نهاية الأصول

تقرير الأبحاث

سماحة المرحوم آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

بقلم

آية الله العظمى الحاج الشيخ حسينعلي المنتظري دام ظله

نهاية الأصول

تقريراً لأبحاث

سماحة المرحوم آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

بقلم

آية الله العظمى الحاج الشيخ حسينعلي المنتظري دام ظله

نهاية الأصول

آية الله العظمى الحاج الشيخ حسينعلى المنتظرى دامت بركاته

الناشر: نشر تفكّر

العدد: ٣٠٠٠نسخة

الطبعة: الأولى ـ صفر ١٤١٥

المطبعة: القدس ـ قم المقدسة

تهران ـ ص.ب ١١٧١ ـ ١٥٨١٥ * قم ـ ص.ب ٣٧٥٧ ـ ٣٧١٨٥

بسم الله الرحمن الرحیم

بسم اللّه الرحمن الرحيم

كلمة الناشر:

بعد ان نفدت الطبعة الرابعة من كتاب «نهاية الاصول» كثرت مراجعات الطلبة و فضلاء الحوزات العلمية فى طلبه، فتمّ اعداده لهذه الطبعة الخامسة.

خلال ذلك طلب عدد من فضلاء الحوزة المحترمين من سماحة آية الله العظمى المنتظرى «مد ظلّه» ان يطبعوا المجلد الثانى «المباحث العقلية» من دروس المحقق القدير و المرجع الكبير المرحوم آية الله العظمى البروجردى «قدّس سرّه الشريف» ولكن سماحته لم يجبهم الى ذلك لانه لم يتمكن من اعادة النظر فيها بسبب كثرة مشاغله، و لانها بالاصل كانت ناقصة.

و اخيراً اجاز سماحته لبعض فضلاء الحوزة تنظيم هذه الابحاث حتى تمّ اعدادها للطباعة، و هى تشمل مباحث القطع و الظن و قسماً من مباحث البرائة.

وقد رأينا ان نطبعها مع المجلد الاول ليسهل استفاده الطلاب والفضلاء منها.

نأمل ان يكون هذا العمل ـ الذى هو خطوة ولو صغيرة فى احياء الآثار العلمية و التحقيقات المهمة لفقيد الحوزة، الفقيه الراحل آية الله العظمى السيد البروجردى «طاب ثراه» ـ خدمةً للطلاب و الفضلاء، و مقبولا من ساحة ولى الامر المقدّسة و صاحب العصر ارواحنا فداه.

بسم اللّه الرحمن الرحيم

كلمة المقرّر:

الحمد للّه الذي خلق الإنسان علّمه البيان، ثم هداه بالفطرة التي فطره عليها إلى أصول الدين ومسالك الإيمان، وأوضح له بالسفراء المقربين معالم الإيقان وسبل الرضوان. والصلاة والسّلام على نبيّه المبعوث لتمهيد قواعد الإسلام وتبيين ضوابط الأحكام محمّد(ص) وعلى آله الهداة المهديين، وأوصيائه الكرام الطيبين، ما دامت كلماتهم المكنونة لتوضيح قوانين الدين معدة، وفرائد آثارهم الباقية لتشريح حقائق الإسلام ذخيرة وعدة.

وبعد، فيقول العبد المفتقر إلى رحمة ربه الغني؛ حسين علي المنتظري النجف آبادي: لا يخفى أن علم أصول الفقه علم شريف، يحتاج إليه كل من تصدّى لاستنباط الأحكام الشرعية من مداركها وأطلق عنان فكره في طرق الجهاد والاجتهاد لتنقيح المسائل الفقهية وتقييد شواردها، فإنه الموضوع لبيان ما هو الحجة في إثبات الأحكام؛ وبه يعرف حال الأخبار المروية عن سيد الأنام وأوصيائه الكرام، وحال سائر الأدلة الشرعية والأصول العملية، التي عليها بُني أساس الفقه وعلى قطبها تدور رحاه.

وكم قد صنّف فيه الأعاظم والأجلاء من علمائنا الإمامية، فرتبوا فصوله، ونقّحوا مسائله، وشيدوا أركانه ودعائمه. ولكنه بمرور الزمان، قد تغذى بعروقه المتشعبة من سائر العلوم المتشتتة، بحيث قد أفرط فيه الباحثون، وكبر حجم الكتب المؤلفة فيه. وصارت أمهات المسائل المبتلى بها كالضالة في أثناء سائر المسائل، بنحو يعسر افتقادها والاطّلاع عليها، وكم سلكوا في توضيح مسائله سبلاً شتى، كلها بعيدة عن أصل المقصود بمراحل، وبقيت أصول المسائل غير منقحة، كما كانت في الأوائل.

إلى أن انتهت رئاسة الشيعة الإمامية، وزعامة حوزاتهم العلمية، إلى قطب فلك الفقاهة والاجتهاد، ومركز دائرة البحث والانتقاد، جامع المعقول والمنقول، وحاوي الفروع والأصول، زبدة

الفقهاء والمجتهدين آية اللّه العظمى في الأرضين، محيي مدارس الشرع الباقي، و مرجع كل قريب وناء الحاج آقا حسين البروجردي الطباطبائي[١]. فهو «مدظله» كان يحذف في أثناء تدريسه الزوائد والحواشي، ويهم بالمسائل المهمة التي كثر الابتلاء بها، وكان يسلك في تنقيحها والوصول إلى الحق فيها، الصراط الأقوم، والمنهج الأتم، لاشرقية ولاغربية. وكنت أنا أيضاً ممن يستضيء بنور علمه، ويستفيد من بياناته الشافية، وتحقيقاته الكافية، وكنت أضبط بقدر فهمي ومبلغ استعدادي ما أستفيد من بياناته «مدظله». فهذا الذي تراه هو ما استفدته من دروسه العالية، في المسائل الأصولية، جمعته ونظمته في سلك التحرير، وجعلته بصورة التقرير، وسميته «نهاية الأصول» أو بداية الوصول إلى الحق المأمول، ومن اللّه تعالى أسأل التوفيق، فإنه خير مسؤول.

وأقول مخاطباً من راجع كتابي هذا: إنه ربما كان لا يساعدني التوفيق لضبط بعض المطالب في بعض المباحث، وكان هذا هو السبب في تأخير نظم هذه الوجيزة ونشرها، ولكن قد التمس مني بعض من لا أحب مخالفته من الأصدقاء والإخوان بذل الجهد في نشر ماضبط منها، فسنح لي وقتئذ أن الميسور يجب أن لا يترك بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله، فبادرت إلى ترتيب ماضبط، فتصور بصورة تراها.

وأقول أيضاً معتذراً: إنه لم يكن من عادتي ضبط كل درس بعد استفادته، بل كنت أصبر لضبط كل مبحث إلى أوان فراغه.

فلو خطر ببال بعض القراء والباحثين أن في بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب، فاستناده إليّ أقرب من أن يسند إلى الأستاذ «مدظله العالي».

نعم، مباني الأستاذ كلها كانت عالية، وبراهينه على إثبات مقاصده قوية، ولكنها في مقام التقرير تتنزل وتتقدر بقدر استفادة المقرر واستعداده، ولكني مع ذلك كله لم آل جهداً في تقرير مبانيه «مدظله» وتبيينها، ليكون لي تذكرة ولغيري تبصرة.

وحيث كان هو «مدظله» يراعي غالباً ترتيب الكفاية، فأنا أيضاً أذكر عناوين المباحث على وفق مافيها، ليتيسر للطالب ارتياد المسائل من مواردها، وعلى هذا فيكون كتابي هذا مشتملاً على مقدمة ومقاصد.

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن آية الله العظمى السيد البروجردي طاب ثراه انتقل إلى رحمة اللّه تعالى عام ١٣٨٠هـ.

أما المقدمة ففي بيان أمور:

الأمر الأول:
أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و انه ما هو موضوع العلم، وأي شيء هو الموضوع في علم الأصول؟

اعلم أن القدماء قد تسالموا على أمرين:

الأول: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

الثاني: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذّاتية، ولما كان علم الأصول أيضاً علماً برأسه، تصدى القوم لبيان موضوعه، فقال بعضهم: إن موضوعه الأدلة الأربعة، واستشكل عليه بعض المحققين: بأن مقتضى ذلك كون حجيةِ الأدلة الأربعة، ووصف دليليتها من مقومات الموضوع لا من عوارضه، ولازم ذلك أن تصير أمهات المسائل ـ أعني: ما يبحث فيها عن حجيّة الأدلة ـ خارجة من علم الأصول، وتدخل في سلك المبادىء.

واختار هذا المستشكل كون الأدلة الأربعة بذواتها، لا بما أنها متصفة بوصف الدليلية موضوعاً لعلم الأصول، حتى يكون البحث عن حجيتها ودليليتها أيضاً بحثاً عن عوارضها الذاتية.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى مافي الكفاية ـ أن موضوعية أمور متشتتة لعلم واحد، إنّما هي باعتبار وجود جامع بينها يكون هو الموضوع حقيقة، ولا جامع بين ذوات الأدلة الأربعة [1] إلاّ وصف الدليلية، والمفروض جعلها من العوارض الذاتية للموضوع. وعلى هذا فلا يبقى بينها جامع وحداني يكون هو الموضوع حقيقة، و به تتحقق وحدة العلم؛ إذ الملاك في عد المسائل المتشتتة علماً واحداً هو وحدة الموضوع كما سيأتي.

وأما شيخنا الأستاذ صاحب الكفاية «قدّس سرّه» فقد خالف القدماء وقال ماحاصله: إن تمايز العلوم بتمايز الأغراض الباعثة على جمع المتشتّتات وتسميتها علماً واحداً، لا الموضوعات، وإلاّ لكان كل باب، بل كل مسئلة علماً برأسه.

---

(١) أقول: يمكن أن يقال: إن الجامع بينها صلاحيتها للدليلية، فيكون الموضوع عبارة عما يصلح للدليلية، وتكون فعليتها من العوارض. ح ع ـ م.

وبالجملة: فالحيثية المشتركة بين المسائل المتشتتة التي بلحاظها سميت علماً واحداً، وبسببها يمتاز هذا العلم من غيره من العلوم، هي الغرض الداعي إلى التدوين، لا الموضوع.

نعم، جميع المحمولات المختلفة في مسائل العلم من عوارض موضوع وحداني، وهو عبارة عن حيثية جامعة لموضوعات المسائل، متحدة معها خارجاً، وإن كانت تغايرها مفهوماً، تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، وربما لا يكون له عنوان خاص واسم مخصوص، ولا يلزم لنا تشخيصه. (انتهى).

هذه خلاصة ماذكروه في هذا المقام. والحق الحقيق بالتصديق هو ما اختاره القدماء: من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، ويتضح ذلك بتمهيد مقدمات:

المقدمة الأولى: لايخفى أنّا إذا راجعنا كل واحد من العلوم المدونة، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى مايكون خارجاً من ذات المسائل من المدون والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدانياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشتتة في جهة وحيثية لا توجد هذه الجهة في مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم، وبين مسائل سائر العلوم. وكذلك وجدنا في كل مسألة من مسائل هذا العلم جهة وخصوصية، تميّز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم. مثلاً: إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدونه والأغراض الباعثة على تدوينه، رأينا أن جهة البحث في جميعها كيفية آخر الكلمة من المرفوعية والمنصوبية والمجرورية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدون والأغراض ونحوهما. وهي الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشتتة، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم. ومع ذلك رأينا أن في نفس كل مسألة منها خصوصية ذاتية بها تمتاز من غيرها من مسائله. وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان، فلامحالة ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول؛ إذ النسبة معنى آلي، توجد في جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدمة الثانية: أنك إذا تتبعت العلوم المدونة، ودققت النظر في مسائل كل واحد منها، رأيت أن بعض العلوم الموجودة يكون ما هو المحمول في جميع مسائلها أمراً واحداً كالعلم الإلهي بالمعنى الأعم، فإن المحمول في جميع مسائله مفهوم واحد وهو قولنا: «موجود» فيقال: اللّه موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكم موجود، وهكذا. وأن بعضها مايختلف المحمول في مسائله، لكنه توجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما يكون

المحمول في مسائل فصل منه أمراً وحدانياً، كعلم النحو، فإن المرفوعية (مثلاً) تارة تحمل على الفاعل، وأخرى على المبتدأ، وتتحصّل بذلك مسألتان، ومع ذلك فالمرفوعية وإن كانت تغاير المنصوبية، لكن بينهما جهة جامعة ذاتية، حيث إن كلاً منهما من تعيّنات الإعراب الحاصل لآخر الكلمة.

وبالجملة: فليس المحمول يختلف دائماً في جميع مسائل العلم. وأما موضوعات المسائل فهي مما تختلف دائماً في جميع المسائل، من أي علم كانت.

وحيث عرفت في المقدمة الأولى أن في كل مسألة من مسائل العلم توجد جهتان: جهة ذاتية جامعة بين جميع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهة ذاتية بها تمتاز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم. وعرفت «أيضاً» أن الجهتين ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول، فلامحالة تنحصر الجهة الأولى في المحمول، والجهة الثانية في موضوع المسائل؛ لأنه الذي يختلف في جميع المسائل بخلاف المحمول.

وبعبارة أخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدمة الثالثة: أن المراد بالعرض في قولهم: «موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية» هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإن العرض الفلسفي عبارة عن ماهية، شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع، ويقابله الجوهر.

والعرض المنطقي عبارة عما يكون خارجاً من ذات الشيء، متحداً معه في الخارج، ويقابله الذاتي. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإن العرض المنطقي قد يكون جوهراً من الجواهر «كالناطق» بالنسبة إلى «الحيوان» وبالعكس، حيث إن كلا منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، وإن كان كل منهما ذاتياً بالنسبة إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، وباصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإن «الفصل» مثلاً بالنسبة إلى «الجنس» عرض خاص، وبالنسبة إلى «النوع» المؤلف منه ذاتي له. وأما المقولات التسع العرضية باصطلاح الفلسفي فلا تتغير عن وصف العرضية باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدمة الرابعة: لايخفى أن كل واحد من الموضوع والمحمول في مسائل العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، ولا يقصر وصف العروض على المحمول، إذ المراد بالعرض هنا ـ كما عرفت ـ هو العرض باصطلاح المنطقي، وهو عبارة عما يكون خارجاً من ذات الشيء، و متّحداً معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الالهي: «الجسم موجود» كل واحد من وصفي الجسمية والوجود

خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتحد معه خارجاً، فكل واحد منهما عرض ذاتي بالنسبة إلى الآخر، بمعنى أنه لايكون عيناً بالنسبة إلى الآخر، ولاجزءاً له. وكذلك كل واحد من وصفي الفاعلية والمرفوعية في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقياً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم، فالموضوعات في مسائل كل علم أعراض ذاتية لما هو الجامع بين محمولات مسائله، وليست الموضوعات ذاتية له؛ إذ الذاتي منحصر في النوع والجنس والفصل بالنسبة إلى النوع المؤلف منهما؛ ولاتجد مسألة من مسائل العلوم يكون الموضوع فيها نوعاً أو جنساً أو فصلاً لجامع محمولات مسائل العلم؛ إذ كل واحد من نوع الشيء وجنسه وفصله البعيد أعم منه، والفصل القريب مساوٍ لما هو فصل له؛ مع أنك ترى أن موضوع كل مسألة أخص من جامع محمولات المسائل.

والحاصل: أن الموضوع في كل مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس. غاية الأمر أن المتداول في عقد القضية جعل الأخص موضوعاً والأعم محمولاً.

المقدمة الخامسة: ان المتداول وإن كان جعل الأخص موضوعاً والأعم محمولا، لكن النظم الطبيعي يقتضي جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فالموضوع بحسب الحقيقة هو المعلوم من الأمرين، والمحمول هو تعيّنه المجهول الذي أريد في القضية إثباته؛ سواء كان الأمر المجهول أعم بالنسبة إلى الموضوع أو مساوياً له.

ما هو الجامع بين مسائل العلوم؟:

إذا عرفت هذه المقدمات تبين لك أن الحق مع القدماء؛ حيث قالوا: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وليس هو إلاّ عبارة عن جامع محمولات المسائل، الذي عرفت في المقدمة الثانية أن تمايز العلوم بتمايزه. ووجه كونه موضوعاً أن جامع محمولات المسائل في كل علم هو الذي ينسبق اولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع في وعاء الذهن، ويطلب في العلم تعيناته وتشخصاته التي تعرض له. مثلاً في العلم الإلهي بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا؛ فنطلب في العلم تعيناته وانقساماته اللاّحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهرية، والعرضية، والجسمية ونحوها...، فصورة القضية وإن كانت هي قولنا: «الجسم موجود» مثلاً؛ لكن الموضوع حقيقة هو عنوان الموجودية، فمحصل مسائله هو أن الوجود المعلوم لك، من خصوصياته وتعيناته، وصف

الجوهرية؛ ومن تعيناته وصف الجسمية وهكذا؛ ولذلك تراهم يقولون: إن موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعم هو الوجود؛ مع أن الوجود يصير محمولاً في القضايا المعقودة.

وكذلك في علم النحو؛ فإن أول ماينسبق إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب؛ إنما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعية والمنصوبية والمجرورية فتطلب في علم النحو الخصوصيات التي بسببها يتحقق الإعراب واختلافاته من الفاعلية والمفعولية ونحوهما؛ فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: الفاعل مرفوع؛ لكن الموضوع حقيقة هو وصف المرفوعية، فمحصل مسائل علم النحو هو أن مايختلف آخره بالمرفوعية والمنصوبية والمجرورية إنما يتعين بتعينات مختلفة: من الفاعلية والمفعولية ونحوهما، وأن المعرب بالإعراب الرفعي فاعل، والمعرب بالإعراب النصبي مفعول، وهكذا.

والحاصل: أن جامع المحمولات ـ أعني الحيثية المشتركة بين مسائل العلم ـ هو الذي ينسبق إلى الذهن أولاً؛ ويطلب في العلم جهاته وتعيّناته؛ فهو الموضوع للعلم، والتعيّنات المختلفة التي يجعل كل واحد منها موضوعاً لمسألة، عوارض ذاتية لموضوع العلم؛ لما عرفت في المقدمة الرابعة أن كل واحد من الموضوع والمحمول في المسألة عرض بالنسبة إلى الآخر؛ وفي المقدمة الخامسة أن ما هو الموضوع حقيقة هو المعلوم من الأمرين.

فتلخص مما ذكرنا أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعني بها جامع محمولات المسائل؛ وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقد تبين لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهم في المقام من أنه لم لايجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إياها من سائر العلوم؛ عبارة عن الكلي الجامع لموضوعات المسائل، والجهة التي بها يمتاز كل مسألة من غيرها عبارة عن خصوصيات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين في عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عبارة عن الكلي الجامع لموضوعات المسائل.

توضيح الفساد: أنك قد عرفت أن موضوع العلم هو الحيثية المعلومة التي يطلب في العلم تعيّناته؛ ويبحث فيه عن عوارضه التي تحمل عليه وليس هذا إلا ما هو الجامع للمحمولات؛ فإنه الحيثية المنسبقة إلى الذهن، التي يبحث في العلم عن عوارضها.

والظاهر أن ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً؛ حيث أضافوا قيد الحيثية في بيان موضوع العلوم الأدبية؛ فقولهم: إن موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم

الصرف هو الكلمة من حيث الصحة والاعتلال؛ وهكذا، إنما يريدون بذلك كون حيثية الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثية الصحة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف. وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات.

نقد كلام صاحبي الفصول و الكفاية:

فما في الفصول: من أن تمايز العلوم قد يكون بتمايز الموضوعات، وقد يكون بتمايز الحيثيات؛ قد نشأ من الغفلة والذهول عما هو لبّ مراد القوم حيث أضافوا قيد الحيثية.

وقد اتضح بما ذكرنا أيضاً فساد ما ذكره شيخنا الأستاذ «قدّس سرّه» في الكفاية حيث قال: إن موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله عيناً ومايتحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده. «انتهى».

ووجه الفساد ماعرفت من أن موضوع العلم هو محمولات المسائل والجامع بينها؛ وهو وإن كان متحداً مع موضوعات المسائل خارجاً، إلاّ أنه ليس التغاير بينه وبين موضوعات المسائل من سنخ تغاير الطبيعي وأفراده، بل من سنخ تغاير العرض المنطقي ومعروضه؛ فإن الطبيعي ذاتي لأفراده، وهذا بخلاف جامع المحمولات بالنسبة إلى خصوصيات الموضوعات؛ حيث إن كلامنهما خارج من ذات الآخر، كما عرفت توضيحه.

واتضح أيضاً فساد ما قال «قدّس سرّه»: من أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض؛ حيث عرفت أن الجهة التي بها تمتاز مسائل كل علم من مسائل سائر العلوم هي جهة ذاتية موجودة في نفس المسائل، وما لم تتمايز العلوم بذواتها لم تتمايز الأغراض المطلوبة منها؛ فإنها أمور متفرعة عليها، والاختلاف فيها يكشف عن نوع اختلاف في نفس الذوات؛ فالغرض من علم النحو مثلاً هو العلم والإحاطة بالاختلافات الواقعة في أواخر الكلمات، وجهة الاختلاف فيها؛ والغرض من علم الصرف هو العلم بالاختلافات الواقعة في نفس الأبنية؛ فلا محالة تكون مسائل علم النحو بذواتها مربوطة بالاختلافات الواقعة في آخر الكلمة، وتكون هي الجهة المبحوث عنها فيه، ومسائل الصرف بذواتها مربوطة بالاختلافات الواقعة في نفس الأبنية، وباعتبار هذا الميز الذاتي بينهما يختلف الغرض منهما.

فإن قلت: كما يمكن أن يتصور بين محمولات مسائل النحو جامع يساويها يمكن أيضاً أن يتصور جامع أعم بحيث يعم مسائل النحو والصرف مثلاً، أو جامع أخص بحيث يعم بعض

مسائل النحو، كمباحث المعربات مثلاً في قبال المبنيات، وعلى هذا لايصح جعل جامع المحمولات ميزاناً لتمايز العلوم؛ بعد ما لم يكن لاعتبار الجامع ميزان ثابت لايتغير. فإن جعلت الملاك في اعتبار الجامع أن يعتبر بين المسائل الدخيلة في غرض واحد، رجع الكلام إلى جعل الميزان في تمايز العلوم تمايز الأغراض.

قلت[1]: فرق بين ما هو الملاك في تمايز العلوم؛ وبين ما هو الملاك لتكثيرها، فنحن أيضاً لانأبى كون العلوم في الوحدة والكثرة تابعة للجهات الخارجية، مثل أنه كان علم النحو والصرف معاً يعدان علماً واحداً، فلما تكثرت مسائله وتشعبت فروعه انحل إلى علمين. وكذلك ترى العصريين يقسّمون علم الطب مثلاً إلى شعب مختلفة، ويسمّون كل قسمة منها بعلم خاص، له موضوع خاص، وطلاب مخصوصون، فالعلوم في الوحدة والكثرة تابعة للجهات الخارجية، لكنه بعدما نلاحظ علمين من العلوم المدونة، و توازن أحدهما مع الآخر، تراهما بحسب الذات متمايزين، من جهة أن حيثية البحث في أحدهما تغاير حيثية البحث في الآخر، وهذا التغاير والاختلاف يرجع إلى جامع المحمولات، فتدبر.

هذا كله خلاصة مايقتضيه التحقيق في بيان ماهية الموضوع للعلوم بنحو العموم.

موضوع علم الاصول:

ومما ذكرنا يظهر لك ما هو الموضوع في علم الأصول، فإنه على التحقيق عبارة عن عنوان «الحجة في الفقه» إذ بعدما علمنا بأن لنا أحكاماً شرعية، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج في البين بها يحتج المولى علينا، ونحتج عليه، في إثبات الأحكام الشرعية وامتثالها، فوجود أصل الحجة والدليل معلوم لنا، والمطلوب في علم الأصول تعيّنات الحجة وتشخصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففي قولنا: «خبر الواحد حجة»، وإن جعل وصف الحجية محمولاً، ولكنه بحِسب الحقيقة هو الموضوع، فإنه الأمر المعلوم، والمجهول تعيناته وأفراده، فمحصل مسائل الأصول هو أن الحجة التي نعلم بوجودها إجمالاً، لها تعينات وأفراد، منها خبر الواحد ومنها الشهرة وهكذا، فكل مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجة، مسألة أصولية كمسالة حجية الخبر والشهرة والإجماع، وحجية أحد الخبرين في باب

---

(١) ويمكن أيضاً أن يقال: إن الجامع المعتبر بين مسائل النحو و الصرف جامع جنسي، وبين بعض مسائل النحو جامع صنفي، و مرادنا بجامع المحمولات هنا هو الجامع النوعي، فيندفع الإشكال، فتأمل ح ع-م.

التعارض، ومسألة حجية القطع بقسميه من التفصيلي والإجمالي، فان حجية القطع التفصيلي وإن كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرض لها القدماء، إلا أن توهم عدم الحجية في بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهي أيضاً من مسائل علم الأصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلامية، كما في الكفاية، وليست الحجة في اصطلاح الأصولي عبارة عن حد الوسط بل هي بمعناها اللغوي، أعني مايحتج به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقة. وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الأصول؛ حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجية العلم الإجمالي. وكذلك مبحث حجية الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصل البحث فيه هو أن صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع ويصحح احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا، وكذلك مسألة التخيير؛ حيث إن المبحوث عنه فيها أنه في مقام دوران الأمر بين المحذورين هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجية المفاهيم، فإن البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم، بل في حجيتها، حيث إن لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما في الدخالة بلا إشكال، وإنما يقع البحث عن حجيتها، وسيأتي تحقيقه في محله. وبالجملة فكل مسألة تكون حيثية البحث فيها حجية أمر من الأمور، التي تصلح للحجية، أو تتوهم حجيتها فهي مسألة أصولية.

نعم، لما كانت حجية بعض الحجج أمراً واضحاً لم يتصد القدماء للبحث عنها، كمسألة حجية القطع مثلاً، وكحجيّة الظواهر، حيث إن أصل حجية الظواهر كانت أمراً مفروغاً عنه، وإنما كان يقع الإشكال في بعض الموارد التي حصل فيها للكلام نحو اضطراب واختلال، كالعام المخصص، أو اللفظ المستعمل كثيراً في المعنى المجازي ونحو ذلك.

وكيف كان فهذه المسائل كلها مسائل أصولية. نعم، بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثية الحجية تكون خارجة من الأصول، وتدخل في سلك المبادىء، كمسألة مقدمة الواجب، ومبحث الضد، وأمثالهما، فتدبر.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أن موضوع علم الأصول هو عنوان «الحجّة في الفقه»، ومحصل مسائله تشخيص مصاديق الحجة وتعيّناته.

ولذلك ترى الشافعي يبحث في رسالته التي ألفها في هذا الفن عن حجية الحجج الشرعية من الكتاب والسنّة وأمثالهما، فتأمل في المقام؛ فانه بالتأمل حقيق.

* * *

الأمر الثاني: الوضع

قال شيخنا الأستاذ «قدّس سرّه» في الكفاية: الوضع نحو اختصاص للّفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني «انتهى».

أقول: لا يتبين بهذا التعريف ماهية الوضع وحقيقته، بل هو نحو فرار من تعريفه، كيف! وإلاّ فمن الممكن أيضاً أن يقال في تحديد الإنسان مثلاً: إنه نحو موجود في الخارج، وهكذا بالنسبة إلى كل أمر مجهول. والتعريف الحقيقي للوضع عبارة عما يعرف به حقيقة العُلاقة الحاصلة بين الألفاظ ومعانيها، هذا مضافاً إلى أنه يرد عليه:

أولاً: أن الاختصاص و الارتباط المذكور من قبيل معاني أسماء المصادر، فيعتبر أمراً باقياً بين اللفظ والمعنى، ولا محالة يكون لتحقق هذا الارتباط منشأ هو الوضع حقيقة، فليس الارتباط عين الوضع، بل هو أمر مترتب على الوضع، ومتحصل بسببه، و يعبّر عن هذا الارتباط بالدلالة الشأنية المعرفة بكون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى.

وثانياً: أن الارتباط المذكور لا يحصل بصرف تعيين الواضع، بل يحصل إما بكثرة الاستعمال، وإما بتعيين الواضع، أو استعماله بداعي الوضع بشرط الاتباع.

والحاصل: أن الارتباط الذي هو عين الدلالة الشأنية لا يكفي في تحققه صرف تعيين الواضع مالم يتبع؛ فإن صرف التعيين لا يوجب أنس اللفظ بالمعنى بحيث إذا سمع فهم منه المعنى.

ثم انه لا بدّ في تحقق الوَضع من أن يلحظ لفظ ومعنى، فالمعنى الملحوظ حين الوضع إما عام أو خاص.

وعلى **الأول:** إما أن يوضع اللفظ بإزاء نفسه، أو يوضع بإزاء مصاديقه.

وأما على **الثاني**: فلا محالة يكون الموضوع له نفس المعنى الملحوظ، فالأقسام بحسب مقام الثبوت ثلاثة.

وربّما يتوهم إمكان قسم رابع، وهو أن يكون المعنى الملحوظ خاصاً والموضوع له عاماً. وهو كما ترى، فإن الخاص بما هو خاص وجزئي لا يصير وجهاً ومرآة للعام دون العكس، فإن العام وإن لم تعقل حكايته للأفراد بخصوصياتها المفردة والمشخصة، لكنه يحكيها بما أنها وجودات له.

فإن قلت: العام والخاص بحسب المفهوم متغايران، لكنهما يتحدان بحسب الوجود والتحقق، بل مفهوم العام جزء من مفهوم الخاص أيضاً، بحيث لو ألقيت منه الخصوصيات المفردة لم يبق إلاّ حيثية العام، وحينئذ فإن أريد بحكاية الخاص إياه حكاية الخاص بما هو خاص ومشوب بالخصوصيات سلمنا امتناعه، لكن الامتناع بهذا اللحاظ يجري في العكس أيضاً. وإن أريد بها حكاية الخاص بحيثيته الذاتية مع قطع النظر عن الخصوصيات الزائدة لم نسلم امتناعه كما هو المفروض في العكس أيضاً، حيث إن المحكي هو الأفراد لا بخصوصياتها.

قلت: فرق بين أن يكونُ لحاظ شيء لحاظاً لشيء آخر بوجه، وبين أن يكون لحاظه سبباً للحاظ شيء آخر مستقلاً، بحيث يكون هناك لحاظان تولد أحدهما من الآخر. ففي ما نحن فيه يكون لحاظ العام بنفسه لحاظاً لمصاديقه بوجه، حيث إنه يلحظ العام بما أنه مرآة لها، وأما الخاص فليس لحاظه لحاظاً للعام لعدم كونه مرآة له.

نعم، يمكن أن ينتقل الذهن من لحاظه إلى العام، فيلحظه مستقلاً، فيصير الملحوظ حين الوضع كالموضوع له عاماً، فتأمل! والحاصل أن الأقسام بحسب التصور أربعة، ولكن الممكن منها في مقام الثبوت ثلاثة.

وأما في مقام الإثبات: فمثال القسم الأول الاعلام الشخصية، ومثال القسم الثاني أسماء الأجناس، وأما القسم الثالث فربما يمثل له بالحروف فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً، وربما يقال فيها أيضاً بكون الموضوع له كالوضع عاماً، ولا بدّ في تعيين ما هو الحق في المسألة من بيان حقيقة المعنى الحرفي في قبال المعاني الاسمية.

المعنى الحرفي:

فنقول: قد ذكر في الفرق بين معاني الحروف ومعاني الأسماء المرادفة لها بحسب الظاهر «كلفظة من والابتداء مثلاً» أقوال، يمكن إرجاعها إلى معنى واحد.

قال ابن الحاجب في الكافية في حد الاسم: إنه مادل على معنى في نفسه، وفي تعريف الحرف: إنه ما دل على معنى في غيره.

وقال الشارح الرضي في ذيل التعريف الأول ماحاصله: إن الضمير البارز في «نفسه وغيره» لكلمة «ما» المراد بها الكلمة، ثم نقل قول المصنف برجوعهما إلى المعنى ثم قال: ومعنى الكلام على ما اخترناه: الاسم كلمة دلت على معنى ثابت في نفس تلك الكلمة؛ والحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها؛ إلى أن قال: معنى «من» ولفظ الابتداء سواء، إلاّ أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى «من» مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي. «انتهى».

ومحصل ماذكره «قدّس سره» في تحقيق المعنى الحرفي أن الحرف وحده لامعنى له اصلاً، بل هو كالعلم المنصوب بجنب شيء، ليدل على أن في ذلك الشيء خصوصية ما، فيكون الحرف دالاً على خصوصية معنى هو مضمون لفظ أو ألفاظ أخر، والمعنى الحرفي بمنزلة الكيفية المشخّصة لمعنى ذلك اللفظ أو الألفاظ؛ مثلاً معنى كلمة «سرت» في قولنا: «سرت من البصرة» هو صدور السير من الفاعل، ولكن الامتداد السيري محدود لامحالة، ومتخصص بانقطاعه أولاً وآخراً؛ فمضمون كلمة «سرت» عبارة عن هذا السير المحدود المتخصص، وجيء بكلمة «من» للدلالة على الانقطاع الابتدائي الذي هو من خصوصيات هذا المضمون ومن كيفياته.

وقال صاحب الجامي نقلاً عن المصنف في الإيضاح: إن الضمير يرجع إلى المعنى، أي مادل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر إليه في نفسه. ثم ذِكر لبيان ذلك حاصلاً ومحصولاً لايهمنا ذكرهما؛ ومحصل ذلك أن المعنى الاسمي مفهوم متحصل بنفسه لايحتاج في تحصله ذهناً إلى معنى آخر؛ بخلاف المعنى الحرفي فانه متحصل في الذهن ومتحقق فيه بتبع غيره من المعاني.

وقال المحقق الشريف في حاشيته على المطول: إن معاني الأسماء معان استقلالية ملحوظة بذواتها؛ ومعاني الحروف معان آلية حيث إنها تلحظ بنحو الآلية والمرآتية لملاحظة غيرها.

وقال المحقق صاحب الحاشية على المعالم: إن معاني الأسماء معان متحصلة في نفس الأمر، ومعاني الحروف معان إنشائية إيقاعية توجد بإنشاء المتكلم.

وقال بعض محشي القوانين: إن المعنى الحرفي عبارة عن حقائق الارتباطات الواقعة بين المفاهيم المستقلة بحسب اللحاظ، والمعنى الاسمي عبارة عن نفس تلك المفاهيم المستقلة المتشتتة

التي لا ارتباط بينها في حد ذاتها، مع قطع النظر عن المعاني الحرفية.

هذا ملخص ما ذكروه في المقام، ولا يخلو بعض تعبيراتهم من الخلل، وإن أمكن إرجاع جميعها ولو بالتأويلات البعيدة الى ما سنحققه! فالواجب هو تحقيق المسألة بنحو ينحل به إجمال هذه الكلمات أيضاً.

الفرق بين المعاني الاسمية و الحرفية:

فنقول: بعد جعل مدار الكلام حول المثال المعروف أعني قوله «سرت من البصرة إلى الكوفة»، إنا إذا خرقنا حجب الألفاظ؛ وتوجهنا إلى الخارج بعد ما صدر فيه سير عن فاعل خاص، مبتدئاً فيه من البصرة؛ ومنتهياً إلى الكوفة؛ لا نرى فيه في هذه الواقعة إلا أربعة أشياء موجودة متأصلة: ذات الفاعل؛ والسير الذي هو من عوارضه وأفعاله وبلدتي البصرة والكوفة؛ ولا نرى فيه وراء هذه الأربعة شيئاً يسمى بالصدور عن الفاعل أو الابتدائية أو الانتهائية. نعم ما نراه في الخارج في هذه الواقعة ليس هو السير المطلق، بل هو سير وامتداد خاص، يرتبط بالفاعل بصدوره عنه؛ وبالبصرة والكوفة بانقطاعه عندهما أولاً وآخراً؛ ولكنه ليست هذه الخصوصيات الثلاث موجودة في الخارج بحيالها في قبال تلك الوجودات الأربعة، بل تكون مندكة فيها وموجودة بتبعها؛ هذا حال الخارج.

وأما الذهن، فلاتساعه، بحيث ربما يوجد فيه مستقلاً ما لا وجود له في الخارج، يكون إدراكه لهذه الواقعة على نحوين:

الأول: أن يوجد وينتقش فيه عين ما في الخارج ونقشه أعني السير المتخصص بالخصوصيات الثلاث، بحيث تكون المعاني الأربعة (أعنى ذات الفاعل؛ والسير الذي هو امتداد خاصّ وبلدتي البصرة والكوفة) في هذا اللحاظ ملحوظة بحيالها واستقلالها، والخصوصيات الثلاث (أعني ارتباط السير بالفاعل بصدوره عنه، و بالبصرة بانقطاعه عندها أولاً؛ وبالكوفة بانقطاعه عندها آخراً) مندكة فيها.

وبالجملة: تكون هذه الخصوصيات الثلاث في الوجود الذهني أيضاً مندكة وفانية في تلك المعاني الأربعة، على حسب ما في الخارج.

الثاني: أن يلاحظ الخصوصيات الثلاث أيضاً بحيالها في قبال تلك المعاني الأربعة من غير أن يلحظ بعضها من خصوصيات غيره ومندكاً فيه، فيتصور في هذا النحو من اللحاظ مفهوم

الصدور والابتدائية والانتهائية، كما تتصور ماهية السير، وذات الفاعل، والبلدتان، ويقال في مقام حكايتها: السير ـ الصدور ـ أنا ـ الابتداء ـ البصرة ـ الانتهاء ـ الكوفة. فيكون الموجود في الذهن في هذا اللحاظ سبعة معان مستقلة متفرقة، لا ربط بينها أصلاً، يعبر عنها بسبعة ألفاظ غير مرتبطة، فما كان بحسب اللحاظ الأول رابطة بالحمل الشائع يصير بحسب اللحاظ الثاني مفهوماً مستقلاً يحتاج في ارتباطه بالغير إلى رابط، فيقال مثلاً: ابتدأت من البصرة أو يقال: إبتداء السير البصرة، فيرتبط مفهوم الابتدائية بغيره بوسيلة كلمة «من» أو بهيئة الإضافة.

والحاصل: أن عالم الذهن والتصور لمّا كان أوسع من عالم الخارج والتحقق، فيمكن أن يوجد فيه نقش الخارج من دون تفاوت، فتكون المعاني مرتبطة فيه بحقيقة الارتباط على وزان ما في الخارج، ويمكن أيضاً أن يوجد فيه ما كان بحسب اللحاظ الأول حقيقة ربطية مندكة، بنحو الاستقلال في قبال سائر المعاني المستقلة.

إذا عرفت هذا فنقول: المعنى الحرفي عبارة عن المفهوم الاندكاكي الذي به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلة، ويكون بحسب اللحاظ من خصوصيات المفاهيم المستقلة، والمعنى الاسمي عبارة عن المفاهيم المستقلة المتفرقة في حد ذاتها.

وبعبارة اخرى: حقيقة الارتباط والتخصص المتحقق في الخارج بنحو الفناء والاندكاك في الطرفين، إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجي يكون معنى أداتياً، وإن انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين يصيرا مفهوماً اسمياً. فلفظ الابتداء مثلاً موضوع لمفهوم الابتدائية المنتزعة عن الطرفين، والملحوظة بحيالها في قبال الطرفين، بحيث صار بنفسه طرفاً يحتاج إلى الربط، ولفظة «من» موضوعة لحقيقة الارتباط الابتدائي التي توجد في الذهن، بنحو الاندكاك في الطرفين، كما في الخارج، وبها يحصل الربط بينهما.

وبهذا البيان ظهر: أن الفرق بين المعنى الحرفي والمفهوم الاسمي فرق جوهري ذاتي وأنهما سنخان من المعنى، وضع لأحدهما الاسم، وللآخر الحرف.

ما هو الموضوع له فى الحروف؟:

وظهر أيضاً: أن الموضوع له في الحروف لا يعقل أن يكون عاماً، لما عرفت من أن الموضوع له لكلمة «من» مثلاً، ليس هو مفهوم الابتدائية الذي هو معنى كلي، بل هو حقيقة الارتباط الابتدائي الخاص المندك في الطرفين.

وبعبارة أخرى: المعنى الحرفي عبارة عن حقيقة الربط ومصداقه الخاص المتحقق بتبع الطرفين، وهي الموضوع له لكلمة «من» مثلاً، فيكون الموضوع له للحروف خاصاً لامحالة.

وقال شيخنا الأستاذ صاحب الكفاية «قدّس سرّه» في المقام ما حاصله: إن حال الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف حالهما في الأسماء، إذ الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئياً خارجياً فمن الواضح أن كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها كذلك؛ بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى؛ وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً؛ حيث إنه لايكون المعنى حرفياً إلاّ إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته؛ فالمعنى وإن صار بهذا اللحاظ جزئياً؛ إلاّ أن هذا اللحاظ لايكون مأخوذاً في المستعمل فيه.

أمّا أولاً: فلانه يلزم وجود لحاظ آخر متعلق به حين الإستعمال، بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لابد منه في الإستعمال، وهو كما ترى.

و أما ثانياً: فلأنه يلزم أن لايصدق على الخارجيات؛ فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلاّ بالتجريد.

و أما ثالثاً: فلأنه ليس لحاظ الآلية في الحروف إلاّ كلحاظ الاستقلال في الأسماء، وكما لايكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها؛ فكذلك ذاك اللحاظ في الحروف.

إن قلت: على هذا لم يبقَ فرقٌ بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث وضع الاسم ليراد منه معناه، بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، فاختلافهما في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت أن نحو إرادة المعنى لايكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته. (انتهى).

أقول: قد عرفت مما ذكرنا أن الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي فرق جوهري ذاتي، وأن المفهوم الاسمي مفهوم مستقل كلي؛ والمعنى الأداتي حقيقة ربطية مندكّة في الطرفين، وأين أحدهما من الآخر؟ وليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع، وبذلك يعلم أيضاً أن الخصوصية في المقام ليست هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً حتى ترد عليه الإشكالات الثلاثة، بل المعنى الحرفي جزئي حقيقي، حيث إن المراد به حقيقة الربط ومصداقه المتحقق بتبع الطرفين، ولامحالة يكون جزئياً حقيقياً، ولاينافي ذلك كلية الطرفين والمرتبطين، فالنسبة الخبرية الموجودة في قولنا: «الإنسان كاتب» مثلاً نسبة جزئية خاصة بها تحقق الربط بين الموضوع

والمحمول؛ مثل النسبة المتحققة في قولنا «زيد قائم»؛ وذلك لأن النسبة المتحققة في القضية الملفوظة والمعقولة ليست إلاّ عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع؛ وقولنا: «الإنسان كاتب» قضية واحدة، فلها موضوع واحد ومحمول واحد ونسبة واحدة؛ وكذلك الربط الابتدائي المتحقق في قولنا: «سر من البصرة» ربط جزئي بها تحقق الارتباط بين مفهوم السير والبصرة،مثل الربط المتحقق في قولنا: «سرت من البصرة»، بلاتفاوت أصلاً.

وبالجملة: فحقيقة الربط ليست إلاّ اتّصال الطرفين والمرتبطين، لامفهوم الاتصال، بل مايكون بالحمل الشائع اتصالاً. وهو معنى شخصي متقوّم بالطرفين، وإن كان الطرفان كليين.

و أما ما التجأ إليه بعض الفحول من جعله جزئياً إضافياً فواضح الفساد، كما أشار إليه في الكفاية بقوله «كما ترى»؛ إذ الجزئي الاضافي ليس أمراً متحققاً في الخارج، بل هو مفهوم كلي، غاية الأمر كونه تحت مفهوم آخر، ولا يعقل في مقام الوضع أن يتصور مفهوم ويجعل مرأة لمفهوم آخر وإن كان أخص منه؛ إذا المفاهيم بأسرها متباينة، وليس حكاية الكلي للأفراد أيضاً باعتبار خصوصياتها المفردة أو المشخصة، بل بما أنها وجودات له.

وبالجملة: فالكلي لايحكي إلاّ وجوداته بما هي وجوداته، ولا يعقل أن يحكي خصوصيات الأفراد، ولامفهوماً آخر.

وقد تلخص لك مما ذكرنا امتياز الموضوع له في الحروف مما هو الموضوع له في الأسماء ذاتاً، وأنهما سنخان من المفاهيم.

وأما المحقق الخراساني «قدس سرّه» فظاهر كلامه كون الآلية والاستقلالية من أنحاء الاستعمال،مع وحدة الموضوع له ذاتاً، نظير حيثية الإنشائية والاخبارية، ولكن نحن نسلم رجوع بعض الحيثيات، كحيثية الإنشائية والإخبارية والتصورية والتصديقية إلى نحو الاستعمال؛ لكن الآلية والاستقلالية كما عرفت ترجعان إلى الفرق الذاتي بين المعنى الاسمي والمفهوم الأداتي.

انحاء استعمالات اللفظ:

وحيث انجر الكلام إلى هنا فاللازم بيان أنحاء الاستعمال بنحو الإجمال، فنقول: إن الانسان لما كان محتاجاً في إدامة حياته وإمرار معاشه إلى تفهيم مقاصده وإلقائها إلى أبناء نوعه، ليتعاونوا ويتوازروا، وكانت الألفاظ أقرب الوسائل إلى ذلك وأعمها نفعاً من جهة أن التنفس كان امراً ضرورياً قهرياً لجميع البشر؛ وكان الهواء عند خروجه من الرئة وإصابته المقاطع، مما يمكن أن

توجد بوسيلته أصوات موزونة، يخالف بعضها بعضاً، بحيث تتولد منه الحروف أولاً، وتتولد منها الكلمات، بسبب التركيب ثانياً. فلأجل ذلك اختار البشر هذا الأمر الطبيعي وجعله وسيلة لإفهام مقاصده، بالوضع والمواضعة. وحيث إن الوضع كان لرفع الاحتياجات، وكانت الحوائج مختلفة والمقاصد متفاوتة، فلامحالة لاحظ الواضع حين وضعه أنواع المقاصد وأصناف المفاهيم والأنحاء المتصورة لإلقائها وإفهامها، ثم وضع الألفاظ بمقدار تنسدّ به جميع طرق الحاجة.

وبالجملة: فالواضع حين الوضع لاحظ أنواع احتياجات المتكلمين، فرأى أنهم ربما يحتاجون إلى إلقاء المفاهيم المستقلة المتشتتة في حد ذاتها؛ وربما يحتاجون إلى إلقاء المعاني الربطية الاندكاكية، وأنهم قد يقصدون إعلام المعنى وإفهامه بوسيلة اللفظ، وقد يقصدون إيجاده بوسيلته، وفي إعلام المعاني الربطية ربما يكون داعيهم إلى إعلامها تصور المخاطب إياها، وقد يكون داعيهم تصديقه بوقوعها؛ فوسع دائرة وضعه بمقدار يفي بتلك الحوائج.

وزبدة أقسام اللفظ بحسب أنواع المعاني وأنحاء الاستعمالات المتصورة خمسة أقسام.

بيان ذلك: أن استعمال المتكلم للفظ وطلبه عمل اللفظ في المعنى:

تارةً يكون بنحو الإعلام والإفهام، وهذا إنما يكون فيما إذا فرض للمعنى مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص نفس آمرية ما، فأُريد باستعمال اللفظ فيه إفهام المخاطب إياه، حتى يتصوره أو يصدق بوقوعه.

وتارة يكون بنحو الإيجاد، بحيث يكون صدور اللفظ عن اللافظ آلة لإيجاده، وهذا إنما يتصور فيما إذا كان المعنى من الأمور الاعتبارية، التي أمر إيجادها بيد المتكلم.

أما القسم الأول، أعني المعنى الذي كان عمل اللفظ فيه عملاً إفهامياً، فهو على نوعين: إذ المعنى الإفهامي إما أن يكون من المفاهيم المستقلة؛ وإما أن يكون من المفاهيم الربطية الاندكاكية.

أما النوع الأول فكمفهوم الرجل والضرب ونحوهما من المفاهيم المستقلة غير المرتبطة، وتسمى هذه المفاهيم بالمعاني الاسمية، وتكون الأسماء موضوعة بإزائها. ولامحالة يكون عمل اللفظ فيها عملاً إفهامياً تصورياً، حيث إن مقصود المتكلم من ذكر اللفظ فيها، هو أن يفهم المخاطب معناه ويتصوره بنحو الاستقلال.

وأما النوع الثاني فكالمعاني الحرفية، والنسب الإضافية والإيقاعية، وقد وضع بإزاء هذا النوع من المعاني ألفاظ الحروف والهيئات. وهذا النوع من المعاني أيضاً ينقسم إلى صنفين: فإن عمل اللفظ في المفهوم الاندكاكي إما أن يكون بنحو الإفهام والإعلام التصوري بأن يريد المتكلم

باستعماله إلقاء المعنى الاندكاكي إلى المخاطب ليتصوره بنحو الاندكاك في الطرفين و إما أن يكون بنحو الإعلام التصديقي بأن يريد باستعماله إلقائه إليه ليصدق بوقوعه.

فالصنف الأول كالمعاني الحرفية، التي يتحقق بسببها الارتباط بين المعاني الاسمية من دون أن تكون متعلقة للتصديق، كالربط الابتدائي الرابط بين السير والبصرة، والربط الانتهائي الرابط بين السير والكوفة، وكالنسبة الإضافية غير التامة المتحققة بين المضاف والمضاف إليه في نحو «سيري» و«سير زيد» مثلاً.

والصنف الثاني كالنسبة التامة المتحققة بين الفعل وفاعله، وبين المبتدأ والخبر، فإنها معنى اندكاكي وضع بإزائه هيئة الجملة، ويكون المقصود من إلقائه إلى المخاطب أن يصدق بوقوعه.

وأما القسم الثاني أعني المعنى الذي كان عمل اللفظ فيه عملاً إيجادياً، بحيث جعل آلة لإيجاده، فهو أيضاً على نوعين: الأول مالا يكون معنى فانياً مندكاً في غيره، وهذا مثل الطلب الموجد بمثل «اضرب» مثلاً، أو «أطلب منك الضرب» أو «تضرب» إذا استعملا بقصد الإنشاء، ومثل جميع مضامين العقود والإيقاعات الموجدة بسبب صيغها في عالم الاعتبار. الثاني ما يكون فانياً في غيره، فيكون الموجد بسبب اللفظ معنى اندكاكياً؛ وهذا مثل حقيقة الإشارة التي توجد بأسماء الإشارة والضمائر والموصولات، فان التحقيق كون جميع المبهمات من واد واحد، وقد وضعت لأن توجد بها الإشارة فيكون الموضوع له فيها نفس حيثية الإشارة، التي هي معنى اندكاكي وامتداد موهوم متوسط بين المشير والمشار إليه، ويكون عمل اللفظ فيها عملاً إنشائياً، فقولك «هذا» بمنزلة توجيه الأصبع، الذي توجد به الإشارة، ويكون آلة لإيجادها.

وماقيل: من كون كلمة «هذا» موضوعة للمفرد المذكر المشار إليه فاسد جداً؛ بداهة عدم وضعها لمفهوم المشار إليه، ولم يوضع لذات المشار إليه الخارجي الواقع في طرف الامتداد الموهوم أيضاً؛ إذ ليس لنا ـ مع قطع النظر عن كلمة «هذا» ـ إشارة في البين، حتى يصير المفرد المذكر مشاراً إليه، ويستعمل فيه كلمة «هذا».

وبالجملة: لفظة «هذا» مثلاً وضعت لنفس الإشارة، ويكون عمل اللفظ فيها عملاً إيجادياً، ولم توضع للمشار إليه، كما قيل. وقد أشار إلى ماذكرنا في الألفية حيث قال: بذا لمفرد مذكر أشر» إلى آخر ما قال.

نعم لما كانت حقيقة الإشارة أمراً اندكاكياً فانياً في المشار إليه، فلامحالة ينتقل الذهن من

كلمة «هذا» إلى المشار إليه، ويترتب على هذا اللفظ أحكام اللفظ الموضوع للمشار إليه؛ فيجعل مبتدأ مثلاً، وتحمل عليه أحكام المشار إليه؛ فيقال: «هذا قائم» كما يقال: «زيد قائم».

ونظير ذلك، الضمائر والموصولات؛ فيشار بضمير المتكلم إلى نفس المتكلم، وبضمير المخاطب إلى المخاطب، وبضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره حقيقة أو حكماً؛ فيوجد بسببها في وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم وبين نفسه أو المخاطب أو ماتقدم ذكره، ويشار بالموصول أيضاً إلى ما هو معروض الصلة.

والحاصل: أن جميع المبهمات قد وضعت بإزاء الاشارة؛ لتوجد بسببها الإشارة إلى أمور متعينة في حد ذاتها، إما تعيناً خارجياً كما في الأغلب، أو ذكرياً كما في ضمير الغائب؛ أو وصفياً كما في الموصولات، حيث انه يشار بها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة، ولأجل ذلك يستفاد من الموصولات العموم بتبع عموم الصلة، فهذه هي أنواع الألفاظ المستعملة في المعاني.

وقد عرفت أن بعض الحيثيات يرجع إلى الاختلاف الذاتي بين المفاهيم: كحيثية الآلية والاستقلالية، حيث إن المعاني كانت على سنخين، والواضع كما لاحظ المفاهيم المستقلة، ووضع بإزائها نبذاً من الألفاظ، كذلك لاحظ المعاني الربطية ووضع لها قسمة من الألفاظ والهيئات، وبعض الحيثيات يرجع إلى نحو الاستعمال كحيثية الإفهامية والإنشائية والتصورية والتصديقية، فإن هذه الحيثيات ليست مأخوذة في الموضوع له، وإنما هي أنحاء عمل اللفظ في المعنى، وقد لاحظها الواضع حين وضعه من جهة أن وضعه كان لرفع الحوائج، وكان يلاحظ حين الوضع أن الناس ربما يحتاجون إلى إفهام المعنى؛ وربما يحتاجون إلى إيجاده، والإفهام ربما يكون بداعي التصور، وربما يكون بداعي التصديق، فلا محالة كان عليه أن يوسع دائرة الوضع، ويضع بعض الألفاظ لبعض المعاني، حتى يستعمل فيها بنحو الإيجاد؛ وبعضها لمعان أخر حتى يستعمل فيها بنحو الإفهام: إفهاماً تصورياً أو تصديقياً كما مر تفصيله.

فلفظة «هذا» مثلاً لم توضع بإزاء ايجاد الإشارة، بل الموضوع له نفس حيثية الإشارة، وحيثية الإيجاد إنما جاءت من قبل الاستعمال، لكنها ملحوظة حين الوضع. وكذلك هيئة الفعل أو الجملة مثلاً لم توضع بإزاء التصديق بوقوع النسبة، بل وضعت بإزاء نفس النسبة، غاية الأمر أنها وضعت لها لتستعمل فيها استعمالاً إفهامياً تصديقياً، كما أن هيئة الإضافة وضعت لها لتستعمل فيها استعمالاً إفهامياً تصوريا.

وبذلك يعلم الفرق بين قولنا: صدر الضرب من زيد، وقولنا: صدور الضرب من زيد مثلاً، فافهم!

الفرق بين الانشاء و الإخبار:

وقد تبين لك من جميع ما ذكرنا ما به يفترق الإنشاء عن الإخبار، وأنه يرجع إلى الاختلاف في نحو عمل اللفظ من دون أن تكون حيثية الإنشائية أو الإخبارية مأخوذة في الموضوع له؛ ولأجل ذلك ترى كثيراً اشتراك لفظهما، فيستعمل لفظ واحد تارة في الإخبار، وأخرى في الإنشاء كلفظ «بعت» وأمثاله؛ وكالجمل الاسمية أو الفعلية المستعملة لإيجاد الطلب، فالموضوع له في لفظة «بعت» مثلاً ليس إلاّ نسبة المادة إلى الفاعل، ويكون هذا المعنى متحققاً في الصورتين، وإنما الإخبارية والإنشائية من دواعي الاستعمال وأنحائه.

وهيهنا إشكال في خصوص العقود يجب أن ينبه عليه.

وتقريره: أن المُنشأ في باب العقود لا يتحقق في وعاء الاعتبار إلاّ بعد القبول، ولا يعتبر أحد من العقلاء حتى الموجب تحققه قبله، والسر في ذلك أن تحقق المنشأ في باب العقود يستلزم نحو تصرف في حدود سلطنة الطرفين، وليس لاحد إعمال السلطنة إلاّ فيما هو سلطان عليه، فما لم ينضم إظهار سلطنة القابل (في ما هو مسلط عليه) إلى اظهار سلطنة الموجب لا يتحقق المنشأ، وقد عرفت أن اللفظ في باب العقود آلة لإيجاد المضمون، ويكون عمله فيه إيجادياً؛ وعلى هذا فيكون الموجب قاصداً بلفظه إنشاء المضمون وإيجاده، والمفروض أنه لا يتحقق إلاّ بعد القبول، فيلزم من ذلك تفكيك المنشأ من الإنشاء والوجود من الإيجاد.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن تفكيك الوجود من الإيجاد إنما لا يعقل في الإيجاد الحقيقي، وأما الأمور الاعتبارية فتكون في التحقق والوجود تابعة لاعتبار المعتبر. فإذا اعتبر الموجب بإيجابه وجود الانتقال والملكية مثلاً بعد انضمام القبول من جهة العلم بعدم إمكان تحققهما قبله وأن إيجابه جزء للسبب، فلامحالة يكون انضمام القبول شرطاً لتحققهما فتدبر!.

* * *

الأمر الثالث: الحقيقةو المجاز

قال شيخنا الأستاذ العلاّمة «قدّس سرّه» في الكفاية: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع أو بالطبع؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه (انتهى).

ونقول توضيحاً لكلامه: إنه إن سمى رجل ولده زيداً مثلاً، واتفق شجاعة هذا الولد بحيث صار معروفاً بها وصارت من أظهر خواصه، نرَى بالوجدان صحة استعمال لفظ زيد واستعارته لمن أريد إثبات شجاعته، وإن لم يطلع على ذلك أبو الولد «الذي هو الواضع»، بل لو اطلع وصرح بالمنع عنه، كيف! ولو احتاج إلى إجازة الواضع ووضعه شخصاً أو نوعاً، لم يكن ذلك استعمالاً مجازياً، بل يكون على نحو الحقيقة بسبب وضعه على حدة.

ولكن يرد في المقام أن المصرح به في كلامه «قدّس سرّه» كون صحة الاستعمال في الاستعمالات المجازية عين حسنه، وأنهما يستندان إلى الطبع، وهو عندنا محل نظر؛ إذ الظاهر كون صحته غير حسنه، وأن المستند إلى الطبع هو الحسن دون الصحة، فإنها تستند إلى الوضع دائماً ولو في الاستعمالات المجازية.

هل المجاز استعمال للّفظ في غير ما وضع له؟:

ومنشأ الخلط في المقام ما قرع سمعهم من كون الاستعمال المجازي استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، وهو فاسد جداً؛ إذ اللفظ لا يستعمل إلاّ فيما وضع له من جهة أن الدلالة اللفظية

الوضعية بنحو المطابقة، لا يعقل بدون الوضع، وهو المصحح للاستعمال. غاية الأمر أنه قد يكون مراد المتكلم من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له إيجاد المعني في ذهن المخاطب؛ ليتقرر بنفسه في ذهنه، ويحكم عليه أو به، فيكون نفس المعنى الموضوع له مراداً جدياً، كما هو المراد في مقام الاستعمال.

وقد يكون مراده منه إيجاد المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب، ليصير هذا المعنى معبراً ومنشئاً لانتقال ذهنه إلى معنى آخر؛ من جهة كون المعنى الثاني عين الموضوع له أو من أفراده ادعاءً أو تنزيلاً، فيكون المراد جداً غير ماهو المستعمل فيه حقيقة وإن كان عينه ادعاءً «فأسد» مثلاً في قولك «رأيت أسداً يرمي» لم يستعمل في الرجل الشجاع، بل استعمل في نفس ماوضع له أعني الحيوان المفترس. غاية الأمر أنه أريد في هذا الاستعمال انتقال ذهن المخاطب من اللفظ إلى ماوضع له، ثم انتقاله مما وضع له إلى معنى آخر، أعني الرجل الشجاع، فكأن اللفظ استعمل في المعنى الموضوع له، واستعمل المعنى الموضوع له في معنى آخر ادّعي كونه عين الموضوع له أو من أفراده.

ويسمى القسم الأول من استعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة، والقسم الثاني مجازاً. و وجه التسمية على ماذكرنا واضح، فلان الحقيقة مأخوذة من حقّ بمعنى ثبت، والمجاز اسم مكان بمعنى المعبر، والمقصود من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له في القسم الأول هو ثبوت نفس المعنى في ذهن المخاطب، وفي القسم الثاني صيرورة المعنى الموضوع له معبراً، يعبر به الذهن إلى المعنى الثاني.

انواع المجاز من مراد واحد:

وبالجملة: فنحن ندعي في جميع المجازات ما ادعاه السكاكي في خصوص الاستعارة. ولطافة الاستعمالات المجازية مستندة إلى ماذكرناه من ادعاء كون المعنى المقصود عين ما وضع له اللفظ أو من أفراده. وتختلف درجات لطافة الكلام وملاحته باختلاف مراتب الادعاء المذكور، بحسب الدقة والحسن، وربما يبلغ في ذلك حد الإعجاب والإعجاز. كيف! وصرف استعمال اللفظ في غير ماوضع له من دون توسيط الادعاء المذكور، لا يوجب لطافة وحسناً، فالأسد في قولنا: «رأيت أسداً يرمي» لو استعمل في زيد الشجاع لا يوجب مزية وحسناً زائداً على قولنا: «رأيت زيداً

يرمي»، مالم يتوسط في البين ادعاء كونه بالغاً في الشجاعة حداً صار من أفراد الأسد؛ واستحق أن يستعمل فيه لفظ الأسد. وكذلك إطلاق لفظ «يوسف» مثلاً بعلاقة التضاد على من قبح منظره لايوجب ملاحة وحسناً في الكلام، مالم يتوسط في البين ادعاء كونه عين الموضوع له لهذا اللفظ، كيف! ولو كان إطلاق لفظ «يوسف» على «زيد» الذي قبح منظره أو إطلاق لفظ «أسد» عليه لغاية جبنه استعمالاً للفظ في غير ماوضع له، من دون أن يتوسط الادعاء المشار إليه؛ لكان إحضاره وإيجاده في ذهن المخاطب بسبب هذا الفظ مثل إحضاره في ذهنه بلفظ «زيد» من دون أن تكون هناك ملاحة ولطافة زائدة.

والحاصل: أن اللفظ يستعمل دائماً في نفس ماوضع له، غاية الأمر أن المراد الجدي إما أن يكون نفس الموضوع له حقيقة، وإما أن يكون عينه أو من أفراده ادعاءً وتنزيلاً. ففي الحقيقة تنحل القضية المشتملة على استعمال مجازي إلى قضيتين: قضية منطوقة حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وقضية ضمنية حكم فيها بكون المراد الجدي عين الموضوع له أو من أفراده ادعاءً.

ومراتب اللطافة والمزية الموجودة في أنحاء الاستعمالات المجازية إنما هي بحسب درجات الحسن في مفاد القضية الثانية، فربما يكون الادعاء المذكور مما لاتقبله ذائقة الطبع، وربما تقبله وتستحسنه، وربما يصل إلى حد الإعجاز والخروج عن طاقة البشر.

وكيف كان ففي جميع الموارد التي يدّعى كونها من قبيل استعمال اللفظ في غيرما وضع له يكون اللفظ عندنا مستعملاً في نفس ماوضع له، إما بلاتوسيط ادعاء في البين كما في قولنا «ضربت زيداً» فان الضرب وإن وقع على وجهه مثلاً، لكنه لم يستعمل لفظ زيد في الوجه، ولم يتوسط في البين أيضاً ادعاء كون وجه زيد نفسه، بداهة أن الضرب الواقع على وجه زيد واقع على زيد حقيقة بعد لحاظه موجوداً وحدانياً من الرأس إلى القدم، و اما مع توسيط ادعاء كون المراد الجدي عين الموضوع له أو من أفراده.

ومما ذكرنا ظهر لك أن المصحح لاستعمال اللفظ دائماً هو الوضع ليس إلاّ، فانه يستعمل دائماً في نفس الموضوع له. نعم، حسن الكلام ولطافته في المجازات مستند إلى حسن الادعاء المذكور، وهو مقول بالتشكيك، وربما يصل إلى حد الإعجاز، فصحة الاستعمال غير حسنه، والأولى مستندة إلى الوضع دائماً ولاتوجد لها مراتب، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم، فان كان وضع في البين صح الاستعمال، وإلاّ فلا. والثاني يستند إلى الطبع، وتختلف مراتبه

باختلاف مراتب قبول الطبع واستحسانه.

و قد تلخص مما ذكرنا: أن ما ذكره «قدّس سرّه» في الكفاية من كون الاستعمالات المجازية مستندة إلى الطبع أمر صحيح، و لكن يرد عليه أن المستند إلى الطبع هو حسنها، وأما صحتها فمستندة إلى الوضع. و ليست صحة الاستعمال عين حسنه، كما أو ضحناه فتأمل جيداً

* * *

الأمر الرابع: ذكر اللفظ وإرادة نوعه أو مثله أو شخصه

قال شيخنا الاستاذ «قدّس سرّه» في الكفاية ما حاصله: إنه لاشبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به أو صنفه أو مثله؛ وأما إطلاقه وإرادة شخصه ففي صحته بدون تأويل نظر؛ لاستلزامه اتحاد الدالّ والمدلول، إلى آخر ما قال «قدّس سرّه».

أقول: الظاهر عدم كون المقام من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، كما ذكر «قدس سرّه» أيضاً في آخر كلامه. و تحقيق ذلك يتوقف على ذكر مقدمة وهي: انك قد عرفت سابقاً أن الإنسان لما كان محتاجاً في إدامة الحياة إلى إظهار مافي ضميره وإلقائه إلى أبناء نوعه ليتعاونوا ويتوازروا، وكان إلقاء المعنى إلى الغير بدون الوسيلة أمراً غير معقول، فلامحالة اختاروا لذلك أسهل الوسائل وأعمها نفعاً وهي التلفظ، من جهة أن التنفس كان أمراً ضرورياً قهرياً لجميع أبناء النوع، وكان تحصل من الهواء الخارج من الرئة ـ بسبب اصابته المقاطع ـ أصوات موزونة يخالف بعضها بعضاً، بحيث تتولد منها الحروف المختلفة وتتولد من الحروف بسبب التركيب الكلمات والجمل، فوضع كل منها بإزاء معنى خاص. ويكون طريق الإفادة فيها أن الألفاظ الموضوعة كلها من تعينات الصوت، الذي هو من مقولة الكيف المسموع، فلامحالة يتأثر منها العصب السمعي، وبسببه تنتقل صورة اللفظ إلى الحس المشترك، فيدركه المخاطب أولاً، ثم ينتقل منه ذهنه إلى المعنى المراد من جهة العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بوسيلة الوضع، فما يوجد في ذهن المخاطب أولاً هو اللفظ، ومنه ينتقل إلى المعنى، ولكن أنس الذهن الحاصل بسبب الوضع وكثرة استعماله في المعنى يوجبان فناءه فيه، بحيث يغفل عنه ذهن المخاطب ويصير تمام توجهه إلى المعنى.

ثم إن الموضوع بإزاء المعنى وإن كان طبيعة اللفظ بما هي هي، لكن ما يصدر عن المتكلم

ويلقى إلى المخاطب شخص خاص من هذه الطبيعة، من جهة أن الوجود مساوق للتشخص، فلامحالة يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب وجوداً شخصياً متخصصاً بصدوره عن هذا اللافظ بالكيفية الخاصة في زمان خاص ومكان مخصوص، بحيث إن تكرر هذا اللفظ من هذا اللافظ أو لافظ آخر تحقق هنا وجودان متمايزان من هذه الطبيعة.

وبالجملة: مايلقى إلى المخاطب ويوجد في ذهنه شخص خاص من طبيعة اللفظ الموضوع، لكن المخاطب لو خُلّي وطبعه يغفل عن هذه الخصوصيات والعوارض المشخصة؛ ويتوجه ذهنه إلى طبيعة اللفظ، ومنه إلى المعنى.

حقيقةالاستعمال:

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن في موارد استعمال اللفظ في المعنى ـ كما عرفت ـ انما يوجد المتكلم اللفظ لينتقل بوسيلة العصب السمعي إلى ذهن المخاطب أولاً، ثم يعبر به ذهنه إلى المعنى، ففي هذه الموارد يصح إطلاق لفظ الاستعمال من جهة كونه عبارة عن طلب عمل اللفظ في المعنى،وكونه معبراً لذهن المخاطب إليه، وأما في موارد إرادة النوع أو الصنف أو المثل أو الشخص فلا يراد من إيجاد اللفظ في ذهن المخاطب أن ينتقل منه ذهنه إلى شيء آخر، بل يراد ثبوت نفس اللفظ وتقرره في ذهنه، حتى يحكم عليه أو به، فلايصح إطلاق لفظ الاستعمال في هذهالموارد.

بيان ذلك: أنك قد عرفت أن في موارد الاستعمال يكون المتحقق في ذهن المخاطب بسبب السماع شخص خاص من اللفظ، لكنه لو خُلّي وطبعه يغفل عن هذه الخصوصيات المشخصة، بل عن اصل اللفظ، ويتوجه إلى المعنى من جهة أنس الذهن بالعلقة الوضعية، التي هي أمر عرضي. وعلى هذا فإذا كان منظور المتكلم أيضاً ذلك يخلي المخاطب وطبعه، وأما إذا كان مراده هو الحكم على نفس طبيعة اللفظ من دون نظر إلى المعنى، فحينئذ يذكر اللفظ بقصد أن يوجد بنفسه في ذهن المخاطب،ويصير الحكم المذكور في القضية قرينة صارفة لذهن المخاطب عن المعنى، فيتقرر نفس اللفظ في ذهنه. والموجود في ذهنه وإن كان شخصاً خاصاً من اللفظ، لكنك عرفت أن ذهنه غافل عن العوارض المشخصة فيرى طبيعة اللفظ.

وإذا كان مراد المتكلم هو الحكم على شخص اللفظ فلا محالة يذكر اللفظ بقصد أن يوجد بشخصه في ذهنه، ويصير الحكم المذكور في القضية قرينة صارفة عن المعنى، ومعيّنة لإرادة اللفظ

الصادربشخصه.

وإذا كان مراد المتكلم هو الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلاً عن خصوصياتها، وينتقل بقرينة الحكم إلى الحصة المتحققة منها في ضمن الشخص المراد. فالانتقال إلى المثل بسبب القرينة، نظير تعدد الدال والمدلول،لا باستعمال هذا اللفظ الخاص في مثله.

وبالجملة: في هذه الموارد لا يراد من إلقاء اللفظ إلى المخاطب وإيجاده في ذهنه أن ينتقل منه إلى شيء آخر.

بل يراد في **الأول** أن يوجد اللفظ بما أنه طبيعة اللفظ، وملقاة عنه خصوصية صدوره عن هذا المتكلم في هذا الزمان في ذهن المخاطب، ويقف عليه ذهنه فيحكم عليه أو به.

وفي **الثاني** أن يوجد بخصوصية صدوره عن هذا المتكلّم في هذا الزمان في ذهنه، ويقف عليه.

وفي **الثالث** أن يوجد بطبيعته في ذهنه، ويقف ذهنه بسبب القرينة على حصة خاصة منها، متحققة في ضمن شخص آخر مماثل. والحكم المذكور في القضية في الموارد الثلاثة قرينة على المراد، وموجب لعدم عبور ذهن المخاطب من اللفظ إلى شيء آخر، فلايكون في هذه الموارد استعمال وإفناء للفظ في شيء آخر، فلا يصح إطلاق لفظ الاستعمال.

فان قلت: اذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلا، فقلت انت حاكياً عنه: «زيد المذكور في قول هذا القائل اسم» يكون قولك «زيد» مرأة للّفظ الواقع في كلامه، و سببا للانتقال اليه فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفناءه في اللفظ الواقع في كلام القائل إفناء اللفظ في المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب. وأما انتقال ذهنه إلى الشخص منه ـ الواقع في كلام القائل ـ فبالقرينة المذكورة في الكلام فليس في هذا القسم أيضاً استعمال.

فإن قلت: إذا قيل «ضرب فعل ماض» مثلاً، أو قيل: «لو حرف شرط» فلا يصح أن يراد نفس هذا اللفظ، بل يكون مرآةً للأشخاص الأخر، فيصير من قبيل الاستعمال، بداهة أن كلمة «ضرب» ـ في هذا الكلام ـ ليست فعلاً، وكلمة «لو» ليست حرف شرط بل هما اسمان حكم عليهما.

قلت: قد عرفت أن المقصود في أمثال ذلك هو إيجاد صرف طبيعة اللفظ في ذهن المخاطب ملقاة عنها العوارض المشخصة، والطبيعة فيها ملحوظة بنحو المرآتية لأفرادها فلذا يحكم عليها بالحكم الثابت للأفراد، وليس لحاظ الطبيعة بنحو المرآتية استعمالاً لها في أفرادها.

وبالجملة: فليس اللفظ في المثالين مستعملاً في الأشخاص الأخر. بل المقصود من ذكر اللفظ هو تحقق نفس طبيعة اللفظ في ذهن المخاطب، لابما هي هي، بل بما أنها مرآة لأفرادها. وحيث إن المراد في أمثال ذلك نفس اللفظ، صح جعله محكوماً عليه؛ إذ مايمتنع أن يصير محكوماً عليه هو الفعل والحرف بما لهما من المعنى.

الأمر الخامس: الدلالة لاتتوقف على الإرادة

قال شيخنا الأستاذ في الكفاية ما حاصله: إنه لاريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لامن حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت من أن قصد المعنى من مقومات الاستعمال؛ فلايكون من قيود المستعمل فيه، إلى أن قال: وأما ماحكي عن العلمين «الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي» من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ـ أي دلالتها على كونها مرادة للافظها ـ تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت.

إن قلت: على هذا يلزم أن لاتكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لاتكون حينئذ دلالة، بل تكون جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري مابينه العلمان ـ من التبعية ـ على ما بيناه واضح. «انتهى كلامه طاب ثراه».

أقول: قد عرفت منّا سابقاً في أنحاء الاستعمال أن عمل اللفظ في المعنى إما أن يكون إيجادياً، وإما أن يكون إفهامياً إعلامياً. والعمل الإفهامي أيضاً على نوعين: إفهام تصوري، وإفهام تصديقي، فالإفهام التصوري كدلالة الأسماء على معانيها الاستقلالية و كدلالة الحروف على معانيها الربطية، وكدلالة هيئة الإضافة على النسبة الإضافية، فالمقصود من الاستعمال في هذا النوع إلقاء المعنى الاسمي أو الحرفي إلى المخاطب، وإفهامه إياه ليتصوره من دون أن يراد تصديقه بالوقوع، والدلالة في هذا النوع دلالة تصورية. وأما الإفهام التصديقي فكدلالة هيئة الجملة الفعلية أو الاسمية على النسبة التامة الخبرية، حيث إن المقصود في هذا النوع إلقاء المعنى أي النسبة إلى المخاطب ليصدق بوقوعها، فالدلالة حينئذ دلالة تصديقية.

الافهام تصورى و تصديقى:

إذا عرفت ذلك فنقول: أما ما وضع من الألفاظ والهيئات بداعي الإفهام التصوري فلاتكون دلالتها على معانيها متوقفة على شيء، بل يكون نفس سماعها مع العلم بالوضع موجباً لتصور معانيها الاستقلالية أو الربطية، من دون توقف على إرادة المتكلم. وأما ماوضع بداعي الإفهام التصديقي، بأن كان المراد من استعمالها في معناها تصديق المخاطب بوقوعها، فترتُّبُ ذلك عليه يتوقف على أن يحرز المخاطب أموراً أربعة في ناحية المتكلم:

الأول: أن يكون المتكلم عالماً بالوضع.

الثاني: أن يكون مريداًلتصديق المخاطب بأن يكون إلقاؤه للمعنى بداعي التصديق لا بداعٍ آخر.

الثالث: أن يكون عالماً جازماً بالنسبة لاشاكّاً فيها.

الرابع: أن يكون علمه مطابقاً للواقع، كما في الأنبياء والمرسلين. فإذا أحرز المخاطب تحقق هذه الأمور في ناحية المتكلم يحصل له التصديق قهراً بمفاد النسبة التي ألقاها المتكلم وإلاّ فلا.

وبالجملة فالدلالة التصديقية بالمعنى الذي ذكرناه تتوقف ـ مضافاً إلى علم المخاطب بالوضع ـ على إحراز هذه الأمور الأربعة في ناحية المتكلم، ومنها إرادة المتكلم لتصديقه من دون أن يكون لتلك المقدمات الأربع دخل في الموضوع له، بل هي مما يتوقف عليها تحقق التصديق خارجاً. وأما الدلالة التصورية فلا تتوقف على شيء سوى علم المخاطب بالوضع، فالمراد بالدلالة التصديقية التي تتبع الإرادة هو ماذكرناه، لا ماذكره في الكفاية، هذا مضافاً إلى أنه:

يرد عليه أوّلاً: أن الظاهر عدم انطباق مانسب إلى العلمين على ما ذكره «قده» كما لايخفى على من راجع كلامهما في مبحث المفرد والمركب من منطق الإشارات.

وثانياً: أنّا لانسلم توقف الإذعان والاعتقاد بثبوت شيء على ثبوت هذا الشيء في الواقع؛ إذ الإذعان بالشيء ليس إلاّ عبارة عن القطع به، فهو ينحل إلى القطع وإلى شيء تعلق القطع به، أما القطع فهو حالة نفسانية لايتوقف حصولها على ثبوت شيء خارجاً، وأما الشيء فهو هو، ولا معنى لتوقفه على نفسه.

ثم لايخفى أن الدلالة التصديقية بالمعنى الذي ذكرناه أخص مما ذكره «قدّس سرّه» فإن ماذكرناه لايجري إلا فيما وضع بداعي العمل التصديقي، كهيئة الجمل، وأما ماذكره «قده» فيجري في التصورات أيضاً كما لايخفى.

الأمر السادس: انّه ليس للمركب بما هو مركب وضع على حدة

اعلم أنهم قسموا اللفظ إلى المفرد والمركب، فالمركب ما أريد بجزء منه الدلالة على جزء من المعنى، والمفرد بخلافه.

أقول: لايخفى عدم صحة هذا التقسيم؛ إذ الوحدة معتبرة في الأقسام؛ وليس المركب من لفظين مثلاً لفظاً واحداً، بل كل واحد منهما لفظ مستقل له معنى فمثل «عبد اللّه» بالمعنى الإضافي ليس مصداقاً واحداً للّفظ، بل يكون هنا لفظان كل منهما يدل على معنى مستقل وهيئة لها أيضاً وضع نوعي.

نعم هو بالمعنى العلمي اعتبر لفظاً واحداً؛ ولذا يكون له معنى واحد. وبما ذكرنا يظهر أنه ليس للمركب بما هو مركب وضع على حدة وراء وضع المواد والهيئة؛ إذ ليس هو شيئاً بحياله، ولفظاً خاصاً وراءها، حتى يثبت له وضع على حدة.

الأمر السابع: علائم الحقيقة والمجاز

لا يخفى أنه بناء على ماذكرناه سابقاً لا يكون الاستعمال المجازي استعمالاً للّفظ في غير ما وضع له، بل يكون مستعملاً في نفس ماوضع له، لكنه توسط في البين ادعاء كون المراد الجدي عين ماوضع له أو من أفراده، فيكون الذهن منتقلاً من الموضوع له إلى شيء آخر، وحينئذ فإذا ذكر اللفظ ينبغي تدقيق النظر في أن الذهن هل يتجاوز عما انتقل إليه أولاً إلى شيء آخر أولا؟ فإن ثبت على نفس ما انتقل إليه أولاً يعلم أنه معنى حقيقي، وإن عبر به إلى معنى آخر كان الاستعمال استعمالاً مجازياً.

وأما العلائم التي ذكرها القوم:

فالعلامة الأولى: التبادر، فهو علامة للحقيقة، كما أن عدم التبادر أو تبادر الغير علامة المجاز.

واستشكل على هذه العلامة بلزوم الدور، فإن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، إذ لا يتبادر عند الجاهل به شيء، فلو كان العلم بالوضع أيضاً متوقفاً على التبادر لزم الدور. وتقرير بطلان الدور بوجوه: منها أنه يلزم أن يكون الوضع مثلاً ـ كما فيما نحن فيه ـ موجوداً قبل التبادر، وفي رتبته من حيث كونه علة له؛ وغير موجود في رتبته من حيث كونه معلولاً له، فيلزم وجوده في رتبة التبادر وعدمه كذلك، فيؤل الأمر إلى اجتماع النقيضين وهو محال بالذات.

وأجيب عن الدور في المقام بوجهين:

الأول: بنحو الإجمال والتفصيل، بيانه: أن العلم التفصيلي بالوضع يتوقف على التبادر، وأما التبادر فهو يتوقف على العلم الإجمالي الارتكازي به، وهذا الجواب مبني على كون المراد بالتبادر، التبادر عند المستعلم.

الثاني: أن حصول العلم للجاهل بالوضع والمستعلم له يتوقف على التبادر، ويراد به التبادر عند العالمين بالوضع، لالدى هذا الشخص المستعلم، هذا، ويمكن أن يستشكل على جعل التبادر علامة للوضع هنا: هل إن المراد بالوضع هنا خصوص التعييني منه أو الأعم منه ومن التعيّني؟ فإن أريد خصوص التعييني لم يكن التبادر علامة له؛ إذ لا يحرز به خصوصه، وإن أريد الأعم قلنا: إنه عين التبادر؛ إذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه إلاّ كون اللفظ بحيث إذا سمع فهم منه المعنى. وهو بعينه التبادر والدلالة الشأنية، كما عرفت في مبحث الوضع[1].

وبالجملة: فيتحد الوضع والدلالة والتبادر، وليس الوضع بمعناه الجامع أمراً وراء التبادر حتى يصير علامة له، فافهم!

العلامة الثانية من علائم الحقيقة: عدم صحة السلب، وبعبارة أخرى صحة الحمل، كما أن صحة السلب علامة المجازية؛ وحيث إن كلاً من الحمل والسلب يتوقف على موضوع و محمول تصدى المحقق القمي «قدّس سرّه» لبيانهما بما حاصله: ان المحمول المسلوب في علامة المجاز جميع المعاني الحقيقية، بمعنى أن صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه فعلاً علامة المجازية، والمحمول المثبَت للموضوع في علامة الحقيقة واحد من المعاني الحقيقية لا جميعها «انتهى». وكان الداعي إلى هذا التفكيك هو عدم ورود النقض في اللفظ المشترك. ولا يخفى أن تقرير العلامتين بهذا النحو لا يخلو من الفساد؛ إذ بعد إحراز جميع المعاني الحقيقية لا يبقى شك حتى يجعل لنا علامة. ولأجل الفرار من هذا الإشكال ذكر شيخنا الأستاذ «طاب ثراه» في الكفاية تقريباً آخر وحاصله ـ بتوضيح منا ـ: ان الموضوع في القضية هو المعنى الذي أريد بيان حاله، والمحمول عبارة عن نفس اللفظ لا بما أنه صوت من الأصوات، بل بما أنه مندكّ فيما وضع له وفان فيه ومرآة له. وبعبارة أخرى بما أنه يعد من مراتب وجود المعنى؛ ولأجل ذلك يعبر عنه بالوجود اللفظي. وصحة حمل اللفظ بهذا اللحاظ على المعنى الذي أريد بيان حاله بالحمل الأوّلي علامة كونه عين الموضوع له، وبالحمل الشائع علامة كونه من أفراده. وكذلك في طرف

---

(١) أقول: يمكن أن يقال إن التبادر عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ، ولا يمكن هذا الانسباق إلا لسبق خصوصية بين اللفظ والمعنى، تكون بمنزلة العلة للانسباق الفعلي، وهي أنس اللفظ بالمعنى والعلقة الحاصلة بينهما المعبر عنها بالدلالة الشأنية. وإن أبيت وجود الخصوصية بين اللفظ والمعنى اعتباراً، وتحاشيت عنه، فلا أقل من وجود أنس وحالة في ذهن المخاطب سابقاً على سماع هذا الاستعمال، وبسببه يتحقق الانسباق الفعلي، فالتبادر عبارة عن الانسباق الفعلي، والوضع أمر سابق عليه، يكون بمنزلة العلة لهذا الانسباق فافهم ح ع ـ م.

السلب، فصحة سلب الفظ عنه بالسلب الأولي علامة لعدم كونه عين الموضوع له، وإن بقي احتمال كونه من أفراده، وبالسلب الشائع علامة لعدم كونه من أفراد الموضوع له، وإن بقي احتمال كونه عينه «انتهى».

أقول: تقسيم الحمل إلى القسمين صحيح، ولكن السلب ليس على قسمين فإن الملاك لصحة الحمل هو الاتحاد، فإن كان الاتحاد بحسب المفهوم كان الحمل أولياً ذاتياً، وإن كان بحسب الوجود الخارجي كان شائعاً صناعياً، وأما السلب فملاكه عدم الاتحاد، وعدم الطبيعة بعدم جميع أفرادها. فما دام يوجد نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، لا يصح سلبه عنه.

وبالجملة: فملاك السلب عدم الاتحاد ولا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوماً ووجوداً، فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد.

وبهذا البيان أيضاً نجيب عن الإشكال الوارد في باب التناقض، حيث حصروا الوحدات المعتبرة فيه في ثمان، وحاصل الإشكال: أن الوحدات الثمان لا تكفي لحصول التناقض، ما لم يضف إليها وحدة الحمل، فإنه يصدق «زيد كاتب» بالحمل الشائع، «وليس بكاتب» بالسلب الأولي، وكذلك «الجزئي جزئي» بالحمل الأولي وليس بجزئي بالسلب الشائع، فيشترط في تحقق التناقض، وراء الوحدات الثمان، وحدة الحمل والسلب بمعنى كونهما معاً أو ليّين أو صناعيين. وحاصل الجواب: منع صدق السلب في المثالين بعد تحقق نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، كما هو المفروض.

وكيف كان ففي تقرير صاحب الكفاية نحو اختلالَ، والأولى أن يقال: إنه إن صح سلب اللفظ بما هو مندكّ وفان فيما وضع له عن المعنى الذي أريد بيان حاله علم من ذلك أنه لا ربط بينهما أصلاً، فليس المستعمل فيه عين اللفظ بما له من المعنى ولا من أفراده. وإن لم يصح السلب وتنافر منه الطبع يكشف ذلك عن نحو اتحاد بينهما، إما لكون المستعمل فيه عينه بماله من المعنى أو لكونه من أفراده. ثم إن إشكال الدور الوارد في التبادر آتٍ هنا أيضاً، والجواب الجواب، كما لا يخفى.

العلامة الثالثة من علائم الحقيقة: الاطّراد، كما أن عدم الاطّراد من علائم المجاز.

قال المحقق القمي «قدس سرّه» في هذا المبحث ماحاصله: إن المراد بعدم الاطّراد في المجاز إن كان عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلى أنواع العلائق فعدم الاطّراد صحيح؛ لكن لا من جهة وجود المانع من الاستعمال في بعض الموارد، بل من جهة عدم المقتضي له. فإن المرخص فيه

في باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهودة، بل المرخص فيه هو الاستعمال، باعتبار بعض الأصناف منها. فليس كلما وجدت السببية والمسببية مثلاً يجوز استعمال لفظ السبب في المسبب أو بالعكس، فإن لفظ «الأب» مثلاً لا يطلق على الابن، ولا لفظ الابن على الأب، مع وجود نوع السببية فيهما.

وإن كان المراد عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلى الصنف المرخص فيه ـ أعني الموارد التي كانت العلاقة فيها من أظهر خواص المعنى الحقيقي، كالشجاعة مثلاً للأسد ـ فالمجاز ايضاً مطرد مثل الحقيقة لصحة الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة «انتهى».

وقال شيخنا الأستاذ في الكفاية ماحاصله: إن جعله علامة للمجاز لعله بملاحظة نوع العلائق، وإلاّ فبملاحظة خصوص مايصح معه الاستعمال؛ فالمجاز أيضاً مطّرد كالحقيقة «انتهى».

دفع اشكال صاحبى القوانين و الكفاية:

أقول: الظاهر صحة جعل الاطّراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقق القمي وصاحب الكفاية، بيان ذلك: انك قد عرفت في الأمر الثالث أن اللفظ في الاستعمالات المجازية أيضاً لا يستعمل إلاّ فيما وضع له، غاية الأمر أنه في الاستعمالات الحقيقية يكون المراد الجدي عين الموضوع له حقيقة، وفي الاستعمالات المجازية يكون عينه أو من أفراده ادعاء و تنزيلاً. وملاحة جميع المجازات ولطافتها مستندة إلى هذا الادعاء «فأسد» في قولك «رأيت أسداً يرمي» لم يستعمل إلاّ في الحيوان المفترس، غاية الأمر أنه توسط في البين ادعاء كون زيد الشجاع من أفراده، فهذه القضية تنحل إلى قضيتين يحتاج الإخبار في كل منهما إلى جهة محسنة: مفاد إحدى القضيتين تعلق الرؤية برجل يرمي، ومفاد الأخرى كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعة حداً يصحح جعله من أفراد الأسد، واستعمال لفظ الأسد فيه. وملاك الحسن في الإخبار الأول ما هو الملاك في قولك «رأيت رجلاً يرمي» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار بأن يفيد فائدة الخبر أو لازمها. وملاك الحسن في الإخبار الثاني أمران:

الأول: حسن هذا الادعاء ذاتاً؛ بأن يكون بين الموضوع له، والمراد الجدي كمال المناسبة بحيث يحسن ادعاء كون المراد الجدي عين الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسمّ ذلك بمصحح الادعاء.

الثاني: كون المقام مقام هذا الادعاء، فإنه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما، بحيث

تصحح الادعاء، ذاتاً؛ ولكن المقام غير مناسب لإظهار هذا الادعاء، مثلاً: إن كان جليسك رجلاً شجاعاً بالغاً فيها حداً يصحح ادعاء كونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادعاء واستعمال لفظ الأسد فيه إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، كأن يكون المقصود مثلاً تحريكه إلى الجهاد فيقال له: «يا أسد الهيجاء فرّق الأعداء.» ولا يحسن هذا الادعاء والاستعمال في مقام دعوته إلى الأكل مثلاً، بأن يقال له: «يا أسد تفضل بأكل الطعام.» وبالجملة فإذا لم يكن المقام مقام إظهار شجاعته كان ادعاء كونه أسداً، وإطلاق الأسد عليه قبيحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أن الاخبار في قولنا: «رأيت رجلاً يرمي» يحتاج إلى محسن واحد؛ وهو كون المقام مقام الاخبار بوقوع الرؤية على الرجل. وأما الإخبار في قولنا «رأيت أسداً يرمي» فيحتاج إلى إحراز أمور ثلاثة:

الأول: كون المقام مقام الاخبار بتعلق الرؤية به.

الثاني: حسن ادعاء كونه أسداً بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة أو الجبن.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته أو جبنه.

إذا عرفت ماذكرناه فنقول: إن جعل عدم الاطّراد علامة للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعني الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له و المراد الجدي كمال المناسبة، بحيث تكون العلاقة من أظهر خواص الموضوع له. وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطّرد» واضح الفساد؛ بعد ماذكرناه من أن صرف تحقق صنف العلاقة ومصحّح الادعاء لا يكفي في الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادعاء.

والحاصل: انه بعد ماكان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق، وأما استعمال الأسد فيه فيتوقف ـ مضافاً إلى تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء ـ على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال.

* * *

الأمر الثامن: الحقيقة الشرعية

لا يخفى أن ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات ـ كالصلاة والصوم والحج ونحوها ـ يتوقف على كون ماهياتها أموراً مخترعة لشارع الإسلام. والظاهر فَساد ذلك؛ فإن سنخ هذه العبادات كان معمولاً متداولاً بين جميع أفراد البشر و ارباب الملل، حتى مثل عبدة الأوثان، فإن أفراد البشر كانت في طول التاريخ تعتقد بشريعة و دين صحيح أو فاسد، وكان كل واحد من الأديان الصحيحة والباطلة يوجد فيه عمل مخصوص وضع مثلاً لأن يتوجه به العبد إلى مولاه ويتخضع لديه بنحو يليق بساحة من يعتقده مولى له.

ولا محالة كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظ يخصه، وكان في لغة العرب وعرفهم يسمى بالصلاة، فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الإسلام، بل كان مستعملاً فيها في أعصار الجاهلية أيضاً. غاية الأمر أن ما هو مصداق لهذه الطبيعة بنظر شارع الاسلام مغاير لما في سائر الأديان، فانظر إلى قوله تعالى: (وَمَا كانَ صلاتُهُم عِندَ البَيتِ إلاّ مُكاءً وَتَصدِيَةً)[1] حيث سُمّي ماكان يصدر عنهم بقصد التوجه المخصوص إلى المولى صلاة، غاية الأمر أنه تعالى خطّاهم في إتيان مايشبه اللهو بعنوان الصلاة، وقال تعالى أيضاً حكاية عن عيسى «ع»: (وَأَوصاني بالصلاةِ وَالزَّكاةِ مادُمتُ حيّاً).[2]

وكذلك لفظ الصوم والحج ونحوهما، كما يظهر ذلك بمراجعة الآيات والأخبار.

وبالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولاً في أعصار الجاهلية أيضاً، وكان يستعمل فيها هذه

---

(١) سورة الانفال / الآية ٣٥

(٢) سورة مريم / الآية ٣١

الألفاظ المخصوصة، وعلى طبقها أيضاً جرى استعمال الشارع، غاية الأمر أنه تصرف في كيفيتها وأجزائها وشرائطها، كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصة. هذا بالنسبة إلى نفس هذه العبادات، وأما الألفاظ المستعملة في أجزائها، «كلفظ الركوع والسجود والقيام، ونحوها». فلا إشكال في كون الاستعمال فيها بلحاظ معانيها اللغوية الأصلية بلا تصرف أصلاً كما لايخفى..

* * *

الأمر التاسع: الصحيح والأعم

لا يخفى أن الصحة ـ لغةً ـ بمعنى التمامية، ويقابلها الفساد نحو تقابل العدم والملكة. ويعبر عنهما بالفارسية «درست و نادرست». ولا توصف بهما العناوين والمفاهيم بما هي هي، إذ لا معنى لفساد المفهوم في عالم المفهومية. فإن كل مفهوم وعنوان هو هو، ويحمل على نفسه بالحمل الأولي. واتصافه بالفساد وعدم التمامية إنما هو بأن لا يكون هذا العنوان هذا العنوان، وهو يساوق سلب الشيء عن نفسه.

ولا توصف بهما الوجودات الخارجية أيضاً بلحاظ ذواتها، التي هي من سنخ الوجود. وإنما تتصف بهما الموجودات بالقياس إلى العناوين الخاصة، المترقب انطباقها عليها. فالموجود الخارجي من أفراد الدواء أو الثمرة مثلاً ربما يتصف بالصحة، وربما يتصف بالفساد. ولكنه لا بلحاظ هذا الوجود بما أنه وجود خارجي، بل بالقياس إلى العنوان الذي يترقب انطباقه عليه؛ لتترتب عليه آثار هذا العنوان، فان وجد بنحو ينطبق عليه هذا العنوان ويترتب عليه أثره اتصف هذا الموجود بالصحة، وإن وجد بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد.

وكذلك العمل الخارجي الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقاً للصلاة أو الحج أو نحوهما قد يتصف بالصحة وقد يتصف بالفساد، لكن لا بما أنه وجود خاص، ولا بلحاظ عنوان الحركة مثلاً، فإنه بلحاظ هذا العنوان تام، حيث ينطبق عليه عنوان الحركة ويترتب عليه أثرها. بل بلحاظ عنوان الصلاة المترقب انطباقها عليه، فإن كان بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب اتصف هذا الوجود بالصحة وإلاّ اتصف بالفساد.

فالصحة عبارة عن كون الموجود «الذي وجد بداعي انطباق عنوان خاص عليه»، بحيث ينطبق عليه هذا العنوان المترقب و يترتب عليه أثره. والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه

ذلك، فهما وصفان للموجودات، لا للعناوين والمفاهيم. ولكن اتصاف الموجودات بهما إنما هو بالقياس إلى العناوين المترقبة، وربما يكون موجود خاص بالقياس إلى عنوان تاماً، وبالقياس إلى عنوان آخر غير تام، فيتصف بالصحة بالنسبة إلى الأول وبالفساد بالنسبة إلى الثاني.

وقد اتضح بما ذكرناه أن اتصاف الموجودات بالصحة والفساد ليس بلحاظ الآثار، من دون توسيط العناوين فإن الآثار آثار لامحالة لعناوين خاصة، فالاتصاف بالوصفين إنما يكون بالقياس إلى العناوين المترقبة ولامحالة يترتب الأثر، بعد تحقق العنوان الذي هو موضوع له.

تصوير الجامع سيّما على القول بالاعم:

ثم إن المهم في مسألة الصحيح والأعم إنما هو تصوير الجامع بين الأفراد والمراتب، ولاسيما على القول بالاعم. قال شيخنا الأستاذ في الكفاية ماحاصله:

إنه لا إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره. فان الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً «بالناهية عن الفحشاء»، وماهو «معراج المؤمن» ونحوهما «انتهى».

أقول: أما تصوير الجامع الذاتي بين أفراد الصلاة مثلاً فغير معقول؛ فان الصلاة ليست من الحقائق الخارجية، بل هي عنوان اعتباري ينتزع عن أمور متباينة، كل واحد منها من نوع خاص، وداخل تحت مقولة خاصة، وليس صدقِ عنوان الصلاة على هذه الأمور المتباينة صدقاً ذاتياً، بحيث تكون ماهية هذه المتكثرات عبارة عن الحيثية الصلاتية، ثم إنه تختلف أجزاؤها وشرائطها باختلاف حالات المكلفين، من الحضر والسفر، والصحة والسقم، والاختيار والاضطرار، ونحو ذلك؛ وعلى هذا فلايعقل تصوير جامع ذاتي بين أجزائها في مرتبة واحدة، فكيف بين مراتبها المتفاوته.

وأمّا الجامع العرضي فتصويره معقول؛ حيث إن جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها نحو توجه خاص، وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجه الخاص بإيجاد أول جزء منها ويبقى إلى أن تتم؛ فيكون هذا التوجه بمنزلة الصورة لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالاً ونقصاً باختلاف المراتب.

والحاصل: ان الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرجة بحسب

الوجود،حتى لايكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة، محفوظة في جميع المراتب، ويترتب على ذلك عدم كونِ المصلي في حال السكونات والسكوتات المتخللة مشتغلاً بالصلاة؛ بل هي عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشككة، لهامراتب متفاوتة تنتزع في كل مرتبة عما اعتبر جزءاًلها. لا اقول إن هذا الأمر الباقي يوجد بوجود على حدة، وراء وجودات الأجزاء، حتى تكون الأجزاء محصلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادةالخاصة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً في جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتباري وزان الموجودات الخارجية، كالإنسان ونحوه. فكما أن طبيعة الإنسان محفوظة في جميع أفراده المتفاوتة بالكمال والنقص والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء و زيادته، مادامت الصورة الإنسانية محفوظة في جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلاة. ولعل ما ذكرناه هو المراد من الوجه الثالث المذكور في الكفاية في تصوير الجامع على القول بالأعم. إلاّ أن التمثيل لذلك بالأعلام الشخصية مما يبعد ذلك فتدبر! ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضاً من الصوم والحج ونحوهما.

وأما ما في الكفاية: من تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً «بالناهية عن الفحشاء» وما هو «معراج المؤمن» ونحوهما فيرد عليه: أن المتبادر من لفظ الصلاة ليس هذا السنخ من المعاني والآثار، كيف! ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهي عن الفحشاء مثلاً لصار قوله تعالى: **إنَّ الصَّلاةَ تنهَى عَنِ الفَحشَاءِ وَالمُنكَرِ**[1] بمنزلة أن يقول: الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر! وهذا واضح الفساد.

جريان البرائة و الاشتغال:

الف: على القول بتعلق الامر بالمركب

ثم إنه أشار هنا في الكفاية إلى مسألة البراءة والاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين. فالأولى أن نتعرض لها بمقدار يناسب المقام، فنقول:

إن المولى وإن كان يلاحظ حين الأمر بالمركب مجموع الأجزاء بالأسر شيئاً واحداً، ويعتبرها

---

(١) سورة العنكبوت / الآية ٤٥

حقيقة فاردة، ويجعلها متعلقة لأمر واحد، لكن وحدة المتعلق بحسب اللحاظ والاعتبار فقط، فهو بحسب الواقع أمور متكثرة، لكل منها وجود على حدة، وعلى هذا فالأمر المتعلق بها وإن كان واحداً، لكنه يتبعض ويتكثر اعتباراً بتبعض المتعلق وتكثره، فيمكن أن يصير معلوماً ومنجزاً ببعضه، ومجهولاً غير منجز ببعضه الآخر.

فكما أن المتصل الواحد كماء الحوض مثلاً مع كونه واحداً حقيقياً ـ من جهة أن الاتصال مساوق للوحدة الشخصية ـ يتجزأ ويتبعض، وبتبعضه يتبعض مايعرضه من اللون، وربما يخالف لون بعض الأجزاء لون غيره، ومع ذلك لاتنثلم به وحدة الماء، فكذلك الواحد الاعتباري المتكثر حقيقة كالصلاة مثلا؛ فحيث إنها متكثرة حقيقة يتبعض الأمر الوحداني المتعلق بها، ويمكن أن يعرض لبعضه لون العلم ويبقى بعضه مجهولاً. فإذا علم المكلف بتعلق الأمر ببعض الأجزاء، وشك في تعلقه بشيء آخر، وبالغ في الفحص اللازم عليه، ولم يعثر على مايدل على جزئيته، يكون العقاب المستند إلى ترك هذا الجزء المشكوك عقاباً بلا بيان.

لا أقول: إن الأمر يتبعض ويتكثر حقيقة، بل نقول: انه مع وحدته وبساطته لّما تعلق بما هو متكثر حقيقة يتحقق فيه نحو تكثر اعتباري، بحيث يمكن أن يتعلق العلم ببعضه ويبقى البعض مجهولاً، فما تعلق به العلم تنجّز لا محالة، وليس العقاب من قبله عقاباً بلا بيان، وما بقي مجهولاً يكون العقاب المستند إليه عقاباً بلا بيان؛ فيكون الأمر بعكس متعلقه. فالمتعلق كثير حقيقة وواحد بحسب اللحاظ والاعتبار، والأمر واحد حقيقي ومتكثر اعتباراً بتبع متعلقه.

والحاصل: أن تبعض الأمر الواحد بحسب العلم والجهل والتنجز وعدمه لا محذور فيه، بعد تكثر المتعلق حقيقة. فترك الأجزاء المعلومة يوجب العقاب سواء كان الواجب في متن الواقع هو الأقل أو الأكثر، وترك الجزء المشكوك فيه لا يوجبه.

وإن شئت قلت: ان الأقل منجّز مطلقاً، بمعنى أن تركه يستلزم استحقاق العقاب إما على نفسه أو على ترك الأكثر المستند إليه، ومالا يوجب العقوبة هو ترك الأكثر المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه فقط. وبعبارة أوضح: محل البحث ليس صورة كون التكليف إنشائياً فقط، بحيث لم يصدر بداعي البعث والتحريك؛ فإن العلم بهذا التكليف لا يوجب استحقاق العقوبة على تركه، بل النزاع إنما هو في التكليف الفعلي الصادر بداعي البعث والتحريك، ولكن صرف فعلية التكليف وتماميته من قبل المولى لا يكفي في استحقاق العبد للعقوبة مالم يحصل له علم لالقصور في ناحية التكليف، فإنه مطلق بالنسبة إلى العلم والجهل، بل لقصور في ناحية العبد.

فالتكليف قبل تعلق العلم به فعلي ليس لتنجزه حالة منتظرة، سوى علم العبد، ونعبر عنه بالفعلي قبل التنجز، فإذا علم به العبد صار فعلياً منجزاً، واستحق بتركه العقوبة، فيكون العقاب على التكليف بعد فعليته وتماميته من ناحية المولى دائراً مدار علم العبد، فيستحق العقوبة على مخالفة التكليف بمقدار حصل له العلم.

وقد عرفت أن الأمر مع وحدته يتبعض بتبعض متعلقه، فإذا علم العبد بالأقل وشك في الزائد كان ترك الواجب المستند إلى ترك الأقل موجباً للعقوبة، وتركه المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه غير موجب لها، فيكون التكليف بعد فرض فعليته منجزاً بنحو الإطلاق إن كان بحسب متن الواقع متعلقاً بالأقل، ومتوسطاً في التنجز إن كان متعلقاً بالأكثر، فترك الأكثر المستند إلى ترك جميع الأجزاء يوجب العقاب؛ وتركه المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجبه.

وبالجملة: فترك الأقل يوجب استحقاق العقوبة مطلقاً، وإنما الذي لا يوجبه هو ترك الأكثر المستند إلى غير الأقل، والتكليف على أي حال فعلي، غاية الأمر أن تركه المستند إلى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجب العقوبة، من جهة القصور في ناحية العبد.

فإن قلت: سلمنا أن العلم الإجمالي بالوجوب المردد بين الأقل والأكثر ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الجزء المشكوك فيه، لكنا نقول: إن الاشتغال اليقيني بالأقل يقتضي البراءة اليقينية منه، والمفروض أن الأقل يتردد أمره بين كونه تمام المطلوب، وبين كونه واجباً في ضمن الأكثر، وعلى الثاني تتوقف صحته على إتيان الأكثر؛ فان المفروض كون الأقل والأكثر ارتباطيين؛ فالإتيان بالجزء المشكوك فيه دخيل في صحة الأقل على فرض كون الواجب بحسب متن الواقع هو الأكثر.

والحاصل: أنّا نسلم انحلال العلم الاجمالي في مقام إثبات التكليف وارتفاع العقاب من ناحية الجزء الزائد، ولكن نقول: إن الاشتغال اليقيني بالأقل يقتضي قهراً الإتيان بالجزء المشكوك فيه، حتى يحصل الفراغ اليقيني من ناحية الأقل.

قلت: هذه هي عمدة ما استدل به القائل بالاشتغال، ويرد عليه أنه إن كان المراد أن العلم بترتب الغرض على الأقل يتوقف على الإتيان بالأكثر، ففيه: أن تحصيل الغرض الذي لم تقم عليه حجة شرعية غير لازم، والمفروض عدم قيام الحجة على وجوب الأكثر.

وإن كان المراد أن إتيان الأقل وامتثال أمره مشروط بإتيان الأكثر، ففيه:

أن معنى الارتباط ليس اشتراط كل واحد من الأجزاء بالأجزاء الأخر، وأخذها قيداً له، بل معناه ـ كما عرفت ـ وقوع الأجزاء المتباينة المتكثرة بحسب الذات تحت أمر واحد فالاجزاء بالاسر تعلق بها أمر واحد، ولامحالة يتكثر الأمر ويتبعض بتكثر المتعلق تكثراً اعتبارياً، نحو تكثر العرض وتبعضه بتبع المعروض، فكل واحد من الأجزاء مأمور به بالأمر الانبساطي؛ والعلم به يوجب تنجزه ولزوم الفراغ من قبله، وذلك يحصل بإتيانه قهراً.

وبالجملة: فكما يتبعض الأمر في مقام التعلق يتبعض في مقام التنجز والامتثال أيضاً، فإذا أتى المكلف بما تنجز عليه حصل له الأمن من العقاب.

ومما ذكرنا ظهر أن الأمر المتعلق بالأجزاء ليس أمراً غيرياً، بل هو عين الأمر النفسي الوحداني المتعلق بالمركب، سواء كان متعلقاً بحسب متن الواقع بالأقل أو الأكثر.

ويظهر من الشيخ «قدّس سرّه» تردد الأمر بالأقل بين كونه نفسياً أو غيرياً، ومع ذلك التزم بالبراءة،من جهة انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ما أشرنا إليه ونحققه في مبحث مقدمة الواجب من عدم كون الأمر بالأجزاء غيرياً ـ أن الأمر النفسي بالأكثر على تقريره «قدّس سرّه» غير منجز فلا يمكن أن يكون الأمر المترشح منه على الأقل أيضاً منجزاً، بداهة أن الأمر الغيري المقدمي تابع محض لما ترشح منه، وعلى هذا فيلزم عدم كون الأقل منجّزا بنحو الاطلاق، ولازم ذلك عدم الانحلال و اما على ما ذكرنا فالامر بالاقل أمر نفسي مطلقاً، والعلم به يوجب تنجزه كذلك، فيترتب على تركه العقاب ولو كان الواجب هو الأكثر كما مر بيانه.

ب: على القول بتعلق الامر بالبسيط:

هذا كله بناء على تعلق الأمر بنفس المركب، وأما بناء على تعلقه بعنوان بسيط ففيه تفصيل، إذ هذا الأمر البسيط تارة يكون شيئاً متحصلاً ومسبباً من هذا المركب من الأجزاء بحيث يكون وجوده غير وجود الأجزاء خارجاً، فحينئذ يتعين القول بالاحتياط؛ إذ المأمور به عنوان مبين علم الاشتغال به، ولازم ذلك وجوب تحصيل الفراغ اليقيني. وأخرى يكون هذا الأمر البسيط عنواناً منتزعاً عن نفس هذه الأجزاء ومنطبقاً عليها، فيكون وجوده عين وجودها لامسبباً منها، فيمكن أن يقال حينئذ بالبراءة أيضاً، فان المطلوب حقيقة إنما هو وجود هذا الأمر البسيط

الانتزاعي، والمفروض أن وجوده عين وجود الأجزاء فيتبعض الأمر اعتباراً بتبعض المركب الذي هو عين المأمور به خارجاً؛ ولأجل ذلك قال في الكفاية في هذا المقام ماحاصله: إن تصوير الجامع البسيط بين الأفراد الصحيحة لا ينافي جريان البراءة مع الشك في الأجزاء «انتهى».

وكيف كان فلنرجع إلى أصل المقصود، فنقول: تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة على مابيناه بلا إشكال، وإنما المشكل تصويره بين الصحيح والفاسد، وقد ذكر في الكفاية وجوهاً خمسة لتصويره مع الجواب عنها، ولا يهمنا ذكرها فلنذكر أدلة الطرفين في أصل المسألة.

الاستدلال للقول بالصحيح:

قد استدل للصحيحي بوجوه، منها ـ التبادر. ويرد عليه: أن ادعائه إنما يصح بعد تصوير مفهوم مبين يكون هو الجامع بين الأفراد الصحيحة والمتبادر من اللفظ عرفاً، والمفروض أنه مما اشكل لدى القوم.

وأما ما ذكره في الكفاية: من تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً «بالناهية عن الفحشاء»، وماهو «معراج المؤمن» ونحوهما، فقد عرفت مافيه و أن المتبادر من لفظ الصلاة ليس امثال هذه المفاهيم والآثار، بل قلما يلتفت إليها ذهن المخاطب عند سماع لفظ الصلاة.

ومنها الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات: كقوله (ص): «الصلاة عمود الدين، أو معراج المؤمن؛ أو أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، ونحوذلك»، وتقريب الاستدلال بها بوجهين:

الأول: أنه لاشك في أن هذه الآثار آثار لخصوص الأفراد الصحيحة لا الأعم، وحينئذ فإن كان الموضوع له للفظ الصلاة مثلاً هو الأعم كان الموضوع في القضية ملحوظاً بنحو الإهمال، وإن كان الموضوع له خصوص الصحيح كان الموضوع ملحوظاً بنحو العموم والسعة، وحيث إن ظاهر تعليق الحكم على الطبيعة المحلاة باللام هو كون الطبيعة بوجودها السعي موضوعاً للحكم، فاللازم منه كون الموضوع له للألفاظ خصوص الصحيح.

الثاني: أنه بعد ما نعلم أن المراد من الموضوع في هذه القضايا بلحاظ الآثار الثابتة له هو خصوص الصحيح، يتردد الأمر بين أن يكون الموضوع له خصوص الصحيح فيكون الاستعمال في هذه القضايا بنحو الحقيقة، وبين أن يكون هو الأعم فيكون بنحو المجازية، فبأصالة الحقيقة يثبت أن الموضوع له خصوص الصحيح.

اشكال على الاستدلال بالاخبار:

ويرد على الاستدلال بهذه الأخبار أن التمسك بأصالة العموم وأصالة الحقيقة إنما يصح فيما إذا كان المراد الجدي مشكوكاً فيه، فأريد تشخيصه، لا فيما إذا علم المراد وشك في كيفية الاستعمال.

توضيح ذلك أنه ربما يشك في أن المراد الجدي للمولى وما هو الموضوع لحكمه هو جميع الأفراد أو بعضها؛ فبناء العقلاء حينئذ على التمسك بأصالة العموم لتشخيص ماهو المراد؛ وربما يكون مراد المولى معلوماً، غاية الأمر وقوع الشك في كيفية استعماله وإرادته، كما في دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، ففي هذه الموارد ليس بناء العقلاء على التمسك بأصالة العموم، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» مثلاً وعلم أن زيداً عالم وشككنا في أنه مراد أيضاً كان بناء العقلاء حينئذ على التمسك بأصالة العموم لإحراز وجوب إكرامه، وأما إذا علم عدم وجوب إكرام زيد، وشك في أنه من أفراد العلماء حتى يكون خروجه من باب التخصيص، أو أنه ليس من أفرادهم حتى يكون خروجه من باب التخصص، فليس بناء العقلاء في أمثال المقام على التمسك بأصالة العموم لإحراز خروج زيد تخصصاً، بحيث تثبت له آثار غير العالم.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المفروض في الأخبار المذكورة هو العلم بالمراد وأنه خصوص الصحيح، وإنما الشك في كيفية الاستعمال؛ فالتمسك بأصالة العموم أو أصالة الحقيقة لإحراز كون الصحيح هو الموضوع له خروج عمّا استقر عليه بناء العقلاء.

ومما استدل به للصحيحي أيضاً الأخبار الظاهرة في نفي الماهية والطبيعة بمجرد فقد بعض الأجزاء أو الشرائط مثل قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور»؛ أو «بفاتحة الكتاب». ويرد عليه: ان الأعميّ أيضاً يلتزم بأن بعض الأجزاء والشرائط دخيل في صدق الحقيقة وأن فقدانه يوجب انتفاء ها حقيقة، نعم لو ثبتت صحة نفى الحقيقة بانتفاء أي جزء أو شرط ولو كان من الأجزاء أو الشرائط غير الدخيلة عرفاً في صدق المسمى، صح الاستدلال بذلك على كون الموضوع له خصوص الصحيح، ولكن أنّى لكم بإثباته؟.

الاستدلال للقول بالاعم:

واستدل للأعمّي أيضاً بوجوه: منها التبادر. ويرد عليه أيضاً أنه فرع تصوير الجامع حتى

يكون هو المتبادر، وقد عرفت الإشكال فيه. ومنها استعمال لفظ الصلاة وغيرها في بعض الأخبار في الفاسدة كقوله (ص): «بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية؛ ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة». فإنه بناء على بطلان عبادة تاركي الولاية لم يمكن أخذهم بالأربع إلاّ إذا كانت أسامي للأعم.

ويرد عليه: ان المراد بها في الحديث بقرينة جعلها مما بني عليه الإسلام؛ هو خصوص الصحيح، والمراد بأخذ الناس بها هو أخذهم بها بحسب اعتقادهم.

ومنها أنه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها. ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل الحنث به أصلاً لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، بل يلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصلاة الصحيحة، ومع النذر لا تقع صحيحة، فيلزم من فرض صحة الصلاة عدم صحتها ومن فرض تحقق الحنث عدم تحققه، ومايلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قال في الكفاية في مقام الجواب عن هذا الاستدلال: بأنه لو صح ذلك لايقتضي إلاّ عدم صحة تعلق النذر بالصحيح، لاعدم وضع اللفظ له شرعاً؛ مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه؛ فلايلزم من فرض وجودها عدمها. ومن هنا انقدح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه «انتهى».

أقول: لايخفى أن المراد بالصلاة المنذور تركها في المثال عبارة عن طبيعة الصلاة الراتبة التي لها وقت موسع ويفرض لها أفراد طولية بحسب امتداد الوقت وسعته؛ وقد تعلق النذر بترك إتيانها في الحمام مثلاً، لا من جهة مرجوحية ذاتية فيها بل من جهة كونها مرجوحة بالإضافة إلى سائر الأفراد، وأن تركها فيه يلازم الإتيان بها في ضمن أفراد أخر خالية عن المنقصة والحزازة؛ فمرجع هذا النذر إلى نذر الإتيان بهذه الطبيعة المأمور بها في ضمن أفرادها الراجحة الخالية عن الحزازة، وليس المراد بها مطلق الصلاة، وإن كانت من النوافل المبتدئة، إذ ليس للنافلة المبتدئة وقت وسيع حتى يترجح تركها في بعض أجزائه باعتبار اختيار البدل، فإن كل وقت يسع مقدار ركعتين من الصلاة يستحب إتيانها فيه من دون أن يكون له بديل، ففي المكان المكروه كالحمام أيضاً يستحب الإتيان بها، ولا يصح تعلق النذر بتركها لعدم كونها مرجوحة.

والحاصل: أن المراد بالصلاة المنذور تركها في المكان المكروه هي طبيعة الصلاة الراتبة التي

تفرض لها أفراد طولية بحسب سعة الوقت، ويكون تعلق النذر بتركها في هذا المكان باعتبار مرجوحيتها بالإضافة إلى سائر الأفراد.

وعلى هذا فيكون إشكال تعلق النذر مشترك الورود على كل من القول بالصحيح والقول بالأعم، ويصير محصل الإشكال أنه كيف يتعلق النذر بترك الصلاة المكتوبة التي تكون صحيحة ومرجوحة بالإضافة إلى سائر الأفراد مع أنه يلزم من فرض صحتها وتعلق النذر بتركها عدم صحتها وعدم القدرة على الحنث، وهذا من غير فرق بين أن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء الصحيح أو الأعم.

وبالجملة فمثال النذر لا يرتبط بما هو محل النزاع بين الصحيحي والأعميّ، بل هو إشكال يرد على كلا القولين، فلابدّ أن يتصدى للجواب عنه. وما ذكر في الكفاية «من أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلقه» لا يفي بدفع الإشكال إذ الفرض تعلق النذر بترك ما هو من أفراد المكتوبة وتكون صحيحة مرجوحة؛ والحنث لا يتحقق إلاّ بإتيان نفس ماتعلق النذر بتركه فلا يقع ما هو فاسد بالحمل الشائع مصداقاً للحنث. والحاصل أن النذر لم يتعلق بترك مفهوم الصحيح، بل تعلق بترك ما هو مكتوب وصَحيح بالحمل الشائع، بمعنى كونه بوجوده مصداقاً للصحيح، وعلى هذا فلا يقع الفاسد مصداقاً له.

ويمكن أن يقال ببطلان النذر في المثال من جهة أن صرف تفاوت أفراد الطبيعة الراجحة في مرتبة الرجحان، وكون بعضها مرجوحاً بالقياس إلى غيره لا يكفي في صحة النذر، كيف! وإلاّ لزم صحة تعلق النذر بترك الصلاة في البيت مثلاً من جهة ملازمته للإتيان بها في المسجد، وصحة تعلق النذر بتركها في مسجد السوق مثلاً باعتبار ملازمته للإتيان بها في مسجد أفضل منه، وهكذا، والالتزام بذلك مشكل. ولعل منشأ الاشتباه في المقام إطلاقهم لفظ الكراهة على الصلاة في الحمام مثلاً فتوهم منه كون المراد بها المرجوحية الذاتية كما في سائر موارد الكراهة فتدبر!.

ثمرة النزاع:

ربما يذكر للنزاع في المسألة ثمرتان:

الأولى: جريان البراءة فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته على الأعم، وعدم جريانها على الصحيح، إذا لم يكن الجزء أو الشرط المشكوك فيه دخيلاً في المسمى عرفاً،

وهذا بناء على التفصيل في جريان البراءة في المسألة، والقول بجريانها فيما إذا كان منشأ الشك عدم النص دون إجماله، فانه على القول بالأعم لايكون في الخطاب إجمال، وإنما الشك في اعتبار قيد زائد والمفروض عدم الدليل عليه، وأما على القول بالصحيح فيكون نفس الخطاب مجملاً.

الثانية: أنه على القول بالأعم يصح التمسك بالإطلاقات لنفي اعتبار ما زاد على المسمى، دون القول بالصحيح، إذ عليه يرجع الشك إلى أصل الصدق، وهذا بعد تحقق شرائط التمسك بالإطلاق: من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم العلم الإجمالي بورود التقييد أو انحلاله بإحراز تقييدات كثيرة بعدد المعلوم بالإجمال.

والتحقيق في المسألة أن يقال: إن وضع ألفاظ العبادات كالصلاة، والصوم، ونحوهما لماهياتها ليس بتعيين الشارع، فإن سنخ هذه العبادات كان معمولاً متداولاً بين جميع أفراد البشر وأرباب المِلل، حتى في أعصار الجاهلية أيضاً، وكانت هذه الألفاظ المخصوصة موضوعة بإزائها ومستعملة فيها كما عرفت تفصيل ذلك في مبحث الحقيقة الشرعية و على طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع أيضاً، غاية الأمر أنه تصرف في كيفيتها، ومايكون معتبراً فيها من الأجزاء والشرائط، وبيّن ذلك بالعمل، أو بتصريحات أخر. فهذه الألفاظ لم تستعمل في لسان الشارع إلاّ في نفس هذه الماهيات، وهذا السنخ من العبادات المتداولة في جميع الأعصار بين جميع أرباب الملل؛ واعتبار القيود والخصوصيات الفردية المعتبرة في شرع الإسلام إنما ثبت بالأدلة الأخر، وليس وضعها بتعيين الشارع حتى يتوهم كون الموضوع له خصوصِ ماصح عنده وكان واجداً لجميع ما اعتبر فيه من الأجزاء والشرائط، فتدبر جيداً!.

اقسام دخل الشى في المأمور به:

تبصرة: قال في الكفاية ماحاصلة: «إن دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به تارة بنحو الجزئية، وأخرى بنحو الشرطية، وثالثة بأن يكون مما يتشخص به المأمور به فيكون جزءاً أو شرطاً للفرد لاللماهية».

أقول: تفصيل المقام هو أن الشيء الدخيل في المأمور به قد يكون جزءاً له، وذلك بأن يكون المتعلق للأمر شيئاً مؤلفاً منه ومن عدة أجزاء أخر وقد اعتبرها الشارع حقيقة واحدة، وتعلق بها أمر واحد من جهة تأثيرها في غرض وحداني؛ وقد يكون شرطاً له وذلك على وجهين:

الأول: أن يكون شرطاً شرعياً وذلك إنما يتصور فيما إذا لم يكن هذا الشيء داخلاً في قوام الماهية، ولكن كان ترتب الغرض عليها متوقفاً على تحققه، فحينئذ يتعلق الأمر بالماهية مقيدة بهذا الشيء بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً فيكون المأمور به هو الطبيعة المقيدة.

الثاني: أن يكون من الشرائط العقلية والمقدمات الوجودية للمأمور به، وذلك بأن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً لا يتقيد بهذا الشيء في مقام الأمر لكن هذا العنوان البسيط إنما ينتزع عن الأجزاء بالأسر حال كونها مسبوقة أو مقارنة أو ملحوقة بهذا الشيء، فمنطبق هذا العنوان الانتزاعي نفس الأجزاء بالأسر، ولكن انطباقه عليها يتوقف في متن الواقع على وجود هذا الشيء، فيكون هذا الشيء شرطاً عقلياً لتحقق المأمور به خارجاً، غاية الأمر أنه كشف عنه الشارع. فعنوان الصلاة مثلاً إنما ينتزع عن الأمور المتكثرة التي أولها التكبير، وآخرها التسليم. ولكن انتزاعه عن تلك الأمور والأجزاء وانطباق عنوانها عليها يتوقف على الإتيان بها حال الطهارة مثلاً.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ «قدس سرّه» في الكفاية ـ من اخذ العدم شطراً أو شرطاً ـ فالظاهر فساده؛ إذا العدم بما هو عدم لا يؤثر في المصلحة حتى يعتبر في المأمور به نحو اعتبار الأجزاء والشرائط.

نعم، ربما يكون الشيء بوجوده مانعاً ومخلاً بتحقق المأمور به، وانطباق عنوانه على منطبقه، فيعتبر عدمه من هذه الجهة، لا بأن يكون في عداد الأجزاء، فالتأثير حينئذ ليس لعدم هذا الشيء بما هو عدم بل لوجوده، وأثره الإخلال، وعدّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة أيضاً ليس إلاّ بلحاظ كون الوجود مخلاً، و الاّ فالعدم بنفسه لا يؤثر ولا يتأثر.

تصوير الجزء الندبي:

وأما ما جعله في الكفاية جزءاً أو شرطاً للتشخص والفرد فالظاهر رجوعه إلى نفس الطبيعة أيضاً ولكن بحسب بعض مراتبها. وبهذا التقريب يتصور الجزء الندبي للمأمور به أيضاً.

بيان ذلك: أنه يمكن أن يفرض المأمور به كالصلاة مثلاً عنواناً بسيطاً ذات مراتب طولية، ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء، وبعضها عن واجده، ويصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصة على الأقل، وبمرتبته الكاملة على الأكثر. فإن كان الشيء دخيلاً في جميع المراتب سمي جزءاً وجوبياً وإن كان دخيلاً في المرتبة الكاملة فقط سمي جزءاً ندبياً، وما تعلق به الأمر هو صرف الطبيعة البسيطة المشككة، فالصلاة مثلا عنوان بسيط له مراتب

متفاوتة بحسب الكمال والنقص، فينتزع مرتبتها الكاملة عن جميع الأجزاء الواجبة والمستحبة، كالقنوت ونحوه، بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبة جميع هذا الأجزاء، ومرتبة منها تنتزع عن الأجزاء الواجبة بضميمة بعض خاص من الأجزاء المندوبة، ومرتبة منها تنتزع عن الواجبات بضميمة بعض آخر منها؛ وهكذا تتدرج من الكمال إلى النقص إلى أن تصل إلى مرتبة هي أخس المراتب، وهي التي يقتصر فيها على الواجبات فقط. وعلى هذا فالقنوت أيضاً له دخالة في تحقق طبيعة الصلاة وانتزاع عنوانها، ولكن بمرتبتها الكاملة، فالمنتزع عنه لهذه المرتبة من الطبيعة هو جميع الأجزاء الواجبة والمستحبة، ونفس الأمر بالطبيعة يدعو إلى الإتيان بالقنوت أيضاً من جهة كونه جزءاً لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه، والمكلف مخير عقلاً في إتيان أي مرتبة منها أراد، هذا حال الجزء. ومنه يعرف حال الشرط أيضاً مثل إتيان الصلاة في المسجد مثلاً. وبالجملة فما عدّه في الكفاية جزءاً أو شرطاً للفرد يرجع إلى الجزئية أو الشرطية لمرتبة خاصة من الطبيعة المشككة فتدبر!.

* * *

الأمر العاشر: استعمال المشترك في الأكثر من معنى

اختلف الأصوليون في جواز استعمال اللفظ المشترك في الأكثر من معنى واحد وعدمه. وقبل الخوض في المطلوب ينبغي ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد يتصور على وجوه:

١ـ أن يستعمل اللفظ في مجموع المعنيين بحيث يكون المراد من اللفظ هو المركب منهما، ويكون كل واحد منهما جزءاً من المستعمل فيه، نظير العام المجموعي المصطلح عند القوم.

٢ـ أن يستعمل في مفهوم مطلق يصدق على كل واحد من المعنيين.

٣ـ أن يستعمل في معنى عام بنحو العموم الأصولي، ويكون كل واحد من المعنيين فرداً له.

٤ـ أن يستعمل في كل واحد من المعنيين بحياله واستقلاله، بأن يكون كل منهما بشخصه مراداً بحسب الاستعمال، مثل ما إذا لم يستعمل اللفظ إلاّ في واحد منهما.

ولا يخفى أن محل النزاع في المسألة هو هذا القسم دون الثلاثة الأولى.

المقدّمة الثانية: أن المراد بالجواز في عنوان المسألة يتصور على وجهين:

١ـ أن يراد به الإمكان العقلي في مقابل الاستحالة العقلية.

٢ـ أن يراد به الجواز اللغوي بمعنى عدم كون الاستعمال في الأكثر غلطاً بحسب الوضع اللغوي وقواعد المحاورة في مقابل الاستعمال الغلط.

يظهر من بعض أدلة المنع المعنى الأول، ومن بعضها مثل ما في القوانين المعنى الثاني.

الاستدلال لامتناع الاستعمال في اكثر من معنى:

إذا عرفت هذا فنقول: ربما يستدل لعدم الجواز عقلاً بأن الاستعمال في المعنيين موجب

للتناقض، لأن المعنى الموضوع له مقيد بالوحدة، فمرجع الاستعمال في المعنيين استعماله في هذا وحده وذاك وحده وهما معاً. أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن المفروض استعماله في الأكثر من معنى واحد.

أقول: هل المراد بالوحدة هو الوحدة بحسب الماهية أو بحسب الوجود أو بحسب مقام الاستعمال، فان أريد الأول بمعنى كون المعنى الموضوع له ماهية واحدة لا ماهيتين ففيه: أن ذلك أمر صحيح ولا يلزم منه تناقض كما لا يخفى. وإن أريد الثاني فيرد عليه: أن الوجود ليس مأخوذاً في المعنى الموضوع له؛ إذ اللفظ يوضع بإزاء نفس المفهوم فلا يلحظ الوجود فضلاً عن وحدته وتعدده.

و إن أريد الثالث فيرد عليه: أن نحو الاستعمال غير مأخوذ في الموضوع له، فإنه أمر مترتب على الوضع و متأخر عنه رتبة، إذ هو عبارة عن إفناء اللفظ في معناه، وقبل الوضع لا معنى له.

واستدل في الكفاية على الامتناع العقلي بما حاصله بتوضيح منا: أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل هو عبارة عن جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، بل بوجه نفسه بحيث كأنه هو الملقى فيكون اللفظ مرآةً للمعنى وفانياً فيه، فيكون النظر إلى نفس المعنى، واللفظ يكون مغفولاً عنه، نظير التوجه إلى المرآة، فإن المرآة ربما ينظر إليها بالنظر الاستقلالي، فترى شيئاً بحيالها، فتكون مما ينظر فيها لتشخيص جنسها وتميز عيوبها لتشترى مثلاً؛ وربما ينظر إليها بالنظر المرآتي، فتكون في هذا اللحاظ مما ينظر بها إلى الصورة وتكون نفسها مغفولاً عنها في هذا اللحاظ. وعلى هذا فلا يعقل استعمال اللفظ إلاّ في معنى واحد؛ ضرورة أن لحاظه فانياً في معنى بحيث يكون التوجه إلى نفس المعنى ينافي لحاظه كذلك بالنسبة إلى معنى آخر مع وحدة اللفظ والاستعمال.

وبالجملة: فالاستعمال عبارة عن طلب عمل اللفظ في المعنى. وكيف يمكن أن يكون اللفظ حال كونه عاملاً في هذا المعنى وفانياً فيه، عاملاً في معنى آخر! (انتهى).

أقول: قد عرفت سابقاً أن عمل اللفظ في المعنى قد يكون إفهامياً؛ و قد يكون إيجادياً، و الأول على ثلاثة أقسام و الثاني على قسمين، فالمجموع خمسة. و لا يخفى أن ما ذكره «قدّس سرّه» يجري في بعض الأقسام؛ لكن جريانه في جميع الأقسام ولاسيما الإيجادي منها مشكل فتدبر!.

جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى بحسب الوضع:

ثم إن المهم في المسألة هو إثبات الجواز عقلاً في قبال من ادعى الامتناع العقلي، فلو ثبت الجواز عقلاً فلاوجه للمنع عنه بحسب الوضع، وإن أصر عليه المحقق القمي.

قال «قده» في القوانين ماحاصله: إن اللفظ المفرد إذا وضع لمعنى فمقتضى الحكمة في الوضع أن يكون المعنى مراداً في حال الانفراد. **لا أقول:** إن الواضع يصرح بأني أضع اللفظ لهذا المعنى، بشرط الوحدة، ولايجب أن ينوي ذلك حين الوضع ايضاً، بل أقول: إنما صدر الوضع عنه مع الانفراد وفي حال الانفراد، لابشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزءاً للموضوع له، فالمعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة، وعلى هذا فلايجوز استعمال المفرد في غير حال الانفراد لاحقيقة ولامجازاً. أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن المجاز أيضاً مثل الحقيقة في أنه لايجوز التعدي عما حصلت الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه. ولم تثبت الرخصة منهم في هذا النوع من الاستعمال «انتهى».

أقول: ما هو شأن الواضع إنما هو تعيين الموضوع له وبيان كيفية الاستعمال: من كونه إيجادياً أو إفهامياً، تصورياً أو تصديقياً وبمثل ذلك يفرق بين «اضرب»، و «طلب الضرب»، و «طلبت منك الضرب» مثلاً، حيث إن المقصود من وضع اللفظ في الأول أن يعمل في المعنى بنحو الإيجاد، وفي الثاني أن يعمل فيه بنحو الإفهام التصوري، وفي الثالث أن يعمل فيه بنحو الإفهام التصديقي كما عرفت تفصيل ذلك في أنحاء الاستعمال. فالواجب متابعة الواضع في تعيين الموضوع له وفي نحو الاستعمال وكيفيته: من كونه إيجادياً أو إفهامياً بقسميه. وأما إذا فرض أن الواضع وضع اللفظ لهذا المعنى، ثم وضعه بوضع آخر لمعنى آخر، ولم يلاحظ في الموضوع له قيد الوحدة، ولم يكن مانع عقلي أيضاً من استعماله في المعنيين، فأي مانع من استعماله فيهما مع كون المستعمل فيه نفس ما وضع له؟ إذ المفروض أنه لم يستعمل في المجموع بما هو مجموع، بل في هذا المعنى مستقلاً، وذلك المعنى مستقلاً، ولانحتاج في هذا الاستعمال إلى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعة المعنى، لابشرط الوحدة وكون المستعمل فيه أيضاً ذلك.

رد التفصيل فى المقام:

ثم إنه على فرض عدم المانع من استعمال اللفظ في المعنيين لاعقلاً ولا وضعاً، فهل يكون

استعماله فيهما بطريق الحقيقة أو المجاز، أو يفصل بين المفرد وغيره؟

الظاهر أنه بنحو الحقيقة مطلقاً؛ إذ المفروض عدم المانع من الاستعمال لا عقلاً ولا بحسب الوضع، والموضوع له في كل من الوضعين كما عرفت ليس إلاّ نفس المعنى، لا المعنى بقيد الوحدة، والفرض أن المستعمل فيه ليس مجموع المعنيين بما هو مجموع، بل نفس هذا المعنى باستقلاله وذلك المعنى كذلك؛ فيكون اللفظ مستعملاً في نفس ما وضع له، فيكون حقيقة.

وربما يتوهم كونه مجازاً من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل. **ويرد عليه:** أن محل الكلام كما عرفت ليس صورة استعمال اللفظ في مجموع المعنيين بنحو العام المجموعي، وإنّما النزاع فيما إذا كان اللفظ مستعملاً في كل واحد من المعنيين بحياله واستقلاله، بأن يكون كل منهما بشخصه مراداً بحسب الاستعمال، ومورداً للإثبات والنفي.

وبالجملة: ليس البحث في صورة فرض المعنيين معنى واحداً مركباً، بل البحث في صورة لحاظ كل من المعنيين مستقلاً في مقام الاستعمال، ففي الحقيقة ينحل الاستعمال إلى استعمالين.

وربما يتوهم كونه مجازاً من باب استعمال لفظ الكل في الجزء بتقريب: أن الوحدة مأخوذة في الموضوع له فالاستعمال في المعنيين يوجب إلغاء قيد الوحدة من المعنى، فيصير اللفظ مستعملاً في جزء المعنى.

ويرد عليه: أن الموضوع له كما عرفت هو طبيعة المعنى اللابشرط من دون أن يؤخذ فيه قيد الوحدة. هذا كله بناءً على مذاق القوم، وأما على ما بيناه في باب المجاز ـ من عدم كون الاستعمال المجازي استعمالاً للّفظ في غير ما وضع له بل في نفس ما وضع له بعد ادعاء كون المراد الجدي من أفراد الموضوع له ـ فعدم المجازية هنا أوضح من أن يخفى، إذ المفروض استعمال اللفظ في كل من المعنيين، من دون أن يتوسط ادعاء في البين.

واختار صاحب المعالم «قدّس سرّه» كونه مجازاً في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع، أما المجازية في المفرد فلما توهمه من أخذ قيد الوحدة في الموضوع له؛ وقد عرفت مافيه، وأما كونه حقيقة في التثنية والجمع فلأنهما في قوة تكرير المفرد بالعطف، ولا يعتبر فيهما أزيد من الاتفاق في اللفظ.

ويرد عليه: أنه فرق بينهما وبين تكرير اللفظ؛ فإنه يوجد عند التكرير لفظان مستقلان، فيمكن أن يراد بكل منهما معنى يخصه، وهذا بخلاف التثنية والجمع، فإن علامة التثنية

والجمع وضعت للدلالة على تعدد ما أريد من المفرد تعدداً بحسب الوجود؛ فهما تابعان للمفرد، فإن كان المستعمل فيه للمفرد معنى واحداً دلت العلامة على الفردين أو الأفراد من هذا المعنى، وإن كان المستعمل فيه أكثر من معنى دلت العلامة على الفردين أو الأفراد من كل من المعاني.

والحاصل: أن التثنية مثلاً تنحل إلى المفرد وعلامة التثنية، فالمفرد يدل على نفس المعنى، والعلامة تدل على تعدد ما أريد من المفرد تعدداً بحسب الوجود، لا تعدداً بحسب الاستعمال. وبهذا البيان يظهر أنه لو فرض أخذ قيد الوحدة في الموضوع له لكانت باقية في التثنية والجمع أيضاً؛ إذ المراد بالوحدة المأخوذة في الموضوع له على فرض القول به هو الوحدة بحسب الاستعمال، ولا ينافيها التعدد بحسب الوجود الذي هو مفاد التثنية والجمع، فتدبر!

ثم اعلم أنه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد عقلاً ووضعاً، وجب حمل المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه إذا لم يكن في البين ما يعيّن بعضها، وذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقة، والمفروض عدم وجود قرينة معينة، فلا محالة يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الأفراد عند عدم القرينة على الخصوص.

رد الاستدلال ببطون القران على وقوع الاشتراك:

تنبيه: قال في الكفاية ما حاصله: «لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّها كانت بارادتها في انفسها حال استعمال اللفظ في معناه، أو كان المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه».

أقول: يرد على ما ذكره أنه لا وجه لعدّ الصور الإدراكية المتحققة في ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ في معناه بطوناً لهذا المعنى، مع عدم الارتباط بينها وبين هذا المعنى وكذا عدّ لوازم المعنى بطوناً له أيضاً بلا وجه.

ويمكن أن يقال: إن المراد بها عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة، التي تستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم. فإن أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من

الآيات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين، فضلاً عن العوام وأرباب النفوس الناقصة، فالبطون السبعة أو السبعون إشارة إلى أصول المراتب الكمالية لنفوس البشر التي باختلافها تختلف مراتب الاستفادة من الآيات القرآنية، فافهم!.

* * *

الأمر الحادي عشر: المشتق

اتفقوا على أن تطبيق المشتق وإجراءه على الموضوع يكون حقيقة فيما إذا كان بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، ومجازاً فيما إذا كان بلحاظ أنه يتلبس به بعد زمان التطبيق. وإنما وقع الاختلاف فيما إذاكان بلحاظ كونه متلبساً به قبل زمان الجرى والتطبيق.

فقيل: إنه حقيقة، وقيل بكونه مجازاً، وأما زمان التكلم فلادخل له في ذلك أصلاً كما لايخفى.

وقد مهد شيخنا الأستاذ صاحب الكفاية في المقام مقدمات لادخالة لواحدة منها في تحقيق أصل المسألة، فالأولى أن نذكر قبل الشروع في المقصد مقدمات يتوقف عليها تميز الحق في المسألة:

المقدمة الأولى: العناوين المنتزعة عن الموجودات الخارجية، إما أن تنتزع عنها باعتبار ذواتها وفي رتبتها، و اما أن تنتزع عنها باعتبار عوارضها، وفي الرتبة المتأخرة عن حاق الذات.

فالقسم الأول: عبارة عن الكليات الذاتية أعني النوع والجنس والفصل.

والقسم الثاني: أيضاً على قسمين، فان العناوين العارضة إما أن تكون ملازمة لمعنوناتها غير مفارقة عنها، و إما أن تكون مفارقة بأن تكون موجودة في بعض أزمنة وجود المعنونات، و النزاع في مسألة المشتق إنما يكون في القسم الثاني من القسمين الأخيرين كما لايخفى وجهه.

المقدمة الثانية: إجراء مفهوم على مصداق وتطبيقه عليه لابد من أن يكون باعتبار وجود حيثية وجهة صدق في هذا الموجود،تكون مفقودة في غيره، بحيث لو جردت هذه الحيثية من كل ما اتحد معها وجوداً من الحيثيات الذاتية والعرضية ووجدت مجردة من جميعها كانت فرداً لهذا

العْنوان، وانطبق هذا العنوان عليها[١] وإلا للزم أن يصدق كل عنوان على كل شيء، أو يصدق على بعض دون بعض من غير جهة فارقة، فيكون ترجحاً بلا مرجح، وكلاهما باطلان بالضرورة. وكما لا تنتزع المفاهيم عن المصاديق الفاقدة للحيثية وجهة الصدق في جميع الأزمنة لا تنتزع أيضاً عما كانت فاقدةً لها في بعض الأزمنة إلاّ إذا انتزعت عنها باعتبار زمان وجود الحيثية، ففي زمن مفقوديتها لا تنتزع عنها ولا تصدق عليها، لكونها في هذا الحال مساويةً لما فقدت الحيثية في جميع الأزمنة.

فان قلت: هذا اول الكلام؛ إذ الأعمي في هذه المسألة قائل: بأن صرف وجود الحيثية آناً ما كافٍ في صدق المفهوم على المصداق من زمن وجود الحيثية إلى الأبد وإن زال تلبسه ولم يتلبس في زمن الصدق.

قلت: كلام الأعميّ يحتمل أمرين:

الأول: أن يكون مراده من ذلك ماهو ظاهر كلامه، أعني كفاية وجود الحيثية آناً ما في صدق المفهوم على المصداق دائماً.

الثاني: أن يكون مراده أن مبدأ المشتق إذا وجد في موضوع يصير سبباً لتحقق حيثية انتزاعية واعتبارية في هذا الموضوع، باقية في جميع الأزمنة وإن زال نفس المبدأ.

وباعتبار هذه الحيثية الانتزاعية يصدق المفهوم على المصداق، لا باعتبار وجود نفس المبدأ، فليس «القائم» في «زيد قائم» مثلاً حاكياً لثبوت القيام لزيد، بل لوجود حيثية اعتبارية له ثابتة له من زمن تلبسه بالقيام إلى الأبد. وتلبسه بالقيام علة لحدوث تلك الحيثية الاعتبارية من دون أن تكون في بقائها محتاجة إليه، مثلاً كلمة «قائم» في هذا المثال ليس معناها ثبوت القيام لزيد، بل كون زيد متصفاً بأنه ثبت له القيام في زمان؛ وهذا المعنى الانتزاعي لا ينفك من زيد أبداً، وإن انفك منه القيام. وعلى هذا فالبحث لغوي راجع إلى بيان معنى المشتق بحسب اللغة.

والنزاع على الاحتمال الأول كبروي، إذا لأخصّي يوجب وجود ملاك الصدق وحيثيته في زمان الانطباق، والأعميّ قائل بكفاية وجوده آناً ما في الانطباق دائماً.

وأمّا على الاحتمال الثاني فصغروي، إذ كلاهما قائلان على هذا بلزوم وجود حيثية الصدق

---

(١) وقد حقق في محله أن الحمل في قولنا (كل جسم أبيض) حمل شائع مجازي، والحمل الشائع الحقيقي إنما هو في مثل قولنا (البياض ابيض) أعني فيما إذا كان المحمول ذاتياً للموضوع وكانت الآثار المترقبة من المحمول مترتبة على الموضوع. ح ع - م

وملاكه في زمن الانطباق، إلاّ أن الحيثية على قول الأخصيّ مبدأ المشتق و على قول الأعميّ حيثية اعتبارية تعتبر في الموضوع في جميع الأزمنة بعد تلبسه بالمبدأ آناً ما، والظاهر أن مراد الأعميّ هو الثاني، ولايظن به كون مراده ما ذكرناه من الاحتمال الأول، لما ذكرناه آنفاً: من أن صدق المفهوم على موجود يتوقف على وجود حيثية في هذا الموجود بها يصدق عليه، وإلا لزم صدق كل عنوان على كل شيء، أو الترجح من غير مرجح.

المقدمة الثالثة: المبدأ الذي يكون وجوده مداراً لانطباق المفهوم على المصداق، امّا حدوثاً فقط وإما حدوثاً وبقاء، أعم من أن يكون أمراً حقيقياً متأصلاً «كالبياض» مثلاً، أو انتزاعياً أو اعتبارياً موجوداً بوجود منشأ انتزاعه أو اعتباره، «كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية وكالملكية والزوجية».

ثم إن بعض الأمور الانتزاعية مما ينتزع قبل وجود منشأ انتزاعه، كالاستقبال مثلاً؛ فإنه ينتزع قبل وجود منشأ انتزاعه، وهو مجيء المسافر. وبعضها مما لاينتزع إلاّ بعد وجود منشئه، ثم منه مايفنى بفنائه فلاينتزع بعده، كالفوقية، فانها تلازم ذات الفوق حدوثاً وبقاء، ومنه مايبقى وينتزع بعد فناء المنشأ أيضاً، كالأبوة، فإنها تنتزع بعد فوات الابن أيضاً.

المقدمة الرابعة: هي ما ذكرناه في المقدمة الثانية جواباً عن الإشكال، ومحصله: أنه يحتمل أن يكون مراد الأعميّ أن وجود المبدأ وحيثية الصدق في زمان كاف في انطباق عنوان المشتق على الموجود الخارجي في هذا الزمان وبعده إلى الأبد، من دون اعتبار حيثية اعتبارية باقية بعد زوال التلبس بالمبدأ. ويحتمل أن يكون مراده أن المبدأ بعد تحققه آناً مايصير منشأ لانتزاع حيثية انتزاعية اعتبارية باقية إلى الأبد، وباعتبارها يصدق العنوان على المصداق لا باعتبار نفس المبدأ.

فإن كان مراده الأول كان البحث عقلياً غير راجع إلى اللغة وعالم الألفاظ. وقد عرفت أن المظنون عدم كون هذا مراداً له؛ إذ لازمه صدق المفهوم على المصداق من دون وجود حيثية الصدق، أعني المصداق بالذات وهو باطل بالضرورة، على أنه لايجوز له على هذا الاحتمال، الاستدلال على مختاره بالتبادر، وعدم صحة السلب، ونحوهما مما يرجع إليه في تعيين حقائق الألفاظ ومجازاتها؛ لما عرفت من كون البحث على هذا عقلياً.

وإن كان مراده الثاني فالبحث لغوي راجع إلى البحث في أن ألفاظ المشتقات هل تكون موضوعة لأن تستعمل في المتلبس بمبدئها باعتبار نفس المبدأ حتى لاتستعمل فيه بعد انقضائه، أو باعتبار حيثية اعتبارية باقية بعد انقضاء المبدأ أيضاً، فيجوز تطبيقها عليه بعده أيضاً؟ وعلى هذا يجوز للأعميّ أن يستدل لإثبات مطلوبه بعلائم الحقيقة والمجاز.

والحاصل: أنّ نزاع الأخصيّ والأعميّ على هذا يرجع إلى البحث اللغوي، فهذه أربع مقدمات يتوقف عليها بحث المشتق فتدبرها وانتظر ترتب النتيجة، وقبل الورود في تحقيقها ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه على ستة أمور:

الأمر الأول: تصوير المراد من المشتق

إن ماذكرناه في تصوير مراد الأعمّي أحسن مما ذكره بعض أعاظم العصر. وحاصل ماذكرناه أن الأعمّي إنما يتصرف في المشتق المحمول على الذوات بأن حمله عليها ليس باعتبار وجود نفس المبدأ، بل هو باعتبار وجود حيثية اعتبارية فيها بعد تلبسها بالمبدأ آناً ما، وتلك الحيثية باقية ما دامت الذات باقية. ومحصل ما ذكره هذا البعض: أن الذوات المحمولة عليها المشتقات يعتبر لها ثلاثة أزمنة: زمن وجودها قبل التلبس بالمبدأ وزمن تلبسها به، وزمن وجودها بعد انقضاء المبدأ عنها. والنزاع الواقع بين الأعمّي والأخصّي إنما هو في أن ماوضع له ألفاظ المشتقات هي الحصة من الذوات الموجودة حين تلبسها بالمبدأ، أم هي مع الحصة الموجودة بعد انقضاء المبدأ عنها، بعد اتفاقهما على عدم وضعها للحصة الموجودة قبل التلبس به؟ ووجه أولوية ما ذكرناه أنه يلزم على زعم هذا المعاصر كون الموضوع له في المشتقات هو الذوات، وهو كما ترى، وسنذكر إن شاء اللّه أن الذوات ليست مأخوذة في المشتقات.

الأمر الثاني: النزاع يعم الزمانى وضعاً و طبعاً

إن النزاع في المسألة لا يتوقف على كون الزمان مأخوذاً في معاني المشتقات بحسب الوضع، لأنها وإن لم تكن زمانيات وضعاً، لكنها من الزمانيات طبعاً، حيث إن معانيها مما توجد في وعاء الزمان، فيقع النزاع في أنه هل يشترط فيها أن يكون زمان انطباقها على المصاديق مساوياً لزمان التلبس، أو لا يشترط بل يكون أشمل منه؟.

الأمر الثالث: المراد بلفظ الاعم فى عنوان المسألة

إن المراد بلفظ الأعم في عنوان المسألة ليس الأعم المنطقي «أي الاشمل بحسب الأفراد» فإن إجراء المشتق على الموجودات التي لم تتلبس بمبدئه في زمن من الأزمان: من المضي والحال

والاستقبال لا يصح إلا مجازاً على كلا القولين، وإجراءه على ما تلبس به آناً ما بنحو الحقيقة على كليهما أيضاً، إلاّ أن زمان فردية كل فرد مساو لزمان التلبس والاتصاف على الأخصيّ، وأوسع منه ومما بعده على الأعميّ، فالمراد بالأعميّة، أو سعية زمان الفردية من زمن الاتصاف.

الأمر الرابع: لا ربط بين انحاء التلبس و المبادى

قال في الكفاية ـ في المقدمة الأولى من المقدمات التي مهدها ـ ما حاصله: «إن النزاع لا يختص ببعض المشتقات، غاية الأمر اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة، وذلك لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع» انتهى.

أقول: يمكن أن يقال: إن اختلاف أنحاء التلبسات أمر، واختلاف المبادي أمر آخر، وليس الأول ناشئاً من الثاني، كما هو ظاهر كلامه. أما المبادي فعلى أقسام ـ كما أشار إليها ـ ففي بعضها أخذت الفعلية كغالب أسماء الفاعلين والمفعولين مثل «ضارب» و «قائم» و «مضروب» وأمثالها، وفي بعضها أخذت الشأنية كما تقول: شجرة مثمرة، ودواء مسهل؛ وفي بعضها أخذت الملكة كالشاعر والمجتهد.

وفي بعضها أخذت جهة الحرفة والصناعة كالبقال والتاجر، وفي بعضها أخذت الكثرة[1].

وأما أنحاء التلبسات فهي أيضاً مختلفة، فإن الضرب مثلاً يتلبس بالفاعل من حيث صدوره عنه، وبالمفعول من حيث وقوعه عليه، وبالزمان والمكان من حيث وقوعه فيهما، وباسم الآلة من حيث كونها واسطة للصدور[2]، وبالجملة اختلاف المبادي أمر، واختلاف أنحاء التلبسات أمر

---

(١) أقول: ـ لم يمثل لها سيدنا الأستاذ العلامة «مد ظله العالي»، و يمكن أن يمثل لها بصيغ المبالغة، فإن مباديها لو كانت مبادي أسماء الفاعلين من غير دخالة للكثرة فيها لزم صدق «ضراب» ـ على كلا القولين ـ على من انقضت عنه كثرة الضرب، ولكن يضرب قليلاً، إذ المبدأ بعد باق، مع أن الأخصّي لا يلتزم بذلك اللهم إلا أن يقال: إن الكثرة مفاد الهيئة كما لا يخفى. ح ع ـ م

(٢) في جعل مبدأ اسم الفاعل ومبدأ اسم الآلة أمراً واحداً «كالضرب» مثلاً لعله مسامحة، إذ لو كان مبدؤه مبدأ اسم الفاعل لزم أن لا يصدق اسم الآلة على ما أعد لإيجاد المبدأ قبل إيجاده بها، أو بعد انقضائه، فلا يقال: «مسواك» مثلاً لما أعد للاستياك إلا زمن الاستياك به، وهو بعيد جداً. نعم يمكن أن يقال: إن مبدأه عين مبدأ اسم الفاعل، ولكن بتقريب آخر بأن يقال: إن تلبس المبدأ باسم الآلة من حيث شأنيته لوقوع المبدأ بسببه

آخر، وليس أحدهما مربوطاً بالآخر.

الأمر الخامس: النزاع يعم المشتق النحوى و غيره

قال في الكفاية ـ في المقدمة الأولى أيضاً ـ ماحاصله: «إن المراد بلفظ المشتق في عنوان المسألة ليس ماذكره النحويون أعني اللفظ المأخوذ من لفظ آخر بحيث يتوافقان في الحروف الأصلية والترتيب، بل المراد منه كل لفظ كان مفهومه جارياً على الذوات، ومنتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بما خرج من حقيقتها، ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والحر والرق وأمثالها.

ثم لو سلمنا كون المراد بلفظ المشتق في المقام ماذكره النحويون، فالبحث يجري في تلك الجوامد أيضاً، ويشهد بذلك ما عن الإيضاح ـ في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ـ حيث قال: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[1]. وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف وابن إدريس تحريمها، لأن هذه يصدق عليها أم زوجته، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه ـ انتهى كلام صاحب الكفاية وما حكاه عن الإيضاح ـ

قلت: قد ذكرنا سابقاً ـ في المقدمة الرابعة ـ أن مقصود الأعمّي دائر بين أمرين يكون البحث على الأول منهما عقلياً، وعلى الثاني لغوياً، فإن كان مقصوده، الأول، فظاهر أن ملاك البحث جار في تلك الجوامد أيضاً؛ إذ العقل لو حكم بكفاية التلبس آناً ما في انطباق المفهوم على المصداق حينه وبعده فلايفرق بين كون المفهوم مفهوماً من لفظ مشتق أو من غيره.

وإن كان مقصوده الثاني، وصار البحث لغوياً؛ فلايجري في تلك الجوامد[2] إذ المبدأ للصفات

والشأنية وصف فعلى لها. ح ع ـ م

(١) الدخول بالكبيرة الثانية لا دخالة له في حرمة الكبيرة الأولى والصغيرة، ولا في جريان النزاع في الكبيرة الثانية، أمّا الأول فواضح، و أما الثاني فلأنها إذا أرضعتها تصير أمّاً لها، و لا يشترط في حرمتها الدخول، وإنما يشترط الدخول بالأم فى حرمة البنت، والمفروض تحقق البنتية قبل ذلك بإرضاع الكبيرة الأولى. ح ع ـ م

(٢) أقول: إن كان مراده الأمر الثاني أيضاً، أمكن جريان النزاع في تلك الجوامد، لأن الظاهر أن المراد بالمبدأ ليس كلمة الزوجية مثلاً حتى يقال: إنها كلمة مأخوذة من الزوج فتكون تابعة له في الصدق ويكونان متساويين، بل المراد بالمبدأ (الذي يصير التلبس به آناً ما منشأ لاعتبار الأمر الاعتباري الباقي بعد فناء المبدأ أيضاً) هو نفس العلاقة الواقعية الواقعة بين الزوجين، أعنى حقيقة الزواج. وبعبارة أخرى المبدأ من مقولة المعنى لا من مقولة

الجامدة مبدأ جعلي مأخوذ من لفظ الصفة بتغيير ما، كالزوجية مثلاً، فإنها عبارة عن كلمة الزوج مع زيادة الياء المصدرية والتاء الناقلة؛ فلايصح أن تطلق الصفة على شيء مع انقضاء المبدأ عنه، فإن المبدأ ـ حينئذ ـ هو نفس الصفة بأي معنى استعملت، فلايصح أن يكون أقصر عمراً منها، بل يجب أن يكونا متساويين، فافهم!

فإن قلت: لم حكمت بابتناء حرمة الكبيرة الثانية فقط على مسألة المشتق، مع أن حرمة الكبيرة الأولى والصغيرة أيضاً مبتنية عليها؟ إذ حرمة الكبيرة الأولى من جهة كونها أم الزوجة، وحرمة الصغيره من جهة كونها بنت الزوجة، ولما كان آن تحقق الرضاع بشرائطه المعتبرة آن تحقق الأمية والبنتية وانقطاع الزوجية كانت حرمة الكبيرة من جهة صيرورتها أم من كانت زوجة في الآن السابق على آن الحرمة، وكذلك حرمة الصغيرة من جهة صيرورتها بنت من كانت زوجة في الآن السابق.

قلت: انقطاع الزوجية مما يحتاج في تحققه إلى العلة بالضرورة؛ إذ الزوجية الموجودة لا ترتفع من غير سبب وبلا جهة؛ ورتبة العلة مقدمة على رتبة المعلول بالبداهة؛ وعلة انقطاعها فيما نحن فيه ليست إلاّ الأمية والبنتية، ولما كانت الأمومة والبنتية متضائفتين، ومن لوازم المتضائفين وجودهما في رتبة واحدة، كانت رتبتهما مقدمة على رتبة انقطاع الزوجية، وهما في رتبة واحدة، فالزوجية في رتبتهما باقية لكل من الأم والبنت، ولاضير فيه؛ إذ الدليل الدال على حرمة جمعهما في الزوجية إنما يدل على حرمة الجمع في آن واحد، لافي رتبة واحدة.

فإن قلت: ماوجه التمثيل للمسألة بمثل هذه المسألة، مع إمكان التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيرة فطلقها، وبعد الطلاق أرضعتها زوجته الكبيرة، أو كانت له زوجة كبيرة فطلقها، وبعد الطلاق أرضعت زوجته الصغيرة؟

قلت: التمثيل بخصوص تلك المسألة من جهة كونها معركة للآراء باعتبار ما صدر فيها عن ابن شبرمة من الفتوى فراجع.

الأمر السادس: النزاع يعم اسم الزمان و نحوه

قال في الكفاية ـ في المقدمة الثانية ـ ماحاصله: إنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض

اللفظ. ح ع ـ م

المشتقات، إلاّ أنه ربما يستشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأن الذات فيه ـ وهي الزمان ـ بنفسه ينقضي ويتصرم. ويمكن حله بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام، لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام (انتهى).

أقول: أولاً: يمكن أن يقال: إن الألفاظ الدالة على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً، حتى تكون مشتركاً لفظياً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً؛ فتكون مشتركاً معنوياً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض الأفراد من معانيها ـ وهو المكان ـ قاراً بالذات، وبالجملة فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيالاً بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيال وبعضها غير سيال، فافهم.

وثانياً: ان الزمان وإن كان من الأمور غير القارة، ولكنه أمر متصل، وإلا لزم تتالي الآنات، وقد ثبت في محله بطلانه، والاتصال يساوق الوحدة والتشخص، فهو مع امتداده وتدرجه موجود وحداني، يمكن أن يتلبس بالمبدأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسألة.

نقل الاقوال ونقدها:

إذا عرفت هذه الأمور وتلك المقدمات، فنقول: إن الأقوال في المسألة كثيرة فقال بعضهم: إن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس مطلقاً. واختار آخرون كونه حقيقة في الأعم منه وممن انقضى عنه المبدأ مطلقاً. وفصّل بعضهم بين ماكان مأخوذاً من المبادي المتعدية إلى الغير وما لم يكن كذلك، فالمتعدي حقيقة في الأعم، واللاّزم حقيقة في خصوص المتلبس، وقال بعضهم: إن محل النزاع ما إذا كان المشتق محكوماً به، ونقل الاتفاق على كونه حقيقة في الأعم إن كان محكوماً عليه. وقال بعضهم: إنه حقيقة في الأعم إن كان مبدأه مما ينصرم؛ وفي الأخص إن كان مما يمكن بقاؤه وثباته؛ وقد كان هذا القول وجيهاً عندنا في السابق، ولكن الظاهر بطلانه أيضاً، والحق هو القول الأول، وعمدة الدليل عليه هو التبادر.

تقريبه: أنك قد عرفت في المقدمة الثانية والرابعة أن الأعمّي إما أن يقول: إن وجود المبدأ آناً مايكفي في صدق المفهوم على الذات، ولو بعد انقضاء المبدأ، من دون أن يكون صدقه بلحاظ حيثية اعتبارية باقية.

وإما أن يقول: إن وجوده آناً مايوجب تحقق حيثية اعتبارية باقية إلى الأبد، تكون هي الملاك

للصدق والحكية بلفظ المشتق دون نفس المبدأ، أما الأول فباطل بالضرورة، وقد عرفت بيانه، وأنه لا يظن بالأعمّي أيضاً إرادته، فتعين أن يكون مراده، الثاني، وحينئذ فنقول: إن مقتضى قول الأعمّي أن لا يكون مثل «قائم» حاكياً لتحقق حيثية القيام، بل لحيثية منتزعة عن الذات بعد تلبسها بالقيام آناً ما، مع وضوح أن المتبادر منه ليس إلا من ثبت له القيام وقام به نفس المبدأ لا من ثبت له أمر اعتباري غير منفك من الذات ما دامت باقية، وهكذا حال جميع المشتقات، وهذا التبادر يثبت قول الأخصّي، و ينفي سائر الأقوال فتدبر.

استعمال المشتق على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يستعمل محمولاً على الذات للدلالة على اتحاد مبدئه مع الذات بحسب الوجود الخارجي كـ «زيد ضارب».

الثاني: أن يستعمل لحكاية ذات تكون موضوعاً لحكم من الأحكام والإشارة به إليها؛ لعدم كونها معروفة عند المخاطب إلاّ بهذا العنوان، من دون أن يكون له دخل في ثبوت الحكم، كما تقول: الواقف بباب الدار أكرمني.

الثالث: أن يستعمل موضوعاً لحكم من الأحكام، بحيث يكون الحكم لنفس حيثية المشتق، ويكون عنوانه دخيلاً فيه كقوله تعالى: (**والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقطعُوا أيدِيَهُمَا**)[1] وكقوله: (**الزَّانِيَةُ وَالزَّاني فَاجلدُوا كُلَ وَاحد منهُمَا مئَةَ جَلدَة**)[2]، وكقوله: (**فَاقتُلُوا المُشركِينَ**)[3].

وهذا أيضاً على قسمين، لأن هذه الحيثية إما أن تكون من الحيثيات التي لها بقاء وثبات، كالشرك مثلاً، وإما أن لا يكون لها بقاء، بل تحدث وتنصرم من فور، فإن كان لها بقاء وثبات كان ظاهر الدليل دوران الحكم مدارها حدوثاً وبقاء، كوجوب القتل المتعلق بالمشركين، حيث إن الظاهر من الدليل دوران وجوب القتل مدار الشرك حدوثاً وبقاء، وإن كانت مما تحدث وتنصرم فالحكم المتعلق بها إما أن يكون بحيث يمكن له بحسب طبعه أن يكون دائراً مدارها في الحدوث والبقاء، وإما أن لا يمكن له ذلك بحسب طبعه، فعلى الأول يكون حكمها حكم الحيثيات غير

---

(١) سورة المائدة / الآية ٣٨

(٢) سورة النور / الآية ٢

(٣) سورة التوبة / الآية ٥

المتصرمة، وأما على الثاني فلابدّ من أن يكون الحكم دائراً مدارها في الحدوث فقط، بمعنى كونها علة لثبوت الحكم لا لبقائه، وذلك كوجوب الجلد في الزاني، والقطع في السارق، فإن الزنا والسرقة أمران يوجدان وينصرمان فوراً، ولا يمكن أن يكون الجلد والقطع بشرائطهما الشرعية دائرين مدارهما في البقاء، فإن كلاً منهما يتوقف على مقدمات كثيرة، ومنها ثبوت السرقة والزنا عند الحاكم بالبيّنة الشرعية مثلاً.

لا اقول: إن المشتق يحمل حقيقة بلحاظ زمن الانقضاء أيضاً، بل أقول: إن حمله بلحاظ حال التلبس فقط، ولكن الحكم ليس دائراً مداره حدوثاً وبقاء، بل هو دخيل في الحدوث فقط. ومن هذا القبيل أيضاً المحرومية من الإمامة في قوله تعالى: (**لاَيَنَالُ عَهدِى الظَّالِمِينَ**)[1]، فإن أكثر أفراد الظلم كفعل أكثر المحرمات مما يحدث وينصرم، فلا معنى لدوران المحرومية من الامامة مداره حدوثاً وبقاءً، وبعض أفراده وإن كان مما لا يتصرم كالشرك مثلاً؛ ولكن كلمة الظالمين جمع محلى باللام؛ فتدل الآية الشريفة على محرومية كل من صدق عليه هذا العنوان بايّ جهة كانت، فيشمل كل من ارتكب مظلمة من المظالم الثابتة أو المتصرمة؛ وحيث إنّ المتصرمة منها علة لحدوث المحرومية من دون أن تكون في بقائها دائرة مدارها، كما عرفت وجهه، فالثابتة منها أيضاً كذلك بطريق أولى، ومما يدل على كون اللام في المقام للاستغراق لا للعهد أن العهد إنما يتمشى احتماله فيما إذا كان الإخبار بما وقع في الحال أو المضي، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإن المخاطب بهذا الكلام هو إبراهيم الخليل «ع»، وقد خوطب به قبل أن يوجد الظالمون من ذريته ويرتكبوا المظالم؛ فيكون ظاهر الآية محرومية كل من يوجد، ويصدق عليه هذا العنوان. ويؤيد ذلك عظم قدر الإمامة وجلالته، بحيث لا يناسب أن تبذل لمن صدر عنه الظلم ولو قبل تقمصه بها.

تبصرة: مما تدل عليه الآية الشريفة هو أن الإمامة من المناصب المفاضة من قبل الله تعالى، وأن تعيين الإمام بيده. والدال على هذه المعنى موارد من الآية الشريفة: من ذلك قوله في صدرها (**إنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إماماً**)، حيث دل على أن الجاعل والمعين لمستحقها هو الله (**اللّهُ أعلَمُ حَيثُ يَجعَلُ رِسالَتَهُ**)[2]. ومن ذلك أيضاً كلمة «عهدي» الدالة على أن الإمامة عهد وميثاق بين الله وبين أحد

---

(١) سورة البقرة / الآية ١٢٤

(٢) سورة الانعام / الآية ١٢٤

من خلقه، وليست مجعولة بصرف اجتماع أراذل الناس وأهل الهوى. ومن ذلك قوله: (وَمِن ذُرِّيَّتِي) حيث استدعى إبراهيم من اللّه تعالى جعل الإمامة في ذريته، فتبصر!

تذكرة: اعلم أن في جميع تلك الوجوه التي مرت لاستعمال المشتق، إن كان إجراؤه على الذات وتطبيقه عليها باعتبار زمن تلبسها بمبدئه كان حقيقة، وإن كان هذا الزمان مقدماً على زمان النطق أو مؤخراً عنه، وإن كان الإجراء والتطبيق باعتبار الزمن الواقع بعد التلبس أو قبله كان مجازاً، وإن كان هذا الزمان عبارة عن زمان النطق؛ فالمراد بالحال في عنوان المسألة حال الإجراء والتطبيق لا حال النطق، وعلى هذا فإن حملنا المشتق على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، وأثبتنا الحكم المعلق عليه لهذه الذات، بعد الانقضاء، لا يكون هذا الإثبات وذاك الحمل دليلين لقول الأعمّي، لاحتمال أن يكون الحمل بلحاظ حال التلبس، وإثبات الحكم بعد انقضاء المبدأ من جهة كون الحكم دائراً مدار صدق المشتق حدوثاً لا بقاء، كما في آيتي حد الزنا والسرقة، كما تقدم، فتذكر.

* * *

بقي في المقام أمور أخر

الأمر الأول: مفهوم المشتق بسيط او مركب؟

مفهوم المشتق على ما حققه الشريف أمر بسيط منتزع عن الذات، باعتبار تلبسها بالمبدأ ولا يكون مركباً. فمعنى «ضاحك» ليس شيئاً ثبت له الضحك، بل هو لا يحكي إلاّ نفس حيثية الضحك. وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله: إن مفهوم «الشيء» لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلاّ لكان العرض العام مأخوذاً في مفهوم الفصل، فإن الشيئية من العوارض العامة؛ ولو كان المأخوذ في مفاهيم المشتقات مصاديق «الشيء» ومعنونات هذا العنوان لزم انقلاب القضايا الممكنة إلى الضرورية؛ فإن في قولنا: «الإنسان ضاحك» مصداق الشيء الذي ثبت له الضحك هو الإنسان، فترجع القضية إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك»، وثبوت الشيء لنفسه ضروري«انتهى».

وقد أورد عليه في الفصول ماحاصله: إنه من الممكن أن نقول إن المأخوذ فيها مفهوم الشيء، وإن كون الناطق فصلاً مبني على تجريده من مفهوم الشيئية في عرف المنطقيين، وذلك لا يوجب كونه مجرداً منه لغة. ويمكن أيضاً أن نقول إن المأخوذ فيها مصاديق الشيء، ولا يلزم منه الانقلاب؛ إذ المقصود في قولنا «الإنسان إنسان له الضحك» ليس إثبات الإنسانية المطلقة للإنسان حتى تكون ضرورية، بل إثبات الإنسانية المقيدة بالضحك، وهي ممكنة خاصة «انتهى».

وقال شيخنا الأستاذ «قده» في الكفاية في ردّ ما ذكره صاحب الفصول أولاً ماحاصله: إنه من المقطوع به أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه. والتحقيق أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل هو لما كان من أظهر خواص الفصل الحقيقي سماه المنطقيون فصلاً، وعليه فلابأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق؛ إذ اللازم منه أخذ عرض عام في عرض خاص، ولا بأس به.

وقال «قده» في رد ما ذكره في الفصول ثانياً ماحاصله: إن المحمول إن كان ذات المقيد بحيث كان التقيد داخلاً والقيد خارجاً فدعوى لزوم الانقلاب بحالها، وأما إذا كان المقيد بما هو مقيد محمولاً بنحو يكون القيد أيضاً داخلاً فقضية «الإنسان ناطق» تنحل إلى قضيتين: إحداهما قضية «الإنسان إنسان»، وهي ضرورية، والثانية قضية «الإنسان له النطق» وهي ممكنة (انتهى كلامه

رفع في الخلد مقامه).

ونحن نقول: ما ذكره الشريف ـ من بساطة مفهوم المشتق ـ حق لا مرية فيه، دليلنا التبادر؛ إذ المتبادر من لفظ الكاتب في «زيد كاتب» ليس إلاّ حيثية الكتابة، من دون أن يتصور مفهوم الشيئية، أو ذات الموضوع ثانياً. وليس قولنا «زيد كاتب» بمثابة قولنا «زيد زيد الذي له الكتابة»، أو «زيد شيء له الكتابة»، لأن الموضوع مكرر فيهما دون «زيد كاتب» بضرورة حكم العرف.

وأما ما أفاده الشريف في وجه ذلك فلا دلالة له على المقصود؛ إذ غاية ما يلزم من أخذ الشيء مفهوماً أو مصداقاً في المشتق، كون المنطقيين خاطئين في عد الناطق فصلاً، وقضية «زيد قائم» مثلاً ممكنة خاصة، ولا يلزم من أخذه فيه محال عقلي، وخطأ المنطقيين ليس أمراً محالاً، وما ضمّنا أن كل ما قاله المنطقيون يكون وحياً منزلاً.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية في تحقيقه: من أن الناطق ليس فصلاً حقيقياً، بل فصل مشهوري، باعتبار كونه من أظهر خواص الفصل الحقيقي، ففيه: أنه يلزم على هذا أيضاً تجريده من الشيئية؛ فإن ما هو من أظهر خواص الفصل الحقيقي للإنسان ليس هو الشيئية المقيدة بالنطق، بل نفس حيثية النطق، وضم الشيئيّة إليه، نظير ضم الحجر إلى جنب الإنسان.

و أما ما ذكره ثانياً: من أن المحمول لو كان ذات المقيد مع التقيد وكان القيد خارجاً فدعوى الانقلاب بحالها، ففيه: أن ثبوت الذات المقيدة بقيد إمكاني ليس ضرورياً لنفسها. نعم إن كان مراده أن القيد لادخالة له في الحكم أصلاً، بل جيء به لمحض الإشارة إلى المحكوم به كانت دعوى الانقلاب بحالها، إلاّ أن التقيد على هذا مثل نفس القيد في خروجه من المحكوم به، هذا، مضافاً إلى أنه خلاف موارد استعمال المشتقات؛ إذ المراد من «زيد قائم» ليس إثبات أن زيداً زيد، ويكون عنوان القيام للإشارة إلى زيد، بل المراد إثبات القيام له.

وأما ما ذكره ثالثاً: من كون قضية «الإنسان ناطق» منحلة إلى قضيتين، فمردود أيضاً؛ إذ المقصود ليس إلا إثبات أمر واحد لموضوع فارد أعني إثبات النطق للإنسان، أو إثبات الشيئية أو الإنسانية المقيدة بالنطق له، بناء على أخذ الذات في المشتق، وليس المقصود إثبات الإنسانية للإنسان وإثبات النطق له ثانياً. ثم إنه يلزم على القول بأخذ مصاديق الشيء في المشتقات كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً، فإن مصاديق الشيء أمور غير متناهية، لا يمكن لحاظها حين الوضع إلا بعنوان جامع، والفرض أن ألفاظ المشتقات موضوعة لذوات المصاديق، فيلزم ماذكر.

واعلم أن صاحب الكفاية «قده» بعد تصديقه بساطة مفهوم المشتق قد هدم أساسها عند

قوله «إرشاد» حيث قال فيه ما حاصله: إن بساطة مفهوم المشتق لا تنافي كونه مركباً بالتحليل العقلي، فإن المعنى الواحد البسيط قد يحلله العقل إلى أجزاء فإنه فاتق كل جمع ورتق «انتهى».

أقول: إن النزاع بين المحقق الشريف وبين خصمه ليس في بساطة مفهوم المشتق وتركبه عند النظر إليه إجمالاً، بل في بساطته وتركبه عند التحليل العقلي والنظر الدقيق الفلسفي، كيف! ولا ينسب إلى البلهاء أيضاً النزاع في أن مفهوم المشتق هل هو بسيط أو مركب عند النظر الإجمالي والمسامحي؟ فكيف ينسب إلى المحققين والمدققين؟!

الأمر الثاني: الفرق بين المشتق و مبدئه

ثم انه بعد ما ذكر من عدم أخذ الذات ولا النسبة في مفاهيم المشتقات، وكونها دالة على نفس حيثية المبدأ، بقي وجه الفرق بينها وبين المبادي، ووجه صحة حملها على الذوات وعدم صحة حمل المبادي عليها مع كونهما بمعنى واحد. وقد ذكروا في بيان الفرق بينهما أن مفهوم المشتق وإن كان متحداً مع مفهوم المبدأ بحسب الحقيقة، ولكن يفترقان بحسب الاعتبار، فمفهوم المشتق قد أُخذ لا بشرط، ومفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا، وصرحوا بأن المراد من «اللابشرطية» و «البشرط لائية» هنا إنما يكون بحسب الحمل.

أقول: ليس المراد منهما هيهنا ماذكروه في باب اعتبارات الماهية: من أنها قد تؤخذ بشرط لا، وقد تؤخذ بشرط شيء، وقد تؤخذ لا بشرط، بل المقصود هنا ما ذكروه في بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، من أخذ الأولين لا بشرط والأخيرتين بشرط لا. فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان ماذكروه في ذلك المقام، حتى يتضح به ما نحن فيه.

اقسام المركبات:

إن المركبات على قسمين:

١ـ مايكون تركيبه انضمامياً، ومعنى التركيب الانضمامي أن يكون كل جزء من أجزاء المركب موجوداً مستقلاً مغايراً للجزء الآخر في مقام الوجود والتحصل، ولكن اعتبر اتحادهما، فتكون وحدة المركب وحدة اعتبارية، مثل الدار والمدرسة مثلاً، فإن كل واحد من أجزائهما مغاير لسائر الأجزاء حقيقة، ولكن عين الاعتبار تنظر إلى جميع الأجزاء بنظر الوحدة، ففي هذا القسم من التركيب لا يصح حمل بعض الأجزاء على غيره، ولا حملها على الكل، ولا حمل الكل عليها؛

لأن مناط الحمل هو الهوهوية والاتحاد بحسب الوجود، والمفروض عدمها في المقام.

٢ـ مايكون تركيبه اتحادياً، ومعنى ذلك أن يكون وجود بعض الأجزاء في الخارج عين وجود غيره من الأجزاء الأخر، وتحصله بعين تحصلها، فتكون وحدة الأجزاء وحدة حقيقية، وتغايرها بحسب الاعتبار كالإنسان مثلاً؛ فإنه مركب من الحيوانية والناطقية ولكنهما موجودتان بوجود واحد.

اقسام ملاحظة التركيب الاتحادى:

ثم إن كل واحد من الأجزاء في هذا القسم ـ أعني التركيب الاتحادي ـ يمكن أن يلحظ على نحوين:

الأول: أن يلحظ بنحو الإبهام في التحصل، بحيث يحتمل اللاحظ ويجوز في لحاظه هذا أن يكون تمام تحصل هذا الجزء ما هو الملحوظ فعلاً، وأن يكون ناقصاً في تحصله ومتحداً مع غيره فيه، بحيث يكون تحصله بعين تحصل ذلك الغير.

الثاني: أن يلحظ تام التحصل بنحو يرى اللاحظ في لحاظه هذا أن تمام هذا الجزء ماهو الملحوظ فعلاً، فيكون ملحوظاً بحد جزئيته، بحيث إنه إن لحقه غيره كان يراه من منضماته وملحقاته، لامن متممات تحصله. فإن لحظ بالنحو الأول صح حمل كل جزء على سائر الأجزاء، وحملها على الكل، وحمل الكل عليها، بخلاف ما إذ لحظ بالنحو الثاني.

ولنذكر لوضوح المطلب مثالاً وهو: أنك إذا كنت في بيروت واقفاً على ساحل البحر الأبيض، وناظراً إلى الماء الذي يكون منه بمد نظرك، فقد تكون ناظراً إلى الماء الذي بمد نظرك محدوداً بالحدود المعينة المرئية من الطول والعرض، بحيث لو سافرت من بيروت إلى جبل الطّارق مثلاً ورأيت اتصال مائه بما رأيته أولاً في بيروت، حكمت بأن مارأيته ثانياً مغاير لما رأيته أولاً، لكنه منضم إليه ومتصل به، ولاتحكم بأنه عينه. وقد تكون ناظراً إليه من حيث هو ماء من غير لحاظ كونه محدوداً بالحدود المعينة بحيث تحتمل أن يكون تمام تحصله ما هو بمد نظرك، وأن يكون متحداً مع غيره في التحصل، وفي هذا الاعتبار تحكم على الماء المرئي في جبل الطّارق بأنه عين مارأيته في بيروت؛ إذ لم تره في الرؤية الأولى محدوداً بالحدود المعينة المشخصة من الطول والعرض، بل رأيته بنحو الإبهام في التحصل.

فكما أن ماء البحر مع كونه موجوداً واحداً ممتداً، تكون رؤية بعض أجزائه على نحوين،

ويصح الحمل باعتبار أحدهما دون الآخر، فكذلك الموجود الواحد المركب بالتركيب الاتحادي مثل الإنسان يكون لحاظ أجزائه على نحوين، فإن الحيوانية وكذا الناطقية تارة تلحظان بنحو الإبهام من جهة التحصل، بحيث لا يرى اللاحظ ـ في لحاظه كل واحد منهما ـ مانعاً من أن يكون تحصله بعين تحصل الجزء الآخر، وإذا رأى كونه متحصلاً بعين تحصل الآخر حكم بأنه، هو لا أنه غيره وانضم إليه، وفي هذا الاعتبار يسميان بالجنس والفصل، ويجوز حمل كل واحد منهما على الآخر، وحمله على الإنسان، وحمل الإنسان على كل واحد منهما. وأخرى، يلحظ كل واحد منهما على نحو يكون تام التحصل، بحيث يكون تمام تحصله ما هو الملحوظ فعلاً بحدوده وأطرافه، حتى أنه إذا لحظ معه الجزء الآخر كان ـ بهذا النظر ـ تحصله مغايراً لتحصله وكان من ضمائمه ومقترناته، وبهذا الاعتبار يسميان بالهيولي والصورة، ولا يجوز في هذااللحاظ حمل أحدهما على الآخر، ولا حمله على النوع ولا حمل النوع عليه؛ لأن المناط في الحمل هو الهوهوية والاتحاد، ولم يحصلا في هذا اللحاظ.

وبالجملة: فالجزء قد يلحظ بحد جزئيته، وبما أنه شيء بحياله، وأنه بانضمام شيء آخر إليه يحصل الكل، وقد يلحظ لا بحد الجزئية، بل بنحو الابهام في التحصل، وبما أنه متحصل بعين تحصل الكل. هذا هو مراد القوم مما ذكروه في بيان الفرق بين الهيولى والصورة وبين الجنس والفصل: من أخذ المفهوم في الأولين بشرط لا، وفي الأخيرين لا بشرط.

ومما ذكرنا ظهر لك المقصود مما ذكره بعض أهل المعقول: من أن الجنس والفصل ليسا من أجزاء المحدود، بل من أجزاء الحد. والوجه في ذلك أن كلا منهما في النوع المحدود عين الآخر، وغير باق بحد الجزئية؛ إذ قد لحظ كل منهما بحيث يكون تحصله بعين تحصل الكل ومتحداً معه، وأما في مقام التحديد فيكون الملحوظ أمرين، وكل منهما جزء من الحد.

ثم لايخفى أن المراد من اللابشرطية والبشرط لائية هنا ليس ماذكروه في باب اعتبارات الماهية «من اللابشرطية والبشرط لائية والبشرط شيئية»؛ إذ المراد من البشرط لا مثلاً في باب اعتبارات الماهية هو أن يتصور الماهية بالقياس إلى عوارضها الطارئة عليها وتلحظ مجردة منها، بحيث لا تتحد معها ولا تنضم إليها، والمراد من البشرط لا في المقام هو أن يلحظ الجزء بحد الجزئية وتام التحصل، بحيث إن قارنه شيء كان من منضماته وملحقاته، لا من متممات تحصله. فالبشرط لا في المقام لا يأبى انضمام أمر آخر إليه، وإنما يأبى كونه داخلاً في الملحوظ ومتمماً له في مقام التحصل. وبهذا البيان يظهر الفرق بين اللابشرطين في المقامين أيضاً فتدبر!

مبنى ما قيل فى الفرق بين المشتق و المبدأ:

ثم اعلم أن قياس الفرق بين المشتق ومبدئه على الفرق بين الجنس والفصل وبين الهيولى والصورة يبتنى على تسليم أمور ثلاثة:

١ـ أن مفهوم المشتق عين مفهوم المبدأ ذاتاً، من دون أن تكون النسبة والذات مأخوذتين في المشتق.

٢ـ ماذكره المتأخرون من أهل المعقول: من أن وجود العرض بعين وجود معروضه، وأنّه من شؤونه ومراتبه، لاأن له وجوداً آخر ينضم إليه ويكون حالاً فيه.

٣ـ أنّ الملاك في صحة الحمل ليس مجرد الاتحاد في الخارج، بل اللازم في مقام الحمل لحاظ العرض المحمول بنحو الإبهام في التحصل؛ لئلا يأبى الحكم باتحاده مع الموضوع؛ لابنحو التمامية في التحصل، إذ يصير ـ في هذا اللحاظ ـ من منضماته المغايرة له، ويأبى الحكم باتحاده معه. وبهذا البيان ظهر الفرق بين المشتق ومبدئه، فإن المشتق إنما يلحظ بنحو الإبهام، بخلاف المبدأ فإنه ملحوظ بما أنه متحصل بنفسه وبحياله، غاية الأمر كونه من منضمات الموضوع ونواعته؛ ولأجل ذلك يصح الحمل في المشتق دون المبدأ.

الأمر الثالث: ملاك الحمل

قال في الكفاية: «إن ملاك الحمل هو الهوهوية من وجه والمغايرة من وجه آخر».

أقول: ملاك الحمل هو العينية والاتحاد بحسب اللحاظ، وقد عرفت أنهما لايتحققان إلاّ إذا لحظ المحمول بنحو الإبهام، حتى لايأبى أن يكون تحصله بعين تحصل الموضوع، ولايلزم في صحة الحمل تغاير الموضوع والمحمول؛ بل التغاير انما يعتبر لإفادة الحمل، فحمل الشيء على نفسه صحيح، ولو لم يعتبر المغايرة بوجه، لكنه غير مفيد إن لم تكن في البين مغايرة. وبعبارة أخرى ليست المغايرة من شرائط صحة الحمل، بل من شرائط إفادته.

الأمر الرابع: لايعتبر في صدق المشتق كون المبدأ زائداً على الذات

قد مر سابقاً أن حمل عناوين المشتقات على المصاديق و إجرائها عليها لابدّ من أن يكون باعتبار وجود حيثيةوجهة صدق في هذه المصاديق، تكون مفقودة في غيرها مما لاتحمل عليها، فحمل «العالم» على زيد مثلاً متوقف على وجود حيثية العلم فيه، ولايشترط زائداً على ذلك

كون تلك الحيثية من عوارض الموضوع وزائدة على ذاته.

فعلى هذا إن كانت هذه الحيثية عين ذات الموضوع كان صدق المشتق عليه بنحو الحقيقة أيضاً، فصدق العالم والقادر و سائر الصفات الثبوتية على اللّه تعالى بنحو الحقيقة وإن كانت مباديها عين ذاته، كما هو مختار أهل الحق خلافاً للأشاعرة، حيث توهموا أن الصفة يشترط فيها أن تكون من عوارض الموصوف، فحكموا بكون صفاته تعالى زائدة على ذاته، وبكونها قديمة كذاته تعالى حتى لا يلزم خلوه عنها في زمان؛ وعلى قولهم تكون القدماء ثمانية: الذات وسبع من الصفات، وقد قال الإمام الرازي: إن علماءنا حكموا بكفر المسيحية؛ لما اعتقدوه من الأقانيم الثلاثة، وهم قد اختاروا كون القدماء ثمانية، ومع ذلك يعدون أنفسهم موحدين. ولما رأى المعتزلة بطلان القول بتعدد القدماء، كما هو مختار الأشاعرة، ولم يجوّزوا القول أيضاً بكونه تعالى في وقت من الأوقات جاهلاً أو عاجزاً مثلاً، ولم يتصوروا أيضاً ماهو الحق المحقق من كون صفاته عين ذاته، احتاجوا إلى القول بالنيابة فقالوا: إن صفاته حادثة وإنه تعالى قبل حدوث هذه الصفات له وإن لم يكن موصوفاً بهذه الصفات؛ ولكن ذاته كانت نائبة عن هذه الصفات، فكانت الاشياء منكشفة له مثلاً من دون أن يثبت له وصف العلم، قال في المنظومة:

و الأشعري بازدياد قائلة و قال بالنيابة المعتزلة

والحق عندنا كما مر أن صفاته عين ذاته وأن صدق المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقة إذ المناط في صدق المشتق ليس إلاّ تحقق حيثية المبدأ، ولا يشترط زائداً على ذلك كونه زائداً على الذات، فليس معنى عالميته مثلاً إلاّ وجود ماهو حقيقة العلم له، وهي انكشاف الأشياء له وحضورها لديه، وليس العلم سوى الانكشاف التام، وكذلك لامعنى لقدرته إلا كونه بذاته بحيث يصدق عليه أنه إن شاء فعل وإن لم يشألم يفعل، وليس شرطاً في صدق القادر كون القدرة موجودة بحيالها في قبال وجود الذات، وكذلك معنى القديم ليس إلا أن الذات لامبدأ لوجودها، وليس شرطاً في صدقه كون القدم شيئاً موجوداً بحياله، وكذلك الحياة فان معناها كون الذات بحيث تترتب عليها آثارها المطلوبة منها من العلم والقدرة وسائر الصفات والأفعال، وقس عليها سائر الصفات، مثلاً إن قلت: «زيد شجاع» فليس معناه أن زيداً شيء، وأن الشجاعة شيء آخر موجود بحياله، بل معناه، أن ذات زيد تكون بحيث تصدر عنها آثار القوة، وليست قوتها موجودة بوجود زائد على وجودها، فتدبر!

