



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

اصول الشيعة

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ

محمد حسين اليرسفي دامت تاييداته

مقدمة الأستاذ الفقيه الشيخ

محمد جواد الفاضل التكريتي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠٥	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة
١٠٥	اشارة
١٠٥	الجزء الاول
١٠٥	مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ محمدجواد الفاضل اللكراني دام عزه العالی
١٠٧	كلمة المقرّر
١٠٨	المقدمة وهي تشتمل على امور
١٠٨	اشارة
١٠٨	الأمر الأول حول موضوع العلم وملاك تمايز العلوم وموضوع علم الاصول وتعريفه
١٠٨	اشارة
١٠٨	المقام الأول: في موضوع العلم
١٠٨	اشارة
١٠٨	رأى الإمام الخميني «مدّ ظله» حول احتياج العلم إلى الموضوع
١٠٩	مسلك المشهور في المقام
١٠٩	ويمكن المناقشة فيه من وجوه
١١٢	تعريف موضوع العلم
١١٤	كلام صاحب الكفاية والمحقق السبزواری رحمهما الله في ذلك
١١٤	رأى المشهور في المقام
١١٤	نظريّة العلامة الطباطبائي رحمه الله في المسألة
١١٥	نقد ما أفاده العلامة الطباطبائي رحمه الله في المقام
١١٥	نقد نظريّة المشهور حول العرض الذاتي والغريب
١١٦	نظريّة صدر المتألّهين رحمه الله في العرض الذاتي والغريب
١١٧	البحث حول كلام المحقق السبزواری والخراساني

- ١١٧ إشكال الإمام
- ١١٧ على المحقق الخراساني والحكيم السبزواري
- ١١٨ البحث في كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض
- ١١٩ النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله
- ١١٩ نظرية المشهور والمحقق الخراساني في المقام
- ١١٩ نقد نظرية المشهور والمحقق الخراساني رحمه الله
- ١٢٠ المقام الثاني: في تمايز العلوم
- ١٢٠ اشارة
- ١٢٠ ١- نظرية المشهور في المقام
- ١٢٠ اشارة
- ١٢١ نقد كلام المشهور في تمايز العلوم
- ١٢١ إشكال المحقق الخراساني رحمه الله على المشهور
- ١٢٢ جواب إشكال المحقق الخراساني على المشهور
- ١٢٢ ٢- نظرية المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم
- ١٢٢ اشارة
- ١٢٣ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم
- ١٢٣ إشكال المحقق الخوئي
- ١٢٤ على المحقق الخراساني وجوابه
- ١٢٤ ٣- نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ما به يتمايز العلوم
- ١٢٤ ٤- نظرية الاستاذ البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم
- ١٢٤ اشارة
- ١٢٨ نقد ما اختاره السيد البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم
- ١٣٢ ٥- نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في مسألة تمايز العلوم
- ١٣٢ اشارة

- ١٣٣ نقد مقالة السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم
- ١٣٤ ٦- تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث
- ١٣٤ اشارة
- ١٣٥ الحقّ المختار في المقام
- ١٣٦ المقام الثالث: في موضوع علم الاصول
- ١٣٦ اشارة
- ١٣٦ ١- نظريّة المشهور والمحقّق القمي في موضوع علم الاصول
- ١٣٦ ٢- كلام صاحب الفصول في المقام
- ١٣٦ اشارة
- ١٣٦ نقد نظريّة صاحب الفصول في موضوع علم الاصول
- ١٣٨ ٣- نظريّة المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام ونقده
- ١٣٨ ٤- كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله في موضوع علم الاصول
- ١٣٩ ٥- كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في موضوع علم الاصول
- ١٣٩ ٦- المختار في المقام
- ١٤٠ المقام الرابع: في تعريف علم الاصول
- ١٤٠ اشارة
- ١٤٠ ١- نظريّة المشهور حول تعريف علم الاصول
- ١٤٠ اشارة
- ١٤٠ نقد كلام المشهور في المقام
- ١٤٢ ٢- مذهب المحقّق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الاصول
- ١٤٢ اشارة
- ١٤٢ البحث حول كلام المحقّق الخراساني رحمه الله
- ١٤٤ ٣- مقالة المحقّق النائيني في تعريف علم الاصول
- ١٤٤ ٤- مذهب المحقّق العراقي رحمه الله حول تعريف علم الاصول

- ١٤٤ اشارة
- ١٤٥ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله فى المقام
- ١٤٥ ٥- كلام المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام
- ١٤٥ اشارة
- ١٤٧ نقد مذهب السيد الخوئى «مدّ ظلّه» حول تعريف علم الاصول
- ١٤٧ ٦- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى تعريف علم الاصول
- ١٤٩ ما هو المايز بين القاعدة الاصولية والفقهية؟
- ١٤٩ اشارة
- ١٤٩ ١- كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ١٥٠ نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله
- ١٥٠ ٢- نظرية المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة
- ١٥٠ اشارة
- ١٥٠ البحث حول ما أفاده السيد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام
- ١٥١ ٣- قول آخر للمايز بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية
- ١٥١ ٤- كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام
- ١٥١ الأمر الثانى فى الوضع
- ١٥١ اشارة
- ١٥١ الجهة الاولى: فى كيفية الربط بين اللفظ والمعنى
- ١٥٣ الجهة الثانية: فى الوضع
- ١٥٣ اشارة
- ١٥٤ نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله حول واضع الألفاظ
- ١٥٦ الجهة الثالثة: فى حقيقة الوضع
- ١٥٦ اشارة
- ١٥٦ ١- نظرية الآخوند صاحب الكفاية فى المقام

- اشارة 156
- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حقيقة الوضع 156
- ٢- قول آخر في حقيقة الوضع 157
- اشارة 157
- نقد كلام بعض الأعلام في حقيقة الوضع 158
- ٣- نظرية جماعة من الاصوليين في المقام 158
- اشارة 158
- نقد هذه النظرية 159
- ٤- كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام 160
- اشارة 160
- نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في حقيقة الوضع 161
- ٥- نظرية المحقق الاصفهاني في حقيقة الوضع، وهو المختار 162
- اشارة 162
- كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال 163
- البحث حول نظرية المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال 163
- الجهة الرابعة: في تقسيمات الوضع 164
- ١- تقسيمه بلحاظ كيفية تحققه إلى التعيني والتعيني 164
- ٢- تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصي والنوعي 165
- ٣- تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفة [١٧١] 166
- اشارة 166
- مقامات البحث 166
- اشارة 166
- أما المقام الأول 166
- وأما المقام الثاني 167

- ١٦٧ اشارة
- ١٦٧ رأى المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ١٦٨ البحث حول كلام المحقق الخراسانى رحمه الله
- ١٦٨ كلام المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام
- ١٦٨ نقد ما أفاده المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة
- ١٧٠ كلام صاحب الكفاية والمحقق العراقى فى القسم الرابع
- ١٧٠ مقاله المحقق الرشدى فى القسم الرابع
- ١٧١ نظرية المحقق العراقى رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له
- ١٧٢ نقد نظرية المحقق العراقى رحمه الله
- ١٧٣ وأما المقام الثالث
- ١٧٤ الوضع فى الحروف [١٩٢]
- ١٧٤ اشارة
- ١٧٤ ١- نظرية المشهور فيه
- ١٧٤ ٢- رأى المحقق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف
- ١٧٤ اشارة
- ١٧٥ نقد نظرية المحقق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف
- ١٧٦ نقد كلامه من قبل المحقق الخوئى
- ١٧٧ نقد كلام المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام
- ١٧٧ ٣- القول بعدم وضع الحروف لمعنى
- ١٧٨ ٤- رأى المحقق النائى رحمه الله فى الحروف
- ١٧٨ اشارة
- ١٨٠ نقد نظرية المحقق النائى رحمه الله
- ١٨١ ٥- رأى المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ١٨١ اشارة

- ١٨٢ نقد نظرية المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي وجوابه
- ١٨٤ ٦- نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في وضع الحروف
- ١٨٤ اشارة
- ١٨٦ نقد ما أفاده المحقق الخوئي في وضع الحروف
- ١٨٧ ٧- القول المختار
- ١٨٧ اشارة
- ١٨٨ كفيّة وضع الحروف
- ١٩٠ القول في القضايا
- ١٩٠ اشارة
- ١٩٠ البحث حول أجزاء القضايا
- ١٩٣ ملاك الحمل في القضايا
- ١٩٣ في الخبر والإنشاء
- ١٩٣ مسلك صاحب الكفاية رحمه الله في الفرق بينهما
- ١٩٤ المختار في الفرق بين الخبر والإنشاء
- ١٩٥ البحث في ماهية الإنشاء
- ١٩٥ المقام الأول: في دخل اللفظ في الإنشاء
- ١٩٥ اشارة
- ١٩٥ نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فيه
- ١٩٦ نقد نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الإنشاء
- ١٩٦ المقام الثاني: في حقيقة الإنشاء مسلك المشهور في المقام
- ١٩٦ اشارة
- ١٩٦ نقد نظرية المشهور في حقيقة الإنشاء
- ١٩٧ مقالة صاحب الكفاية رحمه الله حول ماهية الإنشاء
- ١٩٧ نقد مسلك المحقق الخراساني رحمه الله حول حقيقة الإنشاء

- ١٩٧ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ١٩٨ نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٢٠٠ البحث في أسماء الإشارة والضائر
- ٢٠٠ مسلك صاحب الكفاية فيما وضع له أسماء الإشارة والضائر
- ٢٠٠ البحث حول افتقار الإشارة اللفظية إلى العمليّة
- ٢٠١ المختار في ما وضعت له أسماء الإشارة
- ٢٠١ المختار في معنى الضائر
- ٢٠٣ الأمر الثالث في استعمال اللفظ في المعنى المجازي
- ٢٠٣ نظريّة صاحب الكفاية في المقام
- ٢٠٣ البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ٢٠٣ في ماهية المجاز
- ٢٠٣ مسلك السكاكي حول الاستعارة
- ٢٠٤ توجيه كلام السكاكي رحمه الله
- ٢٠٤ بيان المختار في حقيقة المجاز
- ٢٠٦ الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه
- ٢٠٦ اشارة
- ٢٠٦ أمّا المقام الأول
- ٢٠٧ اشارة
- ٢٠٧ نظريّة صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
- ٢٠٧ نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفاية
- ٢٠٨ وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
- ٢٠٨ وأمّا المقام الثاني
- ٢٠٨ اشارة
- ٢٠٩ نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

- ٢٠٩ نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله
- ٢٠٩ فى صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه
- ٢٠٩ نظريته صاحب الكفاية فى ذلك
- ٢١٠ المختار فى المقام
- ٢١٠ الأمر الخامس فى دخل الإرادة فى معانى الألفاظ
- ٢١٠ اشارة
- ٢١١ بيان ما هو الحق فى المسألة
- ٢١١ برهان من قال بكون الإرادة دخيلة فى الموضوع له
- ٢١٢ نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلة فى الموضوع له
- ٢١٢ البحث حول قول العلمين: «الدلالة تابعة للإرادة»
- ٢١٣ كلام السيد الخوئى «مدّ ظله» فى المقام
- ٢١٣ نقد ما أفاده المحقق الخوئى «مدّ ظله» فى المقام
- ٢١٤ الأمر السادس فى وضع المركبات
- ٢١٤ اشارة
- ٢١٤ المختار فى المسألة
- ٢١٥ الأمر السابع فى علائم الحقيقة والمجاز
- ٢١٥ اشارة
- ٢١٥ ١- التبادر [٣٠٣]
- ٢١٧ ٢- عدم صحة السلب وصحته
- ٢١٧ اشارة
- ٢١٩ رأى المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٢١٩ نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المسألة
- ٢٢٠ ٣- الاطراد وعدمه
- ٢٢٠ اشارة

- ٢٢٠ مسلك المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٢٢٠ كلام المحقق صاحب الكفاية حول الاطراد وعدمه
- ٢٢١ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٢٢١ نقد كلام المحقق الاصفهاني
- ٢٢١ كلام الاستاذ البروجردى حول الاطراد وعدمه
- ٢٢٣ نقد نظريته السيد البروجردى رحمه الله
- ٢٢٣ رأى المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة
- ٢٢٤ نقد ما أفاده السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٢٤ نتيجة البحث
- ٢٢٤ الأمر الثامن في تعارض الأحوال
- ٢٢٤ اشارة
- ٢٢٥ مسلك صاحب الكفاية في تعارض الأحوال
- ٢٢٥ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول أصالة عدم النقل
- ٢٢٦ الأمر التاسع في الحقيقة الشرعية
- ٢٢٦ اشارة
- ٢٢٧ رأى صاحب الكفاية في مسألة الحقيقة الشرعية
- ٢٢٧ كلام المحقق النائيني في الإستعمال المحقق للوضع
- ٢٢٧ ردّ كلام المحقق النائيني من قبل المحقق العراقي رحمه الله
- ٢٢٨ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٢٢٨ بيان ما هو الحق في جواب المحقق النائيني رحمه الله
- ٢٢٩ ثمره النزاع في الحقيقة الشرعية
- ٢٣١ الأمر العاشر في الصحيح والأعم
- ٢٣١ اشارة
- ٢٣١ تصحيح عنوان البحث

- ٢٣٢ معنى الصّحة والفساد
- ٢٣٤ تصوير محلّ النزاع بناءً على عموميّة معنى العبادات
- ٢٣٥ انحصار النزاع في الشرائط الشرعيّة دون الأجزاء والشرائط العقليّة
- ٢٣٨ تصوير الجامع
- ٢٣٩ الامور المعترّبة في الجامع
- ٢٣٩ نظريّة صاحب الكفاية في تصوير الجامع للصحيحى
- ٢٤٠ البحث حول ما اختاره من الجامع
- ٢٤١ رأى المحقّق العراقي رحمه الله في المقام ونقده
- ٢٤٢ مقالة المحقّق الاصفهاني رحمه الله حول الجامع ونقدها
- ٢٤٣ كلام السيّد البروجردى رحمه الله في الجامع للصحيحى
- ٢٤٤ نقد نظريّة الاستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع
- ٢٤٤ تصوير الجامع من قبل الإمام
- ٢٤٦ نقد نظريّة الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع
- ٢٤٦ التحقيق حول مسألة الجامع
- ٢٤٦ نظريّة امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة
- ٢٤٧ كلام صاحب الكفاية في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة
- ٢٤٧ ثمرة نزاع الصحيح والأعم [٣٩٨]
- ٢٤٧ رأى المحقّق النائيني في ثمرة النزاع
- ٢٤٨ رأى الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول هذه الثمرة
- ٢٤٨ مقتضى التحقيق في هذه الثمرة
- ٢٤٩ ثمرة مسألة الصحيح والأعم على رأى صاحب الكفاية
- ٢٥١ أدلّة القول بالصحيح
- ٢٥١ في التبادر وصحة السلب عن الفاسد
- ٢٥٢ في دلالة الأخبار على الصحيح

- ٢٥٤ فى الاستدلال بحكمة الوضع على القول بالصحيح
- ٢٥٤ أدلة القول بالأعم
- ٢٥٩ البحث حول ألفاظ المعاملات
- ٢٦٠ نظرية صاحب الكفاية فى المقام
- ٢٦٠ البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٢٦١ الحق فى المسألة
- ٢٦١ نقد ما استدلل به الصحيحى فى المقام
- ٢٦١ ثمرة النزاع فى المعاملات
- ٢٦٢ التمسك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمستببات
- ٢٦٣ رأى المحقق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٢٦٣ الحق فى المسألة
- ٢٦٤ الأمر الحادى عشر فى الاشتراك
- ٢٦٤ اشارة
- ٢٦٤ فى امكان الإشتراك وعدمه
- ٢٦٦ فى منشأ وقوع الاشتراك
- ٢٦٦ استعمال المشترك فى الكتاب العزيز
- ٢٦٦ الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٢٦٦ اشارة
- ٢٦٧ المقام الأول: فى إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٢٦٧ نظرية المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٢٦٧ نقد نظرية صاحب الكفاية رحمه الله
- ٢٦٨ رأى المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٢٦٨ نقد نظرية المحقق النائينى رحمه الله
- ٢٦٩ إقامة برهان آخر على الامتناع ونقده

- ٢٧٠ المقام الثاني: في ترخيصه من قبل الواضع
- ٢٧٠ رأى المحقق القمى رحمه الله فيه ونقده
- ٢٧٠ كفيية استعمال المشترك في أكثر من معنى
- ٢٧٠ رأى صاحب المعالم رحمه الله في المقام
- ٢٧٠ نقد نظرية صاحب المعالم في المفرد
- ٢٧١ نقد ما أورده المحقق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم
- ٢٧١ كلام صاحب المعالم في التثنية والجمع
- ٢٧١ نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٢٧٢ نقد كلام صاحبى الكفاية والمعالم رحمهما الله
- ٢٧٢ المراد من بطون القرآن
- ٢٧٢ رأى صاحب الكفاية فيه
- ٢٧٣ البحث حول ما أفاده صاحب الكفاية في معنى بطون القرآن
- ٢٧٣ الأمر الثالث عشر في المشتق
- ٢٧٣ اشارة
- ٢٧٤ الأول: في كون المسألة لغوية أو عقلية؟
- ٢٧٥ الثاني: في تحرير محل النزاع
- ٢٧٥ اشارة
- ٢٧٥ الاولى: جهة ارتباط العنوان بالذات
- ٢٧٦ الثانية: حيثية أنواع المشتقات
- ٢٧٦ البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله في المقام
- ٢٧٧ جريان النزاع في بعض الجوامد
- ٢٧٨ الثالث: في خروج أسماء الزمان عن محل النزاع
- ٢٧٨ اشارة
- ٢٧٨ نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله في المقام

- ٢٧٩ كلام الاستاذ البروجردى والخوئى فى المقام
- ٢٨٠ الرابع: فى مادة المشتقات
- ٢٨٠ اشارة
- ٢٨٠ رأى المحققين فى مادة المشتقات
- ٢٨١ البحث حول دلالة [٥١٤] الفعل على الزمان
- ٢٨١ برهان صاحب الكفاية لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان
- ٢٨٢ اشتراك هيئة الماضى بين الفعل المتعدى واللازم
- ٢٨٢ هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟
- ٢٨٣ الخامس: فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٢٨٣ اشارة
- ٢٨٣ نقد نظريته المحقق الخراسانى رحمه الله فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٢٨٣ نقد احتمال تعدد الوضع فى المشتقات
- ٢٨٤ تناقض كلام المحقق الخوئى
- ٢٨٤ فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٢٨٤ نقد القول باستناد اختلاف المشتقات بجريها على الذوات
- ٢٨٥ بيان الحق فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٢٨٥ الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع
- ٢٨٦ بيان الحق فى المشتقات التى يفهم منها الحرفة والصناعة
- ٢٨٦ السادس: حول كلمة «الحال» فى عنوان المسألة
- ٢٨٦ اشارة
- ٢٨٦ بيان الحق فى المسألة
- ٢٨٧ إشكال ودفع
- ٢٨٨ السابع: فيما يقتضيه الأصل فى المقام
- ٢٨٨ كلام صاحب الكفاية فيه

- ٢٨٨ نقد نظرية صاحب الكفاية في المسألة
- ٢٨٩ إشارة إلى الأقوال في مسألة المشتق
- ٢٨٩ في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء
- ٢٨٩ اشارة
- ٢٩٠ في بطلان القول بالأعم
- ٢٩٠ نقد أدلة القول بالأعم
- ٢٩٢ وينبغي التنبيه على امور مهممة
- ٢٩٢ الأول: في بساطة المشتق وتركبه
- ٢٩٢ اشارة
- ٢٩٢ رأى المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المراد من بساطة المشتق
- ٢٩٣ نقد ما اختاره المحقق الخوئي
- ٢٩٣ في المراد من بساطة المشتق
- ٢٩٣ فيما وقع بين شارح المطالع والمحقق الشريف
- ٢٩٤ توضيح مرام شارح المطالع والمحقق الشريف في المسألة
- ٢٩٤ نقد ما أفاده المحقق الشريف لإثبات بساطة المشتق
- ٢٩٥ توجيه صاحب الكفاية لما أفاده المحقق الشريف
- ٢٩٥ نقد ما أفاده صاحب الكفاية لتوجيه كلام المحقق الشريف
- ٢٩٦ نقد أدلة القائلين بالبساطة
- ٢٩٦ التحقيق حول مسألة بساطة المشتق وتركبه
- ٢٩٧ الثاني: في الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٢٩٧ البحث حول ما اختاره أهل المعقول في المقام
- ٢٩٧ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٢٩٧ نقد ما فسر به صاحب الكفاية كلام مشهور الفلاسفة في المقام
- ٢٩٨ كلام العلامة الدواني حول الفرق بين المشتق ومبدئه

- ٢٩٨ كلام صدر المتألهين فى الفرق بين المشتق ومبدئه
- ٢٩٨ كلام آخر للمحقق الدوانى فى اتحاد المشتق ومبدئه
- ٢٩٨ توجيه الحكيم السيزوارى رحمه الله لكلام أهل المعقول
- ٢٩٩ نظرية الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام
- ٢٩٩ كلام صاحب الفصول رحمه الله فى ملاك الحمل
- ٣٠٠ البحث حول ما أفاده صاحب الفصول فى القضايا الحملية
- ٣٠٠ البحث حول اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول
- ٣٠١ رأى الإمام الخمينى رحمه الله حول لزوم المغايرة بين طرفى القضية
- ٣٠١ الثالث: فى كيفية أتصافه تعالى بالصفات الجارية عليه
- ٣٠١ اشارة
- ٣٠٢ الاولى: فى المغايرة المعتره بين المبدء وما يجرى عليه المشتق
- ٣٠٢ الثانية: فى الارتباط بين المبدء وما يجرى عليه المشتق
- ٣٠٣ ما يقتضيه التحقيق فى المقام
- ٣٠٣ الرابع: فى الحمل المجازى
- ٣٣٢ الجزء الثانى
- ٣٣٢ المقصد الأول فى الأوامر
- ٣٣٣ الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات
- ٣٣٣ اشارة
- ٣٣٣ الجهة الاولى: فى معناها اللغوى والاصطلاحى
- ٣٣٣ اشارة
- ٣٣٣ كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»
- ٣٣٣ كلام صاحب الكفاية وصاحب الفصول فى معنى «الأمر»
- ٣٣٣ نقد نظرية الاشتراك اللفظى فى مادة الأمر
- ٣٣٤ كلام المحقق النائى رحمه الله فى المقام ونقده

- ٣٣٥ كلام الإمام في المقام
- ٣٣٥ بيان الحق في المسألة
- ٣٣٥ كلام في معناه الاصطلاحى عند الفقهاء والاصوليين
- ٣٣٥ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٣٣٦ نظرية الإمام رحمه الله في معناه الاصطلاحى
- ٣٣٦ رأى المحقق الاصفهاني رحمه الله في معناه الاصطلاحى
- ٣٣٧ نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي
- ٣٣٧ دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٣٣٨ الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء في معنى «الأمر»
- ٣٣٨ كلام السيد البروجردى في المقام
- ٣٣٨ نقد كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٣٣٩ الجهة الثالثة: في كون «الأمر» حقيقة في الوجوب
- ٣٣٩ اشارة
- ٣٣٩ دليل القول بكونه للأعم ونقده
- ٣٤٠ بيان الحق في المسألة
- ٣٤٠ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٣٤١ الفرق بين الوجوب والاستحباب
- ٣٤٢ كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٣٤٢ المختار في المسألة
- ٣٤٢ كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٣٤٣ اشارة إلى كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ونقده
- ٣٤٣ كلام المحقق الخوئي
- ٣٤٣ في منشأ ظهور الأمر في الوجوب
- ٣٤٤ الجهة الرابعة: في الطلب والإرادة

- ٣٤٤ اشارة
- ٣٤٤ القول فى حقيقة الإنشاء
- ٣٤٤ رأى المشهور حول حقيقة الإنشاء
- ٣٤٥ نقد كلام المشهور من قبل السيد الخوئى
- ٣٤٥ دفع ما أورده المحقق الخوئى على المشهور
- ٣٤٦ فى اتحاد الطلب والإرادة
- ٣٤٦ البحث حول الكلام النفسى
- ٣٤٦ الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل
- ٣٤٧ الأقوال فى كلامه تعالى
- ٣٤٧ هل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة لغوى؟
- ٣٤٨ نقد أدلة الأشاعرة على دعواهم
- ٣٥٠ التكلم من صفات فعله سبحانه
- ٣٥١ رجوع إلى مبحث اتحاد الطلب والإرادة
- ٣٥١ كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام
- ٣٥٢ نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله
- ٣٥٢ كلام المحقق الخوئى «مدّ ظله» فى المقام، وهو أحسن الأقوال
- ٣٥٣ الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغة الأمر
- ٣٥٣ اشارة
- ٣٥٣ المبحث الأول: فى المعانى التى تستعمل فيها صيغة الأمر
- ٣٥٣ اشارة
- ٣٥٣ نظرية صاحب الكفاية فى المقام
- ٣٥٤ الحق فى المسألة
- ٣٥٥ إزاحة شبهة
- ٣٥٦ المبحث الثانى: فيما هى حقيقة فيه

- ٣٥٦ اشارة
- ٣٥٦ أدلة القول بظهور الصيغة في الوجوب
- ٣٥٧ البحث حول أدلة ظهور الصيغة في الوجوب
- ٣٥٨ نقد دعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب
- ٣٥٩ نقد دعوى استفادة الوجوب من إطلاق الصيغة
- ٣٥٩ نقد القول بالكاشفية العقلية
- ٣٦٠ إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغة في الوجوب
- ٣٦١ المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء
- ٣٦١ اشارة
- ٣٦١ نظرية صاحب الكفاية في المقام
- ٣٦١ بيان الحق في المسألة
- ٣٦٢ كلام السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبي والأئمة عليهم السلام
- ٣٦٣ نقد نظرية السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبي والأئمة عليهم السلام
- ٣٦٤ المبحث الرابع: في التعبدى والتوصلى
- ٣٦٤ اشارة
- ٣٦٥ بيان المراد بالتعبدى [١٥٥] والتوصلى
- ٣٦٥ إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر
- ٣٦٥ ثمرة المسألة
- ٣٦٦ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام
- ٣٦٦ أدلة القائلين بالاستحالة الذاتية ونقدها
- ٣٦٧ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ٣٦٨ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله في المسألة
- ٣٦٩ البحث حول امتناعه الغيرى
- ٣٧٠ نقد كلام صاحب الكفاية

- ٣٧٣ كلام المحقق الحائري رحمه الله في المقام ونقده
- ٣٧٤ كلام المحقق الخوئي
- ٣٧٤ في المقام
- ٣٧٨ نقد ما أفاده بعض الأعلام في المقام
- ٣٧٨ في التوسل بتعدد الأمر لتصحيح أخذ قصد القرية في متعلقه
- ٣٧٨ نقد كلام المحقق الخراساني في المقام
- ٣٧٩ القول في قصد القرية بسائر المعاني
- ٣٨٠ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٣٨٠ حكم موارد الشك في التعبدية والتوضيلية
- ٣٨١ المقام الأول: في وجود الأصل اللفظي في المسألة [١٩٣]
- ٣٨١ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٣٨١ الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي
- ٣٨١ نظرية المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٣٨٢ نقد كلامه «أعلى الله مقامه»
- ٣٨٤ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٣٨٤ كلام السيد الخوئي
- ٣٨٤ في المقام
- ٣٨٥ المقام الثاني: في ما يقتضيه الاصول العملية
- ٣٨٥ البحث الأول: فيما يحكم به العقل من البراءة أو الاشتغال [٢٠٥]
- ٣٨٥ نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في الأصل العملي الجاري في المقام
- ٣٨٦ نقد ما أفاده قدس سره
- ٣٨٧ البحث الثاني: فيما يقتضيه الاصول الشرعية
- ٣٨٨ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٣٨٨ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

- ٣٨٨المبحث الخامس: في دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعيينى والعينى وبين ما يقابلها
- ٣٨٨كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٣٨٩نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله هاهنا
- ٣٨٩كلام المحقق الاصفهانى في الدفاع عما أفاده صاحب الكفاية
- ٣٨٩نقد ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله في المقام
- ٣٨٩طريق آخر لإثبات نفسية الواجب
- ٣٩٠الاستدلال بالتبادر في المقام ونقده
- ٣٩١الاستدلال بالانصراف في ما نحن فيه ونقده
- ٣٩١الاستدلال بحكم العقل في المقام ونقده
- ٣٩١المبحث السادس: في الأمر الواقع عقيب الحظر
- ٣٩٢مقتضى التحقيق في المقام
- ٣٩٢المبحث السابع: في المرة والتكرار
- ٣٩٢إشارة
- ٣٩٣البحث حول كلام صاحب الفصول رحمه الله في المقام
- ٣٩٣التحقيق في المسألة
- ٣٩٤كلام الإمام الخمينى رحمه الله في المقام
- ٣٩٥نظرية صاحب الكفاية في المقام
- ٣٩٥ما اختاره صاحب الفصول في المسألة
- ٣٩٥الكلام حول نظرية صاحب الفصول في المقام
- ٣٩٧التحقيق حول دلالة الأمر على المرة أو التكرار
- ٣٩٧هل الإتيان بأفراد دفعية أمثال واحد أو متعدّد؟
- ٣٩٨كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٣٩٨مناقشة الإمام الخمينى رحمه الله في كلام السيد البروجردى قدس سره
- ٣٩٩نقد التفصيل المنسوب إلى المحقق الخراسانى رحمه الله

- ٣٩٩ البحث حول الإتيان بأفراد المأمور به الطولية
- ٣٩٩ كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٣٩٩ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٤٠٠ المبحث الثامن: في الفور والتراخي
- ٤٠٠ اشارة
- ٤٠٠ بيان ما هو المختار في المسألة
- ٤٠٠ بيان أدلة القائلين بالفور ونقدها
- ٤٠٣ تنمة
- ٤٠٤ الفصل الثالث في الأجزاء
- ٤٠٤ البحث حول عنوان المسألة
- ٤٠٥ تحرير محل النزاع
- ٤٠٦ بيان المراد من «وجهه»
- ٤٠٦ حول كلمة «لاقتضاء»
- ٤٠٧ ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٤٠٧ بيان الحق في المسألة
- ٤٠٨ معنى «الأجزاء» في المقام
- ٤٠٨ الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة المزة والتكرار
- ٤٠٩ حول تعدد الأمر ووحدته
- ٤١٠ الإتيان بالمأمور به بكل أمر يجزى عن التعبد به ثانياً
- ٤١٠ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٤١٠ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٤١٢ المقام الأول: في أجزاء المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري
- ٤١٣ كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٤١٤ مقتضى الاصول العملية في المقام

- ٤١٥ المقام الثاني: فى إجزاء المأمور به الظاهرى عن المأمور به الواقعى
- ٤١٥ اشارة
- ٤١٦ البحث الأول: فى مقتضى الأمارات والطرق
- ٤١٧ البحث الثاني: فى مقتضى الاصول العمليّة
- ٤١٧ كلام صاحب الكفاية حول مفاد هذه الأخبار
- ٤١٨ بيان ما هو الحق فى المسألة
- ٤١٨ البحث حول نظريّة المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٤٢٠ فيما يقتضيه أصالة الحلّيّة فى المقام
- ٤٢٠ حول الإجزاء فى موارد البراءة العقليّة
- ٤٢١ فى مقتضى البراءة الشرعيّة فى المقام
- ٤٢١ فى مقتضى أصالة التخيير [٣٣٨]
- ٤٢٢ قضية الاستصحاب فى مسألة الإجزاء
- ٤٢٢ مقتضى قاعدة التجاوز والفراغ فى المقام
- ٤٢٣ حول الإجزاء فى موارد قاعدة الشكّ بعد الوقت
- ٤٢٣ مقتضى أصالة الصّحّة فى عمل الغير [٣٤٩] فى المقام
- ٤٢٤ الفصل الرابع فى مقدّمة الواجب
- ٤٢٤ اشارة
- ٤٢٤ الأول: فى تحرير محلّ النزاع
- ٤٢٤ اشارة
- ٤٢٥ نقد نظريّة صاحب الكفاية من قبل الإمام الخمينى قدس سره
- ٤٢٦ نظريّة الإمام رحمه الله فى المقام
- ٤٢٦ نقد ما أفاده قدس سره فى المقام
- ٤٢٦ بيان ما هو الحقّ فى تحرير محلّ النزاع
- ٤٢٧ فى كون المسألة عقليّة اصوليّة

- ٤٢٧ الأمر الثاني: فى تقسيمات المقدمه
- ٤٢٧ المقدمه الداخليه والخارجيه
- ٤٢٨ نظريه صاحب الكفايه حول المقدمات الداخليه
- ٤٢٨ كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام
- ٤٣٠ ما أفاده المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٤٣٠ نقد نظريه المحقق العراقى رحمه الله
- ٤٣١ التفصيل فى المقام بين العله التامه وأجزائها
- ٤٣١ نقد التفصيل بين العله التامه وأجزائها
- ٤٣٢ المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه
- ٤٣٣ مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم
- ٤٣٣ المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره
- ٤٣٤ نظر المحقق العراقى رحمه الله فى المقدمه المتقدمه والمتأخره
- ٤٣٤ نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٤٣٥ فى شرائط التكليف المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
- ٤٣٥ نقد كلام صاحب الكفايه والإمام رحمهما الله فى المقام
- ٤٣٦ الحق المختار فى المقام
- ٤٣٧ فى شرائط الوضع المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
- ٤٣٧ نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٤٣٧ بيان ما هو الحق فى الجواب عن الإشكال
- ٤٣٧ فى شرائط الأمور به المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
- ٤٣٨ نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٤٣٨ الجواب الصحيح عندنا
- ٤٤٠ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى الشرط المتأخر
- ٤٤٣ نقد نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى المقام

- ٤٤٤ نتيجة مباحث الشرط المتأخر
- ٤٤٥ الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب
- ٤٤٥ الواجب المطلق والمشروط
- ٤٤٥ البحث حول تعريف الواجب المطلق والمشروط
- ٤٤٦ هل القيود ترجع إلى الهيئة أو إلى المادة؟
- ٤٤٦ البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت
- ٤٤٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٤٧ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٤٤٨ مرجع القيود بحسب مقام الإثبات
- ٤٥٠ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٥١ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٥١ المقدمات المفوتة
- ٤٥٢ الواجب المنجز والمعلق
- ٤٥٢ المقام الأول: في امكان الواجب المعلق واستحالاته
- ٤٥٣ كلام المحقق الاصفهاني في الواجب المعلق
- ٤٥٥ نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإرادة التكوينية
- ٤٥٧ نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإرادة التشريعية
- ٤٥٨ المقام الثاني: في وجود الواجب المعلق وعدمه
- ٤٥٨ نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقدمات المفوتة
- ٤٥٩ كلام صاحب الكفاية حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله
- ٤٦٠ ملاك تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب
- ٤٦١ دوران أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة
- ٤٦١ نظرية صاحب الكفاية في المقام
- ٤٦١ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

- ٤٦٢ البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام
- ٤٦٤ الواجب النفسى والغيرى
- ٤٦٤ كلام صاحب الكفاية في تعريفهما
- ٤٦٥ نقد ما أفاده صاحب الكفاية قدس سره
- ٤٦٦ التحقيق في تعريف الواجب النفسى والغيرى
- ٤٦٦ دوران أمر الوجوب بين كونه نفسياً وغيرياً
- ٤٦٧ المقام الأول: فيما يقتضيه الدليل اللفظى
- ٤٦٧ نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله في المقام
- ٤٦٧ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام
- ٤٦٧ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفاية
- ٤٦٧ نقد كلامهما رحمهما الله
- ٤٦٨ كلام المحقق النائينى في الدوران بين النفسية والغيرية
- ٤٦٩ نقد كلامه رحمه الله
- ٤٧٠ المقام الثانى: فيما تقتضيه الاصول العملية
- ٤٧١ البحث حول الثواب والعقاب في الواجب النفسى والغيرى
- ٤٧١ بيان الحق في المسألة
- ٤٧٣ البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها
- ٤٧٣ كلام المحقق العراقى رحمه الله في حل الإشكال
- ٤٧٤ نقد ما ذهب إليه المحقق العراقى رحمه الله في المقام
- ٤٧٤ كلام المحقق النائينى رحمه الله في حل الإشكال
- ٤٧٤ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ٤٧٥ بيان ما هو الحق في منشأ عبادية الطهارات الثلاث
- ٤٧٧ الواجب الأصلى والتبعى [٥٠١]
- ٤٧٧ كلام صاحب الفصول رحمه الله فيه

- ٤٧٧ كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٤٧٧ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٤٧٨ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٤٧٨ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٤٧٩ مقتضى الأصل عند الشك في أصليته الواجب وتبعيته
- ٤٧٩ ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٤٧٩ نقد كلام المحققين الخراساني والاصفهاني في المقام
- ٤٧٩ الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب من المقدمة
- ٤٧٩ نظرية المشهور فيه
- ٤٨٠ البحث حول اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذبيها
- ٤٨٠ نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله
- ٤٨١ البحث حول اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة
- ٤٨١ الاحتمالات الجارية فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدها
- ٤٨٣ بيان الثمرة بين القول المشهور [٥١٩] وما نسب إلى الشيخ رحمه الله
- ٤٨٣ القول حول اعتبار الإيصال في المقدمة الواجبة
- ٤٨٤ البحث حول المقدمة الموصلة بحسب مقام الثبوت
- ٤٨٥ مناقشة صاحب الكفاية في كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها
- ٤٨٦ كلام المحقق الحائري رحمه الله توجيهاً لما أفاده صاحب الفصول
- ٤٨٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله في توجيه مقالة صاحب الفصول
- ٤٨٧ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٤٨٧ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٨٨ البحث حول المقدمة الموصلة بحسب مقام الإثبات
- ٤٨٩ نقد كلام صاحب الكفاية وبيان الحق في المسألة
- ٤٨٩ بيان الثمرة بين كلام المشهور وصاحب الفصول

- ٤٨٩ مناقشة الشيخ رحمه الله في الثمرة المذكورة
- ٤٩٠ ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٤٩٠ بيان ما هو الحق في المقام
- ٤٩٢ البحث في بيان ثمره القول بالملازمة وعدمها
- ٤٩٢ نظريته صاحب الكفاية في المسألة
- ٤٩٢ بيان مناقشة في ترتب الثمرة المذكورة
- ٤٩٣ كلام المحقق العراقي رحمه الله في دفع المناقشة المذكورة
- ٤٩٣ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٩٤ تأسيس الأصل في المسألة
- ٤٩٤ الأصل في المسألة الفقهيّة، وكلام صاحب الكفاية فيه
- ٤٩٥ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٤٩٥ بيان ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٤٩٦ البحث حول أدلة القائلين بالملازمة
- ٤٩٦ كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٤٩٦ نقد ما استدلل به صاحب الكفاية رحمه الله لإثبات الملازمة
- ٤٩٨ ما أفاده الحسن البصرى لإثبات الملازمة
- ٤٩٨ نقد كلام أبي الحسن البصرى في المقام
- ٤٩٩ ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله لإثبات عدم الملازمة
- ٥٠٠ التفصيل بين السبب وغيره
- ٥٠٠ نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره
- ٥٠١ التفصيل بين الشرائط الشرعيّة وغيرها
- ٥٠١ نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره
- ٥٠١ القول في مقدّمة المستحبّ
- ٥٠٢ القول في مقدّمة الحرام

- ٥٠٢ كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام
- ٥٠٢ نقد كلام صاحب الكفاية فى مقدمة الحرام
- ٥٠٢ مناقشة الإمام الخمينى فى كلام صاحب الكفاية
- ٥٠٣ كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى مقدمة الحرام
- ٥٠٤ مناقشة الإمام الخمينى رحمه الله فىه وجوابها
- ٥٠٤ بيان الحق فى مسألة مقدمة الحرام
- ٥٠٤ الفصل الخامس فى مسألة الضد
- ٥٠٤ اشارة
- ٥٠٥ الأول: فى كون المسألة اصولية
- ٥٠٥ الثانى: فى كونها عقلية
- ٥٠٥ الثالث: فى بيان المراد من كلمتى «الافتضاء» و «الضد» فى المقام
- ٥٠٥ اشارة
- ٥٠٥ نقد كلام المحققين النائينى والخراسانى رحمهما الله
- ٥٠٧ البحث حول أدلة القول بالافتضاء
- ٥٠٧ الوجه الأول: طريقه المقدمية
- ٥٠٧ إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على ما أفاده القائل بالافتضاء
- ٥٠٧ البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٥٠٨ إشكال الإمام الخمينى رحمه الله على هذا الدليل
- ٥٠٩ كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام [٥٩٦]
- ٥٠٩ ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ٥١٠ بيان الحق فى المسألة
- ٥١١ مقالة القائلين بالافتضاء فى الضد العام ونقدها
- ٥١١ ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٥١٢ هل يقتضى إرادة الشىء إرادة ترك تركه أم لا؟

- ٥١٢ الوجه الثاني: طريقة التلازم
- ٥١٢ نقد طريقة التلازم
- ٥١٤ ثمرة النزاع
- ٥١٤ بيان الثمرة المشهورة في المسألة
- ٥١٤ نقد هذه الثمرة
- ٥١٥ ما أفاده الشيخ البهائي رحمه الله حول ثمرة النزاع في المسألة
- ٥١٥ نقد كلام الشيخ البهائي من قبل المحقق الخراساني
- ٥١٦ مسألة الترتب
- ٥١٦ مناقشة صاحب الكفاية في مسألة الترتب
- ٥١٦ بيان ما يقتضيه التحقيق في مسألة الترتب
- ٥١٧ ما هو معنى المطلق؟
- ٥١٧ بيان مورد التزاحم
- ٥١٧ هل للأحكام أربع مراحل؟
- ٥١٨ ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله حول مراحل الحكم
- ٥١٩ هل الأحكام القانونية تنحل إلى خطابات شخصية [٤٣٢]؟
- ٥٢٠ حكم العلم الإجمالي الخارج بعض أطرافه عن محل الابتلاء
- ٥٢٠ البحث حول توقف الأحكام على العلم والقدرة
- ٥٢٢ البحث حول الترتب على مسلك المشهور
- ٥٢٢ المقام الأول: في إمكان الترتب ثبوتاً
- ٥٢٣ المقام الثاني: في البحث عن المسألة بحسب مقام الإثبات
- ٥٢٣ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة ونقده
- ٥٢٤ خلاصة البحث
- ٥٢٥ الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
- ٥٢٥ إشارة

- ٥٢٥ تحرير محل النزاع
- ٥٢٥ كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٥٢٥ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٥٢٥ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٥٢٦ الفصل السابع في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد
- ٥٢٦ تحرير محل النزاع
- ٥٢٧ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في تحرير محل النزاع
- ٥٢٧ نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٥٢٨ بيان الحق في تحرير محل النزاع
- ٥٢٨ ما تقتضيه القواعد في المسألة
- ٥٢٩ الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
- ٥٢٩ اشارة
- ٥٢٩ البحث في إمكان البقاء واستحاله
- ٥٣٠ البحث حول ما يقتضيه الأدلة في المقام
- ٥٣١ الفصل التاسع في الواجب التخييري
- ٥٣١ اشارة
- ٥٣١ البحث في رجوع الواجب التخييري إلى التعييني
- ٥٣٢ كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٥٣٢ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٥٣٣ إشكال ودفع
- ٥٣٤ البحث حول إمكان التخيير بين الأقل والأكثر
- ٥٣٤ تحرير محل النزاع
- ٥٣٤ برهان القائل بالامتناع
- ٥٣٤ القول في التدرجيات

- ٥٣٥ ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام
- ٥٣٥ نقد كلام العلمين المحقق الخراسانى والسيد البروجردى رحمهما الله
- ٥٣٥ القول فى الدفعيات
- ٥٣٦ نتيجة البحث
- ٥٣٦ الفصل العاشر فى الواجب الكفائى
- ٥٣٦ اشارة
- ٥٣٧ نظرية المحقق النائنى رحمه الله فى المقام
- ٥٣٧ بيان ما هو الحق فى تصوير الواجب الكفائى
- ٥٣٨ الفصل الحادى عشر فى الواجب الموقت وغير [٦٩٧] الموقت
- ٥٣٨ اشارة
- ٥٣٩ الواجب الموسع والمضيق
- ٥٣٩ هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟
- ٥٤٠ نظرية صاحب الكفاية فى المقام
- ٥٤٠ ما يقتضيه الاصول العمليّة فى المقام
- ٥٧٤ الجزء الثالث
- ٥٧٤ المقصد الثانى فى النواهى
- ٥٧٤ اشارة
- ٥٧٥ الفصل الأول فيما يتعلق به النهى وما يقتضيه
- ٥٧٥ اشارة
- ٥٧٦ بيان ما يقتضيه الأمر والنهى
- ٥٧٦ نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام
- ٥٧٧ بيان الحق فى المسألة
- ٥٧٧ كيفية موافقة الأمر والنهى ومخالفتها
- ٥٧٧ نقد كلام صاحب الكفاية فى المسألة

- ٥٧٨ نقد ما أفاده المحقق النائيني في المقام
- ٥٧٨ نظرية المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٥٧٨ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٥٧٩ كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام
- ٥٧٩ الفصل الثاني في اجتماع الأمر والنهي
- ٥٨٠ اشارة
- ٥٨٠ الأمر الأول: في المراد من لفظ «الواحد» في عنوان المسألة
- ٥٨٠ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٥٨٠ نقد نظرية المحقق الخراساني في المراد ب «الواحد»
- ٥٨١ بيان ما هو الصحيح في عنوان البحث
- ٥٨٢ الأمر الثاني: في الفرق بين المقام ومسألة النهي في العبادات [٢٢]
- ٥٨٢ نظرية صاحب الكفاية فيه
- ٥٨٢ نقد كلامه من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٥٨٣ الأمر الثالث: في كون المسألة اصولية
- ٥٨٣ اشارة
- ٥٨٣ نقد ما أفاده صاحب الكفاية في المقام
- ٥٨٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٥٨٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٥٨٥ الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحرير اللفظيين
- ٥٨٦ الأمر الخامس: في شمول النزاع الإيجاب والتحرير الغيريين والتخييريين والكفائيين
- ٥٨٦ الأمر السادس: في قيد المندوحة [٤٤]
- ٥٨٧ الأمر السابع: في تفرع المسألة على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد وعدمه
- ٥٨٧ اشارة
- ٥٨٧ جواب صاحب الكفاية رحمه الله عن كلا القولين

- ٥٨٧ بيان الحق في المسألة
- ٥٨٨ الأمر الثامن [٥٢]: في اعتبار وجود الملاك في متعلقى الإيجاب والتحريم
- ٥٨٨ اشارة
- ٥٨٨ نقد كلام صاحب الكفاية من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله
- ٥٨٩ الحق في المسألة
- ٥٩٠ الأمر التاسع: في ثمره النزاع
- ٥٩٠ اشارة
- ٥٩٠ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٥٩١ نقد كلامه رحمه الله
- ٥٩٢ كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام
- ٥٩٢ نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله
- ٥٩٣ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٥٩٣ حكم الصلاة في الدار الغصبية مع الجهل عن قصور
- ٥٩٣ كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٥٩٤ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٥٩٤ كلام المحقق النائيني في المسألة
- ٥٩٥ نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى رحمه الله
- ٥٩٦ الأمر العاشر: في النسب الأربع المنطقية في محل النزاع
- ٥٩٦ عدم جريان البحث في المتباينين
- ٥٩٦ القول في جريان البحث في المتساويين
- ٥٩٧ التحقيق حول جريان البحث في العام والخاص المطلقين
- ٥٩٧ نقد كلام الأعلام الثلاثة المتقدمه
- ٥٩٧ جريان النزاع في العاميين من وجه
- ٥٩٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه

- ٥٩٨ نقد ما أفاده رحمه الله
- ٥٩٩ التحقيق في المسألة
- ٦٠١ معنى قولهم: «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي»
- ٦٠١ نقد القول بتعلق الأحكام بالطبائع المقتيدة بالوجودات الخارجيّة
- ٦٠٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده
- ٦٠٣ أدلة القول بالامتناع ونقدها
- ٦٠٥ كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٦٠٦ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله
- ٦٠٨ البحث حول سائر أدلة القول بالجواز
- ٦٠٨ التحقيق حول العبادات المكروهة
- ٦٠٨ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في العبادات المكروهة
- ٦٠٩ الكلام في مثل صوم يوم عاشوراء
- ٦٠٩ كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٦١٠ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٦١٠ حكم المتوسط في أرض مغصوبة
- ٦١١ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٦١١ حقيقة الخطابات العامة
- ٦١٢ تنجز العلم الإجمالي مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء
- ٦١٣ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٦١٣ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٦١٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٦١٥ نقد كلامه وبيان القاعدة
- ٦١٦ الفصل الثالث في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساده أو لا؟
- ٦١٦ إشارة

- ٦١٦ الأمر الأول: فى عنوان محلّ النزاع
- ٦١٧ الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهى
- ٦١٧ الأمر الثالث: فى كون المسألة اصولية
- ٦١٧ الأمر الرابع: فى كون المسألة عقلية ولفظية
- ٦١٧ الأمر الخامس: فى أنّ النزاع هل يختصّ بالنهى التحريمى والنفسى أم لا؟
- ٦١٧ اشارة
- ٦١٧ الأول: فى النهى التنزيهى
- ٦١٨ الثانى: فى النهى الغيرى
- ٦١٩ الحقّ فى المسألة
- ٦١٩ الأمر السادس: فيما يدخل فى عنوان النزاع
- ٦١٩ اشارة
- ٦١٩ كلام صاحب الكفاية حول المراد بالعبادة فى المقام
- ٦٢٠ نقد كلام المحقق الخراسانى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله
- ٦٢٠ الأمر السابع: فى معنى الصّحة والفساد
- ٦٢٠ ما أفاده صاحب الكفاية فى ذلك
- ٦٢١ معنى الصّحة والفساد عند الإمام الخمينى رحمه الله
- ٦٢٢ هل الصّحة والفساد أمران إضافيان؟
- ٦٢٢ نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى إضافيّة الصّحة والفساد
- ٦٢٢ الأمر الثامن: فى مجعوليّة الصّحة والفساد
- ٦٢٢ اشارة
- ٦٢٣ كلام صاحب الكفاية فى ذلك
- ٦٢٣ نقد نظريّة صاحب الكفاية وبيان الحقّ فى المسألة
- ٦٢٤ الأمر التاسع: فى مقتضى الأصل فى المسألة الاصولية والفقهية
- ٦٢٤ اشارة

- ٦٢٥ المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسألة الاصولية
- ٦٢٦ نظرية الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٦٢٦ نقد كلام الإمام رحمه الله
- ٦٢٦ في أن الأصل في المسألة الاصولية مثبت
- ٦٢٧ المقام الثاني: في مقتضى الأصل في المسألة الفقهيّة
- ٦٢٧ مقتضى الأصل في العبادات
- ٦٢٨ نقد كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٦٢٨ الأمر العاشر: فيما يتصوّر تعلق النهي به
- ٦٢٨ اشارة
- ٦٢٩ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٦٢٩ المقام الأول: في العبادات
- ٦٢٩ مقتضى النهي التحريمي المتعلق بالعبادة
- ٦٣٠ مقتضى النهي التنزيهي المتعلق بها
- ٦٣٠ المقام الثاني: في المعاملات
- ٦٣١ مقتضى النهي التحريمي المتعلق بالمعاملة
- ٦٣١ القول في الملازمة العقلية
- ٦٣٢ ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام ونقده
- ٦٣٣ القول في الملازمة الشرعية
- ٦٣٤ ما أفاده صاحب الكفاية في معنى الخبر المذكور
- ٦٣٤ نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني في معنى الرواية
- ٦٣٥ بيان ما هو الحق في توضيح الحديث المذكور
- ٦٣٦ هل النهي كاشف عن الصحة؟
- ٦٣٦ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٦٣٦ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

- ٦٣٧ نقد القول بكشف النهى عن الصّحة في العبادات
- ٦٣٧ المقصد الثالث في المفاهيم
- ٦٣٧ اشارة
- ٦٣٨ أما المقدمه
- ٦٣٨ اشارة
- ٦٣٨ الأؤل: في المراد بالمفهوم في المقام
- ٦٣٨ الثاني: في كون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة
- ٦٣٩ الثالث: في كون البحث صغرياً
- ٦٣٩ الفصل الأؤل في مفهوم الشرط
- ٦٣٩ اشارة
- ٦٤٠ البحث حول أدلة المثبتين لمفهوم الشرط
- ٦٤٠ نقد دليل القدمات لإثبات المفهوم
- ٦٤٠ البحث حول دلالة أداة الشرط بالوضع على العلية المنحصرة
- ٦٤١ البحث حول دلالة أداة الشرط بالانصراف على المفهوم
- ٦٤٢ البحث حول دلالة أداة الشرط بالإطلاق على المفهوم
- ٦٤٢ البحث حول دلالة إطلاق الشرط على المفهوم
- ٦٤٣ تقرير آخر لاستفادة المفهوم من إطلاق الشرط ونقده
- ٦٤٤ البحث حول دلالة إطلاق الجزاء على المفهوم
- ٦٤٤ نظرية المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٦٤٤ في المراد بمفهوم الشرط
- ٦٤٧ إشكال ودفح
- ٦٤٧ جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده
- ٦٤٧ جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده
- ٦٤٨ بيان ما هو الحق في الجواب

- ٦٤٨ في حكم موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء
- ٦٤٩ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٦٤٩ بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام
- ٦٥٠ في تداخل الأسباب
- ٦٥١ البحث حول ما استدل به على ضرورة التداخل
- ٦٥٢ الأقوال في المسألة
- ٦٥٢ بيان ما استدل به لإثبات عدم التداخل
- ٦٥٢ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٦٥٣ البحث حول الأمر الأول
- ٦٥٤ نقد كلام المحقق الخراساني والهمداني رحمهما الله في المقام
- ٦٥٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٦٥٥ نقد كلامه رحمه الله
- ٦٥٦ البحث حول الأمر الثاني
- ٦٥٧ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدمة الثانية
- ٦٥٨ تنمة كلام الشيخ رحمه الله حول المقدمة الثانية
- ٦٥٨ البحث حول الأمر الثالث
- ٦٥٩ نقد ما أفاده حول هذه المقدمة
- ٦٦٠ بيان ما يقتضيه التحقيق
- ٦٦٠ الحق في المسألة
- ٦٦٠ تنمة
- ٦٦١ كلام الشيخ محمد تقى الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٦٦١ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ٦٦١ ما يقتضيه التحقيق في المسألة
- ٦٦٢ الفصل الثاني في مفهوم الوصف

- ٦٦٢ تحرير محل النزاع
- ٦٦٣ بيان الحق في المسألة
- ٦٦٣ الفصل الثالث في مفهوم الغاية
- ٦٦٣ اشارة
- ٦٦٤ كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٦٦٤ ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في تقريب كلام صاحب الكفاية
- ٦٦٤ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله
- ٦٦٥ بيان ما هو الحق في المقام
- ٦٦٥ البحث حول دخول الغاية في المعنى وخروجها عنه [٢٨٨]
- ٦٦٦ الفصل الرابع في مفهوم الاستثناء
- ٦٦٦ اشارة
- ٦٦٦ مناقشة أبي حنيفة في دلالة الاستثناء على الحصر والجواب عنها
- ٦٦٦ البحث حول كلمة التوحيد ودلالاتها عليه
- ٦٦٦ ما أفاده صاحب الكفاية في كلمة التوحيد ونقده
- ٦٦٧ ما يستفاد من الجملة الاستثنائية
- ٦٦٧ ما يقتضيه سائر أدوات الحصر
- ٦٦٧ المقصد الرابع في العام والخاص
- ٦٦٧ اشارة
- ٦٦٨ الفصل الأول في تعريف العام وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق
- ٦٦٨ كلام صاحب الكفاية حول ما عرّف به العام
- ٦٦٨ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من قبل المحشى
- ٦٦٨ ردّ ما استشكل به المحقق المشكيني على صاحب الكفاية
- ٦٦٩ الفرق بين العام والمطلق
- ٦٧١ أقسام العام

- ٦٧١ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٦٧٢ الحق في المسألة
- ٦٧٢ البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى
- ٦٧٣ منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولى والبدلى
- ٦٧٣ إشكال ودفع
- ٦٧٤ نقد كلام المحقق الحائرى رحمه الله
- ٦٧٤ الحق في الجواب [٣١٥] عن الإشكال
- ٦٧٥ الفصل الثانى فى أفاظ العموم
- ٦٧٥ اشارة
- ٦٧٦ منشأ استفادة العموم من النكرة فى سياق النفى
- ٦٧٦ المختار فى المسألة
- ٦٧٦ احتياجها فى الدلالة على العموم إلى الإطلاق
- ٦٧٨ كلام صاحب الكفاية فيه
- ٦٧٨ نقد كلامه بالنسبة إلى الجمع
- ٦٧٩ هل العموم المستفاد منه يكون مجموعياً أو استغراقياً؟
- ٦٧٩ الفصل الثالث فى حجّية العام المخصّص فى الباقي
- ٦٧٩ اشارة
- ٦٧٩ حقيقة المجاز
- ٦٨٠ هل التخصيص يستلزم المجازية؟
- ٦٨١ كلام صاحب الكفاية فى ذلك
- ٦٨١ نقد القول بالمجازية
- ٦٨٢ ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام
- ٦٨٢ نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة
- ٦٨٤ الفصل الرابع فى التمسك بالعام فى الشبهة المفهومية أو المصادقية للمخصّص

- ٦٨٤ اشارة
- ٦٨٤ المقام الأول: فى الشبهة المفهومية
- ٦٨٤ اشارة
- ٦٨٥ كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى المسألة
- ٦٨٧ المقام الثانى: فى الشبهة المصادقية
- ٦٨٧ اشارة
- ٦٨٨ كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام
- ٦٨٨ نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله
- ٦٨٩ القول فى الشبهة المصادقية للمخصص اللبى
- ٦٩٠ نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام
- ٦٩٠ كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المسألة
- ٦٩١ نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله
- ٦٩١ كلام المحقق النائنى رحمه الله فى الشبهة المصادقية للمخصص اللبى
- ٦٩٢ نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المخصص اللبى
- ٦٩٥ التنبيه الثانى: فى استصحاب عدم عنوان المخصص
- ٦٩٥ كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المسألة
- ٦٩٦ نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله
- ٦٩٦ كلام صاحب الكفاية فى المقام
- ٦٩٦ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله
- ٦٩٧ الأول: فى أجزاء القضية
- ٦٩٨ الثانى: فى أنواع القضية
- ٦٩٨ الفرق بين الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصلة
- ٦٩٨ الموجبة السالبة المحمول
- ٦٩٨ الثالث: فى كيفية ارتباط العام بعدم عنوان المخصص

- ٦٩٩ كلام المحقق الحائري رحمه الله في استصحاب العدم الأزلي، ونقده
- ٧٠٠ التنبيه الثالث: في التمسك بالعام إذا شك لا من جهة تخصيصه
- ٧٠٠ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٧٠١ التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات [٤٠١]
- ٧٠٢ إشكال السيد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه
- ٧٠٢ التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
- ٧٠٣ التحقيق في المسألة
- ٧٠٣ الفصل الخامس في الفحص عن المخصص
- ٧٠٣ اشارة
- ٧٠٤ التحقيق في المسألة
- ٧٠٥ هل بين الفحص في المقام وفي الاصول العمليّة فرق؟
- ٧٠٥ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٧٠٦ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله
- ٧٠٦ نقد التمسك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص
- ٧٠٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٧٠٨ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٧٠٩ الفصل السادس في الخطابات الشفاهية
- ٧٠٩ اشارة
- ٧٠٩ تحرير محل النزاع
- ٧١٠ نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله
- ٧١١ الحق في تحرير محل النزاع
- ٧١١ الحق في المسألة
- ٧١٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في تعريف القضية الحقيقية
- ٧١٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقية

- ٧١٢ البحث حول الأدلة الفاقدة للخطاب
- ٧١٣ البحث حول الأدلة المشتملة على الخطاب
- ٧١٣ التحقيق في هذا النوع من الأدلة
- ٧١٥ ثمرة النزاع
- ٧١٥ التحقيق حول هذه الثمرة
- ٧١٥ ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٧١٥ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله وبيان ما هو الحق في المسألة
- ٧١٦ البحث حول هذه الثمرة
- ٧١٦ الفصل السابع في تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- ٧١٦ تحرير محل النزاع
- ٧١٧ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٧١٨ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٧١٨ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ٧١٩ الفصل الثامن في تخصيص العام بالمفهوم
- ٧١٩ اشارة
- ٧١٩ المقام الأول: في التخصيص بالمفهوم الموافق
- ٧١٩ اشارة
- ٧١٩ ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟
- ٧٢٠ ما يقتضيه التحقيق في تخصيص العام بالمفهوم الموافق
- ٧٢٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في الوجه الرابع
- ٧٢٠ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٧٢١ المقام الثاني: في التخصيص بالمفهوم المخالف
- ٧٢١ تحرير محل النزاع
- ٧٢٣ الفصل التاسع في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة [٤٧٧]

- ٧٢٣ اشارة
- ٧٢٣ البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت
- ٧٢٣ اشارة
- ٧٢٤ نقد القول بالاستحالة في المقام
- ٧٢٥ البحث حول المسألة بحسب مقام الإثبات
- ٧٢٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه
- ٧٢٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٧٢٦ بيان ما هو الحق في المسألة
- ٧٢٨ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام
- ٧٢٨ حكم موارد الإجمال
- ٧٢٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٧٢٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٧٢٩ الفصل العاشر في تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد
- ٧٢٩ اشارة
- ٧٢٩ الحق في المسألة
- ٧٣٠ أدلة المنكرين ونقدها
- ٧٣١ الفصل الحادي عشر في أحوال العام والخاص
- ٧٣١ اشارة
- ٧٣٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ٧٣٣ نظرية صاحب الكفاية في ذلك
- ٧٣٤ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة
- ٧٣٤ الحق في حل الإشكال
- ٧٣٥ كلام صاحب الكفاية في المسألة بحسب مقام الإثبات والدلالة
- ٧٣٥ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

- ٧٣٦ البحث حول ما ذكر نقداً على كلام صاحب الكفاية
- ٧٣٦ التحقيق في المسألة
- ٧٣٧ المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين
- ٧٣٧ اشارة
- ٧٣٧ الفصل الأول في تعريف المطلق وما يتعلق به
- ٧٣٧ اشارة
- ٧٣٧ البحث حول هذا التعريف
- ٧٣٧ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٧٣٨ كيفية التقابل بين الإطلاق والتقييد
- ٧٣٩ الفصل الثاني في بيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق
- ٧٣٩ اشارة
- ٧٣٩ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٧٣٩ نقد ما أفاده رحمه الله في المسألة
- ٧٤٠ في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة
- ٧٤٠ كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهية وتفسيرها
- ٧٤١ تكميل
- ٧٤١ كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيما وضع له علم الجنس
- ٧٤٢ كلام المحقق الحائري رحمه الله نقداً عليه
- ٧٤٢ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المسألة
- ٧٤٢ الحق في المسألة
- ٧٤٣ كلام صاحب الكفاية فيه
- ٧٤٤ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ٧٤٤ دلالة الجمع المحلى باللام على العموم
- ٧٤٤ إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على أهل العربية وجوابه

- ٧٤٥ كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيها
- ٧٤٥ نقد مقالة صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٧٤٦ القول فيما يصح إطلاق المطلق عليه
- ٧٤٦ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ٧٤٧ الفصل الثالث في مقدمات الحكمة
- ٧٤٧ اشارة
- ٧٤٧ كلام صاحب الكفاية في ما يستفاد منها
- ٧٤٧ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٧٤٨ المقدمة الاولى: كون المتكلم في مقام البيان
- ٧٤٨ كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك
- ٧٤٨ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٧٤٩ المقدمة الثانية: انتفاء القرينة على التقييد
- ٧٤٩ المقدمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب
- ٧٥٠ بماذا يثبت كون المولى في مقام البيان؟
- ٧٥٠ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ٧٥٠ البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ٧٥١ كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسألة
- ٧٥١ نقد ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام
- ٧٥١ مسألة الانصراف
- ٧٥٢ الفصل الرابع في الجمع بين المطلق والمقيد المتنافيين [٦٠٧]
- ٧٥٢ اشارة
- ٧٥٢ البحث حول المطلق والمقيد المختلفين
- ٧٥٣ البحث حول المطلق والمقيد المتوافقين
- ٧٥٣ الكلام حول ما ذهب إليه المشهور في المطلق والمقيد المثبتين

- ٧٥٤ ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٧٥٤ كلام المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٧٥٤ نقد ما أفاده رحمه الله
- ٧٥٥ بيان ما هو الحق في المقام
- ٧٥٥ اشكال ودفع
- ٧٥٦ الكلام حول المطلق والمقيد المنفتحين
- ٧٥٦ بيان الحق في المسألة
- ٧٥٦ بماذا تثبت وحدة الحكم؟
- ٧٥٧ إيقاظ
- ٧٥٨ الفصل الخامس في المجمل والمبين
- ٧٩٠ الجزء الرابع
- ٧٩٠ المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً
- ٧٩٠ اشارة
- ٧٩٠ مناسبة البحث عن القطع في المقام
- ٧٩٠ اشارة
- ٧٩٠ وجه خروج أحكام القطع من مسائل الاصول
- ٧٩١ البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله
- ٧٩١ كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام
- ٧٩٢ نقد كلام المحقق البروجردى رحمه الله
- ٧٩٢ وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام
- ٧٩٣ وجه مناسبة أحكام القطع مع المقام
- ٧٩٣ أحوال المكلف
- ٧٩٣ نقد كلام الشيخ في أحوال المكلف
- ٧٩٣ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام ونقده

- ٧٩٣ فى عمومية العنوان وخصوصيته
- ٧٩٤ كلام المحقق العراقى رحمه الله فى ذلك
- ٧٩٥ نقد ما ذكره المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٧٩٦ البحث حول أن التقسيم الصحيح هل يكون ثلاثياً أو ثنائياً
- ٧٩٦ جواب المحقق النائى رحمه الله عن الإشكال
- ٧٩٦ نقد ما ذكره المحقق النائى دفاعاً عن الشيخ رحمه الله
- ٧٩٧ كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام
- ٧٩٧ نقد ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٧٩٨ نقد ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من التقسيم الثلاثى
- ٧٩٨ الحق فى المسألة
- ٧٩٩ أحكام القطع وأقسامه
- ٧٩٩ اشارة
- ٧٩٩ الأمر الأول: فى لزوم متابعة القطع وحيثيته وكشفه عن الواقع
- ٧٩٩ اشارة
- ٧٩٩ الاولى: فى لزوم العمل على وفق القطع
- ٧٩٩ الثانية: فى حيثية القطع
- ٨٠٠ الثالثة: فى كون القطع طريقاً إلى الواقع
- ٨٠٠ البحث حول نظرية كون الطريقة من لوازم ماهية القطع
- ٨٠١ فى كون حيثية من آثار القطع بوجوده الخارجى
- ٨٠٢ استحالة جعل حيثية للقطع ونفيها عنه
- ٨٠٢ نقد ما استدلل به صاحب الكفاية على المسألة
- ٨٠٣ هل يمكن جعل الكاشفية للقطع أو نفيها عنه أم لا؟
- ٨٠٤ الأمر الثانى: فى الانقياد والتجزي
- ٨٠٤ اشارة

- الأول: فى الفرق بين الإطاعة والانقياد، وبين المعصية والتجزي ٨٠٤
- الثانى: فى جريان الانقياد والتجزي فى الأمارات والاصول ٨٠٤
- الثالث: فى الانقياد والتجزي فى القطع الموضوعى ٨٠٤
- المقام الأول فى التجزي ٨٠٥
- اشارة ٨٠٥
- كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة ٨٠٦
- البحث حول ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة ٨٠٦
- اشارة ٨٠٦
- ١- قبح التجزي ٨٠٧
- كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ومن تبعه فى ذلك ٨٠٧
- نظريّة المحقق العراقى رحمه الله فى المقام ٨٠٧
- نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام، وبيان الحقّ فيه ٨٠٧
- اشارة ٨٠٧
- ٢- حرمة التجزي ٨٠٨
- نقد دعوى الإجماع على حرمة التجزي ٨٠٨
- كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام ٨٠٩
- كلام المحقق العراقى حول ما أفاده المحقق النائنى رحمهما الله ٨١٠
- القول فى إمكان تحريم التجزي بدليل آخر ٨١٠
- مناقشة المحقق النائنى رحمه الله فى هذا الطريق ٨١٠
- نقد هذا الطريق أيضاً من قبل المحقق النائنى رحمه الله ٨١١
- نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله هاهنا ٨١١
- كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام ٨١٢
- البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله ٨١٢
- الحقّ فى المسألة ٨١٣

- ٨١٣ اشارة
- ٨١٤ ٣- استحقاق العقوبة على التجزى
- ٨١٤ كلام المحققين: الخراسانى والاصفهانى فى المسألة
- ٨١٤ بيان ما هو الحق فى المسألة
- ٨١٥ ملاك استحقاق العقوبة فى المعصية الواقعية
- ٨١٦ الحق فى المسألة
- ٨١٦ كلام المحقق العراقى رحمه الله فى ذلك ونقده
- ٨١٦ ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده
- ٨١٧ بيان الحق فى المسألة
- ٨١٧ المقام الثانى: فى الفعل المتجزى به
- ٨١٧ اشارة
- ٨١٨ نقد ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله فى ذيل المسألة
- ٨١٨ اختيارية الإرادة وعدمها وكلام صاحب الكفاية فيها
- ٨١٨ نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام
- ٨١٩ ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله فى المقام
- ٨١٩ الحق فى المسألة
- ٨٢٠ البحث حول «الذاتى لا يعلل»
- ٨٢١ نقد ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٨٢١ البحث حول ذاتية السعادة والشقاوة
- ٨٢١ السعادة والشقاوة فى قاموس الشرع
- ٨٢٢ كيفية اتصاف الإنسان بالسعادة والشقاوة
- ٨٢٢ البحث حول حديث «السعيد سعيد فى بطن أمه»
- ٨٢٣ الكلام حول مشية الله تعالى
- ٨٢٤ العصمة المتحققة بإرادة الله تعالى هل تنافى الاختيار أم لا؟

- ٨٢٤ الأمر الثالث: فى أقسام القطع وقيام الأمارات والاصول مقامه
- ٨٢٥ اشارة
- ٨٢٥ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام ونقده
- ٨٢٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المسألة
- ٨٢٦ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٨٢٧ تقسيم آخر للقطع الموضوعى
- ٨٢٨ أخذ القطع بحكم فى موضوع ضده
- ٨٢٨ كلام صاحب الكفاية فى ذلك ونقده
- ٨٢٨ كلام المحقق الخوئي رحمه الله فى المقام ونقده
- ٨٢٩ دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده
- ٨٢٩ الحق فى المسألة
- ٨٣٠ أخذ القطع بحكم فى موضوع مثله
- ٨٣٠ أخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم
- ٨٣٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام
- ٨٣١ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ٨٣٣ كلام الإمام رحمه الله فى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه
- ٨٣٣ بيان الحق فى المسألة
- ٨٣٣ قيام الأمارات والاصول مقام القطع الطريقي
- ٨٣٤ قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعى
- ٨٣٤ ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة
- ٨٣٤ كلام صاحب الكفاية فى المقام
- ٨٣٥ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٨٣٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام
- ٨٣٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المسألة

- ٨٣٨ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٨٣٨ نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٨٣٨ البحث حول قيامهما مقامه بحسب مقام الإثبات
- ٨٣٩ المقام الأول: في مفاد ما دلّ على حجّية الأمارات
- ٨٣٩ قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بحسب مقام الإثبات
- ٨٤٠ الحقّ في المسألة
- ٨٤٠ المقام الثاني: في مفاد أدلة الاصول العمليّة
- ٨٤١ البحث حول قيام الاصول المحرزة مقام القطع
- ٨٤٢ الأمر الرابع: في الموافقة الالتزامية [١٩٨]
- ٨٤٢ اشارة
- ٨٤٢ المرحلة الاولى: في إمكان لزوم الموافقة الالتزامية
- ٨٤٢ كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك
- ٨٤٣ نقد كلام الإمام رحمه الله
- ٨٤٤ المرحلة الثانية: في مقام الإثبات ومقتضى الأدلة
- ٨٤٤ اشارة
- ٨٤٤ بيان الحقّ في المسألة
- ٨٤٤ المرحلة الثالثة: فيما ذكر من ثمره المسألة
- ٨٤٥ الأمر الخامس: في حجّية قطع القطع
- ٨٤٥ اشارة
- ٨٤٦ البحث حول نظرية الأخباريين في المقام
- ٨٤٧ الأمر السادس: في العلم الإجمالي
- ٨٤٧ اشارة
- ٨٤٧ المقام الأول: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي
- ٨٤٧ اشارة

- ٨٤٨ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٨٤٩ نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٨٤٩ الحق في المسألة
- ٨٥٠ المقام الثاني: في سقوطه بالامتنال العلمي الإجمالي
- ٨٥٠ اشارة
- ٨٥١ أدلة عدم سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي ونقدها
- ٨٥٢ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ونقده
- ٨٥٣ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٨٥٤ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٨٥٥ الظن
- ٨٥٥ اشارة
- ٨٥٥ الأمر الأول: في إمكان التعبد بالظن
- ٨٥٥ اشارة
- ٨٥٥ ما استدلل به على الإمكان وكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ٨٥٦ كلام المحقق صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٨٥٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٨٥٦ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ٨٥٧ البحث حول ما استدلل به لإثبات امتناع التعبد بالظن
- ٨٥٧ التعبد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثليين أو الضدين؟
- ٨٥٨ التعبد بالأمارات هل يستلزم نفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة؟
- ٨٥٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٨٥٩ نقد ما أفاده رحمه الله
- ٨٥٩ الحق في المسألة
- ٨٦٠ نقد نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة

- ٨٦٢ نقد ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله
- ٨٦٤ التعبد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحبّ والبغض؟
- ٨٦٤ مراتب الأحكام الشرعية
- ٨٦٤ نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله
- ٨٦٥ كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائى والفعلى
- ٨٦٥ كلام المحقق الخوئى رحمه الله فى تفسير الحكم الإنشائى والفعلى
- ٨٦٥ نقد كلام المحقق الخوئى رحمه الله
- ٨٦٦ الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى
- ٨٦٧ نظرية الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ونقدها
- ٨٦٧ كلام صاحب الكفاية فى المقام وردّه
- ٨٦٧ نظرية السيد الفشاركى فى المسألة ونقدها
- ٨٦٨ نقد كلام السيد الفشاركى رحمه الله
- ٨٦٩ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المسألة
- ٨٧٠ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى باب الأمارات
- ٨٧١ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى رفع الغائلة عن الأمارات
- ٨٧١ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى الاصول المحرزة [٢٨٤]
- ٨٧٢ نقد ما أفاده رحمه الله فى رفع الإشكال عن الاصول المحرزة
- ٨٧٢ رأى المحقق النائينى رحمه الله فى الاصول غير المحرزة
- ٨٧٤ نقد كلامه رحمه الله فى الاصول غير المحرزة
- ٨٧٥ نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله فى مثل قاعدة الحلية والطهارة
- ٨٧٥ الحق فى المسألة
- ٨٧٦ الأمر الثانى: فيما يقتضيه الأصل فيما شكّ فى حجّيته
- ٨٧٦ اشارة
- ٨٧٦ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

- ٨٧٦ نقد ما استدلل به الشيخ رحمه الله في المسألة
- ٨٧٨ البحث حول استصحاب عدم الحجية
- ٨٧٨ كلام المحقق الخراساني رحمه الله حول استصحاب عدم الحجية
- ٨٧٩ التحقيق في المسألة
- ٨٨٠ الحق في الأمارات المشكوكه الحجية
- ٨٨٠ الأمر الثالث: في ما قيل أو صح أن يقال باعتباره من الأمارات
- ٨٨٠ اشارة
- ٨٨٠ الفصل الأول: في حجة الظواهر
- ٨٨٠ اشارة
- ٨٨٢ الاصول العقلية الجارية في موارد الشك
- ٨٨٣ أصالة الظهور
- ٨٨٣ مورد الحاجة إلى الاصول العقلية المتقدمة
- ٨٨٤ البحث حول الأمر الأول
- ٨٨٤ البحث حول اختصاص حجة الظواهر بمن قصد إفهامه
- ٨٨٤ كلام صاحب القوانين في ذلك
- ٨٨٥ نقد كلام المحقق القمي رحمه الله في المقام
- ٨٨٦ البحث حول حجة ظواهر الكتاب
- ٨٨٨ أدلة المنكرين لحجة الكتاب العزيز ونقدها
- ٨٨٩ أما الطائفة الاولى
- ٨٩٠ وأما الطائفة الثانية [٣٥٣]
- ٨٩١ البحث حول تحريف القرآن
- ٨٩٢ اختلاف القراءات
- ٨٩٢ حجة قول اللغوى
- ٨٩٤ الفصل الثاني: في الإجماع

- ٨٩٤ اشارة
- ٨٩٤ البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحض
- ٨٩٥ ما استدلّ به أهل السنّة لإثبات حجّية الإجماع
- ٨٩٥ بماذا ينكشف رأى المعصوم عليه السلام؟
- ٨٩٦ الإجماع الدخولى
- ٨٩٦ الإجماع التشرفى
- ٨٩٦ البحث حول الإجماع اللطفى
- ٨٩٧ ما يقتضيه التحقيق فى الإجماع اللطفى
- ٨٩٧ البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر
- ٨٩٨ البحث حول الملازمة العادىة بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام
- ٨٩٨ إشكال المحقّق النائنى رحمه الله على الملازمة العادىة
- ٨٩٨ نقد كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام
- ٨٩٨ كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المسألة
- ٨٩٩ الإجماع المنقول بالخبر الواحد
- ٨٩٩ الحقّ فى المسألة
- ٩٠٠ قيمة الإجماعات المنقولة
- ٩٠١ كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى ذلك
- ٩٠١ نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ٩٠١ الفصل الثالث: فى الشهرة الفتوائىة
- ٩٠١ اشارة
- ٩٠٣ تقريب آخر لدلالة المقبولة على حجّية الشهرة الفتوائىة
- ٩٠٣ نقد هذا التقريب
- ٩٠٤ حجّية الشهرة الفتوائىة بين القدماء
- ٩٠٤ كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى ذلك

- ٩٠٥ نقد ما أورده المحقق النائيني رحمه الله على التعليل
- ٩٠٥ الفصل الرابع: في الخبر الواحد
- ٩٠٦ اشارة
- ٩٠٦ كون المسألة اصولية
- ٩٠٦ نظرية صاحب الفصول رحمه الله في المقام ونقدها
- ٩٠٦ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ونقده
- ٩٠٧ أدلة المنكرين لحجية الخبر الواحد
- ٩٠٧ حجة المانعين من الكتاب العزيز
- ٩٠٧ الجواب عن الاستدلال بالآيات
- ٩٠٨ مزيد تحقيق في المسألة
- ٩٠٨ توضيح هذه العناوين
- ٩٠٩ الفرق بين ورود والحكومة
- ٩٠٩ الفرق بين الحكومة والتخصيص
- ٩٠٩ ورود أدلة حجية الخبر على الآيات الناهية عن اتباع الظن
- ٩١٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٩١٠ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٩١١ حجة المانعين من السنة
- ٩١٢ الجواب عن الاستدلال بالأخبار
- ٩١٢ استدلال المانعين بالإجماع ونقده
- ٩١٣ استدلال المانعين بدليل العقل وجوابه
- ٩١٣ براهين القائلين بحجية الخبر الواحد
- ٩١٣ آية «النبأ»
- ٩١٣ البحث حول مفهوم الوصف من آية «النبأ»
- ٩١٤ البحث حول مفهوم الشرط من آية «النبأ»

- ٩١٤ البحث حول كون الشرط فى آية «النبأ» لبيان تحقّق الموضوع
- ٩١٤ نظريّة المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله فى المقام
- ٩١٥ نقد كلامهما
- ٩١٥ فى دلالة مفهوم آية «النبأ» على حجّية خصوص البيّنة
- ٩١٥ الإشكال على مفهوم آية «النبأ» بعموم التعليل فيها
- ٩١٦ كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٩١٧ نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله
- ٩١٧ كلام المحقّق الاصفهانى فى جواب المحقّق النائينى رحمهما الله
- ٩١٧ نظريّة صاحب الكفاية فى معنى كلمة «الجهالة» من آية «النبأ»
- ٩١٧ البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله
- ٩١٨ الإشكال على مفهوم آية «النبأ» باستلزامه خروج المورد
- ٩١٨ كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى الجواب عن هذا الإشكال
- ٩١٩ البحث حول نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٩٢٠ هل «النبأ» يختصّ بالامور الخطيرة العظيمة؟
- ٩٢٠ الإشكالات المشتركة بين آية «النبأ» وسائر الأدلّة
- ٩٢٠ مناقشة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى هذا الجواب الرابع
- ٩٢٣ جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن هذا الإشكال
- ٩٢٣ حول كلام المحقّق النائينى رحمه الله
- ٩٢٤ كلام الإمام رحمه الله فى المقام
- ٩٢٤ آية «النفر»
- ٩٢٦ جولة حول الآية الشريفة [٤٦٣]
- ٩٢٨ عود إلى أصل البحث
- ٩٢٨ كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك
- ٩٢٨ كلام المحقّق الخوئى رحمه الله فى المقام

- ٩٢٩ نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله
- ٩٢٩ آية «السؤال»
- ٩٣٠ نقد الاستدلال بآية «السؤال»
- ٩٣٠ ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات إطلاق الآية ونقده
- ٩٣١ ما استدلل به من السنّة على حجّية الخبر الواحد
- ٩٣١ البحث حول دلالة الأخبار على حجّية الخبر الواحد
- ٩٣١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في التواتر الإجمالي
- ٩٣٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٣٣ ما هو القدر المتيقن المتفق عليه بين أخبار الباب؟
- ٩٣٣ نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٩٣٣ كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك
- ٩٣٣ ما استدلل به من الإجماع على حجّية الخبر الواحد
- ٩٣٥ الوجوه العقلية التي اقيمت على حجّية الخبر الواحد
- ٩٣٥ كلام صاحب «هداية المسترشدين» في المقام
- ٩٣٦ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٩٣٦ إثبات حجّية الخبر الواحد ببناء العقلاء
- ٩٣٨ كفاية الوثائق النوعية في الراوى
- ٩٣٨ قيمة التوثيق العامة
- ٩٣٩ عدم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات
- ٩٣٩ المقصد السابع في الاصول العملية
- ٩٣٩ اشارة
- ٩٣٩ بيان ما هو المهم من الاصول العملية
- ٩٤٠ أصالة البرائة
- ٩٤٠ اشارة

- ٩٤١ تحرير محل النزاع
- ٩٤١ أدلة البرائة
- ٩٤١ اشارة
- ٩٤١ الآيات التي استدلل بها في المقام
- ٩٤١ اشارة
- ٩٤٢ المناقشات الواردة على الآية الشريفة
- ٩٤٢ نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآية الشريفة
- ٩٤٢ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٩٤٣ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٩٤٣ الوجوه المحتملة في معنى الآية الشريفة
- ٩٤٤ قيمة الوجوه الأربعة
- ٩٤٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٩٤٥ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٤٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٩٤٦ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٩٤٦ البحث بحسب مقام الإثبات
- ٩٤٧ كيفية الجمع بين الآية وأدلة الاحتياط
- ٩٤٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده
- ٩٤٨ الروايات التي استدلل بها على البرائة
- ٩٤٨ الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»
- ٩٤٨ بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع
- ٩٤٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٩٤٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٤٩ هل إسناد الرفع إلى الامور التسعة حقيقي أو مجازي؟

- ٩٥٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٩٥٠ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٥١ ما هو المقدر المصحح للإسناد؟
- ٩٥٢ الحق في المقام
- ٩٥٢ هل الحديث يختص بالامور الوجودية أو يعتم الامور العدمية؟
- ٩٥٢ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٥٣ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٩٥٣ نقد كلام المحقق النائيني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله
- ٩٥٤ ما هو الحق في المسألة
- ٩٥٤ مجرى «حديث الرفع»
- ٩٥٥ اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان
- ٩٥٥ كيفية حكومة «حديث الرفع» على الأدلة الأولية
- ٩٥٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٩٥٦ نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٩٥٦ البحث حول دلالة «حديث الرفع» على البرائة
- ٩٥٧ جواب المحقق العراقي رحمه الله عن الإشكال بوحدة السياق
- ٩٥٧ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٩٥٨ الحق في الجواب عن الإشكال بوحدة السياق
- ٩٥٩ ما هو معنى رفع الخطأ والنسيان؟
- ٩٥٩ نسيان الأجزاء والشرايط
- ٩٦٠ البحث حول نسيان الجزئية والشروطية
- ٩٦٠ البحث حول نسيان الجزء أو الشرط
- ٩٦١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ٩٦٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

- ٩٦٣ هل يعتم الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أم لا؟
- ٩٦٣ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام الأول
- ٩٦٤ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٩٦٥ تذكرة
- ٩٦٥ البحث حول جريان «حديث الرفع» في الأسباب والمستببات
- ٩٦٦ المقام الأول: في الأسباب
- ٩٦٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٩٦٦ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٦٧ المقام الثاني: في المستببات
- ٩٦٨ الاستدلال على البرائة بحديث «كل شيء مطلق...»
- ٩٦٨ ما المراد من كلمة «مطلق»؟
- ٩٦٨ ما المراد من كلمة «يرد»؟
- ٩٦٩ ما المراد من كلمة «نهى»؟
- ٩٦٩ البحث حول ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٩٧٢ القول في معنى الحديث بحسب مقام الإثبات
- ٩٧٣ بقى هنا شيء
- ٩٧٣ الاستدلال على البرائة بحديث «السعة»
- ٩٧٣ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٩٧٣ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٩٧٤ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ٩٧٤ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٩٧٥ الاستدلال على البرائة بحديث «الحجب»
- ٩٧٦ الاستدلال على البرائة بحديث «كل شيء لك حلال...»
- ٩٧٦ كلام صاحب الكفاية في ذلك ونقده

- ٩٧٧ البحث حول نظرية الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٩٧٧ الاستدلال على البرائة بحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»
- ٩٧٨ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٩٧٨ نقد نظرية المحقق العراقي رحمه الله
- ٩٧٩ البحث حول الاستدلال بالإجماع عليها
- ٩٧٩ الاستدلال بحكم العقل على البرائة
- ٩٧٩ اشارة
- ٩٨٠ البحث حول كون «قبح العقاب بلا بيان» قاعدة عقلية مستقلة
- ٩٨٠ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في ذلك
- ٩٨١ نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل الإمام الخميني رحمه الله
- ٩٨١ ما هو النسبة بين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وأدلة الاحتياط؟
- ٩٨٢ أدلة القول بالاحتياط
- ٩٨٢ اشارة
- ٩٨٢ الآيات التي استدلتوا بها لإثبات الاحتياط
- ٩٨٢ اشارة
- ٩٨٢ تذكرة
- ٩٨٤ الروايات التي استدلت بها لإثبات الاحتياط
- ٩٨٨ البحث حول حكم العقل بالاحتياط
- ٩٨٨ اشارة
- ٩٨٩ رد الاستدلال ب «أصالة الحظر» على الاحتياط
- ٩٨٩ رد الاستدلال بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» على الاحتياط
- ٩٨٩ الحق في الجمع بين القاعدتين
- ٩٩٠ استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط
- ٩٩١ نقد الاستدلال بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط

- ٩٩١ البحث حول انحلال العلم الإجمالي حقيقةً وحكمًا
- ٩٩٢ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ٩٩٢ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حول الانحلال
- ٩٩٢ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٩٩٣ نقد نظريته المحقق الاصفهاني رحمه الله في الانحلال
- ٩٩٤ تقريب الانحلال الحقيقي في «نهاية الدراية»
- ٩٩٤ كلام الإمام الخميني رحمه الله في الانحلال الحقيقي
- ٩٩٥ التحقيق في المسألة
- ٩٩٦ الرجوع إلى أصل البحث
- ٩٩٦ تنبيهات البرائة
- ٩٩٦ اشارة
- ٩٩٧ الأول: في جريان أصالة البرائة في الشبهات الموضوعية
- ٩٩٧ اشارة
- ٩٩٨ حكم الشبهات الموضوعية من القسم الأول
- ٩٩٩ حكم الشبهات الموضوعية من القسم الثاني
- ٩٩٩ حكم الشبهات الموضوعية من القسم الثالث
- ١٠٠٠ حكم الشبهات الموضوعية من القسم الرابع
- ١٠٠٠ التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط على كل حال
- ١٠٠٠ اشارة
- ١٠٠١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٠٠١ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١٠٠٢ البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام
- ١٠٠٢ التنبيه الثالث: في توقف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم
- ١٠٠٢ اشارة

- ١٠٠٣ البحث حول أصالة عدم قابلية التذكية
- ١٠٠٣ كلام المحقق الحائري رحمه الله في المسألة
- ١٠٠٤ نقد كلام المحقق الحائري رحمه الله
- ١٠٠٧ التنبيه الرابع: في أخبار «من بلغ» [٦٨٣]
- ١٠٠٧ اشارة
- ١٠٠٧ ما أفاده صاحب الكفاية في مفاد أخبار «من بلغ»
- ١٠٠٨ نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله
- ١٠٠٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»
- ١٠٠٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»
- ١٠١٠ كلام الإمام الخميني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»
- ١٠٤٢ الجزء الخامس
- ١٠٤٢ أصالة التخيير
- ١٠٤٢ اشارة
- ١٠٤٣ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصليتين
- ١٠٤٣ اشارة
- ١٠٤٣ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٠٤٤ ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١٠٤٤ نقد كلام العلمين: النائيني والعراقي رحمهما الله في المسألة
- ١٠٤٤ في جريان البراءة العقلية في المسألة
- ١٠٤٤ اشارة
- ١٠٤٥ كلام صاحب الكفاية في المسألة ونقده
- ١٠٤٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٠٤٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١٠٤٦ نقد كلام المحققين: النائيني والعراقي رحمهما الله

- ١٠٤٦ القول فى جريان البراءة النقلية فى المقام
- ١٠٤٦ اشارة
- ١٠٤٧ نظرية المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة ونقدها
- ١٠٤٧ كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة
- ١٠٤٨ البحث حول ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام
- ١٠٤٨ بيان الحق فى المسألة
- ١٠٤٩ القول فى جريان الاستصحاب فى المقام
- ١٠٤٩ كلام المحقق النائنى رحمه الله فى ذلك
- ١٠٤٩ نقد نظرية المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة
- ١٠٥٠ الحق فى المسألة
- ١٠٥٠ كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المسألة ونقده
- ١٠٥١ كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة
- ١٠٥٢ نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام
- ١٠٥٢ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فى التعديتات
- ١٠٥٣ أصالة الاشتغال
- ١٠٥٣ المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين
- ١٠٥٣ تحرير محل النزاع
- ١٠٥٤ الحق فى المسألة
- ١٠٥٥ البحث فى مقام الثبوت
- ١٠٥٦ كيفية الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها
- ١٠٥٧ البحث فى مقام الإثبات
- ١٠٥٧ البحث حول دلالة «أصالة الحلية» على الترخيص فى المقام
- ١٠٥٧ البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثة
- ١٠٦٠ البحث حول دلالة «أصالة البراءة» على الترخيص فى المقام

- ١٠٦٠ البحث حول دلالة «الاستصحاب» على الترخيص في المقام
- ١٠٦٠ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٠٦١ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله
- ١٠٦٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٠٦٣ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٠٦٤ ما أفاده رحمه الله في مبحث الاستصحاب مما يرتبط بالمقام
- ١٠٦٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مبحث الاستصحاب
- ١٠٦٦ عود إلى أصل البحث، وبيان الحق في المسألة
- ١٠٦٦ البحث حول المخالفة الاحتمالية
- ١٠٦٧ البحث حول جريان «أصالة الحلّية» في بعض الأطراف
- ١٠٦٨ نقد هذا الجواب من قبل المحقق اليزدي رحمه الله
- ١٠٦٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٠٧٠ ثمّ أجاب عنه بقوله:
- ١٠٧٢ نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ١٠٧٣ البحث حول جريان الاستصحاب في بعض الأطراف
- ١٠٧٣ تنبيهات المتباينين
- ١٠٧٣ إشارة
- ١٠٧٣ الأول: في منجزية العلم الإجمالي فيما إذا كانت أطرافه تدريجية
- ١٠٧٤ التنبيه الثاني: فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف
- ١٠٧٤ إشارة
- ١٠٧٤ حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد معتين
- ١٠٧٦ حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد غير معتين
- ١٠٧٧ نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك
- ١٠٧٧ التنبيه الثالث: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

- ١٠٧٧ اشارة
- ١٠٧٧ الحق في المسألة
- ١٠٧٨ كلام الإمام
- ١٠٧٨ في الخطابات العامة
- ١٠٨٠ حكم ما إذا شك في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
- ١٠٨٠ أدلة القائلين بالاحتياط في المقام
- ١٠٨٠ كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك
- ١٠٨٠ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله
- ١٠٨١ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١٠٨١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٠٨٢ نقد ما أفاده الشيخ والمحقق النائيني رحمهما الله في ذلك
- ١٠٨٤ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ١٠٨٤ نقد كلام المحقق الخراساني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله
- ١٠٨٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني في المقام
- ١٠٨٥ التنبيه الرابع: في الشبهة غير المحصورة
- ١٠٨٥ اشارة
- ١٠٨٦ أدلة عدم وجوب الاحتياط في المقام
- ١٠٨٦ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحلّية»
- ١٠٨٧ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله
- ١٠٨٧ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٠٨٧ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٠٨٨ كلام المحقق اليزدي رحمه الله في المسألة
- ١٠٨٩ الجواب عن هذا الإشكال
- ١٠٨٩ الميزان في كون الشبهة غير محصورة

- ١٠٩٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ضابط الشبهة غير المحصورة
- ١٠٩١ نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ١٠٩٢ حكم موارد الشك في كون الشبهة محصورة
- ١٠٩٤ التنبيه الخامس: في ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي
- ١٠٩٤ اشارة
- ١٠٩٥ بيان صور المسألة
- ١٠٩٥ بيان دليل وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس
- ١٠٩٦ استحالة انكشاف شيء مرتين
- ١٠٩٦ نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك
- ١٠٩٨ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام [١٥٦]
- ١٠٩٩ نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني
- ١٠٩٩ البحث حول جريان الاصول الشرعية في الملاقي
- ١١٠٠ ملاك حكومة الأصل السببي على المستببي
- ١١٠٠ إشكال وجواب
- ١١٠٢ البحث حول ما إذا كان الملاقي - بالفتح - خارجاً عن الابتلاء
- ١١٠٢ نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله في هذه الصورة
- ١١٠٣ المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر
- ١١٠٣ اشارة
- ١١٠٣ الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين
- ١١٠٣ اشارة
- ١١٠٤ صور الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- ١١٠٤ كلام المحقق العراقي في الدوران بين الطبيعي وحصته
- ١١٠٤ نقد كلام المحقق العراقي في المقام
- ١١٠٥ البحث في دوران الأمر بين الجزئية وعدمها

- ١١٠٥ اشارة
- ١١٠٥ المقام الأول: في البراءة العقلية
- ١١٠٦ نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله في المقام
- ١١٠٧ بيان ما هو الحق في المقام
- ١١٠٧ الإشكالات على جريان البراءة في المقام
- ١١٠٨ دعوى رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين وجوابها
- ١١٠٨ هل المقام من قبيل الدوران بين الماهية اللابشرط وبشرط لا؟
- ١١٠٩ كلام المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال
- ١١٠٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال
- ١١١٠ البحث في انحلال العلم الإجمالي في موارد الأقل والأكثر
- ١١١١ إشكال المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١١١٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١١٢ كلام صاحب «هداية المسترشدين» في المسألة
- ١١١٣ نقد ما أفاده المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني في المقام
- ١١١٣ إشكال صاحب «الكفاية» على جريان البراءة العقلية في المقام
- ١١١٤ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ١١١٤ ما يقتضيه القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المقام
- ١١١٦ هل اعتبار «قصد القرية» يمنع من إجراء البراءة في المقام؟
- ١١١٧ المقام الثاني: في البراءة الشرعية
- ١١١٧ نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في جريان البراءة الشرعية في المقام
- ١١١٧ ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ١١١٨ بيان ما هو الحق في المقام
- ١١١٨ نقد الوجوه المتصورة في جريان حديث الرفع في المقام
- ١١١٩ كلام صاحب الكفاية في كيفية جريان حديث الرفع في المقام

- ١١١٩ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ١١٢١ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ١١٢٢ نقد دليل المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ١١٢٣ البحث في دوران الأمر بين المطلق والمشروط أو بين الجنس والنوع أو بين الطبيعي والفرد
- ١١٢٣ اشارة
- ١١٢٣ القول في جريان البراءة العقلية في هذه الموارد
- ١١٢٣ نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة
- ١١٢٤ نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله
- ١١٢٥ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١١٢٦ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٢٦ القول في جريان البراءة الشرعية في المسألة
- ١١٢٦ كلام صاحب الكفاية في المقام
- ١١٢٧ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١١٢٧ البحث في الأسباب والمحصلات
- ١١٢٧ تحرير محل النزاع
- ١١٢٨ المقام الأول: في البراءة العقلية
- ١١٢٨ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١١٢٩ الاحتمالات المتصورة في المسألة
- ١١٢٩ بيان الحق في المسألة
- ١١٢٩ دليل القول بجريان البراءة في المسألة
- ١١٣٠ نقد القول بجريان البراءة في المقام
- ١١٣١ التفصيل بين كون العلم الإجمالي علّة تامّة وبين كونه مقتضياً
- ١١٣١ التفصيل بين كون السبب عادياً أو عقلياً وبين كونه شرعياً
- ١١٣٢ المقام الثاني: في البراءة الشرعية

- ١١٣٢ دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية
- ١١٣٢ اشارة
- ١١٣٣ تنبيه
- ١١٣٣ نظرية المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١١٣٤ دليل القول بوجوب الاحتياط في المسألة مطلقاً
- ١١٣٤ بيان ما هو الحق في المسألة
- ١١٣٥ تتمه
- ١١٣٥ تنبيهات الأقل والأكثر
- ١١٣٥ اشارة
- ١١٣٥ المسألة الاولى: في نسيان الجزء أو الشرط
- ١١٣٥ اشارة
- ١١٣٦ نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ١١٣٦ نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره
- ١١٣٧ البحث حول كلام الميرزا الشيرازي رحمه الله في المسألة
- ١١٣٧ نقد كلام الميرزا الشيرازي قدس سره
- ١١٣٧ البحث حول ما حكى عن بعض تلامذة الشيخ رحمه الله
- ١١٣٨ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ١١٣٩ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٣٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١١٤٠ مقتضى إطلاق الأدلة في موارد نسيان الجزء
- ١١٤١ نظرية المحقق العراقي رحمه الله حول أدلة باب الصلاة
- ١١٤٢ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسألة
- ١١٤٣ الحق في المسألة
- ١١٤٣ في جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط

- ١١٤٤ نظرية المحقق العراقي والنائيني في المسألة
- ١١٤٥ المسألة الثانية: في الزيادة العمديّة والسهويّة
- ١١٤٥ القول في تصوير الزيادة
- ١١٤٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك
- ١١٤٧ نقد كلام المحقق العراقي في المقام
- ١١٤٨ مقتضى الأصل في الزيادة الحقيقية
- ١١٤٨ البحث حول الاستصحابات التي ادعى جريانها في المقام
- ١١٥٠ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١١٥٠ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ١١٥١ القول في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة
- ١١٥١ البحث الأول: في مفاد حديث «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»
- ١١٥١ نظرية المحقق الحائري رحمه الله في المراد من الزيادة في الصلاة
- ١١٥١ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ١١٥٢ البحث الثاني: في مفاد حديث «لا تعاد»
- ١١٥٢ في شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم
- ١١٥٢ البحث حول ما يدخل من حالات المكلف تحت الحديث وما يخرج
- ١١٥٣ كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك
- ١١٥٣ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ١١٥٤ البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه
- ١١٥٥ البحث الثالث: في ملاحظة النسبة بين الحديثين
- ١١٥٦ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١١٥٦ كلام المحقق الحائري نقداً على الشيخ الأعظم الأنصاري رحمهما الله
- ١١٥٧ كلام الإمام الخميني
- ١١٥٧ في المسألة

- ١١٥٧ كلام المحقق النائيني رحمه الله في معنى الزيادة
- ١١٥٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول الزيادة
- ١١٥٩ المسألة الثالثة: في حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود
- ١١٦٠ اشارة
- ١١٦٠ تحرير محل النزاع
- ١١٦٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٦١ ما أفاده الوحيد البهبهاني رحمه الله في المسألة
- ١١٦١ نقد كلام الوحيد البهبهاني من قبل المحقق النائيني رحمهما الله
- ١١٦٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني حول كلام الوحيد البهبهاني رحمهما الله
- ١١٦٢ بيان الحق في المسألة
- ١١٦٤ البحث الأول: في البراءة الشرعية
- ١١٦٤ نظرية صاحب الكفاية رحمه الله فيها
- ١١٦٤ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ١١٦٥ البحث الثاني: في الاستصحاب
- ١١٦٥ تقريب جريان استصحاب الكلّي في المسألة
- ١١٦٥ نقد جريان استصحاب الكلّي في المقام
- ١١٦٦ توجيه جريان استصحاب الوجود النفسي في المقام
- ١١٦٦ نقد جريان استصحاب الوجود النفسي في المسألة
- ١١٦٧ تقرير جريان استصحاب الوجود الانبساطي في المقام
- ١١٦٧ نقد جريان استصحاب الوجود الانبساطي في المسألة
- ١١٦٧ البحث الثالث: في قاعدة «الميسور»
- ١١٦٨ البحث حول قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»
- ١١٦٩ إشكال وجواب
- ١١٧٠ البحث حول قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»

- ١١٧١ القول في مرجع الضمير في «لا يسقط»
- ١١٧٢ هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟
- ١١٧٢ البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك [٣٢٧] كله لا يترك [٣٢٨] كله»
- ١١٧٣ هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟
- ١١٧٣ هل لفظه «الكل» أفردية أو مجموعية؟
- ١١٧٥ مجرى قاعدة «الميسور»
- ١١٧٥ بيان ما هو الحق في المسألة
- ١١٧٦ البحث حول شمول قاعدة «الميسور» للشرائط
- ١١٧٦ البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»
- ١١٧٧ في دعوى ورود التخصيصات الكثيرة على القاعدة
- ١١٧٧ الحق في المسألة
- ١١٧٨ خاتمة في شرائط جريان الاصول
- ١١٧٨ اشارة
- ١١٧٨ هل يشترط في جريان «أصالة الاحتياط» شيء أم لا؟
- ١١٧٨ اشارة
- ١١٧٨ البحث حول ما ادعى من الشبهات على الاحتياط
- ١١٧٨ في توقف العبادية على صدق عنوان الإطاعة
- ١١٧٩ نقد القول بلزوم صدق الإطاعة على العبادة
- ١١٨٠ الإشكال على الاحتياط في موارد العلم الإجمالي
- ١١٨٠ هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟
- ١١٨٠ كيف يمكن قصد الوجه في موارد الاحتياط في العبادات؟
- ١١٨١ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١١٨٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١١٨٢ القول فيما يعتبر في جريان البراءة

- ١١٨٢ وجوب الفحص في البراءة العقلية
- ١١٨٣ الدليل العقلي على وجوب الفحص
- ١١٨٣ دليل من أنكر وجوب الفحص في إجراء البراءة
- ١١٨٣ نقد نظرية من أنكر وجوب الفحص في المقام
- ١١٨٤ هل الاقتحام في الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟
- ١١٨٤ نقد القول بأن الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى
- ١١٨٥ في إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالي بأحكام شرعية
- ١١٨٥ نقد القول باقتضاء العلم الإجمالي وجوب الفحص
- ١١٨٦ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذه المناقشة
- ١١٨٦ نقد ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من قبل الإمام الخميني
- ١١٨٧ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال
- ١١٨٨ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال
- ١١٨٨ البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص
- ١١٨٩ البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص
- ١١٨٩ مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة
- ١١٨٩ ما هو متعلق العقاب عند عدم الفحص؟
- ١١٩٠ بيان ما هو الحق في المسألة
- ١١٩٠ صور مخالفة الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبة منها
- ١١٩١ الحق في المسألة
- ١١٩٢ الفحص في الواجب المشروط
- ١١٩٢ وجه عدم وجوب الفحص في الواجب المشروط
- ١١٩٢ القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق
- ١١٩٣ نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق
- ١١٩٣ الحق في المسألة

- ١١٩٤ كلام المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله في المسألة
- ١١٩٤ البحث حول الواجب النفسى التهيئى
- ١١٩٤ القول فى إمكان كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً
- ١١٩٥ فى حكم ترك الواجب النفسى التهيئى
- ١١٩٥ القول فى إثبات الواجب النفسى التهيئى
- ١١٩٦ حكم عبادة الجاهل التارك للفحص
- ١١٩٧ حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر
- ١١٩٧ كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى الجواب عن الإشكال
- ١١٩٨ ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله فى التفصى عن الإشكال
- ١١٩٨ نقد كلام كاشف الغطاء من قبل الشيخ الأنصارى
- ١١٩٨ نقد كلام كاشف الغطاء من قبل المحقق النائنى رحمهما الله
- ١١٩٩ نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة
- ١١٩٩ بيان ما هو الحق فى نقد القول بالترتب فى المقام
- ١٢٠٠ كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ١٢٠٠ الفرق بين كلامى المحقق العراقى والخراسانى
- ١٢٠١ حول نظرية المحقق العراقى رحمه الله
- ١٢٠١ البحث حول الفحص فى الشبهات الموضوعية
- ١٢٠١ كلام الإمام الخمينى
- ١٢٠١ فى ذلك
- ١٢٠٢ الشبهات التحريمية وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فيها
- ١٢٠٢ الحق فى المسألة
- ١٢٠٢ الشبهات الوجوبية وكلام المحقق النائنى رحمه الله فيها
- ١٢٠٣ البحث فى قاعدة «لا ضرر»
- ١٢٠٣ اشارة

- الأخبار الواردة حول القاعدة ١٢٠٣
- إشارة ١٢٠٣
- تحليل أخبار الباب ١٢٠٦
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة ١٢٠٦
- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام ١٢٠٦
- في ارتباط حديث «لا ضرر ولا ضرار» بمسألة الشفعة ١٢٠٧
- كلام شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله في المسألة ١٢٠٨
- نقد كلام شيخ الشريعة من قبل الإمام الخميني ١٢٠٨
- بيان ما هو الحق في المقام ١٢٠٩
- كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «في الإسلام» ١٢٠٩
- كلام حول مفردات الحديث ١٢١٠
- البحث حول مفاد الجملة التركيبية ١٢١٣
- كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ١٢١٣
- ما أفاده المحقق النائيني والعراقي والحائري رحمهم الله ١٢١٣
- نظريته المحقق النائيني رحمه الله في معنى حديث «لا ضرر» ١٢١٤
- نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام ١٢١٦
- كون الإسناد مجازياً في حديث «الرفع» ١٢١٦
- تعدّد الوضع في الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار ١٢١٦
- منع كون الحكم الضروري علّة للضرر ١٢١٧
- مجازية إطلاق أحد العنوانين المتّحدين في الوجود على الآخر ١٢١٧
- القول في كيفية المجاز في الحديث ١٢١٨
- كلام صاحب الكفاية رحمه الله في توجيه الحقيقة الادعائية في الحديث ١٢١٨
- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ١٢١٨
- البحث حول كون المقام من قبيل المجاز في الحذف ١٢١٩

- الإشكال فى المقام بلزوم تخصيص الأكر - ١٢١٩
- كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى حلّ الإشكال - ١٢١٩
- مناقشة المحقق النائنى فيما أجاب به الشيخ الأنصارى • - ١٢١٩
- نقد ما استشكل به المحقق النائنى على كلام الشيخ الأعظم • - ١٢٢١
- الحقّ فى مناقشة كلام الشيخ رحمه الله - ١٢٢١
- جواب المحقق النائنى رحمه الله عن الإشكال - ١٢٢١
- نقد كلام المحقق النائنى رحمه الله فى الجواب عن الإشكال - ١٢٢٢
- هل المنفّى بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟ - ١٢٢٣
- كلام شيخ الشريعة الاصفهانى فى حديث «لا ضرر» - ١٢٢٣
- نقد كلام شيخ الشريعة - ١٢٢٤
- نظريّة الإمام الخمينى - ١٢٢٤
- فى المسألة - ١٢٢٤
- شؤون رسول الله صلى الله عليه و آله - ١٢٢٥
- توضيح حول التعبيرات الناقلة لكلام رسول الله صلى الله عليه و آله - ١٢٢٦
- ما اختاره الإمام الخمينى - ١٢٢٦
- فى مفاد حديث «لا ضرر» - ١٢٢٦
- تأييد نظريّة الإمام الخمينى - ١٢٢٧
- فى المقام - ١٢٢٧
- إشكال ودفع - ١٢٢٧
- كلام المحقق النائنى رحمه الله فى دفع الإشكال - ١٢٢٨
- نقد جوابه الأول عن الإشكال - ١٢٢٩
- نقد جوابه الثانى عن الإشكال - ١٢٣٠
- حجّية حديث «لا ضرر» فى زماننا هذا - ١٢٣٢
- تنبيهات القاعدة - ١٢٣٢

- ١٢٣٢ اشارة
- ١٢٣٣ حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرر الغير
- ١٢٣٣ القول فى الإكراه على الإضرار بالغير
- ١٢٣٣ القول فيما إذا تعارض تضرر الغير مع تضرر المالك
- ١٢٥٧ الجزء السادس
- ١٢٥٧ الاستصحاب
- ١٢٥٧ البحث حول تعريفه
- ١٢٥٨ اشارة
- ١٢٥٩ الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصارى رحمه الله
- ١٢٦٠ إجراء المسائل الاصولية يختص بالمجتهد
- ١٢٦١ هل الاستصحاب من مصاديق الأدلة الأربعة أم لا؟
- ١٢٦١ كلام العلامة بحر العلوم رحمه الله فى المقام
- ١٢٦١ مناقشة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى نظرية بحر العلوم
- ١٢٦١ نقد كلام الشيخ رحمه الله فى المسألة
- ١٢٦٢ البحث حول الأقوال فى المسألة
- ١٢٦٢ اشارة
- ١٢٦٢ فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى
- ١٢٦٢ اشارة
- ١٢٦٣ نقد نظرية الشيخ الأنصارى من قبل المحقق النائنى رحمهما الله
- ١٢٦٣ البحث حول ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله
- ١٢٦٤ بيان ما هو الحق فى المسألة
- ١٢٦٥ فى جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى
- ١٢٦٥ اشارة
- ١٢٦٥ صور الشك فى المقتضى والرافع

- ١٢٦٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في توضيح نظرية الشيخ رحمه الله
- ١٢٦٦ مناقشة الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ١٢٦٧ دفع مناقشة الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ١٢٦٧ تحليل أخبار الاستصحاب
- ١٢٦٧ اشارة
- ١٢٦٧ صحيحة زرارة الاولى
- ١٢٦٧ البحث حول الحديث
- ١٢٦٨ اشارة
- ١٢٦٨ تذكرة
- ١٢٦٨ معنى قوله عليه السلام: «وإلّا فإنه على يقين من وضوئه إلخ»
- ١٢٦٩ الجواب عن الإشكال الأول
- ١٢٦٩ الجواب عن الإشكال الثاني
- ١٢٧٠ نقد ما أفاده الإمام «حفظه الله» في المقام
- ١٢٧٠ مقتضى التحقيق في ردّ الإشكال
- ١٢٧١ مناقشة المحقق النائيني رحمه الله في هذا الوجه
- ١٢٧١ دفع مناقشة المحقق النائيني رحمه الله عن الاحتمال الأول
- ١٢٧٢ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٢٧٣ بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقق النائيني رحمه الله
- ١٢٧٤ نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٢٧٥ ما ذكر لإثبات اختصاص حجّية الاستصحاب بالشك في الرفع
- ١٢٧٥ ما استدللّ به الشيخ والمحقق الخوانساري على المسألة
- ١٢٧٥ كلام المحقق الهمداني رحمه الله في المسألة
- ١٢٧٦ ما تمتك به المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٢٧٧ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

- ١٢٧٧ نقد نظرية المحقق الهمداني رحمه الله في المسألة
- ١٢٧٩ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٢٨٠ تحقيق الحق في الشك في الرفع والمقتضى
- ١٢٨١ إشكال وجواب
- ١٢٨١ هل الاستصحاب حجة من باب بناء العقلاء؟
- ١٢٨٢ منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقة لكلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ١٢٨٢ نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٢٨٣ توضيح «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»
- ١٢٨٣ هل الاستصحاب أمانة شرعية أو أصل عملي؟
- ١٢٨٤ صحيحة زرارة الثانية
- ١٢٨٤ اشارة
- ١٢٨٤ البحث حول دلالة الرواية
- ١٢٨٤ إشكال وجواب
- ١٢٨٦ إشكال آخر وجواب
- ١٢٨٧ إشكال ثالث وجواب
- ١٢٨٨ صحيحة زرارة الثالثة
- ١٢٨٨ اشارة
- ١٢٨٨ هل الرواية وردت تقيّة أو لبيان الحكم الواقعي؟
- ١٢٨٩ الوجوه المحتملة في الحديث
- ١٢٨٩ نظرية المحدث الكاشاني رحمه الله فيها
- ١٢٩٠ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في معنى الحديث
- ١٢٩١ كلام صاحب الكفاية رحمه الله حول الرواية
- ١٢٩١ نقد نظرية صاحب الكفاية في معنى الرواية
- ١٢٩١ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في معنى الرواية

- ١٢٩٢ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في معنى الرواية
- ١٢٩٢ كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الحديث
- ١٢٩٣ نقد نظريّة المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول الرواية
- ١٢٩٣ حقّ القول حول الرواية
- ١٢٩٤ وجه انفصال صلاة الاحتياط
- ١٢٩٤ موثقة إسحاق بن عمّار
- ١٢٩٤ اشارة
- ١٢٩٤ البحث حول مفهوم الحديث
- ١٢٩٤ رواية أبي بصير ومحمد بن مسلم
- ١٢٩٤ اشارة
- ١٢٩٤ الكلام حول مفاد الحديث
- ١٢٩٤ نظريّة صاحب الكفاية في معنى الحديث
- ١٢٩٤ نقد نظريّة المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٢٩٧ مكاتبة علي بن محمد القاساني
- ١٢٩٧ اشارة
- ١٢٩٧ الكلام حول سند الحديث ودلالته
- ١٢٩٧ كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني في دلالتة
- ١٢٩٨ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٢٩٩ نقد ما أفاده المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المسألة
- ١٢٩٩ في دلالة قاعدتي «الحليّة» و «الطهارة» على الاستصحاب
- ١٢٩٩ القول في مدلول هذه الأحاديث
- ١٣٠٠ نظريّة المشهور في المقام
- ١٣٠٠ ما أفاده صاحب الكفاية في معنى هذه الروايات
- ١٣٠٠ كلام صاحب الفصول في مدلول هذه الأحاديث

- ١٣٠٠ إيراد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على صاحب الكفاية رحمه الله
- ١٣٠١ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٣٠١ سائر الوجوه التي أوردها الإمام على الأخوند
- ١٣٠٢ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في الوجه الأخير
- ١٣٠٢ إشكال المحقق النائيني على ما في الحاشية
- ١٣٠٣ نقد كلامه هذا
- ١٣٠٣ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية
- ١٣٠٤ هل اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفيّة؟
- ١٣٠٤ اشارة
- ١٣٠٤ الكلام حول الوضعيات
- ١٣٠٤ البحث حول الماهيات المخترعة ومثل الولاية والقضاة
- ١٣٠٥ كلام المحقق النائيني قدس سره في ذلك
- ١٣٠٥ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ١٣٠٦ تتمة
- ١٣٠٧ كيفيّة جعل الأحكام الوضعيّة
- ١٣٠٧ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ١٣٠٨ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام
- ١٣٠٩ حقّ المقال في كيفيّة جعل في شرائط التكليف
- ١٣٠٩ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثاني
- ١٣٠٩ الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيّة
- ١٣٠٩ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ١٣١٠ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثالث
- ١٣١٠ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٣١٠ نقد كلام الفاضل التوني رحمه الله في حجّية الاستصحاب

- ١٣١١ تنبيهات المسألة
- ١٣١١ اشارة
- ١٣١١ اعتبار فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب
- ١٣١١ اشارة
- ١٣١١ ثمرة المسألة نظريّة الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني • فيها
- ١٣١٢ مناقشة الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على الفرع الثاني
- ١٣١٢ نقد ما ذكر من الفرعين للمسألة
- ١٣١٣ جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات
- ١٣١٣ اشارة
- ١٣١٤ كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في حلّ الإشكال
- ١٣١٤ نقد ما أفاده صاحب الكفاية في المقام
- ١٣١٤ جواب المحقّق النائيني رحمه الله عن الإشكال
- ١٣١٤ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١٣١٥ الحقّ في حلّ الإشكال
- ١٣١٦ استصحاب الكلّي والفرد
- ١٣١٦ أقسام استصحاب الكلّي
- ١٣١٦ اشارة
- ١٣١٦ القسم الأول من استصحاب الكلّي
- ١٣١٧ القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ١٣١٧ منشأ الشكّ في القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ١٣١٨ جواب صاحب الكفاية عن الإشكال
- ١٣١٨ نقد الفقرة الأخيرة من كلام صاحب الكفاية رحمه الله
- ١٣١٨ إشكال تغاير الفضيّتين في القسم الثاني من استصحاب الكلّي ودفعه
- ١٣١٩ ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء في الشبهة المفهوميّة؟

- ١٣١٩ بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال
- ١٣٢٠ الشبهة العبائية
- ١٣٢٠ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول الشبهة العبائية
- ١٣٢٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٣٢١ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٣٢١ كلام آخر للمحقق النائيني رحمه الله حول الشبهة العبائية
- ١٣٢٢ نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٣٢٢ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول الشبهة العبائية
- ١٣٢٣ جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن الشبهة العبائية ونقده
- ١٣٢٣ القسم الثالث من استصحاب الكلّي
- ١٣٢٣ القول في استصحاب الأعراض ذوات المراتب
- ١٣٢٤ القول في استصحاب الطلب عند زوال الوجوب
- ١٣٢٤ البحث حول تفصيل الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١٣٢٥ أدلة المنكرين لجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي
- ١٣٢٥ البحث في كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٣٢٦ القول فيما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٣٢٦ إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّي
- ١٣٢٧ جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال
- ١٣٢٧ البحث حول كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٣٢٨ جواب آخر عن الشبهة
- ١٣٢٩ البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلّي
- ١٣٣٠ هل يجري استصحاب القسم الرابع من الكلّي أم لا؟
- ١٣٣١ استصحاب المتصرّجات
- ١٣٣١ إشارة

- ١٣٣١ نظرية المحقق الحائري والشيخ الأنصاري ٠ في المسألة
- ١٣٣١ بيان الحق في المسألة
- ١٣٣١ البحث حول توقف الاستصحاب على الشك في البقاء
- ١٣٣٢ جريان الاستصحاب في الزمان ومثله
- ١٣٣٢ مناقشة الشيخ رحمه الله في استصحاب المتصرّات
- ١٣٣٣ نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني رحمهما الله في المقام
- ١٣٣٣ الحق في دفع الإشكال
- ١٣٣٤ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٣٣٤ البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيات المتصرّمة كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ١٣٣٥ في جريان الاستصحاب في موارد تعلق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان
- ١٣٣٥ الكلام في شبهة الفاضل النراقي رحمه الله
- ١٣٣٦ البحث حول ما أفاده المحقق النراقي رحمه الله في المسألة
- ١٣٣٦ إشكال الشيخ الأنصاري رحمه الله على المحقق النراقي رحمه الله
- ١٣٣٦ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة
- ١٣٣٦ تقرير صاحب الكفاية لكلام الفاضل النراقي ٠
- ١٣٣٧ مناقشة المحقق الخراساني في كلام الفاضل النراقي رحمهما الله
- ١٣٣٧ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ١٣٣٨ جواب المحقق النائيني عن شبهة الفاضل النراقي
- ١٣٣٨ نقد كلام المحقق النائيني في المسألة
- ١٣٣٩ الحق في الجواب عن هذه الشبهة
- ١٣٤٠ الاستصحاب التعليقي
- ١٣٤٠ اشارة
- ١٣٤٠ الوجوه المحتملة في التعليقات الشرعية
- ١٣٤١ اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعية

- ١٣٤١ بيان الحق في المسألة
- ١٣٤٢ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٣٤٣ نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٣٤٤ نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١٣٤٥ البحث حول نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ١٣٤٦ البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي
- ١٣٤٦ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجواب عن الإشكال
- ١٣٤٦ ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة
- ١٣٤٧ بيان ما أراده المحقق الخراساني رحمه الله في الحاشية والكفاية
- ١٣٤٨ نقد ما أفاده رحمه الله في الحاشية
- ١٣٤٩ مسلك الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٣٥٠ نقد نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٣٥٠ الحق في المسألة
- ١٣٥٠ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية
- ١٣٥١ استصحاب عدم النسخ
- ١٣٥١ اشارة
- ١٣٥١ شبهة تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ
- ١٣٥١ كلام الشيخ الأنصاري في الجواب عن الشبهة
- ١٣٥١ كلام صاحب الكفاية في الجواب عن الشبهة
- ١٣٥٢ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة
- ١٣٥٢ نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ
- ١٣٥٣ نقد نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٣٥٣ كلام المحقق النائيني حول المسألة
- ١٣٥٤ نقد ما أفاده النائيني رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

- ١٣٥٤ كلام صاحب الكفاية في استصحاب أحكام الشريعة السابقة
- ١٣٥٥ الاصول المثبتة
- ١٣٥٥ اشارة
- ١٣٥٥ تحرير محل النزاع
- ١٣٥٦ وجه حجتيه مثبتات الإمارات دون الاصول
- ١٣٥٦ كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ١٣٥٦ نقد كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٣٥٧ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١٣٥٧ نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١٣٥٧ بيان ما هو الحق في المسألة
- ١٣٥٧ البحث حول الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية والعادية
- ١٣٥٨ البحث حول الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم الشرعية
- ١٣٥٩ امتناع إثبات الموضوع بالحكم
- ١٣٦٠ نقد ما أفاده صاحب الكفاية في الموضوع المستصحب
- ١٣٦١ آثار اللوازم العقلية والعادية
- ١٣٦١ آثار ملازمات المستصحب وملزوماته
- ١٣٦٢ الآثار المترتبة على المستصحب مع الوسائط الخفية
- ١٣٦٣ نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثلاً لخفاء الواسطة
- ١٣٦٤ طرق ثبوت أول الشهر عند المسلمين
- ١٣٦٤ خاتمة
- ١٣٦٤ في حجتيه آثار العنوان المنطبق على المستصحب
- ١٣٦٥ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك
- ١٣٦٥ نقد نظريته الشيخ رحمه الله في المقام
- ١٣٦٥ نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

- ١٣٦٥ كلام المحقق الخوئي في دفع الإشكال ونقده
- ١٣٦٦ الحق في دفع الإشكال
- ١٣٦٧ القول في استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع
- ١٣٦٧ نقد كلام صاحب الكفاية في ذلك
- ١٣٦٧ إشكال مهم في استصحاب بقاء الشرط
- ١٣٦٨ جواب الإمام الخميني مدّ ظله عن الإشكال
- ١٣٦٩ التحقيق في جواب الإشكال
- ١٣٦٩ كلام المحقق الخوئي في حل الإشكال
- ١٣٧٠ نقد نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المقام
- ١٣٧٠ القول في استصحاب بقاء المانع أو عدمه
- ١٣٧٠ القول في الاستصحابات العدمية
- ١٣٧١ توضيح حول عدم ترتب الآثار غير الشرعية على المستصحب
- ١٣٧١ كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في المسألة
- ١٣٧٢ في كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك بقاءً
- ١٣٧٢ أصالة تأخر الحادث
- ١٣٧٢ اشارة
- ١٣٧٢ لحاظ التقدّم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان
- ١٣٧٣ لحاظ التقدّم والتأخر بالنسبة إلى حادث آخر
- ١٣٧٣ صور مجهولى التاريخ
- ١٣٧٤ نظرية صاحب الكفاية والشيخ الأنصارى في المقام
- ١٣٧٥ اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الاستصحاب
- ١٣٧٥ عدم جواز التمسك بالدليل في شبهته المصادقية
- ١٣٧٥ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة
- ١٣٧٦ نقد نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة

- ١٣٧٦ إشكال المحققين على كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٣٧٨ كلام للمحقق النائيني رحمه الله مربوط بالمقام
- ١٣٧٩ نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله
- ١٣٨٠ اضطراب كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ١٣٨٠ صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً
- ١٣٨٠ كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٣٨١ نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة ونقدها
- ١٣٨٢ البحث حول تعاقب الحالتين المتضادتين
- ١٣٨٢ نظرية المشهور وصاحب الكفاية في المسألة
- ١٣٨٢ كلام المحقق الحلّي والإمام الخميني في المقام
- ١٣٨٢ بيان الحق في موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين
- ١٣٨٣ مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً
- ١٣٨٤ استصحاب الامور الاعتقادية
- ١٣٨٤ اشارة
- ١٣٨٤ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ١٣٨٥ استصحاب النبوة
- ١٣٨٥ نقد استصحاب الكتابي نبوة النبي السابق
- ١٣٨٦ عدم ثبوت نبوة النبي السابق لإخبار القرآن
- ١٣٨٦ حكم الخاص فيما بعد زمان تخصيصه
- ١٣٨٦ اشارة
- ١٣٨٧ نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ١٣٨٧ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام
- ١٣٨٨ نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٣٩٠ الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات

- ١٣٩١ الفرق بين كون العموم الأزمانى قيذاً للحكم وبين كونه قيذاً لمتعلقه
- ١٣٩١ فى تقرير التفصيل بين الخروج من الأول والأثناء
- ١٣٩٢ توقف التعارض على اتحاد رتبة المتعارضين
- ١٣٩٢ هل المسألة من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر أم لا؟
- ١٣٩٣ بيان مجرى الاصول اللفظية
- ١٣٩٣ المراد بالشك فى أدلة الاستصحاب
- ١٣٩٣ اشارة
- ١٣٩٤ نقد ما استدلل به الشيخ رحمه الله فى المقام
- ١٣٩٥ خاتمه: فيما يعتبر فى جريان الاستصحاب
- ١٣٩٥ اشارة
- ١٣٩٥ الأول: فى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها
- ١٣٩٥ اشارة
- ١٣٩٥ كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار بقاء الموضوع
- ١٣٩٦ نقد كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار الموضوع
- ١٣٩٦ نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام
- ١٣٩٧ دليل الشيخ على ما اختاره فى المسألة ونقده
- ١٣٩٨ كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ١٣٩٨ نقد ما أفاده المحقق النائينى فى المقام
- ١٣٩٨ ملاك الاتحاد بين القضية المتيقنة مع المشكوك
- ١٣٩٩ إشكال ودفع
- ١٣٩٩ كلام صاحب الكفاية فى الجواب عن الشبهة
- ١٤٠٠ نقد كلام صاحب الكفاية فى رد الشبهة
- ١٤٠٠ كلام الإمام «مدّ ظله» فى المسألة
- ١٤٠١ ملاك الاتحاد

- ١٤٠١ الأمر الثاني: في ملاك تقدم الأمارات على الاستصحاب
- ١٤٠١ اشارة
- ١٤٠١ نظرية المحقق صاحب الكفاية في المسألة
- ١٤٠٢ ملاك تقدم أحد الدليلين على الآخر
- ١٤٠٣ نتيجة الحكومة
- ١٤٠٤ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الحكومة والورود
- ١٤٠٤ الحقّ في الفرق بين الورد والحكومة
- ١٤٠٥ الحقّ في وجه تقدم الأمارات على الاستصحاب
- ١٤٠٥ الفرق بين التخصص والورود
- ١٤٠٥ ملاك تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة
- ١٤٠٥ وجه تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية
- ١٤٠٦ وجه تقدم الاستصحاب على الاصول الشرعية
- ١٤٠٧ تعارض الاستصحابين
- ١٤٠٧ ملاك تقدم الاستصحاب السببي على المسببي
- ١٤٠٧ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٤٠٨ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني
- ١٤٠٨ الحقّ في المسألة
- ١٤٠٩ تعارض الاستصحابين الذين بينهما سبب غير شرعيّ
- ١٤٠٩ تعارض الاستصحابين الذين لا سبب بينهما
- ١٤١٠ محلّ النزاع في المقام
- ١٤١٠ تصوير تعارض الاستصحابين في غير موارد العلم الإجمالي
- ١٤١١ حكم الاستصحابين المتعارضين
- ١٤١١ الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين
- ١٤١٢ نقد ما استدللّ به القائل بالتخيير في الاستصحابين المتعارضين

- ١٤١٣----- البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة
- ١٤١٣----- تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد
- ١٤١٤----- تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصّحّة
- ١٤١٤----- تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعة مجرى قاعدة القرعة
- ١٤١٥----- كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في مجرى قاعدة القرعة
- ١٤١٥----- تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة
- ١٤١٦----- اضطراب كلام صاحب الكفاية في نسبة الاستصحاب مع القرعة
- ١٤١٦----- المقصد الثامن في تعارض الأدلّة
- ١٤١٦----- اشارة
- ١٤١٦----- أهميّة البحث
- ١٤١٦----- اشارة
- ١٤١٦----- حدود البحث
- ١٤١٧----- حكم العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين
- ١٤١٨----- كلام الشيخ في ذلك
- ١٤١٨----- نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ
- ١٤١٩----- نظريّة صاحب الكفاية في المقام ونقدها
- ١٤١٩----- كلام المحقّق النائيني رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ
- ١٤١٩----- نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١٤٢٠----- خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض
- ١٤٢٠----- نظريّة صاحب الكفاية في شمول الأخبار العلاجيّة للعامّ والخاصّ
- ١٤٢١----- نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المسألة
- ١٤٢١----- نظريّة المحقّق الحائري رحمه الله في شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ
- ١٤٢٢----- نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسألة
- ١٤٢٢----- البحث حول قاعدة الجمع

- ١٤٢٣ نظرية الشيخ رحمه الله في قاعدة الجمع ونقدها
- ١٤٢٤ البحث حول النص والظاهر والأظهر والظاهر
- ١٤٢٤ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الأظهر والظاهر
- ١٤٢٤ نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النص والظاهر
- ١٤٢٥ ما ادعى كونه من قبيل النص والظاهر
- ١٤٢٥ فيما إذا كان لأحد العامين من وجه قدر متيقن في مقام التخاطب
- ١٤٢٦ فيما إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجناً
- ١٤٢٦ في ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات
- ١٤٢٦ في ورود أحد المتعارضين في مورد الاجتماع
- ١٤٢٧ ما ادعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر
- ١٤٢٧ البحث حول تعارض العام مع المطلق
- ١٤٢٧ كلام الشيخ والمحقق النائيني في المسألة
- ١٤٢٧ نقد ما أفاده الشيخ والنائيني رحمهما الله في المقام
- ١٤٢٨ الحق في وجه تقدم العام على المطلق
- ١٤٢٩ تقدم المفهوم اللفظي على الإطلاق
- ١٤٢٩ عدم دلالة المطلق على الشمول
- ١٤٢٩ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
- ١٤٢٩ نظرية الشيخ والمحقق النائيني والخراساني في دفع الإشكال
- ١٤٣٠ حق المقال في حل الإشكال
- ١٤٣٢ تحرير محل النزاع في الدوران بين النسخ والتخصيص
- ١٤٣٢ صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- ١٤٣٣ حكم ما إذا صدر الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
- ١٤٣٥ حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص
- ١٤٣٥ حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص في مجهولي التاريخ

- ١٤٣٦ دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهة
- ١٤٣٦ نظرية المحقق المؤسس الحائري رحمه الله في المقام
- ١٤٣٦ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٤٣٧ البحث حول انقلاب النسبة
- ١٤٣٧ تعارض عامّ و خاصين
- ١٤٣٧ تعارض عامّ وخاصين متباينين
- ١٤٣٧ كفيّة الجمع بين هذه الأدلّة
- ١٤٣٨ الحقّ في المسألة
- ١٤٣٨ حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن
- ١٤٣٩ نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٤٣٩ تعارض عامّ وخاصين أحدهما أعمّ من الآخر
- ١٤٤٠ تعارض عامّ وخاصين بينهما عموم من وجه
- ١٤٤١ تعارض عامين من وجه وخاص
- ١٤٤٢ تعارض عامين متباينين وخاص [٥٧٤]
- ١٤٤٢ بيان ضابط التعارض
- ١٤٤٣ البحث حول شمول أخبار العلاج العامين من وجه
- ١٤٤٣ نظرية المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ١٤٤٤ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة
- ١٤٤٥ البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض
- ١٤٤٥ البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام
- ١٤٤٥ المقام الأول: في المتكافئين
- ١٤٤٥ الأول: في مقتضى القاعدة الأولى [٥٩٤] في المقام
- ١٤٤٦ القول في نفي الثالث بالمتعارضين المتكافئين
- ١٤٤٦ كلام صاحب الكفاية رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين

- ١٤٤٧ نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في نفى الثالث بالمتعارضين
- ١٤٤٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٤٤٨ بيان الحقّ في وجه نفى الثالث بالمتعارضين
- ١٤٤٩ الفرق بين بابي التزاحم والتعارض
- ١٤٤٩ البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين
- ١٤٥٠ نقد كلام الشيخ في دعوى تواتر أحاديث التخيير
- ١٤٥٠ نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في رفع المعارضة عن أخبار الباب
- ١٤٥٠ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٤٥١ مسلك الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجمع بين أخبار الباب
- ١٤٥١ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الجمع بين روايات الباب
- ١٤٥٢ نظريّة المحقق الحائري رحمه الله في الجمع بين هذه الأحاديث
- ١٤٥٢ نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ١٤٥٢ الحقّ في الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف
- ١٤٥٣ جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده
- ١٤٥٤ نتيجة البحث
- ١٤٥٥ بقى التنبيه على امور
- ١٤٥٥ في أنّ التخيير في المسألة الاصوليّة
- ١٤٥٦ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال
- ١٤٥٦ نقد كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في حلّ الإشكال
- ١٤٥٦ الحقّ في الجواب عن الإشكال
- ١٤٥٦ هل التخيير في المقام يعتمّ المقلّد أم لا؟
- ١٤٥٧ في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى
- ١٤٥٨ مناقشة الشيخ رحمه الله في دلالة أحاديث التخيير على استمراره
- ١٤٥٨ نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخميني

- ١٤٥٩ مناقشة الشيخ رحمه الله في جريان استصحاب التخيير ونقدها
- ١٤٦٠ عدم شمول الأخبار العلاجية لاختلاف النسخ
- ١٤٦١ المقام الثاني: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزية
- ١٤٦١ القاعدة العقلية في المتعارضين المتفاضلين
- ١٤٦١ قضية الأخبار العلاجية في المقام
- ١٤٦٢ الجواب عن الإشكال الأول
- ١٤٦٣ البحث حول سند المقبولة
- ١٤٦٣ البحث حول متن المقبولة
- ١٤٦٥ كلام المحقق الرشتي رحمه الله في مدلول المقبولة
- ١٤٦٥ نقد ما اختاره الميرزا الرشتي رحمه الله في مفاد المقبولة
- ١٤٦٦ القول في الترجيح بالشهرة
- ١٤٦٧ كلام المحقق النائيني والخوئي حول كلمة «المجمع عليه»
- ١٤٦٧ نقد ما أفاده المحقق الخوئي في المسألة
- ١٤٦٨ بيان ما هو الحق في معنى «المجمع عليه»
- ١٤٦٨ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»
- ١٤٦٨ نقد نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مفاد المقبولة
- ١٤٧٠ البحث حول مرفوعة زرارة
- ١٤٧٠ الجواب عن الإشكال الثاني
- ١٤٧٠ الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له
- ١٤٧١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٤٧١ مناقشة الإمام الخميني في كلام المحقق النائيني
- ١٤٧٢ الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامّة
- ١٤٧٣ البحث في التعدي من المرجّحات المنصوصة نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ١٤٧٣ نقد كلام الشيخ الأنصاري قدس سره في المسألة

١٤٧٥ ----- فهرس المصادر

١٥٠٩ ----- تعريف مركز

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة

إشارة

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين
 عنوان و نام پديد آور : اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكرانى
 قدس سره / تاليف محمدحسين اليوسفى الغنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمة الاطهار عليهم السلام.
 مشخصات نشر : قم : مركز فقه الاثمة الاطهار عليهم السلام، ١٤٣٠ق. = ١٣٨٨.
 مشخصات ظاهري : ٦٦ج. : نمونه.
 فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦.
 شابك : ج. ١: ٩٧٨-٩٦٤-٧٧٠٩-٨٥-٩؛ ج. ٦٩٧٨-٦٩٦٤-٧٧٠٩-٩٠-٩٠ :
 يادداشت : عربى.
 يادداشت : كتابنامه.
 موضوع : اصول فقه شيعه — قرن ١٤
 شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ١٣١٠ - ١٣٨٦.
 شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)
 رده بندى كنكره : BP١٥٩/٨ / الف ٩٦٦٨٨
 رده بندى ديوبى : ٢٩٧/٣١٢
 شماره كتابشناسى ملى : ٢٦٢٩٧١٨

الجزء الاول

مقدمه الاستاذ الفقيه الشيخ محمدجواد الفاضل اللكرانى دام عزه العالى

أحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا الأكرم الذى هو صاحب أعظم شريعة فى العالم وعلى أوصيائه المعصومين،
 الذين هم باب علوم الأولين والآخرين،
 وقد انتهى بهم جميع معارف الدين اصوله وفروعه.
 وأما بعد فلا يخفى على من له ممارسة بالعلوم أن علم الفقه من أشرف العلوم غاية بعد معرفه الله تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله، فإن
 سعادة البشر دنيوياً واوروياً فى ظلّ الفقه والأحكام التى وصلت إلينا من طريق القرآن والعترة الطاهرة ومن أهمّ المقدمات لتحصيل
 ملكة الاستنباط والنيل إلى درجة الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم يجعل صاحبه ذا قوة عميقة لفهم المنايع الاستدلالية ويعينه
 على فهم الكتاب، فهو ليس منطق الفقه فقط بل هو منطق لكثير من العلوم العالیه كالفقه والتفسير والعقائد والتاريخ، فإنّ البحث عن
 اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦

حجّية خبر الواحد ليس منحصراً بالأحكام الفرعية - على ما حَقَّقناه فى محلّه - بل هو حجّية حتّى فى الروايات التفسيرية والعقائدية
 والتاريخية، كما أنّ مباحث القطع صالحة للمسائل الاعتقادية أيضاً وهكذا مسألة الحسن والقبح العقلين التى هى الركن الركين
 للمباحث الاعتقادية الجديدة أيضاً وبناء عليه تجب إعادة النظر فى تعريف علم اصول الفقه ونقول بأنّه ليس آله للفقه بل هو آله

ومنطق للعلوم المهمة نعم نفعه للفقهاء أكثر من سائر العلوم وبالجملة لا شك في أن من لا معرفة له بعلم أصول الفقه لا معرفة له بالأحكام الشرعية ولا حظ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نرى أن الأكابر من المجتهدين قد اهتموا اهتماماً كبيراً بالغور حول مباحث هذا العلم ونرى تطوره في هذا الزمان ما لا يرى مثله في العلوم المسانخة له، فانظروا إلى مباحث الأصول العملية كيف تطورت وتكاملت في طي القرون المتعددة، حتى صارت مجموعة مفصلة عظيمة نفعه، وشكلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائة العقلية في فترة من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقق الحلي في الاعتبار والشهيد في الدروس قد جعلها من الأدلة العقلية القطعية، واستنداً عليها بقاعدة أن «عدم الدليل دليل على عدم»، وفي الزمن الثاني جعلوها من الأمارات الظنية كصاحب المعالم، وفي الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملي، ولعل أول من تته لذلك هو صاحب شرح الوافية السيد جمال الدين وقد تكاملت في زمن الوحيد البهبهاني، ثم الشيخ الأعظم الأنصاري، فإياها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغتر بظاهر ما ذكره بعض من التورم في هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلاً وبوناً عليك بالاتصال الأكيد والانس الشديد والممارسة الدائمة بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديدة للوصول إلى الأحكام الدقيقة ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب الممل المضر، بل المقصود أن هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيما في العصر الحاضر من جهة أن النظام البشري محتاج جداً إلى تنسيق أمورهم مع المباني الشرعية، ومن الواضح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧

أن من كان له قوة في هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل في جنبه إلى نكات جديدة وقواعد بدعية ومبانٍ خاصة لاستنباط الأحكام الدينية والإجابة على الأسئلة الكثيرة المتوقفة، كما أن بعض التقسيمات المهمة للحكم كانقسامه إلى الأولى والثانوى وإلى الشخصى والولايى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديدة في العلوم المختلفة كالتبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أن انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الذى أسسه الاصولى المحقق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقق رضوان الله عليه مضافاً إلى تأثيره في حل بعض من المشكلات العلميّة في هذا العلم له دخل حقيقى في استخراج الأحكام الشرعية كما أن القول بعدم وجود المجعول في الأمارات والاصول العلميّة - قبال من قال بجعل المؤدى كالشيخ الأعمام أو المعدريّة والمنجزية كالمحقق الخراسانى أو الحجية كالمحقق الإصفهاني أو الوسطية في الإثبات كالمحقق النائينى - الذى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكدنا أنه من هذا الطريق ترتفع مشكلة الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا في الشريعة حكم يسمى بالحكم الظاهرى حتى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم في حل المشكلات الفقهيّة.

وبالجملة لكل واحد من الاصوليين سهم وافر في توسعه هذا العلم وتعميقه وفي العصر الحاضر كان والدى سماحة العلامة الفقيه الاصولى المدقق آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكرانى رضوان الله عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير في تشريح مباني القوم سيما المباني المبتكرة لأستاذه البروجردى والخمينى، ولبحته ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديدة ومن أهمها إحاطته الواسعة على المدرسة الاصولية في النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح في طي بحوثه وهذه الخصوصية نادرة في عصرنا والمجموعة التى بين أيديكم من أولها إلى آخر البرائة تقرير الدورة الثانية ومن بدايه أصاله التخيير إلى آخر المجموعة تقرير الدورة الاولى من اصوله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨

بيد الفاضل العالم حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد حسين اليوسفى دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه الله خير الجزاء ونسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولأستاذه ولجميع من ساعده في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام سيما مدير المركز سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمدرضا الفاضل الكاشانى دامت بركاته.

والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والاصوليين يوم ولدوا ويوم ماتوا ويوم يعثون ورحمة الله وبركاته

محمد جواد الفاضل اللنكراني

شوال المكرم ١٤٣٠ ق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩

كلمة المقرّر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين الهداة المهديين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فإنّي لما حضرت مجلس بحث الاصولي الفقيه الصائغ لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم بالله، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الاستاذ الأكبر، آية الله العظمى الفاضل اللنكراني «أعلى الله مقامه ورفع في جنات النعيم درجته» [١] رأيت بحته الشريف ذا مبانٍ عالية وبراهين شافية، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزيت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفة حول اصول الفقه حسبما يسعني ويؤدى إليه فهمي القاصر، وسميته ب «اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة». وينبغي هاهنا ذكر امور:

١- كلما جاء في المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الفاضل قدس سره، وأما ما جاء في الحاشية فما استفدته منه فعبرت في آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالي وفهمي القاصر فعبرت في آخره برمز «م-ح-ي». فكلّ ما وجدته القارئ الكريم من علوّ المباني وقوّة البراهين فهو مستند إلى الاستاذ قدس سره وما وجدته من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلى المقرّر الخاطيء أقرب من أن يسند إلى الاستاذ المحيط بجميع المطالب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠

٢- أنى تصدّيت لإخراج ما أخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطة بها ليسهل المراجعة لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.

٣- حيث إنّي التحقت بمجلس درس الاستاذ قدس سره في بداية «أصالة التخيير» من الدورة الاولى، وبعد إكمال هذه الدورة حضرت الدورة الثانية إلى ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفقاً من الدورتين المذكورتين.

٤- حيث إن قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني والمحقق الكبير السيد أبو القاسم الخوئي ارتحلا إلى رحمة ربّهما في أثناء الدورة الثانية من مباحث الاستاذ المحاضر قدس سره [٢] ذكرنا عقيب اسمهما الشريف في زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمة الله» [٣].

وهاهنا يلزم عليّ أن اقدم أجزل الشكر والتقدير إلى نجل شيخنا المحاضر سماحة آية الله الحاج الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني، وإلى مدير «مركز فقه الأنتمّة الأطهار عليهم السلام» حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمد رضا الفاضل الكاشاني «دام عزّهما» فإنّهما كانا يشوقانني ويساعدانني على تنظيم ما كنت كتبت في السنوات الماضية، وإعداده للطبع.

وأيضاً ينبغي أن أشكر ولدى العزيز روح الله اليوسفي «وقفه الله تعالى» فإنّه أعانني بغايه جهده في المقابلة والتصحيح.

فخرج من الله القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل في فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمد حسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

٢٨ / ١٠ / ١٣٨٧ ش، ٢٠ محرم الحرام ١٤٣٠ ق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا ونبينا ابي القاسم محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين. اعلم أن مباحثنا تحتوى مقدمة ومقاصد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣

المقدمة وهي تشمل على امور

إشارة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥

الأمر الأول حول موضوع العلم وملاك تمايز العلوم وموضوع علم الاصول وتعريفه

إشارة

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأول: في موضوع العلم

إشارة

قال في الكفاية: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية [٤].

يستفاد من هذه الجملة امور ثلاثة: ١- أن العلم يحتاج إلى موضوع. ٢- أن ذلك الموضوع المحتاج إليه أمر واحد. ٣- أنه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية.

فلا بد من البحث عن هذه الامور الثلاثة.

رأى الإمام الخميني «مدّ ظله» حول احتياج العلم إلى الموضوع

ذهب سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» إلى عدم احتياج العلوم إلى الموضوع مستدلّاً- على ما قرّره المقرّر- بأنّ مؤسس كل علم ومدوّنه الأصلي لم يعين موضوعاً له ليبحث عنه، بل العلوم في بدء تدوينها كانت ناقصة جداً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦

بحيث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتكاملت بمرور الأزمنة حتى صارت ما بأيدينا اليوم.

ويشهد له ما نقله الشيخ الرئيس [٥] عن المعلّم الأوّل [٦] في تدوين المنطق من أنّنا ما ورثنا عنّنا تقدّمنا في الأقيسة للأضوابط غير

مفصلة، وأما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا، ويمكن أن يزيد عليها من يأتي بعدنا مباحث أخرى أو يزيلوا عيوب آرائنا [٧].

وفيه: أن قلة مسائل العلوم في بدو تدوينها وتطورها بمرور الأزمنة وإن كانت أمراً مسلماً إلا أنها لا تنافي احتياجها إلى الموضوع لو دل عليه دليل، فالآن لابد لنا من ملاحظة أدلة افتقارها إليه، وهي وجوه:

مسلك المشهور في المقام

الأول: ما تمسك به المشهور لإثبات وحدة موضوع العلم، لأنها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلى الموضوع أيضاً، لأن ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبيان دليلهم يحتاج إلى ذكر مقدمتين:

الاولى: أن كل علم يترتب عليه غرض واحد، فإن الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ في المقال»، ومن علم المنطق «صيانة الإنسان عن الخطأ في الفكر»، ومن علم اصول الفقه «القدرة على استنباط الأحكام الفرعية الإلهية» وهكذا سائر العلوم، فكل علم يترتب عليه فائدة واحدة.

الثانية: أن لنا قاعدة فلسفية، وهي أن «الواحد لا يصدر إلا من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧

الواحد» [٨]، فيمتنع أن يؤثر الأمران المتباينان اللذان لا- جامع بينهما في أمر واحد، فتأثير الشمس والنار في الحرارة مثلاً كاشف عن وجود جامع بينهما هو المؤثر فيها لا محالة، وهذه القاعدة تسالم عليها جل المحققين، وأقاموا البرهان عليها. إذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول:

كل علم عبارة عن مجموع مسائله، وهي مؤثرة في الغرض، مثلاً علم النحو عبارة عن «كل فاعل مرفوع، كل مفعول منصوب، كل مضاف إليه مجرور» وسائر المسائل، وهي توجب الوصول إلى الغرض الذي هو «صون اللسان عن الخطأ في المقال»، فلا بد من تصور جامع واحد بين المسائل يكون مؤثراً في الغرض واقعاً.

وحيث إن كل مسألة مركبة من موضوع [٩] ومحمول ونسبة بينهما، فالجامع المؤثر في الغرض بحسب التصور البدوي إما منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولكنه بحسب الدقة لا- يمكن انتزاعه من المحمولات، لأن المحمول عارض على الموضوع ومتأخر عنه، والموضوع معروض متقدم عليه رتبة، فلا يصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقده عدم صلاحية النسب أيضاً لذلك، لأنها معانٍ حرفية غير مستقلة أولاً، ومتأخرة عن الموضوعات والمحمولات ثانياً، فكيف يمكن انتزاع الجامع منها؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨

فلا بد من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحية النسب والمحمولات لذلك.

فثبت أن لكل علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثر في غرضه الواحد منتزع من موضوعات مسائله. هذا حاصل دليل المشهور.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه

١- لا- دليل على وحدة الغرض المترتب على العلم، فإنه يمكن أن يترتب على علم فائدتان متلازمتان، والمحقق الخراساني رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً [١٠]، إلا أنه لم يُقم دليلاً عليه.

٢- أن وحدة غرض العلم مغايرة للوحدة في القاعدة الفلسفية.

توضيح ذلك: أن الواحد على ثلاثة أنواع، لأنه إمّا شخصي، مثل «زيد» وإمّا نوعي، مثل «الإنسان» وإمّا عنواني، مثل «أهل هذا المدرس» فإنه عنوان يعمّ المجتمعين في هذا المدرس، دون الخارجين عنه، ومثل «أهل البيت» في آية التطهير، فإنه عنوان شامل للخمسة الطيبة الذين كانوا في البيت [١١] حين نزول الآية، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثة أنواع: شخصي ونوعي وعنواني.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩

ثمّ الواحد العنواني قد يكون اعتبارياً، كالصلاة المشتملة على القراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعترية شرعاً أمراً واحداً. وقد يكون عرفياً، كالمعجون المؤثر في رفع مرض خاص، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلا أنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهة في أن المراد بالواحد في القاعدة الفلسفية هو الواحد الشخصي، كما بينه المحققون من الفلاسفة، فإذا كان المعلول واحداً شخصياً يستحيل أن يتعدّد علته المستقلة.

وحيث إنّ أرادوا بوحدة الغرض المترتب على العلم الوحدة الشخصية أيضاً- لكي ترتبط المقدمة الاولى بالثانية، ويتمّ القياس المنطقي الذي يبتنى على كون الأوساط في الصغرى والكبرى شيئاً واحداً- فلا بدّ من القول بترتب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتصافه بالوحدة الشخصية، وإنما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائدة علم النحو هي «صون اللسان عن الخطأ في المقال» فهذه الفائدة أمر واحد شخصي معلول عن أمر واحد شخصي آخر بمقتضى المقدّمين، فلا- يمكن أن تكون علته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضرورة أنه أمر كلي، ولا مسألة واحدة منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلا بدّ من القول بأنّها مركّبة من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو لأمسألة واحدة لما حصل له صون اللسان عن الخطأ في المقال أصلاً، كالصلاة الفاقدة لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتب عليها النهي عن الفحشاء والمنكر أصلاً، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم في المقام،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠

لأننا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» عقيب تعلّم كلّ واحدة من مسائل النحو.

والحاصل: أن وحدة غرض العلم لو كانت وحدةً شخصيةً لتتمّ القياس المنطقي، لكن يلزمه أولاً: كون الغرض مترتباً على مجموع مسائل العلم، لا- على الجامع الذي يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلاً، مع أنّنا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كلّ مسألة من مسائل العلم.

فالحقّ أنّ وحدة غرض العلم نوعية، ولا ترتبط بالوحدة في القاعدة الفلسفية، وكلّ مصداق من الغرض مترتب على مسألة من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكلّ فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ في المقال» يترتب على مسألة خاصية من مسائل النحو، مثلاً «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب الفاعل» معلول لمسألة «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب المفعول» مترتب على مسألة «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسألة علمية مستقلة ولها معلول مستقلّ، ولا تصل النوبة إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأما الوحدة العنوائية فلا يمكن الذهاب إليها في غرض العلم، لأنها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أن مصاديق «صون اللسان

عن الخطأ في المقال» امور متباينة مترتبة على مسائل علم النحو، وكل مسألة ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسألة الاخرى، فما يترتب على «كل فاعل مرفوع» مباين لما يترتب على «كل مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحدة العنوائيه صرف احتمال غير صحيح. على أنها لا تجدى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١

المستدل [١٢].

والحاصل: أن الوصول إلى احتياج كل علم إلى الموضوع من طريق وحدة الغرض لا يتم، سواء اريد بها الوحدة الشخصية أو النوعية أو العنوائيه.

٣- أن المستدل قال بترتب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثر الواقعي هو الجامع بين موضوعاتها الذي هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإن الغرض لا يترتب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنما يترتب على رعايتها والعمل بها.

الأ- ترى أن مجرد وجود المسائل النحوية في الكتب لا- يوجب صون لسانك عن الخطأ في المقال، وكذلك لو تعلمتها من غير أن تراعيها عند التكلم والتخاطب، وإنما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلم.

٤- أن المستدل جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحق الضروري أن محور القضايا الحملية إنما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفادة عالمية زيد، وإذا قلت:

«الفاعل مرفوع» تريد إفادة أن الفاعل له ارتباط بالمرفوعية.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحوية الذي يعبر عنه بالكلمة والكلام لا يؤثر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال»، وإنما المؤثر هو مرفوعية الفاعل ومنصوبية المفعول ومجرورية المضاف إليه، فلا بد من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المشهور، من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢

فإن الظاهر أنهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدل على أن أصل احتياج كل علم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أولاً: أن ملاك تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإن جماعة من الاصوليين - منهم المحقق الخراساني والمحقق العراقي

رحمهما الله- قالوا بأن تمايزها بتمايز الأغراض [١٣]، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه في الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات [١٤].

وثانياً: لا علم لنا بأن احتياج العلوم إلى الموضوع عند المشهور من نتائج مسألة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعدة تقتضى

العكس بأن يثبتوا أولاً احتياج كل علم إلى موضوع خاص واحد، ثم يرتبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات.

وهذا لا يفيد المستدل كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخية المتحققة بين مسائل العلوم.

إن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» وإن أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّا أن له بياناً في بعض المباحث الاخرى يستفاد منه

أن لكل علم موضوعاً واحداً.

وهو أن مسائل كل علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخية موجودة في ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا- سنخية بين مسائل

علمين [١٥].

ألا- ترى أن قول النحاة: «كل فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كل مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الاصوليين: «صيغة الأمر دالة على الوجوب».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخية ذاتية واضحة، حتى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدمه من الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمه ووجوبها. ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلاً.

لا يقال: لعل هذه السنخية بلحاظ الغرض الواحد المترتب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنه يقال: إننا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتب عليها وجدناها متسانخة مترابطة، ضرورة أنه لو لم يكن لعلم النحو مثلما غرض أصلاً، أو جهلنا به لتحققت السنخية أيضاً بين قولهم: «كل فاعل مرفوع» و «كل مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخية بذوات المسائل لا بالغرض المترتب عليها.

وهذه السنخية كاشفة عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبة المتحققة بين «كل فاعل مرفوع» و «كل مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقه بين المسألتين، ويبحث كل منهما عن عوارضه، وهو الكلمه والكلام. هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.

فثبت- حتى الآن- أمران من الامور الثلاثة المستفاده من كلام المحقق الخراساني المتقدم نقله في أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأما الأمر الثالث، أعني تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيون إلى أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية [١٦].

وتبعهم غيرهم في ذلك.

ولابد لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتي أولاً، وفي عموميه هذا التعريف بالنسبة إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً بالله:

إن المنطقيين قسموا الكلي إلى خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العام والعرض الخاص.

ويعبر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الاولى بالذات والذاتيات.

والعرض كما ينقسم إلى العام والخاص [١٧].

ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق [١٨].

وبتقسيم ثالث إلى الذاتي والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلا هذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتي والغريب يحتاج إلى ذكر مقدمه:

وهي أن للعرض صوراً ثمانية، لأن عروضه على الشيء قد يكون بلا واسطه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة [١٩]، وقد يكون بواسطه أمر داخلي، وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥

إمّا جنس المعروف الذى يعتبر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذى يعتبر عنه بالجزء المساوى.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهية، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوى كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً [٢٠].

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهية المعروف، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارةً يكون مساوياً للمعروض، واخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعةً مبايناً له.

والمباين قد يكون واسطةً فى انتقال العرض إلى ذى الواسطة حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطة بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلةها [٢١] بترتيب الصور المذكورة:

١- الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجب، فإنّ التعجب أمر خارج عن ماهية الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

٢- التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهية الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه الإنسان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦

صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما يصدق عليه أنّه ماش لم يصدق عليه أنّه إنسان.

٣- البصيرة العارضة على الحيوان [٢٢] بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ الناطقية أمر خارج عن ماهية الحيوان [٢٣] أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما يصدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

٤- الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوماً له، وبينهما تباين كلّى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطةً فى انتقال الحرارة إلى الماء حقيقةً، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى الثبوت.

٥- الحركة التى تعرض على الجالس فى السفينة بواسطتها، فإنّ السفينة أمر خارج عن حقيقة الجالس، لعدم كونها داخله فى ماهيته جنساً أو فصلاً، وبينهما تباين كلّى، لعدم وجود مادة اجتماع لهما، والحركة صفة للسفينة حقيقةً، ولا يتّصف بها الجالس إلّا بالمجاز والمسامحة.

ويعبر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة فى العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

١- ما لا واسطة بينه وبين معروضه.

٢- ما يعرضه بواسطة الجزء الأعمّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧

٣- ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.

٤- ما إذا توسّط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.

٥- العرض اللاحق للشىء بواسطة الخارج الأعمّ.

- ٦- ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخص.
 ٧- ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة في الثبوت.
 ٨- ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة في العروض.
 إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في العرض الذاتي والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفاية والمحقق السبزواري رحمهما الله في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن العرض الذاتي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض [٢٤]، أي ما يلحقه حقيقة، من دون تجوّز وعناية.

وعليه فالقسم الأخير يكون عرضاً غريباً، وسائر الأقسام السبعة جميعها تكون أعراضاً ذاتية.

وهذا ما ذهب إليه الحكيم السبزواري رحمه الله قبل صاحب الكفاية، حيث قال في حاشية الأسفار:

والحق في معنى العرض الذاتي أن يقال: هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له بالحقيقة بلا شائبة مجاز أو كذب، أي يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربية: الوصف بحال الشيء، لا الوصف بحال متعلق الشيء، وبعبارة أخرى: العرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض [٢٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨

رأى المشهور في المقام

وذهب المشهور إلى أن ثلاثه من الأقسام الثمانية المتقدمة أعراض ذاتية بلا إشكال ولا خلاف، وهي: القسم الأول والثالث والرابع، أي ما لا واسطة أصلاً بينه وبين معروضه، وما كان عروضه بواسطة أمر مساوٍ داخلي أو خارجي، وأن الأربعة الأخيرة أعراض غريبة، وهي ما كان عروضه بواسطة الخارج الأعم أو الأخص أو المباين بقسميه. واختلفوا في القسم الثاني، أعني ما كان عروضه لأجل الجزء الأعم.

نظريّة العلّامة الطباطبائي رحمه الله في المسألة

وللعلّامة الطباطبائي رحمه الله كلام ينتج ذاتية خصوص ما لا واسطة بينه وبين معروضه وغرابه ما عداه، فإنه قال في حاشية الأسفار: العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، يعني أن المعروض بذاته يقتضى العرض، من دون أن يكون بينهما واسطة أصلاً، سواء كانت الواسطة مساوية أو أعم أو أخص.

وقال في بيان مجرى هذه الأحكام: إن ذلك كله إنما يجري في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتبارية [٢٦]، التي موضوعاتها أمور اعتبارية غير حقيقية فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً. واستدل على ذاتية ما عروضه بلا واسطة، وغرابه ما عداه في العلوم البرهانية بأن هذه العلوم تبني على البرهان، وحيث إن البرهان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩

قياس منتج لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينية، ولا تكون المقدمه كذلك إلا إذا اجتمع فيها شرائط أربعة:

- ١- أن تكون ضرورية، أى فى الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة [٢٧]، وإلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.
- ٢- أن تكون دائمة، أى فى الصدق بحسب الأزمان، وإلا كذب فى بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.
- ٣- أن تكون كلية، أى فى الصدق بحسب الأحوال، وإلا كذب فى بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.
- ٤- أن تكون ذاتية المحمول للموضوع، أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتى مساوياً لموضوعه [٢٨]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
- ولا يخفى أن نتيجة كلامه رحمه الله غرابه سبعة من الأقسام المتقدمة للعرض، وذاتية قسم واحد فقط فى العلوم البرهانية. وأساس استدلاله على ذلك أن العرض إذا حمل على معروضه بواسطة لا ينتج اليقين.

نقد ما أفاده العلامة الطباطبائي رحمه الله فى المقام

وفيه: أن يقينية القضية لا تتوقف على عدم تحقق الواسطة فى عروض المحمول على الموضوع، بل إذا حمل عليه بواسطة أمر مساوٍ داخل [٢٩] أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠

خارجى [٣٠]، بل بواسطة جزئه الأعم [٣١] ينتج اليقين أيضاً.

فلا وجه للعدول عما ذهب إليه المشهور فى تفسير العرض الذاتى حيث قالوا: إنه ما يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه [٣٢].

نقد نظرية المشهور حول العرض الذاتى والغريب

لكن يرد على مقالة المشهور أنه يستلزم كون البحث فى كثير من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة، لأن موضوع المسائل نوع بالنسبة إلى موضوع نفس العلم، فانظر إلى علم النحو الذى موضوعه الكلمة والكلام، فإننا نبحت فيه عن مرفوعية الفاعل، ومنصوبية المفعول، ومجرورية المضاف إليه، وكل واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إليه نوع من الكلمة.

فالمرفوعية مثلاً عرض ذاتى للفاعل، لكنّها عرض غريب بالنسبة إلى الكلمة، لعروضها عليها بواسطة الفاعل الذى هو أخص منها، والمشهور اتفقوا على غرابه ما كان عروضه بواسطة الخارج الأخص [٣٣]. وقد يكون الأمر بالعكس فى بعض العلوم، بمعنى أن موضوع العلم أخص من موضوعات مسأله، كعلم الاصول [٣٤]، فإننا نبحت فيه عن دلالة صيغته الأمر على الوجوب،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١

وصيغته النهى على الحرمة مثلاً، فالموضوع فى هاتين المسألتين صيغته الأمر وصيغته النهى، ولاريب فى كون كل منهما أعم من موضوع علم الاصول، سواء جعلناه الأدلة الأربعة بما هى هى، أو بما هى أدلته، أو الحجية فى الفقه، لأننا لا نبحت عن خصوص صيغته الأمر والنهى المستعملة فى الكتاب والسنة، بل عن الأعم منها، إذ لا مجال للتمسك باللغة [٣٥] وبناء العقلاء [٣٦] لإثبات دلالة الأمر على الوجوب والنهى على الحرمة لو اقتص البحث بالأوامر والنواهي القرآنية والروائية.

فعلم منه أن صيغته الأمر والنهى المبحوث عنها فى الاصول كما ترتبط بالكتاب والسنة ترتبط أيضاً باللغة وبناء العقلاء، وتعم الأمر

والنهي الصادرين من الموالي العرفية.

والأمر في المباحث العقلية أوضح، فإنّ البحث مثلاً عن الملازمة العقلية بين وجوب المقدمه ووجوب ذبيها مسألة عقلية كلية تعمّ الشرعيات وغيرها.

فإذا حكم العقل بالملازمة بينهما فنحن نستنتج من تلك المسألة الكلية أنّ وجوب الصلاة في الشريعة يستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبة إلى موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلك المسائل على موضوع العلم من قبيل العروض بواسطة الجزء الأعمّ، واختلف المشهور في كونها أعراضاً ذاتية أو غريبة كما تقدّم.

وبالجملة: لا يمكن الذهاب إلى مقالة المشهور في المقام، لاستلزامها اتفاقهم على كون البحث في مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة فيما إذا كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢

موضوع العلم من قبيل الجنس بالنسبة إلى موضوعات المسائل، والأمر كذلك عند بعضهم فيما إذا كان من قبيل النوع بالنسبة إليها.

نظريّة صدر المتألهين رحمه الله في العرض الذاتي والغريب

قال صدر المتألهين: إنّ موضوع كلّ علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

ثمّ نقل كلام المشهور حول العرض الذاتي بقوله: وقد فسّروا العرض الذاتي بأنّه ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه.

ثمّ قال: فأشكّل الأمر على جمع، حيث رأوا أنّه لا ينطبق على كثير من مسائل العلوم، فإنّ البحث فيها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع [٣٧].

ولأجل هذا الإشكال اضطرّوا إلى توجيه كلام المشهور تارةً: بأنّ العرض الذاتي للنوع عرض ذاتي للجنس أيضاً، فالمرفوعية التي يبحث عنها في مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتي بالنسبة إلى الكلمة، كما أنّها كذلك بالنسبة إلى الفاعل [٣٨].

واخرى: بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة - كما فرّقوا بين موضوعيهما - بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد.

فالمرفوعية مثلاً في مسألة «كلّ فاعل مرفوع» لا تكون من محمولات الكلمة، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبية في مسألة «كلّ مفعول منصوب»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣

أيضاً لا تكون من عوارض الكلمة بل من عوارض المفعول.

وبالجملة: كلّ واحد من محمولات المسائل على التعيين لا يكون إلّاعرضاً ذاتياً لموضوع تلك المسألة، وأمّا الكلمة فعرضها الذاتي إنّما هو تلك المحمولات أعني المرفوعية، والمنصوبية، والمجرورية، لكن بنحو الترديد لا التعيين.

إلى غير ذلك من التوجيهات التي لا يقبلها الطبع السليم.

ثمّ قال: ولم يتفطنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو [٣٩].

وفي كلامه هذا نظر؛ أولاً: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر في عروض ما يختصّ بالنوع على الجنس أحياناً وفي بعض الأوقات، وهو لا يرفع الإشكال عن المشهور، وثانياً: لأنّ بين ظاهر صدره وذيله تناقضاً، لعدم إمكان الجمع بين اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع

وبين عروضه على نفس الموضوع من دون واسطة، كما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللهم إله أن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المحقق الخراساني والحكيم السبزواري رحمهما الله من أن العرض الذاتي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض [٤٠]، وبعبارة أخرى: ما يلحقه حقيقة من دون تجوز وعناية. وهذا وإن كان خلاف ظاهر كلام صدر المتألهين إله أنه لا بأس بارتكابه لأجل رفع التناقض عنه، سيما أنه حكى عن بعض كتبه سوى الأسفار أنه رحمه الله صرح بأن العرض الذاتي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض [٤١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤

البحث حول كلام المحقق السبزواري والخراساني

وقد عرفت أن العرض الغريب على رأي الحكيم السبزواري والمحقق الخراساني رحمهما الله منحصر فيما يكون حمله على المعروض وتوصيف المعروض به على سبيل المجاز والمسامحة، كالحركة المنسوبة إلى الجالس في السفينة بواسطة التي يعبر عنها بالواسطة في العروض.

وأما الأقسام السبعة الأخرى فكلها عوارض ذاتية، لا تصاف المعروض بها بنحو الحقيقة.

ولا يرد عليه ما ورد على المشهور، ضرورة أن عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقة ولا تمنع من ذلك وساطة النوع أو الجنس.

ألا ترى أن المرفوعة كما تكون صفة للفاعل على سبيل الحقيقة تكون صفة للكلمة أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يصح أن يقال - مشيراً إلى لفظ «زيد» - «هذه الكلمة مرفوعة» كما يصح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقي في كلتا صورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظله»

على المحقق الخراساني والحكيم السبزواري

لكن أورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله»: بأن النسبة بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبة الكل إلى أجزائه، كالجغرافيا، فإن موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلاً جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و... فلا يكون موضوعه أعم ولا أخص من موضوعات مسائله، لأن الجبال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥

مثلاً جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلى الكل مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوز وغلط إذا لم تجتمع.

فاتصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطة في العروض [٤٢].

ويمكن الجواب عنه بأننا لا نسلّم أن تكون نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل في الجغرافيا نسبة الكل إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا يترتب فائدة على هذا العلم أصلاً إلا بعد الإحاطة العلمية بجميع خصوصيات كل الأرض، كما لا يترتب على الصلاة أي أثر إن ترك جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا في المقام، لأننا نعلم أن كل من يدعى أنه عالم بالجغرافيا يعلم بناحية من نواحيها

فقط، ويترتب عليه الغرض بالنسبة إلى تلك الناحية، كما تترتب شعبة من صون اللسان عن الخطأ في المقال على مسألة مرفوعة الفاعل إذا تعلمها شخص وعمل بها في المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقق الخراساني والحكيم السبزواري رحمهما الله حول العرض الذاتى.

البحث فى كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر فى صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيتها وغرابتها.

منشأ الإشكال أن قضية «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦

الذاتية» قضية تفوّه بها ابتداء المنطقيون والفلاسفة، وتبعهم غيرهم فى ذلك كما تقدّم.

والعرض [٤٣] عند المنطقيين والفلاسفة أمر واقعى خارج عن الشئ عارض عليه.

فيرد عليهم: أن البحث فى بعض العلوم الواقعية مثل العرفان والكلام ليس بحثاً عن العرض بهذا المعنى، فإنّ مثل قولنا: «الله عالم» مسألة كلامية، مع أن علمه تعالى عين ذاته، فلا يمكن القول بكونه من عوارضه.

وقول العلامة الطباطبائي رحمه الله باختصاص قضية «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» بالعلوم البرهانية وعدم شمولها للعلوم الاعتبارية- على فرض صحته- لا يجدى فى رفع الإشكال، ضرورة أن الكلام علم برهاني كما تقدّمت الإشارة إليه.

بل يرد عليهم فى العلوم الاعتبارية كالفقه والاصول أيضاً إشكال آخر، وهو أنك عرفت أن العرض فى اصطلاح المنطقيين والفلاسفة أمر واقعى، مع أن محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتبارية ليس بإزائها شئ فى الخارج.

فهذا علم الفقه يبحث فيه عن الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧

الخمير، والوضعية كنجاسة الدم وملكية المحيى لما أحياه من الأرض، ولا ريب فى أنّها لا تكون اموراً واقعية.

ويمكن الجواب عن الإشكاليين بأنّ العوارض فى قولهم: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» ليست بمعناها المنطقى، وإن كانت فى كلام الفلاسفة والمنطقيين، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء كانت حقيقية أم اعتبارية.

ويرشدنا إلى هذا أنهم بصدد بيان «موضوع كل علم» كما هو صريح كلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفة، وهل يمكن أن يُقال: إنهم حين البحث عن موضوع العلوم كانوا غافلين عن علم الفقه الذى هو أهم العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتبارية؟! لكن هنا إشكال آخر فى خصوص الأحكام التكليفية، وهو أن متعلّق الوجوب مثلاً فى «الصلاة واجبة» هل هو وجودها الخارجى أو الذهنى أو ماهيتها؟

لا يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّ وجود المأمور به فى الخارج يوجب سقوط التكليف لا ثبوته.

ولا إلى الثانى، سواء اريد وجودها فى ذهن العبد أو فى ذهن المولى، أمّا الأوّل: فلاّنه يستلزم سقوط الوجوب بمجرد تصوّر الصلاة وإحضارها فى الذهن، وأمّا الثانى: فلاّنه يستلزم سقوطه بمجرد تصوّرها من قبل المولى، فلا يجب على العبد إيجادها لا فى الخارج ولا فى الذهن.

على أن وجودها الذهنى لو كان مأموراً به لما أمكن إيجادها فى الخارج، ضرورة استحالة إيجاد ما هو فى الذهن بوصف كونه كذلك فى الخارج وبالعكس، كما ثبت فى الفلسفة، لكونهما متباينين فلا يجتمعان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 1، ص: 38

ولا إلى الثالث، ضرورة أن الماهية بما هي ماهية ليست مطلوبة، بل المطلوب إيجادها في الخارج، ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده: اسقني الماء، لا يريد ماهية الماء بل وجوده، لأن غرض المولى من هذا الأمر رفع عطشه، ولا يمكن الوصول إلى هذا الغرض إلا بالماء الموجود في الخارج.

وهذا الإشكال يتوجه على الأحكام التكليفية، وإن كان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحة حمل الوجوب مثلاً على الصلاة بأي وجه من الوجوه.

لكن يمكن الجواب بأننا نختار الشق الثالث ونقول: متعلق الوجوب هو ماهية الصلاة، لكن الوجوب عبارة عن البعث إلى إيجاد الشيء. وبعبارة أخرى: بين قولنا: «ماهية الصلاة مطلوبة» و «ماهية الصلاة واجبة» فرق، وهو أن الأول لا يدل على الوجود والإيجاد، فيتوجه الإشكال عليه بأن ماهية الصلاة متى كانت مطلوبة للمولى مع أنها فاقدة لغرضه؟! بخلاف الثاني، فإن معناه أن «ماهية الصلاة مطلوب وجودها».

والحاصل: أن المراد بالعوارض في تعريف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعروض الذاتى ما ذهب إليه المحقق الخراسانى والحكيم السبزواري ونقل عن صدر المتألهين، أى ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض، فيشمل سبعة من الصور الثمانية المتقدمة للعروض.

إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 1، ص: 39

النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

نظرية المشهور والمحقق الخراسانى في المقام

في النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

ذهب المشهور إلى أن موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدم [44]، واختاره المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال: إن موضوع كل علم - وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أى بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلى ومصاديقه والطبعى وأفراده [45]. فموضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة والكلام، والفاعل الذى هو موضوع مسألة «كل فاعل مرفوع» مصداق للكلمة.

نقد نظرية المشهور والمحقق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أن موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد في بعض العلوم، كالعرفان، فإن موضوعه وكذلك موضوع مسائله هو الله سبحانه وتعالى.

والنسبة بينهما فى بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالأصول، فإن موضوعه «الأدلة الأربعة» أو «الحجج فى الفقه»، ونحن نبحت فيه مثلاً عن أن «صيغة الأمر هل تدل على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختص بالأوامر القرآنية والروائية، بل يعم أوامر الموالى العرفية أيضاً.

والكتاب والسنة لا يختصان بصيغة الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠

قرآن أو سنة لا- يكون أمراً، فبين صيغة الأمر وكل واحد منهما عموم من وجه. بل نسبة موضوع بعض العلوم إلى موضوعات مسائله على رأى الإمام «مدّ ظله» هي نسبة الكل إلى أجزائه، كالجغرافيا.

والحق أن يقال فى المقام: إنك قد عرفت أن مسائل كل علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخية موجودة فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخية بين مسائل علمين، وهذه السنخية كاشفة عن وجود موضوع واحد يوجب العلقه بين مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا يجب أن يكون هذا الارتباط فى جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون فى بعضها بنحو الطبيعى والأفراد، وفى بعض آخر بنحو العينية، وفى بعض ثالث بنحو الكل والأجزاء، وهكذا.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطه بموضوع العلم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١

فى تمايز العلوم

المقام الثانى: فى تمايز العلوم

اشارة

لا ريب ولا خلاف فى أن لنا علوماً متعدده متغايرة، لكنهم اختلفوا فى ملاك تمايزها الذى هو منشأ تكثرها إلى أقوال:

١- نظرية المشهور فى المقام

اشارة

ذهب المشهور إلى أن تمايزها بتمايز الموضوعات.

والظاهر أن مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلاً يمتاز عن علم النحو بأن موضوع الأول فعل المكلف وموضوع الثانى هو الكلمة والكلام.

واورد عليهم بأنه يستلزم اتحاد علم النحو والصرف والبلاغة، إذ الموضوع فى الجميع هو الكلمة والكلام [٤٦].

واجيب عنه بأن الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حيث الصحه والاعتلال موضوع الصرف، ومن حيث

الفصاحة والبلاغة موضوع المعانى والبيان، فتتغاير موضوعات هذه العلوم الثلاثة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٢

بتعدد الحيثيات.

ولجمع من الفلاسفة المحققين نكته لطيفة على ما نقله المحقق الاصفهاني فى حاشيته [٤٧] على الكفاية، وهى أن قول النحاة: «موضوع

علم النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء» ليس بمعنى: من حيث كونهما معربين بالفعل، بل يكون بمعنى: من حيث

كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، وإلا لكانت مسائل النحو من قبيل الضرورية بشرط المحمول، ضرورة أن قولنا:

«الفاعل مرفوع» بناءً على الأول يكون بمعنى: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع يكون مرفوعاً» وأما بناءً على الثانى يكون بمعنى: «الفاعل

الذي هو قابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً»، وهذا هو المعنى الصحيح لا الأول. وبه تبين فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إليه المشهور من كون موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام إلى كونه هو المعرب والمبني، فراراً عن إشكال متوجّه إلى المشهور. وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» يكون على هذا بمعنى: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع يكون مرفوعاً.

نقد كلام المشهور في تمايز العلوم

ويرد على كلام المشهور أنّ دليلهم ومبناهم في إثبات وحدة موضوع العلم يقتضى أن يكون التمايز بالأغراض لا بالموضوعات. توضيح ذلك: أنّهم لم يصلوا إلى إثبات وحدة الموضوع للعلوم إلّا من اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣ طريق وحدة الغرض المترتب على كلّ علم كما عرفت [٤٨]. وهذا الدليل وإن كان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجه المناقشة فيه [٤٩] إلّا أنّه يستلزم أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لأنّ العلم بوحدة الموضوع ناشئ عن العلم بوحدة الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلى الناشئ. لا يقال: لعلّ الوجه فيه كون الغرض معلوماً، والموضوع علمه له عندهم، لأنّ الغرض مترتب على مسائل العلم، والمسألة وإن كانت متشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلّا أنّ المحمول عارض متأخر عن الموضوع، فلا يصلح للتأثير في الغرض مع وجود الموضوع الذي هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفية غير مستقلة أوّلاً، ومتأخّرة عن الموضوع والمحمول ثانياً. فلا يصلح للتأثير في الغرض إلّا موضوعات المسائل [٥٠]. فوجه عدولهم من الغرض إلى الموضوع هو علّية الموضوع للغرض. وبعبارة أخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحدة الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإثني الذي نصل فيه من المعلول إلى العلّة، لا اللّمي الذي نصل فيه من العلّة إلى المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبة التمايز إلى الغرض الذي هو معلول، بل لا بدّ من ربطه بالعلّة، وهي الموضوع. فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولاً إلّا أنّه أوضح من الموضوع الذي هو اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤ علته، إذ العلم بالغرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلّي والمؤثر الأخرى فلا ريب في تعيين الأول.

إشكال المحقّق الخراساني رحمه الله على المشهور

والمحقّق الخراساني رحمه الله تخيّل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات في قولهم: «تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقح بذلك أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل [٥١]. فإنّه أراد بقوله: «لا الموضوعات» نفى كلام المشهور، وبقرينة عطفه المحمولات عليها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّا محمولاتها.

وذيل كلامه المذكور قرينه اخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كل باب من كل علم علماً على حدة إلا إذا أرادوا أن تميز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.

وبالجملة: في كلام المحقق الخراساني رحمه الله قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادة موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأن قولهم يستلزم كون كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥

وتوضيح إirاده: أن موضوعات ومحمولات المسائل المربوطة بعلم واحد متغايرة، فانظر إلى علم النحو مثلاً، فإن قولنا: «كل فاعل مرفوع» مسألة نحوية، و«كل مفعول منصوب» مسألة نحوية اخرى، و«كل مضاف إليه مجرور» مسألة نحوية ثالثة، وتغاير الموضوعات والمحمولات في هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تميز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كل واحدة من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلاً.

جواب إشكال المحقق الخراساني على المشهور

لكنك عرفت أن ظاهر كلام المشهور أن تميز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كل واحد من علم النحو والفقه والاصول عن صاحبه بأن موضوع الأول هو الكلمة والكلام، وموضوع الثاني فعل المكلف، وموضوع الثالث الأدلة الأربعة أو الحجية في الفقه، فهي علوم متغايرة لأجل تغاير موضوعاتها.

فلا يرد عليهم ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله.

نعم، هو وارد على القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعينة في محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاص، كما فعله المشهور في ناحية الموضوعات، حيث انتزعا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاك التمايز في العلوم.

لكن الظاهر أن تميز العلوم بتمايز المحمولات مجرد احتمال ذكر في كلام المحقق الخراساني، ولا قائل له.

وعلى أي حال لا يصح جعل تميز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦

٢- نظرية المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تميز العلوم

إشارة

وذهب المحقق صاحب الكفاية إلى أن تمايزها بتمايز الأغراض المترتبة على العلوم الداعية إلى تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط في علم الاصول، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، وعصمة الذهن عن الخطأ في الفكر في علم المنطق، وهكذا [٥٢].

وذهب إليه قبله المير سيد شريف الجرجاني، فتبعه جماعة منهم المحقق الخراساني رحمه الله.

والتأمل في كلامه من الصدر إلى الذيل يدلنا على أنه استدلل لإثبات مذهبه في المقام بأن العلم عبارة عن مجموعة مسائله المتعددة التي جمعها الدخول في الغرض الذي دون لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلاً وإن كانت متكثرة ومتشعبة، إلا أن لها جامعاً، وهو أنها تشترك في الدخول في الغرض الباعث على تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال».

فالمحور الذي حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضمنا إليه أن الغرض في كل علم لا يكون إلا واحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله ثبت لا محالة أن كل علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعي إلى تدوينه.

فكل مسألة شككنا في كونها من مسائل النحو مثلاً نعرضها على غرضه، فإن كانت دخيلةً فيه نعلم أنها من النحو وإلا فلا. ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثرةً في غرضين لأجل كلٍ منهما وضع علم على حدة، فإنها حينئذٍ تكون من مسائل العلمين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧

هذا حاصل الدقة والتأمل في كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

وفي كلامه مضافاً إلى إقامة البرهان على مذهبه نكتتان:

الاولى: أن المراد بالعرض في المقام هو غرض تدوين العلم الذي له دخل في جمع مسائل كثيرة واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض في مقام التعلم، فلا يتوقف كون مسألة من مسائل علم على تشخيص المتعلم، فما كان دخيلاً في غرض تدوين علم الفقه مثلاً يكون مسألة فقهية، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلك لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيلنا كونه منها.

الثانية: أن العلم لا يتحقق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعة مسائل نسميها بالعلم قبل التدوين، فإذا دون مسائل النحو مثلاً نقول: «هذا علم النحو» وأما قبل التدوين فلا- غرض في البين ولا- مسائل دخيلة فيه، فلا علم لنا، لأنه لا يكون إلا مجموعة المسائل الدخيلة في الغرض.

فما يستفاد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله امور ثلاثة:

١- إقامة البرهان على كون التمايز بين العلوم بتمايز الأغراض.

٢- أن المراد بالعرض هو الغرض في مقام التدوين لا في مقام التعلم.

٣- أن العلم لا يتحقق إلا بعد تدوينه.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم

وما قيل أو يمكن أن يقال في ردّ كلامه رحمه الله وجوه:

الأول: اورد عليه بأن الأغراض المترتبة على العلوم متأخرة عنها بمراحل، إذ لا بدّ من وجود مسائل العلم أولاً، ثم تعلّمها ثانياً، ثم العمل بها ثالثاً كي يترتب الغرض، ألا ترى أن مجرد المسائل النحوية المدونة في كتاب السيوطي مثلاً لا تؤثر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال» لو لم نتعلّمها، أو لم نعمل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨

بها في المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتبة على العلوم متأخرة عنها بمراحل، فكيف يمكن تمايز المتقدم بالأمر المتأخر؟!

وبعبارة اخرى: تمايز العلوم لا بدّ من أن يكون في مرتبة نفس مسائلها أو قبلها، فلا يمكن تمايزها بالأغراض المتأخرة عنها بمراتب.

ويمكن الجواب عنه بأنه ناشٍ عن الخلط بين العلة الغائية في الخارج وفي الذهن، فإنّ العلة الغائية بوجودها الخارجي وإن كانت متأخرة عن المعلول، إلا أنّها بوجودها الذهني متقدمة عليه، ألا ترى أن الفوائد المترتبة على البناء بوجودها في ذهن البناء متقدمة على نفس البناء وداعية إليه، وإن كانت بوجودها الخارجي متأخرة عنه.

والمحقق صاحب الكفاية صرح بأن تمايز العلوم إنما هو بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين، والداعية إلى تدوين العلم إنما هو الغرض بوجوده الذهني لا الخارجي كما تخيل المستشكل.

إشكال المحقق الخوئي

«مدّ ظلّه»

على المحقق الخراساني وجوابه

الثاني: أورد عليه بعض الأعلام بأن العلوم على قسمين:

١- ما له غرض عملي مترتب عليه، كالنحو والصرف والفقه والاصول، حيث إن من تعلم النحو لا يقول في محاوراته: «جائني زيدا» بل يقول:

«جائني زيدا»، فله أثر عملي، ومن تعلم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّي ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجي، وهكذا.

٢- ما ليس له غرض عملي، بل له أثر علمي فقط، كالفلسفة، حيث عرفوها بالعلم الذي يوجب معرفة الحقائق والواقعيّات، والجغرافيا، فإنّه العلم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٩

الذي يبحث فيه عن الكرة الأرضية، فيترتب عليه معرفة جبالها، غاباتها، بحارها، وسائر أحوالها من حيث الكمية والكيفية والوضع والأين. ولا يترتب على هذين العلمين غرض خارجي.

ثم قال: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله صحيح بالنسبة إلى القسم الأول فقط، وأمّا القسم الثاني فلا بدّ من القول بكون التمايز فيه إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما [٥٣]، لعدم غرض خارجي له ما عدى العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى [٥٤].

هذا حاصل إشكال المحقق الخوئي على المحقق الخراساني رحمه الله.

وفيه: أنّه لا فرق بين القسمين من العلوم عندنا، لأنّ لكلّ من العلوم سواء كان من القسم الأول أو الثاني غرضاً باعثاً على تدوينه مغايراً للغرض الداعى إلى تدوين العلم الآخر، فكما أنّ لعلم النحو غرضاً خارجياً، كذلك للجغرافيا أيضاً غرض خارجي مغاير له، لكن واقعيّة كلّ شيء بحسبه، فواقعيّة العلم إنّما هي بكونه متحقّقاً في ظرفه، فإذا قلنا: «زيد عالم» وكان كذلك بحسب الواقع، فهل يمكن أن يقال: ليس له حقيقة وواقعيّة؟ أو يمكن أن يقال: ليس للوجود الذهني حقيقة أصلاً؟ أو له أيضاً واقعيّة، كما أنّ الوجود الخارجى كذلك، لكن واقعيّة الأول إنّما هي بتحقيقه في الذهن، وواقعيّة الثاني بوجوده في الخارج.

فلو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين ما كان له غرض عملي وما ليس له إلّا غرض علمي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٠

الثالث: أنّ صحّة كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض تبنتى على أمرين:

أ- وحدة الغرض المترتب على كلّ علم، إذ لو أمكن تعدّد الغرض فلا معنى لامتياز العلوم بالأغراض. ووحدة الغرض وإن كانت كالمتسالم عليه بينهم إلّا أنّه لا دليل عليها كما تقدّم في البحث عن دليل المشهور لإثبات وحدة الموضوع [٥٥].

ب- أن لا يكون في المرتبة المتقدّمة على الغرض وجه به يمتاز العلوم بعضها عن بعض، وإلّا حصل التمايز في تلك الرتبة ولا تصل النوبة إلى الغرض.

فتأمّل، كى يتضح لك أنّه هل يوجد في الرتبة المتقدّمة على الغرض وجه التمايز أم لا؟

٣- نظرية الإمام الخميني «مدّ ظله» في ما به يتمايز العلوم

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» إلى أنّ تمايز العلوم بالسنيّة الذاتية المتحقّقة بين مسائلها، فإنّك عرفت [٥٦] أنّ بين

مسائل كل علم سنخية ذاتية، ولا سنخية بين مسائل علمين.

ألا ترى أن قول النحاة: «كل فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كل مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الفقهاء: «الميتة محرمة»؟ ولا يصح السؤال عن علة هذا التناسخ، لأنه ذاتي والذاتي لا يعلل، فكما لا يصح السؤال عن علة كون الإنسان ناطقاً أو حيواناً، فكذلك لا يصح السؤال عن علة وجود السنخية بين مسائل العلم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥١

وبالجملة: المسانخة بين مسائل كل علم توجب امتيازها عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السنخية بالموضوعات، لأننا أنكرنا افتقار العلم إلى الموضوع، ولا- بالأغراض، ضرورة أننا ندرك السنخية بين مسائل النحو مثلاً، ولو لم يكن له غرض أصلاً أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا كاشف عن ارتباط السنخية بذوات المسائل لا بالغرض.

وتداخل علمين في بعض المسائل بأن تدخل مسألة في علمين لا يضرب بما ذكر [٥٧]، لأن وجود السنخية بين مسألة اصولية مثلاً وسائر مسائل علم الاصول لا ينفي وجود السنخية بينها وبين مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر يدل على الوجوب» مسألة اصولية من طرف، ولغوية من طرف آخر، لكونها مناسبة ومسانخة لمسائل كلا العلمين. فمنشأ وحدة العلوم وكذلك منشأ تمايزها إنما هو السنخية الذاتية المتحققة بين مسائل كل علم.

هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظله» في المقام [٥٨].

لا يقال: السنخية ترتبط إيمًا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها في الغرض المترتب عليها الذي يعبر عنه بغرض العلم [٥٩]، لأن مسائل العلوم مركبة عن هذه الامور الثلاثة فقط.

فلا بد من القول بأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٢

على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثاني، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله على الثالث، ولا يتصور أمر رابع.

فإنه يقال أولًا: لا ترتبط السنخية بواحد من الامور المذكورة، بل ترتبط بنفس المسائل التي ركبت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخية المتحققة بين مسائل النحو مثلاً مربوطة بمجموع «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور».

وثانيًا: لا بد من القول بأن التمايز بنفس السنخية، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراك في الغرض، لأن البرهان في المقام من قبيل الإثبات لا اللب.

توضيح ذلك: أن الاشتراك في الغرض مثلًا وإن كان علة لتحقق السنخية بين المسائل، إلا أننا نصل إليه من طريق السنخية، لكونها أوضح منه، ألا- ترى أنه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحقق السنخية أيضاً بين قول النحاة: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وينبغي ذكر نكتة في المقام، وهو أن الإمام «مدّ ظله» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأن الأغراض متأخرة عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدم بما هو متأخر.

وقد عرفت [٦٠] أنه ناش عن الخلط بين العلة الغائية بوجودها الخارجي وبوجودها الذهني، فإن المتأخر عن العلوم إنما هو الغاية الخارجية، وأما الغاية الذهنية التي تكون غرضاً داعياً إلى التدوين فهي متقدمة عليها.

لكن تقدم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٣

بالأغراض، لأن السنخية أوضح من الغرض كما تقدم آنفاً، فلا بد من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام «مدّ ظله».

٤- نظرية الاستاذ البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم

إشارة

وذهب سيدنا الاستاذ آية الله العظمى البروجردى رحمه الله إلى أن تمايز العلوم بتمايز الجامع لمحمولات مسائلها [٤١]. ثم ادعى أن هذا ما اختاره المشهور أيضاً، لأنهم ذهبوا إلى أن التمايز بتمايز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات. وذكر لإثبات كلا الأمرين خمس مقدمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الاولى، وثلاث بدعواه الثانية:

المقدمة الاولى: لا يخفى أننا إذا راجعنا كل واحد من العلوم المدونة، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدون والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدائياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشعبة 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، تميز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم. مثلاً إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدونه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٤

والأغراض الباعثة على تدوينه، رأينا أن جهة البحث في جميعها كيفية آخر الكلمة من المرفوعة والمنصوبة والمجرورية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدون والأغراض ونحوهما، وهي الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشعبة، 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 خارجيتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان، فلا محالة ليستا خارجيتين من الموضوع والمحمول، إذ النسبة معنى آلى، 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: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكم موجود، وهكذا. وأن بعضها مما يختلف المحمول في مسائله، لكنه توجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما يكون المحمول في مسائل فصل منه أمراً وحدائياً، كعلم النحو، فإن المرفوعة مثلاً تارة تحمل على الفاعل، وأخرى على المبتدأ، وتحصل بذلك مسألان، ومع ذلك فالمرفوعة وإن كانت تغاير المنصوبية، لكن بينهما جهة جامعة ذاتية، حيث إن كلا منهما من تعينات الإعراب الحاصل لآخر الكلمة. وبالجملة: فليس المحمول يختلف دائماً في جميع مسائل العلم، وأما موضوعات المسائل فهي مما تختلف دائماً في جميع المسائل، من أى علم كانت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٥

وحيث عرفت في المقدمة الاولى 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 خارجيتين من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الاولى في المحمول والجهة الثانية في موضوع المسائل، لأنه الذي يختلف في جميع المسائل، بخلاف المحمول.

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

المقدمة الثالثة: أن المراد بالعرض في قولهم: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» هو العرض باصطلاح المنطقي لا

الفلسفي، فإنَّ العرض الفلسفي عبارة عن ماهية شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع، ويقابله الجوهر.

والعرض المنطقي عبارة عما يكون خارجاً من ذات الشيء متّحداً معه في الخارج، ويقابله الذاتى. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنَّ العرض المنطقي قد يكون جوهرًا من الجواهر، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان وبالعكس، حيث إنَّ كلياً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، وإن كان كلٌّ منهما ذاتياً بالنسبة إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، وباصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإنَّ «الفصل» مثلاً بالنسبة إلى «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبة إلى «النوع» المؤلّف منه ذاتي له، وأمّا المقولات التسع العرضية باصطلاح الفلسفي فلا تتغير عن وصف العرضية باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدّمة الرابعة: لا يخفى أنّ كل واحد من الموضوع والمحمول في مسائل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٦

العلم عرض بالنسبة إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض باصطلاح المنطقي، وهو عبارة عما يكون خارجاً من ذات الشيء، ومتّحداً معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ: «الجسم موجود» كل واحد من وصفى الجسميّة والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكل واحد منهما عرض ذاتي بالنسبة إلى الآخر، وكذلك كل واحد من وصفى الفاعليّة والمرفوعيّة في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقياً بالنسبة إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع في كلّ مسألة عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمة الخامسة: أنّ المتداول في المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و«المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّا أنّ النظم الطبيعي يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فإذا عرف المخاطب زيدا، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟

نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجيء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذى جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدمات تبين لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وليس هو لإعبارة عن جامع محمولات المسائل، الذى عرفت في المقدّمة الثانية أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل في كلّ علم هو الذى ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع في وعاء الذهن، ويطلب في العلم تعيّناته وتشخصّاته التى تعرض له.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٧

مثلاً في العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا، فنطلب في العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهريّة، والعرضيّة، والجسميّة، ونحوها، فصوره القضية وإن كانت هى قولنا: «الجسم موجود» مثلاً، لكنّ الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديّة، فمحصل مسأله هو أنّ الوجود المعلوم لك، من خصوصيّاته وتعيّناته وصف الجوهريّة، ومن تعيّناته وصف الجسميّة، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولاً في القضايا المعقودة.

وكذلك في علم النحو، فإنّ أول ما ينسب إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فتطلب في علم النحو الخصوصيّات التى بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقةً هو وصف المرفوعيّة، فمحصل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة إنّما يتعيّن بتعيّنات مختلفة: من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعي فاعل، والمعرب بالإعراب النصبي مفعول، وهكذا.

والحاصل: أنّ جامع المحمولات- أعنى الحيثيّة المشتركة بين مسائل العلم- هو الذى ينسب إلى الذهن أولاً، ويطلب في العلم جهاته

وتعييناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيينات 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

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٨

أن ما هو الموضوع حقيقة هو المعلوم من الأمرين.

فتلخص مما ذكرنا أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها. وقد تبين لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهم في المقام من أنه لم لا يجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إياها من سائر العلوم، هي عبارة عن الكلّي 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 الكلّي الجامع لموضوعات المسائل.

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

والظاهر أن ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيد الحيشة 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 حيشة الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيشة الصحة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات، وبعبارة أخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلا في التعبير [٦٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٥٩

نقد ما اختاره السيد البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم

وفي كلامه رحمه الله مواقع للنظر:

١- لا إشكال في ما ذهب إليه في المقدمة الاولى، من أن في جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيتين:

إحدهما: مغايرة مسائل كل علم مع مسائل سائر العلوم، والثانية: أن مسائل كل علم وإن كانت متشابهة متسانخة، إلا أن لكل منها مغايرة مع سائر المسائل من ذلك العلم، مثلاً لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايرة مع «الصلاة واجبة» ومغايرة أخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثاني.

لكن الإشكال في دعوى استناد المغايرتين المذكورتين بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبة في ذلك، كيف وللربط بين الموضوع والمحمول دور مهم في تحقق المسألة، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلم يريد إفادته إنما هو بيان النسبة والهوية بين الموضوع والمحمول.

فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله في تعليل دعواه: «إذ النسبة معنى آلي، توجد في جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فإن النسبة وإن كانت معنى حرفياً آلياً إلا أنها المقصودة بالإفهام في جلّ المحاورات. ووجود النسبة في جميع المسائل لا يستلزم اتحادها في الجميع، فإن النسبة بين «الفاعل مرفوع» ومغايرة للنسبة بين «المفعول منصوب»، واشتراك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٠

المسائلتين في كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا يوجب اتحاد معانها والنسبة بينهما، فإن نسبة المرفوعة إلى الفاعل غير نسبة المنصوبة

إلى المفعول. فلا يصح القول بانحصار التمايز في محدودة الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبة فيه.

٢- قال رحمه الله في المقدمة الثانية: تمايز مسائل كل علم في أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلك على وحدة جميع المحمولات في بعض العلوم كالفلسفة، ووحدة محمولات بعض الأبواب في بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات في جميع المسائل من جميع العلوم.

وفيه: أن الأمر في بعض العلوم بعكس ذلك، كالعرفان، فإن موضوعه وموضوع جميع مسائله شيء واحد، وهو الله، فكيف يمكن القول بأن تغاير مسائل كل علم في أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!

٣- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا في ملاك تمايز العلوم، فإنهم وإن عبروا بأن تمايزها بتمايز الموضوعات، إلا أن موضوع العلم عبارة عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفيه: أن هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإن المشهور ذهبوا إلى أن موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة والكلام، ولا ريب في أن المسائل النحوية هي «الفاعل مرفوع»، و«المفعول منصوب»، و«المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلى وجدانك فهل تجد الموضوع الذي هو الكلمة والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ريب في أن الصحيح هو الأول، وأما الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفية آخر الكلمة» لا الكلمة والكلام.

إن قلت: يؤيد ما ذكره آية الله البروجردى رحمه الله أن موضوع الفلسفة هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦١

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «وجود»، حيث نقول: الله موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب في أن الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهية، لأن الوجود على هذا القول أمر اعتباري، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهية في جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتباري، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم في الفلسفة التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلا بدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين: أ- أن نلتزم في خصوص الفلسفة بما التزم به آية الله البروجردى رحمه الله في جميع العلوم، وهو أن مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أن صورة المسائل وإن كانت «الله موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها في الواقع «الموجود هو الله، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود في هذه القضايا بمعنى «الواقع» [٦٣].

فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.

ب- والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعية» [٦٤]، ويبحث في الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٢

بأصالة الماهية، لكن الواقعية تنحصر في الوجود عند القائلين بأصالته، وفي الماهية عند القائلين بأصالتها.

وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصاديق هذه الواقعية، فالجهر [٦٥] أحد مصاديقها، والجسم مصاديق آخر، والعرض مصاديق ثالث، وهكذا.

والحاصل: أن موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعبر عنه بالواقعية.

هذه هي الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره رحمه الله.

٤- لا ريب في أن الغرض من البحث حول ملاك تمايز العلوم إنما هو تشخيص المسائل المشكوكة.

توضيح ذلك: أننا إذا شككنا في أن الاستصحاب مثلاً هل هو مسألة اصولية أو فقهية، فلا بدّ لنا من ملاحظة ضابطة التمايز، لنعلم بها

كونه من الاصول أو الفقه، كى ندرجه فى محلّه ونبحث عنه فى العلم المربوط به. وربما يترتب عليه ثمره علمية أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد فى الفقه وحرمة فى اصوله، فإن اقتضت مسألة التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الاصول فلا. وبالجملة: البحث عن ملاك تمايز العلوم ليس بحثاً علمياً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشك عن المسائل المشكوكة وإدراجها فى العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقالة آية الله البروجردى رحمه الله من أن التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا يترتب عليه الغرض المذكور. اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٣

توضيح ذلك: أن الجامع لا بد من أن ينتزع عن محمولات جميع مسائل العلم، وإلا فلم يتحقق به التمايز بين العلوم. فحينما نشك في أن الاستصحاب مثلاً هل هو من المسائل الاصولية أم لا؟ فالضابط فى تشخيصه هل هو الجامع بين محمولات المسائل سوى الاستصحاب أو معه؟ لا- يمكن الذهاب إلى الأول، لأنه يستلزم الشك فى كون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جميع المسائل، لاحتمال كون الاستصحاب منها.

ولا- إلى الثانى، لأنه يستلزم احتمال أن يكون هذا الجامع منتزِعاً عن محمولات مسائل الاصول وشىء أجنبى عنها، للشك فى دخول الاستصحاب فيها فرضاً.

وبعبارة اخرى: كلامه رحمه الله يستلزم نحواً من الدور، لأن العلم بكون الاستصحاب داخلياً فى الاصول أو خارجاً عنه يتوقف على العلم بالجامع بين محمولات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لمحمولات جميع المسائل يتوقف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، كما هو واضح.

هذا أهم إشكال ينهدم به أساس ماذهب إليه آية الله البروجردى رحمه الله. ولا- يخفى عليك أنه وارد على كلام المشهور أيضاً، لأنهم ذهبوا إلى أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات [٦٦] أولاً، وإلى أن موضوع كل علم هو الجامع بين موضوعات مسائله [٦٧] ثانياً، فتمايز العلوم عندهم بتمايز الجامع بين موضوعات اصول الشريعة، ج ١، ص: ٦٤ مسائلها.

فلا بد من أن يكون هذا الجامع الذى سُمى عندهم موضوع العلم منتزِعاً عن موضوعات جميع المسائل. فلو شككنا فى أن الاستصحاب مثلاً هل هو من المسائل الاصولية أم لا؟ فالعلم بدخوله فيها أو خروجه عنها متوقف على العلم بالجامع بين موضوعات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لموضوعات جميع المسائل متوقف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، وهذا دور. وبالجملة: يرد على المشهور أيضاً ما أوردناه على آية الله البروجردى رحمه الله طابق النعل بالنعل.

لكنه لا- يرد على من قال بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم كالمحقق الخراسانى رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا يتوقف على العلم بجميع المسائل، فيمكن أن نعلم بأن فائدة علم الاصول هى القدرة على الاستنباط، ومع ذلك نشك فى أن الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه على الغرض لكى يرفع الشك ونعلم بدخوله فى المسائل الاصولية أو خروجه عنها.

٥- ويرد على آية الله البروجردى والمشهور إشكال آخر أيضاً، وهو أن الجامع بين المحمولات أو الموضوعات الذى هو ملاك تمايز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفى أو نوعى أو جنسى [٦٨]؟

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٥

هنا قرائن على أن مرادهم الجامع النوعي:

منها: أن المشهور قالوا: إن نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله هي نسبة الكلّي إلى المصاديق والطبيعي إلى الأفراد، فيعلم أنهم فرضوا هذا الجامع نوعياً، وفرضوا موضوعات المسائل مصاديقه وأفراده، إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسي لما عبروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأيضاً لو كان مرادهم الجامع الصنفي لما عبروا عن موضوع العلم الذي هو عبارة أخرى عن هذا الجامع بالطبيعي، لأنّ التعبير به إنّما يصحّ في النوع لا في الصنف.

ومنها: أن إرادة الجامع الصنفي أو الجنسي تشكل الأمر في بعض العلوم مثل علمي النحو والصرف، ضرورة أن إرادة الجامع الصنفي تستلزم أن يكون كلّ واحد من المعرب والمبني مثلاً علماً على حدة، لكونهما صنفين من النحو، وإرادة الجامع الجنسي تستلزم أن يكون موضوع علمي النحو والصرف هو الكلمة والكلام [٦٩]، مع أنهم فرقوا بينهما وقالوا: موضوع النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الكلمة والكلام من حيث الصّحة والاعتلال، ولا ريب في أن كلّاً منهما جامع نوعي داخل تحت الجنس الذي هو الكلمة والكلام.

والحاصل: أن مراد المشهور من الجامع بين موضوعات المسائل ومراد آية الله البروجردي رحمه الله من الجامع بين محمولاتها إنّما هو الجامع النوعي.

وحيثنذ، فإن علمنا بكون مجموعة معينة من المسائل داخله في علم النحو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٦

مثلاً، وشككنا في مجموعة أخرى وأردنا تشخيص كونها داخله فيه أو خارجه عنه بملاك التمايز الذي هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأنّ الجامع المنتزع هو الجامع النوعي، إذ يحتمل أن يكون المسائل المعلومة صنفاً للنحو، والمسائل المشكوكة صنفاً آخر له، كما أن المعربات والمبنيات صنفان للنحو، فيحتمل أن يكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة جامعاً صنفياً. وبعبارة أخرى: لا بدّ لكم من العلم بكون الجامع المنتزع جامعاً نوعياً شاملاً لجميع المصاديق النوعية، كالإنسان، ولا علم لكم بنوعيته الجامع إلّا بعد العلم بخروج المسائل المشكوكة عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومة التي انتزعت منها الجامع، مع أن الملاك في خروجها عنه أو دخولها فيه هو الجامع الذي يكون ملاك التمايز بين العلوم فرضاً.

إن قلت: لا دخل لكثرة الأفراد وقتلتها في الجامع النوعي، ألا ترى أن الإنسان جامع نوعي، سواء كان أفراداً ألفاً أو أكثر أو أقل، فكيف قلت: إنّ الجامع في العلوم يكون نوعياً لو كانت المسائل المشكوكة خارجه عنها، ويحتمل أن يكون صنفياً لو كانت داخله فيها؟! قلت: بين المقامين فرق، لأننا علمنا أن «الإنسان» جامع نوعي مركب من جنس وفصل باسم «الحيوان» و«الناطق»، فكلّ من صدق عليه أنّه حيوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا يفرق في نوعيته كثرة المصاديق وقتلتها.

بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس لنا هاهنا جامع نوعي مشخص من قبل، بل نريد انتزاع الجامع النوعي من مجموعة المسائل، فإن كانت المسائل المشكوكة خارجه عن العلم واقعاً كان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة نوعياً، وإن كانت داخله فيه واقعاً يحتمل أن تكون كلّ من مجموعة المسائل المعلومة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٧

والمشكوكة صنفاً للعلم، فيكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة صنفياً، وللمسائل المشكوكة أيضاً جامع صنفى آخر، فلا بدّ من انتزاع الجامع النوعي الذي يعمّهما.

فحاصل الإشكال على المشهور وآية الله البروجردي رحمه الله أنّه من أين انكشف لهم نوعيّة الجامع لكي يكون ملاكاً للتمايز بين العلوم، وضابطاً لتشخيص كون المسائل المشكوكة داخله في علم أو خارجه عنه؟!

٥- نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظله» في مسألة تمايز العلوم

إشارة

وبعض الأعلام بعدما نقل كلام المشهور من كون التمايز بتمايز الموضوعات، وكلام المحقق الخراساني رحمه الله من أنه بتمايز الأغراض قال:

والتحقيق في المقام أن يُقال: إن إطلاق كل من القولين ليس في محله.

وبيان ذلك: أن التمايز في العلوم تارة يُراد به التمايز في مقام التعليم والتعلم [٧٠]، لكي يقتدر المتعلم ويتمكن من تمييز كل مسألة ترد عليه، ويعرف أنها مسألة اصولية أو مسألة فقهية أو غيرهما، واخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، وبيان ما هو الداعي والباعث لاختيار المدون عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الاخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز في المقام الأول، فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٨

والوجه في ذلك هو أن حقيقة كل علم، حقيقة اعتبارية [٧١]، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقة كل واحد منهما من مقولة على حدة، أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتميز كل مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر، يمكن بأحد الامور المزبورة.

وأمّا التمايز في المقام الثاني فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس، كعلم الفقه والاصول والنحو والصرف ونحوها [٧٢].

وذلك لأن الداعي الذي يدعو المدون لأن يدون عدّة من القضايا المتباينة علماً، كقضايا علم الاصول مثلاً، وعدّة اخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلا اشتراك هذه العدة في غرض خاص، واشتراك تلك العدة في غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدون أن يدون كل باب - بل كل مسألة - علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٦٩

وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازها عن غيره إما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض أن غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكرة الأرضية» مثلاً، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمية والكيفية والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصها الطبيعية ومزاياها على أبحاثها المختلفة.

أو إذا فرض أن غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهرية والباطنية، وعن أعضائه وجوارحه وخواصها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إما بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما أنه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أن غرض المدون يتعلق بمعرفة ما تعرضه الحركة مثلاً، فله أن يدون علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول. وبما حققناه تبين لك وجه عدم صحة إطلاق كل من القولين [٧٣]، وأن تميز أي علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا

ينحصر بالعرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وبيان الفهرس والأبواب [٧٤]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ١؛ ص ٧٠

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٠

إجمالاً اخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات [٧٥].

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» في المقام.

نقد مقالة السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم

وفي كلامه مواقع للنظر:

١- إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين [٧٦]، كما هو مذهب المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» وقلنا بأنّ التمايز في هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجي والعلمي، كما تقدّم [٧٧].

توضيح ذلك: أنك عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخراً عنه، وما هو داعٍ إلى التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني.

ولا فرق في ذلك بين العلوم التي يترتب عليها غرض عملي، كعلم النحو الذي فائدته «صون اللسان عن الخطأ في المقال» والعلوم التي لا تترتب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هي» كالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ في المقال» كما أنّه بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم النحو، كذلك «العلم بحقائق الأشياء كما هي» أيضاً بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم الفلسفة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧١

فلو كان الغرض الداعي إلى التدوين ملاك تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلك الأمر في الفلسفة، ولا ملزم للفرق بينهما في ذلك أصلاً.

٢- أنّه «مدّ ظلّه» قال في القسم الأول من العلوم، أعني ما يترتب عليه غرض خارجي: لا بدّ من أن يكون التمايز في هذا القسم بالعرض، إذ لو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع - كما عليه المشهور - لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب - بل كلّ مسألة - علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

وفيه: أنّه تخيّل - كالمحقق الخراساني رحمه الله - أنّ المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت [٧٨] أنّه تخيّل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

٣- أنّه «مدّ ظلّه» قال في القسم الثاني من العلوم: وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والإحاطة، كعلم الفلسفة الاولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أوّلًا: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنيّة كما قال الإمام «مدّ ظلّه» فلماذا لم يذكره في مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنيّة أمر واضح في كلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره في مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٢

والحاصل: أنه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالنسخية الذاتية بين المسائل فلا بد من ذكره في مقام التعليم والتعلم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له في العلوم، لأن تركبها تركب اعتباري، وليس لها جنس وفصل. وثانياً: أنه مثل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطة للمسألة.

فيتوجه إليه سؤالان:

- ١- ما ضابطة كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطة كونه بالمحمول؟
 - ٢- ما معنى كون التمايز بالذات أو بالموضوع في القسم الأول؟ هل اريد أن في هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكل منهما يمتاز كل علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التي لا يترتب عليها غرض خارجي، أو اريد أن التمايز في بعض أفراد هذا القسم بالذات وفي بعضها الآخر بالموضوع؟
- وعلى التقدير الثاني فما هو الملاك في التمايز بالذات وفي التمايز بالموضوع؟
وبالجملة: طرح مسألة التمايز بدون بيان أية قاعدة يتمكن المدون من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلى عدم التمايز.

٦- تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

إشارة

وفي المقام نظر جديد، وهو أن العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً. فالبحث عن معرفة الإنسان مثلاً تارة يكون بطريقة إقامة البرهان العقلي، واخرى بطريقة المراجعة إلى المنابع الدينيّة من الآيات والروايات، وثالثة بطريقة التجربة، وملاحظة الآثار الباقية من النسل الأولى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٣

فالموضوع في جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متميزة بتمايز طرق البحث. وأيضاً: البحث عن معرفة الله تعالى قد يكون بحثاً فلسفياً مبتنياً على البراهين العقلية، وقد يكون عرفانياً مبتنياً على الكشف والشهود. فهما علمان، وتمايزهما بتمايز اسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو الله تعالى. فحاصل هذا القول أن تمايز العلوم إنما هو بتمايز طرق البحث وأساليبه. وفيه أولاً: أنهم إن أرادوا إعطاء ضابطة كئيّة في جميع العلوم [٧٩] كما أنه محلّ الكلام في المقام فهو يستلزم أن يكون البحث العقلي مثلاً عن معرفة الإنسان الذي يعبر عنه بعلم النفس، وعن معرفة الله تعالى علماً واحداً، لكون البحث في كليهما بطريقة إقامة البرهان العقلي الفلسفي، فيتحد الاسلوب، مع أنه لا يمكن الالتزام بهذا اللزوم، لأن كونهما علمين متغيرين أمر بديهي. وإن أرادوا إعطاء الضابطة في خصوص العلوم المشابهة فقط فهو أخصّ من المدعى، لما عرفت من أن محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهة منها.

وثانياً: أن استنتاج كون التمايز بتمايز أساليب البحث يتوقّف على نفى جميع الاحتمالات المقابلة له، مع أن ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفي - على الفرض - كون التمايز بالموضوعات، حيث إننا نجد أن لنا علوماً متعدّدة ذات موضوع واحد، كالبحت عن معرفة الله باسلوب عقلي فلسفي، وباسلوب آخر عرفاني،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٤

فلا- يمكن تمايزهما بتمايز الموضوعات، إلما أنه لا- ينفي أن يكون التمايز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حيث إن للبحث عن معرفة الإنسان بطريقة إقامة البرهان العقلي غرضاً، وبطريقة الرجوع إلى المنابع الديثية غرضاً آخر، وبطريقة التجربة غرضاً ثالثاً. وبالجملة: إقامة الدليل على نفي كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا تثبت كونه بتمايز طرق البحث وأساليبه، إلا إذا اقتضى نفي الأقوال والاحتمالات الأخرى أيضاً، والدليل المذكور لا يقتضى إلانفي كون التمايز بتمايز الموضوعات فقط. وثالثاً: أنا نمنع وحدة الموضوع أيضاً فيما يوهم ذلك، فإن الشيء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيات متعددة ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا. فمعرفة الله تعالى من طريق الفلسفة غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنها معرفة الله.

فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأن الدليل المذكور لا يقتضى نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيات.

الحق المختار في المقام

والحق في المقام ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» من أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٥

تمايز العلوم إنما هو بالسنخية الذاتية المتحققه بين مسائل كل علم [٨٠]، فإننا نجد بين «الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب» سنخية ذاتية، وكذلك بين «الصلاة واجبة» و«الميتة محرمة»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و«الصلاة واجبة» سنخية أصلاً. وقد عرفت أن الغرض الداعي إلى التدوين بوجوده الذهني وإن كان متقدماً رتبةً على المسائل، لكونه علّة غائية لتدوينها، والمسائل متقدّمة رتبةً على السنخية بينها، لكونها [٨١] موضوعها، إلأنا لا نهتدي إلى الغرض إلأمن طريق السنخية، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هي هادية لنا إلى الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإثني فلا تصل النوبة إلى كون التمايز بتمايز الأغراض، لأن مسألة العلّية والمعلولية لا توجب ترجيح العلّة على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العلّة وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٦

فتأخر السنخية بحسب الوجود عن المسائل التي هي متأخرة عن الغرض بوجوده في ذهن المدون لا- يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين، بل التمايز بالسنخية، لأنها كاشفة عن الأغراض.

فإذا شككتم في مسألة أنها هل هي من مسائل النحو مثلاً أم لا؟

فاعرضوها على المسائل النحوية المعلومة، فإن رأتموها مسانخة لها فهي مسألة نحوية، وإلا فلا.

ولا- يخفى عليكم أنه لا دخل لقلّة المسائل وكثرتها في وجود السنخية بينها، فإن مسائل علم النحو مثلاً متسانخة، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثة آلاف.

بخلاف الجامع بين الموضوعات الذي قال المشهور بكونه ملاك التمايز، أو المحمولات الذي قال استاذنا البروجردى رحمه الله بكونه ملاكه، فإن لدخول المسائل المشكوكه في العلم وخروجها عنه دخلاً في الجامع المنتزع كما عرفت [٨٢] سابقاً.

فالحق بعد ملاحظة جميع الأبحاث المتقدّمة في مسألة تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظله»، لسلامته من الإشكال، ثم ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأن ما يرد عليه من الإشكال أقلّ ممّا يرد على سائر الأقوال.

هذا تمام الكلام في تمايز العلوم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٧

فى موضوع علم الاصول

المقام الثالث: فى موضوع علم الاصول

اشارة

إنهم بعد اختلافهم فى احتياج كل علم إلى الموضوع اتفقوا على أن لعلم الاصول موضوعاً [٨٣]، لكنهم اختلفوا فيه على أقوال:

١- نظرية المشهور والمحقق القمى فى موضوع علم الاصول

ذهب المشهور منهم المحقق القمى إلى أنه الأدلة الأربعة بما هي أدلة [٨٤].

أقول: تقدّم أن المشهور قالوا بوحدة موضوع كل علم، ومع ذلك ذهبوا هاهنا إلى أن موضوع علم الاصول هو الأدلة الأربعة، وبينهما منافرة ظاهرة.

إن قلت: لعل مرادهم بالأدلة الأربعة بما هي أدلة، الجامع بينها أعنى «الحجة فى الفقه»، وهذا الجامع شىء واحد، وإن كان مصاديقه متعدّدة.

قلت: لو كان هذا مرادهم فما الوجه فى عدولهم عن التعبير بالجامع الذى هو الموضوع واقعاً إلى التعبير بمصاديقه الأربعة؟!

وأورد عليهم صاحب الفصول رحمه الله بأنّ الموضوع لو كان هو الأدلة الأربعة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٨

بوصف كونها أدلة فلا- يعقل البحث عن حجّية ظواهر الكتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّية هذه الامور

بوصف كونها حجة من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فى القضايا الضرورية بشرط المحمول، وهو غير معقول [٨٥].

٢- كلام صاحب الفصول فى المقام

اشارة

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كون الموضوع ذوات الأدلة الأربعة بما هي هي، أعنى نفس الكتاب والسنة

والإجماع والعقل، لا بوصف كونها حجة [٨٦].

نقد نظرية صاحب الفصول فى موضوع علم الاصول

وأورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بأنّه إن أراد بالسنة السنة المحكية فقط، أعنى: نفس قول المعصوم وفعله وتقريره

يلزمه خروج البحث عن حجّية خبر الواحد عن المسائل الاصولية، لأنّ موضوع هذه المسألة رواية زرارة مثلاً، وهى كما لا تكون من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل، كذلك لا تكون من مصاديق السنة المحكية، كما هو واضح.

وكذا يلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجيح عنها، لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنة

المحكيّة.

والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله تفتن لهذا الإشكال قبل المحقق صاحب الكفاية، وأجاب عنه في مبحث حجّية خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٧٩

عن حجّية خبر الواحد يكون بمعنى أنّ قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟ فالموضوع في مسائل هذا البحث هو السنّة المحكيّة من دون ورود الإشكال [٨٧].

وهو رحمه الله وإن لم يُجب عن الإشكال بخروج مبحث التعادل والترجيح عن المسائل الاصوليّة، إلّا أنّ لازم هذا الجواب المذكور أن يُجاب عنه أيضاً بأنّ البحث فيه وإن كان بحسب الظاهر عن الروايتين المتعارضتين إلّا أنّ الكلام واقعاً في أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره بأيّ الخبرين المتعارضين يثبت؟ ويُجاب: بأنّه يثبت بالخبر ذي المزيّة إن كان أحدهما ذا مزيّة على الآخر، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التسايط، لكن مقتضى الأخبار هو التخيير، فيثبت قول الإمام عليه السلام بما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين المتكافئين.

الواقعي فهو مفاد كان التامة وليس بحثاً عن عوارض السنّة، لأنّها مفاد وأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الشيخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوت كان الناقصة.

وبعبارة اخرى: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ففي مسألة حجّية خبر الواحد ومسألة التعادل والترجيح لا بدّ من أن يكون البحث فيها عن عوارض السنّة، وعرض الشيء ما يعرضه بنحو مفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذي يعبر عنه بمفاد كان التامة، فإذا قلنا في مبحث حجّية خبر الواحد: «قول الإمام عليه السلام هل يثبت بخبر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٠

الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعي كان معناه أنّ قول الإمام هل يتحقّق عند خبر مثل زرارة أم لا؟ وهذا مفاد كان التامة، فلا يكون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّة.

وإن أراد الثبوت التعبدي فهو بمعنى وجوب ترتيب الأثر على الخبر الحاكي للسنّة، فهو من عوارضه لا من عوارضها كما لا يخفى.

هذا كلّه على تقدير إرادة قول المعصوم وفعله وتقريره من السنّة المأخوذة في موضوع علم الاصول في كلام صاحب الفصول.

وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها فالبحث في تلك المباحث أعني مباحث حجّية خبر الواحد والتعادل والترجيح وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في كثير من مسائل علم الاصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتية للأدلة الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغة الفعل ولا تفعل وفي مفاد المشتق لا يختصّ بالكتاب والسنّة، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامية لكلام العرب مطلقاً يستدلّ عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادرة من الموالي العرفية إلى عبيدهم.

نعم، ثمرة هذه المباحث معرفة خصوص أحوال الكتاب والسنّة، حيث إنّ الاصولي لا يقصد بها إلا استنباط الأحكام الشرعية بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتية للأدلة الأربعة [٨٨].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الإيراد على صاحب الفصول.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨١

إن قلت: يرد على الفقرة الأخيرة من كلامه أنّ العوارض الذاتية للجنس عوارض ذاتية للنوع أيضاً، فالبحث عن صيغة الفعل ولا تفعل وعن مفاد المشتقّ بحث عن العوارض الذاتية للكتاب والسنّة، كما أنّه بحث عن العوارض الذاتية لكلام العرب عموماً.

قلت: صاحب الفصول رحمه الله يعتقد أنّ العرض الذاتي للجنس عرض غريب بالنسبة إلى النوع لا ذاتي، فالإشكال وارد عليه.

٣- نظرية المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ونقده

وقال المحقق صاحب الكفاية: إن موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة [٨٩]. ويرد عليه - كما قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» - أنه عازٌّ على الاصولي أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنه هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمة جداً.

٤- كلام الاستاذ البروجردي رحمه الله في موضوع علم الاصول

ذهب آية الله البروجردي رحمه الله إلى أن موضوعه هو «الحجة في الفقه». وحيث إنه اختار في «موضوع كل علم» أنه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الاصول هو «الحجة في الفقه»:

بعدما علمنا بأن لنا أحكاماً شرعية، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، في إثبات الأحكام الشرعية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٢

وامتثالها، فوجود أصل الحجة والدليل معلوم لنا، والمطلوب في علم الاصول تعيينات الحجة وتشخصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففي قولنا: «خبر الواحد حجة» وإن جعل وصف الحجة محمولاً، ولكنه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنه الأمر المعلوم، والمجهول تعييناته وأفراده، فمحصّل مسائل الاصول هو أن الحجة التي نعلم بوجودها إجمالاً، لها تعيينات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهرة، وهكذا، فكل مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجة، مسألة اصولية، كمسألة حجة الخبر والشهرة والإجماع، وحجة أحد الخبرين في باب التعارض، ومسألة حجة القطع بقسميه من التفصيلي والإجمالي، فإن حجة القطع التفصيلي كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرض لها القدماء، إلا أن توهم عدم الحجة في بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهي أيضاً من مسائل علم الاصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلامية - كما في الكفاية [٩٠] - وليست الحجة في اصطلاح الاصولي عبارة عن حدّ الوسط، بل هي بمعناها اللغوي، أعني ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقة.

وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجة العلم الإجمالي، وكذلك مبحث حجة الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أن صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع، ويصحّ احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسألة التخيير، حيث إن المبحوث عنه فيها أنه في مقام دوران الأمر بين المحذورين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٣

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجة المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم، بل في حجيتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما في الدخالة بلا إشكال، وإنما يقع البحث عن حجيتها، وسيأتي تحقيقه في محله.

وكذلك البحث في مفاد هيئة افعال ولا تفعل، لرجوعه إلى البحث عن أنّهما حجة في الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث في مفاد المشتق، لأنه يرجع إلى البحث عن أنه هل هو حجة بالنسبة إلى المنقضى عنه المبدأ كالمتلّبس أم لا؟

وبالجملة: فالمحمول في جميع المسائل الاصولية هو عنوان «حجة» أو راجع إليه، فكل مسألة تكون حجة البحث فيها حجة أمر من

الامور فهي مسألة اصولية.

نعم، بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حثية الحجية تكون خارجة من الاصول، وتدخل في سلك المبادئ، كمسألة مقدمه الواجب، ومبحث الضد وأمثالهما.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا أن موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجة في الفقه»، ومحصيل مسائله تشخيص مصاديق الحجة وتعييناتها [٩١].

هذا ما أفاده آية الله البروجردى رحمه الله في المقام، وحاصله: أن موضوع علم الاصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذي يقال له: «الحجة في الفقه».

أقول: التوجيه المتقدم جارٍ في مسألة مقدمه الواجب وال ضد أيضاً، لأن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٤

البحث في الأول يرجع إلى أن وجوب ذي المقدمه هل هو حثية عقلاً على وجوب المقدمه أم لا؟ وفي الثاني يرجع إلى أن الأمر بالشىء هل هو حجة عقلاً على النهى عن ضده أم لا؟ إذ الحجية في المقام أعظم من الشرعية والعقلية، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

٥- كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في موضوع علم الاصول

وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آية الله البروجردى رحمه الله من أن موضوعه هو «الحجة في الفقه» لكنّه خالفه في توجيهه، فإن آية الله البروجردى رحمه الله وجهه من طريق الجامع بين محمولات المسائل كما عرفت، والإمام من طريق الجامع بين موضوعاتها.

توضيحه: أن المسائل الاصولية حيث تكون اموراً اعتبارية [٩٢] يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجة» يرجع إلى أن «الحجة خبر الواحد» وهكذا، بل هذا أولى من عكسه، لأنّ لله تعالى أحكاماً وقوانين، وأنا نعلم أنه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب وخبر الواحد وهكذا، فمن قال بحجية خبر الواحد مثلاً يقول: خبر الواحد من تعيينات الحجة على أحكام الله، فيمكن أن يحتج به المولى على العبد وبالعكس، ومن أنكر حجتيه يقول: خبر الواحد ليس من مصاديق الحجة المعلومة لنا إجمالاً، فلا يصح الاحتجاج به للمولى على العبد، ولا بالعكس.

فجعل الحجة موضوعاً وكلّ واحد من تعييناتها كخبر الواحد محمولاً أولى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٥

من العكس.

ويؤيده أن موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنه محمول مسائله لا- موضوعها، فإننا نقول فيها مثلاً: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهكذا، فلا- يمكن القول بكون موضوع علم الفلسفة الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّا بطريق عكس المسائل.

فالمسائل المتقدمه في الواقع هكذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهكذا.

فحاصل ما أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» في المقام، أن موضوع علم الاصول هو «الحجة في الفقه» وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقة عكس الحمل.

٦- المختار في المقام

والحق أن موضوع علم الاصول هو «الحجّة في الفقه» ولا نحتاج إلى تكلف عكس المسائل كما فعله الإمام «مدّ ظلّه». توضيحه: أنا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان معناه زيد واحد من طبيعة الإنسان، فالموضوع في هذه القضية فرد من طبيعة الإنسان، وتعيّن من تعيّناتها، كما أن المحمول كذلك، بل الموضوع أظهر فرداً وتعيّناً من المحمول، لأنه كلى مبهم، بخلاف الموضوع. إذا عرفت هذا فنقول في المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّة» [٩٣] كان معناه «خبر الواحد فرد من طبيعة الحجّة» والموضوع فيه أظهر مصداقاً وتعيّناً من

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٦

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلى عكس المسألة لأجل انطباق طبيعة «الحجّة في الفقه» على موضوعها. والحاصل: أن موضوع علم الاصول هو الجامع بين موضوعات مسائله الذي يقال له: «الحجّة في الفقه» من دون أن نحتاج إلى عكس الحمل، على أن القول بعكس جميع مسائل الاصول أمر مشكل. وأما الفلسفة فهي علم آخر لا يرتبط بما نحن فيه، فلا بدّ من التكلّم فيها في محلّها [٩٤].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٧

في تعريف علم الاصول

المقام الرابع: في تعريف علم الاصول

إشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

١- نظرية المشهور حول تعريف علم الاصول

إشارة

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية. أقول: أخذ العلم في تعريف العلوم لا يصحّ، لأنّ كلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، سواء تعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً. فعلم النحو مثلما عبارة عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وهكذا، ولادخل للعلم بهذه المسائل والقواعد في علم النحو. فالحقّ تعريفه على مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية». وخرج بقيد «الممهّدة» العلوم التي لها دور في استنباط الأحكام، لكنّها لم تدوّن لهذا الغرض، كأدبيات العرب واللغة وتفسير القرآن.

نقد كلام المشهور في المقام

وأورد المحقّق الخراساني رحمه الله على هذا التعريف بأنّه ليس جامعاً للأفراد لوجهين:

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٨

أحدهما: أنه لا يشمل مسألة حجّية الظنّ على الحكومة.

الثاني: أنه لا- يشمل مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيره كتماً، فإنّها ثلث مباحث علم الاصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد في ذكرها فيه [٩٥].

توضيح الإشكال الأول: أنه لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد لدلّت على حجّية الظنّ المطلق، واختلف في أنّ نتيجهها هل هي الحجّية بنحو الكشف أو الحكومة، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسداد وإن كان دليلاً عقلياً إلّا أنّه كاشف عن حجّية شرعيّة على حجّية الظنّ، وبالحكومة أنّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّية شرعيّة. فالظنّ حجّية عقليّة على الحكومة، وشرعيّة على الكشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادي على الحكومة عن تعريف المشهور بملاك كون حجّيته عقليّة يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليته بل لأجل ظنّيته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط في هذا التعريف هو الاستنباط القطعي، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلاً عقلياً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيته بنحو الحكومة، لأنّه استنباط ظنّي.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّة أيضاً ظنّي، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٨٩

قلت: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع يجعل حكماً ظاهرياً على طبق مؤدّى الأمارات الشرعيّة، وإن كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة قطعنا- على قول المشهور- بوجوبها الظاهري، والأحكام في التعريف أعتم من الواقعيّة والظاهرية، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعي المستنبط به، والحجج الشرعيّة التي منها الظنّ الانسدادي بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهري المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادي على الحكومة، فإنّه حجّية عقليّة ظنّيّة، فلا- علم لنا بالحكم الواقعي المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهرياً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط في التعريف للاستنباط الظنّي مجازفة، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعتم من القطعي والظنّي.

وتوضيح الإشكال الثاني يحتاج إلى مقدّمة:

وهي أنّ جمعاً من الاصوليين منهم الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقّق الخراساني رحمهما الله قالوا بأنّ مسائل الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة [٩٦] داخله في علم الاصول، وأمّا الجارية في الشبهات الموضوعيّة [٩٧] فهي من القواعد الفقهيّة، كقاعدة نفى الضرر والحرّج.

وقالوا في توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتي بالحكم الكلّي من مثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٠

جريان الاستصحاب في الموارد المشكوكة التي لها حالة سابقة، وأصالة الطهارة والحليّة في الأشياء المشكوكة طهارتها ونجاستها أو حليتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الاصول المفتى بها في موارد الجزئية فهو وظيفه المقلد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجري في الحكم الكلّي، فإنّ المجتهد هو الذي يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الاصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلد، وهذا من خواصّ المسألة الاصوليّة.

هذه مقالة جمع كثير من الاصوليين منهم الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني رحمهما الله، وللبحث عن صحّته وفساده محلّ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذة صاحب الكفاية قال في توضيح الإشكال:

إن الاستنباط لا يصدق إلّا فيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمة الاستنباط في التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّدة غير الأحكام الشرعية المستنبطة منها، مع أنّ إجراء الاصول العمليّة لإثبات الأحكام الكليّة أو نفيها ليس كذلك، لأننا إذا تمسّكنا لوجوب صلاة الجمعة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً فهذا من قبيل تطبيق الكلّي على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنّي استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى. فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمة الاستنباط لا يشمل مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة مع كونها من مهمّات الاصول.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩١

٢- مذهب المحقّق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الاصول

إشارة

ولأجل هذين الإشكاليين عدل صاحب الكفاية من تعريفهم وقال:

الاولى تعريفه بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» [٩٨]. ومسألة حجّية الظنّ على الحكومة وهكذا مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة داخلتان في الشقّ الثاني من هذا التعريف، فإنّ المجتهد وإن لم يستنبط بهما الأحكام الشرعيّة، لكنّه يتمسّك بهما في مقام العمل عند فقد الدليل واضطراره إلى العمل.

البحث حول كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّي أنّ هذا التعريف أسوء التعاريف المتداولة، ثمّ استشكل عليه بوجهين: أحدهما: أنّ الصناعة لا تستعمل إلّا في العلوم العمليّة والحرف التي لها أثر محسوس، كالنجارة والخياطة، ولا يصحّ إطلاقها على مثل علم الاصول، ولذا يقال في التعبيرات: العلم والصنعة.

ثمّ إنّ مفاد هذا التعريف تغاير علم الاصول مع مسأله وأنّ معرفتها تكون بتوسّطه، فعلم الاصول على هذا التعريف لا ينطبق إلّا على مبادئ المسائل، مع أنّه لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

الثاني: أنّه لا يكون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهيّة، كقاعدة «كلّ ما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٢

يضمن بصحيحه يضمن بفساده» فإنّه قاعدة تقع في طريق استنباط حكم المقبوض بالبيع الفاسد مثلاً وأنّه يضمن [٩٩].

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ استنتاج الحكم بالقواعد الفقهيّة ليس من قبيل الاستنباط، بل من قبيل تطبيق الكلّي على المصداق، فإنّنا نقول مثلاً: البيع ما يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، فالبيع يضمن بفساده، وقد عرفت أنّ تطبيق الكلّي على المصداق لا يسمّى استنباطاً.

ويرد على صاحب الكفاية إشكالان مهمّان آخران:

الأول: ما أورده عليه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني [١٠٠] رحمه الله في حاشيته على الكفاية، وهو أنّه إن كان للأمرين المأخوذين في التعريف «١- القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، ٢- القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه في التعريف، ولا يصحّ العدول عنه إلى ذكر مصداقيه، وإن لم يكن لهما جامع فهل يترتب عليهما غرض واحد أو

غرضان؟

الأول: مستحيل، لامتناع ترتب أثر واحد على أمرين مستقلين لا يشتركان في شيء أصلاً كما ذكره كراراً في الكفاية، والثاني: ذهب هو رحمه الله إلى بعده بل استحالته وقوعاً فيما سبق [١٠١].

هذا حاصل ما أورده المحقق الاصفهاني رحمه الله على صاحب الكفاية مع توضيح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٣

منا [١٠٢].

وهو إشكال متين.

ولا بأس بالنظر إلى أنه هل يمكن في المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفاية مكانهما في التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:

أ- «القواعد التي توجب تعيين الوظيفة في مقام العمل».

ب- «القواعد التي ترفع التحير في مقام العمل».

فإنّ كلياً منهما يعمّ القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، والتي ينتهي إليها في مقام العمل، ضرورة أن ارتفاع التحير وكذلك تعيين الوظيفة تارة يتحقّق بمثل خبر زرارة وظاهر الكتاب، واخرى بمثل الظنّ الانسدادي والاستصحاب، ففي يوم الجمعة يتعيّن وظيفة المكلف ويرفع تحيره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاة الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى. هذا ما يخطر بالبال في بدو الأمر.

لكنّ النظر الدقيق يقضى ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلياً منهما يعمّ القواعد الفقهيّة، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.

والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراساني رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلى ذكر مصداقيه.

الثاني: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في باب حجّية الأمارات الشرعيّة.

توضيح ذلك: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّية للأمارات من قبل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٤

الشارع جعل حكم ظاهري مماثل لمؤدّاه، وإن كانت مخالفة للواقع.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في موارد من الكفاية: إنّ الحجّية في باب الأمارات الشرعيّة تكون بمعنى المنجزية في صورة المصادفة للواقع والمعدّرية في صورة المخالفة، كما أنّه تكون حجّية القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّا أنّ الحاكم بها في القطع هو العقل وفي الأمارات هو الشرع [١٠٣]، فالأمارّة توجب تنجز الواقع عند الموافقة والعذر عند المخالفة من دون أن يجعل على طبق مؤدّاه حكم ظاهري، كما أنّ القطع أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيّة، فإنّ خبر زرارة مثلاً إذا قام بوجوب صلاة الجمعة لا يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ في كثير من الموارد التي قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيّة، فلا يستنبط بها الحكم الشرعي قطعاً ولا ظناً، فلا يشملها قوله: «القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثاني من التعريف، لأنّ «القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل» هي القواعد التي يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمي، كالأصول العمليّة، فإنّ كونها منتهى إليها في مقام العمل نظير كون الكي [١٠٤] آخر الدواء، والأمارات الشرعيّة ليست كذلك، إذ لا يناط حجّيتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعة.

وبالجملة: يرد على ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الاصول- مضافاً إلى ما أورد عليه المحقق الاصفهاني- أنه لا يكون جامعاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٥

لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعية- على ما ذهب إليه في معنى حجيتها- مع سعة مباحثها في الاصول وكونها من المهمات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول في موضوع علم الاصول بأن مسألة حجيتها خبر الواحد من أهمّ المباحث الاصولية.

٣- مقالة المحقق النائيني في تعريف علم الاصول

وعرّفه المحقق النائيني رحمه الله بأنه عبارة عن «العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي» [١٠٥]. ويرد عليه- مضافاً إلى عدم صحّة أخذ العلم في التعريف كما عرفت [١٠٦]- أنه لا- يكون مانعاً كما قال الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهية [١٠٧].

توضيح ذلك أن القواعد الفقهية على قسمين:

أ- ما هو بمنزلة النوع، فيكون تحته أفراد ومصاديق جزئية، مثل «كلّ خمر حرام» حيث إنّ مصاديقه: «هذا الخمر حرام، ذلك الخمر حرام» وهكذا.

ب- ما هو بمنزلة الجنس، فيكون تحته أنواع، مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» حيث إنّ تحته أنواعاً كلية، كالبيع. وتعريف المحقق النائيني رحمه الله يعمّ هذا القسم الثاني من القواعد الفقهية، لأنّ قاعدة «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلاً لو انضمت إليها قولنا:

«البيع يضمن بصحيحه» نستنتج منهما أنّ البيع يضمن بفاسده، وهو حكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٦

فرعي كلي، لتعدّد أفراد البيع الفاسد.

نعم، هو لا- يعمّ القسم الأوّل منها، لأننا إذا قلنا: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام» نستنتج منهما أنّ «هذا حرام» وهو حكم جزئي خارج عن تعريف المحقق النائيني رحمه الله.

فما ذهب إليه في تعريف علم الاصول لا يكون مانعاً.

بل لا- يكون جامعاً أيضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هيئة «إفعل» هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا [١٠٨]؟ لأننا إذا قلنا بكونها ظاهرة في الوجوب وضممنا إليه أنّ هيئة القتل مثلاً في قوله تعالى: «فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» [١٠٩] هي هيئة افعل، لا يستنتج منهما حكم شرعي، بل يستنتج أنّ هيئة القتل في هذه الآية ظاهرة في الوجوب، ولا بدّ لاستنتاج وجوب قتل المشركين من ضمّ مسألة اصولية اخرى إليها، وهي مسألة حجيتها الظواهر.

٤- مذهب المحقق العراقي رحمه الله حول تعريف علم الاصول

إشارة

ومثله في الضعف ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله- على ما قرّره الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله الذي فاق في أمر التقرير سائر المقرّرين- وهو أنّ علم الاصول «هو القواعد التي توجب تشخيص الحكم الشرعي أو التي ينتهي إليها في مقام العمل أو التي

يتضح بها كفيته تعلق الحكم بموضوعه» [١١٠].

وَفَرَّعَ عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ أَنَّ مَبَاحِثَ المَشْتَقِّ ونَحْوَهُ مِنَ الأَبْحَاطِ اللُّغَوِيَّةِ خَارِجَةٌ عَنِ مَسَائِلِ عِلْمِ الاَصُولِ، لِكُونِهَا مَبَاحِثَ لُغَوِيَّةٍ مَحْضَةٍ، فَإِنَّ البَحْثَ عَنِ كَوْنِ المَشْتَقِّ مِثْلًا حَقِيقَةً فِي خُصُوصِ المَتَلَبِّسِ بِالمَبْدَأِ أَوْ فِي الأَعْمِ مِنْهُ وَمِمَّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٧

انقضى عنه، لا- يعين الحكم الشرعي، ولا- يوضح كفيته تعلق الحكم بموضوعه، بل هو مسألة لغوية، كسائر العناوين الواقعة في موضوعات الأحكام.

فكما نرجع إلى اللغة عند الشك في معنى الصعيد الواقع في آية التيمم [١١١] لنعلم أنه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فكذلك لا بد لنا من الرجوع إليها عند الشك في كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أو في الأعم منه ومما انقضى عنه، كى يتعين مثلًا حد معنى كلمة «المثمرة» الواقعة في حديث «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة» [١١٢].

وبالجملة: فالأبحاث اللغوية المحضة خارجة عن علم الاصول.

وأما مثل مسائل العام والخاص والمطلق والمقيّد فداخله فيه، حيث يتضح بها كفيته تعلق الحكم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقيّد، فتدخل في الشق الثالث من التعريف.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ووجه ضعفه امور:

منها: ما استفاد ممّا أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله على صاحب الكفاية، من عدم الجامع بين الامور الثلاثة واستحالة تأثيرها بتكررها في غرض واحد، وعدم ترتب أغراض متعدّدة على علم واحد [١١٣].

ومنها: ما قاله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنه ما الفرق بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٨

مباحث المشتق ونحوه وبين مباحث مفاد الأمر والنهي وكثير من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيّد، كدلالة لفظه «كلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّي باللام على العموم، ودلالة اسم الجنس أو علم الجنس أو النكرة على الإطلاق، بل جميع مباحث المفاهيم، حيث قال بخروج الطائفة الاولى عن علم الاصول، ودخول الثانية فيه، مع كون جميعها مباحث لغوية؟! فإنّ تعيين معنى المشتق وأنه هل وضع لخصوص المتلبس أو للأعم كما يكون من وظائف اللغوي، فكذلك تعيين معنى كلمة «كلّ» مثلًا وأنه هل وضعت للدلالة على الاستغراق أم لا، يكون من وظائفه أيضًا [١١٤].

ومنها: ما قاله أيضًا، من أنه لا يكون مانعًا، لشموله القواعد الفقهيّة، حيث إنّها توجب تشخيص الحكم الشرعي في مواردّها، فإنّ «كلّ» ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلًا قاعدة توجب تشخيص الحكم الشرعي للبيع الفاسد، فيعمّها الشقّ الأول من التعريف، فلا يكون مانعًا [١١٥].

٥- كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

إشارة

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكليّة الإلهيّة من دون حاجة إلى

ضميمة [١١٦] كبرى اصولية اخرى إليها [١١٧].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٩٩

ثم قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصولية مدارهما وجوداً وعدمًا:

الركيزة الاولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق - أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها - كتطبيق الطبيعي على أفرادها.

والنكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول، هي الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأن اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الاصولية المهمّة عن علم الاصول، كمباحث الاصول العملية الشرعية والعقلية، والظنّ الانسدادي بناءً على الحكومة، فإنّ الاولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، لأنّ إعمالها في مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعية منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين: فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذا لا بدّ أن نلتزم بأحد محذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصولية، أو نلتزم بعدم اعتباره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٠

لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركنًا في التعريف، الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي، إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّةً والتعدير اخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف، لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم - إذًا - محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

توضيحه: أنا إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة فأجرينا استصحاب وجوبها كان منجزاً على تقدير موافقته للواقع، ومعدراً على تقدير مخالفته وكونها محرّمة واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهيّة، فإنّها لا منجزية ولا معدريّة فيها، بل لا تكون إلّا من قبيل تطبيق الكلي على المصاديق والطبيعي على الأفراد.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقي، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصي عنه - كما عرفت -.

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه، فلا وقع له أصلاً، كما مرّ.

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى اصولية اخرى، وعليه فالمسألة الاصولية هي المسألة التي تتّصف بذلك.

ثمّ إنّ النكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول أيضاً هي أن لا تدخل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠١

فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلة في استنباط الأحكام الشرعية واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف

ومعرفة أحكامه من حيث الصحة والاعتلال، وعلى علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيدها عن رديئها، وعلى علم المنطق، لمعرفة صحة الدليل وسقمه، ولكن كل ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامة، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلا أن وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابد من ضم كبرى اصولية، وبدونه لا تنتج نتيجة شرعية أصلاً، ضرورة أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقه الراوي ما لم ينضم إليها كبرى اصولية، وهي حجية الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الاصولية عن مسائل سائر العلوم، فإن مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلا أنها لا بنفسها، بل لابد من ضم كبرى اصولية إليها.

وهذا بخلاف المسائل الاصولية، فإنها كبريات لو انضمت إليها صغيرياتها، لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة إلى ضم كبرى اصولية اخرى [١١٨].

هذا ملخص كلام بعض الأعلام في المقام.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٢

نقد مذهب السيد الخوئي «مدّ ظله» حول تعريف علم الاصول

وفيه - مضافاً إلى عدم صحة أخذ العلم في التعريف كما مرّ مراراً - أن تعميم الاستنباط بحيث يشمل المنجزية والمعدّرية ليس في محله، فإنه اضيف إلى الأحكام، ومن الواضح أن ما يكون حجتيته بمعنى المنجزية والمعدّرية ليس من طرق إثبات الحكم الشرعي، كيف وليس في البين إلا قضيتان شرطيتان، وهما «إن كان الدليل مطابقاً للواقع فالواقع يتنجز، وإن كان مخالفاً له فنحن معذورون في مخالفته» فإذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة وقلنا بمقاله المحقق الخراساني رحمه الله في حجّية الأمارات من أنها بمعنى المنجزية عند المصادفة والمعدّرية عند المخالفة، فوجبها بصير منجزاً علينا إن كانت واجبة في الواقع أيضاً، ونحن معذورون في ارتكاب الحرام إن كانت محرّمة واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعي به؟!

لا يقال: إذا قام خبر زرارة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي، فصدق الاستنباط، لأنه أعمّ من الاستنباط القطعي والظنّي.

فإنه يقال: حجّية خبر الواحد لا تتوقف على إفادة الظنّ، فأين الاستنباط الظنّي فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعي.

على أن هذا التعريف دوريّ، لأنّ مسائل علم الاصول لا تعرف إلا بتعريفه [١١٩]، فلا تعرف الكبريات الاصولية إلا به مع كونها مأخوذة في نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجة إلى ضميمته كبرى اصولية اخرى إليها».

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٣

٦- كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في تعريف علم الاصول

وعرّفه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بأنّه «هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع كبرى [١٢٠] استنتاج الأحكام الكليّة الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية».

فيخرج بالآليّة القواعد الفقهية، لأنها وإن كانت تقع كبرى استنتاج الأحكام، لكنّها قواعد استقلالية ينظر فيها لا آليّة ينظر بها، لأنّ قاعدة «ما يضمن» وعكسها مثلاً حكم فرعي إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والحرج والغرر أيضاً كذلك، فإنّها

مقيدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.

وإنما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الاصوليّة هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّية القياس والشهرة الفتوائية والإجماع المنقول مباحث اصوليّة، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّية بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّية خبر الواحد اصولياً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيته، وهذا لا يضرّ بأصوليته عندهم أيضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخيلة في استنتاج الأحكام، كالصرف والنحو واللغة بقولنا: «تقع كبرى» لأنها وإن كانت قواعد آليّة دخيلة في استنتاجها، لكنّها لا تقع كبرى القياس كما هو واضح.

ولم نقيد الأحكام بالعمليّة، لأنّا يخرج الوضعيات، لأنّ الحكم بنجاسة الدم مثلاً ليس حكماً عملياً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حكم عملي، لكنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٤

حكم آخر.

وعطف «الوظيفة» على «الأحكام» لإدخال مثل الظنّ على الحكومة، لعدم كونه دخيلاً في استنتاج الحكم الشرعي، لكنّه دخيل في استنتاج الوظيفة العمليّة.

ولم نكتف بأنّه ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة، لعدم كون النتيجة وظيفة دائماً، كالأمثلة المتقدّمة، وانتهائها إلى الوظيفة غير كونها وظيفة.

ثمّ إنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالاصولي يبحث عنها بعنوان الآليّة ووقوعها كبرى الاستنتاج، وغيره بعنوان الاستقلاليّة، أو لجهات اخرى، ويمكن الالتزام بخروجها، وإنّما يبحث الاصولي عنها، لكونها كثيرة الدوران في الفقه، ولذا لم يقتنع بالبحث عنها في بعض مباحث الفقه، والأمر سهل [١٢١].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعريف مع أنّه لا يخلو من بعض الإشكالات أسدّ التعاريف.

إن قلت: يرد عليه خروج الاستصحاب عن الاصول، لأنّ «لا تنقض اليقين بالشك» حكم كلى إلهي مستفاد من مثل خبر زرارة، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلاً كذلك.

قلت: قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وإن كان نفسه حكماً شرعياً، إلّا أنّه حكم آلي لاستنتاج الأحكام الفرعيّة الإلهيّة، فكما أنّ حجّية خبر الواحد ليست مقصودة بالأصالة، بل هي حكم شرعي آلي جعله الشارع لأجل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٥

استنتاج الأحكام مثل وجوب صلاة الجمعة الذي أخبر به زرارة مثلاً، كذلك «لا تنقض اليقين بالشك» أيضاً حكم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذي كان ثابتاً في زمن الحضور.

فالاستصحاب ليس حكماً ينظر فيه، بل حكم ينظر به غيره، فلا يخرج عن التعريف.

نعم، يرد عليه خروج مثل قاعدة الحليّة والطهارة [١٢٢]، فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» [١٢٣] و«كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر» [١٢٤] حكم استقلالي لا آلي، لأنّ الحكم بحليّة شرب التبن مثلاً باستناد «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» من قبيل التطبيق على المصداق، كتطبيق قاعدة «ما يضمن» على مصاديقه.

وهو «مدّ ظلّه» تنبه لهذا الإشكال، ولذا قال:

وأما خروج بعض الاصول العمليّة فلا غرو فيه على فرضه [١٢٥].

ولكنّ الالتزام بخروج هاتين القاعدتين عن الاصول ودخولهما في الفقه مشكل جدّاً.

وأما ما أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني على المحقّق الخراساني رحمه الله من عدم ترتّب أثرين على شيء واحد فلا يرد على الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٦

خواصّ التأثير والتأثر الواقعيّين.

نعم، هو وارد على المحقّق الخراساني رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العلوم أيضاً كذلك، أي لا- يترتّب على علم واحد أكثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعريف الإمام «مدّ ظلّه» أسدّ التعاريف المتداولة، وإن لا يخلو من بعض الإشكالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الاصول العمليّة عنه.

في المايز بين القاعدة الاصوليّة والفقهية

ما هو المايز بين القاعدة الاصوليّة والفقهية؟

إشارة

بقي هنا شيء، وهو بيان الفرق بين القاعدة الاصوليّة والفقهية، وفيه أقوال:

١- كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

قال المحقّق النائيني رحمه الله: إنّ المايز بين المسألة الاصوليّة والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الاصوليّة لا يكون إلّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكليّ أيضاً، إلّا أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئيّ هو المايز بينها وبين المسألة الاصوليّة، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج حكم كليّ، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء الله [١٢٦]، إنتهى كلامه هنا.