* * *

المقصد الاول

في الاوامر

قد يقال: إنها جمع آمرة صفة لموصوف محذوف، أي صيغة آمرة أو كلمة آمره.

وفيه نظر لعدم مساعدة العرف على ذلك، فانّ المتبادر من قوله(ع)[1] «وخالفت بعض أوامرك» مثلاً ليس أني خالفت بعض صيغ أمرك، بل المتبادر منه أني خالفت بعض مطلوباتك.

فالحق آنها جمع أمر على خلاف القياس، كما أن «أمور» جمعه بمعناه الجمودي، ولكن على وفق القياس.

ثم إن في هذا المقصد فصولاً:

---

(١) في دعاء الكميل

الفصل الاول

فيما يرجع الى مفاد مادة الامر و صيغته

وفيه مباحث:

المبحث الأول:

مادة الأمر

وقد ذكروا لها معاني عديدة: فمنها الطلب كقولهم: آمرك بكذا، ومنها الشأن كما يقال: شغله أمر كذا، ومنها الفعل كما في قوله تعالى: (وَمَا أمرُ فرعَونَ بِرَشيد)[1]، ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَ أَمرُنَا)[2]، ومنها الشيء كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجيباً». ومنها الحادثة، ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا.

قال في الكفاية: «إن عد بعضها من معانيه من باب اشتباه المصداق بالمفهوم»، ثم اختار كونه مشتركاً لفظياً بين الطلب وبين الشيء[3].

أقول: الظاهر فساد القول بكونه بمعناه الجمودي مرادفاً للشيء؛ إذ الشيئية من الأمور العامة المطلقة على الجواهر والأعراض بأسرها، وإطلاق الأمر على الجواهر بل على بعض الأعراض فاسد جداً، فلا يقال مثلاً «زيد أمر من الأمور»، ولعل معناه الجمودي عبارة عن الفعل.

ثم لا يخفى أن عد الفعل العجيب من معانيه لعله من جهة الاشتباه بالإمر بكسر الهمزة، فانه بمعنى العجيب كقوله تعالى: (لَقَد جِئتَ شَيئاً إمراً)[4]. وليعلم أيضاً أن الأمر في قوله تعالى: (وَمَا أمرُ فرعُونَ بِرَشيد)

وفي قوله: (فَلَمَّا جَاءَ أمرُنَا) ما استعمل إلاَّ في معنى الطلب كما لا يخفى.

* * *

---

(١) سورة هود / الآية ٩٧

(٢) سورة هود / الآية ٦٦ و ٨٢

(٣) أقول ربما يقال بتصوير الجامع بين المعنى الجمودى والمعنى الاشتقاقي، ويحكم بكون الاشتراك في المقام معنوياً، فيقال إن كلمة الأمر موضوعة لما يظهر الإرادة ويبرزها، تكوينية كانت أو تشريعية، فهو بمعناه الجمودي مظهر للإرادة التكوينية، وبمعناه الاشتقاقى مظهر للإرادة التشريعية، فتأمل. ح ع - م

(٤) سورة الكهف / الآية ٧١

المبحث الثاني:

الفرق بين الأمر والالتماس والدعاء

هل يعتبر فيه باعتبار معناه الاشتقاقي - أعني الطلب - علوّ الآمر، أو استعلاؤه، أو هما معاً، أو أحدهما على سبيل منع الخلو، أو لا يشترط شيء منهما؟ لكل وجه، والتحقيق أن يقال: إن حقيقة الأمر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس والدعاء، لا أن المغايرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً أو غيرهما.

بيان ذلك أن الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمى أمراً.

القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضماً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني؛ فإن المسكين لا يقصد انبعاث الغني من نفس طلبه وتحريكه، لعلمه بعدم كفاية بعثه في تحرك الغني؛ ولذا يقارنه ببعض ما له دخل في انبعاث الغني كالتضرع والدعاء لنفس الغني ووالديه مثلاً، وهذا القسم من الطلب يسمى التماساً أو دعاءً.

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أن القسم الأول منه (أي الذي يسمى بالأمر) حق من كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً، ولكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له فيقولون: أتأمره؟ كما أن القسم الثاني يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالي أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون لم يأمره بل التمس منه، ويرون

هذا تواضعاً منه.

وبالجملة: حقيقة الطلب منقسمة إلى قسمين: طلب يسمى أمراً وطلب يسمى التماساً أو دعاء[١]، والقسم الأول منه يناسب العالي، لا أن كون الطالب عالياً مأخوذ في مفهوم الأمر، حتى يكون معنى آمرك بكذا، أطلب منك وأنا عال.

* * *

(١) وبعبارة أخرى حقيقة الأمر عبارة عن قسم خاص من الطلب يعبر عنه بالفارسية (فرمان) ـ وحقيقة الالتماس عبارة عن قسم آخر منه يعبر عنه (خواهش). ح ع ـ م

المبحث الثالث:

الطلب والإرادة

حقيقة الطلب ما هي؟ و هل تكون متحدةً مع الإرادة أو مغايرةً لها،؟ قد ذكر في الكفاية في هذا المقام مسألة كون المادة موضوعة للوجوب أو الندب؛ ولكنا نؤخرها إلى المبحث الرابع لتوقفها على فهم حقيقة الطلب. ولا بدلنا قبل الخوض في المقصود من بيان ماهو مطرح أنظار الأشاعرة والمعتزلة في النزاع في هذه المسألة والإشارة الإجمالية إلى مبدأ نشأ مذهبي الاعتزال والأشعرية ،فنقول:

مبدأ ظهور المعتزلة و الاشاعرة:

قد كان البحث عن ذات الباري تعالى وحقائق صفاته دائراً بين حكماء العجم والروم، بل سائر الناس قبل ظهور الإسلام. لكن طلوع نور الإسلام قد جبّ هذه المباحث، فكان الصحابة رضوان اللّه عليهم يتلقون معتقداتهم في تلك المسائل بنحو الاندماج من النبي(ص) والقرآن إلى زمان التابعين، وفي زمنهم قد كثر القتال بين المسلمين وبين الكفار. واختلط المسلمون بالأسراء من الكفار، فالقى أولئك الأسراء ما كانوا يعلمونه من قبل،[1] في مجالس المسلمين ومحافلهم، وتلقاه المسلمون وباحثوا فيما تلقونه منهم في حلقاتهم التي كانوا يؤسسونها للمناظرات الدينية، فممن أسس حلقة بين المسلمين الحسن البصري «أسير عين التمر»، وكان هو رئيساً في الحلقة،

---

(١) أقول ـ بل لعل المتتبع في كتب التاريخ يطمئن بأن أكثر الفتن والمذاهب المختلفة في الديانة الإسلامية إنما نشأت من جهة إلقاء أسراء الكفار من العجم وغيرهم جميع ما كانوا يعتقدون من الأصول والفروع، بين المسلمين والمؤمنين بالقرآن. ح ع ـ م.

وكان يذاكر تلامذته في المسائل الكلامية، وقد وقع يوماً من الأيام بينه وبين واصل بن عطاء «أحد تلامذته» مشاجرة في مسألة، فاعتزل ابن عطاء عن حلقته، وأسس لنفسه حلقة وخالف في أكثر المسائل أستاذه، ومن هنا نشأ مذهب الاعتزال، وكان ممن وافق الحسن البصري في معتقداته أبو الحسن الأشعري «من أحفاد أبي موسى الأشعري وتلميذ أبي علي الجبائي»، وكان أبو الحسن معاصراً للكليني «ره»، وكان في الأصل معتزلياً، ثم اختار مذهب الحسن البصري وتاب عن الاعتزال، لما رأى من اضمحلال المعتزلة، وبه نسبت الطائفة الأشعرية تابعو الحسن البصري.

وجه تسمية علم الكلام:

اعلم أن أول مسألة اختُلف فيها بين الأشاعرة والمعتزلة مسألة تكلم الباري تعالى. وكان غرضهم من هذا النزاع إثبات أن القرآن حادث أو قديم، وقد سفكت الدماء الكثيرة على هذه المسألة، وكان بعض الخلفاء العباسيين كالمأمون مثلاً مائلاً إلى مذهب الاعتزال، فكانوا يحبسون من يعتقد قدم القرآن من الاشاعرة و يؤذونهم على ذلك. ولما كانت مسألة تكلم الباري أول مسألة وقع فيها البحث من المسائل الكلامية سمّي العلم الباحث في الأصول الدينية بعلم الكلام؛ وبالجملة أول مسألة اختلف فيها بينهما مسألة تكلم الباري، فقالت المعتزلة وكذا الإمامية: إنه من صفات الفعل، إذ هو عبارة عن إيجاده تعالى أصواتاً في أحد من الموجودات، كالشجرة مثلاً فيكون حادثاً. وقالت الأشاعرة: إنه من صفات الذات فيكون قديماً من القدماء الثمانية. واستشكل عليهم المعتزلة بأن المراد من التكلم ليس إلاّ إيجاد الأصوات والحروف، فلايتصور كونه من صفات الذات.

وأجاب الأشاعرة بأن المراد من الكلام ليس هو الكلام اللفظي، بل الكلام النفسي الذي هو صفة نفسانية للمتكلم، ويكون هو المنشأ للكلام اللفظي، ويكون الكلام اللفظي حاكياً له ودالاً عليه دلالة المعلول على علته والمسبب على سببه، ولا يختص ذلك بالباري تعالى، بل لنا أيضاً كلام لفظي يكون من صفات الفعل، وهو الملتئم من الأصوات والحروف؛ وكلام نفسي قائم بأنفسنا نظير سائر الصفات النفسانية، ويسمى هذا الكلام النفسي طلباً حقيقياً، إن كان الطلب اللفظي أمراً، وزجراً حقيقياً إن كان اللفظي نهياً.

واستشكل عليهم المعتزلة ثانياً بأنا لانجد بعد مراجعة الوجدان غير صفة العلم والإرادة والكراهة شيئاً قائماً بأنفسنا، يكون منشأ للكلام اللفظي، حتى نسميه بالكلام النفسي أو الطلب

الحقيقي أو الزجر الحقيقي، فان الكلام إما أن يكون إخباراً، او إنشاء، وما يكون موجوداً في نفس المتكلم حين الاخبار هو العلم بالنسبة، وما يكون موجوداً في نفسه حين الإنشاء هو الإرادة، إن كان الإنشاء أمراً، والكراهة إن كان نهياً؛ ولايمكن أن يكون المراد من التكلم ـ الذي هو من صفات اللّه تعالى ـ العلم أو الإرادة أو الكراهة؛ إذ المقصود إثبات التكلم له في قبال إثبات العلم والإرادة والكراهة له تعالى. فما هو مدار كلام الاشاعرة ومختارهم هو أن للمتكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفسه سوى العلم والإرادة والكراهة نسميها بالكلام النفسي، ويسمى طلباً حقيقياً في خصوص الأوامر، وزجراً حقيقياً في خصوص النواهي، ويكون هذا الزجر الحقيقي منشأ للزجر الإنشائي، وذاك الطلب الحقيقي منشأ للطلب الإنشائي، وذلك الكلام النفسي منشأ للكلام اللفظي، وقد قالوا:

«إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً»

وماهو محط نظر المعتزلة نفي تلك الصفة النفسانية المغايرة للعلم والإرادة والكراهة، بدعوى أن الموجود في أذهاننا عند الإخبار هو صفة العلم فقط. وعند الأمر أو النهي هو الإرادة أو الكراهة فقط، وليس في أذهاننا في قبال العلم والإرادة والكراهة شيء يسمى بالكلام النفسي أو الطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي.

وبالجملة: نزاع الفريقين إنما هو في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكراهة، فالمعتزلة تنفيها وتقول: إن المنشأ للكلام اللفظي ليس سوى العلم أو الإرادة أو الكراهة، والأشاعرة تثبتها وتقول: إنها المنشأ للكلام اللفظي والأمر والنهي.

فاتضح بذلك أن النزاع بينهما لايكون لغوياً: بأن ينازعوا في أن لفظي الطلب والإرادة هل يكونان مترادفين، أو يكون لكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر.

ولايكون أيضاً مقصودهما من النزاع هو التفحص والدقة في أن المفهوم الذي تصورناه إجمالاً وعلمنا بالإجمال أنه الموضوع له للفظ الإرادة هل هو عين ما تصورناه إجمالاً وعلمنا أنه الموضوع له للفظ الطلب أومغاير له، بل النزاع بينهما في ثبوت صفة نفسانية، فالأشاعرة يثبتون صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكراهة، تسمى هذه الصفة في باب الأوامر طلباً؛ فتكون حقيقة الطلب ـ الذي هو صفة نفسانية ـ عندهم مغايرة لحقيقة الإرادة التي هي أيضاً صفة نفسانية. وأما العدلية والمعتزلة فينكرون ثبوت تلك الصفة النفسانية، فيكون الطلب عندهم متحداً مع الإرادة، لابمعنى أن لنا طلباً وإرادة يكونان من صفات النفس وقد اتحدا، بل بمعنى أنه

لاطلب لنا يكون من صفات النفس في قبال الإرادة.

هل الطلب يغاير الارادة؟:

إن العالم المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب الحاشية لما صادف عنوان اتحاد الطلب والإرادة، ولم يتتبع حتى يظهر له ما هو مطرح النزاع بين الفريقين، وكان المتبادر إلى ذهنه من لفظ الطلب، الطلب الإنشائي، ومن لفظ الإرادة الصفة النفسانية الخاصة، حكم بتغاير الطلب والإرادة، وتخيل أنه وافق في هذه المسألة الأشاعرة، وخالف المعتزلة والإمامية[1] مع وضوح أنهم لم ينازعوا في أن الطلب الإنشائي هل هو مغاير للإرادة النفسانية أو متحد معها؟ فيختار الأشعري التغاير والمعتزلي الاتحاد؛ إذ التغاير بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس. بل نازعوا ـ كما عرفت ـ في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكراهة، وكان نزاعهم نزاعاً مذهبياً؛ إذ كان مقصودهم إثبات أن القرآن الذي هو كلام اللّه حادث أو قديم.

فما فهمه هذا المحقق من عنوان اتحاد الطلب والإرادة وتخيل أنه مطرح أنظار الأشاعرة والعدلية بعيد عن الصواب، ويكون ناشئاً من عدم تتبع تاريخ المسألة وماهو محطّ نظر المتنازعين فيها.

ثم إن لشيخنا الأستاذ المحقق الخراساني هنا بياناً طويلاً في الكفاية زعمه إصلاحاً بين الأشاعرة والعدلية مع فساد ما ذكره أولاً، وعدم ارتباطه بما هو محط نظر المتنازعين ثانياً. وهو «ره» وإن كان قد يقرب في ضمن بيانه إلى ما هو محط نظر المتنازعين خصوصاً عند قوله: «فان الإنسان لايجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها» إلاّ أن ملاحظة مجموع كلامه من الصدر إلى الذيل توجب الاطمئنان بعدم كون مطرح النزاع معلوماً له خصوصاً بعد إرادته الإصلاح بين الطرفين بما ذكره تحقيقاً للمطلب.

---

(١) أقول: قال حفيده المرحوم آية اللّه الحاج الشيخ محمد رضا الأصفهاني طاب ثراه في «الوقاية» ما هذا لفظه: والعلامة الجدّ لم يخالف العدلية في ذلك، ولم يجنح إلى قول الأشاعرة قط. بل هو من ألدّ أعداء هذه المقالة وأشد من خاصمهم. وقد قال في بحث مقدمة الواجب «بعد ما بين مذهب العدلية من أن حقيقة الطلب عندهم هي الإرادة المتعلقة بفعل الشيء أو تركه» ما نصه: وقد خالف في ذلك الأشاعرة فزعموا أن الطلب أمر آخر وراء الإرادة وجعلوه من أقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للإرادة والكراهة. وقد عرفت أن ما ذكروه أمر فاسد غير معقول مبني على فاسد آخر أعني الكلام النفسي «انتهى» فلينظر المنصف «إلى آخرما في الوقاية فراجع». ح ع ـ م.

و حاصل ما ذكره: أن لفظي الطلب و الإرادة موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و لهذا المفهوم الواحد نحوان من الوجود: الوجود الحقيقي، وهو وجوده في النفس؛ والوجود الإنشائي، وهو المنشأ بالصيغة؛ فالطلب والإرادة متحدان في المفهوم، والوجود الحقيقي، والوجود الإنشائي، غاية الأمر أن لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائي، ولفظ الإرادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي؛ وهذا لا يوجب المغايرة بين اللفظين في المفهوم. نعم وجود هذا المفهوم الواحد بالوجود الإنشائي ـ الذي ينصرف إليه لفظ الطلب ـ مغاير لوجوده الحقيقي، الذي ينصرف إليه إطلاق لفظ الإرادة. وعلى هذا يمكن أن يصلح بين الطرفين بأن يقال: إن مراد العدلية من الاتحاد ماذكرناه من اتحادهما في المفهوم، وفي كلا الوجودين؛ و مراد الأشاعرة من التغاير ماذكرناه من أن ماينصرف إليه إطلاق لفظ الطلب ـ أعني الوجود الإنشائي لهذا المفهوم ـ مغاير لما ينصرف إليه إطلاق لفظ الإرادة ـ أعني الوجود الحقيقي لهذا المفهوم ـ «انتهى».

أقول: قد عرفت أن نزاع الأشاعرة والعدلية ليس في أن لفظي الطلب والإرادة هل وضعا بإزاء مفهوم واحد، أو يكون لكل منهما معنى غير ما للآخر؛ إذ البحث على هذا لغوي مربوط بعلم اللغة، بل النزاع بينهما في أنه هل يكون عند التكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفس المتكلم، تكون منشأ للكلام اللفظي، سوى العلم والإرادة والكراهة، أو لا تكون في نفسه صفة وراء هذه الثلاثة؟ وعلى هذا يكون البحث كلامياً، ولا يقبل هذا النزاع إصلاحاً ولعله أشار إلى هذا بقوله ـ في آخر كلامه ـ «فافهم».

نقد كلام المحقق الخراساني:

واعلم أن ماذكره «من اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاء» فاسد من أصله. فإن لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصة من صفات النفس؛ والصفات النفسانية من الأمور الحقيقية التي يكون بحذائها شيء في الخارج، فلا تقبل الوجود الإنشائي لإباء الأمور الحقيقية هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب فإن له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحريك. وبعبارة أخرى: الموجودات على قسمين:

١ـ ما يكون له وجود حقيقي في الخارج، بحيث يكون بإزائه شيء فيه، كالإنسان، و الحيوان، والبياض، ونحوها.

٢ـ ما لا يكون كذلك، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه؛ وهذا القسم يسمى بالأمور

. الانتزاعية، وهي أيضاً على قسمين: الأول: ماينتزع عن الأمور الحقيقية بحيث لايحتاج في انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعتبرين، كالفوقية، والتحتية، والأبوة، والبنوة، ونحوها. الثاني: ماينتزع عن الاعتبارات والإنشاءات كالملكية والزوجية والسلطنة والحكومة ونحوها، فهذه أقسام ثلاثة، والقسم الأول والثاني لايقبلان الإنشاء، ومايقبله هو القسم الثالث، وحقيقة الإرادة ـ التي هي صفة من صفات النفس ـ من القسم الأول، فلاتقبل الإنشاء بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن ينشأ؛ إذ ليس معناه سوى البعث والتحريك نحو العمل، وكما أنهما يحصلان بالتحريك الفعلي بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجره نحو العمل المقصود، فكذلك يحصلان بالتحريك القولي بأن يقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منك الضرب» أو «آمرك بكذا» مثلاً؛ فقول الطالب: «افعل كذا»، بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود، والحاصل: أن حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة، فإن الإرادة من الصفات النفسانية بخلاف الطلب، فإنه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود: إما تحريكاً عملياً مثل أن يأخذ الطالب بيده ويجره نحو المقصود، أو تحريكاً إنشائياً مثل «افعل كذا»، ولا ارتباط لهذا المعنى ـ بكلا قسميه ـ بالإرادة التي هي من صفات النفس. نعم الطلب ـ بكلا معنييه ـ مظهر للإرادة ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقق فعل خاص أو وجود مقدماته بقصد التوصل بها إلى الفعل؛ قد يحركه نحو الفعل تحريكاً عملياً، وقد يقول له: «افعل كذا» مريداً بهذا القول تحقق ذاك التحريك؛ فمفاد «افعل» تحريك تنزيلي يعبر عنه بالطلب الإنشائي. ولا يتوهم مما ذكرنا ـ من اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً ـ موافقتنا الأشاعرة؛ إذ نزاع الأشاعرة مع العدلية ـ كما بيناه ـ ليس في اختلاف الإرادة والطلب مفهوماً أو اتحادهما كذلك، بل في وجود صفة نفسانية أخرى في قبال الإرادة وعدم وجودها، فافهم!

ادلة الاشاعرة و نقدها:

ثم إنه استدل الأشاعرة على ما ادعوه ـ من وجود صفة نفسانية في قبال العلم وأختيه ـ بوجهين:

«**الأول**»: أن الأوامر الامتحانية والاعتذارية، مثل الأوامر الجدية في احتياجها إلى وجود منشأ في نفس المتكلم؛ وحيث لا إرادة في نفس المتكلم ـ في تلك الأوامر ـ فلابدّ من وجود صفة أخرى في نفسه لتكون هي المنشأ لأمره؛ وتسمى هذه الصفة بالطلب النفسي. وإذا ثبت أن

المنشأ للأوامر الامتحانية صفة أخرى في نفس المتكلم سوى الإرادة؛ ثبت أن المنشأ لجميع الأوامر هذه الصفة، لعدم القول بالفصل بين الأوامر الامتحانية وغيرها.

ونجيب عن هذا الاستدلال بأن المنشأ للأوامر مطلقاً هو الإرادة؛ غاية الأمر أن المنشأ للأوامر الجدية إرادة نفس المأمور به، والمنشأ للأوامر الامتحانية إرادة إتيان مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

تفصيل ذلك: أن المقاصد التي تدعو المولى إلى الأمر مختلفة: فبعضها مما يحصل بإيجاد العبد نفس المأمور به، مثاله جميع المقاصد والغايات المنظورة من الأوامر الجدية، وبعضها مما يحصل بإيجاد المكلف مقدمات المأمور به؛ بقصد التوصل بها إلى المأمور به، بحيث لا دخالة لنفس المأمور به في ترتّب الغاية المطلوبة أصلاً. بل كل مايحصل بفعل المأمور به مع مقدماته بقصد التوصل، يحصل بصرف فعل المقدمات بقصد التوصل أيضاً، مثال ذلك أمره تعالى إبراهيم(ع) بذبح ولده، فإن المقصود من هذا الأمر لم يكن إلا وصول إبراهيم«ع» إلى الكمالات النفسانية ومرتبة كمال التسليم والانقياد لرب الأرباب بإيثاره رضاية ربه على محبة الولد، وهذه الكمالات النفسانية كانت تحصل له بصرف إتيانه مقدمات الذبح بقصد التوصل بها إلى نفس الذبح، بحيث كان وقوع نفس الذبح خارجاً وعدم وقوعه متساويين في ذلك.

ففي القسم الأول، يكون منشأ الأمر إرادة نفس الفعل، وفي القسم الثاني منشأه إرادة إتيان المقدمات بقصد التوصل. والأمر بالفعل إنما هو بداعي حصول هذا القصد في نفس العبد، وإلاّ فالفعل لادخالة له في حصول الغاية أصلاً؛ فالذي أراد اللّه تعالى من إبراهيم«ع» هو نفس إتيان مقدمات الذبح بقصد التوصل بها إليه؛ فلما أوجدها نزل في حقه (قَد صَدَّقتَ الرُّؤيَا)[1] فتأمل!.

«الثاني»: مما استدل به الأشاعرة هو أن الكفار وأهل العصيان كلهم مكلفون بما كلف به أهل الإطاعة والإيمان بضرورة من الأديان، وحينئذ إن لم يكن في نفس المتكلم صفة وراء الإرادة حتى تكون تلك الصفة منشأ للأمر وعلة له وكان منشأه الإرادة، لزم في تكليف اللّه تعالى الكفار وأهل العصيان تخلف إرادته عن مراده، وهو باطل بالضرورة، فيكشف ذلك عن وجود صفة أخرى له تعالى، سوى الإرادة، حتى تكون تلك الصفة منشأ لأوامره اللفظية. وتسمى بالطلب الحقيقي.

وأجاب المتكلمون عن هذا الاستدلال بأن منشأ الأمر اللفظي ليس سوى الإرادة؛ وأن إرادة

---

(١) سورة الصافات / الآية ١٠٥

الله التي لاتتخلف عن المراد هي إرادته وجود فعل من نفسه لا إرادته صدور فعل عن غيره، فإنها قد تتخلف. وقال المحقق الخراساني في الكفاية ـ في مقام الجواب عن هذا الاستدلال ـ: «إن لله تعالى إرادتين: إرادة تكوينية، وإرادة تشريعية؛ وما لا تتخلف هي التكوينية دون التشريعية». والظاهر أن مراده هو ماقاله المتكلمون، غاية الأمر أنه عبر بعبارة أخرى، فمراده من الإرادة التكوينية إرادته تعالى صدور الفعل عن نفسه، ومن الإرادة التشريعية إرادته صدور الفعل عن المكلف.

* * *

لا ارتباط بين مسئلة الطلب و الارادة و مسألة الجبر و التفويض

هيهنا قد تم مبحث الطلب والإرادة، ولا ارتباط لهذا المبحث أبداً بمسألة الجبر والتفويض، فما تراه في كلام بعض من ابتنائه عليها في غير محله، غاية الأمر أن المحقق الخراساني لما قسم الإرادة إلى قسمين كما مر آنفاً، فسّر الإرادة التكوينية له تعالى بعلمه بالنظام على النحو الكامل التام ـ أعني ما تراه وتشاهده في صفحات عالم الوجود من الإيمان والكفر والنزاع والجدال وغير ذلك، وبعبارة أخرى كل ما وجد ويوجد إلى يوم القيامة ـ وفسر الإرادة التشريعية له تعالى بعلمه بالمصالح الكامنة في أفعال المكلفين الموجبة لأمره تعالى إياهم بفعلها، ثم قال بعد تفسيرهما: فإذا توافقتا ـ أي كان صدور فعل من الأفعال عن مكلف خاص ذا مصلحة وكان أيضاً دخيلاً في النظام الأكمل فكان مورداً للإرادتين ـ فلا بدّ حينئذ من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا ـ أي كان صدور الفعل عن المكلف ذا مصلحة له، ولكن كان مخلاً بالنظام الأكمل، فكان مورداً للإرادة التشريعية دون التكوينية ـ فلا محيص حينئذ عن أن يختار الكفر والعصيان.

ثم استشكل بأنه إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بسبب إرادته التكوينية التي لاتتخلف، فكيف يصح التكليف المشروط بالاختيار؟ لخروجها على هذا من الاختيار. وأجاب عنه: بأنه لم تتعلق إرادته ـ تعالى ـ التكوينية بصرف صدور الأفعال عن المكلفين، بل تعلقت بصدورها عنهم مسبوقة بإرادتهم، فما أراد منهم بالإرادة التكوينية هو أن يريدوا ويفعلوا.

ثم استشكل ثانياً بأنه وإن كان صدور الأفعال عنهم مسبوقاً بإرادتهم واختيارهم، إلاّ أنها منتهية بالآخرة إلى إرادته تعالى وإلاّ لتسلسل؛ فخرجت من كونها اختيارية، وحينئذ فكيف المؤاخذة؟.

و أجاب عنه: بأن المؤاخذة من تبعات الكفر والعصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدماته الناشئة من الشقاوة الذاتية، (إلى آخر ماكتبه حتى انكسر قلمه).

أقول: الورود في هذا الميدان والاشتغال بمصارعة الفرسان خطير؛ ورب ذهن صاف لا نرضى أن نورده في هذا البحر العميق، الذي لا ينجو منه إلاّ الأوحدي من الناس، فلنشر إشارة إجمالية إلى ماقيل في جواب ما ذكر من الإشكال، ثم نخرج من هذا المبحث.

فنقول: قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي «قده» في مقام الجواب عن هذا الإشكال، أي ـ إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان مسبوقة بإرادته تعالى وعلمه بالنظام الأتم الأكمل فكيف التكليف المشروط بالاختيار ـ: بأن العلم تابع للمعلوم لا أن المعلوم تابع للعلم.

وأوردوا عليه إيراداً واضح الورود، فقالوا: إن العلم الذي هو تابع للمعلوم عبارة عن العلم الانفعالي، لا العلم الفعلي الذي هو علة لوجود المعلوم في الخارج، وكلامنا في المقام في علمه تعالى الذي هو عين إرادته الأزلية التي بها وجد كل شيء، ويوجد من البدو إلى الختم.

والظاهر أن هذا المعنى بلغ من الظهور والوضوح درجة لايمكن أن يقال إنه خفي على مثل ذلك المحقق، فالأولى أن نوجه كلامه بحيث لا يرد عليه هذا الايراد.

فنقول: لايخفى أن المراد من النظام الأتم الأكمل؛ الذي يكون متعلقاً لإرادته تعالى هو سلسلة العلل والمعلولات من بدوها إلى ختمها، فإنّ دار الوجود دار العلل والأسباب، ولكل من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد في غيره، وعلية الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة، وإنما هي من جهة خصوصيات في ذواتها، والذاتيات لاتعلل، والمجعول إنما هو ذوات العلل والأسباب بالجعل البسيط، فكل موجود وإن سبقته الإرادة الأزلية وكان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض إلاّ أن له خواصّ وآثاراً ذاتية غير قابلة للجعل، وبها يصير علة لغيره ومؤثراً فيه؛ وعلى هذا فما تعلق به العلم الفعلي، أعني إرادته التكوينية، إنما هو وجود الأشياء وتحققها بذواتها، وأما علّيتها ومعلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالي، لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائي الفعلي.

المناط في الثواب و العقاب:

إذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان كما يكون بدنه مركباً من طبائع مختلفة متباينة في الآثار والخواص والمقتضيات، فكذلك جوهره الحقيقي وروحه الذي به صار إنساناً، مركب من رقائق

مختلفة ولطائف متباينة الآثار والخواص، بحيث تكون مجموعة من استعدادات متفاوتة وأميال مختلفة، يقتضي كلُ واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الآخر، فله ميل إلى العوالم العالية الملكوتية، وميل إلى العوالم السافلة الحيوانية، وقد جعل الله تعالى مع ذلك لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة، يميز بها الخبيث والطيب وطريقي السعادة والشقاوة وهي القوة العاقلة، وأيدها بالكتب السماوية والأنبياء والمرسلين، وجعله بحيث لا يقدم على عمل إلاّ بعد إدراكه طرفي الفعل والترك ومايترتب عليهما، وقدرته على كليهما، واختياره بنفسه أحدهما على الآخر، فتارةً يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية والطينة العليّينية، وأخرى ماهو مقتضى الجبلّة الشيطانية والطينة السّجّينية، ففي كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما في ذاته من الاستعداد المقتضي لهذا الفعل، لما عرفت من أن روحه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لأفعال متفاوتة. والمجعول له تعالى نفس تلك الرقائق لا علّيّتها، ولكن الإنسان مع ذلك ليس مسلوب الاختيار، بل كل فعل يصدر عنه فإنما يصدر عنه بعد التفاته، واختياره بنفسه أحد الطرفين على الآخر. وهذا الاختيار هو مناط الثواب والعقاب لا الإرادة كما زعمه صاحب الكفاية وكان يكررها في درسه، إذ هي موجودة في سائر الحيوانات غير الإنسان أيضاً[1]. والفعل الاختياري هو ما كان مسبوقاً بشعور طرفي الفعل والترك، والقدرة على كليهما؛ واختيار أحدهما على الآخر، لا ماكان مسبوقاً بالإرادة مطلقاً، نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته، ولكن المناط في الثواب والعقاب هو الاختيار لا الإرادة، فبطل ما في الكفاية من أصله وأساسه.

ثم إن ما ذكرناه من تركب روح الإنسان من الرقائق المختلفة؛ لعله المشار إليه بقوله تعالى في سورةالدهر: (**إنَّا خَلَقنَا الإنسَانَ من نُطفَةٍ أمشَاجٍ نَبتَليه فَجَعَلناهُ سَميعاً بَصيراً. إنَّا هَديناهُ السَّبيل إمّا شَاكراً وَإمّا كَفُوراً**)[2]. بناء علي كون المراد من النطفة الأمشاج ـ أي ـ المختلطات ـ، هي اللطائف والرقائق التي خمرت منها روح الإنسان وحقيقته التي فيها انطوى العالم الأكبر، لا النطفة الجسمانية التي تكون مبدأ لوجود بدنه، والشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (**نَبتَليه**)، إذ ما هو دخيل في ابتلاء الإنسان وامتحانه، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة في الاقتضاء، ثم الإنعام عليه بالعقل المميز بين الخير والشر؛ ثم تأييده بالكتب السماوية والأنبياء

---

(١) ولأجل ذلك عدّوا المتحرك بالإرادة فصلاً لمطلق الحيوان. ح ع ـ م

(٢) سورة الانسان / الآية ٢

والمرسلين(ع)، ثم إعطاؤه زمام اختياره بيده حتى يفعل ما يشاء، فقوله: (مِن نُطفَةٍ أمشَاجٍ)، إشارة إلى تركيب روحه من الرقائق، وقوله: (فَجَعَلنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً) إيماء إلى القوة العاقلة؛ وفي قوله: (إنَّا هَدَينَاهُ السَّبِيلَ) دلالة على إرسال الرسل وإنزال الكتب.

وبالجملة: ما ذكرناه يستفاد من خلال الآيات والأخبار، فمن الآيات هذه الآية، ومنها أيضاً قوله تعالى: (إنَّ الخَاسِرِينَ الَّذِين خَسِرُوا أنفُسَهُم)[1] حيث إن الإنسان مع التئام روحه من اللطائف المختلفة إذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة أو الغضب مثلاً، ربما أدى ذلك إلى الخسران الذاتي وزوال الملكات الحسنة ـ التي بها إنسانية الإنسان ـ بالكلية، ولا يتعقل لخسران النفس معنى إلاَّ هذا. وأما الأخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة، مثل ما ورد من أن في قلب الإنسان نكتتين: نكتة بيضاء، ونكتة سوداء، فإذا صدرت عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدي إلى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية؛ ومثل ما ورد من أن لقلب الإنسان أذنين ينفخ في إحداهما، الملك وفي الأخرى، الشيطان، ومثل ما ورد من أن الله تعالى بعد ما أراد خلق آدم أمر جبرئيل بأن يقبض قبضات من السماوات السبع وقبضات من الأرضين السبع ليخمر طينة آدم منها، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على التئام الروح الإنساني من العوالم المختلفة، فراجعها وتدبر.

* * *

---

(١) سورة الشورى / الآية /٤٥

المبحث الرابع:

ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب

قد عرفت أن حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة، فإن الإرادة صفة من صفات النفس في قبال العلم مثلاً، وليست قابلة للإنشاء بخلاف الطلب، فإنه عبارة عن تحريك الطالب، المطلوب منه نحو العمل المقصود إما عملاً وإما إنشاءً، وبعبارة أخرى حقيقة الطلب عبارة عما يحصل ـ تارةً ـ بأخذ الطالب بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود، ـ وأخرى ـ بقوله للمطلوب منه: افعل كذا، ولا ارتباط لهذا المعنى بالصفات النفسانية، نعم يكون هذا المعنى بكلا قسميه من مظاهر الإرادة ومما ينكشف منه وجودها في النفس انكشاف العلة من معلولها. وبهذا البيان يظهر لك أن مدلول الإنشاءات ليس هو الإرادة، بل أمر مظهر لها وهو الطلب.

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في أن المتبادر من لفظ الأمر ومن الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب عند تجردها من القرائن، هو الطلب الوجوبي أو الندبي أو مطلق الطلب؟ واللازم أولاً ـ أن نبين ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب في مقام الثبوت، ثم نذكر ما هو المتبادر من لفظ الأمر والصيغ في مقام الإثبات، فنقول:

امتياز الشيئين إما بتمام الذات، أو بجزء منها؛ أو بأمر خارج منها.

أما الأول: فهو فيما إذا لم يشتركا أصلاً أو اشتركا في أمر خارج من ذاتيهما، كامتياز كل من الأجناس العالية وأنواعها من الأجناس الأخر وأنواعها، فالجوهر وأنواعه مثلاً ممتازة بتمام ذواتها من الكم وأنواعه.

و **أما الثاني:** فهو فيما إذا اشتركا في بعض الأجزاء وامتازا ببعضها، كامتياز الإنسان من الفرس، فإنهما مشتركان في الحيوانية وممتازان بالناطقية والصاهلية.

و **أما الثالث:** فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كامتياز زيد من عمرو، فإنهما مشتركان في

الإنسانية وهي تمام ذاتيهما، وممتازان بالعوارض المشخصة.

وهيهنا قسم رابع قد اختلف في وجوده أهل المعقول؛ وهو أن يشتركا في تمام الذات و يمتازا أيضاً بتمام الذات، فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز[1].

وبعبارة أخرى يكون الامتياز بين الحقيقتين المشتركتين في تمام الذات، بكون الحقيقة كاملة وشديدة في إحداهما، ناقصه وضعيفة في الأخرى، مثل الخط القصير والطويل؛ فإنهما مشتركان في الخطية وممتازان أيضاً بالخطية، وكالبياض الشديد والضعيف.

إذا عرفت هذا فنقول: قد يتوهم أن الامتياز بين الوجوب والندب اللذين هما قسمان من الطلب الإنشائي بجزء ذاتيهما بأن يكونا مشتركين في الجنس وهو الطلب؛ ويتفصل كل منهما بفصل مختص به، ومايمكن أن يعدّلهما فصلاً أمور:

الأول: أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللاستحباب الإذن في الترك. وفيه: أن معنى كلمة المنع ليس إلاّ التحريك نحو الترك أعني طلب الترك، فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك وهو عبارة أخرى عن طلب الفعل المعد جنساً.

الثاني: أن يقال إن الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له. وفيه: أن الوجوب بعد تحصله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره لا من مقوماته.

الثالث: أن يقال إن الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفة. وفيه: أن الإرادة من العلل الباعثة على الطلب، والمعلول بتمام ذاته متأخر عن العلة، ولايمكن أن يكون صدور المعلول عن علته من مقوماته وأجزائه.

وأضعف من هذا أن يقال: إن الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الحتمية، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة غير الملزمة.

ووجه الضعف أن المصالح والمفاسد متقدمة رتبة على الإرادة لكونها من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلايصح عدّها من مقومات الوجوب والاستحباب، اللذين هما قسمان من الطلب.

وقد يتوهم كون امتياز الوجوب والندب بالشدة والضعف كالخط الطويل والقصير مثلاً.

(١) قال في المنظومة: الميز إما بتمام الذات ـ أو بعضها أو جاء بمنضمّات ـ بالنقص والكمال في الماهية ـ أيضاً يجوز عندالإشراقية.

وفيه: أن الأمر الإنشائي ليس قابلاً للشدة والضعف بنفسه لأنه أمر اعتباري صرف، وليست الأمور الاعتبارية قابلة للتشكيك بذواتها[١] هذا ماقيل في مقام الفرق بين الوجوب والندب؛ وقد عرفت فساد الجميع.

وتلخيص المقام: هو أن الوجوب والندب قسمان من الطلب الإنشائى الذي هو اعتبار من اعتبارات العقلاء، وينتزع عن مثل «افعل» ونحوه، ولهذا الأمر الاعتباري مباد سابقة عليه وآثار لاحقة له عند العقلاء؛ واللازم في مقام تشخيص ما به يمتاز الوجوب من الندب هو قطع النظر عن مبادي الطلب وعلله وعن آثاره ولوازمه، والدقة في أن نفس هذا الأمر الاعتباري في أي وقت ينتزع عنه الوجوب ويترتب عليه حكم العقلاء باستحقاق العقوبة، وفي أي وقت ينتزع عنه الندب، ويترتب عليه حكم العقلاء بعدم الاستحقاق.

المنشأ لانتزاع الوجوب والاستحباب:

والتحقيق: أن الفرق بين قسميه بالشدة والضعف، ولكن لا بالشدة والضعف في ذات الطبيعة، لما عرفت من أن الأمر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتي، بل بالشدة والضعف المنتزعين بحسب المقارنات، فكما أن الاختلاف بين البياض الشديد والضعيف ليس إلاّ بكون البياض في الثاني مخلوطاً بغيره من الألوان الأخر، كالكدورة مثلاً بخلافه في الأول، وبعبارة أخرى يكون الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات وعدمها، فكذلك الاختلاف بين الوجوب والندب ليس إلاّ باعتبار المقارنات، فالطلب المنشأ بالصيغة أمر واحد، وليس له نوعان متمايزان بالفصل أو بالتشكيك في ذاتيهما، بل يختلف أفراده باعتبار مايقترن به، فقد يقترن هذا الأمر الإنشائي بالمقارنات الشديدة فينتزع عن الطلب المقترن بها وصف الشدة، وقد يقترن بالمقارنات الضعيفة فينتزع عن الطلب المقترن بها عنوان الضعف، وقد لا يقترن بشيء أصلاً؛ مثلاً من يقول لعبده

---

(١) أقول: يمكن أن يقال كيف لا يقع التشكيك الذاتي في الأمور الاعتبارية إذا كانت شدتها وضعفها أيضا بالاعتبار، إذ من الواضح إمكان أن يعتبر العقلاء تارة وجود طلب شديد وأخرى وجود طلب ضعيف. كما أن الطلب الحقيقي أعني البعث والتحريك العملي الحاصلين بأخذ يد المطلوب منه وجره نحو العمل قد يكون بنحو الشدة والعنف وقد يكون بنحو الضعف، وحينئذ فيمكن أن يقال إن المقارن الشديد قرينة على أن المنشأ بالصيغة طلب شديد، والمقارن الضعيف قرينة على أن المنشأ بها طلب ضعيف، والمجردة عن المقارن خالية عن القرينة. ح ع - م.

«اضرب» قد يقوله ضارباً برجليه الأرض ومحركاً رأسه ويديه، وقد يقوله معقباً إياه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك؛» وقد يقوله بدون هذه المقارنات؛ فينتزع عن الأول الوجوب، وعن الثاني الندب، واختلف في الثالث، ويستكشف من الأول شدة إرادة المولى، ومن الثاني ضعفها، ومن الثالث مرتبة متوسطة منها، ولكن لا دخالة لذلك في نفس حقيقة الوجوب والندب اللذين هما قسمان من الطلب الإنشائي بل الذي ينتزع عنه حيثية الوجوب أو الندب هو نفس الأمر الإنشائي بلحاظ مقارناته كما عرفت.

والموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة وعدمه أيضاً نفس ذاك الأمر الإنشائي باعتبار مقارناته، فالطلب المقترن بالمقارنات الضعيفة موضوع لحكمهم بعدم الاستحقاق، والطلب المجرد مختلف فيه. وقد ظهر مما ذكرنا أنه ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع ـ مع قطع النظر عن المقارنات ـ قسمان حتى تكون المقارنات الشديدة أو الضعيفة قرينتين عليهما، ويكون القسم الثالث خالياً من القرينة؛ إذ القرينة إنما هي فيما إذا كان للّفظ معنيان بحسب مقام الثبوت، فأقيمت القرينة للدلالة على أحدهما في مقام الإثبات، كما في الألفاظ المشتركة والحقائق والمجازات، وما نحن فيه ليس كذلك، إذ ما ينتزع عنه حيثية الوجوب هو نفس الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديدة فقط أو الأعم منه و من المجرد، لا أن الوجوب شيء واقعي يستعمل فيه الطلب الإنشائي ويكون المقارن قرينة عليه، وكذلك ماينتزع عنه الاستحباب هو نفس الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الضعيفة أو الأعم منه ومن المجرد، لا أن الاستحباب أمر واقعي يكون الطلب الإنشائي مستعملاً فيه والمقارن الضعيف قرينة عليه.

والحاصل: أن الوجوب أو الندب إنما ينتزع عن الطلب الإنشائي، بما هو فعل خاص، صادر عن المولى، لابما أنه لفظ استعمل في معناه. وبعبارة أخرى: الصيغة إنما تستعمل في الطلب استعمالاً إنشائياً فبها يوجد الطلب في عالم الاعتبار، والطلب والبعث سواء كان حقيقياً متحققاً بأخذ يد المطلوب منه، وجره نحو العمل المقصود، أو إنشائياً متحققاً بمثل صيغة «افعل» ونحوها ربما ينتزع عنه الوجوب ويكون موضوعاً لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته، وربما ينتزع عنه الندب كسائر العناوين المنتزعة عن الأفعال الاختيارية، والتفاوت في الانتزاع إنما هو باعتبار اختلاف المنتزع عنه من حيث الاقتران بالمقارنات وعدمه.

فإن قلت: الظاهر أن الطلب الايجابي والندبي لافارق بينهما بالنظر إلى ذاتيهما بل الفرق بينهما بجهة علتهما، أعني الإرادة، فالطلب الإنشائي المسبب من الإرادة الشديدة ينتزع عنه

الوجوب، والطلب الإنشائي المسبب من الإرادة الضعيفة ينتزع عنه الندب.

قلت: العلتان المختلفتان لا يعقل أن يكون ما صدر عنهما متماثلين من جميع الجهات، ويكون المايز بين المعلولين منحصراً في كون أحدهما منتسباً إلى العلة الكذائية، والآخر منتسباً إلى العلة الكذائية الأخرى. ففيما نحن فيه ليس لأحد أن يقول: إن الطلب الوجوبي والندبي متماثلان من جميع الجهات، وإنما يتصف الطلب الوجوبي بهذه الصفة، أعني صفة الوجوب بصرف انتسابه إلى الإرادة الشديدة، والطلب الندبي يتصف بهذه الصفة بصرف انتسابه إلى الإرادة الضعيفة، من دون أن يكون بينهما اختلاف من غير جهة الانتساب؛ وذلك لما عرفت من أن مرتبة المعلول بتمام ذاته تخالف مرتبة العلة. ولا يمكن أن يكون صدور المعلول عن علته من مقوماته وفصوله، فتدبر.

فتلخص مما ذكرنا أن الاختلاف بين الوجوب والندب بحسب مقام الثبوت بالتشكيك ولكن لا بالتشكيك الذاتي، بل بالتشكيك العرضي، أعني بحسب المقارنات.

وإذا اتضح ذلك فيقع النزاع في أن الطلب المجرد من المقارنات هل ينتزع عنه الوجوب أو الندب، بعد الاتفاق على انتزاع الوجوب عن المقترن بالمقارنات الشديدة والاستحباب عن المقترن بالمقارنات الضعيفة. **و الأظهر عندنا** أن ماينتزع عنه الوجوب و يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة على مخالفته، هو نفس الطلب الإنشائي الصادر عن المولى بداعي البعث ـ في قبال الطلب الاستهزائي ونحوه ـ فيما إذا لم يقترن بالمقارنات المضعفة له من الإذن في الترك ونحوه، من غير فرق بين أن يقترن بالمقارنات الشديدة أو لم يقترن بشيء اصلاً، فالطلب المجرد أيضاً ينتزع عنه الوجوب ويكون موضوعاً لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته، وذلك لوضوح أن عتاب المولى وعقابه للعبد عند تركه الامتثال للطلب البعثي غير المقترن بالإذن في الترك، لا يقعان عند العقلاء موقع التقبيح، بل يرون العبد مستحقاً للعتاب والعقاب، وعلى هذا فلانحتاج في مقام كشف الوجوب إلى استظهار شيء زائد على حقيقة الطلب، بل نفس الطلب مساوق للوجوب، ويكون تمام الموضوع حكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته مالم ينضم إليه الإذن في الترك، وأما الندب فنحتاج في كشفه إلى استظهار أمر زائد على حقيقة الطلب مثل الإذن في الترك ونحوه، وبالجملة ما يحتاج إلى المؤنة الزائدة هو الندب لا الوجوب. بل يمكن أن يقال إن الطلب البعثي مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة، وإنه معنى لايلائمه الإذن في الترك،

بل ينافيه؛ لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحريك نحو العمل مع الإذن في الترك المساوق لعدم البعث.

وعلى هذا فيجب أن يقال إن الصيغ المستعملة في الاستحباب لا تكون مستعملة في الطلب البعثي، ولا تتضمن البعث والتحريك؛ وإنما تستعمل بداعي الإرشاد إلى وجود المصلحة الراجحة في الفعل؛ و ببالي أن صاحب القوانين أيضاً اختار هذا المعنى فقال: «إن الأوامر الندبية كلها للإرشاد» وهو كلام جيد. هذا كله بناء على كون الملاك والموضوع لاستحقاق العقوبة هو مخالفة نفس الطلب بما هو طلب وبعث من قبل المولى كما قويناه. وأما بناء على كونه ملاكاً للاستحقاق من جهة كونه كاشفاً عن الإرادة الشديدة فيدور الاستحقاق وعدمه مدار كشفه عنها وعدم كشفه.

كيفية دلالة الصيغة على الارادة:

اعلم أن كشف الصيغ التي ينشأ بها الطلب عن وجود الإرادة، ودلالتها عليها ليستا من قبيل دلالة الألفاظ على معانيها بالوضع، لا إنشاء ولا من باب الحكاية.

أما الأول: فلما عرفت في مبحث الطلب والإرادة: من أن الإرادة من الصفات النفسانية، والصفات النفسانية غير قابلة للإنشاء، وليس لنا وراء الإرادة النفسانية مايسمى بالإرادة الإنشائية.

وأما الثاني: فلأن الإرادة علة للإنشاء، ومن الواضح أن دلالة المعلول على علّته دلالة عقلية لا وضعية.

وبذلك يظهر لك الإشكال فيما ذكره شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني «قدس سره» في مبحث الطلب والإرادة: «من عدم المضايقة عن دلالة الصيغ الإنشائية الموضوعة لأن توجد بها معانيها في عالم الاعتبار؛ على ثبوت الصفات النفسانية، كالإرادة والترجي والتمني الحقيقيين ونحوهما، من جهة وضعها لإيقاعها، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات».

ووجه الإشكال فيه أن الإرادة وغيرها من الصفات النفسانية في مرتبة العلة للطلب، وغيره من الأمور الإنشائية. وقد عرفت أن دلالة المعلول على ثبوت علته دلالة عقلية غير مربوطة بالوضع، وجعل العلّة من قيود المعلول ووضع اللفظ للمعلول المقيد بها، يستلزم تجافي العلة عن مرتبتها؛ بداهة أن القيد يجب أن يكون في مرتبة المقيد، ورتبة العلة بتمام ذاتها قبل رتبة المعلول بتمام ذاته، فتقييده بها يستلزم التجافي.

كلام صاحب المعالم و نقده:

تبصرة ـ قال في المعالم: فائدة ـ يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة «عليهم السلام» أن استعمال صيغة الأمر في الندب كانَ شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي؛ فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام، ومحصل كلامه «قده»: ان كون الصيغة موضوعة للوجوب وإن كان مرجحاً لحملها عليه، عند انتفاء القرينة، ولكن يعارض ذلك ويكافئه كون استعمالها في الندب أكثر. **وقال في الكفاية** في مقام رده ماحاصله: إن كثرة استعمالها في الكتاب والسنّة في الاستحباب لاتوجب حملها عليه، أما أولاً: فلكثرة استعمالها في الوجوب أيضاً فتعادلا من هذه الجهة، ويقدم الوجوب من جهة كونها موضوعة له. وأما ثانياً: فلأن استعماله في الندب وإن كان كثيراً ولكنه كان مع القرينة المصحوبة، وهذا لايوجب أنس اللفظ بالاستحباب، بحيث يعادل الوجوب في الاحتمال، كيف! وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل «ما من عام الاّ وقد خصّ،» ولم ينثلم به ظهوره في العموم. بل يحمل عليه، ما لم تقم قرينة على الخصوص «انتهى كلامه».

ونحن نقول أما أولاً: فما ادعاه في المعالم مغاير لما في الكفاية، فإن صاحب المعالم إنما ادعى كثرة استعمال الصيغة في الندب في أخبار الأئمة عليهم السلام، لافي الكتاب والسنة كما في الكفاية وأخبار الأئمة ليست من السنّة؛ لإطلاقها ـ بحسب الاصطلاح ـ على الأخبار النبوية فقط.

وأما ثانياً: فما ذكره من أن كثرة الاستعمال مع القرينة المصحوبة لاتوجب أنس اللفظ بالمعنى المجازي، في غير محله؛ إذا اللفظ والقرينة لو استعملا معاً في المعنى المجازي فما ذكره صحيح، واما اذا استعمل نفس اللفظ فى المعنى المجازى كثيراً، غاية الأمر أنه قد صاحبته القرينة حين الاستعمال؛ فلا نسلم حينئذ عدم أنس اللفظ بالمعنى المجازي.

وأما ثالثاً: ففي ماذكره ـ من تنظير ما نحن فيه بمسألة العموم والخصوص ـ نظر من وجهين:

أ ـ إن هذا مخالف لما سيذكره في العموم والخصوص من: أن لفظ العام عند إرادة الخاص، لايستعمل في الخاص، بل يُستعمل في نفس ماوضع له؛ غاية الأمر أن قرينة الخصوص تدل على كون الإرادة الجدية مخالفة للإرادة الاستعمالية، وهذا بخلاف مانحن فيه، فإن صيغة الأمر بنفسها تستعمل في الندب.

ب ـ إنه فرق بين مانحن فيه وبين مسألة العموم والخصوص من جهة أخرى أيضاً، وهي أن المعنى المجازي ـ فيما نحن فيه ـ أمر واحد شخصي، وهو الندب وقد كثر استعمال الصيغة فيه، فيوجب أنس اللفظ به ، وهذا بخلاف مسألة العموم والخصوص، فإن كل لفظ من ألفاظ العموم له معنى حقيقي وهو جميع الأفراد ومعان كثيرة مجازية بعدد مايتصور له من المعاني الخاصة، فقولك: «أكرم العلماء» مريداً به جميع العلماء غير زيد استعمال في معنى مجازي، وإذا أردت به جميعهم غير بكر فقد استعملته في معنى مجازي آخر، وهكذا إذا أردت به جميعهم غير خالد، وكذا إذا أردت به جميعهم غير اثنين أو ثلاثة.

فإن المقصود في قولهم: إن العام مجاز فيما بقي، ليس مفهوم «مابقي»؛ لعدم استعماله فيه، بل مصاديق «مابقي»، وهي في غاية الكثرة. ولا يقاس مجموع المجازات بالنسبة إلى المعنى الحقيقي؛ لأن المعنى المجازي إنما يعادل المعنى الحقيقي ويكافئه من جهة أنس اللفظ به، واللفظ لا يستعمل في عنوان «مجموع المجازات»؛ بل يستعمل في كل واحد من المجازات بخصوصه؛ وإذا وازنّا كل واحد من المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي وجدنا استعماله في المعنى الحقيقي أكثر من استعماله في كل واحد من المعاني المجازية بمراتب، فأنس اللفظ بالمعنى الحقيقي أيضاً أكثر من أنسه بكل منها بدرجات. **هذا كله بناءً على ما اختاره** صاحب المعالم من كون صيغة الأمر موضوعةً للطلب الوجوبي، وأما بناءً على ما حققناه فلايرد إشكال صاحب المعالم؛ فان الصيغة على ماقلناه قد وضعت لإنشاء نفس الطلب المطلق، من غير تقيد بالوجوب أو الاستحباب، غاية الأمر أن الطلب إن لم يقارنه شيء أو قارنته المقارنات الشديدة كان منشأ لانتزاع الوجوب، وإن قارنه الإذن في الترك كان منشأ لانتزاع الندب.

و كيف كان فالطلب في الوجوب و الاستحباب شيء واحد و حقيقة فاردة. و اللفظ كلما استعمل فقد استعمل في نفس معناه الحقيقي، أعني نفس الطلب الإنشائي، لافي الطلب بقيد كونه وجوباً أو ندباً، وعلى هذا فقول صاحب المعالم: إنه شاع استعمال الأمر في الندب غير تام؛ فان اللفظ في الأوامر الندبية أيضاً يستعمل في نفس الطلب والحكم بالاستحباب وعدم استحقاق العقاب على مخالفته إنما هو من جهة اقتران الطلب بالإذن في الترك لامن جهة كونه مفاداً لصيغة الأمر، وحينئذ ففي أي مورد أحرزنا الإذن في الترك حكمنا بالاستحباب شاع أو ندر، وأما إذا لم نحرز ذلك وأحرزنا وجود صرف الطلب، فالعقل يحكم بأن من خالفه يستحق العقاب؛ وليس معنى هذا الحكم إلاّ حكمه بوجوب الفعل، وقد ذكرنا أن الملاك في تحصل

الطلب إيجاباً ليس إلا عدم اقترانه بالإذن في الترك. ثم هذا كله بناءً على كون الطلب بما هو طلب وبعث من قبل المولى موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقاب كما قويناه، وأما بناءً على كونه موضوعاً له بما أنه كاشف عن الإرادة الأكيدة فالأمر أيضاً كذلك؛ إذ اللفظ على هذا أيضاً لا يستعمل إلاَّ في نفس الطلب وحينئذ فكثرة حمله على الاستحباب من جهة كونه في أكثر الموارد مقروناً بالإذن في الترك الكاشف عن ضعف الإرادة، لا تضر بحمله على الوجوب فيما لم يقترن بشيء، فتأمل.

إيقاظ: الفرق بين الطلب بالصيغة و الطلب بالمادة:

قد نرى بالوجدان ثبوت الفرق بين قول الطالب: «اضرب أو أكرم» مثلاً، وبين قوله: «أطلب منك الضرب»، أو «آمرك بالضرب» مع كون الجميع مشتركة في إنشاء الطلب بها. والذي يؤدي إليه النظر في الفرق بينهما أن مفهومي الطلب والأمر متصوران في الثاني بالاستقلال، بحيث وقع عليهما لحاظ استقلالي وإن لم يكن نفس وجودهما مطلوباً نفسياً، بل كان الغرض منهما وجود المطلوب من المطلوب منه، وهذا بخلاف الصيغ الإنشائية مثل «اضرب» فان الملحوظ فيها على نحو الاستقلال ليس إلاَّ خصوص المطلوب النفسي، أعني صدور المطلوب عن المطلوب منه، وأما الطلب والانبعاث فلم يلحظا إلاَّ بنحو الغيرية والاندكاك من دون أن يتصورا بمفهوميهما؛ كسائر المعاني الحرفية التي لا يتعلق بها لحاظ استقلالي.

ولنذكر لذلك مثلاً، وهو أنك إذا كنت قادماً من دارك إلى المسجد، قاصداً إياه، فكل ما تضعه من الأقدام مطلوب غيري للوصول إلى المسجد، ولكنك قد تكون ملتفتاً في حال مشيك إلى كل قدم قدم، كما تكون ملتفتاً إلى المسجد الذي هو المطلوب النفسي. وقد لا تكون كذلك بل الذي يكون بمد نظرك هو الكون في المسجد فقط، ولم يتعلق بالأقدام لحاظ استقلالي، بل كانت ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، ففيما نحن فيه أيضاً المطلوب النفسي هو صدور الضرب مثلاً عن المطلوب منه، والبعث مطلوب غيري، يتوصل به إلى المطلوب النفسي، ولكن في مقام اللحاظ قد يلحظ البعث أيضاً، بنحو الاستقلال كما يلحظ المطلوب النفسي، وقد لا يلحظ إلاَّ بنحو الاندكاك، فعلى الأول يكون إنشاؤه بمثل «آمرك أو أطلب منك»، وعلى الثاني يكون إنشاؤه بمثل «اضرب» ونحوه، هذه خلاصة الفرق بين الأمر بصيغته والأمر بمادته.

وكان بعض مشايخنا «قدّس سره» يقول في الفرق بينهما: إن صيغة «افعل» قد وضعت

للدلالة على النسبة الموجودة بين الحدث وفاعله، نظير النسب الموجودة في سائر الأفعال، والطلب يستفاد من الخارج، وهذا بخلاف مثل: «آمر وأطلب»، فإنهما موضوعان للطلب.

وفيه: أن النسبة إما تصورية قصد بإلقائها إلى المخاطب تصوره لها، وإما تصديقية قصد بإلقائها إليه تصديقه لها؛ والموجودة في قولنا «اضرب» ليست من إحداهما لوضوح أنه ليس المقصود من قولك «اضرب» تصور المخاطب صدور الضرب عن نفسه، ولا التصديق بوقوعه منه. **اللهمّ إلاّ أن يقال:** إن مراده «قدّه» كون حيثية الطلب أيضاً من أنحاء الاستعمال في قبال التصورية والتصديقية بأن يقال: إنه كما قد يوضع اللفظ للدلالة على نسبة خاصة بدلالة تصورية كقولنا: «ثبوت القيام» لزيد وقد يوضع للدلالة عليها بدلالة تصديقية كقولنا «قام زيد» فكذلك قد يوضع للدلالة على نسبة خاصة، بنحو يطلب تحققها من قبل المسند إليه، فيكون استعمال اللفظ الدال على هذه النسبة استعمال من يطلب تحققها من قبل المسند إليه في قبال الاستعمال الذي يكون بداعي التصور أو التصديق. وعلى هذا يكون الموضوع له في الصيغ الإنشائية الطلبية هو نفس انتساب المبدأ إلى المخاطب، ويكون حيثية الطلبية من أنحاء الاستعمال في قبال حيثية التصورية أو التصديقية، وإن شئت تفصيل أنحاء الاستعمال فراجع ما ذكرناه في ذيل المعاني الحرفية.

تنبيه: اقسام الطلب فى السّنة:

هل الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أولا؟ الظاهر كونها ظاهرة فيه بعد كونها دالة على الطلب على حذو ما ذكرناه في الصيغ الإنشائية، فالضابط أن كل ما دلّ على إنشاء الطلب والبعث يجب أن يحمل على الوجوب، مالم تقم هناك قرينة على الاستحباب، **وهيهنا نكتة لطيفة** يعجبنا ذكرها وهي أن الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي(ص) والأئمة عليهم السلام على قسمين:

«القسم الأول»: الأوامر والنواهي الصادرة عنهم في مقام إظهار السلطنة وإعمال المولوية نظير الأوامر الصادرة عن الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، مثال هذا: جميع ماصدر عنهم عليهم السلام في الجهاد وميادين القتال، بل كل ما أمروا به عبيدهم وأصحابهم في الأمور الدنيوية ونحوها، كبيع شيء لهم وعمارة بناء ومبارزة زيد مثلاً.

«القسم الثاني: الأوامر والنواهي الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام التبليغ والإرشاد إلى

أحكام اللّه تعالى كقولهم: صل أو اغتسل للجمعة والجنابة أو نحوهما، مما لم يكن المقصود منها إعمال المولوية، بل كان الغرض منها بيان ما حكم اللّه به، نظير أوامر الفقيه في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى مقلديه. أما القسم الأول: فهو وإن كان ظاهراً في الوجوب كما فصلناه، ولكنه نادر جداً بالنسبة إلى القسم الثاني، الذي هو العمدة في أوامرهم ونواهيهم(ع)، وهو محل الابتلاء أيضاً. وأما القسم الثاني فلما لم يكن صدورها عنهم لإعمال المولوية، بل كان لغرض الارشاد إلى ما حكم اللّه به على عباده كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد إليه، أعني ماحكم اللّه بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولوياً، فتأمل جيداً.

المبحث الخامس:

التعبدي والتوصلي

لما كان هذا المبحث من المباحث المهمة كان اللازم أن يعقد له مبحث مستقل، ثم تذكر مسألة الشك في التعبدية والتوصلية، بنحو التفريع. لكن المحقق الخراساني جعل البحث عن صورة الشك مبحثاً مستقلاً، وعد البحث عن بيان ماهيتهما وأحوالهما من مقدماته. وكيف كان فنحن نشرع في بيان ماهيتهما وأحوالهما، فنقول:

الواجب والندب التعبديان عبارتان عما لا يحصل الغرض منهما إلاّ بإتيانهما بداع إلهي، وبنحو يرتبطان إلى اللّه تعالى متقرباً بهما إليه، ولا يشترط في عبادية العبادة تعلق الأمر بها من قبل المولى، فتعظيم المولى ومدحه وثناؤه إذا أتي بها بقصد التقرب إليه من العبادات، وإن لم يتعلق بها أمر، لكن لابدّ من أن يكون التعظيم أو المدح أو الثناء بنحو يليق بجنابه تعالى، والكاشف عما يليق به تعالى هو الأمر الصادر من قبله، ولكن بعد تعلق الأمر وإحراز لياقته بجنابه تعالى لا يشترط في عبادية العمل إتيانه بداعي الأمر، بل يكفي في تحققه عبادةً إتيانه بداعي التعظيم ونحوه.

وأما التوصلي، فهو عبارة عما لا يحتاج في حصول الغرض منه إلى قصد الأمر أو القربة، أو نحوهما من الدواعي الإلهية، بل يكفي في حصوله صرف الإتيان بالفعل بأي داع كان، بل لا يحتاج في حصوله إلى القصد والالتفات أيضاً، فنفس تحققه ولو في حال النوم أو الغفلة مسقط للأمر به لحصول الغرض منه.

فإن قلت: كيف يكون تحقق الفعل في حال النوم أو الغفلة امتثالاً للأمر التوصلي وموجباً لسقوطه، مع أن الامتثال لا يتحقق إلاّ بإتيان ماتعلق به الأمر؛ وما تعلق به الأمر لابدّ من أن يكون أمراً اختيارياً موجداً بالإرادة؛ لعدم جواز تعلق الأمر بأمر غير إرادي؟!.

قلت: الأمر مطلقاً وإن كان لإيجاد الداعي الى ايجاد متعلقه، ولا محالة تختص داعويته قهراً بصورة الالتفات والإرادة، ولكن متعلقه مطلقاً عبارة عن نفس ذات الفعل، سواء في ذلك، التعبديات والتوصليات، ولا يتعلق في شيء من الواجبات، بالفعل بما أنه مراد بحيث يكون معنى «صلّ» أرد، وأوجد الصلاة، غاية الأمر أنه قد يكون لتسبيب الداعي الإلهي والانبعاث من قبله دخل في حصول الغرض، كما في التعبديات، وقد لا يكون له دخالة أصلاً، بل الغرض يحصل بنفس تحقق الفعل بأي نحو اتفق. وكيف كان فمتعلق الأمر هو نفس طبيعة الفعل لا الفعل المقيد بصدوره عن الإرادة فإذا أتي به في حال الغفلة أيضاً كان مصداقاً للمأمور به، وترتب عليه سقوط الأمر قهراً[1].

هل يمكن اخذ قصد القربة فى المأمور به؟:

اعلم: أن القدماء من علمائنا إلى زمن الشيخ الأنصاري «قده» كانوا يعدون قصد القربة في العبادات في عداد سائر شرائط المأمور به وأجزائه، من غير تعرض لورود إشكال في المقام، ولكن الشيخ «قده» استشكل في إمكان أن يؤخذ قصد القربة ببعض معانيه في المأمور به.

وحاصل ما ذكره: أن القيود والحالات الطارئة على المأمور به على نحوين:

فبعضها مما يمكن أن يتصف به المأمور به، مع قطع النظر عن وقوعه تحت الأمر، ككونه صادراً عن سبب خاص، أو في زمان خاص، أو في مكان خاص، ونحو ذلك. فهذه القيود مما يمكن أن يتعلق بها الأمر. وبعضها مما لا يتصف به المأمور به إلاّ بعد وقوعه تحت الأمر وصيرورته مأموراً به، ككونه واجباً أو مستحباً أو صادراً بقصد أمره، ونحو ذلك. وهذه القيود مما لا يمكن أخذها في المأمور به؛ لتأخرها عن الأمر به، فكيف تصير تحت الأمر «انتهى».

وقد أرسل تلامذة الشيخ، ومن بعدهم عدم جواز أخذ القربة ـ بمعنى الامتثال وقصد الأمر ـ في المأمور به إرسال المسلمات، وتصدى كل واحد منهم للاستدلال على هذا الأمر المسلم

---

(١) أقول: وببيان أوضح صدق عنوان الامتثال يتوقف على كون الأمر داعياً ومحركاً كما لا يخفى، ولكن متعلق الأمر ليس مقيداً بالإرادة ونحوها، فتحققه بأي نحو كان موجب لسقوطه قهراً، إذ متعلقه عبارة عن نفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المرادة وغيرها، من غير أن يلحظ الآمر سريانها إلى القسمين، حتى يقال إن الأمر بالنسبة إلى ما لا يوجد بالإرادة تعلق بأمر غير اختياري، ومقدورية الطبيعة بما هي هي تتوقف على إمكان إيجادها بالإرادة، لا على تعلق الإرادة بها فعلاً. ح ع ـ م.

عندهم. والوجوه التي ذكروها يرجع مفاد بعضها إلى الامتناع في مقام الأمر والتكليف، و مفاد بعضها إلى الامتناع في مقام الامتثال.

اشكالات مقام الامر:

أما القسم الأول: فمنها: أن الأمر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام أجزائه توقف العرض على معروضه، فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور؛ لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه ـ التي منها قصد الأمر ـ إلاّ بعد ثبوت الأمر، فالأمر يتوقف على الموضوع، والموضوع على الأمر.

ومنها: أن الأمر يتوقف على كون متعلقه مقدوراً للمكلف، والقدرة على العمل المقيد بقصد الأمر تتوقف على ثبوت الأمر، فالأمر يتوقف على القدرة، والقدرة على الأمر، وهذا دور واضح.

ومنها: أن الآمر حين أمره يتصور المأمور به استقلالاً، والأمر المتعلق به آلة، كما مر في الإيقاظ السابق، فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في المأمور به لزم بالنسبة إلى هذا الجزء اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي.

والجواب: أما عن الأول: فبأنَّ الموضوع، أعني المتعلق بوجوده الذهني متقدم على الأمر، ولا ينافي ذلك كونه بوجوده الخارجي متأخراً عن الأمر ومتوقفاً عليه؛ ولا يعقل أن يكون المتعلق بوجوده الخارجي متقدماً عليه، وإلاّ لكان الأمر به طلباً للحاصل، وبالجملة المتوقف على الأمر غير مايتوقف الأمر عليه.

و أما عن الثاني: فبأن القدرة التي هي من الشرائط العقلية لا يجب أن تكون سابقة على الأمر حتى يدور، بل الذي يحكم العقل بلزومه إنما هو القدرة على الفعل حين الامتثال، وإن كان حصولها بنفس الأمر، كما فيما نحن فيه، إذ يمكن أن يأمر المولى ليقدر العبد على المتعلق فيوجده.

و أما عن الثالث: فبأن اللحاظ الواحد لا يعقل أن يكون آلياً واستقلالياً؛ وأما لحاظ الشيء مرةً آلياً وأخرى استقلالياً فلامانع منه، ففيما نحن فيه يمكن أن يلحظ الأمر بما هو دخيل في المأمور به استقلالاً، ثم يلحظ بلحاظ آخر آلةً.

اشكالات مقام الامتثال:

و أما القسم الثاني: أعني الإشكال في مقام الامتثال، فيمكن أن يقرر أيضاً بوجوه:

الأول: لزوم الدور في هذا المقام، وتقريره: إن داعوية الأمر في مقام الامتثال نحو العمل متوقفة على كون المدعو إليه منطبقاً للعنوان الواقع تحت الأمر، ومن مصاديقه. وكونه منطبقاً لهذا العنوان متوقف على داعوية الأمر إليه، إذ المفروض أن المأمور به هو العمل الواقع بداعي الأمر، لا مطلق العمل.

الثاني: ماذكره في الكفاية، وحاصله عدم القدرة على المأمور به في مقام الامتثال، وتقريبه: إن إتيان ذات الصلاة بداعي أمرها يتوقف على كون الذات مأموراً بها؛ حتى يتمكن المكلف من إتيانها بداعي أمرها، والمفروض أن الأمر لم يتعلق بالذات بل بالصلاة المقيدة بداعي الأمر، فلايتمكن المكلف من الامتثال في ظرفه. وبالجملة إتيان العمل بداعي أمره مع عدم كون ذات العمل مأموراً بها غير مقدور للمكلّف.

الثالث: لزوم التسلسل في مقام الامتثال، وتقريبه: ان الأمر لايدعو إلاّ إلى متعلقه، والمفروض أن متعلقه فيما نحن فيه ليس ذات الصلاة، بل الصلاة بداعي الأمر، فلامحالة تكون هي المدعو إليها، فيقال حينئذ بطريق الاستفهام: إن المدعو إليه للأمر هو الصلاة بداعي الأمر المتعلق بأي شيء؟ فإن قلت إنه الصلاة بداعي الأمر المتعلق بذات الصلاة، فهو خلاف الفرض، وإن قلت إنه الصلاة بداعي الأمر المتعلق بالصلاة بداعي الأمر، فهذا الأمر الثاني أيضاً يحتاج إلى متعلق يكون مدعواً إليه، فإن كان متعلقه عبارة عن ذات الصلاة، فهذا أيضاً خلاف الفرض؛ وإن كان عبارة عن الصلاة بداعي الأمر، فهذا الأمر الثالث أيضاً يحتاج في مقام الامتثال إلى متعلق يكون مدعواً إليه، والفرض أنه ليس عبارة عن ذاتَ الصلاة، فلابد من أن يكون هو الصلاة بداعي الأمر، فننقل الكلام إلى الأمر الرابع، فيتسلسل[1].

ويمكن ان يقال: ان اللازم فى مقام الامتثال ليس هو الدور بل ملاكه و هو تقدم الشيئ على نفسه من غير وساطة شيئ حتى يكون دوراً بحسب الاصطلاح، وتقريبه، أنه على فرض تعلق الامر بالفعل المقيد بداعوية الامر اليه لاتكون ذات الفعل مدعواً اليها، بل المدعو اليه هو الفعل المقيد بداعويّة الامر، و المدعو إليه بقيده متقدم رتبة على الداعي، فيلزم تقدم داعوية الأمر

(١) أقول: الأولى تقرير التسلسل في طرف الداعي لا المدعو إليه، فيقال: إن الصلاة بداعي الأمر (التي هي الواجبة حسب الفرض) يؤتى بها بداعي أي أمر؟ فإن قيل بداعي الأمر بذات الصلاة، فهو خلاف الفرض، وإن قيل بداعي الأمر بالصلاة بداعي الأمر، فيقال بداعي الأمر بالصلاة بداعي الأمر بأي شيء؟ فإن قيل بداعي الأمر بالذات لزم الخروج من الفرض، وإن قيل بداعى الأمر بالمقيد لزم التسلسل. ح ع ـ م.

على نفسها. ولاشك في بطلان تقدم الشيء على نفسه، وإن لم يكن دوراً بحسب الاصطلاح، فتدبر!.

اشكالات الباب تعم اخذ ساير الدواعى فى المأمور به:

اعلم أنهم خصصوا إشكال الباب بصورة أخذ داعي الأمر في المأمور به ولكن الظاهر أن الإشكالات الواردة في مقام الامتثال لاتختص به، بل تجري في أخذ سائر الدواعي أيضاً. فكما ترد الإشكالات فيما إذا تعلق الأمر بالصلاة بداعي الأمر، ترد أيضاً فيما إذا تعلق بالصلاة بداعي حسنها أو محبوبيتها أو كونها ذات مصلحة؛ إذ الأمر بعد تعلقه بالفعل المقيد بإتيانه بداعي الحسن أو المحبوبية أو كونه ذا مصلحة، يستكشف منه أن الحسن والمحبوبية والمصلحة إنما هي للفعل المقيد، لا لذات الفعل؛ لعدم جواز تعلق الأمر إلاّ بما يشتمل على المصلحة ويكون حسناً ومحبوباً، ولايجوز تعلقه بأعم من ذلك، وحينئذ ترد الإشكالات بعينها، أما الدور؛ فلأن داعوية حسن الفعل مثلاً تتوقف على كونه حسناً، وكونه حسناً يتوقف على داعوية الحسن، فيدور، وأما عدم القدرة في مقام الامتثال؛ فلأن إتيان الصلاة مثلاً بداعي حسنها يتوقف على كون الذات حسنة؛ والمفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقيد، وبذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً.

بل يمكن أن يقال: إن المحذور في مثل داعي الحسن ونظائره أشد من المحذور في داعي الأمر؛ فان الإشكال في باب داعي الأمر كان ممكن الدفع عندهم بالالتزام بوجود أمرين، تعلق أحدهما بذات الفعل، والآخر بإتيان الفعل بداعي الأمر الأول، كما سيأتي بيانه. وأما إشكال داعي الحسن وأمثاله فلايدفع بذلك، وذلك لأن الأمر لما كان من الأفعال الاختيارية للأمر كان لأحد أن يقول بصدور أمرين عنه، تعلق أحدهما بأعم مما يحصل الغرض، أعني ذات الفعل، والآخر بما يساويه، أعني المقيد بداعي الأمر، ولكن الحسن والمحبوبية إنما يتحققان فيما يحصّل الغرض، ولا يعقل تحققهما في أعم منه.

وقد تلخص مما ذكرنا: أن الوجوه التي ذكروها لامتناع أخذ قصد الأمر في المأمور به يرجع بعضها إلى الامتناع في مقام الأمر، وبعضها إلى الامتناع في مقام الامتثال، وقد ظهر الجواب عن القسم الأول، فعمدة الإشكال في الباب هي الإشكال في مرحلة الامتثال، وهو الحقيق بأن يتصدى للجواب عنه.

ماقيل في دفع الاشكالات و نقده:

وقد تفصى بعضهم عن الإشكال بالالتزام بوجود أمرين تعلق أحدهما بذات الفعل، والآخر بإتيانه بداعي الأمر الأول. وفيه: ان المفروض أن ذات الفعل لاتشتمل على المصلحة والغرض، فالأمر المتعلق بها أمر صوري لاجدي وحينئذ فكيف يتقرب بامتثاله مع العلم بعدم كون متعلقه محبوباً للمولى؟وقد تصدى في الدرر[1] لدفع الإشكال بوجهين آخرين:

الوجه الأول: ماحاصله: أن المعتبر في العبادات ليس قصد إطاعة الأمر؛ وإنما المعتبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرباً، وهذا لايتوقف على الأمر. **بيان ذلك أن الأفعال على قسمين:** أحدهما، ماليس للقصد دخل في تحققه وصدق عنوانه عليه، بل لو صدر عن الغافل أيضاً لصدق عليه عنوانه. وثانيهما مايكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة وأمثالهما. ثم إنه لا إشكال في أن تعظيم المولى بما هو أهل له وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلاً ومقربان إليه بالذات من غير احتياج في مقربيتهما إلى الأمر بهما، ولا إشكال أيضاً في أن اختلاف خصوصيات المعظم والمعظم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما؛ فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بغير ذلك. وقد يشك بالنسبة إلى بعض الموالي في أن التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذ فنقول: إن عَلِم العبد بأن التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا، فلامحالة يأتيهما ويصير انً مقربين له من غير احتياج إلى الأمر بهما، وأما إذا شك في أن أي فرد من أفراد التعظيم يناسب مقامه فلابدّ حينئذ من الإعلام من قبل المولى، والأمر بما يحصل به التعظيم والمدح. ولكن الأمر إنما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخيلاً في حصول القرب، بل القرب يحصل بصرف إيجاد الفعل مع قصد عنوانه. فالصلاة مثلاً وإن لم تكن ذوات أفعالها وأقوالها من دون إضافة قصد إليها بمحبوبة ولامجزية، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبة من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوباً للآمر ومناسباً لمقامه، غاية الأمر قصور فهم الإنسان عن إدراك ذلك أحوجه إلى أمر المولى بها، بحيث لو كان عقله كاملاً لم يحتج إلى الأمر أبداً. وعلى هذا ففي عباديتها ومقربيتها لاتحتاج إلى قصد الأمر، حتى يلزم المحذور.

---

(١) للمرحوم مؤسس الحوزة العلمية في قم آية اللّه العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري «قدّس سرّه».

الوجه الثاني: ما حاصله: أن ذوات الأفعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانية محبوبة عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات: **الأولى**: أنه يمكن أن يكون المعتبر في العبادة إتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعي، ومستنداً إلى داعي الأمر، بحيث يكون المطلوب هو المركب منهما. **الثانية**: أن الأمر الملحوظ فيه حال الغير، تارة يكون للغير وأخرى يكون غيرياً، فالأول كالأمر بالغسل قبل الفجر بلحاظ الصوم، والثاني كالأوامر الغيرية المترشحة من الأوامر النفسية **الثالثة**: أنه لا إشكال في أن القدرة شرط في التكليف، ولكنه يكفي حصولها بنفس الأمر، ولا يشترط ثبوتها سابقة عليه. **إذا عرفت هذا فنقول**: الفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وثبوت الداعي الإلهي ـ الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعية ـ وإن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظة جزئه الأخير، لكن من دون ضم القيد الأخير فلامانع منه. ولا يرد أن الفعل بدون ملاحظة تمام قيوده لا يتصف بالمطلوبية؛ لأنّا نقول: عرفت أنه قد يتعلق الطلب بما لا يكون مطلوباً في حد ذاته، بل يكون تعلق الطلب به لأجل ملاحظة الغير. والفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية، وإن لم يكن تمام المطلوب، لكن لما لم يوجد في الخارج إلاّ بداعي الأمر، لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كل داع؛ يصح تعلق الطلب به لاتحاده خارجاً مع المطلوب الحقيقي، وليس هذا الأمر صورياً، بل هو أمر حقيقي، لما عرفت من اتحاد متعلقه في الخارج مع المطلوب الأصلي، **نعم يبقى إشكال عدم القدرة** وقد عرفت أنه يكفي حصول القدرة بنفس الأمر. «انتهى الوجهان المذكوران في الدرر».

وفي كليهما نظر ـ أما الأول؛ فلأن قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة في حصول العبادة، وهذا مخالف لضرورة الدين وإجماع المسلمين؛ وإن لم يكن كافياً عاد محذور الدور.

وأما الثاني؛ فلأن ماذكر صرف تصوير في مقام الثبوت؛ ضرورة أنه ليس لنا في واحد من العبادات مايستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب وتعلق الطلب ظاهراً بالمقيد بعدم الدواعي النفسانية، بل الذي دلت عليه الأدلة الشرعية هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهي.

ذكر مقدمات فى مقام الجواب عن الاشكال:

وبالجملة ماذكروه في مقام الجواب لايغني عن جوع. فالأولى أن نتعرض لما هو الحق في الجواب، ويتوقف بيانه على ذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: ما هو الداعي حقيقة إلى طاعة المولى وإتيان ما أمر به، أمر قلبي راسخ في نفس العبد، يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم؛ **فمنهم** من رسخت في قلبه محبة المولى والعشق إليه، وباعتبار ذلك يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما أحبه المولى وجميع ما أمر به.

و **بعضهم** ممن وجد في قلبه ملكة الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً، وباعتبار هذه الملكة تصدر عنه إطاعة أوامر المولى لأجل كونها من مصاديق الشكر. **ومنهم** من وجد في قلبه ملكة الخوف من عقاب المولى، أو ملكة الشوق إلى ثوابه ورضوانه، أو رسخت في نفسه عظمة المولى وجلاله وكبرياؤه، فصار مقهوراً في جنب عظمته، وباعتبار هذه الملكة القلبية صار مطيعاً لأوامر مولاه.

وبالجملة: مايصير داعياً للعبد ومحركاً إياه نحو إطاعة المولى هو إحدى هذه الملكات الخمس النفسانية وغيرها من الملكات الراسخة. وعلى هذا فما اشتهر من تسمية الأمر الصادر عن المولى داعياً فاسد جداً؛ ضرورة أن صرف الأمر لا يصير داعياً ومحركاً للعبد، مالم يوجد في نفسه أحد الدواعي الخمسة المذكورة، أو غيرها من الدواعي القلبية المقتضية للإطاعة، كما يشاهد ذلك في الكفار والعصاة. نعم هنا شيء آخر، وهو أنه بعد أن ثبتت للعبد إحدى الملكات القلبية المقتضية لإطاعة المولى، وصار نفسه ـ باعتبار ذلك ـ منتظراً لصدور الأمر عن المولى، حتى يوافقه ويمتثله، يكون لصدور الأمر عن المولى أيضاً دخالة في تحقق الإطاعة والموافقة، فإنه المحقق لموضوع الطاعة ويصير بمنزلة الصغرى لتلك الكبريات. فالداعي حالة بسيطة موجودة في النفس مقتضية للإطاعة بنحو الإجمال، و الأمر محقق لموضوعها وموجب لتحريك الداعي القلبي وتأثيره في تحقق متعلقه؛ وما هو الملاك في عبادية العمل ومقربيته إلى ساحة المولى هو صدوره عن إحدى هذه الدواعي والملكات الحسنة؛ وليس للأمر، بما هو أمر، تأثير في مقربية العمل أصلاً، فان المحقق لعبادية العمل هو صدوره عن داع إلهي، وقد عرفت أن ما هو الداعي حقيقة عبارة عن الملكة القلبية، نعم يمكن بنحو المسامحة تسمية الأمر أيضاً داعياً من جهة دخالته في تحقق الطاعة عمن وجد في نفسه إحدى الملكات القلبية، وما ذكرنا واضح لمن له أدنى تأمل[1].

---

(١) أقول: الظاهر أن داعي الفعل عبارة عن علته الغائية، سواء كانت غاية نهائية محبوبة بالذات أو كانت غاية متوسطة واقعة في سلسلة العلل لما هو محبوب بالذات، وبعبارة أخرى الداعي عبارة عما يتأخر عن الفعل بحسب الوجود ويتقدم عليه بحسب التصور، بحيث يتولد من إرادته إرادة الفعل، ولا فرق في ذلك بين أن تكون

المقدمة الثانية: لا إشكال في أن الأمر المتعلق بشيء كما يكون داعياً إلى إيجاد نفس ذلك الشيء كذلك يكون داعياً إلى إيجاد أجزائه الخارجية والعقلية ومقدماته الخارجية؛ فإن العبد الذي وجد في نفسه إحدى الدواعي القلبية التي أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد إطاعة أوامر المولى، كما يوجد متعلق الأمر بداعي الأمر المتعلق به بالمعنى الذي يتصور لداعوية الأمر؛ كذلك يوجد مقدماته بنفس هذا الداعي، من دون أن ينتظر في ذلك تعلق أمر بها على حدة. ويكفي في عباديتها ومقربيتها أيضاً قصد إطاعة الأمر المتعلق بذيها؛ لكونها في طريق إطاعة الأمر المتعلق به، ولا نحتاج في عبادية الأجزاء والمقدمات إلى تعلق أمر نفسي أو غيري بها؛ فإن لم نقل بوجوب المقدمة تبعاً لذيها، ولم يتعلق بها أمر نفسي أيضاً؛ لكفى في عباديتها قصد الأمر المتعلق بذيها؛ بل لو قلنا بوجوب المقدمة وتعلق أمر غيري بها أمكن أن يقال أيضاً بعدم كفاية قصده في عبادية متعلقه؛ لعدم كونه أمراً حقيقياً، بل هو نحو من الأمر يساوق وجوده العدم

والحاصل: أن ما اشتهر من أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه فاسد؛ فإن الأمر كما يدعو إلى متعلقه يدعو إلى جميع مايتوقف عليه المتعلق أيضاً، والمحقق لعباديتها ومقربيتها أيضاً نفس الأمر المتعلق بذيها؛ والسر في ذلك أن الداعي الحقيقي على ماعرفت ليس عبارة عن الأمر، بل هو عبارة عن الملكة الراسخة النفسانية الداعية إلى الطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقق لموضوعها من جهة أنها تتوقف على وجود الأمر خارجاً؛ وحينئذ فإذا صدر الأمر عن المولى متعلقاً بشيء له مقدمات فذلك الداعي القلبي بوحدته وبساطته يوجب تحرك عضلات العبد نحو إيجاد متعلق الأمر بجميع مايتوقف عليه، وكل ماصدر عن إحدى هذه الملكات الحسنة فهو مما يقرب العبد إلى ساحة المولى من غير فرق في ذلك بين نفس متعلق الأمر، وبين أجزائه

الغاية موجودة بوجود مستقل ممتاز عن ذي الغاية، أو تكون أمراً انتزاعياً موجوداً بنفس وجوده، وعلى الأول فلا فرق أيضاً بين أن تكون من المسببات التوليدية التي لا تتوسط الإرادة بينها وبين أسبابها، وبين أن لا تكون كذلك.

ومما ذكرنا يظهر أن في عد الملكات النفسانية دواعٍ للأفعال نحو مسامحة، فإن حب المولى أو الشوق إلى ثوابه أو الخوف من عقابه مثلاً ليس علة غائية، بل الذي يترتب على العمل هو حصول محبوب المولى أو حصول ثوابه، أو التخلص من عقابه ونحو ذلك، غاية الأمر ان الأول أمر ينتزع عن نفس العمل، وقد عرفت أنه لا فرق في الداعي بين كونه موجوداً بوجود مستقل، وبين غيره. وما اشتهر بينهم من عد الأمر داعياً، فلعل مرادهم من ذلك جعل عنوان موافقة الامر داعياً، وهي عنوان ينتزع عن الفعل الخارجي، ويصح عدها غاية له. ح ع - م.

ومقدماته الوجودية والعلمية.

المقدمة الثالثة: أن دخالة شيء في المأمور به على أنحاء: فتارة من جهة أنه أخذ فيه بنحو الجزئية، وأخرى من جهة أخذه بنحو القيدية، بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، وثالثة من جهة دخالته في انطباق عنوان المأمور به على معنونه، بأن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع أمور متشتتة ويكون هذا الشيء دخيلاً في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الأمور، بحيث لولاه لم ينطبق عليها. وبعبارة أخرى يكون هذا الشيء من مقدماته الوجودية.

الجواب عن الاشكال:

إذا عرفت ماذكرنا فاعلم أنّا نذكر في المقام جملة من كلام شيخنا الأستاذ صاحب الكفاية ـ طاب ثراه ـ ثم نذيله بما هو الحق المحقق في المسألة. قال «قده»، في المقام ما هذا لفظه: «وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد؛ ضرورة أنه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان، إلاّ أنه لايكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها، فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ماتعلق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارتَ مأموراً بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا لأنّ ذات المقيد لايكون مأموراً بها؛ فإن الجزء التحليلي العقلي لايتصف بالوجوب أصلاً؛ فإنه ليس إلاّ وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ المركب ليس إلاّ نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلقه بكلٍّ، بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري؛ فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلاّ أن إرادته ـ حيث لاتكون بإرادة أخرى وإلاّ لتسلسلت ـ ليست باختيارية كما لايخفى، إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد

يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الامتثال بداعي امتثال أمره». انتهى ما أردنا نقله من كلامه «قده».

أقول: نحن لانحتاج في إيجاد الصلاة بداعي الأمر إلى تعلق أمر بذات الصلاة، كما هو محط نظره «قده». بل نفس الأمر بالمقيد يدعو إليها أيضاً، ويكفي أيضاً في مقربيتها وعباديتها إتيانها بداعي هذا الأمر؛ وذلك لما عرفت في المقدمة الثانية من أنه يكفي في عبادية الأجزاء التحليلية والخارجية والمقدمات الوجودية والعلمية، إتيانها بداعي الأمر المتعلق بالكل وبذي المقدمة. وقوله «لايكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ماتعلق به لا إلى غيره» واضح الفساد، فإن الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلقه، كذلك يكون داعياً إلى كل ما له دخل في تحققه، من غير احتياج في مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها على حدة، ففيما نحن فيه بعدما وجد في نفس المكلف أحد الدواعي القلبية التي أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد موافقة أوامر المولى وإطاعتها بأي نحو كان إذا حصل له العلم بأن مطلوب المولى، وما أمر به عبارة عن طبيعة الصلاة المقيدة بداعي الأمر مثلاً، فلا محالة يصير بصدد تحصيلها في الخارج بأي نحو اتفق. وحينئذ فإذا لاحظ أن إتيان ذات الصلاة بداعي الأمر «المتعلق بها مقيدة بداعي الأمر». يلازم في الخارج حصول هذا القيد، الذي لاتعقل داعوية الأمر إليه أيضاً؛ فلا محالة تنقدح في نفسه إرادة إتيان ذات الصلاة، ويتحقق بذلك المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقق الصلاة بداعوية الأمر، وتحقق قيدها أعني الداعوية قهراً.

فإن قلت: إتيان الأجزاء بداعي الأمر المتعلق بالكل إنما يتمشى فيما إذا كان المكلف بصدد إتيان الكل وكانت دعوة الأمر إليها في ضمن دعوته إليه؛ وفيما نحن فيه ليس كذلك؛ فان داعوية الأمر أيضاً أحد من الأجزاء ولايعقل كون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه. **قلت:** هذا إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصلاً بنفسه، وكان حصول كل منها متوقفاً على دعوة الأمر إليه، وأما إذا كان بعضها حاصلاً بنفسه ولم نحتج في حصوله إلى دعوة الأمر، بل كانت دعوته إليه من قبيل الدعوة إلى تحصيل الحاصل، فلامحالة تختص داعوية الأمر بسائر الأجزاء ويتحقق الواجب بجميع ما يعتبر فيه؛ مثلاً إن تعلق الأمر بالصلاة المقيدة بكون المصلي متستراً ومتطهراً ومتوجّهاً إلى القبلة، فدعوته إلى إيجاد هذه القيود تتوقف على عدم حصولها للمكلف بأنفسها، وأما إذا كانت حاصلة له من غير جهة دعوة الأمر فلايبقى مورد لدعوة الأمر بالنسبة إليها، ولامحالة تنحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه أيضاً قيد التقرب وداعوية الأمر يحصل بنفس إتيان الذات بداعي الأمر، فلانحتاج في تحققه إلى دعوة

الأمر إليه حتى يلزم الإشكال.

والحاصل: أن كل ماكان من الأجزاء والشرائط حاصلا قبل داعوية الأمر إليه، أو يحصل بنفس داعويته إلى سائر الأجزاء، فهو مما لايحتاج في حصوله إلى دعوة الأمر إليه ولامحالة تنحصر دعوته في غيره. **إن قلت بعد** اللتيا واللتي فإشكال الدور الوارد في مقام الامتثال بحاله؛ فإن داعوية الأمر تتوقف على كون المدعو إليه منطبقاً على عنوان المأمور به ومصداقاً له، والمفروض فيما نحن فيه أن مصداقيته للمأمور به أيضاً تتوقف على داعوية الأمر إليه.

قلت: أما أولاً: فلايعتبر في داعوية الأمر كون المدعو إليه قبل الداعوية منطبقاً على عنوان المأمور به، وإنما المعتبر فيها هو كونه منطبقاً عليه، ولو بعد داعوية الأمر، وهيهنا كذلك؛ **أما بناء على قيدية** داعوية الأمر فواضح، فان وجود المقيد بعين وجود المطلق الذي في ضمنه، وعلى هذا فنفس المدعو إليه يصير منطبقاً على عنوان المأمور به، **وأما بناء على جزئيتها** فلا إشكال أيضاً فان المدعو إليه حينئذ وإن لم يكن عين المأمور به وجوداً؛ لكنه يلازمه في الوجود كما عرفت.

و أما ثانياً: فإنّا لانسلم كون داعوية الأمر متوقفة على كون المدعو إليه منطبقاً على عنوان المأمور به، ولو بعد الداعوية أيضاً؛ لما عرفت من أن الأمر كما يدعو إلى المتعلق يدعو أيضاً إلى كل ما له دخل في وجوده وتحققه؛ وإذا كان المأمور به شيئاً لايمكن دعوة الأمر إليه بجميع أجزائه وقيوده كما فيما نحن فيه، ولكن كانت دعوة الأمر إلى بعض أجزائه وإتيانه بهذا الداعي ملازمةً لتحصل المأمور به بجميع مايعتبر فيه؛ فلامحالة يصير الأمر المتعلق بالكل داعياً إلى ما يمكن دعوته إليه من الأجزاء.

والحاصل: أن كل واحد من المكلفين بعد ما وجد في نفسه أحد الدواعي والملكات القلبية المقتضية لإطاعة المولى وموافقته، وصار باعتبار ذلك متهيئاً منتظراً لصدور أمر من قبل مولاه حتى يمتثله، إذا عثر على أمر المولى بالصلاة بداعي الأمر مثلاً فلامحالة يصير بصدد إيجاد متعلقه في الخارج بأي نحو كان، وحينئذ فإذا رأى أن إيجاد الأجزاء التي يمكن دعوة الأمر إليها في الخارج بداعوية الأمر المتعلق بالكل يلازم وجود المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه قهراً، فلامحالة تنقدح في نفسه إرادة إتيان هذه الأجزاء ويصير الأمر بالكل داعياً إليها، وبإتيانها يتحقق الامتثال والقرب إلى المولى أيضاً. فإن الملاك في المقربية على ماعرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعي القلبية التي أشرنا إليها في المقدمة الأولى؛ والمفروض فيما نحن فيه إتيان الأجزاء بإرادة

متولدة من إرادة موافقة المولى المتولدة من أحد الدواعي القلبية التي أشرنا إليها، فتدبر.

وقد ظهر لك مما ذكرنا ما هو الحق في الجواب عن إشكال الباب بناء على كون قصد الأمر جزءاً للمأمور به أو قيداً له؛ وتبين لك أيضاً فساد كلام المحقق الخراساني. ثم إن فيما ذكره أخيراً من عدم اختيارية الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى؛ فإن اختيارية كل فعل بالإرادة واختياريةالإرادةبنفسها[1].

مضافاً إلى أن الإرادة لو كانت غير اختيارية، وكان هذا مانعاً من جعلها جزءاً وشطراً كان مانعاً من شرطيتها أيضاً، فلمَ خص الإشكال بصورة جزئيتها؟ بل يرد عليه أن الإشكال بعينه وارد أيضاً بناءً على تعلق الأمر بنفس الصلاة وعدم سقوط الغرض إلاّ بإتيانها بقصد الامتثال، كما هو مبناه «قده»، فإن قصد الامتثال إذا كان غير اختياري، لايمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقف عليه واجباً للزوم إناطة الامتثال بأمر غير اختياري. ثم إن الجواب المذكور كما عرفت إنما هو بناء على جزئية قصد الأمر أو قيديته.

دفع الاشكال ببيان آخر:

ويمكن أن يجاب عن الإشكال أيضاً ببيان آخر، وعليه لا يكون قصد الامتثال جزءاً ولاقيداً، وذلك بناء على عدم كون مثل الصلاة ونحوها أموراً مركبة.

توضيح ذلك: أنه يمكن أن يقال إن الصلاة مثلاً اسم لمجموع الأجزاء المتشتتة الملحوظة بلحاظ واحد؛ وقد أمر بها الشارع متقيدة بقيود معينة مثل الطهارة ونحوها، وعليه فيكون الجواب عن الإشكال بتقريب مرَ بيانه.

ويمكن أن يقال أيضاً كما هو الأظهر: إن الصلاة مثلاً عنوان انتزاعي بسيط ينتزع عن الأمور المتشتتة التي أولها التكبير وآخرها التسليم، ويكون انطباق هذا العنوان البسيط على معنونه - أعني هذه المتشتتات - متوقفاً بحسب الواقع على وجود أمور نسميها بالشرائط وفقد أمور نسميها بالموانع، غاية الأمر أن الشارع قد كشف عن هذا المعنى وأمر بإيجاد هذا الأمر البسيط، وعلى هذا فليس مثل التكبير مثلاً جزءاً لنفس الصلاة؛ إذ المفروض بساطتها فهو جزء للمعنون

(١) أقول لا معنى لاختيارية الإرادة وكون إراديتها بنفسها، فإن معنى اختيارية الفعل كون اختيار الفاعل وإرادته علة لحصوله، ولا يعقل كون الإرادة علة لنفسها، «نعم»، هي إرادة بالحمل الأولي، ولكن لا تكفي ذاتها في تحققها، وإلا لكانت واجبة الوجود. ح ع-م.

لا للعنوان الذي أمر به الشارع، وليس أيضاً مثل الطهارة قيداً شرعياً بأن يكون المأمور به عبارة عن الصلاة المقيدة بها، إذ المفروض كونها دخيلة في انطباق عنوان الصلاة على معنونها، فهي من مقدماتها الوجودية الواقعية، التي كشف عنها الشارع، لا من القيود المأخوذة في الواجب، **وعلى هذا الفرض** فمن جملة شروط الصلاة أيضاً قصد القربة فهو ليس جزءاً للواجب، إذ المفروض بساطته؛ ولا شرطاً شرعياً بمعنى كونه قيداً للواجب، بل هو شرط لانطباق العنوان المأمور به على معنونه؛ وبعبارة أخرى من المقدمات العقلية الواقعية لوجود المأمور به غاية الأمر أنه كشف عنها الشارع، بحيث لو كان العقل محيطاً بالواقعيات لم تكن حاجة إلى بيان الشارع، بل كان العقل يرى بنفسه توقف المأمور به في تحققه على هذا الشرط العقلي، وعلى هذا فعنوان الصلاة ينطبق على ذوات الأجزاء التي أولها التكبير وآخرها التسليم، وليس قصد القربة جزءاً من المعنون أصلاً والأمر إنما يدعو إلى إيجاد هذا الأمر البسيط الانتزاعي الذي يكون متعلقاً له، غاية الأمر أن دعوته إلى إيجاد هذا الأمر البسيط بعينها دعوة إلى إيجاد معنونه ومصداقه، فتنقدح في نفس الفاعل إرادة إيجاد المعنون، بداعي حصول المأمور به، وبهذه الدعوة يتحقق شرط الانطباق أيضاً، فتدبر.

وقد تلخص مما ذكرناه إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به وحينئذ فإذا شك في التعبدية والتوصلية فمقتضى الإطلاق هو التوصلية، وحكمه في الأصل العملي أيضاً حكم سائر موارد الأقل والأكثر. والحق جريان البراءة فيها، كما يأتي في محله.

* * *

المبحث السادس:

المرة والتكرار

الحق أن صيغة الأمر لا تدل على المرة ولا التكرار، سواء فسرا بالفرد والأفراد أو بالدفعة والدفعات. وقد ذكر صاحب الفصول احتمالات في تفسيرهما لا مجال لذكرها فراجع. ووجه عدم الدلالة على واحد منهما ظاهر، فان الطلب الذي هو مدلول الأمر يتعلق بنفس الطبيعة اللابشرط بالنسبة إلى جميع القيود، وهي تجتمع مع ألف شرط، نعم الأفراد الطولية لا تقع بأجمعها مصاديق للامتثال لحصول الطبيعة بالأول منها فيسقط الأمر قهراً. وأما الأفراد العرضية فهل تصير بمجموعها امتثالاً واحداً، أو يكون كل منها فرداً مستقلاً للامتثال، أو هو تابع لقصد الممتثل؟ فيه أقوال ثلاثة.

وما يمكن أن يوجه به القول الأول هو أن الأمر يتعلق بنفس الطبيعة، والخصوصيات الفردية وجهات الامتياز الموجودة في الأفراد كلها، خارجة من متعلق التكليف، فما هو المصداق للامتثال فيما نحن فيه هو الطبيعة الجامعة للأفراد المعرّاة عن جميع الخصوصيات الفردية وهي أمر واحد.

وفيه أن الطبيعة الموجودة في الخارج تتكثر بتكثر أفرادها لكونها أمراً لا يأبى الوحدة ولا الكثرة، والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود وحداني، وإن تكثرت أفرادها ضعيف في الغاية.

وأما القول الثالث فقد اختاره شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني [1] ولكنه بحسب الظاهر لا وجه له، فأظهر الأقوال هو القول الثاني. ثم إن الفور والتراخي أيضاً مثل المرة والتكرار في عدم دلالة الأمر على واحد منهما، فافهم.

* * *

---

(١) لعله (قده) اختار هذا القول في أثناء درسه، وإلا فلم نجده في الكفاية. ح ع - م.

الفصل الثاني

في الاجزاء

وقد عنونوا المسألة بوجوه ثلاثة: الأول: مافي كلام بعضهم، وهو أن الأمر يقتضي الإجزاء ام لا؟. الثاني: ما ذكره بعض آخر، وهو أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أم لا؟ الثالث: ما في الكفاية، وهو أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء.

و المراد بلفظ الإجزاء معناه اللغوي، أعني الكفاية، كما في الكفاية، و لازمها إسقاط التعبد والقضاء. والمقصود من الاقتضاء في العنوان الأول هو الدلالة والكشف لا العلّية لعدم كون الأمر بنفسه علة للإجزاء، كما هو واضح. والمقصود منه في العنوانين الأخيرين هو العلية؛ إذ الإتيان علة لسقوط الأمر، بل نفسه. وأما قيد «على وجهه» فقد ذكر في الكفاية أن ذكره إنما يكون لشموله الكيفيات المعتبرة في المأمور به شرعاً أو عقلاً، مثل قصد القربة، على ما اختاره من عدم إمكان أخذه في المأمور به، لا خصوص الكيفيات المعتبرة شرعاً فقط، وإلاّ لكان القيد توضيحياً.

وفيه: أن ماذكره من عدم إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به كلام حدث من زمن الشيخ الأنصاري «قدس سرّه»، وزيادة قيد «على وجهه» في العنوان سابقة على زمنه، فليس ازدياده في العنوان لشمول مثل القربة ونحوها. ولعل ازدياده فيه إنما هو لرد عبد الجبار (قاضي القضاة في الري من قبل الديالمة)، حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهارة المستصحبة، ثم انكشف كونه محدثاً، فإن صلاته باطلة غير مجزية مع امتثاله الأمر الاستصحابي.

ووجه رده بذلك: أن المأمور به في هذا المثال لم يؤت به على وجهه، من جهة أن الطهارة الحدثية بوجودها الواقعي شرط.

الفرق بين هذه المسئلة و مسئلة المرة و التكرار:

ذكر في الكفاية ماحاصله: أن الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار هو أن البحث في هذه المسألة في أن إتيان المأمور به بعد ثبوت كونه مأموراً به يجزي عقلاً أم لا؟ وفي تلك المسألة في تعيين ما هو المأمور به شرعاً حتى يترتب عليه الإجزاء عقلاً.

وأن الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء هو أن البحث في مسلة التبعية في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، وفيما نحن فيه في كون إتيان المأمور به مجزياً عقلاً أم لا «انتهى».

أقول: لاينقضي تعجبي من مقايسة مسألة التبعية مع ما نحن فيه؛ إذ بينهما بون بعيد[1] حيث إن النزاع في مسألة التبعية إنما هو فيما إذا لم يأت المكلف ما هو مأمور به، وفيما نحن فيه فيما إذا أتاه، فينازع في إسقاطه التعبد به ثانياً في الوقت أو في خارجه.

مواضع البحث عن الاجزاء:

ثم إنه «قدّس سره» ذكر ما حاصله بتوضيح منا: إن البحث في المسألة في موضعين:

الموضع الأول: أن امتثال كل أمر يجزي عن التعبد بهذا الأمر ثانياً، فامتثال الأمر الواقعي يجزي عن نفسه، وكذلك امتثال الأمر الاضطراري يجزي عن نفسه؛ وكذا الظاهري أيضاً، لاستقلال العقل بأنه لايبقى مجال لموافقة الأمر وإتيان المأمور به بعد موافقته وإتيانه.

نعم لايبعد أن يقال إن للعبد تبديل الامتثال[2] فيما لم يكن امتثاله علّة تامة لحصول

---

(١) يمكن أن يقال: إن عمدة النظر في بحث الإجزاء، هو إثبات إجزاء امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي فينازع في سقوط الأمر الواقعي وعدم سقوطه. مع أن المكلف لم يأت ما هو المأمور به بهذا الأمر، فليس بين المسألتين بون بعيد. ح ع-م.

(٢) أقول: تبديل الامتثال بعد حصوله أمر غير معقول، إذ الاتيان بفرد الطبيعة المأمور بها موجب لسقوطه قهراً، وفيما ذكره من المثال لم يحصل الامتثال، حتى يبدله على فرض، ولم يمكن تبديله على فرض آخر؛ فإن أمر المولى عبده بإتيان الماء: إما أن يكون الغرض منه هو التمكن من الشرب، فقد حصل بنفس الإتيان، فلا يعقل تبديل الامتثال نعم إراقة الماء موجبة لتفويت الغرض، الذي قد حصل بالامتثال الأول ومولدة لأمر آخر. وإما أن يكون الغرض منه رفع عطش المولى، فالامتثال لم يحصل بصرف إتيان الماء، حتى يبدله، إذ المأمور به حينئذ

الغرض، كما لو أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد.

الموضع الثاني: في إجزاء امتثال أمر عن أمر آخر، وفيه مقامان:

المقام الأول: في أن إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري يجزي عن إتيان المأمور به بالأمر الواقعي الأولي، بعد رفع الاضطرار في الوقت، أو في خارجه، أولا يجزي؟

المقام الثاني: في أن إتيان المأمور به بالأمر الظاهري يجزي عن إتيان المأمور به بالأمر الواقعي بعد كشف الخلاف، أو لا يجزي؟

أما المقام الأول: فالبحث فيه تارة في مقام الثبوت وأخرى في مقام الإثبات.

أما في مقام الثبوت، فالفروض المتصورة أربعة: إذ التكليف الاضطراري إما أن يكون وافياً بتمام المصلحة والغرض من الأمر الأولي، أو لا يكون وافياً بها، بل يبقى منها شيء أمكن استيفاؤه أو لم يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب استيفاؤه أو بمقدار يستحب

ولازم الجميع هو الإجزاء إلاّ في الصورة الثالثة، ومقتضى الصورة الثانية عدم جواز تسويغ البدار لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة، كما أنه لامانع من تسويغه في الصورتين الأخيرتين. وأما الصورة الأولى فتسويغ البدار فيها يدور مدار كون العمل الاضطراري بمجرد طروء الاضطرار وافياً بغرض الأمر الأولي، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس من طروء الاختيار. وأما في مقام الإثبات، فإن كان لدليل الأمر الاضطراري إطلاق يدل على أن مطلق الاضطرار ولو في بعض الوقت يكفي لتعلق التكليف الاضطراري مثل قوله تعالى: (فلَم تَجِدُوا مَاءً)[1] الآية، فالظاهر هو الإجزاء، وإن لم يكن هنا إطلاق، فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّاً في أصل التكليف «انتهى».

أقول: مراجعة التكاليف الاضطرارية الثابتة في شريعتنا ترشدك إلى أن ما ذكره ـ طاب ثراه ـ لا يرتبط أصلاً بما هو الثابت من التكاليف الاضطرارية؛ لكون ما ذكره مبتنياً على أن يكون لنا أمران مستقلان: أحدهما واقعي أولي والآخر اضطراري ثانوي؛ فينازع حينئذ في كفاية امتثال أحدهما عن امتثال الآخر؛ مع أن الأمر في التكاليف الاضطرارية ليس كذلك؛ على أنه لو

ليس نفس الإتيان بالماء، بل إيجاد كل ما هو في اختيار العبد من مقدمات رفع عطش المولى، أعني إتيان الماء؛ وإبقاءه إلى زمن شرب المولى إياه، فما لم يشربه المولى لم يحصل الامتثال، وكان للعبد إراقة الماء وتبديله، ولكن ليس هذا تبديلاً للامتثال. ح ع ـ م.

(١) سورتي النساء و المائدة / الآية ٤٣ و ٦

كان الأمر كذلك لم يكن معنى لكفاية امتثال أمر عن أمر آخر؛ إذ كل أمر وتكليف يقتضي امتثالاً على حدة، وإنما المتحقق في التكاليف الاضطرارية الثابتة في شرعنا أن يتوجه أمر واحد من الشارع متعلقاً بطبيعة واحدة مثل الصلاة، متوجهاً إلى جميع المكلفين، غاية الأمر أن الأدلة الشرعية دلت على اختلاف أفراد هذه الطبيعة باختلاف الحالات الطارئة على المكلفين، وأن كل واحد منهم قد وجب عليه إيجاد هذه الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله، مثلاً الأدلة الشرعية دلت على أن الناس كلهم من القادر والعاجز والصحيح والسقيم وواجد الماء وفاقده مكلفون بإتيان الصلوات الخمس في أوقاتها ومندرجون تحت قوله تعالى: (أَقيمُوا الصَّلاة)؛ وما وجب على كل واحد منهم في هذا المقام هو إيجاد طبيعة الصلاة لاغير.

غاية الأمر دلالة الأدلة الأخر على أن الصلاة في حق واجد الماء مثلاً عبارة عن الأفعال المخصوصة مقرونة بالطهارة المائية، وأن الصلاة في حق فاقده عبارة عن هذه الأفعال مقرونة بالطهارة الترابية، وكذلك الصلاة في حق القادر على القيام مشروطة بالقيام وفي حق العاجز عنه مشروطة بالقعود مثلاً.

وبالجملة: المستفاد من الأدلة أن فاقد الماء أيضاً مثل واجده في أن المتوجَّه إليه أمر واحد؛ وهو قوله: (أَقيمُوا الصَّلاة)، ولم يتوجه إليه أمران واقعي أولي وواقعي ثانوي، حتى ينازع في كفاية امتثال أحدهما عن الآخر، ولم يكلف أيضاً بإيجاد فردين من طبيعة واحدة، حتى نبحث في كفاية الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري، بل الذي وجب عليه هو إيجاد طبيعة الصلاة المأمور بها بإيجاد فرد منها.

غاية ما في الباب: أن فرد الصلاة بالنسبة إلى الفاقد هو الصلاة مع التيمم، كما أن الصلاة في حال القعود أو الاضطجاع أو المشي أو الركوب أيضاً فرد للطبيعة المأمور بها بقوله: (أَقيمُوا الصَّلاةَ)، ولكن بالنسبة إلى العاجز عن القيام أو عنه و عن القعود أو عن الاستقرار.

وعلى هذا فإذا أتى كل واحد من المكلفين ما هو مقتضى وظيفته فقد أوجد الطبيعة المأمور بها وامتثل قوله تعالى: (أَقيمُوا الصَّلاةَ)، ولازم ذلك هو الإجزاء وسقوط الأمر قهراً؛ إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلقه.

وما توهم من كون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً في الشرع لصلاة الكامل المختار، وكون صلوات المضطرين أبدالاً لها جعلها الله أبدالاً مادام الاضطرار، ولازم ذلك وجوب قضاء مافات بعد زوال الاضطرار؛ واضح البطلان لمن راجع الأخبار والقرآن؛ لظهورها بل صراحتها في أن ماكلف به

المضطر أيضاً فرد من الصلاة المأمور بها بقوله: (أقيمُوا الصَّلاةَ) ،لا أنه ليس فرداً منها وجعل بدلاً منها، فانظر إلى قوله تعالى في سورة المائدة آية: ٦؛ حتى يظهر لك صحة ماقلناه. قال تبارك اسمه: (يَا أَيُّها الَّذين آمَنُوا إذا قُمتُم إلَى الصَّلاةَ فَاغسلُوا وَجُوهَكُم وَأيدَيكُم إلى المَرَافِقِ) إلى أن قال: (فلم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً) الآية.

فالآية سيقت لبيان ما به تحصل الطهارة،التي هي من شرائط طبيعة الصلاة، التي أمر بها كل واحد من أفراد الناس. وقد بين فيها اختلاف ما هو المحصل لها باختلاف حالات المكلفين. فصلاة واجد الماء وفاقده كلتاهما من أفراد طبيعة الصلاة، إلاّ أنها بالنسبة إلى الأول مشروطة بالطهارة المائية، وبالنسبة إلى الثاني مشروطة بالطهارة الترابية «واللام» في قوله: (إذَا قُمتُم إلى الصَّلاةَ) قد أشير بها إلى تلك الطبيعة المعدة من ضروريات الدين، المكلف بها كل واحد من أفراد الناس.

ونظير هذه الآية، آية: ٢٣٨ ـ ٢٣٩ من سورة البقرة، قال عَزّ من قائل: (حافظُوا عَلَى الصَّلَوات وَالصَّلاة الوُسطى وَقُومُوا للَّه قَانتينَ. فَإن خفتُم فَرجالاً أو رُكباناً فَإذا أَمنتُم فَاذكُرُوا اللّه كَمَا عَلَّمَكُم مَا لَم تَكُونُوا تَعلَمُون).

والحاصل: أن كل واحد من المكلفين من المختار والمضطر بأقسامه لم يكلف إلا بإيجاد طبيعة الصلاة، وإذا أوجدها سقط الأمر المتعلق بها قهراً، إلاّ أن الطبيعة المأمور بها طبيعة مجهولة لاتتعين إلا بتعيين شارعها، وقد قامت الأدلة الشرعية على أن صلاة المختار هكذا، وصلاة المضطر هكذا، وما وجب على كل مكلف إنما هو إتيان ما هو فرد للصلاة بحسب حاله، وبإتيانه يسقط الأمر بالصلاة قهراً، ولم يتوجه إلى المضطر أمران حتى يقع البحث في كفاية امتثال أحدهما عن الآخر[1] ولو فرض أن المتوجه إليه أمران فالإجزاء غير متصور لاقتضاء كل أمر امتثالاً على حدة.

نعم يمكن أن يكون الموضوع لفردية الصلاة الاضطرارية هو الاضطرار في جميع الوقت،

---

(١) ربما يقال: إن الأدلة الدالة على التكاليف الاضطرارية لا تقيد الأدلة الدالة على التكاليف الاولية بأن تخصها بصورة الاختيار، لعدم المنافاة بينهما، لإمكان أن يكون المضطر مكلفاً بتكليفين وإن كانا متعلقين بفردين من طبيعة واحدة.

غاية الأمر: إنه لمّا كانت القدرة من الشرائط العقلية لفعلية التكاليف، كان التكليف الأولي بالنسبة إلى المضطر في زمن اضطراره غير فعلي، فإذا ارتفع الاضطرار ارتفع مانع الفعلية فأثر التكليف الأولى أثره. ح ع ـ م.

فلاتجزي حينئذ الصلاة المأتيّ بها مع التيمم مثلاً في أول الوقت إن زال الاضطرار في آخره، ولكن لا من جهة عدم إجزاء امتثال الأمر الاضطراري، بل من جهة عدم إتيان المأمور به؛ إذ الفرض توقف فردية الصلاة مع التيمم لطبيعة الصلاة المأمور بها على الاضطرار في جميع الوقت لا مطلق الاضطرار.

وبالجملة: ما هو الموضوع لوجوب الصلاة مع التيمم مثلاً إما أن يكون مطلق الاضطرار، وإما أن يكون الاضطرار في جميع الوقت؛ فان كان مطلق الاضطرار فالمأتيّ به في أول الوقت أيضاً فرد للطبيعة وقد أتي به، فسقط أمرها، ولامعنى لامتثاله ثانياً، وإن كان الاضطرار في جميع الوقت فالمأتيّ به في أوله ليس فرداً للصلاة لعدم تحقق موضوعه، لا أنه فرد من أفرادها، ومع ذلك لايجزي، وعدم جواز البدار في هذه الصورة، مع احتمال بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت، إنما هو من جهة عدم العلم بتحقق الموضوع.

فاللازم على الفقيه تتبع أدلة الأحكام الاضطرارية؛ حتى يعلم أنه في أي مورد يكون الموضوع هو مطلق الاضطرار، وفي أي مورد يكون الموضوع هو الاضطرار في جميع الوقت، أو مع اليأس من طروء الاختيار.

دفع ما اورد على الإجزاء فى التكاليف الاضطرارية:

فتحصل مما ذكرنا أن التكليف الاضطراري إن أتي بمتعلقه يجزي عن الأمر بالطبيعة الشاملة له وللفرد الاختياري؛ لكونه فرداً لها مثل الفرد الاختياري، فلا إعادة ولا قضاء؛ أما الأول فواضح، إذ الإعادة بالأمر الأول وقد سقط بإتيان متعلقه.

وأما الثاني فواضح أيضاً إن قلنا بكون القضاء بالأمر الأول، وكذلك إن قلنا إنه بأمر جديد؛ إذ هو فيما لو فات العمل في وقته، وفيما نحن فيه لم يفت لإتيانه على حسب ما هو وظيفة المكلف بحسب حاله.

فإن قلت: يمكن أن يكون الفرد الاختياري من الصلاة أتم مصلحة من الفرد الاضطراري فباعتبار المقدار الباقي من المصحلة يجب الإعادة أو القضاء.

قلت: ما يجب على المكلف إنما هو امتثال أوامر الشرع لاتحصيل المصالح؛ إذ لا إحاطة لعقولنا بالمصالح النفس الامرية حتى يجب علينا تحصيلها.

نعم لو كان الفرد الاضطراري أنقص مصلحة من الفرد الاختياري بمقدار لازم الاستيفاء

لم يكن للشارع حينئذ ـ بمقتضى قواعد العدلية ـ تشريع الفرد الاضطراري، وجعله في عرض الفرد الاختياري؛ حتى يكون مقتضاه تخير المكلف عقلاً بين هذا الفرد الاضطراري، وبين الفرد الاختياري الذي يتمكن منه في آخر الوقت في الواجب الموسع، ولكن لا ربط لذلك بوظيفة الفقيه، فإن الفقيه لا يبحث إلاّ فيما هو مقتضى الأدلة الشرعية؛ فإذا اقتضى الدليل فردية الصلاة مع التيمم مثلاً لطبيعة الصلاة في حال الاضطرار، أخذ الفقيه بمقتضاه، وجعله دليلاً على كونها في عرض سائر الأفراد من كل جهة، حتى إن للمكلف أن يجعل نفسه موضوعاً لهذا الفرد الاضطراري؛ بأن يوجد الاضطرار لنفسه اختياراً، نظير الحاضر الذي يسافر في حال الاختيار.

فإن قلت: إذا كان الفرد الاضطراري في عرض الفرد الاختياري؛ فلم لا يجوز في باب الصلاة اقتداء الكامل بالمضطر؟.

قلت: ليس هذا من جهة كون الفرد الاضطراري أنقص مصلحة، بل من جهة كون الكمال شرطاً في الإمامة للكاملين؛ حيث إن الأنسب كون الإمام أكمل من المأموم.

فإن قلت: إذا كانت الصلاة مع التيمم في عرض الصلاة مع الطهارة المائية؛ فلم وجب على فاقد الماء أن يطلبه في الجوانب الأربعة؟.

قلت: فردية الصلاة مع التيمم للطبيعة المأمور بها موقوفة على فاقديّة الماء. والطلب إنما هو لإحراز هذا الموضوع أعني الفاقدية.

واعلم: أنه قد أشار إلى ماذكرناه في التكاليف الاضطرارية «المحقق» في المعتبر في مسألة جواز إراقة الماء في أول الوقت، وقد نقل عنه ذلك بنحوَ التلخيص المحقق الهمداني «قده» في طهارته في مسألة وجوب طلب الماء على من كان فاقداً له. قال «قده»: «إنه مخاطب في تمام الوقت بصلاة واحدة مخيراً في أي جزء منه، بلا ترتيب، ففي أي جزء، يلاحظ حالته ويعمل بموجب حالته من كونه مسافراً مثلاً فيقصر، أو حاضراً فيتم، ومن الحالات إذا كان واجداً للماء فبالطهارة المائية أو غير واجد له فبالترابية، ولا يجب في جزء مّن الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر».

نقد ما قيل فى مقام الاثبات:

واعلم: أن ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الإثبات أيضاً لا يخلو عن شيء.

بيان ذلك: أنه قد ظهر لك أنه ليس لنا في باب التكاليف أمران: اختياري واضطراري؛ حتى نبحث في إجزاء أحدهما عن الآخر، وأنه لو سلم وجود أمرين فلا معنى لإجزاء أحدهما عن

الآخر؛ وحينئذ فلو تنزلنا وسلمنا ماذكره من أن لنا أمرين، وأن امتثال الثاني يجزي عن الأول؛ فما ذكره أخيراً ـ من أنه إذا لم يكن هناك إطلاق يدل على أن الموضوع للأمر الاضطراري هو مطلق الاضطرار ولو في بعض الوقت، فالمرجع هو البرائة ـ فاسد جداً، اذ المكلّف قد علم باشتغال ذمته بالامر الواقعي، و لكنه لايعلم انه هل صار موضوعاً للامر الاضطراري، حتى يكون امتثاله مسقطاً للأمر الواقعي أيضاً، أو لم يصر موضوعاً، لاحتمال أن يكون الموضوع للأمر الاضطراري هو الاضطرار في جميع الوقت؟ وحينئذ فاشتغال ذمته بالأمر الواقعي يقتضي تحصيل البراءة اليقينية؛ فكيف حكم «قده» بأصالة البراءة؟[1].

المقام الثاني: في إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

وحيث ينجر الكلام في آخر المسألة إلى كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فالأولى قبل الورود في تحقيقها أن نشير إشارة إجمالية إلى بعض وجوه الجمع بين الحكمين مما يناسب المقام.

وجوه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري:

من الوجوه المذكورة في مقام الجمع بينهما ما ذكره شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل، ومحصله: ان للحكم مراتب أربع: الاقتضاء، والإنشاء، والفعلية، والتنجز، ولايخفى أن التضاد بين الأحكام إنما يكون بعد فعليتها ووصولها إلى المرتبة الثالثة، أعني مرتبة البعث والزجر.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المحاذير المتوهمه في الباب إنما تلزم لوقلنا بفعلية الحكمين معاً،

(١) أقول: يمكن أن يقال، إن مراده «قده» من الإطلاق ليس هو إطلاق الاضطرار، كما في كلام سيدنا الأستاذ العلامة «مد ظله العالي»، بل المراد إطلاق البدلية فيكون حاصل مراده أن المكلف لمّا لم يقدر على امتثال التكاليف الأولية جعل الشارع التكاليف الاضطرارية أبدالاً لها، فحين الاضطرار لا تكون التكاليف الأولية فعلية، بل الفعلية لأبدالها. وحينئذ فلو كان لنا إطلاق يدل على أن ما جعله الشارع بدلاً بدل إلى الأبد أخذنا بالإطلاق وحكمنا بالإجزاء عن التكليف الأولي، لكفاية البدل عن المبدل منه، ولو لم يكن هناك إطلاق، فشككنا في أن بدلية الفرد الاضطراري عن الأولي هل هي إلى الأبد حتى مع ارتفاع الاضطرار، أو كانت بدليته منه في زمن الاضطرار فقط بأن يكون وافياً بما يفوت من مصلحة الفرد الأولي في زمن الاضطرار من دون أن يكون وافياً بما يمكن تحصيله بعد ارتفاع الاضطرار بالإعادة أو القضاء؟ فحينئذ نحكم بالبراءة، إذ التكليف الأولي لم يكن في زمن الاضطرار فعلياً، وبعد ارتفاعه يشك في صيرورته فعلياً لاحتمال أن تكون بدلية الفرد الاضطرارى منه إلى الأبد، وهذا واضح ولا سيما إذا كان طروء الاضطرار من أول الوقت. ح ع ـ م.

وأما إذا قلنا ببقاء الحكم الواقعي بالنسبة إلى الجاهلين في مرتبة الإنشاء، وكون البعث أو الزجر الفعلي على طبق ما أدت إليه الأمارة، أعني الحكم الظاهري، فترتفع المنافاة بالكلية. ثم شرع «قده» في سد ثغور هذا الجواب بما لا حاجة لنا إلى بيانه فراجع.

ومن الوجوه المذكورة في مقام الجمع بينهما أيضاً ما ذكره المحقق المذكور في الحاشية، بنحو الإجمال والإشارة، وفي الكفاية بنحو التفصيل.

وحاصله: أن معنى التعبد بخبر الواحد مثلاً ليس إنشاء أحكام تكليفية على وفق المؤديات بأن ينحل «صدّق العادل» مثلاً بعدد ما تؤدي إليه الأمارة من الأحكام، فتكون النتيجه ثبوت الوجوب ظاهراً فيما إذا أدت إلى وجوب شيء، وثبوت الحرمة ظاهراً فيما إذا أدت إلى حرمة شيء، وهكذا بل التعبد به إنما يكون بجعل الحجية له، والحجية بنفسها حكم وضعي تنالها يد الجعل، من دون أن يكون جعلها مستتبعاً لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدت إليه الأمارة، وأثر الحجية المجعولة ـ كالحجية المنجعلة في القطع ـ هو تنجيز الواقع على فرض الإصابة، وصحة الاعتذار على فرض الخطأ؛ وعلى هذا فليس هنا حكم تكليفي وراء الواقعيات، فلاتلزم المحاذير. نعم؛ لوقيل باستتباع جعل الحجية لأحكام تكليفية، أو قيل بأنه لامعنى لجعلها إلاّ جعل أحكام تكليفية طريقية مماثلة للمؤديات من جهة أنها من الوضعيات المنتزعة عن التكليفيات ولا تنالها يد الجعل مستقلاً، فاجتماع حكمين تكليفيّين وإن كان يلزم حينئذ، لكنهما ليسا بمثلين أو ضدين؛ فإن الحكم الظاهري حكم طريقي عن مصلحة في نفسه، بلا إرادة متعلقة بمتعلقه ولا مصلحة في متعلقه وراء مصلحة الواقع؛ والحكم الواقعي حكم نفسي عن مصلحة في متعلقه، وتكون على طبقه الإرادة. هذه خلاصة ماذكره في الكفاية وكان يبني عليه أخيراً.

ولايخفى عليك أن ماذكره المحقق المذكور في حاشيته يناقض ظاهراً ما ذكره في الكفاية أخيراً؛ حيث صرح في الحاشية بأن الحكم الواقعي إنشائي محض، والحكم الظاهري فعلي، وصرح في الكفاية بأن الحكم الواقعي هو الفعلي الذي تكون على طبقه إرادة البعث والزجر، والحكم الظاهري حكم طريقي ليس على وفقه الإرادة والكراهة أصلاً. ومعنى كونه طريقياً أنه ليس حكماً حقيقياً في قبال الحكم الواقعي، بل إن طابق الواقع فهو عينه؛ وإن خالفه كان حكماً صورياً ليست على طبقه إرادة.

رفع التهافت بين كلامى الاستاذ فى المقام:

يمكن الجمع بين كلاميه بنحو يرتفع التهافت من البين بتقريب أن يقال: إن ما هو حقيقة الحكم وروحه عبارة عن إرادة المولى صدور الفعل عن العبد، فإنه الذي يتعلق به شوق المولى أولاً، غاية الأمر أنه لما كان الفعل من الأفعال الإرادية للعبد، وكان تحققه منوطاً بتحرك عضلاته نحوه، تولد في نفس المولى من إرادة الفعل إرادة تحرك عضلات العبد؛ وحيث إن تحرك عضلاته متوقف على وجود الداعي في نفسه حتى ينبعث منه لو كان بحسب ملكاته ممن ينبعث من الدواعي الإلهية، فلا محالة تتولد في نفس المولى إرادة بعثه وإنشاء الحكم بالنسبة إليه حتى يعلم به فينبعث منه نحو المقصود، فما هو المراد أولاً وبالذات ويكون متعلقاً للشوق هو نفس صدور الفعل عن العبد، وأما البعث وانبعاثه منه فمرادان بالتبع من جهة أنه يتسبب بهما إلى ما هو المقصود بالذات.

ولايخفى أن إرادة الفعل وإن كانت مطلقة، لكن إرادة انبعاث العبد من الخطاب والبعث مقصورة على صورة علم العبد بالخطاب من جهة أنه لايعقل داعوية البعث ما لم يتعلق به العلم، حيث إنه بوجوده العلمي يصير داعياً ومحركاً، وعلى هذا تصير إرادة الفعل الثابتة بنحو الإطلاق، داعية للمولى إلى إيجاد خطاب آخر في طول الخطاب الواقعي، حتى يصير هو الداعي للعبد نحو الفعل المقصود بعد أن لم يطلع على الخطاب الواقعي، ولم يمكنه الانبعاث منه.

وبالجملة: بعد جهل العبد بالخطاب الواقعي وعدم إمكان تأثيره في نفسه لو كانت روح الحكم وحقيقته ـ أعني إرادة الفعل ـ باقية؛ لتولدت منها إرادة خطاب آخر لالمصلحة في نفس متعلقه، بل لعين ماوجد بلحاظه الخطاب الواقعي، وحينئذ فإن كان الواقع بمثابة لايرضى المولى بتركه أبداً كان الحكم المجعول ظاهراً عبارة عن وجوب الاحتياط، وإن لم يكن كذلك أو كان في إيجاب الاحتياط مشقة ومفسدة، كان الحكم الظاهري عبارة عن جعل الطرق والأمارات. فكل من الخطاب الواقعي والظاهري مجعول بلحاظ ماتعلق به الشوق أولاً، وإرادة هذا صارت منشأ لتولد إرادة أخرى متعلقة بالخطاب الواقعي، وإرادة ثالثة متعلقة بالخطاب الظاهري.

غاية الأمر: أن موارد إصابة الأمارة لما لم تكن متميزة عن موارد خطئها صار المجعول فيها حكماً كلياً، يعم موارد الإصابة والخطأ. ولكن ما هو المقصود من جعلها هو صور الإصابة فقط، وصور الخطأ صارت مجعولة بالعرض، نظير القصود الضرورية المحققة بتبع المقصود الأصلي، فإن

طابق الحكم الظاهري للواقع كان عين الواقع؛ حيث إن المقصود من كليهما وما هو روحهما أمر واحد؛ لما عرفت من أن نفس إرادة الفعل والشوق إليه صارت داعية للبعث الواقعي أولاً، والبعث الظاهري ثانياً؛ حتى يتسبب بهما إليه. وإن خالف الحكم الظاهري للواقع كانت صورة حكم لا حقيقة لها؛ من جهة عدم وجود الإرادة على طبقه، وعدم كون متعلقه محبوباً للمولى، ومتعلقاً لشوقه، وإنما تعلق به القصد قهراً من جهة عدم تميز صورة المخالفة من صورة الإصابة

والحاصل: أن ما هو المشتاق إليه أولاً للمولى وما هو العلة الغائية للبعث هو نفس الفعل المشتمل على المصلحة؛ وإرادته روح الحكم وحقيقته؛ غاية الأمر أنه تتولد من هذه الإرادة إرادة متعلقة بسببه أعني البعث والخطاب، فإن له نحو سببية في النفوس التي لها ملكة الانبعاث من أوامر المولى؛ وإرادة الفعل ثابتة بنحو الإطلاق، ولذلك أثرت في إيجاد خطاب مطلق غير مرهون بالعلم والجهل؛ ولكن لما كان إيجاده لغرض الانبعاث، وكان الانبعاث منه متوقفاً على العلم به؛ فلا محالة تصير إرادة الانبعاث منه مقصورة على صورة العلم به، بمعنى أن المولى بعد علمه بعدم قابلية الخطاب للتأثير في نفس العبد من جهة جهله به لا يعقل أن تنقدح في نفسه إرادة انبعاثه من هذا الخطاب الخاص، ولكن لايضر ذلك بإطلاق إرادة الفعل والشوق إليه، بما هو هو، لابما أنه متسبب إليه بهذا الخطاب؛ وحينئذ فإن كان جعل خطاب آخر طريقي مستلزماً للمشقة الشديدة مثلاً، لزمه رفع اليد عن واقعه؛ وإن لم يكن كذلك أو كان الواقع بمثابة من الأهمية، بحيث لايمكنه رفع اليد عنه، لزمه جعل حكم ظاهري طريقي؛ ليصير هو الباعث للعبد، بعد خيبة الخطاب الأول. فالعلة الغائية لكلا الحكمين، وماهو روحهما أمر واحد، وهو نفس إرادة الفعل وهي ثابتة في حال الجهل بالخطاب الواقعي أيضاً؛ ولذا أثرت في إيجاد الخطاب الظاهري.

نعم؛ إرادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحو الفعل غير ثابتة في حال الجهل؛ وإنما الثابت حينئذ إرادة الانبعاث من الخطاب الظاهري نحوه، وعلى هذا فإن أريد بالحكم الواقعي نفس إرادة الفعل، قلنا إنه فعلي في حال الجهل أيضاً، والخطاب الظاهري أيضاً عينه إن طابقه وصوري إن خالفه، وإن أريد به إرادة الفعل، ولكن لا مطلقاً بل الفعل الذي يحصل خارجاً بسبب داعوية الخطاب الواقعي، وبعبارة أخرى إرادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحوه، قلنا إنه شأني في حال الجهل؛ لما عرفت من أن إرادة الانبعاث قاصرة عن شمول مورد الجهل، والفعلي حينئذ عبارة عن الخطاب الظاهري، فانه الذي أريد الانبعاث منه فعلاً نحو الفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: لعل كلام الحاشية مبني على المشي الثاني في تفسير الحكم الواقعي، وكلام الكفاية مبني على المشي الأول، فارتفع التهافت من البين.

ولا يخفى أن المشي الأول أمتن، فإن تفسير الحكم الواقعي بإرادة الفعل بشرط حصوله، بسبب داعوية خصوص الخطاب الواقعي، إنما هو من قصور النظر، وإلا فالنظر الدقيق يقتضي خلاف ذلك، فإن ماثبت أولاً هو نفس إرادة الفعل والشوق إليه بنحو الإطلاق، والانبعاث نحوه من خصوص خطاب خاص لاخصوصية له في مطلوبية الفعل، وإنما صار مطلوباً ومراداً بتبع إرادة نفس الفعل ومطلوبيته من جهة كون إرادة المسبب إرادة لأسبابه بالتبع فنفس الفعل مطلوب مطلقاً ولو في حال الجهل، ولذا أثرت هذه المطلوبية في إيجاد خطاب آخر ليتسبب به إلى المقصود بعد عدم وفاء السبب الأول (أعني الخطاب الواقعي) بهذا المقصد، وقد عرفت أن هذه المطلوبية هي روح الحكم وحقيقته، فتلخص مما ذكرنا: أن ما هو روح الحكم فعلي مطلقاً، فافهم.

نعم إن خالف الحكم الظاهري للواقع، أو جهل العبد بكلا الخطابين فلا محالة يجب على المولى رفع اليد عن مراده، بمعنى أنه لايمكن أن يريد انبعاث العبد نحو العمل مع كونه بهذا الوضع الفعلي من عدم الاطلاع على مراد المولى، لا بسبب الخطاب الواقعي ولا بسبب البعث الطريقي، فتصير الإرادة شأنية حينئذ، فما ذكرناه من فعلية الحكم الواقعي بروحه في حال الجهل إنما هو فيما إذا جهل العبد بالبعث الواقعى، ولكن وصل إليه الواقع بوسيلة الخطاب الظاهري، فتدبر.

التفصيل فى الإجزاء بين التكاليف الظاهرية:

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم، أن ما بيناه (من فعلية الحكم الواقعي؛ وكون الحكم الظاهري عيناً له في صورة الموافقة، وصورة حكم لاحقيقة لها في صورة المخالفة) إنما يصح فيما إذا كان المجعول الظاهري حكماً مستقلاً غير ناظر إلى توسعة الواقع، كما إذا قامت الأمارة على حرمة شيء أو عدم وجوبه، وكان بحسب الواقع واجباً، أو قامت على وجوبه وكان بحسب الواقع حراماً أو غير واجب، ونحو ذلك من الأمثلة، وأما إذا كان المجعول الظاهري ناظراً إلى الواقع، من دون أن يكون مفاده ثبوت حكم مستقل في عرضه بل كان بلسان تبيين ماهو وظيفة الشاكّ في أجزاء الواجب الواقعي المعلوم وشرائطه وموانعه، فلامجال حينئذ لفعلية الواقع، بل الحكم الظاهري يكون فعلياً في ظرف الشك ويكون العمل على طبقه مجزياً.

ولنذكر في المقام جملة من كلام شيخنا الأستاذ في الكفاية، ثم نذيله بما يقتضيه التحقيق.

قال «قده» ما هذا لفظه: «المقام الثاني في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه؛ والتحقيق أن ماكان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلّية، بل واستصحابهما في وجه قوي ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي؛ فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لايكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً، كما هو لسان الأمارات فلايجزي»«انتهى».

التكاليف الظاهرية على قسمين:

أقول: تحقيق المقام ـ على نحو يظهر منه مراد صاحب الكفاية أيضاً مع ما فيه ـ هو أن التكاليف الظاهرية على قسمين:

القسم الأول: منها: ما ليست بنفسها تكاليف مستقلة، بل كان لها النظر إلى التكاليف الواقعية، ولها اصطكاك معها، بأن كانت بلسان تبيين ما هو وظيفة الشاكّ في أجزاء الواجب الواقعي المعلوم وشرائطه و موانعه، وهذا إنما يتصور فيما إذا صدر عن الشارع أمر واحد متعلق بطبيعة مثل الصلاة، وكانت لهذه الطبيعة أجزاء وشرائط وموانع معينة، بيّنها الشارع، ثم صدرت عنه تكاليف أخر، ناظرة إلى بيان الوظيفة لمن شكّ في أجزاء هذه الطبيعة وشرائطها وموانعها. فهذه التكاليف ليست تكاليف مستقلة في قبال الواجبات الواقعية المستقلة، بل لها اصطكاك معها ونظر إليها، سواء كانت في الشبهات الموضوعية، كقاعدة الفراغ مثلاً بالنسبة إلى من شك في إتيان جزء أو شرط أو مانع، وكاستصحاب العدم لمن شك في إتيان جزء في محله، وكالبينة القائمة على إتيان جزء أو عدم إتيانه مثلاً.

أو كانت في الشبهات الحكمية كحديث الرفع الدال على رفع جزئية السورة أو الاستعاذة؛ وكقاعدة الطهارة الدالة على طهارة الحيوان المتولد من طاهر ونجس مثلاً المقتضية لجواز الصلاة مع ملاقاة البدن له، وكالخبر الموثق الدال على جزئية السورة أو عدم جزئيتها.

وبالجملة: القسم الأول من التكاليف الظاهرية ما كان بلسان تعيين الوظيفة بالنسبة إلى من شك في خصوصيات التكليف الواقعي المعلوم من الشرائط والأجزاء والموانع، سواء كان هذا

التكليف الظاهري مفاد أصل أو أمارة، وسواء كان عدمياً أو وجودياً، وسواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية.

القسم الثاني: من التكاليف الظاهرية ما لا يكون لها اصطكاك مع التكاليف الواقعية، بل كانت هي بنفسها تكاليف مستقلة، كما إذا كان مفاد الأمارة أو الأصل وجوب صلاة الجمعة، أو عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو حرمة شيء أو عدم حرمته.

إذا ظهر لك القسمان فاعلم: أن القوم حينما أرادوا طرح النزاع في مبحث الإجزاء قالوا إن امتثال كل أمر يكون مجزياً بالنسبة إلى نفسه، وأما إجزاء امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي الأولي ففيه بحث. وعنوان المسألة بهذا الوجه غير صحيح وهو الذي أوجب استبعاد الإجزاء؛ إذ لو فرض لنا أمران مستقلان، فلا وجه لإجزاء امتثال أحدهما عن الآخر، إذ سقوط كل أمر متوقف على تحقق متعلق نفسه. وما كان عند الأصحاب أيضاً في مسألة الإجزاء مطرحاً للبحث ومورداً للنفي والإثبات، ليس هو صورة فرض أمرين لا يرتبط أحدهما بالآخر، وإنما كان بحثهم ونزاعهم فيما إذا كان لنا أمر واقعي معلوم متعلق بطبيعة ذات أجزاء وشرائط وموانع، ثم شككنا في وجود جزء منها أو شرط أو مانع فقام الأصل أو الأمارة على تحقق الأولين أو عدم الثالث، أو شككنا في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته لها، فقام الأصل أو الأمارة على عدم الجزئية أو الشرطية أو المانعية مثلاً، وفي جميع هذه الصور ليس لنا إلا أمر واحد واقعي معلوم، ومفاد الأصل أو الأمارة توسعه دائرة ما هو المأمور به بهذا الأمر.

فتلخص لك مما ذكرنا أن مورد البحث ـ في مسألة الإجزاء ـ في التكاليف الظاهرية هو القسم الأول منها.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الحق في هذا القسم بجميع شقوقه هو الإجزاء، واللازم علينا أولاً هو الرجوع إلى مقام الإثبات والأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، فننظر في أنها تكون ظاهرة في الإجزاء أم لا؟.

فإن كانت ظاهرة فيه نبحث ثانياً في أنه هل يلزم محذور عقلي من الأخذ بهذا الظهور أو لا يلزم؟ فإن لزم منه ذلك تركناه، وإلاّ عملنا على طبق ماتقتضيه ظواهر الأدلة.

وعلى هذا فنقول: إن الشارع الذي أوجب على المكلفين إتيان الصلاة مثلاً، وجعلها عموداً للدين، وبيّن أجزاءها وشرائطها وموانعها، إذا حكم لمن شك في إتيان بعض الأجزاء بوجوب المضي وعدم الاعتناء، أو حكم لمن شك في طهارة بدنه أو لباسه الذي يصلي فيه بأنه نظيف

حتى يعلم أنه قذر؛ أو حكم برفع جزئية السورة مثلاً عمن نسيها أو شك في جزئيتها، أو حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلاً فأخبر بطهارة شيء أو عدم جزئية شيء للصلاة أو غيرها من الواجبات المركبة، فهل يكون مفاد هذه الأحكام الظاهرية وجوب العمل على وفق هذه الأمور، من دون تصرف في الواقع المأمور به، أو يكون المستفاد من ظواهر هذه الأدلة كون الصلاة أو الحج أو نحوهما بالنسبة إلى هذا المكلف عبارة عن نفس ما تقتضيه وظيفته الظاهرية؟.

لاريب في أن المستفاد منها هو الثاني، فقوله مثلاً: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» ظاهر في أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه، ومن جملتها شرطيتها للصلاة، فيكون مفاده جواز إتيان الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته.

وبعبارة أخرى: ليس هذا الكلام إخباراً بالواقع المشكوك فيه، وإلا لزم الكذب في بعض مصاديقه، فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشيء المشكوك فيه، ولأجل ذلك ترى أنه تتوقف صحة هذا الكلام على كون الطهارة ذات آثار بحسب الواقع ومن جملة آثارها توقف الصلاة عليها، وحينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام أن المكلف بعد إتيانه الصلاة في الثوب المشكوك فيه قد أدى وظيفته الصلاتية وامتثل قوله تعالى: (**أقيموا الصلاة**)، أو أنه عمل عملاً يمكن أن يكون صلاة وأن يكون لغواً وتكون الصلاة باقية في ذمته؟ لاإشكال في أن المتبادر هو أن الصلاة في حق هذا الشخص عبارة عما أتى به وأنه قد عمل بوظيفته الصلاتية، وأوجد الفرد المأمور به، فقوله(ع) «لا أبالي أبول أصابني أم ماء» لايتبادر منه أني لا أبالي وقعت الصلاة مني أم لا، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهراً بالنسبة إلى الشاكّ، وأن العمل المشروط بالطهارة إذا فعله مع هذه الطهارة الظاهرية يكون منطبقاً للعنوان المأمور به، وأن المصلي فيه يكون من المصلين لا أنه يمكن أن لايكون مصلياً، غاية الأمر كونه معذوراً في المخالفة.

ومن الأحكام الظاهرية أيضاً مفاد قاعدة التجاوز والفراغ؛ فحكم الشارع لمن شك في إتيان جزء من الصلاة بوجوب المضيّ وعدم الاعتناء، ظاهر في أن المكلف الذي كان بصدد امتثال أمره ـ تعالى ـ بالصلاة التي أمر بها جميع المسلمين، وشك في أثناء عمله أو بعده في إتيان جزء منها، صلاته عبارة عن الأجزاء التي أتى بها وإن كانت فاقدة للجزء المشكوك في إتيانه، فهذا العمل الفاقد لجزء من الأجزاء صلاة في حق هذا المكلف، لا أنه عمل لغو، وهذا المكلف تارك للصلاة، بحيث إن استمر شكه إلى حين وفاته كان تاركاً لهذه الصلاة الخاصة أداءً وقضاءً، فكما يستبعد جداً الحكم بكونه تاركاً لهذه الصلاة الخاصة، إن استمر شكه إلى الأبد، فكذلك

يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلاة، إن زال شكه ولو في الوقت.

وتوهم أن الموضوع لصحة العمل الفاقد للجزء المشكوك فيه يمكن أن يكون عبارة عن الشك المستمر، وعلى هذا فزوال الشك يكون كاشفاً عن عدم وجود الموضوع للتكليف الظاهري

فاسد جداً؛ فإن قاعدة التجاوز مثلاً إنما هي بصدد بيان الوظيفة لمن شك في أثناء الصلاة في إتيان جزء من أجزائها، فلايمكن أن يكون الموضوع لهذا التكليف هو الشك المستمر، فإن المكلف لايعلم في أثناء صلاته استمرار شكه إلى آخر الوقت، أو إلى الأبد.

وبالجملة: ما هو المتبادر من حكم الشارع في قاعدة التجاوز ونظائرها، كقاعدة الفراغ وسائر أحكام الشكوك، هو أن المكلف الذي اشتغل بما هو المأمور به وكان بصدد امتثال أمر الشارع بالصلاة مثلاً، ثم شك في شيء من خصوصياتها من الركعات والأفعال والأجزاء والشرائط، إن عمل هذا المكلف بما هو مقتضى تكليفه الظاهري، من البناء على الأقل أو الأكثر أو الإتيان أو عدم الإتيان، كان ممتثلاً لما هو بصدد امتثاله، وكان عمله منطبقاً للعنوان المأمور به، لأنه عمل لغواً إن خالف الواقع، بحيث إن استمر شكه كان تاركاً لهذا العمل الخاص.

ومن الأحكام الظاهرية أيضاً مفاد حديث الرفع الدال على «رفع كل ما لا يعلم» حتى الأحكام الوضعية من الجزئية والشرطية والمانعية، فمن شك في جزئية السورة مثلاً كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيتها، وحينئذ فإن شك أحد في جزئيتها وتركها بمقتضى الحديث، وصلى مدة عمره من غير سورة، وكانت بحسب الواقع جزءاً فهل يلتزم أحد بكونه تاركاً للصلاة مدة عمره، أو يقال: إن ظاهر حكم الشارع هو أن الصلاة في حق هذا الشاكّ عبارة عن سائر الأجزاء غير السورة؟.

وإن كان هذا الشاكّ مجتهداً وقلده كافة المسلمين، فهل لأحد أن يلتزم بكونهم بأجمعهم تاركين مدة عمرهم للصلاة، التي هي عمود الدين؟!.

ومن الأحكام الظاهرية أيضاً حكم الشارع بوجوب البناء على خبر الثقة وترتيب الآثار عليه؛ فمن صلّى أو توضأ أو صام أو اغتسل أو حج بكيفية دلّ عليها خبر الثقة، اعتماداً على ما ورد من الشرع من وجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به؛ فهل يكون ممتثلاً لما أمر به الشارع من الصلاة ونظائرها؛ أو يكون ممتثلاً على فرض المطابقة ولاغياً تاركاً لأوامر المولى على فرض المخالفة؟.

وبالجملة: الرجوع إلى أدلة الأصول والأمارات المتعرضة لأجزاء المأمور به وشرائطه؛ يوجب

العلم بظهورها في توسعة المأمور به بالنسبة إلى الشاكّ؛ والحكم بحكومتها على الأدلة الواقعية المحددة للأجزاء والشرائط. ولازم ذلك سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيته أو شرطيته بالنسبة إلى هذا الشاكّ، وإن كان لولاها لوجب الحكم بانحفاظ الواقع على ما هو عليه، ولزم إحراز الأجزاء والشرائط الواقعية، بعد تنجز التكليف الصلاتي مثلاً.

وحيث ظهر لك أن المتبادر من أدلة حجية الأمارات والأصول الحاكمة بوجوب ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه، هو إجزاء مايؤتى به على طبق الوظيفة الظاهرية، وكون الجزء أو الشرط أعم من الواقع و الظاهر، فيجب الدّقة فى ان الأخذ بظواهر هذه الادلة هل يلزم منه محذور عقلى او لا؟، و الظاهر تسالم الفقهاء الى زمن الشيخ «قده» على ثبوت الاجزاء، و انما وقع الخلاف فيه من زمنه، حتى أن بعضهم قد أفرط، فادعى استحالته والظاهر عدم لزوم محذور عقلي ولا شرعي من القول به فيجب الأخذ بما تقتضيه ظواهر الأدلة.

اشكالات المحقق النائينى على الحكومة فى المقام:

قد استشكل بعض أعاظم العصر على ما اختاره المحقق الخراساني من الإجزاء في الأصول دون الأمارات بوجوه، لا بأس بذكر حاصلها والإشارة إلى ما فيها:

الأول: أن الحكومة ـ عند هذا القائل ـ لا بدّ من أن تكون بمثل كلمة «أعني» وأشباهها، ولذا أنكر حكومة مثل أدلة الضرر على الأحكام الأولية. وبعبارة أخرى يعتبر في الحكومة ـ عند هذا القائل ـ كون الدليل الحاكم بلسانه ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسراً له ولا يكفي فيها نظر مدلول الحاكم إلى مدلول المحكوم.

وفيه: أن هذه مناقشة لفظية، فإن مثل قوله: «كل شيء نظيف» ناظر إلى الأحكام الواقعية، ويكون موسعاً لدائرة متعلقاتها، سواء أطلق على هذا المعنى لفظ الحكومة أم لا.

الثاني: أن مثل قوله «كل شيء نظيف» متكفل لإثبات النظافة الظاهرية، وأما كون الشرط للصلاة مثلاً هو الأعم من النظافة الواقعية والظاهرية؛ حتى يكون إتيانها مع النظافة الظاهرية أيضاً موجباً للإجزاء، فلا دليل عليه.

وفيه ماعرفت: من أن نفس دليل الحكم الظاهري الذي يجوّز للمكلف إتيان الصلاة مثلاً مع الطهارة الظاهرية، ظاهر أيضاً في أن عمله بعد تحققه يصير منطبقاً للعنوان المأمور به، أعني الصلاة، وأنه قد أدى وظيفته الصلاتية، بعد إتيانها فيما حكم الشارع بطهارته، ولازم ذلك كون

الشرط أعم من الواقع والظاهر.

الثالث: أن الحكومة في المقام إن كانت واقعية لزم ترتيب جميع آثار الواقع على الطهارة الظاهرية، فلابدّ أن لا يحكم بنجاسة الملاقي أيضاً، ولو انكشف الخلاف بعد ذلك.[1]

---

(١) أقول: لا يخفى أن المهم في إثبات الإجزاء في الأحكام الظاهرية هو الجواب عن النقوض الواردة عليه؛ (فمنها) هذا المثال، «ومنها» أن مقتضى ذلك حصول الطهارة للثوب النجس إذا غسل بالماء المشكوك الطهارة.

ومنها انتقال الثمن حقيقة إلى البائع إذا أخذه في مقابل المشكوك فيه الذي حكم بطهارته ظاهراً، وكان مما يفسد بيعه نجساً إلى غير ذلك من النقوض، والظاهر أن جواب سيدنا الأستاذ العلامة «مد ظله العالي» لا يكفي لرفع الإشكالات، فإن الملاقاة في المثال الأول مثلاً قد وقعت في حال كون الملاقى «بالفتح»، محكوماً بالطهارة، وبعد انكشاف الخلاف وإن تبدل الموضوع، ولكن المفروض عدم حدوث ملاقاة أخرى بعد تبدله، فالحكم بنجاسة الملاقي لا يصح إلا بناء على كون الحكومة ظاهرية.

نعم، يمكن أن يجاب عن النقض الأول بوجه آخر وهو أن يقال: إن الأثر الشرعي عبارة عمّا يثبت للشيء بجعل الشارع، وفي باب الملاقاة ليس لنا مجعولان شرعيان: أحدهما كون ملاقي النجس نجساً، وثانيهما كون ملاقي الطاهر طاهراً، بل المجعول الشرعي هو الأول فقط، بداهة ان طهارة الملاقي «بالكسر» ليست حاصلة بسبب طهارة الملاقى «بالفتح»، بل كانت حاصلة قبل الملاقاة أيضاً.

وبالجملة طهارة الملاقي «بالكسر» ليست من الاثار الشرعية لطهارة الملاقى، حتى يقال: إن مقتضى كون الحكومة واقعية هو بقاء هذا الأثر بعد انكشاف الخلاف أيضاً. «اللهم إلا أن يقال». إن الطهارة ليست إلا عبارة عن عدم النجاسة والقذارة، كما يساعد عليه العرف أيضاً، وحينئذ فيكون المراد من كون طهارة الملاقي «بالكسر» بسبب طهارة الملاقى كون عدم نجاسته مستنداً إلى عدم نجاسته استناد عدم المعلول إلى عدم علته؛ فتأمل فإن ذلك أيضاً لا يفيد ثبوت المجعولين.

ثم إنه يمكن أن يجاب بما ذكر عن الإشكال الذي أورده بعض الأعاظم في مسألة ملاقي أحد طرفي العلم الإجمالي فإن المعروف عندهم كون الملاقي طاهراً وحلالاً لتعارض الأصلين في الطرفين فيبقى الأصل في الملاقي سالماً عن المعارض.

واستشكل هذا البعض على ذلك بأن استصحابي الطهارة في الطرفين يتعارضان ويتساقطان، فتصل النوبة في الرتبة اللاحقة إلى قاعدة الطهارة في الطرفين واستصحابها في الملاقى، ثم تتعارض الأصول الثلاثة وتتساقط، وتصل النوبة بعدها إلى استصحاب الحلية في الطرفين وقاعدة الطهارة في الملاقي في عرض واحد، فتتعارض أيضاً وتصل النوبة إلى قاعدة الحلية في الطرفين واستصحابها في الملاقي فتتساقط أيضاً، فيبقى الطرفان بلا أصل وتبقى قاعدة الحلية في الملاقي بلا معارض، ومقتضى ذلك حلية الملاقي دون طهارته.

والجواب عن هذا الإشكال يظهر مما ذكرنا، فإنا لا نسلم كون طهارة الملاقي أو حليته متأخرة بحسب الرتبة عن طهارة الملاقى «بالفتح» أو حليته حتى يكون جريان استصحاب الطهارة أو الحلية أو قاعدتهما في الملاقى متأخراً

وفيه: أن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انحفاظ الشك وأما بعد زواله فينقلب الموضوع، فالملاقي أيضاً يحكم بطهارته مادام الشك، وأما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقي والملاقي.

الرابع: أنه لا وجه لتخصيص الإجزاء بالأصول، بل يجري على فرض تسليمه في الأمارات الواردة في باب الأجزاء والشرائط والموانع أيضاً، بل الأمارة أولى بذلك من الأصل؛ فإن المجعول في الأمارات إنما هو نفس صفة الإحراز وكون الأمارة علماً تعبدياً، وأما الأصول فالمجعول فيها هو الجري العملي، وترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشك.

أقول: مراد المحقق الخراساني هو أن مثل قوله: «كل شيء نظيف» جعل للطهارة، وبمقتضاه يوسع دائرة الاشتراط، فالعمل ـ وإن انكشف الخلاف ـ قد وجد واجداً لشرائطه، فيجزي، وأما الأمارة فلاتحكي إلاّ الواقع، من دون أن يكون في البين جعل لمؤداها، فإذا حكت الطهارة، ثم انكشف الخلاف ينكشف عدم الطهارة واقعاً، والمفروض عدم جعلها ظاهراً أيضاً، فلامجال للإجزاء. وعلى هذا فكلام بعض الأعاظم لايغني عن جوع، ولايثبت به كون الأمارة كالأصل فضلاً عن الأولوية.

نقد بيان المحقق الخراسانى فى المقام:

نعم، أصل الإشكال وارد على المحقق الخراساني، ولذا عممنا البحث، فإن الدليل الحاكم بوجوب الأخذ بخبر الثقة الذي قام على عدم جزئية شيء أو شرطيته للصلاة، أو قام على تحقق الجزء أو الشرط؛ يتبادر من هذا الدليل أن المكلف إذا اقتصر في امتثال الأمر الصلاتي على ما اقتضاه ودل عليه خبر الثقة فقد عمل بوظيفته، وصار عمله منطبقاً للعنوان المأمور به، و خرج بذلك من كونه تاركاً للصلاة، ولازم ذلك هو الإجزاء.

عن جريانها في الملاقى «بالفتح» وذلك لبداهة أن حلية الملاقي «بالكسر» أو طهارته ليست أثراً شرعياً لحلية الملاقى «بالفتح» أو طهارته، وفي الأصل السببي والمسببي يعتبر ترتب الأثرين لا الشكين فقط، فإن تقدم الأصل السببي على المسببي إنما يكون من جهة أن جريانه في السبب يوجب تحقق ما هو الموضوع للأثر في طرف المسبب، فيعتبر في ذلك كون المستصحب مثلاً في طرف المسبب من الأحكام الشرعية للمستصحب في طرف السبب، كما إذا غسل المتنجس بالماء المستصحب الطهارة، فإن هذا الاستصحاب يرفع الشك عن ناحية المسبب قهراً. ح ع ـ م.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني، من الفرق بين مفاد الاصل والأمارة، ففيه: أن الأمارات كخبر الواحد والبينة وأمثالهما وإن كانت بلسان حكاية الواقع، لكنها بأنفسها ليست أحكاماً ظاهرية، بل الحكم الظاهري عبارة عن مفاد دليل حجية الأمارة الحاكمة بوجوب البناء عليها، ولسان أدلتها هي بعينها لسان أدلة الأصول.

وبعبارة اخرى: فرق بين نفس ماتؤدي عنه الأمارة وتحكيه، وبين ما هو المستفاد من دليل حجيتها. فإن البينة مثلاً إذا قامت على طهارة شيء كانت هذه البينة بنفسها حاكية للواقع، جعلها الشارع حجة أم لا، ولكن الحكم الظاهري في المقام ليس هو ما تحكيه البينة من «الطهارة»، بل الحكم الظاهري عبارة عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها، وترتيب آثار الواقع على مؤداها، وظاهر ما دلّ على هذا الحكم هو قناعة الشارع في امتثال أمره الصلاتي مثلاً، باتيانها فيما قامت البينة على طهارته، ولازم ذلك سقوط الطهارة الواقعية من الشرطية في هذه الصورة. وكذلك إذا دلّ خبر زرارة مثلاً على عدم وجوب السورة كان قول زرارة حاكياً للواقع، جعله الشارع حجة أم لا، ولكن الحكم الظاهري ليس عبارة عن مقول زرارة، بل هو عبارة عن مفاد أدلة حجية الخبر، أعني حكم الشارع ـ ولو إمضاءً ـ بوجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقة، فلو انحل قوله: «صدق العادل» مثلاً بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السورة: «يا ايّها المكلف الذي صرت بصدد امتثال الأمر الصلاتي، ابن على عدم وجوب السورة» وظاهر هذا هو أنك إذا صليت بغير سورة فقد امتثلت الأمر بالصلاة وكان عملك مصداقاً للمأمور به.

وبالجملة: الفرق بين الأمارة والأصل بكون الأولى بلسان الحكاية دون الثاني، إنما يصح إذا كان النظر إلى نفس مؤدى الأمارة التي هي أمر تكويني، وأما إذا كان النظر إلى دليل حجيتها فلافرق بينهما؛ لظهور دليل كلّ منهما في الإجزاء ورفع اليد عن الواقع[1].

---

(١) أقول: لا يخفى أن ما ذكره سيدنا الاستاذ العلامة «مد ظله العالي»: من ثبوت الإجزاء في الأمارات يتوقف على ثبوت جعل في الأمارات، حتى يقال بكون أدلة حجيتها ناظرة إلى الأدلة الواقعية الواردة في تحديد الأجزاء والشرائط والموانع وموجبة لتوسعة المأمور به، مع أنه «مد ظله» أيضاً ينكر ثبوت الجعل في الأمارات إلا بنحو الإمضاء، وليس معنى الإمضاء أن يقول الشارع «أمضيت» مثلاً؛ فإن هذا مقطوع العدم، بل معناه عمل العقلاء بها واعتمادهم عليها في مقام إثبات الواقعيات، أو مقام الاحتجاج واللجاج بمرأى الشارع ومسمعه من دون أن يردع عنها، بل هو أيضاً كأحدهم فى ذلك وكذا فى غيرها من العاديات، ما لم يترتب عليها مفسدة. ولا ريب أن

فإن قلت: على هذا لا يبقى فرق بين الأمارة والأصل؛ إذ مقتضى ماذكرت هو أن المجعول شرعاً في كليهما عبارة عن وجوب البناء عملاً ولزوم ترتيب الآثار؛ وحينئذ فلا يبقى وجه لحكومة الأمارات على الأصول.

قلت: مع أن الحكم الظاهري والمجعول الشرعي في كليهما عبارة عما هو مفاد أدلة حجيتهما ـ من وجوب البناء والجري العملي ـ يكون لسان دليل حجية الأمارة شارحاً ومفسراً لما هو موضوع جريان الأصل، فإن المستفاد من قوله: «كل شيء نظيف» ليس إلاّ أن الشاكّ في الطهارة والنجاسة يجب عليه في مقام العمل أن يبني على أحد طرفي الشك ـ أعني الطهارة ـ من دون نظر إلى إحراز الواقع، وهذا بخلاف مثل «صدق العادل»، فإن مفاده وجوب البناء على أن مايحكيه هو الواقع؛ ووجوب أن يفرض الشخص نفسه رائياً للواقع، وهذا اللسان رافع حكماً لما هو موضوع الأصول ـ أعني الشك ـ فإن رائي الواقع لا يبقى له شك.

الخامس: أن حكومة الأحكام الظاهرية على الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية يترتب عليها جواز ترتيب آثار الواقع في زمن الشك ما لم ينكشف الخلاف؛ من دون أن تمس كرامة الواقعيات، ولا يعقل كونها حكومة واقعية موجبة لتعميم الواقع أو تضييقه حقيقة.

بيان ذلك: أن الحكومة وإن كانت بلسان نفي الموضوع أو إثباته، ولكنها في الحقيقة تصرف في نفس الحكم بتعميمه لبعض الموارد التي لم يشملها الدليل المحكوم أو بتخصيص الدليل المحكوم أو تقييده، و التعميم والتخصيص والتقييد لا تتصور إلاّ فيما إذا كان الحاكم في مرتبة المحكوم حتى يمكن تصرفه فيه، وأما إذا كانا في رتبتين فلا يعقل تصرف أحدهما في الآخر إلاّ بتجافي أحدهما عن مرتبته وهو أمر غير معقول. ولا يخفى أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم

العقلاء لا يرون العمل بالكاشف أو الحجة مجزياً عن الواقع، ولو في صورة انكشاف الخلاف، بل يرون أنفسهم موظفين بتأدية الواقع، فإثبات الإجزاء في باب الأمارات مشكل، والسر في ذلك عدم كون دليل حجيتها ذا لسان. نعم ربما يقرب الحكومة في المقام وفي باب حكومة أدلة الأمارات على الأصول بأن دليل حجيتها (من السيرة وبناء العقلاء) وإن لم يكن ذا لسان، لكنه يكون بحيث لو صيغ في قالب اللفظ كان لفظه شارحاً ومفسراً، ويكفي مثل ذلك في الحكومة، ففي باب حجية الخبر وإن كان عمدة دليلها السيرة الممضاة بعدم الردع، ولكن لو جعل ذلك في قالب اللفظ كان لفظه عبارة عن مثل (ألق احتمال الخلاف)، فإن نظر العقلاء بها في الاعتماد عليها، بحيث يلقون بقيامها احتمال الخلاف ويرون الواقع منكشفاً بها، ولأجل هذا تقدم على الأصول ويقال: إنه من باب الحكومة، وهذا اللسان أيضاً حاكم على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع، فيترتب عليه الإجزاء. ح ع ـ م.

بتجافي احدهما عن مرتبته وهو امر غير معقول. ولا يخفى أن الحكم الظاهرى متأخر عن لحكم الواقعي بمرتبتين لتأخره عن موضوعه ـ أعني الشك ـ والشك متأخر عن متعلقه ـ أعني لحكم الواقعي ـ ولازم ذلك انحفاظ الواقع في جميع المراتب بإطلاقه الذاتي؛ وليس للحكم الظاهري أن يتصرف في إطلاقه أو عمومه، وإذا لم يمكن تصرفه في الواقع حتى تكون حكومته حكومة واقعية، فلامحالة تكون الحكومة بلحاظ الظاهر وبحسب مقام الإثبات؛ ولازم ذلك جواز ترتيب آثار الواقع على المؤدي مالم ينكشف الخلاف، وإذا انكشف الواقع ينكشف عدم واجدية العمل لما شرط فيه واعتبر، إذ الفرض بقاء الواقع بحسب مقام الثبوت على ما هو عليه «انتهى».

الجواب عن الاشكال الخامس:

عمدة الإشكال في باب الإجزاء عبارة عن هذا الإشكال، ولكن الظاهر عدم وروده أيضاً، فإن الخطاب الواقعي ـ أعني ما دل على شرطية الطهارة مثلاً للصلاة ـ وإن كان مطلقاً غير مقيد بالعلم والجهل ومقتضاه بطلان الصلاة المأتيّ بها في النجاسة الواقعية، ولكن بعد ورود قوله: «كل شيء نظيف» الناظر إلى وجوب ترتيب آثار الطهارة ـ التي من جملتها جواز الصلاة ـ على المشكوك فيه، وظهوره في أن العمل الذي يؤتى به في المشكوك فيه يصير منطبقاً للعنوان المأمور به، يجب رفع اليد عن إطلاق الحكم الواقعي وحمله على الإنشائية المحضة، والحكم بسقوط الطهارة من الشرطية في صورة الجهل والشك وإن كان فيها اقتضاء الشرطية.

والوجه في ذلك ـ مضافاً إلى أن ظهور مثل قوله: «كل شيء نظيف» فيما ذكرنا أقوى من ظهور ما دلّ على الشرطية المطلقة للطهارة الواقعية، ولازم ذلك تحكيمه عليه وحمله على الإنشائية المحضة ـ أن القول بكون الحكومة في المقام حكومة واقعية مما لابدّ منه، وإلاّ لزم رفع اليد عن الحكم الظاهري رأساً، فإن المفروض ـ فيما نحن فيه ـ علم المكلف بوجوب الصلاة عليه مشروطة بالطهارة؛ ولولا جعل الشارع للطهارة الظاهرية، كان ملزماً بإتيان الصلاة بشرطها **وحينئذ فإما أن يقال:** بعدم جعل الشارع للطهارة الظاهرية بالنسبة إلى هذا الشخص العالم بوجوب الصلاة عليه، وإما أن يقال: بجعله لها بالنسبة إلى هذا الشخص أيضاً، لامجال للاحتمال الأول للزوم الخروج من الفرض، وعلى الثاني يجب القول بالإجزاء وقناعة الشارع ـ في امتثال أمره المعلوم ـ بإتيان متعلقه في المشكوك فيه أيضاً، فإنه لا معنى لجعل الطهارة الظاهرية لهذا الشخص إلاّ جواز إتيانه ما أمر به مع هذه الطهارة وصيرورة عمله منطبقاً للعنوان المأمور به.

ولايمكن أن يكون جعل الحكم الظاهري بالنسبة إلى هذا الشخص لغرض المنجزية أو

المعذرية، كما في سائر المقامات؛ بداهة أن التنجيز إنما يعقل فيما إذا لم يكن الواقع منجزاً لولا هذا الجعل، والمفروض ـ فيما نحن فيه ـ تنجّز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهري لعلم المكلف بوجوب الصلاة المشروطة بالطهارة عليه. وأما المعذرية فهي أيضاً لامجال لها في المقام؛ إذ المكلف الآتي بصلاته في الثوب الذي شك في طهارته إن انكشفت له النجاسة في الوقت فلامعنى لجعل المعذر بالنسبة إليه؛ إذ لم يصدر عنه بعدما هو خلاف الواقع من جهة بقاء وقت الواجب وتمكنه من إتيانه، ولم يتعين عليه إتيانه في أول الوقت حتى يحتاج إلى معذر في تركه. وإن فرض عدم انكشاف النجاسة إلى أن خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع وإلاّ كان المكلف يأتي به لعلمه به وتنجزه عليه.

وبعبارة اخرى: إذنه في إتيان الصلاة في المشكوك فيه أوجب تفويت الواقع فلامجال للقول: بكون الغرض من هذا الإذن هو المعذريّة بعدما كان المكلف يأتي الواقع على ما هو عليه لو لاترخيص الشارع[1].

وبالجملة: اثر الحكم الظاهري وإن كان في سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع في صورة الموافقة؛ وكونه معذراً بالنسبة إليه في صورة المخالفة؛ ولكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجزاً لو لا الجعل الظاهري، وأما في هذه الصورة فأثر الجعل الظاهري توسعة المأمور به وإسقاط الشرطية الواقعية وجعل فرد طولي لما هو المأمور به؛ ولازم ذلك حمل الواقع على الإنشائية المحضة. وبهذا البيان يظهر أن كيفية الجمع بين الحكمين في المقام تخالف كيفيته في سائر المقامات.

---

(١) أقول: لا يخفى أن المعذرية ليست أثراً للحكم الظاهري بنحو يكون جعله بلحاظها، إذ في موارد الجهل بالواقع وعدم تمامية الحجة عليه تكون المعذورية مستندة إلى عدم انكشاف الواقع وعدم تمامية الحجة بالنسبة إليه، لا إلى انكشاف الخلاف وقيام الحجة على خلاف الواقع، فلو فرض عدم قيام الحجة على الخلاف أيضاً كان المكلف معذوراً لأجل الجهل بالواقع، وفي موارد انكشاف الواقع وتمامية الحجة بالنسبة إليه كما في مانحن فيه وإن كان جعل الحكم الظاهري المؤدي إلى خلاف ما قامت عليه الحجة معذراً للعبد؛ ولكن لا مجال لجعله بلحاظ هذا الأثر؛ لاستلزام ذلك تفويت الغرض والواقع بلا جهة ملزمة، هذا.

ولكن جعل الحكم الظاهرى في القسم الثاني بعد تحقق المصحح لجعله «من التسهيل ونحوه» يترتب عليه المعذرية أيضاً؛ وهذا بخلاف جعله في القسم الأول، أعني صورة عدم تمامية الحجة بالنسبة إلى الواقع. فما ذكره سيدنا الأستاذ الأكبر «مد ظله العالي» من عدم كون المعذرية أثراً للحكم الظاهري «في هذا القسم» لعله أراد بذلك عدم كونها أثراً مصححاً لجعله وهو كذلك؛ إلا أنه يمكن أن يورد عليه أن المعذرية ليست أثراً مصححاً في سائر الموارد أيضاً؛ بل ليست أثراً للحكم الظاهري أصلاً كما عرفت. ح ع ـ م.

الجمع بين الحكمين فى المقام مخالف للجمع فى غيره:

توضيح ذلك: أنك قد عرفت في صدر المبحث أن المحقق الخراساني «قدّس سره» جمع بين الحكم الواقعي والظاهري في الحاشية بحمل الواقعي على الإنشائية، والظاهري على الفعلية؛ وفي الكفاية بحمل الواقعي على الفعلية؛ وحمل الظاهري على كونه عيناً له في صورة الموافقة وصورة حكم لاحقيقة لها في صورة المخالفة. وعرفت أيضاً أنه يمكن الجمع بين المشيين ـ وإن كان ثانيهما أمتن ـ بتقريب أن المراد بالحكم الواقعي إن كان ما هو روحه وحقيقته ـ أعني إرادة صدور الفعل عن العبد ـ فهو فعلي، وبلحاظه أيضاً قدجعل البعث الظاهري، وإن كان المراد منه هو البعث الواقعي والخطاب الأولي فهو شأني؛ بداهة أن البعث إنما يكون لغرض الانبعاث، وحيث إن الانبعاث من الخطاب المجهول غير معقول، فلامحالةً يصير منعزلاً عن التأثير وساقطاً من الفعلية، بمعنى عدم إرادة الانبعاث منه في هذه الصورة من جهة تعذر ترتب هذا الأثر عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الجمع بين الحكمين فيما نحن فيه ـ أي في الأحكام الظاهرية الواردة في باب أجزاء المأمور به وشرائطه وموانعه ـ لايمكن أن يكون بالطريق الذي سلكه في الكفاية؛ لما عرفت من أن أثر جعل الطهارة الظاهرية في باب الصلاة مثلاً ليس إلاّ كفايتها في صيرورة العمل المأتيّ به معها منطبقاً للعنوان المأمور به، من دون أن تترتب عليه المنجزية أو المعذرية، ولازم ذلك عدم فعلية ما دل على اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية وكونه إنشائياً صرفاً.

ولايخفى أن الإنشائية في المقام أيضاً تخالف الإنشائية في المقامات الأخر، فإن المراد بالإنشائي في سائر المقامات هو الإنشائي الذي ليس لفعليته حالة منتظرة سوى علم المكلف؛ لما عرفت من أن المانع عن فعلية الخطاب الواقعي هو جهل المكلف به وعدم إمكان انبعاثه من قبله، لالقصور في الخطاب، بل لقصور في المكلف من جهة كونه جاهلاً، ولازم ذلك أنه إذا زال هذا المانع صار فعلياً منجزاً.

وأما في المقام فليس المراد بالإنشائي فيه هذا المعنى؛ إذ المفروض ـ فيما نحن فيه ـ علم المكلف بوظيفته من الصلاة المشروطة بالطهارة الواقعية، بحيث لولا قوله «كل شيء نظيف» كان ينبعث من الخطاب الواقعي، ويأتي ما هو المكلف به بجميع حدوده وأجزائه وشرائطه التي منها

الطهارة الواقعية؛ فحمل ما دلّ على اشتراط الطهارة بوجودها الواقعي على الإنشائية ليس من جهة جهل المكلف به، وعدم إمكان تأثيره في نفسه وانبعاثه من قبله، فلابدّ من أن يكون لجهة أخرى غير تعذر الانبعاث؛ ولعل هذه الجهة ـ فيما نحن فيه ـ عبارة عن تعسر الانبعاث، بتقريب أن يقال: إن الصلاة مع الطهارة الواقعية وإن كانت واجدة للملاك وصار هذا سبباً لتعلق الأمر بها مطلقاً، ولكن لما كان تحصيل هذا الشرط مطلقاً وفي جميع الموارد موجباً للعسر على المكلفين زائداً على ماتقتضيه طباع العمل صار هذا سبباً لجعل الطهارة الظاهرية ورفع اليد عن ملاك الواقع لوقوع المزاحمة بينه وبين مفسدة العسر، وبعد جعلها ـ الظاهر في قناعة الشارع بها ـ يخرج الواقع من الفعلية؛ فما هو الموجب لحمل الواقع على الانشائية في سائر المقامات هو تعذر انبعاث المكلف من قبله، وما هو الموجب لحمله عليها في المقام هو تعسر انبعاثه من قبله، فتدبر.

فإن قلت: إذا كان إتيان الصلاة في المشكوك فيه أيضاً موجباً لانطباق عنوان الواجب عليها ومقتضياً للإجزاء، فما الموجب لجعل حكمين طوليين بأن تجعل الطهارة شرطاً مطلقاً، ثم تنعزل عن الشرطية في حال الشك؟.

وبعبارة أخرى لم يلتزم بحكمين طوليين: واقعي وظاهري؟ بل الواجب على المولى حينئذ جعل حكم واحد بأن يجعل العلم بالنجاسة مانعاً حتى تصح الصلاة المأتيّ بها فيما طهر واقعاً وفي المشكوك فيه.

قلت: قد عرفت آنفاً أنه يمكن في مقام الثبوت كون الصلاة المأتيّ بها مع الطهارة الواقعية واجدة للملاك، بحيث يكون للطهارة أيضاً دخل فيه؛ فلابدّ من أن ينشأ الحكم أولاً وبالذات على العمل المقيد بالطهارة، غاية الأمر أنه لما كان هذا الملاك مزاحماً بمفسدة العسر ـ في بعض الأحوال ـ فلا محالة أوجب هذا سقوطها من الشرطية في تلك الحال والقناعة بملاك أصل الواجب.

فإن قلت: بعد اللتيا والتي فلا يرتفع الإشكال؛ فإنه لو سلم كون الطهارة شرطاً للصلاة كما هو المفروض، فبعد انكشاف الخلاف ينكشف عدم واجدية الصلاة لشرطها، والمشروط عدم بعدم شرطه.

قلت: قد عرفت أن مقتضى تحكيم مثل قوله «كل شيء نظيف» على الدليل الدال على شرطية الطهارة هو سقوطها من الشرطية ورفع اليد عنها في حال الشك، فبانكشاف نجاسة المشكوك فيه ينكشف عدم طهارته لاعدم واجدية العمل لأجزائه وشرائطه؛ إذ مقتضى ماذكرناه

في تقريب الاجزاء صيرورة العمل في هذا الحال منطبقاً للعنوان المأمور به وإن لم تكن الطهارة موجودة بحسب الواقع، فللصلاة مثلاً فردان طوليان يكون كل منهما مصداقاً لها؛ وانطباقها على أحدهما مشروط بالطهارة دون الآخر، فإذا أتى الشاك في الطهارة ما هو وظيفته في هذا الحال، وصار عمله مصداقاً للمأمور به فلامجال لبقاء الأمر، حتى يحتاج إلى إعادة المأمور به.

فإن قلت: الطهارة الواقعية إما أن تكون دخيلة في انطباق عنوان الصلاة على الأفعال المخصوصة وفي حصول الملاك المترقب من الصلاة، وإما أن لا تكون دخيلة فيه، فان لم تكن دخيلة كان اشتراطها جزافاً وإن كانت دخيلة فبانكشاف الخلاف ينكشف فوت الملاك الملزم، ولازم ذلك وجوب الإعادة أو القضاء.

قلت: يحتمل ـ بحسب مقام الثبوت ـ أن يكون المقصود الأصلي من الأمر بالصلاة مثلاً حصول الإطاعة والانقياد من العبد في مقابل المولى، غاية الأمر أن تحقق الإطاعة لما كان متوقفاً على توجه الأمر ـ من قبل المولى ـ إلى العبد متعلقاً بعمل خاص، حتى يصير الأمر داعياً للعبد نحو العمل ويصير عمله منطبقاً لعنوان الإطاعة، فلامحالة وجب على المولى إيجاد الأمر متعلقاً بعمل خاص حتى يتحقق بذلك موضوع الإطاعة المطلوبة بالذات، وجميع الأعمال في الوفاء بهذا المقصود على نحو واحد، سواء كان العمل بنفسه وبحسب ذاته مشتملاً على الملاك أم لا؛ ففي مقام إيجاد الموضوع ـ للإطاعة ـ يكفي إيجاد الأمر متعلقاً بعمل خاص، أيّ عمل كان، غاية الأمر أنه إذا فرض كون بعض الأعمال بحسب ذاته أيضاً مشتملا على ملاك ملزم أو غير ملزم، فاختيار هذا العمل من بين الأعمال والأمر به دون غيره يكون أولى بل يكون متعيناً؛ لقبح ترجيح المرجوح، ولكنه في الوفاء بالغرض الأصلي من الأمر ـ من تحقيق موضوع الإطاعة ـ يكون كغيره من الأعمال؛ إذ لا يعتبر في ذلك إلاّ تعلق الأمر بعمل خاص أيّ عمل كان، ولا يعتبر في ذلك اشتمال المتعلق على الملاك فضلاً عن الملاك الملزم، **وعلى هذا فيحتمل ـ بحسب مقام الثبوت ـ** أن تكون الصلاة مع الطهارة مثلاً مشتملة على ملاك غير ملزم ويكون المقصود من الأمر بها حصول عنوان الإطاعة لا حصول ملاكها وإلاّ لكان الأمر المتعلق بها ندبياً، ثم لما رأى المولى أن تحصيل الطهارة في بعض الأوقات موجب للعسر؛ وأن مقصوده الأصلي ـ أعني انطباق عنوان الإطاعة ـ يترتب على إتيان الصلاة الفاقدة للطهارة أيضاً إذا أتي بها بداعي الأمر؛ صار هذا سبباً لرفع اليد عن الطهارة لحصول الغرض الملزم بدونها، والفرض أن ذات العمل أيضاً لا تشتمل على ملاك ملزم، وهذا المعنى وإن كان صرف احتمال في مقام الثبوت،

ولكنه يكفي في رفع احتمال استحالة الإجزاء. وإذا أمكن في مقام الثبوت؛ والمفروض دلالة أدلة الأحكام الظاهرية عليه في مقام الإثبات أيضاً فلامناص عن القول به فتدبر جيداً.

* * *

تذنيبان:

الأول: دفع توهم الفرق بين صورة كشف الخلاف و عدمه. لايتوهم في المقام ثبوت الفرق بين صورة كشف الخلاف وعدمه إذ لو فرض وجود مانع عقلي عن القول بالإجزاء في التكاليف الظاهرية، وألجأنا هذا إلى رفع اليد عما هو ظاهر أدلتها ـ من الإجزاء ـ فلايبقى فرق بين المقامين. فلو فرض أن المصلي اعتمد مدة عمره في إتيان أجزاء صلاته وشرائطها على ما اقتضته وظيفته الظاهرية، ولم ينكشف له الخلاف أبداً، وكانت صلواته بحسب الواقع فاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الواقعية، كان مقتضى القول بعدم الإجزاء بطلان صلواته بأجمعها، والالتزام بهذا المعنى مشكل جداً، فالقول بالإجزاء في هذه الصورة متعين، ومقتضى القول به سقوط الأجزاء والشرائط من الدخالة في المأمور به بالنسبة إلى هذا الشخص، وحينئذ فيقال إنه إذا أمكن ذلك في مقام الثبوت فما الوجه في تخصيصه بصورة عدم انكشاف الخلاف مع ظهور أدلة الأحكام الظاهرية في الإجزاء مطلقاً.

الثاني: القول بالاجزاء لايستلزم التصويب الباطل. ربما يتوهم أن القول بالإجزاء مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه.

أقول: قد اشتهر بين الفقهاء والأصوليين أن بطلان التصويب إجماعي؛ ولكن لاتغرنك هذه الشهرة، بل عليك بمراجعة تاريخ مسألة التخطئة والتصويب، حتى يتبين لك أنها مسألة عقلية لاشرعية تعبدية يستند فيها إلى الإجماع، وأن الإجماع المدعى فيها هو إجماع المتكلمين من الإمامية بما هم متكلمون، لا إجماع الفقهاء والمحدثين؛ الذي هو حجة من الحجج الفقهية، ومنشأ النزاع في هذه المسألة هو النزاع في أحوال صحابة النبي(ص) وأنهم هل يكونون بأجمعهم مبرّئين من الخطأ والفسق أو لا؟

فذهب بعض المتكلمين من أهل السنّة إلى أن من يطلق عليه اسم الصحابي كائناً من كان لايكاد يخطئ فضلاً عن أن يصدر عنه الفسق، ولو كان الصحابة في آرائهم وعقائدهم متناقضين فلايكشف ذلك عن خطأ بعضهم، حتى أن معاوية مثلاً كان مصيباً في مبارزته لعلي

عليه السلام، وكذلك علي عليه السلام في مبارزته لمعاوية.

وقال بعضهم: إن المصيب من الصحابة من كان رأيه مطابقاً للواقع، والباقون مخطئون ولكنهم معذورون؛ لكونهم عاملين على وفق مايقتضيه اجتهادهم.

وقال بعضهم: إن الصحابي يمكن أن يصدر عنه الفسق أيضاً فضلاً عن الخطأ، والقائل بهذا القول فيهم قليل، حتى أنه يقال لهذا المذهب في عرفهم: مذهب أصحاب البدع؛ هذه أقوال العامة.

وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي في كتاب العدة ماحاصله: «إن المتكلمين من الفرقة الحقة من المتقدمين والمتأخرين كلهم أجمعوا على أن أصحاب الصواب فرقة واحدة والباقون مخطئون.» وهذا الكلام منه «قده» شاهد على ماقلناه من أن الإجماع على بطلان التصويب ليس هو إجماع الفقهاء والمُحدثين، بل إجماع المتكلمين بما هم متكلمون؛ لكون المسألة من المسائل العقلية التي يبحث فيها المتكلم بما هو متكلم، وليست من المسائل الشرعية المتلقاة من المعصومين عليهم السلام يداً بيد حتى يكون الإجماع فيها إجماع أهل الحديث فيكون حجة.

* * *

الفصل الثالث

في مقدمة الواجب

اختلفوا في وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته على أقوال، ولايخفى أن المراد بالمقدمة هنا ليس مطلق ما لابد منه في وجود الشيء، حتى تشمل عدم الأضداد المقارن لوجود الشيء المطلوب، بل المراد منها ماوقع في طريق وجود الشيء وما كان متقدماً عليه، سواء كان علة تامة أو ناقصة بتمام أقسامها من الشرط؛ وعدم المانع، وغيرهما، وقبل الخوض في المقصود نذكر أموراً مهمة:

الامر الاول:

الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمِاته

قد ذكر في الكفاية ماحاصله: «ان المسألة أصولية، لكون البحث فيها عن الملازمة لاعن وجود اللازم أعني وجوب المقدمة حتى تكون المسألة فرعية».

أقول: قد اتضح لك مما ذكرناه في موضوع علم الأصول عدم كون المسألة أصولية وإنما هي من المبادى الأحكامية للفقه، حيث إنه كان للقدماء مباحث يبحث فيها عن معاندات الأحكام وملازماتها يسمونها بالمبادئ الأحكامية، ومنها هذه المسألة.

فإن قلت: إن كان موضوع علم الأصول عبارة عن عنوان «الحجة في الفقه» وكان البحث في العلم عن تعيناتها وتشخصاتها ـ كما مر شرح ذلك في مبحث الموضوع ـ فلم لاتكون المسألة أصولية، مع أن البحث فيها عن تعين من تعيناتها، إذ يبحث فيها عن أن وجوب الشيء حجة على وجوب مقدماته أم لا؟.

قلت: ليس البحث في المسألة عن الحجية، بل عن الملازمة بين الوجوبين، إذ مع عدم الملازمة لامعنى لحجية وجوب شيء على وجوب شيء آخر، وبعد ثبوت الملازمة لامورد للبحث عن الحجية؛ فإن وجود أحد المتلازمين حجة على الآخر بالضرورة، ولامجال للبحث عنها، وبالجملة محط النظر في المسألة هو إثبات الملازمة لا الحجية.

الامر الثاني:

تقسيمات المقدمة

١ـ المقدمة الداخلية و الخارجية:

إن المقدمة قد تكون داخلية ،وقد تكون خارجية ، والمراد بالخارجية ماكانت مغايرة لذيهاماهية ووجوداً، ولكن كانت في طريق وجوده، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وبالداخلية ماكانت من أجزائه ومقوماته. ثم إنه قد وقع البحث في المقدمة الداخلية من جهتين:

الجهة الأولى: تصوير مقدمية الأجزاء. فقد يستشكل فيها بتقريب أن المقدمية عبارة عن كون أحد الشيئين محتاجاً إليه في وجود الآخر، والاحتياج إضافة بين شيئين ولايمكن أن يعتبر بين الشيء ونفسه؛ و أجزاء الشيء ليست إلاّ نفسه.

وبتقريب آخر: مقدمة الشيء عبارة عما يقع في طريق وجوده، والشيء لايقع في طريق وجود نفسه. ونظير هذا الإشكال، الإشكال الوارد على عدّ المادة والصورة من أجزاء العلة التامة، مع كون المعلول أيضاً عبارة عن مجموع المادة والصورة.

وأجاب عن الإشكال «في الكفاية» بأن المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر؛ وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، ثم قال: وبذلك ظهر أنه لابدّ في اعتبار الجزئية من أخذ الشيء بلاشرط، كما لابدّ في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع.

أقول: لايخفى عليك أن المقدمة الداخلية ليست عبارة عن الأجزاء بالأسر؛ بل هي عبارة عن كل واحد من الأجزاء بحياله واستقلاله. فالركوع مثلاً مقدمة للصلاة، والسجود مقدمة أخرى لها، وهكذا، والأجزاء مقدمات للكل لا مقدمة له؛ إذ المقدمة كما قلنا عبارة عن موجود يحتاج إليه شيء آخر في وجوده؛ والأجزاء بما هي أجزاء ليست بموقوف عليها، وإنما الموقوف عليه هو كل واحد منها، فكما أن طبيعة الإنسان تصدق على زيد مستقلاً وعلى عمر ومستقلاً

وعلى بكر كذلك، ولا يمكن أن يقال: إن زيداً وعمراً وبكراً مصداق للإنسان، بل كل واحد منهم مصداق بشخصه، لما تقرر في محله من أن الطبيعي يتكثر بتكثر أفراده، فكذلك عنوان المقدمة يصدق على كل واحد من الركوع والسجود والقراءة وهكذا؛ لا على الركوع والسجود والقراءة، فإنها مقدمات لا مقدمة، ولا دليل على اعتبار التغاير بين مجموع المقدمات وذي المقدمة، وإنما يعتبر التغاير بين كل مقدمة وذيها، فالركوع مقدمة للصلاة ومغاير لها، والسجود أيضاً مقدمة ومغاير لها وهكذا، ولكن مجموع الركوع والسجود والقراءة وسائر الأجزاء مقدمات، وهي عين الصلاة.

وبتقرير آخر: الجزء فيما هو كثير حقيقة وواحد بالاعتبار كالصلاة مثلاً، نظير البعض فيما هو واحد حقيقة وكثير بالاعتبار، فالماء الموجود في الحوض مثلاً موجود واحد ممتد حقيقة، ولكن يمكن أن يعتبر له أبعاض يختلف كل منها مع الكل ومع سائر الأبعاض، فالبعض الموجود منه في جانب المشرق إذا لوحظ بحياله وبحدوده مغاير للكل وللبعض الموجود منه في جانب المغرب مثلاً، وكذلك البعض الموجود منه في طرف الجنوب إذا لوحظ بحياله مغاير للكل وللأبعاض الأخر.

وقد عرفت في مبحث المشتق أن كل مايتصور له أجزاء أو أبعاض فكل جزء أو بعض منه يمكن أن يلحظ بنحو الإبهام في التحصل، فلايكون في هذا اللحاظ مغايراً للكل ولسائر الأجزاء أو الأبعاض، ويمكن أن يلحظ تام التحصل فيختلف في هذا اللحاظ مع الكل ومع سائر الأجزاء والأبعاض.

وبالجملة: ماء الحوض ـ مع وحدته وبساطته ـ يمكن أن تعتبر له أبعاض يغاير كل منها مع الكل ومع سائر الأبعاض، وإن كان المجموع عين الكل، فإذا عرفت حال الواحد الحقيقي فقس عليه الواحد الاعتباري كالصلاة مثلاً، فإنها وإن كانت عبارة عن متكثرات في الوجود، بحيث يمتاز كل منها من غيره، ولكنها قد لوحظت هذه المتكثرات بنظر الوحدة واعتبرها الآمر موجوداً واحداً من جهة اشتمالها على غرض واحد. وكل واحد من هذه المتكثرات جزء وبعض له، ويخالف وجود الكل إذا لوحظ هذا الجزء موجوداً بحياله؛ ويكون وجود هذا الواحد الاعتباري محتاجاً إلى وجود هذا الجزء، فيكون الجزء مقدمة من مقدماته.

والحاصل: أن الجزء الذي يطلق عليه المقدمة هو الذي تألف منه ومن غيره الكل فالكل

محتاج والجزء محتاج إليه فتميز المحتاج من المحتاج إليه[١].

الجهة الثانية: كيفية وجوب المقدمة الداخلية هل المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب النفسي الضمني الانبساطي، أو بالوجوب الغيري، أو بهما معاً؟ في المسألة أقوال، أجودها الأول لما مر في مبحث الصحيح والأعم، من أن الوجوب وإن كان واحداً حقيقة، ولكنه يتبعض بتبعض متعلقه، وينبسط على أجزائه، ومرتبة الوجوب النفسي متقدمة على الوجوب الغيري؛ لكونه من ترشحاته، وعلى هذا فلايبقى موضوع للوجوب الغيري.

وأردأ الأقوال ثانيها؛ إذا الكل ليس إلاّ نفس الأجزاء، فلو فرض كون كل واحد من الأجزاء واجباً بالوجوب الغيري فقط لم يبق موضوع للوجوب النفسي، حتى تترشح منه الوجوبات الغيرية.

٢ـ المقدمة العقلية و الشرعية وَ العادية:

المقدمة إما عقلية إن امتنع وجود ذي المقدمة بدونها عقلاً كالعلة بالنسبة إلى المعلول، وإما شرعية إن امتنع وجوده بدونها شرعاً كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وإما عادية إن امتنع وجوده بدونها عادة كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود.

أقول: الظاهر رجوع الأخيرين أيضاً إلى الأول، أما الشرعية، فلأن امتناع وجود شيء بدون شيء آخر ـ الذي هو ملاك المقدمية ـ ليس أمراً قابلاً للجعل، بأن تكون الصلاة مثلاً بما لها من الآثار والغايات في نفس الأمر أمراً يتحقق بحسب الواقع بدون الطهارة أيضاً، ومع ذلك يحكم الشارع تعبداً بامتناع وجودها بدونها؛ وعلى هذا فحكم الشارع بامتناع الصلاة بدون الطهارة مثلاً إما من جهة أنه أخذها قيداً للصلاة حين الأمر بها، لدخالة لها في المصلحة المترقبة منها، وإما من جهة أن عنوان الصلاة كان بحسب الواقع عنواناً بسيطاً ينتزع عن الأفعال المخصوصة، وكان انطباقها عليها في نفس الأمر متوقفاً على الطهارة فكشف الشارع عن ذلك، وعلى كلا الوجهين تكون دخالة الطهارة عقلية؛ أما على الثاني فواضح؛ وأما على الأول فلأن استحالة وجود المقيد بدون قيده تكون عقلية.

---

(١) أقول: يمكن أن يقال: إن الغائلة بعد باقية، فإن التكبير مثلاً ـ على هذا ـ مقدمة ومحتاج إليه، وكذا القراءة والركوع وسائر الأجزاء إلى التسليم وحينئذ فأين المحتاج؟ وبعبارة أخرى المصلي من أول صلاته إلى آخرها مشغول بإيجاد المقدمات؛ فمتى اشتغل بإيجاد ذيها؟ ح ع ـ م.

وأمّا رجوع المقدمة العادية إلى المقدمات العقلية؛ فلأن نصب السلم مثلاً من المقدمات العقلية للصعود بالنسبة إلى من لا يقدر على الطيران وأمثاله؛ لامتناع وجوده بدونه بالنسبة إلى هذا الشخص، ولا مقدمية له أصلاً بالنسبة إلى من يقدر على الطيران أو غيره.

٣ـ مقدمة الوجود و الصحة و الوجوب و العلم:

ومن التقسيمات أيضاً تقسيمها إلى مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم. ولا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، اما على الصحيحي فواضح، واما على القول بكون الاسامى موضوعة للأعم؛ فلأن الكلام في مقدمات ماهو الواجب والمأمور به وهو أخص من الموضوع له. ولا إشكال أيضاً في خروج مقدمة الوجوب من محل النزاع؛ إذ المقدمة التي يتوقف عليها الوجوب، قبل وجودها لا وجوب لذيها حتى يترشح منه إليها، وبعد وجودها لا معنى لوجوبها.

وأما مقدمة العلم فهي أيضاً خارجة من محل النزاع، لعدم كون ذيها ـ أعني العلم واجباً شرعياً حتى يترشح الوجوب منه إليها، فالوجوب فيها وجوب عقلي من باب حكمه بوجوب الإطاعة.

٤ـ المقدمة المتقدمة و المتأخرة و المقارنة:

ومن التقسيمات أيضاً تقسيمها إلى ماتكون متقدمة بحسب الزمان على ذيها، وماتكون متأخرة عنه، وما تكون مقارنة له. فمن أمثلة المتقدمة، العقد في الوصية والصرف والسلم، بل غالب الأجزاء من كل عقد. ومن أمثلة المتأخرة أغسال الليلة اللاحقة المعتبرة ـ عند بعض ـ في صحة صوم المستحاضة في اليوم السابق، ومثلها الإجازة المتأخرة في عقد الفضولي بناءً على الكشف، وهكذا قدرة المكلفين التي هي من الشرائط العامة لصحة التكليف، فإن مايكون شرطاً للتكليف إنما هو القدرة حين العمل، وهي متأخرة عن التكليف، لا القدرة حين التكليف، ضرورة عدم جواز تكليف من يقدر حين التكليف ويعجز وقت العمل، وجواز العكس.

ثم إنه ربما يستشكل في المقدمة المتأخرة بتقريب أن المقدمة من أجزاء العلة، ولا بدّ من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول، وعلى هذا فكيف يتصور مقدمية الأمر المتأخر؟ بل قال في «الكفاية»: بورود الإشكال في الشرط والمقتضي المتقدمين زماناً المتصرمين حين الأثر أيضاً،

كالعقد في الوصية وأمثالها، بل غالب الأجزاء في كل عقد.

ثم قال «ره» في مقام الجواب عن الإشكال ماحاصله: إن الموارد التي توهم فيها انخرام القاعدة العقلية لاتخلو من أقسام ثلاثة فإن المتقدم أو المتأخر إما أن يكون شرطاً للتكليف كالقدرة مثلاً، أو لأمر وضعي كالإجازة في الفضولي، أو للمأمور به كالأغسال الليلية في صوم المستحاضة.

أما في شرائط التكليف فالمتقدم أو المتأخر ليس بوجوده الخارجي شرطاً لصحة التكليف، وإنما الشرط ـ في صحته ـ لحاظه كالشرط المقارن بعينه.

وبالجملة: معنى شرطية شيء للتكليف مقارناً كان أو غير مقارن ليس إلاّ أن للحاظه ووجوده الذهني دخلاً في حصول الداعي إلى الأمر أو النهي، واللحاظ مقارن للتكليف وإن كان الملحوظ غير مقارن.

وكذا الحال في شرائط الوضع، فإن الأمور الوضعية كالملكية مثلاً لما كانت أموراً اعتبارية وانتزاعية فلامحالة يمكن دخالة أمور متأخرة في اعتبارها وانتزاعها؛ وليس معنى ذلك إلاّ أن للحاظ هذه الأمور دخلاً في اعتبارها، فالملكية مثلاً إنما يعتبرها الشارع والعقلاء بعد لحاظهم تحقق الإجازة ولو في زمان متأخر.

وأما شرائط المأمور به فمعنى كون شيء شرطاً له ليس إلاّ كونه دخيلاً في صيرورة المأمور به معنوناً بعنوان، به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة، وكما يمكن أن يصير الشيء بسبب إضافته إلى أمر مقارن معنوناً بعنوان، به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة، فكذلك يمكن أن يصير بسبب إضافته إلى أمر متقدم أو متأخر معنوناً فعلاً بعنوان حسن موجب لإرادته والأمر به؛ فمن يمشي بقصد استقبال زيد مثلاً إنما ينطبق على مشيه عنوان الاستقبال فعلاً إذا كان بحسب الواقع يتحقق مجيء زيد في الغد. واختلاف العناوين باختلاف الإضافات، كاختلاف الحسن والقبح باختلاف العناوين مما لاشك فيه ولاشبهة تعتريه. «انتهى».

٥ـ المقدمة اما سبب او شرط او معدّ او عدم المانع:

أقول: نذكر لتنقيح المقام مقدمة لاتخلو بنفسها من الفائدة، وهي أن الأصوليين قسموا المقدمة بتقسيم آخر إلى السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع؛ وقالوا في تعاريفها: إن السبب مايلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود، والشرط مايلزم من عدمه العدم ولايلزم من وجوده الوجود، والمعدّ مايلزم من عدمه ووجوده الوجود؛ و المانع مايلزم من وجوده العدم.

وبعبارة أخرى: ماتوقف عليه الشيء إما أن يكون مؤثراً في وجود المتوقف ويكون منه وجوده؛ وإما أن يكون مؤثراً في قابلية المتوقف للوجود لا في أصل وجوده، فالأول هو السبب، والثاني إما أن يكون أمراً وجودياً فهو الشرط، أو عدمياً فعدم المانع، أو مركباً منهما فهو المعدّ، هذا ماقالوه.

والظاهر وجود التنافي بين تعريفي السبب، فإن ما منه الوجود ـ كما في التعريف الثاني ـ هو المقتضي، وهو لايلزم من وجوده الوجود وإن كان يلزم من عدمه العدم، ومايلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ـ كما في التعريف الأول ـ هو العلة التامة، وهي ليست بجميع أجزائها مؤثرة في الوجود وفاعلة له وإنما المؤثر هو المقتضي فقط. اللهمّ إلاّ أن يراد من السبب، المقتضي فقط ولكن لامطلقاً، بل في ظرف وجود الشرط وعدم المانع فينطبق عليه التعريفان.

* * *

تنبيهات:

الأول: أن في عدّ عدم المانع من المقدمات نحو مسامحة، ومثله العدم الذي هو جزء من المعدّ، فإن العدم بما هو عدم لا يؤثر ولا يتأثر، ولكنهم لما رأوا أن وجود بعض الأشياء يدفع تأثير المقتضي سامحوا فعدوا عدمه من المقدمات؛ وكذلك العدم في المعدّ، فإنهم حيث رأوا أن الجزء الأول من الحركة، ما لم ينعدم لم يوجد الجزء الآخر الموصل إلى المقصود، فلامحالة ألجأهم ذلك إلى عدّ عدمه من المقدمات.

الثاني: لا يبعد أن يقال بكون المعدّ من أقسام الشرط، فإن الشيء الوجودي المؤثر في قابلية شيء آخر للوجود إما أن يكون من الأمور المتصرمة وإما أن لا يكون كذلك، فاصطلحوا على تسمية القسم الأول معداً وذلك كالحركة ـ أيّ نحو منها كانت ـ، فإن حركة الثمرات مثلاً من أول كونها في الأكمام إلى زمن إيناعها بالحركة الكمية أو الكيفية أو نحوهما من المعدات للمرتبةالأخيرة.

الثالث: أن تقسيمهم للمقدمة لما كان في مبحث إثبات الوجوب لها، فمن أجل ذلك مثلوا للمقدمة السببية بالفعل الاختياري الذي يتولد منه قهراً فعل آخر مثل حركة اليد المولدة لحركة المفتاح، فإن الفعل غير الاختياري لا معنى للبحث عن وجوبه.

الرابع: أن الصادر عن الفاعل في الأفعال التوليدية هل هو فعل واحد أو فعلان؟

يمكن أن يقال: إنه فعل واحد لصدور السبب والمسبب عن إرادة واحدة، سواء تعلقت بالسبب كما إذا أراد تحريك يده من غير التفات إلى كون المفتاح في يده فتحرك بتبعها، أو تعلقت بالمسبب، كما إذا أراد تحريك المفتاح من غير التفات تفصيلي إلى حركة اليد، وعلى هذا فلامجال للبحث عن الوجوب المقدمي في الأفعال التوليدية، لتوقفه على كون المقدمة وذيها فعلين، حتى

يترشح الوجوب من الثاني إلى الأول.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن الصادر عنه فعلان، فإن الحركة القائمة باليد أمر موجود مغاير للحركة القائمة بالمفتاح، وتعدد الوجود مساوق لتعدد الإيجاد والإصدار؛ لكون الإيجاد عين الوجود، وتغايرهما بالاعتبار، فإن الوجود الواحد إذا نسب إلى القابل سمّي وجوداً، وإذا نسب إلى الفاعل سمّي إيجاداً؛ وذلك لوضوح أنه ليس سوى وجود العلة ووجود المعلول وجود ثالث بينهما يسمى بالإيجاد. والاحتمال الثاني أقوى من الأول، كما لا يخفى.

الخامس: أنه وقع بين الأصوليين نزاع في أنه هل يجوز أن يؤمر المكلف بالمسببات أو لا يجوز بل الواجب تعلق الأمر بأسبابها، حتى أنه إذا فرض تعلقه بحسب الظاهر بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب؟.

ولا يخفى أن النزاع في ترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة ـ في المقدمات السببية ـ إنما هو على الأول دون الثاني. واستدل لعدم الجواز بوجهين:

١ـ إن المسبب غير مقدور للمكلف، ولا يجوز التكليف بغير المقدور.

٢ـ إن المكلف به يجب أن يكون فعلاً من أفعال المكلف؛ وحركة المفتاح مثلاً ليست من أفعاله، وما هو فعل له عبارة عن السبب، أعني حركة اليد.

والجواب: أما عن الأول فبأن المقدور بالواسطة أيضاً مقدور؛ إذ كل واحد من وجوده وعدمه باختيار المكلف؛ وأما عن الثاني فبأنّا لا نعني بالفعل إلاّ مايكون صادراً عن المكلف، بحيث لولا إصداره له لما وجد؛ فلو لم يحرك المكلف يده مثلاً لما تحرك المفتاح ولا انفتح الباب؛ فحركة المفتاح وانفتاح الباب كلاهما فعلان اختياريان للمكلف؛ غاية الأمر كونهما مع الواسطة، هذا مضافاً إلى أنه لم ترد آية ولا رواية على أن المأمور به يجب أن ينطبق عليه عنوان الفعل، وإنما الذي يجب ـ بحكم العقل ـ هو أن يكون وجود المأمور به مستنداً إلى إرادة المكلف واختياره، بحيث إن أراد إيجاده وجد وإن أراد تركه لم يوجد، وهيهنا كذلك.

وربما يفصل في المسألة بين ما إذا توسطت إرادة من الغير بين وجود السبب ووجود المسبب وبين ما لم تتوسط، ففي الأول إن ورد أمر بالمسبب فهو أمر بالسبب حقيقة بخلاف الثاني، مثال الأول ما إذا كلف زيد من طرف مولاه بإلقاء عمرو في المسبعة أو بتسليمه إلى ظالم ليقتله، فإن إرادة السبع أو الظالم تتوسط في هلاك عمرو، فإن تعلق الأمر ظاهراً بهلاك عمرو بهذه الكيفية فهو متعلق بالسبب حقيقة، وهو الإلقاء أو التسليم، ومثال الثاني حركة اليد وحركة المفتاح.

وهذا التفصيل أيضاً خلاف التحقيق، فالأقوى أن المسببات يجوز أن تكون مأموراً بها مطلقاً.

فتلخص مما ذكرنا: أن المسبب في الأفعال التوليدية فعل للمكلف، وأنه يمكن تعلق الوجوب به، وأنه يترشح الوجوب منه إلى السبب إن قلنا بوجوب مقدمة الواجب.

ولافرق في ذلك بين أن يكون المسبب صادراً عن المكلف بواسطة واحدةأو يكون صادراً عنه بوسائط؛ بل وإن صار المكلف حين وصول أثره إلى الهدف ميتاً، كما إذا رمى زيد سهماً من القوس بقصد قتل عمرو ثم مات زيد قبل وصول سهمه إلى الهدف؛ فحركة اليد فعل لزيد بلاواسطة، وخروج السهم من القوس، وحركته في الجو، ووصوله إلى عمرو، وإزهاق روح عمرو، كلها أفعال اختيارية له مع الواسطة، فإن كان إزهاق روح عمرو واجباً عليه كان تحريك اليد وسائر الوسائط مقدمات سببية لذلك الواجب، وترشح الوجوب عليها إن قلنا بوجوب المقدمة.

وقد ظهر لك أيضاً أن مراد الأصوليين من المقدمات السببية هذا القسم من الأسباب، أعني الأسباب للأفعال التوليدية.

السادس: أن من أحكام العلة التامة وأجزائها تقدمها على المعلول رتبة، وملاك التقدم في العلة التامة هو وجوب الوجود، بمعنى أن العقل لايحكم بضرورة وجود المعلول إلاّ وهو يحكم ـ في هذه الرتبة ـ بضرورة وجود العلة أيضاً، فيقال: وجبت العلة فوجب المعلول، ولكنه يحكم بضرورة وجود العلة في رتبة من دون أن يحكم ـ في هذه الرتبة ـ بضرورة وجود المعلول، وملاك التقدم في أجزاء العلة هو نفس الوجود، بمعنى أنه لايحكم بوجود المعلول إلاّ أنه يحكم في هذه الرتبة بوجود المقتضي أو الشرط مثلاً.

وبالجملة: ماهو مقتضى العلية هو تقدم العلة التامة وأجزائها على المعلول تقدماً طبعياً ورتبياً، وهذا من غير فرق بين الموجودات الزمانية والموجودات الخارجة من وعاء الزمان، وأما اقتضاء العلّية لكون العلة وأجزائها متقدمة بالزمان على المعلول فغير معلوم، نعم لما كانت العلة التامة ما منه يفيض المعلول وهو فيض لها كان انفكاكه منها غير جائز فهي مقارنة لمعلولها زماناً.

وأما الشرط مثلاً فأي دليل على عدم جواز تقدمه أو تأخره زماناً[1]؟.

---

(١) لقائل أن يقول: إن الشرط لما كان مؤثراً في القابلية كان هو بالنسبة إلى وجود القابلية كالعلة التامة، فيجب تقارنهما زماناً، وعلى هذا فلا يمكن كون الشرط الذي هو جزء من أجزاء العلة التامة متأخراً في الوجود عن معلولها؛ إذ القابلية ما لم تتحقق لم تؤثر العلة في وجود المعلول، بداهة تقدم القابلية على الفعلية. ح ع ـ م.

وقد تبين لك آنفاً أن الأسباب في الأفعال التوليدية يجوز تقدمها على المسببات، كما في مثال رمي السهم الواصل إلى الهدف (الذي أريد قتله به) بعد مدة من الزمان.

والحاصل: أن اقتضاء العلية لكون جزء العلة مقارناً للمعلول بحسب الزمان غير معلوم، ومن أين ثبت عدم جواز تقدمه أو تأخره؟ ألا ترى في العلة الغائية أنها متأخرة عن معلولها، ومع ذلك لم تخرج من كونها علة.

فإن قلت: ليست العلة الغائية بوجودها الخارجي علة، بل بوجودها العلمي، ولذا لو تخيل أحد ترتب غاية على فعله لأثر هذا الخيال في صدور الفعل عنه، وإن انكشف بعد حصوله أن الغاية المتخيلة لا تترتب عليه.

قلت: ليس العلم بالغاية بما هو علم بها مؤثراً في وجود الفعل، بل بما هو طريق إليها ومرآة لها[1] والشاهد على ذلك أن المؤثر في فعل الحكيم العالم بالعواقب الذي لا يتصور في علمه مخالفة الواقع هو نفس الغاية لا علمه بها بما هو علم وصفة كمال لذاته.

والحاصل: أنه قد ظهر لك مما ذكرناه عدم ورود إشكال في الشَرط المتقدم أو المتأخر بحسب الزمان؛ فإن الذي يعتبر فيه هو التقدم الرتبي لا غير.

نعم؛ يعتبر في العلة التامة فقط تقارنها مع المعلول زماناً كما عرفت.

دفع اشكال الشرط المتقدم او المتاخر للتكليف:

ولو سلم لزوم التقارن في الشروط أيضاً، فنحن أيضاً في مخلص من إشكال الشرط المتقدم أو المتأخر، وتفصيل ذلك هو أن يقال:

أما في شرائط التكليف: فالحق في كل ما توهم شرطيتها له أنها ليست بشرائط وجوده بأن يكون التكيف معلولاً وهذه من أجزاء العلة لوجوده، بل الحق فيها أنها من قيود الموضوع في

---

(١) يمكن أن يقال: إن العلم قد يكون تمام الموضوع لشيء أو لحكم، ولكن لا بما أنه صفة لذات العالم في قبال سائر الصفات النفسانية، بل بما أنه طريق إلى الواقع. مثال ذلك إن العلم بوجود السبع تمام الموضوع للخوف والوحشة، فإنه يؤثر في الخوف وإن كان الواقع عدم وجود السبع، ولكن تأثير هذا العلم في نفس الخائف ليس بما أنه علم وصفة كمال من صفات النفس، بل بما أنه مرآة للواقع وهو وجود السبع. وعلى هذا فيمكن القول بأن العلم في العلة الغائية أيضاً من هذا القبيل؛ لكفايته في وجود المعلول، وإن ظهر بعد ذلك عدم ترتبها على الفعل. ح ع - م.

قضية من أحكام العقل، يكون موضوعها التكليف، ومحمولها الإمكان، بمعنى أن العقل يحكم بأن التكليف الصادر عن المولى متعلقاً بالمكلف المميز القادر ممكن؛ وغير هذا القسم من التكليف غير ممكن، فالقدرة والتميز ليسا من شرائط وجود التكليف؛ بل هما قيدان له بما أنه يكون موضوعاً لحكم العقل عليه بالإمكان، وكما يجوز أن يكون قيد الموضوع في قضية مقارناً له بحسب الوجود، يجوز أيضاً أن يكون متأخراً عنه أو متقدماً عليه؛ إذ الفرض أنه ليس من أجزاء العلة لوجود الموضوع حتى يجب تقارنه له؛ بل من قيوده بما هو موضوع لما حكم عليه في القضية.

والحاصل: أن هذه الشروط ليست بشرائط لوجود التكليف؛ بل لإمكانه الذي هو من الاعتبارات العقلية [1]، وحينئذ فأين انخرام القاعدة العقلية مع أن موردها على فرض تسلمها أجزاء علة الوجود؟ هذا في شرائط التكليف.

وأما في شرائط المكلف به فهي على قسمين:

القسم الأول: مايكون قيداً للمأمور به بما هو مأمور به بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، وهذا إنما يتصور فيما إذا كانت ذات المأمور به شيئاً يحصل ويتحقق بدون هذا القيد أيضاً، ولكن لم يكن بإطلاقه مأموراً به بل أمر به مقيداً بهذا القيد، سواء كان مقارناً له أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه، وذلك كالصلاة مثلاً إن قلنا بأنها شيء يتحقق ويوجد بنفس أجزائها، ولو كانت فاقدة لشرائطها: من الوضوء والغسل ونحوهما، ولكن الشارع لم يأمر بها بإطلاقها بل حال كونها مقيدة بأشياء: من الوضوء والغسل وأمثالهما.

---

(١) لقائل أن يقول: إنا لا نتعقل دخالة مثل القدرة وأمثالها في إمكان التكليف فان التكليف بذاته موضوع لحكم العقل عليه بالإمكان الذاتي، لا أنه يكون ممتنعاً ذاتاً إلا في حال تحقق الشرائط المذكورة. نعم، يمكن أن يقال: بعدم تمشي إرادة البعث من الآمر العاقل، فيما إذا لم توجد شرائط التكليف، ولكن أين هذا من الامتناع الذاتي؟ فإن المجنون مثلاً يمكن أن يأمر جداً مع عدم قدرة المكلف.

اللهم إلا أن يقال: إن المجنون أيضاً يتخيل قدره المكلف ويأمره؛ لا أنه يلتفت إلى عدم القدرة ومع ذلك يأمر.

والأولى أن يبدل كلمة الإمكان بالحسن، بأن يقال: إن العقل لا يحكم بحسن التكليف إلا إذا كان المكلف قادراً مثلاً، فمثل القدرة قيد للموضوع في قضية من محكومات العقل؛ يكون موضوعها التكليف ومحمولها الحسن.

ثم اعلم: أنما ذكره سيدنا الاستاذ الأكبر «مدظله» إنما هو في الشرائط العقلية للتكليف، لعدم جريانه في الشرائط الشرعية الثابتة له، كالاستطاعة فى الحج مثلاً؛ فإنها ليست دخيلة فى إمكان التكليف بالحج ح ع ـ م.

فالمراد بالشرط حينئذ ليس هو الشرط الذي يكون من أجزاء علة الوجود؛ إذ المفروض تحقق ذات الصلاة مثلاً بدون الشرط أيضاً؛ بل المراد بالشرط هنا ما أخذ قيداً للمأمور به، فذات المأمور به توجد بدون القيد أيضاً، ولكنه لا يتحقق بما أنه مأمور به إلاّ بإتيان قيده؛ إذ المفروض أن التقيد به داخل في المأمور به، وإن كان نفس القيد خارجاً.

ثم اعلم: أن وجود التقيد الذي هو جزء تحليلي للمأمور به لما كان بعين وجود القيد، من جهة أنه ليس شيئاً مستقلاً في قبال القيد، بل هو أمر ينتزع عنه؛ ومن البديهي أن وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه؛ أمكن أن يقال: بكون القيود مأموراً بها بنفس الأمر المتعلق بالمأمور به، لا بأمر غيريّ ترشحي، كما في سائر أجزاء المأمور به؛ حيث ذكرنا سابقاً أنها تكون مأموراً بها بالأمر الضمني الانبساطي لا الغيري الترشحي.

وبالجملة: وجود القيد بعينه وجود للتقيد الذي هو جزء تحليلي للمأمور به، فلا محالة يصير القيد بما أنه وجود للتقيد واجباً بالوجوب النفسي الضمني.

القسم الثاني: مايكون دخيلاً في انطباق عنوان المأمور به على معنونه، وذلك إنما يتصور فيما إذا كان المأمور به من العناوين الانتزاعية التي يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها، فإنه يمكن حينئذ ـ بحسب مقام الثبوت ـ أن يكون لوجود بعض الأشياء في ظرف وجوده دخالة في انتزاع هذا العنوان المأمور به عن منشئه وانطباقه عليه، وذلك كالصلاة أيضاً، فإنه من الجائز أن تكون الصلاة المأمور بها أمراً بسيطاً ينتزع عن الأفعال والأقوال المخصوصة من التكبير إلى التسليم؛ ولكن يكون للوضوء المتقدم مثلاً أيضاً دخل في انتزاع هذا العنوان البسيط عن هذه الأفعال والأقوال. **وحينئذ كما يمكن** أن يكون لبعض الأمور المقارنة دخل في انتزاع العنوان عن معنونه؛ كذلك يمكن دخالة بعض الأمور المتقدمة أو المتأخرة كالاستقبال مثلاً؛ فإن قدوم المسافر المستقبل دخيل في انطباق عنوان الاستقبال على مشي من أراده؛ مع كون هذا القدوم متأخراً عن هذا المشي.

والسر في ذلك أن الوجود المتأخر مثلاً ليس من أجزاء علة الوجود المتقدم حتى لا يجوز تأخره عنه، بل غاية مايكون، أن له نحو دخالة في انطباق عنوان خاص على ذلك الوجود المتقدم.

وكيف كان ففي كلا القسمين ـ اللذين ذكرنا لشرائط المأمور به ـ لا يلزم انخرام القاعدة العقلية؛ لعدم كون الشرائط شرائط لوجوده.

وبعبارة أخرى: ليس المراد بالشرط في المقام، الذي هو أحد من أجزاء علة الوجود؛ بل المراد به قيد المأمور به أو ما يكون دخيلاً في انتزاع عنوانه عن معنونه.

نعم، لا ينكر أنه يمكن أن يكون بعض الأمور المسماة بالشروط من أجزاء علة الوجود للمأمور به؛ ولكن ليس لنا في هذا القسم من الشروط شرط يكون متأخراً في الوجود.

هذا مضافاً إلى ماذكرناه من أن حكم العقل بلزوم التقارن منحصر في العلة التامة وفي غيرها لا دليل عليه، فتدبر.

* * *

الأمر الثالث:

تقسيمات الواجب

١ـ الواجب المطلق و المشروط:

إن الواجب إما مطلق أو مشروط وقد عرّفا بتعاريف لا يهمنا ذكرها والنقض والإبرام فيها؛ والأحسن ما ذكره شيخنا الأستاذ في الكفاية، وتوضيحه: أن وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان، فلايتواردان على موضوع واحد من جهة واحدة فإنه مقتضى تقابل المتضائفين، ولكن يجوز صدقهما معاً على موضوع واحد بجهتين.

وعلى هذا فكل واجب إذا لوحظ بالإضافة إلى شيء آخر فإما أن يكون وجوبه مشروطاً بوجود ذلك الشيء، بحيث يتوقف وجوبه على وجوده، وإما أن لا يكون كذلك بأن لا يكون لوجود ذلك الشيء دخل في وجوبه وإن كان دخيلاً في وجوده، فعلى الأول يكون الواجب بالإضافة إلى هذا الشيء مشروطاً، وإن كان بالإضافة إلى شيء آخر مطلقاً.

وعلى الثاني يكون الواجب بالإضافة إلى هذا الشيئ مطلقاً وإن كان بالإضافة إلى شيء آخر مشروطاً، فكل واجب مشروط بالنسبة إلى بعض الأشياء ولا أقل من الشرائط العامة، ومطلق بالنسبة إلى أشياء أخر، فالإطلاق والاشتراط، نظيرَ الأبوة والبنوة لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، ولكن يجتمعان من جهتين.

واعلم: أن الشرط في الواجب المشروط يمكن أن يكون من المقدمات الوجودية للواجب أيضاً كالقدرة، ويمكن أن لا يكون منها، كالاستطاعة الشرعية في الحج.

وأما ما تراه في كلام بعضهم من تعريف الواجب المشروط بما يتوقف وجوبه على مايتوقف عليه وجوده فليس مرادهم من ذلك حصر مقدمة الوجوب في المقدمات الوجودية، بل لما كان محط كلامهم مسألة وجوب المقدمة ـ ولامحالة يكون هذا البحث في المقدمات

الوجودية للواجب ـ أرادوا أن ينبهوا على أن النزاع في وجوب المقدمات الوجودية إنما هو في غير ما يكون منها مقدمة للوجوب أيضاً، فإن ما كان منها كذلك لايمكن ترشح الوجوب من ذي المقدمة إليها، إذ قبل وجودها لا وجوب لذيها؛ وبعده لا معنى لترشح الوجوب إليها لاستلزامه تحصيل الحاصل، وبالجملة تعريفهم هنا للواجب المشروط ليس لغرض التعريف حتى يجب كونه جامعاً ومانعاً، بل كان غرضهم استثناء بعض المقدمات الوجودية من محل النزاع في مسألة وجوب المقدمة.

رجوع القيد الى المادة او الهيئة:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا وردت جملة شرطية وكان جزاؤها أمراً أو نهياً أو نحوهما مما يدل على طلب وجود الفعل أو تركه مثل أن يقول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» ففيها بالنظر البدوي احتمالان:

الأول: أن يكون الشرط قيداً لمفاد هيئة الأمر أو النهي وهو الطَلب أو الزجر الحتمي بأن يكون الطلب والوجوب مثلاً مقيداً؛ والمتعلق أعني الإكرام مطلقاً، فيكون حاصل معنى الكلام أنه يجب عليك عند مجيئ زيد الإكرام، ولازم ذلك أن الشرط إن كان لا يتحقق أبداً فلا وجوب أصلاً، وعلى فرض تحققه في زمان فلا وجوب قبل تحققه، بل الوجوب يتحقق بعد تحققه، إلاّ إذا اعتبر على نحو الشرط المتأخر.

الثاني: أن يكون قيداً لمفاد مادة الأمر أو النهي أعني الإكرام مثلاً، ويكون مفاد الهيئة مطلقاً، فيكون مفاد الكلام المذكور أنه يجب عليك الإكرام المقيد بكونه عند مجيء زيد، فالوجوب مطلق غير مقيد بمجيء زيد، ولكنه تعلق بالإكرام المقيد، فالوجوب يتحقق بنفس الإنشاء جاء زيد أو لم يجئ، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فاختار المشهور رجوع القيد إلى الهيئة و صيرورة الوجوب في أمثال ذلك مشروطاً بحصول الشرط، وقال شيخنا الأنصاري «قده» على ما في تقريرات بعض الأعاظم المقرر لبحثه: إن مقتضى القواعد العربية وإن كان رجوع القيد إلى الهيئة كما اختاره المشهور ولكن مقتضى الدقة والتحقيق إرجاعه إلى المادة. وحاصل مايوجد في كلامه من الاستدلال عليه ومايمكن أن يستدل به لمرامه أمور:

الأول: الدليل اللبي وقد استدلّ به هو «قده» وحاصله أن كل من توجه إلى فعل من الأفعال

ولحظه بحدوده وأطرافه فإما أن يتعلق غرضه به مطلقاً بأي وجه حصل وفي أي زمان وجد، وإما أن لا يتعلق غرضه به على إطلاقه، بل يتعلق به مقيداً بكونه في زمان خاص أو مكان خاص، أو بكون حصوله على وجه خاص؛ فالإطلاق والتقييد إنما يقعان ـ بحسب مقام الثبوت ـ فيما يتوجه إليه النفس ويتعلق به الغرض وهو نفس الفعل المأمور به.

الثاني: أن الإنشاء عبارة عن الإيجاد ولا يعقل وقوع التعليق في الإيجاد.

الثالث: أن هيئة الأمر والنهي موضوعان ـ بالوضع العام والموضوع له الخاص ـ لخصوصيات الطلب وجزئياته لا لمفهوم الطلب، وإذا كان الموضوع له للهيئة معنى جزئياً، فكيف يتصور تقييدها؛ إذ الإطلاق والتقييد إنما يجريان في المفاهيم الكلية.

الرابع: أن مفاد الهيئة ـ وهو الطلب ـ معنى حرفي غير ملحوظ استقلالاً، كما عرفت ذلك سابقاً، وإنما يتعلق به اللحاظ الاندكاكي في ضمن لحاظ متعلقه كسائر المعاني الحرفية، والشيء ما لم يتوجه إليه النفس ولم يلحظه مستقلاً لم يعقل تقييده؛ إذ التقييد متوقف على لحاظ المطلق أولاً

نقل جواب الشيخ عن اشكال فى المقام و نقده:

ثم إنه «قده» توجه إلى إشكال في المقام وهو أن الطلب المطلق إذا تعلق بفعل مقيد بقيد اختياري كان مقتضى إطلاق الطلب إيجاد المقيد ولو بإيجاد قيده.

وعلى هذا فيلزم على ما ذكره «قده» ـ من إرجاع القيد مطلقاً إلى المادة وإبقاء الطلب بإطلاقه ـ وجوب تحصيل الاستطاعة في باب الحج مثلاً مع كونه مخالفاً لضرورة الدين. وحيث توجه إلى ورود هذا الإشكال تصدى لدفعه.

وحاصل ما ذكره في دفعه: أن الأحكام الشرعية لما كانت على مذاق العدلية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلقات، وكانت المصالح والمفاسد مما تختلف بالوجوه والاعتبارات:

فتارة: يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة سواء كان قيده متعلقاً للتكليف وأتي على وجه الامتثال أو لم يكن متعلقاً له ولم يؤت كذلك.

وأخرى: يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة بشرط أن يكون قيده مكلفاً به ومأتياً على وجه الامتثال بحيث يكون وقوع القيد تحت الأمر وإتيانه على وجه الامتثال أيضاً دخيلاً في حسن الفعل المقيد وصيرورته ذا مصلحة، نظير الصلاة المقيدة بالطهارات

الثلاث العبادية.

وثالثة: يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة بشرط أن لا يكون قيده واقعاً تحت الأمر، بحيث يكون لكون القيد غير مكلف به دخل في كون المقيد حسناً وذا مصلحة؛ فلامحالة يجب على المولى في الصورة الثالثة الأمر بالمقيد بنحو لا يسري إلى قيده ولا يصير تحصيله واجباً، وعلى هذا فيمكن أن يكون مثال الحج ونظائره من هذا القبيل، فالقيد فيها على طريق المعاكسة مع الواجبات التعبدية وقيودها التعبدية، فكما أن للأمر والتكليف دخلاً في صيرورتها ذات حسن ومصلحة، فكذلك يكون لعدم تعلق التكليف بالقيد دخل ـ فيما نحن فيه ـ في صيرورة المقيد بهذا القيد ذا مصلحة، وحينئذٍ فيجب على المولى الأمر بالمقيد المشتمل على المصلحة، ولكن بنحو لا يسري أمره إلى القيد «انتهى».

أقول: وفي بيانه «قده» نظر؛ إذ كون شيء مأموراً به يمكن أن يكون دخيلاً في حسنه وصيرورته ذا مصلحة لجواز أن يكون تعلق الأمر به موجباً لطروّ عنوان به يصير حسناً وذا مصلحة كعنوان الامتثال مثلاً، حيث إنه لا ينطبق على فعل إلاّ بعد كونه مأموراً به وإتيانه بداعي هذا الأمر، وهذا بخلاف مانحن فيه، فإن عدم تعلق الأمر لا يعقل أن يكون دخيلاً في اشتمال الفعل على المصلحة، وهل يقبل وجدانك أن يكون فعل من الأفعال ذا مصلحة ويكون تعلق الأمر به موجباً لخروجه من كونه كذلك؟.

وبالجملة: فنحن لا نتعقل أن يكون لعدم التكليف بشيء دخل في كونه ذا مصلحة.

الفات الى ما حرّرناه سابقا:

قد حررنا فيما علقناه سابقاً على كفاية شيخنا الأستاذ العلاّمة «قده» بعض ماينا سب المقام فالأنسب نقله بألفاظه: قوله «دام علوّه» فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط إلخ. أقول: لا يخفى أن هذا التعليل لا يلائم القول بإطلاق الهيئة ورجوع القيد إلى المادة، فإن معناه عدم الوجوب على تقدير عدم حصول الشرط، ومقتضى عدم تقييد الهيئة هو ثبوت الوجوب وجد هذا القيد أم لم يوجد.

وبعبارة أخرى: مقتضى التعليل عدم استحقاق العقوبة على تقدير عدم الواجب بترك القيد المذكور إذا كان اختيارياً، ومقتضى إطلاق الوجوب وتقييد الواجب أنه واجب سواء وجد أم لم يوجد نعم، إذا كان غير اختياري لا يستحق عقوبة على تقدير عدمه؛ هذا مضافاً إلى أن تقييد

الواجب بأمر اختياري مع إطلاق الوجوب يستلزم سراية الوجوب إليه على القول بالملازمة، بل وعلى القول بعدمها بناءً على ماتقدم من كون القيد كالجزء في كونه واجباً بنفس وجوب المقيد، فكيف يمكن عدم وجوب القيد مع وجوب المقيد؟ وهذا واضح.

نعم يستفاد من تقريرات بعض أفاضل تلامذة الشيخ «ره» وجه آخر لعدم سراية الوجوب إليه، وهو أنه كما يمكن أن يكون فعل ذا مصلحة مطلقاً، ويمكن أن يكون ذا مصلحة إذا وجد متعلقاً للتكليف كالعبادات؛ كذا يمكن أن يكون ذا مصلحة إذا وجد غير متعلق للتكليف، إما بتمامه أو ببعض قيوده ومقدماته، وحينئذ لابدّ من عدم الأمر به مطلقاً إن كان عدم التكليف به بقول مطلق دخيلاً في ترتب المصلحة عليه، أو الأمر به مع عدم إسراء الإيجاب إلى القيد إن كان عدم التكليف بالقيد معتبراً في ترتبها وحينئذ لابدّ من عدم سراية الوجوب إلى القيد لكونه نقضاً لغرضه، وهو أيضاً لايخلو عن الإشكال؛ لأنه إن فرض كون الغرض والمصلحة مترتباً على الفعل المقيد بالقيد الذي يوجد قيده غير متعلق للتكليف، لزم عدم الأمر بالمقيد، إذ تعلقه به مستلزم لكون القيد متعلقاً له بناءً على كونه كالجزء. نعم بناءً على كونه كالمقدمات العقلية الخارجية وإرجاع المقيد إلى عنوان بسيط موقوف على وجود القيد توقف المعلول على علته؛ أمكن دعوى عدم السراية، بدعوى أن الملازمة إنما تكون بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته إذا كانت قابلة له، وفيما نحن فيه ليست المقدمة قابلة له، لكونها مقيدة بعدم الأمر، فيلزم من وجوبها اجتماع النقيضين. لكن لايخفى أن الأمر بالمقيد، وإن لم يسر إلى القيد بأحد الوجهين، لكن العقل يحكم بلزوم إتيانه لإطاعة إيجاب ذي المقدمة والتخلص من تبعة مخالفته[1]؛ لأن الفرض أنه مطلق فيحكم إرشاداً بلزوم تحصيله لتنجز الأمر المطلق بما يتوقف عليه واستلزام تركه لامتناع الواجب المطلق المتوقف عليه، وهذا لا يرتفع إلاّ بدعوى تقييد الوجوب بوجود هذا القيد، ولو بنحو الشرط المتأخر (انتهى ما أردنا نقله عن التعليقة).

---

(١) والحاصل أنه بعد ما فرض كون الفعل المقيد بالقيد الذي لم يتعلق به التكليف مشتملاً على مصلحة، وقد فرض أيضاً عدم سراية الوجوب إلى القيد كان شرط القيد هو عدم تعلق التكليف به حاصلاً قهراً، فالعبد يتمكن فعلاً من إتيان الفعل الواجد للمصلحة الذي أمر به المولى، ولا يلزم أن يكون مقدمته واجبة بالوجوب الشرعي بل اللابدية العقلية كافية في كون المكلف ملزماً بإتيانها؛ ليتمكن بها من ذيها الواجب على نحو الإطلاق. ح ع - م.

التحقيق فى المقام:

هذه خلاصة ماقيل في المقام وإن شئت تحقيق المسألة فاعلم أن اللازم أولاً هو الرجوع إلى مقام الثبوت، وبيان ماهو الملاك في تقييد المادة وماهو الملاك في تقييد الهيئة، والتأمل في أنه هل يتصور ـ بحسب مقام الثبوت ـ كون مفاد الهيئة مقيداً أو لا يتصور؟

فنقول؛ و عليه التكلان: إن الأوامر الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين ليست جزافية بضرورة من مذهب العدلية، بل كل واحد من الأوامر الشرعية قد صدر عن الشارع، إما من جهة كون متعلقه مشتملاً على مصلحة ملزمة أريد إيصالها إلى العبد، أو من جهة كون المتعلق رافعاً للمفسدة الحاصلة للعبد أو دافعاً للمفسدة المتوجهة إليه، وحينئذ فقد يرى المولى أن الفعل الكذائي على إطلاقه وبأي وجه حصل مشتمل على المصلحة أو رافعٍ لمفسدة موجودة أو دافع لمفسدة متوجهة، فحينئذ يأمر به مطلقاً غير مقيد بشيء من القيود، وقد يرى أن الفعل الكذائي حال كونه مقيداً بقيد خاص مشتمل على المصلحة أو رافع أو دافع للمفسدة فلامحالة يأمر به حينئذ مقيداً بالقيد الذي يكون دخيلاً في اشتماله على المصلحة أو رفعه أو دفعه للمفسدة، فملاك تقييد المادة في مقام الثبوت هو أن يكون المشتمل على المصلحة أو الرافع أو الدافع للمفسدة عبارة عن الفعل المقيد بقيد خاص لا نفس الفعل على إطلاقه.

موارد رجوع القيد الى الهيئة:

وأما تقييد الهيئة فإنما يتصور بملاكه في موضعين:

الموضع الأول: أن يكون الغرض من الأمر دفع المفسدة المتوجهة، أو رفع المفسدة الموجودة، ولكن كانت المفسدة أمراً يوجد على تقدير خاص؛ إما لأن هذا التقدير الخاص بنفسه جالب للمفسده وإما لكونه ملازماً لما يوجب المفسدة، فحينئذ يجب أن يكون طلب المولى وبعثه نحو العمل ـ الذي أريد به دفع المفسدة ـ مقيداً بتحقق هذا التقدير؛ إذ في غير هذا التقدير لاملاك لبعثه، ومثال ذلك في الأوامر الشرعية في غاية الكثرة، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، أو «إن أصبت الصيد في الحرم فعليك كذا» مثلاً، فإن الشارع لما رأى أن الظهار مثلاً أمر جالب للمفسدة، أو ملازم لما يجلبها، وكان غرضه إنجاء العبد من المفسدة المتوجهة إليه إما بتمام مراتبها أو ببعضها فلامحالة تعلق طلبه بما هو دخيل في إنجاء العبد وتخليصه من المفسدة كالعتق مثلاً، ولكن لما كان

توجه المفسدة على تقدير الظهار دون غيره كان عليه تقييد طلبه المتعلق بالعتق بصورة وجود الظهار، إذ في غيرها لامفسدة، حتى يريد دفعها أو رفعها، ولامورد في هذا المقام لإرجاع القيد إلى المادة، أعني العتق، لما ذكرناه من أن تقييد المطلوب إنما يصح فيما إذا كان القيد دخيلاً في كون المطلوب ذا مصلحة أو رافعاً أو دافعاً للمفسدة، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإن الرافع للمفسدة التي تتوجه على تقدير الظهار إنما هو نفس العتق، لا العتق المقيد بالظهار، لأن الظهار كان جالباً للمفسدة، فلايعقل دخالته في رفع أثر نفسه.

وإن شئت وضوح ذلك فانظر إلى المثال المعروف في هذا المقام، فإذا قال الطبيب: «إذا زادت الصفراء فعليك بالسقمونيا» مثلاً فهل يكون الرافع لمرض المريض المبتلى بكثرة الصفراء هو السقمونيا المقيد بازدياد الصفراء، بحيث يكون جالب المفسدة أيضاً دخيلاً في رفعه، أو يكون الرّافع له هو نفس السقمونيا على إطلاقه، غاية الأمر أن أمر المريض باستعماله لما كان لغرض إنجائه من المرض المتوجه إليه كان اللّازم على الطبيب أمر المريض باستعماله على تقدير ازدياد الصفراء بحيث يكون البعث في هذا التقدير فقط، لعدم وجود الملاك ـ أعني توجهَ المفسدة ـ في غير هذا التقدير، حتى يبعث المريض إلى مايدفعها؟.

وبالجملة: القيد في تلك المقامات لابدّ من أن يرجع إلى الهيئة.

الموضع الثاني: أن يكون الغرض من الأمر إيصال العبد إلى مصلحة اشتمل عليها الفعل بإطلاقه ولكن كان هناك مانع عن البعث نحو ذلك الفعل، إلاّ على تقدير خاص، ففي هذا المقام أيضاً يجب ـ في مقام الثبوت ـ تقييد الهيئة لا المادة، إذ المفروض أن مفاد المادة أعني المطلوب بإطلاقه مشتمل على المصحلة الموجبة للأمر، غاية الأمر، أن البعث إليه لما كان مبتلى بالمانع على بعض التقادير، فلامحالة وجب على المولى تقييد مفاد الهيئة، أعني البعث والطلب وتخصيصه بصورة عدم وجود المانع المخصوص، ومثال هذا القسم جميع التكاليف الشرعية بالنسبة إلى الشرائط العامة، أعني البلوغ والعقل والقدرة، فما اشتمل على المصلحة إنما هو نفس الصلاة مثلاً لا الصلاة المقيدة ببلوغ المكلف أو قدرته، فلامجال لتقييد المادة حينئذ، بل الواجب على المولى حينئذ تقييد مفاد الهيئة، أعني البعث لوجود المانع عن إطلاقه، وهو قصور المكلف عن الانبعاث.

ومن أمثله هذا القسم أيضاً، الحج المشروط بالاستطاعة فإن المشتمل على المصلحة إنما هو نفس الحج، عن أي شخص صدر، ولو من المتسكع، لا الحج المشروط بالاستطاعة ولكنه لما كان

البعث اليه مطلقاً موجباً للعسر الشديد، بل كان موجباً لخروج أكثر المكلفين من ربقة الإطاعة، فلاجرم كان على المولى من باب اللطف تخصيص بعثه بمن لا يعسر عليه.

ومثل ذلك أيضاً الزكاة المشروطة بالنصاب مثلاً؛ إذ المشتمل على المصلحة أيضاً هو نفس الزكاة، لا الزكاة المقيدة بالنصاب، ولكن لما كان البعث إليها مطلقاً موجباً للعسر كان على المولى تخصيصه بصورة مالكية النصاب، و هكذا. و بالجملة، في هذين الموضعين لا مجال لتقييد مفاد المادة؛ إذ الفرض أنه بإطلاقه مشتمل على المصلحة أو دافع أو رافع للمفسدة.

إذا عرفت ماذكرناه في مقام الثبوت ـ من صور تقييد الهيئة ـ فنحن في مقام الإثبات في غنى وكفاية عن الاستدلال، لظهور الجمل الشرطية في تقييد الهيئة، كما لا يخفى على من له دراية بالقواعد العربية والاستظهارات العرفية، بل قد عرفت اعتراف الشيخ «ره» أيضاً بأن مقتضى القواعد العربية إرجاع القيد إلى الهيئة، ووجهه ظاهر، فإن الظاهر من قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» تعليق مفاد جملة الجزاء ـ أعني وجوب إكرام زيد ـ على مجيئه، وهذا المعنى مما يفهمه أهل العرف من الجمل الشرطية و عليه مدار مخاطباتهم، فانهم كما يحتاجون فى مكالماتهم فى بعض الأوقات إلى تقييد المادة، فقد يحتاجون أيضاً إلى تقييد الهيئة؛ لعدم تمكنهم من البعث الفعلي في بعض المقامات. وما ذكر من الاستدلال على عدم جواز تقييد الهيئة شبهات في قبال البداهة، فإن المرجع في تشخيص المرادات من الالفاظ المستعملة هو فهم أهل العرف المستعملين لها، وهم يفهمون من الجمل الشرطية بالبداهة رجوع القيد فيها إلى الهيئة، هذا مضافاً إلى أن ما ذكر ـ من أن الهيئة لا تقبل التقييد من جهة أنها وضعت للإنشاء، وهو أمر لا يقبل التقييد ـ يمكن أن يذب عنه بأن الإنشاء وإن كان لا يقبل ذلك، إلاّ أن المراد من إرجاع القيد إلى الهيئة ليس تقييد الإنشاء، بل تقييد المنشأ، فالمنشأ هو الطلب على تقدير، وأما الإنشاء فلا تقييد فيه أصلاً، كما يمكن أن يذب عن القول باستحالة تقييد مفاد الهيئة ـ من جهة كونه جزئياً ـ بأن ماذكرت مسلم إن أريد إيجاده أولاً غير مقيد ثم تقييده بعد الإيجاد، وأما إذا أنشأ من أول الأمر مقيداً، فلا إشكال فيه لعدم منافاة ذلك لجزئيته و خصوصيته.

توجيه كلام الشيخ:

نعم يمكن أن يقال: إن نظر الشيخ «قده» في القول بكون القيود بأجمعها راجعة إلى المادة كان

إلى ماذكرناه سابقاً من الفرق بين إنشاء الطلب بمثل «اضرب» وبين إنشائه بمثل «أطلب وآمر» ونحوهما، حيث إن مفهوم الطلب ملحوظ في الثاني استقلالاً؛ لأنه الموضوع له للّفظ، بخلاف الأول؛ فإنه لم يوضع لمفهوم الطلب، بل وضع لنسبة الفعل إلى فاعله؛ والطلب فيه من أنحاء الاستعمال، وقد تعلق به اللحاظ آلياً.

وبعبارةأخرى: قد وضعت الصيغة لنسبة صدور الفعل إلى الفاعل، ولكن المستعمل يلحظ هذا المعنى ويتوجه إليه توجه من يريد شيئاً ويطلبه، فالطلب مغفول عنه، والملتفت إليه عبارة عما هو الموضوع له، والصيغة لم تستعمل لإنشاء الطلب، بل هي مستعملة في النسبة الخاصة، و يصير طلباً بالحمل الشائع من دون أن يكون الطلب بمفهومه ملحوظاً حين الاستعمال وحينئذٍ فلايعقل تقييده لتوقفه على لحاظ كل من القيد والمقيد، فتدبر.

تكميل: الواجب المشروط على قسمين:

الأول: أن يكون شرط الوجوب متقدماً بالنسبة إلى مشروطه، أعني الوجوب بمعنى عدم ثبوت الوجوب قبل وجود شرطه، مثل وجوب الحج المتأخر ثبوتاً عن الاستطاعة.

الثاني: أن يكون شرط الوجوب أمراً متأخراً بالنسبة إلى مشروطه، وذلك بأن يكون الوجوب متوقفاً على أمر استقبالي متأخر، مثال ذلك قدرة المكلف التي هي من الشرائط العامة لجميع التكاليف، فإن القدرة المعتبرة في التكليف ليست هي القدرة حين التكليف؛ لجواز تعلق التكليف بالعاجز حين التكليف، القادر حين العمل، بل المراد بالقدرة التي هي من الشرائط العامة، هي القدرة حين العمل، ولازم ذلك كون التكليف مشروطاً بأمر متأخر، بمعنى أن المكلف إن كان يقدر في متن الواقع على العمل في ظرفه، فالتكليف ثابت له من أول الأمر، وإن كان لايقدر حين العمل، فليس بثابت له من أول الأمر، فافهم

وكن منه على ذكر، حتى يتبين لك عدم الاحتياج إلى تصوير الواجب المعلق بمعنى ذكره صاحب الفصول.

تصوير الواجب المعلق

قال «ره» بعد ما قسم الواجب إلى المطلق والمشروط ماحاصله بتوضيح منا: إنه ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى مايتعلق وجوبه بالمكلف ولايتوقف حصوله على أمر غير مقدور له

كالمعرفة، وليسمّ منجزاً؛ وإلى مايتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، وليسمّ معلقاً كالحج؛ فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ولكن يتوقف فعله على مجيء وقته، وهو أمر غير مقدور للمكلف. والحاصل، ان الواجب المعلق ماكان حصوله متوقفاً على أمر غير مقدور للمكلف، كالوقت من غير أن يكون الوجوب مشروطاً به؛ فالوجوب بالنسبة إلى هذا الأمر مطلق والواجب مقيد.

فإن قلت: الفعل المقيد بوقت استقبالي كيف يكون واجباً مطلقاً قبل حصول وقته مع كونه تكليفاً بما لايطاق؛ فإن الفعل المقيد بوقت استقبالي لايمكن تحصيله قبل ذلك الوقت، فكيف يتعلق الوجوب به قبله؟.

قلت: ليس مرادنا من ثبوت الوجوب قبل الوقت كون الزمان القبل ظرفاً للوجوب والفعل كليهما، بل المراد كونه ظرفاً للوجوب فقط فالوجوب حالي والواجب استقبالي.

فإن قلت: إذا كان الوجوب متعلقاً بأمر مقيد بوقت استقبالي، فإن كان الوجوب مشروطاً بحصول الوقت وإدراك المكلف إياه جامعاً لشرائط التكليف فهذا معنى كون الوجوب مشروطاً بالوقت، بحيث لايكون وجوبٌ قبله، وهذا خلاف ما فرضتموه من كون الوجوب حاصلاً قبل الوقت، وان كان الوجوب مطلقاً ثابتا على اىّ حال من دون ان يكون مشروطا بالوقت غاية الأمر كون متعلقه أمراً استقبالياً كان لازم ذلك ثبوت الوجوب حتى بالنسبة إلى من لايدرك الوقت أو يدركه غير قادر على الفعل.

قلت: الوجوب بالنسبة إلى نفس الوقت مطلق غير مشروط به، فهو حاصل قبله، ولكنه مشروط بأمر انتزاعي ينتزع عن إدراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف، وهذا الأمر الانتزاعي مقارن للوجوب وإن كان المنتزع عنه متأخراً عنه، وبعبارة أخرى: ما هو شرط للوجوب ليس هو الوقت بل هو عبارة عن كون المكلف بحيث يدرك الوقت قادراً على العمل، فمن لايدرك الوقت أو يدركه عاجزاً عن العمل لم يتوجه إليه الوجوب من أول الأمر؛ ومن يدركه قادراً على العمل كان الوجوب ثابتاً له من أول الأمر قبل حصول الوقت لحصول شرطه، أعني الأمر الانتزاعي المشارإليه.

وبالجملة: الوجوب في الواجب المعلق مطلق بالنسبة إلى نفس الوقت ومشروط بالنسبة إلى الأمرالانتزاعي.

ثم قال «قده» ماحاصله: إنه من هذا القبيل كل واجب مطلق توقف تحصيله على إتيان

مقدمات يحتاج تحصيلها إلى مرور زمان كالصلاة المشروطة بالطهارة، فمن أدرك الوقت غير متطهر، ثبت عليه وجوب الصلاة من أول الوقت، إن كان بحيث تثبت له القدرة في زمان يمكن فيه تحصيل الطهارة والصلاة بشرائطها، وإن لم يكن كذلك في متن الواقع فليس الوجوب ثابتاً له من أول الأمر. ومن هذا القبيل أيضاً الواجب الذي توقف حصوله على أمر مقدور للمكلف، ولكن لم يمكن تعلق التكليف بهذا الأمر المقدور من جهة كونه محرماً شرعياً[1].

وبعبارة أخرى: الواجب الذي توقف حصوله على أمر غير مقدور شرعاً، وإن كان مقدوراً عقلاً كالوضوء من الماء المباح الكائن في الآنية المغصوبة مع الانحصار، فإنه واجب على المكلف من أول الأمر إن كان المكلف ـ في متن الواقع ـ ممن يقدم على المعصية والاغتراف من الآنية المغصوبة (انتهى كلامه «قده» في الواجب المعلق ملخصاً).

أقول: والقسم الأخير الذي ذكره «قده» عبارة عن مسألة الترتب المعروفة، وقد اتضح لك من كلامه أن الوجوب في الواجب المعلق ليس مطلقاً بنحو الإطلاق، بل هو مطلق بالنسبة إلى الأمر الاستقبالي ومشروط بالنسبة إلى الأمر الانتزاعي المنتزع عن إدراك المكلف هذا الأمر الاستقبالي واجداً لشرائط التكليف، وعلى هذا فعدّ الواجب المعلق ـ على نحو الإطلاق ـ من أقسام الواجب المطلق أمر واضح الفساد، وليس في كلامه «قده» أيضاً مايدل على أنه عدّه من أقسامه، فالتقسيم إلى المنجز والمعلق في عرض التقسيم إلى المطلق والمشروط، **وكأن بعض أفاضل العصر** لم يلحظ كلام صاحب الفصول من الصدر إلى الذيل، فتخيل بعضهم أن صاحب الفصول قسم الواجب إلى المطلق والمشروط، ثم قسم المطلق إلى المنجز والمعلق. وتوهم آخر أن صاحب الفصول قسم الواجب ثلاثياً إلى المطلق والمشروط والمعلق، وقد تبين لك أنه ليس هنا تقسيم واحد، بل تقسيمان في عرض واحد، لا يرتبط أحدهما بالآخر. نعم الواجب المعلق على تفسيره «قده» مشروط دائماً؛ لاشتراطه بالأمر الانتزاعي المنتزع عن إدراك المكلف الوقت جامعاً

---

(١) أقول: تخصيص هذا القسم بالمقدمات المحرمة بلا وجه؛ لإمكان أن يكون الوجوب الحالي متعلقاً بأمر توقف حصوله على أمر مقدور للمكلف، ولكن أخذ على نحو لا يتعلق التكليف بهذه المقدمة. فالوجوب في هذا القسم أيضاً مشروط بأمر انتزاعي حالي، وهو كون المكلف بحيث تتحقق له هذه المقدمة حال كونه واجداً لشرائط التكليف حين تحققها له، وهذا مثل أن يقول المولى للعبد: إن كنت ممن يحصل له الاستطاعة في المستقبل فالآن يجب عليك الحج وحينئذ يجب تحصيل المقدمات الوجودية غير المعلق عليه، إن كان يعلم بحصوله في ظرفه ح ع ـ م.

لشرائط التكليف، ولكن هذا غير تثليث الأقسام أو كون أحد التقسيمين في طول الآخر.

وبالجملة: المعلق عنده مشروط من جهة ومطلق من جهة أخرى، فلايمكن عدّه (بالضرس القاطع) من أحدهما فقط.

كلام صاحب الفصول لايدفع اشكال المقام:

والداعي له على تصوير الواجب المعلق ـ بنحو ذكره ـ هو ما رآه من كون الوجوب ـ في هذه الأمثلة التي ذكرها ونظائرها ـ مرتبطاً بالأمر الاستقبالي مع كونه ثابتاً قبله؛ وعدم تصويره للشرط المتأخر أيضاً، والدليل على ثبوت الوجوب قبلاً وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب، إن كان المكف يعلم بكونه واجداً لشرائط التكليف حين حصول المعلق عليه.

وأما نحن ففي غنى عن تصوير الواجب المعلق بعد تصوير الشرط المتأخر، فكل ما هو واجب معلق بنظر صاحب الفصول «ره» فهو عندنا واجب مشروط بشرط متأخر، بحيث يكون الوجوب ثاتباً قبل الشرط إن كان الشرط ـ في متن الواقع ـ يتحقق في ظرفه.

وإن أبى «قده» جواز كون الشرط متأخراً عن المشروط، فما ذكره أيضاً ـ من اشتراط الوجوب في الواجب المعلق بأمر انتزاعي منتزع عن إدراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف ـ أمر لايغني عن جوع؛ فإن الشرط بوجوده يؤثر في المشروط، ووجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه، والمفروض أنه أمر متأخر، وهو إدراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف، فلزم تأثير المتأخر في المتقدم فهو «ره» قد كر على ما فرّ منه.

ثم إنه يمكن أن يستشكل على صاحب الفصول بأن وجوب تحصيل المقدمات في الواجب المعلق قبل حصول المعلق عليه مع علم المكلف، بكونه واجداً لشرائط التكليف حين حصوله، أمر مسلم، ولكنه لا أثر لذلك في الأغلب، فإن الأغلب عدم علم المكلفين بكونهم واجدين للشرائط عند حصوله. **ويمكن أن يذب عنه** بأنه مع الشك أيضاً يجب تحصيل المقدمات إن كان المكلف حين شكه واجداً للشرائط، لاستصحاب الحالة الموجودة إلى زمن حصول المعلق عليه؛ وتأخر زمان المشكوك فيه عن زمن إجراء الاستصحاب لايضر بعد كون الشك حالياً.

تذنيب: المقصود من تصوير الواجب المعلق:

اعلم أن المقصود من تصوير الواجب المعلق تصحيح وجوب مقدمات ثبت وجوبها مع

عدم وصول زمان الإتيان بذيها، كالحكم بوجوب الغسل في ليالي شهر رمضان قبل طلوع الفجر، مع كون زمان الصوم من الفجر إلى الليل؛ وكوجوب طي المسافة للحج قبل وصول ذي الحجة، وكوجوب شراء الزاد والراحلة قبله، وقد صارت هذه الموارد ونظائرها موجبة للتحير والإشكال.

تقريب الاشكال: أنه كيف تجب المقدمة مع عدم وجوب ذيها من جهة عدم وصول وقته، فتفصى صاحب الفصول عن هذا الإشكال بتصوير الواجب المعلق، فالوجوب عنده في هذه الموارد حالي والواجب استقبالي، وقد عرفت منا عدم الاحتياج إلى تصوير الواجب المعلق، بل يمكن أن يقال إن الوجوب مشروط بنفس الأمر الاستقبالي، ولكن بنحو الشرط المتأخر، والشرط المتأخر متصور لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار المقارنة في غير العلة التامة، وقد عرفت أيضاً أن من أمثلة الشرط المتأخر قدرة المكلف على الفعل، فإنه شرط متأخر للتكليف، حيث إن المراد منها هي القدرة حين العمل لا حين الأمر.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال أيضاً بالالتزام بكون المقدمة في هذه الموارد واجبة بالوجوب النفسي التهيؤي، وقد أمر بها الشارع، لئلا يفوت الواجب حين وصول وقته، ويسمى هذا الوجوب بالوجوب للغير، ويفترق عن الوجوب الغيري، كما لا يخفى.

٢ـ الواجب النفسي و الغيري

ومن التقسيمات التي ذكروها أيضاً للواجب، أنه إما نفسي أو غيري وقد عرفوهما بماحاصله: أن الواجب النفسي ماتعلق به الوجوب والبعث لذاته ولما هو هو، والواجب الغيري ماتعلق به البعث لا لذاته، بل للتوصل به إلى واجب آخر كالواجبات المقدمية. واستشكل على التعريفين بما ملخصه: أن الواجبات النفسية على قسمين: قسم منها ما هو المحبوب ذاتاً وصار حبه الذاتي داعياً إلى البعث نحوه، كوجوب المعرفة مثلاً، وقسم منها ماليس محبوباً بذاته، بل من جهة ترتُب فوائد عليها بها صارت واجبة مثل الصلاة والصوم، بل وغالب الواجبات الشرعية المبعوثة إليها؛ لما فيها من الخواص والآثار.

أما القسم الأول: فهو ممّا ينطبق عليه تعريف النفسي بلا إشكال.

وأما القسم الثاني فالتعريف لا ينطبق عليه، بل ينطبق عليه تعريف الغيري؛ فإنه إن لم تكن غاياتها لازمة الحصول لم تجب؛ إذ ما هو المحبوب والمقصود ذاتاً من البعث نحو المحصلات، وإن

كان يتأخر في الوجود عن جميعها، ولكنه لابدّ من أن يتقدم في سلسلة الإرادة على جميع الإرادات المتعلقة بمحصلاته، فالحب والإرادة يتعلقان أولاً بمحبوب ذاتي، فتتولد منهما إرادة البعث نحوه، ثم تتولد من الإرادة المتعلقة بهذا المحبوب الذاتي ارادة متعلقة بمحصّله فتتولد منها ارادة البعث نحوه، وهكذا إلى آخر سلسلة المحصلات فإيجابها والبعث نحوها إنما يكون للتوصل بها إلى فوائدها اللازمة، فانطبق عليها تعريف الغيري.

وقال شيخنا الأستاذ «قدس سره» في الكفاية بعد الإشارة إلى هذا الإشكال ما حاصله: فإن قلت: محبوبية هذه الفوائد لزوماً مما لاريب فيها، لكنها لما كانت من الخواص المترتبة على الأفعال قهراً، لم يمكن تعلق الوجوب بها؛ لكونها غير مقدورة للمكلفين.

قلت: المقدور بالواسطه مقدور ايضا، و هذه الخواص و ان لم تكن بنفسها مقدورة و لكنها مقدورة من جهة ان اسبابها اعنى الافعال الموصله اليها داخلة تحت القدرة، الاترى انه يصح التكليف بالتطهير و التزويج و التمليك و نحوها من المسببات التى لايقدر عليها احد الا بايجاد اسبابها: من الغسل و العقد و نحوهما، «انتهى»

جواب الكفاية عن اشكال المسئلة و نقده:

وأجاب في الكفاية عن أصل الإشكال بما حاصله: أن هذا القسم من الواجبات وإن كان يترتب عليه آثار لازمة، ولكن وجوبه والبعث نحوه ليس باعتبار ترتب هذه الآثار عليه، بل باعتبار أن كل واحد منها بنفسه معنون بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله وذم تاركه، ففي كل واحد من هذه الواجبات اجتمع ملاك النفسية والغيرية، ولكن البعث نحوه إنما يكون بملاكه النفسي، أعني كونه معنوناً بعنوان حسن؛ فلذا سمي واجباً نفسياً؛ كما أن الواجب الغيري هو ما كان الداعي إلى البعث نحوه ملاك المقدمية، وهذا لاينافي وجود الملاك النفسي فيه أيضاً إذا لم يكن له دخل في وجوبه. هذه خلاصة ماذكره في الكفاية.

وفيه: أما أولاً، فلأن ماذكره في جواب إن قلت (من ان الفوائد والخواص وإن لم تكن بأنفسها مقدورة ولكنها مقدورة من جهة القدرة على أسبابها) لايفي بالجواب فيما نحن فيه، فان المراد بالفوائد المترتبة على الواجبات إما أن يكون عبارة عن أمور لاتنفك من الواجبات بأن تكون من المسببات التوليدية، نظير حركة المفتاح التي لاتنفك من حركة اليد، فالقدرة على الأسباب فيها وإن كانت قدرة على المسببات، ولكن ذلك لايناسب مانحن فيه؛ فإن

مانحن فيه عبارة عما إذا تحقق فعلان اختياريان توقف أحدهما على الآخر، وقد تعلق بأحدهما وجوب نفسي وبالآخر وجوب غيري، والمسببات في الأفعال التوليدية، وإن كانت وجوداتها مغايرة لوجودات الأسباب؛ ولكن لما كان صدورها عن المكلف بعين إرادة الأسباب وإصدارها، فلامحالة لايتصور فيها وجوبان، مثلاً حركة المفتاح وإن كانت مغايرة لحركة اليد في الوجود، ولكن لما كان صدورهما عن الفاعل بإيجاد واحد لم يكن مورد لتعلق أمرين، حتى يكون أحدهما نفسياً والآخر ترشحياً[1]؛ وإما ان يكون المراد بالفوائد المترتبة على الواجبات، الغايات التي تترتب عليها، ولكن لامطلقاً بل مع وجود مقتضيات أخر خارجة من قدرة المكلف وفقد الموانع الواقعية بحيث يكون فعل الواجب أحد الأمور الدخيلة في ترتب الفائدة المترقبة، وبعبارة أخرى: كان الغرض من إيجاب الواجب إيجاد الموقعية لترتب الفائدة؛ فيرد عليه حينئذ: ان القدرة على الواجب في هذا الفرض ليست قدرة على فائدته لعدم كونها بتمام علتها تحت قدرته واختياره.

وأما ثانياً: فلأن ماذكره «قده» في مقام الجواب عن أصل الإشكال: من أن الواجب في هذا القسم من الواجبات لتعنونه بعنوان حسن صار واجباً نفسياً.

يرد عليه: أن تعنونه بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله؛ هل يكون من جهة أن الفائدة تترتب عليه بحيث صار ترتب الفائدة علة لتعنونه بالعنوان الحسن؛ أو لا يكون من هذه الجهة، بل الواجب في هذا القسم من الواجبات ـ الذي هو أكثرها أو جميعها إلاّ ما ندر ـ بنفسه معنون بعنوان حسن، من دون أن يكون لترتب الفائدة دخل في حسنه؟ فإن كان المراد هو الأول نعترض عليه بأن هدا الأمر يجري في جميع الواجبات الغيرية أيضاً، فإن كل واحد منها أيضاً يتعنون بالعنوان الحسن من جهة اشتماله على المصلحة المترتبة عليه، وإن كان المراد، الثاني نعترض عليه بأن هذا يوجب خلاف الفرض، فإن الفرض إنما يكون

---

(١) أقول: هذا مخالف لما ذكره سيدنا الاستاذ العلامة «مد ظله» سابقاً من أن تعدد وجود حركة اليد والمفتاح يستلزم تعدد الإيجاد أيضاً، إذ الوجود عين الإيجاد، غاية الأمر أنه إن نسب إلى الفاعل سمي إيجاداً، وإن نسب إلى القابل سمي وجوداً. ثم إنه لو سلم إمكان وجود فعلين بإصدار واحد فيمكن أن يقال: إنه لا بأس بأن يكون كل من السبب والمسبب متعلقاً لوجوب يخصه، غاية الأمر أن المكلف لا يقدر على تفكيكهما، بل إما أن يختار امتثالهما أو يختار مخالفتهما؛ ولا يشترط في اختيارية العمل أن تتعلق به إرادة مستقلة، بل الملاك في اختياريته أن يكون المكلف قادراً على كل من الفعل والترك وهيهنا كذلك، فتأمل ح ع-م.

في الواجبات النفسية التي وجبت لا لذاتها، بل من جهة ترتب الفوائد عليها، هذا مضافاً إلى أن هذا خلاف البداهة؛ للزوم أن تكون جميع الواجبات النفسية من المحسنات الذاتية، وهذا واضح الفساد.

الفرق بين الواجب النفسي و الغيري:

إذا عرفت ما في الكفاية مع ما فيه فنقول: مقتضى التحقيق في الفرق بين الواجب النفسي والغيري هو أن يقال: إن المولى قد يلاحظ الفعل بحدوده وأطرافه فيرى أنه محبوب له إما لذاته أو من جهة الفوائد التي تترتب عليه، ثم يشتاق لأجل ذلك إلى صدوره عن العبد، فيتوجه نظره إلى بعث العبد نحوه، ويلاحظ أن البعث نحوه مفيد والمانع عنه مفقود؛ فيحصل له من جميع ذلك شوق مؤكد إلى بعث العبد وتحريكه نحو الفعل، فيأمره به حقيقة؛ فهذا الواجب يسمى بالواجب النفسي، فالواجب النفسي عبارة عما توجه إليه نظر المولى، ولاحظه بحدوده وأطرافه، ثم بعث العبد نحوه ببعث مستقل.

وأما الواجب الغيري بناءً على ثبوته، فهو عبارة عما لم يتوجه إليه بما هو هو بعث مستقل، بل المولى لما توجه نظره البعثي إلى ذي المقدمة، ورأى أن صدوره عن العبد يتوقف على شيء، صار هذا سبباً لتعلق بعث اندكاكي بهذا الشيء، بما هو طريق إلى ذي المقدمة وموجب للتمكن من امتثاله؛ فالبعث نحو المقدمة بعث ظلي يكون بنظر كـ «لا بعث»، وبنظر آخر تأكيداً للبعث المتوجه إلى ذيها.

وبعبارة أخرى: التحريك نحو الشيء ـ بما هو طريق ـ تحريك نحو ذي الطريق حقيقة، بحيث لا يكون نفس الطريق مبعوثاً إليه بنظر العقلاء، بل المحرّك إليه والمبعوث نحوه أمر واحد، وهو عبارة عن ذي الطريق الواجب بالوجوب النفسي، وهذا من غير فرق بين أن يؤدى بخطاب مستقل أو لا، فقول المولى لعبده مثلاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» لا يرى عند العقلاء إلاّ بعثاً واحداً، نحو أمر واحد وهو شراء اللحم، ولنذكر لذلك مثالاً، وهو أنك إذا أردت من عبدك الكون في مكان مخصوص، ولو لغرض من الأغراض، فما هو محط نظرك وإرادتك من العبد إنما هو نفس كونه في المكان المخصوص، ولكنك لما رأيته متوقفاً على حركته إلى هذا المكان صار كل واحد من الأقدام الموضوعة والمرفوعة مراداً لك بإرادة تبعية، يراها النظر العميق متعلقة بنفس الكون في المكان المخصوص، مثل ما إذا كنت مريداً لكونك بنفسك في هذا المكان، فإن الأقدام

ليست مرادة لك بإرادة مستقلة؛ لعدم كونها محطاً لنظرك، فإذا عرفت حال الإرادة فقس عليها البعث والتحريك اللذين هما من مظاهرها، فتأمل.

صورة الشك بين النفسي و الغيري:

ثم إنه إذا شك في واجب، أنه نفسي أو غيري؟ فالظاهر حمله على النفسية؛ فإن الصيغ الإنشائية وما هو بمفادها قد وضعت للبعث والتحريك نحو متعلقاتها، والبعث الغيري المتعلق بالمقدمات ليس في الحقيقة بعثاً نحو المتعلق، كما عرفت، وإنما هو تأكيد للبعث المتعلق بذيها؛ فالكلام يحمل على ظاهره وهو البعث الحقيقي نحو ماتعلق به وشيخنا الأستاذ المحقق الخراساني «قدّس سره» كان يلتزم بظهورها في الوجوب النفسي وحملها عليه بوجهين:

أحدهما الانصراف، بمعنى أن البعث ينصرف إلى النفسية، ما لم تثبت غيريته. وفيه: إن مراده من الانصراف إن كان ما ذكرناه ـ من أن مفاد الصيغ هو البعث والتحريك نحو المتعلق حقيقة والبعث الغيري، كـ «لا بعث»، بحسب الحقيقة فلذلك تنصرف إلى النفسية ـ فقد سلمنا الانصراف، وإن كان مراده أن البعث الغيري أيضاً بعث حقيقة مثل النفسي بعينه، ولكن الصيغ مع ذلك تنصرف إلى البعث النفسي، فنحن نمنع هذا الانصراف.

الوجه الثاني، الإطلاق بتقريب: أن ثبوت الوجوب في الواجب الغيري متوقف على وجوب غيره، فهو مقيد ومشروط بوجوب الغير، بخلاف النفسي فإنه واجب مطلقاً؛ وحينئذ فإذا ثبت أصل الوجوب وشك في اشتراطه بكون الغير واجباً كان مقتضى الإطلاق نفي الاشتراط. وفيه: أنّا وإن سلمنا أن البعث في الواجب الغيري أيضاً بعث حقيقة، كما هو مفاد كلامه «قدّس سره»، لكنه من الواضح أنه بعث مطلق لا بعث مقيد بكون غيره واجباً وكونه مترشحاً من قبل هذا الغير، فإن وجوب الغير علة لوجوب المقدمة، ولا يعقل كون العلة التي هي في الرتبة السابقة على معلولها من قيود المعلول وموجباً لتضييق دائرته.

ولنا أن نقول: إن الواجب الذي شك في أنه نفسي أو غيري على قسمين:

الأول: أن يكون هنا واجب نفسي مقيداً بزمان خاص، أو مكان خاص، أو حالة مخصوصة، ويكون واجب آخر شك في أنه نفسي ثابت بنحو الإطلاق، أو غيري ثابت في ظرف ثبوت الواجب الأول، فمرجع الشك في نفسيته وغيريته إلى الشك في أنه يكون ثابتاً في جميع الحالات والأزمنة، أو يكون ثابتاً في بعض الحالات ـ أعني حين ماثبت الوجوب للواجب

الأول، كما هو مقتضى ارتباطه به وترشحه منه ـ ففي هذه الصورة يمكن القول: بأن إطلاق الوجوب وعدم تقيده بزمان خاص أو مكان خاص يقتضي كونه ثابتاً في جميع الأزمنة والحالات، ولازم ذلك كونه نفسياً؛ إذ لو كان غيرياً لكان مشروطاً بكل ما اشترط به الواجب الأول.

الثاني: أن يكون هنا واجب نفسي غير مشروط بحالة مخصوصة، بل كان ثابتاً في جميع الحالات والأزمنة، ويكون واجب آخر شك في أنه نفسي أو غيري مرتبط بالأول، وفي هذه الصورة لا مجرى للإطلاق، حتى يقال باقتضائه النفسية، والمحقق الخراساني كان يقول بجريان الإطلاق في هذه الصورة أيضاً بتقريب ذكرناه، وحاصله: ان اشتراط وجوب هذا الشيء بكون غيره واجباً ـ الذي هو ملاك غيرية الوجوب ـ قيد زائد منفي بأصالة الإطلاق. وفيه: ما مر من أن الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة علة للوجوب الغيري المترشح إلى المقدمة، فلا يعقل أن يكون من قيوده لكون العلة في المرتبة المتقدمة على المعلول، فما يترشح من وجوب ذي المقدمة عبارة عن ذات الوجوب الثابت للمقدمة، لا الوجوب المقيد بكونه مترشحاً من وجوب ذي المقدمة[1].

تذنيب: هل المثوبة بالاستحقاق او بالتفضّل؟:

لا ريب في أن العقل يستقل باستحقاق العبد للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية الصادرة عن المولى، بمعنى أنه لا يرى عقاب المولى إياه ظلماً.

وأما حكمه باستحقاق العبد للثواب والأجر عند موافقته لها، بحيث يعد عدم إعطائه الأجر ظلماً في حق العبد ففيه تأمل وإشكال، بل العقل السليم يشهد بعدمه؛ وذلك لحكم العقل والعقلاء بأن المولى بمولويته مالك للعبد بجميع شؤنه وأفعاله، فله أمر العبد بفعل من غير أن يعطيه أجراً؛ وهذا من لوازم المولوية والعبودية الملازمتين للمالكية والمملوكية بجميع الشؤن، وكلما كانت العبودية أشد كان عدم الاستحقاق أظهر، ففي الموالي والعبيد العرفية التي لا ملاك فيها للمولوية إلاّ اعتبار العقلاء، لا نحكم بثبوت استحقاق الأجر فكيف نحكم بثبوته للعبد من مولى

(١) وقد حقق في محله أن المعلول بالنسبة إلى علته لا مطلق ولا مقيد، لكنه لا ينطبق إلا على المقيد، فإن أثر النار مثلاً إنما هو الحرارة الخاصة، أعني الحرارة الحاصلة بها، لا الحرارة المطلقة. وبعبارة أخرى: ليس في المعلول إطلاق ولا تقييد لحاظي بالنسبة إلى علته، لكنه بحسب الذات مقيد ح ع ـ م.

الموالي الذي هو معط لوجوده وحياته وقدرته و مالك له بالملكية الحقة الحقيقية لا الاعتبارية العرفية؟! هذا، مضافاً إلى أن كل ما أمر به وبعث نحوه فهو مما لايعود نفعه إليه بل لوحظ فيه مصلحة العبد وإنجاؤه من المهالك الروحية وسوقه إلى المراتب الكمالية، فمثله كمثل طبيب أمر المريض بشرب دواء ينفعه فهل للمريض بعد امتثاله أوامر الطبيب ونجاته من المرض أن يطلب من الطبيب المشفق أجر الامتثال؟ لا والله، بل لو طالبه ذلك لعده العقلاء من السفهاء.

وبالجملة: العقل السليم لايحكم باستحقاق العبد للمثوبة حتى في الأوامر النفسية، نعم، يحكم بلياقته واستعداده للتفضل، وهذا غير الاستحقاق.

ومما ذكرنا ظهر لك ضعف ماذكره المتكلمون: من كون ثواب الله لعبيده بالاستحقاق، مستدلين على ذلك بأن تحميل الغير المشقة بلا أجر قبيح، ضرورة أن تحميل الموالي بالنسبة إلى عبيدهم لايستلزم أجراً بالوجدان.

فإن قلت: إذا لم يكن ثواب الله تعالى لعبيده بالاستحقاق فلم عبر عنه في الآيات والروايات بالأجر؟

قلت: هذا التعبير أيضاً من كمال تفضل الله على عبيده، حيث سمى الثواب التفضلي أجراً، إعلاء لدرجة الممتثل؛ ألا ترى أنه تعالى استقرض من عبيده مع أن له ملك السموات والأرض ومابينهما، تفضلاً عليهم وإشعاراً بأنه يعاملهم معاملة مالك مع مثله. ثم لو فرضنا حكم العقل بأنّ تحميل الغير المشقة ولو كان عبداً يوجب استحقاق الأجر، فلافرق بين الواجب النفسي والغيري المأتيّ بداعي الامتثال؛ لاشتراكهما في كون كل منهما مشقة تحملها العبد لتحصيل رضاية المولى، وهل يرى العقلاء في أصل تحمل المشقة فرقاً بين من توضأ وصلى لامتثال أمر المولى، وبين من توضأ بقصد التوصل به إلى ماوجب من قبل المولى ثم مات قبل إتيان الصلاة؟ وكيف يحكم العقل باستحقاق الأول للثواب وعدم استحقاق الثاني شيئاً! مع أنه أيضاً بالنسبة إلى وضوئه قد تحمل المشقة التي حمّلها المولى.

الملاك في عبادية المقدمات:

ثم اعلم أن المقدمات لاتحتاج في عباديتها ومقربيتها إلى تعلق أمر غيري بها، حتى يكون هو الداعي نحوها، بل يكفي في مقربيتها قصد الأمر النفسي المتعلق بذيها؛ وذلك لبداهة أن من توجه إلى أن مولاه أمره بفعل لايرضى بتركه، ورأى أن هذا الفعل لايمكن إتيانه إلاّ بإتيان

مقدمات يتوقف عليها، وكان هذا العبد بصدد امتثال أوامر مولاه، فلامحالة تنقدح في نفسه إرادة إتيان المقدمات من دون أن ينتظر في إتيانها تعلق أمر بها على حدة، وما دعاه إلى إتيان المقدمات إلاّ الأمر المتعلق بذيها، وعد هذا الشخص عند اشتغاله بالمقدمات بنظر العقلاء شارعاً في امتثال أمر مولاه.

وبالجملة في عبادية المقدمات لانحتاج إلى تعلق أمر غيري بها، فإن قلنا في باب المقدمات بعدم ترشح الأوامر الغيرية إليها، ولم تكن أيضاً بأنفسها متعلقات لأوامر نفسية، كان لنا تصحيح عباديتها بأن تؤتي بداعي وقوعها في طريق ذيها الذي تعلق به أمر نفسي.

بل يمكن أن يقال: إن الأمر الغيري الترشحي، وإن قلنا بثبوته للمقدمة بناءً على القول بالملازمة، لكنه لايكفي في عبادية متعلقه؛ إذ لا إطاعة له بما هو هو ولاقرب.

والسر في ذلك ماقدمناه لك مفصلاً من أن الوجوب الغيري وجوب ظلي واندكاكي لايراه النظر العميق وجوباً، حتى أن لو دل عليه الأمر بسبب خطاب مستقل أيضاً كان هذا الخطاب بنظر العقلاء بعثاً وتحريكاً نحو ذي المقدمة، وإن كان بحسب الظاهر متعلقاً بالمقدمة.

الاشكال على عبادية الطهارات الثلاث و دفعه:

ومما ذكرنا لك إلى هنا تبين الجواب عن الإشكالين اللذين أوردهما المحقق الخراساني في باب الطهارات الثلاث (بعدما عدّ من البديهيات أن موافقة الأمر الغيري، بما هو هو لاتوجب قرباً ولا مثوبة، كما أن مخالفته بما هو هو لا توجب بعداً ولاعقوبة) ونحن نذكر الإشكالين مشيراً إلى جوابهما، من غير أن نتعرض لما ذكروه من الجواب:

الإشكال الأول: أنه إذا كانت موافقة الأمر الغيري لاتوجب قرباً ولامثوبة، فكيف حال بعض المقدمات التي لاشبهة في مقربيتها وترتب المثوبة عليها، بل عدم صحتها لو لم تؤت بقصد الامر كالطهارات الثلاث، فإنه لاخلاف بين علماء الإسلام غير أبي حنيفة في اشتراطها بقصد الأمر؟

الإشكال الثاني: هو الإشكال الوارد في جميع التعبديات، ومحصله عدم إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به، وقد قرر الإشكال بوجوه ذكرناها في مبحث التعبدي والتوصلي وكان أهمها الدور الوارد في مقام الامتثال، وحاصله: ان المأمور به لو كان عبارة عن الطهارة مثلاً مقيدة بداعوية أمرها إليها لم يمكن امتثال هذا الأمر، فإن داعوية الأمر في مقام الامتثال متوقفة على كون المدعو

إليه فرداً من أفراد المأمور به ومنطبقاً للعنوان الواقع تحت الامر، وكونه كذلك موقوف على داعوية الأمر؛ إذ الفرض أن المأمور به هو العمل الواقع بداعي الأمر لا مطلق العمل. ولو فررنا من الإشكال في الواجبات النفسية بما محصله أن قصد الأمر لم يؤخذ في المأمور به، بل العقل يحكم بوجوبه من باب تحصيل الغرض، فالأمر يتعلق بالأعم مما يحصل الغرض أعني ذات العمل، والعقل يحكم بوجوب إتيانه بداعي الأمر، حتى يصير محصلاً لغرض المولى، ففيما نحن فيه، أعني الواجبات الغيرية التعبدية لامفر منه بهذا الوجه، فإن الوجوب الغيري لا يعقل تعلقه إلاّ بما فيه ملاك المقدمية وما هو بالحمل الشائع مقدمة، ولا يمكن تعلقه بالأعم من ذلك؛ والمفروض أن المقدمة في باب الطهارات الثلاث هي العمل مقيداً بقصد الأمر، لا ذات العمل، فيجب تعلق الأمر بالمقيد الذي فيه ملاك المقدمية لا بالمطلق الذي هو أعم من ذلك. هذا ماذكر في المقام من الإشكال، وقد أشار في الكفاية إلى الإشكال الثاني بقوله: «هذا مضافاً إلى أن الأمر الغيري لاشبهة في كونه توصلياً».

ونحن نقول: مجمل القول في الطهارات الثلاث هو أن التيمم لم يتعلق به أمر نفسي، لكن الطهارة المائية من الوضوء أو الغسل مع كونها مقدمة لبعض الغايات قد جعلت بنفسها أيضاً من المستحبات الشرعية التي تعلق بها أمر نفسي عبادي؛ وحينئذ فإتيان المكلف إياها إنّما هو بأحد نحوين:

الأوّل: أن يأتي بها بقصد أمرها النفسي الاستحبابي، كما إذا لم يكن المكلف مريداً للأمور المشروطة بها، لكنه كان قاصداً للتطهر، فيدعوه إلى إيجاده الأمر النفسي المتعلق به.

الثاني: أن يأتي بها بقصد التوصل بها إلى إحدى غاياتها، وحينئذ يكون داعيه إلى إيجادها الأمر النفسي المتعلق بالغاية المطلوبة من الصلاةِ والقراءة ونحوهما؛ إذ قد عرفت أن المحقق لعبادية المقدمات هو قصد الأمر المتعلق بذيها من غير احتياج إلى قصد الأمر النفسي او الغيرى المتعلق بانفسها، بل الامر الغيرى على فرض ثبوته كـ «لا امر» فلايكفى بنفسه فى عبادية متعلقه ما لم يقصد باتيان المتعلق التوصل به الى ما جعل مقدمة له، وعلى هذا فاذا دل الدليل الشرعى على ان ما هى المقدمة للصلاة هى الطهارة بقصد الامر ـ مثلا ـ فللمكلف اتيانها بقصد الامر الصلاتى من غير توجه الى امرها النفسى، كما أنه إن لم يكن قاصداً للصلاة كان له إتيانها بقصد الأمر النفسي المتعلق بنفسها؛ ويجوز له بعد تحققها أن يأتي الصلاة معها، ويثاب عليها في الصورتين من غير محذور. ولا نقول إن المحقق لعباديتها إذا لم يؤت بها بقصد أمرها النفسي هو إتيانها بقصد أمرها الغيري، حتى يرد علينا الاعتراض:

أولاً: بأن الأمر الغيري لاقرب في موافقته بما هو أمر غيري.

وثانياً: بأن الأمر الغيري لما كان بملاك المقدمية، فلا محالة وجب تعلقه بما هي مقدمة بالحمل الشائع

ولا يجوز تعلقه بأوسع من الغرض، وحينئذ فكيف يتعلق بذات الوضوء أو الغسل أو التيمم، مع أن المقدمة حسب الفرض هي الوضوء أو الغسل أو التيمم مقيداً بإتيانه بداعي الأمر، حتى يصير عبادة والعجب من شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني حيث أورد الاعتراض الثاني مع أن جوابه من أوضح الواضحات، فإنه من الواضحات أن القائل بوجوب المقدمة وترشح الأمر الغيري إليها إنما يقول بوجوب كل مايتوقف عليه الواجب من المقدمات وأجزائها وأجزاء اجزائها، اذ كل جزء من اجزاء ما هو مقدمة لشيئ، يصدق عليه انه من مقدمات هذاالشيئ ولا محالة يترشح اليه الوجوب الغيرى، فالصلاة مثلا اذا توقفت على الوضوء بداعى الامر فلامحالة تتوقف على ذات الوضوء ايضا لكونها جزأ تحليلياً للوضوء المقيد بداعوية الامر فتكون ذات الوضوء ايضا واجبة بالوجوب الغيرى، فالامر فى باب الطهارات اسهل من التعبديات الأخر لا اشكل على ما زعمه «قدّس سرّه» فافهم.

ثم ان ههنا نكتة فقهية يجب ان ينبه عليها وهى انا ان قلنا بان الطهارات اذا لم يؤت بها بقصد امرها النفسى كان المعتبر فى عباديتها اتيانها بقصد الامر الغيرى المتعلق بها، فلامحالة كانَ اللازم ان يؤتى بها بعد دخول اوقات الغايات، اذ قبله لاوجوب للغايات حتى يترشح من قبل وجوبها وجوب غيرى، و اما اذا قلنا بعدم الاحتياج الى الامر الغيرى و انه يكفى فى عباديتها اتيانها بقصد التوصل بها الى غاياتها و بداعى الامر النفسى المتعلق بذيها، فهل يجوز اتيانها بهذا الداعى قبل دخول اوقات الغايات او لايجوز؟ **فيه وجهان**: لايبعد الجواز والصحة، لان المكلف اذا علم ان بعد الوقت يتوجه اليه التكليف بالصلاة مثلا ورأى انها متوقفة على الطهارة و كان قاصدا لامتثال هذا التكليف فى وقته، فلامحالة تتولد من ارادة اتيان الصلاة فى وقتها ارادة تحصيل الطهارة ليكون متمكنا من الصلاة مع الطهارة بمجرد دخول الوقت، وليس ايجاده لهذه الطهارة بداع نفسانى بل الداعى له الى ايجادها وقوعها فى طريق امتثال الامر الذى يعلم بتحققه بعد دخول الوقت، و قد تبين لك انه يكفى فى عبادية المقدمات اتيانها بداعى التوصل بها الى ذيها و كونها فى طريقه، و لعلّ هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيّئى.

و اما وجه البطلان، فهو ان يقال: سلمنا أنه يكفى فى عبادية المقدمات اتيانها بداعى الامر المتعلق بذيها ـ من جهة انه كما يدعو الى اتيان نفس المتعلق فكذلك يدعو الى اتيان مقدماته ـ و لكن المفروض فيما نحن فيه عدم تحقق الامر النفسى بعد، فكيف يصير الامر المعدوم داعياً؟، وليس للامر المعدوم امتثال حتى يقال: إن المقدمة واقعة فى طريقه، فتدبر[1].

---

(١) اقول: ليس الأمر بوجوده الخارجي داعياً بل بوجوده العلمي فيمكن داعوية العلم بالامر المستقبل قبل تحققه من غير فرق فى ذلك بين الأمر النفسى والغيزي. ح ع ـ م.

الامر الرابع:

هل الواجب مطلق المقدمة أو ما قصد به التوصل أو خصوص الموصلة؟

مما استدلّ به على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده الخاص، هو: أن ترك الضد مما يتوقف عليه فعل الواجب توقف الشيء على عدم مانعه، فيجب بالوجوب المقدمي فيكون نفس الضد حراماً.

قال «صاحب المعالم» في مقام الجواب عن هذا الاستدلال: «... و ايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر». فظاهر كلامه «قدّس سره» أن وجوب المقدمة مشروط بإرادة ذيها، بحيث لا وجوب لها عند عدم إرادته.

وفساد هذا الكلام من أوضح الواضحات، فإنه إن كان مراده أن وجوب ذي المقدمة أيضاً مشروط بإرادته، ورد عليه بأن الغرض من الأمر إنما هو إيجاد الداعي والإرادة في نفس المكلف فلا يعقل أن يكون مشروطاً بهما، وإن كان مراده أن وجوب ذي المقدمة مطلق غير مشروط بإرادته، لكن وجوب المقدمة مشروط، استشكل عليه بأن وجوب المقدمة ـ بناءً على الملازمة ـ وجوب ظلّي ترشحي، لا ينفك من وجوب ذيها، بل يكون ثابتاً أينما ثبت فهو في الإطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذيها، وهذا من البداهة، بحيث لا يحتاج إلى البيان.

الوجوه المتصورة في المسئلة:

ثم إنه بعد ما ثبت أن وجوب المقدمة غير مشروط بإرادة ذيها، بل هو في الإطلاق **والاشتراط تابع لوجوبه، فهل الواجب مطلق المقدمة، أو خصوص ما قصد به التوصل إلى ذي**

المقدمة، بحيث يكون هو الداعي إلى إتيانها سواء أوصلت إليه أم لا، أو خصوص ما أوصلت إليه سواء أتي بها بهذا الداعي أم لا، أو خصوص ماقصد بها التوصل وأوصلت؟ في المسالة وجوه، وقد نُسب الثاني إلى الشيخ «قدّس سره»، واختار الثالث صاحب الفصول «ره». وليس مرادهما أن قصد التوصل أو نفس الإيصال شرط للوجوب، كما كان صاحب المعالم يقول باشتراط الوجوب بإرادة ذي المقدمة، بل مرادهما أن الوجوب مطلق، ولكن الواجب مقيد، فالواجب على قول الشيخ هو المقدمة التي أتي بها بداعي التوصل بها إلى ذيها، وعلى قول صاحب الفصول، هو المقدمة التي أوصلت إلى ذيها، وعلى قول المشهور لايكون الوجوب ولا الواجب مشروطاً بشيء.

الغرض من تصوير المقدمة الموصلة:

وليعلم أن مقصود الشيخ وصاحبي المعالم والفصول من هذه التفاصيل التي أحدثوها في هذا المقام، إنما هو تصحيح العبادة التي تكون ضداً لواجب أهم كالصلاة التي تكون ضداً للإزالة، فإنه قد أشكل عليهم الأمر في ذلك من جهة توهم أن ترك الضد العبادي مقدمة للواجب الأهم، فيكون واجباً ولازم هذا كون فعله حراماً، وحينئذ فكيف يقع عبادة؛ فصاحب المعالم حيث اختار اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها يقول بصحة الصلاة لوجود الصارف عن الإزالة وعدم إرادتها، فلايكون ترك الصلاة واجباً حتى يحرم فعله وينهى عنه، هذا وسيتضح لك في مبحث الضد كلام الشيخ وصاحب الفصول أيضاً في تصحيحها فانتظر.

ولنرجع إلى أصل المطلب فنقول: القول بكون الواجب عبارة عن المقدمة المأتي بها بقصد التوصل فقط وإن نسب إلى الشيخ ويوهمه كلام مقرر بحثه في بادي النظر، إلاّ أن الدقة في مجموع كلام المقرر من الصدر إلى الذيل، لعلها ترشد إلى أن مقصوده ليس تخصيص الوجوب بالمقدمة المأتي بها بقصد التوصل، بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقاً في مسألة الطهارات الثلاث من أن عبادية المقدمات ووقوعها امتثالاً إنما تتحق بإتيانها بداعي الأمر النفسي المتعلق بذيها، وبقصد التوصل بها إليه لا بقصد أمرها الغيري الترشحي.

وبالجملة: ليس مقصوده دخالة قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، وإنما المقصود دخالة ذلك في وقوعها امتثالاً للأمر ومقرباً إلى ساحة المولى كما في الطهارات الثلاث، فراجع كلامه، حتى تطلع على مرامه.

نعم إن كان مراده تخصيص الوجوب بما أتي بها بقصد التوصل فقط، يرد عليه ما أورده المحقق الخراساني: من أن الملاك لوجوب المقدمة هو المقدمية، وكونها في طريق ذي المقدمة لاغير، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، وإلاّ لما صح الاكتفاء بما لم يقصد به التوصل مع أنه «قدّس سره» اعترف بالاجتزاء به، فيما لم تكن المقدمة عبادية «انتهى» هذا ما أردنا ذكره في باب قصد التوصل[1].

المقدمة الموصلة و نقد دليلها:

. أما المقدمة الموصلة التي صارت معركة للآراء، فقد عرفت أن القول بوجوبها، مما اختاره صاحب الفصول «ره» ولنذكر بعض كلامه في الفصول، قال في هذا الباب ماحاصله: إنه هل يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب أن يترتب عليها فعل الغير، وإن لم يقصد بها ذلك، أو يعتبر قصد التوصل بها إلى الغير وإن لم يترتب، أو يعتبر الأمران كلاهما، أو لا يعتبر شيء

---

(١) أقول: ولبعض أعاظم المحققين في هذا المقام بيان فى إثبات اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، ولا بأس بالإشارة إليه مع ما فيه فنقول: قد أسس المحقق المزبور بنيان كلامه على مقدمتين: الأولى أن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية كلها راجعة إلى الحيثيات التقييدية؛ فالواجب في باب المقدمات بحسب الحقيقة هو التوصل إلى ذي المقدمة لأنه الملاك لوجوب المقدمة، وقد قلنا: إن الوجوب في الوجوبات العقلية للجهات بحسب الحقيقة. الثانية أن كل حكم من الأحكام إنما يتعلق في الحقيقة بما يقع من الطبيعة معلولاً للإرادة، لا بمطلق الطبيعة، إذ هو جامع لما يقع منها بالإرادة ولما ليس كذلك؛ والتكليف بالنسبة إلى ما لا يقع منها بالإرادة تكليف بأمر غير اختياري. ففيما نحن فيه بعدما ثبت في المقدمة الأولى أن الوجوب بحسب الحقيقة يتعلق بالتوصل، نضيف إليه هنا أنه يتعلق بالتوصل المعلول للإرادة والقصد، فثبت المطلوب. هذا ملخص كلامه.

أقول: وفي المقدمة الثانية نظر، إذ الميزان في اختيارية الفعل ومقدوريته كون الفاعل بحيث إن أراده فعله وإن لم يرده لم يفعله؛ وصدق الشرطية لا يستلزم صدق الطرفين وإلا لما كان عدم الممكنات مقدوراً للحق تعالى، هذا مضافاً إلى أن التكليف إنما يتعلق بالطبيعة المهملة الجامعة لما يوجد منها بالإرادة ولما ليس كذلك، والجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري بالضرورة، كما هو واضح. ثم إن ما ذكره «من أن الملاك لوجوب المقدمة هو التوصل بها إلى ذي المقدمة» أمر قد اختاره في قبال المحقق الخراساني فإنه قال في كفايته: «إن الملاك لوجوب كل مقدمة والغرض منه هو التمكن من ذي المقدمة بالنسبة إلى هذه المقدمة،» وقد رد عليه هذا المحقق بأن التمكن من ذي المقدمة ليس معلولاً لوجود المقدمة، بل معلول للتمكن منها، ولنا في هذا الأمر أيضاً إشكال لا مجال لذكره فتدبّر. ح ع ـ م.

منهما؟ وجوه؛ والتحقيق هو الوجه الأول لأن مطلوبية المقدمة إنما تكون للغير، وكون مطلوبية الشيء للغير يقتضي مطلوبية مايترتب ذلك الغير عليه دون غيره؛ إلى أن قال ماحاصله: أنه تظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير إذنه لإنقاذ غريق يتوقف عليه، فبناء على ماقلناه من اعتبار الترتب لو دخله وأنقذ الغريق وقعت المقدمة على صفة الوجوب سواء كان حين الدخول قاصدا للانقاذ ام لا، غاية الامر انه يكون فى الفرض الثانى متجريًا، ولو دخله و لم ينقذ الغريق لم تقع المقدمة على صفة الوجوب بل وقعت حراماً سواء كان حين الدخول قاصداً للإنقاذ أو لم يكن قاصداً له، غاية الأمر أنه يكون على فرض القصد معذوراً في فعل الحرام بخلاف الثاني. وأما بناءً على كون الواجب مطلق المقدمة فلازمه كون الدخول مطلقاً واقعاً على صفة الوجوب وهو أمر لايمكن تصديقه. «انتهى ما أردنا نقله من كلامه».

أقول: القول بوجوب المقدمة الموصلة يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون المتعلق للوجوب ذات مايوجد من المقدمات في الخارج مصداقاً للموصل لا بوصف الموصلية، بمعنى أن الشارع مثلاً رأى أن المقدمات التي تحصل في الخارج على قسمين: بعض منها مما توصل إلى ذيها ويترتب هو عليها واقعاً، وبعض منها مما لاتوصل، فخص الوجوب بالقسم الأول، أعني ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل، فعلى هذا لايكون عنوان الموصلية قيداً مأخوذاً في الواجب، بنحو يجب تحصيله، بل تكون عنواناً مشيراً إلى ماهو واجب في الواقع.

الثاني: أن يكون المتعلق للوجوب عبارة عن المقدمة الموصلة مع وصف الإيصال، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً مأخوذاً في الواجب، بنحو يجب تحصيله، فإن كان مراد القائلين بوجوب المقدمة الموصلة فقط المعنى الأول، فيرد عليه: انّ هذا ليس تفصيلاً جديداً في مسألة وجوب المقدمة، بل هو نفس التفصيل الذي ذكره بعضهم، أعني اختصاص الوجوب بالمقدمة السببية، فان المقدمة التي تكون موصلة في متن الواقع، ويترتب عليها ذو المقدمة لاتنطبق إلاّ على المقدمة السببية[1]. وإن كان مرادهم المعنى الثاني، بأن يكون الواجب عبارة عن المقدمة المقيدة بوصف

(١) **يمكن أن يقال:** إن المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة لا تنحصر في السبب، إذ الترتب لا يستلزم أن يكون المترتب عليه علة تامة للمترتب، بل الترتب عبارة عن وقوع شيء عقيب شيء آخر، فالمقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة، كما يمكن أن تكون سبباً يمكن أيضاً أن تكون شرطاً أو معداً وجد بعده ذو المقدمة ولو بمعونة سائر المقدمات، فإن الشروط مثلاً بحسب الواقع على قسمين: بعضها مما يوجد بعده المشروط؛ وبعضها

الإيصال؛ ففيه أنه يلزم على هذا أن يترشح من هذا الوجوب المقدمي وجوب مقدمي متعلق بذي المقدمه[1]. فإن تحصيل قيد الإيصال لايمكن إلاّ بإتيان ذي المقدمة؛ والالتزام بهذا المعنى مشكل جداً،فتدبر.

* * *

مالايوجد المشروط بعده، ومن عبر بالمقدمة الموصلة فقد أراد مطلق الترتب لاخصوص العلة التامة: ح ع ـ م.

(١) **أقول:** بل يلزم ترشح وجوبين غيريين تعلق أحدهما بذي المقدمة والآخر بذات المقدمة، فإن المطلق أعني الذات جزء للواجب الذي هو الذات المقيدة بالإيصال حسب الفرض. ح ع ـ م.

الأمر الخامس

تأسيس الأصل في المسألة

اعلم أن نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته مما لاتجرى فيها الأصول؛ لعدم كونها حكماً شرعياً، حتى تجري فيها البراءة، وعدم وجود حالة سابقة معلومة لوجودها أو عدمها حتى يجري فيها الاستصحاب.

وأما نفس وجوب المقدمة فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه من جهة أن المقدمة قبل وجوب ذيها لم تكن واجبة وبعده يشك في وجوبها فينفى باستصحاب العدم.

وفيه: أما أولاً فلأن جريان الأصول العملية ـ التي منها الاستصحاب ـ يتوقف عل ترتب أثر عملي عليها فإنها أصول وضعت لتعيين وظيفة من شك فيما يتعلق بعمله ومفاد أدلتها هو وجوب البناء عملاً على وفقها، كما ربما يأتي في محله ووجوب المقدمة أو عدم وجوبها لايترتب عليه أثر عملي؛ إذ العقل يحكم جزماً بوجوب إتيان المقدمة، وإن ثبت عدم وجوبها شرعاً فبوجوبها لايتحقق تكليف زائد، حتى ينفى بالأصل.

فإن قلت: الملاك في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو كونه ذا أثر شرعي، ومانحن فيه من قبيل الأول: فإن وجوب المقدمة بنفسه أثر شرعي؛ لكونه حكماً من الأحكام الشرعية فيجري فيه الاستصحاب، وإن لم يترتب على هذا الأثر الشرعي أثر آخر.

قلت: هذا ممنوع لما عرفت من أن المجعول في باب الأصول هو وجوب العمل على طبق مؤدياتها والجري على وفقها، وتعيين الوظيفة فيما لايرتبط بالعمل أمر لغو لايصدر عن الشارع؛ فصرف كون المستصحب حكماً من الأحكام الشرعية لايكفي في جريان الاستصحاب، مالم يترتب على جريانه أثر عملي.

وأما ثانياً: فلأن وجوب المقدمة بناءً على الملازمة أمر لا يعقل انفكاكه من وجوب ذيها، فإن القائل بالملازمة يدّعي أن المولى إذا بعث بعثاً مولوياً نحو شيء فلامحالة يترشح منه وجوبات تبعية ظلية بعدد المقدمات، بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشح هذه الوجوبات والتحريكات التبعية، فالأمر المتعلق بذي المقدمة مستتبع لهذه الأوامر الغيرية، من دون أن يكون لإرادة المولى دخل في ذلك، وهذا من غير تفاوت في مراتب الحكم من الإنشائية والفعلية والتنجز؛ فإن هذا القائل يدعي أن وجوب المقدمة كالفيء لوجوب ذيها، والفيء من لوازم الشيء لا ينفك منه أبداً.

وبعبارة أخرى: وجوب المقدمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل، حتى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذيها، وعلى هذا فتفكيكهما غير ممكن، لا في الفعلية، و لا في غيرها من المراتب، فإذا كان وجوب ذي المقدمة فعلياً منجزاً فلامحالة كان وجوبها أيضاً فعلياً منجزاً بناءً على الملازمة، غاية الأمر أن الشاكّ في أصل الملازمة شاكّ في فعلية وجوبها من جهة الشك في أصل الملازمة، لكن هذا الشك لا يضر بفعليته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فالشاكّ في الملازمة أيضاً عالم بكون المقدمة واجباً فعلياً على فرض؛ وغير واجب على فرض آخر، و على هذا فلامجال لجريان استصحاب العدم في وجوب المقدمة التي علم بوجوب ذيها، فإن الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤدّاه وعدم فعلية الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلايجري في الموارد التي لا ينفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية، بل اللازم على الشارع حينئذ إيجاب الاحتياط، كما في باب الاموال والأعراض والنفوس؛ فإنا نعلم أن الحكم الواقعي في هذه الموارد ـ على فرض ثبوته ـ فعلي لا يأبى فعليته شيء لأهمية ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع في تلك الموارد. ففيما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذي المقدمة نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم بالنسبة اليه؟ مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعليّة وجوبها على فرض ثبوت الملازمة أيضاً؟.

وبالجملة: المرفوع بالاستصحاب إما نفس الحكم الواقعي أو فعليته، والأول غير ممكن، والثاني غير جائز فيما نحن فيه من جهة كونه فعلياً على فرض ثبوته واقعاً، وليس رفع فعليته باختيار المولى، فتأمل.

التنبيه على امور:

إذا عرفت المقدمات فلنشرع في تحقيق أصل المسألة، وقبل الشروع في ذكر الأدلة ينبغي أن ينبه على أمور:

الأول: قد ذكروا لوجوب المقدمة ثمرات فقهية، لكنها لا تخلو عن مناقشة، ومن الثمرات أيضاً ماذكروه في مبحث الضد وسيأتي تحقيقه.

الثاني: ليس النزاع في المسألة في وجوب المقدمة عقلاً، بمعنى اللاّبدّيّة العقلية، وذلك لبداهة أن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة للتمكن بها من ذيها، وليس هذا المعنى أمراً قابلاً للنزاع، بل المتنازع فيه في المسألة هو الوجوب الشرعي، بمعنى أن المولى إذا أمر بشيء له مقدمات وجودية فهل يترشح من هذا البعث النفسي أوامر عديدة متعلقة بكل واحدة من مقدماته، بحيث يكون كل منها مطلوباً وواجباً شرعاً بتبع وجوب ذي المقدمة أولا تترشح؟

الثالث: المراد بالوجوب التبعي هيهنا ليس ماذكره المحقق القمي «قدس سره»؛ إذ مراده بالتبعية هو التبعية في مقام الإثبات والدلالة، حيث قال ماحاصله: إن الوجوب التبعي هو الذي يستفاد من خطاب المولى، الذي سيق لأجل إفادة شيء آخر، من دون أن تكون إفادة هذا الوجوب أيضاً مرادة من هذا الخطاب، بل يكون من قبيل لوازم الخطاب، كاستفادة أقل الحمل من الآيتين الواردتين في تعيين مدة الإرضاع ومدة مجموع الحمل والفصال. بل المراد من التبعية هنا هو التبعية في مقام الإرادة، بمعنى أن الآمر لا يلزم أن يكون ملتفتاً إلى مقدمات المأمور به، ولكنّها بحيث لو التفت إليها ورأى أنها مما يتوقف عليها الواجب لأرادها ووجد في نفسه حالة بعثية بالنسبة إليها.

الرابع: المشهور بين المتأخرين وإن كان وجوب المقدمة، لكن المسألة ليست من المسائل المتلقاة من المعصومين «عليهم السلام» يداً بيد، حتى تكون الشهرة حجة فيها، بل هي مسألة استنباطية، فلايكون الإجماع أيضاً حجة فيها فضلاً عن الشهرة.

الخامس: الأقوال في المسألة كثيرة، فالمشهور بين المتأخرين هو الوجوب مطلقاً، وقال بعضهم بعدم الوجوب مطلقاً وهو نادر، وفصّل بعضهم بين السبب وغيره، فاختار الوجوب في السبب فقط، وآخر بين الشرط الشرعي وغيره، فاختار الوجوب في الأول.

واعلم أن كلاً من التفصيلين لعله نشأ من شبهة سنحت للقائل به؛ أما القائل بالتفصيل

الأول، فلعل نظره فيه إلى أن الأفعال التوليدية، كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد مثلاً لما لم يكن إيجادها بإرادة مستقلة متعلقة بأنفسها، بل كانت توجد بنفس الإرادة المتعلقة بأسبابها، فلامحالة يجب كون الاسباب مأموراً بها لأنها الصادرة عن المكلف بتوسيط الإرادة دون المسببات.

وبعبارة أخرى: وجود المسبب في الأفعال التوليدية، وإن كان مغايراً لوجود السبب، بل الإيجاد فيها أيضاً متعدد بعدد الوجودات، لما مرّ من أن الوجود عين الإيجاد حقيقة، ولكن لما كان صدور جميع هذه الوجودات عن المكلف بإرادة واحدة متعلقة بالسبب، فلامحالة يجب تعلق الأمر بالسبب لأنه المقدور للمكلف والصادر عنه بتوسيط الإرادة، حتى أنه لو كان بحسب ظاهر الدليل متعلقاً بالمسبب، فهو بحسب الحقيقة أمر بالسبب.

أقول: وفي هذا البيان نظر، أما أولاً فلكونه خارجاً من محل النزاع، فإن المتنازع فيه هو: ان تعلق الأمر بشيء هل يوجب ترشح أمر ظلي منه متعلقاً بمقدمته أولا؟ وهذا القائل انما يدعي تعلق الأمر النفسي بالسبب حقيقة، وأما ثانياً فلما عرفت من أن المسبب أيضاً مقدور بواسطة القدرة على سببه؛ إذ المقدور بالواسطة مقدور أيضاً، فالأمر المتعلق بالمسبب متعلق بنفسه حقيقة، غاية الأمر أنه يترشح منه أمر غيري أيضاً، متعلقاً بالسبب بناءً على الملازمة.

وأما التفصيل بين الشروط الشرعية وغيرها فغاية مايمكن أن يقال في توجيهه: أن الشرط الشرعي لما لم تكن مقدميته معلومة إلا ببيان الشارع، فلا محالة يجب عليه بيان ذلك بأن يجعله قيداً للمأمور به عند تعلق الأمر به، بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً، ولازم ذلك كون التقيّد جزءاً للمأمور به وواجباً بالوجوب النفسي الضمني، ومن الواضحات أن الأمر لا يتعلق بمفهوم التقيد، بل المطلوب إنما هو وجوده، وليس التقيد موجوداً مستقلاً بحياله في قبال وجود القيد، بل يكون موجوداً بعين وجود القيد، وعلى هذا فاللازم كون نفس القيد واجباً بالوجوب الضمني الانبساطي، وإلاّ يلزم تعلق الوجوب بالمطلق دون قيده.

أقول: وفيه أما أولاً: فلأن هذا أيضاً يوجب الخروج من محل النزاع؛ إذ الكلام إنما هو في وجوب المقدمة بالوجوب التبعي الغيري، وهذا التقريب يقتضي كون الشرط الشرعي واجباً بالوجوب النفسي الضمني.

وأما ثانياً: فلإمكان إرجاع الشروط الشرعية أيضاً إلى الشروط العقلية، بأن يقال: إن المأمور به كالصلاة مثلاً عنوان بسيط ينطبق على مجموع الأفعال الخارجية من التكبير إلى التسليم، ولكن يكون انطباق هذا العنوان على هذه الأفعال والأقوال بحسب الواقع مشروطاً بالطهارة ونحوها،

فهي شروط واقعية للمأمور به، غاية الأمر أن الشارع قد كشف عنها من دون احتياج إلى تعلق الأمر بها فتدبر.

ادلة وجوب المقدمة و نقدها:

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: قد صار وجوب المقدمة من المسلمات بين المتأخرين، واستدلوا عليه بوجوه كثيرة:

الأول: ما اشتهر نقله عن أبي الحسين البصري وهو كالأصل لأكثر الأدلة، وحاصله: أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلاّ خرج الواجب المطلق من كونه واجباً مطلقاً.

أقول: هذا الدليل يتألف من قياسين: أحدهما اقتراني شرطي، والآخر استثنائي، **أما الأول:** فصورته هكذا ـ لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحين جاز تركها لزم أحد المحذورين: إما التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق من كونه كذلك؛ ينتج: لو لم تجب المقدمة لزم أحد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من كونه كذلك، فقوله حينئذ بمنزلة تكرار الأوسط أعني ما هو الجزاء للشرطية الأولى.

وأما الثاني: أعني القياس الاستثنائي فبأن يجعل النتيجة جزءاً أولاً ويجعل جزئه الثاني قضية حملية مشتملة على رفع التالي لينتج رفع المقدم، وصورته أن يقال: لو لم تجب المقدمة لزم أحد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من إطلاقه المساوق لاجتماع النقيضين، لكن التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من إطلاقه باطلان، فينتج أن عدم وجوب المقدمة باطل؛ فيثبت وجوبه، هذا تقريب الاستدلال.

وفيه: ان المراد من قوله حينئذ إن كان حين إذ جاز تركها، فالأوسط وإن تكرر، لكن الملازمة في الشرطية الثانية ـ التي هي كبرى القياس ـ ممنوعة، إذ جواز ترك المقدمة شرعاً لا يستلزم تركها حتى يلزم أحد المحذورين، بل هي باقية على وجوبها العقلي، بمعنى اللابديّة التي يحكم بها العقل؛ وإن كان المراد من قوله حينئذ حين إذ تركت، فالشرطية الثانية وإن صحت ولكن الأوسط لم يتكرر.

الثاني: مما استدلّ به لوجوب المقدمة، أنه يشاهد في بعض الموارد أن بعض الموالي يأمر بالمقدمة، كقول المولى لعبده مثلاً: ادخل السوق واشتر اللحم، فيستفاد من ذلك أن جميع المقدمات في جميع الواجبات مأمور بها ولو تبعاً.

بيان ذلك: أن الأمر المتعلق بالمقدمة في هذا المثال أمر وتحريك حقيقة، مثل الأمر المتعلق بذيها من غير فرق بينهما من جهة البعث والتحريك، ولا ملاك لهذا الأمر المتعلق بالمقدمة إلاّ مقدميتها لذيها الواجب ووقوعها في طريقه من دون أن يكون له ملاك آخر، فيستفاد من ذلك أن المقدمية للواجب أيضاً من الملاكات المقتضية للأمر والإيجاب ومن العلل الموجبة لهما، ونتيجة ذلك وجوب كل ما وجد فيه هذا الملاك ولو بالوجوب التبعي، بمعنى أن المولى لو التفت إليه لأراده ولانقدحت في نفسه إرادة البعث نحوه «انتهى». وفيه: أن الأمر المتعلق بدخول السوق في هذا المثال ليس بحسب الحقيقة متعلقاً بدخول السوق بأن يكون هو المبعوث إليه في قبال شراء اللحم؛ بل هو أيضاً في الحقيقة أمر بشراء اللحم. توضيح ذلك ـ أن دخول السوق ـ بما هو طريق إلى شراء اللحم ـ مأمور به ومبعوث إليه لا بما هو هو؛ فهذا البعث بالنظر الدقيق تأكيد للبعث المتعلق بشراء اللحم، وليس بعثاً مستقلاً في قباله؛ بداهة أن المبعوث إليه في قول المولى: ادخل السوق واشتر اللحم عند العقلاء أمر واحد وهو شراء اللحم، لا أمران.

الثالث: من الأدلة ماذكره بعض أعاظم العصر، وحاصله: أن الإرادة التشريعية وزانها وزان الإرادة التكوينية، فكما أن الإرادة التكوينية إذا تعلقت بفعل تتولد منها إرادات أخر متعلقة بمقدماته كما إذا أراد الإنسان، الكون في مكان مخصوص، فإنه تتولد من هذه الإرادة إرادات متعددة متعلقة بمقدماته: من وضع الأقدام ورفعها، ونحو ذلك مما له دخل في وصوله إلى المقصد، فكذلك الإرادة التشريعية المتعلقة بصدور الفعل عن الغير تتولد منها إرادات أخر تشريعية متعلقة بمقدماته ومباديه «انتهى».

وفيه: أن الإرادة التشريعية ليست عبارة عن إرادة صدور الفعل عن الغير، بلا توسط إرادة منه؛ فإن هذا عين الإرادة التكوينية، بل هي عبارة عن إرادة بعث المكلف نحو الفعل المطلوب، حتى يحدث في نفسه الداعي فيوجده بإرادته، ولما كان نفس البعث نحو ذي المقدمة كافياً في حصول الداعي بالنسبة إلى إيجاد المقدمات، فلايبقى احتياج إلى إرادة البعث نحو المقدمات.

توضيح ذلك: أن المولى إذا أراد صدور فعل عن عبده فإما أن يريد صدوره عنه بلاتوسط إرادة من العبد متعلقة بالفعل، وإما أن يريد صدوره عنه بإرادته واختياره.

أما الأول: فمرجعها الإرادة التكوينية. وأما الثاني فلابدّ من أن تتولد من إرادة المولى صدور الفعل عن عبده على النحو المزبور إرادة أخرى منه متعلقة ببعث المكلف وتحريكه حتى يحدث له الداعي نحو الفعل بعد العلم به، ويوجد في نفسه مبادئ الاختيار فيوجده امتثالاً أو طلباً لجنانه

أو فراراً من عقابه أو لنحو ذلك من الدواعي الإلهية، فإرادة صدور الفعل عن العبد بتوسط إرادته علة لأن يصير المولى في مقام إحداث الداعي في نفس المكلف، وأن يريد بعثه وتحريكه نحو العمل ليمتثله المكلف بعد العلم به، ولا تكفي نفس إرادة الفعل منه على النحو المزبور[1] في صدوره عن العبد بإرادته؛ ما لم تتولد منها الإرادة الثانية متعلقة بإنشاء البعث والتحريك، فاللازم على المولى بعد إرادة الفعل إرادة البعث ثم إنشائه حتى يصير داعياً للمكلف، والإرادة التشريعية ليست عبارة عن إرادة صدور الفعل عن المكلف، بل هي عبارة عن الإرادة الثانية المتولدة منها، أعني إرادة البعث والتحريك لإيجاد الداعي في نفس المكلف، وما يكون وزانها وزان الإرادة التكوينية إنما هي الإرادة الأولى - أعني إرادة الفعل - لا الإرادة الثانية - أعني إرادة البعث -، فإن البعث ليس إلاّ لإيجاد الداعي في نفس المكلف وهذا الغرض يحصل بإنشاء بعث واحد متعلق بالفعل المطلوب، من دون احتياج إلى تحريكات متعددة بعدد المقدمات؛ لما عرفت سابقاً من أنّ نفس الأمر المتعلق بذي المقدمة كاف في إيجاد الداعي بالنسبة إلى المقدمات أيضاً، فتأمل.

الرابع: من الأدلة، الوجدان، وتقريبه أنّا إذا راجعنا وجداننا نرى أن المولى إذا أمر بشيء له مقدمات، تكون هذه المقدمات أيضاً مطلوبة له، بمعنى أن له حالة بعثية بالنسبة إليها، بحيث لو التفت إليها لأرادها وأمر بها، فهي واجبة ومرادة بوجوب تبعي وإرادة تبعية وإن لم تكن ملتفتاً إليها فعلاً؛ ولذلك قد تراه يجعلها في قالب الطلب مستقلاً، فيقول مثلاً: ادخل السوق واشتر اللحم.

وفيه: أنّا لا نسلم شهادة الوجدان على وجوب المقدمة، بل هو من أقوى الشواهد على عدمه،

---

(١) أقول: لا يخفى أن تسمية اشتياق المولى صدور الفعل عن عبده بتوسيط إرادته بالإرادة لا تخلو عن مسامحة؛ لما هو المحقق في محله من الفرق البيّن بين الشوق «وإن كان مؤكداً» وبين الإرادة؛ فإن الإرادة حالة إجماعية للنفس لا تنفك من الفعل أبداً، بخلاف الشوق المؤكد فإنه مع كمال تأكده قد ينفك منه الفعل لوجود بعض الموانع. وما ينقدح في نفس المولى بالنسبة إلى فعل العبد هو الشوق المؤكد ثم إرادة البعث دون إرادة الفعل، وإنما تنقدح إرادة الفعل في نفس الفاعل، وهي العلة لصدور الفعل عنه دون الشوق المؤكد المنقدح في نفسه أو نفس المولى، فإنه قد ينفك منه الفعل؛ وانفكاك المعلول من العلة محال. وما قد يتعلق بأمر استقبالي فيظن كونه إرادة فإنما هو مصداق للشوق المؤكد والمحبة لا الإرادة، إذ الإرادة إنما هي الحالة المستعقبة للفعل بلا فصل بينهما، وعليك بالتأمل التام، حتى لا يختلط عليك الأمر، وتميز بين المحبة والشوق وبين الإرادة. وليعلم أيضاً أنه من الاشتباهات الجارية على الألسنة جعل الكراهة في قبال الإرادة، مع أنها في قبال الشوق والمحبة. ح ع - م.

بداهة أنه بعد مراجعة الوجدان لا نرى فيما ذكرت من المثال إلاّ بعثاً واحداً، ولو سئل المولى ـ بعد ما أمر بشيء له مقدمات ـ هل لك في هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعددة؟ فهل تراه يقول: إن لي أوامر متعددة؟! لا، بل يجيب بأن لي بعثاً واحداً وطلباً فارداً متعلقاً بالفعل المطلوب. نعم، لا ننكر أن العقل يحكم بوجوب إتيان المقدمات حفظاً لغرض المولى وتمكناً من إتيانه، ولكن أين هذا من الوجوب الشرعي والطلب المولوي. وبالجملة: الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدد البعث من قبل المولى بتعدد المقدمات، ولذا لو التزم المولى بأن يعطي بإزاء كل أمر امتثله العبد ديناراً، فامتثل العبد أمراً صادراً عنه متعلقاً بفعل له ألف مقدمة مثلاً؛ فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد؟ ولو طالبه فهل يجب على المولى إعطاؤه؟ لا، ولا يرى العبد نفسه مستحقاً إلاّ لدينار واحد؛ وليس ذلك إلاّ لعدم وجود البعث بالنسبة إلى المقدمات، بل الموجود بعث واحد متعلق بالفعل المطلوب حتى في صورة جعل المقدمة في قالب الطلب أيضاً، لما عرفت من أن البعث نحو المقدمة، بما هي مقدمة عين البعث نحو ذيها بالنظر الدقيق. هذا مضافاً إلى أن الوجوب الذي لا امتثال له ولا عقاب على مخالفته ولا يحصل بموافقته ومخالفته قرب ولا بعد يكون كالعدم، ولا يستحق لأن يطلق عليه اسم الأمر والبعث ونحوهما.

فتحصل مما ذكرنا أن الصادر عن المولى بعث واحد وطلب فارد متعلق بالمطلوب بالأصالة وبمقدماته بالعرض.

ونظير البعث الإنشائي البعث العملي؛ فإن المولى إذا أخذ بيد العبد وجرّه نحو المطلوب فلا يعدّ هذا البعث إلاّ بعثاً واحداً متعلقاً بالمطلوب النفسي، ولا يكون هذا البعث متعدداً عند العقلاء بعدد المقدمات، بحيث يرى كل واحدة منها مبعوثاً إليها بالاستقلال، هذا كله فيما يتعلق بمقدمة الواجب.

مقدمة المستحب و الحرام:

وأما مقدمة المستحب فيعرف الكلام فيه مما سبق في مقدمة الواجب، وقد عرفت أن مقدمة الواجب ليست مبعوثاً إليها بنحو يستحق أن يطلق عليه اسم البعث والأمر، فقس عليها مقدمة المستحب فلا تستحق أن يقال: إنها من المستحبات الشرعية في قبال سائر المستحبات.

وأما مقدمة الحرام فالتحقيق فيها أن يقال: إنه قد اختلف في معنى النهي فقد يقال: إنه عبارة عن طلب الترك، بمعنى أنه يشترك مع الأمر في كون كليهما من مقولة الطلب والبعث، غاية الأمر

أن المتعلق في النهي هو الترك؛ وفي الأمر هو الفعل. وقد يقال: إن النهي ليس من مقولة الطلب والبعث، بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل، فالمتعلق في كل من الأمر والنهي واحد وهو الفعل، والفرق بينهما إنما هو في أصل الحقيقة، فالأمر عبارة عن البعث؛ والنهي عبارة عن الزجر، فإن قلنا: إن النهي عبارة عن طلب الترك، فالترك فيه مبعوث إليه فيصير واجباً من الواجبات الشرعية وتكون مقدماته - أعني الترك المتوقف عليها هذا الترك - أيضاً واجبة بناءً على الملازمة، وبعبارة أخرى يصير الكلام فيه عين الكلام في مقدمة الواجب. وأما إذا قلنا بكونه عبارة عن الزجر عن الفعل، فلو كان وجود هذا الفعل في الخارج متوقفاً على وجودات أخر فلايستلزم الزجرُ عنه الزجر عن هذه الوجودات.

نعم إن كانت المقدمة مقدمة سببية للحرام، بأن كان وجودها علة تامة لوجوده كانت محرمة أيضاً، أما على القول بأن المسببات في الأفعال التوليدية غير مقدورة فظاهر؛ إذ النهي يتعلق حقيقة بالسبب، وإن تعلق بحسب الظاهر بالمسبب، وأما على القول المرضي من أن النهي يمكن تعلقه بالمسبب لكونه مقدوراً بالواسطة، فالنهي يتعلق بالسبب أيضاً، ولكن بالعرض والمجاز، بحيث يكون الزجر عن المسبب عين الزجر عن السبب أيضاً، كما عرفت بيان ذلك في البعث والطلب.

* * *

الفصل الرابع

في ان الامر بالشئي هل يقتضي النهي عن ضده؟

هل الأمر بالشيئ يقتضي النهي عن ضده؟

اختلفوا في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، بحيث يصير حراماً شرعياً أولا؟ وقد قسموا الضد إلى العام والخاص، ومرادهم بالضد الخاص أحد الأضداد الوجودية على نحو التعيين كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، وذكروا للضد العامّ معنيين: أحدهما ـ وهو المشهور ـ الترك؛ وثانيهما أحد الأضداد الوجودية لا بعينه. والأقوال في المسألة كثيرة، فقال بعضهم: إن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده وآخرون: إن دلالته عليه بالتضمن، ومنهم من قال: إن دلالته عليه بالالتزام، ثم اختلفوا في أن اللازم هنا بيّن أو غير بيّن بالمعنى الأخص أو الأعم.

ثم إن بعضاً منهم قد أطلق في مقام طرح النزاع، وبعضهم قال: إن النزاع في الضد العام وأما الخاص فلانزاع في عدم اقتضاء الأمر للنهي عنه، وقال آخرون: إن النزاع في الخاص، وأما العام بمعنى الترك، فلانزاع في دلالة الأمر على النهي عنه.

ثم إن الظاهر كون المسألة من المبادئ الأحكامية، وقد كان القدماء من الأصوليين يذكرون في كتبهم الأصولية نبذاً من المبادئ اللغوية، ونبذاً من المبادئ العقلية كالبحث عن الحسن والقبح، ونبذاً من المبادئ الأحكامية. والمراد بالمبادئ الأحكامية لوازم الأحكام وملزوماتها وملازماتها، وحيث إن الموضوع في علم الأصول عبارة عما هو الحجة على الأحكام الشرعية احتاج الأصولي من جهة زيادة البصيرة إلى البحث عن اقسام الأحكام الشرعية، والبحث عن لوازمها وملازماتها وملزوماتها.

اقسام المتغايرين:

اعلم أن أرباب المعقول قسموا المتغايرين إلى المثلين والخلافين والمتقابلين، ثم قسموا المتقابلين

إلى النقيضين والضدين والمتضائفين والعدم والملكة؛ إذ التقابل إما أن يكون بين وجوديين أو بين وجودي وعدمي؛ أما الثاني فهو على قسمين: إيجاب وسلب إن كان العدم عدماً مطلقاً، وعدم وملكة إن كان العدم عدم ما من شأنه الوجود؛ وأما الأول فإن كان كل من الوجوديين في مقام التعقل محتاجاً إلى الآخر، فهما متضائفان وإلاّ فمتضادان. وقد عرّفوا الضدين بأنهما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف ويشتركان في جنس قريب. والضد عند الأصوليين أعم مما ذكره أهل المعقول؛ لما عرفت من أنهم يطلقون الضد على الترك أيضاً[1].

الضدّ العام:

إذا اتضحت لك هذه الأمور فلنشرع في البحث عن أصل المسألة، فنقول: الظاهر أن القائلين بكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، أو كون النهي عن الضد جزءاً له أرادوا بالضد الضد العام، وإلاّ فادعاء العينية أو الجزئية في الضد الخاص في غاية البعد. أما القائلون بالجزئية في الضد العام فقد دعاهم إلى هذا القول توهم أن الوجوب ـ الذي هو مدلول الأمر ـ عبارة عن طلب الشيء مع المنع من الترك، بحيث يكون الطلب جنساً والمنع من الترك فصلاً له. وهذا توهم فاسد لما عرفت سابقاً من أن الوجوب عبارة عن مرتبة أكيدة من الطلب الإنشائي، وهو أمر بسيط، غاية الأمر أن القدماء كانوا يعبرون عنه في مقام التعليم والتفهيم بذلك المركب، فليس هو أمراً مركباً من الجنس والفصل.

وأما القائلون بالعينية في الضد العام فعمدة نظرهم إلى مازعموه من كون حقيقة النهي عبارة عن طلب ترك متعلقه فإذا كان المتعلق له تركاً صار معناه طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل؛ فإن عدم العدم و ان كان يغاير الوجود مفهوماً، لكنهما متحدان في نفس الأمر، فكل ماهو مصداق للوجود فهو بعينه مصداق لعدم العدم، لا نقول: إنه مصداق له حقيقة فإن الأمر الوجودي بما هو كذلك يستحيل أن يكون مصداقاً حقيقياً للعدم، بل نقول: إنه إن قطعنا النظر عن مفهومي الوجود وعدم العدم، وحاولنا لحاظ ما هو الوجود في نفس الأمر وما هو عدم العدم في نفس الأمر وجدنا نفس أمريتهما واحدة.

وبالجملة: الأمر بالفعل عبارة عن طلب الفعل الذي هو عين طلب ترك ترك الفعل في نفس

(١) بل الصلاة والإزالة أيضاً مع كونهما وجوديين ليستا بضدين عند أرباب المعقول، كما يظهر وجهه بمراجعة تعريف الضدين. ح ع ـ م.

الأمر وهو بعينه مفاد النهي عن الترك، فإن النهي على زعم هذا القائل بمعنى طلب الترك، فإذا تعلق بالترك صار معناه طلب ترك الترك، فالأمر بالشيء على هذا عين النهي عن الترك بحسب نفس الامر، وإن تغايرا مفهوماً، هذا ماذكروه في المقام.

أقول: قد عرفت ابتناء ذلك على كون مفاد النهي عبارة عن طلب الترك وسيتحقق لك في محله فساد هذا المبنى، وأن النهي ليس من سنخ الطلب الذي هو البعث نحو الشيء، بل هو من سنخ الزجر الذي هو عبارة عن منع الشيء، فليس اختلاف الأمر والنهي في المتعلق فقط بأن يتوافقا في كونهما بمعنى الطلب و يختلفا في متعلق الطلب، بل المتعلق في كليهما أمر واحد وهو الفعل، غاية الأمر أن الأمر لطلب الفعل والنهي للزجر عنه.

ولقائل أن يقول: إن الأمر بالشيء ملازم للنهي عن ضده العام، وإن قلنا بكون النهي من مقولة الزجر لا الطلب، لابمعنى أن يكون في كل واقعة تكليفان: وجوب تعلق بالفعل وحرمة شرعية تعلقت بالترك، بل بمعنى أن البعث نحو الفعل هو بعينه عبارة عن الزجر عن تركه بحسب نفس الأمر وإن اختلفا مفهوما، فإن الآمر بالفعل يصحّ أن يقال في حقه: إنه غير راض بالترك وإنه زاجر عنه بنحو من المسامحة، كما أن الأمر في النهي بعكس ذلك؛ فإنه ـ كما عرفت ـ حقيقة في الزجر عن متعلقه؛ ولكنه يمكن أن يقال بملازمته في نفس الأمر لطلب ترك متعلقه لابمعنى أن يكون هنا وجوب شرعي تعلق بالترك في قبال الزجر المتعلق بالفعل، بل بمعنى أن الزجر عن الفعل هو بعينه عبارة عن البعث نحو الترك في نفس الأمر لا مفهوماً، فمن قال: «لاتزن» مثلاً وإن كان الصادر عنه حقيقة هو الزجر عن الزنا ولكن يمكن أن ينسب إليه أنه طالب لترك الزنا وباعث عبده نحوه، وعلى هذا فيمكن أن يقال: إن من فسر النهي بطلب ترك المتعلق كان ناظراً إلى هذا المعنى، لا أنه أراد كون النهي من سنخ الطلب حقيقة؛ فانه واضح البطلان كما عرفت. هذا بعض الكلام في الضد العام أعني النقيض باصطلاح أهل المعقول.

الضد الخاص:

وأما الضد الخاص بمعنى أحد الأضداد الوجودية بعينه ـ الذي هو ضد باصطلاح الفلسفي أيضاً ـ فهو العمدة في هذه المسألة وقد اشتهر النزاع فيه بين الأصوليين.

وتظهر عندهم ثمرة المسئلة فيما إذا كان الضد الخاص للواجب عبادة، فإن الأمر بالواجب لو اقتضى النهي عنها كان اللازم بطلانها إذا أتى بها العبد تاركاً للواجب، مثال ذلك أداء الدين

الواجب من فور أو إزالة النجاسة عن المسجد، فإن فعل الصلاة ضد لهما، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعها معهماً في الوجود في آن واحد، فلو كان الأمر بأداء الدين أو إزالة النجاسة عن المسجد مقتضياً للنهي عن ضده كان اللازم بطلان صلاة المكلف، إن أتى بها حين الأمر بهما.

ادلة القول بحرمة الضد الخاص:

إن القائلين بحرمة الضد الخاص كانوا في الأعصار المتقدمة يستدلون على الحرمة بوجهين:

الأول: أن إتيان الضد كالصلاة مثلاً مستلزم للمحرم، ومستلزم المحرم محرم، أما الصغرى فلأن إتيان الضد كالصلاة مستلزم لترك الواجب، أعني الإزالة مثلاً؛ وترك الواجب محرم؛ لكونه ضداً عاماً للواجب، والأمر بالشيء يدل على حرمة ضده العام قطعاً، فإتيان الضد مستلزم للمحرم. وأما الكبرى فلأن المراد بالاستلزام فيها هو المقدمية للحرام، بنحو لا ينفك وجود الحرام من المقدمة، و حرمة المقدمة السببية للحرام مما لا ريب فيها.

الثاني: أن إتيان الواجب، أعني الإزالة مثلاً متوقف على ترك ضده أعني الصلاة، فيجب ترك الصلاة من باب المقدمية للواجب، ولازم ذلك حرمة الصلاة من جهة كونها ضداً عاماً لترك الصلاة؛ إذ الضد العام للترك هو الفعل، كما أن الضد العام للفعل هو الترك. وإن شئت قلت: إن الضد العام للترك، ترك الترك، وهو يتحد مع الفعل في نفس الأمر، وإن اختلفامفهوماً.

هذا ماذكروه من الوجهين، وأنت ترى توقف الأول منهما على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده العام، وكون مقدمة الحرام حراماً، كما أن الثاني منهما يتوقف على حرمة الضد العام أيضاً، وكون مقدمة الواجب واجبة؛ وكون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر. والفرق بين الوجهين واضح، فإن الأول منهما يبتنى على كون فعلَ الضد مقدمة لترك الواجب المحرم، فيكون حراماً، والثاني منهما يبتنى على كون ترك الضد مقدمة لفعل الواجب، فيكون واجباً من جهة المقدمية للواجب.

واعلم أن التضاد من النسب المتشابهة الأطراف، كالأخوة مثلاً، فأيّ حكم ثبت لأحد الطرفين من جهة التضاد فلا محالة يثبت للطرف الآخر أيضاً، فلو كان فعل أحد الضدين مقدمة لترك الآخر كان فعل الآخر أيضاً مقدمة لترك هذا، كما أن ترك أحدهما لو كان مقدمة لفعل الآخر كان ترك الآخر أيضاً مقدمة لفعله. وعلى هذا فمقتضى الجمع بين الدليلين الالتزام بدور

واضح؛ إذ المصرح به في الدليل الأول هو أن فعل الصلاة مثلاً مقدمة لترك الإزالة، ولازمه ـ على ما ذكرنا ـ هو كون فعل الإزالة أيضاً مقدمة لترك الصلاة، و المصرح به فى الدليل الثانى هو كون ترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة ـ التي هي الواجب ـ ولازمه أيضاً كون ترك الازالة مقدمة لفعل الصلاة، والحاصل أن لازم الدليل الأول هو كون فعل الإزالة مقدمة لترك الصلاة؛ والمصرح به في الدليل الثاني هو كون ترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة، وهذا دور واضح.

مقدمية وجود او عدم احد الضدين للآخر:

وحيث انجر الكلام إلى البحث عن وجود المقدمية بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر، فالأولى أن نشرع في تحقيق المسألة بنحو التفصيل، فنقول: اختلفوا في المسألة على أقوال:

الأول: عدم المقدمية من الطرفين، فلا وجود أحد الضدين مقدمة لعدم الآخر، ولا عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر، وهذا القول هو الموافق للتحقيق.

الثاني: المقدمية من طرف العدم دون الوجود، فعدم كل منهما مقدمة لوجود الآخر من دون عكس. وبعبارة أخرى: وجود كل منهما يتوقف على عدم الآخر؛ لعدم إمكان اجتماع الضدين، وأما عدم كل منهما فلا يتوقف على وجود الآخر؛ لجواز ارتفاع الضدين.

الثالث: تسليم المقدمية من الطرفين فيكون وجود كل منهما مقدمة لعدم الآخر، وعدم كل منهما أيضاً مقدمة لوجود الآخر، ويستفاد الالتزام بهذا القول من كلام الحاجبي والعضدي، حيث أجابا عن استدلال القائلين بحرمة الضد من جهة توهم مقدمية عدمه للواجب، وعن استدلال الكعبي على انتفاء المباح من جهة توهم توقف ترك المحرمات على اشتغال الإنسان بفعل من الافعال فيكون واجباً من باب المقدمية بما حاصله، إنكار وجوب المقدمة؛ فيستفاد من هذا الجواب تسليمهما لأصل المقدمية في كلا الطرفين.

الرابع: التفصيل المستفاد من المحقق الخونساري في كون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر. فقال ماحاصله: إن أحد الضدين إن كان موجوداً فرفعه مقدمة لوجود الآخر. بخلاف ما إذا لم يكن واحد منهما موجوداً فإنه لا مقدمية حينئذ في البين. **والأقوى** في المسألة كما عرفت هو القول الأول. وليعلم أولاً أن النزاع إنما هو في أن نفس التضاد بين الشيئين يوجب مقدمية وجود أحدهما لعدم الآخر، أو مقدمية عدم أحدهما لوجود الآخر، أو لا يوجب، فلا ينافي منع المقدمية من جهة التضاد وجود ملاكها اتفاقاً من جهة أخرى في بعض الموارد، فاللازم علينا فيما نحن فيه

هو إثبات أن نفس التضاد، بما هو تضاد، لا يوجب المقدمية، لا من طرف الوجود، ولا من طرف العدم. وحيث تصورت محل البحث تيسر لك التصديق بما اخترناه، وكنت على بينة من ربك على أن التضاد لا يستلزم المقدمية، **بيان ذلك**: أن مقتضى التضاد بين شيئين هو استحالة اجتماعهما في الوجود، وعدم إمكان وجود أحدهما في ظرف وجود الآخر في موضوع واحد؛ فهذا الاجتماع من المحالات، وارتفاع هذا المحال إنما هو بارتفاع موضوعه أعني الاجتماع؛ وارتفاعه إنما هو بارتفاع كلا الوجودين، أو بارتفاع أحدهما وانقلاب وجوده إلى العدم، فما هو مقتضى التضاد بين الوجودين إنما هو عدم اجتماعهما في الوجود، لا تقدم عدم أحدهما على وجود الآخر، أو تقدم وجود أحدهما على عدم الآخر ولو طبعاً، فإن التقدم يحتاج إلى ملاك آخر غير نفس التضاد.

وبالجملة: انقلاب موضوع الاستحالة، أعني الاجتماع إلى موضوع الإمكان إنما هو بارتفاع الضدين أو باجتماع وجود أحدهما مع عدم الآخر، لا بوجود الترتب بين وجود أحدهما وعدم الآخر، فإن هذا خارج مما يقتضيه نفس التضاد بين الوجودين، فانقدح بذلك عدم التمانع بين الضدين من جهة الضدية. نعم، يمكن أن يكون وجود العلة التامة لأحد الضدين مانعاً عن وجود الآخر، كما إذا كان هنا شيء واحد فأراد رجل سكونه والآخر تحريكه، فتأمل[1].

كيفية الترتب بين اجزاء العلة:

إن ما ذكرناه في وجه عدم التمانع بين الضدين أولى مما ذكره بعض الأعاظم، وحاصل ماذكره أنه يتحقق الترتب بين أجزاء العلة في استناد المعلول إليها وجوداً وعدماً، فكما أن في طرف الوجود رتبة المقتضي قبل الشرط ورتبة الشرط قبل عدم المانع، فكذلك في طرف العدم، فعدم المعلول عند عدم المقتضي لا يستند إلاّ إليه، واستناده إلى عدم الشرط إنما هو بعد وجود المقتضي، كما أن استناده إلى وجود المانع إنما هو بعد وجود المقتضي والشرط كليهما؛ فما نعية الشيء متوقفة على وجود المقتضي والشرط للمعلول، وعلى هذا فلا تمانع بين الضدين؛ إذ لا يمكن

---

(١) ولا يتوهم أن عدم أحدهما عند وجود العلة التامة للآخر يكون مستنداً إلى وجود الآخر، لا إلى وجود علته؛ ضرورة بطلان ذلك من جهة أنه يكفي في هذا العدم وجود العلة للضد الآخر، سواء وجد نفس الضد أم لم يوجد، بأن صارت علته مزاحمة بعلة الآخر وكانتا متكافئتين. ح ع - م.

وجود المقتضي لكليهما، فإن وجد أحدهما يكون الآخر معدوماً، ولكن لا لوجود المانع بل لعدم المقتضي. وبالجملة لا يكون وجود أحد الضدين مقدمة لعدم الآخر، ولا عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر، لابتناء كليهما على مانعية أحد الضدين للآخر، وقد عرفت عدم المانعية «انتهى».

وفي هذا البيان نظر؛ لأن الترتب الثابت بين أجزاء العلة إنما هو بالنسبة إلى حال التأثير، وأما بالنسبة إلى توقف المعلول عليها فهي بأسرها في عرض واحد، فإذا قيل لك: إن وجود الشيء المعهود على أي شيء يبتنى؟ قلت: إنه يبتنى ويتوقف على ثلاثة أشياء: المقتضى، والشرط، وعدم المانع، من دون أن يكون من الترتب اسم في البين، وهذا واضح[1].

انكار ثمرة المسألة و الجواب عنه:

ثم إنك قد عرفت أن ثمرة المسألة - أعني حرمة الضد الخاص - هي بطلانه إذا كان أمراً عبادياً، كالصلاة التي هي ضد للإزالة المأمور بها، وقد نقل عن الشيخ البهائي «قده» إنكار هذه الثمرة، بتقريب: أن الأمر بالإزالة التي هي أهم من الصلاة وان لم يكن مقتضياً للنهي عن الصلاة، لكنه يقتضي عدم الأمر بها، ويشترط في صحة العبادة كونها مأموراً بها.

والوجه في ذلك: أن الأمر إنما يصدر عن المولى بداعي البعث والتحريك، ولا يوجد في نفسه هذا الداعي إلاّ إذا رأى العبد متمكناً من الانبعاث عن أمره، ولما كان انبعاثه نحو الضدين في زمان واحد من المحالات فلامحالة يكون بعث المولى الملتفت نحوهما أيضاً من المحالات؛ لعدم انقداح الداعي لهذا البعث في نفسه.

وبالجملة: الأمر بالضدين في زمان واحد بداعي البعث بنفسه محال، لا أنه تكليف بالمحال، وحينئذ فلو كانت الإزالة مأموراً بها في زمان، لم يمكن كون الصلاة مأموراً بها أيضاً، وإذا لم تكن مأموراً بها، وقعت غير صحيحة، سواء كان الأمر بالإزالة مقتضياً للنهي عنها أم لا.

الجواب بوجوه ثلاثة:

قد أجابوا عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: أن صحة العبادة لا تتوقف على كونها مأموراً بها، بل يكفي فيها وجود الملاك لها

---

(١) وإن شئت قلت: إن الترتب إنما هو في طرف الوجود، وأما في طرف العدم فلا تأثير ولا تأثر، حتى يتحقق الترتب في الاستناد ح ع - م.

وعدم النهي عنها، والصلاة المزاحمة بالإزالة، وإن لم تكن مأموراً بها من جهة الاستحالة كما ذكر، ولكن نقطع بعدم تفاوتها مع الأفراد غير المزاحمة في الملاك والمصلحة الموجبة لإيجابها والأمر بها.

الثاني: أن يقال إن الصلاة أيضاً مأمور بها، بنحو الترتب، كما سيجيء تحقيقه.

الثالث: أن يقال بصحة الأمر بأحد الضدين على نحو التضيق، وبالآخر بنحو التوسعة، بحيث يكون زمان الأول أيضاً جزءاً من زمان الثاني. وهذا الجواب لا يجري فيما إذا كان الضدان مضيقين، بخلاف الأولين.

إذا عرفت الأجوبة الثلاثة: بنحو الإجمال، فلنشرع في تفصيلها، فنقول:

١ـ تفصيل الوجه الثالث:

أما الوجه الثالث فقد اختلف في صحته وسقمه، واستدل القائلون بعدم الصحة: بأنه لا معنى لإيجاب الفعل في زمان أوسع مما يحتاج إليه عقلاً إلاّ كون المكلف مخيراً في إيجاده في أي جزء منه أراد، فمعنى قوله: صل من الظهر إلى الغروب» مثلاً أنك مخير في إيجاد الصلاة في أي جزء من هذا الزمان، فهو مساوق لقوله: صل في الآن الأول، أو الثاني، أو الثالث؛ وهكذا، وعلى هذا فلو أمر بالإزالة في أول وقت الظهر مثلاً تعييناً، وبالصلاة من أوله إلى الغروب تخييراً، لزم بالنسبة إلى الآن الأول اجتماع بعثين نحو ضدين، وإن كان أحدهما تخييرياً، وهذا محال؛ لاستلزامه تخيير المكلف بين أمر محال وأمر ممكن؛ والأمر بالمحال تخييراً كالأمر به تعييناً أمر بالمحال، بل هو بنفسه محال كما مر بيانه. **لا يقال**: إن التخيير هنا ليس بشرعي بل عقلي؛ فإن الشارع بنفسه لم يخير بين أجزاء الزمان، بل أمر بإيجاد الفعل في ساعة كلية موجودة بين الحدين منطبقة على كل واحدة من الساعات الموجودة بينهما انطباق الكلي على أفراده نظير الكلي في المعين.

فإنه يقال: إن أردت بالساعة التي جعلتها ظرفاً للفعل مفهوم الساعة. ففيه: أنها وإن كانت كلية، ولكنه من الواضحات عدم كونها ظرفاً للفعل، بداهة عدم إيجاب إيجاد الفعل في مفهوم الزمان. وإن أردت بها الساعة الخارجية التي تكون جزءاً من مجموع الزمان المجعول ظرفاً. ففيه: ان نسبة الساعة إلى مجموع الزمان المحدود بالحدين نسبة الجزء إلى الكل؛ لا الكلي إلى أفراده، وعلى هذا فيرجع جعله ظرفاً للفعل ـ مع كونه أوسع مما يحتاج إليه ـ إلى

التخيير الشرعي بين أجزائه: أعني الساعات المتحققة بين الحدين، هذه غاية مايمكن أن يقال في تقريب المنع.

متعلق الحكم فى الواجب الموسّع نفس الطبيعة لا افرادها:

وتحقيق الجواب عن ذلك هو أن يقال: إن الزمان المجعول ظرفاً للواجب الموسع وإن لم يكن كلياً، بل هو كلٌّ ذو أجزاء، ولكن المتعلق للتكليف في الواجبات الموسعة كلي ذو أفراد، ولازم ذلك عدم سراية الحكم إلى الخصوصيات الفردية.

بيان ذلك: أن الشارع إذا قال مثلاً: «صلّ من الظهر إلى الغروب» بنحو التوسعة في الوقت، فما هو المتعلق للوجوب عبارة عن طبيعة الصلاة الكلية المقيدة بوقوعها في هذا الزمان الوسيع المحدود بالحدين، فالزمان وإن لم يكن كلياً بل هو كلٌّ ذو أجزاء، لكن المتعلق للوجوب هو طبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين، وهذه الطبيعة المقيدة أمر كلي قابل للانطباق على كثيرين، فمن أفرادها الصلاة التي تقع في الآن الأول من الزمان الوسيع، ومن أفرادها الصلاة الواقعة في الآن الثاني منه، وهكذا إلى آخره.

وبعبارة أخرى: الزمان المجعول ظرفاً وإن لم يكن كلياً، ولكن المظروف الذي هو المتعلق للأمر كلي قابل للانطباق على كل فرد من الصلوات التي توجد بين الحدين، ونظير ذلك المكان الوسيع إذا جعل ظرفاً للفعل الواجب، فإذا قال المولى: يجب عليك الوقوف بعرفات، فنفس «عرفات» ليست كلية، وإنما هي أرض ذات أجزاء خارجية، ولكن الواجب على المكلف عبارة عن طبيعة الوقوف المقيد بعدم خروجه من حدود عرفات، فإذا وقف المكلف في أي جزء من عرفات صدق عليه أنه «وقوف بعرفات» صدق الكلي على أفراده؛ وإن كانت نسبة نفس عرفات إلى هذا الجزء نسبة الكل إلى أجزائه، وحيث تبين لك حال ظرف المكان فقس عليه ظرف الزمان، فالواجب من الظهر إلى الغروب هو طبيعة الصلاة المقيدة بعدم خروجها من بين الحدين، وتصدق هي على كل فرد من الصلوات الواقعة بين الحدين صدق الكلي على أفراده وإن كان نفس الزمان كلاً بالنسبة إلى كل واحد من أجزائه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الحكم إذا تعلق بطبيعة مهملة قابلة للانطباق على كثيرين فما هو المتعلق للحكم عبارة عن نفس حيثية الطبيعة، ولا يسري إلى واحدة من الخصوصيات الفردية؛ بداهة عدم دخالتها في الغرض الباعث على الحكم.

وبالجملة: متعلق الحكم أمر وحداني، لاتكثر له في ذاته بوجه من الوجوه، غاية الأمر أن امتثال المكلف لهذا الحكم إنما هو بإتيان فرد من هذه الطبيعة المأمور بها، والفرد عبارة عن الطبيعة المتخصصة بالخصوصيات، ولكن الإتيان به محقق للامتثال لا بما أنه إتيان بالفرد المتخصص، بل بما أنه إتيان بأصل الطبيعة المأمور بها بحيث لو أمكنه ـ على فرض المحال ـ إتيانها مجردة من جميع الخصوصيات الفردية لوقعت مصداقاً للامتثال.

وبعبارة أخرى: متعلق الأمر نفس حيثية الطبيعة الكلية، وتستحيل سرايته إلى ما لا دخل له في الغرض من الخصوصيات الفردية، و امتثال هذا الأمر إنما هو بإتيان نفس الطبيعة، غاية الأمر أن إتيانها بإتيان واحد من الأفراد، لكن الفرد المأتيّ به لا يقع مصداقاً للامتثال بجميع خصوصياته، بل بجهة أصل حيثية الطبيعة المتحققة به.

ففيما نحن فيه قد تعلق الأمر الموسع، أعني الأمر الصلاتي مثلاً بنفس طبيعة الصلاة المقيدة بوجودها بين الحدين، من دون أن يلاحظ المولى واحدة من الخصوصيات المفردة، ـ من الوقوع في الآن الأول أو الآن الثاني مثلاً ـ، أو يلاحظ إطلاقها بالنسبة إلى جميع الأفراد المتصورة لها من جهة سعة وقتها؛ وإن أتى بها العبد في الآن الأول مثلاً فقد امتثل أمر المولى ويكون إتيانها إتياناً بالطبيعة المأمور بها، لابما أنه إتيان بالصلاة في هذا الآن؛ بل بما أنه إتيان بماهو المأمور به، أعني الصلاة الواقعة بين الحدين؛ وكذلك إن أتى بها في الآن الثاني أو الثالث إلى آخر الوقت، وليس الأمر متعلقاً بالصلاة الواقعة في الآن الأول مثلاً، حتى يقال بمزاحمته للأمر المتعلق في هذا الزمان بالإزالة، بل الامر قد تعلق بنفس الطبيعة الكلّية المقيدة بوقوعها بين الحدين اعنى من الظهر الى الغروب، و هذا الامر لا يطارد الامر المتعلق بالازالة بوجه من الوجوه؛ لقدرة المكلف على امتثال كليهما، ولا تشترط القدرة علىٰ إتيان الفرد الأول لأنه ليس مأموراً به، وإنما تشترط القدرة على ما هو المأمور به أعني الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين، وهي مقدورة بالقدرة على بعض مصاديقها.

ليس فى التشريع جزاف:

وبتقرير آخر: الأوامر الشرعية ليست جزافية، حتى تتعلق بأي شيء، وإنما تتعلق هي بمايكون مشتملاً على المصالح المنظورة والأغراض الملحوظة، ولا تتعلق أبداً بما لادخالة له في الغرض الباعث على الأمر، **وحينئذ فقد يكون المشتمل** على المصلحة عبارة عن نفس

حيثية الطبيعة، فيجب لا محالة أن يتعلق الأمر بنفس الطبيعة المطلقة، لا بقيد إطلاقها، بحيث يكون الإطلاق أيضاً ملحوظاً، بل بنفس حيثية الطبيعة التي لها إطلاق وسريان ذاتي، وقد يكون المشتمل على المصلحة عبارة عن الطبيعة المقيدة بقيد واحد أو أكثر، فحينئذ لا بدّ من أن يتعلق الأمر بهذه الطبيعة المشتملة على المصلحة ـ أعني المقيدة بالقيد الواحد أو الأكثر ـ، ولا يجوز في صورة عدم دخالة خصوصية من الخصوصيات في اشتمال الطبيعة على المصلحة أن تعتبر هذه الخصوصية في متعلق الأمر للزوم الجزاف. وعلى هذا ففي مانحن فيه ما هو المشتمل على الملاك والمصلحة عبارة عن طبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين، فتقييدها عند الأمر بها بالوقوع في غير الآن الأول مثلاً تقييد لها بما لا دخالة له في اشتمالها على المصلحة، فلا يجوز للمولى هذا التقييد، بل يجب عليه أن لا يلاحظ إلاّ ما له دخل في المصلحة الباعثة على الأمر، فالمتعلق للأمر الصلاتي ليس إلاّ طبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين؛ وهذا الطبيعة مقدورة بواسطة القدرة على فرد منها، وإذا أتى المكلف واحدة من أفرادها فقد تحقق منه الامتثال، سواء كان هو الفرد الأول أو الثاني أو غيرهما، فإن ترك المكلف إتيانها في ضمن الفرد الأول صار الفرد الأول غير مقدور من جهة مضي وقته، ولكن الطبيعة المأمور بها باقية على مقدوريتها؛ وكذا إن ترك إتيانها في ضمن الفرد الثاني؛ وكذلك الفرد الثالث، وهكذا، بل لو ترك إتيانها في ضمن جميع الأفراد الطولية المتصورة لها سوى الفرد الأخير، فالأفراد كلها سوى الفرد الأخير صارت غير مقدورة، ولكن الطبيعة المأمور بها باقية على المقدورية من جهة القدرة على إتيانها في ضمن الفرد الأخير، وإن أتى المكلف بهذا الفرد صار فعله مصداقاً للامتثال، لا بما أنه إتيان بالطبيعة في هذا الزمان القصير، بل بما أنه إيجاد لما هو المشتمل على المصلحة أعني الطبيعة الواقعة بين الحدين.

نعم، بعد تضيق وقتها وانحصارها في فرد واحد، ليس للمولى الأمر المطلق بشيء آخر مضاد له، ولكن لا من جهة أن هذا الفرد يصير غير مقدور على فرض إتيان ضده، بل من جهة أن نفس الطبيعة تصير غير مقدورة، ولا يقاس على ذلك ما إذا أمر المولى بالضد الآخر في أول الوقت؛ فإنه إنما يزاحم الفرد الأول لا نفس الطبيعة، والقدرة على نفس الطبيعة موجودة، فيصح الأمر الفعلي بها؛ وإن أتى بها المكلف في ضمن الفرد الأول أيضاً كان ممتثلاً من جهة أنه اتى بنفس ما هو المأمور به، أعني: الطبيعة.

ومن هنا يظهر لك ما هو الحق في مسألة الاجتماع، أعني جوازه عند تعدد العنوان والجهة.

فإن قلت: فرق بين ما نحن فيه، وبين مسألة الاجتماع؛ إذ الأفراد في مسألة الاجتماع عرضية فالقدرة على بعضها تكفي في القدرة على أصل الطبيعة، وهذا بخلاف مانحن فيه، فإن الأفراد فيه طولية، ومن الواضح أن القدرة على بعضها لا تستلزم القدرة على أصل الطبيعة في الزمان الممتد المعين لها؛ إذ من أجزائه الزمان الأول، ونفس الطبيعة غير مقدورة في الزمان الأول، من جهة كونه ظرفاً للضد الآخر المأمور به.

وبالجملة: نحن لا نقول: إن الخصوصية الفردية متعلقة للأمر، بل نسلم أن متعلق الأمر هو نفس طبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين، ولكن نقول: إن هذه الطبيعة المأمور بها غير مقدورة في الآن الأول من جهة كونه ظرفاً للضد المضيق.

قلت: المأمور به عبارة عن الصلاة بين الحدين ـ أعني الطبيعة الكلية ـ وهي مقدورة بالقدرة على واحد من أفرادها[1] وليس المأمور به هو الطبيعة المقيدة بالآن الأول، حتى يقال: إنها غير مقدورة من جهة مزاحمتها بالأمر المتعلق بالأهم.

وبعبارة أخرى: في الآن الأول أيضاً إنما يأمر المولى بإيجاد الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين، لا بالطبيعة في هذا الآن، والطبيعة المقيدة بالوقوع بين الحدين مقدورة، وإن انحصر مصداقها في الواحد، من جهة كون غيره غير مقدور. وبما ذكرنا انقدح فساد ما في تقريرات بعض أعاظم العصر، حيث قال: إن الآن الأول ظرف للأهم، فيجب إشغاله به وحينئذٍ يصير إيجاد المهم فيه غير مقدور من جهة أن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً.

وجه الفساد: أن المولى لم يأمر بإيجاد المهم في الظرف الأول، بل أمر بإيجاده بين الحدين فلا مزاحمة في البين، هذا كله فيما يرجع إلى الوجه الثالث.

٢ـ تفصيل الوجه الثاني على القول بالترتب:

وأما الوجه الثاني، أعني تصحيح الأمر بالمهم بنحو الترتب على عصيان الأهم، فقد صار معركة لآراء المتأخرين، وأول من نسب إليه تصحيحه المحقق الثاني «ره»، وشيد بنيانه السيد السند الميرزا الشيرازي «ره»، وبالغ في تشييده وتوضيحه تلامذته وتلامذة تلامذته، سوى المحقق

---

(١) وببيان أكثر اختصاراً: الأمر قد تعلق بنفس الطبيعة الجامعة، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور؛ لإمكان إيجاده في الفرد المقدور. ح ع ـ م.

الخراساني، فإنه يظهر منه أنه كان مخالفاً لذلك من أول الأمر.

والحق هو الصحة؛ ولنذكر لبيان ذلك مقدمة، لها كمال المقدمية للمطلب، وإن غفل عنها سائر من قال بالصحة، فنقول: لا إشكال في عدم جواز أن يصدر من قبل المولى طلب واحد بداعي البعث متعلقاً بالضدين، فإن الجمع بين الضدين محال، والتكليف بالمحال بنفسه محال؛ لمامر من أن المولى الملتفت بعد كونه بصدد البعث والتحريك لاتنقدح في نفسه إرادة المحال؛ فكما أن الإرادة التكوينية لاتنقدح في النفس بالنسبة إلى أمر محال، فكذلك الإرادة التشريعية.

وبالجملة: إذا رأى المولى أن العبد لايتمكن من الانبعاث، فكيف تنقدح في نفسه إرادة بعثه حقيقة؛ هذا في التكليف الواحد المتعلق بأمر محال، كجمع الضدين مثلاً.

وأما إذا فرض هنا تكليفان تعلق أحدهما بأحد الضدين، والآخر بالضد الآخر، فإما أن يكونا في عرض واحد بأن يكونا مجتمعين ويكون لهما المعية في رتبة واحدة، أولا؛ أما الأول فلا إشكال أيضاً في استحالته سواء كان التكليفان مطلقين، أو مشروطين بشرط واحد، أو كان كل منهما مشروطاً بشرط خاص، ولكن كان الآمر عالماً بوجود الشرطين في عرض واحد، أو كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بشرط يتحقق في عرض التكليف الآخر، وسواء كان الشرط أمراً اختيارياً للمكلف أم لا. والحاصل أن وجود البعثين المتعلقين بالضدين مع كونهما في عرض واحد أيضاً محال بجميع أنحائه، لكن الاستحالة هنا ليست من جهة تعلق الطلب بالمحال، حتى يقال إن طلب المحال محال؛ إذ ليس هنا طلب واحد متعلق بأمر محال، بل طلبان تعلق كل منهما بأمر ممكن مقدور، فإن هذا الضد بنفسه ممكن وذاك أيضاً ممكن، والمحال إنما هو اجتماعهما وليس هو متعلقاً للطلب، ولايمكن أن يطلق على الطلبين اللذين تعلق كل منهما بأمر ممكن طلب المحال؛ بداهة أن الطلبين بما هما طلبان ليسا مصداقاً واحداً للطلب، وإنما المصداق له هو هذا الطلب بحياله وذاك الطلب أيضاً باستقلاله، كما أنه يصدق على زيد أنه إنسان وعلى عمرو أيضاً كذلك، ولايصدق عليهما معاً أنهما إنسانٍ بل إنسانان.

وبالجملة: استحالة البعثين اللذين تعلق كل منهما بأحد الضدين ليست من جهة كونهما طلباً للمحال وتكليفاً بما لايطاق، كما قد يتراءى من بعض عبائر المنكرين للترتب، بل الوجه في استحالتهما أن طلب المولى لما كان بداعي انبعاث المكلف نحو المكلف به، وكان انبعاثه نحو هذا الضد مستقلاً وذاك الضد أيضاً مستقلاً في رتبة واحدة وعرض واحد من المحالات، فلامحالة كان

تحقق هذا النحو من الطلبين مستحيلاً؛ وذلك لبداهة امتناع أن تنقدح في نفس الطالب الملتفت ـ في عرض واحد ـ إرادتان تشريعيتان، تعلق كل واحد منهما بأحد الضدين، كما يمتنع أن تنقدح في نفسه إرادتان تكوينيتان كذلك.

والحاصل: أن طلب المحال كجمع الضدين مثلاً محال، ولكن مانحن فيه ليس من باب طلب المحال؛ فإن البعثين تعلق كل منهما بأمر ممكن، وليس لنا بعث متعلق بجمع الضدين، غاية الأمر أن العقل بالتعمّل والتدقيق يحكم بامتناع هذا النحو من البعثين والطلبين أيضاً. هذا كله فيما إذا كان البعثان في عرض واحد، بحيث كان كل منهما باعثاً ومحركاً في رتبة تحريك الآخر ولو في بعض الأحوال، وأما إذا لم تكن الإرادتان والطلبان في عرض واحد، بل كان أحدهما موجوداً في رتبة عدم تأثير الآخر وعدم تحريكه نحو ماتعلق به، كان وجود الآخر في هذه الرتبة والظرف بلامزاحم؛ إذالفرض أن هذهالرتبة، رتبة عدم تأثير الأول ورتبة خيبته عما قصد منه ،أعني داعويته للمكلف وانبعاثه بذلك نحو العمل، وفي هذه الرتبة يكون المكلف فارغاً قادراً على إيجاد متعلق الأمر الثاني، كما يقدر على غيره من الأفعال، فلا محالة تنقدح في نفس المولى في هذه الرتبة إرادة البعث بالنسبة إلى متعلق الأمر الثاني، إذا كان أمراً ذا مصلحة ليشتغل العبد به دون غيره من الأفعال غير المفيدة.

والحاصل: أن استحالة تحقق الطلبين في عرض واحد، مع ثبوت القدرة على متعلق كل منهما، قد نشأت من جهة عدم إمكان تأثيرهما في عرض واحد في نفس العبد، وحينئذ فلو فرض اشتراط أحدهما بصورة عدم تأثير الآخر في نفس العبد وصورة خيبته وعدم وصوله إلى هدفه، كصورة العصيان مثلاً، ارتفع وجه الاستحالة وخرجا من كونهما في عرض واحد.

رفع الاستبعاد و شبهة الامتناع فى الترتب:

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: صحة الترتب المصطلح على هذا البيان من أوضح الواضحات، فان الأمر بالأهم وإن كان مطلقاً غير مشروط بشيء، لكن الأمر ليس علة تامة لوجود متعلقه، وإنما هو لإيجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو المأمور به؛ حتى يوجده باختياره، وحينئذ فإذا توجه الآمر ـ بعد أن صدر عنه الأمر بالأهم ـ إلى أن المكلف يمكن أن يمتثله ويمكن أن يعصيه، وأن ظرف الفعل في رتبة عصيانه للأهم يكون فارغاً خالياً عن الفعل،

بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الأهم والمهم كليهما، فلامحالة تنقدح في نفسه إرادة البعث نحو المهم في هذه الرتبة حتى لايكون الظرف خالياً عن الواجب المشتمل على المصلحة، ولامانع من انقداح هذه الإرادة في هذه الرتبة في نفسه؛ لأن هذه الرتبة رتبة خيبة الأمر بالأهم ورتبة عدم وصوله إلى هدفه، وفي هذه الرتبة لا مانع من تأثير الأمر بالمهم بأن يوجد الداعي في نفس المكلف نحو ماتعلق به، وقد عرفت أن استحالة البعث ليست إلاّ من جهة استحالة الانبعاث، فإذا فرض إمكان الانبعاث انقدحت في نفس المولى إرادة البعث قهراً، مثلاً: لو ألقي ابن المولى وأخوه في البحر ولم يكن العبد قادراً على إنقاذ كليهما، فحينئذ يستحيل أن يصدر عن المولى طلبان بداعي البعث في عرض واحد يتعلق أحدهما بإنقاذ الابن والآخر بانقاذ الأخ، بل الذي يصدر عنه اولا انما هو الامر بانقاذ الابن مطلقاً غير مشروط بشيء بحيث لايزاحمه في رتبته شيء، ثم إن المولى بعد أن صدر عنه هذا الأمر ربما يتوجه إلى أن أمره ليس علة تامة لانبعاث المكلف، بل المكلف يمكن أن ينبعث من قبل هذا الأمر ويمكن أن لاينبعث، وينظر إلى أن ظرف الأهم ـ أعني إنقاذ الابن ـ عند عدم تأثير أمره وعدم انبعاث المكلف من قبله خال من الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم ـ أعني إنقاذ الأخ ـ لكان خالياً من الأهم والمهم كليهما، فحينئذ تنقدح في نفسه إرادة الأمر بإنقاذ الأخ في هذه الرتبة التي هي رتبة عدم تأثير الأمر بإنقاذ الابن وعدم وصوله إلى هدفه.

والحاصل: أن كلاً من الأهم والمهم فعل مقدور للمكلف، فيمكن أن تنقدح في نفس المولى إرادة إتيانه، وانقداح كلتا الإرادتين في نفسه ليس انقداحاً لإرادة واحدة متعلقة بالجمع بينهما، فكان اللازم ـ بالنظر البدوي ـ جواز انقداحهما في نفسه؛ ولكن العقل بالتحليل والتعمل يحكم باستحالة انقداحهما في عرض واحد، من جهة أنه يرى أن العبد لايقدر على الانبعاث نحو الفعلين في عرض واحد؛ فاستحالتهما إنما نشأت من استحالة انبعاث العبد منهما معاً واستحالة تأثيرهما في عرض واحد في نفسه، فإذا علق أحدهما بصورة عدم تأثير الآخر وصورة عصيان العبد له كان وجودهما بهذا الترتيب ممكناً؛ إذ الزمان في هذا الفرض فارغ من الفعل؛ فيمكن للعبد إشغاله بالفعل الآخر الذي هو ضد له.

وبالجملة: وجود البعثين المتعلق كل واحد منهما بواحد من الضدين في عرض واحد من المحالات؛ وأما وجودهما لافي عرض واحد فلا استحالة فيه؛ لعدم المزاحمة في مقام التأثير، و هذا مثل الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بالمهم في رتبة عصيان الأهم وعدم تأثيره في نفس المكلف؛ إذ الأمر بالأهم لا إطلاق له بالنسبة إلى حال عصيانه، لتأخر رتبة العصيان عن رتبة الأمر،

فالأمر بالأهم رتبته قبل العصيان، والأمر بالمهم رتبته متأخرة عنه، لكونه موضوعاً له، ورتبة الحكم متأخرة عن رتبة الموضوع بالضرورة، وحينئذٍ فلاتوجد بينهما مزاحمة أصلاً، كما هو واضح لاسترة عليه[1].

---

(١) ليس المصحح للأمر بالمهم في ظرف عصيان الأهم ما ذكروه من اختلاف الرتبة؛ فإن الأمر بالأهم وإن لم يكن له إطلاق لحاظي بالنسبة إلى حال عصيانه (كما لا إطلاق له بالنسبة إلى حال إطاعته) لكن الإطلاق الذاتي موجود بمعنى أن الأمر بالأهم موجود للمكلف، سواء كان مطيعاً أو عاصياً في متن الواقع، بداهة عدم تعقل الإهمال الثبوتي، كيف! ولو كان ما ذكروه من اختلاف الرتبة كافياً في تصحيح الأمر بالمهم «مشروطاً بعصيان الأهم» لكان اللازم جواز الأمر بالمهم مشروطاً بإطاعة الأهم أيضاً؛ ضرورة اشتراك العصيان والإطاعة في أن الأمر ليس له إطلاق لحاظي بالنسبة إليهما، وله إطلاق ذاتي بالنسبة إلى كليهما.

فإن قلت: الأمر ثابت للمكلف بما هو إنسان اجتمعت فيه شرائط التكليف لا بما هو مطيع أو عاص أو بما هو مطيع وعاص، وبعبارة أخرى: الأمر وإن كان ثابتاً للمكلف، سواء كان مطيعاً أو عاصياً، لكنه ليس بما هو مطيع أو عاص، وحينئذ فليس للأمر بالنسبة إلى عنواني الإطاعة والعصيان إطلاق ولا تقييد.

قلت: ليس معنى إطلاق الحكم بالنسبة إلى عنوان، سراية الحكم إلى هذا العنوان، بحيث يصير هذا العنوان جزءاً لموضوع الحكم، وإلا فلا نجد نحن مثالاً للمطلق، ضرورة أن قوله: «أعتق رقبة» مثلاً من أمثلة المطلقات من جهة إطلاق الرقبة بالنسبة إلى المؤمنة والكافرة، مع أنه ليس معنى الاطلاق فيها أن عنوان الكفر أو الإيمان له دخالة في الحكم، بحيث تصير المؤمنة بما هي مؤمنة، أو الكافرة بما هي كافرة موضوعاً للحكم، بل معنى الإطلاق فيها هو أن الرقبة بما هي رقبة تمام الموضوع، ولازم ذلك سريان الحكم بسريانها الذاتي، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث المطلق والمقيد.

وبالجملة: ليس الملاك في تصحيح الأمر بالمهم ما ذكروه من اختلاف الرتبة، بل الملاك فيه هو وجود الأمرين بنحو لا يتزاحمان في مقام التأثير، وبيان ذلك هو ما ذكره سيدنا العلامة الأستاذ الأكبر «مد ظله العالي» وقد صرح بما ذكرنا هو «مد ظله» في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. ثم إن الأنسب أن نعيد ما ذكره «مد ظله» في تصحيح الترتب ببيان آخر لعلك تطلع على ما هو الحق، فنقول:

لا إشكال في أن التكليف بالمحال بنفسه محال، فإن التكليف الحقيقي إنما يصدر عن المولى بداعي إنبعاث المكلف وتحركه نحو متعلقه، فإذا كان المتعلق أمراً محالاً لا يتمكن المكلف من إيجاده فكيف ينقدح في نفس المولى الملتفت إرادة البعث والتحريك نحوه، والمراد من التكليف بالمحال هو أن يكون المتعلق للتكليف أمراً يستحيل صدوره عن المكلف، وذلك مثل أن يأمر المولى عبده بالطيران إلى السماء، بلا وسيلة، أو بالجمع بين الضدين مثلاً، هذا إذا كان نفس ما تعلق به التكليف من المحالات.

وأما إذا كان لنا أمران مستقلان تعلق أحدهما بأحد الضدين والاخر بالضد الآخر مع عدم سعة الزمان المقدر لهما إلا لأحدهما، فصدور هذين التكليفين عن المولى أيضاً من المحالات، ولكن لا من جهة لزوم التكليف

فإن قلت: كما أن رتبة العصيان متأخرة عن رتبة الأمر فكذلك رتبة الإطاعة وحينئذ فلو كان اختلاف الرتبة كافياً في رفع المزاحمة لكان اللازم جواز الأمر بالأهم، بنحو الإطلاق، والأمر بالمهم مشروطاً بإطاعة الأهم أيضاً، بحيث يكون المهم مبعوثاً إليه في رتبة إطاعة الأهم مع كون زمان الفعلين واحداً، كما هو المفروض في الترتب.

قلت: رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الأمر بالأهم ورتبة خيبته وعدم وصوله إلى هدفه، وفي هذه الرتبة يكون ظرف الفعل خالياً، بحيث يمكن إشغاله بالمهم بلا مزاحم، فلامحالة

بالمحال، إذ المتعلق لكل واحد من التكليفين أمر ممكن، والجمع بين المتعلقين وإن كان محالاً، لكن التكليف لم يتعلق به، ومجموع التكليفين ليس مصداقاً للتكليف، حتى يقال بتعلقه بالجمع بين الضدين، إذ كل فرد مصداق للطبيعة مستقلاً وليس الفردان بما هما فردان مصداقاً واحداً. وبالجملة استحالة هذين التكليفين ليست من هذه الجهة، بل من جهة تزاحمهما في مقام التأثير، ومقام إيجاد الداعي في نفس المكلف، فإن كل واحد من الضدين وإن كان بحياله أمراً ممكناً يمكن أن ينبعث المكلف نحوه، ولكن انبعاثه نحو هذا الضد مستقلاً ونحو ذلك الضد أيضاً مستقلاً في زمان لا يسع إلا واحداً منهما لما كان من المحالات، كان صدور الطلب من قبل المولى متعلقاً بهذا الضد بداعي الانبعاث ومتعلقاً بذاك الضد أيضاً بداعي الانبعاث من المحالات؛ وذلك من جهة امتناع أن تنقدح في نفسه الإرادة بالنسبة إلى كلا البعثين، مع التفاته إلى أن العبد لا يتمكن إلا من الانبعاث من واحدمنهما.

والحاصل: أن استحالة صدور هذين البعثين، إنما هي من جهة أنهما يصدران بداعي الانبعاث، ولما كان الانبعاث من كليهما محالا كان وجودهما أيضاً من قبل المولى محالاً، هذا إذا فرض البعثان متزاحمين في مقام التأثير والداعوية، وأما إذا لم يكونا متزاحمين في مقام التأثير، بأن لم يكونا في عرض واحد، بل كان أحدهما ثابتاً في رتبة عدم تأثير الآخر ورتبة خلو الظرف عن المزاحم، فلا وجه حينئذ لاستحالتهما، فإن المكلف في رتبة عصيانه للأمر المتعلق بالأهم ورتبة عدم تأثيره في نفسه يكون متمكناً من إيجاد المهم، فلامحالة تنقدح في نفس المولى في هذه الرتبة إرادة البعث نحوه، إذ الفعل مقدور للمكلف، والزمان أيضاً في هذه الرتبة خال من الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الأهم والمهم كليهما. وحينئذ فأي مانع من انقداح الإرادة في نفس المولى في هذه الرتبة؟ لا والله لا مانع في البين، والمقتضي أيضاً موجود من جهة تمامية الملاك في المهم، فتدبر. ولعمري صحة الترتب (بالبيان الذي ذكره سيدنا الاستاذ «مد ظله العالي» وقررناه ثانياً بهذا البيان) في غاية الوضوح والبداهة، فاغتنم ولا تكن من الجاهلين.