وما ذكره في مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بينهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهية تتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطة اخرى، بخلاف المسائل الاصوليّة، فإنّها لا تتعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا بعد تطبيق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٧

النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئية، فإنّ الحكم الكليّ بما هو كليّ لا- يرتبط بكلّ مكلف، ولا- يتعلّق بعمله إلّا بتوسط انطباقه عليه خارجاً.

وهذا لا يكون أمراً مستقلاً بل نتيجة ما تقدّم من كون المايز كليّة النتيجة في المسألة الاصوليّة وجزئيّتها في القواعد الفقهية.

وعليه فالاصول العمليّة الجارية في الموضوعات لا تكون مسائل اصوليّة، لجزئية موردها، بل قواعد فقهية، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاريّ والمحقّق الخراساني أيضاً.

الثاني: ما أخذه من كلام الشيخ رحمه الله في مبحث الاستصحاب من الرسائل [١٢٧]، من أنّ نتيجة المسألة الاصوليّة إنّما تنفع المجتهد

ولا- حظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، فلا يجوز له أن يفتى في الرسائل العمليّة بحجّية خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّة مثلاً؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلّد، بل هو وظيفة المجتهد، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والخرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالبحث عن حجّية الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة مسألة اصوليّة، لعدم انتفاع المقلّد بها بعد إثبات حجّيتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً لا يجري إلّا بعد الفحص واليأس من الظفر بدليل على وجوبها وعلى عدمه، وهذا مختصّ بالمجتهد، بخلاف الاصول العمليّة الجارية في الموضوعات، فإنّها بعد إثبات حجّيتها تنفع المقلّد أيضاً، فهي

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٨

من المسائل الفقهيّة [١٢٨].

هذا حاصل كلامه رحمه الله في مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا- ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غير المخالفين لهما [١٢٩]، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّي. وكقاعدتي «ما يضمن» و «ما لا يضمن»، فإنّ تشخيص موارد هما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد. إلى غير ذلك من القواعد التي لا يقدر العامّي على تشخيص موارد وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها [١٣٠].

٢- نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

إشارة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفادّة من القواعد الفقهيّة إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفادّة من المسائل الاصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط [١٣١].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٠٩

البحث حول ما أفاده السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وأورد عليه بأنّ مثل قاعدة الطهارة قاعدة فقهيّة، مع كون الأحكام المستفادّة منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق. وفيه أوّلًا: عدم تسليم كونها قاعدة فقهيّة، بل هي مسألة اصوليّة، كقاعدة الحليّة، فإنّ كون قاعدة الحليّة من المسائل الاصوليّة أمر مسلّم، حيث إنّهم يبحثون عنها في الاصول، والفرق بينهما بجعل إحداها اصوليّة والاخرى فقهيّة غير مقبول. وثانيًا: ما الفرق بين قاعدة الطهارة وقاعدة «ما يضمن» حيث سمّي استفادّة الأحكام من الاولي استنباطاً ومن الثانية تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

فكما أنّ الحكم بتحقّق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» يكون من قبيل تطبيق الكلّي على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهارة الكحول [١٣٢] باستناد «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما في كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعدة الطهارة مع كونها مسألة اصوليّة يكون استفادّة الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

٣- قول آخر للمايز بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية

وقيل: إن المايز بينهما أن القاعدة الاصولية جارية في أكثر أبواب الفقه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٠

بخلاف الفقهية، فإنها تجرى في باب منها دون الأبواب الاخرى، ألا ترى أن قاعدة «ما يضمن» تجرى في العقود المعاوضية فقط، ولا تجرى في مثل النكاح، ولا في سائر أبواب الفقه.

وفيه: أن قاعدة الحلية والطهارة مع كونهما من المسائل الاصولية لا يجرى كل منهما إلّا في باب واحد من الفقه.

٤- كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

وأحسن المقال أن يُقال: إن الفارق بين القاعدة الاصولية والفقهية هو الآلية والاستقلالية كما يستفاد من كلام الإمام «مدّ ظلّه» في تعريف علم الاصول [١٣٣].

فإن المسائل الاصولية قواعد آلية ينظر بها، والقواعد الفقهية مقصودة بالأصالة والاستقلال، حتى فيما إذا كانت كليات ذات أنواع كالمسائل الاصولية.

وعليه يدخل الاصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية أيضاً في مسائل علم الاصول، فإن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً كما يكون حكماً آلياً بالنسبة إلى إثبات وجوب صلاة الجمعة عند الشك في بقائه، يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى إثبات نجاسة هذا القميص مثلاً عند الشك في بقائها.

والحق أيضاً كونها من مسائل علم الاصول، لعدم تناسب بحثها في الفقه.

نعم، يلزمه خروج قاعدة الطهارة والحلية عن مسائله، ودخولهما في الفقه كما عرفت [١٣٤]، مع أن الحق كونهما أيضاً من الاصول.

لكنه مع ذلك أحسن ما قيل في ملاك التمايز بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول من المقدمة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١١

في كيفية الربط بين اللفظ والمعنى

الأمر الثاني في الوضع

إشارة

وفيه جهات من البحث:

الجهة الاولى: في كيفية الربط بين اللفظ والمعنى

اختلفوا في أن الربط بين اللفظ والمعنى هل هو ذاتي أو يحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتياً، لكنه لم يعلم أنهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعاني أو المفاهيم الكلية فقط دون الأعلام الشخصية؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتي يمكن أن يتصور بوجوه، لأنه إما بمعنى العلية التامة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفي كل

منهما إيمًا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلها باطلة.

لأنه إن اريد بالربط الذاتى العليّة التامة بمعنى كون اللفظ علة تامّة لتحقّق المعنى ووجوده، أو الناقصة بمعنى أن اللفظ مقتضى لوجود المعنى فبطلانه فى غاية الوضوح، ضرورة أن عليّته التامة أو الناقصة لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلاً علة أو مقتضياً لتحقّق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٢

اللازم!؟

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟ ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصية فالإشكال أوضح، ضرورة أنّ الإسم لو كان علة أو مقتضياً لوجود المسمّى فلا بدّ من تسمية الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلاّ لتحقّق المعلول قبل علته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّا بعد الولادة. والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علة تامّة أو مقتضياً لوجود المعنى فى غاية السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علة تامّة لانتقال الذهن إلى المعنى، ضرورة أنه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.

وأما الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلاً لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» من أنّ لله تعالى أسماءً متخالفةً من لغة واحدة ومن لغات عديدة، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلا بدّ من أن يكون مركّباً من جهات متعدّدة لكى يرتبط كلّ اسم به بواحدة من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلاً [١٣٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٣

ب- ما أفاده بعض الأعلام من أنّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتية بين جميع الألفاظ والمعانى، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادّة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للظهر والحيز، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبة الذاتية بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعانى أيضاً كما لا يخفى [١٣٦].

وأما ما قيل من أنّه لو لا المناسبة الذاتية بين الألفاظ والمعانى لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، كالترجيح بلا مرجّح - أى وجود حادث من دون سبب وعلمة - فيرد عليه أوّلاً: أنّ المحال هو الثانى دون الأوّل، ألا ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساوية من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجّح، فلا يكون محالاً؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح أيضاً، لكنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يجب الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجّح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلاً اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمة ارتبطت بابنة النّبى صلى الله عليه وآله.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهه ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايح السيّال الخاصّ [١٣٧].

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الوضع فى الربط بين اللفظ والمعنى باطل، لعدم استحالة الترجيح من غير مرجّح أوّلاً، وعدم حصر المرجّح فى التناسب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٤

الذاتي ثانياً.

والحاصل: أن القول بالربط الذاتي بين اللفظ والمعنى بجميع احتمالاته الأربعة باطل، وأن الربط بينهما ناشٍ عن الوضع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٥

فى الواضع

الجهة الثانية: فى الواضع

اشارة

اختلفوا فى أن الواضع هل هو الله سبحانه أو البشر؟

ذهب إلى الأول أكثر علماء العامة والمحقق النائينى رحمه الله من الإمامية.

واستدلوا عليه بامور بعضها يثبت - على فرض تماميته - أن الله تعالى هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفى واضعيه البشر الذى يستتج منه واضعيه الله سبحانه وتعالى:

الأول: ما فى بعض المطولات من الاستدلال عليه ببعض الآيات القرآنية:

منها: قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» [١٣٨].

فإنّ تعليم الأسماء متأخر عن وضعها، فلا محالة تدلّ الآية على أن الله سبحانه وضع جميع الأسماء لمسمياتها قبل آدم الذى هو أول بشر ثم علمها إياه.

وفيه: أن ذيل الآية [١٣٩] دليل على أن المراد بالأسماء خصوص ذوى العقول من المسميات، فلا- ربط لها بالألفاظ أصلاً، بل ببعض المعانى.

على أن الآية فى مقام إثبات فضل آدم عليه السلام ولا فضل فى العلم بالألفاظ وأن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٦

هذا المانع السيال اسمه الماء، وهذا الذى فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهكذا.

وفى تحقيق معنى الآية أقوال مختلفة للمفسرين، سيما العلامة الطباطبائى رحمه الله، فإنّ له دقّة قيمة حول معنى الآية فى تفسير الميزان.

ومنها: قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» [١٤٠] فإنّ كون اختلاف الألسنة آية له تعالى

متوقّف على ارتباطه به لا بالبشر، ويؤيده عطف الألوان على الألسنة، إذ لا ريب فى أن اختلافها بيده تعالى، فكذلك اختلاف الألسنة.

وفيه: أن وضع اللغات المختلفة آية له تعالى ولو كان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته على الوضع لا يكون إلّا من عند الله سبحانه، بل

ليس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالى، فصنعه آية له.

الثانى: ما فى كلام المحقق النائينى رحمه الله من أن البشر لو كان واضعاً لنقل فى التاريخ، فإنّ المؤرّخين الذين نقلوا فى كتبهم

الحوادث القليل الفائدة كيف يمكن أن يغفلوا عن هذه المسألة المهمّة التى عليها مدار التفهيم والتفهيم بسهولة ويتوقّف الدواعى على

نقلها؟!!

فعدم النقل دليل على عدم كون الإنسان واضعاً، فلا محالة هو الله تعالى.

الثالث: ما فى كلامه أيضاً، من أن الألفاظ غير متناهية، وكذلك المعانى [١٤١]،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٧

فكيف يمكن إحاطة البشر الذي هو محدود وقدرته متناهية بهما حتى يتحقق بيده الوضع؟!

مع أنه لو سلم إمكان ذلك يبعده أمران:

أ- أن تبليغ الوضع إلى عامية البشر إما أن يكون دفعه أو تدريجاً، والأول محال عادةً، لبعده بعض الأمكنة عن بعض، والثاني وإن كان ممكناً إلا أنه لا ينفع، لأن الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ تكون ضرورية للبشر على وجه يتوقف عليها حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفية تأديته مقاصدهم قبل وصول الوضع إليهم.

ب- أن الواضع لو كان هو البشر مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، فنفس هذا الواضع كيف يُعلم الناس حين الوضع أن اللفظ الفلاني وضعه للمعنى الفلاني، مع أنه لم يمكن التفهيم والتفهيم بعد؟

توضيح ذلك: أنه يحتاج حين الوضع إلى أن يقول: «أيها الناس وضعت لفظ كذا بإزاء معنى كذا» مع أنهم لا يفهمون معاني هذه الألفاظ بعد، ولو أغمضنا عن هذا وقلنا بإمكان قيام الإيماء والإشارة مقام هذه الألفاظ بأن يشير إلى ولده مثلاً ويقول: «زيد» من دون أن يحتاج إلى لفظي «أيها الناس» و«وضعت» فهو وإن أمكن بالنسبة إلى المعاني الجزئية، إلا أنه لا يمكن في المفاهيم الكلية، كالماء والنار والحجر والشجر، فإن الواضع لو أحضر كأساً وأشار إلى المائع الذي فيها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنه لا يريد وضع هذه اللفظة له، بل للماء الكلي الذي ما في الكأس أحد مصاديقه فقط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٨

فلا بد حينئذٍ من انتهاء الوضع إلى الله تعالى، الذي هو على كل شيء قدير، وبه محيط.

ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه الأحكام لمتعلقاتها وضعاً تشريعياً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، بل المراد من كونه تعالى هو الواضع أن حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بد من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إما بوحي منه إلى نبي من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم [١٤٢].

فحاصل كلامه رحمه الله: أن الواضع هو الله سبحانه، وتبليغه إلى البشر إما بالوحي، أو بالإلهام، أو الإيداع في الفطرة والطبيعة.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول واضع الألفاظ

ويرد عليه أولاً: أن تحقق الوضع بيد الله تعالى وإبلاغه إلى البشر بواسطة الوحي أيضاً مسألة مهمّة، بل أهم من تحققه بيد الإنسان، فلا بد من ذكره في كتب التواريخ، بل في الكتب السماوية أيضاً، فعدم ذكره فيهما دليل على عدمه.

وأمياً الإلهام والفطرة، فإن اريد بهما أن الله تعالى يلهم ذلك إلى جميع الناس، ويكون ذلك في فطرة جميعهم، كما هو ظاهر كلامه، فهو ممنوع، لأنه يستلزم أن يكون كل إنسان عارفاً بكل لغة، وليس كذلك، وإن اريد أن النفوس الأولية كانوا كذلك، وتعلم سائر الناس معاني الألفاظ ووضعها لها منهم، ففيه أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١١٩

النفوس الأولية كيف كانوا عارفين بجميع اللغات المتداولة في هذا الزمان مع تكثرها جداً؟!

وثانياً: أن الوضع لو استند إلى الله تعالى لاستند تكثر اللغات أيضاً إليه لا محالة، فأوحي بناءً على ما ذهب رحمه الله إليه كل لغة منها إلى نبي من أنبيائه، أو ألهمها جمعاً من النفوس الأولية، أو أودعها في فطرتهم [١٤٣]، وهم بلغوها إلى سائر أفراد البشر، فأوحي اللغة العربية مثلاً إلى واحد من أنبيائه، وهو بلغها إلى العرب، واللغة الفارسية إلى نبي آخر وهو بلغها إلى الفرس، وهكذا، وقس على هذا

الإلهام والإيداع في الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللغات من حيث هو يغيّر غرض الوضع الذي هو سهوله التفهيم والتفهيم، حيث إنه يوجب حرمان أهل كل لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلا بعد صرف الأوقات الطويلة وتحمل المشاق في طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلم جميع الناس بلغة واحدة في الأسواق والجامعات والحوزات العلمية وغيرها، ودون بها جميع الكتب والجرائد والمجلات ونحوها، وكان عليها مدار التكلم في التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذ الكل كلام الكل بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغيّر لغرض الوضع إلى الله سبحانه مستقيماً؟! إن قلت: كيف يكون تكثر اللغات مغيّراً لغرض الوضع، مع أن الله تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٠

أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» [١٤٤]؟

قلت: كون شيء آية له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالى مستقيماً، ألا ترى أن العصيان آية له سبحانه، حيث إن منشأ قدرة العاصي هو قدرة الله الذي خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصي، مع أن العصيان لا ينفع الإنسان بل يضره ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثر اللغات مع كونه مغيّراً لغرض الوضع يكون من آيات الله، لأنه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها [١٤٥].

فما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أن الواضع هو الله لا يتم.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أن الواضع هو البشر، وتكثر اللغات وكذا توسعته بيده، فإننا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلاً يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمونه به، ثم إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك في بدء نشأته أيضاً، فإنه كلما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتيهما الكلية، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعاني.

إن قلت: لا يتمكن الواضع من تفهيم أن لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢١

المخاطب لا يفهم كلامه بعد، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه في المعاني الجزئية والأعلام الشخصية سهل، لأنه يتمكن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أن اللفظ الفلاني وضع له، إنما الإشكال في المفاهيم الكلية، مثل حقيقة الماء، فإن لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجية، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصح، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم في مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثم فعل كذلك بماء آخر، ثم بماء ثالث، وهكذا، فإن تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّدة يكشف من أن لفظ الماء موضوع لمفهومه العام، وكل من المياه الخارجية مصداق له.

والحاصل: أن وضع الألفاظ للمعاني بيد البشر، لكنّ البشر الأوّل لم يفترق في تفهيم مقاصده إلا إلى وضع ألفاظ معدودة قليلة واستعمالها، ثم ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً أخرى لمعانٍ مستحدثة، وهكذا.

وأما تعدد اللغات وتكثرها فمنشأه التعصبات القومية التي تحرّك القبائل إلى وضع لغة جديدة وعدم تكلمهم بلغة سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعة اللغات وتكثرتها كلها بيد البشر، لكن لم تتحقق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّدة من الناس في طول الزمان، فكلّما وجدوا معنىً جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٣

في حقيقة الوضع

الجهة الثالثة: في حقيقة الوضع

إشارة

اختلفوا فيها على أقوال:

١- نظرية الآخوند صاحب الكفاية في المقام

إشارة

قال المحقق الخراساني رحمه الله: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه اخرى [١٤٦].

والذي يدعوه إلى هذا التعريف للوضع تقسيمه إلى التعيني والتعيني، فإنه ظاهر في كون كلّ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقي، فلا بدّ من تعريفه بما ذكر كي يشتمل على قسميه، فإنه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثرة استعماله فيه اخرى» لما عمّ الوضع التعيني، لأنه ناشٍ عن كثرة الاستعمال، لا عن وضع واضح خاصّ يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما في الوضع التعيني.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني كما لا يخفى» بمنزلة التعليل لما اختاره من التعريف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٤

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلاً: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمة «نحو» في قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنه بمنزلة أن يُقال في تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات». وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجة الوضع لا- نفسه، وبعبارة اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتي، فلا محالة يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذي هو عمل الواضع، لا- بمعنى اسم المصدر الذي هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلالة عليه، لا اختصاصه به.

وأما تقسيمه إلى التعيني والتعيني فهو وإن كان ظاهراً في أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقية، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم في هذا التقسيم أعمّ من الحقيقة والمجاز، لأنّ الوضع التعيني من مصاديقه الحقيقية، والتعيني من مصاديقه المجازية [١٤٧].

إن قلت: إن كان استعمال الوضع في التعيين مجازاً فكيف يقال: إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازى بحيث انتقل الذهن من اللفظ إليه من غير قرينة، صار حقيقةً فيه؟ قلت: ليس كل معنى حقيقى موضوعاً له حقيقةً، بل المعنى الحقيقى الذى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٥ يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقةً، والذى يحصل بسبب كثرة الاستعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلّامجازاً، مع كون كل منهما معنى حقيقياً للفظ.

٢- قول آخر فى حقيقة الوضع

إشارة

نقل بعض الأعلام فى المحاضرات عن بعض الأعلام [١٤٨] أنه ذهب إلى أن حقيقة الوضع هى الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهرية ولا العرضية. أمّا الأول: فواضح، فإنّ الجوهر منحصر فى خمسة أقسام: ١- العقل، ٢- النفس، ٣- الصورة، ٤- المادة، ٥- الجسم، وهى ليست من إحداها.

وأما الثانى: فلأنّ المقولات التسع العرضية متقومة بالغير فى الخارج، لاستحالة تحقّقها فى العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقة العلقه الوضعيّة، فإنّها ملازمة قائمه بطبيعى اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما فى الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل، كما لو فرضنا وضع لفظ الدور والتسلسل لخصوص حصّة مستحيلة منه، لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له. وهذا نظير سائر الملازمات الثابتة فى الواقع بين أمرين من الامور التكوينية، كالملازمة بين زوجية العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعية لا تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٦

الملازمة فى الخارج، فليست من سنخ المقولات الجوهرية ولا العرضية، كما أن الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض المستفادة من قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» [١٤٩] أمر واقعى مع عدم دخولها تحت شىء من المقولات.

ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعات تحت الجوهر أو العرض.

نعم، بين العلقه الوضعيّة وبين سائر الملازمات فرق، وهو أن الملازمة الواقعة فى الأمثلة الثلاثة المذكورة وأمثالها ذاتية أزلية، والملازمة الواقعة بين اللفظ والمعنى جعلية اعتبارية، لا بمعنى أن جعل والاعتبار مقوم لها حدوداً وبقاءً، بل بمعنى أنه علمه وسبب لحدوثها، وبعده تصير من الامور الواقعية، وكونها جعلية بهذا المعنى لا ينافى تحقّقها وتقرّرها فى لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعلام.

وحاصله: أن الوضع عبارة عن الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى، وليس من الامور الاعتبارية التى قوامها حدوداً وبقاءً بيد المعبر، كالملكية والزوجية والحريّة والرقيّة.

نقد كلام بعض الأعظم في حقيقة الوضع

ثم أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلك: أنه قدس سره إن أراد بوجود الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فإن هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علة تامة لانتقال الذهن إلى معناه، ولازمه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٧

استحالة الجهل باللغات مع أن إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أن الأمر وإن كان كذلك - يعني أن هذه الملازمة ثابتة له دون غيره - إلا أنها ليست بحقيقة الوضع، بل هي متفرعة عليها ومتأخرة عنها رتبة، ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمة بين تصور اللفظ والانتقال إلى معناه [١٥٠]، إنتهى كلامه.

أقول: هذا الإشكال وإن تلقيناه بالقبول في الدورة السابقة، لكن الحق أنه مردود بأن مراد بعض الأعظم ثبوت الملازمة بين اللفظ والمعنى واقعاً وفي نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرك ذلك الأمر الواقعي، بخلاف من لم يعلمها، وجهله بها لا يضر ثبوتها واقعاً وفي نفس الأمر، كما أن الملازمة بين تعدد الآلهة وفساد السماوات والأرض أمر واقعي، وإن لم يدركها الملاحظة والمشركون.

نعم، لابد من إصلاح كلام بعض الأعظم بأن «حقيقة الوضع هي إيجاد الملازمة الواقعية بين اللفظ والمعنى»، لأن الملازمة نتيجة الوضع وأثره لا نفسه، كما حققناه عند الإيراد على المحقق الخراساني رحمه الله [١٥١].

ويرد عليه مضافاً إلى ذلك أن كون هذه الملازمة أمراً واقعياً بقاءً واعتبارياً حدوثاً لا - يتصور، فإن الأمور الاعتبارية اعتبارية في الحدوث والبقاء معاً [١٥٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٨

٣ - نظرية جماعة من الاصوليين في المقام

إشارة

ذهب جمع من الاصوليين منهم صاحب منتهى الاصول إلى أن الوضع إيجاد الاتحاد والهوية الاعتبارية [١٥٣] بين اللفظ والمعنى [١٥٤] وإن لم يتحدا واقعاً، لكون اللفظ صوتاً ومن مقولة الكيف المسموع، والمعنى ربما يكون جوهرًا، ولا - يمكن اتحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتحاد الاعتباري، فإنه يمكن أن يتحقق حتى في مقولتين مختلفتين.

ولأجل هذا قد يعتبر الاتحاد بين شيئين لا ربط بينهما واقعاً، كقوله صلى الله عليه وآله:

«الطواف بالبيت صلاة» [١٥٥] وقوله عليه السلام في الفقاع: «هي خمره استصغرها الناس» [١٥٦].

والمراد ب «الناس» هو العامة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٢٩

ففي هاتين الروايتين نزل الطواف منزلة الصلاة، والفقاع منزلة الخمر.

وشيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله قال في باب حجبة الأمارات: معنى حجبتها تنزيل مؤداها منزلة الواقع، فقال بتحقيق الهوية الاعتبارية بين الواقع ومؤدى الأماره.

فكما أن الشارع نزل الطواف والفقاع ومؤدى الأماره منزلة الصلاة والخمر والواقع، وجعل بينهما اتحاداً اعتبارياً، فكذلك الواضع نزل

اللفظ منزلة المعنى، وجعل بينهما هوهوية اعتبارية.

ثم استدلوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:

الأول: أنه لا شك في أن المتكلم يلقي المعاني إلى المخاطب، والمخاطب أيضاً يتلقى المعاني منه، بحيث لا يتوجه إلى الألفاظ ويتخيل أن المعاني تلقى إليه من دون وساطتها، ولا ريب في أن إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلا فيما إذا كانت بينهما هوهوية واتحاد، وإلا فبصرف تعهد الواضع أن لا يستعمل إلا هذا اللفظ عند إرادة ذلك المعنى، أو بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاء للآخر، فعلم أن الواضع جعل بينهما الاتحاد والهوهوية.

الثاني: قد تقرّر عندهم أن للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:

١- الوجود الخارجي، ٢- الوجود الذهني، ٣- الوجود الإنشائي [١٥٧]، ٤- الوجود اللفظي.

فلو لم يكن اعتبار الاتحاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى، مع أن اللفظ من مقوله الكيف المسموع والمعنى من مقوله اخرى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٠

وذكروا له أيضاً مؤيدين:

أ- أن حسن المعنى وقبحه يسريان إلى اللفظ، وليس هذا إلا بسبب اتحادهما.

ب- أن الوضع كالاتعمال، فكما أن المستعمل لا يرى إلا المعنى، ويجعل اللفظ آله له، فكذلك الأمر في مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتحاد بينهما.

نقد هذه النظرية

ويرد عليه أن الوجدان قاض بخلاف ذلك، فإن من سمى ابنه زيداً مثلاً لو قيل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم يجب بأنى جعلت الاتحاد بينهما، بل يجب بأنى وضعت هذا الاسم له ليكون دالاً عليه عند التفهيم والتفهم، بل العوام من الناس لا يدركون الاتحاد والهوهوية حتى يكونوا بصدد جعله، وهكذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلك الاسم على الصنعة والمخترع عند التفهيم والتفهم، لا جعل الاتحاد والهوهوية.

والأمر كذلك عند الوضع للمعاني الكلية أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال:

حقيقته الوضع في المعاني الجزئية والأعلام الشخصية هي جعل اللفظ دالاً على المعنى، وفي المفاهيم الكلية جعل الاتحاد والهوهوية بينهما خلاف الظاهر، فكما أن الوضع في الأعلام الشخصية عبارة عن جعل اللفظ دالاً على المعنى وحاكياً عنه، فكذلك الأمر في المفاهيم العامة، غاية الأمر أن الأول يسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، والثاني بالوضع العام والموضوع له العام، كما سيأتي في الجهة الرابعة.

والحاصل: أن القول بأن حقيقة الوضع إيجاد الهوهوية بين اللفظ والمعنى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣١

باطل، بل هي عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأول إلى الثاني، والانتقال من شيء إلى شيء دليل على التغاير لا الاتحاد.

وأما إلقاء المعنى بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلى المخاطب، وأخذ المخاطب المعنى عند سماع اللفظ فهو لأجل آلية اللفظ واستقلالية المعنى في نظر المتكلم والمخاطب، فإن أصل مراد المتكلم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه لللفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلم وتلقيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنما هو لأجل الأصالة والتبعية، لا لأجل الاتحاد والهوية، لعدم الاتحاد بينهما أصلاً كما عرفت.

وأما تعدد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظي فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أن انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغيرها لا على وحدتها، ألا ترى أن كل واحد من أنواع الحيوان مبين لسائر أنواعه؟

فالوجود العيني غير الوجود الذهني، وكل منهما غير الوجود الإنشائي، وكل من الثلاثة غير الوجود اللفظي، فاللفظ يغير المعنى، فلا هو هويته بينهما ولا اتحاد، إذ الهويته لا تقبل التعدد، فإن زيدا إذا كان قائماً فليس لنا في الخارج إلهىء واحد يصدق عليه «زيد» و «القائم» كلاهما، بل إذا قلنا في قضية حملية: «زيد قائم» وفي حملية أخرى: «زيد عالم» وكانا مطابقتين للواقع فليس لنا في الخارج إلهىء واحد يصدق عليه كل من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتحد محمول كل من القضيتين مع محمول الأخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهويته والاتحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى!؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٢

إن قلت: هذا الذي قلت إنما هو في الهويته الحقيقية، لكننا ندعى أن الوضع إيجاد الهويته الاعتبارية، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفي في الاتحاد الاعتباري اعتبار الهويته ولا يلزم تحقق الهويته الواقعية، لكن تقسيم الوجود إلى الأجزاء الأربعة كما ينافي الاتحاد الواقعي بين اللفظ والمعنى ينافي اعتبار الاتحاد بينهما أيضاً، لأن من يراها متحدين لا يتمكن من أن يراها وجودين متعددين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدد لا الاتحاد.

ثم إن في تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحةً، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذي هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذي هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلمات!؟

٤- كلام المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المقام

إشارة

وذهب بعض الأكابر من الأصوليين وتبعهم بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات إلى أن حقيقة الوضع «هي التعهد والالتزام النفساني» يعني التعهد بأنه كلما أراد تفهيم المعنى الفلاني من طريق اللفظ [١٥٨] استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإن من رجع إلى وجدانه رأى أن الوالد الذي جعل اسم ولده زيدا مثلاً تعهد بأنه كلما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعه لمعانيها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٣

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدي زيدا» مثلاً، لا يكون قوله: [١٥٩]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ١؛ ص ١٣٣

جعلت... وضعاً، بل هو حاكك عن الوضع الذي هو التعهد والالتزام النفساني، وهكذا الأمر في الوضع للمعاني الكلية.

وعلى هذا فكل مستعمل واضح، لأنه يتعهد بأن يفهم المعاني المخصوصة بالألفاظ المخصوصة عند إرادة تفهيمها بطريق الألفاظ، وأما عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأول من المستعملين فليس إلهىء لكونه أسبق في هذا التعهد، لا لكونه واضحاً دون غيره.

ولا ينافيه كون الوضع لغَةً بمعنى الجعل والتثيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبت على نفسه ذلك التعهد والالتزام النفساني، فالوضع بذلك المعنى الذي ذكرناه موافق لمعناه اللغوي، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» في الحكومات الشرعية والعرفية، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها في الامّة.

فالمعنى الذي ذكرناه للوضع في باب الألفاظ والمعاني مناسب لمعناه اللغوي لسائر استعمالاته في سائر الأبواب أيضاً [١٦٠]. هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل في مراده في المحاضرات.

نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في حقيقة الوضع

ويرد عليه أولاً: أنّ كون كلّ مستعمل واضعاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللاحق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس في جعل الاسم لولدك، إلّا أنّك حيث اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٤

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلّا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهدهم النفساني باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكلّ أحد تسميته ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنّما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا لمجرد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم في استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلفي الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعاني الكليّة، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو الله تعالى - كما قاله المحقق النائيني - فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعاني، وأما على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلا أنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلاً واضعاً للغّة العربيّة وسائر الناس يتبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجوده فيه لم تكن في غيره، وتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفة وإنكار، وإلّا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ في معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذي هو التعهد والالتزام النفساني أيضاً خلاف الوجدان، لأنّنا إذا سألتنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّي في مقام الوضع، ولم يجب بأنّي في مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر في القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبة في مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكيه عنه، ونفس قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٥

موضوع، لا أنّه مبرز له.

وبالجملة: إنّ الوضع أمر إنشائي يتحقّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائيّة محقّقة للوضع ومحصّلة له، لا خبريّة حاكيه عنه، وهكذا في سائر الإنشائيات، فإنّ البيع يتحقّق بلفظ «بعث» والترويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهي بلفظ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» والقانون بنفس العبارات المصوّبة في المجلس، كما سيأتي تفصيله في باب الأوامر.

فتشبيّه «مدّ ظلّه» مسألة وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإنّنا لا نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني، لا في المشبّه ولا في المشبّه به.

وثالثاً: أنّ اللفظ له استعمال مجازيّة كثيرة - بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيّة كما بيّن في المعاني والبيان - كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنّ اللواضع والمستعملين [١٦١] تعهداً آخر بالنسبة إلى المعنى المجازي، بمعنى أنّ لهم التزام: التزام بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعمالوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل

الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ؟!

٥- نظرية المحقق الاصفهاني في حقيقة الوضع، وهو المختار

إشارة

والحق ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله- في حاشيته على الكفاية المسماة بنهاية الدراية- من أن الوضع أمر اعتباري لا واقعي له أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٦

وذكر لتقريب مراده مقدّمه، وهي أنه لو كان أمراً واقعياً لكان لا محالة عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأما كونه من الجواهر فلا يتصور أصلاً.

ويُردّ كونه من المقولات العرضية بوجهين:

أحدهما: أن الأعراس لا توجد إلّا في موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعي اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجي، بل ولا بوجودهما الذهني، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السّيال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعته لفظ الماء والموضوع له طبيعته الجسم السّيال البارد بالطبع، ولا فرق بين أن يستعمل اللفظ في المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا يكون مقوّماً للوضع، فلا يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم. الثاني: أن موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّدة في آن واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغة العربيّة مثلاً لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللّغة الفارسيّة ذلك اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين في زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في زمان واحد ولو بإرادة شخصين.

إن قلت: إنّ للوضع إضافة إلى اللفظ وإضافة أيضاً إلى المعنى، فلم لا يكون من مقولة الإضافة التي هي من الحقيقتات؟ قلت: ليس كلّ شيء ذي إضافة داخلاً في مقولة الإضافة، وإلّا لكان عالميته تعالى من هذه المقولة، فإنّ العلم له إضافة إلى العالم وإضافة إلى المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلك المقولة، لأنّ الجوهر والعرض من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٧

خصائص الممكنات، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

إذا عرفت هذا فتبيّن لك أنّ الوضع أمر اعتباري جعلي، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والامور الاعتبارية كلّها مشتركة في أنّه لا حظّ لها من الواقعية أصلاً، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنية، كالكليّة والنوعيّة ونحوهما العارضة على المفاهيم في الذهن، فإنّ لها واقعية ذهنية دون الاعتباريات، ضرورة أنّك إذا صرت مالكاً لدار أو تزوّجت بامرأة لم يحصل بينك وبين تلك الدار أو المرأة ارتباط واقعي نسّميه بالملكيّة أو الزوجيّة، وكذلك الأمر في باب الوضع، فإنّك إذا سمّيت ولدك عليّاً مثلاً، لم يحصل بين لفظ «عليّ» وولدك ارتباط واقعي، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط.

فالامور الاعتبارية التي منها الوضع ليس لها واقعية خارجية ولا ذهنية.

لكنّ بين الوضع وبين مثل الملكيّة والزوجيّة من الاعتباريات العقلية والشرعية فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسببياً، بل هو أمر مباشر قائم بالواضع، فإنّه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» بخلاف مثل الملكيّة والزوجيّة، فإنّ المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد ك«بعت» و«زوّجت» لا يكون ملكية أو زوجية، بل الملكيّة والزوجيّة أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء [١٦٢] عقيب العقد.

فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعي أو العقلاني، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٨

ثم قال: لا- فرق بين اللفظ والإشارة في كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتبارياً، فإنَّ الوجدان قاضٍ بأنَّك إذا أشرت إلى زيد بإصبعك مثلاً فلنا أمران واقعيان:

أ- زيد، ب- توجيه إصبعك إليه بكيفية خاصّة، وأما دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنّك تشير إلى زيد فلا واقعيته لها أصلاً، لكنَّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفية إلى شيء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقسام والممل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعي خارجي ولا ذهني، لكنَّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ [١٦٣].

هذا أصل مضمون كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في حاشية الكفاية، وهو متين غاية المتانة.

إن قلت [١٦٤]: نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدرکه العرف الذي هو الواضع.

قلت: إنَّ العرف وإن لم يدرکه في قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و«التسيب» و«المباشرة» ونحوها، إلّا أنّه يفهم ويدرك أصل هذا المعنى، ألا ترى أنّنا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول في الجواب: إني أجعل لولدي اسماً ليسمى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟! اعتبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٣٩

والأمر في المعاملات أوضح، فإنَّ العرف يفهم أنّه إذا قال: «بعتك هذه الدار» خرجت عن ملكه ودخلت في ملك المخاطب، وإذا وقع بينه وبين امرأة عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأما كون الملكية والزوجية أمرين اعتباريين فلا يفهمه أصلاً، لكنّه لا يضرب بدرك أصل المطلب.

والأمر كذلك في الوضع، فإنَّ من سمى ولده عليّاً يعرف أنّه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلاً، ويفهم أيضاً أنّه لا يريد من التسمية إلّا تفهيم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال

ثمَّ إنّه رحمه الله قال: لا- شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ [١٦٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظرية المحقّق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال

وأورد على هذه الفقرة من كلامه بعض الأعلام في المحاضرات بأنَّ وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: الركن الأوّل: الموضوع وهو العلم، الركن الثاني:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٠

الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع في

باب الألفاظ، فإنه يتقوم بركنين: الأول: الموضوع وهو اللفظ، الثاني: الموضوع له وهو دلالة على معناه، ولا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقل من أنه لم يعهد في الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أن لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه [١٦٦].

أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنه خلاف الواقع، فإن الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له في باب الدوال، أعني دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه في ذلك الباب.

وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.

لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أن الوضع في باب الدوال أيضاً اعتباري كما في باب الألفاظ، فإن العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيين، إلماً أن دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتباري [١٦٧]، كما أن اللفظ والمعنى أمران واقعيان، لكن دلالة عليه اعتباري،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤١

فلا يصح الفرق بين البابين بجعل الوضع في باب الألفاظ اعتبارياً وفي باب الدوال حقيقةً.

لكن مع ذلك فأصل ما أفاده رحمه الله في حقيقة الوضع مقبول متين، كما عرفت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٣

في تقسيمات الوضع

الجهة الرابعة: في تقسيمات الوضع

١- تقسيمه بلحاظ كيفية تحققه إلى التعيني والتعيني

بناءً على ما اخترناه من أن حقيقة الوضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم في تقسيمه إلى التعيني والتعيني هو الوضع بمعناه الحقيقي، أو الأعم منه ومن المجازي؟

يمكن الذهاب إلى الأول، فإن اللفظ إذا كثر استعماله في المعنى المجازي، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينه، يعتبر أهل اللغة الارتباط بينهما، كما أن الشارع والعقلاء يعتبرون الملكية والزوجية مثلاً عقيب عقدي البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعبر شخصاً واحداً خاصاً، فإن الأمور الاعتبارية إذا كانت واجدة للضوابط الشرعية المقررة لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجدة للضوابط العقلية المقررة لها يعتبرها العقلاء.

ويمكن توجيه الوضع أيضاً كذلك، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضح خاص، كما في الوضع التعيني، وقد يعتبره أهل اللغة، كما في الوضع التعيني، لتحقق الضابطة المقررة من قبلهم فيه، وهي كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث يستغنى عن القرينه، ففي كل مورد تحققت هذه الضابطة يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاص في الوضع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٤

التعيني.

فالوضع التعيني مصداق حقيقي له كالتعيني.

ويمكن الذهاب إلى الثاني والقول بخروج الوضع التعيني عن حقيقة الوضع، وكونه مصداقاً مجازياً له.

ولا ينافيه صيرورة المعنى المجازى معنىً حقيقياً بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه، إذ لا ملازمة بين حقيقته المعنى وبين كونه موضوعاً له، كما بيناه في ذيل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في البحث عن حقيقة الوضع [١٦٨].

٢- تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصي والنوعي

إنهم اتفقوا على شخصيته الوضع في بعض الألفاظ، وعلى نوعيته في بعض آخر، واختلفوا في موردين: توضيح ذلك: أن الواضع قد يتصور مادة معينة وهيئة كذلك، بحيث يكون كل منهما دخيلاً في وضع اللفظ، ولا ريب في كون الوضع في هذا القسم شخصياً [١٦٩]، وله أمثلة متعددة في الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس، نحو زيد ورجل. وقد لا يلاحظ مادة معينة ولا هيئة خاصة، وإن حدّد اللفظ من جهة أخرى، ولا ريب في كون الوضع فيه نوعياً، كالجمله الاسميّة، حيث تصدق في ضمن «زيد قائم» وفي ضمن «عمر و عالم»، فلا دخل لمادّة خاصّة فيها، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٥ وكذلك تصدق على «زيد قائم» و «القائم زيد» و «زيد قام» مع وضوح تغاير هيئاتها. ولا مثال للوضع النوعي المتفق عليه غير الجمله الاسميّة والفعلية ونحوهما. وأمّا إذا كان خصوص المادّة أو الهيئة متعينه فاختلّفوا في كون الوضع شخصياً أو نوعياً. مثال الأول: مادّة المشتقات، نحو مادّة «ضرب» وهي الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما يقال له بالفارسيّة: «كتك» وتشكّل بأشكال مختلفه من الماضي والمضارع والمصدر وغيرها لأجل حصول معانٍ مخصوصه سوى معنى المادّة. ومثال الثاني: هيئة المشتقات، نحو هيئة «الفاعل» فإنّها وضعت لمن يتلبس ويتّصف بالمبدأ في ضمن أيّة مادّة تحققت. ففي هذين الموردين ثلاثة أقوال:

أ- ما استفاد من بعض كلمات المحقق الخراساني رحمه الله من شخصيّة الوضع في كليهما.

ب- ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله من نوعيته فيهما.

ج- والحق ما استفاد من كلمات بعض الأعلام في المحاضرات من التفصيل بين ما إذا كانت المادّة معينه، فشخصي، وما إذا كانت الهيئة كذلك، فنوعي.

بيان ذلك: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّة خاصية مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتيب من دون أن يتقدّم بعض الحروف على بعض، ومن دون أن يزيد عليها أو ينقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصية والشخصية في الحقيقة.

ولا يضرّ بها عدم تشخص الهيئة، كما لا يضرّ بشخصية الوضع في الأعلام عدم تعيين حركات آخر الكلمة الذي يتغيّر بمقتضى العوامل، فإنّ الواضع عند

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٦

وضع كلمة «زيد» لم يلاحظ حركة خاصية لآخره، وهو «الدال» واتفقوا مع ذلك على كون وضعه شخصياً، فكما لا يضرّ بشخصية الوضع عدم تشخص حركات آخر الكلمة، فكذلك لا يضرّ بها عدم تعيين الهيئة.

وأما الهيئة فهي مندمجة في المادّة غاية الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادّة، إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلاً عن الوجود العيني، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى في مقام اللحاظ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: «كلّ ما كان على هيئة الفاعل» لا بشخصيتها الذاتية، وهذا معنى نوعية الوضع.

بخلاف المادّة، فإنّ الواضع يلاحظ «ض، ر، ب» ويضع هذه المادّة بشخصيتها لمعناها من دون أن يحتاج في تصوّرها أو ذكرها إلى

هيئة أصلاً.

هذا توضيح ما يستفاد من كلام بعض الأعلام في توجيه كون الوضع شخصياً فيما إذا تعينت المادة ونوعياً فيما إذا تعينت الهيئة [١٧٠]، وهو حق متين.

وهذه المسألة وإن لم تكن لها ثمره عمليته، إلا أنها تتكرر كثيراً في كلمات الاصوليين، سيما المحقق الخراساني رحمه الله.

٣- تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفة [١٧١]

إشارة

اعلم أن لكل من اللفظ والمعنى أصالة في مقام الوضع، كأصالة الزوجين في النكاح، فإن الواضع ينظر إلى كل من اللفظ والمعنى مستقلاً، بخلاف المستعمل، فإنه ينظر إلى المعنى كذلك، وإلى اللفظ تبعاً، أي لأجل كونه مرآة للمعنى، فشأن الواضع بالنسبة إلى اللفظ كشأن صانع المرآة بالنسبة إليها، فكما أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٧

صانع المرآة ينظر إليها بالأصالة، فالواضع أيضاً ينظر إلى اللفظ كذلك، وشأن مستعمل اللفظ كشأن مستعمل المرآة في عدم كون نظرها أصيلاً.

فإذا كان الواضع ينظر إلى كل واحد من اللفظ والمعنى مستقلاً فلا بد له من تصوّرهما عند الوضع، سواء فسّر الوضع بالمعنى المختار أو بأحد المعاني الأخرى.

مقامات البحث

إشارة

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بد من البحث في مقامات ثلاثة:

أ- في انحصار الوضع بحسب تصوّر العقل في أقسام أربعة، وبيان المراد منها.

ب- في إمكان هذه الأقسام.

ج- في وقوعها.

أما المقام الأول

فتوضيحه أن المعنى المتصوّر حين الوضع والموضوع له إما يتحدان في الكلّية والجزئية أو يتغايران، فالأقسام أربعة:

أ- ما يسمّى بالوضع العام والموضوع له العام، وهو أن يتصوّر الواضع معنى كلياً ويضع اللفظ لنفس ذلك الكلّي، كوضع أسماء الأجناس.

ب- ما يسمّى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، وهو أن يكون المتصوّر جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، كوضع الأعلام الشخصية.

ج- ما يسمّى بالوضع العام والموضوع له الخاص، وهو أن يلاحظ الواضع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٨

معنى عامياً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّي.

د- ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصاً، أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّي شامل له ولغيره [١٧٣].
هذا وجه انحصار الوضع فى الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأما المقام الثانى

إشارة

فلا إشكال فى إمكان القسمين الأولين وإلا لما تحقّق وضع أصلاً.

نعم، اورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأن الوضع لا يمكن إلا بعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصور الشىء هو إيجاداه فى الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيّة، كما قال الفلاسفة، فالواضع وإن تصوّر معنى كليّاً إلا أنه صار بعد وجوده فى الذهن جزئياً، فالوضع فى هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لكن يمكن الجواب عنه: بأن الموضوع له ذات المتصوّر لا- المتصوّر بقيد لحاظه ووجوده فى الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلاً، يضع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٤٩

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً فى الذهن حتّى يكون الموضوع له خاصاً.

وبعبارة أدق: عند تصوّر شىء من الأشياء، سواء كان جزئياً أو كليّاً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلك الشىء فى الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلك الشىء وذاته.

والموضوع فى القضايا الحملية [١٧٤] هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التى محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريك البارى ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضية كاذبة، لأنّ شريك البارى فى الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجى الذى يكون متصوّراً بالعرض.

والوضع أيضاً كذلك، أى لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذى هو الصورة الحاصلة فى الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذى هو ذات المعنى، فلا إشكال فى إمكان الوضع العامّ والموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلا بدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحالة الرابع.

وقال فى توجيهه: وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشىء معرفته بوجه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٠

بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلاً، ولو بوجه. نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامياً كما كان الموضوع له عامياً، وهذا بخلاف ما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهى الأفراد لا- يكون متصوّراً إلا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بين

تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر [١٧٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله

واورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان في الامتناع على وجه، والامكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّا عمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّا أنّها تغايره عنواناً وماهيّةً [١٧٦]. فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيان في الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلّا عن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وإن كان المراد من شرطية لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥١

فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان [١٧٧].

هذا ما أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.

وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآة للعامّ، فكذلك العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن الشخصيات الفردية، وإن كان مشروطاً بمعرفة الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يوجب معرفة الخاصّ وتصوّره إجمالاً فكذلك العكس. واجيب عنه بوجهين:

كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

١- ما قاله بعض الأعلام على ما في المحاضرات، من أنّ المفاهيم الكليّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر والأعراض، كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك لا تحكى في مقام اللحاظ والتصوّر إلّا عن أنفسها، وهي الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعية [١٧٨]، كالوجوب والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأما العناوين الكليّة التي تنتزع من الأفراد والخصوصيات الخارجيّة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٢

كمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهي تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنّها وجه لها، وتصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا يمكن أن يكون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا يكون حاكياً عنها في مقام اللحاظ والتصوّر.

وبتعبير آخر: إنّ مرآية هذه العناوين للأفراد والأشخاص ذاتية لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالاً بلا إعمال عناية في البين، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» مثلاً، فقد تصوّرنا جميع أفراد بوجه.

ويؤيّد تعلق الحكم في القضايا الحقيقيّة والخارجيّة على الأفراد لا الطبيعة، فإذا قيل: «المستطيع يجب عليه الحجّ» أو قيل: «كلّ طالب في المدرسة مجّد» كان الموضوع في القضية الأولى أفراد المستطيع، سواء كانت موجودة بالفعل أو توجد في المستقبل، وفي القضية الثانية أيضاً أفراد الطالب في المدرسة، لكن خصوص الموجودة بالفعل منها، فلو لم يحك المفاهيم عن أفرادها أصلاً لاستحال الحكم عليها في هذه القضايا، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان [١٧٩].

نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

ويمكن المناقشة فيه بالنقض تارةً وبالحلّ اخرى:

أمّا النقص: فهو أنّ مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» عبارة اخرى عن «الإنسان الموجود» [١٨٠] فهو أيضاً مفهوم متأصل جوهرى لا يمكن أن يكون حاكياً عن أفرادهِ على رأيكم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٣

وأما الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخيصات الفردية من العلم والجهل والسواد والبياض وغيرها ليست داخله في مفهوم «ما ينطبق عليه الإنسان» فكيف يكون حاكياً عنها؟!

وكذلك مفهوم الشخص والفرد والمصدق.

وأما مسألة القضايا الحقيقية والخارجية فإنّ المنطقيين وإن قالوا: إنّ الحكم فيها تعلق بالأفراد، لكن لا بدّ من أن يكون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتكثرة، لا- التشخيصات الفردية، فإنّ عدم كون خصوصيات الأفراد من الزمان والمكان والعلم والجهل وأمثالها داخله في مفهوم موضوع القضايا من الواضحات، فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره للدفاع عن صاحب الكفاية بالنسبة إلى بعض العناوين الكليّة باطل، لامتناع أن يكون الكليّة مرآة للأفراد، سواء كان أصيلاً أو انتزاعياً.

٢- واجيب أيضاً عنه بأنّ الكليات إذا كانت ملحوظة بنحو الإهمال والجمود لم تكن حاكية عن الأفراد والمصاديق، وأمّا إذا كانت ملحوظة بنحو السريان في الأفراد والجريان فيها فلا إشكال في كونها حاكية عنها ومرآة لها، فيمكن الوضع العام والموضوع له الخاص بهذا اللحاظ.

وفيه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبيعة إلّا بعد طيّ مراحل ثلاث:

أ- وجود الطبيعة، ب- تعدّد الوجود، ج- امتياز كلّ فرد عن غيره من الأفراد بالخصوصيات والتشخيصات الفردية. والماهية نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فأصل الوجود ليس داخلها فيها، فضلاً عن تعدّده والخصوصيات الفردية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٤

إن قلت: فما معنى قولهم: إنّ المطلق هو الطبيعة السارية في الأفراد؟

قلت: هذا المعنى وإن تسالم عليه المشهور ومنهم المحقّق الخراساني رحمه الله، إلّا أنّ البرهان الذي ذكرناه يدلّ على خلافه، وسيجيئ في باب المطلق والمقيّد أنّ للمطلق معنى آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهية».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهية لأمكن الوضع للأفراد، لكنّه من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لا الوضع العام والموضوع له الخاص.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من إمكان القسم الثالث غير تامّ.

ويبعده أيضاً أنّ لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترك اللفظي، لتكثر الموضوع له بتكثر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترك لفظي بين معانٍ كثيرة غاية الكثرة، وهو بعيد من الأذهان.

إن قلت: بين المقام وبين المشترك اللفظي فرق من وجهين: أحدهما: أنّ الوضع هناك متعدّد وفي المقام واحد، الثاني: أنّ المعاني في المشترك اللفظي متغايرة من حيث الماهية، وهاهنا متّحدة، فليس المقام من قبيل المشترك اللفظي.

قلت: ما ذكر من الوجهين ليس بفارق، إذ لا دخل لتعدّد الوضع، أو تغاير الماهيات في قوام المشترك اللفظي، بل الملاك فيه تعدّد المعاني الموضوع لها وتغايرها ولو بحسب الخصوصيات الفردية، سواء كانت تحت ماهية واحدة أو تحت ماهيات مختلفة، كان الوضع

واحدًا أو متعدّدًا.

وبالجملة: لو فرض إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ويلزم منه أن يكون لفظ واحد- كلفظة «من» على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٥

القول بكون وضع الحروف كذلك- مشتركاً لفظياً بين ملايين معنى، وهو وإن أمكن عقلاً، إلّا أنّه بعيد من الأذهان.

كلام صاحب الكفاية والمحقق العراقي في القسم الرابع

وأما القسم الرابع: فقال المحقق الخراساني رحمه الله وتلامذته باستحالته.

واستدلّ [١٨١] عليه بأنّه لو كان الآلة لملاحظة الكلّي هو الفرد والخصوصيّة، كعنوان «زيد» مثلاً، فامتناعه واضح، ضرورة أنّ الفرد والخصوصيّة يباين مفهومهما مع مفهوم العامّ والكلّي، ومعه لا يمكن جعله وجهاً وعنواناً له، وأما لو كان آلة اللحاظ هو الكلّي المقيّد، كالإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيدية أو العمرية، ولو بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، فكذلك أيضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقيّد بالخصوصيّة فيه يباين لا- محاله مفهومهما مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصريّة وغيرها، ومع إلغاء جهة التقيّد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عموم الوضع والموضوع له [١٨٢].

مقالة المحقق الرشتي في القسم الرابع

وذهب المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي [١٨٣] صاحب كتاب «بدائع الأفكار» إلى إمكانه، ولعلّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله ببعض الأعلام في قوله: «ولعلّ خفاء»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٦

ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجّباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً [١٨٤] هو هذا المحقق.

وكيف كان فقد استدللّ لإمكانه بوقوعه، فإنّ الواضع للفظ الحيوان مثلاً رأى من البعيد شبحاً ذا حسّ وحركة اختيارية، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحساس المتحرّك بالإرادة، ثمّ وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، لا للشبح المرئي الجزئي [١٨٥].

والأحسن أن يمثّل له [١٨٦] بوضع الألفاظ والأسامي للمخترعات والمصنوعات، فإنّ صانع السيارة مثلاً تصوّر مصنوعه الموجود في الخارج، ثمّ وضع لفظ السيارة لمعنى كلّي شامل لها ولسائر الأفراد التي تصنع في المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الوضع في هذا القليل من الأمثلة عامّ، كما كان الموضوع له عامّاً، إذ تصوّر الخاصّ فيها يوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه [١٨٧].

أقول: إنّنا وإن قلنا بتماثية ما استدللّ به لامتناع هذا القسم في الدورة السابقة، إلّا أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

فإنّ مغايرة مفهوم الفرد لمفهوم الكلّي لا يوجب عدم تصوّر الكلّي بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيتهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٧

الأ- ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايرة الإنسان والحيوان الناطق مفهومهما، ومع ذلك لا ريب في كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهومهما لا- يضّرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلاً يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زياداً بالكلّي المقيّد، أعنى «الإنسان المتخصّص بالخصوصيات الزيدية» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضرورة أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن

تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيات الزيدية» من دون تصوّر نفس الإنسان بأى وجه من الوجوه؟! فانظر إلى وجدانك إذا قلت: «رقبة مؤمنة» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبة» أصلاً، معترفاً بأنك لاحظت الرقبة المقيّدة بالإيمان، لا الرقبة بنحو الإطلاق؟!!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهية الموجودة المتخصّصة بالخصوصيات الفردية، فإذا تصوّرنا زيداً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيات الزيدية بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أولاً ماهية الإنسان الموجودة، ثمّ تشخّصها بالخصوصيات الزيدية.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهية، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها. ويؤيده أن الماهية دخيلة في التسمية [١٨٨]، ألا ترى أنك إذا سميت ولدك زيداً لو سئلت عن أنك لم تجعل اسمه السيارة؟ قلت في الجواب: هو إنسان، فلا بدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّا لأجل دخول ماهية الكلّي في الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثر العامّ في تسمية الخاصّ، فلنحافظ الفرد يستلزم لحاظ الكلّي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٨

لا يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّي بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - خارج عن محلّ الكلام.

فإنه يقال: كلّاً، فإنّ الوالد عند تسمية ولده لا يتصوّر إلّا هذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيته الكلّية بوجهها، لدخولها فيه وفي تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأما قول المنطقيين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهادة البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآةً للعامّ، لأنّه ماهية وجود وتخصّص بالخصوصيات الفردية، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ، لأنّه عبارة عن الماهية، ولا دخل للوجود والتشخصات الفردية فيها، لأنها من حيث هي ليست إلهية، لا موجودة ولا معدومة، كما تقدّم.

فلا بدّ من القول باستحالة القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله وتلامذته.

نظريّة المحقّق العراقي رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقي رحمه الله في معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ- أنّ الواضع لاحظ معنى كلياً بنحو الماهية المهملة التى لا- قيد لها أصلاً، حتّى قيد الإطلاق التى يعبر عنها بالماهية اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أى قيد، ووضع اللفظ له.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٥٩

ب- أن يتصوّر الماهية المقيّدة بالإطلاق والسريان في الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى في الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له. وثمرة هذين النحويين لزوم التجوّز فى مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيداً لم يكن الإنسان السارى فى الأفراد، فلا بدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله فى نفس الماهية، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا محالة كان مراده من الرقبة فى الحكم الأوّل خصوص المؤمن، فلم يستعملها فى الماهية السارية فى الأفراد المؤمنة والكافرة، بل استعمالها فى نفس الماهية، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادة الرقبة المؤمنة تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّه رحمه الله اختار معنى آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمة فلسفية، وهى:

أن الحق الذي كشف عنه التحقيق هو أصله الوجود، وأن الماهية أمر اعتباري ينتزعه العقل عن كل مرتبة من مراتب الوجود التي لا تكاد تنهاى مراتبه في القوة والضعف، إذ كل مرتبة من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحدودها التي تنتهي إليها انتزع منها عنواناً خاصاً بتلك المرتبة يسميه الاصطلاح الفني بالماهية، مثلاً الوجود يسير في الجوهر المحسوس، فإذا لاحظته العقل في مرتبة كونه شاغلاً للحيز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النمو انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبة النمو فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصاً بها يسمى بالنبات، وهكذا كلما سار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٠

الوجود وترقى من مرتبة إلى أعلى وأكمل من الأول انتزع العقل من تلك المرتبة التي إنتهى إليها عنواناً خاصاً بها يسمى باسم من أسماء الماهيات المعروفة [١٨٩].

فهذا هو معنى كون الوجود أصيلاً والماهية أمراً اعتبارياً، فإن الحقيقة ذات الأثر هو الوجود، والماهية هي العنوان الذي يشار به إلى مرتبة ذلك الوجود، لا أنها شيء في قبال الوجود، وبذلك اتضح لك معنى الكلّي الطبيعي، وأنه هو العنوان المنتزع من مرتبة خاصية من الوجود السعي المتحقق في ضمن الوجودات الشخصية التي تكون أفراداً لذلك الكلّي، وعليه يكون معنى الفرد هو الوجود الشخصي الذي ينتزع منه عنوان خاص به يسمى حصّة من الكلّي الطبيعي، وبهذا تعرف المراد بالكلية الدارجه بين أهل الفن من أن الطبيعي نسبه إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، أي أن كل حصّة تكون نسبتها إلى الفرد الذي تنتزع منه نسبة الأب الواحد إلى ولد واحد.

هذه هي المقدمة المذكورة في كلامه رحمه الله.

ثم قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أن كل مرتبة من مراتب الوجود السعي إذا لاحظناها بآثارها وحدودها مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخصات الخارجيه وسريانها في الوجودات الشخصية أمكن انتزاع عنوان خاص بتلك المرتبة يعبر عنه بالكلّي الطبيعي، وهي طريقه المشهور في تصوّره، وبما أن تلك المرتبة من الوجود السعي سارية في الوجودات الشخصية ومقرنه بالمشخصات الجزئية يكون مطابق ذلك العنوان المعبر عنه بالكلّي الطبيعي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦١

سارياً في الوجودات الشخصية أيضاً بسريان الوجود السعي فيها، وحينئذ يمكن ملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعي في حال سريانها في الوجودات الشخصية واقترانها بالمشخصات الجزئية بحصول صورة تلك المرتبة في الذهن مع ما يلزمها من المشخصات التفصيلية، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن كان حصولها في الذهن مستلزماً لتصور مشخصات تلك المرتبة تفصيلاً.

فإن قلت: هذا النحو من الوضع يستلزم تصوّر الموضوع له، وهي المرتبة الخاصية من الوجود السعي الساري في جميع الوجودات الجزئية، وتصور الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلك الوجودات الجزئية التي لا نهاية لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشكال بهذا المقام، بل هو يتوجه على كل مسألة ينشأ الحكم فيها على ما لا نهاية له، كالفضية الحقيقية التي يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعة المحققة والمقدّرة، فكما يكون العنوان مرآة لملاحظة ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالاً، كذلك يكون العنوان العام في المقام مرآة لملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعي وما يسرى فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العام والموضوع له العام [١٩٠]، إنتهى.

نقد نظرية المحقق العراقي رحمه الله

وفيه - كما قال سيدنا الاستاذ «مدّ ظله» - أن كل فرد من أفراد أي كلى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كليته وطبيعته، فكل فرد يتحقق فيه الطبيعي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٢

بتمامه، فزيد إنسان تام، لا حصّة منه، وعمرو أيضاً إنسان تام آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعي وجود واحد سعى منتشر في الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيدا على هذا لم يكن إنساناً تاماً، بل حصّة منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد في الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّة منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعي سوى الأفراد شيء في الخارج، فأين الوجود السعى الذي ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كثر على ما قرأ، إذ على هذا كان نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبة الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة الشخصية.

وأما نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعي موجود بوجود كلّ فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تام، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان [١٩١].

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور في تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث في المقام الثاني إمكان ثلاثة من الأقسام الأربعة، واستحالة قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٣

وأما المقام الثالث

فلا إشكال في وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع في أسماء الأجناس كذلك. وأما خصوصهما فليل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصية.

وفيه: أنّ الجزئية تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلاً وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى في الذهن فهذا يستلزم عدم صحّة إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقة، لتغاير الوجود الخارجى مع الوجود الذهنى، فلا يمكن أن يقع في الذهن ما في الخارج بوصف كونه في الخارج، ولا أن يقع في الخارج ما في الذهن بوصف كونه في الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعناية، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه.

وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أولاً: أن تكون القضية الممكنة ضرورية، فإنّ قولنا: «زيد موجود في الخارج» قضية ممكنة بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضرورياً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّنا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضية ضرورية بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود في الخارج» يكون بمعنى «هذا الشيء الموجود في الخارج موجود في الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّا مجازاً.

فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنية ولا لوجوداتها الخارجية، وليس لنا أمر ثالث جزئى حتى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٤

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فكيف الوضع في الأعلام؟

قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فيها عامّ، لكن ليس له في الخارج إلّا مصداق واحد، وذلك بأنّ لفظ زيد مثلاً وضع لأوّل مولود مذكر أبوه عمرو بن بكر وأمّه هند ابنة خالد، وهذا مفهوم كلّى ليس له في الخارج إلّا فرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصية مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبيت إلّا عن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلا بدّ من توسعة في مفهوم كلمة الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئي الموجود ذهنًا أو خارجًا، ثانيهما: المفهوم الكلي المنحصر في فرد واحد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٥

في وضع الحروف

الوضع في الحروف [١٩٢]

إشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

١- نظرية المشهور فيه

المشهور بين علماء العريّة أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمة «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصايقه وأفراده.

٢- رأي المحقق الخراساني رحمه الله في وضع الحروف

إشارة

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلى عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فيه أيضاً في الحروف، فإنّه قال:

وأما الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهم أنّه وضع الحروف وما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٦

الحق بها من الأسماء كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

والتحقيق حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصية المتوهمة

إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل

كليّاً [١٩٣]. ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٧

إضافياً وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنيّاً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلّا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته

القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلّا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلّا في مفهوم آخر،

ولذا قيل في تعريفه بأنّه ما دلّ على معنى في غيره [١٩٤]، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ

ثانياً كما لوحظ أوّلاً ولو كان اللّاظ واحداً.

إلّا أنّ هذا اللحظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلّا فلا بدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أنّ

تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه في استعمال الألفاظ [١٩٥]، وهو كما ترى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٨

مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلّا الذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلّا بالتجريد وإلقاء الخصوصية.

هذا، مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالةً لغيره في الحروف إلّا كالحاظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مثلاً إلّا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآله، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّ وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٦٩

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته [١٩٦].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظرية المحقق الخراساني رحمه الله في وضع الحروف

أقول: كلامه رحمه الله في مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:

أ- أنّ الفرق بينهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنى أنّه شرط على المستعملين وألزمهم بأن لا يستعملوا الاسم إلّا فيما إذا لوحظ المعنى مستقلاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حالة للغير.

وفيه أوّلًا: أنّه ليس في معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الامور؟!

وثانيًا: لا يجب رعاية شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو الله سبحانه لوجب أتباع جميع أوامره التي منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.

إن قلت: فكيف يجب رعاية الشروط التي في ضمن العقد حيث يجب على المشتري خياطة الثوب التي التزم بها في ضمن عقد البيع؟

قلت: لزوم رعاية هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٠

اشترط عليه، فإنّ المشتري في المثال المذكور التزم بخياطة الثوب، على أنّ «المؤمنون عند شروطهم» [١٩٧] يدلّ على لزوم رعايتها.

بخلاف المقام، فإنّ المستعملين لم يلتزموا برعاية ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعاية شرط ضمن الوضع.

وثالثًا: أنّ الاستعمال إمّا حقيقي أو مجازي أو غلط، ولا ريب في أنّ استعمال كلمة «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنّه لو لم يكن بينهما فرق إلّا في شرط الواضع لكان صحيحاً، ضرورة أنّ تخلف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنّ تخلف

شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غاية الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضرورة أنّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فإنّ البيع

مثلاً مطلوب، وخياطة الثوب مطلوب آخر ضمنى، وتختلف هذا المطلوب الضمنى لا يستلزم بطلان المعاملة التى هى المطلوب الأصيل.
ب- أن الواضع نظر إلى المفاهيم فوجدها نوعين:

أحدهما: المفاهيم الأصيله التى لا- يمكن أن تقع وصفاً وحالة للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العام والموضوع له العام لذلك المفهوم الأصيل.

الثانى: المفاهيم التى يمكن أن تلاحظ مستقلة مرة وحالة للغير اخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلى كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنّ المستعمل قد يحتاج إلى هذا المفهوم مستقلاً فى مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلى الغير، كأن يكون وصفاً للسير ومضافاً إلى البصرة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧١

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظته المستعمل مستقلاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظته آله للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه فى كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما فى حد ما وضع له لا فى نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالاً فى غير ما وضع له، بل كان استعمالاً بغير ما وضع له، أى بغير الكيفية التى وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثانى فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله [١٩٨].

وفيه: أن الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضى أن يكون استعمال كل منهما مكان الآخر باطلاً.

كيف، والاستعمال المجازى صحيح، بل كثير فى اللغة والتنزيل بحيث ألف السيد الرضى رحمه الله كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنه استعمال فى غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقق الخراسانى رحمه الله [١٩٩]، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ فى ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع، فإنهما متباينان بالنوع، وملاك صحة الاستعمال إنما هو علاقة المشابهة فى الشجاعة.

فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالاً من الاستعمال فى غير ما وضع له، بحيث يكون الأول باطلاً والثانى صحيحاً بل حسناً؟!
والحاصل: أن ما أفاده فى مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانحة لها لا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٢

يمكن أن ينتج بطلان استعمال كل منهما مكان الآخر.

هذا عمده ما يرد على المحقق الخراسانى رحمه الله فى باب وضع الحروف.

نقد كلامه من قبل المحقق الخوئى

«مدّ ظله»

وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه فى الدورة السابقة. وهو أن ما يستفاد من كلامه رحمه الله من أن «المعنى الإسمى استقلالى مقصود بالذات، والمعنى الحرفى تبعى غير مقصود بالأصالة» منقوض فى طرفيه، فإن بعض المعانى الإسمية [٢٠٠] لا تكون مقصودةً بالأصالة، وبعض المعانى الحرفية تكون كذلك.

أمّا الأول: فلأن «التبيين» فى قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» [٢٠١] يكون بمعنى العلم، أى «حتى تعلموا بطلوع الفجر» ولا- ريب فى أن هذا العلم طريقي لا- يكون مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة هو ذو الطريق، أعنى: طلوع الفجر.

وأمّا الثانى: فلأنه إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنه كان جاهلاً بخصوصيتهما، فسأل عنها، فاجيب على

طبق سؤاله، فهو والمجيب إنما ينظران إلى هذه الخصوصية نظرة استقلالية.

مثلاً إذا كان مجيء «زيد» معلوماً، ولكن كانت كلفيته مجيئه مجهولةً عند أحد، فلم يعلم أنه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقيل: إنه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الإفادة والاستفادة في مثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٣

ذلك إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الاسمي، فإنه معلوم، بل إن الغالب في موارد الإفادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالي والقصد الأولي بإفادة الخصوصيات والكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية [٢٠٢].

نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وفيه أولاً: أنه يحتمل أن يكون «التبين» في الآية الشريفه موضوعياً [٢٠٣]، كما عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في رسالته حول تعيين الفجر، فإنه ذهب إلى أن التبين نفس الفجر، لا الطريق إليه، وكلمة «من الفجر» في الآية الشريفه بيان له، فالفجر عبارة اخرى من «التبين» لا أنه واقعيه اخرى قد تتبين وقد لا تتبين.

ولأجل هذا أفتى «مدّ ظلّه» بأن طلوع الفجر لا يتحقق في الليالي المقمرة إلا بعد أن يغلب ضوءه على ضوء القمر ويظهر حساً.

وثانياً: أن كون التبين طريقياً لا ينافي أن يكون ملحوظاً بالاستقلال حين الاستعمال.

ويتضح الأمر بملاحظة القطع الموضوعي في مثل «إذا قطعت بوجوب شيء فتصدق بدرهم» فإنه تارة: يؤخذ في الموضوع بما أنه

طريق، واخرى: بما أنه صفة وحالة نفسانية مخصوصة، فيمكن أن يقال في القسم الأول: كيف يجمع بين موضوعية القطع وطريقيته؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٤

والجواب: أنه لا منافاة بين كون القطع طريقاً إلى متعلقه وبين كونه موضوعاً بالنسبة إلى هذا الحكم، أعني وجوب التصديق.

والتبين في الآية المبحوث عنها أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة اخرى: مقام الدخل في الحكم غير مقام الاستعمال، فالتبين على المشهور مأخوذ بنحو الطريقية بالنسبة إلى دخله في الحكم،

وملحوظ مستقلاً في مقام الاستعمال.

هذا بالنسبة إلى الفقرة الاولى من كلامه.

وأما الفقرة الثانية: فيرد عليها أن المعاني الحرفية وإن كانت مقصودة بالذات إلا أنها ليست ملحوظة بالاستقلال، فإننا حينما نقول: «جاء

زيد مع عمرو» فلا تتمكن من ملاحظة المعنى والمقارنة بين مجيء زيد ومجيء عمرو إلا بعد لحاظ نفس المجيئين.

وبالجملة: وقع الخلط بين المقصود بالذات والملحوظ بالذات، والمحقق الخراساني رحمه الله يعترف بأن المعاني الحرفية مقصودة

بالإفادة، لكنها ملحوظة في مقام التفهيم والاستعمال بتبع لحاظ طرفيها.

٣- القول بعدم وضع الحروف لمعنى

قيل: إن الحروف لم توضع لمعنى، بل هي علامة على كلفيته إرادة مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التي لم توضع لمعنى، وإنما تدلّ

على إرادة خصوصية من خصوصيات مدخولها من الفاعلية والمفعولية ونحوهما، فكما أن كلّ واحد من حركات الإعراب يفيد

خصوصية متعلقة بمدخوله، فإن «الفتحة» تفيد خصوصية في مدخولها، و«الكسرة» تفيد خصوصية اخرى فيه، و«الضمة» تفيد

خصوصية ثالثة فيه، فكذلك كلّ واحد من الحروف، فإنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٥

كلمة «في» تفيد خصوصية في مدخولها غير ما تفيده كلمة «على» من الخصوصية، وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بإزائها.

وفيه أولاً: أن قياس الحروف بالحركات الإعرابية باطل، ضرورة أن اللغويين كما ذكروا معاني للأسماء كذلك ذكروا معاني للحروف أيضاً، وهذا يرشدنا إلى تساويهما في تعلق الوضع بهما.

ويؤيده أن للحروف ما يحاذيها في سائر اللغات، ألا ترى أننا نقول في معنى «سرت من البصرة» بالفارسية: «سير كردم از بصره» فكلمة «از» قامت مقام كلمة «من»، بخلاف الحركات الإعرابية، فإننا نقول في معنى «جاء زيد»:

«زيد آمد» فلم تقم كلمة مقام الإعراب كما لا يخفى [٢٠٤].

وثانياً: يمكن المناقشة في المقيس عليه أيضاً، فإن أمارية الحركات الإعرابية لخصوصيات مدخولاتها لا بد لها من منشأ، ضرورة أنها ليست أمراً ذاتياً، فالذي جعل الرفع علامةً للفاعلية، والنصب أمانةً للمفعولية وهكذا من هو؟ هل هو إلّا الواضع؟!

فالقول بأن الحركات الإعرابية لم توضع لمعنى فاسد أيضاً.

وثالثاً: أنه لا ريب في أن المتكلم إذا قال: «سرت من البصرة» أراد أن يبين ابتداء السير بنفس هذه العبارة، ولا شبهة في عدم صلاحية قوله: «سرت» لإفادة هذا المعنى، لأنه لا يدلّ إلّا على إضافة السير إلى المخبر.

وكذلك «البصرة» فإننا لو قلنا بدالاتها على الابتداء بعد دخول كلمة «من» عليها لاستلزم استعمالها في غير ما وضعت له.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٦

فلم يبق لفظ صالح لإفادة «الابتداء» إلّا كلمة «من».

والحاصل: أنه لا يصح القول بأن الحروف لم توضع لمعنى، بل لا بد من القول بتحقيق الوضع فيها، والبحث عما وضعت له.

٤- رأى المحقق النائيني رحمه الله في الحروف

إشارة

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أن المعاني الحرفية والاسمية متباينتان بالذات والحقيقة، فإن المفاهيم الاسمية بأجمعها مفاهيم إخطارية ومنتقدة في عالم المفهومية ومستقلة بحد ذاتها وهويتها في ذلك العالم، والمعاني الحرفية بأجمعها معانٍ إيجادية في الكلام، ولا تقرّر لها في عالم المفهومية، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.

وبيان ذلك: أن الموجودات في عالم الذهن، كالموجودات في عالم العين، فكما أن الموجودات في عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته في ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم، ولذا قالوا: إن وجود الجوهر في نفسه لنفسه، يعني لا يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج.

وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقل كذلك في هذا العالم، بل هو متقوم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضية، فإن وجوداتها متقومة بموضوعاتها، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع يتقوم به، ولذا قالوا: إن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهومية والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتبارياتها وانتزاعاتها، فإن مثل مفهوم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٧

الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم مستقلة ذاتاً، فإنها تحضر في الذهن بلا حاجة إلى أئمة معونة خارجية، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، فظهر أن حال المفاهيم الإسمية في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج. وثانيهما: ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوم بالغير، كمعاني الحروف، فإنها بحد ذاتها وأنفسها متقومة بالغير ومتداية بها، بحيث لا استقلال لها في أي وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيه، لنقصان في ذاتها، فعدم الاستقلالية من ناحية ذلك النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر في الذهن عند التكلم بها وحدها، أي من دون التكلم بمتعلقاتها، فلو اطلق كلمة «في» وحدها، أي من دون ذكرها في ضمن تركيب كلامي فلا يخطر منها شيء في الذهن.

فتبين أن حال المعاني الحرفية في عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضية في عالم العين.

واتضح من ضوء هذا البيان أن المفاهيم الاسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك، سواء كان هناك لفظ ومستعمل أو لم يكن، وسواء كان واضح أو لم يكن، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعاني في الذهن، سواء كانت مفردة أم في ضمن تركيب كلامي.

وهذا بخلاف معاني الحروف، فإنها إيجادية، بمعنى أن استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بدهاء أنه لو لا قولك «يا زيد» و«إياك» لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٨

بالاستعمال وقولك «يا زيد» و«إياك»، فنداء زيد وخطاب عمرو إنما يوجد ويتحقق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجودة لمعنى لم يكن له سبق تحقق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنه لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك، فواقعية هذا المعنى وهويته تتوقف على الاستعمال، وبه يكون قوامه.

وهذا بخلاف معنى «زيد»، فإن له نحو تقرر وثبوت في وعاء التصور مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنه ليس له نحو تقرر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرر في وعاء العقل، إلّا أنه لم توضع لفظه «ياء» وكاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظه «النداء» ولفظه «الخطاب»، لا لفظه «يا» وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لإيجاد النداء والخطاب، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في أن جميع معاني الحروف تكون إيجادية أو لا؟

ظاهر كلام المحقق صاحب الحاشية [٢٠٥]: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهم الاختصاص، هو تخيل أن مثل «من» و«إلى» و«على» و«في» وغير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطارية، حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء والانتهاؤ والاستعلاء والظرفية، مثلاً في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» تكون لفظه «من» و«إلى» حاكية عما وقع في الخارج، كحاكية لفظ «زيد» عن معناه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٧٩

ولكن الذي يقتضيه التحقيق أن معاني الحروف كلها إيجادية، حتى ما أفاد منها النسبة.

وبيان ذلك: هو أن شأن أدوات النسبة ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئي الكلام، فإن الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات، لوضوح مباينة لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفة» و«البصرة» بما لها من المعنى، وأداة النسبة إنما وضعت لإيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامة يصح السكوت عليها، فكلمة «من» و«إلى» إنما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقه بين السير والبصرة والكوفة الواقعة في الكلام، بحيث

لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلاً.

والحاصل: أن معاني الحروف إيجادية، بمعنى أن استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، نظير المعاني الإنشائية التي يكون وجودها بعين إنشائها، كإيجاد الملكية بقولنا: «بعت» حيث إنه لم يكن للملكية سبق تحقق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعاني الحرفية أدون من المعاني الإنشائية، فإن صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف في إيجادها المعنى، إلا أنها تفرق عنها أولاً: في أن المعنى الحرفي يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائي يكون قائماً بنفسه، وثانياً: في أن المعنى الحرفي لا حقيقة له إلا الاستعمال، والمعنى الإنشائي له حقيقة اعتبارية باقية بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقياً، بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإن المعنى الحرفي قراره وقوامه يكون في موطن الاستعمال، بحيث يدور مداره حدوداً وبقاءً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٠

وإلى ما ذكرناه من أن المعنى الحرفي إيجادي، أشارت الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهي: أن «الحرف ما أوجد معنى في غيره» [٢٠٦].

ومن هنا أجاد أهل العريية عندما عبّروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفية بأن كلمة «في» مثلاً للظرفية، ولم يقولوا بأن «في» هي الظرفية، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسمية.

فإنه مشعر بأن الظرفية التي هي معنى «في» ليست ظرفية مستقلة، بل كلمة «في» وضعت لإفادة الظرفية بين زيد والدار مثلاً، وأما إذا أطلقت كلمة «في» وحدها فلا معنى لها كما تقدم.

فوزان المعاني الحرفية بالنسبة إلى المعاني الاسمية وزان الألفاظ بالنسبة إلى المعاني، إذ كما أن اللفظ يكون مغفولاً عنه وفانياً في المعنى بحيث لم يلتفت المتكلم والمستمع إليه، بل يتخيل المتكلم أنه يلقي المعاني إلى المخاطب من دون وساطة الألفاظ، ويتخيل المخاطب أيضاً أنه يتلقى المعاني بلا واسطة، كذلك المعنى الحرفي يكون مغفولاً عنه وفانياً في المعنى الاسمي، فمعنى «من» و«إلى» مثلاً في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يكون فانياً في معنى السير والبصرة والكوفة [٢٠٧].

هذا ملخص كلامه الطويل رحمه الله.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه لا ريب في أن لنا عند دخول زيد في المدرسة مثلاً ثلاث واقعيّات: أحدها: «زيد» والثاني: «المدرسة» والثالث: «كون زيد في»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨١

المدرسة»، ولا فرق في ذلك بين ما إذا قيل: «زيد في المدرسة» أو لم يقل، ويؤيده أننا نختبر صدق قول القائل: «زيد في المدرسة» وكذبه بمطابقتها للخارج وعدم مطابقتها، ولو لم يكن للمعنى الحرفي، أعني «كون زيد في المدرسة» واقعية سوى الاستعمال لم يكن لاحتمال صدق تلك القضية وكذبها معنى.

نعم، واقعية كل شيء بحسبه، فإن الجوهر موجود في نفسه، وبعض الأعراض موجود في موضوع كالبياض، وبعضها يحتاج في وجوده إلى طرفين، كالعلم والظرفية، ولكن لكل منها واقعية وحقيقة.

والشاهد عليه أنك لو قلت: «المدرسة ظرف زيد» لكان لنا مضافاً إلى حقيقة «زيد» و«المدرسة» واقعية ثالثة يدل عليها كلمة «ظرف» بلا إشكال، والمحقق النائيني رحمه الله أيضاً يعترف به، لأن كلمة «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بكون معاني الأسماء إخطارية، فكذلك إذا قلنا: «زيد في المدرسة»، ضرورة أن التغيير في التعبير لا يعقل أن يوجب التغيير في الحقائق الخارجية.

وأما تشبيهه الحروف بصيغ العقود والإيقاعات فغاية ما يقتضيه تقسيم الحروف إلى قسمين: إخطارى، كقولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وإيجادى، كقول المولى: «سر من البصرة إلى الكوفة»، كما أن صيغ العقود والإيقاعات بلفظ واحد على قسمين: قسم فى مقام الإخبار، كقولك: «بعت دارى»، مخبراً عن البيع الواقع أمس مثلاً، وقسم فى مقام الإنشاء، كقولك عند إجراء صيغة البيع: «بعتك دارى»، فإنّ الأوّل مبين للواقعة المتحققة قبلاً، والثانى موجد للتملك الذى لم يكن له واقعة بعد.

فلو سلمنا كون معانى الحروف إيجادية فلا مجال للقول به إلّا فى بعضها.

وثانياً: ما معنى إيجاد الربط بالحروف؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٢

هل المراد به الربط بين المعانى؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زيداً إذا دخل فى المدرسة، تحقّق الربط بينهما قطعاً، وإن لم يقل أحد: «زيد فى المدرسة»، وإن لم يدخل فيها، لم يتحقّق الربط بينهما وإن قيل ذلك، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام، أعنى «زيد فى المدرسة» موجباً لوقوعه فيها وتحقّق الربط بينهما.

وإن اريد به إيجاد الربط بين الألفاظ، فهو يستلزم أن لا يكون للحروف معنى، لا أن معناها مبان لمعنى الأسماء.

٥- رأى المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

إشارة

ذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفية عبارة عن النسب والروابط الخارجية التى ليس لها استقلال بالذات، بل هى عين الربط، لا ذات له الربط.

توضيح ذلك: أنّ الوجود- كما قال الفلاسفة- على أربعة أنحاء:

١- وجود فى نفسه [٢٠٨] لنفسه [٢٠٩] بنفسه [٢١٠]، وهو واجب الوجود، ٢- وجود فى نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر، ٣- وجود فى نفسه لغيره بغيره، وهو العرض، ٤- وجود فى غيره لغيره بغيره، وهو المعنى الحرفى المعبر عنه بالربط.

لا يقال: إنّنا لا نجد للمعنى الحرفى سوى وجود الطرفين عيناً ولا أثراً، فإنّنا إذا قلنا: «زيد فى الدار» مثلاً لا نجد سوى «زيد» و«الدار» شيئاً آخر، فأين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٣

وجود المعنى الحرفى؟

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنّه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثم شككت فى أنّ زيداً هل دلّكه به أم لا، شككت لا محالة فى أنّ الجدار صار أبيض أم لا، فهانئ معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة اخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: الاولى: وجود الجدار، الثانية: وجود البياض، وهما متيقّتان، الثالثة: سيرورة الجدار أبيض، وهى مشكوكة، وحيث إنّ لا بدّ من تغاير القضية المتيقّنة مع المشكوكة ويستحيل اتحادهما فالواقعية المحكيّة بالقضية الأخيرة غير الواقعية المحكيّة بالاولى أو الثانية.

وأما كون وجوده وجوداً لا فى نفسه، فلاّن النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شىء لشىء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودة فى نفسها احتجنا

إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترتب على ذلك: أن الأسماء موضوعة للماهيات القابلة للوجود فى نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد فى الذهن كذلك، وهى التى تقع فى جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعة للنسب والروابط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٤

الموجودة لا فى أنفسها المتقومة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط [٢١١]، ولا- تقع فى جواب ما هو، فإنّ الواقع فى جواب ما هو ما كان له ماهية تامّة، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهية له، ولذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثم إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسمية الاستقلالية فى عالم مفهوميتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبة والربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، الذى نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وفردّه، فإنّه متحد معه ذهنياً وخارجاً، دون العنوان، فإنّه لا يتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و«شريك البارى» و«اجتماع النقيضين» فإنّ نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأولى الذاتى، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبة وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عناية زائدة، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع» و«اجتماع النقيضين مستحيل» و«المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكومة بها، كيف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٥

وإنّها موجودة غير معدومة ولا ممتنعة.

وتحصّل مميّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شىء لشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليات المركبة الإيجابية، أو «ثبوت الشىء» كما فى الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليات البسيطة، أو كانت من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية، ككون الشىء فى الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأما الموضوع بإزاء مفاهيمها فهى ألفاظ «النسبة» و«الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيّة عنها بتلك الألفاظ، لا- بالحروف والأدوات [٢١٢].

هذا ملخص ما أفاده الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سره.

نقد نظرية المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات بوجوه:

منها: أنّه لا- وجود للنسبة والربط فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر والعرض، وأما البرهان الذى ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صفتى اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلقا بشىء فى آن واحد من جهة واحدة، إلّا أنّ تحققهما فى الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقيهما فى الخارج، فإنّ الطبيعى عين فردّه ومتحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين والآخر متعلّقاً لصفة الشكّ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فى الدار ولكن شكّ فى أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقةً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٦

وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلق للشك.

والحاصل: أن ما أفاده المحقق الاصفهاني من لزوم تغاير القضية المتيقنة مع المشكوكه فهو وإن كان كذلك، إلا أنه يكفي التغاير ذهناً، ولا يلزم التغاير خارجاً [٢١٣].

وفيه: أن تغاير القضية المتيقنة مع المشكوكه الذي ادعاه المحقق الاصفهاني رحمه الله ليس بمعنى أن لهما وجودين مستقلين، بل بمعنى أنهما واقعيتان متغايرتان، وإن كانت إحداها فانية في الاخرى، وهذا واضح بملاحظة المثال الذي ذكره، فإن وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقنان، وكل منهما واقعية مستقلة، وصيرورة الجدار أبيض واقعية ثالثة مشكوكه وفانية فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعات مستقلة في الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفاية التغاير الذهني بين القضية المتيقنة والمشكوكه، فإن اليقين والشك إذا تعلقا بالخارج كما في المقام فلا معنى للقول بكفاية التغاير الذهني بينهما.

نعم، لا يجب تغاير المتيقن والمشكوك بحسب الوجود الخارجي، والمحقق الاصفهاني رحمه الله أيضاً لا يدعي ذلك، بل يكفي تغايرهما بحسب الواقعية، وهذا النحو من المغايرة متحقق في المثال الذي ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإن واقعية وجود الإنسان في الدار غير واقعية وجود زيد فيها، وإن كانا متحدتين خارجاً، كما أننا إذا تيقنا بوجود زيد مثلاً في الدار تيقناً أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامي والجسم المطلق فيها، وكلها متحدة في الوجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٧

الخارجي لكن واقعية كل منها غير الواقعات الاخر.

فعند دخول زيد في الدار تحقق حقائق خمسة فيها: ١- زيد، ٢- الإنسان، ٣- الحيوان، ٤- الجسم النامي، ٥- الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلها متيقنة، كما إذا علمنا بدخول زيد في الدار، وكلها مشكوكه، كما إذا شككنا في وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقنة وبعضها مشكوكه، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشككنا في أنه أي نوع من أنواعه، فلنا حينئذ ثلاث واقعات متيقنة وواقعتان مشكوكتان، كما هو واضح.

والحاصل: أن المحقق الاصفهاني رحمه الله لا يدعي مغايرة القضية المتيقنة مع المشكوكه من حيث الوجود الخارجي، بل يقول بلزوم التغاير بينهما من حيث الواقعية، واتحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتحادهما بحسب الواقعية.

ومنها: أنه على تقدير تسليم أن للنسبة والربط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلم أن الحروف موضوعه لها، إذ لا يمكن الوضع لواقع النسبة والربط، للزوم تصور المعنى وإحضاره في الذهن عند الوضع، ولا يمكن إحضار واقع الربط في الذهن، لأنه موجود في الخارج، والموجود في الخارج بما هو كذلك لا يمكن أن يحضر في الذهن [٢١٤].

وفيه: أن هذا الإشكال لو تم لجرى في الوضع الخاص والموضوع له الخاص أيضاً، والحق أنه ممكن، وهو «مدّ ظله» أيضاً قائل بإمكانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصية.

ونحن وإن ناقشنا في التمثيل له بالأعلام، إلا أن مناقشتنا كانت لأجل انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية بشرط المحمول، لا لما ذكره بعض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٨

الأعلام «مدّ ظله».

على أننا منعنا كون الأعلام مثلاً للوضع الخاص والموضوع له الخاص، لا أصل إمكانه، وما ذكره بعض الأعلام يقتضي استحالة هذا القسم من الوضع.

وحله أن الموجودات الخارجية بوصف كونها في الخارج وإن لم تحضر في الذهن، إلا أن صورتها تحضر فيه، وهذه الصورة تكون ملحوظة بالذات وما في الخارج يكون ملحوظاً بالعرض، ويكفي عند الوضع أن يكون المعنى ملحوظاً بالعرض. فلا إشكال في إمكان أن يتصور الواضع مفهوم النسبة والربط ثم يضع الحروف لواقع النسبة والربط الذي يكون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص [٢١٥]، وإن كان بينهما فرق، وهو أن مفهوم النسبة وواقعها من قبيل العنوان والمعنون كما تقدم [٢١٦]، والعام والخاص في الوضع العام والموضوع له الخاص من قبيل الطبيعي وأفراده. ومنها: أننا لو سلمنا إمكان وضع اللفظ للموجود الخارجي، ولكننا نقطع بأن الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأننا نجد لها استعمالاً متعددة كلها بنحو الحقيقة، ومع ذلك يستحيل في بعضها تحقق النسبة والربط، مثلاً لا فرق بين قولنا: «الوجود للإنسان ممكن» وبين قولنا: «الوجود لله تعالى ضروري» و«الوجود لشريك الباري ممتنع» فإن كلمة اللام في جميع ذلك تستعمل في معنى واحد، وهو تخصيص مدخولها بخصوصية ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناء تجوز في شيء منها، مع أن تحقق الربط بين الوجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٨٩

والإنسان ممكن، حيث إن للإنسان ماهية مغايرة للوجود، بخلاف المثالين الأخيرين، حيث لا يمكن تحقق الربط بين الوجود وبين الله تعالى، لأنه عين الوجود لا مرتبط به، ولا بينه وبين شريك الباري، فإنه لا يرتبط بالوجود، لأنه يستحيل عليه [٢١٧]. وفيه: أن هذه القضايا الحملية بملاحظة جميع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تكون في الواقع هكذا: «الوجود الإمكانى للإنسان» و«الوجود الضرورى لله تعالى» و«الوجود الممتنع لشريك الباري» وعلى هذا لا إشكال في تحقق الربط في جميعها، فإن العينية متحققه بين الله تعالى وأصل الوجود، لا بينه وبين ضرورته، بل ضرورة الوجود ترتبط به، والاستحالة متحققه بين شريك الباري وأصل الوجود لا بينه وبين امتناعه، بل امتناع الوجود يرتبط به. وبالجملة: لا يرد شيء من هذه الإشكالات على المحقق الاصفهاني رحمه الله، فما ذهب إليه صحيح متين إلفى بعض الحروف التي يكون معناها إيجادياً.

٦- نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في وضع الحروف

إشارة

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه» - على ما في كتاب المحاضرات وحاشية التقريرات -: إن الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقةً، ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهة فيه. وتتكلم في أن المعاني الحرفية التي تباين الاسمية بتمام الذات ما هي؟ فنقول: إن الحروف على قسمين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٠

أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الإفرادية، ك«من» و«إلى» و«على» ونحوها [٢١٨].

والثاني: ما يدخل على المركبات التامة ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى وغير ذلك.

أمّا القسم الأول: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية في عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجية، ولا إلى الأعراض النسبية الإضافية، فإن التخصيص والتضييق إنما هو في نفس المعنى، سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أن المفاهيم الاسمية بكتبتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات

التي تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المتنوعة كإطلاق «الحيوان» مثلاً بالإضافة إلى أنواعه التي تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنفة أو المشخصة، كإطلاق «الإنسان» بالنسبة إلى أصنافه أو أفرادها، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مر الزمن.

ومن البديهي أن غرض المتكلم في مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهم حصّة خاصية منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها في الخارج، وبما أنه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهي الحصص والحالات بل عدم تناهي حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩١

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلا الحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصة: كهيئات المشتقات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلم متعهّد في نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضية الحقيقية» لا بمعنى أنه جعل بإزاء كلّ حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاص والموضوع له الخاص» لما عرفت من أنه غير ممكن من جهة عدم تناهي الحصص.

فكلمة «في» في جملة: «الصلاة في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أن المتكلم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفي مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، وأما كلمتا «الصلاة» و «المسجد» فهما مستعملتان في معانها المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلاً.

ومن هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز في الأذهان من أن المعنى الحرفي خصوصية قائمة بالغير وحالة له.

وبكلمة واضحة: إن وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع، فإن القول بالتعهد لا محالة يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أن الغرض قد يتعلّق بتفهم الطبيعي وقد يتعلّق بتفهم الحصّة، والمفروض أنه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهّد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٢

حصّة من طبيعي «الماء» مثلاً كماء له مادّة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّة لا ينفعل بالملاقاة» أو «ماء البئر معتصم» فكلمة اللام في الأول وهيئة الإضافة في الثاني تدلّان على أن المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّة منه. ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة كانت أو ممتنعة، ومن هنا يصح استعمالها في صفات الواجب تعالى، والانتزاعات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريات كالأحكام الشرعية والعرفية بلا لحاظ عناية في البين، مع أن تحقّق النسبة في تلك الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطة» مستحيل.

وجه الصحّة هو أن الحروف وضعت لإفادة تضييق المعنى في عالم المفهومية، مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضييقه وتخصيصه بخصوصية ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدرة لله تعالى ضروري» و «ثبوت الوجود لشريك الباري ممتنع» فكلمة «اللام» في جميع ذلك استعملت في معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصية ما في عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان في الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع، فإنّ كلّ ذلك أجنبي عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شيء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق في مقام الإثبات والدلالة، وإلا لبقيت المفاهيم الاسمية على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهي

تكشف عن تعلق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٣

قصد المتكلم بإفادته ضيق المعنى الاسمي، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلّا الضيق في عالم المفهوميّة من دون لحاظ نسبة خارجيّة حتّى في الموارد الممكنة كما في الجواهر والأعراض، فضلاً عمّا يستحيل فيه تحقّق نسبة ما كما في صفات الواجب تعالى وما شاكلها. وعلى الجملة: حيث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملين [٢١٩] بمقتضى تعهّداتهم النفسانيّة يتعهّدون أن يتكلّموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق أغراضهم بتفهم حصص المعاني وتضييقاتها، فلو أنّ أحداً تعلق غرضه بتفهم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: «الصلاة بين الحدين حكمها كذا» وهكذا.

والذي دعاني إلى اختيار هذا القول أسباب أربعة:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس في المعاني الاخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هي:

«التعهّد والتباني» ينتج الالتزام بهذا القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلم إذا قصد تفهم حصّة خاصّة فبأى شيء يبرزه إذ ليس المبرز له إلّا الحرف أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقة ذلك للوجدان ومطابقتها لما ارتكز في الأذهان، فإنّ الناس يستعملونها لإفادته حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى، غافلين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٤

عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعياً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غير [٢٢٠]. إنتهى كلامه ملخصاً [٢٢١].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي في وضع الحروف

أقول: قد ظهر لك ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثة الاولى، فإنّ قول المحقّق الاصفهاني رحمه الله لم يكن باطلاً، والمعنى الذي اختاره أيضاً كان مشتركاً فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع كما عرفت في جواب ما أورده عليه بعض الأعلام من الإشكال [٢٢٢].

وكون حقيقة الوضع «التعهّد والتباني» فقد عرفت فساده في ذلك البحث [٢٢٣].

بقي مسألة الوجدان، وهو يقضى بخلاف ما ذكره، فإنّ الجمل الخبريّة التي استعملت فيها الحروف كقولنا: «زيد في الدار» مبيّنة للمعنى المضيق، فالمعنى يكون في الواقع مضيقاً والحرف مبيّن له، لا- أنّه يضيّقه ويقيّده، وأمّا الجمل الإنشائيّة كقولنا: «صلّ في المسجد» فالحروف المستعملة فيها وإن كانت للتضييق، إلّا أنّ المراد به تضييق واقعي خارجي، لا بحسب الاستعمال ومقام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٥

الدلالة فقط، سيما على القول بكون الأحكام تابعة للمصالح الواقعيّة، كما ذهب إليه بعض الأعلام أيضاً.

على أنّ الحروف متعدّدة ومختلفة، ولا يمكن أن يكون كلّها بمعنى «التضييق» وإلّا لصحّ استعمال بعضها مكان بعض مع وضوح عدم صحّة استعمال كلمة «في» مكان «على» مثلاً وبالعكس، فلا يكون جميع الحروف بمعنى التضييق المطلق، بل كلّ واحد منها دالّ على

تضييق خاص مغاير لما دلّ عليه سائر الحروف، فإنّ التضييق الابتدائي الذي يستفاد من كلمة «من» غير التضييق الانتهائي الذي يستفاد من كلمة «إلى»، والتضييق الاستعلائي المدلول بكلمة «على» مغاير للتضييق الظرفي المدلول بكلمة «في» فلا يصح القول بكون الحروف موضوعاً لتضييق المفاهيم الاسميّة، من دون تبيين أنواعه الخاصّة. أضف إلى هذا أنّ التضييق عمل المتكلم، فهو عبارة أخرى عن الإيجاد، فالمعنى الذي اختاره بعض الأعلام يرجع إلى ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله.

٧- القول المختار

إشارة

لا- ريب في أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهي أكثر الحروف، مثل «من» و «إلى» في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» وإيجادية، نحو حروف النداء والتأكيد. ولا- ريب أيضاً في أنّ الحروف تارة تستعمل في الجمل الخبريّة، كالمثال المتقدّم، وأخرى في الجمل الإنشائيّة، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلى الكوفة». وعلينا أن نكون ملتفتين إلى هذه الأنواع لكي ندخل في بحث المعنى الحرفي اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٦ على بصيرة كاملة، فنقول:

التحقيق يقتضى النظر إلى ثلاث مراحل حتّى يتّضح لنا معنى الحروف الحاكية المستعملة في الجمل الخبريّة مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة» ونحن نتمسك هنا بقضاوة الوجدان، وإن أقام عليه المحقّق الاصفهاني رحمه الله البرهان. الاولى: مرحلة الواقعيّة المتحقّقة في الخارج:

إنّ الوجدان حاكم بأنّ زيداً إذا سار من البصرة إلى الكوفة يكون لنا سوى الواقعيّات الأربعة، وهي «السير، زيد، البصرة والكوفة» واقعيّتان أخريان، وهما «كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه» وإلّا لم يكن فرق بين واقعيّة سيره من البصرة إلى الكوفة وبين عكسها، مع أنّ الفرق بينهما في الخارج بديهي.

نعم، كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه وجودان متعلّقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألّهين في الممكنات من أنّ وجودها عين الربط بالواجب تعالى، لا أنّها أشياء لها الربط، فواقعيّة كون البصرة ابتداء السير أيضاً هي الربط بين البصرة والسير، وواقعيّة كون الكوفة انتهائه أيضاً هي الربط بين الكوفة والسير.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أنّ الحكماء قالوا بانحصارها في الجوهر والعرض.

قلت: لا- ضير في ذلك، فإنّه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذي ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٧

الثانية: مرحلة تصوّر المخاطب وحصول صورة الواقعيّة الخارجيّة في ذهنه بتوسّط الكلام:

إذا قلت: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يتصوّر المخاطب لا محالة عند استماعه هذه الجملة الواقعيّات الستّة التي كانت أربعة منها واقعيّات مستقلّة، واثنان منها غير مستقلّة، ولم يحصل الواقعيّتان الأخيرتان في ذهنه إلّا كما هما في الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحيث يحصل في ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورة الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معك عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام

صادقاً.

الثالثة: مرحلة الألفاظ:

كما أن المعاني الحرفية كانت غير مستقلة بالنظر إلى واقعيتها، وبالنظر إلى حصولها في ذهن المخاطب، كذلك يعامل النحويون مع الحروف - أعنى الألفاظ الدالة عليها - معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا في المثال: «من البصرة، وإلى الكوفة يتعلقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنهم لم يقولوا في مثل «ضرب زيداً عمراً»: زيد وعمرو يتعلقان بضرب، مع أن ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشد من ارتباط الجار والمجرور بهما.

فلم يكن ذلك إلا لأجل تطابق اللفظ والمعنى، فحيث إن معاني حروف الجر غير مستقلة جعلوا ألفاظها أيضاً كذلك، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنهما مستقلان، فجعلوا اللفظين الدالين عليهما أيضاً مستقلين.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكية عن معنى غير مستقل بالنظر إلى المراحل الثلاث: مرحلة الواقعية، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمة «في» مثلاً وحدها لم يكن لها معنى أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٨

ولنا قسم آخر من الحروف إيجادي، كحروف التأكيد والقسم والنداء، فإن التأكيد مثلاً ليس له واقعية خارجية حتى تكون حروفه حاكية عنها، فإننا قد نعبر عن قيام زيد ب «زيد قائم» وقد يقتضى الدواعى أن نعبر عنه ب «إن زيدا قائم» مع أن الواقع في كليهما واحد، فحروف التأكيد لإيجاد التأكيد لا لحكايته، وهكذا الحال في حروف القسم والنداء ونظائرها من الحروف الإيجادية.

كيفية وضع الحروف

الحق عندنا أن وضعها - سواء كانت حاكية أو إيجادية - نظير الوضع العام والموضوع له الخاص بالمعنى المشهور، فإن الواضع عند وضع كلمة «من» مثلاً تصوّر مفهوم «النسبة الابتدائية» ثم وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائية الواقعية، لا للمفهوم المتصور. إن قلت: هذا من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وقد قلت باستحالته [٢٢٤].

قلت: لا، فإن مراد المشهور من الوضع العام والموضوع له الخاص أن يكون النسبة بين المعنى المتصور والموضوع له نسبة الكلى ومصاديقه والطبيعي وأفراده، ونحن لا نقول به في وضع الحروف، فإن النسب الواقعية ليست مصاديق لمفهوم النسبة، إذ المفهوم ليس بنسبة أصلاً، فإن حقيقة النسبة هي الوجود الرابط المتعلق بالطرفين المندك فيهما، ومفهومها أمر مستقل، فكيف يمكن أن تكون النسبة بينهما نسبة الطبيعي والأفراد؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ١٩٩

نعم، تكون النسبة بينهما نسبة العنوان والمعنون كما قال المحقق الاصفهاني رحمه الله، ويكفى تصوّر العنوان في مقام الوضع للمعنونات.

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله أورد إشكالاً على كون الموضوع له في الحروف خاصياً، وهو أن الحرف وإن كان حاكياً عن الجزئى الخارجى فى الجمل الخبرية، إلا أنه ليس كذلك إذا استعمل فى تلو الأوامر والنواهى، ضرورة أننا إذا قلنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون المعنى كلياً لا جزئياً، فأين خصوصية الموضوع له [٢٢٥]؟!

ويمكن بناءً على ما ذهبنا إليه من كون الحروف إما حاكية وإما إيجادية تصوير إشكال آخر أيضاً، وهو أن الحروف المستعملة فى تلو الأوامر والنواهى لا يتصور أن تكون حاكية ولا إيجادية، فأين انحصارها فيهما؟!

واجيب عما أوردته المحقق الخراساني رحمه الله بأن المعاني الحرفية حيث تكون ربطاً بين الطرفين ومندكة فيهما تكون تابعة لهما، فإن كانا جزئيين، كقولنا:

«زيد في الدار» كان المعنى الحرفي أيضاً جزئياً، وإن كان أحدهما أو كلاهما كلياً كان هو أيضاً كلياً، فإذا قلنا: «كل علماء الحوزة العلميّة في المدرسة الفيضيّة» مثلاً، يكون معنى «في» كلياً، لأجل كليّة أحد طرفيها، والمثال من هذا القبيل، لأنّ كلّاً من البصرة والكوفة وإن كانت جزئية خارجيّة، إلّا أنّ السير يكون كلياً، لامتناع تعلّق الأمر بالجزئي الخارجى، لأنّ الشىء ما لم يوجد لا يكون جزئياً، وبعد وجوده لا يمكن تعلّق الأمر به، لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فالسير المأمور به يكون كلياً لا محالته، فيكون معنى «من» و «إلى» كلياً بتبع كليته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٠

أقول: هذا وإن أمكن أن يكون جواباً عن الإشكال الأوّل، إلّا أنّه لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الثانى، وهو كيفيّة انحصار الحروف فى القسمين.

وأجاب عمياً أورده المحقق الخراسانى رحمه الله سيدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حيث تكون موضوعه لأنحاء النسب والروابط تكون من قبيل المشترك اللفظى، إلّا أنّ الوضع هنا واحد، والمعانى غير متناهية، بخلاف المشترك اللفظى المصطلح، فإنّ الوضع هناك متعدّد بتعدّد المعانى، والمعانى أيضاً متناهية، فإذا قلنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» يكون من قبيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

ودعوى عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعة، ولو سلّمنا عدم الجواز لاخصّ بالمشارك اللفظى المصطلح، أعنى الأسماء التى لا تبعيّة لها فى دلالتها، بخلاف الحروف التى استعمالها ودلالاتها وتحققها تبعيّة غير مستقلّة، فيكون هذا النحو من الاستعمال فى الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكى غير متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التكرّر فى الدلالة والاستعمال تبعى لا استقلالى [٢٢٦].

أقول: والحقّ فى الجواب أنّ الكليّة فى قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» لا تتصوّر إلّا بحسب الزمان والطريق والمركب ونحوها، وهذه الامور وإن كانت عند الأخبار مشخّصة، إلّا أنّ الجملة الخبريّة أيضاً لا تكون حاكيّة عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا يدلّ على أزيد من صدور السير من المتكلم مع كون ابتدائه البصرة وانتهائه الكوفة، وأمّا زمان السير وطريقه ومركوبه فهى وإن كانت متعيّنة فى الواقع، إلّا أنّ الجملة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠١

لا تحكى عنها.

ولا ريب فى أنّ المحكىّ بهذه الجملة الخبريّة تمام معناها، والقول بأنّ المحكىّ بها بعض المعنى خلاف الوجدان.

فمن هنا يعلم أنّ ما وضع له كلمة «من» مثلاً هو أنحاء النسب الابتدائية المتعلّقة بالطرفين المندكّة فيهما من دون أن يكون سائر الخصوصيات كالزمان ونحوه دخيلةً فيه، ولا فرق فيه بين الحروف المستعملة فى الجملة الخبريّة والإنشائية.

وهذا الجواب أجود من الجوابين الأوّلين، لأنّهما مبنيان على تسلّم كليّة معانى الحروف المستعملة تلو الأوامر والنواهي وما فى معناها، إلّا أنّ الإشكال ينحلّ بناءً على الجواب الأوّل بتبعيّة معانى الحروف فى الكليّة والجزئية لطرفيها، وبناءً على ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استعمال هذه الحروف تكون من قبيل استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد.

بخلاف ما ذكرناه، إذ لا مجال عليه للقول بكليّة المعنى الحرفى أصلاً، فإنّ الحروف الحاكيّة وضعت للإضافات الخاصّة وتستعمل فيها، ولا فرق فى ذلك بين كونها فى الجمل الخبريّة والإنشائية كما مرّ توضيحه.

والحاصل: أنّ الحروف على قسمين: حاكيّة، وهى أكثرها، ك «من» و «إلى» و «فى» ونحوها، سواء استعملت فى الجمل الخبريّة أو الإنشائية [٢٢٧]، وإيجاديّة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٢

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى في كلا القسمين غير مستقل، بل مندك في الطرفين. والوضع في الكل بطريق واحد، فإن الواضع في مقام وضع كلمة «من» مثلاً لأنحاء النسب الابتدائية حيث لم يتمكن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلى تصوّر عنوان النسبة الابتدائية وأشار بها إلى المعنونات، ثم وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلاً لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثم وضع اللفظ لتلك المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العام والموضوع له الخاص عند المشهور، لا نفسه، فإننا قلنا باستحالته فيما سبق.

هذا تمام الكلام في وضع الحروف. [٢٢٨]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ١؛ ص ٢٠٣

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ١، ص: ٢٠٣

القول في القضايا

القول في القضايا

إشارة

إن المحقق الخراساني رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلك، فإن لها فوائد وثمرات كثيرة في بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضية الحملية إلى أربعة أقسام، لأن الحمل إما أولى ذاتي، أو شائع صناعي.

والحمل الأولي ما كان الموضوع فيه متحداً مع المحمول بحسب الماهية، سواء اتحد بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً على اتحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإن مفهوم الموضوع هنا مفهوم إجمالي للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلي للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» في الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلك العكس، فالحمل الأولي انقسم إلى قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهية ومُتحدّين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و «البياض أبيض» فإن إنسانية زيد ذاتي له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضية البياض، أو مصداقاً عرضياً له، كقولنا: «الجسم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ١، ص: ٢٠٤

أبيض» فإن أبيضية الجسم خارج عنه عارض له، ويسمى الأول بالحمل الشائع بالذات، والثاني بالحمل الشائع بالعرض. فأقسام القضايا الحملية بهذا التقسيم أربعة.

البحث حول أجزاء القضايا

ذهب المشهور إلى أن القضايا الحملية مركبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق في ذلك بين الواقع والملفوظ والمعقول.

توضيح ذلك: أن زيداً إذا قام في الخارج، وحكيت ذلك لصديقك بقولك:

«زيد قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضايا:

أ- الواقعية الخارجية التي نعبر عنها بالقضية المحكية.

ب- القضية المملوطة أو اللفظية، وهي قولك: «زيد قائم».

ج- القضية المعقولة، وهي ما تعقله وتصوره صديقك عند سماع القضية اللفظية.

والمشهور قالوا بتركبها من ثلاثة أجزاء في جميع هذه المراحل الثلاث، فإن الواقعية الخارجية مركبة من ثلاثة أمور: زيد والقيام والربط بينهما، أي كون زيد قائماً، والقضية اللفظية أيضاً مركبة من الموضوع والمحمول والهيئة التركيبية، ولذا تحكى عن الواقع كما هو، وهكذا القضية المعقولة، فإن السامع لقولنا: «زيد قائم» يتصور تلك الامور الثلاثة الواقعية. هذا هو المشهور بينهم.

والتحقيق في ذلك يستدعى رسم مقدمتين:

الاولى: أن النسبة - كما قلنا عند تحقيق المعاني الحرفية - ليست أمراً وهمياً تخليقياً، بل لها واقعية خارجية متعلقة بالطرفين، ولا بد من كون الطرفين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٥

متغيرين، إذ لا معنى لتحقق النسبة في شيء واحد.

الثانية: أنا وإن تصورنا للقضية ثلاث مراحل، إلا أن الأصالة للواقع، وأما اللفظ والتعقل فهما تابعان له، حيث إن اللفظ حاكٍ عن الواقع والسامع ينتقل من طريق سماع اللفظ إليه، فالقضية الأصلية هي القضية الواقعية. إذا عرفت هذا فنقول:

لا يعقل تحقق النسبة في القضايا الحملية أصلاً.

أما في الحمل الأولى الذاتى فواضح، فإننا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» يتحد الموضوع والمحمول ماهية ومفهوماً ووجوداً، فلا مغايرة بينهما بوجه [٢٢٩] حتى يتحقق النسبة والربط بينهما.

ودعوى أن المثال المذكور ونحوه لا يكون قضيةً إلا بحسب الظاهر، باطلة، لأنه قضية واقعة، بل من أصدق القضايا، وعلى تقدير تسليم هذه الدعوى فالتمثال خارج عن البحث، لأن النزاع في القضايا الواقعية لا الصورية.

فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيةً في الواقع، يتوجه على المشهور إشكال عدم تحقق النسبة فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» [٢٣٠] فإن الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغيرين مفهوماً، إلا أنهما متحدان ماهيةً ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبة بينهما، لعدم التغير بينهما في الواقعية المحكية التي هي المرحلة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٦

الأصيلة للقضية.

وأما في الحمل الشايح بالذات، فلأن قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيئان في الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتى يتصور تحقق النسبة والربط بينهما.

وأما الحمل الشايح بالعرض فتحقيقه أن زيداً إذا أتصف بالقيام، فلا ريب في أن لنا ثلاث واقعات متغايرة في الخارج: زيد والقيام واتصاف زيد بالقيام.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إلا أننا تارة نحكى عن هذه الواقعات ب «زيد قائم» واخرى ب «زيد له القيام».

ولا يصح القول بتحقق النسبة في القضية الاولى، لأن القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلا أن المحمول في هذه القضية لفظ «القائم» الذي هو

عبارة عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب في أنه متحد في الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذي يحتاج إلى النسبة والربط، هو «القيام» الذي لم يحمل على زيد، والذي حمل عليه، هو «القائم» الذي لا يعقل فيه تحقق النسبة.

وأما القضية الثانية أعنى «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد في الدار» و«زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيل فيها تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول، لكن الواقع خلافه.

لأننا إن قلنا بمقالة النحويين من كونها مأولة، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و«زيد كائن في الدار» و«زيد مستقر على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» في اتحاد الموضوع والمحمول واقعا.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و«في الدار» و«على السطح» من غير تقدير، فالنسبة مربوطة بالحرف المستعمل في القضية، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنا إن جعلناه مركباً ناقصاً وقلنا مكان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٧

«الجسم له البياض» و«زيد في الدار»: «الجسم الذي له البياض» و«زيد الذي في الدار» كانت النسبة باقية مع عدم بقاء القضية، الثاني: أن النسبة في مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإن الارتباط واقع بين زيد والدار مثلاً مع أن المحمول مجموع «في الدار» من الجار والمجرور، ولا نسبة بين هذا المجموع وبين زيد. فالذي بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذي هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبة وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبة لأجل القضية.

فتبين أنه ليس لنا في القضايا الموجبة قضية مركبة من ثلاثة أجزاء؛ لعدم تعقل النسبة فيها.

وأما السوالب فظاهر كلام المشهور يعمها، فهي أيضاً عندهم مركبة من الموضوع والمحمول ونسبة السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأن السلب ليس بشيء حتى تتحقق النسبة بينه وبين شيء آخر وجودي، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً في الخارج، كما في مثل «زيد ليس في الدار» وأما إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أن زيدا إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شيء آخر لكي يتحقق النسبة السلبية بينه وبين زيد.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا: «زيد ليس في الدار» فكل من «زيد» و«الدار» وإن كانا موجودين في الخارج، إلا أن السلب أمر عدمي لا تتحقق النسبة بينه وبين شيء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدمياً أنه ليس في الخارج قيام كي تتحقق نسبة سلبه إلى زيد.

نعم، لو قلنا بأن مرادهم من «نسبة السلب» سلب النسبة - وإن كان خلاف ظاهره - فهو صحيح في مثل «زيد في الدار» فقط، فإن كلاً من «زيد»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٨

و«الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أن القول بتركب القضايا الحملية من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقق النسبة لا في الموجبات ولا في السوالب أصلاً. وبهذا ظهر فساد قول المنطقيين: «العلم إن كان إذعائاً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغة في تعريف الصدق: «الصدق في القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا يقال: كلامكم يقتضى خلو القضية المحكية عن النسبة، ولعل مراد المشهور أن القضية اللفظية والمعقولة مركبة من ثلاثة أجزاء. فإنه يقال: الأصل كما عرفت هو القضية الواقعية المحكية، وأما اللفظية الحاكية وكذا المعقولة فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبة كانت القضية اللفظية أيضاً خالية عنها، وإلّا فلم تكن مطابقة للواقع ومرآة له، فلم تكن صادقة، والقضية المعقولة أيضاً لا بد من أن تكون مطابقة للواقع، لأنها صورته المرتسمة في ذهن المخاطب عند سماع القضية اللفظية.

ملاك الحمل في القضايا

إن قلت: لو كانت القضايا الحملية خالية عن النسبة، فما ملاك الحمل فيها؟

قلت: ملاك الحمل هو الاتحاد والهوهوية كما قال المحقق الخراساني رحمه الله في مبحث المشتق [٢٣١].

وأكمل مراتب الهوهوية هو الاتحاد في المراحل الثلاث، أعني في المفهوم والماهية والوجود الخارجي، كما في قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٠٩

الاتحاد في الماهية والوجود، كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» وأضعفها هو الاتحاد في الوجود فقط، كما في الحمل الشائع الصناعي بقسميه، مثل «البياض أبيض» و «الجسم أبيض».

نعم، يمكن الإشكال في تحقق الاتحاد في مثل «الجسم له البياض» و «زيد في الدار» من الحملات الشائع بالعرض، لكن الحق كما قال النحويون أنها مأولة بتقدير «كائن» و «ثابت» ونحوهما، فالإتحاد بين الموضوع وما هو المحمول واقعاً ثابت، وإن لم يتحقق الإتحاد بينه وبين ما هو المحمول بحسب الظاهر.

هذا في القضايا الموجبة.

وأما في السوالب- وهي التي يكون الملاك فيها نفى الهوهوية والاتحاد- فلا بد من ملاحظة نفى الاتحاد الذي لوحظ ثبوته في موجباتها.

ففي الحملات الشائع مثل «زيد ليس بقائم» لا بد من لحاظ نفى الهوهوية بحسب الوجود [٢٣٢] لأن الهوهوية في موجباتها كانت بملاكه [٢٣٣].

وفي مثل «الإنسان ليس بحيوان ناطق» لا بد من لحاظ نفى الاتحاد بحسب الماهية [٢٣٤]، لأن الاتحاد في ما يسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حيوان ناطق» يكون بحسبها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٠

وأما مثل قضية «الإنسان ليس بحيوان ناطق» فإن اطلقت بملاك سلب الاتحاد في المفهوم، كانت قضية صادقة، لعدم اتحاد الموضوع والمحمول فيها مفهوماً وإن اتحداه ماهيةً ووجوداً، وإن اطلقت بملاك سلب الاتحاد في الماهية، كانت قضية كاذبة، عكس قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنه قضية كاذبة إن لوحظ الاتحاد بحسب المفهوم، وصادقة إن لوحظ بملاك الماهية كما لا يخفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١١

في الخبر والإنشاء

في الخبر والإنشاء

مسلك صاحب الكفاية رحمه الله في الفرق بينهما

قد عرفت أن المحقق الخراساني رحمه الله قال باتحاد المعنى الحرفي والاسمي في المراحل الثلاثة، أعني الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وفرق بينهما بحسب مقام الاستعمال [٢٣٥].

ثم قال بعد ذلك:

ثم لا- يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته [٢٣٦]، وإن اتفقا فيما استعملاه فيه [٢٣٧].

توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى ذكر مقدّمة: وهي أنّ الجمل على ثلاثة أقسام: بعضها متمخّص في الخبريّة، نحو «زيد قائم» وبعضها في الإنشائية نحو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٢

صيغة «افعل» [٢٣٨] فلا يستعمل الأول في الإنشاء، ولا الثاني في الإخبار، وبعضها لا يتمخّص في أحدهما، بل يستعمل تارة في الأول، واخرى في الثاني، كصيغ العقود، نحو «بعت» فإنّه بهذا اللفظ الواحد قد يستعمل في الخبر وقد يستعمل في الإنشاء، وهكذا الجمل الخبريّة التي تستعمل أحياناً في الإنشاء، نحو «يعيد» و«يغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الكفاية بيان الفرق في هذا القسم الأخير الذي لا يتمخّص في الإخبار ولا في الإنشاء، لا في القسمين الأولين، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلاً لأجل الإخبار غير ما وضع له لأجل الإنشاء، فيكون له معنى إخباري ومعنى إنشائي، أو له معنى واحد ويختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الكفاية: لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء في مقام الاستعمال مع اتّحادهما في الموضوع له والمستعمل فيه، فالداعي إلى الاستعمال في الإنشاء قصد إيجاد المعنى وفي الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

أقول: هذا التعبير لا يلائم ما تقدّم منه رحمه الله في مبحث الحروف، فإنّه اعتقد هناك جزماً بكون الفرق بين معنى الاسم والحرف في مقام الاستعمال، وقال بعدم إمكان كونه في الموضوع له أو المستعمل فيه، وعبر هاهنا بقوله: «لا يبعد...» الدالّ على عدم الاعتقاد الجزمي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٣

المختار في الفرق بين الخبر والإنشاء

وعلى كلّ حال فمقتضى التحقيق في المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه في الدورة السابقة.

توضيح ذلك: أنّا قلنا سابقاً: يمكن - على ما اخترناه في مبحث المعاني الحرفيّة من كون الحروف موضوعاً لأنحاء النسب الخاصّة الخارجيّة، والأسماء للمفاهيم الكليّة - القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين في الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبري، وضع للحكاية عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائي لإنشاء البيع وإيجاده.

لكن يرد عليه إشكال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّة، ووضعاً آخر بحسب الهيئة، فإنّ مادّة «ضربت» وهي «ض-ر-ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبر عنه بالفارسيّة ب «كتك» وهيئة للدلالة على صدور هذا المعنى من المتكلّم في زمن الماضي، ولا وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة، فمن أين يستفاد الإنشاء في مثل «بعت»؟

لو كانت الهيئة دالّة عليه لكان سائر الأفعال التي تكون بهذه الهيئة مثل «ضربت» أيضاً مفيدة للإنشاء، ولو كانت المادّة دالّة عليه لكان سائر المشتقات من هذه المادّة مثل «باع» أيضاً مفيدة له.

وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلا بدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه في الدورة الماضية.

توضيحه: أنّ الأفعال الدالّة على الإنشاء تارة وعلى الإخبار اخرى مثل «بعت» و«أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادّتها

متضمّنة للإنشاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٤

حتى فيما إذا استعملت للإخبار، فيكون جملة «بعت داري» في مقام الإخبار، أو «باع زيد داره» بمعنى «صار إنشاء البيع متحققاً مني أو من زيد في السابق» ويكون جملة «بعتك داري بكذا» مخاطباً للمشتري في مقام الإنشاء بمعنى «صار إنشاء البيع متحققاً مني الآن». فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إلا من حيث الزمان، وهو لا يوجب الاختلاف في حقيقتهما، كما أن الفعل المضارع قد يكون للحال وقد يكون للاستقبال من غير أن يكون معناه متعدياً.

ويؤيده قول اللغويين: «البيع مبادلة مال بمال» فإن المبادلة عبارة عن إنشاء التملك وهو [٢٣٩] في الإنشاءات اللفظية [٢٤٠] يتحقق باللفظ، فهذا المعنى اللغوي للبيع هو الأصل في معناه الاصطلاحي حيث عرّفه الشيخ رحمه الله في المكاسب بأنه «إنشاء تملك عين بمال» [٢٤١].

ومراد الفقهاء أيضاً عن النكاح حيث قالوا في عنوان مباحته: «كتاب النكاح» هو إنشاء النكاح، لا الوطى كما لا يخفى. إن قلت: فما تقول في مثل «يعيد» و «يغتسل» ونظائرهما من الجمل الخبرية التي تستعمل في الإخبار والإنشاء من دون أن تكون مادتهما إنشائية؟

قلت: استعمال هذه الجمل في الإنشاء ليس استعمالاً حقيقياً، بل كنايةً مجازياً، ومحل النزاع هو الألفاظ المستعملة في الإخبار والإنشاء بنحو الحقيقة، مثل «بعت» و «أنكحت» وسائر صيغ العقود، فإننا نبحث عن معناها الحقيقي الشامل للإخبار والإنشاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٥

البحث في ماهية الإنشاء

لا خفاء في معنى الإخبار، فإنه عبارة عن حكاية أمور واقعية متحققة في الماضي أو الحال أو الاستقبال، وهذا واضح لا غبار عليه. إنما النزاع في معنى الإنشاء، ويقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: في دخل اللفظ في الإنشاء

إشارة

وبعبارة أخرى: إن الجمل الإنشائية كلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هي مؤثرة في تحقق المعنى في الخارج أم هي موضوعة لإبرازه فقط؟

نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فيه

قال بعض الأعلام في كتاب المحاضرات: إن الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفسي غير قصد الحكاية، ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج.

واستدل عليه بأن القائلين بالإيجاد لو أرادوا الإيجاد التكويني، كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع، بداهة أن الموجودات الخارجية بشئ أشكالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، كيف والألفاظ ليست واقعة في سلسلة عملها وأسبابها كي توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية وغير ذلك، فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفسي من دون حاجة إلى التلفظ والتكلم به.

فالإنشاء يتحقق بالاعتبار النفساني من المولى، أو من البائع والمشتري، أو من الزوج والزوجة، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصلاة» و «بعت واشترت»

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٦

و «أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزة له، لا أنها موجدة له.

لا يقال: لو كان اعتبار الملكية مثلاً أمراً نفسانياً لكان بيع الغاصب العين المغصوبة مع علمه وعلم المشتري أيضاً بغصبيته صحيحاً شرعاً وعرفاً، لوجود الاعتبار النفساني، مع أن الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكية المشتري فيما إذا كان المبيع مغصوباً.

فإنه يقال: لا ملازمة بينهما، إذ المتبايعان قد يعتبران الملكية ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن في مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارده المعبرة عند الشرع أو العقلاء [٢٤٢].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام في المحاضرات.

نقد نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظله» في معنى الإنشاء

وفيه أولاً: أنه خلاف الوجدان، فإن الوجدان حاكم بأن الزوجين أو وكيلهما يوجدان الزوجية بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنهما يبرزان به الزوجية المتحققه في أنفسهما، وكذلك البيع إذا كان إنشائه بالصيغة لا بالمعاطة.

وثانياً: لو كان الإنشاء هو الاعتبار النفساني واللفظ مبرز له، لرجع الإنشاء إلى الإخبار، فإن قول البائع: «بعتك داري بكذا» قاصداً للإنشاء يكون على هذا حاكياً عن الاعتبار النفساني الذي تحقق قبله ولو أنا واحداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت داري أمس» في كون كل منهما خبراً وحكايةً عن الأمر الذي وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنه في الجملة خبرية شيء وفي الجملة الإنشائية شيء آخر كما قال به في المحاضرات.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٧

وأما البرهان الذي أقامه على مدّعه، ففيه: أنا نريد الإيجاد الاعتباري.

وقوله: يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلم به، لا يدل على أزيد من إمكان تحقق الإنشاء بدون اللفظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشيء لا يستلزم وقوعه، ففي المقام [٢٤٣] وإن أمكن تحقق الإنشاء بالاعتبار النفساني من دون وساطة لفظ أصلاً، إلا أنه لم يقع، بل يتحقق الإنشاء بتوسط اللفظ.

المقام الثاني: في حقيقة الإنشاء مسلك المشهور في المقام

إشارة

ذهب المشهور إلى أن الأمور الاعتبارية كالملكية كما تتحقق بسبب أمر اختياري، كالحيازة المؤثرة في ملكية الحائز للمحوز، أو قهري، كالموت المؤثر في ملكية الورثة للتركة، كذلك قد تتحقق باللفظ، مثل قول المتبايعين: «بعت وقبلت» فإن الشارع والعقلاء كما يعتبران الملكية للحائز والوارث عقب الحيازة وموت المورث، كذلك يعتبرانها عقب صيغة البيع أيضاً، فتتحقق الملكية في وعائها الذي هو عالم الاعتبار، فحقيقة الإنشاء اللفظي «استعمال اللفظ في المعنى ليعتبره الشارع والعقلاء» فيتحقق في عالم الاعتبار الذي هو وعائه.

نقد نظرية المشهور في حقيقة الإنشاء

وفيه: أنه لا يشمل مثل بيع الغاصب مع علمه وعلم المشتري بالغصبيّة، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملكيّة، فلم يتمشّ منهما استعمال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٨

اللفظ في المعنى بداعي اعتبارهما إياه، فلا يعمّه التعريف مع كونه إنشاءً بلا إشكال.

ويمكن أن يرد عليه أيضاً أنه لا- يعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعي وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجي، ومفهوم الطلب الحاضر في الذهن طلب ذهني، فهو من الواقعيّات، ولا يمكن تحقّق الامور الواقعيّة بالإنشاء، ألا ترى أنّ الإنسان لا يمكن أن يوجد بوجود إنشائي، فلا يعمّ التعريف إنشاء الطلب مثل «اضرب». ولكن يمكن الجواب عنه بأنه لا ضير فيه، فإنّ الصيغ الدالّة على الطلب للحكاية عن الطلب الخارجي، لا لإنشاء الطلب.

مقالة صاحب الكفاية رحمه الله حول ماهية الإنشاء

وذهب المحقّق الخراساني رحمه الله- في مبحث الأوامر من الكفاية وفي أوّل فوائده المطبوعة في آخر الحاشية- إلى أنّ لنا وراء الوجود العيني والذهني والكتبي واللفظي وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائي، فالإنشاء هو «القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر» [٢٤٤] لا الحكاية عن ثبوته وتحقّقه في موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، فيمّ يتشخص الوجود الإنشائي؟

قلت: تشخص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه [٢٤٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢١٩

فلو تَلَفَّظت بقولك: «بع» في مقام الإنشاء لتحقّق وجود إنشائي للملكية، ولو تَلَفَّظت به ثانياً أو تَلَفَّظت به شخص آخر لتحقّق لها وجود إنشائي آخر [٢٤٦].

نقد مسلك المحقّق الخراساني رحمه الله حول حقيقة الإنشاء

وفيه- مضافاً إلى ما سيأتي من الإشكال في تحقّق وجود إنشائي لمثل الطلب من الامور الواقعيّة [٢٤٧]- أنّ كلامه يستلزم أن يكون للعقلاء في البيع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائي للملكية، واعتبار الملكيّة [٢٤٨]، وهو خلاف الوجدان، لأنّنا لا نجد لهم إلّا اعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملكيّة فقط. هذا.

كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وللمحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله بيان آخر في المقام، ويدّعي أنّ كلام صاحب الكفاية أيضاً يحمل عليه، فإليك عين بيانه:

قوله: وأما الصيغ الإنشائيّة فهي على ما حقّقناه في بعض فوائده موجدة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٠

لمعانيها في نفس الأمر [٢٤٩] إلخ.

بل التحقّق أنّ وجودها وجود معانيها في نفس الأمر، بيانه أنّ المراد من ثبوت المعنى باللفظ إنّما أن يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، وإمّا أن يراد ثبوته منفصلاً عن اللفظ بالذات بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منهما بالذات، لا- مجال للثاني، إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني، وسائر أنحاء الوجود من اللفظي

والكتبي وجود بالذات للفظ والكتابة، وبالجعل والمواضعه وبالعرض للمعنى، ومن الواضح أن آليته وجود اللفظ وعلتيته لوجود المعنى بالذات لا بد من أن يكون في أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبه الوجود بالذات إلى المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأ غير معقول، ووجوده في الذهن بتصوره لا بعليته اللفظ لوجوده الذهني، والانتقال من سماع الألفاظ إلى المعاني لمكان الملازمه الجعليه بين اللفظ والمعنى، مع أن ذلك ثابت في كل لفظ ومعنى ولا يختص بالإنشائي، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأول، وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات في الأول وبالعرض في الثاني، وهو المراد من قولهم: «إن الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر».

وإنما قيدوه بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢١

أيضاً بالعرض [٢٥٠]، تنبيهاً على أن اللفظ بواسطة العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلاً في جميع الثبوتات [٢٥١]، فكأن المعنى ثابت في مرتبه ذات اللفظ بحيث لا ينفك عنه في مرحله من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حد ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ في جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون اختصاص بالإنشائيات.

قلت: الفرق أن المتكلم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبه الواقعه في موطنها باللفظ المنزل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه بإيجاد اللفظ المنزل منزلتها، مثلاً مفاد «بعت» إخباراً وإنشاءً واحد، وهي النسبه المتعلقه بالملكيه، وهيئه «بعت» وجود تنزيلي لهذه النسبه الإيجاديّه القائمه بالمتكلم والمتعلقه بالملكيه، فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلي اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد زياده على ثبوت المعنى تنزيلاً للحكاية عن ثبوتها في موطنه أيضاً، وهو الإخبار، وكذلك في صيغه «افعل» وأشباهاها، فإنه يقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبه بين المتكلم والمخاطب والماده، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلي التنزيلي اللفظي، فيترتب عليه إذا كان من أهله وفي محله ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجي مثلاً، وهذا الفرق بلحاظ المقابله بين المعاني الخبريه والإنشائيه. فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها، فإنها كالإنشائيات من حيث عدم النظر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٢

فيها إلّا إلى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظياً، غاية الأمر أنها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائيه المقابله للمعاني الخبريه.

وهذا أحسن ما يتصور في شرح حقيقه الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة، لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدمه، فإنه غير متصور [٢٥٢]، إنتهى.

هذا كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله، وحاصله: أن الوجود الإنشائي للمعنى وراء اللفظي غير متصور، إذ أنحاء الوجود منحصره في أربعه، العيني والذهني والكتبي واللفظي، فأراد المحقق الخراساني رحمه الله من الوجود الإنشائي الوجود اللفظي.

نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه: أنه لو أراد ظهور كلام صاحب الكفايه في ذلك فوجدان من راجع كتابيه يشهد بخلافه، بل قوله في الكفايه [٢٥٣]: «وأما الصيغ الإنشائيه فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجدة لمعانيها في نفس الأمر» ظاهر في كون اللفظ علة لتحقق المعنى الإنشائي، لا أن وجود المعنى وجود اللفظ.

وإن أراد أن كلامه مع حفظ ظاهره غير متصور فلا بد من توجيهه وحمله على ما اختاره، ففيه أنه لا وجه لعدم كون الوجود الإنشائي

متصوراً إلا تقسيمهم الوجود إلى الأقسام الأربعة من دون أن يكون في كلامهم من الوجود الإنشائي عين ولا أثر، وهذا لا يجديهم، لأن المقسم في كلامهم هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٣

الوجود الواقعي، فلا يكون نافياً لما يدعيه المحقق الخراساني من تحقق الوجود الإنشائي في الاعتباريات.

كيف يمكن القول بانحصار الوجود في أربعة، مع أن الملكية المتحققه بسبب الحيازة أو الإرث [٢٥٤] ليست منها، ضرورة عدم كونها أمراً خارجياً ولا- ذهنيّاً ولا- كتيبياً ولا- لفظياً، ومع ذلك لا- يمكن إنكارها في وعاء الاعتبار، فلا محالة كان المقسم في كلامهم هو الوجودات الواقعية، فلا ينافي تحقق قسم خامس من الوجود يسمى وجوداً إنشائياً، لكن ظرف تحققه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقق الخراساني رحمه الله عن التعبير بالواقع إلى التعبير بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصيغ الإنشائية موجدة لمعانيها في الواقع» لم يشمل الاعتباريات التي منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنها أعم من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقق الاصفهاني أيضاً من أن التقييد بنفس الأمر لأجل التنبيه على أن اللفظ بواسطة العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، والمراد بنفس الأمر حد ذات الشيء.

إذ لو كان هذا هو المراد بنفس الأمر وكان التقييد به لأجل كون اللفظ وجوداً تنزيلاً لوجود المعنى في جميع النشآت لم يكن للعدول عن التعبير بالواقع إليه وجه، لأن اللفظ من الامور الواقعيه، فكذلك المعنى الذي يكون بزعمه متحداً مع اللفظ.

فلا محالة كان المراد بنفس الأمر ما ذكرناه من أنه أعم من الواقع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٤

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائي للمعنى وجود اعتباري غير وجود اللفظ.

فدعوى رجوع كلام المحقق الخراساني إلى ما اختاره في معنى الإنشاء مجازفة.

على أن أصل كلامه أيضاً مخدوش، لأنه كما رأيت قال بعدم الفرق بين الجمل الإنشائية والألفاظ المفردة إلأى صحة السكوت عليها وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوه به أحد من العقلاء.

وأيضاً قال باتحاد الجمل الإنشائية والخبرية في المعنى الإنشائي وكون الاختلاف بينهما في قصد الحكاية- زيادة على أصل المعنى- في الثاني وعدمه في الأول.

وهو خلاف ما عليه الكل في الفرق بينهما، فإن الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيةً، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقق في الجملة الخبرية ما لا يتحقق في الإنشائية كما اختاره المحقق الاصفهاني رحمه الله.

وما كان ذهابه إلى هذه المذاهب الواضحة البطلان إلأجل ما اختاره في المبنى من كون حقيقة الإنشاء هو وجود المعنى المتحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلى الثاني بالذات وإلى الأول بالعرض.

وما ذكرناه من الإشكال على لوازم المبنى شاهد على فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثة في حقيقة الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أن أردوها هو قول المحقق الاصفهاني رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحة البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٥

وذلك لأن ما أوردناه على صاحب الكفاية وارد على المشهور أيضاً، فإنهم أيضاً يقولون بتحقق اعتبارين في المقام وإن لم يصرحوا بذلك.

توضيح ذلك: أنهم قالوا: «حقيقة الإنشاء استعمال اللفظ في المعنى ليتحقق في وعاء الاعتبار» وواضح أن سببية اللفظ لاعتبار المعنى من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتباري، ضرورة عدم تحقق علقه تكوينية بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقق

الشرائط، فالملكية المتحققه عقيب لفظ «بعث» أمر اعتباري، وسببته هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتباري آخر. فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا في ذيل كلام المحقق الخراساني رحمه الله، فهذه مناقشه اخرى عليهم.

فحيث إن هذه المناقشه مشتركة بين كلام صاحب الكفاية ومسلك المشهور مع خلو كلامه عن الإشكال الأول [٢٥٥] الذي كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه في معنى الإنشاء أرجح الأقوال. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٧ في أسماء الإشارة والضمائر

البحث في أسماء الإشارة والضمائر

مسلك صاحب الكفاية فيما وضع له أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقق الخراساني رحمه الله بعد الفراغ عن بحث الحروف:

ثم إنه قد انقذ مما حققناه أنه يمكن أن يقال: إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر [٢٥٦]، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فيه في مثل «هذا» و«هو» و«إياك» إنما هو المفرد المذكر وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة [٢٥٧]، إنتهى.

أقول: قبل التحقيق في المقام لا بد من ذكر مقدمه:

وهي: أن الذي لا ريب فيه - وهو أيضاً معترف به - أن التشخيص موجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٨

في مقام الاستعمال [٢٥٨].

وهكذا لا ريب في أن الإشارة والتخاطب من المعاني الحرفية والوجودات الرابطة المتعلقة بالطرفين، لتعلق الأول بالمشير والمشار إليه، والثاني بالمتكلم والمخاطب.

وكذا لا ريب في أن الإشارة على قسمين: عملية محضة، كالإشارة باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظية، كالإشارة بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشارة اللفظية إلى العملية

لكن قال بعض الأعلام في المحاضرات: إن أسماء الإشارة ككلمة «هذا» أو «ذاك» لا تدل على معانيها إلا بمعونة الإشارة الخارجية، كالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين [٢٥٩].

وفيه: أن الإشارة اللفظية وإن كانت مقترنة بالإشارة العملية غالباً، إلّا أنها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخصصين الحاضرين عند القاضي: «هذا ضربني وسبني» من دون أن يشير باليد أو بسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أن اسم الإشارة لا يختص بمقام التخاطب، بل قد يستعمل في الكتابة، كما في قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» [٢٦٠] وقوله تعالى:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَازِبٌ فِيهِ» [٢٦١] مع فقد الإشارة الخارجية هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أن الإشارة اللفظية لو كانت محتاجة إلى الإشارة العملية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٩

دائماً من دون أن يحتاج الثانية إلى الاولى لكانت الإشارة اللفظية تأكيداً للإشارة العملية دائماً [٢٦٢]، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين. فالحق أن كلياً منهما مستقلة لا تحتاج في الدلالة على معناها إلى الاخرى، لكنّ الغالب تقارنهما في الاستعمال، وحينئذ يكون الإشارة العملية تأكيداً للفظية.

المختار في ما وضعت له أسماء الإشارة

إذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغي الإشكال في أن مدلول الإشارة العملية كحركة اليد هو حقيقة الإشارة التي من المعاني الحرفية المتعلقة بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلى زيد مثلاً يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركة اليد.

فكذلك الأمر في الإشارة اللفظية، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا في تحقّق الاولى بالأعضاء والجوارح والثانية باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقة الإشارة [٢٦٣] التي تكون من المعاني الحرفية كما كانت هي المدلول في الإشارة العملية أيضاً. ويؤيده قول ابن مالك في ألفيته النحوية: «بذا لمفرد مذكر أشر».

فإنّ الجارّ أعني «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بذا أشر إلى مفرد مذكر».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٠

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكر غير تامّ، فراجع وجدانك هل تجد أن النسبة بينهما هي النسبة التي بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أن أسماء الإشارة وضعت لحقيقة الإشارة التي هي من المعاني الحرفية.

وأما خصوصية كون المشار إليه حاضراً وفي مثل «هذا» مفرداً مذكراً فهي خارجة عن الموضوع له، لكونها من خصوصيات المشار إليه، لا الإشارة التي هي الموضوع له.

فالمختار في المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفاية، فإنّه ذهب إلى أن معنى مثل «هذا» هو المفرد المذكر، والإشارة خارجة عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفي موضوعاً في القضية الحملية [٢٦٤].

قلت: هذا وارد على الإشارة العملية أيضاً، لأننا قد نشير إلى زيد مثلاً باليد بدون اللفظ ونقول عقبيه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا:

«قائم» محمولاً [٢٦٥]، وقد مرّ أنّ مدلول الإشارة العملية من المعاني الحرفية.

وحلّه أن هذه الاستعمالات مجازية بقرينة المحمول، فالمراد باسم الإشارة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣١

الأول وحركة اليد في الثاني هو المشار إليه الموجود في الخارج بوجود استقلالي، لا الإشارة الموجودة فيه بوجود تعلقي.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز في اسم الإشارة أكثر من الحقيقة.

قلت: لا ضير في ذلك، لما سيجيء في مباحث الحقيقة والمجاز من أن كثرة الاستعمالات المجازية بالنسبة إلى الاستعمالات الحقيقية في المحاورات العرفية من الواضحات التي لا تنكر.

هذا تمام الكلام في اسم الإشارة.

المختار في معنى الضمائر

وأما الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقة الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنه للإشارة إلى الغائب وهي للإشارة إلى الحاضر. ويؤيده اشتراطهم كون مرجعه مسوقاً بالذكر، كقولنا: «جائني زيد وهو يبكي» أو معهوداً في الذهن [٢٦٦]، فإنه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتى يمكن الإشارة إليه.

ويؤيده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العملية، كحركة اليد.

وأما ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقة المخاطبة، وهي معنى حرفي متعلق بالطرفين: المخاطب بالكسر والمخاطب بالفتح، لكنه خال عن معنى الإشارة.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحالة الوضع العام والموضوع له الخاص.

وأما بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاص، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلاً تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٢

العموم، ثم وضعه لمصاديق ذلك المفهوم العام، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعي وأفراده.

ويؤيده أنه إذا سُمع من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عام، وإذا سُمع لفظ «أنت» أو «إياك» يفهم أن المراد مخاطب خاص، فيعلم أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلّي ومصاديقه.

وعليه يكون معنى ضمير المخاطب من المعاني الاسميّة، كما أنه على الأول كان من المعاني الحرفيّة.

ويجرى الوجهان أيضاً في ضمير المتكلم، فإنه إما وضع للإشارة إلى النفس أو الأنفس، ويؤيده اقترانه بنحو من الإشارة العمليّة غالباً كحركة اليد، أو للمتكلم الخاص - بناءً على إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص - بالبيان المتقدم في ضمير المخاطب.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ضمير الغائب وضع للإشارة إلى الغائب، كما أن أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلى الحاضر، وضمير المخاطب والمتكلم إمّا وضعا للمعنى الحرفي، وهو المخاطبة في الأول والإشارة إلى النفس في الثاني، أو للمعنى الاسمي، وهو المخاطب الخاص والمتكلم الخاص.

ولا ضير في كون المعنى في بعض الضمائر حرفياً كضمير الغائب، وفي بعضها اسمياً كضمير المخاطب والمتكلم على أحد الوجهين.

هذا تمام الكلام في معنى الحروف وما يلحق بها من الأسماء.

بقي هنا شيء: وهو أنّ المعاني الحرفيّة والوجودات الرابطة وإن كانت أضعف الوجودات، إلّا أنّها هي المقصودة بالتفهم والتفهّم في المحاورات العرفيّة، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» فالمقصود تفهيم الاتحاد والهوهويّة بينهما كما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٣

تقدّم، وهو معنى حرفي قائم بالطرفين، ونحن وإن أنكرنا تحقّق النسبة في القضايا الحملية لكن لم ننكر الهوهويّة التي هي أيضاً من المعاني الحرفيّة.

وهكذا القضايا المأولة نحو «زيد في الدار» ضرورة أنّ المقصود بها أيضاً تفهيم الهوهويّة بناءً على تقدير «كائن» ونحوه، وتفهم الربط بين زيد والدار [٢٦٧] بناءً على عدمه، وكلاهما من الوجودات الرابطة.

وهكذا الجمل الفعلية، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زيد» تفهيم صدور الضرب من زيد، وهو معنى حرفي، لأنّ حقيقته الربط بين الضرب وزيد.

فالمعاني الحرفيّة مع كونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٥

في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

الأمر الثالث في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

قال المحقق الخراساني رحمه الله: صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلّا حسنه [٢٦٨]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وهو وإن كان صادقاً في دعواه، لأنّ صحّة استعمال الأعلام الشخصيّة في المعاني المجازيّة كاستعمال «حاتم» في الرجل الجواد لا يتصوّر كونها بترخيص الواضع، لعدم علم أبيه بصيرورته جواداً حتّى يجيز استعمال اسمه فيمن يشبهه في ذلك. إلّا أنّ الدليل الذي أقام عليه غير تامّ.

لأنّ صحّة الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت في الاستعمالات الحقيقيّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٦

أيضاً بهذا المعنى، فصحّة الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقة أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنه وإن كان غلطاً إلّا أنّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقة، لأنّ الاستعمال في المعنى الحقيقي لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

في ماهيّة المجاز

وهذا البحث مبنيّ على كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بكونه استعمالاً فيما وضع له استعاره كان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلاً كما لا يخفى.

فالمهمّ هو التحقيق في هذه الجهة، فنقول:

مسلك السكاكي حول الاستعارة

ذهب السكاكي خلافاً للمشهور إلى أنّ الاستعارة حقيقة لغويّة وأنّ اللفظ في هذا القسم من المجازات يستعمل فيما وضع له، لكنّ العقل يتصرّف في الموضوع له بتوسّعه بحيث يكون أفراده على قسمين: حقيقي وادّعائي، فإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس في زيد، بادّعاء كونه أيضاً فرداً منه.

واستدلّ عليه بأنّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا يصحّ إلّا إذا كان مشتقاً على صناعة البيان أو البديع، وواضح أنّ تبديل كلمة «الشجاع» بـ «أسد» في قولنا: «زيد أسد» خالٍ عن الظرافة واللفظ لو لم يكن بلحاظ المعنى، فأين الصناعة؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٧

ثمّ أيده بأنّه لولاه لما صحّ التعجب في قول الشاعر:

قامت تظّلني عن الشمس نفس أعزّ عليّ من نفسي
 قامت تظّلني ومن عجب شمس تظّلني عن الشمس
 لعدم التعجّب في كون امرأة ذات ظلّ لو لم تكن شمساً ادّعاءً [٢٦٩].
 فالسكاكي خالف المشهور في الاستعارة ووافقهم في سائر المجازات.

توجيه كلام السكاكي رحمه الله

ولكن في كلامه مع حفظ ظاهره إشكال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله في مصداقه الحقيقي استعمال في غير ما وضع له فضلاً عن مصداقه الادّعائي، ولذا يكون الحمل في مثل «زيد إنسان» شائعاً صناعياً، ويكون المعنى: «زيد مصداق من مصاديق طبيعة الإنسان» مع أنّ زيدا لو كان ما وضع له لفظ الإنسان لكانا متّحدين بحسب الماهية، فكان الحمل أولياً ذاتياً. فإذا استعمل اسم الجنس في مصداقه الادّعائي بعلاقة المشابهة، مثل «أسد عليّ وفي الحروب نعامه» لم يكن مستعملاً في مفهومه العام، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له، فما ذهب إليه من أنّ لفظ «أسد» مثلاً مع حفظ معناه الحقيقي استعمال في مثل زيد لا يتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله في أفراد الواقعية ليس حقيقة لغوية، فضلاً عن مصاديقه الادّعائية. فلا بدّ من توجيه كلامه بأنّ الاستعارة عبارة عن توسعة الموضوع له بحيث يعمّ المصداق الادّعائي، فالمصداق الادّعائي يدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٨

اللفظ مع حفظ مفهومه العام يستعمل فيه، فإنّه لا يصحّ كما مرّ.

وأيضاً لا بدّ في كلامه من توضيح وتوجيه آخر، وهو أنّ الاستعارة في الأعلام الشخصية مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زيد بعلاقة المشابهة في الجود لا بدّ من أن تكون بادعاء العينية، لا بادعاء كونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم في الأعلام حتّى تكون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زيد حاتم» ندعى أنّه عين حاتم ومتّحد معه بلحاظ كثرة جوده. فالاستعارة حقيقة لغوية، لكن بادعاء فردية المستعمل فيه للموضوع له في أسماء الأجناس، وبادعاء عينية له في الأعلام الشخصية.

بيان المختار في حقيقة المجاز

وما ذهب إليه السكاكي وإن كان حقاً، إلّا أنّه لا يختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّة المجازات كذلك كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لأستاذه العلّامة المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهاني المسجد شاهی رحمه الله صاحب كتاب «وقاية الأذهان». وما أفاده هذا المحقّق الكبير نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية في مبحث تخصيص العام، من تحقّق إرادتين: استعمالية وجدّية، وابتنى عليه أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمال في العموم، لكنّ المراد الجدّي هو غير مورد المخصّص. وحاصل ما أفاده المحقّق المسجد شاهی أيضاً في المقام: أنّ ما هو المراد استعمالاً غير ما هو المراد جدّاً، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» استعمال لفظ الأسد في معناه الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، لكنّ المراد الجدّي هو المعنى المجازي أعني الرجل الشجاع بادعاء كونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣٩

لفظ «العين» على الربيثة [٢٧٠] بعلاقة الجزء والكلّ استعملت في معناها وهو الجارحة المخصوصة، لكنّ الإرادة الجدّية تعلّقت بالربيثة بادعاء كونه عيناً باصرة بتمام وجوده، لكمال مراقبته، وهكذا سائر أنواع المجاز.

واستدل عليه بأن الاستعمالات المجازية ليست إلّالما فيها من الحسن والظرافة، ولا حسن في تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم يكن بلحاظ المعنى وتوسعة المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا ترى أن قول النسوة في قصة يوسف: «حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلّا ملك كريم» [٢٧١] لا- ظرافة فيه لو أردن «إن هذا إلبا يوسف»، بل لا يلائمه قولهن: «حاش لله» إذ لا تعجب في كونه يوسف، وإنما التعجب في كونه ملكاً كريماً.

وهكذا قول اخوة يوسف لأبيهم- بعد رجوعهم إليه حين اتهموا بسرقة صواع الملك ثم استخرجت من وعاء أخيه:- «يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلّا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين* وأسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإننا لصادقون» [٢٧٢] إذ لا حسن فيه لو اريد من القرية أهلها بنحو المجاز في الحذف، أو بعلاقة تسمية الشيء باسم محلّه، فإنّ العلاقة مصححة للاستعمال لا موجبة للحسن والظرافة، وإنما الحسن والظرافة فيما إذا اريد أن هذه القصيدة بلغت من الوضوح مرتبة يشهد بها القرية بما فيها من الأحجار والأشجار وغيرها من الجمادات والنباتات فضلاً عن الآدميين.

وهكذا قول الفرزدق الشاعر في شأن علي بن الحسين عليهما السلام حين أنكر هشام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٠

بن عبد الملك معرفته:

«هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحل والحرم»

إذ لا ظرافة فيه لو اريد أنه يعرفه أهل البطحاء، وصاحب البيت، وأهل الحل والحرم، وإنما الظرافة واللطافة فيما إذا اريد أنه عليه السلام بمثابة من الشهرة والمقامات المعنوية حتى يعرفه هذه الجمادات فضلاً عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور في المجاز المركب [٢٧٣] أصلاً، لأنّه مركب من كلمات استعمل كل منها في معناها الحقيقي واريد من المجموع خلاف ظاهره، كقولنا للمتخير: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى» مع أنّه ليس للمركب وضع على حدة ليستعمل في غير ما وضع له، فيعلم من ذلك أنّنا لم ننفوه بهذا الكلام إلّا بعد ادعاء كون هذا الرجل المتردد شخصاً متمثلاً كذلك، وأنّ حاله وأمره يتجلى في هذا المثال كأنه هو.

هذه قضاوة الوجدان وشهادة الذوق السليم، بل ما ذكر في المركبات من أقوى الشواهد على المدعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الأقوال في الخطب والأشعار [٢٧٤].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ محمد رضا الاصفهاني المسجدشاهي رحمه الله.

والفرق بينه وبين ما اختاره السكاكي في ثلاثة أمور:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤١

أ- أن كلامه لا يختص بالاستعارة، بل يشمل جميع المجازات، بخلاف كلام السكاكي.

ب- أن كلامه لا يحتاج إلى ما ذكرنا من التوجيهين لكلام السكاكي، إذ اللفظ استعمل في الموضوع له على ما ذهب إليه المحقق المسجدشاهي، سواء كان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصية، لكن المراد الجدّي على خلافه، فإذا قيل: «أسد عليّ وفي الحروب نعامة» تعلق الإرادة الاستعمالية بالحيوان المفترس بمفهومه الكلي، لكن الإرادة الجدّيّة تعلق بالرجل المنظور بادعاء كونه فرداً منه، وإذا قيل: «زيد حاتم» استعمل اللفظ في ما وضع له وهو «حاتم الطائي» لكن الإرادة الجدّيّة على خلافه بادعاء كونه عينه.

ج- أن ادعاء الفردية والعيئية يكون على مذهب السكاكي قبل الاستعمال وعلى مذهب المحقق الاصفهاني بعده كما هو ظاهر.

ويؤيد مذهبه امران:

١- أنّه يناسب تسمية الحقيقة والمجاز بهما، فإنّ الحقيقة من الحقّ، وهو لغةً عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فكأنّ المجاز يؤخذ من معبر المعنى الحقيقي، وهذه المناسبة لم تتحقّق في قول المشهور.

٢- أن المنطقيين قسّموا الدلالة اللفظية إلى المطابقة والتضمّن والالتزام، ودلالة اللفظ على المعنى المجازي ليست منها على القول المشهور.

أما عدم كونها مطابقة فواضح، وأما عدم كونها تضمّنًا فلأنّ العلاقة وإن كانت في بعض المجازات علاقة الكلّ والجزء، وهو من باب تسمية الشيء باسم كلفه، إلّا أنّه لا يكون تضمّنًا، لأنّ التضمّن هو الدلالة على جزء ما وضع له تبعاً لدلالته على تمامه لا استعماله في الجزء مستقلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٢

وبه ظهر عدم كونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزامية أيضاً تابعة للدلالة المطابقية.

فما ذهب إليه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظية بأقسامها الثلاثة، وليس لها قسم رابع.

وأما على المذهب الحقّ فهو داخل في المطابقة، لتعلّق الإرادة الاستعمالية بالموضوع له.

إن قلت: على قول المشهور أيضاً تكون قرينته القرينة بالدلالة المطابقة.

قلت: نعم، لكنّه لا يستلزم كون دلالة ذي القرينة أيضاً مطابقة، إذ لا ربط بينهما من هذه الجهة، على أنّ القرينة قد تكون حالية لا مقالية، فلا يتحقّق فيها الدلالة اللفظية أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٣

في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

إشارة

إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه [٢٧٥] يتصوّر على أنحاء أربعة:

أ- إطلاقه وإرادة نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلياً في النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلياً، كقولنا:

«ضرب فعل ماضٍ».

ب- إطلاقه وإرادة صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع في أوّل الجملة الاسميّة فهو مبتدأ» وقد لا يشمل، كما إذا قيل: «زيد في ضرب زيد فاعل».

ج- إطلاقه وإرادة فرد آخر مثله، كما إذا قال الاستاذ لتلميذه: «بين تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعملة في كلام الاستاذ كما لا يخفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٤

د- إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» و «زيد» شخص اللفظ الموجود في نفس هذه الجملة.

ولابدّ من البحث هاهنا في مقامين: الأوّل: في صحّة هذه الإطلاقات، الثاني: في صدق الاستعمال عليها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٥

أما المقام الأوّل

إشارة

فلا شبهة في صحة الإطلاق وإرادة النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقق الخراساني رحمه الله. واستدل عليها بأن صحة الإطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالطبع، وإلا كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحة الإطلاق كذلك فيها [٢٧٦]، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى [٢٧٧].

أقول: نحن وإن لم نسلّم في البحث السابق كون الصحة بمعنى الحسن، إلا أن أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناك. ويمكن أن يستدل عليها بوجهين آخرين:

الأول: كثرة هذه الإطلاقات في المحاورات العرفية بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً. الثاني: أنه لا طريق إلى كثير من موارد التفهيم والتفهيم إلهذه الإطلاقات، ألا ترى أننا إذا أردنا تفهيم أن «ضرب فعل ماض» لابد من إطلاق اللفظ وإرادة نوعه كما في المثال، وكذلك إذا أراد التلميذ تركيب كلام الاستاذ لابد له

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٦

من إطلاق اللفظ وإرادة مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمى حقيقة أو مجازاً؟

قلت: لا تسمى بها ولا به، ولا دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإن الاستعمال هو الذي قد يكون حقيقياً وقد يكون مجازياً، فإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله خارجة عن مقسم الحقيقة والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

نظريّة صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

وأما القسم الأخير فاستشكل في صحته صاحب الفصول بأنه مستلزم لاتّحاد الدالّ والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركّب القضية المحكيّة من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضية اللفظيّة على هذا مركّبة من ثلاثة أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكيّة بها مركّبة [٢٧٨] من جزئين، مع امتناع التركّب إلّا من الثلاثة، ضرورة استحاله ثبوت النسبة بدون المنتسبين [٢٧٩].

نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفاية

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنه على التقديرين بقوله:

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وإن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٧

اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزائها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه [٢٨٠]، إنتهى.

وتوضيح جوابه على التقدير الثاني أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع في القضيتين: اللفظيّة والمحكيّة، ومغايرة

جميع أجزاء إحداهما مع الاخرى ليست أمراً حتمياً لازماً.

فالقضية المحكية أيضاً مركبة من ثلاثة أجزاء كالقضية اللفظية، فتحققت المطابقة بينهما.

أقول: هذا الجواب [٢٨١] صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محل النزاع، لأننا نبحت الآن عن صحة هذه الإطلاقات، ومسألة استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأحد المحذورين المتقدمين ترتبط بالمقام الثاني، وهو أن هذه الإطلاقات بعد إثبات صحتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلالة أم لا؟

فلو صدق لزم اتحاد المستعمل الدال والمستعمل فيه المدلول، وإلا لزم تركب القضية المحكية من جزئين. ويجرى جواب صاحب الكفاية عنه.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٨

وجه صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

ويمكن الاستدلال على صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الاولى من أنه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهم في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قال الاستاذ لتلاميذه: تَلَفَّظُوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظي» والآخر: «عمرو لفظي» والثالث: «بكر لفظي» وهكذا، فإنه لا إشكال في أن مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلك.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامثال أمر الاستاذ، وهو أن يقول الأول:

«زيد» والثاني: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعقيبها بكلمة «لفظي».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّرة، ويكون المعنى «زيد لفظي» وهكذا، ألا ترى أن الاستاذ لو قال للأول: ما لفظك الذي أمرتك بتلفظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظي»؟

والحاصل: أن هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحة، وأن ما أورده صاحب الفصول رحمه الله على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتي، لا بالبحث عن الصحة الذي هو محل النزاع.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٤٩

وأما المقام الثاني

إشارة

– أعني صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات – فلا بدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمة ترتبط بمعنى الاستعمال والدلالة، فنقول:

استعمال اللفظ: طلب عمله في المعنى أو في شيء آخر، فإنه إذا قيل: «زيد قائم» استعمل «زيد» في معناه، بمعنى أنه يحضر في ذهن المخاطب صورة من اللفظ ثم ينتقل منها إلى المعنى، ودلالة اللفظ: إرشاده إلى غيره.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلالة فيما إذا اطلق اللفظ واريده به شخصه، لعدم تحقق شيء سوى اللفظ الصادر من المتكلم وانتقاش صورته في ذهن السامع، فليس لنا أمران حتى يكون أحدهما مستعملاً ودالاً والآخر مستعملاً فيه ومدلولاً.

وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ في المثال المتقدم: «زيد لفظي» ينتقش في ذهن المستمع صورة لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها

إلى المعنى أو شيء آخر، فإنَّ المعنى - وهو زيد الخارجي - لا يناسب محمول القضية. والمغايرة الاعتبارية لا تكفي لتحقق الاستعمال والدلالة، وإن كانت كافية لصحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٠

على أنَّ مرتبة الصدور متأخرة عن مرتبة الدلالة [٢٨٢]، ولا- يمكن أن يكون المتقدم متوقفاً بالمتأخر، فلا يصحَّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، ومن حيث إنَّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً» كما في الكفاية. ولا ينبغي الإشكال في صدق الاستعمال على القسم الثالث [٢٨٣]، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله [٢٨٤]، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ لا في المعنى.

نظرية الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

وذهب سيدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقق الاستعمال في هذا القسم أيضاً. واستدلَّ عليه بأنَّ المتكلم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجه ذهنه إلى صرف الطبيعة غافلاً عن خصوصياتها، وينتقل بقريته 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.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلاً، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور في قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآة للفظ الواقع في كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه في اللفظ الواقع في كلام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥١

القائل إفناء اللفظ في المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب، وأما انتقال ذهنه إلى الشخص منه- الواقع في كلام القائل - فبالقرينة المذكورة في الكلام، فليس في هذا القسم أيضاً استعمال [٢٨٥].

نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله

وفيه: أنَّ الاستعمال يتحقق بإرادة المتكلم، والسامع وإن لم يحضر في ذهنه إلّا الطبيعة، وينتقل إلى المثل بواسطة القرينة، إلّا أنَّ المتكلم أطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذكور في كلام غيره، فيصدق عليه أنَّ المتكلم استعمل اللفظ في مثله.

ولو لا ذلك لكان ما ذكره رحمه الله خارجاً عن محل النزاع، لأنَّ البحث إنما هو فيما إذا أطلق اللفظ وأريد به مثله لا طبيعته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٣

في صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه

نظرية صاحب الكفاية في ذلك

وأما القسمان الأولان- وهما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه- فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنَّ فيهما احتمالين على

تقديرين:

وحاصل ما أفاده: أن المتكلم إذا قال: «زيد لفظ» [٢٨٦] مثلاً فإن أراد تجريد لفظ «زيد» الصادر منه من التشخيصات والخصوصيات الفردية من كونه صادراً منه في هذا الزمان وفي هذا المكان وسائر التشخيصات، فلا مجال لتحقق الاستعمال، لأن كلمة «زيد» بما هو مصداق لكلي لفظ «زيد» جعل موضوعاً في هذه القضية، لا بما هو خصوص جزئيه ولفظه وبه حكايته [٢٨٧].

وإذا اعتبر بجميع خصوصياته واريده به حكايته عن نوعه وكونه مرآة له كما إذا اريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعمه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٤

ثم قال: إن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً من قبيل الثاني [٢٨٨] لا الأول كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه الاحتمال الأول مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل «ضرب فعل ماض» [٢٨٩].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

وأنكر سيدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله صدق الاستعمال على هذين القسمين أيضاً [٢٩٠]، وهو يناسب ما تقدم منه في توجيه عدم صدقه فيما إذا اطلق اللفظ واريده به مثله، فإنه حيث أنكر الاستعمال هناك فلا بد له من إنكاره هاهنا بطريق أولى كما لا يخفى.

المختار في المقام

ومقتضى التحقيق تحقق الاستعمال في هذين القسمين قطعاً كالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذكور في الكفاية أصلاً، لأن التشخيصات الفردية في اللفظ أمور واقعية لا اعتبارية، فلا يمكن تجريده عنها وإلقائه إلى المخاطب مجرداً عنها، فإن الاعتباريات يكون وضعها ورفعها بيد المعبر لا الواقعات، وماهية الفرد والجزئي غير ماهية طبيعيه وكليته كما عرفت سابقاً.

فهنا اطلق اللفظ الخاص المتشخص واريده به طبيعته النوعية أو الصنفية، فيصدق أنه استعمل فيها، ولا يجري فيه احتمال آخر أصلاً.

لا يقال: إذا كان اللفظ الملفوظ به مما قد حكم في القضية بما يعمه مثل «زيد لفظ» فالاستعمال وإن كان صادقاً بالنسبة إلى سائر الأفراد إلا أنه لا يصدق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٥

بالنسبة إلى نفسه، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول.

فإنه يقال: إن اللفظ هنا لم يستعمل في الأفراد أصلاً، بل في الكلي الذي ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكل فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الاخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن إطلاق اللفظ صحيح في جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقة ولا المجاز، لكن لا يتحقق الاستعمال فيما إذا اطلق واريده به شخصه ويتحقق في سائر الأقسام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٧

في دخل الإرادة في معاني الألفاظ

الأمر الخامس في دخل الإرادة في معاني الألفاظ

اختلفوا في أن تعلق الإرادة بالمعنى هل هو داخل فيما وضع له الألفاظ شرطاً أو شرطاً أم لا؟
ولابد قبل ورود في البحث من بيان أقسام الإرادة وأن محل النزاع أي قسم منها، فنقول: الإرادة على أربعة أقسام:

- ١- مفهوم الإرادة وماهيتها، وهو «الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد».
 - ٢- وجودها الذهني.
 - ٣- وجودها العيني، وهو الوصف القائم بنفس المرید المؤثر في تحريك الأعضاء والجوارح، فإنه موجود في الخارج، لأن الوجود الخارجي في كل شيء بحسبه، وهذا القسم من الإرادة من المعاني الحرفية والوجودات الرابطة، لتعلقها بالطرفين: المرید والمراد.
 - ٤- وجودها الإنشائي بناءً على اتحاد الطلب والإرادة، إذ الطلب الإنشائي - بناءً عليه - يكون بعينه هو الإرادة الإنشائية. والظاهر أن محل النزاع دخلها في المعنى بوجودها الخارجي.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٨

بيان ما هو الحق في المسألة

والحق ما ذهب إليه المحققون منهم المحقق الخراساني صاحب الكفاية، من عدم دخلتها فيما وضع له الألفاظ أصلاً. واستدل عليه بوجوه:

الأول: التبادر، فإننا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلما يتبادر منه إلى الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا- هو مع كونه مراداً للفظ [٢٩١].

الثاني: صحته الحمل في الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مرادة لما صح بدونه، لأن الإرادة المأخوذة في الموضوع غير الإرادة المأخوذة في المحمول [٢٩٢]، وحيث إن التغير في الجزء أو القيد يوجب التغير في الكل أو المقيد، فلا- يتحقق بين الموضوع والمحمول الهووية التي هي ملاك الحمل، فلو كانت الإرادة داخلية فيما وضع له الألفاظ فلا بد في القضايا الحملية إما من القول بعدم صحتها وهو خلاف الضرورة، أو القول بتجريد ألفاظها من الإرادة، وهو أيضاً خلاف الوجدان [٢٩٣].

الثالث: أن الإرادة لو كانت داخلية في المعنى الموضوع له لكان الوضع في عامية الألفاظ عامياً والموضوع له خاصياً، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرحوا به من أن الموضوع له في أسماء الأجناس عام كالوضع [٢٩٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٥٩

برهان من قال بكون الإرادة دخيلة في الموضوع له

وأهم ما استدلل به الخصم أن إرادة اللفظ المعنى علة غائية للوضع، والعلّة توجب تضيق المعلول، فالإرادة داخلية فيما وضع له اللفظ. وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمرين:

أ- أن العلة الغائية في الأفعال الاختيارية وإن كانت بوجودها الخارجي متأخرة عن المعلول إلا أنها بوجودها الذهني متقدمة عليه مؤثرة فيه، بل هي أهم تأثيراً من سائر العلل، فإن كل فعل اختياري متوقف على الإرادة التي من جملة مقدماتها التصديق بفائدته، والفائدة هي العلة الغائية، فهي بوجودها الذهني علة للأفعال الاختيارية مؤثرة فيها.

ب- أن كل معلول مضيق بعلة، ألا ترى أن الحرارة التي تحققت بالنار وإن كانت تسمى الحرارة بقول مطلق، إلا أنها بالنظر الدقيق هي الحرارة التي وجدت بسبب النار، فالعلة مضيقه للمعلول.
إذا عرفت هذين الأمرين فنقول في توضيح دعوى الخصم:
غرض الواضع من الوضع إنما هو سهولة تفهيم المراد وتفهمه، فإرادة المتكلم المعنى دخيلة في العلة الغائية للوضع، فيتضيق الموضوع له بها، لما عرفت من تضيق المعلول بعلة.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلة في الموضوع له

وفيه: أن سهولة التفهيم والتفهم من نتائج العلة الغائية للوضع لا نفسها، فإن الغرض من الوضع إيجاد علة وضعه بين اللفظ والمعنى ليدل عليه.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٠
نعم، يترتب عليه سهولة التفهيم والتفهم.
سلمنا كونها هي الغاية، لكننا غاية للوضع، فهو يضيق بها لا الموضوع له، ومعنى تضيق الوضع بها أن الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن في ظرف كونه مراداً للفظ وحينه، فالإرادة قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلالة تابعة للإرادة»

بقي هنا شيء: وهو أن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي رحمهما الله ذهبا إلى أن الدلالة تابعة للإرادة.
فتوهم بعضهم أن مرادهما كون الإرادة داخله في الموضوع له، لأن معنى كلامهما أن الإرادة إذا كانت موجودة كان المعنى تاماً فيدل اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدل عليه، فكلامهما يؤيد قول من ذهب إلى أن الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها بما هي مرادة للافظها.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأن لنا دالتين: تصوورية وتصديقية، فإنه إذا قيل: «زيد» مثلاً ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أراده المتكلم أم لا، وهذا هو الدلالة التصورية، وله دلالة أخرى فيما إذا أحرز أن المتكلم أيضاً أراد المعنى، فحينئذ يدل عليه أيضاً، وهذه هي الدلالة التصديقية، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلم.
والعلمان أرادوا تبعية الدلالة التصديقية للإرادة، ونحن أيضاً نقول به، لكن الموضوع له هو المدلول بمجرد الدلالة التصورية، وهي لا تتبع الإرادة عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيد قول الخصم [٢٩٥].
هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في توجيه كلام العلمين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦١
وأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» بأن تبعية الدلالة التصديقية للإرادة أمر بين نظير «النار حارة» لأن معناها أن «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشك فيه أحد حتى يحتاج إلى البيان، سيما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعية الدلالة التصورية لها، وأن المعنى إذا لم يكن مراداً للفظ لم يكن دلالة أصلاً، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.
إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحق من كون الموضوع له هو ما دل عليه اللفظ بالدلالة التصورية.
قلت: لا، لأن غاية ما يقتضيه كلامهما - مع قطع النظر عن صحته وسقمه - أن الإرادة تضيق الوضع لا الموضوع له كما تقدم، وبعبارة

اخرى: القضية حبيبة ممكنة، لا مشروطة عامة [٢٩٦].

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في الفرق بين معاني الأسماء والحروف، من أن قصد المعنى بما هو هو وفي نفسه أو بما هو في غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه [٢٩٧].
هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منا.

كلام السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقية هي الدلالة الوضعية، خلافاً لما اختاره المحقق الخراساني والإمام، وإلى أن كلام العلمين أيضاً مربوط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٢

بهذه الدلالة لا الدلالة التصورية، لكن مرادهما أن الإرادة دخيلة في الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخصه: قد وقع الكلام بين الأعلام في أن الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصورية أو أنها الدلالة التصديقية؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأول، بتقريب أن الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لابد أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إما الوضع أو القرينة، وحيث إن الثاني متنفّ لفرص خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعين الأول، وذهب جماعة من المحققين إلى الثاني أي «إلى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني بناءً على ما سلكناه في باب الوضع من أنه عبارة عن التعهد والالتزام، ضرورة أنه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لفظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإن هذا غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيمية [٢٩٨] محضة أم جدية أيضاً، فإنه أمر اختياري، فيكون متعلقاً للالتزام والتعهد. وأما الدلالة التصورية وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستندة إلى الوضع، بل هي من جهة الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادي لا وضعي.

ولا يخفى أن مراد العلمين رحمهما الله مما حكى عنهما من أن الدلالة تتبع الإرادة هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٣

ما ذكرناه من أن العلقه الوضعية مختصة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة التفهيمية في المعنى الموضوع له لكي يرد عليه ما أورد [٢٩٩].
انتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وفيه أولاً: أنه مبني على ما اختاره من كون حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبني في ذلك البحث [٣٠٠].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٤

وثانياً: لم نسلّم كون الدلالة التصورية مستندة إلى الانس الحاصل من كثرة الاستعمال، بل الوجدان قاض بأنها مستندة إلى الوضع كما هو المشهور، فإنك إذا وضعت لفظ زيد لابنك مثلاً وأعلمت ذلك فكلمة قيل: «زيد» ينتقل ذهن السامع إليه ولو كان القائل نائماً غير مرید للمعنى حتى فيما إذا لم يتحقق كثرة الاستعمال فيه بعد، فالدلالة التصورية مستندة إلى الوضع لا إلى كثرة الاستعمال.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الإرادة ليست جزءاً ولا شرطاً للموضوع له أولاً، وأن الدلالة التصورية من الدلالات الوضعية ثانياً، وأن كلام العلمين مربوط بها لا- بالدلالة التصديقية ثالثاً، فإن قلنا بصحة كلامهما ينحصر الوضع بما إذا كان المعنى مراداً بنحو القضية الحيتية ولا- وضع فيما إذا انتقل ذهن السامع إلى المعنى من اصطكاك حجر بحجر آخر أو من تلفظ لفظ بلا- شعور واختيار أو نحوهما، وإلا فلا ينحصر به، بل يعم جميع موارد انتقال الذهن إلى المعنى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٥

في وضع المركبات

الأمر السادس في وضع المركبات

إشارة

وقبل الشروع في البحث ينبغي التنبيه على مقدمته، وهي أن محلّ الكلام هنا في وضع المركب بما هو مركب، أعنى وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادة، مثلاً في قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمة «زيد» لمعنى خاص، ومادة كلمة «قائم» لمعنى آخر، وهيئة لمعنى ثالث، وهيئة الجملة الخبرية لمعنى رابع، وهو النسبة على ما هو المشهور بين المنطقيين، والهوهوية على ما اخترناه من عدم تحقق النسبة في القضايا، كل ذلك لا اشكال فيه، وإنما الكلام والإشكال في وضع آخر لمجموع المركب من هذه المفردات.

المختار في المسألة

إذا عرفت هذا فالحق أنه لا وضع للمركبات سوى وضع مفرداتها.

ومن قال بكونها موضوعاً فلو أراد من المركب هيئة الجملة فهو صحيح، والتزاع لفظي، لكنه خلاف ظاهر كلامهم، لأنهم قالوا: للمركب وضع كما أن للمفرد وضعاً، وهيئة الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنهم قالوا: إن المركب وضع لما وضعت له الهيئة، فيعلم منه أن مرادهم به غيرها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٦

وكيف كان، فالدليل على عدم تحقق وضع للمركبات سوى وضع المفردات أن الوضع لا بدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا في الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتى يوضع له مجموع المركب، فإننا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلاً فلا إشكال في كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادة «قائم» وهيئة الجملة الاسمية أيضاً وضعت للنسبة على القول المشهور وللهوهوية على ما اخترناه من عدم تحقق النسبة في القضايا، وليس لنا معنى خامس حتى يوضع له المركب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنما هو تفهيم المعنى.

إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و«شريك الباري» و«ممتنع» ونحوها موضوعاً مع أنه لا واقعية لها؟

قلت: الموضوع في الأولين كل من المضاف والمضاف إليه، وفي الثالث كل من المادة والهيئة، ولا ريب في تحقق المعنى لكل واحد من هذه الامور، وأما التركيب الإضافي في مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادة والهيئة في مثل «ممتنع» و«محال».

هذا أولاً.

وثانياً: لا نسلم عدم المعنى لها، فإن ل «اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلى الذهن من سماعه لكنه محكوم بعدم التحقق في الخارج،

وهكذا سائر الأمثلة.

والحاصل: أنا لا نجد غير معنى المفردات معنى آخر لكي يوضع له المجموع المركب.

ولأجل هذا اضطر بعض النحاة إلى القول بأنه لم يوضع لمعنى آخر، بل لما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٧

وضعت له الهيئة، نظير اللفظين المترادفين.

لكن يرد عليه أولاً: أنه يستلزم أن يكون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إليه بعد وضع الهيئة.

وأما الألفاظ المترادفة فمضافاً إلى أنهم اختلفوا فيها وذهب بعض المحققين إلى أن لكل من الألفاظ التي يتخيل ترادفها خصوصية

ليست في سائرهما، إن قياس المقام بها مع الفارق، لأنها وضعت لمعنى واحد كثير الابتلاء، فأراد الواضع تسهيل الأمر على الناس، فوضع

ألفاظاً متعددة لذلك المعنى الواحد كي يتمكنوا من اختيار ما شاؤوا منها عند تفهيم المعنى، وهذا التوجيه لا يجري في المقام، لأن

المجموع المركب وهيئة الجملة متلازمان، فلا يمكن اختيار أحدهما مستقلاً حتى يستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلك.

وثانياً: أنه لا ينتقل الذهن عند سماع الجملة إلى النسبة أو الهوية إلا مرة واحدة، فالدليل عليها أيضاً لا يكون إلا واحداً.

وأورد عليه ابن مالك بوجه آخر، وهو أنه لو كان للمركب وضع على حدة فلا محالة إما أن يكون نوعياً أو شخصياً [٣٠٢]، لا سبيل

إلى الأول لتغاير كل مركب مع المركب الآخر حيث يتغاير أجزائهما التي يتشكل المركب منها، وأما الثاني فلا يمكن، لعدم تناهي

المركبات، فلا يمكن تصوّر كل جملة بنفسها، على أنه يستلزم عسر الخطابة، لأن الخطيب لا بد له في كل جملة أن يفكر في أنها هل

هي موضوع أم لا، فلا يستعملها لو لم تكن موضوعاً كما لا يستعمل اللفظ المفرد إلا إذا كان موضوعاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٦٩

في علائم الحقيقة والمجاز

الأمر السابع في علائم الحقيقة والمجاز

إشارة

ذكروا التمييز الحقيقة من المجاز علامات:

١- التبادر [٣٠٣]

وفيه جهات من البحث:

الاولى: أن التبادر هو انسباق أحد المعاني المحتملة إلى الذهن من دون أن ينتقل إليه سائر المعاني، لا انتقال الذهن إلى أحدها أولاً

ثم إلى البقية.

الثانية: أنه لا يختص بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بين المعنى الحقيقي والمجازي، بل يعم ما إذا دار أمره بين الاستعمال الصحيح

والغلط أيضاً، بل ما إذا لم يتحقق الاستعمال أصلاً كما إذا قال الجاهل باللغة العربية المرید لمعرفة معنى الماء: «جئني بماء» فإذا أتاه

المأمور كأساً من الماء يعرف الأمر أن معناه:

المایع الخاص الذي ما في الكأس أحد مصاديقه، لانسباقه إلى ذهن المخاطب العارف باللغة، وواضح أن الاستعمال لم يتحقق في هذا

المثال، لعدم معرفة الأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٠

بمعنى الماء حتى يصدق الاستعمال على قوله: «جئني بماء».

الثالثة: أن التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقياً، وأما كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأما تعيينه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيرورة المعنى معنى حقيقياً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعم من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقق الخراساني من انقسام الوضع إلى التعيني والتعيني فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.

الرابعة: أن وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقي بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعاني المحتملة.

الخامسة: استشكل عليه بأنه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقفه على العلم بأن التبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

أ- أن العلم الذي يتوقف على التبادر غير العلم الذي يتوقف عليه التبادر، فإن العلم التفصيلي [٣٠٤] بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور.

ب- قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى [٣٠٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧١

واجب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أن لنا فردين من العلم التفصيلي، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقف عليه التبادر.

وفيه: أن العلم من الامور ذات الإضافة إلى طرفين، لتعلقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلا إذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الامور الإضافية، فكما أن زيدا إذا دخل الدار لم يتحقق إلا ظرفيه واحدة، فكذلك إذا علمنا بشيء لم يتحقق لنا إلا العلم واحد.

السادسة: أن كون التبادر علامة الحقيقة مشروط بكونه مستنداً إلى حاق اللفظ لا إلى القرينة.

ثم لو علمنا بعدم وجود القرينة فيها، وإلا فلا قاعدة لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأن ما ذكره لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان. الأول: الأطراد، والمراد به أن كلما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلاً كلما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلى التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينة.

وفيه: أنه لو استلزم العلم فلا- بحث في حجّيته، لكون العلم حجّة من أي طريق حصل، وأما إذا لم يكن كذلك فلا دليل على حجّيته شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: أصالة عدم القرينة.

وفيه: أنها حجّة في موارد الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي، لا فيما إذا شككنا في كون التبادر مستنداً إلى نفس اللفظ حتى يكون المتبادر معناه الحقيقي أو إلى القرينة لكي يكون معناه المجازي، فإن دليل حجّيتها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٢

- وهو بناء العقلاء- إما لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشكّ في شموله لها، والشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها.

لا يقال: يمكن أن يعتمدها دليل الاستصحاب فتكون أصلاً شرعياً. [٣٠٦]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ١ ؛ ص ٢٧٢

نه يقال: إن اريد به استصحاب عدم محفوفية الكلام بالقرينة فهو من قبيل استصحاب عدم قرشية المرأة وعدم قابلية الحيوان للتذكية، ومقتضى التحقيق عدم جريان هذا القبيل من الاستصحابات، لتغاير القضيتين عرفاً، فإن القضية المتيقنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكه بانتفاء المحمول، وهما متغايرتان عرفاً.

وإن اريد به استصحاب عدم وجود القرينة- بنحو مفاد «ليس التامة»- فهو أصل مثبت، لأن عدم القرينة لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فإذا تبادر من لفظ «الصعيد» مثلاً التراب الخالص ولم نعلم أنه مستند إلى نفس اللفظ أو إلى القرينة لا يجرى استصحاب عدم القرينة ليثبت كونه مستنداً إلى حاق اللفظ ويترتب عليه وجوب التيمم، لأن الاستناد إلى حاق اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطة عقلية غير خفية.

السابعة: أن المحقق الخراساني رحمه الله جعل التبادر علامة الحقيقة من دون أن يجعل عدم التبادر أو نحوه علامة للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة، سيما أنه كما سيأتى جعل صحة السلب وعدم الأطراد علامتين للمجاز كما جعل الأطراد وعدم صحة السلب علامتين للحقيقة، فيستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة الاولى بنظره، وإلا لذكر علامته كما ذكرها في الأخيرتين.

لكن المشهور كما جعلوا التبادر علامة الحقيقة جعلوا عدم التبادر أيضاً علامة للمجاز.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٣

وأورد عليهم بأن المشترك اللفظي لو اطلق بدون قرينة- كما إذا قيل:

«رأيت عينا»- لم يتبادر منه معنى أصلاً مع أنه لا يكون علامة للمجاز، وإلا كان مجازاً حتى فى معانيه الحقيقية وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقق القمى فى «القوانين» والمحقق الاصفهاني فى «الفصول» إلى أن تبادر الغير علامة للمجاز لا- عدم التبادر[٣٠٧].

واستشكل عليهما باللفظ المشترك أيضاً، لأنه إن كان لمثل كلمة «عين» معنى مجازى وأطلقت من غير قرينة كان هذا المعنى المجازى أحد معانيها المحتملة ولم يتبادر غيره حتى يستعلم كونها مجازاً فيه.

واجيب عنه بأنه كلما تبادر الغير ثبت المجازية لا أنه كلما يتحقق المجاز يتبادر غيره لا محالة.

وبعبارة اخرى: تبادر غير المعنى المحتمل مستلزم لمجازيته لا- أن مجازيته مستلزمة لتبادر غيره، كما أن الأمر كذلك فى جانب

الحقيقة، فإن التبادر مستلزم لكون التبادر معنى حقيقياً لا أن كون المعنى حقيقياً يستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإن اللفظ المشترك

لا يتبادر منه معانيه الحقيقية بدون قرينة معينة. وهذا جواب متين، فتبادر الغير علامة للمجاز كما أن التبادر علامة للحقيقة.

هذا تمام الكلام فى العلامة الاولى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٥

٢- عدم صحة السلب وصحته

إشارة

قال المحقق الخراساني رحمه الله: عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن إجمالاً عن معنى وصحة حمله عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً[٣٠٨] علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً

علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية، كما أن صحته سلبه كذلك علامة أنه ليس منهما [٣٠٩].
فصحة حمل الصعيد على التراب الخالص مثلاً لو فرض الحمل أولياً ذاتياً علامة أنه نفس المعنى، ولو فرض شائعاً صناعياً علامة كونه من مصاديقه الحقيقية، وصحة سلب الحمار عن البليد وعدم صحته حمله عليه علامة كونه مجازاً فيه.
هنا نكتة ينبغي التنبيه عليها، وهي أن القضايا الحملية الموجبة على نوعين كما تقدم في مبحث القضايا، فإن الحمل إما أن يكون أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً، فهل السوالب أيضاً كذلك بحيث كان قولنا: «الإنسان ليس ببقر» نفى الاتحاد في الماهية، و«زيد ليس ببقر» نفى الاتحاد في الوجود أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٦

الحق هو الثاني، لأن السوالب كما قال سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله [٣١٠] قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتحاد والهوية مطلقاً، لعدم التنوع في السلب، ألا ترى أنك إذا قلت: «ليس في الدار إنسان» لا يصح السؤال عن أنك هل أردت الرجل أو المرأة، فهكذا بالنسبة إلى قسمي الاتحاد والهوية، فقولنا:

«زيد ليس ببقر» قضيه صادقة لعدم الهوية بين الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زيد ليس بإنسان» قضيه كاذبة، لظهورها في سلب أنحاء الاتحاد المفهومية والماهوية والوجودية مع أن الاتحاد في الوجود متحقق بين الموضوع والمحمول، ولا يصح توجيه صدقها بتغيرهما بحسب المفهوم والماهية.

نعم، إن صرح المتكلم بأنني أردت منها سلب الحمل الأولي الذاتي لا الشائع الصناعي كانت صادقة.

وأما ما تقدم منا في مبحث القضايا من صدق قولنا: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبة إلى المفهوم لعدم الاتحاد بينهما مفهومًا [٣١١]، فهو لأجل توضيح المطلب، وأن المتكلم إذا صرح بمراده كان صادقاً، وإن كان كاذباً حقيقة لو لم يصرح به. وانقدح بذلك - كما قال سيدنا البروجردى - فساد ما ذهب إليه بعض المنطقيين من عدم كفاية الوحدات الثمانية لتحقيق التناقض ولزوم ضم وحدة الحمل إليها، لصدق قولنا: «زيد إنسان» و«زيد ليس بإنسان» إذا اريد بالأول الحمل الشائع وبالتالي الحمل الأولي. لأنه مبني على تحقق التنوع في السوالب كالموجبات، وقد عرفت فساده،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٧

لأن قولنا: «زيد ليس بإنسان» كاذب ولو لم ينضم إليه «زيد إنسان» ولا مجال للقول بصدقه على تقدير كون السلب أولياً وكذبه على تقدير كونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوع في السوالب، إذ ملاك السلب عدم الاتحاد ولا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهومًا وماهيةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد، ولا يشترط في التناقض وحدة تاسعة باسم وحدة الحمل.

فظهر بذلك فساد ما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية من كون السلب أيضاً على قسمين: أولى ذاتي وشائع صناعياً.

ثم إشكال الدور المتقدم في التبادر يتوجه هنا أيضاً، لأن صحة الحمل تتوقف على العلم بمعنى المحمول، فلو كان العلم به متوقفاً عليها لدار.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بالوجهين المتقدمين هناك.

لكن لا - مجال للجواب الأول في المقام، لأننا إذا قلنا مثلاً: «مطلق وجه الأرض صعيد» وفرضنا الحمل أولياً ذاتياً فالمحمول ليس لفظ «الصعيد» ولا المركب منه ومن معناه، أما اللفظ فلأنه من مقولة الكيف المسموع فلا يمكن اتحاده مع المعنى الذي جعل موضوعاً، إذ هو من مقولة أخرى كما أنه في المثال من مقولة الجوهر، فلا يمكن حمل اللفظ عليه، وأما المركب منه ومن المعنى فلاستلزام عدم اتحاد الجزء مع الموضوع عدم اتحاد الكل معه أيضاً.

فلا - محالة يكون المعنى محمولاً، وحينئذ فلو كان المعنى مجهولاً لنا أو معلوماً ولكن لم نلتفت إليه لما أمكن الحمل، أمّا الأول

فواضح، وأما الثاني فلأنَّ المعنى المغفول عنه كالمجهول في عدم إمكان جعله محمولاً.

وإن كان ملتفتاً إليه كان معلوماً بالتفصيل فلا نحتاج للوصول إلى المعنى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٨

الحقيقي إلى الحمل.

والحمل الشائع أيضاً لا يكون كاشفاً عن كون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأننا إذا شككنا في أن «الصعيد» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فإذن نشك في أن «الرمل» مثلاً من مصاديقه الحقيقية أم لا، ولا طريق لنا إلى استكشافه بالحمل الشائع، لأننا إذا قلنا: «الرمل صعيد» فإما أن لا نعلم معنى «الصعيد» وأنه يشمل الرمل أم لا فلا يمكن الحمل، وإما أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلى القضية الحملية.

والحاصل: أنه لا يصحّ الجواب عن إشكال الدور هنا بتغير العلمين بالإجمال والتفصيل، لأننا مع العلم الإجمالي الارتكازي بالمعنى الحقيقي لا نتمكن من الحمل، ومع العلم التفصيلي لا نحتاج إليه لكونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسألة التبادر، فإننا لم نكن عالمين بالمعنى تفصيلاً قبله، ولا يتوقف التبادر على العلم التفصيلي به، بل على العلم الإجمالي الارتكازي كما عرفت هناك. ولعلّ المحقق الخراساني رحمه الله كان متفطناً لهذا الإشكال، ولذا عبّر بقوله: «إنَّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن عن معنى تكون علامة كونه حقيقةً فيه» حيث أضاف السلب إلى اللفظ لا إلى المعنى ليندفع الإشكال، ثم رأى أنَّ المحمول هو المعنى لا اللفظ، فعقبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولكنه لا يندفع به، لأنّه إن أراد أنَّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنى فلا بدّ في إمكان الحمل من كونه معلوماً بالتفصيل كما تقدّم.

ولا يصحّ توجيهه بأنَّ المحمول هو اللفظ المندكّ في المعنى كما عن بعضهم،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٧٩

لأنّ الواقع لا يخلو من امور ثلاثة، وهي أن يكون المحمول هو اللفظ أو المعنى أو المركّب منهما، وقد عرفت الإشكال في جميعها في المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثاني هنا أيضاً، وهو أنّ صحّة الحمل عند أهل المحاوره علامة الحقيقة.

رأى المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفصل المحقق العراقي رحمه الله بين ما إذا اتحد الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا:

«الإنسان بشر» وبين ما إذا تغايرا بحسبه كقولنا: «الحيوان الناطق إنسان» فجعل الأول علامة الحقيقة، بخلاف الثاني، لأنّ الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصحّ استعمال أحدهما في مكان الآخر، نظراً إلى ما بين المفهومين من التغير وكونه في أحدهما مركّباً وفي الآخر بسيطاً [٣١٢].

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

والحقّ عدم تمامية هذا التفصيل، لأننا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدّم لكان صحّة الحمل علامة الحقيقة وإن كان الموضوع مركّباً والمحمول بسيطاً، فإنّ صحّة الحمل في هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركّباً عند العقل من الجنس والفصل،

والموضوع مع كونه مركباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلا فلم يصحّ الحمل أصلاً، لا أنه صحيح ومع ذلك لا يكون علامة الحقيقة، لعدم صحّة حمل البسيط على المركب بما هو مركب.

هذا تمام الكلام في صحّة الحمل والسلب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨١

٣- الأطراد وعدمه

إشارة

اختلفوا في انكشاف الحقيقة والمجاز بهما على أقوال [٣١٣]:

مسلك المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

فذهب المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفاية إلى الانكشاف.

وما ذكره في تعريف الأطراد أسد التعاريف وأمتنها حيث قال:

ليس الغرض تكرر استعمال لفظ في معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين [٣١٤] ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية لكنه يشك أن ذلك الكلي كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلي، كشف عن كونه من المعاني الحقيقية، لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراد مطّرداً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٢

لا بد من أن تكون معلولة لأحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا العلاقة، وحيث لا أطراد لأنواع العلائق المصححة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الأطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة، كما أن عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة، لأنّ الوضع علة استعمال مطّرداً، وهذه العلامة علامة قطعاً لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد [٣١٥].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً، فإن صحّ إطلاقه على سائر الأفراد أيضاً بلا استثناء كشف عن كون ذلك الكلي من المعاني الحقيقية، وإلما كشف عن كونه من المعاني المجازية، مثلما إذا رأينا أن لفظ «الإنسان» يطلق على «زيد» بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فحيث إنه يطلق أيضاً على سائر من يشترك معه في الحيوانية والناطقية انكشف لنا أنه وضع لذلك المعنى الكلي، أعني «الحيوان الناطق».

وإذا رأينا أن لفظ «الأسد» يطلق على الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحيوان المفترس ثم رأينا أنه لا يطلق على من يشابهه في المشي أو البخر [٣١٦] مثلاً انكشف لنا أنه مجاز فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٣

كلام المحقق صاحب الكفاية حول الأطراد وعدمه

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم انكشاف الحقيقة والمجاز بهما، لأن الأطراد وإن لم يتحقق في المجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، إلا أنه بملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة [٣١٧].

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

وفيه: أن الملا-ك في المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقة المصححة للحمل والإطلاق في قولنا: «زيد أسد» هي المشابهة لا المشابهة في الشجاعة، وإلا فلم يصح قولنا: «زيد بو على سينا» و«عمرو حاتم» لكون وجه الشبه في الأول هو العلم وفي الثاني الجود. فملاك صحة المجاز هو نوع العلائق، والنسبة بين صحة الاستعمالات المجازية ووجود العلاقة عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنه كلما كان المجاز صحيحاً كانت العلاقة موجودة، ولا عكس، إذ قد توجد العلاقة ولم يصح الاستعمال المجازي. فالملاك نوع العلاقة، وهي لا تطرد كما قال المحقق الاصفهاني رحمه الله.

نقد كلام المحقق الاصفهاني

لكن يرد عليه أولاً: أن الأطراد وعدمه بالمعنى الذي ذكره يرجع إلى صحة الحمل وعدمها، فليسا علامتين مستقلتين. وثانياً: أن إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» وسائر من يشترك معه في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٤

الحيوانية والناطقية لا- يكشف عن وضعه للحيوان الناطق، إذ لعل إطلاقه على جميعهم كان مجازاً، كما أن إطلاق لفظ «الأسد» على جميع من كان شجاعاً يكون بنحو المجاز، فلو لم يستكشف المعنى الحقيقي من التبادر وصحة الحمل فلا يكون مجرد الأطراد علامة الحقيقة، ولو استكشف منهما فلا حاجة إليه.

وثالثاً: أن صحة إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» مثلاً إذا كانت معلومة من الخارج فلا بحث فيه، ولكن ما الدليل على صحة إطلاقه على سائر من يشترك معه في الحيوانية والناطقية؟ إن قلت: الدليل هو قضاوة العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلى العالم، ومحل النزاع كشف الجاهل المعنى الحقيقي بنفسه من دون رجوعه إلى شخص آخر. وبالجملة: لا طريق لنا إلى صحة الإطلاق في غير المورد المعلوم، وصحة الإطلاق فيه لا تستلزم صحته في سائر الموارد، إذ يمكن أن يكون الإطلاق فيه بنحو المجاز، فلا يسرى إليه غيره.

كما أنه لا- طريق لنا إلى عدم صحة إطلاق لفظ «الأسد» على من يشابه الحيوان المفترس في البخر أو المشى إلّا قضاوة العرف، فلا يكون الأطراد علامة الحقيقة ولا عدمه علامة المجاز.

فالمحقق الاصفهاني رحمه الله وإن أصاب في تعريف الأطراد إلا أنه أخطأ في جعله وجعل عدمه علامتين للحقيقة والمجاز.

كلام الاستاذ البروجردى حول الأطراد وعدمه

وذهب سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله أيضاً إلى أن الأطراد وعدمه علامتان للحقيقة والمجاز، لكنه فسّر الأطراد بصحة إطلاق اللفظ على المعنى في جميع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٥

الأحوال والمقامات وعدم الأطراد بعدم كونه كذلك، فإنه قال:

الظاهر صحة جعل الأطراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقق القمي [٣١٨] وصاحب الكفاية، بيان ذلك: أنك قد عرفت أن اللفظ في الاستعمالات المجازية أيضاً لا يستعمل إلا فيما وضع له، غاية الأمر أنه في الاستعمالات الحقيقية يكون المراد الجدوى عين الموضوع له حقيقة، وفي الاستعمالات المجازية يكون عينه أو من أفراده ادعاءً وتنزيلًا.

وملاحظة جميع المجازات ولطافتها مستندة إلى هذا الادعاء، ف «أسد» في قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلا في الحيوان المفترس، غاية الأمر أنه توسط في البين ادعاء كون زيد الشجاع من أفرادها، فهذه القضية تنحل إلى قضيتين يحتاج الإخبار في كل منهما إلى جهة محسنة: مفاد إحدى القضيتين تعلق الرؤية برجل يرمى، ومفاد الأخرى كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعة حدًا يصح جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فيه، وملاك الحسن في الإخبار الأول ما هو الملاك في قولك: «رأيت رجلاً يرمى» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار، بأن يفيد فائدة الخبر أو لازمها، وملاك الحسن في الإخبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٦

الثاني أمران:

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

الثاني: كون المقام مقام هذا الادعاء، فإنه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما، بحيث تصحح الادعاء ولكن المقام غير مناسب لإظهار هذا الادعاء، مثلاً إن كان جليسك رجلاً شجاعاً بالغاً فيها حدًا 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 فزق 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 الإخبار في قولنا: «رأيت رجلاً يرمى» يحتاج إلى محسن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل، وأما الإخبار في قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى إحراز أمور ثلاثة:

الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤية به.

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

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إن جعل عدم الأطراد علامةً للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعني الموارد التي يوجد فيها بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٧

الموضوع له والمراد الجدوى كمال المناسبة، بحيث تكون العلاقة من أظهر خواص الموضوع له.

وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطرد» واضح الفساد، بعدما ذكرناه من أن صرف تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء لا يكفي في الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادعاء.

والحاصل: أنه بعدما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق، وأما استعمال الأسد فيه فيتوقف - مضافاً إلى تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء - على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم أطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال [٣١٩].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أن إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي حسن مطلقاً، وهذا معنى الأطراد، بخلاف الاستعمالات المجازية، فإنها لا تحسن إلّا في بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظرية السيد البروجردى رحمه الله

وفيه أولاً: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي دائماً، ألا ترى أنه لو كان زيد علماً في العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليك يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقةً، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهار اغفر لي» بل يناسب أن يُقال: «يا غفار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٨

اغفر لي» مع كون الأول أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز. وثانياً: لا طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلّا العرف أو العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي من قبل، والأول يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثاني يستلزم عدم الحاجة إلى الأطراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأى المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

وذهب بعض الأعلام إلى أن الأطراد علامة الحقيقة بل لا علامة لها غيره من دون أن يجعل عدم الأطراد علامةً للمجاز. وفسّر الأطراد بإطلاق اللفظ وإرادة معنى خاصّ في جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنه قال: والذي ينبغي أن يقال في المقام هو أن الأطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادة المجاز، فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الأجنبية، واستكشاف حقائقها العرفية.

توضيح ذلك: هو أن من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغة السائرة في هذا البلد رأى أن أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أن هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقية، أو المجازية، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٨٩

العلم بأنها معانٍ حقيقية، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الأطراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع، مثلاً إذا رأى أحد أن العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقية، أو من المعاني المجازية، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينه من جهة الأطراد علم بأنّه من المعاني الحقيقية، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينه حالية أو مقالية.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أن الأطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جداً، وأما التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت إلّا أنّه لا بدّ من أن

يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الأطراد، والأوّل نادر، فيستند إلى الثاني لا محالة [٣٢٠].
إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

ولا- يخفى أنّ كلامه يحتاج إلى توجيه، لأنّ الأطلاق على جميع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلا بدّ من أن يريد بقوله: «في جميع الموارد» موارد كثيرة.

ثمّ يرد عليه: أنّ الجاهل إذا رأى استعمال أهل المحاورة، فتارةً يعلم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٠

بمجرد الاستعمالات الأوّليّة أنّ فهم المعنى عندهم مستند إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة، فهو من قبيل التبادر عند الغير لا الاطراد، واخرى يحتمل استناد فهم المعنى إلى القرينة حتّى بعد الاستعمالات الكثيرة، فالاطراد لا يكون علامة الحقيقة، لاحتمال كونه في جميعها مجازاً، وثالثةً يعلم بعدها أنّ فهم المعنى مستند إلى حاقّ اللفظ- وإن كان يحتمل في الاستعمالات الأوّليّة استناده إلى القرينة- فهذا أيضاً من قبيل التبادر، لأنّ كون التبادر علامةً للحقيقة مشروط باستناده إلى حاقّ اللفظ كما عرفت في مبحثه، وهذا الشرط وإن لم يكن متحقّقاً في الاستعمالات الأوّليّة فرضاً إلّا أنّه تحقّق بعد الاستعمالات الكثيرة، ولو كان الاطراد موجباً لإحراز الحقيقة لكان في الصورة الثانية أيضاً- وهي ما إذا احتمل استناد فهم المعنى إلى القرينة حتّى بعد الاستعمالات الكثيرة- موجباً له، لتحقّق الاطراد هناك أيضاً، فالكاشف للمعنى الحقيقي هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوّليّة أو بعد الاستعمالات الكثيرة.
وأما الأطفال فهم يفهمون معاني اللغات بمجرد الاستعمال الأوّل، والتكرار إنّما هو لأجل أن لا ينسوها، لا لأجل أن يتحقّق الاطراد ثم يفهمونها.

نتيجة البحث

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التبادر وتبادر الغير علامتان للحقيقة والمجاز مطلقاً [٣٢١]، وكذلك صحّة الحمل والسلب عند أهل المحاورة لا عند الجاهل المستعلم، وأما الاطراد وعدمه فلا ينكشف الحقيقة والمجاز بهما أصلاً.
هذا تمام الكلام في الحقيقة والمجاز.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩١

في تعارض الأحوال

الأمر الثامن في تعارض الأحوال

إشارة

إنّ للفظ أحوالاً خمسة:

التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار

مسلك صاحب الكفاية في تعارض الأحوال

قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلّا بقريضة صارفة عنه إليه، وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلّا أنّها استحسانية لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى [٣٢٢]، لعدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٢

مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى [٣٢٣].

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول أصالة عدم النقل

ولا- بأس بصرف عنان الكلام إلى بحث تعرّضه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في أصالة عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الكفاية في تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلاً لفظياً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم في الاحتجاج به، وهو أصالة عدم النقل، ويقال:

إنّها أصل عقلائي حجّة مع جميع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل لا- مع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرك لهذا الأصل عندهم في الأوّل هو حكم الفطرة [٣٢٤] الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، وعن الظهور الثابت بمجرد الاحتمال، لا- الاستصحاب العقلائي، إذ هو ممّا لا- أصل له كما سيوافيك إن شاء الله في محلّه وأنّ عملهم عليه في بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غير مسألة الاستصحاب، وأمّا عدم حجّيته في القسم الثاني ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلك منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

والعجب من شيخنا [٣٢٥] العلّامة حيث ذهب إلى الاحتجاج بالقسم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٣

الأخير [٣٢٦]، قائلاً بأنّ الحجّة لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّة، فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثاني.

وأنت [٣٢٧] خير بأنّ المتّبع لديهم والحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الثاني منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر [٣٢٨].

أضف إلى ذلك أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام [٣٢٩] بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني للوضع الأوّل حال الاستعمال [٣٣٠].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية وسيّدنا الاستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسة لترجيح أحدها.

والحقّ أيضاً ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقق الخراساني في بعض مباحثه [٣٣١] من أنّ القدر المتيقّن من ثبوت أصالة عدم النقل عند العقلاء ما إذا شكّ في أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم يعلم تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشكوكة لو لم ندع العلم بعدم الثبوت، ولا ريب في أنّ الشكّ في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٥

الأمر التاسع في الحقيقة الشرعية

إشارة

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه، وفي الكتب القديمة أبحاث طويلة حولها، لكن الحق أن ثبوتها يتوقف على أمرين:
 أ- أن يكون معاني ألفاظ العبادات [٣٣٢] كالصلاة والصوم والحج ونحوها مستحدثة في شرعنا ولم يكن لها قبل الإسلام عين ولا أثر.
 ب- أن يثبت نقل هذه الألفاظ من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية بيد الشارع المقدس.
 ولدينا أمور تدل على انتقاء كلا الأمرين، لحكاية بعضها عن ثبوت هذه المعاني قبل الإسلام وبعضها عن عدم نقل ألفاظها بيد النبي صلى الله عليه وآله.

١- أن التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيرة النبي صلى الله عليه وآله وحياته وأفعاله حتى العادي منها فضلاً عما له ربط بالتشريع لم يحفظ ذكراً عن وضعه صلى الله عليه وآله هذه الألفاظ بإزاء المعاني الشرعية، وكذا الأئمة عليهم السلام الذين نقلوا كثيراً من أقواله صلى الله عليه وآله وأفعاله لم ينقلوا وضعها بإزائها، مع أنه لو كان لنقله الأئمة عليهم السلام بل التاريخ أيضاً، لكونه من الأمور المهمة التي توفرت الدواعي على نقله، ولو نقله التاريخ أو
 اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٦
 الأئمة عليهم السلام لو وصل إلينا، لعدم الداعي على إخفاء مثله.

بل لو كان صلى الله عليه وآله ينقل الألفاظ من المعاني اللغوية إلى الشرعية باستعمالها في غير ما وضعت له كما إذا وضعت له [٣٣٣]، لنقل في التاريخ والآثار المنقولة عن الأئمة عليهم السلام.

٢- أن القرآن الكريم يدل على عدم كون هذه المعاني مستحدثة، فإنه قال:
 «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ» [٣٣٤]، وقال حاكياً عن عيسى عليه السلام: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» [٣٣٥]، وقال لإبراهيم عليه السلام بعد بنائه للكعبة: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» [٣٣٦]، بل كان للمشركين قبل الإسلام عمل كانوا يسمونه صلاة حيث قال سبحانه: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً» [٣٣٧] وَتَصَدِيَةً» [٣٣٨].

فمعاني ألفاظ العبادات كانت متحققه قبل الإسلام [٣٣٩] وإن لم تكن بهذه الكيفية التي عندنا، إلا أن المغايرة في الكيفية لا تقتضي المغايرة في الماهية، كما أن الصلاة الواجدة لجميع أجزائها وشروطها مغايرة لصلاة الغريق مثلاً من حيث الكيفية، لا من حيث الماهية، فإن كلا منهما صلاة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٧
 إن قلت: لعل النقل وقع في لسان الأنبياء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلينا، على أنه يستلزم أن لا يترتب على البحث فائدة أصلاً، للزوم حمل كلام الله تعالى والنبي صلى الله عليه وآله على المعاني المنقول إليها في لسانهم عليهم السلام.

٣- أن الوضع لو تحقق لكان بعدما كثر المسلمون بعد الهجرة إلى المدينة، وأما في مكة، ولا سيما في أوائل البعثة فلم يعقل وضع النبي صلى الله عليه وآله لفظ الصلاة مثلاً للعبادة المخصوصة، لقلّة الابتلاء بها بقلّة المسلمين، فالوضع كان لغواً لخلوه عن الغرض الذي هو سهوله التفهيم والتفهيم، مع أنه تعالى قال في سورة المزمل المكية النازلة في أوائل البعثة: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» [٣٤٠] وفي سورة الأعلى المكية: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» [٣٤١] وهكذا غيرهما من الآيات المكية، ولا ريب في أن المراد بالصلاة والزكاة في هذه الآيات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعل القرينة تدلّ على المراد منها.
قلت: لا قرينة في البين، أما المقالية فواضح، وأما الحالية فلأنّ القرآن كتاب أبدى ومعجزة خالدة، ومثله لا يحتفّ بقرينة حالية لا يطّلع عليها إلّا الموجودون حال النزول.
فذكر ألفاظ العبادات في الآيات المكيّة يدلّ على تحقّقها قبل الإسلام.
وأما قوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» [٣٤٢] فهو للدلالة على كفيّة الصلاة في الإسلام لا على ماهيتها.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٨
فيستنتج من هذه الامور الثلاثة انهدام اساس البحث عن الحقيقة الشرعية.
ولكن لا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن المسألة بطريقة القوم اختصاراً، سيّما أنّك ستعرف أنّه لا يخلو عن الثمرة العمليّة، فنقول:

رأى صاحب الكفاية في مسألة الحقيقة الشرعيّة

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى إمكان الاستعمال المحقّق للوضع ووقوعه في لسان الشارع، فإنّه قال:
إنّ الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لا بدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّا أنّه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز ...
إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدّاً، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً [٣٤٣].

كلام المحقّق النائيني في الإستعمال المحقّق للوضع

واستشكل عليه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل في المعنى كان ملحوظاً بنحو التبعيّة والآليّة، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى المستعمل فيه حتّى كأنّه هو الملقى إلى المخاطب من دون وساطة اللفظ،
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٩٩
وإذا وضع للمعنى كان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بين الاستعمال والوضع في إطلاق واحد مستلزم للجمع بين اللحاظين، وهو مستحيل [٣٤٤].

ردّ كلام المحقّق النائيني من قبل المحقّق العراقي رحمه الله

وأجاب عنه المحقّق العراقي صاحب كتاب «مقالات الاصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظين، لأنّ اللحاظ الآلي متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالي بطبيعته ونوعه، فإنّ الاستعمال يرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه يرتبط بنوعه من أيّ شخص صدر وفي أيّ شرائط تحقّق، ألا ترى أنّك إذا قلت: «وضعت لفظ زيد لهذا المولود» كان المراد نوع لفظ «زيد» وطبيعته، وأمّا إذا استعملته في المعنى بقولك: «رأيت زيداً» كان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منك، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤية الهلال» مثلاً، وأراد بلفظ الصلاة المعنى الشرعي الذي هو غير ما وضع له فرضاً، ولكنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له كان

المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه في هذا الإطلاق فقط، فتعلق اللحاظ الآلى به، والموضوع نوعه وطبيعته، فتعلق اللحاظ الاستقلالي به، فلا يتحقق الجمع بين اللحاظين في متعلق واحد [٣٤٥].

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه: أن الاستعمال وإن كان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فيختلف متعلق اللحاظين، إلا أنه لا يمكن في إطلاق واحد إطلاق شخص

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٠

اللفظ ونوعه كليهما ومع ذلك استعماله في المعنى، ضرورة أنه ليس لنا عند الاستعمال إلا أمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا يقال: فكيف قلت بصحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه في مثل «زيد لفظ»؟

فإنه يقال: - مضافاً إلى الاختلاف في صدق الاستعمال هناك كما عرفت - لم يكن [٣٤٦] هناك إلا استعمال شخص اللفظ في نوعه وطبيعته، فكان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فيه نوعه ولم يكن لنا شيء ثالث، بخلاف ما يدعيه المحقق العراقي رحمه الله في المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلى استعمال شخصه في المعنى، فإنه مستلزم لتحقق امور ثلاثة: شخص اللفظ ونوعه والمعنى. هذا.

بيان ما هو الحق في جواب المحقق النائيني رحمه الله

ولكن يمكن أن يُجاب عن كلام المحقق النائيني رحمه الله بأننا لا نسلّم أن اللفظ ملحوظ بنحو التبعية والآلية في جميع موارد استعماله في المعنى، فإنه قد يكون لحاظه استقلالياً حتى في الاستعمالات المتعارفة، ولذا ترى بعض الخطباء يزينون كلامهم بالألفاظ الجميلة، وربما يُقال في شأنهم: فلان ماهر في استخدام الألفاظ الحسنة عند الخطابة، ولا ريب في أن تزيين الكلام باستخدام الألفاظ الجميلة مستلزم لتعلق اللحاظ الاستقلالي بها.

فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من إمكان الاستعمال المحقق للوضع حق، لعدم استلزامه للجمع بين اللحاظين، فإن لحاظ اللفظ وإن كان آلياً في أكثر الاستعمالات، إلا أن لحاظه مستقلاً ليس بمحال.

بل ما ذهب إليه صاحب الكفاية أمر عقلائي، ألا ترى أنك إذا رزقت ولدًا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠١

قد تقول في مقام تسميته: «إني سمّيته زيداً» وقد يتعلق غرضك بأن تقول ابتداءً: «أئتوني زيداً» مريداً تسميته به، فالاستعمال المحقق للوضع أمر عقلائي.

لكنه هل هو حقيقة أو مجاز؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: ليس واحداً منهما، أما عدم كونه حقيقة فلاستعمال اللفظ في غير ما وضع له، وأما عدم كونه مجازاً فلدلالته عليه بنفسه بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز من العلاقة، ولا ضير في عدم كونه استعمال حقيقة ولا مجازاً بعدما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً [٣٤٧] أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجازاً [٣٤٨].

والحق أنه حقيقة، لأن الاستعمال الحقيقي كما يتحقق مع سبق الوضع عليه كذلك يتحقق مع مقارنته له كما في المقام، إذ لا ملزم لاشتراط سبقه عليه، ولا يصح قياس المقام بمسألة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ونحوه، لعدم إمكان تحقق الحقيقة فيه، لاستعماله في غير ما وضع له مع أن المستعمل لا يريد به الوضع بل مجرد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقق العلاقة المعبرة فيه بين نوع اللفظ مثلاً ومعناه.

فالاستعمال وإن كان يمكن أن يكون فاقداً للحقيقة والمجاز كما في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، إلا أنه حقيقة في المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع على الاستعمال الحقيقي.

وكيف كان فلا- إشكال في صحته ما ادّعه صاحب الكفاية أولاً من إمكان الاستعمال المحقق للوضع، كما عرفت، لكنّ الكلام في دعواه الثانية، وهي وقوعه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٢

في لسان الشارع.

هذا بالنسبة إلى الوضع التعييني.

وأما الحقيقة التعيينية فلا شبهة في وقوعها في عصر الصادقين عليهما السلام في لسانهما وبعده في لسان الأئمة المتأخرين، بل قبله في لسان الأئمة المتقدمين عليهما، فإنّ ألفاظ العبادات صارت حقيقة في المعاني الشرعية لا محالة في عصر الإمام الأول أمير المؤمنين عليه السلام في لسانه بسبب كثرة الاستعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيما في زمن خلافته الظاهرية المتحققة بعد خمس وعشرين سنة من وفاة النبي صلى الله عليه وآله.

بقي الكلام في الألفاظ المستعملة في كلامه صلى الله عليه وآله، والظاهر أنّ تحقق كثرة الاستعمال فيها في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله بحيث تصير حقيقةً تعيينية غير معلوم بل ممنوع، لكنّ الإنصاف أنّ منع حصول كثرة الاستعمال كذلك في زمان الشارع صلى الله عليه وآله في مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابرة كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

ولا يخفى أنّ هذا كافٍ لحمل كلامه صلى الله عليه وآله على المعاني الشرعية الجديدة، وإن لم يتعرّضه صاحب الكفاية، بل ربما يستظهر من كلامه عدم الكفاية؛ وذلك لأنه صلى الله عليه وآله كان عالماً ببلوغ كثرة الاستعمال في لسان المتشرّعة الموجودين في عصره إلى حدّ الحقيقة التعيينية، فكان مستغنياً عن ذكر القرينة على إرادتها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٣

ثمرة النزاع في الحقيقة الشرعية

ثمّ بناءً على مشى المشهور في هذا البحث وقع النزاع في ترتب الثمرة عليه، وفي أنها ما هي؟

قال المحقق الخراساني رحمه الله: وأما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال [٣٤٩].

فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأنّ الشارع المقدّس قال: «صلّ عند رؤية الهلال» فلا بدّ من الحكم بوجوب الصلاة عند الرؤية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية وعلماً بتأخر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخره.

وذهب بعضهم إلى أنّ تلك الألفاظ تحمل على المعاني الشرعية بناءً على الثبوت وإحراز تأخر الاستعمال، لكنّها لا تحمل على المعاني اللغوية بناءً على عدمه، بل مجمله مردّدة بينهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز تجرى أصالة الحقيقة، فلم لا تحمل في الفرض الثاني على المعاني اللغوية؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٤

قلت: تقدّم الحقيقة على المجاز مسلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفة، بخلاف المجاز المشهور الذي يساوي احتمالاً لاحتمال الحقيقة إذا اطلق اللفظ بلا قرينة لأجل انس الذهن به كانه بالحقيقة، والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهورة في المعاني الجديدة الشرعية وإن أمكن إنكار كونها حقيقةً فيها.

ولكن ذهب المحقق النائيني وتبعه بعض الأعلام إلى أنه لا- ثمرة للمسألة أصلاً، واستدلّ عليه بأنه ليس لنا مورد نشكّ فيه في المراد

الاستعمالي من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم لم نقل، لأن الحقيقة الشرعية وإن فرض أنها لم تثبت إلا أنه لا ريب في صيرورة هذه الألفاظ حقيقة في المعاني الشرعية في عرف المتشرع بعد النبي صلى الله عليه وآله، فإذن لا بد من حمل ما اشتمل على ألفاظ العبادات من أخبار الأئمة عليهم السلام - وهي كثيرة جداً بالنسبة إلى الأحاديث النبوية - على المعاني الشرعية، لكونهم من المتشرع، بل في رأسهم.

بقي الكلام في ألفاظ الكتاب والأحاديث النبوية، وحيث إن ألفاظ الكتاب وأكثر أحاديثه صلى الله عليه وآله واصلة إلينا بواسطة الأئمة عليهم السلام فلا محالة هي أيضاً تحمل على المعاني الشرعية، وأما ما وصل إلينا منه صلى الله عليه وآله من غير طريقهم عليهم السلام فإمراً لا - يشتمل على ألفاظ العبادات أو يكون معلوم المراد، فليس لنا حديث نبويّ مشتمل على لفظ الصلاة والزكاة والحج ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمره للنزاع في هذه المسألة أصلاً، بل هو بحث علمي فقط [٣٥٠].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٥

وفيه - مضافاً إلى أن ألفاظ الكتاب وصلت إلينا بالتواتر [٣٥١] لا بأخبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٦

الأئمة عليهم السلام، لعدم حجّية خبر الواحد فيها، ولذا نقول بكونه قطعي السند، ولعل المراد معاني الكتاب والتعبير بألفاظه من طغيان القلم - أن دعوى عدم ورود حديث نبويّ عن غير طرق الأئمة عليهم السلام مشتمل على ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفة، لتوقفها على إحاطة كاملة على كتب الحديث المؤلفة من قبل الشيعة وأهل السنة، مع أن الإحاطة على جميعها لصعب جداً، فإن بعضها مثل «كنز العمال» و«وسائل الشيعة» يكون مطبوعاً في مجلدات كثيرة ضخمة.

على أن دعوى لزوم حمل كل ما ورد بواسطتهم عليهم السلام من الأحاديث النبوية على المعاني الجديدة الشرعية فاسدة، لعدم الفرق بين ما يكون مروياً بطريقهم أو بطريق غيرهم من حيث المفاد والمراد، وإن كان صدق الراوي في الأول مقطوعاً وفي الثاني مشكوكاً. نعم، إذا كان روايتهم عليهم السلام عنه صلى الله عليه وآله بنحو النقل بالمعنى أو في مقام بيان الحكم أو لأجل الاستشهاد على كلامهم فلا بد من حملها على المعاني الشرعية، لما عرفت من صيرورة ألفاظ العبادات حقيقة فيها عند المتشرع الذين في رأسهم الأئمة المعصومون عليهم السلام.

وأما إذا كان روايتهم عليهم السلام مجرد النقل عنه صلى الله عليه وآله فلا - موجب لحملها على المعاني الشرعية ما لم يثبت كون ألفاظ العبادات حقيقة فيها في زمن النبي صلى الله عليه وآله، وهذا وإن كان نادراً لكون أكثر ما نقلوا عنه صلى الله عليه وآله لأجل الاستشهاد أو بيان الحكم، إلا أنه يكفي في تحقق الثمرة للبحث.

فما ادّعه المحقق النائيني وبعض الأعلام من عدم ترتب ثمره عليه أصلاً ممنوع.

والحق في المسألة ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٧

معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وأمراً إذا لم يعلم ذلك فاللفظ مجمل، إذ لا طريق إلى المعنى اللغوي ولا الشرعي.

وذهب بعضهم إلى حمله حينئذ على المعنى الشرعي، لأصالة تأخر الاستعمال، والظاهر أن مرادهم بها أصالة تأخر الحادث.

وفيه: أنها ليس أصلاً عقلاً، ضرورة أننا إذا شككنا في أن زيدا هل جاء من السفر يوم الخميس أو الجمعة لا يحكم العقلاء بتأخر المجيء عن الخميس كما هو ظاهر.

وإن اريد بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخر الحادث فهو لم يكن متيقناً في زمان حتى يستصحب، لكونه مشكوكاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحققه فليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى. نعم، له ملازم عقلي ذو أثر، فإن عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع ملازم لتأخره عنه، ويتدرب عليه لزوم حمل كلامه صلى الله عليه وآله على معناه الشرعى. بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأن لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعى أثر عقلي للتأخر، لعدم وروده في دليل شرعى أصلاً، فهو أثر عقلي لملازم المستصحب.

على أنه لو فرض جريان الاستصحاب في المقام فلا يجرى إلأى صورة واحدة، وهى ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلأى فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب فى المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب فى كليهما ووقع التعارض بينهما.

وذهب بعض آخر - فيما إذا لم يعلم تأخر الاستعمال - إلى حمله على المعنى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٨ اللغوى، لأصالة عدم النقل.

وقد مر أن أصالة عدم النقل وإن كانت أصلاً عقلياً إلأى أن مورده ما إذا شك في أصل النقل لا فى تقدمه وتأخره. فتلخص من جميع ما ذكرناه: أن البحث عن الحقيقة الشرعية بالطريقة المشهورة بينهم وإن لم يكن له أساس أصلاً بملاحظة ما قدمناه من الامور الثلاثة، إلأى أنه على فرض صحته لا يخلو عن الثمرة وإن كانت نادرة. هذا تمام الكلام فى الحقيقة الشرعية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٠٩ فى الصحيح والأعم

الأمر العاشر فى الصحيح والأعم

إشارة

اختلفوا فى أن ألفاظ العبادات هل تكون موضوعاً لخصوص الصحيح أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل الخوض فى أدلة القولين يذكر امور:

تصحيح عنوان البحث

منها: أن هذا البحث مستقل غير متفرع على النزاع فى الحقيقة الشرعية، فلا بد من أخذ عنوان فيه شامل لجميع الأقوال فى ذلك البحث، وهى أربعة:

أ- أن ألفاظ العبادات وضعت للمعانى الشرعية بالوضع التعيينى الحاصل بالتصريح أو بالاستعمال المحقق للوضع.

ب- أنها صارت حقيقةً تعيينية لها.

ج- أنها لم توضع لها ولم تصر حقيقةً فيها أصلاً، وإنما استعملت فيها مجازاً.

د- ما نسب إلى الباقلانى من أنها لم تستعمل فى المعانى الشرعية أصلاً، بل استعملت فى المعانى اللغوية والدال على سائر منضماتها قرائن خاصة أو قرينة عامة، مثلاً لم تستعمل الصلاة فى الشريعة إلأى الدعاء، ويدل على كل واحد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٠

من الركوع والسجود ونحوهما قرينه خاصه أو على جميعها قرينه عامه، هذه هي الأقوال في مبحث الحقيقة الشرعية. وحيث إن العنوان [٣٥٢] المذكور في كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين [٣٥٣]- لأنَّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا- يعقل أن يبحثوا في أنها هل تكون موضوعه للصحيحة أو للأعم- غيره صاحب الكفاية بقوله: إنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعم منها [٣٥٤].

وهو وإن عمَّ الحقيقة التعيَّنة التي لا يصدق عليها الوضع عندنا، إلَّا أنه لا يشمل القول بالمجاز، ضرورة أن اللفظ إذا استعمل في معنى مجازاً بمعونه القرينه فلا يصير اسماً له.

فالعنوان المذكور في الكفاية لا- يشمل إلَّا القول بثبوت الحقيقة الشرعية تعييناً أو تعيناً، وأمَّا من أنكرها فلا مجال لدخوله في هذا البحث أصلاً، مع أنه قدس سره ذهب إلى إمكان دخوله فيه ثبوتاً بقوله: وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره أن النزاع وقع على هذا في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة كي ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينه اخرى معينه للآخر [٣٥٥].

نعم، استشكل عليه إثباتاً بقوله: وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا إلَّا إذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١١

علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك وأن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينه اخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينه عليه من غير حاجة إلى قرينه معينه اخرى وأتى لهم بإثبات ذلك [٣٥٦].

وإن عبرنا عن المسألة ب «إن الأصل في استعمال الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص الصحيحة أو الأعم منها» [٣٥٧] شمل جميع الأقوال إلَّا قول الباقلاني المنكر للاستعمال رأساً، فإنه يشكل جريانه فيه.

أمَّا جريانه في القولين الأولين فواضح، وأمَّا في القول الثالث فبالتقريب المذكور في الكفاية، وهو أن الاستعمال وإن كان على هذا القول في كل واحد من الصحيح والفساد مجازاً، إلَّا أنه وقع الخلاف في أن أيهما هو المجاز الأصلي الذي قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة [٣٥٨] كي ينزل كلام الشارع عليه مع القرينه الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينه اخرى معينه للآخر.

فعلى هذا لا يحتاج المعاني اللغوية إلى قرينه أصلاً، بخلاف الشرعية، ولا فرق بين الصحيحة والفسادة في مقدار القرينه المحتاج إليها على القول بالأعم، بخلاف القول بالصحيح، فإن المعنى الصحيح بناءً عليه يحتاج إلى قرينه واحدة صارفة عن المعنى اللغوي، والفساد إلى قرينتين: إحداها صارفة، والاخرى معينه، أو إلى قرينه واحدة ذات البعدين.

بقي الكلام في قول الباقلاني، ولا- يمكن تصوير النزاع في المقام على قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالة على سائر المنضمات من الأجزاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٢

والشرائط لو كان لكل جزء أو شرط قرينه خاصه، كما إذا قال: صلِّ وكبر واركع واسجد و...

نعم، لو كان الدال على جميع الأجزاء والشرائط قرينه واحدة عامه- كما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط- لأمكن تصوير النزاع على قوله أيضاً، بأن يقال: إن قضية القرينه هل هي تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟

ومنها: أنه ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التمامية، وتفسيرها بإسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الأمر أو الشريعة كما عن المتكلمين، أو غير ذلك [٣٥٩]، إنما هو بالمهم لكل منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسير صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة فسرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة أخرى، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى، ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب أخرى [٣٦٠].

وهو رحمه الله وإن لم يبين معنى الفساد إلا أن مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٣

النقصان، لأنه مقابل للتمامية التي فسرها بالصحة، فالصحة والتمامية عنده مترادفتان وكذلك الفساد والنقصان.

وفيه أولاً: أن التقابل بين التمامية والنقصان تقابل العدم والملكية، فإن الناقص هو الذي من شأنه أن يكون تاماً ولكنه بالفعل غير تام، كما يقال للإنسان الذي له رجل واحدة: إنه ناقص، لأن من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أن التقابل بين الصحة والفساد تقابل التضاد، لكون الفساد أمراً وجودياً كالصحة، ولذا إذا قيل: هذا التفاح فاسد، يصح السؤال بأنه أين فساده؟ مع أنه لو كان أمراً عدمياً لم يصح هذا السؤال، لعدم إمكان إرائته ولا رؤيته.

وثانياً: أن موارد استعمالهما مختلفتاً عرفاً، فإنه يقال للأعمى مثلاً: إنه ناقص، ولا يقال له: إنه فاسد، وينعكس الأمر في التفاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أن الصحة لا تكون مرادفةً للتمامية ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفية وتعبيرات العلوم أن التمامية والنقصان يستعملان في موردين:

الأول: الشيء المركب، فإنه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنه تام وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنه ناقص.

الثاني: الشيء البسيط المشكك بلحاظ مراتبه المختلفة كما أشار إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» [٣٦١]، كالوجود، حيث يطلق التمامية والكمال على مرتبته العالية، وهي وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازلة، وهي وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تام، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٤

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.

وأما الصحة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أن ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتب الآثار المترتبة من النوع وعدمه، فلو ترتب على بطيخ مثلاً الآثار المترتبة من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاص به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلا ففساداً.

فساد مثل البطيخ والتفاح ليس لكونه أمراً مركباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتب عليه الغرض المترتب منه.

إن قلت: فلم يطلق الصحة والفساد على العبادات المركبة، كالصلاة، فيقال للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط: إنها صحيحة، ولفاقدة الركوع مثلاً: إنها فاسدة؟

قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترتب منها.

توضيحه: أن الصلاة وإن كانت أمراً مركباً، إلا أن الشارع جعل لها وحدةً اعتبارية ذات أثر خاص.

ويؤيده أمران:

أ- أن الشارع سمى الضحك والبكاء والتكلم ونحوها بقواطع الصلاة، فإن القطع إنما يتحقق فيما له وحدة اتصالية، وإلا فلا يؤثر مثل

الضحك في عدم تحقق أجزاء الصلاة.

ب- ما ورد في بعض الأخبار من أنّ الصلاة إجماع صغير بدنه تكبيره الإجماع وختمه التسليم. فالصلاة عند الشارع أمر واحد بسيط يترتب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كل تقى، وناهية عن الفحشاء والمنكر وغيرها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٥

فإذا لم تشتمل على الركوع مثلاً يطلق عليها أنها فاسدة، لا لكونها مركبة من أجزاء منها الركوع وهي فاقدة له، بل لعدم ترتب الآثار المترتبة عليها.

تصوير محل النزاع بناءً على عمومية معنى العبادات

ومنها: أن ألفاظ العبادات مسانخة [٣٦٢] لأسماء الأجناس في عمومية الوضع والموضوع له، ويدل عليه أمران:

الأول: التبادر، فإننا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلاً لا ينتقل الذهن إلى الأفراد، بل إلى الطبيعة كما هو واضح.

الثاني: أنه لا ريب في أن المراد بها في لسان الأدلة مثل آية: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [٣٦٣] ونحوها معنى عام، ولا يمكن القول بأنها لم تستعمل فيها في معناها.

وبالجملة: لا ريب في عمومية ألفاظ العبادات من حيث الوضع والموضوع له بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية، ومن حيث المستعمل فيه بناءً على عدمه، سواء قلنا في المقام بالصحيح أو بالأعم.

إذا عرفت هذا فنقول: يشكل تصوير محل النزاع، لعدم إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، لأنّ المعنى العام الذي تصوّره الشارع من الصلاة مثلاً عند الوضع أو الاستعمال لو كان صلاة الحاضر الجامعة لتمام الأجزاء والشرائط لم تكن صحيحة للمسافر، ولو كان صلاة المسافر كذلك لم تكن صحيحة للحاضر، والصلاة مع الطهارة الترابية أيضاً صحيحة في حاله، فاسدة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٦

أخرى، وهكذا بالنسبة إلى سائر الحالات، فما الذي يكون صحيحاً في جميع الأحوال لكي يتصوّره الشارع ويضع اللفظ بإزائه أو يستعمله فيه؟

إن قلت: يمكن أن يتصوّر «الصلاة الصحيحة» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم يؤخذ «الصحيح» بالحمل الأولى في معنى الصلاة قطعاً، ضرورة عدم انتقال الذهن إليه عند سماع لفظ الصلاة ولو قلنا بالصحيح، وأما الصحيح بالحمل الشائع فملا-كه الاتحاد في الوجود، وهو خاص جزئي، فدخل الصحيح بالحمل الشائع في معنى الصلاة يستلزم خصوصيته معناها الموضوع له وإن كان وضعها عاماً، وهي خلاف ما تقدّم من كون الوضع والموضوع له كليهما في العبادات عامين، فأين أتصاف المعنى العام الكلي الذي هو الموضوع له أو المستعمل فيه بالصحيح؟!

على أنه لا يمكن أخذ الصحة في معنى العبادات- مع قطع النظر عن الحمل الأولى والشائع- لأنّ الصحة والفساد من عوارض الوجود الخارجي، لا الماهية، فإنّ الصلاة الموجودة في الخارج قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، بخلاف الماهية.

والحاصل: أن ما وضع له أو استعمل فيه ألفاظ العبادات معنى كلي نظير أسماء الأجناس أولاً، والصحة والفساد من عوارض الوجود لا من مقومات الماهية ثانياً، فكيف يمكن تصوير ما ذهب إليه الصحيح من كون الموضوع له أو المستعمل فيه في ألفاظ العبادات خصوصاً الصحيحة منها؟!

ولا ينحل الإشكال بما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في مسألة تصوير الجامع للصحيح، من أنه غير معلوم لنا، إلا أننا نتمكن من الإشارة إليه بآثاره وخواصه، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٧

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاة الصحيحة ما يترتب عليه هذه الآثار [٣٦٤].

فإن هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجي، لعدم كون ماهية الصلاة بل ولا وجودها الذهني ناهية عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن، كما هو واضح.

فالحق أنه لا مفر عن هذا الإشكال إلا بتغيير عنوان النزاع وتبديل كلمة «الصحيح» ب «تام الأجزاء والشرائط»، فإنه ماهية كلية يمكن وضع اللفظ لها أو استعماله فيها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن التعبير الصحيح في محل النزاع أن يقال:

«الأصل في استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص تامّة الأجزاء والشرائط منها أو الأعم».

وقد اجيب عن الإشكال بوجهين آخرين:

أ- أن المراد بالصحة التعليقية، وهي لا تأبي الفساد الفعلي، لإمكان كون عمل فاسداً فعلاً، صحيحاً تعليقاً، كما إذا أتى بصلاة الظهر مثلاً ثلاث ركعات، فإنها فاسدة بالفعل، لكنّها لو انضمت إليها ركعة أخرى لكانت صحيحة.

وفيه أولاً: أن المراد بالصحيح في عنوان محل النزاع ما هو مقابل للفساد، فإريد الصحة الفعلية لا التعليقية.

وثانياً: أنه لا يمكن حمل كلام القائل بالصحيح على الصحة التعليقية، لأنّ النهي عن الفحشاء والمنكر ومعراجية المؤمن وقربانية كلّ تقى التي جعلها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٨

المحقق الخراساني رحمه الله من آثار الجامع للصحيحى لا تترتب إلا على الصلاة الصحيحة بالفعل كما لا يخفى.

وثالثاً: أن الصحة التعليقية أيضاً من عوارض الوجود الخارجي، وأما الماهية فكما لا يتصف بالصحة الفعلية والفساد لا يتصف أيضاً بالصحة التعليقية.

ب- أن الصحة وصف، فلا بد من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاة مثلاً للصلاة الصحيحة أو استعماله فيها فلا بد له قبل ذلك من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهني، فيعرضه الصحة التي هي من عوارض الوجود.

وانقذح فساد مّا مرّ، فإنك عرفت أن الصحة والفساد من عوارض الوجود الخارجي، وأما الوجود الذهني فلا يتصف بهما كالماهية. ولعله لأجل هذا الإشكال فسّر المحقق الخراساني رحمه الله الصحة بالتمائية والفساد بالنقصان، فإنهما تعرضان الماهية حيث نقول: «الحيوان الناطق ماهية تامّة للإنسان» و «الحيوان ماهية ناقصة له».

فلا بدّ إمّا من قبول هذا التفسير وإن كان مخالفاً للواقع كما عرفت، أو من تبديل لفظ «الصحيحة» في عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّة الأجزاء والشرائط» كما مرّ.

انحصار النزاع في الشرائط الشرعية دون الأجزاء والشرائط العقلية

ومنها: أن العبادات لا تكون صحيحة في مقام الامتثال وسقوط التكليف إلا إذا كانت واجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفاقدة لجميع الموانع والقواطع، فهل الصحة في محلّ البحث - وهو مقام التسمية والاستعمال - أيضاً تكون بهذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣١٩

المعنى حتى يكون معنى القول بالصحيح وضع لفظ الصلاة مثلاً لما هو واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد لجميع الموانع والقواطع أو استعماله فيه، أو بمعنى آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحرير محلّ النزاع من ذكر مقدّمتين:

الاولى: أن الجزء ما كان دخیلاً في تركيب الماهية المركبة، والشرط ما كان دخیلاً في تأثير الشيء لا في تركيبه ويسميان جزء الماهية وشرطها.

ويستفاد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله أن لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه من دون أن يكون دخیلاً في الماهية أو في تأثيرها ويسمى جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما يحصل له بسببهما علو ومزية أو انحطاط ونقيصة، مثال جزء الفرد الموجب لمزيته، الأجزاء المستحبة للصلاة، فإنها أجزاء للفرد الواحد لها ويحصل له بسببها مزية وكمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقيصة، القرآن [٣٦٥] بين سورتين في الصلاة بناءً على كراهته، إذ السورة الثانية أيضاً جزء للصلاة الواجدة لها مع أنه يحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في الحمام [٣٦٦].

ولا إشكال في دخول أجزاء الماهية في محل النزاع ولا في خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحيث إن المانع في مقام التسمية يرجع إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٠

الشرط، لا اشتراط عدمه [٣٦٧]، ينحصر البحث في شرائط الماهية وأنها هل هي داخله في نزاع الصحيحى والأعمى أم لا؟
الثانية: أن الشرائط على ثلاثة أقسام:

أ- ما أخذه الشارع في المأمور به، كما إذا قال: «صل مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ويسمى شرطاً شرعياً، وأكثر الشرائط على هذا المنوال.

ب- ما لم يأخذه فيه مع كونه متمكناً منه، لكن العقل يدل عليه، مثل أن العقل بعد أن حكم بأن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده وأن النهى في العبادات يوجب فسادها يحكم ببطلان صلاة من اشتغل بها عن إزالة النجاسة عن المسجد في سعة الوقت، وحيث إنها تامة من حيث الأجزاء فالبطلان يستند إلى ابتلائها بالمزاحم الأقوى، فيعلم أن عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى شرط للمأمور به، وإن لم يأخذه الشارع فيه.

ج- ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، كقصد القربة في العبادات بناءً على تفسيره بالإتيان بالمأمور به بداعي الأمر لو قلنا بمقالة المحقق الخراساني رحمه الله من استلزام أخذه في المأمور به للدور.
إذا عرفت هذا فاعلم أن في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن جميع الشرائط بأقسامها الثلاثة داخله في نزاع الصحيحى والأعمى، وهذا يستفاد من موضعين من الكفاية: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط في التسمية: «لكنك عرفت أن الصحيح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢١

اعتبارهما [٣٦٨] فيها» [٣٦٩]، ثانيهما: قوله عند تصوير الجامع للصحيحى: «ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهي عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما» [٣٧٠] لوضوح أن الصلاة التي لها هذه الآثار لابد من أن تكون واجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وهي المسمّاة بلفظ الصلاة عند المحقق الخراساني الذي هو أحد القائلين بالصحيح.

الثاني: أن جميعها خارجة عنه، وهذا نقل عن الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، واستدل عليه بتقدم رتبة الأجزاء على الشرائط، فإن الأجزاء في العبادات بمنزلة الأسباب في التكوينية والشرائط فيها بمنزلة الشرائط فيها، فكما أن السبب متقدم رتبةً على الشرط، لكونه هو المؤثر في المسبب بخلاف الشرط، فإنه واسطة في ترتب الأثر على المؤثر فقط من دون أن يكون لنفسه تأثير، فكذلك رتبة الأجزاء في العبادات متقدمة على الشرائط، فإنها دخیلة في تركيب الماهية، بخلاف الشرائط التي لا توجب إلتارتب الآثار على الماهية،

فلا يمكن أن يكون الشرائط داخله في محلّ النزاع كالأجزاء [٣٧١].

وفيه: أن تقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحالة ملاحظة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٢

الشارع كليهما عند الوضع أو الاستعمال، فإنّ التسمية أمر اعتباري، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر الرتبان، بل لو كان التقدّم والتأخّر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسمية فضلاً عن التقدّم والتأخّر الرتبيين، لأنّ في الاعتباريات سعة ليست في الواقعيات، ويؤيده جمع المقولات المتباينة في الشريعة واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاة، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكويني بين المقولات المختلفة، والدلالة التكوينية للفظ واحد على معنيين متضادين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من دخول القسم الأوّل - أعنى الشرط الذي أخذه الشارع في متعلّق الأمر ويسمّى بالشرط الشرعي - في محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلاً بالصحة باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التي يمكن الانقسام إليها قبل تعلق الطلب بها، كالظهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقة، واخرى: تكون باعتبار الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمّى، بل هي من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلق الطلب بها، كقصد القرية وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغي الإشكال في خروج الصحة بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشيء بالصحة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلق الطلب به، وما يكون متأخراً عن المسمّى لا يعقل أخذه في المسمّى، بل لا يعقل أخذه في متعلّق الطلب، فضلاً عن أخذه في المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعه للصحيح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٣

الواجد لشرط قصد القرية، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلق النهي بها وعدم تعلقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحية النهي في العبادات أو من ناحية اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز وتغليب جانب النهي في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحة اللاحقة لها من باب عدم النهي، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ في ذلك كلّ، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى. فالذي ينبغي أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التي يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمل جيّداً [٣٧٢].

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسمية أمر اعتباري، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأقوى أو الفاقدة لقصد القرية صلاة، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوة العرف لا للاستحالة.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعية داخله في نزاع الصحيحى والأعمى دون الشرائط العقلية، فلا يريد الصحيحى إلّا الصحة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعية فقط، فالموضوع له أو المستعمل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٤

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقلية، فإنّه لا يضرّ بالصحة في مقام التسمية، بل يضرّ بالصحة في مقام الامتثال

وسقوط التكليف، والأعمى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشروط الشرعية، ويقول: إن الموضوع له أو المستعمل فيه أعم من الصحيح والفساد.

تصوير الجامع

تصوير الجامع في الصحيح والأعم

ومنها: أن المحقق الخراساني رحمه الله قال: لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا [٣٧٣]. وتوجيه اللابديّة: أن الوضع أو الاستعمال في ألفاظ العبادات إما أن يكون من سنخ الوضع العام والموضوع له العام - كما هو الحق وقد مرّ بيانه - أو من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، أو عكسه، ولا يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لاستلزامه كثرة الأوضاع بعدد وجودات الأمور به في الخارج. وعلى كل واحد من الاحتمالات الثلاثة لا بد من تحقق قدر جامع في البين، لأنه لازم عموم الوضع في الثاني، والموضوع له في الثالث، وكليهما في الأول.

فلا بد من تحقق قدر جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحة والفاصلة على الأعم. وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركبات الشرعية والتكوينية المخترعة في هذه الجهة، فكما أن مخترع السيارة

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٥

إذا ركبها من ألف جزء مثلاً لاحظها وسماها بها، ثم إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتب الأثر المترقب منها عليها سماها بها أيضاً لأجل الاشتراك في الأثر، ثم إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتب عليها ذلك الأثر سماها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزلة التام، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاة مثلاً أو استعمله في صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشروط حتى على قول الأعمى، ثم سمي المراتب الاخر كصلاة المتيمم والجالس والمضطجع بل الغريق الذي يكتفى منه بالإيماء القلبي صلاة بلحاظ اشتراكها في الأثر مع صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشروط، ثم أطلقها على الصلاة التي لا يترتب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزلة الكامل مسامحةً.

فكما أن المخترعين لا يتصورون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذي هو واحد من العقلاء لا يختار طريقة غير طريقتهم في التسمية [٣٧٤].

نعم، لا بد من تصوير جامع بين صلاتي الحاضر والمسافر، لكونهما في مرتبة واحدة [٣٧٥].

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله، وملخصه أن للعبادات أفراداً طولية وعرضية، وتصوير الجامع بين الأفراد الطولية ليس بلازم، بخلاف الأفراد العرضية.

ولا يخفى عليك أن تنظيم المركبات الشرعية بالمخترعات التكوينية دليل

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٦

على كونه قائلاً بعمومية الوضع والموضوع له في العبادات - كما هو الحق - لا بخصوصيتهما، ضرورة أن مخترع السيارة لم يضع لفظها بإزاء شخص ما في الخارج من مصنوعه الأولى كي يكون استعماله في الأفراد الاخرى المساوية له في الأجزاء مجازاً.

وفي كلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمها اثنان:

١- أنه لو كان الملحوظ أولاً عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشروط وكان إطلاقها على المراتب المتأخرة بلحاظ الاشتراك في الأثر لكان إطلاقها على صلاة المتيمم والجالس ونحوهما بالعناية وتنزيل النازل منزلة العالي مع

أنَّ العرف قاضٍ بخلاف ذلك، فإنَّهم لا يجدون فرقاً بين إطلاقها على صلاة المتوضِّى والمتيمِّم، ولا بين إطلاقها على صلاة القائم والجالس.

٢- أنه لا- ينحصر الأفراد العرضية في صلاة الحاضر والمسافر كي يكتفى بتصوير الجامع بينهما، فإنَّها كما تختلف بحسب الحاضر والسفر كذلك تختلف بحسب تعداد الركعات، فإنَّها تارة تكون ثنائيةً واخرى ثلاثيةً وثالثةً رباعيةً، وكذلك تختلف بحسب كون الركوع في ركعات بعضها واحداً وفي ركعات بعضها خمسة، وهي صلاة الآيات، وبعضها تشمل على تكبيرات كثيرة، كصلاة العيد، وبعضها ذات كيفية خاصة، لا تشمل على الحمد والسورة ولا على الركوع والسجود ولا على التشهد والتسليم، وهي الصلاة على الميت [٣٧٦]، كل هذه الصلوات في عرض واحد فلا بدَّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعدم لزوم تصويره بين الأفراد الطولية، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٧

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا بدَّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحة والفاصلة على الأعم.

الامور المعتبرة في الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بدَّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيات:

أ- أن يكون مقدوراً، لكونه متعلقاً للتكليف، ويستحيل عقلاً تعلقه بغير المقدور.

ب- أن يكون ممياً لا يتوقف تحققه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرَّ من أن الظاهر خروج الشرائط المتوقفة على الأمر عن المسمى، فلا يكون نفس المسمى أيضاً متوقفاً عليه، إذ الظاهر أن للصلاة مثلاً معنى قابلاً للحواس مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها. على أن عنوان «المأمور به» يعم الصلاة والصوم والحج وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاة مثلاً وضع له أو استعمل فيه. إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلواتي» مثلاً.

قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلاً في المسمى، وهو لا يصح قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلاً.

ج- أن يكون بسيطاً، إذ ليس لنا مركب إلا وهو يتصف بالصحة والفساد كليهما، فإن صلاة الحاضر مثلاً صحيحة بالنسبة إليه فاسدة بالنسبة إلى المسافر، وينعكس الأمر في صلاة المسافر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٨

ولا يخفى أن الخصوصية الاولى تثبت بالبرهان العقلي، بخلاف الأخيرتين، فإن الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدل عليهما برهان عقلي [٣٧٧].

إذا عرفت هذا فنقول:

نظرية صاحب الكفاية في تصوير الجامع للصحيحى

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وأنا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهي عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما [٣٧٨].

فإن هذه الآثار لا تترتب على الصلاة الفاسدة، وتترتب على جميع الصلوات الصحيحة بمراتبها المختلفة، ووحدة الأثر تدل على وحدة المؤثر، لاستحالة صدور الواحد إلا من الواحد، فيعلم أن لجميعها قدراً جامعاً مؤثراً في هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٢٩

البحث حول ما اختاره من الجامع

واورد عليه بوجوه:

١- ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقوله:

وأما ما فى الكفاية: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهيّة عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاة ليس هذا السنخ من المعانى والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلاً لصار قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [٣٧٩] بمنزلة أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد [٣٨٠]، إنتهى.

ويمكن دفعه بأنّ المحقق الخراساني رحمه الله لم يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شىء آخر غير عنوان الناهية عن الفحشاء ونحوها.

وعلى هذا فلو فرض كون صلاة صحيحة غير ناهية عن الفحشاء والمنكر لما ضرّ بتسميتها صلاةً، إذ النهى عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلى المسمّى الذى هو الجامع بين الأفراد الصحيحة من دون أن يكون دخيلاً فى المسمّى.

٢- ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّة كلامه تدور مدار قاعدة عدم صدور الواحد إلّا من الواحد، وللحكام قاعدة اخرى أيضاً، وهى أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، واختلف فى كونهما قاعدة واحدة أو قاعدتين مستقلّتين، وعلى الأوّل اختلف فى أنّ أيّتهما هى الأصل، على أنّه لو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٠

فرض كون الأصل هو أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاخصت هذه القاعدة- أعنى أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد»- بالواحد البحث البسيط الذى ليس فيه رائحة التركيب، وهو الله سبحانه، ولا تعمّ الاعتباريات [٣٨١].

أقول: صاحب الكفاية استند إلى هذه القاعدة فى موارد متعدّدة مع أنّها قاعدة فلسفيّة مرتبطة بالواقعيات، ولا يصحّ الاستناد إليها فى الاعتباريات كالفقه والاصول كما قال سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه».

فهذا إشكال أساسى مبنائى وارد على المحقق الخراساني رحمه الله.

٣- ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أيضاً من أنّ آثار الصلاة بناءً على ما ذكره كثيرة، إذ كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما غير كونها قربان كلّ تقى، وهكذا، بل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلى آثار متعدّدة، لتكثر المنكرات، فأين وحدة الأثر؟! [٣٨٢]

وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرّ بما هو المقصود من وحدة الأثر، إذ اريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاة الصحيحة يؤثّر فى النهى عن الفحشاء والمنكر وفى معراجيّة المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّا واحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحة، والذى يضرّ بالوحدة المجعولة موضوعاً فى القاعدة احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتباً على فرد خاصّ من الصلاة الصحيحة من دون أن يترتب على الأفراد الاخرى، وليس الأمر كذلك كما هو واضح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣١

٤- أنّ هذه الآثار مترتبة على الوجودات الخارجيّة الصحيحة، وهى كثيرة مختلفة، كصلاة الحاضر والمسافر، وصلاة المختار والمضطرّ كالمتوضّى والمتميم، والصلاة الثنائية والثلاثية والرباعية، وهكذا، فإنّ جميعها صحيحة يترتب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر وسائر

الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيات فلم يترتب عليه هذه الآثار، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة، والصلاة الفاقدة لهذه الخصوصيات ليست بصحيحة، وإن كانت الخصوصيات محفوظة ملحوظة فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنه لا يمكن انتزاع الإنسان الذي هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلامع قطع النظر عن تشخصاتهم الفرديّة. هذا أهم إشكال وارد على المحقق الخراساني رحمه الله ولا يمكن دفعه.

٥- أنه يستلزم جهل أكثر المتشرّعة بمعنى مثل الصلاة وآثارها، أمّا المعنى فلما مرّ من تصريحه بأننا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكلّ، وأمّا الآثار فهي وإن كانت معلومة عند العلماء، إلّا أنّها مجهولة لدى العوامّ، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها في الاصول، فهل يمكن الالتزام بأن أكثر المتشرّعة جاهلون بالصلاة رأساً، لا يدركونها أصلاً، لا بالذات ولا بالآثار؟!