هذا كله بناء على كون القدرة شرطاً للفعلية، وأما بناء على كونها شرطاً للتنجز فقط فكلا التكليفين فعليان في عرض واحد، بلا ترتب في البين، غاية الأمر أن تنجّز المهم عقلاً مترتب على عصيان الأهم، وهذا هو الأقوى؛ وعليه فيكون الترتب بين التكليفين في مرحلة التنجز، وبيانه يحتاج إلى تفصيل لا يسعه المقام.

ح ع - م.

تنقدح في نفس المولى إرادة البعث نحوه في هذه الرتبة، وهذا بخلاف رتبة الإطاعة، فإنها رتبة تأثير الأمر بالأهم ورتبة إشغال الأهم للزمان، فلا يقدر المكلف في هذه الرتبة على إتيان المهم، فكيف يمكن أن تنقدح في نفس المولى إرادة البعث والتحريك نحو المهم في هذه الرتبة! فتدبر جيداً.

دليل المحقق الخراساني للامتناع و نقده:

إن المناسب في المقام أن نذكر ما قاله شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني في وجه الامتناع مع الإشارة إلى جوابه. قال «قده» ما حاصله: إن ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آتٍ في طلبهما بنحو الترتب أيضاً، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع الطلبين، إلا أنه في مرتبة طلب المهم يثبت طلب الأهم أيضاً فيجتمعان. **لايقال**: نعم؛ لكنه بسوء اختيار المكلف، فلو لا سوء اختياره لما كان متوجهاً إليه إلاّ طلب الأهم.

فإنه يقال: استحالة طلب الضدين إنما هي من جهة استحالة طلب المحال، وهي لا تختص بحال دون حال؛ فإن الحكيم الملتفت إلى محاليته لا تنقدح في نفسه إرادته بلا إشكال، وإلاّ لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا احتياج في تصحيحه إلى الترتب مع أنه محال.

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد، والاجتماع بنحو الترتب، فإن كلاً من الطلبين في الأول يطارد الآخر، بخلاف الثاني فإن المطاردة فيه إنما هي من جانب الأهم فقط.

قلت: أما أولاً: فإن المطاردة في الثاني أيضاً من الطرفين، فإن المهم بعد وجود شرطه يصير فعلياً، والمفروض فعلية الأهم أيضاً في هذه الرتبة؛ فيطارْدان، وأما ثانياً: فلأنّا وإن سلمنا عدم طرد المهم للأهم، لكن الأهم يطارد المهم لوجوده في رتبته.

فإن قلت: فما الحيلة فيما وقع في العرفيات من طلب الضدين على نحو الترتب.

قلت: لايخلو إما أن يكون الأمر بالمهم بعد التجاوز عن الأهم حقيقة، وإما أن يكون الأمر به للإرشاد إلى بقائه على ما هو عليه من المصلحة والمحبوبية لو لا المزاحمة. ثم إنه يستشكل على القائلين بالترتب بلزوم استحقاق المكلف لعقابين على فرض مخالفة الأمرين، مع بداهة بطلانه ضرورة قبح العقاب على ما لايقدر عليه المكلف «انتهى».

أقول: أما مايظهر من كلامه «قده» من كون مسألة الترتب من باب طلب الضدين، فقد

عرفت فساده؛ فإن الطلبين اللذين تعلق كل منهما بواحد من الضدين لا يصدق عليهما طلب الضدين، كما عرفت تفصيله. وأما ما ذكره من أن ماوقع في العرفيات من طلب المهم بشرط عصيان الأهم إنما يكون بعد التجاوز عن الأهم، ففيه: أنه إن كان المراد بالتجاوز عن الأهم إعراضه عنه بالكلية، بحيث لا يكون له بعث إليه حقيقة، ويكون وجوبه منسوخاً، فهو بديهي البطلان، فإنه لامعنى للإعراض عما هو تام المصلحة، مع كونه أهم مما زاحمه؛ وإن كان المراد بالتجاوز عن الأهم تجاوزه عنه من جهة أنه يرى الأمر به خائباً غير مؤثر، لابمعنى نسخه للوجوب، بل بمعنى قطع الرجاء عنه، من جهة عدم وصوله إلى هدفه، فهذا ماذكرناه من أن رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الأمر، ولامانع في هذه الرتبة من وجود الأمر بالمهم، فإنه يمكن أنْ تنقدح في نفس الآمر إرادة البعث نحوه في هذه الرتبة التي لاتأثير فيها للأمر بالأهم. وأما ما ذكره أخيراً من لزوم تعددالعقاب، فنحن نلتزم به من جهة أن المفروض فيما نحن فيه ـ كما عرفت ـ وجودأمرين مستقلين تعلق كل واحد منهما بأمر ممكن مقدور للمكلف، ومخالفة كل منهما توجب العقاب بلا شك وارتياب، أما مقدورية الأهم فواضحة، واما مقدورية المهم فمن جهة فرضه في رتبة عدم إشغال الأهم للظرف، وكون الزمان خالياً منه، وفي هذه الرتبة يكون المهم مقدوراً بالوجدان.

تذنيب: قال الشيخ «قده» ما حاصله: إنه لو قيل بالسببية في باب حجية الخبر لكان الخبران المتعارضان من قبيل المتزاحمين، ولازم ذلك عدم سقوطهما رأساً، بل يتقيد إطلاق كل منهما بعدم الآخر. وأورد عليه بعض أعاظم العصر ـ على ما في تقريرات بحثه ـ بأن هذا التزام بترتبين، مع أن الشيخ ممن ينكر الترتب.

أقول: ليس مراد الشيخ تقييد كل من الخطابين بعصيان الآخر بما هو عصيان، حتى يلزم الترتب[1]. بل مراده أن التعارض في المقام يرجع إلى التزاحم، ولازمه ثبوت كل منهما على فرض عدم إتيان الآخر، وهو عبارة أخرى عن التخيير العقلي، فمحصل كلامه «قده» أن الحكم في المتزاحمين هو التخيير لا التساقط. وبالجملة مراده تعين كل منهما في ظرف عدم الآخر، بما أنه عدم، لافي ظرف عصيان الآخر، بما أنه عصيان، فلا ربط لكلامه «قده» بباب الترتب أصلاً، فتدبر.

* * *

(١) أقول: ولا يخفى أن ترتب كل منهما على عصيان الآخر بما هو عصيان مستلزم للدور المضمر من الطرفين، فإن عنوان العصيان يتوقف على ثبوت الامر، فثبوت الأمر بـ «أ» مثلا يتوقف ـ على هذا الفرض ـ على عصيان «ب» المتوقف على الامر به المتوقف على عصيان الامر بـ «أ»، المتوقف على ثبوته، وكذا العكس، وهذا بخلاف العدم بما أنه عدم، لعدم توقفه على الأمر حتى يدور، فافهم. ح ع ـ م.

الفصل الخامس

في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

هل يجوز أن يأمر الآمر مع علمِه بانتفاء شرطه أولا؟، قد صارت هذه المسألة معركة لآراء المتأخرين، وهذا العنوان بظاهره غير قابل للنزاع؛ إذ المراد بالشرط، كما صرحوا به شرط الأمر والوجوب، فيصير محصل النزاع على هذا أنه هل يجوز وجود المشروط بدون وجود شرطه؟ وهذا أمر لا يبحث فيه عاقل. والظاهر أن المسألة انحرفت عن أصلها، وقد كان النزاع في الأصل في أن الشيء المستقبل إذا كان في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب، فهل يمكن أن يؤمر به قبل وقته مع العلم بكونه في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب أولا؟ وبعبارة أخرى: هل يجوز أن يأمر المولى بالشيء المستقبل الذي يصير في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب مع علمه بذلك؟ وذلك بأن يأمر به قبل حضور وقت العمل، ثم ينسخه عند حضور وقته من جهة كون شرط الوجوب مفقوداً عنده.

ويدلك على ماذكرناه أن القائلين بالجواز استدلوا بأمر الله تعالى إبراهيم «عليه السلام» بذبح ولده مع نسخه قبل العمل.

والقائلون بالجواز هم الأشاعرة، وبالامتناع المعتزلة، والمسألة مبتنية على إثبات الكلام النفسي أو إبطاله، فالأشاعرة لما أثبتوا صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكراهة، مسمّاة بالكلام النفسي في الإخبارات، و بالطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي في الأوامر والنواهي، التزموا ـ فيما نحن فيه ـ بالجواز، بتوهم أن الفعل الذي انتفى شرط وجوبه، وإن لم يعقل تعلق الإرادة به مع العلم بذلك، لكنه لامانع من أن يتعلق به الطلب النفسي قبل حضور وقته. وأما المعتزلة فلما لم يفرضوا في النفس صفة أخرى، وراء العلم والإرادة والكراهة، فلذلك التزموا فيما نحن فيه ـ بالامتناع؛ بداهة أن الإرادة لايمكن أن تتعلق بما يعلم بانتفاء شرط وجوبه في ظرف وجوده.

الفصل السادس

في الواجب الكفائي

الواجب الكفائى

أعلم أن من أقسام الواجب مايسمى ـ في اصطلاحهم ـ بالواجب الكفائي، وله أحكام متفق عليها بين القوم: منها أنه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين باجمعهم، ومنها أنه يمتثل بفعل واحد منهم. والحاصل أن الواجب الكفائي عبارة عما وجب على جماعة بحيث إن أتى به واحد منهم سقط عن غيره، وإن تركه الجميع عوقبوا بأجمعهم، وقد صار تصويره من المشكلات عندهم، حيث أرادوا تصويره بنحو ينطبق عليه التعريف الذي ذكروه لمطلق الواجب، أعني مايكون في فعله الثواب وفي تركه العقاب، فقال بعضهم: إن المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن المجموع، من حيث المجموع، لا كل واحد مستقلاً، وعلى هذا فيتحقق فعل المجموع بفعل واحد منهم وتركه بترك الجميع. وقال بعضهم: إن المكلف عبارة عن أحد المكلفين لاعلى التعيين، وقال آخرون: إن المكلف عبارة عن كل واحد واحد مستقلاً، لكن إتيان البعض يوجب سقوطه عن الجميع، هذا ماذكروه في تصوير الواجب الكفائي.

ويرد على الأول: أن المجموع من حيث المجموع أمر اعتباري لاحقيقة له وراء الآحاد فلايمكن أن يتوجه إليه الطلب؛ إذ الطلب إنما يتوجه الى الإنسان العاقل القادر المختار، ولا تصدق على المجموع من حيث المجموع هذه العناوين.

ويرد على الثاني: أن المراد من الأحد إن كان مفهوم الأحد؛ ففيه: أن المفهوم غير قابل لأن يتوجه إليه التكليف، وإن كان المراد به الفرد المردد، بحيث يكون توجه التكليف إلى المكلفين توجهاً ترديدياً بالتردد الواقعي، نظير ماذكر في الواجب التخييري: من أن البعث يتعلق بكلا الأمرين على نحو التردد الواقعي، ففيه: أن البعث لا يعقل أن يتوجه إلى الفرد المردد؛ إذ الغرض من البعث هو الانبعاث ولابدّ في تحققه من تعيّن المبعوث.

ويرد على الثالث: أن الغرض من الواجب إنْ كان يحصل بفعل الواحد، فلا وجه لتوجه التكليف إلى الجميع، وإن كان لا يحصل إلاّ بفعل الجميع، فكيف يسقط بفعل الواحد؟.

التحقيق في تصوير الواجب الكفائي:

والتحقيق أن يقال في تصويره: إن الوجوب مطلقاً له إضافة إلى من يصدر عنه ـ أعني الطالب ـ، وإضافة أخرى إلى من يتوجه إليه ـ أعني المطلوب منه ـ، وإضافة ثالثة إلى مايتعلق به ـ أعني المطلوب ـ. والفرق بين العيني والكفائي ليس في المطلوب منه، كما هو مقتضى التصويرات الثلاث، بل الفرق بينهما في المطلوب؛ فالمطلوب في الوجوب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة غير المقيدة بصدورها عن هذا الشخص، بخلافه في الوجوب العيني، فإنه عبارة عن الفعل المقيد بصدوره عن هذا الفاعل الخاص. وتفصيل ذلك: هو أنه قد تكون المصلحة في صدور الفعل عن كل واحد من المكلفين، فحينئذ يؤمر كل واحد منهم بإيجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه، ففي قوله: «أقيموا الصلاة» مثلاً يكون كل واحد من المكلفين مأموراً بإيجاد طبيعة الصلاة المقيدة بصدورها عن نفسه، وقد تكون المصلحة في صدور طبيعة الفعل وتحققه في الخارج من غير تقيد بصدوره عن شخص خاص؛ فحينئذ يؤمر كل واحد من المكلفين بإيجاد هذه الطبيعة المطلقة حتى عن قيد صدورها عن نفسه.

والحاصل: أن مطلوب المولى في الوجوب الكفائي هو وجود الطبيعة المطلقة غير المقيدة بصدورها عمن كلف بها، غاية الأمر أنه لما كان مطلوب المولى تحقق أصل الطبيعة من غير أن يكون لصدورها عن هذا الفاعل، أو عن ذاك دخالة في الغرض، وكان كل واحد من المكلفين قادراً على إيجاد هذه الطبيعة، فلا محالة يتوجه طلبه إلى كل واحد واحد منهم لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم، ومعه يكون التخصيص ترجيحاً بلا مرجح.

وبالجملة: التكليف يتوجه إلى كل واحد منهم مستقلاً، ولكن ما كلف به كل واحد منهم عبارة عن أصل الطبيعة غير المقيدة بصدورها عن نفسه، فالمكلفون متعددون، وكل واحد منهم توجه إليه التكليف مستقلاً، لكن المطلوب والمكلف به في جميع هذه التكاليف أمر واحد، أعني به الطبيعة المطلقة، ففي مسألة تجهيز الميت مثلاً كل واحد من الناس مكلف مستقلاً، ولكن المكلف به، في الجميع أمر وحداني، فزيد مكلف بإيجاد طبيعة الدفن مثلاً من غير أن تكون هذه الطبيعة مقيدة بصدورها عن نفسه، وكذلك عمرو وبكر وغيرهما؛ ولازم هذا النوع من

الوجوب هو سقوط جميع التكاليف بامتثال الواحد من جهة حصول ما هو تمام المطلوب في جميع هذه التكاليف، وهذا بخلاف الوجوب العيني فإن كل واحد من المكلفين مكلف في هذا النوع من الوجوب بإيجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه، فتدبر.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الاول: صورة الشك فى كون الواجب كفائيا او عينيّاً:

قال في الكفاية في المباحث المتعلقة بالأمر ماحاصله: إنه لو شك في واجب، أنه عيني أو كفائي فمقتضى الاطلاق حمله على العينية، بتقريب: أن كل واحد من المكلفين مكلف في الواجب العيني بإيجاد الطبيعة مطلقاً سواء أوجدها غيره أم لا، بخلاف الواجب الكفائي فإن كل واحد منهم مكلف فيه بإيجاد الطبيعة إذا لم يوجدها غيره «انتهى».

أقول: وقد ظهر بما حققناه في الواجب الكفائي أن الأمر بالعكس بمعنى أن مقتضى الإطلاق هو الحمل على الكفائية؛ وذلك لما عرفت من أن الفرق بين العيني والكفائي هو أن المطلوب والمتعلق للتكليف في الواجب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة غير المقيدة بصدورها عمن كلف بها، بخلاف الواجب العيني فإن المكلف به فيه عبارة عن الطبيعة المقيدة بصدورها عن خصوص من كلف بها، وحينئذ فمقتضى إطلاق المتعلق حمل الوجوب على الكفائية، لاحتياج العينية إلى اعتبار قيد زائد. نعم، لا ننكر أن ظهور الأمر المتوجه إلى المكلف يقتضي مطلوبية صدور الفعل عن نفسه. وبعبارة أخرى: نحن نسلم ظهور الأمر في العينية، ولكن لا من جهة الإطلاق، فإن مقتضى الإطلاق الحمل على الكفائية، بل من جهة أن المتبادر من الأمر المتوجه إلى المكلف أن المطلوب هو صدور الفعل عن نفسه.

التنبيه الثاني: امتثال الواجب الكفائى:

إذا أتى بالطبيعة المأمور بها كفاية أكثر من واحد في عرض واحد، فهل يكون فعل كل واحد منهم امتثالاً مستقلاً، أو يكون المجموع امتثالا واحداً؟ الأقوى هو الأول؛ وذلك لماعرفت من أن كل واحد من المكلفين مأمور مستقلاً بإيجاد الطبيعة المطلقة، والمفروض فيما نحن فيه أن كل واحد منهم أتى بهذه الطبيعة المأمور بها، فلامحالة يكون ممتثلاً من جهة إتيانه بما أمر به، وقد مر في مسئلة المرة والتكرار أيضاً أنه إن أتى المكلف في عرض واحد بأكثر من فرد واحد من الطبيعة

المامور بها يكون كل واحد من الأفراد امتثالاً على حدة؛ لأن كل واحد منها يكون وجوداً مستقلاً للطبيعة المأمور بها، فلاوجه لعدّ الجميع امتثالاً واحداً، بل الأمر في هذه المسألة أوضح من مسألة المرة والتكرار، فإنه لأحد أن يقول في تلك المسألة بأن الصادر عن المولى ليس إلاّ أمر واحد، فكيف يتعقل له امتثالات متعددة، وأما فيما نحن فيه فالصادر عنه أوامر متعددة بعدد المكلفين، والمفروض أن كل واحد منهم أتى بما كلف به، أعني الطبيعة المطلقة التي تعلق بها الأمر المتوجه إليه، وحينئذٍ فلا وجه لأن يعد جميع الأفعال الصادرة عنهم امتثالاً واحداً، فتدبر.

* * *

الفصل السابع

في الموسع والمضيق

الموسع والمضيق

قد قسموا الواجب أيضاً إلى المطلق والموقت. فالمطلق عبارة عن الواجب الذي لم يؤخذ فيه الزمان قيداً، وهذا كقول المولى لعبده: «أعط درهماً» فإن الأمر قد تعلق بنفس الإعطاء من غير أن يقيد بصدوره في زمان خاص من جهة عدم دخالته في الغرض الباعث على الأمر، وهذا لا ينافي احتياج الفعل إلى الزمان؛ لوضوح الفرق بين ملازمة الفعل للزمان وجوداً وبين أخذه فيه قيداً من جهة دخالته في الغرض الموجب للأمر به، فظرف الزمان في الواجب المطلق كسائر الخصوصيّات الفردية الملازمة للطبيعة المأمور بها وجوداً من غير أن يكون لها دخل فيه؛ وأما الموقّت فهو عبارة عن الواجب الذي أخذ فيه الزمان قيداً من جهة دخالته في الغرض.

ثم إن الموقت أيضاً على قسمين: فإن الزمان المأخوذ قيداً إما أن يكون بقدر ما يحتاج إليه الفعل عقلاً من غير زيادة ونقصان، بحيث يكون الزمان كاللباس المحيط على قدر قامة الفعل، وإما أن يكون أوسع مما يحتاج إليه عقلاً، فالأول يسمى بالمضيّق كقوله: «صم من الفجر إلى المغرب»، والثاني يسمى بالموسّع كقوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ إلى غَسَقِ اللَّيلِ)[1]. ثم إنك قد عرفت في مبحث الضد: أن التخيير بين الأفراد التدريجية في الواجب الموسع ليس تخييراً شرعياً بل هو تخيير عقلي، فقوله مثلاً؛ (أقِمِ الصَّلاة لِدُلُوكِ الشمس إلَى غَسَقِ اللَّيلِ) ليس مساوقاً لأن يقول: «صلِّ في الآن الأول أو في الآن الثاني أو في الآن الثالث إلى آخر آنات الزمان» حتى يكون ذكر الزمان الوسيع بمنزلة التخيير الشرعي بين الأفراد التدريجية التي يمكن وقوعها فيه، وإن كان قد يتوهم ذلك، بل معنى قوله: أقم الصلاة (الآية) أنه يجب عليك إيجاد طبيعة الصلاة

---

(١) سورة الاسراء/ الآية ٧٨

المقيدة بوقوعها بين الحدين ـ أعني من الظهر إلى الغروب ـ وهذه الطبيعة المقيدة كما أن لها أفراداً دفعية، كذلك لها أفراد تدريجية، ولكن المولى لم يلاحظ هذه الأفراد، بل لاحظ أمراً وحدانياً يكون تمام المحصل لغرضه، وجعل هذا الأمر الوحداني متعلقاً لطلبه، وهذا الأمر عبارة عن طبيعة الصلاة المقيدة بوقوعها بين الحدين، ومايوجده المكلف في الآن الأول مثلاً يكون فرداً لهذه الطبيعة المقيدة ويكون محققاً للامتثال، لابما هي طبيعة موجودة في هذا الآن، بل بما هي طبيعة موجودة بين الحدين، وهكذا حال مايوجده في الآن الثاني أو الثالث.

وبالجملة: المأمور به في الواجبات الموسعة هو الطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين.

وبهذا البيان يظهر لك أن مضي بعض الوقت في الموسع لايوجب تضيقه شرعاً وإن كان قد يتوهم في بادئ النظر أن الموسع كلما مضى بعض من وقته صار وقته أضيق شرعاً إلى أن يبقى من الوقت بمقدار إتيان الواجب فيصير حينئذ مضيقاً شرعياً، والسرّ في ذلك هو ما ذكرناه من أن التخيير بين أجزاء الوقت ليس تخييراً شرعياً، بل هو تخيير عقلي، وماتعلق به الأمر عبارة عن الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين، وعلى المكلف إيجاد هذه الطبيعة المأمور بها، فالفرد الذي يوجده المكلف في آخر الوقت أيضاً امتثال لهذا الأمر، ولكن لابما هو موجود في هذا الزمان المضيّق، بل بما هو موجود بين الحدين (أعني من الظهر إلى الغروب مثلاً الذي جعل ظرفاً للواجب في لسان الدليل).

وبعبارة أخرى: الواجب على المكلف في آخر الوقت ليس هو إيجاد الصلاة في هذا الوقت المضيّق، بل الواجب عليه حينئذ أيضاً إيجاد طبيعة الصلاة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين، ومايوجده المكلف في آخر الوقت إنما يقع امتثالاً من جهة كونه فرداً لهذه الطبيعة، كما أن مايوجده في أول الوقت أو وسطه ايضا كذلك، وعدم جواز تأخيره عن آخر الوقت ليس من جهة كونه واجباً مضيقاً، بل من جهة أن التأخير عنه يوجب فوات الطبيعة الكلية المأمور بها.

هل يقتضى الامر بالموقت اتيان المامور به خارج الوقت؟:

إن الأمر في الموقّتات هل يقتضي بنفسه إتيان المأمور به في خارج الوقت إذا عصي في وقته أولا يقتضي ذلك؟. فيه وجهان، وهذا هو النزاع المشهور بينهم الذي عبروا عنه تارة بأن القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد، وأخرى بأن الموقت هل يفوت بفوات وقته أولا؟. والظاهر أنه لاوجه يعتنى به للقول بالاقتضاء، إذ الأمر لا يقتضي إلاّ إتيان متعلقه، والمفروض أن متعلقه عبارة عن

الطبيعة المقيدة بالوقت، وحينئذ فلامعنى لاقتضائه إتيان الفعل بعد مضي وقته.

و بعبارة أخرى: الأمر لايدعو إلاّ إلى متعلقه، سواء كان طبيعة مطلقه أو مقيدة بقيد خاص، ومن القيود أيضاً قيد الوقت، فكما أنه إذا امر المولى عبده بإتيان طبيعة مقيدة بغير الوقت من القيود فعصاه العبد لايمكن أن يقال باقتضاء هذا الأمر لإتيان الطبيعة المطلقة بدون القيد، فكذلك الامر فى الموقتات لما عرفت من عدم الفرق بين قيد الوقت وبين سائر القيود التي تؤخذ في متعلق الأمر، من جهة دخالتها في غرض المولى.

وبعبارةثالثة: تشخص الأمر وتحصله إنما يكون بتحصل متعلقه، وامتياز الأوامر ليس إلاّ بامتياز متعلقاتها، وماهو المتعلق في الموقتات عبارة عن الطبيعة المقيدة بصدورها في الوقت المعين فبعد انقضاء الوقت لايعقل ثبوت الطلب الأول إذ ما ادّعي بقائه بعد الوقت إن كان عبارة عن الطلب المتعلق بالطبيعة المطلقه.

ففيه: أن الطلب لم يكن متعلقاً بأصل الطبيعة حتى يبقى بعد الوقت؛ وإن كان عبارة عن الطلب المتعلق بالطبيعة المقيدة بالوقت. ففيه: أن بقائه مستلزم للتكليف بما لا يطاق؛ إذ الطبيعة بقيد كونها في الوقت المعين لايمكن إيجادها في غير هذا الوقت.

فإن قلت: هذا إذا كان التقييد بالوقت بدليل متصل، وأما إذا كان بدليل منفصل بأن كان هنا أمران تعلق أحدهما بأصل الطبيعة والآخر بإيجادها في الوقت المعين بنحو تعدد المطلوب، فحيئذ يقتضي الأمر الأول إتيان الطبيعة بعد الوقت أيضاً.

قلت: إن كان المدعى حينئذ بقاء الأمر الأول كما ذكرت، ففيه: إنه خارج من محل النزاع؛ إذ النزاع فيما نحن فيه إنما هو في ما لو عصي الواجب الموقت في وقته، والأمر الأول ـ بناء على تعدد المطلوب، وكونه أمراً مستقلاً في قبال الأمر الثاني ـ، لاوقت له حتى يعصى بانقضاء وقته، وإن كان المدعى بقاء الأمر الثاني، ففيه: ماعرفت آنفاً من كونه مستلزماً للتكيف بما لا يطاق؛ إذ الزمان الماضي تستحيل إعادته. هذا وشيخنا الأستاذ صاحب الكفاية بعد تسليمه ماذكرناه من عدم الاقتضاء استثنى في آخر كلامه قسماً من الموقتات، فاختار الاقتضاء في هذا القسم وهو عبارة عما إذا كان التوقيت بدليل منفصل، ولم يكن له إطلاق في التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق. قال «قده» ماحاصله: إنه يؤخذ حينئذ بإطلاق دليل الواجب، ويحمل دليل التوقيت على كونه بنحو تعدد المطلوب «انتهى».

وفيما ذكره نظر، فإنه «قده» قد جعل هذا القسم أيضاً من الموقتات، والتوقيت عبارة عن تقييد

الطبيعة المطلوبة بقيد الوقت، وهذا المعنى لا يلائم تعدد المطلوب، فإن التقييد عبارة أخرى عن حمل المطلق على المقيد، وذلك إنما يتصور فيما إذا أحرز وحدة الطلب والحكم، فلا يعقل أن يجتمع مع تعدد المطلوب.

توضيح ذلك: أنه إذا كان لنا دليلان: أحدهما مطلق والآخر مقيد، فهو على نحوين:

الأول: أن يحرز كونهما بصدد بيان حكم واحد؛ غاية الأمر تعارضهما من جهة المتعلق، كما إذا قال المولى: إن ظاهرت فأعتق رقبة؛ وقال أيضاً: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، فإنه من الواضحات أن الثابت على تقدير الظهار حكم واحد، غاية الأمر أن مقتضى ظاهر الدليل الأول هو كون عتق الرقبة بإطلاقه متعلقاً للوجوب، ومقتضى الدليل الثاني هو كون المتعلق وما هو تمام المطلوب عبارة عن عتق الرقبة المقيدة بالايمان، فحينئذ يحمل المطلق على المقيد من جهة أن ظهور المقيد في دخالة القيد أقوى من ظهور المطلق، فيرفع اليد عن ظاهره.

الثاني: أن لا يحرز وحدة الحكم، بل يعلم أو يحتمل تعدده وحينئذ لا مجال لحمل المطلق على المقيد؛ إذ لا تعارض بينهما، حتى يحمل أحدهما على الآخر؛ فيؤخذ بظهور كل واحد منهما، فيثبت حكمان تعلق أحدهما بالطبيعة المطلقة والآخر بالمقيدة؛ ومن هذا الباب ماورد في المستحبات من المطلقات والمقيدات؛ إذ لا سبيل إلى إحراز وحدة الحكم في الأحكام الندبية، فلا يحمل المطلق فيها على المقيد، بل يحمل الأول على مرتبة ضعيفة من الندب، والثاني على مرتبة قوية منه، ولأجل ذلك اشتهر بينهم أن حمل المطلق على المقيد لا يتمشى في أدلة السنن.

و بالجملة: حمل المطلق على المقيد إنما يتمشى فيما إذا أحرز وحدة الطلب والمطلوب، ففرض تعدد المطلوب يوجب الخروج مما نحن فيه، إذ الكلام إنما هو في الموقت الذي هو قسم من المقيدات.

فإن قلت: يمكن أن يكون دليل المطلق ناظراً إلى بيان مطلوبية أصل الطبيعة؛ ودليل المقيد ناظراً إلى تقييد المرتبة القوية، ومقتضى ذلك هو كون أصل الطبيعة مطلوبة مطلقاً سواء أتي بها في الوقت أو في خارجه، غاية الأمر، أن إيجادها في الوقت يوجب شدة المطلوبية.

قلت: نعم ولكنه أيضاً خارج مما نحن فيه، فإن الدليلين على هذا لا تعارض بينهما، ولا يحمل المطلق منهما على المقيد.

والحاصل: ان محل النزاع فيما نحن فيه هو الموقّت الذي هو قسم من المقيدات فما ذكرت من بقاء المطلق على اطلاقه خارج مما نحن فيه، فافهم.

* * *

الفصل الثامن

في أن الاوامر تتعلق بالطبائع او بالافراد؟

الأوامر تتعلق بالطبايع او الافراد؟

اختلفوا في أن الأوامر تتعلق بالطبائع أو بالأفراد، ولا يخفى أن النزاع ليس لفظياً لغوياً، بل النزاع إنما هو في أن متعلق الحكم هو الطبيعة أو الأفراد. والظاهر أن مراد القائلين بتعلقها بالأفراد أن الطبيعة التي توجد في الخارج مع جميع مشخّصاتها تكون مطلوبة للمولى، بحيث تكون الخصوصيات المفردة أيضاً دخيلة في متعلق الطلب، ومراد القائلين بتعلقها بالطبائع أن ما هو تمام المتعلق لإرادة المولى وطلبه عبارة عن الحيثية التي هي ملاك صدق الطبيعة بحيث لو وضعنا الفرد الذي يوجده المكلف تحت الميكروسكوب العقلي وجزّيناه و فككنا الحيثية التي هي ملاك صدق الطبيعة الواقعة تحت الأمر من سائر الحيثيات المجتمعة معها وجوداً كان المصداق للامتثال هو تلك الحيثية دون سائر الحيثيات، بل كانت هي كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، بحيث لو قدر المكلف على إيجاد هذه الحيثية منفكة من كافة الحيثيات المشخصة والخصوصيات المفردة كان ممتثلاً وآتياً بما هو متعلق لطلب المولى.

الامر متعلق بالطبيعة:

إذا عرفت هذا، فنقول: إن كان مراد المتخاصمين ماذكرنا، فالحق مع الطائفة الثانية القائلين بتعلقها بالطبائع.

بيان ذلك: أن للطلب الصادر عن المولى ثلاث إضافات: إضافة إلى من يصدر عنه - أعني الطالب - من جهة صدوره عنه وكونه فعلاً من أفعاله، وإضافة إلى من يتوجه إليه - أعني المطلوب منه -، وإضافة ثالثة إلى مايتعلق به - أعني المطلوب الذي هو عبارة عن فعل المكلف -. واحتياج الطلب في تحققه إلى تلك الإضافات الثلاث مما لاشك فيه. ثم إن المتعلق للطلب

لابدّ من أن يكون أمراً موجوداً، ولكن لا بالوجود الخارجي، وإلاّ لزم طلب الحاصل، بل بالوجودالذهني.

وبعبارة أخرى: متعلق الطلب يشتمل على واجدية وفاقدية: واجدية للتحصل الذهني وفاقدية للتحصل الخارجي، فطلب المولى يتعلق بأمر موجود في الذهن، ولكن لا بقيد وجوده فيه؛ إذ الطلب إنما يكون بداعي إيجاده في الخارج، والمقيد بالوجود الذهني يستحيل أن يوجد في الخارج، بل المتعلق للطلب نفس الحقيقة الموجودة في الذهن؛ بحيث يكون وجودها فيه مغفولاً عنه. ثم إن النظر إلى هذه الطبيعة ليس بلحاظها من حيث هي هي، بل من حيث كونها مرآتاً للحاظ وجوداتها الخارجية، ولكن بما هي وجودات لها لابماهي مشخصات بالعوارض المشخصة والحيثيات المفردة؛ بداهة تباين تلك الحيثيات لحيثية أصل الطبيعة الملحوظة في الذهن، والشيء لايحكي مايباينه بالضرورة.

فتلخص مما ذكرنا: أن متعلق الطلب هو الطبيعة التي توجد في الذهن، بما هي حاكية ومرآة للحيثية الخارجية التي هي ملاك صدق الطبيعة، بل هي عين تلك الحيثية الخارجية؛ إذ الفرض أن وجودها الذهني مغفول عنه، وليست هي بما أنها موجودة في الذهن متعلقة للطلب، وإذا كان المتعلق للطلب عبارة عن نفس حيثية الطبيعة فلامجال للقول بكون الحيثيات المفردة أيضاً دخيلة في المطلوب، وعلى هذا فما يوجده المكلف إنما يقع مصداقاً للامتثال لابجميع خصوصياته وتشخصاته، بل بحيثيته التي هي ملاك كونه منطبقاً لعنوان الطبيعة الواقعة تحت الأمر، وسائر الحيثيات من قبيل الحجر الموضوع بجنب الإنسان، فتدبر.

بيان المحقق الخراساني ونقده:

إن المحقق الخراساني قال في الكفاية ماحاصله بتقريب منا: إن الأمر عبارة عن طلب الوجود، وهذا الوجود مضاف إلى نفس الطبيعة، فالامر يتعلق بنفس الطبيعة ومفاده طلب وجودها، فما هو المتعلق للطلب ليس عبارة عن نفس الطبيعة، بل هو عبارة عن وجودها، وذلك لما تقرر في محله من أن الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ هي، ولاتستحق لأن يحمل عليها شيء إلاّ ذاتها وذاتياتها، فهي في رتبة الذات وبالنظر إلى ذاتها لاموجودة ولامعدومة، لامطلوبة ولاغير مطلوبة؛ حتى قالوا: بجواز ارتفاع النقيضين في رتبة الذات. وبالجملة: هي في مرتبة ذاتها لايتعلق بها الطلب؛ إذ لاتستحق في هذه المرتبة لأن تحمل عليها المطلوبية، كما لاتستحق

لأن يحمل عليها نقيضها، فلابدّ في تعلق الطلب بها من اشراب معنى الوجود الذي هو الموجب لتحققها، بحيث لولاه لما كان لها أثر وخبر، ومن هنا نقول: بأصالة الوجود؛ لما نرى من أن ضمه إلى الماهية هو الذي يوجب تحققها، وقبله كانت هباء منثوراً. ثم إنه ليس مرادنا من تعلق الطلب بالوجود تعلقه بالوجود الخارجي الحاصل، للزوم تحصيل الحاصل وهو باطل، ولا تعلقه بالطبيعة لتوجد بأن يجعل الوجود غاية له، بل المراد أنه يتعلق بنفس إيجاد الطبيعة، والمطلوب هو جعل وجودها بنحو الهلية البسيطة، هذا بناءً على أصالة الوجود، وأما بناءً على أصالة الماهية، فالمطلوب أيضاً جعلها من الخارجيات، لا هي من حيث هي، لما ذكرنا من أنها في مرتبة ذاتها لا تستحق لأن يحمل عليها إلاّ ذاتها وذاتياتها، فلا يجوز أن تحمل عليها المطلوبية «انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه».

أقول: يمكن أن يقال إن متعلق الطلب عبارة عن نفس حيثية الطبيعة من غير احتياج إلى اشراب معنى الوجود فيها؛ إذ مقتضى المداقّة العقلية والتحقيق الفلسفي وإن كان تركب الممكن من حيثيتين: إحداهما ما نفس حقيقته التحقق (وهو الوجود)، وثانيتهما أمر اعتباري لا بشرط بالنسبة إلى التحقق وعدمه، بحيث يحتاج في تحققه إلى حيثية تقييدية (وهو الماهية)، ولكن الذي يلاحظ الطالب حين طلبه هو نفس الطبيعة، من جهة حكايتها لما يوجد في الخارج، من دون أن يلاحظ ماهية ووجوداً ثم يضيف الوجود إليها، وذلك من جهة أنه لا يرى الطبيعة حاكية إلاّ للوجودات، فإنها المصاديق لها دون المعدومات؛ إذ لا يعقل أن يتصف المعدوم بكونه مصداقاً للطبيعة، وهذا لا ينافي كون الطبيعة بحسب الدقة الفلسفية لا بشرط بالنسبة إلى الوجود والعدم.

ثم إن ماذكره «قده» من أن الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ هي أمر متين، ولكنه إنما يصح إذا كان النظر مقصوراً على مرتبة ذاتها[1]. وأما إذا لوحظت باعتبار إضافة شيء إليها فلا مانع من أن يحمل عليها سوى الذات والذاتيات، ففيما نحن فيه بعد ملاحظة كون الطبيعة مضافاً إليها للطلب لا مانع من أن تحمل عليها المطلوبية. ولا يتوهم عدم صحة كون الذات مضافاً إليها قياساً على عدم صحة كونها محمولاً عليها لغير الذات والذاتيات؛ وذلك لبداهة أن قياس الإضافة بالحمل قياس مع الفارق، فلا مانع من إضافة شيء إلى نفس حيثية الطبيعة، كالطلب فيما نحن فيه، وبعد إضافته إليها تحمل عليها المطلوبية.

---

(١) وبعبارة أخرى قولهم: الطبيعة من حيث «الخ» ناظر إلى الحمل الأولي الذاتي لا الشائع الصناعي، فهي بالحمل الأولي ليست إلا هي، ولا يحمل عليها بهذا الحمل سوى الذات والذاتيات، و اما بالحمل الشائع فيحمل عليها جميع العناوين المنتزعة عنها باعتبار إضافة شيء إليها ح ع - م.

المقصد الثاني

في النواهي

وفيه فصول:

الفصل الاول

في بيان مفاد النهي

هل مفاد الامر والنهى مشترك او لا؟

قال في الكفاية ما حاصله: إن الأمر والنهي يشتركان في كونهما للطلب، غاية الأمر أن المتعلق للطلب في الأوامر هو وجود الطبيعة وفي النواهي عدمها، فاختلافهما إنما يكون بحسب المتعلق لا بحسب الحقيقة؛ لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب، ثم قال: إن متعلق الوجود في الأوامر ومتعلق العدم في النواهي أيضاً أمر واحد وهو الطبيعة الواقعة بعدهما، غاية ما في الباب أنه لما كان وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانعدامها بانعدام جميع الأفراد، فلا محالة كان تحقق الامتثال في الأوامر بإتيان فرد ما وفي النواهي بترك جميع الأفراد «انتهى».

أقول: يترتب على كلامه «قده» لوازم فاسدة لا يلتزم بها أحد: منها أن مقتضى ما ذكره أن يكون للنهي المتعلق بالطبيعة عصيان واحد وهو الإتيان بأول فرد من أفرادها من دون أن يكون الفرد الثاني أو الثالث وهكذا محققاً لعصيان آخر، والالتزام بذلك مما يعد عند العقلاء مستنكراً. بيان ذلك: أن النهي إن كان عبارة عن طلب ترك الطبيعة كان المتعلق للطلب، أعني ترك الطبيعة أمراً وحدانياً؛ إذ العدم غير قابل للكثرة، فإنه عبارة عن نفس اللاشيئية التي هي خيال محض؛ وما هو المتكثر إنما هو وجود الطبيعة، فإنها موجودة في الخارج بنعت الكثرة.

وبالجملة: ترك الطبيعة أمر واحد ويكون نفس أمريته بانعدام جميع الأفراد ومخالفته بإيجاد فرد ما، فلو كان النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة لزم أن تكون له مخالفة واحدة وعصيان واحد، وهو الإتيان بأول فرد من أفراد الطبيعة، من دون أن يقع الإتيان بالفرد الثاني أو الثالث عصياناً له، وهذا أمر مخالف لما يحكم به العقلاء في باب النواهي، فإنهم يرون الإتيان بكل فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها عصياناً على حدة.

ومنها: أن مقتضى ما ذكره أن يكون للنهي المتعلق بالطبيعة امتثال واحد وهو ترك جميع الأفراد، وهذا أيضاً مخالف لحكم العقلاء فإن المكلف إن اقتضت شهوته في الآن الأول أن يأتي بالطبيعة المنهي عنها ولكنه تركها لأجل نهي المولى عُدَّ ممتثلاً، وإن أتى بها في الآن الثاني أو الثالث؛ ولو لم يأت بها في الآن الثاني أيضاً لمكان نهي المولى لعدّ هذا امتثالاً آخر في قبال الامتثال الأول.

والحاصل: أن القول بكون النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة مستلزم لأن لا يتصور له أزيد

من عصيان واحد وإطاعة واحدة؛ إذ ترك الطبيعة أمر وحداني غير قابل للتكثر، ويكون خارجيته ونفس أمريته بانعدام جميع الأفراد ومخالفته بوجود فرد ما.

فإن قلت: كما أن للطبيعة وجودات متعددة بعدد وجودات أفرادها ـ لما حقق في محله من أن الطبيعي يوجد في الخارج بنعت الكثرة ـ فليكن لها أعدام أيضاً؛ إذ لكل وجود عدم بديل، فعدم كل واحد من الأفراد عدم للطبيعي الموجود فيه أيضاً، وحينئذ فيصير الطلب المتعلق بعدم الطبيعة الذي هو مفاد النهي منحلاً إلى أفراد عديدة من الطلب تعلق كل واحد منها بفرد من الأعدام، ويكون لكل منها امتثال على حدة وعصيان مستقل[1].

قلت: فرق بين الوجود والعدم من هذه الجهة، فإن الوجود حقيقته التحصل، وهو عين التشخص والتميز، وهذا بخلاف العدم الذي لا يتصور فيه ميز من حيث العدم؛ والعدم المضاف إلى هذا الفرد من الطبيعة وإن كان ممتازاً من العدم المضاف إلى ذاك الفرد، لكنه خارج بما نحن فيه، فإن المتعلق للطلب على مذاقه «قده» ليس عبارة عن العدم المضاف إلى كل فرد فرد، حتى يتكثر بتكثر المضاف إليه، بل هو عبارة عن العدم المضاف إلى أصل الطبيعة وهو أمر واحد، فافهم.

وبالجملة: القول بكون النهي من مقولة الطلب مستلزم لتوال فاسدة عند جميع العقلاء.

فالتحقيق أن يقال: إن النهي بحقيقته ومباديه وآثاره يختلف مع الأمر، وما زعمه المحقق الخراساني تبعاً للمشهور: من اشتراكهما في كونهما للطلب فاسد جداً. بيان ذلك:

أن مفاد الأمر، كما مر سابقاً عبارة عن البعث الإنشائي والتحريك القولي نحو العمل المطلوب بإزاء البعث الخارجي والتحريك العملي نحوه، فكما أن الطالب للشيء قد يأخذ بيد المطلوب منه ويجره نحو المقصود أو يحركه ويبعثه بوسيلة الجارحة نحوه، فكذلك قد يقول له

---

(١) أقول: ربما يقرر الإشكال بأن الطبيعة إن أخذت مبهمة فكما أن وجودها بوجود فرد ما فعدمها أيضاً بعدم فرد ما، وإن أخذت مرسلة فوجودها بوجود الجميع وانتفاؤها أيضاً بانتفاء الجميع. ولأحد أن يجيب عن ذلك بأن الطبيعي حيث إنه لا بشرط من الوحدة والكثرة، فلذا يوجد في الخارج بنعت الكثرة ونسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، كما بين في محله، وهو بعينه يوجد في الذهن بنعت الوحدة فهو في حد ذاته لا واحد ولا كثير وإنما يكون تعدده وكثرته بخارجيته، أي بتبع الوجود الخارجي، والعدم لا خارجية له حتى يتكثر وتتكثر بتبعه الطبيعة. نعم قد يتكثر العدم ذهناً بتكثر المضاف إليه وتعدده، ولكن المضاف إليه فيما نحن فيه واحد، وهو نفس الطبيعة، إذ الكلام في عدم نفس الطبيعة، لا الأفراد، فلا مكثر للطبيعة لا خارجاً ولا ذهناً.
ح ع ـ م.

بدلاً من ذلك: «افعل كذا» فمفاده عبارة عن البعث والتحريك، ويكون اعتباره اعتبار التحريك العملي.

و«مبادي البعث» عبارة عن تصور المبعوث إليه والتصديق بمصالحه وفوائده، ثم اشتياق النفس إليه، فإذا تحقق الشوق في نفس المولى وتأكد، بعث العبد نحوه ليوجده. و«متعلق الأمر» عبارة عن إيجاد الطبيعة أو نفسها على التقريب الذي تقدم في المسألة السابقة، فإن أتى العبد بها كان ممتثلاً وإن تركها كان عاصياً؛ فالأمر يتعلق بما يكون تحققه ونفس أمريته محققاً لامتثاله وهو وجود الطبيعة، وحيث إن متعلقه نفس وجود الطبيعة فبوجودها يسقط الأمر من جهة حصول الغرض، فلا يقع الفرد الثاني والثالث وغيرهما مصاديق للامتثال. نعم، إن أوجد المكلف في عرض واحد أزيد من فرد واحد وقع كل منهما امتثالاً برأسه، إذ يصدق على كل واحد منهما أنه وجود للطبيعة المأمور بها. وقد مر بيان ذلك في مسألة المرة والتكرار. هذا كله مما يتعلق بالأمر.

وأما النهي فحقيقته عبارة عن الزجر الإنشائي عن الوجود بإزاء الزجر الخارجي، فكما أن المبغض للشيء قد يأخذ بيد العبد وينحيه ويزجره عن الفعل المبغوض عملاً، فكذلك قد يزجره إنشاء بصيغة النهي، فوزان صيغة النهي وزان الزجر العملي، و«مبادي الزجر» عبارة عن تصور الشيء والتصديق بمفاسده، ثم الكراهية والمبغوضية. و«متعلقه» مثل متعلق الأمر، أعني وجود الطبيعة المبغوضة.

والحاصل: أن الأمر والنهي يشتركان بحسب المتعلق بمعنى أن المتعلق في كليهما عبارة عن وجود الطبيعة، ولكنهما مختلفان بحسب الحقيقة والمبادى والآثار، فحقيقة الأمر هي البعث والتحريك نحو المتعلق ويعبّر عنه بالفارسية «واداشتن»، وحقيقة النهي عبارة عن الزجر والمنع عن المتعلق؛ ويعبر عنه بالفارسية «بازداشتن»، وما هو المتعلق للأمر، أعني وجود الطبيعة نفس أمريته امتثال له، وما هو المتعلق للنهي نفس أمريته عصيان له، ومقتضى البعث نحو وجود الطبيعة تحقق الامتثال بإيجاد فرد ما، فيسقط الأمر بذلك كما مر، ومقتضى الزجر عن وجودها كون الإتيان بكل فرد عصياناً على حدة؛ إذ كل فرد من الأفراد وجود للطبيعة، وقد زجر عنه المولى من جهة كون الوجود مشتملاً على مفسدة نشأ من قبلها المبغوضية؛ فالمتعلق بوجود الطبيعة وإن كان نهياً واحداً، ولكنه ينحل إلى نواه متعددة بعدد ما يتصور للطبيعة من الأفراد، وبعددها يتصور له الامتثال والعصيان، فكل فرد أوجده العبد صار عصياناً برأسه، وكل فرد انزجر عنه وتركه بداعي نهي المولى تحقق بالانزجار عنه امتثال لنهيه.

فإن قلت: إذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهي عنها وبسببه تحقق العصيان فكيف يتصور له عصيان آخر، مع أن العصيان مثل الامتثال موجب للسقوط؟

قلت: لا نسلم كون العصيان من المسقطات للتكاليف، وإن اشتهر ذلك بينهم. وما تراه من سقوط الموقتات بمضي أوقاتها إذا تركها العبيد في أوقاتها فإنما هو من جهة أن العبد لا يقدر على إتيانها بعد مضي الوقت، فيسقط التكليف بخروج متعلقه من تحت القدرة؛ إذ الصلاة المقيدة بالوقت الكذائي مثلاً لا يمكن إيجادها بعد مضي هذا الوقت.

وبالجملة: سقوط الوجوب ـ في الواجب الموقت ـ بمضي وقته إنما هو من جهة خروجه من تحت القدرة، لا من جهة عصيانه؛ إذ العصيان بما هو عصيان ليس فيه ملاك الإسقاط، ففيما نحن فيه لا مانع من تحقق العصيان للنهي بإيجاد فرد من الطبيعة المنهي عنها؛ ومع ذلك يقع الفرد الثاني والثالث وغيرهما أيضاً مصاديق للعصيان لو أتي بها؛ ويقع ترك كل واحد منها امتثالاً على حدة لو تركت بداعي نهي المولى، فتدبر.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن القول بكون النهي من مقولة الطلب، وكونه مشتركاً مع الأمر في المفاد ومختلفاً معه بحسب المتعلق فاسد جداً، بل الأمر بالعكس. نعم، لا ننكر أن العقل ينتزع عن الزجر المتعلق بالوجود بعثاً متعلقاً بالعدم، كما أنه ينتزع عن البعث المتعلق بالوجود في باب الأوامر زجراً متعلقاً بعدمه، ولكن لا بنحو يرى الصادر عن المولى شيئين، بل الصادر عنه في كل تكليف، شيء واحد وهو البعث في الأوامر والزجر في النواهي، غاية الأمر أنه يعتبر نفس الزجر عن الوجود بنظر آخر بعثاً نحو عدمه من جهة أن الوجود والعدم متناقضان، والتحريك نحو أحد النقيضين عين الزجر عن الآخر بنظر العقل، كما أن الزجر عن أحدهما بعث نحو الآخر.

تذنيبات:

الأول: قد عرفت أن حقيقة الأمر هي البعث نحو متعلقه باعتبار اشتماله على المصلحة. وحقيقة النهي الزجر عن المتعلق باعتبار اشتماله على المفسدة، فحينئذ نقول: إنه من الممكن أن يصير عدم خاص باعتبار مقارناته معنوناً بعنوان حسن ذي مصلحة؛ فيكون المقام مقام الأمر بهذا العدم والبعث نحوه، وذلك كالصوم الذي حقيقته الإمساك، وهو أمر عدمي، فتدبر حتى لا يختلط عليك الأمر، وتميز هذا السنخ من الواجبات من المنهيات.

الثاني: قد ظهر لك مما ذكرنا سقوط النزاع في كون النهي متعلقاً بالترك او الكف من أصله وأساسه؛ إذ النهي ـ كما حققنا ـ عبارة عن الزجر، ومتعلقه نفس الوجود، والعقل وإن كان ينتزع عن هذا الزجر عن الوجود بعثاً متعلقاً بنقيضه، ولكن النقيض للوجود هو العدم المطلق، لا العدم المقيد بكونه ملازماً للميل إلى الوجود كما هو مفاد الكف.

الثالث: قد يتوهم أن النهي مثل الأمر ينقسم إلى تعبدي وتوصلي، وهو توهم فاسد؛ إذ النهي إنما يتعلق بوجود الطبيعة، وقد عرفت أن نفس أمريته عصيان له؛ ولا يعقل أن يقع متعلقه مصداقاً لامتثاله وحقيقة التعبدية هي كون المتعلق للتكليف مقيداً بصدوره بداعي هذا التكليف المتعلق به، فيشترط في تحققها كون المتعلق بتحققه مصداقاً للامتثال، كما في الأوامر، لا للعصيان كما في النواهي.

الفصل الثاني

في اجتماع الامر والنهي

تحرير محل البحث:

قد عرفت أن مفاد الأمر هو البعث نحو وجود الطبيعة المحبوبة، ومفاد النهي هو الزجر عن وجود الطبيعة المبغوضة، والأمر يحتاج في تحققه إلى ثلاثة أشياء: الطالب، والمطلوب، والمطلوب منه، كما أن النهي أيضاً يتقوم بثلاث إضافات: إضافة إلى الزاجر، وإضافة إلى الطبيعة المزجور عنها، وإضافة ثالثة إلى المكلف المزجور.

إذا عرفت هذا فنقول: من الواضحات عند العقل والعقلاء أنه يمتنع أن يصدر عن المولى الواحد بالنسبة إلى المكلف الواحد بعث وزجر، حال كونهما متعلقين بطبيعة واحدة في زمان واحد، فهذا حكم يصدقه العقل بعد تصور أطرافه، ولكن لا من جهة كونه تكليفاً بالمحال الذي يجوّزه الأشعري؛ بداهة أنهما تكليفان لا تكليف واحد متعلق بأمر محال، بل الوجه في ذلك: أنه يمتنع أن تنقدح في نفس المولى الإرادة والكراهة معاً، متعلقتين بطبيعة واحدة بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد.

وبالجملة: من المحالات تحقق البعث والزجر معاً، بعد كون كل واحد من المكلِّف والمكلَّف والمكلف به وزمان الامتثال واحداً، نعم إن تعددت واحدة من هذه الجهات الأربع ارتفعت الاستحالة، وما ذكرناه، من الكبريات المتسالم عليها بين جميع العقلاء.

إذا تبين ذلك فنقول: إن النزاع في مسألة الاجتماع يرجع إلى أن المتنازع فيه من صغريات هذه الكبرى أم لا.

بيان ذلك: أن الأصوليين اختلفوا في أنه إذا كان هناك حيثيتان مختلفتان اشتركتا في بعض المصاديق مثلاً ـ كما هو المتيقن من محل النزاع ـ، فهل يجوز أن يزجر المولى عن واحدة منهما بإطلاقها ويبعث نحو الأخرى كذلك، أو لا يجوز، بل يشترط في تحقق البعث والزجر كون

المتعلقين متباينين؟ فالاجتماعي يمنع كون هذا الفرض من صغريات الكبرى السابقة من جهة كون البعث متعلقاً بحيثية سوى الحيثية التي تعلق بها الزجر، والامتناعي قائل بكونه من صغرياتها من جهة أن العبد وإن كان يقدر على التفريق بين الحيثيتين ولكن مقتضى إطلاقهما جواز جمعهما في فرد واحد أيضاً، وحينئذ فيلزم من تعلق البعث بإحداهما والزجر بالأخرى اجتماع البعث والزجر في شيء واحد بالنسبة إلى هذا الفرد، أي المجمع، والمفروض أن كلاً من المكلِّف والمكلَّف والزمان أيضاً واحد، فيصير المقام من صغريات الكبرى المتقدمة؛ وعلى هذا فيجب على المولى في مقام البعث والزجر لحاظ الحيثيتين المتصادقتين، بنحو لا تتصادقان ولو في فرد ما.

والحاصل: أن النزاع بين الفريقين يرجع إلى أن هذا الفرض من صغريات تلك الكبرى أم لا؛ فالاجتماعي ينكر كونه منها من جهة اختلاف الحيثيتين؛ والامتناعي قائل بكونه منها من جهة اشتراك الحيثيتين في المصداق، هذا وكان القدماء يسمّون الاجتماع في صورة توجه الأمر والنهي إلى مكلف واحد حال كونهما صادرين عن مولى واحد ومتعلقين بحيثية واحدة بالاجتماع الأمري؛ والاجتماع في صورة تعلقهما بحيثيتين متصادقتين، بالاجتماع المأموري، والوجه في التسميتين واضح.

ثم أعلم أن الأصوليين قد أطنبوا الكلام في هذه المسألة، وذكروا لها مقدمات عديدة، وكانوا يشرحون بنحو التفصيل كل واحد من الألفاظ المذكورة في عنوان المسألة فكانوا يذكرون معنى الجواز والاجتماع والعنوان والواحد وأقسام الوحدة ونحو ذلك.

المراد بالواحد فى عنوان المسألة:

وشيخنا الأستاذ المحقق الخراساني «قده» ايضاً ذكر في المقام مقدمات فلنشر إلى بعضها:

قال «قده» في المقدمة الأولى ما حاصله: إن المراد بالواحد في عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصي فقط، بل أعم منه ومن الواحد النوعي والجنسي، فإن الصلاة في الدار المغصوبة عنوان كلي، ينطبق عليه عنوانان، تعلق بأحدهما الأمر، وبالآخر النهي، فيجري فيها النزاع أيضاً «انتهى».

وفيما ذكره نظر؛ فإن ضم عنوان كلي إلى عنوان آخر لا يوجب الوحدة؛ إذ الماهيات والعناوين بأسرها متباينة بالعزلة، فمفهوم الصلاة يباين مفهوم الغصب، وإن ضممنا أحدهما إلى

الآخر، وما هو الجامع للشتات عبارة عن حقيقة الوجود، التي هي عين التشخص والوحدة

هل يجرى النزاع على القول بتعلق الاحكام بالافراد؟:

قال «قده» في المقدمة السابعة ما حاصله: إنه قد يتوهم أن النزاع في المسألة يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلا يتمشى النزاع، بل لا بدّ عليه من اختيار الامتناع؛ ضرورة استلزام القول بالاجتماع تعلق الحكمين بواحد شخصي، **وقد يتوهم** أيضاً أن القول بالجواز يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع يبتنى على القول بتعلقها بالأفراد، فالقولان في هذه المسألة يبتنيان على القولين في تلك المسألة. وأنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان مجدياً في رفع الغائلة فيجدي، ولو على القول بتعلق الأحكام بالأفراد، وإن لم يكن مجدياً فلا يجدي ولو قيل بتعلقها بالطبائع، والوجه في ذلك أنه وإن قلنا بتعلقها بالأفراد ولكن الفرد الموجود في الخارج الموجه بالوجهين يكون مجمعاً للفردين، فيمكن كونه مأموراً به بما هو فرد للصلاة مثلاً، ومنهياً عنه بما هو فرد للغصب «انتهى»[1].

أقول: وفيه ايضاً نظر؛ إذ المراد بتعلق الحكم بالفرد صيرورة كل واحد من وجودات الطبيعة بخصوصياته المفردة وعوارضه المشخصة متعلقاً للحكم؛ والفرد بهذا المعنى ـ الذي ذكرناه تبعاً له ـ أمر وحداني فلا يعقل تعلق الأمر والنهي به معاً؛ لكونه من مصاديق ما بينا في صدر المبحث استحالته، فالنزاع في المسألة إنما هو على القول بتعلّق الاحكام بالطبائع.

هل يعتبر فى متعلقى الايجاب والتحريم وجود الملاك؟:

قال «قده» في المقدمة الثامنة ما حاصله: إن المعتبر في المسألة كون كل من متعلقي الإيجاب والتحريم واجداً للملاك، حتى في مورد التصادق لتصير المسألة من أقسام التزاحم.

أقول: وفيه أيضاً نظر؛ إذ البحث في المسألة إنما هو في: أنه هل يمكن عقلاً تعلق البعث والزجر بحيثيتين متصادقتين، أو لا يمكن، بل يجب لحاظهما بنحو لا يبقى لإحداهما

(١) لا يخفى أن القائل بتعلق الحكم بالفرد لا يريد تعلقه بعنوان الفردية وبمفهومها، بل بما هو فرد بالحمل الشائع الصناعي، وعلى هذا فكونه فرداً لهذا وفرداً لذاك لا يوجب تعنونه بعنوانين، تعلق بأحدهما الأمر، وبالآخر النهي. ح ع ـ م.

اصطكاك مع الأخرى، فمورد البحث هو الإمكان لا الوقوع، ولا يعتبر الملاك في الإمكان بل يعتبر في الوقوع من الحكيم وفي ثمرة المسألة، بمعنى أن المولى الحكيم لا يصدر عنه ولا يقع منه البعث والزجر المتعلقان بالحيثيتين المتصادقتين إلاّ إذا كانتا واجدتين للملاك حتى في مورد التصادق، وحصول الثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع أيضاً إنما هو فيما إذا كان مورد التصادق واجداً للملاكين، فتدبر. هذا وكان الأنسب جعل المقدمة الثامنة والتاسعة والعاشرة من تنبيهات المسألة لارتباطها بثمرة المسألة، وسنشير إليها في آخر المبحث.

ذكر مقدمات اربع للقول بالامتناع ونقدها:

ثم إنه لما استدلّ القائلون بالامتناع بأن تعلق الأمر والنهي بما يكون مصداقاً للحيثيتين يوجب اجتماع الضدين، وأجاب عنه المجوزون تارة بأن المجمع له حيثيتان تعلق بإحداهما الأمر وبالأخرى النهي، فلم يجتمع الضدان، وأخرى بأن هذا الاستدلال يتم بناءً على أصالة الوجود، وأما بناءً على أصالة الماهية فلا يتم؛ إذ الوجود في المجمع وإن كان واحداً، ولكن المتعلق للأمر والنهي - أعني الماهيتين - مختلفان، صار المحقق الخراساني بصدد تشييد أركان الامتناع بنحو لا يرد عليه إشكال، ومهد لبيان مرامه أربع مقدمات، ذكر في **الأولى** مسألة تضادّ الأحكام بعد وصولها إلى مرتبة الفعلية، وجعله من الواضحات. وفي **الثانية** أن متعلق الحكم عبارة عن فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج أعني المعنونات لا العناوين والأسماء وفي **الثالثة** أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون، كما أن مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية تصدق على ذات الباري (تعالى) مع انحفاظ وحدته وبساطته، وكأن ما ذكره في هذه المقدمة إنما هو لدفع ما يمكن أن يقال: إن المجمع باعتبار كونه ذا عنوانين يكون متحيثاً بحيثيتين انضماميتين تقييديتين إحداهما متعلق للأمر والأخرى للنهي، فلا يلزم اجتماع الضدين، فدفعه هو «قده» بأن تعدد العنوان لا يوجب كون المعنون متحيثاً بحيثيتين انضماميتين.

وذكر في المقدمة **الرابعة** أن الوجود الواحد لا يتصور له ماهيتان مستقلتان، بل الواحد وجوداً واحد ماهية، وإن كانت العناوين الصادقة عليه لا تعدّ ولا تحصى كثرة. ثم استنتج من هذه المقدمات امتناع الاجتماع، بدعوى أن المجمع حيث كان واحداً بحسب الماهية والوجود كان تعلق الأمر والنهي به معاً محالاً للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من أن فعل المكلف بحقيقته متعلق للحكم لا بعنوانه واسمه «انتهى كلامه».

أقول: تضاد الأحكام من الأمور المشهورة بينهم، وملاحظة كلماتهم تشهد بكونه من المسلمات عندهم، ولذلك ترى المجوزين يحومون حول تكثير متعلق الأمر والنهي، حتى ترتفع به غائلة التضاد، والمانعون قد جعلوا تمام همهم مصروفاً في إثبات توحيد المتعلق بالنسبة إلى المجمع، حتى يلزم فيه اجتماع الضدين، وبالجملة: تضاد الأحكام الخمسة من المسلمات عندهم.

ولكن التحقيق خلافه، فإن الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام ليست من العوارض العارضة لفعل المكلف (بالفتح) بل هي بحسب الحقيقة من عوارض المكلف (بالكسر)؛ لقيامها به قياماً صدورياً، غاية الأمر أن لها نحو إضافة أيضاً إلى المتعلق، ولكن ليس كل إضافة مساوقاً للعروض.

توضيح ذلك: أنك قد عرفت سابقاً أن كلاً من البعث والزجر يتقوم بثلاث إضافات، ولا يعقل تحققهما بدونها: إضافة إلى المكلف (بالكسر)؛ وإضافة إلى المكلف (بالفتح)، وإضافة ثالثة إلى المكلف به (أعني الفعل)، فباعتبار إضافتهما إلى المكلف (بالكسر) يحمل عليه الآمر والناهي والباعث والزاجر وأمثال هذه العناوين المنتزعة عنه باعتبار صدور البعث أو الزجر عنه، وباعتبار إضافتهما إلى المكلف (بالفتح) يحمل عليه المأمور والمبعوث أو المنهي والمزجور، وباعتبار إضافتهما إلى المكلف به يحمل عليه الواجب والمأمور به أو الحرام والمنهي عنه ونحو ذلك، وأنحاء هذه الإضافات مختلفة؛ فإن إضافتهما إلى المكلف (بالكسر) إنما هي بصدورهما عنه وقيامهما به قيام العرض بمعروضه، كسائر الأفعال القائمة بفواعلها، وأما إضافتهما إلى المكلف (بالفتح) وإلى المكلف به فليست من هذا القبيل؛ لعدم كونهما مما يعرض عليهما خارجاً، وعدم كونهما موضوعين لهما، بداهة أن العرض الواحد ليس له إلا موضوع واحد، فإضافة البعث أو الزجر إلى المكلف به مثلاً، وإن كانت مصححة لانتزاع مفهوم الواجب أو الحرام عنه، ولكنه ليس من جهة كون الوجوب أو الحرمة عرضاً للمكلف به؛ إذ ليس المصحح لانتزاع العناوين منحصراً في العروض، ألا ترى أن العلم الذي هو من الصفات النفسانية، له نحو إضافة إلى المعلوم بالعرض الذي هو أمر خارجي، مع أنه ليس من عوارضه بالبداهة، إذ المعلوم بالعرض قد يكون أمراً مستقبلاً معدوماً حين العلم، ولا يصح قيام الموجود بالمعدوم، فالبعث والزجر أيضاً مثل العلم في أن لهما أيضاً نحو إضافة إلى فعل المكلف، وباعتبارها تنتزع عنه العناوين، ولكنهما ليسا من عوارضه، كيف! ولو كانا من عوارضه لم يعقل تحقق العصيان أبداً، فإنه متوقف على ثبوت البعث والزجر، ولو كان البعث والزجر من عوارض الفعل الخارجي توقف تحققهما على ثبوت الفعل في

الخارج ولو في ظرفه (لو سلم كفاية ذلك في تحقق العروض) وحينئذ فكيف يعقل العصيان، إذ وجود المأمور به امتثال للأمر لا عصيان، فمن هنا يعلم أنهما ليسا من عوارض الفعل بل من عوارض المكلف (بالكسر) وقد صدرا عنه متوجهين إلى الجميع حتى العصاة، غاية الأمر أن لهما نحو إضافة إلى الفعل الخارجي أيضاً، إضافة العلم إلى المعلوم بالعرض[1].

فتلخص مما ذكرنا أنه لا يكون الوجوب ولا الحرمة عرضاً للمتعلق حتى يلزم بالنسبة إلى المجمع اجتماع الضدين، إذ التضاد إنما يكون بين الأمور الحقيقية، وما يكون في ناحية المتعلق هو صرف الاضافة دون العروض، والعروض إنما يكون في ناحية المكلف (بالكسر) فيجب صرف النظر عن ناحية المتعلق والرجوع إلى ناحية المكلف (بالكسر) التي هي ناحية وجود البعث والزجر وناحية تحققهما وعروضهما، وبعد الرجوع إلى هذه الناحية نرى بالوجدان أن أصل البعث والزجر ليسا بضدين، بل قد يكونان متلازمين كما في الأمر بالشيء مع النهي عن ضده، فلا محالة يكون التضاد ـ على فرض تحققه ـ بين نوع خاص من البعث ونوع خاص من الزجر، والقدر المسلم منه هو صورة كون كل من المكلِّف والمكلَّف والحيثية المكلف بها وزمان الامتثال واحداً لما عرفت من بداهة استحالة ذلك، وأما في غير هذه الصورة، كما إذا كان هنا حيثيتان متصادقتان في بعض الأفراد تعلق بإحداهما البعث وبالأخرى الزجر فلا نسلم امتناع صدورهما عن المكلف وقيامهما به، وعلى القائل بالامتناع أن يثبت امتناع أن ينقدح في نفس المولى إرادة البعث بالنسبة إلى حيثية، وإرادة الزجر بالنسبة إلى حيثية أخرى متصادقة مع الأولى في بعض الأفراد، وأنّى له بإثبات ذلك!

اختلاف الحيثيات يكفي للقول بجواز الاجتماع:

والحاصل: أن مفروض الكلام في مبحث الاجتماع هو ما إذا كانت هنا حيثيتان متصادقتان يمكن في مقام الإيجاد تفكيكهما أيضاً، فالاجتماعي يقول: إنه يمكن أن يصدر عن المولى بعث متعلق بإحداهما وزجر متعلق بالأخرى، إذ لا يلزم منه محذور في جانب المولى، والعبد أيضاً قادر على امتثالهما. والامتناعي يدعي امتناع ذلك، فعليه أن يثبت وجه الامتناع في ناحية المولى، كما

(١) يمكن ان يقال: ان الحكم و ان كان لابُدّ في تحققه من اضافة ما الى المكلف به، ولكن المراد بذلك هو المكلف به بوجوده الذهني لا الخارجي، فإن خارجيته موجبة لسقوط الحكم، كما سيصرح به، فبيان نحو تعلقه بالموجود الخارجي أجنبي عما نحن فيه من بيان مقومات الحكم ح ع ـ م.

في صورة وحدة الحيثية، حيث أثبتنا فيها امتناع أن تنقدح في نفسه إرادة البعث والزجر معاً بالنسبة إليها، وأما ناحية المتعلق فلا يلزم فيها محذور أصلاً، إذا المحذور المتوهم فيها هو التضاد، وقد عرفت أن الأحكام ليست من عوارض متعلقاتها، حتى يلزم في ناحيتها التضاد، بل هي من عوارض المكلف (بالكسر) لقيامها به قياماً صدورياً، وبعد قطع النظر عن ناحية المتعلق والرجوع إلى ناحية المولى وجهة انتسابها إليه، يظهر لنا الفرق الواضح بين صدور البعث والزجر عنه معاً متعلقين بحيثية واحدة، وبين صدورهما عنه متعلقين بحيثيتين يمكن تفكيكهما خارجاً، وإن أمكن تصادقهما أيضاً. والعقل يحكم باستحالة الأول بالبداهة ولا يرى وجهاً لامتناع الثاني.

فإن قلت: المجمع من حيث كونه مصداقاً للحيثية المأمور بها متعلق للأمر، ومن حيث كونه مصداقاً للحيثية المنهي عنها متعلق للنهي، فيلزم على القول بالجواز كونه بوحدته متعلقاً للأمر والنهي معاً، وهذا عين ما سلمت استحالته (أعني توجه البعث والزجر معاً مع وحدة المكلَّف والمكلَّف والمكلف به وزمان الامتثال).

قلت: الأمر إنما يكون لتحريك الداعي نحو إيجاد متعلقه، والنهي لتحريك الداعي نحو تركه والانزجار عنه، فلا يعقل تعلقهما بالوجود الخارجي، بل الخارجية موجبة لسقوطهما من جهة حصول الامتثال أو العصيان، ولو سلم فلا نسلم كون الوجود الخارجي بشَراشِره مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه، بل المبعوث إليه نفس الحيثية الصلاتية مثلاً، والمزجور عنه نفس الحيثية الغصبية، من دون أن يكون للبعث سراية إلى متعلق الزجر أو بالعكس. والسر في ذلك أن الأمر والنهي تابعان للإرادة والكراهة التابعتين للحب والبغض، التابعين لإدراك المصلحة والمفسدة، فمتعلق الحب مثلاً نفس الحيثية التي أدرك العقل مصلحتها، ومتعلق الإرادة وكذا البعث نفس الحيثية المحبوبة، ولا سراية لهما إلى الحيثية المبغوضة، ولا إلى سائر الحيثيات المتحدة مع ما تعلق به الحب واشتمل على المصلحة، كيف! والحيثيات المتحدة معها لا دخالة لها في الغرض الداعي إلى الأمر، فيلزم من إسراء البعث والوجوب إليها الجزاف، الذي لا يرتكبه الموالي المجازيون فضلاً عن مولى الموالي جل جلاله. هذا حال الأمر، وكذلك الكلام في طرف النهي، فإن المتعلق للزجر والكراهة والبغض نفس الحيثية التي أدرك مفسدتها.

وبعبارة أخرى: الأمر إنما يكون للتسبب به إلى إيجاد ذي المصلحة، والنهي إنما يكون للتسبب به إلى ترك ذي المفسدة، فلا يعقل تعلقهما بغير ما اشتمل على المصلحة أو المفسدة من الحيثيات المتحدةمعه.

فإن قلت: كيف لا يسري البعث مثلاً إلى الحيثيات المفردة، مع أن مقتضى إطلاق المتعلق سرايته إليها، إذ ليس معنى إطلاقه إلا كون جميع أفراده مورداً للحكم، والفرد ليس إلا عبارة عن مجموع الحيثيات المتحدة في الوجود.

قلت: لا نسلم أن معنى الإطلاق ما ذكرت، بل معنى إطلاق المتعلق هو كون نفس حيثية الطبيعة تمام المتعلق، من دون أن يكون لتقيدها بشيء من القيود دخالة في المطلوبية، وليس معناه دخالة العناوين المتحدة مع الحيثية المأمور بها في المطلوبية، بحيث تصير هي أيضاً متعلقة للحكم، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث المطلق والمقيد.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أنه يمكن ان يصدر عن المولى الواحد بالنسبة إلى عبد واحد بعث وزجر متعلقين بحيثيتين متصادقتين، يمكن تفكيكهما في مقام الامتثال، من دون أن يتوقف ذلك على لحاظهما بنحو تصيران متباينتين، ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين بالنسبة إلى المجمع، لما عرفت من أن البعث والزجر ليسا من عوارض المكلف به، بل المكلف (بالكسر).

ونظير هذا المعنى تعلق العلم والجهل معاً بالحيثيتين المتصادقتين، فإنه أيضاً ممكن، ولا يلزم منه محذور اجتماع الضدين، مثال ذلك ما إذا تعلق العلم بمجيء عالم غداً والجهل بمجيء عادل فاتفق مجيء عالم عادل، فوجود هذا المجيء، من حيث إنه مجيء العالم معلوم، ومن حيث إنه مجيء العادل مجهول، ومن المعلوم أن المعلومية والمجهولية ليستا إلا كالمحبوبية والمبغوضية والوجوب والحرمة، فلو كان اجتماع عنواني الواجب والحرام في مجمع الحيثيتين موجباً لاجتماع الضدين كان اجتماع عنواني المعلومية والمجهولية في مجيء العالم العادل أيضاً كذلك، فتدبر[1].

---

(١) «والحاصل» أن وزان ما هو المتعلق بحسب الحقيقة للإرادة والبعث أو الكراهة والزجر وزان المعلوم بالذات، ووزان مصداق المتعلق ووجوده الخارجي وزان المعلوم بالعرض، وفي الأول لا يتوجه إشكال أصلاً؛ إذ المتعلق بالذات هو نفس الحيثية الملحوظة، والفرض أن الحيثية المتعلقة للبعث غير الحيثية المتعلقة للزجر، وفي الثاني أيضاً لا إشكال، فإن إضافة البعث والزجر أو العلم والجهل إلى الخارج ليست بنحو العروض بل هي نحو إضافة تعتبر بتبع تعلق هذه الأمور بالمتعلق بالذات.

فإن قلت: فرق بين باب العلم والجهل وبين ما نحن فيه، فإن البعث والزجر إنما يصدران عن المولى، بداعي انبعاث العبد وانزجاره، فإذا اطلع المولى على كون الحيثيتين متصادقتين فكيف يعقل أن تنقدح في نفسه الإرادة والكراهة بالنسبة إليهما بإطلاقهما؛ فعلى هذا يجب عليه تقييد متعلق الأمر ليجمع بين الغرضين. **قلت:** بعد كون المشتمل على المصلحة عبارة عن نفس الحيثية الصلاتية مثلاً يصير تقييدها جزافاً إذ الفرض عدم دخالة القيد في المصلحة. وبالجملة ليس للبعث أو الزجر التخطي عن دائرة ما اشتمل على المصلحة أو المفسدة، نعم، إن

ثمّ إنك إذا راجعت الوجدان رأيت 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 الأجرة لعدم إتيانك بما أمرتك؟ ولو قلت هذا فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء؟ لا والله بل تراه ممتثلاً من جهة الخياطة وعاصياً من جهة التصرف في فضاء الغير، ويكون هذا العبد عند العقلاء مستحقاً لأجر العبودية والإطاعة، وعقاب التمرد والعصيان.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: صورة حصول الشك في المسألة. لو فرضنا حصول الشك في المسألة فلا وجه لترتيب آثار الامتناع وتقييد إطلاقات متعلقات الأوامر أو النواهي الواردة في الشريعة بنحو تصير الحيثيتان متباينتين، فإن التقييد خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل ملزم.

الثاني: الفرق بين مقام التشريع والامتثال. لا فرق في جواز الاجتماع بين التعبديات والتوصليات، بمعنى أنه لا يجب على المولى في مقام البعث والزجر لحاظ الحيثيتين بنحو تصيران متباينتين، نعم في التعبديات كلام آخر، وهو أن قصد القربة لما كان معتبراً فيها، إما من جهة دخالته في انطباق العنوان المأمور به على الأجزاء المأتي بها، أو من جهة دخالته في حصول الغرض الباعث على الأمر، أمكن أن يقال ببطلان المجمع إذا كان عبادة وإن قلنا بالجواز، من جهة أنه وجود واحد أتى به العبد مبغوضاً للمولى ومتمرداً به وخارجاً بإتيانه من رسوم العبودية، فلا يصلح لأن يتقرب به إلى ساحة المولى، إذ المبعد لا يكون مقرباً.

فإن قلت: فكيف تعلق الأمر به مع كونه مبغوضاً؟.

قلت: قد عرفت سابقاً أن متعلق الأمر ليس هو الوجود الخارجي. وتفصيل ذلك: إن مقام تعلق الأمر غير مقام الامتثال، فإن المولى حين إرادة البعث أو الزجر لا ينظر إلى الوجود الخاص، بل يتوجه إلى نفس الحيثية الواجدة للمصلحة فيبعث نحوها ويتوجه إلى نفس الحيثية الواجدة للمفسدة فيزجر عنها، من دون أن يسري البعث أو الزجر إلى الخصوصيات المفردة وسائر الحيثيات المتحدة مع المتعلق، ففي مقام تعلق الأمر والنهي لا اصطكاك لواحد منهما مع الآخر،

لم يكن إيجاد المحبوب مقدوراً للعبد لم يكن للمولى الأمر به، ولكن الفرض كونه مقدوراً لوجود المندوحة ح ع-م.

وإن كانت الحيثيتان متصادقتين، إذ الخصوصيات الفردية ليست ملحوظة حين الأمر والنهي، لعدم دخالتها في الغرض الباعث إليهما، ومعه يكون لحاظها جزافاً كما مر، وهذا بخلاف مقام الامتثال الذي هو مقام إسقاط الأمر والنهي، فإن ما يريده العبد ويتوجه إليه حين الامتثال هو الوجود الخاص الذي هو أمر وحداني، فإن كان هذا الوجود مبغوضاً للمولى ومتمرداً به لما أمكن قصد التقرب به إلى ساحة المولى.

وبعبارة أخرى: مقام الإرادة التشريعية غير مقام الإرادة التكوينية الحاصلة للعبد، إذ المتعلق لها في الأولى عبارة عن نفس الحيثية الواجدة للمصلحة، بخلاف الثانية فإن المتعلق لها ليس إلا الوجود الخاص الذِي هو أمر وحداني جزئي، وبعد وقوعه مبغوضاً من جهة كونه مصداقاً للحيثية المنهي عنها لا يصلح لأن يتقرب به، ويشترط في العبادة مضافاً إلى قصد القربة أن يكون المأتي به صالحاً لأن يتقرب به، وكونه مبعداً يرفع هذه الصلاحية.

ولأجل ذلك حكم الأصحاب ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة، ولا يكشف حكمهم بالبطلان عن كونهم قائلين بالامتناع لما عرفت من أن القول بالجواز في مقام توجيه الأمر والنهي - كما هو الحق - لا يستلزم القول بالصحة في مقام الامتثال إذا كان المأمور به أمراً عبادياً، بل المختار هنا البطلان، وإن كان المختار في المسألة الأصولية هو الجواز.

وليس في كلمات القدماء من أصحابنا اختيار الامتناع في المسألة الأصولية، بل الموجود في كتبهم ليس إلا الفتوى ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة من جهة وقوعها مبغوضة، فراجع كلام الشيخ في العدة، وكذا السيد وأمثالهما.

ومما ذكرنا ظهر أن نسبة الامتناع إلى المشهور من جهة إفتائهم ببطلان الصلاة في المسألة الفقهية في غير محلها.

التنبيه الثالث: نقد القول بصحّة الصلاة فى الدار المغصوبة على القول بالجواز.

قد اتضح بما ذكر فساد ما ذكره شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني «طاب ثراه» في المقدمة العاشرة: من صحة الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالجواز.

قال «قده» ما حاصله: إنه لا ريب في حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على القول بالجواز ولو في العبادات، وكذلك على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر، وإما عليه وتقديم جانب النهي، ففي التوصليات يسقط الأمر من جهة حصول الغرض بإتيان المجمع أيضاً، وأما في التعبديات فلا يسقط الأمر بإتيانه مع الالتفات إلى الحرمة أو الجهل بها عن تقصير، وأما مع

الجهل بها قصوراً فيسقط أيضاً بإتيانه إذا أتى به على وجه القربة من جهة اشتماله على المصلحة «انتهى».

أقول: أمّا ما ذكره من صحة المجمع، ولو كان عبادة على القول بالجواز، فقد عرفت فساده. ونزيدك هنا أن دخالة قصد القربة في حصول الغرض بحسب مقام الثبوت على نحوين:

الأول: أن يكون المأمور به والمحصل للغرض في باب الصلاة مثلاً عنواناً بسيطاً منطبقاً على الأجزاء، ويكون لفظ الصلاة اسماً لهذا الأمر البسيط الانتزاعي، غاية الأمر أنه يشترط في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الأمور (التي أولها التكبير وآخرها التسليم) أن يؤتى بها بداع قربي، فعلى هذا لا يكون نفس هذه الأمور ولا قصد القربة بمأمور بها، بل الأمر تعلقَ بنفس العنوان البسيط، ومجموع هذه الأمور منطبق له ومنشأ لانتزاعه، وقصد القربة مقدمة وجودية لتحققه من جهة دخالته في انطباق هذا العنوان على هذه الأمور.

الثاني: أن يكون المأمور به عبارة عن نفس الأمور المتكثرة (التي أولها التكبير وآخرها التسليم) ويكون قصد القربة أيضاً مأخوذاً في المأمور به جزءاً أو قيداً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن كانت دخالة قصد القربة في المأمور به على النحو الأول فلا يتصور ـ ولو على القول بالجواز ـ مجمع للعنوانين، إذ الفرد الذي هو مصداق للغصب مثلاً بعد كونه مبعداً عن ساحة المولى لا يمكن أن يتقرب به إليه، فلا ينطبق عليه عنوان المأمور به، ولا يصير من مصاديقه، إذ الفرض دخالة قصد القربة وصلاحيته للتقرب به في صيرورته من مصاديقه وانطباق عنوانه عليه. وأما إذا كانت دخالته على النحو الثاني: بأن كان المأمور به عبارة عن نفس الحركات والأقوال وكان قصد القربة أيضاً جزءاً أو شرطاً شرعياً، فتصوير المجمع للعنوانين، وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أن صحته ووقوعه عبادة مشكل، ولو على القول بالجواز، لما عرفت من عدم صلاحية المبعد لأن يتقرب به، فافهم.

وأما ما ذكره من حصول الامتثال بإتيان المجمع، بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر، ففيه: أن تقديم جانب الأمر غير جائز، وإن كانت المصلحة الباعثة على الأمر أقوى من المفسدة الباعثة على النهي، بل الواجب على القول بالامتناع تقديم جانب النهي مطلقاً بالنسبة إلى المجمع.

والسر في ذلك أن مقتضى الأمر بطبيعة، حصول الامتثال بإتيان فرد منها، أي فرد كان، وهذا بخلاف النهي، فإن امتثاله إنما هو بترك جميع أفراد الطبيعة لما مر من انحلاله إلى نواه

متعددة بعدد ما يتصور لمتعلقه من الأفراد، وذلك من جهة أن الأمر إنما هو لتحصيل المصلحة الموجودة في متعلقه، فبأصل حصول المتعلق ولو في ضمن فرد ما يحصل الغرض، والنهي إنما يكون للزجر عن متعلقه من جهة اشتماله على المفسدة، والانزجار عن الطبيعة المشتملة على المفسدة لا يتحقق إلا بالانزجار من جميع أفرادها، وعلى هذا فإذا تعلق الأمر بحيثية مشتملة على المصلحة وتعلق النهي بحيثية مشتملة على المفسدة، وكانت الحيثيتان متصادقتين في بعض الأفراد فعلى القول بالجواز لا تقيد في واحدة من الحيثيتين، بل هما باقيتان على إطلاقهما بلا محذور في البين. غاية الأمر أنه يجب على العبد في مقام الامتثال تفكيك الحيثيتين، وأنه إن أتى بالمجمع مع كونه عبادياً يقع باطلاً كما عرفت، وعلى القول بالامتناع لا بد من تقييد إحدى الحيثيتين في مقام الجعل بنحو تصيران متباينتين، ولكن التقييد يجب أن يكون في جانب الأمر مطلقاً، إذ المصلحة الباعثة على الأمر وإن كانت أقوى من المفسدة الباعثة على النهي، ولكنها تحصل بإتيان فرد ما، بخلاف المفسدة فإن التحرز منها إنما يتحقق بالتحرز من جميع الأفراد المشتملة عليها، فيمكن الجمع بين الغرضين بالنهي عن جميع الأفراد المشتملة على المفسدة، والأمر بالطبيعة المشتملة على المصلحة مقيدة بعدم اجتماعها مع الطبيعة المنهي عنها.

وبالجملة: بعد إمكان الجمع بين إحراز المصلحة القوية والفرار من المفسدة الملزمة (وإن كانت أضعف منها) يجب ذلك بتخصيص الأمر بالأفراد التي لا تزاحم فيها، فلا وجه أصلاً لترجيح جانب الأمر في مجمع العنوانين، بل يتعين دائماً ترجيح جانب النهي، وإن كانت المفسدة الموجودة فيه أضعف بالنسبة إلى مصلحته.

التنبيه الرابع: تزاحم الحيثيات فى مقام الامتثال. قد تبين لك من جميع ما ذكرناه أنه لا تزاحم بين الأمر والنهي ـ المتعلقين بحيثيتين بينهما عموم من وجه ـ في ناحية المولى، أعني ناحية تصور الحيثيتين، ففي هذه الناحية يتصور المولى إحداهما فيرى اشتمالها على المصلحة وقدرة العبد على إيجادها فيأمر بها ويتصور الأخرى فيرى اشتمالها على المفسدة فيزجر عنها من دون أن يلاحظ سائر الحيثيات المتحدة مع المتعلق لعدم دخالتها في الغرض الباعث على الأمر أو النهي، فالتزاحم ليس في ناحية المولى وفي مقام الجعل وإنما التزاحم في مقام الامتثال ومقام انشعاب كل من الحيثيتين بالشعب المختلفة. **هذا كله** إذا كان بين الحيثيتين عموم من وجه، وكذلك الحال إذا كان بينهما عموم مطلق وكان النهي متعلقاً بالأخص، والكلام فيه عين الكلام في سابقه.

بل قد تبين مما ذكرنا في التنبيه الثالث رجوع الأول إلى الثاني أيضاً، إذ الصلاة والغصب مثلاً وإن كان بينهما عموم من وجه وقد تعلق بأحدهما الأمر وبالآخر النهي، ولكن الأمر لا ينحل إلى أوامر متعددة، إذ المطلوب في جانبه نفس وجود الطبيعة وهو يتحقق بإيجاد فرد ما، وأما النهي فينحل إلى نواهٍ متعددة بعدد ما يفرض للطبيعة من الوجودات لما عرفت وجهه، فمجمع عنواني الصلاة والغصب كأنه تفرد بنهي مستقل، ولكنه لم يتفرد بأمر مستقل، بل الأمر تعلق بأصل الحيثية الصلاتية الجامعة بينه وبين غيره، وعلى هذا فيجب أن تلاحظ النسبة بين هذا الفرد بخصوصه وبين طبيعة الصلاة، ومعلوم أن النسبة بينهما عموم مطلق، فالنسبة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي دائماً عموم مطلق، ويكون الأعم مورداً للأمر والأخص مورداً للنهي، فتدبر.

التنبيه الخامس: موارد اختلاف حيثية واحدة: جميع ما ذكرنا كان في صورة اختلاف الحيثيتين بحسب المفهوم، سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه.

وأما إذا كانت هنا حيثية واحدة، وكانت هذه الحيثية بنفسها مشتملة على المصلحة وباعتبار اجتماعها مع حيثية أخرى مشتملة على المفسدة، لا بنحو تكون المفسدة للحيثية المنضمة فقط، بل بأن تكون المفسدة لمجموع الحيثيتين بحيث يكون كل منهما جزءاً من الموضوع، فهل يمكن أن يأمر المولى بالحيثية الأولى بلا تقييد، وينهى عن هذه الحيثية مقيدة بالحيثية الأخرى أو لا يمكن؟ فيه وجهان:

مثال ذلك ما إذا فرض كون الخياطة بنفسها ذات مصلحة والخياطة بقيد وقوعها في دار زيد ذات مفسدة، لا بأن تكون المفسده للكون في دار زيد بل بأن تكون المفسدة في اجتماعهما، بحيث لا يكون نفس الكون في دار زيد بوحدتها ولا نفس الخياطة بانفرادها مشتملة على المفسدة، فبين الحيثية الواجدة للمصلحة وما يشتمل على المفسدة لا محالة عموم مطلق.

فيقع الكلام في أنه هل يمكن للمولى في هذا المثال أن يأمر بالخياطة بنحو الإطلاق وينهى عن الخياطة المقيدة أو يجب عليه في مقام التشريع تقييد متعلق الأمر بعدم كونه في دار زيد؟ وبعبارة أخرى: نزاع الاجتماع والامتناع هل يجرى في هذا المورد أيضاً أو يختص بما إذا كانت هنا حيثيتان متغايرتان بحسب المفهوم، كالصلاة والغصب؟

الظاهر جريان النزاع في هذه الصورة ايضاً، والحق فيه أيضاً الجواز إذ المفروض أن المشتمل على المصلحه في المثال هو نفس الخياطة، لا الخياطة المقيدة بعدم كونها في دار زيد، فتقييدها في مقام الأمر بها بهذا القيد العدمي جزاف، فإن الحكيم لا يأمر إلا بنفس الحيثية

المشتملة على المصلحة.

لا يقال: إن العنوان الواحد إذا كان مشتملاً على المصلحة من جهة، وعلى المفسدة من جهة أخرى كان اللازم متابعة الحكم لأقواهما، والمفروض ـ فيما نحن فيه ـ أن الخياطة حين اجتماعها مع عنوان الكون في دار زيد تصير مشتملة على المفسدة، وقد فرض اشتمالها على المصلحة أيضاً، فيجب ملاحظة الأقوى أو مراعاة جانب المفسدة حينئذ، وتخصيص الوجوب بصورة اشتمالها على المصلحة فقط.

فإنه يقال: نفس حيثية الخياطة دائماً موضوعة للمصلحة، وما هو الموضوع للمفسدة ليس نفس حيثيتها، بل بانضمام الحيثية الأخرى، فافهم.

صور تعلق الامر و النهى بالحيثيتين:

فذلكة: قد ظهر لك من مطاوي ما ذكرناه أن صدور الأمر والنهي معاً عن مولى واحد متوجهين إلى عبد واحد متعلقين بحيثية واحدة مع وحدة زمان الامتثال محال، ولكن لا من جهة كون ذلك تكليفاً بالمحال، إذ مجموع الأمر والنهي ليس بتكليف واحد حتى يصدق عليه التكليف بالمحال بل من جهة أن صدورهما عن المولى يوجب اجتماع الضدين (أعني البعث والزجر والإرادة والكراهة) في موضوع واحد (أعني به شخص المولى)؛ فإنه الموضوع الذي يتقوم به التكليف ويقوم به قياماً صدورياً، وقد مر أن مطلق الإرادة ومطلق الكراهة لا تضاد بينهما وإنما يكونان ضدين مع فرض وحدة المكلِّف والمكلَّف والمكلف به وزمان الامتثال.

ومثل هذه الصورة في الاستحالة صدور الأمر والنهي معاً عن المولى الواحد بالنسبة إلى عبد واحد حال كونهما متعلقين بحيثيتين متساويتين بحسب الصدق أو بحسب الوجود بأن لم تصدقا على وجود واحد ولكن تلازمتا في مقام التحقق.

وكذلك يستحيل صدورهما عنه مع تعلق الأمر بالأخص المطلق والنهي بالأعم بحسب الصدق، أو بحسب الوجود، ففي هذه الصور الخمس يستحيل صدور الأمر والنهي معاً عن المولى لاستحالة انقداح الإرادة والكراهة معاً في نفسه.

وأما تعلق الأمر والنهي بالحيثيتين اللتين بينهما عموم من وجه، أو عموم مطلق بحسب الصدق، أو بحسب الوجود بشرط تعلق الأمر بالأعم، وكذلك تعلق الأمر بحيثية بنحو الإطلاق والنهي بهذه الحيثية مقيدة بحيثية أخرى فلا مانع عنه، ولا يستحيل صدور هذا النحو من البعث

والزجر عن المولى، فمجموع الصور عشر، خمس منها مستحيلة وخمس منها ممكنة.

هذا كله فيما إذا كان الأمر والنهي إلزاميين. ومثله في صور الاستحالة وصور الإمكان صورة كون الأمر ندبياً والنهي تحريمياً، وكذلك صورة كون الأمر وجوبياً أو ندبياً مع كون النهي تنزيهياً موجباً لكراهة متعلقه، نعم بين كون النهي تحريمياً وبين كونه تنزيهياً فرق من جهة أخرى، وهو صحة الجمع في التنزيهي إذا كان الأمر عبادياً على القول بالجواز.

بيان ذلك: أنك قد عرفت في النواهي التحريمية أن الظاهر بطلان الجمع للعنوانين إذا كان متعلق الأمر عبادياً مأخوذاً فيه قصد القربة، ولو قلنا بالجواز، من جهة أن الوجود الواحد بعد كونه مبعداً عن ساحة المولى لا يصلح لأن يتقرب به؛ فحينئذ نقول: إن ما ذكر كان في النواهي التحريمية.

وأما التنزيهية فهي وإن أوجبت حزازة في متعلقاتها ولكن المأتي به لا يصير مصداقاً للتمرد والعصيان، فبعد كونه واجداً للمصلحة وكونه مصداقاً للمأمور به على القول بالجواز لا مانع من وقوعه عبادة للمولى ومقرباً إلى ساحته.

بقي أمران آخران يجب أن ينبه عليهما

الامر الأول: الاستدلال على جواز الاجتماع بالعبادات المكروهة

القائلون بالجواز ربما استدلوا له بالعبادات المكروهة، التي اجتمع فيها الوجوب أو الندب مع الكراهة، كصوم يوم عاشوراء، أو النوافل المبتدئة في الأوقات المخصوصة، والصلاة في الحمام، وفي مواضع التهمة، وكذا بالواجبات التي اجتمع فيها الوجوب مع الندب أو الإباحة، كالصلاة في المسجد أو الدار.

تقريب الاستدلال: أن التضاد ليس بين الوجوب والحرمة فقط، بل الأحكام الخمسة بأسرها متضادة، فإن كان التضاد مانعاً من الاجتماع ولم يكن تعدد الجهة مجدياً في رفع الغائلة لما وقع الاجتماع في غير الوجوب والحرمة من سائر الأحكام أيضاً وقد وقع ذلك كما في العبادات المكروهة ونحوها.

وقد أجاب عن ذلك في الكفاية تارة بنحو الإجمال، وأخرى بنحو التفصيل.

أما الجواب الاجمالي: فهو أن النقض لا يصادم البرهان العقلي، خصوصاً مع كون بعض الموارد المذكورة مما تعلق فيه الأمر والنهي بحيثية واحدة، وهذا مما يحتاج إلى تأويله القائل بالامتناع أيضاً، هذا حاصل كلامه «طاب ثراه».

أقول: ولنا أيضاً أن نجيب عن الاستدلال (إجمالاً) بأن المحقق إنما هو صحة العبادات المكروهة وأما كونها متعلقة للأمر والنهي معاً فغير مصرح به في كلام الأصحاب، فلعل صحتها من جهة واجديتها للملاك وعدم مانعية النهي التنزيهي عن مقربيتها، من دون أن تكون ـ بالفعل ـ مأموراً بها.

وبالجملة: يمكن أن تكون متعلقة للنهي فقط، وتكون صحتها من جهة الملاك لا الأمر، والنهي التنزيهي غير مانع عن صحتها، لعدم كونه موجباً للبعد عن ساحة المولى.

وأما الجواب التفصيلي: الذي ذكره «قده» فستظهر قسمة منه في مطاوي كلماتنا.

اقسام العبادات المكروهة:

إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما تعلق الأمر فيه بحيثية، والنهي بحيثية أخرى، سواء كان بينهما عموم مطلق، أو من وجه، كالأمر بالصلاة والنهي عن الكون في مواضع التهمة.

القسم الثاني: ما تعلق الأمر فيه بحيثية بنحو الإطلاق، والنهي بهذه الحيثية مقيدة بحيثية أخرى، كالأمر بالصلاة والنهي عنها مقيدة بكونها في الحمام.

القسم الثالث: ما تعلق الأمر فيه ـ على فرض تعلقه ـ بعين الحيثية التي تعلق بها النهي، بحيث لا مندوحة في البين كما في صوم عاشوراء والنوافل المبتدئة في الأوقات المخصوصة.

أما القسم الأول والثاني فنحن في فسحة عن الإشكال فيهما، حيث قلنا بجواز الاجتماع في مقام الجعل والتشريع، وعدم مانعية النهي التنزيهي عن المقربية في مقام الامتثال، وقد عرفت سابقاً أن نزاع مسألة الاجتماع لا ينحصر فيما إذا كان المتعلق للحكمين حيثيتين، بل يجري أيضاً فيما إذا تعلق الأمر بحيثية مطلقة والنهي بهذه الحيثية مقيدة بحيثية أخرى.

وأما القسم الثالث، فهو مما يجب على كل من الاجتماعي والامتناعي تأويله، بنحو ترتفع به غائلة تعلق الحكمين بحيثية واحدة.

قال شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني في مقام الجواب عنه ما حاصله: إن النهي فيه ليس من جهة وجود حزازة ومفسدة في الفعل، بل من جهة كون الترك منطبقاً لعنوان ذي مصلحة، أو ملازماً لعنوان كذلك مثل الفعل، غاية الأمر كون مصلحة هذا العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له أهم من مصلحة الفعل، ولأجل ذلك كان الأئمة عليهم السلام في مقام العمل يختارون الترك، فالمقام من قبيل المستحبين المتزاحمين اللذين ثبتت أهمية الملاك في أحدهما؛ فإن الحكم الفعلي وإن كان تابعاً للأهم لكن الآخر أيضاً يقع صحيحاً لوجود الملاك والمحبوبية فيه من دون أن تكون فيه حزازة، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي عن الفعل من جهة وجود الحزازة والمفسدة فيه، فإنه يوجب بطلانه وعدم صحته عبادة. «انتهى».

أقول: ويرد عليه أولاً ـ أن ما ذكره «قده» مبني على كون مفاد النهي ايضاً مثل الأمر في كونه من مقولة الطلب، غاية الأمر أن المتعلق للطلب في أحدهما الفعل وفي الآخر الترك، وقد عرفت سابقاً فساد هذا المبنى، فإن مفاد النهي ليس عبارة عن طلب الترك، بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل، وعلى هذا فيجب أن يكون في متعلقه، أعني الفعل حزازة ومفسدة ملزمة

أو غير ملزمة.

وثانياً ـ سلمنا كون مفاد النهي عبارة عن طلب الترك، ولكن المتعلق للطلب على هذا نفس الترك، ولا وجه لفرض عنوان منطبق عليه أو ملازم له حتى يكون هو المتعلق للطلب.

فإن قلت: وجه فرضه أن الترك بنفسه أمر عدمي فلا يتصور كونه مؤثراً في المصلحة.

قلت: العنوان المنطبق على الترك أيضاً أمر عدمي إذ لا يعقل انطباق عنوان وجودي على أمر عدمي.

وثالثاً ـ أن الترك وكذا العنوان المنطبق عليه عدمي والعدم لا يعقل أن يؤثر في المصلحة.

ورابعاً ـ أن ما فرضه مخالف لمفاد الأخبار فإن المستفاد منها كون صُوم عاشوراء أو النوافل المبتدئة في الأوقات المخصوصة ونحوها ذات حزازة ومفسدة لا كونها مستحبة ومحبوبة وكون ترك كل منها أيضاً من المستحبات التي يثاب عليها بحيث يقال لكل من فاعل الصوم وتاركه في يوم عاشوراء: إنه فعل مستحباً شرعياً، وهل لفقيه أن يلتزم بأن تارك صوم عاشوراء صدر عنه مستحب شرعي، لا بل الذي يحكم به الفقهاء هو أن الصائم في يوم عاشوراء صدر عنه ما لا يناسب فعله.

وبالجملة: الظاهر عدم إقناع ما ذكره «قده» في مقام الجواب.

فالأولى أن يقال: إن النهي التنزيهي عن هذا القسم من العبادات إنما هو من جهة أنه ينطبق على فعلها عنوان ذو حزازة، كما ينطبق على صوم عاشوراء عنوان الموافقة لبني أمية، وعلى النوافل المبتدئة المأتية حين طلوع الشمس وغروبها عنوان الموافقة لعابدي الشمس مثلاً، وهكذا، فالفعل لكونه منطبقاً لعنوان ذي حزازة (أقوى من المصلحة الكائنة فيه) صار متعلقاً للزجر التنزيهي، ولم يتعلق به أمر فعلي، ولكنه مع ذلك يقع صحيحاً إن أتاه بقصد القربة، من جهة كونه واجداً للملاك والمصلحة، التي كانت تؤثر في الأمر الفعلي لولا عروض هذا العنوان وتعلق النهي التنزيهي به لا يمنع عن قصد التقرب به وعن صلاحيته لأن يتقرب به، لعدم كون مخالفته تمرداً على المولى، بخلاف النهي التحريمي، فتدبر جيداً.

الأمر الثاني:

الاضطرار إلى المحرم و حكم الخروج من الدار المغصوبة

اعلم أن الغرض في هذا المقام بيان حكم المحرم الذي انحصر فيه طريق التخلص من حرام

أشد كالخروج من الدار المغصوبة بعد توسطها على وجه محرم، وكشرب الخمر الذي انحصر فيه طريق التخلص من الهلكة بعدما ارتكب بسوء الاختيار ما يؤدي إليها، ونحو ذلك.

ولكن المحقق صاحب الكفاية لما ذكر في صدر المبحث مطالب من باب المقدمة ناسب أن نذكرها على وجه الاختصار.

قال «قده» ما حاصله: إن الاضطرار إلى الحرام وإن كان موجباً لرفع حرمته وعقوبته وبقاء ملاك وجوبه مؤثراً له (لو كان فيه ملاك الوجوب) ولكنه إذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار، وأما إذا كان بسوء الاختيار فالحرمة الفعلية وإن كانت مرفوعة أيضاً ولكنه حيث يصدر عن المكلف مبغوضاً وعصياناً للنهي السابق الساقط لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب وإن كان فيه ملاكه «انتهى».

أقول: أما ما ذكره من أن الاضطرار إلى الحرام يوجب ارتفاع حرمته فمسلم، غاية الأمر أن الحاكم بارتفاعها في الاضطرار العقلي هو العقل، وفي الاضطرار العرفي مثل حديث الرفع ونحوه.

وأما ما ذكره من تأثير ملاك الوجوب بعد ارتفاع الحرمة الفعلية بالاضطرار فغير مسلم، إذ المانع عن تحقق الوجوب ليس هو الحرمة الفعلية، حتى يصير ارتفاعها سبباً لتحققه، بل المانع عن تحققه وتأثير ملاكه فيه هو أقوائية ملاك الحرمة (أعني المفسدة الداعية إلى جعلها) من ملاك الوجوب (أعني المصلحة الباعثة نحو الإيجاب)، فما دامت المفسدة باقية على قوتها لا مجال لتأثير ملاك الوجوب وإن كان هنا مانع عن فعلية الحرمة أيضاً فإن البعث نحو ما يشتمل على مفسدة ـ تكون أقوى من مصلحته ـ قبيح بلا ريب وإشكال.

نعم يمكن أن يوجد في الفعل المحرم ـ بعد الاضطرار إليه ـ مصلحة أقوى من مفسدته فلا مانع حينئذ من تعلق الوجوب به، لكنها غير المصلحة الأولية المغلوبة بالنسبة إلى المفسدة، فإنها لا يمكن أن تؤثر في الإيجاب وإن لم تؤثر المفسدة أيضاً من جهة المانع كالاضطرار ونحوه، ألا ترى أن شرب الخمر المحرم من جهة إقوائية ملاك الحرمة فيه لا يصير واجباً أو مستحباً بمجرد رفع حرمته الفعلية لمانع، مع أنه يشتمل على المصلحة أيضاً، كما يدل عليه قوله (تعالى):

(قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما).[1]

نعم إن توقف عليه حفظ النفس المحترمة صار واجباً من جهة أقوائية ملاك حفظ النفس من

---

(١) سورة البقرة/ الآية ٢١٩

المفسدة الكامنة فيه ،فتأمل.

الاضطرار الى محرمين احدهما اهم:

واعلم أن الاضطرار إن كان إلى المعين فلا إشكال في ارتفاع حرمته به ،وإن كان إلى غير المعين كأحد الأمرين مثلاً؛ فإن كان أحدهما أهم وجب رفع الاضطرار بالآخر ،فإن رفعه بالأهم عصى واستحق عليه العقاب إما على تمامه أو على المقدار الذي صار سبباً لأهميته ،وإن لم يكن أحدهما أهم تخير في رفع اضطراره ،هذا إذا لم يكن الاضطرار بسبب اختياره أمراً اختيارياً يؤدى إلى الاضطرار إلى الحرام ،وأما إذا كان اضطراره إليه بسبب اختيار أمر يؤدى إليه لا محالة فإما أن يكون الفعل الذي يختاره مباحاً ذاتاً ،وإما أن يكون محرماً من غير سنخ الحرام المضطر إليه ،وإمّا أن يكون محرماً من سنخه ،وعلى الثالث فإما أن يكون المضطر إليه من تتمة ما يختاره ،وإما أن يكون فرداً آخر في قباله ،فالصور أربع:

الأولى: كأكل الطعام المباح الذي يؤدى إلى المرض والاضطرار إلى شرب الخمر لدفعه.

والثانية: كقتل النفس المحترمة المؤدى إلى أخذه وحبسه في المحبس الغصبي.

والثالثة: كالدخول في الدار المغصوبة بالاختيار المؤدى إلى الاضطرار إلى التصرف الخروجي.

والرابعة: كالتصرف في مال الغير المؤدى إلى أخذه وحبسه في المحبس الغصبي.

وفي جميع هذه الصور إما أن يكون حين ارتكابه للفعل الاختياري ملتفتاً إلى أدائه إلى الاضطرار إلى الحرام ،وإما أن يكون متردداً فيه ،وإما أن يكون غافلاً عنه ،فإن كان غافلاً عن أدائه إليه فلا إشكال في عدم وقوع المضطر إليه محرماً فعلياً وكون الاضطرار رافعاً لحرمته سواء كان الفعل الاختياري المؤدى إليه محرماً أو مباحاً ،إذ في صورة الحرمة أيضاً لم يقدم المكلف إلا على ارتكاب هذا الحرام دون ما يتعقبه.

وإن كان ملتفتاً إلى أدائه إليه[1] فالاضطرار وإن كان رافعاً للزجر الفعلي بالنسبة إلى المضطر إليه ،إلا أنه لما كان بسوء الاختيار كان العصيان والمبغوضية باقيين بلا ريب ،فإن العقل الحاكم بقبح تكليف المضطر وعقابه لا يحكم به في هذا المقام ،وحديث الرفع أيضاً منصرف عن هذا

---

(١) أقول: لا بد من أن يكون مراده (مد ظله العالي) من الالتفات خصوص صورة العلم بالاداء ،وعلى هذا فلم يعلم من كلامه حكم صورة التردد ح ع ـ م.

المقام الذي أقدم العبد باختياره على ما يتعقبه العصيان.

ولا فرق في هذه الصورة أيضاً بين كون الفعل الاختياري مباحاً أو حراماً.

هذا كله مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال فيما إذا كان المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار مما انحصر فيه التخلص من الحرام كالخروج من الدار المغصوبة، فهل يصير حينئذ مأموراً به فقط، كما اختاره الشيخ، أو مع جريان حكم المعصية عليه، أو منهياً عنه فقط، أو مأموراً به ومنهياً عنه، أو لا يكون مأموراً به ولا منهياً عنه لكنه يجري عليه حكم المعصية كما اختاره في الكفاية. فيه وجوه بل أقوال، واختيار أحدها في غاية الإشكال، **فإن القول** بكون مثل الخروج منهياً عنه لا يخلو عن محذور، إذ العبد إن أراد امتثال هذا النهي وترك الخروج لوقع في المحذور الأشد وهو البقاء في دار الغير. **والقول** بكونه مأموراً به أيضاً في غاية الإشكال، إذ الخروج مصداق للتصرف في ملك الغير، وهل يمكن الالتزام بكون الداخل في ملك الغير للتفريح مثلاً والخارج منه بعد قضاء الحاجة من دون ندامة على فعله ممتثلاً لأمر المولى مطيعاً له حين الخروج، بحيث تكون حركاته الخروجية الواقعة عن تفريح أيضاً محبوبة للمولى وامتثالاً لأمره مع كونها تصرفاً في ملك الغير بغير إذنه، **وأشكل** منهما هو الالتزام بكونه مأموراً به ومنهياً عنه معاً حتى يصير من مصاديق مبحث الاجتماع، كما اختاره أبو هاشم وتبعه المحقق القمي، فإن الاجتماع إنما يجوز فيما إذا كان هنا عنوانان، وكانت في البين مندوحة وما نحن فيه ليس كذلك، فهو أسوأ حالاً من باب الاجتماع، وحكمه أشكل من حكمه.

هل يجرى الترتب فى المسألة؟:

وهنا احتمال سادس وهو الالتزام بالترتب، بتقريب: أن الغصب بجميع أنحائه من الدخول والبقاء والخروج محرم، لا بهذه العناوين، بل بما هو غصب وتصرف في مال الغير، ولكن التصرف الخروجي لما صار في رتبة عصيان النهي ذا مصلحة ومعنوناً بعنوان حسن صار مأموراً به في هذه الرتبة فهو منهي عنه بنحو الإطلاق، ومأمور به في رتبة عصيان النهي وعدم تأثيره في نفس المكلف. **ولكن يرد على ذلك** أن الالتزام بالترتب إنما هو فيما إذا كان هنا حكمان متزاحمان وكان أحدهما ـ من حيث الملاك ـ أهم فيصير الأهم ـ من جهة أهمية ملاكه ـ فعلياً بنحو الإطلاق، والمهم فعلياً في ظرف عصيان الأهم، كما في الصلاة والإزالة فإن لكل منهما

ملاكاً موجباً لحكم على حدة، غاية الأمر أن أهمية ملاك الإزالة أوجبت أهمية حكمها، فصارت فعلية حكم الصلاة مشروطة بعصيان حكم الإزالة.

وفيما نحن فيه ليس كذلك، إذ الموجود في باب الغصب والتصرف في مال الغير حكم واحد بملاك واحد وهو الحرمة، وأما وجوب الخروج والتخلص من الغصب فليس حكماً آخر في قبال حرمة الغصب، بل هو عبارة أخرى عنها، إذ التخلص ليس إلا عبارة عن ترك الغصب الذي هو ضد عام للغصب، وقد عرفت ـ في مبحث الضد ـ أن في الضد العام لا يكون كل من الضدين متصفاً بحكم مستقل في قبال حكم الآخر، بل الأمر بأحدهما عبارة أخرى عن النهي عن الآخر؛ كما أن النهي عن أحدهما عبارة أخرى عن الأمر بالآخر، بحيث يكون المتحقق بحسب الواقع حكماً واحداً ناشئاً من ملاك واحد، وعلى هذا ففي باب الغصب أيضاً لم يصدر عن الشارع إلا حكم واحد وهو الحرمة، وليس وجوب التخلص منه حكماً مستقلاً في قبالها، حتى يصير فعلياً في رتبة عصيان الحرمة، بل هو عبارة أخرى عنها ودائر مدارها.

ومما يشهد لذلك أن المكلف إن عصى ولم يخرج من الدار المغصوبة لا يقال: إنه صدر عنه عصيانان: أحدهما ارتكاب مقدار التصرف الخروجي والآخر ترك التخلص، بل الصادر عنه إنما هو ارتكاب الحرام فقط.

وهذا بخلاف مسالة الصلاة والإزالة فإن التارك لهما (على القول بالترتب) قد صدر عنه عصيانان لتفويته ملاكين مستقلين، كان كل منهما منشأ لحكم مستقل.

وبالجملة: الموجود في مثل الصلاة والإزالة حكمان شرعيان مستقلان، وهذا بخلاف باب الغصب، فإن الموجود فيه حكم واحد وهو الحرمة، وأما وجوب التخلص منه فليس حكماً آخر في قباله.

نعم، يحكم العقل بلزوم اختيار التصرف الخروجي، لكونه بالنسبة إلى التصرف البقائي أقل محذوراً.

ومما ذكرنا يعرف أيضاً بطلان ما ذكره بعض الفقهاء في باب الغصب من أن الموجود فيه حكمان: أحدهما حرمته والآخر وجوب الرد، فإن وجوب الرد ليس حكماً مستقلاً ذا ملاك مستقل في قبال حرمة الغصب، نعم كما يحرم الغصب حدوثاً يحرم بقاء، ووجوب الرد عبارة أخرى عن الحرمة البقائية.

وإن شئت قلت: هو حكم عقلي حكم به العقل للتخلص من الحرمة البقائية.

نقل كلام الشيخ و نقده:

اعلم أن الشيخ «قده» قال في تقريب ما اختاره من كون الخروج مأموراً به ليس إلا، ما حاصله: إن التصرف في أرض الغير بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال، وأما التصرف الخروجي فليس بحرام لا قبل الدخول ولا بعده، أما قبله، فلعدم التمكن منه، بل هو منتف بانتفاء الموضوع، وأما بعده، فلكونه مصداقاً للتخلص أو سبباً له فيكون مأموراً به، ولا حرمة في البين لكونه مضطراً إليه، فحال الخروج فيما نحن فيه حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلكة «انتهى».

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ العلامة المحقق الخراساني (أولاً) بالنقض بالبقاء فإنه أيضاً مثل الخروج في عدم التمكن منه قبل الدخول مع كونه حراماً بلا إشكال.

(وثانياً) بالحل بأن المقدور بالواسطة مقدور؛ فترك البقاء والخروج كلاهما مقدوران من جهة القدرة على ترك الدخول، وهذان العنوانان، وإن كانا قبل الدخول منتفيين بانتفاء ما هو كالموضوع لهما، ولكن لا يضر هذا بصحة التكليف المشروط عقلاً بالتسلط على المأمور به والمنهي عنه فعلاً وتركاً وإن كان بالواسطة «انتهى».

المختار في المسئلة:

والتحقيق أن يقال: إن عناوين الدخول والبقاء والخروج لا عين لها ولا أثر في الأدلة الشرعية، كي يبحث في أنها مقدورة أو غير مقدورة، بل الوارد في الأدلة الشرعية هو عنوان التصرف في أرض الغير، فالداخل في أرض الغير ما دام فيها ولم يخرج منها ـ بوضع قدمه في خارجها ـ يكون متصرفاً فيها، وتكون جميع حركاته من الدخول والبقاء والخروج تصرفاً واحداً ممتداً في هذه الأرض ناشئاً من اختياره، وليس الوارد في الأدلة عناوين الدخول والبقاء والخروج، حتى يقال: إنه يصدق على ترك الدخول ترك الخروج أو لا يصدق إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وعلى هذا فمجموع الدخول والبقاء والخروج تصرف واحد ويقع من المكلف على الوجه المنهي عنه بسوء اختياره.

ثم إن تنظير الخروج بمثل شرب الخمر أيضاً في غير محله، فإن شرب الخمر بعد أن توقف عليه حفظ النفس صار ذا مصلحة أقوى من المفسدة الكامنة فيه الموجبة لتحريمه، وهذا بخلاف

الخروج فإنه أمر ذو مفسدة من جهة كونه تصرفاً في ملك الغير من دون أن يكون واجداً لمصلحة مستعقبة للوجوب الشرعي، لما عرفت من أن الموجود في باب الغصب والتصرف في مال الغير حكم واحد، وهو الحرمة ليس إلا.

فتلخص مما ذكرنا أن الالتزام بكون الخروج مأموراً به في غاية الإشكال؛ كالالتزام بعدم كونه منهياً عنه وعدم صدوره مبغوضاً للمولى.

نعم يمكن أن يقال: بعدم وجود الزجر فعلاً من جهة اضطرار المكلف إلى قدر خاص من التصرف إما بالبقاء أو الخروج، ولكن لا ينافي هذا ثبوت العصيان والعقاب من جهة صدوره من أول الأمر باختياره.

فالظاهر في مسألة الخروج ما اختاره المحقق الخراساني من عدم كونه مأموراً به ولا منهياً عنه بالنهي الفعلي؛ مع ثبوت العقاب بملاحظة النهي السابق الساقط ولزوم اختياره عقلاً من جهة كونه أقل المحذورين.

الخروج من الدار المغصوبة بعد التوبة:

نعم لأحد أن يقول: إن الداخل في أرض الغير المتوسط فيها بسوء اختياره إن ندم على عمله وتاب واستغفر ربه التواب خرج خروجه منها من كونه مبغوضاً ومعاقباً عليه، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، كما هو مقتضى إطلاقات أدلة التوبة، فلا يقع الخروج منه تمرداً وعصياناً لمولاه.

توضيح ذلك: أن المكلف بعد أن دخل في ملك الغير صار مضطراً إلى مقدار الخروج من أقصر الطرق في أقصر الساعات، فهذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء صرفه في البقاء أو الخروج، غاية الأمر أن الاضطرار إليه لما كان بسوء اختياره لم يترتب عليه ارتفاع المبغوضية، فصار هو من تبعات الدخول المحرم، وكان حكمه حكمه في المبغوضية، فإذا تاب العبد بعد توسطه في الأرض واضطراره إلى الحركات الخروجية صارت توبته رافعة للعصيان الصادر عنه، أعني الدخول وتوابعه، فإن التوبة توجب محو السيئة السابقة، فبعد التوبة يصير كمن لم يدخل في أرض الغير على الوجه المحرم، ويصير الدخول الصادر عنه عصياناً المؤدى إلى التوابع المحرمة بمنزلة ما لو لم يصدر عنه عصياناً وتمرداً، بل صدر عنه على الوجه الشرعي، فيصير الخروج أيضاً غير مبغوض، إذ الفرض أنه في حال ارتكابه مضطر إليه، وإنما كان تحققه عصياناً بنفس تحقق الدخول كذلك،

فيكون رفعه بالتوبة رفعاً للعصيان الخروجي أيضاً، ويترتب على ذلك أنه إن اتحدت حركاته الخروجية الواقعة بعد التوبة مع أفعال الصلاة وقعت الصلاة صحيحة لعدم كونها حينئذ مبعدة عن ساحة المولى، حتى يقال إن المبعد لا يكون مقرباً، وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب الجواهر «قده»فراجع.

نقد بعض الاعاظم لكلام الشيخ:

قد أورد بعض الأعاظم على ما أفاده الشيخ «قده» من وجوب الخروج لكونه مقدمة للتخلص بما حاصله: أن ذلك ينافي ما حقق في محله (ويسلمه الشيخ أيضاً) من أنه لا يتوقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر، ولا وجود أحدهما على عدم الآخر، بل يكونان متلازمين.

وجه التنافي: أن البقاء والخروج ضدان، فلو كان ترك البقاء موقوفاً على الخروج لزم من ذلك توقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر (انتهى). **وأنت خبير** بأن قياس ما نحن فيه بمسألة الضدين قياس مع الفارق، فإن الضدين لما كانا في مرتبة واحدة، وكان لوجود أحدهما مع عدم الآخر معية في التحقق كان لازم ذلك إنكار المقدمية من الطرفين، وأما فيما نحن فيه فلو وازنّا الخروج مع البقاء البديل له كان الكلام فيهما هو الكلام في الضدين، ولكنه لا يقاس معه بل يقاس مع الغصب الزائد الذي يتحقق على فرض البقاء ويكون الخروج موجباً للتخلص منه.

بيان ذلك: أنه بعد أن توسط الإنسان دار غيره مثلاً يضطر إلى مقدار خاص من التصرف فيها، فهذا المقدار مما لا مفر منه سواء صرف في البقاء أو الخروج، ولكنه إن اختار البقاء اضطر إلى تصرف زائد على هذا المقدار، وإن اختار الخروج تخلص من هذا المقدار الزائد المتأخر عنه زماناً، فالمتوسط فيها بعد اختياره للخروج يكون وضع قدمه الأولى مقدمة لكونه في مكان أقرب إلى باب الدار ووضع قدمه الثانية مقدمة للكون في مكان أقرب منه إليه وهكذا حتى ينتهي إلى وضع القدم الأخيرة، فإنه مقدمة لكونه في خارج الدار، فتلك الأقدام مقدمات للكون في خارج الدار والتخلص من التصرف الزائد المتأخرين عن تلك الأقدام زماناً، فلا ربط لذلك بمسألة الضدين الملازم وجود أحدهما لعدم الآخر رتبة وزماناً.

نعم يرد على ما ذكره الشيخ: أولاً ما ذكره المحقق الخراساني من أن الخروج ليس مقدمة للتخلص الذي هو أمر عدمي، بل هو مقدمة للكون في خارج الدار، وهو أمر وجودي ليس فيه

ملاك الوجوب حتى تجب مقدمته.

وثانياً ما ذكرناه آنفاً من أن التخلص عبارة عن ترك التصرف وليس فيه ملاك الوجوب، إذ الموجود في باب الغصب والتصرف في مال الغير حكم واحد، وهو الحرمة لا غير فراجع.

وربما يقال: إن وجوب الخروج ليس من جهة المقدمية، بل هو من باب وجوب رد مال الغير إليه، وهو وجوب نفسي.

وفيه أولاً ما ذكرناه سابقاً: من أن وجوب الرد ايضاً ليس حكماً شرعياً مستقلاً في قبال حرمة التصرف، بل هو حكم عقلي يحكم به العقل للتخلص من التصرف البقائي، فإن التصرف في مال الغير كما يحرم حدوثاً يحرم بقاءً.

وثانياً: أن وجوب الرد على فرض ثبوته شرعاً إنما يثبت في باب الغصب (أعني به الاستيلاء على مال الغير عدواناً)، وما نحن فيه لا يرتبط بباب الغصب، إذ التوسط في أرض الغير ليس دائماً ملازماً للغصب، بل هو من أفراد التصرف في مال الغير، وبين الغصب والتصرف في مال الغير عموم من وجه، إذ قد يكون صاحب المال مقتدراً بحيث لا يمكن الاستيلاء على ماله وأخذ زمام ماله فلا يتحقق الغصب، ولكن يمكن مع ذلك التصرف في ماله خفاء أو التصرف فيه من الخارج بإلقاء الاحجار فيه مثلاً، وقد يتحقق الغصب بدون التصرف، كما إذا استولى الإنسان على مال غيره، بحيث صار زمام اختياره بيده، ومع ذلك لم يتصرف فيه بالدخول ونحوه.

وقد يجتمعان كما إذا استولى على مال غيره ودخل فيه أيضاً، فتدبر[1].

---

(١) أقول: يظهر من مجموع كلام سيدنا الاستاذ «مد ظله العالي» أنه في أصل الكبرى موافق للشيخ (قده)؛ ومخالفته معه في الصغرى فقط. بيان ذلك: أن المسألة المبحوث عنها هي حكم المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار إذا كان مقدمة لواجب أهم، فاختار الشيخ كونه مأموراً به فقط، واختار المحقق الخراساني عدم كونه مأموراً به، ولا منهياً عنه مع جريان حكم المعصية عليه؛ ويظهر من كلام سيدنا الأستاذ «مد ظله» أنه يوافق الشيخ في ذلك، وإنما يخالفه في مثال الخروج من جهة عدم كونه من صغريات المسألة، كما يظهر ذلك من قوله «مد ظله» في جواب كلام الشيخ: «إن قياس الخروج على شرب الخمر قياس مع الفارق، فإن شرب الخمر مقدمة لواجب أهم (أعني حفظ النفس)، والخروج ليس مقدمة لواجب من جهة أن الموجود في باب التصرف في ملك الغير حكم واحد وهو الحرمة».

ثم اعلم أنه على فرض مقدمية الخروج للواجب ربما يقرب إلى الذهن قول صاحب الفصول، فإن المكلف قبل دخوله فى أرض الغير كان متمكناً من ترك التصرف بأنحائه، كما كان متمكناً فى أول الأمر من فعله

كذلك بأن يدخل فيها، فإنه بدخوله فيها يتحقق منه جميع أنحائه، غاية الأمر كونه بالنسبة إلى نفس الدخول بلا واسطة، وبالنسبة إلى ما يستتبعه من مقدار الخروج أو البقاء توليدياً مختاراً بنفس اختيار سببه، فلما كان قبل الدخول متمكناً من أنحاء التصرف فعلاً وتركاً توجه إليه النهي عن الجميع، ولكن لا بعنوان الدخول أو البقاء أو الخروج، بل بعنوان التصرف في مال الغير، وقد وقع العصيان بالنسبة إلى الجميع بصرف الدخول، وأما بعده فلما كان يمكنه البقاء كما يمكنه الخروج صار الخروج بعنوانه في مقابل عنوان البقاء ذا مصلحة، فيأمر الولى بصرف المقدار المضطر إليه في الخروج، لا في البقاء ويخرج النهي حينئذ من الفعلية من جهة الاضطرار، فتدبر.

ح ع - م.

الفصل الثالث

في ان النهي عن شيء
هل يقتضي فساده أو لا؟

معنى الصحة و الفساد:

اختلفوا في أن النهي المتعلق بالعبادات أو المعاملات يدل على فسادها (كما عبر به بعض)؛ أو يقتضي فسادها (كما عبر به بعض آخر) أولا؟

وقد أطنب المتأخرون في المسألة بتكثير مقدماتها من دون أن ينقحوا محط النظر فيها، ونحن نكتفي بذكر مقدمة واحدة، ثم نشرع في تحقيق أصل المقصود.

أما المقدمة: ففي بيان معنى الصحة والفساد، فنقول: الصحة (كما عرفت في مبحث الصحيح والأعم) عبارة عن كون الموجود، بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب منه، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك، فهما وصفان للموجودات لا للعناوين، ولكن اتصاف الموجودات بهما إنما هو بإضافتها إلى العناوين التي أوجدت هذه الموجودات بترقب إنطباقها عليها.

بيان ذلك: أنه يظهر باستقراء موارد إطلاق هذين اللفظين أن بعض الموجودات يتصف عرفاً بالصحة، وبعضها يتصف بالفساد، كما أن بعضها لا يتصف بشيء منهما، سواء في ذلك الموجودات الخارجية الحقيقية والموجودات المتحققة في وعاء الاعتبار. فالأدوية المستعملة لعلاج الأمراض مثلاً، وكذا العقود المسببية الموجدة في عالم الاعتبار قد تتصف عرفاً بالصحة، وقد تتصف بالفساد، وكذلك العمل الخارجي الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقاً للصلاة أو الحج أو نحوهما، قد يتصف بهذا وقد يتصف بذاك، فإذا تأملنا في إحراز ما هو الموصوف بهما وجدنا أن الموصوف بهما نفس الموجود والمصداق لا العنوان المنطبق عليه، فنفس العمل الخارجي الصادر عن المكلف بترقب كونه منطبقاً لعنوان الصلاة المأمور بها قد يتصف بالصحة وقد يتصف بمقابلها، وكذلك نفس ما يوجده الإنسان في عالم الاعتبار بترقب كونه بيعاً ذا أثر، وذات الفرد الخارجي من الفاكهة أو الدواء تتصف بهما، غاية الأمر أن اتصاف الموجود والفرد بهذين الوصفين ليس

بلحاظه في نفسه بل بإضافته إلى العنوان الذي يترقب انطباقه عليه لتترتب عليه آثار هذا العنوان، فإن وجد بنحو ينطبق عليه اتصف بالصحة، وإن وجد بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد بعد اشتراكهما في كون الإيجاد بترقب هذا الانطباق.

امور ترتبط بمعنى الصحة و الفساد:

وقد اتضح بما ذكرناه في معناهما وما يتصف بهما أمور نشير إليها:

الأول: أن توصيف العناوين بهما فاسد، فإنها لا تتصف (بما هي عناوين) بالفساد، إذ كل عنوان هو هو، ويحمل على نفسه (بالحمل الأولي)، واتصافه في عالم المفهومية بالفساد وعدم التمامية إنما هو بأن لا يكون هذا العنوان هذا العنوان، وهو مساوق لسلب الشيء عن نفسه، فالموصوف بهما إنما هو نفس الذوات والوجودات، ولكن بإضافتها إلى العناوين.

الثاني: أن الصحة والفساد وصفان إضافيان، فرب موجود يتصف بالصحة بالإضافة إلى عنوان، ويتصف بالفساد بالإضافة إلى عنوان آخر، فالأقوال والحركات والسكنات الخارجية التي يوجدها المكلف بترقب كونها منطبقة لعنوان الصلاة حتى يترتب عليها آثارها: من المقربية وإسقاط الأمر والإعادة والقضاء ونحو ذلك، إن وجدت بحيث ينطبق عليها هذا العنوان اتصفت بالصحة بالإضافة إلى هذا العنوان، وإن وجدت بحيث لا ينطبق عليها اتصفت بالفساد كذلك، وإن كانت حالها بالإضافة إلى العناوين الأخر بالعكس؛ فالحركة الخارجية مثلاً (بما هي حركة أو موجود) أمر تام ينطبق عليها عنوان الحركة والوجود، ويترتب عليها آثارهما، ولكنها بما هي ركوع أو صلاة يمكن أن تكون تامة صحيحة، بنحو ينطبق عليها عنوان الركوع أو الصلاة، ويمكن أن تكون غير تامة فلا ينطبق عليها عنوانهما ولا تترتب عليها آثارهما، فالموصوف بالفساد نفس الحركة الخارجية، ولكن اتصافها به ليس باعتبار عنوان الحركة، ولا باعتبار ذاتها الخارجية التي هي من سنخ الوجود، بل هو باعتبار إضافتها إلى العنوان الذي يترقب انطباقه عليها، كعنوان الركوع مثلاً.

الثالث: أن تقسيم عنوان الصلاة وغيرها من عناوين العبادات والمعاملات بالصحيح والفاسد فاسد، فإن نفس العنوان لا يتصف بهما، وإنما الموصوف بهما هو نفس العمل الخارجي الذي يوجده العبد بترقب انطباق عنوان الصلاة عليه، فإن وجد بنحو انطبقت عليه وصار من مصاديقها اتصفت بالصحة، وإن وجد بنحو لا تنطبق عليه ولم يصر من مصاديقها وأفرادها

اتصف بالفساد، ويكون إطلاق الصلاة عليه من باب المسامحة، من جهة أن إيجاده كان بترقب صيرورته فرداً لها.

الرابع: أن توصيف الشيء بالصحة والتمامية إنما هو بإضافته إلى العناوين المترقبة (التي تترتب عليها آثارها قهراً بعد تحققها)، لا بإضافته (أولا) إلى نفس هذه الآثار، إذ الأثر أثر للعنوان وهو موضوع له، فهو يتوسط بحسب القصد بين الفعل الخارجي وبين الأثر، فالحركات والسكنات الخارجية تتصف بالصحة باعتبار انطباق عنوان الصلاة عليها وكونها مصداقاً لها. فإذا انطبقت عليها ترتب عليها آثارها من موافقة الأمر وإسقاط الإعادة والقضاء قهراً، فما في الكفاية من إضافة الشيء في اتصافه بالصحة إلى نفس الآثار لا يخلو عن مسامحة.

الخامس: قد ظهر بما ذكرنا في تعريفهما أن بعض الأشياء لا يتصف بالصحة ولا بالفساد؛ فإن اتصاف الشيء بهما إنما هو بإضافته إلى العناوين المترقبة التي يمكن أن تنطبق عليه، ويمكن أن لا تنطبق، وتكون موضوعات لآثار مخصوصة، فلو فرض أنه لم يكن لشيء أثر أصلاً، أو كانت له آثار ربما تترتب عليه وربما لا تترتب، ولكن لم يكن إيجاده بترقب ترتبها عليه لم يتصف بالصحة ولا بالفساد؛ فمثل الإتلاف والجناية وملاقاة النجاسة ونحوها لا تتصف بهما مع أن لها آثاراً شرعية (من الضمان وجواز القصاص ونجاسة الملاقي) ربما تترتب عليها وربما تتخلف، فلو تحقق الإتلاف بنحو لم يترتب عليه الضمان، أو الجناية بنحو لم توجب القصاص كما إذا أتلف أو جنى بحق، أو وجد الملاقاة بنحو لم تترتب عليها نجاسة الملاقي لم يتصف الإتلاف والجناية والملاقاة حينئذ بالفساد، والسر في ذلك عدم كون إيجادها بترقب ترتب هذه الآثار عليها، فالموصوف بالصحة والفساد عبارة عن الأشياء التي توجد بترقب أن تنطبق عليها عناوين ذات آثار شرعية أو عقلائية أو خارجية، بحيث يكون إيجادها غالباً بترقب ترتب هذه الآثار عليها ولو بتوسيط العناوين في القصد، سواء كان النظر إلى العنوان المتوسط نظراً آلياً دائماً، كما في عناوين العقود المسببية التي لا تعتبر إلا لترتب الآثار عليها، أو كان له بنفسه نحو استقلال، ولكن يوجد غالباً بترقب الآثار المترتبة عليه، وذلك كالصلاة مثلاً، فإنها وإن كانت بنظر الأوحدي معراجاً للمؤمن ومحبوبة بذاتها، ولكن أكثر الناس لا يعقلون، فيأتون بها لإسقاط الإعادة والقضاء أو الفرار من النار والدخول في الجنة أو نحو ذلك، وقد ظهر بما ذكرنا أن الإتلاف والجناية ونحوها لا تتصف بالصحة ولا بالفساد، نعم تتصف بهما العبادات بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم والمعاملات.

السادس: أن التقابل بينهما يشبه تقابل العدم والملكة، فإن الصحة كما عرفت عبارة عن كون الموجود الخارجي بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك، وانطباق العنوان المترقب وإن لم يكن من الشؤون الواقعية للموجود الخارجي، ولكن لما كان وجوده بترقب هذا الانطباق صار هذا الترقب منه بمنزلة كونه من شؤونه، فالفساد عبارة عن عدم الانطباق فيما يكون من شأنه الانطباق.

ذكر وجهين لدلالة النهي على الفساد:

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: قد ذكروا لدلالة النهي على الفساد وجهين:

«الأول» أن النهي يقتضي الحرمة والمبغوضية، وهما تنافيان الصحة.

«الثاني» أن علماء الأمصار في جميع الأعصار كانوا يستدلون بالنهي الوارد في العبادات والمعاملات على الفساد. والظاهر تباين هذين المسلكين، وعدم الجامع بين مقتضى الدليلين؛ وتوضيح ذلك يتوقف على بيان نكتة، وهي أن صحة الشيء ـ كما عرفت ـ عبارة عن كونه بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب منه، وفساده عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك.

ثم إن العناوين مختلفة، فبعضها بحيث يكون انطباقها وعدم انطباقها واضحاً عند الجميع، ولا يختص علمه ببعض دون بعض، ولكن كثيراً منها مما يجهلها الأكثر ويختص العلم بانطباقها ومنطبقاتها وما يشترط في انطباقها عليها ببعض الناس، وذلك كالمعاجين التي يختص العلم بأجزائها وشرائطها وموانعها بالأطباء، فقد يكون معجون خاص مركباً من أمور يكون لشروط وجودية وعدمية دخل في انطباق عنوانه على هذه الأمور، ولكن العلم بذلك يختص بطائفة خاصة، ومن هذا القبيل أكثر العبادات والمعاملات الواردة في الشريعة، فإنها أمور مركبة من أجزاء خاصة، ويكون لشروط وجودية وعدمية دخل في انطباق عناوينها على هذه الأجزاء، ولكن العلم بذلك يختص بمخترعها وهو الشارع، وبناء العرف والعقلاء في هذا السنخ من الأمور على الرجوع إلى أهل فنها، فإذا رجعوا إليهم وورد منهم في ذلك أمر أو نهي يكون هذا الأمر أو النهي عندهم ظاهراً في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، فإذا قال الطبيب مثلاً للمريض: اجعل السقمونيا بمقدار خاص في المعجون الذي عالجتك به، لا يكون هذا الأمر ظاهراً في الوجوب المولوي، بل يكون ظاهراً في الإرشاد إلى الجزئية، وكذا لو قال: لا تجعل فيه السقمونيا، لا يتبادر من هذا النهي التحريم المولوي، بل يكون ظاهراً في الإرشاد إلى مانعيه

السقمونيا عن تحققه بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب، وإن قال الإمام(ع) أو النبي(ص) أو نائبهما: «لا تصلِّ في جلد ما لا يؤكل لحمه» مثلاً كان نهيه هذا ظاهراً في الإرشاد إلى مانعية جلد ما لا يؤكل لحمه، ودخالة عدمه في انطباق عنوان الصلاة على الأجزاء التي يؤتى بها بترقب انطباقه عليها، وإذا قال: «صلِّ مع الطهارة» كان أمره هذا ظاهراً في الإرشاد إلى الشرطية، والسر في ذلك أن عنوان الصلاة مثلاً من العناوين التي لا تُعلم أجزاؤها وشرائطها وموانعها إلا من قبل الشارع؛ نظير المعجون الذي يختص العلم بخصوصياته بالطبيب. والأوامر والنواهي الواردة في خصوصيات هذا السنخ من العناوين من قبل أهل فنها ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وهذا ظهور عرفي عقلائي، يشهد به كل من راجع سيرة العقلاء، واحتمال المولوية في هذه الموارد احتمال مرجوح لا تقبله الأذهان السليمة.

تفاوت مقتضى الوجهين:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: قد ظهر بذلك سرّ استدلال علماء الأمصار في جميع الأعصار بالنواهي ـ الواردة في أبواب العبادات والمعاملات بأنواعها من البيوع والأنكحة وغيرها ـ على الفساد، فإن استدلالهم بها لم يكن بتوسيط الحرمة المولوية بأن يستفيدوا منها الحرمة المولوية ويستدلوا بالحرمة على الفساد، بل كان ذلك من جهة ظهور النواهي الواردة في هذه الأبواب في الإرشاد إلى المانعية المستلزمة للفساد قهراً، نعم، لو فرض ظهور النهي في التحريم المولوي، أو أحرز الحرمة والمبغوضية بطريق آخر يجري نزاع آخر في أن الحرمة تقتضي الفساد أو لا؟ ولكن هذا غير النزاع الأول، فإن النزاع على الأول في الدلالة والبحث لفظي، وعلى الثاني في الاقتضاء والملازمة والبحث عقلي.

وبما ذكرنا ظهر اختلاف أساس الاستدلالين، فإن بناء الاستدلال الأول على ادعاء الملازمة بين الحرمة المولوية والفساد، من دون نظر إلى ظهور النهي، حتى لو فرض استفادة الحرمة والمبغوضية من غير اللفظ أيضاً جرى النزاع، وبناء الاستدلال الثاني على ادعاء ظهور قسم خاص من النواهي (وهي الواردة في باب المركبات المخترعة) في الإرشاد إلى المانعية المقتضية للفساد قهراً، كظهور الأوامر الواردة فيها في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية.

وبالجملة: هنا مسلكان مختلفان لا جامع بينهما، والبحث على الأول بحث عقلي وعلى الثاني بحث لفظي، فلأحد أن يلتزم بالفساد على الثاني دون الأول، واللازم (على المسلك الأول)

أن يعبر في عنوان المسألة بالاقتضاء، (وعلى المسلك الثاني) بالدلالة.

وإذا ظهر لك ما ذكرنا فنقول: بناء على ظهور هذا السنخ من النواهي في الإرشاد (كما هو الظاهر) فدلالتها على الفساد واضحة، سواء في ذلك العبادات والمعاملات، وأما بناء على إنكار ذلك، وادعاء ظهورها في الحرمة المولوية فهل تلازم الحرمة للفساد أو لا تلازم أو يفصل بين العبادات والمعاملات؟ الظاهر هو التفصيل؛ ففي العبادات تلازم الحرمة للفساد لاحتياجها إلى قصد القربة، والحرمة تلازم المبغوضية، فيكون إتيان المحرم مصداقاً للتمرد والعصيان، ومبعداً عن ساحة المولى، والمبعد لا يكون مقرباً، وقد فصلنا ذلك في مبحث الاجتماع.

وأما في المعاملات فلا تلازم الحرمة الفساد، لعدم اشتراطها بالقربة وعدم التنافي بين المبغوضية وبين أن تتحقق مضامينها، والفرض عدم كون النهي أيضاً ظاهراً في الإرشاد إلى مانعية شيء لتحققها، فلا وجه لفسادها من غير فرق بين المعاملات بالمعنى الأخص وبين غيرها، كالغسل والتطهير، ونحو ذلك من الموضوعات الشرعية التي تترتب عليها آثارها قهراً، وإن صدرت مبغوضة.

تذنيبان:

الأول: النهي الارشادي والمولوي: قد قسم الشيخ «قده» ـ على ما في تقريرات بحثه ـ النهي المتعلق بالعبادة إلى قسمين: الإرشادي، والتحريمي المولوي، فقال: بدلالة الأول على الفساد قطعاً، ودلالة الثاني أيضاً في الجملة. وقسم النهي المتعلق بالمعاملة إلى أربعة أقسام:

أحدها: الإرشادي، والثلاثة الأخر: مولوية تحريمية.

فأولها: أن يتعلق النهي بالمعاملة بما هي فعل مباشري (وبعبارة أخرى) بالسبب، أعني نفس الإيجاب والقبول، كالنهي المتعلق بالبيع وقت النداء.

الثاني: أن يتعلق بها بما هي فعل تسبيبي (وبعبارة أخرى) بنفس المسبب، وذلك كالنهي عن بيع المصحف أو العبد المسلم للكافر، فإن المبغوض إنما هو مالكية الكافر لهما التي هي نوع من السلطنة والسبيل.

الثالث: أن يتعلق بالأثر الذي لا ينفك من المعاملة، بحيث لو لم تكن المعاملة فاسدة لم يمكن تحريم هذا الأثر، من جهة أنه لا معنى لصحتها عرفاً وشرعاً إلا ترتب هذا السنخ من الأثر كالنهي عن أكل ثمن الكلب أو العذرة، فإن صحة المعاملة وحصول الملكية يستلزمان حلية

الثمن للبائع «انتهى».

وزاد في الكفاية قسماً آخر وهو أن يكون المتعلق للنهي، التسبب بهذا السبب إلى هذا المسبب، من دون أن يتعلق النهي بنفس السبب أو المسبب[1].

ثم قال: إن النهي عنها بما هو فعل مباشري أو تسبيبي لا يقتضي الفساد، ومثله ما إذا وقع النهي عن التسبب، وأما النهي عن الأثر غير المنفك فيقتضي الفساد «انتهى».

أقول: قد مثلوا الصورة تعلق النهي بنفس السبب بالنهي عن البيع وقت النداء، والظاهر فساد ذلك، فإن معنى حرمة السبب كون نفس الإيجاب والقبول بما هما لفظان محرمين، وليس في المثال نفس التلفظ بالإيجاب والقبول محرماً لعدم اشتماله على المفسدة، وإنما المحرم في وقت النداء هو الاشتغال بالأشغال الدنيوية المانعة عن الصلاة، ومنها الاشتغال بالتجارات التي أهمها البيع، ولا خصوصية لنفس البيع، وإنما ذكر من باب المثال أو الكناية، فالمنهي عنه هو الأعمال المزاحمة للصلاة، والبيع أيضاً محرم بهذا العنوان لا بما هو لفظ خاص.

ثم إن هذا النهي ليس نهياً نفسياً ناشئاً من مفسدة في متعلقه، بل هو من باب تعلق النهي بضد المأمور به الذي لا ملاك له سوى نفس مصلحة المأمور به، وقد عرفت في مبحث الضد أن الأمر بالشيء والنهي عن ضده ليسا بتكليفين مستقلين واجدين لملاكين، بل الأمر والنهي متحدان بحسب الحقيقة، ففيما نحن فيه النهي عن البيع وقت النداء تأكيد للأمر بصلاة الجمعة، فإن النهي عنه إنما هو من جهه كونه ضداً لها فلا نهي حقيقي في البين، فتدبر.

التذنيب الثاني: وجوه الاستدلال بالنواهي الواردة على الفساد: قد عرفت أن للقوم في المسألة مسلكين:

(الأول): أن الحرمة تلازم الفساد أم لا، وعلى هذا فالمسألة عقلية.

(الثاني): أن علماء الأمصار في جميع الأعصار كانوا يستدلون بالنواهي الواردة في خصوصيات العبادات والمعاملات على الفساد، وقد عرفت أيضاً أن استدلالهم لم يكن بتوسيط الحرمة بل من جهة ظهور النهي عندهم في الإرشاد.

ونزيدك هنا إيضاحاً فنقول: إن استدلالهم بهذا السنخ من النواهي على الفساد وإرسالهم

---

(١) يمكن أن يمثل له بالنهي عن تملك الزيادة بالبيع الربوي فإن نفس الإنشاء وكذا تملك الزيادة بمثل الهبة ونحوها لا محذور فيه، وإنما المحرم هو التسبب بالبيع لتملك الزيادة ح ع-م.

ذلك إرسال المسلمات ليس من جهة كون النهي موضوعاً للفساد شرعاً بعد عدم كونه كذلك لغة، للقطع بعدم وضع من الشارع في هذا المقام، وأنه ليس وظيفته إلا بيان الأحكام بلسان قومه، بل ما يحتمل أن يكون وجهاً لذلك أمور:

١ـ ما سبق منا من أنه إذا أمر من له مزيد اختصاص في العلم بشيء بهذا الشيء، ثم أمر ببعض الخصوصيات المتعلقة به أو نهي عنه، يتبادر من هذا السنخ من الأوامر والنواهي الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وليس للنهي حينئذ ظهور في المولوية حتى نحتاج في إثبات الفساد إلى توسيط الحرمة وادعاء الملازمة بينها وبين الفساد، وقد فصلنا ذلك فراجع.

٢ـ ما ذكره الشيخ «قده» وحاصله أن الظاهر من النهي المتعلق بعبادة خاصة أو معاملة خاصة كونه ناظراً إلى العمومات المشرعة لها تأسيساً أو إمضاء، فيكون بمنزلة المقيد أو المخصص لها؛ فإذا قال الله تعالى (ولا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ)[1]، أو ورد في الخبر النهي عن بيع الغرَر، أو نحو ذلك علم منه إرادة التخصيص للعمومات الدالة على صحة النكاح والبيع ونحوهما من المعاملات، وهكذا الأمر في العبادات، هذا ولكن يجب أن يعلم أن ما ذكره «قده» ليس وجهاً في قبال سائر الوجوه، فإن النهي إن كان تحريمياً مولوياً فلا وجه لاستفادة الفساد منه في المعاملات، كما عرفت، وإن كان إرشادياً رجع إلى ما ذكرناه في الوجه الأول.

٣ـ أن يقال في خصوص المعاملات: إن حصول المسببات عقيب الأسباب إنما هو بجعل الشارع إياها عقيبها واعتباره لها، أو بجعل السببية للأسباب، بداهة أن السببية فيها ليست تكوينية فهي قابلة للجعل التشريعي، وحينئذ فمن المستبعد اعتبار الشارع وإمضاؤه لما هو مبغوض له، فبالنهي الدال على الحرمة والمبغوضية يستكشف عدم اعتبار الشارع للمسبب الذي يكون تحققه بيده.

٤ـ ما ذكره بعض المعاصرين من أن النهي يدل على المحجورية الشرعية، ومن شرائط الصحة في المعاملات عدم الحجر.

٥ـ أن يقال: إن الظاهر من النواهي المتعلقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب آثارها عليها، فترجع جميع النواهي المتعلقة بالمعاملات إلى القسم الثالث، الذي نقلناه عن الشيخ، وهو صورة تعلق النهي بالآثار التي لا تنفك من المعاملة، بحيث لو صحت المعاملة لم تعقل حرمة هذه الآثار. وقد

---

(١) سورة النساء/ الآية ٢٢

توافق الشيخ وشيخنا الأستاذ المحقق الخراساني على كون النهي في هذه الصورة دالاً على الفساد، ووجهه واضح، ووجه إرجاع جميع النواهي الواردة في المعاملات إلى هذه الصورة هو أن يقال: إن للمعاملات ثلاث مراتب:

الأولى: مرتبة الأسباب أعني نفس الإيجاب والقبول. الثانية: مرتبة المسببات التي توجد بها في عالم الاعتبار من الملكية والزوجية ونحوهما. الثالثة: مرتبة الآثار الشرعية والعقلائية المترتبة على المسببات من جواز التصرف في الثمن مثلاً للبائع وفي المثمن للمشتري، وجواز الوطى ونحوه في النكاح، ونحو ذلك، ولا يخفى أن نفس الأسباب لا نفسية لها عند العرف والعقلاء، وليست مقصودة بالذات بل هي آلات لإيجاد مسبباتها ومندكّات فيها بنظرهم، وكذلك المسببات بأنفسها أمور اعتبارية محضة وليست مقصودة بالأصالة، فإن نفس الملكية مجردة من جميع آثارها لا تغني عن جوع أحد، فهي أيضاً فانية في الآثار، فالمطلوب بالذات وما هو المقصود عند العقلاء في المعاملات إنما هو ترتيب الآثار من التصرف في الثمن والمثمن، وقضاء الحوائج بهما ونحو ذلك. فإذا كان نظر العرف والعقلاء إلى الأسباب والمسببات نظراً آلياً، وكانتا عندهم في الحسن والقبح تابعتين للآثار المطلوبة، فلا محالة لا يتبادر إلى أذهانهم من النواهي المتعلقة بهما إلا النهي عن ترتيب الآثار، إذ لا نفسية لهما عندهم ولا يتصفان في أنفسهما بحسن ولا قبح، ونظير ذلك ما ذكرناه في مبحث المقدمة من أن الأمر بالمقدمة عين الأمر بذيها.

وبالجملة: الأمر والنهي في الأمور الآلية يتعلقان حقيقة بما هي فانية فيه، فلا يتبادر إلى الأذهان من النهي عن نكاح الأم مثلاً إلا حرمة ترتيب آثار الزوجية، فإنها المقصودة بالذات من النكاح، لا نفس الإيجاب والقبول ولا الزوجية المجردة منها، وعلى هذا فيدل النهي على الفساد، فتدبر.

المقصد الثالث

في المفاهيم و فيه فصول

الفصل الاول:

معنى المفهوم

المفهوم والمنطوق وصفان للمدلول او الدلالة؟:

اعلم أن الظاهر من كلمات القوم كونهما وصفين للمدلول بما هو مدلول، لا للدلالة وإن كانت كيفية الدلالة منشئاً لا تصافه بهما، وبعبارة أخرى: ينقسم المدلول من اللفظ إلى منطوق ومفهوم، باعتبار انقسام الدلالة إلى نحوين، فنحو خاص منها يسمى مدلوله بالمنطوق، ونحو آخر منها يسمى مدلوله بالمفهوم.

والقول بكونهما وصفين لنفس الدلالة في غاية السخافة، ولا نظن أحداً من القدماء تفوه بذلك، ولعل نظر من جعلهما وصفاً لها إلى ما ذكرناه من أن كونهما وصفين للمدلول ليس بلحاظه بذاته، بل باعتبار كونه مدلولاً لنحوين من الدلالة.

إنما الإشكال في المقام هو في تشخيص نحوي الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول إلى المنطوق والمفهوم).

قال الشيخ على ما في تقريرات بحثه ما حاصله: إن دلالة المفردات على معانيها (بأقسامها من المطابقة والتضمن والالتزام) خارجة من المقسم، فلا تتصف مداليلها بالمنطوق ولا بالمفهوم.

وأما دلالة المركبات على معانيها التركيبية فإن كانت بالمطابقة فهي داخلة في المنطوقية بلا إشكال، وإن كانت بالتضمن فالظاهر منهم، وإن كان دخولها في المنطوقية أيضاً، ولكن يمكن الاستشكال فيه (بناء على تفسير المفهوم بما يفهم من اللفظ تبعاً) فإن المعنى التضمني وإن كان بالذات مقدماً على المطابقي، ولكنه متأخر عنه في الاستفادة من اللفظ، بل قد يتصور الكل إجمالاً من دون أن يتصور الجزء، مثال ذلك ما لو أثبت القيام (الذي هو وضع خاص) لزيد فإنه يفهم منه ضمناً ثبوت بعض هذا الوضع لرأسه مثلاً، ولكن الذهن ربما يغفل عنه.

هذا كله في دلالة المركبات على معانيها المطابقية والتضمنية.

وأما دلالتها على معانيها الالتزامية فهي أيضاً على قسمين؛ إذ المدلول الالتزامي إما أن يكون بحيث يقصد المتكلم دلالة اللفظ عليه، وإما أن يكون مما يستفاد منه تبعاً بلا قصد لإفهامه، والقسم الثاني خارج من المنطوقية والمفهومية معاً، وأما القسم الأول فإن كان مفاده مفاد (لا غير) كما في جميع مفاهيم المخالفة؛ أو كان الحكم فيه ثابتاً للغير على وجه الترقي، كما في مفهوم الموافقة فهو المفهوم بقسميه، وإلا فهو أيضاً من المنطوق، فاستقر اصطلاحهم على تسمية هذين النوعين من المداليل الالتزامية المركبة بالمفهوم.

وقد فصل «قده» الكلام في هذا المقام، ونقل في ضمن كلامه تعريف الحاجبي للمنطوق بأنه ما دل عليه اللفظ في محل النطق؛ وللمفهوم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق؛ وتفسير العضدي لتعريف المنطوق بقوله: (أي يكون حكماً لمذكور وحالاً من أحواله سواء ذكر الحكم ونطق به أم لا) ولتعريف المفهوم بقوله: (أي يكون حكماً لغير المذكور) «انتهى».

أقول: لم يأت هو «قده» مع تفصيله بما يكون معتمداً عليه في امتياز المنطوق من المفهوم، فإن الظاهر من القدماء كون المداليل في حد ذاتها على قسمين، وليس تقسيم المدلول إليهما بحسب جعل الاصطلاح فقط بأن يصطلحوا بلا جهة على تسمية بعض المداليل الالتزامية بالمفهوم وإدخال غيره في المنطوق، ولذلك تريهم يختلفون في أن دلالة الغاية أو الاستثناء على الانتفاء عند الانتفاء مفهومية أو منطوقية، فيعلم من ذلك كونهما ممتازين بحسب الواقع.

والمتأخرون عن الشيخ أيضاً لم يذكروا في الباب ميزاناً صحيحاً يعتمد عليه، فالواجب علينا تفصيل الكلام بنحو يتضح الامتياز بين نحوي الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول إلى المنطوق والمفهوم).

المداليل اللفظية وغير اللفظية: ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن أن يقال: (إنه نطق به) بنحو لو قيل للمتكلم: (أنت قلت هذا) لم يكن له إنكاره، وقد يكون بحيث لا يمكن ذلك، بل يكون للمتكلم مفر منه، وإن أنكر قوله إياه لم يمكن إلزامه، مثلاً إذا قال المتكلم: (إن جائك زيد فأكرمه) فمداليله المطابقية والتضمنية والالتزامية كلها مما لا يمكن للمتكلم أن ينكر نطقه بها، وأما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء فيفهم من اللفظ، ولكن لو قيل للمتكلم: (أنت قلت هذا) أمكنه إنكار ذلك بأن يقول: ما قلت ذلك وإنما الذي قلته ونطقت به هو وجوب الإكرام عند المجيء، وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال:

إن دلالة اللفظ عليه بالالتزام، لوضوح أن وجوب الإكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، ومع ذلك نرى بالوجدان أنه يفهم من الكلام، ولكنه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلم أنه نطق به، وأما الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقلية والعرفية فمما يمكن أن تنسب إلى المتكلم، ويقال إنه نطق بها وليس له إنكاره، وكذا الكلام في مفهوم الموافقة فإن النهي عن الأفّ يفهم منه النهي عن مثل الضرب، ولكنه لا تلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع، لعدم الارتباط والعلاقة بين الحرمة المتعلقة بالأفّ وبين الحرمة المتعلقة بالضرب، حتى يقال باستلزام الأول للثاني.

وبالجملة: المداليل المطابقية والتضمنية والالتزامية جميعها مما لا يمكن للمتكلم أن ينكر القول بها بعد اقراره بنطقه بالكلام، ولكن هيهنا مداليل أخر تفهم من الكلام من جهة أعمال خصوصية فيه، ومع ذلك يكون للمتكلم ـ مع إقراره بالنطق بالكلام ـ أن يقول: ما قلت ذلك، لعدم كونها من مداليلها المطابقية والتضمنية والالتزامية.

والمراد بالمدلول الالتزامي ما فهم من اللفظ من جهة كونه لازماً ذهنياً لما وضع له اللفظ، سواء كان بحسب الخارج أيضاً من لوازمه كالجود للحاتم، أو من معانداته كالبصر للعمى. فما قد يتوهم في بيان الضابط لدلالة الالتزام ـ من أنها عبارة عن الدلالة الثابتة بالنسبة إلى اللوازم البينة بالمعنى الأخص ـ في غير محله، فإن دلالة الالتزام تتوقف على اللزوم الذهني لا الخارجي؛ والمقسم للبيّن وغيره بقسميه هو اللازم الخارجي[1].

وكيف كان فهنا مداليل أخر للكلام سوى المداليل المطابقية والتضمنية والالتزامية تكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهومية، كما تكون دلالته على المعنى المطابقي والتضمني والالتزامي دلالة منطوقية، فالدلالة المفهومية خارجة من الأقسام الثلاثة، فإنها بأجمعها مما يمكن أن يقال: إن المتكلم نطق بها؛ غاية الأمر أن نطقه بالنسبة إلى المدلول التضمني والالتزامي بالواسطة، والمفهوم عبارة عما لم ينطق به المتكلم، ولو بالواسطة.

حقيقة الدلالة المفهومية:

بيان حقيقة الدلالة المفهومية يتوقف على ذكر مقدمة، فنقول: لا ريب في أن استفادة المعنى من اللفظ بحيث يمكن الاحتجاج على المتكلم بإرادته له تتوقف على أربعة أمور مترتبة

(١) أقول: ينافي ذلك تمثيلهم للبين بالمعنى الأخص بمثل العمى والبصر. ح ع ـ م.

حسب ما نذكرها:

«الأول» عدم كون المتكلم لاغياً في كلامه وكونه مريداً للإفادة.

«الثاني» كونه مريداً لإفادة ما هو ظاهر اللفظ بحيث يكون ظاهر اللفظ مراداً له، إذ من الممكن - بحسب مقام الثبوت - عدم كونه لاغياً في كلامه، ولكن لا يكون مع ذلك مريداً لظاهر اللفظ بأن ألقاه تقية أو لجهات أخر.

«الثالث» عدم إجمال اللفظ وكونه ظاهراً في المعنى.

«الرابع» حجية الظهور

والمتكفل لإثبات الأمر الأول والثاني ليس هو اللفظ بل بناء العقلاء، إذ قد استقر بناؤهم على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية التي تقصد منه عادة ولا يعتنون باحتمال صدوره لغواً وجزافاً، ولا باحتمال صدوره لغير ما هو غاية له نوعاً. واللفظ الصادر عن المتكلم أيضاً من جملة أفعاله، فيحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادراً عنه لغاية، وكون المقصود منه غايته الطبيعية العادية، وحيث إن الغاية العادية للتلفظ إفادة المعنى، فلا محالة يحكم المستمع للّفظ - قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه - بكون التكلم به لغاية وفائدة وكون الغاية المنظورة منها إفادة معناه - أي شيء كان -، وليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ على معانيها، بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية، وهذا مُقدم بحسب الرتبة على الدلالة الثابتة للّفظ - بما هو لفظ موضوع - على معناه المطابقي أو التضمني أو الالتزامي، لأنه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع، ويحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له.

ثم إن هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً في مجموع الكلام كذلك يكون ثابتاً في أبعاضه وخصوصياته، فكما أن نفس تكلمه - بما أنه فعل من الأفعال الاختيارية - يحمل على كونه لغايته الطبيعية العادية، فكذلك الخصوصيات المذكورة في الجملة من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل - بما هي من الأفعال الصادرة عنه - على كونها لغرض الإفادة والدخالة في المطلوب، فإنها غايتها العادية، وكما لم تكن دلالة نفس الجملة على كونها لغرض إفادة المعنى دلالة لفظية وضعية، بل كانت من جهة بناء العقلاء - المتقدم بحسب الرتبة على الدلالة اللفظية المنطوقية -، فكذلك دلالة الخصوصية المذكورة في الكلام على كونها للدخالة في المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع، بل هي من باب بناء العقلاء ومن باب دلالة الفعل بما

هو فعل، سواء كان من مقولة اللفظ أو من غيره.

إذا عرفت هذه المقدمة ظهر لك سرّ ما قلناه من أن الدلالة المفهومية خارجة من الأنحاء الثلاثة، أعني المطابقة والتضمن والالتزام، فإن مقسمها دلالة اللفظ ـ بما هو لفظ موضوع ـ؛ فإن دل على تمام ما وضع له سميت الدلالة بالمطابقة، وإن دل على جزء منه سميت بالتضمن، وإن دل على لازمه سميت بالالتزام، وأما دلالة اللفظ على المفهوم فليست ثابتة له بما هو لفظ موضوع بل هو من باب دلالة الفعل بحسب بناء العقلاء.

والحاصل: أن دلالة الخصوصية المذكورة في الكلام من الشرط أو الوصف أو الغاية أو اللقب أو نحوها على الانتفاء عند الانتفاء ليست دلالة لفظية بل هي من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغاية وكون الغاية المنظورة منه غايته النوعية العادية، والغاية المنظورة ـ عند العقلاء ـ من نفس الكلام حكايته لمعناه، والغاية المنظورة من خصوصياته دخالتها في المطلوب، ومن هنا يثبت المفهوم، فإذا قال المولى: «إن جائك زيد فأكرمه» مثلاً حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد في وجوب إكرامه، (بتقريب) أنه لو لم يكن دخيلاً فيه لما ذكره المولى، وكذلك إن ذكر وصف في كلامه يحكمون بدخالته في الحكم بهذا التقريب، وهكذا سائر الخصوصيات التي تذكر في الكلام.

وبالجملة: فائدة ذكر القيد ـ أي قيد كان ـ بحسب طبعه عبارة عن دخالته في الحكم فيحكم العقلاء بأن تعليق الحكم عليه ليس إلا لدخالته وإلا كان ذكره لغواً، ولا ربط لهذا الحكم العقلائي بباب الدلالات اللفظية، بل هو من جهة بنائهم على عدم حمل فعل الغير على اللغوية، بل على فائدته المتعارفة المنظورة منه نوعاً، فباب المفاهيم بأقسامها غير مربوط بباب الدلالات اللفظية بأقسامها.

وقد ظهر بما ذكرنا أن استفادة المفهوم في جميع القيود: من الشرط والوصف وغيرهما بملاك واحد، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية العادية، فلا يجب البحث عن كل واحد من القيود في فصل مستقل.

***

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: النزاع صغروى او كبروى؟:

قد ظهر لك أن استفادة المفهوم من باب بناء العقلاء، ولا ريب أنه قد استقر بناؤهم على حمل كلام المتكلم وحمل خصوصياته على كونها صادرة عنه بداعي غايتها النوعية، وأن الغاية النوعية للقيود هي دخالتها في المطلوب والمقصود الذي سيق لأجله الكلام، وهذا البناء من العقلاء موجود قطعاً، وإنما الإشكال في حجيته، فما تراه في كلام المتأخرين ـ من أن النزاع في حجية المفاهيم نزاع صغروى، إذ النزاع في أصل ثبوته لا في حجيته ـ فاسد على ما ذكرناه من المبنى، ولذلك ترى القدماء كانوا ينازعون في حجية المفاهيم لا في أصل ثبوتها، نعم، بناء على ما أسسه المتأخرون في باب المفاهيم من إرجاعها إلى الدلالات اللفظية الالتزامية، كما قالوا في مفهوم الشرط مثلاً: إنه ثابت بناء على استفادة العلية المنحصرة من الشرط، يكون النزاع صغروياً كما أفادوه، ولكن هذا الأساس ينهدم بما ذكرنا.

الأمر الثاني: مفهوم الموافقة:

مفهوم الموافقة بعكس مفهوم المخالفة، فكما أن العقلاء يحكمون في بعض الموارد بدخالة الخصوصية المذكورة في الكلام، حذراً من حمل كلام الغير على اللغوية، فكذلك يحكمون في بعض الموارد بعدم دخالة الخصوصية وشمول الحكم للأعم من واجدها، وليس مفهوم الموافقة إلا عبارة عن إلقاء الخصوصية والحكم بعدم دخالتها، سواء وجد في البين أولوية كما في النهي عن الأفّ الذى يفهم منه حرمة الضرب مثلاً أم لم توجد، كما إذا سئل الإمام(ع) عن حكم الرجل الشاكّ مثلاً فأجاب، فإن العرف يلقي خصوصية الرجولية، ويحكم بعدم دخالتها في الحكم، وليس مفهوم الموافقة منحصراً في ما إذا كان الفرع أولى من الأصل، وإن كان يوهمه بعض الكلمات، ولذلك ترى في كلام بعض القدماء، الأقوال في حجيته ثلاثة، ثالثها التفصيل بين صورة الأولوية وبين غيرها.

الأمر الثالث: مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة عند المتأخرين ينتج انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وأما على ما أسسناه فلا يفيدِ ذلك، إذ قد عرفت أن ثبوته عندنا من باب بناء العقلاء، وغاية ما يحكم به العقلاء فِي مثل قوله: (الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجّسه شيء) إنما هو دخالة الكرية في الحكم بعدم التنجس، وعدم كون ذات الماء تمام الموضوع له، بتقريب: أنه لو كان ثابتاً لذاته مع قطع النظر عن تخصصه بخصوصية الكرية لكان ذكرها لغواً، وأما كون هذه الخصوصية دخيلة ليس إلا بمعنى عدم جواز أن يخلفها خصوصية أخرى مثل الجريان والمطرية ونحوهما، فلا يحكم به العقلاء، فإن مبنى حكمهم هو الفرار من محذور اللغوية، ولا يخفى أن كون قيد الكرية ذا فائدة وعدم كونه لغواً يتوقف على عدم كون ذات الماء، بما هي هي تمام الموضوع، لا على كون الكرية علّة تامة منحصرة لعدم التنجس، بحيث لا يخلفها مثل الجريان والمطرية، فهذه الرِواية كافية في رد مثل ابن أبي عقيل القائل بعدم انفعال الماء مطلقاً، ولا تدل على عدم جواز أن يخلف قيد الكرية قيد آخر؛ فإنه من الممكن أن لا يكون الحكم ثابتاً لذات الموضوع بما هي هي، بل يكون لخصوصية أخرى دخالة في الحكم، ولكن هذه الخصوصية قد تكون منحصرة وقد تكون متعددة يكفي انضمام كل منها إلى ذات الموضوع في ثبوت الحكم، كما في ما نحن فيه. فإن انضمام كل واحدة من الكرية والمطرية والجريان مثلاً إلى حيثية المائية يكفي في الحكم بعدم التنجس.

وبما ذكرنا ينهدم أساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء، سواء كان القيد المذكور في الكلام شرطاً أو وصفاً أو غيرهما.

وهذا الذي ذكرناه هو مراد السيد «قده» حيث قال ما حاصله: إن قوله تعالى: (واسْتَشْهِدُوا

شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُم)[1] يدل على توقف قبول شهادة الرجل على انضمام شاهد آخر، ثم دل دليل آخر على أن الامرأتين ايضاً قد تقومان مقام الرجل وهكذا؛ إلى آخر ما ذكره «قده» في بيان عدم حجية المفهوم، فإنه «قده» يسلم دخالة الشرط المذكور في الحكم، وإنما ينكر دلالته على الانتفاء عند الانتفاء، فكلامه «قده» جيد على ما ذكرناه، وإن لم يعتن به المتأخرون وجعلوه واضح الفساد.

نعم يمكن أن يستفاد الانتفاء عند الانتفاء في بعض الموارد، كما إذا كان المولى في مقام بيان جميع ما يمكن أن يكون دخيلاً في الحكم، وحينئذ فمثل مفهوم اللقب أيضاً حجة فضلاً عن الشرط ونحوه.

وقد تلخص مما ذكرنا أن ذكر القيد الزائد ـ أي قيد كان ـ يكفي في نفي كون الحيثية المقيدة به تمام الموضوع، ولا يكفي بنفسه للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

***

(١) سورة البقرة/ الآية ٢٨٢

الفصل الثانى:

مفهوم الشرط

اقسام القضية الشرطية:

القضية الشرطية على قسمين:

الأول ـ ما كان مقدمها بمنزلة الموضوع وتاليها بمنزلة المحمول، فكأنها قضية حملية ذكرت بصورة الشرطية. وذلك كقول الطبيب مثلاً للمريض: إن شربت الدواء الفلاني انقطع مرضك، فإنه بمنزلة أن يقول: شرب الدواء الفلاني قاطع لمرضك، وكقول المنجم: إن كان زحل في الدرجة الكذائية رخصت الاسعار مثلاً ونحو ذلك، وهذا القسم من الشرطيات التي مفادها مفاد الحمليات لا مفهوم لها؛ إذ الشرط بمنزلة الموضوع والجزاء بمنزلة المحمول، فلا قيد زائد حتى يستفاد منه المفهوم.

الثاني ـ من الشرطيات المستعملة ما كان المقصود فيها إثبات محمول التالي لموضوعه، ويكون المقدم بمنزلة القيد الزائد الخارج من الثابت والمثبت له كقوله: «الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء»، فإن محط النظر في هذه القضية بيان حكم الماء من النجاسة أو الطهارة، فقوله: «إذا بلغ قدر كر» بمنزلة القيد الزائد، وهذا القسم من الشرطيات يستفاد منه المفهوم، إذ يجب أن يفرض للقيد الزائد فائدة، والفائدة النوعية للقيد كما عرفت إنما هي الدخالة في موضوع الحكم، فتدبر. هذا ما عندنا في بيان ما هو الملاك في المفاهيم.

وأما المتأخرون فذهب كل منهم في بيانها مذهباً ولم يستوفوا حقها.

قال بعض أعاظم العصر ما حاصله: إن المدلول الالتزامي للكلام إن كان من اللوازم البينة بالمعنى الأخص سميناه بالمفهوم، وإن كان من اللوازم البينة بالمعنى الأعم سميناه بالمدلول السياقي؛ وإن كان من اللوازم غير البينة كان مدلولاً التزامياً فقط، ولا يسمى باسم آخر. ولازم كلامه «قده»

ثبوت الواسطة بين المنطوق والمفهوم، فإن المدلول السياقي واللوازم غير البينة خارجتان (بنظره) منهما، وأما بناء على ما ذكرناه فلا تثبت الواسطة، فإن المداليل الالتزامية بينة كانت أو غير بينة داخلة عندنا في المنطوق، كما عرفت.

ولعل ما ذكره في الكفاية في باب المفاهيم أمتن ما ذكره المتأخرون، فلنشر إليه، قال «قده» في تعريف المفهوم: «إنه عبارة عن حكم إنشائي أو إخبارى تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية».

أقول: وفيه نظر إذ الخصوصية إن كانت مما دل عليه اللفظ كانت داخلة في المعنى فاستتباع الخصوصية للمفهوم عبارة أخرى عن استتباع نفس المعنى له، وهو عبارة أخرى عن الدلالة الالتزامية؛ فيبقى السؤال عن وجه تعبيره «قده» عن الدلالة الالتزامية بهذا التعبير، وإن لم تكن الخصوصية مما دل عليه اللفظ ولم تكن داخلة في المعنى فيبقى السؤال عن وجه تخصص المعنى بها مع عدم دلالة اللفظ عليها؛ (مثلاً) في قوله: (إن جائك زيد فأكرمه) لفظة «إن» تدل على العلية، ثم إن خصوصية الانحصار إن كانت من لوازم هذا المعنى، فالدلالة على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء دلالة التزامية منطوقية، وإن لم تكن من لوازمه فأية جهة لتخصصه بها.

ثم شرع «قده» في بيان مفهوم الشرط، فقال: «إن ثبوته يتوقف على دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وترتب الجزاء على الشرط بنحو العلية المنحصرة».

ثم قال: «إن دلالتها على اصل اللزوم مسلمة، وأما الدلالة على الترتب فضلاً عن العلية والانحصار فللمنع عنه مجال»، ثم ذكر للدلالة على العلية المنحصرة خمس تقاريب، ورد جميعها فاختار عدم ثبوت المفهوم في الجمل الشرطية.

والتقاريب الخمس عبارة عن دعوى التبادر، ودعوى الانصراف، ودعوى جريان مقدمات الحكمة بثلاثة أنحاء، وقد ذكرنا حين ما نحضر درسه «قده» تقريباً سادساً، (وحاصله) أن قوله: (إن جائك زيد فأكرمه) ظاهر في كون خصوصية المجيء دخيلة في ثبوت الجزاء، فيكون لازم ذلك كون المجيء علّة منحصرة، إذ لو كانت هنا علّة أخرى كانت العلّة هي الجامع بينهما، لا خصوص كل منهما لعدم إمكان صدور الواحد (بما هو واحد) عن الاثنين (بما هما اثنان).

وبعبارة أخرى: التعليق على المجيء ظاهر في كون المجيء بما هو مجيء بخصوصه علّة، لا بما أنه مصداق للجامع بينه وبين امر آخر، ولازم ذلك هو الانحصار.

وقد أجاب «قده» عن ذلك بأن عدم صدور الواحد عن الاثنين، وكون العلّة بحسب الحقيقة عبارة عن الجامع أمر تقتضيه الدقة العقلية والعرف غافل عنه، والمرجع لفهم المعاني هو العرف[1].

أقول: يمكن أن يقرب ما ذكرناه هنا بالتقريب الذي ذكرناه في أصل المفهوم بأن يقال: إن بناء العرف والعقلاء على حمل كلام الغير وجميع خصوصياته على كونها صادرة للفائدة حذراً من اللغوية، فإذا علق الحكم على المجيء، فكما يفهم العرف من أصل تعليق الحكم على القيد كون القيد دخيلاً، بتقريب: أنه لو لم يكن دخيلاً لما ذكره المولى، فكذلك يفهم من خصوصية القيد أيضاً كون الخصوصية أيضاً دخيلة، وإلا لما صح ذكره بخصوصه، بل وجب ذكر الجامع بين الواجد لها والواجد لغيرها من الخصوصيات. وبهذا البيان يستحكم أساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء وإن استشكلنا فيه أولا، فتدبر.

وقد تلخص مما ذكرناه في باب المفاهيم أن مسلك القدماء فيها يخالف مسلك المتأخرين، فالمتأخرون قد أسّسوا بناء مفهوم الشرط مثلاً على استفادة العلّية المنحصرة، وأما القدماء فقد أسّسوا بناء جميع المفاهيم على أمر عقلائي، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير (ومنه التكلم بالخصوصيات) في كونه صادراً عنه لغايته النوعية، والغاية النوعية للقيد هي الدخالة.

تذنيب: المفهوم في الجمل الانشائية:

إذا قال: «وقفت مالي على أولادي الفقراء» أو «إن كانوا فقراء»، فلا شبهة في عدم ثبوت الوقف لغير الفقراء؛ ولكن ليس ذلك من جهة حجية المفهوم، بل من جهة أن الوقف قد أنشأ بهذا اللفظ، وصار موجوداً بنفس هذا الإنشاء، والمفروض أن المنشأ به هو الوقف على الفقراء خاصة، فلا مجال لثبوته لغيرهم.

توضيح ذلك: أن مفاد القضية الشرطية مثلاً هو ثبوت محمول التالي لموضوعه على تقدير ثبوت المقدم، وبعبارة أخرى: ثبوت الحكم في التالي معلق على ثبوت المقدم، ومقتضى دلالتها على المفهوم ـ على مذاق القوم ـ هو انتفاء ما هو المعلق عند انتفاء المعلق عليه، فإن ما يقتضيه

---

(١) لا يخفى أن دليل امتناع صدور الواحد عن الكثير لو جرى في هذه المقامات فلا يمكن الجواب عنه بعدم فهم العرف لعدم إمكان الالتزام بالمحذور العقلي تمسكاً بعدم فهم العرف، اللهم إلا أن ينكر ظهور هذا النحو من الخصوصية (التي لا يحتاج في بيانها إلى مؤنة زائدة) في كونها دخيلة لعدم جريان دليل اللغوية بعد ما لم يكن بيان ذي الخصوصية أكثر مؤنة من بيان الجامع. ح ع ـ م.

التعليق هو انتفاء نفس ما علق على المقدم عند انتفاء المقدم لا انتفاء أمر آخر.

ثم إن المعلق إن كان مما يمكن تحققه عند انتفاء المعلق عليه أيضاً جرى فيه النزاع في حجية المفهوم وعدمها، وأما إذا كان أمراً لا يعقل تحققه عند انتفائه فلا مجال فيه للبحث عن المفهوم، فإن انتفاءه حينئذ عند انتفاء المعلق عليه عقلي لا يستند إلى ظهور الشرط في العلية المنحصرة (كما هو مسلك المتأخرين في باب المفاهيم) أو إلى ظهور القيد في الدخالة (كما نسبناه إلى قدماء أصحابنا) وإن ناقشنا فيه أولاً وفاقاً للسيد بأن الدخالة لا تستلزم الانتفاء عند الانتفاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المعلق إن كان له نحو تحقق وخارجية مع قطع النظر عن هذا الكلام المشتمل على التعليق كان من القسم الأول فيجري فيه النزاع، مثال ذلك ما إذا كان الجزاء جملة خبرية حاكية لتحقق مضمونها في الخارج كما إذا قال المولى: «إن جائك زيد يجب إكرامه»، إذا لم يكن غرضه من هذا الكلام إنشاء الوجوب فعلاً، بل كان غرضه حكاية الوجوب الثابت في ظرفه بإنشائه قبلاً أو بعداً، فإن المعلق على الشرط حينئذ ـ أعني به المحكي بالجملة الجزائية وهو الوجوب الثابت في ظرفه ـ يمكن أن يكون في متن الواقع ثابتاً لزيد الجائي فقط، ويمكن أن يكون ثابتاً له ولغير الجائي، بأن يكون قد أنشأ لكليهما، فحينئذ يقع النزاع في أن التعليق على الشرط يدل على الانتفاء عند انتفائه أم لا.

ومن هذا القبيل الأوامر والنواهي الواردة عن النبي(ص) والأئمة عليهم السلام في مقام بيان أحكام الله تعالى، فإنها كما حققناه في مبحث الأوامر ليست مولوية صادرة عنهم بقصد إنشاء الحكم، بداهة أنهم لم يقصدوا بها إعمال المولوية، بل صدرت عنهم للإرشاد إلى أحكام الله الواقعية، نظير أوامر الفقيه عند الإفتاء فهي حاكيات لأحكام الله الثابتة المنشئة في متن الواقع، فوزانها وزان الجمل الخبرية.

هذا كله فيما إذا كان المعلق على الشرط موجوداً متحققاً في ظرفه، مع قطع النظر عن هذا الكلام.

وأما إذا كان تحققه وخارجيته بنفس هذا الكلام المشتمل على التعليق بحيث لم يكن له خارجية قبله ولا بعده، بل كان هو آلة لإيجاده وخارجيته، كان من القسم الثاني؛ ولا مجال فيه للبحث عن المفهوم، بل ينتفي المعلق بانتفاء المعلق عليه عقلاً؛ إذ المفروض أن خارجيته بنفس هذا الكلام، والمفروض أنه علق في هذا الكلام على الشرط فيكون المنشأ شخص ما علق فينتفي بانتفائه عقلاً؛ مثال ذلك جميع الإنشائات كقوله: وقفت على أولادي إن كانوا فقراء؛ وقوله: إن

جائك زيد فأكرمه، إذا كان الغرض إنشاء الوقف أو الوجوب بنفس هذا الكلام.

وقد اتضح بما ذكرنا أن ثبوت المفهوم في الجمل الإنشائية المولوية محل إشكال، ولا يختص الإشكال بباب الاوقاف والوصايا ونحوهما.

نعم قد عرفت أن الأوامر والنواهي الواردة عن النبي (ص) والأئمة (ع) وزانها وزان الجمل الخبرية، فيثبت فيها المفهوم.

وأما المحقق الخراساني فقال إن الأوامر والنواهي المولوية أيضاً مشتملة على المفهوم؛ وقال في بيان ذلك: «إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده».

والقول بكون النزاع في السنخ يستفاد من تقريرات بحث الشيخ «قده» أيضاً، واستدل على ذلك بأن انتفاء الشخص قطعي لا يقبل الإنكار بعد ارتفاع الكلام الدالّ على الإنشاء، ومن لوازم تشخصه عدم سراية ذلك الحكم الثابت به إلى غيره.

أقول: القول بكون المراد في باب المفاهيم انتفاء السنخ، وإن اشتهر بين المتأخرين، وأرسلوه إرسال المسلمات، ولكن لا نجد له معنى محصلاً؛ لوضوح أن المعلق في قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» مثلاً هو الوجوب المحمول على إكرام زيد، والتعليق إنما يدل على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه كما عرفت، وما تفرضه سنخاً إن كان متحداً مع هذا المعلق موضوعاً ومحمولاً فهو شخصه لا سنخه؛ إذ لا تكرر في وجوب إكرام زيد بما هو هو[1] وإن كان مختلفاً معه

(١) أقول: وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه يغاير وجوب إكرامه على تقدير عدم المجيء بحسب التشخص، مع اتحادهما موضوعاً ومحمولاً، ولا نعني بالسنخ إلا ذلك. والمعلق على الشرط ليس هو الإنشاء ولا المنشأ بقيد تعليقه على الشرط، حتى يقال بانتفائه بانتفاء الشرط عقلاً ولا يكون معه مجال للبحث عن المفهوم؛ بل المعلق على الشرط هو ذات المنشأ وهو وجوب إكرام زيد، وهذا المعنى كما يمكن أن يتحقق على تقدير تحقق الشرط يمكن أن يتحقق على تقدير عدمه، بأن يوجد بإنشاء آخر، ففائدة المفهوم نفي تحققه (على تقدير عدم الشرط) بإنشاء آخر «وبعبارة أخرى» خارجية وجوب إكرام زيد، وإن كانت بالإنشاء، ولكنه يمكن أن يوجد لها فردان بإنشائين يكون المنشأ في أحدهما وجوب الإكرام على تقدير المجيء، وفي الآخر وجوب الإكرام على تقدير عدم المجيء، والتعليق وإن كان يفيد انتفاء نفس المعلق (بانتفاء المعلق عليه) لا انتفاء شيء آخر، ولكن المعلق ليس هذا الإنشاء ولا المنشأ بقيد التعليق، بل ذات المنشأ، وهو وجوب الإكرام الذي يمكن أن يتحقق عند انتفاء الشرط أيضاً بإنشاء آخر.

فالظاهر أن المفهوم ـ على القول به ـ يثبت في الإنشائيات المولوية أيضاً نعم في مثل الأوقاف والوصايا لا

موضوعاً أو محمولاً كوجوب إكرام عمرو مثلاً أو استحباب إكرام زيد، فلا معنى للنزاع في أن قوله: «إن جائك زيد» يدل على انتفائه، أو لا يدل، فافهم.

وأما ما ذكره في التقريرات من انتفاء الشخص بانتفاء العبارة، ففيه: إن المعلق على الشرط إن كان جملة خبرية فالمعلق ثبوت النسبة في الخارج أعني المحكي، لا الحكاية؛ والمحكي ثابت في ظرفه، وإن انتفت الحكاية بانتفاء اللفظ والعبارة، وإن كان حكماً إنشائياً يوجد بنفس هذا الكلام، فهو وإن لم يكن من الحقائق المتأصلة الخارجية، ولكنه يبقى بعد فناء اللفظ أيضاً في وعاء الاعتبار، فيرى المكلف شخص الوجوب المنشأ أمراً باقياً يحركه نحو العمل ولا يفنى بفناء الإنشاء والغبارة.

يجري المفهوم لعدم قابلية مال واحد إلا لوقف واحد. ح ع ـ م.

تعدد الشرط و اتحاد الجزاء

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما إذا قال: إذا خفي الأذان فقصر، وقال ايضاً: إذا خفي الجدران فقصر، فبناء على القول بالمفهوم، تكون في المسألة أربعة وجوه.

الأول: انتفاء المفهوم حينئذ، فيكون كل من الشرطين سبباً مستقلاً للجزاء ولا ينفيان الثالث.

الثاني: ثبوت المفهوم في كليهما، وتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فكل منهما سبب مستقل أيضاً، ولكن يترتب عليهما نفي الثالث.

الثالث: تقييد كل من المنطوقين بمنطوق الآخر، فيكون السبب مجموعهما ولا يكفي أحدهما في حصول المسبب، فإذا انتفى المجموع من حيث المجموع لم يتحقق الجزاء.

الرابع: كون السبب هو الجامع بينهما، بمعنى عدم دخالة الخصوصية في واحد منهما، بل يكون سببية كل منهما من جهة كونه مصداقاً لهذا الجامع.

ثم إنه ليس لأحد أن يلتزم في المثال المذكور بالوجه الأول؛ إذ قوله: «إذا خفي الأذان فقصر» وقوله: «إذا خفي الجدران فقصر»، قد وردا في مقام تحديد ما يتحقق به القصر، وظهور الشرط الواقع في مقام التحديد في المفهوم مما لا يكاد ينكر، فتدبر[1].

وأما الوجه الثاني، ففيه: أن المفهوم بناءً على ثبوته أمر تبعي يستفاد من فحوى الكلام، وليس له ظهور إطلاقي نظير ظهورات الألفاظ، حتى يخصص أو يقيد.

فيبقى الوجهان الأخيران والأقرب أخيرهما في المثال؛ إذ الظاهر أن المعتبر في تحقق القصر هو البعد عن البلد عرفاً، بحيث تخفى عليه آثاره، ويتحقق هذا بطريقين:

أحدهما: طريق يدرك بالبصر، والآخر طريق يدرك بالسمع، فهما أمارتان لأمر يكون هو المعيار في ثبوت القصر، وهو تحقق البعد المخصوص عن البلد.

***

---

(١) بناء على عدم موضوعية لخفاء الأذان ولا لخفاء الجدران، وكونهما أمارتين لحدّ واقعي يجب عنده القصر لا يرد هذا الإشكال؛ إذ من الممكن أن يكون لشيء واحد عشر أمارات مثلاً فيقتصر في مقام الذكر على أحدها أو الاثنين منها، ولا مفهوم في البين. ح ع-م.

تداخل الاسباب والمسببات

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كقوله: «إذا بلت فتوضأ»، وقوله أيضاً: «إذا نمت فتوضأ»[١] فهل يتداخل السببان: بمعنى أنهما عند اجتماعهما يستعقبان وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعة الوضوء، أو لا يتداخلان، بل يستعقب كل منهما وجوباً مستقلاً، وعلى الثاني فهل يتداخل المسببان أعني الوجوبين في مقام الامتثال، بمعنى كفاية الإتيان بالطبيعة مرة واحدة لامتثالهما، أو لا يتداخلان؟ وهذا ما اشتهر بينهم من أن الأصل تداخل الأسباب أو المسببات أو عدم التداخل، ومرادهم بالأصل ما تقتضيه القاعدة لولا ظهور الخلاف؛ فاختار جماعة، منهم المحقق الخونساري التداخل، واختار المشهور عدمه؛ وفصل الحلي بين اتحاد جنس الشرط وتعدده.

وليعلم أن المسألة غير مبتنية على دلالة القضية على المفهوم وعدمها، فإن النزاع هنا إنما هو في تداخل المنطوقين، وهذا بخلاف المسألة السابقة فإنها كانت مبتنية على ثبوت المفهوم، ولا ربط لإحدى المسألتين بالأخرى، فتفريع شيخنا الأستاذ صاحب الكفاية النزاع في هذه المسألة على عدم اختيار الوجه الثالث في المسألة السابقة في غير محله[٢].

الاستدلال لعدم تداخل الاسباب:

وكيف كان فنقول: استدل العلاّمة في المختلف على عدم التداخل بأنه إن توارد السببان أو تعاقبا فإما أن يوثرا في مسببين، أو في مسبب واحد؛ أو لا يؤثران أصلاً، أو يؤثر أحدهما دون الآخر؛ والثلاثة الأخيرة كلها باطلة فتعين الأول، وجه بطلانها، أن الأول منها ينافي تمامية كل من السببين؛ والثاني ينافي أصل السببية، والثالث ترجيح بلا مرجح «انتهى».

---

(١) يمكن المناقشة في المثال بان وجوب الوضوء وجوب مقدمي للصلاة وغيرها من الغايات، فلا يجب إلا وضوء واحد قطعاً، وليس واجباً نفسياً عند حصول سببه ح ع ـ م.

(٢) لا يخفى صحة ما ذكره المحقق الخراساني من عدم المورد لهذا النزاع بعد اختيار الوجه الثالث في المسألة السابقة إذ بعد تقييد المنطوقين وإرجاع الشرطين إلى شرط واحد مركب لا يبقى مورد للبحث عن التداخل. «ثم أنه يمكن أن يقال» في الفرق بين المسألتين: إن الأولى لفظية ينازع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه للقضية الشرطية؛ والثانية عقلية، حيث يبحث فيها عن حكم توارد السببين، وإن ثبتت سببيتهما بغير اللفظ أيضاً فتدبر. ح ع ـ م.

ويمكن أن يناقش فيه بأن لنا أن نختار الوجه الثاني، ونقول باشتراكهما في التأثير نظير توارد العلل التامة العقلية، أو نختار الوجه الرابع، ونقول في صورة التعاقب باستناد الأثر إلى أولهما، حيث إنه إذا أثر لم يبق محل لتأثير الثاني.

وبالجملة: هذا الاستدلال لا يغني عن جوع. واستدل الشيخ الأنصاري «قده» على عدم التداخل بما ملخصه بتوضيح منا: أن الظاهر من الجملة الشرطية كون شرطها علّة تامة فعلية لجزائها مطلقاً، سواء وجد حينه أو بعده أمر آخر أم لا، ومقتضى ذلك تعدد المسبب.

فإن قلت: متعلق الوجوبين في الجزاءين طبيعة واحدة وهي التوضأ مثلاً، والظاهر كونها بإطلاقها متعلقة للأمر، والطبيعة الواحدة التي لم يلحظ فيها جهة الكثرة يستحيل أن يتعلق بها وجوبان مستقلان؛ إذ كثرة التكليف إما بكثرة المكلِّف أو المكلَّف أو المكلف به؛ فإن صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر؛ وإنما يتكرر بسبب ما له إضافة إليه، وللتكليف ثلاث إضافات؛ ـ كما عرفت في محله ـ والمفروض فيما نحن فيه وحدة المكلِّف والمكلَّف والمكلف به، فتستحيل كثرة التكليف مع وحدتها، وبالجملة: مقتضى إطلاق المتعلق تداخل الأسباب ووحدة التكليف.

قلت: إطلاق المتعلق إنما هو بمقدمات الحكمة، ومنها عدم البيان، وظهور الشرط في السببية التامة يكفي بياناً لرفع اليد عن إطلاق المتعلق، وبعبارة أخرى: ظهور كل من الشرطين في كونه سبباً مستقلاً فعلياً يكون وارداً على إطلاق المتعلق؛ ويصير دليلاً على عدم تعلق الوجوب بنفس الطبيعة؛ بل يكون متعلقاً في إحدى القضيتين بفرد منها، وفي الأخرى بفرد آخر، فظهور الشرط دليل على تقييد المتعلق[1] «انتهى».

---

(١) فإن قلت: ظهور كل من الشرطين في السببية التامة الفعلية أيضاً بالإطلاق، فإن مقتضى الإطلاق سببيته بهذا النحو؛ سواء وجد معه أو بعده شرط آخر أم لا، فلِمَ يحكم إطلاق الشرط على إطلاق المتعلق ولا يعكس؟

قلت: إذا قال الشارع إذا بلت فتوضأ مثلاً فللجملة الشرطية المذكورة ظهوران: أحدهما ظهور إطلاقي، وهو ظهورها في سببية البول للوجوب بالسببية التامة الفعلية، سواء وجد معه النوم مثلاً أم لا؛ وثانيهما ظهور عرفي غير مستند إلى الإطلاق وهو ظهور قوله: «إذا بلت» في كون كل فرد من البول سبباً مستقلاً لوجوب الوضوء في قبال الأبوال الأخر، وهذا ظهور عرفي يفهمه العقلاء عند ملاحظتهم الأسباب العقلية والعادية الخارجية، حيث يكون كل فرد منها سبباً لوجود فرد من المسبب غير ما وجد بسبب الفرد الآخر، وليس هذا الظهور مستنداً إلى الإطلاق حتى يعارض بإطلاق المتعلق، فهو القرينة على تقييد المتعلق، وبذلك يفرق بين الأوامر المعلقة على الأسباب وبين الأوامر الابتدائية المتكررة، حيث لا توجد فيها قرينة لتقييد المتعلق، وبذلك يستشكل على تقديم التأسيس فيها على التأكيد. وجه الإشكال أن التأسيس يستلزم تقييد المتعلق والأصل عدمه.

ويقرب من ذلك ما ذكره في الكفاية، إلاّ أنه قال ماحاصله: إن ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث عند الحدوث، ومقتضى ذلك عدم التداخل؛ إذ على التداخل يلزم ـ على فرض تعاقب الشروط ـ رفع اليد عن ظهور ما سوى الشرط الأول، والقول بدلالتها على مطلق الثبوت عند الثبوت. ثم تعرض هو «قده» لما تعرض له الشيخ: من كون ظهور الشرط بياناً لرفع اليد عن إطلاق المتعلق.

أقول: تقريب الشيخ «ره» أبعد عن الإشكال من تقريبه «قده» فإن تقريبه يجري في الشروط المتواردة والمتعاقبة معاً، بخلاف تقريب صاحب الكفاية، فإنه لا يجري في الشروط المتواردة في زمان واحد؛ فإن ظهور الشرطين في الحدوث عند الحدوث حينئذ محفوظ، وإن قلنا بالتداخل.

ثم اعلم أن كلمات الشيخ ـ على ما في تقريرات بحثه ـ مضطربة؛ فمن بعضها يستفاد أنه جعل المسبب في المثال المذكور عبارة عن الوجوب، ومن بعضها يستفاد أنه جعله عبارة عن متعلقه أعني التوضأ، ولا يخفى بطلان الثاني[1].

ومن ذلك يظهر أيضاً بطلان ما عن بعض أعاظم العصر: من أن كلاً من السببين يقتضي وضوءاً فيتعدد، وجه البطلان أن السبب يقتضي وجوب الوضوء لا نفسه، فتأمل. هذه كلماتهم

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ «قده» عند جوابه عما منع به الفاضل النراقي للمقدمة الثانية من المقدمات الثلاث التي بني عليها أساس استدلال العلامة، ولكن يظهر منه ـ عند عنوانه لمسألة التداخل في مبحث اجتماع الأمر والنهي ـ أن ظهور قوله إذا بلت في كون كل فرد من أفراد البول سبباً مستقلاً أيضاً ظهور إطلاقي، فراجع التقريرات.

ثم ان ما ذكر من الظهور العرفي لا يوجد فيما إذا تعدد الشرط واختلفا في الجنس كالبول والنوم مثلاً، بل الثابت حينئذ هو الظهور الإطلاقي كما صرح به، فيعارض حينئذ ظهور الشرط لظهور المتعلق، ولا مرجح لأحدهما، اللهم إلا أن ينكر كون ظهور الشرط في السببية التامة الفعلية ظهوراً إطلاقياً، وهو كما ترى. كما أن إشكال سيدنا الأستاذ «مد ظله» بعدم ناظرية أحد الشرطين إلى الآخر أيضاً يجري في مختلفي الجنس، دون متحده؛ لتسليمه إمكان الأمر بفردين من طبيعة واحدة بخطاب واحد ثبوتاً، وإن كان وجوب كل منهما استقلالياً، فإذا أمكن ذلك ثبوتاً حكمنا بتحققه لاستدعاء كل سبب مستقل مسبباً مستقلاً، وعلى هذا فمقتضى كلام الشيخ «قده» وكلام السيد الأستاذ «مد ظله العالي» عدم التداخل في متحدي الجنس، دون غيره عكس تفصيل الحلي «قده». ح ع ـ م.

(١) يستفاد من كلامه «قده» لجعل المسبب نفس الوضوء توجيه متين، وقد ذكر في الدرر أيضاً فراجع ح ع ـ م.

في المقام.

نقد كلام الشيخ وصاحب الكفاية:

ونحن نقول: إن ما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية: من جعل ظهور الشرطين دليلاً على تقييد المتعلق مما لا ينحل به إشكال المسألة؛ فإن عمدة الإشكال إنما هي في كيفية تقييد المتعلق وما يقيد به.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في إمكان أن يتعلق بفردين من طبيعة واحدة وجوب واحد بنحو الارتباط، وكذا لا إشكال في إمكان أن يتعلق بهما وجوبان مستقلان في عرض واحد بخطاب واحد، بأن يقول مثلاً: «توضأ وضوئين» ويصرح باستقلال كل من الوجوبين، بحيث يكون لكل منهما على حياله إطاعة وعصيان، ولا يخفى أن متعلق الوجوبين حينئذ لا يتمايزان، فلا تمايز في مقام الامتثال أيضاً، بمعنى أن العبد إن أتى بوضوء واحد، فقد امتثل واحداً من الأمرين من دون أن يتميز الأمر الممتثل من غيره واقعاً، ولا خصوصية لأحدهما حتى يقصد حين الامتثال امتثال الوجوب المتخصص بالخصوصية الكذائية.

وكيف كان فالأمر بفردين أو افراد من طبيعة واحدة على نحو يستقل كل منهما بوجوب على حدة أيضاً مما لا إشكال في صحته إذا كان الأمر بالفردين أو الأفراد بخطاب واحد.

وأما إذا كان هنا خطابان أو أكثر، كما إذا ورد في خطاب «إذا بلت فتوضأ» و في خطاب آخر «إذا نمت فتوضأ»، فإما أن يقال: إن متعلق الوجوب في كليهما نفس الحيثية المطلقة أعني طبيعة الوضوء، وإما أن يقال: إنه في كليهما مقيد، وإما أن يقال: إنه مطلق في أحدهما ومقيد في الآخر، أما الأول فقد عرفت استحالته على فرض تعدد الوجوب؛ إذ الفرض وحدة المكلَّف والمكلَّف والمكلف به، فلا يبقى ملاك لتعدد الوجوب وتكثره، وصرف الشيء لا يتكرر؛ فلا بد للقائل بعدم التداخل من الالتزام بأحد الأخيرين؛ وحينئذ فيسأل عما يقيد به الطبيعة في أحدهما أو كليهما، وليس لك أن تقول: إن متعلق الوجوب في أحدهما فرد من الوضوء وفي الآخر فرد آخر منه، فإن ذلك إنما يصح إذا كان كل من الخطابين ناظراً إلى الآخر بأن يقول المولى مثلاً: إذا بلت فتوضأ وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب النوم، ثم يقول: إذا نمت فتوضأ وضوءاً غير ما وجب عليك بسبب البول، بحيث تكون الغيرية مأخوذة في متعلق أحدهما أو كليهما، والالتزام بذلك مشكل؛ بداهة عدم كون واحد من الخطابين في الأسباب المتعددة ناظراً إلى

الآخر.

والحاصل: أن نظر القوم إلى بيان ما يكون قرينة على تقييد المتعلق، مع أن عمدة الإشكال إنما هي في قابلية المتعلق للتقييد؛ إذ لا مقيد في البين بالبداهة إلاّ ما يتوهم من قيد الغيرية، بأن يكون المتعلق للوجوب في كل من الخطابين عبارة عن طبيعة الوضوء المقيدة بكونها غير ما هو المتعلق في الخطاب الآخر، وذلك يستلزم نظر كل منهما إلى الآخر، ولا يمكن الالتزام به.

وبالجملة: العمدة تصوير المقيد لأحد من المتعلقين أو لكليهما، حتى يتعدد بذلك المتعلق، ويمكن القول بعدم التداخل؛ فإن أمكن تصويره بدون أن يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر وصلت النوبة إلى مقام الاستظهار وبيان أن ظهور الشرط أقدم أو ظهور المتعلق وإطلاقه، فتدبر.

***

تطابق المفهوم مع المنطوق

لا إشكال في أن المفهوم ـ بناءً على ثبوته ـ عبارة عن انتفاء عين الحكم الذي ثبت لموضوع خاص عند انتفاء المعلق عليه.

وبعبارةأوضح: لابدّ فيه من أن يطابق المنطوق في جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في الموضوع والمحمول والمعلق عليه؛ فمفهوم «إن جائك زيد يوم الجمعة فأكرمه» قولنا: إن لم يجئك زيد يوم الجمعة فلايجب إكرامه، ومفهوم «إن جائك زيد فأكرمه يوم الجمعة» قولنا: إن لم يجئك فلايجب إكرامه يوم الجمعة، وهكذا، وهذا مما لاإشكال فيه، إنما الإشكال فيما إذاكان الموضوع في الجزاء عاماً استغراقياً سواء كان الحكم فيه ثبوتياً، بأن كانت القضية موجبة كلية، أو سلبياً، بأن كانت سالبة كلية، فوقع النزاع فيه بين صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الأصفهاني و بين شيخنا المرتضى «قدس سرهما» فقال صاحب الحاشية: إن المفهوم فيه على طبق النقيض المنطقي، فمفهوم الإيجاب الكلي السلب الجزئي وسلب العموم، ومفهوم السلب الكلي الإيجاب الجزئي.

وقال الشيخ: إن مفهوم الإيجاب الكلي السلب الكلي وبالعكس، وقد جرى النزاع بينهما في مفهوم قوله(ع): «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجسه شيء»، فقال صاحب الحاشية: إن مفهومه أن الماء إذا لم يكن بقدر الكرّ ليس بأن لا ينجسه شيء من النجاسات، بل ينجسه شيء منها، وهذا لا ينافي عدم تنجسه بملاقاة بعض الأشياء.

ومقتضى كلام الشيخ تنجسه بملاقاة أي شيء لاقاه. ولا يخفى أن نزاعهما إنما هو في كلمة الشيء الواقعة بعد النفي المفيد للعموم، وأما كلمة الماء فلا نزاع فيها فإن عمومها محفوظ في المفهوم أيضاً بلا ريب؛ هذا والظاهر أن الحق في المسألة مع صاحب الحاشية، فإنه المتبادر من موارد استعمال هذه الجمل فلا يستفاد من قوله: الماء إذا بلغ (إلخ) إلاّ أن الكرّيّة تكون بحيث توجد في الماء قوة لا يقاومها ولا يؤثر مع تحققها شيء من النجاسات، فمفهومه أنه إذا لم يكن بقدر الكرّ ليس بهذه المثابة من القوة الدافعة لجميع النجاسات، فلا ينافي ذلك عدم تنجسه حينئذٍ أيضاً بملاقاة بعض النجاسات.

فإن قلت: لو كانت استفادة المفهوم مبتنية على استفادة العلية المنحصرة من الشرط ـ كما هو مسلك المتأخرين ـ لزم تطابق المفهوم والمنطوق في الشمول أيضاً، فإن الحكم في الجزاء ينحل إلى أحكام عديدة، كما هو مقتضى العموم الاستغراقي؛ والمفروض انحصار علّة الجميع في الشرط فبانتفائه تنتفي علّة جميع هذه الأحكام، فتنقلب بأجمعها من الإيجاب إلى السلب أو بالعكس.

قلت: علّية الشرط بنحو الانحصار إنما هي بالنسبة إلى حكم الجميع، لا كل فرد فرد بالاستقلال، فعلّة الموجبة الكلية مثلاً تنحصر في الشرط، وهذا لا ينافي إمكان استناد الحكم في بعض الأفراد إلى علّة أخرى عند عدم ثبوت الحكم للجميع.

فإن قلت: الحكم في العام الاستغراقي ليس ثابتاً للمجموع، بل لكل فرد فرد؛ فإن العام يلحظ فيه مرآةً للحاظ الأفراد التي هي الموضوعات حقيقة، ولا دخالة لوصف العموم والاجتماع.

قلت: لا نسلم عدم لحاظ وصف العموم في مقام الحكم، بل الحكم حكم واحد، وموضوعه أمر وحداني وهو العام، وليس هنا موضوعات متعددة وأحكام متكثرة مستقلة[1]، ولذا قالوا: إن نقيض السلب الكلي الإيجاب الجزئي، ونقيض الإيجاب الكلي السلب الجزئي، فافهم.

***

---

(١) **أقول:** ربما يقال في جواب الإشكال: إن العام وإن لوحظ مرآة للحاظ الأفراد، ولكنه لا منافاة بين لحاظه كذلك في مقام الحكم، وبين لحاظه أمراً وحدانياً في مقام التعليق، فالحكم ثابت للأفراد، والتعليق إنما هو بلحاظ المجموع، وبالجملة: التفكيك بين مقام الموضوعية للحكم وبين مقام التعليق ممكن ثبوتاً، فيكون التبادر دليلاً عليه في مقام الإثبات كما يظهر ذلك بالتأمل في مفهوم قولهم: لو كان معك الأمير فلا تخف أحداً ونحو ذلك من الأمثلة «انتهى».

ويرد عليه: أن المعلق ليس هو الموضوع حتى يقال بلحاظه في مقام التعليق أمراً وحدانياً، بل المعلق في جميع التعليقات هو الحكم الثابت للموضوع، والفرض أنه يسلم انحلال الحكم وكثرته، ولم يصدر عن المولى حكمان أحدهما على الأفراد والثاني على العام بما هو عام، حتى يقال بكون التعليق بلحاظ الثاني، فافهم.

فالحق في الجواب ما ذكره سيدنا الأستاذ العلامة «مد ظله العالي» إذ ما اشتهر بينهم من أن العام في العمومات الاستغراقية ليس موضوعاً حقيقة بل يكون مرآة للحاظ الأفراد ـ التي هي الموضوعات حقيقة ـ كلام خال عن التحصيل؛ لاستلزامه صدور أحكام غير متناهية وتحقق إرادات غير متناهية أو غير محصورة فيما إذا حكم المولى بنحو القضية المحصورة، أو صدور إخبارات غير محصورة فيما إذا أخبر كذلك، ويلزم عليه أيضاً عدم كون الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية وبالعكس، وهو كما ترى. وقد حقق في محله أن القضية المحصورة برزخ بين الطبيعية وبين القضايا الشخصية، وأن الحكم فيها يصدر بنحو الوحدة على موضوع وحداني، من غير فرق بين الحكم الإنشائي والإخباري، والتكثر يحصل بتحليل العقل. ح ع ـ م.

الفصل الثالث:

مفهوم الغاية والاستثناء

لا يخفى أن القيود في الدلالة على الدخالة في الحكم وثبوت المفهوم مختلفة، حتى كادت دلالة بعضها من شده الظهور تدخل في الدلالة المنطوقية، ولذا اختلفوا في دلالة الغاية والاستثناء - خصوصاً في الكلام المنفي - في أنها منطوقية أو مفهومية، فمن قال إنها منطوقية استدلّ عليه بأن أداة الغاية وضعت لتعيين انتهاء الحكم، وبيان عدم محكومية ما بعدها بما حكم على ما قبلها، وأن أداة الاستثناء وضعت لبيان مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم. ومن أنكر كونها منطوقية بل أنكر دلالتهما رأساً قال: إنهما لا تدلان إلاّ على أن المولى يكون فعلاً بصدد بيان الحكم، وجعله لما قبلهما فقط، كما أن التقييد بهما في الإخبارات أيضاً لا يدل على حكم المخبر بمخالفة ما بعدهما لما قبلهما، بل يدل على أن المحكي فعلاً هو حكم ما قبلهما؛ وهذا يجامع كون ما بعدهما أيضاً محكوماً بهذا الحكم، غاية الأمر أن المخبر شاكّ في حكم ذلك أو لا يرى صلاحاً في إظهاره، ونحو ذلك من الاحتمالات.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون التقييد بهما من جهة إرادة تحديد الموضوع الذي أريد فعلاً الإخبار بحكمه أو إنشاء الحكم له.

تنبيه:

قال في الكفاية ما حاصله: إنه ربما يستشكل في دلالة كلمة الإخلاص على التوحيد، بتقريب: أن خبر «لا» محذوف وهو إما موجود او ممكن، وأياً ما كان، فلا دلالة لها على المقصود أعني نفي الإمكان عن الشريك وإثبات الوجود له تعالى، أما على الأول؛ فلأنها وإن دلت على إثبات الوجود له تعالى، ولكنها لا تنفي إمكان الشريك، بل تنفي وجوده فقط. وأما على الثاني؛ فلأنها تدل على نفي إمكان الشريك وإثبات الإمكان له تعالى، وهو أعم من الوجود.

ثم أجاب عنه بما حاصله أن لفظة «إله» بمعنى واجب الوجود وحينئذ فنفي الوجود من جميع أفراده إلاّ اللّه يدل على نفي الإمكان عن غيره ايضاً؛ إذ لو أمكن وجودها لوجدت إذ المفروض كونها من أفراد الواجب.

ويرد عليه: أن تفسير كلمة «إله» بمفهوم واجب الوجود مما ينافي المتفاهم العرفي، فإن مفهوم الواجب من المفاهيم المصطلحة في العلوم العقلية، وليس مما ينساق إلى أذهان الأعراب الجهال الذين أمروا بذكر كلمة الإخلاص في صدر الإسلام.

فالتحقيق أن يقال: إن العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود، بحيث يعتقدون وجود آلهة متعددة في عرض واحد، بل كانت صفات الألوهية ثابتة عندهم لذات واحدة، وإنما كانوا مشركين في العبادة، حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنوا أنها وسائط بينهم وبين اللّه، وكانوا يعتقدون استحقاقها للعبودية أيضاً، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: (مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إلى اللّهِ)[1] فكلمة الإخلاص وردت لردعهم عن ذلك، فمعناها نفي استحقاق العبودية عما سواه كما يشهد بذلك معنى كلمة «إله» فإنها بمعنى المعبود.

وبالجملة: كلمة الإخلاص لإثبات التوحيد في العبادة لا في الألوهية؛ إذ التوحيد في أصل الألوهية كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضاً، فافهم.

---

(١) سورة الزمر/ الآية ٣

المقصد الرابع

في العموم والخصوص

وفيهِ فصول:

الفصل الاول:

تعريف العموم والخصوص

قال في الكفاية ما حاصله: إن العام قد عرف بتعاريف، وقد وقع فيها النقض تارة بعدم الاطراد وأخرى بعدم الانعكاس، ولكنه غير وارد، فإنها تعاريف لفظية لشرح الاسم، لا لشرح الحقيقة، كيف! والمعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرّفوه به مفهوماً ومصداقاً؛ ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه على فرد آخر مقياساً في الإشكال على التعاريف.

ثم عرّف «قده» في ضمن كلامه، العموم بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه «انتهى».

أقول: قد ذكر في محله أن كل ما صدق عليه المعرّف (بالكسر) يجب أن يصدق عليه المعرّف (بالفتح) وبالعكس.

فهنا قضيتان موجبتان كليتان، وحيث إن ما اعتبروه أولاً هو القضية الأولى، وكان مفادها منع الأغيار، سموا مفادها بالاطراد، من الطرد بمعنى المنع، ثم سموا مفاد عكسها ـ أعني القضية الثانية ـ بالانعكاس، ولكنهما معتبران في التعاريف الحقيقية، كما لا يخفى.

ثمّ إنه يرد على ما ذكره تعريفاً للعموم ـ أولاً ـ أن العموم وكذا الخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى، بل من صفات اللفظ، ولكن باعتبار المعنى ولحاظه.

وثانياً: أن هذا التعريف لا يشمل العمومات التي هي بصيغ الجمع، أو ما في معناه، فإن لفظ العلماء مثلاً يشمل زيداً وعمراً وبكراً إلى آخر الأفراد، ولكنه لا يصلح لأن ينطبق على كل واحد منها كما لا يخفى، فالأجود أن يقال: إنه عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظة العلماء تتصف بالعموم من جهة كونها بحيث يشمل مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحدها أعني العالم، فتدبر.

وقال في الكفاية أيضاً ما حاصله: إن العموم بمعنى الشمول ليس في نفسه منقسماً إلى الإفرادي والمجموعي والبدلي، وإنما ينقسم إلى هذه الأقسام باعتبار تعلق الحكم بالعام واختلاف كيفية تعلقه به، فتارة يتعلق به الحكم بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة، وأخرى بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً ولكن على البدل «انتهى».

أقول: ما ذكره «قده» في غاية الفساد، فإن الموضوع (أعني العام) قبل أن يلحقه الحكم، بل وقبل أن يتصور الحكم ينقسم إلى الأقسام الثلاثة بذاته[1].

توضيح ذلك: أن المفهوم المتصور في الذهن إما جزئي وإما كلي، ثم الكلي إما أن لا يجعل مرآة لأفراده، بل ينظر في نفسه فهو العام المنطقي، وإما أن يجعل مرآةً لها ووسيلة للحاظها، وهو على ثلاثة أقسام، فإن الوجودات الملحوظة بوسيلة هذه المرآة متكثرة بذواتها يستقل كل واحد منها في متن الواقع، وحينئذ فقد يكون النظر إليها بوسيلة هذه المرآة بما هي متكثرات ومستقلات، كما هي كذلك بذواتها قبل النظر إليها، فالعام أصولي استغراقي، وقد يكون النظر إلى هذه المتكثرات مع اعتبار وحدة لها فالعام مجموعي، وقد يكون النظر إليها لا بنحو يقع في عرض واحد، بل بنحو يلحظ كل فرد منها ولا يقف اللحاظ والنظر عنده، بل ينتقل منه إلى فرد آخر وهكذا، فيكون المنظور إليه بهذه المرآة هذا أو ذاك أو ذلك إلى آخر الأفراد فيسمى العام بدلياً.

وبالجملة: جعل المفهوم مرآةً للحاظ أفراده بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة لا يتوقف على لحاظ كونه موضوعاً لحكم، بل بعد لحاظه بنحو منها قد يجعل موضوعاً لحكم وقد لا يجعل، فافهم.

تذنيبات:

الأول: الأصل في العموم كونه بنحو الاستغراق، فإنه لا يحتاج إلى تصور أمر زائد ومؤنة زائدة وراء جعل المفهوم مرآةً للحاظ الأفراد، فإنها بالذات متكثرات ومستقلات ومقتضى ذلك هو الاستيعاب، وهذا بخلاف المجموعي فإنه يحتاج مع ذلك إلى اعتبار قيد الوحدة في المتكثرات بالذات، وبخلاف البدلي فإنه يحتاج إلى اعتبار التردد بينها.

---

(١) وإن شئت قلت: إن رتبة الموضوع متقدمة على رتبة الحكم، فيجب أن يكون في الرتبة السابقة ملحوظاً بخصوصياته الدخيلة في موضوعيته التي منها كونه بنحو الوحدة أو الكثرة ونحوهما؛ نعم يمكن أن يوجه كلام صاحب الكفاية «قده» بأن أحداً من العقلاء لا يتصور العام ولا يجعله مرآة للأفراد بأحد الأنحاء، إلا إذا أراد إثبات حكم له، وإلا كان تصوره لغواً. ح ع - م.

الثاني: أن القدماء من الأصوليين كانوا يقصدون بالعام المجموعي كل مركب ذي أجزاء؛ ولذا كانوا يمثلون له بمثل الدار و نحوها فتنبه.

الثالث: الخاص عند القوم لم يكن أمراً مقابلاً للعام، حتى يكون بينهما تقابل، ويكون له لفظ يخصه كالعام، بحيث تنقسم الألفاظ إلى قسمين ممتازين: قسم منها يسمى بالعام، وقسم آخر يسمى بالخاص، بل كانوا يريدون بالعام، العام غير المخصص؛ وبالخاص العام المخصص بوصف أو استثناء أو نحوهما، فراجع كلماتهم.

الفصل الثاني:

ما يدل على العموم

مما يدل عقلاً على العموم النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، فإن ثبوت الطبيعة بثبوت فرد ما وانتفاءها بانتفاء جميع الأفراد، وهذا واضح. والطبيعة الواقعة في سياقهما مرسلة لا مبهمة فلا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة فيها، وسيأتي تحقيقه في مبحث المطلق والمقيد.

ثم إن الأظهر في «لا» التي لنفي الجنس عدم الاحتياج إلى الخبر، كما أفاده سيبويه، فإن المتبادر من نحو «لا رجل» إنما هو نفي طبيعة الرجل، لا نفي الوجود عنها، ويعلم ذلك بملاحظة مرادفها في الفارسية حيث يعبرون عنها بقولهم «نيست مرد» ولا يقولون «نيست مرد موجود».

فإن قلت: الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة.

قلت: مرادهم بهذا الكلام أن الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات الطبيعة، بحيث يحملان عليها بالحمل الأولي، وإلاّ فهي بالحمل الشائع إما موجودة أو معدومة.

فإن قلت: كلمة «لا» من الحروف، والحروف وضعت للارتباطات، والربط لا يتحقق إلاّ بين شيئين، فنحتاج في نحو «لا رجل» إلى تقدير خبر.

قلت: يمكن أن يقال: إن مفاد «لا» في هذه المقامات هو النفي بالمعنى الاسمي، فإنه المتبادر منها.

الفصل الثالث:

هل العام المخصص حجة فيما بقي أو لا؟

ذكر الاقوال و ادلّتها و نقدها:

هل العام المخصص حجة فيما بقي أو لا؟ فيه أقوال، منها الحجية مطلقاً؛ ومنها التفصيل بين التخصيص بالمتصل والتخصيص بالمنفصل فيقال: بالحجية في الأول دون الثاني، إلى غير ذلك من الأقوال. واحتج من نفى الحجية؛ بأن اللفظ إذا كان له مجازات متعددة وأقيمت قرينة تصرف عن المعنى الحقيقي احتجنا في حمله على إحداها إلى قرينة معينة؛ ولولاها صار اللفظ مجملاً؛ إذ حمله على إحداها ـ من دون قرينة تعينها ـ ترجيح بلا مرجح، فالعام المخصص إذا لم تقم قرينة على المراد منه كان حمله على تمام الباقي بلا معين، فإنه أحد المجازات لتعددها، حسب مراتب التخصيص «انتهى».

وأجيب عنه بوجوه:

الأول: أن تمام الباقي أقرب المجازات، فيقدم على غيره.

وأورد عليه في الكفاية: بأنه لا اعتبار بالأقربية بحسب المقدار، وإنما المدار في باب المجازات على الأقربية بحسب زياده الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال.

الثاني: ما في التقريرات وحاصله أن ما ذكرت إنما يصح إذا كان التفاوت بين المعنى الحقيقي والمعاني المجازية بالتباين، وأما إذا كان بنحو الاقل والأكثر كما في العام والخاص فلا مورد لما ذكرت، فإن دلالة العام حينئذ على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على سائر الأفراد، والمجازية على فرض تسليمها إنما هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله.

وبالجملة: القرينة إنما هي لإخراج بعض الأفراد، وأما غير هذا البعض فهو باق كما كان، إذ الفرض أنه كان قبل التخصيص داخلاً، ولم توجد بالنسبة إليه قرينة صارفة، فالمقتضى للحمل

على الباقي موجود، والمانع مفقود «انتهى».

وأورد عليه في الكفاية ما حاصله: أن دلالة العام على كل فرد إنما كانت بتبع دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل في العموم واستعمل في الخصوص مجازاً، كما هو المفروض، والمفروض أيضاً أن كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز استعمال اللفظ فيه مجازاً كان تعيين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره في خصوص تمام الباقي؛ إذ الظهور إما بالوضع أو بالقرينة، والفرض انتفاء كليهما بالنسبة إليه.

الثالث: ما اختاره في الكفاية وحاصله: أن العام لا يصير بالتخصيص مجازاً أما في المتصل، فلأنه لا تخصيص فيه أصلاً، فإن أدوات العموم تستعمل في العموم دائماً؛ غاية الأمر أن دائرة العموم تختلف سعة وضيقاً باختلاف المدخول، فلفظة «كل» في «كل رجل عالم» قد استعملت في العموم كما في قولنا: «كل رجل» بلا تفاوت بينهما، وأما في المنفصل؛ فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعمال اللفظ فيه؛ إذ من الممكن استعماله في العموم قاعدة حتى يتمسك به عند الشك؛ ويكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره؛ لكونه نصاً أو أظهر لا مصادماً لأصل ظهوره.

والحاصل: أنه بعدما استقر ظهوره في العموم لا يرفع اليد عن أصله بسبب الخاص، فإن الثابت من مزاحمته له إنما هو بحسب الحجية لا بحسب أصل الظهور، فالعموم مراد من اللفظ بالإرادة الاستعمالية وإن كان المراد الجدي هو الخصوص «انتهى».

أقول: ويمكن أن يورد عليه أيضاً بأن الإرادة الاستعمالية على ما ذكرت إرادة تصورية، أعني بها إرادة إفناء اللفظ في المعنى المخصوص، وجعله قالباً له موجباً لتصوره عند تصوره، وتمسك العقلاء بالعام عند الشك ليس أثراً لصرف هذه الإرادة وإن انكشف عدم مطابقتها للإرادة الجدية، بل يكون أثراً لها بما هي كاشفة عن الإرادة الجدية التصديقية.

وبالجملة: التمسك بالعام عند الشك إنما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير ـ بما هو فعل اختياري صدر عنه ـ على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية العادية، كما مر تفصيله في مبحث المفاهيم؛ وحيث إن الغاية الطبيعية للتلفظ بالكلام إرادة إفهام ما هو ظاهر فيه فلأجل ذلك يحكمون في العام مثلاً بأن المراد الجدي فيه هو العموم.

وعلى هذا بعد ورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مراداً جدياً، وينهدم أساس أصالة التطابق بين الإرادتين، فلا مجال حينئذ لأن يتمسك بالعام بالنسبة إلى

الأفراد المشكوك فيها، وإن ثبت كون العموم مراداً بحسب الاستعمال. هذا مضافاً إلى أن ما ذكره في المتصل لا يجري في الاستثناء، فهو بحكم المنفصل، كما لا يخفى. وحيث لم يكن فيما ذكروه غنى، وجب علينا صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المسألة مع الإشارة إلى إمكان أن يرجع كلام الشيخ وصاحب الكفاية ايضاً إلى ما نحققه.

استعمال اللفظ فى المعانى الحقيقية والمجازية:

وتوضيح المطلب يتوقف على بيان كيفية استعمال الألفاظ في المعاني الحقيقية والمجازية بنحو الاختصار، حيث إن لتفصيله محلاً آخر.

فنقول: لا يخفى أن المصحح لاستعمال اللفظ في المعنى هو الوضع لا غير، فاللفظ لا يستعمل دائماً إلاّ فيما وضع له، غاية الأمر أنه تارة يستعمل في معناه ويكون مراد المتكلم منه إيجاد المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب ليثبت في ذهنه، ويحكم عليه أو به من دون أن يريد صيرورة هذا المعنى معبراً إلى غيره. وأخرى يستعمل فيما وضع له ويكون المراد من استعماله فيه انتقال ذهن السامع من اللفظ إلى معناه الموضوع له، ثم منه إلى معنى آخر يكون هو المقصود الأصلي، ففي الحقيقة يستعمل اللفظ في معناه، ثم يستعمل معناه في معنى آخر من جهة ادعاء المتكلم نحو اتحاد بينهما، ففي هذه الصورة ايضاً لم يستعمل اللفظ إلاّ فيما وضع له، ولكنه جعل هذا المعنى مجازاً ومعبراً يعبره ذهن السامع إلى المعنى الثاني الذي هو المقصود الأصلي من اللفظ، ويسمى اللفظ في الصورة الأولى حقيقة، وفي الثانية مجازاً، ووجه التسمية ظاهر فإن الحقيقة من حق بمعنى ثبت والمجاز بمعنى المعبر.

وعلى ما ذكرنا يبتنى أساس جميع المجازات، فليس لنا فيها مورد يستعمل اللفظ في غير ما وضع له، بل هو يستعمل دائماً في نفس ما وضع له، ولكنه يراد في الاستعمالات الحقيقية تقرر الموضوع له وثباته في ذهن السامع، حتى يحكم عليه أو به، وفي الاستعمالات المجازية صيرورته معبراً يعبره الذهن إلى ما ادعى اتحاده مع الموضوع له، ويكون هو المقصود الأصلي بالحكم عليه أو به أو نحوهما.

فالفرق بين الحقيقة والمجاز بعد اشتراكهما في كون اللفظ مستعملاً في نفس ما وضع له، أن الموضوع له في الأول مراد استعمالاً وجداً، وفي الثاني أريد بحسب الاستعمال فقط ثم جعل معبراً للذهن إلى المعنى الثاني الذي هو المراد جداً بسبب ادعاء الاتحاد بينهما، فالجملة المشتملة

على استعمال مجازي تنحل إلى قضيتين: يستفاد من إحداهما ادعاء اتحاد المعنى الثاني مع الموضوع له، ومن الأخرى ثبوت المحكوم به للمعنى الثاني، ومن هنا تحقق اللطافة في المجاز زائدة على الحقيقة، بحيث قد يبلغ في اللطافة حد الإعجاز، فقولنا: «جاء زيد» يشتمل على حكم واحد، بخلاف قولنا: «جاء أسد» مع القرينة، فإنه يشتمل أولاً على الحكم بكون زيد بالغاً في الشجاعة حداً يصحح جعله من أفراد الأسد وإطلاق لفظ الأسد عليه، وثانياً بأنه ثبت له المجيء.

وبالجملة: نحن ندعي في جميع المجازات ما ادعاه السكاكي في خصوص الاستعارة، ولطافة الاستعمال المجازي من هذه الجهة؛ وإلاّ فصرف إيجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لا يوجب اللطافة ما لم يتوسط في البين ادعاء اتحاد المعنيين، فقوله تعالى في مقام بيان تحير بني إسرائيل: (**ولَمّا سُقِطَ في أيْدِيهِمْ**)[1] قد أوجب مزية ولطافة، حيث استعمل هذه الجملة فيما وضع له بعد ادعاء اتحاد هذا المعنى مع ما كانوا عليه من حالة التحير، من جهة أن سقوط شيء في اليد دفعة من دون التفات، من أشد ما يوجب التحير، فادعى اتحادهما، وقد مرّ تفصيل ذلك في محله.

استعمال العام وارادة الخاص:

ثم لا يخفى أن ما ذكرناه سارٍ في جميع أقسام المجاز إلاّ في استعمال العام وإرادة الخاص؛ وأما هو فعلى نحوين:

الأول: أن يستعمل العام ويراد به جداً بعض أفراده من جهة ادعاء كون هذا البعض هو الجميع نظير أن يقال: جاءني جميع العلماء، ويراد به فرد كامل منهم، فهذا النحو من استعمال العام وإرادة الخاص داخل في عداد سائر المجازات، والكلام فيه هو الكلام فيها.

الثاني: أن يستعمل ويراد به جداً بعض أفراده، ولكن لا بحيث يدعى كون هذا البعض هو الجميع، وهذا كما في جميع العمومات المخصصة.

والتحقيق فيها: كونها قسماً متوسطاً بين الحقيقة والمجاز؛ فإن المقصود من الاستعمال في الحقائق كما عرفت إيجاد المعنى الموضوع له في ذهن السامع ليتقرر فيه ويثبت، والمقصود منه في المجازات إيجاده في ذهنه ليعبره إلى معنى آخر.

---

(١) سورة الاعراف/ الآية ١٤٩

وأما في العام فحيث كان لمعناه الموضوع له وحدة جمعية وكثرة لوحظت بنظر الوحدة كان المقصود من استعمال العام ـ الذي أريد تخصيصه ـ إيجاد هذا المعنى الوحداني المتكثر في ذهن السامع ليتقرر بعضه في ذهنه، فيحكم عليه ويخرج بعضه الآخر بواسطة المخصص. فمن قال: أكرم العلماء، ثم قال: إلاَّ زيداً، كان مقصوده إيجاد جميع العلماء غير زيد في ذهن المخاطب حتى يحكم عليهم بوجوب الإكرام، وحيث لم يكن لهذا المعنى لفظ موضوع مستقلاً استعمل لفظة العلماء، حتى ينتقل ذهن السامع إلى جميع العلماء، الذي هو الموضوع له ثم أتى بالمخصص، حتى يبقى في ذهنه ما هو المراد جداً، ويخرج منه بسببه بعضه الآخر.

فتلخّص مما ذكرنا أنه في الاستعمالات الحقيقية يراد بقاء المعنى وثباته في ذهن السامع بتمامه، وفي الاستعمالات المجازية يراد انتقال ذهنه من تمامه إلى معنى آخر، وفي العمومات المخصصة يراد بقاء بعضه في ذهنه؛ ليحكم عليه وخروج بعضه منه، فهي أمر متوسط بين الحقيقة والمجاز؛ إذ لم يرد فيها ثبوت المعنى بتمامه ولا جعله معبراً ينتقل منه. وتشترك الاقسام الثلاثة في أن اللفظ لا يستعمل فيها إلاَّ فيما وضع له.

الكلّ المبعّض كالعام المخصّص:

ثم أنه يمكن أن يقال: بثبوت ما ذكرناه في العمومات المخصصة، في جميع المعاني التي لها جهة وحدة وجهة كثرة إذا أريد جداً بعض المعنى، كما في الكل والجزء فإذا استعمل اللفظ الموضوع للكل وأريد به جداً جزء منه بدلالة القرينة يمكن أن يقال: إن اللفظ قد استعمل في معناه، حتى ينسبق إلى ذهن السامع نفس المعنى بجميع أجزائه، ثم يؤتى بالقرينة حتى يخرج بعض الأجزاء من ذهنه ويبقى المراد جداً، مثال ذلك ما إذا قال مثلاً: بعتك الدار إلاَّ هذا البيت أو إلاَّ العشر منها، فهذا النحو من الاستعمالات متوسط بين الحقيقة والمجاز، بالمعنى الذي ذكرنا لهما.

وهذا الذي ذكرناه في العمومات المخصصة يمكن أن يكون مراداً للشيخ «قده»؛ حيث قال: إن القرينة لإخراج غير المراد، لا للدلالة على المراد فإنها باقية كما كانت؛ وتعبيره «قده» بالمجازية من جهة أن هذا الأمر المتوسط يمكن أن يعبر عنه بالمجاز؛ حيث لم يرد فيه ثبوت المعنى وتقرره بتمامه في ذهن المخاطب كما يمكن أن يعبّر عنه بالحقيقة لعدم كون المعنى فيه معبراً لغيره، وإن كان الحق كما ذكرنا عدم كونه حقيقة ولا مجازاً؛ وبما ذكرنا يتضح فساد ما ذكره شيخنا الأستاذ

المحقق الخراساني في مقام الجواب عن الشيخ حيث قال في الكفاية ما حاصله: إن الظهور إما بالوضع أو بالقرينة، وكلاهما منتفيان في العام المخصص بالنسبة إلى تمام الباقي.

توضيح الفساد: أن ما ذكره من كون الظهور إما بالوضع أو بالقرينة إن كان على سبيل منع الجمع فممنوع؛ لما عرفت من أن اللفظ في الاستعمالات المجازية يكون مستعملاً في نفس ما وضع له، ولكن بمعونة القرينة وإن كان على سبيل منع الخلو فمسلم، ولكن نمنع انتفاءهما في العام المخصص، بل نحتاج فيه إلى كليهما؛ فإن دلالته على البعض المقصود، بسبب وضعه لما هو في ضمنه واستعماله في الموضوع له، وأما عدم إرادة غيره فيستفاد بالقرينة.

هذا كله إنما هو في بيان المسألة بالتقريب العلمي، وإلاّ فلو رجعت إلى العرف والعقلاء رأيتهم لا يشكون في حجية العام المخصص بالنسبة إلى الباقي، ولا يعذرون العبد لو ترك الباقي معتذراً، بعدم كون القرينة الصارفة معينة وكون المجازات متعددة بحسب تعدد مراتب التخصيص؛ إلى غير ذلك من المفاهيم المسرودة في حجرات المدارس.

فإن قلت: على ما ذكرت في بيان المجازات (من كونها مستعملة في نفس الموضوع له) ما هو المسند إليه في مثل «جاء أسد» إذا أريد به الرجل الشجاع؟ فإن إسناد المجيء إلى المعنى الحقيقي كذب، وإلى المجازي وإن لم يكن كذباً، ولكنه غير مذكور في اللفظ على ما ذكرت.

قلت: إن المسند إليه هو المراد الجدي، أعني المشبه في المثال، والدال عليه هو القرينة، ولا يلزم ذكره في اللفظ بلا واسطة، فافهم!.

***

الفصل الرابع:

اجمال المخصص و عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية

اقسام المخصّص:

تخصيص العام بمخصص متصل مشتبه يخرجه من الحجية بالنسبة إلى الأفراد المشتبهة، سواء كانت الشبهه مفهومية: بأن اشتبه مفهوم المخصص، أو مصداقية: بأن اشتبه شموله لفرد بعد العلم بشمول العام له، وسواء كان التردد بين المتباينين، أو بين الأقل والأكثر.

ووجه ذلك: أن الظهور لا ينعقد للعام إلاّ بعد تمامية الكلام، فلا مجال للتمسك به حينئذ.

وكذا لا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا خصص بمخصص منفصل وتردد أمره بين المتباينين فلا يجوز التمسك به في واحد منهما بخصوصه.

نعم يجوز أن يتمسك به لنفي الثالث؛ إذ عدم حجيته في هذا بخصوصه وفي ذاك بخصوصه لا ينافي حجيته في أحدهما المردد، ويترتب على ذلك عدم جواز إجراء الأصل المخالف في كليهما، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون المفهومان المتباينان متساويين بحسب المصداق، وبين أن يكون أحدهما أكثر مصداقاً من الآخر إذا لم يتداخلا بحسب المصداق، كما إذا تردد المخصص بين مفهوم له عشرة أفراد، وبين مفهوم له عشرون فرداً مغايرة بتمامها لهذه العشرة. وبالجملة التردد بين المتباينين بقسميه يوجب الإجمال في العام حكماً، كما لا يخفى.

وإن تردد المخصص المنفصل بين الأقل والأكثر، بحيث كان الأول داخلاً في ضمن الثاني، فإما أن تكون الشبهة مفهومية وإما أن تكون مصداقية.

أما في الأولى، فيجوز التمسك بالعام في غير ما يكون الخاص حجة فيه فعلاً ـ أعني الأقل ـ؛ فإنه من باب مزاحمة الحجة باللاّحجة، مثال ذلك ما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق منهم، و تردد الفساق مفهوماً بين مرتكبي الكبيرة فقط، و بين مرتكبي

الصغيرة والكبيرة.

وأما في الثانية، فهل يجوز التمسك بالعام في الأفراد المشكوك فيها أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام، مثالها ما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق منهم، وكان زيد عالماً مشكوك الفسق. واستدل القائل بالجواز بما حاصله أن الحجة من قبل المولى لا تتم إلاّ بعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً؛ والموجود فيما نحن فيه كبريان معلومتان: إحداهما قوله: أكرم كل عالم، والثانية قوله: لا تكرم الفساق من العلماء. والظهور وإن انعقد لكل من العمومين، ولكن فردية زيد مثلاً للأول معلومة وللثاني مشكوك فيها، فتنضم هذه الصغرى المعلومة إلى الكبرى الأولى، فينتج وجوب إكرام زيد، وليس في البين حجة تزاحمها؛ إذ الفرض أن فردية زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها، وصرف الكبرى لا تكون حجة ما لم تنضم إليها صغرى معلومة؛ ففي ناحية العام قد علمت الكبرى والصغرى معاً، وفي جانب المخصص قد علمت الكبرى فقط، فالعام حجة في الفرد المشكوك فيه ولا تزاحمه حجة.

ونظير ذلك ما ذكره الشيخ «قده» في إجراء أصل البراءة في الشبهات الموضوعية، حيث قال: إن قوله لا تشرب الخمر لا يكون حجة إلاّ على من ثبتت عنده الكبرى والصغرى معاً، حتى تنضم إحداهما إلى الأخرى؛ فإن صرف الصغرى أو الكبرى مما لا يمكن الاحتجاج بها ما لم تنضم إلى الأخرى. هذه غاية ما يمكن أن يستدل به للجواز.

وفيه: أن حكم المخصص لا يختص بأفراده المعلومة، بل هو حكم صدر عن المولى ويكون دالاً على أن كل ما هو فرد للفاسق واقعاً، فهو مما لم تتعلق الإرادة الجدية بوجوب إكرامه، وإن كان مراداً بحسب الاستعمال، فتصير حجية العام مقصورة على غير من هو من أفراد المخصص واقعاً.

لا نقول: إن التخصيص يوجب تعنونِ العام، بحيث يصير الموضوع لوجوب الإكرام عبارة عن العالم غير الفاسق بما هو كذلك.

بل نقول: إن من وجب إكرامه فإنما يثبت له الوجوب بما هو عالم، ولكن العلماء الفساق قد خرجوا بحسب نفس الأمر، بحيث لم تبق بالنسبة إليهم إرادة جدية بوجوب الإكرام وخالف فيها الجد للاستعمال، فمصداقية كل واحد منهم للعام بما هو عام، وإن كانت معلومة، ولكن مصداقيته له بما هو حجة غير معلومة، لكون حجيته مقصورة على غير من هو فاسق في متن الواقع.

وإن شئت توضيح المطلب، فنقول: إن ما ذكره المستدل من عدم حجية الكبرى بنفسها ممنوع بإطلاقه، فإن الكبرى حجة بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعي الكلي، ولا نحتاج في ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً.

نعم حجيتها بالنسبة إلى الخارجيات لا تتصور إلاّ بعد تشخيص الصغرى، فهيهنا مقامان: مقام حجية العام بنفسه، ومقام حجيته بالنسبة إلى الخارجيات، والمحتاج إلى الصغرى هو الثاني دون الأول، فقول المولى: أكرم العلماء مثلاً حجة على العبد، ويجب عليه أن يتصدى لامتثاله، وإن لم يعلم وجود عالم في الخارج، فيجب عليه أن يتفحص عن وجودهم وعن حال من شك في كونه منهم.

ومما يدل على ذلك تمسكهم في عدم وجود نفس الكبرى بالاستصحاب ونحوه، فيعلم من ذلك كونها ذوات آثار، فيستصحب عدمها لنفيها، ولو كانت الحجية مقصورة على صورة ثبوت الصغرى كان صرف الشك فيها كافياً ولم نحتج إلى إثبات عدمها بالاستصحاب.

كيف! وهل يعذر العبد إذا سمع من المولى أكرم العلماء وشك في عالمية زيد، أو في أصل وجود العالم، فترك الإكرام من غير فحص عن حال زيد أو عن وجود الموضوع معتذراً بعدم ثبوت الصغرى عنده؟ لا والله.

والسر في ذلك أن وظيفة المولى إنما هي بيان الأحكام الكلية لا تعريف الصغريات وتشخيصها، فبعد وصول الكبرى إليه قد حصل كل ما هو من قبل المولى.

ولذلك بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ «قده» لإجراء البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فإن الظاهر عدم جريانها فيها، نعم تجري فيها البراءة الشرعية.

والحاصل: أن الكبرى الواصلة من قبل المولى حجة على العبد، ويجب عليه التصدي لامتثالها والفحص عن وجود موضوعها، من دون أن يحتاج في حجيتها إلى العلم بوجود الصغرى. نعم في تشخيص حكم الموجود الخارجي نحتاج إلى العلم بمصداقيته لما هو عنوان الموضوع.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن قوله: لا تكرم الفساق من العلماء، وإن كان كلياً ولم تثبت فردية مشكوك الحكم لموضوعه؛ ولكنه حجة صدرت عن المولى، ويكون مفاده عدم وجوب الإكرام في جميع الأفراد الواقعية للفاسق، فتضيق بهذه الحجة الأقوى دائرة الموضوع الجدى في حكم العام، وتنحصر في غير من صدق عليه عنوان المخصص واقعاً، فكما تكون فردية مشكوك

الحكم للمخصص مشكوكاً فيها تكون فرديته لما هو المراد جداً من العام أيضاً مشكوكاً فيها؛ فلايتمسك بواحد منهما لإثبات حكمه وإن كان كل منهما في إثبات الحكم الكلي حجة.

فإن قلت: بعدما كان الفرد المشكوك فيه مراداً في ضمن العام بالإرادة الاستعمالية نتمسك بالقاعدة العقلائية لإثبات حكمه، فإنهم يحكمون بتطابق الإرادة الجدية للاستعمالية، ما لم يظهر الخلاف.

قلت: إن أردت بما ذكرت إثبات الحكم للفرد المشكوك فيه بما هو مشكوك الحكم حتى يصير حكماً ظاهرياً، ففيه: أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، فلا يمكن أن يتكفل قوله أكرم العلماء بوحدته لحكمين طوليين.

وإن أردت بما ذكرت إثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، لا بما هو مشكوك فيه، بل بما أنه فرد من افراد العام حتى يكون حكماً واقعياً، ففيه: أن المفروض خروج أفراد المخصص رأساً من حكم العام؛ لكونه حجة أقوى بالنسبة إلى كل ما هو فرد واقعي للفاسق مثلاً، وبعدما حصل العلم بمخالفة الإرادة الجدية للاستعمالية في كل ما هو فرد واقعي للمخصص كيف يمكن التمسك بأصالة التطابق في الفرد المشكوك فيه لإثبات حكمه الواقعي؟ فتدبر!

دليل آخر لجواز التمسك ونقده:

ربما يستدل لجواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقية بوجه آخر، وحاصله: أن لقوله: أكرم العلماء مثلاً عموماً إفرادياً يشمل به كل فرد من أفراد العالم، وإطلاقاً أحوالياً بالنسبة إلى جميع الحالات الطارئة للموضوع، فيشمل بسببه معلوم العدالة ومعلوم الفسق ومشكوكهما، ويكون حجة في جميعها لولا المخصص، وأما المخصص فهو حجة أقوى على خلاف العام في خصوص معلوم الفسق، فيبقى معلوم العدالة ومشكوكهما باقيين تحته لعدم حجية الخاص بالنسبة إليهما «انتهى».

أقول: قد وقع الخلط من هذا المستدل من جهة عدم إحاطته بمعنى الإطلاق، وسيأتي تفصيله في مبحث المطلق والمقيد.

وإجماله: أن الإطلاق عبارة عن كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم وعدم دخالة حيثية أخرى فيه، وبعبارة أخرى: الإطلاق عبارة عن لحاظ حيثية الطبيعة بوحدتها موضوعة للحكم بحيث يكون النظر مقصوراً على ذاتها وتكون مرسلة بالحمل الشائع عن جميع القيود كما يدل

على ذلك معناه اللغوي.

وبعبارة ثالثة: الإطلاق عبارة عن لحاظ الطبيعة بذاتها، ورفض القيود وإلغائها بأجمعها، وليس معناه اعتبار القيود والحيثيات المتحدة ودخالتها في الموضوع حتى تصير الطبيعة في كل مورد بضميمة القيود المنضمة إليها موضوعاً للحكم، فيكون الموضوع مركباً من حيثيات متعددة بعدد العناوين الطارئة.

إذا عرفت هذا فنقول: معنى الإطلاق في قوله: أكرم العلماء كون حيثية العالم تمام الموضوع للحكم، بحيث لا تكون لحيثية العدالة أو الفسق أو غيرهما من الحيثيات المتحدة معه دخالة في الحكم أصلاً، و ليس معناه وجود موضوعات متعددة كما يظهر من كلام المستدل.

وقد تلخص مما ذكرنا: عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للمخصص؛ وإن ما يتوهم من إثبات الحكم للمشكوك فيه بأصالة التطابق بين الإرادتين، أو بالإطلاق الاحوالي فاسد جداً؛ إذ مقتضى الأول تكفل العموم بوحدته لبيان حكمين طوليين: واقعي وظاهري، ومقتضى الثاني كون معنى الإطلاق لحاظ القيود واعتبارها في الموضوع، وفسادهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس[1].

---

(١) لقائل أن يقول: إن أصالة الجد والتطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية ليست من الأصول العملية حتى يكون الحكم المستفاد بسببها حكماً ظاهرياً محمولاً على الشك، بل هي من الأمارات؛ فإن أصالة الجد في العمومات عبارة أخرى عن أصالة العموم كما لا يخفى، وهي من الأمارات قطعاً. نعم بعد تحكيم الخاص على العام ورفع اليد عنه بسببه من جهة أظهريته لا يبقى مجال للتمسك بالعام فيما احتمل خروجه منه؛ فإن المفروض تحكيم الخاص عليه؛ وليس معنى التحكيم إلا تقديمه في الحجية في كل ما هو فرد له فتصير النتيجة قصر حجية العام على ما بقي، وليس مفاد أصالة التطابق إلا حجية العام كما عرفت؛ فقصر حجية العام على ما بقي مساوق لقصر أصالة التطابق عليه، فيكون الفرد المشتبه شبهة مصداقية لمجرى أصالة التطابق فلا يجوز التمسك بها وبعبارة أخرى: أصالة التطابق من الأحكام العقلائية، فحجيتها تدور مدار اعتبارهم، والفرض أنهم يحكمون الخاص في مقام الحجية على العام، فتصير النتيجة تضييق مجرى أصالة التطابق في طرف العام، فالشبهة المصداقية للمخصص شبهة مصداقية لمجراها أيضاً، فافهم. فاتضح بذلك عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقة.

ويمكن أن يقررا لدليل عليه بوجه آخر، وهو: أن أصالة التطابق أصل عقلائي، وليست حجيتها إلا من جهة السيرة، فحيث اعتبروها عملنا بها، وحيث ردوها أو شككنا في اعتبارهم لها رددناها، وبذلك يظهر الفرق بين المخصص اللفظى واللبى، كما ذكر فى الكفاية. فالأقوى هو الفرق بينهما، كيف؛ ولو لم يجز التمسك

ذكر دليلين لعدم جواز التمسك:

وكان بعض مشايخنا «طاب ثراه» يستدل لعدم جواز التمسك، بأن التمسك بأصالة العموم وعدم التخصيص إنما يصح فيما إذا شك في تخصيص العام، أو علم بتخصيصه وشك في تخصيص زائد، وما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ على فرض عدم التمسك بالعام في الفرد المشكوك فيه لا يلزم تخصيص زائد، فإن إخراج جميع أفراد الفاسق في المثال السابق بتخصيص واحد لوقوعه بكلمة واحدة وليس إخراج كل منها بتخصيص مستقل.

وذكر الشيخ «قده» ـ على ما في تقريرات بحثه ـ لعدم جواز التمسك وجهاً آخر.

وحاصله: أن التمسك بالعموم إنما يصح في الشكوك التي يكون المرجع لرفعها هو الشارع، كما إذا شك في تخصيص زائد أو في أصل التخصيص، وأما الشبهة المصداقية فليس رفعها من وظائف الشارع؛ إذ ما هو على الشارع إنما هو بيان كلي المخصص، والمفروض أنه بيّنه، وأما أن زيداً مثلاً داخل في عنوان المخصص أو لا فلا يرتبط بالشارع، فلا يجوز فيه التمسك بعموم كلامه.

بها حتى في اللبيات لم يبق لنا عام جائز العمل، فإن كل عام مخصوص عقلاً بما إذا لم يزاحم ملاك حكمه بملاك أقوى واقعاً، ولا حكم من الأحكام الشرعية إلا ويحتمل فيه عروض ملاك أقوى يرفع به الحكم التابع للملاك الأول، فافهم. ح ع ـ م.

وينبغي التنبيه على أمور

الأمر الأول: المخصص اللّفظي واللّبي:

قال الشيخ ـ على ما في تقريرات بحثه ـ ما حاصله: إن المخصص إما أن يكون له عنوان وإما أن لا يكون له عنوان: بأن ثبت خروج بعض الأفراد من تحت العام بلا توسط عنوان جامع بينها يكون هو الخارج حقيقة، وما لا يجوز فيه التمسك بالعام في الشبهات المصداقية هو القسم الأول دون الثاني، ثم قال: والأكثر تحقق القسم الأول في المخصصات اللفظية، والقسم الثاني في المخصصات اللبية «انتهى».

وفي الكفاية لم يجعل الميزان ما له عنوان، وما ليس له عنوان، بل قال ما حاصله: إن ما ذكرناه من عدم جواز التمسك بالعام إنما هو في المخصصات اللفظية، وأما اللبية فإن كان المخصص من الأحكام البديهية للعقل، بحيث يكون كالمتصل بالعام كان حكمه حكم المخصصات المتصلة في عدم جواز التمسك، وإن لم يكن كذلك، فالحق فيه جواز التمسك. والوجه في ذلك أن في اللفظيات قد ألقى المولى بنفسه حجتين، وبعد تحكيم الخاص وتقديمه في الحجية بالنسبة إلى ما يشمله واقعاً يصير العام كأنه كان مقصور الحجية من أول الأمر وكأنه لم يكن بعام، وهذا بخلاف المخصصات اللبية فإن الملقى فيها من قبل المولى حجة واحدة، وهي العام، فيجب العمل به ما لم تقم حجة أقوى، ألا ترى أنه إذا قال المولى: أكرم جيراني وترك المكلف إكرام واحد منهم باحتمال عداوته للمولى صح للمولى مؤاخذته وعقوبته، كما لا يخفى على من راجع السيرة والطريقة المألوفة بين العقلاء، التي هي ملاك حجية أصالة الظهور«انتهى».

فقد ظهر لك أن الشيخ «قده» لم يفرق بين اللفظي واللبي بما هما كذلك، بل فرق بين ما إذا كان للمخصص عنوان وبين غيره؛ وأما في الكفاية فجعل ملاك الفرق كون المخصص لفظياً أو لبياً، وغاية ما تمسك به للفرق بالأخرة هي السيرة.

أقول: وفي كلامهما نظر. أما كلام الشيخ؛ فلأن المخصص إذا لم يكن له عنوان فكيف يتصور

له شبهة مصداقية، بل الأمر يدور حينئذ بين قلة التخصيص وكثرته، فيخرج من محل الكلام. وأما كلام صاحب الكفاية؛ فلأنّا لا نتصور الفرق بين كون المخصص لفظياً، وبين كونه لبياً بعد كون اللبي أيضاً حجة؛ لأن رفع اليد عن العام بسبب المخصص اللبي ليس إلاّ لكونه حجة أقوى من العام، وحينئذ فيصير العام بسببه مقصور الحجية على ما بقي مثل ما ذكر في المخصص اللفظي، طابق النعل بالنعل. وبالجملة: أي فرق بين أن يصدر نحو «لا تكرم أعداء المولى» عن نفس المولى، وبين أن يحكم به العقل، بعد فرض حجيته على التقديرين، وإقوائيته من العام، وكون المراد من المخصص ـ كيفما كان ـ أفراده الواقعية، لا العلمية فقط.

ولقائل أن يقول: إن للحجية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ مرتبتين: «الأولى» حجية نفس الكبريات والعمومات، وفي هذا المقام لا نحتاج إلى إحراز الصغريات. «الثانية» حجيتها بالنسبة إلى المصاديق، وفي هذا المقام نحتاج إلى إحراز المصاديق والصغريات، فلا يكون قوله: «لا تشرب الخمر» مثلاً حجة بالنسبة إلى هذا الفرد الخارجي، إلاّ بعد إحراز خمريته، وإن كان نفس الكبرى في حجيتها لا تحتاج إلى إحرازها، وعلى هذا فالحكم العقلي أيضاً على قسمين: الأول: حكم كلي لا يحتاج العقل في حكمه به إلى إحراز الصغرى، كحكمه بحرمة إكرام أعداء المولى. الثاني: حكم جزئي يحتاج في حكمه به إلى العلم بالصغرى والكبرى معاً، كحكمه بحرمة إكرام زيد مثلاً، فإنه يحتاج في حكمه به إلى إحراز عداوة زيد، حتى تجعل هذه صغرى لحكمه الأول، فتنتج حرمة إكرامه.

إذا عرفت هذا فنقول: بعد أن صدر عن المولى قوله: «أكرم جيراني» يحتمل أن يكون قد اعتمد في تخصيص حكمه هذا على الحكم الثاني للعقل دون الأول، ونتيجة ذلك حجية كلامه في غير ما أخرجه العقل بحكمه الثاني المتوقف على إحراز الصغرى، فتصير المصاديق المشتبهة محكومة بحكم العام قهراً. وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون إكرام الجيران في نظر المولى، بمثابة من الأهمية، بحيث تقتضي إكرام الأفراد الذين تحتمل عداوتهم له أيضاً احتياطاً لتحصيل الواقع، وإنما الذي لا يجب هو إكرام خصوص من ثبتت عداوته؛ فاعتمد في إخراجهم على الحكم الثاني للعقل، ولا دليل على اعتماده على الحكم الأول له حتى يصير موجباً لإجمال العام. ولا يخفى عدم جريان هذا البيان في المخصصات اللفظية؛ إذ الفرض أن المولى بنفسه قد القى المخصص، فلا يمكن عدم اعتماده عليه، بل يصير حجة أقوى في قبال العام موجباً لقصر حجيته على ما بقي تحته واقعاً.

الأمر الثاني: الشك فى ان المخصص كاللفظيّ او كاللبّي؟: إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيداً، فإنه عدو لي، واستفدنا من التعليل، العموم، فهل هو كالمخصص اللفظي أو يكون وزانه وزان المخصص اللبي؟ فيه وجهان؛ ولعل السيرة هنا على جواز التمسك كالعقلي.

الأمر الثالث: تزاحم العام والخاص: كل ما ذكرنا إلى هنا إنما هو فيما إذا لم يكن كل واحد من الدليلين تام الاقتضاء متكفلاً لإثبات حكم فعلي على العنوان المذكور فيه، بحيث يكون هذا العنوان تمام الموضوع له؛ إذ في هذه الصورة يصير الحكمان متزاحمين، فيجب الأخذ بكل منهما ما لم يثبت مزاحم أقوى؛ ولا يجوز رفع اليد عن الحكم الفعلي باحتمال المزاحم. فإذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق، وأحرز كون كل من الموضوعين تمام الموضوع لحكمه، لزم في الفرد المشتبه الأخذ بحكم العام، فافهم وتدبر جيداً[1].

الأمر الرابع: جريان استصحاب العدم الازلى فى المقام: كل ما ذكرناه إنما هو فيما إذا لم يحرز عنوان المخصص إثباتاً أو نفياً بأصل موضوعي، وإلا كان المصداق المشتبه محكوماً بحكم المخصص على الأول، وبحكم العام على الثاني، ففي المثال السابق إن كان لفسق زيد أو عدم فسقه حالة سابقة صح استصحابه وحكم على زيد بحكم المخصص أو العام. هذا إذا كان المتيقن في السابق اتصاف زيد في حال وجوده بصفة الفسق أو عدمه، وأما إذا لم يكن كذلك فهل يجري استصحاب العدم الثابت قبل وجود زيد؟ فيه كلام بين الأعلام ويعبرون عن ذلك باستصحاب العدم الأزلي.

وتقريره بوجهين:

الأول: أن يكون المستصحب هو العدم المحمولي، أعني به مفاد «ليس التامة».

الثاني: أن يكون عبارة عن العدم الربطي، أعني به مفاد «ليس الناقصة»، ومرادنا بالعدم الربطي ما هو الرابط في القضايا السالبة، فإن التحقيق عندنا أن الرابط فيها هو نفس العدم، فكما يعتبر في الموجبات وجود رابط يعبّر عنه بكون الشيء شيئاً، فكذلك يعتبر في السوالب عدم

---

(١) ربما يقال بعدم صحة فرض التزاحم في أمثال المقام مما كان العموم فيه استغراقياً، لعدم وجود المندوحة في مورد الاجتماع من أول الأمر، فيكون التنافي في مقام الجعل، ولا بد فيه من الكسر والانكسار في مقام الجعل وإنشاء حكم واحد لما هو الأقوى منهما ملاكاً. نعم إذا كان العموم في أحدهما بدلياً كان من باب التزاحم؛ لكون التصادم فى مقام الامتثال، ولتحقيق المطلب محل آخر، فتدبر. ح ع ـ م.

رابط أي عدم الشيء شيئاً[١].

وما قد يتوهم من كون مدخول السلب في السوالب عبارة عن الوجود الرابط فاسد جداً، فإن المدخول له هو نفس المحمول، والعدم هو الرابط؛ بداهة أنه لا يعتبر في القضية السالبة أزيد من تصور الموضوع والمحمول والنسبة السلبية، أعني بها سلب المحمول عن الموضوع، ولا يجب أن يتصور وجود المحمول للموضوع أولاً، ثم يجعل مدخولاً للسلب حتى تصير أجزاؤها أربعة: الموضوع، والمحمول، والوجود الرابط، والسلب، ويعلم ذلك بملاحظة مرادفها في الفارسية فيقال: «زيد نيست قائم» ولا يقال: «زيد نيست هست قائم».

والحاصل: أن وزان العدم وزان الوجود، فكما أن الوجود قد يكون محمولياً، كما في الهليات البسيطة، وقد يكون ربطياً كما في الهليات المركبة، فكذلك العدم قد يكون محمولياً وقد يكون

---

(١) أقول: هذا ما اختاره بعض المتأخرين، وذهب القدماء من القوم إلى أن القضية السالبة لا تشتمل على النسبة، بل يكون مفادها سلب النسبة وقطعها لا بأن تعتبر أولاً بين الطرفين نسبة ثبوتية ثم ترفع وتسلب، بل السلب عندهم يتوجه أولاً إلى نفس المحمول، ولكن سلب المحمول عن الموضوع عبارة أخرى عن سلب الانتساب بينهما، كما أن الموجبة لا يعتبر فيها أولاً نسبة ثبوتية ثم تثبت للموضوع، بل يثبت فيها أولاً نفس المحمول للموضوع؛ ومع ذلك يقال إن فيها إيجاب النسبة وإيجادها؛ والسر في ذلك أن النسبة معنى حرفي آلي، فلا يتعلق بها لحاظ استقلالي إلا بنظر ثانوي مساوق لخروجها من كونها نسبة بالحمل الشائع، فالذي يتوجه إليه الذهن أولاً ويراه مفاداً للقضية إنما هو إثبات شيء لشيء أو سلبه عنه، ثم بالنظر الثانوي يرى أن الموجبة تشتمل على نسبة وارتباط بين الموضوع والمحمول، والسالبة لا تشتمل إلا على سلب النسبة والارتباط، لا على ارتباط يكون بنفسه أمراً عدمياً. هذا بعض ما قيل في المقام، وتحقيق المطلب خارج من عهدة فن الأصول. وربما يستشكل على مبنى سيدنا الأستاذ «مد ظله العالي» بأن المراد بالعدم الرابط إن كان صورته الذهنية المتحققة في القضية الذهنية، ففيه: أنها ليست عدماً بالحمل الشائع، بل هي أمر موجود في الذهن، وإن كان المراد به ما به يرتبط الموضوع والمحمول في الخارج، نظير الكون الرابط في الموجبات المركبة. ففيه: أن مقتضى ذلك هو أن يتحقق في الخارج أمر يكون حقيقة ذاته العدم والبطلان ويكون مع ذلك رابطاً بين الموضوع والمحمول، وهذا واضح الفساد، مع أنه من الممكن أن لا يكون شيء من الطرفين موجوداً في الخارج، كما في السالبة بانتفاء الموضوع، فيلزم على هذا أن يتحقق في الخارج عدم رابط بين عدمين، وفساد هذا أوضح من السابق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت أن لا تكون السالبة مشتملة على النسبة مع أن تقوّم القضية بالنسبة.

فإنا نقول: لا نسلم توقفها مطلقاً على النسبة، بل هي أمر يتقوّم ويتحقق إما بالنسبة أو بسلبها، فمفاد الموجبة تحقق الارتباط بين الطرفين، ومفاد السالبة عدم تحققه بينهما. ح ع - م.

ربطياً، والأول في السالبة البسيطة، والثاني في السالبة المركبة.

إذا عرفت هذا فنقول: استصحاب العدم الأزلي بناءً على صحته إنما يجري في كلا قسمي العدم، مثال ذلك أن الشارع حكم بأن المرأة تحيض إلى الخمسين، ثم استثنى من ذلك القرشية، فحكم بتحيضها إلى الستين، فالعام هو عنوان المرأة والمخصص هو عنوان القرشية، وحينئذ فقد يجعل المستصحب عبارة عن مفاد الهلية البسيطة، أعني به العدم المحمولي، فيقال: انتساب هذه المرأة إلى قريش لم يكن فيستصحب، فالمستصحب حينئذ هو عدم الانتساب المتحقق قبل وجود المرأة؛ وقد يجعل المستصحب عبارة عن مفاد الهلية المركبة أعني به العدم الرّبطي والنعتي، فيقال: هذه المرأة لم تكن منتسبة إلى قريش فيستصحب؛ والمستصحب حينئذ أيضاً هو العدم الثابت قبل وجود المرأة، فالقضية المتيقنة هي السالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة هي السالبة بانتفاء المحمول، ولا يضر ذلك بالاستصحاب بعد اتحاد مفادهما عرفاً.

لا يقال: موضوع الحكم الشرعي هو السالبة بانتفاء المحمول، فإثباتها باستصحاب أصل السلب الجامع، اعتماد على الأصل المثبت.

فإنا نقول: لا نسلم ذلك: إذ ما ذكرت موقوف على لحاظ الوجود في موضوع القضية الشرعية، ولا دليل على ذلك، بل الموضوع فيها ظاهراً هو نفس الماهية. نعم هنا شيء آخر، وهو أن إثبات السلب الناقص باستصحاب السلب التام يوجب العمل بالأصل المثبت؛ فلابدّ فيما إذا كان الأثر مترتباً على السلب الناقص من أن يستصحب نفسه، هذا ما ذكروه في المقام.

والظاهر عدم صحة استصحاب العدم الأزلي بكلا قسميه، وانصراف «لا تنقض» عن مثل هذا الاستصحاب[1] فإن الذي يراد استصحابه في المقام ليس نفس عدم الانتساب، بل عدم انتساب هذه المرأة، والهذية إنما تعتبر عند وجود المشار إليه، ولا هذية للمرأة المعدومة فلا عرفية لهذا الاستصحاب، وتكون الأدلة منصرفة عنه. وإن شئت قلت: إن عدم المحمول في حال وجود الموضوع يعتبر بنظر العرف مغايراً للعدم الذي يفرض في حال عدم الموضوع، فإن الموضوع للأول أمر يمكن أن يشار إليه بهذا؛ دون الثاني، ففي الحقيقة ليس لنا متيقن مشكوك البقاء حتى

---

(١) لا يخفى أن سيدنا الأستاذ «مد ظله العالي» لا يريد إنكار الاستصحاب العدمي مطلقاً، كما قد يتوهم من منعه استصحاب العدم المحمولي أيضاً في المقام، بل مراده إنكاره فيما إذا كان العدم مضافاً إلى مفهوم لايعتبر إلا عند الوجود، كمفهوم الهذية فلا عرفية للاستصحاب حينئذ سواء في ذلك العدم الربطي والمحمولي. ح ع - م.

يستصحب، فتبين مما ذكرنا: أن استصحاب العدم الأزلي من الأمور المخترعة في المدرسة، ولا أساس له عند العرف والعقلاء، فافهم.

هل التخصيص يوجب تعنون العام اولا؟:

اعلم أنه قال شيخنا الأستاذ «طاب ثراه» في هذا المبحث من الكفاية ما هذا لفظه:

«**إيقاظ**: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص؛ بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ـ إلا ما شذ ـ ممكناً فبذلك يحكم عليه بحكم العام» «انتهى».

ثم ذكر مسألة تحيّض المرأة الى الخمسين، واستثناء القرشية منها.

وذكر بعض أعاظم العصر في بيان عدم تعنون العام أن المخصص إنما يكون لإخراج الأفراد غير المرادة، وأما الأفراد الباقية تحت العام فهي محكومة بالحكم، بما أنها من أفراد العام، فيكون عنوان العام بالنسبة إلى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصص وجوداً أو عدماً في ثبوت الحكم له، فالتخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد، فكما أن الموت لا يوجب تعنون الموضوع، وإنما يوجب التقليل في أفراده، فكذلك التخصيص.

أقول: عبارة المحقق الخراساني قد توهم ما يبعد جداً إرادته من مثله، فإن الظاهر منها في بادي النظر أن العام إذا اتحد مع كل عنوان سوى عنوان الخاص صار ـ مقيداً بهذا العنوان ـ موضوعاً للحكم الثابت للباقي، فيصير كل عنوان طارئ دخيلاً في الموضوع، فيلزم وجود موضوعات غير متناهية وأحكام متعددة بعددها، وهذا واضح الفساد لا يصدر القول به عن مثله، فيجب حمل كلامه على ما حكيناه عن بعض المعاصرين. فيكون مراده أن الموضوع للحكم هو حيثية المرأة فقط في المثال، والخارج منها هو القرشية، وبعد نفي عنوانها باستصحاب العدم الأزلي يكون حكم العام متبعاً، ومراده «قده» باستصحاب العدم هنا استصحاب العدم المحمولي. ثم إنه يرد على القول بعدم التعنون، وكون عنوان العام تمام الموضوع أن معنى تمامية العنوان في الموضوعية دوران الحكم مداره وجوداً وعدماً؛ والمفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك، فإن عنوان العام متحقق في ضمن أفراد المخصص أيضاً، وليست مع ذلك محكومة بحكمه. وبعبارة أوضح: في مقام الثبوت والإرادة الجدية إما أن يكون تمام الملاك في وجوب الإكرام مثلاً هو حيثية العالمية فقط، وإما أن

لايكون كذلك، بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً؛ فعلى الأول لا معنى للتخصيص، وعلى الثاني لا يكون عنوان العام بنفسه تمام الموضوع، بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصص بالعدم النعتي أو المحمولي، فعدم المخصص ـ إجمالاً ـ بأحد النحوين دخيل ثبوتاً، وهذا معنى التعنون وعدم كونه تمام الموضوع.

ثم إن الظاهر دخالة العدم بنحو النعتية والربطية، فإن حكم المخصص ثابت لوجوده الربطي، وانتفاء الوجود الربطي بالعدم الربطي، فالتحيض إلى الستين مثلاً ثابت للمرأة الموصوفة بالقرشية، وبإزاء هذا الوجود الربطي العدم الربطي، فبضم المخصص إلى العام يستظهر أن التحيض إلى الخمسين إنما يكون للمرأة الموصوفة بعدم الانتساب إلى قريش، فيتعنون الموضوع بالعدم الربطي والنعتي، وقد عرفت أنه لا مجال للاستصحاب في ذلك إلاّ إذا كان بنحو الربطية متيقناً في السابق مع وجود الموضوع.

وأما تنظير بعض الأعاظم التخصيص بموت بعض الأفراد فعجيب، فإن انعدام بعض الأفراد لا يوجب تقيداً في موضوع الحكم ولا يخرجه من كونه تمام الموضوع، وهذا بخلاف التخصيص، فإنه يخرجه من التمامية كما عرفت. وكيف كان فلا يعقل كون عنوان العام تمام الموضوع ثبوتاً بعد ورود التخصيص عليه. نعم؛ لا يوجب التخصيص تقيده في مقام الإثبات، وهذا بخلاف المطلق والمقيد فإن ورود المقيد يوجب تقيد المطلق في مقام الإثبات أيضاً.

الأمر الخامس: التمسك بعمومات العناوين الثانوية: قال في الكفاية ما هذا لفظه: «ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى؛ كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقاً للنذر بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك، والتحقيق أن يقال: إنه لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة، ضرورة أنه معه لايكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شيء أو حلّيته جاز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم، لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً» «انتهى»[(١)].

أقول: ليت شعري على أي شيء حمل المحقق الخراساني كلام هذا البعض، حيث استوحش منه، وقال: إنه لا يكاد يتوهم عاقل ذلك، مع أن ما ذكره هذا البعض ليس إلاّ تمسكاً بالعام في الشبهات المصداقية للمخصص المنفصل، وقد التزم جم غفير بجوازه، فليس الالتزام به موجباً للوحشة، ولذلك اهتم المتأخرون حتى نفسه «قده» بالمسألة، كما مر.

ووجه كون ما نحن فيه من جزئيات تلك المسألة ظاهر، فإن قوله: «أوفوا بالنذور» عام؛ وقد خصّ - بسبب قوله: «لا نذر إلاّ في طاعة اللّه» - بما إذا كان متعلقه راجحاً فيكون التمسك بالعام والحكم بوجوب الوفاء فيما شك في رجحانه، تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص. نعم كأن غرض هذا البعض مضافاً إلى الحكم بوجوب الوفاء إثبات رجحان العمل وصحته في غير مورد النذر أيضاً، لكن هذا أمر آخر يمكن أن يلتزم به من يعمل بلوازم العموم ومثبتاته،

---

(١) ربما يقرر مقصود صاحب الكفاية «قده» بأن المنذور في المثال ليس هو صرف الغسلات، بل ما يكون وضوءاً شرعياً، والقدرة عليه إنما هي بعد تشريع الشارع إياه؛ والمفروض أنه مشكوك فيه، فالشك إنما يكون في القدرة، وهي مما لا يمكن إثباتها بالعموم، وإن قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص (انتهى)

أقول: هذا صحيح لو لم يكن جعل القدرة بيد الشارع، وأما إذا كان بيده، كما فيما نحن فيه أمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور واستكشاف تشريعه له بدلالة الاقتضاء. نعم لا يجوز التمسك نظراً إلى ورود المخصص، فليس الإشكال في المسألة زائداً على إشكال التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، هذا والظاهر أن نظر صاحب الكفاية «قده» في المقام إلى أمر آخر، وهو أن جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية «بناء على القول به» إنما هو فيما إذا ثبت الحكم لنفس عنوان العام، ثم طرأ عليه تخصيص، فحينئذ يمكن أن يقال بجواز التمسك به في الأفراد المشكوك فيها، نظراً إلى أن شمول عنوان العام لها قطعي، وشمول عنوان المخصص مشكوك فيه، فرفع اليد عنه بسببه من قبيل رفع اليد عن الحجة باللاحجة.

وأما إذا لم يكن الحكم من أول الأمر ثابتاً لنفس عنوان العام، بل أخذ - ولو بدليل منفصل مع بعض الخصوصيات ومعنوناً بعنوان خاص ثبوتي - موضوعاً للحكم، وكان تحقق هذا العنوان الخاص مشكوكاً فيه، فإثباته بعموم الحكم غير معقول، إذ الفرض ثبوت الحكم لعنوان خاص، وهو في العموم والخصوص تابع لموضوعه، ومثال النذر من هذا القبيل؛ فإن قوله: «أوفوا بالنذور» وإن كان بحسب الصورة عاماً، ولكنه أخذ في موضوعه بدليل منفصل خصوصية رجحان المتعلق فوجوب الوفاء ثابت لخصوص ما كان راجحاً؛ فإثبات الرجحان بعموم الوفاء من قبيل إثبات الموضوع بحكم نفسه، وهو محال، كما لا يخفى. ح ع - م.

وكيف كان فالمسألة من جزئيات المسألة السابقة، وليس الإشكال فيها من جهة كون عنوان أولياً أو ثانوياً، أو غير ذلك.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إن وجوب الوفاء بالنذر عبارة عن وجوب الإتيان بالمنذور، والمنذور فيما نحن فيه ليس هو إتيان صورة العمل فقط، بل الوضوء الشرعي بالماء المضاف، والمفروض أن مشروعية الوضوء به وكونه وضوءاً شرعياً مشكوك فيه، فإثباته بعموم وجوب الوفاء بالنذور تمسك بالعام فيما شك في كونه من أفراده، وهو مما يجب أن يستوحش منه.

ثم قال في الكفاية ما حاصله: إن صحة الصوم في السفر بنذره فيه، وكذا الإحرام قبل الميقات فإنما هي من جهة الدليل الدال على صحتهما. هذا في مقام الإثبات، وأما في مقام الثبوت فيمكن أن تكون صحتهما من جهة رجحانهما ذاتاً في السفر وقبل الميقات، غاية الأمر أنه كان للأمر بهما ندباً أو وجوباً مانع يرتفع بالنذر، كما يمكن أن تكون صحتهما من جهة صيرورتهما راجحين بسبب تعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك. ويدل على قوة الثاني ما ورد من أن الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت[1].

لا يقال: لا تجدي صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما، فإن وجوب الوفاء بالنذر توصلي، ولا شك أن الصوم والإحرام تعبديان، **فإنه يقال:** عباديتهما ليست بالأمر النذري، بل من جهة كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازماً لتعلق النذر بهما، هذا بناء على اعتبار الرجحان في متعلق النذر مع قطع النظر عن نفس الرجحان النذري. ولكنه يمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً، وعدم تمكن المكلف من إتيانهما كذلك قبل النذر لا يضر بعد تمكنه منه بعده؛ فإنه لا يعتبر في صحة النذر إلاّ التمكن من الوفاء ولو بسببه «انتهى».

أقول: لا يخفى أن الإحرام قبل الميقات صحيح عند العامة، بل يجعلونه أفضل من الميقات ولكنه فاسد عندنا بالأخبار الواردة فيه، وأما إذا تعلق به النذر فقد دلت الأخبار على صحته.

ثم إن في جعل مسألتي الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر مؤيدين لما نحن فيه نظراً، فإن الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فاسدان قطعاً، وإنما يصحان في حال النذر فقط، فكيف تصير صحتهما في هذه الحالة مؤيدة لصحة الوضوء بالماء المضاف مثلاً عند عدم تعلق النذر به.

---

(١) ويضعف الأول أيضاً بأنه يلزم عليه كونهما مشروعين قبل تعلق النذر بهما أيضاً، لوجود الملاك. ح ع ـ م.

نعم، يمكن أن يؤيد بها صحته في حال النذر فقط.

وليعلم أيضاً أن ما التزمه في الكفاية أخيراً من تعلق النذر بإتيان الصوم والإحرام عبادياً، وكفاية نفس الأمر النذري في إتيانهما كذلك تجري فيه إشكالات باب التعبدي والتوصلي وهو «قده» مع إيراده الإشكالات في ذلك الباب «من الدور وغيره» التزم هنا بما تجري فيه الإشكالات بعينها،فتدبر.

الأمر السادس: دوران الامر بين التخصيص والتخصّص: ما ذكرناه سابقاً من جواز التمسك بالعام أو عدم جوازه إنما كان فيما إذا أُحرزت فردية زيدمثلاً للعام وشك في حكمه، من جهة احتمال كونه من أفراد المخصص.

وأما إذا كان هنا عام ذو حكم، وعلمنا بعدم كون زيد محكوماً بحكمه، ولكن شك في كونه من أفراده حتى يكون خروجه بالتخصيص، أو عدم كونه كذلك حتى يكون خروجه بالتخصص، فهل يثبت بأصالة العموم عدم كونه من أفراده وتترتب عليه آثار ذلك أو لا؟ فيه كلام: قال في الكفاية ما حاصله بتوضيح منا: إن مثبتات الأصول اللفظية وإن كانت حجة ولكن حجية أصالة العموم إنما هي من باب بناء العقلاء، والمتيقن من بنائهم على العمل بها إنما هو فيما إذا شك في المراد من جهة الشك في إرادة العموم، لا فيما إذا علم بالمراد وشك في كيفيتها وأنها بنحو التخصيص أو التخصص «انتهى».

أقول: قد عرفت سابقاً أن استعمال اللفظ على ثلاثة انحاء:

الأول: أن يستعمل في معناه الموضوع له ليتقرر بنفسه في ذهن السامع، من جهة كونه مراداً جدياً.

الثاني: أن يستعمل فيه ليجعل معبراً يعبره ذهن السامع إلى معنى آخر يكون هو المراد جداً.

الثالث: أن يستعمل في معناه ويكون المقصود تقرر بعض المعنى في ذهن السامع، ليحكم عليه وخروج بعضه الآخر، من جهة عدم إرادته جداً، وهذا القسم إنما يتصور فيما إذا كانت للمعنى وحدة جمعية وكانت متكثرة في عين الوحدة، كالعام الإفرادي أو المجموعي، والاستعمال على النحو الأول حقيقي، وعلى الثاني مجازي، وعلى الثالث لا هذا ولا ذاك، وقد عرفت تفصيل الأنحاء الثلاثة سابقاًفراجع.

وكيف كان فالعام المخصص من القسم الثالث فهو أيضاً يستعمل في نفس معناه الموضوع له، أعني به جميع الأفراد، غاية الأمر أنه لما كان المقصود بالحكم عليه بعض أفراده أتي بالمخصص

حتى تخرج بسببه الأفراد غير المرادة ويبقى الباقي، فالتخصيص ليس عبارة عن تضييق المستعمل فيه، بل هو عبارة عن تضييق المراد الجدي؛ والمستعمل فيه ليس إلاّ جميع الأفراد، وهو وإن كان معنى وحدانياً، لكنه لما كان عين الكثير خارجاً كان المستعمل فيه بحسب الحقيقة هو المتكثرات، وعلى هذا فإن علمنا بكون الجميع مراداً جدياً أيضاً فهو، وإلاّ جرت بالنسبة إلى كل فرد شك في حكمه أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية، حتى أنه لو علم بخروج بعض الأفراد، وشك في بعضها الآخر جرى بالنسبة إلى هذا المشكوك فيه ذلك الأصل العقلائي؛ فليس في العام أصل عقلائي وحداني، بل تجري فيه أصول عقلائية متعددة بعدد أفراده.

وبالجملة: حجية العام تتقوم بأمرين: «أحدهما» وضعه للعموم وكونه مستعملاً في العموم دائماً، «والثاني» جريان الأصل العقلائي المذكور في كل فرد فرد منه، بمعنى أن كل فرد علمت إرادته جداً فهو، وكل ما علم عدم إرادته فلا إشكال فيه أيضاً؛ وأما كل فرد شك في حكمه، فتجري فيه أصالة التطابق، فيكون محكوماً بحكم العام، فأصالة العموم أصل عقلائي مرجعه إلى استقرار سيرة العقلاء على الحكم بتطابق الإرادتين، وكون ما هو المراد بحسب الاستعمال مراداً جدياً.

إذا عرفت هذا تبين لك عدم جواز التمسك بأصالة العموم لنفي فردية شيء للعام إذ لم يرد في آية أو رواية لفظ أصالة العموم، حتى ينازع في أنها تشمل لما نحن فيه أو تختصّ بصورة الشك في المراد، بل الثابت ليس إلاّ بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق بين الإرادتين في كل فرد؛ ولا محالة يختص ذلك بما إذا أحرزت فردية شيء للمستعمل فيه وشك في كونه مراداً بحسب الجد.

وأما إذا شك في فردية شيء للعام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه فلا مجال للتمسك بلفظ العام، ولا بالأصل العقلائي لإثبات فرديته أو نفيها، فإن لفظ العلماء مثلاً قد استعمل في جميع أفراد العالم، وأما أن زيداً من جملة أفراده أولا فمما لا يتكفل له لفظ العلماء. وأما الأصل العقلائي فإنما يجري بعد إحراز كونه من أفراد المستعمل فيه، والمفروض كون ذلك مشكوكاً فيه، مضافاً إلى أن مفاد الأصل العقلائي، كما عرفت تطابق الإرادة الجدية للاستعمالية وكون الفرد محكوماً بحكم العام، فلا مجال لأن يتمسك به لنفي فرديته له.

فتلخص مما ذكرنا أن المتحقق في العمومات أمران: أحدهما صيغة العموم المستعمل في العموم دائماً، والثاني الأصل العقلائي الحاكم بتطابق الإرادتين وهو معنى أصالة العموم؛

ولا يتكفل واحد من الأمرين لنفي فردية شيء أو إثباتها، فافهم وتأمل جيداً.

الأمر السابع: دوران المخصص بين فردين: إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا يجب إكرام زيد» فتردد ذلك بين شخصين مسميين بزيد: أحدهما عالم، والآخر جاهل، فالظاهر أنه يجب العمل بعموم العام وإكرام زيد العالم؛ إذ العام حجة ما لم تنهض في قباله حجة أقوى؛ والمفروض أن الفرد المرخص فيه مجمل مردد بين زيد العالم وغيره، فلا حجة في البين في قبال العام.

هذا إذا كان الحكم الثاني ترخيصياً؛ وأما إذا كان إلزامياً كما إذا قال: لا تكرم زيداً، فيقع فيه الإشكال من جهتين:

الأولى: أنه هل يجب إجراء حكم العام على زيد العالم، أو يكون العلم الإجمالي بحرمة إكرام أحد الشخصين موجباً لإجمال العام ايضاً؟

الثانية: أنه بناءً على العمل بالعموم بالنسبة إلى زيد العالم هل ينحل العلم الإجمالي بسبب عموم العام ويحكم بكون المراد من زيد الذي حرم إكرامه هو الفرد الجاهل، حتى تترتب عليه آثار العلم بحرمة الإكرام تفصيلاً أو لا ينحل؟.

يمكن أن يقال: بحجية العام في الفرد العالم؛ لعدم وجود حجة أقوى على خلافه؛ ولا عذر للعبد في رفع اليد عن عموم العام، هذا بالنسبة إلى الجهة الأولى، وأما بحسب الجهة الثانية ففي جواز الحكم بانحلال العلم الإجمالي نظر؛ لما عرفت من أن الثابت من بناء العقلاء إنما هو الحكم بتطابق الإرادتين فيما إذا ثبتت فيه الإرادة الاستعمالية؛ وأما تكفله لنفي فردية شيء أو إثبات حكم آخر فليس ثابتاً عند العقلاء، وكون الأصول اللفظية من الأمارات لا يقتضي ترتيب جميع لوازمها العقلية، بعد عدم بناء العقلاء على ترتيبها.

وقال بعض أعاظم العصر ما حاصله: إنه ربما يقال: إن العلم الإجمالي بحرمة إكرام زيد العالم أو الجاهل موجب لترك إكرامهما معاً، ولا يكون عموم العام موجباً لانحلاله، فإن دليل العموم بمنزلة الكبرى الكلية فلا يتكفل لحال الفرد؛ وليس حاله حال البينة القائمة على وجوب إكرام زيد العالم الموجبة لانحلال العلم، فالعلم الإجمالي موجب لسقوط العام من الحجية بالنسبة إلى زيد العالم. وفيه: أن العام وإن لم يتكفل لحكم الفرد ابتداءً، ولكنه يثبت حكمه بعد انضمام الصغرى المعلومة إلى الكبرى المستفادة من دليل العام، وإذا ثبت له الحكم الوجوبي بالعموم ارتفع عنه الحكم التحريمي بالملازمة، فتتعين الحرمة في الطرف الآخر لكون المثبتات من الأصول اللفظية حجة، فينحل العلم أيضاً ببركة العام؛ إذ الانحلال يتحقق إما بإثبات الحكم المعلوم

بالإجمال في طرف أو بنفيه عنه «انتهى».

أقول: هذا المعاصر لم يعنون الأمر السابق؛ فكأنه كان مبناه فيه أيضاً جواز التمسك بالعام لنفي فردية ما شك في فرديته له، لما ذكره من حجية مثبتات الأصول اللفظية، وقد عرفت الجواب عن ذلك، وأن حجيتها من باب بناء العقلاء، ولم يستقر بناؤهم على العمل بأصالة العموم إلاّ فيما إذا شك في تطابق الإرادتين، فتدبر.

الأمر الثامن: التمسك بعموم «على اليد» فى الشبهة المصداقية له: إذا وقع الاختلاف في كون يد أمينة أو عادية، فالمشهور على أن القول قول مدعي الضمان، وأن البينة على مدعي الأمانة؛ وحيث إن ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد؛ إذ القاعدة تقتضي تقديم قول مدعي الأمانة من جهة أن الأصل عدم الضمان، تصدى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور، فاستدل لذلك بعموم «على اليد»، ونحن أيضاً تمسكنا به في حواشينا على العروة، ولكنه لا يخفى فساده، فإن عمومه مخصص باليد الأمينة، فالتمسك به في اليد المشكوك فيها تمسك بالعام في الشبهات المصداقية؛ وليس فتوى المشهور في هذه المسألة دليلاً على إجازتهم لهذا النحو من التمسك لعدم استنادهم في هذه الفتوى إلى ذلك.

والظاهر أن مستندهم في هذه الفتوى الروايات الواردة في المسألة، وحيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوهاً غير مغنية، ومن الروايات رواية ابن أبي نصر عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) فراجع.

***

الفصل الخامس:

عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أولا؟ فيه خلاف، وأول من عنون المسألة أبو العباس بن سريج المتوفى في أوائل المئة الرابعة من الهجرة، وكان هو يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفي بأنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز «انتهى».

ولا بد قبل الشروع في تحقيق المسألة من ذكر أمور:

الأول: أن القدماء من الأصوليين كانوا يعنونون في كتبهم مسألة أخرى بهذا العنوان: هل يجوز إسماع العام المخصص بدون ذكر مخصصاته أولا؟ والظاهر أن النزاع في المسألة الأولى كان مرتبطاً بالنزاع في المسألة الثانية؛ فمن كان يقول في المسألة الثانية بجواز إسماع العام بدون إسماع مخصصه كان يقول في المسألة الأولى بوجوب الفحص، ومن كان يقول في المسألة الأولى بعدم وجوب الفحص كان يقول في المسالة الثانية بعدم جواز إسماعه بدون إسماع المخصص، ولعل نظر من ادعى الإجماع على وجوب الفحص إلى أن وجوبه على فرض جواز إسماع العام بدون إسماع المخصص مجمع عليه.

الثاني: أن النزاع في المسألة كما في الكفاية إنما هو بعد الفراغ من كون أصالة العموم حجة من باب الظن النوعي لا الشخصي، وكونها معتبرة من باب الظن الخاص، لا من باب الظن المطلق، وبعد عدم وجود علم تفصيلي أو إجمالي بالتخصيص، ووجه اعتبار القيود الثلاثة واضح.

الثالث: أن النزاع لا ينحصر في العمل بالعام قبل الفحص، بل يجري في العمل بكل دليل لفظي قبل الفحص عما يعارضه ويزاحم ظهوره، بل يمكن أن يقال بجريانه في كل أصل لفظي أو عملي، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته، ولا خصوصية لباب العمومات، وما نذكره دليلاً لوجوب الفحص يجري في جميع الأصول اللفظية والعملية؛ فملاك الفحص ومقدار

وجوبه في جميع ذلك واحد، فتدبر.

إذا عرفت هذا فنقول: قال شيخنا الأستاذ «قده» في الكفاية ما حاصله: إن التحقيق عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص اذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك من جهة القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل قبله، ولو لا القطع فلا أقل من الشك، وأما إذا لم يكن في معرضه، كما هو الحال في العمومات الواقعة في ألسنة أهل المحاورات فلا شبهة في أن السيرة قد استقرت على العمل به بلا فحص عن المخصص «انتهى».

أقول: ما ذكره من كون العام في معرض التخصيص كلام مجمل، فإن كان المراد بالمعرضية وجود العلم الإجمالي بورود التخصيص على بعض العمومات، ففيه: مضافاً إلى أنه خارج من مورد النزاع، كما مر آنفاً؛ أنه لو كان المانع عن العمل بالعموم وجود العلم الإجمالي كان مقتضاه جواز العمل بلا فحص، بعد انحلال العلم بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال، وهو كما ترى، وإن التزم به بعضهم. وإن كان المراد بالمعرضية كون المولى ممن جرت عادته على ذكر المخصصات منفصلة ولو غالباً؛ ففيه: أن المولى الكذائي إذا أمر عبده الخاص بأمر متعلق بالعام، فهل للعبد ترك العمل به معتذراً باحتمال طروء التخصيص؟ لا والله ولا يعده العقلاء معذوراً.

فالتحقيق أن يقال: ـ ولعله مراد صاحب الكفاية أيضاً ـ إن التكاليف الصادرة عن الموالي متوجهة إلى عبيدهم على قسمين:

القسم الأول: ما كان صادراً في موارد خاصة، مثل ما إذا أمر المولى عبده في مقام خاص بعمل مخصوص؛ ففي هذا القسم يجب على العبد القيام بما يقتضيه ظاهر الخطاب، والدليل على ذلك عدم قبول العقلاء اعتذار العبد الكذائي إذا اعتذر لترك العمل بالعموم بكونه بصدد الفحص عن المخصص أو سائر القرائن.

القسم الثاني: ما كان صادراً على نحو ما يجعل القوانين الكلية لجميع الناس أو لجميع من في سلطنة المولى، وهو أيضاً على قسمين:

الأول: ما كان الغرض من جعله العمل به على فرض حصول العلم به والاطّلاع عليه، ففي هذا القسم أيضاً لا يجب الفحص.

الثاني: ما كان الغرض من جعله تفحص العبيد وبحثهم عنه، ثم إجراءه والعمل به بعد ذلك، بحيث لم يكن مقصوراً على من يحصل له العلم به اتفاقاً، بل كان مطلوباً من كل واحد من الناس مطلقاً ولأجل ذلك حثّ المولى ـ بعد جعله وتقنينه ـ على التفقه فيه والنفر لتحصيل

العلم به، وأعلن بكرّات عديدة عدم معذورية الجاهل به والتارك له عن جهل، فمثل هذه القوانين يحكم العقل بوجوب تعلمها والبحث عن حدودها وتقييداتها وتخصيصاتها؛ إذ قد تم ما كان من قبل المولى: من بيان الأحكام وبيان حدودها والإعلام بكونها ثابتة لكل من الحاضر والغائب والموجود والمعدوم إلى يوم القيامة وعدم معذورية أحد من المكلفين في تركها، وجميع القوانين الدائرة في العالم من هذا القبيل، حيث تقنن من قبل الهيئة المقننة أولاً الضوابط والقوانين الكلية، ثم تذكر تقييداتها وتخصيصاتها، ثم يعلن بوجوب الفحص عنها، ثم إجرائها، ومن هذا القبيل أيضاً القوانين الشرعية الإسلامية، فإن اللّه تبارك وتعالى أرسل رسوله ليبين الأحكام الكلية لجميع البشر، وأنزل إليه الكتاب الجامع، وأمر رسوله بنصب الخلفاء والأئمة عليهم السلام؛ لتتميم قواعد الدين وتشييد مبانيها، ثم أوجب على جميع الناس تعلم الأحكام والنفر لتحصيلها فقال وقوله الحق: (فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)[1]. وقد ورد في الحديث أنه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: هلا عملت، فإن قال: لم أعلم يقال له: هلا تعلمت. وعليك بمراجعة الآيات والأخبار حتى يظهر لك أنه كيف وقع فيها الحث على التفقه في الدين وتعلم أحكامه، فعلى هذا يجب على العبيد الفحص عن جميع الأحكام بخصوصياتها وحدودها، ولا عذر في ترك العمل بها عن جهل، فتتبع.

تبصرة: لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه، والفحص في الأصول العملية، فإنهما من واد واحد كما عرفت، والواجب في الجميع هو الفحص بمقدار اليأس والأطمئنان بأنه لو كان مزاحم لظفر به، فما في الكفاية من الفرق بين المقامين، فيه ما لا يخفى، فتدبر.

***

(١) التوبة/الآية ١٢٢

الفصل السادس:

هل الخطابات الشفاهية تشمل المعدومين أو لا؟

هل الخطابات الشفاهية تشمل الغائبين والمعدومين في حال الخطاب أو لا؟ فيه كلام بين الأعلام.

قال في الكفاية ما حاصله بتوضيح منا: إن محل النزاع يمكن أن يكون أحد الأمور الثلاثة.

الأول: أن التكليف الذي يتضمنه الخطاب يصح تعلقه بالمعدومين أم لا؟ فالنزاع حقيقة في صحة تكليف المعدوم.

الثاني: أن الخطاب بما هو خطاب، أعني به توجيه الكلام نحو الغير سواء كان بأدواته أم لا، هل يصح أن يتوجه إلى المعدومين أو لا؟.

الثالث: أن الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب تشمل بعمومها المعدومين أو تصير الأدوات قرينة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس التخاطب؟ والنزاع على الأولين عقلي وعلى الثالث لغوي.

إذا عرفت هذا فنقول: أما المسألة الأولى فتتصور على وجوه ثلاثة: الأول: تكليف المعدوم بمعنى بعثه وزجره فعلاً حين كونه معدوماً، وهذا محال بلا إشكال. الثاني: إنشاء الطلب منه بلا بعث وزجر فعلاً، وهذا القسم لا استحالة فيه أصلاً، فإن الإنشاء خفيف المؤنة، فالحكيم ينشئ على وفق المصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً، بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع. الثالث: إنشاء الطلب مقيداً بوجود المكلف ووجدانه للشرائط، وإمكان هذا القسم أيضاً بمكان من الإمكان «انتهى ما أردنا نقله من كلامه».

أقول: الظاهر أن نظر الباحثين في المسألة والمتنازعين فيها لم يكن إلى الأمر الأول؛ فإن عموم التكاليف الشرعية وشمولها إجمالاً للمعدومين كان مفروغاً منه بين الفريقين، غاية الأمر أن

القائل بعدم شمول الخطاب لهم كان يثبت لهم التكليف في ظرف وجودهم بأدلة الاشتراك من الإجماع ونحوه، ولا إلى الأمر الثالث؛ لعدم كونه معنوناً في كلماتهم، فما هو محط نظر الأصحاب هو الأمر الثاني من الأمور الثلاثة، أعني عموم الخطاب وتوجيه الكلام لمن لم يكن في مجلس التخاطب، سواء كان حال التخاطب من الموجودين، أو كان معدوماً بالكلية. وكيف كان فنحن نبحث في مقامين:

المقام الأول: مسألة تكليف المعدوم؛ وملخص الكلام فيها أن التكليف الحقيقي بمعنى البعث والزجر الفعلي بالنسبة إلى المعدوم أمر غير معقول، بداهة عدم إمكان انبعاثه وانزجاره في حال عدمه، ولم يقل أحد أيضاً بجواز تكليفه كذلك، وأما إنشاء التكليف بالنسبة إليه فإن أريد به إنشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال العدم موضوعاً للتكليف الإنشائي فهو أيضاً غير صحيح؛ إذ لا يترتب عليه الانبعاث ولا غيره من دواعي الإنشاء حال كونه معدوماً؛ وانبعاثه في ظرف وجوده وتحقق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد إنشاء الطلب منه في ظرف العدم، بل هو من الآثار المترتبة على إنشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده، فالذي يصح في المقام ويعقل تحققه من المولى الحكيم هو إنشاء التكليف بالنسبة إلى المكلف بنحو القضية الحقيقية؛ بحيث يشمل الموجود والمعدوم، ولكن لا بلحاظ ظرف عدمه، بل في ظرف وجوده وفرض تحققه، ففي قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً)[1]، ليس وجوب الحج مقصوراً على من وجد واستطاع حال نزول الآية، بل الحكم فيها يعم الموجود والمعدوم حاله، ولكن المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلي ولا الإنشائي، وإنما يصير مشمولاً له على فرض تحققه ووجوده؛ بداهة أن الموضوع للحكم الإنشائي والفعلي في الآية هو من كان من الناس وصدق عليه عنوان المستطيع، والمعدوم في رتبة عدمه ليس من أفراد الناس ولا يصدق عليه أنه مستطيع؛ فلا تعقل سراية الإنشاء إليه؛ فإن الحكم المنشأ لا يسري من موضوعه إلى شيء آخر. نعم، إنما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف وجوده وتحقق الاستطاعة له مصداقاً لما هو الموضوع في الآية فيتحقق حينئذٍ بالنسبة إليه التكليف الإنشائي، وبتحقق سائر الشرائط العامة يصير فعلياً.

والحاصل: أن المعدوم في ظرف عدمه ليس مورداً للتكليف بكلا قسميه، وبعد وجوده

---

(١) آل عمران/الآية ٩٧

وصيرورته مصداقاً لما هو الموضوع يصير مورداً له، والظاهر أن ما ذكرناه أمر لا ينكره أحد من الباحثين في مسألة الخطابات الشفاهية، سواء قيل بعمومها للمعدومين أم لا.

نعم، على الأول يكون ثبوت التكليف لهم في ظرف الوجود من جهة شمول الخطاب لهم.

وعلى الثاني: من جهة الإجماع وغيره من أدلة الاشتراك، بعد اتفاق الفريقين في عدم ثبوته لهم في ظرف العدم.

وقد ظهر لك مما ذكرنا كيفية جعل الأحكام الشرعية وأنها من قبيل القضايا الحقيقية بمعنى أن الحكم الشرعي جعل كاللازم للطبيعة المأخوذة موضوعة، لا بما هي هي، بل بما أنها مرآة وحاكية لوجوداتها الخارجية فيسري الحكم بسريانها ذاتاً، فما لم يصر شيء مصداقاً لعنوان الموضوع لم يكن مورداً للحكم، وبعد صيرورته من مصاديقه يسري الحكم إليه، فالمعدوم في ظرف عدمه ليس مورداً للحكم أصلاً.

وانقدح بما ذكرنا أيضاً، فساد ما في الكفاية حيث قال: «إن الإنشاء خفيف المؤنة، فالحكيم ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط».

فإن ظاهر كلامه «قده» كون التكليف بالنسبة إلى المعدوم حال عدمه ثابتاً، وبوجوده يصير فعلياً، وقد عرفت أن الشيء ما لم يوجد لا يصير مصداقاً لما هو الموضوع، والحكم لم ينشأ، إلاّ لموضوعه، فكيف يسري إلى غير الموضوع.

وبالجملة: توجه التكليف الفعلي الحقيقي إلى المعدوم مستحيل، ولم يقل أحد بإمكانه، وتعلق التكليف بالعنوان الكلي الشامل للموجود والمعدوم ـ ولكن بلحاظ وجوده بحيث يصير في ظرف الوجود مورداً للتكليف ـ جائز، ولم يقل أحد بامتناعه، سواء كان ثبوته للمعدوم بنفس الخطاب أو بأدلة الاشتراك. وأما تعلقه بالمعدوم في حال عدمه ليصير فعلياً بعد ما يوجد فهو الذي تظهر من الكفاية صحته؛ وقد عرفت بما لا مزيد عليه فساد ذلك أيضاً؛ وكون الصيغة موضوعة للطلب الإنشائي والإنشاء خفيف المؤنة، لا يثبت صحة إنشاء الطلب ووقوعه من الحكيم بالنسبة إلى المعدوم في ظرف عدمه؛ لما عرفت من أن انبعاث المعدوم بعد وجوده ناشئ من البعث المتوجه إليه بلحاظ ظرف الوجود، فإنشاء الطلب منه في ظرف العدم لغو؛ لا يصدر عن الحكيم.

فالصحيح من الأقسام الثلاثة التي ذكرها في الكفاية هو القسم الثالث، ولكن لا بمعنى توجيه

التكليف إلى المعدوم مشروطاً بوجوده، بل بمعنى تعلق التكليف بنفس العنوان الكلي، بنحو القضية الحقيقية، بحيث كلما وجد فرد من الموضوع يصير مورداً للحكم، فتدبر.

فإن قلت: الطلب من المعاني الإضافية المتقومة بالطالب والمطلوب منه، فبالنسبة إلى الافراد التي لم توجد بعد لا يمكن أن يصدر الطلب من قبل المولى فإن الأمر الإضافي لا يتحقق إلاّ بتحقق أطرافه.

قلت: ليس الطلب من مقولة الإضافة التي هي أحد من الأعراض التسعة، بل هو أمر اعتباري يوجد بإنشائه، ووزانه وزان الأمور الحقيقية ذات الإضافة، كالعلم والقدرة والإرادة، فالعلم مثلاً ليس من مقولة الإضافة، بل يكون عرضاً وكيفاً نفسانياً ثابتاً لذات العالم. نعم، له نحو إضافة إلى المعلوم الخارجي؛ وإن كان معدوماً حال العلم، فكذلك الطلب أيضاً أمر اعتباري يتحقق بإنشاء المنشئ واعتباره، غاية الأمر أن له نحو إضافة إلى المطلوب، ونحو إضافة إلى المطلوب منه، ولكن يكون تقومه بالطالب، حيث إنه فعل من أفعاله ويقوم به قياماً صدورياً، وما هو المتعلق له أولاً وبالذات أيضاً هو عنوان الموضوع لا الأفراد، إلاّ أنه لما لوحظ مرآة لمصاديقه يصير كل فرد منه ـ بعد وجوده وصيرورته مصداقاً له ـ مورداً للطلب قهراً، ويكون نحو تعلق الطلب به نحو تعلق العلم بالمعلوم بالعرض، كما لا يخفى.

المقام الثاني: مسألة مخاطبة المعدوم وتوجيه الكلام نحوه. قال في الكفاية ما حاصله: إنه لاريب في عدم إمكان خطاب المعدوم، بل الغائب حقيقة؛ ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلاّ إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت إليه، لكن الظاهر أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقي، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقعه تحسراً وتأسفاً وحزناً، مثل: «أيا كوكباً ما كان أقصر عمره»، أو شوقاً أو نحو ذلك. نعم، لا تبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، علّى ما حققناه من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواعٍ مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما تمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس» بمن حضر مجلس الخطاب «انتهى».

أقول: الخطاب ـ كما يستفاد من تتبع موارد استعمالاته العرفية ـ عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير بقصد إفهام معناه، فمفهوم المخاطبة ينتزع عن كل كلام ألقي إلى الغير بهذا القصد، سواء

كانت في البين أدوات الخطاب أم لا؛ نعم؛ مع استعمال الأدوات كحرف النداء أو كاف الخطاب أو نحوهما يكون الخطاب أوضح وصدق عنوان المخاطبة آكد.

وبالجملة: ليس مفهوم المخاطبة من المفاهيم الاعتبارية التي تستعمل فيها الألفاظ استعمالاً إنشائياً، فإن الكلام الصادر عن المتكلم مشتمل على ألفاظ مفردة، وضع كل منها بإزاء معنى خاص، وله هيئة خاصة موضوعة بإزاء النسبة، ولم توضع المفردات ولا الهيئة بإزاء مفهوم المخاطبة، غاية الأمر أنه لمّا كان الكلام من الأفعال الاختيارية للمتكلم فلا محالة يكون له ـ بما أنه فعل من أفعاله ـ غاية عقلائية؛ والغاية الطبيعية العقلائية للتكلم هي إفهام الغير وإعلامه بما في الضمير، فإذا صدر الكلام بهذا الداعي ينتزع عنه ـ بما أنه فعل صدر بهذا الداعي ـ عنوان المخاطبة، وإن لم يكن صدوره عنه بهذا الداعي لم يصدق مفهوم المخاطبة. نعم؛ إذا لم يكن هناك مخاطب حقيقي يفهم الكلام، ولكن المتكلم نزل شيئاً مما لا يمكن خطابه منزلة من حضر وأريد إفهامه فألقى إليه الكلام ـ نحو ما يلقى إلى من أريد إفهامه ـ لإظهار التحسر أو الشوق أو نحوهما، فيصدق حينئذ مفهوم الخطاب، ويكون خطاباً ادعائياً، فمفهوم الخطاب نظير مفهوم التكلم والإخبار ونحوهما مفهوم انتزاعي ينتزع عن الكلام بما أنه فعل صدر بداعي الإفهام وليس مما يستعمل فيه اللفظ استعمالاً إنشائياً، حتى يدل عليه اللفظ دلالة لفظية وضعية، وهذا من غير فرق بين قسميه من الحقيقي والادعائي. غاية الأمر أن الغاية الطبيعية للتكلم لما كانت هي الإفهام يحمل الخطاب على الحقيقي منه ما لم يثبت كونه ادعائياً، نظير سائر الأفعال الصادرة عن العقلاء، حيث تحمل على كونها صادرة لأجل غاياتها الطبيعية ما لم يثبت خلافه. ومما ذكرنا ظهر فساد ما في الكفاية من كون الخطاب من الأمور الإيقاعية التي تستعمل فيها الألفاظ بداعي الإنشاء.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: لا ريب أن الخطابات القرآنية ليست من قبيل الخطابات الادعائية الصادرة بداعي إظهار التحسر ونحوه مثل قوله: «أيا كوكباً ما كان أقصر عمره»؛ بل هي خطابات حقيقية صدرت عن اللّه تعالى بداعي الإفهام والإعلام، وحينئذ فيقع الكلام في أنها تشمل المعدومين حال الخطاب أم لا، وملخص الكلام في المقام أنه إن أريد بشمولها للمعدوم شمولها له حال كونه معدوماً فهذا أمر مستحيل، لما عرفت من كونها صادرة بقصد الإفهام، ولا يعقل إفهام المعدوم في ظرف عدمه، وإن أريد بشمولها له شمولها لكل من صدق عليه عنوان الموضوع بعد ما وجد وصار من مصاديقه، وإن لم يكن موجوداً حال التكلم والمخاطبة، فنقول: إن كانت وسيلة

الخطاب أمراً غير قارّ لا يبقى إلى زمان وجود المخاطب، كما إذا خوطب بوسيلة الألفاظ، ولم تكن في البين وسائل لحفظها وحكايتها، فهذا أيضاً غير معقول؛ إذ المخاطب في ظرف عدمه لا يقبل الخطاب، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب معدوماً، وإن كانت آلة الخطاب ووسيلته من الأمور القارّة، كالكتابة ونحوها، أو كانت بحسب الذات من الأمور غير القارّة كالألفاظ، ولكن كانت في البين وسائل لحفظها وحكايتها، فحكاها السامعون لمن بعدهم، وهكذا حفظها ووعاها كل واحدة من الطبقات وأداها إلى من بعدها، فمثل هذا الخطاب لا مانع من شموله للمعدومين حال الخطاب، بنحو يصير كل فرد منهم بعدما وجد وصار من مصاديق الموضوع مشمولاً للخطاب.

والخطابات القرآنية من هذا القبيل، فإنها صدرت عن اللّه تعالى بداعي الإفهام والإعلام، ونزلت على قلب النبي(ص) بوسيلة جبرائيل، وألقاها النبي(ص) إلى الناس بما أنها كلمات اللّه تعالى، ثم إنها بقيت بوسيلة النقل والكتابة معاً، حتى وصلت إلى جميع الناس طبقة بعد طبقة، فيكون الجميع مخاطبين بها كلٌ في زمان وجوده، فقوله تعالى مثلاً: (**يَا أَيُّها الَّذينَ آمنوا**) كلام أُلقي من اللّه تعالى إلى الذين آمنوا، بداعي إفهام ما تضمنه من الحكم الشرعي، والمعدوم حال عدمه ليس مصداقاً للمؤمن، فلا يشمله الخطاب؛ ولكنه بعدما وجد وصار مؤمناً يصير من مصاديق ما جعل موضوعاً، فيصير ممن أريد إفهامه وإعلامه بنفس هذا الخطاب الواصل إليه بسبب النقل والوجود الكتبي، فجميع المؤمنين مخاطبون بنفس هذا الخطاب من قبل اللّه تعالى، لا من قبل النبي(ص)، فإنه أيضاً من الوسائط ونسبته تعالى إلى جميع الموجودات في جميع الأعصار على السواء، فكل منهم في ظرف وجوده حاضر لديه وهو «تعالى» محيط بالجميع إحاطة قيّوميّة وعلمية، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، وقد أراد بكلامه خطاب الجميع، بحيث يتلقى كل منهم في ظرف وجوده كلامه «تعالى»، ويفهم مراده ويعمل بمضمونه، كيف! وإلاّ يلزم أن لا يكون الحاضرون أيضاً مخاطبين بكلام اللّه تعالى، لعدم حضورهم في مرتبة ذاته المقدسة، وعدم تلقيهم كلامه تعالى بالوحي، فنسبة الموجودين حال الخطاب إليه تعالى، كنسبة الموجودين في الأعصار المتأخرة، وكل منهم قد تلقى خطاباته تعالى في ظرف وجوده بالواسطة؛ فالجميع مخاطبون بها في ظرف وجودهم، ويكون الخطاب بالنسبة إليهم خطاباً حقيقياً.

ومن هذا القبيل أيضاً الخطابات الصادرة عن المصنفين في مؤلفاتهم مثل قولهم: «اعلم» أو «تدبر» أو نحوهما، فإنها لما كانت تبقى ببقاء الكتابة كانت خطابات حقيقية أريد بها إفهام كل من راجع الكتاب، فافهم وتدبر.

وقد ظهر بما ذكرنا فساد ما في الكفاية، حيث يظهر منه شمول الخطابات الشرعية للمعدومين، باعتبار وضوح عموم الحكم لهم، وجعل ذلك قرينة على عدم كون تلك الخطابات حقيقية. وجه الفساد هو ما عرفت من أن شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال العدم، بل باعتبار ظرف الوجود؛ كيف! ولا يكون المعدوم في ظرف العدم مصداقاً لقوله تعالى: (يا أَيُّهَا النَّاسُ) مثلاً، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبة إليه حقيقياً لا ادعائياً، حيث إن الكلام ألقي إليه بداعي الإفهام لا بداعي التحسر وأمثاله، فكيف جعل «قدس سره» الخطابات القرآنية خطابات إيقاعية غير حقيقية.

تتمة: ذكرت للنزاع في الخطابات الشفاهية ثمرتان: الأولى: حجية ظواهر خطابات الكتاب للمعدومين على فرض عمومها لهم. ولا يخفى أن ترتب هذه الثمرة مبني على ما ذهب إليه المحقق القمي من عدم حجية الظواهر إلاَّ بالنسبة إلى من قصد إفهامه، وسنحقق في محله أن ظاهر اللفظ حجة بالنسبة إلى كل مَن سمعه، سواء قصد إفهامه أم لم يقصد، وتدل على ذلك سيرة العقلاء، فلو أمر المولى واحداً من عبيده بشيء، وأمره بتبليغ هذا الحكم إلى سائر العبيد أيضاً، وكان سائر العبيد يستمعون ذلك الخطاب من المولى ولكن لم يصل إليهم بوسيلة العبد، فتركوا ما أمر به المولى وعلم بسماعهم لخطابه، كان للمولى عتابهم وعقابهم، وليس هذا العتاب والعقاب قبيحاً بنظر العقلاء؛ وليس للعبيد أن يعتذروا بعدم كونهم مقصودين بالإفهام، هذه حال الثمرة الأولى، ولا يهمنا التعرض لثانيتهما فراجع.

* * *

الفصل السابع:

ما إذا تعقب العام ضمير يرجع إليه باعتبار البعض

إذا كان في الكلام عامٌّ موضوعاً لحكم، وتعقبه ضمير يرجع إليه محكوماً بحكم آخر، وعلم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض أفراد العام، فهل يخصص العام بذلك أولا؟ فيه كلام بين الأعلام، وقد مثلوا له بقوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ) إلى قوله تعالى: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ) البقرة، آية: ٢٢٨.

قال في الكفاية ما حاصله: إن الأمر يدور بين احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يتصرف في العامّ بأن يراد منه خصوص ما أريد من الضمير، وعليه فلا يلزم تصرف في ناحية الضمير.

الثاني: أن يتصرف في ناحية الضمير بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، فيكون من باب المجاز في الكلمة.

الثالث: أن يتصرف فيه بإرجاعه إلى تمام ما أريد من المرجع، مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم ـ المسند إلى البعض حقيقة ـ إلى الكل توسعاً وتجوزاً، فيكون من باب المجاز في الإسناد، وحيث إن المراد في ناحية الضمير معلوم، وإنما الشك في كيفية الاستعمال والإرادة، وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو في الإسناد، وفي ناحية العامّ يكون الشك في أصل المراد، كانت أصالة الظهور في ناحية العامّ بلا مزاحم، لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال «انتهى».

أقول: ويرد عليه، أولاً: أن احتمال عود الضمير إلى بعض ما أريد من المرجع، بحيث تلزم منه المجازية في ناحية الضمير لا يتمشى بعد الإحاطة على معاني الضمائر. بيان ذلك: أنك قد عرفت في محله أن الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات كلها من واد واحد، وقد وضعت لأن

توجد بها الإشارة، فيكون الموضوع له فيها نفس حيثية الإشارة التي هي معنى اندكاكي متوسط بين المشير والمشار إليه، ويكون استعمالها في هذا المعنى استعمالاً إنشائياً، فكما أن الإنسان قد يوجد الإشارة بتوجيه أصبعهِ نحو المشار إليه، ويتوهم بذلك بينهما امتداد موهوم، فكذلك ربما يوجدها باستعمال كلمة هذا ونحوها؛ فكلمة هذا مثلاً قد وضعت لأن يشار بها إلى المفرد المذكر، وما ذكره بعض الأدباء من كونها موضوعة للمفرد المذكر المشار إليه فاسد جداً، سواء أراد بذلك مفهوم المشار إليه أو حقيقة المشار إليه الخارجي الواقع في طرف الامتداد الموهوم؛ إذ ليست لنا مع قطع النظر عن لفظة هذا إشارة في البين، حتى يتصف المفرد المذكر بكونه مشاراً إليه وتستعمل فيه لفظة هذا، فالإشارة توجد بنفس هذا اللفظ، وقد أشار بما ذكرنا محمد بن مالك في الفيّته حيث قال: بذا لمفرد مذكر أشر (إلى آخر ما قال).

نعم لما كانت الإشارة معنى اندكاكياً فانياً في المشار إليه فلا محالة ينتقل الذهن من لفظة «هذا» مثلاً إلى المشار إليه ويعامل معها معاملة اللفظ الموضوع للمشار إليه فتجعل مبتدأ مثلاً ويحكم عليها بأحكام المشار إليه، فيقال مثلاً: «هذا قائم» كما يقال زيد قائم، وبالجملة المبهمات بأجمعها موضوعة للإشارة، ومنها الضمائر، فيشار بـ «كاف» الخطاب مثلاً إلى المخاطب الحاضر، وبضمير الغائب إلى المرجع المتقدم ذكره؛ وبضمير المتكلم إلى نفس المتكلم، ولا بدّ في جميع الإشارات من أن يكون للمشار إليه نحو تعين، حتى تمكن الإشارة إليه، فتعينه في مثل «هذا» وأمثاله بحضوره، وفي ضمير المتكلم بكونه حاضراً للمخاطب وموردا لتوجهه، وفي ضمير المخاطب بكونه موجهاً إليه الكلام، وفي ضمير الغائب بسبق ذكره، وفي الموصولات بكون الموصول معروضاً لمفاد الصلة وموصوفاً به، والداعي إلى وضع المبهمات هو الاختصار او الفرار من التكرار؛ حيث إنه لولا الضمير مثلاً لاحتاج المتكلم إلى تكرار عَلَم الشخص مراراً؛ وكيف كان فتعين المشار إليه والمرجع في ضمير الغائب بسبق ذكره، وعلى هذا فلا محيص عن إرجاعه إلى نفس ما تقدم ذكره بما له من المعنى، ولا يصح إرجاعه إلى بعض ما أريد من العام مثلاً، إذ لا تعين للبعض، وبالجملة إرجاع الضمير إلى غير ما أريد من المرجع لا يتمشى احتماله بعد الإحاطة على ما حققناه في بيان معنى الضمائر.

وثانياً: أنه لا مجال هنا لتوهم المجاز في الإسناد أيضاً، فإن إسناد حكم البعض إلى الكل إنما يصح فيما إذا كان العام مجموعياً، ولوحظ بين الأفراد المتكثرة جهة وحدة اعتبارية، كما في قولهم: «بنو تميم قتلوا فلاناً»، فإن انتسابهم إلى أب واحد، يوجب لحاظهم بنحو

الوحدة، ويصحح إسناد القتل الصادر عن بعضهم إلى الجميع، وأما إذا كان العام إفرادياً، ولوحظ كل فرد منه موضوعاً مستقلاً فلا مجال لأن يسند ما صدر عن بعضهم إلى الجميع؛ إذ لا مصحح لهذا الإسناد، ففي مثل قوله تعالى: (والْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ) قد لوحظ كل واحدة من المطلقاتِ موضوعاً مستقلاً لوجوب التربص، ولم يلحظ مجموع المطلقات موضوعاً وحدانياً، فلامجال لأن يسند الحكم في قوله: (وبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) إلى الجميع بلحاظ ثبوته لبعضهن.

وثالثاً: أنه لا مجال في المقام لتوهم المعارضة بين أصالة الظهور في ناحية العام وأصالة الظهور في ناحية الضمير، فإن الشك في ناحية الضمير مسبب عن الشك فيما أريد من العام، إذ لو أريد منه العموم تعين التصرف فى ناحية الضمير، وإن أريد منه الخصوص لم يقع تصرف في ناحيته. وبالجملة المراد في ناحية الضمير معلوم، والشك إنما هو في كيفية استعماله، وأنه بنحو الحقيقة أو المجاز، وهذا الشك مسبب عن الشك فيما أريد من العام، وقد حقق في محله أن الأصل يجري في السبب، ولا يعارضه الأصل المسببي، وإنما يرتفع الشك في ناحيته قهراً بإجراء الأصل السببي. هذه خلاصة ما يمكن أن يورد على ما ذكره في الكفاية.

والذي يقتضيه التحقيق في المسألة هو أن يقال: إن هنا احتمالاً آخر غير ما ذكره في الكفاية من الوجوه الثلاثة، وهو أنك قد عرفت أن العام يستُعمل دائماً في العموم، غاية الأمر أن الإرادة الجدية قد تطابق الإرادة الاستعمالية، فيكون المراد الجدي أيضاً هو العموم؛ وقد تخالفها فيكون الخصوص مراداً جدياً، وبناء العقلاء على الحكم بتطابق الإرادتين دائماً ما لم تثبت إرادة الخصوص، ففيما نحن فيه يكون كل واحد من العام والضمير الراجع إليه مستعملاً في العموم، ويكون الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقة، غاية الأمر: أنه قد ثبت بالدليل الخارجي أن المراد الجدي في ناحية الضمير هو الخصوص فيحمل عليه؛ ولا دليل على تخالف الإرادتين في ناحية العام، فالأصل العقلائي الحاكم بتطابق الإرادتين هو المحكم في ناحيته، ورفع اليد عن أصالة التطابق في ناحية الضمير لا يوجب رفع اليد عنها في ناحيته، فتأمل جيداً.

***

الفصل الثامن:

جواز تخصيص الكتاب بالمفهوم المخالف

قال في الكفاية ما حاصله: إنهم اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق، وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، فلا بدّ من العمل بالأصول العملية إذا لم يكن أحدهما أظهر، ومنه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بينهما ذاك الاتصال وأنه يعامل معهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر؛ وإلاّ فهو المعول «انتهى».

أقول: دعوى الاتفاق في مفهوم الموافقة بلا وجه، فإن تلك المسألة أيضاً خلافية، كما هو المستفاد من عبارة العضدي، ثم إن الاتفاق في أمثال هذه المسائل لا يستكشف منه قول المعصوم (عليه السلام) فلا حجية فيه. ثم إنه «قده» كما ترى فصّل بين كون ما له المفهوم متصلاً بالكلام أو كالمتصل وبين غيره، ولكنه جعل حكم الشقين واحداً، وعلى هذا فيكون تفصيله وتشقيقه لغواً؛ إذ التشقيق إنما يحسن فيما إذا اختلف الشقان بحسب الحكم، والتحقيق أن يقال: إن المسألة من باب تعارض المطلق والمقيد، وحكمه حمل المطلق على المقيد، بعد إحراز وحدة الحكم، كما سيأتي في محله.

بيان ذلك: أنه إذا ورد مثلاً أن اللّه تعالى خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو رائحته استفدنا منه أن حيثية المائية تمام الموضوع؛ لعدم التنجس من غير فرق بين أن يجعل الألف واللام في كلمة الماء للجنس أو للاستغراق. فمفاد هذا الدليل أنه لا دخالة لقيد آخر في هذا الحكم، ثم إذا ورد قوله: الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجسه شيء، استفدنا منه كون الماء بقيد الكرّيّة موضوعاً لعدم التنجس، ولأجل ذلك يستفاد منه المفهوم، فيكون مفاده كون حيثية المائية

جزءاً من الموضوع، فيكون التعارض بين الدليلين من باب تعارض المطلق والمقيد، وحيث إن ظهور القيد في كونه دخيلاً أقوى من ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع، فلا محالة يحمل المطلق على المقيد.

وبالجملة: يقدم ما له المفهوم على العموم. وقد عرفت منا في باب المفاهيم أن المفهوم إنما يستفاد من ظهور القيد الزائد ـ بما أنه فعل اختياري ـ في كونه دخيلاً في الموضوع، وهذا هو مسلك القدماء أيضاً في باب المفاهيم، حيث كانوا يستدلون على ثبوت المفهوم بأنه لولاه لكان ذكر القيد لغواً.

وملخص ما ذكرناه هناك: أن دلالة القيد الزائد، كالشرط والوصف وأمثالهما على المفهوم ليست من قبيل دلالة اللفظ الموضوع على معناه الموضوع له، بل من قبيل دلالة الأفعال الاختيارية ـ بما أنها كذلك ـ على أمور. فإن الفعل الاختياري الصادر عن الغير يحمل عند العقلاء على كون صدوره عنه لأجل غايته الطبيعية، ومن الأفعال الاختيارية هو التكلم فيحمل ـ بما أنه فعل اختياري ـ على كونه صادراً عن المتكلم لأجل الفائدة، وفوائد التكلم وإن كانت كثيرة، ولكن الغاية الطبيعية للتكلم بالكلام الموضوع عبارة عن إفادة معناه وإفهامه، وهذا من غير فرق بين تمام الكلام، وبين أجزائه وقيوده، فإن الغاية الطبيعية للقيد أيضاً عبارة عن إفهام معناه؛ فيستفاد من ذكره ـ بما أنه فعل اختياري ـ كون معناه دخيلاً في موضوع الحكم، بحيث لا تكون حيثية المطلق تمام الموضوع، وإن جاز أن يخلفه قيد آخر، كما أشار إليه السيد المرتضى «قده»، حيث قال ما حاصله: إن المستفاد من قوله «تعالى»: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)[1] قبول شهادة الرجل، مقيداً بانضمامه إلى شاهد آخر، ومع ذلك يثبت قبولها عند انضمام اليمين أيضاً.

والحاصل: أن ثبوت المفهوم عندنا من جهة دلالة ذكر القيد ـ بما هو فعل اختياري ـ على كونه دخيلاً في الموضوع، بمعنى عدم كون حيثية المطلق تمام الموضوع، ولا ينافي ذلك أن يخلفه قيد آخر، وأما على مذاق المتأخرين فثبوته من جهة ما ادعوه من دلالة القيد على كونه علّة تامة لثبوت الحكم، وقد مر تفصيل ذلك في باب المفاهيم، فراجع.

ومن هذا القبيل ايضاً حمل اللفظ الصادر عن المتكلم على معناه الحقيقي، فإن الفعل

---

(١) البقرة/ الآية ٢٨٢

الاختياري، كما عرفت، يحمل عند العقلاء على كونه صادراً بداعي غايته الطبيعية؛ والغاية الطبيعية لإيجاد اللفظ هي إفهام معناه الحقيقي، فأصالة الحقيقة وأصالة العموم ايضاً من شعب هذا الاصل العقلائي، ومن هذا القبيل أيضاً حمل الطلب الإنشائي على كونه صادراً بداعي البعث والتحريك، لا لأجل الدواعي الأخر، فإن البعث هو الغاية الطبيعية والعقلائية لإيجاد الطلب وإنشائه.

***

الفصل التاسع:

ما إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة، فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحدة منها؟ وجوه.

قال في الكفاية ما حاصله: إنه لا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل؛ ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وتعدد المخرج أو المخرج منه خارجاً، لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً «انتهى».

أقول: قد عرفت في مبحث المعاني الحرفية أن الحروف وضعت لحقائق الارتباط المندكّة في الأطراف، ففي قولنا: الماء في الكوز مثلاً ما هو المتحقق في الخارج عبارة عن شخص الماء وشخص الكوز، وليس وراءهما شيء على حياله بعنوان الظرفية. نعم؛ لا يكون الموجود في الخارج هو الماء والكوز بنحو الإطلاق، بل يكون الماء متخصصاً بكونه مظروفاً للكوز، والكوز أيضاً متخصصاً بكونه ظرفاً للماء؛ فيكون الماء والكوز مرتبطين في الخارج بحقيقة الارتباط الظرفي، ولكن الارتباط ليس أمراً على حياله في قبال الكوز والماء، بل هو مندكّ فيهما. هذا حال الخارج، وأما الذهن فلسعة عالمه يمكن أن يوجد فيه نقش الخارج من دون تفاوت، فتوجد فيه صورة الماء والكوز مرتبطتين بحقيقة الارتباط الظرفي، على وزان ما في الخارج، ويمكن أن يوجد فيه مفهوم الظرفية مستقلاً في قبال صورتي الماء والكوز، فعلى الأول تكون الظرفية مندكّة في الطرفين، بحسب اللحاظ، ويكون تحققها بتحققهما، وعلى الثاني يكون الموجود في الذهن ثلاثة مفاهيم مستقلة، غير مرتبطة، يعبّر عنها بالماء والظرفية والكوز، فلفظة «في» وضعت لأن تدل على حقيقة الارتباط الظرفي المندكّ في الطرفين، وهذا بخلاف كلمة الظرفية، فإنها وضعت لأن تدل على

المفهوم الاستقلالي الملحوظ في قبال الطرفين.

إذا عرفت ما ذكر فنقول: إن العمومات الواقعة في الجمل المتعددة إن لوحظ بينها جهة وحدة، بحيث يرى كأنها عامّ واحد فلا إشكال حينئذ في إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، ويكون الإخراج بهذا اللحاظ إخراجاً واحداً، وأما إذا لوحظ كل واحد من العمومات أمراً مستقلاً في قبال غيره فلا محالة يكون معنى إرجاع الاستثناء إلى جميعها هو تعدد الاستثناء والإخراج بعدد العمومات؛ وعلى هذا فيكون استعمال كلمة «إلاّ» مثلاً في الإخراج من الجميع من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. واستعمال اللفظ كذلك وإن جاز عند من يرى الاستعمال من باب جعل اللفظ علامة للمعنى، لا من باب إفناء اللفظ فيه، ولكن لا يجري هذا الكلام في الحروف، لما عرفت من عدم كون معانيها ملحوظة بنحو الاستقلال، بل هي معان ربطية مندكّة في الطرفين، بحسب اللحاظ، بمعنى أن لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه، وحيث إنه تعدد الأطراف هنا بتعدد المستثنى منه، صار مرجع استعمال أداة واحدة في الإخراج من جميعها إلى لحاظ حقيقة واحدة ربطية، بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة، وفي ذاك الطرف أخرى، ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها حقائق ربطية متكثرة، وهذا أمر مستحيل[1].

---

(١) أقول: بناء على كون الاستعمال من باب جعل العلامة ـ كما هو المفروض ـ لم لا يمكن أن يلحظ في المقام حقائق ربطية متعددة بعدد المستثنى منه، وتجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعددة؟ وبالجملة لا يرى فرق بين الأسماء والحروف، بناء على هذا الفرض، فافهم. ح ع. م.

الفصل العاشر:

جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فذهب المحققون إلى جوازه، واستدلوا عليه باستقرار سيرة الأصحاب من زمن النبي (ص) إلى زماننا هذا على العمل بالخبر الواحد، مع أنك لا تجد خبراً إلاّ ويوجد على خلافه عامّ كتابي، ولم يرد عن صاحب الشرع ولا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ردع عن هذه السيرة.

وذهب جماعة إلى المنع واستدلوا عليه بوجوه أربعة:

الأول: أن الكتاب مقطوع به صدوراً، والخبر مظنون سنداً، فلا يرفع به اليد عن المقطوع به.

الثاني: أنه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً، والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله.

الثالث: أن حجية الخبر ثابتة بالإجماع، ولا إجماع على العمل به في عرض الكتاب.

الرابع: الأخبار الكثيرة الدالة على أن ما خالف القرآن يجب طرحه، أو أنه زخرف، أو نحو ذلك.

ويرد على الوجه الأول: أن الكتاب وإن كان قطعياً، بحسب الصدور، لكنه ظني الدلالة، فإن الحكم بالعموم إنما هو من جهة أصالة التطابق بين الإرادتين، كما مر في محله؛ وليست هي بقطعية، وعلى هذا فرفع اليد عنه بالخبر من قبيل رفع اليد عن المظنون بمثله؛ بل بالمقطوع به، فإن الخبر، وإن كان ظنياً ولكنه ثبتت حجيته بالأدلة القطعية؛ فكما أنه إذا قطع بصدور الخبر وجب رفع اليد بسببه عن عموم الكتاب، فكذلك إذا دلّ الدليل القطعي على وجوب ترتيب آثار الواقع على مفاد الخبر، والمعاملة معه معاملة المقطوع به.

ويرد على الوجه الثاني: أولاً: أنه لم يرد دليل قطعي على عدم جواز نسخ الكتاب به. وثانياً: أنه لو فرض قيام دليل قطعي على عدم جواز نسخه به لم يثبت بذلك عدم جواز

التخصيص بسببه.

ويرد على الوجه الثالث: أنّا لا نسلم ثبوت حجية الخبر بالإجماع، بما أنه إجماع، بل عمدة ما دلّ عليها هو بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة على الاحتجاج بالخبر في مقام الاحتجاج واللجاج، كما بين الموالي والعبيد، وليس للشارع فيه تأسيس، بل كل ما ورد عنه في هذا الباب فليس إلاّ إمضاء لطريقة العقلاء. وأول من ادعى الإجماع في المسألة هو الشيخ «قده» في العدة، حيث ادعى فيها إجماع الصحابة من زمن النبي(ص) على العمل بالأخبار الآحاد. والظاهر أن مراده بالإجماع ليس إلاّ استقرار سيرة المسلمين من الصدر الأول عليه، ولكن لا بما هم مسلمون ومتدينون بدين الإسلام، حتى يستكشف بذلك ورود نص فيه عن النبي(ص)، ويكون العمل بالأخبار حكماً من أحكام الإسلام، بل بما هم عقلاء، فيرجع الإجماع المدعى في المسألة إلى سيرة العقلاء طراً على الاحتجاج بها ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها؛ إذ لو ورد النقل لتوفرت الدواعي على نقله في مثل المقام. وبالجملة: الدليل على حجية الأخبار سيرة العقلاء، والدليل على حجية العمومات أيضاً ليس إلاّ الأصل العقلائي الحاكم بتطابق الإرادة الجدية للاستعمالية، وبناء العقلاء في الاحتجاجات الثابتة بين الموالي والعبيد قد استقر على تخصيص العام بالدليل الخاص، ولو كان من قبيل الأخبار الآحاد.

ويرد على الوجه الرابع: أن الأخبار المشار إليها تنقسم بحسب المضمون إلى طوائف أربع: «الأولى»: ما دل على أن العمل بالخبر مطلقاً إنما يجوز، فيما إذا كان عليه شاهد أو شاهدان من كتاب اللّه. «الثانية»: ما دلّ على هذا المضمون في خصوص الأخبار المتعارضة. «الثالثة»: ما دلّ على أن ما خالف الكتاب، أو لم يوافقه زخرف، أو مما لم نقله، أو نحو ذلك. «الرابعة»: ما دلّ على وجوب عرضها على الكتاب، فما وافقه وجب أخذه، وما خالفه أو لم يوافقه لزم طرحه.

أما الطائفة الأولى: فمفادها عدم حجية الخبر رأساً؛ إذ لو فرض وجود شاهد أو شاهدين من كتاب اللّه على وفق الخبر، فالمحكم هو الكتاب لا الخبر. ومقتضى ذلك سقوط هذه الطائفة أيضاً من الحجية؛ فإنها أيضاً أخبار آحاد؛ فيلزم من حجيتها عدم حجيتها. هذا مضافاً إلى أنها لا تقاوم السيرة القطعية على العمل بالخبر في عصر النبي(ص) والأئمة عليهم السلام، حتى بعد صدور هذه الأخبار عنهم عليهم السلام. فالظاهر أن هذه الطائفة من الأخبار وردت في مقام تحديد العمل بالخبر والردع عن العمل بالأخبار التي كانوا يدسونها وينسبونها إلى الأئمة عليهم السلام في المسائل الاعتقادية ترويجاً لعقائدهم الباطلة.

وأما الطائفة الثانية: فلا دخل لها بما نحن فيه، كما لا يخفى وجهه.

وأما الطائفة الثالثة: فالظاهر أن المراد منها أيضاً هو الردع عما خالف الكتاب، بنحو التباين المتحقق غالباً في المسائل الاعتقادية؛ حيث إن مخالفة الخاص للعام لا يعد مخالفة بنظر العقلاء، كيف! وقد كثر عن النبي(ص) وعن الأئمة عليهم السلام صدور الأخبار المخصصة للكتاب، واستمرت سيرة الأصحاب أيضاً على العمل بها في جميع الأعصار.

وبالجملة: محط النظر في هذه الطائفة ايضاً هو الردع عن العمل بالأخبار المكذوبة المجعولة في المسائل الاعتقادية، كالقول بجسميته تعالى، وكالجبر والتفويض، والقضاء والقدر، وأمثال ذلك.

وبهذا البيان ظهر المراد من الطائفة الرابعة أيضاً.

وملخص الكلام في المقام: أن استقرار سيرة الاصحاب على العمل بالأخبار المروية عنهم عليهم السلام، والاعتماد عليها في تخصيص الكتاب وتقييده بلغ حداً لا يمكن معه رفع اليد عنها بمثل هذه الأخبار، وقد وردت عنهم عليهم السلام أيضاً أخبار كثيرة فوق حد التواتر، يستفاد منها إجمالاً إمضاء هذه السيرة، فلا تقاومها الأخبار المشار إليها، فتدبر.

***

المقصد الخامس

في المطلق و المقيد

وفيه فصول

الفصل الاول:

تعريف المطلق والمقيد

اعلم أنهم قسموا اللفظ إلى المطلق والمقيد؛ وعرفوا المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه، والمقيد بخلافه. والظاهر من التعريفين أن الإطلاق والتقييد عندهم وصفان لنفس اللفظ، لكن بلحاظ المدلول؛ فإن كان مدلول اللفظ شائعاً سمي اللفظ مطلقاً، وإن لم يكن كذلك سمي اللفظ مقيداً.

ثم لا يخفى أن ظاهر كلامهم أيضاً كون التقسيم للّفظ في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق حكم به؛ فيوجد القسمان في الألفاظ، وتتصف بالوصفين، سواء كان في البين حكم أم لا، فيتحقق في الألفاظ نوعان متمايزان: نوع مطلق، ونوع مقيد، نظير انقسام الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف.

وهذا فاسد جداً: فإن اللفظ في حد ذاته لا يتصف بالإطلاق والتقييد، بل التقسيم إليهما والاتصاف بهما بلحاظ الحكم، فاللفظ الذي يكون لمدلوله شياع وانتشار ذاتاً إذا صار موضوعاً لحكم من الأحكام سواء كان حكماً وضعياً أم تكليفياً فإن كان تمام الموضوع لهذا الحكم سمي مطلقاً، وإن لم يكن تمام الموضوع لهذا الحكم، بل كان في مقام الموضوعية مقيداً بقيود، سمي مقيداً، فالرقبة مع كونها لفظاً واحداً إن جعلت تمام الموضوع للحكم اتصفت بالإطلاق، وإن جعلت مقيدة بقيد موضوعاً له اتصفت بالتقييد، فالرقبة في قولنا: «أعتق رقبة» مطلقة، وفي قولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» مقيدة، فاللفظ الواحد يمكن أن يتصف بالإطلاق بلحاظ حكم، وبالتقييد بالنسبة إلى حكم آخر، وحيث إن الموضوع للحكم حقيقة هو نفس المدلول، واللفظ يكون موضوعاً في القضية الملفوظة، فلا محالة يكون الإطلاق والتقييد أولاً وبالذات وصفين لنفس المعنى الذي له شيوع إفرادي أو أحوالي، وبتبع المعنى يتصف اللفظ بهما. وكيف كان فالاتصاف بهما إنما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم، فإن لوحظ تمام الموضوع له من دون أن تؤخذ معه حيثية

أخرى اتصف بالإطلاق وإلاّ فبالتقييد، وكلاهما وصفان لمعنى واحد كالرقبة مثلاً، ففي قول الشارع: «أعتق رقبة مؤمنة» ما يتصف بالتقييد هو نفس الرقبة من جهة صيرورة حيثية الإيمان قيداً له في مقام الموضوعية للحكم، لا الرقبه المؤمنة؛ بل الرقبة المؤمنة تتصف بالإطلاق بالنسبة إلى قيود أخر يمكن أن تؤخذ في الموضوع.

وقد انقدح بذلك أن المعنى إذا لم يكن له شيوع إفرادي ولا انتشار أحوالي فلا يتصف بالوصفين أصلاً، وإن كان له شيوع إفرادي أو أحوالي وصار موضوعاً لحكم، فإن لوحظ في مرتبة جعله موضوعاً كونه تمام الموضوع له سمي مطلقاً وإلاّ فمقيداً، وعلى هذا فمثل الأعلام الشخصية أيضاً باعتبار حالاتها المختلفة يمكن أن تتصف بالإطلاق والتقييد، ولكن بلحاظ موضوعيتها للحكم، فزيد في قول المولى: «أكرم زيداً» مطلق، وفي قوله: «أكرم زيداً الجائي» مقيد.

وقد ظهر بما ذكرنا أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل الأعدام والملكات؛ إذ كلاهما وصفان لما له شأنية التقييد، لكن التقييد عبارة عن ضم حيثية أخرى إليه في مقام الموضوعية للحكم، والإطلاق عبارة عن عدم تقييد ما له شأنية التقييد وقابليته.

ثم إنهم مثلوا للمطلق بأمثلة وذكروا منها أسماء الأجناس كإنسان، ورجل، وفرس، وأمثال ذلك. وقال في الكفاية ما حاصله: إن الموضوع له لاسم الجنس هو نفس الماهية المبهمة المهملة وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً ولو كان ذلك الشيء هو الإرسال، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي «انتهى».

الفصل الثاني:

اعتبارات الماهية

اعلم أنهم قسموا الماهية إلى ثلاثة أقسام: اللابشرط، والبشرط شيء والبشرط لا، وقالوا في بيان ذلك: إنه إن لوحظ نفس الماهية من دون أن يلحظ معها شيء آخر من القيود الوجودية والعدمية سميت باللابشرط، وإن لوحظت مقيدة بوجود شيء معها سميت بالبشرط شيء، وإن لوحظت مقيدة بعدم كون شيء معها سميت بالبشرط لا.

ثم قالوا: إن البشرط لا ليست موجودة في الخارج؛ لكونها معرّاة من جميع ما يكون وراء ذاتها حتى الوجود الخارجي والذهني، ونفس لحاظها وإن كان وجوداً ذهنياً لها، ولكن هذا الوجود مغفول عنه، وما هو متعلق اللحاظ هو نفس الماهية المعرّاة؛ نظير شبهة المعدوم المطلق، حيث أجابوا عنها بكونه معدوماً بالحمل الأولي الذاتي، وموجوداً في الذهن بالحمل الشائع، ولكن وجوده في اللحاظ الأول مغفول عنه.

وكيف كان فالماهيه التي تكون بشرط لا ليست موجودة، والبشرط شيء موجودة، وكذلك اللابشرط، بمعنى نفس الماهية لتحققها في ضمن البشرط شيء، وحملها عليها.

ثم إنهم توجهوا إلى أنه لا بد في التقسيم من مقسم يوجد في جميع الأقسام ويغاير كل واحد منها، وفيما نحن فيه يكون المقسم هو نفس الماهية، وهي بعينها جعلت قسماً أوّلاً، فاتحد القسم والمقسم، فتصدى بعضهم للجواب عن ذلك فقال: إن المقسم نفس الماهية، والقسم الأول هو الماهية المقيدة بكونها لا بشرط؛ ويسمى الأول باللابشرط المقسمي والثاني باللابشرط القسمي.

ثم اختلفوا في أن الكلّي الطبيعي ـ أعني ما هو معروض وصف الكلية ـ هو اللابشرط المقسمي أو القسمي، بعد الاتفاق على عدم كونه عبارة عن القسمين الأخيرين، فممن قال بكونه عبارة عن اللابشرط المقسمي صاحب المنظومة «قده»، وممن قال بكونه عبارة عن القسمي المحقق الطوسي «قده» في التجريد. ثم سرى هذا البحث تدريجاً إلى الأصول، فوقع البحث في أن

اسم الجنس الذي يعدّ من مصاديق المطلق وضع لنفس الماهية من حيث هي، أعني اللابشرط المقسمي أم للطبيعة الملحوظ معها عدم لحاظ شيء معها، أعني اللابشرط القسمي، هذا ما ذكروه في المقام.

ونحن نقول: ما دعا القوم إلى تقسيم الماهية إنما هو تعيين ما يعرضه وصف الكلية، أعنى الكلي الطبيعي وبيان أنه موجود في الخارج أم لا، فإنهم لما رأوا أن الماهية يمكن أن توجد في الذهن وحدها، ويمكن أن توجد فيه مقيدة بوجود شيء معها، ويمكن أن توجد فيه مقيدة بأن لا يكون معها شيء؛ فلا محالة احتاجوا إلى تحقيق الأقسام الثلاثة الموجودة في الذهن، حتى يتبين أن ما هو معروض وصف الكلية في الذهن، وما وقع النزاع في وجوده في الخارج أي قسم من الأقسام الثلاثة، وعلى هذا فليس التقسيم ـ حقيقة ـ لنفس الماهية، ولو في ظرف الخارج، بل التقسيم إنما يكون للماهية في ظرف لحاظها، فإنه ظرف عروض وصف الكلية، فالتقسيم أولاً وبالذات لنفس اللحاظ والاعتبار، أعني الوجود الذهني، وينسب إلى الماهية الموجودة بهذا اللحاظ ثانياً وبالعرض، فالمقسم ليس نفس الماهية من حيث هي هي، بل المقسم هو لحاظ الماهية واعتبارها، وينقسم هذا المقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأول: أن يتعلق اللحاظ بالماهية فقط، بحيث لا يتعدى اللحاظ من نفس الماهية إلى شيء آخر من القيود الوجودية والعدمية.

الثاني: أن يتعلق بالماهية المقيدة بشيء وراء ذاتها، فقد تعدى اللحاظ في هذا القسم من نفس الماهية إلى أحد من قيودها فصار ملحوظاً معها.

الثالث: أن يتعلق بالماهية المقيدة بعدم كون شيء ـ مما هو وراء ذاتها ـ معها، فقد تعدى اللحاظ في هذا القسم أيضاً من نفس الماهية إلى أمر آخر وراء ذاتها، وهو عدم كون شيء معها، فالملحوظ في القسم الأول هو نفس الماهية، وفي القسم الثاني والثالث هو الماهية مع شيء آخر وجودي أو عدمي.

وبهذا البيان يختلف المقسم والأقسام، فإن المقسم هو اعتبار الماهية ولحاظها، والقسم الأول هو لحاظ الماهية حال كون اللحاظ مقيداً بعدم تعديه من نفس الماهية إلى أمر آخر، والقسم الثاني هو لحاظها حال كون اللحاظ مقيداً بتعديه من الماهية إلى أحد من قيودها وحالاتها، والقسم الثالث هو لحاظها حال كون اللحاظ مقيداً بتعديه من الماهية إلى عدم كون شيء معها، فنفس اللحاظ هو المقسم، وفي كل واحد من الأقسام الثلاثة قد انضم إليه قيد به امتاز القسم من المقسم، وأما

الملحوظ ففي القسم الأول هو نفس الماهية، وفي القسم الثاني هو الماهية مع أحد من قيودها الوجودية، وفي القسم الثالث هو الماهية مع عدم كون شيء معها، ففي كلا القسمين الأخيرين يتعدى اللحاظ من الماهية إلى شيء آخر.

وبالجملة: ليس التقسيم لنفس الماهية؛ إذ هي ليست إلاَّ قسماً واحداً، وهو الماهية البشرط شيء، فإنها التي تتحقق في الخارج، بل التقسيم لاعتبار الماهية ولحاظها؛ ولأجل ذلك اشتهر بينهم أن اعتبارات الماهية ثلاثة؛ وعلى هذا فليس هنا لا بشرطان: قسمي ومقسمي، كما توهموه.

وحيث عرفت أن تقسيم لحاظ الماهية إنما هو لبيان أن معروض وصف الكلية في الذهن هو الملحوظ بأي قسم من اللحاظات الثلاثة، وعرفت أيضاً أن الملحوظ في القسم الأول هو نفس الماهية بخلاف القسمين الآخرين، فلا محالة يجب الإذعان بأن الكلي الطبيعي ـ أعني ما يعرضه وصف الكلية في الذهن ـ هو الملحوظ في القسم الأول، أعني نفس الماهية، وإن شئت قلت: إن الكلي الطبيعي هو القسم الأول، لكن مع حذف اللحاظ واعتبار الملحوظ فقط. وأما على مذاق من جعل التقسيم لنفس الماهية، وجعل المقسم نفسها، والقسم الأول عبارة عن الماهية المقيدة بكونها لا بشرط، فلا محالة يتعين الكلي الطبيعي في المقسم، كما هو واضح، فتدبر[1]. هذا كله

---

(١) أقول: لا يخفى أن التقسيم عبارة عن ضم قيود إلىٰ المقسم الواحد، حتى يحصل بضم كل قيد إليه قسم في قبال الأقسام الأخر التي يتحقق كل منها بضم قيد آخر، ولا بد من أن تكون القيود متقابلة، كما هو واضح. وعلى هذا فليس تقسيم القوم تقسيماً صحيحاً، حيث جعلوا القيد في القسم الأول عبارة عن نفس مفهوم اللابشرطية التي هي أمر ذهني، فيجب بمقتضى المقابلة أن يجعل القيد في القسمين الأخيرين أيضاً عبارة عن نفس مفهوم البشرط شيئية والبشرط لائية، حتى تصير القيود الثلاثة كلها ذهنية متقابلة؛ وهم قد جعلوا التقييد باللا بشرطية في القسم الأول في قبال التقييد ببعض القيود الخارجية أو التقييد بعدمها، فلا يحصل التقابل بين القيود حينئذ؛ ولو جعلوا القيد في البشرط شيء أعم من القيود الخارجية والذهنية لم يكن اللابشرط القسمي قسماً على حدة، بل كان داخلاً في البشرط شيء.

والحاصل أن التقسيم يجب أن يكون إما بلحاظ القيود الذهنية فقط أو الخارجية فقط أو بلحاظ الأعم منهما فعلى الأول تكون القيود عبارة عن مفهوم اللابشرطية والبشرط شيئية والبشرط لائية، وتشترك الأقسام الثلاثة في عدم الوجود خارجاً، وعلى الثاني لا يصح اعتبار اللابشرطية قيداً، حتى يحصل قسماً في قبال القسمين الآخرين، وعلى الثالث يدخل اعتبار اللابشرطية في البشرط شيء، فليس قسماً على حدة أيضاً. فتدبر.

وبما ذكرنا من لزوم تقابل القيود فى التقسيمات ظهر فساد ما ربما يتوهم فى المقام من تربيع الأقسام بناء على

فيما يرجع إلى اعتبارات الماهية، وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنا فيه.

الإطلاق والتقييد ثبوتاً:

إن الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم قد تكون جميع أفرادها متساوية النسبة بلحاظ هذا الحكم، فيكون ثابتاً لجميع الأفراد وسارياً بسريان الطبيعة، وقد لا يكون كذلك بل يكون الحكم ثابتاً لبعض الأفراد، فعلى الأول تتصف الطبيعة بالإطلاق وعلى الثاني بالتقييد، فهذا في الجملة مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في ملاك الإطلاق والتساوي المذكور بحسب مقام الثبوت والجعل، فالمستفاد من كلام الشيخ «قده» وجملة ممن تبعه أن ملاك الإطلاق والتساوي إنما هو لحاظ السريان، وملاك التقييد لحاظ الطبيعة مع قيد ينضم إليها، وبالجملة يتوقف كل منهما على اللحاظ. قال الشيخ «قده» ـ على ما في تقريرات بحثه ـ في مقام بيان الماهية الملحوظة بشرط شيء ما حاصله: إنه قد تلاحظ الماهية مع قيد آخر ينضم إليها، وإن كان ذلك القيد هو السريان الذي بلحاظه يشمل الحكم جميع الأفراد، وتسمى الماهية حينئذ بالبشرط شيء «انتهى».

فمحصل كلام هؤلاء أن اسم الجنس مثلاً موضوع للماهية، من حيث هي هي، وهي بذاتها مهملة، فلا بدّ في كونها مطلقة، بحيث يسري الحكم بسرايتها، من لحاظ الشيوع والسريان في مقام جعلها موضوعة للحكم، فالشياع والسريان كالعرض المفارق للماهية يتوقف ثبوته لها على اللحاظ، فيكون كل واحد من الإطلاق والتقييد أمراً وجودياً يتصف به اللفظ، فاللفظ إذا وقع موضوعاً للحكم فإن لوحظ سريان مدلوله ووضع الحكم على الطبيعة السارية سمي مطلقاً، وإن انضم إليه قيد آخر وراء السريان، بحيث يمنعه عن السريان سمي مقيداً ـ هذا بحسب مقام الثبوت. وأما في مقام الإثبات فيتوقف إحراز الإطلاق على وجود دليل يحرز بسببه لحاظ

جعل المقسم عبارة عن اللحاظ، كما هو مبنى السيد الأستاذ «مد ظله العالي»، بل على كلا المبنيين. بتقريب: أن اللحاظ قد يتعلق بالماهية فقط، بحيث لا يتعدى منها، وقد يتعلق بها ويتعدى منها إلى أمر آخر من قيودها الخارجية، وقد يتعلق بها، ويتعدى منها إلى عدم كون قيودها معها، وقد يتعلق بها ويتعدى منها إلى كونها لا بشرط بالنسبة إلى قيودها، فهذا هو اللابشرط القسمي.

وجه الفساد أن عد القسم الأخير في قبال سائر الأقسام بلا وجه؛ فإن القيد فيه ذهني، والتقسيم كان بلحاظ القيود الخارجية فقط، وقد عرفت بيانه. ح ع ـ م.

السريان، كمقدمات الحكمة مثلاً.

فحاصل كلام القوم يرجع إلى دعاوى أربع:

الأولى: أن اسم الجنس مثلاً موضوع للماهية المهملة.

الثانية: أن السريان خارج من ذاتها، ويكون بالنسبة إليها كالعرض المفارق.

الثالثة: أن ثبوت السريان لها بحسب مقام الثبوت وجعل الحكم يتوقف على لحاظه.

الرابعة: أن إحراز الإطلاق في مقام الإثبات يتوقف على إحراز هذا اللحاظ.

هذه خلاصة مغزاهم في باب الإطلاق. وفيه نظر: بداهة أن السريان أمر ذاتي للطبيعة. لا يحتاج إلى لحاظ وراء لحاظ نفس الطبيعة؛ إذ ليس المراد بالشياع والسريان إلاّ حكاية الطبيعة لمصاديقها واتحادها معها خارجاً، والطبيعة بذاتها تحكي مصاديقها؛ بما هي وجودات لها، ولا يعقل انفكاك هذه الخاصية من الطبيعة، لا أقول: إن مفهوم السريان مأخوذ في الطبيعة، بل أقول: إنه من قبيل الخارج المحمول المنتزع عن نفس الطبيعة، بلا احتياج إلى لحاظ أمر وراء لحاظ نفس الطبيعة، فالسريان ذاتي للطبيعة بهذا المعنى، بل لحاظ مفهوم السريان وضمه إلى الطبيعة بما يخرجها من السريان؛ لكونه قيداً ذهنياً، كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس ملاك الإطلاق ثبوتاً لحاظ سريان الماهية قيداً لها، ولا لحاظها في حال السريان، بل الملاك في الإطلاق والتقييد هو ما أشرنا إليه في صدر المبحث: من أن الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم إن كانت تمام الموضوع لهذا الحكم، بحيث كان الملحوظ في مقام الموضوعية هو نفس حيثية الطبيعة من دون أن تؤخذ معها حيثية أخرى سميت مطلقة، وإن لم تكن كذلك، بل انضم إليها أمر آخر، وكان كل منهما دخيلاً في الموضوعية سميت مقيدة، فملاك الإطلاق وتساوي نسبة الأفراد في الحكم عبارة عن كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع، بحيث لم يلحظ أمر وراء ذاتها وإن كان هذا الأمر هو السريان، فإذا جعل نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع فبسريانها الذاتي إلى جميع وجوداتها يسري الحكم أيضاً إليها، وملاك التقييد عبارة عن عدم كون نفس الحيثية تمام الموضوع، بل هي مع قيد آخر يمنع عن سراية الحكم بسراية الطبيعة، فالمولى قد يرى أن تمام غرضه يحصل بعتق الرقبة مثلاً ومن دون أن يكون لحيثية أخرى دخل في متعلق غرضه، فيجعل نفس طبيعة الرقبة موضوعة لحكمه، وتسمى الرقبة حينئذ مطلقة؛ وقد يرى أن تمام غرضه إنما يحصل بعتق الرقبة المؤمنة، فيكون لحيثية الإيمان أيضاً دخالة فيه، فيجعل الموضوع عبارة عن الرقبة المؤمنة، فتصير الرقبة جزءاً للموضوع وتسمى الرقبة حينئذ مقيدة. نعم؛ مجموع

الرقبة المؤمنة أيضاً مطلقة بالنسبة إلى القيود التي يمكن أن تنضم إليها.

وعلى ما ذكر فلا يكون ملاك الإطلاق أمراً وجودياً، بل يكون أمراً عدمياً، أعني به عدم لحاظ حيثية أخرى وراء حيثية الطبيعة، وإطلاق لفظي الإطلاق والتقييد في المقام ليس من باب اصطلاح خاص، بل هو باعتبار معناهما اللغوي؛ فإن الإطلاق بحسب اللغة هو الإرسال، ويعبّر عنه بالفارسية «رها كردن»، وفي مقابله التقييد، ومعناه جعل الشيء في قيد ويعبر عنه بالفارسية «زنجير كردن»، والرقبة في «أعتق رقبة» تكون مرسلة أي غير مقيدة، وفي «أعتق رقبة مؤمنة» تكون في قيد.

فإن قلت: إن جعل الحكم على نفس الطبيعة أعم من كونها تمام الموضوع، إذ لعلها مهملة فلابدّ في الإطلاق من لحاظ السريان.

قلت: الإهمال إنما يتصور في مقام الإثبات ولسنا فعلاً بصدد بيان ما هو ملاك الأخذ بالإطلاق في مقام الإثبات؛ إذ الكلام يأتي فيه عن قريب، بل الكلام فعلاً إنما هو في مقام الثبوت وجعل الحكم، ومعلوم أن جاعل الحكم للرقبة مثلاً قد يجعله لها بحيث لا يلاحظ حين الجعل أمراً وراء هذه الحيثية، وقد يجعله للرقبة مع قيد آخر، ولا يعقل الإهمال في مقام الثبوت، فتأمل[1].

---

(١) أقول: قال في نهاية الدراية في مبحث اعتبارات الماهية ما حاصله: إن الماهية إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر إلى الخارج من ذاتها فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلا هي، وإذا نظر إلى الخارج من ذاتها فإما أن تلاحظ بالإضافة إلى هذا الخارج مقترنة به بنحو من الأنحاء فهي البشرط شيء. وإما أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه فهي البشرط لا؛ وإما أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به، ولا مقترنة بعدمه فهي اللابشرط، وحيث أن الماهية يمكن اعتبار أحد هذه الاعتبارات معها بلا تعين لأحدها، فهي أيضاً لا بشرط من حيث قيد البشرط شيء وقيد البشرط لا وقيد اللابشرط، فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشرط المقسمي، واللابشرط بالنسبة إلى القيود التي يمكن اعتبار اقترانها وعدم اقترانها هو اللابشرط القسمي.

وقال أيضاً: إن نفس الماهية من حيث هي غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، وأما إذا حكم عليها بأمر خارج من ذاتها فلا محالة تخرج من حد الماهية من حيث هي، فيكون المحكوم عليه هو الماهية بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وقال أيضاً: كما أن المتقيد به الماهية في البشرط شيء والبشرط لا نفس المعنى المعتبر لا بما هو معتبر ولا اعتباره، كذلك اللابشرط القسمي، فإن قيد الماهية هو عدم لحاظ الكتابة وعدمها لا لحاظ عدم اللحاظ، فهذه الاعتبارات مصححة لموضوعية الموضوع على الوجه المطلوب لا أنها مأخوذة فيه.

«فذلكة» قد اتضح لك من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن الإطلاق والتقييد وصفان للمدلول، فإنه الموضوع للحكم حقيقة، وإنما يتصف بهما اللفظ بالعرض والمجاز.

الثاني: أن الاتصاف بهما إنما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم، وإلاّ فنفس المفهوم مع صرف

وقال في أوائل العام والخاص ما لفظه: «إن العام ليس حكمه حكما جهتياً من حيث عنوان العالم مثلاً فقط؛ بل حكم فعلي تام الحكمية، بمعنى أن العالم (وإن كان معنوناً بأي عنوان) محكوم بوجوب الإكرام، فيكشف عن عدم المنافاة لصفة من صفاته وعنوان من عناوينه لحكمه» «انتهى». أقول: لا يخفى أن الحاكم بعد تصوره للعنوان الواجد للمصلحة، كعتق الرقبة مثلاً لا بد من أن يلاحظ أنه واجد للمصلحة مطلقاً معنوناً بأي عنوان كان، أو أن الواجد لها هو عتق الرقبة المقترنة بالإيمان مثلاً؛ فنفس تعلق اللحاظ بالماهية إجمالاً لايكفي في جعلها موضوعة أو متعلقة للحكم، ما لم يلحظ أنها تامة المصلحة، أو أنها جزء المحصل لها، ولكنه بعدما رأى أن عتق الرقبة تمام الموضوع في تحصيل المصلحة يجعل نفس هذه الحيثية موضوعة للحكم من غير احتياج إلى لحاظ السريان، فتمام الموضوع للحكم هو نفس حيثية الماهية لا الماهية المقيدة بكونها تمام الموضوع أو بالسريان، ولكن تماميته ملحوظة باللحاظ السابق على جعلها موضوعة للحكم، إذ يجب على الحاكم أن يلحظ أن تمام المحصل للغرض هو نفس هذه الحيثية أو هي بضميمة حيثية أخرى. والظاهر أن مراد هذا المحقق من لزوم اعتبار الماهية في مقام الموضوعية بنحو اللابشرط القسمي، هو ما ذكرناه من لزوم اعتبار التمامية في مرحلة تصور الموضوع وملاحظة جهاته لا في مرحلة جعل الحكم عليه، كما أن الظاهر أن مراد الأستاذ «مد ظله العالي» من عدم تعدي اللحاظ في المطلقات عن نفس الماهية هو عدم التعدي في مرتبة الموضوعية وجعل الحكم عليه، لا في المرحلة السابقة عليها. وبالجملة المطلق عبارة عما يكون في مقام جعل الحكم تمام الموضوع، بحيث كان النظر في هذا المقام مقصوراً على ذاته، وهذا لا ينافي لحاظ تماميته في المصلحة الموجبة لتماميته في الموضوعية قبل مرتبة الجعل؛ وعلى هذا فلا تنافي بين الكلامين، نعم، الظاهر كون مشي الأستاذ «مد ظله العالي» في باب اعتبارات الماهية أمتن من مشي هذا المحقق، ولا سيما أنه يرد على ما سماه باللابشرط القسمي: أنّا وإن سلمنا أن الحاكم قبل جعل الحكم في المطلقات يلاحظ أن الماهية بنفسها تامة في المصلحة والموضوعية وليست مقترنة بوجود القيد ولا بعدمه؛ ولكن لا يصير عدم الاقتران بوجود القيد ولا بعدمه من قيود الماهية؛ بل الملحوظ حينئذ نفس الماهية، غاية الأمر أنه تعلق لحاظ مستقل آخر بأن هذه الماهية غير مقترنة، لا بوجود شيء ولا بعدمه، من دون أن يصير الملحوظ بهذا اللحاظ قيداً للملحوظ بذاك اللحاظ المتعلق بالماهية؛ إذ ليس كل مجتمعين في اللحاظ يجب أن يكون أحدهما قيداً للآخر؛ وهذا بخلاف القسمين الآخرين، ففي البشرط شيء مثلاً يصير الإيمان الملحوظ باللحاظ الثاني قيداً للرقبة الملحوظة أولاً، لكونه من حالاتها، فبطل ما سماه باللابشرط القسمي، وعده أحداً من اعتبارات الماهية من أصله وأساسه، فتدبر، فإن المسالة دقيقة جداً، ولأجل ذلك خرجنا من طور الاختصار. ح ع - م.

النظر عن كونه موضوعاً لحكم من الأحكام لا يتصف بالإطلاق ولا بالتقييد.

الثالث: أن المهم في مبحث المطلق والمقيد ليس بيان مفهوم المطلق والمقيد، بل بيان ما يتصف بهما من المفاهيم. وبعبارة أخرى: المقصود بيان ما هو المطلق أو المقيد بالحمل الشائع، لا بيان المطلق أو المقيد بالحمل الأولي الذاتي.

الرابع: أن الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم إنما تتصف بالإطلاق إذا كانت جميع أفرادها متساوية النسبة بحسب هذا الحكم، بحيث يسري الحكم إلى جميع الأفراد، وتتصف بالتقييد إذا لم تكن كذلك.

الخامس: أن تمام الملاك في حصول هذا التساوي وعدمه عبارة عن كون نفس هذه الحيثية تمام الموضوع للحكم، أو كونها مع قيد آخر تمامه، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

الاطلاق والتقييد اثباتاً:

وأما في مرحلة الإثبات فإن كان الحكم في لسان الدليل مجعولاً على الطبيعة مع قيد آخر وجب الحكم بتقيدها، إلاّ أن يثبت من الخارج عدم دخالة القيد، وإن كان مجعولاً على نفس الطبيعة وعلمنا بكونها تمام الموضوع وجب الحكم بإطلاقها، وإن شككنا في ذلك: بأن احتملنا دخالة قيد زائد في الموضوعية، وأن ترك المولى ذكره كان من جهة عدم كونه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه، فحينئذ يقع البحث في أنه هل يكون لنا طريق لإحراز الإطلاق أولا؟.

التقييد لا يوجب المجازية:

وقبل الورود في هذا المبحث يجب أن نشير إلى أن التقييد هل يوجب المجازيه كما نسب إلى المشهور أولا؟ فنقول: إن توهم المجازية إما بتخيل كون السريان مأخوذاً في الموضوع له والتقييد يوجب إلغاءه فيصير اللفظ الموضوع للكل مستعملاً في الجزء، وإما بتخيل كون المطلق بعد التقييد مستعملاً في بعض أفراده كما هو الظاهر من أكثر القائلين بالمجازية. وقد خالف المشهور في القول بالمجازية سلطان العلماء فقال «قده» على ما في تقريرات بحث الشيخ «قده»: إنه يمكن العمل بالمطلق والمقيد من دون إخراج من حقيقته بأن يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على إطلاقه، فلا يجب ارتكاب مجاز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق، فإن مدلول المطلق ليس صحة العمل بأي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد، بل هو أعم منه ومما يصلح للتقييد، بل المقيد في الواقع، ألا ترى أنه

معروض للقيد كقولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» وإلاّ لزم حصول المقيد بدون المطلق، مع أنه لا يصلح لأية رقبة كانت، فظهر أن مقتضى المطلق ليس ذلك، وإلاّ لم يتخلف عنه «انتهى».

أقول: مراده «قده» بالمطلق اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة، وغرضه بيان عدم كون التقييد مجازاً من جهة كون نفس الطبيعة محفوظة حال التقييد أيضاً، والدلالة على البعض من باب تعدد الدال والمدلول، لا من باب استعمال المطلق في بعض الأفراد. وهذا هو الحق عندنا أيضا، حيث عرفت أن الإطلاق ليس بلحاظ السريان وكونه مأخوذاً في الموضوع له، حتى يكون التقييد موجباً لإلغائه فيصير مجازاً.

نعم، نفس حيثية الطبيعة بذاتها سارية إلى أفرادها؛ وحينئذ فإن جعلت تمام الموضوع للحكم سميت مطلقة ويسري الحكم بسريانها الذاتي، وإن لم تكن تمام الموضوع، بل انضمت إليها حيثية أخرى سميت مقيدة، ولا يوجب ذلك المجازية؛ إذ اللفظ الدال على حيثية الطبيعة لا يستعمل في البعض، بل يراد منه نفس معناه، والتقيد يستفاد من القيد المنضم إليه المانع عن سريان الحكم بسريان الطبيعة.

وبالجملة: نحن أيضاً نوافق سلطان العلماء في عدم كون التقييد موجباً للمجازية؛ ولكنه مع ذلك بين كلامه «قده»، وبين ما ذكرناه فرق بيّن؛ إذ المطلق عنده عبارة عن اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة المهملة المحفوظة حال التقييد أيضاً، فالمطلق على مذهبه باق حال التقييد أيضاً على وصف الإطلاق، وأما على ما ذكرناه، فالطبيعة إنما تتصف بوصف الإطلاق، حال كونها تمام الموضوع للحكم وعدم أخذ حيثية أخرى معها، وأما بعد التقييد فلا تتصف بوصف الإطلاق. هذا كله بناءً على عدم أخذ السريان في الموضوع له. وأما بناء على أخذه فيه فالتقييد يوجب المجازية، حيث إنه يستلزم إلغاء قيد السريان، كما لا يخفى.

الفصل الثالث:

احراز الاطلاق فى مقام الاثبات:

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أنه إذا شك في الإطلاق فعلى القول بكون التقييد مجازاً، كما نسب إلى المشهور، يحرز الإطلاق بأصالة الحقيقة. وأما على القول بعدم المجازية، كما هو الحق، فلابدّ لإحرازه من دليل آخر، وقد ذكروا لإثباته دليلاً سموه بقاعدة الحكمة، وهي على ما في الكفاية تتألف من ثلاث مقدمات:

بيان مقدمات الحكمة:

الأولى: كون المتكلم في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، لا في مقام الإهمال أو الإجمال.

الثانية: انتفاء قرينة توجب تعيين المراد.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، والمراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب أن يكون بعض أفراد الطبيعة، بحيث يتيقن المخاطب ويعلم تفصيلاً بكونه مراداً إما بخصوصه وإما في ضمن الجميع مع كون تيقنه لذلك بنفس إلقاء الخطاب، لا بعد التأمل والتدبر؛ فحاصل المقدمة الثالثة عبارة عن عدم كون المتكلم عالماً بأن ذهن المخاطب مسبوق ببعض الخصوصيات، وأنه يحصل له بصرف إلقاء الخطاب إليه العلم بأن البعض المعين مراد قطعاً وموضوع للحكم جزماً، غاية الأمر وقوع الشك بالنسبة إلى بقية الأفراد، فإذا تحققت المقدمات الثلاث علم منها أن ما ذكره المولى من الطبيعة المطلقة هو تمام الموضوع لحكمه وإلاّ لأخل بغرضه، والإخلال بالغرض ينافي الحكمة، وإن انتفت واحدة منها بأن لم يكن المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، أو ذكر قرينة على التعيين، أو كان في البين قدر متيقن كذلك، لما كان عدم إرادة الإطلاق ملازماً للإخلال بالغرض، أما في الأوليين فواضح، وأما في الثالثة؛ فلأن غرضه إن كان هو البعض

المتيقن لما كان الإطلاق مخلاً بهذا الغرض؛ إذ الفرض تيقن المخاطب بأن هذا البعض المعين متيقن الإرادة، فهو يعلم بما هو بالحمل الشائع تمام غرض المولى، والمولى أيضاً أحرز ذلك من ناحية المخاطب، فليس الإطلاق منه إخلالاً بالغرض؛ لأنه بصدد بيان ما هو تمام الغرض بالحمل الشائع، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه كي يقال: إنه أخل ببيانه. هذه خلاصة ما ذكر في تقريب مقدمات الحكمة.

أقول: لا يخفى أنه بناء على ما ذكره القوم من احتياج الإطلاق في مقام الثبوت إلى لحاظ السريان يصير المطلق عاماً، ويكون موضوع الحكم بحسب الحقيقة أفراد الطبيعة، فإن تمت المقدمات الثلاث يحرز بسببها للمخاطب ما هو تمام غرض المولى، أعني الإطلاق والعموم، وإن تمت الأوليان وانتفت الثالثة بأن كان في البين قدر متيقن، ففي بادي النظر تكون موضوعية الأفراد المتيقنة معلومة، وبقية الأفراد مشكوكاً فيها، ولكن هذا الشك بدوي ينقلب قهراً إلى العلم بكون البعض المتيقن تمام الغرض، فيحرز التمام بما أنه تمام أيضاً، ووجه ذلك أن المفروض بحسب المقدمة الأولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه من الجميع أو البعض، والمفروض بحسب المقدمة الثانية عدم قرينة معينة في البين، وحينئذ فإذا فرض كون البعض المعين متيقن الإرادة فلا محالة يحصل للمخاطب ـ بضم المقدمة الأولى إلى هذا المتيقن ـ الجزم بأن هذا البعض المعين تمام الموضوع للحكم، وأن ما عداه من الأفراد ليس موضوعاً له، إذ الواصل إليه هو موضوعية هذا البعض المعين، والباقي مشكوك فيه، ولم يصل بالنسبة إليه بيان، والمفروض بحسب المقدمة الأولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع فيظهر من ذلك عدم موضوعية الأفراد المشكوك فيها.

والحاصل: أنه بعد ما فرض تحقق المقدمتين الأوليين، ووجود القدر المتيقن في البين يتحقق شكل ثان، ينتج كون القدر المتيقن تمام غرض المولى، وصورة الشكل هكذا: لا شيء من غير القدر المتيقن بمعلوم، وكل ما هو مراد المولى معلوم، ينتج لا شيء من غير القدر المتيقن بمراد، أما الصغرى فواضحة، وأما الكبرى فبمقتضى المقدمة الأولى.

وبالجملة: يحرز بذلك غرض المولى وهو البعض ويعلم أيضاً أنه تمامه.

فما في الكفاية من أنه بعد إحراز المقدمتين الأوليين، ووجود القدر المتيقن في البين يعلم تمام غرض المولى، وإن لم يعلم أنه تمامه، فاسد كما لا يخفى.

كفاية المقدمة الاولى لاحراز الاطلاق:

هذا كله بناء على مذاق القوم في باب الإطلاق.

وأما على ما بيناه من أن الملاك فيه كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع، كما أن ملاك التقييد دخالة حيثية أخرى في الموضوعية، من دون أن يلحظ السريان و عدمه، فيرد الإشكال على المقدمة الثالثة؛ إذ المفروض بحسب المقدمة الأولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام المراد من اللفظ بحسب الاستعمال، وليس المراد بذلك ما أريد من اللفظ بحسب الاستعمال فقط؛ إذ لا ينحصر ذلك بلفظ دون لفظ، بل يجري في جميع الألفاظ، بل المقصود بذلك كونه بصدد بيان ما هو المراد بحسب الواقع والجد؛ وحينئذ فإن لم يكن تمام الموضوع بحسب الواقع نفس حيثية الطبيعة، بل كانت لحيثية أخرى دخالة فيه صار عدم ذكرها إخلالاً منه بالغرض؛ إذ المفروض أن المذكور ليس إلاَّ حيثية الطبيعة، والمستفاد منه هو الإطلاق وكونها تمام الموضوع للحكم، وكون بعض الأفراد متيقن الإرادة لا يضر بالإطلاق بعد كون الملاك في الإطلاق والتقييد عندنا وحدة الحيثية وتعددها من دون نظر إلى الأفراد.

والحاصل: أن التيقن بالنسبة إلى بعض الأفراد يوجب العلم بكفايته في مقام الامتثال، ولا يوجب ذلك تقييداً في موضوع الحكم، بحيث يصير الموضوع للحكم الطبيعة المقيدة؛ إذ بيان حدود الموضوع من وظائف المتكلم، والمفروض أنه لم يذكر إلاَّ نفس حيثية الطبيعة؛ ومقتضى ذلك كون نفس الحيثية تمام الموضوع لحكمه وسريان الحكم بسريانها قهراً.

والسر في ذلك أن نظر المتكلم بحسب ما حققناه في معنى الإطلاق والتقييد ليس إلى الأفراد، بل إلى نفس الحيثية؛ فالملاك كل الملاك فيهما هو وحدة الحيثية وتعددها. وبالجملة: المقدمة الثالثة غير محتاج إليها، بل هي مخلة بعد ما حققناه من أن الملاك في الإطلاق والتقييد ليس لحاظ السريان وعدمه، وليس الأفراد ملحوظة، بل النظر مقصور على نفس حيثية الطبيعة؛ فإن جعلت تمام الموضوع سميت مطلقة وإن انضم إليها حيثية أخرى سميت مقيدة، فيكفي في الإطلاق لحاظ الطبيعة وعدم لحاظ حيثية أخرى معها؛ وعلى هذا فالأمر فى التيقن والشك بعكس ما ذكروه؛ إذ كون نفس حيثية الطبيعة دخيلة في الموضوع متيقن ودخالة حيثية أخرى مشكوك فيها؛ وحيث إن المولى لم يبين دخالتها مع كونه في مقام البيان، فلا محالة يحرز بذلك إرادة الإطلاق. هذا كله بالنسبة إلى المقدمة الثالثة. وأما المقدمة الثانية: فهي أيضاً زائدة؛ إذ البحث

إنما هو في صورة الشك، ومع وجود القرينة لا يكون شك في البين؛ فتبقى من المقدمات الثلاث المقدمة الأولى، وهي بنفسها تكفي لإثبات الإطلاق، ولكن على مذاقنا دون مذاق القوم.

بيان ذلك: أنه بناءً على ما ذكرناه في معنى الإطلاق والتقييد لا يحتاج الإطلاق في مقام البيان إلاَّ إلى بيان نفس حيثية الطبيعة. وأما التقييد فيحتاج إلى مؤنة زائدة؛ إذ يجب فيه مضافاً إلى ذكر ما يدل على حيثية الطبيعة أن يذكر ما يدل على الحيثية المنضمة.

والحاصل: أنهما يشتركان في الاحتياج إلى بيان الطبيعة، ويمتاز التقييد باختياجه إلى بيان الحيثية المنضمة، وعلى هذا فإذا فرض كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه بمقتضى المقدمة الأولى، وفرض أيضاً عدم ذكره إلاَّ لما يدل على نفس حيثية الطبيعة، فلا محالة يثبت الإطلاق أي كون هذه الحيثية تمام الموضوع لحكمه ويسري الحكم إلى جميع الأفراد بسريانها الذاتي، من دون احتياج إلى اللحاظ، هذا بناءً على مذاقنا. وأما بناءً على مشي القوم في الإطلاق، فكلٌ من الإطلاق والتقييد يحتاج إلى مؤنة زائدة بعد اشتراكهما في لحاظ أصل الطبيعة؛ إذ المفروض احتياج الإطلاق أيضاً إلى لحاظ السريان والشمول، واللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة لا يدل على السريان الملحوظ، فلا بدّ في بيانه من لفظ آخر يدل عليه؛ وعلى هذا فصرف كون المولى بصدد بيان تمام الموضوع لحكمه لا يثبت الإطلاق على مذاقهم؛ إذ المفروض أنه في مقام الإثبات لم يذكر إلاّ اللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة، وعلى مذاقهم لا يكفي صرف لحاظ الطبيعة في تحقق الشمول والسريان. فتلخص مما ذكرناه أن المقدمات لا تنتج الإطلاق على مذاق القوم، وأما بناءً على ما اخترناه من عدم احتياج الإطلاق إلاَّ إلى لحاظ نفس حيثية الطبيعة، فدليل الحكمة ينتج الإطلاق، إلاَّ أن المادة العاملة فيه هي المقدمة الأولى فقط، فتدبر.