٦- أن المحقق الخراساني رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط في محلّ النزاع كما عرفت، إلّا أنّ الحقّ دخول خصوص الشرائط الشرعيّة وخروج ما يستفاد من العقل كما مرّ، فلا بدّ من حمل كلامه عليه، لبعده إرادته جميع الشرائط مع ما مرّ من الدليل على خروج الشرائط العقلية.

وعليه فلا يكون ما ذكر في كلامه من الآثار- وهي النهي عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما- آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٢

لأنّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلّى في سعة الوقت وترك إزالة النجاسة عن المسجد وقتلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلاً، فهذه الصلاة مع كونها فاسدة بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحة بالمعنى المراد في المقام من الصّحة، فالجامع المتصوّر عند الصحيحى لا بدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكورة في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات، ولا تترتب على الفاسدة ولو من جهة فقدانها لشرط عقلي.

وبالجملة: لو أراد بقوله: «لكنك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها» [٣٨٣] خصوص الشرائط الشرعيّة لكان دليلاً لإثبات الجامع أخصّ من المدعى.

ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.

فذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأى المحقق العراقي رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقولياً، كالإنسان الذي هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلاً لاشتراكهم في الماهيّة وكونهم من مقولة واحدة، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولي بين أجزاء الصلاة مثلاً، لكونها مركبة من مقولات مختلفة، ووحدتها وحدة اعتباريّة، فضلاً عن تصويره بين أفرادها الصحيحة المختلفة اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاة الحاضر المختار الواحدة لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٣

الغريق التي هي صرف إيماء قلبي، وما بينهما أيضاً أفراد كثيرة مختلفة، فإذا لم يكن جامع ذاتي مقولي لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة كماً وكيفاً بطريق أولى.

وأما الجامع العنواني [٣٨٤] فهو وإن كان ممكناً عقلاً، حيث يمكن أن يقال:

الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة الذي يكون مسماها هو عنوان «الناهيّة عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّا أنّ الظاهر خلافه [٣٨٥]. فالجامع هو الحصّة من الوجودات المشتملة على الصلوات الصحيحة [٣٨٦]. هذا حاصل كلام المحقق العراقي رحمه الله.

وفيه: أنّ هذه الحصّة هل هي من وجودات الماهيّة أو من وجودات الوجود؟ لا طريق لكم إلى الأوّل، لما ذهبتم إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفه تحت ماهيّة واحدة. ويرد على الثاني أوّلًا: أنّ الوجود مساوق للجزئية مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخه لأسماء الأجناس في عموميّة الوضع والموضوع له. وثانيًا: أنّه إن لوحظت الحصّة وجوداً واحداً فلا يمكن اتّحاد الماهيات المتباينة وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدّدة احتاجت إلى جامع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٤
فلا بدّ لكم من القول بأنّ الحصّة المذكورة جامع عنواني، وهذا كثر على ما فررت منه.

مقالة المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الجامع ونقدها

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ الجامع شيء يدرك ويفهم، لكنّه لا- يمكن وصفه إلّا بأثاره وخواصه، وذكر لتوضيح ذلك مقدّمه:

وهي أنّ الماهيّة والوجود متعاكسان سعةً وضيقةً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّة كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر في الوجود، فإنّ شدّة ضعفه وخفائه توجب شدّة ضيقه وصغره، وشدّة قوّته وظهوره توجب شدّة سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذي هو في كمال الوضوح والظهور، حتّى قال في المنظومة:

يا من هو اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن في ظهوره
يكون أوسع الوجودات، بل لا نهاية لوجوده تعالى.

والماهيات على قسمين: أصيلة واعتباريّة، فالماهيّة الأصيلة ما يكون من مقولة واحدة ولا إبهام في ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيّة، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زيادة أو نقيصه، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها مثلاً.

والماهية الاعتبارية ما يتركّب من مقولات مختلفه، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كماً وكيفاً كالصلاة. والفرق بينهما من وجهين:

١- ما تقدّم من كون الإبهام في الأصيلة بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفي الاعتبارية بلحاظ ذاتها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٥

٢- أنّ الاولى تدرك وتفهم واضحةً بيّنةً ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنّها لا تدرك إلّا مبهمهً، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصّها وآثارها، كما نشير إلى الصلاة بأنّها ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة، وبأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر [٣٨٧]. فللصلاة ماهية اعتبارية مبهمه تدرك ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصّها وآثارها.

ولا يخفى أنّ الإبهام في المقام ليس من قبيل ما في النكرة، فإنّه فيها بمعنى التريديد منّا مع تعينها واقعاً، كما إذا قيل: «جائني رجل» فإنّه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإنّ الصلاة مثلاً ماهية مبهمه قابلة للزيادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرك إلّا بالخواص والآثار جارٍ في بعض التكوينيّات أيضاً بحسب التسمية، كما في الخمر، فإنّ أصنافها كثيرة مختلفه، فإنّها تؤخذ تارةً من العنب واخرى من التمر وثالثه من غيرهما، كما أنّها مختلفه بحسب اللون

وشدة الإسكار وضعفه، فهي شيء مبهم يدرك ولا يوصف إلا بآثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحققين من الحكماء في الماهيات الأصلية المشككة،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٦

كالوجود، فإن له ماهية مبهمه تدرك ولا توصف إلا بخواصها [٣٨٨] وآثارها.

هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيح والأعمى كليهما.

والفرق بينهما أن الصحيح يقول بأن الجامع المسمى ما له هذه الآثار والخواص بالفعل، والأعمى يقول بأنه ما هو المقتضى لها،

بمعنى أنه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثر فيها وإن لم يكن مؤثراً بالفعل [٣٨٩].

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

وهو - مع اشتماله على مطالب علمية دقيقة - مردود، لاستلزامه عدم تمكن المتشرع من توصيف الصلاة مثلاً قبل نزول الآيات وصدور

الروايات المبينة لآثارها وخواصها، مع أنهم إذا سئلوا عن معنى الصلاة كانوا متمكنين من بيانها حتى قبل بيان خواصها في الآيات

والروايات، على أن هذه الآثار آثار الوجود الخارجي كما مر، فلا يمكن أن تكون مبينة للماهية.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في الجامع للصحيح

وقال سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله - وهو القائل بالصحيح -: إن الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلاً توجه خاص وتخضع

مخصوص من العبد لساحة مولاه، فاليك بيانه:

إن جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها نحو توجه خاص وتخضع مخصوص من

العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجه الخاص بإيجاد أول جزء منها ويبقى إلى أن تتم، فيكون هذا

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٧

التوجه بمنزلة الصورة [٣٩٠] لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالاً ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أن الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرجة بحسب الوجود حتى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر

الصلاة محفوظة في جميع المراتب، ويترتب على ذلك عدم كون المصلى في حال السكونات والسكوتات المتخللة مشتغلاً بالصلاة،

بل هي عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى بقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص

كالتبيعة المشككة، لها مراتب متفاوتة تنتزع في كل مرتبة عما اعتبر جزءاً لها.

لا أقول: إن هذا الأمر الباقي يوجد بوجود على حدة وراء وجودات الأجزاء، حتى يكون الأجزاء محصيات له، بل هو بمنزلة الصورة

لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادة الخاصة 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 أفرادها متفاوتة بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة

الإنسانية محفوظة في جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلاة ...

ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضاً من الصوم والحج ونحوهما [٣٩١].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٨

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن أن يتأيد أولاً: بتسمية التكبير الأولى في الصلاة بتكبير الإحرام، وبما ورد في بعض الأخبار من أن «تحريم الصلاة التكبير

وتحليلها التسليم» [٣٩٢] فإنهما يشعان بأن الصلاة حالة خاصة ينافيها بعض الأعمال، كالتكلم والضحك والبكاء، فتحرم بمجرد

الدخول في الصلاة، وتبقى حرمتها إلى أن يتحقق المحلل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال. وثانياً: بأننا نقول: «فلان شرع في الصلاة» لمن اشتغل بأول جزء منها، و«هو فيها» لمن كان في أثنائها، و«فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركبة من الأجزاء لم تصح هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلا بعد تحقق جميع أجزائها، كسائر المركبات.

نقد نظرية الاستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع

ولكن فيه أولاً: أنه لا يعقل أن يتحقق الصورة إلا بعد تحقق جميع مواده، فكيف يمكن أن يتحقق الخشوع الخاص في أول الصلاة مع كونه بمنزلة الصورة والأجزاء بمنزلة المادة؟

وثانياً: أنه خلاف فهم العرف، فإنهم يرون أن الصلاة نفس هذه الأجزاء والشروط.

وأما ما ذكرناه من التأييد فيمكن أن يُجاب عنه بأن الشارع جعل للصلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٣٩

- مع كونها مركبة من مقولات مختلفة - وحدة اعتبارية كما تقدم، فينافيها ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرمة على المصلي، ولو سلم ظهور تلك الأخبار في أن الصلاة حالة خاصة غير الأجزاء فلا بد من حملها على خلاف الظاهر بقرينه ما سبق من فهم العرف.

وأما صدق قولنا: «فلان شرع في الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركبة من الأجزاء المتدرجة الوجود، لا لأنها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتم، على أن هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدم.

تصوير الجامع من قبل الإمام

«مدّ ظله»

بقي الكلام في الجامع الذي صورّه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله»، فإنّه قال: [٣٩٣]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ١ ؛ ص ٣٣٩

ما المختار فيتوقف بيانه على تقديم مقدّمه، وهي:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبه فرض الجامع متقدّمه على مرتبه عروض الصحّة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهم كونهما من الامور الإضافية بحيث يجوز أن تكون ماهية صحيحة من حيثية وفسادة من اخرى كما ترى، بل هما من الامور المتضادة وبينهما تقابل التضاد كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهية موجودة من الطبائع الحقيقية بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطيخ الذي فسد نصفه وبقي الآخر صحيحاً، ولكن الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتصف بالصحّة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافي، بل هذه الصلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٠

الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط في الخارج، وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفسادة من اخرى، ولا صحيحة في النصف وفسادة في النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك أن بعض ما هو من الشرائط ويكون دخیلاً في أتصافها بالصحة خارجاً، غير داخل في محط البحث، لما عرفت من أن البحث في المرتبة المتقدمه على الوجود الخارجی، وما يعرضه من الصحة ومقابلها. وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمى، لما علمت من أن الماهية التي وضعت لها لفظ «الصلاة» إذا وجدت في الخارج مجردة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له، تتصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن أتصافها بالصحة في هذا الحال، فلا تكون الماهية الموضوع لها الصلاة متصفة في الخارج بالصحة دائماً، وهذا بعينه مقالة الأعمى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدم أن النزاع ليس في وضع هذه الألفاظ لمفهومى الصحيح والأعم، ولا للماهية المتقدمة بمفهوم الصحة، بل لا يمكن الوضع لماهية ملازمة لها، لأن مفهوم الصحة وحقيقتها غير لازمين للماهية، لأنها من عوارض الوجود، كما أنه لا يمكن وضعها لماهية إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة، لما عرفت أنفاً من خروج بعض شروط الصحة من حريم النزاع، فظهر من ذلك كله أن الماهية الموضوع لها الصلاة لا تكون ملازمة للصحة، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلامع إلغاء عنواني «الصحيح» و«الأعم» ويقال: هل الألفاظ موضوعه لماهية تامة للأجزاء والشرائط الكذائية أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعل نظر القوم ذلك، لكن تخلل الصحيح والأعم لسهولة التعبير، فتدبر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤١

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أن المركبات الاعتبارية إذا اشتملت على هيئة ومادة يمكن أن يؤخذ كل منهما في مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك، فإنه ينافى اللابشرطية، بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسمية إلالللمادة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنایع المستحدثه، فإن مخترعها بعد أن أحكمها من مواد مختلفة وألفها على هيئة خاصة، وضع لها اسم الطائرة أو السيارة أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلاً من موادها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أن تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً في موادها أو تبديلاً في شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس ذلك إلا لأخذ الهيئة والمادة لا بشرط، أي عدم لحاظ مادة وهيئة خاصة فيها.

توضيح الكلام: أن المركبات الاعتبارية على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معينة، كالعشرة، فإنها واحدة في قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثرة معينة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة:

عشرة، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العرضية ولم يلحظ فيه كثرة معينة في ناحية المادة، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضية موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلل موادها أو تكثر أو تبدلت، وإن شئت قلت: إن الهيئة قد ابتلعت هذه المواد والأجزاء، وصارت مقصودة في اللحاظ، كما في مثال السيارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادة.

وأما الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيين، وأخرى بنحو اللابشرط مثل مادتها بعرضها العريض كما مر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٢

والحاصل: أن المركبات غير الحقيقية قد تؤخذ موادها فانية في هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئة أيضاً لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيارة والبيت ونحوها التي يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضي بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا- يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلبعناوين عرضية، كالعبادة الخاصة في الصلاة، والمركوب الخاص أو المسكن الخاص في مثل السيارة والدار والبيت، فإذن البيت بيت، سواء أخذ مادته من الحجر والطين، أو من الجص والخزف، بنى على هيئة المربع أو المثلث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون المواد فانية فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئة أيضاً معينة من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنه لا منع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعه لنفس الهيئة اللابشرطية الموجودة في الفرائض والنوافل، قصرها وتماها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلبعض المراتب التي لا تكون صلاة، كصلاة الغرقى.

والحاصل: أنها وضعت لهيئة خاصة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادها الخاصة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كل واحد منها، وهيئتها صورة اتصالية خاصة حافظلة لمادتها، اخذت لا بشرط في بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدم من الأمثلة، كالدار والسيارة، حيث إنه في المقام نحو تضيق في المواد من التكبير إلى التسليم، إلا أنه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كل واحد من أجزاء موادها مثل الركوع والسجود جزء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٣

بعرضه العريض، ولكن الغرض متوجه إلى الهيئة الخضوعية التي تصدق على فاقد الحمد والتشهد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها [٣٩٤].

إنتهى كلامه «مدّ ظله».

نقد نظرية الإمام «مدّ ظله» حول الجامع

ويمكن المناقشة فيه بأنه كيف يمكن القول بعدم كون صلاة الغريق صلاةً والالتزام بإعمال العناية والتجوز في إطلاقها عليها؟! على أن تصوير الجامع بهذه الكيفية لو تم لانطبق على مقالة الأعمى كما اعترف به نفسه «مدّ ظله».

التحقيق حول مسألة الجامع

والحق: أنه لا بد من تحقق جامع في البين يتصوره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبة إلينا ليس بلازم [٣٩٥]، إذ لا يترتب عليه غرض أصلاً، فإن الغرض المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله إنما هو إثبات قول الصحيح وإبطال قول الأعمى، حيث إن الصحيح على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمى، فيعلم أن الموضوع له خصوص الصحيح.

وفيه أولاً: أن ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٤

وثانياً: أن إثبات الحقيقة والموضوع له متوقف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحة السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكن الصحيح من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلاً لاستكشف منه بضميمة ما تقدم من كون ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس في عمومية الوضع والموضوع له أن بين الأفراد الصحيحة قدراً جامعاً تصوره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بينة واضحة لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاة أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد في المقام، إذ الحق يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيح وإن لم يتمكن من تصوير الجامع وتمكن الأعمى منه، وإن تبادر الأعمى ثبت قول الأعمى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيح عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعده أيضاً لا يضر.

نظرية امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، لأنه لا يكاد يكون أمراً مركباً، إذ كل ما فرض جامعاً مركباً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنه لا يخلو إما أن يكون هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٥

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأول غير معقول، لبدهة استحالة أخذ ما لا- يتأتى إلمان قبل الطلب فى متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة مثلاً والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك فى أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حيثئذ فى المأمور به، وإنما الإجمال فيما يتحقق به، وفى مثله لا مجال لها كما حقق فى محله [٣٩٦]، مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشك فيها.

وبهذا الإشكال الأخير يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

ولا- يخفى أن هذا الإيراد لو تم لبطل قول الصحيحى، فلا بد من القول بالأعم، إذ مع استحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة لا مجال إلى الصحيح، لأن تصوير الجامع وإن لم يكن لازماً علينا، إلا أنه لازم على الشارع، لكونه واضحاً، ولا يمكن الوضع لمعنى بدون تصوّره، فلا بد من إمكان تصويره.

كلام صاحب الكفاية فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

وأجاب المحقق الخراسانى رحمه الله عنه بأننا نختار الشق الثالث، وهو أن الجامع أمر بسيط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا- يرد عليه الإشكال، إذ ليس المقام من قبيل الشك فى المحصل، لأن الشك فى المحصل إنما هو فيما إذا كان المأمور به أمراً مسبباً عن مركب مردّد بين الأقل والأكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك فى أجزاءهما على فرض كون الطهارة أمراً نفسائياً غيرهما متحصلاً عنهما، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن الجامع موجود بعين وجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٦

أفراده، لا- بوجود آخر مسبب عنها، فلا- محذور فى الجمع بين القول بالصحيح وإجراء البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما فى المقام [٣٩٧].

هذا حاصل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى الجواب عن القول بامتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٧

فى ثمرة نزاع الصحيح والأعم

ثمرة نزاع الصحيح والأعم [٣٩٨]

وبه أجب فى مبحث «ثمرة النزاع» عن جعلها الرجوع إلى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح، وقال بعدم تفرّع تلك المسألة على ما نحن فيه، بل كل من الصحيحى والأعمى يتمكّن من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح [٣٩٩].

رأى المحقق النائنى فى ثمرة النزاع

وردّه المحقق النائنى رحمه الله بأن الإشارة إلى الجامع بين الأفراد الصحيحة الذى هو المسمى لا تخلو إما أن تكون من ناحية العلل والمصالح، أو من ناحية الآثار والتوابع، وعلى كلا التقديرين لا بد للصحيحى من اختيار القول بالاشتغال فى دوران الأمر بين الأقل

والأكثر الارتباطيين.

أما على الأول، فلأنّ الجامع المأمور به في الصلاة مثلاً لو كان ما اشير إليه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٨

بمثل كونه ناهياً عن الفحشاء والمنكر، الذي [٤٠٠] هو علّة صدور الأمر ومن مصالحه لم يعلم تحقّق تلك المصلحة عند ترك ما شكّ في جزئيتها لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به في الخارج، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وكذلك الأمر على الثاني، لأنّ الجامع لو كان ما اشير إليه بمثل كونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذي [٤٠١] هو أثر الصلاة لم يعلم تحقّق هذا الأثر عند ترك ما شكّ في جزئيتها لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به أيضاً.

فلا بدّ للصحيح من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين [٤٠٢].

هذا حاصل كلام المحقّق الثاني رحمه الله ردّاً على صاحب الكفاية.

رأى الإمام الخميني «مدّ ظله» حول هذه الثمرة

وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بين أولاً إمكان التمسك بالبراءة عند الشكّ في جزئية شىء للمأمور به بناءً على الجامع الذي ذكره، ثم استشكل في إجراء البراءة بناءً على الجامع الذي صوّره المحقّق الخراساني بما مرّ من المحقّق الثاني، فقال «مدّ ظله» ما حاصله:

إنّ ملاك القول بالبراءة إنّما هو انحلال العلم الإجمالي بالمأمور به المرّدّد بين الأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي فيما زاد عنه، وعليه فالصحيح يتمكّن من إجراء البراءة إذا قال بالجامع الذي تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاة مثلاً موضوعاً للهيئة الخضوعية المأخوذة على النحو اللا بشرط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٤٩

الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، فإنّه لا ينافي حكم العقل بالبراءة فيما إذا شكّ في جزئية السورة مثلاً للصلاة، لأننا نعلم بتعلّق الأمر بالأجزاء المعلومة ونشكّ في تعلّقه بهذا الجزء المشكوك، فتجرى البراءة.

بخلاف ما ذهب إليه المحقّق الخراساني، فإنّ الجامع الذي تعلّق به الأمر عنده أمرٌ بسيط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شككنا في جزئية السورة لا تجرى البراءة، لعدم تصوّر الانحلال في البسيط، بل لا بدّ من القول بالاشتغال، ولا يختصّ جريان الاشتغال بموارد الشكّ في المحضّل، بل يعمّ أيضاً ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً، وإن لم يكن من قبيل الشكّ في المحضّل [٤٠٣].

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظله» في المقام.

مقتضى التحقيق في هذه الثمرة

أقول: ملاك القول بالبراءة في موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر وإن كان انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي فيما زاد عنه [٤٠٤]، إلّا أنّه لا مانع مع ذلك من جريانها على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني أيضاً، لأنّ الجامع عنده وإن كان أمراً بسيطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّا أنّه قال باتّحاده وجوداً مع المركّب الموجود في الخارج اتّحاد الطبعي مع فردّه، لا أنّ له وجوداً آخر غيره، وعليه فهذا المركّب هو نفس ذلك الجامع البسيط، ولا فرق في جريان البراءة بملاك الانحلال بين كون المأمور به أمراً مركّباً مرّدداً بين الأقلّ والأكثر وبين كونه أمراً بسيطاً متّحداً مع ذلك الأمر المركّب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٠

نعم، يمكن الإشكال بأنه كيف يمكن اتّحاد البسيط مع المركّب في الوجود؟! لكنّ المحقّق النائيني وسيدنا الاستاذ لم يوردا عليه بهذا الإشكال، فظاهرهما تسليم الاتّحاد الذي ذكره، ومع ذلك استشكلا عليه بأنه لا بدّ له من الاشتغال في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وهو ممنوع.

والحاصل: أنّ جعل الثمرة بين القولين جريان البراءة على الأعمى والاشتغال على الصحيحى باطل، لإمكان القول بالبراءة على الصحيحى أيضاً، سواء كان الجامع ما ذكره الإمام «مدّ ظله» أو ما ذكره صاحب الكفاية، فمسألة البراءة والاشتغال ليست متفرّعة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحى والأعمى هاهنا يتمكّن من الذهاب إلى البراءة أو الاشتغال هناك.

ثمرة مسألة الصحيح والأعمى على رأى صاحب الكفاية

وذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ ثمره النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمى في غير ما احتمال دخوله فيه ممّا شكّ في جزئيته أو شرطيته. نعم، لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات [٤٠٥]، إنتهى كلامه.

واورد على هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

١- أنّه كما يتمسك الأعمى بإطلاق الخطاب عند الشكّ في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته، كذلك نرى أنّ الصحيحى أيضاً يتمسك به في الفقه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥١

ولذا يتمسك جميع الفقهاء حتّى من قال بالصحيح في المقام بإطلاق صحيحة [٤٠٦] حديد التي وردت في مقام بيان الأجزاء، وبين الإمام الصادق عليه السلام فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن فيها الاستعاذة مثلاً فيتمسك بإطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق في ذلك بين قول الصحيحى والأعمى.

وفيه: أنّ الصحيحى لو تمسك بإطلاق مثل «أقيموا الصلاة» عند الشكّ في جزئية شيء لها لكان من قبيل التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية لنفسه، وهذا مع القطع بطلانه لم يقل به أحد من الاصوليين أيضاً.

ولا- علم لنا بتمسك الصحيحى بإطلاق الخطاب أوّلاً، ولو كان لكان لأجل نسيانه مبناه في بحث الصحيح والأعمى ثانياً، وإلّا فلم يعقل الجمع بين القول بالصحيح هاهنا والتمسك بإطلاق الخطاب في الفقه لمن كان متذكراً لمبناه.

وأما الاستشهاد على ذلك بتمسك الفقهاء حتّى القائلين بالصحيح بإطلاق صحيحة حمّاد فهو خلط بين الإطلاق المقامى واللفظى، فإنّ إطلاق الصحيحة إطلاق مقامى، وهو أجنبيّ عن الإطلاق اللفظى المتقوم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، والذي لا يتمكّن الصحيحى من التمسك به هو الإطلاق اللفظى، وأما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القولين، والسرّ في ذلك أنّ المعبر في الإطلاق اللفظى أنّ يرد الحكم في القضية على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة أو حصتين، وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقتية المقدمات من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقربنة على إرادة الخلاف، ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٢

للصحيح أنّ يتمسك بالإطلاق، وذلك للشكّ في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمّى، وأما الإطلاق المقامى فلا يعتبر فيه ذلك، بل المعبر فيه سكوت المتكلم عن البيان في مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلاً إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، والخبز، والارز، واللبن، وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم يذكر الدهن مثلاً، فيما أنّه كان في مقام

البيان ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له، وإلا لبينه، ولا نحتاج في هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق في القضية، والإطلاق في الصحيحة من هذا القبيل، فإنه عليه السلام كان في مقام بيان أجزاء الصلاة، فكلما لم يبينه نستكشف عدم دخله فيها. والحاصل: أن أحد الإطلاقين أجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر، فلا فرق في جواز الأخذ بالإطلاق المقامى بين القائل بالصحيح والقائل بالأعم، وأما الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسك به إلا للقائلين بالأعم، فلا يرد هذا الإشكال على هذه الثمرة.

٢- أنه ليس في الكتاب والسنة إطلاق يحتج به، لأن أدلة العبادات الواردة فيهما كلها مجملة، إذ لم يرد شيء منها في مقام البيان. وأجاب عنه بعضهم بأن غاية ما يقتضيه هذا الإشكال عدم المصداق لهذه الثمرة، لا عدم ترتبها على النزاع. وفيه: أنه كيف يمكن رمي الأكبر بصرف العمر في هذا البحث الطويل الذليل، مع عدم ترتب ثمره فعليته عليه، لمجرد الثمرة الفرضية. نعم، يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأن دعوى إجمال جميع أدلة العبادات في الكتاب والسنة مكابرة، لعدم صحته هذه الدعوى إلا بعد إمعان النظر في جميع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٣

الآيات والروايات، وهذا مما لا يقدر عليه فرد واحد، بل يستحيل عليه عادةً، ومجرد إجمال لفظ «الصلاة» في جميع موارد استعمالها في الكتاب لا يدل على إجمال جميع ألفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنة.

وثانياً: بأنها ممنوعة بوجود الإطلاق في آية الوضوء، وهي: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» [٤٠٧] فإن كلاً من الغسل والمسح مطلق يشمل البدء من الأعلى إلى الأسفل وبالعكس، وفي آية التيمم، وهي: «فَتَيَمَّمُوا صَيْباً طَيِّباً فَاْمَسِحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» [٤٠٨]، وفي آية الصوم، وهي: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٤٠٩].

٣- أن النزاع بين الصحيح والأعمى إنما هو في مقام الوضع والتسمية، لا في مقام تعلق الأمر، فإن الأعمى أيضاً قائل بكون الأمر متعلقاً بالصحيح، وهذا مورد التمسك بالإطلاق لا مقام التسمية والوضع، فكما أن الصحيح لا يتمكّن من التمسك بالإطلاق لرفع جزئية ما شك في جزئيته، كذلك لا يتمكّن الأعمى منه؛ لاشتراكهما في كونه تمسكاً بالإطلاق في الشبهة المصدقية لنفس المطلق. والجواب عنه: أن الأعمى وإن قال بأن الأمور به هو خصوص الصحيح، إلا أنه لا يريد به أن الصلاة استعملت في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٤١٠] مثلاً في خصوص الصلاة الصحيحة مجازاً، لكونه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٤

للعام في الخاص، ولا أن وصف الصحة تكون محذوفة، حتى يكون تقدير الآية: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ الصحيحة»، فإنه لا ينبغي أن يتفوه به جاهل فضلاً عن عالم فاضل. بل يريد أنها استعملت في مسماها وهو الأركان الخمسة [٤١١] مثلاً، وما دل على سائر الأجزاء والشرائط مقيد لها مبيّن للإرادة الجدّية، وبعبارة أخرى: تقييد المطلق لا يوجب إلّا تضييق الإرادة الجدّية، فإذا قال المولى في خطاب: «أعتق رقبة» وفي خطاب آخر: «لا- تعتق رقبة كافرة» استعمل الخطاب الأول في مطلق الرقبة بعنوان قانون كلى قابل للتمسك به عند الشك في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، والخطاب الثاني لا يضيّق إلّا المراد الجدّى من الخطاب الأول، وأما المراد الاستعمالي فباق على إطلاقه ويتمسك به فيما إذا شك في دخل قيد آخر في الأمور به.

وما نحن فيه في نظر الأعمى من هذا القبيل، إذ تعلق الإرادة الاستعمالية في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» بمطلق الصلاة التي هي الأركان الخمسة مثلاً، وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» [٤١٢] و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [٤١٣] ونحوهما مضيّق للإرادة الجدّية لا الإرادة الاستعمالية، فإذا شك في القيد الزائد تمكّن الأعمى من التمسك بإطلاق قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، ولا ينافيه القول بكون الأمور به خصوص الصلاة الصحيحة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٥

في أدلة القول بالصحيح

أدلة القول بالصحيح

قد استدلل للصحيحى بوجوه ذكرها فى الكفاية:

فى التبادر وصحة السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة أصلاً، وقد عرفت كونها مبيّنة بآثارها [٤١٤]. وأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ للماهية فى وعاء تقرّرها تقدّمًا على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهية، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار فى حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلاً، لأنّ تلك العناوين كلّها فى مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٦

قلنا: إنّها من عوارض الماهية أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلاة مثلاً. والخلاصة: أنّ مدعى التبادر للصحيح لابدّ أن يتصوّر معنى ويعين له عنواناً يساوق الصحيح فى ظرف التبادر، حتّى يدعى أنّ التبادر هو الصحيح، وما ذكره وإن كان ممّا يساوقه، إلّا أنّه ليس ممّا يخطر بباله فى وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقة فى وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته فى رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمى أن يدعى أنّ الصلاة المعرّفة بهذه العناوين قسم من المسمّى.

ومن ذلك يعرف حال صحة السلب عن الفاسد [٤١٥]، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاة مثلاً عن تلك الماهية بلا معرفيّة هذه العناوين المتأخّرة وإمّا بمعونتها، والأول باطل، إذ هى مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شىء، والثانى أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحة الفعلية، فيرجع إلى صحة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة، وهى ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحّة سلب المعنى بما هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهد به، وسلب المعنى بمعرفيّة هذه الامور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلاً.

وتوهم أنّ تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قييداً قد مرّ ما فيه، إذ غاية الأمر عدم أخذها قييداً، إلّا أنّها فى هذه الحالة لا تنطبق إلّا على الصحيح، ولا فائدة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٧

فى صحّة سلبها عن الفاسد.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحة السلب، إمكانيّاً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطرد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجة، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصناعات وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً

تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلما يتفق ذلك لبشر، إلا الأوحى من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازي يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصورة النوعية وغيرها مما يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيدت التجربة أن من اخترع سيارة أو استكشف حيواناً، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسميه باسم، لا بما أنه اسم لشخص خاص في زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرفة هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيته الشخصية، بل لجامعه وطبيعته النوعية. وبذلك يتضح أن الوضع في غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصاً والموضوع له أمراً عاماً.

إذا عرفت هذا فاعلم أن التبادر أيضاً كذلك، لعدم كونه في ذلك أهم من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلى العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولى، ويؤيده أن العامي الذي لا حظ له من المنطق والفلسفة لا يعلم ماهية الإنسان، وأنه «حيوان ناطق» ومع ذلك يتبادر معناه عنده. فعلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٨

هذا يسوغ للصحيح أن يدعى أن الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجمالي، وهو الجامع الذي لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحة، فلا يكون معنى الصلاة مبهماً ومجهولاً في ظرف التبادر، وبذلك يندفع الاستحالة التي ذكرناها. وهذا وإن كان يصح دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلا أنه بعد ممنوع وقوعاً، لأن الإنصاف أن من اخترع السيارة وعين لفظاً خاصاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود إلا إلى نفس الجامع الارتكازي من غير لحاظ الخصوصية من الصحة والفساد، كما أن المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبائعها بما هي، لا بما أنها ملزومة للوآزم ومعرضة للعوارض، والمتبع في الآثار يجد ذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله وزمان الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام وفتح بابها بمصراعيه [٤١٦]، إنتهى كلامه «مد ظله».

وحاصله: أن دعوى تبادر الصحيح وصحة السلب عن الفاسد ممكنة عقلاً، إلا أنه لا دليل لإثبات وقوعهما، كما أن الأعمى أيضاً تمسك بهذين الدليلين، أعنى التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهو أيضاً ممكن ثبوتاً، إلا أنه لا يقدر على إثباتهما، فلا بد من ملاحظة الأدلة الأخرى لكشف الواقع.

في دلالة الأخبار على الصحيح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

١- الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٥٩

«الصلاة عمود الدين» [٤١٧] أو «معراج المؤمن» [٤١٨] و «الصوم جنة من النار» [٤١٩] إلى غير ذلك.

فإن هذه الآثار آثار العبادة الصحيحة فقط، وتقدير وصف الصحة بحيث يصير المعنى «الصلاة الصحيحة عمود الدين» وهكذا، خلاف الظاهر [٤٢٠].

وفيه: أن غاية ما يدل عليه هذه الأخبار هو استعمال الصلاة والصوم في الصحيح منهما، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فعلى المحقق الخراساني رحمه الله إثبات كون الاستعمال فيها بنحو الحقيقة، وأتى له بإثباته؟! إن قلت: يكفي في إثباته عدم إقامتهم عليهم السلام قرينة على المجازية.

قلت: يغنيهم عليهم السلام علم المتشعبة بكون ما ذكر من الأوصاف آثار الصلاة والصوم الصحيحين عن إقامة قرينة أخرى.

وبالجملة: لا إشكال في أن المستعمل فيه في هذه الأخبار هو الصحيح من الصلاة والصوم، لكن كما يحتمل كون الاستعمال بنحو الحقيقة، يحتمل أيضاً أن يكون ما وضع له هو الأعم من الصحيح والفاسد، فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للعامة في الخاص مجازاً، ويكتفى في إقامة القرينة على علم أهل الشرع بأن الخواص المذكورة آثار خصوص الصحيح منهما. وللاستدلال بهذه الأخبار تقريب آخر، وهو أنها ظاهرة في أن كل ما يسمّى باسم الصلاة عمود الدين، ومعراج المؤمن، وهكذا، مع أننا نعلم بعدم ترتب هذه الآثار على الصلاة الفاسدة، فالأمر دائر بين خروجها عن هذه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٠

الأخبار تخصيصاً أو تخصصاً، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصيص أولى من التخصيص، لعدم انثلام أصالة العموم معه، بخلاف التخصيص. وفيه: أن أصالة العموم وتقدم التخصيص على التخصيص إنما هو فيما إذا شك في المراد، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» ثم قال: «لا تكرم زيدا» ولم نعلم أنه أراد به زيدا العالم الذي هو ابن عمرو مثلاً، أو زيدا الجاهل الذي هو ابن بكر، بخلاف ما إذا تبين المراد وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمى بزيد شخصاً واحداً في المثال، لكن لم يعلم أنه عالم أو جاهل، فإن أصالة العموم لا تجرى عند العقلاء لإثبات كونه جاهلاً، بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى في منع تقدم التخصيص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثاني، فإن مراد الشارع معلوم، وهو أن الصلاة الفاسدة لا تكون معراج المؤمن، ولكن الشك في أنها هل تسمى باسم الصلاة حقيقة أم لا؟

على أن استدلال الصحيح بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأول أو الثاني مستلزم لعدم كون الصلاة صلاة حقيقة فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعية [٤٢١]، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعية، مع أن الصحيح لا يلتزم بذلك، لما عرفت من أن محل النزاع بينه وبين الأعمى إنما هو الصحة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعية، وأما سائر الشرائط فلا دخل لها في المسمى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقدة لبعض الشرائط غير الشرعية وإن لم تكن علّة تامّة لترتب الآثار الواردة في الروايات إلا أنها مقتضية له، فإنها لو انضمت إليها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦١

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلاً، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً في الأخبار دون العليّة التامة لعمت الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الشرعية أيضاً، فإنها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيح.

٢- الأخبار الظاهرة في نفي ماهية الصلاة وحقيقتها بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [٤٢٢] و «لا صلاة إلا بطهور» [٤٢٣] وإرادة نفي الصحة بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، فإن الأصل عدم التقدير.

لا يقال: لا ريب في أن المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» [٤٢٤] نفي الكمال، بتقدير كلمة «كاملة» فيقدّر في المقام أيضاً كلمة «صحيحة»، لاتحاد سياقيهما، إلا أن المناسب هناك تقدير صفة «الكمال» وهنا تقدير صفة «الصحة».

فإنه يقال: يمكن دعوى استعماله في نفي الحقيقة في كليهما، لكن نفي الحقيقة في مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقة، وفي مثل «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» بنحو من الأدعاء والعناية، وإلا لما دلّ على المبالغة [٤٢٥].

هذا حاصل تقريب المحقق الخراساني رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٢

وفيه: أن نفي الحقيقة في الرواية الأولى أيضاً يمكن أن يكون ادعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلى الدليل والقرينة إنما هو المجاز، وأما الحقيقة فيكفي لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصالة الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد، والمراد في المقام معلوم، إذ دخالة فاتحة الكتاب والطهور في صحة الصلاة متفق عليها، وإنما الشك والاختلاف في أمر آخر، وهو أن المسمى بالصلاة هل هو الصلاة الصحيحة أو الأعم؟ وبالجملة: لا دليل على كون نفي الحقيقة في هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلا يتم استدلال الصحيحى بها.

في الاستدلال بحكمة الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامة، لأنه قضيه الحكمة الداعية إلى الوضع، فإن حكمة الوضع هي الحاجة إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى في المركبات التامة والمعاني الصحيحة التي تترتب عليها الآثار المترتبة منها، وأما الناقص الذي لا يترتب عليه الأثر فالحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمال اللفظ فيه أيضاً، إلا أنه ليس على حدّ دعا إلى إدخاله في الموضوع له، بل يكفي الإحالة إلى الاستعمالات المجازية في تلك الموارد القليلة. والظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقة [٤٢٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٣

وفيه أولاً: منع هذه الدعوى في المركبات المخترعة العقلية، فإن لفظ السيارة مثلاً وضعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاض بأنها تطلق عليه حقيقةً وبلا عناية إذا تمت أركانه، وإن فقد بعض أجزائه الغير المهمة، بل قد تطلق عليه كذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمة، ألا ترى أنك تعبر عن السيارة الفاقدة للمحرك بـ «السيارة»، ولو عبرت عنها بـ «ما كان سيارة» لضحكت عليك الثكلي.

ونحن لا نسلم أن الحاجة إلى استعمال اللفظ في الصحيح والتام أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمة الوضع تقتضى وضعها للأعم لا لخصوص الصحيح.

وثانياً: سلمنا أن طريقة العقلاء وضع الألفاظ للمركبات التامة، لكن نمنع عدم تخطئ الشارع عن هذه الطريقة باعتراف الخصم، فإن محل النزاع كما مرّ مراراً لا يعتم الشرائط غير الشرعية، مثل قصد القرية وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصحيحى أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعاً لمجموع الأجزاء والشرائط الشرعية، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيلةً في المسمى والموضوع له، فلازم قول الصحيحى أيضاً تخطئ الشارع عن طريقة العقلاء في الوضع.

هذا تمام الكلام في أدلة الصحيحى والمناقشة فيها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٥

في أدلة القول بالأعم

أدلة القول بالأعم

وقد استدل الأعمى أيضاً بامور:

- ١- ما قد عرفت آنفاً من أن طريقة العقلاء وضع الألفاظ للأعم من المركبات التامة، والظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقة.
- ٢- أن محل النزاع كما مرّ هو الصحة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعية، وأما سائر الشرائط مثل قصد القرية وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعدم دخولها في المسمى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعدم صدق الصلاة حقيقةً على الفاقدة لفاتحة الكتاب مثلاً،

وصدقها كذلك على الفاقدة لقصد القربة، مع أن قصد القربة روح العبادة!؟

وبعبارة اخرى: إن الصحيحى أيضاً قائل فى الواقع بأن الصلاة مثلاً وضعت للأعم من الصحيح، إلا أنه فضل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربة مثلاً تسمى صلاة حقيقة، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحة الكتاب ونحوها لا تسمى صلاة إلا بالعناية والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب أفسد من الفاقدة لقصد القربة! لكن الأعمى يقول: كلتاها صلاة حقيقة.

نعم، إذا فقد العمل لبعض الأركان مثلاً لا يصدق عليه اسم الصلاة إلا مجازاً، حتى على القول بالأعم. وهذا مؤيد للقول بالأعم لو لم يكن دليلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٦

٣- قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» [٤٢٧].

تقريب الاستدلال به أنه مشتمل على جملتين: المستثنى، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسة»، والمستثنى منه، وهو «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسة»، ولا يمكن حمل كلمة «الصلاة» فى المستثنى على خصوص الصحيح منها، ولا على خصوص الفاسد، أما الأول فلعدم وجوب إعادة الصلاة الصحيحة قطعاً، فكيف يقال: «تعاد الصلاة الصحيحة»، وأما الثانى فلأن كلمة إعادة ظاهرة فى كون المأتى به ثانياً مثل المأتى به أولاً بلا زيادة ولا نقيصة، ولا يعقل أن يقال: «تعاد الصلاة الفاسدة»، أى: يؤتى بها فاسدة مرة ثانية، فلا بد من أن يراد بها الجامع بين الصحيح والفساد، وإذا كان المراد هو الجامع فى ناحية المستثنى فكذلك فى ناحية المستثنى منه، لوحدة السياق.

والحاصل: أن كلمة الصلاة فى قاعدة «لا تعاد» استعملت فى القدر الجامع بين الصحيح والفساد، واسند إليه إعادة فى المستثنى وعدمها فى المستثنى منه.

إن قلت: الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فلعل كلمة الصلاة وضعت لخصوص الصحيحة، واستعملت فى هذا الخبر فى القدر الجامع بينها وبين الفاسدة مجازاً.

قلت: باب المجاز وإن كان واسعاً، إلا أنه يختص بالخطابة ونحوها، وأما فى مقام جعل القانون وبيان القاعدة التى تعين وظيفة آحاد المسلمين وتكون مرجعاً لجميع الفقهاء إلى يوم القيامة، كما فى المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٧

بل قال كثير من أكابر الفقهاء بعدم جوازها فى صيغ العقود ولا سيما النكاح، فضلاً عن هذه القاعدة التى تكون مرجعاً لجميع الفقهاء فى كثير من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم يستعمل لفظ الصلاة إلا فى صدر الخبر، وهو قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع فى إرادة خصوص الصحيح منها، لأن الإشكال إنما كان فى إسناد إعادة إلى الصلاة الصحيحة لا فى إسناد عدم إعادة إليها.

وأما ذيله، أعنى قوله عليه السلام: «إلا من خمسة» فهو وإن كان بمعنى «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» إلا أنه توضيح قوله: «إلا من خمسة» لا معناه اللفظى.

وبالجملة: ليس لنا فى هذا الخبر من جهة الاستعمال إلا جملة واحدة، وهى «لا تعاد الصلاة»، وأما «تعاد الصلاة من هذه الامور الخمسة» فهى جملة توضيحية، والبحث إنما هو فى الجمل اللفظية.

ولأجل ذلك ينتفى مسألة وحدة السياق، لاختصاصها بما إذا كان لنا جملتان فى مقام اللفظ والاستعمال، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك فوحدة السياق منتفية حتى فى مورد العطف بالواو، فإن قيل: «قام زيد وقام عمرو» كان القيام فى كليهما بمعنى واحد، لوحدة السياق، وأما لو قيل: «قام زيد وعمرو» يمكن أن يكون القيام فى أحدهما ما يقابل القعود، وفى الآخر الثورة والنهضة الإلهية، لانتفاء

وحدة السياق هاهنا.

والحاصل: أن وحدة السياق إذا كانت منتفية في مثل العطف بالواو ففي مثل حديث «لا تعاد» بطريق أولى.

قلت: أولًا: لا نسلم الفرق المذكور بين «قام زيد وقام عمرو» وبين «قام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٨

زيد وعمرو» بل وحدة السياق والمعنى في الثاني أوضح من الأول عرفاً.

وثانياً: أن حديث «لا تعاد» من قبيل الحصر بالنفي والاستثناء الذي هو من أهم أداة الحصر، ولا خلاف في أنه مشتمل على حكمين

مختلفين في الإثبات والنفي إما منطوقين، أو أحدهما منطوق، والآخر مفهومي على الاختلاف في ذلك.

وبعبارة أخرى: إنهم وإن اختلفوا في تحقق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلا أنهم اتفقوا على أن الحصر بالنفي والاستثناء إما ذو

منطوقين أو له منطوق ومفهوم، ولا ريب في أن المفهوم جملةً مربوطه بالمتكلم كالمنطوق، فالمقام من قبيل «قام زيد وقام عمرو» لا

من قبيل «قام زيد وعمرو».

والحاصل: أن الإمام عليه السلام بصدد بيان جملتين في حديث «لا تعاد» إحداهما: «لا تعاد الصلاة من غير الامور الخمسة» والثانية:

«تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة في الجملة الثانية القدر الجامع بين الصحيح والفساد، كان كذلك في الجملة الاولى أيضاً

لوحدة السياق، فتم استدلال الأعمى بهذا الحديث.

٤- استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة

والحج والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله

ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة» [٤٢٨].

فإن المراد من «الناس» أهل السنة، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٦٩

هو الحق من بطلان عبادات تاركى الولاية، إلا إذا كانت أسامى للأعم، وأيضاً لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحة وكان المراد

بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاة»، لأن المراد بعدم القبول عدم الصحة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بوجهين:

أ- أن الاستعمال أعم من الحقيقة [٤٢٩].

وفيه: أن الإمام عليه السلام بصدد بيان عظمة الولاية، ولا عظمة لها لو كان المعنى:

«فلو أن أحداً صام نهاره بصوم مجازي وقام ليله بصلاة مجازية ومات بغير ولاية لم يقبل له ذلك الصوم ولا تلك الصلاة»، بل عظمة

الولاية إنما هي فيما إذا اريد بهما الصوم والصلاة الحقيقيان، فالاستعمال لا محالة تكون بنحو الحقيقة.

ب- أن المراد في الرواية هو خصوص الصحيح، بقريته أن هذه الامور مما بنى عليها الإسلام، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكرى

الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقة، وذلك لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعم، لكونها صحيحة

باعقادهم، وإن كانت فاسدة عندنا، ولا يكون الاختلاف في العقيدة دخیلاً في المسمى، وإلا كان اختلاف الفتوى في الصحة والفساد

بين علماء الشيعة أيضاً دخیلاً فيه، مع أنه ليس كذلك قطعاً، والاستعمال في قوله عليه السلام: «فلو أن أحداً صام نهاره إلخ» كان

كذلك أيضاً، أى استعمل في الصحيح بحسب اعتقادهم [٤٣٠].

وهذا جواب متين لا يمكن الذب عنه.

ومن الأخبار التي استعملت فيها لفظ الصلاة في الفاسدة قوله عليه السلام: «دعى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٠

الصلاة أيام أقرانك» [٤٣١].

وللاستدلال به تقريران:

أحدهما: أن يكون النهي مولويًا، فتكون صلاة الحائض ذات حرمة نفسية ومبغوضية ذاتية، وحيث إن المنهي عنه لا بد من أن يكون مقدورًا فلا محالة اريد من الصلاة في الخبر الأعم، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة.

والجواب بأن الاستعمال أعم من الحقيقة [٤٣٢]، مدفوع بما تقدم من أن الاستعمالات المجازية لا تناسب مقام التقنين.

نعم، يرد عليه أن إرادة الأعم المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاة الفاسدة من غير جهة الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت في الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفية عليها.

فلا بد بناءً على كون النهي مولويًا من أن يراد خصوص الصحيحة من غير جهة الحيض، لا الفاسدة، ولا الأعم.

الثاني: أن يكون النهي للإرشاد إلى مانعية الحيض، أو شرطية الخلوّ عنه للصلاة، وهذا هو الظاهر دون المولوية.

وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أن متعلق النهي لا بد من أن يكون مقدورًا، إذ لا يختص ذلك بالنواهي المولوية، بل يشمل النواهي الإرشادية أيضاً.

وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاة» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكن الأعمى من الاستدلال به، بل كان دليلاً للصحيحي، ولكن النهي عن الصلاة يقتضى مقدوريته، وليست مقدورة للحائض إلّا إذا اريد بها الأعم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧١

وأما القول بأن الاستعمال أعم من الحقيقة فقد عرفت جوابه.

ولا يخفى عليك أن حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشادية النهي تشريعية، بمعنى أنها لا تشمل على المفسدة والمبغوضية ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلى الشارع تشريع محرّم، وأما بناءً على مولويته فالحرمة ذاتية كما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقريب الثاني المبني على كون النهي إرشاداً إلى مانعية الحيض أو شرطية الخلوّ عنه للصلاة تام لا جواب عنه ظاهراً.

٥- إنه لا شبهة في صحّة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالحمام، فلو قال: «لله عليّ أن لا اصلي في الحمام» انعقد النذر، ولا شبهة أيضاً في حصول الحنث بفعلها في ذلك المكان، فيجب عليه كفارة حنث النذر، وكذا لا شبهة في فسادها إذا أتى بها بعد النذر، لحرمتها الموجهة للفساد في العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «لله عليّ أن لا اصلي في الحمام» خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتى بها كما عرفت.

بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلق النذر لا بد من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريته، لارتفاع القدرة على الصحيح منها بعد النذر، فينعدم النذر بانعدام متعلقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لا بد من أن يريد الناذر بقوله: «لله عليّ أن لا اصلي في الحمام» الصلاة بالمعنى الأعم، وإلا فلم يحصل الحنث بفعلها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٢

وفيه: - مضافاً إلى أن هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلّا على استعمال الصلاة في كلام الناذر في الأعم، والاستعمال أعم من الحقيقة، فلعله يكون بنحو المجاز - أنه لا خلاف ولا إشكال في عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلاً في الحمام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسدة، وأما القول بأن المراد من الوضع للأعم، الوضع للأعم من الصحيح والفساد من قبل النذر فقط، فلا إشكال في عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر في الحمام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلى نقصان ركعة لا إلى النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعم، بل يمكن القول بعدم صحّة تعلق النذر بالأعم من الصحيح والفساد، لأنّ المرجوح إنّما

هو الإتيان بالصلاة الصحيحة في الحمام، وأما الفاسدة- كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات- فلا مرجوحية فيها، فلا ينعقد النذر بتركها. على أنه لا ينبغي الإشكال في صحة النذر فيما إذا قال: «لله علي أن لا أصلي صلاة صحيحة في الحمام» [٤٣٣]. وكذا لا- شبهة في حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أن ما ذكر من المحذورين في الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكاليين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلك المثال. فلا بد من تقريب صحة هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس. ولقد أجاد في ذلك الأعلام الثالث: المحقق الحائري اليزدي، والمحقق اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٣ العراقى رحمهما الله، وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هي عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلق بما هو مكروه، والصلاة بما هي هي ليست بمكروهه، وإنّما المكروه الذي تعلق النذر بتركه حيثية وقوعها في الحمام. وبالجملة: متعلق الأمر والنهي مختلف، فإنّ الأمر تعلق بالصلاة، والنهي تعلق بتحيتها بحيثية وقوعها في الحمام وتأينها بأيتها وقوعها فيه، والتكليف المتعلق بعنوان لا- يمكن أن يتجاوز عنه ويسرى إلى عنوان آخر، أو إلى الأفراد والخصوصيات، فإذا نذر أن لا يصلي في الحمام لا تصير الصلاة محرمة، بل هي واجبة فقط، والمحرّم إنّما هو تأينها بأيتها وقوعها في الحمام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحداً خارجاً، إلّا أنّ الأمر والنهي لا يسريان إلى الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلى في الحمام بعد النذر وقعت صحيحة، لعدم كونها إلّا واجبة، والحرمة- لو سلّمتم [٤٣٤]- إنّما تعلقت بعنوان آخر، وهو تحيث الصلاة بحيثية وقوعها في الحمام، فلم يتعلّق النهي بالعبادة حتّى يدعى كونه موجباً لفسادها [٤٣٥]. هذا حاصل كلام الأعلام الثالث.

وهنا نكتة اخرى استفدناها من كلام سيدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» في بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهي أنّ التكليف المتوجه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأما حرمة مخالفة النذر فليست في دليل شرعي اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٤

أصلاً، ووجوب شيء لا- يوجب حرمة تركه، وإلّا استحقّ العاصي عقابين إثنين: أحدهما لترك الواجب، والثاني لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضيح ذلك: أنّ التكليف المتوجهة إلى المكلف بعد النذر ثلاثة:

أ- وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِهَا الشُّمُسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» [٤٣٦] وسائر الآيات والروايات، ومتعلق هذا الحكم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا- يسرى إلى عنوان آخر، وإن كان في الخارج متّحداً مع الصلاة، ولا- إلى الخصوصيات والأفراد.

ب- كراهة إيقاعها في الحمام، ومتعلّقها إنّما هو حيثية وقوعها فيه لا نفس الصلاة وماهيتها [٤٣٧]، ومقابل هذه حيثية حيثية وقوعها في مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.

ج- وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسرى إلى عنوان آخر، أو إلى مصاديقه. ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنّ الحجّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنّ صلاة الليل مثلاً مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذي تعلق به الوجوب، ولا يسرى الحكم منه إلى مصداقه، فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترك صلاة الليل. ويمكن أن يبرهن عليه بأنّها لو صارت واجبة بسبب النذر، فإن بقي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٥

استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدين، ضرورة أن الأحكام الخمسة متضادة عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً، فإن منشأ انعقاد النذر إنما هو رجحان صلاة الليل واستحبابها، فإذا انتفى ما هو ناش عنه أيضاً. فالحكم لا يمكن أن يسرى من العنوان إلى المصاديق، فمثل التصدق والحج وصلاة الليل وترك الصلاة في الحمام لا تصير بالنذر واجبه، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الامور مصاديقه.

فإن قلت: الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.

قلت: أولاً: إنه سيأتي بطلان القول بالاقتضاء في مسألة الضد.

وثانياً: إنه لو سلمنا حرمة ترك الوفاء بالنذر بمقتضى مسألة الضد فهو لا يوجب في المقام حرمة الصلاة في الحمام، لأن «ترك الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاة في الحمام» وإن اتحداً خارجاً، وقد عرفت أن الحكم لا يسرى من العنوان الذي تعلق به إلى عنوان آخر متحد معه في الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّى في الحمام ثم صلّى فيه وقعت صلاته صحيحة، لعدم تعلق حرمة بها، وعلى هذا لا إشكال في حصول الحنث به، ولا في انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعم.

والحاصل: أنه لا يمكن للأعمى الاستدلال بمسألة النذر، وإن كان مذهبه هو الحق، لاستقامته بعض ما تقدّم من الأدلة وبطلان جميع أدلة الصحيح، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في ألفاظ العبادات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٧

في ألفاظ المعاملات

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأما ألفاظ المعاملات فالحق - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعه للمسببات، لبساطتها أوّلاً، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكية والزوجية مثلاً المسببتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحة والفساد، ولذا لو قيل: الملكية الصحيحة والملكية الفاسدة لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريتها ثانياً، فهي موجودة شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبرها الشارع دون العقلاء، ومعدومة إن لم تعتبر أصلاً، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحرير في آية «أحلّ الله البيع وحرم الرّبا» [٤٣٨] حكمان وضعيان، أي أمضى الله البيع ونفّذه ولم يمض الرّبا ولم ينفّذه، لا حكمان تكليفيان حتى يكون الملكية متحققة في كليهما مع حرمة التصرف في الملك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٨

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنه لا يعقل اعتبار ملكية لا يترتب عليها أثر أصلاً، فإنه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكية عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا أنه موجود فاسد، كما أن ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكية عقيب عقد البيع موجود، لا أنه موجود صحيح.

وانقسام الملكية إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتصافها بالصحة والفساد، فإن الاستقرار والتزلزل وصفان مترتبان على أصل وجود الملكية لا على صحتها وفسادها.

وأما إن كانت موضوعاً للأسباب فللتزاع في وضعها لخصوص الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة مجال.

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

والمحقّق الخراساني رحمه الله كما اختار في ألفاظ العبادات كونها موضوعاً للصحيحة قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعاً للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق وتخطئه الشرع في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم [٤٣٩]، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله في الشرائع السابقة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٧٩

أيضاً ليس لها إلامعنى شرعى كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محاله، بخلاف المعاملات، فإنّها كما تكون معهودةً شرعاً تكون معهودةً عند العقلاء أيضاً، فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعاً للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحقّقات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأ-عظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا- يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلى، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا- بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيّة، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئياً، فإنّ «العقد» وإن كان كلياً، إلّا أنّه يصير جزئياً بسبب تقيده بقيد جزئى كما هو واضح، وهل يلتزم المحقّق الخراساني رحمه الله بهذا مع ذهابه في باب العبادات إلى عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب في باب الحروف أيضاً إلى عمومهما، خلافاً للمشهور القائمين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم في باب المعاملات بما أنكره حتّى في باب الحروف؟!

فإذن لابدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة [٤٤٠]، وهذا مفهوم كليّ إلّا أنّه يستلزم كون الاختلاف بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٠

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا- المصداق كما زعم المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّ المراد بالصحيح المأخوذ في التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعياً، وعند العرف إذا لوحظ عرفياً، فنفس المفهوم مضيق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوى مثلاً لا يشمل، بخلاف العرف، فاختلفت بينهما مربوط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقّق كما زعمه المحقّق الخراساني رحمه الله [٤٤١].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» في المقام.

ونحن وإن تلقّيناه بالقبول في الدورة السابقة، إلّا أنّه خطر ببالي بعد الدقّة التامة في هذه الدورة أنّه يمكن الجواب عنه بأننا نختار الشقّ الأوّل، لكننا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» في التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا

يكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلى فى جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجارة والنكاح وغيرها، لاتّحاد المعنى فى الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذى هو بمنزلة الجنس لها فى التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثر فى ملكية العين» والإجارة هى «العقد المؤثر فى ملكية المنفعة» والنكاح هو «العقد المؤثر فى الزوجية» وهكذا، ولا إشكال فى تبادل هذه المعانى عند سماع تلك الألفاظ، أعنى لفظ البيع والإجارة والنكاح.

ويؤيد هذا أنّ المحقق الخراسانى رحمه الله عبّر فى كلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعبّر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال فى أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه فى التعريف، لتحقّق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨١

التبادر مع حفظ كنيته المعنى، واتّحاد نظر الشرع والعرف فى المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلى المحققات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام «مدّ ظله».

الحق فى المسألة

والحقّ عدم جريان النزاع فى ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعاً للمسببات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلاً لو كان موضوعاً للعقد المؤثر فى الملكية لكان من مقوله اللفظ، والحقّ أنّه من مقوله المعنى كما قال الشيخ رحمه الله فى أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذى هو سبب للانتقال.

ويؤيد تعريفه فى اللغة ب «مبادلة مال بمال» كما حكاها الشيخ فى المكاسب عن الفيومى فى المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعاً للأعمّ من الصحيح والفساد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه فى باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضى وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجة إلى استعمال اللفظ فى الفساد والناقص أكثر من الصحيح والتام، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدّل به الصحيحى فى المقام

وأهمّ ما استدّل به للصحيحى أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلاً، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إيّاه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفساد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّا بعد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٢

الاستفسار وإحراز إرادته الصحيح.

وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونة القرينة.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفساد، ويستعمل دائماً فيه، إلّا أنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفساد بانطباقه عليه بمعونة القرينة، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينة الموجودة فى المقام على انطباقه على الصحيح لغوية الإقرار لو أراد البيع الفساد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلاً، والعاقلة لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونة القرينة المذكورة.

ثمرة النزاع فى المعاملات

ربما يتخيل في بادئ النظر أن ثمرة البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» [٤٤٢] و «تَجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» [٤٤٣] و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٤٤٤] على قول الأعمى وعدمه على قول الصحيحى كما في باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأول رحمه الله حيث قال في القواعد بأن ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحج [٤٤٥] كلها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسك بالمطلقات في باب المعاملات.

لكن التحقيق أن بين البابين فرقاً أساسياً يقتضى التفرقة بينهما في جريان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٣

هذه الثمرة، وهو أن العبادات كما عرفت موضوعات مخترعة شرعية لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنها موضوعات مستنبطة، لأجل استنباطها من الأدلة الشرعية، بخلاف المعاملات، فإنها موضوعات عرفية، لكونها رائجة بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطة، على أنها لو كانت موضوعات شرعية لكان البيع مثلاً بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» أمضى [٤٤٦] الله البيع الذى أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذة من العرف، بخلاف العبادات، فإنها موضوعات شرعية، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية أم لا.

وعلى هذا فإذا شككنا في دخاله شيء شطراً أو شرطاً في عبادة تمكّن الأعمى من التمسك بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحى، فإنه لو لم يأت به لم يحرز تحقق أصل الموضوع والمسمى، فكيف يمكن أن يتمسك بالإطلاق؟! وأما المعاملات فإن كان ما شك في اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلاً عند العرف كالعريئة في البيع مثلاً، فلا فرق في جواز التمسك بالإطلاق بين الصحيحى والأعمى، فإن المراد بالصحة في باب المعاملات إنما هي الصحة العرفية، وهى محرزة فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركنية فلا فرق بينهما في عدم جواز التمسك بالإطلاق إذا قال الأعمى بكون المسمى هو خصوص الأركان، فإنه إذا ترك ذاك المشكوك اعتباره لم يحرز تحقق المسمى حتى على قول الأعمى.

نعم، إن كان ما شك في اعتباره شرعاً ممّا شك في اعتباره عرفاً أيضاً مع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٤

القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كمالية الثمن في البيع مثلاً يتمكّن الأعمى من التمسك بإطلاق قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» لإحرازه أصل المسمى، دون الصحيحى، لعدم إحرازه ذلك.

فيظهر ثمرة النزاع بينهما في باب المعاملات في خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفية كان المستفاد من قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» ثبوت الملازمة بين البيع العرفى والشرعى، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفى؟!

قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالى: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» أن كل بيع عرفى فهو بيع شرعى، لكنّه قانون كلى لا يأبى من التخصيص، فما لا يكون مؤثراً فى الملكية عند الشارع من أفراد البيع العرفى فهو خارج عنه بنحو التخصيص.

نعم، مقتضى المقابلة بين البيع والربا حيث قال: «أحلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الربا عنه بنحو الحكومه لا التخصيص، فكأنه قال:

«أحلَّ اللهُ البَيْعَ، والربا ليس ببيع».

التمسك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات

بقى هنا شيء به نختم مسألة الصحيح والأعمى، وهو أنه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات - كما هو المختار - فهل يمكن

التمسك بإطلاق الخطاب عند الشك أم لا؟

قيل: لا، لأن الشك لم يتعلّق بالمسبّب، بل بالسبب لأجل خلّوه عمّا يحتمل دخله فيه شطراً أو شرطاً، والدليل الدالّ على إمضاء المسبّب لا يدلّ على إمضاء السبب حتّى يتمسك بإطلاقه لرفع ما يحتمل دخله فيه. وبعبارة أخرى: لا ريب في أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب إن كان السبب اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٥

واحدًا، أو متعدّدًا مع القطع بتساوي الجميع، بمعنى أنّ السبب لو تحققت لكنت في جميعها، ولو لم تتحقّق لم تكن في شيء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبّب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، وإمضاء جميع الأسباب لو كانت متعدّدة متساوية كما لا يخفى، وأمّا إذا كان بعضها مقطوع السبب، كالصيغة العريضة التي تقدّم فيها الإيجاب على القبول، وبعضها مشكوك السبب، كالمعاطة أو الصيغة الفارسية أو التي تقدّم فيها القبول على الإيجاب فإمضاء المسبّب لا يقتضى إمضاء ما قطع بسببته، فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب الوارد في المسبّب لرفع ما يحتمل دخله في السبب.

رأى المحقّق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وأجاب عنه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ المقام ليس من قبيل السبب والمسبّب، إذ لو كان كذلك لتحقّق الملكية عقيب قول القائل: «بعت داري» وإن لم يقصد الإنشاء، مع أنّه ليس كذلك، بل من قبيل الآلة وذو الآلة، وهما يتحدان وجوداً، فإمضاء كلّ منهما كان إمضاءً للآخر لا محالة [٤٤٧].

وفيه أولًا: أنّ المشهور القائل بكون المقام من قبيل السبب والمسبّب يقولون بسبب الصيغة الصادرة بقصد الإنشاء الواجدة لسائر الشرائط المعتبرة، لا بسبب مجرد لفظ «بعت» مثلًا كيف اتّفق حتّى يرد عليه الإشكال. وثانيًا: لا نسلم اتّحاد الآلة وذبيها وجوداً، ألا ترى أنّ السكّين آلة للقتل ولا يتحدان، بل لا يعقل اتّحادهما، فإنّ السكّين من مقوله الجوهر والقتل من مقوله الفعل، واتّحادهما مستحيل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٦

على أنّ اتّحاد الآلة وذبيها لو كان ممكناً في سائر الموارد لا يكاد يمكن في المقام، فإنّ الآلة أمر حقيقي من مقوله اللفظ، وذو الآلة أمر اعتباري، وهو الملكية مثلًا، ولا يعقل اتّحاد أمرين أحدهما حقيقي والآخر اعتباري.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله جواباً عن الإشكال لا يتمّ، لكون المقام من قبيل السبب والمسبب لا من قبيل الآلة وذو الآلة، ولتحقّق التعدّد وجوداً بين الآلة وذبيها أيضاً، سيّما فيما نحن فيه ثانياً، والإشكال يدور مدار التعدّد بين العقد وبين الملكية والزوجيّة ونحوهما، لا مدار تحقّق السبب والمسبب بينهما.

الحق في المسألة

وبيان الحقّ في الجواب يتوقّف على أمرين:

أ- أنّ المقصود بالمسبّبات التي وضعت لها ألفاظ المعاملات هي المسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة، ولا شكّ في تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشكّ في إمضاء الشارع لها حتّى تكون أسباباً شرعيّة كما تكون أسباباً عرفيّة.

ب- أنّ المسبّب كالملكية وإن كان واحداً نوعياً إلّا أنّ مصاديقه متعدّدة بتعدّد طرفيه، فملكية زيد للكتاب غير ملكيته للدار وغير ملكية عمرو له، فالملكية مع كونها أمراً اعتبارياً واحداً بحسب المفهوم النوعي لها وجودات متعدّدة، ولكلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدد الأسباب المفروض في كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبب فهو لا يجدي، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبب الخاص الجزئي كملكيته زيد للكتاب مثلاً إلا سبب واحد، فإمضاء المسبب إمضاء له لا محالة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٧

وبعبارة أوضح: أساس كلام المستشكل إنما هو وحدة المسبب وتعدد السبب، فإن أراد من وحدة المسبب أنه شيء واحد خارجي، فهو ممنوع، لما عرفت من أن لكل بيع مثلاً مسبباً، لتغير الملكية بتغير ما تضاف إليه.

وإن أراد وحدة نوع المسبب كالبيع المفيد لملكية العين في مقابل الإجارة المفيدة لملكية المنفعة والنكاح المفيد للزوجة وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكررة إلى ما شاء الله، وقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يعم بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثرة عرفاً حتى ما شكك بدواً في سببته الشرعية، لأن «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» إذا اقتضى إمضاء جميع المسببات العقلية اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغة الفارسية أو بالمعاطاة فلا ريب في تحقق السبب والمسبب العرفيين، لكن نشكك في أن هذا السبب هل يكون شرعياً أيضاً أم لا؟

إلا أن هذا الشكك بدوى يزول بأدنى تأمل، لأن المسبب العرفي إذا كان معلوم التحقق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا محالة أمضى سببه العرفي أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا في سبب المعاطاة أو العقد بالفارسية شرعاً فجواز التمسك بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» في جانب المسبب يقتضى جوازه في جانب السبب أيضاً، فيستكشف كونهما سبباً شرعياً أيضاً.

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٨٩

في الاشتراك

الأمر الحادي عشر في الاشتراك

إشارة

والكلام فيه يقع تارة في إمكان الاشتراك ووجوبه وامتناعه، وأخرى في منشأ وقوعه، وثالثة في استعمال المشترك في الكتاب العزيز.

في إمكان الاشتراك وعدمه

أما الجهة الأولى: ففيها ثلاثة أقوال:

الأول: ضرورة وقوع الاشتراك، واستدل له بأن الألفاظ والتراكيب المؤلفة منها متناهية، والمعاني الموجودة في الواقع ونفس الأمر غير متناهية، فالحاجة إلى تفهيم جميع المعاني تستدعي لزوم الاشتراك، لئلا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بوجهين:

أ- أنه يمتنع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ضرورة أن مقدار الوضع تابع لمقدار المعنى، فإذا كانت المعاني غير متناهية كانت الأوضاع أيضاً كذلك، فلا يمكن صدورهما من الوضع المتناهي وهو الإنسان الممكن.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٠

فإن قلت: يمكن أن يكون الواضع هو الواجب تعالى.

قلت: تحقّق الأوضاع الغير المتناهية وإن كان على هذا الفرض ممكناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلى الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد عليه لغو مستحيل في حقّه تعالى.

فالوضع للمعاني الغير المتناهية كما يستحيل بلحاظ تناهى الألفاظ كذلك يستحيل بلحاظ نفس الوضع أيضاً [٤٤٨].
هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الوجه الأوّل.

وهو مع كونه متيناً في نفسه يمكن أن يناقش فيه بناءً على ما ذهب إليه في مبحث أقسام الوضع من إمكان [٤٤٩] الوضع العام والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصاديق الاشتراك اللفظي قطعاً، لتكثّر المعاني فيه، مع أنّ الوضع فيه واحد، فليس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنى.

ب- أنّ المعاني الكليّة كالواجب والممتنع والممكن متناهية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يُغنى عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى [٤٥٠].

الثاني: امتناع وقوعه، واستدلّ عليه بوجوه:

١- أنّ الاشتراك مخلّ بالتفهيم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحكمة.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله أوّلًا: بمنع الإخلال، لإمكان الاتّكال على القرائن الواضحة، وثانيًا: بمنع كونه مخلًّا بالحكمة، لتعلّق الغرض بالإجمال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩١

أحياناً [٤٥١].

وحاصله: أنّ المتكلّم إن كان بصدد بيان تمام مراده أقام قرينه واضحاً على المعنى المراد من اللفظ المشترك فيصير المعنى بيّناً، وإن كان بصدد الإجمال وبيان بعض مراده فلم يقم قرينه أصلاً، ولا- ضير في إجمال اللفظ وإهماله حينئذٍ، فأين الاتّكال على القرائن الخفيّة؟!!

٢- أنّ الوضع جعل اللفظ مرآة للمعنى، فلا بدّ من سرعة الانتقال منه إليه بحيث لا يبقى للسامع حالة تحيّر وتردّد بعد استماع اللفظ، كما أنّ الناظر في المرآة يرى ما انعكس فيها ولا يبقى له تردّد وتحير أصلاً، وهذا المعنى للوضع لا يلائم الاشتراك كما هو واضح.
وفيه: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى لا- مرآة له، فإنّ المرآة مرآة مبروطة بمقام الاستعمال، حيث إنّ المستعملين لا يلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآة، حتّى كأنّهم يلقون المعاني إلى المخاطب، وكذلك المخاطب لا يلاحظ اللفظ إلّا مرآة للمعنى، حتّى كأنّه يتلقّى المعنى بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع يلاحظ كلاماً من اللفظ والمعنى بالأصالة، ثمّ يجعله علامة له، ولا إشكال في كون شيء علامة لشيئين أو أكثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بين مقامى الوضع والاستعمال، فتخيّل أنّ المرآة مبروطة بمقام الوضع.

٣- أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى، ولو أمكن الاشتراك لكان بين اللفظ المشترك وكلّ واحد من معانيه ملازمة، وهذا يستلزم الملازمة بين نفس المعاني وعدم انفكاك بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٢

وفيه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، وقد عرفت فساد القول بالملازمة في مسألة حقيقة الوضع [٤٥٢].

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراك أمر ممكن، ولا- يكون ضرورياً ولا مستحيلاً، بل لا ينبغي إنكار وقوعه في كلام العرب، فإنّ لفظ العين والقرء ونحوهما من الألفاظ المشتركة.

في منشأ وقوع الاشتراك

وأما الجهة الثانية: فما قيل أو يمكن أن يقال فيها وجوه ثلاثة:

الأول: أن منشأ وقوع الاشتراك هو الاختلاف بين القبائل أو البلاد، فإن أهل قبيلة أو بلد وضعوا لفظ العين مثلاً للعين الباكية وأهل قبيلة أخرى أو بلد آخر وضعوه للعين الجارية، وأهل قبيلة ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنى آخر، ثم اللغويون تتبعوا اصطلاحات القبائل والبلاد في معاني الألفاظ فوجدوا بعضها مشتركاً بين معنيين أو أكثر.

الثاني: أن غرض الواضع من الوضع كما يتعلّق بتفهم تمام المراد وتفهمه بسهولة قد يتعلّق أيضاً غرضه بتفهم المراد وتفهمه إجمالاً، فيضع لفظاً واحداً لمعنيين أو أكثر ليستعمله المتكلّم بدون قرينه عند إرادة الإجمال، فصيرورة الكلام مجملاً بالاشتراك لا تكون دليلاً على امتناعه، بل تكون علّة لوقوعه.

الثالث: أنه قد يصير اللفظ بسبب كثرة الاستعمال في المعنى المجازى مستغنياً عن القرينه، فيصير معنأً حقيقياً تعيياً من دون أن يهجر معناه الحقيقي التعيني، فيصبح اللفظ مشتركاً بينهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٣

استعمال المشترك في الكتاب العزيز

وأما الجهة الثالثة - أعنى استعمال المشترك في القرآن - فقال بعضهم بامتناعه وإن كان ممكناً في لغة العرب، لأنه يستلزم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى. وفيه أولاً: أن أدل دليل على إمكان استعمال المشترك في القرآن وقوعه في قوله تعالى: «وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» [٤٥٣] فإن القرء مشترك بين الطهر والحيض، وقوله تعالى: «فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ» [٤٥٤] وقوله تعالى: «وَلَهُمْ أَغْنِيَنَّ لَأَيُّبِرُونَ بِهَا» [٤٥٥] وغيرها من الآيات.

وثانياً: أن الاتكال على القرينه لا يستلزم التطويل إذا أتى بها لغرض آخر غير القرينية، على أنه يمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالى: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» [٤٥٦]، وهل يكون المتشابه غير المجمعل؟! هذا تمام الكلام في الاشتراك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٥

في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الأمر الثاني عشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

إشارة

ولا يخفى أن النزاع يعمّ ما إذا كان المستعمل فيه معنيين حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين.

وقبل البحث ينبغي تقديم أمرين لتحرير محلّ النزاع:

الأول: أن البحث إنّما هو فيما إذا اريد كلّ من المعنيين أو المعاني من اللفظ على سبيل الانفراد والاستقلال كما إذا لم يستعمل إلّافيه،

لا فيما إذا اريد منه الجامع بين المعنيين أو عنوان أحد المعنيين أو اريد أحدهما بالأصالة والآخر بالتبع. الثاني: أن ظاهر كلام القدماء كصاحبى المعالم والقوانين أن النزاع في جواز الاستعمال بمعنى ترخيص الواضع له بعد الفراغ عن إمكانه، خلافاً للمحقق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه، حيث جعلوا النزاع في إمكانه الوقوعى. فلا بد لنا من البحث في مقامين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٧

المقام الأول: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

نظرية المحقق الخراسانى رحمه الله في المقام

ذهب صاحب الكفاية رحمه الله إلى الامتناع، واستدلّ عليه بأن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحة وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا المعنى واحد، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافى لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟ وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللّاحظ أحول العينين [٤٥٧]، إنتهى.

نقد نظرية صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: في الاستدلال بهذه العبارة ثلاثة احتمالات:

١- أن يكون المعول عليه في الاستدلال كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٨

فانياً في المعنى، فإنه إذا صار فانياً في أحد المعنيين لم يبق لفظ لكى يفنى في المعنى الثانى، فكيف يمكن الاستعمال في المعنيين والفناء في الاثنين؟!

وفيه أولاً: منع كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامة له، ويؤيده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميلة لتفهم مقاصدهم، مع أنها لو كانت فانية فيها لما كان لذلك وجه، فحقيقة استعمال اللفظ في المعنى جعله علامة له، ولا إشكال في إمكان جعل شيء واحد علامة لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد في الاثنين دفعةً من دون تقدّم وتأخر بينهما كما في المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أولاً في أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتى يمكن فئاته في المعنى المتأخر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا استعمل اللفظ في عرض واحد في المعنيين من دون أن يكون تقدّم وتأخر في البين.

٢- أن يكون المعول عليه تبعية اللّاحظ في جانب اللفظ، فإنّ المعنى ملحوظ باللّاحظ الاستقلالى، واللفظ باللّاحظ التبعى، فإذا تعدّد المعنى كان اللّاحظ الاستقلالى متعدّداً لا محالة مع أنّه لا يمكن تعدّد اللّاحظ التبعى، لعدم تعدّد اللفظ [٤٥٨].

وفيه: أن لحاظ المتكلم للفظ وإن كان يتبع لحاظ المعنى، إلا أنه لا ضير في وحدة اللحاظ في جانب اللفظ وتعدده في جانب المعنى، فإنه لا يستلزم إلا كون الواحد تابعاً للمتعدد، ولا برهان على امتناعه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٣٩٩

هذا بالنسبة إلى المتكلم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنه يتصور اللفظ أولاً، ثم ينتقل منه إلى المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلا من طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المخاطب متعلق باللفظ والتبعي بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحالة كون المتعدد تابعاً للواحد.

٣- أن يكون المعول عليه نفس اللحاظ لا تبعيته، فإن كان اللحاظ في ناحية المعنى واحداً فلا بد من كونه في ناحية اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان في ناحية المعنى متعدداً ففي ناحية اللفظ أيضاً كان متعدداً.

فالملاك في وحدة لحاظ اللفظ وتعدده هو وحدة المعنى وتعدده [٤٥٩].

وفيه: أن المتكلم إذا قال: «رأيت عيناً» وأراد به العين الباكية، ثم قال ثانياً:

«رأيت عيناً» وأراد به نفس المعنى السابق فلا محالة كان لحاظ اللفظ متعدداً مع كون المعنى واحداً.

فالملاك في تعدد لحاظ اللفظ ووحدته تعدد الاستعمال ووحدته، لا تعدد المعنى ووحدته، فيمكن أن يكون المعنى متعدداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعكس.

ولا يخفى أن جوابنا على الاحتمالين الأخيرين مبنى على منع الصغرى [٤٦٠]، توضيح ذلك: أن الاستدلال على الاحتمال الثاني عبارة عن أن تبعية لحاظ اللفظ يوجب تعدده إذا تعدد اللحاظ في جانب المعنى، وتعدد اللحاظ المتعلق بلفظ واحد ممتنع، وعلى الاحتمال الأخير عبارة عن أن لحاظ اللفظ لا بد من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٠

أن يكون مساوياً للحاظ المعنى عدداً، فلا بد من تعدد لحاظ اللفظ في المقام حيث إن المعنى ولحاظه يكون متعدداً، ولا يمكن تعلق لحاظين أو أكثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنا في كلا الاحتمالين منع الصغرى، إذ الكبرى أعني استحالة تعلق لحاظين بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإن لحاظ الشيء عبارة عن تصوّره وحضوره في الذهن، ولا يمكن حضور شيء واحد في الذهن مرتين في زمان واحد، كما لا يمكن تعلق علمين بشيء واحد كذلك كما لا يخفى.

والحاصل: أن ما استدلل المحقق الخراساني رحمه الله على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد باطل بجميع احتمالاته الثلاثة.

رأى المحقق النائيني رحمه الله في المقام

واستدل المحقق النائيني رحمه الله على استحالة بأن استعمال اللفظ في المعنيين بنحو الاستقلال يستلزم تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد ورتبه واحدة كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيهما، ومن الواضح أن النفس لا تستطيع على أن تجمع بين لحاظين مستقلين كذلك، ولا ريب في أن استعمال في أكثر من معنى يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال [٤٦١].

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله

وفيه: أن للامور المادّية ضيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيها، كما لا يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في آن واحد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحة واسعة، تقدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠١

أمرين مختلفين في صفحاتها في آن واحد، ويدلنا على ذلك قضاؤه الوجدان بملاحظة امور:

- ١- أن النفس تقدر على رؤية شخصين أو سماع صوتين في آن واحد، وعلى الرؤية والسمع أو اللمس والشم كذلك.
- ٢- أن الموضوع في القضايا الحملية وإن كان متقدماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّا أنّهما حاضران عند النفس معاً في آن واحد، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهوية.
- ٣- وإن أبيت عن ذلك كله فلا ريب في أنّك إذا قلت: «السواد والبياض متضادان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين في نفسك في لحظة تلفظك بكلمة «متضادان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس في هذه اللحظة كما لا يخفى.

إقامة برهان آخر على الامتناع ونقده

واستدلّ [٤٦٢] بعضهم على الاستحالة بأنّ اللفظ وجود تنزيلي لطبيعي المعنى ويمتنع اجتماع وجودين في لباس وجود واحد. وبعبارة اخرى لنا امور ثلاثة: وجود حقيقي للمعنى، ووجود حقيقي للفظ، ووجود تنزيلي للمعنى، فإنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمة «زيد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هذه الكلمة لا معناها، والحمل في كليهما شائع صناعى، لكون الموضوع في الأوّل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٢

وهو زيد الموجود في الخارج مصداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفي الثانى وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كذلك، وكلّما تلفظنا بلفظ زيد سواء كان في هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون وجوداً حقيقياً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزلياً لمعناه وهو زيد الموجود في الخارج، وكما يمتنع تعدّد وجوده الحقيقى بوجود واحد، يمتنع أيضاً تعدّد وجوده التنزيلي كذلك [٤٦٣].

وفيه أولاً: أنّ دعوى كون اللفظ من أنحاء وجود المعنى مجازفة، بل لا يمكن ذلك، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقوله الكيف، والمعنى من مقوله الجوهر مثلاً، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو اريد مجرّد الذوق والمسامحة والتخيّل.

وثانياً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودين حقيقيين، لا تنزليين، كيف وقد اجتمع في قولك: «زيد لفظ» وجودان: أحدهما حقيقى والآخر تنزيلي، فإنّ لفظ «زيد» وجود حقيقى لمفهوم «لفظ» وتنزيلي لمعناه بناءً على ما ذهب إليه المستدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزليين مستحيلًا لاستحال اجتماع الحقيقى والتنزيلي بطريق أولى، لكونه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٣

أقرب إلى اجتماع الحقيقين حيث إنّ أحد طرفيه حقيقى.

إن قلت: لا ضير في اجتماع وجودين في قولنا: «زيد لفظ» لأنّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.

قلت: استعمال اللفظ في أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإنّا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلاً والآخر العين الجارية.

والحاصل: أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ممكن عقلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٥

المقام الثاني: في ترخيصه من قبل الواضع

رأى المحقق القمي رحمه الله فيه ونقده

ذهب المحقق القمي رحمه الله في القوانين إلى عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنى حال الانفراد [٤٦٤]، ولا بدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع [٤٦٥].

ويرد عليه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم رعايته حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعايته حال الوضع لكانت خصوصياته الزمانية والمكانية وغيرها أيضاً كذلك، مع أنّ مراعاتها غير لازمة على المستعملين قطعاً.

وثانياً: أنّ الوضع للمعنى حال الانفراد لا يعمّ جميع موارد المشترك، فإنّ منها ما نعتبر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ [٤٦٦]، إذ لا ريب في كون اللفظ مشتركاً لفظياً بين الخصوصيات، ومع ذلك لم يلاحظ الواضع كلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الكليّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٦

فالحاصل: أنّه لا مانع عقلاً ولا وضعاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

بل هو واقع في كلمات الادباء والشعراء، ولا يمكن تخطئهم في ذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٧

كيفية استعمال المشترك في أكثر من معنى

ثمّ بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً وعدم منع الواضع عنه أيضاً يقع البحث في أنّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز؟

رأى صاحب المعالم رحمه الله في المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كونه مجازاً في المفرد وحقيقته في التثنية والجمع.

واستدلّ على الأوّل بأنّ ما وضع له اللفظ المشترك إنّما هو كلّ من المعاني مع قيد الوحدة، فكان استعماله في أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قيد الوحدة واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكُلّ وإرادة الجزء [٤٦٧].

نقد نظرية صاحب المعالم في المفرد

وفيه أولاً: منع اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له، إذ لا دليل عليه، فإنّ معاجم اللغة التي هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذا خالية عنه،

فالظاهر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٨

وضع اللفظ لذات المعنى خالياً من أى قيد وإن كان الواضع واحداً فضلاً عما إذا كان متعدداً.

وثانياً: أن الذى يوجب التجوز إنما هو استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى الجزء إذا كان للكلى تركب خارجى، كإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، ولا يبعد شموله للمركبات العقلية الملحوظة من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادة الحيوان أو الناطق. وأما المقيّد - وهو الذى يكون القيد خارجاً عنه والتقيّد داخلياً، ولا يكون فيه التركب من ذات المقيّد والتقيّد إلبتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع - فإطلاق لفظه وإرادة ذاته مع قطع النظر عن القيد لا يستلزم التجوز، فإن ظاهر كلام البياتيين اختصاص التجوز بالقسمين الأولين لو لم نقل باختصاصه بالأول، وهو التركب الخارجى فقط.

نقد ما أورده المحقق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم

وأورد عليه صاحب الكفاية رحمه الله بوجه آخر، وهو أن قيد الوحدة لو كان معتبراً فى الموضوع له لما جاز الاستعمال فى الأكثر أصلاً، لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا، كما لا يخفى [٤٦٨].

ولكنه غير وارد على صاحب المعالم رحمه الله، لأنه من قبيل خلط المفهوم بالمصدق، فإنّ البحث ليس فى مفهوم الأكثر، بل فى مصداقه، وبعبارة اخرى ليس البحث فى استعمال اللفظ فى المجموع، بل فيما إذا استعمل فى أكثر من معنى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٠٩

واحد على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلفيه [٤٦٩] كما صرح به فى الكفاية.

كلام صاحب المعالم فى التثنية والجمع

واستدلّ صاحب المعالم رحمه الله على كون الاستعمال حقيقةً فى التثنية والجمع بأنهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ دون المعنى فى المفردات، ألا ترى أنّه يقال: زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفاً، وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد، وحينئذٍ فكما أنّه يجوز إرادة المعانى المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً فى معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو فى قوته [٤٧٠]، إنتهى كلامه.

نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه صاحب الكفاية بأنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار فى اللفظ إلّا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنه كثر وارىد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه ارىد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: «جئنى بعينين» ارىد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية، والتثنية والجمع فى الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها [٤٧١].

مع أنّه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقةً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٠

بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقةً لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الأكثر، لأنّ هيئتها [٤٧٢] إنّما

تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد كما إذا استعملنا واريد المتعدّد عن معنى واحد منهما [٤٧٣] كما لا يخفى.

نعم، لو اريد مثلاً من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى في ذلك أصلاً، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة وهي موضوعه لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى [٤٧٤]، إنتهى كلامه.

توضيح: لا يخفى عليك أنّ الإشكال الثاني [٤٧٥] يختصّ بالتثنية، حيث إنّها لا تدلّ إلّا على إثنيين، فإذا استعملت في أربع كان من قبيل استعمالها في أكثر من معناها، بخلاف الجمع، فإنّه لا- يوقف على عدد خاصّ حتّى يقال: استعماله في أكثر من ذلك العدد كان استعمالاً في أكثر من معنى واحد، فلا يعقل استعمال الجمع في الأكثر أصلاً، فالإشكال الثاني يختصّ بالتثنية كما هو ظاهر كلامه حيث مثّل بها وتمركز بحثه فيها من قوله: «نعم» إلى آخر الإشكال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١١

نقد كلام صاحبي الكفاية والمعالم رحمهما الله

ويمكن المناقشة فيما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أخيراً بأنّه لو اريد من تثنية العين مثلاً فردان من الجارية وفردان من الباكية لم يكن من قبيل استعمالها في المعنيين، بل من قبيل استعمال المفرد فيهما، فإنّ علامة التثنية وهي الألف أو الياء مع النون إنّما تدلّ على إثنيين ممّا اريد من مفردهما، ففي الفرد المذكور اريد من العين، العين الباكية والعين الجارية، وعلامة التثنية الملحقة بها لا تدلّ إلّا على تضاعف ما اريد من المفرد، وهذا أصل معنى التثنية لا أكثر منه [٤٧٦].

وبه قد انقدح فساد ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من جواز استعمال التثنية والجمع في الأ-كثر حقيقةً، فإنّه لا- يتصوّر استعمالهما فيه أصلاً.

وأمرًا المفرد فاستعماله في أكثر من معنى قابل للتصوّر، وهو ممكن عقلاً، جائز من قبل الواضع، ويكون بنحو الحقيقة لا المجاز كما تقدّم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٣

المراد من بطون القرآن

رأى صاحب الكفاية فيه

ثمّ إنّ المحقق الخراساني رحمه الله بعد ما منع عقلاً عن جواز الاستعمال في المعنيين قال: وهم ودفع: لعلّك تتوهم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها [٤٧٧]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده صاحب الكفاية في معنى بطون القرآن

ورد جوابه الأول بعض الأعلام في المحاضرات بوجهين، حيث قال:

ويردّه: أنّه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدس سره، أوّلاً لم يكن ذلك موجباً لعظمة القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات، لإمكان أن يراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٤

المعاني بأنفسها حال التكلّم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنيّة، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلّم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعيّة، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب وغيره، بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع، فالكلّ سواء، ولا فضل لأحدهما على الآخر.

على أنّ لازم ذلك أن لا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعاني له، بل كانت شيئاً أجنبيّاً عنه، غاية الأمر أنّها أريدت حال التكلّم بألفاظه. وكلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافة تلك البطون إليه وأنّها معانٍ للقرآن، لا أنّها شيء أجنبيّ عنه: منها: «ما في القرآن آية إلّولها ظاهر: ظهر: وبتن [٤٧٨] ... إلى آخره».

ومنها: «وإذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع .. إلى أن قال: وله ظهر وبتن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق [٤٧٩] وباطنه عميق، وله تخوم [٤٨٠] وعلى تخومه تخوم، لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائب» [٤٨١]. وما شاكلهما من الروايات الكثيرة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٥

وتلقّى جوابه الثاني بالقبول، بل ذكر لتأييده روايات دالّة على أنّ القرآن حيّ لا يموت، يجري على آخرنا كما يجري على أولنا، وأنّه لا ينحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الكتاب وإن كانت في الظاهر حكايات وقصصاً إلّا أنّها في الباطن دروس وعبر للناس [٤٨٢]. إلى غير ذلك.

أقول: ما ذكر من الوجهين ردّاً على جوابه الأوّل صحيح متين، ولكن ما ذكر لتأييد الجواب الثاني من الروايات فلم نعرف كيفيّة تأييدها له، وإن لم يخطر ببالي مناقشة في أصل الجواب.

ويمكن أن يجاب عن التوهّم بوجه آخر أيضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار كلّاً منها واحد من المفسّرين كما يعلم من كتب التفاسير سيّما مجمع البيان، فيمكن أن يراد من البطون تلك الوجوه لا المعاني.

ويؤيّد ذلك ما ورد من أمر على عليه السلام سلمان بالاحتجاج على الخصم بالسنة لا بالقرآن، لكونه ذا وجوه لا يمكن معها إلقاء الخصم على قبول الحقّ [٤٨٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٧

في المشتقّ

الأمر الثالث عشر في المشتقّ

إشارة

اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال [٤٨٤] أو فيما يعتمه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال.

وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم امور:

الأول: في كون المسألة لغوية أو عقلية؟

الظاهر أنها لغوية، فيبحث فيها عن أن هيئة المشتق هل وضعت لخصوص ما تلبس بالمبدء حال النسبة أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه.

ولكن يظهر من موضعين من كلام المحقق النائيني رحمه الله أنها مسألة عقلية:

١- قوله: والسر في اتفاقهم على المجازية في المستقبل والاختلاف فيما انقضى هو أن المشتق لما كان عنواناً متولداً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الأفعال - كما سيأتي -

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٨

فضلاً عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدء، حيث إنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن أن يقال فيما تولد عنوان المشتق: إن حدوث التولد في الجملة ولو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدء، كما أنه يمكن أن يقال: إنه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولد في الحال، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه، هذا فيما إذا تولد عنوان المشتق في الجملة.

وأما فيما لم يتولد فلا مجال للنزاع في أنه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض بمحلّه، فكيف يمكن أن يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع أنه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد أن يكون على نحو المجاز بعلاقة الأول والمشارفة [٤٨٥]، انتهى.

وهذا كما ترى ينادى بكون النزاع في أمر عقلي، حيث علل الاتفاق على المجازية في المستقبل والاختلاف فيما انقضى بأمر عقلي، وهو إمكان القول بكفاية قيام العرض بالمعروض فيما مضى في صدق العنوان حقيقة ولو انقضى عنه، وهذا لا يجري فيما يتلبس في المستقبل.

ولكنه - مع مخالفته لما هو الحق من كون المسألة لغوية - باطل في نفسه أيضاً، فإن حكم العقل مبنى على الدقة لا على المسامحات الراجحة عند العرف، فكيف يجد الفرق بين إسناد الضاربة اليوم إلى من كان ضارباً أمس وبين إسنادها كذلك إلى من يضرب غداً، فيتصور في الأول احتمال كون الاسناد حقيقة دون الثاني مع عدم قيام العرض بموضوعه حال النسبة في كليهما؟! [٤٨٦]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ١ ؛ ص ٤١٩

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤١٩

فالعقل لا- يجيز أن يقال: «زيد ضارب اليوم» فيما إذا لا يكون متلبساً بالضرب حال النسبة، سواء كان ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً.

بل الاتفاق على المجازية في المستقبل والاختلاف فيما انقضى شاهد على كون النزاع في أمر لغوي مربوط بالوضع والواقع والموضوع له، فإن الوضع أمر تعبدى يمكن أن يتحقق لخصوص ما تلبس بالمبدء في الحال، ويمكن أن يتحقق للجامع بينه وبين ما انقضى، ولأى منهما وضع نحن متعبدون غير منكرين.

٢- تعليقه خروج العناوين الذاتية التي يتقوم بها الذات كإنسانية الإنسان وحجرية الحجر عن محل النزاع بأن حجرية الحجر وإنسانية الإنسان وما شابه ذلك إنما تكون بالصورة النوعية لا بالمادة، فلا يمكن القول بإطلاقهما على ما انقضى عنه الحجرية والإنسانية [٤٨٧].

وهذا أيضاً كما ترى ينادى بأعلى صوت بكون النزاع في مسألة عقليته، حيث استدلل على خروج هذه العناوين عن البحث بأمر فلسفي، وهو أنها تدور مدار صورها النوعية وجوداً وعدمًا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢١

الثاني: في تحرير محل النزاع

إشارة

وهنا جهتان من البحث:

الاولى: جهة ارتباط العنوان بالذات

إن ما كان ارتباطه بالذات بواسطة عروض أمر خارج عنها عليها نحو «ضارب» فهو داخل في محل النزاع، وأمّا العناوين المنتزعة عن الذات بلا واسطة أمر خارجي كالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث في خروجها عنه. إنما النزاع في سبب الخروج:

فعلّم المحقق النائيني كما عرفت وبعض الأعلام بأن شبيته الشيء بصورته النوعية لا بمادته، فإذا صار الإنسان مثلاً تراباً فما هو ملاك الإنسانية وهو الصورة النوعية قد انعدم وزال ووجدت حقيقة أخرى وصورة نوعية ثانية، وهي الصورة النوعية الترابية، ومن الواضح أن الإنسان لا يصدق على التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعية، وهي الصورة الإنسانية، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال: إن الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.

وأما المادة المشتركة المعبر عنها بالهولي وإن كانت باقية، إلّا أنّها قوة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٢

صرفة لإفاضة الصور عليها ولا تتصف بالإنسانية بحال من الأحوال [٤٨٨].

هذا حاصل كلام المحقق النائيني وبعض الأعلام.

وفيه أولاً: أنّه مخالف لما هو الحقّ من كون المسألة لغوية، فلا يصحّ فيها إقامة البرهان الفلسفي، وثانياً: أنّه ينتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا يصدق عليه الخلّ بلا إشكال مع بقاء صورته النوعية، فإنّ صيرورته خمراً من قبيل تبدل حاله إلى حال آخر، لا من قبيل تبدل فصله المقوم لحقيقته النوعية.

على أنّ كون شبيته الشيء بالصورة النوعية قاعدة عامية للأعراض أيضاً، وهو يستلزم خروج مثل الأبيض أيضاً عن محلّ النزاع، لأنّ الجسم الذي كان أبيض ثمّ عرض عليه السواد لم يبق بياضه الذي كان مرتبطاً به، فكيف يمكن القول بإطلاق عنوان الأبيض عليه حقيقة بعد ذهاب بياضه بصورته النوعية؟!

فالحقّ أن يقال: علّمه خروج العناوين الذاتية عن محلّ النزاع إنّما هي اتّفاقهم على كونها موضوعه لما يتلبس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبسة بها في زمان ما.

وأما العناوين المرتبطة بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فكلّها داخله في البحث، سواء كانت من الامور الحقيقية الوجودية،

كالأبيض، أو العدمية، كالأعمى [٤٨٩]، أو الاعتبارية، كالمالك والزوج والحرّ، أو الانتزاعية، كالفوق والتحت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٢٣

بقي الكلام فيما يكون ذاتياً بالنسبة إلى بعض أفراده وعرضياً بالنسبة إلى بعض آخر، كالموجود والعالم وسائر أوصاف البارى تعالى المتّحدة مع الذات.

والظاهر دخولها في محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو في هيئة المشتقّ مع قطع النظر عن كونها قالباً لمادّة خاصية، فإذا قلنا: «هيئة الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء في الحال، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه» يشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوين الذاتية التي تكون على وزن الفاعل أيضاً.

فعلى هذا ينحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوين الذاتية التي ليست على هيئة المشتقات.

الثانية: حيثية أنواع المشتقات

لا إشكال ولا خلاف في عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزيد فيها [٤٩٠] لعدم اتّحادهما مع الذات وجريهما عليها، ولذا لا يكون قولنا: «زيد ضرب» قضية حملية، لعدم تحقّق الحمل والهوهوية فيه.

إنّما الخلاف في أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقات الاخرى من اسمى الفاعل والمفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والآلة، أو يختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله في المقام

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها من المصادر المستعملة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٢٤

بمعنى اسم الفاعل وصيغة النسبة كبغدادى.

واحتجّ على خروج غيرها بوجوه:

١- تمثيل الاصوليين باسم الفاعل في تضاعيف الاحتجاجات.

٢- احتجاج بعضهم على الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقيّة الأسماء [٤٩١].

وفيهما: أنّ التمثيل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا يوجب اختصاص النزاع به، لأنّ اسم الفاعل أوضح مصاديق المشتقّ، وقد جرى ديدنهم على التمثيل والاحتجاج ببعض المصاديق الواضحة، فهو غير صالح لإثبات الاختصاص.

٣- أنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ، كقولك: هذا مقتول زيد، أو مصنوعه، أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو هذا مملوك زيد، أو مسكونه، أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطه كلّية، والمرجع فيه إلى العرف، واسم الزمان حقيقة في الأعمّ، وكذلك اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما اعدّ للآلية أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدء عرفاً [٤٩٢].

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بوجهين:

الأول: قوله: ولعلّ منشأه [٤٩٣] توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى [٤٩٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٥

الثاني: قوله: واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأئية والصناعة والملكة حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى [٤٩٥].
والحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقات النحويّة، سوى المصادر والأفعال.
نعم، في اسم الزمان خصوصية تقتضى خروجه عن محلّ البحث كما سيأتي.

جريان النزاع في بعض الجوامد

بل يجرى النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوي مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بأمر خارج عنها، كصيغة النسب، ومثل الزوج والزوجة والرق والحز.
ويشهد لجريان البحث في هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقق الخراساني رحمه الله عن الإيضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، وهذا لفظه:
تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين [٤٩٦]، وأما المرضعة
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٦

الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه [٤٩٧].
ضابطة: لا- إشكال في حرمة أمّ الزوجة والريبة مؤيداً، إلّا أنّه لا بدّ في الاولى اجتماع عنواني الامتية والزوجية في زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «أمّ الزوجة» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» [٤٩٨] فإذا كانت له زوجة رضيعه ثمّ طلقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيرة لا تحرم عليه المرضعة، لعدم اجتماع العنوانين إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعم.
وهذا بخلاف الثانية، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجة، بل عنوان الريبة الناشئة من الزوجة المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى:

«وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» [٤٩٩] فالعنوان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٧

اخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم في حرمة بنت الزوجة المتولدة بعد طلاقها من زوج آخر في باب النسب، سواء قلنا بكون المشتقّ حقيقةً لخصوص المتلبس بالمبدء أو للأعم منه ومما انقضى عنه.
إذا عرفت هذه الضابطة فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسألة المحكية عن الإيضاح، وإن كانت فقهيّة، فنقول:
لا إشكال في حرمة الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الاولى، لصيرورتها إمّا بنته أو ربيته من الزوجة المدخول بها.
وعليه فابتناء الحكم في المرضعة الثانية على الخلاف في مسألة المشتقّ أمر واضح، فإنّ حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها أمّ الزوجة، مع انقضاء الزوجية عن الصغيرة قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع امتية المرضعة وزوجية المرتضعة في زمان إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعم.

وأما المرضعة الاولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسألة المشتقّ، بل هي محرّمة حتّى على القول باختصاص المشتقّ بالمتلبس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهة صدق أمّ الزوجة عليها، ولا يجتمع العنوانان [٥٠٠] في آن واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف

لانقطاع الزوجية عن الصغيرة وحدوث بنيتها وامية الكبيرة لها، فلم يتحقق عنوان ام الزوجة لها في زمان واحد، فحرمتها من جهة كونها ام من كانت زوجة، فلولا إجماع أو نص في المسألة لكانت حرمتها أيضاً مبتنية على مسألة المشتق.

وأجاب عنه بعض [٥٠١] الأعظم بأن الرضاع المحرم علة لتحقق عنوان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٨

الامومة والبنية، وعنوان البنية للزوجة المرتضعة علة لانتفاء عنوان الزوجية عنها، فانتهاء عنوان الزوجية عن المرتضعة متأخر بحسب الرتبة عن عنوان البنية لها، ولا محالة إنها تكون زوجة في رتبة تحقق عنوان البنية، لاستحالة ارتفاع النقيضين، ففي تلك المرتبة تجتمع الزوجية والبنية وكون المرضعة أم الزوجة [٥٠٢].

وفيه: أن هذا أمر عقلي لا يدركه العرف إذا لم يتحقق التقدم والتأخر الزمانيان كما في المقام.

وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أن ظاهر النص والفتوى الاكتفاء في الحرمة بصدق الامية المقارنة لفسخ الزوجية بصدق البنية، إذ الزمان وإن كان متحداً بالنسبة إلى الثلاثة أعني البنية والامية وانفساخ الزوجية، ضرورة كونها معلولات لعلة واحدة، إلا أن آخر زمان الزوجية متصل بأول زمان صدق الامية، ولعل هذا كافٍ في الاندراج تحت عنوان «أمهت نسأل كم» وإن لم يتحقق الاجتماع [٥٠٣].

وفيه - مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعظم [٥٠٤] - عدم تسليم كفاية هذا الاتصال في الاندراج، لأنه لا يقتضى تقارن الامية والزوجية، فلا تكون المرضعة أم الزوجة الفعلية، بل أم من كانت زوجة كما هو واضح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٢٩

والحاصل: أنه لا إشكال في حرمة المرتضعة، وأما المرضعتان فحرمتهما مبتية على كون المشتق حقيقة في الأعم.

نعم، ورد النص وانعقد الإجماع على حرمة المرضعة الاولى، فهي محرمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعدة تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتق موضوعاً للأعم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٢٣١

الثالث: في خروج أسماء الزمان عن محل النزاع

إشارة

أورد على إدراج مثل اسم الزمان في محل النزاع، لانعدام الذات فيه كإنقضاء المبدء، لأن الذات فيه إنما تكون هي الزمان، وهو مبني على التقضى والتصرم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن إدراجه في محل النزاع، لأن كلاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصح أن يقال: إن هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

واجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما في كفاية المحقق الخراساني رحمه الله، وهو أن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى [٥٠٥]، إنتهى كلامه.

وفيه: أن غاية الوضع هي التفهيم والتفهم، فوضع اللفظ للمفهوم العام الذي أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجة إليه كما في المقام لغو.

وأما لفظ الجلالة فمضافاً إلى أن مقتضى التحقيق أنه علم لذات البارى جلّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٢

شأنه، أنا وإن كنا نعتقد بوحدانيته تعالى، إلا أن كثيراً من الناس يعتقدون بتكثير الآلهة، فوضع لفظ الجلالة لمفهوم عام وهو الذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية ليس بلغو، لتعلق الحاجة باستعماله في ذلك المفهوم العام عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصراً في فرد واحد خارجاً بحسب اعتقادنا، فوقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة إنما هو لاحتمال رعاية الواضع حاجة الناس إلى استعماله في المفهوم العام.

وأما الاستشهاد بكلمة «الواجب» فغريب من مثله، وذلك لأن «الواجب» بمعنى الثابت والضروري، وله فردان: ضروري الوجود، وضروري العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا- يعم ضروري العدم، إلا أنه لا- وضع لهذا المركب سوى وضع جزئيه. على أن هذا أيضاً مفهوم عام، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير، والأول وإن انحصر بالله سبحانه، إلا أنه أجنبي عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركب مستقلاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناشٍ عن تركبه من مفاهيم متعدّدة.

كلام الاستاذ البروجردى والخوئي في المقام

ومنها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ البروجردى وبعض الأعلام وهو أن الألفاظ الدالة على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً، حتى تكون مشتركةً لفظياً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركةً معنوياً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٣

الأفراد من معانيها- وهو المكان- قاراً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيّالاً، بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال [٥٠٦].

وفيه: أن التحقيق يقتضى القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعاً لكل من الزمان والمكان بوضع على حدة، فالاشتراك لفظي لا معنوي، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقي مقولي، إذ المكان من مقولة الأين، والزمان من مقولة اخرى، فليس بينهما جامع مقولي، وأما الجامع العنواني الاسمي، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلا أنه لا- يكون موضوعاً له بنحو الوضع العام والموضوع له العام، لأنه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضرورة أنه لا يفهم من «المفعول» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» كما يشهد بذلك الوجدان، وأما بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص [٥٠٧] فمع أنه مخالف لما عليه جميع المشتقات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترك اللفظي، فيرجع الإشكال.

ومنها [٥٠٨]: أن كلمة «العاشوراء» مثلاً وضعت لمعنى كلّي متكرّر في كلّ سنة، وهو اليوم العاشر من المحرم، وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفرادها، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذي وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال في المتلبس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبس، فالذات في اسم الزمان معنى عامٍ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكية وقد انقضى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٤

عنه المبدء [٥٠٩].

وفيه: أن كلمة «العاشوراء» وإن كان لها معنى عام، إلا أن النزاع ليس فيها، بل في كلمة «مقتل الحسين عليه السلام» الذي هو أحد مصاديقها، لأنه هو كان متلبساً بالمبدء، وهو تقضى وتصرم، والفرد الآخر الذي فرض لها مخالف للأول في الوجود، فلا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء، فإن إطلاق «مقتل الحسين عليه السلام» على غير اليوم الذي وقع فيه تلك الفاجعة العظمى بلحاظ كونهما من مصاديق «العاشوراء» إنما هو نظير إطلاق الضارب على عمرو بعد انعدام زيد الذي هو كان متلبساً بالضاربي بلحاظ كونهما مصاديق للإنسان.

ومنها [٥١٠]: أن الزمان من أوله إلى آخر الأبد هوية متصلة باقية بالوحدة الوجودية، وعليه يكون الزمان بهويته باقياً وإن انقضى عنه المبدء.

وفيه: أن هذا أمر فلسفي، والعرف الذي هو الملاك في مثل هذه المباحث يرى الزمان متصراً ومتقضياً، ويرى أول اليوم غير وسطه وآخره.

والحاصل: أنه لا يمكن الذب عن الإشكال، فالنزاع لا يعم أسماء الزمان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٥

الرابع: في مادة المشتقات

إشارة

وقع الكلام بين الأعلام في تعيين مادة المشتقات، فقال الكوفيون: إنها الفعل [٥١١]، وقال البصريون: إنها المصدر [٥١٢]. وفي كليهما مناقشة، لأن المادة المشتركة لا بد من أن تكون سائرة في فروعها بتمام وجودها، أعني حروفها وهيئتها ومعناها، ومن المعلوم أنهما ليسا كذلك، إذ هيئتهما آبية عن ورود هيئة أخرى عليهما، ومعنى كل منهما أيضاً لم يتحقق في الآخر، ولا في سائر المشتقات.

نعم، لو كان معنى المصدر خصوص الحدث من دون النسبة [٥١٣] كما في اسمه كان معناه موجوداً في سائر المشتقات، إلا أن هيئته لم تكن موجودة فيها كما هو واضح.

رأى المحققين في مادة المشتقات

والحق ما ذهب إليه المحققون من المتأخرين، من أن مادة المشتقات عارية عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات إلا من ترتيب حروفها،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٦

ووضعت بوضع مستقل لنفس الحدث فقط من دون النسبة، فمادة «ضارب» مثلاً هي «ض، ر، ب» وهذه المادة وضعت لما نعبر عنه في الفارسية ب «كتك»، وهي بحروفها المرتبة ومعناها موجودة في جميع مشتقاتها، ولا هيئة لها حتى يستحيل ورود هيئة أخرى عليها، ألا ترى أننا نفسر قولنا: «ضرب، يضرب، ضارب» بالفارسية ب «كتك زد، كتك مي زند، كتك زننده» فمعنى المادة وحروفها المرتبة متحققة في هذه المشتقات.

وقد اورد على هذا بوجه:

- ١- أن المادّة- خاليّة من كلّ هيئة- ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عبارة عن علقه بين اللفظ والمعنى؟! وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفادّة الفعلية كي يستلزم فعليّة إمكان التّنطق بها، بل الموادّ موضوعه بالوضع التهيئي لأنّ تتلبس بهيئة موضوعه، فيتحقّق الإفادّة والاستفادّة، ومثلها لا يجب أن يكون من مقوله اللفظ الذي يتكلّم به.
- ٢- المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة، فما الفرق بينه وبين المادّة؟ والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذي وضعت له المادّة، إلّا أنّ وضعها تهيئي كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التّنطق بالمادّة عند الحاجة إلى إفادّة معناها.
- ٣- أنّ لازم ذلك هو دلالة المادّة على المعنى الذي وضعت له، وإن تحققت في ضمن هيئة غير موضوعه، مثل «ضرب» و «ضرب».
- وفيّه: أنّ وضع الموادّ تهيئي للازدواج مع الهيئات الموضوعه، وبذلك يحصل اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٧
- لها ضيق ذاتي لا مجال معه لتوهم الدلالة في ضمن المهملات.
- ٤- أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة في الوضع يستلزم دلالتها على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة، إذ لا يفهم من كلمة «ضارب» مثلاً إلّا معنى واحد.
- وفيّه:- مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيين والبصريين أيضاً- أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّة في دلالة الهيئة، بحيث لا يفهم منها إلّا معنى مندكّ في معنى الهيئة، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أيّ هيئة في مقام وضع الموادّ، وأيّ مادّة في مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّة في مقام الوضع، إلّا أنّ المادّة لا تحصل لها في مقام الاستعمال إلّا بتحصّل هيئتها، وهي مركّبة معها تركيباً اتّحادياً، ودلالتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبة المادّة إلى الهيئة في هذا المقام كنسبة الهيولى إلى الصورة في الاتّحاد.

البحث حول دلالة [٥١٤] الفعل على الزمان

ثمّ إنّ قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها في تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

برهان صاحب الكفاية لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٨

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات [٥١٥]، إنتهى كلامه.

توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلك الخصوصية في جميع موارد استعمال الماضي والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان

والمجردات، إلا أنها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة في الزمان إلا إذا اسند إلى الزمانيات.

وهو رحمه الله لم يعين تلك الخصوصية، لكن يناسب أن تكون في الماضي «التحقق» وفي المضارع «الترقب» فيكون معنى قولنا: «مضى الزمان» و«علم الله» و«علم زيد» تحقق مضي الزمان، وتحقق علم الله، وتحقق علم زيد، فالخصوصية موجودة في الجميع، لكنها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي إلا في الأخير، وكذا إذا قلنا: «يمضي الزمان» و«يريد الله» و«يعلم زيد» يكون معناها يترقب مضي الزمان وإرادة الله وعلم زيد، لكنها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة في الحال أو الاستقبال إلا في الأخير.

تكميل: مادة الفعل لا تدل على الزمان، وإلا لكان سائر المشتقات أيضاً دالة عليه، وأما هيئته [٥١٦] فالتحقيق أنها وضعت لمعنى حرفي، وهو ارتباط المبدء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٣٩

بالفاعل، إذ كما أن «في» مثلما في قولنا: «زيد في الدار» تدل على الظرفية، وهي أمر حقيقي متعلق بطرفيه، وهما «زيد» و«الدار» فكذلك إذا قلنا: «ضرب زيد» أو «يضرب زيد» تدل هيئة الفعل على الارتباط الصدوري بين الضرب وبين زيد، لكن يدل الماضي على تحقق هذا الارتباط والمضارع على ترقبه، فأين دلالة الهيئة على الزمان الذي هو معنى اسمي؟!

اشتراك هيئة الماضي بين الفعل المتعدى واللازم

ثم إن الحق ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» من اشتراك هيئة الماضي [٥١٧] بين الفعل المتعدى واللازم اشتراكاً لفظياً، إذ الارتباط في الأول صدوري وفي الثاني حلولي، مثل «ضرب زيد» أي صدر الضرب منه، و«ابيض الجسم» أي حلّ البياض فيه، فهية الماضي وضعت تارة للارتباط الصدوري واخرى للارتباط الحلولي.

إن قلت: يمكن أن يقال بوضعها للجامع بينهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإن الارتباط بدون قيد الصدور والحلول يعم الارتباط الوقوعي الذي في الفعل المجهول أيضاً.

هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟

ثم إنه كثيراً ما يطلق الفعل المضارع ويراد به الحال، كما إذا سألك السائل عن أنك هل تعلم حكم كذا؟ فأجبت بقولك: «نعم أعلمه» فإنه لا إشكال في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٠

كون المضارع مستعملاً في السؤال والجواب في الحال.

بل ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنه وضع للحال واستعماله في الاستقبال مجاز بمعونه القرينة كالسين وسوف، وما اشتهر من أنه بمعنى الحال والاستقبال من الاشتباهاة، فإن ظهوره الأولي هو التلبس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا» [٥١٨] فإن الظاهر منه أنهم حال نزول الآية كانوا يقولون: لست مرسلًا [٥١٩].

وفيه: أنه كثيراً ما يستعمل في الاستقبال أيضاً من دون قرينة المجاز، واستعماله في الآية في الحال لا يدل على كونه مجازاً في الاستقبال، إذ غاية ما يقتضيه أنه حقيقة في الحال، وأما أنه مجاز في الاستقبال فلا.

وقال المحقق الخراساني رحمه الله بكونه مشتركاً معنوياً بينهما، وظاهر كلامه اعتراف النحويين بذلك أيضاً، وجعل هذا مؤيداً لعدم دلالة الفعل على الزمان، فراجع تفصيل كلامه في الكفاية [٥٢٠].

وذهب سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على ما في تقارير بحثه بقلم بعض الأجلة إلى أنه مشترك لفظي بينهما، إلّا أنّ الوضع بالنسبة إلى الاستقبال تعييني وبالنسبة إلى الحال تعيني، فالأول مقدّم على الثاني [٥٢١]. ولا يبعد عندي أنهما كانا في مرتبة واحدة ليس بينهما تقدّم وتأخر أصلاً، فوضع المضارع للارتباط الصدوري أو الحلولي الحالي تارة والاستقبالي اخرى.

وكيف كان، فلا ثمرة لهذا النزاع فلا نطيل الكلام فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤١

الخامس: في منشأ اختلاف المشتقات

إشارة

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ اختلاف المشتقات في المبادئ- وكون المبدء في بعضها فعلياً كالضارب، وفي بعضها قوّة واستعداداً كالثمر، وفي بعضها ملكة كالمجتهد، وفي بعضها حرفة كالتاجر، وفي بعضها صناعة كالنجار والصائغ- لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً [٥٢٢].

نقد نظرية المحقق الخراساني رحمه الله في منشأ اختلاف المشتقات

وفيه: أنه لو كان اختلافها مستنداً إلى مبادئها من دون أن يرتبط بالهيئة أصلاً لكانت التجارة في قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» [٥٢٣] بمعنى حرفة التجارة، مع أنّ المراد بها هو التجارة الفعلية بلا إشكال، وأيضاً إذا ندرت ترك الخياطة مثلاً، فلا ريب في تحقّق الحنث بخياطة واحدة، وإن لم تصر حرفة أو صنعة لك، وأيضاً لو كان القوّة والشأئية داخله في معنى الإثمار لكان إضافة لفظ الشأئية إليه في قولنا: «الشجرة المثمرة هي التي لها شأئية الإثمار» لغواً زائداً، بل مخللاً بالمعنى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٢

نعم، لا ريب في أنّ الاجتهاد يكون بمعنى ملكة الاستنباط، إلّا أنّ هذه معناه الاصطلاحى عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغة فهو بمعنى الجدّ والجهد الفعلى، والنزاع إنّما هو في معنى المشتقّ لغوً لا اصطلاحاً. وبالجملة: لا فرق في مبادئ هذه المشتقات المختلفة في كونها متّخذة بنحو الفعلية، فلا يرتبط اختلافها بالموادّ، ويؤيده ظهور الماضى والمضارع في الفعلية في مثل «تجر» و«يتجر» لا في الحرفة، مع اشتمالهما على مادّة لفظ «التاجر». فماذا نقول في المقام، سيّما في مثل «الضارب» و«التاجر» اللذين كلاهما على هيئة الفاعل، فلا يمكن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعلية والثاني بنحو الحرفة، إذ لا تعدّد في هيتتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع في المشتقات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن يقال: هيئة الفاعل وضعت تارة لمن اشتغل بالمادّة بالفعل، واخرى لمن اتّخذها حرفة له وإن لم يشتغل بها

فعلًا، بعيد لا نلتزم به كما قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

ثم إنه رحمه الله قال: إن ما يدل على الصنعة والحرفة قد استعمل في تلك المعاني أولًا بنحو المجاز حتى صارت حقيقةً، إما باستعمال المواد في الصنعة والحرفة، أو استعمال مجموع المادة والهيئة مجازًا، باعتبار أن المشتقات كأنها كلمة واحدة مادةً وهيئةً كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد [٥٢٤]، إنتهى كلامه.

أقول: وأبعد منه جريان هذا الاحتمال في اسمي الآلة والمكان، كالمفتاح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٣

والمسجد، ضرورة صدق هذين العنوانين على آلة الفتح ومحلّ عبادة المسلمين حقيقةً قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّن فيهما.

تناقض كلام المحقّق الخوئي

«مدّ ظلّه»

في منشأ اختلاف المشتقات

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حيث ذهب في صدر كلامه إلى كون اختلاف المشتقات كلها مربوطاً بالمواد، وفي وسطه إلى كونه في اسم المكان والآلة ناشئاً عن الهيئة [٥٢٥]، فإنه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقات بجريها على الذوات

وقيل: إنّ الشائبة والحرفة والصناعة وغيرها ناشئة من جرى المشتق على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جرى يكون بمعنى الفعلية، فلفظ «المثمر» و «التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمرة بالفعل، ومن له التجارة كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجرة مثمرة» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شائبة الإثمار ومن له حرفة التجارة، فالخصوصيات المذكورة لا ترتبط بمواد المشتقات ولا بهيئاتها، بل بالجرى والحمل.

وهذا نظير ما احتمل في كلمة «الجارى» في الفقه، فإن فيه خصوصية النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجارى بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصية في معناه اللغوي، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٤

ف قيل في حلّه: لفظ «الجارى» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأمّا إذا اخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجارى» كان فيه خصوصية النبع منها.

وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتحاد والهوهوية بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيّرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمة «التاجر» وحدها بمعنى من له التجارة بالفعل، وإذا صار محمولاً وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفة التجارة؟!

على أنّ لفظ «التاجر» مجرداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفة، ويشهد عليه أنك لو سئلت عن معناه لم تفصل بين ما إذا كان مجرداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفة التجارة.

وأما ما احتمل في لفظ «الجاري» فلا يكون مؤيداً له، لأنه أيضاً في جميع موارد استعماله يكون بمعنى السائل، ولم يؤخذ النبع في معناه اللغوي وإن اخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا اخذ في عبارات الفقهاء وصفاً له وقيل: «الماء الجاري» أرادوا به النابع السائل، لكنه اصطلاح فقهي لا يرتبط بالمعنى اللغوي.

بيان الحق في منشأ اختلاف المشتقات

ويمكن أن يقال: إن المواد اخذت بنحو الفعلية في جميع المشتقات، لكن هيئة اسم الآلة وضعت لما اعدت لتحقيق المبدء بالفعل به، فالمفتاح يكون بمعنى الوسيلة المعدة لأن يتحقق الفتح الفعلي بها، وإن لم يتحقق بعد، بل ولا يتحقق في الاستقبال أيضاً أصلاً، فهذه الوسيلة ما دامت معدة للفتح صالحة له، تكون

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٥

متلبسة بالمبدء، وإذا زال صلاحيتها انقضت عنها المبدء.

واسم المكان أيضاً وضع للمكان المعد لأن يتحقق فيه المبدء بالفعل، فالمسجد يكون بمعنى المكان الذي اعد لأن يسجد فيه بالفعل، وإن كان لم يسجد فيه بعد، ولا يسجد في الآتي أيضاً أصلاً، فما دام صالحاً لهذا الغرض كان متلبساً بالمبدء، وإذا زال صلاحيته بخراب ونحوه انقضت عنه المبدء.

فالخصوصية المتحققه في اسمي الآلة والمكان ناشئة عن الهيئة لا المادة.

نعم، هنا إشكال، وهو أن هذا المعنى لا يطرد في جميع أسماء الأمكنة، فإنك حينما تقول: «هنا مجلسي» مشيراً إلى مكان خاص من صف الجماعة، لا يكون معناه أن ذلك المكان اعد لجلوسك وإن لم تجلس فيه.

الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثم إنه حكى بعض الأعلام عن استاذة خروج أسماء المفعولين [٥٢٦] عن النزاع، لأن الهيئة فيها وضعت لأن تدل على وقوع المبدء على الذات، وهذا المعنى مما لا يعقل فيه الانقضاء، لأن ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضرورة أن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، والمفروض أن الضرب مثلاً قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنها ممن وقع عليه الضرب، إذاً لا يفرق في صدق المشتق بين حال التلبس والانقضاء، ففي كلا الحالتين على نسق واحد بلا عناية في البين، بل لا يتصور فيه الانقضاء كما مر [٥٢٧].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٦

وفيه - كما قال بعض الأعلام أيضاً في جوابه - أنه لو تم ما ذكره لجرى ذلك في أسماء الفاعلين أيضاً، فإن الهيئة فيها موضوعه لأن تدل على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنه لا يتصور انقضاء الصدور عن صدر عنه الفعل خارجاً، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، والمبدء الواحد كالضرب مثلاً لا يتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غاية الأمر أن قيامه بأحدهما قيام صدوري وبالأخر قيام وقوعي [٥٢٨].

وحل ذلك: أن المراد بالصدور في اسم الفاعل والوقوع في اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعلين، فما دام الضرب صادراً من زيد بالفعل كان متلبساً بالمبدء، وإذا زال فعلية الصدور كان ممن انقضت عنه المبدء، وهكذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل على عمرو كان متلبساً به، وإذا زالت فعلية الوقوع كان ممن انقضت عنه.

بيان الحق في المشتقات التي يفهم منها الحرفة والصناعة

بقي الكلام في مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفة والصناعة.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئة والمادة حقيقة عرفية في المعنى الخاص المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلك المعنى بالمادة وحدها ولا بالهيئة كذلك، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب في أخذ مادّتهما بنحو الفعلية، فهي عبارة عن الضرب الفعلي والتجارة الفعلية، وهيئة الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلك الضرب الفعلي وتلك التجارة الفعلية.

فمادّة التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثم صار مجموعهما بسبب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٧

الوضع أو كثرة الاستعمال حقيقة عرفية في معنى ثالث، وهو «من له حرفة التجارة» [٥٢٩].

فلا يرتبط هذا المعنى العرفي بالجهة المبحوث عنها التي تتمحّض في هيئة المشتق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٤٩

السادس: حول كلمة «الحال» في عنوان المسألة

إشارة

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال النسبة [٥٣٠] والجري لا حال النطق [٥٣١]، إلخ.

وفيه: أنّ المشتق لا يدلّ على الزمان أصلاً، فإنّك قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلاً عن الاسم الذي لا خلاف في عدم دلالة عليه، فلا معنى للقول بدخول الزمان في مفهوم المشتق، سواء في ذلك زمان النطق والجري والتلبس.

على أنّ الكلام في المشتق إنّما هو في المفهوم اللغوي التصوري كما قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله [٥٣٢]، سواء تحقّق الحمل والجري أم لا، نطق به متكلّم أم لا.

وبعبارة أخرى: البحث إنّما هو في مفهوم هيئة «الضارب» مثلاً من دون ملاحظة كونه محمولاً على زيد مثلاً، أو منطوقاً في كلام متكلّم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لا بدّ من أن يضع الواضع أولاً اللفظ بإزاء المعنى،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٠

ثم ينطق به المتكلّم ويحمّله على الذات، فهل يمكن دخول زمان النطق أو النسبة في ما وضع له المشتق مع كونهما متأخرين عن الوضع؟!

وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلاً معنى قبل الجري والنطق؟!

ويختصّ حال التلبس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضى عنه المبدء أيضاً متلبس به في حال التلبس، فكان المشتق حقيقة فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبس، ولا يعقل النزاع في أنّه هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في حال التلبس أو في الجامع الأعم منه وممّا انقضى عنه المبدء.

بيان الحق في المسألة

فلا بد من جعل البحث في مفهوم تصوّري غير مشتمل على الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضى عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما يتوهم عدم تحقّق التلبّس بالمبدء في مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فيهما، ولا يعقل تلبّس المعدوم والمستحيل بالمبدء، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وفيه: أنّ النزاع في المشتقّ كما عرفت في معناه التصوّري، وهو بسيط كما سيجيء، فلا مجال للتمسك بقاعدة الفرعية.

نعم، لو كان معناه مركّباً، وهو شيء ثبت له كذا، لكان للتمسك بها مجال.

إن قلت: الإشكال وإن لم يكن وارداً على معناه التصوّري، إلّا أنّه وارد فيما إذا حمل على موضوع، فإننا إذا قلنا: «زيد معدوم» أو «شريك الباري ممتنع»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥١

فهو ثبوت شيء لشيء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجاب عنه المحقّق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تبعاً لصدر المتألّهين بأنّ ملاك الحمل في الحمل الشائع وإن كان هو الاتّحاد في الوجود إمّا خارجاً، ك «زيد كاتب» أو ذهنياً، ك «الإنسان نوع» إلّا أنّ الوجود قد يكون بيتياً، كالمثالين، وقد يكون فرضياً، مثل «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» فإننا نفرض لزيد وشريك الباري مع كونهما معدومين، وجوداً خارجياً ثمّ نحكم بكونهما متّحدين مع المعدوم والممتنع في الخارج [٥٣٣].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

لكن ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره في مقام الجواب عن الإشكال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضايا وإن كانت بظاهاها موجبة، إلّا أنّها في الواقع سالبة محصّلة، فإنّ قولنا: «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» كان في الحقيقة بمعنى «زيد ليس بموجود» و «شريك الباري ليس بممكن» والسالبة المحصّلة كما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً [٥٣٤].

لا يقال: فعلى هذا يكون قولنا: «زيد موجود» أيضاً بمعنى «زيد ليس بمعدوم».

فإنّه يقال: العدم ليس بشيء حتّى يرجع الوجود إليه، بل الأمر بالعكس.

نعم، يمكن ذلك فيما إذا كان الوصفان ضدّين، كالأبيض والأسود، فإنّهما أمران وجوديّان، فنقول للجسم الأبيض: إنّه ليس بأسود وبالعكس، بخلاف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٢

المقام، فإنّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لكون الأوّل أمراً وجودياً والثاني عدمياً، فالثاني عبارة عن عدم الأوّل، لا بالعكس.

وإن أبيت عن رجوع هذه القضايا إلى السالبة المحصّلة فيمكن الجواب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ قاعدة الفرعية إنّما تجرى في خصوص ما إذا كان للمحمول واقعيّة وتحقّق، حتّى يصدق ثبوت شيء لشيء، بخلاف المقام الذي لا يصدق على المحمول عنوان الشيء أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٣

السابع: فيما يقتضيه الأصل في المقام**كلام صاحب الكفاية فيه**

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها [٥٣٥] بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل [٥٣٦] على اعتبارها في تعيين الموضوع له [٥٣٧]، إنتهى. هذا بالنسبة إلى المسألة الاصولية.

ثم إنه رحمه الله قال في مقام تعيين الوظيفة العملية في الفروع الفقهيّة:

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل «أكرم كل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٤

عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء [٥٣٨]، إنتهى.

نقد نظرية صاحب الكفاية في المسألة

وأورد عليه بعض الأعلام بأن الاستصحاب لا-يجرى في الفرض الأخير أيضاً، وأنه مجرى أصالة البراءة كأول، لعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري رحمه الله في أواخر الاستصحاب من رسائله. أما الأول- وهو استصحاب بقاء الحكم- فلا اعتبار وحده القضية المتيقنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً في جريان الاستصحاب، ضرورة أنه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولاً، وحيث إن في موارد الشبهات المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شك في بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس [٥٣٩] من جهة الشك في مفهوم المغرب، وأن المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأول كان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفياً، وعلى الثاني هو كان باقياً، وبما أنا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأما الثاني- وهو استصحاب بقاء الموضوع- فلعدم الشك في انقلاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٥

حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فإن استتار القرص عن الافق حسي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب؟ وبعبارة واضحة: إن المعترف في الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهومية، فإن كلاً من الاستتار وذهاب الحمرة متيقن فلا شك، وإنما الشك في بقاء الحكم، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق، وقد عرفت أن الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأما بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدم أنه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعة أو الضيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإن الشبهة فيه مفهومية، والموضوع له مردد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضى، فالاستصحاب لا يجري في الحكم، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك، فإن المولى إذا قال: «أكرم كل عالم» وكان زيد

متلبساً بالعلم في حال صدور الحكم، ثم انقضى عنه قبل الامتثال، فالقضية المتيقنة إنما هي وجوب إكرام زيد من حيث إنه عالم، وهذه الحيثية ليست محرزة حين الشك في الوجوب، وكذلك لا يجرى الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشك في شيء خارجاً، لأننا نقطع بأن زيدا كان متلبساً بالعلم في حال صدور الحكم، وأنه ليس متلبساً به حين الامتثال، وإنما الشك في مفهوم «العالم» وأنه هل وضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن المنقضى، وقد عرفت أنه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهوم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٦

اللفظ ووضعه سعةً وضيقاً [٥٤٠].

هذا ما أورده بعض الأعلام على المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ويمكن المناقشة في كلامه بوجه آخر أيضاً، وهو أنه لو سلمنا جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية لكان جارياً في الفرض الأول [٥٤١] أيضاً، لأن زيدا وإن كان منقضياً عنه المبدء في حال صدور الحكم وشككنا في صدق العالم عليه حقيقةً، إلا أنه كان قبله عالماً قطعاً، فيستصحب ليرتب عليه وجوب الإكرام، إذ لا يشترط في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على المستصحب في ظرف اليقين، بل يكفي ترتبه عليه في ظرف الشك فقط.

والحاصل: أن المحقق الخراساني رحمه الله إن كان قائلاً بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كان المرجع أصالة البراءة في كلا-الموردين، وإن كان قائلاً بجريانه فيها كان المرجع هو الاستصحاب كذلك، فالتفصيل بينهما يجعل المورد الأول مجرى البراءة والثاني مجرى الاستصحاب باطل قطعاً على كلا المبنيين.

إشارة إلى الأقوال في مسألة المشتق

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت [٥٤٢]، إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٥٤٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٧

والأقوال المفصلة ستة، وحيث إنها إما باعتبار المواد، كالتفصيل بين اللازم والمتعدى [٥٤٤] بكون الأول حقيقة في خصوص المتلبس والثاني في الأعم، أو باعتبار الأحوال، كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه بكون الأول حقيقة في خصوص المتلبس والثاني في الأعم، فليس التعرض لها بمهم، لما مرت الإشارة إليه من أن اختلاف المبادئ والأحوال لا يوجب الاختلاف فيما نحن بصدده في مبحث المشتق من تحقيق مفهوم هيئته اللغوي التصوري [٥٤٥]، فتمام ملاك البحث هو الهيئة لا المبادئ والأحوال.

وأما مثل الزوج والزوجة والحز والعبء من الجوامد فإنها وإن لم يكن لها وضع على حدة بحسب خصوص هيئاتها، بل وضع المجموع منها ومن المواد لمعانيها، إلا أن مفهومها حيث يكون جارياً على الذات منتزعاً منها بملاحظة اتصافها بالمبدء كالمشتقات النحوية فلو اعتبر التلبس في المشتقات النحوية اعتبر فيها أيضاً وإلا فلا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٥٩

بيان الحق في مسألة المشتق

في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء

فالمهم إنما هو التعرض لأدلة القولين الأصيلين، فنقول:

ذهب الأشاعرة إلى كونه حقيقة في خصوص المتلبس، وهو الحق.

واستدل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بتبادر خصوصه [٥٤٦].

وهو تمام، بل الدليل ينحصر فيه.

وأما صحة السلب وعدمها فقد عرفت عدم كونهما علامتين للمجاز والحقيقة، في مقابل التبادر وعدمه.

وأيضاً مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة لا تصلح أن تجعل وجهاً على حدة على اعتبار التلبس، إذ لا طريق إلى

العلم بتضاد تلك الصفات مع قطع النظر عن التبادر. على أنك قد عرفت أن المسألة لغوية لا يصح الاستدلال لها بالوجه العقلي.

نعم، تضاد هذه الصفات يؤيد كون المتبادر خصوص المتلبس.

فالدليل على اعتبار التلبس بالمبدء والاشتغال به في صدق المشتق حقيقة منحصر في التبادر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٠

في بطلان القول بالأعم

ولابد للقائلين بالأعم من تصوير جامع بين المتلبس والمنقضى ولا يمكنهم ذلك، لعدم تحقق جامع حقيقي بينهما، إذ المتلبس هو

واجد المبدء والمنقضى فاقده، ومعلوم أنه لا جامع ماهوى مقولى بين واجد الشيء وفاقده.

وأما الجامع الانتزاعي فلا بد من اعتبار امور فيه:

١- عدم دخل الزمان فيه، لما عرفت من خلوه المشتق عنه، فلا يصح احتمال كون الموضوع له جامعاً انتزاعياً دالاً على الماضى والحال.

٢- عدم تركبه من مفهومين أو أكثر، لما سيجىء من أن مقتضى التحقيق هو بساطة مفهوم المشتق [٥٤٧].

٣- كونه أمراً متبادراً من المشتق، لما مضى من انحصار علامة الحقيقة في التبادر.

وأنى لهم من تصوير جامع بين المتلبس والمنقضى واجد لهذه الخصوصيات؟

نقد أدلة القول بالأعم

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلى فرض إمكان تصوير الجامع فلا يمكنهم إثبات وضعه له، لأنهم احتجوا بوجوه كلها مدخولة:

الأول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص المتلبس بالمبدء.

الثانى: صدق «المضروب» و «المقتول» على من انقضى عنه المبدء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦١

وفيه: أن صدقهما عليه حقيقة إنما هو بلحاظ حال التلبس، ضرورة عدم صحه قولنا: «زيد اليوم مضروب عمرو أو مقتوله» فيما إذا

انقضى عنه مبدئهما إلا بنحو من العناية والمسامحة.

الثالث: قوله تعالى فى آية حد السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» [٥٤٨] وفى آية حد الزنا: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» [٥٤٩] فإنهم حين القطع والجلد انقضى عنهم التلبس بالسرقة والزنا [٥٥٠].

وفيه أولاً: أن الحد ليس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعي على المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنيع الذى دعا الشارع أو

المقتن العرفي إلى تأديبه وسياسته، وحينئذٍ فالموجب للسياسة هو العمل الخارجي لا صدق العنوان الانتزاعي، فالسارق تقطع يده لأجل سرقة، ففي آية حد السرقة يكون عنوان «السارق» و«السارقة» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته، فكأنه قال: الذي صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه، سواء صدق عليه عنوان السارق بنحو الحقيقة أو المجاز أو لم يصدق أصلاً.

وثانياً: ما أورده عليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنه استعمل المشتق في الآيتين بلحاظ حال التلبس، فكان المعنى «من كان سارقاً أو سارقةً فاقطعوا أيديهما» و«من كان زانيةً أو زانياً فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» ولا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٢

ولو بعد انقضاء المبدء [٥٥١].

وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أن استعمال المشتق في المنقضى بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً في القضايا الخارجية في الجملة، إلّا أنه في القضايا الحقيقية غير محتمل، فإن الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضى، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، فإن المراد بالجنب والحائض في قولنا: «الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل» هو كل إنسان فرض متلبساً بالجنابة أو الحيض خارجاً، فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فيمن تلبس بالمبدء، ولا يتصور فيه الانقضاء، غاية الأمر أن الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب، كما كان هو الحال في الآيتين [٥٥٢].

إنتهى ملخصاً.

الرابع: استدلال الإمام عليه السلام تأشيراً بالنبي صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: «لَا يَتَّبِعُ الظَّالِمِينَ» [٥٥٣] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلّا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بمنع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٣

وهي أن الأوصاف العنوائية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لا تصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدء للحكم مع كفاية مجرد صحه جري المشتق عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجري عليه واتصافه به حدوداً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدء ظاهراً حين التصدي، فلا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا - كما لا يخفى، ولا - قرينه على أنه على النحو الأول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعها محلها وأن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتمصص بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى [٥٥٤]، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.

والحاصل: أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال، والقول بالأعم مردود ثبوتاً وإثباتاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٥

في بساطة المشتق وتركبه

وينبغي التنبيه على امور مهمّة

الأول: في بساطة المشتق وتركبه

إشارة

والمراد بهما هو البساطة والتركب بحسب التصوّر والإدراك كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله، فالمفهوم إذا كان واحداً بحسب التصوّر كان بسيطاً وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين أو أكثر.

ثم إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله بعد اختيار البساطة وبيان المراد بها، شبه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلى شيء له الحجريّة أو الشجريّة مع وضوح بساطة مفهومهما [٥٥٥].

وفيه: أنّ انحلال «الضارب» مثلاً إلى شيء له الضرب إنّما هو مربوط بالدلالة اللفظيّة، ضرورة أنّ له مادّة وهيئة، ولكلّ منهما وضع على حدة، فمفهوم «الضارب» وإن كان بحسب التصوّر والإدراك بسيطاً إلّا أنّه ينحلّ عقلاً بحسب مدلوله اللفظي إلى الذات والمادّة والربط بينهما، بخلاف مثل الحجر، فإنّه وإن كان ينحلّ عقلاً إلى شيء له الحجريّة إلّا أنّه بسيط بحسب مدلوله اللفظي، ضرورة أنّ الواضع تصوّر مادّته وهيئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٦

لا يرتبط بمقام دلالة اللفظ، بل يرتبط بواقعته.

فما ذهب إليه في معنى البساطة حقّ، بخلاف تنظيره المقام بالجوامد.

فالتزاع إنّما هو في أنّ المشتق هل هو بسيط بحسب الإدراك والتصوّر أو مركّب؟ وبعبارة اخرى: هل هو مثل الحجر في انتقاش صورة واحدة في الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زيد»؟ فكما أنّه يتصوّر السامع عند سماعه ثلاثة أشياء: ١- الغلام، ٢- زيد، ٣- الارتباط الواقع بينهما، فكذلك يتصوّر من «الضارب» أيضاً ثلاثة أشياء: ١- الذات، ٢- الضرب، ٣- الارتباط الواقع بينهما.

رأى المحقّق الخوئي «مدّ ظله» في المراد من بساطة المشتق

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظله» إلى أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركب بحسب التحليل العقلي لا بحسب الإدراك والتصوّر. وعليه فما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله من معنى البساطة هو معنى التركيب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الكفاية بالنتيجة من القائمين بالتركيب لا البساطة.

فما ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين أو أكثر فهو مركّب عند بعض الأعلام وإن كان مفهومه بحسب التصوّر والإدراك واحداً، والبسيط يختصّ بما لم ينحلّ حتّى بتعمّل العقل أيضاً، وعليه فتصوّر بساطة مفهوم المشتق إنّما هو بأن يقال:

لا فرق بينه وبين المبدء حقيقةً وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشيء مرّة لا بشرط واخرى بشرط لا، فكما أنّ الضرب مثلاً لا ينحلّ أصلاً ولو بتعمّل من العقل، فكذلك الضارب، لعدم الفرق بينهما إلّا في كون الأوّل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٧

أبياً عن الحمل والجري، بخلاف الثاني، فإنّه غير آبي عنه ولا بشرط بالنسبة إليه، وأمّا حقيقتهما فواحدة [٥٥٦].

نقد ما اختاره المحقق الخوئي

«مدّ ظله»

في المراد من بساطة المشتق

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنه لا بدّ في تحقّق «الضارب» مثلاً من امور ثلاثة واقعيّة: ١- الذات، ٢- المبدء، ٣- الارتباط بينهما، أى تلبس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنه بسيط محض، فالقول بأنّ الفرق بينهما صرف اعتبار المشتق لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن يكون بينهما تفاوت واقعي، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأكابر والحكماء، فراجع إلى وجدانك هل تجد قولنا: «زيد قائم» حاكياً عن اعتبار الاتحاد بين «زيد» و«قائم» أو عن الهوهويّة الواقعيّة، وإذا كان بينهما اتّحاد واقعي فهل يمكن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتق لا بشرط من دون أن يكون بينه وبين المبدء الذى لا يمكن حمله على الذات فرق واقعي؟!!

فالمشتق مركّب بحسب الواقع وإن كان بسيطاً بحسب التصوّر والإدراك.

بقى الكلام فيما أتيد به كون النزاع فى البساطه والتركب الواقعيين، وهو أنّ المحقق الشريف رحمه الله تصدّى لإقامة البرهان على البساطه، وظاهر أنّ إثبات البساطه للحاظيه لا يحتاج إلى مؤونه استدلال وإقامه برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغه، ولا- إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطه للحاظيه، إلّا أنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٨

إلى شيئين: ذات متّصفه بالمبدء [٥٥٧].

أقول: نعم، يكفى فى إثبات البساطه للحاظيه المبحوث عنها تبادلها عند أهل العرف، وهذه المسأله ليست بأهمّ من أصل مسأله المشتقّ وأنه هل وضع لخصوص المتلبس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً فى إثبات تلك المسأله ففى إثبات هذه المسأله التى تكون من أحوالها يكفى أيضاً بلا إشكال.

لكن إقامة البرهان من قبل المحقق الشريف لا- يكون مؤيداً لكون النزاع فى البساطه والتركب الواقعيين، لأنّ إقامة البرهان دأب المنطقيين- ومنهم المحقق الشريف- حتّى فى المسائل التى يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلّا فسيأتى أنّه أيضاً أراد التركب والبساطه الإدراكيين، لا الواقعيين العقليين.

فيما وقع بين شارح المطالع والمحقق الشريف

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب امور معلومه لتحصيل المجهول، وتبعهم فى ذلك شارح المطالع. واورد عليه بما إذا كان المعرف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّه.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان فى بداية الأمر وبالنظر السطحى أمراً واحداً، إلّا أنّه فى الواقع وبالنظر الدقى ينحلّ إلى أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلى شىء له النطق، والضاحك إلى شىء له الضحك.

فلا ينتلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٦٩

لكون كلّ منهما متعدداً بالنظر الدقى، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب امور معلومه عند النفس لتحصيل شىء

مجهول» [٥٥٨].

وناقش فيه المحقق الشريف في بعض حواشيه على شرح المطالع بأنه لا يمكن أخذ «الشيء» في مفهوم المشتق، وذلك لأن المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشيء» يلزم دخول العرض العام في الفصل، وهو محال [٥٥٩]، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، مثلاً جملة «الإنسان ضاحك» قضية ممكنة، فإذا انحلت إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» صارت قضية ضرورية، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وهو خلف [٥٦٠]، [٥٦١].

توضيح مرام شارح المطالع والمحقق الشريف في المسألة

والظاهر أن نزاعهما أيضاً في التركب والبساطة اللحاظيين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقق الشريف يقول بالبساطة اللحاظية، وشارح المطالع يقول بالتركب اللحاظي بالنظر الدقيق. وبعبارة أخرى: المركب على ثلاثة أقسام:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٠

١- ما يكون مركباً حتى بالنظر التصوري السطحي، مثل «غلام زيد».

٢- ما يكون مركباً بالنظر التصوري الدقي، لكنه بسيط بالنظر السطحي البدوي، والمشتق كذلك عند شارح المطالع.

٣- ما لا يكون مركباً إلا بالنظر التحليلي العقلي، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنه بسيط بحسب الإدراك السطحي والدقي، إلا أنه ينحل بتعمل من العقل إلى شيء له الحجريّة.

فاعتقد شارح المطالع بالتركيب التصوري بحسب النظر الدقيق العرفي، والمحقق الشريف رده وذهب إلى البساطة التصورية حتى بالنظر الدقيق.

ويشهد عليه أولاً: أنه قال: مفهوم المشتق بسيط متترع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلى البساطة قائل بتركب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبسها به، وهل هذا إلا التركب بالتحليل العقلي، فلم يريدا البساطة والتركب الانحلاليين عقلاً، وإلا فلم يقع بينهما نزاع أصلاً.

وثانياً: أنه لو كان نظر شارح المطالع بساطة المشتق بحسب الإدراك والتصور حتى بالنظر الدقيق العرفي، وتركبه بتحليل العقل فقط، لم يتوجه إليه إشكال في أخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، لعدم دخله في معناه التصوري البدوي والدقي أصلاً، فيعلم أن المحقق الشريف أيضاً فهم من كلام شارح المطالع التركب اللحاظي، فأشكل عليه بهذا الإشكال.

نقد ما أفاده المحقق الشريف لإثبات بساطة المشتق

ويرد عليه أولاً: أنه لو تمّ لدلّ على خروج الشيء مفهوماً ومصداقاً عن معنى المشتق، وهو لا يستلزم البساطة، لإمكان تركبه من المبدء ونسبته إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧١

الذات بنحو تكون النسبة داخله والذات خارجه.

نعم، لا إشكال في كونه جواباً عن شارح المطالع على فرض تماميته، فإنه قال بكون المشتق مركباً من «شيء له المبدء» فيشكل عليه بأن الشيء لا يمكن أن يكون مأخوذاً في معنى المشتق لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانياً: أن الحق ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي [٥٦٢]، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، لأن الفصول حاكية عن كنه الأشياء، ولا

يعلم كنهها إلعلام الغيوب.

ويؤيدّه أنّه ربما يجعل لا زمان مكانه، كالحساس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان، فحيث إنّه ليس لكلّ شيء إلفصل واحد حقيقي فيعلم أنّ كلّاً منهما خاصّة للحيوان لا فصل له.

والحاصل: أنّه لا- يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلمادخول العرض العامّ في الخاصية التي هي عرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتى [٥٦٣].

وأورد بعضهم [٥٦٤] على المحقّق الشريف بأنّ الشيء لا- يكون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا يلزم من دخول مفهومه في المشتقّ دخول العرض في الفصل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٢

هو غريب، فإنّ المقولات العشر أجناس عالية متباينة بتمام الذوات، فلا جنس فوقها، فكيف يكون الشيء جنساً مع شموله لجميعها، بل للواجب والممتنع أيضاً.

هذا كلّه على فرض أخذ مفهوم «الشيء» في المشتقّ.

وأما على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب المادّة بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً [٥٦٥].

توجيه صاحب الكفاية لما أفاده المحقّق الشريف

وأورد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا- يضرب بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيد داخلياً بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالضحك [٥٦٦] للإنسان، وإن كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً فقضية «الإنسان ضاحك» تنحلّ في الحقيقة إلى قضيتين: إحداهما قضية «الإنسان إنسان» وهي ضرورية، والاخرى قضية «الإنسان له الضحك» وهي ممكنة، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٣

ينحلّ إلى قضية مطلقّة عامّة عند الشيخ، وقضية ممكنة عامّة عند الفارابي، فتأمّل [٥٦٧]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية لتوجيه كلام المحقّق الشريف

وفي كلا شقّي كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقيد أمر إمكاني، لكون أحد طرفيه أعنى القيد إمكانيّاً، وكونه معنى حرفياً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفياً أمر واقعي حقيقي.

وأما الشقّ الثاني فلعدم تمامية الانحلال، فإنّ «الضحك» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضاحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» وليس لنا في هذه القضية إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلى قضيتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والاخرى «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلى القضية لا يستلزم انحلال أصل القضية إلى قضيتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلى مطلقّة عامّة أو ممكنة عامّة لا يستلزم ذلك.

سلمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضية الأصلية التي انحلت إلى الضرورية والممكنة تابعة لأختيهما، وهو الممكنة، فأين

الانقلاب؟!

ثم إنني لا أظن أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظياً بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن مصداق الشيء في كل مورد مغاير للموارد الأخرى، فإننا إذا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٤

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذي له الكتابة» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذي له الكتابة» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتق خاصاً، بل الكل قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه. على أن أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق يستلزم إبهام معناه، لتردد معنى «الحساس» مثلما بين «إنسان له الحس» و«فرس له الحس» وهكذا، مثل سائر المشتقات اللفظية، مع أن معناه واضح غير مبهم بقضاوة الوجدان. وعلى هذا فالنزاع ينحصر في دخل مفهوم الشيء في المشتق.

نقد أدلة القائلين بالبساطة

ثم استدل من قال ببساطته بامور كلها مدخولة: منها: ما أفاده المحقق الشريف، وقد عرفت جوابه. ومنها: ما استدل به المحقق الخراساني رحمه الله، وهو أن التركيب مستلزم لتكرار الموصوف في مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضرورة [٥٦٨].

وفيه: أن هذا المثال بناءً على التركيب يكون بمعنى «زيد الذي شيء له الكتابة» ولم يتكرر الموصوف فيه كما لا يخفى. ومنها: أن التركيب مستلزم لتحقق نسبتين في كلام واحد: أحدهما في تمام القضية، والأخرى في المحمول فقط. وفيه: أن اجتماع نسبتين في كلام واحد لا يستحيل إلا فيما إذا كانتا تامتين، في عرض واحد، متحدتين موضوعاً ومحمولاً، ولم يتحقق واحد من هذه الشروط الثلاثة في المقام، فضلاً عن جميعها، فإن النسبة التي في تمام القضية اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٥

تامة والتي في جانب المحمول ناقصة، وهي متقدمة رتبةً على التي في تمام القضية، وهما مع ذلك مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

التحقيق حول مسألة بساطة المشتق وتركيبه

والحق أن المفاهيم الاشتقاقية مركبة لا بسيطة، لدخل مفهوم الشيء فيها، وذلك لانسباق الشيء المتلبس بالمبدء إلى الذهن عند سماع المشتق، فمعناه مركب من ثلاثة أمور: ١- الشيء، ٢- المبدأ، ٣- تلبسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدد الوضع فيه؟! فإن له بحسب مادته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئة تدل على المقيّد والتقيّد، أعني «الشيء» و«التلبس» والمادة تدل على القيد، أعني «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلى التركيب، واستدل هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبسة بالمبدء إلى الذهن [٥٦٩]. وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يلائم ما ذهب إليه من أن مركز النزاع هو البساطة والتركيب بتعمّل من العقل، فإن التبادر إنما هو مربوط بمرتبة الإدراك والتصور، لا بمرتبة التحليل العقلي كما هو واضح.

فاستدل له على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهرى لكون النزاع في البساطة والتركيب للحاظيين، وهذا أقوى شاهد على أنه بهذا المعنى يكون محلاً للنزاع، لا بالمعنى الذي ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أن مفهوم المشتق مركب من الذات المتلبسة بالمبدء، فمفهوم الشيء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٧

في الفرق بين المشتق ومبدئه

الثاني: في الفرق بين المشتق ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول في المقام

المشهور بين الفلاسفة أن الفرق بين المشتق ومبدئه إنما هو باعتبار «لا- بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث في مرادهم من هاتين الكلمتين - لا بشرط وبشرط لا-.

ففسر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم من هاتين الكلمتين بما يراد في بحث المطلق والمقيد، وهو أن الماهية إذا قيست إلى العوارض والطوارئ الخارجية مرة تلاحظ لا بشرط بالإضافة إليها وأخرى بشرط شيء وثالثه بشرط لا، فعلى الأول تسمى الماهية مطلقاً ولا بشرط، وعلى الثاني بشرط شيء، وعلى الثالث بشرط لا.

ثم أورد عليهم بأن صحة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا، لأن العلم والحركة وما شاكلهما، مما يمتنع حملها على الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإن ماهية الحركة أو العلم بنفسها آية عن الحمل على الشيء حقيقة، فلا يقال: «زيد علم أو حركة» إلّا بنوع من العناية والتجوز، ومجرد اعتبارها لا- بشرط لا- يوجب انقلابها عمداً كانت عليه، فما ذكره من الفرق بين المشتق ومبدئه لا يرجع إلى معنى صحيح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٨

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في الفرق بين المشتق ومبدئه

وذهب المحقق الخراساني إلى أن كلام الفلاسفة يرجع إلى الفرق الذاتى بينهما، فإنه قال: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه بمفهومه لا- يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدء، ولا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من الاتحاد، بخلاف المبدء، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتق غير أب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آياً عنه [٥٧٠].

ثم اعترض على صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرها لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة، فراجع [٥٧١]، إنتهى كلامه.

نقد ما فسره به صاحب الكفاية كلام مشهور الفلاسفة في المقام

ونوقش [٥٧٢] في كلام المحقق الخراساني رحمه الله بأن ما نسبته إلى أهل المعقول من أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٧٩

مرادهم هو الفرق الحقيقي بين المشتق ومبدئه خلاف صريح كلامهم.

فالمحقق الاصفهاني رحمه الله حكى منهم في حاشيته على الكفاية كلامين صريحين في أن مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباريان، لا ذاتيان:

كلام العلامة الدواني حول الفرق بين المشتق ومبدئه

١- ما نقله عن المحقق الدواني رحمه الله بقوله: المحكي عن العلامة الدواني أنه لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي [٥٧٣] دون مبدئه المشهورى وهو المصدر إلا بالاعتبار، وقد صرح بخروج الذات والنسبة معاً عن مداليل المشتقات، فإنه قال في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى - فى مقام الرد على من زعم أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات، لاشتمالها على النسبة - ما لفظه: التحقيق أن معنى المشتق لا- يشتمل على النسبة بالحقيقة، فإن معنى الأبيض والأسود ونظائرها ما يعبر عنه فى الفارسية ب «سفيد و سياه» وأمثالهما، ولا مدخل فى مفهومهما للموصوف لا عاماً [٥٧٤] ولا خاصاً، إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض «الشيء» كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشئ الأبيض [٥٧٥]،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٠

ولو دخل فيه «الثوب» بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض [٥٧٦]، وكلاهما معلوما الانتفاء [٥٧٧].

كلام صدر المتألهين فى الفرق بين المشتق ومبدئه

٢- ما حكاه عن صدر المتألهين فى الشواهد الربوبية، وهو أن مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحققين هو عين الصفة، لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات، والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول إذا اخذ فى العقل بشرط لا شئ، وعرضياً محمولاً إذا اخذ لا بشرط [٥٧٨].

كلام آخر للمحقق الدواني فى اتحاد المشتق ومبدئه

ويؤيد كون الفرق بين المشتق ومبدئه بمجرد الاعتبار عند أهل المعقول ما حكاه الحكيم السبزواري رحمه الله فى حاشية الأسفار عن العلامة الدواني على ما فى حاشية الكفاية للمحقق الاصفهاني رحمه الله، فإنه قال:

نقل عنه [٥٧٩] بعض [٥٨٠] المحققين وجهين آخرين:

أحدهما: أنا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئى بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنا قبل ملاحظة أن البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنه بياض وأبيض، ولو لا الاتحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨١

حكم العقل بذلك فى هذه المرتبة، ولم يجوز قبل ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول [٥٨١] ومترجمى كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات، ومثلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، ومثلوا له بالحار والبارد، ولو لا الاتحاد لم يصح [٥٨٢] ذلك [٥٨٣]، إنتهى.

والحاصل: أن الفلاسفة أرادوا بالكلمتين - لا بشرط وبشرط لا - أمرين اعتباريين، لا مفهومين مختلفين كما تخيل المحقق الخراسانى رحمه الله.

توجيه الحكيم السبزواري رحمه الله لكلام أهل المعقول

قال المحقق السبزواري رحمه الله توضيحاً للابشريطية والبشرط اللائية فى المقام:

إنّ نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارةً تلاحظ بما هي وأنها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض ولا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظ فيه المباشنة مع موضوعه، والحمل هو الاتحاد في الوجود، واخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها وكونها مرتبة من وجود موضوعها، وظهور الشيء وطوره لا يباينه، فيصح حملها عليه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتحاد في الوجود [٥٨٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٢

نظريّة الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ولسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره في المقام مطالب جيده، وإن كانت متشكّته في تقارير بحثه:

١- ناقش فيما أفاده المحقّق الدواني من الوجهين المتقدّمين المنقولين عنه في حاشية الأسفار بقوله:

فيه خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي، إذ المتبّع في تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافية عن شوائب البراهين العقلية، واتّحاد المشتقات الدائرة بين العرف الساذج مع مبادئها من الغرائب بينهم، ولا- يرضى به مهما صار دقيقاً، وأوهن منه التمسك بكلام المترجمين، إنتهى ملخصاً.

٢- ثمّ ناقش في كلام المحقّق السبزواري رحمه الله بقوله: ولا- يكاد ينقضى تعجّبي من هذا المحقّق، كيف جعل الوصفين [٥٨٥] المزبورين من الامور الاعتبارية، وأنّ اللحاظ تارةً يمنعه عن الحمل، واخرى يخرجها عن التعصّي، وقد تقدّم أنّ الحقّ كون اللا بشرطية وبديلها من الامور الواقعية.

٣- أنّ ما نسب إلى أهل المعقول من كون المادة بشرط لا- والمشتق لا- بشرط غير صحيح، لاستلزامه اجتماع أمرين متنافيين في المشتقات، إذ المادة التي اخذت بشرط لا لا بدّ وأن تكون موجودة في فروعها بما لها من الحثيات بلا حذف واحدة منها، وحينئذ هيئة المشتق لا تأتي عن الحمل،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٣

بل تقتضيه، ومادته يتعصّي عنه، وإلا لم تكن ما فرض مادةً مادّةً، واحتمال أنّ المراد من المادة هنا هو المصدر فاسد، فإنهم بصدد بيان الفرق بين المشتق والمبدء الحقيقي دون المشهورى كما عرفت في المحكى عن العلامة الدواني.

٤- أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه وإن كان في قابليته الحمل وعدمها، إلّا أنّه أمر واضح لا يحتاج إلى البيان، وإنّما كان عليهم [٥٨٦] بيان لميّة قابليته حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقيق أنّ مادة المشتقات موضوعه لمعنى في غاية الإبهام وعدم التحصّل، ويكون تحصيله بمعانى الهيئات، كما أنّ نفس المادة أيضاً كذلك بالنسبة إلى الهيئات، فمادّة «ضارب» لا- يمكن أن تتحقّق إلّا في ضمن هيئة ما، كما أنّها لا- تدلّ على معنى باستقلالها [٥٨٧]، فهي مع هذا الانغمار في الإبهام وعدم التحصّل لا- تكاد تتّصف بقابليته الحمل ولا- قابليته، إلّا على نحو السلب التحصيلي [٥٨٨]، لعدم شيئية لها بنحو التحصّل والاستقلال. نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من كون هيئة المصدر واسمه إنّما هي موضوعه لتمكين التنطق بالمادة يكون المصدر كاسمه هو الحدث المتحصّل، فيتّصف بالإبء عن الحمل، بخلاف المادة، فإنّها بنفسها لا تحصّل لها ولا لمعناها.

لكنك عرفت أنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهورى [٥٨٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٤

كلام صاحب الفصول رحمه الله في ملاك الحمل

ثم إنَّ صاحب الفصول رحمه الله حيث استشكل في كلام أهل المعقول بما عرفت عقب كلامه بما حاصله: إنَّ الحمل يتقوم بمغايرة باعتبار الذهن، واتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمَّ التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كما في مثل «زيد إنسان» [٥٩٠] وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً، كما في مثل «الجسم بياض» فلا بدَّ في الثاني من اعتبار الاتحاد بينهما - بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركَّب منه ومن المحمول - ليمكن الحمل، فإذا كان بين المشتقَّ والمبدء هذه المغايرة الحقيقية الواضحة فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلَّا بالاتحاد كما ذهب إليه أهل المعقول [٥٩١].

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول في القضايا الحملية

والمحقِّق [٥٩٢] الخراساني رحمه الله توهم أنَّه قائل بلزوم ملاحظة التركيب في جميع القضايا الحملية، ولذا قال في ردِّه: ولا - يعتبر معه [٥٩٣] ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً [٥٩٤]. وعلى أساس هذا التوهم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٥ التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلَّا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات [٥٩٥]. مع أنَّ صاحب الفصول رحمه الله لا يقول بملاحظة التركيب في جميع القضايا، بل قسّمها إلى قسمين، وقال بتركيب الموضوع في خصوص القسم الثاني فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأوَّل الذي يشمل أكثر القضايا. نعم، مثَّل للقسم الثاني ب «الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأوَّل، لتحقّق الاتحاد الحقيقي بينهما، ولعلَّ هذا حمل المحقِّق الخراساني إلى ذلك التوهم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول رحمه الله أولاً: ما أورده عليه المحقِّق الخراساني رحمه الله من أنَّه إذا أخذنا الموضوع في مثل «الجسم بياض» مركَّباً من الجسم والبياض تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئية والكليّة، ومن الواضح أنَّ ملاك الحمل لحاظ نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كَرَّ على ما قرّر، فإنَّه رحمه الله قرّبه من المغايرة إلى الاتحاد، مع أنَّه في الواقع فرار من مغايرة إلى مغايرة حقيقةً اخرى [٥٩٦]. وثانياً: أنَّ القضية الملفوظة لا بدَّ من أن تكون حاكية عن الواقع، مع أنَّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحَّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّ الحكاية؟!

البحث حول اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول

ثمَّ إنَّ اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول لا - وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقِّق الخراساني [٥٩٧] والاصفهانى رحمهما الله [٥٩٨]، فإنَّ الحمل الذي مفاده الهوية متقوم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول في نفس الأمر، وإنَّما أراد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٦ المتكلم الإخبار بهذا الاتحاد الواقعي، فكما لا يكون التغاير الواقعي في القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغاير الاعتباري. وتوهم لزوم اعتبار المغايرة إمَّا لاستحالة تحقّق النسبة بين الشئ ونفسه، أو لاستحالة حمل الشئ على نفسه، وكلاهما أجنبيان عن القضية الحملية، أمَّا الأوَّل فلعدم وجود النسبة فيها كما حقّقناه في مبحث القضايا [٥٩٩]، وأمَّا الثاني فلعدم امتناع حمل الشئ على نفسه، فإنَّ القضية اللفظية مرآة للواقع حاكية عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنَّه ليس في الخارج إلَّا وجود واحد فلا بدَّ من تطابق القضية اللفظية له، وإلَّا كان الحاكي غير المحكى، فلا يكون مرآة له، والحمل هو الإخبار والحكاية عن الواقع. بل اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنَّ القضية الحملية حاكية عن الاتحاد بينهما، ولحاظ التغاير يخالفه كما

هو واضح.

فاعتبار المغايرة بينهما- سواء كانا متحدتين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق»- غير لازم، بل مضّر. إن قلت: لا ريب في تحقّق التغير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق». قلت: نعم، ولكن هذا التغير لا يرتبط بالقضية، فإنها غير حاكية إلّا عن الاتّحاد الوجودي في الأول والماهوي في الثاني.

رأى الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايرة بين طرفي القضية

ثم إن سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغير الواقعي في القضية الواقعية، ولا معنى أيضاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٧

للتغير الاعتباري فيها، لأن اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة.

وأما القضية اللفظية والمعقولة فالتغير الواقعي بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لا بدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنهما لفظان مكرران حاكيان عن هويّة واحدة في نفس الأمر من غير تغير في ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب، والقضية الحملية لا بدّ من أن تكون حاكية عن الاتّحاد بين الهويتين المختلفتين [٦٠٠].

هذا حاصل ما في التقريرات المطبوعة من بحثه الشريف.

وفيه: أن مثل قضية «زيد زيد» لو لم تكن صحيحةً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشيء على نفسه، أمّا مسألة حمل الشيء على نفسه فقد عرفت عدم استحالته، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشيء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشيء نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصحة [٦٠١].

وأما مسألة الفائدة فيكفي فيها رفع شبهة من تخيل أنّ الشيء يمكن أن لا يكون نفسه، فنقول في جواب شبهته: «بل الشيء نفسه، الإنسان إنسان، زيد زيد»، [٦٠٢]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ١ ؛ ص ٤٨٧

لحاصل: أنّه لا ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول في القضيتين اللفظية والمعقولة، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحالة تحقّق التغير في القضية الواقعية وضرورته في القضية اللفظية والمعقولة ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام في المباحث المربوطة بالفرق بين المشتق ومبدئه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٨٩

في كيفية اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

الثالث: في كيفية اتّصافه تعالى بالصفات الجارية عليه

إشارة

وفيه جهتان من البحث:

الاولى: في المغايرة المعتبرة بين المبدء وما يجري عليه المشتق

إنهم اتفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدء وما يجري عليه المشتق.

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى كفاية المغايرة بينهما مفهوماً وإن اتحداً خارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عيبيته صفاته يكون على الحقيقة، فإن المبدء فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً [٦٠٣].

ثم اعترض على صاحب الفصول بأنه توهم لزوم المغايرة الحقيقية كما في «زيد عالم» ولذا التزم بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحق من العيبيته [٦٠٤]، مع أنك قد عرفت كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٩٠

اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات [٦٠٥].

الثانية: في الارتباط بين المبدء وما يجري عليه المشتق

واختلفوا فيه على أقوال:

أ- أنه يعتبر قيام المبدء به قياماً حلولياً حتى يصدق المشتق على نحو الحقيقة، وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة، ثم إنهم رأوا أن الاعتقاد بكونه تعالى متكلماً يستلزم الاعتقاد بكونه محلاً للحوادث لو فسّر الكلام بالأصوات، فذهبوا إلى الكلام النفسى في حقه تعالى حتى يكون قديماً كذاته تعالى، ولم يتفطنوا إلى فساد مذهبهم في المشتق، مع أنه - مضافاً إلى كونه منشأ للإشكال في كونه تعالى متكلماً - واضح البطلان، لصدق الضارب والمؤلم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.

ب- أنه لا يعتبر قيامه به أصلاً، لانحصار القيام عند أرباب هذا القول بالحلولى، مع أنه منتفٍ في مثل الضارب والمؤلم كما عرفت.

ج- ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول والصدور وغيرهما، وحيث إن القيام بأى نحو من الأنحاء لا يتصور في صفاته تعالى، لكونها عين الذات ذهب إلى النقل أو التجوز فيها من هذه الجهة أيضاً كالجبهة الاولى [٦٠٦].

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بأنها لو كانت بغير معانيها العامة جارية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٩١

عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالى عالم» إما أن نعى أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى [٦٠٧]، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإمّا أن لا نعى شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقة وكونها بلا معنى كما لا يخفى [٦٠٨].

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن صاحب الفصول يمكن أن يلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التي لا تستلزم الزيادة على ذاته تعالى، أو باستعمالهما فيهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا يتوجه إليه إشكال المحقق الخراساني رحمه الله.

لكن أورد على صاحب الفصول رحمه الله بأن الالتزام بالتجوز أو النقل خلاف الوجدان، فإننا نرى أنهم يطلقون كلمة «العالم» على زيد مثلاً وعلى الله سبحانه بكيفية واحدة ومعنى واحد [٦٠٩].

د- ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من عدم اعتبار القيام، بل المعتبر هو التلبس [٦١٠] بالمبدء بنحو خاص على اختلاف أنحاء الناشئة من اختلاف المواد [٦١١] تارة واختلاف الهيئات [٦١٢] أخرى من القيام صدوراً أو حلولاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٩٢

أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء.

فالتلبّس في الصفات الجارية عليه تعالى يكون بنحو العيئية، وهذا أعلى درجات التلبّس وإن لم يدركه العرف [٦١٣]، فإنّه يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا- في تطبيقها على مصاديقها، فالعالم يكون بمعنى الذات المتلبّسة بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العيئية هل هي من مصاديق التلبّس أم لا فلسنا فيه تابعاً لنظر العرف [٦١٤].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

ما يقتضيه التحقيق في المقام

ه- والحقّ في المسألة ما ذهب إليه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القيام والتلبّس ونحوهما في صدق المشتقّ حقيقةً، بل المعتبر إنّما هو واجديّة [٦١٥] الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال في غالب المشتقات، واخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّة ذاته تعالى لصفاته الذاتية [٦١٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٩٣

وعليه فلا يعتبر التلبّس والاتّصاف حتّى نضطرّ إلى توسعته بنحو يشمل العيئية، ثمّ نضطرّ إلى القول بأنّ نظر العرف ملاك في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ١، ص: ٤٩٥

الرابع: في الحمل المجازي

الحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم صاحب الكفاية من أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ حقيقةً التلبّس بالمبدء حقيقةً كما في «الماء جارٍ» بل يكفي التلبّس به ولو مجازاً كما في «الميزاب جارٍ» فإسناد الجارى إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلّا أنّه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتقّ في مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، خلافاً لصاحب الفصول، حيث تخيل أنّه من قبيل المجاز في الكلمة [٦١٧].

هذا تمام الكلام في المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إيراده في المقدّمه.

[٦١٨]

[١] (١) ارتحل الاستاذ المحاضر قدس سره إلى رحمة ربّه الكريم عصر يوم السبت ٢٦/٣/١٣٨٦ ش، ١ جمادى الآخرة ١٤٢٨ ق، وانتقل جسمه الطاهر- يوم الاثنين ٣ جمادى الآخرة يوم استشهاد الصديقه الطاهرة فاطمه الزهراء عليها السلام- على أكتاف المسلمين الصارخين بالأصوات العاليه في فقد مرجعهم الديني إلى حرم كريمه أهل البيت فاطمه المعصومه عليها السلام، ودفن في جوارها. م

- [٢] (١) فإن الإمام قدس سره توفى في ١٤/٣/١٣٦٨ ش، ٢٩ شوال ١٤٠٩ ق، في أواسط مبحث «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد» والمحقق الخوئي رحمه الله توفى في ١٧/٥/١٣٧١ ش، ٨ صفر ١٤١٣ ق، بعد إتمام الواجب التخييري. م ح- ي.
- [٣] (٢) فذكرنا عقيب اسمهما في الدورة الأولى- أي من بداية «أصالة التخيير» إلى نهاية «تعارض الأخبار»- وكذا من بداية الدورة الثانية إلى يوم وفاتهما بنحو «مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلى نهاية «أصالة البراءة» بمثل «رحمة الله». م ح- ي.
- [٤] (١) كفاية الاصول: ٢١.
- [٥] (١) راجع شرح المنظومة، قسم المنطق: ٦.
- [٦] (٢) المعلم الأول: لقب أرسطو. م ح- ي.
- [٧] (٣) تهذيب الاصول ١: ٥.
- [٨] (١) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أن «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.
- [٩] (٢) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولاً، مثل «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.
- [١٠] (١) كفاية الاصول: ٢١.
- [١١] (٢) البيت استعمل في الآية بمعناه اللغوي، أي: الحجر، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون في تلك الحجره الخاصه حين نزولها، وهم رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبي صلى الله عليه وآله، واختصاص كلمه «أهل بيتنا» في الاستعمالات العرفية بالزوجه والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإن البيت في الآية كما قلنا استعمل بمعناه اللغوي، والنبي صلى الله عليه وآله كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آية التطهير. منه مدّ ظلّه.
- [١٢] (١) لعدم ارتباطها بالوحدة في القاعدة الفلسفية، لأن المراد بها هو الوحدة الشخصية كما عرفت. م ح- ي.
- [١٣] (١) كفاية الاصول: ٢٢، ونهاية الأفكار ١ و ٢: ١١.
- [١٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٢.
- [١٥] (٣) تهذيب الاصول ١: ٩.
- [١٦] (١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٣٠.
- [١٧] (٢) العرض الخاص هو الذي يختص بالمعروض ولا يعتم غيره، والعام هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح- ي.
- [١٨] (٣) العرض اللازم هو الذي يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلى البين بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم وغير البين. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح- ي.
- [١٩] (٤) إن قلت: زوجية الأربعة معلولة لانقسامها إلى متساويين.
- قلت: الانقسام معنى الزوجية، لا علمه عروضها للأربعة، وإن أبيت إلّا عن كونه واسطه وعلة يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإن عروضه على الأربعة لا يحتاج إلى واسطه، لكونه لازماً لماهيتها. منه مدّ ظلّه.
- [٢٠] (١) فإن النطق الذي هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراك للكليات لا التكلم. منه مدّ ظلّه.
- [٢١] (٢) وإن خطر ببالك إشكال في بعض الأمثلة فهو صرف مناقشه في المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.
- [٢٢] (١) لصحة قولنا: «الحيوان ذو بصيرة» بنحو القضية المهملة. منه مدّ ظلّه.
- [٢٣] (٢) لا يخفى عليك أن الناطق وإن كان جزءاً مقوماً للإنسان، إلّا أنه بالنسبة إلى الحيوان أمر خارج عنه، لعدم كونه جنساً ولا فصلاً له. منه مدّ ظلّه.
- [٢٤] (١) كفاية الاصول: ٢١.

[٢٥] (٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٣٢.

[٢٦] (١) كالفقه واصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.

[٢٧] (١) توضيح ذلك: أنه يمكن أن تكون قضية ممكنة بحسب الجهة مع كونها ضرورية في الصدق، مثل قولنا: «الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجودية أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلك هذه القضية ضرورية الصدق، لتلبس الإنسان بلباس الوجود في الخارج وتحقق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.

[٢٨] (٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٣٠.

[٢٩] (٣) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

[٣٠] (١) كعروض الضحك على الإنسان لكونه متعجباً. منه مدّ ظلّه.

[٣١] (٢) كعروض المشي على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.

[٣٢] (٣) واختلف المشهور في ذاتية ما يلحق الشيء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

[٣٣] (٤) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبة إلى الكلمة مع أنّه نوعها، وهي جنسه؟

قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءاً مقوماً للنوع، إلّا أنّ النوع خارج عن ماهية الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

[٣٤] (٥) والحقّ ما اختاره «مدّ ظلّه» في مبحث النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبة بينهما في علم الاصول عموم من وجه، كما سيأتي إن شاء الله. م ح- ي.

[٣٥] (١) حيث نقول: صيغته افعال وضعت لإفادة الوجوب، وصيغته لا تفعل لإفادة الحرمة. م ح- ي.

[٣٦] (٢) حيث نقول: إذا قال المولى: «ادخل السوق» أو «لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأول، والحرمة من الثاني. م ح- ي.

[٣٧] (١) تقدّم توضيحه آنفاً في إشكال الاستاذ «مدّ ظلّه» على المشهور. م ح- ي.

[٣٨] (٢) هذا في الحقيقة لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلى غيره. منه مدّ ظلّه.

[٣٩] (١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٣٠.

[٤٠] (٢) كفاية الاصول: ٢١، والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٣٢.

[٤١] (٣) حكى هذا عن شرح حكمة الإشراق. منه مدّ ظلّه.

[٤٢] (١) تهذيب الاصول ١: ٦.

[٤٣] (١) العرض قد يطلق في مقابل الجوهر، وهما يشتركان في أنّ كلّاً منهما أمر واقعي بإزائه شيء في الخارج، ويفترقان في أنّ الجوهر مستقلّ في وجوده، بخلاف العرض، فإنّه يحتاج في وجوده إلى المعروض.

وقد يطلق في مقابل الذات والذاتي، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشيء العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتي أمر واقعي بإزائه شيء في الخارج، ولا يختصّ بالمقولات التسع العرضية، بل قد يكون جوهرًا.

والظاهر أنّ العرض في المقام يكون بهذا المعنى، أي ما يقابل الذات والذاتي، ويعبر عنه بالعرض في باب الايساغوجي. منه مدّ ظلّه.

[٤٤] (١) راجع مبحث احتياج العلوم إلى الموضوع. م ح- ي.

[٤٥] (٢) كفاية الاصول: ٢١.

[٤٦] (١) إن قلت: تعدّد الموضوع في هذه العلوم الثلاثة يغيّر ما تقدّم من وحدة موضوع العلم.

قلت: موضوع هذه العلوم في الواقع هو القدر الجامع بين الكلمة والكلام، أعني: اللفظ العربي المستعمل، سواء كان بصورة الكلمة أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

- [٤٧] (١) نهاية الدراية ١: ٢٩.
- [٤٨] (١) راجع ص ١٦.
- [٤٩] (٢) راجع ص ١٨.
- [٥٠] (٣) نحن الآن نمشي على مبنى المشهور، وإلا فلم نسلم كون الغرض مترتباً على الموضوع، كما عرفت توضيحه في مسألة احتياج العلم إلى الموضوع ووحدته ص ٢١. منه مدّ ظله.
- [٥١] (١) كفاية الاصول: ٢٢.
- [٥٢] (١) كفاية الاصول: ٢٢.
- [٥٣] (١) لا بدّ من أن يكون هذا من قبيل الحصر الإضافي في مقابل الغرض، لأنه «مدّ ظله» صرح في صدر كلامه بأن التمايز إما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وكذا قال في ذيل كلامه: كما أنه قد يمكن الامتياز بالمحمول. م ح- ي.
- [٥٤] (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣١.
- [٥٥] (١) راجع ص ١٨.
- [٥٦] (٢) راجع ص ٢٢.
- [٥٧] (١) وتداخل علمين لا يتفق إلّا في قليل من المسائل. منه مدّ ظله.
- [٥٨] (٢) تهذيب الاصول ١: ١٦.
- [٥٩] (٣) ففي علم النحو مثلما تحققت السنخية بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه على الأوّل، وبين المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروبيّة على الثاني، وترتبط بالعرض المترتب عليه، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال» على الثالث. م ح- ي.
- [٦٠] (١) راجع ص ٤٨.
- [٦١] (١) وهذا غير ما نفاه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: «تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات» لأنّ ظاهره أنه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلك: «وإلا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة» لا يلائم إرادة الجامع، لأنّه شيء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حدة كما لا يخفى. منه مدّ ظله.
- [٦٢] (١) نهاية الاصول: ١٠.
- [٦٣] (١) فقولنا: «الموجود هو الجسم» يكون بمعنى «الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى «الواقع هو ماهية الجسم» عند القائلين بأصالة الماهية. م ح- ي.
- [٦٤] (٢) والذين قالوا بموضوعيّة الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيّة تنحصر عندهم في الوجود. منه مدّ ظله.
- [٦٥] (١) وجود الجوهر أو ماهيته على الاختلاف في مسألة أصالة الوجود والماهية. م ح- ي.
- [٦٦] (١) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل كما تقدّم. منه مدّ ظله.
- [٦٧] (٢) وبعبارة اخرى: نسبة موضوع العلم إلى موضوعات مسائله عند المشهور هي نسبة الكلّي إلى مصاديقه والطبيعي إلى أفرادها، كما عبّر به المحقق الخراساني رحمه الله. م ح- ي.
- [٦٨] (١) الجامع الصنفي يعمّ جمعاً من أفراد النوع يشترك في صفه، كالإنسان الأبيض، فإنّه يشمل لجميع الأفراد البيض من الإنسان، والنوعى أعمّ من الصنفي، لشموله له ولسائر الأصناف، كالإنسان، والجنسي أعمّ من النوعى، لشموله له ولسائر الأنواع، كالحيوان، فلكل واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفي والنوعى والجنسي. منه مدّ ظله.
- [٦٩] (١) فيصيران علماً واحداً بناءً على ما ذهب إليه المشهور من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. م ح- ي.

[٧٠] (١) كأن يبين معلّم النحو مثلاً ضابطه بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويّة عن غيرها. منه مدّ ظلّه.

[٧١] (١) والمراد بالمركب الاعتبارى مجموعة امور متعدّدة مسيّما باسم واحد لدخلها فى غرض خاصّ، كالصلاة، فإنّها مركبة من أجزاء مختلفة، بل من مقولات متباينة غير قابلة للاجتماع الواقعى، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسماها باسم الصلاة، لكونها بهذه الهيئة المركبة ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقى. منه مدّ ظلّه.

[٧٢] (٢) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجياً يترتب عليها، كصون اللسان عن الخطأ فى المقال، فى النحو، والاقتدار على تشخيص الأحكام الإلهيّة، فى الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول فى محاوراته: «جائنى زيدا» بل يقول: «جائنى زيدا»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى. منه مدّ ظلّه.

[٧٣] (١) أى القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ى.

[٧٤] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

[٧٥] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٣٠.

[٧٦] (٢) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز فى مقام التعليم والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

[٧٧] (٣) راجع ص ٤٩.

[٧٨] (١) راجع ص ٤٥.

[٧٩] (١) سواء كانت مشابهة كعلمى معرفة الله بالبراهين العقليّة، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهة، كعلمى النحو والفلسفة، وعلمى معرفة الإنسان ومعرفة الله، فإنّه لا مشابهة بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفانى الذى جميع فضائله عرضيّة، وموضوع الثانى واجب الوجود بالذات الباقى الذى كلّ كمالاته ذاتيّة. منه مدّ ظلّه.

[٨٠] (١) وآية الله البروجردى رحمه الله أيضاً صرح كما عرفت بتحقيق السنخية الذاتية بين مسائل كلّ علم، وقال: إنّه لادور للغرض أو المدوّن أو أى شىء آخر فى تحقّق هذه السنخية، بل هى مرتبطة بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيّل أنّ قوام المسألة إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ منشأ السنخية هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبة، لكونها معنى آلياً موجوداً فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا- يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخية، فإنّها موجودة مثلاً بين مسائل كلّ من علمى النحو والفقه، ولا توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى.

لكنّك عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا مميّلا لا بدّ منه فى المسألة إلّا أنّ ما له دور أصلى فيها إنّما هو النسبة بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسألة، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كلّ واحد من «الفاعل» و«مرفوع» فى علم النحو من دون أن يوجد بينهما الارتباط لم تتحقّق مسألة نحويّة؟ بخلاف ما إذا أوجد الارتباط بينهما وقال: «الفاعل مرفوع».

فروح المسألة هى النسبة بين الموضوع والمحمول، والسنخية الذاتية بين مسائل كلّ علم أيضاً مربوطة بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظلّه.

[٨١] (٢) أى لكون المسائل موضوع السنخية. م ح - ى.

[٨٢] (١) راجع ص ٦٤.

[٨٣] (١) إلّا المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فإنّه قال فى المحاضرات ١: ٣٣. وأمّا الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً. م ح - ى.

[٨٤] (٢) قال فى قوانين الاصول ١: ٩: وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهى الكتاب والسنة والإجماع والعقل. م ح - ى.

- [٨٥] (١) الفصول الغروية: ١٢.
- [٨٦] (٢) المصدر نفسه.
- [٨٧] (١) فرائد الاصول ١: ٢٣٨.
- [٨٨] (١) كفاية الاصول: ٢٢.
- [٨٩] (١) المصدر نفسه.
- [٩٠] (١) كفاية الاصول: ٢٩٦.
- [٩١] (١) نهاية الاصول: ١٥.
- [٩٢] (١) أى: ليست من الامور التكوينية مثل «زيد قائم» حتى لم تتمكن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.
- [٩٣] (١) «حجّة» فى أمثال هذه القضايا نكرة وفرد مبهم من أفراد طبيعة الحجّة التى هى موضوع علم الاصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.
- [٩٤] (١) تقدّم كلام من الاستاذ «مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفة فى مبحث تمايز العلوم. م ح-ى.
- [٩٥] (١) كفاية الاصول: ٢٣.
- [٩٦] (١) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، وأصالة الحليّة فى شرب التتن عند الشكّ فى حرمة وحليّته، وأصالة البراءة عن الدّعاء عند رؤية الهلال إذا شكّ فى وجوبه. م ح-ى.
- [٩٧] (٢) كاستصحاب نجاسة الثوب الخاصّ، وأصالة الحليّة فى المائع المرّد بين الخمر والماء، وأصالة الطهارة فى الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح-ى.
- [٩٨] (١) كفاية الاصول: ٢٣.
- [٩٩] (١) تهذيب الاصول ١: ١٨.
- [١٠٠] (٢) المحقّق الاصفهاني رحمه الله كان من أجلاء تلامذة المحقّق صاحب الكفاية ودونّ جلّ الحواشى عليها فى حياة مؤلّفها المحقّق الخراساني رحمه الله بدليل أنّه كثيراً ما يقول- على ما فى النسخ الأولى من الحاشية-: «قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.
- [١٠١] (٣) كفاية الاصول: ٢١.
- [١٠٢] (١) نهاية الدراية ١: ٤٢.
- [١٠٣] (١) فالحجّة فى باب الأمارات حكم شرعى وضعى كالزوجيّة والملكيّة، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّة القطع التى يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٤] (٢) يقال فى المثل: «آخر الدواء الكى» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديدة ونحوها. م ح-ى.
- [١٠٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ١٩.
- [١٠٦] (٢) راجع ص ٨٧.
- [١٠٧] (٣) تهذيب الاصول ١: ١٩.
- [١٠٨] (١) ولا ريب فى كونه من المسائل الاصوليّة، وإن كان من المسائل اللغويّة أيضاً. م ح-ى.
- [١٠٩] (٢) التوبة: ٥.
- [١١٠] (٣) هذا التعريف يستفاد من مجموع كلامه رحمه الله من أوّله إلى آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٨.
- [١١١] (١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.
- [١١٢] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، كتاب الطهارة، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١٠.
- [١١٣] (٣) فإنّ المحقّق العراقي رحمه الله قائل بوحدة غرض العلم، كالمحقّق صاحب الكفاية. م ح-ى.

- [١١٤] (١) تهذيب الاصول ١: ١٩.
- [١١٥] (٢) المصدر نفسه.
- [١١٦] (٣) في المحاضرات: «ضميمة كبرى أو صغرى» لكنه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا يشير في مقام توضيح هذا القيد إلى الصغرى، على أنّ القاعدة الاصولية لا تقع إلا كبرى قياس الاستنباط، فالصغرى الاصولية لا ترجع إلى معنى معقول. منه مدّ ظله.
- [١١٧] (٤) محاضرات في اصول الفقه ١: ١١.
- [١١٨] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ١١.
- [١١٩] (١) لأنّ العلم عبارة عن نفس مسائله. م ح-ي.
- [١٢٠] (١) في تهذيب الاصول: «في كبرى» لكنه غير صحيح. منه مدّ ظله.
- [١٢١] (١) تهذيب الاصول ١: ١٩.
- [١٢٢] (١) أصالة الطهارة مسألة اصولية، وعدم البحث عنها في الاصول إنّما هو لقلّة مباحثها وكونها قاعدة مسلّمة. منه مدّ ظله.
- [١٢٣] (٢) راجع وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٥-٢٣٦، كتاب الأعممة والأشربة، الباب ٦٤ من أبواب الأعممة المحرّمة، وأيضاً راجع وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧-١٢٠، كتاب الأعممة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأعممة المباحة، كى تطلع على بعض روايات قاعدة الحليّة. م ح-ي.
- [١٢٤] (٣) مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات والأواني، الحديث ٤.
- [١٢٥] (٤) تهذيب الاصول ١: ٢٠.
- [١٢٦] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ١٩.
- [١٢٧] (١) فرائد الاصول ٣: ١٨.
- [١٢٨] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٠٩.
- [١٢٩] (٢) التريديد إنّما هو باعتبار اختلاف التعابير، فإنّ في بعضها: الصلح جائز إذا وافق الكتاب والسنة، وفي بعضها: الصلح جائز إذا لم يخالف الكتاب والسنة، وهكذا قاعدة: «المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظله.
- [١٣٠] (٣) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٣.
- [١٣١] (٤) المصدر نفسه.
- [١٣٢] (١) يقال له بالفارسيّة: «الكل». م ح-ي.
- [١٣٣] (١) تهذيب الاصول ١: ١٩.
- [١٣٤] (٢) راجع ص ١٠٥.
- [١٣٥] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٢.
- [١٣٦] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣٩.
- [١٣٧] (٢) هذا إذا اخترنا كون الواضع هو البشر في المبحث الآتي. منه مدّ ظله.
- [١٣٨] (١) البقرة: ٣١.
- [١٣٩] (٢) وهو قوله تعالى: «عَرَضَهُمْ» و«هُؤُلَاءِ» حيث قال: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». منه مدّ ظله.
- [١٤٠] (١) الروم: ٢٢.

[١٤١] (٢) أمّا عدم تناهي الألفاظ فلائها تتركب من الحروف، وكلّما تصوّرت من تركيبها تتمكّن من تصوّر مركّب آخر كما لا يخفى.

وأما عدم تناهي المعاني، فلائها لا تنحصر في المعاني الممكنة، بل تعمّ دائرة وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أيضاً، كما نقول مثلاً: «شريك الباري، أو الجمع بين الضدين أو النقيضين محال» فلفظ «محال» وضع للمعنى الذى يمتنع وجوده، فالمعاني التى تكون تحت دائرة الوضع لا تنحصر في الممكن كى يقال: كيف يمكن عدم تناهيه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وكذلك الموجود والمعدوم، ولا-ريب فى أنّ مجموع هذه المعاني، أعنى المعاني المربوطة بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع غير متناهية. منه مدّ ظلّه.

[١٤٢] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٠، وأجود التقريرات ١: ١٩.

[١٤٣] (١) وهنا طريق رابع مملّق وإن لم يذكره المحقّق النائينى رحمه الله وهو أن يبلغ بعضها من طريق الوحي، وبعضها الآخر من طريق الإلهام أو الإيداع فى الفطرة والجبلة. منه مدّ ظلّه.

[١٤٤] (١) الروم: ٢٢.

[١٤٥] (٢) وأمّا اختلاف الألوان فهو وإن كان فعل الله سبحانه وخارجاً عن اختيار الإنسان، ولعلّ بعض الأفراد السود مثلاً يحزنون به، إلما أنه لغرض أهمّ، كما يشير إليه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» الحجرات: ١٣. م ح-ى.

[١٤٦] (١) كفاية الاصول: ٢٤.

[١٤٧] (١) سيأتى فى ص ١٤٣ إمكان كون الوضع التعيّنى أيضاً من مصاديقه الحقيقية. م ح-ى.

[١٤٨] (١) لم نفهم المراد ببعض الأعاظم فى هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.

[١٤٩] (١) الأنبياء: ٢٢.

[١٥٠] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٤٥.

[١٥١] (٢) راجع ص ١٢٤.

[١٥٢] (٣) فإنّ الشارع فى كلّ لحظة يعتبر الملكية والزوجية للمالك والزوجين ما لم يتحقّق مزيلهما، وكذا سائر الاعتباريات والجعليات. منه مدّ ظلّه.

[١٥٣] (١) الهوهوية هى ملاك الحمل فى القضايا الحملية، ولا يصحّ ما يقال من تحقّق النسبة فيها بين الموضوع والمحمول، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد بينهما، وكيف يمكن تصوّر النسبة بين الشىء ونفسه؟! فالقول بتحققها بين الموضوع والمحمول غير معقول فى القضايا الحملية المتداولة، نحو «زيد عالم».

نعم، هى متحقّقة فى مثل قولنا: «زيد له القيام» حيث إنّ زيدا غير القيام، ولا إشكال فى تحقّق النسبة بين شيئين متغيّرين.

ثمّ إنّ الهوهوية الاعتبارية فى مقابل الحقيقية التى تتحقّق فى جلّ القضايا الحملية نحو «زيد قائم» فإنّها حاكية عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول واقعا، بخلاف الاعتبارية التى تتحقّق بين اللفظ والمعنى بزعم هؤلاء الجماعة، إذ لا-اتّحاد بينهما إلأى عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

[١٥٤] (٢) قال المحقّق البجنوردى فى منتهى الاصول ١: ٣٢: والتحقيق فى المقام أنّ الوضع عبارة عن الهوهوية والاتّحاد بين اللفظ والمعنى فى عالم الاعتبار، فتعبير الاستاذ «مدّ ظلّه» ب «إيجاد الاتّحاد والهوهوية» نوع إصلاح فى عبارة البجنوردى رحمه الله، حيث إنّ الوضع عبارة عن إيجاد الاتّحاد والهوهوية لا نفسه كما لا يخفى. م ح-ى.

[١٥٥] (٣) جواهر الكلام ١٩: ٢٧٠، عن سنن البيهقى ٥: ٨٧، وكنز العمال ٣: ١٠، الرقم ٢٠٦.

- [١٥٦] (٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ١.
- [١٥٧] (١) الوجود الإنشائي لا يتحقق في جميع المعاني، بل في بعضها، كالطلب، فإننا إذا قلنا مثلاً: «اضرب» يتحقق الطلب الإنشائي المتعلق بالضرب. منه مدّ ظله.
- [١٥٨] (١) أي لا من طريق الإشارة ونحوها. م ح- ي.
- [١٥٩] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ. ش.
- [١٦٠] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٥١.
- [١٦١] (١) عطف «المستعملين» على «الواضع» لأنهم أيضاً واضعون، كالجاعل الأول في نظر المحقق الخوئي «مدّ ظله». م ح- ي.
- [١٦٢] (١) الامور الاعتبارية بعضها تكون شرعية وعقلانية معاً، وفي بعضها يفارق الشارع العقلاء، فتكون عقلانية مثلاً لا شرعية، كملكية الخمر والخنزير. منه مدّ ظله.
- [١٦٣] (١) نهاية الدراية ١: ٤٤.
- [١٦٤] (٢) هذا إشكال أورده المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المحاضرات ١: ٥٠. م ح- ي.
- [١٦٥] (١) نهاية الدراية ١: ٤٧.
- [١٦٦] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٥١.
- [١٦٧] (٢) ويمكن تقرير المسألة بوجه آخر، وهو أن يقال: لنا في باب الدوال ثلاث حقائق: أ- العلم، وهو الموضوع، ب- المكان الذى نصب عليه العلم، وهو الموضوع عليه، ج- كون ذلك المكان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له. وأما في باب الألفاظ والمعاني فليس لنا إلا واقعيتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانية: المعنى، وهو الموضوع له. ولا ريب في أن الارتباط بين الموضوع والموضوع له في البابين أمر اعتبارى، فإن العلم لا يدل على كون ذلك المكان رأس الفرسخ إلا بالجعل والاعتبار، كما أن اللفظ لا يدل على المعنى إلا به. فالوضع في كلا البابين أمر اعتبارى لا حظ له من الواقعية أصلاً. م ح- ي.
- [١٦٨] (١) راجع ص ١٢٤.
- [١٦٩] (٢) لا يخفى عليك أن المراد بالشخصية هنا غير ما سياتى في مسألة «إطلاق اللفظ وإرادة شخصه» فإنه هناك بمعنى شخص اللفظ الصادر من اللفظ، بخلافه هنا، فإن الواضع وضع طبيعى لفظ «زيد» مثلاً لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حين الوضع، لكنه حدّده بحسب المادة والهيئة. منه مدّ ظله.
- [١٧٠] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٦٠.
- [١٧١] (٢) هذا التقسيم يكون بلحاظ المعنى المتصور والموضوع له. م ح- ي.
- [١٧٢] (١) المراد بالوضع هاهنا المعنى الذى يتصوره الواضع. منه مدّ ظله.
- [١٧٣] (١) ولا يخفى عليك أنه لا يجب عند تصوّر المعنى الكلى أن يعرفه بالجنس والفصل، بل يكفي العلم به إجمالاً، كأن يعرف الإنسان بأنه فى مقابل البقر والغنم وسائر الحيوانات، وإن لم يعرف ماهيته المنطقية. وكذلك لا يجب عند تصوّر المعنى الجزئى أن يكون مطلعاً على جميع خصوصياته، بل يكفي معرفته إجمالاً، فإنك تسمى ولدك علياً مثلاً، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنية ونحوها. منه مدّ ظله.
- [١٧٤] (١) والقضايا الحملية أيضاً تتوقف على تصوّر الموضوع والمحمول، كما يتوقف الوضع على تصوّر اللفظ والمعنى. منه مدّ ظله.
- [١٧٥] (١) كفاية الاصول: ٢٤.

[١٧٦] (٢) بل قيل بتغاير مفهوم «الإنسان» مع مفهوم «الحيوان الناطق» وبكون الحمل في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» شايحاً صناعياً، لتغاير الموضوع والمحمول مفهوماً، وإن اتحداهما هيتيةً ووجوداً، وانحصر الحمل الأولى الذاتى عند هذا القائل بقولنا: «الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

[١٧٧] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٥.

[١٧٨] (٢) عبر الاستاذ «مدّ ظلّه» بالمفاهيم الاعتبارية. م ح- ي.

[١٧٩] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٥٨.

[١٨٠] (٢) فإنّ مفهوم «الإنسان» أعمّ من أن يكون موجوداً ومعدوماً، والانطباق يقيدده بالوجود، إذ لا يمكن الانطباق إلّا فى ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

[١٨١] (١) المستدلّ هو المحقّق العراقى رحمه الله فى نهاية الأفكار، وهذا الاستدلال توضيح ما فى الكفاية، كما قال الاستاذ «مدّ ظلّه».

[١٨٢] (٢) كفاية الاصول: ٢٤، ونهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٧.

[١٨٣] (٣) كان من أجلاء تلامذة الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[١٨٤] (١) كفاية الاصول: ٢٤.

[١٨٥] (٢) بدائع الأفكار: ٤٠.

[١٨٦] (٣) والمحقّق الرشدى رحمه الله مثّل له بامور: منها: أن الطيب يخترع معجوناً مركّباً من امور فى علاج مرض، ويضع لفظاً بإزائه، لا من حيث كونه ذلك المركّب، بل من حيث اشتماله على تلك الفائدة. م ح- ي.

[١٨٧] (٤) كفاية الاصول: ٢٤.

[١٨٨] (١) أى فى جعل الاسم للأفراد والمصاديق. م ح- ي.

[١٨٩] (١) كالحيوان والإنسان. م ح- ي.

[١٩٠] (١) بدائع الأفكار ١: ٣٤، وهذا الكتاب ألفه آية الله الميرزا هاشم الآملى قدس سره من تقريرات المحقّق العراقى رحمه الله، والمطلب موجود فى كتاب نهاية الأفكار الذى قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله من أبحاثه أيضاً ببيان آخر، فراجع. م ح- ي.

[١٩١] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٧.

[١٩٢] (١) البحث فى وضع الحروف بحث علمى طويل الذيل ويوجب تربية الذهن، بل يمكن أن يترتب عليه ثمرات عمليّة أيضاً فى بعض المباحث الآتية، مثل مسألة رجوع الشرط فى الواجب المشروط إلى الهيئة كما عليه المشهور، أو إلى المادّة كما عليه الشيخ الأعظم، فيمكن أن يقال: إنّ المادّة قابلة للتقييد، لأنّ لها معنى اسمياً ذا إطلاق، وأمّا الهيئة التى لها معنى حرفى فلا تقبل التقييد إلّا إذا كان ما وضع له الحروف عامّاً.

وترتيب هذه الثمرة على البحث وإن كان لا يخلو عن إشكال، إلّا أنّه مسألة مهمّة فى نفسه، ويمكن أن يترتب عليه فى مبحث مفهوم الشرط كون أدواته ذات إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[١٩٣] (١) كما إذا استعملت فى مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة «من» استعملت فى كلى الابتداء من البصرة، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئياً، وبعد وجوده فى الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده فى مقام تعلق الأمر لا يكون إلّا كليّاً.

وبعبارة اخرى: هل تعلق الأمر بالسير المتحقّق فى الخارج أو بمفهومه؟

لا يعقل الأول، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، فلا بدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذى هو عنوان كلى لا محاله. بل الأمر كذلك فى

الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال: «سوف أسير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطة ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه في هذا السير وسائر الخصوصيات، فلا ريب في كون هذا السير بجميع قيوده كلياً.

ولا يمكن القول بأن استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت في مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقته فيما إذا استعملت في مقام الإخبار عن الماضي، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقية. فلا دخل للجزئية الخارجية في معاني الحروف. منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

وفيه: أنه خلط بين الخصوصية الخارجية والخصوصية المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنه لا فرق بين «سرت من البصرة إلى الكوفة» و«سر من البصرة إلى الكوفة» في مفاد كلمة «من» عند المشهور، فإنها في كليهما تدلّ على الابتداء الخاص، وهو الابتداء الذي له إضافة إلى السير وإضافة أخرى إلى البصرة.

نعم، في المثال الأول خصوصيات آخر معينه بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطة ابتدائه، لكن لا يدعى المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيات في معاني الحروف، لأنها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أننا كلما دققنا النظر في قول القائل: «سرت من البصرة إلى الكوفة» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطة شروعه.

والحاصل: أن الخصوصيات الدخيلة في ما وضع له الحروف عند المشهور دخيلة فيه مطلقاً، سواء في ذلك الحروف المستعملة في جنب الماضي أو الأمر أو المستقبل، وأما الخصوصيات الخارجية التي لا تتحقق إلّا في الجمل الخبرية الماضية فلا بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الاستاذ «مدّ ظله» في مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح - ي.

[١٩٤] (١) فكلمة «من» مثلاً وضعت للابتداء الذي لوحظ وصفاً وحالةً للغير. منه مدّ ظله في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله. [١٩٥] (٢) توضيح ذلك: أن الاستعمال فعل اختياري متعلق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقق إلابعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمة «من» بمعنى «الابتداء الذي لوحظ حالةً للغير» فلا بدّ لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلق باللفظ من لحاظين آخرين في ناحية المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنه حالةً للغير، والثاني: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعني «الابتداء الذي لوحظ حالةً للغير». إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد في ناحية المعنى محصّل لكلا الغرضين.

قلت: لا. يمكن ذلك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخّر عن اللحاظ المكمل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد في كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين.

وبالجملة: إن أريد بجزئية معاني الحروف الجزئية الذهنية - كما هو ظاهر كلامهم - فلا بدّ من الفرق بينها وبين الأسماء، بأن استعمال الأسماء في معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنها تحتاج إلى لحاظات ثلاثة: أحدها يتعلّق باللفظ، والثاني بجزء المعنى، ليكمل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام بهذا الفرق؟! منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

[١٩٦] (١) كفاية الاصول: ٢٥.

[١٩٧] (١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

[١٩٨] (١) يستفاد من كلمات بعض المحشّين أن مراد صاحب الكفاية رحمه الله هو الاحتمال الأول الذي ذكر آنفاً، لكن هذا الاحتمال الثاني في نفسه أدقّ، وإلى ما يستفاد من كلامه هنا وفي باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظله.

[١٩٩] (٢) وإن كان الحقّ أنّ المجاز من قبيل الاستعمال فيما وضع له كما سيأتي. منه مدّ ظله.

[٢٠٠] (١) المراد بالاسم هاهنا ما يقابل الحرف، فيكون أعّم من الاسم والفعل باصطلاح النحاة. منه مدّ ظله.

[٢٠١] (٢) البقرة: ١٨٧.

- [٢٠٢] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٦٦.
- [٢٠٣] (٢) وتحقيق كون التبيين في الآية طريقاً أو موضوعياً يطلب من الفقه مسألة أوقات الصلاة. منه مدّ ظلّه.
- [٢٠٤] (١) إنّ لبعض الحركات الإعرابية ما يحازيها من المعنى في الفارسيّة، كقولنا: «ضربت زيداً» فإنّا نقول في معناه: «زدم زيد را» فكلمة «را» قامت مقام الإعراب. م ح- ي.
- [٢٠٥] (١) هداية المسترشدين في شرح معالم الدّين ١: ١٤٥.
- [٢٠٦] (١) بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ٩٣، في علمه وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله علمه ألف باب.
- [٢٠٧] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٤.
- [٢٠٨] (١) أى وجود مستقلّ في ذاته لا- يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، في مقابل وجود الرابط الذي هو وجود في غيره، ويحتاج في لحاظه إلى لحاظ طرفيه. منه مدّ ظلّه.
- [٢٠٩] (٢) هذا في مقابل العرض الذي هو مستقلّ في ذاته، لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، لكنّه يحتاج في وجوده الخارجى إلى موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.
- [٢١٠] (٣) هذا في مقابل جميع الممكنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلى العلة، فلا تكون موجودةً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.
- [٢١١] (١) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلى الغير في وجودها الخارجى فقط، وأمّا بالنسبة إلى حقيقة الذات فهي مستقلّة، ولذا لا تحتاج في تصوّرها إلى غيرها. م ح- ي.
- [٢١٢] (١) نهاية الدراية ١: ٥١.
- [٢١٣] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٧٩.
- [٢١٤] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٨١.
- [٢١٥] (١) هذا بناءً على المشهور الذين منهم المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» استحالة الوضع العام والموضوع له الخاصّ، كما تقدّم. م ح- ي.
- [٢١٦] (٢) تقدّم في ص ١٨٤.
- [٢١٧] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٨١.
- [٢١٨] (١) وأكثر الحروف تكون من قبيل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.
- [٢١٩] (١) «فالمستعلمون» صحيح. م ح- ي.
- [٢٢٠] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٨٥.
- [٢٢١] (٢) ولم يتعرّض الاستاذ «مدّ ظلّه» لكلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» حول القسم الثانى من الحروف، أعنى ما يدخل على المركّبات التامة ومفاد الجملة، فمن أراد راجع المحاضرات ١: ٨٠. م ح- ي.
- [٢٢٢] (٣) راجع ص ١٨٨ وما بعدها.
- [٢٢٣] (٤) راجع ص ١٣٣.
- [٢٢٤] (١) راجع ص ١٦٢.
- [٢٢٥] (١) كفاية الاصول: ٢٥.
- [٢٢٦] (١) تهذيب الاصول ١: ٤٦.
- [٢٢٧] (١) توضيح ذلك: أنّ للحروف الحاكية واقعيةً خارجيةً محكيةً بها، إلّا أنّها تحقّقت سابقاً في موارد استعمال الحروف في حيز الماضى، نحو «سرت من البصرة إلى الكوفة» وستتحقّق فى الآتى فيما إذا استعملت فى حيز المستقبل، مثل «سأسير من البصرة إلى

الكوفة» أو في حيز الأمر، مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» بخلاف الحروف الإيجادية، حيث قد عرفت أنه لا واقعية لمعانيها أصلاً، ألا ترى أنه ليس للتأكيد مثلاً واقعية خارجية، سواء استعملت حروفه في حيز الماضي، مثل «إن زيداً قام» أو في حيز المستقبل، نحو «إن زيداً سيقوم» فلا فرق بين الجملة الأولى وبين قولنا: «زيد قام» ولا بين الثانية وبين قولنا: «زيد سيقوم» بحسب الواقعية الخارجية. م ح- ي.

[٢٢٨] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ.ش.

[٢٢٩] (١) وأما المغايرة الاعتبارية المصححة للحمل فهي مجرد اعتبار لا واقعية لها، فلا يتحقق بها الربط الذى يكون من الواقعيات، على أن توقف صحة الحمل على اعتبار المغايرة لا أصل له، بل اعتبارها يورث الإشكال كما سيأتى تحقيقه فى مبحث ملاك الحمل من مباحث المشتق ص ٤٨٥. م ح- ي.

[٢٣٠] (٢) هذا هو القسم الثانى من الحمل الأولى، أعنى ما يتحد فيه الموضوع مع المحمول ماهية لا مفهوماً. م ح- ي.

[٢٣١] (١) وكلامه هذا وإن كان حقاً، إلا أنه مغاير لما اختاره فى مبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، من تركب القضية من ثلاثة أجزاء كما قال به المشهور. منه مدّ ظله.

[٢٣٢] (١) والموضوع والمحمول فى مثله وإن لم يكونا متحدين بحسب الماهية والمفهوم أيضاً، إلا أن نفي الاتحاد بملاكهما لم يكن ملحوظاً. م ح- ي.

[٢٣٣] (٢) فقضية «زيد إنسان» صادقة بالحمل الشايح الذى ملاكه الاتحاد بحسب الوجود، وكاذبة بالحمل الأولى الذى ملاكه الاتحاد بحسب الماهية، لأنّ ماهية «زيد» غير ماهية «الإنسان». بخلاف قضية «زيد ليس بإنسان» فإنها صادقة بملاك نفي الحمل الأولى، وكاذبة بملاك نفي الحمل الشايح كما لا يخفى. م ح- ي.

[٢٣٤] (٣) وأما نفي الاتحاد بحسب المفهوم والوجود فليس بملحوظ. م ح- ي.

[٢٣٥] (١) فذهب رحمه الله إلى عمومية الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يسانخها من الأسماء، وفرق بينهما بأن الاسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره. م ح- ي.

[٢٣٦] (٢) فى هذه العبارة إشكال، فإنّ ظاهرها كون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى المستعمل فيه، مع أن مراده أنه فى مقام الاستعمال، ولو قال: «فيكون الخبر موضوعاً لمستعمل فى المعنى فى مقام قصد حكايته، والإنشاء لمستعمل فيه فى مقام قصد تحقّقه وثبوته» لكان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظله.

[٢٣٧] (٣) كفاية الاصول: ٢٧.

[٢٣٨] (١) فإنّ صيغة «افعل» لا- تستعمل إلما فى الإنشاء، سواء اريد بها الوجوب أو الندب أو الجواز، كما إذا وردت فى مقام توهم الحظر، فإنّ الأمر الوارد فى مقام توهم الحظر أيضاً لإنشاء مشروعية الفعل وجواز ارتكابه.

نعم، قد تستعمل صيغة الأمر فى معانٍ اخرى، لكنّها معانٍ مجازية خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظله.

[٢٣٩] (١) أى: إنشاء التملك. م ح- ي.

[٢٤٠] (٢) بخلاف المعاطاة التى يتحقّق فيها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح- ي.

[٢٤١] (٣) كتاب المكاسب ٢: ١٢.

[٢٤٢] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٩٩.

[٢٤٣] (١) وهو الإنشاءات اللفظية، لا المعاطاتية. م ح- ي.

[٢٤٤] (١) المراد بنفس الأمر أعنى من الواقع، لأنّها كما تعمّ الواقعيات تعمّ الاعتباريات أيضاً. منه مدّ ظله.

- [٢٤٥] (٢) أى شخص لفظ المنشئ. م ح- ي.
- [٢٤٦] (١) كفاية الاصول: ٨٧، والفوائد «المطبوعة في آخر حاشية فرائد الاصول»: ٢٨٥.
- [٢٤٧] (٢) توضيحه: أن المحقق الخراساني رحمه الله عدل عن مسلك المشهور في حقيقة الإنشاء إلى ما اختاره من أن الإنشاء «هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر» ليعم مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم. وهو وإن كان حقاً بالنسبة إلى مسألة بيع الغاصب، إلّا أنه لا يصح بالنسبة إلى إنشاء الطلب، فإنّ الامور الواقعيّة لا يمكن إيجادها بوجود إنشائي، وإن ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى إمكانه فى مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهة موكول إلى ذلك المبحث. م ح- ي.
- [٢٤٨] (٣) وعليه فلا- يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأنّ العقلاء وان لا يعتبروا فيه الملكيّة، إلّا أنّهم يعتبرون وجودها الإنشائي بالصيغة الجارية على فم الغاصب. م ح- ي.
- [٢٤٩] (١) كفاية الاصول: ٨٧.
- [٢٥٠] (١) فليس وجود المعنى أمراً اعتبارياً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلى قيد «فى نفس الأمر». م ح- ي.
- [٢٥١] (٢) أى نشأة الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.
- [٢٥٢] (١) نهاية الدراية ١: ٢٧٣.
- [٢٥٣] (٢) وكذا قوله فى الفوائد: «إنّ الإنشاء هو القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر». م ح- ي.
- [٢٥٤] (١) قيد الملكيّة بكونها مسببة عن الحيازة أو الإرث، لأنّها لو كانت مسببة عن الصيغة لأمكن تخيل كونها من الوجودات اللفظيّة. م ح- ي.
- [٢٥٥] (١) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفرادها بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.
- [٢٥٦] (١) وهو ضمير الغائب، لكنّ الإشارة فى أسماء الإشارة حسّية وفيه غير حسّية. م ح- ي.
- [٢٥٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٧.
- [٢٥٨] (١) قد يستعمل اسم الإشارة فى العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.
- [٢٥٩] (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٠٢.
- [٢٦٠] (٣) الإسراء: ٩.
- [٢٦١] (٤) البقرة: ٢.
- [٢٦٢] (١) فإنّ المؤكّد لا يستعمل إلّا مقترناً بالمؤكّد، ولا عكس، ألا ترى أننا نقول: «إنّ زيداً قائم» و«جاء زيد نفسه» و«جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكّدة المستعملة فى هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها. بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال: «زيد قائم» بدون كلمة «إنّ» أو «جاء زيد» بدون كلمة «نفسه» أو تكرار «زيد». منه مدّ ظلّه.
- [٢٦٣] (٢) لا مفهومها الذى هو معنى اسمى كلى. م ح- ي.
- [٢٦٤] (١) هذا الإشكال لا يرد على المحقق الخراساني رحمه الله، لأنّه قال بوضع كلمة «هذا» للمفرد المذكّر، وهو معنى اسمى قابل لأن يجعل موضوع القضية، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه جعل الموضوع له المفرد المذكّر بمفهومه الكلى، مع أنّ القيام فى المثال صفته مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلّا أنّ وروده عليه ليس بمهمّ. منه مدّ ظلّه.
- ولم يبيّن الاستاذ «مدّ ظلّه» وجه عدم الأهميّة، ولعلّه ما ذهب إليه المحقق الخراساني من تحقّق التشخيص فى مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح- ي.
- [٢٦٥] (٢) ومجموع هذه القضية يكون بمعنى «هذا قائم». م ح- ي.

[٢٦٦] (١) كقوله تعالى: «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الثَّرَاقِيَّ». القيامة: ٢٦. م ح- ي.

[٢٦٧] (١) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح- ي.

[٢٦٨] (١) كفاية الاصول: ٢٨.

[٢٦٩] (١) مفتاح العلوم: ٣٧١، ومختصر المعاني للتفتازاني: ١٥٨.

[٢٧٠] (١) وهو الشخص الرقيب. م ح- ي.

[٢٧١] (٢) يوسف: ٣١.

[٢٧٢] (٣) يوسف: ٨١-٨٢.

[٢٧٣] (١) المجاز على ثلاثة أقسام: المجاز المفرد، وعرفه المشهور بـ «كلمة مستعملة في غير ما وضعت له» نحو «رأيت أسداً يرمى»، والمجاز في الإسناد، وهو ما استعمل فيه كل كلمة في معناها، لكن الإسناد مجاز، نحو «أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل الله تعالى حقيقة، والمجاز المركب، وهو ما استعمل فيه كل كلمة في معناها، لكن اريد من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتخير: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر اخرى». منه مدّ ظلّه.

[٢٧٤] (٢) وقاية الاذهان: ١٠٣، وتهذيب الاصول ١: ٦١.

[٢٧٥] (١) إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه في مقابل استعماله في المعنى حقيقياً كان المعنى أو مجازياً. م ح- ي.

[٢٧٦] (١) كما إذا قلنا: «ديز لفظ». م ح- ي.

[٢٧٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٩.

[٢٧٨] (١) وأيضاً تكون القضية المحكية مغايرة للقضية اللفظية، لاشتمال الثانية على الموضوع دون الاولى، مع لزوم التطابق بينهما وإلا لم تكن القضية اللفظية حاكية عن الواقع. منه مدّ ظلّه.

[٢٧٩] (٢) الفصول الغروية: ٢٢.

[٢٨٠] (١) كفاية الاصول: ٢٩.

[٢٨١] (٢) يعني: الجواب على التقدير الثاني، وأما الجواب على التقدير الأول- وهو كفاية المغايرة الاعتبارية بين الدال والمدلول- فسيأتى الإشكال فيه. م ح- ي.

[٢٨٢] (١) فإن الصدور يتحقق بالاستعمال، والدلالة بالوضع ونحوه. م ح- ي.

[٢٨٣] (٢) وهو ما إذا اطلق اللفظ واريد به مثله. م ح- ي.

[٢٨٤] (٣) كفاية الاصول: ٣٠.

[٢٨٥] (١) نهاية الاصول: ٣٤.

[٢٨٦] (١) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه، لكن لا فرق في المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادة صنفه فلا حاجة إلى التمثيل للثاني. منه مدّ ظلّه.

[٢٨٧] (٢) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل: «زيد متعجب» فإن زيدا بما أنه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخيصاته الفردية جعل موضوعاً في هذه القضية، فموضوعها في الحقيقة هو «الإنسان» الذي زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

[٢٨٨] (١) فيصدق عليها الاستعمال. م ح- ي.

[٢٨٩] (٢) كفاية الاصول: ٣٠.

[٢٩٠] (٣) نهاية الاصول: ٣٣.

[٢٩١] (١) نهاية الأفكار للمحقق العراقي ١ و ٢: ٦٤.

[٢٩٢] (٢) لكونهما شخصين من الإرادة: أحدهما متعلق باللفظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح- ي.

[٢٩٣] (٣) كفاية الاصول: ٣١.

[٢٩٤] (٤) المصدر نفسه.

[٢٩٥] (١) كفاية الاصول: ٣١.

[٢٩٦] (١) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح- ي.

[٢٩٧] (٢) تهذيب الاصول ١: ٧٢.

[٢٩٨] (١) أي: استعمالية. منه مدّ ظله.

[٢٩٩] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ١١٧.

[٣٠٠] (٢) يمكن أن يقال: إنّ المحقق الخوئي «مدّ ظله» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال:

بل إنّ الأمر كذلك حتى على ما سلكه القوم في مسألة الوضع من أنّه أمر اعتباري، فإنّ الأمر الاعتباري يتبع الغرض الداعي إليه في السعة والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولما كان الغرض الباعث للوضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آله لإحضار معناه في الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقه الوضعيّة واعتبارها على الإطلاق، حتى في اللفظ الصادر عن لفظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره في أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فإنّه أمر جعلي واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض في المقام قصد التفهيم فلا محالة تختصّ العلقه الوضعيّة بصورة إرادة التفهيم.

فالتنتيجة هي انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة على جميع المسالك والآراء في تفسير حقيقة الوضع من دون فرق في المسألة بين رأينا وسائر الآراء.

لكنّ الاستاذ «مدّ ظله» لم يتعرّض لهذه الفقرة من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقق الخوئي نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق في المسألة بين رأيه وسائر الآراء قال:

نعم، الفرق بينهما في نقطة واحدة، وهي أنّ ذلك الانحصار حتمي على القول بالتعهد دون غيره من الأقوال. م ح- ي.

[٣٠١] (١) مادّة المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبس الذات به. منه مدّ ظله.

[٣٠٢] (١) تقدّم توضيح الوضع النوعي والشخصي، فراجع ص ١٤٤.

[٣٠٣] (١) العلامة الاولى في كتب القدماء تنصيص أهل اللغة، لكنّ المتأخرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّية قول اللغوي عند أكثرهم. منه مدّ ظله.

[٣٠٤] (١) المراد بالعلم التفصيلي هاهنا أن يعلم المعنى الحقيقي مع توجيهه إلى علمه، وبالعلم الإجمالي أن يعلمه من دون أن يلتفت إليه. منه مدّ ظله.

[٣٠٥] (٢) كفاية الاصول: ٣٣.

[٣٠٦] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٣٠٧] (١) قوانين الاصول ١: ١٣، والفصول الغروية: ٣٢.

[٣٠٨] (١) بل يكفي الاتحاد الماهوى في كون الحمل أولياً ذاتياً كما تقدّم. منه مدّ ظله.

[٣٠٩] (٢) كفاية الاصول: ٣٤.

[٣١٠] (١) نهاية الاصول: ٤١.

[٣١١] (٢) راجع ص ٢١٠.

[٣١٢] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٦٧.

[٣١٣] (١) قال المحقق المشكيني رحمه الله في حاشية الكفاية- بعد تعريف الاطراد وعدمه:- إن الأقوال في المقام أربعة على ما حكى: أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة للمجاز، الثاني: إنه ليس واحد منهما علامة كما هو مختار المتن، الثالث: أن الأول علامة دون الثاني، الرابع: عكسه. كفاية الاصول المحشى ١: ١٣٥.

[٣١٤] (٢) أي الاطراد وعدمه. م ح- ي.

[٣١٥] (١) نهاية الدراية ١: ٨٤.

[٣١٦] (٢) بحر الفم: انتنت ريحه. م ح- ي.

[٣١٧] (١) كفاية الاصول: ٣٤.

[٣١٨] (١) قال المحقق القمي رحمه الله في هذا المبحث ما حاصله: أن المراد بعدم الاطراد في المجاز إن كان عدم اطراد الاستعمال بالنسبة إلى أنواع العلائق فعدم الاطراد صحيح، لكن لا- من جهة وجود المانع من الاستعمال في بعض الموارد، بل من جهة عدم المقتضى 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 اطراد الاستعمال بالنسبة إلى الصنف المرخص فيه- أعنى الموارد التي كانت العلاقة فيها من أظهر خواص المعنى الحقيقي، كالشجاعه مثلاً للأسد- فالمجاز أيضاً مطرد مثل الحقيقة، لصحة الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة. قوانين الاصول ١: ٢٤.

وهذا ما تقدم من كلام المحقق الخراساني رحمه الله بعبارة موجزة. م ح- ي.

[٣١٩] (١) نهاية الاصول: ٤٢.

[٣٢٠] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٣٩.

[٣٢١] (١) أي سواء كان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغة والمحاورة. م ح- ي.

[٣٢٢] (١) فلا أصل لنا هاهنا إلّا أصالة الظهور، وهي أصل عقلائي متبع، توضيح ذلك: أن العقلاء يعتمدون في التفهيم والتفهم على ظهورات الألفاظ، ولا فرق في ذلك بين استعمالاتهم الحقيقية والمجازية، فإنهم كما يفهمون من لفظ «الأسد» في مثل «رأيت أسداً» معناه الحقيقي ولو ادعى المتكلم إرادة المجاز لا تسمع دعواه، كذلك يفهمون من لفظ «الأسد» في مثل «رأيت أسداً يرمى» معناه المجازي، ولا يصغى إلى دعوى إرادة الحقيقة، وكل ذلك من باب الظهور، ولا ريب في أنه ليس للشارع أسلوب جديد في التفهيم والتفهم، لأنه من العقلاء بل رئيسهم، فيتبع طريقتهم في ذلك.

فأصالة الظهور أصل عقلائي متبع في المحاورات العرفية والشرعية، وترجع إليها أيضاً أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة كما سيأتي. منه مدّ ظله.

[٣٢٣] (١) كفاية الاصول: ٣٥.

[٣٢٤] (٢) يحتمل أن يكون حكمهم بعدم النقل في موارد الشك بملاك أنه لو لم يحكم عليه في هذه الموارد لانتلم غرض الوضع، وهو سهولة التفهيم والتفهم، وهذا الوجه يساوق ما ذكره الإمام «مدّ ظله» من مسألة الفطرة، لو لم نقل بكونه أحسن منه. منه مدّ ظله.

[٣٢٥] (٣) يعني الشيخ عبد الكريم الحائري رحمه الله. منه مدّ ظله.

[٣٢٦] (١) أى ما إذا علم تاريخ الاستعمال. م ح-ى.

[٣٢٧] (٢) هذا جواب حلى، وما يأتي من قوله: «أضف إلى ذلك» إلخ نقضى. م ح-ى.

[٣٢٨] (٣) فإنّ الاستعمال كان ظاهراً فى المعنى المنقول عنه لو كان قبل النقل، وفى المعنى المنقول إليه لو كان بعده، ولا ظهور أصلاً فيما إذا شكّ فى ذلك. منه مدّ ظلّه.

[٣٢٩] (٤) وهى ما إذا علم تاريخ الاستعمال أو تاريخ النقل أو كانا مجهولين. م ح-ى.

[٣٣٠] (٥) تهذيب الاصول ١: ٨٥.

[٣٣١] (٦) كفاية الاصول: ٣٧.

[٣٣٢] (١) وأما ألفاظ المعاملات فهى مستعملة فى لسان الشارع والمنتشرة فى معانيها اللغوية. منه مدّ ظلّه.

[٣٣٣] (١) توضيح ذلك: أنّ الوضع التعيينى على نحوين: أحدهما: التصريح به، كأن تقول عندما رزقت ولدًا: «وضعت لفظ زيد بإزاء هذا المولود» أو «سمّيته زيدًا» والثانى: استعمال اللفظ فى المعنى كاستعماله فى المعنى الحقيقى، كأن تقول فى المثال: «اتنوني بزيد» يريدًا تسميته به، ولا يخفى أنّ كليهما من قبيل الوضع التعيينى. م ح-ى.

[٣٣٤] (٢) البقرة: ١٨٣.

[٣٣٥] (٣) مريم: ٣١.

[٣٣٦] (٤) الحج: ٢٧.

[٣٣٧] (٥) «المكاء» بضم الميم: الصفير. و«التصديء»: التصفيق بضرب اليد على اليد. م ح-ى.

[٣٣٨] (٦) الأنفال: ٣٥.

[٣٣٩] (٧) وإن كان يعبر عنها بلغة غير عربيّة. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٠] (١) المزمل: ٢٠.

[٣٤١] (٢) الأعلى: ١٤-١٥.

[٣٤٢] (٣) بحار الأنوار ٨٢: ٢٧٩، كتاب الصلاة، باب التشهد وأحكامه.

[٣٤٣] (١) كفاية الاصول: ٣٦.

[٣٤٤] (١) أجود التقريرات ١: ٤٩.

[٣٤٥] (٢) مقالات الاصول ١: ٦٧ و ١٣٣.

[٣٤٦] (١) هذا هو الحقّ فى الجواب، لذهاب شيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى صدق الاستعمال فيما إذا اطلق اللفظواريد به نوعه. م ح-ى.

[٣٤٧] (١) راجع ص ٢٤٦ وص ٢٥٥ فقد تقدّم هناك أنّ استعمال اللفظ فى نوعه أو صنفه أو مثله لا يكون حقيقةً ولا مجازاً. م ح-ى.

[٣٤٨] (٢) كفاية الاصول: ٣٦.

[٣٤٩] (١) كفاية الاصول: ٣٧.

[٣٥٠] (١) أجود التقريرات ١: ٤٨، ومحاضرات فى اصول الفقه ١: ١٤٢.

[٣٥١] (١) قد أجمع كافة المسلمين على أنّ القرآنية لا تثبت إلّا بالتواتر عن النبى صلى الله عليه وآله، والشاهد عليه أنّ المالكية وسائر من قال بعدم كون البسمة التى فى أوائل السور من القرآن استدّلوا عليه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنّه كيف يمكن إنكار تواترها وهى ثابتة فى جميع المصاحف التى كتبت فى صدر الإسلام، مع أنّ المسلمين كانوا ملتزمين بأن لا يكتبوا فى القرآن

إلّا ما هو منه.

فترى أنّ الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلّا بالتواتر.

وأيضاً استشكل السيوطي في كتاب «الإتقان في علوم القرآن» على ما نسب إلى ابن مسعود من أنّه قال بعدم كون الفاتحة والمعوذتين اللتين في آخر الكتاب منه، بأنّ إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثم قال: فلا بدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبة إليه.

وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام الله تعالى، فإنّ الحديث القدسي أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزة فقط، فإنّ سائر معجزات النبي صلى الله عليه وآله تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزِيّة مختصّة بالقرآن، وهي أنّه معجزة خالده باقية، كافل لسعادة جميع البشر إلى يوم القيامة، ومتحدّ بقوله - في سورة البقرة، الآية ٢٣-: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ سَيِّمًا أَنَّهُ كَانَ يَنْطِقُ بِهِ رَجُلٌ آمِي فِي عَصْرِ بَلَّغْتَ فِيهِ الْفَصَاحَةَ وَالْبَلَاغَةَ كَمَا لِهَمَّا، وَسَيِّمًا أَنْ يُطْلَقَ السُّورَةُ يَشْمَلُ أَصْغَرَ السُّورِ حَتَّى مِثْلَ سُورَةِ الْكُوثَرِ، وَمَا هَذَا شَأْنُهُ وَدَعْوَاهُ يَكُونُ لَا مَحَالَةَ مُتَوَاتِرًا عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لِتَوْفَرِ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ، حَتَّى مِنْ قَبْلِ الْكُفَّارِ وَالْمَشْرِكِينَ الَّذِينَ كَانُوا بِصُدُورِهِ وَالْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ أَوْ بِمِثْلِ سُورَةٍ مِنْهُ، فَضْلًا عَنِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَّا السَّمَاعُ مِنَ الْمُعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَلَا- تَصِلُ النَّوْبَةُ إِلَيْهِ، لَكُونَهُ مُتَوَاتِرًا قَبْلَهُ بَيْنَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ: الشَّيْعَةُ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَهْلُ السُّنَّةِ الَّذِينَ لَا يَقُولُونَ بِهَا.

بل صيورته كتاباً في زمن النبي صلى الله عليه وآله - بمعنى أنّ جمعه وتأليفه وتعيين عدد آيات كلّ سورة وأنّ آية كذا جزء لسورة كذا بعد آية كذا، كان في عصره صلى الله عليه وآله - إنّما تثبت بالتواتر أيضاً، لعين ما تقدّم في ثبوت أصل القرآنيّة به.

وأما ما روى من أنّ عليّاً عليه السلام أو أبا بكر أو عثمان جمع القرآن فلا يرتبط بهذا الجمع الواقع في زمن النبي صلى الله عليه وآله، فإنّ المراد بجمع عليّ عليه السلام جمعه تمام القرآن مع بيان ما له دخل في المراد في ذيل كلّ آية، كالتفسير والتأويل وشأن النزول ونحوها، وبجمع أبي بكر جمعه في القرطاس بعدما كتب بعضه على جلد الحيوانات وبعضه على قشر الأشجار ونحوها، ويؤيده ما روى من طريق أهل السنّة من أنّ «أول من جمع القرآن في القرطاس أبو بكر»، وبجمع عثمان جمعه الناس على قراءة واحدة، فإنّه بعدما تكثرت القراءات جمعهم على قراءة واحدة وأحرق ما كان من القرآن مكتوباً بغيرها.

فتحصّل أنّ القرآنيّة وكذا عدد آيات كلّ سورة وتعيين جزئيّة الآيات لسورها وبيان مكان كلّ آية من السورة كلّها تثبت بالتواتر المتّصل بزمان رسول الله صلى الله عليه وآله منه مدّ ظلّه.

[٣٥٢] (١) وهو أنّ «ألفاظ العبادات هل تكون موضوعاً لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها ومن الفاسدة». م - ح - ي.

[٣٥٣] (٢) بل ولا القول الثاني بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقة التعيّن. م - ح - ي.

[٣٥٤] (٣) كفاية الاصول: ٣٨.

[٣٥٥] (٤) المصدر نفسه.

[٣٥٦] (١) المصدر نفسه.

[٣٥٧] (٢) سيأتي إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمة «الصحيحه» بـ «تامّة الأجزاء والشرائط». م - ح - ي.

[٣٥٨] (٣) وهذا يسمّى بسبك المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٩] (١) كتفسيرها بالسلامة واعتدال المزاج كما عن الأطباء. منه مدّ ظلّه.

[٣٦٠] (٢) كفاية الاصول: ٣٩ و ٢٢٠.

[٣٦١] (١) تهذيب الاصول ١: ٩٧.

[٣٦٢] (١) التعبير بالمسانخه، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ المستعمل فيه يكون عامّاً. م

ح-٥.

[٣٦٣] (٢) العنكبوت: ٤٥.

[٣٦٤] (١) كفاية الاصول: ٣٩.

[٣٦٥] (١) القرآن هو قراءة سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم في أنه مكروه موجب لقله ثواب الصلاة أو ممنوع مبطل لها، فعلى الأول يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلى الثاني من قبيل المانع. منه مدّ ظلّه.

[٣٦٦] (٢) كفاية الاصول: ٥٠.

[٣٦٧] (١) توضيح ذلك: أنّ المانع في غير باب التسمية أمر وجودي يحول بين المقتضى وأثره، كالرطوبة المانعة عن تأثير النار في إحراق المادة المحترقة، لكنّه بهذا المعنى لا يتصوّر في باب التسمية، فلا بدّ من أن يكون فيه بمعنى اشتراط عدمه، فالشرط في مقام التسمية على قسمين: وجودي، كالطهارة والاستقبال والستر بالنسبة إلى الصلاة، وعدمي، كالحدث والضحك والتكلم بالنسبة إليها. منه مدّ ظلّه.

[٣٦٨] (١) أى الأجزاء والشرائط. والمحقق الخراساني رحمه الله من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع الأجزاء والشرائط في التسمية. منه مدّ ظلّه.

[٣٦٩] (٢) كفاية الاصول: ٥١.

[٣٧٠] (٣) كفاية الاصول: ٣٩.

[٣٧١] (٤) عبر المحقق العراقي رحمه الله- في بدائع الأفكار: ١١١- عن هذا القول ب«قيل» من دون نسبته إلى الشيخ قدس سره. م

ح-٥.

[٣٧٢] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٦٠.

[٣٧٣] (١) كفاية الاصول: ٣٩.

[٣٧٤] (١) ولا يخفى أنّ الفرق بين الصحيحى والأعمى في المراتب النازلة- كصلاة الجالس- إنّما هو في أنّ الصحيحى يطلق لفظ الصلاة على صلاة الجالس الفاسدة بلحاظ صلاته الصحيحة نظير سبك المجاز من المجاز، لكنّ الأعمى يطلقه عليها بلحاظ المعنى الموضوع له الأولى، وهو صلاة القائم الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٥] (٢) أجود التقريرات ١: ٥٢.

[٣٧٦] (١) بناءً على صدق الصلاة عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٧] (١) فإنّ الخصوصية الثانية تثبت بالظهور العرفي، والثالثة بالاستقراء، توضيح ذلك: أنّه لا يمتنع عقلاً أن يكون عنوان «ما هو المأمور به» مثلاً جامعاً للأفراد الصحيحة، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخراً رتبةً عن الأمر المتأخّر عن مقام التسمية، إلّا أنّك عرفت أنّ في الاعتباريات سعة ليست في الواقعيّات، فلا- ضير في تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسمية، لكنّ العرف يقضى بأنّ للعبادات مسميات مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها، فلا بدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر.

وأما لزوم بساطته فلاّ أنّ الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عبادة مركّبة إلّاوهي تتّصف بالصحة والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلي على لزوم البساطة. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٨] (٢) كفاية الاصول: ٣٩.

[٣٧٩] (١) العنكبوت: ٤٥.

[٣٨٠] (٢) نهاية الاصول: ٤٨.

[٣٨١] (١) تهذيب الاصول ١: ١٠٢.

- [٣٨٢] (٢) المصدر نفسه.
- [٣٨٣] (١) أى: اعتبار الأجزاء والشرائط فى التسمية. م ح - ي.
- [٣٨٤] (١) المراد به عنوان شامل لأشياء متعدّدة وإن كانت مختلفه بحسب الماهية، مثل عنوان «الممكن» و«الشيء» و«الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٥] (٢) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه يستلزم أن يكون المعنى فى قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» أنّ الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، كما مرّ عن آية الله البروجردى رحمه الله، ولا يجرى هاهنا ما تقدّم من الجواب هناك كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٦] (٣) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٨١.
- [٣٨٧] (١) ولا يخفى الفرق بين قوله وقول المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ المحقّق الخراسانى ذهب إلى أنّ الجامع المسمّى مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقّق الاصفهانى، فإنّه قال: إنّهُ يدرك ولا يوصف، على أنّ صاحب الكفاية جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشيراً لها، بخلاف المحقّق الاصفهانى رحمه الله، فإنّه جعل ما ليس بأثر أيضاً عنواناً مشيراً كما يستفاد من تمثيله ب«ما يأتى به المسلمون فى الأوقات الخمسة»، أضف إلى ذلك أنّ المحقّق الخراسانى استدلّ لإثبات الجامع بمسألة التأثير والتأثر وأنّ وحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثر، إذ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» وأمّا المحقّق الاصفهانى فلم يذكرها ولم يكن محتاجاً إلى ذكرها. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٨] (١) كتوصيفها بأنّها ما يمكن أن يخبر عنه. م ح - ي.
- [٣٨٩] (٢) نهاية الدراية ١: ١٠١.
- [٣٩٠] (١) وبعبارة اخرى: هذا الخشوع الخاصّ بمنزلة صورة الصلاة وتلك الأجزاء بمنزلة مادّتها، وشيئها وحقيقته بصورته كما قال الحكماء. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩١] (٢) نهاية الاصول: ٤٧.
- [٣٩٢] (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٣٦، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب تكبيره الإحرام، الحديث ٧.
- [٣٩٣] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٣٩٤] (١) تهذيب الاصول ١: ١٠٦.
- [٣٩٥] (٢) لا يخفى الفرق بين كلام الاستاذ «مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصوير الجامع حتى بالنسبة إلى الشارع، بخلاف الاستاذ، فإنّه «مدّ ظلّه» ذهب إلى لزوم تصويره بالنسبة إليه، إلّا أنّه بالنسبة إلينا غير لازم. م ح - ي.
- [٣٩٦] (١) وبعبارة اخرى: لو كان الجامع عنوان «المطلوب» لكان المقام من قبيل الشكّ فى المحضّل، ولا تجرى البراءة فيه كما حقّق فى محلّه. م ح - ي.
- [٣٩٧] (١) كفاية الاصول: ٤٠.
- [٣٩٨] (١) لم يتعرّض الاستاذ «مدّ ظلّه» لما قيل فى تصوير الجامع على الأعمّ، لأنّ تصويره لا يفيد والجهل به لا يضّرّ كما مرّ، فشرع فى النزاع فى الثمرة، وذهب بعضهم إلى أنّها جريان البراءة فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين على الأعمّ وجريان الاشتغال فيه على الصحيح، فتلك المسألة ليست مستقلّة، بل متفرّعة على النزاع فى مسألة الصحيح والأعمّ، وأشار إلى مناقشة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ترتّب هذه الثمرة بقوله: وبه أجب إ.خ. م ح - ي.
- [٣٩٩] (٢) كفاية الاصول: ٤٤.

- [٤٠٠] (١) صفة لكون. م ح- ي.
- [٤٠١] (٢) صفة لكون. م ح- ي.
- [٤٠٢] (٣) أجود التقريرات ١: ٦٦، وفوائد الاصول ١ و ٢: ٧٨.
- [٤٠٣] (١) تهذيب الاصول ١: ١١١.
- [٤٠٤] (٢) هذا هو الملاك الذي ذكره لجريان البراءة، ونحن لسنا الآن بصدد صحته وسقمه. منه مدّ ظله.
- [٤٠٥] (١) كفاية الاصول: ٤٣.
- [٤٠٦] (١) وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.
- [٤٠٧] (١) المائدة: ٦.
- [٤٠٨] (٢) النساء: ٤٣.
- [٤٠٩] (٣) البقرة: ١٨٣.
- [٤١٠] (٤) البقرة: ٤٣.
- [٤١١] (١) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة هو الأركان. م ح- ي.
- [٤١٢] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
- [٤١٣] (٣) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.
- [٤١٤] (١) كفاية الاصول: ٤٤.
- [٤١٥] (١) قال المحقق الخراساني رحمه الله في عداد أدلّة الصحيحى: ثانياها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية. كفاية الاصول: ٤٥.
- [٤١٦] (١) تهذيب الاصول ١: ١١٦.
- [٤١٧] (١) وسائل الشيعة ٤: ٢٧، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٢.
- [٤١٨] (٢) بحار الأنوار ٧٩: ٣٠٣، كتاب الصلاة، الباب ٤ باب أنّ للصلاة أربعة آلاف باب، ذيل الحديث ٢.
- [٤١٩] (٣) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٧، كتاب الصوم، الباب ١ من أبواب الصوم المنسوب، الحديث ٨.
- [٤٢٠] (٤) كفاية الاصول: ٤٥.
- [٤٢١] (١) لعدم ترتّب الآثار الواردة في هذه الأخبار عليها. م ح- ي.
- [٤٢٢] (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.
- [٤٢٣] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
- [٤٢٤] (٣) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.
- [٤٢٥] (٤) كفاية الاصول: ٤٥.
- [٤٢٦] (١) كفاية الاصول: ٤٦.
- [٤٢٧] (١) وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.
- [٤٢٨] (١) ما وجدت حديثاً بهذه الكيفيّة، ولعلّ صاحب الكفاية قدس سره أخذ مضمون ذيل ما روى عن زرارّة ووصله بالحديث المروى عن فضيل بن يسار. راجع الكافي ٢: ١٨ و ١٩، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ٣ و ٥.
- [٤٢٩] (١) كفاية الاصول: ٤٧.
- [٤٣٠] (٢) المصدر نفسه.

- [٤٣١] (١) وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧، كتاب الطهارة، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.
- [٤٣٢] (٢) كفاية الاصول: ٤٧.
- [٤٣٣] (١) بل لا يصح إلهذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحية الإتيان بالصلاة الفاسدة في الحمام كي يصح تعلق النذر بترك الأعم منها ومن الصحيحة، بل المرجوح إنما هو الإتيان بالصلاة الصحيحة فيه، فلا يصح النذر إلا إذا تعلق بتركها. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٤] (١) إشارة إلى ما سيأتي من عدم تحقق الحرمة في المقام أصلاً. م ح- ي.
- [٤٣٥] (٢) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٩٣، وتهذيب الاصول ١: ١٢١.
- [٤٣٦] (١) الإسراء: ٧٨.
- [٤٣٧] (٢) فيعلم منه فساد ما قيل من أن الكراهة في العبادات بمعنى أقلية الثواب، فإن تحيث الصلاة بحيثية وقوعها في الحمام وتأينها بأبيته وقوعها فيه مبغوض واقعا بمبغوضية غير ملزمة. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٨] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٤٣٩] (١) كفاية الاصول: ٤٩.
- [٤٤٠] (١) فالبيع مثلاً: هو العقد على مبادلة مال بمال الذي إذا وجد في الخارج كان صحيحاً. م ح- ي.
- [٤٤١] (١) تهذيب الاصول ١: ١٢٣.
- [٤٤٢] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٤٤٣] (٢) النساء: ٢٩.
- [٤٤٤] (٣) المائدة: ١.
- [٤٤٥] (٤) أمّا الحجّ فقال بكونه موضوعاً للأعم، لوجوب إتمامه ولو كان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقق النائيني رحمه الله تعرّض لكلام الشهيد رحمه الله في فوائد الاصول ١ و ٢: ٧٩، فراجع. م ح- ي.
- [٤٤٦] (١) لما مرّ من أن الإحلال في الآية بمعنى الإمضاء والإنفاذ. م ح- ي.
- [٤٤٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٨١، وأجود التقريرات ١: ٧٣.
- [٤٤٨] (١) كفاية الاصول: ٥٢.
- [٤٤٩] (٢) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٠] (٣) كفاية الاصول: ٥٢.
- [٤٥١] (١) كفاية الاصول: ٥١.
- [٤٥٢] (١) راجع ص ١٢٧.
- [٤٥٣] (١) البقرة: ٢٢٨.
- [٤٥٤] (٢) الغاشية: ١٢.
- [٤٥٥] (٣) الأعراف: ١٧٩.
- [٤٥٦] (٤) آل عمران: ٧.
- [٤٥٧] (١) كفاية الاصول: ٥٣.
- [٤٥٨] (١) هذا الاحتمال أقرب بكلام المحقق الخراساني من الاحتمال الأوّل الذي كان أساسه كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٩] (١) ذكرنا هذا الاحتمال لتكميل الفائدة وإلا فهو بعيد عن مراد صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[٤٦٠] (٢) وأما الاحتمال الأول فقد عرفت منعه بالنسبة إلى كلتا المقدمتين. م ح- ي.

[٤٦١] (١) أجود التقريرات ١: ٧٦.

[٤٦٢] (١) إن هذا المستدل قائل بأن لكل شيء وجودات أربع: ١- حقيقي خارجي، ٢- ذهني، ٣- لفظي، ٤- كتبي، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائي، كالطلب، فإن مفاد هيئته «افعل» وجوده الإنشائي. منه مدّ ظله.

[٤٦٣] (١) إنا لله وإنا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلامة الاستاذ الأعظم «مدّ ظله» إلى هذا الموضوع من محاضراته الشريفة، ابتليت الامة الإسلامية بالمصيبة العظمى التي أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهور، أعنى ارتحال الفقيه المجاهد الذي كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلامية وولي أمر الامة، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله، آية الله العظمى الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني أعلى الله مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصديقين.

اللهم اجعله نفساً مطمئنة راجعة إليك، راضية مرضية، داخله في جنتك، ووفقنا لتأسي به في تحصيل العلم والعمل، والجهاد في سبيلك، بحق محمد وآله الطاهرين، آمين.

وكان وقوع هذه الحادثة الهائلة ليلة الأحد ١٤/٣/١٣٦٨ هـ. ش، ٢٩ شوال ١٤٠٩ هـ. ق. م ح- ي.

[٤٦٤] (١) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كون الموضوع له كل واحد من المعاني مقتيداً بقيد الوحدة، فإن المحقق القمي لا يقول بذلك، بل يقول بكون الموضوع له كلاً منها مجرداً من قيد الوحدة، لكن الواضع لاحظ حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظله.

[٤٦٥] (٢) قوانين الاصول ١: ٦٧.

[٤٦٦] (٣) هذا على مذهب القوم، وإلا قال الاستاذ «مدّ ظله» في مبحث أقسام الوضع باستحالة هذا القسم. م ح- ي.

[٤٦٧] (١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٩.

[٤٦٨] (١) كفاية الاصول: ٥٤.

[٤٦٩] (١) هذا نظير العام الاستغراقي، والأول نظير العام المجموعي. م ح- ي.

[٤٧٠] (٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٠.

[٤٧١] (٣) «به» صحيح ظاهراً. م ح- ي.

[٤٧٢] (١) «هيئتهما» صحيح ظاهراً. م ح- ي.

[٤٧٣] (٢) «منها» صحيح ظاهراً. م ح- ي.

[٤٧٤] (٣) كفاية الاصول: ٥٤.

[٤٧٥] (٤) وهو قوله: «مع أنه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح- ي.

[٤٧٦] (١) ولاحظ لتوضيح ذلك قوله تعالى: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» الحجرات: ٩. فإن هيئته التثنية في كلمة «طائفتان» لا تدل على الكثرة، بل الدال عليها إنما هو مادتها، أعنى «طائفة»، فالتثنية لا تدل إلا على تضاعف ما دل عليه المادة، سواء كانت شيئاً واحداً كرجل ورجلين، أو شيئين كعين وعينين إذا اريد من المفرد العين الباكية والعين الجارية، أو جماعة، كطائفة وطائفتين. منه مدّ ظله.

[٤٧٧] (١) كفاية الاصول: ٥٥.

[٤٧٨] (١) بحار الأنوار ٨٩: ٩٤، الحديث ٤٧ من باب أن للقرآن ظهراً وبطناً، نقلًا عن تفسير العياشي، والميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٢

في البحث الروائي المذكور في ذيل الآية ٧ من سورة آل عمران نقلًا أيضاً عن تفسير العياشي.

والحديث المذكور في الكتابين المذكورين هكذا: «ما في القرآن آية إلّاؤها ظهر وبطن» من دون كلمة «ظاهر». م ح- ي.

[٤٧٩] (٢) الأنيق: الحسن المعجب. م ح- ي.

[٤٨٠] (٣) التُّخْمُ والتَّخْمُ ج: تخوم: الحد، منتهى الشيء. م ح- ي.

[٤٨١] (٤) الكافي ٢: ٥٩٩ قطعة من الحديث ٢ من كتاب فضل القرآن.

[٤٨٢] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٣٩.

[٤٨٣] (٢) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتباً بسلمان رضى الله عنه. نعم، في نهج البلاغة- ص ٤٦٥ من نسخة صبحي الصالح،

الكتاب ٧٧-: ومن وصية له عليه السلام لعبد الله بن عباس، لما بعثه للاحتجاج على الخوارج:

« لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً». م ح- ي.

[٤٨٤] (١) المراد به حال النسبة. منه مدّ ظله.

[٤٨٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٨٢.

[٤٨٦] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول،

١٣٨٨ هـ. ش.

[٤٨٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٨٣.

[٤٨٨] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٤٤، وفوائد الاصول ١ و ٢: ٨٣.

[٤٨٩] (٢) فإنه عارض على الذات بلحاظ اتصافها بأمر عدمى، وهو «عدم البصر ممن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظله.

[٤٩٠] (١) وأما المصادر المجردة فسيأتى الكلام فى كونها مشتقة أو جامدة. منه مدّ ظله.

[٤٩١] (١) الفصول الغروية: ٦٠.

[٤٩٢] (٢) الفصول الغروية: ٥٩.

[٤٩٣] (٣) أى منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسة من النزاع. م ح- ي.

[٤٩٤] (٤) كفاية الاصول: ٥٧.

[٤٩٥] (١) المصدر نفسه.

[٤٩٦] (٢) قال شيخنا الاستاذ «مدّ ظله»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح: «ياحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلا التعبيرين، إذ لا دخل

للدخول بالمرضعة الثانية فى انتشار الحرمة أصلاً، نعم، يشترط الدخول بالمرضعة، الاولى فى حرمة المرتضعة، لأنّ حرمتها عليه إمّا

ناشئة عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأول تحقّق الدخول لا محالة، وعلى التقدير

الثانى لا- ريب فى اشتراطه، لقوله تعالى- فى سورة النساء، الآية ٢٣-: «وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»

فقيّد الربيبة المحرّمة بكونها من الزوجة المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيرة الثانية فلا دخل له فى تحريم الصغيرة عليه، لصيرورتها

محرّمة عليه قبل ذلك، لأجل كونها بنتاً له أو ربيته بإرضاع الاولى إياها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال: «مع الدخول بالكبيرة الاولى»،

إنتهى ما أفاده «مدّ ظله» فى مجلس الدرس.

أقول: عبّر بعضهم ب«الكبيرتين» كالمحقّق الخراسانى والحائرى رحمهما الله فى الكفاية والدرر، وبعضهم ب«الكبيرة الاولى»

كالمحقّق العراقى رحمه الله فى نهاية الأفكار، وأكثرهم ب«إحداهما» كما فى تهذيب الإمام الخمينى وفوائد النائى وحقائق الحكيم

ومحاضرات الخوئى وعن مسالك الشهيد.

ولا يخفى أنّه لا يتعيّن فى تحريم المرتضعة كون المرتضعة الاولى مدخولاً بها، بل تحرم أيضاً مؤبداً إذا كانت الثانية مدخولاً بها دون

الاولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفى فى صيرورة الصغيرة محرّمة عليه كما لا يخفى. نعم، ابتناء حرمة المرتضعة الثانية على النزاع

فى باب المشتق يتوقف على كون الاولى مدخولاً بها، إلا أن يقال: ارتضاع الصغيرة من الزوجة التى لا تكون مدخولاً بها وإن لم يوجب حرمة المرتضعة، إلا أنه يوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الأم، فتبتنى حرمة المرتضعة الثانية على النزاع فى باب المشتق، سواء كانت الاولى مدخولاً بها أو لم تكن. م ح- ى.

[٤٩٧] (١) كفاية الاصول: ٥٧.

[٤٩٨] (٢) النساء: ٢٣.

[٤٩٩] (٣) المصدر نفسه.

[٥٠٠] (١) وهما زوجية الصغيرة وامية المرتضعة لها. م ح- ى.

[٥٠١] (٢) هو آية الله البروجردى رحمه الله. م ح- ى.

[٥٠٢] (١) نهاية الاصول: ٧١.

[٥٠٣] (٢) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٣٢٩.

[٥٠٤] (٣) وهو خروج هذه الامور العقلية عن حيطه فهم العرف. م ح- ى.

[٥٠٥] (١) كفاية الاصول: ٥٨.

[٥٠٦] (١) نهاية الاصول: ٧٢، ومحاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٥٨.

[٥٠٧] (٢) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحالة هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

[٥٠٨] (٣) هذا ما اختاره المحقق النائيني رحمه الله. م ح- ى.

[٥٠٩] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٨٩.

[٥١٠] (٢) هذا ما يستفاد من كلام المحقق العراقي فى «نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٢٩» وآية الله البروجردى فى «نهاية الاصول: ٧٢». م ح-

ى.

[٥١١] (١) الظاهر أنهم أرادوا أن فعل الماضى مادّة لسائر المشتقات. منه مدّ ظلّه.

[٥١٢] (٢) قال السيوطى- فى شرح قول ابن مالك: «وكونه أصلاً لهذين انتخب»- ما حاصله: كون المصدر أصلاً للفعل والوصف

مذهب أكثر البصريين، وذهب الكوفيون إلى أن الفعل أصل. البهجة المرضية ١: ١٩٧. م ح- ى.

[٥١٣] (٣) أى النسبة الفاعلية أو المفعولية. منه مدّ ظلّه.

[٥١٤] (١) اريد بها الدلالة التضمينية التى يكون فيها المدلول جزءاً لمعنى الدال، لا الالتزامية التى يكون فيها خارجاً عنه لازماً له. منه

مدّ ظلّه.

[٥١٥] (١) كفاية الاصول: ٥٩.

[٥١٦] (٢) وهى المحور فى الأفعال، فإنّ فعلية الفعل بهيئته، كما أن شبيته الشىء بصورته فى الخارجيات. منه مدّ ظلّه.

[٥١٧] (١) لا- ينحصر كلام الإمام رحمه الله بالماضى، فإنّه بعد ذكر أن الزمان ليس جزءاً لمدلول الماضى والمضارع، بل من لوازم

معناها، قال: نعم، لابد من الالتزام بتعدد الوضع فى المتعدى واللازم، لأنّ قيام المبدء بالذات فى الأوّل بالصدور وفى الثانى بالحلول.

تهذيب الاصول ١: ١٥٣. م ح- ى.

[٥١٨] (١) الرعد: ٤٣.

[٥١٩] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ١٠٢.

[٥٢٠] (٣) كفاية الاصول: ٥٩.

[٥٢١] (٤) تهذيب الاصول ١: ١٥٤.

- [٥٢٢] (١) كفاية الاصول: ٦٢.
- [٥٢٣] (٢) النساء: ٢٩.
- [٥٢٤] (١) تهذيب الاصول ١: ١٥٦.
- [٥٢٥] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٦٣.
- [٥٢٦] (١) بل وأسماء الآلة أيضاً، بتقريب أن الهيئة في اسم الآلة وضعت للدلالة على القابلية والاستعداد، وهذا الصدق حقيقي وإن لم يتلبس الذات بالمبدء فعلاً.
- وقد عرفت آنفاً في كلام الاستاذ «مدّ ظلّه» كيفية تصوّر النزاع فيها، فلا نطيل الكلام بتكراره. م ح- ي.
- [٥٢٧] (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٦٥، وأجود التقريرات ١: ١٢٣.
- [٥٢٨] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٦٦.
- [٥٢٩] (١) والظاهر أنّ «المثمر» ونحوه أيضاً كالتاجر في ما ذكر، حيث يفهم منه استعداد الإثمار وشأنيته، ولا يمكن القول بكون هذا المعنى ناشئاً عن هيئته، وإلّا لفهم الاستعداد والشأنيّة من «المسكر» ونحوه أيضاً، فلا بدّ من أن يكون معنى ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهيئة والمادّة بنحو الحقيقة العرفيّة. م ح- ي.
- [٥٣٠] (١) في الكفاية «حال التلبس» لكنّه إمّا من سهو القلم أو غلط النسخ، لعدم ملائمته لما بعده من كلامه، بل يلائم له التعبير «حال النسبة». منه مدّ ظلّه.
- [٥٣١] (٢) كفاية الاصول: ٦٢.
- [٥٣٢] (٣) تهذيب الاصول ١: ١٥٧.
- [٥٣٣] (١) نهاية الدراية ١: ١٩١.
- [٥٣٤] (٢) تهذيب الاصول ١: ١٥٨.
- [٥٣٥] (١) لأنّ الخاصّ وإن لم يكن بحسب المصادق مبيناً للعام، بل هو مع خصوصيّة زائدة، ولذا نقول: «النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً» إلّا أنّه مابين له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهيم كلّها في حدّ مفهوميتها متباينات، فلا يمكن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زيادة مشكوكه في المقام، فتجرى فيها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
- [٥٣٦] (٢) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم على أصالة العدم في جميع موارد الشكّ في الوجود. نعم، يمكن دعوى ثبوت بنائهم في بعضها، مثل الشكّ في وجود قرينه المجاز.
- وأما الاستصحاب فلعدم جواز التمسك به في المقام إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّه ليس عدم لحاظ الخاصّ أمراً مجعولاً ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلي، وهو ملاحظة العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
- [٥٣٧] (٣) كفاية الاصول: ٦٣.
- [٥٣٨] (١) المصدر نفسه.
- [٥٣٩] (٢) قمّة الرأس: أعلاه. م ح- ي.
- [٥٤٠] (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٦٩.
- [٥٤١] (٢) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء في مقابل الفرض الثاني الذي كان صدوره قبل الانقضاء. م ح- ي.
- [٥٤٢] (٣) من أراد الاطلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفصلة كالقوانين والفصول. منه مدّ ظلّه.
- [٥٤٣] (٤) كفاية الاصول: ٦٤.
- [٥٤٤] (١) كالقائم والضارب المتحدّين بحسب الهيئة المختلفين بحسب لزوم المادّة وتعديها. منه مدّ ظلّه.

- [٥٤٥] (٢) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجرى كى يفصل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.
- [٥٤٦] (١) كفاية الاصول: ٦٤.
- [٥٤٧] (١) بل مختار الاستاذ «مدّ ظلّه» هو تركب المشتق كما سيجيء فى تنبيهاته. م ح-ى.
- [٥٤٨] (١) المائدة: ٣٨.
- [٥٤٩] (٢) النور: ٢.
- [٥٥٠] (٣) استدلال بمثل الآيتين من فصل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأول للأعمّ دون الثانى. منه مدّ ظلّه.
- [٥٥١] (١) كفاية الاصول: ٧٠.
- [٥٥٢] (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٨٤.
- [٥٥٣] (٣) البقرة: ١٢٤.
- [٥٥٤] (١) كفاية الاصول: ٦٨.
- [٥٥٥] (١) كفاية الاصول: ٧٤.
- [٥٥٦] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٩٤.
- [٥٥٧] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٩٥.
- [٥٥٨] (١) شرح المطالع: ١١. و«المطالع» فى المنطق، للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الارموى المتوفى سنة: ٦٨٦ هـ. ق، وشرحه لقطب الدين الرازى المتوفى سنة: ٧٦٦ هـ. ق. نهاية الدراية ١: ٢١٤، التعليق ٣.
- [٥٥٩] (٢) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميتها، فهو متأخر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ فى فصلها المقوم لها. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦٠] (٣) حاشية المحقق الشريف على شرح المطالع: ١١.
- [٥٦١] (٤) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكاليين يختصّ بنوع من المشتقات، فإنّ الإشكال الأول لا يجرى فى الخاصّة، لعدم استحالة أخذ مفهوم «الشيء» الذى هو عرض عامّ فى الخاصّة، والإشكال الثانى - وهو لزوم انقلاب الممكنة إلى الضرورية - لا يجرى فى الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأول يختصّ بالفصل والثانى بالخاصّة. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦٢] (١) لأنّ «الناطق» مشتقّ من النطق، وهو إمّا بمعنى التكلّم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراك الكليات، فيكون إمّا كيفاً نفسانياً أو من مقولة الإضافة أو الإنفعال على الاختلاف الواقع فى حقيقة العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنطق عرض خاصّ للإنسان لا جوهر ذاتى له. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦٣] (٢) كفاية الاصول: ٧١.
- [٥٦٤] (٣) هو المحقق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول ١ و ٢: ١١١، وأجود التقريرات ١: ١٠٢.
- [٥٦٥] (١) الفصول الغروية: ٦١.
- [٥٦٦] (٢) فى الكفاية «بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب المادّة يختصّ بالخاصّة كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦٧] (١) كفاية الاصول: ٧٢.
- [٥٦٨] (١) كفاية الاصول: ٧٤.
- [٥٦٩] (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٩٨.
- [٥٧٠] (١) كفاية الاصول: ٧٤.
- [٥٧١] (٢) المصدر نفسه.
- [٥٧٢] (٣) المناقشة مربوطة بما نسبه إلى أهل المعقول، وأمّا أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقق الاصفهانى رحمه الله قال: وأمّا

ما أفاده استاذنا العلامة «أدام الله أيامه» في المتن، من أن الفرق بين المشتق ومبدئه أنه بمفهومه لا يأبى عن الجرى والحمل بخلاف المبدء، فإنه يأبى عنه، وأنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا- بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظة الطوارئ» فهو وإن كان صحيحاً في نفسه حيث إنهما كذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى، إلّا أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعله لحسن ظنه بهم، وإلّا فكلماتهم صريحة... نهاية الدراية ١: ٢٢٦. م-ح-ى.

[٥٧٣] (١) المبدء الحقيقي هو المادّة غير المتحصّلة مثل «ض-ر-ب» والمبدء المشهورى هو المصدر. م-ح-ى.

[٥٧٤] (٢) المراد بالعام مفهوم «الشيء» وبالخاصّ مصداقه. م-ح-ى.

[٥٧٥] (٣) حقّ العبارة أن يقال: «الشيء الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.

[٥٧٦] (١) حقّ العبارة أن يقال: «الثوب الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.

[٥٧٧] (٢) نهاية الدراية ١: ٢٢١.

[٥٧٨] (٣) نهاية الدراية ١: ٢٢٧.

[٥٧٩] (٤) أى عن العلامة الدوانى رحمه الله. م-ح-ى.

[٥٨٠] (٥) هو الحكيم السبزوارى رحمه الله. م-ح-ى.

[٥٨١] (١) المعلّم الأوّل أرسطو، والثانى أبو نصر الفارابى. م-ح-ى.

[٥٨٢] (٢) إذ الكيف إنّما هو الحرارة والبرودة، لا الحارّ والبارد لو لم يتحقّق بينهما الاتّحاد. م-ح-ى.

[٥٨٣] (٣) نهاية الدراية ١: ٢٢٣، والحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ١: ٤٢، التعليقة ٣.

[٥٨٤] (٤) نهاية الدراية ١: ٢٢٥، نقلًا عن بعض المحقّقين الذى فسّر فى التعليقة بالحكيم السبزوارى رحمه الله.

[٥٨٥] (١) بين شيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» كلام الإمام رحمه الله بعبارة اخرى، وهى أنه: كيف جعل حقيقة البياض متعصّية عن الحمل على موضوعها إذا لوحظت بما هى فى قبالة، وقابلّة للحمل عليه إذا لوحظت مرتبة من وجوده، مع أن ما يقبل الحمل هو الأبيض، وأمّا البياض فلا يقبله أصلًا، ألا ترى أنه لا يصحّ أن تقول: «هذا الجدار بياض» معتذراً بأنك لاحظت البياض مرتبة من مراتب وجود الجدار؟ م-ح-ى.

[٥٨٦] (١) أى على أهل المعقول. م-ح-ى.

[٥٨٧] (٢) فالمادّة غير متحصّلة لا لفظاً ولا معنى. م-ح-ى.

[٥٨٨] (٣) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م-ح-ى.

[٥٨٩] (٤) تهذيب الاصول ١: ١٧٢.

[٥٩٠] (١) فإنهما متّحدان حقيقةً ومتغاييران بحسب كون الموضوع جزئياً والمحمول كلياً. منه مدّ ظلّه.

[٥٩١] (٢) الفصول الغرويّة: ٦٢.

[٥٩٢] (٣) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل الإشكال على صاحب الفصول أمراً مستقلاً، مع أن كلامه رحمه الله من تتمّة الأمر السابق، أعنى مسألة الفرق بين المشتق ومبدئه. منه مدّ ظلّه.

[٥٩٣] (٤) أى مع ملاك الحمل الذى هو الهوهويّة والاتّحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر. م-ح-ى.

[٥٩٤] (٥) كفاية الاصول: ٧٥.

[٥٩٥] (١) المصدر نفسه.

[٥٩٦] (٢) المصدر نفسه.

[٥٩٧] (٣) المصدر نفسه.

- [٥٩٨] (٤) نهاية الدراية ١: ٢٣٢.
- [٥٩٩] (١) راجع ص ٢٠٥ مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.
- [٦٠٠] (١) تهذيب الاصول ١: ١٧٨.
- [٦٠١] (٢) المصدر نفسه.
- [٦٠٢] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٦٠٣] (١) كفاية الاصول: ٧٦.
- [٦٠٤] (٢) الفصول الغروية: ٦٢.
- [٦٠٥] (١) كفاية الاصول: ٧٦.
- [٦٠٦] (٢) الفصول الغروية: ٦٢.
- [٦٠٧] (١) وهو الجاهل. م ح - ي.
- [٦٠٨] (٢) كفاية الاصول: ٧٧.
- [٦٠٩] (٣) تهذيب الاصول ١: ١٨٠.
- [٦١٠] (٤) وإن عبر في مطاوى كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.
- [٦١١] (٥) فتارةً يكون التلبس حلولياً كما في مثل «الأبيض» واخرى صدورياً كما في مثل «الضارب». منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
- [٦١٢] (٦) فإنّ في هيئة الفاعل نحواً من التلبس وفي هيئة المفعول نحواً آخر وفي هيئة اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
- [٦١٣] (١) فإنّ العرف يدرك التلبس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعى، لا فيما إذا كان بينهما تغاير مفهومي فقط مع العينية الخارجية. منه مدّ ظلّه.
- [٦١٤] (٢) كفاية الاصول: ٧٧.
- [٦١٥] (٣) وأمّا سبب الواجديّة فلا دخل له في معنى المشتقّ، فالمالك مثلاً يكون بمعنى «من هو واجد للملك» وأمّا كون سبب الملكية هو الشراء أو الإرث أو الهبة فلا دخل له في معناه. منه مدّ ظلّه.
- [٦١٦] (٤) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣٢٥، وتهذيب الاصول ١: ١٨١.
- [٦١٧] (١) كفاية الاصول: ٧٨.
- [٦١٨] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

الجزء الثاني

المقصد الأول في الأوامر

وفيه فصول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧

في معنى مادة الأمر لغه واصطلاحاً

الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات

إشارة

وهي عديدة:

الجهة الأولى: في معناها اللغوي والاصطلاحى

إشارة

اختلفوا في أن معناها اللغوي واحد أو متعدّد؟ وعلى الثاني هل هي مشترك لفظي بين المعنيين أو المعاني أو مشترك معنوي؟ ثم هل لها معنى اصطلاحى غير اللغوي أم لا؟ فاعلم أنه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدّدة، منها الطلب، وهو أمر اشتقاقى حدثى قابل للتصريف، كما يقال: «أمره بكذا» ومنها الشيء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجبياً» ومنها الشأن، كما يقال: «شغله أمر كذا» ومنها الفعل، كما فى قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُّ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» [١] ومنها الفعل العجيب، كما فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» [٢] ومنها الحادثة، كما يقال: «وقع اليوم أمر كذا» ومنها الغرض، كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨

ولا يخفى أن «الأمر» بالمعنى الأول يجمع على «أوامر» وبسائر المعاني على «امور».

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»

وذهب سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله إلى أن الأمر فى الآيتين [٣] بمعنى الطلب لا بمعنى الفعل أو الفعل العجيب، والذى بمعنى الفعل العجيب إنما هو «الإمر» بكسر الهمزة، كما فى قوله تعالى فى قصّة موسى والخضر: «قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا» [٤]، فعّد الفعل العجيب من معاني «الأمر» لعلّه من جهة الاشتباه بـ «الإمر» بكسر الهمزة [٥].

كلام صاحب الكفاية وصاحب الفصول فى معنى «الأمر»

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنه حقيقة فى الطلب فى الجملة [٦] والشيء، وأمّا البواقي فهى من اشتباه المصداق بالمفهوم [٧].

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كونه حقيقة فى الطلب والشأن [٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩

نقد نظرية الاشتراك اللفظى فى مادة الأمر

ويرد عليهما أن الطلب أمر حدثى اشتقاقى قابل للتصريف، وما وضع له هو المادة [٩] السارية فى فروعها التى لم تتحصّل بهيئة خاصّة، بل خالية عن جميع الفعليات والتحصيلات، والموضوع للمعاني الاخرى هو لفظ «الأمر» جامداً المتحصّل بهيئته الخاصّة، كلفظ الإنسان والحيوان، وعليه فالوضعان لم ينحدرا على شيء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظى، بل على مادة غير متحصّلة تارةً، وعلى اللفظ

الجامد اخرى.

نعم، لو كان مادة المشتقات هي المصدر لكان لفظ «الأمر» مشتركاً بين الطلب وغيره، لكنّه واضح الفساد، لعدم كون المصدر بمادته وهيئته محفوظاً في المشتقات كما لا يخفى.

ثمّ يرد على قول صاحب الكفاية: «ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم» [١٠] أنّنا لو قلنا مكان «جاء زيد لأمر كذا»: جاء زيد لغرض كذا، أو مكان «شغله أمر كذا»: شغله شأن كذا، كان صحيحاً، وهكذا الأمر في سائر المعاني، ولا ينافيه استفادة الغرض من اللام أيضاً فيما إذا كان الأمر للغرض، فكيف يمكن ادعاء استعماله في الموارد المذكورة في مصداق الغرض والشأن وغيرهما من المعاني لا في مفهومها؟! هذا أولاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠

وثانياً: لو كان المستعمل فيه هو المصداق وكان معنى قولنا: «جتتك لأمر كذا» جتتك لملاقاتك مثلاً، فلو استعمل «الأمر» في الملاقاة بما أنّها مصداق «الغرض» لكان استعماله في مفهوم الغرض صحيحاً بطريق أولى، ولو استعمل فيها بما أنّها مصداق «الشيء» لم يكن من اشتباه المصداق بالمفهوم في شيء، ضرورة أنّ اشتباه المصداق بالمفهوم يختصّ بما إذا قيس المصداق إلى مفهوم نفسه لا إلى مفهوم آخر، مع أنّ المصداق في المقام أعني «الملاقاة» مصداق للغرض، والمفهوم هو مفهوم الشيء، فأين اشتباه المصداق بالمفهوم؟! وقس على ما ذكرنا في «الغرض» سائر المعاني.

على أنّه رحمه الله قال بكون «الأمر» حقيقةً في مفهوم الشيء، فكيف حمله في هذه الموارد على إرادة مصداق الشيء لا مفهومه؟! والحاصل: أنّه لو فرض صحّة الاشتراك اللفظي فلا وجه لحصر «الأمر» في معنيين: «الطلب» و «الشيء» وإخراج سائر المعاني عنه بعد استعماله فيها أيضاً.

ثمّ لا يخفى وجود التهافت في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، حيث اختار ابتداءً كون الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشيء، ثمّ قال بعد بيان معناه الاصطلاحي:

إنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً ولغةً [١١]، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز، وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل. نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمال أنّه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١

عليه وإن لم يعلم أنّه حقيقةً فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى [١٢] الأوّل [١٣]، إنتهى كلامه. ومنافاته لما اختاره أولاً من الاشتراك اللفظي واضحة.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى كون «الأمر» مشتركاً معنوياً، والجامع الموضوع له هو «الواقعة التي لها أهميّة في الجملة» وهذا المعنى تعمّ المعنى الاشتقائي وغيره، فإنّ كلّاً منها واقعة ذات أهميّة في الجملة [١٤].

وفيه أولاً: أنّ ظاهر كلامه أنّ هذا المعنى جامع حقيقي ذاتي [١٥] بين معاني الأمر، ولا بدّ في الجامع الذاتى من اشتراك المعاني في الجنس [١٦]، ولا جنس في المقام، فإنّ الجنس إمّا أن يكون حدثياً أو غيره، فعلى الأول لا يشمل المعاني غير الحدئيّة، وعلى الثاني لا يعمّ المعنى الحدثي، فأين الجنس الجامع بينهما؟!

نعم، عنوان «الشيء» يعمّهما، لكنّه جامع عرضي لا ذاتي.

وثانياً: أنّ «الأمر» بالمعنى الحدّثي الاشتقائي يجمع على أوامر، وبالمعاني الأخرى على أمور، ولا يعقل أن يكون للفظ واحد ذى معنى واحد عامّ جمعان اختصّ كلّ منهما بنوع واحد من ذلك المعنى العامّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢

وبالجملة: لو كان الأمر مشتركاً معنوياً لم يكن له جمعان مختلفان من حيث اللفظ والمعنى كليهما. سلّمنا كونه مشتركاً معنوياً، لكن ما ذكره من المعنى لا يصلح للجامعيّة، إذ لو كان عنوان الأهمّيّة ولو في الجملة دخيلةً في معنى الأمر لم يصحّ تقسيم الأمر إلى قسمين: مهمّ وغير مهمّ.

إذا عرفت المناقشة في الاشتراك اللفظي والمعنوي فهل يوجد طريق ينحلّ به الإشكال؟

كلام الإمام في المقام

وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره - بعد المناقشة في الاشتراك اللفظي والمعنوي - قال: ثمّ الظاهر كما هو مقتضى التبادر من قولنا: «أمر فلان زيداً» أنّ مادّته موضوعه لجامع [١٧] اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّة بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإرادة المظهرة ولا البعث وأمثالها [١٨].

ولا يخفى أنّه لا يعمّ المعاني غير الحديثيّة، فهو قدس سره بيّن في الواقع معنى الأمر الاشتقائي، من دون أن يتعرّض لغيره.

بيان الحق في المسألة

وبعد اللّتيا والتّي فالاشتراك اللفظي أولى من المعنوي، لكونه أقلّ إشكالاً منه، على أنّ ورود الإشكال عليه مبنيّ على ما هو التحقيق من كون المبدء هو المادّة التي لا تحصلّ لها، وأمّا بناءً على كونه هو المصدر فلا إشكال فيه أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣

كلام في معناه الاصطلاحى عند الفقهاء والاصوليين

رأى صاحب الكفاية في المقام

قال المحقّق الخراساني رحمه الله بعد بيان معناه بحسب العرف واللغة:

وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنّه حقيقة في القول [١٩] المخصوص ومجاز في غيره، ولا يخفى أنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حينئذٍ لا يكون معنى حديثاً، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر [٢٠].

ثمّ أجاب عن الإشكال بقوله:

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب [٢١] بالقول لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدلّ [٢٢] عليه [٢٣].

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

وفيه: أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة عنده رحمه الله فكيف اعتمد عليه في المقام بقوله: «فقد نقل الاتفاق على أنّه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره»؟!

على أنّ الواقع لا يوافق ثبوت معنى اصطلاحى له لا يفهمه العرف واللغة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤
فإنّ العرف يفهم من لفظ «الأمر» عين ما يفهمه منه الفقهاء والاصوليون وبالعكس.

نظريّة الإمام رحمه الله في معناه الاصطلاحى

وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً قائل باتّحاد العرف والاصطلاح فى ذلك، وجعل ما فى الكفاية من المعنى الاصطلاحى معنى لغويّاً عرفيّاً واصطلاحيّاً، فإنّ رحمه الله - بعد بيان أنّ مادّة الأمر موضوعه لجامع [٢٤] اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّة بما لها من المعنى - قال: ولا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحى مساوياً للغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ، مثلاً إذا قال:

«اضرب زيداً» يصدق على قوله إنّ أمره، وهو غير قولنا: إنّ طلب منه أو أراد منه أو بعثه، فإنّ هذه المفاهيم الثلاثة غير مفهوم الأمر عرفاً، وبعبارة أوضح: إنّ مادّة «الأمر» موضوعه لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بما لها من المعانى، لا بمعنى دخول المعانى فى الموضوع له، بل بمعنى أنّ الموضوع له جامع الهيئات المستعملة فى معانيها، لا- نفس الهيئات ولو استعملت لغواً أو فى غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى هى الحروف الإيجادية [٢٥]، [٢٦]، إنتهى.

وحيث إنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ الأمر لغةً واصطلاحاً بمعنى القول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥

المخصوص يتوجّه إليه أيضاً إشكال عدم إمكان الاشتقاق منه، بل توجّه الإشكال إليه أشدّ من توجّهه إلى ما فى الكفاية، فإنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله جعل القول المخصوص معناه الاصطلاحى فقط، والإمام قدس سره ذهب إلى أنّه معناه اللغوى العرفى أيضاً، فإشكال عدم إمكان الاشتقاق يرد على المعنى اللغوى كوروده على الاصطلاحى.

وأجاب عن الإشكال بأنّ الجامع الإسمى - وهو هيئة افعال - وإن كان باعتبار كونه معنى محصّلاً غير مرتبط بالأمر لا يكون حديثاً، إلّا أنّه باعتبار انتسابه إليه وكونه صادراً عنه يكون معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، فإنّ هيئة «افعل» مثل «اضرب» إن كانت صادرة عن الأمر فيما مضى يصدق «أمر» وإن لم تكن صادرة عنه بعد، لكنّها ستصدر فى المستقبل يصدق «أمر» [٢٧].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى الجواب عن الإشكال.

رأى المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى معناه الاصطلاحى

والمحقّق الاصفهانى رحمه الله وافق صاحب الكفاية فى كون معناه الاصطلاحى هو القول المخصوص، يعنى «هيئة افعال وما يشابهه» ولكنّه أجاب عن الإشكال بوجه آخر:

وهو أنّ توهم عدم إمكان الاشتقاق منه إن كان لأجل توهم كونه فاقداً للمعنى [٢٨] أصلاً، لأنّه من مقولة اللفظ لا المعنى، فهو مردود عندنا، فإنّا إذا قلنا: «زيد لفظ» يكون المحمول معنى اللفظ لا لفظه، فكلمة «القول واللفظ وهيئة افعال» وأمثالها معانٍ متصوّرة معقولة، ويؤيده أنّ اللغويين ذكروها فى معاجم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦

اللغة وبينوا معانيها، وإن كان لأجل ما هو المعروف من عدم كونه حديثاً، ففيه أنّ لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبيعة الكيف المسموع [٢٩]، وهو من الأعراض القائمة بالمتلفّظ به، فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير، فهو المبدء الحقيقى السارى فى جميع مراتب الاشتقاق، وقد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة، وقد يلاحظ قيامه وصدوره فى الزمان الماضى، فهو المعنى الماضى، وقد يلاحظ صدوره فى الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى، وهكذا،

فليس هيئة «اضرب» كالأعيان الخارجية والامور غير القائمة بشيء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو في أحد الأزمنة، وعليه ف «الأمر» موضوع لنفس الصيغة الدالة على الطلب مثلاً، أو للصيغة القائمة بالشخص، و «أمر» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في المضى، و «يأمر» موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور في الحال أو الاستقبال [٣٠].

نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي

«مدّ ظله»

وناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته بقوله:

إِنَّ لِكُلِّ لَفْظٍ حَيْثِيَّتَيْنِ مَوْضُوعَيْتَيْنِ:

الاولى: حيثية صدوره من اللفظ خارجاً وقيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧

الثانية: حيثية تحققه ووجوده في الخارج، فاللفظ من حيثية الاولى وإن كان قابلاً للتصريف والاشتقاق، إلا أنّ لفظ «الأمر» لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثية، وإنما لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من حيثية الثانية، ومن الطبيعي أنه بهذه حيثية غير قابل لذلك، فما أفاده مبنى على الخلط بين هاتين حيثيتين [٣١]، إنتهى.

دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: منع كونه موضوعاً بإزائه من حيثية الثانية، بل هو موضوع بإزائه من حيثية الاولى، وأما مع قطع النظر عن هذه حيثية فليس لنا مادة قابلة للاشتقاق أصلاً، فإن «الضرب» مثلاً يكون قابلاً للاشتقاق بلحاظ انتسابه إلى الضارب والمضروب، فإن كان صادراً عن الفاعل في المضى يقال:

«ضَرَبَ» وإن كان صادراً عنه في الحال أو الاستقبال يقال: «يَضْرِبُ» وهكذا، وأما بحسب كونه أمراً موجوداً خارجياً مع قطع النظر عن الانتساب فلا يقبل الاشتقاق أصلاً.

وثانياً: أن المحقق الاصفهاني رحمه الله قال بكونه قابلاً للاشتقاق والتصريف ذاتاً، فلا فرق في ذلك بين حيثيتين.

نعم، بينهما فرق بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أن صدوره عن الأمر وانتسابه به منشأ إمكان الاشتقاق منه، فيرد عليه إشكال بعض الأعلام على فرض تماميته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨

ومما يؤيد كلام الإمام والمحقق الاصفهاني رحمهما الله الاشتقاق من البياض والسواد في قوله تعالى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» [٣٢] لأنهما أولى بجمود المعنى من القول المخصوص أعني هيئة افعال.

وحاصل المختار في هذه الجهة الاولى: أن «الأمر» لغةً وعرفاً إماماً مشترك لفظي بين معناه الاشتقائي وغيره، أو يتعدّد اللفظ والمعنى فيه، فالذي وضع للمعنى الاشتقائي هو المادة غير المتحصّلة [٣٣]، وما وضع لغيره هو لفظ «الأمر» بمادته وهيئته، وليس له معنى اصطلاحى وراء معناه اللغوى، بل الفقهاء والاصوليون يستعملونه بما له من المعنى اللغوى العرفي، وهو القول بالصيغة كما ذهب إليه الإمام قدس سره.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩

في اعتبار العلو والاستعلاء في معنى «الأمر»

الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء في معنى «الأمر»

ولا يخفى أن محل النزاع هنا إنما هو الأمر بمعناه الحدوثي الاشتقاقي، سواء كان هو القول المخصوص أعني «هيئة افعل وما يشابهه» كما هو المختار، أو الطلب، وأما المعنى غير الاشتقاقي فلا يتطرق إليه هذا البحث أصلاً كما هو واضح. والعلو: اعتبار عقلائي به كان الأمر نافذ الكلمة وواجب الطاعة عندهم، سواء كان هذه القدرة ونفوذ الكلمة بحق، كقدرة الآباء والموالي على الأولاد والعبيد وقدرة الإمام بالحق على الرعية، أم لا، كقدرة من تسلط على الناس بالظلم، فله أيضاً علو عند العقلاء. والاستعلاء هنا ليس بمعنى «تغليظ القول في مقام البعث» [٣٤] كما زعم المحقق القمي قدس سره، ولا بمعنى طلب العلو، بل بمعنى الاتكاء على العلو الحقيقي إذا كان عالياً بالنسبة إلى المطلوب منه، أو التخيلي والادعائي إذا كان سافلاً أو مساوياً له. إذا عرفت هذا فاعلم أن في المقام احتمالات [٣٥] بل أقوالاً:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠

والحق اعتبار العلو في معناه، لتبادره عند العرف، فإن الطلب من السافل أو المساوي لا يعدّ عندهم أمراً حقيقياً كما ذهب إليه المحقق الخراساني [٣٦] أيضاً، ولكنه قال بعدم اعتبار الاستعلاء، مع أن الحقّ اعتبره أيضاً، فإن المولى إذا خاطب عبده بقوله: «أعطني ماءً» لكن بنحو التضرّع وخفض الجناح، لا- عن موضع القدرة لم يعدّ قوله عند العرف أمراً، إذ لا ريب في أن حقيقة الأمر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس كما قال سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله.

كلام السيد البروجردى في المقام

لكنه قدس سره أخطأ فيما استنتجه منه حيث قال:

إن 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 يسمّى أمراً.

القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني، فإنّ المسكين لا يقصد انبعاث الغني من نفس طلبه وتحريكه، لعلمه بعدم كفاية بعثه في تحريك الغني، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل في انبعاث الغني، كالتضرّع والدعاء لنفس الغني ووالديه مثلاً، وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاءً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين، غاية الأمر أن القسم الأول منه- أي الذي يسمّى بالأمر- حقّ من كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً، ولكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأنه 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 يسمّى أمراً وطلب يسمّى التماساً أو دعاءً، والقسم الأول منه يناسب العالي، لا أن كون الطالب عالياً مأخوذ في مفهوم الأمر، حتّى يكون معنى «أمرك بكذا» أطلب منك وأنا عالٍ [٣٧]، إنتهى.

نقد كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

وفيه: أن القسم الأوّل من الطلب إذا كان حقّ العالى وليس شأن السافل فكيف يكون طلبه بهذا النحو [٣٨] مصداقاً للأمر؟! فعدم استحقاق السافل لهذا النحو من الطلب شاهد على اعتبار العلوّ فى معنى الأمر، وعدم كون طلب السافل - بأى نحو كان - أمراً. وأما عدم كون معنى «أمر كذا» أطلب منك كذا وأنا عالٍ، فليس شاهداً على دعواه، فإنّ الإنسانيّة أيضاً معتبرة فى الأمر، مع أنّه ليس معنى «أمر كذا» أطلب منك كذا وأنا إنسان، وكذا لا نفسر الأمر بأنّه «طلب وجوبى»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢

حتى على القول بكونه حقيقةً فى خصوص الوجوب.

والحاصل: اعتبار العلوّ والاستعلاء كليهما فى معنى الأمر.

وقيل: يعتبر أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، واستدلّ عليه بتقييح العقلاء الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتوبيخهم إيّاه بمثل أنك لم تأمره؟

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ التقيح والتوبيخ إنّما هو على استعلائه لا على أمره حقيقةً بعد استعلائه، وأما إطلاق الأمر على طلبه فإنّما هو لأجل ادّعائه صدور الأمر منه، فإنّ السافل إذا رأى أنّ الأمر متوقّف على العلوّ الذى هو فاقد له تمسك بالعلوّ الادّعائى ليتمكن به من الأمر فاعتقد نفسه أمراً، فطلبه وإن لم يكن أمراً حقيقةً، إلّا أنّه يراه أمراً، وبهذا الاعتبار يوبّخه العقلاء بقولهم: «لم تأمره» [٣٩]؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣

فى كون «الأمر» حقيقةً فى الوجوب

الجهة الثالثة: فى كون «الأمر» حقيقةً فى الوجوب

إشارة

ولا يخفى أنّ هذا البحث لا يتفرّع على ما سيأتى من البحث حول كون «صيغته افعال» حقيقةً فى خصوص الوجوب أو الأعمّ منه ومن النذب، فإنّما - سواء قلنا هناك بوضع الصيغة لخصوص الوجوب أو بوضعها للأعمّ - نبحت هاهنا فى أنّ المادّة هل وضعت لخصوص جامع [٤٠] اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّة الدالّة على الوجوب أو لجامع يعمّ أيضاً الصيغ المستعملة - ولو على خلاف وضعها - فى النذب.

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى اختصاص لفظ «الأمر» بالوجوب، والمحقّق العراقى إلى كونه حقيقةً فى الأعمّ منه ومن النذب.

دليل القول بكونه للأعمّ ونقده

وأهمّ ما استدلّ به للقول الثانى تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تقسيمه إليهما إنّما يكون قرينه على استعماله فى المعنى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة [٤١]، ولا يجوز التمسك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤

فى المقام بأصالة الحقيقة، لأنّ موردها إنّما هو الشكّ فى المراد لا فى كفيّة الاستعمال، لعدم ثبوت بناء العقلاء على جريانها فى موارد الشكّ فيها.

بيان الحق في المسألة

فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كونه حقيقة في الوجوب [٤٢].
واستدلوا عليه بوجوه:

- ١- تبادر الوجوب عنه عند إطلاقه، وهو الدليل الوحيد لإثبات المدعى عندنا [٤٣].
 - ٢- قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» [٤٤] فَإِنَّ وجوب الحذر [٤٥] على مخالفة الأمر دليل على كون «الأمر» أعني «أ- م- ر» للوجوب.
 - ٣- قوله تعالى خطاباً لإبليس: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» [٤٦] فَإِنَّ صحّة الاحتجاج عليه وتوبيخه على مجرد مخالفة أمره تعالى متوقفة على كون الأمر للوجوب كما هو واضح.
 - ٤- قوله صلى الله عليه وآله: «لو لا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك» [٤٧] فَإِنَّ المشقة على الامّة إنّما هي في الأمر الوجوبي، على أن كلامه صلى الله عليه وآله يدل على عدم صدور الأمر بالسواك منه صلى الله عليه وآله مع أننا نعلم بصدور الأوامر الاستجابية به منه صلى الله عليه وآله فلا بد من أن يريد هنا الأمر الوجوبي.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥
- ٥- ما نقل أن بريرة لما طلب النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع إلى زوجها، قالت:
أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «لا، بل إنّما أنا شافع» [٤٨] فنفي الأمر وأثبت الشفاعة، وهي للندب.
- ويمكن المناقشة في دلالة الآيتين والروايتين بأنّها لو تمت لا تدل على أزيد من وجوب إطاعة أوامر الله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله فلا يستفاد منها أن الأمر بنفسه دال على الوجوب، لاحتمال كون خصوص أوامرها كذلك، ولعلّ المحقق الخراساني رحمه الله لأجل ذلك لم يذكرها بعنوان أدلّة مستقلة، بل ذكرها مؤيدة للتبادر.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وأورد المحقق العراقي أيضاً على الاستدلال بالآيتين والروايتين بأن المراد معلوم، فإنّ القرائن المتقدّمة دالّة على إرادة الوجوب، والمجهول إنّما هو أن خروج الطلب الاستجابي عنها هل هو بنحو التخصيص أو التخصيص، ولا- يجرى أصالة الإطلاق أو العموم لإثبات الثاني، فإنّ الاصول اللفظية إنّما تجرى لتشخيص المراد لا لتشخيص أمر آخر مثل كون الخارج بنحو التخصيص وأنّه ليس مصداقاً للعام [٤٩].

وهذا إشكال متين، فلا يمكن التمسك في المقام بمثل هذه الآيات والروايات.

ثم إنّ المحقق العراقي رحمه الله بعد ذهابه إلى كون «الأمر» حقيقة في الأعمّ وضعاً، قال بظهوره في خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة، وذلك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦

لأنّ الطلب الوجوبي لما كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستجابي، لما في الثاني من جهة نقص لا يقتضى المنع عن الترك، فلا جرم عند الدوران مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبي، إذ الطلب الاستجابي باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبي، فإنّه لا تحديد فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، وحينئذٍ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا استجابياً [٥٠].

وفيه أولاً: أنّ هذا يقتضى أن يكون نفس الطلب أيضاً كذلك بطريق أولى، لأنّ أساس الاستدلال احتياج الطلب الاستجابي إلى

التقييد وعدم احتياج الطلب الوجوبى إليه، فلا بدّ من الالتزام بأنّ المولى لو قال لعبده: «أنا أطلب منك كذا» ولم يقم قرينه على الاستحباب لكان ظاهراً فى خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة، ولا يلتزم أحد به فى الطلب، بل نفسه أيضاً لا يقول به فيه.

وثانياً: أنّه يستلزم أن يكون الطلب الوجوبى الذى هو قسم من الطلب متّحداً مع المقسم، لخلوّه عن القيد مثله، وهل هذا إلّا تقسيم الشئ إلى نفسه وغيره [٥١]؟!

الفرق بين الوجوب والاستحباب

ولا بأس بصرف عنان الكلام هاهنا إلى بيان ما هو الفرق بين الوجوب والاستحباب، ولا بدّ قبل ذلك من تمهيد مقدّمة حول ما به تمايز الأشياء،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧

فقول:

إنّ الفلاسفة اتفقوا على أنّ امتياز شئ عن شئ آخر قد يكون بتمام الذات، كما فى الجوهر والعرض، وقد يكون ببعضها، كما فى أنواع جنس واحد، وقد يكون بالمشخصات الفردية، كما فى أفراد نوع واحد، واختلفوا فى قسم رابع [٥٢]، وهو التمايز بالشدة والضعف، والكمال والنقصان، فما به الامتياز فى هذا القسم عين ما به الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز. والحقّ ثبوت هذا القسم، وهذا ما نعبر عنه فى المنطق بالكلى المشكك، ومثاله مراتب الوجود والنور والبياض ونحوها، فإنّ امتياز وجود الواجب مثلاً عن وجود الممكن بالوجود الذى يشتركان فيه، وهكذا الحال فى النور القويّ والضعيف، والبياض الشديد والضعيف.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال ولا خلاف فى عدم كون التمايز بين الوجوب والندب بتمام الذات.

وقد يتوهم أنّ الامتياز بينهما بجزء ذاتيهما، بأن يكونا مشتركين فى الجنس، وهو طلب [٥٣] الفعل، ويتفصل كلّ منهما بفصل مختصّ به، وما يمكن أن يعدّ لهما فصلاً اموراً:

١- أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللإشكال الإذن فى الترك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨

وفيه - كما قال سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله - أنّ معنى كلمة المنع ليس إلّا التحريك نحو الترك، أعنى طلب الترك، فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، وهو عبارة اخرى عن طلب الفعل المعدّ جنساً [٥٤]، إنتهى.

ويمكن أن يناقش فيه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ مفهوم الترك ممّا لا يلتفت إليه الأمر عند الإيجاب ولا المأمور عند الاستماع، فكيف يمكن أن يكون المنع من الترك فصلاً مقوّماً للوجوب؟!

٢- أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له.

وفيه: أنّ الوجوب بعد تحصيله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبة، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره المترتبة عليه لا من مقوماته، وكذلك الكلام فى جانب الاستحباب.

ويشهد لذلك أنّ استحقاق العقوبة وعدمه من أحكام العقل، ولو كانا جزءاً للوجوب والندب لكانا أمرين شرعيين، لكون الوجوب والندب من الاعتبارات الشرعية.

٣- أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديدة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفة.

وفيه: أنّ الإرادة من العلل الباعثة على الطلب، فالإرادة الشديدة علّة للوجوب، والإرادة الضعيفة علّة للاستحباب، والمعلول بتمام ذاته

متأخر عن العلة، فمسبوقتيهما بالإرادة الشديدة والضعيفة وكونهما ناشئين عنهما وإن كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩

حقاً، إلا أنه لا يمكن أن يكون من مقوماتهما وأجزائهما [٥٥]، وبعبارة أخرى: الدليل لا يلائم المدعى، فإن المدعى هو اختلافهما في الذات، والدليل لا يثبت إلا اختلافهما في المنشأ.

٤- وأضعف من هذا أن يقال: إن الواجب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمة، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحة. ووجه الضعف: أن المصالح والمفاسد متقدمتان رتبةً على الإرادة، لكونهما من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلا يصح عددهما من مقومات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب. والحاصل: أن التمايز بينهما ليس ببعض الذات، لعدم فصل مميز لهما.

كلام صاحب الكفاية في المقام

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن الوجوب والاستحباب فردان من الطلب متباينان [٥٦] عند العرف، وأما بالدقّة العقلية فالفرق بينهما بشدّة الطلب وضعفه [٥٧].

وأورد عليه سيدنا الاستاذ البروجردي رحمه الله بأن الوجوب والاستحباب قسمان من الطلب الإنشائي، وهو أمر اعتباري، والاعتباريات لا تقبل التشكيك، فإن أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقق فيها مراتب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠

بالكمال والنقصان والشدّة والضعف وغيرها [٥٨].

وفيه: منع عدم تحقّق التشكيك في الاعتباريات، ألا ترى أن البيع مثلاً مع كونه أمراً اعتبارياً قد يكون كاملاً، كما إذا صدر عن المالك، وقد يكون ناقصاً متوقفاً على الإجازة، كما إذا صدر عن الفضولي، بناءً على ما هو الحق من صحّة بيع الفضولي.

المختار في المسألة

فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أن التمايز بين الوجوب والندب بشدّة الطلب وضعفه، لعدم توجه إشكال إليه.

كلام الاستاذ البروجردي رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الاستاذ البروجردي رحمه الله - بعد المناقشة في التمايز الذاتي بين الوجوب والندب، سواء كان بتمام الذات أو ببعضها أو بالشدّة والضعف - ذهب إلى أنهما متحدان ذاتاً متميزان بالمقارنات [٥٩].

وقال في توضيحه ما ملخصه: أن المولى إذا قال لعبده: «اضرب» مثلاً قد يقوله ضارباً رجله الأرض ومحركاً رأسه ويديه، وقد يقوله مع اللين معقباً إياه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك» وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع عن الأول الوجوب، وعن الثاني الندب، واختلف في الثالث، فلا فرق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١

ذاتي بين الوجوب والاستحباب، إلا أن منشأ انتزاع الأول هو الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة، ومنشأ انتزاع الثاني هو الطلب المقترن بالمقارنات الضعيفة، فعلى هذا ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع - مع قطع النظر عن المقارنات - قسمان، حتى يكون المقارنات الشديدة أو الضعيفة قرينتين عليهما.

والحاصل: أن الوجوب والندب إنما ينتزع عن الطلب الإنشائي بما هو فعل خاص صادر عن المولى، لا بما أنه لفظ استعمل في معناه، فللطلب الإنشائي معنى واحد، إلا أنه ينتزع منه بلحاظ بعض المقارنات الوجوب، وبلحاظ بعضها الندب [٦٠].

هذا ملخص كلام سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام.

وظاهره أن التمايز بين الوجوب والاستحباب عنده يشبه القسم الثالث، أعنى التمايز بالمشخصات الفردية.

وفيه أولاً: أن النزاع إنما هو فى مقام الثبوت، وما أفاده رحمه الله مربوط بمقام الإثبات، توضيح ذلك: أننا نبحت فيما به يمتاز ماهية الوجوب عن ماهية الندب مع قطع النظر عن كونهما بحسب الوجود ناشئين عن أى شىء، ومنتزعين من أى مكان، وما أفاده رحمه الله لا يرتبط ببيان ماهيتهما، بل بأن وجودهما منتزع عن الطلب المقترن بالمقارنات الشديدة والضعيفة، وهو وإن كان حقاً، إلا أنه خارج عن محل النزاع، لأنه نظير أن يسأل شخص عن الفرق بين البيع والإجارة، فأجاب بأن الأول يوجد بلفظ «بعت وملكت» والثانى بلفظ «آجرت وأكرت» من دون أن يبين ماهيتهما.

وثانياً: أنه قال باتحاد الوجوب والندب ذاتاً، وتمايزهما بالمقارنات، فلا بد له

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢

من تصوير شىء يكون ذاتهما، ولا يصلح لذلك إلما الطلب، فكيف قال بعدم انقسامه إليهما، مع أنه لا يشترط فى الانقسام الكثير بحسب الذات، بل يصح الانقسام بحسب العوارض والزوائد، كتقسيم الإنسان إلى العالم والجاهل، كما يصح بحسب الذات، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن التمايز بينهما بالشدة والضعف.

إشارة إلى كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده

والمحقق العراقى رحمه الله أيضاً تبعه فى ذلك، كما عرفت كلامه، وهو رحمه الله وإن أصاب فى ذلك، إلا أنك قد عرفت المناقشة فى كلامه من جهة جعله النقصان حداً للندب من دون أن يجعل الكمال حداً للوجوب، ولأجل ذلك ذهب إلى أن مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى [٦١].

كلام المحقق الخوئى

«مدّ ظله»

فى منشأ ظهور الأمر فى الوجوب

ولبعض الأعلام «مدّ ظله» طريق آخر لإثبات الوجوب، وهو حكم العقل به، فإنه قال: لا إشكال فى تبادر الوجوب عرفاً من لفظ «الأمر» عند الإطلاق، وإنما الإشكال والكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

والصحيح هو الثالث، فإنّ العقل يدرك بمقتضى قضيه العبودية والرقية لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء ولم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣

الخارج، قضاءً لحق العبودية، واداءً لوظيفته المولوية، وتحصيلاً للأمن من العقوبة، ولا نعنى بالوجوب الإدراك العقل لا بدية الخروج

عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدل على جواز تركه [٦٢]، إنتهى.
وفيه: أن أوامر المولى على قسمين: حتمى، وغير حتمى، ولا ريب فى لزوم الإتيان بالمأمور به فى الأول دون الثانى، وإذا لم يكن قرينة فى البين على أحدهما فلم يكن للعقل حكم أصلاً.
والحاصل: أن «الأمر» حقيقة فى الوجوب، والدليل الوحيد لإثباته هو التبادر، لما عرفت من المناقشة فى سائر الأدلة من الآيات والروايات، وفيما أفاده المحقق العراقى وبعض الأعلام فى المقام.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥
فى الطلب والإرادة

الجهة الرابعة: فى الطلب والإرادة

إشارة

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى «الأمر» ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى [٦٣] الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء انشأ بصيغته افعال أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها [٦٤].
توضيح ذلك: أن للطلب وجوداً إنشائياً [٦٥] وراء وجوده الحقيقى الذى هو أمر قائم بالنفس، محرّك للعضلات نحو المطلوب، ووراء وجوده الذهنى الذى هو مفهوم الطلب القائم بالنفس [٦٦].
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦
ووعاء الوجود الإنشائى كما سيأتى نفس الأمر، كما أن وعاء الوجود الحقيقى هو الخارج [٦٧]، ووعاء الوجود الذهنى هو الذهن.
ولا خلاف فى كون الحمل شائعاً صناعياً فى كلّ قضيه كان موضوعها الوجود الحقيقى ومحمولها المفهوم الكلى مع قطع النظر عن أى وجود، وأمّا إذا كان الموضوع الوجود الذهنى أو الإنشائى، والمحمول المفهوم الكلى فقد وقع الخلاف بين صدر المتألهين وغيره، فهو رحمه الله ذهب إلى عدم كون الحمل فيه شائعاً صناعياً [٦٨] ولا- أولياً ذاتياً، بل هو قسم ثالث من الحمل، وذهب غيره إلى كونه حملاً شائعاً.

والمحقق الخراسانى رحمه الله تبع فى ذلك صدر المتألهين، حيث قال: الظاهر أن الطلب الذى يكون معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً.

القول فى حقيقة الإنشاء

حيث إن الطلب المستفاد من الأمر هو الطلب الإنشائى، فالبحث عن حقيقة الإنشاء بنحو الاختصار يناسب المقام، فنقول:

رأى المشهور حول حقيقة الإنشاء

ذهب المشهور ومنهم الشهيد الأول رحمه الله فى قواعده إلى أن الإنشاء هو القول
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧
الذى يوجد به مدلوله فى نفس [٦٩] الأمر [٧٠].

ويمكن أن يناقش فيه بعدم اشتراط القول في تحقق جميع الامور الإنشائية، فإن البيع مثلاً يتحقق بالمعاطاة مع كونه منها، إلا أن لا يكون ذكر كلمة «القول» للاحتراز عن غير اللفظ، بل لبيان المصداق الواضح.

نقد كلام المشهور من قبل السيد الخوئي

«مدّ ظله»

وأورد بعض الأعلام على المشهور بقوله: المعروف بين العلماء أنها [٧١] موضوعة لإيجاد معنى من المعاني نحو إيجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تكرّر في كلمات كثير منهم أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وقد ذكرنا في مباحثنا الاصولية أنه لا أصل للوجود الإنشائي، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحدة عرضية منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الواضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات، ووجود للمعنى بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلك يسرى حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ، وبهذا المعنى يصحّ أن يقال: وجد المعنى باللفظ وجوداً لفظياً، إلا أن هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائية، بل يعمّ الجمل الخبرية والمفردات أيضاً [٧٢].

أما وجود المعنى بغير وجوده اللفظي فينحصر في نحوين، وكلاهما لا مدخل للفظ فيه أبداً:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨

أحدهما: وجوده الحقيقي الذي يظهر به في نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولا بدّ في تحقق هذا الوجود من تحقق أسبابه وعقله، والألفاظ أجنبيّة عنها بالضرورة.

ثانيهما: وجوده الاعتباري، وهو نحو من الوجود للشيء، إلا أنه في عالم الاعتبار لا في الخارج، وتحقق هذا النحو من الوجود إنما هو باعتبار من بيده الاعتبار [٧٣]، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه، ويصدر منه بالمباشرة، ولا يتوقّف على وجود لفظ في الخارج أبداً، أما إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادرة من الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره [٧٤] إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذي جيء به في المرحلة السابقة على الإمضاء.

وعلى الجملة: إن الوجود الحقيقي والاعتباري للشيء لا يتوقّفان على اللفظ، وأما إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتباري فهو وإن توقّف على صدور لفظ أو ما بحكمه من المنشئ، إلا أنه يتوقّف عليه بما هو لفظ مستعمل في معناه، وأما الوجود اللفظي فهو عامّ لكلّ معنى دلّ عليه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ».

والصحيح: أن الهيئات الإنشائية وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسائية، وهذا الأمر النفسائي قد يكون اعتباراً من الاعتبارات، كما في الأمر والنهي والعقود والإيقاعات، وقد يكون صفة من الصفات، كما في التمتي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩

والترجي، فهيات الجمل أمارات على أمر من الامور النفسائية، وهو في الجمل الخبرية قصد الحكاية، وفي الجمل الإنشائية أمر آخر [٧٥].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

دفع ما أورده المحقق الخوئي على المشهور

وفيه أولاً: أنه قال بانحصار وجود المعنى في نحوين: حقيقي واعتباري، ولم يقم دليلاً على نفي الثالث، فيمكن دعوى ثبوت الوجود الإنشائي أيضاً، ودعوى تحقّقه باللفظ.

وثانياً: أنا لا- نسلم تحقّق مثل البيع والنكاح من الامور الاعتبارية في نفس البائع والزوجة قبل عقدهما، بل يوجدان بوجود إنشائي اعتباري بسبب صيغتهما، والمعتبر هو البائع المنشئ والزوجة المنشئة، سواء اعتبرهما الشارع والعقلاء أيضاً أم لا، فإن اعتبارهما كانا بيعاً ونكاحاً شرعيتين وعقلائيتين أيضاً، وإلا بقيا في مرحلة الوجود الإنشائي الذي أنشأه البائع والزوجة بلفظ «بعت» و «زوّجت» من دون أن يترتب عليه أثر شرعي أو عقلائي. فلا وجود للبيع والنكاح قبل عقدهما، وهذا ما يحكم به العقلاء، على أن النكاح مثلاً لو وجد بمجرد اعتبار الزوجين من دون أن يكون لفظ في البين، وكان اللفظ لمجرد إبراز ما في أنفسهما لم يحتج إليه فيما إذا كان ما في ضميرهما معلوماً، مع أنا نقطع بلزوم الصيغة عند العلم والجهل.

فالحق ما ذهب إليه المشهور من أن «الإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠

في اتحاد الطلب والإرادة

إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله- بعد ذهابه إلى أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي ولا مطلق الطلب بل الإنشائي منه- قال:

ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب [٧٦] فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه، كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة [٧٧]، من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما يباذ أحدهما في الخارج يكون اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١

بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو غيره عين الإرادة الإنشائية، وبالجملة:

هما متّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً [٧٨]، إنتهى ملخصاً.

البحث حول الكلام النفسي

ولا- بأس بالبحث مختصراً عن الكلام النفسي الذي سمى عند الأشاعرة بالطلب المغاير للإرادة في موارد الجمل الإنشائية الطليية، فنقول:

إنّ أوّل مسألة وقعت محلّ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة كلامه [٧٩] تعالى، وأنه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل، بعد اتّفاقهما في صحّة إطلاق المتكلم عليه تعالى، لأجل كون القرآن كلامه أولّماً، وتصريح بعض الآيات- كقوله: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» [٨٠]- عليه ثانياً.

الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

والفرق بين القسمين من الصفات من وجهين:

١- أنّ صفات الذات كالعلم والقدرة غير محدودة ولا مختلفة، لثبوتها في مقام الذات الذي لا يكون محدوداً ولا مختلفاً، فإنّه تعالى بكلّ شيءٍ عليم، وعلى كلّ شيءٍ قدير، بخلاف صفات الفعل، كالرزق والخلق، فإنّها منتزعة عن مقام فعله تعالى، وتكون محدودة مختلفة، فإنّه سبحانه يرزق بعض أفراد الإنسان أكثر من بعض، ويخلق في زمان أفراداً، وفي زمان آخر أفراداً أخرى، فلم يخلق في

الزمن الأول من خلقه في الزمن الثاني، ولا في الزمن الثاني

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢

من خلقه في الزمن الأول.

٢- أن صفات الذات قديمة، كما أن نفس الذات تكون كذلك، بخلاف صفات الفعل، فإنها حادثة.

الأقوال في كلامه تعالى

إذا عرفت هذا فاعلم أن المعتزلة والإمامية قالوا بأن كلامه تعالى أصوات ككلام الإنسان، إلا أنها قائمة بالأجسام مسموعة منها كالشجر ونحوه، فهي حادثة ومن صفات الفعل.

بخلاف الأشاعرة، فإنهم ذهبوا إلى كون كلامه تعالى قديماً ومن صفات الذات [٨١]، فاضطروا لأجل توجيه مذهبهم إلى الكلام النفسى، ووسّعوا الكلام النفسى إلى الإنسان، فقالوا: إن للإنسان أيضاً كلاماً نفسياً، إلا أنه حادث بخلاف كلام الله تعالى [٨٢]، وقالوا في توضيح كلام الإنسان النفسى: إنه إذا تكلم بجملة سواء كانت خبرية أو إنشائية يقوم بنفسه صفتان، فإذا أخبر بمجىء زيد من السفر مثلاً كان صورة هذا الخبر قائمة بنفسه وتسمى علماً، وفي نفسه صفة أخرى أيضاً تسمى كلاماً نفسياً.

وأما الجمل الإنشائية فإن كانت أمراً كان في نفسه أمران: أحدهما هو الإرادة، والثاني هو الذى يسمى باسمه العام كلاماً نفسياً، وباسمه الخاص طلباً، وإن كانت نهياً فكذلك لو قلنا بكون معنى النهى هو طلب الترك، ففي نفسه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣

وصفتان: أحدهما الإرادة، والثاني الطلب، وأما لو قلنا بأن معنى النهى هو الزجر، فأحد الوصفين هو الكراهة، والآخر يسمى باسمه العام كلاماً نفسياً، وباسمه الخاص زجراً، وإن كانت الجملة الإنشائية من قبيل العقود والإيقاعات، أو التمنى والترجى والاستفهام، يقوم أيضاً بنفسه وصفان:

أحدهما حقيقة هذه الامور الاعتبارية أو الحقيقية، والآخر كلام نفسى من دون أن يكون له اسم خاص.

والحاصل: أنهم قالوا بتحقيق الكلام النفسى فى جميع الجمل، لكنه يسمى باسم خاص فى خصوص الأمر والنهى من الجمل الإنشائية، دون الخبرية وسائر الجمل الإنشائية، وهو فى موارد الأمر صفة قائمة بالنفس غير الإرادة التى هى أيضاً قائمة بها، وهو [٨٣] الطلب الحقيقى.

وفى المقام قول ثالث حكاه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى كتاب الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق، وهو أنه لا فرق بين كيفية إطلاق المتكلم عليه تعالى وبين كيفية إطلاقه علينا، إلا أننا نتكلم بسبب الآله، وهى الفم واللسان دونه تعالى، فإنه يوجد الكلام بدون أية آله حتى الشجر والحجر ونحوهما [٨٤]، [٨٥].

ثم إنه رحمه الله ناقش فى جميع الأقوال الثلاثة، وذهب إلى أن كلامه تعالى هو الوحى، وإن كان حقيقة الوحى مجهولة لنا، فإن القرآن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤

مع كونه كلامه تعالى لا ينطبق عليه أحد هذه الأقوال، بل ينطبق عليه أنه وحى [٨٦].

هل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة لغوى؟

ثم إن صدر كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ظاهر فى أن النزاع بين المعتزلة والأشاعرة إنما هو فى ترادف لفظى الطلب والإرادة

وعدمه، فذهب المعتزلة إلى كونهما مترادفين بحسب المفهوم والوجود الخارجي والإنشائي [٨٧]، إلا أنهما يفترقان في مقام الانصراف، فالطلب منصرف إلى الطلب الإنشائي، والإرادة منصرفه إلى الإرادة الحقيقية، وذهب الأشاعرة إلى تغييرهما في الموضوع له، فإن الطلب وضع للطلب الإنشائي، والإرادة للإرادة الحقيقية [٨٨].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

وعليه فكان النزاع بينهما في أمر لغوي.

بل صرح به بعد ذلك، حيث قال: ثم إنه يمكن مِمَّا حَقَّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنيئية هو اثنيئية الإنشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً [٨٩]، إنتهى كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥

وفيه: أن الأشاعرة كما عرفت ذهبوا إلى ثبوت صفة باسم الكلام النفسى قائمة بذاته تعالى، كالعلم والقدرة، وقالوا: إن للإنسان أيضاً كلاماً نفسياً، إلا أنه حادث، بخلاف كلام الله تعالى، وأما المعتزلة فأنكروا الكلام النفسى من أصله، وذهبوا إلى أن تكلمه سبحانه من قبيل صفات الفعل، وهذا ينادى بأعلى صوته كون النزاع في حقيقة عميقة، وهى وجود الكلام النفسى وعدمه، وهذا لا يرتبط بترادف لفظى الطلب والإرادة وعدمه، بحيث لو قال الأشاعرة بترادفهما لأنكروا الكلام النفسى، ولو قال المعتزلة بمغايرتهما لأثبتوه، وتسمية الكلام النفسى فى بعض الموارد من قبل الأشاعرة بالطلب فى مقابل الإرادة لا توجب كون النزاع لغوياً بحيث لو قالوا باتحاد الطلب والإرادة لرفعوا اليد عن الكلام النفسى.

نقد أدلة الأشاعرة على دعواهم

ثم إن الأشاعرة استدلوا على الكلام النفسى بوجوه كلها مردودة: منها: أنه لا بدّ فى الجملة الخبرية [٩٠] من صفة قائمة بنفس المخبر غير العلم بمطابقتها للواقع، لأنه قد يشكّ فى المطابقة، بل قد يعلم عدمها، ومع ذلك يصدق على الجملة أنها خبرية، فلا بدّ من وجود صفة اخرى قائمة بنفس المخبر، وهى الكلام النفسى.

ويرد عليه: أن مراجعة الوجدان قاضية بعدم أمر قائم بالنفس صالح لأن يكون كلاماً نفسياً، فإنّ الحقائق الموجودة عند التكلم بمثل «زيد قائم» إنما هى أمور تسعة: ١- لفظ الموضوع، ٢- لفظ المحمول [٩١]، ٣- هيئة الجملة، ٤- إرادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦

هذه الامور الثلاثة، فإنّ الإخبار أمر اختياري، وكلّ أمر اختياريّ مسبوق بالإرادة ومباذيتها، ٥- معنى الموضوع، ٦- معنى المحمول [٩٢]، ٧- معنى هيئة الجملة، وهو الاتحاد والهوية، ٨- مطابقة الخبر للواقع أو عدمها، ٩- علم المخبر بمطابقته له، أو بعدم مطابقته، أو شكّه فيها.

هذه الامور التسعة كلها امور حقيقية موجودة فى الخارج، لكنّها لاتصلح لأن تكون مرادهم من الكلام النفسى، أمّا الامور الثلاثة الاولى فواضحة، فإنّها مربوطه بمقام اللفظ من غير أن تكون متعلّقة بالنفس، وكذا الخامس والسادس والسابع، فإنّها معانى الألفاظ من دون أن ترتبط بنفس المخبر، وأمّا الثامن، أعنى مطابقة الخبر للواقع وعدمها فإنّها صفة الجملة لا صفة المخبر.

بقى فى المقام أمران: أحدهما: الإرادة ومباذيتها، والثانى: الحالات الثلاثة، أعنى علم المخبر بالمطابقة، وبالمخالفة، وشكّه فيهما، وهذان الأمران وإن كانا صفتين قائمتين بنفس المخبر، إلا أنّ الأشاعرة لم يريدوهما، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى غير العلم كما تقدّم، على أن العلم بالمطابقة لم يتحقّق إلّافى بعض الموارد، لما عرفت من تحقّق الشكّ فى بعض الموارد، ومن تحقّق العلم

بالمخالفة في بعضها، فهذه الصفة ليست أمراً متحداً للمآل حتى يكون هو الكلام النفسى.

وأما الإرادة فإنهم صرحوا أيضاً بمغايرتها للكلام النفسى كما عرفت، على أن الدليل على تحقق الإرادة إنما هو كون الإخبار أمراً اختيارياً كما تقدم، فلو كانت هي الكلام النفسى فلا بد من تحققه في جميع الأفعال الاختيارية، كالخياطة والتجارة وغيرهما، مع أنهم لا يلتزمون بتحقيق الكلام النفسى في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧

مثل هذه الأعمال، بل قالوا بكونه محدوداً بموارد الكلام اللفظى.

أضف إلى هذا أن من مبادئ الإرادة تصور الشئ، والتصور أحد قسمى العلم [٩٣]، وقد عرفت أنهم قالوا بتغايره مع الكلام النفسى، فكانت الإرادة أيضاً مغايرة له.

والحاصل: أن هذه الحقائق الموجودة عند قولنا: «زيد قائم» كلها أجنبية عن الكلام النفسى، وليس فى النفس صفة اخرى وجداناً، ولا تحتاج هذه الجملة فى صدق الخبر عليها إلى أمر آخر نسميه بالكلام النفسى.

ومنها [٩٤]: أن المولى مثلاً قد يأمر مع عدم الإرادة، كما فى صورتى الاختبار والاعتذار [٩٥]، فلو لم يكن فى النفس صفة اخرى يلزم كون صدور الأمر لغواً وعبثاً، لخلوه عن الداعى، فلا بد فى جميع موارد الأمر من صفة نفسانية، وهى الطلب، لتكون داعية إلى الأمر ولا يلزم محذور اللغوية.

وفيه: أن المولى إذا قال لعبده: «جئنى بالماء» وأراد به تحقق المأمور به فى الخارج، لا الاختبار أو الاعتذار كان جميع الحقائق الموجودة فى الجمل الخبرية موجودة فيه سوى المطابقة للواقع وعدمها، وسوى الحالات الثلاث القائمة بنفس المتكلم، أعنى علمه بالمطابقة أو بالمخالفة أو شكه فيهما، فإن هذين الأمرين يختصان بالخبر ولا يجريان فى الإنشاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨

وبالجملة: غير هذين الأمرين من الامور الحقيقية الموجودة فى الجملة الخبرية موجودة فى هذه الجملة الإنشائية أيضاً، وقد عرفت عدم صلاحية واحد منها لأن يسمى كلاماً نفسياً، ومراجعة الوجدان قاضيه بعدم أمر آخر حقيقى قائم بالنفس، بل يكفينا الشك فيه، فإن إقامة الدليل على من قال بثبوته، وهم الأشاعرة، وأما نحن فحسبنا عدم الدليل على ثبوته.

وأما الأوامر الاختيارية والاعتذارية فهى وإن كانت فاقدة للإرادة، إلا أن الأولى صادرة بداعى الاختبار والثانى بداعى الاعتذار، فلا يلزم اللغوية.

وبالجملة: الداعى على صدور الأمر تارة يكون تحقق المأمور به، واخرى غيره، كالاختبار والاعتذار، ولا ملزم للقول بكون الداعى أمراً متحداً للمآل فى جميع الأوامر، فدعوى ثبوت أمر آخر يسمى طلباً وكلاماً نفسياً فاسدة.

ومنها [٩٦]: قول الشاعر:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وفيه أولاً: أن قول الشاعر ليس بحجة علينا، لعدم كونه معصوماً، ولعله كان من الأشاعرة، وثانياً: أنه لا ظهور له فيما ادعوه، إذ كل كلام كاشف عن معنى قائم بالنفس من العلم فى الأخبار، والتمنى والترجى والاستفهام الحقيقية فى تلك الصيغ، والإرادة فى الأوامر والنواهي، إلى غير ذلك، ويحتمل أن يكون مراد الشاعر هذا المعنى وأن اللسان كاشف عن تلك الصفات.

والذى دعا الأشاعرة إلى القول بالكلام النفسى هو تصحيح متكلمته تعالى.

توضيحه: أنه لا ريب فى صدق عنوان المتكلم عليه تعالى، وهو لفظ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩

مشتق، وقد تقدم فى مبحث المشتق أنهم قالوا بلزوم قيام المبدء بالذات قياماً حلولياً فى صدق المشتق حقيقة، فلو كان كلامه تعالى من

قبيل الأصوات كان حادثاً، وهو مستلزم لكونه محلاً للحوادث، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فلا محالة كان كلامه نفسياً قديماً. وفيه: ما تقدّم في مبحث المشتقّ من فساد هذا المبنى، فإنه لا دليل لهم على لزوم كون القيام حلولياً في صدق المشتقّ بنحو الحقيقة، على أن كثيراً من المشتقات كالضارب والمؤلم ليس كذلك كما هو واضح، بل المبدء في بعضها أمر اعتباري ليس بإزائه شيء في الخارج حتى يحلّ في الذات، كالمالك والزوج، فهل هم يلتمون بأن صدق هذه المشتقات بالعناية والتجوّز؟! فالمشتقّ كما تقدّم في مبحثه على أنحاء، فإن المبدء تارة يكون حالاً في الذات، كالأبيض، واخرى صادراً عنه، كالضارب، وثالثة غير ذلك، كالمالك.

بل قد يكون المبدء عين الذات، كما في صفاته تعالى الذاتية. بل قد لا يكون له مبدء بالمعنى الحدّثي المصدرى، كما في مثل اللابن والتامر والبطار والبقال، فلا بدّ من أن يعتبر المبدء، وهو اللبّن والتمر والعطر والبقل، بمعنى بيع التمر واللبن وهكذا. فأين تحقّق القيام الحلولى في جميع المشتقات؟!

ولا يخفى أن عنوان «المتكلم» يكون من قبيل القسم الأخير من المشتقات، فإنه نظير عنوان «العطار» و«البقال» في عدم مبدء له بالمعنى المصدرى من الثلاثى المجرد، فإن «الكلم» بمعنى الجرح، فلا يكون مبدءً للمتكلم، فلا بدّ من أن يكون نفس «التكلم» بمعنى إيجاد الكلام مبدءً له، كما أن العطر بمعنى بيع العطر كان مبدءً لعنوان العطار، فالمتكلم بهذا المعنى أى بمعنى «موجد الكلام» يطلق على الله وعلى الناس من غير فرق وجداناً بين الإطالقين، إلّا أن إيجاد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠ الكلام في الناس بسبب اللسان، وفيه تعالى بواسطة الشجرة والحصاة ونحوهما، على ما ذهب إليه المعتزلة [٩٧].

التكلم من صفات فعله سبحانه

وفى الكتاب والسنة شواهد على كون التكلم من صفات فعله تعالى، لا من صفات ذاته: ١- قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» [٩٨] فإنه ظاهر في أن الله تعالى كلم موسى في زمان دون زمان آخر، ولم يكلم غيره عليه السلام في حال تكلمه معه، وهاتان الخصوصيتان ترتبطان بصفات فعله تعالى، وأما صفات ذاته فهو لا تتصف بنقيضها أصلاً، وهى قديمة عامّة لجميع الأشياء في جميع الحالات، كما تقدّم في أوائل هذا البحث [٩٩]. ٢- حسنة [١٠٠] أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع [١٠١] ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم [١٠٢] وقع العلم منه على المعلوم [١٠٣]، والسمع على المسموع، والبصر على اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥١

المبصر، والقدرة على المقدور» قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: فقال: «تعالى الله [عن ذلك] إن الحركة صفة محدثة بالفعل» قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: «إن الكلام صفة محدثة، ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا [١٠٤] متكلم» [١٠٥].

والحاصل: أنه يستفاد من الآيات والروايات أن كلامه تعالى حادثه ومن صفات الفعل. وأمّا ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أن كلامه تعالى هو الوحي [١٠٦] فلا يصل إليه أفهامنا القاصرة، فإن الوصول إليه - كما قال هو قدس سره - مضافاً إلى توقّفه على كون الإنسان في مرتبة عالية من العلوم، يتوقّف على الأعمال الجوارحية الدقيقة، والرياضات النفسانية، ونحن لم نصل إلى هذه المرتبة الشامخة حتى نتمكن من إدراك حقيقة الوحي.

والذي يسعه أفهامنا أنه تعالى متكلم، بمعنى أنه موجد للكلام، إما بواسطة مثل الشجرة والحصاة كما ذهب إليه المعتزلة، أو بلا وساطة أى شيء وآله على ما حكاه سيدنا الاستاذ الإمام قدس سره عن بعض أهل التحقيق.

رجوع إلى مبحث اتحاد الطلب والإرادة

ولنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو البحث عن اتحاد الطلب والإرادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٢

وتغايرهما.

وظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية أن مسألة الكلام النفسى ترتبط بمسألة اتحاد الطلب والإرادة، فكل من قال بتغاير الطلب والإرادة لابد من أن يلتزم بثبوت الكلام النفسى، وكل من قال باتحادهما لابد من أن ينكر الكلام النفسى، ولا يجتمع إنكاره مع القول بتغايرهما [١٠٧].

ولعله استنتج هذا مما ذهب إليه الأشاعرة في الجمل الإنشائية الطليية من تحقق صفة في النفس غير الإرادة، وهي تسمى باسمها العام كلاماً نفسياً وباسمها الخاص طلباً.

والحق أن كلا من المسألتين مستقل غير مربوطة بالآخرى، فإن مسألة الكلام النفسى مسألة فلسفية يبحث فيها عن وجود أمر واقعى قائم بالنفس صالح لأن يسمى كلاماً نفسياً وعدمه، مع قطع النظر عن الألفاظ، وأما مسألة اتحاد الطلب والإرادة مسألة لغوية يبحث فيها عن أنهما هل وضعا لمعنى واحد أو لمعنيين [١٠٨]، فالجهة المبحوث عنها في كل منهما غير الجهة المبحوث عنها في الأخرى، ولذا ذهب بعضهم إلى تغاير الطلب والإرادة مع إنكاره للكلام النفسى.

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

منهم: سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، فإنه قال:

إن ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من «اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً» فاسد من أصله، فإن لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصة من صفات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٣

النفس، والصفات النفسانية من الامور الحقيقية التى يكون بحذائها شيء فى الخارج، فلا تقبل الوجود الإنشائي، لإبء الامور الحقيقية هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحرك.

وبعبارة اخرى: الموجودات على قسمين:

١- ما يكون له وجود حقيقى فى الخارج، بحيث يكون بإزائه شيء فيه، كالإنسان، والحيوان، والبياض، ونحوها.

٢- ما لا يكون كذلك، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم يسمى بالامور الانتزاعية، وهي أيضاً على قسمين: الأول: ما ينتزع عن الامور الحقيقية بحيث لا- يحتاج فى انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعتبرين، كالفوقية، والتحتية، والابوة، والبنوة،

ونحوها [١٠٩]، الثانى: ما ينتزع عن الاعتبار والإنشاءات، كالملكية، والزوجية، والسلطنة، والحكومة، ونحوها، فهذه أقسام ثلاثة.

والقسم الأول والثانى لا- يقبلان الإنشاء، وما يقبله هو القسم الثالث، وحقيقة الإرادة- التى هى صفة من صفات النفس- من القسم الأول، فلا- تقبل الإنشاء، بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث والتحرك نحو العمل، وكما أنهما

يحصلان بالتحرك الفعلى، بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجزه نحو العمل المقصود، فكذلك يحصلان بالتحرك القولى، بأن

يقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منك الضرب» أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٤

«أمر كذا» 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 ويجرّه نحو المقصود، أو تحريكاً إنشائياً، مثل «افعل كذا»، ولا ارتباط لهذا المعنى - بكلا قسميه - بالإرادة التي هي من صفات النفس. نعم، الطلب - بكلا معنييه - مظهر للإرادة ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقق فعل خاص أو وجود مقدّماته 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 ممّا ذكرنا - من اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً - موافقتنا الأشاعرة، إذ نزاع الأشاعرة مع العدليّة - كما بيناه - ليس في اختلاف الإرادة والطلب مفهوماً، أو اتحادهما كذلك، بل في وجود صفة نفسانية أخرى في قبال الإرادة وعدم وجودها [١١٠]، إنتهى كلامه.

نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه رحمه الله وإن كان متيناً في المغايرة المعنوية بين الطلب والإرادة، فإن الطلب هو البعث والتحريك عملاً وقولاً، والإرادة صفة قائمة بالنفس، إلّا أنّ ما أفاده من الفرق بينهما من حيث قابليّة الإنشاء وعدمها لا يصحّ، فإنه إن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٥

أراد تعلق الإنشاء في باب الطلب بالبعث والتحريك العملي، فهو مردود بأنّ البعث والتحريك العملي من الواقعيّات، ولا يتعلّق الإنشاء بها كما قال رحمه الله في مقدّمة كلامه، وإن أراد تعلقه بالبعث والتحريك القولي، فمضافاً إلى أنه أيضاً أمر واقعي خارجي، يتوجّه إليه إشكال آخر، وهو أنه هو البعث والتحريك المنشأ بالقول، فلا يمكن أن يتعلّق به الإنشاء ثانياً، لاستلزامه تأخر المنشأ عن الإنشاء مع أنه متقدّم عليه رتبةً، وإن أراد تعلقه بمفهوم الطلب وماهيتته، فلا فرق بينه وبين الإرادة في المقام، لعدم كون ماهية الإرادة أيضاً أمراً واقعيّاً، فإن كان ماهية الطلب قابله للإنشاء كان ماهية الإرادة أيضاً كذلك.

كلام المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المقام، وهو أحسن الأقوال

ومنهم: بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات، وإليك بيانه مع توضيح منّا:

إنّ الطلب مغاير للإرادة، إذ الإرادة صفة قائمة بالنفس، والطلب فعل اختياريّ من الأفعال الجوارحية لغّة وعرفاً: فإنّ اللغويين فسروه ب «محاولة وجدان الشيء وأخذه».

وأهل العرف يقولون: «طالب العلم» ولم يريدوا به مجرد من له شوق مؤكّد إلى تحصيل العلم، بل يريدون به من يسعى ويجهد في تحصيله بالفعل، وفي الحديث: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» [١١١]، ولا ريب في أن المراد به إنّما هو الاشتغال بتحصيله، لا مجرد الشوق المؤكّد إليه، وقال الفقهاء أيضاً فيمن يكون فاقداً للماء في البر: لا يجوز له التيمّم إلّا بعد الفحص عن الماء إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٦

اليأس، ويكفي الطلب غلوة [١١٢] سهم في الحزنه [١١٣]، وغلوة سهمين في السهله في الجوانب الأربعة، ولا إشكال في أن مرادهم بالطلب في هذه العبارة هو الفعل الخارجي، أعنى المشى لوجدان الماء.

وبالجملة: الطلب هو فعل اختياري، إلا أنه على قسمين: ١- ما تعلق بفعل نفس الإنسان، كطالب الضالة، وطالب العلم، وما شاكلهما، ٢- ما تعلق بفعل غيره، كأمر المولى عبده، وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإرادة. والطلب كالإرادة في عدم قابليته للإنشاء، لكونه أيضاً أمراً واقعياً خارجياً، أما القسم الأول منه فظاهر، وأما القسم الثاني فلأن الأمر- أعنى قول المولى لعبده مثلاً: «اضرب زيداً»- نفسه هو الطلب، لا أنه إنشاء الطلب، فالقسم الثاني من الطلب أيضاً أمر واقع غير قابل للإنشاء [١١٤].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظله» مع توضيح منّا، وهو أحسن الأقوال في المقام، لخلوّه عن الإشكال. والحاصل: أن بين الطلب والإرادة مغايرة معنوية، خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله، ولكنهما يشتركان في عدم تعلق الإنشاء بهما. هذا تمام الكلام في مادّة الأمر.

ونحن وإن تعرّضنا لمسألة الجبر والتفويض عند تدريس الكفاية، إلا أننا لا نتعرّض لها هنا، خوفاً من طول الكلام. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٧ في معنى صيغة الأمر

الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر

إشارة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في المعاني التي تستعمل فيها صيغة الأمر

إشارة

ربما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجي والتمني والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك.

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

وهذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب، إلّا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى، وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعاً لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداعي آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعناً حقيقة، وإنشائه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٨

وغيره [١١٥]، إنتهى.

أقول: قوله: «لم تستعمل إلّا في إنشاء الطلب» ظاهر في كون المستعمل فيه هو الإنشاء، ولا يخفى أن الإنشاء عنده من مقومات

الاستعمال كما نفى البعد عنه في أواخر الأمر الثاني من المقدمة [١١٦]، فالظاهر أنّ في عبارته هنا مسامحةً، ومراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائي، ومنه تظهر المسامحة في قوله:
«موضوعه لإنشاء الطلب» أيضاً.
وكيف كان، فكلامه هذا مبني على ما اختاره من قابليته الطلب للإنشاء.

الحق في المسألة

وأما على ما اخترناه من عدم تعلق الإنشاء بالطلب فالمنشأ بهيئة «افعل» إنّما هو البعث والتحرّيك، سواء استعملت الصيغة وكان غرض المستعمل تحقّق الأمور به في الخارج، كما إذا قال المولى العطشان لعبده: «جئني بالماء» أو استعملت وكان غرضه أمراً آخر، كالتهديد والتسخير والتعجيز ونحوها.

فلا بدّ من توضيح المطلب بالنسبة إلى كلا القسمين:

أما القسم الأول - أعني ما إذا استعمل الأمر بقصد وقوع الأمور به - فتوضيحه يتوقّف إلى بيان أمور ثلاثة:

١- أنّ الأمر في هذا القسم يرغب إلى التوصل إلى الأمور به بلا إشكال، وليس بين الأمر والرغبة ملازمة بحيث لو لم يأمر لم يتحقّق الرغبة، بل قد يكون الإنسان يحبّ شيئاً من دون أن يأمر بإتيانه، إنّما لعدم كونه ذا عبد،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٩

أو لغير ذلك. نعم، الأمر أمانة تحقّق الرغبة في نفس المولى، من دون أن يكون بينهما ارتباط وملازمة.

٢- أنّ الأمر ليس علمه لتحقّق الأمور به، بل يجب تحقّق الإطاعة والعصيان، بمعنى أنّ العبد إذا وافقه عدّ مطيعاً، وإذا خالفه عدّ عاصياً، ولو لا الأمر لم يصدق عليه المطيع ولا العاصي كما هو واضح.

٣- أنّ البعث والتحرّيك تارة يكون تكويئياً واقعيّاً، كما إذا أخذ المولى بيد العبد وجزه إلى تحقّق مطلوبه، واخرى اعتبارياً يتحقّق بواسطة صدور الأمر، والمطلوب لا يتخلّف عن البعث والتحرّيك في الأوّل، لعدم إمكان العصيان فيه، بخلاف الثاني كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المنشأ بهيئة «افعل» إنّما هو القسم الثاني من البعث والتحرّيك، وهو أمر اعتباري يعتبره العقلاء والشارع عقيب التلقظ بهيئة «افعل»، ويترتب عليه استحقاق المثوبة على الموافقة، والعقوبة على المخالفة، كما يترتب على سائر الامور الاعتبارية آثارها.

لا- يقال: لا- فرق بين البعث والطلب، فلا- يتمّ ما ذهبتم إليه من أنّ المنشأ هو البعث ولا يمكن تعلق الإنشاء بالطلب، فالنزاع بينكم وبين المحقّق الخراساني رحمه الله إنّما هو في التسمية، حيث إنّ الإنشاء تعلق بأمر يسميه الطلب وتسمونه البعث.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الطلب إنّما هو نفس الأمر، أعني قول المولى: «جئني بالماء» وهو أمر واقعي لا يمكن تعلق الإنشاء به كما تقدّم، فإنّه نفس الإنشاء لا ما تعلق به الإنشاء، وأما البعث الذي تعلق به الإنشاء فهو أمر اعتباري يوجد بذلك القول في عالم الاعتبار، فيبينها بون بعيد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٠

وبعبارة اخرى: الطلب إنّما هو إنشاء البعث والتحرّيك الاعتباري، وأما نفس البعث والتحرّيك الذي تعلق به الإنشاء فهو مغاير للطلب. ويشهد له أنّ البعث دائماً يتقوم بشخصين: أحدهما الباعث والآخر المبعوث، وفيه شيء ثالث أيضاً، وهو المبعوث إليه، بخلاف الطلب الذي أحد طرفيه شخص ذو العقل، وهو الطالب، وطرفه الآخر وهو المطلوب يكون غالباً من غير ذوى العقول، وليس له أمر ثالث، فيقال: طالب العلم، طالب الدنيا، طالب الآخرة، ونحوها.

إن قلت: قد يرى في الطلب أيضاً شخص آخر غير الطالب والمطلوب، وهو المطلوب منه.

قلت: لم نجد في كتب اللغة أثراً من عنوان «المطلوب منه» بل جعل هذا العنوان ناشٍ عن أنهم تخيلوا أن هيئة «افعل» تكون لإنشاء الطلب، ولا يمكن عدم إضافة الطلب المنشأ بها إلى المكلف، فإذا قال المولى لعبده: «جئني بالماء» فكما أن المولى يسمي طالباً، والماء مطلوباً، فلا بد من أن يسمي العبد أيضاً مطلوباً منه.

على أنه شاهد على المغايرة بين البعث والطلب، لا على الاتحاد، لأن المراد بـ «المطلوب منه» هو المبعوث، والمراد بـ «المطلوب» هو المبعوث إليه، فالذي تعلق به حرف الجر في كل منهما غير الذي تعلق به في الآخر، على أن حرف الجر في أحدهما «من» وفي الآخر «إلى» فكيف يمكن أن يكونا متحدين بحسب المعنى!؟

وبالجملة: الطلب على ثلاثة أقسام، فإن من يريد تحقق شيء تارةً يخصِّله بنفسه، واخرى يكره الغير على تحصيله، كالأخذ بيده وجره إليه بنحو يصير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦١

مسلوب الاختيار، وثالثه يأمره على تحصيله، وكلها امور واقعية لا يتعلّق بها الإنشاء، وأمّا البعث فهو على قسمين كما تقدّم: حقيقي واعتباري، والثاني هو الذي تعلق به الإنشاء في صيغة الأمر.

هذا كله فيما إذا كان غرض المستعمل تحقق المأمور به في الخارج.

وأما القسم الثاني - أعني ما إذا كان غرضه أمراً آخر - من التهديد والتسخير والتعجيز وغيرها، فالصيغة في هذه الموارد استعملت أيضاً في إنشاء البعث والتحريك، لكن بادعاء كون التهديد مثلاً من مصاديقهما أيضاً.

والحاصل: أن هيئة «افعل» وضعت لإنشاء البعث والتحريك، واستعمالها في سائر الموارد مجاز، لكن قد عرفت [١١٧] أن المجاز ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل هو استعماله في المعنى الحقيقي كما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره تبعاً لأستاذه الشيخ محمّد رضا الاصفهاني النجفي صاحب كتاب «وقاية الأذهان»، فإذا استعملت صيغة الأمر في مقام التهديد مثلاً استعملت في معناه الحقيقي، بادعاء توسعته بحيث يشمل التهديد أيضاً، فيكون مصداقاً ادعائياً له.

إزاحة شبهة

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله قال في مقام دفع شبهة قرآنية:

إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً، يكون الداعي غيرها اخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٢

لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك وتعالى ممّا لازمه العجز [١١٨] أو الجهل [١١٩]، وأنه لا وجه له [١٢٠]، فإن المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقةً، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة [١٢١] أو الإنكار، أو التقرير، إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً [١٢٢]، إنتهى كلامه.

أقول: إن التمني والترجي والاستفهام امور حقيقية قائمة بالنفس، فلا يتعلّق بها الإنشاء، فلا بد من حل إشكال استعمال أدواتها في القرآن بما مرّ نظيره في صيغة الأمر، من أن أدوات التمني والترجي والاستفهام موضوعه لإظهار الحقيقي من هذه الامور، ومستعمله فيه دائماً، حتى في كلامه تعالى، لكن بادعاء توسعته المعنى الحقيقي، بحيث يعمّ مثل إظهار المحبّة ونحوه، فإذا استعملت في إظهار معانيها مع تحققها حقيقةً في النفس كان حقيقةً، وإلا فمجازاً [١٢٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٣

في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

المبحث الثاني: فيما هي حقيقة فيه

إشارة

اختلفوا في أن الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب، أو في الأعم منه ومن الندب بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي على أقوال: وقبل الخوض في المسألة لا بأس بذكر امور مقدّمة:

١- قد عرفت [١٢٤] أن اختلاف الوجوب والندب في شدة الطلب وضعفه، فاعلم الآن أنّهما قسمان من البعث والتحرّيك الاعتباري، لا من الطلب، لما عرفت من أن الصيغة موضوعه لإنشائهما، لا لإنشائه، فما ذكرنا هناك كان مبيّناً على مسلك المشهور من كون المنشأ بالصيغة هو الطلب، وإلّا فالحقّ في التعبير أن يقال: اختلافهما في شدة البعث والتحرّيك وضعفهما، وإنّما كان عبارتنا هناك ملائمة لمذهب المشهور، لتوقّف التعبير بالبعث والتحرّيك على إثبات أن الصيغة وضعت لإنشاء البعث والتحرّيك الاعتباريين، وهذا لم يكن مفروغاً عنه هناك، فاضطررنا إلى التعبير المناسب لمسلك المشهور.

٢- لا إشكال في اتّصاف البعث والتحرّيك الواقعيين بالشدة والضعف، وأمّا الإرادة فربما يستظهر من تفسيرها بالشوق المؤكّد المستتبع لتحرك العضلات نحو المراد كما في الكفاية عدم اتّصافها بهما، مع أنّه خلاف الواقع، ألا ترى أنّك اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٤

إذا أردت إنقاذ الغريق من البحر كان إلقاء نفسك فيه مسبوفاً بإرادة شديدة، وإذا أردت السباحة كان الإلقاء مسبوفاً بإرادة ضعيفة؟ اللهمّ إنّك إن كان يكون للشوق المؤكّد مراتب يكون في بعضها نفس التأكّد وفي بعضها كمال التأكّد، وعليه فلا إشكال في تفسير الإرادة به.

والكاشف عن شدة الإرادة وضعفها تارة هو الأعمال المترتبة عليها، فخرج الإنسان عن الدار مثلاً سريعاً عرياناً مضطرباً كما في موارد الزلزلة كاشف عن تعلق الإرادة الشديدة بالخروج، وخروجه عنها بطيئاً مطمئناً كاشف عن تعلق الإرادة الضعيفة به، وأخرى هو عللها المكوّنة لها التي أهمّها درك المريد أهميّة المراد، فإذا كان درك المريد لعظمة المراد قوياً كان إرادته له شديدة، وإذا كان ضعيفاً كانت ضعيفة، فحن نصلّي، والأئمة عليهم السلام أيضاً كانوا يصلّون، لكن لا ريب في أن إرادتهم للصلاة كانت أشدّ من إرادتنا، لأنّ إدراكهم لعظمتها كان أقوى من إدراكنا.

فالكاشف أمران: عمل المريد، ومقدار درك عظمة المراد [١٢٥].

٣- الأفعال الاختيارية كلّها مسبوقة بالإرادة ومبايها بحكم العقل، والإرادة مخلوقة نفس الإنسان، فإنّ الله سبحانه أودع في نفس الإنسان قوة خلاقه تخلق الإرادة قبل كلّ فعل اختياري، ومنه التكلّم، فالتكلّم يريد- قبل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٥

صدور كلّ جملة- لفظ الموضوع والمحمول وهيئة الجملة ومعنى كلّ واحد من هذه الامور الثلاثة، ففي كلّ جملة إرادات ستّة مخلوقة لنفس المتكلّم، ولكلّ إرادة مبادٍ مخصوصه بها، وإن كُنّا نتخيل صدور الألفاظ وإلقاء معانيها من قبل المتكلّم من غير إرادة، وعلى هذا فصدور صيغة «افعل» أيضاً يكون مسبوفاً بإرادة الأمر، كسائر الأفعال الاختيارية.

أدلة القول بظهور الصيغة في الوجوب

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنه قد استدلل لدلالة الصيغة على خصوص الوجوب بامور:

الأول: التبادر، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة [١٢٦].

الثاني: الانصراف، بمعنى أن الصيغة وإن وضعت للأعم، إلا أنها لكثرة الاستعمال في الوجوب منصرفه إليه. هذا ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في المبحث الرابع من الكفاية [١٢٧].

الثالث: قضية الإطلاق ومقدمات الحكمه، فإن الصيغة وإن وضعت للأعم إلا أن المولى إذا استعملها بلا قيد وقرينة وكان في مقام البيان كانت ظاهرة في الوجوب، فإن الندب لنقصانه يحتاج إلى تقييد وتحديد، بخلاف الوجوب الذي هو طلب كامل. وهذا مما أفاده المحقق العراقي رحمه الله لإثبات ظهور صيغة الأمر في الوجوب [١٢٨]، كما كان أفاده أيضاً لإثبات ظهور المادّة فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٦

وسبقه إلى ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في المبحث الرابع من الكفاية [١٢٩].

الرابع: أن صدور الصيغة كاشف عند العقلاء عن الإرادة الحتمية القائمة بنفس المتكلم، فلا يرضى المتكلم بترك المأمور به.

الخامس: أن العقل والعقلاء يحكمان بأن صدور الصيغة عن المولى حجة على العبد حتى يظهر خلافه، وهذا معنى ظهورها في الوجوب.

البحث حول أدلة ظهور الصيغة في الوجوب

أما الدليل الأول، وهو التبادر فقد ناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بكلام موجز بل ناقص على ما في تقارير بحثه، فلا بد لتوضيح مرامه من ذكر أمر، وهو أن الحروف - سواء كانت حاكية، مثل «في» حيث إنها تحكى عن الظرفية الخارجية، أو إيجادية، مثل حروف القسم والنداء، حيث إن كلياً منهما يوجد بحروفه - موضوعاً لمعانيها بالوضع العام والموضوع له الخاص عند المشهور، فإن الواضع تصوّر مفهوم «الظرفية» ومفهوم «النداء» ثم وضع كلمتي «في» و «يا» لمصاديق هذين المفهومين وأفرادهما الخارجية.

وحيث إن للهيئات معاني حرفية، لافتقارها إلى الطرفين كالحروف يكون الوضع فيها أيضاً عاماً والموضوع له خاصاً عند المشهور، سواء في ذلك الهيئات الحاكية، كهيئة الماضي والمضارع، والإيجادية، كهيئة الأمر، فالواضع عند وضعه صيغة الأمر تصوّر مفهوم البعث والتحرّيك الاعتباري، ثم وضعها لمصاديقه الخارجية، لا لهذا المفهوم الكلي المتصوّر.

إذا عرفت هذا فلنشرع في توضيح كلام الإمام قدس سره وهو يرجع إلى استحالة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٧

التبادر ثبوتاً على بعض التقادير وإلى عدم الدليل على إثباته على بعضها الآخر، فإنه قال:

لو كانت الصيغة موضوعاً [١٣٠] للوجوب لكان «الإرادة الحتمية» دخيلة في معناها، ولا يمكن تقييد البعث والتحرّيك الاعتباري الخارجي بمفهوم الإرادة الحتمية، لاستحالة تقييد الجزئي بالكلي، ولا بحقيقتها القائمة بنفس الأمر، لأن البعث والتحرّيك معلول لحقيقة الإرادة، فهو متأخر عنها رتبة، فلو كان مقيداً بها للزم كون المتقدم متأخراً أو المتأخر متقدماً، وكلاهما يمتنعان.

نعم، هاهنا تصوير آخر، وهو أنه قد مرّ في البحث عن معاني الحروف أنه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات والإيجاديات، إذ الجامع الحرفي لا بد وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلا صار جامعاً اسمياً، وما هو ربط كذلك يصير أمراً مشخصاً لا يقبل الجامعية، فالجامع الذي تصوّره الواضع عند وضع الحروف هو جامع اسمي عرضي، فتصوّر عند وضع كلمة «من» مفهوم «الابتداء» ثم وضعها لمصاديق هذا المفهوم وأفراده الخارجية.

وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقي بين أفراد البعث الناشئ عن الإرادة الحتمية، إلا أنه لا مانع من تصوير جامع اسمي عرضي

بينها، كالبعث الناشئ من الإرادة الحتمية، ثم توضع الهيئة بإزاء مصاديقه من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد [١٣١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٨
وهذا التصوير وإن لم يكن مستحيلاً، إلا أن التبادر على خلافه، فإن المتفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والإغراء، لا البعث الخاص الناشئ عن الإرادة الحتمية.

وبالجملة: منشأ التبادر هو الوضع، والوضع لخصوص الوجوب يتصور على أنحاء ثلاثة، يستحيل اثنان منها ثبوتاً، ولا دليل على إثبات الثالث مع كونه ممكناً [١٣٢].
هذا حاصل كلام الإمام قدس سره.

وهو متين في حد نفسه، إلا أنه مبني على كون الأتصاف بالشدة والضعف منحصراً في منشأ البعث والتحريك الاعتباري فقط، وهو الإرادة من دون أن يكون نفس البعث والتحريك منقسماً إلى القسمين، ولكن يمكن أن يدعى أنه أيضاً كمنشأ ينقسم إلى الشديد والضعيف، كما أن البعث والتحريك التكويني الحقيقي أيضاً يتصف بهما قطعاً، فإننا نجد المولى يأخذ بيد عبده ويجزه إلى مطلوبه تارة بالشدة والعنف، واخرى بالرفق واللين.

لا يقال: البعث والتحريك الحقيقي وإن كان قابلاً للشدة والضعف، إلا أن الاعتباري لا يقبلهما، فإن الامور الاعتبارية أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقق فيها المراتب والتشكيك.
فإنه يقال: كلاً، ألا ترى أن الملكية مع كونها أمراً اعتبارياً قد تكون ثابتة غير قابلة للانحلال، وقد تكون متزلزلة قابلة له؟! فلم لا يمكن أن يكون البعث والتحريك الاعتباري أيضاً كذلك؟ [١٣٣]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٢ ؛ ص ٦٨
ؤيده أن المولى قد يقول لعبده بصوت غليظ خشن: «اضرب» حال
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٦٩
كونه ضارباً برجليه الأرض ومحركاً رأسه ويديه، وقد يقوله بكلام لطيف لئين معقباً إياه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك»، والبعث المتحقق في عالم الاعتبار شديد في الأول وضعيف في الثاني، فإن البعث يسمى بالفارسية «فرمان»، ولا ريب في أنهم يقولون في الأول: «فرمان شديد است» وفي الثاني: «فرمان ضعيف است»، فينسبون الشدة والضعف إلى البعث، لا إلى الإرادة التي هي علته.
وإذا كان نفس البعث والتحريك منقسماً إلى قسمين: شديد وضعيف، فلا يبعد دعوى تبادر خصوص الأول، وهو البعث الوجوبي من الصيغة عند استعمالها بلا قرينه، كما قال صاحب الكفاية.

نقد دعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب

وأما الدليل الثاني: فيدفعه أن صاحب المعالم رحمه الله - مع ذهابه إلى كون الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب - قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة [١٣٤] المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام [١٣٥]، إنتهى.

فأين كثرة استعمالها في الوجوب حتى تكون منصرفاً إليه؟!

وأورد المحقق الخراساني رحمه الله على صاحب المعالم بأن المعنى المجازي لا يصير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٠

مجازاً راجحاً إلا إذا كثر استعمال اللفظ فيه من دون قرينه متصله، ليتحقق الانس والربط الشديد بينهما، كما لو استعمل لفظ «أسد» مثلاً في الرجل الشجاع كثيراً، واقيمت القرينه الدالة على المراد في كل مورد منفصلة بعد الاستعمال، فإذا تحققت كثرة الاستعمال كذلك تحققت بينهما انس شديد بحيث إذا اطلق بلا قرينه لم يجز حمله على المعنى الحقيقي، وصيغته الأمر وإن كثر استعمالها في النذب، إلا أن هذه الاستعمالات مقرونه بالقرينه المتصلة، وهي لا توجب صيرورته مجازاً راجحاً [١٣٦].

وهذا كلام متين، ولكن لا يخفى عليك أنه يبطل دعوى كون النذب مجازاً راجحاً، ولكنه لا يصحح دعوى انصراف الصيغته إلى الوجوب، لتوقفه على كثرة استعمالها فيه، وهي ممنوعة بعدما عرفت من كثرة الاستعمال في النذب كما هو واضح.

نقد دعوى استفادة الوجوب من إطلاق الصيغته

ويرد على الدليل الثالث - وهو مسألة الإطلاق ومقدمات الحكمة - أولاً: ما تقدم في مادة الأمر من استلزامه اتحاد المقسم مع أحد قسميه، وهو واضح البطلان، ضرورة أن كل قسم مشتمل على المقسم وعلى أمر زائد عليه، سواء كان المقسم ماهية منقسمة إلى أفرادها، كانقسام «الإنسان» إلى زيد وعمرو وبكر، أو إلى أصنافها، كانقسام «الإنسان» إلى الأبيض والأسود، أو إلى أنواعها، كانقسام «الحيوان» إلى الإنسان والبقر والفرس.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧١

وثانياً [١٣٧]: أن مقدمات الحكمة لا تثبت إلانفس البعث [١٣٨] والتحريك الذي هو القدر المشترك بين الفردين.

توضيحه: أن اللفظ إنما يدل على ما وضع بإزائه دون غيره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أن صيغته الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصية فردية، والإطلاق المفروض لا يفيد إلا كون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا أن البيان بمقدار الوضع، ولم يقع الوضع إلانفس الجامع، دون الخصوصية، فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع أن مصب المقدمات هو الثاني دون الأول، والدلالة والبيان يتوجه إلى الجامع دون الوجوب، وبعبارة أخرى: إذا تحققت الإطلاق لابد من الاقتصار على الموضوع له ولا يجوز التعدى والعبور منها إلى بعض أفرادها، فكما إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان نتيجة الإطلاق حمل الرقبة على ما وضعت له من غير أن نتجاوز منه إلى غيره فكذلك الأمر في المقام.

نقد القول بالكاشية العقلية

ويرد على الوجه الرابع أنه لا دليل على كون صدور الأمر كاشياً عقلياً عن الإرادة الحتمية، بل الدليل على خلافه، فإن الكاشية العقلية لابد لها من منشأ، ولا منشأ لها في المقام بعد إنكار الوضع والانصراف.

نعم، صدور الأمر كاشف عقلاً عن الإرادة، لما تقدم من مسبوقة كل فعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٢

اختياري بها، لكنه أولاً: كاشف عن أصل الإرادة لا عن الإرادة الحتمية الشديدة، وثانياً: ما تعلق به كل منهما غير ما تعلق به الأخرى، فإن الإرادة المنكشفة عن صدور الأمر تعلقت به [١٣٩]، والإرادة التي يدعى أنها حتمية شديدة موجبة لكون البعث والتحريك وجوبياً تعلقت بفعل العبد.

وبعبارة أخرى: إن المولى إذا قال لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» كان له إرادتان: إحداها: إرادة صدور الأمر، أعني إرادة التكلم بقوله: «ادخل السوق واشتر اللحم»، والثانية: إرادة تحقق المأمور به في الخارج بواسطة العبد، وما ينكشف بسبب الفعل الاختياري هو

الإرادة الاولى، وما له دخل في صيرورة البعث والتحرك وجوبياً أو استحبابياً هو الثانية. والحاصل: أن الكاشفية العقلية لا منشأ لها أصلاً، وأما الكاشفية العقلية فهي مربوطه بأصل الإرادة لا الإرادة الحتمية أولاً، والإرادة الموجبة لصيرورة البعث والتحرك وجوبياً أو استحبابياً هي الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا المتعلقة بصدور الأمر ثانياً.

إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغة في الوجوب

وأما مسألة حكم [١٤٠] العقل والعقلاء على تمامية الحجية على العبد عند صدور البعث من المولى فهي وإن قال بها كثير من الأعلام منهم سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام وآية الله البروجردى^٥، إلّا أنها أيضاً مع ذلك لا تتم عندنا. وينبغي توضيح هذا الدليل قبل بيان الإشكال الوارد عليه بنظرى القاصر، فنقول: تقريب الاستدلال به أن العقل والعقلاء إذا لاحظا الزمان الذى قبل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٣

صدور الأمر والزمان الذى بعده حكماً بتغيرهما من حيث توجه الأمر إلى العبد فى الزمان الثانى دون الأول، والأمر الصادر من المولى حجة على العبد، فلا بد له من الخروج عن عهدها، ولا يجوز له ترك الأمور به كما كان له تركه قبل صدور الأمر، ولو تركه بعد الصدور لاستحق العقوبة، وهذا معنى ظهور الصيغة فى الوجوب.

بل ذهب آية الله البروجردى رحمه الله إلى عدم جواز الإذن فى الترك من قبل المولى بواسطة دال آخر، فإليك بيانه: بل يمكن أن يقال: إن الطلب البعثى مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة، وأنه معنى لا يلائمه الإذن فى الترك، بل ينافيه، لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحرك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث.

وعلى هذا فيجب أن يقال: إن الصيغ المستعملة فى الاستحباب لا تكون مستعملة فى الطلب البعثى، ولا تتضمن البعث والتحرك، وإنما تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحة الراجحة فى الفعل، وببالي أن صاحب القوانين أيضاً اختار هذا المعنى، فقال: «إن الأوامر الندبية كلها للإرشاد» وهو كلام جيد [١٤١]، إنتهى.

أقول: فى كلامه رحمه الله تهافت، فإنه عدل عن التمسك بالتبادر - لعدم تماميته عنده - إلى هذا الدليل، مع أن كلامه هذا يدل على كون اللزوم والوجوب دخليلاً فى ماهية البعث والتحرك الاعتبارى الذى وضع الصيغة له، بحيث لا يمكن للمولى الإذن فى الترك، وهذا يقتضى تبادر الوجوب عنها، وبعبارة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٤

اخرى: كيف يمكن الجمع بين إنكار وضع الصيغة للبعث والتحرك الوجوبى من طرف، وبين تسلّم كونها موضوعاً للبعث والتحرك من طرف آخر مع القول بكون اللزوم والوجوب دخليلاً فى ذات البعث والتحرك بحيث لا يمكن الإذن فى الترك عقبيه؟! ويمكن المناقشة فى أصل الدليل أيضاً بأن حكم العقل والعقلاء لا بد له من ملاك، ولا ملاك لحكهما بكون صدور الأمر حجة على العبد موجباً لاستحقاقه العقوبة على المخالفة بعد إنكارهم الأدلة الاخرى [١٤٢] كما هو ظاهر عدولهم عنها إلى هذا الدليل الخامس. والحاصل: أن الحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنه لا يبعد تبادر الوجوب عن الصيغة عند استعمالها بلا قرينه، وإن كان سائر الأدلة غير تامّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٥

فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء

المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء

إشارة

هل الجملة الخبرية التي قصد بها الإنشاء وبيان الحكم - مثل يغتسل [١٤٣] ويتوضأ ويعيد - ظاهرة في الوجوب أو لا؟

نظرية صاحب الكفاية في المقام

قال المحقق الخراساني رحمه الله: الظاهر الأول، بل يكون أظهر من الصيغة، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها [١٤٤]، بل تكون مستعملة فيه، إلّا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو الآكد حيث إنّه أخير بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبدأ تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ آخر كما مرّ.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٦

الخارج، تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث، كيف وإلّا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

هذا مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإنّ تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقلّ من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصّة على غيره [١٤٥]، إنتهى.

وذهب بعضهم إلى عدم ظهورها في الوجوب، لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعدّد حملها على معناها.

بيان الحق في المسألة

أقول: قد عرفت أنّ أهمّ ما استدللّ به على ظهور الصيغة في الوجوب أمران: ١- حكم العقل والعقلاء بأنّ صدورها عن المولى حجة على العبد وموجب لاستحقاقه العقوبة على المخالفة، ٢- تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة.

فمن تمسك هناك بالأول - كالإمام الخميني وآية الله البروجردي - فلا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٧

إشكال في جواز تمسكه به هنا أيضاً، لعدم الفرق في البعث والتحرّيك الاعتباري بين كونه مستفاداً من الصيغة وبين كونه مستفاداً من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، فإذا كان في الأول حجة على العبد كان في الثاني أيضاً كذلك من غير أن يكون أحدهما أقوى وأكّد من الآخر في إفادة الوجوب.

نعم، بينهما فرق من جهة كونه في الأول مفاداً حقيقياً للصيغة، وفي الثاني مفاداً مجازياً للجملة الخبرية، لكنّه ليس فارقاً فيما تقدّم من حكم العقل والعقلاء.

وأما من تمسك هناك بالتبادر كما قويناه تبعاً للمحقق الخراساني رحمه الله فلا مجال للتمسك به هاهنا، للعلم بعدم كون الجملة

الخبرية موضوعه للوجوب، بل لثبوت النسبة بين الفعل والفاعل.

ولكن الذي يسهل الخطب أننا لسنا في المقام بصدد ما وضع له الجملة الخبرية، بل بصدد المعنى الذي هي ظاهرة فيه فيما إذا استعملت في مقام الإنشاء وبيان الحكم، والظهور أعم من الحقيقة، ويمكن إثباته ببعض الأخبار الصحيحة، مثل صحيحة زرارة التي استدلوها بها على حجية الاستصحاب، قال: قلت [١٤٦]: أصاب ثوبى دم رعاف أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن ثوبى شيئاً وصليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله»، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٨

قال: «تغسله وتعيد الصلاة»، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه، قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» [١٤٧]. الحديث.

فإن زرارة لم يكن يسأل في مثل المقام عن استحباب غسل الثوب وإعادة الصلاة، بل عن وجوبها، فقوله عليه السلام: «تعيد الصلاة» و «تغسله» ظاهر في وجوبها بمقتضى تطابق الجواب مع السؤال.

إن قلت: فعلى هذا لعل الوجوب مستند إلى مسبوقة الجواب بالسؤال المذكور، لا إلى نفس الجملة الخبرية المستعملة في مقام بيان الحكم.

قلت: لا، فإنه عليه السلام لو قال مكان الجملتين: «أعد الصلاة» و «اغسله» لكان الوجوب مستفاداً من الصيغة بلا ريب، ولم يحتمل دخل السؤال فيه كما لا يخفى، ولا فرق بين الصيغة وبين الجملة الخبرية في ذلك.

نعم، مسبوقة الجملة الخبرية بالسؤال المذكور قرينة على ظهورها في الوجوب، لكن الظهور مستند إلى نفس الجملة لا إلى المسبوقة. والحاصل: أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء أيضاً ظاهرة في الوجوب، كصيغة الأمر [١٤٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٧٩

نعم، يقع الكلام في كيفية دلالتها على البعث بعدما عرفت من تحقيق معنى المجاز وأنه استعمال فيما وضع له بجعله معبراً إلى المقصود، فدلالته عليه إما لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه.

أو لما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن استعمال الجملة الخبرية مكان الصيغة لغرض تشويق المأمور، بدعوى تحقق معناها منه وأنه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازة المصالح تبعثه إليه بلا دعوة داعٍ، فقول الوالد لولده: «ولدى يصلى» أو «يحفظ مقام أبيه» لا يريد منها إلا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه [١٤٩].

كلام السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبى والأئمة عليهم السلام

في دلالة أوامر النبى والأئمة عليهم السلام على الوجوب

ثم إن سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بعد إثبات ظهور صيغة «افعل» والجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء في الوجوب استشكل في استفادة الوجوب من الأوامر الصادرة عن النبى صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أو من الجمل الخبرية الواقعة في كلامهم في مقام الإنشاء وبيان الحكم بقوله:

إن الأوامر والنواهي الصادرة عن النبى صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على قسمين:

القسم الأول: الأوامر والنواهي الصادرة عنهم في مقام إظهار السلطنة وإعمال المولوية نظير الأوامر الصادرة عن الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٠

مثال هذا: جميع ما صدر عنهم عليهم السلام في الجهاد وميادين القتال، بل كلما أمروا به عبيدهم وأصحابهم في الامور الدنيوية ونحوها، كبيع شيء لهم وعمارة بناء ومبارزة زيد مثلاً.

القسم الثاني: الأوامر والنواهي الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام التبليغ والإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: «صلِّ» أو «اغتسل للجمعة والجنابة» أو نحوهما، مما لم يكن المقصود منها اعمال المولوية، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه في الأحكام الشرعية بالنسبة إلى مقلديه.

أما القسم الأول: فهو وإن كان ظاهراً في الوجوب كما فضيلناه، ولكنه نادر جداً بالنسبة إلى القسم الثاني، الذي هو العمدة في أوامرهم ونواهيهم عليهم السلام، وهو محل الابتلاء أيضاً.

وأما القسم الثاني: فلم يلم يكن صدورها عنهم لاعمال المولوية، بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد إليه، أعني ما حكم الله بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم كون الطلب فيها مولويتاً، فتأمل جيداً [١٥٠].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظرية السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبي والأئمة عليهم السلام

وفيه: أنه لا إشكال في كون القسم الأول أوامرهم المولوية، وأما القسم الثاني فلا يرتبط بهم عليهم السلام أصلاً، حتى بنحو الإرشاد، بل هي أوامر الله تعالى حقيقة وأنهم عليهم السلام بصددها، وكذلك أوامر الفقيه بالنسبة إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨١

مقلديه [١٥١]، فما صدر عنهم عليهم السلام من الأوامر في مقام بيان الحكم أوامر مولوية صادرة عن الله عز وجل ببيانهم عليهم السلام، فإنهم حينما يقولون مثلاً: «صلوا» يكون بمعنى أن الله سبحانه يقول: «صلوا».

ويؤيده أن أحدهم عليهم السلام لو سئل عن علته أمره الذي يكون من قبيل القسم الأول لم يجب بعدم صدور الأمر عنه، بخلاف ما إذا سئل عن سبب القسم الثاني من أوامره، فلو سئل أمير المؤمنين علي عليه السلام عن أنك لم أمرتنا بقتال الخوارج لم يجب بأن لم أمركم، بل أجاب بأن في قتالهم مصلحة الإسلام وحفظ بيضته، أو نحو هذا الجواب، وأما لو سئل مثلاً عن أنك لم أمرتنا بصلاة الجمعة لأجاب بأن لم أمركم بها، بل الله تعالى أمركم بإتيانها، وهذا ما يشهد عليه الوجدان السليم.

والعجب من سيدنا البروجردى رحمه الله حيث علل في مقدمته كتاب «جامع أحاديث الشيعة» حجية قول الأئمة عليهم السلام حتى بالنسبة إلى أهل السنة بما ورد عن الصادقين عليهما السلام بأن كلما حدثاه فهو عن آبائهما عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن الله عز وجل [١٥٢].

فمع ذلك كيف جعل الأوامر الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام بيان الأحكام أوامرهم، مع أن مقتضى هذه الروايات أن كلامهم كلام الله عز وجل حقيقة، كما أن كلام الرواة عند نقل الحديث كلامهم عليهم السلام واقعاً، فكما أن زواره مثلاً إذا قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صل صلاة الجمعة» يكون ناقلاً للأمر لا أمراً، فكذلك النبي والأئمة عليهم السلام حينما يبينون أحكام الله تعالى ويبلغونها إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٢

العباد ليس لهم أمر أصلاً، ولو إرشاداً، بل كلامهم عليهم السلام صرف بيان أحكامه تعالى، إمّا بنحو النقل والرواية بحذف سلسلة السند، أو من عندهم بدون النقل، لأجل إحاطتهم العلميّة بجميع أوامره ونواهيه سبحانه.

فهذا النوع من أوامره عليهم السلام أوامر الله تعالى المولويّة، والاستاذ المحقق البروجردى رحمه الله أيضاً معترف بظهور الأوامر المولويّة في الوجوب.

والحاصل: أنّ صيغ الأمر والجمل الخبريّة المستعملة في مقام الإنشاء ظاهران في الوجوب، حتّى فيما إذا استعملتا في كلامهم عليهم السلام لبيان حكم الله عزّ وجلّ [١٥٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٣
في التعبدي والتوصلي

المبحث الرابع: في التعبدي والتوصلي

إشارة

هذا هو العنوان المذكور في كلمات الاصوليين، وظاهره أمران: أحدهما: أنّ تقسيم الواجب بهذا اللحاظ ثنائي، والثاني: أنّ طرفي التقسيم هما عنوان التعبدي والتوصلي، والحقّ أنّه لا يصحّ الجمع بينهما.

توضيح ذلك: أنّ التعبدي من العبادة، وهي لغةً عمل خاصّ صادر من العبد بقصد التقرب إلى المعبود، سواء كان المعبود المتقرب إليه هو الله تبارك وتعالى، أو الصنم، فإنّ عبادة الصنم أيضاً مصداق حقيقي للعبادة لغةً، ولذا تعدّ شركاً، ولكن ليس كلّ عمل صادر بقصد التقرب إلى الله تعالى أو إلى غيره عبادة، ألا ترى أنّ إطاعة الولد لوالده أو العبد لمولاه لا تعدّ عبادة لهما، وإن صدرت بقصد التقرب إليهما، وكذا إنقاذ الغريق وغسل الثوب النجس ليسا عبادة وإن قصد المنقذ والغاسل امتثال أمر الله تعالى، نعم، يترتب حينئذٍ عليهما الثواب، وكذلك الأمر في بعض الواجبات المشروطة بقصد القرية، كالزكاة والخمس، إذ لا يصدق على المشتغل بأدائهما أنّه مشغول بالعبادة.

فعلى هذا يعلم أنّ للعبادة مضافاً إلى اشتراطها بقصد القرية خصوصيّة أخرى بها تمتاز عن سائر الواجبات المشروطة به.

والحقّ أنّ العبادات لا تعرف إلّا من طريق الأدلة الشرعيّة، وليست

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٤

عباديتها ذاتيّة.

واستدلّ من خالفنا في ذلك بأنّ السجود بين يدي الغير عبادة ذاتاً، فلا يتوقّف عباديته على بيان الشارع.

وفيه: أنّه لو كان عبادة ذاتاً لكان سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادة له، فكان شركاً، فكيف أمرهم الله سبحانه به؟ مع أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» [١٥٤].

لا يقال: لعلّ هذه الآية خصّصت بما يستفاد من أمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فكان حاصلها أنّ الله لا يغفر أن يشرك به إلّا ما كان بأمره تعالى.

فإنّه يقال: لسان الآية آيب عن التخصيص، فلا عبادة لغير الله إلّا أنّها شرك محرّم.

فلا بدّ من القول بعدم كون سجودهم له عليه السلام عبادة، فلا يكون عباديته ذاتيّة، فطريق معرفة العبادات ينحصر في بيان الشارع.

وبالجملة: إنّ الواجبات التقريبيّة على قسمين: تعبدي، كالصلاة والصيام، وغير تعبدي، كالخمس والزكاة.

فتقسيم الواجب إلى التعبدي والتوصلي يوجب خروج بعض الواجبات عنه، فلا بدّ إمّا من إبدال التعبدي بالتقريبي، أو من جعل التقسيم

ثلاثياً، بأن نقول: الواجب إما تعبدى أو تقربى أو توصلى، ونريد بالتقربى - بقرينة مقابلته بالتعبدى - خصوص غير العبادات من الواجبات التقربية، وأما جعل التقسيم ثنائياً مع كون طرفيه عنوانى التعبدى والتوصلى - كما فعله المشهور - فغير اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٥

صحيح كما تقدم.

إذا عرفت هذا فاعلم أن هاهنا مسائل كلها مهممة مستحقة للبحث عنها بالأصالة، وإن جعل بعضها مقدمة للبعض الآخر فى الكفاية.

بيان المراد بالتعبدى [١٥٥] والتوصلى

المسألة الاولى: أن الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أن الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابد فى سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى [١٥٦].

وأما ما قيل من أن التعبدى هو ما كان الغرض منه مجهولاً لنا، والتوصلى ما كان الغرض منه معلوماً فغير صحيح، فإن الصلاة والصيام أمران تعبديان مع أننا نعلم الغرض منهما من طريق قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» [١٥٧] و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» [١٥٨].

فالملاك فى التعبدية والتوصلية إنما هو اعتبار قصد القربة فى حصول الغرض وعدمه، لا الجهل بالغرض والعلم به.

إن قلت: كيف يصح تسمية الواجب التوصلى واجباً؟ مع أنه لا يعتبر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٦

صدوره من نفس المكلف مباشرة، بل يكفى تحققه بواسطة الغير، ولو بدون الاستتابة، فإذا تنجس ثوب مثلاً ببول ما لا يؤكل لحمه فكيف يتوجه إليه خطاب «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»؟ مع أنه يكفى فى سقوطه تطهيره بواسطة غيره وإن لم يستنبه فى ذلك، بل يحصل الطهارة ويسقط الأمر بإلقاء مثل الريح إياه فى الماء، فيعلم من ذلك أن غسل الثوب لم يكن واجباً على زيد. قلت: لا يمكن المناقشة فى الواجبات التوصلية، لا لأجل ثبوت التكليف، ولا لأجل سقوطه، أما الثبوت فلائذ مشروط بكون المكلف قادراً على الامتثال، وهو حاصل فرضاً، وأما السقوط فلائذ ملاكه حصول الغرض من التكليف، سواء كان بفعل المكلف، أو بفعل الغير، أو بواسطة اخرى، ولا منافاة بين وجوب عمل على شخص وسقوطه عنه بفعل غيره ونحوه إذا حصل الغرض به.

إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر

فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر

المسألة الثانية: ذهب المحقق الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى استحالة [١٥٩] أخذ قصد التقرب المعتبر فى الواجب التعبدى فى متعلق الأمر شرعاً مطلقاً، أى شرطاً أو شرطاً، وهو رحمه الله أول من تبنى إلى هذه المسألة، وعنونها فى مباحثه الاصولية، ثم تبعه فى القول بالاستحالة تلامذته، منهم المحقق الخراسانى رحمه الله فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٧

الكفاية، وإن اختلفوا فى كيفية إقامته البرهان عليها، فذهب بعضهم إلى الاستحالة بالذات، وبعضهم إلى الاستحالة بالغير.

ويتربّ على هذا البحث أنّا إذا قلنا بإمكان أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر فإن شككنا في تعبدية واجب وتوصية نتمسك بأصالة الإطلاق لنفى التعبدية وإثبات التوصية، ولا يصل النوبة إلى إجراء الاصول العملية، بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع، فلا بدّ عليه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في موارد دوران المأمور به بين الأقل والأكثر الارتباطيين. وسيأتى توضيح تطبيق هذه الثمرة على البحث في المسألة الثالثة.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام

قال الشيخ رحمه الله: قيود الواجبات المركبة والمقيدة على قسمين: قسم يمكن للعبد تقييدها به حتى قبل الأمر، كالسورة والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقسم آخر لا يمكن ذلك إلا بعد الأمر، كقصد القرية بالنسبة إليها، فالعبد يقدر على إتيان الصلاة مع السورة والطهارة ولو لم تكن مأموراً بها، ولكنه لا يقدر على إتيانها بداعي الأمر إلا بعد كونها مأموراً بها، فيمكن أخذ القسم الأول في متعلّق الأمر، دون القسم الثاني، لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذلك الأمر [١٦٠].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٨

أدلة القائلين بالاستحالة الذاتية ونقدها

ولابدّ حينئذٍ من ملاحظة أدلة القائلين بالاستحالة، ولنبدأ بأدلة من قال بالامتناع الذاتي:

الأول: أنّ الحكم بالنسبة إلى متعلّقه كالعرض بالنسبة إلى معروضه، فكما أنّ المعروض متقدّم على عرضه رتبةً، فكذلك متعلّق الحكم متقدّم عليه، فلو كان لقصد القرية دخل في المأمور به شرطاً أو شرطاً كان ممّا تعلق به الأمر، فلا بدّ من كونه متقدّماً عليه رتبةً مع أنّه لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر، فكان متأخراً عنه رتبةً، لتوقّفه عليه، فأخذ قصد القرية في متعلّق الأمر مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه، وهو ممتنع ذاتاً.

وفيه: أنّه لا إشكال في تقدّم رتبة المعروضات على أعراضها، لقيام العرض بالمعروض، ولكن قياس المقام بتلك المسألة باطل. لأنّ الحكم إمّا أن يراد به الإرادة التي هي من الصفات المتأصّلة القائمة بنفس المرید، أو البعث والتحرك الاعتباري كما قلنا سابقاً: إنّ مفاد صيغة «افعل».

فعلى الأوّل لا- ريب في كون الإرادة التي فرض أنّ الحكم أمراً حقيقياً كالعرض، ولا- ريب أيضاً في احتياجها [١٦١] إلى المراد، كاحتياج العرض إلى معروضه، ولكن هذا لا- يوجب استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقها، إذ الذي يحتاج إليه الإرادة ليس المراد الخارجى الذى يسمّى مراداً بالعرض، لأنّه ربما لا يكون موجوداً حين الإرادة، كما إذا أردت الحضور في الدرس حين خروجك من الدار، ولكن يوجد المراد أعنى الحضور بعد ساعة مثلاً، فلا

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٨٩

يصلح المراد الخارجى لأن يكون طرفاً للإضافة، بل الصالح له هو المراد بالذات، أعنى الصورة الذهنية للمراد الخارجى، فإذن لا إشكال في أنّ المرید يتمكن من تصوّر المراد مع قيد قصد الأمر حين الإرادة من دون أن يستلزم محالاً، فالشارع حينما يريد إقامة الصلاة بواسطة العباد يتصوّر المراد، وهو الصلاة بجميع قيودها التي منها قصد امتثال الأمر، ثم يأمرهم بها، فالصلاة الخارجية وإن كانت متأخرة عن الإرادة، إلّا أنّ ما يتوقّف عليه تحقّق الإرادة هو الصلاة بوجودها الذهني لا الخارجى، ولا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى بعد كون الحكم بمعنى الإرادة.

وعلى الثاني فالامور الاعتبارية لا يتصور فيها التقدم والتأخر، لأن الأمر الاعتباري ليس بشيء وراء الاعتبار، فكيف يكون رتبته متقدمة على شيء أو متأخرة عنه؟! مع أنهما يختصان بالامور الحقيقية.

ولو توقّف البعث والتحرك الاعتباري في المقام إلى وجود العبادات خارجاً لكان بعثاً إلى تحصيل الحاصل.

ويدلّك على عدم جريان أحكام الواقعات في الاعتباريات أن الأعراض لكونها أموراً حقيقية متأصلة لا يمكن اجتماع ضدّين منها في معروض واحد في وقت واحد ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنه لا يمكن اجتماع البياض والسواد في جسم واحد في زمان واحد ولو كان المؤثر في بياضه زيد وفي سواده عمرو مثلاً، بخلاف الحكمين المختلفين، فإنه يمكن أن يوجب شخص عملاً خاصاً في زمان ويحرّمه شخص آخر في ذلك الزمان، فيصير واجباً بالنسبة إلى الأوّل وحرماً بالنسبة إلى الثاني. فلا مجال لقياس الأحكام التي هي من الامور الاعتبارية بالأعراض التي هي من الحقائق الخارجية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٠

الثاني: أن أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر مستلزم للدور، لأنّ قصد الأمر لا يمكن أن يتحقّق خارجاً إلّا بعد الأمر، وصدور الأمر يتوقّف على قدرة المكلف على المأمور به بجميع أجزائه وقيوده، لأنها من الشرائط العقلية لكلّ تكليف، فالقدرة على قصد الأمر متوقّف على الأمر، وهو متوقّف عليها، وهذا دور مصرّح، ولا ريب في استحالته الذاتية.

وفيه: أن قدرة العبد على قصد الأمر وإن كان متوقفاً على الأمر، إلّا أنّ الأمر لا يتوقّف على القدرة في زمنه، لأنّ العقل لا يحكم بأنّ القدرة حين التكليف شرط له، بل يحكم بأنّ القدرة في ظرف الامتثال شرط له، وهي حاصلة للعبد في زمن الامتثال، وإن جاءت من قبل الأمر.

الثالث: أن أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر يستلزم تعلق لحاظين - آليّ واستقلاليّ - بشيء واحد في آن واحد، وهو محال.

توضيح ذلك: أن كلّ أمر يلاحظ الأمر والمأمور به كليهما، لكن ملاحظة الأمر إنّما هي لأجل التوصل إلى المأمور به، ولا يلاحظه مستقلاً، فإنّ المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم» كان غرضه الأصلي نفس اشتراء اللحم، وأمّا الأمر به فإنّما هو لأجل تحقّقه، فلا يكون الأمر ملحوظاً للأمر إلّا بنحو الآلية.

وأما المأمور به فهو بجميع أجزائه وشرائطه ملحوظ له بنحو الاستقلال.

فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في متعلّقه يلزم أن يكون الأمر لأجل كونه آلهً ووسيلةً إلى التوصل إلى المأمور به ملحوظاً بنحو الآلية، ولأجل دخله في المأمور به ملحوظاً بنحو الاستقلال، والجمع بين لحاظين في آن واحد محال، سيّما إذا اختلفا في الآلية والاستقلالية.

وفيه: أن اللحاظين ليسا في آن واحد، فإنّ الأمر يلاحظ المأمور به بجميع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩١

أجزائه وشرائطه أوّلاً ثمّ يلاحظ الأمر ثمّ يأمر، فلحاظ الأمر بما أنّه من قيود المأمور به متقدّم على لحاظه بما أنّه آلهً للتوصل إليه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

الرابع: ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله وقال بعض الأعلام في المحاضرات: هو أحسن الوجوه، وهو أنّ القضايا المتضمّنة للأحكام ترجع إلى القضايا الحقيقية، وكلّ قيد في القضايا الحقيقية إذا اخذ مفروض الوجود في الخارج سواء كان اختيارياً أم كان غير اختياريّ يستحيل تعلق التكليف به، والسبب في ذلك أنّ القضايا الحقيقية ترجع إلى قضايا شرطية مقدّمة وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلاً قولنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضية حقيقية ترجع إلى قضية شرطية، وهي قولنا: «إذا وجد في الخارج شخص وصدق عليه أنّه مستطيع وجب عليه الحجّ» فيكون وجوب الحجّ مشروطاً بوجود الاستطاعة في الخارج، فتدور فعليته مدار

فعليتها، لاستحالة فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه.

وعليه فلا يمكن أن يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف، بدهاءه أن المشروط لا يقتضى وجود شرطه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً أو غير اختياري، والأول: كالعقد، والعهد، والنذر، والاستطاعة، وما شاكل ذلك، فإن مثل قوله تعالى: «أوفوا بالعقود» [١٦٢] أو نحوه يرجع إلى أنه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا- أنه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به، والثاني: كالوقت، والبلوغ، والعقل، حيث إنها خارجة عن

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٢

اختيار المكلف، فلا تكون مقدورة له، ومن الطبيعي أن مثل هذه القيود إذا اخذت في مقام الجعل فلا محالة اخذت مفروضة الوجود في الخارج، يعني أن المولى فرض وجودها أولاً، ثم جعل الحكم عليها، ومرد ذلك إلى أنه متى تحقق وقت الزوال مثلاً فالصلاة واجبة، ومتى تحقق البلوغ في مادة المكلف فالتكليف فعلى في حقه، وهكذا، وليس معنى «إذا زالت الشمس فصل» وجوب الصلاة ووجوب تحصيل الوقت، حيث إنه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فإن ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاة، وإيقاعها في الوقت عند تحققه، وأما تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له، فلا يعقل تعلق التكليف به.

وقد تحصل من ذلك أن كل قيد إذا اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به، سواء كان اختيارياً أم لم يكن، غاية الأمر أن القيد إذا كان غير اختياري فلا بد من اخذه مفروض الوجود، ولا يعقل اخذه في متعلق التكليف بغير ذلك، ومقامنا من هذا القبيل، فإن قصد الأمر إذا اخذ في متعلقه فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء، لما عرفت من أن كل قيد إذا اخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فبطبيعة الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، وحيث إن متعلق المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف، ضرورة أن ما لا- يوجد إلا بنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فإن مرجعه إلى اتحاد الحكم والموضوع [١٦٣].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٣

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وفيه أولاً: أن دعوى رجوع جميع القضايا المتضمنة للأحكام أو أكثرها سواء كانت خبرية أم إنشائية إلى القضايا الحقيقية فاسدة، لوضوح عدم رجوع مثل «أقيموا الصلاة» و «أوفوا بالعقود» إليها.

نعم، لا بأس بالقول بكون «المستطيع يجب عليه الحج» قضية حقيقية، لكنه لم يوجد بهذه العبارة في دليل شرعي أصلاً، بل الدليل هو قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [١٦٤]، إلا أن يقال باتحادهما معنى، فلا بأس حينئذ بالقول برجوع الآية الشريفة إلى قضية حقيقية، وهي «المستطيع يجب عليه الحج».

وثانياً: رجوع جميع القضايا الحقيقية إلى الشرطية ممنوع، ألا ترى أننا لا نجد في قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» شيئاً يصلح لأن يصير مقدماً للشرطية، فإن مفادها «إقامة الصلاة واجبة» والمحمول في هذه القضية وإن كان صالحاً لأن يجعل تالياً للشرطية، إلا أن الموضوع لا يصلح لأن يجعل مقدماً كما هو واضح، نعم، يمكن القول برجوع مثل «المستطيع يجب عليه الحج» إلى شرطية، وهي قولنا: «أيها الناس إذا استطعتم يجب عليكم الحج».

والضابط في ذلك أن كل تكليف كان فيه المكلف معنواً بعنوان خاص [١٦٥]، كالمستطيع ونحوه يرجع إلى قضية شرطية، وأما ما لم يكن كذلك فلا، فقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» حيث إنه متضمن

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٤

للحكم، وهو الوجوب الدالّ عليه «اللام» و «على»، ولمتعلّقه، وهو «حجّ البيت»، ولعنوان خاصّ للمكلف، وهو «المستطيع» الدالّ عليه قوله: «من استطاع» يرجع إلى قضية شرطية، بجعل هذا العنوان مقدّمًا وذلك الحكم تاليًا، وأما قوله: «أقيموا الصلاة» فلا، لخلوّه عن العنوان الخاصّ الصالح لأن يكون مقدّمًا في الشرطية.

نعم، لا- بأس بالقول برجوع القضايا المتضمّنة للأحكام بلحاظ قيودها الخارجة عن قدرة المكلف كالبلوغ والعقل وزوال الشمس وغروبها إلى القضايا الشرطية، فكأنّ الشارع قال: «إذا بلغتكم الصلاة» و «إذا غربت الشمس يجب عليكم العشاءان» وهكذا، فهذه الامور- كما قال المحقّق النائيني- اخذت مفروضة الوجود خارجًا في القضايا المتضمّنة للأحكام.

إن قلت: قصد الأمر أيضاً كذلك، لأنّه مرّكب إضافي، والمضاف إليه- وهو الأمر- خارج عن اختيار المكلف.

قلت: إنّه لا- يكون معتبراً إلّا في ظرف الامتثال، وقد عرفت كونه أمراً اختيارياً في هذا الوقت، بخلاف مثل زوال الشمس، حيث إنّه خارج عن قدرة المكلف قبل التكليف وبعده.

على أنّ القضايا المتضمّنة للتعيّديّات لا يمكن إرجاعها بالنسبة إلى قصد الأمر إلى الشرطيات، وإلّا لكان الشرطية هكذا «إذا قصدتم الأمر يجب عليكم الصلاة» مثلاً، وهو واضح الخلاف، لعدم اشتراط وجوبها بقصد الأمر.

وبعبارة أخرى: ماذا أراد المحقّق النائيني رحمه الله بقوله: «إنّ القيد إذا كان غير اختياريّ فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل»؟

إن أراد أن لوجوده الذهني دخلاً في جعل الحكم فلا فرق بين المقدور

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٥

وغير المقدور، إذ الفرق بينهما إنّما هو بحسب الوجود الخارجى، وأما بحسب التصور الذهني فجميع القيود اختياريّة، حتّى مثل زوال الشمس وغروبها، بل حتّى المحالات العقلية، كاجتماع النقيضين، وإلّا لم يمكن الإخبار عنه بقولنا: «اجتماع النقيضين محال».

وإن أراد أنّ وجوده الخارجى دخيل فيه [١٦٦] فلا نسلم كون قصد الأمر غير مقدور، لما عرفت من اعتبار القدرة في ظرف الامتثال لا في زمان الأمر، فقصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس الذى لا يقدر عليه المكلف لا قبل التكليف ولا بعده، بل من قبيل تطهير الثوب من النجاسة، إلّا أنّ مقدوريّة تطهير الثوب منها لا يتوقّف على التكليف، بخلاف قصد الأمر، وهذا الفرق لا يكون فارقاً بعد كون العبد قادراً على كليهما في ظرف الامتثال.

مضافاً إلى أنّ اشتراط وجوب التعديّات بقصد الامتثال كاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال واضح المنع كما تقدّم.

والحاصل: أنّه لا دليل على كون أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ممتنعاً ذاتاً.

البحث حول امتناعه الغيرى

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

وأما الاستحالة بالغير فهى تستفاد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ولا يخفى أنّ صدر كلامه ظاهر في الاستحالة الذاتية، لكن ما أفاده في مقام الاستدلال ناظر إلى الامتناع الغيرى.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٦

فإنّه قال: وذلك [١٦٧] لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر مطلقاً، شرطاً أو شرطاً [١٦٨].

وهذا ظاهر في الاستحالة الذاتية، لظهوره في تحقّق الدور المحال ذاتاً.

ثمّ قال في مقام الاستدلال: فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها [١٦٩].

وهذا ظاهر في الاستحالة بالغير، لظهوره في أن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر ليس بمستحيل ذاتاً، لكنه يمتنع لأجل استلزامه سلب القدرة عن المكلف على الامتثال، وهذا أعنى الامتثال مع عدم القدرة عليه محال ذاتي.

ثم أورد على نفسه بأمور وأجاب عنها، ونحن ننقل محضل كلامه مع توضيح:

قال بعد الفقرتين المتقدمتين من كلامه:

وتوهم عدم الاستحالة لا في مقام الأمر ولا في مقام الامتثال، أما عدمها في مقام الأمر فلائنه لا يحتاج إلى مزيد من تصور الأمر ومتعلقه أعنى الصلاة بداعي الأمر، ولا ريب في إمكان تصور كليهما قبل الأمر، وأما في مقام الامتثال فلائن المكلف قادر على إتيان الصلاة بداعي أمرها في هذا المقام، لتعلق الأمر بها قبله، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضرورة أنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان، فيرتفع الإشكال عن مقام الأمر، إلا أنه لا يرتفع عن مقام الامتثال، لأن الأمر تعلق بالصلاة المقيده بداعي الأمر فرضاً لا بذات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٧

الصلاة وحدها، ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به لا إلى غيره، فكيف يقدر المكلف على الإتيان بالصلاة بداعي الأمر مع أنه لم يتعلق بها؟

إن قلت: إذا كان الصلاة مقيده مأموراً بها فنفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها.

قلت: كلا، فإن ذات المقيده والتقيده كان كل منهما جزءاً تحليلياً عقلياً، والجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، بل المقيده بما هو مقيده وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، لأن التقيده وإن كان داخلًا في المقيده إلا أن القيد خارج عنه، كما قال في المنظومة:

«تقيده جزء وقيد خارجي» [١٧٠].

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي هو جزء الواجب فرضاً يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلما نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلق الأمر بكل جزء بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يوتي به بداعي ذاك الوجوب، ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: يرد عليه أولًا: أن اعتبار قصد الأمر في المتعلق بنحو الجزئية حتى يتعلق الأمر به أيضاً يستلزم تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، وهو محال.

توضيح ذلك: أن اختياريه كل شيء بمسبوقيته بالإرادة، فنفس القصد والإرادة كانت لا محالة أمراً غير اختياري وإلا كانت مسبوقة بإرادة أخرى، فنقل الكلام إلى تلك الإرادة الثانية، فتسلسلت، فأخذ قصد الامتثال جزءاً للمأمور به يستلزم تعلق الأمر بأمر غير اختياري، وهو محال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٨

وثانياً: لا يمكن إتيان داعي الأمر بداعي الأمر، لاستلزامه اتحاد المحرك والمتحرك.

لا يقال: نعم، ولكن يمكن إتيان نفس الصلاة بداعي أمرها.

فإنه يقال: إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيان الكل بهذا الداعي، وأحد جزئي الكل هو داعي الأمر، وقد عرفت عدم إمكان الإتيان به بداعي الوجوب، لأنه يوجب اتحاد المحرك والمتحرك [١٧١].

هذا حاصل ما كنا بصدد نقله من كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

نقد كلام صاحب الكفاية

واورد على ما أفاده في توجيه الاستحالة بوجوه:

١- ما جاء في كلام المحقق البروجردى والإمام الخميني * فاليك بيانهما:

الحق في الجواب يتوقف على ذكر مقدمات [١٧٢]:

المقدمة الاولى: 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، وبعضهم 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

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٩٩

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: ما يصير داعياً للعبد ومحركاً إياه نحو طاعة المولى هو إحدى هذه الملكات الخمس النفسانية وغيرها من الملكات الراسخة. وعلى هذا فما اشتهر من تسمية الأمر الصادر عن المولى داعياً فاسداً جداً، ضرورة أن صرف الأمر لا يصير داعياً ومحركاً للعبد ما لم 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 ثبت للعبد إحدى الملكات القلبية المقتضية لإطاعة المولى، وصار نفسه - باعتبار ذلك - منتظراً لصدور الأمر عن المولى، حتى يوافقه ويمثله، 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، والأمر 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 مقربيته العمل أصلاً، فإن المحقق لعبادية العمل هو صدوره عن داعٍ إلهي، وقد عرفت أن ما هو الداعي حقيقة عبارة عن الملكة القلبية [١٧٣]. نعم، يمكن بنحو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٠

المسامحة تسمية الأمر أيضاً داعياً، من جهة دخالته في تحقق الطاعة ممن وجد في نفسه إحدى الملكات القلبية، وما ذكرنا واضح لمن له أدنى تأمل.

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 بذاتها، لكونها في طريق إطاعة الأمر المتعلق به، ولا نحتاج في عبادية الأجزاء والمقدمات إلى تعلق أمر نفسى أو غيرى بها، فإن لم نقل بوجوب المقدمة تبعاً لذاتها، ولم يتعلق بها أمر نفسى أيضاً، لكفى في عباديتها قصد الأمر المتعلق بذاتها، بل لو قلنا بوجوب المقدمة وتعلق أمر غيرى 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 فاسداً [١٧٤]، فإن الأمر كما يدعو إلى متعلقه يدعو إلى جميع ما يتوقف عليه

المتعلق أيضاً، والمحقق لعباديتها ومقرّبتها أيضاً نفس الأمر المتعلق بذاتها، والسرّ في ذلك أنّ الداعي الحقيقي على ما عرفت ليس عبارة عن الأمر، بل هو عبارة عن الملكة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠١

الراسخة النفسانية الداعية إلى الطاعة بنحو الإجمال، والأمر محقق لموضوعها من جهة أنّها تتوقّف على وجود الأمر خارجاً، وحينئذٍ فإذا صدر الأمر عن المولى متعلقاً بشيء له مقدّمات فذلك الداعي القلبي بوحدته وبساطته يوجب تحرّك عضلات العبد نحو إيجاد متعلق الأمر بجميع ما يتوقّف عليه، وكلّ ما صدر عن إحدى هذه الملكات الحسنه فهو ممّا يقرب العبد إلى ساحة المولى من غير فرق في ذلك بين نفس متعلق الأمر وبين أجزائه ومقدّماته الوجودية والعلمية.

المقدّمة الثالثة: أنّ دخاله شيء في الأمور به على أنحاء: فتارةً من جهة أنّه اخذ فيه بنحو الجزئية، واخرى من جهة أخذه بنحو القيدية، بحيث يكون التقيّد داخلياً والقيد خارجاً، وثالثةً من جهة دخالته في انطباق عنوان الأمور به على معنونه، بأن يكون الأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشتمته ويكون هذا الشيء دخيلاً في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور، بحيث لولاه لم ينطبق عليها، وبعبارة اخرى يكون هذا الشيء من مقدّماته الوجودية.

الجواب عن الإشكال:

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّنا لا نحتاج في إيجاد الصلاة بداعي الأمر إلى تعلق أمر بذات الصلاة كما هو محطّ نظره قدس سره [١٧٥]، بل نفس الأمر بالمقيّد يدعو إليها أيضاً، ويكفي أيضاً في مقرّبتها وعباديتها إتيانها بداعي هذا الأمر، وذلك لما عرفت في المقدّمة الثانية من أنّه يكفي في عبادية الأجزاء التحليلية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٢

والخارجية والمقدّمات الوجودية والعلمية، إتيانها بداعي الأمر المتعلق بالكلّ وبذو المقدّمة.

وقوله: «لا- يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره» [١٧٦] واضح الفساد، فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلقه، كذلك يكون داعياً إلى كلّ ما له دخل في تحقّقه، 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 بصدده موافقة أوامر المولى وإطاعتها بأيّ نحو كان إذا حصل له العلم بأنّ مطلوب المولى وما أمر به عبارة عن طبيعة الصلاة المقيّدة بداعي الأمر مثلاً، فلا محالة يصير بصدده تحصيلها في الخارج بأيّ نحو اتّفق، وحينئذٍ فإذا لاحظ أنّ إتيان ذات الصلاة بداعي الأمر «المتعلق بها بداعي الأمر» يلازم في الخارج حصول هذا القيد، الذي لا تعقل داعوية الأمر إليه أيضاً، فلا محالة تنفّذ في نفسه إرادة إتيان ذات الصلاة، ويتحقّق بذلك الأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقّق الصلاة بداعوية الأمر، وتحقّق قيدها أعنى الداعوية قهراً.

فإن قلت: إتيان الأجزاء بداعي الأمر المتعلق بالكلّ إنّما يتمشى فيما إذا كان المكلف بصدده إتيان الكلّ، وكانت دعوة الأمر إليها في ضمن دعوته إليه، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ داعوية الأمر أيضاً أحد الأجزاء، ولا يعقل كون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه.

قلت: هذا إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصللاً بنفسه، وكان حصول كلّ منها متوقّفاً على دعوة الأمر إليه، وأمّا إذا كان بعضها حاصللاً بنفسه ولم نحتاج في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٣

حصوله إلى دعوة الأمر، بل كانت دعوته إليه من قبيل الدعوة إلى تحصيل الحاصل، فلا محالة تختصّ داعوية الأمر بسائر الأجزاء، ويتحقّق الواجب بجميع ما يعتبر فيه، مثلاً إنّ تعلق الأمر بالصلاة المقيّدة بكون المصلّي متستراً ومتطهراً ومتوجّهاً إلى القبلة، فدعوته إلى إيجاد هذه القيود تتوقّف على عدم حصولها للمكلف بأنفسها، وأمّا إذا كانت حاصللة له من غير جهة دعوة الأمر فلا يبقى مورد لدعوة الأمر بالنسبة إليها، ولا محالة تنحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه أيضاً قيد التقرب وداعوية الأمر

يحصل بنفس إتيان الذات بداعى الأمر، فلا نحتاج في تحقّقه إلى دعوة الأمر إليه حتّى يلزم الإشكال.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من الأجزاء والشرائط حاصلًا قبل داعويّة الأمر إليه، أو يحصل بنفس داعويّته إلى سائر الأجزاء، فهو ممّا لا يحتاج في حصوله إلى دعوة الأمر إليه، ولا محالة تنحصر دعوته في غيره.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من المكلفين بعدما وجد في نفسه أحد الدواعى والملكات القلبيّة المقتضية لإطاعة المولى وموافقته، وصار باعتبار ذلك متهيئًا ومنتظرًا لصدور أمر من قبل مولاه حتّى يمثله، إذا عثر على أمر المولى بالصلاة بداعى الأمر مثلًا فلا محالة يصير بصدد إيجاد متعلّقه في الخارج بأى نحو كان، وحينئذٍ فإذا رأى أنّ إيجاد الأجزاء التي يمكن دعوة الأمر إليها في الخارج بداعويّة الأمر المتعلّق بالكلّ يلازم وجود الأمور به بجميع أجزائه وشرائطه قهراً، فلا محالة تنقدح في نفسه إرادة إتيان هذه الأجزاء ويصير الأمر بالكلّ داعياً إليها، وبإتيانها يتحقّق الامتثال والقرب إلى المولى أيضاً، فإنّ الملاك في المقرّبيّة على ما عرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعى القلبيّة التي أشرنا إليها في المقدّمة الاولى، والمفروض فيما نحن فيه إتيان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٤

الأجزاء بإرادة متولّدة من إرادة موافقة المولى المتولّدة من أحد الدواعى القلبيّة التي أشرنا إليها، فتدبّر.

وقد ظهر لك ممّا ذكرنا ما هو الحقّ في الجواب عن إشكال الباب بناءً على كون قصد الأمر جزءً للمأمور به أو قيّداً له، وتبيّن لك أيضاً فساد كلام المحقّق الخراساني.

ثمّ إنّ فيما ذكره أخيراً من عدم اختياريّة الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى، فإنّ اختياريّة كلّ فعل بالإرادة، واختياريّة الإرادة بنفسها.

مضافاً إلى أنّ الإرادة لو كانت غير اختياريّة، وكان هذا مانعاً من جعلها جزءً و شرطاً كان مانعاً من شرطيتها أيضاً، فلمّ خصّ الإشكال بصورة جزئيتها؟ بل يرد عليه أنّ الإشكال بعينه وارد أيضاً بناءً على تعلق الأمر بنفس الصلاة وعدم سقوط الغرض إلّا بإتيانها بقصد الامتثال، كما هو مبناه قدس سره فإنّ قصد الامتثال إذا كان غير اختياريّ، لا يمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقّف عليه واجباً، للزوم إناطة الامتثال بأمر غير اختياريّ [١٧٧].

وقد تلخّص ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد القرية في المأمور به [١٧٨].

إنتهى كلامه ملخصاً.

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المقام ونقده

٢- وقد تصدّى المحقّق الحائري رحمه الله في الدرر لدفع الإشكال بوجهين آخرين:

الوجه الأول: ما حاصله أنّ المعبر في العبادات ليس قصد إطاعة الأمر،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٥

وإنّما المعبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرّباً، وهذا لا يتوقّف على الأمر، بيان ذلك: أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل في تحقّقه وصدق عنوانه عليه، بل لو صدر عن الغافل أيضاً لصدق عليه عنوانه [١٧٩]، ثانيهما: ما يكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، ثمّ إنّ لا إشكال في أنّ تعظيم المولى بما هو أهل له، وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلاً ومقرّبان إليه بالذات من غير احتياج في مقرّبيّتهما إلى الأمر بهما، ولا- إشكال أيضاً في أنّ اختلاف خصوصيّات المعظم والمعظم والمدح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بغير ذلك، وقد يشكّ بالنسبة إلى بعض الموالى في أنّ التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذٍ فنقول: إنّ علم العبد بأنّ التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا فلا محالة يأتيهما ويصيران مقرّبين له من غير احتياج إلى الأمر بهما، وأمّا إذا شكّ في أنّ أى فرد من أفراد

التعظيم يناسب مقامه فلا بد حينئذٍ من الإعلام من قبل المولى والأمر بما يحصل به التعظيم والمدح، ولكن الأمر إنما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخلياً 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 بمحبة ولا مجزيه، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبة من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونه بقصد هذه العناوين محبوباً للأمر ومناسباً لمقامه، غاية الأمر قصور فهم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٦

الإنسان عن إدراك ذلك أحوجه إلى أمر المولى بها، بحيث لو كان عقله كاملاً لم يحتج إلى الأمر أبداً، وعلى هذا ففي عباديتها ومقرّبتها لا نحتاج إلى قصد الأمر حتى يلزم المحذور [١٨٠].
وناقش فيه سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بقوله:

إنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة في حصول العباده، وهذا مخالف لضرورة الدين وإجماع [١٨١] المسلمين [١٨٢].

وفيه: أنه لم يرد في آية أو رواية اعتبار قصد القربة في العبادات - كما اعترف هو رحمه الله في مباحث الصلاة التي قررتها وسميتها «نهاية التقرير» - مع أنه لو اعتبر زائداً على قصد عناوينها لورد في الشريعة، كما أنه ورد «لا صلاة إلا بطهور» [١٨٣] و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [١٨٤]، ونحوهما.

نعم، ورد النهي عن أضداد قصد القربة وأنها مبطله للعبادة، كالرياء ونحوه، ولكن الرياء مثلاً يتحقق بمجرد وقوع صورة العمل من قبل المرأى من دون قصد عنوان الفعل، فإذا قصد عنوان الفعل لم يتحقق الرياء وتحققت العباده، فلا تحتاج في وقوعها إلى قصد القربة زائداً على العنوان الذي به يتحقق التعظيم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٧

فما ذهب إليه المحقق الحائري رحمه الله من أن قصد عنوان الصلاة محقق لعبادتها صحيح، لأن إرادة عنوان الصلاة تستلزم خلوها عن أضداد قصد القربة، وخلوها عنها يلزم حصول نفس قصد القربة، وإن كان قول الفقهاء باعتبار قصد العنوان والقربة كليهما ظاهراً في عدم تحقق الملازمة بينهما.

نعم، يرد على صاحب الدرر إشكال آخر، وهو أن جوابه عن المحقق الخراساني رحمه الله مبني، فإنه بنى الإشكال على أخذ قصد القربة في متعلق الأمر على أمرين: أحدهما: أن قصد القربة من مقومات العباده، وبه يمتاز عن الواجبات التوضيحية، كما هو مذهب المشهور، الثاني: أن يكون قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر وإتيان العمل بداعيه، والمحقق الحائري رحمه الله أنكر المبنى الأول، وقال: لا يحتاج العباده إلى قصد القربة، بل يكفي في وقوعها تحقق عنوان التعظيم، وهو يوجد بقصد بعد العلم بكونه تعظيماً مناسباً له تعالى.

لا يقال: فكيف تسلّمتم جواب السيدين السندين البروجردى والإمام ٠ عن صاحب الكفاية مع أنه أيضاً مبني، فإنهما أنكرا المبنى الثاني، وقالوا: ليس معنى قصد القربة إتيان العمل بداعى الأمر، بل إتيانه بداعى إلهي من الخوف عن النار أو الطمع في الجنة ونحوهما. فإنه يقال: نعم، ولكنهما ذهبا إلى أنه لا يمكن أن يكون قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعى الأمر، لعدم كون الأمر داعياً إليه، وإلا لتحقق المأمور به من جميع المكلفين قهراً ولم يقدر أحد على مخالفة الأمر، مع أننا نشاهد المعاصي الكثيرة في العالم، بخلاف المحقق الحائري رحمه الله، فإنه لم يقل بعدم إمكان كون قصد القربة من مقومات العباده، بل قال بأننا لا نحتاج إليه.

إن قلت: إن المحقق الخراساني رحمه الله لم يقل بكون الأمر داعياً تكوينياً إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٨

العمل، بل قال بكونه داعياً اعتبارياً، والعمل لا يكاد يمكن أن يتخلف عن داعيه الواقعي التكويني، ولكنه قد يتخلف عن داعيه

الاعتباري، فلا بأس بالقول بكون الأمر داعياً إلى العمل.

قلت: الامور الحقيقية لابد من أن يكون عللها الداعية إليها أيضاً أموراً حقيقية، والصلاة التي توجد في الخارج وإن كان تركبها من تلك الأقوال والأفعال تركباً اعتبارياً، إلّا أنّ نفسها أمر حقيقي واقعي كما هو واضح، فهي تحتاج في تحققها إلى داعٍ تكويني واقعي، ولا يكفيه مجرد اعتبار شيء داعياً إليها.

الوجه الثاني: أنّ ذوات الأفعال مقيّدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانية محبوبه عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث:

الاولى: قد اشتهر أنّ العبادات عبارة عن إتيان الفعل بداعي أمر المولى، فهي مركبة من أمرين: ذات الفعل، وداعي الأمر، لكن يمكن أن يقال: إنّها مركبة من ثلاثة امور: ١- ذواتها، ٢- عدم الدواعي النفسانية، ٣- وجود داعي الأمر، ويتحقق الملازمة بين الجزئين الأخيرين، لأنّ الفاعل المختار إذا لم يكن له داعٍ نفساني كان له داعٍ إلهي لا محالة.

هذا بناءً على كون قصد الأمر جزءاً، وأمياً بناءً على كونه قيماً فالعبادة هي الصلاة المقيّدة بقيد مركب من جزئين: أحدهما: عدم الدواعي النفسانية، والآخر داعي الأمر، وعلى هذا الفرض أيضاً كلّ واحد من جزئي القيد ملازم لجزئه الآخر.

الثانية: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير، واخرى يكون غيرياً، مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل طلوع الفجر في شهر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٠٩

رمضان [١٨٥]، فإنّه لا يمكن أن يكون غيرياً مقدّماً، لأنّه لا يعقل وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها، فلا بد من أن يكون وجوب الغسل نفسياً، لكنّه لأجل الصوم، ومثال الثاني: الأوامر الغيرية المسببة من الأوامر المتعلقة بالعناوين المطلوبة نفساً، فتقسيم الواجب بهذا اللحاظ يصير ثلاثياً، لأنّه إمّا نفسى لنفسه، أو نفسى لغيره، أو غيرى.

الثالثة: أنّه لا إشكال في أنّ القدرة شرط في تعلق الأمر بالمكلف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر ولو رتبة، أو يكفي حصول القدرة ولو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير، لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية وثبوت الداعي الإلهي الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعية وإن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه.

ولا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبية، فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأننا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا يكون مطلوباً في حدّ ذاته، بل يكون تعلق الطلب لأجل ملاحظة حصول الغير، والفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية وإن لم يكن تمام المطلوب النفسي مفهوماً، لكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٠

لما لم يوجد في الخارج إلّا بداعي الأمر- لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ- يصحّ تعلق الطلب به، لأنّه يتحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان فإنّه لا شبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق، لأنّه لا يوجد في الخارج إلّا متحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي، وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صورياً، بل هو أمر حقيقي وطلب واقعي، لكون متعلّقه متحداً في الخارج مع المطلوب الأصلي.

نعم، يبقى الإشكال في أنّ هذا الفعل- أعني الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية- ممّا لا يقدر المكلف على إيجاداه في مرتبة الأمر، فكيف يتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه في المقدّمة الثالثة [١٨٦].

هذا حاصل كلام المحقّق الحائري رحمه الله في الجواب الثاني.

وفيه أوّلًا: أنّ الصلاة مع كونها أهمّ الواجبات كيف يمكن القول بكون الأمر المتعلّق بها للغير؟! ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

وثانياً: أنه رحمه الله تكلف نفسه في هذا الجواب لتصحيح أخذ داعي الأمر في متعلقه، مع أنك قد عرفت عدم كون الأمر داعياً إلى المأمور به، بل الداعي إليه إنما هو الصفات النفسانية الإلهية، من الخوف عن العقاب، أو الطمع في الثواب، أو وجدان المولى أهلاً للعبادة، ونحوها.

وثالثاً: أن عدم الدواعي النفسانية لو كان دخلياً في المأمور به شرطاً أو شرطاً، للزم الإتيان به أيضاً بداعي الأمر، مع أنه لا ضرورة فيه، لو لم نقل بعدم معقوليته، بل يكفي إتيان نفس الصلاة بداعي الأمر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١١

كلام المحقق الخوئي

«مدّ ظلّه»

في المقام

٣- وقد تصدّى بعض الأعلام لدفع الاستحالة التي ادّعاها المحقق الخراساني رحمه الله وغيره بوجه آخر، وذكر لتقريب مرامه مقدّمتين:

المقدّمة الاولى: قوله: يمكن تصوير الواجب التعبدي على أنحاء:

الأول: أن يكون تعبدياً بكافه أجزائه وشرائطه، الثاني: أن يكون تعبدياً بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن يكون تعبدياً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأول: فالظاهر أنه لا مصداق له خارجاً، ولا يتعدى عن مرحلة التصوّر إلى الواقع الموضوعي.

وأما النحو الثاني: فهو واقع كثيراً في الخارج، حيث إن أغلب العبادات الواقعة في الشريعة المقدّسة الإسلامية من هذا النحو، منها الصلاة مثلاً، فإن أجزائها بأجمعها أجزاء عبادية، وأمّا شرائطها فجملة كثيرة منها غير عبادية، وذلك كطهارة البدن والثياب واستقبال القبلة وما شاكل ذلك، فإنها رغم كونها شرائط للصلاة تكون توصّليّة، وتسقط عن المكلف بدون قصد التقرب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصّة تعبديّة، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلى ذلك أن تقييد الصلاة بتلك القيود أيضاً لا يكون عبادياً، فلو صلّى المكلف غافلاً عن طهارة ثوبه أو بدنه ثم انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته، مع أن المكلف غير قاصد للتقيد، فضلاً عن قصد التقرب به، فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً، لانتهاء القرية به، بل الأمر في التقيد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك، ومن هنا لو صلّى غافلاً عن الطهارة الحديثية، ثم بان أنه كان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنه غير قاصد لتقيدها بها، فضلاً عن إتيانه بقصد القرية، هذا ظاهر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٢

وأما النحو الثالث: وهو ما يكون بعض أجزائه تعبدياً وبعضها الآخر توصّلياً - فهو أمر ممكن في نفسه ولا مانع منه، إلّا أننا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعبديّة الأولى، كالصلاة والصوم وما شاكلهما، حيث إنّها واجبات تعبديّة بكافه أجزائها، ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات العرَضية، وذلك كما إذا افترضنا أن واحداً مثلاً نذر بصيغة شرعية الصلاة مع إعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعي، بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً، وكان كلّ منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعة الحال يكون مثل هذا الواجب مركّباً من جزئين: أحدهما: تعبدي، وهو الصلاة، وثانيهما: توصّلي، وهو إعطاء الدرهم، وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركّب بعهد أو يمين أو شرط في ضمن عقد أو نحو ذلك، فالنتيجة أنه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبدي إذا ساعدنا الدليل عليه. هذا من ناحية.

المقدمه الثانية: قوله: ومن ناحية اخرى، إن الأمر المتعلق بالمركب من عدة امور فبطبيعة الحال ينحل بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، وينسب على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمنى، وأموراً به بذلك الأمر الضمنى، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاة ينحل بحسب الواقع إلى الأمر بكل جزء منها، ويكون لكل منها حصية منه المعبر عنها بالأمر الضمنى، ومرد ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى إلى عدة أوامر ضميتة حسب تعدد الأجزاء.

ولكن هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلاً الأمر الضمنى المتعلق بالتكبير لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصه خاصه منها، وهى ما كانت مسبوقه بالقراءة، وكذا الأمر الضمنى المتعلق بالقراءة، فإنه إنما تعلّق بحصه خاصه منها، وهى ما كانت مسبوقه بالركوع وملحوقه بالتكبير، وكذلك الحال فى الركوع والسجود ونحوهما، وعلى ضوء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٣

ذلك يترتب أن المكلف لا يتمكن من الإتيان بالتكبير مثلاً بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية، كما لا يتمكن من الإتيان بركعه مثلاً بدون قصد الإتيان بقيه الركعات، وإن شئت قلت: إن الأمر الضمنى المتعلق بالأجزاء يتشعب من الأمر بالكل، وليس أمراً مستقلاً فى مقابله، ولذا لا يعقل بقاءه مع انتفائه، ومن المعلوم أن الأمر المتعلق بالكل يدعو المكلف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً، ولو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركباً من جزئين أو أزيد، وكان كل جزء أجنبياً عن غيره وجوداً وفى عرض الآخر.

وأما إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجى وقصد أمره الضمنى، كالتكبير مثلاً إذا افترضنا أن الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمنى فلا إشكال فى تحقق الواجب بكلا جزئيه وسقوط أمره إذا أتى المكلف به بقصد أمره كذلك، أما الفعل الخارجى فواضح، لفرض أن المكلف أتى به بقصد الامتثال، وأما قصد الأمر فأيضاً كذلك، لأن تحققه وسقوط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض أنه توصلى، وبكلمه اخرى: إن الواجب فى مثل الفرض مركب من جزء خارجى وجزء ذهنى، وهو قصد الأمر، وقد تقدّم أن الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء منه، وعليه فكل من الجزء الخارجى والجزء ذهنى متعلق للأمر الضمنى، غايته أن الأمر الضمنى المتعلق بالجزء الخارجى تعبدى، فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمنى المتعلق بالجزء ذهنى توصلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى: قد سبق أنه لا محذور فى أن يكون الواجب مركباً من جزء تعبدى وجزء توصلى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٤

ثم رتب بعض الأعلام على هاتين المقدمتين دفع الاستحالة المدعاه فى كلام صاحب الكفاية وغيره بقوله:

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى أنه لا مانع من أن يكون مثل الصلاة أو ما شاكلها مركباً من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى، وعليه فبطبيعة الحال الأمر المتعلق بها ينحل إلى الأمر بتلك الأجزاء وبقصد أمرها كذلك، فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمنى، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقق الواجب وسقط، وقد عرفت أن الأمر الضمنى المتعلق بقصد الأمر توصلى، فلا يتوقف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره، ومن هنا يفترق هذا الجزء - وهو قصد الأمر - عن غيره من الأجزاء الخارجيه، فإن قصد الأمر الضمنى فى المقام محقق لتماميه المركب، فلا حاله منتظره له بعد ذلك، وهذا بخلاف غيره من الأجزاء فإنه لا يمكن الإتيان بجزء بقصد أمره إلا مع قصد الإتيان بقيه أجزاء المركب أيضاً بداعى امتثال أمره، مثلاً لا يمكن الإتيان بالتكبير بقصد أمرها إلا مع قصد الإتيان بقيه أجزاء الصلاة أيضاً بداعى امتثال أمرها، وإلا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرماً، لفرض عدم الأمر بها إلا مرتبطة بقيه الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً [١٨٧].

إنتهى كلامه «مدّ ظله».

نقد ما أفاده بعض الأعلام في المقام

وفيه أولاً: أن انحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى أوامر ضميّة متعدّدة بعدد الأجزاء مبنيّ على كون أجزاء الواجب مقدّمة له لا عينه، ولقائل أن يقول: إذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٥

كان المأمور به مركباً، كالصلاة، فأجزائه عينه، ويراها الأمر أمراً واحداً، فلا ينحلّ الأمر المتعلق بالمركبات، كما لا ينحلّ الأمر المتعلق بالبسائط، وتحقيق هذا الأمر موكول إلى مبحث مقدّمة الواجب.

وثانياً: أن صاحب المحاضرات تسلّم داعويّة الأمر إلى تحقّق المأمور به التي ادّعاها صاحب الكفاية، ثم تكلف نفسه لتصحيح أخذها في متعلّق الأمر، كالمحقّق الحائري رحمه الله، مع أنك قد عرفت أن داعويّة الأمر إلى المأمور به أمر غير معقول، لاستلزامها عدم تحقّق الكفر والعصيان في العالم.

في التوسّل بتعدّد الأمر لتصحيح أخذ قصد القربة في متعلّقه

على أن هذا الجواب مستفاد من الإشكال الأخير الذي وجهه صاحب الكفاية إلى نفسه ثم أجاب عنه.

أمّا الاشكال: فهو قوله: إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما [١٨٨] بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى، فلأمر أن يتوسّل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة [١٨٩]، إنتهى.

نعم، أحد الأمرين الذين فرضهما صاحب الكفاية متعلّق بمجموع الصلاة مثلاً، والآخر بإتيانها بداعي أمرها، وأمّا صاحب المحاضرات فذهب إلى انحلال الأمر بالصلاة إلى أمرين بالنسبة إلى كلّ جزء جزء منها، أحدهما تعلق بالركوع مثلاً، والآخر بإتيان الركوع بداعي أمره، ولكن لا فرق أساسياً بينهما، فما أجاب به بعض الأعلام عن المحقّق الخراساني مستفاد من هذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٦

الإشكال الذي وجهه رحمه الله إلى نفسه.

وأما الجواب: فحاصل ما أفاده فيه وجهان:

١- أنا نقطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبّات.

٢- أن الأمر الأوّل إمّا أن يكون تعبدياً قطعاً، أو توصلياً كذلك، أو نشكّ في تعبديته وتوصليته، فعلى الأوّل لا نحتاج إلى الأمر الثاني، لأننا إذا علمنا بكون الأمر الأوّل تعبدياً استقلّ العقل بلزوم إتيان متعلّقه بقصد امثاله، وعلى الثاني لا مجال للأمر الثاني، ضرورة سقوط الأمر الأوّل بإتيان متعلّقه بدون قصد الامتثال، فلا يبقى مورد للأمر الثاني، وعلى الثالث أيضاً لا نحتاج إلى الأمر الثاني، لأننا إذا شككنا في تعبدية الأوّل وتوصليته يحكم العقل أيضاً بلزوم إتيان متعلّقه بقصد القربة، وذلك لأننا إذا أتينا به بدون شككنا في حصول الغرض وسقوط الأمر، ولا بد لنا من تحصيل اليقين بحصول الغرض، فلا بد في صورة الشكّ أيضاً من قصد الامتثال كما إذا علمنا بتعبديته، فلا نحتاج في هذه الصورة أيضاً إلى الأمر الثاني [١٩٠].

نقد كلام المحقّق الخراساني في المقام

ويرد على جوابه الأوّل أوّلاً: أن النزاع إنّما هو في مقام الثبوت، أي في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر واستحالته، وهذا الجواب مربوط بمقام الإثبات والوقوع، كما لا يخفى.

وثانياً: نمنع عدم وجود عبادة تعلق بها أمران في الشريعة، كيف؟ وقد امر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٧

بإقامة الصلاة في الشريعة الإسلامية، ونهى عن الرياء بها مثلاً، والنهى عن الرياء ونحوه عبارة اخرى عن الأمر بقصد القربة، وإن لم يتعلق به أمر صريح.

ويرد على جوابه الثاني أيضاً أولاً: أن الشارع لو لم يبين عبادية الأمر الأول فالمكلف ربما غفل عن تعبدية وتوصيلته، أو قطع بتوصيلته قطعاً مخالفاً للواقع، فلا بد للشارع من تبين كونه عبادياً، دفعاً لغفلة المكلف وجهله المركب.

سلمنا أن المكلف في جميع التعدييات لا يخلو من أمرين: إما يقطع بعباديتها أو يشك فيها، لكن الآراء مختلفة في الصورة الأخيرة، لأننا إذا شككنا في تعبدية أمر وتوصيلته قال بعضهم - كالمحقق الخراساني - بحكم العقل بالاحتياط، وقال بعض آخر بحكمه بالبراءة وعدم لزوم قصد القربة، فإذا كان المسألة مختلفاً فيها فكيف لا نحتاج إلى أن يبين الشارع تعبدية الأمر الأول بأمر آخر، مع أنه يعلم أن كثيراً من الفقهاء يخطأون في حكمهم بالبراءة عند الشك في التعبدية والتوصيلته؟!!

وثانياً: لو فرض اتفاق الفقهاء في الحكم بالاشتغال، ولزوم الإتيان بقصد القربة في صورة الشك فلا يقتضى هذا إلأعدم الحاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر - كما قاله المحقق الخراساني رحمه الله - ولكنه لا يقتضى استحالة صدور الأمر الثاني المتعلق بقصد الامتثال، مع أن دعواه هي استحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، لا عدم الحاجة إليه، بل في الشريعة أحكام مولوية في موارد الأحكام العقلية القطعية، ألا- ترى أن العقل يحكم عند الجميع بقبح الظلم، والشارع أيضاً نهى عنه نهياً مولوياً يترتب على مخالفته العقاب؟

فلو كان حكم الشارع في مورد حكم العقل القطعي مستحيلاً لما حكم بحرمه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٨

الظلم، فإن أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

وليعلم في نهاية الأمر أنه لو تم ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أن الشارع لا يتمكن من بيان قصد القربة، لا بنحو الشرطية أو الجزئية ولا بوسيلة تعدد الأمر لما كان لنا طريق إلى عبادية العبادات، لقصور عقولنا عن إدراكها، وانحصار الطريق إليها في بيان الشارع، فلو لم يمكن له البيان فمن أين علمنا بعبادية بعض الواجبات حتى نقسمها إلى قسمين: تعبدية وتوصيلية؟ هذا كله فيما إذا كان قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعي أمره.

القول في قصد القربة بسائر المعاني

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله قال: هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال، وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة، أو له تعالى، فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بدهة [١٩١]، إنتهى.

ويبدو في بادئ النظر أن برهانه لا يثبت دعواه، لأن كفاية قصد الامتثال لا يقتضى عدم كفاية الامور الثلاثة الاخرى وعدم اعتبارها.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه - كما في بعض الحواشي - بأن واحداً منها لو كان معتبراً لكان اعتباره إما بنحو التعيين أو التخيير، وبطلان الأول واضح، ضرورة أن واحداً من الامور الثلاثة لو اعتبر معيّنًا لما كان قصد امتثال الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١١٩

كافياً في تحقق الغرض من العبادة، مع أنه يكفي في ذلك، وأمّا بطلان الثاني فلأنها أو بعضها لو كانت معتبرة تخييراً لكان التخيير

شريعياً، لأنه لا مجال للتخيير العقلي [١٩٢] هنا، وأما الشرعي منه فكل واحد من أطرافه لا يبد من أن يمكن تعلق الأمر به، مع أنك قد عرفت استحاله أخذ قصد الأمر الذي هو أحد أطراف التخيير في متعلق الأمر.

ولعل قوله رحمه الله في ذيل كلامه: «لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بدهاء» إشارة إلى هذا.

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

ولكن - بناءً على تمامية ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله لإثبات استحاله أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر - يمكن المناقشة في إمكان تعلق الأمر بهذه الامور الثلاثة أيضاً شرطاً أو شرطاً بعين ما ذكره هناك.

توضيح ذلك: أنه لو كان الإتيان بالفعل بداعي حسنه مأخوذاً في متعلق الأمر بنحو الشرطية لم يقدر العبد على إتيان ذات الفعل بهذا الداعي، لأن ذات الصلاة مثلاً لا تكون حينئذ حسنة، فإن الحسن إنما هو الصلاة المقيده بداعي حسنها، لا ذاتها، وقس على هذا ما إذا كان قصد القرية بمعنى الإتيان بالفعل بداعي كونه ذا مصلحة ملزمة، فإن المصلحة إنما هي للصلاة المقيده بداعي المصلحة، لا لذاتها، فكيف يمكن الإتيان بنفس الصلاة بهذا الداعي، مع

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٠

أنها لا تشتمل على المصلحة؟ بل وكذلك الأمر لو كان قصد القرية بمعنى إتيان الفعل لله تعالى، فإن ذات الفعل ليست مرتبطة به ومضافة إليه تعالى، بل الذي يضاف إلى الله سبحانه ويرتبط به إنما هو الفعل المقيده بأنه له. هذا بناءً على أخذ هذه الامور في المتعلق بنحو الشرطية.

وكذلك الأمر بناءً على أخذها فيه بنحو الجزئية، فإن الإشكال المهم الذي ذكره المحقق الخراساني رحمه الله لإثبات استحاله أخذ قصد الأمر في متعلقه - وهو مسألة اتحاد المحرك والمتحرك - يجري هنا أيضاً.

توضيح ذلك: أن داعي الحسن لو اخذ في متعلق الأمر بنحو الجزئية فلا بد من إتيانه أيضاً بداعي الحسن، كذات العمل، مع أنه لا يعقل أن يكون الحسن داعياً إلى داعوية نفسه، وكذا لو كان قصد القرية بمعنى الإتيان بالفعل بداعي مصلحته، أو لله تعالى، لأن المصلحة أيضاً لا يعقل أن تكون داعية إلى داعوية نفسها، وكذا لا يعقل أن يكون «لله» داعياً إلى داعوية نفسه.

والحاصل: أنه لو تم كلام المحقق الخراساني رحمه الله فلا فرق فيه بين كون قصد القرية بمعنى قصد الامتثال أو بمعنى أحد هذه الامور الثلاثة، فإن الدليل الذي أقامه لإثبات الاستحاله يقتضي استحاله أخذ الجميع في متعلق الأمر.

ولا يخفى عليك أننا إنما ندعى عدم الفرق بينهما بالنسبة إلى كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وأما بالنسبة إلى أدلة غيره من القائلين بالاستحاله فيمكن أن يتحقق الفرق بينهما، فيقتضي أدلتهم استحاله أخذ قصد القرية بمعنى الامتثال في متعلق الأمر، لا بمعنى أحد هذه الامور.

والحاصل - بعدما عرفت من بطلان جميع أدلة القائلين بالاستحاله - أنه يمكن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، سواء كان بمعنى قصد الامتثال، أو بمعنى آخر.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢١

حكم موارد الشك في التعبدية والتوصيلية

المسألة الثالثة: أنه إذا شك في تعبدية واجب وتوصيلته فهل لنا طريق إلى أحدهما أم لا؟ في موارد الشك في التعبدية والتوصيلية وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في وجود الأصل اللفظي في المسألة [١٩٣]

كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه [١٩٤]- ولو كان مسوقاً في مقام البيان- على عدم اعتباره كما هو واضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه، فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بما دلتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٢

وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، وإلما كان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل [١٩٥]، إنتهى كلامه في هذا المقام.

وحاصله: أنه لا يكاد يصح التمسك بالإطلاق اللفظي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية لاستظهار التوصلية، لكن يصح إثباتها في هذه الموارد من طريق الإطلاق المقامي لو احرز، ولو لم يحرز، سواء احرز عدمه أو كان مشكوكاً فيه لكان المرجع هو الاصول العملية.

الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي

والفرق بين الإطالقين في ثلاثة أمور:

الأول: أن الإطلاق اللفظي مربوط باللفظ، والمقامي بمقام كون المتكلم بصدد بيان كل ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره.

الثاني: أن المولى في الإطلاق اللفظي في مقام الإنشاء، وإن كان كلامه بصورة الإخبار، كما في قوله: «لا صلاة إلا بطهور» [١٩٦]، فإنه يكون بمعنى «يشترط الطهور في الصلاة»، لأن المولى في الإطلاقات اللفظية في مقام بيان الحكم، فلا محالة يكون كلامه إنشاءً واقعاً وإن كان في قالب الإخبار أحياناً، بخلاف الإطلاق المقامي، فإن المولى فيه- بما أنه عالم بحقائق الأمور- يكون في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٣

مقام الإخبار وبيان ما له دخل في غرضه.

الثالث: أنه كما تتمسك بالإطلاق اللفظي فيما إذا احرزنا كون المولى في مقام البيان كذلك تتمسك به عند الشك في ذلك، بخلاف الإطلاق المقامي، فإنه لا يجوز التمسك به إلا إذا احرز كونه بصدد بيان جميع ما له دخل في غرضه، وذلك لأن بناء العقلاء- عند الشك- على كونه في مقام البيان في الإطلاق اللفظي دون المقامي.

نظريّة المحقق الحائري رحمه الله في المقام

و نقل سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره كلاماً عن المحقق الحائري، حيث قال: في موارد الشك في التعبدية والتوصلية ثم إن شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» بعدما كان بانياً على جواز أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وأن الأصل في الأوامر كونها

توصلت، رجع في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبدية، وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقة، وملخص ما أفاده مبنى على مقدمات: منها: أن الأوامر إنما تتعلق بنفس الطوائع، أي المفاهيم الكلية اللابشرطية العارئة عن كل قيد، لا- بصرف الوجود، أو الوجود السعي [١٩٧].

ومنها: أن العلل التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل، فكل ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الاولى أيضاً، كتكثر المعلول بتكثر علته، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلك، وعلى ذلك بنى قدس سره القول بعدم التداخل في الأسباب الشرعية. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٤

وأما كفاية غسل واحد عقيب جنابات متعددة متعاقبة فلدلالة دليل خاص شرعى على التداخل في مثل هذا المورد، وإلا فالقاعدة كانت تقتضى لزوم تعدد الأغسال بتعداد الجنابات.

وبنى على ذلك أيضاً القول بظهور الأمر في الفور ودلالته على المرّة، فإن المسببات التكوينية تتحقق عقيب أسبابها فوراً، ولا يمكن أن يصدر من سبب واحد إلا مسبب واحد، فالمأمور به أيضاً الذى هو مسبب شرعى عن الأمر لابد من أن يتحقق فوراً، ولا يكون الأمر سبباً لتحققه أكثر من مرّة، كما فى التكوينات طابق النعل بالنعل.

ومنها: أن القيود بعضها يمكن أخذها فى المتعلق على نحو القيدية للحاظية، كالطهارة والسورة، فإن الأمر يتمكّن من أن يقول: «صل مع الطهارة» أو «صل مع السورة»، وبعضها لا يمكن أخذها فى المتعلق وتقييده بها، إلا أنه لا ينطبق إلا على المقيّد، بمعنى أن له ضيقاً ذاتياً لا يتسع غيره، كمقدمة الواجب بناءً على وجوبها، فإن المأمور به بالأمر الغيرى ليس هو المقدمة مطلقاً، موصلة كانت أم لا، لعدم الملاك فيها، ولا- المقدمة المقيّدة بكونها موصلة، وذلك لأنه ليس المراد بالإيصال لحاظه ذهنياً، بل المراد الإيصال الخارجى، أى ترتب ذى المقدمة عليها خارجاً، ولا- يعقل تقيّد المقدمة بهذا الترتب الخارجى ثم تعلق الأمر بهذا المقيّد بما هو مقيّد، فالواجب بالوجوب الغيرى ليس هو المقدمة مطلقاً، ولا المقدمة المقيّدة بالإيصال، ولكنه لا ينطبق إلا على المقدمة الموصلة، وكالعلل التكوينية، فإن تأثيرها ليس فى الماهية المطلقة ولا المقيّدة بقيد المتأثر من قبلها، فإنها ممتنعة، بل فى الماهية التى لا تنطبق إلا على المقيّد بهذا القيد، كالنار، فإن معلولها ليست الحرارة المطلقة، سواء كانت متولّدة عنها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٥

أم لا، ولا المقيّدة بكونها من علته التى هى النار، لكنها لا تؤثر إلا فى المعلول المنطبق على المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: إن المأمور به ليس إيمانفس الطبيعة القابلة للتكثير بحكم المقدمة الاولى، كما أن المبعوث إليه ليست الصلاة المطلقة، سواء كانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم غيره، لعدم ترتب الغرض عليها، ولا المقيّدة بكونها مأموراً بها بأمرها المتعلق بها، لاستحالة التقيّد فرضاً، بل ما لا ينطبق إلا على الأخير، لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتى لا يبعث إلا نحو المأمور بها، كما فى العلل التكوينية، وبعبارة أوضح: إن الأوامر تحرك المكلف نحو الطبيعة التى لا- تنطبق لثراً إلا على المقيّدة بتحريكها، فإذا أتى المكلف بها من غير دعوة الأمر لا يكون آتياً بالمأمور به، لأنه لا ينطبق إلا على المقيّد بدعوة الأمر، فمقتضى الأصل اللفظى هو كون الأوامر تعبدية قربة [١٩٨].

هذا حاصل كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام على ما نقله سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره.

ولا يخفى أنه لو تمّ لكان ردّاً على المحقق الخراسانى رحمه الله حيث عرفت أنه ذهب إلى عدم أصل لفظى فى المقام يتمسك به، بل لابد من التمسك بالإطلاق المقامى لو كان، وإلا فبالاصول العملية، لكنّ المحقق الحائرى ذهب إلى وجود أصل لفظى يقتضى تعبدية الأوامر وقربيتها.

وكيف كان، ففي كلامه نظر، فإنّ المقدمات الثلاث على فرض تماميتها لا تقتضى كون الأوامر تعبدية عند الشك، فإنّ التصيق الذاتى إنّما هو فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٦

الواجبات التعبدية فقط، لا مطلقاً، والفرض أنّ التعبدية مشكوكه لنا، فكيف يمكن القول بكون مقتضى الأصل اللفظى تعبدية الأوامر؟! على أنّ فى المقدمات أيضاً مناقشات أوردها سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره ونحن نذكر واحدة منها: وهى أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق من جهات عديدة:

الاولى: أنّ المعلول فى العلل التكوينية خصوصاً فى الفاعل الإلهى الذى هو العلة الحقيقية، لا الفاعل المادى الذى هو فى سلك المعدّات والعلل الإعدادية، إنّما هو ربط محض بعلة، لا شبيهة له قبل تأثير علة، ففعلية ظلّ فعلية علة، فهو ربط محض بها، لا أنّه شىء له الربط بها، وهذا بخلاف التشريع، فإنّ الأسباب الشرعية ليست موجدة لمسبباتها، والمسببات ليست أظلالاً وأشعة لها، كما فى التكوينية، بل الأسباب الشرعية ليست كالمعدّات التكوينية أيضاً، إذ ليس ارتباط الضمان بالإتلاف، أو وجوب الصلاة بدلوكة الشمس مثلاً كارتباط الإحراق بالنار كما هو واضح، بل لو ورد فى الشريعة أنّ الإتلاف سبب للضمان، أو دلوكة الشمس سبب لوجوب الصلاة لكان معناه أنّ الشارع يحكم عقبيهما بالضمان ووجوب الصلاة، وليس معناه العلية ولا المعدية، وإن عبّر عنهما فى لسان الدليل بالسبب فرضاً.

الثانية: أنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى الإرادة أو بمعنى البعث والتحرك الاعتبارى، ولا يعقل كونه علة للصلاة مثلاً باى معنى من المعنيين اخذ، فإنّ الإرادة من الامور ذات الإضافة، فهى متقومة بالمريد والمراد، فرتبتها متأخرة عن رتبة المراد، فكيف يمكن أن تكون علة له مع أنّ العلة متقدمة رتبة على معلولها؟! والبعث والتحرك الاعتبارى أيضاً كذلك، فإنّه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٧

أمر إضافى متقوم بالباعث والمبعوث إليه، فرتبته متأخرة عن رتبة المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون علة له؟! الثالثة: ما اختاره من تكثر المعلول بتكثر علة وعدم تداخل الأسباب فى الشرعيات كالتكوينية، فإنّ اقتضاء كلّ علة تكويبية معلولاً مستقلاً إنّما هو لقضية إيجاب كلّ علة مؤثرة بوجودها وجوداً آخر مسانحاً لوجودها يكون معلولاً ووجوداً ظلياً لها، وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلقها بشىء واحد زماناً ومكاناً مرتين، بل لا يقع الشىء الواحد تحت دائرة الإرادة إلّا مرة واحدة، فإنّها كما عرفت أمر إضافى متقوم بالمراد، ولا يعقل أن يتقوم إرادتان بمراد واحد من جميع الجهات، وكذا لا يعقل أن يكون الشىء الواحد تحت أمر تأسيسى متعدّد [١٩٩].

وبالجملة: تكثر المعلول التكويني تابع لتكثر علة، والأمر فى الأمر على فرض كونه سبباً لمتعلقه بالعكس، فإنّ تكثره تابع لتكثر متعلقه، سواء كان بمعنى الإرادة، أو بمعنى البعث والتحرك الاعتبارى.

الرابعة: ما اختاره من مسألة الفورية فى الشرعيات، كما أنّ المعلول لا ينفك عن علة فى التكوينية، فإنّ عدم انفكاك المعلول عن علة إنّما هو لكون وجود العلة التامة كافياً فى تحققه، فلا معنى للانفكاك، وأمّا الإرادة فيمكن أن تتعلّق بأمر استقبالى، كوجوب الحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم المسمى بالواجب المعلق، فإنّ الوجوب بعدها وقبله حالى، ولكنّ الواجب استقبالى، فإثبات الفورية أيضاً مخدوش من هذه الجهة.

هذا حاصل ما أجاب به الإمام قدس سره عن المحقق الحائرى رحمه الله بتوضيح منّا.

فلا يمكن المناقشة فيما أفاده صاحب الكفاية بما ذكره «أعلى الله مقامه».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٨

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ولكن يرد عليه إشكالات اخرى، فإنه بنى عدم تحقق الأصل اللفظي في المقام على مقدمتين: اولاهما: استحالة أخذ قصد القرية- بمعنى داعي الأمر- في متعلق الأمر، ثانيتهما: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

وبعدما عرفت من إمكان أخذ قصد القرية- بأي معنى اخذ- في المتعلق فلا مجال للمقدمة الاولى. هذا أولاً.

وثانياً: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة أمر مختلف فيه، فإن المشهور ذهبوا إلى أنه تقابل التضاد، وقالوا: الإطلاق بمعنى إلقاء القيد ورفضه، لا بمعنى عدمه، فهو أمر وجودي، والتقييد أمر وجودي آخر، ولا يجتمعان معاً، وهذا ينطبق على التضاد، لا على العدم والملكة، وعلى هذا استحالة التقييد لا تقتضى استحالة الإطلاق، لأن امتناع أحد الضدين لا يوجب امتناع الآخر، ألا ترى أن أحد الأجسام لو لم يقبل السواد لجهه من الجهات فهذا لا يستلزم أن لا يقبل البياض أيضاً.

وذهب بعضهم إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل السلب والإيجاب، وقالوا: الإطلاق عبارة عن مطلق عدم التقييد، لا عن عدم التقييد في مورد قابل له حتى يكون من قبيل عدم الملكة، وعليه أيضاً لا يقتضى استحالة التقييد استحالة الإطلاق، لأن عدم إمكان الإيجاب لا يوجب عدم إمكان السلب في تقابل الإيجاب والسلب.

فالمقدمة الثانية أيضاً أمر مبني لا اتفاقى.

سلمنا أن المقابلة بين الإطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة، وافترضنا أن التقييد في ما نحن فيه ممتنع، فهل امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٢٩

قال المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله: نعم، بدعوى أن لازم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً [٢٠٠].

كلام السيد الخوئي

«مدّ ظلّه»

في المقام

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى عدم الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق ولو كان المقابلة بينهما من قبيل مقابلة العدم والملكة، بل قال: أحد المتقابلين كذلك إذا كان مستحيلاً كان الآخر ضرورياً، وناقش في كلام المحققين: الخراساني والنائيني نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً: فبأن الإنسان جاهل بحقيقته ذات الواجب تعالى، ولا يتمكّن من الإحاطة بكنه ذاته سبحانه حتى نبينا صلى الله عليه وآله، وذلك لاستحالة إحاطة الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً، مع أن التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكة، فلو كانت استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر لزم استحالة الجهل في مفروض المقام، مع أنه ضرورى وجداناً، فضلاً عن أن يكون مستحيلاً، وبأن الإنسان يستحيل عادةً أن يكون قادراً على الطيران في السماء، مع أن عجزه عنه ضرورى عادةً، وليس بمستحيل، فلو كانت استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكة تستلزم استحالة الآخر لكانت استحالة القدرة عادةً في مفروض المثال تستلزم استحالة العجز، مع أن الأمر ليس كذلك.

وأما حلاً: فلأن قابلية المحلّ المعتره في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٠

شخصية في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعية أو جنسية، ومن هنا ذكر الفلاسفة أن القابلية المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابلية الشخصية بخصوصها في كل مورد، بل الأعم منها ومن القابلية الصنفية والنوعية والجنسية حسب اختلاف الموارد والمقامات [٢٠١]، فلا- يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للتأصاف بالوجود، أي الملكة، بل كما يكفي ذلك يكفي في صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للتأصاف بالوجود، وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للتأصاف به.

ويتضح ذلك بيان المثاليين المتقدمين، فإن الإنسان قابل للتأصاف بالعلم والمعرفة، ولكن قد يستحيل تأصافه به في خصوص مورد لأجل خصوصية فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى، حيث يستحيل تأصاف الإنسان به، مع أن صدق العدم- وهو الجهل- عليه ضروري [٢٠٢]، ومن الطبيعي أن هذا ليس إلامن ناحية أن القابلية المعتبرة في الأعدام والملكات ليست خصوص القابلية الشخصية، وكذلك الحال في المثال الثاني، فإن تأصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للتأصاف بالقدرة، لا بلحاظ إمكان تأصافه بها في خصوص هذا المورد، وقد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣١

عرفت أنه يكفي في صدق العدم القابلية النوعية، وهي موجودة في مفروض المثال.

ويتأيد ذلك أيضاً بأن التقييد عبارة عن اعتبار القيد، والإطلاق عبارة عن عدم اعتباره [٢٠٣]، ولا يمكن أن يكون كلاهما مستحيلين منفيتين، وإلا لزم ارتفاع النقيضين في الواقع، فاستحالة التقييد بشيء تستلزم ضرورة الإطلاق في جميع الموارد [٢٠٤]. هذا حاصل ما أفاده صاحب المحاضرات «مدّ ظله».

وتلخص مما ذكرناه إلى هنا أنه إذا تمت مقدمات الحكمه يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات توصلية الأمر عند الشك.

المقام الثاني: في ما يقتضيه الاصول العملية

وأما لو لم يكن لنا أصل لفظي، إما لعدم تمامية مقدمات الحكمه، أو بناءً على ما ذهب إليه المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المقام، من عدم إمكان التمسك بالإطلاق، ولو تمت المقدمات، فتصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل في مقام العمل، وفيه بحثان:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٢

البحث الأول: فيما يحكم به العقل من البراءة أو الاشتغال [٢٠٥]

فأقول: بناءً على المختار من إمكان أخذ «داعي الأمر» في متعلقه كانت المسألة من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ لا فرق حينئذ بين الشك في جزئية السورة أو شرطية الطهارة للصلاة، وبين الشك في جزئية قصد القرية أو شرطية لها، فكل من قال بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين لابد له من أن يقول بها هنا أيضاً، ويستنتج التوصلية، وكل من قال هناك بالاشتغال لابد له من أن يقول به هنا أيضاً، ويستنتج التبعديّة، هذا على ما هو الحق من إمكان أخذ داعي الأمر في متعلقه. وأما بناءً على استحالته، فلو قلنا في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين بالاشتغال فالقول به هنا أولى، لعدم كون المقام من مصاديق تلك المسألة، فإذا وجب الاحتياط بإتيان المشكوك الذي تمكّن الشارع من أخذه في متعلق أمره ففيما لم يتمكن يجب بطريق أولى.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله في الأصل العملي الجارى في المقام

ولو قلنا هناك بالبراءة، قال المحقق الخراساني رحمه الله هاهنا بالاشتغال أيضاً كالفرض السابق، وعَلَّه بأنَّ الشكَّ في مسألة الأقلِّ والأكثر إنَّما هو في مقدار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٣

المأمور به قلمه وكثرة، فيمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقلِّ، بخلاف المقام، فإنَّ الواجب هنا معلوم معيَّن مقداره، ولكنَّ نشكُّ في كَيْفِيَّة خروج العهدة وبراءة الذمَّة عن ذلك التكليف المعلوم مقدار متعلِّقه، وأنَّ البراءة هل تتحقَّق بمجرد الإتيان به بأيِّ داعٍ كان، أو لابدَّ من الإتيان به بداعي أمره؟ فإذا أتينا به بدون قصد القربة شككنا في الفراغ، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية [٢٠٦]، ولا- فرق في ذلك بين موارد الشكِّ في كَيْفِيَّة الخروج عن عهدة التكليف وبين موارد الشكِّ في أصل الخروج عنها [٢٠٧].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية في المقام.

نقد ما أفاده قدس سره

وما دعاه إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيين أمران:

أحدهما: أنَّ الشارع كان في تلك المسألة متمكِّناً من أخذ ما شكَّ في اعتباره في متعلِّق أمره، فحيث إنَّه لم يبيِّنه لو تركناه وكان في الواقع معتبراً فلا- يجوز له العقاب على المخالفة، لأنَّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه، وأمَّا فيما نحن فيه فلا يمكن له بيان قصد القربة حتَّى يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا تركناه وكان دخليلاً في غرضه واقعاً، فهذا هو الفرق الذي دعاه إلى جريان البراءة العقلية في تلك المسألة دون المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٤

وفيه: أنَّ الشارع وإن لم يتمكَّن فرضاً من بيان قصد الأمر في متعلِّقه، إلَّا أنَّه كان يتمكَّن من بيانه في مقام الإخبار، وفي مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلِّق أمره، كما اعترف هو أيضاً في تقريب الإطلاق المقامي، فإذا لم يبيِّنه وكان في الواقع دخليلاً في غرضه كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان ومؤاخذهً بلا برهان، كمسألة الأقلِّ والأكثر الارتباطيين، فإن جرت البراءة العقلية في تلك المسألة تجرى هنا أيضاً، بلا فرق بينهما.

الثاني: أنَّ الغرض من الأمر كما يؤثر في حدوث الأمر يكون مؤثراً في بقائه أيضاً، فما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، فإذا قال المولى لعبده: «جئني بالماء» وعلمنا أنَّ غرضه منه رفع عطشه، فلو جاء العبد بقدر من الماء وأعطاه المولى، ثم سقط القدر من يده وانصبَّ الماء على الأرض قبل شربه، فعلى العبد أن يجيء بماء آخر من دون حاجة إلى أمر جديد، لأنَّ عدم حصول الغرض يوجب عدم سقوط الأمر الأوَّل.

وهذا أمر اعتمد عليه المحقق الخراساني رحمه الله في مسائل كثيرة، ورُتَّب عليه جريان الاشتغال في المقام، بتقريب أننا إذا شككنا في تعبدية واجب وتوصيئته، فلو أتينا به بدون قصد القربة لشككنا في حصول الغرض، والشكُّ في حصوله يستلزم الشكَّ في سقوط التكليف والخروج عن عهده، ولا بدَّ لنا من العلم بتحقق الغرض وسقوط التكليف، فإنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عقلاً. وفيه أولاً: النقض بمسألة الأقلِّ والأكثر، فإننا إذا تركنا السورة عند الشكِّ في جزئيتها للصلاة نشكُّ في تحقق الغرض، فنشكُّ في سقوط الأمر بها، فلا بدَّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٥

في هذه المسألة أيضاً من الحكم بالاشتغال، مع أنَّ الفرض جريان البراءة العقلية فيها.

وثانياً: الحلُّ بأنَّ الغرض من الأمر لو كان معلوماً مشخصاً لكان الأمر كما ذكر صاحب الكفاية، بل عند العلم بالغرض يحكم العقل

بتحصيله ولو لم يأمر به المولى أصلاً، كما إذا كان ولده مشرفاً على الغرق، ولم يعلم به المولى كى يأمر بإنقاذه، فيجب على العبد إنقاذه بمقتضى مسألة العبودية والمولوية، ولا يجوز له الإهمال في ذلك معذراً بأن المولى لم يأمره بإنقاذه ولده، فإن الأمر أمانة على حصول العلم بالعرض، فإذا كان الغرض معلوماً فلا بد من تحصيله، وإن لم يأمر به.

وأما إذا كان الغرض مجهولاً، كما إذا قال: «جئني بالماء» فجاء العبد بقدر مملوء بالماء وأعطاه إياه، ثم سقط القدر من يده وانصب الماء على صدره، ثم شك العبد في غرضه من الأمر، هل هو شربه لرفع عطشه حتى يحتاج إلى الإتيان بماء جديد، أو تبريده بصبه على جسده، فلم يحتج إليه، لحصول غرضه، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالاشتغال ولزوم الإتيان بماء جديد، وما نحن فيه ومسألة الأقل والأكثر كلاهما من هذا القبيل، فإن الغرض فيهما مجهول لنا، إذ الشارع أمرنا فرضاً بشيء وبين له أجزاءً وشرائط، ثم شكنا في أن الغرض منه هل يحصل بدون قصد الأمر أم لا؟ أو في أنه هل يحصل بدون إتيان ما شك في جزئته أو شرطيته للمأمور به أم لا؟ فلا يحكم العقل في هاتين المسألتين أيضاً بالاشتغال، لأننا أتينا بمتعلق الأمر بجميع أجزائه وشرائطه المبينة في كلام الشارع، ونحتمل حصول غرضه بهذا المقدار، واحتمال عدم حصوله لا يكفي في حكم العقل بالاشتغال.

وبالجملة: يستقل العقل بالحكم بالبراءة في المقام على جميع التقادير.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٦

البحث الثاني: فيما يقتضيه الاصول العملية الشرعية

اعلم أنه لا ريب في جريان البراءة الشرعية في المقام بناءً على المختار من إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق إذا قلنا في البحث السابق بجريان البراءة العقلية، لأنه من مصاديق «ما لا يعلمون» فيشملة حديث الرفع. وأما لو قلنا هناك بالاشتغال عقلاً، فهل تجرى البراءة الشرعية هنا أم لا؟

يمكن أن يقال: إن موضوع البراءة الشرعية «ما لا يعلمون» وحيث إن العقل يحكم بالاشتغال ولزوم الإتيان بقصد القربة عند الشك في اعتباره، يمكن أن يكون الشارع أحال أمره عند الشك إلى عقولنا، فإن بيان الشارع تارة يكون من طريق الكتاب والسنة، وأخرى من طريق حكم العقل، فإن العقل رسول إلهي باطني، فإذا حكم في مورد بالاشتغال فلا يصدق عليه عنوان «ما لا يعلمون» فلا يشمل حديث الرفع.

ولكن يمكن الجواب عنه بأمرين:

أحدهما: أنه لا يجوز للشارع إحالة أمر قصد القربة إلى عقولنا، لعدم اتفاق الجميع على حكم العقل بالاشتغال عند الشك، فإن بعضهم وإن قالوا به في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين التي من مصاديقها الشك في اعتبار قصد القربة فرضاً، إلا أن بعضهم الآخر قالوا بالبراءة فيها، ولا يمكن للشارع عدم بيان ما يعتبر في المأمور به اعتماداً على العقول، مع كونها مختلفة.

ثانيهما: فرضنا أن أصالة الاشتغال في مسألة الأقل والأكثر التي منها ما نحن فيه أمر عقلي بديهي لا يخالفه أحد، ولكن موضوع أصالة الاحتياط هو الشك في الحكم الواقعي، والشك فيه باقٍ بعد حكم العقل بالاشتغال أيضاً، لاستحالة رفع الحكم موضوع نفسه، فإنه مستلزم لارتفاع نفس الحكم أيضاً،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٧

لامتناع بقائه مع ارتفاع موضوعه، فالشك في الحكم الواقعي موجود حتى بعد حكم العقل بالاحتياط الذي هو حكم ظاهري، فيعمه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

ولا يخفى عليك أنه لا بأس بجريان الاحتياط العقلي في مورد البراءة الشرعية في نفس ذلك المورد، كما أن بعضهم قالوا بحكم العقل في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين بلزوم الاحتياط، ودلالة حديث الرفع على البراءة الشرعية.

وعندئذ فالمرجع هو الأصل الشرعي المستفاد من مثل حديث الرفع، فإنه محكم على الأصل العقلي المخالف. هذا كله بناءً على إمكان أخذ داعي الأمر في متعلقه، كما هو المختار.

كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وأما بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من استحالته فقال بعدم جريان البراءة الشرعية أيضاً، فإليك نص كلامه: ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس هاهنا، فإن دخل قصد القرية ونحوها في الغرض ليس بشرعي [٢٠٨]، بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قبالان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٨ كان أصلاً - يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي، كما عرفت [٢٠٩]، إنتهى.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أننا لا نسلم أن دخل قصد القرية في الغرض دخل واقعي محض غير مرتبط بالشارع بما هو شارع أصلاً، وكيف، واعترف المحقق الخراساني رحمه الله بأن الشارع بما هو شارع يتمكن من بيانه في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، واستنتج منه جواز التمسك بالإطلاق المقامي إذا سكت في هذا المقام عن نصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصول غرضه، فقصد القرية ليس أمراً واقعياً محضاً كالتكويبات التي لا ترتبط بالشارع بما هو شارع أصلاً، نعم، لا يتمكن من أخذه في متعلق أمره فرضاً، ولكن له طريق آخر إلى بيانه، بأن يبين بنحو الإخبار تمام ما له دخل في حصول غرضه، حتى قصد القرية الذي لا يتمكن من أخذه في المتعلق، فبهذا الطريق وضعه ورفع به يد الشارع، فلا إشكال في كونه من صغريات حديث الرفع عند الشك في دخله في الغرض.

وتلخص من جميع ما ذكرناه إلى هنا أننا نتمكن من التمسك بالإطلاق اللفظي، لاستظهار توصيلته الأمر، ومن إجراء البراءة العقلية والشرعية، لنفي لزوم الإتيان بقصد القرية في موارد الشك في اعتباره. هذا تمام الكلام في التعبد والتوصلي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٣٩

في دوران الوجوب بين كل من النفسي والتعيني والعيني وبين ما يقابلها

المبحث الخامس: في دوران الوجوب بين كل من النفسي والتعيني والعيني وبين ما يقابلها

كلام صاحب الكفاية في المقام

قال المحقق الخراساني رحمه الله: قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عيانياً، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضييق دائرته [٢١٠]، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينه عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أولاً، أتى بشيء آخر أولاً، أتى به آخر أولاً، كما هو واضح لا يخفى [٢١١]، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله هاهنا

وفيه: مناقشة واضحة، وهي أن الواجب ينقسم تارةً إلى نفسى وغيرى،
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٠

واخرى إلى تعيينى وتخيري، وثالثةً إلى عينى وكفائى، فالقسم الأول فى هذه التقسيمات، وهو النفسى، والتعيينى، والعينى، لو كان مطلقاً وبلا قيد أصلاً، لكان متحداً مع المقسم، ولا بدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتقاً على المقسم وشيء زائد كى لا يتّحدا.

كلام المحقق الاصفهاني فى الدفاع عما أفاده صاحب الكفاية

وأجاب عن هذا الإشكال تلميذه المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله بأنّ كلّاً من النفسى والتعيينى والعينى أيضاً مشتمل على قيد به يمتاز عن المقسم، ولكنّه قيد عدمى [٢١٢]، وأما ما يشتمل عليه القسم المقابل لكلّ منها فهو قيد وجودى، والقيد الوجودى يحتاج إلى البيان، وأما العدمى فيكفى فيه عدم نصب القرينى على الوجودى المقابل له، فإطلاق الصيغة يقتضى كون الوجود نفسياً تعيينياً عتياً، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٢١٣].

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّه خلاف ظاهر كلام صاحب الكفاية رحمه الله، فإنّ ظاهره كون كلّ من النفسى والتعيينى والعينى خالياً عن أى قيد، وجودياً كان أم عدمياً.

وثانياً: أنّه إن أراد بالقيد العدمى، العدم بنحو السلب التحصيلى الذى يصدق مع انتفاء الموضوع، فهو بين البطلان، لأنّ قوله: «النفسية ليست إلّا عدم كون الوجود للغير» يكون على هذا بمعنى أنّه ليس وجوب حتّى يكون
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤١

للغير، وهو كما ترى، فإنّ أصل الوجود محرز معلوم للمكلف فرضاً، ولكنّه شكّ فى نفسيته وغيريته، وإن أراد منه الموجبة المعدولة التى لا تصدق إلّا بوجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فإنّنا لا نسلم ثبوت القيد العدمى بصرف عدم ذكر القيد الوجودى، فإنّه أيضاً يحتاج إلى البيان كالوجودى، فإنّ بين الشارع القيد الوجودى، ثبتت الغيرية، أو العدمى، ثبتت النفسية، وأما إذا لم يبينهما لا يثبت إلّا المقسم، فأين ثبوت كون الوجود نفسياً بمجرد عدم بيان قيد الوجود الغيرى؟!

وبعبارة اخرى: التمسك بالإطلاق يتوقف على مقدّمات الحكمة، وهى على المشهور كون المولى فى مقام البيان أولاً، وعدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب ثانياً، وعدم القرينى على التقييد، سواء كان القيد وجودياً أو عدمياً، ثالثاً، وإذا تمّت هذه المقدّمات فى المقام لا يثبت إلّا مطلق الوجود الذى هو المقسم، ألا ترى أنّنا لو فرضنا أنّ الكفر أمر عدمى فى مقابل الإيمان الذى هو أمر وجودى، وقال المولى: «اعتق رقبة» وتمّت مقدّمات الحكمة لما كان لنا استظهار وجوب عتق رقبة كافرة بدعوى أنّ القيد العدمى لا يحتاج إلى البيان، بل لا بدّ من استنتاج وجوب عتق مطلق الرقبة؟

والحاصل: أنّ المناقشة المتقدّمة واردة على كلام صاحب الكفاية، ولا يمكن دفعها بما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله.

طريق آخر لإثبات نفسية الواجب

نعم، فى خصوص دوران أمر الواجب بين النفسية والغيرية يمكن إثبات الاولى بطريق آخر غير ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه

الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٢

توضيحه: أنا إذا شككنا في أن وجوب الوضوء مثلاً هل هو نفسى أو لأجل الصلاة كان لنا واجباً:

أحدهما: الوضوء، والثاني: الصلاة، وعلى تقدير كون وجوب الأول غيرياً كان كل منهما مرتبطاً بالآخر، فإن الوضوء كان شرطاً [٢١٤] للصلاة، والصلاة مشروطة به.

فإذا قال الشارع مثلاً في دليل: «صلوا» وفي دليل آخر «يجب عليكم الوضوء» وشككنا في كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً، متمسك بإطلاق مادة قوله: «صلوا» أعنى الصلاة، ونستنتج عدم كونها مشروطة بالوضوء، فيحكم العقل حينئذٍ بعدم كون الوضوء شرطاً لها، فلا يكون وجوبه غيرياً، فكان نفسياً.

وهذه الامور الثلاثة وإن كانت لوازم عقلية للإطلاق الذى هو من الاصول اللفظية، إلا أنها حجة، إذ الذى ليس بحجة إنما هو اللوازم العقلية والعادية المترتبة على الاصول العملية، وأما الاصول اللفظية التى هى من الأمارات فمبثباتها أيضاً حجة. وكم من فرق بين ما اخترناه وبين ما ذهب إليه صاحب الكفاية لإثبات النفسية، فإنه متمسك بإطلاق هيئة دليل نفس ذلك الواجب المراد بين النفسية والغيرية، ونحن متمسكنا بإطلاق مادة دليل الواجب النفسى الذى يحتمل كونه مشروطاً بذلك الواجب المراد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٣

لا. يقال: ما ذكرته جارٍ فى دوران الأمر بين التعينى والتخييرى أيضاً، لأن لنا فيه واجبين أيضاً، وربما دل على وجوب كل منهما غير ما دل على وجوب الآخر، وهذا الأمر - أعنى تعدد الدليل - أوجب أن نشك في أن وجوبهما تعينى يجب الإتيان بكليهما، أو تخييرى يوجب الإتيان بأحدهما سقوط الآخر، فالقاعدة تقتضى أن يجرى هاهنا أيضاً لإثبات التعيينية نظير الاستدلال الجارى فى تلك المسألة لإثبات النفسية، إذ لا فرق بين المسألتين فى تعدد الواجب، وفى كون ما دل على وجوب كل منهما غير ما دل على وجوب الآخر، فلا بد من أن نعامل مع الدليلين هاهنا كما عاملنا مع الدليلين هناك، ونستنتج هنا كون الوجوب تعينياً، كما استظهرنا هناك كونه نفسياً.

فإنه يقال: ملاك الاستدلال فى تلك المسألة لم يكن مجرد تعدد الدليل، كى يدعى جريانه هنا أيضاً، بل كان الملاك جريان الإطلاق فى مادة دليل أحد الواجبين لإثبات نفسيته الوجوب المستفاد من الدليل الآخر، وهذا لا يكاد يجرى فى الشك فى التعيينية والتخييرية، لأن الإطلاق لو جرى فيه لجرى فى كلا الدليلين أولاً، لعدم الفرق بينهما [٢١٥]، والإطلاق المفروض جريانه فيهما مربوط بهيتهما [٢١٦] ثانياً، فبين المسألتين بون بعيد.

والحاصل: أن ما ذكرناه كان مختصاً بالشك بين النفسى والغيرى، ولا يجرى فى الدوران بين التعينى والتخييرى، ولا بين العينى والكفائى، سواء كان الدليل واحداً أم متعدداً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٤

الاستدلال بالتبادر فى المقام ونقده

وذهب بعضهم إلى أن المتبادر من صيغة الأمر عند الإطلاق إنما هو الوجوب النفسى التعينى العينى.

وفيه: أنه لا يمكن الالتزام بكونها مجازاً إذا استعملت فى الوجوب الغيرى، أو التخييرى، أو الكفائى، فانظر إلى وجدانك هل تجيز أن تكون كلمات «فاغسلوا» و«امسحوا» و«اطهروا» و«تيمموا» - فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» [٢١٧] - مجازاً؟!!

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأوامر المستعملة في الواجب التخييري والكفائي. [٢١٨]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٢ ؛ ص ١٤٤

الاستدلال بالانصراف في ما نحن فيه ونقده

وذهب بعضهم إلى أن مدلول الصيغة وإن كان أعّم من الوجوب النفسى والتعيينى والعينى، إلّا أنّها منصرفة عند الإطلاق إلى خصوص هذه الثلاثة، لكثرة استعمالها فيها.

ويرد عليه أن استعمال الصيغة في الوجوب النفسى ليس بأكثر من استعمالها في الوجوب الغيرى، بل الأمر بالعكس، ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده:

«اركب السيارة واذهب إلى السوق واشتر اللحم» كان غير الأخير من الأوامر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٥

غيرياً، وقد عرفت أن جميع الأوامر في الآية المتقدمه أنفاً أيضاً كانت غيرية، فأين كثرة استعمال الصيغة في الوجوب النفسى الموجبه لانصرافها إليه عند الإطلاق؟!

الاستدلال بحكم العقل في المقام ونقده

نعم، بناءً على تمامية ما استدلل به سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره لإثبات ظهور الصيغة في أصل الوجوب، من حكم العقل بتمازية الحجية على العبد عند صدور البعث من المولى، فلا بد له من الامتثال، ولا يجوز له المخالفة معتدراً بقوله: إننى احتملت كونه واجباً غيرياً، ولما يدخل وقت وجوب ذى المقدمه حتى يترشح منه الوجوب الغيرى، أو احتملت كونه واجباً تخييرياً وأنا أتيت بعدله الآخر، أو واجباً كفائياً وغيرى فعله، كما لا يجوز له المخالفة معتدراً باحتمال كونه للندب.

فهذا الدليل كما يدل على أصل الوجوب بناءً على تماميته، يدل أيضاً على كون الوجوب نفسياً تعيينياً عيئياً، ولكن الكلام في تماميته، كما تقدم في مبحث ظهور الصيغة للوجوب.

وتلخص من جميع ما ذكرناه أن الواجب إذا دار أمره بين النفسية والغيرية فالقاعدة تقتضى كونه نفسياً، وأما إذا دار أمره بين التعيينية والتخييرية أو بين العيئية والكفائية فلا دليل لاستظهار أحد الطرفين.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٧

في الأمر الواقع عقيب الحظر

المبحث السادس: في الأمر الواقع عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقعت عقيب الحظر، أو في مقام توهمه [٢١٩] على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة، وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب، وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال علة النهى [٢٢٠]، إلى غير ذلك.

ولابد لنا قبل بيان الحق في المسألة من توضيح لكلام المشهور القائلين بظهورها في الإباحة، وهو أن غرضهم ليس كون الصيغة حقيقة

فى غير معناها الحقيقى الأولى إذا وقعت عقيب الخطر، أو فى مقام توهمه، بل بعد تسليم كونها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٨

حقيقة فى الوجوب ومجازاً فى غيره، من غير فرق بين المقامات، قالوا بأن الوقوع عقيب الخطر أو فى مقام توهمه قرينه عاينه صارفة عن الحقيقة معينة لأحد المجازات، وهو الإباحة.

فلهم دعويان: أ- عدم ظهور الصيغة فى معناها الحقيقى إذا وقعت عقيب الحظر أو فى مقام توهمه، ب- ظهورها فى الإباحة التى هى أحد المجازات.

مقتضى التحقيق فى المقام

ولا مدرك لهذه الأقوال، إلّا موارد الاستعمال، ولقد أجاد صاحب الكفاية رحمه الله حيث قال: لا مجال للتشبه بموارد الاستعمال، فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينه على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر [٢٢١] موجباً لظهورها فى غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة فى واحد منها، إلّا بقرينه اخرى، كما أشرنا [٢٢٢]، إنتهى كلامه.

وهو حق، فنحن نوافق المشهور فى دعواهم الاولى، لا الثانية.

لأن الكلام إذا كان مقترناً بما يصلح للقرينية وشككنا فى أن المتكلم أراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٤٩

المجاز اعتماداً عليه أم لا، صار مجملاً، فإذا قال: «رأيت أسداً وذئباً يرمى»، وشككنا فى أن المراد من الأسد هل هو معناه الحقيقى أو المجازى، لأجل الشك فى أنه جعل لفظ «يرمى» قيماً للكلمة الأخيرة فقط، أو لكلا الكلمتين، صارت كلمة «أسد» مجملاً غير ظاهرة، لا فى معناها الحقيقى، ولا فى معناها المجازى، وذلك لأن الشك فى اعتماد المتكلم على ما يصلح للقرينية يوجب إجمال الكلام، فلا يكون ظاهراً فى المعنى الحقيقى، لاحتمال الاعتماد عليه، ولا فى المعنى المجازى، لاحتمال عدم الاعتماد عليه.

هذا بناءً على ما هو الحق من أن أصالة الحقيقة شعبة من أصالة الظهور، فعلى هذا بناء العقلاء على أصالة الحقيقة إنما هو لأجل الظهور فى المعنى الحقيقى، فيرتفع بنائهم بارتفاع الظهور، وأما بناءً على كون أصالة الحقيقة أصلاً عقلاً تبعدياً وإن لم يكن ظهور فى البين، فلا بد من حمل الأسد فى المثال المتقدم والأمر فى ما نحن فيه، على المعنى الحقيقى الأولى، ولكن كون أصالة الحقيقة أصلاً تبعدياً مستقلاً مردود عندنا.

وبالجملة: لا- فرق بين المقام وبين قول القائل: «رأيت أسداً وذئباً يرمى» فى تحقق الإجمال فى كليهما، لأجل الاقتران بما يصلح للقرينية، وإن كانت القرينه فى المثال مقالته وخاصة، وفى المقام مقامية [٢٢٣] وعمامة.

والحاصل: أن الأمر الواقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه يكون مجملاً ما لم يقترن بقرينه اخرى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥١

فى المزة والتكرار

المبحث السابع: فى المزة والتكرار

إشارة

ولابد قبل بيان الحق فى المسألة من البحث فى جهتين:

الجهة الاولى: أن النزاع هل يجري في هيئته الأمر، أو في مادته، أو في الصيغة المركبة منهما؟ الحق أنه لا- يجري في المادة، لأنها مشتركة بين جميع المشتقات، فلو كان النزاع فيها لجرى في الماضي والمضارع وسائر المشتقات أيضاً، مع أنهم لم يبحثوا عن المرة والتكرار في غير الأمر.

البحث حول كلام صاحب الفصول رحمه الله في المقام

ثم إن صاحب الفصول رحمه الله استدلل على خروج المادة عن حريم النزاع بما حكاه السكاكي من الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية [٢٢٤].

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأن هذا الاتفاق لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئته، فإن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية، ضرورة أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٢

بل هو صيغة مثلها [٢٢٥]، كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى [٢٢٦]، وكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟

قلت: مع أنه محل الخلاف، معناه أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً [٢٢٧] سائر الصيغ التي تناسبه مما جمعه مادة لفظ متصورة [٢٢٨] في كل منها ومنه بصورة ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل [٢٢٩]، إنتهى.

وحاصل ما أفاده رحمه الله: أن المراد بالأصل هو التقدم في الوضع.

وهذا الكلام صحيح في نفسه، ولكنه لا يمكن أن يكون جواباً عن كلام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٣

صاحب الفصول رحمه الله.

توضيح ذلك: أن مادة المصدر إنما هي مادة لسائر المشتقات، لأن عروض الهيئته المصدرية لا ينقص عن المادة شيئاً، بل هي إما

جاء بها لأجل التمكّن من التنطق بالمادة كما قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من دون أن يزداد بسببها شيء في معنى

المادة، أو تفيد معنى زائداً على معناها كما هو المختار عندنا، وعلى كلا التقديرين مادة المصدر إنما هي مادة سائر المشتقات، فإذا

كان المصدر لا- يدل إلا على الماهية كما ادعى السكاكي الاتفاق عليه فلا محالة لا يدل على المرة ولا على التكرار، لا بهيئته ولا

بمادته، فكان سائر المشتقات التي منها صيغة الأمر أيضاً غير دالة عليهما بمادتهما، لاشتراكهما فيها، فالاتفاق على أن المصدر المجرد

من اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية، مستلزم للاتفاق على خروج المادة عن محل النزاع في المقام.

فالأمير دائر بين أن يكون النزاع في خصوص مفاد الهيئته أو في الصيغة التي هي مجموع الهيئته والمادة.

والثاني واضح البطلان، لعدم كون المجموع موضوعاً، فإن الواضع وضع تارة مادة المشتقات واخرى هيئتها، وأما المجموع منهما فلا

وضع له أصلاً [٢٣٠]، فلا يكون لصيغة الأمر التي هي المجموع منهما وضع حتى يبحث في أن ما وضع له هل هو مشتمل على المرة أو

التكرار أو غير مشتمل عليهما أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٤

التحقيق في المسألة

فبعدها عرفت من ذينك الوجهين [٢٣١] الدالين على عدم كون النزاع في المادّة، ومن هذا الوجه المستلزم لعدم كونه في المجموع، فماذا نقول؟ هل يمكن جعل النزاع في خصوص الهيئة أم لا؟

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

وكون دلالة الهيئة محلّ النزاع بعيد جداً، لأنها وضعت لنفس البعث والإغراء، والشىء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدداً [٢٣٢] على نحو التأسيس، ولا يكون مراداً أو مشتاقاً إليه مرتين، لأنّ تعيين الحبّ والإرادة والشوق من جانب المتعلّق، فهي تابعة له في الكثرة والوحدة، فالشىء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبتان في عرض واحد. فلا بدّ على فرض كون الهيئة محلماً للنزاع إمّا من القول بأنّ القائل بالتركرار سلك طريقاً غير معقول، أو قال به على نحو التأكيد لا التأسيس، وكلاهما باطلان جزماً، فليس مفاد الهيئة محلّ النزاع. فإن قلت: هذا بناءً على كون مفاد قولنا: «اضرب» مثلاً هو البعث نحو ماهيّة الضرب، وأمّا على القول بكون مفاده البعث نحو إيجادها فيصحّ النزاع،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٥

بأن يقال: إذا قال المولى: «اضرب» فهل مفاده البعث نحو إيجاد الضرب مرّة أو مرتين، أو لا يفيد أحدهما أصلاً؟ فإنّ نفس ماهيّة المادّة- وهي الضرب- في المثال وإن كانت لا تقبل التعدّد [٢٣٣] إلّا أنّ إيجادها يقبله، فيتعدّد البعث أيضاً. قلت: أوّلاً: ليس في قولنا: «اضرب» مثلاً من الإيجاد عين ولا- أثر، فإنه مركّب من الهيئة والمادّة، والاولى: لا- تدلّ إلّا على البعث والتحرّيك الاعتباري، والثانية: لا تدلّ إلّا على نفس ماهيّة المادّة كما عرفت آنفاً عند التكلّم حول دليل صاحب الفصول، والماهية غير الإيجاد والوجود، كما بين في الفلسفة، فحيث إنّ الهيئة والمادّة لا تدلّان على الإيجاد فلا يصحّ القول بكون مفاد قولنا: «اضرب» طلب إيجاد الضرب.

لا يقال: فكيف لا يتحقّق الامتثال إلّا بالإيجاد؟

فإنه يقال: مقام الامتثال غير مقام تعلق التكليف، فإنّ التكليف يتعلّق بماهية المادّة، والامتثال لا يتحقّق إلّا بإيجادها.

وثانياً [٢٣٤]: الإيجاد الذي هو جزء مدلول الهيئة فرضاً معنى حرفي غير مستقلّ ذهنياً ولا خارجاً ولا دلالةً، فهو ملحوظ آله، فإن قيد بالمرّة أو التكرار فلا بدّ من لحاظه مستقلاً، والجمع بين لحاظين مختلفين في استعمال واحد ممتنع.

لا يقال: فكيف ذهبتم إلى رجوع القيود إلى الهيئة في مثل قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة»؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٦

فإنه يقال: نعم، «يوم الجمعة» في المثال قيد للهيئة، وهي صدور الضرب من المتكلّم في الزمن الماضي، لكنّها ملحوظة ابتداءً بلحاظ آلي، ثمّ إذا وصل المتكلّم إلى كلمة «يوم الجمعة» لاحظها بلحاظ آخر استقلالي وقّيدها ب «يوم الجمعة»، فاللحاظان مختلفان من حيث الزمان، بخلاف قولنا: «اضرب»، فإنّ الهيئة فيه لو كانت مقيدة بقيد مستفاد من نفسه لكانت ملحوظة في زمن واحد بلحاظين: أحدهما آلي والآخر استقلالي، لعدم انفصال القيد هنا كما في المثال المتقدم.

نعم، لو كان المرّة والتكرار مذكورين في الكلام منفصلين، كأن يقال:

«اضرب مرّة» أو «اضرب مكرراً» لرجع القيد إلى الهيئة بلا إشكال، لتعدّد زمن اللحاظين، كما في قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة».

إن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئة موضوعاً للبعث نحو الإيجاد المتّيد بالمرّة أو التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لحاظه آلياً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعاً للبعث نحو الإيجاد أو الإيجادات بالمعنى الحرفي فلا إشكال فيه، لعدم تقييد المعنى

الحرفي، وإن شئت قلت: كما يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يجوز وضعه لكثرات واستعماله فيها. قلت: ما ذكرت أمر ممكن، ولكنه خلاف الوجدان والارتكاز في الأوضاع، لشهادة الوجدان بأنه ليس لنا لفظ وضع للأفراد والكثرات من حقيقة واحدة، فلا- محيص في معقولية النزاع إِمَّا عن القول بإرجاع القيود المتنازع فيها في المقام إلى نفس المادة، بأن يقال: إنَّ لمادّة الأمر [٢٣٥] وضِعاً على حدة غير وضع المادّة في سائر الصيغ، فإذن نشك في أن ما وضعت له هل هو الماهية المقيّدة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٧

بقيد الوحدة، أو بقيد التكرار، أو نفس الماهية بدون أي قيد، أو القول بأن لصيغة الأمر [٢٣٦]، أي للمجموع من هيئتها ومادتها وضِعاً مستقلاً، والقيد يرجع إلى ما وضع هذا المجموع، لكن بلحاظ جزئه المادّي لا الصوري [٢٣٧]. هذا حاصل كلام الإمام قدس سره في المقام بتوضيح منّا.

واستدلّاه على عدم معقولية كون النزاع في الهيئة وإن كان جيداً، لكن النتيجة التي رتبها عليه بقوله: فلا محيص في معقولية النزاع إِمَّا عن القول بإرجاع القيود إلى المادّة أو إلى مجموع الصيغ، موهونه جدّاً، سيّما الشقّ الأوّل منها، للاتّفاق على أن معنى المادّة في جميع المشتقات واحد، فكيف نقول: إنَّ لمادّة الأمر وضِعاً على حدة غير وضع مادّة سائر المشتقات والصيغ؟! فعمل الالتزام بشقّها الثاني أهون، والله العالم بحقائق الامور.

الجهة الثانية: أن المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟ يؤيّد الأوّل ظهور نفس لفظي المرّة والتكرار فيه، والثاني أن هذا البحث كان ناشئاً عن أن الاصوليين رأوا كفاية الإتيان بفرد واحد طول العمر في بعض الواجبات، كحجّة الإسلام، ولزوم الإتيان بأفراد متعدّدة في بعضها الآخر، كالصلاة والصوم، فشكّوا فيما إذا لم يرد من قبل الشارع دليل على أحدهما، فاختلفوا في أن الصيغة المجرّدة عن القرينة تقتضي المرّة أو التكرار أو لا تقتضي واحداً منهما. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٨

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل [٢٣٨].

ما اختاره صاحب الفصول في المسألة

وذهب صاحب الفصول إلى أن النزاع لا يكون إلّا في المعنى الأوّل، لأنه لو اريد بالمرّة والتكرار الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا البحث تنميّة للبحث الآتي من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد، فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأمّا لو اريد بهما الدفعة والدفعات فلا علقه بين المسألتين، فإنّ للقائل بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعة أن يقول بأنّه للمرّة أو التكرار، بمعنى أنّه يقتضى وجوب إيجادها مرّة واحدة أو مراراً بالمعنى الذي سبق، وأن لا يقول بذلك، وكذا القائل بأنّه يتعلّق بالفرد دون الطبيعة، إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد [٢٣٩]، إنتهى.

الكلام حول نظريّة صاحب الفصول في المقام

وردّه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنه لا علقه بين المسألتين لو اريد بهما الفرد والأفراد أيضاً، فإنّ الطلب [٢٤٠] على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٥٩

وجودها في الخارج، ضرورة أن «الطبيعة من حيث هي ليست إلهي» لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، ولهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرّة والتكرار بالمعنيين وعدمها، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبّر بالفرد، لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلزم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه [٢٤١].

إنتهى كلامه.

وحاصله: أن القائل بالطبيعة في تلك المسألة قائل بتعلّق الأمر والطلب بوجودها، والمراد بالفرد والأفراد في المقام أيضاً هو الوجود الواحد والوجودات المتعدّدة، والقائل بالطبيعة هناك لو قال بالمرّة مثلاً هاهنا لكان معناه أن الفرد الواحد بما هو وجود الطبيعة مطلوب المولى، مع قطع النظر عن خصوصياته وتشخصاته الفرديّة، وأمّا القائل بتعلّق الأمر بالأفراد في تلك المسألة لو قال بالمرّة هاهنا لكان معناه أن الفرد الواحد مع ملاحظة جميع خصوصياته الفرديّة مطلوبه، وقس عليه القول بالتكرار.

أقول: ما ذهب إليه من أن الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بوجودها وإن كان صحيحاً، إلّا أن ما استدللّ به عليه - من قول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هي ليست إلهي» بتقريب دلالاته على أن الماهيّة لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة - باطل، لأنّ مرادهم أن الماهيّة من حيث هي ليست إلهي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٠

بالحمل الأوّل [٢٤٢]، لا بالحمل الشائع، والمقام من قبيل الثاني، لأننا لا ندعى أن المطلوبيّة جزء ماهيّة الصلاة مثلاً، بل نقول بأن الصلاة مصداق من مصاديق مطلوب المولى ومّحدة معه خارجاً.

وبالجملة: تعلّق الطلب بالطبيعة يكون مثل عروض البياض للجسم، فكما نقول: الجسم أبيض، بلحاظ عروض البياض له، نقول أيضاً: الصلاة مطلوبة، بلحاظ تعلّق الطلب بها، ولا ندعى أن الطلب دخيل في ماهيتها، كما لا يدعى أحد أن البياض دخيل في ماهيّة الجسم، فلا يصحّ التمسك بقول الفلاسفة:

«الماهيّة من حيث هي ليست إلهي» لإثبات عدم إمكان تعلّق الطلب بالطبيعة، لأنّ الفلاسفة أرادوا أن الماهيّة في مقام ذاتها ليست إلهي، ويسلب عنه في هذا المقام جميع ما لا دخل له في قوامها، وهذا لا ينافي أنّها بأوصاف خارجة عن حقيقة ذاتها محمولة عليها بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في الوجود.

على أنّه لا فرق بين تعلّق الطلب بالماهيّة وتعلّق الوجود بها بالنسبة إلى القاعدة الفلسفيّة المذكورة، لأنّ الماهيّة من حيث هي كما لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلك لا تكون موجودة ولا غير موجودة، كما اعترف به المحقّق الخراساني رحمه الله في مواضع اخرى من كلامه، فقول الفلاسفة: «الماهيّة من حيث هي ليست إلهي» لو سدّ طريق إضافة الطلب إلى الماهيّة لسدّ طريق إضافة الوجود إليها أيضاً، ولم ينحلّ إشكال تعلّق الطلب بالماهيّة بجعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦١

الوجود واسطةً بينهما، كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله.

فعلى هذا ماذا يدلّ على أن متعلّق الطلب أو البعث والتحرّيك هو الوجود؟

نسب إلى صاحب الفصول رحمه الله أنّه جزء مدلول الهيئة، فمفادها هو البعث والتحرّيك الاعتباري إلى الوجود.

وفيه: أنّه لا دليل عليه في معجم من معاجم اللغة، إذ لا يستفاد منها مزيد من البعث والتحرّيك الاعتباري.

والحقّ أنّ كون متعلّق الأمر هو الوجود يستفاد من طريق الدلالة الالتزامية العقليّة والعرفيّة، لا من طريق الدلالة الوضعيّة اللفظيّة.

توضيح ذلك: أنك إذا أدخلت ابنك في الدار قهراً بالبعث الحقيقي، ثم قلت:

«بعثت ابني إلى الدار» لم يكن في ألفاظ هذه الجملة من الوجود عين ولا أثر، ولكن العقل يفهم أن الذي تحقق إنما هو كون ابنك في الدار ووجوده فيها.

والأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى البعث والتحريك الاعتباري، فإنه وإن كان أمراً اعتبارياً، إلا أنه لا بد للاعتباريات أيضاً من أساس تتعلق به، ألا ترى أنه لا يعتبر الملكية بدون المالك والمملوك، ولا الزوجية بدون الزوجين، فإذا قال المولى مثلاً: «أضرب زيداً» فلا الهيئة تدل على وجود الضرب بالدلالة اللفظية ولا-المادة، بل يفهم عقلاً، فإن العقل إذا لاحظته يحكم بأن المولى بعث عبده إلى إيجاد الضرب، بل العرف أيضاً يحكم بذلك.

والحاصل: أن ما ذهب إليه المحقق الخراساني من أن القائلين بتعلق الأوامر بالطبائع أرادوا وجود الطبائع لا نفسها حق، لكن لا لما ذكره من القاعدة الفلسفية المتقدمة، ولا لما نسب إلى صاحب الفصول من الدلالة الوضعية اللفظية، بل لأجل الدلالة الالتزامية العقلية والعرفية كما تقدم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٢

التحقيق حول دلالة الأمر على المرة أو التكرار

وبذلك يظهر أنه لا مجال للقول بدلالة صيغة «افعل» على المرة أو التكرار، لأن كلام الاصوليين ظاهر في أن النزاع في الدلالة اللفظية حيث عنوانوا البحث بأن «صيغة الأمر هل تدل على المرة أو التكرار أم لا» فمحل النزاع بينهم إنما هو الدلالة اللفظية الوضعية، مع أن المرة والتكرار بمعنى الوجود الواحد والوجودات المتعددة، وقد عرفت أن الصيغة لا- تدل على أصل الوجود، لا بماذتها ولا بهيئتها، فضلاً عن دلالتها على وصفه، أعني قيد الوحدة والتعدد.

إن قلت: نعم، ولكن يمكن التمسك بحكم العقل لإثبات المرة أو التكرار- كما تمسكنا به لإثبات أصل الوجود- وإن كان خارجاً عن مورد نزاع الاصوليين، لما عرفت من أنهم يتنازعون في الدلالة الوضعية اللفظية لا في الدلالة الالتزامية العقلية.

قلت: لا مجال لهذا، فإن العقل وإن كان يحكم بكون متعلق الأمر وجود الطبيعة لا نفسها بالتقريب المتقدم، إلا أنه لا وجه لأن يحكم بأن هذا الوجود وجود واحد أو وجودات متعددة كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما ذهبنا إليه من ثبوت الوجود بالدلالة الالتزامية العقلية والعرفية.

وأما بناءً على ما نسب إلى صاحب الفصول من كونه جزء مدلول الهيئة فيمكن أن يقال: إن الوجود الذي هو مدلولها هل هو وجود واحد، أو وجودات متعددة، أو لا تدل على أحدهما، بل على أصل الوجود فقط.

ولكن كونه جزء مدلول الهيئة ممنوع كما عرفت، هذا أولاً.

وثانياً: سلمنا دلالتها على نفس الوجود، ولكن لا يمكن تسليم دلالتها على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٣

قيد الوحدة أو التكرار، فإنها تستلزم تقييد معنى الهيئة، وهو معنى حرفي ملحوظ بلحاظ آلي، وتقييده يستدعي أن يتعلق به اللحاظ الاستقلالي، ولا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد من جهة واحدة كما عرفت في كلام سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره. والحاصل: أنه لا مجال للقول بالمرة أو التكرار في المقام.

هل الإتيان بأفراد دفعية أمثال واحد أو متعدد؟

وعلى ما اخترناه من أن الصيغة تدل على البعث نحو الماهية من دون أن تدل على المرة أو التكرار فلا إشكال في تحقق الامتثال بإيجاد فرد منها، لأن الفرد تمام الماهية لا بعضها، ولا إشكال أيضاً في تحقق أصل الامتثال بإيجاد أفراد متعددة دفعةً. وإنما الإشكال في أنها هل تكون امتثالاً واحداً، فلا يستحق إلامثوبة واحدة، أو امتثالات عديدة، فيستحق ثوبات بعددها، أو هو تابع لقصد الممثل؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:

فذهب سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الأول [٢٤٣]، وسيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله إلى الثاني [٢٤٤]، ونسب إلى المحقق الخراساني رحمه الله أنه اختار الثالث في مجلس درسه وقال: إن هذا تابع لغرض المكلف، فإن أراد بإيجاد هذه الأفراد المتعددة العرضية امتثالاً واحداً يحسب له كذلك، وإن قصد به امتثالات متعددة يحسب له كذلك أيضاً. لكن ظاهر الكفاية أنه امتثال واحد مطلقاً [٢٤٥]، كما ذهب إليه الإمام رحمه الله. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٤

كلام الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

واستدل سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله على تعدد الامتثال بأن الطبيعة متكررة بتكثر الأفراد، فكل فرد محقق للطبيعة، ولما كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقييد بالمرة أو التكرار، فحينئذ إذا أتى المكلف بأفراد متعددة فقد أوجد المطلوب في ضمن كل فرد مستقلاً، فيكون كل امتثالاً برأسه، ونظير ذلك الواجب الكفائي، حيث إن الأمر فيه متعلق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي، وأما لو أتى به عدة منهم دفعةً يعد كل واحد ممثلاً، ويحسب لكل امتثال مستقلاً، لا أن يكون فعل الجميع امتثالاً واحداً [٢٤٦]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخميني رحمه الله في كلام السيد البروجردى قدس سره

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» بأن وحدة الامتثال وكثرته بوحدة التكليف وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها، ضرورة أنه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف أفراد من الطبيعة. وبالجملة: كلما كان التكليف متعدداً يتعدّد الامتثال والمخالفة أيضاً، ويترتب عليه تعدّد استحقاق المثوبة والعقوبة. وتعدّد التكليف قد يكون بتعدّد الخطاب والمتعلق، كما في «أقيموا الصلاة» اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٥

و «أتوا الزكاة» فالتكليف بإقامة الصلاة غير التكليف بإتيان الزكاة، وقد يكون بخطاب واحد متعلق بعام استغراقى، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» فإنه ينحل إلى تكاليف متعددة بتعداد أفراد العالم، وقد يكون بتوجيه الخطاب إلى أشخاص متعددة، بحيث يعد كل واحد منهم مكلفاً مستقلاً، كالواجب الكفائي، فإن التكليف فيه متعدّد بتعداد المكلفين، ويؤيده أنهم لو تركوه لعوقبوا جميعاً، فلو لم يكن التكليف متعدداً لما تعددت العقوبة. والتكليف ليس فيما نحن فيه متعدداً بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة.

وبما تقدّم ظهر بطلان قياس المقام بالواجب الكفائي، فإن التكليف هناك متعدّد بتعداد المكلفين كما عرفت آنفاً، ولكن لو أتى به بعضهم متقدماً على الباقيين يعد هو ممثلاً، ويسقط تكاليف الباقيين، إذ لم يبق مورد لامتثالهم، وأما لو أتى به عدة منهم دفعةً يعد كل واحد منهم ممثلاً للتكليف المتوجه إلى نفسه، ويستحق كل منهم مثوبةً مترتبةً على امتثاله [٢٤٧].

هذا حاصل كلام سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو كلام جيد.

نقد التفصيل المنسوب إلى المحقق الخراساني رحمه الله

وأما التفصيل المنسوب إلى صاحب الكفاية فهو أوضح بطلائاً من كلام سيدنا الاستاذ البروجردي رحمه الله، ضرورة أن وحدة الامتثال وتعدده لا يدوران مدار قصد المكلف، بل يدوران مدار وحدة التكليف وتعدده، كما عرفت. والحاصل: أن إيجاد أفراد عرضية من الطبيعة الأمور بها لا يعدّ إلامتثالاً واحداً. نعم، يمكن أن يقال: إن لهذا النحو من الامتثال مزية على ما يتحقق بفرد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٦ واحد، كمزية الصلاة في المسجد على الصلاة في البيت مع كون كل منهما امتثالاً واحداً. هذا كله فيما إذا أوجد الأفراد دفعةً.

البحث حول الإتيان بأفراد الأمور به الطولية

وأما إذا أوجد فرداً من الطبيعة فهل له أن يأتي بفرد آخر بدلاً عن الأول، فيتبدل الامتثال الأول بامتثال آخر، أو يأتي به بداعي أن يكون كلا الفردين امتثالاً واحداً، أم لا؟ [٢٤٨]

كلام صاحب الكفاية في المسألة

فصل المحقق الخراساني رحمه الله في ذلك بين ما إذا حصل الغرض الأقصى بالامتثال الأول، وبين ما إذا لم يحصل بقوله: والتحقيق أن قضية الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها [٢٤٩] مرة في ضمن فرد أو أفراد ... لا- جواز الإتيان بها مرة أو مرّات، فإنه مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامّة لحصول الغرض الأقصى [٢٥٠]، بحيث يحصل بمجرد، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر [٢٥١]، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٧ من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامّة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ، فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحته بتبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك [٢٥٢] قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء [٢٥٣]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه خلط بين غرض المولى المترتب على وجود الأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه، كتمكّنه من الماء في المثال، وبين غرضه المترتب على فعل نفسه، كرفع العطش أو حصول الطهارة، حيث إنهما يتوقّفان على فعل نفسه، وهو الشرب أو التوضي زائداً على وجود الأمور به، ومن الطبيعي أن المكلف لا يكون مأموراً بإيجادهما، بل هما خارجان عن تحت قدرته واختياره، فالواجب على المكلف ليس إلتامكين المولى من الشرب أو التوضي، بتهيئة مقدّماتهما له، وهو يحصل بمجرد الامتثال الأول. وكيف كان، فإن حصل الغرض المترتب على وجود الأمور به بالامتثال الأول وسقط الأمر فلم يعقل الامتثال الثاني إلتاشريعاً، وإن لم يحصل وجب الإتيان بفرد آخر ثانياً، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجواز الامتثال الثاني أصلاً.

هذا تمام الكلام في المرّة والتكرار.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٦٩

في الفور والتراخي

المبحث الثامن: في الفور والتراخي

إشارة

لا يخفى عليك أنّ المراد بدلالاتها على التراخي هو تقييد مدلولها به، بحيث يكون التراخي واجباً لا جائزاً، كما أنّ المراد بدلالاتها على الفور أيضاً ذلك، والمراد بعدم دلالتها على أحدهما عدم كون مدلولها مقيداً بالفور ولا بالتراخي. فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ قضية إطلاقها جواز التراخي ليس قولاً به. وجميع ما مرّ في مبحث المرّة والتكرار حول أنّ النزاع هل هو في تقييد المادّة أو الهيئة أو الصيغة المركّبة منهما جارٍ هنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

نعم، لا يجري هاهنا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره في تلك المسألة من امتناع تقييد الهيئة بالتكرار، مستدلاً بأنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث المتعدّد على نحو التأسيس، وعدم جريانه في المقام واضح لا يحتاج إلى البيان. وأمّا ما أفاده في آخر كلامه من أنّ تقييد الهيئة بالمرّة أو التكرار مستلزم لتعلّق لحاظين مختلفين بشيء واحد فهو جارٍ في المقام أيضاً، كما يجري هنا سائر المباحث المتقدّمة هناك، فلا نزيل الكلام بتكرارها. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٠

بيان ما هو المختار في المسألة

والحقّ ما عليه المحقّقون من عدم دلالتها على الفور ولا على التراخي. لأنّ المتبادر منها هو البعث والتحرك الاعتباري إلى الماهية، فلا تدلّ عليهما لا بهيئتها ولا بمادّتها، ولا بدّ في التقييد بأحدهما من دلالة اخرى.

بيان أدلة القائلين بالفور ونقدنا

وكلّ من ذهب إلى الفور تسلّم أيضاً عدم دلالة الصيغة عليهما لغه، ولكنهم أقاموا أدلّة خارجيّة لإثبات وجوب الفور في خصوص الأوامر الشرعيّة:

منها: أنّ العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علته التكوينيّة، فكذلك المأمور به لا بدّ من إتيانه عقيب الأمر فوراً، لأنّ الأمر سبب شرعيّ لتحقيق المأمور به. وقد عرفت في مبحث التعييدي والتوصيلي أنّ هذا ما ذهب إليه المحقّق الحائري رحمه الله [٢٥٤].

وفيه: أنّ تشبيه التشريع بالتكوين مطلقاً بحيث يكون وجه الشبه جميع الأوصاف الموجودة في المشبّه به لا دليل عليه، بل ممنوع، لما عرفت [٢٥٥] من أنّ عدم انفكاك المعلول عن علته إنّما هو لكون العلة التامة كافيّة في تحقّقه، فلا يعقل الانفكاك. نعم، قد يزيل الخالق «جلّ جلاله» علّيتها، كما أزالها عن النار في قصّة إبراهيم عليه السلام.

وأما انفكاك المعلول عن علته مع بقاء العلية فغير معقول. هذا في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧١

التكوينية.

وأما البعث والتحرك الاعتباري الذي هو من التشريعات فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالي، بل هو واقع في الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع قبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب قبله حالي ولكنّ الواجب استقبالي [٢٥٦].

فلا يصحّ قياس التشريع بالتكوين لإثبات وجوب الفور في امثال الأوامر الشرعية.

ومنها: بعض الآيات، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» [٢٥٧]، وقوله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» [٢٥٨].

وتقريب الاستدلال بآية الاستباق أنها ظاهرة في وجوب الاستباق إلى الخيرات التي منها الإتيان بالمأمور به، وأما آية المسارعة فتقريب الاستدلال بها أنّ المراد هو المسارعة إلى سبب المغفرة، لأنّ نفس المغفرة هي فعل الله سبحانه، ولا يعقل الأمر بالمسارعة إلى فعل الغير، وعليه فسبب المغفرة عامّ يشمل التوبة وفعل المأمور به، لأنه أيضاً يوجب المغفرة بمقتضى قوله تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» [٢٥٩].

ويمكن الجواب عن الاستدلال بالآيتين بوجوه:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٢

١- أنّ الأمر في آية المسارعة إرشادي، فلا يستفاد منه الوجوب الشرعي، والدليل على إرشاديته أنّ قوله تعالى: «وَجَنِّهْ عَزْضَهَا السَّيِّئَاتِ وَأَتِ الْأَرْضُ» معطوف على «مَغْفِرَةٍ»، والعطف ظاهر في كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه غير مفسّر له، وعلى هذا فالأمر بالمسارعة إلى الجنة إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إليها بالإتيان بالتكاليف الشرعية، إذ لا يمكن القول بأنّ لنا مضافاً إلى التكاليف المتعلقة بالواجبات - كالصلاة والصوم ونحوهما - تكليفين مولويين آخرين: أحدهما: وجوب المسارعة إليها، والآخر وجوب المسارعة إلى الجنة، فتعلّق الأمر بالمعطوف في الآية إرشادي بلا إشكال، فلا محالة كان تعلّقه بالمعطوف عليه أيضاً كذلك، لعدم تكرر، فلا يمكن إرادة المولوية منه بالنسبة إلى المعطوف عليه، والإرشادية بالنسبة إلى المعطوف.

بخلاف قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» [٢٦٠] حيث إنّ الأمر الأول إرشادي والثاني مولوي.

هذا الجواب مختصّ بآية المسارعة، ولا يجري في آية الاستباق.

٢- أنّ الآيتين تختصّان بالواجبات الكفائية.

توضيح ذلك: أنّ «سارعوا» من باب المفاعلة، وهو بين الاثنين، فلا بدّ من أن يكون متعلّقه شيئاً قابلاً للمسابقة والمسارعة إليه، وهذا ينحصر في الواجبات الكفائية التي تركها يوجب استحقاق الجميع للعقوبة، وفعلها لا يوجب إلّا استحقاق الفاعل فقط للمثوبة، فالله سبحانه أراد أن يتحقّق المسارعة بين المكلفين في هذه الواجبات بحيث يجتهد كلّ منهم أن يسبق إليها غيره وينال إلى ثوابها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٣

وآية الاستباق وإن لم تكن بهيئتها مقتضية لذلك، حيث إنّ باب الافعال لا يقتضى كون الفعل بين الاثنين، إلّا أنّها بما دلتها تقتضيه، لأنّ السبق في مقابل الحقوق، فلا يصدق إلّا فيما إذا كان في مقابل السابق لاحق.

لا يقال: إذا دلّت الآيتان على وجوب الفور في الواجبات الكفائية، فبعدم القول بالفصل يتمّ المطلوب في الواجبات العينية أيضاً.

فإنّه يقال: إنّ صيغة «افعل» وإن كانت ظاهرة في الوجوب لو خليت وطبعها، إلّا أنّ لنا في المقام قرينه على عدم كونها في الآيتين للوجوب، وهي أنّ وجوب المسارعة والاستباق هاهنا يستلزم أن يستحقّ كلّ من سبق غيره إلى فعل واجب من الواجبات الكفائية مثبوتين: إحداهما لإطاعة الأمر المتعلّق بنفس ذلك الواجب، والاخرى لإطاعة الأمر المتعلّق بالمسارعة والاستباق إليه، وهذا واضح البطلان.

فلا بدّ من حمل الآيتين على الاستحباب حتّى في موردهما الذي هو الواجبات الكفائية. هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا دلالتهما على الوجوب، ولكن دلالتهما على الفور ممنوعة، لأنّه غير المسارعة والاستباق، ألا ترى أنّه لو مات صدقك مثلاً ولم يطّلع على موته غيرك، ولكنك لم تقم بتجهيزه بمجرد اطلاعك على موته، بل أخرت تجهيزه ثلاثة أيام مثلاً، لصدق على فعلك الواقع في اليوم الثالث المسارعة والاستباق دون الفورية؟

وحاصل هذا الجواب الثاني: أنّ مورد الآيتين هو الواجبات الكفائية أولاً، ولا- تدلّان على الوجوب ثانياً، ولا- ملازمة بين وجوب المسارعة والاستباق وبين وجوب الفور ثالثاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٤

٣- أنّه لا ريب في دلالة آية الاستباق على العموم، لأنّ «الخيرات» جمع محلّي باللّام، وهو يفيد العموم، ولكنّ الخيرات لا تنحصر في الواجبات، بل تعمّ المستحبات أيضاً، ولا يمكن القول بوجوب الفور في المستحبات، فالأمر دائر بين خروجها من الآية تخصيصاً، بل خروج كثير من الواجبات، بل أكثرها، لعدم وجوب الفور فيها أيضاً، وبين حمل الأمر على الاستحباب، والأوّل يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أولاً، ولسان الآية أب عن التخصيص ثانياً، فلا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب.

وأما آية المسارعة فلا تفيد العموم أصلاً، لأنّ كلمة «مغفرة» فيها نكرة موصوفة، فكأنّه قال: «وسارعوا إلى مغفرة موصوفة بأنّها من ربكم»، ولا ريب في عدم دلالة النكرة الموصوفة على العموم.

إن قلت: الآية من قبيل النكرة المضافة، لما تقدّم في توجيه الاستدلال بها من أنّ المراد «سارعوا إلى سبب المغفرة من ربكم»، لما عرفت من أنّه لا يعقل الأمر بفعل الغير.

قلت: أولاً: فعل الغير على قسمين: قسم لا يرتبط بالمأمور أصلاً، فلا يعقل تعلق الأمر به، كالخلق الذي هو فعل الله تعالى، ولا صلة له بالإنسان أصلاً، وقسم يرتبط به، وهذا لا مانع من تعلق الأمر به، والمقام من قبيل الثاني، لأنّ المغفرة وإن كانت فعل الله سبحانه، إلّا أنّ لها ربطاً بفعل الإنسان، فلا نحتاج على هذا إلى تقدير مضاف في الآية.

وثانياً: أنّ النكرة المضافة أيضاً لا تفيد العموم.

على أنّها لو كانت مفيدة له فالقدر المتيقّن منه ما إذا كان المضاف والمضاف إليه كلاهما مذكورين في الكلام، وأمّا في مثل المقام الذي ظاهره من قبيل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٥

النكرة الموصوفة وباطنه من قبيل النكرة المضافة بلحاظ اللفظ المقدّر فهل يعامل معه معاملة الأولى؟ فلا يفيد العموم، أو الثانية؟ يفيد، يحتاج إلى تأمل فيما تقتضيه أدبيات العرب لكي يتّضح الحال في المسألة.

ويؤيد عدم دلالتها على العموم اختلاف المفسّرين في تفسير المغفرة، فقال بعضهم: المراد بها الصلوات اليومية، وقال بعض آخر: هي صلاة الجماعة والحضور في الصلوة الأولى منها، وقيل: هي تكبيرة الإحرام من قبل المأمومين عقب تكبيرة الإمام، وقيل: هي الجهاد في سبيل الله، وفسرها بعضهم بالتوبة، وبعضهم بالإخلاص، إلى غير ذلك، فلو كان لها عموم لم يعدل المفسّرون عنه إلى المصاديق.

وبالجملة: لا تدلّ آية المسارعة على العموم حتّى يدعى شمولها لجميع الواجبات ويستنتج وجوب الفور فيها.

على أنّها لو دلّت على العموم لتوجّه إليها الإشكال المتقدّم في آية الاستباق، لشمولها للمستحبات أيضاً، لأنّها سبب للمغفرة كالواجبات [٢٦١]، فلا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب، وإلّا لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أولاً، ولسان الآية أب عن التخصيص ثانياً، كما تقدّم في آية الاستباق أيضاً.