***

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: اساس الاطلاق كون المتكلم فى مقام البيان: قد عرفت أن ملاك الإطلاق عندنا ـ بحسب مقام الثبوت ـ هو جعل حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم، من دون احتياج إلى لحاظ السريان والشياع، وملاك التقييد انضمام حيثية أخرى إليها في مقام الموضوعية، هذا بحسب مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فيتوقف الحكم بالإطلاق على إحراز كون المولى في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، فهو الأساس لإحراز الإطلاق ولا نحتاج إلى مقدمة أخرى، وحينئذ فيقع الكلام في أن إحراز كون المولى بصدد البيان هل يتوقف على العلم به أو أنه يوجد هناك أمارة عقلائية يحرز بها ذلك؟ الظاهر هو الثاني، فإن الظاهر من كلام المتكلم العاقل ـ بما أنه تكلم وفعل اختياري له ـ هو أنه صدر عنه ذلك بداعي الإفهام والبيان، لا الإهمال والإجمال؛ إذ الظاهر من الفعل الصادر عن العاقل ـ بما أنه فعل اختياري له ـ أن يكون صدوره عنه بداعي غايته الطبيعية، أعني ما يعد غاية وفائدة له عند العقلاء، بحيث يكون صدور هذا النوع من الفعل عنهم بهذا الداعي؛ والغاية الطبيعية العادية للتكلم بكلام إنما هي إلقاء مضمونه بداعي بيان المقصود، ونظير ذلك: حمْل الألفاظ على معانيها الحقيقية عند عدم القرينة؛ إذ الفائدة الطبيعية المتعارفة لاستعمال اللفظ الموضوع عبارة عن إفهام معناه الذي وضع هو بإزائه من دون أن يجعل هذا المعنىّ معبراً لمعنى آخر كما هو الملاك في الاستعمالات المجازية.

والحاصل: أن الكلام الصادر عن العاقل يحمل عند العقلاء على كونه صادراً عنه لغرض إفادة ما هو قالب له، ولا يحمل على الإهمال، إلاّ إذا كانت هناك قرينة عليه؛ ولذلك ترى العقلاء يعتمدون على المطلقات الصادرة عن الموالي وغيرهم، وعلى ذلك استقر بناؤهم في محاوراتهم، وإن سمع أحدهم مطلقاً وبنى عليه وعمل بإطلاقه بعد الفحص عن المقيد لم يكن

للمولى الاحتجاج عليه بأنه لم يكن في مقام البيان؛ ولعل نظر المشهور القائلين بوجوب الحمل على الإطلاق ما لم تثبت قرينة على التقييد ايضاً إلى ما ذكرناه، لا إلى كون التقييد مخالفاً للأصل من جهة المجازية؛ إذ القول بالمجازية ينشأ إما من توهم كون اللفظ موضوعاً للطبيعة بقيد السريان، وكون التقييد موجباً لإلغاء هذا القيد واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، أو توهم كونه موضوعاً لأصل الطبيعة، وكونه عند التقييد مستعملاً في الطبيعة المقيدة مع قيدها، فيكون من قبيل استعمال لفظ الجزء في الكل، ومن البعيد ذهاب المشهور إلى كون اللفظ موضوعاً للطبيعة بقيد السريان، أو كونه عند التقييد مستعملاً في الطبيعة مع القيد. وكيف كان فاللفظ الدال على الطبيعة إذا ذكر في كلام ولم يذكر معه قيد يحمل ـ عند العقلاء ـ على أن نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم وأن المولى بصدد البيان لا الإهمال أو الإجمال؛ إذ الظاهر من كلامه ـ بما أنه فعل اختياري له ـ كونه صادراً لبيان الحكم بموضوعه، فيستفاد من ذكر الطبيعة وعدم ذكر القيد كون نفس الطبيعة تمام الموضوع للحكم، ولذا لو صدر عنه بعد ذلك كلام آخر وجعل فيه نفس هذه الطبيعة مقيدة بقيد موضوعة للحكم المذكور بحيث أحرز وحدة الحكم لصار الكلامان بنظر العقلاء متعارضين، وإن كانا مثبتين، فإذا قال المولى: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ثم قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وأحرز بوحدة السبب مثلاً وحدة الحكم حصل التعارض بين الكلامين لظهور الأول في كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع، وظهور الثانى في خلافه، غاية الأمر أنه يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو حمل المقيد على أفضل الأفراد، والأول أقوى كما يساعد عليه العرف، فتخصيص بعضهم حمل المطلق على المقيد بصورة كونهما مختلفين في النفي والإثبات في غير محله. نعم؛ مورد التعارض والحمل، كما أشرنا إليه ما إذا أحرز صدور الكلامين لبيان حكم واحد، وإلاّ فيعمل بظاهر كل منهما و يحملان على كونهما حكمين مستقلين لموضوعين مختلفين.

التنبيه الثانى: اختلاف نتيجة الاطلاق فى متعلق الامر و النهى: قد عرفت ان معنى الاطلاق كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم، و حينئذ فنقول: إن نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الاحكام المتعلقة بها، فان تعلق بها طلب الايجاد الذى هو مفاد الامر كانت النتبجه هى السريان والعموم البدلى، وان تعلق بها النهى كانت النتيجة السريان والعموم الاستغراقي، اذالطلب اذا تعلق بنفس الطبيعة من دون ان يلحظ الوحدة او السريان ـ كما هو مقتضى الاطلاق ـ كان مقتضاه وجوب ايجادها على المكلف من دون نظر

الی خصوصیات المصادیق، والطبیعة توجد بوجود فردما، فاذا وجدت الطبیعة بایجاد فرد او فردین منها فی عرض واحد سقط الامر بها قهراً لحصول الامتثال فلاتقع الافراد المتعقبة مصادیق للامتثال.

وبالجملة تعلق الامر بنفس حیثیة الطبیعة یقتضی العموم البدلی، و هذا بخلاف ما اذا تعلق بها النهی فان مفاد النهی ـ کما عرفت فی محله ـ لیس عبارة عن طلب الترك، بل المستفاد منه هو الزجر عن متعلقه، فالمتعلق لکل من الامر والنهی لیس الا نفس حیثیة الطبیعة، والفرق بینهما ان الامر من مقولة الطلب والبعث، والنهی من مقولة الزجر، فمتعلق الامر علی فرض وجوده یقع امتثالاله، و متعلق النهی علی فرض وجوده یقع عصیاناله، فاذا تعلق الزجر بنفس حیثیة الطبیعة کان الغرض منه انزجار العبد من نفس حیثیة الطبیعة و عدم تحققها منه فی الخارج، فکل ماهو وجود للطبیعة یکون مزجورا عنه بما انه وجود لها، ولو عصی المکلف و اوجد فرداً منها یکون سائر الافراد ایضا مزجورا عنها لانها ایضا وجودات لهذه الطبیعة، والمفروض تعلق الزجر بنفس حیثیة الطبیعة، و مقتضاه تنفر المولی من وجود الطبیعة بما هو وجود لها فیسری الحکم اینما سرت.

فان قلت: کما أن امتثال التکلیف یوجب سقوطه فکذلك عصیانه، فکیف یبقی الزجر عنها مع تحقق العصیان!

قلت: هذا الکلام من الأغلاط المشهورة؛ إذ لا نسلم أن العصیان من المسقطات، وما تراه من سقوط الواجب الموقت بعصیانه في وقته فلیس ذلك من جهة مسقطیة العصیان، بل من جهة عدم القدرة علیه بانقضاء وقته.

والحاصل: أن تعلق الزجر بأصل الطبیعة، بحیث تکون نفس حیثیتها تمام الموضوع للزجر یقتضي سریان الزجر إلی جمیع أفرادها، ویکون کل فرد منها بما هو وجود لها مزجوراً عنه، وإذا تحقق العصیان في بعضها یبقی الزجر بالنسبة إلی البقیة، ولیس ذلك بسبب لحاظ السریان استیعاباً، بل هو مقتضی کون نفس حیثیة الطبیعة تمام الموضوع للزجر، ومثل ذلك الأحکام الوضعیة إذا تعلقت بالطبیعة کقوله تعالی: (أحلَّ اللّهُ البَیْعَ)[1] مثلاً، فإن کون نفس حیثیة الطبیعة تمام الموضوع للصحة مثلاً یقتضي سریانها أینما سرت، ونتیجته العموم الاستغراقي.

---

(۱) سورة البقرة/الآیة ۲۷۵

وبالجملة اختلاف نتيجة الإطلاق بالبدلية والاستغراق إنما هو من مقتضيات الأحكام المتعلقة بها، وإلاَّ فمعنى الإطلاق في جميعها ليس إلاَّ جعل حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم، من دون أن يلحظ السريان فضلاً عن البدلية أو الاستيعاب؛ و **على هذا فلا يرد ما أورده بعض أعاظم** العصر من أن مقدمات الحكمة إما أن تنتج السريان البدلي أو السريان الاستيعابي، فلم يحكم في بعض الموارد بهذا وفي بعض الموارد بذاك؟ **ولا يصح الجواب** عن ذلك بأن نتيجة المقدمات هو أصل السريان، والخصوصيات تستفاد من قرائن المقام، **بل الحق في الجواب**: أن نتيجة المقدمات هو الإرسال لا السريان، ومعنى الإرسال هو عدم تقييد الطبيعة في مقام الموضوعية للحكم، وجعلها تمام الموضوع له، لا لحاظ الشياع والسريان، غاية الأمر أن نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الأحكام المتعلقة بها، ففي الأوامر تكون النتيجة هي العموم البدلي، وفي النواهي والأحكام الوضعية العموم الاستغراقي، ولذا يطلق على البيع في قوله تعالى: (**أَحَلَّ اللّهُ** البَيْعَ) العام، كما يطلق عليه المطلق، فالثاني باعتبار كون حيثيته تمام الموضوع للصحة، بحيث لم تنضم إليه حيثية أخرى في مقام الموضوعية؛ والأول باعتبار أن نتيجة الإطلاق في المقام شمول الحكم المتعلق بالبيع لجميع أفراده[1].

التنبيه الثالث: الطبيعة المتعلقة للاحكام التكليفية والوضعية: لا يخفى ثبوت الفرق بين الطبيعة الواقعة في حيز الأمر أو النهي، وبين الطبيعة الواقعة في حيز الأحكام الوضعية، فإن الأمر لطلب إصدار الطبيعة وإيجادها والنهي للزجر عن إصدارها، فالطبيعة الواقعة في حيزهما غير مفروضة الوجود، وإنما أريد بالأمر إيجادها، وبالنهي إبقاؤها على حالة العدم. وأما الأحكام الوضعية فمتعلقها هو الطبيعة المفروضة الوجود، فيكون الحكم ثابتاً - بنحو القضية الحقيقية - لوجوداتها المفروضة، بما هي وجودات له، فعتق الرقبة في نحو «أعتق رقبة» أو «لا تعتق رقبة»

---

(١) أقول: قد اشتهر بينهم أن كل عام مطلق وكل مطلق عام، والفرق بين العام والمطلق أن إطلاق المطلق على حيثية إنما هو باعتبار كونها تمام الموضوع وأنه لم ينضم إليها حيثية أخرى في الموضوعية، وفي مقابله التقييد، وإطلاق العام عليها باعتبار شمول الحكم المتعلق بها لجميع أفرادها، وفي مقابله التخصيص، وقد يفرق بينهما بأن العام ما لوحظ فيه الكثرة وجعل الطبيعة فيه ما به ينظر، بخلاف المطلق فإنه لم يلحظ فيه الكثرة فضلاً عن جعل الطبيعة مرآة لها. وقد يفرق أيضاً بأن العام لا يطلق إلا على ما يكون شموله بالوضع، سواء كان استيعابياً أم مجموعياً أم بدلياً، والمطلق يطلق على ما كان الشمول فيه بقرينة الحكمة. ح ع - م.

لم يفرض وجوده، حتى يكون الحكم لوجوداته المفروضة؛ وهذا بخلاف البيع في نحو أحل الله البيع، فإن الصحة والإمضاء إنما شرعت للبيع المفروض وجوده في الخارج.

التنبيه الرابع: موارد الاحتياج الى مقدمات الحكمة: لا يخفى أن الأحكام المتعلقة بالطبائع على نحوين: بعضها مما يمكن أن يتعلق بأصل الطبيعة مع فرض كون الموضوع لها بحسب الواقع والجد الطبيعة المقيدة، وبعضها مما لا يمكن تعلقها بأصل الطبيعة إلاَّ إذا كان الموضوع واقعاً هو نفس حيثيتها؛ فمثال القسم الأول الأحكام الإيجابية كالأوامر مثلاً؛ فإذا كان مراد المولى بحسب الواقع عتق الرقبة المؤمنة صح له أن يقول في مقام الإنشاء: أعتق رقبة، ويكون غرضه ذكر القيد بعد ذلك، ومثال القسم الثاني الأحكام السلبية كالنفي والنهي، فلا يصح أن يقال لا رجل أو لا تعتق رجلاً، إلاَّ إذا كان المراد بحسب الواقع نفي حيثية الطبيعة المطلقة أو الزجر عنها، وإن كان مراده نفي المقيد لم يصح إدخال حرف النفي على نفس الطبيعة، بلا ذكر القيد؛ لأن حرف النفي موضوع لنفي مدخوله، وانتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها، وهذا بخلاف الأمر؛ فإنه لطلب إيجاد المتعلق، فإن كان المطلوب بحسب الواقع إيجاد المقيد أيضاً صح في مقام الإنشاء تعلق الأمر بأصل الطبيعة؛ إذ وجودها بوجود فردٍ ما فإرادة إيجاد المقيد إرادة لإيجادها أيضاً، فيصح أن يتعلق الطلب بها ويذكر القيد بعده.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن الاحتياج إلى مقدمات الحكمة إنما هو في القسم الأول، أعني الأحكام الإيجابية؛ لما عرفت من صحة تعلق الحكم فيها بأصل الطبيعة مع كون المراد لباً هو المقيد؛ فنحتاج في إثبات الإطلاق إلى إحراز كون المولى في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه وعدم كونه بصدد الإهمال.

وأما القسم الثاني، أعني الأحكام السلبية، فيمكن أن يقال فيها بعدم الاحتياج إلى مقدمات الحكمة؛ لما عرفت من أن كلمة «لا» مثلاً موضوعة لنفي مدخولها، أي شيء كان، فإن كان المدخول عبارة عن اللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة كان النفي متوجهاً إليها؛ وانتفاؤها كما عرفت إنما يكون بانتفاء جميع وجوداتها، فلا يحتمل الإهمال حتى ينتفي بإحراز كونه في مقام البيان، وبالجملة استفادة الإطلاق هنا إنما تكون بالاستعانة من وضع «لا»[1]؛ لأنها لنفي

(١) أقول: وهذا البيان يجري في لفظة «كل» ونحوها أيضاً، مما وضع للشمول؛ فإنها وضعت لشمول المدخول، لا لشمول ما أريد منه لباً، **فإن قلت:** على هذا يلزم أن يكون التقييد بدليل منفصل موجباً للمجازية بالنسبة إلى لفظ «لا» أو «الكل» أو نحوهما، وإن لم يلزم المجازية بالنسبة إلى المدخول **قلت:** لفظة «كل» مثلاً إنما

المدخول ـ أي شيء كان ـ من المطلق أو المقيد.

هذا آخر ما أورده السيد الأستاذ «مدّ ظله العالي على رؤوس المسلمين» في مباحث الألفاظ وتتلوه إن شاء اللّه المباحث العقلية.

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الصحائف في شهر محرم الحرام سنة ١٣٦٨.

بيد العبد المفتقر إلى رحمة ربه الغني حسين علي المنتظري بن علي النجف آبادي الأصفهاني عاملهما اللّه بلطفه وفضله بحق محمد وآله الطاهرين.

***

وضعت لشمول ما أريد من المدخول استعمالاً لا بحسب الجد وإحراز الجد إنما يكون بأصالة التطابق بين الإرادتين، والتقييد تصرف في الجد لا في الاستعمال، فافهم. ح ع ـ م.

المقصد السادس

فى القطع

وفيه فصول

الفصل الاول: حجية القطع

حالات المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي

وقد شرع فيه الاستاذ آية الله البروجردى مدظله العالى فى يوم الاربعاء، الثانى و العشرين من المحرم سنة ١٣٦٨ قمريّة. فقال مدظله: قال الشيخ (قده): «اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع به او الظن او الشك الخ». **اقول:** نفس الالتفات لايكفى فى حصول احدى الحالات الثلاثة اذ قد يلتفت الشخص الى نسبة شيى الى شيى و يدركها بالادراك التصورى و لايلتفت الى انها واقعة ام لا و حصول احدى الحالات الثلاثه انما هو فى مرتبة لحاظ الخارج و انها هل تكون واقعة فى الخارج ام لا.

ثم ان تقسيمه (قده) لمّا كان مظنّة ان يستشكل عليه[1] بانه تقسيم الشيى الى نفسه و غيره بلحاظ ان الشاك ـ مثلاً ـ ربما لايكون مكلفا بما شك فيه، بين شيخنا الاستاذ فى الكفاية عنوان البحث بعبارة اخرى فقال: «ان البالغ الذى وضع عليه القلم الخ»، ليسلم عن الاشكال.

وفيه، ان الاشكال آتٍ فيه ايضا، فالاولى ان يقال فى الجواب: ان صدق عنوان المكلف لايلزم ان يكون بلحاظ هذا التكليف المظنون فيه او المشكوك فيه حتى يرد الاشكال بل اللازم صدقه ولو بلحاظ التكاليف الضرورية.

---

(١) ليس الاشكال عبارة عن تقسيم الشيى الى نفسه و الى غيره فان عمدة الاشكال هو ان كلا من القطع و الظن و الشك قد يتخلف عن الواقع فلايكون تكليف فى البين و لاينحصر الاشكال ببعض الاقسام.
ثم ان الظاهر عدم ورود الاشكال على ماذكره فى الكفاية اذ ليس مراده، من وضع عليه القلم بالنسبة الى هذا التكليف بل ليس مراده (قده) المكلف الفعلى بل من له شانيّة التكليف. فافهم.. ح ع ـ م.

هل البحث عن القطع اصولي او كلامي؟:

قال فی الکفایه: «ان مبحث القطع لیس من مسائل الاصول بل یکون اشبه بمسائل الکلام و انما ذکر هنا استطراداً».

اقول: بل هو من مسائل الاصول و لاشباهة له بالکلام اصلا.

اما الاول: اعنی کون مبحث القطع من مسائل الاصول: فلما عرفت فی محله من ان موضوع علم الاصول هو، عنوان «الحجة فی الفقه» و عوارضها المبحوثة عنها فی الاصول عبارة عن تعیناتها و تشخصاتها الخارجة عنها مفهوما المتحدة معها خارجا کخبر الواحد و الکتاب و غیرهما من الحجج و لانعنی بالحجة ما یقع وسطا للاثبات کما عرفته و نسب الی المنطقیین ایضا مع ان المنطقی یطلقها علی مجموع الصغری و الکبری لا علی الاوسط فقط. و کیف کان فلیس مرادنا بالحجة التی نجعلها موضوع علم الاصول ذلك بل المراد بها ما یحتج به الموالی علی العبید و العبید علی الموالی فی مقام الامتثال و المخالفة.

و بعبارة اخری: هی ما یکون منجّزا للتکالیف الواقعیة بمعنی ان لایکون العبد معذورا فی مخالفتها فی صورة المصادفة و یکون معذورا اذا عمل به و خالف الواقع و هذه الآثار کلها تترتب علی القطع کما لایخفی، فهو ایضا من افراد الحجه و من تعیناتها فالبحث عنه بحث اصولی. و عدم تعرض القدماء له، من جهة وضوح مباحثه عندهم و ان شئت تفصیل المطلب فراجع الی ماذکرناه فی موضوع علم الاصول.

و اما الثانی: اعنی عدم شباهته بمباحث الکلام، فلأن غایة ما یمکن ان یقال: هو دخول المسئلة فی مسئلة «ما یصح علی الله و ما یقبح» او فی مسألة «ثبوت العقاب فی یوم الجزاء» و هما من المسائل الکلامیّة. ولکن یرد علی ذلك ان المبحوث عنه فی الاولی هو ان الله تعالی یصدر عنه الحَسَن و لایصدر عنه القبیح و اما تعداد صغریات القبیح فلیس مربوطا بالمسألة و لاالبحث عنها من وظائف المتکلم. و المبحوث عنه فی الثانیة هو ان العقاب ثابت یوم الجزاء و اما تعداد ما یمکن ان یعاقب علیه فلیس ایضا من وظائف المتکلم و علیهذا فلیس البحث عن عدم قبح عقاب من خالف القطع بحثا کلامیا و لامربوطا به. فافهم.

مراتب الحكم:

اعلم ان شيخنا الاستاد قال فى الكفاية و ساير كتبه: ان للحكم اربع مراتب: الاقتضاء و الانشاء و الفعلية و التنجز. فالاولى؛ عبارة عن المصالح و المفاسد الكائنة فى متعلقات الاحكام. و الثانية عبارة، عن الانشاء الصادر لابداعى البعث و الزجر. و الثالثة: عبارة عن مرتبة البعث والزجر. و الرابعة: عبارة عن مرتبة وصوله الى العبد بالعلم او بما يقوم مقامه. هذه خلاصة كلامه زيد فى علو مقامه.

و فيه نظر: فان ماذكر من المراتب الاربعة ليست مراتب لحقيقة واحدة بل هى امور متباينة.

بيان ذلك: ان هذا التعبير انما يصح فيما اذا كان حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك و هى ماتكون فى عين وحدتها ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف مع انحفاظ اصل حقيقتها فى جميع المراتب كالنور الصادق على نور الشمس و السراج مثلا. و مانحن فيه ليس كذلك اذ ما يستحق ان يطلق عليه اسم الحكم «هو الانشاء الصّادر بداعى البعث او الزجر» و ليس الانشاء المجرد عن هذا الداعى او المصالح و المفاسد من المراتب الضعيفة لهذا المعنى.

نعم: المصلحة والمفسدة علتان لتحقق الحكم و من البديهيات عدم كون مثل هذه العلة، مرتبة من المعلول.

و اما التنجز: فعدم كونه من مراتب الحكم اوضح بل هو ما يتصف به بعض الاحكام اعنى ما يشتمل على الالزام باعتبار مقارنة هذا الحكم لعلم المكلف او ما يقوم مقامه.

و بالجملة: فهو امر يصدق فى التكاليف الالزامية فقط التى توجب مخالفتها العقاب و ليس صدقه من جهة صيرورة الحكم فى مرتبته قويا، بل من جهة مقارنة الحكم لامر خارج عن حقيقته اعنى العلم و ما يقوم مقامه.

والحاصل: ان الاقتضاء و الانشاء المجرد و التنجز، لايصح ان يطلق عليها الحكم. ولو ابيت الا عن اطلاقه عليها بالمسامحة فليعلم ان اطلاقه على واحد منها بالحقيقة و على غيره بالمسامحة.

و التحقيق ان يقال: ان للحكم مرتبتين: الشأنى و الفعلى.

بيان ذلك: انك قد عرفت آنفا ان الحكم عبارة عن الانشاء الصادر بداعى البعث او الزجر لا الانشاء المجرد عنهما و من الواضحات عدم حصول الانبعاث او الانزجار من نفس هذا الانشاء ما لم يتعلق به العلم، فعلى هذا لايكون غرض المولى من انشائه حصول الانبعاث مثلا من نفس

انشائه بل ينشا البعث ليعلم به العبد فينبعث و لا يمكن ان يكون صدور الفعل عن العبد احيانا بداعى الاحتياط او بدواع اخرى غرضا من الانشاء اذ وجوده و عدمه واقعا سواء فى حصول ذلك الفعل من العبد وليس ذلك الصدور من آثار ذلك الانشاء الواقعى. فتاثيره فى نفس العبد يتوقف على العلم به و فى هذه المرتبة يتحقق ما هو حقيقة الحكم اعنى الباعثية و الزاجرية و اما قبل تعلق العلم به فهو و ان كان حكما ايضا حيث انه انشاء صدر بداعى البعث ولكن حيث لا يمكن ان يؤثر فى نفس المكلف و ان يترتب عليه الغرض المقصود منه، يتصف فى هذه المرتبة بالشانية. فالشانى: عبارة عن الانشاء الصادر بداعى البعث مع عدم تعلق علم المكلف به. و الفعلى: عبارة عن نفس هذا الانشاء بعد صيرورته معلوما للمكلف و قابلا للتاثير فى نفسه.

و المحقق الخراسانى ايضا كان يلتزم بوجود هاتين المرتبتين. فعلى هذا تصير المراتب على مذاقه خمس: الاقتضاء و الانشاء المجرد و هاتان المرتبتان و التنجز و يمكن ان يعبر عن الثالثة «بالفعلى قبل التنجز» و عن الرابعة «بالفعلى مع التنجز».

و اما التنجز فقد عرفت انه لا يوجد فى جميع الاحكام بل هو امر يتصف به الحكم الالزامى باعتبار صيرورته بحيث يصح ان يعاقب عليه، اما لتعلق القطع به، او لجعل المولى حكما طريقيا لاحرازه و قد وصل هذا الحكم الطريقى الى العبد. و هذا مثل ايجاب الاحتياط فى موارد الشك او ايجاب العمل بخبر الواحد او الاستصحاب او نحو ذلك مما لم يتعلق به التكليف لمصلحة فى نفسه بل اوجبه الشارع لاحراز الواقع و حفظه. و هذه الاحكام المجعولة لحفظ الاحكام الأُخرى هي التي تسمى بالاحكام الظاهرية، فلو فرض كون نفس العمل بالخبر مشتملاً على المصلحة فاوجب الشارع العمل به لذلك لا يكون هذا حكماً ظاهرياً بل هو حكم واقعي في عِرض ساير الاحكام الواقعية لا في طولها.

ثم انه كما يكون القطع و الاحكام الظاهرية من المنجّزات، فكذالك قد يكون نفس الاحتمال سببا للتنجيز، كما فى الشبهة قبل الفحص و فيما اذا احتمل التكليف و علم باهتمام الشارع به على فرض ثبوته بحيث لا يرضى بتركه ولو فى حال الشك. و معنى التنجيز فى جميع ذلك، هو استحقاق العبد للعقاب على الواقع على فرض ثبوته.

هذه خلاصة ما اردنا ذكره فى باب تقسيم الحكم مقدمة لما ذكره فى الكفاية فى عنوان البحث.

التعرض لتقسيم صاحب الكفاية:

فاذا عرفت ذلك فلنذكر كلامه (قده) مع ما يتوجه عليه.

فنقول: قال (قده) ما حاصله: «ان البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى او ظاهرى، فاما ان يحصل له القطع او لا، فان حصل له القطع عمل به و الا فلابد من انتهائه الى الوظائف المقررة له عقلا».

ثم قال ما حاصله:

و انما عمّمنا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذاكان متعلقا بالاحكام الواقعية و لذالك عدلنا عن ما فى الرسائل من تثليث الاقسام و ان ابيت الا عن التثليث فالاولى ان يقال: ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا، و على الثانى اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولا، و وجه الاولوية ان التقسيم انما هو لاختلاف الاقسام فى الاحكام و على تقسيم الشيخ (قده) يلزم تداخل الاقسام فى الاحكام اذ ربّ ظنّ ليس فى مورده امارة معتبرة فيلحق بالشك و ربّ شكّ فى مورده امارة معتبرة فلايرجع فيه الى الاصول، انتهى.

و استشكل عليه بعض بان التقسيم الى القطع و الظن و الشك انما هومن جهة النظر الى حالات المكلف مضافا الى افتراق الظن عن الشك بان الظن قابل لان يجعل طريقا منجّزا للواقع، لاشتماله على كشف ناقص دون الشك اذ لامعنى لصيرورته كاشفا و موجبا لتنجيز الواقع.

اقول: ماذكره هذا البعض غير صحيح اذالشك ايضا قد يكون منجّزا كما عرفت، هذا مضافا الى ان اعتبار الطرق المجعولة ليس باعتبار ايجابها للظن فالظن، بما هو ظن مثل الشك فى عدم الاعتبار. و ما هو المعتبر هو الامارات الموجودة فى موردها و هى بعينها حجة فى مورد الشك ايضاً. و بالجملة: فما ذكره فى الكفاية من ان الاعتبار بوجود الامارة المعتبرة لاوصف الظن و الشك فى محله.

و اما ماذكره فى الكفاية من تعميم متعلق القطع و من جعل التقسيم ثنائيا فيتوقف وضوح صحته او سقمه على بيان مقدمة وهى:

انهم ذكروا انه لااشكال فى وجوب متابعة القطع، و مرادهم بهذا الكلام ليس ثبوت الوجوب الشرعى لمتابعة القطع بما هو قطع وليس المراد ايضا ان من قطع بوجوب الصلوة مثلا فهو غافل عن قطعه و انما يرى نفس وجوب الصلوة، فان هذا المعنى يكون توضيحا للواضح اذيرجع الى ان القاطع بالوجوب مثلاً قاطع بالوجوب، بل المراد من وجوب متابعة القطع، حكم العقل بكون القطع منجّزا للواقع على فرض اصابته و عدم كون العبد معذورا فى مخالفته بل يكون بها خارجا عن زىّ الرقية و رسم العبودية.

و الحاصل: ان الظاهر من هذه العبارة كون متابعة القطع بما هى تتصف بالوجوب و ليس هذا الوجوب وجوبا شرعيا بل هو الزام عقلى يحكم به كل عاقل، سواء فى ذلك نفس القاطع و غيره وهذا الحكم من العقل من توابع حكمه بكون القطع منجزا للواقع بحيث لايكون العبد معذورا فى مخالفة الواقع مع اصابة قطعه.

قيام الطرق مقام القطع في تنجيز الواقع:

فاذا عرفت ذلك و تبين لك معنى تنجيز القطع

فنقول: يقوم مقام القطع فى تنجيز الواقع جميع الطرق الشرعية المجعولة لاحراز الواقع كخبر الواحد و البينة و كذا ايجاب الاحتياط بل الاستصحاب ايضا على ما هوالحق عندنا كما ياتى فى محله. فبعد حكم الشارع بوجوب العمل بخبر الواحد يصير الخبر منجّزا للواقع بمعنى عدم كون العبد معذوراً فى مخالفته اذا كان الخبر مصادفا للواقع و خالفه العبد. و كذلك معنى تنجيز الاستصحاب للواقع فانّ العبد يعاقب على مخالفة الواقع فيما اذا خالف الاستصحاب و كان مصادفا، فالثواب والعقاب فى الاحكام الطريقية يدوران مدار مخالفة الواقع لا مخالفة انفسها.

و بالجملة: فجميع تلك الاحكام الظاهرية تشترك مع القطع فى تنجيز الواقع. و لافرق فى القطع ايضا بين التفصيلى و الاجمالى فى ذلك فاذا علم اجمالا بوجوب هذا او ذاك، يلزمه العقل اتيان كلا الطرفين لا من جهة كون كل طرف واجبا عليه بنفسه بل من جهة حكمه بكون الواقع منجّزا، سواء أكان فى هذا الطرف ام فى ذاك ولايكون العبد معذورا فى مخالفته فى ايّ طرف كان.

نعم، قد يتفق فى بعض الموارد عدم صلاحية العلم الاجمالى لتنجيز الواقع على بعض التقادير او مطلقا.

و ان شئت تفصيل ذلك، فنقول:

اذا تعلق العلم الاجمالى بجنس التكليف اعنى مطلق الالزام فصوره اربع:

١ـ ان يتردّد الامر بين وجوب هذا او ذاك.

٢ـ ان يتردّد بين حرمة هذا او ذاك.

٣ـ ان يتردّد بين وجوب شيى و حرمة شيى آخر.

٤ـ ان يتردّد بين وجوب شيى و حرمة هذاالشى.

و الضابط الكلى فى احكام هذه الصور، انه اما ان يتمكن المكلف من الموافقة القطعية و اما ان يتمكن من الموافقة الاحتمالية و يمكنه المخالفة القطعية ايضا و اما ان لا يتمكن من الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية. فعلى الاول يتنجز عليه الواقع فى اى طرف كان و على الثانى يجب عليه الموافقة الاحتمالية، فلو تركها عوقب على مخالفة الواقع. و حينئذ فان كان احد الطرفين مظنون المطابقة للواقع تعين اخذه، لحكم العقل بوجوب كون العبد بصدد احراز الواقع مهما امكن و الظن اقرب الى احرازه من الوهم، و ان تساوى الطرفان كان مخيّرا فى اخذ اىّ من الطرفين، و على الثالث يدور الامر بين المحذورين فيثبت التخيير ايضا ان لم يكن فى البين ظن.

والفرق بين التخييرين واضح، اذ التخيير فى دوران الامر بين المحذورين قهرى اذ لا يتمكن العبد بحسب الفرض من فعل كلا الطرفين و لا من تركهما، ففى هذه الصورة، وجود العلم الاجمالى كعدمه، لا تنجيز له بالنسبة الى الواقع اصلا، وهذا بخلاف التخيير فى الفرض السابق اذ العلم فيه منجز على بعض الفروض و هو صورة ترك كلا الطرفين، فحكم العقل فيه بالتخيير، انما هو لاحراز الواقع احتمالا، حيث لا يتمكن عن احرازه بنحو القطع؛ فالعلم الاجمالى ايضا كالعلم التفصيلى منجّز للواقع بحكم العقل مالم يمنع عنه مانع، فلذا يحكم العقل بوجوب متابعته بايجاد كلا الطرفين، او بايجاد احدهما على حسب اختلاف الموارد؛ و هذا هو المسمى عندهم بقاعدة الاشتغال، فهى حكم عقلى لاحراز الواقع.

وقد تلخص من جميع ماذكرناه، ان القطع تفصيلياً كان او اجماليا و كذلك ساير الاحكام الشرعية الظاهرية المجعولة لاحراز الواقعيات، تشترك فى تنجيز الواقع على فرض المصادفة وليست موافقتها و لا مخالفتها موجبتين للثواب و العقاب على انفسهما بل الثواب و العقاب يدوران مدار الواقع.

اذا عرفت ذلك فقد تبين لك ضعف تقسيم الكفاية فى عنوان البحث، حيث جعل التقسيم ثنائيا و قال: «ان حصل القطع بالحكم الواقعى او الظاهرى عمل به و الا رجع الى الاصول العقلية من البرائة و التخيير و الاشتغال».

وجه الضعف، ان الحكم الظاهرى ليس فى عرض الحكم الواقعى و ليس له بنفسه تنجز حتى يكون القطع منجزا له بل التنجّز و عدمه يدوران مدار الواقع و الحكم الظاهرى ايضا فى عرض القطع بالحكم الواقعى فى كونه منجّزا للواقع.

ثم ان قاعدة الاشتغال ايضا من المنجّزات العقلية للواقع فان موردها العلم الاجمالى كما

عرفت و هو كالتفصيلى فى التنجيز فعدّها فى عداد البرائة و التخيير فى غير محله.

والاولى فى التقسيم الثنائى ان يقال: ان المكلف اذا التفت الى الحكم الواقعى، فاما ان يثبت له احد منجّزاته من العلم بقسميه و الطرق الشرعية كالبيّنة و خبر الواحد بل الاستصحاب ايضا، او لا، و على الثانى يكون المرجع هو البرائة او التخيير ان دار الامر بين المحذورين. ففى القسم الاول يكون التكليف على فرض ثبوته منجّزا، و فى القسم الثانى لاتنجّز له اصلا. و التخيير بل البرائة ايضا حكمان عقليان فماذكره الشيخ (قده) ايضا من ان المرجع للشاك هو القواعد الشرعية فى غير المحل فتامل.

معنى حجيّة القطع:

ثم ان الشيخ (قده) قال ما حاصله: انه لا اشكال فى وجوب متابعة القطع ماذام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع و ليست طريقيته قابلة لجعل الشارع نفيا او اثباتا. و من هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا فان الحجة هى الحد الاوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر. فقولنا: الظن حجة او البينة حجة يراد بها كونهما وسطين لاثبات احكام متعلقهما فيقال هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، و هذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بوجوب شيى يقال هذا واجب و كذلك اذا قطع بالخمرية يقال هذا خمر و لايقال هذا معلوم الخمرية الخ. انتهى.

اقول: قد ظهر لك سابقا ان عبارته تحتمل معنيين:

الاول: ان يكون مراده بوجوب متابعة القطع، هو الوجوب الشرعى و يكون متعلقه، العمل الذى هو مصداق لمتابعة القطع و تحمل هى عليه بالحمل الشايع كالصلوة المقطوع بوجوبها، لا نفس المتابعة بماهى متابعة، و على هذا يكون المراد من عدم الاشكال، عدم الاشكال عند نفس القاطع و يصير حاصل المعنى، ان القاطع بوجوب الصلوة، لااشكال عنده فى وجوب الصلوة التى تكون بوجودها فى الخارج مصداقا لمفهوم متابعة القطع ايضا، و معنى عدم الاشكال عنده، ثبوت القطع له. فيرجع الكلام الى ان القاطع بوجوب الصلوة، قاطع بوجوب الصلوة.

و هذا الاحتمال و ان كان فى نفسه بعيدا، الا ان الظاهر من مجموع كلام الشيخ خصوصا بعد وروده فى تفسير الحجة، ارادة ذلك.

الثانى: ان يكون مراده بالوجوب، الوجوب العقلى و يكون متعلقه متابعة القطع بماهى

متابعة و المراد من عدم الاشكال، عدم ثبوت الاشكال عند جميع العقلاء، فانهم يحكمون بان القاطع يجب عليه متابعة قطعه و لايكون معذورا فى مخالفته، فيكون القطع حجة عندهم بمعنى كونه سببا لتنجّز الواقع. و قد عرفت ان مراد الاصوليين بالحجة ذلك، لا مايجعل حد الاوسط فكلما اطلقوا «الحجة» سواء حملوها على القطع او على ساير الامارات، لايريدون بها الا ماذكرنا.

وماذكره(قده) من جعل الامارات اوساطا دون القطع ففيه: انها تجعل حدودا وسطى للحكم الظاهرى دون الواقعى. فالحرمة فى قولنا هذا مظنون الخمرية و كلّ مظنون الخمرية حرام هى الحرمة الظاهرية الثابتة بدليل العمل بالظن و اطلاق الاصوليين لفظ الحجة عليها ليس من هذه الجهة بل من جهة كونها سببا لتنجيز الحكم الواقعى، بحيث يعاقب العبد على الواقع. على فرض مصادفتها للواقع و هذا المعنى بعينه موجود فى القطع.

وبالجملة: فالامارات و ان كانت تجعل اوساطا للاحكام الظاهرية ولكن نظر الاصولى فى اطلاق الحجة عليها ليس بالنسبة الى هذه الاحكام بل بالنسبة الى الاحكام الواقعية التى يدور مدارها الثواب و العقاب و هى تشترك مع القطع فى تنجيزها، فاطلاق الحجة عليها و على القطع بمعنى واحد. فافهم.

وليعلم، ان ظاهر عبارة الشيخ (قده) كما عرفت، انه لااشكال عند القاطع بوجوب الصلوة مثلا فى وجوب الصلوة عليه. و معنى عدم الاشكال كما عرفت، ثبوت القطع له، فصار محصل المعنى، ان القاطع بوجوب الصلوة قاطع بوجوبها.

ثم استدل على ذلك بقوله: «لانه بنفسه طريق الى الواقع و ليست طريقيته قابلة لجعل الشارع» انتهى.

و يرد على ذلك ايضا، ان الدليل عين المدعى اذ الطريقية ليست الا كشف الواقع و هو عين القطع كما لايخفى.

فمحصل الاشكال عليه امران:

الاول: وحدة الموضوع و المحمول فى المدعى.

الثانى: وحدة المدعى و الدليل.

و هذان الاشكالان، لايردان على عبارة الكفاية حيث قال ماهذا لفظه: «لاشبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحركة على طبقه جزما و كونه موجبا لتنجّز التكليف الفعلى

فيما اصاب، باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته و عذرا فيما اخطا قصوراً. الى ان قال: «ولا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تاليفى بين الشيى و لوازمه .انتهى».

اقول: صريح عبارته (قده) ان الوجوب الثابت لمتابعة القطع عقلى، موضوعه نفس المتابعة بما هى متابعة. و قد عرفت ان هذا الوجوب امر يحكم به جميع العقلاء و هو عبارة اخرى عن حجيّة القطع كما اصطلح عليه القدماء و عن منجّزيّته كما فى اصطلاح المتاخرين. و ليس التنجّز و الحجيّة عين القطع بل هما من لوازمه و ثبوتهما له ليس بجعل تاليفى بين القطع و بينهما لعدم تخلّل الجعل بين الملزوم و اللازم.

و بالجملة: فالمدعى فى كلامه، عدم شبهة العقلاء فى ان متابعة، القطع بماهى متابعة يثبت لها الوجوب عقلا الذى هو عين الحجيّة و المنجّزية و دليله على ذلك، هو انهما من لوازمه و ثبوت اللازم للملزوم بديهى لا يتخلّل بينهما جعل. فتامل.

ثم انك قد عرفت ان الحكم الواقعى يتنجّز اما بالقطع او باحد الطرق او بنفس الاحتمال اذالم يكن فى البين فحص. و معنى منجّزيّة هذه الامور له، هو انه بوجوده الواقعى، ليس مدارا للثواب و العقاب مالم يحصل احد هذه الامور، فماهو المقتضى لثبوت الاستحقاق، هو وجود احد هذه الامور لا نفس التكليف الواقعى وعلى هذا فلو فقد هذه الامور لم يكن التكليف منجّزا وكان المكلف معذورا، سواء قطع بخلاف الواقع ايضا ام لا. و عذره يكون مستندا الى عدم ثبوت المقتضى للتنجّز لا الى ثبوت المانع عنه كما هو واضح.

و على هذا فعد القطع بالخلاف عذرا، كما فى الكفاية فاسد، فان العذر حينئذ يستند الى عدم ثبوت المقتضى للتنجّز اعنى القطع بالوفاق او غيره من المنجّزات لا الى ثبوت القطع بالخلاف، فلوفرض عدم المنجزات و عدم القطع بالخلاف ايضا، كان معذورا كما فى الغافل و فى من احتمل التكليف بعد الفحص و الياس عن الظفر بدليل.

نعم ماذكره (قده) من ان القاطع بالخلاف انما يكون معذورا فيما اذا كان عن قصور دون ما اذا كان مقصراً، صحيح، ولكن عذره من جهة عدم وجود المقتضى للتنجيز.

والحاصل ان القاصر يكون معذورا اذا فقد المنجّزات سواء قطع بالخلاف ام لا و المقصّر، لا يعذر و ان قطع بالخلاف ايضا كما اذا كان فى اول الامر ملتفتا الى التكليف و محتملا لثبوته و لم يتفحص عنه كمال التفحص بل اقتصر على تتبّع ناقص ثم قطع بعدمه، فان هذا الشخص غير معذور قطعا فى مخالفته للواقع. فتدبر.

الفصل الثاني: اقسام القطع

اعلم ان القطع طريقى و موضوعى:

و الطّريقية صفة للقطع باعتبار متعلقه موضوعا كان او حكما. و اتصافه بذلك من جهة عدم دخالته فى تحصّل المتعلق فكما ان الطريق لا دخالة له فى تحصل ذى الطريق و انمايترتب عليه الايصال اليه بعد تحصّله فى نفسه فكذلك القطع بالنسبة الى متعلقه فيجب ان يكون المتعلق متحصّلا مع قطع النظر عن القطع و يكون القطع كاشفا عنه و موصلا إليه.

و اما الموضوعية فهى صفة للقطع باعتبار الاثر المترتب على نفسه بحيث يكون نفس القطع موضوعا لهذا الاثر، كما اذا كان الموضوع للنّجاسة مثلا مقطوع الخمرية لا نفس الخمر و بهذا البيان يظهر لك عدم جواز كون القطع بحكم، ماخوذا فى موضوع عين هذا الحكم، اذ معنى كونه ماخوذا فى موضوعه عدم تحصّل الحكم مع قطع النظر عنه و معنى كونه متعلقا بهذا الحكم تحصّل الحكم مع قطع النظر عنه.

و بعبارة اخرى: مرجع ذلك الى كون القطع بالنسبة الى حكم واحد طريقيا و موضوعيا، فيلزم كون الحكم متحصّلا فى حدّ نفسه على الطريقية و غير متحصّل على الموضوعية فيجتمع النقيضان.

و اما اخذ القطع بحكم او بموضوع ذى حكم فى موضوع مثل هذا الحكم فليس بمحال عندنا، فيجوز ان يكون الخمر فى حدّ نفسه حراما ثم ينشا حرمة اخرى على مقطوع الخمرية او الحرمة.

وقال المحقق الخراسانى باستحالة ذلك و هذا منه مبنى على مقدمتين:

الاولى: كون الاحكام عوارض خارجية لمتعلقاتها.

الثانية: كون المتعلق للحكم بحسب الحقيقة هو المصاديق الخارجية لا العناوين الكلية، فعلى هذا يلزم من تعلق الحرمة تارة بنفس الخمر و اخرى بمعلوم الخمرية، اجتماع المثلين.

هذه خلاصة كلامه (قده) و نحن قد اثبتنا فى محله بطلان كلتا المقدمتين و ان البعث و الزجر من عوارض الباعث و الزاجر حقيقة لصدورهما منه و لا عروض لهما بالنسبة الى المتعلق و ان المتعلق ليس الا نفس العنوان الكلى الذى تعلّقت به الارادة. فراجع ماحررّناه فى مسئلة اجتماع الامر و النهى.

فان قلت: تعلّقُ الحرمة تارة بالخمر و اخرى بمعلوم الخمريّة و ان لم يكن من باب اجتماع المثلين ولكن يترتب عليه محذور اللغوية.

قلت: يمكن ان يكون فى نفس الخمر مفسدة و فى معلوم الخمريّة مفسدة اخرى، فيتعلّق بهما زجران و فائدتهما انه قد لاينزجر الانسان عن زجر واحد و ينزجر عن الزجرين لمكان شدّة العقوبة .فافهم.

قيام الامارات و بعض الاصول مقام القطع:

ثم ان الامارات و بعض الاصول مثل الاستصحاب تقوم مقام القطع الطريقى دون الموضوعى مطلقا.

اما الاول: فلما عرفت من انّ اثر القطع تنجّز الواقع بمعنى كون المكلّف مستحقّا للعقوبة على الواقع لو خالف قطعه و كان مصادفا من باب الاتفاق، و هذا الاثر بعينه يترتب على الامارات و على هذا السنخ من الاصول اعنى، مايكون محرزا للواقع و قد عرفت تفصيل ذلك آنفا، فراجع.

و اما الثانى: اعنى عدم قيامها مقام القطع الموضوعى سواء كان تمام الموضوع بان لايكون للمتعلق دخالة فى موضوعيته او كان جزءا للموضوع بان كان الموضوع مركبا من القطع و متعلقه، فبيانه يتوقف على بيان كيفية جعل الامارات و الاصول بنحو الاجمال.

فنقول: معنى اعتبار الامارة المتعلقة بحكم او موضوع هو وجوب فرض مودّاها من الحكم او الموضوع واقعا و وجوب ترتيب اثار الواقع على مودّاها، فاذا ادّت الامارة عدالة زيد مثلا، فمعنى اعتبار الشارع لهذه الامارة هو وجوب البناء على كون العدالة متحققة و وجوب ترتيب آثارها و لزوم الغاء احتمال عدم تحققها واقعا. فهذا الاعتبار، انما يصح من الشارع اذا كان ماقامت عليه الامارة حكما شرعيا او موضوعا ذاحكم و اراد الشارع بجعلها ترتيب آثار المودّى، فهذا الذى ذكرنا فى معنى جعل الامارة مما لا اشكال فيه.

فاذا عرفت ذلك، يتضّح لك عدم جواز قيامها مقام القطع الماخوذ موضوعا بكلا قسميه، اذ

الموضوع مالم يتحقق لايمكن اجراء حكمه عليه فاذا قامت الامارة فى صورة الشك فى الخمرية على الخمرية مثلا و كان موضوع الحرمة عبارة عن معلوم الخمريّة او الخمر المعلوم، فعدم جواز الحكم بالحرمة مما لا شك فيه اذ اعتبار الامارة انما يقتضى ترتيب اثر الخمر و المفروض عدم كون الحرمة اثرا له و ما هو الموضوع لها اعنى العلم بالخمرية مقطوع الانتفاء لفرض الشك فيها.

و بالجملة: فبعد كون الموضوع للحرمة عبارة عن معلوم الخمريّة او الخمر بقيد المعلوميّة، يكون فى صورة الشك معلوم العدم و الامارة لم تقم على ما هو الموضوع اعنى المعلوميّة، بل قامت على نفس الخمرية و الفرض عدم كون الاثر لها.

نعم للشارع ان يجعل بدليل اخر، الخمر الذى قامت عليه الامارة او نفس ما قامت عليه الامارة و ان لم يكن واقعا، محكوما بحكم الخمر المعلوم او معلوم الخمرية، فيصير نظير قيام التيمم مقام الوضوء و يكون كلاهما حكما واقعيا كما لايخفى.

و الحاصل: ان ادلة اعتبار الامارات لاتدلّ على جواز قيامها مقام القطع الموضوعى باقسامه وهذا الذى ذكرناه هو مراد الشيخ (قده) ايضا و ان كانت عبارته مجملة، فاللازم ذكرها و توضيحها حتى تنطبق على ماذكرنا.

قال: (قده) ماهذا لفظه: «ثم من خواص القطع الذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية و بعض الاصول العملية مقامه فى العمل بخلاف الماخوذ فى الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم؛ فان ظهر منه او من دليل خارج، اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الامارات و بعض الاصول مقامه، و ان ظهر من دليل الحكم، اعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونه صفة خاصة قائمة بالشخص، لم يقم غيره مقامه». انتهى.

اقول: عبارته هذه صارت معركة للآراء و قد حملها كل واحد منهم على معنى. و قدكان يتبادر الى ذهنى حين تعلّمي للرسائل ماذكرناه من انه (قده) يقول: بقيام الامارات مقام القطع الطريقى دون الموضوعى و ليس نظره (قده) الى تقسيم الموضوعى الى مايكون موضوعا بلحاظ الوصفية و الى مايكون موضوعا بلحاظ الكاشفية كما حملها بعضهم على ذلك.

و حاصل مقصوده (قده) على ماذكرناه، ان القطع ان كان طريقيا، قامت الامارات مقامه، و ان اخذ فى لسان الدليل موضوعا للحكم، فتارة يظهر من القرائن، ان الموضوع حقيقة، هو متعلق القطع و ان ذكر القطع فى لسان الدليل من جهة انه كاشف عن الموضوع لا من جهة دخالته فى الموضوع، فهو عين القطع الطريقى غاية الامر انه ذكر فى لسان الدليل. و قدعرفت ان الامارات

تقوم مقامه.

واخرى يكون لنفس القطع دخالة فى الموضوع، او يكون تمام الموضوع، فلاتقوم الامارات و الاصول مقامه. هذه خلاصة مقصوده و يدل على ارادته ذلك، قوله: «ثم من خواص القطع الذى هو طريق الى الواقع، قيامُ الامارات و الاصول مقامه» فيدل لفظ «الخواص» على ان الموضوعى ليس كذلك مطلقاً. و كذلك قوله: «فان ظهر منه او من دليل خارج، اعتباره على وجه الطريقية للموضوع» الخ. اذ يظهر من ذلك، ان الموضوع هو متعلق القطع و ان القطع طريق اليه، اذ لو كان نفس القطع موضوعا لم يكن القطع طريقا الى الموضوع فتامل.

و بعد هذا الوجه الذى ذكرناه فى بيان مراده فالاقرب ماذكره بعضهم فى بيانه و حاصله:

ان القطع له نسبتان، نسبة الى القاطع من جهة كونه من صفاته النفسانية و نسبة الى المقطوع به من جهة كونه طريقا اليه و كاشفا عنه. فعلى الاول لاتقوم الامارات مقامه و على الثانى، تقوم مقامه من جهة انها ايضا تكشف عن الواقع.

و قد نظر الى ردّ هذا الفرق، المحقق الخراسانى حيث قال: «ان الامارات لاتقوم مقامه سواء اخذ صفة للقاطع او المقطوع به». و هو الحق عندنا ايضاً لما عرفت من ان القطع اذا اخذ فى الموضوع باى نحو كان، ففى صورة الشك نقطع بانتفاء الموضوع؛ و ادلة اعتبار الامارات انما تتكفل لوجوب ترتيب اثار الواقع. فافهم.

و ابعد الوجوه فى بيان مراد الشيخ (قده) ماقاله بعضهم؛ من ان القطع اما ان يوخذ فى الموضوع بما هو صفة خاصة، اى بما انه كاشف تام، فيكون لخصوصية المقطوعية دخالة فى الموضوع؛ و اما ان يوخذ فى الموضوع لابما انه كاشف تام، بل بما ان له مطلق الكاشفية و الطريقية ففى الحقيقة لايكون لخصوصية المقطوعية دخالة، بل الموضوع بحسب الحقيقة، هو الطريق المعتبر سواء كانت طريقيته بذاته او بواسطة الجعل. فعلى الاول لاتقوم الامارات مقامه. و على الثانى تقوم بل ليس فى الحقيقة قيام فى البين اذ القطع و سائر الامارات حينئذ فى عرض واحد و يكون كل منهما فردا لما هو الموضوع و هو مطلق الطريق المعتبر.

ثم استشكل هذا البعض على نفسه بانّ ادلة اعتبار الامارات لاتتكفل لاعتبارها الا فيما اذا كان لمودّياتها اثار شرعية لان مفادها وجوب ترتيب اثار المودّى و الفرض فيما نحن فيه ترتب الاثر على نفس الطريق لا على المودّى.

و اجاب عن ذلك بان الطريق اما ان يوخذ تمام الموضوع، واما ان يكون جزءً له وتكون للواقع

ايضا دخالة فيه.

فعلى الاول يتوقف تحقق الموضوع على كون المؤدّى ايضا ذا اثر اخر كما اذا رتبت الحرمة على نفس الخمر، و النجاسة على ما قام الطريق على خمريته، فاذا لم يكن المودّى ذا اثر شرعي لايتحقق الموضوع.

و اما على الثانى فيتحقق الموضوع دائما. و ادلة اعتبار الامارات تفى باثباته، اذ الفرض دخالة نفس المودّى ايضا فى الموضوع و يكفى فى اعتبار الامارة، كون مودّاها جزءً للموضوع، غاية الامر كون اثره تعليقيا فاذا قامت الامارة على الخمرية مثلا ثبت اخد جزئى الموضوع اعنى الخمرية بالتعبد، و الجزء الآخر اعني قيام الامارة بالوجدان.

و فيه ان ذلك يستلزم الدور[1] فان اعتبار الامارة يتوقف على كون مودّاها ذا اثر و كونه ذا اثر، يتوقف على اعتبار الامارة لدخالته فى الموضوع ايضا فيدور فتدبر.[2]

---

(١) اقول: والعجب من الاستاذ مدظله تسليمه لهذا الدور مع بداهة بطلانه فان اعتبار الامارة لايتوقف على كون المودّى ذااثر فعلى بل يكفى فى ذلك انتهائه بالاخرة الى اثر شرعى، لكفاية ذلك فى دفع محذور اللغوية، بل لنا اجراء ذلك فى تمام الموضوع ايضا اذ الموضوع اذاكان عبارة عن معلوم الخمرية مثلا و ان خالف الواقع فالخمر و ان لم يكن جزءً للموضوع و لكنه قيد له فاعتبار الامارة لاثبات القيد.

بل لقائل ان يقول: كون نفس قيام الامارة ذا اثر شرعى يكفى فى دفع محذور اللغوية فى الجعل من دون احتياج الى كون المتعلق ايضا ذا اثر شرعى، على اشكال فى الاخيرين. ح ع - م.

(٢) و جواب الدور، هو ان كونه ذااثر، لايتوقف على ثبوت الجزء الاخر، بل ترتب الاثر خارجا يتوقف على ثبوته فلادور، فافهم.. ح ع - م.

الفصل الثالث: التجرّی

تحرير محل البحث

قد ذكرنا سابقا ان حجية القطع و منجّزيته للواقع، ذاتية فاذا قطع بحرمة شيى و كانت الحرمة ثابتة فى الواقع كانت منجّزة على العبد بحيث لاعذر له فى مخالفتها و يستحق العقوبة عليها. و اما اذا قطع بالحرمة و لم تكن ثابتة فى الواقع فهل يستحق العبد العقوبة بمخالفة قطعه حينئذ ام لا ؟ فيه خلاف. و قد عبّروا عن هذه المسئلة «بالتجرّى». و قبل الورود فيها و بيان ماقالوا، يجب تحرير محل النزاع و بيان الجهات التى يمكن ان تكون مبحوثا عنها.

فنقول: يمكن ان يكون المبحوث عنه، هو ثبوت الحرمة الشرعية لمقطوع الحرمة مثلا. و يمكن ان يكون المبحوث عنه، هو قبحه العقلى من دون ان يستتبع حكما شرعيا؛ و على الاول، فاما ان يقال: بثبوت الحرمة لمقطوع الحرمة بماهو مقطوع الحرمة، سواء كان القطع مصادفا للواقع او مخالفا له فيجتمع فى صورة المصادفة حكمان شرعيان، تعلق احدهما بالعنوان الواقعى، و ثانيهما بعنوان مقطوع الحرمة. و اما ان يقال: بثبوت الحرمة لمقطوع الحرمة و لكن لا مطلقا بل فى صورة مخالفة القطع للواقع فيكون الموضوع فى الحقيقة عبارة عن مقطوع الحرمة الذى خالف قطعه، الواقع.

و كذا لو كان النزاع فى القبح العقلى؛ فاما ان يقال: بثبوت ملاك اخر لقبح الفعل المتجرّى به سوى ما هو ملاك لقبح العصيان. و اما ان يقال بقبحه بعين ملاك العصيان بحيث يكون ملاك حكم العقل بقبح العصيان و التجرّى امرا واحدا. فالجهات التى يمكن ان تكون مبحوثا عنها اربعة.

ولا يتوهم انه بناء على الاول يلزم اجتماعُ المثلين فى صورة المصادفة و ذلك لما عرفت منّا فى مبحث اجتماع الامر و النهى من بيان حقيقة الاحكام و ان تعلقها بالمتعلقات ليس من باب العروض، فراجع. و قد اشرنا الى ذلك قُبَيل هذا المبحث ايضا.

اذا عرفت جهات البحث فنقول: اما احتمال ثبوت الحرمة الشرعية بقسميه فممّا يرتفع بتامل ما، لعدم الدليل عليها و عدم ثبوت ملاك يقتضيها، مضافا الى انه يرد على القسم الاول من قسميه، لزوم التسلسل فى الاحكام اذ لو كان مقطوع الحرمة بما هو مقطوع الحرمة موضوعا لحرمة شرعية اخرى فهذه ايضا يصير مقطوعا و تتعلق به حرمة اخرى و بعد القطع بها ايضا تتعلق حرمة اخرى، فتتسلسل الاحكام.

ويرد على القسم الثانى اعنى القول بثبوت الحرمة لمقطوع الحرمة الذى خالف قطعه، ماذكره المحقق الخراسانى، من ان القاطع لا يتيسّر له الالتفات الى مخالفة قطعه للواقع و يستحيل ذلك منه فيلزم تعليق الحكم على موضوع يستحيل الالتفات اليه و كيف كان فاحتمال ثبوت الحكم الشرعى فى صورة التجرّى بلاوجه.

واما القبح العقلى فاحتمال كون التجرّى قبيحا بملاك مستقل ايضا بلاوجه، للقطع بعدم ملاك اخر.

فيبقى الكلام فى ان ماهو الملاك لحكم العقل بقبح العصيان، هل يكون ثابتا فى التجرّى ام لا؟ و الحق ثبوت ذلك فيحكم العقل بقبح الفعل المتجرّى به ولكن لا بعنوانه الذاتى اى بماهو شرب الماء مثلا؛ بل بجهة انتسابه الى المولى و كونه هتكا لحرمته و خروجا عن رسم عبوديته. و هذا هو بعينه ملاك قبح العصيان.

وتفصيل ذلك: ان صدور الفعل من العبد، مسبوق بمبادى نفسانية متحققة على سبيل التعاقب و يكون غايتها، تحقق الفعل خارجا، فيتصور العبد اولا الفعل، ثم يلاحظ جهاته المحسّنة و المقبّحة فيتحقق فى نفسه الميل، ثم يشتد الى ان يصل الى مرتبة الشوق الموكد، ثم تتعقبه الارادة فيحرّك العضلات و يوجد الفعل خارجا. فالميل النفسانى بمنزلة بذر تحرّك الى ان وصل الى اخر مراتب الفعلية اعنى صورة الفعل خارجا، و قد تحقق فى محله ان الحركة عبارة عن خروج الشيى من القوة الى الفعلية على سبيل التدرج؛ و قبل وصول هذا المتحرك الى اخر مراتبها يكون للعبد معاوقته عن الوصول الى المرتبة الفعلية.

واما بعد وصوله الى اخر مراتبها فقد انهى العبد كمال قدرته و لم يبق محلّ للعذر، اذ كل ما كان بيده فقد تحقق منه فاذا تصور المعصية، ثم انصرف عنها يستعذر بالانصراف و يكون عذره مقبولا، و كذا اذا تصور و مال و لم تتحقق المراتب الاخرى بل له الاعتذار ولو وصل الى مرتبة الارادة ثم فسخها. و اما اذا تحقق منه الفعل فلم يبق محل لاعتذار العبد سواء صادف ما

قصده ام لم يصادف، ففى كلتا الصورتين قد خرج العبد بفعله عن رسم العبودية و زىّ الرّقية و صار بسببه طاغيا على المولى و هاتكا لحرمته فيكون فعله قبيحا عند العقل بما هو معنون بعنوان الهتك و الطغيان لا بعنوانه الذّاتى: من شرب الخمر او الماء.

نعم، الفرق بينهما ان الخمر مشتمل على المفسدة دون الماء و لكن لا ارتباط لذلك بما هو ملاك حكم القعل بقبحه، فان حكمه بذلك انما هو بجهة انتسابه الى المولى و كونه مصداقا للطغيان و الخروج عن رسم العبودية.

و بالجملة: فقد تبين مما ذكرنا، ان تقبيح العقل ليس لنفس تحقق مبادى الفعل فى النفس بل لوصولها الى اخر مراتب الفعلية و منتهى ماهو فى اختيار العبد؛ و بعبارة اخرى: متعلق التقبيح فى صورتى العصيان و التجرّى، هو نفس الفعل الصادر من العبد و لكن لا بعنوانه الذاتى بل بما هو معنون بعنوان الهتك اعنى بجهة اضافته و انتسابه الى المولى.

نقد كلام الشيخ في المقام:

و مما ذكرنا، تبين فساد ماذكره الشيخ (قده) فى هذا المقام و لنذكر خلاصة ما ذكره ثم نشير الى مافيه.

قال (قده) ماحاصله: ان القطع هل يكون حجة على القاطع و ان كان مخالفا او انه حجة فى صورة المصادفة فقط؟ ظاهر كلماتهم الاتفاق على الاول و يويّده بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجرّى ثم اورد الخدشة فى الادلة الى ان قال: «و اما بناء العقلاء فلو سلّم، فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انّه بحيث لو قدر على قتل سيّده، لقتله، فان المذمة على المنكشف لا على الكاشف». انتهى.

اقول: اما ماذكره اولا من اطلاق «الحجة» على القطع المخالف للواقع ففيه ماعرفت سابقا فى معنى الحجية من كونها عبارة عن تنجيز الواقع و صيرورته بحيث يستحق عليه العقوبة و فى صورة المخالفة لا واقع حتى ينجّز فاطلاق الحجة غير سديد.

و اما ما ذكره اخيرا من ان التقبيح على المنكشف اعنى خبث السريرة، ففيه ما عرفت من ان التقبيح على نفس الفعل فما هو المتعلق للتقبيح فى صورتى المصادفة والمخالفة امر واحد لا ان التقبيح فى الاول على الفعل و فى الثانى على الصفة النفسانية بداهة اشتراكهما فيما هو الملاك

لحكم العقل بقبح الفعل و هو كونه هتكا لحرمة المولى و طغيانا عليه.

هذا مضافاً الى انه يرد عليه اولا: انه لايكون صدور المعصية و التجرّى دائما عن خبث سريرة العبد بل العبيد فى ذلك مختلفة فبعضهم يقدم على المعصية من جهة خبث السريرة وسوء الباطن و كونه غير ملتزم بعبودية المولى؛ و بعضهم يقدم عليها مع عدم خبث الباطن و مع كونه مومنا بالمولى خائفا منه، غاية الامر انه تغلب عليه الشهوة آنا ما فيصدر منه العصيان ثم يتوب بمقتضى حسن باطنه و بقاء فطرته الاصلية.

و بالجملة: فخبث الباطن امر لايكشف عنه العصيان و التجرّى لعدم التلازم، و التقبيح انما هو على الفعل الذى هو مصداق التجرّى و الهتك.

وثانيا: ان خبث السريرة ليس امرا اختياريا حتى يدور التقبيح و استحقاق العقوبة مداره، فافهم.

نعم قد يتيسر ببعض المعالجات الصعبة رفعه.

ثم ان المحقق الخراسانى استانف فى هذا المقام ماذكره فى مبحث الطلب و الارادة و قد حررنا فى ذلك المبحث فساد ماذكره فراجع.[1]

---

(١) اقول: يمكن ان يقع النظر فى مواقع ماذكره الاستاذ مدّ ظله:

الاول: ماذكره اولا من «ان ثبوت الحرمة لمقطوع الحرمة يوجب التسلسل».

و فيه: انا لانسلم لزوم التسلسل، اذ فعلية الحكم المتعلق بالموضوع يتوقف على تحقق موضوعه خارجا فثبوت الاحكام غير المتناهية يتوقف على تحقق العلوم غير المتناهية فى ذهن العبد و حيث لايتحقق هذا فلايتحقق ذاك و بالجملة، تنتهى سلسلة الاحكام بانتهاء سلسلة الالتفاتات.

الثانى: ماذكر مدظله، من «ان الجهة الاولى مما يمكن ان يقع البحث عنها هو ان مقطوع الحرمة هل يصير حراما ام لا و ان مقطوع الوجوب هل يصير واجبا ام لا».

وفيه: ان القائلين بحرمة التجرّى لايفرّقون بين ما اذا قطع بالحرمة او بالوجوب ففى كليهما يثبتون الحرمة كما يشهد على ذلك عنوان الباب، غاية الامر ان متعلقها فى الثانى، هو الترك.

الثالث: ماذكره مدظله فى رد الشيخ اولا «من اطلاق الحجة على القطع المخالف».

وفيه: ان الحجة عبارة عما يحتج به المولى على العبد و يصير سببا لاستحقاقه العقوبة و هذا يختلف على القولين فعلى القول بقبح التجرّى يكون القطع تمام الموضوع لذلك و لا اثر للواقع فى ايجاب العقوبة فلامعنى لتنجّز الواقع اذ العقاب ليس دائرا مداره.

نعم: على القول بعدم قبحه يكون القطع جزءا للموضوع فيكون العقاب دائرا مدار الواقع المنجّز و ليس معنى

ويؤيد ماذكرناه فى ذلك المبحث و يشهد له بعض الآيات القرآنية و الاخبار الماثورة، فمن الآيات، قوله ـ تعالى ـ فى سورة «هل اتى» : «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه»[1] الخ. بناء على كون المراد بالنطفة فى هذه الآية، الرقائق و اللطائف المختلفة التى خمرت منها طينة آدم و روحه، لا النطفة الجسمانيه فراجع ماذكرناه و حررناه فى بيان الآية فى تلك المسئلة.

ومما يدل على ذلك ايضا قوله ـ تعالى ـ : «ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم»[2] حيث ان الانسان مع التيام روحه من اللطائف المختلفة اذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة و الغضب مثلا ربما ادى ذلك الى الخسران الذاتى و زوال الملكات الحسنة بالكلية، مع ان بها انسانية الانسان.

ويشير الى هذا المطلب ايضا ما ورد فى بعض الاخبار من ان، فى قلب الانسان نكتتين: نكتة سوداء و نكتة بيضاء فاذا صدرت منه المعصية غلب السواد على البياض و ربّما يودّى ذلك الى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية.

وكذا ماورد من ان لقلب الانسان، اذنين، ينفخ فى احدهما، الملك و فى الآخر، الشيطان، و ماورد من ان الله ـ تعالى ـ بعد ان اراد خلق آدم عليه السلام، قبض جبرئيل قبضات من السموات السبع و قبضات من الارضين السبع فخمر طينة آدم منها.

الى غير ذلك من الاخبار المشيرة الى ماذكرنا من التيام الروح الانسانى من العوالم المختلفة.[3] فراجع الاخبار و تدبرها لعلك تطلع على صدق ماذكرناه. فتامل.

الملاك للثواب والعقاب:

وكيف كان، فقد ظهر مماذكرناه ان الفعل المتجرّى به يثبت له القبح و لكن لا بملاك يخص التجرّى بل بعين ملاك قبح العصيان و نوضح ذلك ببيان آخر وهو: ان الافعال قد تتصف

تنجّزه الا صيرورته بحيث يستحق على مخالفته العقوبة. فافهم. ح ع ـ م.

(١) سورة الانسان، الآية ٢

(٢) سورة الزمر، الآية ١٥

(٣) قد كرّر الاستاذ مدظله هنا ايضا ماذكره فى مبحث الطلب و الارادة ردا على شيخه الاستاذ، و لكن حيث حررناه هناك فلانعيد ولكن لما لم يذكر الاخبار المشيرة الى ماذكره فى ذلك المبحث اشرنا اليها هنا. ح ع ـ م.

بالحسن او القبح بنفس ذواتها من جهة اشتمالها على المصالح و المفاسد الكامنة فيها و لادخالة لجهة الانتساب الى المولى فى ثبوت هذا الحسن او القبح، فما اشتمل على المصلحة حسن بذاته، سواء امر به المولى ام لم يامر، و سواء علم العبد بامره ام لم يعلم، و مااشتمل على المفسده قبيح بذاته كذلك. و قد تتصف بالقبح لابنفس ذواتها بل بجهة انتسابها الى المولى و كونها هتكا لحرمته و خروجا عن رسم عبوديته و وقوعها من العبد طغيانا على المولى و كفرانا للنعم و الآلاء.

و بالجملة، تتصف بالقبح من جهة كونها معنونة بتلك العناوين القبيحة و انطباق تلك العناوين العرضية عليها. و انطباق تلك العناوين العرضيه على الافعال انما يكون بعد لحاظ امر المولى بها و كونها مقصودة له من دون ان يكون لوجوده الواقعى دخالة فى ذلك بل ماهو تمام الموضوع فى انتزاع تلك العناوين هو نفس احراز امر المولى بهذه الافعال او نهيه عنها بعد عدم الاعتناء بهذا الاحراز و مخالفته فى مقام العمل.

فاذا ثبت ان اتصاف الافعال بالحسن و القبح بجهتين: جهة غير راجعة الى المولى و جهة راجعة اليه، فاعلم ان حكم العقل باستحقاق العقاب او الثواب انما هو بملاك الحسن و القبح الراجعين الى جهة المولوية لا الحسن و القبح التابعين للمصالح و المفاسد التى هى ملاكات الاحكام فانهما لايختلفان بالعلم و الجهل و كون المكلف معذوراً او غير معذور بل يكونان ثابتين مع قطع النظر عن امر المولى و نهيه ايضا. فالملاك كل الملاك فى حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل، هو صيرورته مصداقا للعناوين القبيحة التى لها جهة انتساب الى المولى كالخروج عن رسم عبوديته و نحوها و «التجرّى» و «العصيان» في ذلك على حدّ سواء كما عرفت بيانه و انما التفاوت بينهما فى الحسن و القبح التابعين للمصالح و المفاسد و لادخالة لهما فى استحقاق العقاب اصلا.

و قد ظهر ان العقاب فى التجرّى و فى العصيان على نفس الفعل بجهة انتسابه الى المولى اعنى جهة كونه هتكا له.

و اما مايتوهم من ترتب العقاب فى التجرّى على عزم المعصية او على ارادته، لا على نفس الفعل ففيه: ان قبح العزم مثلا ليس لما انه عزم، بل لما انه عزم للمعصية و مودّ اليها بالاخرة. فقبح المعصية بما انها هتك لحرمة المولى و خروج عن رسم عبوديته، ذاتى و قبح العزم والارادة تبعى، فكيف يقال بعدم ثبوت العقاب على نفس الهتك و بثبوته للعزم عليه؟ مع ان العزم على

الهتك ليس مصداقا للهتك، بل يكون قبيحا من جهة تعلقه بالهتك القبيح[1]

نقد كلام صاحب الفصول:

و بما ذكرنا لك من ان الثواب و العقاب يدوران مدار الحسن و القبح العرضيين الثابتين للفعل بجهة انتسابه الى المولى من دون دخالة للمصالح و المفاسد الكامنة فى الافعال، يظهر ما فى كلام «صاحب الفصول» حيث انه بعد ما اختار فى الجملة قبح التجرّى و حرمته قد فصل بين موارده فقال ماحاصله: انه لوقطع بحرمة فعل او وجوبه و كان بحسب الواقع مباحا او مندوبا او مكروها كان مخالفة هذا القطع موجبة لاستحقاق العقوبة و لو قطع بحرمة فعل و تجرّى بفعله و اتفق كون الفعل واجبا بحسب الواقع او قطع بوجوبه و تجرّى بتركه و كان حراما فى الواقع، وقع التزاحم بين الجهة الواقعية و بين القبح الناشى من التجرّى، و ربما تغلب الجهة الواقعية على جهة التجرّى فيرفع قبحه. ولوقطع بالحرمة او الوجوب ثم تجرّى و صادف قطعه، الواقع، تداخل عقاب الواقع و التجرّى. انتهى.

و نحن نقول: انه و ان ظهر ضعف كلامه مما ذكرنا ولكن نوضح ذلك ثانيا بالتنبيه على امرين:

الاول: انه قد قرع سمعك فى مطاوى كلماتهم، ان الحسن و القبح هل يكونان ذاتيين او يختلفان بالوجوه و الاعتبارات؟

و التحقيق ان يقال: انهما، ان لوحظا بالنسبة الى العناوين الحسنة او القبيحة، فذاتيان و ان لوحظا بالنسبة الى المعنونات و المصاديق فيختلفان بالوجوه و الاعتبارات، و معنى كونهما ذاتيين للعناوين، ان بعض العناوين تكون بحيث لو جرد النظر عن غيرها و صار النظر مقصورا على ذاتها، كانت موضوعة لحكم العقل عليها بالحسن او القبح، فالظلم قبيح بحكم العقل و الاحسان حسن بالذات بمعنى ان العقل اذا لاحظ نفس عنوان الظلم بما هو هو، حكم بقبحه و اذا لاحظ عنوان الاحسان حكم بحسنه.

و اما المعنونات، اعنى الافعال الصادرة من الفواعل، فاتصافها بالحسن و القبح انما هو بانطباق

---

(١) وبالجملة: قبح العزم والارادة انما هو بتبع قبح متعلقهما وكل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات فالعقاب يرجع الى ما هو قبيح بالذات. ح ع - م.

تلك العناوين عليها، فقد ينطبق عليها عنوان حسن، فيحكم بحسنها و قد ينطبق عليها عنوان قبيح، فيحكم بقبحها و قد يتوارد عليها العنوانان فيتزاحمان و يكون الحسن او القبح تابعا لاقوى الجهتين.

وبالجملة، فحسن العناوين و قبحها ذاتيان و ليسا دائرين مدار انطباق عناوين اخرى عليها اذ الانطباق انما يكون على المعنونات الموجودة فى الخارج لا على العناوين.و اما حسن المعنونات و قبحها، فبتبع انطباق العناوين و فى صورة توارد العناوين المختلفة يكون حسنها و قبحها تابعين لما هو الاقوى من الجهتين و على فرض التساوى لاتتصف بالقبح و لا بالحسن.

الامر الثانى: ان العناوين التى يوجب انطباقها على الافعال، استحقاق الثواب او العقاب، عبارة عن العناوين الراجعة الى جهة المولوية وهى التى تنتزع من الافعال بجهة انتسابها الى المولى كعنوان الظلم على المولى و عنوان الطغيان و العصيان و صيرورة العبد بسبب فعله خارجا عن رسم العبودية و نحو ذلك من العناوين المستقبحة و كذا اضدادها الحاكية عن كيفية رابطة العبدمع المولى.

واما العناوين القبيحة او الحسنة الاخرىٰ التى لا ترجع الى جهة المولويّة فلا ارتباط لها بباب الثواب و العقاب كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان العبد اذا قطع بحرمة فعل مثلا و اتى به و اتفق كونه واجبا، فاما ان ينظر الى نفس الفعل و كيفية تاثيره فى نفس المولى و كونه محبوبا له او مبغوضا له و اما ان ينظر الى جهة صدوره من الفاعل و جهة انتسابه الى المولى، فان كان النظر على النحو الاول فنحن نسلّم تزاحم الجهات فى حسن الفعل و قبحه و لعل الفعل بما هو، يكون محبوبا للمولى مع كون العبد متجرّيا فيه لحصول قتل اعدى اعدائه مثلا ولكن لا ارتباط لهذا الحسن و القبح الفعلى و هذه المحبوبية و المبغوضية بباب الثواب و العقاب كما عرفت آنفا فى الامر الثانى.

واما اذا وقع النظر الى هذا الفعل على النحو الثانى و انه وقع هتكا لحرمة المولى و خارجا به العبد عن رسم العبودية، فلامحالة يحكم العقل باستحقاق العقوبة و لايزاحمه فى هذه الجهة جهة الواقعية لما عرفت من عدم ارتباطها بجهة الثواب و العقاب.

فتلخص مماذكرنا، ان المتجرّى كالعاصى يستحق العقاب بفعله ولكن لابجهته الواقعية بل بجهة صدوره عنه، ظلما و طغيانا على المولى و لافرق فى ذلك بين كون الفعل بحسب الواقع قبيحا او حسنا او غير ذلك.

لايقال: ثبوت العقاب للمتجرّی مما تكذبه الآيات و الاخبار اذ العقاب المتوعد فيها على المعصية.

فانه يقال: انه ليس غرضنا فی هذا الباب، اثبات فعلية العقاب للمتجرّی حتی يقال بعدم التوعيد عليه، بل الغرض اثبات الاستحقاق بحسب حكم العقل و اما الفعلية فيمكن عدمها فی بعض المعاصی ايضا كما هو مقتضی كرم البارى عزّ اسمه.

ثم انه بقی فی المقام شيی يجب ان ينبّه عليه و هو ان ماذكره «صاحب الفصول» من تداخل عقاب الواقع و التجرّی فی صورة مصادفة القطع بالحرمة للحرمة الواقعية، كلام مجمل بل غير صحيح، اذ مخالفة هذا القطع من مصاديق العصيان فان المفروض موافقة القطع للواقع، فالثابت انما هو عقاب واحد على المعصية، اذ البحث عن التجرّی انما هو فی صورة مخالفة القطع للواقع.

اللهم، الا ان يكون المقطوع به حرمة الشيی بسبب تخيل انطباق عنوان خاص محرم و كان فی متن الواقع محرما و لكن لا بهذا العنوان بل بعنوان آخر مجهول، كما اذا قطع بالحرمة بتخيل الخمرية و كان فی الواقع مغصوبا لا خمرا فلو خالف قطعه حينئذ تحقق التجرّی لا العصيان، بناء على عدم كفاية العلم بجنس الحرمة فی تنجيز نوعها و لكن يقع الاشكال حينئذ بان الواقع غير المنجزّ كيف يعاقب عليه حتی يقال بتداخل عقابه مع التجرّی.

و بعبارة اخرى، ان كان العلم بالجنس كافيا فی تنجيز النوع، فالعقاب على العصيان لاغير، و ان لم يكن كافيا فی ذلك فلا عقاب الا على التجرّی فاين العقابان حتی يتداخلان.[1]

وحدة الملاك في العاصي والمتجري:

قد تحصّل مماذكرنا، ان النزاع فی التجرّی، انما هو فی ثبوت استحقاق العقاب و عدمه و قد عرفت ثبوته ولكن لا على المبادی النفسانية من العزم و الجزم و الارادة، مالم تصل الى مرتبة الفعلية، بل على صدور الفعل بعناوينه الثانوية المنتزعة عنه بجهة انتسابه الى المولى و كونه

---

(١) لعل مراد صاحب الفصول (قده) ان التجرّی بالمعنی الاعم المتحقق فی صورة العصيان ايضا ملاك لاستحقاق العقاب و نفس العصيان اعنی مخالفة الواقع عن علم و عمد، ملاك آخر، ففی صورة العصيان يجتمع الملاكان و يثبت عقابان و معنی تداخلهما، هو ثبوت عقاب واحد بنحو الاشتداد بحيث يساوی عقابين و العلم فی الملاك الاول تمام الموضوع و فی الثانی قيده فلايتوهم ان ذلك يستلزم القول بثبوت العقاب على الواقع و ان لم يكن منجزا. ح ع - م.

مصداقا للخروج عن رسم عبوديته، و هذا هو بعينه ملاك الاستحقاق فى العاصى ايضا، فالمبدء النفسانى فى كل من العاصى و المتجرّى قد تحرّك الى ان وصل الى آخر مرتبة الفعلية، غاية الامر، تصادف قطع العاصى دون المتجرى ولكنه خارج عن تحت اختيارهما، فالقول بثبوت الاستحقاق على المراتب السابقة على الفعلية كالعزم والارادة، فضلا عن خبث السريرة فى غاية الفساد، بداهة بقاء موقع الاستعذار للعبد عن جميع المبادى ما لم يصل الى مرتبة الفعل، كما ان القول بدخالة المصادفة فى ذلك و كون المتجرّى و العاصى مختلفين فى الاستحقاق مع اشتراكهما فى جميع المراحل، افسد من القول الاول، فخير الامور اوسطها.

ولايتوهم ان موجب الاستحقاق، هو الاتيان بمبغوض المولى و الترك لمحبوبه و لايتحققان الا عند المصادفة و ذلك لما عرفت من ان باب الثواب و العقاب غير مربوط بالجهات الواقعية من المصالح و المفاسد و المحبوبية و المبغوضية و لذا لوفرض امر المولى بلامصلحة و محبوبية، كان مخالفته موجبة للاستحقاق كما لايخفى.[1]

ثم ان نيّة المعصية، ان تعقبها الندم، فلااشكال فى عدم ايجابها للاستحقاق و اما اذا لم يتعقبها ذلك بان كان مجدّا فى حصول العصيان ولكن العوائق الخارجية حالت بينه و بين مقصوده، فقد وقع الكلام فى ايجابها للاستحقاق، و لايهمنا التعرض لذلك نفيا او اثباتا. و ما يترائى من الاستدلال لنفيه بالاخبار الحاكمة بعدم العقاب، فاسد اذ مدلولها نفى الفعلية لا الاستحقاق و هو المتنازع فيه، فلعل ما دل على الثبوت، دل على الاستحقاق، و مادل على العدم كان المراد منه عدم الفعلية فافهم.

---

(١) لقائل ان يقول: ان الموجب للاستحقاق ليس هو الاتيان بمبغوض المولى بل مخالفة امره و نهيه بلاعذر فيها من جهل او عجز او نحوهما و ما هو المخرج عن رسم العبودية، هو ذلك لا مطلق مخالفة العلم و ان لم يصادف اذ لانسلم ان رسم العبودية عدم مخالفته مطلقا، بل رسمها العمل باوامره و الانتهاء عن نواهيه مع التنجّز. ح ع - م.

الفصل الرابع:

تنجيز العلم الاجمالى

العلم اما تفصيلى او اجمالى **فالاول**: كما لو علم بحرمة اناء معين و **الثانى** كما اذا علم بحرمة احد الانائين مثلا و قد عرفت ان العلم التفصيلى، موجب لتنجز الواقع عقلا فهل العلم الاجمالى ايضا كذالك؟ فيه خلاف.

فقد نسب الى المحقق الخونسارى و القمى، القول بعدم تاثيره فى تنجيز الواقع و كونه كالشك البدوى و لكن سنشير الى فساد هذه النسبة وقال المحقق الخراسانى: انه منجز للواقع بنحو الاقتضاء لا العلية، بمعنى ان العبد لو خالفه و ارتكب جميع الاطراف او احدها و صادف الواقع، استحق العقوبة على مخالفة الواقع ولكن للشارع الترخيص فى بعضها او جميعها، فتنجيزه موقوف على عدم الترخيص.

و قال الشيخ (قده): انه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، علة تامة ولكنه بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء، فليس للشارع الترخيص في جميع الاطراف و له الترخيص فى بعضها و جعل الآخر بدلا عن الواقع على فرض الفوت، فتجب الموافقة القطعية مالم يرد الترخيص و بعد وروده يكشف عن قناعته بالموافقة الاحتمالية.

و **الظاهر** ان العلم الاجمالى على فرض كونه علما، علة تامة لحرمة المخالفة و وجوب الموافقة بحيث لامجال للترخيص اصلا، و توضيح ذلك يتوقف على رسم مقدمات:

الاولى: ان محل الكلام ليس مطلق الحجة الاجمالية كما يوهمه بعض الامثلة التى ذكرها الشيخ، بل الذى هو محط البحث، عبارة عن خصوص العلم الذى هو حالة نفسانية ينكشف بها متعلقها تمام الانكشاف، غاية الامر، تردده بين الاطراف.

الثانية: انه اذا علم العبد بحرمة احد الانائين، فليس معنى ذلك علمه بحرمة احدهما بنحو

التخيير نظير الواجب التخييرى حتى يكون لازم ذلك، التخيير فى مقام العمل، بل معنى ذلك، علمه بتحريم المولى فردا خاصا معينا فى متن الواقع، غاية الامر، ان جهل العبد بخصوصياته، اوجب اشتباهه، فعلمه بحرمة اناء زيد او اناء عمرو مثلا بمعنى انه يعلم ان الحرمة اما ان تتعلق بخصوص اناء زيد او بخصوص اناء عمرو، و بالجملة، فيعلم ان مطلوب المولى، واحد منها بخصوصه ولكنه قد خفى عليه.

الثالثة: قد عرفت سابقا ان عدّ المصالح و المفاسد او الانشاء الذى ليس بداعى البعث من مراتب الحكم، فى غير محله و ان الحكم عبارة عن الانشاء الصادر عن المولى بداعى البعث و التحريك او الزجر و الامساك و قد عرفت ايضا ان له مرتبتين: الشانية و الفعلية.

بتقريب ان الحكم و ان كان عبارة عن الانشاء الصادر بداعى البعث و الزجر ولكنه لما كان انبعاث العبد و انزجاره عن الحكم، موقوفا على العلم به فلامحالة تكون الغاية المقصودة من الحكم، هى ان يعلم به العبد فينبعث، لا ان ينبعث مطلقا. وليس ذلك تقييدا للحكم بحيث يقيّد بالعلم به، بل هو فى مرتبة ذاته مطلق و لكن تاثيره فى نفس العبد، يتوقف على توسط العلم، فهو قبل العلم به شانى لا بمعنى قصور من قبله و من قبل المولى، بل هو من هذه الجهة تمام و القصور من قبل العبد من جهة جهله فصارت هذه سببا لخيبة الحكم و عدم امكان تاثيره و اما اذا علم به العبد، فلامحالة يصير فعليا منجّزا، اذالفرض انه انشاء صدر بداعى البعث و التحريك لا بداع آخر و ماكان مانعا عن فعليته و تاثيره قد زال بالعلم و الانكشاف فلايعقل عدم وصوله الى مرتبة الفعلية الحتمية المساوقة لاستحقاق العقوبة على مخالفته.

و بالجملة، فحقيقة الحكم عبارة عن الانشاء بداعى البعث و الزجر و هو و ان لم يتقيد بالعلم و الا لدار، ولكن تاثيره موقوف على العلم، فقبل العلم شانى و به يصير فعليا لامحاله.

ولايتوهم ان انبعاث العبد باحتمال الامر و الحكم مما يمكن ان يستند الى واقع الحكم و يجعل من غاياته، بداهة ان وجوده فى متن الواقع و عدمه سواء فى حصول الاحتمال و فى باعثيته فليس الانبعاث مستندا الى واقع الحكم، و استناده اليه انما هو فى صورة العلم به و انكشافه لدى العبد، فافهم.

و كيف كان، فكلامنا فى العلم الاجمالى انما هو فيما اذا تعلق بحكم المولى اعنى بانشائه الصادر عنه بداعى بعث العبد من دون ان يكون هذا الانشاء مقيدا بالعلم به و اما العلم بالاقتضاء او الانشاء المجرد عن هذا الداعى فخارج عما نحن فيه، كما عرفت.

اذا عرفت هذه المقدمات و تبين لك موضع النزاع فنقول:

انه لايبقى مجال للتشكيك فى تنجيز العلم الاجمالى بعد فرض تعلقه بحقيقة الحكم اعنى بعث المولى و تحريكه، لكونه سببا لوصول الحكم الى العبد و امكان تاثيره فى نفسه و انبعاثه من قبله و ارتفاع ماكان مانعا عن فعليته و تنجيزه اعنى الجهل به، فيحكم العقل حينئذ باستحقاق العقوبة على مخالفته و عدم فرق بينه و بين العلم التفصيلى فى وجوب موافقته و حرمة مخالفته. و ليس له الاعتذار بالجهل التفصيلى به بعد العلم بوجوده و انكشاف توجهه اليه و كما لاتجوز مخالفته القطعية، تجب موافقته القطعية بارتكاب الطرفين فيما اذا علم بوجوب احدهما و تركهما فيما اذا علم بحرمة احدهما ولكن لا من جهة كون الطرفين واجبين او محرّمين، بل من جهة كون ارتكابهما او تركهما مقدمة علمية لاتيان الواقع، فالاعتبار انما هو بموافقة الواقع و مخالفته بعد فعليته و تنجّزه.

و ماذكره الشيخ (قده) من امكان اقتناع الشارع فى مقام الامتثال بالموافقة الاحتمالية و جعل الماتى به بدلا عن الواقع، ففيه:

ان هذا غير صحيح بعد ما عرفت ما هو محل النزاع، اعنى صورة كون الواقع فعليا على اى حال بمعنى عدم تصرف المولى فى حكمه برفع اليد عنه،

و ببيان اوضح: المراد بجعل البدل، اما هو الجعل فى مقام الواقع بان يكون حرمة خصوص الخمر منحصرا بما اذا علم به تفصيلا و اما اذا علم به اجمالا، فالحرام احد الانائين بنحو التخيير، و اما الجعل فى مقام الظاهر و مقام الامتثال بعد بقاء الواقع على ماهو عليه من اطلاقه، فعلى الاول يكون فرض جعل البدل، خروجا عن الفرض من اطلاق الحكم الواقعى اعنى حرمة الخمر و عدم تقييدها بالعلم التفصيلى. و على الثانى، يرد عليه ان ثبوت الحكم باطلاقه و فعليته على اى تقدير و فى اى طرف كان، ينافى الترخيص ولو فى بعض الاطراف كما هو واضح، اذ الفرض تنجّز الحكم و فعليته ولوكان فى الطرف المرخص فيه.و معنى تنجّزه؛ استحقاق العبد للعقوبة على مخالفته بماهى مخالفته من دون ان يستحق العقوبة على شيئ آخر؛ فلو فرض عبدان، علم كل منهما بحرمة انائين فارتكب احدهما كليهما و الآخر احدهما و اتفق كونه الحرام واقعا، لايرى العقل فرقا بين العبدين فى مخالفة تكليف المولى بعد وصوله اليهما و كونهما مستحقين للعقوبة لذلك.

فان قلت: لانسلم كون العلم الاجمالى كالعلم التفصيلى، علة تامة للتنجيز، بداهة كون كل

من الطرفين مشكوك الحكم فمرتبة الحكم الظاهرى اعنى الشك فيه محفوظة و هذا بخلاف العلم التفصيلى، و بالجملة فالعلم الاجمالى يشترك مع الشبهات البدوية فى انحفاظ الشك فيه، و ماهو الموضوع للحكم الظاهرى هو الشك.

قلت: قد عرفت الفرق بين الشبهات البدوية و بين الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى، فان الحكم الواقعى فى الاولى لم يبلغ بعد، مرتبة الفعلية و التنجّز، لعدم امكان باعثيته و تاثيره فى نفس العبد و ان صدر بهذا الداعى، فيمكن جعل الحكم الظاهرى فى رتبة خيبته و عدم تأثيره، و اما فى الثانية فلم يبق مجال لعدم تنجّزه، لوصوله الى العبد و صيرورته بحيث يمكن ان يوثر فى نفس العبد، فارتفع المانع عن تنجّزه كما عرفت تفصيله.

و حاصل المسئله: ان العلم الذى هو صفة خاصة نفسانية و يرادفه القطع و الجزم اذا تعلق بالتكليف الفعلى و الارادة الحتمية من المولى فلامجال للقول بعدم تنجيزه تفصيليا كان او اجماليا، محصورة كانت الشبهة او غير محصورة، و فى هذا الفرض تجب موافقة نفس التكليف المعلوم و تحرم مخالفته و الطرف الآخر فى العلم الاجمالى يكون كالحجر بجنب الانسان ما لم يتصرف المولى فى مقام الواقع فلايكون لاتيانه و تركه ارتباط باتيان التكليف الحتمى و تركه. وفرض جعله بدلاً فى متن الواقع او العفو عن الواقع على فرض الاتيان بالفرد الآخر، ينافى ما هو مفروض البحث من تعلق الجزم بكون احد الشيئين بخصوصه مراداً حتميّاً للمولى بحيث لايرضى بتركه و موجبا لاستحقاق العقوبة على مخالفته كيف ما كان.

تصوير موضوع المسألة:

و العمدة فى ذلك، تصوير موضوع المسئله، فان الشيخ (قده) و ان ذكر فى مقام العنوان «العلم الاجمالى» ولكن فى مقام التمثيل ذكر غير العلم من الحجج الاجمالية و لا نابى فى هذه من القول بامكان الترخيص فى بعض الاطراف او فى جميعها، فلو علم بان هذا الاناء او ذاك خمر، يكون معنى ذلك هو العلم بشمول اطلاق لاتشرب الخمر بالنسبة الى هذا او ذاك و هذا ليس علماً اجمالياً بالتكليف الفعلى، بل علماً بوجود الحجّة اعنى الاطلاق، امّا بالنسبة الى هذا او ذاك، ففى هذه الصورة يمكن فى مقام الثبوت، الترخيص، اذ غاية ما فى الباب، ظهور لاتشرب الخمر فى فعليته بالنسبة الى جميع الافراد، و لكن يمكن ان يرفع اليد عن هذا الظهور باطلاق ادلة الاصول المرخصّة مثلا، فان مصلحة الواقع او مفسدته، يمكن ان لاتكون بمثابة من الاهمية

بحيث يجب على العبد لاحرازها الوقوع فى الكلفة بالاحتياط، او لعل الاحتياط و الجمع بين الاطراف يشتمل على مفسدة اقوى من ملاك الواقع، ففى هذه الصورة للمولى، الترخيص فى جميع الاطراف او فى بعضها، فلامانع من اخذ اطلاق ادلة الاصول و رفع اليد عن ظهور لاتشرب فى فعليته بالنسبة الى جميع الافراد، ولكن هذا لايجرى فيما اذا كان الحجة على التكليف الفعلى، هو العلم و الجزم فان الفعلية المستفادة من ظهور اطلاق او امارة اخرى، مما يحتمل خلافها، فيمكن ان يرخص فى مخالفتها و ينكشف بذلك عدم فعلية الواقع، و اما العلم فلا يتمشّى فيه احتمال الخلاف، فالعلم بالتكليف الفعلي الحتمى مماتجب موافقته و يثبت استحقاق العقوبة على مخالفة نفسه من دون دخالة للطرف الاخر فى ذلك.

هذا كله، تفصيل الكلام بالنسبة الى العلم و اما حكم ساير الحجج الاجمالية فتفصيل جريان الاصول فى اطرافها موكول الى مبحث البرائة و الاشتغال، فان المناسب فى مبحث القطع بيان حال العلم فقط و المبحوث عنه فى ساير الحجج الاجمالية، هو جواز اجراء الاصول فى اطرافها و عدم جوازه و المناسب لهذا البحث، هو مبحث البرائة فانتظر.

ثم ان «المحقق الخونسارى» و «القمى» ايضا صرحا بوجوب الموافقة القطعية و عدم امكان الترخيص فى صورة تعلق العلم الاجمالى بالتكليف الفعلىٔ و مناقشتهما انما هو فى وجوب العمل بالحجج الاجمالية الاخرى فراجع كلامهما.

ثم انه ربما يستشكل على ماذكرنا من وجوب الموافقة القطعية و عدم امكان الترخيص او جعل البدل فى صورة تعلق العلم و الجزم بالتكليف الفعلى بما نراه من قناعة الشارع فى مقام الامتثال بالمشكوك، كما فى قاعدتي «الفراغ» و «التجاوز» و «الشك بعد الوقت» و ساير موارد الشكوك التى حكم فيها بصحة العمل مع العلم تفصيلا بوجوب العمل المشكوك فى صحته.

وفيه: ان مقتضى حكم الشارع بعدم الاعتناء فى «قاعدة الفراغ» و نحوها، كون الماتى به مصداقا للطبيعة الماموربها و كونه مجزياً، غاية الامر، كونه فردا طوليا وافيا بغرض الماموربه فى حال الشك فقط و قدذكرنا تفصيل ذلك فى مبحث الاجزاء فراجع.

و اما الشك بعد الوقت، فيما اذا شك فى اصل اتيان العمل، فمقتضى حكم الشارع فيه بعدم الاعتناء، هو رفع اليد عن الواقع على فرض عدم الاتيان به واقعا، تسهيلا على المكلف و الاّ فلامعنى لبقاء الواقع على ما هو عليه من الحتمية مع الاذن فى تركه.

و بالجمله: فكل مورد وردت امارة او اصل فى مورد العلم، فلامحيص عن القول بكفاية مودّاه

عن الواقع، من جهة كونه فردا طوليا للطبيعة المامور بها او القول برفع اليد عن الواقع على فرض تخلفه عنه، و لو فرض العلم بكون الواقع فعليا حتميا على اى حال كما هو مفروض البحث فى العلم الاجمالى، فلامجال لجريان الاصل او الامارة. تامل جيدا.

العلم الاجمالى فى مقام الامتثال:

هذا تمام الكلام فى حكم العلم الاجمالى فى مقام الاثبات.

و اما فى مقام الاسقاط اعنى امتثال التكليف المعلوم تفصيلا او اجمالا او المظنون بالظن المعتبر بنحو الاجمال مع التمكن عن امتثاله بنحو التفصيل ـ اذ فى صورة عدم التمكن عن ذلك، لامجال للاشكال فى جوازه. ـ **فنقول**: اما فى التوصليات فلااشكال فى جوازه، انما الاشكال فى التعبديات.

و الصور المتصورة فيها اربع:

اذ الدوران قد يكون بين الاقل و الاكثر، و قد يكون بين المتبائنين، فالاحتياط فى الثانى يستلزم تكرار اصل العمل.

و الاول ينقسم الى اقسام ثلثة و يشترك جميعها فى عدم استلزام الاحتياط فيها لتكرار اصل العمل:

القسم الاول: ماكان الجزء المشكوك فيه، مما ثبتت جزئيته للعمل و انما كان الترديد بين كونه جزءً وجوبيا او جزءً ندبيا.

القسم الثانى: ماكان امر الجزء المشكوك فيه دائرا بين كونه جزءً وجوبيا او امرا زائدا فى الصلوة بحيث يكون لغوا بعد احراز عدم مانعيته للصلوة، و الا لرجع الترديد الى الترديد بين المتبائنين.

القسم الثالث: ما اذا تردد الجزء المعلوم جزئيته بين امرين متبائنين بحيث يستلزم الاحتياط، تكرار الجزء لا اصل العمل، كما اذا علم بوجوب القرائة اما جهرا او اخفاتا.

فهذه صور اربع نذكر حكم الاحتياط فيها.

وليعلم ان النزاع فى المقام ليس فى جواز الاحتياط و عدمه اذ الاحتياط عبارة عن الاتيان بما يترتب عليه العلم باتيان مطلوب المولى على اى حال، واجدا لجميع مايعتبر فيه وجودا، و فاقدا لجميع مايعتبر فيه عدما.

و هذا المعنى مما يحكم بحسنه جميع العقلاء، فلامعنى للنزاع فى جوازه، بل النزاع فى المقام انما هو فى انه هل تجوز القناعة بالامتثال الاجمالى ام لا؟ فالقائل بالجواز يقول بكونه احتياطا لعدم كونه موجبا للاخلال بشيى مما يعتبر فى العبادة، والقائل بعدم الجواز يقول بعدم كونه احتياطا لاستلزامه الاخلال ببعض مايعتبر فيها من قصد القربة او قصد الوجه، فالنزاع فى الحقيقة فى تحقق الاحتياط و عدمه، لا فى جوازه بعد تحققه.

اذا عرفت ماذكرنا فنقول:

اما القسم الاول من اقسام الاقل و الاكثر، اعنى صورة ثبوت الجزئية للشيى و تردّد امره بين الوجوب و الندب، فالاحتياط فيه ممكن بلاشك و ارتياب من دون ان يكون فى البين اخلال بشيى مما يحتمل دخالته فى العمل كقصد الوجه مثلا.

و تحقيق ذلك يتوقف على بيان كيفية تصوير الجزء الندبى للعمل الواجب فانه من الامور المشكلة.

تصوير الجزء الندبي:

الظاهر انه لا يتصور كون شيى كالقنوت مثلا مع استحبابه جزءً للصلوة الاّ ان يفرض الصلوة عنوانا بسيطا[1] ذات مراتب طولية ينتزع بعض مراتبها من الاقل و بعضها من الاكثر و يصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصه على الاقل و بمرتبته الكاملة على الاكثر صدقا عرضيا

---

(١) ولنذكر لذلك مثالا عرفيا، و هو انه اذا امر المولى عبده ببناء مدرسة فللعبد بناء مدرسة تشتمل على عشر حجرات مثلا و له بناء مدرسة تشتمل على ماة حجرة و المدرسة عنوان عرضى مقول بالتشكيك على مجموع المتكثرات، فاذا بنى العبد ما تشتمل على الماة ايضا تصير باجمعها منطبقا لعنوان المامور به و امتثالا للامر الوجوبى و كذا لو امر عبده بتشكيل مجمع، فله تشكيل مجمع يشتمل على خمسة نفر وله تشكيل ما يشتمل على ماة مثلا، و الجمعية عنوان عرضى تنتزع من مجموع المتكثرات كما لايخفى.

ثم انه ربما يتوهم جواز تصوير الجزء الندبى بنحو آخر و ذلك بان يكون الندبى جزءً من الفرد دون الطبيعة كاللحية التى هى جزء من زيد دون الانسان.

وفيه: ان هذا يصح فى ما اذا اتّحد اجزاء الفرد بحسب الوجود كما فى مثل زيد و لحيته و اما المركب الاعتبارى كالصلوة مثلا فجزئية شيى لها تحتاج الى الاعتبار، فانها حقائق متبائنة متعددة بحسب الوجود و وحدتها باعتبار المعتبر، فلاتنتزع الجزئية الا عمّا دخل تحت الامر و الا للزم كون تحريك اليد مثلا ايضا من اجزائها مع انه من المقارنات. فافهم. ح ع ـ م.

لا ذاتيا ينتزع من مقام ذات المتكثرات، لكونها فى مرتبة ذاتها امورا متبائنة و معنى كون الشيى جزءً وجوبيا، هو دخالته فى جميع المراتب و معنى كونه جزءا ندبيا، دخالته فى المرتبة الكاملة فقط، و صرف الطبيعة المشككة الواقعة تحت الامر، يصدق على كل فرد من الافراد الطولية بجميع اجزائه الدخيلة فى انتزاع تلك المرتبة من الطبيعة، مثلا عنوان الصلوة، اعنى المقرّب الخاص الذى هو، «قربان كل تقىً» و «معراج المومن»، عنوان انتزاعى بسيط له مراتب متفاوتة فى الكمال و النقص، تنتزع مرتبتها الكاملة من التكبير و الركوع و القرائة و القنوت و سائر الاقوال و الهيئات الواجبة و المستحبة بحيث تكون لكل منها دخالة فى انتزاع تلك المرتبة، و مرتبة منها تنتزع من مجموع الاجزاء الواجبة و بعض الاجزاء المستحبة المخصوصة، و مرتبة منها تنتزع من الواجبات و بعض آخر من المستحبات و هكذا يتدرّج من الكمال الى النقص الى ان يصل الى مرتبة هى اخسّ المراتب و هى التى تنتزع من الاجزاء الواجبة فقط، و ليس صدق عنوان الصلوة على تلك الاجزاء الواجبة و المستحبة او الواجبة فقط، صدقا ذاتيا بحيث تكون ماهية هذه المتكثرات عبارة عن الحيثية الصلوتية، بداهة ان هذه الاجزاء امور متبائنة يكون كل منها داخلا تحت نوع مبائن لنوع آخر، غاية ما فى الباب، انها باجمعها ينتزع عنها عنوان عرضى اخر وراء عناوين ذواتها، يسمى هذا العنوان «صلوة» يترتب عليها اثار من الناهوية عن الفحشاء و المقرّبية الى ساحة المولى و غيرهما، و معنى كون الركوع مثلا جزءً وجوبيا هو كونه دخيلا فى جميع المراتب، و معنى كون القنوت جزءً ندبيا هو كونه دخيلا فى بعض المراتب الكاملة، فانتزاع هذه المرتبة لايمكن بدون الاتيان بالقنوت، و لكن لولم يوت به صار الباقى منطبقا لعنوان الصلوة ايضا، غاية الامر بمرتبة انزل من الاول و ليس معنى الاستحباب هنا، تعلق امر بالقنوت وراء الامر المتعلق بطبيعة الصلوة اذ لو كان كذلك للزم كون القنوت مستحبا مستقلا شرّع اتيانه فى ضمن الصلوة بحيث تكون محلا له، و هذا ينافى الجزئية مع انه يعد من اجزائها بلاشك.

نعم الاقوى عندنا، كون الصلوات فى الركوع و السجود مستحبا مستقلا لا دخالة لها فى انتزاع عنوان الصلوة و انما جعل الركوع مثلا، محلا لاتيان هذا المستحب كما تدل على ذلك، الرواية الواردة فى تشريعها فى الركوع.

و كيف كان، فالجزئية تنافى تعلق الامر الاستقلالى النفسى و انما الثابت فى الجزء هو الامر الضمنى الانبساطى فى ضمن الامر الواحد المتعلق بالكل، بمعنى ان الداعى الى اتيان الجزء، هو نفس الامر المتعلق بالكل، ففى باب الصلوة ليس لنا الا امر واحد متعلق باصل طبيعة الصلوة و

هو امر وجوبى يجب امتثاله و قد عدّت فى الاخبار لهذه الطبيعة اجزاء وجوبية و اجزاء ندبية و تصوير كون الشيى مندوبا مع جزئيته لايعقل الا بما ذكرنا من كون الطبيعة مشككة و يكون هذا جزءً لمرتبة منها، و حيث ان الامر الوجوبى لم يتعلق بمرتبة خاصة من طبيعة الصلوة بل تعلق بصرف الطبيعة، فلامحالة يصير هذا الامر داعيا الى ايجادها فى ضمن فرد من افرادها، و الفرض ان لها افرادا طولية، فكل فرد اتى به العبد يصير بتمامه مصداقا لهذه الطبيعة المامور بها و قدكان الداعى الى اتيان الطبيعة المنطبقة على هذه الاجزاء باجمعها؛ هذا الامر الوجوبى، فان العبد و ان اتى بالفرد المشتمل على القنوت و التسبيحات الثلاثة و نحوهما من المستحبات ولكن لما كانت هى ايضا جزءً من الطبيعة المامور بها و كانت الواجبات و المستحبات باجمعها منطبقة لهذا العنوان، فلامحالة يكون الامر الوجوبى الداعى الى اتيان الطبيعة، داعيا الى الاجزاء المستحبة ايضا، و تكون هى ايضا متعلقة للامر الضمنى.

و معنى استحبابها ليس الا انه كان للعبد تركها فى مقام العمل، اذ الفرض ان الطبيعة المامور بها تنطبق على الباقى ايضا، غاية الامر، بمرتبة اخس من الاول. فالعبد الآتى بالمرتبة الكاملة ايضا لايمتثل الا امراً واحداً كغيره ممن ياتى بالناقصة اذ الفرض عدم ثبوت امر فى المقام سوى امر واحد وجوبى تعلق بصرف الطبيعة اللابشرط و لولا الالتزام بذلك، لوجب القول بكون كل من القنوت و نحوه متعلقا لامر ندبى استقلالى و قد عرفت ان هذا ينافى الجزئية لان الامر المتعلق بالجزء ضمنى لا استقلالى.

اذا عرفت ماذكرنا و تبين لك ان الداعى الى الاجزاء الواجبة و المستحبة باجمعها، امر واحد وجوبى تعلق باصل الطبيعة؛ فاذا دار امر شيى بين كونه جزءا وجوبيا او ندبيا، بعد ماثبت اصل جزئيته فلايوجب الدوران فيه، اخلالا بوجهه على فرض اعتبار قصد الوجه فى الاجزاء ايضا كما لايخفى.

ثم ان الظاهر، عدم امكان تصوير الجزء الندبى الا بما ذكرناه من فرض الصلاة عنوانا عرضيا مشكّكا ينطبق على الاجزاء.

وليعلم انه كما يمكن اختلاف مصاديق هذه الطبيعة بالنسبة الى شخص واحد فى حال واحد، فكذلك يمكن اختلافها بالنسبة الى الحالات المختلفة حتى بالنسبة الى الاجزاء الواجبة فبالنسبة الى الحاضر مثلاً يتوقف صدق هذا العنوان العرضى على امور لا يتوقف عليها بالنسبة الى المسافر وهكذا بالنسبة الى سايرالحالات من الصحة و المرض باقسامه و الخوف و الامن و

نحوها فالصلوة فى جميعها عبارة عن حقيقة واحدة و الا للزم الاشتراك اللفظى كمالا يخفى.

تصوير آخر للجزء الندبي ونقده:

ثم ان بعض من عاصرناه من الاعاظم، كان بصدد تصوير الجزء الندبى بنحو اخر فقال: يمكن ان يكون الصادر من المولى امران: احدهما وجوبى تعلق بمجموع التسعة الفاقدة للقنوت مثلا، والاخر ندبى تعلق بمجموع العشرة التى هى عبارة عن هذه التسعة باضافة القنوت و حيث ان متعلق الامر الوجوبى داخل فى ضمن متعلق الامر الندبى، فالاتى بالعشرة يمتثل امرين و الاتى بالتسعة يمتثل امرا واحداً.

فقلت له: ان الصلاة عبارة عن اىّ الطبيعتين؟ فان كانت عبارة عن التسعة فيلزم ان لا يكون القنوت جزءً منها و ان كانت عبارة عن العشرة فيلزم عدم جواز ترك القنوت و كلا اللازمين باطلان فلامحيص عن القول بكونها طبيعة مشككة كما عرفت.

ولو ابيت عن تصوير الجزء الندبى بماذكرنا حتى يرتفع اشكال قصد الوجه، فنقول:

ان الاحتياط فى هذا الجزء المردد بين الوجوب و الاستحباب و ان كان يوجب الاخلال بقصد الوجه فى هذا الجزء و لكنا نقطع بعدم اعتباره فى تحقق العبادة. و الشاهد على ذلك، ان سيرة النبى (ص) و الائمة (ع) كانت فى بيان الواجبات و المستحبات بسياق واحد حتى فى المقامات التى كانوا فيها بصدد بيان تمام ماهو المعتبر فى العبادة كما فى خبر حمّاد المتضمن لصلوته عند الامام(ع) و صلوة الامام له لبيان ما هو المعتبر فيها.

و بالجملة: فكثيرا ما كانوا يذكرون الاجزاء الواجبة و المستحبة بسياق واحد و لم ينبّهوا على ماهو الواجب منها و ما هو المستحب مع كونهم بصدد البيان، بل كان المرسوم فى كتب الفقه الى زمن الشيخ (قده) ايضا ذكر الواجبات و المستحبات بالاختلاط من دون اشعار بوجوب بعضها و استحباب البعض الآخر، و اول من ميّز بينهما هو الشيخ(قده).

فيعلم من ذلك كله، عدم دخالة قصد الوجه فى صحة الاجزاء كمالا يخفى على من تتبّع.

هذا كله فيما اذا ثبتت جزئية الشيى للواجب و شك بين كونه وجوبيا او ندبيا، فقد تبين لك امكان قصد الوجوب الضمنى فى هذا الجزء كما فى سائر الاجزاء فلايوجب الاحتياط، الاخلال بشيى مما يحتمل اعتباره فى العبادة.

و اما غير هذه الصورة من صور الاحتياط فى العبادة فليس الاشكال فيها مربوطا بمسئلة

قصد الوجه بل الامتثال الاجمالى لو اخل فيها بشيى فانما يخل بقصد القربة و الامر، و الاشكال المتوّهم فيها، انما هو لزوم الاخلال به، لابقصد الوجه و قد عرفت ان هذه الصور ثلاث حتى تصير مع الصورة السابقة اربع و نضيف اليها هنا صورة خامسة:

وهى ما اذا احتمل وجود امر عبادى من دون اقتران بالعلم الاجمالى فمع عدم احتساب الصورة السابقة التى عرفت حكمها تفصيلا، يوجد صور اربع[1] للاحتياط فى العبادة مشتركة فى الحكم.

و تفصيلها: انه اما ان يعلم بوجود الامر اجمالا و يتردد متعلقه بين المتبائنين و اما ان يحتمل وجود الامر بشيى من دون اقتران بالعلم الاجمالى و على كلا التقديرين، فالامر المعلوم او المحتمل اما نفسى استقلالى و اما ضمنى انبساطى. مثال المعلوم الاستقلالى، ما اذا تردد الواجب بين القصر و الاتمام، و مثال المعلوم الضمنى، ما اذا تردد الجزء بين القرائة الجهرية و الا خفاتية و مثال المحتمل الاستقلالى، ما اذا احتمل وجوب صلوة مثلا و مثال المحتمل الضمنى ما اذا احتمل جزئية شيى للواجب التعبدى. و الصور الاربع، تشترك فى ان كيفية اطاعتها تباين مع صورة العلم التفصيلى بالامر، اذ فى صورة العلم التفصيلى بالامر يكون هو الداعى الى اتيان الفعل و يوجد الفعل بقصد الامر الذى علم تعلقه به و هذا بخلاف تلك الصور الاربع فان الداعى الى اتيان الفعل فيها هو احتمال الامر.

نعم بين صورتى العلم و صورتى الاحتمال فرق ما، اذ فى صورتى العلم يكون الداعى اولا و بالذات هو نفس الامر المعلوم لا بمعنى انه يدعو الى كل واحد من الطرفين بخصوصهما، بل بمعنى انه يدعو الى متعلقه اعنى الواجب فى البين و جهل المكلف به بخصوصه دعاه الى اتيان الطرفين و اما فى صورتى الاحتمال فالامر غير مكشوف ولو اجمالا فلا دخالة له فى الداعويّة اصلا فاحتمال الامر يكون داعيا لا الامر المحتمل.

و كيف كان فكيفية الامتثال فى تلك الصور تخالف صورة العلم التفصيلى، فلو كان فيها اخلال بشيى مما يعتبر فى العبادة، فانما هو الاخلال بالقربة و اما الوجه فيها فمعلوم انه الوجوب لعدم تردده بينه و بين الندب.

---

(١) و هنا صورة اخرى ايضاً لم يذكرها الاستاذ مدّ ظله، و هى، ما اذا علم بتعلق الامر بشيئ بنحو الاستقلال و دار الامر بين كونه وجوبيّاً او استحبابيا كغسل الجمعة مثلاً. ح ع ـ م.

اعتبار قصد التّمييز و عدمه:

قد يقال: ان الاختلال فيها يقع من جهة قصد التّمييز ايضا بناء على اعتباره.

وفيه: منع الاختلال بشيى سوى ماذكرنا من اختلاف كيفية الاطاعة.

و تفصيل ذلک: ان من الامور المعتبرة فى بعض الواجبات، هو قصد العنوان المامور به المعبر عنه بقصد التعيين و اعتبار ذلك، انما هو فى ما اذا كان الواجب من العناوين القصدية و نعنى بالعناوين القصدية مايكون انطباقها على معنوناتها موقوفا على قصد العنوان من جهة كون صورة العمل الخارجى مشتركة بين هذا العنوان المامور به و بين عناوين اخرى ولا يكاد ينطبق واحد منها عليها الا بعد اتيانها بهذا القصد كالتعظيم، فان الانحناء امر يشترك بين التعظيم و الاهانة و انطباق كل منهما عليه انما هو بعد اتيانه بقصد هذا او ذاك، فالقصد مما له دخالة فى وجود هذه العناوين و فى تحققها خارجا؛ و امثلة ذلك فى الشرعيات كثيرة كصلوة الظهر و العصر فانهما نوعان متباينان مع اشتراكهما فى الصورة و يتقوم كل منهما بقصد عنوانه و ليس الاختلاف بينهما بصرف التقدم و التاخر بان يكون الظهر اسما للاربعة الماتى بها اولا و العصر اسما للاربعة الماتى بها ثانيا و الا لم يكن معنى للعدول من احدهما الى الاخر[1] كما لا يخفى.

و بالجملة، فقصد العنوان مما يعتبر فى الواجبات المتقومة بالقصد ولكن لا يختص ذلك بالتعبديات اذ يمكن ان يكون بعض التوصليات ايضا مما يعتبر فى تحققها القصد كما اذا امر بالتعظيم لزيد مثلا.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان اريد بقصد التمييز ماذكرناه من قصد العنوان، ففيه:

اولا: عدم جريانه فى جميع الواجبات التعبدية اذ منها ما لا تكون قصدية كالقصر و الاتمام مثلا على ما اخترناه من عدم كونهما قصديين و انما الاختلاف بينهما بالزيادة و النقصان.

وثانيا: عدم اختصاص ذلك بالتعبديات كما عرفت آنفا.

و ثالثا: ان الاحتياط لا يوجب الاخلال بذلك فان من يحتاط باتيان الظهر والجمعة يقصد فى الاول خصوص عنوان الظهر و فى الثانى خصوص عنوان الجمعة.

نعم، قد لا يتحقق فى بعض المواقع، القصد التفصيلى كما اذا علم بوجوب صلوة مرددة بين

---

(١)او وقوع المأتى بها اولاً عصرا فى بعض الصور. ح ع - م.

الظهر و العصر، فياتى باربع بقصد العنوان الواجب عليه واقعا و يكتفى بهذا القصد الاجمالى ولكن ليس هذا مربوطا بباب الاحتياط اذ فيه يوجد القصد التفصيلى ايضا.

هذا كله اذا اريد بقصد التمييز قصد العنوان المامور به المعبر عنه بقصد التعيين.

و ان اريد به تمييز الواجب عن غيره حتى يكون الاحتياط مخلا بذلك،ففيه:

ان الواجب بوجوده الواقعى متميز عن غيره بعد ان لم يكن ممايعتبر فيه قصد العنوان او تحقق قصده من المكلف، و بوجوده العلمى و ان لم يكن متميزا عن غيره بمعنى عدم علم المكلف بخصوص ما هو الواجب حتى ياتى به بقصد امره ولكن التمييز بمعنى العلم ليس امرا قصديا اذ بعد فرض جهل المكلف لا يرتفع جهله بقصد العلم و التمييز.

فلايبقى فى المقام الا ان يقال: بانه يعتبر فى عباديّة العبادة علم المكلف و تمييزه لخصوص الواجب حتى ياتى به بقصد امره و لايكفى اتيانه بداعى احتمال الامر و هذا هو الذى ذكرناه من ان الاخلال فى هذه الصور الاربع لو كان، فانما هو بقصد الامر و القربة، حيث ان كيفية الاطاعة فى هذه الصور تخالف كيفية الاطاعة فى صورة العلم التفصيلى كما عرفت بيانه.

الامتثال الاجمالي:

اذا عرفت ماذكرنا، فيقع الكلام فى انّه هل يجوز القناعة بهذا النحو من الاطاعة فى هذه الصور مع التمكن من الاطاعة التفصيلية ام لا؟ بعد الاتفاق على ان الاطاعة الاحتمالية ايضا نحو من انحاء الطاعة و لذا تجب عند تعذر غيرها فى اطراف العلم الاجمالى.

و بعبارة اخرى: النزاع انما هو فى كون الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال العلمى التفصيلى او فى عرضه؟ و لنقدم الكلام فى اطراف العلم الاجمالى فنقول:

يمكن ان يوّجه الجواز، بانّ المعتبر فى العبادة ليس الا كون صدور الفعل بداع الهى، بحيث يكون جهات العبودية، داعية له الى اتيانه فى مقابل الدواعى النفسانية، بل يمكن ان يقال: بانه لايتصور وقوع العبادات المعروفة بالدواعى النفسانية لعدم ملائمتها للقوة الشهوية. نعم ربما ياتى بها رياء ليظهر بها للناس انه يعبد الله و انه من الصلحاء و يستفيد بذلك استفادات دنيوية، ولكن ليس ذلك لملائمة العبادة للاميال النفسانية بل لاستجلاب المنفعة بسبب الاتيان بمايراه الناس عبادة لله تعالى، و لولا جهة عباديته و عدم كونه من الملائمات النفسانية ذاتا، لم يكن الرياء به جالبا للمنفعة، فيكشف ذلك عن ان حقيقة العمل، حقيقة عبادية يكفى فى صحتها

اتيانها بنحو ترتبط بالمولى، و لاجل ذلك لم يرد فى الروايات اسم من لزوم قصد الامر او سائر الدواعى الاخرى ولكن قد استفاضت فى النهى عن الرياء و انه من المبطلات، فيعلم من ذلك عدم اعتبار شيئ فى عبادية العمل سوى كون الاتيان بها لا لداع شهوانى بل بوجه قربى و داعٍ يرجع الى المولى.

ولو سلم لزوم قصد الامر فيها، فالامر فى مورد الفرض اعنى اطراف العلم الاجمالى سهل، اذ الداعى الى اتيان كل واحد من الطرفين فى الحقيقة هو الامر المعلوم فى البين، و تميّز خصوص المامور به بحيث يعلم المكلف حين الاتيان به، انه الذى تعلق به الامر مما لادخالة له فى صيرورة العمل عباديًا و مقرّبا.

و احتمال كونه معتبرا فى عرض قصد الطاعة، مدفوع، بانه لادليل على اعتباره حيث لا اسم من ذلك فى الاخبار و لااثر، فقاعدة قبح العقاب من غير بيان محكّم و لو قيل بعدم امكان نفى اعتباره بالاطلاق و لا بالاصول الشرعية من جهة كونه من الاعتبارات المتاخرة عن الامر.

و بالجملة فقصد الامر، متحقق فى اطراف العلم الاجمالى و كذا قصد الوجه، لعدم كون الامر مرددا بين الوجوب و الندب. و التمييز بمعنى العلم التفصيلى، لادليل على اعتباره، بعد عدم دخالته فى تحقق العبادية. و لافرق فى ذلك بين تعلق العلم الاجمالى بتكليف نفسى مردد بين امرين، او بتكليف ضمنى مردد، ففى الثانى ايضا يكون الداعى هو الامر الضمنى المعلوم فى البين.

هذا و ربما يستدل على عدم كفاية الامتثال الاجمالى بالاجماع و بكونه مستلزما للعب بامر المولى.

و الاستدلال بهما من الغرائب اذ المسئلة لم تكن معنونة فى كتب القدماء حتى يدّعى فيها الاجماع، و اول من عنونها على ماهو ببالى صاحب «الاشارات» من المتاخرين و حجية الاجماع، انما هى من جهة انه يستكشف من اتفاق العلماء فى عصر على حكم واحد، انهم تلقّوه من العصر السابق و هكذا الى ان يصل الى الامام، و ذلك انما يكون فى المسائل المعنونة لا فى مثل المسئلة.

هذا مضافا الى عدم حجية الاجماع المنقول خصوصا مع وهنه بماذكرنا من عدم التعنون.

و اضعف من ذلك، ماذكره من كونه لعبا، بداهة ان من ياتى بامرين يعلم بكون احدهما مطلوبا للمولى بداعى حصول ماهو المامور به لايكون داعيه، اللعب و انما الداعى له، هو حصول

مطلوب المولى. و ترك الفحص عما هو الواجب واقعا، يمكن ان يكون لداع عقلائى.

نعم لو كان الداعى، هو اللعب، كان العمل باطلا، و لكن لا يختص ذلك بالامتثال الاجمالى اذ التفصيلى ايضا كذلك، فافهم.

واستقرار سيرة المتشرعة على الفحص عن الواجبات مع التمكن من الاحتياط، لا يدل على عدم الجواز فى صورة التمكن، اذ استقرار سيرتهم على الفحص انما هو من جهة كونهم بصدد تسهيل الامر حيث ان تكرار العمل يوجب الزحمة ففحصهم انما هو للداعى العقلائى و ربما يكون الداعى العقلائى فى ترك الفحص و الاحتياط و لم يعلم كون الاحتياط مع التمكن من الفحص امرا منكرا لديهم.

الامتثال الاحتمالي:

هذا كله حكم الامتثال الاجمالى. اما الاحتمالى فى غير اطراف العلم فالظاهر كفايته ايضا و ان تمكن من الفحص لما عرفت من عدم اعتبار شيى فى عبادية العبادة سوى كون الاتيان بها بداع الهى فى مقابل الدواعى النفسانية و من ياتى بما يحتمل كونه مامورا به للمولى بهذا الدّاعى يكون عمله هذا بنظر العقل مقربا بل هو اولى فى نظره ممن ياتى بالمعلوم، حيث يكشف ذلك عن شدة اهتمامه باوامر المولى بحيث ينبعث عن احتمال امره فضلا عن العلم به. فافهم.

المقصد السابع

فى الظن

وفيه فصول:

الفصل الاول:

امكان التعبد بالظن وما يترتب عليه

هل يمكن التعبد بالظن ام لا ؟ لازم ماذكره ابن قبة فى الخبر الواحد من عدم امكان التعبد به هو الثانى، اذ لاخصوصية للخبر فلو امتنع التعبد به لامتنع التعبّد بكل مالم يفد العلم و لولم يكن امارة كاحد طرفى الاحتمال فى باب الاستصحاب و سائر الاصول.

اقسام الامكان

ثم ان اللازم فى المقام، هو الاشارة الاجمالية الى المعانى المذكورة للامكان حتى يعلم المراد من لفظ الامكان فى عنوان المسئلة.

فنقول: قد يوصف الامكان بالذاتى و يجعل صفة لذات الماهية بالنسبة الى الوجود و العدم، و هو عبارة عن كونها بحسب ذاتها غير مستحقة لحمل الوجود او العدم، فان كان سلبا لضرورة الوجود و العدم معا كان خاصا، و ان كان سلبا لاحدى الضرورتين كان عاما، فسلب ضرورة الايجاب امكان عام سالب و سلب ضرورة السلب امكان عام موجب، و يقابل الامكان الخاص، الضرورة الذاتية و الامتناع الذاتى و هما عبارتان عن اقتضاء نفس الذات للوجود او العدم.

وقد يوصف الامكان بالاستعدادى، و هو بعرفهم سوى استعداد، فان تهيو النطفة مثلا و استعدادها لصيرورتها انسانا، له نسبة الى النطفة المستعدة و نسبة الى الانسانية المستعد لها، فبالاعتبار الاول يسمى بالاستعداد و بالاعتبار الثانى يسمى بالامكان الاستعدادى.

ثم انه ذكر بعضهم قسما اخر للامكان سماه بالاستقبالى، فانهم لما سمعوا ان كل ممكن محفوف بضرورتين او امتناعين، ارادوا تصوير الامكان بنحو لم يخرج المتصف به بعد من حاق الوسط، فتوهموا ان الامكان فى الامور المستقبلة كذلك.

ولكن التدقيق الفلسفى يقتضى خلاف ذلك فان الامر المستقبل ان لوحظ بالنسبة الى الوجود قبل ظرفه المقدر له فى عمود الزمان فهو محفوف بامتناعين لعدم تحقق علته فى هذا الوقت و ان لوحظ بالنسبة الى وجوده فى ظرفه فهو محفوف بالضرورتين لوجود علته فى هذا الظرف.

وقد يذكر الامكان و يراد به الاحتمال كما فى عبارة الشيخ (ابن سينا): «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قاطع البرهان». اى كلما سمعته فلاتبادر الى نفيه او اثباته بلادليل بل ذره فى بقعة الاحتمال.

و قد ذكر الاصوليون معنى اخر للامكان سموه بالوقوعى و هو كون الشيى بحيث لايلزم من وقوعه امر محال و فى مقابله الامتناع الوقوعى و هو مايلزم من وقوعه ذلك. و الفرق بين الامتناع الذاتى و الوقوعى، ان الاول عبارة عن كون الشيى بالنظر الى نفسه مستحيلا، و الثانى عبارة عن كونه مما يترتب عليه المحال و ان كان بالنظر الى نفس ذاته ممكنا و بهذا البيان يظهر الفرق بين الامكانين.

المراد من الامكان:

اذا عرفت ماذكرنا فنقول: لاريب فى ان المراد بالامكان فى عنوان المسئلة، هو الوقوعى دون غيره من المعانى، اذ من يدعى امتناع التعبد بالظن انما يدعى ذلك من جهة توهم انه يترتب على التعبد به امور مستحيلة كما ياتى بيانها و لايتوهم احد انه من الممتنعات الذاتية، كمالايخفى.

ثم انه اذا شك فى امكان شيى بالمعنى الاخير اعنى الوقوعى فلايحكم باحد طرفى الشك و لامعنى لكون مقتضى الاصل هو الامكان كما توهم، اذ الامكان ليس حكما شرعيا فلامجال للتعبد فيه. مضافا الى ان حجية هذا الاصل يتوقف على امكان التعبد به و هو اول الكلام لانه المتنازع فيه فى المسئلة.

نعم فى المقام شيى يجب ان ينبه عليه و هو انه لولم يكن لنا دليل على التعبد بالامارات و نحوها فالبحث عن امكانه و امتناعه لغو، و ان كان لنا دليل على التعبد وجب الاخذ بمضمونه مالم يثبت الامتناع، فان صرف احتمال الامتناع واقعا لايكون معذرا لرفع اليد عن ظاهر الدليل.

نعم لو ثبت الامتناع، رفع اليد عن ظاهره و بالجملة فليس علينا اثبات الامكان فيما دل عليه ظاهر الدليل، بل العقل يحكم بوجوب الاخذ به مالم يثبت امتناعه، و لكن لايدل هذا على

الامكان ايضا، و ما قيل: من ان ادّل الاشياء على امكان الشيى وقوعه فانما يصح فيما اذا ثبت الوقوع بالقطع فانه يستلزم القطع بالامكان، و وقوع التعبد بالامارات انما استظهر من الظواهر و ليس مماقطع به فلايستفاد امكان التعبد من ادلة وقوعه كمالا يخفى.

رد ادلّة القول بالامتناع:

ثم انه استدل للامتناع فى باب الخبر بوجهين:

الاول: انه لوجاز التعبد بالخبر فى الاخبار عن النبى(ص) او الائمة (ع) لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى و التالى باطل اجماعا.

و فيه نظر: اذ المبحوث عنه فى المقام ليس عبارة عن جواز عمل المكلف بصرف اخبار المخبر من غير دليل او عدم جوازه، بل المبحوث عنه هو انه هل يمكن ان يامر الشارع بالعمل بما اخبر به المخبر و التصديق لقوله او يستحيل و ما قام الاجماع على بطلانه هو الاول بل يكون بطلانه من البديهيات و الفطريات، و ليس المورد محلا للاجماع سواء كان الاخبار عن الله او عن غيره، فى الفروع او الاصول، فان الفطرة الانسانية تحكم بان صرف الادعاء ليس دليلا على الصدق بل المتابعة انما تكون بعد مطالبة الآية او الدليل.

و بالجملة؛ فما هو الفاسد بالبداهة انما هو متابعة المدعى و الاخذ باخباره من غير دليل و آية، و اما ما هو المبحوث عنه فى المقام اعنى امكان ان يامر الله باخذ قول المدعى و المخبر و وجوب تصديقه فليس فاسدا عقلا و لا مجمعا على فساده ولو فى الاخبار عن الله لجواز ان يامر الله بوجوب تصديق من يخبر عنه، غاية الامر عدم وقوع ذلك، و النزاع ليس فى الوقوع و عدمه بل فى الامكان و الاستحالة.

و بالجملة؛ فالتالى فى الاستدلال، ليس جواز عمل المكلف بل امكان ان يعبّده الله بذلك و ليس هذا باطلا بل الباطل هو الاول.

ثم ان ظاهر كلمات المستدلين بهذا الاستدلال، ان مرادهم بالاخبار عن الله فى التالى هو الاخبار عنه بنحو التنبّى بان يخبر احد عنه تعالى بانه ارسله على عباده، و المحقق الخراسانى حمل ذلك على مطلق الاخبار، فاجاب عن الاستدلال؛ بانا لانسلم امتناع ان يعبّد الله عباده بوجوب الاخذ و التصديق لما اخبر به سلمان ـ مثلا ـ عن الله تعالى، و الامر سهل و ان كان الظاهر من كلام القوم هو خصوص التنبّى و حينئذ يرد عليه ان التعبد و ان كان بمكان من

الامكان كماعرفت ولكنه يتوقف على ثبوت النبوة فلايفرض ذلك فى المتنبى، اللهم الا ان يثبت التعبد ممن ثبتت نبوته بالادلة بوجوب الاخذ بقول المتنبى. فافهم.

الوجه الثانى: ان التعبد بالعمل بالخبر الواحد يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال و تفصيله على نحو يشار فيه الى جميع المحذورات المتوهمة، هو ان يقال: انه اذا لزم العمل على وفق مااخبر به الثقة وجب ترتيب اثار الحرام على ما اخبر بحرمته و الوجوب على مااخبر بوجوبه و هكذا، فلايخلو اما ان يكون الحكم الشرعى منحصرا فى مودّى الامارة بحيث لايكون لله بحسب الواقع احكام ثابتة للموضوعات بعناوينها الاولية يشترك فيها العالم و الجاهل و من قامت الامارة عنده و من لم تقم، و اما ان لايكون منحصرا فيه، بل جعل للعناوين الواقعية مع قطع النظر عن اداء الامارة احكاماً يشترك فيها الجميع.

فعلى الاول: يلزم التصويب الذى دل على بطلانه العقل و الاخبار المتواترة و اجماع الامامية، و ان اختلف العامة فى صحته و بطلانه

و على الثانى: اما ان يكون قيام الامارة موجبا لانقلاب الحكم الواقعى بان يكون الحكم الذى يشترك فيه العالم و الجاهل ثابتا مع قطع النظر عن الامارة القائمة و يكون قيامها موجبا لزواله، و اما ان لايكون كذلك بل يكون ثابتا مع قيامها ايضا.

فعلى الاول: يلزم قسم اخر من التصويب ايضا يسمي بالانقلابى، و هو ايضا باطل بالاجماع.

و على الثانى: فاما ان تكون الامارة مطابقة للواقع و اما ان تكون مخالفة له.

فعلى الاول: يلزم اجتماع وجوبين او تحريمين ـ مثلا ـ فى موضوع واحد، احدهما ماثبت له بعنوانه الواقعى، و ثانيهما ماثبت له بسبب قيام الامارة و حينئذ يجتمع المثلان و هو محال، بداهة ان الاثنينية اما بحسب المهية او العوارض او التشخص، و المثلان يتحدان بحسب المهية و لاعرض لهما حيث انهما عرضان ولايقوم بالعرض عرض، و تشخص العرض بالموضوع فاجتماعهما فى موضوع واحد يرفع الاثنينية، و هذا خلف.

و على الثانى: اعنى به صورة مخالفة الامارة للواقع، ففيه محاذير يعمّ بعضها جميع صور المخالفة و يختص بعضها ببعضها.

اما مايعمّ الجميع، فاجتماع الضدين، اذ الاحكام الخمسة باسرها متضادة فاذا ادّت الامارة الى احدها و كان الواقع خلافه ايّاما كان، يلزم اجتماع الضدين، و كذلك يلزم اجتماع النقيضين فيما

اذا كان الشيى محكوما باحد الاحكام الخمسة و قامت الامارة على نفيه.

واما مالا يعمّ الجميع فالتكليف بمالا يطاق فيما اذا قامت الامارة على وجوب شيى و كان ضده واجبا بحسب الواقع، او فيما اذا كان الشيى حراما فى الواقع و قامت الامارة على وجوبه.

هذا كله مضافا الى انه تلزم فى صورة مخالفة الامارة للواقع محاذير ملاكية ايضا بناء على ماهو الحق المحقق عند العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد، فبعضها يختص ببعض الصور و هو لزوم تفويت المصلحة الملزمة فيما اذا كان الشيى واجبا وقامت الامارة على غيره من الاربعة الاخرى و لزوم الالقاء فى المفسدة فيما اذا كان الشيى حراما و قامت الامارة على غير الحرمة، و بعضها يجرى فى جميع الصور و هو لزوم الحكم بلاملاك او اجتماع ملاكين مستقلين بلاكسر و انكسار.

بيان ذلك: ان الفعل اما ان يشتمل على المصلحة فقط، او على المفسدة فقط، او على المصلحة من جهة و المفسدة من جهة اخرى، او لايشمل على شيى منهما، فان كان مشتملا على المصلحة فقط وجب ايجابه ان كانت بحدّ الالزام، و الندب اليه ان لم تكن بحدّ الالزام، و ان كان مشتملا على المفسدة فقط وجب تحريمه ان كانت ملزمة و الحكم بكراهته ان كانت غير ملزمة، و ان كان مشتملا عليهما فالحكم تابع للغالب منهما بعد الكسر والانكسار، و على فرض التساوى يجب الحكم باباحته، ففى صورة الاشتمال عليهما يتصور كل من الاحكام الخمسة كما لايخفى، و ان لم يشتمل عليهما وجب الحكم باباحته ايضا.

اذا عرفت هذا فنقول: لوقامت الامارة على وجوب فعل او استحبابه و كان فى الواقع حراما او مكروها، فان كان كل منهما بملاك يخصه، لزم اجتماع المصلحة و المفسدة بلاكسر و انكسار، مع ان اللازم كما عرفت، تبعية الحكم للغالب منهما فى مااذا كانتا فى فعل واحد، و ان كان احدهما بلاملاك، لزم الحكم بلاملاك. و منه يظهر الكلام فيما اذا كان مباحا بحسب الواقع و قامت الامارة على غيرها او كان محكوما باحد الاربعة الاخرى و قامت الامارة على الاباحة.

فهذه هى المحاذير اللازمة فى التعبد بالامارات، و قدعرفت ان بعضها راجعة الى نفس الاحكام و بعضها راجعة الى ملاكاتها. و الاستدلال على التاليف القياسى يرجع الى قياس استثنائى مولف من شرطية متصلة مرددة التالى بنحو منع الخلو و من حملية، و صورته هكذا: لوجاز التعبد بالخبر، لزم على فرض قيامه، اما التصويب باحد قسميه، او اجتماع المثلين، او الضدين، او النقيضين، او تفويت المصلحة او الالقاء فى المفسده، او الحكم بلاملاك، والتالى

بشقوقه باطل، فالمقدم مثله.

والجواب الحقيق بالتصديق ان يقال: ان عمدة الاشكال، انما هو فى صورة مخالفة الامارة او الاصل، للواقع فيجب التفصى عن المحاذير الملاكية و الخطابية اللازمة عليها، و اما فى صورة الموافقة للواقع فلايتوهم محذور[1] سوى ماذكر من اجتماع المثلين، و قدعرفت منا مرارا، ان ما اشتهر من وجود التماثل او التضاد بين الاحكام بمراحل عن الواقع، و منشا اشتباه المشهور توهم كون الاحكام اعراضاً خارجية لمتعلقاتها، و ليس الامر كذلك، بل هى اعراض لموجدها اعنى المكلف بالكسر لقيامها به قياما صدوريا، ولها نحو اضافة الى المتعلق ايضا اذ كل حكم يوجد و يتحقق فله ثلاث اضافات: اضافة الى موجده، و اضافة الى المكلف بالفتح، و اضافة الى المكلف به اعنى الطبيعة المتصورة فى الذهن التى اريد بالامر او النهى ايجادها فى الخارج او عدم ايجادها فيه و لايعقل تعلق الحكم بماهو حاصل فى الخارج فان الحصول فيه مسقط للتكليف كما لايخفى. وقد عرفت تفصيل ذلك فى مبحث اجتماع الامر و النهى فلانعيد.

الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى:

فالواجب صرف عنان الكلام الى بيان ما هو التحقيق فى الجواب فى صورة مخالفة الحكم الظاهرى للواقعى، ولنقدم المحاذير الملاكية. فنقول:

قد اجاب الشيخ (قده) عنها تارة على الطريقية، و اخرى على السببية، و الظاهر ان السببية صرف فرض لاواقعية لها فى باب الامارات، مضافا الى انها تخرج بفرض السببية عن كون مؤدياتها احكاما ظاهرية و تصير احكاما واقعية كما سياتى بيانه فالمحقق فى باب الامارات انما هو الطريقية المحضة، و المجعول فيها ليس الا احكام ظاهرية مجعولة لمصلحة حفظ الواقعيات من دون ان تكون متعلقاتها بنفسها مشتملة على مصلحة فى عرض الواقعيات، و لانعنى بالجعل فيها، الجعل التاسيسى، فان الامارات الشرعية التى عمدتها خبر الواحد، امارات و طرق عقلائية يحتجون بها على مواليهم و عبيدهم، و لم يردع عنها الشارع الا فيما اشتمل على مفسدة كالقياس مثلا، و فى غير المردوع يستكشف امضائه بنفس عدم الردع، و سياتى فى باب حجية

---

(١) اقول: المحذور الملاكى ايضا يلزم فى صورة الموافقة بالنظر البدوى اذ اجتماع الملاكين المستقلين الموثرين فى حكمين غير معقول فى موضوع واحد بل يجب تداخل الملاكين و ايجابهما لحكم واحد كمالايخفى. فتامل ح ع-م.

الاخبار، ان حجيتها كانت مفروضة الوجود فى زمن الائمة(ع)، و ان الآيات والروايات الكثيرة الواردة فى الباب، ليست بصدد جعلها تاسيسا، بل وردت بعد فرض حجيتها لبيان بعض الخصوصيات، او الصغريات الراجعة اليها، او للردع عن بعضها. الاترى ان آية النبا، انما وردت بعد عملهم بخبر الوليد على حسب ارتكازهم، فورودها لم يكن لتشريع الحجية بالنسبة الى قول العادل، بل للردع عن خبر الفاسق، و سياتى تفصيل ذلك فى محله.

وبالجملة؛ فما هو الثابت فى الامارات ليس الا الطريقية الموجبة لتنجز الواقعيات.

توضيح ذلک: انك قد عرفت سابقا ان الاحكام الواقعية قد جعلت لموضوعاتها بعناوينها الاولية غير مقيدة بالعلم بتلك الاحكام، او الجهل بها، و لكن حيث ان الحكم انما يكون لايجاد الداعى فى نفس العبد الى اتيان متعلقه، و الغاية المقصودة من جعله كانت انبعاث العبداو انزجاره و كانت داعويته و ترتب هذه الغاية عليه متوقفة على العلم به، لكونه بوجوده العلمى داعيا و محركا، فلامحالة يكون غرض المولى من جعله، ان يعلم به العبد فينبعث، لماعرفت من قصور الحكم بوجوده الواقعى عن كونه داعيا، فاذا تعلق شوق المولى و ارادته الى حصول فعل من عبده مشتمل على المصلحة، تتولد من هذه الارادة اراده بعث العبد نحوه، ولكن لابغرض الانبعاث مطلقا بل بغرض ان ينبعث به فى صورة العلم به.

و الحاصل ان الغاية الاولية و ان كانت حصول الفعل من العبد مطلقا، و تولدت من الشوق اليه ارادة انبعاث العبد نحوه و من هذه الارادة ارادة البعث و الزجر، و لكن لما كان ترتب الانبعاث على البعث موقوفا على العلم به، فلامحالة تصير مطلوبية الانبعاث محدودة بصورة العلم بالبعث و تكون الغاية المقصودة من ايجاد البعث بنحو الاطلاق، ان يعلم به العبد، فينبعث، لا الانبعاث مطلقا.

و حينئذ؛ فاذا اراد المولى تحقق المتعلق فى صورة الجهل ايضا، وجب عليه جعل احكام ظاهرية موجبة لتنجز الواقعيات الموجودة فى ضمنها من دون ان تكون مشتملة على مصالح فى متعلقاتها، بل جعلت لمصلحة حفظ الواقعيات، و حيث انها قد تطابق الواقع بحسب نفس الامر و قد تخالفه، و لم تكن موارد المطابقة ممتازة عن موارد المخالفة، فلامحالة وجب عليه جعل هذه الاحكام الظاهرية بنحو الكلية، و يكون حفظ الواقعيات بمنزلة الحكمة لجعلها، كما فى تشريع العدة على نحو الاطلاق لغرض الحفظ عن اختلاط المياه، فعلى هذا لايجب تحقق الملاك فى جميع الموارد الجزئية، بل المصلحة النوعية تكفى حكمة لجعل الحكم الكلى. و حينئذ؛ فاذا طابق

الحكم الظاهرى، للواقع فهو المطلوب، و لم يلزم منه محذور ملاكى، و اذا خالفه فات الواقع ولكن لا بسبب الامارة، بل بسبب الجهل به، حيث عرفت ان الاحكام بوجوداتها الواقعية لا توثر فى نفس العبد، و الاحتياط ايضا مرغوب عنه شرعا لاشتماله على المفسدة، ففوت الملاكات الواقعية يستند دائما الى جهل المكلف[1]، و جعل الامارة خير محض لترتب انحفاظ الواقعيات عليه عند الاصابة فلايلزم محذور ملاكى من جعلها اصلا.

ولايخفى؛ ان الاعتبار فى ذلك بعلم المولى لا بعلم العبد و جزمه، فاذا راى المولى ان فى ترك جعل الامارات تفويتا لاكثر المصالح و القاءا فى كثير من المفاسد، فلامحالة يجب عليه جعلها و ان كان باب الجزم مفتوحا للعبد و لكن كانت الامارات اغلب مطابقة للواقع من جزمه، فالتفصيل بين انفتاح باب العلم للعبد و انسداده، فى غير محله، بل الاولى، التفصيل بين ما اذا كانت الامارات احفظ للواقعيات و بين ما اذا كان احالة العبد الى جزمه احفظ لها، فيجب جعلها فى الاول دون الثانى. فافهم.

فتلخص مما ذكرنا، ان جعل الامارات على نحو الطريقية، لغرض حفظ الواقعيات، و ان الاصابة اليها محض خير جاء من قبلها، و ان فوت بعض الواقعيات لايستند الى هذا الجعل، بل الى جهل المكلف بالواقعيات.

هذا كله بناء على الطريقية كما هو الاقوى،

و اما السببية، فقد قال الشيخ (قده) انها على ثلاثة انحاء:

---

(١) لايخفى ان ماذكره الاستاذ مدظله يتم فى الشبهات البدوية كما اذا كان ما يعلم من الاحكام بمقدار ينحل به العلم الاجمالى بوجود الاحكام فى الشريعة، و اما اذا لم يكن كذلك، بل كان العلم الاجمالى باقيا بحاله فلايمكن اسناد فوت الواقعيات الى جهل المكلف و لا الى الامارات المجعولة، بل الى اشتمال الاحتياط على مفسدة تامة موجبة للزجر عنه ففى الحقيقة يستند الى زجر المولى عن الاحتياط. ولايخفى ان ادعاء انحلال العلم الاجمالى مع قطع النظر عن الامارات فى غاية البعد. ثم لايخفى ايضا ان فى الشبهات البدوية ايضا يمكن استناد فوت بعض المصالح ـ مثلا ـ الى جعل الامارة، كما اذا كان هناك علم اجمالى صغير فانحل بالامارة المخالفة للواقع، و كما اذا كان عموم لفظ او اطلاق، مطابقا للواقع فقامت امارة اخرى على تخصيصه او تقييده، فقيام هذه الامارة صار سببا لفوت الواقع، و لكن يجاب عن ذلك بانه شر قليل يجب تحمله ليحصل النفع الكثير.

واعلم ايضا ان ماذكره الاستاذ مدّ ظله من كون جعل الاحكام الظاهرية لغرض حفظ الواقعيات، لايجرى فى الامارات المرخصة و اصل الاباحة مثلا. فافهم ح ع ـ م.

الاول: ان لايكون العناوين الواقعية بانفسها مشتملة على المصالح و المفاسد، و لامحكومة بحكم من الاحكام بالنسبة الى الجاهلين، بل قيام الامارة يوجب اشتمالها على المصالح و المفاسد، و يصير سببا لمحكوميتها بالحكم الذى دلت عليه الامارة، فصلوة الجمعة مثلا قبل اداء الامارة الى وجوبها، ليست محكومة بحكم من الاحكام، فاذا ادّت الامارة الى وجوبها، صارت بماهى صلوة الجمعة محكومة بالوجوب و هذا اظهر افراد التصويب الذى قام على بطلانه العقل و النقل و الاجماع، و قد تواترت الاخبار بوجود احكام واقعية يشترك فيها العالم و الجاهل.

الثانى: ان تكون العناوين الواقعية بما هى، مشتملة على المصالح و المفاسد و محكومة باحكام واقعية، ولكن صار اداء الامارات سببا لوجود ملاكات اقوى فى نفس العناوين الذاتية الواقعية، فصار هذا سبا لانقلاب الاحكام الواقعية الى مؤديات الامارات بعد حصول الكسر و الانكسار بين الملاكات الذاتية و الملاكات الطارية، و ذلك مثل ان يكون صلوة الجمعة بما هى صلوة الجمعة، مشتملة على مفسدة واقعية مستتبعة للحرمة، ولكن صار اداء الامارة الى وجوبها سببا لوجود مصلحة فى نفس صلوة الجمعة بعنوانها بحيث تزيد تلك المصلحة على المفسدة الواقعية، بنحو تستتبع الوجوب بعد الكسر و الانكسار، و هذا ايضا تصويب انقلابى باطل، على اصول المخطئة.

الثالث: ان تكون العناوين الواقعية بما هى، مشتملة على المصالح و المفاسد و محكومة باحكام واقعية و لم يكن اداء الامارة على خلافها موجباً لانقلاب الواقع مصلحة او حكما، بل المصلحة الحادثة انما تكون فى سلوك الامارة و تطبيق العمل على طبقها، و الحكم الظاهرى يثبت لهذا العنوان اعنى سلوك الامارة بما هو سلوك، فلوادت الامارة الى وجوب الجمعة ـ مثلا ـ و كان الواجب بحسب الواقع هو الظهر، فقيام الامارة لايصير سببا لاشتمال صلوة الجمعة على المصلحة، و لا لمحكوميتها بالوجوب، بل هى بعد، باقية على ماكانت عليه، و الظهر ايضا باق على وجوبه الواقعى، و المصلحة انما تكون فى سلوك الامارة بما هو سلوك، و بهذه المصلحة يتدارك فوت مصلحة الواقع بقدر فوتها، الخ.

هذه خلاصة ماذكر فى بيان السببية. اما القسم الاول و الثانى منها، فمستلزم للتصويب الباطل، فلوصحت السببية لكانت على النحو الثالث، و عبارة «الرسائل» فى بدو الامر كانت دالة على كون المصلحة الحادثة فى نفس السلوك و لكن نقل بعض تلامذة الشيخ (قده) انه استشكل عليه باشكال لم يمكن له التفصى عنه، فامر بتغيير العبارة و زيادة لفظ الامر حتى يكون مفاده

كون المصلحة الحادثة فى نفس الامر بالسلوك دون المتعلق.

نقد تفسير الشيخ عن المصلحة السلوكية:

ولى فى كلا المبنيين نظر، فلايصح كون المصلحة فى نفس الامر و لاتتم المصلحة السلوكية ايضا.

اماالاول: فلوجهين:

الوجه الاول: ان الامر فى الاوامر الحقيقية ليس مقصودا بالذات، بل القصد اليه انما يكون للتسبب به الى متعلقه، فهو فان فى المتعلق و مندك فيه حيث ان مطلوب المولى اولا و بالذات هو صدور الفعل من العبد، ولكن لما كان صدوره منه بحركة نفسه و اعمال اختياره، فلامحالة تتولد من ارادة الفعل من العبد، ارادة تبعية متعلقه بالامر حتى تصير داعيا له الى ايجاد الفعل و محركا لعضلاته نحوه بعد كون العبد بالذات من العبيد الذين هم بصدد ايجاد مرادات المولى.

و **بالجملة**؛ فارادة الامر، ارادة تبعية متولدة من ارادة المتعلق، و نظر المولى فى الامر الى وجود المتعلق حقيقة، فيجب ان يكون هو متعلقا لشوقه و مشتملا على المصلحة، و اشتمال نفس الامر على المصلحة و كونه بنفسه متعلقا لشوق المولى، يخرجه عن كونه امرا و آلة يتسبّب به الى وجود المتعلق، فوزان الامر وزان الارادة فكما ان الارادة التكوينية لايعقل تحققها خارجا الا بعد أشتمال متعلقها على المصلحة و كونه مشتاقا اليه اما بالذات او بالعرض، و لايعقل تحقق الارادة اذا كانت المصلحة مترتبة على نفسها و الشوق متعلقا بذاتها من دون ان يكون المتعلق مشتاقا اليه و لو بالعرض. و السرّ فى ذلك، ان الارادة امر فان فى المراد و تعلق الشوق بمتعلقها من مبادى تحققها. فاذا كان هذا حال الارادة التكوينية فكذلك حال الارادة التشريعية اعنى الامر و النهى، فتشتركان فى ان تحققهما خارجا يتوقف على مطلوبيتهما تبعا لمطلوبية المتعلق و فى طولها[1].

الوجه الثانى: انه لوسلم امكان تحقق الامر، عن مصلحة فى نفسه، ولكن لاربط لها بمصلحة الواقع التى يفوت من العبد[2] فكيف يتدارك بها؟ اللهم الا ان يقال: بان المولى يعطى

---

(١) نعم صرف الانشاء اعنى التكلم باللفظ، لايتوقف على ارادة المتعلق، ولكن الكلام فى البعث و الزجر الحقيقيين. فافهم ح ع - م.

(٢) اقول: ماذكره الاستاذ مدظله انما يتم بناء على كون مصلحة المتعلق دائما عائدة الى العبد و مصلحة الامر راجعة الى المولى، و كلاهما محل نظر، اذ يمكن كون مصلحة الفعل مصلحة نوعية، او تكون هناك

للعبد جزافا، مصالح يتدارك بها مافات منه، و لكن هذا غير تداركه بنفس المصلحة التى تكون فى الامر و تكون عائدة الى المولى. فظهر مماذكرنا فساد كون نفس الامر مشتملا على المصلحة و ان ذكره بعض المتاخرين.

و اما كون نفس سلوك الامارة مشتملا على المصلحة فهو باطل لوجهين ايضا:

الوجه الاول: ان السلوك ليس امرا وراء العمل الذى يوجده المكلف و يكون محكوما بالحكم الواقعى كصلوة الجمعة ـ مثلا ـ وفى مقام التحقق لاينفك عنه، فصلوة الجمعة التى يوجدها المكلف، هى بعينها محققة للسلوك و مصداق له، و ليس تحقق السلوك الابنفس هذا العمل، و قدعرفت منا سابقا انه لوكان شيى واحد مشتملا على المصلحة من جهة و على المفسدة من جهة اخرى وجب الكسر و الانكسار و كان الحكم تابعا لاقوى الملاكين، و لوتكافئا كان الحكم، التخيير، و كيف كان فلايكون مقتض لوجود حكمين، حتى يكون احدهما واقعيا و الاخر ظاهريا، و الشيخ (قده) فرض المسئلة فيما اذا قامت الامارة على وجوب الجمعة و كان الواجب هو الظهر حتى يكون متعلق كل من الحكمين يباين متعلق الاخر، مع ان اللازم تصوير المصلحة السلوكية لوتمت، بحيث تجرى فى جميع الصور التى تفرض.

فالاولى، الاشارة الى بعض الصور، حتى يتضح بطلان المصلحة السلوكية و انها مما لاتغنى عن جوع فى مقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فنقول:

لوفرض قيام الامارة على وجوب الجمعة ـ مثلا ـ و كانت بحسب الواقع محرمة، فلايخفى ان سلوك الامارة و العمل على طبقها ليس الا عبارة اخرى عن اتيان الجمعة، والفرض كونها مشتملة على المفسدة، فبعد قيام الامارة و استتباعها للمصلحة، يجب الكسر و الانكسار بين الملاكين، و الفرض كون المصلحة اقوى بحيث تتدارك بها مفسدة الجمعة و فوت مصلحة الظهر ايضا، فاللازم انقلاب الحكم الواقعى، اذ لايعقل ان يوجد فى موضوع واحد ملاكان مستقلان يوثر كل منهما فى حكم مستقل. ولو فرض قيامها على حرمة الجمعة و كانت بحسب

مصلحة واحدة يقوم بها فعل جميع العبيد و يكون فعل كل منهم كجزء المحصل، او تكون مصلحة الفعل عائدة الى المولى و ان لم يتصور ذلك فى مولى الموالى، و كذلك يمكن كون مصلحة الامر ايضا عائدة الى العبد، و لوسلم ان مصلحة الفعل تعود الى العبد و مصلحة الامر الى المولى، فلانسلم وجوب تدارك المولى لمايفوت من العبد، وليس هذا التفويت بقبيح، فان القبيح انما هو تفويت المصلحة غير المزاحمة لامطلقا. فافهم

ح ع-م.

الواقع واجبة فالحكم الظاهرى اعنى الحرمة يجب ان تكون من جهة المفسدة فى الفعل الذى هو صلاة الجمعة و يجب ان تكون اقوى من المصلحة الواقعية ايضاً فيلزم الانقلاب.

فلو فرض قيامها على اباحة الفعل او استحبابه او كراهته و كانت بحسب الواقع واجبة او محرمة، فالحكم الظاهرى اعنى الاباحة او الاستحباب، او الكراهة مستلزم للترخيص فى مخالفة الواقع، مع ان ملاك كل من الاباحة و الندب و الكراهة ملاك غير ملزم، فكيف يتدارك به ملاك الواقع الذى هو بحد الالزام؟

وملخص الكلام؛ ان القول بالسببيّة انما يتم اذا كان هناك عنوان ذو مصلحة وراء العناوين الواقعية، حتى يقال: بان المسئلة من مصاديق مسئلة اجتماع الامر و النهى، و ليس الامر كذلك[1]، فان العنوان المتوهم هنا، هو سلوك الامارة و ليس السلوك الا عبارة اخرى

---

(١) اقول: لعلك ترى ماحررناه فى رد السببية مشوشا و السر فى ذلك انه لم يتضح لى مراد الاستاذ مدظله كاملا، و الظاهر ان مراد القائلين بالسببية بالمعنى الثالث ليس انحلال مثل «صدق العادل» ـ مثلا ـ الى الاحكام الخمسة، بان يكون الحكم المجعول موافقا لمؤدى الامارة، بل القائلون بالطريقية ايضا لايقولون بذلك، بان يكون المجعول فيما اذا قامت الامارة على الوجوب ـ مثلا ـ هو الوجوب، و فيما اذا قامت على الاستحباب، هو الاستحباب و هكذا، بل الظاهر ان المجعول ـ لوكان فى البين جعل ـ هو الوجوب مطلقا، سواء قلنا بالطريقية او السببية، و سواء كان المؤدى وجوب شيى او حرمته او غيرهما من الاحكام.

فالمجعول فى باب خبر الواحد ـ مثلا ـ ليس الا وجوب العمل على وفق مؤداها اى شيى كان، لا حكم مماثل للمؤدى، حتى ينحل قوله: «صدق العادل» مثلا الى الاحكام الخمسة. غاية الامر ان القائل بالطريقية يقول: ان العمل بخبر الواحد و الاعتناء بقوله و فرضه واقعا لايترتب عليه اثر سوى احراز الواقع على تقدير الاصابة، فوجوب العمل وجوب طريقى كما فى وجوب الاحتياط، فانه ايضا لاينحل الى الاحكام الخمسة، حتى يكون فى الشبهات التحريمية ـ مثلا ـ كل شبهة محكومة بالحرمة ظاهرا بحسب جعل الشارع هذه الحرمة لها، و فى الوجوبية مثلا، محكومة بالوجوب، بل المجعول ليس الا وجوب الاحتياط حتى فى التحريمية ايضا، ولكن لاعن مصلحة فى نفس الاحتياط بل المنظور من جعل هذا الوجوب هو انحفاظ الواقعيات.

و اما القائل بالسببية، فيقول: ان الاعتناء بقول العادل و تطبيق العمل على وفق قوله من حيث انه احترام له و تجليل ـ مثلا ـ يشتمل على مصلحة ملزمة مستتبعة للوجوب دائما، حتى انه لو اخبر بالاستحباب ـ مثلا ـ، فلايجب العمل بالمودى، و لايستحب ايضا، و انما يجب تطبيق العمل، بمعنى انه اذا اراد العمل، وجب ان يكون على وفق قوله، و ماذكره الاستاذ مدظله من ان السلوك ليس عنوانا آخر وراء العناوين الواقعية ففيه نظر واضح فتامل ح ع ـ م.

عن العمل بمؤدى الامارة، فلو قامت على وجوب الجمعة مثلا فمؤداها وجوب الجمعة، والعمل بمؤداها ليس الا عبارة اخرى عن اتيان الجمعة، فلو فرضت حرمتها واقعاً لزمت المحذورات،ولو فرض كون قيام الامارة سببا لحدوث ملاك فيها وجب الكسر و الانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى، وكان الحكم تابعاً لاقويهما فهذا البيان لايصحح الجمع بين الحكمين. فافهم.

الوجه الثانى: انه سلمنا كون سلوك الامارة عنوانا مستقلا مشتملا على ملاك مستتبع للحكم، ولكن الالتزام بذلك يخرج هذا الحكم عن كونه حكما ظاهريا و يجعله حكما واقعيا فى عرض سائر الاحكام الواقعية، فان الحكم الظاهرى كماعرفت مايكون تشريعه لحفظ الاحكام الواقعية و تنجيزها فى صورة الجهل، حيث ان الحكم الواقعى كماعرفت و ان لم يكن مقيدا بالعلم و الجهل و لكن داعويته فى نفس العبد انما يكون فى صورة العلم به فقط، فلو اراد المولى انبعاث العبد فى صورة الجهل ايضا، لزمه جعل حكم ظاهرى طريقى لغرض حفظ الواقع دون ان يكون متعلقه بنفسه مشتملا على المصلحة فلو كان غرضه حفظ الواقع فى صورة الجهل، مطلقا، لزمه ايجاب الاحتياط، و لولم يكن الغرض حفظه مطلقا من جهة اشتمال الاحتياط على مفسدة شديدة، كان عليه جعل طرق موجبة لتنجز الواقع على فرض الاصابة، و كيف كان فاشتمال الحكم المجعول فى باب الطرق على مصلحة غير مصلحة الواقع يخرجه عن كونه حكما ظاهريا، و يجعله حكما واقعيا عن مصلحة فى متعلقه، و لايتنجز به الواقع اصلا و ان صادفه، فان العلم بحكم ثابت لعنوان لايكون منجزا لحكم اخر مجعول على عنوان اخر، فافهم.

هذا كله فيما يتعلق بالمحذور الملاكى، و قدعرفت ان الحق فى دفعه ان يقال: ان جعل الامارات على نحو الطريقية؛ و ان جعلها لايوجب تفويت المصلحة و الالقاء فى المفسدة، بل التفويت و الالقاء يحصلان بنفس جهل المكلف، و الامارة لايترتب عليها الا الخير.

الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بنحو الترتب:

و اما المحاذير الثابتة فى نفس الحكم التى عمدتها كماعرفت، فى صورة مخالفة الامارة للواقع فقد اجيب عنها بوجوه:

الاول: ماذكره الميرزا الشيرازى (قده) و قرره تلامذته من القول بالترتب، بحيث يرتفع الاصطكاك المتوهم بين الحكمين. و تقريبه ان يقال: ان الحالات الطارية لموضوع الحكم على

قسمين:

القسم الاول: ما تكون من اوصاف الموضوع و حالاته بالنظر الى ذاته، من دون ان، تكون لوجود الحكم دخالة فى اتصافه بها، ككون الرقبة مثلا مؤمنة او كافرة، و كون الماء حارا او باردا.

القسم الثانى: ما تكون من اوصاف الموضوع و حالاته بعد عروض الحكم له، بحيث لايعقل اتصاف الموضوع بها مع قطع النظر عن الحكم، ككونه معلوم الحكم او مجهوله ـ مثلا ـ. و كذلك الحالات الطارية للمكلف ايضا على قسمين، فقسم منها، مالاتكون لوجود الحكم دخالة فى اتصافه بها ككونه ذكرا او انثى مثلا حرا او عبدا و نحو ذلك، ومنها مايكون اتصافه بها، بعد صيرورته مكلفا ثبت له الحكم، ككونه عالما بالحكم او جاهلا به، عاصيا او مطيعا و نحوذلك.

ثم ان الحاكم لابد و ان يتصور الموضوع و المكلف فى الرتبة السابقة على الحكم، فاما ان يتصورهما مطلقين، و اما ان يتصورهما مقيدين على حسب اختلاف المصالح و المفاسد، ولكن كلا من هذا الاطلاق و التقييد انما يكون بحسب الانقسامات الاولية و الحالات الثابتة لذات الموضوع، اذ لايعقل لحاظ الحالات التى يعرضه بسبب الحكم، و لايكون الموضوع متصفا بها قبل الحكم، فالموضوع بحسب الانقسامات الاولية، اما مطلق او مقيد، و اما بحسب الانقسامات الثانوية فلااطلاق و لاتقييد فى الرتبة التى هى قبل الحكم، و اما فى الرتبة التى هى بعده فيمكن لحاظ هذه الحالات ايضا.

اذا عرفت هذا فنقول: موضوع الحكم الواقعى نفس العناوين الواقعية، و هى فى هذه الرتبة لاتتصف بكونها معلوم الحكم او مجهول الحكم، كما لايتصف المخاطب بكونه عالما بالحكم او جاهلا به، و بعد ان ثبت لها الحكم تتصف بكونها معلومة الحكم او مجهولة الحكم. و حينئذ فلوفرض كون العنوان الواقعى مشتملا على مصلحة مستتبعة للوجوب و كان فى رتبة كونه مجهول الحكم مشتملا على مفسدة مستتبعة للحرمة فلاتصادم بين الحكمين و لاكسر و لاانكسار فى البين، فانه فى رتبة تصور ذات الموضوع التى هى قبل رتبة الحكم، لايتحقق موضوع الحكم الظاهرى، اعنى عنوان مجهول الحكم، و فى رتبة تصور موضوع الحكم الظاهرى، اعنى عنوان مجهول الحكم، لايتحقق موضوع الحكم الواقعى، فان موضوعه نفس الذات فى حال خلوه عن الحكم و فى الرتبة التى هى قبل رتبته، فالذات متقدمة على موضوع الحكم الظاهرى بمرتبتين، فلايعقل تجافيها عن مرتبتها. الاترى صحة الامر بالضد الاهم مطلقا، و بالضد المهم فى

رتبة عصيان الاهم، و ذلك من جهة ان الاهم لا اطلاق له بالنسبة الى عصيان امره لكونه من الاعتبارات المتاخرة عن الامر بالاهم فلايعقل لحاظه فى رتبة كونه موضوعا، التى هى قبل رتبة الامر.

نقد ما حقّقه الميرزا الشيرازى فى التّرتب:

هذه خلاصة ما ذكروه فى بيان الترتب فى المقام، و لكن التحقيق عدم جريانه فى المقام و قياسه بمسئلة الضدين قياس مع الفارق، و بيان ذلك يتوقف على اشارة اجمالية الى ماذكرناه فى بيان معنى الاطلاق فنقول:

قدعرفت ان الاطلاق و التقييد ينتزعان عن المهية باعتبار موضوعيتها للحكم، فلوكانت حيثية المهية تمام الموضوع بمعنى عدم دخالة حيثية اخرى فيه، سميت مطلقة و ان لم تكن تمام الموضوع، بل كانت لحيثية اخرى دخالة فيه، سميت مقيدة، و ليس معنى الاطلاق، لحاظ جميع القيود و لحاظ ارسال الماهية بالنسبة اليها، بل المراد منه كون الحيثية التى تعلق بها الشوق و الارادة و جعلت موضوعة للحكم، هى نفس حيثية الماهية ليس الا، فعلى هذا لايعقل الاهمال فى مقام الثبوت، بل الحيثية التى جعلت موضوعة للحكم اذا لاحظتها بالنسبة الى حيثية اخرى اية حيثية كانت، فاما مطلقة بالنسبة اليها او مقيدة، و هذا من غير فرق بين الحالات الطارية لذات الموضوع من حيث هى و الحالات الطارية لها بعد عروض الحكم، فبالنسبة اليها ايضا و ان لم يمكن التقييد و لا الاطلاق اللحاظى، و لكن ما هو حقيقة الاطلاق، ثابتة، فان حقيقتها كما عرفت كون حيثية الذات تمام الموضوع، فبسريان الذات يسرى الحكم، و الذات محفوظة فى الرتبة التى هى بعد الحكم ايضا.

اذا عرفت هذا، ظهر لك ان موضوع الحكم الظاهرى و ان لم تكن ثابتة فى رتبة موضوع الحكم الواقعى، و لكن موضوع الحكم الواقعى اعنى نفس حيثية الذات محفوظة حتى فى رتبة الحكم الظاهرى ايضا، و كذا الكلام فى مسئلة الاهم و المهم، و ما هو المصحح للامر بالمهم فى رتبة عصيان الاهم، ليس صرف اختلاف الرتبة، كيف و لوكفى ذلك لزم جواز الامر بالمهم فى رتبة اطاعة الاهم ايضا، و للزم فيما نحن فيه ايضا جواز جعل حكم اخر فى رتبة العلم بالحكم الواقعى لاشتراك الاطاعة و العلم مع العصيان و الجهل فى كونهما من الاحوال الطارية بعد الحكم.

و بالجملة؛ فما هو المصحح للترتب ليس صرف اختلاف الرتبة، بل المصحح له امر اخر يجرى فى مسئلة الضدين دون مانحن فيه، و نحن و ان فصلنا بيان ما هو المصحح له فى مسئلة الضد و لكن نشير اليه ههنا اجمالا ليتضح الفرق بين المقامين، فنقول:

من البديهى ان طلب المحال بالطلب الجدى محال، فان الطلب الحقيقى انما يكون بارادة الفعل من العبد و لا يعقل انقداح الارادة فى نفس المولى بالنسبة الى الفعل بعد علمه باستحالة صدوره عن العبد، و اما تعلق طلبين مستقلين بفعلين يكون كل منهما ممكنا و مقدورا للعبد و لكن لا يقدر على جمعهما، فليس من افراد طلب المحال، اذ المفروض ان كلا من الفعلين ممكن، و الطلب تعلق بذات كل منهما مستقلا، و الجمع بين الفعلين و ان لم يكن مقدورا للعبد و لكن الطلب لم يتعلق بالجمع بينهما، اذ المفروض وجود طلبين لا طلب واحد متعلق بالجمع، و الاثنان بماهما اثنان ليسا مصداقا للطبيعة.

و بالجملة؛ فليس هذا القسم من افراد طلب المحال، و لكن العقل بالتحليل و التعمل يحكم بامتناع تحقق هذا النحو من الطلبين ايضا، و لكن لا من جهة عدم القدرة على المتعلق اذ الفرض انهما طلبان و متعلق كل منهما مقدور للعبد، بل من جهة انه يرى ان الطلب انما يكون للتاثير فى نفس العبد و انبعاثه من قبله، و العبد و ان كان قادرا على اتيان كل من الفعلين براسه ولكنه لا يقدر على اتيان هذا فى عرض اتيانه لذاك و بالعكس، و لا يمكنه الانبعاث من هذا الخطاب و ذاك، فلذلك يستحيل وجود هذين الطلبين فى عرض واحد فاستحالة تحققهما فى عرض واحد مع ثبوت القدرة على متعلق كل منهما قد نشات من جهة عدم امكان تاثيرهما فى عرض واحد فى نفس العبد و حينئذ فلوفرض اشتراط احدهما بصورة عدم تاثير الاخر فى نفس العبد و صورة خيبته و عدم وصوله الى هدفه كصورة العصيان، ارتفع وجه الاستحالة و خرجا عن كونهما فى عرض واحد، فهذا هو المصحح للترتب فى مسئلة الضدين.

و الحاصل: ان كلاً من الاهم و المهم فعل مقدور للمكلف، فيمكن انقداح الارادة فى نفس المولى باتيانه و انقداح كلتا الارادتين فى نفسه ليس انقداحا لارادة واحدة متعلقة بالجمع بينهما، فكان اللازم بالنظر البدوى جواز انقداحهما فى نفسه، و لكن العقل بالتحليل و التعمل يحكم باستحالة انقداحهما فى عرض واحد من جهة انه يرى ان العبد لا يقدر على الانبعاث نحو الفعلين فى عرض واحد، فاستحالتهما انما هو لاستحالة انبعاث العبد منهما معا و استحالة تاثيرهما فى عرض واحد فى نفسه، فلوعلق احدهما بصورة عدم تاثير الاخر و صورة عصيان

العبد له، كان وجودهما بهذا الترتيب ممكنا اذ الزمان فى هذا الفرض فارغ عن الفعل فيمكن للعبد اشغاله بالفعل الاخر الذى هو ضده. فبهذ الوجه نصحح الامر بالاهم مطلقا و الامر بالمهم فى صورة عصيان الاهم التى هى صورة عدم تاثيره فى نفس العبد.

هذا كله فيما يتعلق بالضدين، و اما مانحن فيه، فلايجرى فيه هذا البيان؛ اذ الفعل المحرم واقعا اذا قامت الامارة على وجوبه ـ مثلا ـ يلزم بناء على الترتب، اجتماع الارادة و الكراهة فى نفس هذا الفعل، و ليس هناك فعلان يكون احدهما محكوما بحكم و الاخر بخلافه، و هذا بخلاف مسئلة الضدين، حيث عرفت ان متعلق كل من الطلبين امر غير متعلق الاخر.[1]

هذا؛ ولعلنا نصحح الترتب فى بعض فروض المسئلة سنشير اليها انشاءالله فى اخر المبحث.

---

(١) اقول: قد عرفت ان موضوع الحكم الظاهرى يخالف موضوع الحكم الواقعى بحسب العنوان، و هذا يكفى فى المقام، وجريان الترتب فى المقام اولى من جريانه فى مسئلة الضدين، اذ الامر بالاهم قد تنجز هناك و معذلك كان عدم تاثيره فى نفس العبد مصححا للامر بالمهم فى رتبة عدم تاثيره، و فيما نحن فيه، الحكم الواقعى لم يبلغ مرتبة التنجز و قدخاب و خسر عن تاثيره فى نفس العبد فَلِمَ لايصح انشاء الامر متعلقا بعنوان مجهول الحكم اذا كان مشتملا على المصلحة، مع ان ظرف الجهل ظرف عدم تاثير الحكم الواقعى فلم ينقدح فى نفس المولى ارادة الانبعاث من قبله.

فان قلت: ان كانت صلوة الجمعة ـ مثلا ـ بحسب الواقع واجبة و ادت الامارة الى حرمتها، يكون لازم ترتب الخطاب الظاهرى على الواقعى الامر بترك الجمعة ان لم يوثر الامر الواقعى، فى نفس العبد حتى ياتى بها، و محصل ذلك، لزوم ترك الجمعة على فرض تركها و هذا طلب للحاصل؛

قلت: الخطاب الظاهرى لايتعلق بعنوان ترك الجمعة، بل يتعلق بعنوان الجهل بالواقع، فلامحذور فى البين، و هذا كما فى الاحكام المتعلقة بذوات الافعال، مع ان المكلف لايخلو، اما ان يكون آتيا للفعل بحسب الواقع، او تاركا له، و الاول طلب الحاصل، و الثانى طلب المحال، و الجواب ان الطلب يتعلق بنفس عنوان الفعل لابشرط الاتيان او الترك. فافهم.

ولوسلم ذلك، فنفرض الترتب فيما اذا كان هناك امران تعلق الوجوب مثلا بحسب الواقع باحدهما و بحسب الظاهر بالاخر كما فى مثال الظهر و الجمعة فلايرد محذور.

هذا كله بناء على كون القدرة شرطا فى الفعلية، و اما اذا قيل بكونها شرطا للتنجز فقط، فالترتب فى المسئلة و فى مسئلة، الضدين، ترتب فى التنجز فقط، بمعنى ان تنجز المهم مثلا مشروط بعدم تنجز الاهم، و الا فكلاهما فعلى فى عرض واحد من دون ترتب.

ولنا لاثبات هذا المعنى مشيا بديعا ليس المقام مقام ذكره. فافهم ح ع ـ م.

نقد ما ذكره المحقق الخراسانى فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى:

الثانى: من الوجوه المذكورة فى مقام الجواب عن المحاذير ما ذكره المحقق الخراسانى فى حاشية الرسائل و محصله:

ان مراتب الحكم اربع: الاقتضاء و الانشاء و الفعلية و التنجز و قد مر بيانها سابقا، و لايخفى ان التضاد بين الاحكام انما يكون بعد فعليتها و وصولها الى المرتبة الثالثة، و اذا تبين ذلك فنقول: ان المحاذير انما تلزم لوقلنا بفعلية الحكم الواقعى و الظاهرى معا و لانقول بذلك بل البعث او الزجر الفعلى ليس الا بما ادّت اليه الامارة اعنى الحكم الظاهرى، و الحكم الواقعى بالنسبة الى الجاهلين انشائى لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر فلامنافات فى البين.

فان قلت: يلزم من ذلك، التصويب المجمع على بطلانه،

قلت: كما قام الاجماع على بطلان التصويب، قام الاجماع ايضا على عدم فعلية الاحكام الواقعية بالنسبة الى الجاهلين بل رخص بعض الناس فى مخالفتها.

هذه خلاصة كلامه، ثم استشكل على نفسه ايضا بان اللازم من ذلك عدم لزوم امتثال الاحكام الواقعية حتى فى صورة العلم بها اذ الانشاء الذى ليست على طبقه ارادة البعث و الزجر لايجب امتثاله. واجاب بمالايغنى عن جوع، و يمكن ان نجيب عن الاشكال كما ذكره هو ايضا بان يقال:

ان المقصود ليس كون الحكم الواقعى انشائيا محضا، بل الانشاء الذى ليست لفعليته حالة منتظرة سوى علم المكلف فهو فعلى من بعض الجهات و ان لم يكن فعليا من تمام الجهات و كان (قده) يعبّر عن المرتبة التى هى قبل العلم، بالفعلى قبل التنجز، و عن المرتبة التى تتحقق بالعلم، بالفعلى مع التنجز.

الثالث من الوجوه: ماذكره المحقق الخراسانى ايضا فى الحاشية بنحو الاشارة وقد اختاره فى الكفاية و اكتفى به و حاصله:

ان معنى التعبد بخبر الواحد ـ مثلا ـ ليس انشاء احكام تكليفية على وفق المؤدّيات بان ينحلّ قوله: صدق العادل ـ مثلا ـ بعدد ما تؤدى اليها الامارة من الاحكام فتكون النتيجة ثبوت الوجوب ظاهرا فيما اذا ادّت الى وجوب شيى و ثبوت الحرمة ظاهرا فيما اذا ادّت الى حرمة شيى و هكذا، بل التعبد به انما يكون بجعل الحجية له، و الحجية بنفسها حكم وضعى تنالها يد الجعل من دون ان يكون جعلها مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادّت اليه الامارة و اثر

الحجية المجعولة كالحجية المنجعلة فى القطع، التنجيز للواقع على فرض الاصابة و صحة الاعتذار على فرض الخطأ، و على هذا فليس هناك حكم تكليفى وراء الحكم الواقعي فلاتلزم المحاذير.

نعم؛ لوقيل: باستتباع جعل الحجية لاحكام تكليفية، او قيل: بانه لامعنى لجعلها الا جعل احكام تكليفية طريقية مماثلة للمؤديات من جهة انها من الوضعيات المنتزعة من التكليفيات و لاتنالها يد الجعل مستقلا فاجتماع حكمين تكليفيين و ان كان يلزم حينئذ ولكنهما ليسا بمثلين او ضدين، فان الحكم الظاهرى حكم طريقى عن مصلحة فى نفسه بلاارادة متعلقة بمتعلقه و لامصلحة فى المتعلق وراء مصلحة الواقع و الحكم الواقعى حكم نفسى عن مصلحة فى متعلقه و تكون على طبقه الارادة.

هذه خلاصة ماذكره فى الكفاية، و كان يبنى عليه اخيرا، و بعض اعاظم العصر، وافق المحقق الخراسانى فى كون المجعول فى باب الامارات حكما وضعيا و لكنه ذكر بدل الحجية، الطريقية و الوسطية فى الاثبات و نحوهما من التعابير، و استشكل على جعل الحجية. والظاهر ان مراد الجميع واحد و الاختلاف انما يكون بحسب التعبير.

التهافت بين كلامى المحقق الخراسانى و رفعه:

ثم انه صرح المحقق الخراسانى و هذا المعاصر بعدم جريان هذا الجواب فى باب الاصول المرخصة كاصل الاباحة، فاجابا عنه بغير هذا الطريق، و لايخفى عليك ان ماذكره المحقق المذكور فى حاشيته يناقض ظاهرا مع ماذكره فى الكفاية اخيرا، حيث صرح فى الحاشية بان الحكم الواقعى حكم انشائى محض و الحكم الظاهرى فعلى، و صرح فى الكفاية بان الحكم الواقعى هو الفعلى الذى تكون على طبقه ارادة البعث و الزجر و الحكم الظاهرى حكم طريقى ليست على وفقه الارادة و الكراهة اصلا و معنى الحكم الطريقى انه ليس حكما حقيقيا فى قبال الحكم الواقعى بل ان طابق الواقع فهو عينه و ان خالفه كان حكما صوريا ليست على طبقه ارادة.

و يمكن الجمع بين كلاميه (قده) بحيث يرتفع التهافت بتقريب ان يقال:

ان ما هو حقيقة الحكم و روحه عبارة عن ارادة المولى تحقق الفعل من العبد فانه الذى يتعلق به الشوق اولا، غاية الامر انه لما كان الفعل من الافعال الارادية للعبد و كان تحققه منوطا بتحرك عضلاته نحوه، يتولد من ارادة الفعل، ارادة تحرك العضلات، و حيث ان تحرك عضلاته متوقف على وجود الداعى فى نفسه حتى ينبعث منه لو كان بحسب ملكاته ممن ينبعث من الدواعى

الالهية فلامحالة تتولد فى نفس المولى ارادة بعثه و انشاء الحكم بالنسبة اليه حتى يعلم به، فينبعث منه نحو المقصود، فما هو المراد اولا و بالذات و يكون متعلقا للشوق، نفس تحقق الفعل المشتمل على المصلحة من العبد و اما البعث و انبعاثه منه فمرادان بالتبع من جهة انه يتسبّب بهما الى ما هو المقصود بالذات، ولايخفى ان ارادة الفعل و ان كانت مطلقة ولكن ارادة انبعاث العبد من الخطاب و البعث، مقصورة بصورة علم العبد بالخطاب من جهة انه لايعقل داعوية البعث مالم يتعلق به العلم، حيث انه بوجوده العلمى يصير داعيا و محركا و حينئذ؛ تصير ارادة الفعل الثابتة بنحو الاطلاق، داعيا للمولى الى ايجاد خطاب اخر فى طول الخطاب الواقعى حتى يكون هو الداعى للعبد نحو الفعل المقصود بعد ان لم يطلع على الخطاب الواقعى و لم يمكنه الانبعاث منه.

و بالجملة؛ بعد جهل العبد بالخطاب الواقعى و عدم امكان تاثيره فى نفسه لو كان روح الحكم و حقيقته اعنى ارادة الفعل باقية، لتولدت منها ارادة خطاب اخر لا لمصلحة فى نفس متعلقه بل لعين ما وجد بلحاظه الخطاب الواقعى، فلو كان الواقع بمثابة لايرضى المولى بتركه ابدا كان الحكم المجعول ظاهرا عبارة عن وجوب الاحتياط، و لولم يكن كذلك، او كانت فى ايجاب الاحتياط مشقة و مفسدة كان الحكم الظاهرى عبارة عن جعل الطرق و الامارات، فكل من الخطاب الواقعى و الظاهرى مجعول بلحاظ ماتعلق به الشوق اولا، و ارادة هذا صارت منشا لتولد ارادة اخرى متعلقة بالخطاب الواقعى، و ارادة ثالثة متعلقة بالخطاب الظاهرى، غاية الامر ان موارد اصابة الامارة لما لم تكن متميّزة عن موارد خطائها، صار المجعول فيها حكما كليا يعمّ صورة الاصابة و الخطا، و لكن ما هو المقصود من جعلها هو صورة الاصابة فقط و صورة الخطأ صارت مجعولة بالعرض، نظير القصود الضرورية المتحققة بتبع المقصود الاصلى، فان طابق الحكم الظاهرى للواقع كان عين الواقع حيث ان المقصود من كليهما و ما هو روحهما امر واحد، لماعرفت من ان نفس ارادة الفعل و الشوق اليه صارت داعية للبعث الواقعى اولا و البعث الظاهرى ثانيا حتى يتسبب بهما اليه، و ان خالف الحكم الظاهرى للواقع، كان صورة حكم لاحقيقة لها من جهة عدم وجود الارادة على طبقه و عدم كون متعلقه محبوبا للمولى و متعلقا لشوقه، و انما تعلق به القصد قهرا من جهة عدم تميز صورة المخالفة عن صورة الاصابة.

فتلخص مماذكرنا، ان ما هو المشتاق اليه اولا للمولى و ما هو العلة الغائية للبعث هو نفس الفعل المشتمل على المصلحة، و ارادة نفس الفعل، روح الحكم و حقيقته. غاية الامر انه تولدت

من هذه الارادة، ارادة متعلقة بسببه اعنى البعث و الخطاب، فان له نحو سببيّة فى النفوس التى لها ملكة الانبعاث عن اوامر المولى و ارادة الفعل ثابتة بنحو الاطلاق و لذلك اثرت فى ايجاد خطاب مطلق غير مرهون بالعلم و الجهل و لكن لّما كان ايجاده لغرض الانبعاث و كان الانبعاث منه موقوفا بالعلم به، فلامحالة تصير ارادة الانبعاث منه مقصورة بصورة العلم به، بمعنى ان المولى بعد علمه بعدم قابلية الخطاب للتاثير فى نفس العبد من جهة جهله به لايعقل ان تنقدح فى نفسه ارادة انبعاثه من هذا الخطاب الخاص، و لكن لايضر ذلك باطلاق ارادة الفعل و الشوق اليه بما هو هو لابما انه متسبب اليه بهذا الخطاب، وحينئذ؛ فلو كان جعل خطاب اخر طريقى مستلزما للمشقة الشديدة ـ مثلا ـ لزمه رفع اليد عن واقعه، و لولم يكن كذلك، او كان الواقع بمثابة من الاهمية بحيث لايمكنه رفع اليد عنه، لزمه جعل حكم ظاهرى طريقى ليصير هو الباعث للعبد بعد عدم تاثير الخطاب الاول، فالعلة الغائية لكلا الحكمين و ما هو روحهما امر واحد و هو نفس ارادة الفعل، و هى ثابتة فى حال الجهل بالخطاب الواقعى ايضا، و لذا اثرت فى ايجاد الخطاب الظاهرى.

نعم ارادة الانبعاث من الخطاب الواقعى نحو الفعل غير ثابتة فى حال الجهل و انما الثابت حينئذ؛ ارادة الانبعاث من الخطاب الظاهرى نحوه، و حينئذ؛ فلو جعل الحكم الواقعى عبارة عن نفس ارادة الفعل، نقول: انه فعلى فى حال الجهل ايضا و الخطاب الظاهرى ايضا عينه ان طابقه و صورى ان خالفه، و لو جعل عبارة عن ارادة الفعل و لكن لامطلقا، بل الفعل الذى يحصل خارجا بسبب داعوية الخطاب الواقعى و بعبارة اخرى: ارادة الانبعاث من الخطاب الواقعى نحوه، نقول: انه شانى فى حال الجهل، لماعرفت من ان ارادة الانبعاث قاصرة عن شمول مورد الجهل، و الفعلى حينئذ؛ عبارة عن الخطاب الظاهرى فانه الذى اريد الانبعاث عنه فعلا نحو الفعل.

اذا عرفت ذلك فنقول: لعل كلام الحاشية مبنى على المشى الثانى فى تفسير الحكم الواقعى، و كلام الكفاية مبنى على المشى الاول. ولايخفى ان المشى الاول امتن، فان تفسير الحكم الواقعى بارادة الفعل بشرط حصوله بسبب داعوية خصوص الخطاب الواقعى، انما هو من قصور النظر و الا فالنظر الدقيق يقتضى خلاف ذلك فان ماثبت اولا هو نفس ارادة الفعل و الشوق اليه بنحو الاطلاق، و الانبعاث نحوه من خصوص خطاب خاص لاخصوصية له فى مطلوبية الفعل و انما صار مطلوبا و مرادا بالتبع يعنى بتبع ارادة نفس الفعل و مطلوبيته من جهة ان ارادة المسبب، ارادة لاسبابه بالتبع، فنفس الفعل مطلوب مطلقا و لو فى حال الجهل، ولذا اثّرت

هذه المطلوبية فى ايجاد خطاب اخر ليتسبب به الى المقصود بعد عدم وفاء السبب الاول اعنى الخطاب الواقعى بهذا المقصد، و قد عرفت ان هذه المطلوبية هو روح الحكم و حقيقته، فما هو روح الحكم فعلى مطلقا و هو الذى يتسبب الى حصول متعلقه تارة بالخطاب الواقعى و اخرى بالخطاب الظاهرى، فافهم و تامل.