ثمّ ربما استشكل على الاستدلال بآية الاستباق بأنّ فيها قرينة عقلية دالّة على عدم إرادة الوجوب، وهي أنّ وجوب الاستباق يستلزم عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك: أن الاستباق يكون بمعنى التقديم، «فاستبقوا الخيرات» أي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٦

قدّموها، وحيث إن تقديم شيء يلزم تأخير شيء آخر، ولم يلحظ في الآية تقديم الخيرات على غيرها، فلا محالة يريد تقديم بعض الخيرات على بعضها الآخر، على أن المكلف أيضاً لا يقدر على غير ذلك في مقام العمل، فإنه لا يتمكّن من الجمع بين جميع الخيرات في زمن واحد، فالاشتغال ببعضها فوراً يوجب تحقّق سائرهما في الأزمنة اللاحقة، فلم يتحقّق الاستباق بالنسبة إليها، مع أنه لا مزيّة للخيرات السابقة على الخيرات اللاحقة، لأن ملاك وجوب الاستباق إنما هو نفس الخيريّة، وهذا موجود في جميعها، فيلزم من وجوب الاستباق إلى بعض الخيرات عدم وجوب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وفيه أولاً: أن الآية ظاهرة في ملاحظة السبق واللحق بالنسبة إلى المكلفين في كلّ واحد واحد من الخيرات، لا بالنسبة إلى أفراد الخيرات بملاحظة جميعها معاً، فإنه خلاف الظاهر جداً، ولذلك قلنا باختصاص الآية بالواجبات الكفائية.

وثانياً: أن القرينة العقلية لا توجب رفع اليد عن ظهور الآية في الوجوب، بل توجب كون المقام من مصاديق باب التراحم، فإن كان بعض الخيرات معلوم الأهميّة أو محتملها فلا بدّ من تقديمه، وإلا فيتخيّر بينها، كما هو مقتضى باب التراحم.

على أن المستشكل لم يبيّن المراد من الآية بعد عدم إرادة الوجوب منها.

فإن كان غرضه حملها على الاستحباب فالإشكال متوجّه إليه أيضاً طابق النعل بالنعل، فإن استحباب الاستباق إلى بعض الخيرات مستلزم لعدم استحباب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٧

وإن كان غرضه حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاستباق إلى الخيرات، فمضافاً إلى ورود الإشكال عليه أيضاً، يرد عليه أن الأمر لا يكون إرشادياً إلّا إذا كان متعلّقاً بنفس ما تعلق به حكم العقل، والمقام ليس كذلك، لأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات في مقابل تركها أو الاشتغال بغيرها، ولكن لا يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالقياس إلى بعضها الآخر كما هو مفروض هذا المستشكل في تفسير الآية الشريفة.

وحاصل ما تقدّم أن الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، لا وضعاً، ولا بدلالة خارجيّة.

تتمّة

بناءً على القول بالفور بأحد النحويين، فلو عصى المكلف وأخلّ بالفوريّة فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به في الزمان الثاني والثالث وهكذا، أم يسقط التكليف رأساً؟ وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هل هو وحدة المطلوب أو تعدّده [٢٦٢]؟ هذا بحسب مقام الثبوت. ولا دليل على إثبات أحد الطرفين.

فيكون المرجع هو الإطلاق القاضى بعدم الوجوب في الزمن الثاني لو تمّت مقدّمات الحكمة، لأنّ أصل ثبوت التكليف كما يحتاج إلى البيان، كذلك ثبوته في الزمن الثاني أيضاً يحتاج إليه، وفرض أنه لم يبيّن مع كونه في مقام البيان، فلا يثبت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٨

وإلّا فالمرجع عندي هو الاستصحاب، فإنّ المقام من مصاديق القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنّ منشأ الشكّ هو أن التكليف الذي كان ثابتاً قطعاً هل كان بنحو وحدة المطلوب أو تعدّده، والتكليف مرتفع قطعاً على الأوّل، وبقاٍ جزماً على الثاني، فيستصحب.

هذا تمام الكلام في الفور والتراخي، وبه تمّ مباحث الفصل الثاني.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٧٩

في الأجزاء

الفصل الثالث في الإجزاء

البحث حول عنوان المسألة

إنَّ المحقّق الخراساني رحمه الله عنون البحث بأنَّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ [٢٦٣] ولكنَّ صاحب الفصول عنونه بأنَّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟ [٢٦٤] وما ذكره صاحب الكفاية عنوان صحيح معقول، لكنّه لا يرتبط بمباحث الألفاظ التي ذكره في ضمنها، وأمّا عنوان صاحب الفصول فهو وإن كان من مصاديق مباحث الألفاظ إلّا أنّه محلّ إشكال.

توضيح ذلك: أنّ «الاقضاء» بناءً على عنوان صاحب الكفاية، بمعنى السببية، فيكون المعنى أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج على وجهه هل هو سبب للإجزاء - أى لعدم وجوب الإعادة والقضاء - أم لا؟ وهذا بحث معقول صحيح عند جميع المتنازعين في المسألة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٠

وأما بناءً على ما ذكره صاحب الفصول ف «الاقضاء» بمعنى الدلالة، فيكون المعنى أنّ الأمر بالشىء هل يدلّ على أنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به لا يجب عليه الإعادة والقضاء أم لا؟

والدلالات اللفظية ثلاثة على ما قال به المنطقيون: المطابقة، والتضمّن، والالتزام.

ولا ريب في انتفاء الاولى في المقام، ضرورة أنّا حينما نسمع قوله تعالى:

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٢٦٥] مثلاً لا يتبادر إلى أذهاننا أنّ المخاطبين إذا أتوا بالصلاة على وجهها لا يجب عليهم الإعادة والقضاء، فأين الدلالة المطابقة؟

على أنّه تقدّم أنّ صيغته «افعل» تدلّ على الوجوب، ولو كان ما جاء في عنوان الفصول تمام مدلولها للزم خروج الوجوب عن المدلول رأساً.

وأما الثانية - أعنى الدلالة التضمينية - فيرد عليها أيضاً الإشكال الأوّل، وهو عدم تبادر ما ذكره صاحب الفصول بما أنّه جزء المدلول، ضرورة أنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مثلاً لا يدلّ إلّا على وجوب إقامة الصلاة، وأمّا مسألة أنّ المكلف إذا أتى بها لا يجب عليه الإعادة والقضاء فهي أجنبيّة عن مدلول الآية.

وأما الالتزام فيمكن توجيهه بأنّ الصيغة تدلّ بالدلالة الالتزامية على وجود مصلحة في المأمور به، والعقل يستقلّ بأنّ المكلف إذا أتى به بجميع أجزائه وشرائطه حصل تلك المصلحة، فلا يجب عليه الإعادة والقضاء، فيتّم المطلوب، وهو دلالة الأمر على الإجزاء بالدلالة اللفظية الالتزامية.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ بعض الناس كالشاعرة ينكرون كون الأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨١

والنهي تابعين للمصلحة والمفسدة الموجودتين في المأمور به والمنهى عنه، بل القائلون به أيضاً لا يقولون به في جميع الموارد، ألا ترى أنّ صاحب الكفاية رحمه الله قال: قد لا تكون في متعلّق الأمر مصلحة، ولا في متعلّق النهي مفسدة، بل المصلحة في نفس الأمر والنهي، كالأوامر الاختبارية والاعتذارية [٢٦٦].

وثانياً: أنّهم اختلفوا في أنّ الدلالة الالتزامية اللفظية هل هي مختصة بما إذا كان اللزوم بيناً بالمعنى الأخصّ، أى الذى يلزم فيه تصوّر اللازم بمجرد تصوّر الملزوم [٢٦٧]، أو تعمّ البين بالمعنى الأعمّ أيضاً، وهو الذى ينتقل فيه الذهن إلى الملازمة بعد تصوّر اللازم والملزوم كليهما، والمقام على فرض تحقّق الملازمة من قبيل الثانى، أعنى اللزوم البين بالمعنى الأعمّ، إذ لا ينتقل أذهاننا إلى الملازمة بين الأمر وبين المصلحة الواقعة في متعلّقه إلّا بعد تصوّر كليهما، وقد عرفت أنّهم اختلفوا في كونه من مصاديق الدلالة اللفظية

الالتزامية.

والحاصل: أن الصحيح ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله في عنوان المسألة، وإن كان خارجاً عن مباحث الألفاظ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٢

تحرير محل النزاع

إذا عرفت هذا فاعلم أن تحقيق المقام يستدعي الكلام في موضعين:

الأول: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى أو الثانوي أو بالأمر الظاهري [٢٦٨] هل يقتضي الإجزاء عن التعبد بنفس ذلك الأمر ثانياً أم لا؟

وبعبارة أخصر وأجمل: الإتيان بالمأمور به بكل أمر هل يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟

الثاني: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يقتضي الإجزاء عن التعبد بالأمر الاختياري أو الواقعي أم لا؟ فلو قلنا بالإجزاء فلا يجب على من صلى متممًا لفقد الماء أن يعيد صلاته في الوقت أو يقضيها خارجه بالطهارة المائية بعد وجدان الماء، وكذا لا يجب على من صلى الجمعة في يومها متممًا كآ بخبر موثق دال على وجوبها أو باستصحاب الوجوب أن يصلي الظهر أداءً في الوقت، وقضاءً خارجه بعد كشف الخلاف وعلمه بأن صلاة الظهر كانت واجبة لا الجمعة، وأما لو قلنا بعدم الإجزاء لوجب عليه الإعادة والقضاء بعد وجدان الماء في الصورة الاولى، وصلاة الظهر أداءً أو قضاءً بعد كشف الخلاف في الصورة الثانية.

والفرق بين الموضعين من وجهين:

١- أن الموضع الأول من هذا البحث يعم الأوامر الثلاثة: الواقعي الاختياري، والواقعي الاضطراري، والظاهري، بخلاف الموضع الثاني، فإنه مختص بالقسمين الأخيرين ولا يعم الأمر الواقعي الاختياري كما هو واضح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٣

٢- أن البحث في الموضع الأول عقلي، فإن العقل هو الذي يحكم بأن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء عن التعبد بأمره ثانياً أو لا يقتضي، بخلاف الموضع الثاني، إذ لا مجال للعقل بأن يحكم - بعد رفع العذر - بوجوب الإعادة والقضاء أو عدم وجوبهما فيما إذا صلى المكلف متممًا، وكذا فيما إذا انكشفت مخالفة الأمانة أو الأصل للواقع، بل لا بد هاهنا من ملاحظة دليل الأمر الاضطراري، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» ودليل حجته الأمارات، كجمله «صدق العادل» مثلًا الدالة على حجته خبر الواحد، ودليل حجته الاستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وملاحظة أن هذه الأدلة هل تدل على أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري يقتضي الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري والواقعي أم لا؟ فالبحث في الموضع الثاني لفظي لملاحظة الأدلة اللفظية فيه.

والعنوان الجامع لكلا- الموضعين هو قولنا: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا» كما عتب به صاحب الكفاية، فلا يحتاج كل واحد منهما إلى عنوان من البحث مختص به.

ثم لا يخفى عليك أن المهم في مبحث الإجزاء إنما هو الموضع الثاني منه، وأما الموضع الأول فلا ريب ولا خلاف بيننا في الإجزاء فيه، لاتفاق الكل على أن الإتيان بالمأمور به بكل أمر يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر. نعم، خالفنا فيه بعض الأشاعرة.

إن قلت: إذا كان المهم في هذا البحث هو الموضع الثاني فقط، وتقدم أنه بحث لفظي لا عقلي فعمل المناسب له هو العنوان المذكور في «الفصول» لا ما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٤

في «الكفاية»، لما تقدم من كون ما ذكره صاحب الفصول مربوطاً بمباحث الألفاظ دون ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله.

قلت: كلاً، فإنَّ صاحب الفصول جعل البحث في دلالة صيغة الأمر على الأجزاء، وما تقدّم منّا بالنسبة إلى الموضوع الثاني إنّما هو لفظية النزاع بلحاظ كون البحث فيه عن مقدار دلالة دليل اعتبار الأمر الاضطراري أو الظاهري، لا عن مقدار دلالة نفس الأمر، فاللفظ الذي في كلامه مغاير للفظ الذي نحن أردناه.

إذا عرفت هذا فلا بأس بتقديم امور قبل الخوض في تفصيل المقام تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله.

بيان المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر- كما قال صاحب الكفاية- أنّ المراد من «وجهه» في العنوان هو النهج الذي ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة.

لا خصوص الكيفية المعبرة في المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً، وهو بعيد [٢٦٩].

وأما استشكله عليه بقوله: «مع أنّه يلزم خروج التعدييات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً» [٢٧٠] فلا يتم.

لأنّ أوّل من قال باستحالة أخذ قصد القربة في المأمور به هو الشيخ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٥

الأعظم الأنصاري رحمه الله، وتبعه في ذلك تلامذته منهم المحقّق الخراساني رحمه الله، وأمّا من تقدّم على الشيخ من الاصوليين فاعتقدوا بأنّ قصد التقرب من قيود المأمور به شرعاً، فكيف يصح الاستدلال على أنّ المراد من «وجهه» في عنوان البحث ما ذكره، لا خصوص الكيفية المعبرة في المأمور به شرعاً بأنّه مستلزم لخروج التعدييات عن حريم النزاع!؟

ولكن مع ذلك لا يصح أن يُراد من «وجهه» خصوص الكيفية المعبرة في المأمور به شرعاً، لبعده كونه قيداً توضيحياً كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

كما لا يصح أن يراد به الوجه [٢٧١] المعبر عند بعض الأصحاب، فإنّه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات [٢٧٢]، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه كما لا يخفى [٢٧٣].

حول كلمة «الاقتضاء»

ثانيها: قال المحقّق الخراساني رحمه الله: الظاهر أنّ المراد من «الاقتضاء» هاهنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، لأنّ الدلالة إنّما هي صفة للألفاظ مع أنّ الموضوع في عنوان البحث هو الإتيان بالمأمور به، وهو ليس بلفظ.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٦

الاختياري أو الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الأجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: النزاع فيهما أيضاً إنّما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل هو علّة عقلاً للأجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختياري أو الواقعي أم لا؟ غاية أنّ سبب هذا النزاع إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للأجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالاته؟ بخلاف النزاع في أجزاء الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، حيث إنّ لا يرتبط بدلالة الأدلة اللفظية أصلاً.

وبالجملة: النزاع في كلا الموضوعين إنما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مؤثر في الإجزاء وعلّة له عقلاً أم لا، وإن كان هذا النزاع في أحدهما مسبباً عن نزاع لفظي آخر دون الآخر [٢٧٤].
هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله في المقام

واعترض عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:
ليس الاقتضاء الواقع في تحرير محلّ البحث بمعنى العليّة والسببية بحيث يكون إتيان المأمور به في الخارج بحدودها [٢٧٥] مؤثراً في الإجزاء بأيّ معنى فسّر، وظنّي أنّ ذلك واضح؛ لانتفاء العليّة والتأثير في المقام، سواء فسّر الإجزاء بالمعنى اللغوي أعني الكفاية أم بشيء آخر من سقوط الأمر أو
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٧

الإرادة، أمّا على الأول: فلأنّ الكفاية عنوان انتزاعي لا يقع مورد التأثر والتأثير، والعجب من المحقق الخراساني حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العليّة وبين القول بأنّ الإجزاء هو الكفاية. وأمّا على الثاني: فلأنّ الإتيان ليس علّة مؤثّرة في سقوط الأمر، كما أنّ السقوط والإسقاط ليسا من الامور القابلة للتأثير والتأثر الذين هما من خصائص التكوين، وأمّا الإرادة فالأمر فيها أوضح، لأنّ الإتيان لا يصير علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا في الإرادات التكوينية ولا في المولوية التي يعبر عنها بالتشريعية، إذ تصوّر المراد بما أنّه الغاية والمقصود مع مبادٍ اخر علمه لانقذاح الإرادة في لوح النفس، كما أنّه بنعت كونه موجوداً في الخارج من معاليل الإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علته [٢٧٦].

وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها، بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدء الأمر معيئة ومحدودة بحدّ خاصّ، فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء، لا أنّ لها بقاءً والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها كما هو قضية العليّة، كما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفد اقتضاء بقائه، فيسقط لذلك، كما هو الحال في إرادة الفاعل المتعلقة بإتيان شيء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة، لانتهاء أمدها، لا لعلية الفعل الخارجي لسقوطها. والأولى دفعاً للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجزئ، أو لا [٢٧٧]؟ فتدبر.
إنتهى كلامه قدس سره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٨

بيان الحق في المسألة

وفيه: أنّه وإن كان كلاماً حسناً بالنسبة إلى العليّة الفلسفية، حيث إنّ لابدّ فيها من كون العلّة والمعلول أمرين واقعيين، وأمّا بالنسبة إلى العليّة الشرعية التي هي محلّ النزاع فلا، ألا ترى أنّه يقال في الشريعة: الكزيّة سبب لاعتصام الماء، وإتلاف مال الغير سبب للضمان، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، إلى غير ذلك، مع أنّ المعلول في جميعها أمر اعتباري، بل العلّة أيضاً كذلك في المثال الأوّل.
وكون الاقتضاء في المقام بمعنى السببية الشرعية لا الفلسفية واضح بالنسبة إلى الموضوع الثاني من البحث، لما تقدّم من أنّ أساس النزاع فيه في مفاد الأدلّة الشرعية، حيث نتكلّم في أنّ دليل اعتبار الأمر الاضطراري والظاهري هل يدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بهما علّة للإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري والواقعي أم لا؟ فالبحث لفظي شرعي لا عقلي.

أمّا بالنسبة إلى الموضوع الأوّل فلأنّ البحث فيه وإن لم يكن إلّا عقلياً، ولكنّه لا يجب أن يكون حكم العقل قائماً على امور واقعية، بل يمكن أن يكون قائماً على أمر اعتباري، ألا ترى أنّ العقل يحكم بلزوم اطاعة المولى مع أنّه قائم على البعث والتحرّيك الاعتباري من

قبل المولى، فلا إشكال هاهنا أيضاً في أن يحكم العقل بسبب الإتيان بالمأمور به للإجزاء، وإن كان الإجزاء بمعنى الكفاية التي هي أمر اعتباري.

وبعبارة أخرى: العلية والتأثير في كلام المحقق الخراساني إنما هي في مقابل الكشف والدلالة التي هي مربوطه باللفظ، لا بمعنى العلية الفلسفية كي تقاس عليها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٨٩

معنى «الإجزاء» في المقام

ثالثها: الظاهر أن الإجزاء هاهنا بمعناه لغوياً، وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفي عنه، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٢٧٨]. هذا ما يصل إليه البصير المتأمل في كلمات الفقهاء والاصوليين.

لكن الجمود على ظهورها البدوي ربما يوهم أن لهم فيه اصطلاحاً خاصاً، فإنهم فسروه تارة ب «إسقاط التعبد به ثانياً» وأخرى ب «إسقاط القضاء».

وضمير «به» في التفسير الأول راجع إلى «الأمر» الذي تدل عليه كلمة «المأمور به» المذكور في عنوان البحث، ففيه نوع استخدام بالنسبة إلى الموضوع الثاني من البحث [٢٧٩]، ضرورة أن المراد بالضمير الأمر الواقعي والاختياري، وبمرجه الأمر الظاهري والاضطراري.

ثم إنه لا يخفى أن «التعبد به ثانياً» المذكور في التفسير الأول أعتم من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه. وأما بناءً على التفسير الثاني فيختص محل النزاع بالقضاء فقط، إلا أن يكون مرادهم ب «إسقاط القضاء» إسقاط الإتيان بالمأمور به، فيعم الأداء أيضاً، ويؤول التفسيران إلى معنى واحد.

والمحقق الخراساني رحمه الله ظن أن التفسير الأول منحصر في الأمر الواقعي الأولي، والثاني في الأمرين الاضطراري والظاهري [٢٨٠]. اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٠

وهو باطل، إذ كل من التفسيرين يجري في جميع الأوامر الثلاثة.

ولعله أراد أن ينفي الاستخدام من التفسير الأول، حيث إن الأمر الواقعي الأولي لا يجري في الموضوع الثاني من البحث. ولكنه غفل عن أن الأمرين الاضطراري والظاهري وإن كانا يجريان فيه، إلا أنهما يجريان في الموضوع الأول أيضاً كما عرفت سابقاً، فلا يجب لأجل الفرار من الاستخدام تخصيص التفسير الأول بالأمر الواقعي الأولي. كما أنه لا وجه لتخصيص التفسير الثاني بالأمر الاضطراري والظاهري كما هو واضح.

الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار

رابعها: أن الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى، فإن البحث هناك صغرى بالنسبة إلى هذه المسألة، فإننا كنا نبحت هناك في أن المأمور به هل هو مقيد بالمرة أو بالتكرار [٢٨١]، أو ليس مقيداً بواحد منهما، وأما هنا فنبحت في أن الإتيان بالمأمور به على وجهه - أي مع جميع خصوصياته التي منها تقيده بالمرة أو التكرار على القول بهما - هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وكل من الباحثين في تلك المسألة يتمكن من اختيار ما شاء من القولين في المقام، فهما مسألتان مستقلتان.

مضافاً إلى أن الأقوال هناك كانت ثلاثة، بخلاف المقام، إذ ليس هنا أكثر من قولين، بل لا يعقل القول الثالث، إذ لا يمكن نفي اقتضاء الإجزاء ونفي عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩١

اقتضائه كليهما، وهذا شاهد آخر على استقلال المسألتين.

وأما الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن البحث في تلك المسألة لفظي وفي المقام عقلي [٢٨٢].

وفيه أولاً: أنك قد عرفت أن القسم المهم من البحث هاهنا أيضاً لفظي [٢٨٣].
وثانياً: أن الفرق المذكور ليس فرقاً ماهوياً.

والحق أن الفرق بين المسألتين ذاتي ماهوي، فإن موضوع البحث هاهنا هو الإتيان بالمأمور به، وهناك تركه، لأننا نبحت هنا في أن المكلف إذا أتى بالمأمور به بجميع خصوصياته المعتبرة فيه فهل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وفي تلك المسألة نتكلم في أنه إذا تركه في الوقت فهل يدل على وجوب القضاء نفس الأمر الدال على وجوب الأداء أم دليل آخر؟

حول تعدد الأمر ووحدته

خامسها: ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أن لنا أوامر ثلاثة: ١- واقعي أولي، ٢- واقعي ثانوي، ٣- ظاهري [٢٨٤].
واعترض عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنه ليس هنا إلّا أمر واحد تعلق بطبيعة الصلاة، وإنما القيود من خصوصيات المصاديق، إذ قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» [٢٨٥] يدل على وجوب الطبيعة في
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٢

هذا الوقت المضروب لها، ثم دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائية في حال الاختيار، واشتراطها بالترايبية عند فقدانها بحيث يكون المأتي بالشرط الاضطراري نفس الطبيعة التي يأتيها المكلف بالشرط الاختياري بلا اختلاف في المتعلق والطبيعة والأمر، كما هو ظاهر قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمَّ تَجَدُّوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» [٢٨٦] فإن ظاهرها أن الصلاة التي سبق ذكرها وشرطيتها بالطهارة المائية يؤتى بها عند فقد الماء تيمماً بالصعيد، وأنها في هذه الحالة عين ما تقدم أمراً وطبيعة، وبالجملة: إن الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات موضوع الأمر، ولا يكون للطبيعة المتقيده بكيفية أمر، وبكيفية أخرى أمر آخر، والنزاع وقع في أن الإتيان بالمصدق الاضطراري للطبيعة هل يوجب سقوط الأمر عنها أو لا؟ وقس عليه الحال في الأوامر الظاهرية حرفاً بحرف [٢٨٧]، إنتهى.

وقال الإمام رحمه الله أيضاً ما حاصله: لعل مبنى القول بتعدد الأمر ما عليه جماعة منهم المحقق الخراساني من أن الجزئية والشرطية والمانعية لا تقبل الجعل استقلالاً [٢٨٨]، فكون الوضوء مثلاً شرطاً للصلاة بالنسبة إلى واجد الماء يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيدة بالوضوء، مثل «صل مع الوضوء أيها الواجد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٣

للماء» وكون التيمم شرطاً لها بالنسبة إلى فاقده يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيدة بالتيمم، مثل «صل مع التيمم أيها الفاقد للماء» وكون الوضوء الاستصحابي شرطاً لها بالنسبة إلى الشاك في بقاء وضوئه يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيدة بالوضوء الاستصحابي، مثل «صل مع الوضوء الاستصحابي أيها الشاك في بقاء الوضوء» وقس عليه الأجزاء والموانع، فللقادر على القيام في الصلاة أمر وللعاجز عنه الذي يصلى جالساً أو مضطجعاً أمر آخر، وتعلق الأول بالصلاة المركبة من أجزاء أحدها القيام، والثاني بالمركبة من أجزاء أحدها الجلوس أو الاضطجاع.

وهذا بخلاف القول بإمكان الجعل فيها مستقلاً حتى يتحفظ ظواهر الأدلة الظاهرة في الجعل مستقلاً، إذ يكون هنا أمر واحد متعلق بالطبيعة، وقد أمر الشارع بإتيانها بكيفية في حال الاختيار، وبكيفية أخرى في حال الاضطرار، والاختلاف في الأفراد والمصاديق، ولعمري أن هذا هو الحق، حفظاً لظواهر الأدلة مع ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من إمكان تعلق الجعل مستقلاً بالشرطية والجزئية

والمانعئة [٢٨٩].

هذا حاصل كلامه قدس سره، وهو كلام متين، والتحقيق موكول إلى مبحث الاستصحاب.

الإتيان بالمأمور به بكل أمر يجزى عن التعبد به ثانياً

إذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام في موضعين كما مر:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٤

الموضع الأول: أن الإتيان بالمأمور به بكل أمر [٢٩٠] يجزى عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانياً، بل هذا أمر ضروري لا ينبغي الشك فيه؛ لحصول الغرض بعد تحقق المأمور به وسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فلا مجال للامتنال بعد الامتنال، ولا لتبديله بامتنال ثانٍ.

كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

خلافاً لصاحب الكفاية، فإنه قال:

لا- يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتنال والتعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضمماً إليه كما أشرنا إليه في المسألة السابقة [٢٩١]، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علمه تامه لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه. نعم، فيما كان الإتيان علمه تامه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علمه، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٥

باب إعادة من صلى فرادى جماعه وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه [٢٩٢]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

ويرد عليه أولاً: أن ما استدلل به لإمكان تبديل الامتنال من أن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد لو تم لدل على إمكان الانضمام أيضاً، فلا وجه للقول بصحة التبديل وبطلان الانضمام.

وثانياً: عدم سقوط الأمر بعد تحقق الامتنال ممنوع كما عرفت في آخر مسألة المرة والتكرار [٢٩٣].

وأما وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأول فإتما هو للعلم بغرض المولى، فإن العبد إذا علم بأن غرض المولى من الأمر بإتيان الماء هو التمكّن من الماء لرفع عطشه به، وعلم أيضاً بأن الماء المأتمى به قد اهرق فارتفع تمكّنه منه يجب عليه الإتيان بماء آخر، لا لعدم سقوط الأمر، فإنه سقط بمجرد الإتيان الأول، بل لأن قضية العبودية والمولوية تقتضى لزوم تحصيل غرض المولى فيما إذا كان لازم الاستيفاء وكان العبد عالماً به، ولو لم يصدر منه أمر أصلاً، ألا ترى أن العبد لو رأى ابن المولى مشرفاً على الغرق يجب عليه إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً بحال ابنه حتى يأمر بإنقاذه، ولا يجوز للعبد ترك الإنقاذ معتذراً عند مولاه بأنك لم تأمرني بإنقاذه. وبالجملة: يجب على العبد تحصيل غرض المولى إذا علم به، سواء صدر من قبله أمر أم لا. نعم، صدور الأمر يكون طريقاً لعلم العبد بالغرض غالباً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٦

ففى المقام سقط الأمر، ولزوم الإتيان بالماء ثانياً إنّما هو لأجل تحصيل غرض المولى وإن لم يكن أمر فى البين، فلا يصدق عليه عنوان امتثال الأمر، فحينئذ لا يكون وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأول شاهداً على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر كما زعم المحقق الخراسانى رحمه الله.

وأما مسألة استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن أداها فرادى، ونحوها، كاستحباب تكرار صلاة الآيات ما دام سببها باقياً فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً فلو لم يوجد لها محمل فلا بدّ من القول بكونها من المتشابهات التى علمها عند الله والرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام، لأنّ ظاهر القرآن والروايات ليس بحجة إذا كان مخالفاً لحكم عقلى قطعى، وقد عرفت أنّ عدم إمكان الامتثال عقيب الامتثال وكذا تبديله بامتثال آخر من الأحكام العقلية البديهية، فلا يمكن القول بأنّ إعادة الصلاة فى المسألتين من قبيل أحدهما.

مضافاً إلى أنّه يمكن الجواب عن روايات الباب بوجه آخر:

أما روايات صلاة الجماعة فاختلفوا فى موردها، فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور إلى أنّ موردها ما إذا انعقدت الجماعة بعد إتمام صلاته منفرداً، أو حين الاشتغال بها لكنّه يتمّها فريضةً، ثمّ يعيدها جماعةً، وذهب الشيخ رحمه الله فى التهذيب إلى أنّ موردها إنّما هو ما إذا انعقدت الجماعة حين الاشتغال بالصلاة، ومعناها أنّه يستحبّ عليه أن يصرف نيته من الفريضة إلى النافلة، فيقطعها أو يتمّها سريعاً ثمّ يصلّى الفريضة جماعةً [٢٩٤]. وعلى هذا فلا ترتبط الروايات بالمقام أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٧

وأما على قول المشهور فيمكن أن يترأى فى بادئ النظر أنّها تدلّ على تبديل الامتثال كما زعمه المحقق الخراسانى رحمه الله، ولكنّ الواقع خلافه، لأنّ إعادة مستحبة لا واجبة، فلنا حكمان: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، والأول تعلّق بطبيعة الصلاة، والثانى بإعادتها جماعةً، فالإتيان بها فرادى امتثال للحكم الوجوبى، وإعادتها جماعةً امتثال للحكم الاستحبابى، فأين تبديل الامتثال؟! لا يقال: كيف يمكن القول بكون الصلاة المعادة مستحبة مع أنّه ورد فى بعض الروايات: «ويجعلها الفريضة» [٢٩٥] أو «ويجعلها الفريضة إن شاء» [٢٩٦]؟

فإنّه يقال: ليس المراد بجعلها الفريضة ثبته الوجوب، بل المراد أن يجعلها بعنوان الصلاة التى أداها فرادى كالظهر والعصر وغيرهما، فإنّ الصلاة من العناوين القصدية التى لا تتعین إلّابالتعيين والقصد.

نعم، لا يلائمه كلمة «إن شاء» فى الرواية الثانية، لأنّ الصلاة مع الجماعة إن كانت إعادة لما أداها فرادى فلا يصحّ تعليقه بمشيئة المصلّى الظاهر فى أنّه يتمكّن من أن يجعلها غيرها.

فعلّ الأوجه أن يُقال: اريد أنّه يقصد بها صلاة القضاء إن شاء، ويؤيده خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صلّيت؟

فقال: «صلّ واجعلها لما فات» [٢٩٧].

فحاصل معنى الروايات أنّه يجعلها قضاءً لما فات إن شاء، وإن لم يشأ ينوى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٨

بها إعادة لما أداها فرادى.

إن قلت: ورد فى رواية: «يختار الله أحبهما إليه» [٢٩٨] كما أشار إليه المحقق الخراسانى رحمه الله فما المراد به؟

قلت: مضافاً إلى ضعفها سنداً يمكن أن يكون معناها أنّه تعالى يختار الصلاة التى هى أحبّ إليه، وهى ما أتى بها جماعةً، فيعطيه ثواب

الجماعة، وإن تحقّق الامتثال وسقط الأمر الوجوبى بالصلاة التى أتى بها فرادى.

وأما ما دلّ على إعادة صلاة الآيات فهو ما روى عن معاوية بن عمّار قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد» [٢٩٩].

وظاهره وجوب الإعادة، ولكن لم يقل به أحد إلّا من شدّ وندر.

أما المشهور فذهبوا إلى كفاية صلاة واحدة مطلقاً، واستحباب الإعادة فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً.

فلنا حكمان، ولكلّ منهما متعلّق، أحدهما الوجوب، وهو تعلّق بطبيعة صلاة الآيات، والثانى الاستحباب، وهو تعلّق بإعادتها، فالصلاة

الاولى امتثال للحكم الأوّل، والثانية للحكم الثانى، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟!

بل لو قلنا بوجوب الإعادة لأمكن أيضاً هذا التوجيه، لأنّ الوجوب الأوّل تعلّق بطبيعة صلاة الآيات ويسقط بالصلاة الاولى، والوجوب

الثانى تعلّق بإعادتها ويسقط بالصلاة الثانية.

والحاصل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء عن نفس ذلك الأمر بالضرورة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ١٩٩

الموضع الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر [٣٠٠] الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى أو

الواقعى أو لا؟

ففيه مقامان من البحث:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠١

المقام الأوّل: فى إجزاء المأمور به الاضطرارى عن المأمور به الاختيارى

وليعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا وقع المأتى به صحيحاً فى ظرفه ولم ينكشف الخلاف فيما بعد أيضاً، فلو كانت مشروعيتها الصلاة

مع التيمّم مثلما مشروطةً بفقد الماء فى جميع الوقت إلّا قدر إمكان أدائها من آخره، وهو صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت لقطعه بعدم

تمكّنه من تحصيل الماء إلى آخره، ثم صار واجداً للماء فى وسطه فعليه الإعادة حتى عند القائلين بالإجزاء، لانكشاف عدم مشروعيتها

الصلاة المأتى بها مع التيمّم حال الاضطرار.

ومنه قد انقح أنّ جواز البدار بإتيان الصلاة مع التيمّم مثلًا فى أوّل الوقت أو وجوب الانتظار إلى آخره أو إلى اليأس من وجدان الماء

منوط بكيفية دلالة الأدلّة، فإنّها لم تقع فى أوّل الوقت مشروعته صحيحةً إلّا إذا حكم الشارع بصحتها مطلقاً أو مع اليأس عن وجدان

الماء إلى آخر الوقت.

إذا عرفت هذا فتحقيق الكلام يستدعى التكلّم فيه تارةً بحسب مقام الثبوت وبيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء

وبيان ما هو قضيه كلّ منها من الإجزاء وعدمه، واخرى بحسب مقام الإثبات وما وقع عليه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٢

أمّا البحث بحسب مقام الثبوت فقال المحقّق صاحب الكفاية قدس سره: فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال

الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافيةً بتمام المصلحة وكافيةً فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافيةً به

كذلك، بل يبقى منه شيء، أمكن استيفائه أو لا يمكن [٣٠١]، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ. فهذه

أربعة أنحاء ممكنة بحسب مقام الثبوت.

ومقتضى الصورة الثالثة - أعنى ما إذا كان الباقي ممّا يمكن ويجب تداركه - عدم الإجزاء، بخلاف باقى الصور، فلو ثبت فى مقام

الإثبات أنّ الأمر الاضطرارى وقع على واحدة من الصور الثلاثة الاخر إجمالاً ولو لم تكن متعيّنة كان مجزياً.

وأما بحسب مقام الإثبات فتارةً يقع البحث في الإعادة [٣٠٢] وأخرى في القضاء.

أما الإعادة فلا تجب قطعاً على ما ذهبنا إليه في المقدمة الخامسة تبعاً للإمام رحمه الله من عدم تعدد الأمر في المقام، لأن الأمر سقط بمجرد الإتيان بالمأمور به ولا يكون أمر آخر في البين، فليس شيء يقتضى الإتيان به ثانياً، بل بناءً على وحدة الأمر يرجع ما نحن فيه إلى الموضوع الأول من البحث الذي كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٣

الإجزاء فيه من الأحكام العقلية البديهية.

وأما بناءً على تعدد الأمر فلا-ريب أيضاً في كونه مجزياً لو انعقد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة في الوقت المضروب لها.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ولو لم يكن لنا إجماع على ذلك فللإمام رحمه الله تفصيل متين حيث قال:

ولو فرضنا عدم قيام الإجماع المذكور لاستفدنا من الأدلة أن تعدد الأمر ليس لأجل تعدد المطلوب، بأن تكون الصلاتان مطلوبتين مستقلتين، بل لأجل امتناع جعل الشرطية والجزئية استقلالاً، وأنه لا بد في انتزاع شرطية الطهارة الترايية في حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتى تعلم شرطيتها، فيكون تعدد الأمر من ضيق الخناق، كتعدده في القرينات من الأوامر على القول بعدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في موضوعه، فحينئذ الأمر الثاني ليس لإفادته مطلوب مستقل، بل لأجل جعل شيء شرطاً للمأمور به تبعاً للأمر المتعلق بالمقيد به.

وبالجملة: ماهية المأمور به واحدة، والأمر المتعلق بها أيضاً واحد واقعاً، إلا أنها مشروطة بشرطين، ولا يتمكّن الشارع من بيانها للمكلف إلّا في ضمن أمر، فيضطرّ إلى أمرين ظاهرين لأجل بيان الشرطين، فيقول: «أيها الواجد للماء صلّ مع الوضوء» و «أيها الفاقد للماء صلّ مع التيمّم» لكنّ التكليف في الواقع واحد متعلق بماهية واحدة، وعلى هذا المبني يكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء أيضاً، لأنّ تعدد الأمر ليس ناشئاً من تعدد المطلوب والمصلحة حتى لا يكون استيفاء الواحد منهما مغنياً عن الآخر.

نعم، لو فرضنا أن تعدد الأمر لأجل تعدد المطلوب، وأنّ البدل- وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٤

الصلاة مع التيمّم- مطلوب مستقل، والمبدل- وهو الصلاة مع الوضوء- مطلوب مستقل آخر، وفرضنا أيضاً أنّ دليل المبدل مطلق يعمّ صورة الإتيان بالبدل وصورة عدم الإتيان به، فمقتضى القاعدة عدم إجزاء الصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت عن الصلاة مع الوضوء بعد وجدان الماء في وسطه، لأنّ إجزاء أحد الأمرين عن الآخر مع تعدد المطلوب نظير إجزاء الصلاة عن الصوم.

فعدم الإجزاء متوقف على أربع مقدمات: ١- تعدد الأمر، ٢- كون التعدد ناشئاً عن تعدد المطلوب لا عن الاضطرار إليه، ٣- عدم قيام الإجماع على كفاية صلاة واحدة في الوقت المحدد لها، ٤- إطلاق دليل المبدل، وبانتفاء كلّ واحدة من هذه المقدمات الأربع يثبت الإجزاء.

إن قلت: لو كان دليل البدل أيضاً مطلقاً فهو يعارض إطلاق دليل المبدل.

قلت: كلّاً، فإنّ إطلاق دليل البدل لا يقتضى إلّا مشروعية الصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت، وأما إجزائها عن الصلاة المأمور بها بأمر آخر وقت زوال العذر فلا يدلّ عليه، وبعبارة أخرى: الإطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضى إلّا جواز البدار في إتيانه وسقوط أمره لدى امتثاله، لا سقوط أمر آخر [٣٠٣].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

والحاصل: أن عدم الإجزاء يتوقف على المقدمات الأربع السابقة، وقد عرفت منع الاولى منها، وأنه ليس لنا إلّا أمر واحد. هذا تمام الكلام في الإعادة.

ويجرى في القضاء أيضاً ما جرى في الإعادة، لكن بتفاوت يسير في تقريب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٥

بعض مقدمات عدم الإجزاء، فإننا لو قلنا أولاً بتعدد الأمر، وثانياً بكونه ناشئاً عن تعدد المطلوب، وثالثاً بعدم قيام الإجماع على كفاية صلاة واحدة إمّا أداءً أو قضاءً، ورابعاً بأن دليل القضاء - وهو «اقض ما فات» مثلاً - مطلق يعم حتى من صلى في الوقت متمماً لعذر مستوعب لجميع [٣٠٤] الوقت، ولا يختص بمن لم يصل في الوقت أصلاً، فهذه المقدمات تقتضي عدم الإجزاء، ولو لم تثبت واحدة منها فمقتضى القاعدة هو الإجزاء وعدم وجوب القضاء.

هذا كله فيما إذا كان لنا طريق إلى إثبات أحد الطرفين من الأدلة.

مقتضى الاصول العمليّة في المقام

ولو فرضنا عدم الوصول إلى محصل بحسب مقام الإثبات فهل القاعدة في مقام العمل تقتضي الاشتغال أو البراءة؟

وليعلم أن البحث هنا أيضاً يقع تارة في الإعادة واخرى في القضاء.

أمّا بالنسبة إلى الإعادة فالحق هو الاشتغال بناءً على ما ذهبنا إليه من وحدة الأمر، لأن الشك في إجزاء الفرد الاضطراري للمأمور به عن الفرد الاختياري يتوقف على فقدان الدليل اللفظي، وهو متوقف على عدم تحقق الإطلاق في دليل البدل ولا في دليل المبدل، لأن دليل البدل لو كان مطلقاً يقتضي مشروعية صلاة المتمم في أول وقتها ولو صار واجداً للماء في آخر الوقت، ومشروعيتها تقتضي سقوط الأمر المتعلق بالصلاة، لكونه واحداً فرضاً، كما أن دليل المبدل لو كان مطلقاً دون دليل البدل فهو يقتضي عدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر المتعلق بالصلاة بالإتيان بالفرد الاضطراري منها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٦

في أول الوقت.

ولو لم يكن إطلاق في البين، لا في دليل البدل ولا في دليل المبدل فلا برهان على مشروعية الصلاة مع التيمم في أول الوقت ولا على عدم مشروعيتها، ولكن المكلف يأتي بها رجاءً وبداعي احتمال المشروعية، فالأمر بالصلاة توجه إليه يقيناً ونحن نشك في سقوطه بتلك الصلاة المأتى بها، للشك في مشروعيتها، والاشتغال [٣٠٥] اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

وأمّا أصالة البراءة فلا مجال لها هاهنا أصلاً، لعدم احتمال توجه أمر مولوى إلى عنوان الإعادة إثباتاً ونفيًا، لأن العقل هو الذي يحكم بوجوب الإعادة عندما لم يطابق المأتى به المأمور به، وبعدم وجوبها عندما طابقه، وأمّا الشارع فلا يحكم لا بوجوب الإعادة وراء حكمه بوجوب نفس الماهية ولا بعدم وجوبها، فنحن لا نشك في تعلق وجوب شرعي بالإعادة كي يرتفع بأصالة البراءة.

وأمّا قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «تعيد الصلاة وتغسله» [٣٠٦] وفي صحيحته الاخرى: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة...» [٣٠٧] فمحمول في الرواية الاولى على الإرشاد إلى أن الصلاة المأتى بها كانت خالية من شرطها، وهو الطهارة، وفي الرواية الثانية على الإرشاد إلى أن الصلاة إذا كانت فاقدة لبعض الأركان كانت باطلة، وإذا كانت واجدة لجميعها كانت صحيحة، وإن ترك بعض أجزائها الاخرى نسياناً، فالعقل يحكم بلزوم الإعادة في مورد الرواية الاولى والفرض الأول من الثانية، وبعدم لزومها في مورد الفرض الثاني منها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٧

وأمّا إعادة الصلاة المأتى بها فرادى جماعةً فقد عرفت أولاً أنها مستحبة لا واجبة، وثانياً تشتمل الصلاة المعادة على الجماعة، فليست

إعادة للمأتى بها بلا زيادة.

وأما إعادة صلاة الكسوف والخسوف فمضافاً إلى أنها أيضاً مستحبة لا واجبة، تكون بمعنى وجوب تكرارها لو قلنا بالوجوب، فكأنما قيل: «صل صلاة الآيات مراراً حتى ينجلى الشمس والقمر» فالصلاة الثانية واجبة مستقلة، وكذا الثالثة والرابعة وهكذا، لا أنها إعادة للصلاة الاولى وواجبة بنفس وجوبها.

هذا كله بناءً على ما هو الحق من وحدة الأمر.

وأما بناءً على تعدده فتجربى أصالة البراءة، سواء نقطع بمشروعيته الصلاة مع التيمم [٣٠٨]، أو نشك في مشروعيته [٣٠٩] ونأتى بها رجاءً بداعى احتمال المشروعيته، لأننا إذا صلينا فى أول الوقت مع التيمم لفقد الماء ثم صرنا واجدين للماء فى آخره نشك فى توجه وجوب الصلاة مع الوضوء إلينا وعدمه، أما فى صورة القطع بمشروعيته المأتى بها فواضح، لأننا نحتمل كفايتها وعدم وجوب صلاة اخرى، وأما فى صورة الشك فى مشروعيته فلأننا نحتمل كونها مشروعاً ونحتمل أيضاً كونها كافيةً على تقدير المشروعيته، وفى كلتا الصورتين نشك فى وجوب الصلاة مع الوضوء وعدمه بعد رفع العذر فى آخر الوقت، فتجربى أصالة البراءة من هذا التكليف المشكوك. هذا تمام الكلام حول مقتضى الأصل فى المقام بالنسبة إلى الإعادة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٨

وأما بالنسبة إلى القضاء، فالقاعدة تقتضى عدم وجوبه مطلقاً، سواء قلنا بوحدة الأمر كما هو الحق، أو بتعدده.

توضيح ذلك: أن البحث الذى نتكلم فى المقام حوله إنما هو فى أن الصلاة مع التيمم مثلاً التى أتى بها فى الوقت تجزى عن الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد رفع العذر أم لا؟ وهذا البحث يختص بما إذا كان العذر الموجب للصلاة مع التيمم مستوعباً لجميع الوقت [٣١٠] كما عرفت سابقاً، إذ لو ارتفع العذر فى وسطه لكان من مصاديق مسألة وجوب الإعادة لا القضاء. وعلى هذا فالصلاة المأتى بها مع التيمم كانت مشروعاً قطعاً، لأننا نعلم أن رعايه الوقت مهمّة عند الشارع بحيث لا يرضى بترك الصلاة فيه رأساً لأجل فقد الماء مثلاً.

وحينئذٍ فالمشروعيته وإن لم توجب عدم وجوب القضاء، بل يحتمل وجوبه أيضاً، إلّا أننا إذا قلنا بوحدة الأمر فلا مجال لدليل القضاء أصلاً، لعدم فوت شىء بعد تحقّق امتثال الأمر، فلا يتوجه إليه دليل القضاء، وهو «اقض ما فات».

وأما بناءً على تعدد الأمر، فلو كان مفاد دليل القضاء وجوب قضاء ما لم يأت به ولو لم يكن واجباً فعلاً فهو دال على وجوب القضاء فى المقام، لكنّه مجرّد فرض واحتمال بعيد لا يعتنى به كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية [٣١١]، لأنّ ظاهر قوله: «اقض ما فات» وجوب قضاء ما كان واجباً فى الوقت على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٠٩

المكلف بالفعل ولم يأت به.

والحاصل: أنّه لا دليل على وجوب القضاء، سواء قلنا بوحدة الأمر أو بتعدده.

هذا تمام الكلام فى الأوامر الاضطرارية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١١

المقام الثانى: فى أجزاء المأمور به الظاهرى عن المأمور به الواقعى

إشارة

وقبل الخوض فى المقام لابد من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ الأمارات والاصول على ثلاثة أنواع [٣١٢]:

١- ما كان لسانه تحقّق ما شكّ فيه من جزء المأمور به وشرطه أو نفى ما شكّ فيه من مانعه وقاطعه، كما إذا أخبر البيئنة بتطهير الثوب الذي كان نجساً، فصلّينا فيه ثم انكشف كونه باقياً على نجاسته، أو كان الثوب طاهراً ثم شككنا في صيرورته نجساً فاستصحبنا طهارته، أو لم نعلم حالته السابقة، لكن حكمنا بطهارته تمسّكاً بقاعدتها، ثم انكشف بعد الصلاة أنّه كان نجساً، أو صلّينا مع الوضوء الاستصحابي ثم ظهر أنّ صلاتنا وقعت في الحدث.

٢- ما كان لسانه نفى الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو القاطعية عمّا شكّ في كونه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً للمأمور به، كما إذا شككنا في أنّ السورة جزء للصلاة أم لا؟ أو في أنّ طهارة موضع الجبهة شرط لها أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٢

ودلّ خبر موثّق أو أصل عملي معتبر على عدم جزئية الاولى وشرطية الثانية، فصلّينا بدونهما، ثم انكشف الخلاف وتبين كون السورة جزءاً للصلاة وطهارة موضع الجبهة شرطاً لها.

٣- ما يرتبط بنفس التكليف، كما إذا ورد في رواية معتبرة أنّ صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة، أو تمسكنا باستصحاب وجوبها، ثم انكشف الخلاف بعد مدّة وتبين أنّ صلاة الظهر كانت واجبة تعييناً في يوم الجمعة كسائر الأيام.

لا ريب في دخول النوعين الأولين في محلّ النزاع.

وأما النوع الثالث فلا إشكال في عدم دخوله بناءً على ما هو الحقّ من عدم تعدّد الأمر، لانكشاف أنّ الأمر لم يتعلّق بصلاة الجمعة، بل بصلاة الظهر، فلم نأت بالمأمور به كى يكون مصداقاً لعنوان البحث، وهو «أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟»، فلا بدّ من الإتيان بالظهر في الوقت أداءً وفي خارجه قضاءً، ولا معنى معقول للقول بالإجزاء.

وأما على القول بتعدّد الأمر - وبأنّ للشارع أمراً ظاهرياً متعلّقاً بمؤدّي الأمارات والاصول، وأمراً واقعياً متعلّقاً بما هو المأمور به في الواقع، وهو صلاة الظهر في المثال - فيمكن البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري على وجهه هل يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، فلا يجب الإتيان به بعد انكشاف الخلاف، أم لا، فيجب؟

إذا عرفت هذا فلا بدّ لتحقيق ما هو الحقّ في المقام من بحثين مستقلّين:

البحث الأول: في مقتضى الأمارات والطرق

والتحقيق فيه عدم الإجزاء بناءً على أنّ حجّيتها بنحو الطريقيّة وأنّها أمارات عقلانيّة أمضاها الشارع، كما هو الحقّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٣

توضيح ذلك: أنّ المتبّع فيها حكم العقلاء وكيفية بنائهم، ولا شكّ أنّ عملهم بها لأجل كشفها نوعاً من الواقع مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه من غير تصرّف فيه، ولا انقلابه عمّا هو عليه، وعلى هذا كيف يمكن الحكم بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف، مع أنّ المطلوب الذي تعلق به الأمر لم يحصل بعد، لتخلّف الأمانة، وما حصل لم يتعلّق به الأمر.

وكذلك الأمر أيضاً بناءً على كونها تأسيسية، لأنها حينئذٍ وإن كانت مجعولة من قبل الشارع، إلّا أنّ المفروض أنّه جعلها حجّية بنحو الطريقيّة والكاشفية لا بنحو السببية، وبعد انكشاف الخلاف ظهر أنّها لم تكن طريقاً فلم تكن حجّية، لأنّ الطريقيّة كانت علّة جعل الحجّية لها، فبعد ظهور عدم تحقّق العلّة - أعني الطريقيّة - يظهر عدم تحقّق المعلول - أعني الحجّية - لما ثبت من أنّ العلّة معمّمة ومخصّصة، سواء كانت من العلل المنصوصة أو المستنبطة.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء بناءً على حجّية الأمارات من باب الطريقيّة [٣١٣]، سواء كانت إمضائية أو تأسيسية.

نعم، المكلف معذور في ترك الواقع ما لم ينكشف الخلاف.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الأمارات [٣١٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٤

البحث الثاني: في مقتضى الاصول العملية

حول الاجزاء في موارد قاعدة الطهارة

وينبغي تقديم قاعدة الطهارة [٣١٥]، لكونها من الاصول المسلمة التي لا يرتاب فيها أحد، ومجراها ما إذا شك في حكمه الواقعي، ولم يكن له حالة سابقة متيقنة.

ولابد من ملاحظة دليلها أولاً، ثم قياسه إلى أدلة الأحكام الأولية ثانياً حتى يتضح ما هو الحق في المقام، فنقول: ذهب المشهور إلى أن مدرکها هو قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» [٣١٦] ونحوه من الروايات.

كلام صاحب الكفاية حول مفاد هذه الأخبار

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله في مبحث الاستصحاب من الكفاية إلى عدم ارتباط هذه الأخبار بقاعدة الطهارة، لأن صدرها دال على الحكم الواقعي، والغاية على الاستصحاب، إذ الصدر ظاهر في بيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، لا بما هي مشكوكة الحكم، والغاية إنما هي لبيان أن ما حكم على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٥

الموضوع من الطهارة الواقعية مستمر ظاهراً ما لم يعلم بطروقه ضده أو نقيضه [٣١٧]، لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بالطهارة قاعدة مضروبة لما شك في طهارته [٣١٨].

خلافاً للمشهور، فإنهم قالوا: إن المراد بكلمة «شيء» في الموضوع «شيء شك في طهارته الواقعية ونجاسته»، فالحكم المستفاد من هذه الروايات هو الطهارة الظاهرية، وكلمة «حتى تعلم أنه قدر» من قيود الموضوع لا غاية استمرار الحكم، فلا يستفاد منها إلّا حكم واحد، وهو الطهارة الظاهرية فيما شك في طهارته ونجاسته الواقعيين.

وتحقيق هذا موكول إلى مبحث الاستصحاب، ونحن الآن نتكلم حول الرواية بناءً على مذهب المشهور، فنقول:

لابد من ملاحظة أمور مربوطة بالرواية كي يتضح المراد منها:

١- أن الشك المأخوذ في موضوعها ليس هو الصفة المتعلقة بنفس المكلف المتساوي طرفاها، بل المراد به عدم وجود طريق معتبر شرعي إلى الواقع كما هو واضح، فالموضوع في قاعدة الطهارة هو «شيء لم يقيم على طهارته ونجاسته دليل معتبر».

٢- هل المراد به خصوص الشك الباقي إلى آخر العمر، فلو شك اليوم مثلاً في طهارة ثوبه واحتمل أن يتبدل غداً شكه إلى العلم بنجاسته أو طهارته لا تجرى قاعدة الطهارة، وتختص بما إذا قطع بقاء شكه إلى الأبد، أو يعم الشك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٦

الذي يحتمل زواله أيضاً؟

الحق هو الثاني، لأن موارد الشك المعلوم البقاء قليلة جداً، لاحتمال زواله وتبدله إلى العلم في أكثر الموارد، وتخصيص القاعدة بتلك الموارد القليلة مخالفة لعلّة تشريعها، وهي التسهيل على الأمة.

لا يقال: كون الشك باقياً طول العمر شرط لجريانها، لكن إحرازه لا يختص بالعلم ببقائه، بل يمكن استصحاب بقاءه بالنسبة إلى المستقبل في موارد احتمال زواله.

فإنه يقال: يتوجه نفس الإشكال إلى هذا الاستصحاب، لأن إحراز بقاء الشك لو كان شرطاً لجريان الاصول فعدم جريان هذا

الاستصحاب في كمال الوضوح. [٣١٩]

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٢ ؛ ص ٢١٦

لشكّ المأخوذ في موضوع قاعدة الطهارة مطلق يشمل الشكّ الباقي إلى آخر العمر، والزائل بعد مدّة، فلا يضرّ انكشاف الخلاف بجريان القاعدة في الزمن السابق الذي كان ظرفاً للشكّ، وإن صار الآن متعلّقاً لليقين بالنجاسة.

٣- أنّ الطهارة الظاهرية لا- تضادّ النجاسة الواقعية، فيمكن أن يكون شيء نجساً واقعاً، طاهراً ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة، وثبت إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في محله [٣٢٠].

والمراد بالطهارة المجعولة في دليل قاعدة الطهارة إنّما هو الطهارة الظاهرية لا الواقعية، ضرورة أنّها لو كانت واقعية لاستلزم أن يكون الحكم نافياً لموضوعه [٣٢١]، فإنّ الموضوع إنّما هو شيء شكّ في حكمه الواقعي، فلو كان

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٧

حكمه الطهارة الواقعية لتبدّل الشكّ في الحكم الواقعي إلى اليقين به.

٤- أنّه لا ريب في أنّ جريان أصالة الطهارة لأجل ترتّب آثار الطهارة الواقعية عليها، وإلا لزم أن يكون جريانها لغواً وبلا فائدة، مضافاً إلى أنّها قاعدة تسهيلية، ولا تسهيل إلّا في ترتّب الآثار عليها، فيجوز الصلاة في الثوب المشكوك طهارته بعد جريان قاعدة الطهارة عليه، فهذه القاعدة حاكمة على أدلته اشتراط طهارة الثوب في الصلاة بتوسعتها إيّاها، فترفع اليد عن ظهورها في خصوص الطهارة الواقعية، ونقول بشمولها للطهارة الظاهرية أيضاً بمعونة هذه القاعدة.

بيان ما هو الحقّ في المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الحقّ في المقام هو الإجزاء، لأننا إذا صلينا في الثوب الطاهر ظاهراً بمقتضى أصالة الطهارة ثم انكشف كونه نجساً حين الصلاة لم ينكشف كونها بلا شرط، لما عرفت من أنّ شرطها أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فكانت صحيحة واجدة لشرطها [٣٢٢]، فلا وجه لوجوب الإعادة أو القضاء.

إن قلت: بعد انكشاف الخلاف يظهر لنا عدم جريان قاعدة الطهارة حين الشكّ أيضاً، فلم يكن الثوب في ذلك الوقت طاهراً لا واقعاً ولا ظاهراً.

قلت: كلّما، فإننا نعلم حتّى بعد انكشاف الخلاف [٣٢٣] أنّ جريان قاعدة الطهارة في زمن الشكّ كان في محله، لما عرفت من عدم اختصاص الشكّ المأخوذ في

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٨

موضوع دليلها بالشكّ الباقي ما دام العمر، بل يعمّ الشكّ الذي يزول بعد مدّة أيضاً.

البحث حول نظرية المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ولكن أورد المحقّق النائيني رحمه الله على الإجزاء في المقام بامور:

١- أنّ أصالة الطهارة قاعدة معدّرية، فهي تقتضى الإجزاء ما دام المكلف شاكاً، وبعد ارتفاع شكّه لا معنى للإجزاء، لارتفاع ما كان عدراً له [٣٢٤].

وفيه: أنّه إن أراد بكونها قاعدة اعتذارية عدم جريانها بعد تبدّل الشكّ إلى العلم، فهو صحيح، ولكنّه لا يجدي، وإن أراد به أنّ قاعدة الطهارة إنّما تدلّ على كون من صلّى في الثوب النجس مثلاً معذوراً لا- يعاقب عليها، وأمّا أنّه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بعد

كشف الخلاف فلا دلالة لها عليه، فهو فاسد، ضرورة عدم دلالة قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» على العذر أصلاً، بل مفاده جعل طهارة ظاهرية عند الشك في الواقع فقط.

بل إطلاق كشف الخلاف في المقام لا يصح إلماساً، ضرورة أننا لم نعتقد بشيء بدليل قطعي أو ظني حين جريان الأصل، بل كان الواقع مشكوكاً لنا، وجريان أصالة الطهارة لم يبدله إلى العلم، بل عين لنا وظيفته ظاهرية في ظرف الشك.

٢- أن حكومة قاعدة الطهارة على مثل «صل مع الطهارة» تستلزم أن يكون لها مدلولان طوليان، ضرورة أنها لا بد من أن تجعل لنا طهارة ظاهرية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢١٩

في مقابل الطهارة الواقعية، ثم توسع في «صل مع الطهارة» بأنه اريد به معنى عام يشمل الطهارة الظاهرية أيضاً [٣٢٥].

وفيه: أن لها مدلولاً واحداً، وهو جعل الحكم الظاهري فقط، وأما كونها حاكمة على أدلة اشتراط طهارة الثوب في الصلاة فهو حكم العقلاء لا مدلول القاعدة، فإنهم إذا لاحظوها وقايسوها مع دليل اشتراط طهارة الثوب في الصلاة ولم يروا بينهما معارضة حكماً لا محالة بكونها حاكمة عليه موسعة لدائرتة، حذراً من لغويتها وعدم ترتب أثر عليها.

٣- أن الحكومة التي نقول بها في الاصول لا توجب التوسعة والتضييق، وتوضح ذلك أن الحكومة على قسمين:

القسم الأول: أن يكون الحاكم والمحكوم كلاهما في رتبة واحدة وبصدد بيان الحكم الواقعي، ولا يكون موضوع الدليل الحاكم الشك في حكم الدليل المحكوم، كحكومة قوله: «لا شك لكثير الشك» [٣٢٦] على قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» [٣٢٧] فيصير معنى الدليل المحكوم بعد ملاحظة الدليل الحاكم «إذا شككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشك فابن على الأربع»، وكحكومة قول المولى: «النحاة من العلماء» على قوله: «أكرم كل عالم» لو فرضنا عدم شموله النحويين لغه، وهذه تسمى الحكومة الواقعية.

القسم الثاني: أن يكون الدليل الحاكم متضمناً للحكم الظاهري في مقابل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٠

الدليل المحكوم الذي يتضمن الحكم الواقعي، ويكون موضوعه الشك في حكم الدليل المحكوم، كحكومة قاعدة الطهارة على دليل نجاسة البول، وهذه ليست حكومة واقعية موجبة لتضييق دائرة المحكوم أو توسعته، لأن قاعدة الطهارة متأخرة عن دليل نجاسة البول برتبتين، لتأخرها عن موضوعها، وهو الشك في النجاسة، وتأخر الشك فيها عن دليلها، فليسا في رتبة واحدة حتى تكون حاكمة عليه حكومة واقعية موجبة لتضييق دائرتة، وإنما هي حكومة ظاهرية يترتب عليه الأثر ما دام شاكاً.

وبالجملة: الأحكام الظاهرية ليست موسعة للأحكام الواقعية، ولا مضيقه لها، ولا توجب تصرفاً في الواقع أبداً [٣٢٨].

وفيه أولاً: أن الحكم ينقسم إلى الظاهري والواقعي، وأما انقسام الحكومة إليهما فما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

وثانياً: أنه لا أثر لهذه الحكومة لو لم يترتب عليها تضييق الدليل المحكوم أو توسعته بواسطة الدليل الحاكم.

وثالثاً: أننا لا ندعى حكومة قاعدة الطهارة على أدلة نجاسة الأشياء، بل على دليل الشرط في الصلاة، مثل «صل مع الطهارة»، وهما في رتبة واحدة [٣٢٩].

نعم، جريان القاعدة في موارد أدلة النجاسات عند الشك يوجب اجتماع الحكامين الظاهري والواقعي، لا حكومتها عليها.

والحاصل: أن القائل بالإجزاء لا يدعى أن أصالة الطهارة حاكمة على مثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢١

أدلة النجاسات وأنها في زمان الشك طاهرة، بل يقول: إنها محفوظة في واقعيتها، وأن ملاقيها نجس حتى في زمان الشك، لكن يدعى حكومتها على مثل الدليل الذي دل على طهارة ثوب المصلي وأنه لا بد أن يكون طاهراً، وخالصه حكومتها أن ما هو نجس

واقعا يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشك، ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها، لكن بلسان تحقق الطهارة، ولازمه تحقق مصداق المأمور به، لأجل حكومتها على أدلة الشرائط والموانع.

٤- أنه لو كانت حكومة الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة واقعيةً موسَّعةً ومضيقَةً فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع عليها، لا خصوص الشرطية في الصلاة، فلا بد من أن لا يحكم بنجاسة الملاقى لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً، وإن انكشف الخلاف وأن الملاقى كان نجساً، لأنه حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضى التوسعة التي جاءت من قبل قاعدة الطهارة، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة أخرى توجب نجاسة الملاقى، فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى [٣٣٠].

وفيه أولاً: أن ملاك الحكومة غير موجود هنا، فإن ملاكها أن يكون بين الحاكم والمحكوم مناسبة وارتباط، ولا مناسبة بين قاعدة الطهارة والدليل الدال على تنجس ملاقى النجاسة، فإن الحكيم المستفادين منهما متضادان، فالحكم بطهارة الملاقى حين الشك في نجاسة الملاقى باستناد جريان أصالة الطهارة فيه لا يوجب حكومتها على «كلما يلاقى النجاسة فهو نجس»، بل هي تدل على طهارة الملاقى الظاهري، وهو على نجاسته الواقعية، ولا محذور في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٢

الجمع بينهما كما أشرنا إليه [٣٣١] كى نلتجأ إلى رفع اليد عن ظاهر هذا الدليل بحكومة أصالة الطهارة عليه. وبالجملة: قاعدة الطهارة حاكمة على ما يسانخها من الأدلة، وهو ما يدل على الطهارة الواقعية، مثل «صل مع الطهارة» و «يشترط في المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» [٣٣٢]، لا ما لا يسانخها، كأدلة النجاسات.

وثانياً: سلمنا وجود ملاك الحكومة بالنسبة إلى أدلة النجاسات أيضاً، ولكن الإجماع أو ضرورة الفقه يمنع من حكومتها عليها، حيث إنه لم يتفوه أحد بطهارة الملاقى بعد انكشاف نجاسة الملاقى حين الملاقاة، وعدم تحقق الحكومة في مورد لأجل مانع خاص لا يوجب عدم تحققها في مورد آخر فاقد للمانع، بدعوى أنها لو تحققت لتحققت في كليهما لاشتراكهما في الملاك، فإن عدم تأثير الملاك في مورد لمانع لا يوجب عدم تأثيره فيما لا مانع فيه. هذا تمام الكلام في أصالة الطهارة، وتبين أنها مقتضية للإجزاء.

فيما يقتضيه أصالة الحلية في المقام

ويجرى جميع ما سبق فيها في أصالة الحلية أيضاً [٣٣٣]، ضرورة أنها أيضاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٣

حاكمة على مثل دليل مانعية أجزاء ما لا يؤكل لحمه للصلاة، فإذا شككنا في كون ثوب من أجزاء ما يحل أكله أو يحرم، فأجرينا فيه أصالة الحلية وصلينا فيه ثم انكشف كونه من أجزاء حيوان محرّم الأكل كانت الصلاة صحيحةً بالتقريب المتقدم في قاعدة الطهارة وحكومتها على دليل الشرطية طابق النعل بالنعل.

نعم، نتيجة الحكومة في قاعدة الطهارة كانت توسعة دائرة دليل الشرطية، وفي أصالة الحلية تضيق دائرة دليل المانعية كما هو واضح [٣٣٤].

والحاصل: أن هذه القاعدة أيضاً مقتضية للإجزاء مثلها.

حول الإجزاء في موارد البراءة العقلية

بخلاف أصالة البراءة العقلية، فإن مدركها إنما هو قبح العقاب بلا بيان، فلو شككنا في جزئية السورة مثلاً للصلاة وتركناها وكانت في الواقع جزءاً لها فالعقل يحكم بكوننا معذورين في تركها، لأن العقاب بلا بيان قبيح، وأما وجوب الإعادة أو القضاء بعد انكشاف

الخلاف والعلم بجزئيتها فلا يرتبط بحكم العقل لا إثباتاً ولا نفيًا، بل هو مربوط بالمولى، فالبراءة العقلية لا تقتضى الاجزاء.

فى مقتضى البراءة الشرعية فى المقام

وأما الشرعية فقبل بيان الحق فيها ينبغى تقديم امور:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٤

١- أن مدركها قوله صلى الله عليه و آله فى حديث الرفع: «رفع ... ما لا يعلمون» [٣٣٥].

والمراد بالموصول «كلّ شىء وضعه ورفع به بيد الشارع» سواء كان حكماً تكليفيًا، كالوجوب والحرمة، أو وضعيًا، كالجزئية والشرطية والمانعية، فإذا كانت جزئية السورة للصلاة مشكوكه عندنا يرفعها الشارع بمقتضى هذا الحديث.

٢- أنه لا تجرى أصالة البراءة إلا بعد الفحص وعدم وجدان دليل ولو بنحو الإطلاق إثباتاً ونفيًا فى موردها، فعلى هذا لا تجرى لنفى جزئية الجزء المشكوك مثلًا لو كان لقوله سبحانه: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ» [٣٣٦] إطلاق، لأنّ نفى الجزئية حينئذٍ إنما هو بسبب الإطلاق الذى من الأمارات، فلا تصل النوبة إلى الاصول التى لا مجال لها إلا بعد فقدوها. نعم، تجرى البراءة لنفى جزئية الجزء المشكوك بناءً على كونه سبحانه فى مقام بيان أصل وجوب إقامة الصلاة، من دون أن يكون فى مقام بيان كيفيتها.

٣- أنه لا يمكن أن يُراد بالحديث رفع الأحكام حقيقة عند الشك، وإنما لا تختصت بالعالمين بها، وهو يستلزم الدور المحال أولًا، والتصويب الباطل ثانيًا، ومخالفته لما ورد من «أنّ لله تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» ثالثًا، فإنّ كلمة الأحكام فى هذه الرواية ونحوها عامّة تشمل الأحكام التكليفية والوضعية.

فإذا لم يمكن رفع الحكم الواقعى بالنسبة إلى الشاك فيه، فأى شىء مرفوع بحديث الرفع حينما شككنا فى جزئية السورة، وفرض كونها جزءً للصلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٥

واقعا بعد عدم إمكان رفع جزئيتها الواقعية؟

إن قلت: المرفوع مؤاخذه ما لا يعلمون، كالبراءة العقلية، فلا تقتضى الاجزاء، كما أنّها لم تكن تقتضيه.

قلت: كلاً، فإنّك عرفت أنّ حديث الرفع يرفع كلّ أمر وضعه ورفع به بيد الشارع، والجزئية للمأمور به كذلك، لكونها حكماً وضعيًا، فيمكن أن ترفع به نفس الجزئية، ولا ملزم على تقدير مضاف قبل الموصول.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة الشرعية فى المقام من دون أن يترتب عليها أثر، يستلزم اللغوية، وتقدير المؤاخذه خلاف ظاهر حديث الرفع، ورفع الجزئية الواقعية مستلزم للإشكالات الثلاثة المتقدمة، فماذا ينبغى أن يقال؟

الذى يخطر ببالى أنه إذا ورد قوله سبحانه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» [٣٣٧] وفرضنا أنّ السنّة دلت على اعتبار أجزاء وشرائط للصلاة، ثم حكم الشارع - امتناناً للامة - برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط والموانع، كان مقتضى حديث الرفع أنّ السورة وإن كانت جزءً للصلاة حتى للجاهل بجزئيتها، إلاّ أنّه مع ذلك يجوز له امتثال قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ» بالإتيان بالصلاة الفاقدة لها.

وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو الاجزاء، لأنّ الشارع بعد إذنه فى امتثال المأمور به فاقداً للجزء المشكوك لا يحكم بعدم كونه مجزياً بعد انكشاف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى أصالة البراءة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٦

فى مقتضى أصالة التخيير [٣٣٨]

وأما أصالة التخيير فلا ريب في عدم دخولها في النزاع فيما إذا دار الأمر فيها بين وجوب شيء وحرمة، ضرورة أنه لو فعله ثم انكشفت حرمة فلا- معنى للقول بالإجزاء ولا بعدمه، وكذلك لو تركه ثم انكشف الخلاف وتبين وجوبه، لعدم إتيانه بشيء أصلاً حتى يقال بكونه مجزياً أو غير مجزٍ عن المأمور به.

ولا- ريب أيضاً في عدم دخولها فيه فيما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً أو جزءاً للمأمور به وبين كونه مانعاً له وكان المأمور به قابلاً للتكرار في وقته، كالصلاة، ضرورة أنه مورد الاشتغال لا التخيير، فيجب عليه الإتيان بالصلاة مع ذلك المشكوك تارة وبدونه أخرى، ليستيقن بتحقق المأمور به الواقعي.

نعم، لو كان الأمر دائراً بين الشرطية أو الجزئية وبين المانعية ولم يقبل المأمور به التكرار، كالصوم، يكون داخلاً في محل النزاع، لأنه لو أتى به بدون ذلك الشيء المشكوك ثم تبين كونه جزءاً أو شرطاً، أو معه ثم تبين كونه مانعاً فالبحت يقع في كونه مجزياً عن الواقع أم لا؟

والحق عدم الإجزاء، لأن العقل الذي هو حاكم بالتخيير [٣٣٩] يحكم به في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٧

الدوران بين المحذورين بملاك أن المكلف معذور حينئذٍ لو وقع بسبب فعله أو تركه في مخالفة الواقع، فليس للشارع أن يعاقبه بها، وأما وجوب إعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف فلا يرتبط بحكم العقل أصلاً، لا إثباتاً ولا نفيًا، كما قلنا في البراءة العقلية، والقاعدة تقتضى وجوبهما، لعدم إتيانه بما كان واجباً عليه واقعاً.

قضية الاستصحاب في مسألة الإجزاء

وأما الاستصحاب فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء، فإنه أصل شرعي محض، ومدركه قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» [٣٤٠] المستفاد من الأخبار.

واختلفوا في معناه، فقيل: المراد به تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلته، وجعل الشاك متيقناً تعبدًا.

وقيل: المراد تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، يعني الحكم بوجوب ترتيب آثاره عليه.

وكيف كان، فدليل الاستصحاب حاكم على أدلة الأحكام الواقعية، مثل دليل لزوم طهارة الثوب والبدن في الصلاة، ودليل كون الوضوء شرطاً لها، فإنهما وإن كانا ظاهرين في كون الشرط خصوص الطهارة الواقعية والوضوء الواقعي، إلا أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» حاكم عليهما موسع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٨

لدائرتهما، لأنه دال على أن مدلولهما أعم من الطهارة والوضوء الواقعيين والظاهريين، فإذا صلينا مع طهارة الثوب الاستصحابية ثم انكشف وقوعها في الثوب النجس، أو مع الوضوء الاستصحابي ثم انكشف وقوعها في الحدث كانت مجزية؛ لعدم خلوها من الشرط، فإن الطهارة والوضوء الظاهريين شرط واقعي للصلاة بمقتضى الحكومه كالواقعيين كما عرفت في أصالة الطهارة أيضاً.

مقتضى قاعدة التجاوز والفراغ في المقام

وأما قاعدة التجاوز والفراغ [٣٤١] فلا بد من ذكر مقدمه قبل بيان الحق فيها:

وهي أنهم اختلفوا في كونها قاعدة شرعية تأسيسية أو عقلائية أمضاها الشارع بمقتضى الأخبار.

وعلى الثاني اختلفوا في أنها هل هي من الأمارات الكاشفة عندهم عن الواقع، كخبر الواحد، أو أصل عملي تعبدى، كما احتمل أو قيل

في أصالة الحقيقة: إنها أصل تعبدى عقلاني، خلافاً للذين قالوا بأن حجيتها من باب أصالة الظهور. والحق أنها ليست قاعدة عقلانية، ويتضح ذلك لمن راجع سيرتهم في الامور المهمة [٣٤٢]، وفي تركيب المعاجين وتأسيس الأبنية، فإنهم إذا شكوا في إدخال جزء لازم في معجون، أو في إدخال شيء مهم في جدار البناء اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٢٩

لا يعتقدون بعدم الاعتناء به بمجرد التجاوز عن محله أو الفراغ من العمل. ولو سلمنا كونها قاعدة عقلانية فلا- تدخل في محل النزاع، إذ لا ريب في أن العقلاء بعد أن يلتفتوا على خلو عملهم من جزء مهم يفعلونه ثانية مع ذلك الجزء بلا ريب، ولا يتصور أن يشك أحد في ذلك كى يتنازع فيه. وبالجملة: قاعدة التجاوز والفراغ قاعدة شرعية لا عقلانية.

ثم قيل: يظهر من بعض الأخبار أماريتها، كقوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» [٣٤٣] فإنه ظاهر في أن علمه عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ أذكر منه في حال التوضي، ولا ريب في أن للذكر والأذكريه جهه الكشف والطريقية. وربما يقال: يظهر من بعضها الآخر كونها أصلاً، كقوله عليه السلام في مورد الشك في الركوع بعد التجاوز عن محله: «بلى قد ركعت» [٣٤٤] ضرورة أن مفاده «ابن على أنك قد ركعت» إذ لا يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام بصدد الإخبار عما فعله السائل واقعاً.

وكيف كان، فلا إشكال في تقدم القاعدة على دليل الاستصحاب حكومه عليه لو كانت أماره، وتخصيصاً له لو كانت أصلاً شرعياً. توضيح ذلك: أن المخصص والمخصص لا بد من أن يكونا في رتبة واحدة، بخلاف الحاكم والمحكوم، فإن الحاكم متقدم على المحكوم، فلو كانت قاعدة التجاوز أصلاً لكانت مخصصة للاستصحاب، لا اتحاد رتبتهما، ولو كانت أماره لكانت حاكمه عليه، لتقدمها عليه رتبة [٣٤٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٠
إذا عرفت هذا فاعلم أنها تقتضى [٣٤٦] الأجزاء لو كانت أصلاً، ولا تقتضيه لو كانت أماره. توضيح ذلك: أنها حاكمه على أدلة [٣٤٧] الأجزاء والشرائط على الأول، وإلا لزم لغويتها كما قلنا في سائر الاصول الشرعية، بخلاف ما لو كانت أماره، فإنها على هذا كاشفة عن تحقق الجزء والشرط في الواقع، فهي بمنزلة الصغرى، وأدلة الأجزاء والشرائط بمنزلة الكبرى الكلية، من دون أن توسع دائرتها، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم كاشفيتها تجب الإعادة أو القضاء [٣٤٨]، وهذا هو السر في اقتضاء الاصول الشرعية الأجزاء دون الأمارات والقطع.

هذا تمام الكلام في قاعدة التجاوز والفراغ.
بقيت مسألتان اخريان لا بأس بالإشارة إلى مقتضاهما:

حول الأجزاء في موارد قاعدة الشك بعد الوقت

الاولى: قاعدة البناء على الإتيان بالعمل عند الشك فيه بعد الوقت. ولا ريب في خروجها عن النزاع؛ لظهور أنه لم يأت بعمل أصلاً على فرض اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣١
انكشاف الخلاف فيما بعد حتى يبحث في كونه مجزياً أم لا.
فقاعدة الشك بعد الوقت قاعدة تسهيلية لا تقتضى إلا كون المكلف معذوراً ما لم ينكشف الخلاف.

مقتضى أصالة الصحة في عمل الغير [٣٤٩] في المقام

الثانية: أن الإنسان إذا شك في صحة عمل الغير وفساده، كما إذا شك في أن النائب الذي استنابه عنه أو عن مورثه للحج مثلاً هل أوجده صحيحاً أو فاسداً وأجرى أصالة الصحة في عمله ثم انكشف الخلاف فهل يكون مجزياً أم لا؟

الحق أنها لا تقتضى الإجزاء، لأن حجيتها إن كانت بملاك ظهور عمل المسلم في الصحيح منه كانت أماراً، إذ ظاهر الحال يكون من الأمارات كظاهر المقال، وقد عرفت أن الأمارات لا تقتضى الإجزاء، وإن كانت حجيتها باستناد قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه» [٣٥٠] [٣٥١] فهي وإن كانت أصلاً شرعياً مجعولاً للشاك، إلا أنه يختص بما إذا كان عمل الأخ مرتباً بذلك الشاك، كما في موارد الاستنابة، وإلا فلا معنى لأن تجرى أصالة الصحة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٢

أعماله التي لا ترتبط بنا أصلاً كصلواته اليومية.

وظاهر هذه الرواية وجوب حمل عمل النائب المسلم على الصحيح من حيث الآثار المترتبة له، كاستحقاقه اجرة النيابة، لا من حيث الآثار المترتبة للمستنيب، كبراءة ذمته، بل لو شككنا في ذلك لاقتضت القاعدة بقاء اشتغال ذمته.

وبالجملة: أصالة الصحة في عمل النائب لا تجرى بالنسبة إلى فراغ ذمته المستنيب، ولو سلمنا جريانها فلا ريب في أنها لا تقتضى الإجزاء بعد كشف الخلاف.

هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٣

في مقدمه الواجب

الفصل الرابع في مقدمه الواجب

إشارة

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور:

الأول: في تحرير محل النزاع

إشارة

قال المحقق الخراساني رحمه الله: الظاهر [٣٥٢] أن المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون مسألة اصولية، لا- عن نفس وجوبها- كما هو المتوهم من بعض العناوين- كي تكون فرعية [٣٥٣]، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا- يناسب الاصولي، والاستطراد لا- وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية.

ثم الظاهر أيضاً أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٤

وعدمه، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدلل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنه ذكرها [٣٥٤] في مباحث الألفاظ [٣٥٥].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نكتتان حول ما أفاده قدس سره:

الاولى: أن النزاع إنما هو في الوجوب الشرعي المولوي المتعلق بالمقدمة، لا- في لزومها العقلي، سواء كان البحث في نفس وجوبها كما عتبر به كثير من الاصوليين، أو في الملازمة كما قال المحقق الخراساني رحمه الله، ضرورة أن لا بديتها العقلية أمر متفق عليه عند الكل، فالملازمة وإن كانت عقلية، إلا أن طرفيها حكمان شرعيان مولويان.

الثانية: يمكن أن يتوهم أن ظاهر قول صاحب الكفاية: «إن المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته» أن وجوب كل من المقدمة وذيها أمر ثابت مفروغ عنه، ونحن نبحت في تحقق الملازمة العقلية بين هذين الوجوبين الثابتين.

ولكنه توهم باطل، لأن مراده رحمه الله أن طريق استكشاف وجوب المقدمة منحصر في الملازمة العقلية بين وجوبها ووجوب ذيها، فنبحت هاهنا في أن هذه الملازمة هل هي موجودة حتى يستكشف بها وجوب المقدمة أم لا؟

نقد نظرية صاحب الكفاية من قبل الإمام الخميني قدس سره

وناقش سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فيما أفاده المحقق الخراساني بأنه إن أراد الملازمة بين الوجوبين الفعلين - كما هو ظاهر كلامه - فهو واضح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٥

البطلان، ضرورة أنا في كثير من الموارد نقطع بعدم وجوب المقدمة وجوباً مولوياً حال كون ذيها واجباً، كما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق، فهل يمكن أن يقال: الأمر به دونها لغو، لا يجب الانبعاث به، فيضرب على الجدار ما لم يكن مقارناً للأمر بها [٣٥٦]؟!

وأما إن أراد أن البحث في ثبوت الملازمة بين إرادة المولى المتعلقة بالبعث إلى ذي المقدمة وإرادته [٣٥٧] المتعلقة بالبعث إلى المقدمة ففيه أولاً: أنه كيف يتخلف المراد عن الإرادة فيما إذا بعث إلى ذي المقدمة دونها.

وثانياً: أن المولى قد يكون غافلاً عن مقدمية المقدمة حين البعث إلى ذيها، فكيف تتحقق الإرادة المتعلقة بالبعث إليها حال كونه غافلاً عنها مع أن تصوّر المراد أحد مقدمات الإرادة؟

كما أنه إن أراد الملازمة بين الوجوب الفعلي المتعلق بذى المقدمة والوجوب بالقوة المتعلق بالمقدمة، أو بين الإرادة الفعلية والإرادة بالقوة [٣٥٨]، ففيه أن الملازمة وإن لم تكن من مقولة الإضافة، إلا أنها مثلها في لزوم كون طرفيها متكافئين غير مختلفين من حيث القوة والفعل، ضرورة عدم إمكان تحقق الوصف فعلاً والموصوف في المستقبل، لكونه من قبيل اتّصاف المعدوم بصفة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٦

وجودية، وهي الملازمة [٣٥٩].

هذا حاصل ما أفاده الإمام قدس سره، وهو كلام صحيح.

إن قلت: ما ذكره الإمام رحمه الله، وإن كان متيناً إلا أنه يدل على بطلان الملازمة وعدم ثبوتها، لا على عدم كون النزاع فيها، فلا يصلح أن يكون رداً على المحقق الخراساني رحمه الله.

قلت: الملازمة - بملاحظة ما أورد عليها الإمام رحمه الله - واضحة البطلان، فمراده رحمه الله أنه لا يليق بحال العلماء والمحققين أن ينازعوا في ثبوت الملازمة وعدمه بعد كونها كذلك، سيما أن المشهور ذهبوا إلى وجوب [٣٦٠] المقدمة، فهل يمكن أن ينسب إليهم أنهم ذهبوا إلى أمر واضح البطلان؟!

نظريّة الإمام رحمه الله في المقام

ثمّ للإمام قدس سره في تحرير محلّ النزاع كلام يحتاج بيانه إلى مقدّمة:

وهي أنّ الأعمال الصادرة من الإنسان مباشرةً مسبوقه بالإرادة التي أحد مبادئها هو التصديق بالفائدة، ولكن هذه الأفعال لا يلزم أن تكون ذات فائدة في الواقع أيضاً، إذ ربما كان علم المرید جهلاً مركباً، كما أنّه قد يتصوّر شيئاً ولا يرى فيه أيّة فائدة، فيتركه مع كونه مشتتاً عليها في الواقع.

وأيضاً إذا أمر المولى عبده بفعل فقد يخطأ في مقدّماته، إذ قد يرى شيئاً مقدّمه مع عدم كونه كذلك واقعاً، وقد ينعكس الأمر، فلا يرى ما هو مقدّمه في الواقع مقدّمه، أو لا يلتفت إليه أصلاً، فحينئذٍ لا يمكن تعلّق إرادته به، لعدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٧

تمكّن الغافل من إرادة المغفول عنه.

إن قلت: الشارع العالم بالغيب والملتفت إلى كلّ شيء برىء عن الغفلة والخطأ في التشخيص.

قلت: نعم، ولكنّ البحث يعمّ أوامر المولى العرفيّة أيضاً، ولا يختصّ بأوامر الشارع المقدّس، وإن كان غرضنا منه استخدام نتيجته في الأوامر الشرعيّة الصادرة من الله تعالى أو المعصومين عليهم السلام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ النزاع في الملازمة بين الإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذي المقدّمه والإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمه.

وعلى هذا لا يضّر الخطأ في التشخيص ولا عدم الالتفات إلى المقدّمه الواقعيّة، لأنّ طرف الملازمة في جانب المقدّمه إنّما هو الإرادة المتعلقة بالبعث إلى ما يراه مقدّمه، لا الإرادة المتعلقة بالبعث إلى المقدّمه الواقعيّة.

هذا من ناحية المولى.

وأما من ناحية العبد فيجب عليه الإتيان بالمقدّمه الواقعيّة وإن لم يرها المولى مقدّمه أو غفل عنها أصلاً، لوجوب تحصيل الغرض عليه، ولا يمكن تحصيله إلّا بها، كما أنّه لا يجب عليه الإتيان بما لا دخل له في الأمور به واقعاً، وإن رآه المولى دخيلاً، لأنّ وجوبه غيرى لأجل تحصيل الأمور به، فلا يكون واجباً إذا لم يكن دخيلاً فيه واقعاً [٣٦١].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وتلقيناه بالقبول في الدورة السابقة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٨

نقد ما أفاده قدس سره في المقام

لكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ المولى لو أمر عبده باشتراء اللحم ولم يأمره بدخول السوق مثلاً مع كونه ملتفتاً إلى كونه مقدّمه له، فإن قيل: الأمر باشتراء اللحم ناقص ولغو لا أثر له أصلاً فهو خلاف الوجدان والاستعمالات العرفيّة، فإنّ المولى كثيراً ما يأمرون عبيدهم بذى المقدّمه من دون أن يأمرهم بالمقدّمه، مع التفاتهم إلى مقدّميتها، وإن قيل: ذلك الأمر صحيح يجب على العبد الانبعاث بسببه فنقول: كيف أثرت الإرادة التي في جانب ذي المقدّمه في المراد، فتحقّق البعث إليه، بخلاف التي في جانب المقدّمه، حيث لم يصدر منه البعث إلى ما رآه مقدّمه مع تعلّق إرادته به؟!!

على أنّه لا وجه للعدول من التعبير بالملازمة بين الوجوبين إلى التعبير بالملازمة بين الإرادتين.

بيان ما هو الحق في تحرير محلّ النزاع

فالحق أن يُقال: إن النزاع إنما هو في ثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدمه ووجوب ما يراه المولى مقدمه. لا يقال: لو كان ما يراه مقدمه واجباً لأمر به، وقد لا يأمر به، كما عرفت.

فإنه يقال: الواجب على قسمين كما سيأتي: ١- أصلي، ٢- تبعي، ضرورة أن كل شيء بعث إليه المولى في كلامه فهو واجب أصلي، وكل شيء لم يبعث إليه مع كونه واجباً عنده، لأجل الملازمة بين وجوبه ووجوب شيء آخر، فهو واجب تبعي، والوجوب الأصلي يتعلّق بالمقدمه وذيها، والتبعي لا يتعلّق إلّا بالمقدمه، فلو قال المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم» فكلاهما واجبان اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٣٩

أصليان، لكنّ الأوّل غيرى والثانى نفسى، ولو قال: «اشتر اللحم» من دون أن يأمره بدخول السوق نفهم من طريق الملازمة أنه أيضاً واجب بوجوب تبعي.

والحاصل: أن النزاع في المقام إنما هو في الملازمة بين وجوب ذى المقدمه ووجوب ما يراه المولى مقدمه.

في كون المسألة عقليّة اصوليّة

ولا ريب في كونها مسألة عقليّة إذا قلنا باختصاص الدلالة اللفظيّة بالمطابقة والتضمّن، وخروج الالتزام عنها كما هو الحقّ [٣٦٢]، وأمّا لو قلنا بشمولها إياه أيضاً فما نحن فيه مسألة لفظيّة بناءً على ما ذهبنا إليه من أن طرفي الملازمة هما الوجوب لا الإرادة، ضرورة أن وجوب ذى المقدمه مدلول للفظ الذى هو هيئته «افعل»، وهو الملزوم، ووجوب المقدمه لازمه بمقتضى الملازمة الواقعة بينهما، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أن طرفيها الإرادة فالمسألة عقليّة محضه، ضرورة أن الإرادة التي في جانب ذى المقدمه ليست مدلوله للفظ حتّى يكون لازمها وهو الإرادة التي في جانب المقدمه مدلوله الالتزامي.

نعم، اللفظ - وهو الأمر المتعلّق بذى المقدمه - كاشف عن الإرادة المتعلّقه بالبعث إليه، لكن لا من جهة كونه دالاً عليها بالدلالة اللفظيّة، بل من جهة كونه فعلاً اختياريّاً، والأفعال الاختياريّة كلّها مسبوقه بالإرادة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٠

ولا ريب أيضاً في كون المسألة اصوليّة بناءً على ما هو الحقّ من كون البحث في الملازمة العقليّة، كما أنّها فقهيّة لو كان النزاع في وجوب المقدمه.

وأما القول بأنّها من المسائل الكلاميّة، بتقريب كونها بحثاً عقليّاً فمردود لا يصغى إليه، إذ المباحث الكلاميّة وإن كانت عقليّة، إلّا أنّ كلّ بحث عقلي ليس داخلياً في علم الكلام، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

كما أن القول بكونها من المبادئ الأحكاميّة أيضاً مردود، ضرورة أنّا نبحث في المبادئ الأحكاميّة عن عوارض الأحكام وحالاتها بعد الفراغ من ثبوتها، كالبحت عن معنى الوجوب والحرمة، وعن كونهما متضادّين، والمقام ليس كذلك، فإنّا نبحث هنا في ثبوت الملازمة وعدمه، ليتبين أن المقدمه واجبه شرعاً أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤١

في المقدمه الداخليّة والخارجيّة

الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمه

المقدمه الداخليّة والخارجيّة

منها: تقسيمها إلى الداخليّة، وهي الأجزاء المأخوذة في الماهيّة المأمور بها، والخارجيّة، وهي الامور الخارجة عن ماهيّة ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

واورد على كون الأجزاء مقدّمة له أوّلاً: بأنّ مقدّمة الشيء لابدّ من أن تكون مغايرة له مع أنّ الأجزاء نفس المأمور به، لا غيره، وثانياً: بأنّها لابدّ من أن تكون مقدّمة عليه تقدّماً زماً كما يظهر من اسمها، مع أنّ الأجزاء ليست كذلك.

نظريّة صاحب الكفاية حول المقدّمات الداخليّة

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عن الأوّل بأنّ التغيّرات الاعتبارية يكفي هاهنا، وهو موجود، ضرورة أنّ المقدّمة هي كلّ جزء وحده، أي بلا شرط الاجتماع، وذا المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع [٣٦٣]، فكلّ من الركوع والسجود وافتحة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٢

الكتاب وغيرها من أجزاء الصلاة لو اعتبر بلا شرط فهو مقدّمة لها، ولو اعتبر بشرط اجتماعه مع سائر الأجزاء فهو نفس الصلاة التي هي ذو المقدّمة [٣٦٤].

ويمكن الجواب عن الثاني بعدم لزوم كون المقدّمة سابقةً على ذيها بالسبق الزماني.

ثمّ ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى خروج المقدّمات الداخليّة عن محلّ النزاع، لأنّ دخولها فيه يستلزم اجتماع المثليين، ضرورة أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي، لأنّها عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلو كانت واجبة بوجوب آخر غيري لاجتمع المثلان، وهو ممتنع كاجتماع الضدين.

إن قلت: يمكن توجيه جواز الاجتماع من طريق تعدّد العنوان كما ذهب إليه القائلون بجواز اجتماع الأمر والنهي. توضيح ذلك: أنّهم قالوا في تلك المسألة:

الأمر تعلق بعنوان الصلاة، والنهي بعنوان الغضب، فالمأمور به غير المنهي عنه في مقام تعلق التكليف، لكنّ المكلف جمع بينهما بسوء اختياره في مقام الامتثال، وهاهنا أيضاً تعلق الأمر النفسي بعنوان الركوع مثلاً والغيري بعنوان المقدّمة، وإن كان لهما مصداق واحد في الخارج، فلا إشكال في اجتماع الوجوبين، لتغاير متعلقهما في مقام تعلق التكليف.

قلت: كلّاً، فإنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر والنهي مع الفارق، لأنّ كلّاً من عنواني الصلاة والغضب هناك متعلق للتكليف، فالصلاة نفسها واجبة، لا أنّها واسطة لعبور الوجوب منها إلى غيرها، والغضب أيضاً نفسه محرّم، لا أنّه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٣

علّة لعبور الحرمة منه إلى غيره، وبعبارة اخرى حيثيّة كلّ من الصلاة والغضب تقيديّة.

بخلاف المقام، فإنّ حيثيّة الركوع وإن كانت تقيديّة، لتمرّكز الوجوب النفسي عليها، إلّا أنّ حيثيّة المقدّميّة تعليليّة، لأنّ عنوان المقدّمة علّة لعبور الوجوب منها إلى المعنون وهو الركوع، ضرورة أنّ الكلّ متوقّف على نفس أجزائه، لا على عنوان «المقدّمة» فالواجب بالوجوب الغيري هو نفس الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، وإن كان وجوبها لأجل كونها مقدّمات للصلاة، فتمرّكز الوجوب النفسي والغيري على عنوان واحد، وهو الركوع [٣٦٥].

هذا ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام.

وملخصه: أنّ تقسيم المقدّمة إلى الداخليّة والخارجيّة صحيح، لصدق المقدّميّة على أجزاء المأمور به، لكنّها خارجة عن محلّ النزاع، ويختصّ البحث بالمقدّمات الخارجيّة.

وأورد على إطلاق كلامه في الموضوعين سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن بعض المركبات لا يطلق على أجزائها عنوان المقدمة أصلاً، وبعضها يطلق على أجزائها هذا العنوان وتدخل أيضاً في محل النزاع، فلا يصح القول بصدق المقدمة على أجزاء جميع المركبات، ولا القول بخروج ما يصدق عليه عنوان المقدمة منها عن محل النزاع. توضيح ذلك: أن المركب على قسمين: حقيقي وغير حقيقي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٤

والأول - وهو ما كان بين أجزائه تركب وامتزاج واقعي - على قسمين:

١- ما كان أجزائه تحليلية عقلية، كالمهية النوعية، فإنها مركبة من الجنس والفصل، إذ العقل حينما يقيسها إلى سائر الأنواع التي في عرضها يجد أن الكل مشترك في أمر، مع أن لكل منها أمراً به يمتاز عن الأنواع الأخرى، فيسمى ما به الاشتراك جنسه، وما به الامتياز فصله، ويحكم بأن النوع مركب منهما.

٢- ما كان أجزائه خارجية، كالإنسان الموجود في الخارج، حيث إنه مركب من المادة والصورة.

ولا يخفى أن الجنس والمادة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا [٣٦٦] كان مادة، وكذا الصورة والفصل، فإن الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط، كما أن الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا [٣٦٧].

والمركب غير الحقيقي هو الذي يتحقق من انضمام أمور متعددة بعضها إلى بعض، من دون أن يتحقق بينها اتحاد حقيقي، بل يبقى كل جزء على استقلاله بعد التركيب كما كان قبله، وهذا أيضاً على قسمين:

١- المركب الصناعي، وهو يتحقق بالصاق الفاعل الفنى بعض الأشياء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٥

المختلفة الدخيلة في حصول غرض خاص ببعض، وتسمية مجموعها باسم معين، كالبيت والمسجد والسيارة.

٢- المركب الاعتباري، وهو أن المركب يجمع بين أشياء مختلفة مؤثرة في حصول الغرض ويعتبرها شيئاً واحداً، كالصلاة والحج وسائر الماهيات الاختراعية.

والفرق بينهما أن المركب في الأول لا يعتبر مجموعة الأشياء الدخيلة في تحقق السيارة مثلاً شيئاً واحداً، بل يجعل لها عنواناً خاصاً لكي يعبر به عنها حينما يحتاج إلى التعبير بها، بخلاف المركب الاعتباري، فإنه يعتبر الوحدة بين مجموع أجزائه.

ثم قال الإمام رحمه الله بعدم صدق المقدمة على أجزاء المركب الحقيقي بكلا قسميه، وبصدقها على أجزاء المركب غير الحقيقي كذلك، ودخولها أيضاً في محل النزاع.

وذلك لعدم التباين لا حقيقة ولا اعتباراً بين الماهية النوعية وبين جنسها وفصلها، ولا بين الشيء الموجود في الخارج وبين مادته وصورته، فإن ماهية الإنسان نفس الحيوان والناطق، لا - غيرهما ولو اعتباراً، والإنسان الموجود في الخارج نفس مادته وصورته، لا غيرهما ولو اعتباراً.

وأما المركبات الصناعية فيكفي في صدق المقدمة على أجزائها تعدد الإرادة.

وتوضيح المقام يتوقف على بيان كيفية الإرادة الفاعلية كي يعلم منه حال الإرادة الآمرية، فنقول:

إذا تعلقّت إرادة الفاعل المباشر ببناء مسجد مثلاً كانت إرادته كاملة قطعاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٦

وإن كان جاهلاً بكمية أجزائه وكيفية تركيب بعضها مع بعض، ثم إذا علم أن الشيء الفلاني جزء له تعلقّت إرادته أخرى به أيضاً، ضرورة أن تعدد المراد [٣٦٨] يستدعي تعدد الإرادة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأجزاء. نعم، الإرادة المتعلقة بنفس بناء المسجد نفسية، وهذه الإرادات المتعلقة بتهيئة أجزائه غيرية.

وكذلك الأمر في إرادة المولى الأمر بناء مسجد بيد عبده، فإنه حينما يأمره بذلك يكون بين الإرادة [٣٦٩] المتعلقة بالبعث إليه وبين الإرادة المتعلقة بالبعث إلى ما يراه مقدّمةً ملازمةً بناءً على ثبوتها، سواء كانت المقدّمة داخليةً، وهي الأجزاء، مثل الحديد والخشب والجصّ وغيرها، أو خارجيةً، كاستئجار البناء والعمله ونحوهما.

ومتعلّق الوجوب النفسى غير ما تعلّق به الوجوب الغيرى كما عرفت، فلا يلزم محذور اجتماع المثلين.

والكلام فى المركّب الاعتبارى الذى هو محطّ النظر فى المقام عين الكلام فى المركّب الصناعى، إذ لا فرق بينهما إلّا فى اعتبار الوحدة بين أجزاء الأوّل، وعدم اعتبارها بل جعل عنوان خاصّ فقط فى الثانى كما عرفت [٣٧٠].

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره، وملخصه أنّ أجزاء المركّب الحقيقى لا يصدق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٧

عليها المقدّمية، لعدم كونها مغايرةً للكُلّ ولو اعتباراً، بخلاف أجزاء المركّب غير الحقيقى، فإنّها مقدّمات له أوّلاً وداخله فى النزاع ثانياً، لكونها مغايرةً له.

والوجه المذكور فى كلام صاحب الكفاية لعدم دخولها فى محلّ النزاع مردود، لتغاير متعلّق الوجوبين، فلا مجال للقول باجتماع المثلين.

ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وقسّم المحقّق العراقى رحمه الله المقدّمات الداخليةً إلى قسمين، ثمّ فصّل بينهما فى الدخول فى محلّ النزاع وعدمه، فإنّه قال ما حاصله:

الوحدة الاعتبارية تارة تكون فى الرتبة السابقة على الأمر، بأن يعتبر المولى الأمر عدّة امور متبائنة شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها غرضاً واحداً، فيوجه أمره إليه، واخرى فى الرتبة اللاحقة، بأن يتصوّر المولى اموراً متبائنة بوصف تباينها، فيأمر بها من دون أن يعتبرها شيئاً واحداً، ثمّ العبد يعتبرها واحداً بلحاظ تعلّق أمر واحد بها.

ولا يعقل أن يكون هذا القسم الأخير داخلاً فى البحث، لأنّ الكليّة والجزئية متأخرتان رتبةً من اعتبار الوحدة، وهو متأخر فرضاً عن تعلّق الأمر، فلا يصدق عنوان المقدّمية على الأجزاء فى الرتبة السابقة على الأمر لكى يبحث فى ثبوت الملازمة بين الأمر المتعلّق بالكلّ والأمر المتعلّق بالجزء [٣٧١].

نقد نظرية المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه أوّلاً: أنّ تقسيم المركّب الاعتبارى إلى هذين القسمين غير مقبول، لأنّ جميع المركّبات الاعتبارية من قبيل القسم الأوّل، ضرورة أنّه ليس لكلّ جزء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٨

من أجزائها مصلحة ملزمة مستقلة، وإلّا لأمر المولى بكلّ منها بأمر مستقلّ، فللمجموع مصلحة ملزمة واحدة لأجلها صدر الأمر من المولى، فهو لاحظها بما أنّها مشتملة على تلك المصلحة الواحدة قبل الأمر بها، وما هذا إلّا اعتبار الوحدة.

والحاصل: أنّه كما لا يعقل تعلّق الإرادة الواحدة على المتشكّكات المتفرّقة التى لا ترتبط بعضها ببعض، كذلك لا يعقل تعلّق أمر واحد بامور كذلك.

والشاهد على هذا أنّه من أجاز للعبد اعتبار الوحدة لو لم يعتبرها المولى أوّلاً؟ ولأىّ غرض يعتبرها مع أنّ المولى لم يعتبرها فى ظرف

تعلق الأمر ثانياً؟

وثانياً: سلّمنا صحّة التقسيم، لكن تأخّر المقدميّة عن ظرف تعلق الأمر لو اقتضى عدم دخولها في البحث لكان بعض المقدمات الخارجيّة أيضاً خارجة عن النزاع، مثل تحصيل جواز [٣٧٢] السفر للحجّ لو فرضنا أنّه لم يكن من مقدماته في حال تعلق الأمر، ثم صار مقدّمة، فهل يلتزم المحقّق العراقي رحمه الله في المقدمات الخارجيّة أيضاً بالتفصيل الذي ذكره في المقدمات الداخليّة؟! وحلّه أنّ طرف الملازمة هو وجوب ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، لا وجوب عنوان «المقدّمة» التي هي مقدّمة بالحمل الأوّلي، ضرورة أنّ حيثيتها- كما قال صاحب الكفاية- تعليليّة لا تقيديّة، فالواجب بالوجوب الغيري على فرض ثبوت الملازمة إنّما هو نصب السّلم والوضوء وطهارة الثوب ونحوها في المقدمات الخارجيّة، والركوع والسجود ونحوهما في المقدمات الداخليّة، وعلمه وجوبها كونها مقدّمة، ففي أيّ حال وجدت هذه العلة تتحقّق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٤٩

الملازمة، فلو لم ينطبق على شيء عنوان «المقدّمة» في ظرف تعلق الأمر لكن انطبقت عليه في ظرف الامتثال لثبت وجوبه بناءً على الملازمة، ضرورة أنّ علة الوجوب مجرّد عنوان «المقدّمة» لا المقدّمة السابقة على الأمر. هذا كلّه في المقدمات الداخليّة.

التفصيل في المقام بين العلة التامة وأجزائها

وفصل بعضهم في المقدمات الخارجيّة بين العلة التامة وأجزائها، فقال بخروج الأوّل عن محلّ البحث ودخول الثاني فيه، وذلك لأنّ المعلول ليس مقدوراً للإنسان، بل ما هو تحت قدرته واختياره إنّما هو العلة، وبعد تحقّقها يتحقّق المعلول قهراً، فحينما يريد الإنسان إحراق شيء مثلاً فهو يريد في الواقع إيجاد علته التامة، من المقتضى والشرط وعدم المانع، وأمّا نفس الإحراق فهو ليس تحت اختياره، لانعدام الإحراق بانعدام علته وإن أراد الإنسان، وحصوله بحصولها وإن لم يردده، بل هو ليس فعلاً له، بل للنار، وكذا إذا أمر المولى ظاهراً بإحراق شيء فهو يريد واقعاً الأمر بإيجاد علته، لعدم الفرق بين الإرادة الفاعليّة والأمريّة في ذلك، فعلى هذا كيف يبحث في ثبوت الملازمة بين وجوب المعلول ووجوب علته مع أنّ المعلول ليس بواجب في الواقع؟!

نقد التفصيل بين العلة التامة وأجزائها

وفيه أوّلاً: أنّه مستلزم لكون العلة التامة ذا المقدّمة، لا أنّها مقدّمة خارجة عن النزاع، ومستلزم أيضاً لكون أجزاء العلة مقدّمات داخليّة لا خارجيّة.

وثانياً: لا فرق في كون المعلول خارجاً عن تحت القدرة والاختيار بين قياسه إلى العلة التامة أو إلى أجزائها من السبب والشرط وعدم المانع،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٠

فالتفصيل بينهما في غير محله.

وثالثاً: لا نسلم أنّ الفاعل لا يريد المعلول واقعاً، أو الأمر لا يريد البعث إليه، ألا ترى أنّ مقدمات الإرادة تتعلّق به، فإنّ الأمر بل الفاعل المباشر أيضاً، يتصوّر نفس الإحراق ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ ينقدح في نفسه الجزم به والعزم عليه، فتوجد في نفسه الإرادة، فيأمر به الأمر ويفعله الفاعل المباشر، فهو يرى نفسه فاعلاً للإحراق ويعده العقلاء أيضاً كذلك.

وأما دعوى أنّ المعلول لا يقع تحت قدرة الإنسان فمندفعة بأنّ المقدور على قسمين: بلا واسطة، كحركة اليد، ومعها، كالإحراق،

فالمقدور مع الواسطة أيضاً مقدور.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية، والحق ما ذهب إليه الإمام قدس سره من دخول كلا القسمين في محل البحث، لكن لا يصدق عنوان المقدمة على أجزاء المركب الحقيقي، فلا تصل النوبة إلى البحث في دخولها فيه وخروجها عنه. في المقدمة العقلية والشرعية والعادية

المقدمة العقلية والشرعية والعادية

ومنها: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية:

فالعقلية هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونها، كالعلة الموجودة بالنسبة إلى الممكن، فإن الممكن حيث يتساوى طرفاه بالنسبة إلى الوجود والعدم يستحيل أن يوجد بلا علة، وإلا لخرج عن الإمكان.

وأما الشرعية فالحق أنها ترجع إلى العقلية، وهذا واضح إن قلنا بكون التوقف والشرطية أمراً واقعياً، وإن كان العقل لا يدركها، ضرورة أنك عرفت أن المراد بالمقدمة العقلية «ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونها» سواء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥١

أدرك العقل هذه الاستحالة أو كانت أمراً فوق إدراكه، فلا يصل إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع.

وأما إن قلنا بكون الشرطية الشرعية أمراً اعتبارياً فلأن اعتبار الطهارة مثلاً شرطاً للصلاة وإن كان بيد الشارع وجعله من دون أن يكون له حظ من الواقع، إلا أن استحالة تحقق المشروط بدون شرطه مما يدركه العقل كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٣٧٣]، وهذا هو الجهة المهمة في باب المقدمة، وهو الملاك في كونها عقلية أو غيرها.

إن قلت: قول الشارع: «لا صلاة إلا بطهور» ونحوه يدل على كونه في مقام بيان الجهة الثانية، أعني استحالة تحقق المشروط بدون شرطه، وأما الجهة الأولى، وهي كون الطهارة شرطاً للصلاة فقد فرضها الشارع أمراً مفروضاً عنه، ولو كان في مقام بيان جعل الشرطية واعتبارها لقال: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة» أو «اعتبرتها شرطاً لها» ونحو هذين التعبيرين، فالحاكم باستحالة تحقق المشروط بدون شرطه أيضاً هو الشارع لا العقل.

قلت: حكم العقل بالاستحالة في غاية الوضوح، فلا بد من حمل مثل «لا صلاة إلا بطهور» على جعل الشرطية واعتبارها بياناً أبلغ، فيكون معناه:

«جعلت الطهارة شرطاً للصلاة».

وإن أبيت إلا عن دلالة على استحالة تحقق المشروط بدون شرطه فلا بد من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنه يدل على حكم الشارع بالاستحالة هاهنا في مقابل حكم العقل بها في الواقعات.

والحاصل: أن المقدمة الشرعية ترجع إلى العقلية، سواء كانت مقدمتها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٢

أمراً واقعياً أو اعتبارياً.

وأما العادية فالحق فيها ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من أنها إن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها، إلا أن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها [٣٧٤]، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلماً واقعياً، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح [٣٧٥]، إلا أنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعة إلى العقلية [٣٧٦]، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً [٣٧٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنه لا فائدة لهذا التقسيم في باب مقدّمة الواجب، لرجوع الشرعيّة إلى العقليّة، وعدم كون العاديّة محلّاً للنزاع على أحد الفرضين، ورجوعها أيضاً إلى العقليّة على الفرض الآخر.

مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم

ومنّها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، ومقدّمة الصحة، ومقدّمة الوجوب، ومقدّمة العلم. في مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٣

ولا يخفى رجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود، ولو على القول بكون الأسمى موضوعاً للأعم، ضرورة أن الكلام في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمّى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع، بدهاء عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها [٣٧٨]، ضرورة أن اتّصافها بالوجوب كذلك قبل وجودها غير معقول، لأنّ المفروض أن وجوبها من قبل الوجوب المشروط بوجودها، وكذلك اتّصافها به بعد تحقّقها، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل.

وكذلك المقدّمة العلميّة، فإنّها عبارة أخرى عن العمل بالاحتياط لتحصيل البراءة اليقينيّة بعد العلم بالاشتغال، كالصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، وغسل مقدار من العضد للعلم بغسل المرفق في الوضوء، والحاكم بوجوب الاحتياط في موارد العلم بالاشتغال هو العقل لا الشرع.

نعم، ورد في بعض موارد العلم بالاشتغال روايات أيضاً دالّة على وجوب الاحتياط، كما في مسألة اشتباه القبلة [٣٧٩]، لكنّها محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل.

لا يقال: الكلام في المقام أيضاً في الملازمة العقليّة، فما وجه خروج المقدّمة العلميّة عنه مع كونها واجبة بحكم العقل!؟

فإنّه يقال: البحث في المقام وإن كان في الملازمة العقليّة، إلّا أنّ طرفيها هما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٤

الوجوب الشرعي المولوي، ووجوب المقدّمة العلميّة عقلي أوّلًا، وإرشاد [٣٨٠] لأجل وجوب الإطاعة ثانيًا.

مضافاً [٣٨١] إلى أن البحث في مقدّمة الواجب، أي فيما له دخل في وجوده، لا في مقدّمة وجوبه أو العلم بوجوده.

والحاصل: أن تقسيم المقدّمة بهذا اللحاظ ثلاثي لا رباعي، لرجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود، ولا يدخل في محلّ النزاع إلّا القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، وهو مقدّمة الوجود فقط. في المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

ومنّها: تقسيمها إلى المتقدّم والمقارن والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدّمة. وهاهنا إشكال يتوقّف على ذكر مقدّمة، وهي أنّه قرّر في المعقول أن العلّة وكلّ من أجزائها لا بدّ من أن تكون متقدّمة على المعلول رتباً، ومقارنة له زماناً، بمعنى أنّها لا بدّ من أن تكون موجودة في زمن وجود المعلول، سواء وجدت معه، أو قبله لكن بقيت إلى حين وجوده [٣٨٢].

فعلى هذا لا يمكن أن تكون العلّة متأخّرة عن المعلول، ولا متقدّمة عليه زماناً متصرّمة حين وجوده، فكيف يمكن تصوير المقدّمة المتأخّرة عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٥

المعلول، والمتقدّمة عليه مع أنّها علّة له!؟

والإشكال يتأكد بما نرى في عبادات الفقه ومعاملاته نماذج من المقدمه المتأخره، كالأغسال الليلية المستقبلة المعتره في صحه صوم المستحاضه عند بعض، والإجازة في صحه العقد الفضولي على الكشف الحقيقي [٣٨٣] كذلك [٣٨٤]، والمتقدمه، كالعقد في الوصية التملكيه، فإنه يؤثر في ملكية الموصى له بعد موت الموصى العاقد، وكالصرف [٣٨٥] والسلم، فإنه يعتبر في تأثير الأول قبض العوضين، وفي تأثير الثاني قبض الثمن في المجلس، فعقدهما متقدم على حصول الملكية متصم حينه، بل كل عقد من قبيل المقدمه المتقدمه بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرمها حين تأثيره. فكيف التوفيق بين هذه الأحكام الشرعيه وتلك القاعده العقليه المتقدمه؟ [٣٨٦]

نظر المحقق العراقي رحمه الله في المقدمه المتقدمه والمتأخره

ذهب المحقق العراقي رحمه الله في حل الإشكال إلى أن الأحكام الشرعيه تكليفية كانت أم وضعيه، امور اعتباريه، ويمكن للمعتبر أن يجعل شيئاً شرطاً لشيء مع كونه متقدماً عليه زماناً، منعدماً حين وجوده، أو متأخراً عنه، ولا- تقاس الاعتبارات بالامور الواقعيه التكوينيّه، لأنّ عنانها بيد المعتبر.

على أنه يمكن تقدّم الشرط على المشروط أو تأخره عنه في التكوينيّات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٦

أيضاً، لأنّ المقتضى للمعلول هو حصيه خاصيه من المقتضى لا طبيعیه، لأنّ النار الخاصه- وهي التي تماس الجسم المستعدّ باليوسه للاحتراق- تفعل الاحتراق [٣٨٧]، لا الحصص الاخرى، فتلك الخصوصيه التي بها تخصّصت الحصه لابد لها من محصل في الخارج، وما به تحصل خصوصيه الحصه المقتضيه يسمى شرطاً، والخصوصيه المزبوره عبارة عن نسبه قائمه بتلك الحصه حاصله من إضافتها إلى شيء ما، فذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثر في المعلول هو نفس الحصيه الخاصيه، فالشرط هو طرف الإضافة المزبوره، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يتأخر عنه أو يقترن به [٣٨٨].

وقس عليه الشرائط الشرعيه، فإنّ شرطيه شيء للمأمور به ترجع إلى كون حصه من الطبيعي متعلقه للأمر، وهي تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارن يمكن بالمتقدم والمتأخر، وكذا الحال في شرط التكليف والوضع، فإنّ قيود الوجوب دخيله في اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً، ومعنى شرطيتها في حال التأخر ليس إلّا كونها بحيث تحصل للشيء بالإضافة إليها خصوصيه بها يكون ذا مصلحه، وهذا كما قد يحصل بإضافة الشيء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدم والمتأخر سواء [٣٨٩]، إنتهى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٧

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ويرد عليه- كما قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره- أنّ الإضافة التي هي من إحدى المقولات هي النسبه الحاصله للشيء بانتسابه إلى غيره، ومن خواصها كون المتضائفين متكافئين قوهً وفعلاً، فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصيه حاصله من إضافتها إلى الشئيين فلا- معنى لحصول أحد الطرفين أعني الواجب دون الطرف الآخر أعني الشرط، إذ الإضافة الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل، فإنّ الابوه والبنوه الفعليتين تستلزمان وجود الأب والابن فعلاً [٣٩٠]، فالحصيه من طبيعي المقتضى المتّصف بكونه مضافاً فعلاً كيف ينتزع منها هذا العنوان مع عدم شيء يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل.

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها في الفنّ سوى السالبه المحصله يجب فيها تحقّق الموضوع في مقام الصدق [٣٩١]، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، فينتقض القاعده المسلّمه من وجوب وجود الموضوع في

الموجبات [٣٩٢].

ثم إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا تخلو إما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٨

في شرائط التكليف المتقدمة عليه أو المتأخره عنه

كلام صاحب الكفاية فيها

قال المحقق الخراساني رحمه الله: أما الأول [٣٩٣] فكون أحدهما شرطاً له ليس إلّا أنّ للحاظر دخلاً في تكليف الأمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصوره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم والمتأخر.

وبالجملة: حيث كاد الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراد واختاره، فيسمى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظره في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظره في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك، فلا إشكال [٣٩٤]، إنتهى.

وتلقاه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بالقبول، حيث قال:

ولكنّ التحقيق في تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه أن يقال: «ما في شرائط التكليف» عن القدرة مثلاً [٣٩٥]، فلا أنّ شرط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٥٩

انقداح الإرادة أو صدور البعث الاعتباري ليس هو القدرة الواقعية، علم به المولى أو لا، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على إيجاد المأمور به في وقت العمل، وإن كان ذلك العلم غير مطابق للواقع، ولكن ذلك لا يجعل الإرادة الجدّية صورية كما لا يجعل البعث الحقيقي غير واقعي، بل يلزم لغوية الإرادة والتكليف، وهو غير القول بأنّ التكليف غير واجد لشرطه.

والحاصل: أنّ الإرادة معلولة علم المولى بالصلاح مع سائر مبادئها، ويعقبه البعث الاعتباري، فظهر أنّ شرط التكليف أو ما يتوقف عليه الإرادة موجود مع سائر المبادئ، وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف، ولا يتفاوت في ذلك كون الخطاب شخصياً، كما في الموالى العرفية، فيشترط علمه بقدرة مخاطبه في ظرف العمل، واحداً كان المخاطب أو أكثر، أو كونه مجعولاً على العنوان قانوناً بحيث يشمل كلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولك: يا أيها الناس.

نعم، يكفي في الثاني العلم بباعية الخطاب لعدّة من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيك تفصيل القول في مبحث الترتب عند التعرّض بملاك الخطاب الشخصي والقانوني [٣٩٦]، فحينئذ ما هو شرط التكليف حاصل فيها، ولا مجال لتوهم التأخر أصلاً، ولعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقق الخراساني [٣٩٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام صاحب الكفاية والإمام رحمهما الله في المقام

أقول: للتكليف معنيان: لأنّه يكون تارة بمعنى المصدر، وهو إنشاء الحكم من قبل المولى، أعنى قوله مثلاً: «أكرم زيداً»، واخرى بمعنى اسم المصدر، وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٠

الحكم الفعلي.

وما ذكره صاحب الكفاية وسيدنا الاستاذ صحيح بالنسبة إلى الأول دون الثاني، لأن الشرط وإن كان بوجوده الذهني دخيلاً في إنشاء الحكم دائماً إلماً أنه بوجوده الخارجي دخيل في الحكم الفعلي، ألا ترى أنه إذا قيل: «إذا غربت الشمس تجب عليك صلاة المغرب» فما هو دخيل في وجوب الصلاة إنما هو الغروب الخارجي، وأيضاً إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالمجىء الخارجي شرط لفعليته التكليف على العبد، وأمّا الصورة الحاصلة في ذهن المولى من الغروب أو مجىء زيد فهي شرط الإيجاب والإنشاء، لا شرط فعليته الوجوب.

وحينئذٍ فلو كان شرط الوجوب متقدماً عليه، كما إذا قال: «إن جئتك زيد فأكرمه بعده بيوم» فكيف يمكن الجمع بينه وبين القاعدة العقلية المتقدمة؟

الحق المختار في المقام

والحق في الجواب ما تقدم عن المحقق العراقي رحمه الله من أن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية، وكما يمكن للمعتبر أن يجعل الأمور المقارنة للاعتبارات شروطاً لها يمكن له أيضاً أن يجعل الأمور المتقدمة أو المتأخرة كذلك. نعم، إسرائه إلى الحقائق التكوينية غير صحيح كما عرفت. وبالجملة: مورد القاعدة هو الأمور الواقعية، ولا ترتبط بالاعتبارات، فلا يلزم انخراطها بالشروط الشرعية المتقدمة على المشروط أو المتأخرة عنه.

إن قلت: المقدمات الشرعية أيضاً مشمولة للقاعدة بناءً على ما ذكرت من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦١

رجوعها إلى المقدمات العقلية.

قلت: كلاً، فإن معنى رجوعها إليها أن الحاكم باستحاله تحقق المشروط بدون الشرط هو العقل، سواء كانت الشرطية مدركة عقلاً أو بينها الشارع كما عرفت، وأمّا اعتبار الطهارة مثلاً شرطاً للصلاة فهو بيد الشارع وجعله كما تقدم، فالشروط الشرعية راجعة إلى العقلية بحسب الكبرى، لا بحسب الصغرى التي هي ملاك كونها اعتبارية أو حقيقية.

ولعل منشأ توهم شمول القاعدة العقلية الشرائط الشرعية كالعلل التكوينية هو التعبير عن بعضها بالسبب وعن بعضها الآخر بالشرط وعن بعضها الثالث بالمانع، كالتكوينية، حيث إنه يقال: «عقد النكاح سبب للزوجية، والاستطاعة شرط لوجوب الحج، والحدث مانع عن الصلاة» ونحوها من التعبيرات الوارد بعضها في الروايات أيضاً، كما يقال في الحقائق التكوينية: «النار سبب للإحراق، ومجاورتها للمادة المحترقة شرط له، ورطوبته تلك المادة مانعة عنه».

ولكنهم غفلوا عن أن إطلاق كل من السبب والشرط والمانع في التكوينية إنما هو بملاك خاص به، فالسبب ما يؤثر في المعلول، والشرط ليس مؤثراً فيه، بل يربط السبب به، والمانع ما يمنع من تأثير السبب في مسببه، ولأجل هذا لا يصح إطلاق كل منها مكان الآخر، فلا يقال مثلاً: «عدم الرطوبة شرط للإحراق» لأن الشرط كما عرفت يوجد الربط بين المقتضى والمقتضى لكي يحصل التأثير والتأثر، والعدم ليس شيئاً حتى يوجد الربط به، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف على ما هو التحقيق، فالرطوبة وجودها مانع عن الإحراق، لا أن عدمها شرط له، كما أن المجاورة وجودها شرط، لا أن عدمها مانع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٢

لا يقال: نحن نرى أن الإحراق كما ينعدم بعدم النار كذلك ينعدم بعدم المجاورة وبوجود الرطوبة، فنستنتج أن النسبة بين هذه الأمور الثلاثة وبين الإحراق في حد سواء.

فإنه يقال: كلاً، فإن الأمر وإن كان بالنسبة إلى عدم المعلول كذلك، أي لا يرى فرق بين هذه الامور الثلاثة عند عدم المعلول، إلا أن الفرق بينها عند وجوده واضح لا يخفى، فإنك لو قلت: النار شرط للإحراق، أو المجاورة سبب له يضحك العقلاء. والحاصل: أن لكل من السبب والشرط والمانع ملاكاً خاصاً في التكويتات، بخلاف الشرعيات، فإن إطلاق الشرط على مثل الاستطاعة والبلوغ، والسبب على مثل عقد البيع وزوال الشمس ليس بملاك خاص، فيمكن لنا أن نعكس التعبير، بل لعل إطلاق السبب على الاستطاعة والبلوغ، والشرط على عقد البيع وزوال الشمس كان أولى من العكس، لأن الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج والبلوغ بالنسبة إلى جميع التكاليف كالمؤثر بالنسبة إلى المتأثر في التكويتات، وأما الملكية عقيب عقد البيع فجاعلها هو الشارع والعقلاء، لا أن العقد هو موجدتها وجاعلها، فدوره دور الشرط لا دور السبب، فلا دليل على بطلان قولنا: «عقد البيع والنكاح شرط لجعل الملكية والزوجية من قبل الشارع والعقلاء».

ومن هنا يعلم أن تسمية هذه الامور بالسبب والشرط والمانع في لسان الشارع إنما هي من باب الاستعارة وتشبيهاً بالعلل التكويتية من دون أن تكون ملاكاتهما فيها. هذا كله في شرائط التكليف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٣

في شرائط الوضع المتقدمه عليه أو المتأخره عنه

ما أفاده صاحب الكفاية في المقام وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عن شرائط الوضع أيضاً [٣٩٨] بعين ما أجاب به عن شرائط التكليف، فإنه قال: وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً، ولو كان مقارناً، فإن دخل شيء في الحكم به وصححه انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخام القاعدة العقلية في غير المقارن، فتأمل تعرف [٣٩٩].

نقد نظرية المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ويرد عليه هنا نفس ما أوردناه عليه في شرائط التكليف، فإن الشارع حينما يقول: «لو أجاز المالك العقد الفضولي لكان المشتري مالكا للمبيع من حين العقد» فلا بد له من تصور الإجازة، فتصورها دخيل في حكم الشارع بالملكية من حين العقد، وأما نفس الملكية فمتوقفة على الإجازة الخارجية، ولا يكفي في حصولها تصور الإجازة كما لا يخفى.

بيان ما هو الحق في الجواب عن الإشكال

والجواب الصحيح هاهنا أيضاً نفس الجواب المتقدم في شرائط التكليف، فإن الأحكام الوضعية أيضاً أمور اعتبارية، فعنانها بيد المعبر، له

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٤

أن يجعل الامور المتقدمه أو المتأخره شروطاً لها، كما أن له أن يجعل الامور المقارنه كذلك.

في شرائط المأمور به المتقدمه عليه أو المتأخره عنه

كلام المحقق الخراساني رحمه الله فيها

وأما شرائط الأمور به فأجاب صاحب الكفاية عنها بما تقدّم من المحقق العراقي رحمه الله من رجوع الشرطية إلى الإضافة وإمكان تحققها قبل تحقق المضاف إليه أو بعده، فإليك نص كلامه:

وأما الثاني [٤٠٠] فكان شىء شرطاً للمأمور به [٤٠١] ليس إلماً يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو [٤٠٢] متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٥

بلا- تفاوت أصلاً كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شىء إلى مقارن له موجباً لكونه معنواً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلو لا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به [٤٠٣]، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات، فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً [٤٠٤]، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ويرد عليه ما أوردناه تبعاً للإمام قدس سره على المحقق العراقي رحمه الله، وإن كان الإشكال على صاحب الكفاية أقل، لحصره إرجاع الشرطية إلى الإضافة بخصوص الشرائط الشرعية، بخلاف المحقق العراقي، حيث عرفت أنه أسراه إلى التكوينية أيضاً. اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٦

الجواب الصحيح عندنا

والحق في الجواب ما مرّ مراراً من أن عنان الاعتباريات بيد المعبر، فكما أنه يتمكّن من جعل أمر مقارن لشىء شرطاً له يتمكّن أيضاً من جعل أمر متقدم عليه أو متأخر عنه شرطاً له، ولا يصحّ قياس الاعتباريات بالتكوينية.

وإن أبيت إلّا عن القول بكون شرطية الشروط الشرعية واقعية فيمكن الجواب عن الإشكال بما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فإنه قال ما حاصله: نحن ندرك بالوجدان أن بعض أجزاء الزمان متقدم على بعضها الآخر، كما أن اليوم متقدم على الغد، وكذلك الأمر في الزماتيات، فإن قيام زيد يوم الخميس متقدم على قيام عمرو يوم الجمعة، فيرد الإشكال عليهما أيضاً، لأنّ التقدم والتأخر من مقولة الإضافة، وطرفاها هما المتقدم والمتأخر، وحيث إنّ المتضامين متكافئان زماناً ورتبةً فلا بدّ من أن يكون يوم الخميس مثلاً متقدماً على يوم الجمعة في زمن كون يوم الجمعة متأخراً عن يوم الخميس، وبالعكس، وهذا لا يمكن، ضرورة أننا لو قلنا في يوم الخميس مثلاً: «يوم الجمعة متأخر عن يوم الخميس» كان من قبيل حمل الشىء على المعدوم، وكذلك لو صبرنا حتى يحلّ الجمعة ثمّ نقول: «يوم الخميس متقدم على يوم الجمعة»، مع أن «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».

وحلّ هذه المشكلة أن الجزء المتقدم من الزمان متقدم على الجزء المتأخر ذاتاً، والجزء المتأخر أيضاً متأخر عنه ذاتاً، أى يوم الخميس بذاته متقدم على يوم الجمعة، لا بوصف كونه متقدماً، ويوم الجمعة أيضاً بذاته متأخر عن الخميس، لا بوصف كونه متأخراً، فليس في

البين اتصاف شيء بشيء لكى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٧

يقال: هو فرع ثبوت المتصّف به.

وبعبارة اخرى: إنّ الذى ندرکه بالوجدان هو تقدّم الجزء الأول من الزمان بالذات على الجزء الثانى، وتأخّر الجزء الثانى أيضاً بالذات على الجزء الأول، وهما ليسا بمتضايين، ولا من موارد القاعدة الفرعية، واللذان هما من مصاديق المتضايين ومن موارد القاعدة هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما متقدّماً ومتأخّراً، وفيهما ليس اتصاف الأول بالتقدّم متقدّماً على اتصاف الثانى بالتأخّر لا زماناً ولا رتبةً [٤٠٥].

ويتأيد هذا بأنّ تقدّم رتبة العلة على رتبة المعلول أيضاً مربوط بذاتيهما، يعنى ذات العلة متقدّمة على ذات المعلول، وهما ليسا من المتضايين، وأما العلة بوصف كونها معلّمة، والمعلول بوصف كونه معلولاً ليس بينهما تقدّم وتأخّر لا زماناً ولا رتبةً، وهما اللذان من المتضايين.

ويدلّ عليه أيضاً تقسيم أهل المعقول التقابل إلى أربعة أقسام: «التضاي، التضاد، التناقض، العدم والملك» مع أنّ نفس التقابل من مصاديق التضاي، فكيف جعل المقسم مصداقاً لأحد أقسامه؟ وكذلك كلّ من التضاد والتناقض من مصاديقه، فكيف جعل الشىء مصداقاً لقسيمه أوّلاً، وكيف يتحقّق التضاي بوجود أحد المتضايين وعدم الآخر ثانياً؟

توضيح ذلك: أنّ بين السواد والبياض مثلاً تضاداً، فلا يمكن أن يتحقّق فى موضوع واحد إلاّ أحدهما، فكيف يمكن القول بأنّ التضاد من مقولة الإضافة مع أنّ أحد طرفيه موجود والآخر معدوم، والمتضايان متكافئان وجوداً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٨

وعدماً وقوّةً وفعلماً؟

وحلّه أنّ المتقابلين وإن كانا بحسب ذاتهما ينقسمان إلى الأقسام الأربعة المذكورة، إلاّ أنّهما بحسب اتصافهما بوصف التقابل يندرجان تحت المتضايين، والمتضادان والمتناقضان أيضاً كذلك، فإنّهما بحسب ذاتهما يندرجان تحت التضاد والتناقض وبحسب وصفهما يندرجان تحت التضايين.

فلا يلزم شىء من المحاذير المذكورة من دخول المقسم فى قسمه وكون الشىء مصداقاً لقسيمه وتحقّق التضايين بوجود أحد المتضايين.

والجزء المتقدّم من الزمان أيضاً بذاته متقدّم على الجزء المتأخّر، والمتضايان هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما كذلك.

والزمانيات أيضاً هكذا [٤٠٦]، وإن كان بينهما فرق من وجهين: ١- أنّ التقدّم والتأخّر فى الزمان بالأصالة وفيها تتبع الزمان، ٢- أنّه يطلق على الجزء الأوّل من الزمان أنّه متقدّم فى ظرف وجوده قبل تحقّق الجزء الثانى، لأنّه محقّق الوقوع، فيقال: «اليوم متقدّم على الغد» بخلاف الزمانيات، فلا يقال: «قيام زيد فى اليوم متقدّم على قيام عمرو فى الغد» لأنّ الأمر الزمانى المتأخّر ليس أمراً محقّق الوقوع، بل يمكن أن يتحقّق، فيصدق على الزمانى الذى تحقّق فى الزمن الأوّل عنوان المتقدّم، ويمكن أن لا يتحقّق فلا يصدق عليه هذا العنوان، فلا بدّ من أن ننتظر الجزء الثانى من الزمان، فإنّ تحقّق الزمانى الثانى فيه يكشف أنّ الزمانى الأوّل كان فى ظرف وجوده متقدّماً عليه، وإلاّ فلا.

إذا عرفت هذا فنقول فى حلّ إشكال شرط الوضع المتأخّر عنه كالإجازة المتأخّرة عن عقد الفضولى، وشرط الأمور به المتأخّر عنه كأغسال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٦٩

المستحاضة فى الليل الآتى المعبرة فى صحّة صومها الماضى:

شرطيّة هذه الامور ترجع إلى أنّ الشرط هو تقدّم العقد ذاتاً على الإجازة وتقدّم الصوم ذاتاً على الغسل، وهذا من قبيل الشرط المقارن لا- المتأخّر، لأنّ الإجازة والغسل كاشفان عن كون عقد الفضولي في ظرف وجوده متقدّماً على الإجازة ذاتاً، والصوم متقدّماً على الغسل كذلك.

لا يقال: هذه امور عقليّة لا يفهمها العرف.

فإنّه يقال: نعم، ولكن إشكال انخرام القاعدة العقليّة بهذه الامور الشرعيّة أيضاً أمر عقلي، فلا بدّ من حلّه عقلاً، وأمّا العرف فكما لا يفهمون هذا الجواب العقلي فهم لا يفهمون أيضاً تلك القاعدة العقليّة وانخرامها بهذه الامور الشرعيّة [٤٠٧].

هذا حاصل ما أجاب به الإمام رحمه الله عن إشكال شرائط الوضع والمأمور به المتأخّرة عنهما.

وهو كلام دقيق متين من الجهة العلميّة، ولكن قد عرفت أنّ تلك القاعدة العقليّة لا- ترتبط بالامور الاعتباريّة كالأحكام الوضعيّة والتكليفية والشروط الشرعيّة بناءً على ما هو الحقّ من كون شرطيّتها اعتباريّة.

نعم، بناءً على كون شرطيّتها أمراً واقعياً نجيب عن الإشكال الوارد في شروط المأمور به بما ذكره الإمام قدس سره ولكنّه مجرّد فرض.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الشرط المتأخّر

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: ومن جملة تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقارنّة والمتقدّمة والمتأخّرة في الوجود، وهي المعبّر عنها بالشرط المتأخّر، وقد وقع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٠

النزاع في جوازه وامتناعه، وتحرير محلّ النزاع يتوقّف على تقديم امور:

الأمر الأوّل: ينبغى خروج شرط متعلّق التكليف عن حريم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء في توقّف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهده التكليف إلبه، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخراً عن الآخر في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، كما إذا أمر بمركّب بعض أجزائه في أوّل النهار والبعض الآخر في آخر النهار، كذلك لا ينبغى الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخراً في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، ومجرّد دخول الجزء قيماً وتقييداً في المركّب وخروج الشرط قيماً، لا يكون فارقاً في المقام بعدما كان التقييد داخلياً في متعلّق التكليف.

والحاصل: أنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول على علته، وتأثير المعدوم في الموجود على ما سيأتي بيانه، وشيء من ذلك لا يجري في شرط متعلّق التكليف، لأنّه بعدما كان الملاك [٤٠٨] والامتثال والخروج عن عهده التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد فأى خلف يلزم؟ وأى معلول يتقدّم على علته؟ وأى معدوم يؤثر في الموجود؟ فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّة صوم المستحاضة؟ فإنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحّة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.

نعم، لو قلنا: إنّ غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧١

قلنا: إنّ غسل الليل يوجب تحقّق الامتثال من السابق وإن لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الإشكال في الشرط المتأخّر جارياً فيه كما لا يخفى، إلّا أنّ حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا- يقتضى ذلك، بل أقصاه أنّه لا يتحقّق صحّة الصوم إلبه، غاية أنّه لا على وجه الجزئيّة، بل على وجه القيدية، وذلك ممّا لا محذور فيه بعدما كان الغسل فعلاً اختيارياً للمكلف وكان قادراً على إيجاده في موطنه، فتسريّة إشكال الشرط المتأخّر إلى قيود متعلّق التكليف ممّا لا وجه له.

الأمر الثاني: لا إشكال في خروج العلة الغائية عن حريم النزاع، فإن العلة الغائية غالباً متأخرة في الوجود عما تترتب عليه، وليست هي بوجودها العيني علمه للإرادة وحرارة العضلات نحو ما تترتب عليه حتى يلزم تأثير المعدوم في الوجود، وتقدم المعلول على علته، بل العلة والمحرك هو وجوده العلمي [٤٠٩]، مثلاً علم النجار بترتب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبل بمجيء زيد في الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العيني في ذلك، فإن من لم يعلم بقدم زيد في الغد لا يتحقق منه إرادة الاستقبال وإن فرض قدمه في الغد، كما أن علمه بقدمه يوجب إرادة الاستقبال وإن فرض عدم قدمه، فالمؤثر هو الوجود العلمي، وكذا الحال في علة التشريع، فإن علة التشريع هي العلة الغائية، ولا فرق بينهما، إلا أنهم اصطلاحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلة التشريع وحكم التشريع، وفي التكوينية بالعلة الغائية، وعلى كل حال علم الأمر بترتب الحكمة موجب للأمر، وإن كانت هي بوجودها العيني متأخرة عن الأمر، فما كان من العلة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٢

الغائية والعلة التشريعية لا يندرج في الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام، وذلك واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم، والتأخر، والسبق، واللاحق، والتعقب، وغير ذلك من الإضافات والامور الانتزاعية، فلو كان عنوان التقدم والتعقب شرطاً لوضع أو تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم في الوجود وتقديم المعلول على علته، وذلك لأن عنوان التقدم ينتزع من ذات المتقدم عند تأخر شيء عنه، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم عن شيء على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات مما لا يمكن ذلك، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإن عنوان التقدم ينتزع لليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه، فيقال: «هذا اليوم متقدم على غد»، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم لليوم الحاضر على مجيء الغد، بل لا يصح، لتصرم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولا معنى لاتصافه بالتقدم حال تصرمه وانعدامه. هذا حال الزمان.

وقس على ذلك حال الزماتيات الطولية في الزمان، حيث يكون أحد الزماتيين مقدماً على الآخر في موطن وجوده، لمكان وجود المتأخر في موطنه، فيقال: «زيد متقدم على عمرو» ولو لم يكن عمرو موجوداً في الحال، بل يكفي وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدم لزيد في موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا إشكال في خروج العلة العقلية عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركبة، والناقصة، والناقصة، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعد، وكل ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٣

دخل في تأثير المقتضى، كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشح منه وجود المعلول، كالمقتضى، فإن امتناع تأخر بعض أجزاء العلمة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونة برهان، لأن أجزاء العلة بجميع أقسامها تكون ممياً لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلمة من الجزء الأخير منها إلى أول مقدمه إعدادية، ويشترك الكل في إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم أن فاقد الشيء لا يكون معطى الشيء، وكيف يعقل الإفاضة والرشح مما لا حظ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخر في باب العلة العقلية أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصور معنى العلية والمعلولية.

وعليك بمراجعة ما علقه السيد الطباطبائي رحمه الله على المكاسب في باب الإجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الامور، ظهر لك أن محل النزاع في الشرط المتأخر إنما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة أخرى: محل الكلام إنما هو في موضوعات [٤١٠] الأحكام، وضعيتها كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف، والعلة الغائية،

والامور الانتزاعية، والعلل الحقيقية خارجة عن حريم النزاع.

وبعد ذلك نقول: إن امتناع الشرط المتأخر في موضوعات الأحكام يتوقف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٤

على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية، وأن المجعولات الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية، وقد تقدم من الكلام في ذلك في باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشارة الإجمالية إليه ثانياً.

فنقول: القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية [٤١١] خارجية، كقوله: «يازيد أكرم عمراً» و «يا عمرو حج» و «يا بكر صل» وغير ذلك من القضايا المتوجهة إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فإن الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وإنما الملحوظ فيها عنوان كلّي رتب المحمول عليه، كما إذا قيل: «أهن الجاهل» و «أكرم العالم» فإن الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للأمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلي الجامع، ويكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلية، ومن هنا يحتاج في إثبات المحمول لموضوع خاص إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاص صغرى القياس، والعنوان الكلي كبرى القياس، فيقال: «زيد عالم، وكل عالم يجب إكرامه، فزيد يجب إكرامه»، وهذا بخلاف القضايا الخارجية، فإن المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام في الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية والامور التي ترتب عليه، والغرض في المقام مجرد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٥

الإشارة إلى الفرق، حيث إن المقام أيضاً من تلك الامور المترتبة على الفرق بين القضيتين، ومجمل الفرق بينهما هو أن الموضوع في القضية الحقيقية حملية كانت أو شرطية، خبرية كانت أو إنشائية هو العنوان الكلي الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفي القضية الخارجية يكون هو الشخص الخارجي الجزئي، ويتفرع على هذا الفرق امور تقدمت الإشارة إليها، منها: أن العلم إنما يكون له دخل في القضية الخارجية دون القضية الحقيقية.

وتوضيح ذلك: هو أن حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الأمر نحو الأمر إنما يكون لمكان علم الفاعل والأمر بما يترتب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود والشرائط، وليس لوجود تلك القيود دخل في الإرادة، بل الذي يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلاً لو كان لعلم زيد دخل في إكرامه، فمتى كان الشخص عالماً بأن زيداً عالم يقدم على إكرامه مباشرة أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشخص عالماً بعلم زيد لا يباشر إكرامه ولا يأمر به، وإن كان في الواقع عالماً، فدخل العلم في وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الغائية التي قد عرفت أنها إنما تؤثر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، وهكذا الحال في سائر الامور الخارجية، مثلاً العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصية، حملية كانت أو إنشائية، المدار فيها إنما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعي.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فإنه لا دخل للعلم فيها أصلاً، لمكان أن الموضوع فيها إنما هو العنوان الكلي الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها إنما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٦

بتحقق تلك القيود وعدم تحققها، بل المدار على تحققها العيني الخارجي، مثلاً الموضوع في مثل «لله على الناس حج البيت» إلخ، إنما هو المستطيع، فإن كان زيد مستطيعاً يجب عليه الحج، ويترتب عليه المحمول، ولو فرض أن الأمر لم يعلم باستطاعة زيد، بل علم عدم

استطاعته، ولو لم يكن مستطيعاً لا يجب عليه الحجج ولو فرض أن الأمر علم بكونه مستطيعاً، فالقضية الخارجية إنما تكون في طريق النقيض للقضية الحقيقية من حيث دخل العلم وعدمه، وإن أردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه في الواجب المعلق. إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغي الإشكال في أن المجعولات الشرعية ليست على نهج القضايا الشخصية الخارجية، بحيث يكون ما ورد في الكتاب والسنة إخبارات عن إنشاءات لاحقة، حتى يكون لكل فرد من أفراد المكلفين إنشاء يخصه عند وجوده، فإن ذلك ضروري البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هي إنشاءات أولية، وأن المجعولات الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية، كما هو ظاهر ما ورد في الكتاب والسنة.

وحيث عرفت الفرق بين القضيتين، وأن المجعولات الشرعية ليست على نهج القضايا الخارجية، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التي هي محل النزاع في المقام، وأنها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدر وجودها في ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلة إلى معلولها، وإن لم يكن من ذاك الباب حقيقة، بناءً على المختار من عدم جعل السببية [٤١٢]، إلمائه يكون نظير ذلك من حيث التوقف والترتب [٤١٣]، فحقيقته النزاع في الشرط المتأخر يرجع إلى تأخر بعض ما فرض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٧

دخيلاً في الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية عن الحكم التكليفي أو الوضعي، بأن يتقدم الحكم على بعض أجزاء موضوعه ... إذا عرفت ذلك ظهر لك أن امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق في ذلك بين أن نقول بجعل السببية، أو لا نقول بذلك وقلنا: إن المجعول هو نفس الحكم الشرعي مترتباً على موضوعه. فإنه بناءً على جعل السببية يكون حال الشرعيات حال العقليات، التي قد تقدم امتناع تأخر العلة فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك مما له أدنى دخل في تحقق المعلول، عن علتها ...

وأما بناءً على أن المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل غايته أن الشارع رتب الملكية على الإيجاب والقبول والإجازة، فيكون كل من الإيجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم أن تكون أجزاء الموضوع مجتمعاً في الزمان، بل يكفي وجودها ولو متفرقة، ويكون نسبة الجزء السابق إلى اللاحق نسبة المعد في أجزاء العلة التكوينية المتصرفة في الوجود، وحيث إن الجزء السابق إنما يكون معداً وأثره ليس إلاً لإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخر الأثر عن المؤثر، بل أثر كل جزء إنما يتحقق في زمان ذلك الجزء، غايته أن الأثر يختلف، فأثر الأجزاء السابقة على الجزء الأخير من العلة التامة إنما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس في سلسلة أجزاء العلة المتدرجة في الوجود ما يلزم منه تأخر الأثر عن المؤثر وتأثير المعدوم في الموجود [٤١٤].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه بطوله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٨

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفي مواضع منه نظر:

١- أنه رحمه الله ذكر في الأمر الأول لإثبات خروج شرائط الأمور به عن حريم النزاع دليلين:

أحدهما: قياس الشرط المتأخر بالجزء المتأخر وأنه كما لا يتحقق المركب إلا بعد تحقق الجزء الأخير منه كذلك لا يتحقق المشروط إلا بعد تحقق شرطه المتأخر عنه. وهذا واضح البطلان، لأنه يقتضى أن لا يتصف صوم المستحاضة بالصحة إلا بعد الغسل في الليلة الآتية، مع أن إشكال انخراط القاعدة كان فيما إذا كان الغسل كاشفاً عن صحة الصوم المتقدمة، فهذا الدليل ليس جواباً عن الإشكال.

ثانيهما: أن الشرط المتأخر يرجع إلى الإضافة، كما قال المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله أيضاً. ويرد عليه أولاً: ما أوردناه عليهما من عدم إمكان تحقق المضاف والإضافة بالفعل دون المضاف إليه، وثانياً: أنه يناقض الدليل الأول، لأن مقتضى قياس الشرط بالجزء هو عدم صحته صوم المستحاضة إلّا من حين الغسل، ومقتضى رجوع الشرط المتأخر إلى الإضافة المقارنة للمشروط هو صحته في ظرف وجوده قبل حلول الليل وتحقق الغسل.

٢- قال في الأمر الثالث: الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم والتأخر و... أيضاً خارجة عن محلّ النزاع، لعدم كونها من الشرط المتأخر، لأنها منتزعة عن مقام الذات.

أقول: إن أراد من التقدم والتأخر، التقدم والتأخر الذاتيين كما قال الإمام رحمه الله فهو وإن كان في نفسه كلاماً صحيحاً، إلّا أنه دليل على حلّ الإشكال بالنسبة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٧٩

إلى هذه العناوين، لا- على خروجها عن حريم النزاع، وإن أراد منهما التقدم والتأخر العنوائيين الوصفيين فقد عرفت سابقاً أنّهما من مقولة الإضافة، ولا يمكن أن يتحقق أحد طرفيها بالفعل حال كون الطرف الآخر معدوماً، فلا يمكن أن يتصف العقد الفضولي بالتقدم قبل اتّصاف الإجازة بالتأخر، وحين تحقق الإجازة واتّصافها بالتأخر فضلاً عن عدم العقد، فلا يمكن اتّصافه بالتقدم في ظرف تحقق الإجازة أيضاً، فينتفي اتّصافها أيضاً بالتأخر، لأنّ انتفاء أحد طرفي الإضافة يستلزم انتفاء الطرف الآخر، فالتقدم والتأخر الوصفيان لا يمكن أن يرتبطا بأجزاء الزمان وبالزمانيات أصلاً.

٣- وأما ما بين من الفرق بين القضايا الخارجية والحقيقية فلو فرض صحته فما فرغ عليه من امتناع الشرط المتأخر تسليم للإشكال لا حلّه، فإنّ المستشكل يقول مثلاً: الإجازة بناءً على الكشف الحقيقي شرط متأخر مستلزم لانخراط القاعدة العقلية، والمحقق النائيني رحمه الله يقول: نعم، يمتنع الشرط المتأخر، لئلا يلزم انخراطها، فلا يمكن أن تكون الإجازة كاشفة حقيقية.

وقد عرفت أنّه التزم بورود الإشكال على شرائط الأمور به أيضاً، حيث قاسها على الأجزاء وقال باتّصاف الأمور به بالصحة من حين تحقق شرطه، فصوم المستحاضة لا يتّصف بالصحة إلّا من حين تحقق الغسل في الليلة الآتية، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان الغسل الليلي مؤثراً في صحة الصوم في اليوم الماضي.

فالمحقق النائيني رحمه الله في الواقع ما أجاب عن الإشكال أصلاً، بل التزم بوروده على شرائط الأمور به في المقدمة الأولى من كلامه، وعلى شرائط الوضع والتكليف في آخر كلامه عند استنتاجه من المقدمات الأربعة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٠

نتيجة مباحث الشرط المتأخر

والحاصل: أنّ الجواب الصحيح ما قدّمناه من أنّ الشرط المتأخر إن كان شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي فلا إشكال، لأنّ الأحكام امور اعتبارية، وعنان الاعتبارات بيد المعبر، وإن كان شرطاً للمأمور به بنفس المأمور به وإن لم يكن اعتبارياً، إلّا أنّ شرطية شرائطه أمر اعتباري على التحقيق، وإن أبيت إلّا عن كونها أيضاً أمراً حقيقياً فالجواب ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ الشرط هو مثلاً تقدّم الصوم ذاتاً على الغسل المتأخر عنه، والتقدم الذاتي أمر مقارن له، والغسل كاشف عنه، فلا إشكال في البين.

ولا يخفى أنّ شرائط الأمور به [٤١٥] بجميع أقسامها داخله في محلّ النزاع في باب مقدّمه الواجب، وبناءً على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب، كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسال المستحاضة في الليلة الآتية على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم في اليوم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨١

في الواجب المطلق والمشروط

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

الواجب المطلق والمشروط

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط:

والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظي «المطلق» و «المشروط»، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي. نعم، لهم اصطلاح خاص في الفقه والاصول بالنسبة إلى المركب من الموصوف والصفة، أي «الواجب المطلق» و «الواجب المشروط»، واختلفوا في تعريفهما.

وقبل ذكر التعاريف والبحث حولها ينبغي لك أن تعلم أن التقابل بين وصفى الإطلاق والاشتراط ليس تقابل التناقض، لكونهما وصفين وجوديين، ولا- تقابل التضاد، لأنهما لو كانا متضادين لما كان لنا واجب مطلق أصلاً، ضرورة أن كل واجب مشروط لا أقل بالشرائط العامة الأربعة، فلا يمكن أن يكون مطلقاً على فرض كونهما ضدّين، لاستحالة اجتماعهما، ولأنّ بعض الواجبات واجب مطلق بالإضافة إلى شيء ومشروط بالإضافة إلى شيء آخر، كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة والوقت، ولو كانا ضدّين لاستحال اجتماعهما ولو مع تعدد الإضافات، كما لا يجتمع السواد والبياض في موضوع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٢

واحد ولو من قبل شخصين.

فالتقابل بين الإطلاق والاشتراط هو تقابل التضاييف الذي يختلف باختلاف الإضافات، فحينئذ لا مانع من أن تكون الصلاة مثلاً واجباً مطلقاً بالإضافة إلى الطهارة، ومشروطاً بالإضافة إلى الوقت، كما يمكن أن يكون شخص واحد أباً بالنسبة إلى ابنه، وابناً بالنسبة إلى أبيه.

البحث حول تعريف الواجب المطلق والمشروط

إذا عرفت هذا فاعلم أنه ذكر لكل منهما تعريفات:

منها: ما عن المشهور من أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف كذلك. وفيه: أن ظاهر هذا التعريف أنهم تخيلوا أن التقابل بينهما هو تقابل التضاد، فحاولوا أن يعرّفوا كلًّا منهما بتعريف لا يعم مورد الآخر، فنسألهم عن الصلاة، فإن قالوا: هي من الواجبات المطلقة، فنقول: فكيف يتوقف وجوبها على الوقت الذي يتوقف عليه وجودها أيضاً؟ وإن قالوا: هي من الواجبات المشروطة، فنقول: فكيف لا يتوقف وجوبها على الطهارة التي يتوقف عليها وجودها؟ ومنها: ما عن صاحب الفصول رحمه الله من أن المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة- وهي البلوغ والعقل والقدرة والعلم- على شيء، والمشروط ما يتوقف وجوبه- مضافاً إليها- على شيء آخر.

ويرد عليه أولاً: ما أوردناه على المشهور، من أن ظاهره أنه تخيل كونهما ضدّين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٣

وثانياً: جلّ الواجبات بل كلّها يتوقف وجوبها على شرط أو أكثر سوى الشروط العامة، فهذا التعريف يستلزم عدم وجود واجب مطلق في الشريعة أصلاً، مع أن الواجبات جلّها بل كلّها مطلقة بالنسبة إلى بعض الامور ومشروطة بالنسبة إلى بعض آخر.

ولكنّ المحقق الخراساني رحمه الله قال: إنّها تعريفات لفظية لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا بالرسم [٤١٦].

هل القيود ترجع إلى الهيئة أو إلى المادة؟

ثم إنه قد وقع الخلاف بين المشهور والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في الخطابات التعليقية مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فذهب المشهور إلى أن الشرط من قيود الهيئة، والشيخ رحمه الله إلى أنه من قيود المادة [٤١٧].

البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت

ولا يخفى أن النزاع في مقام الإثبات والدلالة، لكن ينبغي قبل الورود في هذا المقام البحث عن مقام الثبوت لأمرين: ١- أن بعض أدلة الشيخ رحمه الله يرتبط بمقام الثبوت، ٢- أن البحث في مقام الدلالة متوقف على كون بعض القيود راجعاً إلى الهيئة وبعضها راجعاً إلى المادة بحسب مقام الثبوت، إذ لو كان جميعها راجعاً إلى أحدهما بحسب هذا المقام فلا مجال للبحث في مقام الإثبات، بل لابد من توجيه الأدلة بما يوافق الواقع لو كانت مخالفة له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٤

فنقول: أمر الأمر بمنزلة إرادة الفاعل، والمأمور به بمنزلة المراد، ولا فرق بين الإرادة والأمر إلّا في أن المرید يريد الوصول إلى الشيء المراد مباشرة، والأمر يريد الوصول إليه تسبيهاً، فلا بد من ملاحظة القيود في الإرادة الفاعلية، لكي يتضح الأمر في الإرادة الأمرية. فنقول: قد يريد الفاعل المرید نفس المراد من دون قيد وشرط، كالإنسان العطشان المشرف على الهلكة، فإنه يريد شرب مطلق الماء، سواء كان بارداً أم لا، فلا إشكال في كون الإرادة والمراد كليهما مطلقين، لعدم وجود قيد في البين، ولو كان عطشاناً لكن لا بهذا الحد، بل بحدّ يوجب إرادة الماء البارد فقط، فلا إشكال في كون البرودة قيداً للمراد، لا للإرادة، ضرورة أن من مقدّماتها التصديق بالفائدة، ولا ريب في أنه إنما يصدّق بفائدة شرب الماء البارد، فيكون متعلق الإرادة التي هي الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد أيضاً شرب الماء المقيّد بالبرودة، ضرورة أن الإرادة لا تتعلّق إلّا بما تتعلّق به التصديق بالفائدة الذي هو من مقدّماتها، والمرید كما يسعى في تحصيل أصل المراد يسعى في تحصيل هذا النحو من القيود أيضاً، فهو في المثال يسعى في أن يحصل الماء البارد لا مطلق الماء كما لا يخفى.

وقد يكون القيد قيداً لنفس الإرادة لا للمراد، كما إذا كان ابن زيد عدوّه بحيث يبغضه ولا يريد إكرامه، ولكن مع ذلك يكرمه إذا دخل داره، إمّا لأجل القرابة أو الأخلاق الإنسانية، فدخول هذا الابن دار أبيه قيد لإرادة إكرامه لا للإكرام، ولأجل هذا لا يسعى الأب في تحصيل هذا القيد، بل ربما يمنع من تحقّقه لو تمكّن من المنع، بخلاف برودة الماء في المثال السابق التي قد عرفت أن العطشان كما يريد تحصيل نفس الماء يريد تحصيل برودته أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٥

والحاصل: أن القيود في الإرادة الفاعلية على قسمين: بعضها راجع إلى المراد، وبعضها الآخر إلى الإرادة.

فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإرادة الأمرية، فتارة يكون الشرط قيداً لمفاد هيئة الأمر، أعني البعث والتحرّيك الاعتباري الذي هو بمنزلة الإرادة، واخرى يكون قيداً لمفاد مادّته، أعني المأمور به الذي هو بمنزلة المراد.

وقد ظهر بما تقدّم أوّلاً: فساد قول الشيخ رحمه الله من رجوع جميع القيود إلى المادة لبناً وبحسب مقام الثبوت لامتناع رجوعها إلى الهيئة، وثانياً: أن الملاك في تشخيص رجوع القيد إلى الأمر أو إلى المأمور به أن نجعل مكان الأمر، إرادة الفاعل ومكان المأمور به، المراد، فإن كان القيد بحيث يسعى الفاعل المرید في تحصيله كما يسعى في تحصيل أصل المراد، وهو يصدّق بفائدة المراد المقيّد به فهو راجع إلى المأمور به، وإلّا فإلى الأمر.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وذكر المحقق العراقي رحمه الله ملاكاً آخر للفرق بين نحوى القيدین، وهو أن القيود في دخلها في المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل في أصل الاحتياج إلى الشيء وأتصاف الذات بكونها صلاحاً ومحتاجاً إليها بحيث لولاه لما كاد أتصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحاً، ومنها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخل في وجود المحتاج إليه وتحقق ما هو المتصّف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل أتصافه بالوصف العنوانی، كما يوضح ذلك ملاحظة الإسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حيث ترى أن دخل المرض فيه إنما هو في أصل أتصاف الإسهال بكونه صلاحاً ومصلحة بملاحظة أن أتصافه بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه إنما هو في ظرف تحقق المرض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٦

وفوران الأخلاط، وإلّا ففي ظرف صحّة المزاج وتعادل الأخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحة، بل ربما كان فيه كمال المفسدة، من جهة أوله إلى تلف النفس، وهذا بخلافه في شرب الدواء والمسهل، فإن دخله في ظرف المرض لا يكون إلّا في وجود ما هو المتصّف بكونه مصلحة ومحتاجاً إليه فارغاً عن أصل الاتصاف بالوصف العنوانی، وحينئذٍ فكل واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلاً في مصلحة الإسهال، إلّا أن دخل كل على نحو يغير دخل الآخر، من حيث كون دخل أحدهما في أصل الاحتياج وأتصاف الآخر بكونه صلاحاً ومصلحة مع قطع النظر عن تحققه في الخارج، وكون دخل الآخر في وجود ما هو المتصّف بالمصلحة والصلاح وتحققه فارغاً عن أصل أتصافه بالوصف العنوانی المزبور.

وبعبارة أخرى: إن القيد لو كان ممّا يتوقّف عليه أتصاف المأمور به بكونه ذا مصلحة في الخارج، كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحجّ فهو من شرائط الوجوب، ولو كان ممّا يتوقّف عليه فعلية المصلحة وحصولها في الخارج، بمعنى أنها لا تكاد تحصل إلّا إذا اقترن الفعل بذلك القيد والشرط، كالطهارة والستر بالنسبة إلى الصلاة، فهو من شرائط الواجب [٤١٨]. هذا ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله بتوضيح منّا.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بثلاثة أمور:

الأول: أن الغرض الذي يتوقّف على حصول شيء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإرادة بتحصيله على نحو الإطلاق ويأمره بإتيانه كذلك، وعلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٧

المكلف حينئذٍ أن يأتي به ولو بإيجاد شرطه، فإذا كان الحجّ لا يتصّف بالصلاح إلّا بالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجّ فلا محالة يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلا بدّ له من تحصيل الاستطاعة، ليصير الحجّ معنوياً بالصلاح ويأتي به لتحصيل غرضه المطلق.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يتعلّق غرض المولى على تحصيل المأمور به بنحو الإطلاق بالنسبة إلى القيد الذي هو دخيل في أتصاف المأمور به بالمصلحة، فيأمر به كذلك، وحينئذٍ فيكون تحصيل هذا القيد لازماً على العبد، ليتمكّن من الإتيان بالمأمور به، فإن المولى كما يمكن أن يقول: «إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ» يمكن له أيضاً أن يقول: «يجب عليكم الحجّ عن استطاعة»، وعلى هذا الفرض الثاني يجب على العبد تحصيل الاستطاعة، وما كان كذلك من القيود فهو شرط للواجب لا للوجوب، فالاستطاعة مع كونها دخيلاً في أتصاف الحجّ بالمصلحة تكون قيداً لنفس الحجّ لا لوجوبه [٤١٩].

ويمكن أن يُجاب عنه بأن المحقق العراقي رحمه الله لعله أراد أن الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها توجب اتّصاف الحجّ بالمصلحة، لا الاستطاعة التي يجب تحصيلها.

الثاني: أن المولى قد يقيّد أمره بقيد لا دخل له في مصلحة المأمور به أصلاً، فإنّ المأمور به مطلوب له مطلقاً، أي بدون قيد وشرط أصلاً، كما إذا كان ابن المولى مشرفاً على الغرق، فإنّ نجاته ذات مصلحة مطلقاً، سواء تمكّن العبد منها أم لا، مع أن المولى حينما يقول له: «إن تستطع فأنقذ ابني» تعدّ الاستطاعة شرطاً للوجوب لا للواجب، بل وجوب الإنقاذ مقيّد بها عقلاً ولو لم يكن في [٤٢٠]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٢ ؛ ص ٢٨٧

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٨

كلامه تقييد، فالقدرة في هذا المثال قيد للوجوب مع أنه لا دخل لها في مصلحة الإنقاذ [٤٢١].

هذه مناقشة متينة واردة على المحقق العراقي رحمه الله.

اللهمّ إلمأ أن يقال: نفس نجاه ابن المولى بالمعنى الاسم المصدري وإن كانت ذات مصلحة مطلقاً، إلّا أنّ إنقاذه بتوسط العبد بالمعنى المصدري يمكن أن لا يكون ذا مصلحة إلّا إذا قدر عليه.

الثالث: أن قيود المادّة كالطهارة والاستقبال دخيلة في اتّصاف الموضوع بالصلاح، فإنّ الصلاة بدون الطهارة والقبلة لا مصلحة فيها، فيلزم أن تكونا من قيود الهيئة لأجل ما قرّر في كلامه من الميزان، مع أنّهما من قيود المادّة.

وبالجملة: إن الصلاة بدون هذين القيدين إمّا أن تكون ذات مصلحة أو لا، وعلى الثاني يلزم أن يكونا قيدين للوجوب على الملاك الذي ذكره من أن ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في الخارج فهو قيد للوجوب، وعلى الأوّل يلزم هدم ضرورة المسلمين، لأنّ الضرورة حاكية عن أن الصلاة بلا طهور وقبله ليست فيه مصلحة، وليس الستر والطهارة كالألات الفاعليّة في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضرورة [٤٢٢].

هذه هي الامور التي أوردها الإمام رحمه الله على كلام المحقق العراقي رحمه الله.

ولكنّه مع ذلك يؤيّد ما قدّمناه من رجوع بعض القيود بحسب مقام الثبوت إلى الهيئة وبعضها إلى المادّة، وإن كان الملاك الذي ذكره للتمييز بينهما مورداً للمناقشات المذكورة في كلام الإمام قدس سره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٨٩

مرجع القيود بحسب مقام الإثبات

البحث حول كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيه

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات فاعلم أنّ الشيخ الأعظم أيضاً معترف بأن ظاهر قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» رجوع الشرط إلى الهيئة، إلّا أنّه يقول: هاهنا قرينة عقليّة مانعة من التمسك بهذا الظاهر موجبة لإرجاع الشرط إلى المادّة، وما قيل في بيان تلك القرينة امور ثلاثة:

١- أن مفاد الهيئة- وهو البعث والتحرّيك الاعتباري- معنى حرفي، لافتقاره إلى الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فلا يعقل تقييده، لأنّه لا يلحظ إلّا تبعاً، مع أن تقييده يستلزم لحاظه مستقلاً، فيستلزم صيرورة المعنى الحرفي اسماً.

ويمكن الجواب عنه بعد ذكر مقدّمة: وهي أن الجمل الخبريّة بجميع ما فيها من الكلمات حاكية عن الواقع، سواء كانت فعليّة أو اسميّة، فإذا قلنا: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فهذه القضيّة بجميع كلماتها حاكية عن الواقع الخارجي، ولا إشكال في أن «يوم الجمعة» قيد زمني لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، ولا ريب في أنّه معنى حرفي، وله واقعيّة خارجيّة، وإذا قلنا: «زيد قائم

يوم الجمعة» فالظرف قيد للاتحاد والهوهوية التي هي ملاك الحمل، وهي أيضاً معنى حرفى واقعى، فالمقيد فى هاتين الجملتين إنما هو الواقعية الخارجية المحكية، مع كونها من الواقعات الحرفية، وليس التقييد مرتباً بالألفاظ ولحاظ المخبر المتكلم كى يقال: لا يمكن تقييد المعنى الحرفى، لاستلزامه صيرورته معنى اسمياً بلحاظه مستقلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٠

إذا عرفت هذا فنقول: بناءً على ما ذهب إليه بعض الأعلام [٤٢٣] من أن الهيئات الإنشائية [٤٢٤] وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسانية فجواب الشيخ رحمه الله واضح، لأن هيئة الأمر تكون على هذا حاكية عن أمر متحقق فى نفس الأمر، فهى نظير الجمل الخبرية، فالمقيد إنما هو ذلك الأمر النفسانى الواقعى، واللفظ حاكٍ عنه من دون أن يكون التقييد بيد المتكلم الأمر ولحاظه فى مقام التكلم والتلفظ.

وأما بناءً على ما هو الحق من عدم كون الامور الإنشائية موجودة قبل ألفاظها، بل توجد مفاهيمها بها فى عالم الاعتبار فيمكن الجواب عن الشيخ رحمه الله بأن للمولى الأمر قبل صدور الأمر إرادة متعلقة بإتيان الأمور به، لكن لا مباشرة، بل بتوسط العبد، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تكون إرادته المتعلقة بإكرام زيد مقيدةً بمجيئه، ثم يوجد البعث والتحريك الاعتبارى المقيد بالمجىء بتلك الجملة من دون أن يلاحظ هيئة الأمر بالاستقلال، فإن التقييد فى الحقيقة للإرادة، لا لهيئة الأمر، فلا إشكال فى البين.

٢- أن وضع الحروف وما شابها عام والموضوع له خاص كما ذهب إليه المشهور، فللهيئة معنى خاص جزئى تستعمل فيه طبعاً، والجزئى لا يقبل التقييد.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأمرين:

الأول: أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عاماً كوضعها، وإنما الفرق بينها وبين الأسماء أن الأسماء وضعت لتستعمل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩١

وتقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هى آله وحالة لمعاني المتعلقة، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوائى المعنى، بل من مشخصات الاستعمال، فمفاد الهيئة مطلق قابل لأن يقيد [٤٢٥].

وفيه: أن هذا الجواب مبناى لا- يمكن به الدفاع عن المشهور الذين قالوا بخصوصية الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف من جانب وبرجوع القيود إلى هيئة الأمر من جانب آخر.

الثانى: أن تقييد الجزئى وإن كان مستحيلاً لو انشأ أولاً غير مقيد ثم قيد، إلا أن إنشائه وإيجاده من الأول مقيداً ليس بمستحيل، والمقام من هذا القبيل [٤٢٦].

والجواب الأتقن أن يُقال: نحن نمنع عدم إمكان تقييد الجزئى، فإنه وإن لم يكن له إطلاق أفرادى، إلا أن له إطلاقاً أحوالياً، فيمكن تقييده من حيث حالاته.

على أن إرجاع القيد إلى المادة أيضاً مستلزم لتقييد الجزئى، فإن الشيخ رحمه الله القائل بأن المجىء فى قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» شرط للمادة إما أنه يريد تقييد «زيد» به بأن كان المعنى «يجب إكرام زيد الجائى» كما هو الظاهر على تقدير رجوعه إلى المادة، فهو التزم بتقييد الجزئى الذى يكون الوضع والموضوع له كلاهما فيه خاصين، أو يريد تقييد «الإكرام» به، وهو أيضاً بلحاظ إضافته إلى زيد يكون جزئياً، لأن المضاف إلى الجزئى جزئى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٢

وبالجملة: حيث إنه لا فرق بين إرجاع القيد إلى الهيئة أو إلى المادة فى استلزامه لتقييد الجزئى فلا وجه للعدول عن الأول مع أن قضية القواعد العربية تنطبق عليه.

٣- أن الهيئة مطلقة، والتقييد ينافي إطلاقها.

وفيه أولاً: أنه لا يجرى إلّافهما إذا تأخر القيد عن الأمر، مثل أن يُقال: «أكرم زيداً إن جاءك» بخلاف ما إذا تقدّم عليه، مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، ضرورة أنه لا ينعقد إطلاق للأمر في هذه الصورة.

وثانياً: أن الذي ينافيه التقييد إنّما هو المطلق القسّمى، أعنى الذي يكون الإطلاق قيدياً له وجزءاً من معناه، ضرورة منافاة تقييد شيء بالإطلاق وبغيره، بخلاف المطلق المقسّمى الذي لا يكون مقيداً بالإطلاق، ولا يكون الإطلاق جزءاً من معناه، فإنّ التقييد لو كان منافياً له لكان قولنا: «أعتق رقبته مؤمنه» جمعاً بين المتنافيين، ولم يتفوّه به أحد، ولأجل عدم التنافي بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص نقول بخروجها عن مبحث تعارض الأدلّة، ونحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد حتّى فيما إذا كان الخاص والمقيد مدلولين لخبر واحد معتبر، موجبين لتضييق عمومات الكتاب ومطلقاته.

والإطلاق الذي في هيئة «افعل» إنّما هو الإطلاق المقسّمى الذي لا ينافيه التقييد، ضرورة أنّها بمعنى البعث والتحرّيك، لا بمعنى البعث والتحرّيك المطلق، بحيث يكون الإطلاق دخلياً في معناها.

والحاصل: أن جميع ما استدلّ به لإرجاع القيود إلى المادّة فاسدة، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيّة في رجوع الشرط إلى الهيئة.

ثمّ بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله يرجع الواجب المشروط إلى الواجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٣

المعلّق، فإنّ المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون الوجوب عند الشيخ حالياً، والواجب استقبالياً مقيداً بالمجىء، وهذا عين الواجب المعلّق الذي يأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وأما بناءً على ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيود إلى مفاد الهيئة، أعنى البعث والتحرّيك الاعتباري فلا يمكن أن يكون الوجوب حالياً متحقّقاً قبل تحقّق القيد والشرط.

خلافاً للمحقّق العراقي رحمه الله، فإنّه قال برجوع القيود إلى الهيئة، ومع ذلك قال بتحقّق الوجوب قبل تحقّقها من حين إنشاء المولى. وتوضيح ما ذهب إليه: أن الوجوب لو كان عبارة عن نفس البعث والتحرّيك الاعتباري الذي هو مفاد الهيئة أو كان أمراً منتزعاً منه فلا يمكن الجمع بين القول برجوع القيد إلى الهيئة والقول بتحقّق الحكم والوجوب قبل حصول القيد، وأما بناءً على كون الحكم عبارة عن الإرادة التشريعيّة القائمة بنفس المولى المتعلّقة بالبعث والتحرّيك الاعتباري بشرط إظهارها وإبرازها بأحد مبرزاتها كما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمه الله [٤٢٧]، أو قلنا بأنّه عبارة عن تلك الإرادة ولو لم يظهرها، فالحكم متحقّق قبل تحقّق القيد الراجع إلى الهيئة، ولا منافاة بين القول برجوع القيد إليها وبين القول بتحقّق الوجوب قبل تحقّق القيد.

والحاصل: أن الوجوب إن كان عبارة عن نفس البعث والتحرّيك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٤

الاعتباري أو كان منتزعاً منه فلا وجوب قبل تحقّق الشرط، كما أنّه لا بعث ولا تحرّيك، ولو كان عبارة عن الإرادة المتعلّقة بالبعث إمّا مطلقاً، أو بشرط إظهارها وإبرازها كما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمه الله فالوجوب متحقّق قبل تحقّق الشرط من حين الإرادة أو من حين إظهارها بالبعث والتحرّيك المقيد، وذلك لأنّ إرادة البعث التي هي الوجوب فرضاً متحقّقة قبل تحقّق الشرط، وإلا لم يتحقّق المراد، أعنى البعث والتحرّيك الاعتباري المقيد، فالمقيد هو المراد لا الإرادة.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ولكن الحق أن الوجوب هو نفس البعث والتحريك الاعتباري، خلافاً لما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله.

ويشهد عليه أن العقلاء يفهمون الإيجاب من صيغة الأمر، فإننا لو قلنا لهم:

«من أين تفهمون وجوب الصلاة؟» لقالوا: من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولم يقولوا: من الإرادة التشريعية المتعلقة بالبعث الكاشفة عنها هذه الآية.

ويؤيده أولاً: أن الحكماء قالوا: لا فرق بين الإيجاد والوجود إلّا من حيث إنّ للأول إضافة إلى الفاعل دون الثاني، وأما من حيث الحقيقة والماهية فهما متحدان، والنسبة بين الإيجاب والوجوب في عالم الاعتبار كالنسبة بين الإيجاد والوجود في وعاء التكوين، ولا إشكال في أن الإيجاب يتحقق بنفس البعث والتحريك الاعتباري، بل هو عينه، فالوجوب أيضاً كذلك، لأنه لو كان عبارة عن الإرادة لكان بين الوجوب والإيجاب فرق ماهوي، وهو خلاف الواقع.

وثانياً: أنه لا فرق في ذلك بين الأحكام الوضعية والتكليفية، ولا ريب في أن الحكم الوضعي هو نفس الملكية والزوجية مثلاً المتحققتين عقيب عقدي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٥

البيع والنكاح، لا الإرادة التشريعية المتعلقة باعتبارهما عقيب هذين العقدين.

وحاصل الأبحاث المتقدمة: أن المشهور المنصور في القضايا التعليقية مثل:

«إن جائك زيد فأكرمه» عدم تحقق الحكم قبل تحقق القيد، لأنه راجع إلى الهيئة أولاً، وأن الحكم عبارة عن مفاد الهيئة ثانياً، وأما بناءً على ما ذهب إليه الشيخ والمحقق العراقي رحمهما الله فالوجوب فعلي والواجب استقبالي، لذهاب الشيخ رحمه الله إلى رجوع القيد إلى المادة مع قبوله أن الوجوب عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري الذي هو مفاد الهيئة، وذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى أن الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة، لا عن البعث الاعتباري الذي هو مفاد الهيئة، مع قبوله رجوع القيد إلى الهيئة، فكلاهما يتحدان في القول بكون الوجوب حاليًا والواجب استقباليًا، ويختلفان في أن البعث والتحريك الاعتباري هل هو حالي أم لا؟ فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأول والمحقق العراقي إلى الثاني.

المقدمات المفوتة

ثم استشكل على ما ذهب إليه المشهور من كون الوجوب مقيداً، بأن الواجب المشروط إذا كان متوقفاً على مقدمة يتمكّن العبد من تحصيلها قبل تحقق الشرط لا بعده- وتسمى بالمقدمة المفوتة- فإن قيل بوجوب المقدمة قبل تحقق الشرط يلزم تقدّم وجوبها على وجوب ذبيها مع أن وجوبها ناشٍ من وجوبه، وإن قيل بعدم وجوبها يلزم أن لا يكون العبد قادراً على الأمور به في ظرفه لو لم يأت بالمقدمة قبلاً، لأننا فرضنا عدم قدرته عليها في ظرف ذبيها.

وفيه: أن ذلك توهم محض حصل من تخيل أن الإرادة المتعلقة بالمقدمة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٦

مترشحة من الإرادة المتعلقة بذبيها، وأن وجوبها ناشٍ عن وجوبه، وبعبارة أخرى وجوبه يسرى إليها.

ويردّه أن القول بالترشح والسريان بمعنى العلية كما هو ظاهره ممنوع، ضرورة أن الإرادة المتعلقة بذى المقدمة ليست علّة للإرادة المتعلقة بالمقدمة بحيث تتحقق قهراً بمجرد تحققها، بل كلّ واحدة منهما ناشئة عن مبادئها الخاصة بها، وكذلك وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذبيها، بل كلّ منهما معلول للإرادة المتعلقة به.

والملازمة بين الإرادتين أو بين الوجوبين عند القائلين بها ليست بمعنى العلية بحيث لو أراد المولى ذا المقدمه لتحقق منه إرادة قهرية متعلقة بالمقدمه، ولو أوجبه لوجب قهراً وبدون اختياره، بل بمعنى أن العقل يكشف عن أن المولى حينما يريد شيئاً يتوقف على شيء آخر، يريد ذلك الشيء الآخر المتوقف عليه أيضاً بإرادة مسبقة بمبادئها، من تصوّره والتصديق بفائدته وغيرهما. نعم، فائدة ذى المقدمه أصليته، بخلاف فائدة المقدمه، إذ فائدتها هي الوصول إلى ذى المقدمه، والملازمة بين الوجوبين أيضاً تكون بمعنى استكشاف العقل عن أن المولى إذا أوجب شيئاً أوجب مقدمته أيضاً بإرادته واختياره.

وملاك حكم العقل بالملازمة عند القائلين بها هو توقف ذى المقدمه على مقدمته، وكما أن هذا الملاك موجود عند وجوب ذى المقدمه بالفعل بالنسبة إلى مقدمته المقدوره في ظرفه، كذلك هو موجود عند عدم وجوبه فعلاً لعدم تحقق شرطه بعد بالنسبة إلى المقدمه المقدوره قبل ظرف وجوبه غير المقدوره فيه، سيما إذا كان شرط الوجوب مقطوع الوقوع، فلو فرض أننا نقدر على الوضوء قبل وقت الصلاة ولا نتمكن منه بعده، وفرض أن الوضوء شرط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٧

منحصر لا يتبدل عند العجز عنه إلى التيمم فحينئذ يجب تحصيله قبل دخول الوقت، ولا يجوز تركه معتذراً بأن الوقت لما يدخل، فلا تجب الصلاة كي يجب الوضوء، فإن ما ذكر من ملاك حكم العقل بالملازمة موجود هاهنا أيضاً. والحاصل: أن تحصيل المقدمات المفوتة واجب على المكلف قبل وجوب ذيهما من دون أن يتوجه إشكال على المشهور في الواجب المشروط.

الواجب المنجز والمعلق

ومنها: تقسيمه إلى المنجز والمعلق: في الواجب المنجز والمعلق

قال في الفصول: وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليس منجزاً، وإلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته [٤٢٨]، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل [٤٢٩]، إنتهى كلامه.

واستشكل على هذا التقسيم تارة بأنه مستحيل بحسب مقام الثبوت، واخرى بعدم لزوم الالتزام به بحسب مقام الإثبات، لعدم ترتب أثر عليه، وإن كان ممكناً ثبوتاً.

فذكر جميع ما قيل أو يمكن أن يقال حول كلام صاحب الفصول في مقامين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٨

المقام الأول: في امكان الواجب المعلق واستحاله

ذهب جمع من المحققين منهم الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله في حاشية الكفاية إلى استحالة الواجب المعلق، وقبل البحث حول كلامه ينبغي توجيه الوجدان إلى الأوامر العقلانية ليتضح أن تعلق الإيجاب الفعلي بأمر استقبالي هل هو مستحيل وجداناً أو ممكن، فنقول:

إننا حينما نلاحظ الإرادة التكوينية الفاعلية والتشريعية الأمرية لا نرى منعاً في تعلق الإرادة الفعلية بمراد استقبالي، ولا في صدور أمر فعلي متعلق بمأمور به استقبالي، ضرورة أننا قد نريد القيام والقعود وتحريك اليد ونحوها، فيكون الإرادة والمراد كلاهما حاليين، وقد

نريد أن نأتي بالصلاة بعد حلول وقتها، أو نساfer غداً، أو نصوم في شهر رمضان الذي يأتي بعد ستّة أشهر مثلاً، فتعلقت الإرادة الحاليتة بمراد استقبالي، ولا يمكن القول بخلوّ صفحة أنفسنا من الإرادة في هذه الموارد قبل حلول ظرف المراد، ضرورة أنّا نجد الفرق بيننا وبين الكفّار في أنّهم لا يريدون الصيام في رمضان الآتي ونحن نريده، ولا يمكن القول بأنّه لا فرق بيننا وبينهم الآن وسيتحقق الفرق بعد حلول شهر رمضان.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الإرادة الآمرية، فإنّ المولى تارة يقول لعبده:

«ادخل السوق واشتر اللحم» فتعلّق الوجوب الفعلي بأمر حالي فوري، واخرى يقول له: «سافر إلى البصرة غداً» فتعلّق الوجوب الحالي بأمر استقبالي، ولا يمكن القول بأنّ وجوب المسافرة أمر استقبالي كنفسها، لأنّنا نجد الفرق بينه وبين قوله: «إن جئتك زيد فأكرمه» فإنّ الوجدان يقضي بأنّ وجوب المسافرة في المثال الأوّل حالي ووجوب الإكرام في المثال الثاني استقبالي مقيد بمجيء زيد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٢٩٩

وبالجملة: قول المولى لعبده: «سافر إلى البصرة غداً» ليس من قبيل الواجب المشروط، بل من قبيل الواجب المطلق الذي وجوبه حالي وواجبه استقبالي، وهذا هو الذي نعبر عنه بالواجب المعلق وليس بمستحيل عند الوجدان والعقلاء.

كلام المحقق الاصفهاني في الواجب المعلق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحقق الاصفهاني ذهب في الحاشية إلى استحالته، وعمّم البحث فقال بامتناع تعلّق الإرادة- سواء كانت تكويّية أو تشريعية- بأمر استقبالي وتكلم في كلّ منهما يبحث مستقلّ، فقال في الإرادة التكوّية:

إنّ الإرادة عبارة عن «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

توضيح ذلك: أنّ للنفس منازل ومراتب، ويسمّى كلّ مرتبة باسم خاصّ، فيعتبر عن إحدى درجاتها بالشوق، وهو يتّصف بالشدة والضعف والنقص والكمال، فإذا كان الشيء المراد الذي تعلّق به الشوق مبتلى بمانع لا يقدر المرید على إزالته يقف الشوق ولا يتأكّد ولا يرتقى إلى الدرجة التي يُقال لها الإرادة، وإن لم يكن للمراد مانع أصلاً، أو كان ولكنّ المرید يقدر على إزالته يرتقى الشوق شيئاً فشيئاً إلى درجة يُقال لها الإرادة والقصد.

ثمّ إذا وصل الشوق إلى هذا الحدّ يؤثر في قوّة اخرى نفسانيّة يعبر عنها بالقوّة العاملة، وهي قوّة منبثّة في جميع الأعضاء والجوارح، فالشوق المؤكّد الذي يحرك القوّة العاملة نحو المراد هو الذي يسمّى بالإرادة، فلا يمكن القول بتحققها من دون تحرّك العضلات نحوه، وهذا الذي التزم به من أجاز تعلّق الإرادة التكوّية بأمر استقبالي، فمن أراد فرضاً اليوم أن يسافر غداً فأين تأثير القوّة الشوقية الآن في القوّة العاملة وأين تأثر العضلات وتحرّكها نحو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٠

المراد في اليوم؟!

وبالجملة: الإرادة هي التي تحرّك العضلات نحو المراد فوراً، ولأجله قالوا:

هي الجزء الأخير للعلّة التامة، فإذا تحققت ولم يتحقّق المراد فهل هذا إلّا انفكاك العلّة التامة عن المعلول؟!

إن قلت: لعلّ المعلول هاهنا مقيد بالتأخّر ذاتاً، فليس المعلول في المثال المتقدم مطلق «المسافرة» بل «المسافرة في الغد»، فإذا كان كذلك فلا بدّ من أن يتحقّق متأخراً عن علته وإلّا فلم يكن معلولاً.

قلت: فساد هذا الكلام أوضح من سابقه، لأنّ دخل التأخّر في ذات المعلول يكون بمعنى اشتمال ذاته على الانفكاك عن علته، وهو ينافي القاعدة العقلية الحاكمة بعدم إمكان انفكاكه عنها.

إن قلت: يمكن أن يكون الزمان المتأخّر شرطاً لتأثير الإرادة.

قلت: إن حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أن حقيقة الإرادة لا تتحقق إلّا حين إمكان انبعاث القوّة المحرّكة للعضلات، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أول الأمر فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّة الباعثة في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّة العاملة تناقض بين، بداهة عدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، وعدم تصوّر حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأول.

توضيحه: أن الجزء الأخير من العلة لحركة القوّة العاملة لا بدّ من أن يكون أمراً موجوداً في مرتبة النفس، وذلك لا يمكن أن يكون طبيعة الشوق، لإمكان تعلّقها بما لا يقع فعلاً، بل بالمحال، فلا بدّ أن تكون مرتبة خاصّة من الشوق أو صفة أخرى بعد الشوق بحيث لا تتعلّق تلك المرتبة أو تلك الصفة بما ينفكّ عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠١

انبعاث القوّة العاملة فعلاً، فضلاً عن المحال.

فالقول بتحقيق الشوق المؤكّد الذي نعبر عنه بالإرادة قبل ظرف المراد يستلزم إمّا عدم كون الإرادة هي الجزء الأخير للعلة التامة أو انفكاك المعلول عن العلة.

مضافاً إلى أن الإرادة تفارق سائر الأسباب، فإنّ الأسباب الخارجيّة ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشيء دون وجودها [٤٣٠]، بخلاف الإرادة، فإنّها حيث تكون عبارة عن القوّة الشوقيّة الواصلة إلى مرحلة الكمال والتأكّد لا أثرت بمجرد وجودها في القوّة العاملة المنبثّة في العضلات والجوارح، ولا يمكن القول بأنّ محرّكيتها للعضلات مشروطة بزمان متأخّر عن أصل وجودها.

والحاصل: أن القوّة الشوقيّة التي نعبر عنها بالإرادة إمّا موجودة مؤثّرة في القوّة العاملة بالفعل، وإمّا غير موجودة، وأمّا كونها حاصلّة متوقّفة في تأثيرها على حصول شرط متأخّر خارج عنها فلا يعقل أصلاً، لعدم ارتباط القوّة الشوقيّة بالخارج لكي تتوقّف في تأثيرها على أمر خارجي، بل هي مرتبطة بالقوّة العاملة التي هي أيضاً من درجات النفس.

وأما ما في المتن من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة فإنّ إرادته مقدّماته قطعاً منبعثة عن إرادة ذيلها [٤٣١].

فتوضيح الحال فيه: أن الشوق إلى المقدّمة بما هي مقدّمة لا بدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذيلها، لكنّ الشوق إلى ذيلها لما لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٢

القوّة العاملة به - لتوقّف الفعل المراد على مقدّمات - فلا - محاله يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طيّ المقدّمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثيّة الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذيلها، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادة، فكما أن ذات المقدّمة في مرتبة الوجود متقدّمة على وجود ذيلها، كذلك العلة القريبة لحركة العضلات نحوها، مثل هيجان القوّة العاملة، وما قبله المسمّى بالقصد والإرادة، وما هو المسلم في باب التبعية تبعيّة الشوق للشوق لا تبعيّة الجزء الأخير من العلة، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفكاك العلة عن المعلول، أو تقدّم المعلول على العلة [٤٣٢].

هذا حاصل كلامه في الإرادة التكوينيّة.

ثمّ قال: وأمّا الإرادة التشريعيّة فهي على ما عرفت في محلّه إرادة فعل الغير منه اختياراً، وحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محالة ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبّب إليه بجعل الداعي إليه، وهو البعث نحوه، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً [٤٣٣] الشوق إلى البعث نحوه، فيتحرّك القوّة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي كان إرادة تشريعيّة، وإلّا فلا، ومن الواضح أنّ جعل الداعي للمكلف ليس ما يوجب

الدعوة على أى حال، إذ المفروض تعلق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله لا- قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه فلا يعقل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٣

البعث نحو أمر استقبالي، إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سمّيناه بعثاً فى الحقيقة بعثاً ولو إمكاناً.

وبالجملة: إذا أراد المولى فعل العبد الصادر منه اختياراً فحيث إنّه ليس بنفسه تحت اختياره فلا بدّ له من أن يتوسّل إليه بجعل الداعى فيه، فيريد بالإرادة التكوينية أن يبعثه نحوه، فيتحرّك قوته العاملة فوراً نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فإذا تحقّق البعث الفعلى فلا بدّ من أن يتحقّق الانبعاث الفعلى، فإنّ نسبة الانبعاث إلى البعث كنسبة الانكسار إلى الكسر، فكما لا يمكن تعلق الكسر الحالى بالانكسار الاستقبالي كذلك يمتنع تعلق البعث الحالى بالانبعاث الاستقبالي الذى سمّاه صاحب الفصول بالواجب المعلق [٤٣٤]. وهذا ما أفاده رحمه الله فى الإرادة التشريعية مع توضيح ممّا.

نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإرادة التكوينية

ويمكن أن يناقش فيما أفاده حول الإرادة التكوينية بامور:

أهمّها أن تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد وإن كان مشهوراً عندهم، إلّا أنّه خلاف الواقع، فإنّ الشوق حالة انفعاليّة للنفس، ولا فرق فى ذلك بين الشوق الضعيف والمتوسّط والشديد، والإرادة من مقولة الفعل، فكيف يمكن أن يكونا شيئاً واحداً مع أنّه لا سنخية بينهما أصلاً؟!

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يتأثر ويشتاق إلى الشىء بسبب التصديق بترتب الفائدة عليه [٤٣٥]، بخلاف الإرادة، فإنّها قوة فعّالة أمره، فراجع إلى وجدانك تارةً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٤

تقول لصديقك: «هل تشتاق إلى اشتراء دار زيد؟» واخرى تقول: «هل تريد اشترائها؟» والعرف يقضى بتغاير العبارتين من حيث المعنى.

إن قلت: فما منشأ تحقّق الإرادة؟

قلت: إنّ الله تعالى منح للنفس الإنسانيّة شعبةً من الخالقيّة، فالإرادة وكذلك التصوّر الذى يعبر عنه بالوجود الذهني ممّا تخلقه النفس بتفضّل من الله الخالق على الإطلاق.

فالشوق من مبادئ الإرادة ومغاير لها.

بل أنكر بعضهم كونه من مبادئها أيضاً، بتقريب أنّ المريض الذى يأكل الدواء المرّ بأمر الطبيب أو يتسلّم مثلاً إلى قطع رجله إذا توقّف حفظ نفسه عليه، فإنّه يريد أكل الدواء وقطع الرجل من دون أن يشاق إليهما أصلاً، فالشوق إلى المراد قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، فليس لزوماً من مبادئ الإرادة فى جميع الموارد.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ كون الشوق من مبادئها ليس بمعنى اشتياق المرید إلى المراد، بل بمعنى اشتياقه إلى الفائدة المترتبة عليه، فالمريض وإن لم يشاق إلى أكل الدواء المرّ أو قطع رجله إلّا أنّه يشاق إلى الفائدة المترتبة عليهما من رجوع سلامته وحفظ نفسه.

فلا يصحّ إنكار كون الشوق من مبادئ الإرادة، لكن لا يثلم به أصل الإشكال على المحقق الاصفهاني رحمه الله من أنّ الشوق حالة انفعاليّة تأثريّة، والإرادة قوة فعليّة تأثريّة، ولا يمكن اتّحاد ما هو من مقولة الفعل مع ما هو من مقولة الانفعال، فلا يصحّ تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد، ويشهد على تغاير معناهما قضاوة العرف كما تقدّم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٥

ويمكن أن يناقش في فقرة اخرى من كلامه رحمه الله أيضاً، وهي أن «الإرادة هي الجزء الأخير من العلة التامة»، فلا يمكن تحققها من دون تحرك العضلات نحو المراد، لأنه من قبيل انفكاك المعلول عن علته.

وجه المناقشة أنه صرف دعوى بلا- دليل، حيث إنه اكتفى فيه بقوله: «ولذا قالوا: إن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات» ولم يقم برهاناً على إثباته.

بل يمكن إقامة البرهان على خلافه، فإن كونها الجزء الأخير من العلة التامة يقتضى أن يتحقق قبلها جميع ما له دخل في حركة العضلات نحو المراد من المقتضى والشرط وعدم المانع، بحيث إذا تحققت الإرادة تحركت العضلات نحوه بلا فصل، مع أنه ليس كذلك في جميع الموارد.

توضيحه: أن الإرادة كثيراً ما تتعلق بنفس تحريك العضلات من القيام والقعود ونحوهما، ففي مثل هذه الموارد وإن كان المراد يتحقق عقب الإرادة فوراً إلا أن حصول شيء عقب شيء آخر لا يدل على كونه معلولاً له.

ويشهد عليه أن حركة اليد مثلاً لا- تحصل فيما إذا كانت شلاء أو تسلط عليها قوة قاهرة مانعة وإن أراد صاحبها أن يحركها بإرادة شديدة كما إذا قصد التخلص من يد ظالم قوى قاهر، فحصول حركة اليد يتوقف على حصول شرطها وهو سلامتها من الشلل وعدم مانعها، وهو تسلط قوة قاهرة مانعة عليها.

بل فيما إذا كانت العضلات سليمة ولم تتسلط عليها قوة قاهرة لا يتحقق حركتها عقب إرادتها فوراً إلا فيما إذا أراد حركتها الحالتيه، وأما إذا تعلقّت الإرادة بأمر استقبالي كما إذا قصدت الآن أن تقوم بعد ساعة من مكانك فلم يتحقق القيام فوراً عقب إرادته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٦

فعدم انفكاك المراد عن الإرادة في الموارد التي لا ينفك عنها إنما هو لأجل أن الله تعالى جعل الجوارح والعضلات مقهورة للنفس الإنسانية، بحيث تأتمر بأمرها دائماً، ولا تتخلف أصلاً كبعض العبيد العاصين، وليست بين الإرادة والمراد عليّة ومعلوليّة كما بين مثل النار والإحراق.

هذا كله فيما إذا تعلقّت الإرادة بنفس تحريك العضلات.

وأما إذا تعلقّت بشيء يتوقف على مقدّمة أو مقدّمات، كما إذا أراد شرب الماء [٤٣٦] فتحليله يحتاج إلى ذكر أمرين:

١- المراد بتقدّم العلة على المعلول الذي ثبت في الفلسفة إنما هو التقدّم والتأخر الرتبي، وأما بحسب الزمان فليس بينهما تقدّم وتأخر ولو آناً ما.

٢- قالوا: تشخص الإرادة إنما هو بالمراد، ومعناه أن الإرادة الواحدة لا يمكن أن تتعلق بالمراد واحد [٤٣٧]، فهي تتعدّد لا محالة لو تعدّد المراد حتى فيما إذا كان أحد المرادين مقدّمة للآخر، مثل نصب السلم والكون على السطح، فكلّ منهما يحتاج إلى إرادة مستقلة.

فإذا أراد الإنسان شرب الماء مثلاً ينقدح لا محالة في نفسه إرادة اخرى متعلّقة بأخذ الكأس وتقريبه إلى الفم، ثم يحصل أخذه وتقريبه إليه، ثم يتحقق شرب الماء.

فلو كانت الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات نحو المراد فكيف تحقّق الفصل الزماني بينهما؟ هل يمكن أن يتوقف المعلول على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٧

شياء آخر بعد تماميّة علته بحصول جزئها الأخير، وقد عرفت أنّهما يتقارنان بحسب الزمان؟!

قد عرفت أنّ المحقّق الاصفهاني رحمه الله ذهب في هذه الموارد إلى أنّ هذا الإنسان العطشان لا يريد في بداية الأمر شرب الماء، بل

ينقدح في نفسه شوق إليه، ثم ينقدح بتبعه شوق آخر في نفسه متعلق بمقدمته- أعنى أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم- والشوق المتبوع المتعلق بذى المقدمة لأجل تعلقه بأمر استقبالي يبقى راكداً فعلاً ولا يكمل لكي يصدق عليه الشوق المؤكد الذي هو الإرادة، بخلاف الشوق التابع المتعلق بالمقدمة، فإنه حيث تعلق بأمر حالي يرتقى إلى حد النصاب الذي يعتبر عنه بالشوق المؤكد، فيريد المقدمة، فيوجدتها في الخارج، وبعد ذلك كله يرتقى الشوق المتبوع المتعلق بذى المقدمة إلى حد الكمال الذي نسبه الإرادة. فراجع إلى وجدانك، هل هذا جواب صحيح؟! هل الإنسان العطشان المشرف على الهلكة لا ينقدح في نفسه شوق مؤكد شديد إلى شرب الماء حينما يمد يده إلى الكأس لأخذه وتقريبه إلى فمه، بل في نفسه مرحلة من الشوق لا ترتقى إلى حد النصاب والكمال إلا بعد تحقق مقدماته؟!!

ولو قلنا لمن يتوضأ: «هل تريد الصلاة؟» بماذا يجيب؟ هل يجيب بأن لا يريد فعلًا بل في نفسى مرحلة من الشوق إليها؟! فالقول بعدم تعلق الإرادة بذى المقدمة قبل تحقق ما يتوقف عليه معاندة للوجدان، فالعطشان يريد شرب الماء أولاً ثم يحصل مقدماته ثم يتحقق الشرب، فلو كانت الإرادة مكتملة للعلّة التامة فكيف تحقق الفصل بين العلة والمعلول زماناً؟! والحاصل: أن ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات امتناع تعلق الإرادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٨

التكوينية بأمر استقبالي بيتنى على أمرين: أحدهما: تفسير الإرادة بالشوق المؤكد، الثانى: كونها الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات نحو المراد، وقد عرفت فساد كلا الأمرين. فكما يمكن تعلق الإرادة بأمر حالي كذلك يمكن تعلقها بمراد استقبالي، ويؤيده الوجدان أيضاً كما عرفت.

نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإرادة التشريعية

ويرد على ما أفاده في مسألة البعث أنه خلط بين البعث الحقيقي والاعتباري، فإن القول بعدم انفكاك البعث عن الانبعاث وقياسهما بالكسر والانكسار إنما يصح في الحقيقيين منهما، فإنه كما لا يمكن أن يتحقق الكسر الآن والانكسار غداً، لا يمكن أيضاً أن يتحقق البعث التكويني من قبل المولى الآن وانبعاث العبد في المستقبل.

بخلاف البعث الاعتباري الذي هو مفاد «هيئة افعال»، فإنه مع كونه فعلياً يمكن أن يتعلق بأمر استقبالي، ولا يصح قياسه بالبعث الحقيقي ولا بمسألة الكسر والانكسار.

ويشهد عليه أن كثيراً ما لا يتحقق الانبعاث عقيب البعث الاعتباري المنجز، كما في العصاة والكفار [٤٣٨]، فكيف تحقق الانفكاك بينهما لو كانا نظير الكسر والانكسار؟!!

بل الحق- كما قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره مراراً- أن الانبعاث في موارد الطاعة ليس مسبباً عن البعث، بل عن ملاحظة استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة، سواء صدر الأمر من الشارع أو من الموالى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٠٩

العرفية.

نعم، بعض العباد مثل أمير المؤمنين عليه السلام لا يعبدون الله خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، بل وجدوه أهلاً للعبادة فعبدوه، لكنهم قليلون غاية القلة.

وبالجملة: البعث ليس علّة للانبعاث، بل هو محقق لموضوع الإطاعة والعصيان فقط.

ويؤيده ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد

البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طولُه وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب [٤٣٩].

ثم الحقّ أنّ عدم انفكاك الانبعاث عن البعث في كلامهم ليس بمعنى تقارنهما زماناً، بل بمعنى كون الانبعاث نحو المبعوث إليه بجميع قيوده، فإذا كان البعث متعلقاً بأمر استقبالي كما إذا قال يوم الخميس: «أكرم زيدا يوم الجمعة» فعدم الانفكاك يقتضى الانبعاث نحو الإكرام يوم الجمعة، ضرورة أنّ الانبعاث إليه في زمن البعث - وهو يوم الخميس - يستلزم الانفكاك بينهما، لا الانبعاث إليه في يوم الجمعة.

والحاصل: أنّ تصوير الواجب المعلق لا يستحيل عقلاً بعدما عرفت من بطلان ما استدلل به المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات الاستحالة، وهو أهم ما استدلل به في المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٠

المقام الثاني: في وجود الواجب المعلق وعدمه

نعم، نحن لا نلتزم بوجود الواجب المعلق في الشرع، ضرورة أنّ طريق التخلّص عن الإشكال الذي كان في ذهن صاحب الفصول لا ينحصر بالالتزام به كما هو رحمه الله توهم.

توضيح ذلك: أنّه رحمه الله رأى أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها، فلا بدّ من أن يكون وجوبها بعد وجوبه، مع أنّنا نجد في الشريعة موارد يظهر منها خلاف ذلك، كوجوب تحصيل جواز السفر للحجّ بعد الاستطاعة وقبل الموسم، ووجوب غسل الجنابة والحيض والنفاس للصوم قبل طلوع الفجر، فلاجل هذه العويصة التزم بكون الواجب في أمثال هذه الموارد معلقاً، فيكون وجوب الحجّ والصوم متحقّقاً في زمن لزوم تحصيل جواز السفر والغسل، وإن كان زمن وقوعهما بعد ذلك.

وبعبارة اخرى: إنّ الذي حمله على الالتزام بهذا التقسيم أنّه رأى أنّ بعض القيود الخارجة عن تحت قدره المكلف لو كانت من قيود الوجوب لاستلزم تعطيل الواجب رأساً، فلا بدّ من القول بوجوب الحجّ مثلاً على المكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة لكي يجب عليه تحصيل المقدّمات التي لا يمكن بعد حلول الموسم تحصيلها بحيث يدرك الحجّ في وقته، ولو قلنا بتوقّف وجوب الحجّ على حلول الموسم لجاز ترك مقدّماته حتّى المفوّته منها قبل حلوله، لعدم وجوب مقدّمات الشيء ما لم يصير واجباً، ونعلم أنّ تركها كذلك ينجزّ إلى ترك أصل الحجّ رأساً.

فلا بدّ من القول بوجوب الحجّ على المكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، لكنّ الإتيان به متوقّف على حلول الموسم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١١

وهذا بخلاف الوقت في باب الصلاة، فإنّه دخيل في وجوبها، لأنّ دخله فيه لا يستلزم تركها.

والحاصل: أنّ الوقت في بعض الواجبات - كالحجّ - من قيود الواجب، وفي بعضها الآخر - كالصلاة - من قيود الوجوب.

هذا توضيح ما ألجأ صاحب الفصول رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق.

ويرد عليه - مضافاً إلى بعد كون الوقت قيوداً للواجب في بعض الواجبات وللوجوب في بعضها الآخر - أنّ طريق التخلّص عن هذا الإشكال لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، لإمكان التخلّص منها بأربعة طرق اخرى مبيته على مبانٍ خاصّة:

نظريّة الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقدّمات المفوّته

أحدها: مبني على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من رجوع القيود في الواجبات المشروطة إلى المادّة لا إلى الهيئة، فإنّ هذا

المبنى على فرض صحته يستلزم رفع هذا الإشكال، ضرورة أن الحجج مثلما وإن كان واجباً مشروطاً بالنسبة إلى كل من الاستطاعة والموسم إلا أنهما قيدان راجعان إلى نفس الحجج لا إلى وجوبه، فوجوبه متحقق قبل الموسم بل حتى قبل الاستطاعة، فلا إشكال في اتصاف تحصيل جواز السفر بالوجوب التبعي، وكذلك الأمر في مسألة صوم شهر رمضان.

إن قلت: ما الفرق بين مثل الطهارة في باب الصلاة ومثل الاستطاعة في باب الحج بعد كون كل منهما قيداً للواجب لا للوجوب على مبنى الشيخ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٢

حيث إن الطهارة يجب تحصيلها لأجل الصلاة دون الاستطاعة لأجل الحج مع كون كليهما أمرين مقدورين للمكلف؟ قلت: الفرق بينهما إنما هو في كيفية أخذهما في الأدلة، فإن الأولى اخذت فيها بحيث يستفاد وجوب تحصيلها لأجل الصلاة، والثانية بحيث يستفاد عدم وجوب تحصيلها لأجل الحج، بل إن اتفق تحققها يجب عقبيها الحجج، فكأنه قيل في دليل الأولى: «يجب عليك الصلاة مع الطهارة» وفي دليل الثانية: «يجب عليك الحج مع الاستطاعة الاتفاقيّة».

فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من رجوع القيود في الجمل الشرطيّة إلى المادّة وإن كان فاسداً عندنا كما عرفت في مبحث الواجب المشروط، إلا أنه على فرض تماميته يصلح للجواب عن إشكال المقدمات المفوتة من دون أن نحتاج إلى الالتزام بالواجب المعلق، فإن الواجب المعلق بما فسره صاحب الفصول يكون شعبه من المشروط بما اختار له الشيخ رحمه الله من المعنى، فإن الشرط سواء كان مقدوراً للمكلف، مثل «إن استطعت يجب عليك الحج» أو غير مقدور له، مثل «إذا حلّ الموسم يجب عليك الحج» يكون قيداً للواجب عند الشيخ الأعظم رحمه الله وسماه واجباً مشروطاً، والواجب المعلق عند صاحب الفصول هو بعينه القسم الثاني من قسمي الواجب المشروط عند الشيخ، أعنى ما إذا كان القيد خارجاً عن قدرة المكلف.

نعم، يرد على الشيخ إشكال آخر، وهو أن مبناه يقتضى وجوب تحصيل جواز السفر حتى قبل تحقق الاستطاعة، لكونها كالموسم من قيود الحج لا من قيود وجوبه، وهل هو ملتزم بهذا الأمر الغريب الذي لم يتفوه به أحد؟! اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٣

كلام صاحب الكفاية حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله

الثاني: مبني على تصوير الشرط المتأخر الذي ذهب بعض الأكابر - كالمحقق الخراساني رحمه الله - إلى إمكانه. ولصاحب الكفاية في المقام كلامان: أحدهما ناظر إلى ردّ ما في الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق، ثانيهما ناظر إلى توجيه وجوب بعض المقدمات قبل وقت ذبيها بنحو [٤٤٠] الشرط المتأخر.

فإنه قال في الموضوع الأول: لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من الواجب المطلق المقابل للمشروط، فيشتركان في حالتيه الوجوب، لكن يختلفان في حالتيه الواجب واستقبالتيه، فالواجب المنجز حالي كالوجوب، والمعلق استقبالي، وما رتبّه على هذا التقسيم من وجوب مقدّمه الواجب المعلق فعلاً إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالتيه لا من استقبالتيه الواجب [٤٤١].

وبعبارة أخرى: إن الواجب المعلق وإن كان يمتاز عن المنجز من حيث حالتيه الواجب واستقبالتيه، إلا أنّ وجوب المقدّمه الذي ذكره صاحب الفصول أثراً لهذا التقسيم لا يرتبط بهذه الحثيّة لكي يوجب صحّة التقسيم في المقام، بل هو من آثار حالتيه الوجوب، وهي جهة مشتركة لا دخل لها في التقسيم أصلاً.

والحاصل: أن ما يذكر من تقسيمات الواجب في باب المقدّمه لا بدّ لها من ترتّب فائدة عليها في هذا الباب، كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، حيث يترتب عليه أن النزاع في باب مقدّمه الواجب يختصّ بمقدّمات الواجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٤

المطلق، وأما المشروط فمقدماته خارجة عن حريم النزاع في هذا الباب، لأنه ما لم يصير مطلقاً بحصول شرطه لا يجب على المكلف مقدماته حتى بناءً على ثبوت الملازمة.

وأما ما لا أثر له في هذا الباب كتقسيمه إلى المنجز والمعلق فلا ينبغي ذكره هنا، وإلا لكثير تقسيماته [٤٤٢]، لكثرة الخصوصيات. وقال في الموضوع الثاني: إن الموسم شرط لوجوب الحج كالاستطاعة، والفرق بينهما أن الاستطاعة شرط مقارن، والموسم شرط متأخر، فالمكلف بمجرد تحقق الاستطاعة يعلم بفعليته وجوب الحج عليه، لكون الموسم الذي هو شرطه الكاشف عن تحققه من حين الاستطاعة أمر استقبالي محقق الوقوع، فيجب عليه تحصيل جواز السفر بعد الاستطاعة وقبل الموسم تبعاً لوجوب الحج الذي هو متحقق بالفعل وإن كان شرطه أمراً استقبالياً متأخراً عنه [٤٤٣].

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام. وهو كلام صحيح، لأن تصوير الشرط المتأخر والمتقدم ممكن كما عرفت في الواجب المشروط، وإن ناقشنا هناك في كلام صاحب الكفاية في كفيته التصوير [٤٤٤].

الثالث: مبنى على إنكار تبعية وجوب المقدمات المفوتة لوجوب ذبيها، فالموسم شرط مقارن لوجوب الحج، فما دام لم يتحقق لا يجب الحج، لكن العقل يحكم بأن المكلف الذي صار مستطيعاً، ويقطع بأن الموسم سيتحقق بعد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٥
شهرين مثلاً، ويعلم أيضاً أنه لا يقدر على تحصيل جواز السفر بعد دخول وقت الحج يجب عليه تحصيله قبله كما عرفت في أواخر مبحث الواجب المشروط [٤٤٥].

إن قلت: لو كان الوقت قيداً لوجوب الحج مثلاً، ومع ذلك يجب على المكلف قبله تحصيل المقدمات التي لا يمكن تحصيلها بعده لكان الأمر بالنسبة إلى مثل الاستطاعة أيضاً كذلك، فلا بد من أن يجب عليه قبل الاستطاعة تحصيل ما لا يمكن تحصيله بعدها. قلت: كلا، فإن بين الوقت والاستطاعة فرقاً واضحاً، وهو أن الوقت أمر مقطوع الوقوع، فلا بد له من تحصيل المقدمات ليقدّر على الحج الذي يتحقق زمانه قطعاً، بخلاف الاستطاعة التي قد تتحقق وقد لا تتحقق.

الرابع: مبنى على إنكار كون وجوب المقدمات المفوتة غيرياً، بل نفسى، لكن الفرق بين تحصيل جواز السفر والحج مثلاً أن الحج واجب نفسى لنفسه وتحصيل جواز السفر واجب نفسى تهئى، ليتهيأ بإتيانه ويستعد لإيجاب ذى المقدمه - أعنى الحج - عليه. هذا أيضاً ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في أواخر كلامه [٤٤٦].

ولا يخفى أن ما ذكر من المناقشات الأربعة كلها متفقاً في أن ما ذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق ممكن، لكن لا يلائمه مقام الإثبات، لعدم انحصار التخلّص عن إشكال وجوب المقدمات المفوتة قبل وجوب ذبيها بالالتزام بالواجب المعلق كما توهمه صاحب الفصول رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٦

ملاك تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب

قد عرفت أن الشيخ رحمه الله ذهب إلى أن القيود راجعة إلى المادة ويستحيل رجوعها إلى الهيئة. فاعلم أيضاً أن القيود - كما أشرنا سابقاً - على قسمين:

١- القيود التي لا يقدر المكلف على تحصيلها، سواء لا تكون تحت اختيار أحد أصلاً، كالوقت، أو تكون تحت اختيار غيره، كما إذا قال المولى: «إن جائك زيد فأكرمه»، فلا إشكال في عدم وجوب تحصيل هذا القسم على المكلف، ضرورة عدم تعلق التكليف بغير المقدور.

٢- القيود التي يقدر على تحصيلها، وهذه القيود أيضاً على قسمين: ما يجب تحصيله على المكلف، كالطهارة للصلاة، وما لا يجب تحصيله عليه، كالأستطاعة للحج، والتميز بينهما إنما هو بكيفية لسان الدليل.

هذا على رأى الشيخ رحمه الله.

وأما على المشهور المنصور فيمكن أن يرجع القيد إلى الهيئة أو إلى المادة، وواضح أن ما هو راجع إلى الهيئة لا يجب تحصيله، ووجوب ذى المقدمه أيضاً غير ثابت غالباً قبل تحقق هذا القيد، ضرورة أن أكثر القيود اخذت بنحو الشرط المقارن، فإن الشرط المتأخر الذى يقتضى تحقق الوجوب قبل تحقق شرطه نادر جداً. ويتعكس الأمر فى قيود المادة، فإن أكثر قيود المادة يجب تحصيلها على المكلف، ووجوب ذى المقدمه أيضاً ثابت قبل تحققها كما لا يخفى.

دوران أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة

إذا عرفت هذا فاعلم أن القيد إن علم رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة إما بنفس الجملة أو بقرائن اخرى فلا بحث ولا إشكال، إنما الإشكال فى موارد الشك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٧

نظرية صاحب الكفاية فى المقام

فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن المرجع هو الاصول العمليّة، إذ لا ترجيح لأحدهما فى البين [٤٤٧]. ولا يخفى أن الأصل الجارى هاهنا هو استصحاب عدم وجوب تحصيل القيد، فإن تحصيله لم يكن واجباً على المكلف قبل أمر المولى، وفى المرتبة المتأخرة عن الاستصحاب تجرى أصالة البراءة من وجوب تحصيله أيضاً، وهذان الأصلان بعينهما يجريان بالنسبة إلى وجوب ذى المقدمه قبل حصول قيده أيضاً.

فنتيجة الاصول العمليّة هى عين نتيجة رجوع القيد إلى الهيئة، لكنّها مسببة عن جريان الاصول لا عن رجوع القيد إلى الهيئة.

ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عند دوران القيد بين الرجوع إلى الهيئة والمادة إلى ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئة وتقييد المادة.

وقبل بيان ما استدلل به الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه لابد لنا من توجيه كلامه، فإن فى كلامه تناقضاً بحسب الظاهر، حيث ذهب إلى امتناع رجوع القيود إلى الهيئة من جانب، وإلى ترجيح تقييد المادة عند دوران أمر القيد بين رجوعه إليها وإلى الهيئة من جانب آخر. فقال المشكى رحمه الله فى حاشية الكفاية: مراده من الهيئة أيضاً المادة، لكنّه أراد بقيود الهيئة ما لا يجب تحصيله على المكلف من قيود المادة، وبقيود المادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٨

ما يجب تحصيله عليه منها [٤٤٨].

وفيه: أن الهيئة تذكر دائماً فى مقابل المادة لا بمعناها، على أنه لا يلائم الدليل الأول الذى ذكره الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه، من أن إطلاق الهيئة شمولى وإطلاق المادة بدلى، والإطلاق الشمولى أقوى من الإطلاق البدلى، فيرجع القيد عند الدوران بين تقييد أحدهما

إلى الإطلاق البدلي لكونه أضعف، ضرورة أن تفسير الهيئة في كلامه بالمادة مستلزم لالتزامه بتحقق نوعين من الإطلاق في شيء واحد وهو المادة.

فلا بد من توجيه كلام الشيخ بأنه مبنى على مذهب المشهور القائل برجوع بعض القيود إلى الهيئة وبعضها إلى المادة. وكيف كان، فقد استدلل الشيخ رحمه الله بوجهين:

الأول: ما أشرنا إليه من أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً كشمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له، وإطلاق المادة يكون بدلياً غير شامل لفردين في حالة واحدة، فيرجع القيد عند الدوران إلى الإطلاق البدلي الذي يكون أضعف من الإطلاق الشمولي [٤٤٩].

البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنه بأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة، إلّا أنه لا- يوجب ترجيحه على إطلاقها [٤٥٠]، لأنه أيضاً كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣١٩

بالإطلاق ومقدمات الحكمه، غاية الأمر أنها تارة تقتضى العموم الشمولى واخرى البدلى كما ربما تقتضى التعيين أحياناً [٤٥١] كما لا يخفى، وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق [٤٥٢] إنما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا- لكونه شمولياً بخلاف المطلق، فإنه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى ومطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام [٤٥٣]، إنتهى كلامه. وهذا الجواب مبنى على قبول انقسام المطلق إلى قسمين أو أقسام ثلاثة. والحق أنه قسم واحد، لعدم دلالتة على الشمول ولا على البدلية.

توضيح ذلك: أننا نفهم بعد تمامية مقدمات الحكمه أن ما جاء في كلام المولى هو تمام مراده، ولا فرق في ذلك بين الموارد، فإننا إذا تأملنا في قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [٤٥٤] لا نرى فيه لفظاً صالحاً لأن يدل على الشمول، فإن كلمة «أحل» تكون بمعنى «أمضى» و«اللّه» فاعله، و«البيع» مركب من اسم الجنس الدال على الماهية والطبيعة، واللام الدالة على تعريف الجنس، وليست اللام لاستغراق أفراد البيع وشمولها وإلا لكانت هذه الآية مثلاً للعموم، كما قيل في المفرد المحلى باللام، فحينئذ لا تكون مثلاً لمحل النزاع.

والحاصل: أننا لم نجد في هذه الآية الشريفة التي هي مثال واضح للإطلاق الشمولى لفظاً دالاً على شمول الأفراد، بل نفهم منها بعد العلم بأنه تعالى كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٠

في مقام البيان لا في مقام الإهمال والإجمال، وأنه تعالى ملتفت غير غافل، ومختار في أفعاله غير مجبر عليها، ومع ذلك كله لم يذكر شيئاً صالحاً للتقييد، نفهم من مجموع هذه الامور أنه تعالى أراد إمضاء طبيعة البيع، فأين دلالتها على شمول الأفراد وعمومها؟!

نعم، تتحد الطبيعة مع أفرادها وجوداً، فإن وجود الطبيعي هو عين وجود أفرادها، وهذا الاتحاد يكون بنحو ألجأ فريقتاً- منهم المحقق الخراساني رحمه الله- على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي في الصلاة في الدار المغصوبة، ولكن مع ذلك لو سألناهم: «هل تدل الصلاة على الغصب أو بالعكس؟» لقالوا: لا، وهذا أوضح دليل على أن مقام الاتحاد في الوجود غير مقام الدلالة، فالبيع وإن اتحد وجوداً مع أفرادها إلّا أنه لا يدل عليها.

إن قلت: فكيف نتمسك بإطلاق البيع لإلغاء اعتبار العربية في صيغته أو تقدم الإيجاب على القبول ونحو ذلك؟

قلت: هذا ليس لأجل دلالته، بل لعدم اشتماله على مثل هذه القيود، حيث إن تمام الموضوع هو «البيع» لا البيع الذي كان بالصيغة العربية أو تقدم إيجابه على قبوله.

وعدم دلالة المطلق على البدئية أوضح من عدم دلالته على الشمول، ضرورة أن المولى إذا قال: «أكرم عالماً» لا يستفاد من مقدمات الحكمة أكثر من وجوب إكرام طبيعة العالم، أما الوحدة التي هي عبارة أخرى عن البدئية فهي مدلوله لدال آخر، وهو تنوين النكرة الذي يدل على الوحدة، فهاهنا لنا دالان: «اسم الجنس» الذي يدل بعد تمامية مقدمات الحكمة على الطبيعة، و «التنوين» الذي يدل على الوحدة والبدئية.

إن قلت: فالمطلق البدلي دائماً مقيد بالوحدة على ما ذكرت، فلا يصح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢١

تسميته مطلقاً حقيقةً.

قلت: كونه مطلقاً إنما هو بحسب الأحوال والصفات، فإننا إذا شككنا في المثال المتقدم في اشتراط العدالة وعدمه نتمسك بالإطلاق لإلغاء اعتبارها ونستنتج أنه لا فرق في العالم الذي يجب إكرامه بين أن يكون عادلاً أم لا.

والحاصل: أن الإطلاق قسم واحد في جميع الموارد، فلا مجال للقول بكون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادة بدلياً كما ذكر في صغرى دليل الشيخ لإثبات ترجيح رجوع القيد إلى المادة عند الدوران بينه وبين رجوعه إلى الهيئة، فنحن لانحتاج إلى منع الكبرى [٤٥٥] كما فعل صاحب الكفاية.

الثاني: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى، أما الصغرى فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة، لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، فإن المادة لا تتحقق إلا بقيد الوجود الذي لا يتحقق إلا بقيد القيد، بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجود على تقدير وجود القيد وعدمه، وأما الكبرى فلأن التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا أنه خلاف الأصل [٤٥٦]، ولا فرق في الحقيقة - عند العقلاء الذين هم الأصل في أصالة الإطلاق - بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به [٤٥٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٢

وفيه: أن التقييد بالمتصل كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس مخالفاً لأصالة الإطلاق، ضرورة أنه لا إطلاق حتى يكون التقييد مخالفاً له، وذلك لأن الظهور المنعقد للمطلق مترتب على تحقق مقدمات الحكمة، ومنها عدم إقامة قرينه على التقييد حين التكلم، فمع إقامتها لم تتوفر مقدمات الحكمة فلم ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق كي يكون التقييد خلاف الأصل، ألا ترى أنه لا يمكن الالتزام بكون تقييد الرقبة بقيد الإيمان في «أعتق رقبة مؤمنة» أمراً مخالفاً للأصل.

لا يقال: ما ذكرت مسلّم في «أعتق رقبة مؤمنة» لوضوح رجوع القيد إلى المادة، بخلاف المقام الذي يدور أمر القيد فيه بين رجوعه إلى المادة وإلى الهيئة، فإن كان راجعاً إلى المادة فلا يوجب خلاف الأصل، لما ذكرت من عدم تمامية مقدمات الحكمة كي ينعقد ظهور للكلام في الإطلاق، وأما لو كان راجعاً إلى الهيئة فحينئذ وإن لم يكن تقييد الهيئة أيضاً خلاف الأصل لنفس ما ذكر، إلا أن استلزامه لبطلان محل الإطلاق في المادة خلاف الأصل، لأن ما يوجب عدم تمامية مقدمات الحكمة إنما هو التقييد حيث إن عدمه أحد المقدمات، وأما العمل المشارك للتقييد في الأثر فلا.

فإنه يقال: كلاً، فإن رجوع القيد إلى الهيئة يكون بالمطابقة قرينه على تقييد الهيئة، وبالملازمة على تقييد المادة، ومن مقدمات الحكمة عدم إقامة المتكلم قرينه على التقييد، ولا فرق في ذلك بين القرينة المباشرة وغير المباشرة، فرجوعه إلى الهيئة كما يوجب عدم انعقاد ظهور لها في الإطلاق كذلك يوجب عدم انعقاد ظهور للمادة فيه أيضاً.

هذا كله فيما إذا كان التقييد بمتصل كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله.

وأما إذا كان بمنفصل فالحق ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من ترجيح رجوعه إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٣

المادة، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة كما قال صاحب الكفاية [٤٥٨].

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عما استدل به الشيخ رحمه الله ثانياً بقوله:

إن التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا لكونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً [٤٥٩].

إنتهى محل الحاجة من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أن قوله في ذيل كلامه: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل [٤٦٠] إلخ» قرينة على أن الصدر مربوط بالقييد المتصل، وعلى هذا فالتفكيك بين التقييد والعمل الذي يشترك معه في الأثر بقبول كون الأول خلاف الأصل وإنكار ذلك في الثاني غير صحيح، لما عرفت من أن القيد إذا كان متصلاً فلا يكون التقييد ولا العمل الذي يشترك معه في الأثر خلاف الأصل أصلاً، لانتفاء مقدمات الحكمة في مورد كليهما، بل انتفائها في التقييد أقوى منه في العمل المشارك معه، حيث إن الإتيان بالقييد قرينة مباشرة على التقييد في مورد التقييد وغير مباشرة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٤

مورد العمل المشارك معه كما تقدم آنفاً، فعدم تحقق خلاف الأصل في التقييد أقوى منه في العمل المشارك معه.

وبالجملة: لا يصح التفكيك بين التقييد وبين العمل المشارك معه في الأثر أصلاً، سواء أراد التقييد بمتصل أو بمنفصل [٤٦١]، ضرورة عدم كون واحد منهما خلاف الأصل في المتصل وكون كليهما خلاف الأصل في المنفصل كما عرفت، ولعله للتنبه على هذا الإشكال الوارد على صدر كلامه أمر بالتأمل في الذيل، لا لما ذكره المشكيني رحمه الله ولا لما نقله عن استاذه المحقق القوجاني قدس سره في حاشية الكفاية [٤٦٢].

هذا تمام الكلام في الواجب المنجز والمعلق.

الواجب النفسي والغيري

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري: في الواجب النفسي والغيري

كلام صاحب الكفاية في تعريفهما

اعلم أن المحقق الخراساني رحمه الله نقل تعريفاً لهما ثم ناقش فيه ثم اختار تعريفاً آخر، فلا بد لنا من ملاحظة مجموع ما أفاده لكي يتبين الحق، فقال في بداية كلامه:

«ومنها تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شيء وإيجابه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٥

لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى، وإلا فهو نفسى، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه، كالمعرفة [٤٦٣] بالله، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات [٤٦٤].

ثم أورد عليه بقوله: «هذا لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك، أى بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب فى الحقيقة واجباً غيرياً، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة. فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التى ليست داخلية تحت قدرة المكلف لما كاد يتعلّق بها الإيجاب.

قلت: بل هى داخلية تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج والطلاق والعناق إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكميلية».

ثم عرّفهما بتعريف آخر بقوله: «فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أن الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقلّ العقل [٤٦٥] بمدح فاعله بل ودمّ تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمخض وجوبه فى أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٦

لكونه مقدّمه لواجب نفسى، وهذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوياً بعنوان حسن فى نفسه إلا أنه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، ولعله مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه وما امر به لأجل غيره، فلا يتوجه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإنّ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها» [٤٦٦]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية قدس سره

وفيه أولاً: أنه لو سلّم وجود عنوان حسن غير معلوم لنا فى العبادات النفسية غير الآثار المترتبة عليها فلا نسلم وجوده فى كثير من الواجبات النفسية التوضيحية، كأداء الدين ودفن الميت، ضرورة أننا نعلم أن وجوب أداء الدين إنما هو لأجل وصول ذى الحق إلى حقه وصورته مسروراً بذلك ونحو ذلك، ووجوب دفن الميت إنما هو لئلا يتأذى الناس من ريحه بعد تغييره وغير ذلك من الآثار والمصالح، ونعلم عدم تحقق أمر آخر فيهما غير تلك الآثار والمصالح كى يكون عنواناً حسناً داعياً إلى إيجابها.

وثانياً: كيف يمكن القول بعدم دخل الفوائد المترتبة على الواجبات النفسية فى إيجابها مع تصريحه تعالى بأنّ علّة وجوب الصيام هى الوصول إلى التقوى فى قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» [٤٦٧]، وبأنّ علّة وجوب الحجّ هى مشاهدة منافعهم وذكر اسم الله فى أيام معلومات فى قوله خطاباً لإبراهيم عليه السلام: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٧

رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ» [٤٦٨]، بل جاء فى الأخبار علل كثير من الواجبات، ودون الشيخ الصدوق رحمه الله فى ذلك كتاباً سماه «علل الشرائع» ذكر فيه علل الواجبات مستندة بالروايات، فهل يمكن لمن هو عارف بالكتاب والسنة أن يدعى عدم دخل الآثار المترتبة على الواجبات النفسية فى إيجابها، وأنّ الداعي إلى الإيجاب إنما هو عنوان حسن فيها لا نعلم به؟! وثالثاً: نمنع أن يكون ذلك العنوان الحسن حسناً لنفسه، بل حسنه إنما هو لأجل ترتب الفوائد والمصالح عليه، ألا ترى أن العدل مثلاً

عنوان حسن، ولكن حسنه إنما هو لأجل آثاره، فعلى هذا حسن العناوين الحسنه الموجودة في الواجبات النفسية إنما هو لأجل الآثار المترتبة عليها، كمعراجية المؤمن في الصلاة وكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر. نعم، حسن العنوان في بعض الواجبات - كمعرفة الله سبحانه - ذاتي، لكنها شاذة نادرة. والحاصل: أنه لا يمكن الفرار من الإشكال بالقول بانطباق عنوان حسن على الواجبات النفسية يكون هو داعياً إلى إيجابها، لأن حسن ذلك العنوان إنما هو لأجل الفوائد والمصالح المترتبة عليها، فيعود الإشكال بعينه.

التحقيق في تعريف الواجب النفسي والغيري

والحق أن التعريف الأول - وهو أن الواجب إن كان الداعي في إيجابه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه فهو غيري وإلاً فنفسى -

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٨

صحيح لا يرد عليه ما ذكره صاحب الكفاية من الإشكال.

وإثبات صحته يحتاج إلى تمهيد، وهو أن تقسيمات الواجب إنما هو باعتبار نفس الوجوب، فحينما نقول: «الواجب إما نفسى وإما غيري» فهو بمعنى أن الوجوب إما نفسى وإما غيري.

وقد عرفت سابقاً أن الوجوب هو البعث والتحرك الاعتباري، لا الإرادة القائمة بنفس المولى من دون قيد وشرط، أو بشرط الإبراز والإظهار، ولا إشكال في أن البعث والتحرك الاعتباري الذي هو الوجوب حقيقة لا يتحقق إلا بمثل صيغته «افعل» أو مادة الوجوب أو الجملة الخبرية الصادرة في مقام الإنشاء.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب إن كان وجوبه لأجل التوصل به إلى واجب آخر فهو غيري وإلاً فنفسى، وبعبارة أخرى: الواجب إن كان تعلق البعث والتحرك الاعتباري به لأجل التوصل به إلى شيء آخر تعلق البعث والتحرك الاعتباري به أيضاً فهو واجب غيري، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وإلاً فنفسى، سواء كان الداعي إلى إيجابه نفسه، كمعرفة الله تعالى، أو آثاره، ولكن هذه الآثار لم يتعلق بها بعث وتحرك أصلاً، كالصلاة، فإنها صارت واجبة لأجل ما يترتب عليها من المصالح والآثار، كالنهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجية المؤمن ونحوهما، إلا أن هذه الآثار مع كونها لازمة التحقق في الخارج لم يتعلق بها بعث وتحرك اعتباري، وإلاً لقلنا في الفقه في عداد الواجبات: «باب النهى عن الفحشاء والمنكر» و «باب معراجية المؤمن» ونحوهما، كما نقول مثلاً: «باب الصلاة» و «باب الصوم».

والحاصل: أن التعريف المذكور في بداية كلام المحقق الخراساني رحمه الله صحيح لا يتطرق إليه إشكال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٢٩

دوران أمر الوجوب بين كونه نفسياً وغيرياً

ثم إنه لا - إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شك في واجب أنه نفسى، فلا يكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ويستحق فاعله الثواب وتاركة العقاب، أو غيري، فيكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ولا يستحق فاعله الثواب ولا تاركة العقاب على تركه، بل على ترك ذي المقدمه، فهل لنا طريق إلى إثبات النفسية بالتمسك بإطلاق الهيئة أو دليل العقل أم لا؟

وفي الصورة الثانية فما هو مقتضى الاصول العملية؟

فهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: فيما يقتضيه الدليل اللفظي

كلام صاحب الكفاية فيما يقتضيه إطلاق الهيئة
قال المحقق الخراساني رحمه الله: التحقيق أن الهيئة وإن كانت موضوعاً لما يعمها إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم [٤٦٩]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أن الواجب ينقسم إلى نفسى وغيرى، فالقسم الأول لو كان مطلقاً بلا قيد أصلاً لكان متحداً مع المقسم، ولا بد في كل تقسيم من كون كل قسم مشتملاً على المقسم وشيء زائد كي لا يتحدا.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٠

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

ويفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أن بعض العلماء السابقين على صاحب الكفاية أيضاً كانوا يستدلون بإطلاق الهيئة لإثبات النفسية عند دوران أمر الوجوب بينها وبين الغيرية، حيث قال:
لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد [٤٧٠] التي لا يعقل فيها التقييد.
نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق، لكنه بمراحل عن الواقع، إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها [٤٧١]، وذلك واضح لا يكاد يعتريه ريب [٤٧٢].
إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفاية

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بوجهين:
١- أن الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وما يلحقها عام كالوضع.
٢- سلمنا أن وضع الحروف عام وما وضعت له خاص، لكن لهيئة الأمر
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣١
خصوصية تقتضى أن تكون موضوعاً لمفهوم الطلب لا لأفراده، وهى أن مفاد الصيغة لو كان فرد الطلب الحقيقي لما صح إنشائه [٤٧٣]
بها، ضرورة أن الطلب الحقيقي الذى هو الإرادة الحقيقية القائمة بنفس المولى من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة التى تسمى بمبادئ الإرادة، لا من صيغة الأمر [٤٧٤].
هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله رداً على ما أفاده الشيخ الأعظم.

نقد كلامهما رحمهما الله

والحق أن مفاد الصيغة لا يرتبط بأفراد الطلب كما قال الشيخ رحمه الله ولا بمفهومه كما قال صاحب الكفاية قدس سره، لما عرفت في

المبحث الأول من مباحث صيغة الأمر من أن مفادها هو البعث والتحريك الاعتباري الذي نعبر عنه بالوجوب، لا مفهوم الطلب ولا مصداقه.

على أننا لا نسلّم ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم إمكان تقييد الجزئي، ضرورة أن التقييد الأفرادي وإن لم يتطرق إليه، إلّا أن تقييده الأحوالي بمكان من الإمكان، ألا ترى أن قولنا: «أكرم زيداً الجائئ» صحيح لا غبار عليه؟ بل أكثر التقييدات راجعة إلى المعاني الحرفية كما كان يقوله كراراً سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره في مجلس الدرس، ألا ترى أننا حينما نقول: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فكلمة «يوم الجمعة» قيد لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، والصدور والوقوع كلاهما معنيان حرفيان، لقيامهما بطرفين: أحدهما هو «الضرب» والآخر هو «زيد» في الأول، و«عمرو» في اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٢ الثاني.

وبالجملة: أكثر القيود راجعة إلى المعاني الحرفية مع أن المشهور والمختار هو جزئية الموضوع له في الحروف [٤٧٥]، فكيف لا يعقل تقييد الجزئيات كما زعمه الشيخ الأنصاري رحمه الله!؟

كلام المحقق النائيني في الدوران بين النفسية والغيرية

ثم إن للمحقق النائيني رحمه الله تقريباً آخر للتمسك بإطلاق الصيغة لإثبات نفسيه الوجوب في موارد الشك، وقبل بيانه ذكر مقدمتين:

الاولى: أن وجوب الواجب الغيري مترشح عن وجوب الغير، فوجوبه معلول وجوبه، وبعبارة اخرى وجوب الواجب الغيري مشروط [٤٧٦] بوجوب الغير، كما أن وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيري، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيري، ووجود الواجب الغيري من المقدمات الوجودية لذلك الغير، مثلاً يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادة، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئة بالنسبة إلى الوضوء، وحينئذ يرجع الشك في كون الوجوب غيرياً إلى شكين: أ- الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير، ب- الشك في تقييد مادة الغير به.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٣

الثانية: لا يعقل الشك في نفسيه وجوب شيء وغيريته إلا إذا كان لنا واجب آخر نفسي، ضرورة أنه لو لم يكن هاهنا إلّا واجب واحد فكونه نفسياً مقطوع، لما عرفت في المقدمة الاولى من أن للواجب الغيري خصوصيتين:

١- أن وجوبه مشروط بوجوب الغير، ٢- أن وجود الغير مشروط بوجوده، فكيف يمكن أن يكون لنا واجب غيري مع كونه وحيداً ليس بجنبه واجب آخر نفسي؟

وبعبارة اخرى: وجوب الواجب الغيري إنما هو لأجل التوضيل به إلى واجب آخر لا- يمكن التوضيل إليه إلّاباه، فلا- يمكن أن يكون وجوب شيء غيرياً إلا إذا كان بجنبه واجب آخر نفسي.

ثم قال ما ملخصه: إذا عرفت ذلك فنقول: إنه إن كان هناك إطلاق في كلا طرفي الغير والواجب الغيري، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيداً لها، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيد وجوبه بالصلاة [٤٧٧]، كما في قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» [٤٧٨] حيث إنه قيد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا- إشكال في صحته التمسك بكل من الإطالقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسي للوضوء، وعدم كونه قيداً وجودياً للصلاة، فإن إطلاق دليل الوضوء يقتضي الأول، وإطلاق دليل الصلاة يقتضي الثاني.

بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفي في المقصود من إثبات الوجوب النفسى،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٤

لأنّ مثبتات الاصول اللفظية حجة، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان لدليل الصلاة إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها [٤٧٩]، لما عرفت من الملازمة بين الأمرين، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاة.

وبالجملة: الأصل اللفظى يقتضى النفسى عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق أو كان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبة إلى الاصول العملية، إلّا إذا فقد الإطلاق من الجانبين [٤٨٠].

هذا ما أفاده المحقّق النائنى فى المقام.

نقد كلامه رحمه الله

وهو وإن كان فى نفسه كلاماً دقيقاً، إلّا أنّه يرد عليه:

أولاً: أنا لا نسلّم كون وجوب الواجب الغيرى معلولاً عن وجوب الغير، فإنّ البعث والتحرك الاعتبارى المتعلّق بالمقدّمه الذى هو عبارة اخرى عن وجوبها معلول عن الإرادة المتعلّقة بالبعث والتحرك إليها، لا عن الوجوب المتعلّق بذاتها، والإرادة المتعلّقة بها معلولة لمباديها لا للإرادة المتعلّقة بذاتها.

ويؤيده أنّ الفاعل ربما يريد مثلاً الكون على السطح حال كونه غافلاً عن توقّفه على نصب السلّم كى تتحقّق إرادة اخرى منه إليه أيضاً، والأمر ربما يأمر بالكون على السطح مع كونه غافلاً حينئذٍ من توقّفه على نصب السلّم، فليس بينهما علّية ومعلولية، وإلّا لتحقّق المعلول بمجرد تحقّق العلة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٥

وثانياً: أنا لا نسلّم أن يكون وجود الواجب النفسى مقيداً ومشروطاً بوجود الواجب الغيرى كى يصحّ نفيه فى موارد الشكّ، بالتمسك بالإطلاق، ضرورة أنّ وجود ذى المقدّمه متوقّف على وجودها، لا أنّه مقيد به، فإنّ التوقّف غير التقييد، ألا ترى أنّك لو سألت العبد عقيب أمر المولى إياه بالكون على السطح بقولك: «بماذا امرت؟» لقال: بالكون على السطح، ولا يقول:

بالكون عليه المقيد بنصب السلّم.

نعم، فى بعض الموارد يكون ذى المقدّمه مشروطاً بها، كما أنّ الصلاة مشروطة بالوضوء، وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» [٤٨١] ونحوه، إلّا أنّه ليس أمراً كلياً جارياً فى جميع الواجبات الغيرية، ضرورة أنّ صرف المقدّمية لا تقتضى أكثر من توقّف ذى المقدّمه عليها.

ولا نسلّم أيضاً تقييد وجوب الواجب الغيرى بوجوب ذلك الغير، ضرورة أنّ اشتراطه به كان مبيّناً على العلية والمعلولية، وقد عرفت بطلانها، مضافاً إلى أنّ العلية لا تقتضى تقييد المعلول بالعلّة، لأنّ المعلول وإن كان متوقفاً على العلة بمعنى أنّه لا يتحقّق قبل تحقّقها، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون مقيداً ومشروطاً بها، فإنّ المشروطة على فرض تحقّقها تكون صفة للمعلول، وأتصافه بها إمّا فى حال وجوده، وهو يستلزم أن يتحقّق المعلول قبل مشروطيته بالعلّة، ضرورة لزوم تقدّم الموصوف على وصفه، مع أنّ الأمر بالعكس، فإنّ مشروطيته قبل تحقّقه، أو فى حال عدمه، وهو باطل بالبدهة، لأنّ المعدوم كيف يتّصف بصفة مع أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؟!

والحاصل: أنّ كلا التقييدى الذين ذكرهما المحقّق النائنى رحمه الله فى الواجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٦

الغيرى - أعنى تقييد وجوبه بوجوب الغير، وتقييد وجود الغير بوجوده - باطلان، فلا يمكن له التمسك بأصالة الإطلاق لرفع التقييد

وإثبات النفسية في موارد الشك، وإن كان متمكناً من ذلك لو ثبت تقييد واحد أو تقييدان.

وبالجملة: ليس لنا أصل لفظي يدل على النفسية.

نعم، يمكن إثباتها بما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن العقل والعقلاء يحكمان بأن البعث المتعلق بشيء حجة على العبد، ولا يجوز له التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمه لغيره إذا فرض سقوط أمره [٤٨٢]. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: فيما تقتضيه الاصول العملية

البحث حول كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

قال المحقق النائيني رحمه الله: للشك في الواجب الغيرى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما إذا علم بوجود كل من الغير والشيء الذي دار أمر وجوبه بين النفسية والغيرية، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجود كل من الوضوء والصلاة، وشك في كون وجوب الوضوء غيرتياً أو نفسياً، ففي هذا القسم يرجع الشك إلى الشك في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة، لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، فتصح الصلاة ولو تحققت بدون الوضوء، فمن هذه الجهة تكون النتيجة نفسية الوضوء، وإن لم يحكم بكونه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٧

واجباً نفسياً من جهة ترتب آثار الواجب النفسى عليه، لعدم حجته مثبتات الاصول العملية [٤٨٣].

وفيه أولاً: منع كونه من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لما عرفت من منع كون الواجب الغيرى شرطاً للواجب النفسى دائماً، وإن كان المثال المذكور كذلك.

وثانياً: مسألة الأقل والأكثر من حيث كونها مجرى البراءة أو الاشتغال خلافية بينهم، فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأول، والمحقق الخراساني رحمه الله إلى الثاني، وفصل المحقق النائيني رحمه الله هناك بين كون المشكوك جزءاً أو شرطاً، فقال بالبراءة في الأول، وبالاحتياط في الثاني، فكيف يمكن له القول بجريان البراءة هنا مع أن المقام من قبيل الشك في الشرطية.

القسم الثاني: الفرض بحاله، لكن كان وجوب الواجب النفسى مشروطاً بشرط غير حاصل، كالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط وجوب الصلاة بالوقت.

وذهب المحقق النائيني رحمه الله في هذا القسم إلى جريان استصحاب عدم وجوب الوضوء إلى الزوال [٤٨٤]، وبالنسبة إلى الصلاة يجرى بعد تحقق الزوال الأصل الذي كان جارياً في القسم الأول، وهو أصالة البراءة بالبيان المتقدم ذكره، ولا بأس في تخالف نتيجة الأصلين، حيث إن نتيجة الاستصحاب هي كون وجوب الوضوء غيرتياً ونتيجة أصالة البراءة كونه نفسياً [٤٨٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٨

وهذا كلام صحيح متين مع قطع النظر عما أوردناه عليه في القسم الأول.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شك في غيريته، ولكن شك في وجوب الغير، كما إذا شك في وجوب الصلاة في المثال المتقدم وعلم بوجود الوضوء، ولكن شك في كونه غيرتياً حتى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسياً حتى يجب، ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة، أما وجوب الوضوء فلاجل العلم به، وأما عدم وجوب الصلاة فلجريان أصالة البراءة فيها [٤٨٦].

هذا ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله.

وفيه: أنه لا يمكن تصوير هذا القسم، لعدم إمكان العلم بوجود ما شك في غيريته مع الشك في وجوب الغير، ضرورة أن الغير لو

كان واجباً لكان ما شك في مقدمته له أيضاً واجباً، إمّا نفسياً وإمّا غيرياً، وأمّا لو لم يكن الغير واجباً فيحتمل عدم وجوب ما شك في مقدمته أيضاً، لاحتمال كون وجوبه لأجل التوصل به إلى الغير الذي لا يكون واجباً فرضاً. وبالجملة: الشك في وجوب الصلاة يسرى إلى وجوب الوضوء ويجعله أيضاً مشكوكاً، فأين العلم بوجوب الوضوء. نعم، لو أمكن تصوير هذا القسم فحكمه ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من جريان البراءة في الصلاة دون الوضوء.

البحث حول الثواب والعقاب في الواجب النفسي والغيري

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله قال: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً، وأمّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٣٩

استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته فيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافق ومخالفة. واستدل عليه بوجهين:

١- استقلال العقل بعدم الاستحقاق لإلحاق واحد، أو ثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتى به بما له من المقدمات.

٢- أن موافقة الأمر الغيري بما هو أمر- لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي- لا يوجب قرباً، ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

ولا يخفى أن الوجهين يرجعان إلى وجه واحد، والاختلاف إنما هو في التعبير.

وأما ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات، كما ورد من أن من مشى إلى الحج أو إلى زيارة الحسين عليه السلام فله في كل خطوة كذا وكذا فحمله المحقق الخراساني رحمه الله إمّا على التفضل لا الاستحقاق، أو على أن الثواب الوارد في هذه الأخبار إنما هو لأجل أن الواجب النفسي يصير فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له [٤٨٧] من أحزم الأعمال وأشققها، فيصير حينئذ من أفضل الأعمال بمقتضى حديث «أفضل الأعمال أحزمها» [٤٨٨] فيزيد ثوابه، فالثواب في الواقع مترتب على الواجب النفسي، لا على مقدماته، ويؤيده أنه لو ذهب إلى مكة مثلاً بداعي التجارة، ثم فعل مناسك الحج بعد طي الطريق فحجّه وإن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٠

كان صحيحاً، إلّا أنه لا يستحق الثواب على المشى، لعدم صيرورة الحج من أحزم الأعمال وأفضلها، حيث إن المشى لم يتحقق بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي، بل كان بداعي التجارة [٤٨٩].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

بيان الحق في المسألة

وتحقيق الحال يقتضى تبين معنى الثواب والعقاب، فنقول: اختلفوا فيه على أقوال: فذهب أكابر الفلاسفة إلى أن الثواب عبارة عن الصور الجميلة المتجسمة من الأعمال الصالحة، وهي ملازمة لنفس الإنسان، والنفس تلتذ بها، لكونها آنسة بها وترتقى بها إلى الدرجات العالية الاخرى، والعقاب عبارة عن الصور القبيحة المتجسمة من الأعمال السيئة، وهي ملازمة لنفس الإنسان العاصي، وموجبة لوحشتها وانحطاطها إلى الدرجات السافلة الاخرى.

وهذا معنى دقيق يؤيده بعض الآيات والروايات، مثل قوله سبحانه وتعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ

سوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» [٤٩٠] وقوله سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» [٤٩١].

ولا وجه لتفسيرهما بأن المراد «تجد ثواب ما عملت من خير وعقاب ما عملت من سوء» و «يرى ثوابه ويرى عقابه» سيما بعدما ورد من أن «أحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤١

آية في القرآن «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» إلى آخر السورة» [٤٩٢].

وعلى هذا المعنى فلا بد من ملاحظة أن تجسم الأعمال بالصور الملازمة لنفس الإنسان هل هو يختص بالواجبات النفسية، أو يعم الغيرية، وهو بحث كلامي لسنا بصدده، لكن على أي حال لا- معنى لكلمة «الاستحقاق» لا في الواجبات النفسية ولا في الواجبات الغيرية، ضرورة أن تلك الصور الحسنه أو القبيحة لوازم الأعمال الصالحة أو السيئة وآثارها الوضعية الملازمة لنفس الإنسان قهراً، فلا معنى لاستحقاق المطيع الثواب والعاصي العقاب كما يستحق الدائن على مديونه.

وذهب جماعة إلى أن الثواب والعقاب من المجعولات، كالجزيئات العرفية في الحكومات السياسية، نظراً إلى ظواهر بعض الآيات والأخبار.

وعليه فاستحقاق الثواب تابع لجعل الشارع، ولا فرق في ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية، ضرورة أن أمر الجعل بيد الشارع، فيمكن له أن يجعل الثواب لبعض الواجبات الغيرية ولا يجعله لبعض الواجبات النفسية، فالمكلف يستحق الثواب على موافقة كل واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسياً أو غيرياً، ولا يستحقه على موافقة غيره من الواجبات كذلك.

نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، فللمولى أن يعاقب العبد بمجرد العصيان ومخالفة أمره ولو لم يجعل لها عقاباً. وذهب طائفة أخرى إلى أن استحقاق الثواب والعقاب يترتب على نفس الموافقة والمخالفة، سواء جعلهما الشارع أم لا، فالعبد المطيع يستحق على مولاه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٢

جزاء عمله، ولا يجوز له التخلف عنه عقلاً، ولو لم يجعل له جزاء أصلاً، وله أن يعاقب العبد العاصي التارك للمأمور به، ولو لم يجعل لتركه عقاباً.

وفيه: منع حكم العقل باستحقاق الثواب بمجرد موافقة أمر المولى، ضرورة أن العبد مملوك المولى، فعليه الإتيان بما أمره به من دون أن يستحق أجراً على ذمته.

هذا في الموالى العرفية الذين ملكيتهم اعتبارية أولاً، ومصلحة المأمور به راجعة إليهم ثانياً، فضلاً عن الله سبحانه الذي هو مالك حقيقي لجميع العالم، وفيما أمر به العباد مصلحة راجعة إليهم لا إليه، بناءً على أن الأوامر تابعة لمصالح في متعلقاتها، كما هو الحق.

نعم، للمولى أن يعاقب العبد العاصي بمجرد المخالفة كما تقدم.

والحاصل: أن الثواب بالجعل لا بالاستحقاق.

ولو فرض كون الثواب والعقاب كليهما بالاستحقاق فهل هما يختصان بالواجبات النفسية كما قال المحقق الخراساني رحمه الله أو يعمان الغيرية؟

الحق هو الأول، لأن الثواب والعقاب يترتبان على موافقة ومخالفة الأوامر التي لها دور في تحقق الداعي في نفس المكلف إلى إطاعة المولى، والأوامر الغيرية ليست كذلك، ضرورة أن المولى إذا قال مثلاً: «كن على السطح» فإن أراد العبد الإطاعة يأتي بالمأمور به بواسطة نصب السلم ولو لم يكن نصبه واجباً غيرياً عليه، وإن لم يرد لها لم يأت به ولو كان نصب السلم واجباً غيرياً عليه، فوجود الوجوب الشرعي الغيرى المتعلق بالمقدمة وعدمه سيان، حيث إن الداعي إلى إطاعة المولى يتحقق في نفس العبد بمجرد لابدئتها العقلية، ولو لم يرد الطاعة لم يتحقق الداعي في نفسه ولو كانت واجبة شرعية غيرية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٣

إن قلت: على ما ذكرت من عدم استحقاق الثواب على موافقة الواجبات الغيرية فلو كان لواجب نفسى عشر مقدمات مثلاً وأتى أحد المكلفين بجميعها، ثم سقط عنه ذو المقدمه قبل الإتيان به، لموته أو عروض النسيان عليه أو نحوهما، وسقط عن مكلف آخر أيضاً لنحو تلك الأسباب قبل أن يأتى حتى بمقدمه واحده، فلا بد من القول بتساوى هذين المكلفين الذين تحمّل أحدهما مشاق كثيرة دون الآخر، فهل يلتزم أحد بذلك؟!

قلت: هما وإن كانا متساويين من حيث عدم استحقاقهما الثواب، إلّا أنّ العقل والعقلاء يحكمان بتحسين الأول دون الثانى.

إن قلت: فهل لا فرق بين حجّ القريب والبعيد من حيث مقدار الثواب المترتب عليه؟!

قلت: بلى، بينهما فرق، لكنّ زيادة الثواب فى حجّ النائي لا تترتب على طى الطريق، بل على نفس الحجّ، لصيرورته أحمز الأعمال كما تقدّم عن المحقق الخراسانى رحمه الله.

البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها

ثمّ إنه قد وقعت الطهارات الثلاث التى جعلت مقدّمه لبعض العبادات مورداً للإشكال من وجهين:

الأول: أنّه لا إشكال فى ترتّب الثواب عليها مع أنّ الأمر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب.

وجوابه واضح بناءً على ما اخترناه من أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، وكما يمكن جعلهما للواجب النفسى يمكن أيضاً للواجب الغيرى، لأنّ الجعل بيد المولى الجاعل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٤

الثانى: أنّ الأوامر الغيرية توصّلية لا- يعتبر فى سقوطها قصد التعيّد، مع أنّ الطهارات الثلاث يعتبر فيها قصده إجماعاً، فما هو منشأ عباديتها؟

إن قلت: منشأ عباديتها تعلق أمر استحبابى نفسى بها سوى الأمر الغيرى الوجوبى.

ففيه أولاً: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ فى خصوص الوضوء والغسل، حيث ثبت استحبابهما شرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فإذن يبقى الإشكال بالإضافة إليه بحاله، وثانياً: لا يمكن أن يكون شىء واحد محكوماً بحكمين، سيّما أنّهما مختلفان من وجهين، حيث إنّ أحدهما وجوبى غيرى، والآخر استحبابى نفسى، وثالثاً: أنّ الإتيان بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى صحيح، مع أنّه لو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحةً.

وإن قلت: منشأ عباديتها هو الأمر الغيرى.

ففيه: أنّه مستلزم للدور المحال، ضرورة أنّ ما تعلق به الوجوب الغيرى بناءً على تحقّق الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيلها إنّما هو المقدمه بالحمل الشائع أعنى الوضوء العبادى مثلاً، فالوجوب متأخر عن العبادية، لتأخر الحكم عن موضوعه، والعبادية متأخرة عن الوجوب، لكونها ناشئة عنه فرضاً.