هذا كله، بناء على كون المجعول فى الامارات، عبارة عن الاحكام التكليفية من جهة توهم عدم قابلية نفس الحكم الوضعى فى المقام كالحجية و نحوها للجعل و لزوم كونها منتزعة من الاحكام التكليفية، و اما بناء على قابليتها له و كونها مجعولة، فليست فى باب الامارات احكام طريقية كما لايخفى.

تذنيبان:

الاول: بيان ماهو المجعول في الامارات الشرعية

قد يقال: ان المجعول فى باب الامارات، احكام طريقية وقد يقال: ان المجعول فيها هو الحجية كما فى الكفاية و قد يقال: ان المجعول فيها هو الطريقية و الوسطية فى الاثبات و نحوهما من التعابير كما فى تقريرات بعض الاعاظم.

اقول: اما الحكم الطريقى، فقد عرفت تعريفه و ملخص ماقلنا فيه: ان البعث الواقعى اذا لم تمكن داعويته فى نفس العبد لجهله به و عدم عثوره عليه فلايخلو اما ان تكون ارادة المولى لانبعاث العبد و تحركه نحو العمل باقية و اما ان لاتبقى، فان بقيت فلابد له من جعل حكم اخر ليكون وصوله الى العبد موجبا لتنجز الواقع عليه على فرض الاصابة، و حيث ان ملاك هذا الحكم نفس ملاك الواقع، فلامحالة اذا طابق الواقع فهو عينه، لا حكم آخر، اذ الفرض ان منشاهما ملاك واحد و ارادة واحدة، و اذا خالف الواقع كان حكما صوريا ليست على طبقه ارادة لعدم اشتمال متعلقها على الملاك. ولايخفى ان هذا النحو من الحكم يكفى لتنجز الواقع، الاترى ان العقل الذى يحكم بقبح العقاب بلابيان يحكم ايضا بصحة العقاب على الواقع اذا حكم المولى بوجوب العمل بمايخبر به الثقة او يقوم عليه الاستصحاب او بوجوب الاخذ باحد طرفى الاحتمال او بوجوب الاحتياط و نحوذلك فخالفه العبد و اتفق مصادفة مؤدياتها للواقع.

و اما الحجية[1] فالظاهر انها غير قابلة للجعل و ان اصرّ على ذلك، المحقق الخراسانى و جعل من اثارها تنجز الواقع فى صورة الاصابة و المعذورية فى صورة الخطا، بداهة ان ما جعله من اثارها هى عينها، و تنجز الواقع و المعذورية لاتنالهما يد الجعل، بل المجعول لابد و ان يكون امرا يترتب عليه هذان الاثران كالبعث الطريقى مثلا. وقياسه (قده) حجية الامارات على الحجية الثابتة للقطع فى غير محله اذ القطع عبارة اخرى عن رؤية الواقع، و تنجزه و صحة العقوبة على مخالفته بعد رويته امر لاريب فيه و هذا بخلاف باب الامارات لعدم انكشاف الواقع فيها.

ولايتوهم اشتراكها معه فى كون كل منهما مرأتا للواقع، ضرورة ان تعبير المرآتية فى باب القطع من الاغلاط لما اشرنا اليه من ان القطع ليس شيئا تترتب عليه رؤية الواقع بل هو نفس رؤية الذهن للواقع و اطلاعه عليه و هذا المعنى غير متحقق فى الامارات ، فافهم.

و اما الطريقية و نحوها، فوزانها ايضا وزان الحجية فى عدم قابليتها بنفسها للجعل، بداهة عدم كونها من الامور الاعتبارية و الذى تناله يد الجعل عبارة عن امور عقلائية متحققة فى عالم الاعتبار بحسب اعتبارات العقلاء.

و بالجملة؛ فان اريد بالطريقية فى باب الامارات، ايصالها الى الواقع احيانا، فهو امر تكوينى لايحتاج تحققه الى الجعل، و ان اريد امر اخر فلانتعقله. والذى يسهل الخطب ان النزاع فى بيان المجعول و اتعاب النفس فى تعيينه، انما يصح فيما اذا كان هناك جعل فى البين، مع انه ليس فى باب الامارات جعل من قبل الشارع اصلا، و انما هى طرق عقلائية دائرة بينهم فى مقام الاحتجاج و اللجاج، غاية الامر عدم ردع الشارع عنها بحيث يكشف ذلك عن امضائه و رضايته، و ليس للعقلاء ايضا فى هذا الباب جعل لاحد هذه الامور من الطريقية و نظائرها، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول الى مبحث حجية الظواهر، فراجع.

التذنيب الثانى: بيان المراد مما ذكر في الجمع بين الحكمين

لعلك توهمت مماذكرناه اخيرا فى بيان الجمع بين الحكمين، ان المقصود بيان فعلية الحكم الواقعى و ان كان الحكم الظاهرى مخالفا له، او كان العبد جاهلا بكلا الحكمين، فنقول لدفع هذا التوهم: ان ماذكرناه آنفا، هو ان ارادة المولى لصدور الفعل من العبد التى هى روح الحكم اذا كانت باقية

(١) قد مرّ منا فى ذيل مبحث الاجزاء بيان مفصل فى عدم كون الحجية او الطريقية او نحوهما من الامور القابلة للجعل فراجع ح ع - م.

فی حال جهل العبد بالبعث الواقعی لزم علیه انشاء خطاب ظاهری حتی یکون وصوله الی العبد منجزا للواقع علی فرض الاصابة، مثل ماذا اصاب نفس البعث الواقعی، فحینئذ؛ یکون الواقع اعنی ارادة الفعل من العبد فعلیا لفرض وصوله الی العبد، غایة الامر بسبب البعث الظاهری، و اما فی صورة الخطا او فی صورة جهل العبد بکلا الخطابین، فلامحالة یجب علی المولی رفع الید عن مراده بمعنی انه لاتمکن ارادته لانبعاث العبد نحو الفعل و صدوره عنه مع کونه بهذا الوضع الفعلی من عدم الاطلاع علی مراد المولی لا بسبب البعث الواقعی و لا بسبب البعث الطریقی فتصیر الارادة شأنیة حینئذ، ویکون العبد معذورا فی مخالفة الواقع فی کلا الفرضین اعنی صورة الخطأ وصورة الجهل بالبعثین بملاك واحد و هو الجهل و عدم الاطلاع علی ارادة المولی.

و مایترائی فی بعض الکلمات من جعل المعذریّة اثرا للامارة فی صورة المخالفة للواقع فاسد جدا لماعرفت فی مبحث القطع ان العذر یستند دائما الی عدم وصول الواقع و الجهل به سواء علم بخلافه ام لا و سواء قامت علی خلافه امارة ام لا فاثر الامارة هو التنجیز فقط فی صورة الاصابة مثل القطع بعینه، فافهم.

بحث في الاجزاء:

و ینبغی التنبیه علی ان ماذکرناه من فعلیة الحکم الواقعی و کون الحکم الظاهری عینا له فی صورة الموافقة و صورة حکم لاحقیقة له فی صورة المخالفة، انما یصح فیما اذا کان المجعول الظاهری حکما مستقلا غیر ناظر الی توسعة الواقع، کما اذا قامت الامارة علی حرمة شیی او عدم وجوبه مثلا و کان بحسب الواقع واجبا، او قامت علی وجوبه و کان بحسب الواقع حراما، او غیر واجب و نحو ذلك من الامثلة، و اما اذا کان المجعول الظاهری ناظرا الی الواقع من دون ان یکون مفاده ثبوت حکم مستقل فی عرضه، بل کانت بلسان تبیین ما هو وظیفة الشاك فی اجزاء التکلیف الواقعی المعلوم و شرائطها فلامجال حینئذ؛ لفعلیة الواقع بل الحکم الظاهری یکون فعلیا فی ظرف الشك و یکون العمل علی وفقه مجزیا.

و ان شئت تفصیل ذلک فنقول: ان القوم حین ما ارادوا البحث عن الاجزاء، قالوا: ان امتثال کل امر یکون مجزیا بالنسبة الی نفسه، و اما اجزاء امتثال الامر الاضطراری او الظاهری عن الامر الواقعی الاولی ففیه بحث، و عنوان المسئلة بهذا الوجه غیر صحیح، و هو الذی اوجب استبعاد الاجزاء اذ لو فرض لنا امران مستقلان فلاوجه لاجزاء امتثال احدهما عن الاخر فان سقوط کل امر انما هو باتیان متعلقه، فما هو المطرح فی مسئلة الاجزاء ویکون موردا للنفی و

الاثبات ليس صورة فرض الامرين، بل المطرح للبحث، هو انه لو كان لنا امر واحد متعلق بطبيعة واحدة كالصلوة ـ مثلا ـ و كانت لهذه الطبيعة اجزاء و شرائط و موانع بيّنها الشارع، ثم حكم الشارع بانه يجوز للمكلف فى صورة خاصة كصورة الاضطرار او الجهل، الاتيان بنفس هذه الطبيعة المامور بها بكيفية خاصة مخالفة للكيفية التى بيّنها اولا، او الاتيان بها مقتصرا فى مقام احراز اجزائه و شرائطه على ما اخبر به الثقة او قام عليه الاصل ثم زال الاضطرار او الجهل، فهل يجزى ما اتى به المكلف عن الاعادة و القضاء ام لا؟

و بعبارة اخرى: محل كلامهم فى الاجزاء، هو انه لو كان لنا امر واقعى معلوم متعلق بطبيعة ذات اجزاء و شرائط ثم اضطررنا الى ترك بعض الاجزاء و الشرائط، فحكم الشارع بسقوط ما اضطر الى تركه او شككنا فى وجود جزء او شرط فقامت الامارة او الاصل على تحققهما او شككنا فى جزئية شيى او شرطيته فقامت الامارة او الاصل على عدمهما و حكم الشارع بجواز الاعتماد على هذه الامارة او الاصل فاعتمد عليه المكلف و عمل على وفق تكليفه حينئذ؛ فهل يجزى ما اتى به ام لا؟

الاجزاء فى الاحكام الاضطرارية والظّاهرية:

فاذا عرفت محل البحث، فنقول: ان اللازم اولا هو الرجوع الى مقام الاثبات فننظر الى ان ادلة الاحكام الظاهرية او الاضطرارية هل تكون ظاهرة فى الاجزاء او لا، فان كانت ظاهرة فى الاجزاء نبحث ثانيا فى انه هل يلزم محذور عقلى من الاخذ بهذا الظهور او لا يلزم؟ فان لزم منه ذلك تركناه و الا عملنا على طبق ما تقتضيه ظواهر الادلة، و المقصود فيما نحن فيه بيان الاجزاء فى الاحكام الظاهرية، و اما الاضطرارية فالاجزاء فيها اسهل، فلنشرع فى بيان ماتقتضيه ظواهر ادلة الامارات و الاصول الواردة فى مقام تعيين الوظيفة لمن شك فى اجزاء الواجب الواقعى المعلوم و شرائطه و موانعه، فنقول:

ان الشارع الذى اوجب على المكلفين، الاتيان بالصلوة ـ مثلا ـ و جعلها (عمود الدين) و بيّن اجزائها و شرائطها و موانعها، اذا حكم لمن شك فى اتيان بعض الاجزاء بوجوب المضى و عدم الاعتناء، او حكم لمن شك فى طهارة لباسه او بدنه بان (كل شيى نظيف حتى يعلم انه قذر)، او حكم برفع جزئية السورة مثلا عمن نسيها، او شك فى جزئيتها، او حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلا فاخبر بطهارة شيى او عدم جزئية شيى للصلوة او غيرها من الواجبات، فهل يكون مفاد هذه الاحكام الظاهرية وجوب العمل على وفق هذه الامور من دون تصرف فى الواقع، او يكون المستفاد من ظواهر هذه الادلة كون الصلوة او الحج او نحوهما بالنسبة الى

هذا المكلف، عبارة عن نفس ماتقتضيه وظيفته الظاهرية؟

لايخفى ان الظاهر هو الثانى، فقوله: ـ مثلا ـ (كل شيى نظيف حتى يعلم انه قذر) ظاهر فى انه يجوز للمكلّف ترتيب جميع اثار الطهارة على الشيى المشكوك طهارته ومن جملتها، شرطيتها للصلوة فيكون مفاده جواز الاتيان بالصلوة فى الثوب المشكوك الطهارته، وحينئذ؛ فهل يكون المتبادر من ذلك ان المكلف بعد اتيانه بالصلوة فى هذا الثوب قد عمل بوظيفته الصلوتية و امتثل قوله: (اقيموا الصلوة)، او انه فعل فعلا يمكن ان يكون صلوة و ان يكون لغوا وتكون الصلوة باقية فى ذمته؟

لااشكال فى ان المتبادر، هو ان الصلوة فى حق هذا الشخص، عبارة عما اتى به و انه قد عمل بوظيفته الصلوتية و اوجد فرد المامور به، فقوله: (ع) «لا ابالى ابول اصابنى ام ماء» لايتبادر منه، انى لاابالى بوقوع الصلوة منى ام بعدم وقوعه بل المتبادر منه، كون المشكوك طاهرا بالنسبة الى الشاك و ان العمل المشروط بالطهارة اذا اتى به مع هذا المشكوك يكون منطبقا للعنوان المامور به و ان المصلى فيه يكون من المصلين، لا انه يمكن ان لايكون مصليا، غاية الامر انه معذور فى المخالفة.

و **بالجملة**؛ فالرجوع الى ادلة الاصول و الامارات المتعرضة لاجزاء المامور به و شرائطه، يوجب العلم بظهورها فى توسعة المامور به بالنسبة الى الشاك و الحكم بحكومتها على الادلة الواقعية المحددة لاجزاء المامور به و شرائطه، و لازم ذلك سقوط الجزء او الشرط الواقعى عن جزئيته و شرطيته بالنسبة الى هذا الشاك، و ان كان لولاها لوجب الحكم بانحفاظ الواقع على ما هو عليها و لزوم احراز الاجزاء و الشرائط الواقعية بعد تنجز التكليف الصلوتى ـ مثلا ـ و عدم جواز الاقتصار على المشكوك، و قد مر تفصيل هذا المعنى فى مبحث الاجزاء سابقا فراجع.

اذا عرفت ان ظواهر ادلة الامارات و الاصول الحاكمة بترتيب اثار الواقع على المشكوك، هو اجزاء مايوتى به ظاهرا و كون الجزء او الشرط اعم من الواقع و الظاهر، فيجب الدقة فى ان العمل بهذا الظاهر هل يلزم منه محذور عقلى ام لا فاذا لم يكن فيه محذور وجب الاخذ بما تقتضيه تلك الظواهر[1].

---

(١) اقول: ما افاده السيد الاستاذ «مد ظله» هنا في الاجزاء والجمع بين الحكم الواقعي والظاهري كان ملخصاً لما افاده دام ظله بالتفصيل في مبحث الالفاظ فمن شاء فليراجع اليه وقد تم تحرير هذا البحث يوم الاحد ١٤ شعبان ١٣٦٨ قمرية، ح ع ـ م.

الفصل الثاني:

تاسيس الاصل فيما لم يعلم حجيته

اذا شک فی حجية شيئ فهل الاصل يقتضی حجيته او عدم حجيته؟

قال الشيخ(قده) فی هذا المقام ما حاصله : ان التعبد بالظن الذی لم يدل دليل علی وقوع التعبد به، محرّم بالادلة الاربعة :

فمن الكتاب :

قوله تعالی: «ءاللّه أذن لكم ام علی اللّه تفترون»[1]

و من السنة:

قوله(ع) فی عد القضاة من اهل النار: «و رجل قضی بالحق و هو لا يعلم».

و من الاجماع: ما ادعاه «الفريد البهبهانی» من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن الخواص.

و من العقل: تقبيح العقلاء، من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عنه.

نعم، قد يتوهم متوهم ان الاحتياط من هذا القبيل و هو غلط واضح، اذ فرق واضح بين الالتزام بشيی من قبل المولی، علی انه منه و بين الالتزام بشيی باحتمال كونه منه و رجائه. انتهی.

اقول: قد وردت بمضمون الاية الشريفة آيات كثيرة مخاطبا فيها الكفار و المنافقون و لكن ليست الآيات بصدد تشريع حرمة الافتراء علی الله فانها وردت لافحام الكفار و تبكيتهم فيما كانوا ينسبونه الی الله تعالی بحسب ظنونهم و اوهامهم من اتخاذ الصاحبة و الولد و نحو ذلك، و حرمة الافتراء فی الديانة الاسلامية لاتقتضی افحامهم، فالايات الشريفة وردت فی قبال

(١) يونس / الآية ٥٩

الكفار ارجاعا لهم الى مايقتضيه جميع العقول و تشهد له سيرة جميع العقلاء من قبح نسبة شيى الى شخص مع عدم ثبوته و عدم قيام الدليل عليه، فليس مضمون الايات الا نفس مادل عليه العقل وليست الايات دليلا مستقلا فى قباله.

و هكذا الاجماع الذى ادعاه «البهبهانى» (قده) ليس مما يستكشف عنه الحكم الشرعى فان الظاهر، ان اتفاق العلماء فى ذلك من جهة انهم عقلاء و ليس الاجماع فى المسائل العقلية كاشفا عن الحكم الشرعى.

لاربط بين حجية الظن وجواز التعبد به:

ان المحقق الخراسانى (قده) استشكل على «الشيخ» (قده) بان حرمة التعبد بشيى لم يرد التعبد به من الشارع و حرمة نسبته الى الله تعالى لاترتبطان بالحجية اصلا، اذ ليس من اثارها جواز التعبد و النسبة اليه تعالى، ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة فى حال الانسداد لاتوجب صحتهما، فلوفرض صحتهما مع الشك فى التعبد لما كانت تجدى فى الحجية شيئا، و بالجملة فمسئلة حرمة التعبد بشيى لم يرد التعبد به و حرمه نسبته اليه تعالى لاترتبط بباب الحجية و عدمها اصلا، فان الحجة عبارة عن امر يقع واسطة بين الموالى و العبيد، بها يحتج المولى على العبد عند الاصابة و العبد على المولى عند التخطى؛ و لاشك ان ترتب المنجزية و المعذرية عليها موقوف على العلم بها فانها بوجودها الواقعى لايكفى فى تنجيز الواقع لوكانت مطابقة له و لايمكن اعتذار العبد بسببها فى صورة تخطيها عن الواقع.

و الحاصل ان التنجيز و المعذرية اثران للحجة الواصلة التى علم حجيتها، فمع الشك فى الحجية يقطع بعدم ترتب الاثرين فلانحتاج الى اصل يحرز به عدم الحجية بحسب الواقع.

و لايتوهم فى المقام، ورود الدور، بان يقال ان الحجية موقوفة على العلم و العلم على الحجية.

فانا نقول: ان الحجية امر تناله يدالجعل التشريعى و لكن المجعول بوجوده الواقعى لايترتب عليه اثر اصلا بل الاثر المترقب يترتب على المعلوم منها، انتهى ملخص كلامه(قده).

اقول ماذكره (قده) متين و لانحتاج مع وضوح المطلب الى اطالة الكلام فى المقام، نعم قد ذكرنا سابقا ان المعذورية تترتب على نفس عدم وصول الواقع لا على وصول خلافه فراجع ما حررناه فى اوائل القطع.

الفصل الثالث:

حجية ظواهر الالفاظ

اذا احتاج الانسان الى الاطلاع على مايعتقده الغير فى واقعة خاصة، امّا من جهة العلم بكون معتقده مطابقا للواقع او من جهة كون معتقده حجة فى حق الانسان فلاوسيلة الى احراز عقيدته الا بوسيلة الالفاظ الصادرة عنه بقصد ابراز ما فى ضميره اذ غيره من الوسائل لايكفى لافهام جميع المقاصد و لايمكن ابراز العقيدة بسببها الا بتكلفات شديدة، و اما افهام المقاصد بسبب الالفاظ ففى غاية السهولة و لذالك اختارها البشر على سائر الامارات.

و السر فى ذلك ان التنفس كان امرا ضروريا قهريا لجميع الناس و كان الهواء عند خروجه عن الرية و اصطكاكه مع المقاطع، مما يمكن ان توجد بوسيلته اصوات موزونة يخالف بعضها بعضا آخر، فلذلك اختار الناس هذا الامر الطبيعى السهل و سيلة لافهام العقائد بالوضع و المواضعة لابكون دلالتها عليها طبيعية ذاتية كما توهم، اذ القول بكون التناسب بين الالفاظ و المعانى ذاتية مما تضحك به الثكلى، و لاجل ذلك ترى اختلاف اللغات و الالسنة.

وبالجملة فالالفاظ، امارات وضعية وضعت لافهام المقاصد و الشارع ايضا لابد فىَ افهام احكامه الى اعمال هذه الامارات بجعل مقاصده فى قالب الالفاظ الموضوعة، فلاجل ذلك يتمشى البحث عن حجية الظواهر.

ثم ان البحث فى المقام، صغروى و كبروى فالبحث الصغروى يتكفل لتعيين موجبات الظهور و مصاديق الظاهر، و البحث الكبروى يتكفل لتعيين حجيتها بعد احراز ظهورها.

ثم ان البحث عن كون المبحث من المسائل الاصولية ام لا مما لا ينبغى لنا ان نصرف فيه الوقت بعد ما تبين لك موضوع علم الاصول و الملاك فى كون المسئله، اصولية فى اول العلم فراجع.

اقسام الالفاظ الموضوعة:

اعلم ان الاوضاع، لما كانت لرفع الحوائج و كانت الاحتياجات مختلفة متشتتة، فلامحالة كانت الالفاظ الموضوعة على انحاء، و قد مر تفصيل ذلك فى مباحث الالفاظ، واجمال ذلك ان الالفاظ الموضوعة بازاء المعانى على خمسة اقسام:

بيان ذلك: ان المتكلم ربما يكون بصدد ايجاد المعنى، و ربما يكون بصدد افهامه، و بعبارة اخرى، استعمال المتكلم للّفظ، تارة يكون بنحو الايجاد و ذلك انما يتصور فيما اذا كان المعنى من الامور التى يكون امر ايجادها بيد المتكلم فيجعل اللفظ آلة لايجاده.

و تارة يكون بنحو الافهام و ذلك انما يتصور فيما اذا فرض للمعنى مع قطع النظر عن هذا الإستعمال الخاص نفس امرية مّا، فاريد باستعمال اللفظ فيه افهامه للمخاطب حتى يتصوره او يصدق بوقوعه.

اما القسم الاول: اعنى المعنى الايجادى الذى جعل اللفظ الة لايجاده فهو ايضا على قسمين:

الاول: مالايكون فانيا فى غيره و ذلك كالطلب الموجد بنحو «افعل» و البيع الموجد بنحو «بعت» و نحو ذلك[1].

الثانى: مايكون فانيا فى غيره بحيث يكون الموجد معنى اندكاكيا، و ذلك مثل الاشارة الموجَدة باسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات، فان التحقيق فيها كما عرفت منا مرارا انها موضوعة للاشارة ولكن لا لمفهومها، بل لان يوجد بها حقيقة الاشارة اعنى بها الامتداد الموهوم الذى يكون احد طرفيه عبارة عن المشير و الطرف الآخر عبارة عن المشار اليه، فقولك «هذا» بمنزلة توجيه الاصبع الذى يوجد بها الاشارة و يكون آلة لانشائها، و حقيقة الاشارة امر اندكاكي فانية فى المشار اليه و لذلك ترى انه يتوجه من توجيه الاصبع و من لفظ «هذا» ذهن المخاطب الى نفس المشار اليه، و على هذا تترتب على لفظ «هذا» احكام الاسماء فيقع مبتداءً و خبراً او نحو ذلك و

---

(١) اقول: تمثيل ذلك بمثل «بعت» و «اطلب منك الضرب» صحيح، و اما تمثيله بمثل «اضرب» فربما تختلج بالبال مخالفته لماذكره الاستاذ مدظله فى محله من الفرق بين «اضرب» و بين «اطلب منك الضرب» بل يمكن ان يقال: ان الطلب مطلقا حقيقة اندكاكية فانية فى المطلوب و ان تعلق به اللحاظ الاستقلالى فالتمثيل «باطلب منك الضرب» ايضا غير صحيح، فتدبر ح ع - م.

لم يوضع لفظ «هذا» اولاً بازاء نفس المشار اليه كما لم يوضع بازاء نفس مفهوم الاشارة حتى يستعمل فيها استعمالا افهامياً، بل وضع لحقيقة الاشارة حتى يستعمل فيها استعمالا ايجاديا، غاية الامر ان هذا المعنى الايجادى فان فى المشار اليه فتترتب على هذا اللفظ احكام المشار اليه و مثل ذلك، الضمائر ايضا فانها ايضا وضعت لان توجد بها حقيقة الاشارة، غاية الامر، انها وضعت للاشارة الى الالفاظ السابقة الذكر، و كذلك الموصولات فانها ايضا وضعت لان يشار بها الى امور متعينة بتعين الصلة.

و **بالجملة** فاسماءالاشارة و الضمائر و الموصولات، كلها من واد واحد و قد وضعت لان يشار بها الى امور متعينة، اما خارجيا، و اما ذكريا، و اما وصفيا كما فى الموصولات، فانها وضعت لان يشار بها الى ما تصدق عليه الصلة، و لاجل ذلك يستفاد من الموصول العموم اذا كانت صلته قابلة للانطباق على جميع ما يمكن ان يتصف بمضمونها و قد مر بيان ذلك فى مباحث المطلق و المقيد ايضا فراجع. هذا كله فيما يتعلق بالقسم الاول.

و **اما القسم الثانى** اعنى المعنى الذى كان عمل اللفظ فيه عملا افهاميا، بان اريد من اللفظ افهامه للمخاطب فهو على ثلثة اقسام فان المعنى الافهامى، اما ان يكون من المفاهيم المستقلة، و اما ان يكون من المفاهيم الاندكاكية.

اما الاول: فكمفهوم الضرب و الرجل و نحوهما من المفاهيم المستقلة التى وضع بازائها الاسماء و لامحالة يكون عمل اللفظ فيها عملا افهاميا تصوريا، بمعنى ان مقصود المتكلم من ذكر اللفظ هو افهام معناه للمخاطب حتى يفهمه بنحو التصور.

و اما الثانى: فكالمعانى الحرفيه و النسب الاضافية و الايقاعية و هى على قسمين: فان عمل اللفظ فى المفهوم الاندكاكى، اما ان يكون بنحو الافهام التصورى و اما ان يكون بنحو الافهام التصديقى، بمعنى ان المتكلم، اما ان يريد باستعماله افهام هذا المعنى للمخاطب حتى يتصوره لا بنحو الاستقلال بل بنحو الفناء فى غيره، و اما ان يريد باستعماله، افهامه للمخاطب حتى يصدق بوقوعه.

فالاول كالمعانى الحرفية التى يتحقق بسببها، الارتباط بين المعانى الاسمية من دون ان يكون متعلقا للتصديق، و ذلك كحقيقة «الابتدائية» الموجبة لارتباط السير «بالبصرة» و حقيقة «الانتهائية» التى يرتبط بها السير «بالكوفة»، و كحقيقة النسبة الاضافية الموجودة فى مثل «سيرى» و «سير زيد» و نحوهما. و الثانى كالنسبة الموجودة بين الفعل و فاعله و المبتداء و خبره

فانها معنى اندكاكى وضعت بازائه هيئة الجملة و يكون المقصود من افهامه للمخاطب، تصديقه بوقوعه.

فتلخص مماذكرنا ان عمل اللفظ فى المعنى اما ان يكون بنحو الايجاد بان يصير الة لايجاده، و اما ان يكون بنحو الافهام، و الاول على قسمين و الثانى على ثلثة اقسام، فصار المجموع خمسة.

و ليعلم، ان حيثية الافهامية و الايجادية و التصورية و التصديقية، ليست مما وضع اللفظ بازائها، بل هى من آنحاء الاستعمال، فلفظ «هذا» مثلا، لم يوجد بازاء ايجاد الاشارة بل وضع بازاء حقيقة الاشارة، غاية الامر، ان عمل اللفظ فى هذا المعنى يكون بنحو الايجاد، بمعنى ان هذا اللفظ يكون الة لايجاد هذا المعنى، و كذلك هيئة الجملة مثلا، لم توضع بازاء التصديق بوقوع النسبة، بل وضعت بازاء نفس النسبة ، غاية الامر ان عمل اللفظ فيها يكون بنحو التصديق بمعنى انها وضعت ليستعمل فيها استعمالا افهاميا تصديقيا.

و بالجملة، فهذه حيثيات لاحظها الواضع فى وضعه من جهة ان وضعته كان لرفع الاحتياجات و الناس ربما يحتاجون الى ايجاد المعنى، و ربما يحتاجون الى افهامه، ثم الذى يحتاجون الى افهامه، اما ان يكون معنى مستقلا، و اما ان يكون حقيقة اندكاكية، و الحقيقة الاندكاكية التى اريد افهامها، اما ان يراد بافهامها للمخاطب، ان يصدق بوقوعها، و اما ان لا يكون كذلك، بل يراد بافهامها له، ان يتصورها بما هي عليه من الاندكاك و الفناء فى غيره؛ فاذا احتاج الناس الى هذه الانحاء من الاستعمال، فلامحالة كان على الواضع ان يجعل بعض الالفاظ بازاء بعض المعانى ليستعمل فيه بنحو الايجاد، و بعضا منها بازاء بعض آخر ليستعمل فيه بنحو الافهام، اما بنحو التصور، او بنحو التصديق فتدبر.

و قد اتضح لك مما ذكرنا، ان دلالة اللفظ على المعنى الافهامى، اما ان تكون تصورية، و اما تصديقية، فالاولى كدلالة الاسماء على معانيها الاستقلالية و دلالة الحروف على معانيها الاندكاكية التى هى حقائق ارتباطية، ترتبط بسببها المفاهيم الاستقلالية. والثانية كدلالة هيئة الجملة على النسبة الايقاعية التى تقع متعلقة للتصديق.

معنى تبعيّة الدلالة للارادة:

ثم ان المراد بالدلالة التصديقية التى تتبع الارادة، هو ماذكرنا لا ماذكره «المحقق الخراسانى» فى

توجيه كلام العلمين، حيث قالا بتبعية الدلالة للارادة.

و تحقيق ذلك هو: ان الالفاظ الموضوعة للافهام التصورى لاتكون فى دلالتها على معانيها متوقفة على شيى، بل يكون نفس سماعها مع العلم بالوضع، موجبا لتصور معانيها الاستقلالية او الاندكاكية و لو سمعت من النائم او غير المريد، و اما ما وضعت للافهام التصديقى بان كان المراد من استعمالها فى معانيها تصديق المخاطب بوقوعها، فترتب هذا المعنى عليها يتوقف على اربعة امور:

الاول: ان يكون المتكلم عالما بالوضع.

الثانى: ان يكون مريدا فى استعماله للّفظ، بان يكون مقصوده افهام المعنى ليصدق المخاطب بوقوعه.

الثالث: ان يكون عالما بتحقق مضمون كلامه فى الخارج.

الرابع: ان يكون علمه مطابقا للواقع.

و حينئذ فاذا احرز المخاطب، هذه الامور الاربعة من المتكلم بنحو القطع، صدّق بمضمون الكلام تصديقا قطعيا و اذا احرز جميعها او بعضها بنحو الظن صدّق بمضمونه تصديقا ظنيّا.

و بالجملة فاللفظ الموضوع للافهام التصديقى يكون ترتب هذا المعنى عليه، اى ترتب تصديق المخاطب على استعمال المتكلم موقوفا على احراز المخاطب امورا اربعة من ناحية المتكلم، منها ارادة المتكلم لتصديق المخاطب. فهذا معنى ماذكروه من تبعية الدلالة للارادة، فمرادهم بالدلالة هنا الدلالة التصديقية بالمعنى الذى ذكرناه و اما اللفظ الموضوع للافهام التصورى فترتب هذا المعنى عليه اعنى تصور المخاطب للمعنى لايتوقف على ارادة المتكلم كما هو ظاهر.

و الحاصل ان الالفاظ الموضوعة بازاء معان تصديقية بحيث تكون قالبا بحسب الوضع اذا القيت الى المخاطب فان احرز الامور الاربعة السابقة بنحو القطع صدّق بمضمونها تصديقا قطعيا و رتب عليه الاثار، و ان احرزها او بعضها بنحو الظن حصل له تصديق ظنّى، و ان لم يحرزها بالظن ايضا، لم يحصل له التصديق اصلا، و فى كلتا الصورتين ربما يرتب الاثار على وفق مضمونها كما اذا وافق الاحتياط و ربما لايرتب عليه الاثر، ولكن هذا كله فى غير الالفاظ الصادرة من الموالى بالنسبة الى عبيدهم. و اما الالفاظ الصادرة منهم متوجهة الى عبيدهم فاذا كانت بحسب وضعها او القرائن المحفوفة بها قالبة لمعان خاصة و ظاهرة فيها فتكون حجة للمولى على العبد و للعبد على المولى و لاتتوقف حجيتها على الظن بمضمونها فضلا عن القطع.

و البحث عن حجية الظواهر، انما يتمشى فى هذا القبيل من الالفاظ اعنى ما وقع منها رابطة بين الموالى و عبيدهم، فمحصّل الكلام فى باب حجية الظواهر يرجع الى انه اذا صدرت من المولى الفاظ تكون بحسب وضعها او القرائن المحفوفة بها قوالب لمعان مخصوصة و تكون كاشفة بهذا الاعتبار عن ارادة المولى فهل تكون حجة له على العبد و بالعكس، ام لا؟

و معنى كونها حجة للمولى على العبد انّ العبد اذا خالف ماهو مقتضى ظاهرها معتذرا باحتمال ارادة خلاف الظاهر كان عند العقلاء مستحقا للعقوبة و لم يكن عذره مقبولا عندهم اذا انجرّت مخالفة الظاهر الى مخالفة حكم الزامى، و معنى كونها حجة للعبد على المولى ان العبد اذا عمل على طبق ماهو مقتضى ظاهرها و لم يكن الظاهر مرادا جديا للمولى و ضاع بسبب ذلك بعض مراداته الواقعية لم يكن له عتاب العبد و عقابه على ترك الواقع، بل العبد يحتج عليه بما اقتضاه ظاهر كلامه.

فاذا عرفت موضع النزاع فى الحجية و معناها، حصل لك التصديق بحجية الظواهر و صارت حجيتها لديك من الضروريات، فانها من القضايا التى قياساتها معها، اذ الطريق فى افهام المقاصد و المرادات ينحصر تقريبا فى الالفاظ، و ممن يحتاج الى افهام مقاصده لغيره، الموالى بالنسبة الى عبيدهم فاذا استعمل المولى الالفاظ القالبة لمعان خاصة فلامحالة يجب على العبد الاعتماد عليها و تتأتى الحاجة من الطرفين.

و بالجملة، فظواهر الالفاظ من اقوى الامارات و اقدمها و بسببها دارت رحى الاجتماع و قام النظام البشرى فان الانسان مدنى بالطبع يحتاج فى امرار معاشه الى التعاون و الامداد من ابناء نوعه و يتوقف ذلك على افهام المقاصد و الضمائر الى الغير، و اسهل طرقه هو استعمال الالفاظ، كما مر وجهه فى صدر المبحث، و ممن يحتاج الى افهام المقاصد و اظهار المرادات، الموالى بالنسبة الى عبيدهم من غير فرق بين مولى الموالى و غيره من الموالى العرفية.

الاستدلال لحجية ظواهر الالفاظ:

ان «المحقق الخراسانى»، يقرر سيرة العقلاء القائمة على حجية ظواهر الالفاظ، بوجهين:

الاول: ان العقلاء كانت تعتمد عليها فى مقام استنباط مقصد الغير و كان هذا المعنى بمرأى الصادع بالشريعة و مسمعه و لم يردع عنه فيستكشف من عدم ردعه، جواز الاعتماد عليها.

الثانى: ان بناء العقلاء فى مقام المخاصمة و اللجاج كان على الاحتجاج بظواهر الالفاظ فكانوا يحتجون بها على عبيدهم و مواليهم و كانوا يرون العبد ملزما بموافقة ظواهر كلام المولى و مستحقا للعقوبة على فرض ترك الموافقة اذا انجر الى مخالفة حكم الزامى فهكذا كان بنائهم فى مقام الاحتجاج و فى الجهات الراجعة الى رابطة المولوية و العبودية، و من الموالى المحتاجة الى افهام المقاصد لعبيدهم، مولى الموالى و المولى الحقيقى و المنتسبين اليه من الانبياء و الائمة(ع)، و من الواضحات انهم لم يتخذوا لافهام المقاصد طريقا جديدا و مسلكا مبتدعا، فلامحالة كان طريقهم فى ذلك هو الطريقة العقلائية فى باب تفهيم المقاصد و القاء المرادات الى العبيد فتصير ظواهر الفاظه حجة من الطرفين.

ولايخفى ان التقرير المناسب للمقام هو التقرير الثانى لا الاول، فان المقصود فى المقام ليس اثبات صرف جواز العمل بالظاهر و بيان حكمه التكليفى، بل المقصود، بيان حجية الظواهر بحيث يصير العبيد ملزمين على العمل بها و يكون للمولى عتابهم و عقابهم على فرض مخالفة الواقعيات بترك العمل بها.

ثم ان حجية ظواهر كلام المولى لعبيدهً هل تكون متوقفة على عدم ردع بناء العقلاء او لا؟ لااشكال فى توقفها على ذلك فلو اتخذ المولى لافهام مقاصده طريقا اخر غير الطريقة المالوفة، بان صرح «بانّى لااثيب و لااعاقب على طبق ما تقتضيه الظواهر بل يجب على عبيدى تحصيل العلم بمراداتى»، لم يكن للعبيد و لا له الاحتجاج بظواهر كلامه، و لكن ليس ذلك فى الحقيقة ردعاً لبناء العقلاء فان بنائهم على الاحتجاج بالظواهر و حكمهم بصحته من اول الامر مقيد بصورة عدم ردع المولى و عدم احداثه طريقا جديدا للتفهيم و التفهم، فتدبر.

حكم العقل بحجية الظواهر:

ثم انه لمّا كانت عمدة الدليل على حجية الظواهر و خبر الواحد الذين بنى عليهما اساس الفقه، عبارة عن بناء العقلاء كما تمسك به القوم لزم علينا تعقيب هذا البناء و بيان هويته. فنقول:

هل بنائهم و سيرتهم على الاحتجاج، وسط لاثبات الحجية و دليل عليها بحيث يحتاج كل واحد منا لاثبات الحجية الى مراجعة بناء العقلاء و لايدركها عقلنا بنفسه؟ او الذى يحكم بحجية الظواهر مثلا هو عقلنا بحيث لايحتاج عقلنا فى الحكم بذلك الى استمداد سائر العقول؛ و الاستدلال ببناء العقلاء ايضا ليس من جهة جعل بنائهم وسطا

للاثبات، بل المراد به حكم العقلاء بماهم عقلاء بذلك و مرجع ذلك الى حكم العقل بالحجية؟.

لا اشكال فى ان الصحيح هو الاحتمال الثانى، فليس مرجع الاستدلال الى جعل بناء العقلاء و سطا للاثبات حتى يقال ان البرهان فى المقام، «انّى» او «لمىّ» ؟ مثلا، بل مرجعه الى دعوى كون الحجية للظاهر مثلا من الاحكام الضرورية لكل عقل و يرجع ذلك الى التحسين و التقبيح العقليين، فيحكم كل عقل بحسن عقوبة المولى عبده اذا خالف ظاهر كلامه المتضمن لحكم الزامى باحتمال ارادة خلاف الظاهر و قبح عقوبته اذا وافقه و ان ترتبت عليها مخالفة حكم الزامى آخر من دون ان يحتاج كل عقل لاثبات ذلك الى اقامة البرهان و الاستمداد من سائر العقول.

حجية الظواهر ذاتية او عرضية؟:

ثم ان حكم العقل بحجية الظواهر و كون موافقتها و مخالفتها موجبتين لحسن العقوبة و قبحها هل هو من جهة ادراكه لجهة ذاتية فى الظواهر بحيث يكون الظاهر بما هو ظاهر محكوما عند العقل بالحجية و تكون الحجية ذاتية له كما فى القطع او هو لجهة عرضية؟

لا اشكال فى فساد الاحتمال الاول، بداهة عدم كون الظاهر بما هو موضوعا للحجية كالقطع، بل الحكم بحجيتها لجهة خارجية ملازمة لها و غير منفكه عنها و باعتبار هذه الملازمة صارت حجيتها من الواضحات عند العقل حتى وصلت الى مرتبة يمكن ان يقال بكونها ذاتية و لذلك لايشك عقل من العقول فى الحكم بالحجية و بالحسن و القبح المذكورين و ان لم يلتفت تفصيلا الى جهة الحجية.

ثم ان الجهة العرضية الموجبة لحجية الظواهر و نحوها و حكم العقل بوجوب موافقتها و حسن العقوبة فى مخالفتها و قبحها عند موافقتها، يمكن ان تكون احد هذين الامرين:

الاول: انحصار طريق الافادة و الاستفادة فى ذلك و مرجع ذلك الى دعوى انسداد باب العلم عند العقلاء فى افهام المقاصد.

بيان ذلك: ان الانسان مدنى بالطبع يحتاج فى امرار معاشه الى التعاون، فلايمكنه امرار الحيوة الا بان يتصدى كل واحد لجهة من الاحتياجات و لاجل ذلك يحتاجون الى العقود و الايقاعات و افهام المقاصد الى الغير حتى يطلع كل واحد منهم على ما فى ضمير غيره ليرفع

حوائجه، و ارتباط القلوب بغير وسيلة جعلية ، غير ميسر، فلامحالة احتاجوا الى وسيلة جعلية تتوسط بينهم فى الافادة و الاستفادة و هى منحصرة فى الالفاظ اذ غيرها من الوسائل لايفى الا باقل قليل من المقاصد، و ممن يحتاج الى افهام مقاصده الى الغير، الموالى بالنسبة الى عبيدهم حيث يحتاجون الى توسيط العبيد فى رفع حوائجهم او تنبيههم على ما فيه صلاحهم او فسادهم؛ فلامحالة ينحصر الطريق المتوسط بين الموالى و العبيد فى الالفاظ الموضوعة للمعانى بسبب الوضع او بسبب القرائن المحفوفة فصارت هى المدار للاحتجاج و الوسيلة للمخاصمة و اللجاج، فاذا صدرت من المولى، الفاظ دالة على معنى خاص بسبب الوضع او القرائن المحفوفة فخالف لمضمونها العبد معتذرا بعدم العلم بمراد المولى، حكم العقل بحسن عقوبته.

و بالجملة، فطريق التفهيم و التفهم بين الموالى و العبيد لما كان منحصرا فى الالفاظ و انسد فيهما باب العلم بما فى الضمير، صار هذا سببا لحجية ظواهر الالفاظ و هذا الانسداد ملازم للاخذ بالظواهر دائما فصارت الحجية كانها ذاتية للظواهر فتدبر.

الثانى: ان العمل بالظواهر يكون من فطريات العقلاء و مرتكزاتهم بحيث رسخ فى اذهانهم وجوب الاعتماد عليها اذا صدرت من الموالى بالنسبة الى عبيدهم من غير التفات الى سبب هذا الارتكاز[1] فصار هذا المعنى موضوعا لحكم العقل بصحة مواخذة المولى اذا ترك العبد، العمل بها و قبح المواخذة اذا عمل على وفقها.

و بالجملة، فحجية الظواهر فى الجملة مما لاريب فيها و لم يستشكل فيها احد الا انّه ظهر من بعض المتاخرين من اصحابنا تفصيلان فى المقام:

الأول: التفصيل بين من قصد افهامه وغيره

يظهر من «المحقق القمى» التفصيل بين من قصد افهامه بالكلام و بين غيره، حيث خص حجية الظاهر بمن قصد افهامه سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهية ام لا كما فى الكتب المصنفة لرجوع كل من يمكن ان يستفيد منها، و امّا من لم يقصد افهامه بالكلام

(١) اقول: اعلم ان الاستاذ مدظله قد ذكر الوجه الاول و الثانى اولا بنحو الاجمال و لكنه فى مقام التفصيل لم يتصد لبيان الوجه الثانى بل فصل خصوص الوجه الاول، فكانه اعرض عن الثانى، و الفرق بينهما ان موضوع حكم العقل فى الثانى نفس ارتكاز العقلاء من دون نظر الى سبب هذا الارتكاز و الوجه الاول بيان لسبب هذا الارتكاز ح ع - م.

فلايكون الظاهر عنده حجة بالنسبة اليه الا من باب الظن المطلق، و هذا المعنى هو عمدة ما دعاه الى الالتزام بالانسداد و حجية الظن المطلق لا المناقشة فى الاخبار من حيث اسنادها.

و وجّه كلامه «الشيخ» (قده) فى الرسائل بما حاصله: ان ظهور اللفظ ليس حجة الا من باب الظن النوعى و هو كون اللفظ بنفسه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالمراد، فان كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من قصد افهامه فيجب عليه القائه على وجه لايقع الملقى اليه فى خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه فيه لكان اما لغفلة منه فى الالتفات الى ما اكتنف به الكلام و اما لغفلة المتكلم من القائه على وجه يفى بالمراد، و معلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع مما لا يعتنى به العقلاء؛ و اما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه فى خلاف المقصود و اختفاء القرائن منه لاينحصر سببه فى الغفلة من المتكلم او السامع، بل يمكن ان يكون لدواع خارجة غير مربوطة بهما، فان احتمال وجود القرينة حين الخطاب و اختفائه علينا، احتمال راجح حتى لو تفحصنا عنها و لم نجدها لاتحكم العادة بانها لو كانت لظفرنا بها، لكثرة ما خفيت علينا، مع انه لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكن احتمال القرائن الحالية و المنفصلة المعلومة عند المخاطب المعتمد عليها المتكلم، بحاله و لو بعد الفحص.

و بالجملة، فظواهر الالفاظ حجة، بمعنى عدم الاعتناء باحتمال خلافها اذا كان منشأ الاحتمال غفلة المتكلم فى كيفية الافادة او المخاطب فى كيفية الاستفادة، دون ما اذا كان مسببا عن احتمال اختفاء امور لم تجر العادة بانها لو كانت لوصلت الينا، انتهى ماذكره «الشيخ» (قده) لتوجيه كلامه.

اقول: و يرد على ذلك **اولا**: بانه كما جرت سيرة العقلاء على الاحتجاج بالظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه، فكذلك جرت سيرتهم على الاحتجاج بها بالنسبة الى من لم يقصد، الاترى انه اذا قال المولى لبعض عبيده: «قل لفلان يفعل كذا» ــ و كان هذا ايضا من عبيده ــ فسمع الكلام من وراء الجدار و لم يعمل على وفق ظاهره، عدّ عاصيا عند العقلاء و حسنت عقوبته و ان لم يقصد افهامه و لايسمع منه الاعتذار بانه لم يكن مقصودا بالافهام او بانه احتمل اتكاء المولى على امور مرتكزه فى ذهن من قصد افهامه موجبة لانصراف الظاهر عما هو ظاهر فيه.

و ثانيا: بان احتمال القرائن الحالية و المتصلة و المنفصلة، يتصور فى حق من قصد افهامه ايضا من دون ان يكون لاحدهما غفلة فان الواجب على المتكلم القاء الكلام على المخاطب بنحو

يفهم منه المراد لو خلى و طبعه فربما يكون كلامه محفوفا بتلك القرائن و مع ذلك لايقف عليها المخاطب مع ماله من الالتفات و عدم الغفلة بطرو ما منع عن وقوفه عليها و لايجب على المتكلم اكثر من هذا. فتامل.

و ثالثا: بان شيئا من هذه الاحتمالات لايصادم حجية الظهور:

اما احتمال القرائن المتصلة، فلانه يمكن استكشاف حالها من مراجعة رجال الخبر و ملاحظة حالهم فى الضبط و عدمه و مرتبة الوثاقة و الحفظ و من مراجعة نفس الخبر حتى يعلم بوقوع التقطيع و عدمه.

و اما احتمال اتكاء المتكلم على امر اعتقده مركوزا فى ذهن المخاطب، فمما لايعتنى به من قصد افهامه و غيره، فمن قصد افهامه من العبيد ايضا لايعتنى باحتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر من جهة اطلاعه على سريرة العبد و اعتماده على ماهو المرتكز فى ذهنه و يظهر هذا المعنى بالمراجعة الى حال الموالى و العبيد فى مقام المخاصمة و الاحتجاج.

و اما احتمال قرينية الموجود، فهو مما يوهن الظهور و يسقطه عن الحجية من غير فرق فيه بين من قصد و بين غيره ايضا.

و اما احتمال القرائن المنفصلة، فلايفرق فيه ايضا بينهما. و تفصيل ذلك قد مر فى مبحث العام و الخاص. و اجماله: ان اللفظ الملقى من المولى الى العبد، تارة يكون متضمنا لحكم شخصى، و اخرى يكون متضمنا لحكم كلى وقانون عام يرجع اليه كل من صار مصداقا لموضوعه، فان كان من قبيل الاول فلامجال فيه للاتكال على القرائن المنفصلة و احتمالها ايضا غير معتنى به عند العقلاء، و ان كان من قبيل الثانى فللمولى تخصيصه او تقييده او ذكر قرينة تخالف ظاهره و لو منفصلا و اتفق الاصوليون فى هذا المورد على وجوب الفحص و ان اختلفوا فى مقداره، و قد دلت على وجوب الفحص فى هذا القسم، الادلة الشرعية الدالة على وجوب تعلم الاحكام و معرفتها و اخذها عن اهله و لايفرق فى القسمين بين من قصد افهامه و بين غيره.

و بالجملة، فسيرة العقلاء من اقوى الشواهد على عدم الفرق فى باب الظواهر بين من قصد افهامه و بين غيره، و لايعتنون بهذه الاحتمالات فى مقام المواخذة و الاحتجاج، بل تجرى اصالة عدم ما يصرف الظاهر عن ظاهره.

بل يمكن ان يقال بعدم الاحتياج الى اجراء هذا الأصل، فان المرادات انما تستكشف بمعونة

نفس الالفاظ التى هى قوالب لها بحسب اوضاعها، مالم يحرز مايصرفها عن ظواهرها. و السرّ فى ذلك ان صدور الفعل من الفاعل المختار يحمل على صدوره عنه بارادته و اختياره و على كونه صادراً لفائدة و غاية مترقبة منه غالبا، اعنى بها غايته الطبيعية، و هذا من غير فرق بين الافعال الصادرة عن اليد مثلا و بين غيرها، و من الافعال الصادرة عنه، التكلم، فيجب ان يحمل بما هو فعل صادر عنه على كونه صادرا باختيار و ارادة لغايته الطبيعية و الغاية الطبيعية للكلام هو افهام ما هو قالب له بحسب وضعه.

ثم انه يرد على ماذكره «الشيخ» (قده) من كون سبب احتمال مخالفة الظاهر للمراد بالنسبة الى من قصد افهامه منحصرا فى غفلة المتكلم او السامع، اشكال آخر، و هو ان المتكلم فى الايات و الاخبار لايتصور فى حقه الغفلة لعصمته و السامع ايضا لايعقل ان يلتفت الى غفلته فى حال الغفلة[1] فلازم ذلك هو القطع بالمراد فى ظواهر الاخبار بالنسبة الى من قصد افهامه فيرجع التفصيل بين من قصد و بين غيره، الى التفصيل بين من حصل له القطع بالمراد و بين غيره و هو كما ترى.

الثاني: التفصيل في حجية الظواهر بين الكتاب وغيره

وهذا التفصيل، هو الذى ظهر فى الاعصار الاخيرة عن بعض الامامية من التشكيك فى حجية ظواهر الكتاب المجيد بعد مالم يكن بين المسلمين من العامة و الخاصة خلاف فى حجيته، بداهة انه لم ينزل للالغاز و التعمية، بل نزل ليخرج الناس من الظلمات الى النور و قد اخرجهم عنها كما يظهر بمراجعة التواريخ و كانت الإعراب يفهمونه بمجرد قرائة النبى و كان يؤثر فى انفسهم اشد التاثير كما روى ان رئيس بنى مخزوم، اتى النبى(ص) فقرء عليه سورة «حم سجدة» حتى وصل الى قوله تعالى: «فان اعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد و ثمود»[2]. فجعل اصابعه فى اذنيه و خرج من عنده فلما سئله قومه عما رآه قال: لقد سمعت بكلام لم اسمع بمثله.

---

(١) وفيه ان السامع و ان لم يلتفت الى غفلته و لاينقدح فى نفسه احتمال غفلة نفسه حال الغفلة اعنى حال السماع و لكنه يمكن ان ينقدح فى نفسه بعد ذلك احتمال الغفلة حين السماع فلايقطع بالمراد.
اللهم الا ان يقال ان مقتضى ذلك، حصول القطع له حين السماع و هو كما ترى ح ع - م.

(٢) فصلت/الآية ١٣.

و قد نقل ايضا قصة مصعب بن عمير حيث ارسله النبى(ص) الى يثرب فوجّه الناس الى الاسلام بقرائة القران.

فامثال هذه القضايا تشهد بانهم كانوا يفهمون القرآن كيف و قد قال تعالى فى شانه: «نذيرا للبشر»[1] و قال: «لانذركم به و من بلغ».[2]

و بالجملة، فالقرآن نزل بلسان قوم النبى(ص) مبينا لمقاصده بنحو يخرج عن طاقة البشر، فان المتكلمين مختلفون متفاوتون فى افهام المقاصد و سوق المستمعين جانب المقصود.

قال الشيخ «محمد عبده» فى شرح نهج البلاغة فى مقام بيان علوّه ما حاصله:

«انى وقفت على هذا الكتاب فقرات صفحة منه فرايت نفسى فى ضمن عسكر عظيم قد خاطبهم خطيب يشجعهم و يحرضهم على القتال فابلغ فى خطابته الى ان وجدت نفسى كالمتهيأ معهم للقتال وقرات صفحة اخرى منه فرأيت نفسى فى مجمع من الزهاد و العباد يخاطبهم خطيب يخوّفهم و يحذّرهم و يحثّهم على تقوى الله، حتى صرت كانى احد منهم و قد تهيات للعبادة و حصلت فىّ، ملكة الزهادة و هكذا كل صفحة منه تصور لى مجلسا و خطيبا يحثّ على مقصد عال.» انتهى.

فالقرآن فى الدرجة العليا من هذا الشان، فيسوق الناس الى ما فيه صلاحهم و سعادتهم، وبالجملة فالاستفادة من القران كان من دأب المسلمين الى ان ظهر من بعض المنتحلين الى الامامية فى الاعصار الاخيرة، التشكيك فى ذلك.

ادلة المفصلين ونقدها:

و قد ذكر فى «الكفاية» لهم وجوها خمسة:

الاول: دعوى اختصاص فهم القران باهله و من خوطب به من النبى(ص) والائمة(ع)، كما يشهد لذلك ما ورد فى ردع «ابى حنيفة» و «قتادة» عن الفتوى به، حيث قال ابوعبدالله(ع) لابى حنيفة: «انت فقيه العراق؟ قال نعم، قال فبم تفتيهم؟ قال بكتاب اللّه و سنّة نبيّه، قال يا اباحنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال نعم، قال: يا اباحنيفة لقد ادعيت علما، و يلك، ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك ولا هو الا عند

(١) المدثر/الآية ٣٦.

(٢) الانعام/الآية ١٩

الخاص من ذرية نبيّنا، و ما ورّثك الله من كتابه حرفا».

و قال ابو جعفر (ع) لقتادة: «انت فقيه اهل البصرة؟ فقال هكذا يزعمون. فقال بلغنى انك تفسرّ القران، قال: نعم، الى ان قال: ياقتاده ان كنت انّما فسرت القران من تلقاء نفسك فقد هلكت و اهلكت، و ان كنت قد فسرّته من الرجال فقد هلكت و اهلكت. ويحك ياقتادة، انما يعرف القران من خوطب به»[1].

و مال هذه الدعوى، اما الى دعوى كون خصوص النبى(ص) و الائمة (ع) مقصودين بالافهام فلذا لايكون حجة بالنسبة الى غيرهم، و اما الى دعوى كونه لغموض مطالبه او لخفاء قرائنه التى بمعونتها يصل الناظر فيه الى المقصود مختفيا عن غيرهم.

و على الاول يصير مانحن فيه صغرى للبحث السابق اعنى، ماذكره «المحقق القمى» (قده) من عدم حجية الظواهر بالنسبة الى غير من قصد افهامه.

الثانى: دعوى كون مطالبه شامخة عالية عن سطح افهام عامة الناس، كيف و لايصل الى فهم كلمات الاوائل الاّ الاوحدى من الافاضل مع كونهم من البشر و كون كلماتهم مولودات افكارهم الضعيفة فكيف بكلام خالق البشر، و هذا الوجه يرجع الى الوجه الاول، غاية الامر انه ذكر فيه علة اختصاص فهم القران بمن خوطب به.

الثالث: دعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتّباعه، للظاهر و لااقل من احتمال شموله له لتشابه المتشابه و احتمال كون المراد به معنى يشمل الظاهر.

الرابع: دعوى شمول الاخبار الناهية عن التفسير بالراى لحمل الظواهر على معناها.

الخامس: دعوى العلم الاجمالى بطروّ تخصيصات و تقييدات و تجوزات فى ظواهر الكتاب، فلايجوز العمل بالاصول اللفظية فيها لكون كل من مواردها طرفا للعلم الاجمالى.

و الجواب: اما عن الوجه الاول: فبان القران كما اشرنا اليه لم ينزل بنحو المعمّى، بل نزل لبيان طرق صلاح الناس و هو بنفسه يدعو الناس الى التامل فيه و التدبر فى آياته وقد اثّر آثارا عجيبة فى المسلمين فى صدر الاسلام و كان العمل به و الاستدلال به مما جرت عليه سيرة المسلمين، فاذا سمعوا مثلا قوله تعالى: «لله على الناس حجّ البيت» ـ الآية ـ فهموا المقصود منها من دون ان يحتاجوا الى مراجعة النبى (ص) كيف و ربما استدلوا بما هو اخفى من هذه الآية من دون ان يردعهم النبى (ص) او الائمة (ع) و قد روى ان عليّا(ع) لما خرج الى صفّين راى جماعة

(١) وسائل ج١٨ ص ٣٠.

من المسلمين قد ضربوا الفسطاط خارجا من العسكرين، فسئل عن حالهم فقيل له هولاء يقولون انا لانقاتل اهل القبلة حتى يثبت لنا بغى احدهما على الاخر اذ لم يثبت لنا جواز قتالهم الاّ حينئذ، حيث قال الله تعالى: «و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفيى الى امر الله»[1]. فلما سمع على(ع) هذه المقالة قال: هذا هو الفقه و لم يردع مقالتهم، فهولاء و ان قصروا فى باب الامامة، الا انهم حسب اعتقادهم فى الامامة من عدم وجوب اطاعة الامام الا فيما يوافق الكتاب و السنة، انعزلوا عنه(ع)، فان نظرهم الى الامام كالنظر الى الخلفاء و السلاطين.

و كيف كان، فلم يصل الينا مورد ردع فيه احد من الائمة(ع)، احدا من اصحابهم عن التمسك بالكتاب، بل كان من دأبهم ارجاعهم اليه كما فى مسئلة المسح على المرارة و نحوها.

و اما ردع «ابى حنيفة» و «قتادة» فانما هو لاجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة الى اهله و رفضهم احد الثقلين و الحجتين الذين تركهما النبى (ص) حيث ان بنائهم كان على الاستدلال بالكتاب و السنة النبوية ثم القياس و الاستحسان بمقايسة الوقائع غير المنصوصة باشباهها و الحكم بالمناسبات و الملاكات المظنونة، مع ان النبى(ص) ترك لهم حجتين واوجب عليهم المراجعة و التمسك بهما معا، و هذا غير باب الامامة و الخلافة، فلولم يدل خبر الثقلين على امامة العترة فدلالته على حجية قولهم فى عرض ساير الحجج مما لاينكر، و هم عليهم السلام لاطلاعهم على ملاكات الاحكام، كانوا عالمين بموارد التخصيص و التقييد و غيرهما، كما استفادوا من عدم الجناح فى آية التقصير، العزيمة مع وقوعه فى مقام توهم الحظر، و استفادوا خروج كثير السفر مثلا من الحكم من جهة كون الحكمة فى القصر خروج المسافر بسفره عن حالته الطبيعية و انتفاء هذا المعنى فى المكارى و غيره و غير ذلك.

و بالجملة، فردع ابى حنيفة و قتادة، كان لرفضهما احدى الحجتين فى مقام الافتاء و التفسير، و المراجعة الى خصوص الكتاب، مع ان مقيداته و مخصصاته و نواسخه و غيرها لاتعلم الا من قبلهم(ع) و لايختص ذلك بالكتاب، اذلم يكن لهما العمل بالسنة النبوية ايضا قبل الفحص عن مخصصاتها و مقيداتها بالمراجعة اليهم(ع).

ويدل على ماذكرنا، قوله(ع) لابى حنيفة: «و تعرف الناسخ من المنسوخ» و قوله له:

---

(١) الحجرات/الآية ٩

«ماورثك الله من كتابه حرفا» فان المراد بميراث الكتاب، ليس فهم ظواهره بل العلم به بتمامه و معرفة ناسخه و منسوخه و مخصصّه و مقيّده و نحو ذلك مما لايجوز الافتاء على طبقه الا بعد معرفتها، و هذا شان النبى(ص)، و الائمة (ع) فانهم ورثوا هذا المعنى من النبى(ص) و صار قولهم حجة فى عرض الكتاب و لم يرثه مثل ابى حنيفة و قتادة عنه(ص) و لذا قال لابى حنيفة: «لقد ادعيت علما» و كان ردعهما لجلوسهما مجلسا عظيما، حيث جلسا مجلس الافتاء ليراجع اليهم الناس فى جميع مايحتاجون اليه من الوظائف الدينية، مع اختصاص هذا بمن ورث الكتاب من النبى (ص) و من اقتبس من اثارهم و عرف احكامهم و روى احاديثهم و نظر فى حلالهم و حرامهم.

كيف و لولم تكن هذه الاخبار ظاهرة فيما ذكرنا لوجب حملها عليه جمعا بينها و بين الاخبار الكثيرة الواردة فى ارجاع الناس الى الكتاب و عرض الاخبار عليه.

و عن الوجه الثانى: فبان القرآن و ان اشتمل على المطالب العالية ولكنه لما كان منزلا لهداية الناس و ارشادهم الى مافيه صلاحهم، نزل على اسلوب عجيب، فيفيد هذه المطالب العالية لكل من عرف اللغة العربية، و هذا احد وجوه اعجازه، و قياسه بكلمات الاوائل و الفلاسفة، قياس مع الفارق، فان الفلاسفة لم يصنفوا كتبهم لعامة الناس ليستفيد منها كل احد و لم يكونوا بصدد اصلاح عامة الناس و هدايتهم و ارشادهم بل قصدوا بذلك بيان ما وصل اليه افكارهم حتى يطلع عليها العارف باصطلاحاتهم.

هذا مضافا الى ان سوق الكلام بنحو لايفهمه الا الاوحدى ليس دليلا على شموخ المطلب بل يمكن ان يكون من ضعف المتكلم فان انزال المطالب العالية الى مرتبة تناسب اذهان العامة ايضا ممكن.

ثم ان مطالب القران ايضا ليست باجمعها عالية عن سطح افكار الناس، فان منها ما يرجع الى بيان الاحكام و منها مايرجع الى الانذارات و التبشيرات و هذان القسمان سهل التناول لكل احد؛ و منها مايرجع الى بيان الحقائق الكونية و هى مما لايفهمه العامة اولا بل ينكشف بعضها بالتدريج و بمرور الايام و ازدياد علوم الناس و تجربياتهم و تكاملهم فى الصناعات كما فى كثير من المطالب، كحركة الارض و كرويتها و نحوها مما كانت مجهولة فى عصر نزول القران، خصوصا للعرب حيث كانوا ابعد الناس من المدنية حتى ان كتابة الخط بينهم كانت منحصرة فى اشخاص مشارة بالبنان.

و بعض مطالبه مما يعجز عن ادراكها، افهام البشر كاكثر احوال الاخرة و كيفية موجودات الجنة و النار، فهذه المطالب مما بينها القران تحت الاستار بحيث يصل اليها من هو من اهلها و لعل المراد بالمتشابهات، الايات المتضمنة لهذا السنخ من المطالب، فالتشابه امر نسبى و النهى عن المراجعة اليها انما هو بالنسبة الى من ليس سطح فكره مناسبا لسطح مطالبها.

و بعضها ايضا مما لايفهمه الا من خوطب به كالرموز الواقعة فى اوائل السور.

ثم ان ما تعرض من الايات لبيان الحقائق الكونية ايضا، ليست اولا و بالذات بصدد بيانها فان المقصود من انزال القران، ارشاد البشر فلايتصدى لما لايرتبط بالهداية و الارشاد، فذكر الحقائق الكونية و آيات الافاق و الانفس ايضا للارشاد و الهداية و الاستدلال بها على و جود خالقها.

و عن الوجه الثالث: فبالمنع عن كون الظاهر، من المتشابه و منع كون المتشابه متشابها اذ المراد به مايوجب الاشتباه و قد عرفت ان المراد بمتشابهات القران الايات الدالة على المطالب غير المسانخة لفهم العامة و ليست ايات الاحكام من هذا القبيل.

و عن الوجه الرابع: فبان العلم الاجمالى انما حصل لنا بعد المراجعة الى الاخبار و العثور فيها على التقييدات و التخصيصات و ليس لنا مع قطع النظر عن الاخبار الواصلة، علم بطروّ التقييد و التخصيص لعموماته و مطلقاته، و العلم الحاصل بالمراجعة الى الاخبار ينحلّ بنفس المراجعة؛ و لو سلم حصول العلم بذلك من الخارج فبالمراجعة الى الاخبار ايضا ينحلّ و ليس غرضنا اثبات العمل بظواهر الكتاب من دون المراجعة الى الاخبار، بل بعد الفحص عن المقيدات و المخصصات و القرائن المتصلة و المنفصلة كما هو الشأن فى العمل بالسنة النبوية و اخبار الائمة(ع)ايضا.

و عن الوجه الخامس: فبان التفسير لغة، كشف القناع و لاقناع للظاهر، و يدل على ذلك، تقييده فى بعضها بالراى فيدل على ان المنهى عنه هو التوسل فى فهم مقاصد القران باعمال الراى و الاستنباطات الظنية، و منه حمل ظواهرها على امور خيالية وهمية كما يشاهد من بعض الصوفية مثل ان يقال: «واذ قال ابراهيم» العقل «لاسماعيل» النفس و نحو ذلك.

الاستدلال باخبار التحريف ونقده:

ثم انه ربما يتوهم عدم حجية الكتاب من جهة وقوع التحريف فيه استنادا الى الاخبار الكثيرة

الدالةعليه.

و يرد على ذلك، انه لو سلم وقوع التحريف فانما هو فى غير ايات الاحكام، كما تدل عليه الاخبار، فلايضر بحجية اياتها، فان وقوع الزيادة فى القران معلوم العدم بلاشبهة و ريب و يظهر ذلك لمن كان خبيرا بنظم القران و اسلوبه و وقوع النقص او التبديل، لو سلم فانما هو فيما كان مربوطا بمناقب اهل البيت و مثالب اعدائهم.

و بالجملة، فايات الاحكام ليست طرفا للعلم الاجمالى بوقوع التحريف، و لو سلم فلايضر بحجيتها ايضا لعدم تصور الحجية بمعنى جواز الاحتجاج به بين المولى و العبد فى غير آيات الاحكام فلا يكون اصالة الحجيّة فيها معارضة بغيرها.

اختلاف القرائات:

ثم ان القرائات المختلفة الواقعة فى القرآن و ان ادعى تواترها و لكنه ممنوع، و ما هو المسلم، جواز القرائة باحدى القرائات السبع المشهورة و اما جواز الاستدلال فيما اذا اختلفت، بما يقتضيه قرائة خاصة فلا.

شبهة تحريف الكتاب ونقدها اجمالاً:

ان مسئلة تحريف القرآن من المسائل المهمة المحتاجة الى تتبع و استقصاء كثير و ليس من دابنا الورود فى مسئلة بدون الاستقصاء و المراجعة الجديدة و ليس لنا فعلا مجال المراجعة فنأخر بيان المسئلة الى وقت آخر و نقول ههنا اجمالا:

ان وقوع التحريف فيه بعيد غاية البعد، فانه من الواضحات، ان المسلمين كانوا يهتمون بحفظ القران و كان من اهم الامور عندهم حفظه و تلاوته و قد ورد عن النبى(ص) اخبار فى ثواب تلاوة جميعه او بعض سوره و فى بيان خواصها، و قد روى حكاية قرائة «معاذ» حين امامته، سورة البقرة فى صلوته، فيظهر من ذلك انه كان فى زمن الرسول(ص) منظمة مسوّرة محفوظة للمسلمين فكيف يمكن وقوع التحريف فيه بمرآهم و منظرهم مع كمال عنايتهم به بكثرتهم.

نعم لو كان القران مكتوبا فى اوراق خاصة من دون ان يكون للمسلمين اطلاع تفصيلى عليه لامكن تضييعه.

هذا مع انه ورد فى الخطب و الروايات لاسيما خطب نهج البلاغة، التحريص و الترغيب على العمل بالقران و حفظه و تعظيمه و بيان شأنه فلو كان محرّفا لما صدرت عنهم هذه الاخبار الكثيرة فى شأنه.

و اما الاخبار الواردة فى تحريفها، فهى و ان كانت كثيرة من قبل الفريقين و لكنه يظهر للمتتبع ان اكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب «احمدبن محمد السيارى» من كُتّاب «آل طاهر» و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعا على احوال الرجال.

و كثير منها ـ يقرب الربع ـ مروى عن تفسير «فرات بن ابراهيم الكوفى» و هو ايضا مثل «السيارى» فى فساد العقيدة، هذا مع ان اكثرها محذوف الواسطة او مبهمها.

و كثير منها معلوم الكذب، مثل ما ورد من كون اسم على(ع) مصرّحا به فى آية التبليغ و غيرها، اذ لو كان مصرّحا به لكان يحتج به على(ع) فى احتجاجاته مع غيره فى باب الامامة، و مثل ما ورد فى قوله: «ياليتنى كنت ترابا»[1] انه كان فى الاصل «ترابيا» و نحو ذلك مما يعلم بكذبها.[2]

و بالجملة، فقد نقل كثير من العامة و الخاصة روايات فى مقام تنزيه ائمتهم و تجليلهم و بيان مثالب اعدائهم و ضيّعوا بذلك القران، فممّا رواه العامة، روايات دالة على ان عمر، جاء عند ابى بكر فى زمن خلافته و قال: ان سبعين من قراء القران قتلوا فى غزوة يمامة فيخاف على القران ان يضمحل، فلعلك امرت بجمعه و ترتيبه حتى لا يضيع فابى ابوبكر اولا، معتذرا بعدم الاقدام على مالم يقدم عليه النبى(ص) ثم رضى بذلك، فامر زيدبن ثابت بجمع القران و قال له كل من ادعى ان عنده آية، فطالبه بشهيدين عدلين و اقبل منه، فجمع زيد القران بهذا الترتيب؛ و قد جمع هذه الاخبار، السيوطى فى تفسيره و كان غرض العامة فى نقل هذه الروايات، بيان فضل ابى بكر و عمر و كمال خدمتهما بالاسلام، و من قبلهم القى هذه الروايات فى الخاصة و قد فرط العامة فى نقل هذه الروايات التى بها تهدم عظمة القران، اعظاما لامر الخليفتين كما افرط الخاصة فى نقل الروايات الدالة على ان عليا جمع القرآن و اتى به الى الناس فقالوا:

(١) النبأ، الآية ٤٠

(٢) و مثل ما ورد من كون المنافقين، مذكورين باسمائهم و هل يحتمل احد ان النبى كان يقرا سورة المنافقين فى صلوة الجمعة مصرّحاً باسم ابى بكر و عمر و غيرهما مع كونهم مقتدين به، فهذه الروايات تحمل على كون ماذكر فيها مقصودا بالاية و تفسيرا لها، فافهم ح ع ـ م.

لا نحتاج الى كتابك فقال: فاذن لا ترونه الى زمن المهدى (ع).

و العامة ايضا نقلوا هذه الروايات ايضا و لكن لا بنحو يستفاد منها انكار على (ع) لخلافة ابى بكر بل بنحو يستفاد منها عدم انكاره لها، و ان لزومه البيت كان لجمع القرآن لا لانكاره خلافة ابى بكر.و الشيعة رووها بنحو يستفاد منها عدم رضايته بخلافته و انكاره لها.

و بالجملة، فوقوع التحريف فى القران مما لا يمكن ان يلتزم به من راجع الى كتب التاريخ المضبوط فيها مقدار عناية المسلمين فى صدر الاسلام بالقران و قدعرفت ايضا انه لوسلم، فانما يكون بالنقيصة او بالتقديم و التاخير فى مقام الجمع و اما الزيادة فلاتحتمل اصلا كما يعرف ذلك بالدقة فى نسقه و اسلوبه و لو زيد فى ضمن كلام ادمى، كلام من غيره لاطلع عليه من كان له بصيرة بسنخ كلامه، فكيف بكلام من يكون سنخ كلامه مباينا لكلام غيره و يعجز غيره عن الاتيان بمثله، قال تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[1].

ثم انه مما استدل به على عدم التحريف، قوله «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون»[2] فانه قد تكرر فى الاية ضمير المتكلم مع الغير و وقعت فيها وجوه من التاكيد اعظاما للمطلب، فيعلم من ذلك عظمة المقصود فيكون معناها، انا بقدرتنا الكاملة نحفظه عن الضياع و المراد من التنزيل، انزاله تدريجاً فى مقابل الانزال دفعة و لذا قال تعالى فى آية اخرى: «نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه و انزل التورية و الانجيل»[3].

و اجيب عن هذا الاستدلال **اولا**: بان المراد «بالذكر»، النبى كما فى اية اخرى، حيث قال فيها: «ذكرا، رسولا»[4].

و ثانيا: بان المراد، حفظه من ان تتطرق اليه شبهات المشككين.

و ثالثا: بان المراد، حفظه عند الامام.

و رابعا: بالنقض بما ورد من تضييع الوليد له، بالرمى.

ويرد على الاول: ان لفظ التنزيل لايناسب كون المراد بالذكر هو الرسول لما عرفت من كون

---

(١) النساء/الآية ٨٢

(٢) الحجر/الآية ٩

(٣) آل عمران/الآية ٣

(٤) الطلاق/الآية ١٠-٩

المراد بالتنزيل الانزال تدريجا، و لو قيل بكون المراد بالذكر، القران و رجوع الضمير مع ذلك الى الرسول فقد خرجنا بذلك عن سياق الاية.

و على الثانى: ان القول بالتحريف، مضيع لاصله فهو اسوء حالا من تشكيك المشككين و تطرقه اليه.

و على الثالث: ان الظاهر من الاية، حفظه بما هو ذكر يتذكر به الناس، فتدل الاية على حفظه بحيث يكون بيد الناس و يمكنهم ان يتذكروا به.

و على الرابع: ان المراد، بقائه بنوعه بين الناس، لا بقاء كل فرد منه فتدبر.

الفصل الرابع:

حجية الخبر

«الشيخ» (قده) و ان ذكر مسئلة حجية الشهرة و الاجماع المنقول، قبل هذه المسئلة و لكن لكمال ارتباطهما بها و تفرعهما عليها نأخرهما و نقدم بحث حجية الخبر، **فنقول:**

الخبر هو الكلام الحاكى عن تحقق مضمونه فى الواقع فى قبال الانشاء الذى هو بنفسه وسيلة لايجاد مضمونه من دون ان يكون له واقع يطابقه او لايطابقه.

و بعبارة اخرى: الخبر هو القول الذى يحتمل الصدق و الكذب.

اقسام الخبر:

١ـ الخبر المتواتر

انهم قسموا الخبر الى المتواتر و غيره و سموا غير المتواتر بالوَاحد فالمتواتر عبارة عن اخبار جماعة بلغوا فى الكثرة حدا يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عمدا او خطأ؛ فهو خبر يوجب بنفسه العلم بالواقع.

و قسّمه القدماء الى اللفظى و المعنوى و زاد المتاخرون قسما اخر، سمّوه تواترا اجماليا. والظاهر ان الاجمالى ليس قسيما للفظى و المعنوى لاختصاصهما بما اذا كان المخبر به قول شخص و اما الاجمالى فيعم ما اذا كان المخبر به غيره.

فالاولى فى مقام التقسيم ان يقال: التواتر اما تفصيلى او اجمالى، فالتفصيلى عبارة عن اخبار الجماعة عن واقعة واحدة بحيث يكون المخبر به فى جميع الاخبارات، واقعة واحدة و امر مخصوص شخصى.

و الاجمالى عبارة عن اخبار كل واحد من الجماعة عن واقعة مخصوصة غير الوقائع التى

اخبر بها الاخرون بحيث يكون وقوع كل منها مشكوكا، و لكن يعلم اجمالا بوقوع واحدة منها فيوخذ بمدلول تضمنى او التزامى يدل عليه الجميع، كشجاعة على (ع) المستفاد اجمالا من الاخبارات المربوطة بغزواته، فان بعضها يرتبط بواقعة خيبر و بعضها بواقعة احد و بعضها بواقعة بدر.

ثم ان كلاً من التفصيلى و الاجمالى ينقسم الى قسمين:

الاول: ما اذا كان المخبر به للجماعة و المحكى لاخباراتهم قول شخص.

الثانى: ما اذا كان المخبر به، غير القول من الوقائع الاخرى.

ثم ان القسم الاول من التفصيلى[1] ينقسم الى قسمين: **اللفظى و المعنوى.**

فالاول: ما اذا كان المنقول اعنى قول الشخص منقولا بالفاظه.

و الثانى: ما اذا كان منقولا بالفاظ اخرى فيكون المنقول للجماعة معنى هذا القول الشخصى. فاللفظى و المعنوى قسمان لقسم من التفصيلى الذى هو فى مقابل الاجمالى.

٢ـ الخبر الواحد

و الخبر الواحد ايضا على قسمين: مستفيض و غير مستفيض.

فالاول: عبارة عما اذا كان المخبرون ثلاثة او ازيد كما فى بعض التفاسير، او ازيد من ثلاثة كما فسّره آخرون. وربما يجعل التقسيم ثلاثيا، فيقسم الخبر اولا الى المتواتر و المستفيض و الواحد و لامشاحة فى الاصطلاح.

ثم انه ربما يقال، بافادة مطلق الخبر الواحد للقطع و خص ذلك بعضهم باخبار «الكافى» و زاد بعضهم اخبار «الفقيه» و اخر، اخبار «التهذيب» و «الاستبصار» و هذا السنخ من الاقوال لاينبغى ان يصدر من العاقل، و كان «احمدبن حنبل» من العامة ايضا قائلا بافادة مطلق الخبر القطع، و كان رجلا وجيها عند العامة لكمال تقدّسه و تزّهده، و اما غير هولاء فالمشهور بينهم من العامة و الخاصة، قائلون بحجية الخبر و المتتبع فى كتب فتاوى العامة يظهر له ان بنائهم كان على الاعتماد بالخبر فى فقههم و قد نسب العامة عدم الحجية الى «الخوارج».

---

(١) الظاهر جريان القسمين فى القسم الاول من الاجمالى ايضاً ح ع ـ م.

ادلة المنكرين لحجية الخبر الواحد والمناقشة فيها:

و اما الخاصة: فالمتكلمون منهم قالوا بعدم الحجية و قد استفاض عنهم ان اخبار الاحاد لاتفيد علما و لاعملا، و ادعى «المرتضى» عليه الاجماع و الشيخ (قده) ادعى الاجماع على الحجية مع انه كان تلميذا له فى سنين متعددة، فمن هنا تعسّر الجمع بين هذين الاجماعين. و لاريب ان المشهور بين اصحابنا، سلفا و خلفا هو العمل به و لااشكال فى ان مقتضى الاصل عدم حجيته كما مر فى مقام تاسيس الاصل فى المسئلة، الا ان يدل دليل قطعى على الحجية فعدم الحجية لايحتاج الى دليل يثبته و انما المحتاج اليه هو القول بالحجية.

و لكنه مع ذلك، استدل للعدم، بالايات الناهية عن متابعة غير العلم كقوله تعالى: «لاتقف ما ليس لك به علم»[1] و غيره و بالاخبار الكثيرة المتواترة اجمالا و هى طوائف:

منها ما دل على رد كل خبر «لم يكن على وفقه شاهد او شاهدان من كتاب الله» و قد ورد بعض هذا القسم فى باب الخبرين المتعارضين و بعضه فى مطلق الخبر.

و منها: مادل على رد خبر «لم يوافق كتاب الله».

و منها: ما دل على رد «ما خالفه».

و منها: غير ذلك.

اقول: و الجواب اما عن الايات الناهية عن العمل بغير العلم، فبان القائل بالحجية ان اقام عليها دليلا قطعيا موجبا للقطع بحجيته فلايكون متابعته و العمل به حينئذ عملا بغير العلم، بل هو متابعة للعلم فيكون دليل الحجية واردا على الايات الناهية.

و ان لم يقم عليها دليلا قطعيا فيكون عدم الحجية ثابتا بمقتضى الاصل و لا نحتاج الى دليل يثبته..

و يظهر من الشيخ (قده) ان تقدم ادلة الحجية على الايات الناهية، بالتخصص و لكن الظاهر ما عرفت من كونه بنحو الورود.

و يمكن تقريب ذلك بوجهين: الاول: ان المراد بالعلم فى الايات القرانية ليس خصوص القطع بل مطلق الدليل و الحجة العقلائية التى يعتمد عليها عند العقلاء و الشاهد على ذلك قوله

---

(١) الاسراء/الآية ٣٦

مخاطبا للكفار «ايتونى بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين»[١]. و قوله: «قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتّبعون الا الظن»[٢]. و غير ذلك من الايات، فان المراد بالعلم فى الايتين، مدارك ماثورة واصلة اليهم من الاسلاف لا القطع كما لا يخفى، فالمراد بالعلم هو الحجة العقلائية.

الثانى: ان خبر «زرارة» مثلا اذا حكى عن حرمة شيى مثلا فالحكم الظاهرى فى حق المكلف بعد ما قام الدليل على وجوب الاخذ بالخبر ليس هو محكى الخبر، بل مادل عليه لسان دليل الحجية و هو وجوب الاخذ و العمل بالخبر و المكلف يعمل به لا بما انه خبر «زرارة»، بل بما انه حجة قام الدليل القطعى على حجيته، فمتابعته متابعة للعلم لا لغيره.

و بعبارة اخرى، الايات الناهية قد دلت على حرمة متابعة غير العلم و حينئذ، فان لم يقم لنا دليل علمى على حجية الخبر لم نعمل به و لم نتابعه، و ان قام على حجيته دليل علمى فعملنا بالخبر، ليس بما انه خبر، بل بما انه معلوم الحجية، ففى الحقيقة تكون متابعتنا متابعة لدليل الحجية فلاتشملها الايات الناهية و يكون دليل الحجية واردا عليها.

و **الفرق بين التخصص و الورود**، بعد اشتراكهما فى كون الخروج خروجا حقيقيا عن موضوع الحكم، ان الخروج فى التخصص ثابت مع قطع النظر عن حكم الشارع ايضا كما فى خروج زيد الجاهل المنهى اكرامه، عن عموم اكرم العلماء، فان زيدا كان خارجا عن العموم حقيقة مع قطع النظر عن الحكم بحرمة اكرامه ايضا، و اما الخروج فى الورود، فانما هو بمعونة حكم الشارع و ان كان الخروج حقيقيا، كما فيما نحن فيه، فانه لو لم يكن الحكم بوجوب متابعة الخبر ثابتا لما كان متابعته خارجة عن عموم الايات الناهية ولكنه بعد ما ورد دليل قطعى على وجوب متابعته صار متابعته من حيث انه متابعة لدليل الحجية، خارجة عن العموم حقيقة.

و **اما الاخبار**، فاكثرها ناظرة الى رد الاخبار المدسوسة فى اخبارهم(ع) فانّ كثيراً من المخالفين و من ضعفة الشيعه و عوامهم، قد دسّوا فى اخبار الائمه (ع) و كان غرض المخالفين افضاح الائمه (ع)، فلذلك كانوا يجعلون اخبارا مخالفة للكتاب و السنة او العقل و ينسبونها اليهم(ع)، فاذا قطعنا النظر عن هذا القسم منها صار غيره نازلا عن حد التواتر، فلايقاوم ادلة الحجية،

---

(١) الاحقاف/الآية ٤

(٢) الانعام/الآية ١٤٨

لوفرض حصول القطع بها لما عرفت من ان القول بالحجية يحتاج الى دليل يثبتها بنحو القطع.

هذا مضافا الى انه يرد على ذلك، ان المدعى اذا كان عدم حجية الخبر الواحد فكيف يثبت بالخبر الواحد؟ اللهم الا ان يقلب الدليل فيقال لو كان المدعى حجية الخبر الواحد لزمت منه حجية هذه الاخبار ايضا و الفرض انها تنفى الحجية فيلزم من وجودها عدمها.

و بعبارة اخرى: اما ان يسلّم عدم الحجية فهو المطلوب او يقال بالحجية فيلزم من وجودها عدمها و مايلزم من وجودها عدمها باطل فافهم.

ادلة حجية الخبر الواحد:

و العمدة فى المقام بيان ادلة الحجية و قد استدل لها بالادلة الاربعة: (الكتاب والسنة والاجماع والعقل)

اما الكتاب فبآيتين منه:

١ـ آية النبأ

قال تعالى فى سورة الحجرات: «ان جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»[1].

و الاستدلال بها تارة بمفهوم الشرط و اخرى بمفهوم الوصف.

اما الاول: فتقريبه على ماذكروه ان الشارع لم يحكم برد خبر الفاسق مطلقا بل اوجب تبيّنه و العمل به على فرض الصدق و طرحه على فرض الكذب و مفهوم الاية، انه ان لم يجئكم الفاسق بالنبا، فلايجب التبين، فاما ان يقال حينئذ بطرح الخبر الماتى به من غير تبين، و اما ان يقال بوجوب الاخذ من غير تبين؛ و الاول باطل لاستلزامه كون العادل اسوء حالا من الفاسق، فتعين الثانى.

هذا ولكن لايخفى ان وجوب التبين شرطى لا نفسى فالجزاء بحسب الحقيقة: هو حرمة العمل بغير تبين و اشتراطه بالتبين، فيصير مفاد الاية انه ان جائكم الفاسق بنبا فالعمل به مشروط بالتبين و مفهومه، ان غيره لايجب التبين فيه عند العمل و لايحرم العمل بدونه،

---

(١) الحجرات/الآيه ٦٠

فلانحتاج فى مقام الاستدلال الى ضم المقدمة التى ذكروها من ان طرح خبره بدون التبين يستلزم كونه اسوء حالا.

و اما التقريب الثانى: فهو الاستدلال بمفهوم الوصف بتقريب ان تعليق الحكم على وصف يدل على دخالته فيه و سيجيى توضيحه.

و لايخفى ان التقريب الاول مما لامجال له فى المقام فان الشرط هنا لبيان تحقق الموضوع، فلامفهوم له يجدى فى المقام.

فلنذكر مقدمتين لتوضيح المطلب:

الاولى: قد عرفت منا فى باب المفاهيم، ان كيفية استفادة المفهوم عند القدماء تباين كيفيتها عند المتاخرين، فان المتاخرين ارادوا استفادة المفهوم من الجملة الشرطية مثلا، من جهة استظهار العلية المنحصرة، ولذلك جعلوا مفهوم الشرط، اقوى من مفهوم الوصف، من جهة كون ظهورها فى العلية اقوى و اما المتقدمون من العامة و الخاصة، فسنخ الدلالة المفهومية عندهم سنخ يباين كيفية الدلالة المنطوقية، فالدلالة المنطوقية دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع وهى التى تنقسم الى المطابقة و التضمن و الالتزام و اما الدلالة المفهومية فهى دلالة التكلم بما هو فعل من الافعال، من جهة ان صدور الفعل عن الفاعل المختار يحمل عند العقلاء على انه لم يصدر عنه لغوا، بل صدر عنه لغرض و غاية، و من الافعال التى تصدر عنه، هو التكلم فيجب ان يحمل على كونه لفائدة. و كما ان التكلم بمجموع الكلام يحمل على ذلك، فكذلك التكلم باجزائه، فكل قيد وقع فى كلام المتكلم يحمل على عدم وقوعه لغوا و كونه لفائدة منظورة و هذا من غير فرق بين ان يكون القيد شرطا او وصفا او غيرهما اذ الملاك فى ذلك هو الاحتراز عن اللغوية و هذا الملاك مشترك فى جميع القيود.

و بالجملة، فسنخ الدلالة المفهومية يغاير الدلالة المنطوقية باقسامها الثلاثة، فان المنطوقية دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع و المفهومية دلالة التكلم بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار، و لافرق على مشرب القدماء بين القيود من الشرط و غيره؛ فالقيد المذكور فى الكلام يحمل على الفائدة، و فائدته الغالبة دخالته فى موضوع الحكم و عدم كون الموضوع تمام الموضوع.

و اما عند المتاخرين فالدلالة المفهومية ايضا دلالة اللفظ من جهة الدلالة على العلية المنحصرة فيفرق بين الشرط و غيره.

المقدمة الثانية: الجملات الشرطية على قسمين:

الاول: ما ذكر لبيان الموضوع، بمعنى ان الموضوع للحكم ليس امرا وراء الشرط حتى يكون الشرط قيدا له بل الموضوع بنفسه قد عبر عنه بالجملة الشرطية كقوله: «ان رزقت ولدا فاختنه» فمال هذه القضية الى قضية حملية، هو قولنا: «الولد يجب ختانه» اذ لو عبر بهذا النحو ايضا كان مقتضاه تحقق الحكم عند تحقق الولد، فان الحكم يتوقف على ثبوت موضوعه و قد ذكر فى محله ان القضايا الحقيقية ترجع الى قضايا شرطية؛ فالشرط فى هذا القسم من الشرطيات ليس من قيود الموضوع، بل هو بنفسه متكفل لبيان الموضوع.

الثانى: ما ذكر لبيان قيد دخيل فى ثبوت الحكم للموضوع، فلامحالة يكون مع قطع النظر عن الشرط، موضوع مفروض الوجود، كقوله: «الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيى»، فالماء فى المثال امر مفروض الوجود و هو الموضوع للعاصمية، غاية الامر دخالة الكرية فى ثبوت هذا الحكم لموضوعه.

و لايخفى ان الشرط فى القسم الاول لا مفهوم له و لا يدل على العدم عند العدم الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. و ان شئت قلت: ان المفهوم حينئذ، اشبه شيئ بمفهوم اللقب فان مآل قولنا: «ان رزقت ولدا فاختنه» الى قولنا: «الولد يجب ختانه» كما مر. و اما فى القسم الثانى، فيثبت المفهوم اذ الفرض كون الموضوع امرا اخر وراء الشرط، فالتقييد بالشرط يجب ان يكون لفائدة وقد عرفت ان فائدة القيد دخالته فى الموضوعية و عدم كون الموضوع لفظاً تمام الموضوع.

اذا عرفت ماذكرنا فنقول: ان الشرط فى الاية الشريفة، مسوق لبيان تحقق الموضوع فمآل الاية الى انّ خبر الفاسق يحرم العمل به بدون التبين و لا محالة يكون الحكم تابعا لثبوت موضوعه و معنى قوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنبأ» انه ان وجد خبر الفاسق فلاتعملوا به بدون التبين فلامجال للاستدلال بمفهوم الشرط على حجية خبر العادل و لو كان النبا مفروض الوجود و اريد تقسيمه باعتبار الجائى به و تخصيص الحرمة بقسم منه لكان اللازم ان يعبر بغير عبارة الاية فان التعبير الوارد فيها ظاهر فى كونه لبيان تحقق الموضوع، فالذى يمكن ان يستدل به فى الاية، هو مفهوم الوصف؛ فان حيثية الخبر الواحد لو كانت مقتضية لحرمة العمل لكان ذكر كلمة الفاسق لغوا فذكره يدل على دخالته فى ثبوت الحكم اعنى حرمة العمل بدون التبين و وجوب التبين عند العمل. فافهم.

الاشكالات الواردة على الاستدلال بآية النبأ ونقدها:

ان جمعا من القوم كالشيخ فى العدة و غيره استشكلوا على الاستدلال بالاية بما حاصله:

ان الحكم بحرمة التبين معلل فى الاية بقوله تعالى: «ان تصيبوا قوما بجهالة» و العلة مشتركة بين خبر الفاسق و العادل، و قد حقق فى محله ان العلة مخصّصة و معمّمة و يكون ظاهر التعليل بها دوران الحكم مدارها.

فان قلت: فعلى هذا يصير التقييد بالفسق لغوا.

قلت: قد وقع ذلك لنكتة اخرى و لعله للتنبيه على فسق «الوليد»، فان الاية نزلت حين ما بعث «الوليد» الى بنى المصطلق لجمع الصدقات منهم فاستقبلوه احتراما، فرجع و اخبر بامتناعهم عن الصدقة لعداوة سابقة بينه و بينهم و كان غرضه تهييج المسلمين لقتالهم. انتهى.

و اجيب عنه: بان المراد بالجهالة هو السفاهة لا عدم العلم و لا سفاهة فى العمل بخبر العادل.

و يرد عليه اولا: انه لاوجه لصرف الكلمة عن معناها اللغوى.

و ثانيا: بان احتمال كون المراد بالجهالة، عدم العلم يكفى لعدم صحة الاستدلال.

و ربما يتوهم ان المفهوم خاص بالنسبة الى عموم التعليل فيخصص به.

و يرد عليه اولا: ان المدعى فى المقام، عدم انعقاد ظهور للكلام فى المفهوم مع اقتران الحكم بعلة هى اعم من الموضوع.

و ثانيا: ان تقديم الخاص على العام، من جهة كونه اظهر منه، فاذا فرض عدم كونه اظهر منه كما فى المقام فلامجال لتقديمه.

نعم يمكن ان يقال فى مقام الجواب عن الاشكال، بان العلة ايضا معللة بقوله تعالى: «فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فالاعتبار بحصول الندامة من جهة العمل و عدمه و العمل بالحجة الشرعية مما لاتترتب عليه الندامة فلامانع من الاخذ بالمفهوم فتستفاد منه حجية قول العادل و لاتترتب على العمل به ندامة.

هذا، ولكنه يرد على ذلك، ان المراد بالندامة ان كان هى الندامة الاخروية كما فى قوله تعالى: «و اسرّوا الندامة لماراوا العذاب»[1] فلما ذكرت وجه من جهة ان الندامة الاخروية تابعة للحرمة

---

(١) سبأ/الآية ٣٣

الشرعية فيرتفع موضوعها بجعل خبر العادل جائز العمل، و اما اذا كان المراد بها الندامة الدنيوية الحاصلة بسبب كشف الخطأ فى اصابة القوم فيشترك فيها خبر الفاسق و غيره و ان كان حجة؛ بل لو فرض كون المراد بها هى الاخروية امكن ان يقال ايضا باشتراكهما فيها اذ الندامة لم تترتب فى الاية اولا على العمل بالخبر، بل على اصابة القوم بجهالة فيظهر منه ان الملاك فى حصول الندامة و لو كانت اخروية، هو اصابة القوم بجهالة و هذا المعنى يشترك فيه خبر العادل و غيره.

و ربما يقال فى جواب اصل الاشكال بان للمفهوم حكومة على عموم التعليل؛ اذ العلة هى اصابة القوم بجهالة و المفهوم يدل على كون خبر العادل علما تشريعا؛ بمعنى ان الشارع جعله كالعلم فى الكاشفية و الوسطية فى الاثبات فيخرج العمل به عن كونه عملا بغير العلم.

و يرد عليه: انه لو سلم ذلك و لو فى الدليل الواحد، فانما هو فيما اذا كان للحاكم لسان ناظر الى المحكوم و المفهوم لا لسان له حتى يكون ناظرا و شارحا.

و بعبارة اخرى: يرد على ذلك اولا: ان ما ذكرت انما يتمشى فيما اذا كان المفهوم فى دليل و العموم فى دليل آخر و اما اذا كانا فى دليل واحد فلايكون للفظ ظهور فى المفهوم.

و ثانيا: ان المفهوم لالسان له حتى يكون شارحا و مفسرا.

و اما مايرى فى بعض الكلمات من ان ذكر القيد مقتض للمفهوم فيوخذ بمقتضاه مالم يثبت المانع، ففساده اظهر من الشمس.

ولكنه لقائل ان يقول: ان تعليق الحكم على قيد خاص ثم تعليله بعلة تشمل صورة تحقق القيد و عدمه امر مستهجن عند العقلاء كمال الاستهجان، حيث يلزم منه وقوع ذكر القيد لغوا و بلاجهة، فيجب ان يحمل التعليل الوارد فى الاية الشريفة بحيث لا يشمل صورة فقد القيد.

و حينئذ فيمكن ان يقال، ان خبر الفاسق يحتمل فيه كل من الكذب و الخطأ و اما خبر العادل فلايحتمل فيه الكذب؛ و احتمال الخطا ايضا ليس مما يصرف العقلاء عن العمل بالخبر حيث لايعتنون به فيحصل لهم من خبر العادل كمال الاطمينان و الوثوق بخلاف الفاسق، فهذا هو الفارق بينهما و يوجب ذلك عدم شمول التعليل لخبر العادل اصلاً، حيث لايرى العقلاء انفسهم جاهلين بعد قيام خبر العادل الموثوق به الموجب للاطمينان.

الاشكال على الاستدلال بمطلق الادلة ونقده:

ثم انه، ربما يستشكل على الاستدلال باية النبا بل بمطلق الادلة، بعدم شمولها للاخبار المشتملة على الوسائط. و تقرير هذا الاشكال بوجوه:

الاول: ان اطلاقات ادلة حجية الخبر تنصرف عن الاخبار المشتملة على الوسائط.

و فيه ان الخبر المشتمل على الوسائط ينحل الى اخبارات متعددة مستقلة، لكل منها حكمه فاخبار «الشيخ» مثلا عن اخبار «المفيد» مصداق مستقل، و اخبار «المفيد» عن اخبار «الصدوق» مثلا مصداق آخر و هكذا الى الامام، فليس الخبر على قسمين خبر بلاواسطة و خبر مع الواسطة حتى يدعى انصراف الاطلاقات عن الفرد الثانى، فان مايطلق عليه انه خبر مع الواسطة ليس بحسب الحقيقة مصداقا واحدا لطبيعة الخبر بل مصاديق متعددة.

الثانى: ان فى قولنا: روى الشيخ عن المفيد عن الصدوق مثلا، اخبار الشيخ لنا محرز بالوجدان فتشمله آية النبا و اما اخبار المفيد و غيره الى الامام عليه السلام فليس بمحرز حتى تشمله الاية.

فان قلت: بعد حجية اخبار الشيخ يصير اخبار المفيد محرزا بالتعبد، اذ ما اخبر به الشيخ عبارة عن اخبار المفيد.

قلت: فعلى هذا يلزم الدور فان الموضوع مقدم على حكمه و الفرض فيما نحن فيه توقف الموضوع على الحكم. و بعبارة واضحة: فعلية قوله: صدّق العادل مثلا، تتوقف على تحقق موضوعه و هو اخبار المفيد و الفرض توقف ذلك ايضا على فعلية الحكم و شموله لخبر الشيخ.

و الجواب عن ذلك بوجهين: **الاول:** ان قوله «صدّق»، ينحلّ الى احكام متعددة بعدد الموضوعات، و على هذا فالموقوف على اخبار المفيد، غير ما توقف عليه احراز اخبار المفيد.

الثانى: ان اخبار المفيد ليس بوجوده الخارجى متوقفا على شمول «صدّق» لقول الشيخ و انما يتوقف عليه احرازه و العلم به فما هو المتوقف على قوله «صدّق» هو اخبار المفيد بوجوده العلمى و مايتوقف عليه الحكم هو الموضوع اعنى اخبار المفيد بوجوده الخارجى فلادور.

الثالث: من وجوه الاشكال، ان التعبد بوجوب العمل على وفق الامارة، انما يصح فيما اذا كان مودّاها بنفسه حكما شرعيا عمليا او موضوعا ذاحكم كذلك، و هذا واضح، و على هذا فشمول قوله: «صدّق» لاخبار الشيخ يتوقف على كون ما اخبر به الشيخ اعنى به اخبار المفيد ذا اثر شرعى و الفرض انه لااثر لاخبار المفيد الا نفس وجوب التصديق، فيلزم الدور، لان قوله: صدّق يتوقف على كون المخبر به ذااثر و كونه كذلك يتوقف على قوله: «صدّق».

و الجواب عنه، يظهر بما عرفت من انحلال قوله: «صدّق» بعدد الموضوعات.

الرابع: و لعله اصعب الوجوه ان شمول «صدّق» لاخبار المفيد يتوقف على احراز خبر المفيد توقف الحكم على موضوعه و احراز خبر المفيد يتوقف على شمول قوله: «صدّق» لاخبار الشيخ،

لما عرفت من ان خبر المفيد محرز بالتعبد لا بالوجدان و الفرض ان شمول قوله: «صدّق» لاخبار الشيخ ايضا يتوقف على شموله لاخبار المفيد، اذ لولم يشمل لاخبار المفيد لم يكن التعبد باخبار الشيخ باعتبار اثر شرعى و هذا دور ظاهر، اذ لزم مماذكرنا، توقف صدّق المفيد على قوله: صدّق الشيخ و توقف قوله صدق الشيخ على قوله صدق المفيد.

و الجواب عن هذا الاشكال ايضا، يظهر من خلال ما بيناه، فان شمول قوله: «صدّق» لاخبار المفيد لايتوقف على احراز خبر المفيد بل على نفس ثبوته واقعا و انما تتوقف على احرازه، فعليته لا شموله بحسب الواقع

و بعبارة اخرى: كما ان مرتبة الحكم الواقعى قبل مرتبة الحكم الظاهرى غاية الامر ان تنجزه قد يكون بوسيلة الحكم الظاهرى، فكذلك مرتبة وجوب التصديق الثابت لقول المفيد قبل مرتبة وجوب التصديق الثابت لقول الشيخ فهو فى ثبوته لايتوقف عليه بل فى فعليته و تنجزه.

و السرّ فى ذلك، ان وجوب التصديق الثابت لقول المفيد بمنزلة الحكم الواقعى بالنسبة الى وجوب التصديق الثابت لقول الشيخ و هكذا وجوب التصديق الثابت لقول الصدوق بمنزلة الحكم الواقعى لوجوب التصديق الثابت لقول المفيد، حيث ان التعبد به قد وقع بلحاظ هذا الاثر كما هو المفروض.

و يمكن ان يقال فى جواب الاشكال، بانه يكفى فى الاثر، انتهاء كل من الاخبار بالاخرة الى اثر شرعى، و فيما نحن فيه كذلك فان تصديق كل من الاخبار مما له دخالة فى ثبوت قول الامام فتامل.

الاشكال على الاستدلال بالآية بلزوم تخصيص المورد ونقده:

و مما يستشكل به ايضا على الاستدلال باية النبا انه لو كان لها مفهوم لزم تخصيص المورد و هو امر مستهجن.

بيان ذلك: ان مورد الاية هو اخبار «الوليد» بارتداد بنى المصطلق و هو من الموضوعات الخارجية و لايثبت الموضوعات و لاسيما الارتداد بالخبر الواحد و ان كان عادلا لوضوح عدم ثبوتها باقل من اثنين، فلو كان للاية مفهوم يدل على حجية قول العادل لزم تخصيصه باخراج المورد اعنى الخبر بالارتداد.

وقد اجاب الشيخ عن هذا الاشكال، بما يرجع الى وجهين:

الاول: ان غاية ما يلزم فى المقام، هو تقييد المفهوم لا تخصيصه، فان المفهوم من الاية حجية خبر كل عادل و حينئذ فان اخرجنا منه فردا و التزمنا بعدم حجيته لزم التخصيص، و لكن نحن

قول بذلك، بل نلتزم بحجية جميع الاخبار، غاية الامر انها بالنسبة الى الموضوعات الخارجية قيد ببعض الحالات و هى صورة اشتراط التعدد، فكل خبر يكون حجة فى الموضوعات بشرط تعدده و انضمامه الى خبر اخر.

الثانى: انه لوسلّم التخصيص بالنسبة الى المفهوم، فلايلزم ايضا ماذكرت من تخصيص المورد بالمورد، مورد لعموم المنطوق لا المفهوم.

و بعبارة اخرى: بناء على ثبوت المفهوم، يكون هنا عمومان: احدهما عموم المنطوق الدّال على عدم حجية اخبار الفاسق، و ثانيهما عموم المفهوم المقتضى لحجية اخبار العادل و مورد الاية هو اخبار الوليد الفاسق بالارتداد، و هو مورد للمنطوق، و التخصيص بالنسبة الى الموضوعات الخارجية، انما هو فى عموم المفهوم، فما يكون المورد موردا له، لم يقع عليه التخصيص و ماوقع عليه التخصيص ليس المورد موردا له.

ولو ابيت عن كون مورد الاية هو خصوص اخبار الفاسق بالارتداد و جعلت المورد عبارة عن الاخبار بالارتداد مطلقا حتى يكون موردا لكلا العمومين اجبناك بالجواب الاول. هذا محصل ما ذكره الشيخ (قده) فى المقام.

اقول: اما ماذكره اوّلا، من كون اللازم فى المقام هو التقييد لا التخصيص فيرد عليه، ان ما اعتبره الشارع حجة فى الموضوعات، ليس عبارة عن خبر العادل المقيد بكونه منضما الى عادل اخر، اذ لازم ذلك، تحقق حجّتين بتحققهما كما لايخفى، بل الذى اعتبره حجة فيها، هو مجموع العدلين بحيث يكون كل منهما جزءً من الحجة و اعتبرهما الشارع بنحو الوحدة كما فى سائر المركبات الاعتبارية، حيث يلاحظ الاجزاء فيها بنظر الوحده، و على هذا فلايكون ماهو الحجة فى باب الموضوعات مشمولا لمفهوم الاية اصلا فان مفهومها هو حجية خبر العادل، و البينة ليست مصداقا له، فان الاثنان بما هما اثنان ليسا مصداقا للطبيعة و انما المصداق لها كل واحد منهما فزيد مثلا انسان و عمرو انسان ولكن مجموعهما ليس مصداقا للانسان.

وبالجملة، فمقتضى مفهوم الاية حجية خبر العادل مطلقا حتى فى الموضوعات، و لكن ثبت بالدليل خروجها، اذ الحجة فيها هى البينة و ليست هى مصداقا للعادل، فمفهوم الاية مخصّصة بالنسبة الى الموضوعات، فافهم.[1]

---

(١) لقائل ان يقول ان كيفية اخذ المفهوم على طريقة الاستاذ مدظله، هو استفادة الدخالة من القيد المذكور فى الكلام بحيث يرتفع به احتمال كون الحيثية المطلقة تمام الموضوع و ذلك لاينافى قيام قيد آخر مقام القيد

و اما ماذكره ثانيا، من كون المورد موردا للمنطوق لا للمفهوم، فلاحد ان يورد عليه ايضا بان المفهوم تابع للمنطوق فى كل جهة لما عرفت منا مفصلا من ان المفهوم يستفاد من كيفية التنطق و من الخصوصيات المذكورة فى مقام التكلم فليس المنطوق و المفهوم دليلين مستقلين حتى يقال بان المستفاد منهما عمومان و لايكون المورد لاحدهما موردا للاخر، بل المفهوم فى السعة والضيق تابع للمنطوق لكونه من شئونه، و ان شئت حقيقة الحال فارجع الى مابيناه فى باب المفاهيم حيث كان اخذ المفهوم على طريقتنا مباينا لاخذه على طريق القوم.

٢ـ آية النفر

قال الله تعالى فى سورة البرائة: «و ماكان المومنون لينفروا كافّة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»[1].

و قبل بيان وجوه الاستدلال بالآية نشير الى ما قالوا فى تفسيرها. لايخفى ان سورة البرائة وان كانت اكثر آياته فى مقام عتاب المشركين حيث نقضوا عهد رسول الله(ص) وتعرضوا لبعض من كان فى ذمته، و لكنه مع ذلك تشتمل على آيات لاترتبط بالمشركين والجهاد معهم و نحو ذلك و منها هذه الاية فالخدشة فى دلالتها بكونها مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق، فى غير محله، فان مخالفة السياق فى الايات القرآنية اكثر من حد الاحصاء و حيث انهم ارادوا ربطها بباب الجهاد فسروها بما هى ظاهرة فى خلافه؛ فالواجب، الاشارة الى ما هى ظاهرة فيه والى غيره.

الوجوه المحتملة في تفسير الآية:

ملخص الوجوه المحتملة فيها ثلاثة و ان كان الثانى و الثالث منها بعيدين غاية البعد:

المذكور، مثلا قوله: «الماء اذا بلغ قدر كرّ لاينجّسه شيئ» يستفاد منه ان حيثية المائية ليست تمام الموضوع فى العاصمية و الا كان التقييد بالكرّية لغوا ولكنه لاينافى ذلك قيام قيد اخر كالجريان و المطرية مثلا مقامها، و على هذا ففى مانحن فيه تدل الاية على ان حيثية الخبرية ليست تمام الموضوع فى وجوب التبين و الا لكان التقييد بالفسق لغوا و حينئذ فيمكن ان ينوب مناب هذا القيد قيد اخر ككون المخبر به من الموضوعات او خصوص الارتداد و لاينفى ذلك مفهوم الاية، فان المفهوم انما يقتضى فقط عدم كون حيثية الخبرية تمام الموضوع فى وجوب التبين.

وعلى هذافالايةتكفى لاثبات الحجية فيمااذالم تحتمل نيابة قيد اخر كما فى خبر العادل فى الاحكام. ح ع-م.

(١) التوبه/الآية ١٢٣

الوجه الاول: ان يقال: ان الآية غير مربوطة بباب الجهاد اصلا كما هو مقتضى ظاهرها بل هى لبيان وجوب النفر لطلب العلم و التفقّه فى الدين و السياق غير قادح كما عرفت و عليهذا فكلمة «ما» فى صدر الاية للنفى لا للنهى و اللام لتاكيد النفى و لعل المراد، ـ والله اعلم ـ ان المومنين ليسوا باجمعهم اهلا للنفر فلولا نفر من كل فرقة و قبيلة منهم طائفة، و المستفاد من ذلك ان المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لولم يكن مانع عنه لامروا جميعا بالنفر و التفقه و لكنهم ليسوا اهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرق امر معاشهم و حينئذ فَلِمَ لايجعلون الاحتياج الى المطالب الدينية فى عرض سائر احتياجاتهم؟ فيوجّهون طائفة منهم الى تحصيلها كما يتوجه كل طائفة منهم الى جهة من الجهات الاخرى المربوطة بامور المعاش كالزراعة و النجارة و التجارة و نحوها. و المراد بالفرقة على ما فسّروه، هو القبيلة ووجه تسميتها بها افتراق كل قبيلة عن غيرها فى موطن الاعاشة و كيفيتها؛ ففى الحقيقة يكون المنظور، امر كل جماعة مفترقة عن الجماعات الاخرى كاهل قرية او بلد افترقوا عن اهالى سائر القرى و البلدان بان يتوجه منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين فيَرشدوا بانفسهم و يُرشدوا قومهم اذا رجعوا اليهم، و المراد بالانذار ليس صرف التخويف بنقل ايات العذاب مثلا بل المراد به ايصال الاحكام الشرعية الحاصلة لهم بالتكلّف و الجد و الاجتهاد فى الفقه، كما ان المراد بحذر القوم هو الحذر العملى اى الانتهاء عما نهى الله عنه و الايتمار بما امر به و التعبير عن ايصال الاحكام و امتثالها بالانذار و الحذر، انما هو من جهة ان الاوامر و النواهى تتضمن مخالفتها العقاب فمن يبلغ حكم الله الى احد فهو يخوّفه و يحذّره عن مخالفته بالالتزام.

و بالجملة: فهذه الآية، على ماذكرنا، تدل على انه لولا مخافة اختلال النظام، لامر الجميع بالنفر فى تحصيل الفقاهة، ولكنه بعد ما يلزم من نفر الجميع الاختلال فَلِمَ لاينفر بعضهم ليرشدوا بانفسهم و يرشدون و يصير ذلك سببا لاطلاع جميع الناس على احكام الله تعالى و حلاله و حرامه فسياق الاية ينادى باعلى صوته الى مطلوبيّة الانذار و الحذر و وجوبهما فلانحتاج فى اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعّل» و ان المراد بها ليس هو الترجى الحقيقى بل مطلوبية مدخولها و نحو ذلك من التقريبات التى قرروها فى المقام، و التعبير بـ «لعلّ» انما هو من جهة ان الانذار ليس مستتبعا لحذر القوم دائما اذ ربما لايوثر كلام المنذرين فيهم كما هو المحسوس بين الانبياء و اقوامهم ايضا، فالمراد ان المنذر يجب عليه العمل بوظيفته و لايعوقه عن ذلك احتمال عدم تاثير كلامه فان فى التبليغ مظنة التاثير.

هذا هو المعنى المستفاد بالتامل فى ظاهر الاية و تشهد لهذا الوجه اخبار كثيرة حيث استشهد

الائمة(ع) بالاية لوجوب النفر للتفقه و التعليم و التعلم.

الوجه الثانى: ان يقال كما قيل رعاية للسياق: ان المراد بالنفر هو النفر للجهاد و المراد انهم اذا لم يكونوا ينفرون باجمعهم فَلِمَ لاينفر بعضهم ليتفقهوا فى الدين. و المقصود من تفقههم، اطلاعهم فى ضمن الجهاد على آيات الله وغلبة المومنين مع قلة عددهم على المشركين مثلا؛ فيزدادوا بذلك ايمانا و يخبروا بذلك قومهم اذا رجعوا اليهم ليوجب نقل ذلك، زيادة الايمان فيهم ايضا.

ولايخفى بعد هذا الوجه فى نفسه وان كان اقوى من الثالث فان المراد بالتفقه، هو البصارة فى احكام الله تعالى و حلاله و حرامه[1] هذا مضافا الى ان الاية تدل على ان المقصود من الترغيب على النفر، هو حصول التفقه و ليس المقصود فى النفر للحرب، ذلك بل المقصود منه دفع المشركين.

الوجه الثالث: و هو ابعد الوجوه، ان يقال: انه ليس للمومنين ان ينفروا باجمعهم الى الجهاد بل يجب على بعضهم ان يبقوا مع النبى(ص) فى البلد ليتفقهوا عنده و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد، فالمراد بالنفر هو النفر للجهاد و بالتفقه تفقه البعض المتخلف لا النافر؛ فكلمة «ما» على هذا التفسير، للنهى و الضمير فى قوله «ليتفقهوا» راجع الى البعض المقدر الذى دل عليه تخصيص النفر بطائفة منهم.

و لايخفى بعد هذا الوجه و مخالفته لظاهر الاية من وجوه:

الاول: ان لازم هذا الوجه، كون كلمة «ما» للنهى و ذلك لايناسب ذكر اللام بعده.

الثانى: ان النهى عن نفر الجميع انما يحسن فيما اذا استعد الجميع للنفر فاريد بالنهى زجرهم عن ذلك و معلوم ان الامر لم يكن كذلك، خصوصا فى السرايا التى لم يحضرها النبى(ص) بشخصه كما هو المفروض على هذا الوجه، بل ربما لم يتهياوا للخروج بعد التحريضات و الترغيبات الكثيرة، فليس المقام مقام الزجر عن نفر الجميع و طلب البقاء من بعضهم.

الثالث: ان الظاهر من قوله: «لولا نفر» التوبيخ على ترك النفر لا ترك التخلف و البقاء.

---

(١) لقائل ان يقول: بناء على هذا التفسير، ان المراد بالتفقه ليس هو الاطلاع على آيات الله، بل على حلاله و حرامه فان الناس اذا نفروا مع النبى او الوصى الى الجهاد صار ذلك سببا لمزاولتهم معه مدة مديدة فيستفيدون احكام الله و حدوده كما يشاهد ذلك فى الاشخاص المزاولين لاهل العلم كثيرا فان ذلك سبب لبصارتهم فى احكام الله تعالى ح ع - م.

الرابع: ان الظاهر، رجوع الضمير فى قوله: «ليتفقهوا» الى الطائفة النافرة و ارجاعها الى البعض المقدر خلاف الظاهر.

و الحاصل: انه لاوجه لصرف الاية عن ظاهرها و هو الوجه الاول، فهى تدل على وجوب التعلم و التعليم و ان الجهل فى احكام الله تعالى ليس بعذر فيجب على الجميع تعلمها، اما بالنفر او بالاستفادة من النافرين و يستفاد من الاية عدم جواز الرجوع الى الاصول اللفظية و العملية الا بعد الفحص و الياس عما يخالفها.

و بالجملة: فالاية من اقوى الادلة على وجوب التعليم و التعلم.

وجه الاستدلال بآية النّفر:

اذا عرفت هذا، فاعلم انه ربما يستدل بالاية على حجية الخبر الواحد، بتقريب انها تدل على حجية قول النافرين لقومهم اذا رجعوا اليهم و معلوم ان النافرين من كل فرقة لايبلغ عددهم الى حد التواتر، و لوسلم اتفاق ذلك، فلايجتمعون فى مقام التبليغ، و ربما يقرب هذا الاستدلال، بوجوه اخرى لايحتاج اليها فراجع ماذكروه.

واستشكل على الاستدلال بها بوجوه:

الاول: ان الاية ليست بصدد بيان وجوب الحذر حين انذار المنذر حتى يستفاد منها الاطلاق، بل المستفاد منها وجوب الحذر فى الجملة عند انذار المنذرين و هذا لاينافى اعتبار حصول العلم.

الثانى: انها تدل على وجوب الحذر العملى بامتثال الاحكام الشرعية الواصلة اليهم و لاتدل على وجوب العمل بكل ما وصل اليهم و ان لم يكن من احكام الله و حينئذ فاذا لم يعلم المنذَر (بالفتح) ان ما وصل اليه من احكام الله او من غيرها فلايجب عليه العمل فيتقيّد وجوب العمل لامحالة بما اذا حصل له العلم باحكام الله من قول المنذِر (بالكسر).

الثالث: ان الاية تدل على حجية قول الفقيه بالنسبة الى المقلد لا على حجية الخبر فان المنذرين على ثلاث طوائف:

١ـ من كان شانه مزاولة فنّ الوعظ و الخطابة لتهييج الناس و ليس غرض هذه الطائفة، تعليم الناس بما جهلوا به، بل تذكيرهم بما علموا به و لكنه خفى فى زوايا اذهانهم، فلايتاثرون منه الا بتذكير مذكر و وعظ واعظ.

٢٠ـ من كان شانه استنباط الاحكام الشرعية من مداركها من الكتاب و السنة و الاخبار المروية عن الائمة (ع) ثم الافتاء للجاهلين بما استنبطه، فما يصدر منه هو الفتوى بما هو حكم الله ـ تعالى ـ فى نظره لا صرف نقل الخبر و حكايته بنحو سمعه بلفظه او بمعناه، و يعبر عن هذا الاستنباط بالتفقه، غاية الامر، ان الاستنباط فى زمن النبى(ص) و الائمة(ع) كان اسهل بالنسبة الى زماننا لقربهم من الائمة (ع)و اطلاعهم على ما هو حكم الله فى نظر الامام و على كيفية صدور الاخبار المتعارضة، و اما فى زماننا فتعسّر امر الاستنباط و الاجتهاد لكثرة الاخبار المتعارضة و كثرة وسائطها و خفاء جهات اختلافها فيتعسّر استنباط ما هو حكم الله فى نظر الامام(ع) منها. و لكن هذا المعنى لا يوجب اختلافا فى معنى التفقه و الاستنباط، فقد كثر فى زمنهم عليهم السلام الفقهاء العالمون باحكام الله و جهاته و المطلعون على فتوى الائمة(ع) بحيث كانوا يشيرون الى من روى رواية من الامام(ع) مخالفة لفتواه الواقعى ظاهراً بانك قد اعطيت من جراب النورة. كما اتفق بالنسبة الى رجل سئله(ع) عمن مات و تخلف منه بنت وعصبة فاجابه الامام (ع) «بان نصف التركة للبنت»، فاشار الصحابة اليه بان المال كله، للبنت فاعطاها كله ثم سئل الامام (ع) بعد ذلك فقرر ذلك[1].

٣ـ من كان من شانه التحديث و الرواية بان يسمع من احد كلاما فيحكيه لغيره و ربما لا يكون الراوى عالما بمضمونه ايضا و قد ورد: «ربّ حامل فقه الى من هو افقه منه».

والفرق بين الراوى و الفقيه مما لا يكاد يخفى، فان الفقيه انما يحكى عن رأيه و عقيدته و ان كان الخبر مثلا ماخذاً لعقيدته، و اما المحدث الراوى فيحكى عما سمعه بلفظه او بمعناه. فان دأب كثير من الصحابة كان نقل خصوص الالفاظ و بعضهم كان يروى بالمعنى فلذلك نشاهد الاختلافات فى بعض الروايات و قد اضطربت اخبار بعض هذه الطائفة مثل اخبار «عمار» و «يونس بن عبد الرحمان»

نعم: ربما يتصادقان بان يروى الفقيه فى مقام اظهار العقيدة و الفتوى، الخبر المطابق لمعتقده فيجتمع الحيثيتان كما هو الاغلب فى كثير من اصحاب الائمة (ع) و لكنه مع ذلك يكون لكل حيثية حكمها، فما يرويه هذا الراوى حجة لمن له قوة الاستنباط من حيث الرواية لا من حيث الافتاء، كما ان حيثية الوعظ و الرواية و كذا الوعظ و الافتاء ايضا يمكن اجتماعهما و يترتب على كل حيثية، حكمها.

اذا عرفت هذا فنقول: ان ظاهر الاية ، وجوب نفر الطائفة من كل فرقة للتفقه و هو و ان

---

(١) الوسائل ج١٧ ص ٤٤٥.

كان ذا عرض عريض، حيث ان شرائطه فى زمن الائمة(ع) كان اقل و لذلك كانت جملة من اصحابهم فقهاء و لكنه مع ذلك مباين لحيثية الرواية و التحديث فلاتدل الاية على حجّية قول الراوى و المخبر بل تدل على حجيّة قول الفقيه.

و بالجملة، فالاستدلال بالاية على مسئلة الافتاء و التقليد، اولى من الاستدلال بها على مسئلة حجية الخبر و لايخفى ان «الشيخ» و «صاحب الكفاية» حملاها على الافتاء من جهة كلمة الانذار، حيث ان وظيفة الراوى ليست هي الانذار ولكن استفادة ذلك من كلمة التفقه اسهل كمامر بيانه.

نقد الاشكالات الثلاث:

هذه ثلاثة اشكالات وردت على الاستدلال بالاية و لايخفى ان مآل الاول و الثانى منها الى اشكال واحد ففى الحقيقة، ما يرد على الاستدلال امران.

و يمكن ان يجاب عن الاول، بان المراد ان كان تقييد الطائفة النافرة بكونها بحدّ توجب اخبارها العلم و يكون المقصود فى الرجوع و الانذار ايضا اجتماعهم لذلك فهذا خلاف ظاهر الاية، بل المقطوع عدم ارادته.

و ان كان المراد بالطائفة النافرة اعم من ذلك و لكن يكون المقصود وجوب حذر القوم بعد ما علموا بالاحكام لا مطلقا، ففيه ان ذلك مخالف لسياق الاية و مناف لحكمة تشريع الحكم المستفاد من الاية فان الاية تدل على انه لو لم يكن مانع عن نفر الجميع لاوجبنا عليهم ذلك و لكنه بعد ما لم يمكن نفر الجميع فَلِمَ لاتنفر طائفة منهم حتى تقوم بهذه الحاجة التى هى من اقوى حوائج البشر ثم يرجعوا الى قومهم و يعلّموهم و يرفعوا حوائجهم الدينية، فلوكان حذر القوم متوقفا على صيرورتهم عالمين و لم تكن اخبار النافرين حجة فى حقهم لبطل تعليل وجوب النفر بانذار القوم و كان مقتضى وجوب تحصيل العلم على الجميع، نفرهم باجمعهم و هذا مخالف لصريح صدر الاية، فافهم.

و الحاصل ان هذا الاشكال، غير متوجه فالعمدة فى المقام هو الاشكال الاخير، فان حيثية التحديث غير حيثية الفُقاهة كما عرفت و كانت الحيثيتان منفكّتين بحسب الخارج ايضا، فقد كثر المحدثون الذين كان من شانهم ضبط ما سمعوا و حكايته فقط من غير ان يعملوا النظر فى استفادة حكم الله عنه، فان ذلك كان متوقفا على مقدمات من لحاظ المقيدات و المخصصات و

سائر الجهات و ان كان تحصيل المقدمات فى اعصارهم فى غاية السهولة بالنسبة الى زماننا، فراجع الى التواريخ حتى تطلع على اختلاف الفريقين و قد ذكر فى «تاريخ بغداد» ان «سليمان بن حرب» كان من اكابر المحدثين و انه جاء فى زمن «المامون» ببغداد فهيّا له مجلسا للتحديث و وضع له منبرا قرب قصره و بالغ فى تعظيمه و تكريمه. و قد اجتمع لضبط احاديثه جماعة كثيرة بحيث احتاجوا الى عدة اشخاص موصلة لكلامه اليهم.

وبالجملة فالاستدلال بالآية على حجية الرواية بما هى رواية مشكل، وقد استدل الائمة (ع) فى اخبار كثيرة بالاية الشريفة على وجوب النفر و التفقه، و كثير منها راجع الى النفر لمعرفة الامام(ع)، و لعل مدرك القائلين باعتبار العلم بقول النافرين هذه الاخبار فان معرفة الامام(ع)[1] يجب ان تكون عن علم فراجع الاخبار.

فذلكة: قد عرفت ان الظاهر كون كلمة «ما» فى الآية للنفى و كون اللام الواقعة بعدها للجحد و قد جيئ بها لتاكيد النفى كما هو الغالب فى اللام الواقعة بعد الكون المنفى، و قد ذكر النحاة ان متعلقها كلمة «قاصدا» و ما يفيد معناه، و لكن الانسب فى مثل الآية تعلقها بمثل كلمة «اهلا» و نحوه، و التفقه من باب التفعل و من معانيه التكلف و ظاهر صدر الاية كون ما امر بالنفر اليه بمثابة من الاهمية بحيث لولا مثل اختلال النظام و نحوه لوجب على الجميع النفر اليه، و لكن حدوث هذه الامور، منع من ايجاب النفر على الجميع، فعلى هذا لِمَ لاينفر بعضهم حتى يرشدوا بانفسهم و يرشدون غيرهم ايضا، فمقتضى ظاهر الاية وجوب النفر للتفقه لا للجهاد و كونها فى سياق ايات الجهاد لايضر بعد استقرار طريقة القران على عدم الاعتداد بالسياق.

و لا يتوهم اختصاص آيات سورة البرائة بباب الجهاد اذ يوجد فيها آيات غير راجعة اليه كاية الزكوة و نحوها.

و بالجملة، فالخدشة فى الاية من حيث السياق فى غير محلها و دلالتها على مطلوبية الحذر ايضا مما لامجال لانكاره و انما الكلام فى سائر الاشكالات المتوجهة على الاستدلال بالاية و قد عرفت انها ثلثة:

الاول: ان القدر المتيقن من وجوب الحذر هو ما لوحصل للمنذر (بالفتح) العلم بالاحكام من انذار المنذرين و لايمكن التمسك باطلاق الآية لاثبات وجوبه مطلقا، و انما تدل على وجوبه فى

---

(١) لقائل ان يقول: ان تقييدها بالنسبة الى اصول الدين لايدل على التقييد مطلقا، فتدبر ح ع - م.

الجملة.

الثانى: ان المقصود من الآية بيان طريق و وسيلة لوصول الاحكام الى الجاهلين و ليست بصدد بيان وجوب العمل بكل ما اخبر به احد و على هذا فتعين العمل بخصوص ما احرز كونه من احكام الله ـ تعالى ـ.

الثالث: ان الاية تدل على حجية قول الفقيه و المفتى بالنسبة الى مقلديه لا على حجية قول الراوى و المحدث و حيثية الافتاء غير حيثية التحديث و ان اتفق اجتماعهما فى بعض الاوقات. و مآل الاشكالين الاولين الى واحد، غاية الامر ان المدعى فى الاول التقييد بالعلم من باب القدر المتيقن من جهة عدم امكان التمسك بالاطلاق و فى الثانى تعين التقييد من جهة كون المقصود ايجاب الحذر و العمل بما هو حكم الله لا بكل شيى.

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا، ورود الاشكال الثالث من جهة دلالة كلمة التفقه ايضاً. و اما الاول، فيمكن تقريبه ايضا بالاخبار الكثيرة[1] الواردة فى تطبيق الاية على وجوب النفر لمعرفة الامام و نحوها، و اما الثانى، فقد عرفت منّا سابقا اشكال الالتزام به، فان الاية و ان دلت على وجوب الحذر و العمل باحكام الله لا بكل شيى و لكنها بصدد بيان طريق و وسيلة لاحراز الاحكام و قد دلت على ان طريقه بعد تعذر نفر الجميع، ينحصر فى نفر طائفة منهم الى المراكز العلمية ليتفقهوا و يطلعوا على حلال الله و حرامه فينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم؛ فالطريق لاحراز الاحكام بالنسبة الى المتخلفين ينحصر فى قول المنذرين ومن الواضحات عدم طريق اخر للمتخلفين ليحصل لهم بسببه العلم بقول المنذرين، و لوفرض وجود وسيلة اخرى فهى بنفسها طريق لهم الى الاحكام و لايحتاجون معه الى قول المنذرين.

و لايحتمل اشتراط كون الطائفة النافرة بحدّ يحصل من قولهم العلم اذ يبعد جداً وصول الطائفة النافرة من كل فرقة الى حد التواتر[2] و لوفرض تحقق ذلك فيبعد جداً رجوعهم جميعا للانذار ليحصل من اقوالهم العلم و لوفرض وقوع ذلك فهو فى غاية الندرة و لايفى ذلك بايصال الاحكام الى العباد فاشتراط حصول العلم يستلزم نقض الغرض الذى لاجله وجب النفر.

(١) و قد جمعها فى تفسير البرهان فى مقام تفسير الاية، فراجع ح ع ـ م.

(٢) لقائل ان يقول: ان بلوغ العدة النافرة الى حد التواتر دفعة نادر و لكنه يكثر جداً بلوغها الى هذا الحد تدريجا، الاترى ان اكثر الناس عالمون بفتاوى مراجع التقليد من جهة كثرة اهل العلم و ذهابهم و ايابهم فبالتدريج يحصل للسامعين العلم ح ع ـ م.

نعم يحصل غالبا من اخبار المنذرين، الوثوق و الاطمينان للطائفة المتخلفة، فلاتبعد دلالة الاية على حجية قول المنذر اذا حصل من قوله الوثوق و الاطمينان.

وجوه اخرى للاستدلال بالآية و نقدها:

ثم ان الاولى نقل ساير الوجوه التى ذكروها للاستدلال بالاية وهى ثلثة و المقصود فى جميعها اثبات وجوب الحذر عملا بانذار المنذرين.

الاول: ان كلمة «لعل» لما لم تكن للترجى الحقيقى لامتناعه فى حقهٔ تعالى فالمقصود بها هو المطلوبية و تحمل على الوجوب، اما لماذكره فى «المعالم» من عدم المعنى لاستحباب الحذر، او لانه اذا ثبتت مطلوبية الحذر ثبت وجوبه بعدم الفصل.

الثانى: ان الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب واجب، فيكون الحذر ايضا واجبا و الا لغى وجوبه و وجه وجوب النفر، وقوعه فى حيّز «لولا».

الثالث: ان سياق الاية يقتضى ترتب العلية و المعلولية بين وجوب النّفر و وجوب التفقه و وجوب الانذار و وجوب الحذر، فاذا وجب النفر وجبت غايته و غاية غايته فان غاية الواجب واجبة، و هكذا، فيصير الحذر واجبا.

و يرد على الوجه الاول: ان حمل كلمة «لعل» على المطلوبية و الوجوب فاسد و لايكاد يخفى ذلك على من له اطلاع على فنون البلاغة اذ مقتضى ذلك ان يكون مفاد الاية: فلولا نفر طائفة ليتفقهوا و لينذروا قومهم و يجب الحذر على القوم. و لازم ذلك انقطاع سلسلة العلية و المعلولية بين النفر و التفقه و الانذار و الحذر مع ان سياق الاية يقتضى ذلك، فالحق ان كلمة «لعل» فى المقام للترجى و لايلازم الترجى، الجهل و ان ذكر النحاة انه ملازم لجهل المتكلم او السامع؛ و ذلك من جهة ان التعبير بها كما يحسن عند الجهل يحسن عند عدم كون ماذكر قبلها علة تامة لمدخولها بعد كونه معرضا له. ففيما نحن فيه، حيث كان الانذار معرضا للحذر و مقتضيا له و مع ذلك لم يكن حصوله مطلقا موجبا لحصوله من جهة اختلاف الناس فى التأثر من المطالب الحقة، حسن التعبير بـ «لعل»، ايماء الى ان ترتبه عليه ليس دائما كما فى قوله تعالى: «و قولا له قولا لينا لعلّه يتذكر او يخشى»[1].

---

(١) طه/الآية ٤٤.

و اما الوجه الثانى: فقد اورد عليه فى «الكفاية» بما حاصله: ان فائدة وجوب الانذار ليست منحصرة فى وجوب الحذر تعبّداً لعدم وجود اطلاق فى الاية يقتضى ذلك.

اقول: وجوب الحذر تعبّداً بعض مصاديق وجوب الحذر المطلق و لايحتمل فى الاية كون غير الحذر غاية للانذار بعد النص عليه فى الاية فليست الاية من قبيل قوله: «و لايحل لهنّ ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن» [1] حيث اجيب عن الاستدلال بها لحجية الخبر بمنع انحصار الفائدة لحرمة الكتمان فى قبول قولهن تعبدا، فان الغاية فيها مستنبطة غير منصوصة عليها و هذا بخلاف ما نحن فيه.

و كيف كان: فيرد على الوجه الثانى، ان المراد بوجوب الحذر ان كان وجوبه ظاهرا اى بما ان المنذر (بالفتح) جاهل بالحكم الواقعى **ففيه:** ان ذلك مخالف لما يدل عليه سياق الاية من جهة كونها فى مقام بيان الوسيلة لايصال الاحكام الواقعية.

و ان كان المراد وجوبه واقعا ففيه: انه لامعنى لجعل الحكم الواقعى غاية للانذار، اذ يصير معنى ذلك وجوب الانذار ليصير الحذر واجبا واقعا و مجعولا فى نفس الامر و هذا المعنى فاسد جدّا، فان الامر بالعكس حيث ان وجود الاحكام فى نفس الامر و وجوب العمل بها هو العلة لوجوب الانذار و التفقه و النفر، فبقى من الوجوه الثلاثة، الوجه الثالث مما ذكروها، فافهم و تدبر.

الاستدلال بآيات آخرى:

ثم انهم ذكروا فى مقام الاستدلال على حجية الخبر آيات اخرى ايضا.

و الانصاف انه لامجال للاستدلال بالآيات فى باب حجية الاخبار فيجب الغمض عنها، و لا تستبعد ماذكرنا فان الاستدلال بالايات حدث فى كتب المتاخرين من الاصوليين و الكتب الاولية المصنفة فى هذا الفن ليس فيها اثر من الاستدلال بالايات فى المقام و قد سئل «الشافعى» الذى هو اول من صنف كتابا فى هذا الفنّ عن حجية الخبر فحكى وقائع و سننا ماثورة عن النبى(ص) تستفاد منها حجية الخبر منها قضية تحويل القبلة و لم يتعرض للايات اصلا و لامحالة كانت الوقائع المحكية متواترة عنده و لو اجمالا اذ لامجال للاستدلال لحجية الخبر الواحد بخبر الواحد.

---

(١) البقرة/الآية ٢٢٨.

الاستدلال لحجية الخبر الواحد بالسنة:

اقول: لو عثرنا على اخبار متواترة اجمالا بحيث يحصل لنا القطع بصدور بعضها و كانت دالة على حجية الخبر الواحد و لو بالالتزام، فلامحالة تصير حجية الخبر الواحد مقطوعة اجمالا الا ان اللازم، هو الاخذ بما هو اخصها مضمونا فانه القدر المتيقن الذى يدل عليه الجميع. فلوفرضت دلالة بعضها على حجية مطلق الخبر و بعضها على حجية خبر الثقة و بعضها على حجية خبر العدل الامامى المعدل كل واحد من رواته بعدلين مثلا، فلامحالة تصير حجية الاخير مقطوعة و لاتثبت حجية غيره.

نعم كان بعض مشايخنا، يذكر طريقا لاثبات حجية الاعم مضمونا فالاعم، بتقريب: انه بعد ما اخذ بما هو اخص مضمونا و ثبتت حجية الخبر الصحيح الاعلائى مثلا. يتفحص فى هذه الاخبار المتواترة اجمالا ليعثر فى ضمنها على خبر صحيح اعلائى تستفاد منه حجية الاعم كخبر الثقة العدل مثلا فاذا ثبتت حجية ذلك يتفحص فى ضمنها ليعثر على خبر موصوف بهذه الصفة تستفاد منه حجية الاعم منه و هكذا الى ان يثبت ما هو المطلوب من حجية مطلق خبر الثقة.

و لايخفى، ان هذا الطريق طريق حسن فى عالم الكلية و المفهومية و لكن الشان فى تحققه خارجا و امكان المشى بهذه الطريقة فى مقام الاستدلال على حجية خبر الثقة، فتجب ملاحظة ما ادعى تواتره فى المقام حتى يؤخذ باخصها ثم يلاحظ انه هل يوجد فى ضمنها ما يتصف بهذه الصفة و يدل على حجية الاعم و هكذا ام لا ؟

و الشيخ (قده) فى الرسائل، قسم الاخبار الدالة على حجية الخبر الى اربع طوائف فلنذكرها حتى يتضح مفادها:

الاولى: الاخبار الواردة فى علاج الخبرين المتعارضين.

الثانية: مادلت على ارجاعهم(ع) احاد الرواة الى احاد اصحابهم و قد سقط كثير منها من قلم الشيخ(قده).

الثالثة: مادلت على وجوب الرجوع الى الرواة و الثقاة و العلماء بنحو الاجمال.

الرابعة: الاخبار الكثيرة التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و ان كان فى دلالة كل واحد منها على ذلك نظر.

اقول: دلالة المجموع مع عدم دلالة كل واحد منها، يحتاج تصورها الى تامل، و لقائل ان يقول بانه لا يتصور ذلك.

ثم ان الاستدلال بالطائفة الاولى، اما بصرف وقوعها فى مقام العلاج للمتعارضين بان يقال: ان المستفاد من ذلك حجية كل منهما مع قطع النظر عن المعارضة، و اما بسبب الخصوصيات المذكورةفيها.

فان اريد الاستدلال بها على النحو الاول، فيرد عليه ان صرف التصدى لبيان العلاج لا يدل على حجية الخبر الذى لم يقطع بصدوره كما هو محل الكلام فان المعارضة لا تنحصر فى الاخبار غير المقطوعة اذ يمكن حصول المعارضة بين الخبرين الذين نقطع بصدور كليهما، بان يكون احدهما صادرا لا لبيان الحكم الواقعى بل لتقية و نحوها الا ترى الاخبار الواردة فى بيان اول وقت المغرب ؟ حيث ان المتتبع يحصل له القطع بصدور اخبار الاستتار و اخبار زوال الحمرة اجمالا و مع ذلك تقع المعارضة بين الطائفتين.

و بالجملة، فالتعارض كما يوجد فى الخبرين غير المقطوعين، كذلك ربما يوجد فى المتواترين او المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما؛ فصرف بيان العلاج للتعارض لا يدل على حجية الخبر الذى لم يقطع بصدوره.

و ان اريد الاستدلال بالخصوصيات المذكورة فى بعض الاخبار العلاجية مثل اطلاق الخبرين[1] فى قوله: «اذا ورد عليكم خبران مختلفان» و مثل قوله فى بعضها: «خذ باعدلهما»، ومثل قوله ايضا فى بعضها: «يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين»، **فيرد عليه**، ان ما اشتمل منها على الخصوصيات التى يمكن الاستدلال بها ليست بالغة حد التواتر الاجمالى فلامجال للاستدلال بها، فالاولى ذكر ما اشتمل على هذه الخصوصيات فى عداد الطائفة الرابعة.

و ملخص الكلام فى المقام، هو ان الاخبار التى ذكرها الشيخ (قده) لا تبلغ حد التواتر الاجمالى فان الطائفة الرابعة بعد تصريحه بعدم دلالة كل فرد فرد منها و دلالة المجموع من حيث المجموع ترجع الى دال واحد فهى بمنزلة خبر واحد. و الطائفة الثالثة قليلة جدا و الطائفة الاولى قد عرفت حالها فبانضمام هذه الى الثانية يشكل حصول القطع بصدور واحد منها

---

(١) ليس هذا الاطلاق فى مقام البيان حتى يصح التمسك به ح ع ـ م.

خصوصا بعد امكان المناقشة فى دلالة بعضها.

و لكن الذى يسهّل الخطب، عدم انحصار الاخبار فيما ذكره (قده) بل هى كثيرة جدا و يستفاد من جميعها ان العمل بالخبر الواحد كان مما استقرت عليه سيرة اصحاب النبى(ص) و الائمة(ع). و كان بعضهم يحتج بذلك على غيره و لافرق فى ذلك بين العامة و الخاصة بل لم ينكر من العامة احد، ذلك سوى المتكلمين منهم كالنظام و غيره و لو كان العمل بالخبر امرا منكرا لكان على الائمة(ع) تنبيه اصحابهم و ردعهم عنه كما ردعوا عن القياس.

و بالجملة، فكثرة الاخبار بحد يحصل القطع منها بكون حجية الخبر امرا مفروغا عنه بين العامة و الخاصة فى عصر النبى(ص) و الائمة(ع) و نحن نذكر بعض هذه الاخبار حتى تطلع عليها و يعثر نظرك على نظائرها فى طول المراجعة الى كتب الاخبار، و يدخل كثير مما نذكره تحت ضوابط كلية يمكن بسبب ذلك، عد كل قسمة منها طائفة فى قبال الطوائف التى ذكرها الشيخ فلنذكر نحن ايضا اربع طوائف:

الاولى: اخبار واردة فى احتجاجات الائمة(ع) مع قضاة العامة و ذوى ارائهم و سئوالهم عنهم عما يفتون و يقضون بها، فانه يظهر من كثير منها، كون بنائهم على العمل بالخبر ثم بالقياس فردعهم الائمة(ع) عن القياس دون الخبر.

الثانية: الاخبار الكثيرة التى يظهر منها كون بناء الصحابة حين ما بعدوا عن الامام (ع) و احتاجوا الى مسئلة، على ارسال احد منهم عند الامام ليسئل المسئلة و يخبرهم بفتوى الامام (ع) و كون بناء الائمة(ع) ايضا حين ما ارادوا تبليغ امر دينى او فقهى او وظيفة مربوطة بجهة ولايتهم و امامتهم الى شيعتهم و مواليهم فى الامصار، على تبليغ ذلك بسبب ارسال احد من الناس اليهم ليخبروهم بذلك.

و كان بناء الشيعة على العمل بما ياتى به رسول الامام(ع) و كذلك كان بناء الاصحاب فى عصر النبى(ص) ايضا.

الثالثة: الاخبار الكثيرة التى يظهر منها كون بناء صحابة النبى (ص) و الائمة (ع) فى مقام احتجاج بعضهم على بعض فى المسائل الدينية على التمسك باخبار الاحاد الواصلة اليهم و كان يرتفع نزاعهم و مخاصمتهم بذلك. فيظهر من ذلك، ان حجية خبر الواحد كانت امرا مفروغا عنها بينهم.

الرابعة: الاخبار المتفرقة فى الابواب المتشتتة فى الفقه، التى يظهر من كل منها ايضا ذلك، و

هذه الطائفة كثيرة ايضا جدا و ان لم تدخل تحت ضابطة كلية، فلنذكر بعض الاخبار.

فمن الطائفة الاولى: ما رواه محمدبن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخصيب عن جعفربن محمد(ع) فى حديث انه قال لابن ابى ليلى: «بأيّ شيئ تقضي؟ قال بما بلغنى عن رسول الله وعن على وعن ابى بكر وعمر. قال: فبلغك عن رسول الله انه قال: ان عليّا اقضاكم؟ قال نعم. قال فكيف تقضى بغير قضاء على وقد بلغك هذا، فما تقول اذا جيى بارض من فضة وسموات من فضة ثم اخذ رسول الله بيدك فاوقفك بين يدى ربك و قال يارب ان هذا قد قضى بغير ما قضيت؟»[1]

و لايخفى، ان قول ابن ابى ليلى، حيث قال: بما بلغنى، يكون المراد منه البلوغ بنحو الاحاد لقلة المتواتر جدا و لو فى تلك الاعصار و لعله لايزيد عن اثنين او ثلاثة، و بالتتبع فى التواريخ و فى صحاحهم و مسانيدهم يظهر ان بنائهم كان على العمل بخبر واحد، الاترى ان مبنى فقههم على مثل رواية ابى هريرة و نحوه و قد انحصر مبناهم فى مسئلة «منجّزات المريض» فى خبر عمران بن الحصين.

و بالجملة، فيظهر من الخبر، ان بناء ابن ابى ليلى، كان على العمل بخبر الواحد و لم يردعه الامام(ع) عن ذلك بل نبّهه على خبر اخر وصل اليه.

و من الطائفة الاولى ايضا، ما رواه شبيب ابن انس عن بعض اصحاب ابى عبدالله فى حديث، ان اباعبدالله(ع) قال لابى حنيفة: «انت فقيه العراق؟ قال نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال بكتاب الله و سنة نبيه. قال: يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال نعم. قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما، ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذريّة نبينا محمد (ص) و ماورثك الله من كتابه حرفا» الى ان قال(ع): «يا اباحنيفة اذا ورد عليك شئ ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنة كيف تصنع؟ فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برأيى. فقال (ع): يا ابا حنيفه ان اول من قاس ابليس» الحديث[2]

و لايخفى ان اباحنيفة كان ممن يعمل بخبر الواحد و يرشد الى ذلك قوله(ع): ولم تات به

---

(١) الوسائل كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٣ ، الرواية مسلسلاً ٣٣٠٨٢.

(٢) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦ الرواية ٣٣١٦١

الاثار و السنة، و مع ذلك ردعه(ع) عن العمل بالقياس و بالكتاب مستقلا دون الخبر.

و من هذه الطائفة ايضا رواية معاوية بن ميسرة بن شريح القاضى قال: «شهدت ابا عبدالله فى مسجد الخيف و هو فى حلقة فيها نحو من ماتى رجل و فيهم عبدالله بن شبرمة فقال له: يا اباعبدالله انا نقضى بالعراق فنقضى بالكتاب و السنة ثم ترد علينا المسئلة فنجتهد فيها بالراى الى ان قال: فقال ابوعبدالله: فاى رجل كان على بن ابيطالب؟ فاطراه ابن شبرمة و قال فيه قولا عظيما، فقال له ابوعبدالله: فان عليا ابى ان يدخل فى دين الله، الراى و ان يقول فى شيى من دين الله بالراى و المقائيس. الى ان قال: لو علم ابن شبرمة من اين هلك الناس مادان بالمقائيس ولاعمل بها».[1]

و معاوية من احفاد شريح القاضى ربما ينسب الى ابيه و ربما ينسب الى جدّه و هو ثقة، و تقريب الاستدلال بالخبر يظهر مماسبق.

و بالجملة، فنظائر هذه الاخبار كثيرة فراجع كتاب القضاء من الوسائل، و نذكر هنا جملة من الاخبار من الطوائف المختلفة التى تقدم ذكرها. و عليك بتبويبها و التفحص عن نظائرها؛ و المستفاد من جميعها كون بناء الاصحاب على العمل بخبر الواحد لقلة المتواتر جدا و لايمكن دعوى محفوفية هذه بالقرائن:

١ ـ روى الشيخ فى الصحيح عن محمدبن يحيى عن بعض اصحابنا عن ابى جميلة البصرى قال: «كنت مع يونس ببغداد و انا امشى معه فى السوق ففتح صاحب الفقاع، فقاعه، فاصاب ثوب يونس فرايته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت له: يا ابامحمد الا تصلى؟ قال فقال لى: ليس اريد اصلى، حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبى فقلت له هذا راى رايته او شيى ترويه فقال: اخبرنى هشام بن الحكم انه سال اباعبدالله عن الفقاع فقال لاتشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله».[2]

فانظر كيف استنكر الراوى العمل بالرأى دون الرواية.

٢ ـ ما بسنده عن محمد بن احمدبن يحيى عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦ الرواية ٣٣١٦٧

(٢) الكافى ج ٦ الصفحة ٤٢٣ الرواية ٧

كلوب عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه[١]، ان رجلين من اصحاب رسول الله (ص) اختلفا فى صلوة رسول الله فكتبا الى ابى بن كعب، كم كانت لرسول الله من سكتة؟ قال: كانت له سكتتان: اذا فرغ من ام القران و اذا فرغ من السورة».[٢]

٣ ـ ما بسنده عن احمدبن محمدبن عيسى عن على بن حديد قال: سالت الرضا(ع) فقلت: ان اصحابنا اختلفوا فى الحرمين فبعضهم يقصّر و بعضهم يتمّ و انا ممن يتمّ على رواية قد رواها اصحابنا فى التمام وذكرت عبدالله بن جندب انه كان يتمّ فقال: رحم الله ابن جندب ثم قال لى: لايكون الاتمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام وصل النوافل ماشئت».[٣]

٤ ـ ما بسنده عن على بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن الحسين عن صفوان عن عبدالرحمن ابن الحجاج قال: «اشتريت محملا فاعطيت بعض ثمنه و تركته عند صاحبه ثم احتبست ايامنا ثم جئت الى بايع المحمل لاخذه فقال قد بعته فضحكت ثم قلت: لا والله لا ادعك او اقاضيك فقال لى: ترضى بابى بكربن عياش قلت: نعم، فاتيناه فقصصنا عليه قصتنا فقال ابوبكر: بقول من تحب ان اقضى بينكما، بقول صاحبك او غيره قال: قلت: بقول صاحبى قال: سمعته يقول من اشترى شيئا فجاء بالثمن ما بينه و بين ثلاثة ايام و الا فلابيع له».[٤]

و يمكن ان يقال: ان القناعة و الاعتماد بقول ابى بكر كان من جهة القضاء لا من جهة نقل الرواية فلادلالة للحديث على مانحن فيه.

٥ ـ ما رواه الكشى عن العياشى عن على بن الحسن عن معمربن خلاد عن ابى الحسن(ع) قال: «ان ابا الخطاب افسد اهل الكوفة فصاروا لايصلون المغرب حتى يغيب الشفق و لم يكن ذلك انما ذاك للمسافر و صاحب العلة، و رواه الشيخ بسنده عن احمد بن محمد عن سعيدبن جناح عن بعض اصحابنا عن الرضا(ع)»[٥].

---

(١) ربما يتوهم ان هذا التعبير عن اسحاق بن عمار فزعموا بذلك كونه عامياً، و هو فاسد والتعبير عن غياث ح ع - م.

(٢) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب القراءة، الباب ٤٦، الرواية: ٧٤٨٦

(٣) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٥، الرواية: ١١٣٧٥

(٤) الوسائل، كتاب التجاره، أبواب الخيار، الباب ٩، الرواية: ٢٣٠٥١

(٥) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الرواية ٤٨٨٩.

فيعلم من ذلك ان بناء الناس كان على العمل بخبر الواحد حيث عملوا جميعا بخبر ابى الخطاب الذى رواه عن ابى عبدالله لاهل الكوفة.[١]

٦ ـ ما رواه الكشى عن جبرئيل بن احمد عن موسى بن معاوية بن وهب عن على بن معبد عن عبيد الله بن عبدالله الواسطى عن واصل بن سليمان عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله(ع) قال: «لما صرع زيدبن صوحان يوم الجمل جاء امير المومنين(ع) حتى جلس عند راسه فقال: رحمك الله يازيد قد كنت خفيف المونة عظيم المعونة قال: فرفع زيد راسه اليه ثم قال: و انت فجزاك الله خيرا يا امير المومنين، فوالله ماعلمتك الا بالله عليما و فى ام الكتاب عليا حكيما و ان الله فى صدرك لعظيم و الله ما قاتلت معك على جهالة ولكنّى سمعت ام سلمة زوج النبى(ص) تقول: سمعت رسول الله(ص) يقول: من كنت مولاه، فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله، فكرهت والله ان اخذلك فيخذلنى الله».

٧ ـ ما رواه الشيخ فى الصحيح عن الحسن بن على بن فضال عن عبدالله بن بكير عن زرارة قال: «سالت اباعبدالله(ع) عن وقت صلوة الظهر فى القيظ فلم يجبنى، فلما ان كان بعد ذلك، قال: لعمرو بن سعيد بن هلال ان رزارة سالنى عن وقت صلوة الظهر فى القيظ فلم اخبره، فحرجت من ذلك فاقراه منى السلام و قل: له اذا كان ظلّك مثلك فصل الظهر، و اذا كان ظلّك مثليك فصل العصر».[٢]

٨ ـ ما رواه الكشى عن حمدويه عن محمدبن عيسى عن القسم بن عروة عن ابن بكير قال: دخل زرارة على ابى عبدالله(ع) فقال: «انكم قلتم لنا فى الظهر و العصر على ذراع و ذراعين ثم قلتم: ابردوا بها فى الصيف، فكيف الابراد بها؟ و فتح الواحه ليكتب مايقول، فلم يجبه ابو عبدالله بشيى فاطبق الواحه فقال: انما علينا ان نسئلكم و انتم اعلم بما عليكم و خرج و دخل ابو بصير على ابيعبدالله فقال (ع): ان زرارة سالنى عن شيى فلم اجبه و قد ضقت من ذلك فاذهب انت رسولى اليه فقل صل الظهر فى الصيف اذا كان ظلك مثلك و العصر اذا كان مثليك و كان زرارة هكذا يصلى فى الصيف و لم اسمع احدا من اصحابنا يفعل ذلك غيره و غير ابن

---

(١) كما يظهر من الخبر الذى رواه فى الوسائل، كتاب الصلاة،، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الرواية: ٤٨٧٧ ح ع - م.

(٢) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الرواية: ٤٧٥٣

بكير».[١]

٩ ـ الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن حمادبن عيسى عن ابراهيم بن عمر اليمانى عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس الهلالى قال: قلت لامير المومين(ع): «انى سمعت من مقداد و سلمان و ابى ذر شيئا من تفسير القران و احاديث عن النبى غير ما فى ايدى الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورايت فى ايدى الناس اشياء كثيرة فى تفسير القران و احاديث عن النبى (ص) انتم تخالفونهم فيها و تزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على رسول الله متعمّدين و يفسرون القران بارائهم ؟ قال: فاقبل على (ع) ثم قال الى ان قال: و انما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس؛ رجل منافق يظهر الايمان متصنّع بالاسلام لايتاثم و لايتحرج ان يكذب على رسول الله، و رجل سمع من رسول الله شيئا لم يسمعه على وجهه و وهم فيه و لم يتعمّد كذبا فهو فى يده و يقول به و يعمل به و يرويه فيقول: انا سمعته من رسول الله، فلو علم المسلمون انه وَهَم لرفضوه و لو علم هو انه و هم لرفضه، و رجل ثالث سمع من رسول الله(ص) شيئا امر به ثم نهى عنه و هو لايعلم او نهى عنه ثم امر به و هو لايعلم فحفظ منسوخه و لم يحفظ الناسخ، فلو علم انه منسوخ لرفضه و لو علم الناس اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه، و اخر رابع». الحديث.[٢]

فيعلم منه ايضا، بناء الناس على العمل بخبر سمعوه و لم يردع عنه.

١٠ ـ فى الوسائل باب تحويل القبلة عن امالى بن الشيخ حديث، يدل على انه لما صرف النبى الى الكعبة اتى رجل من رجال بنى عبد الاشهل و هم فى الصلوة فاخبرهم فتحوّل الرجال مكان النساء و النساء مكان الرجال و صلوا الى الكعبة.[٣]

و فى التهذيب حديث يدل على ذلك و فيه «اتوهم و هم فى الصلوة» و فى حديث آخر «وصل اليهم الخبر»

و قد استدل الشافعى على حجية الخبر ايضا بروايات منها رواية تحويل القبلة.

١١ ـ فى الرسالة التى رواها الكلينى فى الروضة باسانيد عن ابيعبدالله(ع)، «انه ارسلها الى اصحابه و امرهم بتعاهدها و العمل بها بعد ذكر القياس و النهى عنه و الرد على العامل به قال

(١) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٨، الرواية: ٤٧٧٣

(٢) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٤، الرواية: ٣٣٥٩١

(٣) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الرواية: ٥٢٠٠

واتبعوا اثار رسول الله و سنته، فخذوا بها و لاتتبعوا اهوائكم و رأيكم فتضلوا، فان اضلّ الناس عند الله من اتبع هواه و رأيه بغير هدى من الله و قال (ع) ايتها العصابة: عليكم باثار رسول الله و سنّته و آثار الائمة الهداة من اهل بيت رسول الله من بعده و سنّتهم، فانه من اخذ بذلك فقد اهتدى و من ترك ذلك ورغب عنه ضلّ، لانهم هم الذين امر الله بطاعتهم و ولايتهم». الحديث.[١]

١٢ ـ فى تفسير الامام عن آبائه عن النبى(ص) فى حديث قال: «اتدرون من المتمسك به ؟ الذى بتمسكه ينال هذا الشرف العظيم، هو الذى ياخذ القران و تاويله عنّا اهل البيت و عن وسائطنا السفراء عنا الى شيعتنا لا عن آراء المجادلين».[٢]

١٣ ـ محمدبن على الفتال فى روضة الواعظين قال: قال النبى(ص): «من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلى الف ركعة».[٣]

١٤ ـ فى مرفوعة ابن محبوب عن اميرالمومنين فى ذمّ بعض القضاة الى ان قال: «يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم».[٤]

١٥ ـ ما فى نهج البلاغة من قوله (ع) فى كتابه الى قثم بن العباس عامله على مكة: «فاقم للناس الحجّ و ذكّرهم بايام الله و اجلس لهم العصرين فأفت للمستفتى و علّم الجاهل و ذكّر العالم»[٥] و قوله (ع) فى خطبة له(ع): «فيا عجبا و مالى لا اعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها فى دينها، لايقتفون اثر نبيّ و لايقتدون بعمل وصىّ» الخ[٦][٧]

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٦، الرواية: ٣٣١٣٦

(٢) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٥ الرواية: ٣٣١٢٧

(٣) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٤ الرواية: ٣٣١٠٥

(٤) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣١٣٩

(٥) فيض الاسلام / الكتاب: ٦٧

(٦) فيض الاسلام / الخطبة: ٨٧

(٧) اقول: وان كان الاستاذ مدّظله قد ذكر اكثر من هذه الروايات التى يعلم منها كون بناء صحابة النبىّ(ص) والائمه(ع) على العمل باخبار الاحاد ولكن نحن اكتفينا بذكر خمس عشرة منها فى المتن و ذكرنا مأخذ الباقى فى الهامش لمن شاء ان يرجع اليها: ففى الكافى المجلد ١، الصفحة: ٤٥٢ باب النهى عن الاشراف ...

الاستدلال لحجية الخبر الواحد بالاجماع:

ومن الادلة التى استدلوا بها على حجية الخبر، الاجماع: قال الشيخ الانصاري (قده) ما حاصله:

ان تقريره من وجوه:

الاول: اجماع العلماء ماعد السيد و اتباعه.

الثانى: اجماع العلماء حتى السيد و اتباعه.

الثالث: اجماع صحابة النبى (ص) و الائمة (ع) و بنائهم عملا على العمل باخبار الاحاد.

الرابع: استقرار طريقة المسلمين طرّاً على استفادة الاحكام باخبار الاحاد.

الخامس: استقرار بناء العقلاء طرّاً على ذلك.

و طريق تحصيل الوجه الاول، امران:

احدهما: تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع، و يكشف رضا المعصوم (ع).

وثانيهما: تتبع الاجماعات المنقولة مثل ماادعاه الشيخ فى العدة، و ابن طاووس، و العلامة فى

الرواية: ١ و المجلّد ٤ ، الصفحة: ٣٦٠، الرواية: ٦ والمجلّد ٥ ، الصفحة: ٥١٢ ، الرواية ٨والمجلّد ٦ ، الصفحة: ١٤١، الرواية: ٩ والصفحة: ٤١١، الرواية: ١٦ والصفحة: ٤٢٣، الرواية: ٧ والمجلّد ٧ ، الصفحة: ٢٥٦، الرواية: ٥ وفى الوسائل، كتاب المواريث، أبواب موجبات الارث، الباب ٨ ، الرواية مسلسلاً: ٣٢٥٤٣ وكتاب الطهارة،، أبواب مقدمة العبادة، الباب ٢ ، الرواية: ٥٨ و كتاب الامر و النهى، أبواب الامر والنهي، الباب ٣٠، الرواية: ٢١٤٤٤ وأبواب فعل المعروف، الباب٢٣، الرواية: ٢١٧٢٤ والباب ٣٢، الرواية ٢١٨٠٦ وكتاب الطلاق، أبواب مقدمات الطلاق، الباب ٣٠، الرواية: ٢٨٠٥٦ و ٢٨٠٥٧ وأبواب اقسام الطلاق، الباب ٣:، الرواية: ٢٨١٥٣ وكتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح، الباب ١٥٧، الرواية: ٢٥٥٧٢ و كتاب الحجّ، أبواب بقية الكفارات، الباب ١٩، الرواية: ١٧٥٢٠ وأبواب النيابة في الحج، الباب ٤، الرواية: ١٤٥٤٩ و كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٤، الرواية: ٣٣٥٩١ وأبواب صفات القاضي، الباب ٦ ، الرواية: ٣٣١٣٦ وأبواب صفات القاضي، الباب ٦، الرواية: ٣٣١٧٥ وأبواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الرواية: ٣٣٤٠٥ وأبواب صفات القاضي، الباب ١١، الرواية: ٣٣٤١٣ وأبواب صفات القاضي، الباب ٩ ، الرواية: ٣٣٣٤٨ وأبواب صفات القاضي، الباب ١٢ ، الرواية: ٣٣٥٠١ .ح ع-م.

النهاية، و المجلسى فى بعض رسائله، و ما اطلعنا عليه من الاجماعات المنقولة وان لم يزد على هذه الاربعة، ولكنها محفوفة بما يوجب القطع، فيخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد، و القرائن الموجبة للقطع بذلك كثيرة، مثل ما ادعاه الكشى، و مثل ما ادعاه النجاشى الخ. و طريق تحصيل الوجه الثانى؛ ان المعلوم من العلماء حتى من السيد، هو العمل بهذه الاخبار الموجودة فى ايدينا المودعة فى اصول الشيعة، غاية الامر، ان ادخال السيد فى زمرتهم، اما من جهة كون هذه الاخبار عنده محفوفة بالقرائن الموجبة للقطع، و اما من جهة ان السيد ايضا يجوّز العمل بالاخبار عند انسداد باب العلم بالواقع، بحيث لو استفتينا منه حكم المسئلة فى صورة الانسداد لافتى بالجواز.

هذه ملخص ماذكره الشيخ (قده) بطوله.

استدلال الشيخ لحجيّة الخبر بالاجماع ونقده:

اقول: ظاهره (قده) ان الوجه الاول من وجوه تقرير الاجماع، ادعاء الاجماع القولى من العلماء من زمن المفيد الى زماننا فى قبال السيد و اتباعه و ان طريق تحصيل اقوالهم امران:

الاول: تتبعها بانفسها.

الثانى: الاجماعات المنقولة الاربعة، ولازم ذلك، كون نقل الشيخ ـ مثلا ـ للاجماع طريقا لتحصيل اقوال من تاخر منه الى زماننا، وهذا فاسد جدا، مضافا الى ان الشيخ فى العدة لم يدع الاجماع القولى من العلماء، و انما ادعى بنائهم عملا على الاستدلال بالخبر.[1]

ثم ان فى دعوى القطع بنقل الاربعة و القرائن التى ذكرها ايضا، مجازفة واضحة، ولو اغمضنا عن جميع ذلك و فرضنا اتفاق العلماء من زمن المفيد الى زماننا على العمل بالخبر، فكون ذلك اجماعا كاشفا عن قول المقصوم (ع) كماترى، اذليس كل اتفاق، اجماعا، فان الاتفاق فى المسائل العقلية، و كذا فى المسائل التفريعية المستنبطة من الاصول المتلقاة عن الائمة (ع) باعمال الراى و الاجتهاد ليس اجماعا؛ فالاجماع الذى هو حجة عندنا عبارة عن اتفاق صحابة

---

(١) بالمراجعة الى الرسائل، يظهر ان مراد الشيخ الانصارى ايضا، ادعاء اجماع العلماء تارة قولا، و اخرى عملا، و ان تحصيل الاول بالتتبع، و الثانى بالاجماعات المنقولة، و ليس فى كلامه كون المراد فى كلا الطريقين، الاجماع القولى ح ع ـ م.

النبى (ص) والأئمة (ع) و العلماء المطلعين على فتاواه فى مسئلة من المسائل الشرعية، بحيث يكشف اتفاقهم عن تلقيهم هذه المسئلة منه(ع) و من المعلوم، ان حجية الخبر ليست من تاسيسات الشارع قطعا، بل العمل بالخبر مما استقرت عليه سيرة العقلاء و لم يكن عمل الصحابة به و لا العلماء ايضا من جهة تلقيهم ذلك من الامام (ع)، بل عملوا به بما هم عقلاء و بهذا البيان يظهر رجوع الوجه الاول و الثالث و الرابع و الخامس الى وجه واحد، و هو استقرار بناء العقلاء طراً من المسلمين و غيرهم من سائر الفرق حتى الملاحدة و الدهرية على ترتب الاثر على خبر الثقة و الاعتماد عليه و هكذا كان بناء الصحابة ولكن لا من جهة تلقيهم فى ذلك شيئا من الامام (ع)، بل بما هم عقلاء و لم يردع عن هذه الطريقة العقلائية، الائمة(ع) مع كونها بمرآهم و مسمعهم فيكشف بذلك رضايتهم بماعليه بناء العقلاء. ولاتكفى الايات الناهية عن العمل بالظن، للردع عنها لرسوخ العمل بها فى اذهانهم بحدّ يحتاج الردع عنه الى تنبيهات صريحة بتاكيدات شديدة.

وقد عرفت منا سابقا فى باب حجية الخبر، تحقيق حال هذه السيرة العقلائية، و ان منشاها و الحكمة فيها هو الانسداد فراجع.

و بالجملة؛ فدعوى اجماع العلماء او الصحابة او المسلمين فى هذه المسئلة وراء السيرة العقلائية مجازفة صرفة، فان اجماع علماء الاسلام بماهم علماء او اجماع الصحابة بماهم كذلك، انما يتحقق فى المسائل التى تلقوها من الائمة (ع) و اجماع المسلمين بماهم مسلمون انما هو فى المسائل التى يمتاز بها المسلمون عن غيرهم بحيث يكون امتيازهم بذلك من بين سائر الفرق كاشفا عن كون هذا الامر من مزايا دينهم و مما جاء به نبيهم و قد عرفت انه من المقطوع، عدم تاسيس من الشارع فى باب حجية الخبر و يستفاد من الايات و الاخبار التى استدل بها لحجيته ايضا كون اصل الحجية و بناء العقلاء على العمل به امرا مفروغا عنه، الاترى ان المسلمين ارادوا ترتيب الاثر على خبر الوليد قبل نزول آية النبا، فنزلت لردعهم عن ذلك من جهة كونه فاسقا، فالاية للردع عما استقر عليه بنائهم من العمل ولو بخبر الفاسق، لا لاثبات الحجية لخبر العادل.

والحاصل: ان استقرار بناء الصحابة على العمل بالخبر و عدم ردع الائمة (ع) اياهم عن ذلك، امر لاشك فيه و تدل عليه ايضا اخبار كثيرة قد مضى بعضها ولكن ليس ذلك من جهة تلقيهم هذا المعنى من الامام (ع)، بل من جهة رسوخ ذلك فى اذهانهم بماهم عقلاء.

هذا كله فيما يرتبط بما عدا الوجه الثانى و اما الوجه الثانى، اعنى تقرير الاجماع بنحو

بدخل السيد ايضا، فقد عرفت تقريبه بوجهين، ولكنه يرد عليهما، ان دعوى انفتاح باب العلم فى زمن السيد و كونه متمكنا من القرائن الموجبة للقطع و افتراق زمانه عن زماننا دعوى بلادليل، بل المقطوع خلاف ذلك، بل يمكن ان يدعى كون الانسداد حتى فى زمن الائمة(ع) ايضا اشد من زماننا هذا، فان الشيعة فى زمانهم كانوا متفرقين فى البلاد البعيدة كخراسان و ماورائه و لم يكن لهم وسائل الى تحصيل فتوى الامام(ع) الا بنقل احد منهم رواية من الامام(ع)، مع كون كثير من المنقولات صادرة عنهم من جهة التقية و نحوها. فكيف يقاس هذا الزمان بزماننا الذى نتمكن فيه من الاطلاع على جميع الاخبار الصادرة عنهم فى الابواب المتفرقة بمعارضاتها و مخصصاتها و مقيداتها بعد تنقيحها عما دسّ فيها فى ازمنتهم من الاخبار المجعولة، فدعوى الانسداد فى زمن الائمة(ع) لغير الوافدين عليهم اولى بالنسبة الى زماننا، خصوصا مع تعسر وسائل الكتابة والضبط فى اعصارهم.

و بالجملة؛ فعصر الائمة (ع)، و عصر السيد ايضا لامزية لواحد منهما من هذه الجهة بالنسبة الى عصرنا حتى يدعى تمكن السيد من القرائن المحفوفة بالاخبار الموجبة للقطع بها.

نقل كلام الشيخ الطوسى و نقده فى المقام:

ان المناسب هنا، نقل بعض ماذكره الشيخ الطوسي فى العدة فى هذا المقام و الاشارة الى بعض النكات المربوطة به،

قال (قده): بعد ذكر الاقوال فى باب حجية الخبر ماحاصله:

و اما ما اخترته من المذهب، فهو ان خبر الواحد اذا ورد من طريق اصحابنا الامامية و كان مرويا عن النبى (ص) او عن احد من الائمة (ع)، و كان الراوى ممن لايطعن فى روايته و لم تكن هناك قرينة تدلّ على صحة مضمونه ـ اذ الاعتبار حينئذ؛ بالقرينة لا بالخبر ـ جاز العمل به و الذى يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة، فانى وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصنيفاتهم و لايتناكرون ذلك حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيى فسئلوه من اين قلت هذا؟ فاحالهم على اصل معروف و كان راويه ثقة، سكتوا و سلموا الامر اليه و الذى يكشف عن ذلك، انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم لم يعملوا به اصلا و اذا شذ منهم واحد و عمل به فى مقام المحاجة لخصمه و ان لم يكن اعتقاده، ردوا قوله و انكروا عليه؛ فلوكان العمل بالخبر عندهم جاريا هذا المجرى لوجب فيه مثل ذلك و قدعلمنا خلاف ذلك.

فان قيل: كيف تدّعون اجماع الفرقه على العمل به والمعلوم من حالها انها لاترى العمل به، كما لاترى العمل بالقياس ؟

قلنا: المعلوم من حالها، انهم لايرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفوهم فى الاعتقاد و يختصون بطريقه، فاما ما كان رواته منهم و طريقه اصحابهم، فقد بيّنا ان المعلوم خلاف ذلك.

فان قيل: اليس شيوخكم لايزالون يناظرون خصومهم فى ان خبر الواحد لايعمل به و ماراينا احدا تكلم فى جواز ذلك و لاصنف فيه كتابا و لااملى فيه مسئلة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك ؟

قيل: من اشرت اليهم، انما تكلموا من خالفهم فى الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما يروونه و من الاخبار المتضمنة للاحكام التى يروون خلافها.

فان قيل: اذا جوز العقل التعبد بخبر الواحد و الشرع ورد به، فما الذى يحملكم على الفرق بين مايرويه الطائفة المحقة و بين ما يرويه اصحاب الحديث من مخالفينا ؟

قلنا: ينبغى ان يقتصر فى العمل بمقدار قرره الشرع، و دل عليه اجماع الفرقة، على ان العدالة شرط فى الخبر و من خالف لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه. انتهى.

اقول: ماذكره اولا من القيود للخبر الذى هو حجة عنده ليس واحد منها قيدا حقيقة سوى الاول منها، و هو كون الخبر مرويا بطرق اصحابنا و اما غير هذا القيد فهو مما يعتبره كل من يقول بحجية الخبر من الفريقين، غاية الامر ان العامة يقتصرون على العمل بما روى عن النبى (ص) فقط.

و اما ما اورد على نفسه من الاشكالات، فجميعها اشكالات متينة كما ان اجوبتها ايضا فى غاية الجودة.

و توضيح ذلك يتوقف على بيان نكتة وهى انه بعد ما قبض رسول الله (ص) و تصدى الغاصبون لاحراز مقام الخلافة، تنبهوا على كونهم محتاجين الى الاطلاع على قوانين الاسلام و احكامه لمراجعة الناس اليهم فى مسائلهم و مخاصماتهم، و المفروض انهم اظهروا الغنى عما وصل من النبى (ص) الى اهل بيته (ع) من العلوم و المعارف الاسلامية، فلامحالة احوجهم ذلك الى العمل بما يرويه صحابة النبى(ص) عنه(ص) فى الوقائع ليعمل بها فى موارداها و يقاس عليها اشباهها و نظائرها و قد كثر فى زمان عمر الاستعلام من الصحابة فى القضايا المرفوعة اليه فصار قول الصحابى بما هو صحابى حجة واضحة عندهم بحيث لم يمكن لاحد اظهار المخالفة

فی مقابل ذلك فمن هنا ارتفع شان الصحابة ولم يتأبّ الفساق منهم من الجعل و الافتراء على النبی(ص) ايضا، فكثرت من قبلهم روايات عن النبی (ص) فی الفروع و الاصول على طبق ما اقتضته آرائهم و شهواتهم و ارتكز فی اذهان التابعين ان الصحابی لايمكن ان يكون فاسقا يكذب على رسول الله (ص)، فكانوا يتلقون جميع رواياتهم بالقبول؛ فصار مبنى عقائدهم فی الاصول و الفروع روايات الصحابة، حتى مثل روايات ابی هريرة و عائشة و نحوهما.

و هذه كانت طريقتهم الى ان التفت جماعة من متكلميهم اعنى المعتزلة، اشتمال الاحاديث المروية فی الاصول على امور مخالفة للعقل موجبة للاعتقاد بتجسم البارى جل شانه وجواز رؤيته و نحو ذلك، فانكروا هذه الاحاديث فقوبلوا بالتكفيرات و التهديدات، اذ كان بناء مخالفيهم اعنى الاشاعرة، على العمل بكل ما ورد من النبی (ص) و رواه الصحابة و ان كان مخالفاللعقل و الاعتبار.

ثم ابتلى ببلاء المعتزلة، المتكلمون من اصحابنا الامامية ايضا؛ اذ كانوا يناظرونهم فی الاصول الاسلامية، فكانوا يروون عن النبی (ص) ماوصل اليهم من ابی هريرة و انس بن مالك و عائشة و معاوية و غيرهم ممايخالف العقل و اخذوا من الائمة(ع) خلافه، فدار امر اصحابنا المناظرين معهم، بين ان يظهروا عقيدتهم من التبعيض بين الصحابة و اظهار الاعتماد بمايرويه مثل ابی ذر و عمار و ابی سعيد الخدری، دون ما يرويه عائشة و معاوية و ابوهريرة و امثالهم و بين ان ينكروا حجية الخبر الواحد مطلقا فی مقام المخاصمة معهم و حيث ان الاول كان مساوقا لتفسيق مثل عائشة و ابی هريرة و غيرهما من البد و الى الختم و كان ذلك عندهم بمثابة الكفر و الخروج من الدين لارتفاع شانهم فی الناس[1]، فلامحالة التجاوا الى الثانی.

و من هنا اشتهر بين متكلمينا، القول بان اخبار الاحاد لاتوجب علما و لاعملا و ذلك من غير فرق بين المعاصرين منهم للائمة(ع) مثل فضل بن شاذان و بين غيرهم، مثل ابن قبة و المفيد و السيد المرتضى و غيرهم و وجه اشتهار هذه الجملة بين المتكلمين منا دون غيرهم، ان المتكلمين منا، كانوا فی مقام المناظرة مع المخالفين.

---

(۱) وقد ورد ان ارتفاع شان معاوية وصل الى حد بحيث كان السّقائون يسقون الناس و يقولون: ترحموا على معاوية، و تصدّى المعتضد لردع الناس عن ذلك بالاعلان على خلاف ذلك ثم وجهوه و توجه بعدم القدرة على ذلك ح ع-م.

و من هنا اتضح ان الاشكال الذى اورده الشيخ على نفسه فى غاية المتانة بدوا، اذ كتب المتكلمين منا مشحونة بالجملة المشار اليها، كما ان جواب الشيخ ايضا جواب حسن فانه مع اشتهار هذه الجملة ترى اصحابنا الامامية باجمعهم من المتكلمين و غيرهم، انهم كانوا يعملون بما وصل اليهم من الائمة (ع) او النبى (ص) بطرق اصحابهم الثقات، كما دل على هذا المعنى كثير من الروايات التى ذكرناها سابقا و غيرها فراجع، فانهم و ان لم يألّفوا فى بيان حجيتها تصنيفا، و لم يصرحوا بحجيتها قبل الشيخ ولكن العمدة هو استقرار بنائهم على ذلك عملا، فانها كانت مبنى فقههم فجزى الله الشيخ (قده) عنا خير الجزاء حيث جمع بين مانرى منهم عملا من العمل باخبار الاحاد الواصلة اليهم من طريق اصحابهم و بين ما اثبتوه فى كتبهم الكلامية، من ان اخبار الاحاد لاتفيد علما و لاعملا، كيف و لو لم يتصد لرفع هذا التهافت لبقى هذا الاشكال و اشكل رفعه فراجع «العدة» فى المقام، فان مبحث حجية الخبر من اركان الفقه و قد ورد فيه (قده) و حقق فيه بما لايغنى عنه غيره.

اختلاف العلماء في بيان مراد الشيخ الطوسي[1]:

قد ظهر من كلام الشيخ فى العدة، انه ادعى اجماع الامامية على العمل بخبر الواحد، لكن القوم اختلفوا فى بيان مراده (قده) فحمل العلامة (قده) كلامه على ارادة حجية خبر العدل الامامى، سواء كان مدونا فى الكتب المشهورة المعمول بها عند الاصحاب ام لا؟ و حمله صاحب المعالم تبعا للمحقق فى «المعارج» على ارادة حجية الاخبار التى دوّنها الاصحاب فى جوامعهم و عملوا بها فى فتاويهم و رسائلهم و استفاد ذلك من استدلاله قده فى العدة بعد ذكر مختاره، باجماع الامامية على العمل بالكتب المدونة من قبل الشيعة الحاوية لاخبار الائمة (ع) و جريان سيرتهم على الاستدلال بها فى مخاصماتهم و مناظراتهم فى المسائل الفقهية.

اقول: لو كان مراد الشيخ (قده) اثبات حجية هذه الاخبار المدونة فى كتب الاصحاب،

---

(١) اعلم انه تخلل فى البين فى هذا المقام ايام تعطيل الصيف و بعدها عرض لى سانحة و كسالة عاقت بينى وبين حضور درس الاستاذ مدظله الى مبحث دليل الانسداد فاستنسخت من هذا المقام الى اول الانسداد من جزوة بعض اصدقائى حفظه الله تعالى بتغييرات منى فى النظم و الترتيب و تصرفات فى العبارات فان السلائق مختلفة كمالايخفى ح ع - م.

باجماعهم على العمل بها، صار مرجع كلامه الى المصادرة . و بعبارة، اخرى ان اريد بالاجماع، اتفاقهم على العمل بكل واحد واحد من هذه الاخبار فهو معلوم الخلاف. وان اريد الاتفاق غلى العمل بما عملوا به لزم المصادرة. فان معنى حجية الخبر ليست الا جواز العمل به، فالاجماع على عملهم بالاخبار ليس الا عبارة عن اجماعهم على الحجية، و على هذا يصير محصل كلامه، ان الاخبار التى فى هذه الكتب و عمل بها الاصحاب حجة لانها حجة، فتامل.

والانصاف ان مراد الشيخ الطوسي (قده) هو ما فهمه العلامة و قوّاه الشيخ الانصاري فى الفرائدايضا.

نقد كلام الشيخ الطوسي فى العدة:

ولكن هنا شيى و هو ان ظاهر كلامه فى العدة بملاحظة القيود التى اعتبرها فى موضوع الحجية، كون حجيته بتاسيس من الشارع و تعبد منه و كون بناء الأصحاب على العمل بها، كاشفا عن ورود التعبد بها من قبله و هذا ينافى ما مرّ منا من رجوع جميع ادلة حجية الخبر حتى بناء الاصحاب على العمل بها الى جريان سيرة العقلاء بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقة و انها الدليل العمدة فى هذا الباب و الادلة النقلية ايضا وردت امضاء لها و ليست بصدد التاسيس اصلا، اذ من جملتها، آية النبأ و يستفاد منها ان بناء الناس كان على العمل حتى بخبر الفاسق ايضا، غاية الامر، ردع الشارع اياهم عن العمل بهذا القسم و تقريرهم فى العمل بخبر العدل، و كذلك ساير الايات، لايستفاد منها اكثر من امضاء سيرة العقلاء و هكذا الاجماعات التى قررها الشيخ فى الرسائل، اذ قلنا ان مرجع جميعها الى جريان سيرة العقلاء بما هم عقلاء.

فالواجب تاويل كلام الشيخ (قده) بما لاينافى ماذكرنا.

تاويل كلام الشيخ فى العدة:

يمكن ان يقال: بانه (قده) اراد بذكر القيود فى كلامه، تعيين الصغرى و ليس فيه بصدد بيان اصل الكبرى التى جرت عليها السيرة.

---

(١) لم يظهر لى وجه كونه مصادرة، اذ المدعى حجيتها لنا، و الدليل حجيتها عند الاصحاب، فلايتحدان

ح ع - م.

بيان ذلك: ان يقال: ان الشيخ (قده) ايضا يقول بحجية خبر مطلق الثقة كما عليها بناء العقلاء، الا ان المصداق عنده لهذا العنوان من بين الاخبار المروية عن النبى(ص) و الائمة (ع)، هو خصوص ماكان واجدا للقيود التى ذكره و لا يبعد ذلك.

و السر فيه ان قلة زمان النبى(ص) و ضيق مجاله (ص) و كثرة اشتغاله (ص) بالمشاغل المختلفة من توطئة الحروب و الاحتجاج على الامم المختلفة فى اصول الدين و لاسيما التوحيد و غير ذلك من مشاغله، منعته(ص) من بيان الاحكام للمسلمين بحيث يضبطونها فلم يضبط الاحكام كما هى؛ فربما سئل عن المنسوخ و لم يسئل عن الناسخ، و رب من ضبط منه (ص) العام دون الخاص، او بعض كلامه (ص) دون بعضه لكثرة مشاغل الصحابة ايضا و لذا ترى ان اغلبهم ممن لايروى عنه بحديث و كثير منهم ضبط و روى ما لايرتبط بالاحكام من الحكم و المعارف المترشحة منه(ص).

نعم، روى عنه ابوهريرة و عايشة و ابن عباس احاديث كثيرة الا ان حال الاولين معلومة.

ثم ان بعده(ص) توجه المسلمون الى احتياجهم الى بيان الاحكام و هو(ص) و ان بيّن وظيفتهم فيما بعده من الرجوع الى الائمة(ع) كما يدل عليه حديث الثقلين، حيث جعلت فيه العترة عدلاً للكتاب، فيفهم منه انه يجب ان يترقب منهم مايترقب من الكتاب و لااقل من دلالته على حجية قولهم مثله؛ الا انهم اعرضوا عن العترة(ع) فالجأهم الاحتياج الى الاحكام و عدم رجوعهم اليهم (ع)، الى الرجوع الى مايرويه الصحابة عنه(ص)، فعظم بذلك امر الصحابة فاكثروا الكذب عليه(ص) خصوصا مع ما رأوه من اعتقاد الناس فى حقهم من انهم لايكذبون اصلا و ان جميعهم عدول لاينبغى ان يتكلم فيهم بشيى و ان ظهر منهم فجائع عظيمة؛ فلاجل ذلك لم يبق وثوق بمايرويه العامة عن النبى(ص)، فهذا وجه تخصيص الشيخ موضوع الحجية بمايرويه اصحابنا من طرقهم عن النبى(ص) و الائمة (ع) لاهتمامهم فى ضبط الاحاديث و اجتنابهم عن الكذب و التاويل، فبذلوا جهدهم فى جمع الاحاديث و ضبطها و تعاطيها، فجمع اصحاب الصادق(ع) احاديث كثيرة ضبطوها فى جوامعهم و جمع اصحاب الرضا(ع) ـ فقهاء الطبقة السادسة البالغ عددهم الى ثمانية وعشرين ـ احاديث كثيرة بعد التنقيح و التطهير مما دسّ فيها و صارت جوامعهم، جوامع عظيمة بالنسبة الى جوامع اصحاب الصادق. و منها الف الجوامع الثانوية الاربعة.

و بالجملة؛ فحصر الشيخ الحجية فى الاخبار المروية عن النبى(ص) و الائمة (ع) بطرقنا ليس

لتعبد شرعى و تاسيس من قبل الشارع، بل لعدم بقاء خبر يوثق بصدوره بين روايات القوم لما عرفته من الاوضاع. فالوجه فى حجية الخبر عند الشيخ ايضا، ليس الا بناء العقلاء على العمل بخبر مطلق الثقة. و لازم ذلك ان يراعى فى موضوع الحجية ما يعتبره العقلاء من الشرائط و القيود فى الخبر الذى يحتج به العبد على المولى و المولى على العبد،

فمنها؛ كون ناقله ظاهر الصلاح و ظاهر حاله الصدق و عدم كونه ممن يتعمد الكذب.

و منها: عدم كونه اذنا سريع التصديق، و لا كثير السهو و النسيان.

ومنها: ان لا يكون مفاده معرضاً عنه عند بطانة المولى واصحاب سرّه المطلعين على آرائه واهدافه. هذا تمام الكلام في حجيّة الخبر بالاجماع. ويتفرع على هذا البحث امران نتعرض لهما اجمالاً:

بحث اجمالي حول الاجماع

الامر الاول في حجية الاجماع المنقول: فقد يظهر من بعضهم ولا سيّما المتأخرين كصاحب الرياض، جعله من مصاديق الخبر وانقسامه باقسامه وان الدليل على حجية الاجماع المنقول بالخبر الواحد، هو الدليل على حجية الخبر الواحد. بل ربما يظهر ذلك من العلامة ايضا، حيث استدلّ لنجاسة العصير العنبي بانّ الشيخ (ره) ادّعى الاجماع عليها وهو عادل فقوله حجة.

ولا بد قبل البحث في حجيته من بيان معنى الاجماع وحقيقته فنقول:

الاجماع في اللغة يستعمل في معنيين: **الاول:** العزم، ومنه الحديث: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له.» (سنن البيهقي ج ٤ ص٢٠٢) **الثاني:** الاتفاق، ويختلف ذلك باختلاف المضاف اليه فيصدق على اتفاق الاثنين والثلاثة وما زاد.

وفي الاصطلاح ايضا يطلق على معنيين مأخوذين من المعنى الثاني:

الاوّل: ما اصطلح عليه العامّة، وهو اتفاق اهل الحلّ والعقد من امّة محمد (ص) على امر من الامور الدينية في عصر واحد. ومنشأ هذا الاصطلاح، الحديث الذي رووه عن النبي (ص) انه قال: «لا تجتمع امّتي على خطأ» او «على ضلالة.»