وأجابوا عن هذا الإشكال بوجوه عديدة:

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى حلّ الإشكال

الأول: ما ذهب إليه المحقق الشيخ ضياء الدّين العراقى رحمه الله من أنّ الأمر المتعلّق بمركّب يتبعّض بتعداد أجزاء المأمور به ويتعلّق كلّ بعض من أبعاض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٥

ذلك الأمر بجزء من أجزاء المأمور به التي منها قصد القربة في العبادات، فالأمر الغيرى المتعلق بالوضوء مثلاً ينبسط على أجزائه من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وقصد القربة، بحيث يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من هذه الأجزاء الخمسة، ومفاد ذلك البعض المتعلّق بقصد القربة أنّه يجب الإتيان بالأجزاء الأربعة الاولى بقصد امتثال ما تعلّق بها من الأمر [٤٩٣].

نقد ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه - مضافاً إلى أنّ انبساط الأمر المتعلّق بالمركب وتبعّضه بتعداد أجزائه أمر غير مسلم، بل لا بدّ من البحث حوله في محله - أنّه مستلزم لأن يكون أمر واحد بالنسبة إلى بعض أبعاضه توصيفياً، وهو البعض المتعلّق بقصد القربة، ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه، بإلزامه المكلف على الإتيان بالمأمور به بقصد امتثال نفسه، وبالنسبة إلى سائر الأبعاض تعديدياً، وما سمعنا بهذا في آباءنا الأولين.

أضف إلى ذلك أنّ الأمر الغيرى - الذي عرفت أنّه لا يوجب تحقّق الداعي في نفس العبد إلى إطاعة المولى ولا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب [٤٩٤] ويكون وجوده وعدمه سيين - لا يمكن أن يكون منشأً لعبادته العبادّة.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في حل الإشكال

الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أنّ عباديّة المقدمات العباديّة ليست ناشئة من الأمر الوجوبى الغيرى ولا من أمر استحبابى نفسى، بل من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٦

الأمر الوجوبى النفسى الذى تعلّق بذي المقدمه، بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً ينبسط على أجزائها وشرائطها، فكما أنّ بعضاً منه يتعلّق بالركوع، فيصير به عبادياً كذلك يتعلّق بعض آخر منه بالوضوء، فيصير هو أيضاً عبادياً بذلك البعض المتعلّق به من الأمر، فكما أنّ الركوع اكتسب العباديّة من الأمر الصلاتى، كذلك الوضوء اكتسبها منه بعدما كان الأمر الصلاتى عبادياً، وكذلك الحال فى الغسل والتيمّم [٤٩٥].

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم كون تبعّض الأمر الواحد المتعلّق بالمركب أمراً مسلماً - أنّ التبعّض على فرض تسليمه إنّما هو بالنسبة إلى الأجزاء فقط، ضرورة أنّ الأمر إنّما هو يتعلّق بماهيّة المأمور به، والماهيّة تتشكّل من خصوص الأجزاء، وأمّا الشرائط فهى خارجة عنها، كما قال فى المنظومة: «تقيّد جزء وقيد خارجى» [٤٩٦]، والأمر لا يمكن أن يدعو إلّا إلى متعلقه.

إن قلت: نفس القيد والشرط وإن كان خارجاً عن ماهيّة المأمور به، إلّا أنّ التقيّد والاشتراط جزء لها، كما صرح به الناظم فى الشعر المتقدم، فكما أنّ الركوع جزء للصلاة كذلك تقيّد الصلاة بالوضوء أيضاً جزء لها.

قلت: هذا يستلزم عباديّة التقيّد لا عباديّة نفس القيد التى نحن بصددّها.

على أنّ انبساط الأمر بالنسبة إلى الشرائط كانبساطه بالنسبة إلى الأجزاء يستلزم أن يكون جميع شرائط الصلاة عباديّة، مع أنّ طهارة الثوب والبدن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٧

وستر العورة وحتى استقبال القبلة ليست اموراً عادية.

إن قلت: القاعدة وإن كانت تقتضي عباديتها إلا أن الدليل الخارجي قام على عدم عباديتها وعدم اعتبار قصد القربة فيها. قلت: هذا يستلزم أن لا يكون الأمر المتعلق بالصلاة تعبدياً ولا توصيفياً، بل بالنسبة إلى الأجزاء وبعض الشرائط - كالطهارات الثلاث - يكون تعبدياً وبالنسبة إلى سائر الشرائط - كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة - توصيفياً، وهذا مخالف لذوق المتشعرة كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن عبادية الأجزاء ليست ناشئة من الأوامر الضميمة فضلاً عن عبادية الشرائط، ضرورة أن الأمر لا يصلح أن يكون منشأ لعبادية شيء إلا إذا كان ذلك الشيء تمام الغرض وموجباً للقرب، مع أن الركوع مثلاً ليس مقرباً ما لم ينضم إليه سائر الأجزاء.

إن قلت: فما هو المصحح لعبادية كل واحد من الأجزاء؟

قلت: منشأ عباديتها نفس الأمر المتعلق بالمجموع المركب، لا أبعاضه، بحيث تكون عبادية كل منها ناشئة عن البعض المتعلق به من الأمر.

الثالث: أن الأمر النفسى الوجوبى وإن لم يتعلّق إلا بالأجزاء، فلا يتبعض إلا بالنسبة إليها، لكنّه مع ذلك يدعو إلى الشرائط أيضاً، فبعد الداعوية أوسع من بعد التعلّق.

لكن عبادية الأجزاء لا تحتاج إلى دليل خارجى سوى تعلّق هذا الأمر العبادى بها، بخلاف الشرائط، فكل شرط دلّ دليل على لزوم الإتيان به بداعى الأمر المتعلّق بالأجزاء - كالطهارات الثلاث - فهو عبادى، وكلّ شرط اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٨

لم يكن كذلك - كطهارة الثوب والبدن وستر العورة واستقبال القبلة - لم يكن عبادياً.

وفيه: أن الحق ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله كراراً من أن الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلّقه، فكيف يمكن أن لا يتعلّق بالشرائط، ومع ذلك يكون داعياً إليها؟!

بيان ما هو الحق في منشأ عبادية الطهارات الثلاث

والتحقيق فى الجواب أن يقال: عبادية العبادات لا تحتاج إلى الأمر، وتوهم احتياجها إليه ناش من تفسير قصد القربة المعتبر فيها بقصد امتثال الأمر، لكنّ الكلام فى هذا التفسير، إذ يحتمل أن يكون المراد به الإتيان بالعمل بقصد كونه مقرباً إلى المولى، بل هذا ظاهر كلمة «قصد القربة»، كما يحتمل أيضاً أن يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحة واقعية، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث لا يتوقف قصد القربة المعتبر فى العبادات على كونها متعلّقة للأمر، كما هو واضح.

إن قلت: فمن أين نفهم عبادية العبادات لو لا الأمر؟

قلت: عبادية العمل عبارة عن كونه مقرباً للعبد إلى مولاة المعبود، ومقربته بعض الأعمال واضحة لا تحتاج إلى البيان، كالسجود، فإنّ جميع الناس يعرفون أنه عبادة، سواء كان لله أو للوثن، وما لم تكن عباديته واضحة - وهو أكثرها - فلا طريق إليها إلا بيان الشارع، فكلّ عمل قام الدليل الشرعى على عباديته ومقربيته فهو عبادة، والطهارات الثلاث من هذا القبيل، لقيام الإجماع وسيرة المتشعرة المتصلة بزمن المعصوم عليه السلام على كونها عبادة ومقربة إليه تعالى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٤٩

والحاصل: أنّنا لا نفهم عبادية العمل إلا بالدليل الدالّ على كونه مقرباً إلى الله، ولو لا الدليل لما فهمناها، ولو كان العمل متعلّقاً للأمر، ضرورة أن الأمر كما يتعلّق بالامور العبادية يتعلّق أيضاً بغيرها، كالواجبات التوصلية.

نعم، لا يكفي في كون العمل القريب مقرباً الإتيان به بأي داع كان، بل لابد فيه من الإتيان به بقصد القربة. فالعمل لا يتحقق عبادةً إلا إذا كان أمراً قريباً، ويؤتى به بقصد التقرب.

ثم لا يخفى أن كون عمل صالحاً للعبادية لا يوجب أن يكون عبادةً مطلقاً، أي في كل زمان أو مكان أو حال، بل قد يكون كذلك، كالوضوء، فإنه عمل مستحب مقرب إلى الله تعالى في جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، حتى فيما إذا كان تجديدياً، وقد يكون عبادةً في أزمنة خاصة أو لأمكنة أو أحوال كذلك، كالغسل الذي لا يكون مستحباً ومقرباً إلا في بعض الأزمنة [٤٩٧] أو لبعض الأمكنة [٤٩٨] والأحوال [٤٩٩]، وقد لا يكون عبادةً إلا نادراً، كالتيتم الذي لا يستحب إلا في مورد أو موردين، حيث إن التيمم بدل الوضوء مستحب للمحدث الذي يريد النوم بدون الوضوء ولو كان واجداً للماء.

بل الوضوء أيضاً لا يكون عبادةً حين الحرج، بناءً على ما هو الحق من أن قاعدة نفى الحرج عزيمة لا رخصة، فالوضوء الحرجي باطل غير مقرب إليه تعالى. بل الصلاة التي هي في رأس العبادات قد لا تكون عبادةً، كصلاة الحائض التي هي محرمة عليها، فهي مبعودة إياها عن الله تعالى، فضلاً من أن تكون مقربة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٠

وبالجملة: إننا لا نحتاج لتصحيح عبادية عمل إلى تعلق الأمر به، بل إذا كان أمراً صالحاً للتقرب به إلى الله تعالى وأتينا به بهذا القصد وقع عبادةً، والطهارات الثلاث كذلك، فلا ضير في صدق العبادة على التيمم إذا صدر بقصد القربة، وإن لم يكن مأموراً به بأمر استحبابي نفسي.

وكذا لا ضير في كون الوضوء والغسل مستحبين نفسيين حال كونهما واجبين غيريين - بناءً على الملازمة - لأن تعلق الحكيمين مختلف، فإن الاستحباب النفسي تعلق بذاتهما، والوجوب الغيري بهما بوصف كونهما عبادتين مستحبتين، فذات الغسلتين والمسحبتين في الوضوء مستحبة نفسيه، والوضوء العبادي المستحب واجب غيري، فلم يتعلق حكمان مختلفان من وجهين بشيء واحد كما زعمه المستشكل.

فلا إشكال في صحة الوضوء مثلاً إذا صدر بقصد القربة.

وأما الإتيان به بقصد أمره الغيري كما إذا نوى: «أتوضأ لأجل الصلاة» فهو يتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون منضمماً إلى قصد القربة، فلا إشكال ولا ريب في صحته إلا أنه لا ينفع المستشكل، ضرورة أنه مشتمل على ركني العبادة، حيث إن الوضوء صالح للعبادية وأتى به بقصد التقرب به إلى الله، والثاني: أن لا يكون منضمماً إليه، بل أتى به لأجل الصلاة فقط، لا بقصد أمره الاستحبابي النفسي ولا بقصد التقرب، فلا نتسلم صحة الوضوء في هذه الصورة، بل هو باطل، لفقده الركن الثاني من ركني العبادة، وهو إتيان العمل الصالح للعبادية بقصد التقرب أو بقصد امتثال أمره العبادي [٥٠٠] فيما إذا كان له

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥١

أمر كذلك.

فما يصح لا ينفعه، وما ينفعه لا يصح.

إن قلت: كيف يمكن القول بطلان وضوئه في الصورة الثانية مع أنه قصد الوضوء الذي تتوقف عليه الصلاة، وهو لا يكون إلا عبادة؟ ضرورة أن الصلاة لا تتوقف إلا على الوضوء الذي هو عبادة، فلا بد من أن يكون وضوئه في هذه الصورة أيضاً صحيحاً، حيث إنه قصد الإتيان بنفس ما هو مقدمه للصلاة.

قلت: لا يكفي في صحته قصد الإتيان بالوضوء الذي تتوقف عليه الصلاة بعد فرض كونه فاقداً لأحد ركني العبادة، ألا ترى أن الرياء يبطل الصلاة مثلاً مع أن المرأى لا يريد الإتيان بصورة الصلاة، بل يريد نفس الصلاة المأمور بها في الشرع، إلا أنه أخل بقصد القربة بالإتيان بها رياءً، فيتضح لنا أن العمل إن كان فاقداً لأحد ركني العبادة لا يقع عبادةً صحيحةً.

الواجب الأصلي والتبعي [٥٠١]

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي: في الواجب الأصلي والتبعي واختلفوا في كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت أو الإثبات. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٢

كلام صاحب الفصول رحمه الله فيه

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى أنه بلحاظ مقام الدلالة والإثبات، فالأصلي ما فهم وجوبه من دليل مستقل، أى غير لازم لدليل آخر، والتبعي بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لدليل آخر، فكل واحد من قسمي التقسيم السابق - أعنى الواجب النفسى والغيرى - يمكن أن يكون أصلياً ويمكن أن يكون تبعياً، فالواجب النفسى الأصلي كالصلاة التى يكون وجوبها لنفسها، لا لأجل شىء آخر، ويكون وجوبها مستفاداً من خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، والنفسى التبعي كوجوب إكرام زيد عند مجيئه المستفاد من قول المولى: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» بناءً على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، والغيرى الأصلي كوجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» [٥٠٢]، والغيرى التبعي كوجوب المقدمه المستفاد من الملازمة العقلية بينه وبين وجوب ذبها من دون أن يذكر فى دليل مستقل [٥٠٣]. هذا ما أفاده صاحب الفصول مع توضيح منا.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن هذا التقسيم بلحاظ الواقع ومقام الثبوت، فالواجب الأصلي ما يكون متعلقاً للإرادة المستقلة، للإلتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه، والواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، بل اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٣ يكون متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادة ذلك الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، إما بأن لا يلتفت إليه أصلاً، أو يلتفت إليه ويتصوره لكن لا يلتفت إلى جهة وجوبه، وعلى ذلك فلا- شبهة فى انقسام الواجب الغيرى إليهما واتصافه بالأصالة والتبعية كليهما، حيث يكون تارة متعلقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمه، واخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذى المقدمه على الملازمة، كما لا شبهة فى اتصاف النفسى أيضاً بالأصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه المصلحة النفسية، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هناك شىء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى. واستدل رحمه الله على كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت بأنه لو كان بلحاظ مقام الإثبات لما اتصف الواجب بواحد منهما قبل كونه مفاد دليل، وهو كما ترى [٥٠٤].

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

وقام بتوجيه كلامه تلميذه المحقق الاصفهاني رحمه الله بأن فى جانب ذى المقدمه جهتي علية بالنسبة إلى المقدمه، لأن ذا المقدمه علمه غائية لوجوب المقدمه، والإرادة المتعلقة به علة فاعلية للإرادة المتعلقة بها، وحيثما كان تحقق المقدمه معلولاً للإرادة المتعلقة بها

كان معلولاً أيضاً للإرادة المتعلقة بذيها، لأنَّ علَّة العلة علَّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٤

وبالجملة: ذو المقدمه علَّة غائيه لوجوب المقدمه، والإرادة المتعلقة به علَّة فاعليته لوجودها.

وتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى إنما هو باعتبار العلية الغائيه، إذ الواجب النفسى هو ما يكون وجوبه لنفسه، والغيرى هو ما يكون وجوبه لأجل غيره، وهو ذو المقدمه، وتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنما هو باعتبار العلية الفاعليته، إذ الواجب التبعى هو ما تكون الإرادة المتعلقة به معلوله للإرادة المتعلقة بشيء آخر، والأصلى ما لا يكون كذلك، فتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنما هو بلحاظ كفيته الإرادة فى الواقع ومقام الثبوت [٥٠٥].

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهانى توجيهاً لكلام صاحب الكفاية رحمهما الله.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله

ويرد عليه ما تقدم مراراً من منع كون الإرادة المتعلقة بالمقدمه معلوله للإرادة المتعلقة بذيها ومترشحة منها، بل كل إرادة معلولة لمباذيتها من تصور المراد والتصديق بفائدته وغير ذلك من المبادئ، ولو كانت إرادة المقدمه معلولة لإرادة ذيها لانقذح فى نفس من أراد ذا المقدمه إرادة اخرى متعلقة بالمقدمه حتى فى صورة الغفلة عنها أو عن مقدميتها، وهو كما ترى.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد على صاحب الكفاية أيضاً أولاً: أن استقلال كل تقسيم من تقسيمات الواجب يتوقف على اشتمال كل قسم من كل تقسيم على جميع أقسام سائر التقسيمات، مع أن الواجب التبعى لا يشتمل على الواجب النفسى كما اعترف [٥٠٦]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٢ ؛ ص ٣٥٥

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٥

به، فلا يكون تقسيمه إلى الأصلى والتبعى مستقلاً فى مقابل تقسيمه إلى النفسى والغيرى، بل هو من متفرعات ذلك التقسيم بأن يقال: الواجب إما نفسى وإما غيرى، والواجب الغيرى إما أصلى وإما تبعى، وهذا الإشكال أورده نفسه رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق، وقال هناك: هذا ليس تقسيماً مستقلاً للواجب فى مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط، لأنَّ المعلق والمنجز كلاهما من قبيل الواجب المطلق، وغفل عن ورود نفس هذا الإشكال على نفسه هاهنا.

وثانياً: أنه إن أراد بالإرادة المستقلة وغير المستقلة فى تعريف الواجب الأصلى والتبعى الإرادة الأصلية والتبعية فالواجب الغيرى لا يكون إلتبعياً، لكون الإرادة المتعلقة به تابعة دائماً للإرادة المتعلقة بالواجب النفسى الذى هو ذو المقدمه، فلا يتم ما أفاده من إمكان أن يكون الواجب الغيرى أصلياً أو تبعياً، وإن أراد بالاستقلال وعدمه التفصيل والإجمال - كما هو ظاهر قوله:

«لالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه» فى تعليل الإرادة المستقلة، وقوله:

«من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته» فى بيان الإرادة غير المستقلة - فهو يستلزم أن يكون الواجب النفسى أيضاً تبعياً أحياناً [٥٠٧]، وهو فيما إذا تعلق به إرادة إجمالية، إذ لا دليل على لزوم تعلق الإرادة التفصيلية بالواجبات النفسية، فلا يتم ما أفاده من عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعياً [٥٠٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٦

فالحق ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من أن هذا التقسيم يكون بلحاظ الدلالة ومقام الإثبات.

مقتضى الأصل عند الشك في أصليته الواجب وتبعيته

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه
ثم إنه لو شك في أصليته واجب وتبعيته فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن مقتضى الاستصحاب هو التبعية، لأن الواجب التبعي - على ما عرّفه - هو الذي لم يتعلّق به إرادة مستقلة، فإذا أحرزنا أصل الوجوب وشككنا في كون الإرادة المتعلقة بالواجب مستقلة أو غير مستقلة فيستصحب عدم كونها مستقلة، ويترتب عليه آثار الواجب التبعي إذا فرض له أثر شرعي، وهذا الأصل ليس مثبتاً، لأن الواجب التبعي متقوم بهذا الأمر العدمي المستصحب، لا أنه لازم له [٥٠٩].
هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أن مقتضى الاستصحاب هو الأصليّة، لأن الواجب الأصلي - على ما عرّفه - هو الذي لا تكون الإرادة المتعلقة به معلولة للإرادة المتعلقة بشيء آخر، فالمتقوم بالقيود العدمي المستصحب إنما هو اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٧
الواجب الأصلي، بخلاف التبعي، فإنه عبارة عما تعلق به إرادة مترشحة من إرادة متعلقة بشيء آخر [٥١٠].
هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

نقد كلام المحققين الخراساني والاصفهاني في المقام

ويرد عليهما أن الحق عدم جريان الاستصحاب في مثل عدم قرشيّة المرأة، لعدم اتحاد القضيتين، حيث إن القضية المتيقنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكه بانتفاء المحمول.
والمقام من هذا القبيل، لأن الإرادة لم تكن سابقاً مستقلة أو معلولة من إرادة اخرى، لأنها لم تكن موجودة حتى تكون كذلك، والآن صارت موجودة ونشك في استقلالها أو معلوليتها لإرادة اخرى.
فالحق أنه ليس لنا أصل عملي يقتضى الأصاله والتبعية في جميع الموارد، فلا بد لنا في كل مورد من ملاحظة الأصل الجارى في خصوصه.
هذا تمام الكلام في تقسيمات الواجب.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٥٩
فيما هو الواجب من المقدّمه

الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب من المقدّمه

نظريّة المشهور فيه

ذهب المشهور إلى أن وجوب المقدّمه - بناءً على الملازمه - يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذبيها، فلو كان وجوب ذى المقدّمه

مشروطاً بشيء لكان وجوبها أيضاً مشروطاً بذلك الشيء، ولو كان وجوبه مطلقاً لكان وجوبها أيضاً كذلك. وهذا واضح بناءً على كون وجوبها مترشحاً ومعلولاً من وجوبه، كما ذهب إليه بعض، بل هو واضح أيضاً بناءً على المختار من كون وجوبها تابعاً لوجوبه وإن أنكرنا الترشح والعلية. وبالجملة: ذهب المشهور إلى عدم اشتراط وجوب المقدمه بشرط دون وجوب ذبيها.

البحث حول اشتراط وجوب المقدمه بإرادة ذبيها

ولكن نسب إلى صاحب المعالم رحمه الله أنه ذهب إلى اشتراط وجوب المقدمه بإرادة ذبيها، حيث قال في مبحث الضد: وأيضاً فحجته القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٠ للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر [٥١١]، إنتهى. أقول: هذه العبارة ظاهرة في القضية الحيتية لا الشرطية، فمفادها أن المقدمه واجبه في حال إرادة الفعل المتوقف عليها، لا أن وجوبها مشروط بإرادته، والفرق بينهما واضح، فإن كثيراً منهم قالوا بمفهوم الشرط وانتفاء الجزاء بانتفائه، لظهور القضية الشرطية في أن الشرط علّه منحصره للجزاء، بخلاف القضية الحيتية حيث لم يقل أحد بثبوت المفهوم لها، فكم فرقاً بين قول المولى: «أكرم زيداً إن جائك» وبين قوله: «أكرم زيداً حين مجيئه» أو «في حال مجيئه» وكذا بين قولنا: «يجب عليك الوضوء إن أردت الصلاة» وقولنا: «يجب عليك الوضوء في حال إرادة الصلاة»، ومقتضى عبارة المعالم هو الثاني، والمنسوب إليه هو الأول.

نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله

وكيف كان، فكلام صاحب المعالم رحمه الله يدل على نوع تضيق في دائرة وجوب المقدمه دون ذى المقدمه، سواء كان بنحو القضية الشرطية كما نسب إليه، أو الحيتية كما هو ظاهر عبارته. ويرد عليه أن أصل الملازمة بين وجوب المقدمه ووجوب ذبيها وإن لم تكن واضحة، إلا أن تبعية وجوبها لوجوبه في الإطلاق [٥١٢] والاشتراط بناءً على الملازمة واضحة لا تكاد تخفى كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٥١٣]. اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦١ وأورد الشيخ رحمه الله أيضاً على صاحب المعالم رحمه الله بأن وجوب شيء لا يمكن أن يكون مشروطاً بإرادة نفس ذلك الشيء، وما ذهب إليه صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدمه بإرادة ذبيها مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادة نفسها. أمياً الأول: فلأن وجوب الصلاة مثلاً لو كان مشروطاً بإرادتها لاستلزم أن يكون الأمر بها لغواً، ضرورة أن المكلف لو لم يردها فلا وجوب ولا صلاة، وإن أرادها كان تحققها مستنداً إلى الإرادة المتعلقة بها لا إلى وجوبها، فلا أثر لوجوب الصلاة في تحققها مع أنه عبارة عن البعث والتحريك الاعتباري نحوها.

إن قلت: الإرادة وإن كانت مؤثرة في تحقق الصلاة إلا أن الوجوب أيضاً مؤثر، فكل منهما جزء السبب المؤثر، فليس الوجوب لغواً. قلت: كلما، فإن الوجوب متأخر رتبة عن الإرادة، لاشتراطها بها، فالإرادة تؤثر في وجود الصلاة في الرتبة المتقدمه على الوجوب، فلو كان هو أيضاً مؤثراً وداعياً إليها لكان من قبيل تحصيل الحاصل، وهو مستحيل على الحكيم. وأمياً الثاني: فلأن إرادة ذى المقدمه لا تكاد تنفك عن إرادتها [٥١٤]، فإن كل من أراد الكون على السطح وعلم توقفه على نصب السلم يريد نصب السلم أيضاً، فحيث إن الإرادة المتعلقة بذى المقدمه مستلزمة للإرادة المتعلقة بها، فاشتراط وجوبها بإرادته مستلزم

لاشترط وجوبها بإرادة نفسها، وهو مستحيل كما عرفت [٥١٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٢

هذا حاصل كلام الشيخ في مناقشة كلام صاحب المعالم .

وفيه: أن المقام ليس من قبيل اشتراط وجوب شيء بإرادة نفس ذلك الشيء، لأن إرادة المقدمه كما تكون لازمه لإرادة ذهابها، كذلك وجوبها يكون مشروطاً بإرادته على فرض ما نسب إلى المعالم، فكأن المولى قال: «إن أردت الصلاة يجب عليك الوضوء»، فإرادة الصلاة مستلزمة لإرادة الوضوء، وشرط لوجوبه، فكلاهما أعني إرادة الوضوء ووجوبه في رتبة واحدة، لكون كل منهما متأخراً عن إرادة الصلاة برتبة، فلا ضير في أن يؤثر كل منهما في تحقق الوضوء، لأن المحال إنما هو أمر المولى بشيء بعد تعلق إرادة العبد به، لكونه كتحصيل الحاصل المستحيل على الحكيم، بخلاف ما إذا أمر به مقارناً لإرادة العبد إياه، فيكون كل واحد من أمر المولى وإرادة العبد مؤثراً في تحققه من دون أن يستلزم اللغوية.

فالحق في جواب صاحب المعالم ما تقدم من كلام المحقق الخراساني رحمه الله، فإنه كلام متين، سواء أراد صاحب المعالم القضية الشرطية كما نسبت إليه أو الحيثية كما هي ظاهرة من كلامه.

البحث حول اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمه

ومما نسبه المحقق الخراساني رحمه الله إلى الشيخ الأعظم رحمه الله في تقريراته أنه ذهب إلى أن الواجب إنما هو المقدمه التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمه، فنصب السلم مثلاً إن كان بداعي التوصل به إلى الكون على السطح يتصف بصفة الوجوب الغيري، وإلا فلا، وإن ترتب عليه الكون على السطح [٥١٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٣

لكن المتأمل في كلام الشيخ رحمه الله في تقريرات بحثه المسماه ب «مطرح الأنظار» يفهم أن هذه النسبه ليست صحيحة، لأن حاصل كلامه أن المقدمه لا تتصف بالعبادية إلا إذا أتى بها بداعي أمرها الغيري [٥١٧]، وبعبارة أخرى: إلا إذا أتى بها بقصد التوصل بها إلى ذي المقدمه [٥١٨]، فهو رحمه الله في مقام بيان كفيته تصحيح عبادية المقدمات، لا في مقام بيان اشتراط وجوبها بقصد التوصل بها إلى ذهابها في مقابل المشهور.

الاحتمالات الجارية فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدها

وكيف كان، ففي كلام الشيخ بناءً على صحة ما نسبه إليه صاحب الكفاية ثلاثة احتمالات:

١- أن يكون كلامه بنحو القضية الشرطية، فيكون مفاد كلامه أن نصب السلم مثلاً واجب غيري - بناءً على الملازمة - إن أراد أن يتوصل به إلى الكون على السطح.

٢- أن يكون بنحو القضية الحيثية، فيكون مفاده أن نصب السلم متصف بالوجوب الغيري حينما أراد أن يتوصل به إلى الكون على السطح.

ولا ريب في أن الاشتراط والتضييق في هذين الاحتمالين يرتبطان بالوجوب، ضرورة أن كلمة «إن» الشرطية في الاحتمال الأول، وكلمة «حين» في الاحتمال الثاني قيدان للوجوب لا للواجب، فهما يوجبان أن يكون الحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٤

مقيداً ومضيئاً.

٣- أن يكون مراده تضييق دائرة الواجب لا- الوجوب، بمعنى أن الوجوب تعلق بنصب السلم الذي قصد به التوصل إلى الكون على السطح، كما تعلق الوجوب بالصلاة مع الطهارة، فالقيد- أعنى قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها- واجب التحصيل كما يجب تحصيل نفس المقدمة، بخلاف الاحتمالين الأولين، لعدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب.

ولا- يمكن الذهاب إلى الأولين ثبوتاً، إذ يرد عليهما أولاً: ما أورده المحقق الخراساني على صاحب المعالم رحمه الله، من أن العقل يحكم بأن ملاك وجوب المقدمة إنما هو مقدميتها وتوقف ذى المقدمة عليها، فلا يمكن أن يكون وجوبه مطلقاً ووجوبها مشروطاً بقصد التوصل، وبعبارة أخرى: لا يمكن- بعد قبول تحقق الملازمة العقلية بين الوجوبين- أن يتحقق وجوبه دون وجوبها، سيما بناءً على الترشح الذي قال به صاحب الكفاية أو العلية التي عبر بها المحقق النائيني رحمه الله، ضرورة أن المعلول لا يتقيد بعدما تحققت علته إلابها، وثانياً: يرد على كلام الشيخ رحمه الله على الاحتمالين الأولين ما أورده نفسه على صاحب المعالم رحمه الله، ضرورة أن وجوب المقدمة لو كان مقيداً بقصد التوصل بها إلى ذبيها فهذا القيد ينحل إلى إرادتين: إحداهما: إرادة ذى المقدمة، والثانية: إرادة المقدمة بقصد الوصول بها إليه، فوجوبها مقيد بإرادتها، وهو محال، لاستلزامه اللغوي، لكونه كتحصيل الحاصل.

ولا يخفى أنه لا يمكن دفعه بما دفعناه عن كلام صاحب المعالم، ضرورة أن شرط الوجوب في كلام صاحب المعالم إنما كان إرادة ذى المقدمة، لكنها كانت مستلزماً لإرادتها، بخلاف كلام الشيخ، حيث إنه جعل وجوب المقدمة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٥

مشروطاً بشيء يندرج فيه إرادتها.

وأما الاحتمال الثالث- الذي يوافق مبناه، حيث إنه ذهب إلى رجوع جميع القيود إلى المادة حتى في القضايا الشرطية التي ظاهرها رجوع الشرط إلى الهيئة- فلا إشكال فيه بحسب مقام الثبوت.

نعم، لا بد من القول باستحالة هذا الاحتمال أيضاً، بناءً على ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في موضعين من كفايته من كون الإرادة أمراً غير اختياري، لعدم قابلية الأمر الخارج عن تحت اختيار المكلف لتعلق الوجوب به، فكيف يمكن أن يأمر المولى بنصب السلم الذي يقصد به التوصل إلى الكون على السطح بحيث كان القيد- أعنى قصد التوصل وإرادته- لازم التحصيل؟! لكننا لا نسلم هذا المبني، أولاً: لما اخترناه حينما كنا ندرس الكفاية، من أن الله سبحانه أعطى نفس الإنسان نوعاً من الخالقية التي تقدر بها على خلق الإرادة، فالنفس الإنسانية توجد الإرادة باختيارها، وهذا لا يستلزم أن يكون النفس شريكاً له سبحانه في الخلق، ضرورة أن خالقيتها في طول خالقيتها وبإعطاء منه تعالى.

وثانياً: لأنه يستلزم أن لا يكون قصد القرية معتبراً في عمل من الأعمال، لامتناع تعلق التكليف بأمر غير مقدور، وهل هو يلتزم بعدم لزومه في العبادات؟!

إن قلت: نعم، هو التزم بذلك حيث ذهب إلى استحالة أخذ قصد القرية في متعلق التكليف، لاستلزامه الدور.

قلت: هو رحمه الله وإن ذهب إلى امتناع أخذه في متعلق التكليف لذلك، إلا أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٦

قال: العقل يحكم بلزومه في العبادات، فهو رحمه الله نفى وجوب تحصيل قصد القرية شرعاً لا لزومه عقلاً، ولو كان أمراً غير مقدور لامتنع لزومه العقلي والشرعي كلاهما، بل امتناع اللزوم العقلي أوضح من الوجوب الشرعي.

على أنه قال بامتناع أخذه في المتعلق إن كان بمعنى إتيان العمل بقصد امتثال الأمر، بخلاف ما إذا كان بمعنى إتيانه بقصد التقرب به إلى ساحة المولى، أو بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة، مع أن القصد لو كان أمراً غير اختياري لكان تعلق الوجوب به ممتنعاً بأي معنى كان، غاية الأمر أنه إن كان بمعنى قصد امتثال الأمر كان تعلق الوجوب به ممتنعاً لوجهين: أحدهما كونه غير مقدور، والثاني استلزامه الدور، وإن كان بأحد المعاني الاخرى كان تعلق الوجوب به ممتنعاً لأجل كونه غير مقدور فقط.

والحاصل: أن مفاد كلام الشيخ رحمه الله أمر ممكن ثبوتاً، بناءً على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الجارية في كلامه. وأما البحث عنه في مقام الإثبات فهو فرع ثبوت أصل الملازمة، ضرورة أننا بعد إثبات الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته نتمكن من أن نبحت في أن طرف الملازمة هل هو نفس المقدمة، أو هي مقيدة بقصد التوصل بها إلى ذيه؟ فانتظر كي يتبين لك الحال هناك.

بيان الثمرة بين القول المشهور [٥١٩] وما نسب إلى الشيخ رحمه الله

وتظهر الثمرة بين القول المشهور وقول الشيخ في بعض صور ما إذا كان لواجب مقدمه منحصره محرمة، وكان وجوب ذى المقدمة أهّم من حرمة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٧

المقدمة، كما إذا كان الدخول في ملك الغير مقدمه لإنقاذ غريق، فهذا الدخول وإن كان حراماً في الأصل، إلا أنه صار واجباً بعد عروض توقف الواجب الأهمّ الفعلي المنجز عليه، ولا فرق في ذلك بين صور المسألة عند المشهور، فهو يقع واجباً عندهم، سواء التفت إلى مقدميته للواجب الأهمّ أم لا، غاية الأمر يكون في صورة عدم الالتفات متجرباً فيه.

وأما بناءً على مذهب الشيخ رحمه الله فيقع حراماً في صورة عدم الالتفات، لأنّ الوجوب على مذهبه مشروط بقصد التوصل بالمقدمة إلى ذيه، وهو فرع الالتفات.

وأما في صورة الالتفات فإن قصد التوصل به إلى الواجب يقع على صفة الوجوب على مبنى الشيخ أيضاً، ولا ثمره بينه وبين القول المشهور في هذا الفرض.

بخلاف ما إذا لم يقصده، حيث إنه يقع حراماً على قوله رحمه الله واجباً على القول المشهور من دون أن يكون متجرباً بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى ذى المقدمة - وهو الإنقاذ في المثال - فلو استمرّ عدم قصده حتى يموت الغريق، أو يصير عاجزاً عن إنقاذه لكان عاصياً، وإن صار قاصداً للإنقاذ بعد الإتيان بمقدمته لم يكن عاصياً، غاية الأمر كان بالنسبة إلى ذى المقدمة متجرباً، لعدم قصده له حين الإتيان بمقدمته.

ولو أتى بهذه المقدمة بداعي أحدهما قصد التوصل به إلى ذيه فلا إشكال في وقوعها واجباً عند المشهور من دون تحقق تجرّ أصلاً، لا بالنسبة إليها ولا بالنسبة إلى ذيه، وأما بناءً على قول الشيخ رحمه الله فيحتمل الوجهان: ١- العصيان بالنسبة إلى المقدمة لو كان مراده من اشتراط وجوبها بقصد التوصل أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٨

لا تتحقق إلا بهذا القصد، ٢- عدم العصيان لو كان مراده جهة الإثبات فقط من دون أن يكون ناظراً إلى جانب النفي، أي الوجوب مشروط بقصد التوصل، سواء ضمّ إليه قصد شيء آخر أيضاً أم لا.

القول حول اعتبار الإيصال في المقدمة الواجبة

نظريّة صاحب الفصول في المقام

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها خارجاً، فالواجب إنّما هو المقدمة الموصلة [٥٢٠].

ولا يخفى أنّ بين المقدمة الموصلة والمقدمة التي قصد بها التوصل إلى ذيه المنسوبة إلى الشيخ رحمه الله عموماً من وجه.

وفي كلام صاحب الفصول رحمه الله أيضاً احتمالان: ١- أن يكون الإيصال شرطاً للوجوب، ٢- أن يكون قيداً للواجب، فيكون لازم

التحصيل على الثاني دون الأول.

لكن لابد من حمل كلامه بعد التأمل على الاحتمال الثاني، لوضوح استحالة الأول، ضرورة أن الحكم بوجود المقدمة بعد إيصالها إلى ذبيها، وبعبارة أخرى: بعد ترتبه عليها تحصيل للحاصل المستحيل، بل هو أقوى مرتبة من مراتب تحصيل الحاصل، حيث إن الفرض تعلق الوجوب بالمقدمة بعد تحققها وتحقق ذبيها كليهما، فكيف يمكن حمل كلام مثل صاحب الفصول على هذا الأمر البيئنة استحالته؟!

والاحتمال الثاني أيضاً وإن وقع مورداً للمناقشة بحسب الإمكان ومقام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٦٩

الثبوت، إلا أنه ليس بديهى الامتناع كالأول، مضافاً إلى إمكان الجواب عن الوجوه التي أوردوها عليه ثبوتاً.

البحث حول المقدمة الموصلة بحسب مقام الثبوت

فإليك بيان هذه الوجوه ونقدها:

أحدها: أنه يستلزم الدور، لتوقف ذى المقدمة على المقدمة الموصلة، وبالعكس.

وفيه: أن تحقق المقدمة الموصلة متوقف على تحقق ذى المقدمة، وأما هو فلا يتوقف على المقدمة الموصلة، بل على ذات المقدمة، ألا ترى أن الكون على السطح يتوقف على نفس نصب السلم، لا على نصبه الموصول.

ثانيها: أنه يستلزم التسلسل، توضيحه: أن كل جزء من أجزاء المركب يكون مقدّمة له، فلو كان الواجب بالوجوب الغيرى مركباً من ذات المقدمة وقيد الإيصال، فذات المقدمة مقدّمة للواجب الغيرى الذى هو عبارة عن المقدمة الموصلة، فلا محالة يتعلق بها [٥٢١] وجوب غيرى آخر، وحيث إن الوجوب الغيرى لا يتعلق إلا بالمقدمة الموصلة فرضاً فلا بد من ضم قيد إيصال ثانٍ إليها، فالواجب بالوجوب الغيرى الثانى أيضاً هو المقدمة الموصلة، وحيث إنها مركبة من ذات المقدمة وقيد الإيصال يجرى فيها أيضاً جميع ما تقدم طابق النعل بالنعل، فحتاج إلى قيد إيصال ثالث ووجوب غيرى ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

وفيه: ما قد عرفت فى أوائل مبحث مقدمه الواجب [٥٢٢] من أنه لا يصدق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٠

عنوان المقدمية على أجزاء المركب الحقيقى، سواء كان عقلياً، كالنوع المركب عقلاً من الجنس والفصل أو خارجياً، كالجسم المركب خارجاً من المادة والصورة، وإنما يصدق عنوان المقدمية على أجزاء المركب إذا كان التركيب صناعياً، كتركيب البناء والسيارة من أجزائهما، أو اعتبارياً، كتركيب الصلاة من أجزائها الداخلة تحت مقولات متعدّدة المعبرة عند الشارع شيئاً واحداً ذا آثار مخصوصة لازمة الاستيفاء، فأمر بها.

وما نحن فيه من قبيل المركبات العقلية، ضرورة أن الواجب بالوجوب الغيرى إنما هو المقدمة المتقيدة بقيد الإيصال، بحيث يكون التقيد داخلياً والقيد خارجياً، والحاكم بكون التقيد جزءً والمقدمة جزءً آخر هو العقل الذى يحلّل المقدمة الكذائية إلى جزئين عقليين: أحدهما ذات المقدمة، والآخر تقيدها بقيد الإيصال.

نعم، لو كان الواجب الغيرى مركباً من ذات المقدمة ونفس قيد الإيصال لكان لما ذكر من الإشكال وجه.

ثالثها: أنه يستلزم تعلق وجوبين اثنين بذى المقدمة، أحدهما نفسى والآخر غيرى، أما تعلق الوجوب النفسى به فواضح، وأما تعلق الوجوب الغيرى فلكونه مقدّمة لتحقيق المقدمة الموصلة التى تكون واجبة.

وبعبارة أخرى: يتعلق الوجوب النفسى بذى المقدمة، فيتشرح منه وجوب غيرى إلى المقدمة الموصلة، ثم يتشرح منها وجوب غيرى آخر إلى ذى المقدمة، لتوقفها عليه، فيصير ذو المقدمة متعلقاً لوجوبين: نفسى وغيرى.

بل لو كان له مقدمات متعدده تتعدد الوجوبات الغيرية المتعلقة به بعددها كما لا يخفى، مع أن تعلق حكيمين أو أكثر بشيء واحد محال، فما يلزم منه هذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧١

المحال- وهو اعتبار الإيصال فيما هو الواجب من المقدمة- نفسه محال.

لا يقال: تعدد العنوان يكفي لجواز تعلق حكيمين متمثلين في المقام بشيء واحد، كما أنه يكفي لجواز اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز، فيتعلق الوجوب النفسى في المقام بالكون على السطح مثلما بعنوان أنه ذو المقدمة، والوجوب الغيرى به بعنوان أنه مقدمة للمقدمة الموصلة الواجبة.

فإنه يقال: كفاية تعدد العنوان في مسألة اجتماع الأمر والنهي إنما هي لكون حيشة العنوان حيشة تقييدية، لأن الأمر تعلق بالصلاة والنهي بالغضب، لكن العبد جمع بينهما في مقام الامتثال.

بخلاف ما نحن فيه، ضرورة أن حيشة المقدمة حيشة تعليلية، فالكون على السطح واجب بالوجوب النفسى، وهو نفسه واجب بالوجوب الغيرى أيضاً، لا- عنوان المقدمة، وإنما هي علة لصورته واجباً غيرياً، ولا ريب في استحالة كون شيء واحد محكوماً بحكيمين متمثلين أو متضادين في مقام تعلق الحكم.

ولكن يمكن أن يقال في جواب الإشكال: إن صاحب الفصول لا- يقول بكون المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى حتى فيما إذا كانت نفس ذى المقدمة، بل مراده غير ذى المقدمة من سائر المقدمات، ضرورة أن كلامه لو كان عاماً بحيث يشمل أيضاً لكان ذو المقدمة المتقيد بقيد الإيصال واجباً بالوجوب الغيرى على مذهبه، وهو ضرورى الامتناع، لوضوح أن الكون على السطح الموصّل لو كان واجباً بالوجوب الغيرى، فإما أن يكون الموصّل إليه نفس الكون على السطح أو مقدمته الموصلة، أعنى نصب السلم الموصّل إلى الكون على السطح، وكلاهما يمتنعان، لاستلزامهما أن يكون الشيء موصلاً إلى نفسه بلا- واسطة في الأول، ومعها في الثانى، ولا فرق في استحالة كون الشيء موصلاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٢

إلى نفسه بين كونه كذلك بلا واسطة أو معها.

فلا بد من أن يكون مراده رحمه الله من المقدمة الموصلة الواجبة غير ذى المقدمة لكى لا يستلزم كلامه هذا الأمر الذى استحالته بينه. والحاصل: أنه لا إشكال في كلام صاحب الفصول رحمه الله بحسب مقام الثبوت بناءً على كون الإيصال قيدا للواجب لا للوجوب.

مناقشة صاحب الكفاية في كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدها

وأما إثباتاً [٥٢٣] فقد أورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأول: أنه لا- يكاد يعتبر في الواجب إلّما له دخل في غرضه الداعى إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمة إلّما حصول التمكّن من ذى المقدمة، ضرورة أنه لا- يكاد يكون الغرض إلّما يترتب عليه من فائده وأثره، ولا يترتب على المقدمة إلّذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً، لأن التمكّن من ذى المقدمة يترتب عليها لا محالة في كلتا صورتين كما لا- يخفى، وأما ترتب الواجب فلا- يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، لأنه ليس بأثر كلّ واحدة من المقدمات، بل أثر جميعها الذى نعبر عنه بالعلة التامة، ضرورة أن العلة التامة موصلة إلى المعلول، لا كلّ واحد من أجزائها، فالقول بالمقدمة الموصلة يستلزم أن يكون لنا وجوب غيرى واحد فقط متعلق بالعلمة التامة التى هي مجموع المقدمات، وأما كلّ واحدة منها فليست واجبة بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصلة، بل يستلزم إنكار وجوب المقدمة إلّالخصوص العلة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٣

التامة في خصوص الواجبات التوليدية، لأن الواجبات التوليدية هي التي تترتب على مجموعة المقدمات قهراً، سواء أرادها المكلف أم لا، كترتيب الإحراق على النار قهراً بعد تحقق المقدمات، وأما الواجبات غير التسيبية كالكون على السطح فلا تترتب على مقدماتها إلا بعد إرادة المكلف إيها، ألا ترى أن الكون على السطح لا يترتب على نصب السلم إلا فيما إذا أراد العبد.

والحاصل: أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم تخصيص الوجوب الغيرى بالعلّة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت: ما من واجب إلا وله علّة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

قلت: نعم، وإن استحالة صدور الممكن بلا علّة، إلا أن الإرادة من متمات العلّة التامة في الواجبات غير التسيبية، فلا يمكن أن تتصف

بالوجوب، لعدم كون الإرادة التي هي مكتملة لها أمراً اختيارياً، وإلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل [٥٢٤].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الوجه الأول.

وفيه: أن صاحب الفصول لا يقول باختصاص الوجوب الغيرى بما يترتب عليه الواجب قهراً، فإن مراده من المقدمة الموصلة ما يكون

موصلاً إلى ذى المقدمة ولو مع الوسائط، وكل واحد من المقدمات موصلة إلى ذىها بواسطة انضمام سائر المقدمات إليها في

الواجبات التسيبية، وبواسطة انضمامها وانضمام الإرادة في غيرها، فبعد تحقق ذى المقدمة نستكشف أن كل واحد من المقدمات

كانت واجبة بالوجوب الغيرى، سواء كانت علّة تامة أو ناقصة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٤

كان ذو المقدمة من الواجبات التوليدية أو غيرها.

الثاني: أنه [٥٢٥] لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى

في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدمة أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة

أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا

يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة [٥٢٦]، إنتهى.

وفيه: أنا لا نسلم ما جعله مفروغاً عنه من سقوط الوجوب الغيرى بمجرد الإتيان بالمقدمة من غير انتظار لترتب الواجب عليها، بل لا بد

من الانتظار، فإن العبد بعد الإتيان بها لا يخلو إما يأتي بذى المقدمة أيضاً أم لا، فعلى الأول نستكشف أن المقدمة المأتى بها كانت

واجبة وسقطت لأجل الموافقة، وعلى الثاني نستكشف أنها لم تكن واجبة بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصلة، فلا تصل النوبة إلى

أن نتساءل عن أن الوجوب الغيرى المتعلق بها هل سقط أم لا، وما وجه سقوطه على الأول؟ فإن الوجوب لم يتعلق بها، بل بالمقدمة

الموصلة [٥٢٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٥

ويمكن إرجاع هذين الوجهين المذكورين في الكفاية رداً على صاحب الفصول إلى مقام الثبوت، بأن كلامه رحمه الله مستلزم لأمر

ممتنع، وهو اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّة التامة في خصوص الواجبات التوليدية، ولا يمكن القول بتضييق دائرة الوجوب الغيرى في

هذا الحد المفرد.

وهكذا الأمر في الوجه الثاني.

وكيف كان، فجميع الإشكالات التي أوردوها على صاحب الفصول كانت خمسة كما عرفت مع أجوبتها.

وقام بعض الأكابر بتوجيه كلام صاحب الفصول رحمه الله كي يتعد من مجال جميع هذه الإشكالات.

كلام المحقق الحائري رحمه الله توجيهاً لما أفاده صاحب الفصول

فقال المحقق الحائري مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة رحمه الله: إن الواجب ذات المقدمة، ولكن بلحاظ حال الإيصال، توضيحه:

أن إرادة المولى لم تتعلق بكل مقدمة حال كونها منقطعة عن سائر المقدمات، لعدم كونها ذات أثر في هذا الحال، بل تعلق بها بلحاظ قياسها إلى سائر المقدمات وارتباطها بها، لترتب الأثر على مجموعتها، وهو تحقق ذى المقدمة عقبيها، فالواجب ليس ذات المقدمة مطلقاً ولو في حال انقطاعها عن سائر المقدمات، لعدم ترتب الأثر عليها في هذا اللحاظ حتى تتعلق بها الإرادة، ولا متقيدة بالإيصال لكي يرد عليه الإشكالات المتقدمة، بل الواجب ذاتها بلحاظ حال الإيصال وترتب ذبها عليها [٥٢٨].

هذا حاصل كلام المحقق الحائري رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٦

كلام المحقق العراقي رحمه الله في توجيه مقاله صاحب الفصول

ونظيره ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حيث قال ما حاصله: إن الواجب هو المقدمة في ظرف الإيصال بنحو القضية الحيثية، لا مقيدة به بنحو القضية الشرطية، والفرق بينهما أنه لا- دخل للإيصال في الموضوع على الأول، وإنما هو عنوان مشير فقط، بخلاف الثاني، لاقتضاء القضية الشرطية كون الشرط دخلياً في الموضوع.

وبالجملة: إن الواجب هو المقدمة في ظرف الإيصال، أي الحصّة من المقدمة التوأمة مع وجود سائر المقدمات الملازمة لوجود ذبها، توضيح ذلك: أن لنا وجوباً غيرياً واحداً منبسطاً على جميع المقدمات، كانبساط الوجوب النفسى المتعلق بالمركب على جميع أجزائه، مثل وجوب الصلاة المنبسط على أجزائها، فكما أن الركوع مثلاً واجب لأجل بعض الأمر المتعلق بالمركب كذلك كل واحدة من المقدمات واجبة ببعض الأمر المتعلق بجمعها، وكما أن الركوع الذى تعلق به بعض الأمر ليس مطلقاً، ولا مقيداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل تعلق بعض الأمر بنفس الركوع لكن في ظرف كونه توأماً مع سائر الأجزاء، كذلك موضوع بعض الأمر المتعلق بكل مقدمة أيضاً ليس ذات تلك المقدمة مطلقاً ولا بشرط انضمام سائر المقدمات إليها، بل الموضوع ذات المقدمة لكن في ظرف الإيصال، أى الحصّة من المقدمة التوأمة مع وجود سائر المقدمات الملازمة لترتب ذبها عليها [٥٢٩].

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام

ويرد على المحقق الحائري رحمه الله أن الواجب في مقام الثبوت- الذى نحن فيه- إما نفس المقدمة، وهو ما ذهب إليه المشهور، أو المقدمة المتقيدة بالإيصال،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٧

وهو ظاهر كلام صاحب الفصول الذى كان مورداً للإشكالات الخمسة المتقدمة مع قطع النظر عما قدمناه من الأجوبة، وليس لنا فى مقام الثبوت [٥٣٠] أمر ثالث برزخ بين المقدمة المطلقة والمقيدة بقيد الإيصال باسم المقدمة بلحاظ حال الإيصال.

وبعبارة أخرى: إن الأمر- بعد أن تصوّر المقدمة، سواء تصوّرها وحدها أو بلحاظ حال الإيصال- إما يأمر العبد بنفس المقدمة أو بالمقدمة الموصلة، ولا ثالث فى البين.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ويرد على المحقق العراقي رحمه الله أن بين قوله: «إن الواجب هو المقدمة فى ظرف الإيصال بنحو القضية الحيثية» وقوله: «إن الواجب هو الحصّة من المقدمة التوأمة مع سائر المقدمات الملازمة لوجود ذبها» تهافتاً، ضرورة أن القضية الحيثية لا يستفاد منها أكثر من العنوان المشير كما قال، فعلى هذا لا- دخل لقيد الإيصال فى موضوع الوجوب الغيرى كما قال أيضاً، ولكن قوله: «إن الواجب هو

الحصّة إلخ» ينادى بخلافه، ضرورة أنّ التحصيص لا يمكن إلّا بتقييد المطلق، ألا ترى أنّ تحصيص الرقبة بحصتين لا يمكن إلّا بتقييدها تارةً بالإيمان واخرى بالكفر، فعبارة هذه عبارة اخرى عن القول بالمقدّمة الموصلة بالمعنى الذي هو ظاهر الفصول، فما ذكره المحقّق العراقي رحمه الله ليس إلّا تعويضاً للاسم، إذ لا فرق في الواقع بين المقدّمة الموصلة، التي ذكرها صاحب الفصول رحمه الله، وبين اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٨

الحصّة من المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات، التي ذكرها المحقّق العراقي رحمه الله. وبالآخرة قد عرفت عند المناقشة في كلام المحقّق الحائري رحمه الله أنّ الواجب في الواقع إمّا نفس المقدّمة، أو المقدّمة المقيّدة بالإيصال، ولا يمكن أن يكون مهملاً أو مجملاً، فإنّ الإهمال والإجمال مربوط بمقام الإثبات وعالم البيان، ولا يرتبط بمرحلة الثبوت، فإنّ أراد المحقّق العراقي رحمه الله بالحصّة التوأمة، المقدّمة المقيّدة - كما يناسبها نفس التعبير بالحصّة - فهذا يرجع إلى مقاله صاحب الفصول، وإنّ أراد بها مطلق المقدّمة فهذا يرجع إلى كلام المشهور، ولا يمكن لنا تصوّر شيء ثالث بحسب مقام الثبوت الذي نبحت فيه فعلاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال ثبوتاً فيما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله بعدما عرفت من عدم ورود الإشكالات الخمسة المتقدّمة عليه.

البحث حول المقدّمة الموصلة بحسب مقام الإثبات

بقي القول في مقام الإثبات وأنّ الأدلّة المذكورة في كلام صاحب الفصول هل هي تامّة أم لا؟ فنقول: عمدتها قوله: إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً لمجرد حصول شيء آخر لا يريد إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله [٥٣١].

هذا ما نقله عنه المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية، ثمّ ناقش فيه بوجهين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٧٩

١- أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة إنّما هو التمكّن من حصول ذيها لا نفس حصوله وترتبه عليها، لأنّه غير معقول، لاستلزامه اختصاص الوجوب الغيري بالعلّة التامة في خصوص الواجبات التوليدية كما تقدّم [٥٣٢]. هذا حاصل ما أفاده في الوجه الأوّل.

ويرد عليه ما عرفت من أنّ صاحب الفصول لا يريد بالإيصال التكويني القهري كما زعم صاحب الكفاية، بل الإيصال بواسطة الإرادة وضمّ سائر المقدّمات إليها، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً لازماً التحصيل مثل نفس المقدّمة.

٢- سلّمنا أنّ الغرض من إيجابها ترتّب ذي المقدّمة عليها، لكنّه لا يقتضى أن يكون ترتبه عليها مأخوذاً بنحو القيدية، بحيث لو لم يترتب عليها لأجل مانع لم تتصف المقدّمة بالوجوب، كيف، وهذا يستلزم أن يكون ذو المقدّمة أيضاً واجباً بالوجوب الغيري مثل ذات المقدّمة، لكون وجوده حينئذٍ من قيود المقدّمة الموصلة ومقدّمة لوقوعها [٥٣٣]، مع أنّه ليس لنا شيء فوق ذي المقدّمة كي يكون واجباً بالوجوب الغيري لأجل ذلك الشيء.

وبالجملة: سلّمنا أنّ غاية إيجاب المقدّمة إنّما هي الوصول إلى ذيها، إلّا أنّ الواجب إنّما هو نفس المقدّمة من دون أن تكون هذه الغاية دخيلةً فيه، وصاحب الفصول رحمه الله خلط بين الجهة التعليلية والتقييدية، فزعم أنّ الغاية مأخوذة بنحو القيدية، مع أنّها علّة غائية، فهي توجب تعلق الحكم بذي الغاية من دون أن تكون نفسها دخيلةً في المتعلق [٥٣٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٠

وهذا حاصل الوجه الثاني الذي أفاده المحقّق الخراساني مناقشةً لما استدللّ به صاحب الفصول لإثبات تعلق الوجوب بالمقدّمة

الموصلة.

نقد كلام صاحب الكفاية وبيان الحق في المسألة

وفيه: أن الحق ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن الجهات التعليلية وإن لم تكن دخيلة في متعلقات الأحكام العرفية، إلّا أنها ترجع إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية التي منها ما نحن فيه [٥٣٥]، حيث إن البحث في الملازمة العقلية كما تقدّم، ففي المقام لها دخل في متعلق الوجوب الغيري، مثل الجهات التقييدية. وبعبارة اخرى: إمّا أن لا يكون لترتب ذي المقدمه عليها دخل في تعلق الوجوب الغيري بها أصلاً، لا علمه ولا قيده، أو يكون قيدها، وليس في البين برزخ بينهما، بأن يكون له دخل ولا يكون قيدها، كما عرفت في مناقشة كلام المحققين الحائري والعراقي رحمهما الله. والحاصل: أن الحق هو القول بوجود المقدمه الموصلة، بناءً على الملازمة بينه وبين وجوب ذبيها. نعم، الكلام في تحقق الملازمة، كما سيأتي.

بيان الثمرة بين كلام المشهور وصاحب الفصول

بقي هنا شيء، وهو بيان الثمرة المترتبة بين قول المشهور وصاحب الفصول.

وقيل: هي صحة العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب وعدمها بناءً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨١

على كون ترك الضدّ ممّا يتوقف عليه فعل ضده، فلو اشتغل بالصلاة في سعة وقتها تاركاً لإزالة النجاسة عن المسجد التي هي أهمّ، نظراً إلى فوريته وجوبها، فالصلاة تقع صحيحة على قول صاحب الفصول وفسادة على القول المشهور، أمّا فسادها على القول المشهور فلأنّ تركها واجب، لكونه مقدّمة للواجب فرضاً، فيحرم فعلها بناءً على أن وجوب كلّ شيء يستلزم حرمة نقيضه وبالعكس، فتقع فاسدة، لأنّ النهي عن العبادات يقتضي فسادها وعدم كونها مقربة إلى المولى، وأمّا صححتها على نظرية صاحب الفصول فلأنّ الواجب ليس ترك الصلاة مطلقاً، بل تركها الموصل إلى الإزالة، ونقيضه المحرّم إنّما هو عدم الترك الموصل، وله مصداقان: أحدهما: ترك الصلاة والإزالة كليهما، والثاني: فعل الصلاة الذي يجامع قهراً ترك الإزالة.

إن قلت: هذان المصداقان وإن لم يكن كلّ منهما نقيضاً للترك الموصل، إذ ليس لشيء واحد إلّا نقيض واحد، وهو في المقام عدم الترك الموصل كما قلت، فكلّ من هذين الأمرين مصداق للنقيض لا نفسه، إلّا أنّ الحرمة تسرى من النقيض إلى مصداقيه، فيصير فعل الصلاة المستلزم لترك الإزالة أيضاً حراماً، فتقع فاسدة على قول صاحب الفصول أيضاً.

قلت: كلّمنا، فإنّ حكم الشيء لا يسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه أحياناً، وما نحن فيه من قبيل المقارنة لا الملازمة، ضرورة أنّ النقيض - وهو عدم ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة - تارة يقارن ترك الصلاة والإزالة كليهما، واخرى فعل الصلاة كما عرفت، بل لو كانت بينهما الملازمة لما أوجبت سراية الحرمة من النقيض إلى ملازمه.

نعم، لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين حراماً والآخر واجباً أو بالعكس،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٢

لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وأمّا اتّحادهما في الحكم فلا ملزم له، فيجوز أن يكون أحدهما واجباً أو حراماً، والآخر مباحاً.

مناقشة الشيخ رحمه الله في الثمرة المذكورة

وأورد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله على ترتب هذه الثمرة بآنا لو أعملنا الدقة فنقيض ترك الصلاة أيضاً ليس فعلها، بل نقيضه عدم ترك الصلاة، وهو غير فعلها مفهوماً، وإن اتحد معه وجوداً. وبالجملة: فعل الصلاة لا يكون نقيضاً لتركها، لأن نقيض كل شيء رفعه، ورفع الترك إنما هو عدم الترك، ولا يكون الفعل مصداقاً للنقيض أيضاً إلاّ مسامحةً، ضرورة أن الوجود لا يمكن أن يكون مصداقاً للعدم، ولا فرق في ذلك بين العدم المضاف إلى الوجود أو إلى العدم، ففعل الصلاة بالنظر الدقى ليس نقيضاً لتركها ولا مصداقاً للنقيض، فلا تسرى إليه الحرمة المتعلقة بالنقيض كى يقع فاسداً، فتقع الصلاة صحيحة على كلا القولين.

وأما بالنظر المسامحة فكما أن فعل الصلاة مصداق للنقيض المحرّم فيصير حراماً على القول المشهور، فكذلك هو مصداق مسامحة للنقيض المحرّم على قول صاحب الفصول أيضاً، غاية الأمر أن له مصداقاً آخر أيضاً، وهو ترك الصلاة والإزالة كليهما كما ذكر، ولا فرق في سراية الحكم من العنوان إلى المصداق بين أن يكون المصداق واحداً أو متعدداً.

وبالجملة: لو قلنا بسراية الحرمة من العنوان إلى مصداقه المسامحة فلا بدّ من القول بفساد الصلاة على كلا القولين، ولو قلنا بعدم السراية فلا بدّ من القول بصحتها على كلا القولين أيضاً، إذ لا فرق بينهما إلأى وحدة المصداق المسامحة وتعدده، وهذا لا يكون فارقاً [٥٣٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٣

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وردّه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنه فارق، لأنّ وحدة المصداق توجب اتحاد العنوان معه عيناً وخارجاً، فحرمة عدم ترك الصلاة توجب حرمة ما يتحد معه خارجاً، وهو فعل الصلاة، بخلاف ما إذا تعدّد المصداق، فإنه لا يوجب الاتحاد العيني بين المفهوم والمصداق، بل لا يوجب الملازمة بينهما أيضاً، غاية الأمر أنّ العنوان يقارن تارةً هذا المصداق، واخرى ذلك المصداق كما مرّ. وبالجملة: قول المشهور يستلزم الاتحاد الخارجى بين النقيض المحرّم وهو عدم ترك الصلاة وبين مصداقه، وهو فعل الصلاة، والاتحاد الخارجى فوق الملازمة، فيوجب سراية الحرمة منه إليه، وإن كانا متغايرين مفهوماً، وأمّا قول صاحب الفصول لا يستلزم أكثر من المقارنة بين النقيض المحرّم، وهو عدم ترك الصلاة الموصّل، وبين مصداقيه، وهما ترك الصلاة والإزالة معاً، وفعل الصلاة، والمقارنة لا توجب السراية، لأنها دون الملازمة، فإذا لم تكن الملازمة موجبة لسراية حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر كما عرفت، فالمقارنة التى هى دونها لا توجب السراية بطريق أولى [٥٣٧].

بيان ما هو الحقّ فى المقام

وتحقيق المسألة يستدعى بيان أمرين:

الأول: أنّهم اختلفوا فى معنى النقيض.

ف قيل: نقيض كلّ شيء رفعه، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٤

العدم عدم العدم، فلا تناقض بين الوجود والعدم، وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم والمحقق الخراسانى رحمه الله كما عرفت.

وقيل: نقيض كلّ شيء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض العدم هو الوجود، إذ العدم يرتفع بالوجود، فهما متناقضان.

وقيل: نقيض كلّ شيء هو الذى يمانعه ويعانده بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.

الثاني: أن وجوب الشيء هل يقتضى حرمة نقيضه وبالعكس أم لا؟ وعلى الأول هل الحكم المتعلق بالنقيض يختص بنفس النقيض فقط من دون أن يتجاوز منه إلى غيره أصلاً، أو يتجاوز إلى ما يتحد معه عيناً وخارجاً؟ فى المسألة احتمالات ثلاثة: والحقّ عدم الاقتضاء، لأنّ نقيض الواجب لو كان حراماً وبالعكس لاستحقّق من ترك الواجب أو فعل الحرام عقوبتين، لمخالفته حكمين إلزاميين:

أحدهما وجوبى، والآخر تحريمى، وهو واضح البطلان.

فتبين عدم ترتب الثمرة المذكورة على قول المشهور وصاحب الفصول، لأنها كانت مبتنية على أساسين: ١- توقّف فعل الشيء على ترك ضده، ٢- استلزام وجوب الشيء لحرمة نقيضه، وقد عرفت عدم الاستلزام، بل الحقّ عدم توقّف فعل الشيء على ترك ضده أيضاً، فلا تترتب الثمرة، لبطلان كلا الأساسين الذين كانت الثمرة مبتنية عليهما [٥٣٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٥

ولو قلنا باقتضاء وجوب الشيء حرمة نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا ثمره بين القولين أيضاً بناءً على الاحتمال الأول لمعنى النقيض، لأنّ المحرّم إنّما هو عدم ترك الصلاة على المشهور، وعدم تركها الموصل على نظريته صاحب الفصول، وأمّا نفس الصلاة فليست محرّمة، فتقع صحيحة على كلا القولين.

وهذا بخلاف الاحتمال الثانى لمعنى النقيض، لأنّه يقتضى فساد الصلاة على قول المشهور وصحتها على قول صاحب الفصول، إذ الواجب عند المشهور هو مجرّد ترك الصلاة، ونقيضه فعلها على الاحتمال الثانى لمعنى النقيض، لأنّ عدم الصلاة يرتفع بوجودها كما عرفت، ولكنّ الواجب عند صاحب الفصول هو ترك الصلاة الموصل، ولا يمكن أن يكون نقيضه كلّ واحد من فعل الصلاة، وترك الصلاة والإزالة معاً، لامتناع تحقّق نقيضين لشيء واحد، فالنقيض إنّما هو أمر جامع بينهما، ولا تسرى الحرمة منه إلى مصداقيه فرضاً. وأمّا الاحتمال الثالث لمعنى النقيض فمقتضاه عدم ترتب الثمرة بين القولين، كلاحتمال الأول، لفساد العبادة التى يتوقّف على تركها الواجب الأهمّ على كلا القولين، أمّا على القول المشهور فلا إنّ الواجب عندهم - كما مرّ مراراً - هو مجرّد ترك الصلاة، وفعل الصلاة يكون نقيضاً لتركها بالمعنى الثالث، لأنّهما يتعاندان، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا كان تركها واجباً كان فعلها حراماً موجباً لفسادها، وأمّا على قول صاحب الفصول فلا إنّ الواجب عنده هو ترك الصلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٦

الموصل، وهو معاند لكلّ واحد من فعل الصلاة، وترك الصلاة والإزالة معاً، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا بدّ لنا حينئذٍ من الالتزام بأنّ لترك الصلاة الموصل نقيضين: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترك الصلاة والإزالة معاً، فإذا كان تركها واجباً كان كلّ واحد من نقيضيه حراماً، فلا تقع الصلاة إلا محرّمة فاسدة.

والحاصل: أنّا لو قلنا باقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا ثمره بين القولين على الاحتمالين الأول والثالث لمعنى النقيض، لوقوع العبادة على كلا القولين صحيحة بناءً على الاحتمال الأول، وفسادة بناءً على الاحتمال الثالث، وأمّا على الاحتمال الثانى لمعنى النقيض فتظهر الثمرة بين القولين كما عرفت.

أمّا على القول باقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه وتجاوزها عنه إلى ما يتحد معه فلا ثمره بين القولين أصلاً، لاقتضاء كلا القولين بطلان الصلاة على جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فى معنى النقيض، غاية الأمر أنّ بطلانها فى بعض الفروض لأجل كونها نفس النقيض، كما لو قلنا بمقالة المشهور وكان نقيض الشيء عبارة عن رفعه أو كونه مرفوعاً به، أو عبارة عن تمانعهما بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، وفى بعض الفروض لأجل كونها متّحدةً معه، كما إذا قلنا بمقالة صاحب الفصول، أو قلنا بمقالة المشهور لكنّ النقيض كان عبارة عن خصوص عدم الشيء ورفع، ضرورة أنّ النقيض وإن كان ذا مصداقين على ما ذهب إليه صاحب الفصول: أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترك الصلاة والإزالة كليهما، إلّا أنّه تارةً يتحد مع هذا المصداق واخرى مع ذلك المصداق الآخر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٧

وقول المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ وحدة المصداق توجب الاتِّحاد، وأمَّا تعدُّده يوجب المقارنَةُ أحياناً لا الاتِّحاد [٥٣٩]، لا يتمُّ، إذ لا فرق بينهما إلَّا في أنَّ الاتِّحاد دائمى إذا كان المصداق واحداً، وأحيانى - بمعنى أنَّه تارةً يتَّحد مع هذا المصداق، واخرى مع ذلك المصداق - إذا كان متعدداً.

هذا تمام الكلام فى المباحث التمهيدية لمسألة مقدّمة الواجب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٨٩

فى ثمرة البحث عن مقدّمة الواجب

البحث فى بيان ثمرة القول بالملازمة وعدمها

نظريّة صاحب الكفاية فى المسألة

الحقّ ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنَّ الثمرة فى المسألة الاصولية ليست إلَّا أن تكون نتيجتها صالحه للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى، فلو قلنا هاهنا بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، فإنّه بضميمة مقدّمة كون شىء مقدّمة لواجب نستنتج فى الفقه أنّه واجب شرعى، فنقول مثلاً: الوضوء مقدّمة الواجب، ومقدّمة الواجب واجبة [٥٤٠] شرعاً، فالوضوء واجب شرعاً، ولو قلنا بعدمها نستنتج فى الفقه عدم كون ذلك الشىء واجباً شرعياً.

فالثمره بين القولين إنّما هو استنباط وجوب كلّ واحدة من المقدّمات شرعاً واستنباط عدمه [٥٤١].

فلا نحتاج إلى تكلف جعل الثمرة تحقّق الوفاء بالنذر وعدمه بإتيان مقدّمة واجب عند نذر الواجب، أو حصول الفسق وعدمه بترك مقدّمين من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٠

مقدّمات الواجب، لصدق الإصرار على الحرام بذلك على القول بالملازمة، وعدمه على القول بعدمها، أو حرمة أخذ الاجرة على المقدّمة وعدمها.

على أنّك قد عرفت أنّ الثمرة لا بدّ من أن تكون استنباط حكم شرعى مولوى كلى، وهذه الامور الثلاثة كلّها أحكام عقليّة لا شرعيّة، ضرورة أنّ كلّ واحد من وجوب المقدّمة ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان حكماً شرعياً، إلّا أنّ حصول الوفاء بالنذر بإتيان المقدّمة ممّا حكم به العقل كما لا يخفى.

وكذلك الأمر فى مسألتى تحقّق الفسق وحرمة أخذ الاجرة، لأنّ الحكم الشرعى فى المسألة الاولى إنّما هو وجوب المقدّمة والحكم بفسق من أصر [٥٤٢] على الصغيرة، وفى الثانية وجوبها وحرمة أخذ الاجرة على الواجب، وأمّا حصول الفسق بترك مقدّمين من مقدّمات الواجب، وحرمة أخذ الاجرة على المقدّمات فهما ممّا حكم به العقل، ولذا يتفرّع هذه الامور على وجوب المقدّمة بفاء التفرّيع، فيقال: مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، فيحصل الوفاء بالإتيان بها عند نذر الواجب، ويتحقّق الفسق بترك اثنتين منها، ويحرم أخذ الاجرة عليها.

وبالجملة: ثمرة هذه المسألة هى استنباط حكم كلّ مقدّمة من مقدّمات الواجب فى الفقه.

بيان مناقشة فى ترتّب الثمرة المذكورة

واورد عليها أنّها ليست ثمرة عمليّة، لأنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة لأجل ذبيها حتّى عند القائلين بعدم الملازمة، فلا بدّ لنا من

الإتيان بها، سواء قلنا بوجوبها الشرعي أم لا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩١

كلام المحقق العراقي رحمه الله في دفع المناقشة المذكورة

وأجاب عنها المحقق العراقي رحمه الله بأنه على فرض الوجوب يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوضيل بها إلى ذبيها، فيتسع بذلك نطاق ما يتقرب به.

وأيضاً إذا أمر شخص بما له مقدّمات، كبناء البيت، ولم يكن أمره ظاهراً في تبرّع العامل بالعمل، فأتى المأمور بالمقدّمات ولم يأت بذبيها، فعلى فرض تعلق الأمر بها يكون ضامناً للمأمور اجرة مثل المقدّمات المأمور بها، لأنّ الأمر بعمل يوجب ضمان الأمر للعامل اجرة مثل ذلك العمل المأمور به إن لم يكن ظاهراً في التبرّع والمجانبة [٥٤٣].

هذا حاصل كلام المحقق العراقي رحمه الله.

لا يقال: هاتان الثمرتان أيضاً ممّا حكم به العقل، ضرورة أنّ الحكم الشرعي إنّما هو وجوب المقدّمة، وأمّا إمكان تحقّق التقرب بقصد أمرها، واستحقاق العامل اجرة المثل لأجل الإتيان بها فالعقل هو الذي يحكم بالأوّل بعد ملاحظة كون المقدّمة مأموراً بها، وأنّ التقرب بعمل يحتاج إلى الإتيان به بقصد أمره، وبالتالي بعد ملاحظة أنّها مأمور بها، وأنّ من عمل عملاً بأمر الغير يستحقّ أجرته عليه.

لأنّنا نقول: نعم، ولكنّ المحقق العراقي رحمه الله لم يجعل هذين الأمرين ثمرتين للمسألة الاصوليّة في عرض ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله، بل تبع المحقق الخراساني في كون الثمرة هي الوجوب الشرعي المتعلّق بالمقدّمة في الفقه، ولكنّه فرّع هذين الأمرين على تلك الثمرة، ليرتفع بهما الإشكال المتقدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٢

المتوجّه إليها.

بخلاف الامور الثلاثة المتقدمّة- أعنى مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة- فإنّها ذكرت بعنوان الثمرة الأصليّة للمسألة الاصوليّة في عرض ما ذكره صاحب الكفاية.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ولكن مع ذلك يرد على المحقق العراقي رحمه الله أنّ الأمر الذي يوجب عباديّة العمل إذا أتى به بقصد امتثاله إنّما هو الأمر النفسي، لأنّ قصد التقرب بأمر فرع داعويته، وقد عرفت أنّها مفقودة في الأمر الغيري [٥٤٤]، ولذا كنّا مواجهين لعويصه كفيّة تصحيح عباديّة الطهارات الثلاث كما عرفت [٥٤٥].

ويرد عليه أيضاً أنّ العامل عقيب الأمر بالعمل لا يستحقّ الاجرة عليه إلّا فيما إذا كان الأمر داعياً إليه، بحيث إنّ لولاه لم يفعله، بخلاف ما إذا كان في نفسه داعٍ يبعثه إلى الإتيان بالعمل، ولو لم يؤمر به، كما إذا نذر أن يحمل متاع زيد إلى منزله بعد مجيئه من السفر، فذهب إلى المطار مثلاً، وأمره زيد بحمل متاعه إلى منزله، فهو لا يستحقّ الاجرة لهذا العمل، لعدم كون الأمر داعياً إليه، لأنّه أراد أن يفعله بسبب النذر ولو لم يأمره زيد به، والمقام من هذا القبيل، لأنّ اللابديّة العقلية تكفي في الداعويّة إلى الإتيان بالمقدّمة، فليس الأمر المتعلّق بها داعياً إليها كي يوجب استحقاق العامل الاجرة عليها.

إن قلت: بين ما ذكرت من مسألة النذر وبين ما نحن فيه فرق واضح، فإنّ الإتيان بالمقدّمات في المقام بالأخرة ناشٍ من أمر الأمر بندي المقدّمة، لأنّه لو لم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٣

يكن لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بها لأجل ذهابها، بخلاف مسألة النذر، حيث إن وجوب حمل متاع زيد بسبب النذر لا علاقة بينه وبين أمر زيد به أصلاً.

قلت: لا- نسلم أن الإتيان بالمقدمة ناش من الأمر بذهابها إلّا فيما إذا ترتب عليها ذو المقدمة، حيث إنه يأتي بها لأجل التوصل بها إلى ذهاب الأمور به، والمفروض في المقام عدم الترتب، لأن العامل يأتي بها دون ذهابها فرضاً [٥٤٦].

نعم، يمكن أن يقال: الامور الثلاثة المتقدمة أعني مسألة الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الاجرة وإن لم تكن ثمرات للمسألة الاصولية في عرض ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله، إلّا أنّها ثمرات عملية في طوله، ويرتفع بها الإشكال المتقدم عنه، بمعنى أن القول بالملازمة في الاصول يقتضى استنباط وجوب كل واحدة من المقدمات في الفقه، وهو بنفسه وإن لم يكن ثمرة عملية، لتحقق اللابديّة العقلية ولو لم تجب شرعاً، إلّا أنّ هذه الامور الثلاثة تتفرع عليه، وهي ثمرات عملية. تأسيس الأصل في المسألة

تأسيس الأصل في المسألة

اعلم أنه لا- أصل في محلّ البحث في المسألة الاصولية، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذهابها وعدمها حكم عقلي، والأحكام العقلية ليست اموراً حادثه مسبوقة بالعدم، بل كانت من الأزل وتبقى إلى الأبد، فالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذهابها نفيًا وإثباتًا أزليّة وأبدية من دون أن تتوقف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٤

على حدوث طرفيها، فإنّ القائل بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدمتها يقول بها حتّى فيما إذا لم تكن الصلاة واجبة فعلياً، فلم يكن لنا زمان لم يحكم العقل فيه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، كي يصحّ أن يدعى القائل بالملازمة بحدوث هذا الحكم، والقائل بعدمها بعدم الحدوث، ويجرى الشاكّ فيه استصحاب العدم.

الأصل في المسألة الفقهيّة، وكلام صاحب الكفاية فيه

وأما المسألة الفقهيّة أعني نفس وجوب المقدمة فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى جريان الأصل فيها، لأنّ وجوب المقدمة يكون مسبوقة بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة غير مجعول [٥٤٧]، ولا- أثر آخر مجعول مترتب عليه، مدفوع بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات، إلّا أنّه مجعول بتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كافٍ في جريان الأصل.

والإشكال بأنّ الاصول العملية لا- تجرى إلّا إذا ترتب عليها ثمرة عملية، وهي مفقودة في المقام، لعدم ترتب أثر عملي على وجوب المقدمة وعدمه بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، مدفوع أيضاً بما عرفت من الثمرات العملية المترتبة عليه.

ولكن هاهنا إشكال مهمّ، وهو أن إجراء أصالة عدم وجوب المقدمة يقتضى الحكم بعدم وجوبها، فيحصل العلم بالتفكيك بين الوجوب النفسي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٥

المتعلق بذي المقدمة والوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة، والعلم المذكور ينافى احتمال الملازمة، فإذا فرض ثبوت احتمال الملازمة ثبت امتناع العلم بالتفكيك الحاصل من جريان الأصل، فيقتضى عدم جريانه.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ النزاع في مسألة مقدمه الواجب إنّما هو في الملازمة بين الوجوبين الواقعيين، والأصل

إنما يوجب العلم بالانفكاك ظاهراً وفي المرتبة الفعلية، وهو لا ينافي احتمال الملازمة بينهما واقعاً، وإنما ينافي احتمال الملازمة بينهما ظاهراً، نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لصح التمسك بذلك في إثبات بطلانها كما لا يخفى [٥٤٨].

وفي نسخة أخرى: لما صح التمسك بالأصل كما لا يخفى.

والمطابق لسياق عبارته إنما هو هذه النسخة الثانية، لأن الاستصحاب الذي هو من الاصول العملية لا يجرى إلّا عند الشك في الملازمة، كما هو المفروض أيضاً، والقائل بالملازمة يرى نفسه عالماً بها، وليس للجاهل بشيء أن يخاصم العالم به كما هو ظاهر، فلا يصح للشاك في الملازمة التمسك بأصالة عدم وجوب المقدمه لإبطال الملازمة المدعاة من قبل العالم بها، كما هو قضية النسخة الاولى، فالنسخة الصحيحة المطابقة للقواعد ولسياق عبارة المحقق الخراساني رحمه الله هي النسخة الثانية، أعنى قوله: «لما صح التمسك بالأصل».

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

ولكن ناقش في هذه النسخة أيضاً سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن قول القائل بالملازمة العالم بها لا يمكن أن يكون مانعاً من جريان الأصل عند الجاهل بها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٦

بيان ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

ولسيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله كلام يمكن به توجيه ذيل كلام المحقق الخراساني رحمه الله [٥٤٩] ودفع ما أورده عليه سيدنا الاستاذ الإمام رحمه الله، فإنه قال:

وجوب المقدمه على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل، حتى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذيها، وعلى هذا فتفكيكها غير ممكن، لا في الفعلية، ولا في غيرها من المراتب، فإذا كان وجوب ذى المقدمه فعلياً منجزاً فلا محاله كان وجوبها أيضاً فعلياً منجزاً بناءً على الملازمة، غاية الأمر أن الشاك في أصل الملازمة شاك في فعلية وجوبها من جهة الشك في أصل الملازمة، لكن هذا الشك لا يضر بفعليته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فالشاك في الملازمة أيضاً عالم بكون المقدمه واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، وعلى هذا فلا مجال لجريان استصحاب عدم في وجوب المقدمه التي علم بوجوب ذيها، فإن الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا يجرى في الموارد التي لا ينفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية، بل اللازم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط، كما في باب الأموال والأعراض والنفوس، فإننا نعلم أن الحكم الواقعي في هذه الموارد - على فرض ثبوته - فعلي لا - يأبى فعليته شيء، لأهميته ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع في تلك الموارد.

ففي ما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذى المقدمه نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٧

بالنسبة إليه مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعلية وجوبها على فرض ثبوت الملازمة أيضاً [٥٥٠]، إنتهى.

هذا ما أفاده آية الله البروجردى رحمه الله على ما في تقارير بحثه الشريف.

وحاصله: أن الاصول العمليّة لا تجرى إلّا عند العلم بعدم فعليّة الحكم الواقعي المجهول على أيّ تقدير من التقادير، ألا ترى أنّا نجرى أصالة الحليّة في شرب التن، لأننا نعلم أن حرمة الواقعة على فرض تحقّقها لا تكون فعليّة علينا أصلاً. والمقام ليس كذلك، لأنّ الجاهل بالملازمة الذي يريد أن يجري استصحاب عدم وجوب المقدّمه عالم بأمرين: أحدهما تنجيزي، وهو الوجوب الفعلي المتعلّق بندي المقدّمه، والآخر تعلّقي، وهو الوجوب الفعلي المتعلّق بالمقدّمه لو كانت الملازمة متحقّقة بينهما، فنحن وإن كنا جاهلين بالملازمة، إلّا أنّنا نعلم بفعليّة وجوب المقدّمه على تقدير تحقّقها واقعاً. وهذا كلام دقيق لطيف مانع من ورود ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

البحث حول أدلّة القائلين بالملازمة

وهي امور: في البحث عن أدلّة القائلين بالملازمة

كلام صاحب الكفاية في المسألة

الأول: ما استدللّ به المحقّق الخراساني رحمه الله من شهادة الوجدان عليها، فإنّه قال: قد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، وما أتى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٨

منهم بواحد خالٍ عن الخلل، والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث إنّه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً [٥٥١]، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشّحت منها إرادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمه له كما لا يخفى. ويؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريّة في الشرعيّات والعرفيات، لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمه أمر غيري إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه ومناطه [٥٥٢]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما استدللّ به صاحب الكفاية رحمه الله لإثبات الملازمة

وفيه: منع شهادة الوجدان على الملازمة.

وأما جعل المقدّمات في قالب الطلب، بأن يقال: «ادخل السوق واشتر اللحم» فالأمر المتعلّق بها في العرفيات وإن كان مولويّاً، لعدم جهل العبد بمقدّميّة دخول السوق لا شراء اللحم كي يكون إرشاداً إليها، إلّا أنّه يدلّ على إمكان تعلّق الأمر المولوي بجميع المقدّمات أو بعضها، لا على لزومه الذي يدّعيه القائل بالملازمة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٣٩٩

والأوامر الغيريّة في الشرعيّات إرشاديّة، فلا تأييد فيها للوجدان، توضيح ذلك: أنّ النواهي المتعلّقة بالمعاملات مثل «لا تبع ما ليس عندك» و «نهى النبي عن بيع الغرر» [٥٥٣] إرشاد إلى فسادها، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله [٥٥٤]، وليست بأحكام تكليفيّة مولويّة، والأوامر والنواهي المتعلّقة بالعبادات على قسمين:

- ١- ما يتعلّق بمجموع العبادة، ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٥٥٥] و «دعى الصلاة أيام اقرائك» [٥٥٦] وهو مولوي تكليفي يفيد الوجوب والحرمة.
- ٢- ما يتعلّق بخصوصيّة من خصوصياتها، مثل «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» [٥٥٧] و «لا- تصلّ في النجس» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ حَيَاءٌ فَأَحَدُ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» [٥٥٨].

والظاهر أن هذا القسم من الأوامر والنواهي إرشاد إلى الشرطيّة والمانعيّة، والشرائط والموانع الشرعيّة ليست معلومة عند المكلف كالتكوينيّة لكي لا يصحّ تعلق الأمر والنهي الإرشاديين بها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٠

على أن عدم ظهورها في المولويّة يكفي في إنكار الملازمة وإن لم تكن ظاهرة في الإرشاديّة، لأنّ إقامة الدليل على مدعى الملازمة، وأما منكرها فيكفيه عدم قيام دليل عليها.

والحاصل: أن الوجدان كالتبادر أمر قائم بالنفس لا يمكن إثباته أو نفيه بدليل. نعم، يمكن تأييده أحياناً ببعض الامور، ونحن ننكر شهادة الوجدان على الملازمة، وقد عرفت عدم تماميّة الأمرين الذين تمسك بهما المحقق الخراساني رحمه الله لتأييده.

الثاني: استدلال بعضهم لإثبات الملازمة بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة، ولأجل ذلك لا يمكن تعلق الإرادة التشريعيّة باجتماع الضدين أو النقيضين كما لا يمكن تعلق الإرادة التكوينيّة باجتماعهما.

والفاعل المريد شيئاً في التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته، ولازم ذلك أن الإرادة الآمرية المتعلّقة بفعل تستلزم إرادة اخرى متعلّقة بمقدّماته.

وفيه: أن البرهان لم يقم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق بينهما: أن تعلق الإرادة بالمقدّمات من الفاعل المريد إنّما هو لأجل أنّه يرى أن الوصول إلى المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل إلّا بإيجاد مقدّماته، فلا محالة يريد مستقلاً بعد تماميّة مقدّماته، وأما الأمر فالذي يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان واف، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمثله، وأمّا إرادة المقدّمات فلا- موجب لها بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل: أن الفرق بين الفاعل والآمر أنّه لا مناص في الأوّل عن تعدّد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠١

الإرادة، لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمتها، فلا محالة تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجد بنفسه، وأما الأمر فيكفي في حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به وبعث نحوه، والمفروض أن مقدّمات المطلوب غير خفيّة على المأمور، وعقله يرشده إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لآي ملاك تنقذ إرادة اخرى متعلّقة بالبعث إلى المقدّمات؟

على أن إرادة البعث لا بدّ لها من مبادٍ موجودة في نفس المولى الباعث، ومنها التصديق بفائدة المراد، وهو موجود في إرادة البعث إلى ذي المقدّمه، لأنّ فائدة البعث إليه هي التوضيل إلى المبعوث إليه، وأمّا البعث إلى المقدّمات فلا- فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فلا تتوفّر مبادئ إرادته.

والحاصل: أن تعلق الإرادة التشريعيّة المولويّة بالمقدّمه بعد لا بدّيّتها العقليّة لغو لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: فكيف انقذت الإرادة التشريعيّة المولويّة بدخول السوق في قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم»؟

قلت: قولنا بكون الأمر في المثال مولويّاً إنّما هو بلحاظ وحدة السياق، حيث إنّ الأمر باشتراء اللحم يكون مولويّاً قطعاً، وإلّا فالأمر بدخول السوق مع قطع النظر عن السياق إرشاديّ.

إن قلت: كونه إرشاديّاً أيضاً يستلزم اللغويّة كما أشرت إليه، لأنّ العبد عالم بكون دخول السوق مقدّمه لا اشتراء اللحم، فما معنى الإرشاد إلى المعلوم؟!

قلت: الإرشاد إلى حكم العقل تارةً يكون لأجل جهل المخاطب بموضوع حكم العقل، واخرى لأجل التذكر، والأمر بدخول السوق في المثال المتقدم من هذا القبيل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٢

ما أفاده الحسن البصرى لإثبات الملازمة

الثالث: استدلال أبو الحسن البصرى على الملازمة بما هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات كما قال صاحب الكفاية. وهو أنه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فيكون الموضوع مثلاً كالوقت في كونه شرطاً لوجوب الصلاة ووجودها كليهما [٥٥٩].

ولابد لنا قبل المناقشة فيه من ذكر إصلاحين له - تبعاً للمحقق الخراساني رحمه الله - لكي لا يكون بديهي البطلان:

١- أنه لا بد من أن يراد بقوله: «لجاء تركها» في الشرطية الاولى عدم المنع الشرعي، لا الإباحة ولا الجواز بالمعنى الأعم، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، ضرورة أن عدم وجوب شيء لا يستلزم إباحته الشرعية، إذ يمكن أن يكون حينئذٍ محكوماً بحكم آخر غيرهما، أو لا- يكون فيه حكم شرعي أصلاً، ولا- يستلزم أيضاً جواز تركها بالمعنى الأعم، ضرورة أن الجواز بالمعنى الأعم إذا تعلّق بالفعل يكون أعم من الوجوب والندب والإباحة والكرهية، وإذا تعلّق بتركه يكون أعم من الحرمة والندب والإباحة والكرهية، مع أن المقدمه يمكن أن تكون خالية من جميع الأحكام الشرعية التكليفية، فإن أحد المتلازمين مثلاً لو كان واجباً لا يستلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً كذلك أو محكوماً بحكم آخر. نعم، لا يمكن أن يكون حراماً، لأنه تكليف بما لا يطاق، وأما خلوه عن جميع الأحكام فلا منع فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٣

فعلى هذا يمكن أن تكون المقدمه مع كونها غير واجبه خالية عن سائر الأحكام الشرعية أيضاً.

والحاصل: أن المراد بجواز الترك في الشرطية الاولى عدم المنع الشرعي.

٢- أنه لا بد من أن يراد بقوله: «حينئذٍ» حين إذ تركت المقدمه عن جواز، لا حين جاز تركها، وإلا فبمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية، ضرورة أن وجوب شيء لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرد جواز ترك مقدمتها، بل المستلزم لذلك إنما هو نفس تركها، حيث إنه لا يقدر حينئذٍ على الإتيان بذيها.

نقد كلام أبي الحسن البصرى في المقام

ولابد قبل المناقشة في كلام أبي الحسن البصرى من تقديم أمر وجداني، وهو أن العقل كما يحكم بوجوب إطاعة المولى، فلو خالف العبد أمره يتحقق العصيان ويستحق بذلك العقوبة والنيران، فكذلك يحكم بلزوم إتيان مقدمه الواجب، فلو تركها يتحقق العصيان بالنسبة إلى ذي المقدمه ويستحق العقوبة.

هذا أمر يشهد به الوجدان وما خالف فيه أحد، حتى من أنكر الملازمة في المقام.

إذا عرفت هذا فنقول:

إن أراد أبو الحسن البصرى من جواز الترك في الشرطية الاولى عدم المنع منه شرعاً فقط - كما هو الحق - فهو لا يستلزم صدق إحدى الشرطيتين الأخيرتين، لكي يلزم منه أحد المحذورين، لأننا نختار بقاء الواجب على وجوبه، وهو لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرد ترك مقدمته، لأن تركها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٤

وإن لم يكن ممنوعاً شرعاً، إلا أنه كان ممنوعاً عقلاً، لما فيه من العصيان المستتبع للعقاب، وبالجملة: إن الواجب باقٍ على وجوبه ولو تركت مقدّمته، لكن يتحقّق العصيان حينئذٍ، لكونه متمكناً من الإطاعة والإتيان به، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها.

وإن أراد به عدم المنع الشرعي والعقلي كليهما يلزم أحد المحذورين، إلّا أنّ الملازمة على هذا في الشرطيّة الاولى ممنوعه، بداهة أنّه لو لم تجب المقدّمة شرعاً لا يلزم منه أن يكون تركها جائزاً شرعاً وعقلاً، بل يلزم منه جواز تركها شرعاً فقط، وإن كانت واجبة عقلاً، وهذا واضح.

وبالجملة: إذا اريد من جواز الترك في الشرطيّة الاولى خصوص الجواز الشرعي نمنع صدق اولى الشرطيتين الأخيرتين، وهي «إن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق» ولو اريد منه الأعم من الجواز الشرعي والعقلي نمنع الشرطيّة الاولى، وهي «لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها» ضرورة أنّ عدم الوجوب شرعاً يستلزم جواز الترك شرعاً فقط، لا شرعاً وعقلاً. والحاصل: أنّه لا دليل للقول بالملازمة، لأنّ عمده أدلته هي الامور الثلاثة المتقدّمة، وقد عرفت بطلانها.

ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله لإثبات عدم الملازمة

بل أقام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره برهاناً على عدمها.

وهو أنّ القائلين بتحقيقها إن أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعلين، بمعنى أنّ المولى إذا بعث إلى شيء يجب عليه البعث مستقلاً إلى مقدّماته، فالعقل والوجدان يكذبانها، ضرورة أنّ المولى وإن كان يتمكّن من إيجاب المقدّمة عند إيجاب ذبيها، إلّا أنّ العقل والوجدان يحكمان بعدم لزوم إيجابها عليه عند

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٥

إيجابه، بل له أن يوجب ذا المقدّمة ويحيل إتيان المقدّمة إلى لا بدّيّتها العقليّة، بل البعث إليها لغو بعد حكم العقل بلزوم إتيانها [٥٦٠]. ولو أرادوا بها العينيّة، بمعنى أنّ البعث الفعلي إلى الواجب بعينه بعث فعلي نحو المقدّمات أيضاً، فهو أوضح فساداً، لأنّه - مضافاً إلى كونه خلاف حكم الوجدان والعقل، لأنّ الأمر لا يمكن أن يكون بعثاً إلّا إلى متعلّقه - مخالف للأدبيّات أيضاً، ضرورة أنّ قوله: «كن على السطح» له مادّة وهيئة، مادّته هي الكون على السطح، وهيئته دالّة على وجوب هذه المادّة، وأما وجوب نصب السّلم الذي هو مقدّمة للكون على السطح فلا أثر له فيه أصلاً كما لا يخفى.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلي إلى المقدّمات من قبيل لوازم الماهيّة بالنسبة إلى البعث الفعلي إلى ذبيها، ففيه أوّلًا: أنّه لو كان كذلك لما شكّ في وجوب المقدّمة أحد، كما لا يشكّ أحد في زوجيّة الأربعة، وثانيًا: أنّه مستلزم لأن يكون تصوّر وجوب ذى المقدّمة كافياً في تصوّر وجوبها، كما أنّ تصوّر الأربعة مستلزم لتصوّر الزوجيّة، مع أنّ الأمر في المقام ليس كذلك، بل قد يكون المولى عند تصوّر البعث إلى ذى المقدّمة وإرادته غافلاً عن المقدّمة فضلاً عن البعث إليها.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلي إلى المقدّمة من قبيل لوازم الوجود بالنسبة إلى البعث الفعلي إلى ذبيها، وبعبارة اخرى: إيجاب ذى المقدّمة علّة لإيجابها، ففيه: أنّ المولى عند البعث إلى ذى المقدّمة قد يكون غافلاً عن المقدّمة كما تقدّم، فكيف يمكن صدور بعث قهرى من المولى متعلّق بالمقدّمة عند إيجاب ذبيها؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٦

على أنّا نعلم خارجاً أنّه أمر بكثير من الأشياء دون مقدّماتها.

إن قلت: لعلّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات لم تصل إلينا.

قلت: هذا الاحتمال وإن كان جارياً في الشرعيات، إلا أنه لا يجرى في أوامر الموالى العرفية، ضرورة أننا نجد أنهم يأمرون بأشياء ولا يأمرون بمقدماتها.

هذا كله فيما إذا أرادوا الملازمة بين الوجوبين الفعلين.

وأما إن أرادوا الملازمة بين الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه والوجوب التقديرى المتعلق بالمقدمه بمعنى أن المولى إذا التفت فى المستقبل إليها يبعث إليها، ففيه: أن الملازمة من مقوله الإضافة، فلا يعقل أن يكون أحد طرفيها فعلياً والطرف الآخر تقديرياً، لأن المتضايقين متكافئان وجوداً وعدمًا وقوةً وفعلاً.

هذا كله على تقدير أن يكون مرادهم الملازمة بين الوجوبين.

وأما إن أرادوا الملازمة بين الإرادتين الفعليتين - أعنى الإرادة المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدمه والإرادة المتعلقة بالبعث إلى المقدمه - فإن أرادوا بالملازمة العلية، بمعنى أن الإرادة المتعلقة بالبعث إليها متولدة ومرتشحة قهراً عن الإرادة المتعلقة بالبعث إليه، ففيه: ما عرفت كراراً من عدم إمكان تحقق إرادة بدون تحقق مبادئها، من تصور المراد والتصديق بفائدته وغيرها.

وإن أرادوا العلية، بمعنى أن إرادة البعث إلى ذى المقدمه علة لأن تحقق فى نفس المولى إرادة البعث إلى المقدمه مسبوقةً بمبادئها، وبعبارة اخرى: إرادة إيجابه يوجب تصور إيجاب مقدمته والتصديق بفائدته وسائر المبادئ التى تتحقق عقبيها الإرادة، ففيه: أن إيجاب المقدمه لا فائدة فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فأين التصديق بفائدته؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٧

وإن أرادوا الملازمة بين الإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدمه والإرادة التقديرية المتعلقة بالبعث إلى المقدمه ففيه: ما عرفت آنفاً من أن الملازمة من مقوله الإضافة، فلا يمكن أن يكون أحد طرفيها فعلياً والطرف الآخر تقديرياً [٥٦١].

هذا ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مع توضيح منا.

والحاصل: أن الملازمة مقطوعة العدم، لما عرفت من بطلان الأدلة التى اقيمت عليها، ومن هذا البرهان الذى أقامه الإمام قدس سره لإثبات عدمها.

التفصيل بين السبب وغيره

ثم إنه فصل بعضهم بين السبب [٥٦٢] وغيره، فقال بتحقق الملازمة بين ذى المقدمه وسببه، دون غيره من أجزاء العلة، كالمقتضى والشرط وعدم المانع.

واستدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه [٥٦٣].

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره

ولا يخفى ما فيه من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الأمر النفسى إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب، فلا يكون دليلاً على التفصيل فى الأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٨

الغبرى بأنه متعلق بمقدمه دون اخرى كما هو المدعى.

على أن فساده واضح، ضرورة أن المسبب مقدور للمكلف، وهو متمكن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيد من القدرة،

كانت بلا- واسطة أو معها، لأنّ الحاكم على لزوم كون المكلف به مقدوراً هو العقل، وهو لا يقضى بأكثر من مطلق القدرة كما لا يخفى.

التفصيل بين الشرائط الشرعية وغيرها

وفصل بعضهم بين الشرط الشرعي وغيره من العقلي والعملي، فقال بالملازمة في الأوّل دون الثاني. واستدلّ على وجوب الشرط الشرعي بأنّه لو لا وجوبه [٥٦٤] شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً [٥٦٥].

نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

وفيه: أنّه إن أراد عدم كونه شرطاً في الواقع وبحسب مقام الثبوت لو لا وجوبه، فهو مستلزم للدور، ضرورة أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمقدمات إلّا بملاك المقدميّة، فهو يتوقّف عليها، فلو كانت المقدميّة أيضاً متوقّفة على الوجوب لكان دوراً مصرّحاً كما لا يخفى. ولو أراد أنّ الشرطيّة متوقّفة في مقام الإثبات على الوجوب، يعني «لو لا وجوبه شرعاً لما كان لنا طريق إلى استكشاف شرطيته» ففيه أوّلًا: أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٠٩

مقدمته بعد إحراز مقدميتها، وهذا الدليل يفيد أنّه لا طريق لنا إلى استكشاف المقدميّة إلّا بتعلّق الوجوب الغيري بها.

وثانيًا: أنّا نمنع انحصار الطريق إلى الشرطيّة في الوجوب الغيري، إذ يمكن استكشافها من الأوامر الإرشاديّة، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ [٥٦٦]...» [٥٦٧]، أو من الأوامر النفسيّة المتعلّقة بذى المقدمّة متقيّدًا بشرطه، نحو «صلّ مع الطهارة»، والشرط على هذا لا يكون واجباً غيريّاً ولا نفسيّاً، أمّا عدم وجوبه الغيري فواضح، وأمّا عدم وجوبه النفسى فلا لأنّ الأمر إذا تعلّق بمقيّد فالتقيّد وإن كان داخلياً إلّا أنّ نفس القيد يكون خارجاً عن دائرة المتعلّق.

بل يمكن استكشاف الشرطيّة من دليل لا يتضمّن الأمر أصلاً، نحو «لا صلاة إلّا بطهور» [٥٦٨].

وثالثًا: سلّمنا أنّ الطريق إلى الشرطيّة منحصر في الوجوب الغيري، لكنّ الكلام في كيفيّة استكشاف كون الأمر غيريّاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالوضوء مثلاً إمّا أن يكون بعبارة «توضّأ» أو بعبارة «توضّأ للصلاة»، والأوّل ظاهر في النفسيّة، والثاني في الإرشاد إلى الشرطيّة، فأين الأمر الغيري المولوي، كي نستكشف منه الشرطيّة؟

فلا طريق لنا إلى استكشاف كون الأمر غيريّاً إلّا بعد إحراز شرطية متعلّقه، فتوقّف العلم بالشرطيّة على الأمر الغيري يستلزم الدور. هذا تمام الكلام في مقدّمه الواجب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٠

القول في مقدّمه المستحبّ

وجميع ما تقدّم من المباحث يجرى في مقدّمه المستحبّ أيضاً، فكلّ من قال بالملازمة بين الوجوبين هناك يقول بالملازمة بين الاستحبابين هنا، وكلّ من قال هناك باللابديّة العقلية فقط وأنكر الملازمة يقول هاهنا أيضاً بالرجحان العقلي فقط وينكر الملازمة بين الاستحبابين.

ولا يتوهم أنّ الوضوء مثلاً واجب للصلاة المستحبّة، كما هو واجب للواجبة، لكونه شرطاً لازماً لكلّيهما، ضرورة أنّ الصلاة سواء كانت واجبة أو مستحبّة لاتقع صحيحةً إلّا إذا كانت مع الطهارة.

فإنّ هذا الوجوب وجوب شرطي، لا مولوي تكليفي، وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «يجب الوضوء للصلاة ولو كانت مستحبة» معناه أنّه شرط لها، وأمّا حكمه فهو الاستحباب الشرعي الغيري بناءً على الملازمة، والرجحان العقلي بناءً على عدمها.

القول في مقدّمة الحرام

- وفي مقدّمة الحرام خمسة أقوال: في مقدّمة الحرام
- ١- ثبوت الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدّمته مطلقاً،
 - ٢- عدم ثبوتها مطلقاً،
 - ٣- التفصيل بين العلة التامة في الأفعال التوليدية، وبين غيرها، من أجزاء العلة مطلقاً والعلّة التامة من الأفعال غير التوليدية،
 - ٤- التفصيل بين المقدّمة الموصلة وغيرها،
 - ٥- التفصيل بين ما قصد به التوصل إلى الحرام وغيره.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١١

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

والمحقّق الخراساني رحمه الله مع ذهابه في مقدّمة الواجب إلى تحقّق الملازمة مطلقاً ذهب هاهنا إلى القول الثالث، وهو تحقّق الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة علته التامة في خصوص الأفعال التسببية، وعدم تحقّقها بينهما فيما إذا كانت المقدّمة جزءاً للعلّة أو علّة تامة لغير الأفعال التوليدية.

وفرق بين المسألتين [٥٦٩] بأنّ المطلوب في الواجب إنّما هو وجود الفعل، وهو يتوقّف على كلّ واحدة من مقدّماته، بحيث لو تركت إحداها لم يتحقّق المطلوب، فوجوب شيء يستلزم وجوب كلّ واحدة من مقدّماته، بخلاف الحرام الذي يكون المطلوب فيه ترك الفعل، فإنّ الترك يتحقّق بترك إحدى المقدّمات، فلو أتى بجميع مقدّمات الحرام سوى واحدة منها لتحقّق المطلوب، وهو ترك الحرام، فلا ملازمة إلّا بين حرمة الشيء وحرمة علته التامة في خصوص الأفعال التوليدية التي [٥٧٠] يتحقّق الحرام قهراً عقبيها، كالإحراق الحاصل قهراً عقيب إلقاء الشيء في النار من دون دخل إرادة الملقى في الإحراق.

إن قلت: ما من فعل إلّو له علّة تامة توجب تحقّقه، فلماذا خصّصت الحرمة بالعلّة التامة في خصوص الأفعال التوليدية؟ قلت: نعم، ولكنّ الجزء الأخير للعلّة التامة في غيرها إنّما هو إرادة الفاعل، وهي لا تكاد تتّصف بالحرمة، لكونها غير اختيارية، والتكليف لا يتعلّق إلّا بمقدور [٥٧١].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٢

نقد كلام صاحب الكفاية في مقدّمة الحرام

ويرد عليه أوّلاً: أنا لا نسلّم عدم اختيارية الإرادة كما قلنا كراراً، وإلّا امتنع اعتبار قصد القربة بل اعتبار أصل التية [٥٧٢] في العبادات شرعاً أو عقلاً.

مناقشة الإمام الخميني في كلام صاحب الكفاية

وثانياً: ما أورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو أنّ الإرادة ليست هي الجزء الأخير للعلّة التامة لا في الأفعال التوليدية ولا في غيرها، أمّا في الأفعال التوليدية فهو واضح، وصاحب الكفاية رحمه الله أيضاً معترف به، وأمّا في غيرها فلا من يشرب الماء مثلاً يتقدح في نفسه أولاً إرادة شرب الماء، ثم يأتي بمقدّماته، من تقريب الكأس إلى فمه وصب الماء فيه وتحريك الأعضاء الخاصية بالبلع، فيتحقّق الشرب عقبيها قهراً، فالإرادة تتحقّق قبل سائر المقدمات لا بعدها، كيف والإرادة المتعلقة بالمقدمات تابعة للإرادة المتعلقة بذاتها؟!

فالفاعل يريد الفعل أولاً، ثم يريد مقدّماته ثانياً، ثم يأتي بها ثالثاً، فيتحقّق الفعل قهراً، ولا فرق في ذلك بين الأفعال التوليدية وغيرها، فكما أنّ إرادة إحراق شيء تنقدح في نفس الفاعل أولاً ثم إرادة إلقاءه في النار، ثم يلقيه فيها، فيتربّب عليه الإحراق، كذلك إرادة شرب الماء تنقدح في نفسه أولاً ثم إرادة مقدّماته، ثم يأتي بالمقدمات التي آخرها تحريك الأعضاء الخاصة بالبلع، فيقع شرب الماء، فكما أنّ الإلقاء في النار هو الجزء الأخير للعلّة في مسألة الإحراق، فكذلك تحريك الأعضاء الخاصة بالبلع هو الجزء الأخير لها في أصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٣

مسألة شرب الماء لا إرادة الشرب.

إن قلت: نعم، ولكن نفس تحريك الأعضاء الخاصة بالبلع لا يتحقّق إلّا عن إرادة واختيار.

قلت: نعم، ولكن الإرادة التي فرضت الجزء الأخير من العلّة في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله هي إرادة نفس الفعل لا- إرادة مقدّماته، ولا- فرق في ذلك بين الأفعال التوليدية وغيرها، فإنّ الإنسان كما يريد أولاً الإحراق ثم يأتي بمقدّماته، كذلك يريد أولاً شرب الماء ثم يأتي بمقدّماته.

على أنّه لا فرق بين الأفعال التوليدية وغيرها في صدور الجزء الأخير من علّتهما التامة عن إرادة واختيار، فإنّ الإلقاء في النار- في مثال الإحراق- يتحقّق عن إرادة، كما أنّ تحريك الأعضاء الخاصية بالبلع- في مثال شرب الماء- يتحقّق كذلك، فلا فرق بين هذين النوعين من الأفعال في محلّ النزاع أصلاً، فلو قيل بحرمة العلّة التامة في الأفعال التوليدية، فلا بدّ من القول بها في غيرها أيضاً، ولا يصحّ التفصيل بين النوعين من الأفعال [٥٧٣].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو دقيق متين، إلّا فيما إذا تعلّقت الإرادة بشيء يتحقّق عقبيها من دون توسط أيّة مقدّمة، كحركة الأعضاء والجوارح، فإرادة حركة اليد مثلاً علّة تامة لها، بحيث تحصل حركتها عقيب إرادتها من دون أن تحتاج إلى شيء آخر.

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في مقدّمة الحرام

قال المحقّق الحائري رحمه الله في الدرر: إنّ العناوين المحرّمة على ضربين: أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٤

المبغوضيّة، وإن كان له دخل في استحقاق العقاب، إذ لا- عقاب إلّا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثاني: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأوّل علّة الحرام هي المقدمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة، بل هي علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثاني تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامة.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة [٥٧٤] الشيء وكراهة العلّة التامة له من دون سائر المقدمات، كما إذا راجعنا الوجدان في طرف إرادة الشيء نجد الملازمة بينها وبين إرادة كلّ واحدة من مقدّماته، وليس في هذا الباب دليل أمتن وأسدّ منه، وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقى من المناقشة.

وعلى هذا ففي القسم الأول [٥٧٥] إن كانت العلة التامة مركبة من امور، يتصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرمة، إلا إذا وجد باقي الأجزاء وانحصر اختيار المكلف في واحدة منها، فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعذر الباقي، فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي وانحصر اختيار المكلف في واحد معين يجب تركه معيناً، وأمّا القسم الثاني - أعني فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادة محرماً - فلا يتصف الأجزاء الخارجيّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٥

بالحرمة، لأنّ العلة التامة للحرام هي المجموع المركّب منها ومن الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة، لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدمات الخارجيّة [٥٧٦].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخميني رحمه الله فيه وجوابها

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ الإرادة في القسم الثاني دخيلة في متعلّق الحرمة، حيث إنّ الحرام النفسى هو الفعل الصادر عن الإرادة، فهي محرّمة بالحرمة النفسية، وليست في رديف المقدمات. وفيه: أنّ المحقّق الحائري رحمه الله جعل الإرادة قيّداً لمتعلّق الحرمة النفسية لا جزءاً له، فهي خارجة عن المتعلّق وإن كان التقيّد بها داخلياً.

بيان الحقّ في مسألة مقدّمة الحرام

وبعدما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته مطلقاً، فالحقّ هاهنا أيضاً عدم الملازمة بين حرمة وحرمتها كذلك [٥٧٧].

وأما بناءً على الملازمة فالحقّ هو حرمة الجزء الأخير من العلة التامة فيما إذا كانت مركبة من الإرادة والمقدمات الخارجيّة، وحرمة الإرادة [٥٧٨] فيما إذا كانت هي العلة التامة لتحقق الحرام، كما إذا كان الحرام حركة العضلات التي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٦

تتحقّق بمجرد إرادتها.

هذا تمام الكلام في مقدّمة الحرام، وبه تمّ جميع مباحث مقدّمة الواجب.

والحمد لله ربّ العالمين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٧

الفصل الخامس في مسألة الضدّ

إشارة

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضى النهي عن ضده أم لا؟ وتحقيق الحال يستدعى تقديم امور:

الأول: في كون المسألة اصولية

قال المحقق النائيني رحمه الله: لا إشكال في أن المسألة من مسائل الاصول؛ لأنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط [٥٧٩]. وهو صحيح إن لم يرد حصرها في الاصول، ضرورة أنّها مع كونها مسألة اصولية من مسائل اللغة أيضاً، حيث إن اللغويين يبحثون عن مفاد الهيئة كما يبحثون عن مفاد المادة، فمن شأنهم أن يتكلموا في مفاد هيئة «افعل» من حيث اقتضائها النهي عن الضدّ. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤١٩

الثاني: في كونها عقلية

قال المحقق النائيني أيضاً: ليست المسألة من المباحث اللفظية؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظي واللفظي المستكشف من الإجماع ونحوه، بل هي من المباحث العقلية، وليست من المستقلات العقلية، بل هي من الملازمات - على ما تقدّم شرح ذلك في أوّل البحث عن وجوب المقدمه - وذكرها في المباحث اللفظية لكون الغالب في الأوامر كونها لفظية [٥٨٠]، إنتهى. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢١
في مسألة الضدّ

الثالث: في بيان المراد من كلمتي «الاقضاء» و «الضد» في المقام

إشارة

ذهب المحقق النائيني رحمه الله تبعاً لأستاذه صاحب الكفاية رحمه الله إلى أنّ الاقضاء في العنوان أعمّ من كونه على نحو العينية، أو التضمّن، أو الالتزام؛ لأنّ لكلّ وجهاً بل قائلاً، كما أنّ المراد من الضدّ ليس خصوص الأمر الوجودي، وإن كان الظاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل للنقيض وللأمر الوجودي [٥٨١].

نقد كلام المحققين النائيني والخراساني رحمهما الله

ويرد على المحقق النائيني رحمه الله أنّ هذا ينافي ما تقدّم منه في المقدمه الثانيه من كون المسألة عقلية، ضرورة أنّ الدلالات الثلاث من شؤون اللفظ لا العقل.

وها هنا إشكال آخر يرد عليه وعلى صاحب الكفاية كليهما، وهو أنّ الاقضاء عبارة عن تأثير شيء في شيء آخر وكونه سبباً له، ففي معناه الحقيقي خصوصيتان:

إحداهما: كون المقتضى - بالكسر - مغايراً للمقتضى - بالفتح -،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٢

والاخرى: كونه علّة له مؤثراً فيه.

ولا يخفى أنّ الاقضاء في المقام ليس بمعناه الحقيقي؛ لأنّ الإيجاب والتحریم أمران اعتباريان، فلا يكون أحدهما علّة مؤثرة في الآخر؛ لاختصاص التأثير والتأثر بالامور الحقيقية، فلا بدّ من أن يكون استعماله بنحو المجاز، ولا يصحّ استعماله مجازاً إلا إذا كان المقتضى مغايراً للمقتضى بعد عدم تحقّق خصوصيته الاخرى أعني التأثير والعليّة، فإنّ المجاز - بناءً على ما تقدّم من أنّ الحقّ هو الذي اختاره الإمام رحمه الله تبعاً لأستاذه المحقق الاصفهاني «صاحب كتاب وقاية الأذهان» رحمه الله - عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي

بإدعاء أن المورد فرد منه، ولا يصح هذا الادعاء فيما إذا كان المراد فاقداً لجميع خصوصيات الموضوع له.

وكذا الحال بناءً على المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ضرورة أنهم أيضاً لا يجوزون استعماله في أي شيء ولو لم يكن بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة.

فلمّا لم يكن بين المقتضى والمقتضى في المقام عليّية ومعلولية فلو لم يكونا متغايرين أيضاً لم يكن مصححاً للاستعمال المجازي، لفقدان كلتا الخصوصيتين المعبرتين في المعنى الحقيقي.

فلا- يصح أن يكون الاقتضاء في عنوان البحث أعم من الدلالات الثلاث؛ لأنّ في العيية والجزئية فقدان المغايرة بين المقتضى والمقتضى [٥٨٢]، فلا بدّ من أن يكون مختصاً بالدلالة الالتزامية.

والقول بالعيية والجزئية مع قطع النظر عن عنوان «الاقتضاء» أيضاً واضح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٣

البطلان، فإنّ تغاير مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع مفهوم حرمة الصلاة أمرٌ بديهي، وكذا تغايره مع مفهوم حرمة ترك الإزالة، ضرورة أنّه لا يخطر بالبال عند سماع «أزل النجاسة عن المسجد» حرمة الصلاة، ولا حرمة ترك الإزالة، فالقول بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده الخاص أو العام ضرورى البطلان، وكذا القول بأنّ النهى عن الضدّ الخاص جزء من الأمر بالشىء، لوضوح أنّ حرمة الصلاة ليست بعض مفهوم وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وأمّا النهى عن الضدّ العام فهو وإن كان جزءاً من الأمر بالشىء بناءً على كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترك، إلّا أنّه خلاف التحقيق، فإنّك قد عرفت أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو البعث والتحرّيك الاعتباري [٥٨٣]، على أنّه وإن كان يصحّ الجزئية بالنسبة إلى النهى عن الضدّ العام، إلّا أنّه لا يصحّها مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى النهى عن الضدّ الخاص.

فلا بدّ من تخصيص النزاع بصورة الالتزام، لأنّ تعميمه بحيث يشمل المطابقة والتضمّن، يستلزم كون النزاع في أمر ضرورى البطلان، وهو لا يليق بحال العلماء المحقّقين.

ولو أبيت إلامن التعميم بغمض العين عن وضوح بطلان المطابقة والتضمّن فلا بدّ من تبديل كلمة «الاقتضاء» في عنوان البحث بكلمة «الدلالة» ونحوها، بأن يقال: «الأمر بالشىء هل يدلّ على النهى عن ضده أم لا؟» لما عرفت من عدم إمكان تصحيح كلمة «الاقتضاء» بالنسبة إلى العيية والجزئية ولو بنحو المجازية، بخلاف كلمة «الدلالة» التي تعمّ الدلالات الثلاث.

بل لا بدّ من تبديل «الاقتضاء» بمثل «الكشف» أو «الدلالة» أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٤

«الاستلزام» حتّى في الالتزام، لأنّ استعمال كلمة «يقتضى» وإن كان صحيحاً فيه بنحو المجازية، إلّا أنّ هذا البحث يشتمل على مطالب علمية كثيرة دقيقة، ويتدبّر عليه ثمرات كثيرة فقهية، ولا- يناسب تفهيم هذه المسألة بعنوان مجازي، كما لا يجوز استعمال الصيغ المتضمّنة للألفاظ المجازية في المعاملات التي منها النكاح، لأهميتها، فلا بدّ من أن يقال في عنوان البحث «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده؟» ونحو ذلك، كي يكون استعمال الألفاظ بنحو الحقيقة في هذه المسألة.

إن قلت: يمكن أن يراد من كلمة «يقتضى» أيضاً معناه الحقيقي، لتحقق الخصوصيتين المعبرتين في معناه في المقام، أمّا المغايرة بين المقتضى والمقتضى - وهما الأمر بالشىء والنهى عن ضده - فظاهرة على الالتزام، وأمّا تأثير المقتضى في المقتضى فيمكن القول بتحقيقه أيضاً في المقام؛ لأنّ عدم الضدّ مقدّمه لفعل المأمور به بناءً على الاقتضاء [٥٨٤]، فوجوبه معلول لوجوبه بناءً على القول بالمالزمة في باب مقدّمه الواجب، فالبحث يرجع إلى أنّ وجوب الشىء هل يكون علّة لوجوب ترك ضده، فيحرم فعله أم لا [٥٨٥]؟ فلا إشكال في استعمال كلمة «يقتضى» وإرادة معناه الحقيقي في المقام.

قلت: قد عرفت في مبحث المقدّمه فساد القول بمعلولية وجوبها من وجوب ذبيها وترشحه منه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٥
في البحث عن أدلة القول بالاقتضاء

البحث حول أدلة القول بالاقتضاء

تمسك القائلون بالاقتضاء بوجهين:

الوجه الأول: طريقة المقدمية

وهي أن ترك الضدّ مقدّمه لفعل المأمور به [٥٨٦]، فهو واجب، لوجوب مقدّمه الواجب [٥٨٧]، ونقيض هذا الترك - وهو فعل الضدّ - حرام، لأجل استلزام وجوب الشيء لحرمة نقيضه. واستدلوا لإثبات كون ترك أحد الضدّين مقدّمه لفعل الضدّ الآخر بوجود التعاند والتمانع بينهما، فوجود كلّ منهما متوقّف على عدم الآخر توقّف الشيء على عدم مانعه. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٦

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على ما أفاده القائل بالاقتضاء

وناقش فيه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ المعانده والمنافرة بين الشئيين لا تقتضى إلّا عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة [٥٨٨]، من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى [٥٨٩]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

ونوقش فيه بأنّ كمال الملائمة لا ينافي التقدّم والتأخّر، فإنّ بين عدم العلّة وعدم المعلول كمال الملائمة، مع أنّ عدمها متقدّم على عدمه رتبةً، لا لأجل علّية عدم العلّة لعدم المعلول، فإنّ القول بعلّيته له مبنّى على المسامحة، ومرجه إلى تحقّق العلّية بين وجوديهما، بل لأجل كون النقيضين في مرتبة واحدة كما اعترف به المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً، توضيحه: أنّ وجود العلّة متقدّم رتبةً على وجود المعلول بلا إشكال، فعدمها أيضاً متقدّم على عدمه؛ لأنّ عدم نقيض الوجود، فعدم كلّ منهما في مرتبة وجوده بمقتضى ما تقدّم من كون النقيضين في مرتبة واحدة، فتقدّم رتبة العلّة على رتبة المعلول يقتضى تقدّم عدمها على عدمه رتبةً مع تحقّق كمال الملائمة بينهما.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله أكمل كلامه المتقدّم بوجه آخر، وهو قوله: فكما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٧

الآخر كذلك في المتضادّين [٥٩٠]، إنتهى.

وأوضحه تلميذه المحقّق القوجاني في حاشيته على الكفاية بكلام يرجع إلى مقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّ النقيضين في رتبة واحدة، بمعنى أنّ الوجود في ظرف معين من الزمان أو في مرتبة من مراتب الواقع ليس نقيضه إلّا لعدم في ذلك الزمان أو تلك المرتبة، إذ لا تعاند في غير هذا الوجه، إذ عدم زيد في الغد لا يعاند وجوده في اليوم، وعدم المعلول في رتبة

العلمة لا يباين وجوده في مرتبة نفسه، وبعبارة اخرى: ليس نقيض الوجود في زمان أو رتبة، العدم مطلقاً، بل نقيضه هو العدم البدلي، أى العدم الذى يقوم مقام الوجود بدلاً عنه لولاه، وهو العدم المقيّد بكونه في زمان الوجود ورتبته.

الثانية: أنّ الضدّين أيضاً في مرتبة واحدة وفي زمان واحد، لأجل البيان المتقدّم في النقيضين، مثلاً لو فرضنا تحقّق أحد الضدّين كالبياض في ظرف من الزمان فضده هو السواد في تلك القطعة من الزمان؛ لعدم المنافاة لو تحقّقا في قطعتين، ضرورة أنّ الجدار مثلاً يمكن أن يكون أبيض في اليوم ويصير أسود غداً، فالبينونة الحقيقية بين الضدّين لا تتحقّق إلا بالمطاردة، وهى تتوقّف على اتّحادهما زماناً ورتبةً، وبيان آخر: إنّ مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو أمّ القضايا، ومناطق الامتناع فيه إنّما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدّم، فكذلك في اجتماع الضدّين.

الثالثة: أنّا نستنتج من هاتين المقدمتين أنّ أحد الضدّين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة، توضيح ذلك: أنّه علم أنّ البياض مع نقيضه وهو عدم البياض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٨

في رتبة واحدة، وعلم أيضاً أنّ البياض مع السواد واقعان في مرتبة واحدة، فيستنتج أنّ نقيض البياض متحد مع السواد رتبة. فنقول في المقام:

عدم الصلاة يكون في رتبة وجودها، لما سبق في المقدمة الاولى من وحدة رتبة النقيضين، ووجود الصلاة يكون في رتبة وجود الإزالة، لما تقدّم في المقدمة الثانية من اتّحاد رتبة الضدّين، فعدم الصلاة يكون في رتبة وجود الإزالة، فكيف يكون مقدّمة لها مع أنّ شيئاً لا يكاد يكون مقدّمة لشيء آخر إلا إذا كان متقدّماً عليه رتبةً، ضرورة تقدّم رتبة العلّة على رتبة المعلول، سواء كانت علّة تامّة أو جزءاً لها.

إشكال الإمام الخميني رحمه الله على هذا الدليل

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله في جميع هذه الامور الثلاثة:

أمّا أولها: فيمنع كون النقيضين في رتبة واحدة، لأنّ وجود المعلول في رتبة علته ليس نقيضه كون عدمه في ربتها، إذ لا واقعيّة للأعدام حتّى تشغل مرتبة من مراتب الواقع، بل نقيضه سلب وجود المعلول في هذه المرتبة، على أن تكون الرتبة قيّداً للمسلوب لا للسلب. وبالجملة: إنّ نقيض كلّ موجود في أى مرتبة أو زمان هو عدم الموجود الواقع في هذه الرتبة أو ذلك الزمان، فإذا كذب كون المعلول في رتبة علته صدق عدم كونه في ربتها، لا كون عدمه في ربتها، فإنّه أيضاً غير صادق.

فتلخص أنّ نقيض كون المعلول في رتبة العلّة عدم كونه في ربتها، لا كون العدم في ربتها حتّى يقال: إنّ النقيضين في رتبة واحدة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٢٩

وأما ثانيها: فبأنّ الضدّين وإن كانا لا يجتمعان في زمان واحد، إلاّ أنّه لا دليل على اتّحادهما بحسب الرتبة [٥٩١] أيضاً؛ لأنّ الرتبة ليست أمراً محسوساً وجدائياً كالزمان، بل أمرٌ عقلي، والعقل لا يحكم بشيء بدون الملاك، فهو يحكم بتقدّم العلّة على المعلول رتبةً بملاك أنّها تفيضه وتوجده، وبتأخّر المعلول عن العلمة كذلك بملاك أنّ وجوده نشأ منها، وبتأّحاد رتبة المعلولين لعلّة واحدة بملاك عدم كون أحدهما أنقص من الآخر في المعلوليّة للعلّة المشتركة، وملاك اتّحاد الرتبى لا يوجد في الضدّين [٥٩٢].

إن قلت: يكفى الاتّحاد الزمانى في إثبات الاتّحاد الرتبى.

قلت: كلّاً، فإنّ العلّة والمعلول متّحذان زماناً، مختلفان رتبةً، فالاتّحاد الزمانى لا يدلّ على تحقّق الاتّحاد الرتبى أيضاً.

وأما ثالثها: فبأنّه لو سلّم كون النقيضين والضدّين في رتبة واحدة، فلاإنكار لزوم كون أحد العينين في رتبة نقيض الآخر مجال واسع، لعدم البرهان على أنّ الرتب العقليّة حكمها حكم الزمان في الخارج [٥٩٣]، لو لم نقل بأنّ البرهان قائم على خلافه، لأنّ للرتب العقليّة

ملاكات خاصة، ربما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متّحده في الرتبة، لأن ترى أن ملازم العلة لا يكون مقدماً على اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٠

المعلول رتبة، لفقدان ملاك التقدّم فيه، وهو كون وجوب الشيء من وجوبه ووجوده من وجوده [٥٩٤]، [٥٩٥].

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام [٥٩٦]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ٢؛ ص ٤٣٠

لإمام قدس سره تحقيق في المسألة يقتضى بطلان القولين، أعنى القول بمقدّمية عدم أحد الضدين للضد الآخر، والقول باتّحادهما رتبة، وهو أنه لا بدّ في كلّ قضية حملية موجبة من وجود الموضوع في الخارج إذا كان الحمل بلحاظ وجوده الخارجي، مثل «الجدار أبيض» وفي الذهن إذا كان بلحاظ وجوده الذهني، نحو «الإنسان كلّى»، ولو لم يكن الحمل بهذين اللحاظين فلا بدّ من ثبوت الموضوع وتقرّره في نفس الأمر، وهو وعاء أوسع من الخارج والذهن، نحو «الإنسان ماهية من الماهيات» فإنّ الجدار الموجود في الخارج متّصف بأنّه أبيض، والإنسان المتحقّق في الذهن متّصف بأنّه كلّى، والإنسان المتقرّر في نفس الأمر متّصف بأنّه ماهية. والدليل على لزوم ثبوت الموضوع في الموجبات الحملية هو القاعدة الفرعية، أعنى «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣١

إن قلت: لا إشكال في أنّ الحمل في قولنا: «اجتماع النقيضين محال» و «شريك البارى ممتنع» إنّما هو بلحاظ وجود الموضوع خارجاً مع أنّه ليس بموجود في الخارج.

قلت: هذا النوع من القضايا وإن كانت موجبة ظاهراً إلّا أنّها في الحقيقة سالبة محصّلة مفادها «لا يكاد يمكن تحقّق اجتماع النقيضين وشريك البارى في الخارج»، والسالبة المحصّلة تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً كما عرفت.

فعلى هذا لا مجال للقول بأنّ عدم أحد الضدين مقدّم للضد الآخر، أو متّحد معه رتبة، لأنّ عدم بطلان محض لا ثبوت له أصلاً، فكيف يمكن حمل المقدّمية أو الاتّحاد في الرتبة عليه مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

إن قلت: فكيف أثبتوا في الفلسفة التأثير والتأثر للعدم حيث قالوا: «عدم العلة علة لعدم المعلول»؟

قلت: هذه القضية في الواقع تأكيد لقولهم: «وجود العلة علة لوجود المعلول»، والمراد به أنّ ارتباط المعلول بالعلة في غاية الشدّة بحيث لو انتفت العلة انتفى المعلول، لا أنّ لعدم العلة ثبوتاً يؤثّر به في عدم المعلول فيصير هو أيضاً أمراً ثابتاً.

كيف وهم قالوا: «إنّ العدم بطلان محض لا ثبوت ولا شئيه له أصلاً» [٥٩٧].

هذا حاصل كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسألة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٢

ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وللمحقّق الكبير، الاصولي المتبحّر - الذي كان ماهراً في الفلسفة أيضاً - الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله كلام يناقض كلام الإمام رحمه الله.

وهو أنّ التقدّم على قسمين: ١- على، ٢- طبعي [٥٩٨]، فالتقدّم العلى وصف لوجوب الوجود لا لنفس الوجود، فإنّ العلة ليست متقدّمة على المعلول، بل وجوبها متقدّم على وجوبه، أمّا التقدّم الطبعي فهو وصف للوجود، وهو على أربعة أقسام: لأنّ المتقدّم إمّا مقوم

للمتأخر، كما إذا كان جزئه، أو مقتضيه وفاعله، كالنار المقتضية للإحراق، أو متمم [٥٩٩] لفاعليته الفاعل، كمحاذاة المادة المحترقة مع النار، فإنها متممة لتأثير النار في الإحراق، أو مكتمل [٦٠٠] لقابليته القابل، كعدم الرطوبة في المادة المحترقة، فإنه مكتمل لقابليتها للاحتراق، وكعدم السواد في الجسم المكتمل لقابليته لعروض البياض عليه.

فما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه «لو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه» [٦٠١]، بدهاه ثبوت المانع في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح» [٦٠٢]. فاسد، لأن وجود أحد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٣

الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر، لما عرفت من أن عدم الضد مكتمل لقابليته المحل لعروض الضد الآخر عليه، فهو - أعني عدم الضد - متقدم على وجود الضد الآخر، لكونه مكتملاً لقابليته القابل، بخلاف العكس، فإن عدم الضد لا يتوقف على وجود الضد الآخر، لعدم كون وجود الضد متقدماً على عدم ضده بأي قسم من الأقسام الأربعة المتقدمة من أقسام التقدم الطبيعي.

لا يقال: ليس لعدم الضد واقعيته وثبوت حتى يتوقف عليه وجود الضد الآخر.

فإنه يقال: عدم الضد من قبيل عدم الملكة، وله نحو من الواقعية والثبوت، توضيحه: أن للجسم القابل للبياض مثلاً ثلاث واقعيات: إحداها: محسوسة، وهي نفس وجود الجسم، والثانية: غير محسوسة، وهي قابليته لعروض البياض عليه، والثالثة: أيضاً غير محسوسة، وهي كون الجسم بحيث لا يكون معروضاً للسواد، وهو متمم لقابليته لعروض البياض عليه، وله ثبوت وواقعية، لكونه من قبيل عدم الملكة، وإن كان أمراً غير محسوس ومشاهد [٦٠٣].

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

بيان الحق في المسألة

أقول: كون الجسم واستعداده لعروض البياض عليه أمرين واقعيين مسلم لا بحث فيه، إنما الكلام في الأمر الثالث الذي ادعى واقعيته أيضاً، وهو كون الجسم بحيث لا يكون معروضاً للسواد، فإنه إن أراد به الإيجاب العدولي فهو خارج عن محل الكلام، وإن أراد به السلب التحصيلي فلا نسلم كونه أمراً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٤

واقعيًا، كيف؟ وهم قالوا بمحوضة العدم في البطلان واللاشيئية.

ولا فرق فيه بين العدم المطلق والمضاف إلى الملكات أو أقسام الوجود.

فالحق ما ذهب إليه الإمام رحمه الله من عدم ثبوت للعدم كي يحكم على عدم أحد الضدين بأنه مقدّم للضد الآخر أو متحد معه رتبة.

على [٦٠٤] أنك قد عرفت في المبحث السابق أن مقدّمه الواجب ليست بواجبة، فلو سلم مقدّمية عدم أحد الضدين للضد الآخر فلا دليل على وجوبه.

ولو فرض وجوب المقدّمه أيضاً فالكلام إنما هو في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه الذي يعبر عنه هنا بالضد العام، فلو سلم كون عدم الصلاة مقدّمه للإزالة، وسلم أيضاً كونه واجباً غيرياً لأجل المقدّمية، لا تثبت حرمة الصلاة بعد، بل يحتاج ثبوتها إلى إثبات حرمة نقيض الواجب، ليكون فعل الصلاة الذي هو نقيض لتركها الواجب محرماً.

فالمبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام بمعنى النقيض مهمّ لوجهين:

أحدهما: أنه مطلوب في المقام بنفسه، والثاني: أنه دخيل في إثبات الاقتضاء بالنسبة إلى الضد الخاص، فنقول:

مقالة القائمين بالافتضاء في الضد العام ونقدها

ذهب بعض القائمين بالافتضاء إلى المطابقة وبعضهم إلى التضمن وبعضهم إلى الالتزام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٥

واستدل القائلون بالعيئية بأنه لا فرق بين أن يقول المولى لعبده: «اشتر اللحم» وبين أن يقول: «لا تترك شراء اللحم» فمفاد الأمر بالشيء عين مفاد النهي عن تركه، فهما مترادفان، كالإنسان والبشر.

أقول: إن أرادوا به تحقق حكيمين: أحدهما وجوبى متعلق بالفعل، والآخر تحريمى متعلق بالترك إذا قال: «أقم الصلاة» مثلاً - كما يتأيد بأن الافتضاء في الضد الخاص إنما هو بتعدد الحكم لا محاله، ولا فرق بينه وبين الضد العام من هذه الجهة - ففيه: أنه يستلزم أن يكون التارك لواجب واحد كالصلاة عاصياً من وجهين، مستحقاً لعقوبتين: إحداهما من أجل مخالفته للوجوب المتعلق بفعل الصلاة، والآخرى من أجل مخالفته للحرمة المتعلقة بتركها، وهل هم يلتزمون بهذا اللازم؟!

وإن أرادوا به أنه لا يكون إلماحكم واحد يمكن التعبير عنه بعبارتين - كما يؤيده قولهم بأنهما مترادفان كالإنسان والبشر - ففيه: أنه كيف يمكن أن يكون الأمر عين النهي مع اختلافهما ملاكاً وهيئاً ومتعلقاً؟ أما اختلافهما في الملاك فلأن ملاك الأمر نوعاً مصلحاً لازمة الاستيفاء في متعلقه، وملاك النهي مفسدة لازمة الاجتناب فيه، بناءً على ما هو التحقيق من مذهب العدلية، وهو كون الأمر والنهي تابعين لما في متعلقيهما من المصلحة والمفسدة، فمن ترك الصلاة مثلاً حرم من مصلحتها فقط، لا أنه وقع مكانها في مفسدة، ومن ترك شرب الخمر تخلص من مفسدته، لا أنه وصل مكانها إلى مصلحها، وأما في الهيئة فلأن مفاد هيئة الأمر هو الوجوب ومفاد هيئة النهي هو الحرمة، وأما في المتعلق فلأن متعلق الوجوب هو فعل الصلاة مثلاً ومتعلق الحرمة هو تركها بناءً على الافتضاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٦

فكيف يمكن القول بكون الأمر بالشيء عين النهي عن نقيضه، مع أن العيئية تقتضى أن يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأولي، وقد عرفت اختلافهما في الجهات الثلاثة المتقدمة؟!

واستدل القائلون بالجزئية والتضمن بأن الوجوب هو الإذن في الفعل مع المنع من الترك.

وفيه: أن القول بتركب الوجوب من هذين الأمرين مجرد دعوى فاسدة، بل هو أمرٌ بسيط، وهو البعث والتحريك الاعتباري كما تقدم. نعم، ربما يقال في توضيح هذا الأمر البسيط أنه الإذن في الفعل مع المنع من الترك، ولكنه لا يقتضى تركيبه، وإلا يمكن دعوى العكس، وهو كون الوجوب دخيلاً في الحرمة، بأن يقال: الحرمة عبارة عن وجوب الترك.

والحاصل: أن الوجوب والحرمة أمران بسلطان، وهما البعث والزجر الاعتباريان في مقابل البعث والزجر التكويني.

ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى الافتضاء بالدلالة الالتزامية بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، واستدل عليه بأن نفس تصور الوجوب والحتم والإلزام يوجب تصور المنع من الترك والانتقال إليه، وذلك معنى اللازم البين بالمعنى الأخص [٦٠٥]. وفيه أولاً: منع استلزام تصور الوجوب لتصور حرمة الترك، بل قد ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّرها وقد لا ينتقل، وثانياً: أن استلزام تصوّره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٧

لتصوّرها لا يفيد، لأن مجرد انتقال الذهن من تصوّر الأمر بالشيء إلى تصوّر النهي عن تركه لا يقتضى أن يصدر نهى من قبل المولى

متعلق بتركه.

وبعبارة اخرى: لو أراد أن على المولى أن ينهى عن الترك بنهى مستقل عقيب أمره بالفعل، ففيه: أنه خلاف ما نجده في الشريعة، لعدم وجود النهى عن الترك في جلّ الواجبات.

وإن أراد [٦٠٦] أن نفس الأمر بالشىء يستلزم النهى عن نقيضه، فهو بالمطابقة يدل على وجوبه، وبالالتزام على حرمة تركه، ففيه: أنه يستلزم استحقاق العبد عقوبتين على ترك واجب واحد، لمخالفته حكيمين نفسيين [٦٠٧]: أحدهما: الوجوب المتعلق بالفعل، والآخر: الحرمة المتعلقة بالترك.

ولا يجرى هنا احتمال وحدة الحكم الذى كان يجرى بناءً على القول بالعيثية، لأن الالتزام يقتضى المغايرة بين اللازم والملزوم كما لا يخفى.

هل يقتضى إرادة الشىء إرادة ترك تركه أم لا؟

هذا كله بناءً على كون طرفى الاقتضاء هما الأمر والنهى كما هو ظاهر العنوان، وأما لو اريد الاقتضاء بين الإرادتين، فلو اريد التكوينية منهما بمعنى أن كل من يريد فعل شىء يريد ترك تركه أيضاً، ففيه: أن الإرادة ومبادئها تنقدح فى نفس الفاعل بالنسبة إلى الفعل لا بالنسبة إلى ترك الترك، فإن من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٨

يريد أن يدخل السوق مثلاً يتصور الدخول فى السوق أولاً، ثم يصدق بفائدته ثم يتحقق فى نفسه سائر مبادئ الإرادة فيريده، وأما ترك تركه فلا يتصوره نوعاً حتى تصل النوبة إلى سائر مبادئ الإرادة.

وإن اريد التشريعية منهما- وهى المربوطة بالمقام- بمعنى أن المولى الأمر الذى تنقدح فى نفسه إرادة البعث إلى شىء تنقدح أيضاً فى نفسه إرادة الزجر عن ترك ذلك الشىء، ففيه: أن مبادئ الإرادة الثانية ليست بمتوقفة، إذ لا فائدة فى الزجر عن الترك بعد البعث إلى الفعل كما لا يخفى، فأين التصديق بفائدة الزجر بعد تصوّره كى تنقدح فى نفسه الإرادة المتعلقة به؟

إن قلت: يمكن أن يكون فائدة الزجر عن الترك تأكيد البعث إلى الفعل.

قلت: التأكيد يقتضى تحقق حكم واحد مؤكد، مع أن القائل بالاقتضاء يقول بتحقيق حكيمين، فالقول بالتأكيد ليس قولاً بالاقتضاء، على أن التأكيد لا ينحصر فى الزجر عن الترك، بل يمكن بتكرار البعث إلى الفعل أيضاً. والحاصل: أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام، ولا الخاص من جهة مقدّمية ترك الضد الآخر له.

الوجه الثانى: طريقة التلازم

مما استدلل به على حرمة الضد الخاص طريقة التلازم، وهى أيضاً مركبة من ثلاثة امور:

الأول: أن كل ضد ملازم لعدم الضد الآخر، الثانى: أن المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة، الثالث: أن الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده العام، والمراد من الضد العام نقيض المأمور به كما تقدّم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٣٩

فإذا وجبت الإزالة وجب ترك الصلاة، لكونه ملازماً لها، فحرم فعل الصلاة، لكونه نقيضاً لتركها [٦٠٨].

نقد طريقة التلازم

وقد عرفت بطلان الأمر الثالث، فلا نطيل الكلام بتكراره.

ولكن لا بأس بالتكلم حول الأمرين الأولين، وإن كان الدليل مردوداً بعد بطلان الأمر الثالث.

أما المقدمه الاولى: فلعل قائلاً يقول: لا يمكن إنكارها، لوضوح أن الإزالة ملازمه لترك الصلاة، والبياض ملازم لعدم السواد.

وفيه: أن الملازمه حكم عقلي لا بد له من ملاك، وملاك الملازمه بين شيئين إما كون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معلولين لعلّة واحده، أو كون أحدهما مصداقاً للآخر نحو زيد وإنسان.

وحينئذ لا يمكن الحكم بالملازمه لو جعل العدم موضوعاً للقضيّه، وقيل:

«عدم أحد الضدّين ملازم للضدّ الآخر» لما عرفت من أن العدم بطلان محض لا حظ له من الوجود، مع أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وكذلك لو جعل محمولاً وقيل: «وجود أحد الضدّين ملازم لترك الضدّ الآخر»، كما أن القاعدة أيضاً تقتضى تشكيل القضيّه بهذه الكيفيّة، لأنّ وجود أحدهما يستلزم ترك الآخر، دون العكس، لإمكان أن يترك كليهما، فترك أحدهما لا يستلزم فعل الآخر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٠

وموضوع القضيّه في هذا الفرض وإن كان أمراً وجودياً، فلا يناقش فيها من جهة القاعدة الفرعيّه، إلّا أنّ الحكم بالملازمه بلا ملاك.

لا يقال: الملاك موجود، وهو أن كلّ ضدّ مصداق لعدم الضدّ الآخر، فنقول:

«الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» كما نقول: «زيد إنسان».

فإنه يقال: العدم ليس بشيء لكى يكون الوجود مصداقاً له، فلا يمكن حمله على الوجود، لأنّ الحمل حاكٍ عن الاتحاد والهوهويّه بين الموضوع والمحمول، وحيث إنّ العدم بطلان محض فلا يمكن الحكم باتّحاده مع غيره، إذ لا يكاد يتحد الشيء مع لا شيء، فالقضايا المعدولة نحو «زيد لا قائم» و «الإزالة لا صلاة» و «البياض لا سواد» لا واقع لها.

وأما المقدمه الثانيه: فاستدل لإثباتها بأنّ أحد المتلازمين لو كان واجباً دون الآخر لكان محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الأخرى، فكان تركه جائزاً، لأنّ جواز الترك جامع غير الوجوب من الأحكام، ولو كان تركه جائزاً لكان ترك الملازم الأوّل أيضاً جائزاً مع أنّه واجب فرضاً، وهذا خلف [٦٠٩].

إن قلت: يمكن أن يكون ملازم الواجب خالياً من جميع الأحكام الخمسه.

قلت: هذا مخالف لما روى واتفقوا عليه من أن لله تبارك وتعالى فى كلّ واقعه حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أولاً: أن عنوان «الواقعه» لا- تشمل عدم الضدّ الذى هو محلّ البحث فى المقام، لأنّ العدم كما عرفت مكرراً لا شبيّه له حتّى تصدق عليه عنوان «الواقعه» فالروايه تختصّ بأفعال المكلفين، ولا تعمّ التروك والأعدام، على أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤١

شمولها لها يستلزم أن يكون فى ترك الواجب مثلاً مخالفةً لحكمين: أحدهما متعلّق بفعله، والآخر بتركه، لصدق «الواقعه» على كلّ واحد منهما فرضاً، فكّل منهما محكوم بحكم بمقتضى الروايه، وهل يمكن الالتزام بأنّ من ترك الصلاة مثلاً وقع فى مخالفة حكمين ويستحقّ عقوبتين؟!

وثانياً: أن الروايه مربوطه باللوح المحفوظ، أى لا واقعه إلّاؤها حكم إلهى فى اللوح المحفوظ، فلا تدلّ على أن لله سبحانه فى كلّ واقعه حكماً فعلياً، فلا تنافى خلوّ بعض الوقاعات عن الحكم الفعلى.

وثالثاً: أن أساس هذا الدليل مصادره بالمطلوب، لأنّ الحكم بوجوب أحد المتلازمين مع كون الملازم الآخر محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الأخرى لا يوجب الخلف، إلّا إذا قلنا بسرّايه جواز الترك من الملازم الثانى إلى الملازم الأوّل كما جاء ذلك فى الدليل أيضاً، والحكم بسرّايته منه إليه مبنى على اتّحاد المتلازمين فى الحكم.

بل هذا أضعف من المدعى [٦١٠]، لأنه يقتضى اتحاد المتلازمين فى الجواز، والمدعى اتحادهما فى الوجوب. أضف إلى ذلك: أنا نعلم بخلق بعض الوقائع عن الحكم، توضيحه: أن الإباحة على نوعين: شرعية وعقلية، والاولى هى حكم الشارع بالإباحة فيما إذا كان ملاكها [٦١١] موجوداً، والثانية هى حكم العقل بها فيما إذا لم يكن للشارع فيه حكم، فالعقل إذا لاحظ أن الشارع لم يحكم بوجوبه ولا بحرمة ولا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٢

باستحبابه ولا بكرهته يحكم بإباحته، بمعنى أننا نختار فى الفعل والترك من دون أن يكونا مستندين إلى حكم شرعى، وليس هذا إلّا خلق الواقعة عن الحكم الشرعى [٦١٢]. وتلخص مما ذكرناه أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام ولا الخاص.

ثمره النزاع

لا يخفى أن المراد بالصدّ الخاصّ فى المقام مطلق المعاند الذى لا يجامع الأمور به، سواء كان أمراً عبادياً كالصلاة، أم لا كالأكل والمطالعة والخيطة ونحوها، فيحرم جميعها لوقلنا بالاعتضاء، وإلا فلا، وهذه ثمرة فقهية مهمّة عامّة.

بيان الثمرة المشهورة فى المسألة

لكنهم اهتموا ببيان الثمرة المعروفة والنقض والإبرام حولها، وهى فساد العبادة إذا كانت ضدّاً للمأمور به على القول بالاعتضاء، وعدم فسادها بناءً على عدم الاعتضاء، وذلك لأنّ النهى عن العبادة يقتضى فسادها، وهى منهي عنها على الأول دون الثانى. فى ثمرة البحث فى مسألة الضدّ

نقد هذه الثمرة

لكنّ التحقيق يقتضى عدم ترتّب هذه الثمرة، لأنّ العبادة صحيحة ولو على القول بالاعتضاء، لأنّ كون النهى عن العبادة مقتضياً لفسادها ليس أمراً تعبدياً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٣

ولا مدلول آية أو رواية، بل له ملاك غير موجود فى المقام.

توضيح ذلك: أن النزاع فى مسألة اقتضاء النهى المتعلّق بالعبادة فسادها ليس فى النواهي التى تكون بلفظها إرشاداً إلى فساد متعلّقها، بل فى النواهي التحريمية المولوية، وهى لا تدلّ بلفظها على أكثر من حرمة متعلّقه ومبغوضيته عند المولى واشتماله على مفسدة لازمة الاجتناب، لكنّ العقل يحكم بفساد العبادة المنهي عنها بالنهى التحريمى المولوى، لأنّ الشىء المبغوض والمبغود عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون محبوباً عنده مقرّباً للعبد إليه [٦١٣].

وبالجملة: ملاك حكم العقل بفساد العبادة المنهي عنها إنّما هو كونها مشتملة على مفسدة لازمة الاجتناب مبعده عن ساحة المولى.

وهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ولو قلنا بالاعتضاء.

لأنّ الدليل عليه - على فرض تماميته - إمّا مقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، أو الملازمة بينهما كما عرفت.

ولا ريب فى أن وجوب المقدّمة غيرى، فترك الصلاة الذى هو مقدّمة للإزالة واجب غيرى، فلا يشتمل على مصلحة، إذ الأمر الغيرى لا يدور مدار المصلحة، بل يدور مدار مقدّمية متعلّقه لواجب آخر، ولو لم يكن فيه شىء من المصلحة [٦١٤].

وهكذا الحرمة المتعلّقة بفعل الصلاة الناشئة من الوجوب المتعلّق بتركها، إذ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٤

لا يعقل أن يكون النهى الناشئ عن الأمر الغيرى نفسياً، سيما على القول بالعيئية أو الجزئية، حيث لا يعقل كون الحرمة النفسية المتعلقة بالفعل عين الوجوب الغيرى المتعلق بالترك أو جزئه، بل على القول باللزوم البين بالمعنى الأخص أيضاً، لوضوح عدم انتقال الذهن من الوجوب الغيرى المتعلق بالترك إلى الحرمة النفسية المتعلقة بالفعل.

فالقول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص من جهة المقدمية يستلزم كون النهى غيرياً لا يستحق العبد على إطاعته المثوبة، ولا- على مخالفته العقوبة، كالأمر الغيرى [٦١٥]، لعدم اشتمال الأول على المفسدة ولا الثانى على المصلحة، فالنهي المتعلق بالصلاة المضادة للإزالة غيرى لا يدل على كونها مبغوضة عند المولى مبعده عن ساحتها، فليس ملاك حكم العقل بطلانها موجوداً. هذا كله على القول باقتضاء من جهة المقدمية.

ونظير البيان جارٍ على القول به من جهة الملازمة، ضرورة أن ترك الصلاة صار واجباً لأجل ملازمته للإزالة، من دون أن يشتمل على مصلحة، وإلا كان واجباً لأجل تلك المصلحة، لا لأجل الملازمة، ففعلها أيضاً لا يشتمل على مفسدة، وإن تعلق بها نهى ناشٍ عن الأمر المتعلق بتركها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٥

والحاصل: أن هذه الثمرة المشهورة لا- تترتب على مبحث الضد، لكون العبادة المضادة للمأمور به صحيحة مطلقاً، حتى على القول باقتضاء، كما قال الإمام رحمه الله [٦١٦].

ما أفاده الشيخ البهائي رحمه الله حول ثمره النزاع في المسألة

وأنكر شيخنا البهائي رحمه الله ثمره البحث بطريق آخر، وهو أن العبادة المضادة للمأمور به فاسدة حتى على القول بعدم الاقتضاء، لأن الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضده، إلا أنه يقتضى عدم الأمر به، لعدم إمكان تعلق الأمر بكلا الضدين، وهو كافٍ فى بطلان العبادة [٦١٧].

نقد كلام الشيخ البهائي من قبل المحقق الخراساني

وأجاب عنه صاحب الكفاية أولاً: بأننا لا نحتاج فى العبادات إلى تعلق الأمر بها، إذ لا يعتبر فى صحتها إتيانها بقصد امتثال الأمر، بل يكفى إتيانها بقصد محبوبيتها للمولى أو مقرّبتها للعبد إليه أو اشتمالها على المصلحة الملزمة ونحوها.

إن قلت: نعم، ولكن تعلق الأمر هو الطريق إلى استكشاف المحبوبيّة والمقرّبيّة والاشتمال على المصلحة، فلا طريق إلى استكشافها فى المقام بعد عدم تعلق الأمر، كما هو المفروض.

قلت: نحن نعلم أن عدم تعلق الأمر بالضدّ العبادى إنما هو لأجل مزاحمته بواجب أهمّ، والمزاحمة لا توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً مع بقائه على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٦

ما هو عليه من ملاكته من المصلحة ونحوها، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابليته التقرب به [٦١٨].

وثانياً: بأنّ العبادة إذا كانت موسّعة وكانت مزاحمة بالأهمّ فى بعض الوقت لا فى تمامه يمكن أن يقال: حيث إن الأوامر على ما هو التحقيق متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، فالأمر بطبيعة العبادة الموسّعة المضادة للأهمّ على حاله، وإن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، فيمكن أن يوتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر، فإنّه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هى مأمور بها،

إلّا أنّه لَمّا كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلاً مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال والإتيان به بداعى الأمر بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلاً.

ودعوى أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها، فاسدة، فإنّ هذه الدعوى صحيحة إذا كان خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها تخصيصاً لا مزاحمةً، فإنّ الفرد عند المزاحمة وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها، إلّا أنّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما يعمّه عقلاً، وعلى كلّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً [٦١٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٧

فى مسألة الترتّب

مسألة الترتّب

ثمّ إنّ تصدّى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصدّ حتّى فيما إذا كان مضيئاً [٦٢٠] بنحو الترتّب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخّر [٦٢١]، أو البناء على المعصية بنحو الشرط المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالصدّين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

مناقشة صاحب الكفاية فى مسألة الترتّب

ورده المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ما هو ملاك استحالة طلب الصدّين فى عرض واحد آت فى طلبهما كذلك، فإنّه وإن لم يكن فى مرتبة طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلّا أنّه كان فى مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعلية الأمر بالأهمّ فى هذه المرتبة وعدم سقوطه [٦٢٢]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٨

بعد بمجرّد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها، مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقّق ما هو شرط فعليته فرضاً. لا يقال: نعم، ولكنّه بسوء اختيار المكلف، حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجّهاً إليه إلّا الطلب بالأهمّ، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحالة طلب الصدّين ليست إلّا لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالّيته لا تختصّ بحال دون حال، وإلّا يصحّ فيما علق على أمر اختيارى فى عرض واحد [٦٢٣]، بلا حاجة فى تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محال بلا ريب وإشكال [٦٢٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق فى مسألة الترتّب

أقول: إن أراد القائل بالترتّب أنّ عصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه شرط شرعى لوجوب المهمّ، ففيه أوّلًا: أنّه لم يرد فى الكتاب والسنة، مع أنّ الشرط الشرعى لا بدّ من أن يبيّن فيهما.

وثانياً: أنّه لا يمكن بحسب مقام الثبوت أيضاً أن يكون شرطاً شرعياً.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان امور:

الأول: أنّ الأوامر متعلّقة بالطباع لا بالأفراد، كما سيحىء تحقيقه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٤٩

ما هو معنى المطلق؟

الثاني: أن الإطلاق ليس بمعنى الشمول والسريان كما قال المحقق الخراساني رحمه الله، وإلا فما كان بينه وبين العموم فرق. إن قلت: الفرق بينهما أن الشمول في العموم بالدلالة اللفظية الوضعية، وفي الإطلاق بحكم العقل بإرادة الشمول والسريان بمعونة مقدمات الحكمة.

قلت: غايه هذا إنما هو اختلاف العام والمطلق في طريق الوصول إلى المعنى لا في نفس المعنى كما هو واضح. فالفرق الأساسي بينهما أن العام يدل على الشمول والسريان، والمطلق على الطبيعة فقط من دون أن يكون ناظرًا إلى الأفراد. بل لا يكاد يمكن أن يكون دائمًا على السريان في الأفراد، ضرورة أن «البيع» مثلًا في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [٦٢٥] اسم جنس معرّف بلام الجنس، وهو لم يوضع إلا للنفس الطبيعة والماهية، وأما الأفراد التي هي الوجودات المشخصة بالتشخصات الفردية فهي خارجة عما وضع له اسم الجنس، فلا يمكن أن يكون دائمًا عليها، لا بالمطابقة ولا بالتضمن، وكذلك الالتزام، لعدم كون الوجودات لازمة للطبيعة والماهية، ولذا قيل: الماهية من حيث هي هي ليست إلهي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر. والحاصل: أن مدلول المطلق ليس إلا للنفس الطبيعة والماهية، فإذا تمت مقدمات الحكمة من كون المتكلم عاقلًا مختارًا حكيمًا في مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد ولم يكن القدر المتيقن في مقام التخاطب يحكم العقل بأن الطبيعة تمام موضوع حكمه من دون دخل أمر آخر فيه، فيتمسك به لنفي اعتبار ما شك في اعتباره من القيود.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٠

بيان مورد التزاحم

الثالث: أن التزاحم ليس بين الطبيعتين، بل بين بعض أفراد كل منهما مع بعض أفراد الآخر في بعض الحالات، ألا ترى أنه لا تزاحم بين الصلاة في وقتها وبين الإزالة قبل وقت الصلاة، ولا بينها وبين إزالة النجاسة الحادثة بعد أدائها، ولا تزاحم أيضًا لو اشتغل بالصلاة حال كونه غير ملتفت إلى تلوث المسجد، نعم، المزاحمة متحققه بين الصلاة المقارنه لتلوث المسجد حال كونه ملتفتًا إليه، ولو كانت المزاحمة بين الطبيعتين لتحقق في الفروض الثلاثة السابقة أيضًا.

إذا عرفت هذه الامور تبين لك أنه لا تزاحم بين متعلقي التكليفين، لما ذكر من أن متعلق الأحكام هو الطبايع من غير أن تكون سارية في أفرادها ومرآة لها، فما هو مورد التزاحم وهو الأفراد ليس متعلقًا للتكليف، لا مستقيمًا ولا من جهة التمسك بالإطلاق، وما هو متعلقه وهو الطبايع فلا تزاحم بينها كي يضطر الأمر إلى تقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم أو العزم عليه.

والحاصل: أن القائل بالترتب إن أراد اشتراط الأمر بالمهم بأحدهما شرعًا فلا دليل عليه من الكتاب والسنة إيجابًا ولا هو معقول ثبوتًا. وإن أراد الاشتراط عقلاً - كما هو ظاهر كلامه - بأن يقال: حيث إن كلاً من الأهم والمهم ذو مصلحة ملزمة، ولكن المكلف لا يتمكن من الجمع بينهما فالعقل يحكم بأن الأمر بالأهم مطلق، وبالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم أو البناء عليه، فبطلانه يتضح بتقديم امور:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥١

هل للأحكام أربع مراحل؟

الأول: ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن لكل حكم مراحل أربعة: ١- الاقتضاء، وهو كون العمل ذا مصلحة أو مفسدة

مقتضية للحكم، ٢- الإنشاء، وهو جعل الحكم وإنشائه من قبل المولى، ٣- الفعلية، وهي لزوم إجرائه من قبل العبد، وهو مشروط بعلمه بالحكم وقدرته على امتثاله، ٤- التنجز، وهو استحقاق العقاب على مخالفته.

وقد أنكر المشهور كون الاقتضاء والتنجز من مراحل الحكم، لأنَّ اشتغال العمل على المصلحة أو المفسدة ليس مرتبة من مراتب الحكم، بل أمر مقتض للحكم متقدّم عليه، وكذلك استحقاق العقوبة على مخالفته، لكونه متأخراً عن الحكم مترتباً عليه عقلاً، لا مرحلة من مراحل شرعاً، ولكنهم تسلّموا المرحلتين الواسطتين، وهما الإنشاء والفعلية.

ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله حول مراحل الحكم

ولكن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر كونه ذا مرحلتين أيضاً. وحاصل كلامه: أنهم إن أرادوا بالحكم ما ورد في الكتاب والسنة من الخطابات المشتملة على الأحكام وفعل المعصوم وتقريره فهي مشتركة بين العالم والجاهل والقادر والعاجز [٦٢٦]، ولا دليل على كونها مختصة بالعالم القادر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٢

نعم، يستفاد اختصاص لزوم الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم، فمن جهر حال كونه جاهلاً بلزوم الإخفات أو بالعكس، أو قصر حال كونه جاهلاً بلزوم الإتمام أو بالعكس، صحّت صلاته، وأما في سائر الأحكام فلا دليل على اختصاصها بالعالم أو القادر، فما هو المعروف من كون العلم والقدرة من الشرائط العقلية لجميع التكليف ليس بصحيح.

إن قلت: فهل الجاهل والعاجز مكلفان بالصلاة والصوم وغيرهما من الواجبات كالعالم والقادر؟!

قلت: نعم، غاية الأمر أنّ كلّاً من الجهل والعجز معدّر للعبد على مخالفة التكليف، فلا يستحقّ العقوبة عليها، ويؤيّد ما ذكره في البراءة العقلية من أنّ العقاب بلا بيان قبيح عقلاً، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان المناسب أن يقال: العقاب بلا تكليف قبيح عقلاً.

وإن أرادوا به إرادة الله التشريعية يلزمهم القول بتغيير إرادته تعالى بحسب حالات المكلفين، ولا يمكن الالتزام به حتى في إرادته التشريعية.

وبالجملة: لا مجال للقول بأنّ لكلّ حكم مرحلتين: الإنشاء، والفعلية.

والذي نسميه حكماً إنشائياً أو شائئياً، هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل، سواء لم يعلن بين الناس أصلاً حتى يأخذوه ويتمّ عليهم الحجة، لمصالح في إخفائه وتأخير إجرائه، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصر «عجل الله تعالى فرجه»، ويكون وقت إجرائه زمان ظهوره، لمصالح تقتضى العناية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٣

الإلهية، كنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهي أحكام إنشائية في زماننا وإذا بلغ وقت إجرائها تصير فعلية، وهذا توجيه ما ورد من أنه «عجل الله تعالى فرجه» يأتي بدين جديد، وإلا ف «مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» [٦٢٧] و «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» [٦٢٨].

أو أعلن بينهم، ولكن بصورة العموم والإطلاق، ليلحقه التقييد والتخصيص بعده بدليل آخر، كالأحكام الكليّة التي تنشأ على الموضوعات ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيّدات والمخصّصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص، وإن كانت فعليات في غير هذه الموارد.

والذي نسميه حكماً فعلياً هو ما حاز مرتبة الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيّداته، وآن وقت إجرائه وحان موقع عمله، فحينئذٍ فقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٦٢٩] بهذا العموم حكم إنشائي، وما بقى بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلي، هذا هو

المختار في معنى إنشائية الحكم وفعليته.

فتلخص أن الأحكام منقسمة إلى حكم إنشائي، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً في إجرائه وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعة عند صاحب الأمر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً في إجرائه ولكن انشأ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصي بعده.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٤

وإلى حكم فعلى قد بين ووضح بخصوصه وقوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف، وإن كان قاصراً عن إزاحة علته، أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا يمس بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه فيعود إنشائياً، لأن ذلك أشبه شيء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طرؤ العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسر في ذلك أن غاية ما يحكم به العقل هو أن المكلف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين، لعدم المخالفة عن عمد، وأما كونه خارجاً من موضوع التكليف بحيث تختص فعليته الحكم بغير الجهال وذوى الأعذار، فلا وجه له، وسيأتي أن الخطابات القانونية ليست مثل الخطابات الشخصية، فإن الثانية لا يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الاولى، فحينئذ فلا وقع للسؤال عن أن إسراء الحكم إلى العاجز والجاهل إسراء بلا ملاك، فارتقب.

وبذلك يتضح أن الفعلية والشأئية بالمعنى المعروف من إنشائية الحكم بالنسبة إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليته بالنسبة إلى مقابلاتها، مما لا أساس له، لأن الاشتراط الشرعى فى بعضها غير معقول، مع عدم الدليل فى جميعها، والتصرف العقلى أيضاً غير معقول، لعدم إمكان تصرف العقل فى إرادة الشارع ولا فى حكمه، وسيأتي توضيحه.

وبالجملة: إن الأحكام المضبوطة فى الكتاب والسنة لا يعقل فيها هاتان المرحلتان بالمعنى الدائر بينهما، فقولته تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» [٦٣٠]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٥

إلخ، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعلية والشأئية فى هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان وإجرائه بين المكلفين عند ذكر مخصّصاته ومقتداته، يوجب فعلية الحكم على عامة الناس، سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أن العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف [٦٣١]، إنتهى كلامه قدس سره.

وحاصله: أن الأحكام وإن كانت على قسمين: إنشائي وفعلى، إلّا أن القول بكونها فعليّة فى حقّ العالم والقادر وإنشائية فى حقّ الجاهل والعاجز - كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية - غير صحيح.

هل الأحكام القانونية تنحلّ إلى خطابات شخصية [٦٣٢]؟

الثانى: أن كلّ حكم قانونى ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فهو خطاب عامّ واحد متعلّق بعامة المكلفين، ولا ينحلّ إلى خطابات شخصية متعدّدة بتعدّدهم.

ويشهد عليه أن التكاليف متوجّهة إلى العصاة كما هى متوجّهة إلى المطيعين، وإلّا فلم يعقل تسميتهم باسم العاصى، وحيث إنّ الأوامر والنواهي الشخصية لأجل الانبعاث والانزجار فهى مشروطة بعدم علم المولى بإتيان العبد المأمور به أو تركه المنهى عنه من قبل نفسه حتّى فيما إذا لم يكن أمر أو نهى فى البين، لأنّ خطابه بالأمر والنهى حينئذ لغو، وكذا يشترط فيها عدم علمه بعصيان العبد بتركه المأمور به أو ارتكابه المنهى عنه حتّى بعد الأمر والنهى، لما ذكر من لزوم اللغوية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٦

نعم، لا بأس بتوجيه الأوامر والنواهي الشخصية الامتثالية والاعتذارية إلى العبد ولو مع علم الأمر بعدم انبعاثه وانزجاره عقبيهما، وأما التكاليف الحقيقية التي تصدر لأجل الامتثال فلا، إذ لا يعقل البعث والزجر لغرض الانبعاث والانزجار، مع العلم بعدم تحقق الغرض، لأنهما يستلزمان اللغوئية كما ذكر.

فلا يمكن لعلم الغيوب أن يكلف العاصي بخطاب شخصي حقيقي.

بخلاف الخطاب الواحد العام المتوجه إلى جميع المكلفين الذين منهم العصاة، لأنه لا يكون مشروطاً بعدم علم الأمر بعصيان بعضهم، بل هو مشروط بعدم علمه بعصيان الكل أو الجلل، فلو علم بإطاعة طائفة منهم وعصيان طائفة أخرى فلا ضير في توجيه الخطاب إلى الكل، لعدم استلزامه اللغوئية.

والحاصل: أن كل واحد من الخطابات الشرعية خطاب واحد متوجه إلى العموم، من دون أن ينحل إلى خطابات شخصية متعددة، بدليل شمولها للعاصين، مع أنه لا يمكن تكليفهم بخطابات شخصية.

بل هي شاملة للكفار أيضاً، بدليل ما ورد من أنهم مكلفون بالفروع، كما أنهم مكلفون بالاصول، مع أن الإشكال المتقدم بالنسبة إلى العصاة جارٍ هنا أيضاً على تقدير انحلال الخطابات إلى خطابات شخصية.

لا يقال: بعض الخطابات وإن كانت عامة لجميع الناس كآية الحج [٦٣٣]، إلا أن بعضها الآخر مختصة بالمؤمنين كآية الصوم [٦٣٤] والوضوء [٦٣٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٧

فإنه يقال: إن الأخبار تدل على كون الكفار مكلفين بجميع الفروع، فلا بد حينئذ من أن يكون تخصيص المؤمنين بالخطاب في بعض الآيات إما للتجليل، أو لعلمه تعالى بأن هذا التكليف الشامل للكل لا يؤثر إلاً في خصوصهم، أو لجهة أخرى. وبالجملة: كل واحد من الخطابات الشرعية خطاب واحد كلي لا ينحل إلى خطابات متعددة شخصية، بدليل شمولها للكفار والعصاة.

حكم العلم الإجمالي الخارج بعض أطرافه عن محل الابتلاء

وبهذا يظهر أن حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء - لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه - صحيح لو كان الخطاب شخصياً قائماً بمخاطب واحد، فيستهجن خطابه بزجره مثلاً عن ارتكاب ما في الإثناء الموجود في بلدة قاصية، وأما إذا كان بطريق العموم - كما اخترناه - فيصح الخطاب لعامة المكلفين إن وجد ملاك، أعني الابتلاء، في عده منهم كما في المقام، ولذا نحن نلتزم بوجود الاجتناب في الشبهة المحصورة حتى فيما إذا كان بعض أطرافها خارجاً عن محل الابتلاء.

البحث حول توقف الأحكام على العلم والقدرة

الثالث: أن شرائط التكليف العقلية كشرائطه الشرعية في توقفه عليها، إلا أن الحاكم في الأولى هو العقل وفي الثانية هو الشرع، فمعنى كون العلم والقدرة شرطين لعامة التكليف حكم العقل بعدم ثبوتها إلا بعد تحققهما، مع أنه لا ملاك لهذا الحكم العقلي، ضرورة أنه لا يحكم إلا بقبح عقاب الجاهل على مخالفته التكليف المجهول كما تقدمت الإشارة إليه، فالعقل لا يحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٨

بقبح [٦٣٦] كون الجاهل مكلفاً بتكليف عام يشمل، بل بكونه معذوراً في مخالفته التكليف.

ويؤيده قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» [٦٣٧]، حيث إنه نفى التعذيب عند عدم بعث الرسول لا التكليف.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى القدرة، فإن العقل لا يحكم بقبح تكليف العاجز بنحو الخطاب العام، بل يحكم بقبح عقوبته على ترك

امثاله.

بل لنا على نفى شرطية كل من العلم والقدرة برهانان:

أما العلم فلائنه لو كان شرطاً للتكليف يلزم أولاً: تعطيل كتاب البراءة من المباحث الاصولية، حيث إن مجراها هو الشك في التكليف، وهو بناء على كون التكليف مشروطاً بالعلم مستلزم للقطع بعدمه، لأجل القطع بانتفاء شرطه، فلانحتاج إلى التمسك بأصالة البراءة لنفى التكليف في مورد من موارد الشك فيه، وثانياً: يلزم الدور بناءً على ما تقدم من عدم ثبوت مراتب للتكليف [٤٣٨]، ضرورة أن التكليف متوقف على العلم به، والعلم به متوقف على ثبوته في الواقع، إذ المراد كون التكليف مشروطاً بالعلم بالواقع، لا بالجهل المركب كما لا يخفى، فلا يمكن تقييد الحكم بالعلم به [٤٣٩].

وأما القدرة فلائنها لو كانت شرطاً للتكليف لما وجب على العبد تحصيلها،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٥٩

بل له أن يمنع من تحققها كسائر مقدمات التكليف، مع أن العبد إن كان متمكناً من تحصيلها يجب عليه ذلك.

على أنهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشك في القدرة، مع أن الشك في التكليف مجرى البراءة، فهذا دليل على أن الشك فيها ليس من قبيل الشك في شرط الحكم الراجع إلى الشك في نفس الحكم، بل الشاك فيها عالم بتوجه التكليف إليه، لكنه شاك في كونه مأموناً على مخالفته، فيجب عليه الاحتياط.

والحاصل: أن ما هو المعروف من كون العلم والقدرة شرطين عقليين لعامة التكليف ليس بصحيح.

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة نقول:

لو كان مكلفاً بتكليف واحد معلوم له وكان قادراً على امتثاله كما إذا دخل المسجد بعد أداء الصلاة والتفت إلى كونه متنجساً وكان عالماً بوجوب تطهير المسجد عن النجاسة وقادراً عليه فلا إشكال في استحقاقه المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة، بخلاف ما إذا لم يلتفت إليه، أو كان جاهلاً بوجوب التطهير، أو عاجزاً عنه، فإنه وإن كان مكلفاً - لأجل الخطاب العام - في هذه الصور أيضاً، إلا أنه معذور في مخالفة التكليف ولا يستحق العقوبة عليها.

ولو كان مكلفاً بحكمين من جهة الخطاب العام من دون أن يكون أحدهما أهم من الآخر ولم يقدر إلا على امتثال أحدهما، كما إذا لم يقدر إلا على إنقاذ أحد الغريقين المحترمين، فلا إشكال في كونه مختيراً عقلاً بينهما، فإن صرف قدرته في إنقاذ أحدهما فهو يستحق الثواب عليه ولا يستحق العقاب على ترك الآخر، وأما إذا ترك الجميع فلا إشكال في أصل استحقاقه العقوبة، إنما الإشكال في كونه مستحقاً لعقاب واحد أو عقابين:

الظاهر هو الثانى، لأنه كان قادراً على الامتثال بالنسبة إلى كل واحد من

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٠

التكليفين، فتركه اختياراً، والجمع بينهما وإن لم يكن مقدوراً له، إلا أن عنوان «الجمع» ليس متعلقاً للتكليف، بل المتعلق بإنقاذ زيد من دون ملاحظة إنقاذ عمرو، وإنقاذ عمرو من دون ملاحظة إنقاذ زيد، فكل من الإنقاذين واجب، لا الجمع بينهما.

كما أنه لو صرف قدرته في عمل ثالث محرّم يستحق ثلاث عقوبات:

إحداها على ارتكاب الحرام، والاخرين على ترك الواجبين.

ولو كان أحد الحكمين أهم من الآخر ولم يقدر إلا على امتثال أحدهما، كما إذا التفت إلى أن رجلاً مؤمناً مشرف على الغرق في حال ضيق وقت الصلاة، فالعقل يحكم بلزوم رعاية الأهم وكونه معذوراً في ترك المهم، فلو أنقذ الغريق في المثال يستحق المثوبة عليه ولا يستحق العقوبة على ترك الصلاة.

ولو أتى بالمهم وترك الأهم - كما هو المفروض في المتنازع فيه - فصلى وترك الإنقاذ فصلاته صحيحة حتى على القول بتوقف

صحة العبادات على الأمر، من دون أن نضطر إلى القول بالترتب واشتراط الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم أو العزم عليه، لأن الأمر تعلق بالصلاة في عرض تعلق الأمر بالإنقاذ من دون أن يتأخر رتبة عنه، لما عرفت من أن التكاليف متعلقة بالطباع لا بالأفراد، ولا تضاد بين الطباع، بل بين الأفراد في بعض الحالات، ومن أن كلاً من الخطابات العامة خطاب واحد شامل لجميع الناس، سواء كان مؤمناً أم كافراً، مطيعاً أم عاصياً، عالماً أم جاهلاً، قادراً أم عاجزاً، فهو مكلف في المثال المتقدم بتكليفين: إنقاذ الغريق وإقامة الصلاة، لكنه لو اختار الأهم لحكم العقل بمعذوريته في ترك المهم، بخلاف العكس الذي هو محل النزاع، فإنه يستحق العقوبة على ترك الأهم الذي هو الإنقاذ، لكن صلاته صحيحة حتى على القول بتوقف صحتها على الأمر، لكونها مأموراً بها في عرض كون الإنقاذ مأموراً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦١

به، لا في الرتبة المتأخرة عنه كما يقول القائل بالترتب.

إن قلت: كيف يكون الأمران في رتبة واحدة، مع أن أحدهما تعلق بالأهم والآخر بالمهم؟

قلت: اختلاف المتعلقين في الأهمية والمهمية لا يوجب تغير الأمرين في الرتبة، ولذا أنكر الترتب بعضهم - كالمحقق الخراساني رحمه الله - مع كونه ملتفتاً إلى أن أحد المتعلقين أهم من الآخر، بل القائل بالترتب أيضاً لا يستند إلى مسألة الأهمية والمهمية، بل إلى أن وجوب الأهم مطلق ووجوب المهم مشروط بشرط متأخر عن الأمر بالأهم، وقد عرفت أن كليهما واجبان مطلقان وفي عرض واحد. ثم إننا نوافق القائلين بالترتب في استحقاق العبد لعقوبتين في صورة مخالفة الأمرين، خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الاستاذ [٦٤٠] قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدده تصحيحه [٦٤١]، إنتهى.

هذا حاصل طريقتنا في مسألة الترتب.

البحث حول الترتب على مسلك المشهور

ولا بأس بأن نبحت اختصاراً في هذه المسألة على طريقة المشهور القائلين بانحلال الخطابات العامة إلى خطابات شخصية، وباشتراط التكاليف بالعلم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٢

والقدرة عقلاً، فنقول:

ينبغي أن نتكلم هاهنا في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الترتب ثبوتاً

قالوا في تصويره: إن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم أو العزم عليه، وهما متأخران رتبة عن نفس الأمر بالأهم، فالأمر بالمهم الذي هو مشروط بهما متأخر عن الأمر بالأهم برتبتين.

واستدلوا على تأخر رتبة عصيان الأمر بالأهم عنه بأن العصيان نقيض الإطاعة، فهما في رتبة واحدة، ولا ريب في تأخر الإطاعة رتبة عن الأمر، لأنها عبارة عن إتيان المأمور به بما هو مأمور به.

وفيه أولاً: أن العصيان عبارة عن ترك المأمور به، فهو أمر عدمي، فلا يمكن أن يحكم عليه بأنه في رتبة الإطاعة أو متأخر عن الأمر، لأن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وثانياً: أن للرتب العقلية ملاكات خاصة كما تقدم، وربما يكون الملاك موجوداً في

شيء دون متّحده في الرتبة، ألا ترى أنّ المعلولين لعلّمة واحدة يتّحدان في الرتبة، ومع ذلك لو كان أحدهما علّة لشيء آخر يكون مقدّمًا عليه رتبةً، لمكان العليّة والمعلويّة، دون المعلول الآخر الذي يتّحد معه في الرتبة، لفقدان ملاك التقدّم فيه، بناءً على هذا سلّمنا تأخر رتبة الإطاعة عن الأمر واتّحاده رتبةً مع العصيان الذي هو نقيضها، ولكن هذا لا يستلزم تأخر رتبة العصيان عن الأمر، لما عرفت من أنّ تقدّم وتأخر أحد المتّحدين في الرتبة عن شيء لا يستلزم أن يكون المتّحد الآخر أيضاً كذلك لو لم يكن فيه ملاك التقدّم والتأخر عقلاً، والعصيان فاقد لملاك التأخر

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٣

عن الأمر، لأنّه عبارة عن ترك المأمور به بأيّ داع كان، فربما كان تركه لأجل الكسل ونحوه لا لأجل كونه متعلّقاً للأمر حتّى يكون رتبة العصيان متأخّرةً عن رتبة الأمر، وثالثاً: لا يمكن أن يكون العصيان شرطاً لشيء، لأنّه أمر عدمي كما عرفت، ولا بدّ من أن يكون الشرط أمراً وجودياً، فكيف يمكن أن يكون عصيان الأمر بالأهمّ شرطاً لتحقق الأمر بالمهمّ ومؤثراً فيه؟!

المقام الثاني: في البحث عن المسألة بحسب مقام الإثبات

سلّمنا إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً، إلّا أنّه مخدوش بحسب مقام الإثبات.

توضيح ذلك: أنّ غرض القائلين بالترتّب إنّما هو رفع استحالة طلب الضدّين في زمان واحد بجعل الأهمّ واجباً مطلقاً والمهمّ مشروطاً، ولا يوصلهم القول بالترتّب إلى هذا الغرض، لأنّ الشرط إن كان نفس العصيان بنحو الشرط المتأخّر [٦٤٢]، أو العزم عليه [٦٤٣] بنحو الشرط المقارن، فالأمر بالأهمّ لم يسقط في ظرف تحقّق شرط الأمر بالمهمّ، فيجتمع الأمران في زمان واحد، وهو مستحيل [٦٤٤]، كما إذا كانا واجبين مطلقين، لأنّ ملاك الاستحالة هناك إنّما هو عدم قدرة العبد على الإتيان بهما معاً، وهو متحقّق هاهنا أيضاً، وإن كان الشرط هو العصيان بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ خارجاً ويتحقّق مقارناً معه لا متقدّماً عليه، فالعصيان

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٤

الخارجي يوجب سقوط الأمر بالأهمّ وعدم تحقّقه في ظرف تحقّق الأمر بالمهمّ [٦٤٥].

وبعبارة أخرى: لنا شيء واحد لو تحقّق لتحقّق عقيبه الأمر بالمهمّ وسقط الأمر بالأهمّ، وهو العصيان، فليس لنا زمان واحد تعلق فيه الطلب بالضدّين لكي يقال: يمكن تصحيحه بالترتّب كما هو غرض القائلين به.

والحاصل: أنّ ما يكون من قبيل الجمع بين طلب الضدّين في زمان واحد فهو مستحيل، وما ليس بمستحيل فليس منه، فأين رفع استحالة طلبهما في زمان واحد بالترتّب كما هو غرض القائل به؟!

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله من القائلين بالترتّب.

واستدلّ عليه بأنّ لنا فروعاً كثيرة في الفقه لا يمكن تصحيحها إلّابها، وأدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه.

وبملاحظة جميع ما قدّمناه حول مسألة الترتّب يمكن الجواب عمّا ذكره من الفروع، ولكن لا بأس بذكر ما هو أهمّها والجواب عنه.

وقبل ذلك نقدّم اموراً كي يتّضح الحال في جميع تلك الفروع:

الأوّل: أنّ مورد الترتّب هو ما إذا كان العبد عاجزاً عن امتثال الأمرين في

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٥

زمان واحد، فلو كان قادراً على إقامة الصلاة وتطهير المسجد مثلاً معاً لم يكن هذا المثال من مصاديق الترتب، فلا بد من ملاحظة هذا الأمر في كل فرع فقهي يذكر احتجاجاً على من أنكر الترتب.

الثاني: أن مورده ما إذا كان الأمران متّحدين زماناً مختلفين رتبةً، فلو لم يجتمعا في زمان واحد، كوجوب التوبة المتفرغ على عصيان الواجبات فلم يكن من مصاديق الترتب، لأن التوبة لا تجب إلا بعد العصيان خارجاً الموجب لسقوط الأمر، فلم يجتمع الأمران في آن واحد.

الثالث: أن الفروع الفقهيّة التي تذكر لإثبات الترتب لا بد من أن تكون من الفروع المسلّمة المجمع عليها، وأما إن كان من المسائل الخلافية فلمنكر الترتب عدم قبولها.

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أن أهم ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من الفروع لإثبات وقوع الترتب في الشريعة هو ما إذا حرّمت الإقامة في بلد على المسافر [٦٤٦]، فإنه لو عصى وأقام فيه يجب عليه الصيام والإتمام، فوجوبهما مترتب على عصيان التكليف الأوّل [٦٤٧].

وفيه: أن وجوبهما لا يتوقّف على نفس الإقامة المحرّمة، بل على قصدها، ولذا لو قصد إقامة عشرة أيام يجب عليه الصيام والإتمام ولو انصرف عن قصده بعد أداء صلاة رابعة واحدة، مع أنه لم تتحقّق إقامة العشرة، فوجوبهما مترتب على قصد الإقامة لا على نفسها.

نعم، لو حرّم عليه بالنذر وشبهه قصد الإقامة لكان للمثال وجه، حيث إن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٦

وجوب الصيام والإتمام مترتب عليه.

ولكنه أيضاً ليس مصداقاً لمسألة الترتب، لأن وجوب [٦٤٨] الوفاء بالنذر سقط بمجرد قصد الإقامة، لأجل العصيان، فلم يجتمع الأمران في زمان واحد، على أننا لا نسلّم ترتب وجوب الصيام والإتمام على عصيان تكليف آخر، كوجوب التوبة [٦٤٩]، ضرورة أنّهما يجبان على كل من قصد الإقامة، سواء كان هذا القصد محرّماً عليه كما في المثال، أم لم يكن كسائر الموارد، غاية الأمر أن ما يتوقّف عليه وجوبهما - وهو قصد الإقامة - مصداق للعصيان بالنسبة إلى خصوص هذا الشخص فقط.

خلاصة البحث

وحاصل جميع ما تقدّم في مسألة الضدّ أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقاً، وبعدهما عرفت من أن الثمرة العامّة المترتبة على هذا البحث هي حكم الفقيه بحرمة الضدّ وعدمها، سواء كان عبادة أم لا، لا نحتاج إلى الثمرة المعروفة، أعني فساد العبادة المضادة للمأمور به بناءً على الاقتضاء، وصحّتها بناءً على عدمه، بل لا تترتب هذه الثمرة عليه، لما عرفت من كون الصلاة صحيحة حتّى على القول بالاقتضاء، وأنكر الشيخ البهائي رحمه الله ترتب الثمرة بوجه آخر، وهو أن الصلاة تكون فاسدة حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لعدم تعلق الأمر بها، وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على الأمر، بل يكفي فيها مجرد المحبوبيّة والرجحان، بل قد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٧

عرفت أن الأمر تعلق بها أيضاً في عرض تعلق الأمر بالأهمّ لا في رتبة متأخّرة عنه، بناءً على ما اخترناه من عدم انحلال الخطابات إلى خطابات متكرّرة شخصيّة وعدم تقيّد التكليف بالعلم والقدرة، بل قد عرفت عدم إمكان تصوير الترتب ثبوتاً وأنه لا دليل عليه إثباتاً. هذا تمام الكلام في مسألة الضدّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٦٩

في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

إشارة

ذهب أكثر مخالفينا إلى الجواز، وأصحابنا الإمامية إلى عدمه.

تحرير محل النزاع

وقبل الخوض في المسألة ينبغي تحرير محل النزاع، فنقول:

لا- ريب في أن المراد بالجواز في عنوان المسألة هو الإمكان لا الإباحة الشرعية، ولكن كونه بمعنى الإمكان الذاتي [٦٥٠] بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام، لأنّ البحث عنه ليس من شأن الاصولي، بل من شأن الفيلسوف كما لا يخفى، بل يرد عليه- سواء كان بمعنى الإمكان الذاتي أو الوقوعي- أنه لا- يناسب قولهم: «مع العلم بانتفاء شرطه» ضرورة أنه لا- دخل للعلم والجهل في الاستحالة والإمكان، فإنّ الأمر إن كان ممكناً لا يصير مستحيلًا بسبب علم الأمر بانتفاء شرطه، وإن كان مستحيلًا كان كذلك حتى مع الجهل بانتفاء الشرط، فلا دخل للعلم والجهل به في الإمكان والاستحالة، وأيضاً لا مجال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٠

للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ضرورة أن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء العلة التامة، واستحالة تحقق الأمر مع عدم علته التامة بينه لا ينبغي أن يبحث فيها.

كلام صاحب الكفاية في المقام

وقام المحقق الخراساني رحمه الله بتوجيهه بنحو من الاستخدام، وهو أن يكون المراد من لفظ «الأمر» مرتبة الإنشاء منه، ومن الضمير الراجع إليه مرتبة فعليته، فيكون النزاع في جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية، لعدم شرطه. ثم ذهب إلى جواز ذلك، لأنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقةً، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك [٦٥١].

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه صحيح بناءً على كون الأمر في كلّ تكليف ذا مرحلتين، وقد عرفت إنكاره من قبل الإمام قدس سره، بل الأحكام على قسمين: بعضها فعلى، وبعضها إنشائي، لا أن كلّ حكم ذو مرحلتين: الإنشاء والفعلية.

بيان ما هو الحق في المسألة

نعم، يمكن الاستخدام بوجه آخر، وهو أن يكون المراد من الضمير، المأمور به لا- الأمر، وعليه يرجع النزاع إلى الاختلاف المعروف بين الأشاعرة والعدلية، من إمكان التكليف بالمحال واستحالته، بعد اتفاقهم على امتناع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧١

التكليف المحال.

وبناءً على التحقيق المتقدم منّا في مسألة الترتّب من عدم انحلال الخطاب العام إلى خطابات شخصيّة فلا إشكال في جواز توجيه الأمر إلى عامّة المكلفين إذا كان شرائط الامتثال متوفّرة عند أكثرهم، وإن كان الأمر عالمياً بكون بعضهم فاقدين لشرط أو أكثر، غاية الأمر أنّهم لا يستحقّون العقوبة على مخالفته.

نعم، لو كان الخطاب شخصياً، أو قلنا بانحلال الخطابات العامّة، أو كان الأكثر فاقدين لشرائط امتثال الأمور به فلم يجز، لكونه تكليفاً بالمحال، وصدوره من الحكيم محال عقلاً، كالتكليف المحال، ولا يعبأ إلى رأى الأشاعرة بالجواز، فإنّهم نبذوا حكم عقولهم وراء ظهورهم كما لا يخفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٣

في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد

الفصل السابع في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد

تحرير محلّ النزاع

وفي تحرير محلّ البحث احتمالات:

الأول: أن يكون البحث متفرّعاً على مسألة أصالة الوجود والماهية، فلا محالة يكون المراد بالأفراد وجودات الطبيعة والماهية، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر والنواهي هل تكون متعلّقة بنفس الطبائع أو بوجوداتها، فمن قال بأصالة الماهية ذهب إلى الأول، ومن قال بأصالة الوجود ذهب إلى الثاني [٦٥٢].

ويبعده أولاً: أنّ الفرد عبارة عن الوجود المتشخّص بالتشخصات الفردية، لا مجرد الوجود، فلو كان مرادهم هذا الاحتمال لعبروا بكلمة «الوجودات» لا بكلمة «الأفراد»، وثانياً: أنّ كون المسألة متفرّعة على اختلاف الفلاسفة في مسألة أصالة الوجود والماهية، خلاف ظاهر كلماتهم، فإنّ ظاهرها كونها مسألة اصولية مستقلة، لا متفرّعة على مسألة فلسفية، على أنّ تفرّعها عليها يستلزم أن يذهب إلى التعلّق بالطبائع كلّ من ذهب إلى أصالة الماهية، وإلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٤

التعلّق بالأفراد كلّ من ذهب إلى أصالة الوجود، والأمر ليس كذلك كما صرّح به المحقّق الخراساني رحمه الله.

الثاني: أن يكون هذا النزاع مبيّناً على النزاع المعروف في الفلسفة والمنطق، من أنّ الطبيعي هل له وجود في الخارج سوى وجود أفراده أم لا، وبعبارة اخرى: هل نسبته إلى الأفراد كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء، أو كنسبة الآباء إلى الأبناء؟

وفيه أولاً: ما عرفت من كون هذا البحث بحثاً مستقلاً اصولياً لا مبيّناً على بحث آخر مدوّن في علم آخر، وثانياً: أنّه يستلزم أن يذهب الرجل الهمداني وأتباعه - الذين قالوا بكون الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود مستقلّ عن وجود أفراده ونسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء - إلى التعلّق بالطبائع، وغيرهم - الذين قالوا بكونه موجوداً بوجود أفراده ونسبته إليها كنسبة الآباء إلى الأبناء - إلى التعلّق بالأفراد، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المشهور ذهب هناك إلى كونه موجوداً بوجود الأفراد، وهنا إلى التعلّق بالطبائع بعكس ما يقتضيه هذا الاحتمال.

الثالث: أن يكون النزاع ناشئاً عن بحث لغوي، وهو أنّ ما وضع له أسماء الأجناس عامّ مثل وضعها أو خاصّ بخلاف وضعها، فمن ذهب إلى كون الوضع والموضوع له فيها عامّين قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع، لأنّها تعلّقت بأسماء الأجناس، والمفروض أنّها وضعت لنفس الماهية والطبيعة، ومن ذهب إلى كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً قال بتعلّقها بالأفراد.

وفيه أولاً: أنّ المستفاد من مطاوي كلماتهم أنّ النزاع عقلي لا لغوي، وثانياً: أنّ أحداً من طرفي التنازع ما أشار إلى مسألة الوضع، مع

أنه لو كان النزاع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٥

متفرعاً على تلك المسألة لاستند القائل بالتعلق بالطبائع في استدلالاته على كون الموضوع له عاماً، والقائل بالتعلق بالأفراد على كونه خاصاً، وثالثاً: أن القول بكون الموضوع له في أسماء الأجناس خاصاً يستلزم أن لا يكون للوضع العام والموضوع له العام مصداق بين، فإن مصداقه البارز هو اسم الجنس.

أضف إلى ذلك كله ما تقدم منّا في مبحث الوضع من أن عموم الوضع وخصوص الموضوع له غير ممكن، بل الممكن عكسه، خلافاً لما هو المشهور بينهم، فبناءً على ما اخترناه، ابتداءً هذا البحث على مسألة الوضع يستلزم أن يكون النزاع في أمرٍ أحد طرفيه غير معقول. الرابع: أن يكون النزاع مبيّناً على اختلاف آخر في مادة الأمر، وتوضيحه يستدعي تقديم أمرين:

أ- ادعى السكاكي قيام الإجماع على أن المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّاعلى الماهية والطبيعة. ب- ذهب المشهور إلى كون المصدر مادةً للمشتقات.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المصدر وإن لم يدلّ إلّاعلى الماهية بناءً على الإجماع الذي نقله السكاكي، إلّا أن بعضهم قالوا بأنه اشرب فيه الوجود [٤٥٣] فيما إذا كان معروضاً لهيئة الأمر والنهي [٤٥٤]، وأنكر آخرون ذلك، فقالوا: لا فرق بين المصدر الذي جعل مادةً لهاتين الهيئتين وغيره، فكما أن غير المعروض لهما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٦

لا يدلّ على الوجود، بل على الماهية فقط، فكذلك المعروض لهما.

فمن ذهب إلى الأول قال بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد، ومن ذهب إلى الثاني قال بتعلقهما بالطبائع.

وفيه أولاً: أنا نمنع كون المصدر مادةً للمشتقات، بل هو أيضاً مثلها مركب من مادة وهيئة، ولكلّ منهما معنى خاص كما تقدم ذلك في بعض المباحث السابقة.

وثانياً: أنه يستلزم أن لا- يجرى النزاع إلّافى خصوص الأحكام المستفادّة من صيغتي الأمر والنهي، مع أنه أعمّ منها ومن الأحكام المستفادّة من الألفاظ الاخر، كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَ...» [٤٥٥] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٤٥٦] و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» [٤٥٧] ونحوها، والعلماء وإن عبّروا بالأوامر والنواهي في عنوان البحث إلّا أن مرادهم بهما جميع الأحكام [٤٥٨]، لا خصوص ما يستفاد منهما كما لا يخفى.

وثالثاً: أنه يستلزم كون النزاع متفرعاً على مسألة لغويّة كلاحتمال الثالث، وهي أن الواضع هل اعتبر الوجود في المصدر الذي يكون مادةً للأمر والنهي أو لا، فالنزاع مبنّى على بحث لغوي وضعي، وقد عرفت كونه بحثاً عقلياً صرفاً.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في تحرير محل النزاع

الخامس: ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن المراد بالطبائع وجودها السعي، وبالأفراد وجودات الطبائع مع تشخصاتها الفرديّة بحيث تكون التشخصات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٧

أيضاً مطلوبة [٤٥٩].

والذي دفعه على إضافة كلمة «الوجود» وتفسير التعلق بالطبائع بالتعلق بوجودها إنما هو قول الحكماء: «الماهية من حيث هي هي ليست إلّاهي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة»، فلا يمكن تعلق الطلب بها كي تصير مطلوبة، فلا بدّ من تعلقه بوجودها السعي.

نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه خلط - كما قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره [٦٦٠] - بين مقام الذات والذاتيات وبين الخارج، فإن تلك القاعدة المسلمة الفلسفية مربوطه بمقام ذات الماهية، بمعنى أنها في ذاتها ليست لأنفسها، لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة ولا أي شيء آخر، أي لا تكون المطلوبة ولا عدمها عين ذات الماهية ولا جزء منها، ولكنها لا تخلو من إحداها خارجاً، لأن ارتفاع النقيضين في ظرف الخارج محال، وبعبارة أخرى: المطلوبة ليست ذاتية للماهية، لكنها قد تعرضها فتتصف الماهية بها، وبعبارة ثالثة: قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلهي» يكون بمعنى أنه لا تحمل عليها المطلوبة ولا غيرها بالحمل الأولى، فلا يقال: «الصلاة مطلوبة» أو «غير مطلوبة» بالحمل الأولى، لأن هذا الحمل حاكك عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الماهية [٦٦١]، وهو منتفٍ هاهنا، لكنه ليس بمعنى عدم إمكان حمل المطلوبة عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد بحسب الوجود.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٨

ومن قال بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع لا يريد أنها مطلوبة في مقام ذاتها وبالحمل الأولى، بل يريد كونها كذلك خارجاً وبالحمل الشائع كما لا يخفى.

على أن كلامه رحمه الله متضمن لتناقض ظاهر؛ لأن استناده لما ذهب إليه من توسط الوجود بين الطلب والماهية بما ذكره الفلاسفة من أن «الماهية من حيث هي ليست إلهي» يقتضي بطلان إضافته الوجود أيضاً إليها، لأن الماهية من حيث هي كما لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة، كذلك لا تكون موجودة ولا غير موجودة كما اعترف به المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً، فلا وجه للجمع بين قولنا: الماهية من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة، وبين قولنا: الماهية موجودة، إلمسألة الاختلاف في الحمل، وبها يمكن أيضاً الجمع بين عدم كون الماهية من حيث هي مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبين كونها مطلوبة.

فلا ملزم للقائلين بتعلق الأحكام بالطبائع على توسط الوجود بينهما.

بيان الحق في تحرير محل النزاع

فالحق أن المراد بالطبائع نفسها وبالأفراد وجودات الطبائع [٦٦٢].

إن قلت: تفسير الأفراد بالوجودات خلاف الظاهر كما تقدم في رد الاحتمال الأول، لأن الفرد عبارة عن وجود الطبيعة المتشخص بالتشخصات الفردية،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٧٩

والوجود لا يحكى عن التشخصات، بل هو عبارة عن مجرد وجود الطبيعة [٦٦٣].

قلت: نعم، لكنه لا بد من هذا التوجيه وإن كان على خلاف الظاهر، لأن القول بكون العوارض المشخصة كخصوصيات الزمان والمكان والهيئة وغيرها أيضاً مطلوبة واضح البطلان، فلا يليق بحال العلماء الأكابر أن يبحثوا في أمر أحد طرفيه ضروري البطلان. والحاصل: أن النزاع في أن الأوامر والنواهي هل تعلقت بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟

ما تقتضيه القواعد في المسألة

ولا- يخفى أنهم اتفقوا على أن القواعد تقتضى كونها متعلقة بالطبائع، فإن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٦٦٤] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٦٦٥] و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْمَيْمَةِ» [٦٦٦] و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَمُّ الْخَنزِيرِ» [٦٦٧] وأمثالها ظاهرة في التعلق بالطبائع؛ إلا أن القائلين بالتعلق بالوجودات قالوا بلزوم رفع اليد عن هذا الظهور لوجهين:

أحدهما: ما تمسك به المحقق الخراساني رحمه الله لتوسط الوجود بين الطلب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٠

والطباع، من قول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي ليست إلهي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة». وقد عرفت جوابه.

الثاني: أن المحصيل لغرض المولى إنما هو وجود الطبيعة خارجاً، إذ لا يشتمل غيره على الآثار المترتبة من الأمور به، ضرورة أن الصلاة الموجودة ناهية عن الفحشاء والمنكر وقربان كل تقى، فيعلم أن الأوامر والنواهي وإن تعلقت ظاهراً بالطباع، إلا أنها في الواقع متعلقة بوجوداتها، لعدم حصول الغرض إلبها.

وفيه أولاً: أنك قد عرفت أن النزاع مستقل عن مسألة أصالة الوجود والماهية، مع أن صحه هذا الوجه مبتية على القول بأصالة الوجود، وإلما فللقائل بأصالة الماهية أن يعكس الأمر ويقول: إن الماهية هي محصلة لغرض المولى، والآثار المترتبة من الأمور به لها، لا للوجود الذي هو أمر اعتباري.

وثانياً: أنهم لو أرادوا تعلق الأوامر والنواهي بالوجود الذهني الذي هو مفهوم كلى للوجود فلا وجه للعدول من «الطبيعة» إليه، ضرورة أنه أيضاً لا- يحصيل غرض المولى، ولا- يترتب عليه الآثار، وإن أرادوا تعلقها بالوجود الخارجي فهو غير معقول، لأن الأحكام بالنسبة إلى متعلقاتها كالأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما أن ثبوت العرض متوقف على ثبوت المعروض قبله [٤٦٨]، فكذلك الحكم لا يثبت إلا بعد ثبوت متعلقه، لأن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وحينئذ فلو تعلق التكليف بالوجود الثابت في الخارج كان من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، وهو محال على الحكيم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨١

ولا- ينحل الإشكال بتبديل الوجود بالإيجاد- كما ارتكبه المحقق الخراساني رحمه الله [٤٦٩]- إذ لا- فرق بين الوجود والإيجاد إلا بالاعتبار [٤٧٠].

فوجود الأمور به في الخارج موجب لسقوط التكليف، لا ثبوته، وبعبارة أخرى: لنا مقامان: مقام جعل التكليف وإثباته، ومقام العمل به وإجرائه، ففي مقام العمل والإجراء لا بد من تحقق الأمور به في الخارج، وأما في ظرف التقنين وجعل التكليف الذي هو متقدم على ظرف الإجراء فلا شيء يصلح أن يكون متعلقاً له إلا الماهية والطبيعة.

والحاصل: أن النزاع إنما هو في أن الأوامر والنواهي هل تتعلق بنفس الطباع أو بوجوداتها؟ والحق هو الأول، لظهور الأدلة فيه، من دون قرينه في البين تلزماً على ارتكاب خلاف الظاهر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٣

في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إشارة

اختلفوا في أن الوجوب إذا نسخ فهل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أم لا؟

البحث في إمكان البقاء واستحاله

وينبغي أن نبحت قبل مقام الإثبات في إمكانه بحسب مقام الثبوت، فنقول:

ذهب بعضهم إلى كون الوجوب مركباً من الإذن في الفعل والمنع من الترك، (في مكن ارتفاعه برفع فصله وإبقاء جنسه.

ولكن الحق أن الأحكام ليست مركبة، فالجواب أمرٌ بسيطٌ منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة الحتمية، والاستحباب أمرٌ بسيطٌ منتزع عن الأمر الناشئ من الإرادة غير الحتمية، وعلى هذا القياس سائر الأحكام.

إن قلت: الفرق بين الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف، إذ الأول هو البعث الشديد، والثاني هو البعث الضعيف [٦٧١]، فكل منهما يكون مركباً من جنس وفصل.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٤

قلت: كلاً، فإن ما به الامتياز في التشكيك بالشدة والضعف عين ما به الاشتراك لا غيره، فإن كلاً من البعث الشديد والضعف مرتبة خاصة من البعث، وشدته وضعفه أيضاً في نفس البعث لا في غيره، فليس الوجوب والندب مركباً من البعث وشيء آخر باسم الشدة في الأول والضعف في الثاني، كما أن الوجود أمرٌ بسيطٌ، وما به الامتياز في الوجود الشديد والضعيف يرجع إلى ما به الاشتراك، فكما أن خصوصية شيء من مراتب الوجود ليست جزءاً مقوماً له كي يلزم تركبه، فكذلك الأمر في خصوصيات مراتب البعث، فأين تركبه من جنس وفصل؟

لا يقال: إنكار دلالة الوجوب على الجواز أو الرجحان من قبيل إنكار البديهيات، ضرورة أن الشيء إذا كان واجباً علينا كنا مأذونين في فعله وكان فعله راجحاً لنا.

فإنه يقال: نعم، ولكن دلالاته عليهما ليست بنحو المطابقة ولا التضمن، بل بنحو الالتزام، وبعد نسخ الوجوب يرتفع لازمه [٦٧٢] أيضاً، لعدم إمكان بقاء اللازم بعد زوال الملزوم. والحاصل: أنه لا يمكن ثبوتاً بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ونسخه.

البحث حول ما يقتضيه الأدلة في المقام

وأما بحسب مقام الإثبات والدلالة، فالتعبير عن عنوان البحث بما في الكفاية من قوله: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز» [٦٧٣] ليس بصحيح، إذ لم يتوهم أحد دلالة كل من دليل الناسخ أو

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٥

المنسوخ مستقلاً على بقاء الجواز، ولا مجال لتوهمها، فلا بد من تصحيح العنوان بأنهم اختلفوا في أن ملاحظة كلا الدليلين والجمع بينهما هل يقتضى بقاء الجواز أم لا؟

ربما يقال: نعم، بقياس المقام على موارد حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد نص على عدم الوجوب، كما إذا ورد «صل صلاة الجمعة» وورد في دليل آخر «لا تجب صلاة الجمعة»، فكما أن الأمر في الدليل الأول يحمل على الاستحباب بقريته الدليل الثاني، فكذلك الأمر في باب النسخ، لأن دليل المنسوخ كما يدل على الوجوب يدل على الجواز والرجحان أيضاً، فإذا سقطت دلالاته بالنسبة إلى الوجوب بقيت بالنسبة إلى الجواز، بل بالنسبة إلى الرجحان أيضاً.

وفيه: أنهما أمران التزاميان عقليان [٦٧٤] كما عرفت، فكيف يمكن بقائهما بعد زوال الدلالة على ملزومهما؟!!

ولا يصح قياس المقام على مسألة حمل الأمر على الاستحباب بملاحظة الدليل الدال على عدم الوجوب، لأن هذا الدليل بناءً على كون الأمر حقيقةً في خصوص الوجوب ومجازاً في غيره قرينه على إرادة المعنى المجازي من أول الأمر، وبناءً على ما اخترناه من كونه بمعنى البعث والتحرريك الاعتباري الشامل للوجوب والندب كليهما، فالدليل الدال على عدم الوجوب قرينه على ترخيص المولى في ترك ما أمر به، فإن الأمر وإن لم يكن عندنا حقيقةً في خصوص الوجوب، إلا أن جواز ترك المأمور به يحتاج إلى ترخيص المولى الأمر.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٦

وبالجملة: الجمع بين الدليلين في مثل «صل صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» يقتضى أن يكون الأمر في الدليل الأول مستعملًا في الاستحباب من أول الأمر، سواء قلنا بكونه حقيقةً فيه أيضاً كما هو الحق، أم مجازاً.

بخلاف المقام الذى اريد فيه من الدليل الأول الوجوب قطعاً، لكنّ الدليل الثانى ينسخه ويزيل امتداده، وبه يزول الجواز والرجحان اللذان كانا من اللوازم العقلية للوجوب، فلا معنى للقول باقتضاء الجمع بين الدليلين بقاء الجواز أو الرجحان.

ثم إن بعضهم تسمّىك لإثبات بقاء الجواز بالقسم الثالث من استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شكّك فى بقاء الكلّى لأجل الشكّك فى حدوث فرد منه مقارنةً لارتفاع فردة الآخر [٦٧٥].

وفيه أولًا: أنّ جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى مختلف فيه، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدمه كذلك، وفصّل ثالث - كالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله - بين ما يتسامح فى العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّك فى تبدّله إلى البياض أو إلى سواد أضعف من الأول، فيستصحب، وبين غيره، فلا يستصحب [٦٧٦].

وثانياً: أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أمّا عدم كونه موضوعاً كذلك فواضح، وأمّا عدم كونه حكماً شرعياً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٧

فلما عرفت من كونه مدلولاً التزامياً، لا مطابقياً، ولا تضمينياً، والحاكم فى الدلالات الالتزامية هو العقل، ولو كان حكماً شرعياً لكان الشىء الواجب مثلاً محكوماً بحكمين شرعيين: الوجوب والجواز، وهو ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب غير معقول ثبوتاً، وعلى فرض الإمكان فلا دليل عليه إثباتاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العملية الجارية فى الشبهات البدوية التحريمية، ومقتضاها وإن كان البراءة والجواز، إلّا أنّه ليس حكماً شرعياً واقعياً، بل حكم ظاهرى مجعول فى مورد الشكّك فى الحكم الواقعى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٨٩

فى الواجب التخييرى

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى

إشارة

الحقّ أنّ الوجوب التخييرى قسم خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى، وله أحكام مختصّة به، فكلّ واحد من طرفيه أو أطرافه واجب، لكن يجوز تركه بشرط الإتيان بعدله الآخر، ولو تركهما لا يستحقّ إلاّ عقوبة واحدة، كما أنّه لو أتى بهما لا يستحقّ إلاّ مثوبة واحدة.

البحث فى رجوع الواجب التخييرى إلى التعيينى

لكنّ بعضهم أرجعه إلى الواجب التعيينى، واختلفوا فى توجيهه:

فقال بعض هؤلاء: إنّ الواجب واحد منهما مجهول عندنا معيّن عند الله، فإن كان ما أتى به العبد مطابقاً للواقع فيها ونعم المطلوب، وإن كان مخالفاً له فهو أمرٌ مباح مسقط للواجب.

وقال بعض آخر: إنّ الواجب أحدهما لا- بعينه، ويحتمل أن يكون مراده أحدهما المفهومى، أو أحدهما المصدقى الذى يعبر عنه

بالفرد المرّد.

وذهب بعض ثالث إلى أنّ الواجب واقعاً هو ما اختاره المكلف بعينه، فهو يختلف باختلاف اختيار المكلفين، بل باختلاف اختيار مكلف واحد في وقائع متعدّدة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٠

كلام صاحب الكفاية في المسألة

وفصل المحقق الخراساني رحمه الله بين ما إذا كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنّه هناك غرض واحد [٦٧٧] يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، فيرجع إلى الواجب التعييني، لأنّ الواجب كان في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول، وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي كان لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وبين ما إذا كان بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض مستقلّ، لكنّه إذا حصل الغرض في أحدهما يأتانه لا يكاد يحصل في الآخر، فلا يرجع إلى الواجب التعييني، لأنّ كلّ واحد منهما واجب بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فهذا قسم خاصّ من الوجوب يسمّى واجباً تخييرياً شرعياً في مقابل الواجب التعييني [٦٧٨].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أنّ القاعدة المقطوعة المسلمة عند الحكماء هي أنّ «الواحد لا يكاد يصدر منه إلّا الواحد» ولذا اختلفوا في الصادر الأول الذي أوجده

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩١

واجب الوجود الذي هو واحد بوحدة حقيقتيه، وجاء في بعض الأخبار أنّ الصادر الأول هو نور خاتم النبيين صلى الله عليه وآله. وأمّا عكس هذه القاعدة أعني «الواحد لا يكاد يصدر إلّا من الواحد» فهو محلّ خلاف بينهم، وعلى فرض كونها قاعدة مسلمة فيمكن أن تكون مخصّصة بموارد خاصّة، ويشهد عليه أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى جواز اجتماع علتين على معلول واحد [٦٧٩].

وثانياً: سلّمنا أنّها قاعدة مقطوعة عامّة لجميع موارد، وأنّ لنا في الواجب التخييري أمراً جامعاً هو المؤثر في الغرض، لكنّه لا يقتضى أن يكون الواجب متعلقاً بذلك الجامع، إذ يمكن أن يتعلّق - كما هو ظاهر الخطاب - بكلّ من الأمرين باعتبار كونهما محصّياً للجامع الذي هو مؤثر في الغرض.

بل الطريق منحصر فيه، إذ لا يتمكّن المولى تفهيم لزوم الإتيان بالأطراف - التي لا سنخية بينهما بحسب الظاهر، كعتق الرقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً - إلّا بتوجيه الأمر إلى نفس هذه الأطراف بنحو التخيير.

وبالجملة: لا مجال للتفصيل المذكور في الكفاية بين ما إذا كان الغرض واحداً أو متعدّداً بإرجاع الأول إلى الواجب التعييني، لعدم ملزم عقلي على رفع اليد عن ظهور الخطابات في التخيير الشرعي، والقول بكون التخيير عقلياً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٢

إشكال ودفع

نعم، في هذا الباب شبهة مهمّة، وهي أنّ الإرادة صفة حقيقية قائمة بنفس المرید، وتشخصها بتشخص المراد، كما أنّ تشخص سائر الأوصاف النفسانيّة ذات الإضافة بتشخص ما تضاف إليه، كالعلم الذي تعينه بتعين المعلوم، ولا فرق في ذلك بين الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة، فكما أنّه لا يمكن إبهام المراد في الإرادة التكوينيّة التي يباشر فيها المرید فعل المراد بنفسه، بحيث لا يصحّ أن يقول: «اريد أن أعمل عملاً غير معيّن عندي» فكذلك في التشريعيّة التي يريد فيها المرید وجود العمل بسبب العبد ونحوه بتوجيه الأمر إليه، فلا يمكن أن يكون الواجب مبهماً مردّداً بين شيئين أو أشياء، كما هو المدعى في الواجب التخييري.

إن قلت: تعلق العلم الإجمالي بالأمر المبهم المرّد بين طرفين أو أكثر دليل على عدم لزوم تعين ما يضاف إليه الصفات النفسانيّة. قلت: متعلق العلم الإجمالي معلوم معيّن، ولكن تطبيقه على الطرف الذي ينطبق عليه في الواقع مجهول لنا. توضيح ذلك: أنّ لنا في العلم التفصيلي علمين:

أحدهما العلم بوجود الخمر هاهنا مثلاً، والآخر العلم بتطبيق ذلك الخمر الموجود على هذا الإناء المعين، وفي العلم الإجمالي لنا علم واحد متعلق بأنّ الخمر هاهنا موجود ولا إبهام فيه، بل المبهم انطباقه على إناء خاصّ ولم يتعلّق العلم به. والحاصل: أنّه لا يمكن تحقّق الإرادة مع إبهام المراد، ولا فرق في ذلك بين التكوينيّة منها والتشريعيّة.

ولعلّ هذه الشبهة الجأتهم على أن يذهبوا إلى أن الواجب في الواجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٣

التخييري واحد معيّن عند الله، أو أحدهما، أو ما يختاره المكلف.

والجواب: أنّها إنّما تلزم لو لم يكن في الواجب التخييري إلّا وجوب واحد متعلق بأمر مردّد بين الشيئين أو الأشياء، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لتعدّد الوجوب بتعدّد الأطراف، فهنا إرادة مستقلة وبعث مستقلّ متعلقان بهذا، وإرادة أخرى وبعث آخر متعلقان بذاك، فالإرادة والبعث متكثران بتكثر المراد والمبعوث إليه، والسرّ فيه هو أنّ الأمر إذا رأى أنّ في كلّ من الشيئين مصلحة ملزمة وافيه بغرضه بحيث يكون كلّ منهما محصّياً للغرض ولم يكن بينهما جامع قابل لتعلّق الأمر به فهو يتوصّل لتحصيل غرضه بالبعث إلى كلّ منهما بتخلّل لفظه «أو» وما في معناها لإفهام أنّ كلّ واحد محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما.

فلا تكون الإرادة في التعيني والتخييري سنخين، ولا المبعوث إليه فيهما متفوتين، غير أنّ الفرق بينهما هو كون الواجب التعيني بنفسه محصّياً للغرض ليس إلّا، وفي الواجب التخييري يكون المحصّل للغرض كلّاً من الشيئين أو الأشياء، وإفادة ذلك يتخلّل لفظه «أو» وما في معناها من غير لزوم إبهام الإرادة أو المراد.

ويؤيّدك أنّك إن قلت: «الأمران الفلانيان واجبان شرعاً» فلسائل أن يسألك: «هل وجوبهما تعيني أو تخييري؟» مع أنّه لا مجال لهذا السؤال بناءً على وحدة الوجوب والواجب في التخييري، لظهور قولك المذكور بنفسه في تعدّد المساق للواجب التعيني فرضاً.

ولا فرق في ذلك بين صور الواجب التخييري.

ففيما [٦٨٠] إذا كان للمولى غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الطرفين بحيث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٤

إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، يكون كلّ منهما واجباً مراداً بإرادة مستقلة، لكن لا يجب الجمع بينهما، لحصول الغرض بأحدهما.

وكذلك يجب كلّ منهما فيما [٦٨١] إذا كان له في كلّ واحد منهما غرض مستقل لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، وحيث لا يمكن الجمع بين الغرضين فعلى العبد تحصيل واحد منهما بإتيان أحد الطرفين.

والأمر أيضاً كذلك فيما [٦٨٢] إذا كان له في كلّ منهما غرض مستقلّ يمكن تحصيله حتّى مع حصول الغرض في الآخر، لكن اعتبر

فى لزوم تحصيله عدم حصول الآخر قبله، ففى هذه الصورة أيضاً كلّ منهما واجب ذو مصلحة ملزمة، مراد بإرادة مستقلة، لكن يجوز تركه عند الإتيان بالآخر، إذ لزوم استيفاء كلّ من المصلحتين مشروط بعدم استيفاء الأخرى قبلها. والحاصل: أنّ الواجب التخييري لا يستلزم تعلّق الإرادة بمراد مبهم فى أيّة صورة من صورته الثلاث، فهو نسخ خاصّ من الوجوب فى مقابل التعيينى.

البحث حول إمكان التخيير بين الأقل والأكثر

بقى الكلام فى أنّه هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر- كأن يكون الواجب فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة التسيّحات إمّا مرّة واحدة أو ثلاث مرّات- أم لا؟

تحرير محلّ النزاع

وليعلم أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان كلّ من الأقل والأكثر واجباً تخييراً، لا- فيما إذا كان الأقل واجباً على كلّ حال وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحّاً فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٥

صورة اختيار الأكثر، وأيضاً النزاع فيما إذا اخذ الأقل لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة، وأمّا المأخوذ بشرط لا فالتخيير بينه وبين الأكثر من قبيل التخيير بين المتباينين، لعدم تحقّق الأقل كذلك فى ضمن الأكثر.

برهان القائل بالامتناع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعضهم ذهب إلى عدم إمكانه، بدعوى أنّه مع تحقّق الأقل فى الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذن يكون الأمر بالأكثر لغواً، فلا يصدر من الحكيم، سواء كان تدريجى الوجود [٦٨٣]، كالتخيير بين قراءة التسيّحات مرّة واحدة أو ثلاث مرّات، أو دفعى الوجود، كالتخيير بين ترسيم خطّ طوله شبر واحد أو شبران دفعةً، بأن يلطّخ مثلاً حدّ مسطرة بالحبر ويضربها دفعةً على القرطاس.

والتحقيق يقتضى أن نبحث فى كلّ من التدريجيات والدفعتيات على حدة.

القول فى التدريجيات

كلام صاحب الكفاية فيها

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان التخيير بين الأقل والأكثر حتّى فى التدريجيات، وأجاب عن الدليل المتقدم فى كلام القائل بالاستحالة بأنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذى فى ضمنه، بمعنى أنّه يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل فى حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافياً به أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٦

وبالجملة: لا- يكاد يترتب الغرض على الأقل فى ضمن الأكثر، وإنّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام، فكما يمكن التخيير بين المتباينين يمكن أيضاً بين الأقل والأكثر [٦٨٤].

هذا ملخّص كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ما أفاده الاستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وقام بتوضيح هذا الجواب سيدنا الاستاذ آية الله البروجردى رحمه الله بشكل برهانى أدق، وهو أن الأقل والأكثر تحت طبيعته واحدة مشككة، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز [٦٨٥]، كالخط القصير والطويل، ولا يتعين الخط للفردية إلا إذا انقطع سيره، إذ ما دام مستمراً متدرجاً شيئاً لا يتعين له، بل كأنه بعد مبهم قابل لكلّ تعين، فمحصل الغرض إذا كان فرداً من طبيعته الخط لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلا مع محدوديته وعدم انضمام الزائد إليه، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلية والأكثرية لا يكونان محصّين للغرض إلا إذا تحققوا بتحقيق الفردية، وهو متقوم بالمحدودية.

وبعبارة أخرى: الأحكام وإن تعلقت بالطبائع فى مقام التقين، إلا أن امتثالها لا يتحقق إلا بالوجودات الخارجية، فإذا كان المأمور به الخط الذى طوله شبر أو شبران ورسم المكلف خطأ بطول شبرين فهو بتمامه وجود واحد لطبيعته الخط المأمور بها لا وجودان. هذا حاصل ما أفاده سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى حل الشبهة المتقدمة فى كلام القائل بالاستحالة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٧

نقد كلام العلمين المحقق الخراسانى والسيد البروجردى رحمهما الله

ويرد على كليهما أن فى كلامهما خلطاً بين اللابشرية والبشرية، فإن الأقل إذا اخذ لا بشرط - كما هو محل الكلام - فهو متحقق فى ضمن الأكثر ومحصل للغرض، فلا يكون الزائد دخیلاً فى حصول الغرض كى يكون الأكثر مأموراً به. وبعبارة أخرى: إذا أخذ العبد بترسيم الخط فحينما وصل إلى شبر يصدق عليه أنه فرد لطبيعته الخط المأمور بها، ولا يضربه استدامة الترسيم إلى شبرين وإلا لم يكن الأقل مأخوذاً لا بشرط.

نعم، لو اخذ الأقل بشرط لا بالنسبة إلى الزيادة فلا يكاد يكون محصّياً للغرض إلا إذا كان موجوداً مستقلاً، لعدم إمكان تحقق الأقل بشرط عدم انضمام الزائد إليه فى ضمن الأكثر.

وبالجملة: لو كان الأقل بشرط لا طرفاً للواجب التخييري فلا يحصل الغرض إلا بالأكثر أو بالأقل الذى لم تنضم إليه زيادة، دون الأقل الذى هو فى ضمن الأكثر، لعدم كونه مصداقاً للأقل بشرط لا الذى تعلق الأمر به فرضاً، فالتخيير بين الأقل والأكثر وإن كان ممكناً فى هذا الفرض، إلا أنه خارج عن محل النزاع، لما عرفت من رجوعه إلى التخيير بين المتباينين. فالمختار أن التخيير بين الأقل والأكثر ممتنع فى التدريجات.

القول فى الدفعيات

وأما الدفعيات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكل واحد منهما فلا يعقل التخيير بينهما، لأن الغرض إذا كان يحصل بنفس الأقل بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل الإلزام بما لا يلزم، فيكون تعلق الإرادة والبعث

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٨

إليها لغواً ممتنعاً على الحكيم.

وإن كان لكل منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تضاداً فى الوجود ولا يمكن اجتماعهما، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأن الأقل بلا شرط موجود فى ضمن الأ-كثر، فإذا وجدا دفعهً بإيجاد الأ-كثر لا- يمكن القول بحصول كلا- الغرضين، لمكان التضاد المفروض، ولا- بحصول الغرض المترتب على الأقل فقط، أو الأكثر كذلك، لأنه من قبيل الترجيح بلا مرجح، ولا بعدم حصول أى منهما، لأنه يدهى الفساد، ولا يتصور فرض خامس، فيستحيل التخيير فى هذه الصورة أيضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولكن لا يكلف العبد بالجمع بينهما، وبعبارة أخرى: لزوم تحصيل كل منهما مشروط بعدم حصول الآخر قبله، فالتخير بينهما ممكن، لأنّ الجمع بين الغرضين وإن لم يكن لازماً إلّا أنّه ليس ممنوعاً أيضاً، وحيث إنّ الأقلّ محضّل لأحد الغرضين والأكثر للغرض الآخر فإذا أوجد العبد الأكثر وجد محضّل الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

نتيجة البحث

والحاصل: أنّ التخير بين الأقلّ والأكثر ممكن في الدفعيات في خصوص ما إذا كان للمولى غرضان قابلان للاجتماع وكان لزوم تحصيل كل منهما مقيداً بعدم حصول الآخر قبله، بخلاف التدريجيات أو ما إذا كان له غرض واحد أو غرضان متضادان. نعم، فيما إذا كان التخير مستحيلاً يمكن أن يكون الأقلّ واجباً تعيينياً وما زاد عليه مستحباً أو مباحاً، كأن يكون التسيحات الأربعة واجبة مرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٤٩٩

واحدة، ومستحبة مرتين آخرين.

هذا تمام الكلام في الواجب التخييري، والحمد لله رب العالمين [٤٨٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠١

في الواجب الكفائي

الفصل العاشر في الواجب الكفائي

إشارة

لا-ريب في أنّ الواجب العيني ما يتوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين بنحو الاستقلال، فمن أتى به استحقّ المثوبة ومن تركه استحقّ العقوبة، ويقابله الواجب الكفائي.

والمراد به ما إذا أتى به بعض المكلفين استحقّ المثوبة وسقط عن الآخرين، فلا يستحقّون العقوبة على تركه، ولو تركه الجميع لاستحقّ كلّ واحد عقوبة كاملة، كما أنّه لو أتى به أكثر من واحد فيما يقبل التعدّد- كصلاة الميت [٤٨٧]- لاستحقّ كلّ منهم مثوبة كاملة، لا أنّ لجميعهم عقوبة واحدة موزعة بينهم في الأوّل، ومثوبة واحدة كذلك في الثاني.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ في كفيته تصوير الواجب الكفائي احتمالات:

أحدها: أنّ من كلف به هو مجموع المكلفين من حيث المجموع.

وفيه: أنّه إن اريد به جميعهم، بمعنى أنّ كلّ واحد منهم مكلف بذلك التكليف، فلا-فرق بينه وبين الواجب العيني، على أنّ قيام الجميع به لا يمكن في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٢

كثير من الواجبات الكفائية، كدفن الميت، ضرورة أنّه لا يمكن أن يستقلّ كلّ منهم بدفنه.

وإن اريد به صرف الوجود، في مقابل الوجود السعي الذي هو المكلف في الواجبات العينية، فهو راجع إلى قول المحقق النائيني رحمه الله، وسيأتي البحث فيه.

وإن اريد به أنّ جميعهم مكلفون به، لكن لا بنحو الاستقلال، بل بأن يعمل كلّهم عملاً واحداً، بخلاف الواجب العيني الذي كلف به

كل واحد منهم مستقلاً، ففيه أولًا: أنه لم يلتزم به أحد، ضرورة أنه ما أفتى فقيه بلزوم تعاون جميع المكلفين في امتثال الواجب الكفائي، وثانيًا: أن تعاون الجميع لا يمكن في بعض الواجبات الكفائية، كدفن الميت وقتل سب النبي صلى الله عليه وآله.

الثاني: أن المكلف في الواجب الكفائي هو واحد [٦٨٨] الغير المعين [٦٨٩].

وفيه: أنه تناقض ظاهر، ضرورة أن مصداق الواحد ووجوده الخارجى [٦٩٠] يساوق التعيين والتشخيص، لما ثبت في الفلسفة من أن «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فكيف يمكن أن يكون حقيقة الواحد ووجوده الخارجى غير معين؟!

الثالث: أن المكلف هو الفرد المرّد من بينهم.

وهذا وإن لم يكن بمثابة ما قبله من حيث التناقض والاستحالة، لأن المراد بالفرد المرّد أن له نحوًا من التعيين وإن كان طرف هذا التعيين وما يضاف إليه - أعنى المتعين - مرّدًا بين الأفراد.

لكن يرد عليه أن تشخص الإرادة إنما هو بتشخص المراد كما عرفت في مبحث الواجب التخييري، ولا فرق في ذلك بين الإرادة التكوينية والتشريعية،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٣

فلا بدّ عند البعث من تشخص الباعث والمبعوث والمبعوث إليه كلّها، لكون البعث متقومًا بجمعها، فلا يمكن تشخصه بدون تشخصها. الرابع: أنه لا فرق بين الواجب العيني والكفائي من حيث المكلف، فالمكلف في الثاني أيضاً جميع المسلمين بل جميع الناس، كالأول، وإنما الفرق بينهما في المكلف به، إذ الواجب العيني مقيد بالمباشرة دون الكفائي، فإن المطلوب فيه حصوله مطلقاً ولو من غير مباشرة [٦٩١].

وفيه: أن تكليف الجميع بطبيعته لا يمكن أن يتحقق منها إلا فرد واحد - كدفن الميت وقتل سب النبي صلى الله عليه وآله - أمر غير عقلائي إذا كان البعث بداعى الانبعاث كما هو المفروض في المقام، بل وكذلك فيما إذا أمكن تحقق الأكثر من فرد واحد لكن المطلوب وما له دخل في غرض المولى ليس إلا واحداً منها، كالصلاة على الميت، فإنها وإن تقبل التعدد إلا أن واحدة منه واجبة ومحضلة للغرض، والباقي وإن كان راجحاً إلا أنه ليس دخيلاً في حصول الغرض.

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أن المكلف في الواجب الكفائي صرف وجوده الذي يمكن أن يتحقق في ضمن فرد من المكلفين أو أكثر، بل في ضمن الجميع أيضاً، وصرف الوجود يقابله الوجود المطلق الذي يعبر عنه [٦٩٢]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٢ ؛ ص ٥٠٤

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٤

بالوجود السارى أو السعوى، وهو مختصّ بالواجبات العينية [٦٩٣].

وفيه: ما في سابقه، لأنّ أحد مصاديق صرف الوجود هو الوجود في ضمن جميع الأفراد كما عرفت، ولا يعقل أن يبعث المولى جميع المكلفين بداعى الانبعاث إلى طبيعته لا يمكن أن يتحقق إلا فرد واحد منها، أو لا يكون ما زاد عليه دخيلاً في الغرض.

بيان ما هو الحقّ في تصوير الواجب الكفائي

فمقتضى التحقيق في القسمين المتقدمين [٦٩٤] من الواجب الكفائي أن يقال: حيث إن للمولى غرضاً واحداً يحصل بفعل فرد واحد من المكلفين فله أن يأمر كلّهم عاطفاً بلفظة «أو» ونحوها، فيقول: «تجب على زيد أو عمرو أو بكر أو ... الصلاة على الميت» وكذلك

في مثل قتل سائب النبي صلى الله عليه وآله ودفن الميت، فالواجب الكفائي سنخ خاص من الواجب، كالتخيير، إلبا أن التخيير والخصوصية هاهنا في المكلف وهناك في المكلف به.

ويمكن أيضاً أن يفرق بين الواجب العيني وهذين القسمين من الكفائي بما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كون التكليف في الواجب العيني مطلقاً وفي الكفائي مقيداً بعدم إتيان الغير بالواجب، إذ يمكن أن يقال بصحة نفس هذا الكلام وإن كان ما استنتج منه من اقتضاء إطلاق صيغة الأمر كون [٦٩٥]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٥

الوجوب عينيّاً مردوداً [٦٩٦] كما عرفت في محله.

وعليه فكل شخص مكلف بالاتيان بالواجب الكفائي إن لم يأت به الآخرون، فكأن المولى قال: «يا زيد ادفن الميت إن لم يدفنه غيرك».

نعم، يمكن تصوير قسم ثالث للواجب الكفائي بما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد يحصل بفعل الكل أو البعض؛ بحيث إن أتى به فرد واحد كان هو المؤثر في الغرض، وإن أتى به عشرة أشخاص أو جميع المكلفين كان عمل كل واحد منهم مؤثراً في حصوله، وهذا القسم وإن لم نجد له مثلاً في الفقه، إلبا أنه قابل للتصور، ويكون قسماً من الواجب الكفائي، ويجرى فيه ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أن المكلف في الواجب الكفائي صرف الوجود الذي يتحقق في ضمن فرد واحد أو أكثر بل الجميع.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون المكلف في هذا القسم من الواجب الكفائي صرف الوجود وفي القسمين الأولين كل واحد منهم بنحو التخيير أو تقييد التكليف؟!

قلت: لا ضير فيه، إذ لا دليل على جريان جميع الأقسام على وتيرة واحدة، على أن هذا القسم الأخير مجرد تصوير ولا مصداق له في الفقه كما عرفت، فالواجبات الشرعية الكفائية الموجودة في الفقه على نسق واحد.

هذا تمام الكلام في الواجب الكفائي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٧

في الواجب الموقت وغير الموقت

الفصل الحادي عشر في الواجب الموقت وغير [٦٩٧] الموقت

إشارة

اعلم أن الإنسان بما أن وجوده زمني تكون أفعاله أيضاً زمانية، ولا محالة يكون عمود الزمان ظرفاً لها، فلزوم الزمان في تحقق الواجبات ممّا لا محيص عنه عقلاً.

وأما دخالته في الغرض فيختلف باختلاف الواجبات، فربما يكون المحصل للغرض نفس الطبيعة من دون أن يكون وقوعها في الزمان دخيلاً في حصوله، بحيث لو أمكن فرضاً إيقاعها خالية عن الزمان لكانت صحيحة محصّلة للغرض، ولا إشكال في كون هذا القسم داخلياً تحت الواجب غير الموقت.

وقد يكون الزمان دخيلاً في حصول الغرض، فلا أثر لوقوع الطبيعة خالية عن الزمان لو أمكن، لكون المحصل للغرض وقوعها فيه، وهذا على قسمين، فإن الغرض يحصل إمّا بوقوعها في مطلق الزمان أو بوقوعها في زمان معين.

والظاهر أن القسم الأول من هذا النوع أيضاً داخل تحت غير الموقت، لأن الظاهر أن الواجب الموقت مختص بما إذا كان للزمان دخل في حصول الغرض أولاً، وكان بيان ذلك الزمان - كبيان أصل الواجب - على عهدة الشارع ثانياً، فالواجب الموقت اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٨

ما يتعلق فيه الأمر بالطبيعة وظرفها، وإذا كان الدخيل هو الزمان المطلق فلا يجب على الشارع بيانه، إذ لا محالة يكون عمود الزمان ظرفاً لكل فعل من أفعال الإنسان كما عرفت، بل بيانه لغو قبيح من الحكيم، لأن المكلف لا يقدر على إيجاده في غير الزمان حتى يكون الأمر داعياً نحو الزمان وصارفاً عن غيره.

فالصحيح أن يقال: إن الموقت ما عتین له وقت وغير الموقت بخلافه، فغير الموقت قسمان، والموقت قسم واحد.

الواجب الموسع والمضيق

ثم إن الزمان المعتبر في الموقت قد يكون أوسع من وقت يمكن الإتيان به فيه، فيسمى موسعاً، وقد يكون بمقداره، فيسمى مضيقاً. وربما اورد على الواجب الموسع بأنه لو كان واجباً في أول الوقت لما جاز تركه فيه، وإن لم يكن واجباً فيه فليس موسعاً. وفيه: أن التوسعة في وقت الواجب ليست بمعنى وجوب إتيانه في أول الوقت أو وسطه أو آخره، بل بمعنى أن الواجب هو الطبيعة التي يوجد بها المكلف بين الحدین من الوقت، كالصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها، وليس تركها إلّا عدم الإتيان بها في تمام الوقت المضروب لها.

ويظهر منه أولاً: فساد ما قيل، من أن الواجب الموسع يصير في آخر وقته مضيقاً، ضرورة عدم إمكان تبدل نوع من الواجب إلى نوع آخر منه، فالواجب الموسع هو الطبيعة التي يجب على المكلف إيجادها بين الحدین من الوقت، ولا فرق في ذلك بين إيجادها في أول الوقت أو وسطه وبين إيجادها في آخره، نعم، يحكم العقل في آخر الوقت بعدم جواز التأخير، كي لا يترك الواجب في جميع الوقت المضروب له المحدود بحدین.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥٠٩

وثانياً: أن التخيير بين الأفراد الطولية للواجب الموسع عقلي، كأفراده العرضية، فكما أن العقل يحكم بالتخيير بين الصلاة في المسجد والمنزل والمدرسة مثلاً، يحكم أيضاً بالتخيير بين الصلاة في أول الوقت ووسطه وآخره، من دون أن يحكم الشارع بذلك، فالواجب الموسع من الواجبات التعيينية، لتعلق التكليف بالطبيعة الكلية الواقعة بين الحدین من دون أن يختيرنا المولى بكلمة «أو» ونحوها بين أجزاء الوقت كما في التخيير الشرعي.

وأورد بعضهم على الواجب المضيق بأن العبد لا يقدر على تطبيق أجزاء الواجب على أجزاء الوقت بحيث يقع جزئه الأول في الجزء الأول من الوقت، وجزئه الأخير في الجزء الأخير منه.

وفيه: أن المكلف وإن كان عاجزاً عن التطبيق بالنسبة إلى بعض الواجبات، كالصلاة، إلّا أنه قادر عليه بالنسبة إلى بعضها الآخر، كالصوم، والشارع عالم بهذا الأمر، فلا غرو من أن يأمر بالقسم الأول موسعاً وبالقسم الثاني مضيقاً. والحاصل: أنه لا إشكال في إمكان كل من الواجب الموسع والمضيق، بل لا إشكال في وقوعهما أيضاً، فإن الصلاة من قبيل الأول والصوم من قبيل الثاني، وأدل دليل على إمكان شيء وقوعه.

هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت على وجوب الإتيان به في خارج الوقت بعد فوته فيه، بل هذا هو الحكم في سائر التقييدات أيضاً، ضرورة أن موضوع الأمر هو الطبيعة المقيدة بالوقت، فترتفع بارتفاع قيده، فإن المقيد شيء واحد لا تركيب فيه، ضرورة أن القيد خارج

عنه، والتقييد وإن كان داخلياً، إلا أن دخوله وجزئيته أمر عقلي، فحيث إن المقيّد أمر غير مركّب ويرتفع بارتفاع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥١٠

قيده، فلايجرى هاهنا ما يقال في المركّب، من أن الأمر المتعلّق به يتعلّق ضمناً بأجزائه، فكلّ جزء منه مأمور به ببعض الأمر المتعلّق بالكلّ، فلا مجال للقول بوجوب طبيعة الصلاة مثلاً مع قطع النظر عن وقته بسبب الأمر المتعلّق بالصلاة المقيّدة بالوقت. وبالجملة: كلّ أمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، والمفروض أن البعث تعلّق بالطبيعة المقيّدة بالوقت، فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم كونه داعياً إلى غير متعلّقه.

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

واستثنى المحقّق الخراساني رحمه الله مورداً بقوله: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك يكون بنحو تعدّد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلّا أنه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولا يكفى الدليل على الوقت إلّا فيما [٦٩٨] عرفت [٦٩٩]، إنتهى.

وحاصل كلامه: أنّ ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت يتوقّف على ثلاثة أمور:

أ- أن يكون التوقيت بدليل منفصل عن دليل الواجب، ب- أن يكون دليل التوقيت فاقداً للإطلاق، ج- أن يكون دليل الواجب واجداً للإطلاق، فحينئذٍ تملك بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب في خارج الوقت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥١١

وهو وإن كان حقاً إلّا أنه ينبغي أن يعدّ استثناءً منقطعاً، لخروجه عن حريم النزاع، فإنّ البحث إنّما هو في دلالة الأمر بالموقت على وجوبه خارج الوقت، وهو رحمه الله تمسك في هذا المورد بإطلاق الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة المجردة عن تقييدها بالوقت، لا بأمر متعلّق بالموقت كما هو واضح.

ما يقتضيه الاصول العمليّة في المقام

ولامجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، لاختلاف القضية المتيقّنة والمشكوكه حتّى بنظر العرف، وباختلافهما كذلك ينهدم أساس الاستصحاب.

توضيح الاختلاف: أنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب في الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالعناوين المقيّدة هو نفس تلك العناوين مع قيودها، والعنوان المقيّد وذات العنوان مختلفان في نظر العرف، فالصلاة الموقّته غير نفس الصلاة عنواناً، والقضية المتيقّنة هي وجوب الصلاة الموقّته، والمشكوك فيها هي وجوب نفس الصلاة، فإسراء الحكم من المقيّدة إلى الخالية من القيد إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

إن قلت: فكيف قالوا بجريان الاستصحاب في كثير من نظائره؟ منها أنّه ورد «أنّ الماء الكرّ إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بسبب الملاقاة بالعين النجسة يتنجس»، ثمّ لا إشكال في صيرورته طاهراً لو زال تغيّره بإلقاء كرّ آخر عليه، إنّما الإشكال فيما إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فهل يحكم بصيرورته طاهراً أم لا؟ قالوا: لا، لجريان استصحاب بقاء النجاسة، وهل هذا إلّا استصحاب الحكم المتعلّق بالمقيّد بعد زوال قيده؟! فلو كان زوال القيد مخللاً بوحدة القضيتين المعتبرة في الاستصحاب لما جرى في هذا المثال أيضاً، وإن لم يكن مخللاً بها فلا بدّ من جريانه في المقام أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٢، ص: ٥١٢

قلت: الحكم في مسألة الواجب الموقت حكم تكليفي، وقد عرفت سابقاً أنّ الأحكام التكليفيّة متعلّقة بالطبايع والماهيات، لا بالأفراد والوجودات، فإنّ الوجودات توجب سقوط التكاليف لا- ثبوتها. وبالجملة: الأحكام التكليفيّة متعلّقة بالطبايع والعناوين الكليّة، ولا إشكال في تغاير الطبيعة المقيّدة مع الطبيعة الخالية عن القيد حتّى عند العرف، ألا ترى أنّه يستحيل أن يصدق عنوان «الرجل العالم» على الرجل الذي لا- حظّ له من العلم، وهذا أمر واضح حتّى في نظر العرف، فلا يمكن استصحاب الحكم التكليفي المتعلّق بالطبيعة المقيّدة لإثباته في الخالية عن القيد، لتغاير القضيتين.

بخلاف الأحكام الوضعيّة التي منه المثال المذكور ونحوه، فإنّها متعلّقة بالوجودات الخارجيّة، إذ لا يعقل الحكم بصحّة مفهوم «البيع»، أو بنجاسة عنوان «الماء المتغيّر» ففي المثال تعلّقت النجاسة بالماء المتغيّر الموجود خارجاً في الحوض مثلاً، ثمّ نشكّ بعد زوال التغيّر من قبل نفسه في بقاء النجاسة وارتفاعها، فتستصحب، لاتّحاد القضيتين عرفاً، وإنّ تغايرتا عقلاً، فإنّ ملاك الاتّحاد هنا إنّما هو نظر العرف.

والحاصل: أنّه لا دلالة للأمر بالموقت على وجوبه خارج الوقت إذا فات في الوقت، كما لا دلالة له على عدم وجوبه، لعدم كونه ذا مفهوم، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت أيضاً كما عرفت.

فلو شككنا في وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ولم يدلّ عليه دليل خاصّ فالمرجع هو أصالة البراءة القاضية بعدم الوجوب. هذا تمام الكلام في الواجب الموقت، وبه تمّ مباحث الأوامر، إذ طرح بعض المباحث الاخر المذكورة في الكفاية، كمسألة «الأمر بالأمر بشيء» و «الأمر بشيء بعد الأمر به» ليس بمهمّ.

[٧٠٠]

[١] (١) هود: ٩٧.

[٢] (٢) هود: ٦٦ و ٨٢.

[٣] (١) أى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» وقوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا».

[٤] (٢) الكهف: ٧١.

[٥] (٣) نهاية الاصول: ٨٥.

[٦] (٤) يحتمل أن يكون قوله: «في الجملة» ناظراً إلى بعض المباحث الآتية، من أنّ العلوّ أو الاستعلاء هل يعتبر في الأمر أم لا؟ ومن أنّه حقيقة في الوجوب أو في الأعمّ منه ومن الندب، فإنّ هذه المباحث لا تضرّ بكونه بمعنى الطلب إجمالاً، ويحتمل أن يكون ناظراً إلى عدم صحّة استعماله في جميع موارد استعمال الطلب، لعدم صحّة تبديل كلمة «طالب» في قولنا: «طالب العلم» مثلاً إلى كلمة «أمر» وعلى هذا الاحتمال فينبغي تقييد «الشيء» أيضاً بهذا القيد، لعدم صحّة تبديل كلمة «شيء» في قولنا: «هذا البناء شيء عجيب» إلى كلمة «أمر». منه مدّ ظلّه.

[٧] (٥) كفاية الاصول: ٨١.

[٨] (٦) الفصول الغرويّة: ٦٢.

[٩] (١) وهى «ا- م- ر». م ح- ي.

[١٠] (٢) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- بعد نقل المعانى التي ذكرها للأمر- قال: ولا يخفى أنّ عدّ بعضها من معانيه من اشتباه

المصداق بالمفهوم، ضرورة أن «الأمر» في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن ... ولا يبعد دعوى كونه حقيقةً في الطلب في الجملة والشيء. م ح- ي.

[١١] (١) وذلك لأنّ خطاب الشرع محمول على المعنى العرفي. م ح- ي.

[١٢] (١) وهو الطلب. م ح- ي.

[١٣] (٢) كفاية الاصول: ٨٢.

[١٤] (٣) أجود التقريرات ١: ١٣١.

[١٥] (٤) الجامع ثلاثة: ١- ذاتى ماهوى، كالحیوان بالنسبة إلى أنواعه والإنسان بالنسبة إلى أفراده، ٢- عرضى عامّ أو خاصّ كالماشى والضاحك، ٣- انتزاعى اعتبارى كالكائن في هذا المجلس، فإنّه يعمّ كلّ واحد منّا. منه مدّ ظلّه.

[١٦] (٥) فإن كانت مشتركة في الفصل أيضاً كان جامعاً ذاتياً كاملاً. منه مدّ ظلّه.

[١٧] (١) وهو هيئة افعال، فإنّها جامع اسمى شامل للهيئات الخاصّة بما لها من المعانى الحرفيّة. م ح- ي.

[١٨] (٢) تهذيب الاصول ١: ١٨٦.

[١٩] (١) يعنى صيغته افعال وما يشابهه. منه مدّ ظلّه.

[٢٠] (٢) كفاية الاصول: ٨٢.

[٢١] (٣) فرجع المعنى الاصطلاحى إلى المعنى اللغوى الأول. نعم، يمكن الفرق بينهما بأنّ المعنى اللغوى مطلق الطلب والاصطلاحى الطلب بهيئة افعال فقط، فبينهما عموم وخصوص مطلق. منه مدّ ظلّه.

[٢٢] (٤) فإنّ القول المخصوص أعنى هيئة «افعل» تدلّ على الطلب، فأعرضوا عن التعبير بنفس المعنى الاصطلاحى، وهو الطلب، وعبروا بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص. م ح- ي.

[٢٣] (٥) كفاية الاصول: ٨٢.

[٢٤] (١) وهو صيغته افعال. م ح- ي.

[٢٥] (٢) الحرف إمّا إخطارى وإخبارى، مثل «فى» فإنّها تخبر عن الظرفيّة فى قولنا: «زيد فى الدار» أو إيجادى، مثل حروف النداء والقسم، فإنّها لإيجاد النداء والقسم، وهيئة افعال من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام الإمام رحمه الله.

[٢٦] (٣) تهذيب الاصول ١: ١٨٦.

[٢٧] (١) المصدر نفسه.

[٢٨] (٢) والاشتقاق وعدمه من شؤون المعنى. منه مدّ ظلّه.

[٢٩] (١) الفرق بين كلامه وكلام الإمام رحمه الله أنّه قائل بكون المعنى وهو القول المخصوص قابلاً للاشتقاق ذاتاً، لكونه من مقولة الكيف المسموع، وهو معنى حدثى اشتقاقى، لكنّ الإمام قائل بإمكان الاشتقاق منه لأجل انتسابه إلى الأمر وصدوره عنه، لكن مآل الكلامين واحد، وهو إمكان الاشتقاق. منه مدّ ظلّه.

[٣٠] (٢) نهاية الدراية ١: ٢٥٣.

[٣١] (١) محاضرات فى اصول الفقه ٢: ١١.

[٣٢] (١) آل عمران: ١٠٦.

[٣٣] (٢) «أى» م- ر. م ح- ي.

[٣٤] (١) نهاية الدراية ١: ٢٥٩، نقلًا عن المحقّق القمى.

- [٣٥] (٢) هل يعتبر علو الأمر، أو استعلائه، أو هما معاً، أو أحدهما على سبيل منع الخلو، أو لا يشترط شيء منهما؟ هذه احتمالات خمسة في المقام. منه مدّ ظلّه.
- [٣٦] (١) كفاية الاصول: ٨٣.
- [٣٧] (١) نهاية الاصول: ٨٦.
- [٣٨] (٢) أى: بقصد انبعث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب. م-ح-ى.
- [٣٩] (١) كفاية الاصول: ٨٣.
- [٤٠] (١) وهو صيغة افعال وما يشابهه. م-ح-ى.
- [٤١] (٢) كفاية الاصول: ٨٤.
- [٤٢] (١) كفاية الاصول: ٨٣.
- [٤٣] (٢) والتبادر أمر وجداني لا يمكن إقامة البرهان عليه. منه مدّ ظلّه.
- [٤٤] (٣) النور: ٦٣.
- [٤٥] (٤) دلالة الآية على وجوب الحذر مبيته على ما سيأتي من أن صيغته الأمر حقيقة في الوجوب. منه مدّ ظلّه.
- [٤٦] (٥) الأعراف: ١٢.
- [٤٧] (٦) وسائل الشيعة ٢: ١٧، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.
- [٤٨] (١) سنن أبي داود ٢: ٤٦٥، كتاب الطلاق، باب «المملوكة تعتق وهي تحت حرّ أو عبد»، الحديث ٢٢٣١.
- [٤٩] (٢) نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٦١.
- [٥٠] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٦٢.
- [٥١] (٢) وسيجيء في مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب جواب آخر أيضاً عن التمسك بالإطلاق لإثبات ظهور المادة أو الصيغة في الوجوب. فراجع ص ٧٠. م-ح-ى.
- [٥٢] (١) قال في المنظومة:
- الميز إما بتمام الذات أو بعضها أو جا بمنصّات
بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراقية شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ٤٣.
- [٥٣] (٢) هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأما على ما سيختره الاستاذ «مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان للبعث والتحريك الاعتباري فالجنس المشترك بينهما هو البعث والتحريك كما سيأتي في ص ٦٣. م-ح-ى.
- [٥٤] (١) نهاية الاصول: ١٠٠.
- [٥٥] (١) نعم، تغاير العلة يستلزم تغاير المعلول، فإن حرارة الماء المعلولة للنار غير حرارته المعلولة للشمس مثلاً، لكنّه لا يوجب كون التغاير ذاتياً، فالطلب الوجوبي غير الطلب الاستجابي، لكون الأوّل معلولاً للإرادة الشديدة والثاني للإرادة الضعيفة، إلّا أنّه لا يوجب كون التغاير بينهما ذاتياً. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦] (٢) ظاهره هو التباين ببعض الذات. منه مدّ ظلّه.
- [٥٧] (٣) كفاية الاصول: ٤٦٣.
- [٥٨] (١) نهاية الاصول: ١٠١.
- [٥٩] (٢) قد عرفت أنّ هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأما على ما سيختره الاستاذ «مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتباري فالتمايز بينهما بشدّة البعث وضعفه كما سيأتي في ص ٦٣. م-ح-ى.

[٦٠] (١) نهاية الاصول: ١٠١.

[٦١] (١) راجع ص ٢٥ لكى يتضح لك مرام المحقق العراقي رحمه الله ونقده من قبل الاستاذ «مدّ ظله». م ح- ي.

[٦٢] (١) محاضرات في اصول الفقه ٢: ١١.

[٦٣] (١) ليس لكل مفهوم وجود إنشائي، لعدم تحققه في مثل «الإنسان»، نعم، لا ينحصر الوجود الإنشائي بالامور الاعتبارية فقط، لتحقيقه في بعض الامور الواقعية أيضاً، كالطلب، بل والاستفهام والتمنى والترجى على ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أن ما في القرآن من الاستفهام والتمنى والترجى عبارة عن إنشاء هذه المعاني، أي إيجادها بوجودات إنشائية، لعدم صحه حملها على الحقيقي منها، لاستحالتها عليه تعالى، وتشخيص موارد الوجود الإنشائي بيد العقلاء، فهو يتحقق في خصوص الموارد التي اعتبروها فيها لا في غيرها. م ح- ي.

[٦٤] (٢) كفاية الاصول: ٨٤.

[٦٥] (٣) سيأتي معنى الإنشاء وحقيقته. م ح- ي.

[٦٦] (٤) ولا- يخفى عليك الفرق بين الطلب الحقيقي والذهني مع قيام كليهما بالنفس، فإنّ الأول- على ما ذهب إليه المحقق الخراساني من اتحاده مع الإرادة- عبارة عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المطلوب؛ بخلاف الثاني، فإنّه مجرد تصوّره الذهني، فربما يحضر مفهوم طلب شيء في أذهاننا من دون أن يوجد شوق إليه في أنفسنا، فيتحقّق وجوده الذهني من دون وجوده الحقيقي. منه مدّ ظله.

[٦٧] (١) لكن خارجيّة كلّ شيء بحسبه، فخارجيّة الطلب تحقّقه في نفس الطالب. منه مدّ ظله.

[٦٨] (٢) فيعتبر في الحمل الشائع الصناعي عند صدر المتألّهين كون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول، ولا يكفي كونه مصداقاً ذهنيّاً أو إنشائياً. منه مدّ ظله.

[٦٩] (١) المراد بنفس الأمر أعم من الخارج والذهن وعالم الاعتبار. منه مدّ ظله.

[٧٠] (٢) نضد القواعد الفقهية: ١٣٧.

[٧١] (٣) أي هيئة الجملة الإنشائية. م ح- ي.

[٧٢] (٤) مع أنّه لا يمكن الالتزام بإنشائية الجمل الخبرية والمفردات، فلا يكون تعريف الإنشاء بما ذكر مانعاً للأخبار. منه مدّ ظله في توضيح كلام آية الله الخوئي.

[٧٣] (١) فالبايع مثلاً يعتبر في نفسه ملكية المشتري للمبيع، سواء أبرزها باللفظ أم لا، وسواء أمضاها الشارع والعقلاء أم لا. م ح- ي.

[٧٤] (٢) أي لا أثر لاعتبار المنشئ عند الشارع والعقلاء. م ح- ي.

[٧٥] (١) البيان في تفسير القرآن: ٤٣٥.

[٧٦] (١) أي لمطلق الطلب. م ح- ي.