وظاهره وان كان اتفاق جميع الامّة الى يوم القيامة، ولكنهم حملوه على اتفاق العلماء واهل الحل والعقد منهم في عصر واحد، بداهة ان رأي غير اهل العلم والخبرة لا اثر له في المسائل الدينية فيكون المقصود لا محالة اتفاق اهل الحلّ والعقد منهم. واتفاق الامّة الى يوم القيامة ايضا لا يتحقق الاّ بعد انتهاء الدنيا ووقوع القيامة، فما هو الحجة لا محالة ليس الاّ اتفاق الموجودين من اهل الحلّ والعقد من الامّة في عصر واحد لا اتفاق الموجودين والمعدومين من السّابقين واللاحقين. وغرضهم اثبات الخلافة بادّعاء تحقق الاجماع في العصر الاول. وقال بعضهم: ان المراد به اتفاق الصحابة. وقال مالك: اتفاق اهل المدينة.

الثاني: اتفاق اهل كل فنّ من الفنون على مسألة من مسائل هذا الفن؛ كاتفاق الصرفيين مثلا على لزوم اعلال الاجوف، واتفاق النحويين على كون الفاعل مرفوعاً، وهكذا في جميع العلوم والفنون، ومنها علم الفقه. فاذا قال العلامة مثلاً في التذكرة او المنتهى: اجمع علمائنا او اجمع علماء الاسلام فهو على هذا الاصطلاح. وقد جرى دأب كل ذي فنّ على ان يشير في كل مسألة مطروحة الى ان المسألة من المسائل الخلافية او مما اجمع عليها الكلّ. هذا.

والاصطلاح الاول هو المتداول عند العامّة وهو الاصل لهم؛ حيث بنوا عليه اساس مسألة الخلافة، وهم الاصل له؛ حيث ذكروه في كتبهم وبرهنوا له في علم الاصول وهم الّفوا في الاصول قبل الخاصّة، ومنهم ورد علم الاصول فينا. ومقتضى كلماتهم، كون الاجماع بما هو اجماع واتفاق، حجة بنفسه في قبال ساير الادلة من الكتاب والسنة والعقل، لا بملاك كونه كاشفاً عن قول المعصوم او السنة القطعية. فاتفاق اهل الحلّ والعقد في عصر واحد حجة عندهم بنفسه، وكل واحد من الاقوال جزء من الحجة. واستدلّوا له بامور منها الحديث الماضي.

واما اصحابنا الامامية فلما رأوا اعتماد العامّة على الاجماع بهذا المعنى واستدلالهم له بالحديث المذكور وببعض الايات اوردوا عليهم **اوّلاً**: بان الحديث المذكور غير ثابت عندنا والايات المذكورة لا دلالة لها.

وثانياً: بان اتفاق اهل الحلّ والعقد من امّة محمد (ص) لو فرض تحققه في عصر واحد فلا محالة يكون الامام المعصوم (ع) ايضا داخلاً فيهم لعدم خلوّ عصر منه (ع) فنحن ايضا نعترف بحجية الاجماع المذكور ولكن لا بمعنى كون الاجماع بنفسه حجة مستقلّة بل لاشتماله على هذا الفرض على قول الامام المعصوم(ع) فيكون هو تمام الحجة حقيقة والباقون من قبيل ضمّ الحجر الى الانسان؛ فاذا رأيت قدماء اصحابنا استدلّوا في مسألة من المسائل المختلف فيها بيننا وبين العامّة بالاجماع كما هو دأب السيّد المرتضى في الانتصار والناصريات، والشيخ في الخلاف، وابن زهرة في الغنية وهكذا، فالظاهر ارادتهم الاجماع على هذا الاصطلاح لا اتفاق جميع الفقهاء في جميع الاعصار، ويريدون بذلك المماشاة مع العامة في الاستدلال بالاجماع ولا يريدون الاّ اتفاق جماعة متضمن لما هو ملاك حجيته عندنا اعنى الامام المعصوم (ع). وان شئت قلت: لا يريدون بذلك الاّ قول المعصوم (ع).

لا يقال: اذا فرض ان الحجة عند اصحابكم قول المعصوم (ع) وان انضمام ساير الاقوال اليه من قبيل وضع الحجر بجنب الانسان فَلِمَ عبّروا عن ذلك بالاجماع؟

فانه يقال: الاشكال وارد لو كان ابتداء هذا التعبير والاصطلاح من ناحية اصحابنا. ولكن قد مرّ ان الاصل فيه هم العامّة وحيث مشينا معهم على طبق اصطلاحاتهم في علم الاصول الذي هم اسّسوه وهم كانوا يذكرون الاجماع بعنوان دليل مستقلّ فلاجل ذلك عبّر اصحابنا بالاجماع مماشاة لهم واشارة الى موافقتنا لهم اجمالاً في اصل حجّيته وان اختلفنا معهم في ملاكها. ففي الحقيقة يراد بالاجماع في كلمات الاصحاب، اتفاق جماعة يعلم بدخول المعصوم فيهم وان لم يعرف بشخصه، ولم يريدوا بذلك اتفاق جميع الفقهاء المصطلح عليه عند المتأخرين كالعلامة مثلاً. وكان غرضهم من التعبير عن رأي الامام المعصوم (ع) بالاجماع، التحفظ والفرار عن طرح مسألة الامامة وحجية قول المعصوم (ع) في كل مسألة مسألة . هذا.

وقد صرّح بما ذكرنا السيّدان العلمان: المرتضى وابن زهرة: ففي اوائل الانتصار بعد ادعاء حجية اجماع الامامية قال: «وانما قلنا اجماعهم حجة؛ لان في اجماع الامامية قول الامام الذي دلّت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل، فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً».

وفي الذريعة (ص٦٣٠): «لان الاجماع اذا كان علّة كونه حجة، كون الامام فيه، فكل جماعة ـ كثرت او قلّت ـ كان قول الامام في جملة اقوالها، فاجماعها حجة؛ لان الحجة اذا كانت هو قوله، فباي شيء اقترن لابدّ من كونه حجة لاجله لا لاجل الاجماع.»

وفي اوائل الغنية في مبحث الاجماع قال: «فعندنا ان العلة في كونه حجة، انه يشتمل على قول المعصوم. وعندهم ان اللّه تعالى علم ان هذه الامّة لا تجتمع على خطأ...

فان قيل: اذا كان المرجع بكون الاجماع حجة عندكم الى قول المعصوم (ع) وليس للاجماع تأثير في ذلك، كان قولكم: الاجماع حجة لغواً لا فائدة فيه. قيل: نحن لا نبدأ بالقول ان الاجماع حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا: ما قولكم في اجماع المسلمين؟.

قلنا: هو حقّ وحجة من حيث كان قول المعصوم (ع) في اجماعهم. وهذا كما لو قيل في جماعة فيها نبيّ هل قول هذه الجماعة حق وحجة؟. فانه لابدّ في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بانه حجة، وان كان لا تأثير لقول من عدا النبي (ص) في ذلك.» هذا.[1]

---

(١) اقول: وقال المحقّق (ره) في مقدمة المعتبر: «وامّا الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم (ع). فلو خلا المأة من فقهائنا عن قوله (ع) لما كان حجة. ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة، لا باعتبار اتفاقهما، بل باعتبار قوله (ع). فلا تغترّ اذاً بمن يتحكم فيدّعى الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة

ولكن يمكن ان يقال: ان ما ذكروه من اتفاق جماعة فيهم الامام المعصوم (ع) مجرّد فرض يشكل احرازه في المسائل؛ اذ قلّما يتفق اتفاق جمع من العلماء على حكم شرعي بحيث يقطع بدخول شخص المعصوم فيهم مع عدم معرفته بشخصه. وقد كنّا في سالف الزمان حين قرائتنا للمعالم والقوانين نتعجب من طرح هذا الموضوع في كلمات الاصحاب.

وكيف كان، فالاجماع في اصطلاح العامّة عبارة عن اتفاق العلماء واهل الحلّ والعقد في عصر واحد على مسألة دينية. وعلى وفق هذا الاصطلاح جرى فقهائنا المحاجّين لهم في المسائل.

قول الباقين الاّ مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة.» هذا.

وفي اول مبحث الاجماع من عُدّة الشيخ رحمه اللّه قال: «والذي نذهب اليه: ان الامّة لا يجوز ان تجتمع على خطأ وان ما يجمع عليه لا يكون الاّ صواباً وحجة؛ لان عندنا انه لا يخلو الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول (ص)...

فان قيل: اذا كان المدّعى في باب الحجة قول الامام المعصوم (ع) فلا فائدة في ان تقولوا: ان الاجماع حجة او تعتبروا ذلك بل ينبغي ان تقولوا: ان الحجة قول الامام (ع) ولا تذكرون الاجماع.

قيل له: الامر وان كان على ما تضمّنه السؤال، فان لاعتبار الاجماع فائدة معلومة وهي انه قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم. ولو تعيّن لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال.»

اقول: قوله: «ان قول المعصوم داخل فيهم» ان اراد به دخول شخص المعصوم في المجمعين وان لم يعرف بشخصه، كان الاجماع دخولياً لا محالة. ولكن يحتمل انه لم يرد بذلك دخول شخص المعصوم في المجمعين، بل اراد بذلك انكشاف قوله من اتفاق جميع العلماء في عصر واحد، فيكون حجيته من باب اللطف الذي هو مبناه كما يظهر من موارد اخر من كلامه.

ومحصّل الكلام في المقام: ان عدّ الاجماع من الادلّة الشرعية امر ابدعه العامّة، واستدلّوا لحجيته في كتبهم الاستدلالية وكان غرضهم من ذلك في بادئ الامر، تحكيم خلافة الخلفاء ولا سيّما الاول منهم بذلك. مع وضوح عدم تحقق الاجماع بالنسبة اليها، وانما بايع ابا بكر في السقيفة خمسة: عمر بن الخطاب وابو عبيدة بن الجرّاح واسيد بن حضير وبشير بن سعد وسالم مولى ابي حذيفة. ثم اوجدوا جوّ الدعايات والارهاب، فلحق بهم الناس تدريجاً ولم يبايع امير المؤمنين (ع) وسلمان وابو ذر ومقداد وجمع آخرون. فالاجماع عند العامّة دليل مستقل في قبال الكتاب والسنة والعقل.

وكيف كان، فلما واجههم على ذلك قدماء اصحابنا ومؤلفوهم، قالوا لهم مماشاة: نحن ايضا نسلّم حجيّة الاجماع على فرض تحققه ولكن لا بعنوان دليل مستقلّ في قبال ساير الادلة، بل لدخول المعصوم فيهم على ذلك، ففى الحقيقة قوله الحجة والباقون من قبيل الحجر فى جنب الانسان.

«ادلّة حجيّة الاجماع»

واستدلّ العامّة لحجيته بالكتاب والسنة.

امّا السنة فما رووه عن النبي (ص) من قوله: «لا تجتمع امّتي على خطأ» بالتقريب الذي مرّ ومرّ الجواب عنها بعدم ثبوت الرواية عندنا.

وامّا الايات فعمدتها قوله تعالى في سورة النساء (١١٥): «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنم وساءت مصيراً.»

بتقريب ان المستفاد منها وجوب اتباع المؤمنين، ولا يراد منه وجوب اتباع كل واحد منهم مستقلاً فلا محالة يراد اتباعهم مجموعاً فيما اتفقوا عليه.

وقد اجيب عنها بوجوه انهاها في العدّة الى ثمانية وجوه.

ومما قيل في الجواب عنها، ان اللام لعلّها للعهد لا للجنس والاستغراق، او ان الاية تدلّ على

والظاهر ان هذا صار سبباً لادّعاء القدماء من اصحابنا الاجماع حتّى في المسائل الخلافية بعد اعتقادهم بكون رأي خاص مطابقاً لرأي الامام (ع)، لا بأن سمعوا الرأي من جماعة فيهم الامام بلا معرفة لشخصه فانه فرض نادر بل غير واقع، بل بسبب احرازهم رأي الامام (ع) مما قام عندهم من الادلّة المتعارفة من الكتاب والسنة والقواعد الدارجة المستنبطه منهما بضميمة اقوال جمع من الفقهاء.

ففي الحقيقة حكاية الاجماع من قبلهم ترجع الى حكاية رأي الامام (ع) على حسب اجتهاد المدّعى وفتواه المستنبطة من الادلّة وان كانت المسألة خلافية. وانا عبّروا بالاجماع مماشاة للعامّة او ارادوا بذلك ثبوت الاتفاق بالنسبة الى نفس الدليل او القاعدة الكلية التي اعتمدوا عليها في افتائهم. ويعبّر عن ذلك بالاجماع على القاعدة فتدبر. هذا.

والاقوال في الاجماع عند اصحابنا ترجع الى اقوال اربعة:

الاوّل: دخول شخص الامام المعصوم في المجمعين والسماع منه. وهذا فرض نادر جداً بل غير واقع.

الثاني: حكم العقل او الشرع بوجوب موافقة المعصوم (ع) للمجمعين من باب قاعدة اللطف وان رأيه (ع) لو كان على خلاف ما عليه جميع فقهاء العصر لوجب عليه اظهاره عقلاً او شرعاً تحفّظاً لوضوح الحقّ في كل عصر.

الثالث: حدس رايه (ع) عادة من اتفاق آراء الفقهاء المتعبّدين بالنصوص في جميع الاعصار وانهم تلقّوه منه (ع) او وصل اليهم من قبله دليل معتبر واضح.

الرابع: حدس رأيه تصادفاً في مورد خاص بالقرائن الموجودة او بالادلة الخاصّة القائمة عند المدّعى والاخبار الواردة في المسألة. ويظهر ممّن اعتذر عن وجود المخالف في مسألة بانه معلوم النسب اعتماده على الاجماع من باب دخول المعصوم فى المجمعين وممّن اعتذر عنه بانقراض عصره اعتماده عليه من باب قاعدة اللطف.

حرمة مخالفتهم لا وجوب موافقتهم. ولكن الاولى والاحسن ان يقال: ان مفاد الاية وجوب اتباع المؤمنين بما هم مؤمنون؛ اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّية. ومن الواضح ان الايمان بما هو ايمان بالله وبرسوله لا يقتضي الاّ اطاعة الله واطاعة رسوله فيما ياتي به من الله تعالى وفيما يحكم به بولايته وسلطنته الالهية على الامّة.

وبالجملة فمرجع الاية الى وجوب اتباع المؤمنين فيما يقتضيه ايمانهم؛ من العمل بكتاب الله تعالى واطاعة رسوله والتسليم له، فيكون عبارة اخرى عن حرمة مشاقّة الرسول ومخالفته، والعطف تفسيري. واين هذا من لزوم اتباعهم فيما اتفقوا عليه بآرائهم ولو لم تكن مما يقتضيه ايمانهم.

ومن الايات ايضا قوله تعالى في سورة آل عمران (١١٠): «كنتم خير امّة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله.» حيث وصف الله تعالى الامّة الاسلامية بانها خير امّة، فلا يجوز عليها بمجموعها وبما هي امّة الخطأ والاّ لخرجت عن كونها خيراً وجاز امرها بالمنكر ونهيها عن المعروف.

وفيه، ان الاية ليست بصدد بيان حال الامّة خارجاً واتصافها خارجاً بالخيرية، بل بصدد بيان ملاك الخيرية والسعادة وان الامّة تكون خيراً لو فرض اتصافها خارجاً بصفات ثلاث يرتبط احديها بروابطها مع الله وهو الايمان به بلوازمه والاخريان بروابط بعضهم مع بعض اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. فملاك كون الامّة خيراً تحصيلها لهذه الصفات الثلاث واتصافها بها. وبالجملة مفاد الاية قضية شرطية فتدبر. هذا.

وقد تحصّل لك مما ذكرنا، ان الاجماع عند العامّة اتفاق اهل الحلّ والعقد في عصر واحد على امر من الامور الدينية. وعلى هذا الاساس مشى القدماء من اصحابنا ولا سيما في المسائل التي كانوا يحاجّون فيها اهل الخلاف ولكن ارادوا به دخول الامام المعصوم وكونه الملاك في الحجية. وان شئت قلت: ارادوا به قوله الذي هو الملاك في حجيته عندهم.

وامّا ما يرى في كلمات الفقهاء المتاخرين؛ من دعوى الاجماع في بعض المسائل، فلا يراد به ما هو المصطلح عليه عند القدماء، بل يراد به اتفاق جميع اهل الفن نظير ما يدّعيه كل ذى فنّ في بعض مسائل فنّه، فليس المقصود دخول المعصوم (ع) فيهم. وعلى هذا فيقع الاشكال في وجه حجيّته فنقول:

امّا في ساير الفنون غير علم الفقه فلا دليل على حجّيته الاّ اذا حصل القطع بسببه. وامّا في المسائل الفقهية ففي حجيته ووجهها خلاف.

كلام الشيخ الطوسي في الاجماع

يظهر من الشيخ في موارد من عدّته كون الدليل عليها قاعدة اللطف بتقريب ان الامّة اذا تطابقت على مسألة من المسائل فلو كان رأي الامام المعصوم الذي لا يخلو الزمان منه على وفقه فهو والاّ وجب عليه من باب اللطف ابراز رأيه بالقاء الخلاف لئلا يكون جميع الامّة على خلاف الحقّ.

قال في مبحث الاجماع من العدّه في حكم ما اذا اختلفت الامّة على قولين يكون احدهما قول الامام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه: «متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بهما لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك؛ لان ما هو موجود من دليل الكتاب والسنة، كاف في باب ازاحة التكليف. ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل، وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسألة... وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ره) اخيراً: انه يجوز ان يكون الحقّ فيما عند الامام والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنّا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرّفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادّى الينا الحق الذي عنده. وهذا عندي غير صحيح؛ لانّه يؤدّي الى ان لا يصحّ الاحتجاج باجماع الطائفة اصلاً لانا لا نعلم دخول الامام عليه السّلام فيها الاّ بالاعتبار الذي بيّناه. ومتى جوّزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع.» ـ هذا ما ذكره الشيخ (ره) في باب الاجماع.

ولكن يمكن ان يناقش بعدم ثبوت وجوب اللطف على الامام لا عقلاً ولا شرعاً، ومن اين ثبت حجية الاجماعات وجواز الاحتجاج بها حتّى يجعل هذا دليلاً على بطلان كلام السيّد(ره)؟. هذا.

حجية الاجماع بالحدس

وذهب جماعة الى ان حجية الاجماع من باب الحدس، حيث ان العلماء مع كثرة اختلافاتهم واختلاف مبانيهم ومشاربهم اذا فرض اتفاقهم على مسألة من المسائل فلا محالة يحصل بذلك الحدس القطعي او الاطمئناني بتلقّيهم ذلك ممن يكون قوله حجة عند الجميع. وقد ذهب الى هذه الطريقة بعض العامّة كالشافعي ايضا حيث لم يتمسك هو في رسالته التي الّفها في علم الاصول لحجية الاجماع بما مرّ من الحديث المروي عن النبي (ص)، بل قال: ان العلماء متى اتفقوا على

مسألة علمنا بذلك انهم تلقّوها عن النبي (ص).

ولكن يمكن ان يقال: بانا لا نسلّم تمامية هذه الطريقة بنحو الكلّية بحيث يحكم بالملازمة العادّية بين اتفاق العلماء على امر وبين العلم بتلقّيهم ذلك من المعصوم (ع) او وصول دليل معتبر منه اليهم، الا ترى ان علماء المعقول مع تعمّقهم ودقّة انظارهم كثيراً ما اتفقوا على بعض المسائل في اعصار متتالية ثم ظهر خلافها بالدليل والبرهان.

نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية المحضة واتفق عليها الفقهاء الذين لا يتعبدون الاّ بالنقل طبقة بعد طبقة الى عصر المعصومين (ع) علم منه قهراً انهم تلقّوها منهم بعد ما احرزنا انهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس والاستحسانات العقلية والاعتبارات الظنّية.

ولكن هذا الكلام يجري في المسائل الكلية الاصلية المبتنية على النقل المحض؛ نظير بطلان العول والتعصيب في المواريث الذي هو من ضروريات فقه الشيعة بتلقيهم اياه من الائمة (ع).

واما المسائل العقلية المحضة كالمسائل الكلامية، وكذا المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من المسائل الاصلية والقواعد الكلية باعمال النظر والاجتهاد، فاتفاق العلماء فيها لا يكشف عن تلقّيها عن المعصومين (ع) بل يكون من باب التوافق في الفهم والنظر.

هذا كلّه في ماهية الاجماع، وامّا الاجماع المنقول فسيأتي البحث فيه.

البحث في الاجماع المنقول

اعلم ان الشيخ الانصاري (ره) في الرسائل ذكر للبحث عن الاجماعات المنقولة مقدمتين:

الاولى ما محصّلها: ان ادلّة حجية الخبر انّما تدلّ على حجيته اذا كان الاخبار عن حسّ فلا تشمل الاخبار عن الحدسيات المحضة المبتنية على الاجتهاد والنظر.

الثانية ما محصّلها: ان وجه حجية الاجماع عند الامامية ـ كما قالوا ـ هو اشتماله على قول الامام المعصوم (ع) فيكون نقله نقلا لقوله (ع) فيدخل قهراً في الحديث والخبر. ولكن مستند علم الناقل لقوله (ع) امّا السماع منه في جملة جماعة، او قاعدة اللطف التي بنى عليها الشيخ في العدّة، او الحدس لقوله (ع) من اقوال العلماء بشقوقه. والاوّل في غاية القلّة بل نعلم جزماً بانه لم يتفق لاحد من الشيخين والسيّدين وغيرهما من الناقلين للاجماعات الدارجة فلا محالة يكون الاخبار بقوله (ع) من باب اللطف او الحدس. واللطف لا نقول بوجوبه. ولم يعلم كون الحدس من قبيل الحدس الضروري المبتني على الاثار المحسوسة نظير الاخبار بالعدالة او الشجاعة بمشاهدة

آثارهما المحسوسة؛ اذ لعلّه من الحدسيات المبتنية على الاجتهاد والنظر فلا يشمله ادلّة حجية الخبر.

ويرد عليه: ان ما يظهر منه من ان تحصيل قول الامام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله (ع) في ضمن اقوال المجمعين، وهو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للاجماعات، مدفوع بعدم كون نقل قوله (ع) عن حسّ منحصراً في سماع الناقل من شخصه، ولا الامام منحصراً في امام العصر عجل اللّه تعالى فرجه. بل مرادهم من نقل قوله (ع) نقله ولو بطريق صحيح وصل اليهم من ايّ واحد من الائمة المعصومين (ع) وهم نور واحد، والنقل بالطريق الصحيح ايضا من مصاديق الحسّ، نظير ما اتفق في مسألتي العول والتعصيب ونحوهما من المسائل الواصلة عن ائمة الشيعة بالضرورة بطرق صحيحة في قبال العامّة فادّعوا عليها الاجماع. وقد مرّ سابقاً ان الاجماع كان عند العامّة عبارة عن اتفاق العلماء من الامة في عصر واحد واقاموا لحجيته ادلّة وبنوا عليها في الاصول والفروع.

ولما واجههم اصحابنا وجدوا ادلّتهم غير تامّة ومخالفتهم بالكلية غير خالية عن الاشكال فقالوا: ان هذا الاتفاق على فرض تحققه حجة عندنا ايضا ولكن لا بكونه حجة مستقلة في قبال ساير الادلة بل لاشتماله على قول المعصوم الذي لا يخلو منه عصر وزمان.

واذا كان قول الامام تمام الحجة، فلا فرق بين طرق استكشافه فاذا فرض استكشافه من طريق خاص فلا نبالي بكون ساير الفقاء موافقين او مخالفين، والسرّ في التعبير عنه بالاجماع انهم لما اثبتوا في كتبهم الاعتقادية والاصولية حجية اقوال الائمة (ع) وعصمتهم ولم يتمكنوا في الفقه من عنوانهم في قبال ادلة العامّة لكونه مفضياً الى التنازع في مسألة الامامة والخلافة في كل مسألة حاولوا ادراج هذه الحجة وهو قول المعصوم (ع) في واحد من الادلة الدارجة الدائرة على لسان القوم، ولم يتمكنوا من ادراجه في الكتاب كما هو واضح ولا في السنة لانحصارها عند العامة في السنة النبوية، فالجأتهم الضرورة الى ادراجه في الاجماع الذي اصطلح عليه العامّة لانه كان حجة مستقلة عندهم ومشتملاً عليها ايضا عندنا. فاذا استدلوا في مسألة بالاجماع، ارادوا بذلك قول المعصوم (ع) ولكن لا بالسماع من شخصه بل بوصول نصّ صحيح معتبر من احد من الائمة الاثنى عشر الى ناقل الاجماع، فترى مثلا في مسألة حرمان الزوجة من ارض المساكن ـ التي انفرد بها اصحابنا ـ استدلوا بالاجماع في قبال العامّة المنكرين لها مع كون الاخبار الواردة فيها بحدّ التواتر. فيظهر بذلك ان مقصودهم بالاجماع المذكور دليلاً، قول الائمة (ع)

المنقولة بالتواتر. فلا وجه لحصر قول الامام الثابت بالحسّ في السماع من شخص امام العصر عجل اللّه تعالى فرجه حتى يحكم عليه بالندرة او عدم الوقوع.

نعم يكون قوله (ع) ايضا لا محالة موافقاً لاقوال ساير الائمة المنقول عنهم فيصحّ الاسناد اليه ايضاً.

وبالجملة، فاذا رأيت الشيخ الطوسي (قده) قد يتمسك في بعض المسائل باجماع الطائفة مع كونها مما وردت فيها روايات مستفيضة او متواتره وافية باثبات المسألة، فليس مقصوده حينئذ بالاجماع، اتفاق الفقهاء وكشف قول الامام بسببه بل اراد به قول الامام المعصوم (ع) المنقول له بالاخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به.

ولم يدّع الاجماع في كثير من المسائل المذكورة في الخلاف وغيره حيث لم يرد فيها نصّ يكشف به قول الامام. والتعبير بالاجماع كان للفرار عن تجديد النزاع في مسألة الامامة في كل مسألة مسألة، لا لما يظهر من الشيخ من ان هذا الاصطلاح كان للتحفظ على عناوين الادلّة وعدم زيادتها على اربع وان كان هذا ايضا محتملاً فتدبر.

وحاصل الكلام ان الشيخ (ره) في الرسائل حصر طريق كشف قول الامام (ع) في امرين:

الاوّل: ان يحصل العلم بقوله (ع) من اقوال ساير العلماء بان يكون العلم، باقوالهم متقدماً على العلم بقوله (ع) وان كان الواقع بعكس ذلك؛ حيث ان قوله (ع) منشأ لحدوث اقوالهم.

الثاني: ان يحصل العلم بقوله (ع) في ضمن اقوالهم في رتبة واحدة؛ بان يسمع من جماعة يعلم ان احدهم الامام (ع). ثم قسّم الاوّل الى ثلاثة اقسام؛ بتقريب ان العلم بقوله بسبب اقوالهم امّا ان يكون من باب وجوب اللطف، او وجود الملازمة العادية بين اقوالهم وبين قوله (ع)، او حصول العلم به اتفاقاً للناقل.

ولكن يرد عليه: ان التقسيم غير حاصر، فان هنا طريقا آخر لكشف قوله (ع) وهو نقل قوله (ع) بطريق مسند معتبر واصل اليه. ولاجل ذلك ترى الشيخ الطوسي (ره) في العدّة بعدما جعل الملاك لحجية الاجماع، قول الامام المعصوم (ع). عَقَدَ فصلاً لبيان طرق الكشف لقوله (ع) فذكر ثلاثة طرق لمعرفة قوله (ع): **الاوّل**: السّماع منه (ع) والمشاهدة لقوله. **الثاني**: النقل عنه بما يوجب العلم؛ يعني متواتراً. **الثالث**: اتفاق العلماء بنحو يكشف به قول الامام (ع) من باب اللطف. ثم ذكر كلام السيّد (ره) وانكاره لقاعدة اللطف، ثم ردّه بما مرّ من استلزام انكارها عدم صحة الاحتجاج باجماع الطائفة على ما مرّ من نقل كلامه. وليس مقصوده (قده) انحصار وجه حجية

الاجماع في اللطف على ما نسب اليه في الرسائل واسقط بذلك اجماعات الشيخ عن الاعتبار. بل مقصوده ان الطريق لكشف قول الامام ان كان اتفاق الفقهاء غير الامام فحجيته لا تكون الاّ من طريق اللطف كما لا يخفى على من راجع العدة.

وقد ظهر لك بما ذكرناه الى هنا: ان الاجماعات المنقولة في كلمات القدماء من اصحابنا كالشيخين والسيدين وغيرهما، ليست بمعنى ان ناقل الاجماع استكشف قول الامام (ع) من اتفاق جماعة هو داخل فيهم، او انّ اقوالهم اوجبت علمه بقول الامام (ع) لطفاً او حدساً، بل قصدوا بالاجماع ما هو الملاك عندهم لحجيّته وهو نفس قول الامام الواصل اليهم بالادلّة المعتبرة.

والظاهر منهم وصول قوله (ع) اليهم بالطرق الحسيّة اعني الاخبار الموجبة للعلم، فيشمله ادلّة حجية الخبر. بل لو فرض الشك في كون ادراكه له عن حسّ او حدس فالظاهر حمله على كونه عن حسّ، فان الشخص العادل اذا اخبر عن امر وكان من المحتمل استناده الى الحسّ او المبادئ الحسية الظاهرة، فقوله حجة عند العقلاء ويكون دعواه الاجماع بمنزلة نقل قول الامام (ع) عن حسّ.

ومن ذلك يعلم منشأ تعارض الاجماعات المنقولة؛ اذ من الممكن ان وصل الى كل من ناقلى الاجماع قوله (ع) بطريق معتبر عنده لكثرة الاخبار المتعارضة في الابواب المختلفة.[1] ويظهر هذا الامر لمن تتبع كلمات شيخ الطائفة. فتراه مثلاً تعرّض لمسألة منجزات المريض في سبعة مواضع من كتاب الخلاف ونسب فيها الى اصحابنا قولين: اخراجها من الاصل، واخراجها من الثلث، واشار فيها الى روايات الاصل وروايات الثلث معاً.

ولكنه في كتاب العتق من الخلاف رجّح اخبار الثلث وحكم باخراجها من الثلث وقال: «دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم.» فيعلم بذلك، ان مقصوده من الاجماع ليس الاّ قول الامام الثابت له بعد ترجيح اخبار الثلث ولم يرد به اتفاق الاصحاب.

وعلى هذا فناقل الاجماع ان كان عدلاً وثقة وكان نقله محتملاً لكونه عن حسّ، كان نقله

---

(١) اقول: اذا كان مرجع نقل الاجماع الى نقل وصول خبر معتبر عن الائمة (ع) عند الناقل، والمفروض ان الاخبار المتعارضة كثيرة في الابواب المختلفة من فقهنا فيرجع نقل الاجماع الى ترجيح بعض الاخبار على بعض. ومرجع هذا الى نقل اجتهاد الناقل فيخرج عن كونه اخباراً عن امر حسّي.
وان شئت قلت: ان اخباره يرجع الى الاخبار عن اعتبار الخبر الذي اعتمد عليه وهذا امر يدخله النظر والاجتهاد فان المباني والمشارب في شرائط اعتبار الخبر مختلفة جداً فيشكل ان يعامل مع اخباره هذا معاملة خبر العادل الثقة. ولو فرض الشك في كون اخباره عن حسّ او عن حدس فانما يحكم العقلاء بالحجية فيما اذا لم يكن الغالب فيها هو الحدس كما فى المقام.

الاجماع في المسائل الفقهية الاصليّة المبتنية على النقل حجة، ووزانه وزان نقل الخبر عن الائمة (ع).

واما في المسائل التفريعية المبتنية على النظر والاجتهاد، فليس بحجة، لانه اخبار عن حدس الناقل واستنباطه.

فان قلت: اذا كان مقصود الشيخ وامثاله من الاجماع، قول الامام (ع) لا الاجماع الاصطلاحي فلم نرى كثيراً منهم يذكرون بعد نقل الاجماع اخبار المسألة ايضا ولا يكتفون بذكر الاجماع؟. والشيخ ايضا يتمسك في المسائل الخلافية باجماع الفرقة واخبارهم، فهذا يدل على ان المقصود بالاجماع غير الاخبار الواردة.

قلت: ذكرهم للاخبار بعد الاجماع لبيان مدرك الاجماع المدّعى وان ادعاء الاجماع مستند الى هذه الاخبار.

واما الشيخ في الخلاف، فلعلّه اراد باستدلاله الدارج في الخلاف في قبال العامّة بيان ان في المسألة دليلين: اجماع الفرقة اعني قول الامام المعصوم والاخبار المرويّة عن النبي (ص) التي لم تذكر في جوامعهم الحديثية ووصلت الينا بواسطة الائمة (ع)، ففي الحقيقة اقام في المسألة دليلين: قول الامام والسنّة النبويّة. وقد ورد في اخبارنا ان روايات ائمتنا وصلت اليهم من النبي (ص) ويجوز روايتها عنه (ص). ففي الوسائل (ج ١٨ ص٥٨) بسنده عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا ابا عبد اللّه (ع) يقول: «حديثي حديث ابي، وحديث ابي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث امير المؤمنين، وحديث امير المؤمنين حديث رسول اللّه (ص)، وحديث رسول اللّه (ص) قول اللّه عزّ وجلّ.»

ثم انه يظهر من الشيخ (ره) في الرسائل: ان نقل الاجماع مطلقا مشتمل على نقل الكاشف والمنكشف معاً. وقد ظهر مما ذكرنا خلاف ذلك، إذ بعض الاجماعات المنقولة مشتمل على نقل المنكشف، اعني قول الامام فقط كاجماعات الشيخ في الخلاف كما مرّ بيانه، وبعضها مشتمل على نقل الكاشف، اعني اقوال العلماء فقط؛ نظير كثير من اجماعات العلاّمة في التذكرة مثل قوله: «اجمع علماء الاسلام على كذا» اذ ليس المقصود منه الاّ اتفاق جميع علماء الاسلام من العامّة والخاصّة نظير ادّعاء احد ارباب الفنون اتفاق علماء فنّه في مسألة من مسائل الفنّ، فليس نظر الناقل الاّ نقل فتوى جميع اهل الفنّ. ففي الحقيقة نقل موضوعاً يمكن ان يستكشف منه قول الامام بالملازمة او الحدس.

فانقلت: نقل الاجماع بالمعنى الذي ذكرت لا فائدة له، لان النصّ الواصل الى ناقل الإجماع امّا ان وصل الينا ايضا اولا، فعلى الاوّل لا نحتاج الى الاجماع المنقول، وعلى الثاني لا يجوز الاعتماد عليه لاحتمال كونه مبنياً على قاعدة اللطف وقد مرّ بطلانها.

قلت: نقله مفيد على كلا التقديرين؛ اذ مع وصول النصّ الينا يكون نقل الاجماع بمنزلة خبر آخر وكما انه مع وجود اخبار عديدة في المسألة نتمسك بجميعها ويتأيد بعضها ببعض فكذلك في المقام. وامّا مع عدم وصوله الينا فلان عدم جواز الاعتماد عليه مبنيّ على ان يشترط في حجية النقل، العلم بكونه عن حسّ وليس كذلك لما مرّ من جواز الاعتماد على الخبر مع احتمال كونه عن حسّ ولا يلزم احراز ذلك لبناء العقلاء على العمل به الاّ مع احراز الخلاف كما مرّ.

هذا مضافاً الى ان الاعتماد على نقل الاجماع لو كان الناقل من اهل التتبع اكثر من الاعتماد على نقل النصّ لأن ناقل النصّ ينقل النصّ الصادر عن الامام، فيحتمل كون ظاهره مراداً ويحتمل عدمه ايضا لاجل التقية ونحوها، واما ناقل الاجماع فينقل رأي الامام ومذهبه الحقّ فتدبر.

ثم لا يخفى انا لا نقول بلزوم متابعة الاجماع المنقول بحيث لا يجوز مخالفته كيف ما كان، بل نقول بان وزانه وزان الخبر الواحد، فكما ان في مورده يتفحّص عن المعارضات والمرجحات وبعد الترجيح يؤخذ به فكذا في المقام.(١)

---

(١) لا يخفى اختلاف الاجماع المنقول باختلاف انظار الناقلين والفاظ النقل. فتارة ينقل رأي الامام (ع) ايضا في ضمن نقل الاجماع امّا حدساً كما هو الغالب او حسّاً وان كان فرضه نادراً. واخرى لا ينقل الاّ ما هو السبب عنده لاستكشاف رأيه (ع) عقلاً او شرعاً او عادة او اتفاقاً. فان كان المنقول السبب والمسبب معاً عن حسّ فالظاهر شمول ادلّة حجية الخبر له. ومثله ما اذا كان عن حدس ضروريّ قريب من الحسّ من ناحية الاثار المحسوسة. وكذا ان كان المنقول هو السبب فقط ولكن كانت سببيته واضحة عند المنقول اليه ايضا فيعامل مع المنقول معاملة المحصّل في الالتزام بمسببه وترتيب آثاره ولوازمه.

وامّا اذا كان النقل للمسبب لا عن حسّ او حدس قريب منه بل بمقتضى التزام الناقل بوجوب اللطف عقلا او شرعاً او بحدسه رأي المعصوم (ع) من باب الاتفاق او استنباطه رأيه من الادلة المتعارفة والاخبار الواردة فالظاهر عدم شمول ادلّة حجية الخبر له، اذ المتيقن من بناء العقلاء حجية الاخبار عن حسّ او قريب منه، وهو المنصرف اليه للآيات والاخبار المستشهد بها لذلك. ولو شك في ذلك فقد يقال بالشمول ايضا لبناء العقلاء على ذلك اذ ليس بنائهم اذا اخبروا بشيء على التفتيش والسؤال عن كونه عن حسّ او عن حدس. ولكن يمكن منع ذلك فيما اذا كان الغالب فيه هو الحدس او الالتزام بما لا يلتزم به المنقول اليه مثل قاعدة اللطف فى المقام.

نقل الخبر المتواتر

تنبيه: يظهر من الشيخ في الرسائل ما محصله: ان نقل الخبر المتواتر كنقل الاجماع، فقد يكون المنقول السبب والمسبّب اعنى قول الامام (ع) ايضا، وقد يكون المنقول خصوص السبب، فالاول لا يفيد اذ ليس كل تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم في نفس الامر عادة تحقّق المخبر به ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والمقامات.

وامّا اذا كان المنقول خصوص السبب؛ مثل ان اخبر باخبار الف عادل مثلاً بامر خاصّ فادلّة حجية الخبر يشمله ويرتّب المنقول اليه على المخبر به آثاره ولوازمه.

ويرد عليه اولاً: ان قوله: ان ناقل الاجماع قد ينقل المسبّب وقد ينقل خصوص السبب كلام ظاهريّ. لما مرّ من ان نقل الاجماع عندنا على وجهين:

الاوّل: نقل نفس رأي الامام (ع) لا بالسماع منه ولا بتحصيله من اتفاق العلماء بل بوصوله اليه بالاخبار المتصلة الى الائمة (ع)، وهذا هو المترائى من اجماعات الخلاف والغنية ونحوهما كما مرّ.

الثاني: نقل اتفاق اهل الفنّ في مسألة، كما في اجماعات التذكرة ونحوه من دون نظر الى سببيته لاستكشاف رأي الامام (ع).

وامّا ثانيا: فعلى فرض التسليم نقول: ليس نقل التواتر نظير نقل الاجماع، فان ناقل الاجماع اما ان ينقل نفس رأي الامام (ع) او ينقل ما يكون سبباً للعلم بقوله خارجاً بالحمل الشائع كاتفاق العلماء مثلاً.

وامّا ناقل التواتر فهو ينقل سبب العلم ونفس العلم بالحمل الاوّلي ايضاً. فاذا قال الناقل: ثبت بالتواتر ذلك فهو ناقل لاخبار الجماعة ولحصول العلم في نفسه ايضا، اذ هذا معنى التواتر. فقياس نقل التواتر بنقل الاجماع مع الفارق.

وكيف كان فنقله لا يفيد للمنقول اليه الاّ في بعض المقامات لاختلاف مراتب الناقلين في الفطانة والدرك واختلاف الاشخاص في حصول العلم لهم.

نعم يثبت نفس السبب بمقدار دلّ عليه الفاظ الناقل او المتيقن منه فيرتّب عليه المنقول اليه ما هو الاثر عنده ولو علم بكون المدرك لناقل الاجماع النصوص الموجودة عندنا او احتمل ذلك لم يكن الاجماع دليلاً وان كان مؤيداً مستقلا ونعبّر عنه بالاجماع المدركى فتدبر.

البحث في الشهرة الفتوائية

الامر الثاني في الشهرة الفتوائية: وقد استدلّ لحجيتها بمرفوعة زرارة عن الباقر (ع) ومقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد اللّه (ع).

ففي الاولى في حكم الخبرين المتعارضين قال: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذّ النادر.» فقلت: يا سيّدي انهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم؟. فقال: «خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك الحديث»[1]

وفي الثانية بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين وكون راويهما عدلين مرضيين قال: «ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه...»

قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟. الحديث.[2]

والمحتملات في قوله: «المجمع عليه» بالنظر البدوي اربعة: المتفق عليه عند الجميع او المشهور بين الاصحاب في قبال الشاذّ النادر، وعلى الوجهين الاتفاق او الشهرة في الرواية او في الفتوى فهذه اربعة.

اما احتمال كون المراد الاتفاق في الرواية فهو باطل قطعاً لعدم وقوع هذا الامر خارجاً، اذ ليس لنا رواية رواها جميع ارباب الاصول والجوامع فان اصحاب الامام الصادق (ع) ـ على ما قالوا ـ كانوا اربعة الآف ولم يتفق اتفاق جميعهم على نقل رواية واحدة عنه (ع).

وكذا احتمال كون المراد الاتفاق في الفتوى اذ المستفاد من الحديث وجود الشاذّ في قباله. ومقتضى التعليل بكون المجمع عليه لا ريب فيه كون مقابله ممّا فيه ريب، ولو كان الفتوى ممّا اتفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا مما فيه ريب.

وبعبارة اخرى: المقصود بالمجمع عليه بقرينة ذكر الشاذّ الذي ليس بمشهور في قباله هو المشهور لا المتفق عليه. وكذا احتمال ان يكون المراد الشهرة الروائية لوضوح بطلانه وان اصرّ عليه بعض، اذ مقتضى اطلاقه على هذا لزوم الاخذ بالرواية التي رواها اكثر الاصحاب وان اعرضوا عنه

---

(١) عوالى اللئالى ج ٤ ص ١٣٣ عن العلامة مرفوعاً الى زرارة.

(٢) الكافي ج ١ ص٦٨.

وكان فتوى الجميع حتّى الرواة لها مخالفة لها.

وهذا مما لا يمكن الالتزام به. كيف؟!. والرواية على هذا تصير مما فيه كلّ الريب فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه. فبقي من الاحتمالات ان يكون المقصود، الشهرة الفتوائية بان يكون مفاد الرواية مشهوراً بين الاصحاب افتاءاً وعملاً.

وبما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره الشيخ في الرسائل حيث قال: «مورد التعليل الشهرة في الرواية».

وقال ايضا في ضمن كلامه: «فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الاّ الشاذّ ولا يعرفه الباقي.»

فنقول: ما هو المقصود من هذه المعرفة؟. فان كان المقصود منها ان جميعهم رووها عن الامام (ع). ففيه ان هذا مما لم يتفق في الروايات المأثورة ابداً، ولو سلّم فلا اعتبار بها مع اعراض الجميع عنها عملاً.

وان كان المقصود منها ان جميع العلماء معترفون بان الراوي الفلاني روى هذه الرواية. ففيه ان مقتضى ذلك ان يكون مجرّد هذه المعرفة كافية في لزوم الاخذ بالرواية وان كان فتوى الجميع على خلافها. مع ان الرواية على هذا تكون مما فيه ريب لا مما لا ريب فيه.

فالظاهر ان المقصود بمعرفة الاصحاب لها معرفتهم لمضمونها بعنوان الحكم الشرعي وانه مطابق لرأي الامام. فيكون المقصود بالشهرة في الحديث، اشتهار الافتاء بالرواية بين الاصحاب وان كان راويه واحداً او اثنين ويترك الرواية التي لم يفت بها المشهور بل اعرضوا عنها. نعم افتاء اكثر القدماء من اصحابنا كان بنفس نقل الرواية.

وقد مرّ ان المقصود بالمجمع عليه في الحديث بقرينة المقابلة للشاذ، هو المشهور بين الاصحاب والفقهاء ويراد بذلك، المشهور بين المعروفين منهم لا المتفق عليه بحيث لا يشذ عنه احد اذ ليس الامام (ع) في مقام الزام السائل بان يتفحص عن فتاوى جميع الاصحاب في جميع الاعصار وفي جميع البلاد والامكنة.

فان قلت: حمل الشهرة في الحديث على الشهرة الفتوائية مخالف لفرض الراوي كليهما مشهورين، لعدم تصوّر الشهرة التفوائية في طرفي المسألة.

قلت: ليس المقصود بالشهرة في الحديث، الشهرة بالمعنى الاصطلاحي بين الاصوليين اعني ذهاب الاكثر الى مسألة. بل يراد بها معناها اللغوي اعني الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشاذّ الذي ينكر.

ومنه قولهم: شهر سيفه وسيف شاهر. وهذا المعنى يتصور في طرفي المسألة اذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الاصحاب حتى ولو فرض كون احدهما اكثر من الاخر اذا لم يبلغ الاخر الى حدّ الشذوذ والندرة.

وقد تحصّل مما ذكرنا ان الشهرة الفتوائية بين الاصحاب؛ اعني افتائهم بمضمون الرواية والاخذ بها في مقام العمل، هو المرجح لاحدى الروايتين المتعارضتين ويجعلها مما لا ريب فيه، لا الشهرة الروائية فقط من دون الاخذ بها والاعتماد عليها.

نعم هنا شيء وهو ان المستفاد من الحديثين اولاً وبالذات كون الشهرة الفتوائية والاخذ بالروايةْ في مقام الفتوى مرجحة للرواية الواجدة لشرائط الحجية مع قطع النظر عن المعارض، وامّا كونها بنفسها حجة شرعية مستقلة فهو امر آخر يجب البحث فيها وهو محطّ النظر هنا.

فنقول: يمكن ان يستظهر من الحديثين حجيتها بالقاء الخصوصية. اذ الخصوصية المتوهم دخلها في المقام امران:

الاول: وجود رواية في قبالها تخالف لمضمونها فيكون لخصوصيته وجود المعارض دخل في نفي الريب عنها.

الثاني: وجود رواية حاكية لقول الامام (ع) في موردها على وفقها.

اما الاول فمعلوم عدم دخله في الحكم لوضوح انه لا دخل لوجود المعارض للشيء في الحكم بعدم الريب فيه.

واما الثاني فيمكن ان يقال ايضا: بعدم دخلهَ في الحكم وان الذي لا ريب فيه هو نفس الشهرة باطلاقها، اذ تعليق الحكم على وصف مشعر بعلّيته له. وان شئت قلت: ان الخبرين بعد تعارضهما وتكافؤهما تسقطان وتكون الحجة هي الشهرة بنفسها. هذا.

ولكن لاحد منع القاء الخصوصية الثانية لاحتمال ان يكون لوجود الرواية الموافقة لمضمون الشهرة دخل في حجيتها ونفي الريب عنها باعتبار تأيد احديهما بالاخرى.

ولكن الاظهر مع ذلك، التفصيل والقول بحجية الشهرة الفتوائية بنفسها في المسائل الاصلية المبنية على نقلها بالفاظها، وكشفُ الشهرة عن تلقيها عن الائمة المعصومين عليهم السّلام.

توضيح ذلك ان مسائل فقهنا على ثلاثة انواع:

الاول: المسائل الاصلية المأثورة عن الائمة (ع) التي ذكرها الاصحاب في كتبهم المعدّة لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع والهداية والمقنعة والنهاية والمراسم والكافي والمهذب ونحوها.

وكان بناء الاصحاب فيها على نقل هذه المسائل بالفاظها المأثورة او القريبة منها طبقة بعد طبقة، واتصلت سلسلتها الى اصحاب الائمة فيكون وزانها وزان الاخبار المأثورة في كتب الرواية.

الثاني: المسائل التفريعية المستنبطة من المسائل الاصلية باعمال الاجتهاد والنظر.

الثالث: المسائل المتصدية لبيان موضوعات الاحكام وحدودها وقيودها. وان شئت الوقوف على تنويع المسائل، فراجع اول المبسوط للشيخ الطوسي (ره) اذا عرفت هذا فنقول: الشهرة في النوع الاوّل تكون كاشفة عن تلقّيها عن الائمة (ع) موجبة للوثوق بصدورها عنهم (ع) بخلاف النوعين الاخيرين لابتنائهما على اعمال الاجتهاد والنظر فلا تفيد الشهرة فيهما شيئاً، بل الظاهر ان الاجماع فيها ايضا غير مفيد فان الاجماع فيها على وزان الاجماع في المسائل العقلية النظرية فتدبر.

الفصل الخامس:

حجية مطلق الظن

دليل الانسداد:

مما يستدل به على حجية مطلق الظن، دليل الانسداد،

قال الشيخ (قده) ما حاصله:

ان هذا الدليل مركب من اربع مقدمات:

الاولى: انسداد باب العلم و العلمى فى اكثر المسائل الفقهية، اما الاول فواضح و اما الثانى فهو مبنى على عدم ثبوت حجية الخبر بالخصوص.

الثانية: انه لايجوز لنا اهمال الوقائع المشتبهة و ترك التعرض لامتثالها و يدل عليها وجوه:

١-الاجماع القطعى على ان المرجع على فرض الانسداد ليس هو البرائة بل لابد من التعرض للامتثال وهذا الحكم و ان لم يصرح به احد لعدم كون المسئلة معنونة الا انه معلوم لمن تتبع طريقة الاصحاب، فرب مسئلة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم فى نظائرها.

٢- ان الرجوع فى جميع تلك الوقائع الى البرائة مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها فى لسان جمع بالخروج من الدين.

٣-عدم جواز الرجوع الى البرائة للعلم الاجمالى بوجود واجبات و محرمات فى الوقائع المشتبهة.

المقدمة الثالثة: انه اذا وجب امتثالها فليس امتثالها بالاحتياط التام، و لا بالرجوع فى كل مسئلة الى الاصل الثابت فيها مع قطع النظر عن سائر المسائل، و لا بالتقليد.

اما الاحتياط التام فلاستلزامه العسر و الحرج او اختلال النظام، مضافا الى الاجماع على عدم وجوبه. و اما الرجوع فى كل مسئلة الى الاصل الثابت فيها، فلان الرجوع الى الاصول النافية يوجب مخالفة العلم الاجمالى، و الى المثبتة يوجب الحرج، لكثرة المشتبهات. و اما التقليد

فلكونه من رجوع العالم الى الجاهل.

المقدمة الرابعة: ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فلايجوز بعد بطلان الاحتياط التام الاخذ بالمشكوكات و الموهومات و ترك المظنونات، فيثبت بذلك وجوب الاخذ بالمظنونات و ترك غيرها، انتهى.

واضاف فى الكفاية مقدمة اخرى، جعلها اول المقدمات وهى العلم الاجمالى بوجود واجبات و محرمات فى الشريعة، فصارت المقدمات خمسة.

اقول: قد اطنبوا الكلام فى مبحث الانسداد و لايهمنا التعرض لجميع ماذكروا فيه، فالاولى ان نتعرض لنكات تنقدح فى النفس فى ضمن فوائد:

الفائدة الاولى: نقد التمسك بالعلم الاجمالي

يمكن ان يورد على المقدمة التى اضافها فى الكفاية بوجهين:

الاول: ان العلم الاجمالى ان تعلق بوجود تكاليف فعلية بالغة مرتبة البعث و الزجر بحيث علم اهتمام الشارع بها و عدم رضاه بمخالفتها و لو مع الجهل بخصوصياتها و عدم قيام طريق اليها، فمقتضاه لزوم الاحتياط التام و لامجال للترخيص فى تركها و ان لزم منه العسر فتجويز الارتكاب بالنسبة الى بعض الاطراف يرجع الى عدم العلم بتعلق الارادة الحتمية بامتثاله و قد عرفت تفصيل ذلك فى مبحث العلم الاجمالى.

و ان تعلق بوجود تكاليف لم تبلغ هذه المرتبة بل تكون بحيث لو تميزت و علمت او قام طريق اليها صارت فعلية ومنجزة، فلايجب التعرض لامتثالها مع الاشتباه اصلا، فلاتثبت بذلك حجية الظن.

اللهم الا ان يقال: بانا نعلم بان بعض هذه التكاليف بلغ مرتبة البعث و الزجر و علم بان المولى لايرضى بتركه و ان كان بعضها الاخر غير بالغ هذه المرتبة، و لكن لايخفى ان مقتضى ذلك حجية الظن كشفا لا حكومة اذ الظن حينئذ يصير طريقا مجعولا لاحراز هذا البعض و سياتى فيمابعد تفصيل هذا المعنى.[1]

---

(١) اقول: ربما يختلج بالبال اشكال و هو ان يقال، مع قطع النظر عما ياتى من كون اطراف العلم الاجمالى خصوص المظنونات و ماقام عليه الطريق، ان العلم تعلق بوجود تكاليف دائرة بين المحتملات المظنونة و المشكوكة و الموهومة بحيث يحتمل كون الجميع فى المظنونة و يحتمل كونها فى المشكوكة و يحتمل كونها فى الموهومة، و ان كان يحتمل التبعيض ايضا، لا ان العلم تعلق بتكاليف يعلم بكون بعضها فى المظنونات و

الثانى: عدم الاحتياج الى العلم الاجمالى بل لو احتمل وجود تكاليف واقعية فى ضمن المحتملات و علم بانها على فرض تحققها، تكاليف فعلية يهتم بها الشارع بحيث لايرضى بمخالفتها، صار نفس هذا الاحتمال منجّزا لها و وجب الاحتياط كما ذكروه فى باب الفروج و الدماء و الاموال، اذ العقل لايرى العقاب مع هذا الاحتمال المنضم الى العلم بالاهتمام عقابا بلابيان بل هذا السنخ من الاحتمال بنفسه بيان.

الفائدة الثانية: وظيفة المكلف في قبال التكاليف الالهية

قد مرّ منا فى مبحث القطع انه اذا علم العبد بوجود تكليف فعلى واصل مرتبة البعث و الزجر من قبل المولى بحيث اراد انبعاثه و انزجاره من قبله و تردد متعلقه بين امرين او امور، فان تمكن من الاحتياط التام وجب عليه عقلا، و لولم يحتط و اتفق مخالفة التكليف الواقعى عوقب على مخالفة نفس الواقع، و ان لم يتمكن منه وجب عليه التصدى لامتثاله بمقدار التمكن و لزمت عليه رعاية ما هو الاقرب الى الواقع، فلوكان بعض الاطراف مظنونا و بعضها غير مظنون وجبت عليه عقلا رعاية المظنون، بمعنى انه لو راعى جانبه و اتفق مخالفة الواقع بسبب كونه فى غير المظنون لم يستحق العقوبة و كان معذورا عقلا فانه بذل غاية جهده فى تحصيل مراد المولى. ولو راعى جانب غيره و اتفق كون الواقع فى المظنون، استحق العقوبة على ترك نفس الواقع فانه لم يبذل جهده فى طريق الموافقة.

وفى حكم العذر العقلى، العذر الشرعى، كما اذا قال المولى مثلا: اجتهد فى تحصيل مراداتى بمقدار لايستعقب العسر و الحرج فطريقة الامتثال عند العقل فى هذه الصورة ايضا التبعيض فى الاحتياط و رعاية جانب المظنونات.

فان كان مراد الشيخ وغيره من قبح ترجيح المرجوح، هو ماذكرنا من حكم العقل بلزوم رعاية الاقرب الى الواقع احتمالا و محتملا، فهو صحيح، و ان كان مرادهم ان قبح ترجيح المرجوح من الاحكام العقلية التى له ملاك عنده كقبح الظلم و نحوه و يستعقب الحكم الشرعى لامحالة ايضا، فليس بصحيح فان لزوم الاخذ بالمظنون من شعب حكمه بوجوب الامتثال مهما امكن و ليس له ملاك وراء ملاك الواقع فلولم يراع جانبه و اتفق مخالفة الواقع يعاقب على نفس الواقع كما مر.

بعضها فى الموهومات و بعضها فى المشكوكات، و على هذا فلوعلمنا بان واحدا من هذه التكاليف الكثيرة قدبلغ مرتبة البعث و الزجر بحيث لايرضى المولى بتركه كان الواجب علينا هو الاحتياط التام فى المظنونات و المشكوكات و الموهومات، فافهم ح ع ـ م.

وبالجملة، فظاهر كلام الشيخ فى المقدمة كون ترجيح المرجوح من القبائح العقلية المستقلة بحيث يكون حكمه فيه بالقبح فى قبال حكمه بوجوب الاطاعة و الامتثال فيكون نظير حكمه بقبح الظلم، ولكنه كماترى.

الفائدة الثالثة: نقد كلام الشيخ وصاحب الكفاية

قد ظهر بماذكرنا، الاشكال على المقدمة الاخيرة و كذا على مااضافها فى الكفاية.

و هنا اشكال اخر ايضا، وهو: ان ضم المشكوكات و الموهومات الى الوقائع المظنونة من قبيل وضع الحجر بجنب الانسان فان اطراف العلم من اول الامر خصوص الوقائع المظنونة مما قام عليه الخبر او الشهرة او غيرهما من الامارات فلوفرض عدم دليل على حجيتها بالخصوص.كما هو المفروض كان اللازم رعاية الاحتياط فيها من اول الامر، و ليس الاخذ بالمظنونات من باب تبعيض الاحتياط بل هو احتياط تام بالنسبة الى ما علم به اجمالا.

و بالجملة، فوجود الوقائع المشكوكة و الموهومة و عدمها سيّان فى تحقق العلم فان اطرافه خصوص المظنونات فالشك فى غيرها شك بدوى يرجع فيه الى البرائة.

و ان شئت قلت: ان العلم الاجمالى الكبير بوجود التكاليف بين المظنونات و غيرها ينحل بالعلم الاجمالى الصغير بوجود التكاليف فى الوقائع المظنونة اعنى ماقامت الامارات على طبقها اذ قبل المراجعة الى الادلة يمكن ان يحصل علم اجمالى كبير عمياء، ولكنه بعد المراجعة اليها خصوصا الى الاخبار الكثيرة يحصل علم اجمالى بوجود تكاليف واقعية فى خصوص المظنونات و ليس المعلوم بالعلم الاول اكثر من الثانى فينحل الاول.

و بهذا البيان، يظهر ورود الاشكال على المقدمة التى ذكرها الشيخ اعنى انسداد باب العلم و العلمى، فانه و ان سلم انسداد بابهما لعدم حجية الامارات بالخصوص ولكنه لايفيد فى اثبات الاحتياط التام حتى فى المشكوكات و الموهومات فلاتصل النوبة الى المقدمات التى بعدها حتى تنتج حجية الظن.

و الحاصل، ان تخريب بنيان دليل الانسداد لايتوقف على اثبات الانفتاح باثبات حجية الامارات بل ينهدم اساسه ولولم تثبت حجيتها بالخصوص.

الفائدة الرابعة: نقد كلام الشيخ

قد عرفت ابطال الشيخ للمقدمة الثانية بوجوه:

الاول: الاجماع.

الثانى: لزوم الخروج من الدين.

الثالث: عدم جواز التمسك بالبرائة فى اطراف العلم الاجمالى.

اقول: قد تمسك بالاجماع فى ابطال الرجوع الى البرائة و كذا فى ابطال الاحتياط التام و سمّوه بالاجماع التقديرى بمعنى ان المسئلة و ان لم تكن معنونة و لكنه يعلم بالضرورة بانه لوسئل العلماء عن جواز الرجوع الى البرائة او وجوب الاحتياط على تقدير الانسداد لاجابوا بعدم الجواز فى الاول و عدم الوجوب فى الثانى، و لكن الظاهر بطلان الاجماع التقديرى، فان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة يستكشف بسببه حكم الامام، فاللازم ان يتحقق الاتفاق خارجا حتى يصير وسيلة لاستكشاف المطلوب.

و بعبارة اخرى: يجب ان يكون الاجماع سببا لصيرورة المسئلة مبيّنة و فيمانحن فيه تكون المسئلة ضرورية و من بداهتها يستكشف ما يسمى بالاجماع فهذا اشبه شيى بالدور، فان ادعاء انّ القوم لوسئلوا عن ذلك اجابوا بذلك، انما هو من جهة كون المطلب ضروريا عند المدعى فالاجماع يستكشف من ضرورة المطلب، فلوجعل دليلا له و موجبا لكشفه، لدار.

و امالزوم الخروج من الدين، فيردعليه، ان الظاهر منهم بدوا كونه عنوانامستقلا فى قبال سائر العناوين المحرمة فيكون محرما من المحرمات الشرعية ولكنه ليس كذلك، بل هو عبارة اخرى عن مخالفات كثيرة لاحكام كثيرة واقعية، فالعقاب ليس على هذا العنوان بل على نفس مخالفة الواقع.

نعم، يمكن ان يكون العبد معذورا فى مخالفة الواقع مالم تصل حد الكثرة و اما اذا لزمت مخالفات كثيرة فلايكون معذورا للعلم بكونها مرغوبا عنها و لوفى حال الجهل.

ثم انه هل هو يتفرع على العلم الاجمالى، بان يكون المراد بالخروج من الدين، مخالفة تكاليف كثيرة علم بها اجمالا فيكون الفرق بين الوجه الثانى و الثالث، ان الثالث عبارة عن مطلق مخالفة العلم الاجمالى و الاستدلال به مبنى على القول بحرمة مخالفته مطلقا و الثانى عبارة عن خصوص المخالفات الكثيرة، و من الممكن ان يقال بحرمتها و ان لم نقل بحرمة مطلق مخالفة العلم الاجمالى، او لا يتفرع عليه، فيكون المراد به مخالفة تكاليف كثيرة علم بها اجمالا او احتمل وجودها و لكنه علم بانها على فرض وجودها، فعلية بالغة مرتبة البعث و الزجر بحيث لايرضى المولى بتركها و لو فى حال الجهل؟

كلاهمامحتمل، وقدعرفت ان اثبات حجية الظن بدليل الانسدالا يتفرع على تحقق العلم الاجمالى.

الفائدة الخامسة: ماهو المرفوع في ادلة نفي الضرر

قال الشيخ (قده) ماحاصله:

ان المرفوع فى «لاضرر» و فى «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» و ان كان نفسهما ظاهرا و لكن المراد نفى الحكم الذى ياتى من قبله الضرر و العسر، فالحكم الذى ياتى من قبل وجوده ضرر و حرج قد رفع وجوده و ليس بمجعول و مايلزم من عدمه الضرر قد رفع عدمه فصار وجوده مجعولا، فادلة رفعهما حاكمة على ادلة الاحكام الواقعية.

و قال المحقق الخراسانى ماحاصله: ان القاعدتين لاتكونان حاكمتين على قاعدة الاحتياط فان التحقيق فى مثل «لاحرج» و «لاضرر» تحقق نفى الحكم بلسان نفى الموضوع فلاحكومة لهما على الاحتياط العسر اذا كان بحكم العقل لعدم العسر فى متعلق التكليف الشرعى. نعم لو كان مفاده نفى الحكم الذى ينشا من قبله العسر كماقيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على الاحتياط العسر ايضا. انتهى.

اقول: ماذكره (قده) من كون المراد فيهما نفى الحكم بلسان نفى الموضوع فاسد جدا، فان الموضوع فى مثل «لاضرر» هو عنوان الضرر و ليس المراد بـ «لاضرر»، رفع الحكم الثابت لهذا العنوان، بل المراد به رفع الاحكام الثابتة لعناوين اخرى بسبب طريان الضرر مثل الحرمة الثابتة لعنوان شرب الخمر و الوجوب الثابت لعنوان الوضوء.

نعم كلامه (قده) صحيح فى مثل «رفع مالايعلمون» و «مااستكرهوا عليه» و «مااضطروا اليه» فان الرفع فيها لم يتعلق بعنوان عدم العلم والاستكراه والاضطرار، بل بالعناوين الواقعية التى طرئت عليها هذه العناوين اعنى بها موضوعات الاحكام الواقعية، فيصدق فيها ادعاء كون رفع الحكم بلسان نفى الموضوع.

والسرّ فى ذلك، هو ما حققناه فى الاصول فى معنى الموصول من كونه قسما من اسماء الاشارة و انه وضع للاشارة به الى مايثبت له عنوان الصلة، فان كانت ثابتة عند المتكلم و المخاطب لشيى خاص معهود بينهما كان الموصول اشارة الى هذا الشيئ، و ان لم تكن فى البين معهودية يشير الى كل ماله صلاحية لانطباق عنوان الصلة عليه، فان الصلة قد اتى بها معرفة و مميزة للمشار اليه بالموصول، فاذا لم يكن ثبوتها لشخص خاص معهودا بينهما فلامحالة يكون المراد بالموصول كل من ثبتت له الصلة ولذلك يعد الموصول فى عداد الفاظ العموم، فالرفع فى الحديث

تعلق بكل موضوع اضطر اليه مثلا و يكون المراد برفعه رفع حكمه المجعول له شرعا فلواضطر الى شرب الخمر مثلا كان حكمه اعنى الحرمة مرفوعا بلسان نفى موضوعه. و اما فى مثل «لاضرر» فلايتمشى هذا البيان و لايكون الرفع فيه بلسان رفع الموضوع.

الفائدة السادسة: اشكال الشيخ على دليل الانسداد ونقده

مما استشكل به الشيخ (قده) على دليل الانسداد، هو ان مقتضاه ليست حجية الظن حتى تعامل معه معاملة دليل شرعى تخصص به العمومات و تقيد به المطلقات بل النتيجة، هو التبعيض فى الاحتياط، فان الضرورات تتقدر بقدرها، فاذا لم يمكن الاحتياط فى المظنونات و المشكوكات و الموهومات باجمعها لزمت بحكم العقل رعاية الاحتياط مهما امكن و لازم ذلك انه لو ارتفع العسر بتركه فى خصوص الموهومات وجبت رعايته فى المشكوكات و المظنونات دون المظنونات فقط، نعم لولم يرتفع الا بتركه فى الموهومات و المشكوكات معا، لم يجب الاخذ الا بالمظنونات. انتهى.

اقول: المترائى من كلامه (قده) انه ينحصر الاشكال بالتبعيض فى الاحتياط فيما اذا ارتفع العسر بتركه فى خصوص الموهومات و اما اذا لم يرتفع الابتركه فى جميع الموهومات و المشكوكات فلاتكون النتيجة الا حجية الظن بما هو ظن.

و هو فاسد اذ لو فرض تعسر الاحتياط فى جميع الوقائع الموهومة و المشكوكة كانت رعاية المظنونات ايضا من جهة رعاية الاحتياط مهما امكن، لماعرفت من حكم العقل بوجوب رعاية الواقع مهما امكن و انه يجب الاخذ بما هو اقرب اليه احتمالا و محتملا، فاذا امكن الاحتياط التام فهو و الا ففيما امكن فاذا فرض دوران الامر بين الاخذ بالموهومات فقط او المشكوكات او المظنونات، وجبت بحكم العقل رعاية الاحتياط فى خصوص الاخيرة و ليس ذلك مرتبط بحجية المظنة اصلا كما ان ارتكاب المشكوكات و الموهومات ايضا ليس مستنداً الى اصل البرائة بل الى دليل العسر و الحرج. فافهم و تدبر.

الفائدة السابعة: مراتب الامتثال

قال الشيخ (قده) لتقريب ترتب حجية الظن على المقدمات الاربع ما حاصله: ان مراتب الامتثال اربع:

الاولى: العلمى التفصيلى.

الثانية: العلمى الاجمالى.

الثالثة: الظني.

الرابعة: الإحتمالي.

اقول: الظاهر عدم ارتباط مراتب الامتثال بمانحن فيه لوجهين:

الوجه الاول: ان مراتب الامتثال انما هى فيما اذا كان التكليف ثابتا معلوما منجزا لا اجمال فيه فتصدى الانسان لامتثاله، فيتصور فيه المراتب المذكوره و فيمانحن فيه يكون البحث فى اصل تنجز التكليف و ان المتنجز ما ادى الظن الى ثبوته.

و بعبارة اخرى: البحث فى العلم الاجمالى و كذا الظن فى جهتين:

١- فى مقام اثبات التكليف به و تنجزه بسببه.

٢- فى مقام اسقاط التكليف المنجز و امتثاله بعد الفراغ عن تنجزه قبلا. و البحث فى دليل الانسداد انما هو فى الجهة الاولى، اذ البحث فى اثبات تنجز ما ادى اليه الظن من المعلوم بالاجمال بسبب قيام الظن و مراتب الامتثال مربوطة بالجهة الثانية.

الوجه الثانى: ان مراتب الامتثال تتمشى فيما اذا كان هنا تكليف فى واقعة فتردد امره بين ان يمتثل بالعلم التفصيلى او الاجمالى او الظن او الاحتمال فيحكم العقل بالترتب فى مقام الامتثال، و ليست فيمانحن فيه واقعة واحده تردد امرها بينها بل هنا وقائع متعدده بعضها مظنونة و بعضها مشكوكة و بعضها موهومة فيتردد الامر بين الاخذ بالوقائع المظنونة و ترك الوقائع الموهومة و المشكوكة و بين الاخذ بالمشكوكة او الموهومة و ترك غيرها فاذا اخذ بالوقائع المظنونة لايكون الاخذ بها امتثالا ظنيا بالنسبة الى الوقائع المشكوكة و الموهومة كما انه اذا اخذ بالمشكوكة مثلا لايكون الاخذ بها امتثالا احتماليا للوقائع المظنونة، وبالجملة، فمراتب الامثال لا ترتبط بباب الانسداد اصلا.[1]

---

(١) لم يظهر مراد الاستاذ هنا كاملا و ماهو المترائى من ظاهر كلامه لايخلو من نظر بكلاوجهيه، فانه بعد العلم اجمالا بثبوت التكاليف او العلم بفعليتها و تنجزها مع ماعليه من الجهل على فرض ثبوتها و تحققها يكون البحث فى دليل الانسداد عما هو مقتضى القاعدة فى مقام امتثالها، و لاتختص مراتب الامتثال بصورة ثبوت التكليف بالعلم التفصيلى، و لابما اذاكان المعلوم واقعة واحدة و المفروض فيمانحن فيه هو العلم بوقائع متعددة يحتمل كون جميعها فى المظنونات او فى المشكوكات او فى الموهومات كما يحتمل التبعيض. و

ثم ان فى المقام كلاما اخر و هو ان المعلوم اجمالا فى المقام هل هو ثبوت تكاليف فعلية لايرضى المولى بتركها سواء كانت هذه التكاليف بحسب الواقع فى ضمن المظنونات او المشكوكات او الموهومات.

و بعبارة اخرى: يكون التكليف على فرض تحققه فى ضمن المشكوكات او الموهومات مثل ما اذا كان فى ضمن المظنونات فى كونه فعليا و منجزا او لاتكون كذالك بل يعلم بثبوت تكاليف تكون فعلية و منجزة اذا كانت بحسب الواقع فى المظنونات دون ما اذا كانت فى ضمن غيرها؟ كلام القوم مجمل من هذه الجهة. فتدبر.

الفائدة الثامنة: عدم انحصار الاحكام في العبادية فقط

لايخفى انّ الاحكام الشرعية فى الديانة الاسلامية لاتنحصر فى العبادات بل هى دين سياسى اجتماعى و كثير من احكامها مربوط بالجهات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية كاحكام المعاملات و قوانين المواريث و القضاء و الشهادة و نحوها. و امر الناس بتعلم هذه الاحكام و النفر لتحصيلها و الاطلاع عليها و امر العلماء بتعليمها و حرم عليهم كتمانها و لعنهم على ذلك و من جملة اركان هذا الدين لزوم سائس للجمعية و قيّم للاجتماع تكون على ذمّته وظائف خطيرة من جملتها تعيين القضاة لفصل الخصومات و المنازعات و ان كانت ناشئة من الشبهات الحكمية. و كثير من الاحكام الشرعية مربوطة بفصل الخصومات و المنازعات و ادارة سياسة المدن.

و بالجملة، فالاحكام المتمحضة فى العبادية فى الشريعة الاسلامية بالنسبة الى الاحكام المجعولة لحفظ النظام قليلة جدا. و اما الاحكام المجعولة لحفظ النظام و هى اكثرها فلامجال فيها لهذا التقريب اذ ليست مربوطة بجهة الامتثال و العبودية و اسقاط الوظيفة فقط حتى يقال بجريان مراتب الامتثال فيها و تعين الاحتياط التام ثم المبعض.

كيف ولايمكن الاحتياط فى اكثر وقائعها و لايعقل فصل الخصومات و المنازعات الواقعة فى الاموال و غيرها بمثل الاحتياط و نحوه مع العلم باهتمام الشارع بها و عدم رضاه بالتبعيض فيها، مضافا الى العلم بكون الاحتياط فى الفتاوى و الاعمال مرغوبا عنه شرعا، حيث ورد «ان

الاخذ بالظن ليس الا لكون الاخذ به موجبا لتحقق الامتثال الظنى بالنسبة الى جميع الوقائع الواقعية و التكاليف المعلومة ح ع ـ م.

الله يحب ان يوخذ برخصه كما يحب ان يوخذ بعزائمه».

فالواجب ان يقرر دليل الانسداد بنحو يجرى فى جميع الاحكام حتى احكام المعاملات و القضائيات التى لامجال للاحتياط فيها و بهذا النحو ايضا كان مقررا فى السنة القدماء.

و تقريبه ان يقال: ـ بعد العلم اجمالا بماذكرنا من وفاء احكام الاسلام لجميع الوقائع و كون اكثر احكامه مربوطة بسياسة المدن و باب المعاملات و القضائيات و العلم بكونها فعلية واهتمام الشارع بها و ارادته لاعمالها فى جميع الامصار فى تمام الاعصار الى يوم القيمة لتحصل للبشر سعادة الدارين، و لذا امر بالنفر لتفقّهها و تعليمها ونشرها. ـ ان مشرعها اما ان يكون قد اراد اعمالها بصرف احتمالها بان يجب على كل من احتمل حكما و ان لم يقم عليه طريق، ان يعتنى باحتماله و يعمل على طبقه، و اما ان يكون قد اراد تحصيلها و الاطلاع عليها بخصوص العلم او ما بحكمه من الطريق المقطوع الحجية و اعمالها بعد ذلك، و اما ان يكون قد اراد تحصيلها و الاطلاع عليها بالطرق المتعارفة المتداولة بين الناس اعم من القطع و ماثبتت حجيته بدليل قطعى خاص و مالم تثبت حجيته كذلك من الطرق الظنية المتداولة.

لاسبيل الى احد الاولين،فيتعين الثالث.

اما بطلان الاول فواضح لما عرفت من كثرة الاحكام فى الشعب المختلفة خصوصا فى ابواب المعاملات و السياسات و القضائيات، و لايعقل ان يصير صرف الاحتمال موجبا لفصل الخصومة الواقعة بين الاثنين فى مال مثلا مع كثرة الاحتمالات و اختلافها باختلاف الاشخاص.

و بالجملة ،فلايعقل ان يكون صرف الاحتمال مناطا لاعمال الاحكام الكثيرة الواردة فى الابواب المختلفة مع دوران الامر فى اكثرها بين المتخالفين و المحذورين كما فى موارد القضائيات و الاختلافات و المسائل الراجعة الى ابواب المعاملات.

و اما بطلان الثانى: فهو ايضا واضح لعدم امكان تحصيل هذه الاحكام الكثيرة فى جميع الامصار و جميع الاعصار بطريق القطع و ما بحكمه.

فيكشف من ذلك تعين الثالث و ان الشارع اراد تحصيل هذه الاحكام بالطرق المتعارفة الظنية فبذلك تنكشف حجية هذه الطرق و اعتبارها فى استنباط الاحكام الشرعية و كشفها.

فهذا هو التقريب المناسب لمثل الاحكام الشرعية الاسلامية الجارية فى جميع شئون الاجتماع.

فان قلت: فعلى هذا يكون الانسب تقريره بهذا النحو فى هذا السنخ من الاحكام و تقريره بطريقة المتاخرين فى الاحكام العبادية المحضة الجارية فيها مراتب الامتثال فيحكم فيها بالاحتياط التام ثم بالمبعّض.

قلت: بعد اجراء الانسداد فى غير العباديات المحضة بالتقرير الاول و استكشاف حجية الظن منه لاتتم مقدمات الانسداد بالتقرير الثانى فى الامور العبادية اذ لاتصل النوبة فيها الى التبعيض فى الاحتياط فان الاحتياط التام فى خصوص العبادات لايستلزم العسر و الحرج فكيف باختلال النظام، اذ كثير من اجزائها و شرائطها يحصل بالقطع و ما لايحصل به ليس بمقدار يلزم من الاحتياط فيه ذلك. كيف و ليس جميع العبادات الموظفة فى الاسلام مما يبتلى به جميع الناس فان الحج و كذا الخمس و الزكوة مما يبتلى به بعض الناس، فكل مكلف يتمكن من الاحتياط فى خصوص العبادات الثابتة عليه.

هذا مضافا الى انه، بعد ما ثبتت بالتقرير الاول حجية الطرق الظنية المتعارفة فى ابواب المعاملات و القضائيات و نحوها، يحصل العلم بحجيتها فى العباديات ايضا اذ نعلم ان الشارع لم يرد تحصيل الاحكام العبادية بطريق مخالف لما اراد تحصيل غيرها به. فافهم.

وملخص ماذكرناه: انا نعلم اجمالا بثبوت احكام كثيرة فى الديانة الاسلامية و لها شعب مختلفة فبعضها راجع الى المعاملات و بعضها الى السياسات كاحكام الحدود و القصاص و الديات و نحوها و بعضها الى القضائيات و فصل الخصومات و بعضها الى العباديات المربوطة بوظيفة العبد بينه و بين خالقه، و الامر فى اكثر الوقائع يدور بين المحذورين؛ و الشارع اراد اعمال هذه الاحكام بالنفر لتحصيلها ثم نشرها ثم العمل بها بشعبها المختلفة، و حينئذ فاما ان يقال: بان الواجب اعمالها سواء قام عليها طريق قطعي او ظنى او لم يقم فهى احكام فعلية على الاطلاق او يقال بان الواجب اعمالها اذا قام عليها طريق علمى فقط او يقال بان الواجب اعمالها اذا قام عليها طريق قطعى او ظنى.

لاسبيل الى اختيار احد الشقين الاولين لاستلزام الاول فعلية الاحكام فى متن الواقع و ثبوت العقاب على ترك اعمالها و ان لم يقم عليها طريق اصلا و هو واضح البطلان؛ و استلزام الثانى تفويت اغلب الاحكام، فان تحصيل العلم القطعى فى هذه الاحكام الكثيرة فى الابواب المختلفة متعذر حتى فى زمن النبى(ص) و الائمة(ع)، بل الظاهر ان باب العلم فى اعصارنا افتح من اعصارهم فان الاخبار المتشتتة قد جمعها مؤلّفوا الجوامع فى عصر الرضا(ع) ثم جمع هذه

الجوامع مؤلّفوا الجوامع الثانوية اعنى بها الكتب الاربعة، فنحن بحمد الله متمكنون من العثور على جميع الاخبار الواردة فى الابواب المختلفة و هذا بخلاف عصر الائمة(ع) اذ لم يكن جميع الناس متمكنين من السفر الى المدينة و السئوال من الائمة (ع) و لم تكن الاخبار مجموعة لهم.

و بذلك يظهر ضعف مايترائى من بعض كلمات الشيخ و غيره من ادعاء الانسداد فى اعصارنا دون اعصارهم و من احتمال وجود طرق فى اعصارهم قد خفيت فى اعصارنا.

و بالجملة، فكل من الشقين الاولين واضح البطلان فيتعين الثالث و يستنتج من هذا التقرير ارادة الشارع لتعلّم الاحكام و استفادتها من هذه الطرق المتعارفة المتداولة و ان لم يحصل منها قطع و لم يقم على حجيتها دليل بالخصوص.

تنبيهات دليل الانسداد

ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الاول: تقرير دليل الانسداد مربوط بمقام اثبات التكاليف لا مقام امتثالها

قد مرّ ان الاحكام الكثيرة المتشعبة التى تشتمل عليها الديانة الاسلامية اما ان تكون فعلية و واجبة العمل مطلقا او فى خصوص ما اذا قام عليها طريق قطعى فقط او فيما اذا قام عليها طريق قطعى او ظنى متعارف فى مقام اثباتها، و حيث لاسبيل الى احد الاولين فيتعين الثالث.

فالظن على هذا يقع طريقا لاثبات الاحكام الواقعية و يصير قيامه على التكليف موجبا لفعليته، بحيث لولا طريق مثبت له لم يكن فعليا، و اما على طريقة المتاخرين و تقريرهم فيكون الكلام مربوطا بمقام الامتثال و يجرى فيه ماذكروه، من انه كما لايتطرق جعل شرعى فى اصل الاطاعة و لزومها كذلك لايتطرق فى كيفيتها و مراتبها و تقدم بعضها على بعض؛ فيتقدم العلمى على الظنى و الظنى على الاحتمالى بحكم العقل الذى هو الحاكم فى اصل الاطاعة و ليس للشرع فيها حكم الا ارشادا.

و يرشد الى هذا امور:

١- ان الحكم الشرعى المولوى انما يصح فيما اذا اشتمل المتعلق لملاك موجب لبعث الشارع

نحوه او زجره عنه و ليس لمفهوم الاطاعة بما هى اطاعة مصلحة موجبة للبعث نحوها و انما الذى يشتمل على المصلحة و يكون محبوبا للمولى هو مصداقها، اعنى ما يصدق عليه بلحاظ اتيانه بقصد امره عنوان الاطاعة مثل الصلوة و نحوها، و الامر بالطاعة لايقع بلحاظ تحصيل هذا المفهوم بل بلحاظ ايجاد ما هو المحبوب ذاتا كالصلوة بداعى امره و ليس هذا الامر الا ارشادا الى ما يحكم به العقل، و لاتجرى فى هذا القبيل من الاحكام قاعدة الملازمة و انما تجرى فيما اذا كان حكم العقل بلحاظ نفس المتعلق بان ادرك فى نفسه ملاكا موجبا لحسنه او قبحه.

٢- ان الامر الشرعى المولوى يكون لايجاد الداعى فى نفس المكلف، و الامر المتعلق بالاطاعة لايعقل ان يصير داعيا. لمخالفة ذلك لمفهوم الاطاعة فانها عبارة عن اتيان ماوجب بالامر الاول المولوى بداعى امره، فاخذت فى مفهومها داعوية الامر الاوّل فلاتعقل داعوية امر الاطاعة.

و بعبارة اخصر: الامر باطاعة قوله «صلّ» مثلا امر باتيان الصلوة بداعى امرها فلايعقل ان يصير هو ايضا داعيا، فيكون ارشادياً محضا.

٣- ان حكم العقل بوجوب الاطاعة لو استعقب حكم الشرع على طبقه لزم ترتب احكام شرعية غير متناهية يقع امتثال الجميع بامتثال الامر الاول و عصيانها بعصيانه و الالتزام بذلك يوجب الالتزام باستحقاق ثوابات او عقابات غير متناهية.

و بالجملة، فوجوب الاطاعة ليس وجوباً شرعياً مولوياً، و كما لايتطرق الى نفسها وجوب شرعى فكذلك الى مراتبها كما لايخفى وجهه.

التنبيه الثانى: هل النتيجة على التقرير الذى ذكرناه حجية الطريق الظنى كشفا او حكومة؟

التحقيق ان يقال: ان اريد بالكشف الكشف عن جعل الشارع اياه حجة بنحو التاسيس بان قال: جعلت هذا الظن حجة، فهو باطل قطعا للعلم بعدمه، بل الحق هو الحكومة، بمعنى حكم العقل بفعلية الاحكام اذا قام عليها هذا الطريق الظنى و انه يصح للمولى الاحتجاج بسببه. و ان اريد بالكشف، الكشف عن فعلية الاحكام و ثبوتها على فرض قيام هذا الطريق عليها فهو حق. و يظهر بذلك قناعة الشارع بالعمل بهذا الطريق و رضايته به.

التنبيه الثالث: نتيجة التقرير هى حجية الطرق العاديّة

قد كان ملخص تقرير ذكرناه هو ان الاحكام فى الديانة الاسلامية واردة فى جميع الابواب

وقد اتى بها الرسول(ص) من قبل الله ليتكفل سعادة الدارين لجميع البشر فى جميع الامصار والاعصار الى يوم القيمة و قدقال(ص): «بعثت انا والساعة كهاتين.» و اشار باصبعيه. و الامر يدور بين فعليتها و وجوب العمل بها مطلقا و ان لم يقم عليها طريق اصلا، و بين فعليتها فى خصوص صورة تحصيلها من طريق القطع، و بين فعليتها فيما اذا قام عليها طريق قطعى او ظنى.

و الاولان باطلان فيثبت الثالث و تستنتج منه حجية الظن كالقطع بمعنى كفايته فى تحصيل الاحكام و تشخيصها. و حينئذ فيقع الكلام فى انه هل تثبت بهذا التقرير حجية كل ظن من اى وجه حصل و لو بالنوم مثلا، بان حوّل الشارع فعلية احكامه الكثيرة المتشعبة على ظنونات المكلفين المختلفة باختلاف اسبابها و اختلاف حالاتهم ؟ او انه تثبت به حجية ظن خاص و طريق مخصوص ؟ و على الثانى فهل يكون الاعتبار فى هذا الطريق بالظن الشخصى بان تكون حجيته موقوفة على حصول الظن الفعلى بسببه لمن قام عنده، او تثبت به حجية هذا الطريق الخاص مطلقا بسبب افادة نوعه لنوع الظن، فليس المدارعلى الظن الشخصى؟

و الحق هو الشق الثالث: اذ بعد العلم ببطلان كون الاحكام فعلية مطلقا و بطلان كون فعليته مقصورة بحال القطع فقط، يحصل لنا العلم بفعليتها و ارادة الشارع للعمل بها بعد تحصيلها بنحو القطع او بما يكون طريقا متعارفا عاديا لها، لا بكل ظن من اى وجه حصل و لو من الاسباب غير العادية، و لا بهذا الطريق فى صورة تحقق الظن به شخصا فقط، بداهة ان العبد العالم بتحقق تكاليف و وظائف تعبدية من قبل مولاه مريدا العمل بها يحصل له القطع بفعليتها و ارادته للعمل بها اذا حصلت له بطريق القطع او باعم منه و مما هو طريق متعارف لها و ان لم يوجب الظن فعلا، و لاينقدح فى نفسه اصلا ان يكون الاعتبار بظنه الشخصى باى سبب حصل ولو من النوم و نحوه، اذ لايصدق على مثل النوم كونه طريقاً لاثبات الاحكام التعبدية التى لامجال للعقل فيه.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الطريق العادى لتحصيل احكام المولى هو النقل من قبله بان يرويها الثقات عنه و ليس وراء النقل و الرواية طريق لها، فان الحكم و الوظيفة التعبدية انما يكون بنظر المولى و يعلم من قبله و ليس من الامور العقلية حتى يعمل فيه العبد نظره و يحصله بالاجتهادات و الاستحسانات العقلية، و مالايعلم الا من قبل المولى ينحصر طريقه فى السماع منه بلاواسطة او بالواسطة بان ينقل منه.

و على هذا، فتستنتج من التقرير الذى ذكرناه للانسداد و نسبناه الى قدماء الاصحاب، حجية الخبر الواحد سندا و ظهورا اذا كان راويه ثقة ضابطا، فانه الطريق العادى المتعارف لاثبات ما يجب ان يعلم من قبل المولى الذى لاسبيل الى السماع منه بلاواسطة و لذا استدل به «صاحب المعالم» لاثبات حجية الخبر سندا، و بعض اخر لاثبات حجية الظواهر، و اما الاجتهادات و الاستحسانات الظنية فليست طرقا متعارفة عادية لتشخيص مالايعلم الا من قبل الغير و ان كان بناء المخالفين على تشخيصها و اثباتها بمثلها، حيث جرت سيرة علمائهم على اعمال الاجتهاد فى تحصيل ملاكات الاحكام المنصوصة ثم قياس الوقائع المشابهة، و على حدس الاحكام و تخمينها حسب مايظنونها من المصلحة و المفسدة فى الوقائع التى لايجدون لها مشابها تقاس عليه، و كان يسمى الاول بالقياس و الثانى بالاستحسان و عمدة ما الجأتهم الى ذلك قلة الاخبار المروية عن النبى(ص) فى الاحكام فانها بين ثلثماة و اربعماة و عدم تمسكهم باذيال ال الرسول حتى يرتووا من مناهلهم، و قد عرفت عدم كون هذه الامور طرقا عادية عقلائية لتشخيص مالايعلم الا من قبل الغير بل ينحصر طريقه فى السماع منه بلاواسطة او النقل عنه، و من هذا القبيل، الاحكام الشرعية.

و بهذا البيان، يظهر ان الظن القياسى و نحوه خارج من اول الأمر عما تثبت حجيته بدليل الانسداد و لانحتاج لاخراجه الى مخصص حتى يجرى الاشكال فى اخراجه على الحكومة، حيث عرفت ان ماتثبت حجيته بدليل الانسداد على تقريب ذكرناه هو حجية الاخبار الاحاد فقط و ان لم يحصل منها ظن شخصى.

بل يمكن ان يقال: ان جريان السيرة عند العقلاء على العمل بالظواهر و الاعتماد على الاخبار من حيث السند ايضا يبتنى على هذا الاساس الذى شيّدناه فى تقريب الانسداد، فالانسداد النوعى حكمة لجريان بنائهم على العمل بالظواهر و الاخبار حيث لاطريق نوعا لتشخيص احكام الموالى الاّ الاعتماد على ظواهر الفاظه و الاخبار المنقولة عنه بالطرق الموثوق بها، و لوانسد هذا الباب لانسد باب اطاعة الاوامر و النواهى و القوانين المجعولة، خصوصا فى مثل شريعةالاسلام الذى كثرت احكامه و تشعبت غصونه كما عرفت، وارادالشارع بقاء احكامه الى يوم القيامة معمولا بها فى جميع الامصار لتحصل للناس سعادة الدارين و ترتفع المنازعات والمخاصمات ويطلعوا على احكام المعاملات و تجرى بينهم السياسات الموضوعة لحفظ نظامهم كاحكام الحدود والقصاص و الديات و نحوذلك فانه لاطريق لاثبات هذه الاحكام الكثيرة الا الاخبار الاحاد كما عرفت.

و قد مر منا فی باب حجیة الظواهر مبنی جریان السیرة علی العمل بها، و قلنا ان السیرة لیست وسطا لاثبات الحجیة بان یکون کل منا فی مقام اثبات حجیة الظواهر او الاخبار محتاجا الی مراجعة بناء العقلاء و الاستمداد من عقولهم، بل المراد بها حکمهم بالحجیة بماهم عقلاء، و مرجع ذلك الی حکم العقل، فکل احد یستقل عقله بوجوب متابعة ظواهر کلام المولی و ما نقل منه بالطریق الموثوق به من جهة انه لاطریق لتحصیل مرادات المولی الا ذلك لعدم وفاء القطع.

فتحصل مماذکرنا، ان مرجع السیرة التی هی عمدة ادلة حجیة الظواهر و الاخبار ایضا الی دلیل الانسداد بتقریب ذکرناه فراجع الی ما حررناه فی مبحث الظواهر حتی یتضح لك مابیناه.

التنبیه الرابع: و قدظهر بماذکرناه من تقریر الانسداد، انه لامجال للنزاع فی ان الثابت بالانسداد حجیة الظن بالواقع او بالطریق او بهما، فان الثابت به کما قررناه لیست حجیة مطلق الظن، بل حجیة طریق خاص و ان لم یفد ظنا و هذا الطریق، طریق الی الواقع و لم نکلف الا باحراز الواقعیات و العمل بها و لیست لنا طرق مجعولة تاسیسا حتی یجب علینا العمل بها و تصیر نتیجة الانسداد حجیة الظن بها، کیف و لوصدر من الشارع جعل تاسیسی لطریق، لتوفرت الدواعی علی ضبطه لشدة الاحتیاج الیه و تواتر نقله لنا، فتدبر.

التنبیه الخامس: حجیة الاخبار اجمالاً ولو عند التعارض بدلیل الانسداد

لایخفی ان مبنی شریعة الاسلام و ما هو الموجب لاثبات احکامه و بقائها فی جمیع الامصار الی یوم القیمة اخبار الثقات العدول لاغیر، فان الاجماع المنقول و الشهرة الفتوائیة ایضا راجعان الی الخبر لکشفهما عن وجود نقل معتبر عند المجمعین و المفتین، و ان لم یضبط فی الجوامع، بل القیاس ایضا علی فرض حجیته راجع الیه لابتنائه علی استنباط العلة و المناط لحکم ثبت بالنقل، و قد عرفت ان المستفاد بسیرة العقلاء و بدلیل الانسداد ایضا هو حجیة الاخبار، فهی امر مسلم، و لولاها انهدم اساس الشریعة، فحجیتها من الضروریات بعد العلم بعنایة الشارع ببقاء احکامه الی یوم القیمة من غیر فرق بین ما کان بواسطة او بلاواسطة.

اذا عرفت هذا فنقول: کما انه یثبت بتقریر ذکرناه لدلیل الانسداد اصل حجیة الاخبار، فکذلك تثبت به حجیتها اجمالا حین التعارض اذ قلما تتفق فی الفقه مسئلة لم یرد فیها خبران متعارضان ولو بدوا، فلوکانت حجیة الخبر مقصورة علی صورة عدم التعارض لم یبق لنا طریق لاثبات الاحکام الشرعیة المجعولة فی الابواب المتفرقة للدواعی و الاغراض المتشتتة، و انهدم اساس الشریعة، فحجیتها اجمالا حتی عند التعارض ضروریة.

المقصد الثامن

فى الشك

ويبحث فيه

عن الاصول العملية

البراءة

تحرير محل البحث:

قال فى الكفاية ما حاصله: المقصد السابع فى الاصول العملية و هى التى ينتهى اليها المجتهد بعد الفحص و الياس عن الدليل، و المهم منها اربعة فان قاعدة الطهارة و ان كانت تجرى فى الشبهات الحكمية الا انها لاتحتاج الى بحث مضافا الى اختصاصها ببعض الابواب. انتهى.

اقول: حيث انه (قده) جعل تمايز العلوم بتمايز الاغراض جعل امتياز مسائل الاصول عن غيرها بكونها واقعة فى طريق استنباط الاحكام الشرعية، او مما ينتهى اليها المجتهد فى مقام العمل، و قدحققنا فى محله، ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و نقحنا موضوع علم الاصول فراجع. و اما ماذكره بالنسبة الى قاعدة الطهارة فكنا نحن نستشكل عليه بان الطهارة ليست من الاحكام الشرعية المحضة بل هى امر واقعى كشف عنها الشارع فلايستنبط من قاعدة الطهارة حكم شرعى كلى و كان (قده) يجيب بانها وان فرضت من الامور الواقعية ولكن طريق كشفها ينحصر فى بيان الشارع فاشبهت بذلك الاحكام الشرعية.

ثم قال فى الكفاية فى تنقيح مجرى البرائة و تعيين مورد البحث فيها ما هذا لفظه: «لوشك فى وجوب شيى او حرمته و لم تنهض عليه حجة جاز شرعا و عقلا ترك الاول و فعل الثانى، و كان مامونا من عقوبة مخالفته ـ كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص او اجماله و احتماله الكراهة او الاستحباب او تعارضه ـ» الخ. انتهى.

اقول: قوله: «جاز شرعا و عقلا» يحتمل فيه امور:

الاول: ان يكون المراد به ثبوت حكم ظاهرى بالجواز و الاباحة فى مورد الشك، بالشرع و العقل بان يحكم كل منهما بثبوت الرخصة ظاهرا، او بان تدل على ثبوته شرعا الادلة الشرعية و العقلية فيكون مفاده مغايرا لمفاد قوله: «و كان مامونا» الخ.

الثانی: ان لایکون المراد به ثبوت حکم ظاهری، بل یراد به ما ارید بقوله: «و کان مامونا» فیکون النظر الی نفس الواقع و یکون المقصود من الجواز الشرعی رفع فعلیة الواقع المستتبع لعدم التنجز، و من الجواز العقلی رفع تنجزه فان اثبات الفعلیة و رفعها من وظائف الشارع و الحکم بالتنجز و عدمه من وظائف العقل.

الثالث: ان یراد بکل من الجواز الشرعی و العقلی، التصرف فی مرتبة التنجز، فان للشارع ان یوجب الاحتیاط فی مورد الشك تحفظا علی الواقعیات فیصیر حکمه بوجوب الاحتیاط موجبا لتنجز الواقعیات فی مورد الشك ایضا، فالمراد بالجواز العقلی حکم العقل بعدم تنجز الواقع بصرف الاحتمال، و بالجواز الشرعی عدم جعل حکم طریقي ـ کایجاب الاحتیاط ـ موجب لتنجز الواقع فی ظرف الشك. و علیه فیصیر المدعی امرا مرکبا یثبت احد جزئیه بالعقل و الاخر بالشرع، و حاصله انه اذا شك فی التکلیف و لم تنهض علیه ما یثبته فنفس الاحتمال لایکفی لتنجزه بحکم العقل و لم یتحقق من الشارع ایضا مایوجب التنجز مثل ایجاب الاحتیاط.

والظاهر، تعین الاحتمال الثانی علی ما هو ظاهر عبارته و بطلان الاخرین، فان جعل الاباحة فی مرحلة الظاهر مضافا الی کونه لغوا، لادلیل له فان المستفاد من حدیث الرفع و امثاله کون النظر الی نفس الواقع، و الظاهر من قوله شرعا و عقلا کون کل منهما دلیلا مستقلا علی البرائة.

الجهات المبحوث عنها فی البرائة:

و بهذا البیان ظهر تحریر محل البحث فی المسئلة و ان المبحوث عنه احد امور ثلثة:

١- ان تکون الحیثیة المبحوث عنها، هی ان صرف احتمال التکلیف هل یکفی لتنجزه ام لا بمعنی انه لوفرض الشك فی حکم شرعی و لم یکن فی البین سوی الاحتمال فهل یحکم العقل بتنجز الواقع به علی فرض ثبوته او لایکفی صرف الاحتمال فی تنجیزه،؟ و البرائة بهذا النحو کانت مبحوثا عنها فی کلام القدماء، و ربما کانوا یعبرون عنها باستصحاب حال العقل.

و المراد بتنجز الواقع هو صیرورته بحیث یخرج العبد بمخالفته عن زی الرقیة و رسم العبودیة و یصیر بها طاغیا علی مولاه و یترتب علی ذلك کونه مذموما عند العقلاء و مستحقا لعقوبة المولی بمعنی عدم تقبیحهم للمولی علی عقوبة هذا العبد.

و ربما يرى فى بعض الكلمات، عدم قابلية الاحتمال لتنجيز الواقع اصلا.

وفيه: ان العقل يحكم بتنجز الواقع بصرف الاحتمال مالم يتفحص العبد عن الدليل، فالاحتمال قبل الفحص من المنجزات و لذا يحكم العقل باستحقاق العبد للعقوبة فيما اذا لم يتفحص عن صدق مدعى النبوة و لم ينظر فى اثاره و معجزاته.

و بالجملة، فالحيثية المبحوث عنها على هذا الفرض، هو انه لوخلى العبد و احتماله و لم يظفر بعد الفحص و التتبع على شيى يكون حجة لاثبات الواقع، فهل يكفى صرف الاحتمال لحكم العقل بتنجز الواقع و صيرورة العبد بمخالفته على فرض ثبوته خارجا عن رسم العبودية و طاغيا على مولاه او لايكفى ذلك؟.

٢- ان تكون الحيثية المبحوث عنها، هى انه هل تحقق من قبل الشارع فى مورد الشك مايوجب تنجز الواقعيات على فرض ثبوتها كايجاب الاحتياط ام لا؟ بعد تسليم الطرفين عدم كفاية صرف الاحتمال للتنجيز، فالبحث فى الحقيقة بحث عن ثبوت ايجاب الاحتياط و عدمه فى موارد الشك. فالاخبارى يدعي ثبوته و الاصولى ينكره، و البحث عن البرائة و الاحتياط بهذا النحو مستحدث بخلاف النحو السابق كما عرفت؛ كما انه يكون على هذا النحو صغرويا و على السابق كبرويا، فان وجوب الاحتياط على فرض ثبوته يكفى للتنجير بلاخلاف و لا اشكال و انما وقع البحث بين الاخبارى و الاصولى فى اصل تحققه و ثبوته، و اما على الفرض السابق فيكون البحث فى كفاية الاحتمال للتنجيز و عدم كفايته، و لايخفى انه على فرض تحرير محل البحث بالنحو الثانى يكون نزاع الاصولى و الاخبارى فى خصوص الشبهات التحريمية اذ لم يدع احد، ايجاب الاحتياط فى الشبهات الوجوبية ايضا؛ فاللازم عليه تفكيك المسئلتين كما فى «الرسائل» لا جمعها فى ضابطة واحدة كما فى «الكفاية».

٣- ان تكون الحيثية المبحوث عنها ملتئمة من الحيثيتين فيقع البحث فى انه هل يجب على العبد، الاحتياط فى موارد الشكوك بان يكون صرف الاحتمال منجزا او بايجاب الشارع للاحتياط او لايجب؟ فعلى القائل بالبرائة نفى كليهما و يكفى للقائل بالاحتياط اثبات احدهما و هذا هو الاحتمال الاخير الذى ذكرناه لعبارة الكفاية.

ثم لايخفى، ان البحث لو كان على النحو الاول فلامجال فيه الا لدليل العقل[1] و لامجال فيه

---

(١) لايخفى ان الحكم بكفاية نفس الاحتمال فى التنجيز و عدمها و ان كان من وظائف العقل ولكن للقائل

للاستدلال بالادلة الشرعية، فان الحاكم فى باب التنجيز هو العقل فيجب ان يرجع اليه لتحقيق ان صرف احتمال التكليف يكفى لصيرورة العبد خارجا عن رسم العبودية على فرض مخالفته له ام لايكفى؟ و لذا استدلوا عليه بقبح العقاب بلابيان، كما انه لو كان البحث على النحو الثانى كان الواجب هو الاستدلال بدليل الشرع فقط و لامجال فيه لدليل العقل. و اما على النحو الثالث فعلى القائل بالبرائة، الاستدلال بكلاالدليلين حتى يثبت باحدهما جزء من المدعى و بالاخر جزئه الاخر فلايصير كل من دليلي العقل و الشرع دليلا مستقلا للبرائة بل يصير كلاهما دليلا واحدا لاثبات المطلوب، فتدبر.

ثم اعلم ان ظاهر عبارة «الكفاية» هو كونها قضية بشرط المحمول اذ الحجة عبارة عما يتنجز بسببها الواقع و تصير موجبا لاستحقاق العقوبة عليه، فيصير معنى قوله: اذا شك فى التكليف و لم تنهض حجة عليه جاز الترك و الفعل و كان مامونا من العقوبة ،انه اذا لم ينهض مايوجب استحقاق العقوبة على الواقع لم تستحق العقوبة على الواقع فهى قضية بشرط المحمول و هى ضرورية لامجال للبحث عنها.

ولكن مراده (قده) من الحجة ما سوى نفس الاحتمال المبحوث عن قابليته للتنجيز، فمعنى العبارة، انه اذا شك المكلف فى التكليف و لم تكن معه حجة عليه وراء نفس الاحتمال فلايكون مستحقا للعقوبة لعدم كفاية نفس الاحتمال فى استحقاقه، و على هذا فلايرد عليه (قده) الاشكال.

الاستدلال للبرائة بحكم العقل:

و كيف كان فحيث اتضحت لك الحيثيات التى يمكن ان تكون مبحوثاً عنها فنقول:

اما اذا كان الحيثية المبحوث عنها، هو ان نفس الاحتمال يكفى فى تنجيز الواقع ام لا، فالظاهر عدم الخلاف فى عدم كفايته و جريان البرائة بهذا المعنى،، و الدليل عليه هو العقل المحكم فى باب الاطاعة و العصيان، فانه يحكم بالضرورة ان العبد اذا تفحص عن اوامر المولى و نواهيه فى مظان وجودها و انهى قدرته فى ذلك و لم يظفر بشيى فبقى هو و صرف احتماله للوجوب او الحرمة فترك محتمل الوجوب او اتى بمحتمل الحرمة لم يكن بذلك خارجا عن رسم

بالبرائة ان يستدل بالدليل الشرعى لرفع موضوع هذا الاحتمال بان يستدل بحديث الرفع مثلا على رفع فعلية الاحكام فى مورد الشك فيرتفع احتمال التكليف ح ع - م.

العبودية و مضيّعا لحقوق المولوية و لم يعد طاغيا على المولى و ليس للمولى عتابه و عقابه محتجا عليه بانك ضيعت حقوقى عليك و هذا من غير فرق بين صورة عدم البيان واقعا و بين صورة وجوده مع عدم ظفر العبد به بعد اعمال قدرته فى الفحص عنه، فان البيان بوجوده الواقعى لايصلح للاحتجاج به فوجوده حينئذ كعدمه؛ فلوفرضنا عبدين احتمل كل منهما تكليفا فانهيا قدرتهما فى الفحص عنه و لم يعثرا عليه و اتفق عدمه واقعا بالنسبة الى احدهما و ثبوته بالنسبة الى الاخر، فهل يحسن للمولى عقاب الثانى محتجا بالبيان الواقعى غير الواصل او لايحسن له ذلك؟ بل يكون العبدان بنظر العقل و العقلاء متساويين لتساويهما فى العمل بماتقتضيه وظيفتهما من البحث و الفحص و لم يظهر من احدهما قصور و صرف تحقق البيان الواقعى بالنسبة الى احدهما و عدمه بالنسبة الى الاخر، لايصلح لافتراقهما بعد تساويهما فيما هو من قبلهما.

و **بالجملة**، فصرف الاحتمال، لايصلح للتنجيز بضرورة من العقل فانه يحصل له الجزم بقبح العقوبة بعد تصور الموضوع اعنى عدم وصول حجة من المولى اصلا و عدم كون شيى فى البين سوى الاحتمال بعد الفحص و الياس و هذا معنى قولهم: بقبح العقاب من دون بيان، فقبح العقاب بلابيان هو عين المدعى و هو امر ضرورى لايحتاج اثباته الى توسيط واسطة و لايحسن ذكره بصورة الدليل و الا لكان مصادرة و الظاهر ان من ذكره بصورة الدليل ايضا لايريد به الا دعوى الضرورة على المدعى و الا فاشكال المصادرة وارد عليه.

استدلال بعض الاعاظم على قاعدة القبح في المقام:

و **يظهر من بعض اعاظم العصر** الاستدلال على القبح فى المقام بمامر منا مفصلا من عدم تحقق الحكم الواقعى بحقيقته و روحه بالنسبة الى الجاهل.

و **توضيحه**: ان اوامر المولى و نواهيه انما تصدر عنه بداعى انبعاث العبيد و انزجارهم، و هى بوجودها الواقعى لاتصلح للباعثية و الزاجرية بل الباعثية و الزاجرية مقصورة بصورة العلم بها، فالمولى ينشا البعث و الزجر ليعلم به العبد فينبعث او ينزجر.

و **بعبارة اخرى**: الانبعاث او الانزجار يتحقق بالعلم ببعث المولى و زجره فيوجد المولى البعث او الزجر حتى يترتب عليهما علم العبد فيحصل الانبعاث و الانزجار، فارادة الانبعاث او الانزجار التى هى روح الحكم و حقيقته مقصورة بصورة العلم بالخطاب و لاتحقق لها فى صورة

الجهل الا ان يوصلها المولى الى العبد بخطاب اخر طريقى. و على هذا ففى مانحن فيه بعدما فرض عدم وصول الخطاب الواقعى و عدم خطاب طريقى ايضا و كون المتحقق للعبد صرف الاحتمال، لايكون التكليف الواقعى على فرض ثبوته فعليا و لايكون المولى مريدا لانبعاث العبد و انزجاره فلايخرج العبد بمخالفته عن رسوم العبودية و لاتستحق العقوبة اذ الفرض عدم تحقق التكليف بحقيقته و روحه قطعا و عدم امكان تحققه فى هذه الصورة.

ولايتوهم امكان باعثية التكليف و زاجريته بنفس وجوده الواقعى تمسكا بوقوع ذلك فى موارد الاحتياط حيث انه لاعلم به و مع ذلك ينبعث العبد و ينزجر.

فانه يقال: ان الانبعاث و الانزجار فى موارد الاحتياط بصرف الاحتمال لا بالتكليف المحتمل فان الاحتمال غير ملازم لتحققه واقعا و لايتوقف تحققه و باعثيته على تحقق التكليف فى متن الواقع.

و الحاصل ان بعض الاعاظم، قد استدل لقبح العقاب بلابيان وحجة، بماعرفت من عدم امكان فعلية التكليف و تحققه بروحه فى حق الجاهل الذى لم يعثر على الخطاب الواقعى و لا على خطاب طريقى و لكنك عرفت ان ذلك ضرورى لايحتاج الى الاستدلال و عرفت أيضا ان الحكم بذلك من وظائف العقل فقط، فلامجال للاستدلال عليه بدليل شرعى.

نعم ورد من الشرع امور تؤكد هذا المعنى، منها: قوله تعالى «و ماكنا معذبين حتى نبعث رسولا»[1] فان مفاده، انا لانصدر منا هذا المعنى القبيح بضرورة العقل، فتدبر

ثم انك قد عرفت ان البرائة عند القدماء كانت مبحوثا عنها بهذا النحو فكان الموضوع عندهم هو الشخص المخلى و احتماله بعد الفحص و عدم الظفر بشيى.

الامور التى ادعى انها واردة على قاعدة القبح:

ذكر فى المقام امور ادعى كونها واردة على قاعدة القبح اكثرها يختص بالشبهات التحريمية و واحدة منها و هى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل يجرى باحد تقريبه فى جميع الشبهات و بالاخر فى خصوص التحريمية، فقاعدة القبح بكليتها مسلمة حتى عند هولاء الاشخاص ايضا و لكنهم ادعوا ارتفاع موضوعها باحد هذه الامور، اذ بعد جريان واحد منها، تتحقق حجة قطعية

(١) الاسراء/الآية ١٥

على الواقع وراء نفس الاحتمال.

١ـ **فمنها**: القاعدة المشار اليها فان العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل فيصير هذا بيانا و تقريبه بوجهين:

الاول: و هو الذى يجرى فى جميع الشبهات، ان يقال: ان فى ترك الواجب و فعل المحرم ضرر اخروى و هو العقوبة فاحتمال الوجوب او الحرمة يلازم احتمال العقاب و هو ضرر و العقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل، و بقاعدة الملازمة يثبت وجوب دفعه شرعا ايضا فيتحقق العلم بتكليف المولى. وعلى هذا فلايكون نفس الاحتمال منجزا حتى يدعى الضرورة على عدم قابليته للتنجيز وقبح العقوبة بسببه، بل المنجّز هو العلم بالتكليف المستكشف بقاعدة الملازمة.

ويردعليه: ان جريان القاعدة يتوقف على تحقق موضوعه و هو احتمال الضرر و المفروض ان المراد به فى المقام هو العقوبة فجريانها يتوقف على احتمال العقوبة فى الرتبة السابقة على جريانها و المفروض عدم حجة على التكليف فى هذه الرتبة وراء الاحتمال و قد سلمتم عدم قابليته بنفسه للتنجيز و حسن العقوبة، فلامجال لاحتمال العقوبة فى هذه الرتبة حتى تجرى القاعدة.

و بعبارة اخرى: احتمال التكليف مع عدم حجة اخرى وراء الاحتمال لايلازم احتمال العقوبة بل نقطع معه بعدمها.

الثانى: و هو الذى يجرى فى خصوص الشبهات التحريمية ان يقال: ان تحريم شيى انما هو للمفسدة و المضرة الكامنة فيه فاحتمال الحرمة يلازم احتمال الضرر الدنيوى الملزم و العقل يحكم بقبح الاتيان بما يحتمل فيه الضرر و يشمئز منه اشمئزازه من مقطوع الضرر فبقاعدة الملازمة تستكشف حرمة محتمل الضرر شرعا فيصير معلوم الحرمة.

و الجواب عن ذلك باحتمال كون النهى لمصلحة فى نفس النهى او لمفسدة نوعية دون الشخصية المسماة بالضرر، لايغنى عن جوع، فان هذا الاحتمال لايوجب القطع بعدم الضرر الشخصى اذ كما يحتمل احد هذين الامرين كذلك يحتمل كونه للضرر الشخصى فبقى ملاك الاستدلال اعنى كون احتمال التكليف ملازماً لاحتمال الضرر.

فالجواب الصحيح عن ذلك ان يقال:

اولا: ان العقل لايشمئز من ارتكاب كل مايحتمل فيه الضرر، بل لولم يكن عقلائيا يشمئز من تجنّبه.

و ثانيا: ان اشمئزاز العقل من محتمل الضرر ليس من جهة دركه فيه بما هو محتمل، ملاكا ملزما وراء نفس الضرر المحتمل على فرض ثبوته، بل غاية مايحكم به هو انه لو ارتكبه امكن ان يصادف الضرر الواقعى من دون ان تترتب على ارتكاب المحتمل بما هو محتمل مفسدة اخرى، و ليس كل ضرر مما يحرم شرعا ارتكابه و لوفى صورة القطع به.

نعم غاية ماتستفاد من الادلة الشرعية، حرمة ارتكابه اذا اوجب نقصا فى الاعضاء او اهلاكا للنفس و قاعدة الملازمة على فرض ثبوتها انما تجرى فى المستقبحات التى تشمئز منها جميع العقول و تستقل بقبحها من قبيل الظلم و نحوه لامثل الاضرار بالنفس اذا كان يسيرا.

وثالثا: على فرض حرمة مطلق الضرر شرعا يكون احتماله من قبيل الشبهات الموضوعية فيخرج عما نحن فيه و سياتى بيان حكمها.

٢ـ ومما توهم ورودها على قاعدة قبح العقاب بلاحجة، اصالة الحظر. فربما يقال: انا نسلم ان صرف الاحتمال لايكفى لتنجيز الواقع و لكن حكم العقل بالحظر فى الافعال يكفى بيانا و مسئلة الحظر و الاباحة كانت مبحوثا عنها بين القدماء فى الفريقين و موضوعها تصرف العبيد فى الاعيان الخارجية او مطلق افعالهم مع قطع النظر عن ورود الشرع، فكان بعضهم يقول: بالحظر فى الافعال المتعلقة بالاعيان الخارجية، و بعضهم بالحظر فى مطلق الافعال سوى الافعال الضرورية كالتنفس و نحوه و الباقون بالاباحة و ملخص مدعى القائل بالحظر، هو ان العبد بشراشر وجوده و كذا الاعيان الخارجية ملك لله تعالى و مما يستقل به العقل، عدم جواز تصرف احد فى ملك غيره و حدود سلطنته الا باذنه لكونه من شعب الظلم عليه فلايجوز للعبد ان يتصرف فى حدود سلطان الله تعالى حتى مع القطع بعدم صدور تحريم منه تعالى الا ان يثبت الاذن و الترخيص من قبله و نفس هذا المعنى يكفى بيانا و حجة على الواقع فيما احتمل حرمته فيصلح للمولى العقاب عليه.

ولايخفى ان موضوع البحث فى البرائة و الاحتياط هو الشك فى الحكم الواقعى، و فى مسئلة الحظر و الاباحة، افعال المكلفين مع قطع النظر عن الشرع حتى مع العلم بعدم نهى فيها من قبل الشارع و لكن اثبات الحظر فى هذه المسئلة يكفى للقول بالاحتياط فى تلك المسئلة اذ جواز الارتكاب على هذا الفرض يتوقف على العلم بالترخيص ففى صورة الشك ايضا يكون الحكم هو عدم جواز الارتكاب.

ولكن مبنى القول بالحظر فاسد، فان عنوان التصرف فى ملك الغير بما هو هو ليس موضوعا

لحكم العقل بالقبح، و انما يستقل بقبحه اذا انطبق عليه ما يقبح ذاتا من العناوين كالاضرار بالغير و الظلم عليه وهذا المعنى لايتحقق بالنسبة الى ملك الله تعالى فان الناس ينتفعون باملاكهم و يصرفونها فى حوائجهم فمزاحمتهم فى ذلك اضرار بهم و ظلم عليهم و اما هو تعالى فملكه وسيع لاحد له و لاينتفع به و لايتضرر بالتصرف فيه و لايرد به نقص فيه و لانسلم كون مطلق التصرف فى ملك الغير ظلما عليه مالم يتضرر به و لم يكن بحيث يوجب ضيقا عليه و هل يحتمل احد فى الله تعالى ـ الذى خلق الناس و هم فقراء محتاجون فى امرار الحيوة من الاستفادة من الاعيان الخارجية و خلق عالما وسيعا يوجد فيه جميع مايحتاجون اليه و يناسب طباعهم و هو تعالى غنى عن جميعها لاينتفع بشيى منها ولايتضرر بالتصرف فيها ـ ان يكون التصرّف فى امواله و املاكه محرما عند العقل و ظلما عليه تعالى؟ لا، بل لايحتمل ذلك فى الموالى المجازية ايضا اذا جمع احدهم عبيده فى مكان و هيأ فيه جميع وسائل الحياة.

اللهم الا ان يقال: بان ذلك بنفسه مما يستكشف منه الاذن و الرضاية فلايكفى هذا البيان لصورة الشك و الاحتمال و كيف كان فلايحكم العقل بالحظر فى املاك مثله تعالى و يشهد لذلك قوله تعالى فى مقام الرد على من يجعل نفسه محروما من الاستفادة عن مزايا الطبيعة: «قل من حرّم زينة الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق»[1] الاية. فتدبر فانه يعلم منها ان جعل الانسان نفسه محروما منها قبيح عند العقل اذا لم يحرمها الله تعالى.

٣ـ ومما توهّم ايضا ورودها على حكم العقل المزبور ايضا ما ادعاه الاخباريون من جعل الشارع حكما طريقيا فى خصوص الشبهات الحكمية التحريمية و هو وجوب الاحتياط فيها بحكم الشارع تحفظا على الواقعيات، و هذا هو الحيثية الثانية من الحيثيات الثلاث التى اشرنا امكان البحث عنها.

ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط:

ما استدلوا به على الاحتياط فى الشبهات التحريمية ثلثة:

الكتاب والسنة والعقل.

اما الكتاب: فبآيات تنقسم الى طوائف:

---

(١) الاعراف/الآية ٣٢

الطائفةالاولى: مادلت على حرمة نسبة القول الى الله تعالى بغير علم و هى كثيرة جداً:

منهـا: قـوله تعـالى: «قل انما حـرم ربى الفـواحش» الى قـوله «و ان تقـولوا على الله مالاتعلمون»[1].

و منها: قوله «آلله اذن لكم ام على الله تفترون»[2].

بل يظهر من الايات ان حرمته ليست حرمة شرعية تاسيسية بل المراد بها ارجاع الناس الى ما هو المركوز فى اذهانهم من قبح نسبة شيى الى شخص مع عدم ثبوته و قد مر بيانه فى اوائل الظن.

و تقريب الاستدلال بها ان القول بالاباحة فى المقام قول بغير علم.

و الجواب عن ذلك واضح، اذ يرد عليه اولا: بالنقض فان القول بوجوب الاحتياط ايضا قول بغير دليل.

و ثانيا: بانا لانقول بجعل الشارع اباحة فى مرحلة الظاهر فانه غير محتاج اليه و لادليل عليه ايضا كما مر، بل نقول ان الحكم بالحرمة اعنى الزجر بوجوده الواقعى لايعقل ان يصير زاجرا كما مر فمع الشك فى الزجر يقبح العقاب على الواقع و يكون العبد مامونا من العقوبة عليه.

الطائفة الثانية: مادلت على وجوب الاتقاء او المجاهدة.

ويرد على الاستدلال بها، ان معنى الاتقاء هو التحرز عن المحرمات لا عن كل شيى فلاربط له بما لم تثبت حرمته و هكذا الجواب عن آية المجاهدة.

الطائفة الثالثة: ما دلت على حرمة القاء النفس فى التهلكة.

و فيه انه، ان اريد بالهلكة، العقوبة الاخروية فهى مقطوعة العدم بعداستقلال العقل بقبحها مع عدم البيان و ان اريد به الضرر الدنيوى ففيه ماعرفت فى بيان قاعدة دفع الضرر، و الظاهر ان النهى فى الآية ارشادى و موضوعه ما احرز كونه هلكة مع قطع النظر عن هذه الاية و ليس نهياً مولوياً.

و اما الاخبار: فطوائف ايضا، وقد جعلها الشيخ (قده) اربع طوائف:

الاولى: مادلت على حرمة القول بغير علم.

---

(١) الاعراف/الآية ٣٣

(٢) يونس/الآية ٥٩

الثانية: مادلت على وجوب التوقف عند الشبهة.

الثالثة: مادلت على وجوب الاحتياط.

الرابعة: اخبارالتثليث.

اقول: لايخفى رجوع الرابعة الى الثالثة غاية الامر تضمنها لتثليث الوقايع.

و الجواب عن الطّائفة الاولى ايضا قد اتضح بماذكرناه فى الجواب عن الطائفة الاولى من الايات، فهنا طائفتان: اخبار التوقف و اخبار الاحتياط. و قدجمع صاحب الوسائل لهذه المسئلة ٦١ حديثا فى باب ١٢ من ابواب صفات القاضى، منها ماوقع فيها لفظ الشبهة، و منها ماوقع فيهالفظ الاحتياط، و منها غيرذلك و التدبر فى هذه الاخبار يرشد الى عدم دلالة واحد منها على مقصود الاخبارى، فان كثيرا منها تدل على ان الانسان اذا لم يعلم شيئا و لم يحط به لم يجز له نقله للغير و لا الافتاء على طبقه، و لايخفى ان حرمة ذلك ضرورية لكونه من مصاديق الافتراء و الافتاء بغير علم.

و كثير منها ذكر فيها لفظ الشبهة و بالقرائن المذكورة فيها يعلم انّ المراد بها ترك الامور المشتبهة المشابهة للحق التى يتخذ بها اصحاب الاراء و البدع لترويج مبتدعاتهم. و بالجملة، فالمراد بالشبهات فيها ماهو فى قبال المحكمات.

و جملة منها ذكر فيها لفظ الاحتياط فتوهم الاخبارى ان المراد به هو الاحتياط فى مصطلح الاصوليين مع انه بمعنى الاحتفاظ، فقوله لكميل: «اخوك دينك فاحتط لدينك» يراد به وجوب حفظ الدين و جعل حائطة له تمنع عن ورود مايخلّ به و كذلك فى الرواية الدالة على عدم الافطار الى ان يعلم زوال الحمرة فان الامساك الى زوال الحمرة واجب قطعا، فالمراد بالحائطة فيها الامر الحافظ للدين لا الاحتياط فى مصطلح الاصوليين.

و كثير منها، مربوطة بالشبهات قبل الفحص و التمكن منه كما فى زمان الحضور فامر فيها بالرجوع اليهم(ع) و نحن ايضا نقول بوجوب الفحص.

و كثير منها، تدل على لزوم الاجتناب عن الشبهة المحتمل فيها الهلكة مع قطع النظر عن هذا الخبر الذى توهم دلالتها على وجوب الاحتياط و جعله، فيجب ان يكون المراد بها الشبهة قبل الفحص او فى اطراف العلم الاجمالى، اذ فى غيرهما لايحتمل العقوبة مع قطع النظر عن ايجاب الاحتياطالمتوهم.

و كثير منها و ان امكن تقريبها بنحو تدل على ايجاب الاحتياط ولكنها عامة لجميع

الشبهات من الوجوبية و التحريمية، الحكمية و الموضوعية و لا يقول بمفادها الاخبارى ايضا.

و كثير منها فى مقام الارشاد استحبابا بالتجنب عن المشتبهات لئلايتجرى النفس فيهون له ارتكاب المحرمات ايضا.

وبالجملة، فلاتجد رواية تدل على مايدعيه الاخبارى من وجوب الاحتياط فى الشبهات البدوية الحكمية التحريمية بعد الفحص، فراجع الاخبار حتى تطلع على صحة ماقلناه، ولنذكر بعضها:

الاخبار التى استدل بها للاحتياط والجواب عنها:

فمنها: رواية زرارة قال قلت لابى عبدالله (ع): «ما حق الله على خلقه، قال: حق الله على خلقه ان يقولوا بما يعلمون و يكفّوا عمالايعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ـ والله ـ ادّوا اليه حقه»[1]

و نحوها رواية هشام بن سالم عنه(ع).[2]

و عدم ارتباطهما بالمقام واضح فان المراد ان الانسان اذا اتفقت له معضلة فعليه ان يكف و ليس له ان ينسج على طبق اوهامه و خيالاته بل عليه ان يرجع فيها الى اهلها ليستفسرها منه فلايرتبط بمانحن فيه.

و منها: رواية المسمعى الواردة فى اختلاف الحديثين قال فى ذيلها: «و مالم تجدوه فى شيى من هذه الوجوه فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لاتقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان».[3]

و هى ايضا غير مرتبطة بالمقام اذ هى بصدد ان الانسان اذا عثر على روايتين متعارضتين و لم يعلم الحق منها فليس له الافتاء على طبق ظنونه و اجتهاداته و تشخيص الحكم الواقعى برايه بل عليه الفحص حتى يعثر على البيان.

و منها: رواية حمزة بن الطيار حيث عرض على ابى عبدالله (ع) بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له: «كف واسكت ثم قال: انه لايسعكم فيما ينزل بكم ممالاتعلمون الا

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: مسلسلاً ٣٣٤٩١

(٢) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٤٥١

(٣) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٣٣٨

الكف عنه و التثبت و الرد الى ائمة الهدى»،الحديث[١].

و الضمير فى ابيه يمكن ان يرجع الى الامام و يمكن ان يرجع الى نفس الراوى، و يظهر من الحديث انه لم يكن حافظا للخطبة كما هو حقها فكان ينسج على طبق ظنّه فتشمل على امر خلاف الواقع و فى مثل ذلك يكون النقل مصداقا للافتراء مع التمكن من الفحص ايضا.

و منها: رواية «ابى شيبة» و فى نسخة «ابى سعيد» و احدهما مصحف الاخر عن ابى جعفر(ع) قال: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام فى الهلكة و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه».[٢]

و مفادها ان نقل الحديث لايجوز الا مع الاحاطة بحدوده و اطرافه و الا فيدخل فى عنوان الافتراء و المتبادر من صدرها لزوم الوقوف على فرض تحقق الهلكة و احتمالها مع قطع النظر عن هذا الحديث الدال على لزوم الوقوف. ومع قطع النظر عن وجوب الاحتياط و الوقوف لايحتمل الهلكة فى الشبهات البدوية بعد الفحص لقاعدة القبح.

نعم؛ لو كان مفاد الحديث ان الوقوف عند الشبهة التحريمية البدوية بعد الفحص خير من الاقتحام فى الهلكة لكانت دالة على مقصود الاخبارى اذ يستفاد منها حينئذ، ايجاب الاحتياط، فان الهلكة لايعقل تحققها فى المورد الا بعد ايجاب الاحتياط و لكن متن الحديث ليس كذلك، بل يدل على ان فى موارد احتمال الهلكة يلزم الوقوف، فيظهر منه كون الموضوع احتمال الهلكة مع قطع النظر عن هذا الحكم فلايرتبط بما نحن فيه.

ومنها اخبار الاحتياط التي منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال سالت اباالحسن(ع) عن رجلين اصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما الصيد»، قلت: ان بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال: «اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا».[٣]

و فيه اولا: انها فى الشبهة الوجوبية و لايقول بالاحتياط فيها الاخبارى ايضا.

و ثانيا: ان الظاهر، كون المراد بقوله «مثل هذا» موردالسئوال و عدم العلم و من المعلوم ان

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٤٥٠

(٢) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٤٤٩ و ٣٣٤٦٠

(٣) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٤٤٨

الانسان اذا لم يعلم شيئا سئل عنه ليس له ان يجيب من عنده كما مر. و لوفرض كون المراد بالاشارة، اصل مسئلة الجزاء، فنقول: ان المورد، مورد امكان الفحص و الرجوع اليه(ع) فلايرتبط بمانحن فيه ايضا.

و منها: موثقة ابن وضاح، فيمن شك فى حصول المغرب فقال عليه السلام: «ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تاخذ بالحائطة لدينك».

و الجواب عنها اولا: بان الظاهر كون الشبهة مفهومية حيث تردد امره بين كون الملاك استتار القرص او زوال الحمرة فتكون وجوبية حيث يشك فى وجوب الصوم بعد الاستتار و لايقول بالاحتياط فيها الاخبارى ايضا.

و ثانيا: ان وجوب الامساك فى المورد، مقتضى استصحاب اليوم او الوجوب و لامجال فى هذه الصورة للبحث عن البرائة و الاحتياط. و الحائطة فى الرواية بمعنى الاحتفاظ كما عرفت، لا الاحتياط فى مصطلح الاصوليين. هذا كله على فرض كون الشبهة مفهومية و ان كانت موضوعية فوجوب الامساك فيها ايضا مقتضى الاستصحاب و لولاه لم يجب الاحتياط حتى عندالاخبارى ايضا.

و منها: رواية كميل: «اخوك دينك فاحتط لدينك».

و الجواب عنها قدظهر، فان الاحتياط فيها بمعنى الاحتفاظ فالمراد ان الدين امر مهم يكون بمنزلة الاخ فيجب تحفظه، و انىّ ذلك من وجوب الاحتياط فى الشبهات على مايدعيه الاخبارى. و كذلك قوله: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط» بل ربما يطمئن النفس بعدم كون هذه، رواية كما يدل على ذلك تسجيعه المناسب لكلمات العلماء.

ومنها: رواية «عنوان» البصرى عن ابى عبدالله (ع) و فيها: «سل العلماء ماجهلت و اياك ان تسئلهم تعنتا و تجربة و اياك ان تعمل برايك شيئا و خذ بالاحتياط فى جميع امورك ماتجد اليه سبيلا و اهرب من ألفتيا هربك من الاسد و لاتجعل رقبتك عتبة للناس».[1]

و كان «عنوان» من العامة من اهل البصرة هاجر الى المدينة لتحصيل العلم و كان يتلمذ على مالك بن انس و كان لايرى للصادق(ع) مرتبة الامامة. نعم كان رجلا عابدا زاهدا فسمع امر الصادق(ع) و اشتاق الى لقائه فلم ياذن له اولا فتوسّل الى قبر النبى(ص) ليُلَيّن قلبه(ع) فياذن له

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٥٠١

فاذن له. فمثل هذا الرجل العامى المتزهد المعرض نفسه لتحصيل العلم المستعقب للفتيا لا يناسب لحاله الا نحو ماذكره الصادق(ع) من الوعظ و التخويف من العمل بالراى و الفتيا التى كانت لاتصدر من مثله الا عن راى ايضا و لا يرتبط الحديث بمانحن فيه ايضاً و لفظ الاحتياط فيه ايضا بمعنى الاحتفاظ و جعل الحائطة للدين.

و منها: قوله (ع): «دع مايريبك الى مالا يريبك».[1]

و فيه مضافا الى ارساله، عدم الدلالة ايضا على وجوب الاحتياط فى خصوص الشبهة الحكمية التحريمية.

ومنها اخبار التثليث التي منها: رواية عمر بن حنظلة الواردة فى علاج المتعارضين قال بعد الامر باخذ المجمع عليه و ترك الشاذ: «و انما الامور ثلثة: امر بين رشده فيتّبع و امر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يردّ علمه الى الله و الى رسوله، قال رسول الله (ص): حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم». و فى ذيلها ايضا: «فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».[2]

اقول: يرد على الاستدلال بها

اولا: انها تعم الشبهة الحكمية و الموضوعية و لايقول بالاحتياط فى الثانية، الاخبارى ايضا و تخصيصها بالاولى بلاوجه. اللهم الا ان يقال: بان المقسم فى الاقسام الثلاثة العناوين الكلية.

و ثانيا: ان المورد فى الرواية هو ورود خبرين متعارضين احدهما مشهور و الاخر شاذّ سواء كان مفاد احدهما الوجوب و الاخر التحريم او الاباحة او غير ذلك و تخصيصه بخصوص ما اذا تضمّن الشاذّ حكما ترخيصيا و المشهور حكما تحريميا بلاوجه. و على هذا؛ فيلزم الاحتياط فى الشبهة الوجوبية ايضا.

و ثالثا: ان مورد الخبرين المتعارضين مورد التمكن من الفحص لكونه فى عصر الامام(ع) و نحن نقول فيه ايضا بالاحتياط. و الذى يسهل الخطب، هو عدم وجود اثر من وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريمية فى عصر الائمة(ع) و كذا من بعدهم من الاصوليين و المحدثين مثل

---

(١) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٤٨٥

(٢) الوسائل، كتاب القضاء، الرواية: ٣٣٤٥٦

الكلينى و الصدوق و غيرهما، مع انه لو كان واجبا لصار من الضروريات فى جميع الاعصار لكثرة الابتلاء بها اذ كل فرد من افراد الانسان يحتمل فى جميع ايام عمره حرمة اشياء كثيرة، فلو كان يجب من الشرع، الاحتياط فى جميع ما احتمل حرمته لصار ذلك من الضروريات فى جميع الاعصار، و هل يمكن ان يختفى مثل هذا الحكم الذى يبتلى به كل احد فى كل يوم مرات عديدة الى زمن الاخباريين المتاخرين فى القرن الحاديعشر و ما يقرب به.

فهذا بنفسه من اقوى الادلة على عدم وجوب الاحتياط فى مورد الكلام، و يجب التصرف فى هذه الاخبار لوفرض دلالتها، و عمدة ما الجا الاخباريين المتاخرين الى القول بلزوم الاحتياط فى الشبهات التحريمية، ماراوه من شيوع الدخانيات بين الناس و كونها بنظرهم امرا عجيبا فشاعت بينهم زمزمة حرمتها ثم تفحصوا فوجدوا روايات يمكن بنظرهم استفادة وجوب الاحتياط فيها و لم يقولوا بالحرمة فى الشبهات الوجوبية لما راوا من ان القول بوجوب كل ما احتمل وجوبه، يوجب اختلال النظام و اشتغال الناس بسبب اتيانها عن امرار المعاش و هذا بخلاف موارد الشبهة التحريمية.

و **بالجملة**؛ فالقول بالاحتياط فى الشبهات التحريمية قول مستحدث فى الاعصار المتاخرة و منشأه حدوث مثل التنباك و نحوه و قدحكى ان احدا من علماء قزوين حرّر رسالة فى حرمة الغليان و ارسلها الى المجلسى عليه الرحمة فارسل المجلسى له سفرة مملوة من التنباك لكونه خير عوض للرسالة بنظره.

و قدعرفت ان الاحتياط لو كان واجبا لماخفى الى الاعصار المتاخرة، و ليست فى الرواية ايضا دلالة على مقصودهم مع انها عمدة ادلتهم، اذ غاية مايستفاد منها، ان فى زمان امكان الرجوع اليهم(ع) يجب ان يرجع اليهم او الاحتياط مع عدم الرجوع.

و **رابعا**: لوفرض كون كلام الرسول(ص) مستقلا و لم يكن مذكورا فى ذيل كلام الامام(ع) حتى يقال: بان كلام (ع) الامام عام لجميع الشبهات، فلابد ان يحمل كلام الرسول(ص) ايضا على معنى ينطبق على كلام الامام(ع).

ذكر معنيين لكلام الرسول(ص):

ان قوله (ص) يحتمل معنيين:

الاول: ان يكون المراد بالمحرمات فى قوله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ

بالشبهات ارتكب المحرمات» المحرمات التى تكون فى مورد الشبهات لوفرض كونها محرمات فى الواقع، فيكون معنى قوله: ارتكب المحرمات، انه يمكن ان يرتكب المحرمات الواقعية بان يكون فى خلال الشبهات، محرمات فهى وراء الحرام البين المذكور فى قبال الشبهات و على هذا الفرض فترتيب الهلاكة عليها بقوله: «و هلك من حيث لايعلم» يدل على كون المحرمات على فرض تحققها فى ضمن الشبهات فعلية منجزة اذ الظاهر من الهلاكة هى العقوبة و العقوبة على التكليف الفعلى و حيث لاتعقل الفعلية مع عدم وصول التكليف بنفسه او بطريقه الى العبد فبدلالة الاقتضاء يعلم كون الحديث بصدد بيان ايجاب الاحتياط، فيدل الحديث على مقصود الاخبارى.

الثانى: ان يكون المراد من المحرمات فى قوله: «ارتكب المحرمات» المحرمات البينة المذكورة فى قبال الشبهات فيكون المقصود ان ارتكاب الشبهات، يوجب جرئة للانسان توقعه تدريجا فى ارتكاب المحرمات البينة، و اما اذا اجتنبها فتعتاد النفس على الارتياض فلاتقرب حول المحرمات البينة حيث ان المكروهات و الشبهات حريم المحرمات و من لم يرتع غنمه حول الحمى لم يقع فيه، فيكون مفاد الحديث على هذا، مفاد قوله: «و من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك». و بهذا المضمون، روايات كثيرة فى الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى و المراد بقوله: «هلك من حيث لايعلم» وقوعه غفلة فى المحرمات البيّنة فان ارتكاب الشبهات ليس علة تامة لوقوعه فى المحرمات، بل ربما يترتب عليه الوقوع فيه باعتبار تساهله و عدم اهتمامه و جرئة نفسه مع الغفلة عن ان هذه الامور اثر ارتكاب الشبهات و الدخول فى الحريم. و على هذا الفرض فلاتدل الرواية على مقصود الاخبارى كما هو واضح.

بل التحقيق: انه على الفرض الاول ايضا لاتدل على مقصوده اذ الظاهر من المحرمات فى قوله: «نجا من المحرمات» و فى قوله: «ارتكب المحرمات» هى المحرمات الفعلية، فالمراد تقسيم الامور الى ثلثة اقسام: محللات فعلية بيّنة و محرمات فعلية و مشتبهات فعلية اى محتملة للحلية الفعلية و للحرمة الفعلية، و ظاهر الحديث كون الانقسام الى الثلثة مع قطع النظر عن هذا الحديث، فكما ان المحرمات البيّنة محرمات فعلية مع قطع النظر عن هذا الحديث و كذلك المحللات، فكذلك المشتبهات، فالمراد بها ما احتملت حرمته الفعلية مع قطع النظر عن هذا الحديث الذى يتوهم الاخبارى دلالته على ايجاب الاحتياط، و حملها على مالايكون فعلية فى الرتبة السابقة و يكون فعلية بهذا الحديث خلاف الظاهر.

و على هذا فيجب حمل المشتبهات فى الحديث، على المشتبهات التى لا يتوقف كونها بالفعل مشتبهات اى محتملات للحرمة الفعلية، على ايجاب الاحتياط بهذا الحديث، فتنحصر فى الشبهات قبل الفحص و فى اطراف العلم الاجمالى اذ فى غيرهما لا تعقل الفعلية مع قطع النظر عن ايجاب الاحتياط حتى عند الاخبارى لقاعدة القبح السابقة.

و بالجملة؛ فظاهر الحديث، كون الامور ثلاثة مع قطع النظر عن هذا الحديث: الحرمة الفعلية و الحلية الفعلية و الشبهة الفعلية، اى محتملة للحلية الفعلية و للحرمة الفعلية، و على قول الاخبارى يكون احتمال الحرمة الفعلية فى المشتبهات بنفس هذا الحديث.

هذا مضافا الى ماعرفت، ان الامام(ع) استشهد بالحديث للخبرين المتعارضين، و هذا المورد اعم من ان يكون مفاد الخبرين الوجوب او الحرمة او غيرهما مع ان الاخبارى لا يقول بالاحتياط فى الاعم، فيجب حمل الحديث على صورة تنجز الواقع مطلقا و لو كانت الشبهة وجوبية و ينحصر ذلك فى الشبهة قبل الفحص و فى اطراف العلم الاجمالى.

و كيف كان؛ فعمدة الدليل على عدم وجوب الاحتياط هو ماذكرناه، من انه لو وجب لماخفى الى القرن الحاديعشر لعموم البلوى بمورده و قدعرفت ان القول بوجوبه مستحدث بحدوث الدخانيات.

ثم؛ ان كون مسئلة الدخانيات ايضا من الشبهات الحكمية، قابل للخدشة اذ الدخانيات من الامور المستحدثة التي لم تكن فى عصر النبى(ص) فنقطع بعدم تحريم النبى(ص) اياها بعناوينها، بل لوفرضت حرمتها فانما هى بانطباق عناوين محرمة عليها، فالشبهة فيها شبهة موضوعية.

٤ـ و مما توهم ايضا وروده على قاعدة القبح، العلم الاجمالى بوجود محرمات فى ضمن الوقائع المشكوكة فيجب الاحتياط فى اطرافه.

وفيه؛اولا: النقض بالشبهات الوجوبية اذ لاحد ان يدعى العلم اجمالا بوجود واجبات فى ضمنها و لا يقول بالاحتياط فيها الاخبارى ايضا.

و ثانيا: انحلال العلم الاجمالى، و تقريبه بوجهين ذكرهما فى الكفايه:

الاول: انه كما علم بوجود تكاليف كذلك علم اجمالا بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة او ازيد.

الثانى: انه ينحل بما علم من ثبوت التكاليف الواقعية فى موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم

بالاجمال. و الوجه الثانى ابعد عن الاشكال و لايبعد دعواه اذ نعلم قطعا بوجود تكاليف واقعية كثيرة فى ضمن الامارات و الاصول المثبتة و ليس الانحلال بسببها حكميا بخلاف التقريب الاول.

بيان ضابطة لانحلال العلم الاجمالى:

و الانسب هنا، ذكر ضابطة لانحلال العلم الاجمالى و الاشارة الى صور الانحلال و صور لايمكن فيها القول به، و قبل ذلك نشير الى نكتتين:

١- انه كلما صار حدوث علم تفصيلى او اجمالى صغير، موجبا لانحلال الاجمالى الكبير المتحقق قبلا و مانعا عن بقائه، فلامحالة يكون حدوث هذا العلم التفصيلى او الاجمالى الصغير قبل تحقق سبب الكبير مانعا عن حدوثه و عن تاثير سببه فى ايجاده.

٢- لايخفى ان اجمالية العلم انما هى بتردد متعلقه بين امرين او امور، فالاجمال ليس فى نفس العلم بل فى متعلقه و لكن تردد المتعلق و الشك فيه من مقوّمات كون العلم اجماليا بحيث لولاه لم يعقل كون العلم اجماليا و هذا واضح. و حينئذ فلوفرض عدم وجود شك و تردد فى الاطراف وراء التردد الذى هو من مقوّمات اجمالية العلم، فلامحالة يكون حدوث العلم التفصيلى بكون المعلوم فى هذا الطرف ملازما للعلم التفصيلى بعدم وجود سنخه فى الطرف الاخر. مثلا لو علم اجمالا بنجاسة احد الانائين فكل منهما مشكوك النجاسة لانه معنى اجمالية العلم، و حينئذ فلوفرض عدم شك فى النجاسة وراء الشك الذى تتقوم به اجمالية العلم فحدوث العلم التفصيلى بكون النجس هذا الفرد يوجب العلم التفصيلى بطهارة الاخر لا الشك فى طهارته، فقولهم: ان العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى و شك بدوى غير صادق فى هذاالصورة.

نعم لو كان مع العلم الاجمالى بنجاسة احدهما شك ايضا فى النجاسة وراء الشك الذى تستلزمه اجمالية العلم فحدوث العلم التفصيلى بنجاسة الاحد المعين و ان كان يوجب زوال العلم الاجمالى و الشك الذى يستلزمه العلم و لكنه يبقى مع ذلك الفرد الاخر مشكوكا بالشك الذى كان مقارنا مع العلم، ففى مثل هذه الصورة يصدق ماذكروه من انحلال العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى و الشك البدوى، فليس المراد بالشك البدوى شكا حادثا بعد الانحلال، بل المراد به، الشك الذى كان مع العلم وراء الشك الذى كان من مقوماته.

اذا عرفت ماذكرنا فنقول: ان العلم التفصيلى الحادث اما ان يتعلق بنفس العنوان الذى تعلق به العلم الاجمالى او باعم منه او باخص او بعنوان اخر يباينه فى عالم المفهومية.

فالاول: كما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الانائين ثم علم تفصيلا بنجاسة الاحد المعين او علم اجمالا بموطوئية احد الغنمين ثم علم تفصيلا بموطوئية الاحد المعين.

والثانى: كما اذا علم اجمالا بموطوئية احدهما ثم علم تفصيلا بحرمة الاحد المعين.

والثالث: كما اذا علم اجمالا بحرمة احدهما ثم علم تفصيلا بموطوئية المعين.

و الرابع: كما اذا علم اجمالا بموطوئية احدهما ثم علم تفصيلا بمغصوبية الاحد المعين.

و اوضح صور الانحلال، الاول، ثم الثانى و الثالث.

و اما الرابع: فيشكل فيه القول بالانحلال اذ المغصوبية تستعقب حرمة اخرى و عقابا آخر وراء الحرمة والعقاب المترتبين على حيثية الموطوئية، فكل منهما يستعقب تكليفا مستقلا و قد علم بكل منهما فيتنجزان و مقتضى تنجزهما وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين، ولوفرض ارتكابه لكليهما ترتب عليه عقوبتان و ان كان العنوانان مجتمعين فى احد الطرفين، فتدبر جيدا

بل لاحد ان يشكك فى الانحلال حتى فى الصورة الاولى فضلا عن الثانية و الثالثة، الا اذا كان العلم التفصيلى فى الصورة الاولى ناظرا الى ماتعلق به العلم الاجمالى بان يعلم تفصيلا ان هذا الاناء مثلا هو الذى علم نجاسته اولا، ففى غير صورة النظر يمكن منع الانحلال و لاسيما فى الصورة الثالثة اذ العلم اجمالا بحرمة احد الغنمين صار منجزا للتكليف بحيث تستحق العقوبة على ارتكاب ما هو المحرم منهما واقعا اياماكان، و العلم التفصيلى بموطوئية احدهما تفصيلا لايكفى فى الانحلال اذ المنهى عنه و ماهو المبغوض ليس هو عنوان المحرم بماهو محرم بل العناوين التى تعلق بها النهى كالموطوئية و المغصوبية و نحوهما، فالعلم اجمالا بحرمة احدهما اوجب تنجز التكليف بالنسبة الى ما هو المتعلق واقعا من المغصوبية و الموطوئية و نحوهما، فلوفرض كون الحرمة المعلومة من جهة المغصوبية فالتكليف ثابت بالنسبة اليها و العلم تفصيلا بموطوئية المعين لايكفى فى رفع التنجيز الثابت بعنوان المغصوبية على فرض تحققها واقعا و صرف احتمال كون الحرمة المعلومة اجمالا ثابتة بسبب الموطوئية لايكفى فى رفع تاثير العلم الاجمالى.فتدبر.

هذا كله فيما اذا كان فى قبال العلم الاجمالى علم تفصيلى، و اما اذا كان فى قباله امارة تفصيلية فيجرى فيه ايضا جميع الصور الاربع، و القدر المسلم من الانحلال فيها هو الصورة

الاولى، مع كون الامارة ناظرة الى تعيين ماتعلق به العلم الاجمالى، و يشكل جدا القول بالانحلال اذا قلنا فى الامارات بالسببية و حدوث تكليف نفسى بقيامها كما يظهر وجهه بالتامل.

الاستدلال للبرائة بحديث الرفع:

انك قد عرفت، ان البرائة بمعنى عدم كفاية صرف الاحتمال لتنجز الواقعيات مما يستقل به العقل و لايحتاج فيها الى الاستدلال بالايات و الروايات، بل لامجال لها فيه، و لكنه قد استدل القوم مع ذلك بايات و روايات، و عمدتها حديث الرفع و حيث انه تستفاد من الحديث الشريف امور مهمة فالواجب تشريح مفاده،

فنقول: قد نقل الحديث عن النبى(ص) بطرقنا و طرق العامة فماروى بطرقهم يشتمل على الفقرات الثلاث: «ما اكرهوا عليه» و «مالايطيقون» و «مااخطاوا». و قد جمع مابطرقهم، الشهيد (قده) فى قواعده فى القاعدة النيفة و الخمسين فراجع. و ماروى بطرقنا يشتمل فى بعضها على فقرات ثلث كما فى المحاسن، و فى بعضها على اربع فقرات بزيادة النسيان كما فى «الكافى» فى اواخر كتاب الايمان و الكفر، و فى بعضها على تسع فقرات كما فى هذا الباب من «الكافى» ايضا مرفوعا، و فى «توحيد» الصدوق و «خصاله» مسندا الى ابى عبد الله(ع) بسند معتمد قال: قال رسول الله(ص): «رفع عن امتى تسعة اشياء: الخطأُ و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لايطيقون و ما لايعلمون و ما اضطروا اليه و الحسد و الطيرة و التفكر فى الوسوسة فى الخلق مالم ينطق بشفة».

ذكر امور لبيان مفاد الحديث:

و بيان مفاد الحديث الشريف بنحو الاجمال فى ضمن امور:

الامر الاول: ماهو المرفوع في الحديث؟

قال الشيخ (قده): «ان المرفوع اما ان يكون خصوص المواخذة فى الجميع، او جميع الاثار، او الاثر الظاهر فى كل واحد منها؟»

اقول: الظاهر من قوله: «رفع عن امتى»، كون المرفوع مما يرتبط بشان النبوة فيكون من الامور

التشريعية التى امر وضعها و رفعها بيد الشارع بما هو شارع، و نفس المواخذة ليست كذلك لكونها من الامور التكوينية فلايمكن ان يراد رفعها الا اذا اريد الاخبار، و هو خلاف ظاهر الحديث، اللهم الا ان يراد برفع المواخذة رفعها برفع منشاها اعنى به الحكم المجعول شرعا، و عليه فلايكون المرفوع اولا و بالذات نفس المواخذة بل الحكم الشرعى.

واماماذكره، من كون المرفوع فى كل واحد من التسعة، «الاثر الظاهر فيه» **فيردعليه**، ان كلمة «ما» الموصولة فى مثل «ما لايعلمون» و نحوه مما اشتمل على هذه الكلمة، اشارة الى العناوين الاولية التى طرئت عليها عناوين الصلات و قد تقدم منا فى محله كون الموصولات و الضمائر ايضا من اسماء الاشارة. و عليه فالمرفوع انما هو اثار العناوين الاولية، غاية الامر كون طرو عناوين الصلات، اسبابا للرفع و العناوين الاولية فى كل من الاربعة المشتملة على الموصول امور متشتتة متكثرة مختلفة الاثار جدا يكون لكل منها اثر ظاهر غير ما للغير، فمالايعلم مثلا يكون فى كل وقت بالنسبة الى كل شخص عنوان و شيى من الاشياء فتارة يكون عبارة عن شرب المائع مثلا و اخرى عبارة عن الوضوء و ثالثة السورة و رابعة وجوب الزكوة مثلا و هكذا و لكل منها اثر ظاهر.

وكذلك مايستكره عليه و ما لايطاق و ما اضطر اليه، يكون فى كل وقت عنوان من العناوين الاولية المحكومة بالاحكام الشرعية، و لاجامع و لاضابط بين العناوين التى لاتعلم مثلا الا كونها لاتعلم، و هذا العنوان سبب للرفع لاموضوع للاثر المرفوع فان الموضوع له العنوان الاولى من الوضوء و الصلوة و الزكوة و نحوها و لايشترك جميع هذه العناوين التى يطرء عليها الجهل فى اثر ظاهر بالنسبة الى الجميع، بل لكل منها اثر ظاهر، و لايمكن ان يقال ان المقصود فى كل واحد من العناوين الاولية المتشتتة التى لاضابطة لها، رفع الاثر الظاهر فيه حتى يكون المرفوع اموراغير محصورة لاجامع بينها. فتامل.

و كيف كان فالقول بان المرفوع فى كل من التسعة، الاثر الظاهر بالنسبة اليه لايصح بعد مالم يكن الاثر، اثرا لنفس العنوان الثانوى و مثل هذا البيان يجرى فى الخطا و النسيان ايضا بعد مالم يكن المراد رفع اثار انفسهما.

نعم؛ يصح ماذكره (قده) فى مثل الحسد و اخويه فان المرفوع فى هذه الثلثة اثار انفسها كما سياتى.

الامر الثانی: اختلاف وزان الحسد واخویه مع الستة الاخری

لایخفی ان وزان الثلثة الاخیرة اعنی الحسد و اخویه غیر وزان الستة الاخری فان الستة عناوین ثانویة و لیس المراد رفع الاثار المترتبة علی انفسها، بل هی اسباب لرفع الاثار المترتبة علی العناوین الاولیة التی طرئت هی علیها، غایة الامر انه قد اشیر فی اربعة منها الی العنوان الاولی بکلمة «ما» و اما الثلثة الاخیرة فهی بانفسها عناوین اولیة و یکون المرفوع اثار انفسها، ففی الستة یکون المنظور التخصیص او التقیید ولو ظاهرا بالنسبة الی الاحکام الثابتة للعناوین الاولیة بسبب طرو هذه الطواری الستة، و فی الثلثة یکون المنظور رفع اصل الحکم عنها بعد ثبوت اقتضائه فیها فان الحسد و کذا الطیرة و الوسوسة کان کل منها مقتضیا لتشریع التحریم بالنسبة الیه فرفع ذلک منّة من دون ان یکون هنا عنوان ثانوی یوجب طروه، الرفع.

الامر الثالث: اختلاف وزان «ما لا یطیقون» و «ما اکرهوا» و «ما اضطرّوا» مع ساير الفقرات

الظاهر، مخالفة وزان «مالایطیقون» للخمسة الاخری ایضا لاختصاصه بباب الواجبات و اختصاص «مااکرهوا» و «مااضطروا» بباب المحرمات بخلاف الثلثة الاخری: من الخطا و النسیان و مالایعلمون، لجریانها فی کل البابین.

و السرّ فی ذلک ان متعلق الطاقة و القدرة هی ماهیة الفعل باعتبار ایجاده و مالایطاق لیس هو الفعل بعد وجوده بل هو عبارة عما لایقدر علی ایجاده، فیکون المراد من رفع «مالایطیقون» رفع الوجوب او المواخذة علی ترك ماوجب بسبب عدم القدرة و الطاقة علی ایجاده.

و بعبارة اوضح، یختص قوله: «مالایطیقون» برفع الوجوب عمالایقدر المکلف علی ایجاده فان التحقیق عندنا کما نقحناه فی محله، ان کلا من الامر و النهی یتعلق بایجاد الفعل، و الفرق بینهما ان الامر یدل علی البعث و النهی علی الزجر، فالمتعلق فی کلیهما وجود الفعل، و هو یقع فی الامر مصداقا للامتثال و فی النهی مصداقا للعصیان، و لایخفی ان الاضطرار و الاستکراه یتعلقان بالفعل و یوجبان تحققه و عدم الطاقة یتعلق بماهیته و یوجب ترکه و عدم تحققه. فالمراد برفع الاضطرار و الاستکراه رفع الاثر عما تحقق بسببهما و لامحالة یکون هو الحرمة و المبغوضیة، و المراد برفع مالایطیقون رفع الاثر عن الفعل المتروك بسببه، و لامحالة یکون هو الوجوب و المحبوبیة، فـ «ما اکرهوا و مااضطروا» یختصان بباب المحرمات الصادرة بسببهما، و

«مالايطيقون» يختص بالواجبات المتروكة بسبب عدم الطاقة، و الاولان يرفعان حرمة الفعل الموجود و الثالث يرفع وجوب الفعل المتروك، فافهم و تدبر.

ثم لايخفى، انهم مثلّوا فى باب المعاملات للمعاملة المكره عليها بما اذا اكره على بيع داره مثلا و للمعاملة المضطر اليها بما اذا اضطر الى ثمن داره فتولد منه الاضطرار الى بيعها و قالوا: ان حديث الرفع لايقتضى بطلان الثانى لكون البطلان فيه مخالفا للامتنان.

اقول: كان الانسب ان يمثل للاضطرار ايضا بصورة تعلق الاضطرار اولا و بالذات بنفس العمل اعنى البيع بان كان نفس البيع و انشاء المبادلة بما هو فعل صادر عنه، مضطرا اليه و ان كان فرضه نادرا؛ و اما ماذكروه من المثال فليس الاضطرار متعلقا بالمعاملة و انما يضطر الى مال نقد، فتتولد من ارادته ارادة ايجاد سببه المنحصر فى حقه ببيع الدار، و تفصيل فروع الاكراه و الاضطرار موكول الى المباحث الفقهية.

الامر الرابع: شمول رفع الخطاء و النسيان للواجب والمحرم

قد اشرنا الى ان الخطا و النسيان يجريان فى الواجبات و المحرمات، فتارة يخطى او ينسى فيترك واجبا، و اخرى يخطى او ينسى فياتى بمحرم. نعم بين النسيان فى باب الواجبات و بينه فى المحرمات فرق من جهة، و هو ان نسيان الفعل يمكن ان يصير سببا لتركه و لايمكن ان يصير سببا لايجاده، و انما يكون السبب فى الايجاد نسيان نهى المولى، او نسيان العنوان المنهى عنه، او نسيان انطباقه على الفعل.

بيان ذلك: ان تحقق الفعل خارجا مسبوق بتصوره و التصديق بفائدته و العزم و الجزم و الشوق و الارادة، على ماتقرر فى محله. فالالتفات الى الفعل و تصوره من مبادى وجوده فلو فرض النسيان و الذهول عنه ترتب على ذلك تركه و عدم تحققه خارجا، فمبدئية نسيان الفعل لتركه امر معقول، و اما اذا وجد الفعل فى الخارج فلايعقل كون النسيان عن ذاته و الذهول عنه موجبا لتحققه بل المبادى الوجودية حتى الالتفات اليه قدتحققت و بسببها تحقق الفعل، فلو قلنا انه صدر نسيانا فلانريد بذلك ان نسيان الفعل و الغفلة عنه صار علة لصدوره وانما يراد بذلك غفلة الشخص عن امر لو كان ملتفتا اليه لصار رادعا له عن ايجاد الفعل بان نسى و غفل عن نهى المولى و زجره، او عن العنوان الذى تعلق النهى به او عن انطباقه على الفعل الذى اتى به.

فان قلت: كما ان نسيان الفعل فى الواجبات يوجب تركه كذلك نسيان تركه فى المحرمات

يوجب فعله.

قلت: قدعرفت ان كلا من الامر و النهى يتعلق بالفعل و لا اثر للترك اصلا و تفسير النهى بطلب الترك مسامحة، اذ حقيقته، الزجر عن الفعل، فالاعتبار فى كلا البابين بنفس الفعل و نسيان نفس الفعل يمكن ان يصير مبدءا لتركه و لايمكن ان يصير مبدءا لايجاده، فمعنى ترك الواجب عن نسيان، صيرورة نفسه منسيا و اما صدور الحرام و ايجاده عن نسيان فلايراد به صيرورة نفس الفعل منسيا بل يراد به نسيان امر اخر كما عرفت.

ثم ان الظاهر من قوله: «رفع النسيان»، هو كون النسيان فى عالم التشريع كالعدم و ان المنة على العباد اوجبت فرض نسيانهم كـ «لا نسيان»، و على هذا فيشمل كلاالبابين و مقتضى ذلك كون نسيان الفعل سببا لرفع الفعل باعتبار حكمه و هو الوجوب و نسيان الترك ايضا سببا لرفع الفعل باعتبار حكمه و هو الحرمة، فالفعل الموجد بسبب نسيان نهى المولى مثلا مرفوع فى عالم التشريع و يكون وجوده شرعا منزلا منزلة العدم فلاحرمة له و لامانعية و لاقاطعية، و الفعل المنسى اى المتروك بسبب النسيان مرفوع بحكمه من الوجوب و ماينتزع منه من الجزئية و نحوها.

اما دلالة الحديث على فرض الموجود، بسبب النسيان معدوما فى عالم التشريع، فواضحة سواء كان النهى المتعلق به نفسيا او غيريا.

و **اما دلالته** على رفع اثر الفعل المنسى، فالظاهر عدم الاشكال فيها ايضا لماعرفت من ان سوق الحديث الوارد فى مقام الامتنان على الامة هو فرض نسيانهم كـ «لا نسيان» مطلقا، غاية الامر بالنسبة الى خصوص الاحكام الشرعية و ما يترتب عليها من المواخذة، فيكون المرفوع اولا و بالذات مثل الحرمة و الوجوب و ماينتزع منهما و لازم رفعها عدم استحقاق العقوبة قهرا.

المنسي اما واجب نفسي او ضمني؟:

ثم ان الفعل المنسى اما ان يكون واجبا نفسيا و اما ان يكون واجبا ضمنيا كالجزء و الشرط فهنامقامان:

المقام الاول: فيما اذا نسى الاتيان بالواجب النفسى كما اذا ترك الصلوة فى تمام الوقت نسيانا او ترك الصوم الواجب كذلك فمقتضى الحديث رفع الوجوب و يترتب عليه عدم استحقاق المواخذة و يرتفع فى مثل الصوم حكم الكفارة مثلا، و اما القضاء فى باب الصلوة فالظاهر عدم رفع وجوبه لا لماذكره الشيخ من ان موضوع القضاء و هو الفوت امر وجودى فرفع الترك لايثبت

رفعه، بل لان موضوع القضاء ولوفرض كونه نفس الترك، متحقق بالوجدان و الرفع لايتعلق بالترك حتى يجعله معدوما فى عالم التشريع و انما يتعلق بالمنسى و هو الفعل و مقتضى ذلك ليس الا رفع حكم الفعل و هو الوجوب فى الوقت و نحن نلتزم بارتفاعه و ارتفاع المواخذة على مخالفته و لكن لايضر ذلك بتوجه امر القضاء المترتب على الفوت او على ترك الفعل المتحقق بالوجدان.

هذا مضافا الى ان ادلة القضاء قد تعرضت لخصوص صورة النسيان فراجع.

المقام الثانى: فيما اذا نسى الاتيان بجزء الواجب او شرطه كنسيان السورة من الصلوة مثلا. والوجوه المحتملة هنا ثلثة:

الأول ان يقال ان الامر الوحدانى تعلق بطبيعة الصلوة مثلا، و ترك الجزء عين ترك الكل فنسيان السورة فى الصلوة من مصاديق ترك الصلوة عن نسيان، و مقتضى حديث الرفع رفع وجوبها فى الوقت و رفع المواخذة على تركها فيه، ولكن القضاء يجب على نحو مامر فى المقام الاول، هذا فى النسيان المستوعب للوقت، و اما غير المستوعب فيجب عليه اتيان الصلوة اذ الامر لم يتعلق بهذا الفرد الماتى بلاسورة بل تعلق بطبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين، فيجب ايجاد هذه الطبيعة المقيدة لانه يقدر على ايجادها و الفرد الذى اتى به لايجتزى به لعدم صيرورته فرداللطبيعة.

الوجه الثانى: ان يقال: كما قال به شيخنا الاستاذ صاحب الكفاية (قده): «ان الامر المتعلق بالصلوة مثلا و ان كان امرا واحدا و لكنه يتبعّض بتبعض متعلقه اذ المتعلق كثير حقيقة و ان توحّد بنحو من الاعتبار، فهنا وجوب واحد متبعض و قد تعلق بكل من الاجزاء وجوب ضمنى تنتزع منه الجزئية، فالسورة بنفسها متعلق لوجوب ضمنى، فنسيانها يوجب ارتفاعها تشريعا بمعنى ارتفاع حكمها، و لايوجب ارتفاع الوجوب عنها ارتفاع وجوبات البقية حتى نحتاج فى اثبات وجوبها الى امر اخر يتعلق بالصلوة بلاسورة اذ الوجوب المستفاد من الامر بالكل قد انبسط على الاجزاء بالاسر، و حديث الرفع لم يقتض الا ارتفاع حكم خصوص المنسى، فلامحالة يصير مقتضى الجمع بين الدليلين انطباق عنوان الصلوة على البقية حال النسيان.

و القول بان تبعض الوجوب امر غير متصور مما لاينبغى ان يصغى اليه اذ الفرض ان المتعلق له و ان كان واحدا فى الاعتبار و لكنه يكون كثيرا بحسب الحقيقة، و الامر بوحدته بعث و تحريك نحو هذه المتكثرات، فهو منبسط عليها و يصير كل منها مبعوثا اليها ضمنا، و هذا معنى

تبعض الوجوب، و ان شئت تصور ذلك فقسه بالعوارض العارضة على واحد حقيقى يتكثر فى الاعتبار فماء الحوض مع وحدته ـ لكونه متصلا واحدا و الاتصال يساوق التشخص ـ يكون متبعضا ذا اجزاء بحسب الاعتبار، و بحسب ذلك يتبعض العرض العارض له كاللون، و بالجملة فوزان الواحد الاعتبارى المتكثر حقيقة وزان الواحد الحقيقى المتكثر اعتبارا و وزان العرض العارض لذاك وزان العرض العارض لذلك و كما يتبعض هذا يتبعض ذاك».

كلام المحقق النائينى (قده) ونقده:

و استشكل عليه بعض اعاظم العصر (النائينى) فى المقام بما حاصله: ان الكلام ليس فى نسيان الجزئية حتى يقال: بارتفاعها برفع منشا انتزاعها اعنى الوجوب الضمنى، و انما الكلام فى نسيان ذات الجزء اعنى السورة، و الامر الضمنى لم يتعلق بخصوص السورة المنسية حتى يرتفع بنسيانها و انما تعلق بطبيعة السورة، و الاثر المترتب على السورة الخاصة هو الإجزاء و صحة العبادة بسببها، و ليس ذلك اثرا شرعيا، مضافا الى ان رفعه يوجب بطلان العبادة و هو خلاف المقصود، هذا فى النسيان المستوعب للوقت و اما فى غيره فالامر اوضح لتمكن المكلف من الاتيان بالمامور به بتمام اجزائه و شرائطه و الامر لم يتعلق بخصوص الماتى به بل بالطبيعة. انتهى.

اقول: قد عرفت ان الامر المتعلق بطبيعة الصلوة ينبسط بوحدته على الاجزاء بالاسر، فكل منها متعلق لامر ضمنى انبساطى فالسورة متعلقة لامر ضمنى و منه تنتزع الجزئية، و الرفع لايتوجه اولا الى نفس الجزئية حتى يقال: بعدم كونها منسية و انما يتوجه الى الجزء المنسى باعتبار اثره الشرعى، فالسورة المنسية مرفوعة و معنى رفعها رفع وجوبها الضمنى المستلزم لرفع جزئيتها و لازم ذلك انطباق عنوان الصلوة على بقية الاجزاء، فلايبقى وجه للاعادة و القضاء بعد حصول الامتثال و مراد شيخنا الاستاذ (قده)[1] من رفع اثر السورة رفع وجوبها الضمنى المستتبع لرفع جزئيتها لارفع الاجزاء و صحة العبادة حتى يستشكل عليه بماذكره هذا المعاصر.

---

(١) الظاهر ان مراد المحقق الخراسانى هو التّمسك فى الجزء المنسى بقوله «رفع مالايعلمون» لابقوله «رفع النسيان» اذ بعد العلمُ بجزئية السورة اجمالا نشك فى جزئيتها فى حال النسيان فالشبهة شبهة حكمية و المجهول جزئية السورة فى حالة خاصة فيشملها قوله «رفع مالايعلمون»، فلايرد اشكال النائينى (قده) عليه و لايحتاج الى توجيه الاستاذ مدظله و ليس فى كلام الخراسانى (قده) التمسك بقوله «رفع النسيان» فى باب الجزء المنسى فتدبر ح ع ـ م.

الوجه الثالث: ان يفصل بين النسيان المستوعب للوقت و غيره فيقال بالصحة فى الاول دون الثانى، اما الصحة فى الاول فلماذكر فى الوجه الثانى و اما عدم الصحة فى الثانى فلان الامر لم يتعلق بخصوص الماتى به بل بالطبيعة الكلية المحدودة بوقوعها بين الحدين و هى بعد، متمكن منها لبقاء الوقت فلايسقط الامر الا باتيان ماينطبق عليه عنوان المامور به، فافهم.

الى هنا قد تم ما افاده سماحة السيد الاستاذ الاكبر المرحوم آية الله العظمى البروجردي ـ اعلى الله مقامه الشريف ـ وحرره المقرر المعظم آية الله العظمى المنتظري ـ مد ظله ـ من المباحث العقليه في علم الاصول، قبل قريب من ستة واربعين سنة.

والحمد للّه رب العالمين

رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَتَجَاوَزْ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعَزُّ الأَكْرَمُ.

***

فهرست المندرجات

كلمة الناشر ٦

كلمة المقرّر ٧

امّا المقدمة ففى بيان امور:

الامر الاول: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ٩

ماهو الجامع بين مسائل العلوم ١٢

نقد كلام صاحبى الفصول والكفاية ١٤

موضوع علم الاصول ١٥

الامر الثانى: الوضع ١٧

المعنى الحرفى ١٨

الفرق بين المعانى الاسمية والحرفية ٢٠

ماهو الموضوع له فى الحروف ٢١

انحاء استعمالات اللفظ ٢٣

الفرق بين الإنشاء والإخبار ٢٧

الأمر الثالث: الحقيقة والمجاز ٢٨
انواع المجاز من واد واحد ٢٩
الامر الرابع: ذكر اللفظ وإرادة نوعه او مثله او شخصه ٣٢
حقيقة الاستعمال ٣٣
الامر الخامس: الدلالة لا تتوقف على الإرادة ٣٦
الإفهام تصوري وتصديقي ٣٧
الامر السادس: انّه ليس للمركب بماهو مركب وضع على حدة ٣٨
الامر السابع: علائم الحقيقة والمجاز ٣٩
دفع اشكال صاحبى القوانين والكفاية ٤٢
الامر الثامن: الحقيقة الشرعية ٤٤
الامر التاسع: الصحيح والأعم ٤٦
تصوير الجامع سيّما على القول بالأعم ٤٧
جريان البرائة والإشتغال في الاقل والاكثر ٤٨
الإستدلال للقول بالصحيح ٥٢
الاستدلال للقول بالأعم ٥٣
ثمرة النزاع ٥٥
أقسام دخل الشئ فى المأمور به ٥٦
تصوير الجزء الندبي ٥٧
الامر العاشر: استعمال المشترك فى الأكثر من معنى ٥٩
جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى بحسب الوضع ٦١
رد الإستدلال ببطون القران على وقوع الاشتراك ٦٣
الأمر الحادى عشر: المشتق ٦٥

التنبيه على ستة امور ٦٨
نقل الأقوال ونقدها ٧٢
استعمال المشتق على ثلاثة أوجه ٧٣
الامرالأول: مفهوم المشتق بسيط او مركب ٧٦
الامرالثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه ٧٨
الامرالثالث: ملاك الحمل ٨١
الامرالرابع: لايعتبر فى صدق المشتق كون المبدأ زائداً على الذات ٨١

المقصد الأول فى الأوامر

الفصل الاول فيما يرجع الى مفاد مادة الامر وصيغته ٨٤
المبحث الأول: مادة الأمر ٨٥
المبحث الثانى: الفرق بين الأمر والالتماس والدعاء ٨٦
المبحث الثالث: الطلب والإرادة ٨٨
وجه تسمية علم الكلام ٨٩
هل الطلب يغاير الارادة ٩١
نقد كلام المحقق الخراسانى ٩٢
ادلة الاشاعرة ونقدها ٩٣
لا ارتباط بين مسئلة الطلب والإرادة ومسئلة الجبر والتفويض ٩٥
المناط فى الثواب والعقاب ٩٦
المبحث الرابع: ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب ٩٩
المنشاء لانتزاع الوجوب والاستحباب ١٠١
كيفية دلالة الصيغة على الارادة ١٠٤

كلام صاحب المعالم و نقده ١٠٥
الفرق بين الطلب بالصيغة و الطلب بالمادة ١٠٧
اقسام الطلب فى السّنة ١٠٨
المبحث الخامس: التعبدي و التوصلي ١١٠
هل يمكن اخذ قصدِالقربة فى المأمور به ١١١
اشكالات مقام الأمر ١١٢
اشكالات مقام الإمتثال ١١٢
اشكالات الباب تعم اخذ ساير الدواعى فى المأمور به ١١٤
ما قيل فى دفع الاشكالات و نقده ١١٥
ذكر مقدمات فى مقام الجواب عن الاشكال ١١٦
الجواب عن الاشكال ١١٩
المبحث السادس: المرة و التكرار ١٢٤

الفصل الثانى فى الإجزاء ١٢٥
الفرق بين هذه المسئلة و مسئلة المرة و التكرار ١٢٦
مواضع البحث عن الإجزاء ١٢٦
المقام الأول: ثبوت الاجزاء في الاوامر الاضطرارية ١٢٧
دفع ما اورد على الإجزاء فى التكاليف الإضطرارية ١٣٠
نقد ما قيل فى مقام الإثبات ١٣١
المقام الثاني: في اجزاء امتثال الامر الظاهري عن الامر الواقعي ١٣٢
وجوه الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٣٢
رفع التهافت بين كلامي الاستاذ فى المقام ١٣٤

التفصيل فى الإجزاء بين التكاليف الظاهرية ١٣٦
التكاليف الظاهرية على قسمين ١٣٧
اشكالات المحقق النائينى على الحكومة فى المقام ١٤١
نقد بيان المحقق الخراسانى فى المقام ١٤٣
الجواب عن الاشكال الخامس ١٤٦
الجمع بين الحكمين فى المقام مخالف للجمع فى غيره ١٤٨

الفصل الثالث فى مقدمة الواجب ١٥٣
الامر الاول: الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدماته ١٥٤
الامر الثانى: تقسيمات المقدمة ١٥٥
١ـ المقدمة الداخلية والخارجية ١٥٥
٢ـ المقدمة العقلية والشرعية والعادية ١٥٧
٣ـ مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم ١٥٨
٤ـ المقدمة المتقدمة والمتأخرة والمقارنة ١٥٨
٥ـ المقدمة اما سبب اوشرط او... ..... ١٥٩
تنبيهات ١٦١
دفع اشكال الشرط المتقدم او المتأخر للتكليف ١٦٤
الامر الثالث: تقسيمات الواجب ١٦٨
١ـ الواجب المطلق والمشروط ١٦٨
رجوع القيد الى المادة او الهيئة ١٦٩
نقل جواب الشيخ عن اشكال فى المقام ونقده ١٧٠
موارد رجوع القيد الى الهيئة ١٧٣

تصویر الواجب المعلق ١٧٦
المقصود من تصویر الواجب المعلق ١٧٩
٢ـ الواجب النفسی و الغیری ١٨٠
جواب الکفایة عن اشکال المسئلة و نقده ١٨١
الفرق بین الواجب النفسي و الغیري ١٨٣
صورة الشك بین النفسی و الغیري ١٨٤
هل المثوبة بالاستحقاق او بالتفضّل؟ ١٨٥
الملاك فی عبادیة المقدمات ١٨٦
الاشکال علی عبادیة الطهارات الثلاث و دفعه ١٨٧
الامر الرابع: هل الواجب مطلق المقدمة اوما... ..... ١٩١
الغرض من تصویر المقدمة الموصلة ١٩٢
المقدمة الموصلة و نقد دلیلها ١٩٣
الامر الخامس: تأسیس الاصل في المسألة ١٩٦
التنبیه علی امور ١٩٨
ادلة وجوب المقدمة و نقدها ٢٠٠
مقدمة المستحب و الحرام ٢٠٣

الفصل الرابع فی ان الامر بالشئ هل یقتضی النهی عن ضده ٢٥٠
هل الأمر بالشئ یقتضی النهی عن ضده ٢٦٠
اقسام المتغایرین ٢٠٦
الضد العام ٢٠٧
الضد الخاص ٢٠٨

ادلة القول بحرمة الضدالخاص ٢٠٩
مقدمية وجوداوعدم احدالضدين للأخر ٢١٠
كيفية الترتب بين اجزاء العلة ٢١١
متعلق الحكم فى الواجب الموسّع نفس الطبيعة لاافرادها ٢١٤
ليس فى التشريع جزاف ٢١٥
تفصيل الوجه الثاني على القول بالترتب ٢١٧
رفع الاستبعادوشبهة الامتناع فى الترتب ٢١٩
دليل المحقق الخراسانى للامتناع ونقده ٢٢٣

الفصل الخامس فى أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ٢٢٥

الفصل السادس فى الواجب الكفائى ٢٢٧
التحقيق فى تصوير الواجب الكفائى ٢٢٩
التنبيه على امرين ٢٣٠

الفصل السابع فى الموسع والمضيق ٢٣٣
هل يقتضى الامر بالموقت اتيان المأمور به خارج الوقت ٢٣٥

الفصل الثامن فى أن الأوامر تتعلق بالطبائع او بالافراد ٢٣٩
بيان المحقق الخراسانى ونقده ٢٤١

المقصد الثانى فى النواهى

الفصل الاول فى بيان مفادالنهى ٢٤٥

هل مفادالامر والنهی مشترك اولا ۲٤٦

الفصل الثانی فی اجتماع الامر والنهی ۲۵۱

تحریر محل البحث ۲۵۲

المراد بالواحد فی عنوان المسألة ۲۵۳

هل یجری النزاع علی القول بتعلق الاحکام بالافراد ۲۵٤

ذکر مقدمات اربع للقول بالامتناع ونقدها ۲۵۵

اختلاف الحیثیات یکفی للقول بجواز الاجتماع ۲۵۷

ینبغی التنبیه علی امور ۲٦۰

صور تعلق الامر والنهی بالحیثیتین ۲٦۵

الاستدلال علی جواز الاجتماع بالعبادات المکروهة ۲٦۷

اقسام العبادات المکروة ۲٦۸

الاضطرار الی المحرم وحکم الخروج من الدار المغصوبة ۲٦۹

الاضطرار الی محرمین احدهما اهم ۲۷۱

هل تجری الترتب فی المسألة ۲۷۲

نقل کلام الشیخ ونقده ۲۷٤

الخروج من الدار المغصوبة بعد التوبة ۲۷۵

الفصل الثالث فی ان النهی عن شئ هل یقتضی فساده اولا ۲۷۹

معنی الصحة والفساد ۲۸۰

امور ترتبط بمعنی الصحة والفساد ۲۸۱

ذکر وجهین لدلالة النهی علی الفساد ۲۸۳

تفاوت مقتضى الوجهين ٢٨٤

المقصد الثالث فى المفاهيم

الفصل الاول: معنى المفهوم ٢٩٠
حقيقة الدلالة المفهومية ٢٩٢
ينبغى التنبيه على أمور ٢٩٥
الامرالاول: النزاع صغروى او كبرى ٢٩٥
الامر الثانى: مفهوم الموافقة ٢٩٥
الامر الثالث: مفهوم المخالفة ٢٩٦

الفصل الثاني: مفهوم الشرط ـ اقسام القضية الشرطية ٢٩٨
المفهوم فى الجمل الانشائية ٣٠٠
تعدد الشرط و اتحاد الجزاء ٣٠٤
تداخل الاسباب والمسببات ٣٠٥
نقد كلام الشيخ وصاحب الكفاية ٣٠٨
تطابق المفهوم مع المنطوق ٣١٠

الفصل الثالث: مفهوم الغاية والاستثناء ٣١٢

المقصد الرابع فى العموم والخصوص

الفصل الاول: تعريف العموم والخصوص ٣١٦

الفصل الثاني: ما يدل على العموم ٣٢٠

الفصل الثالث: هل العام المخصص حجة فيما بقى اولا ٣٢١

استعمال اللفظ فى المعانى الحقيقة والمجاز ٣٢٣

استعمال العام وارادة الخاص ٣٢٤

الكلّ المبعّض كالعام المخصص ٣٢٥

الفصل الرابع: اجمال المخصص وعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية ٣٢٧

المخصص اللفظى واللبّى ٣٣٣

هل التخصيص يوجب تعنون العام اولا ٣٣٨

الفصل الخامس: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ٣٤٦

الفصل السادس: هل الخطابات الشفاهية تشمل المعدومين اولا ٣٤٩

الفصل السابع: ما إذا تعقب العام ضمير يرجع اليه باعتبار البعض ٣٥٦

الفصل الثامن: جواز تخصيص الكتاب بالمفهوم المخالف ٣٥٩

الفصل التاسع: ما إذا تعقب الاستثناء جملا متعددة ٣٦٢

الفصل العاشر: جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٣٦٤

المقصد الخامس فى المطلق والمقيد

الفصل الاول: تعريف المطلق والمقيّد ٣٧٠

الفصل الثانى: اعتبارات الماهية ٣٧٢

الإطلاق والتقييد ثبوتاً ٣٧٥

الإطلاق والتقييد اثباتاً ٣٧٩

الفصل الثالث: احراز الاطلاق فى مقام الاثبات ٣٨١
كفاية المقدمة الاولى لإحراز الاطلاق ٣٨٣
التنبيه على امور ٣٨٥

المقصد السادس فى القطع

الفصل الاول: حجية القطع ٣٩٣
هل البحث عن القطع اصولي او كلامي ٣٩٤
التعرض لتقسيم صاحب الكفاية ٣٩٦
قيام الطرق مقام القطع فى تنجيز الواقع ٣٩٨
معنى حجية القطع ٤٠٠

الفصل الثانى: اقسام القطع ٤٠٣
قيام الامارات وبعض الاصول مقام القطع ٤٠٤

الفصل الثالث: التجرى ٤٠٩
الملاك للثواب والعقاب ٤١٣
نقد كلام صاحب الفصول ٤١٥
وحدة الملاك فى العاصى والمتجرى ٤١٧

الفصل الرابع: تنجيز العلم الاجمالي ٤١٩
تصوير موضوع المسألة ٤٢٢
العلم الاجمالي فى مقام الامتثال ٤٢٤

تصویر الجزء الندبی ٤٢٥
تصویر آخر للجزء الندبی و نقده ٤٢٨
اعتبار قصد التمییز و عدمه ٤٣٠
الامتثال الاجمالي ٤٣١

المقصد السابع فی الظن

الفصل الاول امکان التعبد بالظن و ما یترتب علیه ٤٣٦
المراد من الامکان ٤٣٧
ردّ ادلة القول بالامتناع ٤٣٨
الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری ٤٤١
نقد تفسیر الشیخ عن المصلحة السلوکیة ٤٤٥
الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری بنحو الترتب ٤٤٨
نقد ما حقّقه المیرزا الشیرازی فی الترتب ٤٥٠
نقد ما ذکره المحقق الخراسانی فی الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری ٤٥٣
التهافت بین کلامی المحقق الخراسانی و رفعه ٤٥٤
بحث فی الإجزاء ٤٥٩
الإجزاء فی الاحکام الاضطراریة و الظاهریة ٤٦٠

الفصل الثانی: تأسیس الاصل فیما لم یعلم حجیته ٤٦٣
لا ربط بین حجیة الظن و التعبد به ٤٦٤

الفصل الثالث: حجیة ظواهر الالفاظ ٤٦٥
اقسام الالفاظ الموضوعة ٤٦٦

معنى تبعية الدلالة للاراده ٤٦٨
الاستدلال لحجية ظواهر الالفاظ ٤٧٠
حكم العقل بحجية الظواهر ٤٧١
حجية الظواهر ذاتية اوعرضية ٤٧٢
التفصيل بين من قصد افهامه وغيره ٤٧٣
التفصيل فى حجية الظواهر بين الكتاب وغيره ٤٧٦
ادلة المفصلين ونقدها ٤٧٧
الاستدلال باخبار التحريف ونقده ٤٨١
شبهه تحريف الكتاب ونقدها اجمالا ٤٨٢

الفصل الرابع: حجية الخبر و اقسام الخبر ٤٨٦
الخبر المتواتر ٤٨٦
الخبر الواحد ٤٨٧
ادلة المنكرين لحجية الخبر الواحد والمناقشة فيها ٤٨٨
ادلة حجية الخبر الواحد ـ آية النبأ ٤٩٠
الاشكالات الواردة على الاستدلال بآيه النبأ ونقدها ٤٩٣
الاشكال على الاستدلال بمطلق الادلة ونقده ٤٩٤
الاشكال على الاستدلال بآلاية بلزوم تخصيص المورد ونقده ٤٩٦
آية النفر ٤٩٨
الوجوه المحتملة فى تفسير الآية ٤٩٨
وجه الاستدلال بآية النفر ٥٠١
وجوه اخرى للاستدلال بآلاية ونقدها ٥٠٦

الاستدلال بآيات اخرى ٥٠٧
الاستدلال لحجية الخبر الواحد بالسنة ٥٠٨
الاستدلال لحجية الخبر الواحد بالاجماع ٥١٧
استدلال الشيخ لحجية الخبر بالاجماع و نقده ٥١٨
نقل كلام الشيخ الطوسى و نقده في المقام ٥٢٠
اختلاف العلماء فى بيان مراد الشيخ الطوسى ٥٢٣
بحث اجمالى حول الاجماع بقسميه ٥٢٧
ادلة حجية الاجماع ٥٣١
كلام الشيخ الطوسي في الاجماع ٥٣٣
البحث في الاجماع المنقول ٥٣٤
نقل الخبر المتواتر ٥٤٠
البحث في الشهرة الفتوائية ٥٤١

الفصل الخامس: حجية مطلق الظن ٥٤٥
دليل الانسداد ٥٤٥
الفائدة الاولى: نقد التمسك بالعلم الاجمالى ٥٤٦
الفائدة الثانية: وظيفة المكلف فى قبال التكاليف الالهية ٥٤٧
الفائدة الثالثة: نقد كلام الشيخ وصاحب الكفاية ٥٤٨
الفائدة الرابعة: نقد كلام الشيخ ٥٤٨
الفائدة الخامسة: ماهو المرفوع في ادلة نفى الضرر ٥٥٠
الفائدة السادسة: اشكال الشيخ على ادلة دليل الانسداد و نقده ٥٥١
الفائدة السابعة: مراتب الامتثال ٥٥١

الفائدة الثامنة: عدم انحصار الاحكام فى العبادية فقط ٥٥٣
تنبيهات دليل الانسداد ٥٥٦

المقصد الثامن فى الشك

البراءة ٥٦٣
الجهات المبحوث عنها فى البرائة ٥٦٤
الاستدلال للبرائة بحكم العقل ٥٦٦
استدلال بعض الاعاظم على قاعدة القبح فى المقام ٥٦٧
الامور التى ادعى انها واردة على قاعدة القبح ٥٦٨
ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط ٥٧١
الاخبار التى استدل بها للاحتياط والجواب عنها ٥٧٤
ذكر معنيين لكلام الرسول (ص) ٥٧٨
بيان ضابطة لانحلال العلم الاجمالي ٥٨١
الاستدلال للبرائة بحديث الرفع ٥٨٣
ذكر امور لبيان مفاد الحديث ٥٨٣
المنسي اما واجب نفسى اوضمنى ٥٨٧
كلام المحقق النائينى ونقده ٥٨٩

لطفاً يرجى مراجعة الأخطاء قبل المطالعة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصحيح
٢٣	١١	اذا	اذ
٤١	١	الفظ	اللفظ
٥٦	٢٠	حاصلة	حاصله
٥٧	١٢	اذا	اذ
١٠٥	١٨	اذا	اذ
١٤٦	١	سطر اول زائد است.	
١٥٧	٧	اذا	اذ
١٧٧	٦	وقة	وقته
١٩٦	٨	عل	على
٢١٦	١٠	هذا	هذه
٣٠٣	٨	الغبارة	العبارة
٤٠٠	١٢	بها	بهما
٤٢٠	٤	منها	منهما
٤٦١	٤	الطهارته	الطهارة
٤٦١	١٨	عليها	عليه
٤٧٨	پاورقی	ص٣٠	ص٣٠ و ١٣٦
٤٩٧	١	قول	لانقول
٤٩٧	٢	يد	يتقيد
٤٩٧	٣	مدده	تعدده
٤٩٧	٥	ن	لان
٤٩٧	٧	لى	على
٤٩٧	٨	سو	هو
٤٩٧	١٠	ليه	عليه
٤٩٧	١٣	كره	ذكره
٥١٩	٦	ترتب	ترتيب
٥٣١	١٦	وانّا	وانّما
٥٣٥	١٦	الفقاء	الفقهاء
٥٥١	١٩	مرتبط	مرتبطاً
٥٥٢	٢٠	الامثال	الامتثال
٥٧٠	١٢	فى الفريقين	من الفريقين
٥٧٤	١٨	منها	منهما
٦٠٠	٢	الحقيقة والمجاز	الحقيقية والمجازية