[٧٧] (٢) ولا بأس بالإشارة إلى مبدء تكوّن الأشاعرة والمعتزلة وتسميتهما بهذين الاسمين، فنقول: إنّ الحسن البصري- وببالي أنّه كان من الأسارى ثمّ أسلم- حيث كان عالماً شرع في التعليم، وحضر في مجلس درسه كثير من المسلمين منهم واصل بن عطاء، فوقع في يوم من الأيام بينه وبين الحسن بحث علمي، فاعتزل بعد منازعة طويلة بينهما عن مجلس الدرس وأسّس حوزة درس في مقابل الحسن، فاجتذب إليه جمع من المسلمين، فكان بعدئذٍ كلّ منهما يخالف الآخر في أكثر المسائل.

ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعري- والظاهر أنّه من أعقاب أبي موسى الأشعري- بالغ بعد الحسن البصري في ترويج عقائده، فوجه تسمية المعتزلة بهذا الاسم إنّما هو اعتزال رئيسهم عن مجلس درس استاذه، ووجه تسمية الأشاعرة بهذا الاسم إنّما هو ترويج هذا المذهب بيد أبي الحسن الأشعري.

وبإلى أن أيدى اليهود- الذين كانوا أشد الناس عداوة للذين آمنوا، كما أنهم الآن كذلك أيضاً- فرقت بين المسلمين بهذا النحو وسائر أنحاء التفريقات، كما أن المعاندين للإسلام خذلهم الله تعالى يفرقون اليوم بينهم بأنحاء مختلفة، منها أنهم أوجدوا الوهابية في مهد نشوء الإسلام ومحل نزول القرآن. منه مدّ ظلّه.

[٧٨] (١) كفاية الاصول: ٨٤.

[٧٩] (٢) وهذا النزاع صار منشأ تسمية علم الكلام به. منه مدّ ظلّه.

[٨٠] (٣) النساء: ١٦٤.

[٨١] (١) وصفات الذات عند الأشاعرة زائدة على الذات قائمة به قياماً حلولياً، خلافاً لما هو الحق من أنها عينه، فالكلام النفسى عندهم صفة قديمة زائدة على ذاته سبحانه حاله فيه. منه مدّ ظلّه.

[٨٢] (٢) كما أن كلاً من العلم والقدرة في الإنسان حادث ومحدود، وفي الله سبحانه قديم وغير محدود. منه مدّ ظلّه.

[٨٣] (١) أى الكلام النفسى. م ح-ى.

[٨٤] (٢) ويمكن أن يتأيد هذا القول بقوله تعالى: «وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» - طه: ١٧- فإنه كلامه تعالى بلا ريب، مع أنه لم يتعلق بشيء كالشجرة ونحوها، فتكلمه سبحانه لا ينحصر بإيجاد الكلام في الأجسام. منه مدّ ظلّه.

[٨٥] (٣) الطلب والإرادة: ١٣.

[٨٦] (١) الطلب والإرادة: ١٤.

[٨٧] (٢) والذهنى كما في حاشية المشكيني رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[٨٨] (٣) كفاية الاصول: ٨٤.

[٨٩] (٤) كفاية الاصول: ٨٧.

[٩٠] (١) هذا الدليل يختصّ بالجمل الخبرية، والدليل الثانى الآتى بالجمل الإنشائية. منه مدّ ظلّه.

[٩١] (٢) بمادته وهيئته. منه مدّ ظلّه.

[٩٢] (١) بمادته وهيئته. منه مدّ ظلّه.

[٩٣] (١) فإن العلم إما تصوّر وإما تصديق، كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق: العلم إن كان إذعائاً للنسبة فتصديق وإلا فتصوّر. م ح-ى.

[٩٤] (٢) هذا الدليل يختصّ بالجمل الإنشائية. منه مدّ ظلّه.

[٩٥] (٣) توضيح الأوامر الاعتذارية أن المولى قد يعزم على عقوبة عبده من غير مبرر عقلاى ظاهر، فيأمره بأمر يعلم عدم امتثاله من قبل العبد، فليس غرضه من الأمر إيجاد الأمور به، بل تحصيل مستمسك عقلاى لعقوبته، معتذراً بأنه عصاه بترك الأمور به. منه مدّ ظلّه.

[٩٦] (١) هذا الدليل يعمّ الجمل الخبرية والإنشائية كليهما. منه مدّ ظلّه.

[٩٧] (١) ولو قيل: يمكن اتّخاذ لفظ «الكلام» مبدءً للمتكلم. قلنا: الكلام أيضاً فاقد للمعنى الحدى المصدرى، فلا بدّ من أن يكون هو أيضاً بمعنى إيجاد الكلام مبدءً. منه مدّ ظلّه.

[٩٨] (٢) النساء: ١٦٤.

[٩٩] (٣) راجع ص ٤١ من هذا الجزء.

[١٠٠] (٤) فى سندها محمد بن خالد الطيالسى، وهو إمامى ممدوح، فالرواية حسنة اصطلاحاً. منه مدّ ظلّه.

[١٠١] (٥) السمع والبصر هنا من شؤون العلم، أى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. منه مدّ ظلّه.

- [١٠٢] (٦) «كان المعلوم» أى وجد. م ح-ى.
- [١٠٣] (٧) «وقع العلم على المعلوم» أى وقع على ما كان معلوماً فى الأزل وانطبق عليه وتحقق مصداقه، وليس المقصود تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد، والمراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنه حاضر موجود وكان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبة وأنه سيوجد، والتعير يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم. الكافي ١: ١٠٧، التعليقه ١، نقلًا عن مرآة العقول.
- [١٠٤] (١) أى ولم يكن متكلمًا. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٥] (٢) الكافي ١: ١٠٧، باب صفات الذات، الحديث ١.
- [١٠٦] (٣) والوحى أيضاً كلام نفسى، لكن بمعنى خاصّ غير ما ذهب إليه الأشاعرة. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٧] (١) كفاية الاصول: ٨٥.
- [١٠٨] (٢) وبناءً على وضع الطلب لغير ما وضعت له الإرادة يمكن أن يكون معنى الطلب غير ما سمّاه الأشاعرة كلاماً نفسياً، كما سيأتى عند نقل كلام آية الله البروجردى وبعض الأعلام. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٩] (١) هذه الامور قسم من الامور الاعتبارية، فإنّ الاعتباريات ما لا يكون بإزائه شيء فى الخارج، سواء انتزع من شيء موجود فى الخارج، كالفوقية، والتحتية، أم لا، كالملكية، والزوجية، فالأول اعتبارى انتزاعى، والثانى اعتبارى صرف. منه مدّ ظلّه.
- [١١٠] (١) نهاية الاصول: ٩٢.
- [١١١] (١) الكافي ١: ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ١.
- [١١٢] (١) العلوّة: الغاية، وهى رمية سهم أبعد ما تقدر عليه. م ح-ى.
- [١١٣] (٢) الحزنة: ما غلظ من الأرض، وقلما يكون إلّا مرتفعاً. م ح-ى.
- [١١٤] (٣) محاضرات فى اصول الفقه ٢: ١٤.
- [١١٥] (١) كفاية الاصول: ٩١.
- [١١٦] (٢) كفاية الاصول: ٢٧.
- [١١٧] (١) راجع «الأمر الثالث: فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى» ص ٢٣٥ من الجزء الأول.
- [١١٨] (١) كما فى التمنى. م ح-ى.
- [١١٩] (٢) كما فى الترجى والاستفهام. م ح-ى.
- [١٢٠] (٣) قال آية الله الحكيم فى حقائق الاصول: هذا تأكيد لقوله: «لا وجه للالتزام». م ح-ى.
- [١٢١] (٤) كما فى قوله تعالى: «وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» طه: ١٧. م ح-ى.
- [١٢٢] (٥) كفاية الاصول: ٩١.
- [١٢٣] (٦) الحقيقة: من الحقّ، وهو بمعنى الثبوت، والمجاز: من الجواز، وهو بمعنى العبور، فإنّا إذا استعملنا اللفظ فى معناه حال كونه ثابتاً، أعنى من دون أن يكون معبراً للوصول إلى المعنى المجازى الذى هو مصداق ادّعائى له كان حقيقةً، وإذا استعملناه فيه حال كونه معبراً للوصول إليه كان مجازاً. منه مدّ ظلّه.
- [١٢٤] (١) راجع ص ٣٠.
- [١٢٥] (١) إذا انجزّ الكلام إلى هنا فلا بأس بذكر أمر إجمالاً حول العصمة:
- وهو أنّ العصمة تتحقّق لا محالة للإنسان إذا أدرك واقعية المعاصى وعظم خطرها، وبعض مراتب العصمة متحقّقة لنا أيضاً، ألا ترى أنّه لا يمكن لعاقل أن يكشف عورته بمرأى الناس ومنظرهم مع كونه مختاراً فيه، وذلك لأنّه أدرك عظمه قبحه، والمعصومون عليهم السلام حيث أدركوا عظمه قبح جميع المعاصى لم يمكن لهم ارتكابها، ومع ذلك لم يكونوا مسلوبى الاختيار مكرهين على الترك،

ولو كنا نحن أيضاً مدركين عظمة قبجها كما أدركوها لصرنا معصومين، فصدور الغيبة التي هي أشد من الزنا منا دونهم ناش عن عدم إدراكنا قبجها العظيم وإدراكهم ذلك. منه مدّ ظلّه.

[١٢٦] (١) كفاية الاصول: ٩٢.

[١٢٧] (٢) كفاية الاصول: ٩٣.

[١٢٨] (٣) نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٧٩.

[١٢٩] (١) كفاية الاصول: ٩٤.

[١٣٠] (١) التعبير بالوضع بدل التبادر إنّما هو لأجل كون التبادر كاشفاً عن الوضع. منه مدّ ظلّه.

[١٣١] (٢) أى لا- يكون الموضوع له- وهو أفراد البعث ومصاديقه الخارجيّة- مقيداً حتّى يلزم أحد المحذورين، بل المقيد مفهوم البعث الذى هو جامع اسمى بينها، والقيد أيضاً مفهوم الإرادة، فهو من قبيل تقييد كلّى بكلّى آخر، ولا محذور فيه أصلاً. منه مدّ ظلّه.

[١٣٢] (١) تهذيب الاصول ١: ١٩٨.

[١٣٣] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ.ش.

[١٣٤] (١) واختلف فى أنّ المجاز المشهور هل يوجب حمل اللفظ عليه عند استعماله بلا قرينه، أو يوجب التوقف بينه وبين المعنى الحقيقى. منه مدّ ظلّه.

[١٣٥] (٢) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٥٣.

[١٣٦] (١) كفاية الاصول: ٩٢.

[١٣٧] (١) ويمكن أن يجاب بهذا الجواب أيضاً عن الاستدلال بالإطلاق لإثبات ظهور مادّة الأمر فى الوجوب. منه مدّ ظلّه.

[١٣٨] (٢) والقائلون بكون الصيغة لإنشاء الطلب يعبرون عن القدر المشترك به دون البعث والتحريك، ولا- فرق بينهما فى هذا البحث. منه مدّ ظلّه.

[١٣٩] (١) أى بصدور الأمر. م ح-ى.

[١٤٠] (٢) وهو الدليل الخامس. م ح-ى.

[١٤١] (١) نهاية الاصول: ١٠٣.

[١٤٢] (١) وهى التبادر والانصراف والإطلاق والكاشفيّة العقلانيّة. م ح-ى.

[١٤٣] (١) الغالب استعمال المضارع فى مقام الإنشاء، لكن قد يستعمل الماضى أيضاً كذلك، كما فى قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها اخرى». وسائل الشيعة ٨: ٢١٧، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٣.

[١٤٤] (٢) وهو ثبوت النسبة بين الفعل والفاعل فى الموجبات وعدمها فى السوالب. منه مدّ ظلّه.

[١٤٥] (١) كفاية الاصول: ٩٢.

[١٤٦] (١) وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها حيث كان مضمراً زرارة، ومثله لا يكاد يستفتى من غير الإمام المعصوم عليه السلام. م ح-ى.

[١٤٧] (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣٢، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨، والاستبصار ١: ٢٩٢، باب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

[١٤٨] (٢) وأما موارد استعمالهما فالذى يخطر ببالي أنّ الجملة الخبريّة تستعمل فيما إذا كانت القواعد الكليّة الواردة فى الكتاب والسنة بيد السائل، كقاعدة نفى العسر والحرج وبطلان الصلاة إذا وقعت نسياناً فى النجاسة، ولكنّه يسئل عن الحكم لعدم توجيه التأم

إلى تلك الاصول الشاملة لمورد السؤال، والصيغة تستعمل فيما إذا كان الحكم بأصله وأساسه مجهولاً للراوى، فلا يقال: «تصلى صلاة الجمعة» فى مقام إنشاء وجوبها، بل يقال: «صل صلاة الجمعة»، وعليكم بالتأمل فى موارد استعمالهما لكى يتضح لكم صحّة ذلك وسقمه، فإنّه وإن خطر بالبال، إلّا أنّى لم أتتبع موارد الاستعمال. منه مدّ ظلّه.

[١٤٩] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٠٥.

[١٥٠] (١) نهاية الاصول: ١٠٨.

[١٥١] (١) والفرق بين الفقيه والمعصومين عليهم السلام أنّهم قاطعون بأحكام الله تعالى، والفقيه لا يقدر غالباً إلّا على تحصيل الظنّ بها، فأوامرهم وأوامر الله تعالى قطعاً، وأوامر الفقيه أوامره سبحانه ظناً. منه مدّ ظلّه.

[١٥٢] (٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٨١ و ١٨٢، باب حجّية فتوى الأئمة عليهم السلام، الحديث ٣ و ٧.

[١٥٣] (١) ولو لم تكن ظاهرة فى الوجوب فيما إذا صدرت عنهم عليهم السلام لبيان الحكم كما قاله آية الله البروجردى رحمه الله لاختلّ نظام الفقه الإسلامى جدّاً، ولكنّه رحمه الله أيضاً مع ذهابه إلى هذا القول فى الاصول تمسّك فى أبواب الفقه لإثبات الوجوب بما استعمل فى كلامهم عليهم السلام لبيان الحكم من صيغ الأمر والجمل الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء. منه مدّ ظلّه.

[١٥٤] (١) النساء: ٤٨.

[١٥٥] (١) كلّما نعبر بالتعبدى فإنّما هو على مذاق المشهور، وإلّا فقد عرفت أنّ الحقّ إنّما هو التعبير بالتقرّيبى. منه مدّ ظلّه.

[١٥٦] (٢) كفاية الاصول: ٩٤.

[١٥٧] (٣) العنكبوت: ٤٥.

[١٥٨] (٤) البقرة: ١٨٣.

[١٥٩] (١) لا بدّ أن يعلم أنّ القائلين بالاستحالة إنّما قالوا بها إن اريد بقصد القرية إتيان الأمور به بداعى الأمر، وأمّا لو اريد به إتيانه لأجل محبوبيته للولى، أو لأجل كونه ذا مصلحة ملزمة، أو لأجل كونه أمراً حسناً، كما فى الزكاة، فإنّها إحسان إلى الفقير، أو لحصول القرب إلى المولى، فلا استحالة فى أخذه فى متعلّق الأمر عندهم أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[١٦٠] (١) مطارح الأنظار ١: ٣٠٢.

[١٦١] (١) لكون الإرادة من الامور ذات الإضافة، لها إضافة إلى نفس المرید وإضافة إلى المراد. منه مدّ ظلّه.

[١٦٢] (١) المائدة: ١.

[١٦٣] (١) هذا ما حكاه فى المحاضرات ٢: ١٥٤ عن المحقّق النائينى رحمه الله.

[١٦٤] (١) آل عمران: ٩٧.

[١٦٥] (٢) هذا العنوان الخاصّ سمّاه المحقّق النائينى موضوع الحكم، ففى آية الحجّ لنا امور ثلاثة: ١- الحكم، وهو الوجوب، ٢- متعلّقه، وهو الحجّ، ٣- موضوعه، وهو المستطيع. م ح- ى.

[١٦٦] (١) أى فى جعل الحكم. م ح- ى.

[١٦٧] (١) أى عدم أخذ قصد الامتثال فى نفس العبادة شرعاً. م ح- ى.

[١٦٨] (٢) كفاية الاصول: ٩٥.

[١٦٩] (٣) المصدر نفسه.

[١٧٠] (١) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ٢٧.

[١٧١] (١) كفاية الاصول: ٩٥.

[١٧٢] (٢) العبارات مأخوذة من تقريرات بحث آية الله البروجردى رحمه الله، لكنّ المطلب موجود أيضاً فى تهذيب الإمام الخمينى

قدس سره بعبارة أوجز. م ح- ي.

[١٧٣] (١) وإن خطر بالك أنه خروج عن محلّ النزاع، حيث إنّ المحقق الخراساني رحمه الله بنى البحث على كون قصد القرية بمعنى إتيان العمل بداعي الأمر، فسيأتي جوابه في ص ١٠٧. م ح- ي.

[١٧٤] (١) وانقدح بذلك فساد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ٩٥: «ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره» م ح- ي.

[١٧٥] (١) أي محطّ نظر المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال في الكفاية: ٩٥: «ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً». م ح- ي.

[١٧٦] (١) كفاية الاصول: ٩٥.

[١٧٧] (١) بل لو كانت الإرادة غير اختيارية لكان جميع الأفعال كذلك وثبت الجبر، ضرورة أنّ منشأها هو الإرادة، فهي لا محالة أمر اختياري مخلوق للنفس، فإنّ الله تعالى أعطى النفس الإنسانية قوّة بها تخلق الإرادة بالاختيار، وقد ذكرنا تفصيل البحث في إحدى دورات تدريس الكفاية. منه مدّ ظلّه.

[١٧٨] (٢) نهاية الاصول: ١١٦، وتهذيب الاصول ١: ٢١٦.

[١٧٩] (١) وذلك كالإتلاف الذي جعل في الشريعة موضوعاً للضمان، سواء قصد المتلف الإتلاف أم لا، بل يترتب عليه الحكم ولو كان المتلف نائماً أو صغيراً. منه مدّ ظلّه.

[١٨٠] (١) درر الفوائد: ٩٥.

[١٨١] (٢) فإنّ الفقهاء قالوا: لا بدّ لتحقيق العبادة من أمرين: أحدهما: قصد عنوان الفعل، كالصلاة والصوم ونحوهما، الثاني: قصد القرية. منه مدّ ظلّه.

[١٨٢] (٣) نهاية الاصول: ١١٦.

[١٨٣] (٤) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

[١٨٤] (٥) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القرائة، الحديث ٥.

[١٨٥] (١) والمثال الأوضح: الأمر بتعلّم الواجبات، فإنّه عند بعض الفقهاء والاصوليين نفسى، لما ورد من أنّه إذا قيل يوم القيامة لمن ترك الواجبات: «لم تركتها؟» فإن قال: ما كنت عالماً بها، قيل له: «هلّا تعلّمت؟» فالمؤاخذه على ترك التعلّم دليل على أنّه واجب نفسى، لكنّه لأجل الغير، ضرورة أنّ تعلّمها واجب لأجل العمل بها، لا لأجل نفس التعلّم. منه مدّ ظلّه.

[١٨٦] (١) درر الفوائد: ٩٧.

[١٨٧] (١) محاضرات في اصول الفقه ٢: ١٦٤.

[١٨٨] (١) الأمر الأوّل المتعلّق بذات الفعل تعبدى، ولكنّ الثاني المتعلّق بإتيانه بداعي أمره توصلى. منه مدّ ظلّه.

[١٨٩] (٢) كفاية الاصول: ٩٦.

[١٩٠] (١) المصدر نفسه.

[١٩١] (١) كفاية الاصول: ٩٧.

[١٩٢] (١) التخيير العقلي هو الذى لا يحكم به إلّا العقل، مثل ما إذا قال المولى: «جئنى برجل» فإنّ العقل يحكم بأنك أى رجل اخترت وجئت به إلى المولى حصل الامتثال، ومثاله فى الشرعيّات هو الواجبات الموسّعة، فإنّ العقل يحكم بأنك مخيّر بين أجزاء وقتها، ففى أى جزء منه أدّيتها حصل الامتثال. منه مدّ ظلّه.

[١٩٣] (١) ولا يخفى أنّ هذا البحث مبنى على كون ألفاظ العبادات أسامى للأعمّ، لأنّ الصحيح لا يتمكّن أصلاً من التمسك

بالإطلاق لرفع جزئية ما شك في جزئيتها أو شرطية ما شك في شرطيتها، ولكن القائلين بالأعم - ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله - يتمكون منه إذا لم يكن ذلك المشكوك من قبيل قصد القرية، وأما إذا كان من قبيله فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى إمكان التمسك به أيضاً، وبعض آخر كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم التمكن، كما ترى في كلامه هنا. هذا ما استفدته من ضم ما أفاده الاستاذ المحاضر هنا إلى ما اختاره في مبحث ثمرة الصحيح والأعم. م ح - ي.

[١٩٤] (٢) وذلك لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكة عند صاحب الكفاية، فالإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يكون مقيداً، والمقام ليس كذلك على ما اختاره رحمه الله من استحالة أخذ قصد القرية في متعلق الأمر. منه مدّ ظله.

[١٩٥] (١) كفاية الاصول: ٩٧.

[١٩٦] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

[١٩٧] (١) صرف الوجود: عبارة عن أصل وجود الطبيعة، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر، والوجود السعي: عبارة عن الوجود الساري في جميع مصاديقها. منه مدّ ظله.

[١٩٨] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٢٥.

[١٩٩] (١) نعم، لا بأس بصدور أوامر متعدّدة متعلّقة بشيء واحد إذا كان غير الأوّل تأكيداً. منه مدّ ظله.

[٢٠٠] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ١٥٥.

[٢٠١] (١) نهاية الحكمة: ١٩٢، مبحث تقابل العدم والملكة، من مباحث المرحلة السابعة، والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٢: ١١٦، مبحث تقابل العدم والملكة من مباحث الفصل السادس من فصول المرحلة الخامسة.

[٢٠٢] (٢) مع أن التقابل بين الجهل والعلم تقابل العدم والملكة، بحيث لو سئل شخص عن كيفية التقابل بينهما يجيب بأنه تقابل العدم والملكة من دون أن يستفسر عن متعلّقيهما وأن المراد هل هو العلم والجهل بذات الباري تعالى أو غيرها، وهذا شاهد على أن القابلية المعتبرة في عدم الملكة ليست خصوص القابلية الشخصية. منه مدّ ظله.

[٢٠٣] (١) لا يقال: الإطلاق - على فرض كونه عدم الملكة - عبارة عن عدم اعتبار القيد في مورد قابل له، وأما ما في العبارة من عدم اعتبار القيد - من دون اعتبار القابلية - واعتباره فهما من قبيل التقابل بين الإيجاب والسلب.

فإنه يقال: نعم، ولكن يتحقّق السلب في جميع موارد عدم الملكة، فإنه وإن اعتبر في عدم الملكة القابلية، إلّا أنه لا يعتبر في السلب القابلية، لا أنه يعتبر فيه عدمها، فيعمّ الموارد التي لا قابلية لها، كعدم البصر بالنسبة إلى الجدار، والموارد التي لها قابلية، كعدم البصر بالنسبة إلى الإنسان، فلو كان اعتبار القيد وعدم اعتباره كلاهما ممتنعين منفيين لكان نفياً لطرفي الإيجاب والسلب، وهو ارتفاع النقيضين. منه مدّ ظله.

[٢٠٤] (٢) محاضرات في اصول الفقه ٢: ١٧٤.

[٢٠٥] (١) من الاصول العملية ما هو عقلي محض، وهو أصالة الاحتياط، وأصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين، ومنها ما هو شرعي محض، وهو الاستصحاب، حيث لا حكم للعقل فيه، بل الشارع اعتبره بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، ومنها ما يحكم به العقل والشرع، وهو أصالة البرائة، حيث يحكم بها العقل بمقتضى قاعده «قبح العقاب بلا بيان»، والشرع، بمقتضى «حديث الرفع» ونحوه، وقد تقع الفرقة بينهما في بعض الموارد، فلا - تجري أصالة البرائة العقلية، بل أصالة الاشتغال، ولكن يمكن التمسك بالبرائة الشرعية بمقتضى «حديث الرفع»، فلا بدّ من البحث في كلا المقامين. منه مدّ ظله.

[٢٠٦] (١) إلّا فيما رخص الشارع في الترك سهيلاً لنا، كالشك بعد الوقت في إتيان المأمور به، فإنّ العقل يحكم بأنّ التكليف القطعي يستدعي الفراغ القطعي فيه أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم - لأجل التسهيل على العباد - بعدم لزوم الإتيان بالمأمور به إذا شك فيه

بعد انقضاء وقته. منه مدّ ظلّه.

[٢٠٧] (٢) كفاية الاصول: ٩٨.

[٢٠٨] (١) لأن المفروض عدم إمكان أخذ مثل قصد القربة في متعلق الأمر شرعاً، فليس وضعه بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية.

[٢٠٩] (١) كفاية الاصول: ٩٩.

[٢١٠] (١) توضيح ذلك: أنّ الوجوب الغيرى المقدمى مقيد بوجوب ذى المقدمه، لكونه مترشحاً منه، ووجوب كلّ من طرفى التخيير فى الواجب التخييرى مقيد بعدم الإتيان بالطرف الآخر، والوجوب الكفائى مقيد بعدم إتيان شخص آخر به، فنقول: الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة، وصوم الشهرين فى كفارة إفطار شهر رمضان واجب إذا لم يأت بالخصلتين الاخرين، ودفن الميت واجب إذا لم يدفنه شخص آخر. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٢١١] (٢) كفاية الاصول: ٩٩.

[٢١٢] (١) فإنّ النفسية - عند هذا المحقّق - ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير، وكذا البواقي. راجع نهاية الدراية ١: ٣٥٣.

[٢١٣] (٢) نهاية الدراية ١: ٣٥٣.

[٢١٤] (١) والقدر المتيقّن من الواجب الغيرى إنّما هو الشرط، وأمّا الجزء فكونه مقدّمه لكلّ محلّ خلاف، وعلى فرض مقدّميته له فكون وجوبه غيريّاً أيضاً مختلف فيه، كما سيأتى فى مبحث مقدّمه الواجب. منه مدّ ظلّه.

[٢١٥] (١) بخلاف مسألة النفسى والغيرى التى يكون أحد الواجبين فيها شرطاً والآخر مشروطاً. منه مدّ ظلّه.

[٢١٦] (٢) وقد عرفت عدم صحّة التمسك بإطلاق الهيئة فى ما نحن فيه فى الردّ على كلام المحقّق الخراسانى والاصفهانى ٠ م ح - ى.

[٢١٧] (١) المائدة: ٦.

[٢١٨] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

[٢١٩] (١) المراد بالتوهم أعم من الظنّ والشكّ والوهم. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٠] (٢) هذا إذا وقع الأمر عقيب النهى المقطوع وعلّق بزوال علته، وأمّا إذا وقع فى مقام توهم النهى أو وقع عقيبه، ولكن لم يعلّق بزوال علته، سواء لم يعلّق أصلاً، أو علّق بشيء غيره، كان ظاهراً فى الوجوب، كسائر الموارد التى لم يقع فيها عقيب الحظر ولا فى مقام توهمه أصلاً. ويمكن التمثيل لوقوع الأمر عقيب النهى المقطوع وتعليقه بزوال علته بتعليق الأمر بقتل المشركين على انسلاخ الأشهر الحرم فى قوله تعالى - فى سورة التوبة، الآية ٥ - «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ جَعَلَ سَبَباً لِحُرْمَةِ الْقِتَالِ فى قوله تعالى - فى سورة البقرة، الآية ٢١٧ - «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» فعلق الأمر فى الآية الاولى بزوال علّة النهى، فيدلّ على الوجوب، لأنّ قتال المشركين قبل الأشهر الحرم كان واجباً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام هذا البعض من العامّة.

[٢٢١] (١) لا بأس بذكر نكتتين توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله:

الاولى: أنّ ذكر كون الصيغة عقيب الحظر من باب المثال، وإلّا فحكم كونها فى مقام توهم الحظر أيضاً كذلك عنده. الثانية: أنّه ربما يبدو فى بادئ النظر أنّه جعل كونها عقيب الحظر أو فى مقام توهمه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى بحيث كان خارجاً عن المعانى المحتملة، ولكنّ النظر الدقيق فى كلامه يقضى بأنّه جعل المعنى الحقيقى أيضاً أحد المحتملات، ألا ترى أنّه قال: يكون «كون عقيب الحظر» موجباً لإجمالها غير ظاهرة فى واحد منها «أى من الوجوب والإباحة والتبعية» إلّا بقرينة اخرى. منه مدّ ظلّه.

- [٢٢٢] (٢) كفاية الاصول: ١٠٠.
- [٢٢٣] (١) القرينة المقامية: هي القرينة الحائية، في مقابل القرينة اللفظية المقالية. منه مدّ ظلّه.
- [٢٢٤] (١) الفصول الغروية: ٧١.
- [٢٢٥] (١) كلامه هذا حقّ، ولكنّه لم يبيّن معنى هذه الصيغة، أعنى المصدر، وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره - في تهذيب الاصول ١: ١٥٠ - لا معنى له غير معنى المادّة، وإنّما أتى به الواضع لأجل إمكان التنطق بالمادّة فقط. والأظهر عندي وجود الفرق بينهما بحسب المعنى، فللمادّة معنى سارٍ في جميع معاني المشتقات، كما أنّها جارية في جميع ألفاظها، فمادّة الضرب مثلاً - وهي «ض - ر - ب» - وضعت للمعنى الذي نعبر عنه بالفارسيّة بـ «كتك»، والمصدر يدلّ عليها مع زيادة، فالزيادة هي مفاد هيئته، ويؤيّد أنّهم قسّموا المصدر إلى الفاعلي والمفعولي، مع أنّ تحقّق الفرق واضح بين الفاعل والمفعول، فإنّ الأوّل صدر عنه الفعل، والثاني وقع عليه. منه مدّ ظلّه.
- [٢٢٦] (٢) حيث علم هناك أنّ معناه آب عن الحمل، دون معنى المشتقات. كفاية الاصول المحشّى ١: ٣٩١.
- [٢٢٧] (٣) على الاختلاف الذي تقدّم في مبحث انقسام الوضع إلى الشخصي والنوعي، وهو أنّ الوضع في المشتقات هل هو نوعي أو شخصي؟ منه مدّ ظلّه.
- [٢٢٨] (٤) إذ كلّ لفظ من الألفاظ له مادّة وصورة، ولكن مادّة المصدر مع مادّة المشتقات واحدة، والاختلاف من قبل الصور المتباينة، وكذا في طرف المعنى، فهما مشتركان في المادّة المعنوية واللفظية معاً. كفاية الاصول المحشّى ١: ٣٩٢.
- [٢٢٩] (٥) كفاية الاصول: ١٠٠.
- [٢٣٠] (١) نعم، للمصدر - أي للمجموع من هيئته ومادّته - وضع، بناءً على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الإمام قدس سره من عدم دلالة هيئته على معنى زائد على معنى المادّة، وإنّما جيء بها لأجل التمكن من التنطق بالمادّة، وأمّا غيره من المشتقات التي منها صيغة الأمر فليس للمجموع من مادّتها وهيئتها وضع، بل وكذلك المصدر أيضاً بناءً على ما اخترناه من إفادة هيئته معنى زائداً على معنى المادّة. منه مدّ ظلّه.
- [٢٣١] (١) أحدهما: ما أفاده شيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» في أوّل هذا البحث، والثاني: ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله. م ح - ي.
- [٢٣٢] (٢) والأمر كذلك لو قلنا بكون الهيئة موضوعاً للطلب الوجوبي كما قال به صاحب الكفاية، أو قلنا بكونها موضوعاً لإرادة الأمر، فإنّ الشئ الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به إرادتان، ولا طلبان. منه مدّ ظلّه.
- [٢٣٣] (١) فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلهي. م ح - ي.
- [٢٣٤] (٢) هذا ما أجاب به الإمام رحمه الله عن الإشكال، وأمّا الجواب الأوّل فهو كان لشيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» دفاعاً عنه قدس سره. م ح - ي.
- [٢٣٥] (١) وكذا لمادّة النهي، فإنّ بحث المرّة والتكرار يجري في النهي أيضاً، كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.
- [٢٣٦] (١) وكذا لصيغة النهي، فإنّ هذا البحث يجري فيه أيضاً، كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.
- [٢٣٧] (٢) تهذيب الاصول ١: ٢٣٧.
- [٢٣٨] (١) كفاية الاصول: ١٠١.
- [٢٣٩] (٢) الفصول الغروية: ٧١.
- [٢٤٠] (٣) التعبير بالطلب مبنّي على ما ذهب إليه من أنّ مفاد هيئة الأمر هو الطلب، وإن كان المناسب لما اخترناه من كون مفادها البعث والتحرّيك الاعتباري هو التعبير بالبعث والتحرّيك. منه مدّ ظلّه.
- [٢٤١] (١) كفاية الاصول: ١٠١.

[٢٤٢] (١) ملاك الحمل الأولى عند بعض هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من حيث الماهية، وعند بعض آخر من حيث الماهية والمفهوم كليهما، وتظهر ثمرة النزاع في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن الحمل فيه أولى على الأول دون الثاني، إذ ما يفهم من «الإنسان» غير ما يفهم من «الحيوان الناطق» عند من لا يشوب ذهنه بالقواعد المنطقية وأن المحمول في هذه القضية جنس وفصل للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[٢٤٣] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٤١.

[٢٤٤] (٢) نهاية الاصول: ١٢٤.

[٢٤٥] (٣) كفاية الاصول: ١٠٢.

[٢٤٦] (١) نهاية الاصول: ١٢٤.

[٢٤٧] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٤٢.

[٢٤٨] (١) وأما جعلهما امتثالين مستقلين فلا إشكال في منعه. منه مدّ ظلّه.

[٢٤٩] (٢) أي بالطبيعة المأمور بها. م ح - ي.

[٢٥٠] (٣) كما إذا أمره بعق رقبة، فأعتق رقبة، فلا يبقى مجال لأن يعتق رقبة ثانية بداعي تبديل الامتثال الأول بامتثال آخر، أو بداعي جعلهما امتثالاً واحداً، لحصول الغرض بالعتق الأول وسقوط الأمر به. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية.

[٢٥١] (٤) أي على أن يكون بدلاً من الامتثال الأول. م ح - ي.

[٢٥٢] (١) أي إتيان هذا الفرد الجديد. م ح - ي.

[٢٥٣] (٢) كفاية الاصول: ١٠٢.

[٢٥٤] (١) راجع ص ١٢٣.

[٢٥٥] (٢) راجع ص ١٢٧.

[٢٥٦] (١) لا يقال: لعله من قبيل ما تقدّم في التكويتيات من إزالة تأثير النار في الحرارة.

فإنه يقال: كلاً، فإن العلية التشريعية ما ازيلت هاهنا من الدليل الدال على وجوب الحج، وإلا لم يتعلّق حتى بالأمر الاستقبالي ولم يؤثر فيه. م ح - ي.

[٢٥٧] (٢) آل عمران: ١٣٣.

[٢٥٨] (٣) البقرة: ١٤٨.

[٢٥٩] (٤) هود: ١١٤.

[٢٦٠] (١) النساء: ٥٩.

[٢٦١] (١) بل لعلّ سببها المستحبات لها كانت أظهر من سببها الواجبات، لأن العبد يفعل المستحبات طوعاً، وأما الواجبات فربما يفعلها كرهاً، خوفاً من العقاب. منه مدّ ظلّه.

[٢٦٢] (١) فعلى الأول لا يجب الإتيان بذات المقيّد لو لم يأت بالقيّد، فكان التقيّد في المقام مثل تقيّد الرقبة بالإيمان فيما إذا قال المولى: «اعتق رقبة»، وعلى الثاني يجب، فكان نظير تقيّد الصلاة بالوقت في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ». الإسرائ: ٧٨. منه مدّ ظلّه.

[٢٦٣] (١) كفاية الاصول: ١٠٤.

[٢٦٤] (٢) الفصول الغروية: ١١٦.

[٢٦٥] (١) البقرة: ٤٣.

- [٢٦٦] (١) الأمر الاختباري: ما كان الداعي إلى صدوره مجرّد اختبار العبد بأنّه هل هو مطيع أو عاصٍ، من دون أن يكون في متعلّقه مصلحةً أصلاً، كما في أمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام.
- إن قلت: الاختبار صحيح بالنسبة إلى الموالى العرفية، لا بالنسبة إلى الله العليم بذات الصدور.
- قلت: مضافاً إلى أنّ المناقشة في المثال ليست من دأب المحصّنين، إنّ الاختبار تارةً يكون لأجل استعمال المولى المختبر، واخرى بداعي تبيين حال العبد للناس، كي يعلموا بلياقته لتقديّل المناصب الإلهية مثلاً، ويكون اسوةً لهم في التسليم والانقياد في قبال أوامر المولى، كما في قصة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.
- والأمر الاعتذاري: ما كان الداعي إلى صدوره اعتذار المولى في عقوبة عبده، كما إذا كان له عبد عاصٍ يؤذيه كثيراً، فيريد عقوبته، وليس له مبرّر بحسب الظاهر، فيأمره بعمل ليس فيه مصلحةً أصلاً، لكنّه يعلم أنّ العبد لا يمثله، فيصير مبرّراً لعقوبته. م ح - ي.
- [٢٦٧] (٢) كما في لوازم الماهية. منه مدّ ظلّه.
- [٢٦٨] (١) تثلث الأوامر ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله وسيأتى التحقيق فيه في المقدمة الخامسة ص ١٩١. م ح - ي.
- [٢٦٩] (١) كفاية الاصول: ١٠٥.
- [٢٧٠] (٢) المصدر نفسه.
- [٢٧١] (١) كقصد الوجوب أو الندب. م ح - ي.
- [٢٧٢] (٢) مع أنّ البحث في مطلق الواجبات لا في خصوص العبادات. م ح - ي.
- [٢٧٣] (٣) هذه عين ما في كفاية الاصول: ١٠٥.
- [٢٧٤] (١) كفاية الاصول: ١٠٥.
- [٢٧٥] (٢) هكذا في «تهذيب الاصول» لكنّ الصحيح «بحدوده». م ح - ي.
- [٢٧٦] (١) لأنّه مستلزم لطرده نفسه، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه.
- [٢٧٧] (٢) تهذيب الاصول ١: ٢٥١.
- [٢٧٨] (١) كفاية الاصول: ١٠٦.
- [٢٧٩] (٢) قد عرفت في تحرير محل النزاع أنّ البحث يقع في موضعين: أ- أنّ الإتيان بالمأمور به بكل أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟ ب- أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يقتضى الإجزاء عن التعيّد بالأمر الاختياري أو الواقعي أم لا؟ م ح - ي.
- [٢٨٠] (٣) حيث قال: فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعيّد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء. كفاية الاصول: ١٠٦.
- [٢٨١] (١) المراد بالتركرار مسماه الذي يتحقّق بالمرّتين، ضرورة أنّ التكرار الدائمي غير ممكن، لتعدّد التكاليف. منه مدّ ظلّه.
- [٢٨٢] (١) كفاية الاصول: ١٠٦.
- [٢٨٣] (٢) راجع ص ١٨٣.
- [٢٨٤] (٣) توضيح كلامه أنّه تارةً يُقال: «صلّ مع الوضوء» واخرى: «صلّ مع التيمّم» وثالثة: «صلّ مع الوضوء الاستصحابي» فالأول أمر واقعي أولى متوجّه إلى واجد الماء، والثاني واقعي ثانوي متوجّه إلى فاقده، والثالث ظاهري متوجّه إلى الشاكّ في بقاء وضوءه. م ح - ي.
- [٢٨٥] (٤) الإسراء: ٧٨.
- [٢٨٦] (١) المائة: ٦.

- [٢٨٧] (٢) تهذيب الاصول ١: ٢٥٥.
- [٢٨٨] (٣) ذهب المحقق الخراساني رحمه الله في مبحث الاستصحاب إلى أن الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام: ١- ما لا يقبل الجعل أصلاً، ٢- ما يمكن جعله تبعاً للتكليف لا مستقلاً، ٣- ما يمكن جعله بكلا الوجهين، وجعل الشرطية للمأمور به واختيها من قبيل القسم الثاني، فلا يمكن جعل شيء شرطاً للمأمور به بما هو مأمور به مستقلاً، ولكن يمكن جعله تبعاً للأمر بالمركب. كفاية الاصول: ٤٥٥.
- [٢٨٩] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٥٤.
- [٢٩٠] (١) عبرنا بهذا التعبير وفقاً للمحقق الخراساني رحمه الله، وإلا فقد عرفت أنه ليس لنا إلّا أمر واحد. منه مدّ ظلّه.
- [٢٩١] (٢) راجع آخر مبحث المرّة والتكرار. م ح- ي.
- [٢٩٢] (١) كفاية الاصول: ١٠٧.
- [٢٩٣] (٢) راجع ص ١٦٧.
- [٢٩٤] (١) تهذيب الأحكام ٣: ٥٠، باب أحكام الجماعة، الحديث ٨٨.
- [٢٩٥] (١) وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.
- [٢٩٦] (٢) وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.
- [٢٩٧] (٣) وسائل الشيعة ٨: ٤٠٤، كتاب الصلاة، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.
- [٢٩٨] (١) وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.
- [٢٩٩] (٢) وسائل الشيعة ٧: ٤٩٨، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.
- [٣٠٠] (١) هذا التعبير على فرض تعدد الأمر، وإلا فقد عرفت أننا ذهبنا تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إلى أنه ليس لنا أكثر من أمر واحد. منه مدّ ظلّه.
- [٣٠١] (١) ويمكن تقسيم هذا القسم إلى قسمين فرضيين: وهما أن الباقي لو فرض إمكان استيفائه فهل كان بمقدار يجب تداركه أم لا، فأصبحت الأقسام الأربعة خمسة. منه مدّ ظلّه.
- [٣٠٢] (٢) البحث في وجوب الإعادة في الوقت وعدمه إنّما هو على فرض أن لا- يشترط جواز الصلاة مع التيمّم مثلما يكون العذر المسوّغ لها مستوعباً لجميع الوقت، إذ لو اشترط به فبعد وجدان الماء في الوقت ينكشف عدم كون الصلاة المأتى بها مشروعاً، فتجب إعادتها حتّى على القول بعدم وجوب الإعادة. منه مدّ ظلّه.
- [٣٠٣] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٦٣.
- [٣٠٤] (١) أو لم يكن معذوراً في أوّل الوقت، لكنّه لم يأت بالصلاة مع الطهارة المائية في أوّل وقتها، لكونها واجبة موسّعة، ثم صار فاقداً للماء في آخر وقتها، فأتى بها مع الطهارة الترابية. منه «مدّ ظلّه».
- [٣٠٥] (١) هذا الأصل، إمّا أصالة الاشتغال أو استصحابه. منه مدّ ظلّه.
- [٣٠٦] (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.
- [٣٠٧] (٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.
- [٣٠٨] (١) كما إذا تحقّق الإطلاق في دليل الأمر الاضطرارى. م ح- ي.
- [٣٠٩] (٢) كما إذا كان دليل الأمر الاضطرارى مثل دليل الاختيارى في كونه فاقداً للإطلاق. م ح- ي.
- [٣١٠] (١) أو لم يكن معذوراً في أوّل الوقت، ولكنّه لم يأت بالصلاة فيه لكونها من الواجبات الموسّعة، ثم صار فاقداً للماء، فأتى بها في آخر الوقت مع التيمّم. منه مدّ ظلّه.

[٣١١] (٢) كفاية الاصول: ١١٠.

[٣١٢] (١) هذا التقسيم بلحاظ موارد الأمارات والاصول، فإنّ موردهما تارةً هو الشكّ في تحقّق الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع، واخرى هو الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته للمأمور به، وثالثة هو الشكّ في نفس التكليف. م ح- ي.

[٣١٣] (١) القول بعدم الأجزاء بناءً على الطريقيّة أمر كلّ جارٍ في الأبواب المختلفة من الفقه، وإن قلنا في خصوص باب الصلاة بالأجزاء بمعونه حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود». وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤. منه مدّ ظلّه.

[٣١٤] (٢) لم يتعرّض شيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لبحث الأمارات بناءً على السببيّة، لأنّها خلاف الحقّ، لكن قال: المعنى المعقول لها- مع كونها خلاف الواقع- أنّ الشارع جعل للعمل على طبق مؤدّى الأمانة مصلحة بها تجبر مصلحة الواقعة الفاتئة عن المكلف. م ح- ي.

[٣١٥] (١) هذا الأصل يجرى في الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شككنا في طهارة ثوب مخصوص، والحكميّة، كما إذا شككنا في طهارة حيوان متولّد من شاء وخنزير من دون أن ينطبق عليه عنوان أحدهما أو عنوان حيوان ثالث، نعم، يشترط في جريان أصالة الطهارة في الشبهات الحكميّة الفحص واليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، بخلاف الشبهات الموضوعيّة، فإنّ جريانها فيها لا يتوقف على الفحص بالإجماع، وصحيحة زرارة... «قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك». وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١. منه مدّ ظلّه.

[٣١٦] (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

[٣١٧] (١) قال المشكيني في الحاشية: الحرمة والحليّة من قبيل الضدين، وفي الطهارة والنجاسة وجهان مبتيان على أنّ الطهارة عدم القذارة أو أمر وجودي، ولما كان المختار عنده هو الأوّل عطف «أو نقيضه» على قوله: «ضده». كفاية الاصول المحشّى ٤: ٤٦٥.

[٣١٨] (٢) كفاية الاصول: ٤٥٢.

[٣١٩] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

[٣٢٠] (١) راجع كفاية الاصول مبحث إمكان التبعّد بالأمارات، الصفحة ٣١٧ وما بعدها.

[٣٢١] (٢) ونفى الحكم موضوعه محال. م ح- ي.

[٣٢٢] (١) لأنّ الطهارة الظاهرية شرط واقعي للصلاة، كالواقعيّة، فهي واجدة لشرطها واقعاً. منه مدّ ظلّه.

[٣٢٣] (٢) سيأتى أنّ التعبير بانكشاف الخلاف مسامحةً. منه مدّ ظلّه.

[٣٢٤] (١) أجود التقريرات ١: ٢٨٩: ورابعاً... وأما الاصول فليس المجعول فيها إلّا التبعّد بالجرى العملى وترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشكّ كما يظهر ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

[٣٢٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٤٩، وأجود التقريرات ١: ٢٨٧.

[٣٢٦] (٢) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة في وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. م ح- ي.

[٣٢٧] (٣) ورد بهذا المضمون أخبار متعدّدة في وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. م ح- ي.

[٣٢٨] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٥٠، وأجود التقريرات ١: ٢٨٨.

[٣٢٩] (٢) لعدم أخذ الشكّ في حكم الدليل المحكوم هاهنا في موضوع الدليل الحاكم كما هو واضح، فليس بينهما تقدّم وتأخّر

أصلاً. م ح- ي.

[٣٣٠] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٥١، وأجود التقريرات ١: ٢٨٩.

[٣٣١] (١) تقدّم الإشارة إلى إمكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في ص ٢١٦. م ح- ي.

[٣٣٢] (٢) لكن لا مجال لبحث الأجزاء في قاعدة الطهارة بالنسبة إلى مثل « يشترط في المأكول والمشروب أن يكون طاهراً » فلا يقال: إذا شربنا ما يعم شك في طهارته ونجاسته بمقتضى أصالة الطهارة ثم انكشف أنه كان نجساً فهل يجزى أم لا، وهذا واضح لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[٣٣٣] (٣) فاعلم أنّ مدرّكها على المشهور قوله عليه السلام- في وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤- « كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، لكن ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله- في الكفاية: ٤٥٢- إلى أنّ المعنى في هذه الرواية يدلّ على الحكم الواقعي والغاية على الاستصحاب، بخلاف المشهور، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الغاية قيد للموضوع، فيكون معنى الرواية « كلّ شيء شك في حليته وحرمة فهو لك حلال » فهي بصدّد جعل حليته ظاهريّة فيما شك في حكمه الواقعي، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعي. منه مدّ ظلّه.

[٣٣٤] (١) وهذا هو المناسب لغرض جعل هاتين القاعدتين- وهو التسهيل على الأئمة- فإنّ التسهيل يقتضى توسعة دائرة دليل الشرطيّة وتضييق دائرة دليل المانعيّة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[٣٣٥] (١) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.

[٣٣٦] (٢) هود: ١١٤.

[٣٣٧] (١) الإسراء: ٧٨.

[٣٣٨] (١) لا يعمّ النزاع أصالة الاشتغال، ضرورة أنّ كشف الخلاف في موردها لا يعقل إلّا بأن كان المأثريّ به بمقتضاها غير واجب، لكنّه غير قادح في صحّة العمل أيضاً، فتحقّق المأمور به الواقعي، فلم ينكشف مخالفة المأثريّ به للواقع كي يبحث في أنّه هل هو مجزئ عنه أم لا، فلو قلنا في الأقلّ والأكثر الارتباطيين مثلاً بالاشتغال، وبناءً عليه حكمنا بلزوم إتيان السورة المشكوكة الجزئيّة في الصلاة، ثم انكشف أنّها لم تكن جزءاً لها، فلا معنى لأن يبحث في أنّ الصلاة المأثريّ بها مع السورة هل هي مجزئية أم لا، لأنّ السورة وإن لم تكن جزءاً لها في الواقع، إلّا أنّها غير قادح لصحتها أيضاً، لأنّ المفروض كون أمرها دائراً بين الجزئيّة وعدمها، لا بين الجزئيّة والمانعيّة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه مع توضيح ممّا. م ح- ي.

[٣٣٩] (٢) وأمّا التخييرات الفقهيّة، كالتخيير بين العتق والصيام والإطعام لمن أفطر في شهر رمضان فهي وإن كانت شرعيّة، إلّا أنّها تخييرات في الحكم الواقعي، وليست أصلاً في مورد الشكّ فيه كما لا يخفى، فأصالة التخيير ليست إلّا أصلاً عقلياً. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٠] (١) ورد هذا المضمون في روايات، راجع وسائل الشيعة ج ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١، وج ٣: ٤٧٧، كتاب الطهارة، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١. م ح- ي.

[٣٤١] (١) اختلفوا فيهما، فذهب بعضهم إلى كونهما قاعدتين مستقلّتين، فقاعدة التجاوز تختصّ بأثناء العمل، وقاعدة الفراغ بما بعده، وذهب بعضهم كالإمام قدس سره بكون الثانية شعبة من الاولى، فهما قاعدة واحدة، ولكن هذا الاختلاف لا يؤثّر فيما نحن بصدده في مبحث الأجزاء. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٢] (٢) أي في الامور الواجبة التحقّق عندهم لا في الامور المستحبّة. م ح- ي.

[٣٤٣] (١) وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

[٣٤٤] (٢) وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

[٣٤٥] (٣) حيث إنّها متكفّلة لبيان الحكم الواقعي، والاستصحاب متكفّل لبيان الحكم الظاهري في مورد الشكّ في الواقع، فكان

متأخراً عنها برتبتين. م ح- ي.

[٣٤٦] (١) ولا فرق في ذلك بين أن تكون قاعدة واحدة أو قاعدتين بجعل قاعدة الفراغ مستقلة. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٧] (٢) فإنّ دليل جزئية الركوع للصلاة مثلما ظاهر في جزئية الركوع الواقعي فقط، ولكن قاعدة التجاوز حاكمه عليه وموسّعة لدائرته، بجعل الركوع الظاهري أيضاً جزءاً لها، فإذا شككنا في الإتيان بالركوع بعد التجاوز عن محلّه وحكمنا بمقتضى قاعدة التجاوز بتحقيقه ثمّ انكشف الخلاف صحّت الصلاة- بمقتضى القاعدة، مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد»- لكونها مشتملة على الجزء واقعاً، لأنّ الجزء الواقعي أعمّ من الركوع الواقعي والظاهري بمقتضى حكمه قاعدة التجاوز على دليل جزئية الركوع. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٨] (٣) مثلما دليل جزئية الركوع للصلاة ظاهر في كون الركوع الواقعي جزءاً لها، وقاعدة التجاوز بناءً على أماريتها كاشفة عن تحقّق الركوع الواقعي بعد التجاوز عن محلّه، فإذا انكشف الخلاف تبين كون الصلاة فاقدة لجزئها، فتجب الإعادة أو القضاء. م ح- ي.

[٣٤٩] (١) وأما إجراء المكلف أصالة الصلّة في عمل نفسه فهو شعبه من قاعدة الفراغ، ثمّ إنّ أصالة الصلّة في عمل الغير وإن كانت تعمّ المعاملات أيضاً، إلّا أنّها لا ترتبط ببحث الأجزاء، ضرورة أنّا لو شككنا في أنّ زيداً هل تملك داره بعقد صحيح أم لا، فأجرينا أصالة الصلّة في عمله واشتريناها منه، ثمّ انكشف فساد العقد الذي تملكها به فلا يجرى فيه النزاع في كون أصالة الصلّة مقتضية للأجزاء أم لا كما لا يخفى، فمورد أصالة الصلّة المربوط بالمقام ما إذا استتبنا شخصاً لعمل عبادي، وعلمنا أنّه فعله، لكن شككنا في أنّه هل فعله صحيحاً كي يوجب براءة ذمّتنا أم فاسداً كي لا يوجب؟ منه مدّ ظلّه.

[٣٥٠] (٢) كلمة «أحسن» هاهنا لا تفيد التفضيل، بل هي بمعنى كون عمله حسناً صحيحاً. منه مدّ ظلّه.

[٣٥١] (٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٢، كتاب الحجّ، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

[٣٥٢] (١) حيث إنهم ذكروا هذا البحث في الاصول لا في الفقه. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٣] (٢) أي قاعدة فقهية، والفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية- بعد كونهما مشتركتين في كون موضوع كلّ منهما من أفعال المكلفين ومحموله حكماً شرعياً تكليفيّاً أو وضعياً- أنّ عنوان الاولى حاكٍ عن معنوي واحد، كما إذا قيل: «صلاة الجمعة واجبة» بخلاف الثانية، فإنّ لعنوانها معنونات كثيرة، كقولهم: «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» الذي يعبر عنه بقاعدة «ما يضمن» حيث إنّه يعمّ البيع والإجارة ونحوهما، وقولهم: «مقدّمة الواجب واجبة» حيث إنّه يعمّ كلّ شيء يتوقّف عليه واجب من الواجبات. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٤] (١) والمحقق الخراساني رحمه الله أيضاً وإن ذكرها في مباحث الألفاظ، إلّا أنّ الإشكال لا يتوجّه إليه، لتصريحه على كونها مسألة عقلية لا لفظية. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٥] (٢) كفاية الاصول: ١١٤.

[٣٥٦] (١) إن قلت: يمكن استكشاف وجوب دخول السوق من وجوب اشتراء اللحم، كما أنّ كثيراً ما نستكشف الحكم الشرعي من طريق الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت: قياس المقام على موارد حكم العقل مع الفارق، فإنّا نعلم هناك أنّ للشارع أيضاً حكماً وإن لم يصل إلينا، بخلاف المقام، فإنّ المفروض هاهنا أنّا نقطع بأنّ المولى أمر عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٧] (٢) أي الإرادة الفعلية، وإنّما قال: الإرادة المتعلقة بالبعث، ولم يقل: المتعلقة بالمقدّمة وذيها، لأنّ فعل المولى إنّما هو البعث إليهما، وأما نفسيهما فليسا من أفعاله، بل من أفعال العبد كما هو واضح. م ح- ي.

[٣٥٨] (٣) أي الإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذي المقدّمة والإرادة بالقوّة المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة. م ح- ي.

[٣٥٩] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٨١.

[٣٦٠] (٢) وبتعبير آخر: إلى وجود الملازمة. منه مدّ ظلّه.

- [٣٦١] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٨١.
- [٣٦٢] (١) ضرورة أن اللفظ لا يوجب إلتصّور معناه الذي هو الملزوم، وأما تصوّر اللازم فهو ناشٍ عن تصوّر الملزوم، فهو أمر عقلي غير مربوط باللفظ أصلاً، والشاهد على ذلك أن لو تصوّرنا الملزوم من دون سماع لفظه ينتقل الذهن إلى اللازم أيضاً، فحينما نسمع اللفظ أيضاً غاية ما يوجهه هو تصوّر الملزوم، وأما تصوّر اللازم فلا يرتبط به أصلاً، بل بتصوّر مدلوله الذي هو الملزوم. منه مدّ ظلّه.
- [٣٦٣] (١) قال المحقق الخراساني رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال الأول: «والحلّ أنّ المقدمه هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما».
- ولا يخفى أنه أراد من كلمة «بالأسر» مانعاً عنه بالعام الاستغراقى، لا- المجموعى، فمراده أن كلّ واحد من الأجزاء مقدمه، لا أن مجموع الأجزاء مقدمه واحده، كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
- [٣٦٤] (١) كفاية الاصول: ١١٥.
- [٣٦٥] (١) المصدر نفسه.
- [٣٦٦] (١) إن قلت: هذا ينافى ما تقدّم من أن الأجزاء مأخوذة بشرط الاجتماع.
- قلت: كلاً، فإنّ المراد من كون الأجزاء الخارجيّة بشرط لا أنّها بشرط عدم الحمل على النوع فى مقابل الجنس والفصل، فإنّ المادّة والصورة لا- تحمّلن عليه، فلا- يقال: الإنسان مادّة، أو صورة، بخلاف الجنس والفصل، حيث يقال: الإنسان حيوان، أو ناطق، فالشئ الذى اشترط وجوده هو الاجتماع، والذى اعتبر عدمه هو الحمل، فلا منافاة بينهما، إذ لا يمتنع أن تؤخذ ماهيّة واحده بشرط شئ وبشرط لا إذا كان الشئ المشروط وجوده مغايراً للشئ المشروط عدمه. منه مدّ ظلّه حاكياً عن المحقق الخراساني فى الكفاية.
- [٣٦٧] (٢) بداية الحكمة: ٦٠، الفصل الرابع من المرحلة الخامسة.
- [٣٦٨] (١) والدليل على كون المراد بالإرادة الثانية غير المراد بالإرادة الاولى أنّه كان جاهلاً أو غافلاً عن الأجزاء ومقدارها حين إرادة الكلّ، فكيف يمكن أن يكون الأجزاء التى تراد بالإرادة الثانية عين المركّب الذى اريد بالإرادة الاولى مع أن تصوّر المراد أول مبدء لها، وهو كان غافلاً أو جاهلاً بالأجزاء فرضاً حين تحقّق الإرادة الاولى. منه مدّ ظلّه.
- [٣٦٩] (٢) تكون الملازمة بين الوجوبين على ما اخترناه سابقاً فى تحرير محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.
- [٣٧٠] (٣) تهذيب الاصول ١: ٢٨٩.
- [٣٧١] (١) تهذيب الاصول ١: ٢٩٣ نقلًا عن بعض الأعظم.
- [٣٧٢] (١) يقال له بالفارسيّة: «گذرنامه». م ح- ي.
- [٣٧٣] (١) كفاية الاصول: ١١٦.
- [٣٧٤] (١) كالصعود على الارتفاع الذى لا يزيد على متر واحد، فهو لا يستحيل أن يتحقّق بدون نصب السّم ونحوه لا ذاتاً ولا وقوعاً، إلّا أنّ العادة جرت على الصعود عليه بواسطة مثل نصبه. منه مدّ ظلّه.
- [٣٧٥] (٢) وهذا إذا كان السطح مرتفعاً جداً بحيث يستحيل وقوعاً الصعود عليه بدون النصب، وإن كان أمراً ممكناً ذاتاً، فالفرق بينه وبين الفرض الأول أنّ تحقّق ذى المقدمه بدونها أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً فى الأول، بخلاف الثانى، فإنّه وإن كان ممكناً ذاتاً إلّا أنّه مستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.
- [٣٧٦] (٣) لأنّ ظاهر قولنا فى تعريف المقدمه العقلية: «هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمه بدونه» أعمّ من الاستحالة الذاتية، فيعمّ الممكن ذاتاً المستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.
- [٣٧٧] (٤) كفاية الاصول: ١١٧.
- [٣٧٨] (١) نعم، يمكن أن يتّصف بالوجوب من جهة اخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّه يصير واجباً لأجل وجوب

الوفاء بالنذر، لكنه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٩] (٢) وسائل الشيعة ٤: ٣١٠، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ١ و ٤ و ٥.

[٣٨٠] (١) كما أنّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى مولوى وإرشادى كذلك تنقسم إليهما الأحكام العقلية، فالحكم العقلى المولوى مثل قبح الظلم، والإرشادى مثل لزوم الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال، فإنه ليس مولوياً، بل إرشادى لأجل العلم بإتيان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

[٣٨١] (٢) هذا دليل آخر على خروج كلا القسمين - أعنى مقدّمة الوجوب والعلم - عن محلّ النزاع كما لا يخفى. م ح - ي.

[٣٨٢] (٣) فإنّ البحث كما عرفت لا يختصّ بالعلّة التامة كى يشترط المقارنة الزمائية فى الحدوث، بل فى الأعمّ منها ومن الناقصة. منه مدّ ظلّه.

[٣٨٣] (١) فى مقابل النقل والكشف الحكيمى، وهو عبارة عن الحكم بعد الإجازة بترتب آثار الملكية من حين العقد من دون أن تتحقّق الملكية كذلك حقيقة. م ح - ي.

[٣٨٤] (٢) أى عند بعض. م ح - ي.

[٣٨٥] (٣) وهو بيع الأثمان بمثلها. م ح - ي.

[٣٨٦] (٤) إن قلت: القاعدة العقلية مربوطة بالعلّة وأجزائها، لا بمقدّمة الواجب. قلت: مقدّمة الواجب أيضاً إمّا من قبيل العلة التامة، أو الناقصة من السبب والشرط وعدم المانع. منه مدّ ظلّه.

[٣٨٧] (١) «الإحراق» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

[٣٨٨] (٢) ويمكن أن يمثّل له بالعلم بالأزمنة القادمة، مثل العلم بأنّ الشهر القادم هو ذو القعدة، أو بالأزمنة الماضية والحوادث التى وقعت فيها، مثل العلم بأنّ يوم الأمس كان يوم الاثنين، وبأنّ موت زيد حدث فى السنة الماضية، فالعلم الذى هو من الإضافات موجود بالفعل، ولكن ما يضاف إليه إمّا أمر متقدّم منصرم، أو أمر استقبالى متأخّر. منه مدّ ظلّه.

[٣٨٩] (٣) تهذيب الاصول ١: ٢٩٧ نقلًا عن بعض أهل التحقيق.

[٣٩٠] (١) وأمّا ما ذكرناه من المثال - لتقريب ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله إلى الذهن - من علمنا بالامور الماضية المتصرّمة أو المستقبلية المتأخّرة فلا - يثبت به دعواه، لأنّ طرف الإضافة إمّا هو المعلوم بالذات، أعنى الصورة الحاصلة من الخارج فى الذهن الموجودة فى زمن وجود العلم، لا المعلوم بالعرض الذى هو الأمر الحقيقى الخارجى.

فليس لنا إضافة فعلية أحد طرفيها موجود بالفعل دون طرفها الآخر. منه مدّ ظلّه.

[٣٩١] (٢) لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له. م ح - ي.

[٣٩٢] (٣) تهذيب الاصول ١: ٢٩٩.

[٣٩٣] (١) أى شرائط التكليف. م ح - ي.

[٣٩٤] (٢) كفاية الاصول: ١١٨.

[٣٩٥] (٣) لا - يخفى أنّ فى العبارة اغتشافاً، لكنّ المراد معلوم، توضيحه: أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة، فإذا قال المولى لعبده: «يجب عليك أن تسافر غداً» لا يتمكّن العبد من المسافرة الواجبة عليه إلّا بعد مجيء ظرفها، وهو الغد، فالقدرة على المأمور به متأخّرة ظاهراً عن التكليف المشروط بها، لكنّ الشرط فى الواقع مقارن له، فإنّ وجوب المسافرة مشروط بعلم المولى وتصوّره قدرة العبد عليها غداً، لا بالقدرة الواقعية. م ح - ي.

[٣٩٦] (١) تهذيب الاصول ١: ٤٣٨.

[٣٩٧] (٢) تهذيب الاصول ١: ٣٠٢.

- [٣٩٨] (١) ومثال شرط الوضع المتأخر عنه هو الإجازة في العقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، حيث إن الملكية متقدمة على شرطها. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩٩] (٢) كفاية الاصول: ١١٩.
- [٤٠٠] (١) أي شرائط الأمور به. ولا يخفى أن قضية العبارة جعله ثالثاً، إلّا أنه لما قاس الوضع على التكليف من غير أفراده بعنوان مستقلّ جعل شرط الأمور به أمراً ثانياً. م ح- ي.
- [٤٠١] (٢) لا يقال: شرط الأمور به يرجع إلى شرط الوضع، لأنّ الأغسال الليلية مثلاً من شرائط صحّة صوم المستحاضة، ولا ريب في أنّ الصحّة من الأحكام الوضعية.
- فإنّه يقال: قد عرفت أنّ مقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود، فغسل المستحاضة في الليلة الآتية دخيل في تحقّق الأمور به، ولو لم تغتسل لما أتت بما وجب عليها أصلاً، لا أنّها أتت بالأمور به الفاسد، إذ لا ينقسم الأمور به إلى صحيح وفاسد، فإنّ الفاسد لا يكون متعلّقاً للأمر أصلاً. منه مدّ ظلّه.
- [٤٠٢] (٣) الترديد إنّما هو لأجل الاختلاف الواقع بين العدليّة والأشاعرة، فقوله: «حسناً» ناظر إلى مذهب العدليّة القائمين بالحسن والقبح العقليين وأنّ الأمر والنهي تابعان للمصلحة والمفسدة الموجودتين في متعلّقيهما، وقوله: «متعلّقاً للغرض» ناظر إلى مذهب الأشاعرة الذين ينكرونهما. منه مدّ ظلّه.
- [٤٠٣] (١) مثاله اشتراط صحّة صوم المستحاضة الكثيرة باغتسالها في الليلة الآتية عند بعض، فالأمور به عندهم هو الصوم المتعقّب بالأغسال الليلية، فالصوم هو المضاف، وغسل الليلة الآتية هو المضاف إليه، وتعقّب الصوم به هو الإضافة. م ح- ي.
- [٤٠٤] (٢) كفاية الاصول: ١١٩.
- [٤٠٥] (١) مثاله ما إذا كان إحدى السيارتين متقدّمة على الأخرى في مسير، فالسيارة المتقدّمة متّصفه بالتقدّم في زمان اتّصاف المتأخّرة بالتأخّر، وفي رتبة اتّصافها به. م ح- ي.
- [٤٠٦] (١) أي التقدّم والتأخّر فيها أيضاً بحسب الذات. م ح- ي.
- [٤٠٧] (١) تهذيب الاصول ١: ٣٠٣.
- [٤٠٨] (١) «في» صحّ ظاهراً. م ح- ي.
- [٤٠٩] (١) أي تصوّره والتصديق بأنّه مترتب على المعلول. م ح- ي.
- [٤١٠] (١) إذا قلنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» فلنا في اصطلاح المحقّق النائيني رحمه الله حكم ومتعلّق وموضوع، فالحكم هو الوجوب، ومتعلّقه هو الحجّ، وموضوعه عنوان «المستطيع»، والسرّ في تعبيره عن شروط الأحكام بموضوعات الأحكام، أنّا إذا قلنا: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» فشرط الوجوب في الشرطيّة هو بعينه موضوع في الحملية. منه مدّ ظلّه.
- [٤١١] (١) ظاهر كلامه رحمه الله اختصاص القضية الخارجيّة بالقضية الشخصية الجزئية، وهو خلاف الواقع، فإنّ قولنا: «يا أيّها الجالسون في هذا المكان يجب عليكم الخروج منه» أيضاً قضية خارجيّة مع عدم كونها شخصيّة كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.
- [٤١٢] (١) وأمّا بناءً على جعل السبب للموضوع فامتناع تأخّره عن حكمه أوضح. منه مدّ ظلّه.
- [٤١٣] (٢) لأنّ الحكم كالعرض وموضوعه كالمعروض، وامتناع تأخّر المعروض عن العرض واضح. منه مدّ ظلّه.
- [٤١٤] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٧١.
- [٤١٥] (١) وأمّا شرائط الوضع والتكليف فخارجة عن حريم النزاع في مسألة مقدّمة الواجب، ضرورة أنّ مقدّمة الوجوب أو الحكم الوضعي غير مقدّمة الواجب كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.
- [٤١٦] (١) كفاية الاصول: ١٢١.

- [٤١٧] (٢) مطارح الأنظار ١: ٢٣٦ و ٢٤٧.
- [٤١٨] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٢٩٢.
- [٤١٩] (١) تهذيب الاصول ١: ٣١٥.
- [٤٢٠] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ.ش.
- [٤٢١] (١) تهذيب الاصول ١: ٣١٦.
- [٤٢٢] (٢) المصدر نفسه.
- [٤٢٣] (١) تقدّم نقل كلامه فى مبحث «حقيقة الإنشاء». م ح - ى.
- [٤٢٤] (٢) ومنها الأمر. م ح - ى.
- [٤٢٥] (١) كفاية الاصول: ١٢٢.
- [٤٢٦] (٢) كفاية الاصول: ١٢٣.
- [٤٢٧] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٠٢، وتهذيب الاصول ١: ٣١٩ نقلًا عن بعض محققى العصر.
- [٤٢٨] (١) فالحجّ عند صاحب الفصول واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة أو خروج الرفقة، ومعلّق بالنسبة إلى مجيء وقته. م ح - ى.
- [٤٢٩] (٢) الفصول الغرويّة: ٧٩.
- [٤٣٠] (١) كما أنّ تأثير النار فى الإحراق مشروط بمجاورتها للمادّة المحترقة دون وجودها. م ح - ى.
- [٤٣١] (٢) كفاية الاصول: ١٢٨.
- [٤٣٢] (١) نهاية الدراية ٢: ٧٣.
- [٤٣٣] (٢) «إختياراً» صحّ ظاهراً. م ح - ى.
- [٤٣٤] (١) نهاية الدراية ٢: ٧٦.
- [٤٣٥] (٢) والتصديق بفائدة الشىء تارة ينشأ من تفكير الإنسان حوله، واخرى من استماع أوصافه المذكورة بواسطة شخص آخر. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٦] (١) فإنّه يتوقّف على أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٧] (٢) كما أنّ العلم الواحد أيضاً لا يمكن أن يتعلّق بمعلومين، فإن كان المعلوم متعدّداً كان العلم أيضاً متعدّداً، وإن كان واحداً فواحداً، فالإرادة والعلم ونظائرهما تابعة لمتعلقاتها من حيث الوحدة والتعدّد. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٨] (١) فإنّهم على المشهور مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالاصول. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٩] (١) كفاية الاصول: ١٢٩.
- [٤٤٠] (١) الجارّ متعلّق ب «توجيه». م ح - ى.
- [٤٤١] (٢) كفاية الاصول: ١٢٨.
- [٤٤٢] (١) منها: تقسيمه مثلاً إلى الصلاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها، فإنّ هذا التقسيم وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يذكر فى باب مقدّمة الواجب، إذ لا يترتّب على ذكره فيه أثر أصلاً. منه مدّ ظلّه.
- [٤٤٣] (٢) كفاية الاصول: ١٣١.
- [٤٤٤] (٣) راجع ص ٢٥٩.

- [٤٤٥] (١) راجع ص ٢٩٥.
- [٤٤٦] (٢) كفاية الاصول: ١٣١.
- [٤٤٧] (١) كفاية الاصول: ١٣٣.
- [٤٤٨] (١) كفاية الاصول المحشّى ١: ٥٣١.
- [٤٤٩] (٢) مطارح الأنظار ١: ٢٥٢، وكفاية الاصول: ١٣٣.
- [٤٥٠] (٣) لعدم تسلّم كونه أقوى منه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراساني رحمه الله.
- [٤٥١] (١) تقدّم أنّ إطلاق الصيغة عند صاحب الكفاية يقتضى النفسية والتعبيئية والعيئية عند الدوران بينها وبين الغيرية والتخييرية والكفاية. م ح- ي.
- [٤٥٢] (٢) فيما إذا دار أمر دليل ثالث بين كونه مخصّصاً للعامّ أو مقتيداً للمطلق. م ح- ي.
- [٤٥٣] (٣) كفاية الاصول: ١٣٤.
- [٤٥٤] (٤) البقرة: ٢٧٥.
- [٤٥٥] (١) أى كبرى دليل الشيخ رحمه الله، وهى ترجيح تقييد الإطلاق البدلى على تقييد الإطلاق الشمولى. م ح- ي.
- [٤٥٦] (٢) أى أصالة الإطلاق. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٧] (٣) مطارح الأنظار ١: ٢٥٣، وكفاية الاصول: ١٣٣.
- [٤٥٨] (١) كفاية الاصول: ١٣٥.
- [٤٥٩] (٢) كفاية الاصول: ١٣٤.
- [٤٦٠] (٣) كفاية الاصول: ١٣٥.
- [٤٦١] (١) هذا مع قطع النظر عن ذيل كلامه، أعنى قوله: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل إلخ» وإلّا فقد عرفت أنّه قرينه على إرادته من الصدر التقييد بالمتّصل. منه مدّ ظلّه.
- [٤٦٢] (٢) راجع كفاية الاصول المحشّى ١: ٥٣٥؛ ليتبين لك ما أفاده المحقّقان المشكينى والقوچانى فى وجه الأمر بالتأمّل. م ح- ي.
- [٤٦٣] (١) فإنّها هى الغاية القصوى، كما يؤيّد تفسير العبادة فى قوله تعالى - من سورة الذاريات، الآية ٥٦-: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بالمعرفة فى بعض الأخبار. منه مدّ ظلّه.
- [٤٦٤] (٢) مطارح الأنظار ١: ٣٢٩.
- [٤٦٥] (٣) لو علم بذلك العنوان الحسن. منه «مدّ ظلّه» توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
- [٤٦٦] (١) كفاية الاصول: ١٣٥.
- [٤٦٧] (٢) البقرة: ١٨٣.
- [٤٦٨] (١) الحج: ٢٧-٢٨.
- [٤٦٩] (١) كفاية الاصول: ١٣٦.
- [٤٧٠] (١) أى أفراد الطلب ومصاديقه، لكون ما وضع له الحروف وما يلحقها - كالهيات - خاصاً، وإن كان وضعها عاماً. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ رحمه الله.
- [٤٧١] (٢) فهية «افعل» وضعت لمصاديق حقيقة الإرادة لا لمصاديق مفهومها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.
- [٤٧٢] (٣) مطارح الأنظار ١: ٣٣٣.
- [٤٧٣] (١) اعلم أنّ للطلب وجوداً إنشائياً عند المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقابل الوجود الحقيقى والذهنى، ووجوده الإنشائى

يتحقق بصيغة «افعل» ومادة الطلب ونحوهما. منه مدّ ظلّه.

[٤٧٤] (٢) كفاية الاصول: ١٣٧.

[٤٧٥] (١) لكن بين المشهور وما اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه» اختلاف في كيفية وضع الحروف للمعاني الجزئية، كما تقدم في مبحث وضع الحروف. م ح-ي.

[٤٧٦] (٢) فالواجب الغيرى قسم من الواجب المشروط، والفرق بينه وبين سائر الواجبات المشروطة أنّ وجوب الواجب الغيرى مقيد بوجوب أمر آخر، كوجوب الطهارة المشروط بوجوب الصلاة، لكن وجوب سائر المشروطات مقيد بوجود شيء آخر، كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة. منه مدّ ظلّه.

[٤٧٧] (١) «بوجوب الصلاة» صحّ ظاهراً. م ح-ي.

[٤٧٨] (٢) المائدة: ٦.

[٤٧٩] (١) «بوجوبها» صحّ ظاهراً. م ح-ي.

[٤٨٠] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٢٠.

[٤٨١] (١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

[٤٨٢] (١) أى سقوط أمر الغير، وهذا مثل أن تشكّك الحائض في أنّ وجوب الوضوء هل هو غيرى، فلا يجب عليها إتيانه، لسقوط أمر الصلاة بالنسبة إليها، أو نفسى يجب عليها إتيانه، لعدم ارتباطه بالصلاة. م ح-ي.

[٤٨٣] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٢٢.

[٤٨٤] (٢) ليس في فوائد الاصول ولا في أجود التقريرات أثر من تمسك المحقق النائنى رحمه الله بالاستصحاب، بل تمسك فيهما لرفع وجوب الوضوء قبل الزوال أيضاً بأصالة البراءة. م ح-ي.

[٤٨٥] (٣) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٢٣.

[٤٨٦] (١) المصدر نفسه.

[٤٨٧] (١) لا بالدواعى النفسائية. م ح-ي.

[٤٨٨] (٢) بحار الأنوار ٦٧: ١٩١ و ٢٣٧.

[٤٨٩] (١) كفاية الاصول: ١٣٨.

[٤٩٠] (٢) آل عمران: ٣٠.

[٤٩١] (٣) الزلزلة: ٧-٨.

[٤٩٢] (١) تفسير نور الثقلين ٥: ٦٥٠.

[٤٩٣] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٢٩.

[٤٩٤] (٢) عدم ترتب الثواب والعقاب على موافقة الأمر الغيرى ومخالفته مبنى على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه». م ح-ي.

[٤٩٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٢٢٨.

[٤٩٦] (٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ٢٧.

[٤٩٧] (١) كغسل الجمعة وليلة القدر. م ح-ي.

[٤٩٨] (٢) كغسل الدخول فى الحرم ومسجد الحرام والكعبة. م ح-ي.

[٤٩٩] (٣) كغسل الإحرام والطواف والزيارة. م ح-ي.

[٥٠٠] (١) إن قلت: كيف يكفي في تحقّق العبادة إتيانها بقصد امتثال أمره العبادي مع ما تقدّم من تفسير قصد القربة بإتيان العمل بقصد كونه مقرّباً إلى المولى.

قلت: ما تقدّم في تفسير قصد القربة ليس معنى منحصراً، بل المراد أنّ قصد القربة لا يتوقّف على الأمر، لا أنّ العمل باطل إذا تحقّق بقصد امتثال أمره فيما إذا كان له أمر عبادي. م ح- ي.

[٥٠١] (١) اعلم أنّ صاحب الكفاية رحمه الله ذكر هذا التقسيم في ذيل الأمر الرابع الآتي، وتبعه في ذلك شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» حيث قال عند الشروع في الأمر الرابع:

بقي من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذكره بعد الأمر الرابع، إمّا لنسيان أو لأمر آخر لا نعلمه، وحيث إنّ ترتيب بحثنا هو الترتيب الذي في الكفاية فنحن أيضاً نؤخّر البحث حول هذا التقسيم إلى ما بعد الأمر الرابع. لكنّي رأيت المصلحة في ذكره في هذا الأمر الثالث الذي عقد لتقسيمات الواجب، لا- في ذيل الأمر الرابع الذي عقد لبيان دائرة وجوب المقدّمة أو دائرة المقدّمة الواجبة سعة وضيقاً. م ح- ي.

[٥٠٢] (١) المائدة: ٦.

[٥٠٣] (٢) الفصول الغروية: ٨٢.

[٥٠٤] (١) كفاية الاصول: ١٥٢.

[٥٠٥] (١) نهاية الدراية ٢: ١٥٧.

[٥٠٦] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

[٥٠٧] (١) ويستلزم أيضاً أن يكون مثل صلاتي الظهر والجمعة من مصاديق الواجب التبعي، لتعلّق العلم الإجمالي والإرادة الإجمالية بهما، مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلك. هذا ما استفاد من تضاعيف كلمات شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه». م ح- ي.

[٥٠٨] (٢) أقول: نعم، هذا الإشكال وارد على المحقّق الخراساني، حيث ذهب إلى عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعياً، ولكنّه لا يقتضى فساد كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت، لأنّ غايته أنّه إن كان بحسب مقام الثبوت بهذا المعنى الذي ذكره في الكفاية كان كلّ من الواجب الأصلي والتبعي مشتملاً على كل من النفسى والغيرى، وهذا ليس أمراً باطلاً في نفسه، بل هو أمر لازم، لكونه موجّباً لاستقلال هذا التقسيم ورافعاً للإشكال الأوّل عن كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح- ي.

[٥٠٩] (١) كفاية الاصول: ١٥٣.

[٥١٠] (١) نهاية الدراية ٢: ١٥٨.

[٥١١] (١) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٧١.

[٥١٢] (٢) هذا ما عبّر به صاحب الكفاية، وإن كان الصحيح المناسب لظاهر كلام صاحب المعالم أن يقال: «في التوسعة والتضييق» كما عرفت. منه مدّ ظلّه.

[٥١٣] (٣) كفاية الاصول: ١٤٢.

[٥١٤] (١) بمعنى أنّ إرادة ذى المقدّمة مستلزمة لإرادتها، دون العكس. م ح- ي.

[٥١٥] (٢) مطارح الأنظار ١: ٣٥٣.

[٥١٦] (١) كفاية الاصول: ١٤٣.

[٥١٧] (١) سواء كانت العباديّة دخيلة في المقدّميّة، كالطهارات الثلاث، أم لا، كتطهير الثوب والبدن وسائر الامور التوضيحية التي جعلت مقدّمة للصلاة، ضرورة أنّ قصد القربة وإن لم يعتبر في التوضيحيات، إلّا أنّه يوجب عباديتها. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام الشيخ

رحمه الله.

[٥١٨] (٢) مطروح الأنظار ١: ٣٥٣.

[٥١٩] (١) لا- يخفى عليك أن أصل القول بالملازمة لا- يكون مشهوراً، فالمراد بالقول المشهور هنا ما هو مشهور من بين أقوال القائلين بها. منه مدّ ظلّه.

[٥٢٠] (١) الفصول الغرويّة: ٨١.

[٥٢١] (١) أي بذات المقدّمة. م ح- ي.

[٥٢٢] (٢) راجع ص ٢٤٣.

[٥٢٣] (١) سيأتي إمكان إرجاع كلام المحقّق الخراساني رحمه الله إلى مقام الثبوت. م ح- ي.

[٥٢٤] (١) كفاية الاصول: ١٤٥.

[٥٢٥] (١) هذا الإشكال مع قطع النظر عن الإشكال الأول، وإلّا فمع اختصاص الوجوب الغيري بالعلّة التامّة في خصوص الواجبات التوليدية فلا مجال لذكر هذا الإشكال الثاني، ضرورة أن ترتّب الواجب التوليدى على علته التامّة قهري ليس فيه حالة انتظار كما تقدّم، فكأنه قال: سلّمنا أن جميع المقدّمات متّصفه بالوجوب الغيري، إلّا أنه لو كان معتبراً فيه الترتّب إلخ. منه مدّ ظلّه.

[٥٢٦] (٢) كفاية الاصول: ١٤٦.

[٥٢٧] (٣) والوجوب المتعلّق بالمقدّمة الموصلة لا يسقط قبل تمام الوقت ويسقط بالعصيان بعده. م ح- ي.

[٥٢٨] (١) درر الفوائد: ١١٩.

[٥٢٩] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٤٠.

[٥٣٠] (١) وأمّا في مقام الإثبات فتارةً يثبت لنا تعلق إرادة المولى بالملق، واخرى بالمقيّد، وثالثةً كان مراده مهملاً أو مجملاً، بخلاف مقام الثبوت، فإنّه لا يخلو عن الاحتمالين الأوّلين أبداً. منه مدّ ظلّه.

[٥٣١] (١) كفاية الاصول: ١٤٧.

[٥٣٢] (١) كفاية الاصول: ١٤٩.

[٥٣٣] (٢) كما تقدّم توضيحه في ص ٣٧٠.

[٥٣٤] (٣) كفاية الاصول: ١٤٩.

[٥٣٥] (١) تهذيب الاصول ١: ٣٧٩.

[٥٣٦] (١) مطروح الأنظار ١: ٣٧٨.

[٥٣٧] (١) كفاية الاصول: ١٥١.

[٥٣٨] (١) لكن يمكن أن يقال بترتّب ثمره اخرى، وهي أن المقدّمة إذا كانت محرّمة في الأصل ومنحصرة تقع واجبه على المشهور فيما إذا كان وجوب ذى المقدّمة أهمّ من حرمة المقدّمة، ولو لم يترتّب عليها ذو المقدّمة، غاية الأمر أنه متجرّ لو لم يلتفت إلى مقدّميتها كما تقدّم في بيان الثمرة بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله.

بخلاف قول صاحب الفصول، فإنّها عليه لا تقع واجبه في صورة عدم ترتّب ذى المقدّمة عليها، فتقع محرّمة موجبة لاستحقاق فاعلها العقوبة، إلّا فيما إذا حال بينه وبين الإتيان بذي المقدّمة مانع قهري، كالعجز، فيكون معذوراً في ارتكاب هذا الحرام في هذه الصورة. م ح- ي.

[٥٣٩] (١) كفاية الاصول: ١٥١.

[٥٤٠] (١) بحكم العقل الذي يحكم بالملازمة بين الوجوب الشرعى المتعلّق بذي المقدّمة والوجوب الشرعى المتعلّق بالمقدّمة. م ح-

.ى

[٥٤١] (٢) كفاية الاصول: ١٥٣.

[٥٤٢] (١) واختلّفوا في أنّ الإصرار هل لا يتحقّق إلبارتكاب محرّمين، أو يتحقّق بحرام واحد مع العزم على حرام آخر أيضاً، أو بل يتحقّق بحرام واحد مع عدم التوبة ولو لم يعزم على ارتكاب آخر. منه مدّ ظلّه.

[٥٤٣] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٤٩.

[٥٤٤] (١) راجع ص ٣٤٥.

[٥٤٥] (٢) راجع ص ٣٤٣.

[٥٤٦] (١) ويمكن أن يُقال: إنّ العامل إن أتى بالمقدّمة قاصداً الإتيان بذيها أيضاً، ثمّ بعد تحقّق المقدّمة رجع عن قصده أو عرض له مانع من الإتيان بذيها فلا إشكال في كون الإتيان بها ناشئاً من الأمر المتعلّق به، وإن كان قاصداً تركه حتّى في بدايته الأمر فلا إشكال في عدم تحقّق اللابديّة العقلية أيضاً بالنسبة إلى المقدّمة، فلا داعى إليها أصلاً. م-ح-ى.

[٥٤٧] (١) فإنّ المجعول ما يكون وضعه ورفع بيده الجاعل، ووجوب المقدّمة ليس كذلك، إذ لا يمكن للشارع أن يقول: «لا يجب عليكم الوضوء» بعد فرض توقّف الصلاة الواجبة عليه، فوجوب المقدّمة وإن كان شرعياً بمقتضى الملازمة، إلّا أنّه لا يكون مجعولاً للشارع، فلا يجرى الأصل لنفيه. منه مدّ ظلّه توضيحاً للإشكال المذكور.

[٥٤٨] (١) كفاية الاصول: ١٥٦.

[٥٤٩] (١) وهو قوله: «نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة إلخ». م-ح-ى.

[٥٥٠] (١) نهاية الاصول: ١٩٧.

[٥٥١] (١) لعدم جهل العبد بكون الاشتراء متوقفاً على دخول السوق كى يكون أمر المولى به إرشاداً إلى مقدّمته. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٥٥٢] (٢) كفاية الاصول: ١٥٧.

[٥٥٣] (١) فى وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣ هكذا: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». م-ح-ى.

[٥٥٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٢٦.

[٥٥٥] (٣) البقرة: ٤٣.

[٥٥٦] (٤) الكافي ٣: ٨٨، كتاب الحيض، باب جامع فى الحائض والمستحاضة، الحديث ١.

[٥٥٧] (٥) فى وسائل الشيعة ٤: ٣٤٧، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباب المصلّى، الحديث ٧ هكذا: «لا تجوز الصلاة فى شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه». م-ح-ى.

[٥٥٨] (٦) المائدة: ٦.

[٥٥٩] (١) كفاية الاصول: ١٥٧.

[٥٦٠] (١) نعم، لو كانت المقدّمة ممّا لا يدركها العقل كالشروط الشرعيّة، فلا بدّ للمولى بيان توقّف الواجب عليها بأى نحو كان، وأمّا الأمر بها فلا يجب عليه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها. م-ح-ى.

[٥٦١] (١) تهذيب الاصول ١: ٣٩٥.

[٥٦٢] (٢) الظاهر أنّ مرادهم بالسبب هو العلة التامة لا المقتضى. منه مدّ ظلّه.

[٥٦٣] (٣) كفاية الاصول: ١٥٨.

- [٥٦٤] (١) المراد به الوجوب الغيرى. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦٥] (٢) كفاية الاصول: ١٥٩.
- [٥٦٦] (١) الأمر بالوضوء والغسل والتميم فى هذه الآيه الشريفه إرشاد إلى شرطية هذه الطهارات الثلاث للصلاة. منه مدّ ظلّه.
- [٥٦٧] (٢) المائدة: ٦.
- [٥٦٨] (٣) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.
- [٥٦٩] (١) أى مسألة مقدّمة الواجب ومسألة مقدّمة الحرام. م ح-ى.
- [٥٧٠] (٢) صفة للعلّة التامة لا للأفعال التوليدية. م ح-ى.
- [٥٧١] (٣) كفاية الاصول: ١٥٩.
- [٥٧٢] (١) فإنّ نية الشىء عبارة اخرى عن قصده وإرادته. م ح-ى.
- [٥٧٣] (١) تهذيب الاصول ١: ٤٠١.
- [٥٧٤] (١) لم يرد من «الكراهة» معناها الاصطلاحى الفقهى، بل أراد معناها اللغوى، فيناسب الحرمة المبحوث عنها فى المقام. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام المحقّق الحائرى رحمه الله.
- [٥٧٥] (٢) وهو ما إذا كان العنوان بما هو محرّماً ومبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه. م ح-ى.
- [٥٧٦] (١) درر الفوائد: ١٣٠.
- [٥٧٧] (٢) نعم، يمكن أن ينطبق على مقدّمة عنوان محرّم، فتصير حراماً لأجل ذلك العنوان، كالتجرى بناءً على حرمة. منه مدّ ظلّه.
- [٥٧٨] (٣) فإنّها أمر اختيارى، كما اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه». م ح-ى.
- [٥٧٩] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٠١.
- [٥٨٠] (١) المصدر نفسه.
- [٥٨١] (١) كفاية الاصول: ١٦٠، وفوائد الاصول ١ و ٢: ٣٠١.
- [٥٨٢] (١) أمّا عدم المغايرة فى فرض كون النهى عن الضدّ عين الأمر بالشىء فواضح، وأمّا فى فرض كونه جزءاً منه فلعدم كفاية المغايرة بنحو الكلّية والجزئية فى صدق الاقتضاء. م ح-ى.
- [٥٨٣] (١) لا يخفى أنّ هذا يدلّ على أصل بطلان القول بالجزئية بالنسبة إلى الضدّ العامّ، لا على وضوح بطلانه، كما هو المدعى. م ح-ى.
- [٥٨٤] (١) فإنّ المقدّمية اساس دليل القائلين بالاقتضاء كما سيأتى. م ح-ى.
- [٥٨٥] (٢) سيأتى أنّه لا بدّ للقائل بالاقتضاء فى الضدّ الخاصّ من ثلاثة امور: ١- أن ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده، ٢- أن الملازمة متحقّقة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها، ٣- أن وجوب الشىء مستلزم لحرمة نقيضه، فترك الصلاة مثلاً مقدّمة لإزالة النجاسة عن المسجد، فهو واجب غيرى، كما أنّ الإزالة واجبة نفسية، ففعل الصلاة حرام غيرى، لاستلزام وجوب الترك لحرمة نقيضه وهو الفعل، ولا بدّ للقائل بعدم الاقتضاء من إنكار هذه الامور الثلاثة أو بعضها. منه مدّ ظلّه.
- [٥٨٦] (١) اختلفوا فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال:
- أحدها: مقدّمية عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر مطلقاً،
- الثانى: عدم مقدّميته له كذلك،
- الثالث: التفصيل بين ما إذا كان موجوداً حين تحقّق الضدّ الآخر وبين ما إذا لم يكن موجوداً حينئذٍ، فعدمه مقدّمه فى الأوّل دون الثانى، فلو كنت مشتغلاً بالصلاة مثلاً فتركها مقدّمة للإزالة، وإلا فلا. منه مدّ ظلّه.

- [٥٨٧] (٢) لا يخفى عليك فساد هذا الأمر بناءً على ما اخترناه في باب مقدّمة الواجب من عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.
- [٥٨٨] (١) مع أنّ المقدّمه لا بدّ من أن تكون متقدّمة على ذبيها رتبةً. م ح- ي.
- [٥٨٩] (٢) كفاية الاصول: ١٦١.
- [٥٩٠] (١) كفاية الاصول: ١٦١.
- [٥٩١] (١) ولا بدّ للمحقّق الخراساني والقوجاني رحمهما الله من إثبات اتّحادهما رتبةً للوصول إلى المقصود وهو نفي مقدّمية عدم أحدهما للآخر، لأنّ عدم أحدهما من قبيل عدم المانع كما جاء في دليل القائل بالاقضاء، وعدم المانع جزء للعلّة التامة، وتقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بحسب الرتبة لا الزمان. م ح- ي.
- [٥٩٢] (٢) كما لا يوجد ملاك التقدّم والتأخّر الرتبيين بينهما أيضاً. م ح- ي.
- [٥٩٣] (٣) حيث إنّنا بعد علمنا بأنّ زياداً موجود في زمن عمرو وعمراً موجود في زمن بكر نعلم وجداناً بأنّ زياداً موجود في زمن بكر. م ح- ي.
- [٥٩٤] (١) لا يقال: يمكن إقامة البرهان في المقام، وهو أنّ عدم أحد الضدّين في مرتبة وجوده، ووجوده في مرتبة الضدّ الآخر، فعدم أحد الضدّين في مرتبة الضدّ الآخر.
- فإنّه يقال: هذا وإن كان بصورة قياس الشكل الأوّل بالنظر السطحي، إلّا أنّ واقعه مغالطة، كمغالطة قولنا بالفارسية: «ديوار موش دارد، وموش گوش دارد، پس ديوار گوش دارد»، ولا بدّ من تشكيل القياس في المقام بهذه الكيفية: «عدم أحد الضدّين في مرتبة وجود ذلك الضدّ، وكلّ شيء في مرتبة وجود ذلك الضدّ في مرتبة الضدّ الآخر» وفي ضمن مثال واضح «عدم الصلاة في مرتبة وجود الصلاة، وكلّ شيء في مرتبة وجود الصلاة في مرتبة وجود الإزالة»، والكبرى في هذا القياس كاذبة. م ح- ي.
- [٥٩٥] (٢) تهذيب الاصول ١: ٤١٥.
- [٥٩٦] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٥٩٧] (١) تهذيب الاصول ١: ٤١٧.
- [٥٩٨] (١) قال سيّدنا الحكيم رحمه الله - في حقائق الاصول ١: ٣١٠ - : التقدّم الطبعي في الاصطلاح تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، وأمّا تقدّم العلّة التامة فهو التقدّم بالعلية. م ح- ي.
- [٥٩٩] (٢) ويعبّر عنه بالشرط. م ح- ي.
- [٦٠٠] (٣) ويعبّر عنه بعدم المانع. م ح- ي.
- [٦٠١] (٤) فإنّ عدم الشيء تارةً يستند إلى عدم مقتضيه، واخرى إلى عدم شرطه، وثالثةً إلى وجود مانعه، فعدم الشيء يتوقّف أحياناً على وجود ضده توقّف عدم الشيء على وجود مانعه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.
- [٦٠٢] (٥) كفاية الاصول: ١٦١.
- [٦٠٣] (١) نهاية الدراية ٢: ١٨٢.
- [٦٠٤] (١) هذا شروع في إنكار المقدّمه الثانيةً لدليل القائلين بالاقضاء في الضدّ الخاصّ، فإنّ دليلهم - كما تقدّمت الإشارة إليه - كان مركّباً من ثلاث مقدّمات: الاولى: أنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر، وقد عرفت بطلانه، الثانية: أنّ مقدّمه الواجب واجبه، وقد عرفت أيضاً بطلانه في المبحث السابق، الثالثة: أنّ نقيض الواجب حرام، وشرع الاستاذ «مدّ ظلّه» في ردّه بقوله: «ولو فرض وجوب المقدّمه إلخ». م ح- ي.

[٦٠٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٠٣.

[٦٠٦] (١) والظاهر أنه رحمه الله أراد هذا لا النهى المولوى المستقل. منه مدّ ظلّه.

[٦٠٧] (٢) هذا إذا كان الأمر نفسياً، وأما إذا كان غيرياً كالأمر المتعلق بترك الصلاة لأجل كونه مقدّمة للإزالة- بناءً على مقدّمته عدم أحد الضدين لفعل الضد الآخر ووجوب مقدّمة الواجب- فالنهي المتعلق بفعل الصلاة اللازم من الأمر الغيرى المتعلق بتركها أيضاً غيرى، والغيرى من الأمر والنهى لا- يترتب استحقاق المثوبة على موافقته ولا- العقوبة على مخالفته، إلّا إذا قلنا بترتب الثواب والعقاب بالجعل لا بالاستحقاق، وقد مرّ توضيحه فى مبحث الواجب النفسى والغيرى. م ح- ي.

[٦٠٨] (١) كون الفعل نقيضاً للترك مبنى على كون نقيض الشيء إيجاباً رفعه أو كونه مرفوعاً به، لا خصوص رفعه، وإلّا كان نقيض الترك ترك الترك. منه مدّ ظلّه.

[٦٠٩] (١) هذا الدليل وإن كان يفيد الخصم فى المقام على فرض تماميته، إلّا أنه أخصّ من مدّعا، لأنه لا يجرى إلّا فى الوجوب والحرمة، مع أنّ مدّعا اتحاد المتلازمين فى جميع الأحكام الخمسة. منه مدّ ظلّه.

[٦١٠] (١) أى ما يدّعيه الخصم فى صدر هذا الدليل من أنّ أحد المتلازمين إذا كان واجباً فلا بدّ من اتّصاف الملازم الآخر أيضاً بالوجوب. م ح- ي.

[٦١١] (٢) وملاك الإباحة الشرعية عبارة عن خلوّ الواقعة عن المصلحة والمفسدة كليهما، أو تساويهما فيها. منه مدّ ظلّه.

[٦١٢] (١) فلا بدّ إمّا من القول بعدم رواية دالّة على أنّ لله سبحانه فى كلّ واقعه حكماً، كما هو ظاهر كلام الإمام الخمينى رحمه الله- على ما فى تهذيب الاصول ١: ٤٢٤- أو بأنّها مربوطه باللوح المحفوظ، كما تقدّم، أو بتخصيص عمومها بالموارد الخالية عن الحكم الشرعى. م ح- ي.

[٦١٣] (١) وهذا بخلاف مسألة اجتماع الأمر والنهى، كالصلاة فى الدار المغصوبة، فإنّ العنوان هناك متعدّد، فالصلاة تقع صحيحة بناءً على جواز الاجتماع، وإن ذهب بعض القائلين بالاجتماع- كآية الله البروجردى رحمه الله فى نهاية الاصول: ٢٦٠- إلى بطلانها، وبعضهم- كالإمام رحمه الله- كان يميل مرّةً إلى صحّتها واخرى إلى فسادها على ما بيالى من مجلس درسه الشريف. منه مدّ ظلّه.

[٦١٤] (٢) لأنّ وجوب المقدّمة إنّما هو لأجل توقّف ذى المقدّمة عليها، لا لأجل مصلحة فى نفسها. م ح- ي.

[٦١٥] (١) عدم ترتّب الثواب والعقاب على موافقة الأمر الغيرى ومخالفته مبنى على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه»، فإنّ استحقاق الثواب حينئذٍ تابع لجعل الشارع، ولا فرق فى ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية، فالمكلف يستحقّ الثواب على موافقة كلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسياً او غيرياً.

نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، بل للمولى أن يعاقب العبد بمجرد العصيان ومخالفة أمره ولو لم يجعل لها عقاباً. م ح- ي.

[٦١٦] (١) تهذيب الاصول ١: ٤٢٦.

[٦١٧] (٢) كفاية الاصول: ١٦٥، وتهذيب الاصول ١: ٤٢٦ نقلًا عن الشيخ البهائى رحمه الله.

[٦١٨] (١) كفاية الاصول: ١٦٦.

[٦١٩] (٢) كفاية الاصول: ١٦٨.

[٦٢٠] (١) كما إذا صلّى فى آخر الوقت وترك إنقاذ غريق محترم. م ح- ي.

[٦٢١] (٢) لتحقق المشروط وهو الأمر بالصلاة بمجرد العزم على ترك الإنقاذ قبل الاشتغال بالصلاة، وعدم تحقّق شرطه وهو عصيان الأمر بالإنقاذ إلّا بعد مضيّ وقت تمكّن فيه منه ولكن تركه. م ح- ي.

[٦٢٢] (٣) توضيح ذلك: أنّ سقوط التكليف إمّا بالإطاعة أو العصيان أو ارتفاع موضوعه، ولا إشكال فى عدم تحقّق الأوّل والثالث، وكذلك الثانى عند تحقّق الأمر بالمهمّ فرضاً قبل عصيان الأمر بالأهمّ، إمّا لكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بمجرد العزم على عصيان الأمر

بالأهمّ أو بنفس العصيان، ولكن بنحو الشرط المتأخر. م ح- ي.

[٦٢٣] (١) كما إذا أمره بتبييض الجدار وتسويده معاً في آن واحد إن أكل الغذاء الفلاني. م ح- ي.

[٦٢٤] (٢) كفاية الاصول: ١٦٦.

[٦٢٥] (١) البقرة: ٢٧٥.

[٦٢٦] (١) إن قلت: قوله تعالى- في سورة البقرة، الآية ٢٨٦-: «لَمَّا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ظاهر في عدم توجه التكليف إلّا إلى القادر، فإنّ الوسع في الآية الشريفة وإن كان عبارة عن القدرة العرفية لا العقلية التي هي محلّ النزاع، إلّا أنّ الآية إذا دلّت على عدم توجه التكليف إلى العاجز عرفاً دلّت على عدم توجهه إلى العاجز عقلاً أيضاً، ضرورة أنّ كلّ إنسان يحكم العقل بعدم تمكنه من عمل يحكم العرف أيضاً بذلك، دون العكس.

قلت: ما استدللّ به الاستاذ «مدّ ظلّه» لنفي تقييد الأحكام بالقدرة من البرهانين الآتين- في الصفحة ٤٥٨- يوجب حمل هذه الآية على نفي الأثر المترتب على التكليف، وهو عقاب العاجز على مخالفته، فتكون حينئذٍ إرشاداً إلى حكم العقل. م ح- ي.

[٦٢٧] (١) آل عمران: ٨٥.

[٦٢٨] (٢) آل عمران: ١٩.

[٦٢٩] (٣) المائدة: ١.

[٦٣٠] (١) آل عمران: ٩٧.

[٦٣١] (١) تهذيب الاصول ١: ٤٣٣.

[٦٣٢] (٢) يترتب على هذه المسألة ثمرات كثيرة قيمة. منه مدّ ظلّه.

[٦٣٣] (١) وهى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». آل عمران: ٩٧.

[٦٣٤] (٢) وهى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». البقرة: ١٨٣.

[٦٣٥] (٣) وهى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». المائدة: ٦.

[٦٣٦] (١) هذا توضيح ما ذكره في البراءة العقلية من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. م ح- ي.

[٦٣٧] (٢) الإسراء: ١٥.

[٦٣٨] (٣) وأمّا لو قلنا بأنّ له مرحلتين: الإنشاء والفعليّة، فلا دور، لأنّ ما يتوقف عليه العلم هو الحكم الإنشائي، وما يتوقف على العلم هو الحكم الفعلى. م ح- ي.

[٦٣٩] (٤) فلا بدّ من حمل ما يدلّ على تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بوجوبها على عدم استحقاق العقوبة على المخالفة في صورة الجهل، وبعبارة اخرى: يحمل على تفضله تعالى بقبول الصلاة الفاقدة لشرطها مكان الواجدة. م ح- ي.

[٦٤٠] (١) أى آية الله الشيرازى الكبير رحمه الله الذى أفتى بحرمة شرب التن. منه مدّ ظلّه.

[٦٤١] (٢) كفاية الاصول: ١٦٨.

[٦٤٢] (١) وقد يقال: الشرط في موارد الشرط المتأخر إنّما هو تعقّب ذلك الأمر المتأخر للمشروط لا نفسه، فيعود إلى الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه.

[٦٤٣] (٢) عبّر بعضهم عن العزم على العصيان بالتلبس به، أو الشروع فيه، وهما عبارتان اخريان عن العزم، حيث إنّ أوّل زمن التلبس بالعصيان والشروع فيه هو العزم عليه. منه مدّ ظلّه.

[٦٤٤] (٣) واختلافهما رتبة لا يجدى في رفع غائله الاستحالة إذا كانا متّحدين زماناً، لأنّ ملاك الاستحالة إنّما هو طلب الضدين في

زمان واحد، لاستلزامه تكليفاً بما لا يطاق. منه مدّ ظلّه.

[٦٤٥] (١) ولا بدّ هاهنا من تبديل مثال الإزالة والصلاة بمثال آخر، حيث إنّ الاشتغال بالصلاة لا يوجب سقوط الأمر بالإزالة رأساً، فإنّ المكلف حينما يلتفت إلى تلوث المسجد بالنجاسة يجب عليه الإزالة فوراً ففوراً، بمعنى أنّه لو لم يزلها في الآن الأوّل تجب عليه الإزالة في الآن الثاني وهكذا، فإذا اشتغل بالصلاة يتوجّه إليه الأمر بالإزالة أيضاً، فلا بدّ من التمثيل للصدّ الأهمّ بواجب فوري لم يبق مجال لامتنال أمره بمجرد الاشتغال بالمهمّ، كإنقاذ الغريق الذي لا يتمكّن المكلف منه لو اشتغل بالصلاة في الآن الأوّل، فإنّ الأمر بالأهمّ يسقط حينئذٍ بالعصيان المتحقّق بالاشتغال بالمهمّ. م ح- ي.

[٦٤٦] (١) لأجل النذر أو نهى الوالد أو نحوهما. منه مدّ ظلّه.

[٦٤٧] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٥٧.

[٦٤٨] (١) وبعبارة اخرى: حرمة قصد الإقامة. م ح- ي.

[٦٤٩] (٢) حيث إنّ مترتب على عصيان تكليف آخر. م ح- ي.

[٦٥٠] (١) الإمكان الذاتى عبارة عن استواء نسبة الماهية إلى طرفى الوجود والعدم فى مقابل الاستحالة الذاتية المتحقّقة فى مثل «اجتماع النقيضين»، والإمكان الوقوعى عبارة عن عدم امتناع وقوع الشئ فى مقابل الاستحالة الوقوعية المتحقّقة فى مثل وجود المعلول بدون علته. منه مدّ ظلّه.

[٦٥١] (١) كفاية الاصول: ١٧٠.

[٦٥٢] (١) راجع ص ٤٧٨ لى تجد الفرق بين هذا الاحتمال وما اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه». م ح- ي.

[٦٥٣] (١) ولا بدّ من أن يكون الوجود فى كلام هذا البعض بمعنى الفرد لى ينطبق على عنوان النزاع، وهو أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد. منه مدّ ظلّه.

[٦٥٤] (٢) وأمّا الماضى والمضارع فالوجود يستفاد من هيئتهما لا من مادّتهما، فإنّ «ضرب» يكون بمعنى «تحقق منه الضرب» و«يضرب» بمعنى «سيتحقق منه الضرب فى المستقبل». منه مدّ ظلّه.

[٦٥٥] (١) المائة: ٣.

[٦٥٦] (٢) البقرة: ١٨٣.

[٦٥٧] (٣) آل عمران: ٩٧.

[٦٥٨] (٤) سواء لم يكن مدلول لفظ، أو استفيد من الأمر والنهى، أو من لفظ آخر غيرهما. م ح- ي.

[٦٥٩] (١) كفاية الاصول: ١٧١.

[٦٦٠] (٢) تهذيب الاصول ١: ٤٩٤.

[٦٦١] (٣) بل ذهب بعضهم إلى لزوم الاتّحاد فى المفهوم أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[٦٦٢] (١) قلت للاستاذ «مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس: ما الفرق بين هذا الوجه الذى اخترتموه وبين الاحتمال الأوّل الذى ناقشتم فيه؟ فقال: الفرق بينهما أنّا لم نفرّع النزاع فى المقام على مسألة أصله الوجود والماهية، بل لاحظناه مسألة مستقلة، بخلاف الاحتمال الأوّل، فإنّه مبنى على تلك المسألة الفلسفية كما تقدّم، ولأجل توجيه هذا التفريع قلنا هناك: لا بدّ من أن يكون المراد بالأفراد، الوجودات لى يكون النزاع متفرّعاً على مسألة أصله الوجود والماهية، وإلّا فلم يتحقّق التفرّع عليها الذى هو المدعى فى ذلك الاحتمال. م ح- ي.

[٦٦٣] (١) إن قلت: لا يمكن أن توجد ماهية إلّامع العوارض المشخّصة، فلا فرق بين الوجود والفرد.

قلت: نعم، ولكنّ الفرق فى مقام الحكاية، فقضية «زيد فرد من الإنسان» حاكية عن كون زيد وجود الإنسان وكونه متشخّصاً

بالتشخيصات الفرديّة، وأمّا إذا قلنا: «زيد وجود الإنسان» فهو لا يحكى إلّا عن مجرد كونه وجوده، ولا يجب في صدق القضايا كونها حاكية لجميع ما هو متحقّق في الخارج، وإلّا كان قولك: «جائنى رجل» فيما إذا جاءك زيد كاذباً، مع أنّه صادق بالضرورة. منه مدّ ظلّه.

[٦٦٤] (٢) الروم: ٣١.

[٦٦٥] (٣) البقرة: ١٨٣.

[٦٦٦] (٤) آل عمران: ٩٧.

[٦٦٧] (٥) المائدة: ٣.

[٦٦٨] (١) ولذا صارت جملة «ثبت العرش ثم انقش» مثلاً معروفاً بينهم، أى أوجد السقف ثم انقشه بنقوش مزينة، والمقصود عدم تمكّن النقاش من تزيين السقف بالنقوش إلّا بعد تحقّق أصل السقف. منه مدّ ظلّه.

[٦٦٩] (١) كفاية الاصول: ١٧١.

[٦٧٠] (٢) وهو أنّ الشياء الموجودة بملاحظة نفسه وجود، وبملاحظة انتسابه إلى الجاعل إيجاد. م ح- ي.

[٦٧١] (١) أو الطلب الشديد والضعيف عند من قال بكون الوجوب والندب عبارة عن الطلب كالمحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ي.

[٦٧٢] (١) وهما الجواز والرجحان. م ح- ي.

[٦٧٣] (٢) كفاية الاصول: ١٧٣.

[٦٧٤] (١) الدلالة الالتزامية عند الاستاذ «مدّ ظلّه» من مقتضيات العقل لا من دلالات اللفظ. م ح- ي.

[٦٧٥] (١) وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كلّى الجواز كان موجوداً عند وجود أحد أفرادها، وهو الوجوب، ونشكّك بعد النسخ في أنّه

هل حدث فرد آخر منه - كالندب أو الكراهة - مقارنة لارتفاعه حتّى يبقى كلّى الجواز، أو تبدّل إلى الحرمة حتّى لا يبقى. م ح- ي.

[٦٧٦] (٢) فرائد الاصول ٣: ١٩٦.

[٦٧٧] (١) وجلّ الواجبات التخيريّة من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه.

[٦٧٨] (٢) كفاية الاصول: ١٧٤.

[٦٧٩] (١) واعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله في آخر مبحث الواجب الكفائى بقوله: كما هو قضية توارد العلل المتعدّدة على

معلول واحد. كفاية الاصول: ١٧٧.

ثمّ اعلم أنّ الواحد شخصى ونوعى، وقال فى كتاب «تعليقه على نهاية الحكمة ص ٢٤٥»: إنّ امتناع صدور فعل واحد شخصى عن

فواعل متعدّدة تامّة الفاعليّة واضح لا خلاف فيه، وأمّا امتناع صدور النوع الواحد من المعلول عن علل كثيرة فمما وقع فيه الخلاف، ثمّ

نقل بعض آراء الحكماء فى ذلك. م ح- ي.

[٦٨٠] (١) هذه هى الصورة الاولى المذكورة فى الكفاية. م ح- ي.

[٦٨١] (١) هذه هى الصورة الثانية المذكورة فى الكفاية. م ح- ي.

[٦٨٢] (٢) هذه صورة ثالثة لم يذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ي.

[٦٨٣] (١) والاستحالة فيه أوضح من دفعى الوجود. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٤] (١) كفاية الاصول: ١٧٥.

[٦٨٥] (٢) ما به الامتياز بين أفراد الكليات المشكّكة عين ما به الاشتراك، سواء كان التفاوت بينهما بحسب الكيف، كالتشكيك فى

الشدة والضعف، أو بحسب الكمّ، كالتفاوت بالزيادة والنقصان. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٦] (١) بعد ما وصل شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» إلى هذا الموضوع من بحثه الشريف ابتليت الائمة الإسلامية بمصيبة ارتحال الاصولى الفقيه، المحقق الفاضل التّيه آية الله السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى قدس سره، عظم الله اجورنا واجور جميع المسلمين بهذه الحادثة المولمة التى وقعت فى ١٧/٥/١٣٧١ ش، ٨ صفر ١٤١٣ ق. م ح-ى.

[٦٨٧] (١) فيما إذا اشتغل جماعه فى الصلاة على ميت وختموها معاً، وأما إذا أتمها بعضهم قبل الآخرين فى اتّصاف صلاة الآخرين بالوجوب إشكال. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٨] (١) أى مصداق الواحد وحقيقته العينية الخارجيّة لا مفهومه. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٩] (٢) أى غير المعين واقعاً لا المجهول عندنا. منه مدّ ظلّه.

[٦٩٠] (٣) بل الوجود الذهنى أيضاً كذلك، لكنّ المراد من الواحد فى المقام وجوده الخارجى. م ح-ى.

[٦٩١] (١) وربما يؤيد هذا الاحتمال بما قيل من أنّ مقتضى الإطلاق هو الكفائيّة، حيث يعلم منه أنّ المقيد هو الواجب العينى دون الكفائى، لكن يرد عليه أنّ بعضهم - كالمحقق الخراسانى رحمه الله - ذهب إلى العكس، وهو أنّ الواجب العينى مطلق والكفائى مقيد بعدم إتيان الغير إياه، نعم، فرّع على هذا أنّ إطلاق الصيغة عند الدوران بين العينيّة والكفائيّة يقتضى العينيّة، ونحن ناقشنا فى هذا التفريع فى بعض مباحث صيغة الأمر. منه مدّ ظلّه.

[٦٩٢] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الائمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٦٩٣] (١) أجود التقريرات ١: ٢٧١.

[٦٩٤] (٢) وهما ما لا يمكن تحقّق أكثر من فرد واحد منه، وما يمكن ولكن لا يدخل فى تحصيل الغرض إلّواحد منه. م ح-ى.

[٦٩٥] (٣) مفعول «اقتضاء». م ح-ى.

[٦٩٦] (١) خبر «كان». م ح-ى.

[٦٩٧] (١) ويقال له المطلق أيضاً، لعدم كونه مقيداً بالوقت والزمان، فالمطلق تارةً يقال فى مقابل المشروط، واخرى فى مقابل الموقّت. منه مدّ ظلّه.

[٦٩٨] (١) يعنى فيما يكون لدليل الواجب إطلاق ولا يكون إطلاقاً لدليل التقييد، وكان الأنسب التعبير بأنّه «ولا يكفى الدليل على الواجب الموقّت». حقائق الاصول ١: ٣٤١.

[٦٩٩] (٢) كفاية الاصول: ١٧٨.

[٧٠٠] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الائمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

الجزء الثالث

المقصد الثانى فى النواهي

إشارة

وفيه فصول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧

فيما يقتضيه الأمر والنهى

الفصل الأول فيما يتعلق به النهي وما يقتضيه

إشارة

المشهور بين الأعلام - ومنهم المحقق الخراساني رحمه الله - أن كل واحد من الأمر والنهي يدل على الطلب، إلا أنهم بعد اتفاقهم على أن متعلق الطلب في الأمر هو الوجود، اختلفوا في أن متعلقه في النهي هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل [١]، فذهب بعضهم إلى الأول، وبعض آخر كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى الثاني [٢].

وهذا النزاع مبني على تسلم دلالة النهي على الطلب الإنشائي، لكن مقتضى التحقيق - كما تقدم في مبحث الأوامر - أن مدلول الأمر هو البعث والتحرير الاعتباري، ومدلول النهي هو الزجر والمنع الاعتباري.

توضيح ذلك: أن المولى إذا أراد تحقق فعل بيد عبده فتارةً يبعثه إليه تكويناً، بأن يأخذ يده ويُلجئه إلى ذلك الفعل، وهذا بعث حقيقي تكويني، واخرى يبعثه إليه تشريعاً بواسطة صدور الأمر، لكي يحسب العبد في نفسه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨

عقيب أمر المولى بأن المولى أمرني بهذا العمل، وإطاعته واجبة عليّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، فينبعث عقيب هذه الملاحظات إلى ما بعثه المولى إليه بواسطة الأمر، وهذا بعث اعتباري تشريعي.

وكذلك إذا أراد المولى أن يمنع عبده من إيجاد فعل فتارةً يزجره عنه تكويناً، بأن يحول بينه وبين ذلك الفعل، وهذا زجر حقيقي تكويني، واخرى يزجره عنه تشريعاً بواسطة نهييه عنه، لكي يحسب العبد في نفسه عقيب نهى المولى بأن المولى نهاني عن هذا العمل، وإطاعته واجبة عليّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، فينجز عقيب هذه الملاحظات عما زجره المولى عنه بواسطة النهي، وهذا زجر اعتباري تشريعي.

والحاصل: أن الفرق بين الأمر والنهي إنما هو بحسب الهيئة، فإن هيئة الأول دالة على البعث الاعتباري وهيئة الثاني على الزجر الاعتباري، وأما بحسب المادة فهما متحدان، إذ متعلق كليهما إيجاد [٣] الفعل، فإن النهي عبارة عن الزجر عن إيجاد الفعل، كما أن الأمر عبارة عن البعث إلى إيجاده، فمتعلق كليهما أمر واحد، وبين أنفسهما فرق ماهوي، عكس ما زعمه المشهور من أن الأمر والنهي بمعنى واحد، وهو الطلب، والاختلاف في متعلقهما، فمتعلق الأول هو إيجاد الفعل ومتعلق الثاني إما الكف عنه أو مجرد تركه وأن لا يفعل.

ويؤيد ما ذكرناه أن مادة جميع المشتقات شيء واحد، فإن مادة «ضرب، يضرب، ضارب، مضروب» وغيرها من المشتقات شيء واحد، وهو «ض - ر - ب» فلا بد من أن يرجع الاختلاف الموجود في معانيها إلى هيئاتها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩

إذا عرفت أن بين الأمر والنهي فرقاً ماهوياً، وهو أن الأول يدل على البعث الاعتباري والثاني على الزجر الاعتباري وكلاهما يتعلقان بإيجاد الطبيعة، فلا مجال للنزاع المعروف بينهم من أن المطلوب في النهي هل هو الكف أو مجرد الترك، فإن هذا النزاع متفرع على كون النهي دالاً على الطلب.

وبناءً على ما ذهب إليه المشهور من أن مدلول الأمر والنهي هو الطلب الإنشائي فالحق أن متعلقه الكف لا مجرد أن لا يفعل، خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله، لأنّ عدمه ليس بشيء [٤]، فلا يصح إسناد المطلوبية إليه، لأنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

نعم، توهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن الترك أيضاً يكون مقدوراً وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون عدم الأذلي لا

بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف [٥].

بيان ما يقتضيه الأمر والنهي

ثم إنه لا- إشكال ولا- خلاف بينهم في أن النهي يتميّز عن الأمر بأن مقتضى النهي هو ترك جميع الأفراد، عرضية كانت أو طولية، بخلاف الأمر، فإن الغرض منه يحصل بإيجاد فرد واحد [٦] منه ويسقط الأمر به، دون جميع اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠ الأفراد.

لكن الكلام في أن هذا الفرق مستند إلى اللغة والوضع، أو إلى حكم العقل بأن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها- كما ذهب إليه صاحب الكفاية [٧]- أو إلى قضاوة العقلاء والعرف؟ ولا يخفى أن هذا السؤال يتوجه إلى جميع المباني، أي سواء قلنا بأن الأمر والنهي يدلان على البعث والزجر الاعتباريين ويتعلق كلاهما بإيجاد الطبيعة كما هو المختار، أو قلنا بأنهما يدلان على الطلب ومتعلق الطلب في الأمر هو وجود الطبيعة وفي النهي مجرد تركها وعدمها كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله، أو قلنا بأنهما يدلان على الطلب ومتعلق الطلب في الأمر وجود الطبيعة وفي النهي كف النفس عن إيجادها كما ذهب إليه بعضهم.

فلا بد للجميع من الاهتمام بالسؤال المذكور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:

لا- مجال للذهاب إلى الاحتمال الأول، لأن المادة في الأمر والنهي هي إيجاد الطبيعة بناءً على المختار، والهيئة في الأول دالّة على البعث الاعتباري وفي الثاني على الزجر الاعتباري، فليس في الأمر أثر من وضع مادته أو هيئته لكفاية إيجاد فرد واحد، ولا في النهي أثر من وضع إحداهما للزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

وكذلك بناءً على كون الهيئة في الأمر والنهي دالّة على الطلب وكون المادة في الأمر وجود الطبيعة وفي النهي تركها أو الكف عن إيجادها، ضرورة اشتراكهما في الهيئة، فلا يرجع الفرق بينهما إليها، وكذلك لا يرجع إلى المادة، إذ اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١

لا دلالة ل «وجود الطبيعة» على كفاية فرد واحد ولا ل «تركها» أو «الكف عن إيجادها» على لزوم الانزجار عن جميع الأفراد.

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أن العقل يحكم بأن الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد. ففيه أولاً: أنه مبني على مذهبه من أن النهي عبارة عن طلب عدم الطبيعة، ولا يناسب ما هو الحق المختار من أنه عبارة عن الزجر عن إيجادها، إذ عليه ليس للعدم والانعدام أثر في النهي لا بمادته ولا بهيئته.

وثانياً: أن الطبيعة كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمرين:

١- أن مقتضى التحقيق الذي اختاره المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً أن نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلى الأبناء، فيوجد بوجود زيد مثلاً إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بكر إنسان ثالث، وهكذا، فكل واحد من المصاديق تمام الطبيعي لا حصّة منه، ولذا يحمل الطبيعي عليه بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد في الوجود، فنقول: زيد إنسان، فزيد تمام ماهية الإنسان بضميمة تشخيصاته الفردية، ولو كان حصّة منها لما كان قولنا: «زيد إنسان» صادقاً، لكونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلى هذا يتعدّد وجود الطبيعة بتعدّد وجود مصاديقها، لأنّ زيداً وعمراً مثلاً إنسانان لا إنسان واحد.

٢- أن الوجود نقيض العدم، فلو كان أحدهما واحداً لكان الآخر أيضاً واحداً، ولو كان متكثرًا لكان الآخر أيضاً كذلك، إذ لا يمكن أن يكون أحد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢

النقيضين واحداً والآخر كثيراً.

فإذا كان وجود الطبيعة متعدداً بتعدد وجود مصاديقها- كما عرفت في المقدمة الاولى- كان عدمها أيضاً كذلك [٨]، إذ كما توجد طبيعة الإنسان بوجود زيد مثلاً كذلك تنعدم بانعدامه، ولو لم ينعدم سائر الأفراد، وإلا فلو كان عدمها متوقفاً على انعدام جميع الأفراد لكان وجود الطبيعي متكثرًا وعدمه واحداً، وهو محال.

فإذا وجد فرد من أفراد الطبيعة تصير هي أيضاً موجودة حال كونها معدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصير هي أيضاً معدومة حال كونها موجودة في ضمن أفرادها الموجودة.

إن قلت: كون شيء واحد موجوداً ومعدوماً في زمن واحد جمع بين النقيضين، وهو محال.

قلت: استحالة الجمع بين المتقابلين تختص بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقياً، فلا يمكن أن يكون زيد مثلاً موجوداً ومعدوماً أو أبيض وأسود أو بصيراً وأعمى في آن واحد، بخلاف الواحد الجنسي أو النوعي أو الصنفي، ولذا يكون الحيوان مثلاً ناطقاً وناهقاً في آن واحد مع كون الأنواع متباينة تبايناً كلياً.

والحاصل: أن ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في الفرق بين الأمر والنهي الموجب لكفاية الإتيان بفرد ما في الأول ولزوم ترك جميع الأفراد في الثاني- من حكم العقل بأن الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد- أيضاً غير تام، كمسألة الوضع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣

بيان الحق في المسألة

فالحق أن الفرق بينهما هو قضاوة العرف والعقلاء، حيث يحكمون عقيب الأمر بكفاية الإتيان بفرد واحد وعقيب النهي بلزوم الانزجار عن جميع الأفراد، والملاك في فهم الأحكام قضاوة العرف وإن لم نعرف منشأها كما في المقام.

كيفية موافقة الأمر والنهي ومخالفتها

ثم إن هاهنا مسألة اخرى، وهي أن الأمر يسقط بمجرد الإطاعة أو العصيان، فلا يبقى مجال لموافقته أو مخالفته مرةً اخرى، بخلاف النهي، فإنك لو عصيت الشارع عشر مرات في النهي المتعلق بشرب الخمر مثلاً لكان النهي بعد وجوداً يزررك عن ارتكابه في المرة الحادية عشرة، وكذلك إذا أظعت الشارع وتركت شربها مراراً فللموافقة والمخالفة مجال فيه حتى بعد الإطاعة كذلك، فما هو الفرق بينهما الموجب لهذا الاختلاف [٩]؟

نقد كلام صاحب الكفاية في المسألة

الترجم المحقق الخراساني رحمه الله بعدم دلالة النهي على لزوم الترك لو خولف [١٠]، بل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤

لا بد من دليل آخر، ولو كان هذا الدليل إطلاق المتعلق، فإليك نص كلامه:

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لابد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة [١١]، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً [١٢]، إنتهى.

وفيه: أن الإشكال يبقى بحاله فيما إذا لم يكن لمتعلق النهي إطلاق من الجهة المتنازع فيها.

نقد ما أفاده المحقق النائيني في المقام

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أن متعلق النهي مأخوذ بنحو العام الاستغراقي، فيكون معنى «لا تشرب الخمر» أطلب [١٣] منك ترك كل فرد من أفراد شرب الخمر، فينحل النهي إلى نواهي متعددة بتعداد أفراد الطبيعة المنهية عنها، ولكل منها موافقة ومخالفة مستقلة، كما أن الأمر أيضاً يكون كذلك فيما إذا تعلق بعام استغراقي، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» [١٤].

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله.

وفيه: أن دعوى كون المتعلق في النواهي مأخوذاً بنحو العام الاستغراقي المستلزم لانحلال النهي، أول الكلام، ولا- دليل عليه، بل المتعلق نفس الطبيعة، والطبيعة وإن كانت متحدة مع أفرادها في الوجود، إلا أنه لا يمكن أن تكون اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥

حاكية عنها في مقام الدلالة، لتغايرها فيما وضعتا له.

وأما دلالة المتعلق في قولنا: «أكرم كل عالم» على استغراق الأفراد فهي بواسطة لفظه «كل» الموضوعه لاستغراق جميع أفراد الطبيعة التي اضيفت إليها، لا بواسطة نفس تلك الطبيعة.

نظريّة المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفاية إلى أن المنشأ بالأمر شخص الطلب، وبالنهي سنخه الذي هو كلى ذو أفراد، ومتعلق النهي أيضاً عبارة عن طبيعة العدم الكليّة. وبالجملة: مدلول هيئة «افعل» هو الطلب الإنشائي الجزئي، فلا يقبل التكرار؛ بخلاف مدلول هيئة «لا تفعل» الذي هو سنخ الطلب المتعلق بالطبيعة والماهية، وإذا كان كل من الطلب المنشأ بالنهي وما تعلق به أمراً كلياً ذا أفراد يحكم العقل بأن كل فرد من أفراد الطلب يتعلق بفرد من أفراد طبيعة العدم [١٥].

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

ولا- يخفى الفرق بينه وبين ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وإن كانا متّحدين بحسب النتيجة، فإن طريق الوصول إلى هذه النتيجة عند المحقق النائيني رحمه الله هو الدلالة اللفظية، وعند المحقق الاصفهاني حكم العقل.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: منع كون الأمر دالاً على طلب الفعل والنهي على طلب الترك، لما عرفت من أن مدلولهما هو البعث والزجر الاعتباري لا الطلب، وثانياً: أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦

لا دليل على كون الطلب المنشأ بهيئة «افعل» شخصياً والمنشأ بهيئة «لا تفعل» كلياً، وثالثاً: أنك قد عرفت في مسألة الوضع أن الحق ما ذهب إليه المشهور من أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص [١٦]، ووضع الهيئات أيضاً كذلك، فلا مجال للقول بكون الطلب الذي وضعت له هيئة «لا تفعل» عاماً [١٧].

كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيدنا الاستاذ آية الله البروجردى رحمه الله إلى أن للنهى موافقات ومخالفات متعدده من دون أن ينحلّ إلى نواهٍ متكرّرة [١٨]، وبني هذا المطلب على المسألتين السابقتين، أعنى كون الأمر والنهى بمعنى البعث والزجر، لا-الطلب، وكون المزجور عنه فى النهى جميع أفراد الطبيعة بقضاؤه العرف.

فقال: لا- ينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدده، ويؤيّدُه أنّ الألب إذا نهى عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لك فى هذا النهى أحكام متعدده؟ لقال فى الجواب: لا، بل حكم واحد، ولكن مع ذلك له موافقات ومخالفات كثيرة.

وذلك لأنّ الحاكم بسقوط الحكم وعدمه هو العقل، وملاك السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، ولا ريب فى أنّ الغرض لا يحصل بمجرد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧

الانزجار عن المنهَى عنه فى مورد أو موردين أو موارد كثيرة إذا لم ينزجر عن جميع الموارد، لما عرفت من أنّ المزجور عنه فى النهى جميع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد يحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا يمتنع به المتعلّق أيضاً بالنسبة إلى سائر الموارد، فلا يسقط النهى، لفقد كلا الملاكين.

وهكذا الأمر على فرض العصيان وارتكاب المنهَى عنه، ضرورة عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلّق به بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلا ملاك لحكم العقل بسقوط النهى.

إن قلت: هل العصيان نفسه لا يوجب السقوط؟

قلت: لا، هو لا يوجب سقوط الحكم فى الأوامر فضلاً عن النواهي.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به إن كان من قبيل الواجب الغير الموقّت فلا يعقل فيه تحقّق العصيان ما دام العبد حيّاً، وبعد موته يسقط الأمر بسبب امتناع المتعلّق لا- بسبب العصيان، وإن كان من قبيل الواجب الموقّت فلا يسقط ما دام الوقت باقياً، وبعد خروج الوقت يسقط أيضاً بواسطة امتناع المتعلّق، لا بواسطة العصيان.

فالعصيان لا يكون مسقطاً للتكليف لا فى الأوامر ولا فى النواهي، بل ملاك حكم العقل بسقوطه إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، وهما منتفیان فى النواهي ما لم ينزجر العبد عن جميع أفراد الطبيعة المنهَى عنها، سواء أطاع فى بداية الأمر أو عصى.

وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إليه فيها هو إيجاد الطبيعة المأمور بها، وهى توجد بمجرد الإطاعة يأتیان فرد واحد، فيحصل الغرض [١٩]، فيحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨

العقل بسقوط الأمر، لتحقّق ملاكه.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهى هو تحقّق ملاك حكم العقل بسقوط الأمر بمجرد الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهى الذى يحكم العرف بلزوم الانزجار عن جميع أفراد متعلّقه، فلا مجال بعد حكم العرف هذا لحكم العقل بسقوط النهى بمجرد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقّق ملاكه.

هذا حاصل كلام سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله مع توضيح وتتميم منّا، وهو حقّ متين فى رفع الإشكال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩

فى اجتماع الأمر والنهى

الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى

إشارة

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على أقوال:
ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض في المقصود يقدم امور:

الأمر الأول: في المراد من لفظ «الواحد» في عنوان المسألة

كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب [٢٠]، وإنما ذكر، لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعتهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي، كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلائية والغصبية [٢١]، إنتهى كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠

نقد نظرية المحقق الخراساني في المراد ب «الواحد»

ويمكن المناقشة في موضعين من كلامه:

أ- استفاد من قوله: «وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين» أن القدر المتيقن من محلّ البحث هو الواحد الجزئي، إلّا أنه لا يختص به، بل يعمّ الواحد الكلي الجنسي والنوعي أيضاً.

وفيه: أن ظاهر عنوان النزاع تسليم الكلّ على جواز كلّ واحد من الأمر والنهي لو لم يجتمعا، وإنما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أن الأحكام التكليفية تتعلّق بالطبائع الكلية، ولا يمكن أن تتعلّق بالجزئيات الخارجية، ضرورة أن الخارج ظرف سقوط الحكم لا- ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصيل الحاصل المحال، فالواحد الشخصي لا يمكن أن يتعلّق به الأمر ولو لم يكن منهياً عنه، ولا النهي ولو لم يكن مأموراً به، فلا يصحّ أن يعمّه كلمة «الواحد» في عنوان النزاع المذكور في عباراتهم، لاختصاص نزاعهم في المقام بما إذا لم يكن تعلّق التكليف به محالاً لو لا- الاجتماع، فلا بدّ من أن يراد ب «الواحد» في العنوان المذكور في كلامهم خصوص الواحد الكلي.

ب- ما ادّعاه من أن ذكر كلمة «الواحد» يوجب خروج مثل السجود لله المأمور به والسجود للصنم المنهى عنه عن محلّ النزاع- بدعوى عدم تحقّق جامع جنسي أو نوعي لهما وإن كان لهما جامع مفهومي- فاسد.

إذ لا مجال للقول بكون إطلاق السجود على السجود لله والسجود للصنم بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الحقيقة والمجاز، إذ لم يقل بهما أحد، فلا محالة كان بنحو الاشتراك المعنوي، ولا يمكن هذا إلّا بأن يكون إطلاق السجود على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١

كلّ من السجود لله ولآدم وللصنم من قبيل إطلاق الجنس على أنواعه أو إطلاق النوع على أصنافه، فكيف يمكن القول بخروج مثله بكلمة «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسي أيضاً كما فعله المحقق الخراساني قدس سره؟!

إن قلت: السجود لله والسجود للصنم لا يجتمعان وجوداً، بخلاف الحركات والسكنات الصلاتية والغصبيّة، حيث إنّهما تتصادقان على وجود واحد.

قلت: الاجتماع بحسب الوجود ليس شرطاً لتحقق الوحدة الجنسية، ألا ترى أنّ الإنسان والفرس مثلاً يشتركان في الجنس الذي هو الحيوان مع عدم تصادقهما على شيء واحد، ولذا نقول: النسبة بينهما تباين كلي.

على أنّ هذا التصادق لم يكن ملحوظاً للمولى الأمر والنهاي، فإنّه أمر بالصلاة ونهى عن الغضب مثلاً من دون أن يلاحظ تصادقهما على وجود واحد، بل يمتنع عليه ملاحظة التصادق كذلك، لأنّ الوجود ما لم يتحقق في الخارج لم يكن شيئاً وبعد التحقق لا يعقل أن يتعلّق به أمر أو نهى، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فكيف يمكن للمولى ملاحظة الموارد التي منها مورد تصادق المأمور به والمنهى عنه على وجود واحد؟!

وبالجملة: تعلّق الأمر والنهى بطبيعة الصلاة والغضب، ولا تكاد تدلّ طبيعتهما على وجوداتها الخارجية التي منها الوجود الذي تتصادقان فيه، والطبيعة وإن كانت متحدة الوجود مع أفرادها إلّا أنّ مقام الاتحاد وجوداً غير مقام الدلالة والحكاية، فإنّ الطبيعة لا تكاد تدلّ على أزيد من نفسها.

إن قلت: نعم، هي لا تدلّ على أفرادها، ولكن يمكن أن تدلّ على أصنافها التي هي أيضاً كليات، فيمكن أن تدلّ الصلاة على عنوان الصلاة المتصادقة على الغضب وبالعكس.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢

قلت: كلنا، فإنّها كما لا تحكى عن مصاديقها كذلك لا تحكى عن أصنافها أيضاً، ألا ترى أنّ كلمة «الإنسان» لا تدلّ على الإنسان العالم أو الجاهل مع كون كلّ منهما صنفاً له، فإنّ مدلوله هو «الحيوان الناطق» لا «الحيوان الناطق العالم أو الجاهل».

فلا فرق بين المثال المعروف في المقام، وهو الصلاة في الدار المغصوبة، وبين مثل السجود لله والسجود للصنم من حيث الاندراج تحت العنوان المذكور في محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم كون التصادق على وجود واحد شرطاً في الوحدة الجنسية أوّلاً، وعدم كونه ملحوظاً للمولى ثانياً.

والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود لله والسجود للصنم من محلّ النزاع بكلمة «الواحد» المذكور في العنوان بعد القول بكونه أعتم من الواحد النوعي والجنسي كما قال صاحب الكفاية، أو مختصاً بهما كما اخترناه توضيحاً للعنوان المذكور في كلام المشهور.

بيان ما هو الصحيح في عنوان البحث

وحيث إنّّه لا خلاف في عدم شمول النزاع لمثل السجود لله والسجود للصنم فلا بدّ لنا من تبديل العنوان في محلّ البحث إلى قولنا: «هل يجوز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين في واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودين في شيء واحد كما تقدّم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد ب «الواحد» في هذا العنوان الذي نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصي، ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقق الخراساني رحمه الله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣

من استحالة تعلّق التكليف بالأفراد والوحدات الجزئية حتّى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لأننا لم نقل بتعلّق الأمر والنهى بنفس «الواحد» كما فعل المشهور ومنهم صاحب الكفاية، بل بعنوانين متصادقين عليه، فلا يرد ذلك الإشكال علينا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥

فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العبادات

الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسألة النهى فى العبادات [٢٢]

نظرية صاحب الكفاية فيه

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات هو أن الجهة المبحوث عنها فى المقام عبارة عن سرايه كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته، لتعددهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الاخرى، فإن البحث فيها إنما هو فى الملازمة بين النهى عن العبادة وفسادها وعدمها [٢٣]. هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأن بين المسألتين فارقاً ذاتياً، وهو اختلافهما [٢٤] فى الموضوع والمحمول الذين هما بمنزلة الجنس والفصل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦
 للقضية، فإن المسألة المتنازع فيها هاهنا عبارة عن أن «الأمر والنهى هل يتعلقان بعنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟» [٢٥]، أو «الأمر والنهى هل يجتمعان فى واحد أم لا؟» [٢٦]، وهناك عبارة عن أن «النهى عن العبادات هل يوجب فسادها أم لا؟». فالمسألتان متميزتان ذاتاً، فلا تصل النوبة إلى ذكر اختلافهما فى الجهة المبحوث عنها التى هى أمر عرضى فى مقام بيان الفرق بينهما، فإن التمسك بالمايز العرضى بين المسألتين الذى يشعر باتحادهما ذاتاً وموردلاً لا يجوز إلأفهما إذا لم يكن مايز ذاتى فى البين، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال فى مقام الفرق بين الإنسان والفرس: «الإنسان يمشى على رجلين والفرس على أربع» بل لابد من ذكر فصلهما فى مقام الفرق [٢٧].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى الفرق بين المسألتين وبيان استقلال كل واحدة منهما عن الاخرى.

إن قلت: مسألة اقتضاء النهى عن العبادة فسادها من فروع هذه المسألة، لاختصاصها بالقائلين بالاجتماع، وأما القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فيها، ضرورة أنه إن رجح جانب النهى فلا أمر كى يكون العمل عبادة، وإن رجح جانب الأمر فلا نهى كى تكون العبادة منهيّاً عنها، فلا بد من أن يقال عند البحث فى تلك المسألة: «بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧

فالنهى المتعلق بالعبادة هل يقتضى فسادها، فتكون الصلاة فى الدار المغصوبة باطلة أم لا؟».

فمسألة النهى عن العبادة ليست مستقلة عن مسألة الاجتماع، لأن ضابط استقلال المسألتين أن يتمكن جميع المتنازعين فى إحداهما من الدخول فى البحث عن الاخرى ويختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فيها.

قلت: نمنع فعليّة الأمر والنهى فى مسألة النهى عن العبادة، بل النهى فعلى والأمر تعليقى [٢٨]، فإن صوم العيد لا يكون إلأمنهيّاً عنه، لكنّه لو تعلّق به الأمر بدل النهى لكان أمره عبادياً، وهذا معنى تعلّق النهى بالعبادة، وعليه فلا-علاقة بين المسألتين أصلاً، وجميع الباحثين فى المقام يتمكنون من الدخول فى البحث عن تلك المسألة.

وبهذا ظهر فساد توهم أن النهى إذا تعلق بعبادة يجتمع الأمر والنهى فيها، التوهم الذى صار منشأ للبحث عن الفرق بين المسألتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩

فى كون المسألة اصولية

الأمر الثالث: فى كون المسألة اصولية

اشارة

إن الملاك فى المسألة الاصولية وقوع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى، وما نحن فيه كذلك، إذ يتفرع عليه حكم تكليفى، وهو كون الصلاة فى الدار المغصوبة مأموراً بها ومنهياً عنها بناءً على جواز الاجتماع وكونها محكومةً بأحد الحكمين [٢٩] فقط بناءً على امتناعه، وحكم وضعى، وهو صحة الصلاة فى الدار المغصوبة بناءً على جواز الاجتماع [٣٠]، وفسادها بناءً على امتناعه وترجيح جانب النهى.

وهل يمكن أيضاً أن تكون من المسائل الفرعية أو الكلامية أو من المبادئ التصديقية أو الأحكامية [٣١] لمسألة اصولية؟ قال المحقق الخراسانى رحمه الله: نعم، لأن فيها جهاتها أيضاً، ولا ضير فى أن تكون مسألة واحدة بجهة من مسائل علم وبجهة اخرى من مسائل علم آخر [٣٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

وفيه: أنها ليست بهذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألة فقهية، فإننا نبحت هاهنا عن جواز اجتماع [٣٣] الأمر والنهى وامتناعه، وفى الفقه الذى موضوعه أفعال المكلفين تارةً نبحت مثلاً عن اتصاف الصلاة فى الدار المغصوبة بالوجوب والحرمة معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمة فقط، واخرى عن صحتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.

وبعبارة اخرى: العنوان المبحوث عنه فى المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهى» مسألة اصولية لا غير، ولو غيرناه بقولنا: «الصلاة فى الدار المغصوبة هل هى واجبة ومحترمة معاً أو واجبة فقط أو محترمة فقط؟» أو بقولنا: «هل الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة أو فاسدة؟» لكان مسألة فقهية لا غير.

وهذه خصيصه كثير من المسائل، ألا ترى أن البحث عن «الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته» مسألة اصولية، والبحث عن نفس وجوب المقدمه مسألة فرعية؟

والحاصل: أن المسألة المبحوث عنها مع حفظ عنوانها ليست من المسائل الفقهية.

وليست أيضاً من مسائل علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد لإلأبعد تبديل عنوانها إلى قولنا: «هل يمكن لله تبارك وتعالى أن يوجه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١

الأمر والنهى إلى عنوانين متضادين فى واحد أم لا؟»، على أن مسألة اجتماع الأمر والنهى وإن كانت عقلية إلا أنها ليست منصرفه بأوامر المبدأ تعالى ونواهييه، بل تعم الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفية أيضاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأما كونها من المبادئ التصديقية لمسألة اصولية فذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله، وفَسِّر المبادئ التصديقية لمسائل كل علم بما يكون نتيجتها منقحة لموضوع مسائل ذلك العلم، وادعى أن المقام يكون كذلك، لأن النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عما يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم [٣٤]، توضيح ذلك: أن البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين: المقام الأول: هو ما عنواناً به المسألة، من أن اجتماع متعلق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي ولو لمكان إطلاق كل منهما لمتعلق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهي وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢

تعارض العموم من وجه، أو أنه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهي، ولا- يكون بينهما تعارض، وبعبارة اخرى: البحث في المقام الأول إنما هو في أن جهة الأمر والنهي هل تكون تقييدية مكثرة للموضوع؟ فلا تعلق لأحدهما بالآخر، أو أن الجهة تعليلية؟ فيتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر.

المقام الثاني: هو أنه بعدما كانت الجهتان تقيديتين ولا يتعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلف وتمكُّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبية يجدى في رفع غائله التزاحم بين الأمر والنهي؟ ويكفي في انطباق الأمر به والمنهى عنه على الجامع وهو الصلاة في الدار الغصبية فتصح الصلاة، أو أن وجود المندوحة لا يجدى في ذلك؟ ولا ينطبق الأمر به على المجمع [٣٥].

ثم قال: إن الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الاصولية، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية.

أما عدم كونها من المسائل الكلامية والفقهية فواضح، فلأن [٣٦] البحث في المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسألة كلامية، حيث إن علم الكلام هو المتكفل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهم كون المسألة كلامية نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إن ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فتخيل كون البحث راجعاً إلى مسألة كلامية، إلا أنه قد تقدم أن البحث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣

في المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث في المقام راجعاً إلى صحة الصلاة في الدار الغصبية وعدم الصحة أو حرمتها وعدم الحرمة حتى تكون المسألة فقهية، فإن جهة البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهي بالآخره إلى ذلك، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة فقهية ما لم تكن الجهة المبحوث عنها مما تعلق بفعل المكلف بلا واسطة، وذلك واضح.

وأما عدم كون المسألة من المسائل الاصولية، فلأن البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدمه الواجب، واقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده- وإن كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو أن البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفي المسألة عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهي- إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة اصولية ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّى فقهي، والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإن الكبرى المبحوث عنها إنما هي اقتضاء اتحاد المتعلقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفي المقام الثاني أعنى كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من

مبادئ مسائل التعارض والتراحم، فإن حقيقة البحث في المقام يرجع إلى البحث عما يقتضى تعارض الأمر والنهي - في مورد الاجتماع واتحاد المتعلقين من حيث الإيجاد والوجود - وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تراحم الأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤

والنهي عند وجود المندوحة وعدم التراحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتراحم، وأين هذا من المسألة الاصولية؟

والحاصل: أن البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية تارة:

يكون بحثاً عن المسألة الاصولية، كالبحث عن مسألة الضد ومقدمه الواجب، فإن المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلي فقهي، وهو فساد الضد إذا كان عبادة، ووجوب مقدمه الواجب، واخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثاً عن مسألة اصولية، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام.

فإن المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأول إنما هو استلزام تعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر عند اتحاد المتعلقين، فيكون الأمر والنهي متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضم إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخير، وفي المقام الثاني إنما هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التراحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عما يقتضى وجود التراحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضم إليه قواعد التراحم.

فالإنصاف: أن البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقية، لرجوع البحث فيه إلى البحث عما يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتراحم، وليس بحثاً عن المسألة الاصولية، ولا عن المبادئ الأحكامية التي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥

هي عبارة عما يتوقف عليه معرفه الأحكام الشرعية المستنبطة، ككون الحكم تكليفاً أو وضعياً، وأن الحكم الوضعي قابل للجعل أو غير قابل [٣٧]، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أن النزاع إنما هو في جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، لا في وجود الموضوع لمسألة التعارض والتراحم. والحاصل: أن المسألة بما هي عليه من العنوان ليست من المسائل الفقهيّة ولا الكلاميّة، ولا من المبادئ التصديقية للمسائل الاصولية، بل بعد تغيير عنوانها، وحينئذٍ تصير مسألة اخرى.

نعم، هي مع حفظ العنوان تكون من المبادئ الأحكامية التي يكون البحث فيها عن أحوال الحكم، كالبحث عن تضاد الأحكام وعدمه، والبحث في هذه المسألة في الحقيقة بحث عن حال الأحكام، لأننا نتنازع في إمكان اجتماع اثنين منها - وهما الوجوب والحرمة - في شيء واحد وعدم إمكانه، لكن لا ضير فيه، لكونها ذات جهتين: بإحدهما تكون من المسائل الاصولية، وبالآخرى من المبادئ الأحكامية، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧

الأمر الرابع: في عدم اختصاص البحث بالإيجاب والتحرير للفظين

الحق ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن المسألة عقلية، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان

الإيجاب والتحرير باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو واضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ [٣٨]، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين [٣٩]، وإلا فلا يكون معنى محصل للامتناع العرفي [٤٠]، [٤١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩

الأمر الخامس: في شمول النزاع الإيجاب والتحرير الغيريين والتخييريين والكفائيين

ثم إن البحث لا يختص بالإيجاب والتحرير النفسيين التعيينيين العيينيين، بل يعم الغيريين والتخييريين والكفائيين [٤٢] أيضاً، لوجهين:

١- أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد يعم جميع الأقسام. توضيح ذلك: أنه لا خلاف في امتناع تعلق الأمر والنهي بواحد بعنوان واحد، سواء كانا نفسيين أو غيريين، تعيينيين أو كفائيين، وكذا لا خلاف في جواز تعلقهما بعنوانين غير متصادقين على واحد كذلك [٤٣].

إنما الخلاف فيما إذا كان برزخاً بينهما، وهو أن يتعلقا بعنوانين متصادقين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠

على واحد، فلا محالة يعم هذا النزاع أيضاً جميع أقسام الأمر والنهي، إذ النزاع إنما هو في اقتضاء التصادق على الواحد سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، كي يرجع إلى القسم الأول الممتنع اتفاقاً، وعدم الاقتضاء، كي يكون كالقسم الثاني الذي كان ممكناً اتفاقاً.

٢- أن أدلة الطرفين وما وقع من النقص والإبرام في البين تعم جميع الأقسام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١

الأمر السادس: في قيد المندوحة [٤٤]

ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل بأن إطلاق العنوان في كلامهم إنما هو للاتكالي على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال على القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا يلتزم به أحد.

ولكن التحقيق عدم اعتبارها، لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله وهو أن البحث هاهنا إنما هو في استحالة نفس اجتماع الوجوب والحرمة، لاستلزامه اجتماع الضدين [٤٥] أو غير ذلك من الممتنعات، وإمكانه، لعدم استلزامه اجتماع الضدين ولا مستحيلاً آخر، وهذا مع قطع النظر عن كون متعلق التكليفين مقدوراً للمكلف، كما إذا كانت المندوحة، أو غير مقدور له، كما إذا لم تكن.

وبعبارة أخرى: البحث هاهنا في أن اجتماع الأمر والنهي هل هو تكليف محال أم لا؟ لا في أنه هل هو تكليف بالمحال أم لا؟ فيشترك الجميع حتى الأشاعرة القائلين بجواز التكليف بالمحال [٤٦] في هذا النزاع، لأنهم أيضاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢

لا يقولون بجواز التكليف المحال.

إن قلت: فساد مذهب الأشاعرة واضح عندنا، وجميع المسلمين غيرهم يقولون باستحالة التكليف بالمحال، كالتكليف المحال، فلا ينبغي لهم أن يبحثوا في جواز اجتماع الأمر والنهي عند عدم المندوحة مع كونه تكليفاً بالمحال.

قلت: البحث هاهنا - كما عرفت - إنما هو في إمكان واستحالة نفس التكليفين مع قطع النظر عن كون متعلقهما مقدوراً أم لا، وإن كانت الاستحالة بالنظر إلى عدم مقدورية المتعلق متفقاً عليها.

وبعبارة اخرى: نحن لا- نبحث هاهنا عن استحالة اجتماع الحكمين الناشئة عن استحالة متعلقهما، بل نبحث عن استحالته الناشئة عن شيء آخر، مثل اجتماع الضدين [٤٧].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح وتكميل منا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣

في تفرع المسألة على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: في تفرع المسألة على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد وعدمه

إشارة

ربما يقال تارة: إن النزاع في الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول، واخرى: إن القول بالجواز مبنئ على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً عليه، وإن اتحداً وجوداً، والقول بالامتناع على القول بالأفراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الكفاية رحمه الله عن كلا القولين

وناقش فيهما المحقق الخراساني رحمه الله بأن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضمر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدي ولو على القول بالأفراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضمر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين كذلك لا يضمر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلاً، حتى على القول بالطبائع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤

كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً لطبيعتين، فلا تغفل [٤٨].

إنتهى كلامه رحمه الله.

بيان الحق في المسألة

أقول: هذا الجواب صحيح لو كان مراد القائلين بتعلق الأحكام بالفرد عنوان الفرد الذي هو كلى صادق على كل من الوجودات، فإذا قيل: «صل» كان معناه «يجب عليك فرد من الصلاة»، لكنه بعيد، إذ لا- فرق بينه وبين الطبيعة في كون كل منهما كلياً، فلا وجه لعدولهم من تعلقها بالطبائع الذي هو ظاهر الخطابات إلى تعلقها بالأفراد بهذا المعنى.

وأما بناءً على ما اخترناه من أن مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا يصح ما ذكره، لأنك قد عرفت امتناع تعلق التكليف بالوجودات

الخارجية حتى مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهي، فضلاً عن فرض اجتماعهما، وذلك لأن الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. وكذلك بناءً على ما اختاره نفسه رحمه الله، من أن مرادهم بها الوجودات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥

المتشخصة بالعوارض الفردية، بحيث كانت هذه العوارض المشخصة [٤٩] أيضاً داخله في دائرة المأمور به.

إذ بناءً عليه، يبتنى القول بالجواز على القول بالطبائع، لأن الأمر - بناءً على القول بالطبائع - تعلق بطبيعة الصلاة مثلاً، والنهي بطبيعة الغضب، وتصادقهما على واحد في مقام الامتثال لا يوجب اتحادهما في مقام تعلق التكليف [٥٠]، لعدم حكاية الطبيعتين اللتين تعلق الأمر والنهي بهما عن أفرادهما.

والقول بالامتناع يبتنى على القول بالأفراد [٥١] بناءً على ما هو المفروض من أن المأمور به والمنهي عنه وجود الطبيعة المتشخصة بالعوارض الفردية، لأن من هذه العوارض اتحاد كل منهما مع الآخر، فإذا قيل: «صل» و «لا تغضب» ثم اختار المكلف إيجاد الصلاة في الدار المغضوبه، فكأنه قيل: يجب عليك الصلاة الموجودة في الخارج المتحدة مع الغضب، ويحرم عليك الغضب الموجود في الخارج المتحد مع الصلاة، واستحالته واضحة.

والحاصل: أن المحقق الخراساني رحمه الله ذهب هاهنا إلى استقلال هذه المسألة وعدم تفرعها على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، وفسر الأفراد في تلك المسألة بالوجودات المتشخصة بالعوارض الفردية، والجمع بينهما واضح الفساد، فلا بد له - بعد تفسير الأفراد بما ذكره - من القول بترتب مسألة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦

الاجتماع على مسألة تعلق الأحكام بالطبائع والأفراد، فكل من ذهب إلى جواز الاجتماع لابد له من اختيار الطبائع، وكل من ذهب إلى امتناعه لابد له من اختيار الأفراد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧

في اعتبار وجود الملاك في متعلقى الإيجاب والتحرير

الأمر الثامن [٥٢]: في اعتبار وجود الملاك في متعلقى الإيجاب والتحرير

إشارة

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً، حتى في مورد التصادق والاجتماع [٥٣].

وبعبارة أخرى: إن مسألة جواز الاجتماع وعدمه إنما تجرى في المتراحمين لا المتعارضين [٥٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٨

نقد كلام صاحب الكفاية من قبل الإمام الخميني رحمهما الله

واعترض عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنه إن أراد تقييد عنوان النزاع بالمتراحمين لعدم جريانه في غيرهما، ففيه: أن اختصاص جريانه بباب التراحم لا يوجب تقييد محل النزاع به، وإلّا كان متقيداً بقيد المندوحة أيضاً، لعدم جريانه أيضاً فيما إذا لم

تكن المندوحة، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، مع أنك قد عرفت هناك أن النزاع إنما هو في أصل جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، مع قطع النظر عن كون متعلقهما مقدوراً للمكلف أم لا.

وبالجملة: إن كان تحقق المناط في متعلقى الحكمين موجباً لتقييد محلّ البحث كان قيد المندوحة أيضاً كذلك، فلا وجه لعدم اعتبار قيد المندوحة واعتبار تحقق المناط في المتعلقين.

وإن أراد بيان مجرى المسألة من دون إرادة التقييد - بأن يكون في مقام دفع إشكال ربما يرد في المقام، وهو أن القوم لما عنونوا مسألة جواز الاجتماع مثلاً له بالعامين من وجه، كالصلاة في الدار المغصوبة، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحة

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٩

تعلق الأمر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه.

فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأن كون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتى في مورد التصادق، كالمثال المتقدم، وإلا دخل في باب التعارض، كقول المولى:

«أكرم العلماء» و«لا- تكرم الفساق» - ففيه [٥٥]: أن الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان في عدّ الدليلين متعارضين هو كونهما كذلك في نظر العرف، إذ الأحكام المترتبة على المتعارضين المذكورة في الأخبار العلاجية أحكام شرعية، وموضوعات الأحكام الشرعية إذا لم تكن مستنبطة [٥٦] فتشخيصها على عهد العرف، ولذا لو كان بين الدليلين جمع عرفي خرجا من المتعارضين، فالجمع والتعارض كلاهما عرفيان، فكل ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما فهو داخل في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح، كما أن ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر وآنس بينهما توفيقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم يحرز المناط فيهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي لا عقلي، بخلافه هاهنا، فإن المسألة عقلية، فلا ربط بين البابين أصلاً [٥٧].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٠

الحق في المسألة

أقول: الأحكام الواردة في الأخبار العلاجية مختصة بالخبرين المتعارضين، ولا تعمّ غيرهما من موارد التعارض، كتعارض إجماعين أو ظاهر آيتين من الكتاب، فلا بدّ في هذه الموارد من الرجوع إلى العقل في حكمها وتشخيص موضوعها.

ويؤيده أنهم يبحثون في بداية باب التعارض عن اقتضاء القاعدة في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية، فذهب جمع إلى التخيير وجمع آخر إلى التساقط، وليس مرادهم بالقاعدة إلّا حكم العقل.

والحاصل: أن المحقق الخراساني رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بيان مورد مسألة الاجتماع والفرق بينه وبين باب التعارض كما هو ظاهر قوله: «لا- يكاد يكون من باب الاجتماع إلّا إذا كان في كلّ واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً لا

تقييد العنوان بالمتزاحمين، فلا- يرد عليه إشكال سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله إلّا في خصوص بيان الفرق بين مسألة الاجتماع وبين الخبرين المتعارضين، بخلاف سائر موارد التعارض التي يكون الحكم والموضوع فيها عقليين، كالمقام، ففي كلّ مورد وجد في كلّ

واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق كان من باب الاجتماع، وفي كلّ مورد لا يكون إلّا مناط أحدهما كان من باب التعارض.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥١

في ثمرة النزاع

الأمر التاسع: في ثمرة النزاع

إشارة

ذهب المشهور إلى أن ثمرة النزاع هي صحّة الصلاة في الدار المغصوبة بناءً على جواز الاجتماع. ويرد عليهم: أن بعض من قال بالجواز ذهب إلى فسادها، كسيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله [٥٨]، وكان سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً مائلاً إليه وإن لم يصرّح به [٥٩].

نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ذكر المحقق النائيني رحمه الله مقدمات، ثم استنتج منها جواز الاجتماع وصحّة الصلاة في الدار المغصوبة كليهما، وكلامه طويل لا بأس بذكر خلاصته، فلنذكر المقدمات التي ذكرها أولاً، ثم النتيجة التي رتبها عليها. الأولى: أن المقولات التسع العرضية بسيطة لا تركيب فيها، فليس فوقها جنس كي تكون مركبة من جنس وفصل. الثانية: أنها متباينات، وإلا لزم التركيب، وقد عرفت بساطة المقولات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٢

الثالثة: أن الحركة [٦٠] في كل مقولة عينها، إذ لا يمكن أن تكون جزءاً لها، لاستلزامه تركب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحركة، ولا عرضاً يعرضها، لاستلزامه قيام العرض بالعرض، وهو محال [٦١]، فلا محالة تكون حركة كل مقولة عين تلك المقولة. الرابعة: أن الصلاة من مقولة الوضع، وهذا واضح بناءً على ما اختاره صاحب الجواهر [٦٢] في الركوع والسجود الذين هما ركنا الصلاة من أنهما عبارتان عن الهيئة الركوعية والسجودية، وأمياً بناءً على ما اخترناه من أنهما الفعل، فلأن المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلف [٦٣]، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متصلة.

فالصلاة على أي حال من مقولة «الوضع»، وأما الغصب فهو من مقولة «الأيّن» لأنه عبارة عن شاعلية الشخص للمكان وكونه فيه. ثم قال بعد بيان هذه المقدمات ما حاصله:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٣

فحيثية الصلاة غير حيثية الغصبيّة وجوداً وماهيةً [٦٤]، فالحركة الصلاةية أيضاً غير الحركة الغصبيّة، فلا يمكن أن تتحداً أصلاً، فيجوز اجتماع الأمر والنهي، لاختلاف متعلقيهما ماهيةً ووجوداً، وتقع الصلاة صحيحة يستحق العبد المثوبة عليها، والغصب حراماً يستحق العقوبة عليه، لأنّ المقرب غير المبعّد.

والشاهد على ما ذكرنا من اختلافهما وجوداً أن كون زيد في الدار المغصوبة لا يوجب أن يكون زيد غضباً، فكذلك كون الصلاة فيها، فالتركيب بينهما انضمامي لا اتّحادي، وزيد وإن كان جوهرًا والصلاة عرضاً، إلّا أنّ نسبة المكين إلى المكان والإضافة الحاصلة بينهما لا يعقل أن يختلف في الجوهر والعرض، فكما أن كون زيد في الدار الغصبيّة لا يوجب اتّحاد زيد مع الغصب، فكذلك كون الصلاة فيها [٦٥].

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٤

نقد كلامه رحمه الله

وفيه أولًا: أن الصلاة ليست عبارة عن الركوع والسجود كي تكون من مقولتهما، بل هي أمر اعتباري مركب من امور متأصلة مختلفة المقولات، منها الركوع والسجود، فأجزائها وإن كانت امورا حقيقية إلا أن نفسها أمر مركب اعتباري، فلا تدخل تحت أية مقولة أصلاً، لاختصاص المقولات بالامور الحقيقية المتأصلة.

إن قلت: نعم، لكن نفس الركوع والسجود أمران حقيقيان مندرجان تحت مقولة الوضع كما عرفت، ولا ريب في أن فسادهما يستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الكل في الأقل والأكثر الارتباطيين.

قلت: فسادهما وإن كان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلا أن صحتهما لا تستلزم صحتهما، لإمكان أن تكون باطلة لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غيرهما، والمحقق النائيني رحمه الله بصدد إثبات صحة الصلاة في الدار المغصوبة، لا بصدد إثبات بطلانها.

على أن كون الركوع والسجود من مقولة الوضع واضح بناءً على المعنى الذي اختاره صاحب الجواهر لهما، من أنهما عبارتان عن الهيئة الركوعية والسجودية، وأما بناءً على ما اختاره المحقق النائيني رحمه الله من كونهما عبارتين عن الفعل الصادر عن المكلف فهما وإن كانا مندرجين تحت مقولة الوضع بلحاظ كون الانحناء مثلاً أوضاعاً متلاصقة متصلة مع قطع النظر عن الفضاء الذي تقع فيه هذه الأوضاع الركوعية، إلا أنهما داخلان تحت مقولة الأين بلحاظ وقوع تلك الأوضاع والأفعال في الفضاء، فيتحدان مع الغضب من حيث المقولة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٥

وثانياً: أن الغضب أيضاً لا يندرج تحت مقولة، لعدم كونه عبارة عن شاعلية الشخص للمكان وكونه فيه، بل هو عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدواناً، سواء كان الغاصب داخلماً فيه أم لم يكن، وهذا الاستيلاء من الامور الاعتبارية، ولذا انشأ في رواية «الناس مسلطون على أموالهم» [٦٦]، فإنها في مقام إنشاء استيلاء الناس على أموالهم لا في مقام الإخبار عنه، مع أن الامور الحقيقية لا تقبل الإنشاء، فالاستيلاء المنشأ بهذا الحديث هو الاستيلاء الاعتباري، لا الحقيقي التكويني.

وثالثاً: أن المجوزين [٦٧] القائلين بفساد الصلاة لا يقولون به لأجل الغضب، بل لأجل التصرف في مال الغير بلا إذن منه.

توضيح ذلك: أن سيدنا الاستاذ البروجردي رحمه الله قال: إن لنا عنوانين محرّمين: أحدهما: الغضب، والثاني: التصرف في مال الغير بغير إذنه، وبينهما عموم من وجه، لأن الشخص تارة: يكون متصرفاً في مال الغير بدون إذنه مع عدم كونه غاصباً له، لعدم استيلائه عليه، كما إذا كنت تقرأ كتاب صديقك بغير إذنه من دون أن تكون مستولياً عليه، والشاهد على عدم استيلائك عليه أنك لو أطلعت على مجيء صاحبه لتركت القراءة ووضعتة في محله، واخرى: يكون غاصباً مستولياً عليه من دون أن يتصرف فيه أصلاً، وثالثة: يكون مستولياً عليه ومتصرفاً فيه.

وفساد الصلاة في الدار المغصوبة ليس لأجل اتحادها مع الغضب كي ينكر الاتحاد بما ذكره المحقق النائيني رحمه الله، بل لأجل اتحادها مع مصداق من مصاديق

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٦

التصرف في مال الغير بغير إذنه [٦٨]، والتصرف في مال الغير أمر منتزع من مصاديقه المختلفة المقولات، كالجوس في دار الغير وقراءة كتابه وأكل طعامه وغيرها من التصرفات، وهذه العناوين وإن كانت امورا تكويبية متأصلة لها ما يازاء في الخارج، إلا أن نفس

التصرف في مال الغير الذي انتزع من هذه الامور ليس أمراً حقيقياً له ما يزاء في الخارج غير ما يزاؤها، فهو غير مندرج تحت مقولة من المقولات، فلا- يمكن أن يقال: إن الصلاة من مقولة كذا والتصرف في مال الغير من مقولة كذا، والمقولات بسائط متباينات، والحركة في كل واحدة منها عينها، فلا تتحد الصلاة مع التصرف في مال الغير، ولو سلمنا صحة هذا القول بالنسبة إلى قياس الصلاة بالغصب.

كلام السيد البروجردى رحمه الله فى المقام

ذهب المحقق استاذنا العلامة البروجردى رحمه الله إلى جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلك قال ببطان الصلاة فى الدار المغصوبة.

واستدل على الأول بأن متعلق الأمر عنوان الصلاة ومتعلق النهى عنوان التصرف فى مال الغير بغير إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا فى واحد، وهو الحركات والسكنات الخارجيّة المتحقّقة فى الدار المغصوبة، إلّا أنّ هذا التصادق لا يرتبط بمقام تعلق التكليف، بل بمقام الامتثال ووجود الطبيعة فى الخارج، فلا ضير فى تعلق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لعدم حكايتهما عن وجوداتهما التى منها مورد التصادق، فيكون متعلقهما شيئاً واحداً، فلا يلزم محذور فى مقام تعلق التكليف، فيجوز الاجتماع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٧

وعلى الثانى بأنّ المأمور به إذا كان عبادة فلا بدّ من أن يكون مقرباً للعبد إلى ساحة المولى، والمقرّبيّة والمبعديّة صفتان لوجود المأمور به والمنهى عنه خارجاً، ضرورة أنّ ماهية [٦٩] الصلاة أو وجودها الذهني لا يوجبان قرب العبد إلى الله، فلا يصلح للمقرّبيّة إلّا وجودها الخارجى، وكذلك فى ناحية التصرف فى مال الغير بغير إذنه، فإنّ المبعّد عن ساحة المولى إنّما هو وجوده الخارجى لا ماهيته ولا وجوده الذهني، فالمقرّبيّة والمبعديّة ليستا من لوازم الماهية ولا من لوازم وجودها الذهني، بل من لوازم وجودها الخارجى.

ولا- ريب فى أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة والتصرف فى مال الغير بدون إذنه موجودان بوجود واحد، ولا- يمكن أن يكون هذا الوجود الواحد مبعّداً عن المولى ومقرباً إليه معاً، فلا محالة تقع الصلاة فى الدار الغصبيّة باطله [٧٠]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه قدس سره متين بالنسبة إلى مسألة جواز الاجتماع، والاستدلال عليه بأنّ متعلق الأحكام هو الطبايع والعناوين، ولا يرتبط عنوان الصلاة بعنوان الغصب [٧١]، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن من سماع أحدهما إلى الآخر.

كما أنّ كلامه صحيح بالنسبة إلى كون الصلاة والغصب موجودين فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٨

الخارج بوجود واحد، وأنّ المقرّبيّة والمبعديّة من لوازم وجودهما الخارجى.

لكن يرد عليه أنّه لا دخل لإباحة المكان فى المقرّبيّة كى تكون غصبيته مانعة عنها.

توضيح ذلك: أنّ المكان وإن لم ينفك عن الصلاة الخارجيّة، إلّا أنّك إذا صلّيت فى بيتك مثلما كان المقرّب هو ذلك الوجود الخارجى بما أنّه صلاة، لا بما أنّه واقع فى بيتك.

فكذلك الأمر إذا صلّيت فى الدار الغصبيّة، فإنّ ما وقع فى الخارج مقرّب بما أنّه وجود خارجى للصلاة ومبعّد بما أنّه وجود خارجى

للغضب.

وبعبارة اخرى: لهذا الموجود الواحد الخارجى إضافة إلى عنوان الصلاة وإضافة اخرى إلى عنوان الغضب، وإضافته إلى عنوان الصلاة تؤثر في مقربيته وإلى عنوان الغضب تؤثر في مبعديته، فلا يلزم من القول بصحة الصلاة في الدار الغصبيّة أن يكون المقرّب مبعّداً والمبعّد مقرّباً.

بيان ما هو الحق في المسألة

فالحق أنّ الصلاة في الدار الغصبيّة صحيحة بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهي. وكذلك الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصية عليه. لكن لا يجرى هذا القول إلّا فيما إذا لم تكن هناك مندوحة [٧٢] كي نضطرّ إلى اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٥٩

ترجيح ما هو أقوى مناطاً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعلياً دون النهي. وأمّا إذا كانت المندوحة متحقّقة فحيث إنّّه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أوقائيّة مناطه، بل لا بدّ له من إيقاع الصلاة في أرض مباحة، كي يتحقّق امتثال كلا التكليفين، لعدم التراحم بينهما. وأمّا على الامتناع وترجيح جانب النهي فلا إشكال في بطلان الصلاة في الدار المغصوبة إذا كان عالماً بالغضب وحرّمته، أو جاهلاً بها عن تقصير، لأنّ الجاهل المقصّر بمنزلة العالم.

حكم الصلاة في الدار الغصبيّة مع الجهل عن قصور

إنّما الإشكال في الجاهل القاصر، إمّا لعدم التفاته إلى حرمة الغضب أصلاً، أو لعدم تمكّنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.

والحقّ بطلان صلاته، لأنّ الجهل عن قصور وإن كان يقتضى عدم تنجز حرمة الغضب، بمعنى عدم استحقاق العقوبة على مخالفتها، إلّا أنّه لا يقتضى صحّة الصلاة.

وهذا واضح لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق الذي ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً [٧٣]، من كفاية تحقّق ملاك الأمر من المصلحة التامة في صحّة العبادة فلفقدان ملاك الأمر أيضاً في المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٠

النهي - كما هو المفروض - لا ملاك إلّا للنهي [٧٤]، وعدم تنجز النهي لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً، فلا وجه للقول بصحة الصلاة في الدار الغصبيّة أصلاً بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي.

كلام صاحب الكفاية في المقام

لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب إلى صحّتها، فإنّه قال:

إنه لا- إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر.

وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له. وأما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً.

وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً [٧٥].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦١

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

أقول: قوله: «لاشتماله على المصلحة» يناهى ما يقتضيه كلامه في مقام الاستدلال على الامتناع، فإنه رحمه الله قال بعد ذكر مقدمات المسألة ما ملخصه:

إذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع، وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها: أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة [٧٦].

ثانيها: أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه.

ثالثها: أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنوي.

رابعها: أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلاماهية واحدة وحقيقته فاردة [٧٧].

واستنتج بعد ذكر هذه المقدمات أن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدين، لتعلقهما بفعل المكلف الذي هو واحد ذو ماهية واحدة مع كونهما ضدّين [٧٨].

ولا ريب في أنه إذا كان بين الأمر والنهي مع كونهما أمرين اعتباريين تضاد في البين كان مناطهما- أعني المصلحة والمفسدة- أحقّ بتحقق التضادّ بينهما، لكونهما أمرين حقيقيين، فكيف يحكم باستحالة اجتماع الأمر والنهي وإمكان اجتماع مناطيهما في واحد؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٢

وبالجملة: لا- يتعلّق كلّ من الأمر والنهي إلا بما هو حامل ملاك، فإن كان متعلقهما واحداً كان امتناع تحقّق الملاكين فيه أولى من امتناع تعلق الحكمين به.

والحاصل: أنه لا- مجال على الامتناع وترجيح جانب النهي من القول بتحقق المصلحة التي نعتبر عنها بملاك الأمر، بل عليه لا ملاك إلا للنهي، وعدم تجزئ النهي لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعماً.

فالصلاة في الدار المغصوبة على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي فاسدة مطلقاً حتى فيما إذا كان المصلّي جاهلاً بحرمة الغضب عن قصور، إذ صحّة العبادة متوقّفة على وجود ملاك الأمر الذي هو مفقود في المقام.

كلام المحقق النائيني في المسألة

بل ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى فسادها على فرض تحقّق الملاك أيضاً، إذ لا أثر له أصلاً، فيكون كالعدم.

توضيح ذلك: أن التزاحم تارة يكون بين الحكمين، واخرى بين المقتضيين.

وفى الأول يكون كل واحد من الحكمين مجعولاً مطلقاً حتى فيما إذا كان مزاحماً للآخر، إلا أن الحكم الفعلي تابع لما هو أقوى مناهياً فقط، لعدم قدرة العبد على امتثال كليهما، وهذا كمسألة الضدين إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهى عن الآخر، بل يقتضى عدم الأمر به فقط، ففي المثال المعروف هناك انشأ وجوب كل من الإزالة والصلاة مطلقاً حتى فيما إذا كانا متزاحمين، لكن الحكم الفعلي للإزالة، لكون ملاك وجوبها أقوى وعدم قدرة المكلف على الإتيان بها وبالصلاة معاً، ففي هذا النوع من التزاحم إذا كان العبد جاهلاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٣

قاصراً بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلاة تكون صلاته صحيحة من دون أن يعد عاصياً مستحقاً للعقوبة، وذلك لأن الصلاة وإن لم تكن مأموراً بها إلا أنها مشتملة على ملاك الأمر، وهو كافٍ في صحتها.

بخلاف التزاحم بين الملاكين، فإن المولى لا يمكن أن يجعل الحكم هاهنا إلماً على طبق أقواهما، فالحكم المجعول تابع لملاك الأهم، وأما المهم فوجود ملاكه كعدمه، إذ لا أثر له أصلاً، فلا يمكن تصحيح العبادة به، والمقام من هذا القبيل، ففي الصلاة في الدار المغصوبة يقع التزاحم بين مناهى حرمة الغضب ووجوب الصلاة بناءً على الامتناع، فلا محالة يجعل الحكم على طبق أقوى الملاكين، وهو ملاك الحرمة على القول بترجيح جانب النهى، فحرمة الغضب مجعولة مطلقاً حتى في مورد اجتماعه مع الصلاة، بخلاف وجوب الصلاة، فإنه مقيّد بعدم كونها في مكان مغصوب، فملاك وجوبها وإن كان موجوداً، إلا أنه كعدمه بعد كونه مكسوراً بملاك حرمة الغضب، فلا مجال للقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة باستناد ملاكها الذي لا أثر له أصلاً.

وإن شئت قلت: يكون المقام من صغريات باب التعارض، وبناءً على ترجيح جانب النهى ينشأ الأمر بالصلاة في غير المغصوب، فالصلاة في المغصوب ليست بمأمور بها [٧٩].

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخميني رحمه الله

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنه إن أراد بمكسورية ملاك الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأن الملاكين القائمين بحيتيتين لا معنى لانكسار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٤

أحدهما بالآخر.

وإن أراد أن الحكم بعد تزاحم المناطين يصير تابعاً لأقواهما، فهذا مسلم، لكنه لا يوجب نقصاً في ملاك المهم، فهو على ملاك باقٍ، فلا مانع من تأثيره في الصحة بعد كفاية الملاك التام إذا لم يتنجز النهى لأجل الجهل عن قصور.

فلا معنى لرجوع المقام إلى باب التعارض بعد تسليم تحقق الملاكين، إذ التعارض لا يجرى إلأفهما إذا كان موضوع أحد الدليلين المتعارضين فاقداً لملاك الحكم.

إن قلت: لا ريب في تقييد وجوب الصلاة في المقام بعدم كونها في الدار المغصوبة بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهى، بخلاف حرمة الغضب التي هي مطلقة.

قلت: مسألة الضدين أيضاً كذلك، فإن وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاة مقيّد بعدم كونها مزاحمة للإزالة، فلا فرق بين البابين.

إن قلت: نعم، لكن المقيّد في المقام هو الأمر الإنشائي، بخلاف مسألة الضدين، فإن المقيّد فيها إنما هو الأمر الفعلي المتعلق بالصلاة مكان الإزالة، وأما الأمر الإنشائي فهو موجود.

قلت: نعم، لكن هذا الفرق لا يكون فارقاً بين البابين، فإن وجود الحكم الإنشائي وعدمه لا يكون دخلياً في صحة العبادة وعدمها، بل إن كان ملاك الأمر موجوداً تكون صحيحة، وإلّا فلا، والمفروض أنه موجود في المقام كمسألة الضدين بلا فرق بينهما في ذلك [٨٠].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٥

والحاصل: أن الصلاة في الدار المغصوبة بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي فاسدة مطلقاً، ولو كان المصلّي جاهلاً عن قصور بحرمة الغصب، لعدم كونها متعلّقة للأمر الفعلي ولا واجدة لملاكه، وأما لو فرضنا وجدانها لملاك الأمر وقلنا بكفايته في صحة العبادة فلا وجه للقول بفسادها، بل لا بدّ من الحكم بصحتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمة الغصب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٧

في حدود محلّ النزاع

الأمر العاشر: في النسب الأربع المنطقية في محلّ النزاع

عدم جريان البحث في المتباينين

لا إشكال في عدم جريان النزاع في المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهي فيهما، كوجوب الصلاة وحرمة النظر إلى الأجنبية، فإنّ النظر إلى الأجنبية وإن كان يقارن الصلاة أحياناً، إلّا أنّهما لا يتصادقان على واحد أصلاً، فإنّ مصداق النظر إليها شيء ومصداق الصلاة شيء آخر، فالإنسان الذي ينظر إلى الأجنبية حال كونه مصلياً يتوجّه إليه الأمر والنهي كلاهما حتى على القول بالامتناع.

القول في جريان البحث في المتساويين

وأما المتساويان فنحن ذهبنا في الدورة السابقة إلى عدم جريان النزاع فيهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فيهما، لعدم قدرة العبد على امتثال كلا التكليفين، ألا ترى أنّ المولى إذا أوجب إكرام الإنسان وحزّم إكرام الضاحك لا يتمكّن المكلف على امتثال كلا الحكمين، وهذا ما بعث المحقّق الخراساني رحمه الله على القول بأنّ اتّحاد المتلازمين في الحكم وإن لم يكن لازماً، إلّا أنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر - كأن يكون أحد المتلازمين واجباً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٨

والملازم الآخر حراماً - ممتنع، لعدم قدرة المكلف على امتثال التكليفين.

لكنّ التحقيق يقتضى جريانه فيهما، لأنّ عدم تمكّن المكلف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال [٨١]، لا تكليفاً محالاً، وقد عرفت في مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثاني، لا الأوّل.

وبالجملة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعدم كونه ذا مفهوم كي يعتبر عدم التصادق في سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصداق واحد، وأما عدم التصادق على غيره فلا دخل له فيه، وإثبات الشيء لا يقتضى نفي ما عداه، وملاك النزاع أيضاً - وهو أنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟ - موجود فيهما.

التحقيق حول جريان البحث في العام والخاص المطلقين

كلام المحقق القمي والنائني وصاحب الفصول في ذلك

وأما العام والخاص المطلقان فذهب المحقق القمي صاحب القوانين والمحقق النائني رحمهما الله إلى عدم جريان النزاع فيهما [٨٢]، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله [٨٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٦٩

وكلامه ظاهر في اختصاص جريان النزاع بما إذا كان بين العنوانين تغاير مفهوماً وكان الأعمية والأخصية بحسب المورد. وبعبارة اخرى: لا- يجرى البحث إلأى ما إذا لم يكن مفهوم الأعم مأخوذاً في الأخص، كما إذا أمر بضرب الحيوان ونهى عن ضرب الإنسان، فإن «الحيوان» وإن اخذ في ماهية «الإنسان» إلأ أنه لم يؤخذ في مفهومه، فهما متغايران مفهوماً، والشاهد عليه أنه لا ينسب إلى الذهن مفهوم «الحيوان» عند استماع كلمة «الإنسان» أو بالعكس.

بخلاف ما إذا كان مفهوم الأعم اخذ في الأخص، كما إذا أمر بعتق الرقبة، ونهى عن عتق الرقبة الكافرة، أو أمر بالصلاة ونهى عن الصلاة في الدار المغصوبة، لأن المطلق عين ما اخذ في المقيد، إذ وصف الإطلاق والسريان ليس قيماً للمطلق كى يدعى تغايرهما مفهوماً، بدعوى أن المطلق هو الماهية المقيدة بالإطلاق والمقيد هو الماهية المقيدة بالقيد، بل المطلق عبارة عن الماهية لا بشرط التي تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عين ما اخذ في المقيد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٠

نقد كلام الأعلام الثلاثة المتقدمة

لكن الحق أن النزاع يجرى في كلا القسمين.

أما الأول: فواضح، لأنه إذا كان يجرى في المتساويين فجريانه في الأعم والأخص المطلقين كان أولى، لتحقق مادة الافتراق في جانب أحدهما، بخلاف المتساويين.

وأما الثاني: فلأن الإطلاق وإن لم يكن قيماً للمطلق، إلأن عنوان المطلق غير عنوان المقيد، فإن عنوان «الرقبة» غير عنوان «الرقبة الكافرة» وعنوان «الصلاة» غير عنوان «الصلاة في الدار المغصوبة» والحكم في المقيد لم يتعلّق بالمطلق مع قيده، بحيث كان كل منهما محكوماً به، بل بالمقيد بما هو مقيد، ونفس الطبيعة بلا- قيد لم تكن موضوع الحكم في دليل المقيد، بل في دليل المطلق فقط، فالمطلق في أحد الدليلين ذو حكم دون الدليل الآخر، والحكم الضمني لا أساس له.

والحاصل: أن النزاع يجرى في كلا قسمي العام والخاص.

خلافاً للمحقق النائني والقمي رحمهما الله حيث أنكرا جريانه في الأعم والأخص المطلقين مطلقاً، ولصاحب الفصول حيث يظهر من كلامه التفصيل بين القسمين.

جريان النزاع في العامين من وجه

وأما العايمان من وجه فلا إشكال في كونهما محللاً للبحث في الجملة.

كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه

لكن المحقق النائيني رحمه الله قيده بثلاثة قيود، واضطرّ إلى اعتبارها لبعض ما التزم به من المباني.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧١

فإليك القيود التي قال باعتبارها:

١- أن تكون النسبة- أعنى العموم من وجه- بين المتعلّقين، كما في الصلاة والغضب، وأمّا إذا كانت بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق فيما إذا أمر بإكرام الأوّل ونهى عن إكرام الثاني فهو خارج عن محلّ النزاع، لاتّحاد ما تعلّق به الحكمان، وهو الإكرام، فلا يمكن أن يندرج تحت مقولتين كي يصحّ القول بالجواز، فلا بدّ هاهنا من أن يذهب القائلون بالجواز أيضاً إلى الامتناع، وكانت المسألة من مصاديق باب التعارض.

٢- أن المأمور به والمنهى عنه إن كانا من الأفعال التوليدية والتسيبية فلا بدّ من تحقق النسبة بين السببين، ولا- يكفي تحقّقها بين المسببين، لأنّ التكليف وإن تعلّق ظاهراً بالمسبّب إلّا أنّه تعلّق في الواقع بالسبب الذي هو مقدور بلا واسطة، لا بالمسبّب الذي لا يكون مقدوراً إلاّ بواسطة سببه، فلا يجري النزاع في قول المولى: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» من هذه الجهة أيضاً [٨٤]، فإنّ الإكرام فعل مسبّب من غيره، مثل القيام بقصد التعظيم، فإذا كان العبد جالساً في حجرة ثمّ قام بقصد التعظيم لكلّ من زيد العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فيها فلا يمكن أن يقال: هذا القيام مأمور به ومنهى عنه معاً، لكونه شيئاً واحداً لا يمكن أن يندرج إلّا تحت مقولة واحدة، فلا بدّ من أن يذهب الجميع هاهنا أيضاً إلى الامتناع ويعاملوا معه معاملة التعارض.

٣- أن يكون التركيب بين المأمور به والمنهى عنه في مورد الاجتماع انضمامياً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٢

كي يمكن اندراجه تحت مقولتين، وأمّا إذا كان التركيب بينهما اتّحادياً فلا يكاد يندرج مادة الاجتماع إلّا تحت مقولة واحدة، لكونها شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يصدق على الشيء الواحد أكثر من مقولة واحدة، فإذا قال المولى: «إشرب الماء» و «لا تغضب» فشرب العبد الماء المغصوب كان التركيب بينهما اتّحادياً، لأنّ شرب الماء هاهنا عين الغضب، فلا يجري النزاع فيهما، بل لا بدّ من أن يقول الكلّ هاهنا أيضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادة الاجتماع تحت مقولتين، فيكون الدليلان من قبيل المتعارضين [٨٥].

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شيء من هذه القيود، لأنّ اعتبارها مبنيّ على مباني مختلف فيها، ولا مجال لمن اختارها أن يدعى دخلها في تحرير محلّ النزاع العامّ بين الجميع.

توضيح ذلك: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنيّ على القول بالجواز وتعليقه باندرج مورد الاجتماع تحت مقولتين، فهو لا يعتبر عند من ذهب إلى الامتناع، أو إلى الجواز، لكن لأجل القول بتعلّق الأحكام بالطبائع- كما هو مختارنا- لا لأجل اندراج مادة الاجتماع تحت مقولتين- كما قال به المحقق النائيني رحمه الله-.

وأمّا عدم جريان النزاع في مثل «أكرم العالم» و «لا- تكرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط كلا الحكمين، فلو احرز مناطهما لجرى فيهما أيضاً، ولم يمنع منه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٣

اتّحاد ما تعلق به الحكمان بعد كون النسبة بين الموضوعين عموماً من وجه.

واعتبار الشرط الثانى مبنى على القول بلزوم تعلّق الأحكام بالأسباب واقعاً، ولو كانت متوجهة إلى المسببات صورةً فى الأفعال التوليدية، فهو لا يعتبر فى المقام عند من قال بتمركز الأحكام فى المسببات - كما هو ظاهر الخطابات - وعدم رجوعها إلى الأسباب أصلاً.

واعتبار الشرط الأخير مبنى على القول بالجواز وتعلّق التكاليف بالوجودات الخارجيّة، فلا - يضرّ كون التركيب اتّحادياً على القول بالامتناع، أو بتعلّق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فى محله.

والحاصل: أنّ النزاع لا - يجرى فى المتباينين، ويجرى فى سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهى عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فى العامين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبة بين السببين أو المسببين فى الأفعال التوليدية والتسبيبية، ولا بين أن يكون التركيب انضمامياً أو اتّحادياً، فلا يشترط شىء فى جريان النزاع سوى إحراز المناطين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٥

فيما هو التحقيق فى المسألة

التحقيق فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسألة، فنقول: مقتضى التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتّضح بترتيب مقدمات ثلاث:

الاولى: فيما يدعو إليه الحكم.

لا - إشكال فى أنّ الحكم - بعثاً كان أو زجراً - إذا تعلّق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلّقه إلى غيره من مقارناته الاتّفاقية ولو ازمه الوجودية، فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخل له فى تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

وبالجملة: إنّ الإرادة التشريعية كالتكوينية فى ذلك، فكما أنّ الثانية تابعة لتصور المراد والتصديق بفائدته، ولا تتعلّق إلّابما هو مفيد فى نظر المرید ومحصل لغرضه، ولا تسرى إلى ما لم يتصوره أو لم يصدّق بفائدته، لعدم كونه دخیلاً فى غرضه، فكذلك الاولى، فإنّ المولى لا يأمر بشىء ولا ينهى عن شىء إلّابلحاظ كونه ذا خصوصية موجبة للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالصلاة إلّا إذا كانت حاوية لما هو علمه الأمر بها، من كونها معراج المؤمن ونهاية عن الفحشاء والمنكر وغير ذلك، ولا - يمكن أن يتعلّق النهى بالغضب أو بالتصرّف فى مال الغير بلا إذن منه إلّا إذا كان حاوياً لما هو علمه النهى عنه، ففى الصلاة فى الدار المغصوبة لا يمكن أن يكون المأمور به إلّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٦

جهة كونها صلاة، ولا يمكن أن يكون المنهى عنه إلّاجهة كونها غضباً، لعدم اشتمال جهة الصلاة على خصوصية موجبة للزجر، ولا جهة الغصبيّة على خصوصية موجبة للبعث.

لا يقال: اتّحاد الصلاة مع الغضب يوجب سراية الأمر إلى الغضب، والنهى إلى الصلاة.

فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعة الصلاة مأموراً بها وطبيعة الغضب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاة المقيّدة بالعوارض المتّحدة معها التى منها الغضب، والمنهى عنه هو الغضب المقيّد بالعوارض المتّحدة معه التى منها الصلاة، وهذا ضرورى البطلان. فالمقارنات الاتّفاقية والملازمات الوجودية للمأمور به والمنهى عنه كلّها خارجة من تحت الأمر والنهى.

الثانية: في المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.

إنّ الإطلاق - كما سيحییء إن شاء الله في محلّه - هو كون الطبيعة الواقعة تحت الحكم تمام الموضوع.

وربما توهم بعضهم أنّ الإطلاق عبارة عن شمول الطبيعة وسريانها في أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتي العموم والإطلاق ليس إلّافى طريق الوصول إلى ذلك الشمول الذى يكون مفاد كليتهما، فإنّ الشمول في أصالة العموم يستفاد من الوضع، وفي أصالة الإطلاق من مقدمات الحكمة.

وهو في غاية السقوط، ضرورة أنّ قضیة الإطلاق وجريان مقدمات الحكمة في «أحلّ الله البيع» مثلاً إنّما هي أنّ تمام الموضوع للحكم بالحليّة هو طبيعة البيع، من دون أن تكون حاكية عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصالة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٧

العموم في مثل «أكرم كلّ عالم» فإنّ نتيجهتها هي الشمول والسريان في الأفراد، فبينهما - مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصالة العموم مستفاداً من الوضع وأصالة الإطلاق من مقدمات الحكمة - فرق ذاتي أيضاً كما عرفت.

وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشيء بتمام حالاته ولو افاقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنة» أنّه يجب عليك عتقها، سواء كانت عادلة أم فاسقة، عالمة أم جاهلة، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل في الغرض هو ذات الطبيعة لا حالاتها وقيودها المتصورة.

وأما كون عتق كلّ من الرقبه العادله والفاسقة والعالمة والجاهلة مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلّ منها مصداقاً للطبيعة المأمور بها، لا لكون كلّ منها مأموراً بها بنفسها.

فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ» [٨٦] - على فرض إطلاقه - عبارة عن كون طبيعة الصلاة تمام الموضوع لوجوب الإقامة، من دون أن يكون شيء آخر دخيلاً في الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرف في مال الغير بدون إذنه» عبارة عن كون عنوان «التصرف في مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، ولا الثاني إلى التصرف في مال الغير بمثل الصلاة.

ثمّ إنّ لا ريب في أنّ أصالة العموم من الاصول اللفظية، لكونها مستفاداً من لفظه «كلّ» ونحوها، بخلاف أصالة الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الاصول العقلية، لأنّ العقل هو الذى يحكم - بعد ملاحظة كون المتكلم فاعلاً مختاراً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٨

عاقلاً وفي مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتى بقيد في كلامه أو يتحقّق القدر المتيقّن في مقام التخاطب - بأنّ الطبيعة هي تمام الموضوع في كلامه.

الثالثة: فيما تعلق به الأحكام.

وهو الحجر الأساسى لإثبات جواز الاجتماع.

والحقّ أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافّة العوارض واللواحق، لا - الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجى، أو الذهنى.

خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ متعلّقها هو الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجى [٨٧].

إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع في القضية الحملية نفس الماهية، والمحمول أمراً عرضياً لا ذاتياً؟!

قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلى» على طبيعة الإنسان مثلاً في قولنا: «الإنسان كلى» ضرورة أنّ الموضوع في هذه القضية لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهنياً لكان أمراً متشخصاً جزئياً غير صالح لحمل الكليّة عليه، وموطن الحمل والإسناد في هذه القضية وإن كان هو الذهن، إلّما أنّه لا - يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذاتياً، ويشهد عليه أنّ موطن الحمل في قولنا: «شريك البارى

ممتنع» أيضاً هو الذهن مع أن المراد من الموضوع نفس طبيعة شريك الباري، لا- وجوده الذهني، وإنما كان معناه «شريك الباري الموجود في الذهن يمتنع أن يوجد في الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلا أنه ليس بمراد، ضرورة أن كل ما يوجد في الذهن يستحيل أن يوجد في الخارج، سواء كان من الامور الممتنعة، كشريك الباري، أو الممكنة، كالإنسان،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٧٩

ضرورة أن الإنسان الموجود في الذهن أيضاً يستحيل أن يوجد في الخارج، فالذي يختص بمثل شريك الباري هو أن طبيعته يمتنع أن توجد في الخارج، بخلاف الإنسان، فإن ماهيته يمكن أن توجد فيه.

معنى قولهم: «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي»

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين جعل الموضوع في قضية «الإنسان كلي» طبيعة الإنسان، وبين قول الحكماء: «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي» الذي لازمه نفى الكلية عن ماهية الإنسان!؟

قلت: مراد الفلاسفة- كما عرفت سابقاً- أن الماهية بحسب الحمل الأولي الذي ملا-كه الاتحاد مفهوماً ليست إلهي، فلا ينافي أن يحمل عليه بالحمل الشائع [٨٨] مثل الكلية وغيرها من العوارض.

والحاصل: أن الموضوع في قولنا: «الإنسان كلي» هو طبيعة الإنسان، والمحمول عرض لها.

وكذلك قولنا: «الإنسان موجود» لأن الموضوع في هذه القضية لو لم يكن طبيعة الإنسان فإما أن يكون وجوده الذهني أو الخارجي، وهذا يستلزم كون القضية ممتنعة كاذبة لو كان الوجود المأخوذ محمولاً مغايراً للوجود الذي هو قيد للموضوع، بأن يكون أحدهما ذهنيًا والآخر خارجيًا، كأن يكون معنى القضية «الإنسان الموجود في الذهن موجود في الخارج» أو عكسه، أو كونها ضرورية بشرط المحمول إن تطابق الوجودان، وكلاهما فاسدان، لكون القضية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٠

صادقة ممكنة، لا كاذبة، ولا ضرورية بشرط المحمول، فلا محالة يكون موضوعها طبيعة الإنسان التي تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم.

وبالجملة: إن الأحكام تعلقت بنفس الطبايع، لا بها مقيدة بوجوداتها الذهنية ولا الخارجية.

أما عدم تعلقها بالماهيات المقيدة بالوجودات الذهنية فواضح، إذ لا قائل به أولًا، والآثار المترتبة على الأمور به والمنهية عنه المقتضية لبعث المولى وزجره لا- تكون في وجودهما الذهني بل في وجودهما الخارجي ثانيًا، ألا ترى أن النهي عن الفحشاء والمنكر مترتب على الصلاة خارجًا، لا على تصوورها ذهنيًا؟

إن قلت: لعل الأحكام تتعلق بالطبيعة المقيدة بالوجود الذهني، إلا أن على المكلف أن ينبعث أو ينزجر في الخارج.

قلت: كلنا، فإن الوجود الخارجي ليس مصدرًا للوجود الذهني، بل هو قسيمه، فلا- يمكن أن يكون الانبعاث إلى الوجود الخارجي والانزجار عنه مسقطًا للأمر والنهي المتعلق بالمقيد بالوجود الذهني.

نقد القول بتعلق الأحكام بالطبايع المقيدة بالوجودات الخارجية

وأما عدم تعلقها بالماهيات المقيدة بالوجودات الخارجية- الذي ذهب إليه صاحب الكفاية- فلما تقدم من أن الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، وبعبارة أخرى: رتبة الحكم متأخرة عن رتبة متعلقه كتأخر العرض عن معروضه، فلو كان متعلقه مقيداً بالوجود

الخارجي لزم التكليف بتحصيل الحاصل في الأوامر وبإمحاء ما وقع عن صفحة الوجود في النواهي، وكلاهما مستحيلان. هذا أوّلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨١

وثانياً: أنّ طريقة الشارع في التقنين عين طريقة العقلاء، والقوانين العقلانية متقدّمة على امثالها في الخارج برتبتين، إذ بعد التقنين لا بدّ من بلوغ القانون إلى المكلفين به أوّلاً، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبة على المخالفة ثانياً، كي ينقذ الداعي إلى الامتثال في نفوسهم، فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجي المتأخّر عن التقنين برتبتين في رتبة التقنين كي يتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشيء على نفسه برتبتين؟!

فإذا كان الأمر هكذا عند العقلاء فكذلك عند الشارع الذي لا يتخلف عن طريقته في التفهيم والتفهيم.

وثالثاً: أنّا لو سألنا المولى العرفي عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: اريد أن يوجد العبد في الخارج ما ليس بموجود فيه، ومعلوم أنّ ما ليس بموجود في الخارج لا- يمكن أن يكون هو الوجود الخارجي [٨٩]، ضرورة استحالة اجتماع النقيضين، فلا يمكن الجمع بين أن يكون متعلّق الأمر مقتيداً بالوجود الخارجي، وبين أن يكون غير موجود يأمر به المولى ليوجده العبد، بخلاف الطبيعة، إذ يمكن أن يأمر بها المولى حال كونها معدومة كي تصير موجودة بيد العبد.

إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجبة للأمر أو النهي إنّما هي في الوجودات الخارجية، فلا محالة يتعلّق التكليف بما هو مقتيد بها.

قلت: كون الآثار في الوجودات الخارجية لا يستلزم دخلها في متعلّق الأحكام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلك بالوجوه الثلاثة المتقدّمة، فلا بدّ للمولى أن يأمر بالطبيعة أو ينهي عنها لكي يبلغ إلى العبد فيلاحظ أنّه يستحقّ العقوبة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٢

على المخالفة، فينبعث إلى إيجادها أو ينزجر عنها خارجاً كما تقدّم، فالانبعاث إلى إيجاد الطبيعة في الخارج غاية تعلّق الأمر بها، والانزجار عنه غاية تعلّق النهي بها.

وبه ظهر أنّ الوجود الذهني وإن كان كالخارجي في كونه مصداقاً للطبيعة المأمور بها إلّا أنّه لا يكفي، لأنّ غرض المولى من توجيه الأمر بالطبيعة إنّما هو وجودها الخارجي، لأنّ الآثار المطلوبة ترتّب عليه، لا على الذهني.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فاتّضح لك أنّ مقتضاها جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متضادين على واحد، لأنّ كلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غير مرتبط به، والشاهد عليه أنّ الذهن لا يتنقل إلى الغضب أو إلى التصرّف في مال الغير عند سماع كلمة الصلاة وبالعكس، فإذا تعلّق الأمر بها والنهي به فلا تمنع بين الأمر والنهي، لتعلّقهما بطبيعة [٩٠] الصلاة والتصرّف في مال الغير، من دون أن تكون سارية في أفرادها حاكية عن خصوصيات مصاديقها [٩١]، أو يسرى الأمر إلى متعلّق النهي أو بالعكس [٩٢]، فلا- يجتمع الأمر والنهي في مقام التكليف.

نعم، يتصادق العنوانان في الخارج فيما إذا وقعت الصلاة في ملك الغير، حيث إنّ التصرّف في مال الغير من اللوازم الوجودية لهذه الصلاة المخصوصة، والاتّحاد مع الصلاة من اللوازم الوجودية لهذا التصرّف المخصوص.

لكنّ الخارج ظرف الموافقة والمخالفة المؤثرتين في سقوط التكليف، لا ظرف تعلّق الحكم وثبوته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٣

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله مع ذهابه إلى تعلّق الأحكام بوجود الطوائف كالمحقّق الخراساني رحمه الله وافقنا في القول بجواز

الاجتماع.

واستدل عليه بأن التركيب بين الصلاة والغضب انضمامي، لاختلاف مقولتهما، فإن الصلاة من مقولة الوضع، والغضب من مقولة الأين، فلا يمكن أن يتحدا، فوجود الصلاة غير وجود الغضب وإن كان منضمًا به، فلا مانع من أن يكون وجودها مأمورًا به ووجوده منهيًا عنه.

وفيه أولًا: أنه مبني على تعلق الأحكام بالطبيعة المقيّدة بالوجود، وقد عرفت بطلانه.

وثانيًا: أنك قد عرفت أن الصلاة والغضب أمران اعتباريان، فلا يندرجان تحت مقولة أصلًا.

على أنك قد عرفت أيضًا أنه لا بد من قياس الصلاة بعنوان محرّم آخر غير الغضب، وهو عنوان التصرف في مال الغير بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصاديقه المختلفة المقولات، فلا يكون داخلًا تحت أية مقولة أصلًا، فلا يصح كلامه رحمه الله بالنسبة إلى قياس الصلاة بهذا العنوان، ولو سلمنا صحته بالنسبة إلى قياسها بعنوان الغضب.

إن قلت: نعم، لكننا نحول المثال إلى مثل الركوع الذي هو جزء للصلاة والكون في ملك الغير الذي هو مصداق للتصرف في مال الغير، ولا ريب في كونهما أمرين حقيقيين مندرجين تحت المقولات، وإن كان نفس الصلاة أمرًا اعتباريًا والتصرف في مال الغير عنوانًا انتزاعيًا.

قلت: قد عرفت أن مثل الركوع والكون في ملك الغير كلاهما من مقولة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٤

الأين، فأين اختلافهما من حيث المقولة؟!

وثالثًا: أن جعل محلّ النزاع ما إذا كان التركيب بين متعلقي الأمر والنهي انضماميًا في الوجود الخارجي باطل، بل النزاع إنما هو فيما إذا كان التركيب بينهما اتحاديًا، ولذا جعل المحقق الخراساني رحمه الله وحدة وجود المجمع الذي تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي أساس قوله بالامتناع.

وأما إذا لم يتصادقا على واحد فالجواز من البديهيّات، ضرورة أن إمكان تعلق الأمر والنهي بشيئين مجاورين أظهر من الشمس، فلا يمكن أن ينزاع فيه أصاغار الطلبة، فضلًا عن المحققين والأساطين.

والحاصل: أن المحقق النائيني رحمه الله أصاب في المدعى - أعني القول بجواز الاجتماع - لكنه أخطأ في دليله [٩٣].

أدلة القول بالامتناع ونقدها

ثم إن القائلين بالامتناع تشبثوا بوجوه: في أدلّة القول بالامتناع

الأول: أن القول بالجواز يستلزم كون الصلاة في الدار الغصبيّة مأمورًا بها ومنهيًا عنها معًا، وهو واضح الفساد.

وظهر جوابه مما تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاة، والمنهي عنه عنوان الغضب، وأما مصداقهما أو عنوان «الصلاة في الدار المغصوبة» فلم يتعلّق بهما أمر ولا نهى.

الثاني: أنه لا ريب في أن المأمور به بوجوده الخارجي محبوب للمولى،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٥

والمنهي عنه كذلك مبغوض له، فالقول بالجواز يستلزم كون الصلاة في الدار المغصوبة بوجودها الخارجي الواحد محبوبًا ومبغوضًا للشارع، وهو محال، لكونه من قبيل اجتماع الضدين، كاجتماع البياض والسواد في جسم واحد.

ويمكن جوابه بعد ذكر مقدّمة:

وهي أن لكل واحد من البياض والسواد واقعية فعلية خارجية عارضة على جوهر فعلي خارجي، فإن الجسم الموجود في الخارج فعلاً معروض للبياض فعلاً، بخلاف مثل الحب والبغض والعلم من الصفات النفسانية ذات الإضافة، فإن كلاً من هذه الأوصاف الثلاثة يمكن أن يتحقق في النفس من دون أن يتعلّق بالخارج الفعلي، ألا ترى أنك تحب الآن نجاح ابنك في الامتحانات الآتية، وتبغض رده فيها مع أن محبوبك ومبغوضك لم يتحقق بعد في الخارج؟ ويتضح هذا الأمر غاية الوضوح بملاحظة أمرين:

أحدهما: أن الشوق إلى المراد أحد مبادئ الإرادة، مع أن وجود المراد متأخر عن الإرادة ومباذيتها، فالشوق الذي هو عبارة عن حب المراد يتحقق في نفس المرید مع أن المراد لم يوجد بعد في الخارج. [٩٤]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ٣؛ ص ٨٥
ثانيهما: أن العلة الغائية بوجودها الخارجي متأخرة عن المعلول، لكن الشوق إليها متقدم عليه مؤثر في تحققه، فالشوق إلى الغاية يتحقق في نفس الإنسان قبل وجودها الخارجي. وأما العلم فالأمر فيه أوضح، لأنه مضافاً إلى تعلقه بالممكنات المستقبلية، كالعلم بأن غداً يوم استشهاد الصديق الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام [٩٥]، قد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٦
يتعلّق بالمتنوعات أيضاً، والشاهد عليه جعل شريك الباري موضوعاً في قولنا: «شريك الباري ممتنع»، فإن جعل شيء موضوعاً فرع تصوّره الذي هو أحد قسمي العلم، فلا يتوقف تحقق العلم في النفس على وجود المعلوم في الخارج، بل ولا على إمكان وجوده فيه. إن قلت: كيف يمكن أن توجد هذه الأوصاف في النفس بدون وجود متعلقها في الخارج مع أنها من الأوصاف النفسانية المضافة إلى طرفين:

أحدهما النفس، والآخر متعلقها الذي هو المعلوم والمحبوب والمبغوض؟ قلت: الذي اضيف إليه العلم ليس المعلوم الخارجي [٩٦] الذي يسمّى معلوماً بالعرض حتى فيما إذا كان متعلق العلم موجوداً بالفعل، بل اضيف إلى المعلوم بالذات الذي هو صورة الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس في زمن تحقق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أيضاً موجوداً أم لا. وقس عليه المحبوب والمبغوض أيضاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا صلّى في الدار المغصوبة فالصلاة والغضب [٩٧] وإن اتّحداً خارجاً إلا أنّهما متغايران في نفس المولى، إذ لا يعقل اتّحاد الصور الذهنية [٩٨]، فلا ضير في أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٧
تكون صورة الصلاة القائمة بالنفس محبوبه، وصورة الغضب القائمة بها مبغوضه. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا يستلزم كون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافة الحب والبغض إلى ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغايران، وإن اتّحد ما بالعرض منهما. هذا أولاً.

وثانياً: أن مقايضة الحب والبغض بالبياض والسواد غير صحيحة، لأن البياض والسواد لا يجتمعان ولو بإرادة شخصين، بخلاف الحب والبغض، فإن شيئاً واحداً يمكن أن يكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر [٩٩]، وإن كان اجتماعهما مستحيلًا بالنسبة إلى شخص واحد. الثالث: أن الأمر كاشف عن تحقق المصلحة الملزمة في الأمور به، والنهي عن تحقق المفسدة الملزمة في المنهي عنه، ولا ريب في أن

المصلحة والمفسدة مربوطتان بوجودهما الخارجي، لا بماهيتيهما أو بوجودهما الذهني، فالقول بجواز الاجتماع يستلزم أن يكون شيء واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً، وهو مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدين، كاجتماع السواد والبياض. وفيه: أن السواد والبياض يعرضان الجسم الخارجي المتشخص بالتشخصات الفردية الذي نشير إليه بكلمة «هذا» ونحوها، لأنه موضوع التضاد المستحيل، بخلاف الماهية الصرفة، فإن الأوصاف المتضادة تجتمع فيها، ألا ترى أن ماهية الإنسان مثلاً موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة، ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وماهية الجدار تكون أبيض بلحاظ مصاديقها المعروضة للبياض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضة للسواد؟ فلا تضاد في

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٨

مرحلة الماهية الصرفة، فالسواد والبياض يعرضان الجسم الخارجي المتشخص بالتشخصات الفردية مباشرة وبلا واسطة. بخلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الصلاة في الدار المغصوبة في المقام، فإن المصلحة ترتبط بالحركات والسكنات المتحققة في الدار المغصوبة بواسطة صدق الصلاة عليها، والمفسدة ترتبط بها بواسطة صدق الغضب عليها. وبعبارة اخرى: لا بد لنا هاهنا من تشكيل قياسين لترتبط المصلحة والمفسدة بالعمل الخارجي المتشخص الواقع في المكان المغصوب. أحدهما: أن هذا العمل صلاة، والصلاة ذات مصلحة، لينتج أن هذا العمل ذو مصلحة.

الثاني: أنه غضب، والغضب ذو مفسدة، لينتج أنه ذو مفسدة. فالمحمول في الكبرى - أعني المصلحة والمفسدة - يعرض مستقيماً على موضوعها، وهو الصلاة والغضب، وأما عرضه على الموضوع في الصغرى فلأجل كونه مصداقاً للموضوع في الكبرى، لا مستقيماً.

بخلاف مثل البياض والسواد، فإنهما يعرضان الجسم المتشخص الخارجي من دون أن تكون بينهما واسطة كما عرفت. إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون المصلحة والمفسدة مربوطتين بعنواني الصلاة والغضب وبين كون الآثار الموجبة للأمر والنهي، في الأمور به والمنهية عنه الموجودين في الخارج؟

قلت: نحن لا ندعي أن المصلحة والمفسدة من خواص مجرد ماهيتي الصلاة والغضب، بل ندعي أنهما من خواص ماهيتيهما الموجودة خارجاً، ولكن لا دخل للعوارض المشخصة في عروضهما عليها، وأما الوجود اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٨٩ فهو دخيل فيه.

والحاصل: أن هاهنا اموراً ثلاثة:

١- نفس الماهية والطبيعة من دون تقيدها بأي شيء، وهي ما تعلق به الأحكام.
٢- الماهية الموجودة المشخصة بالعوارض الفردية التي تصح الإشارة إليها بكلمة «هذا» ونحوها، وهي موضوع التضاد المستحيل، فإن الجسم الموجود في الخارج المتشخص بالعوارض الفردية الذي نشير إليه بكلمة «هذا» يستحيل أن يكون معروضاً للبياض والسواد معاً كما لا يخفى.

٣- الماهية التي هي برزخ بينهما، وهي الماهية المقيدة بالوجود فقط، وهي محل الآثار والمصالح والمفاسد، فإن الصلاة الموجودة في الخارج ذات مصلحة، والغضب الموجود فيه ذو مفسدة، فالمصلحة والمفسدة ترتبطان بهذه الحركات والسكنات المشخصة في الدار المغصوبة بواسطة كونها وجود الصلاة ووجود الغضب، فهي من حيث كونها مصداقاً للصلاة ذات مصلحة، ومن حيث كونها مصداقاً للغضب ذات مفسدة، ولا ضير في ذلك أصلاً.

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدمات:

منها: أنه لا-ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٠

التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً [١٠٠].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أن الضدين - كما قال الحكماء - «ماهيتان نوعيتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما كمال البعد».

وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.

أمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة [١٠١] المتعلقة بالبعث والزجر - كما اختاره المحقق النائيني رحمه الله على ما يبالي - فلاّ إن إرادة البعث وإرادة الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخص الإرادة بالمراد لا تنوعها، فلا يعمّهما تعريف الضدين بأنهما ماهيتان نوعيتان.

بل هذا في الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلق الإرادة في كليهما بالبعث، إلا أن الإرادة في الأول قويّة وفي الثاني ضعيفة، وواضح أنّ الشدة والضعف ليسا فصلين مميزين كي تكون الإرادة الشديدة المتعلقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفة المتعلقة به، غاية الأمر أنّ الإرادة كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة بالشدة والضعف.

وأمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر الاعتباريين المتحققين بمثل صيغتي «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادين هو الشيء الموجود في الخارج المتشخص بالعوارض الفردية الذي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩١

يمكن الإشارة إليه بكلمة «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلك، لما عرفت من أنّ الأحكام المتعلقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين في الماهيات، فضلاً عن اجتماع الضدين، ألا ترى أنّ ماهية الإنسان مثلاً موجودة ومعدومة معاً بلحاظ أفرادها الموجودة والمعدومة، والجسم يكون أبيض وأسود في زمن واحد باعتبار أفراد البضاء والسوداء؟

إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاة والنهي عنها معاً في زمن واحد؟

قلت: استحالة تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد ليست ناشئة عن استلزامه اجتماع الضدين المحال بنفسه، بل عن كون متعلقهما غير مقدور للمكلف، فإنه لا يتمكن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهي معاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّك عرفت أنّ الضدين لا-يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضاد بين البعث والزجر؟!

وثالثاً: أنّ الامور الاعتبارية لا-تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريين

ماهية [١٠٢] كي يعمّهما تعريف الضدين، وهو أنّهما «ماهيتان نوعيتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما غاية الخلاف»، فإنّ الاعتباريات بيد المعبر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدين [١٠٣] أو مثلين منها لو اعتبره المعبر، كما إذا اعتبر أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٢

فثبت بهذه الامور الثلاثة أنه لا تضاد بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريين.

على أن دليل المحقق الخراساني رحمه الله أخص من مدعاه، لأنه ادعى تحقق التضاد بين جميع الأحكام، واستدل عليه بالمنافاة والمعاندة بين البعث والزجر، فلا يثبت به التضاد بين الوجوب والاستحباب، لأن كلا منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهة، لأن كلا منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإرادة القويّة، والآخر عن الضعيفة.

إن قلت: شدة الإرادة وضعفها يوجبان اتصاف البعث أيضاً بالشدة والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا في الحرمة والكراهة.

قلت: نعم، لكنّ الشدة والضعف - كما قلنا آنفاً في مسألة الإرادة - ليسا فصلين مميزين كي يوجبا تنوع البعث الذي اتّصف بهما، بل البعث كلّى مشكك ذو أفراد متفاوتة، كالإرادة المتعلقة به، وهكذا الزجر.

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادة جميع الأحكام التي منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهة، مع أنه ذهب في مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّي إلى أن التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة والكراهة ليس إلا بالشدة والضعف، وهو لا يوجب عقلاً تعدد وجود الطبيعي بينهما، لكنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لا واحداً مختلف الوصف لم يكن مجال لاستصحاب كلّى الطلب إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث، لأنّ قضية إطلاق أخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٣

رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة العقلية [١٠٤].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

أقول: حيث إنّ البحث في المقام عقلي فالملاك فيه حكم العقل بعدم تعدد وجود الطبيعي بالشدة والضعف.

وبالجملة: حيث إنّ الوجوب والاستحباب متباينان عرفاً لا عقلاً - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - فلا بدّ من اعتبارهما متباينين في كلّ مسألة عرفية، كالأستصحاب، وغير متباينين في كلّ مسألة عقلية، كالمقام.

فما قال به المحقق الخراساني رحمه الله هاهنا من مضادة جميع الأحكام ينافي ما ذكره في باب استصحاب الكلّي.

ويحتمل أن يكون «الحكم» عبارة عن أمر اعتباري حاصل عقيب البعث والزجر الاعتباريين، لا نفسها ولا الإرادة المظهرة.

ولا تضاد بين الأحكام عليه أيضاً، لعين ما ذكر في الاحتمال الثاني من الوجوه المثبتة لعدم التضاد بينها.

وقد ظهر إلى هنا أن لنا على جواز الاجتماع دليلين:

أحدهما: أن الأمر والنهي يتعلّقان بعنوانين مختلفين، وهو لا يمتنع حتى على القول بتضاد الأحكام، كما لا يمتنع كون جسم أبيض وكون جسم آخر أسود.

الثاني: أنه لا تضاد بين الأحكام، فلا وجه للقول بالامتناع حتى فيما إذا فرض تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلاً عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٤

تعلّقهما بعنوانين متغايرين، مثل «صلّ» و «لا تغصب».

أمّا الأوّل - أعني ما إذا تعلّق الأمر بعين العنوان الذي تعلّق به النهي - فلعدم كونه من قبيل اجتماع الضدين كي يستلزم مباشرة التكليف المحال الذي هو الجهة المبحوث عنها في المقام، وإن استلزم التكليف بالمحال الذي هو يستلزم استحالة نفس التكليف أيضاً عندنا.

وأمّا الثاني - أعني ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غير ما تعلّق به النهي - فلعدم استلزامه التكليف المحال ولا التكليف بالمحال أصلاً.

البحث حول سائر أدلة القول بالجواز

ثم إنه استدلل للقول بالجواز بوجوه اخر أيضاً: في سائر أدلة القول بالجواز منها: أن أدلّ الدليل على إمكان شىء وقوعه، وقد وقع في موارد من الشريعة اجتماع حكمين، كصوم يوم عاشوراء، والصلاة في الحمام، أو في مواضع التهمة، أو في المسجد [١٠٥].

وحيث إن هذه الموارد ظاهرة في تعلّق الحكمين بعنوان واحد، فعلى الجميع حتّى القائلين بجواز الاجتماع أن يفكروا في تأويلها وإعداد الجواب عنها؛ لأنّ جميع همّ المجوّزين وما دار أدلتهم مداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٥

التحقيق حول العبادات المكروهة

فنقول: العبادات المكروهة - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله [١٠٦] - على ثلاثة أقسام: أحدها: ما تعلّق به النهي بعنوانه وذاته ولم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، كصوم يوم عاشوراء. ثانيها: ما تعلّق به النهي كذلك ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام. ثالثها: ما تعلّق به النهي به بحسب ظاهر الدليل، لكنّه متعلّق في الواقع بعنوان آخر غير العبادة متّحد معها وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمة، فإنّ النهي وإن تعلّق صورةً بنفس عنوان الصلاة في مواضع التهمة، إلّا أنّنا نعلم من الخارج أنّ المكروه هو الكون في هذه المواضع، سواء كان مشتغلاً بالصلاة فيها أم لا.

ولا- ضير في هذا القسم الأخير بناءً على القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤيّد له لو كان العنوان المنهَى عنه متّحداً مع العبادة، وأمّا لو كان ملازماً لها فلا- تأييد فيه، لأنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متلازمين لا يدلّ على جواز تعلّقهما بعنوانين متصادقين أيضاً كما لا يخفى.

ولا- ضير في القسم الثاني أيضاً بناءً على الجواز وشمول النزاع للعموم والخصوص المطلقين كما هو المختار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاة»، والنهي بعنوان «الصلاة في الحِمَام»، ولا- يشترط في تغاير العنوانين عدم أخذ مفهوم أحدهما في الآخر كما عرفت سابقاً [١٠٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٦

نعم، لا بدّ للقائلين بالامتناع - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقين [١٠٨] عن محلّ النزاع - كصاحب الفصول رحمه الله [١٠٩] - من التفصّي عنه.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في العبادات المكروهة

وأحسن الوجوه فيه ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله. وحاصله: أنّ الطبيعة المأمور بها تارةً تحصل لها منقصة، لأجل تشخّصها بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإنّ

تشخصها بوقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً، واخرى تحصل لها مزية، لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملائمة معها، كما في الصلاة في المسجد، وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها- أى مع تشخصها بعوارض عادية، كالصلاة في الدار- لها مقدار من المصلحة والمزية، ويزداد تلك المزية فيما إذا كانت تشخص بما له شدة الملائمة معها، كالصلاة في المسجد، وتنقص فيما إذا تشخصت بما لا يلائمها، كالصلاة في الحمام، فإذا كان للصلاة في الدار مائة درجة من المصلحة، فيكون لوقوعها في المسجد مائة وعشرون درجة، ولوقوعها في الحمام تسعون درجة مثلاً من غير أن تنقص المصلحة إلى درجة تكون غير لازمة الاستيفاء، ولذلك يزيد ثوابها تارةً وينقص اخرى، فيكون النهي عن الصلاة في الحمام إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد، والأمر بإيقاعها في المسجد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٧

إرشاداً إلى الأفراد التي لها مزية زائدة، وحيث إن الأمر مولوى والنهي إرشادى فليس من قبيل اجتماع الأمر والنهي، لأن الإرشاد ليس بحكم كما لا يخفى [١١٠].

الكلام في مثل صوم يوم عاشوراء

وكذا نحن في سعة بالنسبة إلى القسم الأول، حيث قلنا بجواز الاجتماع وشمول البحث العام والخاص المطلقين، لأن المأمور به بالأمر الاستجابي صوم كل يوم من أيام السنة عدا رمضان والعيدين، والمنهي عنه بالنهي التزهيي خصوص صوم يوم عاشوراء، وهما عنوانان بينهما عموم وخصوص مطلق.

إن قلت: حيث إن يوم عاشوراء أحد أيام السنة فصومه مستحب بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم يوم من أيام السنة مستحب، لا- بما هو صوم يوم عاشوراء، فلا دخل ليوم عاشوراء بما هو يوم عاشوراء في استحباب الصوم، كما أن الأمر هكذا بالنسبة إلى سائر أيام السنة التي يستحب الصوم فيها، بخلاف الكراهة، فإن خصوصية يوم عاشوراء دخيلة فيها.

وهل يمكن التفصي عن هذا القسم على الامتناع أو خروج العام والخاص المطلقين عن محل النزاع أم لا؟

كلام صاحب الكفاية في المسألة

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن قيام الإجماع على كون الصوم في يوم عاشوراء عبادة صحيحة يدل على استحبابه، ومداومة الأئمة عليهم السلام على الترك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٨

تدل على انطباق عنوان [١١١] ذي مصلحة أكثر على الترك، أو ملازمة الترك لعنوان كذلك، فصوم هذا اليوم وتركه يكونان من قبيل المستحبين المترامين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين، وإلا فيتعين الأهم كما في المقام، وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث إنه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحات، وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حرازة ومنقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإن الحرازة والمنقصه فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقته الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حرازة فيه أصلاً [١١٢].

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أن الترك عنوان عدمي لا يمكن أن ينطبق عليه شيء أو يكون ملازماً لشيء، فإن الانطباق [١١٣] والملازمة من الوجوديات التي لا بد في ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء [١١٤].

هذا ما أورده عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله [١١٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٩٩

على أننا لو سلمنا أن للعدم المضاف خطأً من الوجود، فيمكن أن يكون ترك الصوم في يوم عاشوراء مستحباً لأجل انطباق عنوان وجودي ذي مصلحة أكثر من مصلحة الفعل عليه، أو لأجل ملازمته لعنوان كذلك، فغاياته أن كلاً من الفعل والترك مستحب، فهو لا يمنع من كراهة الفعل التي يدل عليها النهي المتعلق به، فيثبت دعوى القائل بالجواز، وهي اجتماع الاستحباب والكراهة في صوم يوم عاشوراء.

نعم، بناءً على اختصاص النزاع بالعمامين من وجه وخروج المطلق والمقتيد عن حريم النزاع بدعوى تسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه كما ذهب إليه صاحب الفصول [١١٦]، فيمكن التفصلي عن الإشكال بوجه آخر، وهو أن يقال:

إن النهي وإن تعلق بحسب الظاهر بعنوان صوم يوم عاشوراء، إلا أنه في الواقع متعلق بعنوان التشبه ببنى امية في هذا اليوم، وهذا عنوان يعم الصوم وغيره، كادخار رزق السنة وزيارة الأحياء فيه وإن لم يقصد بهذه الأفعال التشبه بهم، لأنه إذا فعلها يتحقق التشبه، سواء قصده أم لا، لأن التشبه ليس من العناوين القصدية.

وعليه فيكون النسبة بين متعلقي الأمر الاستحبابي والنهي التنزيهي عموماً من وجه، لأن المأمور به هو صوم جميع أيام السنة عدا رمضان والعيدين، سواء وقع في عاشوراء أو في غيره من الأيام، والمنهى عنه هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٠

التشبه ببنى امية في هذا اليوم، سواء تحقق التشبه بالصوم أو بغيره من الأفعال [١١٧].

والحاصل: أن تعلق النهي التنزيهي بصوم يوم عاشوراء مع استحبابه الذي يدل عليه الإجماع على وقوعه صحيحاً يجعل القائلين بالامتناع في معضلة عظيمة لا يتمكّنون التخلص منها، بخلاف القائلين بالجواز، بل يكون دليلاً آخر على صحة رأيهم.

نكتة: قد كثرنا من بداية البحث إلى هنا أن محلّ البحث يرتبط بالتكليف المحال، لا بالتكليف بالمحال، ولأجل ذلك أنكرنا أخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع [١١٨].

لكتيك بعد التأمل فيما ذكرناه أخيراً تعرف أن ارتباط محلّ البحث بالتكليف المحال مبني على تسلّم التضاد بين الأحكام كي يكون تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد من قبيل الجمع بين الضدين المحال، وإلّا فعلى ما هو الحق من عدم التضاد بينها فلا يلزم التكليف المحال بلا واسطة، سواء تعلق الأمر والنهي بعنوانين متغايرين، نحو «صلّ» و«لا تغضب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و«لا تصلّ».

نعم، يلزم من تعلقهما بعنوان واحد التكليف بالمحال المستلزم للتكليف المحال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠١

حكم المتوسط في أرض مغصوبة

ثم إنهم اختلفوا في حكم المتوسط في أرض مغصوبة— إذا كان دخوله فيها مع الالتفات بسوء اختياره وانحصر التخلص منها بالتصرف

- فيها بغير إذن صاحبها- على أقوال خمسة [١١٩]: في حكم المتوسط في أرض مغصوبة
- ١- أن الخروج منهى عنه بالنهي الفعلي وليس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الإمام رحمه الله.
- ٢- أنه واجب ليس إلّا [١٢٠].
- ٣- أنه واجب وحرام [١٢١]، هذا ما ذهب إليه أبو هاشم من علماء العامة، واختاره المحقق القمي رحمه الله ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء [١٢٢].
- ٤- أنه مأمور به فعلاً مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهي السابق الساقط بالاضطرار [١٢٣]، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله [١٢٤].
- ٥- ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه غير مأمور به ولا منهى عنه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٢
- بالنهي الفعلي، لكن يجري عليه حكم المعصية بسبب النهي السابق الساقط لأجل الاضطرار إليه [١٢٥].

بيان ما هو الحق في المسألة

والأقوى هو القول الأول الذي اختاره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.

وتوضيحه يتوقف على نفى وجوب الخروج من ناحية وإثبات حرمة الفعلية من ناحية اخرى:

أما نفى الوجوب فلأنه لم يدل دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبة أو على وجوب التخلص عن الغصب أو وجوب ترك التصرف في مال الغير بعناوينها، بأن يكون كل واحد من هذه العناوين موضوعاً للحكم بالوجوب النفسى.

وما روى من أنه «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» [١٢٦] يدل على حرمة التصرف لا على وجوب تركه.

نعم، لو قلنا بأن النهي عن الشيء يقتضى الأمر بضده العام، وأن مقدّمه الواجب واجبة لأمكن القول بكون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً غيرياً، لأن التصرف في مال الغير إذا كان حراماً كان ترك التصرف واجباً، وحيث كان الخروج من الأرض المغصوبة مقدّمه له كان واجباً بوجوب غيرى.

لكنه مبنى على مقدمتين ممنوعتين، ضرورة فساد القول باقتضاء النهي عن اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٣

الشيء للأمر بضده، وكذا القول بوجوب مقدّمه الواجب.

فاتضح إلى هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعية لوجوب الخروج، وهو القول الثانى والثالث والرابع، فإن كلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمت إليه الحرمة أيضاً فى القول الثالث وحكمها فى القول الرابع.

وأما كونه محرماً بالفعل فكفاك له من الأدلة ما دل على حرمة التصرف فى مال الغير بغير إذنه.

حقيقة الخطابات العامة

والسرّ فى ذلك ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره [١٢٧]، وقدّمناه فى مبحث الترتب من عدم انحلال الخطابات العامة القانونيّة إلى خطابات شخصيّة متعدّدة بتعداد المكلفين، فلا يشترط فيها ما يشترط فى الخطابات الشخصيّة من بلوغ الحكم إلى المكلف وقدرته على الامتثال وعدم اضطراره إلى ترك المأمور به أو فعل المنهى عنه، بل وعدم علم الأمر والناهى بعصيانه فيما إذا

كان الأمر لغرض الانبعاث والنهي لغرض الانزجار، بل يكفي في صحته توجيه الخطاب العام إلى الكل وجود هذه الشرائط في طائفة منهم ولو فقدت في الآخرين.

ويشهد على عدم الانحلال:

أولاً: أننا نعتقد بأن العصاة بل الكفار مكلفون بالفروع كالمؤمنين المطيعين، مع أنه لا يمكن لعلم الغيوب أن يكلف العاصي بخطاب شخصي لغرض الامتثال مع علمه بعصيانه، لكونه لغواً مستهجناً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٤

وثانياً: أن المولى إذا ألقى خطاباً تكليفاً إلى جماعة عبيده مع كون بعضهم عاجزاً عن الامتثال، ثم سألنا هذا البعض: لم تركت امتثال تكليف المولى؟ قال في الجواب: إنني معذور في مخالفة تكليفه، ولم يقل: إن تكليفه لا يعمنى.

وثالثاً: أننا إذا سألنا المولى العرفي: إلى كم شخص وجهت التكليف؟ قال:

إلى جميعهم، مع أن التكليف لو كان منحلماً إلى تكاليف شخصية لم يصح جوابه هذا، بل الصحيح أن يقول: لا أدري، لعدم كونه عالمًا بتعداد من يطّلع على التكليف ويقدر على امتثاله من دون اضطرار إلى مخالفته.

والحاصل: أن حكم الوجدان بصحة الجوابين المتقدمين من قبل المولى العرفي والعبء العاجز عن الامتثال عقيب السؤالين المذكورين شاهد على عدم انحلال الخطابات العامة إلى تكاليف شخصية.

ورابعاً: أن الأحكام الكلية لو انحلت إلى تكاليف شخصية لكانت مشروطة بالقدرة كما تقدم، فلا بد من إجراء أصالة البراءة عند الشك في القدرة، لأنه يستلزم الشك في أصل التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة، مع أنهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشك في القدرة [١٢٨]، فيستكشف منه أن الخطابات العامة لا تنحل إلى أحكام جزئية كي تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنه يجب على من كان نائماً في جميع وقت الصلاة أن يقضيها في خارجه بدليل «اقض ما فات» مع أنه لا يصح توجيه التكليف الشخصي بالصلاة إلى النائم كي يصدق الفوت بلحاظ ذلك التكليف الشخصي، فإن الفوت فرع كونه مكلفاً بالأداء.

إن قلت: فكيف يجب على الحائض في شهر رمضان قضاء صومه مع أنها لم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٥

تكن مكلفة به، بل كان محرماً عليها؟

قلت: وجوب قضاء الصوم عليها إنما هو بدليل آخر غير «اقض ما فات».

وبالجملة: كل واحد من التكاليف الشرعية تكليف واحد كلي لا ينحل إلى تكاليف متعددة شخصية.

تنجز العلم الإجمالي مع خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء

وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهات التحريمية إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه [١٢٩].

لأن الاستهجان إنما هو فيما إذا كان الخطاب شخصياً، وأما إذا كان بطريق العموم فيصح توجيهه إلى عامة المكلفين إن وجد ملاك الخطاب أعني الابتلاء في عدة منهم.

بل لو كانت الأحكام التكليزية مشروطة بالابتلاء لكانت الأحكام الوضعية أيضاً كذلك، مع أن أحداً لم يقل مثلاً بعدم نجاسة الدم الموجود في أقصى نقاط العالم.

بيان الملازمة: أن جعل الأحكام الوضعية إنما هو لغرض ترتيب الأحكام التكليزية عليها، فإن الحكم بنجاسة البول مثلاً إنما هو لأجل

الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلما لكان الحكم بنجاسته لغواً، فلو كان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحكم التكليفي لكان مانعاً عن الوضعي أيضاً، لخلوّه حينئذٍ عن الغرض.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٦

وهذا شاهد آخر على عدم انحلال الخطابات العامّة، إذ لا فرق في الانحلال وعدمه بين التكليف والوضع، وعدم اشتراط الأحكام الوضعيّة بالابتلاء دليل على عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصي بنجاسة البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحكام التكليفيّة أيضاً.

وبالجملة: الخطابات العامّة سواء كانت وضعيّة أو تكليفيّة لا تنحلّ إلى خطابات متعدّدة جزئيّة، بل كلّ منها خطاب واحد كلّى، لكنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.

فلا يشترط فيها العلم ولا القدرة ولا عدم الاضطرار ولا غير ذلك ممّا يشترط في الخطابات الشخصيّة، غاية الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور في مخالفة التكليف.

ويؤيّد ما ذكره في البراءة العقليّة من أنّ ملاكها قبح العقاب بلا بيان، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان ملاكها قبح التكليف بلا بيان.

إذا عرفت هذا فنقول: ما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلّا بإذنه» [١٣٠] خطاب عامّ يشمل الخروج عن الأرض المغصوبة، والاضطرار إليه لا يمنع من حرمة، غاية الأمر أنّ الاضطرار لو لم يكن بسوء اختياره لكان معذراً في ارتكاب هذا الحرام، أمّا في المقام الذي فرض فيه دخوله في الأرض المغصوبة اختياراً مع التفاته إلى غصبيّة الأرض وحرمة الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم عليه بحرمة فعليّة من دون أن يكون معذوراً، فيستحقّ العقوبة عليه، كما يستحقّ العقوبة على الدخول.

هذا كلّ بناءً على عدم الانحلال وعدم الملازمة بين النهي عن الشيء والأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٧

بضده العامّ ولا بين وجوب ذي المقدّمة ووجوبها.

وأما بناءً على اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضده العامّ والملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها فهل يمكن أن يقال بكون الخروج عن الأرض المغصوبة من موارد مسألة اجتماع الأمر والنهي، فيكون مأموراً به بأمر غيري [١٣١]، ومنهيّاً عنه بنهي نفسي [١٣٢] بناءً على جواز الاجتماع أم لا؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الثاني، واستدلّ عليه بأنّ محلّ النزاع في مسألة الاجتماع إنّما هو ما إذا كان عنوان المأمور به غير عنوان المنهي عنه، وأمّا تعلق الأمر والنهي بعنوان واحد فممتنع عند الجميع [١٣٣]، فلا يمكن القول بكون الخروج عن الأرض المغصوبة بعنوان الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً [١٣٤]، ولو قيل بالجواز في مسألة اجتماع الأمر والنهي [١٣٥].

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ المنهي عنه ليس عنوان الخروج عن الدار المغصوبة، بل عنوان التصرّف في مال الغير، لكنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، كما أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٨

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغيرى أيضاً ليس عنوان الخروج، بل عنوان ما يتوقف عليه الواجب الذى هو ترك التصرف فى مال الغير. وبعبارة اخرى: الخروج واجب لكونه مقدّمة للواجب، فتعلّق الأمر واقعاً بعنوان مقدّمة الواجب، وكون الخروج مأموراً به إنّما هو لأجل كونه مصداقاً لها.

وبالجملة: الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها على فرض ثبوتها عقليّة، والعقل لا يحكم بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء بعنوانه، بل يحكم بالملازمة بين وجوبها ووجوب ما يتوقف عليه كما لا يخفى.

فما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فى أوائل مبحث المقدّمة من أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان علةً لترشّح الوجوب على المعنون [١٣٦]. فاسد، لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر الغيرى هو عنوان المقدّمة.

والشاهد عليه أنّ للعقل فى كلّ واجب نفسى حكماً واحداً بالملازمة بين وجوبه ووجوب ما يتوقف عليه، مع أنّ الملازمة لو كانت بين وجوب الشىء ووجوب ما هو مقدّمته بالحمل الشائع لتعدّد حكم العقل بالملازمة بتعدّد مقدّماته إذا كان له مقدّمات كثيرة، كالصلاة، وهو خلاف الوجدان.

فما ربما يتوهم [١٣٧] من الفرق بين الحثيثين التقيديّة والتعليقيّة بأنّ الاولى نفسها موضوع الحكم والثانية واسطة فى ثبوت الحكم لشيء آخر فقط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٠٩

باطل، لأنّ الحثيثيّة التعليقيّة أيضاً نفسها متعلّقة للحكم، فإذا قيل: «الخمير حرام لأنّه مسكر» تعلّق الحرمة فى الواقع بعنوان المسكر، وحرمة الخمير إنّما هى لأجل كونها مصداقاً لهذا العنوان المحرّم.

إن قلت: فلماذا تعلّق الأمر بنفس الوضوء فى قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» [١٣٨]؟

قلت: الأمر فى هذه الآية إرشاد إلى الشرطيّة، كما أنّ النهى فى قوله صلى الله عليه وآله: «ياعلى لا تصلّ فى جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه» [١٣٩] إرشاد إلى المانعيّة.

نعم، الوضوء بعنوانه مأمور به بأمر استحبابى نفسى، وأمّا الأمر الوجوبى الغيرى الذى يستكشف بالملازمة العقليّة فهو تعلّق بعنوان مقدّمة الصلاة التى أحد مصاديقها الوضوء ومصداقها الآخر تطهير الثوب عن النجاسة ومصداقها الثالث تطهير البدن عنها، إلى غير ذلك من مقدّماتها.

فتبين من جميع ما ذكرناه أنّ الأمر فى المقام تعلّق بعنوان مقدّمة الواجب الذى هو ترك التصرف فى مال الغير، والنهى بعنوان التصرف فى مال الغير، وهذان العنوانان تصادقا على الخروج عن الأرض المغصوبة، فلا فرق بينه وبين الصلاة فى الدار المغصوبة من هذه الجهة، فلا يرد ما أورده المحقق الخراسانى رحمه الله على أبى هاشم وأتباعه الذين قالوا بكون الخروج عن الأرض المغصوبة مأموراً به ومنهياً عنه معاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٠

لكن يرد عليهم أنّا وإن أنكرنا اعتبار قيد المندوحة فى الجهة المبحوث عنها فى المقام [١٤٠]، وهى استحالة نفس اجتماع الأمر والنهى بلا- واسطة، إلّا أنّها تعتبر فى عينيّة الاجتماع وتحققه خارجاً، لأنّ اجتماع الأمر والنهى خارجاً فى صورة فقد المندوحة تكليف بغير مقدور، وهو محال عند الجميع إلّا الأشاعرة، فالخروج عن الأرض المغصوبة لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً خارجاً، لعدم تمكّن العبد من الإتيان بالواجب الذى هو مقدّمة الواجب الذى هو ترك التصرف فى مال الغير إلّا فى ضمن الفرد المحرّم، أى فى

ضمن الخروج الذي هو محرّم لكونه تصرّفاً في مال الغير، فالمندوحة مفقودة هاهنا دائماً، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة التي قد تكون فاقدة للمندوحة وقد تكون واجدة لها، ففيما إذا كانت واجدة يجتمع فيها الأمر والنهي خارجاً وعيناً بناءً على جواز الاجتماع. والحاصل: أنه لا يصحّ القول بكون الخروج واجباً وحراماً معاً حتّى مع قطع النظر عن مبانينا الثلاثة، أعني عدم انحلال الخطابات العامة إلى خطابات شخصيّة، وعدم اقتضاء النهي عن الشيء للأمر بضده العام، وعدم الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيلها. بل مع قطع النظر عنها يكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهي السابق الساقط، وهذا قول صاحب الفصول رحمه الله في المسألة.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ثم إنّ المحقّق النائيني رحمه الله قال: لو كان المقام من صغريات قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لكان الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١١

أنّ الخروج غير مأمور به ولا منهيّ عنه في الحال، وإن كان منهيّاً عنه قبل الدخول، ويجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

إلّا أنّ الشأن في كون المقام مندرجاً تحت تلك القاعدة، فإنّ دعوى ذلك في غاية السقوط.

ثم ذكر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدة وجوهاً أهمّها اثنان:

أ- أنّ الخروج غير ممتنع، لأنّه يتمكّن [١٤١] من الخروج والبقاء كليهما.

ب- أنّه يعتبر في مورد القاعدة أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يصادّ حكمه السابق على الامتناع، بل لا بدّ أن لا يكون محكوماً بحكم، أو لو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدّعيه القائل بأنّ «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» وأمّا لو فرض أنّ الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يصادّ حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث إنّ الخروج عن الدار الغصبيّة ممّا يحكم بلزومه العقل، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنّ حكمه من باب أقلّ المحذورين، كما قيل، أو قلنا: إنّ من باب وجوب ردّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتي.

وعلى كلّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

فإذا ثبت أنّ المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لبطل قول المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ الخروج غير مأمور به ولا منهيّ عنه بالفعل، لكن يجري عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٢

فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الخروج عن الدار الغصبيّة فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجري عليه حكم المعصية [١٤٢].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام.

نقد كلامه وبيان القاعدة

والحقّ أنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لا ترتبط بما نحن فيه أصلاً كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله [١٤٣]، فلا

مجال لذكرها هاهنا، والبحث في أن المقام من صغرياتها أم لا.

توضيح ذلك: أن هذه القاعدة ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعرة لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيتين: إحداهما: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، والثانية: «الشيء ما لم يمتنع لم يعدم».

فقالوا في جوابهم: مراد الفلاسفة من الوجوب والامتناع في هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العلة التامة التي يكون جزئها الأخير في الأفعال الاختيارية إرادة الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فلا ربط بين هذه القاعدة وبين مسألة الخروج عن الأرض المغصوبة أصلاً، كي يبحث في كونها من صغرياتها.

والحاصل: أن الخروج محكوم بحرمة فعلية لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتب عليه استحقاق العقوبة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٣

نعم، لو قلنا باقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضده العام ووجوب مقدمه الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار. هذا تمام الكلام في هذه المسألة، وبه تم الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٥

الفصل الثالث في أن النهي عن الشيء هل يكشف عن فساده أو لا؟

إشارة

ولابد قبل ذلك من تقديم امور:

الأمر الأول: في عنوان محل النزاع

قد اختلفت تعبيرات القوم في عنوان المقام.

فعبر المحقق الخراساني رحمه الله بأن النهي عن الشيء هل يقتضى الفساد أو لا [١٤٤]؟

وعبر بعضهم بأن النهي هل يدل عليه أو لا؟

ويرد على الأول أن الاقتضاء بالمعنى المتفاهم عرفاً مقطوع العدم في المقام، إذ لا ريب في أن النهي لا يؤثر في الفساد [١٤٥].

ويؤيده ما استدلل به بعض القائلين بالفساد في المعاملات من أن النهي المتعلق بها ك «لا تبع ما ليس عندك» إرشاد إلى فسادها، إذ لا يمكن حمله على الحرمة التكليفية المستتبعة لاستحقاق العقاب على مخالفته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٦

وجه التأييد: أن الإرشاد حكاية عن الواقع من دون أن يكون له تأثير فيه، فالنهي عن البيع في المثال المتقدم حاكك عن فسادها، لا أنه مؤثر في الفساد كما لا يخفى.

وعلى الثاني أن لفظ الدلالة في المقام ظاهر في الدلالة اللفظية، لأن النهي الذي هو فاعل الدلالة من مقوله اللفظ، مع أن مدعى الفساد لا يقتصر في إثبات مرامه بالدلالة اللفظية، بل يتمسك بوجوه عقلية أيضاً، كتتمسك بعض القائلين بالفساد في العبادات بأن النهي كاشف عن مبغوضيته العبادية المنهية عنها، والعقل يحكم بأن المبغوض مبعّد عن المولى، فلا يمكن أن يكون مقرباً إلى ساحته.

فالأولى: التعبير بالكشف حتى يعم الدلالات اللفظية والوجوه العقلية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٧

الأمر الثاني: في الفرق بين المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهي

إنك عرفت [١٤٦] أن الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة المتقدمة ذاتي، لاختلافهما في الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبة إلى ذكر اختلافهما في الجهة المبحوث عنها التي هي أمر عرضي في مقام بيان الفرق بينهما كما فعل المحقق الخراساني رحمه الله [١٤٧].
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١١٩

الأمر الثالث: في كون المسألة اصولية

لا- ينبغي الشك في اصولية المسألة، لوقوع نتيجهتها كبرى لاستنتاج الحكم الشرعي، مثلاً القائل بالكشف يستنتج هاهنا أن العبادة أو المعاملة المنهي عنها فاسدة.
فيقول في الفقه: صلاة الحائض عبادة تعلق بها النهي وكل عبادة تعلق بها النهي فاسدة، فصلاة الحائض فاسدة، أو يقول: بيع مال الغير معاملة منهي عنها وكل معاملة منهي عنها فاسدة، فيبيع مال الغير فاسد.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢١

الأمر الرابع: في كون المسألة عقلية ولفظية

إن المسألة ليست عقلية محضة، ولا لفظية كذلك، ولذا ترى بعضهم يستدل باللفظ، كمن استدل على الفساد في المعاملات بكون مفاد النهي فيها هو الإرشاد إليه، وبعض آخر بالعقل، كمن استدل على الفساد في العبادات بأن العبادة المنهي عنها مبغوضة للمولى مبعده عنه، والعقل يحكم بأنه لا يمكن أن يكون المبعد مقرباً، فلا يمكن أن تكون عبادة صحيحة.
فلا يصح ما ذهب إليه المحقق الحائري رحمه الله في درره من كونه عقلية محضة [١٤٨].
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢٣
في كشف النهي عن فساد المنهي عنه

الأمر الخامس: في أن النزاع هل يختص بالنهي التحريمي والنفسي أم لا؟

إشارة

فهاهنا بحثان:

الأول: في النهي التنزيهي

لا إشكال في دخول النهي التحريمي في محل النزاع، وأما التنزيهي فقليل بخروجه عنه لوجهين:
أحدهما: أن النهي التنزيهي في الشريعة لم يتعلق بعبادة أصلاً، فإن المنهي عنه في مسألة الصلاة في مواضع التهمة هو الكون فيها كما

عرفت، وفي الصلاة في الحَمَام إيقاعها فيه، وفي صوم يوم عاشوراء التشبّه بيني امية على ما اخترناه، وأمياً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله فيكون تركه ذا مصلحة أكثر من مصلحة فعله، فيكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين الذين أحدهما أهم من الآخر، فلا يكون الفعل منهياً عنه في الواقع، ولو فرض تعلّق النهي به لكان إرشاداً إلى أرجحية الترك.

إن قلت: ماذا تقول في النهي المتعلّق بصلاة المسافر خلف الحاضر وبالعكس، حيث إنّه تنزيهي بناءً على كون هذه الصلاة أقلّ ثواباً من الصلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢٤

فرادى [١٤٩].

قلت: هذا النهي أيضاً لم يتعلّق بنفس الصلاة، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعكس.

هذا حاصل ما استدللّ به القائلون بخروج النهي التنزيهي عن النزاع، وملخصه: أنا لم نجد في الشريعة مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهي التنزيهي، فالبحث فيه لا يكون إلّا فرضياً غير لائق بحال الأكابر من العلماء.

وفيه أولاً: أنّ عدم تعلّق النهي التنزيهي بذات العبادات في الشريعة لا- يوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل يعمّ كلّ ما يتّصف بالصحة والفساد، فالمعاملات المنهي عنها أيضاً داخله في البحث، كالعبادات، ويمكن أن يتعلّق النهي التنزيهي بمعاملة، كبيع الكفن.

وثانياً: أنّ نفس الاقتداء بعبادة، ولذا يتطرق إليه الرياء حيث لا خلاف في بطلان جماعه من يرائي بجماعته من دون أن يكون مرئياً في أصل صلاته، وإنّما الخلاف في بطلان أصل صلاته، فلو لم يكن الاقتداء بعبادة لم يبطل بالرياء.

ثانيهما: أنّ صحّة المعاملات المنهي عنها بالنهي التنزيهي أمر واضح، فلا يصحّ أن ينسب إليهم أنّهم اختلفوا في اقتضائه فسادها.

وفيه: أنّ وضوح عدم كشف النهي التنزيهي المتعلّق بالمعاملة عن فسادها لا- يوجب تخصيص محلّ البحث بالنهي التحريمي، لعدم انحصار النزاع في المعاملات، بل يعمّ العبادات أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢٥

وأشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى هذا الوجه وجوابه بعبارة وجيزة، وهي قوله: واختصاص عموم ملا-كه [١٥٠] بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى [١٥١].

والحاصل: أنّه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهي التحريمي.

الثاني: في النهي الغيري

قال المحقق القمي صاحب القوانين رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ عليه بعدم استحقاق العقوبة على مخالفته.

لكن استشكل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: إنّ دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه إنّما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك [١٥٢].

ثمّ ذكر مؤيداً له، وهو أنّه جعل ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشئ يقتضى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢٦

النهي عن ضده فساده إذا كان عبادة [١٥٣].

وجه التأييد: أنّ عمده أدلّة القائلين بالاقضاء في الضدّ الخاصّ هي مقدّميّة ترك الضدّ لفعل المأمور به، وهي ملاك الوجوب الغيري، فالحرمة الناشئة منه المتعلّقة بفعل الضدّ من باب النهي عن النقيض لا تكون إلّا غيريّة.

لكنك عرفت [١٥٤] المناقشة في ترتب هذه الثمرة على ذلك البحث، فلا يمكن أن يكون مؤيداً لما ذكره صاحب الكفاية.

الحق في المسألة

والحق أن البحث لا يعم النهى الغيرى، لكن لا- لما ذكره المحقق القمى من عدم استلزام مخالفته للعقوبة، كى يناقش فيه صاحب الكفاية، بل لأجل دليل آخر:

وهو أن كشف النهى عن الفساد فى العبادات- على القول به- إنما هو لأجل حرمة متعلقه، لكن لا بما هى حرمة- كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله- بل بما هى كاشفة عن المبعوضيه، ولا ريب فى أن كل مبعوض للمولى مبعود عن ساحته، ولا يمكن أن يكون المبعود عنه مقرباً إليه، فلا تقع العبادة صحيحه إذا تعلق النهى بها. وبالجملة: تمام الملاك لفساد العبادة المنهية عنها مبعوضيتها الذاتية. وهذا الملاك يختص بالنهى النفسى، ولا يعم الغيرى، لأن مبعوضيه المنهية عنه بالنهى الغيرى إنما هى لأجل الغير [١٥٥]، لا لذاته، وهذا لا ينافى أن يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢٧

محبوباً ومقرباً إلى المولى بحسب ذاته ويقع صحيحاً، بخلاف المنهية عنه بالنهى النفسى الذى مبعوضيته لأجل ذاته [١٥٦]. وبالجملة: عدم اقتضاء النهى الغيرى المتعلق بالعبادة فسادها أمر واضح لا يلىق بأن يكون محلاً للنزاع.

وبهذا ظهر خروج النهى التبعى عن محل البحث، لأنه نوع من الغيرى.

نعم، بناءً على دخول الغيرى فيه ينبغى أن نبحث فى أنه داخل مطلقاً أو إذا كان أصلياً فقط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٢٩

الأمر السادس: فيما يدخل فى عنوان النزاع

إشارة

لا- ريب فى أنه لا يدخل فى عنوان النزاع إلما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، واخرى لا- كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر فى ترتبه، أمراً ما لا- أثر له شرعاً أو كان أثره ممياً لا- يكاد ينفك عنه كبعض أسباب [١٥٧] الضمان فلا- يدخل فى عنوان النزاع، لعدم طرؤ الفساد عليه كى ينازع فى أن النهى عنه هل يكشف عن الفساد أم لا؟ فالمراد بالشىء فى العنوان هو العبادة والمعامله، عقداً كانت أو إيقاعاً.

ثم إنه استشكل [١٥٨] فى تعلق النهى بالعبادة بأن الشىء لا- يكون عبادة إلما كان مأموراً به، فكيف يمكن أن يكون متعلقاً للنهى أيضاً مع أنه يستلزم اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوان واحد، وهو مستحيل بالاتفاق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٠

كلام صاحب الكفاية حول المراد بالعبادة فى المقام

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: والمراد بالعبادة هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة [١٥٩] له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا- حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة [١٦٠]، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراساني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله

وأورد [١٦١] عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن تقسيم العبادة في المقام إلى ما كان بنفسه وبعنوانه عبادة وما لو تعلق الأمر به كان أمره عبادياً لا يكاد يسقط بدون قصد القرية، مبنئ على التوسعة في معنى العبادة، بأن كانت كل ما لم يكن توصلياً، فلا تختص بمثل الصلاة والصوم والاعتكاف، بل تعم مثل الزكاة والخمس من الواجبات المشروطة بقصد القرية، بل مثل تطهير الثوب النجس إذا قصد به التقرب إليه تعالى.

وأما بناءً على ما اخترناه من تقسيم الواجب إلى التوصيلي والتقري، ثم التقري إلى التعدي وغير التعدي، فلا ينطبق عنوان العبودية على كل فعل قربي، بل العبادة خصوص ما يقال له بالفارسية: «پرستش»، وأما ما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣١

لا يصدق عليه ذلك فليس عبادة، وإن كان لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بنحو قربي كالزكاة والخمس.

ثم جعل صلاة الحائض من قبيل العبادات التعليقية- أعنى أنها لو كانت متعلقة للأمر مكان النهي لكان أمرها أمراً عبادياً كما قال المحقق الخراساني رحمه الله- ليس بصحيح، لأنها من قبيل القسم الأول المذكور في كلامه من قسمي العبادة، أعنى ما كان عبادة ذاتاً، لأن صلاة الحائض كصلاة غيرها مركبة من الركوع والسجود والتسبيح والتقديس ونحوها مما يكون بذاته عبادة موجبة للتقرب إليه تعالى لو لا حرمة.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

أقول: المناقشة حول معنى العبادة في المقام غير صحيحة، إذ لا نحتاج في تحرير محل النزاع إلى معرفة معناها، لأن تمام ملاك البحث هو تعلق النهي بشيء يتصف بالصحة تارة وبالفساد اخرى، سواء كان من المعاملات بالمعنى الأعمّ الشامل للإيقاعات أو غيرها، عبادة كان ذلك الغير أم لا.

على أنه يرد على المحقق الخراساني رحمه الله ما ذكره الإمام قدس سره من أن صلاة الحائض عبادة ذاتية لا تعليقية، وعلى الإمام رحمه الله أن كلامه يستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العبادة لأنه أمر قلبي عدمي [١٦٢] لا يرتبط بعبادته تعالى بالمعنى الذي ذكره الإمام رحمه الله، مع أن عبادته مسلمة عند جميع الفقهاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٣

الأمر السابع: في معنى الصحة والفساد

ما أفاده صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: الصحة والفساد بمعنى التمامية والنقص لغه وعرفاً، والظاهر أنهما اخذا في العلوم أيضاً بهذا المعنى، وليس لأربابها اصطلاح خاص فيهما، وإن فسّرا في كل علم بما يناسب الغرض المطلوب من ذلك العلم، بل فسّرا في كل من بابي

العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصحّة في العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفي المعاملات بترتب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّ الغرض المطلوب منها، والمتكلم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة أخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافق الأمر أو الشريعة عبارة عن حصول الامتثال الموجب عقلاً استحقاق المثوبة وعدم استحقاق العقوبة، والطبيب فسّر الصحّة والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّ الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصحّة عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميّة، كما عند العرف واللغة، لكنّ كلّاً منهم فسرها بالأثر المترتب على التماميّة بحسب غرضه الذي هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٤

بصدده من ذلك العلم [١٦٣].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو يستلزم أولاً: اتّحاد عنواني الصحيح والتام مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أن بين الصحّة والفساد تقابل العدم والملكّة كالتماميّة والنقص.

معنى الصحّة والفساد عند الإمام الخميني رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

إنّ تساوق الصحّة والفساد مع التمام والنقص لغةً وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشيء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصة» إذا قطع بعض أجزائها، ولا يقال: «فاسدة»، ويقال: «دار تامة» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحة». وأمّا الصحّة والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيات والأحوال [١٦٤]، مثل الكيفيات المزاجيّة وشبهها، فيقال: فاكهة صحيحة إذا لم يفسده الدود، أو فاسدة إذا ضيّعته المفسدات، وعليه فالفساد عبارة عن كفيّة وجوديّة عارضة للشئ منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعيّة، والصحّة تقابله تقابل التضادّ، وهي عبارة عن كفيّة وجوديّة عارضة له موافقة لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابل العدم والملكّة.

هذا بحسب العرف واللغة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٥

نعم، يمكن تصحيح ما ذكره [١٦٥] من التساوق في العبادات والمعاملات [١٦٦]، لأنّه يطلق الفساد على صلاة فاقدة لجزئها أو شرطها أو جامعاً لمانعها، كما يطلق الصحّة على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذٍ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبّر عن الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيات في الأخبار تارةً بأنّها صحيحة، واخرى بأنّها تامة، وعن الصلاة الفاقدة لبعضها تارةً بأنّها فاسدة، واخرى بأنّها ناقصة [١٦٧].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

ثمّ إنّ إطلاق الصحّة والفساد في العبادات والمعاملات بمعنى التماميّة والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغة هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاصّ فقهي أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهمّ. والحاصل: أنّ الصحّة والفساد غير التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، لكنّهما مساوقان لهما في الفقه.

نعم، بين التامّ والناقص عند العرف واللغة والصحيح والفساد في العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أنّ التمام والنقص أمران إضافيان، فإنّ الدار الواجدة لجميع المرافق، الفاقدة للكهرباء مثلاً تامة بالنسبة إلى المرافق، ناقصة بالنسبة إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شئ

واحد تامّ الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٦

الصحة والفساد في العبادات والمعاملات، فإنّ كلّاً منهما إما صحيح ليس إلّا، أو فاسد كذلك.

هل الصحة والفساد أمران إضافيان؟

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب إلى كون الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوى، فالصلاة الفاقدة للسورة مثلاً صحيحة عند من قال بعدم جزئيتها لها وفاسدة عند من قال بها.

ثمّ استشهد بمسألة الإجزاء، بدعوى أنّ المأتيّ به على وفق الأمر الظاهري أو الواقعي الثانوي صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعي الأولي، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.

بل هما وصفان إضافيان عند المتكلّمين أيضاً، لأنّ المتكلّمين الذين فسّروا الصحة والفساد بموافقة الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأتيّ به على طبق الأمر الظاهري والاضطراري صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من الاصوليين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعي الأولي كان المأتيّ به على طبق أحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء [١٦٨]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في إضافة الصحة والفساد

أقول: دعوى كون الصحة والفساد أمرين إضافيين بحسب الأنظار والفتاوى أمر عجيب لا يليق بمثل المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّ الواقع لا يخلو إمّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٧

من جزئية السورة للصلاة أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحة الصلاة وفسادها لا بدّ من أن يلاحظا بالإضافة إلى ذلك الواقع الواحد، لا بالإضافة إلى نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسألة الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلاً، لأنّ الكلّ حتّى القائلين بعدم الإجزاء متفقون في صحة الصلاة مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابي في حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّا أنّهم اختلفوا في كفايتها وإجزائها عن الصلاة مع الوضوء الواقعي، بل يشعر بصحتها نفس لفظ الإجزاء والكفاية أيضاً كما لا يخفى، فإنّ الصلاة مع التيمّم مثلاً لو لم تكن صحيحة - كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلك صلّى مع التيمّم في أوّل الوقت - لما كان للقول بالكفاية والإجزاء مجال أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٣٩

الأمر الثامن: في مجعوليّة الصحة والفساد

هل الصحة والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالي أو بتبع التكليف، أو غير مجعولين، أو يختلف بحسب الموارد؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأخير حيث قال:

إنّ الصحة والفساد عند المتكلم وصفان [١٦٩] اعتباريان ينتزعان من مطابقة [١٧٠] المأتى به مع المأمور به وعدمها. وأما الصحة بمعنى سقوط الإعادة والقضاء عند الفقيه فهي ممّا استقلّ به العقل في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى، وليست مجعولةً شرعاً، لأننا إذا صلينا مع الوضوء يستقلّ العقل بكونها مجزيةً صحيحة لا يجب الإعادة والقضاء. بخلاف الإتيان بالمأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري، فإنّ الشارع هو الذي يحكم بأنّه صحيح مجزٍ لا يجب عليه الإعادة والقضاء، أو فاسد لا يجزى ويجب عليه الإعادة والقضاء، ولا مجال لحكم العقل فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٠

نعم، وظيفه الشارع بيان الكليات، وأما الصحة والفساد في الموارد الخاصّة فلا يكاد يكونان مجعولين، بل إنّما هي تتّصف بهما بمجرّد الانطباق على ما هو المأمور به الذي حكم الشارع بصحّته أو عدم الانطباق عليه. هذا في العبادات.

وكذلك الأمر في المعاملات التي تكون الصحة والفساد فيها بمعنى ترتّب الأثر وعدمه، فإنّ الشارع يحكم بصحة البيع الكلي وترتّب الأثر عليه ولو إمضاءً، ضرورة أنّه لو لا- جعله لما كان يترتّب عليه الأثر، لأصالة الفساد، لكن اتّصاف كلّ معاملة شخصيّة بالصحة والفساد ليس إلّالأجل حكم العقل بهما بملاحظة انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه. هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد نظرية صاحب الكفاية وبيان الحق في المسألة

وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من عدم ارتباط مسألة الإجزاء بالمقام:- أنّ ما يتعلّق بالطبائع والكليات إنّما هو الأحكام التكليفية، وأما الصحة والفساد فيتعلّقان بالجزئيات الموجودة في الخارج، إذ لا يعقل اتّصاف ماهية الصلاة وكليتها قبل وجودها الخارجي بالصحة أو الفساد كما لا يخفى.

إن قلت: لو كانت الصحة والفساد وصفين للوجودات الخارجية لما تمكّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحة منها من الجمع بينه وبين عموم الوضع والموضوع له فيها كما اتّفق عليه الكلّ، فإنّ الموضوع له بناءً على القول بالصحيح متّصف بالصحة مع كونه كلياً، ضرورة أنّه لو كان جزئياً لما كان الموضوع له عاماً، وهو خلاف ما اتّفق عليه الجميع الذين منهم القائلون بكونها أسامي لخصوص الصحة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤١

قلت: من ذهب إلى وضعها للصحيح لا يقول بكون الصحة جزءاً للموضوع له، بل يقول بأنّها وضعت لجموعه أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا على الفرد المتّصف في الخارج بالصحة، فالصلاة مثلاً وضعت للكلي المركّب من عشرة أجزاء وخمسة شرائط الذي لا يكون مصداقه إلّا لخصوص ما يتّصف في الخارج بالصحة.

وبالجملة: الصحة والفساد وصفان للعبادات الموجودة في الخارج، ولا يعقل اتّصاف الكليات بهما.

وعليه فليساً مجعولين أصلاً، لا- في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي ولا- الثانوي ولا الظاهري، بل يستقلّ العقل في جميعها بالصحة إذا كان المأنتى به واجداً لجميع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءاً للمأمور به، وبالفساد إذا كان فاقداً لبعضها. نعم، بيان الأجزاء والشرائط وظيفه الشارع كما لا يخفى، فيمكن أن يجعل خصوص الطهارة المائية الواقعية شرطاً للصلاة، ويمكن أن يجعل الأعم من المائية والترايئة، أو من الواقعية والظاهرية، فعلى الأول يحكم العقل بصحة الصلاة الواقعة في الخارج مع الوضوء الواقعي وبفساد الصلاة مع التيمم أو استصحاب الوضوء لو انكشف الخلاف، فيجب عليه الإعادة أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلى مع التيمم، وبعد كشف الخلاف إذا صلى مع استصحاب الوضوء، وعلى الثاني يحكم بصحة الصلاة مع التيمم أيضاً، وعلى الثالث بصحة الصلاة مع الطهارة الاستصحابية أيضاً كالطهارة الواقعية.

فالحاكم بصحة العبادة أو فسادها هو العقل، سواء أتى بها بمقتضى الأمر الواقعي الأولي أو الثانوي أو الظاهري.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٢

وأما المعاملات فيمكن أن يقال بدلالة قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» [١٧١] على كون الصحة في البيع مجعولة [١٧٢] متعلّقة بالبيع الكلي، وإلّا فلم يجز التمسيك بإطلاقه، لعدم جريان الإطلاق في الجزئيات، فيستفاد منه أن الصحة والفساد في المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلقان بالكليات، لأن مفاده «جعل الله طبيعته البيع صحيحة».

لكن الحق أن الصحة والفساد في المعاملات أيضاً من أحكام العقل ويتعلقان بالجزئيات الخارجية، إذ لا يعقل اتّصاف ماهية البيع مثلاً بالصحة وترتب الأثر عليها.

وأما إحلال البيع في الآية الشريفة فليس بمعنى جعله صحيحاً، بل بمعنى إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببته الاعتبارية للنقل والانتقال، وأما صحة البيع فليست مجعولة من قبل العقلاء كى تدلّ الآية الشريفة على إمضاءها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البيع المتحقّق في الخارج فلو رآه من مصاديق ما جعله العقلاء سبباً للتمليك والتملك يحكم بصحته وترتب الأثر عليه، وإلّا يحكم بفساده.

وبالجملة: ليس مفاد الآية الشريفة إلّا إمضاء سببته البيع للنقل والانتقال المجعولة من قبل العقلاء، ثم يستقلّ العقل بصحة كلّ بيع متحقّق في الخارج منطبق على ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وبفساد ما لم يكن من مصاديقه.

فالصحة والفساد في المعاملات الإمضائية من أحكام العقل، لا من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٣

مجعولات الشرع، وحيث إنّه لا فرق في ذلك بينها وبين المعاملات التأسيسية فالحاكم بهما في جميع المعاملات هو العقل.

وقد وقع الخلط في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله فتخيّل أنّ جعل السبب هو جعل الصحة، مع أنّ السبب مبروطه بطبيعة المعاملات، كالأحكام التكليفية المتعلقة بطبيعة العبادات، والصحة والفساد يتعلقان بالمعاملات الخارجية كما في العبادات.

والحاصل: أن الصحة والفساد في جميع العبادات والمعاملات من الأحكام العقلية لا- من المجعولات الشرعية، فإن كان المأنتى به مطابقاً للمأمور به في العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثراً في المعاملات حكم العقل بصحته، وإلّا حكم بفساده.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٥

الأمر التاسع: في مقتضى الأصل في المسألة الاصولية والفقهية

إشارة

فها هنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في مقتضى الأصل في المسألة الاصولية

قد عرفت أن المسألة الاصولية في المقام ليست لفظية محضه ولا عقلية كذلك، بل كلتا الجهتين دخيلتان فيها، لما عرفت من اختلاف مقتضى أدلة القائلين بالدلالة.

فلا بد من أن نعقد في المقام الأول بحثين:

أ- أنا لو شككنا في دلالة النهي على الفساد لفظاً- كما إذا شككنا في دلالة «لا تبع ما ليس عندك» على الإرشاد بفساد بيع ما لا يملكه- فهل هاهنا أصل يقتضى أحد الطرفين أم لا؟

الحق هو الثاني، لأن الأصل الوحيد الذي يمكن أن يتوهم جريانه هو استصحاب عدم دلالة عليه، وليس له حالة سابقة متيقنه، لأننا لا نقطع بعدم دلالة النهي على الفساد في زمن من الأزمنة السابقة كي يستصحب.

إن قلت: النهي يستفاد من «لاء الناهية» وهي مركبة من اللام والألف، ولا ريب في أنهما وضعتا قبل وضع اللاء المركبة منهما، فهي حين وضع جزئها لم تكن دالة على الفساد، والآن نشك في دلالتها عليه، فيستصحب عدمها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٦

قلت: كلنا، فإن المركب بما هو مركب لم يكن موجوداً حين وضع جزئها، بل صار موجوداً من حين وضع نفسه، وإذا وجد لم تكن لعدم دلالة على الفساد حالة سابقة متيقنه لكي يستصحب.

وبعبارة اخرى: إننا نريد استصحاب عدم دلالة «لاء الناهية» المركبة من اللام والألف على الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها عليه في وقت من الأوقات الماضية لكي يستصحب.

ب- أنا لو شككنا في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده فهل لنا أصل نتمسك به لتعيين أحد الطرفين أم لا؟

الحق هو الثاني أيضاً، لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في مسألة مقدّمة الواجب من أنه لا أصل فيها لو شك في الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوبها، لأن الملازمة بين الوجوبين وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية [١٧٣].

فإن هذا البرهان يجرى في المقام أيضاً، إذ ليس للملازمة بين النهي عن الشيء وفساده أو عدمها حالة سابقة متيقنه.

وبعبارة اخرى: الملازمة وعدمها في المقام وفي مسألة مقدّمة الواجب من الأحكام العقلية، وهي امور أزلية غير قابلة للتغيير أصلاً، إذ لا يمكن أن نقطع بأن العقل لم يحكم بالملازمة بين النهي وفساد المنهى عنه سابقاً ثم نشك في أنه هل يحكم الآن بها أم لا ليصدق

عليه الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث، بل لو شككنا في الملازمة العقلية وعدمها لكان شكاً في أصل الحكم العقلي الأزلي، فكأننا نشك في أن العقل هل كان حاكماً من الأزل بالملازمة أو لم يكن،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٧

وهذا شك في الحدوث من أول الأمر لا في البقاء.

بخلاف الأحكام الشرعية، حيث إننا نعلم بأن الشارع لم يحرم شرب التن مثلاً قبل البعث، ثم نشك في أنه حرمه بعدها أم لا؟

وقد ظهر بما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله- من كون الملازمة أو عدمها أزلية- الفرق بين هذه المسألة ومسألة قرشية المرأة، حيث قال بعدم جريان استصحاب عدم الملازمة في مبحث مقدّمة الواجب وبجريان استصحاب عدم قرشية المرأة في مبحث العام

والخاص، فإن عدم قرشية المرأة ليس أمراً أزلياً دائماً، ولذا يتبدل إلى الوجود بعد وجود نفس المرأة، بخلاف حكم العقل بالملازمة أو بعدمها، فإنه أمر أزلي غير قابل للتغيير أصلاً كما عرفت.

نعم، نحن نعتقد- تبعاً للإمام قدس سره- بعدم جريان استصحاب عدم قرشية المرأة لأجل أمر آخر، وهو عدم اتحاد القضيتين، لأن القضية المتيقنه سالبة محضلة بانتفاء الموضوع والمشكوكه سالبة محضلة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع [١٧٤].

نظرية الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر جريان استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذى المقدمه ووجوبها أو بين النهي وفساد المنهى عنه بدعوى كونه من قبيل استصحاب عدم قرشيء المرأة، لأن الملازمة كالقرشيء أمر وجودى لا يمكن ثبوته لشيء إلا بعد ثبوت ذلك الشيء بمقتضى قاعدة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٨

الفرعية، فلا يمكن أن تتحقق الملازمة فى مسألة مقدمه الواجب إلا بعد تحقق وجوب ذى المقدمه، ولا فى المقام إلا بعد تحقق النهي، كما لا يمكن أن تتحقق القرشيء إلا بعد وجود المرأة، فكما لا يجرى استصحاب عدم قرشيء المرأة كذلك لا يجرى استصحاب عدم الملازمة لا فى المقام ولا فى مقدمه الواجب.

نقد كلام الإمام رحمه الله

وفيه: أن استصحاب عدم قرشيء المرأة وإن لم يجر عندنا أيضاً، إلا أن عدم جريان استصحاب عدم الملازمة ليس لأجل الأمر الذى لا يجرى لأجله استصحاب عدم قرشيء المرأة، بل لأجل كون الملازمة أو عدمها أزلياً، فليس لعدم الملازمة حالة متيقنه سابقه مشكوكه البقاء كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله.

على أن الملازمة لو لم توجد قبل تحقق وجوب ذى المقدمه فى مسألة مقدمه الواجب وقبل تحقق النهي فيما نحن فيه فلم توجد قبل تحقق طرفها الآخر أيضاً، لكونها من باب المفاعلة المقتضية للطرفين، فلا يمكن أن توجد فى تلك المسألة إلا بعد تحقق وجوب المقدمه ووجوب ذىها كليهما، ولا فى المقام إلا بعد تحقق النهي عن الشيء وفساده كذلك.

نعم، لو اريد من الملازمة الاستلزام بمعنى كون أحد الطرفين ملزوماً والآخر لازماً لم يتوقف وجودها إلا على وجود الملزوم فقط. لكن الحق أن وجود الملازمة العقلية لا يتوقف حتى على طرف واحد فضلاً عن الطرفين، بل قد تثبت الملازمة بين الممتنعين، ولذا يحكم العقل بالملازمة بين تعدد الآلهة وفساد السماوات والأرض مع كونهما مستحيلين.

والحاصل: أنه لا أصل لنا فى الملازمة العقلية كما لم يكن فى الدلالة اللفظية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٤٩

فى أن الأصل فى المسألة الاصولية مثبت

ثم إن هاهنا إشكالاً مشترك الورد [١٧٥]، وهو أن المستصحب غير مجعول شرعاً ولا له أثر مجعول، أما الأول: فلوضوح عدم كون الدلالة اللفظية ولا الملازمة العقلية ولا عدمهما حكماً شرعياً، و أما الثانى: فلأن صحه العباده أو المعامله المنهيه عنها المترتبه على عدم دلالة النهي على الفساد أو على عدم الملازمة العقلية بينهما فى المقام وعدم وجوب المقدمه المترتب على عدم الملازمة بين وجوبها ووجوب ذىها فى مسألة مقدمه الواجب وإن كانا حكيمين شرعيين، إلا أن ترتبهما على المستصحب عقلى لا شرعى، ضرورة أن العقل بملاحظه استصحاب عدم دلالة النهي على الفساد أو عدم الملازمة بينهما يحكم بكون العباده أو المعامله المنهيه عنها صحيحه شرعاً، وبملاحظه استصحاب عدم الملازمة بين وجوب ذى المقدمه ووجوبها يحكم بعد وجوبها شرعاً.

ولعل هذا الإشكال بعث المحقق الخراساني رحمه الله إلى إنكار جريان الأصل مطلقاً [١٧٦] في المسألة الاصولية في المقام، وإلا لقال بجريان استصحاب عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد، لأنه من قبيل استصحاب عدم قرشية المرأة الذي ذهب إلى جريانه. والحاصل: أنه لا أصل في المسألة الاصولية يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد وكشفه عنه كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٠

المقام الثاني: في مقتضى الأصل في المسألة الفقهية

ولا بد لنا من التكلّم في كلّ واحد من بابي العبادات والمعاملات على حدة: أمّا الأصل الجارى في المعاملات فالحق أن مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بكون الصحة والفساد وصفين للمعاملات الجزئية الخارجية كما هو الحق، أو للعناوين والكلّيات كما اختاره صاحب الكفاية. أمّا على الأول: فلأننا إذا شككنا في ترتّب الأثر على بيع منهى عنه واقع في الخارج بين زيد وعمرو يجرى استصحاب بقاء ملكية البائع للمبيع والمشتري للثمن وعدم ملكية البائع للثمن والمشتري للمبيع. وأمّا على الثاني: فلأننا إذا شككنا في أن الشارع هل جعل البيع وقت النداء مثلاً الذي تعلق به النهي التحريمى على الفرض صحيحاً مؤثراً في النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنه لم يجعله صحيحاً [١٧٧]. ولا ريب في أن الصحة بناءً على كونها وصفاً للكلّيات حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، فيمكن استصحاب عدم جعلها، كاستصحاب عدم جعل وجوب صلاة الجمعة من الأحكام التكليفية. وبالجملة: الأصل في المسألة الفرعية هو الفساد في باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصالة الفساد محكّمه في المعاملات. إن قلت: فما معنى أصالة الصحة في المعاملات الدارجة بين الناس؟ قلت: موضوع أصالة الصحة هو الشبهات الموضوعية، أعنى إذا شككنا في أن زيداً وعمراً هل راعيا جميع ما يعتبر في البيع حينما كان الأول يشتري دار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥١

الثاني أم لا، فالمحكّم هو أصالة الصحة، بخلاف الشبهات الحكمية التي هي محلّ النزاع، فإن أصالة الفساد محكّمه فيها. هذا كلّه في المعاملات.

مقتضى الأصل في العبادات

وأمّا العبادات فكذلك لو قلنا بتوقّف صحّتها على الأمر الفعلى، لعدم الأمر بها مع النهي عنها كما لا يخفى، وإن كان الفساد في المعاملات لأجل الاستصحاب وفي العبادات لأجل عدم ملاك الصحة. وأمّا إذا قلنا بكفاية ملاك الأمر في صحّتها كما هو الحقّ فالقاعدة تقتضى صحّة العبادة المنهية عنها إذا كان النهي المتعلّق بها غيرياً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهي الغيرية أيضاً، لما عرفت [١٧٨] من عدم كشف النهي الغيرى عن مبغوضيه متعلّقه ومبغذيته عن ساحة المولى، فليس فيه ما ينافى مقرّبيته إلى المولى التي هي ملاك صحّته وإن لم يكن مأموراً به فعلاً لأجل مانع. وأمّا إذا كان النزاع منحصراً بالنهي النفسى كما هو المختار [١٧٩] فمقتضى القاعدة هو فساد العبادة المنهية عنها، لكونه كاشفاً عن

مبغذيتها ومبغوضيتها الذاتية التي لا تجماع مقرّبتها التي هي ملاك الأمر.

نقد كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

وفي كلام سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام في المقام، وربما يستفاد منه إمكان الجمع بين النهي عن العبادة ووجود ملاك الأمر، فإن احرز

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٢

الملاك صحّت وإلا فسدت، فالجمود على ظاهر كلامه يقتضى إمكان الجمع بين النهي النفسى ووجود الملاك، وهو كما ترى، فإنّ النهي النفسى كاشف عن مبغوضيته المنهية عنه، وهي لا تجتمع المقرّبة التي هي ملاك الصحّة.

على أنّ مذهبه في مسألة اجتماع الأمر والنهي يقتضى فقدان الملاك وفساد العبادة المنهية عنها في المقام بطريق أولى، فإنّه مال في تلك المسألة إلى فساد الصلاة في الدار المغصوبة، واستدلّ عليه بأنّ المبعّد عن ساحة المولى لا يمكن أن يكون مقرّباً [١٨٠].

فعليه أن يلتزم بالفساد في المقام بطريق أولى، لأنّ العنوان في تلك المسألة متعدّد، ضرورة أنّ الأمر تعلق بعنوان الصلاة والنهي بعنوان الغضب، بخلاف المقام الذى تعلق النهي فيه بنفس عنوان العبادة، فكيف قال هاهنا بإمكان وجود الملاك وصحّة العبادة المنهية عنها

مع ذهابه هناك بفساد الصلاة في الدار المغصوبة بدعوى أنّها مبعّدة عن ساحة المولى ولا يمكن أن تكون مقرّبة إليه؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٣

الأمر العاشر: فيما يتصوّر تعلق النهي به

إشارة

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: إنّ متعلّق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة [١٨١] أو جزئها [١٨٢] أو شرطها [١٨٣] الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبيّة لأكوان الصلاة المنفكّة عنها.

لا ريب في دخول القسم الأوّل في محلّ النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّا أن يستلزم محذوراً آخر [١٨٤]، وأمّا القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط

والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلّا فيما كان عبادة كى تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٤

لو لم يكن موجباً لفساده كما إذا كانت عبادة، وأمّا القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التى يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهياً عنه فعلاً كما لا

يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس، فإنّ النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّا فيما اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع، وأمّا بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت في المسألة السابقة.

هذا حال النهي المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الامور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة اخرى: كان

النهى عنها بالعرض، وإن كان النهى عنه على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة أحدها إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهى في القسم الأول، فلا تغفل [١٨٥]، إنتهى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: لا ربط لما ذكره رحمه الله في هذه المقدمة بما نحن بصده في هذه المسألة، ضرورة أننا نبحت هاهنا في أن النهى عن العبادة أو المعاملة هل يكشف عن فسادها أم لا؟ أما كون بطلان جزء العبادة موجباً لبطلانها وعدمه فأى ربط له بالمقام؟! وكذلك مسألة الشرط وأن فسادها - فيما إذا كان عبادة وقلنا باقتضاء النهى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٥

عنها فسادها - هل يوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإن حكم العقل بفساد العبادة المشروطة به إنما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهى كما لا يخفى، وأما ما ذكره في القسم الرابع من أن النهى عن الوصف الملازم للعبادة مساوق للنهى عنها فهو لو سلم [١٨٦] ينقح صغرى محل النزاع، وهو أن العبادة المتصفة بوصف ملازم تعلق به النهى منهي عنها، مع أن النزاع كبرى، وهو أن النهى عن العبادة هل يقتضى فسادها أم لا؟ وكذلك ما ذكره في القسم الخامس، فإن البحث عن سرية النهى المتعلق بالوصف المفارق إلى موصوفه وعدمها صغرى محل المسألة السابقة كما لا يخفى.

إذا عرفت ما تقدم من المقدمات فاعلم أن الكلام يقع تارة في النهى المتعلق بالعبادات واخرى في النهى المتعلق بالمعاملات، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في العبادات

ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين النهى المتعلق بها وبالمعاملات من حيث كون البحث ذا جهتين، فكما أننا نبحت في المعاملات تارة في دلالة النهى لفظاً على الفساد واخرى في الملازمة العقلية بينهما، فكذلك الأمر في العبادات.

خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله، فإن ظاهر كلامه انحصار البحث في العبادات في الملازمة العقلية بين النهى عنها وفسادها حيث لم يتعرض للبحث عن دلالة عليه لفظاً.

وذلك لأنه يمكن أن يبحث في باب العبادات أيضاً - كالمعاملات - عن أن النهى عنها هل هو نهى مولوى تحريمى أو إرشاد إلى فسادها فيما إذا لم يكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٦

قرينة في البين دالة على أحد الطرفين، سيما أن أكثر الأوامر والنواهي المتضمنة لشرائط العبادات وموانعها إرشادية، فإذا قيل: «صل مع الطهارة» يكون الأمر إرشاداً إلى شرطية الطهارة للصلاة، وإذا قيل: «لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه» [١٨٧] يكون النهى إرشاداً إلى مانعية جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه للصلاة.

فينبغي أن يبحث في مثل «لا تصلى أيام أقرائك» عن أنه أيضاً إرشاد إلى فسادها أو نهى مولوى تحريمى.

والظاهر هو الأول، سيما أن النهى المتعلق بالمعاملات يكون إرشاداً إلى فسادها.

مقتضى النهى التحريمى المتعلق بالعبادة

والملازمة العقلية أيضاً متحققه بين النهى المولوى التحريمى المتعلق بالعبادة وفسادها، لأنه كاشف عن كونها مبغوضه للمولى مبعده عن ساحته، فلا يمكن أن تكون مقربة إليه كى تقع صحيحه.

لكن قيل: لا يمكن تصوير اتصاف العبادة بالحرمة الذاتية، لعدم الحرمة بدون قصد القرية، إذ لا تكون حينئذ عبادة كى تكون محرمة، وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها إلتاشريعاً، لعدم صلاحيتها لأن يتقرب بها، فحينئذ تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا تتصف بحرمة اخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

والحق ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فى الجواب بقوله:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٧

لا ضير فى اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم يوم العيدين كان عبادة منهيها عنها بمعنى أنه لو امر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا اتى به بقصد القرية، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة، مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرمة ذاتاً حينئذ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية فى هذا الحال [١٨٨]، إنتهى.

وبالجملة: لا إشكال فى تحقق الملازمة العقلية بين النهى التحريمى المتعلق بالعبادة وفسادها.

مقتضى النهى التنزيهى المتعلق بها

وهكذا الأمر فى النهى التنزيهى، كما إذا نهى عن اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس وقلنا بكون الصلاة حينئذ أقل ثواباً حتى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهي عنها بنهى تنزيهى.

ووجه الفساد هاهنا أن ملاك حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهى عنه هو مبغوضية المنهى عنه، سواء كانت مبغوضية كاملة شديدة كما فى النهى التحريمى أو فى الجملة كما فى النهى التنزيهى، فكما أن المبغوضية الشديدة المنكشفة بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العبادية والمقربية، فكذلك المبغوضية فى الجملة المنكشفة بالنهى التنزيهى.

إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن فى الفعل، وكيف يمكن الإتيان بعبادة فاسدة؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٨

قلت: لا بأس به، إذ غاية ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبة إذا أتى بهذه العبادة الفاسدة.

وبعبارة اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهى عنه مبغوضاً للمولى مبعداً عن ساحته، فلا يمكن أن يقع عبادة صحيحة، ثانيهما: كونه حراماً إذا مفسدة لازمة الاجتناب، فيستحق العقوبة على الإتيان بهذه العبادة الفاسدة، فيترتب على صلاة الحائض حكمان: وضعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمة لاستحقاقها العقوبة عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلا كون المنهى عنه مرجوحاً فاسداً، وأما استحقاق العقوبة على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المستلزم لعدم استحقاق العقوبة على الإتيان به كما لا يخفى.

والحاصل: أن النهى المتعلق بالعبادات كاشف عن فسادها، وذلك ظاهر فيما إذا كان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكذلك إذا كان مولوياً، تحريمياً كان أو تنزيهياً، لتحقق الملازمة العقلية بين النهى المولوى وفساد المنهى عنه.

المقام الثانى: فى المعاملات

وأما النهى المتعلق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينة أنه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلك يستدعى ملاحظة أمرين:
أ- أن المعاملات ليست اموراً اختراعية تأسيسية كالعبادات، بل هي إمضائية، بمعنى أن الشارع لاحظ المعاملات المتداولة بين العقلاء، فأضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٥٩

نعم، ربما أضاف قيوداً أخرى إلى معاملة عقلائية أمضاها، كاعتبار عدم الغرر في البيع مثلاً.

ب- أن لنا في المعاملات ثلاثة أمور مترتبة: ١- السبب، ٢- المسبب، ٣- الآثار المترتبة على المسبب، فأول ما يقع في البيع مثلاً هو العقد أو المعاطاة- بناءً على كفايتها- ثم يترتب عليهما التمليك والتملك، ثم يترتب على التمليك والتملك جواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في المثل، فالغرض الأصلي من كل معاملة هو ترتب الآثار المترتبة منها عليها.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الظاهر عند العقلاء في النهى المتعلقة بمعاملة عند فقد قرينة دالة على مولويته وإرشادته أنه إرشاد إلى عدم ترتب الآثار التي كانت هي الغرض الأصلي منها عليها.

ولا- يذهب عليك أننا لا ندعى عدم إمكان تعلق النهى المولوي بالمعاملات، بل ندعى أنه إذا لم تكن قرينة دالة على كون النهى المتعلق بمعاملة إرشاداً إلى فسادها وعدم تحقق ما هو الغرض الأصلي منها أو مولويّاً تحريمياً أو تنزيهياً فالاستظهار العرفي يقضى بأنه من قبيل الأول، وإلا فلا ريب في إمكان تعلق النهى المولوي بالمعاملات: بأسبابها التي تكون مقدورة بلا واسطة، أو بمسبباتها التي تكون مقدورة بواسطة أسبابها، بل هو واقع في الشريعة، فإن النهى المتعلق ببيع المصحف للكافر مولوي تحريمي كما لا يخفى.

مقتضى النهى التحريمي المتعلق بالمعاملة

وأما إذا احرز كون النهى مولويّاً تحريمياً فينبغي البحث تارة في الملازمة عقلاً، وأخرى شرعاً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٠

القول في الملازمة العقلية

أما عقلاً: ففي المسألة فروض أربعة بحسب مقام الثبوت، لأن النهى إما أن يتعلق بالسبب، أو بالمسبب، أو بالتسبب بسبب خاص، أو بالآثار.

والحق أنه لا ملازمة عقلاً بين النهى وبين الفساد فيما إذا تعلق النهى بالسبب، كالتعلق بالبيع في أثناء الصلاة حيث إن موضوع الحرمة هو التلفظ بالإيجاب والقبول، لكونه كلاماً آدمياً والكلام الآدمي قاطع للصلاة وإيجاد القاطع حرام.

وجه عدم الملازمة أن حرمة السبب لا- تلازم سلب السببية عنه، وإنما لم يكن إتلاف مال الغير بالوجه الحرام- كما هو الغالب فيه [١٨٩]- سبباً للضمان، مع أنه لا ريب في سببته، سواء كان جائزاً أو حراماً.

ولا تعتبر المقرّية في المعاملات كى يقال بعدم إمكان اجتماعها مع الحرمة الكاشفة عن المبعوضة والمبعدة.

وكذلك إذا تعلق بالمسبب كالتعلق ببيع المصحف أو العبد المسلم من الكافر، حيث إن موضوع الحرمة هاهنا تمليكهما له، لا التلفظ بالإيجاب والقبول.

وذلك لأن المفروض تحقق جميع ما يعتبر في البيع، فلا- وجه لعدم ترتب الأثر الذي هو النقل والانتقال عليه، وهذا الأثر وإن كان محرماً مبعوضاً، إلا أن حرمة ومبعوضيته لا توجبان عدم تحققه عقيب تحقق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقرّية فيه كى لا تجتمع

مع المبعوضيّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦١

ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام ونقده

وفصل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله في هذا القسم بأنه يحتمل في الأسباب وجهان:

أحدهما: أن تكون سببها واقعيّة عقليّة وإن لم يقدر عقولنا على أن تصل إليها لو لم يكشف عنها الشارع، فتصحّ المعاملة [١٩٠].
الثاني: أن تكون مجعولة شرعيّة، فلا تصحّ، إذ يبعد أن يجعل الشارع بيع المصحف من الكافر مثلاً سبباً للتمليك مع مبعوضيّة المسبّب عنده [١٩١].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله في التقريرات. [١٩٢]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٣ ؛ ص ١٦١

وفيه: أن السبب في باب المعاملات لا تكون عقليّة ولا شرعيّة، بل عقلائيّة ممضاه من قبل الشارع.

إن قلت: ما ذكر في الجعل الشرعي من الإشكال يجرى هاهنا أيضاً، لأنّ الجمع بين إمضاء سبب شىء مع مبعوضيّة المسبّب عند الممضى أمر بعيد في الغاية أيضاً.

قلت: لم يمض الشارع سبب كل واحد من الموارد الخاصّة كي يستبعد في المورد المبعوض، بل أمضى البيع مثلاً بقوله: «أحلّ الله البيع» [١٩٣] بنحو القانون الكلى الشامل لهذا المورد وغيره، ثمّ نهى عن بعض مصاديقه، كالبيع الغررى وبيع العبد المسلم من الكافر، فما يكون إرشاداً إلى الفساد كالأول يكون مقيداً لإطلاق «أحلّ الله البيع» بخلاف الثانى الذى هو مولوى تحريمى، إذ لا ملازمه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٢

بين حرمة تمليك العبد المسلم للكافر وتسلطه عليه وبين عدم ترتبه على سببه، بل إطلاق «أحلّ الله البيع» هاهنا محكم.

بل النهى المولوى المتعلّق بالمسبّب يدلّ على الصحّة، لاعتبار القدرة في متعلّق التكليف، ولا يكاد يقدر عليه إلّا فيما إذا كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، فالنهي عن تمليك العبد المسلم من الكافر كاشف عن كونه مقدوراً لنا، والقدرة كاشفة عن تأثير العقد وترتب أثره عليه.

وهذا أحد الموارد التي نصّدق فيها قول أبى حنيفة والشياني بدلالة النهى على الصحّة، وإن لم تصحّ موافقتهما في ذلك على الإطلاق كما حكيت عن فخر المحققين رحمه الله.

وكذلك إذا تعلّق النهى المولوى التحريمى بالتسبّب بسبب خاصّ إلى المسبّب وإن لم يكن نفس ذلك السبب ولا المسبّب بحرام. ومثّل [١٩٤] له بالوصول إلى الفرقة بين الزوجين بالظهار، حيث إنّ التلّفظ بالسبب - وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرك على كظهر امي» - ليس بحرام شرعاً، ولا - المسبّب الذى هو إيجاد الفرقة بينهما، وإلّا لكان الطلاق أيضاً حراماً، وإتّما الحرام هو الوصول إلى المفارقة بينهما من طريق الظهار.

فلا ملازمة أيضاً بين النهى في هذا الفرض وفساد المعاملة، بل يدلّ النهى هاهنا أيضاً على الصحّة، لأنّه كاشف عن كون التسبّب بهذا السبب إلى ذلك المسبّب مقدوراً للمكلف، والقدرة كاشفة عن تأثير هذا السبب وترتب أثره عليه.

وأما إذا تعلّق النهى بالآثار المترقّبة عن المعاملة فالعقل يحكم بالملازمة بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٣

النهي والفساد.

مثاله ما إذا تعلق النهى بالتصرف في الثمن أو المثلن في البيع، نحو قوله عليه السلام:

«ثمن العذرة من السحت» [١٩٥]، حيث يدل على حرمة جميع التصرفات في ثمن العذرة، فلا يمكن القول بصحة المعاملة في هذا القسم، إذ لا يعقل أن تكون صحيحة ولا يترتب عليها أى شىء من آثارها، مع أن الغرض الأصلي في المعاملات هو ترتب الآثار كما عرفت [١٩٦]، فإن الحكم بصحتها حينئذ لغو.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فلو احرز أن النهى التحريمى تعلق بها بأى نحو من الأنحاء المتقدمة من السبب أو المسبب أو التسبب أو الآثار فلا بحث.

إنما الكلام فيما إذا شك في كونه متعلقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثة الاولى كى لا يلزم الفساد أو بالنحو الأخير كى يلزمه.

ولا يبعد أن يستظهر الأخير بملاحظة ما تقدم من أن الغرض الأصلي في المعاملات هو ترتب الآثار عليها، فإن الظاهر من النهى أنه ناظر إلى ما هو الغرض الأصلي، إذ لا ينقدح في نظر العرف من قوله: «لا تبع ما ليس عندك» - على فرض إحراز كون النهى فيه للتحريم - حرمة التلفظ بالألفاظ الخاصة، لأنها آلات لا ينظر فيها، ولا حرمة المسبب الذى هو أمر عقلاى ولا يكون مبعوضاً نوعاً، ولا التسبب بها إلى المسبب، بل ينقدح في الذهن أن الغرض من النهى هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتيب الآثار المطلوبة عليها كسائر معاملاتهم، وهو يلزم الفساد عقلاً كما عرفت.

هذا بالنسبة إلى الملازمة العقلية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٤

القول فى الملازمة الشرعية

وأما شرعاً: فذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله إلى ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، فتكون المعاملة المنهية عنها فاسدة تعبداً وإن لم يحكم العقل بفسادها.

وذلك من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه:

مثل ما رواه فى الكافى والفقيه عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده إن شاء أجازة وإن شاء فزق بينهما»، قلت: أصلحك الله إن حكم بن عيينة وإبراهيم النخعى وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام:

«إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجازة فهو له جائز» [١٩٧].

حيث دل بظاهره على أن النكاح لو كان مما حرّمه الله تعالى عليه لكان فاسداً.

وهاهنا إشكال معروف صعب الاندفاع، وهو أن عصيان السيد يستلزم كونه عاصياً لله تعالى، لوجوب إطاعة السيد على العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنكاح بلا إذن بما أنه مخالف للسيد وعصيان له عصيان لله سبحانه أيضاً، فما معنى قوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده»؟

وأجاب عنه الشيخ رحمه الله فى التقريرات بأن معصية الله تارة تكون بالمباشرة، واخرى بواسطة عصيان المولى، فيستفاد من الرواية أن المعصية المباشرة لم تتحقق من العبد كى يكون نكاحه فاسداً، والمعصية بواسطة عصيان المولى لا تلازم الفساد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٥

وذكر لتوضيح ذلك مقدمات ثلاث:

- ١- أنه يحتمل أن يكون العمل المبعوض الذي ارتكبه العبد هو السبب، أعنى التلقظ بالقبول في النكاح، ويحتمل أن يكون المسبب، وهو التزويج، وظاهر الخبر هو الأول.
 - ٢- أن تصرف العبد في نفسه بدون إذن سيده حتى بمقدار التكلم بالقبول في النكاح يكون من مصاديق التصرف في مال الغير بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.
 - ٣- أن معصية الله قد تكون مباشرة وبلا واسطة كالزنا، وقد تكون بواسطة مخالفة المولى كعمل العبد بدون إذنه، فإنه يعدّ معصية الله تعالى بواسطة كونه عصياناً للمولى.
- ثم استنتج منها أن المراد من الرواية أن معصية الله الملازمة للفساد إنما هي القسم المباشر منها، والعبد لم يعص الله تعالى مباشرة، لعدم حرمة التلقظ بقبول النكاح في أصل الشرع، وإنما عصى سيده، لكونه متصرفاً في ماله بغير إذنه، وهو وإن كان يستلزم معصيته تعالى أيضاً، إلا أنها لا تلازم الفساد، لكونها معصية له تعالى مع الواسطة.
- فيستفاد من هذا الخبر أن المعاملة إذا كانت محرمة مبغوضة لله تعالى بلا واسطة تكون فاسدة [١٩٨].
- هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله مع توضيح منا.

ما أفاده صاحب الكفاية في معنى الخبر المذكور

وأنكر المحقق الخراساني رحمه الله دلالة الخبر على الملازمة بين الحرمة والفساد بقوله: لا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا أن النكاح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٦

ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كى يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية [١٩٩]، [٢٠٠]، إنتهى.

ولا يرتبط الخبر بالمقام بناءً على هذا التوجيه الذى ذكره صاحب الكفاية، إذ لا حرمة ولا معصية بالمعنى المصطلح كى تدل على الملازمة شرعاً بين الحرمة وبين الفساد، ولا يرد عليه إشكال كفيته الجمع بين كون عمل العبد معصية المولى وعدم كونه معصية الله تعالى كى يحتاج إلى التخلص منه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقق الخراسانى في معنى الرواية

ولا- يخفى أن حمل سؤال زرارة «عن مملوك تزوج بغير إذن سيده» على تلقظه بلفظ القبول في النكاح من حيث كونه تصرفاً في ملك المولى بعيد في الغاية، سيما أن القبول يمكن أن يكون بتوكيل الغير من دون أن يتلقظ العبد به كى يكون متصرفاً في ملك المولى، بل الذى كان مجهولاً عند زرارة الذى بعثه على السؤال هو تزويج العبد وتشكيل الاسرة التى تستلزم صرف مقدار من أوقاته إليها.

وأيضاً حمل كلمة المعصية- التى هى عبارة عن العمل المبعوض المحرّم- على ما لم يمضه الشارع كى تكون مربوطه بالأحكام الوضعيّة خلاف الظاهر.

بيان ما هو الحق في توضيح الحديث المذكور

والذي يختلج بالبال ويندفع به ما تقدم من الإشكال أن ما فعله العبد من التزويج وتشكيل الاسرة ينطبق عليه عنوانان: عنوان النكاح، وهو لم يتعلق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٧

به نهى من الله سبحانه، بل يكون مشروعاً غير محرّم، وعنوان عصيان المولى [٢٠١] الذي تعلق به النهى شرعاً.

وقد عرفت في مسألة الاجتماع أن كلاً من الأمر والنهى لا يسرى عن العنوان الذي تعلق به إلى عنوان آخر.

ولذا قلنا ببقاء صلاة الليل على استحبابها وإن تعلق بها النذر، فإنها وإن كانت بعنوان كونها وفاءً بالنذر واجبةً توصيفيةً، إلّا أنّها بعنوان كونها صلاة الليل مستحبةً تعبديةً، فلا بدّ من أن يؤتى بها بقصد القربة، والاستحباب بناءً على اعتبار قصد الوجوب والندب في العبادات.

وعلى هذا فالعبد المتزوج بغير إذن سيّده أتى بعمل مباح شرعاً، وهو النكاح، فإنّه بعنوانه ليس مبغوضاً عند الشارع، وإن انطبق عليه عنوان معصية المولى، وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده»، فإنّ مورد السؤال هو ما يصدر عن العبد، وهو أصل النكاح الذي ليس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن كان عصيانياً للمولى، وبهذا الاعتبار يكون حراماً شرعاً.

ويشهد على ما ذكر شواهد في متون الروايات:

منها: ما عن زرارة [٢٠٢] أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها، ثمّ أطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٨

إن شاء فرّق بينهما»، إلى أن قال: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً [٢٠٣]، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده ولم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه» [٢٠٤].

حيث صرح بأنّ أصل النكاح شيء حلال وليس بمحرّم مثل النكاح في العدّة وأشباهه، فليس بمعصية الله، ومع ذلك عصى سيّده، فالعبد لم يعص الله في أصل النكاح كى يصير فاسداً، وإن عصى سيّده باعتبار إيقاعه بلا إذنه.

ومنها: ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟ قال: «عاص لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه» [٢٠٥].

فإنّ ظاهره كونه حلالاً مع أنّه ممنوع من فعله إلّا بإذن مولاه، وما هذا إلّا لأجل ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام، لكن ينطبق عليه عنوان محرّم، وهو مخالفة المولى وعصيانه.

والرواية بهذا المعنى الذي استظهرناه منها تدلّ على الملازمة الشرعية بين حرمة المعاملة وفسادها، حيث علل فيها صحّة النكاح بأنّه لم يعص الله، ومفهومه أنّه لو كان الإتيان به عصيانياً لله لكان فاسداً، فالنكاح في العدّة حرام وفساد، ولانحتاج لإثبات فساده إلى أكثر من حرمة، فلو لم يكن لنا دليل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٦٩

آخر على فساده لكفت الحرمة للدلالة عليه، لتعلقها بنفس عنوان «النكاح في العدّة».

إن قلت: مورد الرواية هو خصوص النكاح، فلا يثبت بها الملازمة بين حرمة سائر المعاملات وفسادها.

قلت: يمكن إثباتها في سائرهما بوجهين:

- أ- بإلغاء الخصوصية.
ب- بعدم القول بالفصل.

هل النهي كاشف عن الصحة؟

قد أشرنا سابقاً إلى أنه حكى عن أبي حنيفة والشيواني دلالة النهي على الصحة عقلاً، وعن فخر المحققين أنه وافقهما في ذلك. وظاهره عام يشمل جميع أقسام النهي المتعلق بالعبادات والمعاملات. لكنك قد عرفت أنه كذلك في المعاملات إذا كان متعلقاً بالمسبب [٢٠٦] أو التسبب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأما إذا كان متعلقاً بالسبب فلا، لكونه مقدوراً حتى فيما إذا لم يكن صحيحاً، نعم، قد عرفت أنه لا يلزم الفساد أيضاً، وأما إذا تعلق بالآثار فقد عرفت أنه يكشف عن فساد المعاملة فضلاً عن دلالة على الصحة. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٠

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله إلى سقوط قولهما مطلقاً. لكنه لم يتعرض لما إذا تعلق النهي بالتسبب إلى المسبب بسبب خاص، وبحث حول الصور الثلاثة الاخرى فقط، وحيث إننا أيضاً نخالف أبا حنيفة والشيواني بالنسبة إلى ما إذا تعلق النهي بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بيننا وبين المحقق الاصفهاني في صورة واحدة من الصور المذكورة في كلامه، وهي ما إذا تعلق النهي بالمسبب، فإنه رحمه الله خالفنا وقال بعدم كشفه عن الصحة. واستدل عليه بأن النهي عن المسبب وإن كان كاشفاً عن مقدوريته، إلا أن مقدوريته لا تكشف عن صحته، لأن الكشف عن الصحة إنما يتم فيما إذا كان لنا شيان متغايران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهى عنه والآخر وصف صحته، وكان هذا الوصف لازماً لذلك الموصوف، وأما إذا لم يكن هناك إلا شيء واحد فلا مجال لأن يقال: مقدوريته كاشفة عن صحته، وكذا إذا كان لنا شيء قد يتصف بالصحة وقد يتصف بالفساد لا يكون مقدوريته ملازمة لتحققه صحيحاً، لإمكان أن يكون مقدوراً ويقع فاسداً. والمقام فاقد للشرط الأول، إذ ليس لنا شيان متغايران، لأن المسبب الذي تعلق به النهي فرضاً هو التملك مثلاً، وهو عبارة عن إيجاد الملكية، وهو متحد مع وجود الملكية [٢٠٧] بالذات ويختلفان بالاعتبار، حيث إن الشيء الواحد باعتبار انتسابه إلى العلة إيجاداً ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملكية دائر بين الوجود والعدم، لا أن إيجاد الملكية يتصف بالصحة بلحاظ وجودها، لأن وجود الملكية ليس أثراً له كي يتصف بلحاظه بالصحة دائماً، لأن الشيء اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧١
لا يكون أثراً لنفسه [٢٠٨].
هذا حاصل كلامه في حاشيته على الكفاية المسماة بنهاية الدراية.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: أن قول أبي حنيفة جارٍ في صورة اخرى من المسألة أيضاً، وهي ما إذا تعلق النهي بالتسبب إلى المسبب بسبب خاص،

والمحقق الاصفهاني رحمه الله لم يتعرض لهذه الصورة، ولا يجرى فيها ما استدلل به لبطان قول أبي حنيفة بالنسبة إلى المسبب كما لا يخفى [٢٠٩]، فلا يصح إنكار الكشف عن الصحة مطلقاً وإقامة البرهان عليه في بعض الأقسام.

وثانياً: أن النزاع ليس في أمر لفظي كى يقال: ليس هاهنا أمران متغايران ذاتاً حتى يكون أحدهما صفة للآخر ويسمى بالصحة، بل النزاع في أن المسبب المنهى عنه هل يترتب على سببه أم لا؟ فيقول أبو حنيفة: نعم، لأن النهى عن المسبب كاشف عن كونه مقدوراً، ومقدوريته تكشف عن تحققه عقيب سببه، ولا نعى بصحته إلا هذا.

هذا بالنسبة إلى المعاملات.

نقد القول بكشف النهى عن الصحة في العبادات

وأما العبادات فلا مجال لقول أبي حنيفة فيها أصلاً.

أما بناءً على كون ألفاظها موضوعاً للأعم من الصحيح والفساد فواضح،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٢

فإن النهى وإن كان دالاً على مقدوريته، إلا أن مقدوريته لا تدل على وقوعها صحيحة كما لا يخفى.

وأما بناءً على كونها موضوعاً لخصوص الصحيح فلأنهم إن أرادوا به الصحيح من جميع الجهات حتى القيود الناشئة من الأمر - كقصد القرية - فلا يمكن أن يتعلّق بها النهى، لأن النهى لو تعلّق بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات المشتملة على قصد القرية بمعنى داعى الأمر الملازم للأمر لا - اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمكن تعلّق النهى بها لكان كاشفاً عن صحّتها كما لا يخفى.

وإن أرادوا به الواحد لجميع الأجزاء والشرائط سوى ما جاء من قبل الأمر - كقصد القرية بمعنى داعيه - فلا ريب فى أن مقدوريته العبادة المنكشفة بالنهى لا تستلزم وقوعها صحيحة، لكونها مقدورة وإن لم تكن صحيحة، وذلك بأن أتى بها خالية من قصد امتثال الأمر.

والحاصل: أن النهى عن العبادات يكشف عن فسادها مطلقاً، وكذلك النهى عن المعاملات إذا كان إرشاداً إلى الفساد، وأما إذا كان مولوياً تحريمياً ففي المسألة صور أربع، يكون النهى كاشفاً عن صحّتها فى صورتين، وهما ما إذا تعلّق النهى بالمسبب أو بالتسبب بسبب خاص إليه، وعن فسادها فيما إذا تعلّق بالآثار، ولا يكشف عن شىء منهما فيما إذا تعلّق بالسبب.

هذا بحسب الملازمة العقلية.

وأما بحسب الملازمة الشرعية فحرمة المعاملة تكشف عن فسادها بمقتضى الروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام.

هذا تمام الكلام فى مسألة كشف النهى عن فساد المنهى عنه، وبه تمّ مباحث النواهي، والحمد لله رب العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٣

المقصد الثالث فى المفاهيم

إشارة

وفيه مقدّمة وفصول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٥

فى المفاهيم

أما المقدمة

إشارة

فيذكر فيها امور ثلاثة:

الأول: فى المراد بالمفهوم فى المقام

إنّ المفهوم لغةً: ما يفهم من اللفظ، سواء كان مفرداً أم مركباً، فهو عبارة أخرى عن المعنى والمدلول، ولا يخفى أنّه بهذا المعنى ليس مراداً للأصوليين، بل أرادوا به المفهوم فى مقابل المنطوق، وحيث إنّ المنطوق ليس لفظاً مفرداً، بل قضيةً مذكورة، فالمفهوم الذى يقابله عبارة عن قضية غير مذكورة لازمة للقضية المذكورة.

وبه يظهر فساد ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله فى أوّل كلامه من أنّه «حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصية المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصية» [٢١٠] وفى آخر كلامه من أنّه «حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور» [٢١١].

وينبغى أن نبيّن الفرق بين القضية والحكم كى يتضح فساد ما ذكره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاة واجبة» فهو قضية، وإذا قلنا: «وجوب الصلاة» فهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٦

حكم، والمنطوق فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» نفس هذه القضية الشرطية التى يصحّ السكوت عليها، لا الحكم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أيضاً قضية شرطية أخرى لازمة للقضية المنطوقية مخالفة لها فى الإيجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهى «إن لم يجتلك زيد فلا يجب إكرامه»، لا ما تشتمل عليه من الحكم، فلا يصحّ إطلاق الحكم على المفهوم كى تتنازع فى أنّه هل هو حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور.

نعم، عبّر فى أواسط كلامه بحسب ارتكازه الطبيعى بما هو الحقّ حيث قال:

فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً لو قيل به قضية شرطية سألبة بشرطها وجزائها لازمة للقضية الشرطية التى تكون معنى القضية اللفظية [٢١٢].

الثانى: فى كون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة

والحقّ أنّه لا وجه لجعل أمره دائراً بين كونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بكونه من صفات المدلول أشبه وكون توصيف الدلالة به أحياناً من باب التوصيف بحال المتعلّق كما فعل المحقق الخراسانى رحمه الله [٢١٣].

وذلك لأنّ المفهوم على مسلك القدماء القائلين به ممّا حكم به العقل، فإنّ المتكلم العاقل الملتفت المختار إذا أتى بقيد يحكم العقل بدخاله ذلك القيد فى الحكم، فينتفى باتفائه.

فالمفهوم- على هذا- عبارة عن حكم عقلى مبنّى على خصوصيات المولى الحاكم، فلا مجال للقول بكونه وصفاً لشيء كى يبحث فى أنّ ذلك الشيء هل هو المدلول أو الدلالة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٧

نعم، بناءً على مسلك المتأخرين - الذين منهم صاحب الكفاية - من أن المفهوم على القول به يستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلاً بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط على العلية المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامي للقضية المنطوقية. لكن الالتزام لا يتعين أن يكون وصفاً للمدلول كي يكون توصيف الدلالة به مجازاً ومن قبيل التوصيف بحال المتعلق، بل كما يمكن أن يكون وصفاً للمدلول حقيقةً يمكن أن يكون وصفاً للدلالة، بل للدال أيضاً كذلك، لصحة أن يقال: «إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه» مدلول التزامي ل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو يقال: دلالة «إن جاءك زيد فأكرمه» على المفهوم دلالة التزامية، أو يقال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تدل بالالتزام على أنه إذا لم يتحقق مجيء زيد فلا يجب إكرامه، ولا نرى في شيء من ذلك عنايةً وتجاوزاً. والحاصل: أن المفهوم على مسلك القدماء حكم عقلي لا يصلح لأن يكون وصفاً لشيء أصلاً، وعلى مسلك المتأخرين يمكن أن يكون وصفاً لكل واحد من الدال والمدلول والدلالة حقيقةً وبلا عنايةً وتجاوزاً.

الثالث: في كون البحث صغرياً

ثم إن الحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله [٢١٤] من أن البحث في المفاهيم بحث صغري لا كبروي [٢١٥]، ضرورة أنا نتنازع في أن دخل مثل الشرط أو الوصف المتحققين في القضية الشرطية والوصفية في الحكم هل يكون بنحو اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٨

دخل العلة المنحصرة في المعلول، فينتفي الحكم عند انتفائهما كما يثبت عند ثبوتهما أم لا؟

وبعبارة اخرى: نبحت في أن القضية المنطوقية هل تستتبع قضية مفهومية غير مذكورة في الكلام أم لا؟ ولا نبحت في حجيتها مفهومها بعد الفراغ عن ثبوته، فإنه لو ثبت لكان حجيتها أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.

وذلك واضح على مسلك المتأخرين، ضرورة أنهم يتنازعون في أن أدوات الشرط مثلاً هل تدل على العلية المنحصرة كي ينتفي الحكم عند انتفاء الشرط أم لا؟

وهذا هو البحث عن تحقق المدلول الالتزامي الذي نعبر عنه بالمفهوم، وأما البحث عن حجيتها فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلالة الالتزامية.

وأما على مسلك القدماء فلأن البحث المعقول عندهم إنما هو أن العقل هل يحكم بدخالة القيد - المأتي به في كلام العاقل الملتفت المختار - في الحكم دخالة كاملة بحيث يثبت عند ثبوته وينتفي عند انتفائه، أم لا يحكم؟ وأما أصل مدخليته في الحكم فلا يمكن أن ينكرها أحد أصلاً، ضرورة وضوح دخوله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلا لكان لغواً لا يصدر عن الحكيم.

فالبحت عند القدماء أيضاً يرجع إلى البحث في دخالة القيد في الحكم بنحو دخالة العلة المنحصرة في المعلول.

ولا شبهة في أن هذا البحث صغري، والباحثون بصدد إثبات تحقق المفهوم ونفيه، لا بصدد إثبات حجيتها ونفيها بعد الفراغ عن أصل وجوده.

إذا عرفت هذا فلنشرع فيما هو المهم من مباحث المفاهيم في أربعة فصول:

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٧٩

في مفهوم الشرط

الفصل الأول في مفهوم الشرط

الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام. ولا يخفى عليك أنّ البحث عن مفهوم الشرط لا يختصّ بما إذا كان الجزاء حكماً تكليفيّاً مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو وضعياً نحو «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء» [٢١٦]، بل يعتمّ ما إذا كان خبراً، مثل «إن جئتني جئتك»، وإن كان المهمّ لنا خصوص ما إذا كان حكماً شرعياً.

البحث حول أدلة المثبتين لمفهوم الشرط

استدلّ القدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ كلّ قيد من قيود الكلام إذا صدر من العاقل المرید الملتفت يكون دخيلاً في الحكم، ولا يجرى فيه احتمال الخطأ واللغو، كما لا يجرى فيه احتمال استعماله لغير التفهيم والتفهيم من الأغراض، كالمزاح، وتمارين الخطابة والتجويد، ونحو ذلك، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهولة التفهيم والتفهيم، فاستعمالها لغير هذا الغرض خلاف الأصل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٠

فتحصّل من ذلك أنّ إتيان القيد دليل على دخله في الحكم، وعدم الإتيان بشيء آخر دليل على عدم دخل شيء آخر فيه، وبه تمّ المطلوب، فأمر الحكم وجوداً وعدمه دائر مدار وجود ذلك القيد وعدمه، فهو ثابت ما دام ثبت القيد ومنتفٍ ما دام انتفى، وهذا هو المراد بالمفهوم.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل لو تمّ لجرى في جميع الجمل المتنازع فيها في باب المفاهيم. بخلاف ما استدللّ به المتأخرون، فإنّ ما استدللّوا به لإثبات المفهوم في الجملة الشرطية لا يجرى في الجملة المشتملة على الوصف أو الغاية أو غيرهما، ولا بالعكس، بل لهم في كلّ واحدة من الجمل المبحوث عنها في المفاهيم دليل خاصّ بها، لا يجرى في غيرها.

نقد دليل القدماء لإثبات المفهوم

لكنّ الكلام في تمامية هذا الدليل وإثبات المدعى به، فإنّ صدور القيد من المتكلم المتّصف بالصفات المتقدّمة لا يدلّ إلّا على دخالته في شخص الحكم الذي في المنطوق وعدم دخل غيره فيه، فينتج انتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء القيد، وهذا ليس محلّ النزاع، لأنّ اتفاق الكلّ على أنّ كلّ قيد من قيود الكلام مقوم لموضوع الحكم المذكور فيه، فينتفي الحكم بانتفائه، بل النزاع إنّما هو في انتفاء نسخ الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء القيد كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله [٢١٧]، كما أنّ المفهوم الموافق أيضاً هو ثبوت مثل الحكم المذكور وسنخه لا شخصه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨١

والشاهد على عدم دخل القيود في نسخ الحكم أنّه لو كان الإتيان بقيد دالاً على دخله في نسخ الحكم وعدم دخل غيره فيه لكان قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» منافياً لقوله الآخر: «إن سلّم عليك زيد فأكرمه»، مع وضوح عدم المنافاة بينهما.

كيف وقد وردت قيود متعدّدة لحكم واحد في جمل مختلفة في الشريعة المقدّسة، فورد تارة: أنّ «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء» وأخرى: أنّ «الماء الجاري لا ينجسه شيء» وثالثة: أنّ «ماء المطر لا يفسده شيء» ورابعة:

أنّ «ماء البئر ذو مادة لا ينجسه شيء» من دون أن نجد التنافي بين هذه الجمل، مع أنّ القيد الوارد في كلّ منها لو كان دخيلاً في نسخ الحكم ولم يكن غيره دخيلاً فيه لتحقّق التنافي بينها كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداء الشرط بالوضع على العلية المنحصرة

وأما المتأخرون فقد استدلوا لإثبات المفهوم في القضايا الشرطية بدلالاتها على كون الشرط علمه منحصراً للجزاء والحكم، فينتفى بانتهائه.

ثم إنهم اختلفوا في كيفية دلالتها على ذلك:

فذهب بعضهم إلى أنها بالوضع، لتبادر العلية المنحصرة من أداة الشرط.

ولابد من تقديم أمرين لكي يتضح فساد هذا الدليل:

أ- أن كون شيء علمه منحصراً لشيء آخر يتوقف على سته أمور:

١- أن يكون بينهما علاقة وارتباط.

٢- أن تكون هذه العلاقة بنحو اللزوم، لا من باب الاتفاق.

٣- أن يكون الثاني مترتباً على الأول، لا كالأربعة والزوجية، حيث إن

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٢

بينهما علاقة لزومية، لكن لا ترتب بينهما [٢١٨].

٤- أن يكون الترتب على نحو الترتب على العلة.

٥- أن تكون العلة تامة.

٦- أن لا يكون للمعلول علة اخرى.

ولو انعدم أحد هذه الامور لما تحققت العلية المنحصرة بين شيئين كما لا يخفى.

ب- أنه لا شبهة في استعمال الجملة الشرطية في العلية المنحصرة، فإريد منها الانتفاء عند الانتفاء في موارد متعددة، إنما الإشكال في

أنه بالوضع وتبادر العلية المنحصرة منها بحيث لا بد من حملها على الانتفاء عند الانتفاء لو لم يتم على خلافه قرينه من حال أو مقال،

وكان استعمالها في غيره بنوع من المسامحة ورعاية العلاقة أم لا؟

الظاهر أن استعمالها في غير موارد العلية المنحصرة يكون أيضاً على نحو الحقيقة وبدون التسامح ورعاية العلاقة.

ألا ترى أننا نستعمل الجملة الشرطية فيما إذا كان للجزاء علة اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة»، وفيما إذا

كان الشرط علمه ناقصاً للجزاء، فنقول: «إذا تحققت النار يتحقق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتب وعلية، فنقول: «إذا تحققت

الأربعة تتحقق الزوجية».

والوجدان السليم قاضٍ بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقية، لأننا

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٣

لا نرى فيها عناية ومسامحة [٢١٩].

بل تستعمل الجملة الشرطية فيما إذا كان بين الشرط والجزاء صرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعاية علاقة وإعمال

قرينه، ألا- ترى أننا نقول: «إن جاء قائد الحكومة الإسلامية «مدّ ظله» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل استقباله»؟ ودعوى كونه

مجازاً في غاية السقوط.

والحاصل: أن أداة الشرط لا تدلّ إلأعلى مجرد العلاقة والارتباط بين الشرط والجزاء.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالانصراف على المفهوم

وذهب بعض آخر إلى أن أداة الشرط تدلّ على العلية المنحصرة بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداة الشرط.

وفيه أولاً: أن أكملية بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلا لانصرف لفظ الإنسان مثلاً إلى العالم، لكونه واجداً لكامل ليس في الجاهل.

بل منشأ الانصراف إنما هو كثرة الاستعمال في المنصرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يخفى أن استعمال أداة الشرط في العلية المنحصرة ليس بأكثر من استعمالها في غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٤

وثانياً: أننا نمنع كون الارتباط بين العلة المنحصرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلة كذلك، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٢٢٠]. بل قد يكون الارتباط بين الشئيين الذين ليست بينهما علية ومعلولية أقوى من الارتباط بين العلة والمعلول، ألا ترى أن ربط الزوجية بالأربعة يكون أكمل من ربط المعلول بعلة؟ لأنّ الزوجية من لوازم ماهية الأربعة، والارتباط بين العلة والمعلول إنما هو بين وجوديهما الخارجيين فقط كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالإطلاق على المفهوم

وذهب بعض ثالث- بعد تسليم وضع الأداة لمطلق الارتباط وعدم انصرافها إلى العلية المنحصرة- إلى دلالة الأداة على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمة.

وذلك لأنّ المتكلم إذا كان في مقام بيان تمام مراده حتى من جهة نوع الارتباط ولم يأت بقرينة دالّة عليه في كلامه ولم يكن قدر متيقّن في مقام التخاطب في البين فلا بدّ من حمل كلامه على العلية المنحصرة، لأنها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف سائر أنواعه التي يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكي يتبين.

كما أن قضيتة إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي، لأنه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف الغيرى الذي وجوبه مقيد بوجوب ذلك الغير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٥

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ تعين العلية المنحصرة من بين أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن، ومقايستها بالوجوب النفسي مع الفارق، فإنّ النفسى هو الواجب على كلّ حال، بخلاف الغيرى، فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى [٢٢١].

أقول: قد عرفت في مبحث الأوامر أنّ إطلاق صيغة الأمر أيضاً لا يقتضى الوجوب النفسى، لأنه قسم من الوجوب كما أنّ الوجوب الغيرى قسم آخر منه، فكلّ منهما يحتاج إلى قيد زائد على أصل الوجوب، وإلا لزم عيية المقسم مع قسمه، وهو غير معقول، وكذلك الأمر في المقام، لأنّ الارتباط بنحو العلية المنحصرة يحتاج إلى قيد زائد على أصل الارتباط كسائر أنواعه، وإلا لزم عيية المقسم مع قسمه.

والحاصل: أننا لا- نحتاج إلى الفارق بين المقام وبين مسألة الوجوب النفسى والغيرى، لفساد المقيس عليه عندنا، بخلاف المحقق الخراساني الذي تسلّم المطلب في المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الشرط على المفهوم

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، لأنه لو لم يكن علّةً منحصرةً لثبوت الجزاء يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٦

أثر وحده [٢٢٢]، وقضيته إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

وفيه: أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحقّقه [٢٢٣] لو لم نقل بعدم اتّفاقه [٢٢٤].

ولا يخفى أن هذا الجواب يرجع إلى إنكار الصغرى، أعني تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة على المفهوم على فرض تحقّقه.

والحقّ في الجواب إنكار الكبرى، لأنّ هذا الدليل يرجع واقعاً إلى ما استدللّ به القدماء، من أن كلّ قيد صدر من العاقل المرید الملتفت يكون دخيلاً في الحكم، ولا يكون غيره دخيلاً فيه، ولا نستوحش أن نعتبر عنه بكون الشرط علّةً منحصرةً للجزاء، لأنّه يكون علّةً منحصرةً لشخص الحكم المذكور في الكلام، وغايته أن هذا الحكم الشخصي يتنفى بانتفاء الشرط، وقد عرفت أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

تقرير آخر لاستفادة المفهوم من إطلاق الشرط ونقده

وقد يقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطريق آخر، وهو أنه كما يستفاد من إطلاق صيغة الأمر الوجوب التعيني إذا لم يكن في الكلام قرينه دالّة عليه ولا على التخييري - لأنّ الوجوب التعيني لا يحتاج بيانه إلى مؤونه

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٧

زائدة، بخلاف التخييري الذي يحتاج بيانه إلى عطف عدله بكلمة «أو» ونحوها - كذلك يستفاد من إطلاق الشرط كونه علّةً منحصرةً لثبوت الجزاء، إذ لو لم يكن كذلك لكان على المتكلم عطف غيره ممّا كان علّةً لثبوته أيضاً عليه بكلمة «أو» ونحوها، كأن يقول مثلاً: «إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه».

وفيه أولاً: أنا نمنع المطلب في المقيس عليه كما عرفت غير مرّة، لأنّ الوجوب التعيني أيضاً يحتاج إلى القيد كالتخييري، وإلّا لزم كون القسم عين المقسم، وهو محال.

وثانياً: أن هذا الدليل لا يدلّ إلّا على كون الشرط علّةً منحصرةً لثبوت شخص الحكم في الجملة الشرطيّة، وقد عرفت أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لا شخصه.

لكنّ المحقق الخراساني رحمه الله حيث تسلّم المطلب في المقيس عليه - وهو استفادة الوجوب التعيني من إطلاق صيغة الأمر - تكلف هاهنا بيان الفارق بينه وبين المقام، بأنّ كلّ واحد من الوجوب التعيني والتخييري نوع من الوجوب مغاير للآخر ماهيّةً، بخلاف العلّة المنحصرة وغير المنحصرة، فإنّهما ليستا نوعين متغايرين من العلّة، فإنّ الانحصار وعدمه ليسا من مقومات العلّة، بل هما مربوطان بتأثير شيء آخر أيضاً في المعلول وعدمه، ألا ترى أن المجيء لا تتغيّر عليّته لوجوب الإكرام بسبب كونه علّةً منحصرةً له وعدمه؟

والحاصل: أن العلّيّة ماهيّةً واحدة غير متنوّعة بواسطة الانحصار وعدمه، بل ليست ماهيّةً مشكّكة بالشدّة والضعف أيضاً بالنسبة إلى العلّة المنحصرة وغيرها، لما عرفت من عدم كون العلّة المنحصرة أقوى في التأثير

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٨

من غيرها [٢٢٥].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع توضيح منّا.

لكن قد عرفت أنا لا نحتاج إليه بعد إنكار المطلب في المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الجزاء على المفهوم

ثم إنه تمسك بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أن الإطلاق لا يجري في الشرط ولا في أدواته، لأن مجارى الإطلاق إنما هي المجموعات الشرعية، ولا تنال يد الجعل بالشرطية والسببية ونحوهما من الأحكام الوضعية، فلا يصح القول بأن الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفى الأذان فقصر»، لأن السببية غير قابلة للجعل، وهكذا الأمر في سائر القضايا الشرطية، لاختصاص الجعل بالتكليفات وما يقرب منها من الوضعيات، كالطهارة والنجاسة.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» لا يجري الإطلاق في الشرط ولا في كلمة «إن» لعدم كونها من المجموعات، لكن يجري في الجزاء، لكونه حكماً تكليفاً مجعولاً، فنقول: حيث إن المولى في مقام البيان ولم يقيد وجوب الإكرام إلا بقيد واحد وهو المجيء نعلم أن غيره لا يكون مؤثراً في وجوب الإكرام، وإلا كان عليه بيانه، فينتفى وجوب الإكرام بانتفاء المجيء. وفيه أولاً: أنا لا نسلم عدم قابلية مثل السببية والشرطية للجعل، فإنك ستعرف في مبحث الاستصحاب قابلية هذا النوع من الوضعيات أيضاً للجعل.

وثانياً: أنا لا نسلم اختصاص جريان الإطلاق بالمجموعات، إذ يكفي في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٨٩

جريانه كون المجرى مرتبطاً بالحكم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم يكن نفسه مجعولاً، ألا ترى أنهم يتمسكون بإطلاق الرقبة إذا قال المولى: «أعتق الرقبة» مع وضوح عدم كونها من المجموعات؟
وثالثاً: أن جريان الإطلاق في الجزاء لا يثبت المفهوم.

توضيح ذلك: أنه سيجيء في محله أن المطلق لا يدل على الشمول والسرمان، بل على أن تمام مراد المتكلم هو الماهية المطلقة، وهذا هو الفارق الأصيل بينه وبين العام.

فمعنى إطلاق قوله: «أعتق الرقبة» أن تمام موضوع حكمه هو الرقبة، وأمّا ما نقول في تفسيره: «الواجب هو عتق الرقبة، سواء كانت مؤمنة أم كافرة» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم كونه ناظراً إلى الأفراد.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان معنى إطلاق الجزاء وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فأين دلالة إطلاقه على كون الشرط علّة منحصرة له؟!
نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء على «أنه عند المجيء يجب الإكرام، سواء سلّم مثلاً أم لا» لكان دالاً على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لكنك عرفت أن المطلق لا يدل على الشمول والسرمان بالنسبة إلى أفراد.

نظرية المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ثم إنه يستفاد من كلام المحقق العراقي رحمه الله أن النزاع بين المتأخرين ليس في العلّية المنحصرة [٢٢٦] حيث قال في بداية مفهوم الشرط:

إن من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله: «إن جاءك زيد يجب إكرامه»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٠

حيث إنهم اختلفوا في دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه، ونقول في تنقيح المرام: إنه

لا ينبغي الارتياح في أن القضية الحملية في مثل قوله: «أكرم زيداً»، مع قطع النظر عن ورود أداء الشرط عليها بطبعها لا تقتضى أزيد من كون المتكلم في مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو الطبيعة المهملة، وأمّا اقتضاءها لكونه بصدد إثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفي مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا، لأن ذلك ممّا يحتاج إلى عناية زائدة عمّا يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص، وإلّا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضى طبع القضية الحملية إلّا مجرد ثبوت المحمول مهملاً للموضوع.

ولذلك أيضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا اللقيية وعدم اقتضاءها انتفاء سنخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور في القضية، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم أنه لا يكون ذلك إلّا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: «أكرم زيداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجية إلّا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمرو وبكر.

نعم، لما كان مقتضاه حينئذٍ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والعود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنه لَمّا كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات بحيث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩١

يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع في حال القيام أو العود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين، من غير أن ينافى إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبورة، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق في الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيته أيضاً كما هو واضح.

وحيث إن كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضية إطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصي لموضوعه على الإطلاق وفي جميع الحالات هو حصر الطبيعي بهذا الفرد المحمول في القضية، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحكم الشخصي لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول بأن طبع أداء الشرط الوارد عليها أيضاً في نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلّا مجرد إناطة النسبة الحكيمية بما لها من المعنى الإطلاقي بالشرط وهو المجىء، لأن ما هو شأن الأداة إنما هو مجرد إناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط، وحينئذٍ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الإنشائية في مثل قوله: «أكرم زيداً» هو ثبوت حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضية الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجىء في قوله: «إن جاء زيد فأكرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجىء وعدم وجوب شخص آخر له في غير حال المجىء من جهة أن احتمال ذلك ممّا ينافى ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الإطلاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٢

وفي جميع الحالات التي منها عدم المجىء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين.

واحتمال التأكد حينئذٍ فيدفعه أيضاً ظهور القضية في محدودية الحكم بحد شخصي مستقل، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضية المنطوقية فقهاً بمقتضى الإناطة يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجىء، ولا نعى من المفهوم إلّا ذلك.

نعم، لو كان قضية الأداة مضافاً إلى إناطة الجزاء بالشرط هو إخراجها عمّا تقتضيه طبع الجملة الحملية من الإطلاق بحسب الحالات

لكان للإشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنه كما ترى بعيد جداً، فإن شأن الأداة على ما عرفت لا يكون إلا مجرد ربط إحدى الجملتين وإناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة أخرى، بلا اقتضائها لإهمال القضية وإخراجها عما يقتضيه طبعها من الظهور الإطلاقي الموجب لانحصار الطبيعي في الشخص كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أنه على هذا البيان لا يحتاج في إثبات المفهوم في القضايا الشرطية إلى إتيان النفس لإثبات العلية المنحصرة، كي يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت، وأخرى بمنع العلية المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء أصل العلية، فإن ذلك كله منهم ناشٍ عن عدم التفطن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطية وعدم ملاحظه ما يقتضيه طبع القضايا الإنشائية والحملية من الظهور الإطلاقي الموجب لحصر الطبيعي في قوله: «أكرم زيدا» في حكم شخصي محدود بحدّ خاص، وإلا فنفس ذلك كافٍ في استفادة المفهوم، من جهة أن لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث إنه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٣

الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقي، فقهرًا يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه، من دون احتياج إلى إثبات العلية المنحصرة، وهو واضح [٢٢٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نعم، تفطن في آخر كلامه لعدم إمكان إثبات المفهوم إلا من طريق كون الشرط علمةً منحصرةً للجزاء، فلا بد من أن يكون النزاع في العلية المنحصرة.

والحاصل: أن جميع الأدلة التي استدلوها بها لإثبات مفهوم الشرط فاسدة، وهذا يكفي لنفيه، فلا يحتاج المنكرون إلى إقامة البرهان على إنكاره، فلا فائدة في نقل أدلتهم والنقض والإبرام فيها، كما فعل المحقق الخراساني رحمه الله [٢٢٨].

وينبغي التنبيه على أمور: في المراد بمفهوم الشرط

في المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأول: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه كما أشرنا إليه سابقاً، فإن انتفاء شخص الحكم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده التي منها الشرط أمر ضروري عقلاً لا يتوهم أن ينكره أحد.

وعليه فلا يتمشى الكلام في أنه هل يكون للقضية مفهوم أم لا، إلا فيما إذا كان للحكم سنخ ونوع.

ومن هنا انقدح أنه لا يدخل في محل النزاع مثل الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان والعهود، لعدم تحقق السنخ في هذه الأمور، إذ لا يمكن وقف شيء على أحد أو الإيضاء به له ثم وقفه أو الإيضاء به لغيره ثانياً، وكذلك لو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٤

نذر أن يكون داره لزيد مثلاً لا يمكن له توجيه نذر آخر إليها، وكذلك الأمر في اليمين والعهد ونحوهما.

فإذا وقف شيئاً بشرط، كقوله: «وقفت دارى على أولادى إن يكونوا فقراء»، أو بوصف، كقوله: «وقفت دارى على أولادى الفقراء»، أو بقلب، كقوله: «وقفت دارى على المساكين» - وكذا الوصية والنذر واليمين والعهد ونحوها - فلا مجال للنزاع في أن لهذه القضايا

مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابلية الوقف وأشباهه للسنخ كي يتنازع في أنه هل ينتفى عند انتفاء القيد أم لا؟

وأما انتفاء هذه الأمور عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه مأخوذة في العقد أو مثل العهد فليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك

لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا شخص الحكم المذكور في القضية وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره [٢٢٩]، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٥ شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي وقع النزاع في كونها مفيدة للمفهوم.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأن الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا خلاف في كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجيء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.

وكذلك الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس في عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخة لها في خصوصيات الاستعمال كما عرفت في مبحث الوضع. فالشرط - بناءً على كونه علّة منحصرة - يكون علّة لسنخ الحكم المستفاد من الجزاء، لكونه مجعولاً في القضية، سواء كان مستفاداً من المادّة أو الهيئة [٢٣٠].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في دفع الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٦

وفيه: أنّه مبنيّ على ما اختاره من كون الموضوع له في الحروف وما يلحق بها عامّاً، وقد عرفت أنّه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً [٢٣١].

جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده

وذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في التفضي عن الإشكال بأنّه غير وارد في الجملة الخبريّة، نحو «إذا جاءك زيد وجب إكرامه»، لأنّ المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامّين، وإنّما يرد في الإنشاء، لكونه موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ للجزئيات، وهو أيضاً مدفوع بأنّ ارتفاع مطلق الحكم من فوائد العلّية والسببية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية، حيث إنّ ارتفاع شخص الحكم المجعول لا يحتاج إلى تكلف إثبات العلّية المنحصرة، ضرورة أنّه يرتفع بارتفاع الشرط ولو لم يكن علّة له، فضلاً عن كونه منحصراً، فإنّ الحكم المجعول يتنفى عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده [٢٣٢].

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المقام.

وفيه: أنّه إن أراد كون الشرط علّة منحصرة لمطلق الحكم فلا يصحّ، لعدم كون مطلق الحكم مجعولاً كي يكون الشرط علّة له، وإن أراد كونه علّة للحكم الجزئيّ المجعول فلا يفيد لدفع الإشكال كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٧

بيان ما هو الحق في الجواب

والتحقيق في الذب عنه ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أن ظاهر القضية وإن كان ترتب بعث المولى على الشرط، إلّا أنه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادة الجزاء كان طلب إيجاد مادة الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضى - بالكسر - والمقتضى - بالفتح -، فيتوصل في بيان ذلك الأمر بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مشيراً إلى ذلك، فحينئذٍ فالمرتبان هو ذات الشرط ومطلق مادة الجزاء التي تعلق بها الحكم [٢٣٣] بلا خصوصية للحكم المنشأ، فيشبه الجمل الإخباري في عموم المجعول.

وبعبارة أوضح: إن ظاهر القضايا بدءاً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقلاء في مثل تلك القضايا أن لطبيعة مادة الجزاء مناسبة للشرط تكون سبباً لتعلق الهيئة بها، فيكون الإيجاب المتعلق بالمادة في الجزاء متفرعاً على التناسب الحاصل بينهما، فإذا قال: «إن أكرمك زيد فأكرمه» يفهم العرف والعقلاء منه أن التناسب الواقعي بين الإكراميين دعا المولى لإيجابه عند تحققه، وإلّا كان التفرع لغواً، وحينئذٍ إذا فرض دلالة القضية على انحصار العلة تدلّ على أن التناسب بين الشرط ومادة الجزاء يكون بنحو العلية المنحصرة، فيتمّ الدلالة على المفهوم [٢٣٤].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله مع تغيير يسير في النقل.

إن قلت: لو كان الشرط على القول بالمفهوم علة لمادة الجزاء لكانت مرتبة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٨

عليه قهراً، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، مع أن المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» وتحقق مجيء زيد في الخارج لا يترتب عليه إكرام العبد إياه قهراً.

قلت: نحن لا ندعى العلية بين الشرط ومادة الجزاء - بناءً على المفهوم - كالعلية التي تكون بين النار والحرارة، بل ندعى أن بين مادة الجزاء وبين الشرط المذكور في القضية الشرطية سخيّة ليست بينها وبين غيره، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» يدعى القائل بالمفهوم أن ما هو المناسب لإكرام زيد ينحصر في مجيئه، فإذا انتفى المجيء لم يكن شيء آخر ملائماً للإكرام كى يبعث إليه المولى عقبيه.

إن قلت: هل لا- يرجع ما اختاره الإمام رحمه الله هاهنا إلى رجوع القيود في الجمل الشرطية إلى المادة وإنكار الواجب المشروط بالمعنى المشهور كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله؟

قلت: لا، فإنّ الوجوب عقيب قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» فعلى مذهب الشيخ حتى قبل مجيء زيد، لعدم ترتبه عليه، والأمر الاستقبالي الذي يتوقف على المجيء إنّما هو الواجب الذي هو عبارة عن الإكرام. وبعبارة أخرى: يجب الآن على العبد الإكرام بعد المجيء، فليس الحكم مترتباً على الشرط، لأنّ الوجوب حالي والواجب استقبالي.

بخلاف ما ذهب إليه الإمام رحمه الله، فإنه يقول بكون الحكم مترتباً على الشرط، لكنّ الداعي لترتيبه عليه في كلام المولى هو التناسب والتلائم الحاصل بين الشرط ومادة الجزاء، فأين رجوعه إلى مقالة الشيخ رحمه الله؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ١٩٩

في حكم موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء

الأمر الثاني: أنه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل «إذا خفي الأذان فقصّر» [٢٣٥] و «إذا خفي الجدران فقصّر» [٢٣٦] فحيث نعلم من الخارج أن الواجب صلاة واحدة، فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم يقع التعارض بينهما ظاهراً، فكيف نعالجهما؟ في حكم

موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذكر المحقق الخراساني رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:

لابد من التصرف ورفع الظهور إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين، وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما [٢٣٧]، فلا دلالة لهما على عدم مدخليته شيء آخر [٢٣٨] في الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك، وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً [٢٣٩]، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما، وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قريناً على أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٠

الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعتمهما من العنوان [٢٤٠].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام

ولأجل أن يتبين ما هو الحق من هذه الاحتمالات الأربعة لابد من ملاحظة أن التعارض أولاً وبالذات هل هو بين المنطوقين ومنهما يسرى إلى المفهوم، أو بين المفهومين، أو بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأول على جميع المباني في استفادة المفهوم.

أما على القول بوضع الأداة للعلية المنحصرة وتبادرها منها فلأن حصر العلية في شيء ينافي إثباتها لشيء آخر فضلاً عن حصرها فيه، ضرورة حصول التنافي بين قوله: «العلة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الجدران». وهكذا على القول بأنها منصرفة إلى العلية المنحصرة، لأن التعارض يقع بين الانصرافين الواقعيين في أدوات الشرط. وكذا على القول بأن الانحصار مقتضى الإطلاق، لأن مجرى الإطلاق كما عرفت إما هو الأداة أو الشرط [٢٤١] أو الجزاء، فالعلية المنحصرة مستفادة من الإطلاق الذي هو وصف للأداة أو الشرط أو الجزاء، وكلها ألفاظ مذكورة في القضية، فالتعارض يقع بين أصالتي الإطلاق الجاريتين في منطوقتي الجملتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠١

وأما العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كيفيته باختلاف المباني في استفادة المفهوم.

فإن كان المبني هو وضع الأداة للعلية المنحصرة فلا محيص عن القول بتساقط أصالتي الحقيقة من الجانبين، لأن القاعدة تقتضى تساقط الأمارتين المتعارضتين، ولو لم تكن الأخبار العلاجية لقلنا بالتساقط في الخبرين المتعارضين أيضاً. فالنتيجة على هذا المبني هي الوجه الثاني المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، لانتفاء المفهوم فيهما حينئذ، لأنه كان مستفاداً من العلية المنحصرة المستفادة من وضع الأداة لها وجريان أصالة الحقيقة عند استعمالها خالية من قرينه المجاز، فبعد تساقط أصالتي الحقيقة انتفت العلية المنحصرة، فانتفى المفهوم كما لا يخفى.

وكذلك بناءً على استفادة المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافين وتساقطهما.

وأما إذا كان وجه الاستفادة هو الإطلاق [٢٤٢]، فحينئذ إن قلنا بكون الأداة موضوعاً للعلة التامة فالنتيجة هي الوجه الثاني المذكور في

الكفاية أيضاً، إذ بعد تعارض أصالتي الإطلاق يؤخذ بأصالتي الحقيقة بلا تعارض بينهما، ففي المثال المتقدم كل واحد من خفاء الأذان والجدران علة تامّة لوجوب القصر، ولا مفهوم للجملتين.

وإن قلنا: تمامية العلة أيضاً مستفادة من الإطلاق كالانحصار ففي كل من الجملتين إطلاقان يستفاد من أحدهما استقلال الشرط في التأثير في الجزاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٢

ومن الآخر انحصاره فيه، فتعارض الإطلاقات الأربعة وتكون النتيجة بعد تساقطها أن كل واحد من خفاء الأذان والجدران لا يؤثر في وجوب القصر إلّا إذا انضم إليه الآخر، فكان كل منهما جزء العلة لا- تمامها، وكانت النتيجة هي الوجه الثالث المذكور في كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

إن قلت: بعد تعارض أصالتي الإطلاق اللتين يستفاد منهما انحصار العلة وتساقطهما يبقى الإطلاقان اللذان يستفاد منهما تماميتها سليمين من المعارض، فكل من الجملتين لا تدل على العلية المنحصرة، لكنّها تدل على العلية التامة.

قلت: الإطلاق من جهة الانحصار في كل من الدليلين كما يعارض إطلاق الدليل الآخر من جهة الانحصار، كذلك يعارض إطلاقه من جهة التامة أيضاً، ضرورة استحالة كون خفاء الأذان علة منحصرة لوجوب القصر وكون خفاء الجدران علة تامّة له.

والحاصل: أن جميع الفروض مشتركة في عدم دلالة الجملتين على المفهوم، لكنهما على الفرض الأخير لا تدلان على العلية التامة أيضاً، بخلاف الفروض الثلاثة الأخرى، فإنهما بناءً على هذه الفروض تدلان على العلية التامة [٢٤٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٣

هذا حال الدليلين كل مع صاحبه، فهل يدلان على عدم مدخليته شيء آخر شريكاً معهما أو بديلاً لهما؟

الظاهر ذلك على الفرضين الأخيرين، أعني بناءً على كون الدلالة على الانحصار بالإطلاق وعلى الاستقلال بالوضع، أو بناءً على كون الدلالة عليهما بالإطلاق، وذلك لأن أصالة الإطلاق في كل منهما تسقط عن الحجية بالنسبة إلى الآخر لا بالنسبة إلى نفى الثالث، ضرورة أن الأمرتين المتعارضتين لا- تسقطان عن الحجية بالنسبة إلى نفى الثالث، فيلزم علينا رفع اليد عن كل من الإطلاقين أو الإطلاقات بمقدار الدليل على القيد لا أكثر.

بخلاف الفرضين الأولين، أعني الوضع والانصراف، لعدم الدليل على عدم مدخليته شيء آخر بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي أو الانصرافي.

في تداخل الأسباب

الأمر الثالث: أنه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا إشكال فيما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعددة أو عدمه، إنّما الإشكال فيما إذا لم نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذ الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط أو يكتفى بإتيانه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٤

دفعه واحدة؟

وقبل الخوض في ذلك نقدّم اموراً:

الأول: أن محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كل واحد من الشروط مستقلاً في البعث إلى الجزاء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشك في حال اجتماعهما في التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابة والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقل للغسل إذا انفرد، والبحث في كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذا احتملنا أن الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كل واحد جزءاً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كل من قال بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم واختار في التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور

في الكفاية- أعنى كون كل من الشرطين جزءاً للعلّة المؤثرة في الجزاء- فلا يتمكّن من الاشتراك في هذا النزاع كما لا يخفى [٢٤٤].
الثاني: أنّ النزاع إنّما يجري فيما إذا كان متعلّق الحكم في الجزاء قابلاً للتكثير، كالغسل، بخلاف ما إذا كان غير قابل له، كالقتل فيما إذا ورد: «من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتدّ يجب قتله».

الثالث: أنّ النزاع في تداخل الأسباب لا في تداخل المسببات، والمراد بتداخل الأسباب أن يكون كل واحد منها مؤثراً في المسبب لو لم ينضمّ إليه غيره، وعند الانضمام يؤثر الكلّ في المسبب ولا يجب الإتيان به متعدداً حسب تعدد الأسباب، كالبول والغائط والنوم بالقياس إلى الوضوء، والمراد بعدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٥

تداخلها أن يؤثر كل منها عند الاجتماع في المسبب مستقلاً ويجب الإتيان به متعدداً حسب تعددها، كالكفارات بالنسبة إلى أسبابها، فإن من أفطر من شهر رمضان يومين يجب عليه كفارتان وإن لم يتخلل بينهما أداء كفارة اليوم الأول.
وأما تداخل المسببات فربما يقال: هو عبارة عن تعلق حكيمين مستقلين بعنوانين مختلفين متصادقين على واحد في مقام الامتثال، كما إذا قال المولى:

«أكرم عالماً» و «أضف هاشمياً» فأكرم العبد العالم الهاشمي بالضيافة، وإن لم يجمع العبد بين العنوانين في مقام الامتثال فلا يتداخل المسببان.

لكنّ الظاهر أنّ التداخل في المسبب عبارة عما إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدّد ولكنّ الحكم يقبل التأكد كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في آخر كلامه [٢٤٥].

فلا يتصور عدم التداخل في المسببات كي يتنازع في تداخلها وعدمه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٦

الرابع: أنّ النزاع في مقام الإثبات لا الثبوت، أي نبحث بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما ثبوتاً في أنّ ظاهر القضايا الشرطيّة هل هو التداخل أو عدمه فيما إذا لم يدلّ دليل خاصّ على أحدهما؟ كما أنّ البحث في أصل المفهوم أيضاً في مقام الإثبات وظهور الجملة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمكان كليهما في مقام الثبوت.

فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أولاً وأثمة هل يمكن التداخل وعدمه كلاهما في المقام أم لا، لكي نعلم أنّه هل تصل النوبة إلى البحث في مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمكن الطرفان ننتقل إلى البحث عن دلالة القضية، وإلّا فلا بدّ من التصرف في ظاهرها لو كان مخالفاً لمقام الثبوت، كما نتصرّف في ظاهر قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» [٢٤٦]، بعد قيام البرهان العقلي القطعي على عدم إمكان رؤيته تعالى.

فنقول:

البحث حول ما استدلل به على ضرورة التداخل

قيل: ذهب بعض [٢٤٧] الأعظم إلى امتناع عدم التداخل بدعوى أنّه إذا قال: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» [٢٤٨] فإما أن تكون الطبيعة الواجبة- أعنى التوضّي- في إحدى القضيتين بحسب التصوّر البدوي مقيدة في الواقع بقيد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٧

«مرّة اخرى»، فكأنّه قال مثلاً: «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ وضوء آخر» أو تكون في كليهما مطلقة، والأول مستحيل، لأنّ البول لا يتحقّق دائماً عقيب النوم لكي يكون التوضّي المتأثر وجوبه عنه مقيداً بذلك القيد، ولا- النوم يتحقّق دائماً عقيب البول ليكون التوضّي المتأثر وجوبه عنه مقيداً به، فلا بدّ من أن يقال: الطبيعة الواجبة في كلتا القضيتين مطلقة، وحينئذٍ فلو قيل بتعلق وجوبين بها لزم

اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، وهو محال، فلا محيص إلا أن يقال: هذه الطبيعة المطلقة الواحدة واجبة بوجود واحد ولو تحققت منه البول والنوم كلاهما، وهذا معنى التداخل [٢٤٩].

وفيه: أن التقييد بقيد «مرة أخرى» وإن كان مستحيلاً، إلا أنه يمكن التقييد بقيد آخر، وهو مثل أن يكون معنى القضية الأولى: «إذا بليت فتوضاً من قبل البول» ومعنى القضية الثانية: «إذا نمت فتوضاً من قبل النوم»، كما أن المعلولات التكوينية أيضاً مقيدة بعلتها، فإن معلول النار هو الحرارة الجائئة من قبلها، لا الحرارة المطلقة كما لا يخفى.

فعلى هذا يمكن أن يكون لنا وجوبان: أحدهما متعلق بالوضوء من قبل البول، والآخر بالوضوء من قبل النوم، من دون أن يجتمع حكمان متماثلان في موضوع واحد، فلا يصح القول بامتناع عدم التداخل لأجل هذه الشبهة ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر لو كان ظاهراً في عدم التداخل.

والحاصل: أنه لا برهان يعين أحد الطرفين ثبوتاً كي ينسد باب البحث في مقام الإثبات الذي هو محل النزاع. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٨

الأقوال في المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنهم اختلفوا في مقام الإثبات والدلالة على ثلاثة أقوال: الأول: ما نسب إلى جماعة منهم المحقق الحسين الخوانساري شارح كتاب الدروس، وهو تداخل الأسباب مطلقاً، والثاني: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المشهور، والثالث: ما نسب إلى ابن إدريس الحلّي، وهو التفصيل بين اتحاد جنس الشروط كالبول مرتين أو النوم كذلك، وتعدده كالبول والنوم، فيتداخلان في الأول دون الثاني. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا اختلفت الشروط ماهية، فنقول:

بيان ما استدلل به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلة المشهور لعدم التداخل ما أفاده العلامة رحمه الله في المختلف، وهو أنه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإما أن لا يقتضيا شيئاً أصلاً، أي لا- يجب على المكلف الوضوء مثلاً إذا تحققت منه البول والنوم كلاهما وإن كان يجب عليه لو تحققت منه أحدهما، وهو خلاف ظاهر دليلي وجوب الوضوء عقب البول وعقب النوم، فإن ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع كل واحد من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، على أنه خلاف الفتاوى أيضاً.

أو يكون المسبب مستنداً إلى أحدهما المعين، فيلزم الترجيح من غير مرجح، أو غير المعين، وهو خلف، والمراد بالخلف أنه خلاف ظاهر القضيتين، فإن ظاهر قوله: «إذا بليت فتوضاً» أن البول معيناً سبب لوجوب الوضوء،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٠٩

وكذلك قوله: «إذا نمت فتوضاً»، مضافاً إلى أنه ليس للواحد غير المعين واقعيته خارجيه كي يكون مؤثراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كل منهما جزء المؤثر، وهو خارج عن محل النزاع [٢٥٠].

فلا بد من أن يكون كل منهما علّة مستقلة لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل [٢٥١]. هذا حاصل كلام العلامة رحمه الله مع توضيح منا.

وفى تقارير الشيخ الأعظم رحمه الله أن هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدمات ثلاث:

الاولى: أن السبب الثاني مؤثر كالأول، الثانية: أن أثره غير أثر الأول في مقابل توهم كون السبب الثاني مؤثراً في بقاء نفس ما كان الأول مؤثراً في حدوثه بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأول فقط، وبقائه إليه وإلى الثاني كليهما، الثالثة: أن تعدد الأثر لا بد من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلاً وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء. وبعبارة اخرى: لا بد للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدد نفس التكليف، وإلا كان المكلف متمكناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امتثال التكليفين، كما كان يمثل وجوب إكرام العالم وإضافة الهاشمي - فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٠

هاشمياً» - بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمي العالم بالضيافة.

فلو تمت هذه المقدمات الثلاث فلا بد من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلوة.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالاً، ثم شرع في تفصيل المقدمات وما يمكن به إثباتها [٢٥٢].

فكل واحد من تلامذته بلا واسطة أو مع الوسطة أخذ شرطاً من كلامه وجعله دليلاً مستقلاً لعدم التداخل، فجميع من تأخر عنه عيال له.

البحث حول الأمر الأول

كلام صاحبى الكفاية ومصباح الفقيه فيه [٢٥٣] فقال المحقق الخراساني والهمداني رحمهما الله: إطلاق مادة الجزء فى كل من الجملتين - وهى الوضوء فى مثال «إذا بلى فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» - وإن كان يقتضى امتناع تعلق وجوبين بها، لاستحالة اجتماع الحكيمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلا أن الجملة الشرطية ظاهرة فى تأثير كل من الشرطين مستقلاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطية فى استقلال كل شرط فى التأثير وبين ظهور مادة الجزء فى الإطلاق، والظهور الأول مقدم على الثانى وحاكم عليه، فلا بد من تقييد مادة الجزء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:

«إذا بلى فتوضاً من قبله» و «إذا نمت فتوضاً من قبله».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١١

وذكر فى وجه تقدمه أن ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزء عند حدوث الشرط لا يتوقف على شىء، وظهور مادة الجزء فى الإطلاق عقلى متوقف على مقدمات الحكمة التى منها عدم البيان والقرينة على التقييد، وظهور الجملة فى الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل [٢٥٤].

وللمحقق الهمداني رحمه الله وجه آخر مختص به، وهو أن المولى إذا أمر بشىء من دون ذكر سببه ثم أمر به تانياً قبل امتثال أمره الأول - كأن يقول: «جئنى بالماء» ثم بعد لحظة وقبل مجىء العبد بالماء يقول تانياً: «جئنى بالماء» - فلا إشكال فى كون المادة مطلقة، فنحكم بوحدة الوجوب، لاستلزام تعدده اجتماع الحكيمين المتماثلين فى موضوع واحد، وهو المادة المطلقة، وهو محال كاجتماع الضدين.

بخلاف ما إذا ذكر سببه، كأن يقول: «إذا بلى فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» فإن الأداة والشرط والحكم كلها متقدمة على متعلق الحكم [٢٥٥]، فقبل الإتيان بالمتعلق انعقد ظهور الجملة فى كون الشرط سبباً مستقلاً لحدوث الحكم، فلا مجال بعد الإتيان به لينعقد له ظهور فى الإطلاق، لكونه معارضاً لظهور الجملة الذى انعقد لها قبل الإتيان به حينما لم يكن له عين ولا أثر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٢

نقد كلام المحقق الخراساني والهمداني رحمهما الله في المقام

ويرد على الوجه الأول الذي كان مشتركاً بينهما أنّ دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط سبباً مستقلاً لو كانت بالوضع لكان لما ذكرناه وجه، لأنّ الظهور الوضعي لا يتوقف على شيء، بخلاف الظهور الإطلاقي الذي يتوقف على مقدمات منها عدم البيان، لكنك عرفت وضوح بطلانه، فإنّ الجملة الشرطية كما تستعمل في العلية التامة كذلك تستعمل في غيرها من دون مسامحة ورعاية علاقة [٢٥٦]، فكما لا تكون الأداة موضوعاً للعلية المنحصرة لا تكون أيضاً موضوعاً للسببية المستقلة، بل ولا تنصرف إليها أصلاً.

فدلالة الجملة عليها على فرض تسليمها لا بدّ من أن تكون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدمة [٢٥٧]، وحينئذٍ فلا وجه لتقديم ظهور الجملة في العلية التامة على ظهور مادة الجزاء في الإطلاق، لأنّ كلياً منهما ظهور إطلاقي متوقف على عدم البيان.

وتفصيل ذلك: أنّ مقتضى إطلاق الشرط [٢٥٨] في كلتا القضيتين هو كون كل شرط علته مستقلة للجزاء وتلك الماهية مؤثرة، سواء [٢٥٩] كان قبلها أو معها شيء أم لم يكن، ولو كان المؤثر هو الشرط بشرط أن لا يسبقه أو لا يقارنه شيء آخر كان عليه البيان ورفع الجهل عن المكلف، هذا مقتضى إطلاق الشرط، وأمّا مقتضى إطلاق مادة الجزاء فهو أنّ ماهية الموضوع مثلاً تمام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٣

المتعلق، لتعلق الإيجاب بها بلا تقييدها بما يغيرها مع مادة الجزاء في الشرطية الاخرى، فيكون الموضوع في القضيتين نفس طبيعة الموضوع، فحينئذٍ يقع التعارض بين إطلاق مادة الجزاء في القضيتين مع إطلاق الشرط فيهما، ولا يمكن الجمع بين إطلاق الشرط في كليهما وبين إطلاق المادة كذلك، لاستحالة تعلق وجوبين على ماهية واحدة بلا تقييد، فيدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الشرط والاحتفاظ على إطلاق مادة الجزاء فيقال: إنّ كل شرط مؤثر مستقلاً إذا لم يتقدم عليه ولم يقارنه شرط آخر، وبين رفع اليد عن إطلاق المادة وحفظ إطلاق الشرط بتقييد ماهية الموضوع، ولا ترجيح لشيء منهما، لأنّ ظهور الإطلاقيين على حدّ سواء، فلا يمكن أن يكون أحدهما بياناً للآخر.

وبعبارة اخرى: إنّ هاهنا إطلاقات أربعة في الجملتين؛ اثنان في جانب الشرط وآخران في مادة الجزاء، ورفع التعارض يحصل تارةً بتحكيم إطلاق الشرط فيهما المفيد للاستقلال والحدوث عند الحدوث على إطلاق مادة الجزاء فيهما الدالّ على أنّ نفس الماهية تمام المتعلق، بتقييده بأحد القيود [٢٦٠] ليصير متعلق الوجوبين شيئين مختلفين، واخرى بتحكيم إطلاقها على إطلاق الشرط وتخصيص استقلال الشرطين بما إذا لم يتقدم عليهما ولم يقارنهما شرط آخر، وكلا العلاجين صحيح لا رجحان لأحدهما على الآخر.

وأما الوجه الذي انفرد به المحقق الهمداني رحمه الله فيمكن أن يناقش فيه أولاً: بأنّ الأداة والشرط لا يكونان دائماً متقدمين على الجزاء، بل قد يكون الأمر بالعكس، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك»، وثانياً: بأنّ التقدم والتأخر في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٤

الذكر لا يوجب ترجيح ظهور المتقدم على ظهور المتأخر عند التعارض، وإلّا لوجب الأخذ بالخبر المروي عن المعصوم المتقدم وطرح المروي عن المعصوم المتأخر عند التعارض، مع أنّه لم يقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلى العكس.

وبالجملة: لا وجه لتقديم ظهور الجملة الشرطية في السببية المستقلة على ظهور مادة الجزاء في الإطلاق.

نعم، ذكر المحقق الخراساني رحمه الله في حاشية الكفاية وجهاً آخر لتقديم ظهور الجملة على ظهور المادة، وهو أنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية أنّ قضيتها تعدد الجزاء وأنّه في كلّ قضيتها وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى كما إذا

اتّصلت القضايا وكانت في كلام واحد، فافهم [٢٦١].

إنتهى كلامه.

أقول: لو ثبت حكم العرف بتقدم ظهور تعدد القضية الشرطية في تعدد الجزاء على ظهور مادته في وحدته لكان متبعا ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط في فهم الكلمات والقضايا نظر العرف.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

واستدل المحقق النائيني رحمه الله لعدم التداخل بأن في ناحية الجزاء مدلولين: أحدهما لفظي، وهو تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة [٢٦٢]، والثاني عقلي، وهو حكم العقل بأن المطلوب إذا كان واحداً وامثال لا يمكن امتثاله ثانياً، اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٥ لأن صرف الوجود لا يقبل التكرار حينئذ. فإذا تعددت القضية الشرطية مثل: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» يكون ظاهر كل واحدة منهما استقلال شرطها في التأثير وأنه يؤثر في جزاء غير ما أثر فيه الآخر. وبعبارة اخرى: ظاهر القضيتين الشرطيتين تعدد المطلوب، وبه يرتفع موضوع حكم العقل، لأنه كان يحكم بعدم قابليته صرف الوجود للتكرار فيما إذا كان المطلوب واحداً، وظاهر القضيتين دال على تعدده. ثم بين الفرق بين هذا الوجه وبين ما اختاره المحقق الخراساني والهمداني رحمهما الله بأن ما اختاره عبارة عن حكمه ظهور القضيتين في العلية التامة على ظهور المادة في الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنه عبارة عن ورود ظهورهما على حكم العقل [٢٦٣]، لما عرفت من أن ظهورهما يرفع موضوع حكم العقل حقيقة [٢٦٤]. هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة.

نقد كلامه رحمه الله

وفيه: أننا لا نسلم ورود ظهور القضيتين على حكم العقل، لأن ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق كما عرفت، وظهور مادة الجزاء في كونها تمام المتعلق اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٦ أيضاً إطلاقي معارض له، ولا وجه لتقدم أحدهما على الآخر، فيتساقطان، فليس لنا دليل وارد على حكم العقل بأن المطلوب الواحد لا يقبل الامتثال بعد الامتثال. وبعبارة اخرى: للعقل حكمان: أحدهما: أن صرف الوجود لا يقبل التكرار إذا كان المطلوب واحداً، والثاني: أنه يقبله إذا كان المطلوب متعدداً. وظهور القضيتين في كون كل شرط سبباً مستقلاً يدل على تعدد المطلوب، وظهور المادة في كونها تمام المتعلق يدل على وحدة المطلوب، لما عرفت من استحالة تعلق وجوبين بماهيئة مطلقة أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقديم ظهورهما على ظهورها كي يقال برفعه موضوع الحكم الأول للعقل وتنقيحه موضوع حكمه الثاني. وجميع ما ذكرناه إلى هنا من كلام هؤلاء الأعلام الثلاثة كان مربوطاً بإثبات المقدمة الاولى من المقدمات الثلاث التي ذكرها الشيخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشة فيها كلها، فلم يثبت المقدمة الاولى، فلا وجه للقول بعدم التداخل. نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الكفاية في حاشيتها من تقدم ظهور القضية عرفاً على ظهور المادة لكان وجهاً لإثبات المقدمة الاولى،

ولو انضم إليه إثبات المقدمتين الأخيرتين لتم القول بعدم التداخل.

البحث حول الأمر الثاني

وأما المقدمة الثانية، وهي أن أثر السبب الثاني تأسيس أمر جديد لا تأكيد أثر السبب الأول، فلا بد قبل ذكر كلام الشيخ رحمه الله لإثباتها من ذكر نكتة:

وهي أن إثباتها أمرٌ مشكل، لأن المولى إذا أمر بشيء مرتين من دون ذكر

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٧

سببه ومن دون تخلل الامتثال - كما إذا قال: «جئني بالماء» ثم قال ثانياً: «جئني بالماء» - فلا إشكال في كون الأمر الثاني تأكيداً للأول، ضرورة امتناع تعلق حكيمين متماثلين بشيء واحد.

وأما إذا ذكر السبب في الجملتين وقال: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» فظاهر الجملتين أن كل واحد من البول والنوم إذا وقع في الخارج عقيب الآخر يؤثر في تأسيس أمر جديد، لا أنه يؤكد ما هو أثر الأول، وظاهر إطلاق مادة الجزاء يقتضى أن يكون أثر السبب الثاني تأكيداً لأثر السبب الأول، لاستحالة تعلق حكيمين تأسيسيين بماهية مطلقة واحدة، فلا بد من تقييد أحد الإطالقين، ولا وجه لتقدم أحد التقييدين على الآخر، فلا يثبت كون أثر الثاني تأسيساً.

نعم، لا يثبت كونه تأكيداً أيضاً، لكننا لسنا بصدد إثباته، بل يكفي لعدم إثبات القول بعدم التداخل عدم ثبوت تأسيسية أثر السبب الثاني كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدمة الثانية طويل وغامض، فنذكره مع تلخيص وتوضيح.

قال رحمه الله ما حاصله: إن قضية الجملتين أن كل واحد من الشرطين - سواء تقدم على الآخر أو تأخر عنه - سبب مؤثر، وقد فرغنا عنه في المقدمة الأولى، فلا يخلو إما أن يكون أثره الحكم المذكور في الجزاء، وهو وجوب الوضوء في الجملتين المتقدمتين، أو متعلقه، وهو نفس الوضوء.

فإن كان أثره الحكم - كما هو ظاهره - فالسبب الأول يقتضى اشتغال ذمة المكلف بإيجاد الوضوء، والسبب الثاني يقتضى اشتغال ذمته ثانياً بالوضوء، وإلا فلا بد من الالتزام بأحد الأمرين: أحدهما: عدم كون السبب الثاني ذا أثر أصلاً، وقد عرفت خلافه في المقدمة الأولى، ثانيهما: عدم قابليته متعلق الحكم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٨

في الجزاء للتعدد، والضرورة تقتضى خلافه، فإن الوضوء ليس كالقتل الذي لا يقبل التعدد، فإن شخصاً واحداً يقدر على الوضوء ألف مرة.

إن قلت: ما الفرق بين مثل أن يقول المولى مرتين: «جئني بالماء» وبين أن يقول: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» حتى ذهبتم إلى أن الأمر الثاني بمجىء الماء تأكيداً للأول من دون أن يوجب اشتغال ذمة العبد ثانياً به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقيب البول، حيث تقولون: له أثر تأسيسى جديد، وهو اشتغال ذمة المكلف بإيجاد الوضوء ثانياً؟

قلت: لا بد من الحمل على التأكيد فيما إذ لم يكن متعلق الحكم قابلاً للتعدد، كالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وكذا فيما إذا لم يثبت تعدد الاشتغال كما في موارد تعاقب أمرين متعلقين بشيء واحد ظاهراً من دون ذكر السبب، مثل أن قال: «توضاً» ثم قال ثانياً: «توضاً»، بل قد يحمل على التأكيد فيما إذا تعدد المتعلق أيضاً، كما إذا شرب الخمر في نهار رمضان، فإن الإفطار في هذا الشهر حرام ولو كان بالماء ونحوه من المباحات، وشرب الخمر أيضاً حرام ولو وقع في غير شهر رمضان، فإذا شرب الخمر في نهار رمضان ارتكب حراماً مؤكداً، لأنه ارتكب مجمع المحرمين.

وأما في المقام - أعني فيما إذا ذكر السبب في الجملتين - فلا - وجه للتأكيد، بل يتعين التأسيس، لقبول المتعلق التعدد أولاً، ووجود الدليل على تعدد الاشتغال ثانياً، فإن ظاهر كل جملة متضمنة للشرط أن هذا الشرط مؤثر في الاشتغال، بل لا يمكن الحمل على التأكيد هاهنا، إذ لا بد من أن يعتبر الثاني مؤكداً للأول، فإذا قال: «إذا بليت فتوضاً» ثم بعد ذلك قال: «إذا نمت فتوضاً» فإن لاحظت الأوليّة والثانويّة بالنسبة إلى صدور الجملتين وجعلت الجملة الصادرة ثانياً مؤكدةً للأولى فغير صحيح، ضرورة أنه لا بد من ملاحظة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢١٩

الأوليّة والثانويّة بالنسبة إلى وقوع السببين في الخارج لا بالنسبة إلى صدور الحكمين من الأمر، وحينئذٍ فحيث إن البول قد يتقدم خارجاً على النوم وقد يكون الأمر بالعكس فلا يمكن جعل واحدة من الجملتين مؤكدةً للأخرى كما لا يخفى. وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب فيهما، إذ لا مانع حينئذٍ من حمل الجملة الصادرة ثانياً على كونها مؤكدةً للأولى. هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانية بناءً على كون المسبب الحكم المذكور في الجزاء. ومحضّله: أن التأسيس يتوقف على أمرين: أحدهما: قابليّة الفعل المأمور به في الجزاء للتكرّر، والثاني: تعدد الاشتغال، وكلاهما يتحقّقان في المقام.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدّمة الثانية

وفيه أولاً: أنه لا دليل على تعدد الاشتغال إلّا توهم ظهور الجملتين الشرطيتين فيه، حيث إن كلاهما تدلّ على كون الشرط سبباً مستقلاً للجزاء [٢٦٥]، فكلتاها معاً تدلّان على تحقّق الاشتغالين. وقد عرفت أن هذا الظهور يعارضه ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان في تعدد الاشتغال، وإطلاق المادّة في كليهما ظاهر في عدم تعدده، لاستحالة تعلق حكمين بماهيّة واحدة مطلقة، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، لما عرفت من أن كليهما بالإطلاق [٢٦٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٠

فكما لا دليل على تعدد الاشتغال فيما إذا لم يذكر سبب الأمرين المتعاقبين لا دليل عليه أيضاً فيما إذا ذكر السبب. وثانياً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة على ظهور المادّة واستفادة تعدد الاشتغال منه، لكن تعدد الاشتغال لا يساوق التأسيسية، بل يناسب التأكيد والتأسيس كليهما.

توضيح ذلك: أن الاشتغال متعدّد في موارد القطع بالتأكيد أيضاً، فإنّه إذا قال: توضاً، ثم قال ثانياً: توضاً، فلا إشكال ولا خلاف في كون الأمر الثاني مؤكداً للأول، ومع ذلك لا يصحّ القول بوحدة الوجوب، ضرورة تحقّق الفرق بينه وبين ما إذا لم يؤمر بالوضوء إلّا مرة واحدة، إذ لو لم يكن بينهما فرق لكان الأمر الثاني لغواً يستحيل صدوره من الحكيم العاقل، والفرق لا يرتبط بالمولى الأمر بل بالبعد المأمور، فلا محالة يكون الفرق بينهما وحدة اشتغال ذمّة العبد إذا كان الأمر واحداً وتعدده إذا كان متعدداً كما لا يخفى، فتعدّد الاشتغال لا يدلّ على التأسيس.

والذي أوقع الشيخ الأعظم في هذا الغلط هو كفاية الإتيان بوضوء واحد عقيب الأمر به مرّتين، فتخيّل أنّها تستلزم عدم تعدد الاشتغال، غافلاً عن كفاية الإتيان بعمل واحد حتّى في بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأكيد كما إذا امثل الأمر بإكرام العالم وإضافة الهاشمي بإضافة عالم هاشمي، فكفاية الإتيان بعمل واحد لا تستلزم وحدة الاشتغال.

فتعدّد التكليف تارةً يكون تأسيسياً وأخرى تأكيدياً، ويمثّل التكليفان بعمل واحد في جميع موارد التأكيد، بل في بعض موارد التأسيس أيضاً.

ثمّ العجب منه رحمه الله حيث عدّ شرب الخمر في نهار رمضان من أمثلة التأكيد، فإنّه نظير مسألة اجتماع الأمر والنهي في تعلق

التكليفين بعنوانين مستقلين،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢١

ولكلّ منهما أثره الخاصّ به، لكنّ المكلف جمع بينهما في الخارج، ألا ترى أنّه لو شرب الخمر علناً في نهار رمضان لاستحقّ عقوبتين: إحداهما: التعزير، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانية: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فكيف يمكن القول بكون أحد هذين التكليفين مؤكّداً للآخر عند اجتماع العنوانين خارجاً مع أنّهما يختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دليل على عدم التأكيد؟!

تتمّة كلام الشيخ رحمه الله حول المقدّمة الثانية

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان أثر الشرط متعلّق بالحكم المذكور في الجزء فالإنصاف أنّه يقتضى التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حينئذٍ. إن قلت: كيف يعقل كون البول مثلاً علّة لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد يتحقّق بدون الوضوء؟ قلت: السبب بينهما ليست عقليّة ولا- عاديّة، بل جعليّة، بمعنى أنّ الشارع العالم بحقائق الامور يرى بين البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا يجعله علّة له، وتخلّف المعلول عن علّته الجعليّة ليس بمستحيل، وبعبارة اخرى: السبب الجعليّة عبارة عن كون الوضوء عقيب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإكرام زيد عقيب مجيئه مطلوباً للمولى العرفي إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالسبب الجعليّة عبارة عن مطلوبيّة المسبّب عقيب تحقّق السبب.

فإذا صدر من المكلف البول والنوم كلاهما من دون تخلّل وضوء بينهما وتوضّأ وضوءاً واحداً صدق أنّه وقع عقيب البول وعقيب النوم كليهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانياً [٢٦٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٢

وبالجملة: لو كان الشرط سبباً لمتعلّق الحكم في الجزء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنّه كان متوقّفاً على تعدّد الاشتغال، وهو منفيّ حينئذٍ.

لكنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحكم لا لمتعلّقه.

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في تقريب المقدّمة الثانية من المقدّمات التي بنى الاستدلال للقول بعدم التداخل عليها، وقد عرفت المناقشة فيه.

البحث حول الأمر الثالث

وأما المقدّمة الثالثة- وهي أنّ امتثال التكليفين المسببين من الشرطين يقتضى الإتيان بفعالين ولا يمكن امتثالهما في ضمن عمل واحد- فقال الشيخ رحمه الله في تقريبها ما محصّله:

إذا عرفت في المقدّمة الاولى عدم كون السبب الثاني كالعدم، بل هو أيضاً مؤثّر كالأوّل، وفي المقدّمة الثانية أنّ أثره تأسيس تكليف جديد لا تأكيد ما اقتضاه السبب الأوّل، فلزوم الإتيان بفعالين أمر واضح لا يمكن أن ينكر.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافة الهاشمي حيث يكفي في امتثال هذين التكليفين المستقلين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمي بالضيافة؟

قلت: هذان التكليفان تعلقا بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلف جمع بينهما في مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأما في المقام فتعلّق التكليفان بفردين من ماهيّة واحدة، ولا يمكن اتّحاد الفردين في الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتّحاد زيد وعمرو في

الوجود الخارجي، ويمكن اتّحاد عنواني الإنسان والأبيض فيه؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٣

وانقدح بذلك أن التداخل أمر مستحيل [٢٦٨] عقلاً، فلا بد من التصرف في الأدلة لو كانت ظاهرة فيه.

إن قلت: فكيف يكفي بغسل واحد لأجل أسباب متعدّدة، كالجنابة والحيض ومسّ الميت وغيرها؟ وهل هذا إلّا لأجل التداخل؟

قلت: قيام البرهان العقلي القطعي على امتناع التداخل يقتضى أن نقول:

الأغسال وإن كانت متّحدة بحسب الصورة الظاهرية إلّا أنّها في الواقع ماهيات متعدّدة، ولذا عبّر عنها في الخبر بالحقوق [٢٦٩]، وحينئذٍ

يمكن اجتماعها في وجود خارجي واحد، كاجتماع إكرام العالم وإضافة الهاشمي فيه، فيمكن امتثال الجميع بعمل واحد.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثالثة.

نقد ما أفاده حول هذه المقدّمة

وفيه أولاً: أن الشيخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحكام بالطبائع، فما ذهب إليه هاهنا من تعلّق التكليفين بفردين من الموضوع خلاف

مبناه، وثانياً: قد عرفت في محله أن تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عبارة عن الماهية الموجودة المتشخّصة بالخصوصيات الفردية،

والوجود لا يمكن أن يتعلّق به الأمر، لكونه بعثاً إلى تحصيل الحاصل، ولا النهي، لكونه زجراً عن إيقاع ما وقع، وعدم قدرة العبد على

امتثال مثل هذا التكليف بديهياً، ضرورة استحالة إمحاء الواقع عن الظرف الذي وقع فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٤

لا يقال: لعلّ مراده رحمه الله من الفرد الطبيعة المقيّدة، فيكون قوله: «إذا بليت فتوّضاً» بمعنى إذا بليت فتوّضاً وضوءاً من قبل البول، و «إذا

نمت فتوّضاً» بمعنى إذا نمت فتوّضاً وضوءاً من قبل النوم.

فإنّه يقال: مضافاً إلى أنّ التعبير عنها بالفرد غير صحيح، لا يصحّ القول بعدم إمكان اجتماعهما في واحد خارجاً إلّا إذا ثبت تغاير هاتين

الطبيعتين المقيّدتين بالتباين كتغاير الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا كان تغايرهما بالتخالف [٢٧٠]، ولا دليل على إثبات أحدهما.

إن قلت: نعم، لكن قد عرفت في المقدّماتين السابقتين اشتغال ذمّة المكلف بتكليفين تأسيسيين، فإذا شككنا هاهنا في أنّ المغايرة بين

متعلّقيهما هل هي بالتباين كى لا يتمكّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف كى يتمكّن، فاقضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية

يدعو إلى لزوم تعدّد الفعل كما لا يخفى.

نعم، إذا صرّح المولى نفسه بكفاية فعل واحد كما صرّح بكفاية غسل واحد عن أسباب متعدّدة فلا بأس به، ونستكشف منه كون

المغايرة بين الماهيات المأمور بها بالتخالف لا بالتباين.

قلت: التمسكك بذيل قاعدة الاشتغال لا يثبت ما ذهب إليه من استحالة التداخل كما لا يخفى.

نعم، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ النزاع في مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما فلا إشكال في التمسكك بقاعدة

الاشتغال لإثبات عدم التداخل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٥

على أنّ هذا التوجيه الذي ذكرناه دفاعاً عن الشيخ رحمه الله خلاف ظاهر كلامه وكلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم

تمسّكوا لإثبات مرامهم بمجرد ظهور القضيتين، لا بانضمام ظهورهما إلى قاعدة الاشتغال، بأن يقال:

مقتضى القضيتين بعد تقدّم ظهورهما على ظهور مادة الجزء في الإطلاق عرفاً أنّ كلّ واحد من الشرطين سبب مستقلّ مؤثّر في

تكليف تأسيسى مستقلّ متعلّق بغير ما تعلّق به التكليف الآخر، ثمّ نشكّ في أنّ هذا التغاير بين المتعلّقين الذي يقتضيه ظاهر القضيتين

هل هو بالتباين أو التخالف، فنضمّ إليه أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضى عدم التداخل.

بيان ما يقتضيه التحقيق

فالحق في المقام بملاحظة جميع ما تقدم أن يقال: ما لم يدل دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلا بد في مقام العمل من الإتيان بفردين حتى يحصل اليقين بالبراءة بعد العلم بتعدد الاشتغال وتحقق تكليفيين تعلق كل منهما بغير ما تعلق به الآخر بمقتضى ظهور الشرطيتين في السببية المستقلة بعد قضاوة العرف بتقدم ظهورهما على ظهور مادة الجزاء في الإطلاق. هذا كله فيما إذا تعددت الشروط نوعاً.

المقام الثاني: فيما إذا اتحدت الشروط ماهيةً وتعددت شخصاً:

مثاله ما إذا قال: «إذا بليت فتوضاً» وفرضنا أن المكلف بال مكرراً، وشكك في أن المصداقين منه يتداخلان في إيجاب الوضوء أم لا؟ ربما يقال بأن التداخل وعدمه مبنئ على أن العلة هل هي نفس طبيعة الشرط أو أفرادها، فيحكم بالتداخل على الأول دون الثاني، أما التداخل في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٦

الفرض الأول فلأن التحقيق وإن اقتضى بحسب نظر العقل أن الطبيعة توجد بوجود كل فرد منها وتعدم بانعدام كل فرد منها، إلا أن العرف لا يراها متعدده فيما إذا تعددت الأفراد، ونظره هو المتبع في معاني الألفاظ والجمل، وأما عدم التداخل في الفرض الثاني فلأن كل فرد من أفراد الطبيعة مستقل في التأثير.

أقول: يمكن أن يقال: إن الكلام إنما هو بعد الفراغ عن سببية كل فرد مستقلاً لو وجد منفرداً، وإلا فلو فرضنا أن السبب هو نفس الطبيعة يخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أن النزاع إنما هو بعد الفراغ عن كون الأسباب متعدده، فما ذهب إليه هذا القائل يرجع إلى البحث عن أن السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسألة المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لا بد من أن يثبت أولاً أن السبب هو الفرد لا- الطبيعة حتى يتعدد السبب، ثم يبحث في تداخل الأسباب وأن الفردين من البول مثلاً هل يتداخلان في إيجاب الوضوء أم لا؟

ويمكن أن يقال: سلّمنا ابتداء المسألة على عليّة الطبيعة والأفراد، لكن نظر العرف يساعد الثاني وأن كل فرد من أفراد ماهية الشرط علّة مستقلة لترتب الجزاء، فإذا بال مرتين تحقق سببان من أسباب وجوب الوضوء.

الحق في المسألة

وخلاصة الكلام في هذا المقام أنه لو فرضنا ظهور القضية في سببية كل مصداق من البول لإيجاب الوضوء لوقع التعارض بين ظهورها وبين ظهور مادة الجزاء في الإطلاق بنفس البيان الذي تقدم في المقام الأول من البحث، ومقتضى تقدم ظهور القضية على ظهور المادة عرفاً بضميمة اقتضاء الاشتغال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٧

اليقيني البراءة اليقينية هو عدم التداخل هاهنا أيضاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا التنبيه أن الحق هو ما ذهب إليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو شخصاً.

تنمّة

لا بد في أخذ المفهوم- على القول به- من حفظ جميع ما اخذ قيماً في المنطوق، سواء كان في طرف الشرط أو في طرف الجزاء،

فمفهوم قولنا: «إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه» هو قولنا: «إن لم يجئك زيد يوم الجمعة فلا يجب إكرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه يوم الجمعة» هو قولنا:

«إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه يوم الجمعة»، ولو كان الشرط مركباً كما إذا قال: «إن جاءك زيد وسلم عليك فأكرمه» فلا بد في المفهوم من ذكر كلمة «أو» مكان الواو في المنطوق، إذ المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه كما ينتفى بانتفاء جميعها، ولو كان الشرط متعدداً كما إذا قال: «إن جاءك زيد أو كتب لك كتاباً فأكرمه» فلا بد في المفهوم من ذكر الواو مكان «أو» فيقال: «إن لم يجئك زيد ولم يكتب لك كتاباً فلا يجب إكرامه» ضرورة أن المسبب لا ينتفى إلا بانتفاء جميع أسبابه. فيما يعتبر في أخذ المفهوم ومن القيود العام المجموعى مثل قولك: «إن رزقت ولداً فأكرم مجموع العلماء»، وقد تسالم الكل على أن مفهومه «إن لم ترزق ولداً فلا يجب إكرام مجموع العلماء»، ولا ينافى ذلك وجوب إكرام بعضهم.

إنما الإشكال في العام الاستغراقى، سواء استفيد بالوضع اللغوى، مثل «كل» أم بغيره، مثل النكرة في سياق النفي أو النهى، كما في قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٨

كتر لا ينجسه شيء» [٢٧١].

فعلى القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجبة الجزئية [٢٧٢]، أعني «الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه شيء من النجاسات» فلا ينافى عدم منجسيتها بعضها الآخر ولا منجسيتها كما لا يخفى، أو الموجبة الكليّة، أعني «الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه كل شيء من النجاسات»؟

كلام الشيخ محمد تقى الاصفهاني رحمه الله في المقام

ذهب المحقق صاحب الحاشية [٢٧٣] الشريفة على المعالم إلى الأول، لأن نقيض السالبة الكليّة هو الموجبة الجزئية [٢٧٤].

ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله في المسألة

وذهب الشيخ الأعظم إلى الثانى، لأن المراد من لفظه «شيء» فى المنطوق لو كان معناه العام من دون أن يجعل معبراً للعناوين الاخر التى هى موضوعات فى الواقع، كالدّم والبول ونحوهما لكان المفهوم هو الإيجاب الجزئى، فيقال: «الماء إذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه شيء» لكن الأظهر خلافه، فإن ظاهره أنه جعل عنواناً مشيراً إلى تلك العناوين الخاصّة، فيكون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه البول ولا الدم ولا الخمر...» ولا ريب فى أن مفهوم هذه [٢٧٥]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٣ ؛ ص ٢٢٨

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٢٩

الجملة منجسيتها كل واحد من هذه الامور عند عدم بلوغ الماء كترًا [٢٧٦].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله فى التقريرات. فيما يعتبر فى أخذ المفهوم

ما يقتضيه التحقيق فى المسألة

والحق يقتضى أن نختار قولنا ثالثاً، وهو أن مفهوم الجملة الشرطية هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ولا فرق فى ذلك بين كون الجزاء قضية موجبة أو سالبة، فمفهوم قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء» على القول به «الماء إذا لم يبلغ قدر كتر

ليس لا- ينجسه شيء» من دون أن يدل على منجسيه جميع ما يصلح للتنجيس أو بعضها، فإن ذلك لا بد من أن يستفاد من قرينه خارجيه.

وبالجملة: نحن لا- نبحت هاهنا في دلالة القضية الشرطية على ثبوت نقيض الجزاء عند انتفاء الشرط كي يجرى النزاع المتقدم بين العلمين صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحت في دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم يصدق عليه عنوان النقيض عند المنطقيين.

بل يمكن أن يقال: يصدق عليه النقيض باصطلاحهم أيضاً بناءً على أن نقيض كل شيء رفعه [٢٧٧]، نعم، بناءً على أن نقيض الشيء إما رفعه أو كونه مرفوعاً به كان نقيض الوجود العدم ونقيض العدم الوجود.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣١

في مفهوم الوصف

الفصل الثاني في مفهوم الوصف

تحرير محل النزاع

وقبل الخوض فيه ينبغي تقديم أمرين ليوضح محل البحث:

الأول: أن النزاع في مطلق الوصف، سواء اعتمد على موصوفه أم لا.

وقال بعضهم: يختص النزاع بالوصف المعتمد على موصوفه، ولا يشمل ما لم يعتمد، لأن القائل بالمفهوم تمسك بلزوم اللغوية لو لم يكن للجملة مفهوم، وواضح أن هذا الدليل يجرى فيما إذا قال: «أكرم رجلاً عالماً» لأن الرجل الجاهل أيضاً لو كان واجب الإكرام لما كان لذكر وصف العالم وجه، فيلزم كونه لغواً، بخلاف ما إذا قال: «أكرم عالماً» لعدم لزوم اللغوية ولو لم يكن له مفهوم.

وفيه: أن الوصف وإن لم يعتمد على الموصوف لفظاً فيما إذا قال: «أكرم عالماً» إلّا أننا نعلم أن له ذاتاً في الواقع يتصف به، فللقائل بالمفهوم أن يقول:

لماذا عدل المتكلم من ذكر الذات إلى ذكر الصفة لو لم يكن لها دخل في الحكم، وبعبارة أخرى: لو كان قوله: «أكرم عالماً» بمعنى

«أكرم إنساناً» فلماذا عدل من عنوان الذات إلى عنوان الوصف الذي هو في المرتبة المتأخرة عن عنوان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٢

الذات؟ فيمكن أن يقال: ذكر الوصف موضوعاً للحكم دون الذات لغو لو لم ينتف الحكم عند انتفائه.

فالنزاع يجرى في الوصف غير المعتمد كما يجرى في المعتمد بلا فرق بينهما.

ويشهد عليه أن القائلين بالمفهوم استدّلوا بقوله صلى الله عليه وآله: «لبي الواجد بالدين يحلّ عرضه وعقوبته» [٢٧٨] على عدم حليته عرض وعقوبة الفاقد الذي يؤخر أداء دينه، فإن الوصف في هذه الرواية- وهو كلمة «الواجد»- لم يعتمد على موصوفه الذي هو المديون.

الثاني: أن استفادة المفهوم من الوصف كاستفادته من الجملة الشرطية، فلا بد من حفظ جميع ما ذكر في المنطوق من القيود عدا الوصف الذي يدور عليه المفهوم.

وعليه فلو كان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كقولنا: «أكرم إنساناً عالماً» فلا ريب في دخوله في محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف حتى في الوصف الذي لم يعتمد على موصوفه، لما عرفت من أنه بتقدير الموصوف عند التحليل، كما لا ريب في خروج الوصف المساوي لموصوفه عن حريم النزاع، لارتفاع الموضوع بارتفاعه، فلا يبقى للحكم مركز حتى يحمل عليه أو يسلب

عنه، وأمّا العايمان من وجه فهما أيضاً داخلان في محلّ النزاع بالنسبة إلى مادة الافتراق من جانب الموصوف، كما في مثل «في الغنم السائمة زكاة» في مقابل الغنم غير السائمة.

نعم، لو كان الافتراق من جانب الصفة- كالإبل السائمة- فهو خارج قطعاً، لأنّ حفظ الموضوع في المفهوم ممّا لا بدّ منه، وإنّما الاختلاف بينه وبين المنطوق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٣

في تحقّق الوصف في أحدهما دون الآخر، فلا- معنى لنفي الحكم عن موضوع أجنبيّ وعدّه مفهوماً للكلام، إلّا على القول بمفهوم اللقب الذي لا يرتبط بمفهوم الوصف أوّلاً ولا يقول به أحد ثانياً.

وبه ظهر فساد ما حكى عن بعض الشافعية من أنّ قوله: «في الغنم السائمة زكاة» يدلّ على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع في المفهوم ممّا لا بدّ منه.

ومنّه انقذ خروج ما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أيضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصفه الأعمّ كما لا يخفى.

وأما المتباينان فلا يمكن أخذهما في المنطوق- كأن يقال فرضاً: «أكرم إنساناً غير مستوى القامة»- فلا تصل النوبة إلى المفهوم.

والحاصل: أنّ النزاع في مفهوم الوصف يختصّ بموردتين من النسب الأربع:

أحدهما: ما إذا كان الوصف أخصّ من الموصوف، ثانيهما: ما إذا كان بينهما عموم من وجه وكان مادة الافتراق من جانب الموصوف.

بيان الحق في المسألة

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفية أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.

بل ليس في الجملة الوصفية شيء يصلح لأن يدعى وضعه للعلية المنحصرة، ضرورة عدم صلاحية الموصوف ولا الصفة لذلك، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطية، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداة فيها للعلية المنحصرة.

على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائي، فلو كان للوصف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٤

مفهوم فلا بدّ من أن تكون الجملة الخبرية أيضاً دالة عليه مقتضية لكون الوصف علّة منحصرة، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنّك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» لا يفيد أنّ العلّة المنحصرة لمجيئه هي كونه عالماً كما لا يخفى.

فبعدها عرفت عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكاليين فالجملة الوصفية أولى بأن لا تدلّ عليه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٥

في مفهوم الغاية

الفصل الثالث في مفهوم الغاية

إشارة

هل الغاية في القضية تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية بناءً على دخولها في المعنى أو عنها وعمّا بعدها بناءً على خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فيه خلاف:

كلام صاحب الكفاية في المسألة

ثالث الأقوال: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيلاً للحكم كما في قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» [٢٧٩] و «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» [٢٨٠]، كانت دالمة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها كما لا يخفى، وكونه قضية تقييده بها [٢٨١]، وإلا لما كانت ما جعل غاية له بغاية وهو واضح إلى النهاية، وأما إذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٦

كانت بحسبها قيلاً للموضوع مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» فحالها حال الوصف [٢٨٢] في عدم الدلالة [٢٨٣]، إنتهى.

ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في تقريب كلام صاحب الكفاية

وقال المحقق الحائري رحمه الله في تقريب دلالتها على المفهوم في الصورة الاولى ما حاصله: أنه إذا جعلت الغاية قيلاً للحكم فالظاهر الدلالة، لأن مفاد هيئة «افعل» هو الطلب الكلي لا الجزئي، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع سنخ الطلب عند وجود الغاية، نعم، لو قلنا بكون مفاد الهيئة الطلب الجزئي [٢٨٤] فالغاية لا تدل على ارتفاع سنخ الوجوب [٢٨٥]. هذا ما أفاده في متن الدرر.

لكنه عدل عنه في الدورة الأخيرة على ما في تعليقه الدرر، فإنه قال فيها:

يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتى فيما اخذ فيه الغاية قيلاً للحكم، كما في «اجلس من الصبح إلى الزوال» لمساعدة الوجدان على أنا لو قلنا بعد الكلام المذكور: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأول [٢٨٦]، فهذا يكشف عن أن المعنى ليس سنخ الحكم من أي علة تحقق، بل السنخ المعلول لعله خاصة، سواء كانت مذكورة كما في «إن جاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٧

زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال» أم كانت غير مذكورة، فإنه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا محالة هنا علة يكون الحكم المذكور مسبباً عنها [٢٨٧]، إنتهى.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله

وفيه أولاً: أن الحكمين في المثال يرجع عرفاً إلى حكم واحد.

توضيح ذلك: أن المولى إذا أمر عبده بعمل في فترة خاصية من الزمن، ثم أمره بنفس ذلك العمل في زمن متصل بزمن الأمر الأول كما في المثال المتقدم - أعنى ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلى الزوال ثم أمره بالجلوس من الزوال إلى الغروب بشرط مجيء زيد - يحكم العرف بأنه أمره بتكليف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلى الغروب، وله غاية واحدة، وهو الغروب، والجملة تدل عرفاً على عدم وجوب الجلوس بعد تحقق الغروب، ألا ترى أننا لو سألنا العبد: بماذا أمرك المولى؟ لقال: أمرني بالجلوس من الصبح إلى الغروب، ولا يقول: أمرني بالجلوس من الصبح إلى الزوال، ثم أمرني به من الزوال إلى الغروب.

هذا أحسن ما يمكن أن يقال في رد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في حاشية الدرر.

وثانياً: أن عدم التنافي بين الكلامين ليس لأجل عدم دلالة الأول على المفهوم، بل لأجل كون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثاني مقيداً، فإن المفهوم عبارة عن عدم وجوب الجلوس بعد الزوال مطلقاً، أي سواء جاء زيد أم لم يجي، ومنطوق الثاني هو وجوب الجلوس بشرط

مجىء زيد، ولا تعارض بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٨

المطلق والمقيد عند العرف، بل يحمل الأول على الثاني.

وثالثاً: أنا لا نسلّم كون الغاية في المثال قيماً للحكم، بل يمكن أن تكون قيماً للموضوع، ولأجل هذا ليس لها مفهوم، فلا يرى العرف بين الجملتين تعارضاً.

بيان ما هو الحق في المقام

والتحقيق في المسألة يقتضى أن يقال: إذا كانت الغاية بحسب القواعد العريضة قيماً للحكم تدلّ على المفهوم مطلقاً، حتّى على القول المشهور المنصور من كون مفاد الحروف والهيئات جزئياً، وذلك لأنّ المولى إذا قال لعبده: «اجلس من الصبح إلى الغروب» وفرضنا أنّ الغروب غاية للحكم لا- لمتعلّقه فالمعنى وإن كان وجوباً شخصياً، إلّا أنّ العرف يحكم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عند تحقّق الغروب، وفهم العرف في مفاد الأدلّة اللفظية هو المتّبع، وأما إذا كانت الغاية بحسبها قيماً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها على المفهوم، لكونها حينئذٍ كالوصف كما تقدّم، وقد عرفت عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم.

البحث حول دخول الغاية في المعنى وخروجها عنه [٢٨٨]

ثمّ إنّ في الغاية خلافاً آخر كما أشرنا إليه في بداية البحث، وهو أنّها هل هي داخله في المعنى بحسب الحكم أو خارجه عنه؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٣٩

والأظهر خروجها، لكونها من حدود المعنى، فلا تكون محكومةً بحكمه، ألا ترى أنّ العرف يحكم بصدق «سرت من البصرة إلى الكوفة» ولو لم تكن نفس البصرة والكوفة داخله في السير، كأن بدأ السير من انتهاء البصرة وانهاه في ابتداء الكوفة.

فدخولها في بعض الموارد إنّما يكون بالقرينة، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأوّل- أعني دلالة الجملة الغائية على المفهوم- وأما بناءً على دخولها في المعنى تكون محكومةً بحكم المنطوق كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب في متن الكفاية إلى اختصاص هذا النزاع بما إذا كانت الغاية قيماً للموضوع، ولا يعقل جريانه فيما إذا كانت قيماً للحكم [٢٨٩].

لكنّه عدل عنه في حاشيتها وقال بشمول النزاع ما إذا كانت قيماً للحكم أيضاً [٢٩٠].

وهذا هو الحقّ، لأنّ محطّ البحث ما إذا كانت الغاية أعني مدخول «حتّى» و «إلى» ذات أجزاء، كما في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» أو ذات امتداد زمني، مثل «صم إلى الليل»، فلو أحرزنا كونها في المثالين قيماً للوجوب فلنا أن نبحت في أنّ الوجوب هل ينقطع في مثال السير بمجرد وصول السائر إلى جدران الكوفة من دون أن يدخل في جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ينقطع في مثال الصوم بمجرد انتهاء اليوم أو يبقى إلى دخول مقدار من الليل أو إلى انقضائه؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٠

ثمّ إنّ لا- يخفى أنّ لفظه «حتّى» لا- تكون للغاية إلّا إذا كانت جارّة، وأما إذا كانت عاطفة فهي خارجه عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهة في دخول المعطوف في حكم المعطوف عليه، فتوهم ظهور دخول مدخول «حتّى» في المعنى في مثل «أكلت السمكة حتّى رأسها» ناشٍ من الخلط بين الخافضة والعاطفة، والبحث في الاولى دون الثانية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤١

فى مفهوم الاستثناء

الفصل الرابع فى مفهوم الاستثناء

إشارة

لا شبهة فى دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً وإيجاباً بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتاً ومن الإثبات نفيًا، وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

إنّما النزاع فى أنّ الحكم الذى فى جانب المستثنى - سواء كان إثباتاً أو نفيًا - هل هو يختصّ به ولا يعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنى منه أم لا؟

الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أيضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنى القوم إلّا زيداً» تدلّ على ثلاثة أمور: ١- مجيء القوم، ٢- عدم مجيء زيد، ٣- اختصاص عدم المجيء به، وكلّ ذلك لأجل الانسباق إلى الذهن.

مناقشة أبى حنيفة فى دلالة الاستثناء على الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنيفة إلى عدم دلالة الجملة الاستثنائية على اختصاص [٢٩١]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٢

الحكم الذى فى جانب المستثنى به، واستدلّ بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» [٢٩٢]، فإنّ الاستثناء لو دلّ على الحصر لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها ليست بموجودة فيما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء [٢٩٣]. وفيه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التى كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة إلّا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على الصحيحى وصلاة تامة مأموراً بها على الأعمى.

البحث حول كلمة التوحيد ودلالاتها عليه

واستدلّ بعضهم على المطلوب بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال: «لا إله إلّا الله» فإنّه لو لم يدلّ على الحصر لما دلّ على التوحيد كما لا يخفى.

وفيه: أنّ دلالة على التوحيد لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفيدة للتوحيد، فكان دلالة عليه بالقرينة.

ثمّ استشكل فى دلالة هذه الجملة على التوحيد بأنّ خير «لا» إمّا يقدر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٣

«ممكّن» أو «موجود» وعلى كلّ تقدير لا دلالة لها عليه، أمّا على الأوّل فلعدم دلالتها إلى أعلى إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده، وأمّا على الثانى فلائها وإنّ دلّت على وجوده تعالى، إلّا أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر.

ما أفاده صاحب الكفاية فى كلمة التوحيد ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفى ثبوته وجوده فى الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه فى ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد

الواجب [٢٩٤]، إنتهى.

وفيه: أن تفسير الإله بواجب الوجود مخالف للغة والقرآن والتاريخ، فإن النبي صلى الله عليه وآله لم يأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» إلا لأجل كونهم مشركين في العبادة، وإلا فهم كانوا معتقدين بتوحيد الذات والصفات والأفعال، ويشهد له قوله تعالى: «وَلَيْسَ سَيِّئَاتِهِمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ» [٢٩٥]، فإنه يدل على اعتقادهم بتوحيد الذات والأفعال، ويلزمه التوحيد في الصفات أيضاً، كما يشهد على شركهم في العبادة قوله تعالى: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» [٢٩٦]، وكلمة الإله بحسب اللغة أيضاً تكون بمعنى المعبود لا بمعنى واجب الوجود.

والحاصل: أن كلمة التوحيد سقت لنفى ما يعتقدُه عبدة الأوثان من الشرك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٤

في العبادة، لا لإثبات وجود الواجب وتوحيده الذاتى حتى يرد الإشكال، فخير «لا» يقدر «موجود» أى «لا إله موجود إلا الله» من دون أن يستلزم محذوراً، لأن معناها «لا شيء صالح للعبودية موجود إلا الله».

ما يستفاد من الجملة الاستثنائية

وبالجملة: يستفاد من الجملة الاستثنائية ثلاثة أمور: حكم المستثنى منه، وحكم المستثنى، واختصاص الحكم الذى فى جانبه به من دون أن يعم غيره من أفراد المستثنى منه، ولا- فرق فى دلالتها على الحصر بين الموجبة والسالبة، فكما أن قولنا: «ما جئنى من القوم إلا يزيد» يدل على اختصاص المجيء بزيد، كذلك قولنا: «جئنى القوم إلا يزيداً» يدل على انحصار عدم المجيء به، فالدلالة على الحصر لا تتوقف على النفي والاستثناء، بل يكفى فيها مجرد الاستثناء.

ثم لا يخفى أن الامور الثلاثة المتقدمة كلها تستفاد من منطوق الجملة الاستثنائية، وليس لنا أمر رابع كى يسمى بالمفهوم.

ما يقتضيه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التى قيل بدلالاتها على الحصر، نحو «إنما» و «بل» الإضرائية وتعريف المسند إليه باللام، فإن قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» [٢٩٧] يدل بمنطوقه على كون جزاء من حارب الله ورسوله وأفسد فى الأرض منحصراً فى الأربعة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٥

وأما عدم كون جزائهم غيرها فلا بد من أن يستفاد من المفهوم لو قيل به.

هذا تمام الكلام فى مفهوم الاستثناء، وبه تم مباحث المفاهيم [٢٩٨].

وحاصلها: أن الشرط والوصف لا- يدلان على المفهوم، بخلاف الغاية، فإنها تدل عليه، وأما الاستثناء فدلالته على الحصر وكون الاستثناء من النفى إثباتاً وبالعكس فقد عرفت أنها مربوطه بالمنطوق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٧

المقصد الرابع فى العام والخاص

وفيه فصول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٩

في العام والخاص

الفصل الأول في تعريف العام وأقسامه والفرق بينه وبين المطلق

كلام صاحب الكفاية حول ما عرّف به العام

قال المحقق الخراساني رحمه الله: قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الاطراد [٢٩٩] تارةً والانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية. ثم استشهد على كون التعاريف بصدد شرح الاسم بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: كيف وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد والانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة تعترية من أحد والتعريف لا بد أن يكون بالأجلى كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر أن الغرض من تعريفه إنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٠

ما لا شبهة في أنّها أفراد العام ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام لا بيان ما هو حقيقته وماهيته.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الكلام بحسب الأحكام من أفراده ومصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام [٣٠٠].

وحاصله: أنّه لا يترتب على فهمه بكنهه ثمرة فقهية، إذ لم يترتب عليه بما له من المعنى المصطلح حكم فرعي، بل تترتب الأحكام الفرعية على أفراده ومصاديقه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من قبل المحشى

وناقش العلامة المشكيني رحمه الله في حاشية الكفاية على كلا الوجهين حيث قال: ويرد على الأول أن ورود إشكال على كلام غير المعصوم لا يكشف عن عدم إرادة ظاهره، ولا ريب في كون ظاهرهم التعريف الحقيقي، لاسيما مع نقض بعضهم على الآخر بعدم الطرد أو العكس، ولو كان مرادهم اللفظي منه لم يكن له مجال.

وعلى الثاني أنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا- ثمرة له، مضافاً إلى أنّه يترتب عليه ثمرة اصولية عنده، وهو تقدّم العام على المطلق عند التعارض كما صرح به في بحث المقدّمة وإن عدل عنه في باب التعارض [٣٠١]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥١

ردّ ما استشكل به المحقق المشكيني على صاحب الكفاية

والجواب عمّا أورده على أول الوجهين أنّ التعاريف المذكورة في كلام الاصوليين وإن كانت ظاهرة في التعريف الحقيقي، إلّا أنّ البرهان الذي أقامه المحقق الخراساني رحمه الله على كونها بصدد شرح الاسم قرينه على عدم إرادة ظاهرها.

وبعبارة اخرى: إذا قال المتكلم: «رأيت أسداً يرمى» جعلت كلمة «يرمى» قرينه على التصرف في معنى «أسد» لا بالعكس، لأنّ ظهور

«يرمى» فى معناه أقوى من ظهور «أسد» فى معناه.

وما نحن فيه أولى بذلك، لأن العلم بخروج بعض ما هو مصداق للعام قطعاً عن تحت تعاريفه المذكورة ودخول بعض ما هو أجنبي عنه كذلك فيها يستلزم اليقين بعدم إرادتهم التعريف الحقيقى.

وأما الإشكال الأول الذى أورده على ثانى الوجهين بقوله: «إنهم كثيراً ما يبحثون عما لا ثمره له» فليس بمهم، فلا نتعرض لجوابه.

وأما إشكاله الثانى، أعنى قوله: «مضافاً إلى أنه يترتب عليه ثمره اصولية عنده، وهو تقدم العام على المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أن تقدم العام على المطلق إنما هو لأجل كونه أقوى منه، فالعام بما هو عام لا دخل له فى التقدم، كما أن الرمان بما هو رمان لا يكون مورداً لنهى الطيب حينما يقول:

«لا- تأكل الرمان لأنه حامض»، بل بما هو حامض، فكأنه قال: «لا تأكل الحامض» وكذلك الأمر فى المقام، فإن العام بملاك أوقائية شموله لمورد الاجتماع يقدم على المطلق، فكأنه قيل: «أقوى المتعارضين يقدم على الآخر» والعام المعارض للمطلق أحد مصاديق أقوى المتعارضين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٢

والحاصل: أن ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله- من أن ما ذكره تعاريف لفظية للعام واقعة فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية- حق، فلا ينبغى النقض عليها بعدم الأطراد أو الانعكاس.

الفرق بين العام والمطلق

إن العام يدل على مصاديق الطبيعة بالدلالة اللفظية الوضعية، فهو ناظر إلى الأفراد والكثيرات من دون أن يدل على خصوصياتها الفردية وعوارضها المشخصة، فقول المولى: «أكرم كل عالم» يدل على وجوب إكرام كل واحد من مصاديق العالم، كزيد وعمرو وبكر وخالد و... لكن بما أنه عالم لا بما أنه أبيض أو أسود، طويل القامة أو قصيرها، وزنه كذا، أبوه فلان، أمه فلانة و....

بخلاف ما إذا قال: «أكرم زيدا وعمراً وبكراً وخالداً» حيث يحكى عنهم بخصوصياتهم الفردية وعوارضهم المشخصة. فى الفرق بين العام والمطلق

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يدل موضوع الحكم على الطبيعة والماهية من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد أصلاً، وإذا قال: «أكرم زيدا وعمراً وبكراً وخالداً» يدل على الماهية الموجودة بالمتشخصة بالتشخصات الفردية تفصيلاً، وأما إذا قال: «أكرم كل عالم» فهو برزخ بينهما، بمعنى أنه يدل على أفراد الطبيعة إجمالاً، أى من دون أن يكون ناظراً إلى وجود هذه الأفراد أو تشخصاتها الفردية.

إن قلت: الفردية تلازم الوجود والتشخص.

قلت: نعم، لكن مقام الحكاية غير مقام الواقع، فإن كل فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشخصات مختصة به خارجاً، لكن قوله: «كل عالم» لا يحكى عن جميع ما فى الواقع، بل يحكى عن الكثيرات والأفراد إجمالاً من دون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٣

أن يدل على خصوصياتها الفردية تفصيلاً.

وبالجملة: يدل العام على العموم بالدلالة اللفظية الوضعية المطلق، فإنه لا يدل على الإطلاق إلا بمعونه مقدمات الحكمة.

ويشهد عليه أنه يكفى فى دلالة «أكرم كل عالم» على العموم إحراز وضع لفظ «كل» له، ولا يكفى فى دلالة «أحل الله البيع» و «أكرم العالم» على الإطلاق إحراز ما وضع له لفظ «البيع» و «العالم» بل لابد من جريان مقدمات الحكمة.

ولا- ريب فى أن الحاكم على الإطلاق هو العقل، فإنه يحكم بأن المولى الحكيم العاقل العارف بوضع القانون إذا كان فى مقام بيان

جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينه متصلة أو منفصلة على تقييده ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب [٣٠٢] فلا محالة يريد الموضوع بإطلاقه، وإلا فلا يتوقف دلالة اللفظ على معناه على كون اللفظ حكيماً وفي مقام البيان. والحاصل: أن بين العموم والإطلاق فرقاً ما هوياً، لأن الأول مستند إلى وضع اللفظ، والثاني إلى مقدمات الحكمة التي هي مسألة عقلية. ومنه انقذح أولاً: أن عدّ البحث عن المطلق والمقيّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الاصول اللفظية ممّا لا ينبغي. وثانياً: لا- يصحّ ما في كلمات كثير من الاصوليين من ثبوت العموم تارةً باللفظ، واخرى بالعقل، وثالثةً بالإطلاق، ومثّلوا للأول بكلمة «كلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلالة على العموم، وللثاني بالنكرة واسم الجنس الواقعين في اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٤

سياق النفي أو النهي، لأنّه إذا قال: «لا- رجل في الدار» فليس فيه لفظ يصلح للدلالة على العموم، فإنّ «لا» تدلّ على النفي فقط، و «رجل» اسم جنس لا يدلّ على أزيد من الطبيعة والماهية، لكنّ العقل يحكم بأنّ الماهية توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها.

ومثّلوا للثالث ب «أحلّ الله البيع» [٣٠٣] فإنّ «البيع» هاهنا لفظ مطلق، لكنّه يدلّ على الشمول والعموم، فتكون الآية بمعنى «أحلّ الله كلّ بيع» ولا فرق بينهما إلّا في استناد العموم في الأول إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة وفي الثاني إلى اللفظ.

وفيه أولاً: أنّه يستلزم عدم الفرق بين القسمين الأخيرين من العام، لاستناد كليهما إلى حكم العقل، غاية الأمر أنّ حكم العقل بالعموم في النكرة الواقعة في سياق النفي يكون بملاك أنّ الماهية لا تنتفي إلاّ بانتفاء جميع أفرادها، وفي الإطلاق بملاك مقدمات الحكمة، فالقول بأنّ استفادة العموم في مثل «لا رجل في الدار» مستند إلى العقل، وفي مثل «أحلّ الله البيع» إلى الإطلاق باطل.

وثانياً: أنّنا لا نسلم قاعدة عقلية باسم أنّ «الطبيعة لا تنعدم إلاّ بانعدام جميع الأفراد» وقد تقدّم تفصيله في بعض مباحث النواهي [٣٠٤]. وملخصه: أنّه لا يعقل أن توجد الطبيعة بوجود فرد واحد ولا تنعدم بانعدامه، بل يتوقف انعدامه على انعدام جميع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زيد فلا محالة ينعدم بانعدامه، ولو كانت سائر مصاديقه موجودة.

إن قلت: هذا يستلزم أن تكون الطبيعة موجودة ومعدومة في آن واحد،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٥

وهو جمع بين النقيضين.

قلت: استحالة اجتماع المتقابلين مختصة بالوجودات الجزئية، فلا يمكن أن يكون زيد مثلاً موجوداً ومعدوماً، أو أبيض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنّه يمكن أن يكون موجوداً في ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبيض في ضمن المصداق المعروف للبياض، وأسود في ضمن المصداق المعروف للسواد.

كما أنّ ارتفاع النقيضين أيضاً في مقام ذات الماهيات لا يمتنع، فيقال: الماهية من حيث هي هي ليست إلّاهي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر.

وبالجملة: استحالة ارتفاع النقيضين واجتماع المتقابلين تختصّ بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقياً، بخلاف الماهيات الكلية، فإنّها من حيث أنفسها وذواتها- وبعبارة اخرى: بحسب الحمل الأولى الذاتى- يسلب عنها الوجود والعدم، وبالإضافة إلى الخارج يمكن أن تتّصف بالوجود والعدم كليهما.

والحاصل: أنّنا لا- نسلم قاعدة عقلية باسم «الماهية لا- تنتفي إلاّ بانتفاء جميع أفرادها» لكي تستنتج منها عموميّة النكرة في سياق النفي [٣٠٥]، بل الماهية كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

وثالثاً: أنّه كيف يمكن ثبوت العموم بالإطلاق في مثل «أحلّ الله البيع»؟ مع أنّ العام يحكى عن الأفراد والكثرات، والمطلق لا يحكى إلّا عن صرف الماهية، فإذا تمّت مقدمات الحكمة التي يتوقف الإطلاق عليها في مثل «أحلّ الله البيع» و «أعتق رقبة» كان معنى الإطلاق

فيهما أن تمام الموضوع في حكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٦

المولى هو البيع والرقبة، وأما قولنا في الأول: سواء تحقق بالصيغة أو بالمعاطاة مثلاً، وفي الثاني: سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فليس دخيلاً في معنى الإطلاق، بل نضطرُّ إليه لأجل ضيق التعبير في مقام توضيح الإطلاق.

بل وكذلك الأمر في الإطلاق الأحوال، فإنَّ المولى إذا قال: «أكرم زيداً» وكان في مقام البيان ولم يأت بقرينه على التقييد بالمجىء ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب، يحكم العقل بأنَّ تمام مطلوبه هو إكرام زيد، وأما قولنا: سواء جاء أم لم يجيء، فلا دخل له في معنى الإطلاق، بل هو توضيح منّا.

والحاصل: أنَّ القول بأنَّ العموم تارةً يثبت باللفظ، واخرى بالعقل، وثالثةً بالإطلاق مخدوش، وأنَّ العامَّ يدلُّ على الأفراد والكثرات بالدلالة الوضعيَّة اللفظيَّة، والمطلق يدلُّ على صرف الماهيَّة بمعونه مقدّمات الحكمة. في أقسام العامَّ

أقسام العامَّ

لا إشكال ولا خلاف في أنَّ العامَّ ينقسم إلى استغراقي ومجموعي وبدلي.

والمراد بالعامَّ الاستغراقي أنَّ كلَّ فرد من أفراده مستقلٌّ في الموضوعيَّة وله حكم مستقلٌّ وموافقٌ ومخالفةٌ مستقلةٌ، فإذا قال المولى: «أكرم كلَّ عالمٍ» يتعدّد الإطاعة والعصيان بتعداد مصاديق العالم، بمعنى أنَّهم لو كانوا عشرة ولم يكرم العبد إلا خمسة منهم لكان مطيعاً بإطاعات خمسة وعاصياً بمعاصي كذلك، فيستحقُّ المثوبة بالنسبة إلى كلِّ عالمٍ أكرمه والعقوبة لأجل كلِّ عالمٍ لم يكرمه.

والمراد بالعامَّ المجموعي أنَّ يكون للمولى غرض واحد متعلّق بالمجموع، بحيث لو أخلَّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصلاً، ولو أتى بالجميع لكان امتثالاً واحداً، نحو «أكرم مجموع العلماء» بناءً على ظهوره في العامَّ المجموعي وأنَّ أفراده نظير أجزاء الصلاة وشرائطها، فكما أنَّ المصلّي إذا أتى بها بجميع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٧

أجزائها وشرائطها لكانت إطاعةً واحدةً، ولو أخلَّ بجزء أو شرط واحد لما امتثل الأمر بها أصلاً، فكذلك العبد إنَّ أكرم تمام العلماء لكان ممتثلاً بامتثال واحد، ولو أكرم تسعة منهم وأخلَّ بواحد لما امتثل أمر المولى أصلاً.

والمراد بالعامَّ البدلي أنَّ يشمل لفظ العامَّ بمفهومه جميع الأفراد على السواء، لكنّه بنفس ذلك المفهوم يقتضى كفاية الإتيان بفرد واحد، كما إذا قال: «أكرم أيَّ عالمٍ شئت» فإنّه عامٌّ، لشمول «أيَّ عالمٍ» جميع مصاديق العالم من دون أن يترجّح فرد على فرد آخر، لكن يحصل غرض المولى بإكرام واحد منهم.

إنّما الإشكال في أنَّ انقسام العامَّ إلى هذه الأقسام هل هو ناشٍ من كفيّته تعلق الأحكام به أو استفاد من العامَّ نفسه مع قطع النظر عن تعلق الأحكام؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:

ثمّ الظاهر أنَّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنّما هو باختلاف كفيّته تعلق الأحكام به وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنَّ تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كلُّ فرد موضوعاً على حدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخلَّ بإكرام واحد في «أكرم كلَّ فقيه» مثلاً لما امتثل

أصلاً، بخلاف الصورة الاولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثه بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل [٣٠٦]، إنتهى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٨

ثم أورد على نفسه إشكالاً في الحاشية وأجاب عنه بقوله:

إن قلت: كيف ذلك ولكل منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدي، و «كل رجل» للاستغراقى؟

قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام للعام بدون ملاحظة اختلاف كفيته تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلّا بهذه الملاحظة، فتأمل جيداً [٣٠٧].

ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يضمن ولا يُعنى من جوع، لأنه صرف دعوى بلا دليل.

الحق في المسألة

فالحق أنّ ما ذكر للعام من الأقسام ثابت لنفسه حتى في المرتبة السابقة على تعلق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كل عالم» ظاهر في العموم الاستغراقى، و «مجموع العلماء» في المجموعى، و «أى عالم شئت» في البدي وإن لم يتعلّق بها حكم.

ويؤيدّه قوله تعالى عن لسان موسى عليه السلام: «أَيُّمَ الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ» [٣٠٨] حيث استعملت كلمة «أى» في البدئية بنحو الحقيقة بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائي، مع أنّ كلمة «الأحكام» في الكفاية ظاهرة في الأحكام الإنشائية.

والحاصل: أنّ العام على ثلاثة أقسام حتى في الرتبة المتقدمة على تعلق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٥٩

الحكم، لكنّه لا ينافى أن يستعمل كل قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها. في تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

يستفاد من كلمات بعض الأكابر - منهم المحقق الخراسانى رحمه الله - أنّ المطلق ينقسم إلى شمولى وبدلى، وربما يمثل للأول بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [٣٠٩] حيث تستفاد منه حلّية جميع مصاديق البيع، وللثاني ب «أعتق رقبة» حيث يكفي لامتناله عتق رقبة واحدة. وفيه: أنّ البدئية والشمولى لا يستندان إلى الإطلاق.

أمّا البدئية في مثل «أعتق رقبة» فلاّنها مستندة إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعة توجد بوجود فرد واحد» [٣١٠].

توضيح ذلك: أنّ للعقل حكمين: أحدهما محقق للإطلاق، وهو حكمه عند تمامية مقدمات الحكمه بأنّ تمام ما له الدخّل في موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقق للبدئية، وهو حكمه بأنّ «الماهية توجد بوجود فرد ما».

فالبدئية أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.

إن قلت: لا ريب في تأكيد المطلق بالعام البدي فيما إذا قال المولى: «جننى برجل أى رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخل بالمعنى، فلا محالة يكون مؤكداً لكلمة «رجل».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦٠

فلو لم يدل كلمة «رجل» في هذه الجملة على البدئية فكيف يمكن تأكيدها بالعام البدي؟

قلت: إنّا لا نسلّم أنّ تكون كلمة «أى رجل» تأكيداً في هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمة لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لا بدّ

في المؤكّد- بالكسر- أن لا- يزيد معناه على معنى المؤكّد- بالفتح- والمقام ليس كذلك، لأنّ جملة «جئني برجل» تدلّ بمعونته مقدّمات الحكمة على أنّ تمام الموضوع لأمر المولى هو المجيء برجل، وأمّا مفاد «أى رجل شئت» فهو ما تقتضيه قاعدة «الماهية توجد بوجود فرد ما»، فهو تأييد لهذه القاعدة العقلية وبيان لفظي لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّا أنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبينها في قالب الألفاظ والعبارات.

وأما الشمول في مثل «أحلّ الله البيع» فلا لفظ في هذه الجملة يصلح لإفادته، فإنّ اللام تفيد الجنس، وكلمة «البيع» تدلّ على الماهية، بل لا يمكن الجمع بين الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق يفيد أنّ تمام مراد المولى هو الماهية، والشمول ناظر إلى الأفراد، ولا ريب في تحقّق المغايرة بين الماهية والأفراد.

منشأ الفرق بين الإطلاق الشمولي والبدلي

فعلى هذا ما هو الفارق بين «أعتق الرقبة» و «أحلّ الله البيع» حيث يكفي في الأوّل عتق رقبة واحدة، ويستفاد من الثاني صحّة جميع ما يصدق عليه البيع، بحيث نتمسك للحكم بصحّة المعاطاة والنسيئة وعدم اعتبار العربية بإطلاق «أحلّ الله البيع»، بل قد نجد هذا الفرق في موضوع واحد، مثل «الصلاة واجبة» و «الصلاة معراج المؤمن» حيث يتحقّق الامتثال في الأوّل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦١

بإتيان فرد واحد من الصلاة، ويدلّ الثاني على معراجية جميع مصاديقها، فما هو منشأ الفرق بينهما؟

أقول: الموضوع في جميع هذه الجمل لا يدلّ على أزيد من الطبيعة والماهية، لكنّ الطبيعة إذا وقعت موضوعاً لحكم تكليفي وجوبى أو ندبى فالمطلوب هو إيجادها، وحيث إنّ العقل يحكم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محالة يتحقّق الامتثال بإتيان فرد واحد كما تقدّم، فيكفي عتق رقبة واحدة والإتيان بفرد واحد من الصلاة في امتثال «أعتق الرقبة» و «الصلاة واجبة».

بل قد تكون قرينة اخرى على إرادة فرد واحد في غير موارد الحكم التكليفي، كما إذا قلت: «جاءني الرجل» وكان اللام للجنس لا للعهد [٣١١]، فإنّا نعلم من الخارج عدم مجيء جميع الرجال إلى بيتك، فلا محالة كان المراد مجيء فرد واحد منهم.

وأما إذا لم تكن موضوعاً لحكم تكليفي ولا قامت قرينة اخرى على إرادة فرد واحد، مثل «أحلّ الله البيع» و «الصلاة معراج المؤمن» كان كلّ فرد من أفراد الماهية محكوماً بالحكم الذي تشتمل عليه الجملة، لأنّ الحكم وإن تعلق بالماهية إلّا أنّها توجد في ضمن كلّ فرد من أفرادها.

وبالجملة: قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» يكون بمعنى «أحلّ الله طبيعة البيع» وجملة «الصلاة معراج المؤمن» تكون بمعنى «ماهية الصلاة معراج المؤمن»، لكنّا نفسر «البيع» في الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصيغة العربية أو الفارسية أو بالمعاطاة ونفسر «الصلاة» في الثاني بقولنا: سواء تحققت في ضمن الصلاة التامة الأجزاء والشرائط الصادرة عن القادر المختار أو في ضمن الصلاة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط الصادرة عن العاجز عن بعضها الآخر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦٢

إشكال ودفع

أمّا الإشكال: فهو أنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم بحيث يستغنى عن التثبيت بمقدّمات الحكمة، فإنّ الألفاظ الدالّة على العموم كلفظة «الكلّ» وأمثالها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالكلّ يدلّ [٣١٢] على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق، كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعة

المهملة الغير الآيية عن الإطلاق والتقييد، فحينئذٍ قول المتكلم: «كلّ عالم» لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلّا إذا احرز كون العالم الذى دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل مثلاً، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيّد، ولذا لو صرّح بهذا القيد لم يكن تجوّزاً أصلاً، لا فى لفظ العالم ولا فى لفظ الكلّ، وهو واضح، وأما النكرة فى سياق النفى وما فى حكمها فلا يقتضى وضع اللفظ إلّا نفي الطبيعة المهملة، وهى تجامع مع المقيّده كما أنّها تجامع مع المطلقة، والمحرز لكون الطبيعة المدخولة للنفي هى المطلقة لا المقيّده ليس إلّا مقدمات الحكمة، كما أنّ المحرز لكون الطبيعة المدخولة للفظ الكلّ مطلقه ليس إلّا تلك المقدمات، إذ بدونها يرّد الأمر بين أن يكون النفي وارداً على المطلق وأن يكون وارداً على المقيّد.

وأما الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦٣

ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا- أنه اخذ معرّفماً لما يكون هو المورد، ولا إشكال فى أن ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم مثلاً يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال فى أن ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون الرجل فى قولنا: «لا رجل فى الدار» معرّفماً لفرد خاصّ منه ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي. فى افتقار العامّ إلى مقدمات الحكمة

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ فى أن قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيدان العموم من دون احتياج إلى مقدمات الحكمة [٣١٣]، والسّرّ فى ذلك ما قلنا، ولو لا- ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم مطلقاً» أيضاً على الإطلاق، إذ الإطلاق أيضاً وارد على مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهملة يجتمع مع المقيّد، ولذا لو قال: «أكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجوّزاً قطّ، ولا شبهة فى أنّ العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا يطلبون مقدمات الحكمة فى مفهوم لفظ «العالم» الذى ورد الإطلاق عليه، ولعلّ هذا من شدّة وضوحه خفى على بعض الأساتيد، فتدبّر فيما ذكرنا [٣١٤]، إنتهى ملخصاً.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله

وفيه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحيح لا غبار عليه، لكنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦٤

البحث فى ذلك المفهوم الذى جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقيّد؟

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتوقّف دلالته على وجوب إكرام كلّ عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً على إثبات أمرين:

أ- أن يكون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولاً للفظه «كلّ» لا مفهوم العالم العادل.

ب- أن يكون ما دخل عليه لفظه «كلّ» موضوعاً بالأصالة لا معرّفماً لما هو الموضوع.

وما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله لا يثبت إلّا الأمر الثانى، والمستشكل يدعى الافتقار إلى مقدمات الحكمة لإثبات الأمر الأوّل.

الحقّ فى الجواب [٣١٥] عن الإشكال

وينبغى أن يجاب عنه بما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أنّ مورد الإطلاق غير مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما

إذا تعلّق الحكم بالطبيعة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد كما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، ولو شككنا في أنّ المولى هل أراد استيعاب أفراد نفس طبيعة العالم في قوله: «أكرم كلّ عالم» أو استيعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلائي باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشكّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فيجب على العبد إكرام كلّ من هو مصداق طبيعة العالم، سواء كان عادلاً أو فاسقاً، كما تتمسك بها أيضاً فيما إذا قال المولى مكان «أكرم كلّ عالم»:

«أكرم زيدا وعمراً وبكراً» وعلمنا أنّ خالداً أيضاً من العلماء واحتملنا أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦٥

المولى خطأ في عدم ذكره في زمرة من أوجب إكرامهم، فكما أنّ أصالة عدم الخطأ هو المرجع في رفع احتمال النقيصة في هذا الكلام الذي ذكر المولى فيه كلّ فرد فرد من العلماء تفصيلاً إلّا واحداً منهم، فكذلك فيما إذا ذكرهم إجمالاً بقوله: «أكرم كلّ عالم»، وإن كان ثمره جريان أصالة عدم الخطأ في الأوّل عدم شمول الحكم لمورد الشكّ وفي الثاني شموله له.

وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة، والمرجع في موارد الشكّ في التقييد مقدّمات الحكم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، والمرجع في موارد الشكّ في دخل قيد في مدخول ألفاظ العموم يضيّق دائرته هو أصالة عدم الخطأ.

والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ على استغراق أفراد الطبيعة من دون حاجة إلى التمسك بالإطلاق.

ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، فإنّك إذا تفحصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان كما يتوقّفون في المطلقات إلى ما شاء الله [٣١٦].

هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضيح منّا، وهو كلام متين.

ولا يبعد أن يكون هذا مراد المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

كما لا ينافي دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها [٣١٧]، إنتهى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٦٧

في ألفاظ العموم

الفصل الثاني في ألفاظ العموم

إشارة

اعلم أنّهم ذكروا للعموم ألفاظاً:

١- لفظه «كلّ» وما في معناها، ولا إشكال في دلالتها بالوضع على عموم مدخولها كما تقدّم.

٢- النكرة الواقعة في سياق النفي.

ولا يخفى عليك أنّ البحث لا يختصّ بالنكرة، بل يعمّ اسم الجنس أيضاً، والفرق بينهما أنّ اسم الجنس يدلّ على نفس الطبيعة والنكرة على الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة.

ولا- يختصّ النزاع بالنفي أيضاً، بل يعمّ النهي [٣١٨]، سيّما بناءً على كون الأمر بمعنى طلب الفعل والنهي بمعنى طلب تركه [٣١٩]، لاشتراكه حينئذٍ مع النفي فيما ذكره ملاكاً للدلالة على العموم، وهو قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّا بانعدام جميع أفرادها»، ولأجل ذلك تمسكوا بهذه القاعدة هاهنا لإثبات دلالة النكرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٨

الواقعة في سياق النفي على العموم، كما تمسكوا بها في النواهي لإثبات اقتضاء النهي ترك جميع الأفراد [٣٢٠]. فالبحث يعم الأقسام الأربعة، لكننا نعتبر في طي المباحث لأجل التسهيل بالنكرة الواقعة في سياق النفي فقط كما هو المتداول بينهم، فنقول:

لا- إشكال ولا خلاف بينهم في عدم دلالتها على العموم وضعاً، بخلاف لفظه «كل» حيث إنها تدلّ عليه بالدلالة اللفظية الوضعية، ضرورة أن قولنا: «ليس رجل في الدار» لا يشتمل على لفظ يصلح لإفادة العموم، فإن «ليس» من أدوات النفي، و«رجل» لا يدلّ إلا على الطبيعة، وتنوينه يفيد الوحدة، وعدم دلالة «في الدار» على العموم واضحة، وليس للمجموع سوى وضع مفرداته وضع على حدة للعموم، إذ لم يدع أحد ذلك ولم نجد في معاجم اللغة شاهداً عليه.

منشأ استفادة العموم من النكرة في سياق النفي

فذهب بعضهم إلى دلالتها عليه عقلاً، ولأجل ذلك قالوا: العموم قد يكون لفظياً وقد يكون عقلياً، ثم مثّلوا للأول بلفظة «كل» ولثاني بالنكرة الواقعة في سياق النفي، كما في كلام المحقق الحائري رحمه الله [٣٢١].

ومرادهم بالعموم العقلي هو العموم بملاك القاعدة المشار إليها آنفاً، أعني «الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع مصاديقها».

قال المحقق الخراساني رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٤٩

سياق النفي أو النهي، ودلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها موجود، وإلا كانت موجودة [٣٢٢]، إنتهى.

وقد عرفت المناقشة فيه، فإن انعدام الطبيعة لا يتوقف عقلاً على انعدام جميع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، كما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصلاً [٣٢٣].

المختار في المسألة

والحق أن يقال: إن الحاكم بدلالاتها على العموم هو العرف لا العقل، فإن الطبيعة وإن كانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلاً، إلا أنها لا تكاد تكون معدومة عرفاً إلا إذا انعدم جميع مصاديقها.

نعم، العرف يوافق العقل في الحكم بأنها توجد بوجود فرد ما.

فهذه القاعدة في ناحية وجود الطبيعة عقلية وعرفية، وليست في ناحية عدمها إلعرفية.

ولا يخفى عليك أن هذا الحكم العرفي لا يرتبط بالتبادر، فإنك قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النكرة في سياق النفي إلى أذهان أهل العرف، فحكمهم بإفادتها العموم مستند إلى نفس قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها»، فالنزاع بيننا وبين مثل المحقق الخراساني رحمه الله إنما هو في كون هذه القاعدة عرفية أو عقلية بعد الاتفاق على أن دلالتها على العموم مستندة إليها لا إلى الوضع والتبادر من اللفظ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٠

والحاصل: أن النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم عرفاً وإن لم تدلّ عليه وضعاً ولا عقلاً.

احتياجها في الدلالة على العموم إلى الإطلاق

لكن دلالتها عليه تتوقف على جريان مقدمات الحكمه، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال:

لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلا فسلبيها لا يقتضى إلباستيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقليّه، فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها [٣٢٤]، إنتهى.

إن قلت: ما الفرق بين الألفاظ الموضوعه للعموم كلفظه «كلّ» وبين النكره الواقعة في سياق النفي، حيث ذهبت في الأول إلى عدم احتياجه في إفاده العموم إلى الإطلاق وفي الثاني إلى احتياجه إليه؟

قلت: قد عرفت أنّ لفظه «كلّ» موضوعه للعموم، فهي بلفظها ناظره إلى أفراد الطبيعه، لا إليها نفسها، وتمسك لرفع احتمال دخل قيد فيها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلى التمسك بالإطلاق الذي مورده ما إذا تعلق الحكم بنفس الطبيعه كما تقدّم تفصيله في كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

وأما النكره أو اسم الجنس في سياق النفي أو النهي فلا لفظ فيهما يدلّ على العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» في قولنا: «لا رجل في الدار» تدلّ على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧١

النفي، و «رجل» على نفس طبيعه الرجل، وفي «الدار» على الظرفيه، فليس لنا لفظ ناظر إلى الأفراد والكثرات.

وكذلك قاعدة «الطبيعه لا تنعدم إلبانعدام جميع أفرادها» فإنّها- سواء كانت قاعدة عقليه كما عليه صاحب الكفايه، أو عرفيه كما هو الحقّ المختار- ناظره أيضاً إلى الطبيعه كما لا يخفى.

فإذا قال المتكلم: «ليس رجل في الدار» وشككنا في أنّه أراد طبيعه الرجل أو الرجل العالم فلا بدّ أولاً من إثبات إطلاق كلمه «رجل» من طريق كون المتكلم حكيماً وفي مقام بيان جميع ما له دخل في مراده وعدم قيام قرينه على تقييده وعدم تحقّق قدر متيقّن في مقام التخاطب، كلّ ذلك لكي يثبت أنّ المنفي هو طبيعه الرجل المطلقه [٣٢٥]، ثم بعد ذلك نتمسك بقاعدة «الطبيعه لا تنعدم إلبانعدام جميع أفرادها» لكي يثبت العموم.

ولا فرق في ذلك بين الطبيعه المنفيه والمنهيه عنها، وإن كان الأمر في النهي أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشكّ طبعاً في أنّه هل كان في مقام بيان تمام متعلّق حكمه، أو كان بصدد إشارة إجماليه إلى الحكم من دون تحديد موضوعه بجميع حدوده وثغوره مثل آيه «أقيموا الصلّاه» [٣٢٦]، فلا بدّ لاستفاده حرمه مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدمات الحكمه.

والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلق الحكم بالطبيعه لا- بالأفراد، فلا مجال لإجرائه في العمومات المستفاده من لفظه «كلّ» وامثالها، بل المرجح عند احتمال التقييد فيها أصالة عدم الخطأ، بخلاف النكره الواقعة في سياق النفي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٢

أو النهي، فإنّ النفي أو النهي فيها ورد على الطبيعه، وموضوع القاعدة العقليه أو العرفيه التي يستند العموم إليها أيضاً هو الطبيعه، فلا بدّ لإثبات العموم فيها من إحراز الإطلاق لكي يثبت أنّ صغرى قاعدة «الطبيعه لا تنعدم إلبانعدام جميع أفرادها» هي الطبيعه المطلقه لا المقيده [٣٢٧].

٣- المحلّي باللام، مفرداً كان أو جمعاً:

واختلفوا فيه على ثلاثه أقوال: أ- دلالته على العموم مطلقاً، كما يستفاد من بعض الكلمات، ب- عدم دلالته عليه كذلك، واختاره المحقق الخراساني رحمه الله، ج- التفصيل بين الجمع والمفرد، فيدلّ الأوّل دون الثاني، وهو المشهور.

فلا بدّ من البحث في مقامين:

المقام الأول: في المفرد المعرف باللام

والحق أنه لا يقتضى العموم، لعدم اقتضائه وضع «ال» ولا مدخولها، أمّا «ال» فلايتها تفيد تعريف الجنس [٣٢٨] تارة، والعهد الذهني [٣٢٩] أو الذكري [٣٣٠] أخرى، وتكون للترتين [٣٣١] ثلثة، ولا أثر لوضعها للعموم في معاجم اللغة ولو اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٣ بنحو المشترك اللفظي.

وأما مدخولها فلايته وضع لنفس الطبيعة والماهية.

ولا- وضع للمجموع المركب منهما، لأنه وإن لم يمتنع ثبوتاً، إلا أن الدليل على خلافه إثباتاً، لأنه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر من لفظ «الإنسان» إلى الذهن عين ما يتبادر من لفظ «كل إنسان»، ولكان قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» بمعنى «أحلّ الله كل بيع»، مع أن العرف يحكم بوجود الفرق بينهما من حيث المعنى، فإن الحكم تعلق بنفس الطبيعة في الأول وبأفرادها في الثاني. على أن وضع المفرد المحلى باللام للعموم يستلزم اختصاص أصالة الإطلاق بالأسماء الخالية من «ال» [٣٣٢] مع أن أكثر الموارد التي تمسك الفقهاء والاصوليون فيها بأصالة الإطلاق هو المفرد المحلى باللام.

إن قلت: كل ذلك يقتضى منع دلالة على العموم لفظاً فلماذا لم يدل عليه إذا اقتضته مقدمات الحكمة، فإن المطلق تارة يكون شمولياً واخرى بدلياً كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

قلت: أولاً: قد عرفت المناقشة في تقسيمه إلى شمولي وبدلي [٣٣٣].

وثانياً: سلّمنا صحه هذا التقسيم، إلا أن القائل بالشمول في طائفة من المطلقات لا يريد به العموم، وإلا لما أنكر المحقق الخراساني رحمه الله دلالة المحلى باللام على العموم [٣٣٤] مع ذهابه إلى أن الإطلاق في مثل «أحلّ الله البيع» يكون اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٤ شمولياً.

والحاصل: أن المفرد المعرف باللام لا يدل على العموم، لأن العرف يفهم من «أحلّ الله البيع» غير ما يفهم من «أحلّ الله كل بيع».

المقام الثاني: في الجمع المحلى باللام.

كلام صاحب الكفاية فيه

قد عرفت أن المحقق الخراساني رحمه الله أنكر دلالة المحلى باللام على العموم سواء كان مفرداً أو جمعاً، واستدل في كليهما بعين ما قدّمناه في المفرد المعرف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله [٣٣٥] ولا وضع آخر للمركب منهما.

نقد كلامه بالنسبة إلى الجمع

وبرهانه وإن كان تاماً بالنسبة إلى المفرد إلا أنه مخدوش بلحاظ الجمع، لأن العرف يفهم العموم من مثل «أكرم العلماء» دون «أكرم العالم»، وهذا كاشف عن وضع الجمع المعرف باللام للعموم، فلا- نسلم عدم وضع ثالث للمركب، نعم، لا- وضع لكل واحد من مصاديقه، بل وضع عنوان «الجمع المحلى باللام» للعموم، فينطبق على كل واحد من مصاديقه، مثل «العلماء» و«اليوع» و«الرجال» و....

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٥

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعياً أو استغراقياً؟

ثم إنه ربما يقال بكون عمومه مجموعياً، لأن الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفرادهِ، واللام الداخل عليه لا يخالفه في ذلك، وإن خالفه في دلالته على أقل من تمام أفرادهِ من المراتب الكثيرة للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلا بنحو من العناية والتجوز.

وفيه: أن الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفرادهِ لكان كذلك في جميع مواردهِ، سواء كان محلّياً باللام أو مضافاً أو مجرداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جئني برجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلا واحداً منهم في المثال الأول وجاء برجلين في المثال الثاني لما امتثل أصلاً، مع أن العرف يحكم بأنه أطاع بالنسبة إلى ما وافقه وعصى بالنسبة إلى ما خالفه، وكذلك الأمر في المعرف باللام، فإنه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعة منهم وفرضنا كونهم عشرة، فالعرف يحكم بأنه أطاع وعصى.

والحاصل: أن العموم المستفاد من الجمع المحلّ باللام استغراقى، لأنه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أن الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفرادهِ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٧

في حجية العامّ المخصّص في الباقي

الفصل الثالث في حجية العامّ المخصّص في الباقي

إشارة

لا إشكال في جريان أصالة العموم فيما إذا شكّ في أصل التخصيص، لكنهم اختلفوا في جريانها فيما إذا خصّص بمتصل أو منفصل وشكّ في التخصيص الزائد.

فذهب بعضهم إلى جواز التمسك بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلك، وفصل ثالث بين ما إذا كان المخصّص معلوم متصلاً أو منفصلاً، فيجوز في الأول دون الثاني.

ومنشأ هذا النزاع أن التخصيص هل هو كاشف عن التجوز في العامّ أم لا؟

لأن من قال بعدم حجّيته في الباقي استدّل عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازية، والمجازات التي يحتمل استعمال العامّ فيها متعدّدة ولا مرجح يعين أحدها.

ومن قال بحجّيته فيه ذهب إلى أن التخصيص لا يستلزم التجوز، لأنّ العامّ المخصّص يستعمل في عمومهِ، إذ التخصيص يوجب التصرف في الإرادة الجدّية لا الاستعمالية.

ومن فصل ذهب إلى أن التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازية دون المتصل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٨

حقيقة المجاز

وبيان الحق في المسألة يتوقف على ذكر مقدّمه حول حقيقة المجاز، فنقول:

قد عرفت في مبحث «استعمال اللفظ في المعنى المجازي» [٣٣٦] أنهم اختلفوا في حقيقة المجاز على أقوال ثلاثة:

فذهب المشهور إلى أنه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وخالفهم السكاكي في خصوص الاستعارة، حيث ذهب إلى أنها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به، فالاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له بادعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازي، فلأسد مثلاً أفراد حقيقيّة وادعائيّة. والحقّ ما ذهب إليه المحقق الشيخ محمّد رضا الاصفهاني صاحب كتاب «وقاية الأذهان» من تعميم ما أفاده السكاكي بحيث يعمّ المجاز المرسل، وتبعه في ذلك تلميذه المحقق العلّامة قائد الثورة الإسلاميّة سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، سواء كان استعارة أم مجازاً مرسلًا [٣٣٧]، لكن لا بادعاء توسعته ما وضع له كما ذهب إليه السكاكي، ضرورة عدم إمكان التوسعة في مثل «زيد حاتم»، فإن «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كليّ لكي يدعى توسعته بحيث يعمّ زيداً لأجل شباهته به في الجود، ولا يمكن ادعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميّة والجزئيّة بعدما سمّاه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير في المستقبل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٧٩

جواداً مشهوراً بين الناس.

على أنّه كثر على ما فرّ، فإنّ السكاكي لأجل التحفّظ على ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلى القول بكون الاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له، مع أن إطلاق «حاتم» على «من له الجود» استعمال له في غير ما وضع له كما لا يخفى. بل يمكن أن يناقش في كلامه بالنسبة إلى أسماء الأجناس أيضاً، فإنّ لو فرضنا توسعة معنى «الأسد» مثلاً بحيث يكون له أفراد ادعائيّة كما له أفراد حقيقيّة لكان إطلاقه على هذا المعنى الادعائي استعمالاً له في غير ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهيّة المنطبقة على خصوص الأفراد الحقيقيّة، فالترمّ السكاكي بمقالة المشهور من حيث لا يشعر.

فالحقّ أن يقال: ليس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر كما ذهب إليه المشهور، ولا تصرّفاً في معنى اللفظ كما عليه السكاكي، بل تصرّفاً وادعاءً في الانطباق والهوهويّة، فإذا قلنا: «زيد حاتم» أو «زيد أسد» استعمل كلّ من الموضوع والمحمول في معناه الحقيقي، لكنّ الحمل والحكم بالاتّحاد بينهما أمر ادعائي.

وإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمي» كان الادعاء في انطباق «أسد» على الرجل الشجاع الذي رآه المتكلّم من دون أن يتصرّف في معنى «الأسد» أصلاً.

فعلى هذا لا فرق بين المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد في أنّهما عبارة عن كون الحمل والانطباق فيهما ادعائياً.

هل التخصيص يستلزم المجازية؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا ينبغي القول بمجازيّة العامّ المخصّص بناءً على ما اخترناه في حقيقة المجاز، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٠

الفسّاق من العلماء» فلا- توجيه للمجازيّة إلاّ بادعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العامّ موضوعاً، فكما أنّا نحكم ادعاءً أنّ الرجل الشجاع حيوان مفترس فيما إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمي» كذلك نحكم ادعاءً في المقام بأنّ العالم الفاسق ليس بعالم.

وهو خلاف الوجدان، فإنّنا حينما نلاحظ العامّ والخاصّ المتقدّمين نفهم منهما أنّ «العلماء» عند المولى على فريقين: عدول وفسّاق، من دون أن يفرض خروج الفريق الثاني عن تحت عنوان «العلماء»، لكنّه أخرجهم من الحكم بوجوب الإكرام، فالتخصيص خروج حكمي لا موضوعي، وهذا هو الفارق بينه وبين الحكومة.

إنّما الكلام في مجازيّة العامّ المخصّص بناءً على مذهب المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا يصدق التخصيص على التخصيص بالمتصل أصلاً، إذ ليس لنا حكم عام أريد تضيق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصيص عليه إنما هو من قبيل «ضيق فم الركبة» [٣٣٨].

سلمنا انطباق عنوان التخصيص عليه، لكنّه لا يستلزم التجوّز، لأننا إذا قلنا: «أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» فلو كان استعمال «العلماء» مجازاً لكان بمعنى «العلماء العدول» وحينئذ لا يصحّ استثناء فساقهم إلاّ بنحو الاستثناء المنقطع كما لا يخفى، فلا بدّ من القول باستعمال لفظ «العلماء» في معناه الحقيقي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨١

العام لكي يصحّ ورود الاستثناء عليه.

وأما التخصيص بالمنفصل فربما استدّلوا على استلزامه التجوّز بأنّ اللفظ الموضوع للعموم استعمل في غير ما وضع له، أعني خصوص غير مورد المخصّص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ينقلب المخصّص ناسخاً، لأنّ الفرق بين التخصيص والنسخ أنّ التخصيص عبارة عن إخراج مورد المخصّص عن حكم العامّ من أول الأمر بحيث لا يعمّه حكمه في زمان من الأزمنة أصلاً، والنسخ عبارة عن قطع استمرار الحكم في الزمن الثاني بعدما كان ثابتاً في الزمن الأول.

نقد القول بالمجازية

والحقّ في ردّه ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن لنا إرادة استعماله وجدّية، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» نستكشف أنّ مراده الجدّي من الدليل العامّ مغاير لمراده الاستعمالي، لأنّه استعمله في جميع العلماء ومراده الجدّي خصوص العلماء الذين لم يتصفوا بالفسق، فأين استعمال اللفظ في غير ما وضع له كي تصحّ دعوى المجازية؟ إن قلت: كان المولى قادراً على تفهيم جميع مقصده بدليل واحد، كأن يقول:

«أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق» والإتيان بالدليل العامّ مع علمه بأنّه سيخصّصه إغراء بالجهل، لأنّ العبد يتخيّل أنّ إرادته الجدّية تعلّقت بإكرام جميع العلماء، فإذا ورد المخصّص علم أنّ مراده الجدّي غير مراده الاستعمالي، فما فائدة هذا النحو من المحاوره؟ قلت: إنّ الشارع المقدّس سلك في التفهيم والتفهيم وكذا في التقنين طريقه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٢

العقلاء، ولا ريب في أنّ طريقتهم في مقام ضرب القانون توجيه الحكم إلى موضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضى المصلحة إخراجها من ذلك القانون الكلّي.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما كانوا يجهلون حين التقنين بموارد الاستثناء بل يعرفونها تدريجاً في مقام العمل وتنفيذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجميع موارد المصالح والمفاسد ولا تدريج في علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحة قد تقتضى تأخير إبلاغ موارد الاستثناء، كما أنّها كانت تقتضى بيان الأحكام بالتدريج في صدر الإسلام.

وبالجملة: العقلاء والشارع يشتركان في أنّ طريقتهم في مقام إعطاء القانون توجيه الأحكام إلى الموضوعات العامّة لتكون مرجعاً في موارد الشكّ وحجّة على الموالى والعييد، ثمّ العقلاء يخصّصون تلك القوانين بعد علمهم بموارد التخصيص، والشارع يخصّصها بعد حلول أوان بيان المخصّصات.

ولو لا سلوك الشارع مسلك العقلاء في ذلك لحكم بالتناقض بين العامّ والخاصّ، ضرورة أنّ الموجبة الكلّية نقيض السالبة الجزئية كما قرّر في المنطق، فلا بدّ من الحكم بتناقض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٣٣٩] مع قوله: «حَرَّمَ الرِّبَا» [٣٤٠] لو رأيناها من منظر العقل

وبحسب الموازين المنطقية.

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ طريقة الشارع هي طريقة العقلاء الذين لا يرون العامّ والخاصّ متناقضين في جوّ التقنين [٣٤١]، بل يجمعون بينهما بالجمع اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٣ الدلالي.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله بتوضيح منّا [٣٤٢].

وملخصه: أنّ الإرادة الجدّية وإن تعلّقت بغير مورد المخصّص من سائر أفراد العامّ، إلّا أنّ الإرادة الاستعمالية - وبعبارة اخرى - إرادة جعل القانون تعلّقت بالعامّ بعمومه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» كان البعث إلى إكرام جميع العلماء، لكن لا لغرض الانبعاث إلى إكرام الجميع، بل البعث بالنسبة إلى إكرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إكرام فساقهم، كما أنّ البعث في الأوامر الامتحائية ليس لغرض الانبعاث أصلاً.

ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وقد ناقش المحقّق النائيني رحمه الله فيما أفاده صاحب الكفاية بأنّ حقيقة الاستعمال ليس إلّا إلقاء المعنى بلفظه بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هي مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ قنطرة ومرآة إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فالمستعمل إن كان قد أراد المعاني الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلاً. والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الواقعية ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء في تعلّق الإرادة به وأنّ هناك إرادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشيء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٤

بل التحقيق، هو أن يقال: إنّ كلّاً من أداة العموم ومدخولها لم يستعمل إلّا في معناه، والتخصيص سواء كان بالمتّصل أو بالمنفصل لا يوجب المجازية، لا في الأداة، ولا في المدخول.

أمّا في الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع إلّا للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، أو ضيقه، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم كلّ عالم» وبين أن يقال: «أكرم كلّ إنسان» فإنّ لفظة «كلّ» في كلا المقامين إنّما تكون بمعنى واحد، مع أنّ الثاني أوسع من الأوّل، وذلك واضح.

وأما في المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع إلّا للطبيعة المهملة المعرّاة عن كلّ خصوصية، فالعالم مثلاً لا يكون معناه إلّا من انكشف لديه الشيء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فيه أصلاً، فلو قيد العالم بالعدل أو النحوى أو غير ذلك من الخصوصيات والأنواع لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم إلّا معناه ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشيء، والخصوصية إنّما استفيدت من دالّ آخر، وعلى هذا لا يفرق الحال بين أن يكون القيد متّصلاً بالكلام أو منفصلاً، أو لم يذكر تقييد أصلاً لا متّصلاً ولا منفصلاً، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلاً، فإنّه في جميع ذلك لم يستعمل العالم إلّا في معناه، فمن أين تأتي المجازية؟ وأيّ لفظ لم يستعمل في معناه؟ حتّى يتوهّم المجازية فيه [٣٤٣].

إنتهى كلامه ملخصاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٥

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد على الفقرة الاولى من كلامه أن المحقق الخراساني رحمه الله لم يلتزم بتغاير الإرادتين في جميع الموارد، لكي يرد عليه إشكال المحقق النائيني رحمه الله، فإنك قد عرفت أن العام والخاص إذا وردا في مقام الإخبار، كأن يقال: «ما جئني من القوم أحد» و «جئني من القوم زيد» كانا متعارضين، ولا يصح اعتذار المتكلم بأن مراده الجدى من العام غير زيد.

بل التزم بتفكيك الإرادة الاستعمالية عن الجديّة في خصوص مقام التقنين، وهو متين، وقد عرفت التوضيح الكامل في تقريبه. وأما ما أفاده من التحقيق لإبطال القول بالمجازية في العام المخصّص، ففيه: أنه تام في المخصّص المتصل دون المنفصل، لأنّ الأدباء قالوا: «للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام كونه مشتغلاً به» فلم ينعقد للكلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ [٣٤٤]، فإنّ أصالة الظهور تجرى حينئذٍ لكشف مراده من دون أن نتوقف فيها لأجل احتمال الإتيان بقيد منفصل، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم عادل» أو «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» فلا مجال لتوهم المجازية فيه بعين التقريب الذي ذكره المحقق النائيني رحمه الله.

وأما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثم قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» فلا يخلو إمّا لم ينعقد ظهور للدليل العام قبل الإتيان بالمخصّص، أو كان له ظهور في عموم، أو في خصوص العلماء العدول. لا مجال للأول، لما عرفت من اتّفاقهم على جريان أصالة الظهور الكاشفة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٦ عن مراد المتكلم بعد فراغه من الكلام.

ولا للثاني، لأنّ إرادة العموم لا تلائم الإتيان بالمخصّص، بل تناقضه، فلا بدّ من أن يعامل بينهما معاملة المتعارضين، مع أنّهم لم يعاملوا بينهما كذلك، ولا المحقق النائيني رحمه الله يلتزم به، بل اتّفقوا على التوفيق بينهما بالجمع الدلالي. وأمّا الثالث: فهو يستلزم استعمال كلمة «العالم» في غير ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فيكون مجازاً لو لم نقل بكونه خطأ، لعدم اشتماله على العلائق المجوّزة للمجاز [٣٤٥].

لا يقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن يكون مدخول «كلّ» مستعملاً في الطبيعة المهملة التي لا تأبى من التقييد، لا المطلقة، لكي يستلزم التناقض بين الدليلين، ولا المقيدة، ليستلزم الخطأ أو التجوّز. فإنّه يقال: إرادة الطبيعة المهملة تقتضى عدم جريان أصالة العموم حتّى عند الشكّ في أصل التخصيص، مع أنّ جريانها متّفق عليه، وإن اختلفوا في جريانها في مورد الشكّ في التخصيص الزائد.

فالطريق الوحيد للفرار عن مجازية العام المخصّص بالمنفصل - بناءً على مذهب المشهور في حقيقة المجاز - هو ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من الالتزام بتغاير الإرادة الاستعمالية والجديّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثم قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» استعمل العام في عموم، لكنّ المراد الجدى خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازية العام المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٧ والحاصل: أنّ تخصيص العام لا يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، ولا فرق في ذلك بين مبنى المشهور في حقيقة المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره واستاذه المحقق الاصفهاني رحمه الله، فلا تتلّم حجّية العام في تمام الباقي بسبب التخصيص، فيجوز التمسك به عند الشكّ في التخصيص الزائد، كما يجوز التمسك به عند الشكّ في أصل التخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازية لما جرت أصالة العموم لرفع احتمال تقييد العام بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقي أرجحها وأقربها، ولا فائدة في تفصيله بعد إقامة البرهان على بطلان القول

بالمجازية رأساً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٨٩

في التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص

الفصل الرابع في التمسك بالعام في الشبهة المفهومية أو المصادقية للمخصص

إشارة

فها هنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في الشبهة المفهومية

إشارة

ولها صور أربع، لأنّ المخصّص المجمل تارة يكون مردداً بين الأقل والأكثر، واخرى بين المتباينين، وفي كلّ منهما إمّا أن يكون متصلاً أو منفصلاً.

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصّص متصلاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» وشكنا في أنّ الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة. فلا- إشكال في بقاء العالم الذي لم يصدر منه ذنب أصلاً تحت العام، وكذا لا إشكال في دخول العالم الذي ارتكب الكبيرة في المخصّص.

إنّما الإشكال فيمن يرتكب الصغيرة من العلماء، فنشكّ في أنّه هل هو باقٍ تحت العام ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصّص كي لا يجب؟

ربما يقال بجريان أصالة العموم فيه، فإنّها أصل عقلائي يرجع إليه عند الشكّ في خروج بعض مصاديق العام عن تحته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٠

ويظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أ- أنّ أصالة العموم ليست أصلاً مستقلاً، بل هي شعبة من أصالة الظهور [٣٤٦].

ب- أنّ الاستثناء بمنزلة الوصف، فكأنّه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».

وحيث إنّ فلا ريب في ظهوره في وجوب إكرام خصوص من احرز أنّه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ في عالميته أو في عدم فاسقيته، إذ لا بدّ من إحراز الصغرى في مورد لينطبق عليه الكبرى.

وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلم مشتغلاً به، فلا تجرى أصالة العموم- التي هي شعبة من أصالة الظهور- في ناحية العام إذا خصّص بقيد متصل مردد بين الأقل والأكثر.

بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقة كما تقدّم، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العام الذي انعقد له ظهور في العموم، فلا ينطبق إلّا على التخصيص بالمنفصل.

فالمرجع في المقام هو أصالة البراءة.

الصورة الثانية: ما إذا كان المخصّص منفصلاً مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من

العلماء».

والحق أن أصالة العموم جارية في هذه الصورة، لما تقدّم من انعقاد الظهور

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩١

للكلام بعد فراغ المتكلم عنه، فتقديم الخاص المنفصل على العام إنما هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العام في العموم، وأظهرية الخاص إنما هو في القدر المتيقن، وفي هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العام قطعاً، وأما الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجة فيه، فضلاً عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجة المستقرة من دون معارض.

كلام المحقق الحائري رحمه الله في المسألة

وناقش فيه العلامة المجدد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدّسة المحقق الحائري رحمه الله بقوله:

وفيه نظر، لإمكان أن يقال: إنّه بعدما صارت عادة المتكلم جارية على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه [٣٤٧] فحال المخصّص المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره، فكما أنه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم المخصّص المتصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض إلى إحراز عدم المخصّص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فالإجمال فيما نحن فيه، لعدم إحراز عدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأول: فواضح، وأمّا الثاني: فلما مضى من أن جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألة محتاجة إلى التأمل [٣٤٨]، إنتهى كلامه.

لكنّه رحمه الله عدل في التعليقة عمّا ذكره في المتن بقوله:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٢

والإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه أنه لو صحّ ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام إمام زمانهم، لأنّه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسك دلّ ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعنى ما قبل صدور الخاص [٣٤٩]، إنتهى كلامه.

إن قلت: فهل لا فرق في التمسك بأصالة العموم بين كلام من يعتاد إتيان المخصّصات المنفصلة، كما في الكتاب والسنة، وبين كلام غيره؟

قلت: لا- فرق بينهما في أصل الظهور في العموم، ولا- في جواز التمسك بأصالة العموم، وإنّما الفرق بينهما في أن جواز التمسك بها يتوقف على الفحص عن المخصّص في الأوّل دون الثاني، ولأجل ذلك اشترطوا الفحص عنه قبل التمسك بالعمومات الشرعية دون عمومات الموالى العرفية [٣٥٠].

والحاصل: أن أصالة العموم تجرى في الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فيما إذا كان المخصّص منفصلاً مردّداً بين الأقل والأكثر، غاية الأمر أن جريانه في الشريعة مشروط بالفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المخصّص متصلاً مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّا زيدا» وشككنا في أنه هل أراد زيد بن عمرو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٣

أو زيد بن بكر [٣٥١].

وحيث عرفت أنه لا يكاد يعقد ظهور للكلام ما دام المتكلم مشتغلاً به فالعام يصير مجماً حقيقة [٣٥٢] بالنسبة إلى كلا المتباينين، لأن إجمال المخصيص يسرى إلى العام، فلا يجوز التمسك به في شيء منهما، إذ لا ظهور له فيهما، لكي تجرى أصالة العموم التي هي شعبة من أصالة الظهور، فالمرجع في كلا المتباينين هو أصالة البراءة.

نعم، لا ينتم ظهور العام في غيرهما من سائر مصاديقه وأفراده، فيجوز التمسك بأصالة العموم فيها.

الصورة الرابعة: ما إذا كان المخصيص منفصلاً مردداً بين المتباينين، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا العالم».

ولا يجوز التمسك بالعام هاهنا أيضاً في شيء من المتباينين، لأن ظهوره في العموم وإن كان لا ينكر، إلا أن إجمال المخصيص يسرى إليه حكماً ويسقطه عن الحجية، ضرورة أن التمسك بأصالة العموم في كليهما مخالف لمقتضى التخصيص [٣٥٣]، وفي أحدهما ترجيح من غير مرجح، فلا بد من التمسك بذيل الاصول الجارية في مقام العمل.

ولا يخفى أن المخصيص تارة يشمل على حكم مضاف لحكم العام، كما إذا دل أحدهما على وجوب إكرام العلماء، والآخر على حرمة إكرام زيد العالم المردد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٤

بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، واخرى على حكم مخالف لحكمه بحيث لا يمتنع امتثال كليهما معاً، كما إذا دل أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولا ريب في أن الأول من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، فيرجع فيه إلى أصالة التخيير.

وأما الثاني فهل هو مورد أصالة الاحتياط؟ لأن الاشتغال اليقيني بتكليف عام يقتضى البراءة اليقينية، ولا نعلم بالبراءة لو تركنا إكرام زيد بن عمرو أو زيد بن بكر في المثال السابق.

أو هو مورد أصالة البراءة، لأن العام وإن كان حجة، إلا أننا نعلم إجمالاً بابتلائه بحجة أقوى، فإن المخصيص وإن كان مجماً بالنسبة إلى كل من زيد بن عمرو وزيد بن بكر، إلا أننا نعلم إجمالاً بمغلوبيته أصالة العموم به، فالشك في وجوب إكرام كل منهما من قبيل الشك في التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة.

والحق هو التفصيل بين أقسام العام، وإن اخترنا في الدورة السابقة جريان أصالة البراءة مطلقاً.

توضيح ذلك: أن العام المجموعى مشتمل على تكليف واحد لا يمثل إلا بالموافقة في جميع أفراده، بحيث لو أخل العبد بواحد منها لما امتثل أصلاً كما تقدم، فلا بد في المثال المذكور - على فرض كون العام مجموعياً - من إكرام كل من زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وإلا لم تحصل البراءة اليقينية من الاشتغال اليقيني المستفاد من العام.

بخلاف العام الاستغراقي، لأن التكليف فيه متعدد بتعداد أفراد العام، ولكل منها موافقة ومخالفة مستقلة، فإذا امتثل العبد التكليف في الأفراد المعلوم بقائها تحت العام يشك في وجوب إكرام زيد بن عمرو وزيد بن بكر، فتجرب أصالة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٥

البراءة في كل منهما.

إن قلت: العلم إجمالاً بوجوب إكرام أحدهما يقتضى كونه من موارد الاشتغال، لكونه من مصاديق الشك في المكلف به.

قلت: ليس لنا علم إجمالى في المقام، بل الموجود هو أصالة العموم، وليس لسان أصالة العموم وجوب إكرام أحدهما، كالعلم الإجمالى بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة، والبيئة القائمة بخمريه أحد الإنائين، بل لسانها وجوب إكرام كليهما، ونحن نعلم بكذبها في أحدهما الذى هو مورد التخصيص، فأصالة العموم الجارية في المقام في كل من المتباينين بمنزلة الأمارتين

المتعارضتين، والقاعدة تقتضى تساقطهما [٣٥٤].

نعم، الأخبار العلاجية الواردة في خصوص تعارض الخبرين هي المتبعة وإن كانت على خلاف القاعدة، وأمّا سائر الأمارات المتعارضة فتبقى تحتها.

وإذا تساقط أصالة العموم بالنسبة إلى زيد بن عمرو وزيد بن بكر كليهما فالمرجع هو أصالة البراءة فيهما، فلا يجب إكرامهما بحسب الحكم الظاهري.

هذا ما يقتضيه التحقيق في العام المجموعى والاستغراقى.

ويلحق العام البدلى بالمجموعى في هذا البحث، لأننا نشك في حصول براءة الذمّة من الاشتغال اليقيني بإتيان أحد المتباينين الذين يحتمل انطباق المخصّص على كلّ منهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم أى عالم شئت» ثم قال: «لا يجب إكرام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٦

زيد العالم» فلا ريب في اشتغال ذمّة المكلف بتكليف واحد، وهو وجوب إكرام واحد من العلماء، فلو أكرم زيد بن عمرو أو زيد بن بكر في مقام الامتثال لشك في فراغ ذمته من التكليف المعلوم، لاحتمال كونه مورد التخصيص، نعم، لو أكرم كليهما لقطع بالفراغ كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الشبهة المفهومية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٧

في التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص

المقام الثانى: فى الشبهة المصدقية

إشارة

إنّ مورد الشبهة المصدقية هو الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال في المصدق، فلا يدري أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العام، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العام.

ولابدّ قبل البحث فيها من ذكر نكتة لى يتّضح محلّ النزاع:

وهى أنّه لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز التمسك بدليل إذا شك في كون شيء مصداقاً لنفس ذلك الدليل، سواء كانت الشبهة وجوبية، كما إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» وشككنا في كون زيد مثلاً عالماً أم جاهلاً، أو تحريمية، كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشككنا في كون مايع خمراً أو خلّاً [٣٥٥]، لأنّ جواز التمسك بدليل في مورد يتوقّف على إحراز دخول ذلك المورد في موضوع ذلك الدليل.

ولا كلام أيضاً في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص المتّصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقلّ للعام مجرداً عمّا أتصل به من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٨

القيود، فلقول المولى: «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» ظهور واحد، لدلالته على وجوب إكرام العلماء الموصوفين بعدم الفسق، فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد لو شككنا في عدالته وفسقه [٣٥٦]، كما لا يجوز التمسك بها لو شككنا في

عالميته وجاهليته.

فيختص النزاع بالشبهة المصدقية للمختص المنفصل.

وقد وقع التمسك بالعام فيها من السيد محمد كاظم اليزدي رحمه الله في بعض الموارد من عروته.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

لكن ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز في المختص المتصل، فإنه قال:

وأما إذا كان مجملاً مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصدقية، ففي الرجوع إلى العام وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العام قبل العثور على المختص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شيء في موضوع الحكم غير عنوان العام، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء» - بمقتضى أصالة العموم - هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحوياً أو غير نحو، ولكن بعد العثور على المختص يخرج عنوان العام عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٢٩٩

الخاص، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفله الخاص، ولا يكون مفاد العام وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العام بضميمة المختص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئي الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنه لو شكّ في عنوان العام من جهة الشبهة المصدقية لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شكّ في عنوان الخاص من جهة الشبهة المصدقية لا يجوز التمسك بالعام لإحراز حال المشتبه، لأنه لا فرق حينئذ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكل منهما دخل في موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفلاً لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه [٣٥٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصاً.

وحاصله: أنه ليس للعام المختص بالمنفصل ظهور مستقل مع قطع النظر عن ملاحظة مختصه، فهو في ذلك كالعالم المختص بالمتصل، فكما لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمختص المتصل فكذلك لا يجوز فيما إذا كان منفصلاً.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

لكنه مبنى على ما تقدّم [٣٥٨] منه رحمه الله من إنكار تفكيك الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الجدّية، وأما بناءً على ما عرفت من تغاير الإرادتين واستقلال ظهور

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٠

كلّ من الدليلين فكلّ واحد من العام والخاص حجّة برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقق الجليل رحمه الله.

فلا بدّ من تركيز البحث على هذا المبنى الصحيح، فنقول:

غاية ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات جواز الرجوع إلى العام في المقام أنّ الخاص إنّما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجّة، ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنه من أفراد، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة.

والحقّ في جوابه ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله [٣٥٩]، وتوضيحه يحتاج إلى ذكر معنى الحجّة وما يتمّ به الحجّية:

الحجّة عبارة عمّا يصلح لأن يحتج به المولى على العبد وبالعكس [٣٦٠]، وهذا يتوقف على إحراز ثلاثة امور مترتبة:

أ- أصل الظهور، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهر المعنى، لا مجملاً كاللفظ المشترك المستعمل من دون قرينة معينة.

ب- أصالة الظهور، وهي أن يكون المتكلم استعمل اللفظ في ذلك المعنى الذي له ظهور فيه، ولا فرق في ذلك بين أن يستعمله في المعنى الحقيقي، نحو «رأيت أسداً» أو المجازي، نحو «رأيت أسداً يرمى»، فإن أصالة الظهور كاشفة عن المراد الاستعمالي في كليهما، غاية الأمر أن أصالة الظهور الجارية في المعنى الحقيقي تسمى أصالة الحقيقة أيضاً، كما أنّها في العمومات تسمى أصالة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠١

العموم.

ج- أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية، بمعنى أن المتكلم لو لم يأت بقرينة على مخالفة مراده الجدّي مع الاستعمالي فالأصل تطابقهما.

فلا يصح الاحتجاج بدليل إلّا إذا كان واحداً لهذه الاصول الثلاثة.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أن ظهور العام في العموم واستعماله فيه ممّا لا يكاد ينكر في المقام، لكن أصالة التطابق بين الإرادتين لا تجرى فيه، بل المراد الجدّي منه يختص بغير مورد المخصّص، وهو العالم غير الفاسق، بخلاف المخصّص، فإن الامور الثلاثة المقومة للحجّة تامّة فيهما، فللمولى إرادتان جدّيتان: إحداهما: تعلقت بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاصّ، والاخرى: تعلقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العام بعد ورود الخاصّ وتقدمه عليه، فلا يجوز التمسك بواحد منهما في الفرد الذي شكّ في فسقه بحسب الامور الخارجيّة، لعدم إحراز كونه فاسقاً كي يعمه الخاصّ، ولا كونه غير فاسق كي يندرج تحت المراد الجدّي من العام.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين المخصّص المنفصل المرّد مفهوماً بين الأقلّ والأكثر [٣٦١]، حيث أجزتم هناك التمسك بالعام فيما شكّ انطباق عنوان الخاصّ عليه دون المقام.

قلت: الفرق بينهما أن الخاصّ هاهنا حيث يكون مبيّناً لا غبار عليه فبضميمة أصالة الظهور وأصالة التطابق بين الإرادتين يكون بمفهومه الظاهر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٢

المبين حجّة في مقابل العام ومقدماً عليه، فلا يجوز التمسك بالعام إلّا فيما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.

بخلاف المخصّص المجمل مفهوماً، فإنّه لا ظهور له، فلا يكون حجّة في مقابل العام، لما عرفت من توقف الحجّة على امور ثلاثة، أوّلها الظهور، نعم، إذا كان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر فهو حجّة بالنسبة إلى الأقلّ الذي هو القدر المتيقن، إذ لا ريب في ظهوره بهذا المقدار، فلا يجوز التمسك بالعام بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ فيكون المخصّص بمنزلة مخصّص جديد محتمل، وقد عرفت جواز التمسك بالعام في موارد الشكّ في التخصيص الزائد.

هذا إذا كان المخصّص لفظياً.

القول في الشبهة المصدّقية للمخصّص اللّبي

كلام صاحب الكفاية فيها

وأما إذا كان لبيّاً ففصل المحقّق الخراساني رحمه الله بين ما كان واضحاً بحيث يصحّ أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمّتلّص، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في

المصداق المشتبه على حجّيته، كظهوره فيه. والسّر في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّة ليس إلّاما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» وقطع بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم كان أصالة العموم باقيةً على الحجّية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجّة اخرى بدون ذلك على خلافه. بخلاف ما إذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٣

كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضيةً تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقةً فيما كان الخاصّ متّصلاً، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلّافما قطع أنّه عدوّه، لا فيما شكّ فيه. كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور، وبالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلافه هناك، ولعلّه لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجّتين هناك، وتكون قضيتيهما بعد تحكيم الخاصّ وتقديمه على العامّ كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس، وكأنّه لم يكن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّة الملقاة ليست إلّاواحدة، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في «أكرم جيرانى» مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه [٣٦٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصل ما ذكره في الفرق بين المخصّص المنفصل اللفظي وبين ما بحكمه من اللبّي وجهان:

أ- أنّ الحجّة الصادرة من قبل المولى متعدّدة في الأوّل دون الثاني. [٣٦٣]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٣ ؛ ص ٣٠٣

ب- بناء العقلاء على حجّية أصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه إذا كان المخصّص لبّيّاً، بخلاف ما إذا كان لفظياً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٤

نقد ما أفاده صاحب الكفاية في المقام

أقول: لو ثبت بناء العقلاء على الفرق بينهما- كما قال صاحب الكفاية- فلا إشكال في لزوم اتّباعه، فإنّ بنائهم حجّة في جميع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لكنّ الكلام في إحراز هذا البناء فيما نحن فيه.

وأما ما ذكره من مسألة تعدّد الحجّة في اللفظي دون اللبّي فيظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أحدهما: أنّ الحجج العقلية أيضاً مربوطة بالمولى، فإنّ العقل يدرك في المثال أنّ المولى لم يرد جدّاً إكرام الأعداء من جيرانه.

الثاني: أنّ ما يدركه العقل إنّما هو الحكم الكلّي، أعنى عدم وجوب إكرام الأعداء، وأمّا الجزئيات مثل كون زيد مثلاً عدوّاً للمولى فلا يرتبط بحكم العقل [٣٦٤].

فعلى هذا لا فرق بين المخصّص اللفظي واللبّي في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقية.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

إنَّ المحقِّق العراقي رحمه الله استدلَّ في كتاب «مقالات الاصول» لإثبات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية - سواء كان المخصَّص لفظياً أو لياً - بوجه آخر غير ما اخترناه، وهو أنَّ حجَّية كلام المولى يتوقَّف على امور مترتبة متلاحقة، لأنها تابعة للدلالة التصديقية [٣٦٥]، وهي تابعة لأن يكون المولى في اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٥
مقام تفهيم مراده الجدوى، وهو متوقَّف على تصوّر المراد.
فإذا كان المولى شاكاً في عالمية زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه حينما يقول:
«أكرم كلَّ عالم» كى يتعلّق إرادته بتفهمه ويدلّ عليه كلامه بالدلالة التصديقية، ويكون حجّة فيه [٣٦٦].
هذا حاصل ما أفاده في كتاب مقالات الاصول.

نقد كلام المحقِّق العراقي رحمه الله

وفيه أولاً: أنك قد عرفت أنَّ المولى عند إلقاء العمومات يكون بصدد بيان الحكم الكلى، لا الجزئيات والمصاديق، فإنَّ العمومات وإن كانت ناظرة إلى الأفراد إجمالاً، إلا أنها لا تدلّ عليها بخصوصياتها الفردية، فإذا قال: «أكرم كلَّ عالم» أراد وجوب إكرام كلِّ فرد من مصاديق العالم، وأمّا تشخيص كون زيد مثلاً عالمًا فهو من وظائف العبد لا - من وظائف المولى، بل ليس كلامه حجّة في الموضوعات [٣٦٧]، ولأجل ذلك إذا علم العبد بأنَّ هذا السابح في البحر المشرف على الغرق ابن المولى وجب عليه إنقاذه وإن تخيل المولى أنه عدوّه.

وثانياً: أنَّ مشكوك العالمية الذى ذكره بعنوان المثال شبهه مصداقية لنفس العام ولا نزاع فى عدم جواز الرجوع إلى دليل فيما شكَّ انطباق موضوعه عليه،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٦
بل النزاع فى جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية للمخصَّص.
وثالثاً: أنَّ محلَّ النزاع إنّما هو ما إذا شكَّ العبد فى مصداقية شىء للمخصَّص لا إذا شكَّ المولى، فقولته رحمه الله: إنَّ المولى إذا كان شاكاً فى عالمية زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه - إلى آخر كلامه - لا يرتبط بالمقام.

كلام المحقِّق النائينى رحمه الله فى الشبهة المصدقية للمخصَّص اللبى

تقدّم البحث حول ما أفاده الميرزا النائينى رحمه الله فى المخصَّص اللفظى المجمل مصداقاً.
وأما المخصَّص اللبى فقد ذهب إلى تفصيل فيه غير التفصيل المتقدّم من صاحب الكفاية، فإنّه قال:
وأما إذا كان المخصَّص لياً من إجماع، أو عقل ضرورى، أو نظرى، فالأولى أن يقال: إنّه لو ورد عام، وعلم أنّ المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيفما اتَّفَق، فإن كان الذى لم يتعلّق إرادته به من العناوين التى لا تصلح إلّا أن تكون قيماً للموضوع - ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الأمر والمتكلم، بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب - ففى مثل هذا يكون حال المخصَّص اللبى كالمخصَّص اللفظى، فى عدم صحّة التعويل على العام فيما شكَّ كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما فى مثل قوله عليه السلام:

«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا إلخ» [٣٦٨]، حيث إنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد

الذى يرجع إليه فى القضاء، فتكون العدالة قيدها فى الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٧

الشك فى عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظى.

وإن كان الذى لم يتعلّق إرادته به من العناوين التى لا تصلح أن تكون قيدها للموضوع - وكان إحرازها من وظيفة الأمر والمتكلم، بأن كان من قبيل الملاكات - ففى مثل هذا يجوز الرجوع إلى العام فى الشبهة المصداقية، وذلك كما فى مثل قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى امية قاطبة» [٣٦٩] حيث يعلم أن الحكم لا - يعم من كان مؤمناً من بنى امية، لأن اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه، لمكان أن ملاك اللعن هو الشقاوة، فكأن قوله عليه السلام: «اللهم العن بنى امية قاطبة» قد تكفل ملاك الحكم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم أن السعيد يقابل الشقى، فليس فى السعيد ملاك الحكم، ولكن إحراز أن فى بنى امية سعيداً إنما هو من وظيفة المتكلم، حيث لا يصح له إلقاء مثل هذا العموم إلا بعد إحراز ذلك، ولو فرض أنه علمنا من الخارج أن «خالد بن سعيد» مثلاً كان سعيداً مؤمناً، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبينه لمصلحته هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه، لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه، وأما إذا شكنا فى إيمان أحد من بنى امية فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنه من نفس العموم يستكشف أنه ليس بمؤمن [٣٧٠] وأن المتكلم أحرز ذلك، حيث إنه من وظيفته كان إحراز ذلك، فلو لم يحرز أن المشكوك شقى لما ألقى العموم كذلك، ولا ينافى ذلك علمنا بإيمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلك، فإن عدم جواز اللعن إنما هو لمكان علمنا بعدم إرادته

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٨

من العموم، وأين هذا مما إذا شك فى إيمان أحد؟ فإن أصالة العموم تكون حينئذٍ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى، حيث إنه لم يؤخذ عنواناً قيدها للموضوع، ولم يخرج عن العموم إلا بعض الأفراد التى يعلم عدم إرادته من العموم. والحاصل: أن الضابط الكلى فى صحة التعويل على العام عند الشبهة المصداقية، هو أن الخارج لا - يمكن ولا يصح أخذه قيدها للموضوع، كما فى المثال، حيث إنه لا يصح أن يقال: «اللهم العن بنى امية قاطبة إلا الخير منهم» أو «العنوا بنى امية إلا الخير منهم»، فإن مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح أن يعم المؤمن، حتى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عمن يعتبر قضائه، فإنه يصلح أن يكون قيدها، بل لا يصلح إلا لذلك، وفى هذا القسم من المخصّص اللبى لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو الإجماع، فإنه فى الجميع يصح التعويل على العام فى الشبهات المصداقية، كما أنه فى القسم الأول أيضاً لا يفرق الحال فيه فى أنحاء المخصّص اللبى فى عدم الصحة [٣٧١].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المخصّص اللبى

وقبل الورود فى مناقشة كلامه لابد من بيان الفرق بين التخصيص الأفرادى والعنوانى، فنقول:

المخصّص الأفرادى: هو ما يُخرج الأفراد بخصوصياتها الفردية عن تحت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٠٩

العام، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال بدليل آخر: «لا تكرم زيدا» وبدليل ثالث: «لا تكرم عمراً» وبدليل رابع: «لا تكرم بكرًا» [٣٧٢]، فإذا شكنا هاهنا فى خروج فرد آخر فلا إشكال فى أن المرجع هو أصالة العموم، لأنه من قبيل الشك فى التخصيص الزائد الذى عرفت أنه مجرى أصالة العموم.

والمختصص العنواني: هو ما تعلق بالحكم بعنوان عام لا يدل على خصوصيات مصاديقه تفصيلاً، سواء تعلق بنفس العنوان، نحو «لا تكرم الفساق من العلماء» أو استفيد تعلقه به من التعليل، كما إذا قال: «لا تكرم زيد العالم لأنه فاسق».

ولا-ريب في أن الموضوع في التخصيصات العنوائية هو واقعية العنوان، سواء علم به العبد أو لم يعلم، فالخارج من تحت العام هو الفاسق الواقعي، لا من علم العبد بكونه فاسقاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا-فرق بين المثالين الذين ذكرهما الميرزا رحمه الله لتنوع المخصيص اللبّي إلى نوعين، فإن قيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء من قبيل التخصيص العنواني، لأن هذا الإجماع يدل على خروج عنوان «الفساق» عن حكم جواز الرجوع إلى المجتهد ويقيده بقيد العدالة، فكأنه عليه السلام قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وكان عادلاً».

وهكذا الأمر في المثال الثاني، لأن العقل يحكم بعدم تناسب اللعن مع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٠

الإيمان، فلا بد من خروج عنوان «المؤمن» عن حكم جواز لعن بني امية.

فالمخصيص في كلا المثالين عنواني، فلا ينظر إلى الأفراد بخصوصياتها الفردية، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم فيه، لأن الخارج هو واقعية الفاسق وواقعية المؤمن، لا ما تعلق به علم العبد منهما.

غاية الأمر أن التخصيص في الأول مقتضى الإجماع وفي الثاني مما حكم به العقل، لكنه لا يكون فارقاً في المسألة، كما اعترف به صريحاً في آخر كلامه.

وحاصل جميع ما تقدم في هذا الفصل عدم جواز التمسك بالعام إلفي الشبهة المفهومية للمخصيص المنفصل المراد بين الأقل والأكثر، وأما الشبهات المفهومية للمخصيص المتصل مطلقاً، والمنفصل المراد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصادقية- سواء كان المخصيص متصلاً أو منفصلاً، لفظياً أو لبيئاً- فلا يجوز التمسك بالعام فيها أصلاً.

وينبغي التنبيه على امور: في العامين من وجه

الأول: في العامين من وجه

إذا قال المولى في دليل: «أكرم العلماء» وفي دليل آخر: «لا تكرم الفساق» ثم علمنا أن زيدا مثلاً عالم، لكن شككنا في فاسقيته بنحو الشبهة المصادقية، فقد اختلفوا في جواز التمسك بالعام المعلوم انطباق عنوانه عليه، وهو قوله: «أكرم العلماء».

والخلاص مبنى على كون العامين من وجه بالنسبة إلى مادة الاجتماع داخلين تحت مسألة اجتماع الأمر والنهي أو المتعارضين أو المتزامين.

فلا بد من أفراد كل من الاحتمالات الثلاثة بالبحث، فنقول:

أما الاحتمال الأول: فبمبنى على أن لا تختص مسألة الاجتماع بما إذا تعلق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١١

الأمر والنهي بطبيعتين متصادقتين في الخارج، بل تعم ما إذا تعلقا بعنوانين عامين ناظرين إلى الأفراد والكثيرات كما فيما نحن فيه.

إن قلت: لا يكون المقام مع ذلك من مصاديق مسألة الاجتماع، لعدم المندوحة فيه، فإن العبد لا يقدر على امتثال الأمر بوجه مجاز في مورد الاجتماع.

قلت: قد عرفت أن الحق هو عدم اعتبار قيد المندوحة في محل النزاع من مسألة الاجتماع [٣٧٣].

وكيف كان، فعلى القول بكون ما نحن فيه من موارد تلك المسألة واختيار القول بجواز الاجتماع فيها- كما هو الحق- فلا إشكال في

شمول كلا الدليلين للفرد الذي يكون مصداقاً لهما، فيجب ويحرم إكرام العالم الفاسق.

ولو أحرزنا عالمية فرد وشككنا في فاسقيته، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بـ «لا تكرم الفساق» لما عرفت من عدم جريان الدليل في الشبهة المصدقية لنفسه، وأما التمسك بقوله: «أكرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا كان حجة في معلوم الفسق - لأجل جواز اجتماع الأمر والنهي - فلا بد من أن يكون حجة في مشكوك الفسق بطريق أولى.

وأما الاحتمال الثاني: فمبنى على أن لا يختص التعارض بتنافي الدليلين في تمام مفادهما، بل يعم ما إذا تنافيا في بعضه.

وعليه فلو أحرزنا عالمية زيد وفاسقيته كليهما لتساقط الدليلان بالنسبة إليه بمقتضى القاعدة الأولية في الأمارتين المتعارضتين، فيرجع فيه إلى الاصول العمليّة، وهي أصالة التخيير إذا دار أمره بين المحذورين، كما دلّ أحد الدليلين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٢

على الوجوب والآخر على الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولو أحرزنا عالميته وشككنا في فاسقيته - كما هو محلّ البحث - فالمرجع هو الدليل المعلوم صدق عنوانه عليه، وهو «أكرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جريان الدليل الآخر فيه، للشك في كونه مصداقاً له.

هذا بناءً على التساقط الذي اقتضته القاعدة الأولية العقلية في المتعارضين.

وأما إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بين الخبرين، فالمتبع هو الأخبار العلاجية الواردة في مورد تعارض الخبرين، فلو فرض ترجيح قوله:

«لا تكرم الفساق» بأن كان موافقاً للمشهور مثلاً كان مادة الاجتماع - وهو «العالم الفاسق» - داخلاً في قوله: «لا تكرم الفساق».

وهذا كاشف عن تعلق الإرادة الجديّة في قوله: «أكرم العلماء» بالعلماء الموصوفين بعدم الفسق.

فإذا كان شخص عالمياً مشكوك الفسق لا يمكن التمسك بواحد من الدليلين، لعدم إحراز كونه فاسقاً كي يدخل تحت الدليل الناهي، ولا عالمياً غير فاسق ليعمه المراد الجدي من الدليل الأمر.

وبالجملة: لا فرق في نتيجة هذا البحث بين العامين من وجه، وبين العام والخاصّ الذين تقدّم البحث عنهما، غاية الأمر أن تقدّم الخاصّ على العامّ هناك كان بملاك أوقائية الظهور، وتقدّم الدليل الراجح على الآخر هاهنا بملاك المرجحات المستفادة من الأخبار العلاجية.

وأما الاحتمال الثالث - أعنى كون العامين من وجه من مصاديق باب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٣

التراحم [٣٧٤] - ففيه مبيان:

أ - ما اخترناه تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من فعليّة الحكمين المتراحمين معاً [٣٧٥].

فعليه لا بد من الأخذ بالأهمّ منهما في مادة الاجتماع، ولو لم يكن أحدهما أهمّ فالعبد مخير في أخذ أيّهما شاء.

ولو كان انطباق أحد العنوانين مقطوعاً وانطباق الآخر مشكوكاً، كما إذا أحرزنا عالمية شخص وشككنا في فاسقيته فلا إشكال في وجوب الأخذ بالدليل المشتتم على العنوان المتيقّن، وأما الدليل الآخر فليس حجة فيه أصلاً، لعدم إحراز موضوعه.

ب - عدم فعليّة كلا الحكمين المتراحمين، بل الحكم الفعلي تابع لأقوى المقتضيين، وأما المقتضى الآخر فلا يؤثر عند التراحم إلّا في الحكم الإنشائي.

وعليه لو كان أقوى المقتضيين منطبقاً على قوله: «لا تكرم الفساق» مثلاً لكان هو المرجع في العالم الفاسق، دون «أكرم العلماء»، وأما في العالم المشكوك الفسق فلا يمكن التمسك بواحد منهما، أما «لا تكرم الفساق» فلعدم إحراز الفاسقية، وأما «أكرم العلماء» فلأنّ تقدّم «لا تكرم الفساق» عليه في مادة الاجتماع قرينة على اختصاص الحكم الفعلي في «أكرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفين

بعدم الفسق، وإن كان الحكم الإنشائي فيه يعم كل عالم، سواء كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٤

عادلاً أو فاسقاً، فلا يجرى قوله: «أكرم العلماء» إلّا فيمن احرز كونه عالماً غير فاسق.

والحاصل: أن ما نحن فيه نظير الشبهة المصدقية للمخصّص المنفصل، غاية الأمر أن عدم جواز التمسك ب «أكرم العلماء» في المصداق المشتبه كان هناك لأجل تضييق دائرة المراد الجدّي، وهاهنا لأجل تضييق دائرة الحكم الفعلي.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول. في استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبيه الثاني: في استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشكال في جريان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحكم بخروج المورد المشتبه عن تحته، كما إذا كان زيد العالم غير فاسق، ثم

شككنا في صيرورته فاسقاً، فيستصحب عدم فاسقيته ويحكم بخروجه عن تحت قول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء».

إنما الإشكال في أنه هل يجرى للتمسك بالعام أيضاً، فيحكم بوجوب إكرام زيد بمقتضى قوله: «أكرم كل عالم» أم لا؟

فيه ثلاثة أقوال:

فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى جريانه مطلقاً، والمحقق العراقي إلى عدمه كذلك، وفصل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه

الله بين الاستصحابات العدمية المتعارفة التي للعدم حالة سابقة، كالمثال المتقدم، وبين استصحاب العدم الأزلي، كأصالة عدم قرشيّة المرأة، فيجرى في الأول دون الثاني.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٥

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

استدلّ المحقق العراقي رحمه الله لإثبات عدم جريان الأصل الموضوعي مطلقاً بأنّ التخصيص ليس كالتقييد في اقتضائه لإحداث

عنوان إيجابى أو سلبى في الأفراد الباقية بعد التخصيص، بحيث يوجب تقييد موضوع الحكم في نحو قوله:

«أكرم كل عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغير الفاسق، بل قضيتته مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حكم العام

الموجب لقصر حكم العام بقيّة الأفراد والأصناف، فخرج فساق العلماء عن تحت قوله: «أكرم كل عالم» بمقتضى الدليل الخاصّ

نظير موتهم، فكما أن موت بعض أفراد العالم لا يقتضى تقييد العام، كذلك إخراجهم بالدليل الخاصّ، فليس للعام قيد كى يدعى

إحرازه بالأصل الموضوعي.

فلا بدّ من الرجوع في المشكوك إلى الاصول الحكمية الجارية فيه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غيرهما، وإلّا فلا مجال للتشبيث

بالاصول الموضوعية لاندراج المشكوك فيه في موضوع العام والحكم عليه بحكمه.

إن قلت: ما ذكرتم مخالف لملازمة عقلية قطعية، وهى أن زيدا إذا كان عالماً، فإن كان غير فاسق وجب إكرامه بمقتضى «أكرم كل

عالم» وإن كان فاسقاً حرم إكرامه بمقتضى «لا- تكرم الفساق من العلماء» فإذا جرى استصحاب عدم فاسقيته وسقط دليل الخاصّ

بالنسبة إليه كان واجب الإكرام.

قلت: هذا لازم عقلى لا يترتب على المستصحب [٣٧٦] إلّا على القول بالأصل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٦

المثبت [٣٧٧].

هذا ما أفاده رحمه الله مع توضيح منا.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله

وفيه: أن مبنى كلامه مردود عندنا، فإننا لا نسلم أن التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد، وأنه لا يقتضى تقييد العام كما لا يقتضيه الموت، فإن التخصيص وإن كان لا يتصرف في ظهور العام، ولا في أصله الظهور، إلا أنه يقيده بالنسبة إلى أصله التطابق بين المراد الجدوى والاستعمالي [٣٧٨] كما عرفت، فإن قول المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» كاشف عن تعلق إرادته الجدوية في «أكرم كل عالم» بوجوب إكرام كل عالم غير فاسق.

سلمنا عدم اقتضاء التخصيص تقييد العام أصلاً، لكن القول بكون استصحاب عدم فاسقية زيد لأجل الحكم بوجوب إكرامه مثبتاً غير صحيح، لأن آثار المستصحب العقلية وإن لم ترتب عليه، إلا أن ترتب آثار حكمه الشرعي ولو كانت عقلية مما لا مانع منه، ألا ترى أن استصحاب خمريه ما يع يقتضى حرمة، ثم يحكم العقل بلزوم إطاعة هذا التكليف التحريمي؟ وما نحن فيه من هذا القبيل، لأننا نستصحب عدم فاسقية زيد لأجل الحكم بعدم حرمة إكرامه، وعدم حرمة إكرامه ملازم عقلاً لوجوب إكرامه، لأن العالم أمره دائر بين هذين الحكمين فرضاً، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر لا محالة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٧

كلام صاحب الكفاية في المقام

قال المحقق الخراساني رحمه الله لإثبات جريان الأصل الموضوعي مطلقاً [٣٧٩]:

إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص [٣٨٠]، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص [٣٨١]، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذ [٣٨٢] ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام، وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضروره أنه قلما لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينصح به أنه مما بقي تحته، مثلما إذا شك أن امرأة تكون قرشيّة أو غيرها فهي وإن كانت إذا وجدت إما قرشيّة أو غير قرشيّة، فلا أصل يحرز به أنها قرشيّة أو غيرها، إلا أن أصله عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدى في تنقيح أنها ممن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٨

لا تحيض إلا إلى خمسين، لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على أن المرأة إنماترى الحمره إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشيّة، فتأمل تعرف [٣٨٣].

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: أصل كلامه رحمه الله متين، إذ يكفي استصحاب عدم عنوان المخصيص للتمسك بالعام [٣٨٤]، لكن تمثيله باستصحاب العدم الأزلي مخدوش [٣٨٥]، لأنه لا يجرى عندنا، ومحل بحثه وإن كان مسألة الاستصحاب، إلا أنه ينبغي تحقيقه هاهنا أيضاً، لكونه محل

الابتلاء في المقام وفي كثير من سائر الموارد، فنقول:
تبيين القول في استصحاب العدم الأزلي يتوقف على امور:
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣١٩

الأول: في أجزاء القضية

إن المنطقيين والاصوليين اتفقوا على أن القضية الحملية مركبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما. لكن يمكن المناقشة فيه بأن النسبة لا- تتقوم إلا بأمرين متغايرين [٣٨٦]، ولا- تغاير بين الموضوع والمحمول في الحملات المستقيمة المتعارفة، وهذا واضح في الحمل الأولى الذاتية، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق» [٣٨٧]، وأما في الحمل الشائع، فلأننا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان زيد فرداً من أفراد الإنسان، ولا- تغاير بين الكلي وفرده، ولذا يوجد بوجوده، والفرد وإن كان متشخصاً بالتشخصات الفردية دون الكلي، إلا أنه لا يقتضى تغايرهما بعد كونهما متحدتين في الوجود.

بل لا تغاير بين الموضوع والمحمول في مثل «زيد قائم» أيضاً، فإن «القيام» وإن كان مغايراً ل «زيد» إلا أن «القائم» الذي هو المحمول في القضية لا يغيره، بل زيد مصداقه ومتحد معه خارجاً.

فلا تغاير بين الموضوع والمحمول في الحملات المستقيمة، سواء كان الحمل أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً.

ولأجل ذلك قال المحقق الخراساني رحمه الله في مبحث المشتق: ملاك الحمل هو الهووية والاتحاد [٣٨٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٠

لكن لا يلانمه ما التزم به في موارد من كفايته- منها مسألة «إطلاق اللفظ وإرادة شخصه» [٣٨٩]- من اشتمال القضية على النسبة، فإن النسبة حاكية عن تغاير الموضوع والمحمول.

إن قلت: التزامهم بوجود النسبة في القضية اللفظية لا ينافي اتحاد الموضوع مع المحمول في الواقع الخارجي.

قلت: كلا، فإن القضية الملفوظة التي يتكلم بها المتكلم، والمعقولة التي يتصورها قبل التكلم مرآة للواقع وحاكية عنه، فكيف يمكن أن تشتمل القضية الملفوظة والمعقولة على النسبة، وكان بين الموضوع والمحمول في القضية الواقعية المحكية اتحاد وهووية؟! هذا في الحملات المستقيمة.

وأما القضايا الحملية المأولة مثل «زيد له القيام» فظاهاها وإن كان مركباً من ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول متغايرين، ونسبة يدل عليها لفظ «له» إلا أن الجار متعلق بمحذوف، وتقديره مثلاً «زيد كائن له القيام» ولا ريب في أن الموضوع متحد مع هذا المقدر الذي هو المحمول في الواقع، فهذا النوع من القضايا وإن كانت مشتملة على النسبة بحسب الظاهر، لكنها فاقدها واقعاً.

وإذا عرفت أنه لا يمكن الالتزام باشتمال القضية الحملية على النسبة فلا يصح بعض التعابير المتداولة بين المنطقيين وعلماء البلاغة:

منها: تعريف القضية بأنها «ما يشتمل على النسبة التامة التي يصح السكوت عليها» مثل «زيد قائم».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢١

ويؤيد عدم صحة هذا التعريف أننا لو سلمنا اشتمال الموجبات على النسبة فلا يمكن الالتزام به في السوالب، فإنها صريحة في سلب النسبة.

فالصحيح أن يقال في تعريف القضية: «إنها ما يحكى عن الواقع بحكاية تصديقية» في مقابل مثل كلمة «زيد» و «زيد القائم» فإن حكاية مثلها تصوورية.

إن قلت: التصور والتصديق أيضاً يشتملان على النسبة، كما قال الفتازاني في تهذيب المنطق: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق،

وإلا فتصوّر» [٣٩٠] فما ذكرتم كثر على ما فر.

قلت: هذا أيضاً من التعابير التي لا يمكن قبولها، فلا بدّ من أن يعتبر ب «العلم إن كان إذعاناً لا اتحاد شىء مع شىء آخر فتصديق وإلا فتصوّر».

ومنها: تعريف القضايا الصادقة بأنها «ما يكون لنسبتها واقع تطابقه» والكاذبة بأنها «ما يكون لنسبتها واقع لا تطابقه». والحقّ أن يقال: إن كان الاتحاد الذى يخبر عنه فى القضية مطابقاً للواقع فالقضية صادقة، وإلا فكاذبة.

الثانى: فى أنواع القضية

القضية سواء كانت موجبة أو سالبة تنقسم إلى المحصّلة والمعدولة، فالموجبة مثل «زيد قائم» و «زيد لا قائم» والسالبة مثل «ليس زيد بقائم» و «ليس زيد بلا قائم».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٢

الفرق بين الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصّلة

لا يخفى عليك أنّ الموجبة ولو كانت معدولة المحمول تفتقر إلى وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع كما تصدق بانتفاء المحمول.

على أنّ بينهما فرقاً معنوياً، وهو أنّ الموجبة المعدولة المحمول - نحو «زيد لا قائم» - تدلّ على اتحاد الموضوع مع المحمول المشتمل على حرف السلب، وأمّا السالبة المحصّلة - مثل «ليس زيد بقائم» - فتدلّ على سلب اتحادهما، ولاريب فى كون الاولى أكد فى

المعنى [٣٩١]، ألا ترى أنّ دلالة قولنا بالفارسيّة: «زيد بى پول است» على فقر زيد أكد وأقوى من قولنا: «زيد پول دار نيست»؟ وبه اتّضح الفرق بين الموجبة المحصّلة والسالبة المعدولة أيضاً، ضرورة أنّ الاولى فى الدلالة على المعنى أكد، ألا ترى أنّ دلالة قولنا: «زيد عطشان» على عطش زيد أقوى من دلالة قولنا: «زيد ليس بلا عطشان» وحكاية قولنا بالفارسيّة: «زيد پول دار است» عن غنى زيد أكد من حكاية قولنا: «زيد بى پول نيست»؟

الموجبة السالبة المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسماً خامساً من القضايا سمّوها الموجبة السالبة المحمول، وهى ما يكون محموله قضية سالبة مرتبطة بالموضوع بالضمير ونحوه، كما إذا علمت أنّ كلّ من فى المدينة الفلانية مؤمن سوى شخص واحد، وعرفت زيدا أيضاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٣

ولكنك لم تعلم أنّه هو ذلك الشخص الذى لا يكون مؤمناً، فيقال لك: «زيد هو الذى ليس بمؤمن» [٣٩٢].

ولا يخفى عليك أنّ الذى يصدق حتّى مع انتفاء الموضوع إنّما هو خصوص السالبة المحصّلة، بخلاف الأقسام الأربعة الأخرى، وهى السالبة المعدولة، وجميع الموجبات [٣٩٣]، أعنى الموجبة المحصّلة، والمعدولة، والسالبة المحمول [٣٩٤].

الثالث: فى كيفية ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أن التخصيص بالمنفصل يقيّد المراد الجدّي من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القيد العدمي يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّلة التي تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع؟ لا- يمكن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا- تكرم فسّاق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أنّ إرادته

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٤

الجدّيّة تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، فلا ريب في أنّ لوجود العالم دخلًا قطعياً في وجوب الإكرام، ولا يمكن القول بأنّ موضوع الحكم هو «العالم غير الفاسق» بنحو السالبة المحصّلة، أي سواء وجد العالم ولم يرتبط بالفسق، أو لم يوجد لكي يكون فاسقاً. فلا بدّ من أنّ يكون ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص من قبيل الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول [٣٩٥]، وقد عرفت أنّ الموجبات التي يكون الحمل أو الاتّصاف [٣٩٦] فيها بلحاظ الخارج- كالقيام والقعود والعدالة والفسق- تحتاج إلى وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلا بدّ من ملاحظة استصحاب العدم الأزلي، كاستصحاب عدم قرشيّة المرأة وعدم قابليّة الحيوان للتذكية، وأنّه هل يمكن جريانه، كما ادّعاه المحقّق الخراساني رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دليل على أنّ «كلّ امرأة ترى الحمره إلى خمسين» ودليل آخر على أنّ «المرأة القرشيّة ترى الحمره إلى ستين» نستنتج منهما أنّ الإرادة الجدّيّة في دليل العامّ تعلّقت بقضيّة موضوعها موجبة معدولة، ك «المرأة اللا قرشيّة» أو سالبه المحمول، ك «المرأة التي لا تكون قرشيّة» ولا يمكن أخذ الموضوع بنحو السالبة المحصّلة التي تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشيّة وعدمها من أوصاف المرأة الموجودة في الخارج.

فحيث لا يمكن تصوير استصحاب عدم القرشيّة بحيث يرتبط بدليل العامّ وينقح موضوعه إلّا بأحد وجهين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٥

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في استصحاب العدم الأزلي، ونقده

١- ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلي لا- يجرى بالنسبة إلى عوارض الماهيّة، كزوجيّة الأربعة، لأنّ عروضها عليها لا- تتوقّف على وجودها الخارجي أو الذهني، بل لو فرض لماهيّة الأربعة تقرّر وثبوت سوى الخارج والذهن لكانت زوجاً، فلا يمكن أن يقال:

ماهية هذه الأربعة الفلانيّة لم تكن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجيّةها.

بخلاف عوارض الوجود، كقرشيّة المرأة، لإمكان أن يقال: ماهيّة هذه المرأة لم تكن قرشيّة [٣٩٧] قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشيّة ماهيّةها.

وفيه: أنّ الماهيّة أمرٌ اعتباري، والأصالة إنّما هي للوجود، كما ذهب إليه أكابر الفلاسفة، وقال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا لعل [٣٩٨]

فليس لنا في المقام قضيّة متيقّنة، لعدم كون الماهيّة في الواقع شيئاً لتّصّف بالقرشيّة وعدمها.

إن قلت: فما معنى تقسيم اللازم إلى لازم الوجود ولازم الماهيّة، وأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة؟

قلت: ليس المراد من لازم الماهيّة أنّ عروض هذا اللازم عليها لأجل تقرّر وتأصل لها سوى وجودها الذهني والخارجي، بل المراد أنّ

ماهيّة الأربعة مثلاً

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٦

لو كانت تتحقّق في غير وعاء الذهن والخارج لعرضت عليها الزوجية أيضاً، فمسألة لوازم الماهية مسألة تعليقية.

٢- أن المستصحب هو عدم قرشيّة المرأة بنحو السالبة المحصّلة، لكنّها حيث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه كانت القضية المتيقّنة في المقام بانتفاء الموضوع، والمشكوكه مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول- مشيراً إلى المرأة التي تجاوزت خمسين سنة-: هذه المرأة لم تكن قرشيّة، لأنها لم تكن موجودة حتّى تكون قرشيّة، والآن نشكّ فيها، فنستصحب عدمها. وفيه: أنّه يشترط في الاستصحاب اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكه، مع أنّهما متغايرتان موضوعاً في المقام، لأنّ المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع، والمشكوكه بانتفاء المحمول، وصدق السالبة المحصّلة على كليهما لا يقتضى اتّحادهما، كما أنّ الحيوان يصدق على الإنسان والفرس مثلاً مع كونهما متباينين.

على أنّه أصل مثبت، لأننا نقول: هذه المرأة لم تكن قرشيّة قبل أن توجد، فنستصحب هذا المعنى إلى لحظة وجودها، ثمّ يحكم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.

والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المخصّص فيما إذا كان جارياً ينقح موضوع العام بالنسبة إلى المراد الجدّي منه، ويقتضى التمسك به، وهذا في الاستصحابات المتعارفة، فإذا قال المولى في دليل: «أكرم كلّ عالم» وفي دليل آخر: «لا تكرم فسّاق العلماء» ثمّ شككنا في فاسقية زيد العالم، لكننا نعلم أنّه لم يكن فاسقاً قبلاً، نستصحب عدم فاسقيّته، فيرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العام بنحو الموجبة المعدولة، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٧

المحصّلة التي يكون موضوعها موجوداً، فيكمل المراد الجدّي من العام.

وأما استصحاب الأعدام الأزليّة فلا يجرى عندنا حتّى نبحث في أنّه هل ينقح موضوع العام أم لا؟

فالمرجع هو الاصول العمليّة الاخرى في الشبهات المصادقية للمخصّص إذا لم يجر فيها أصل موضوعي، إمّا لعدم كونها ذات حالة سابقة وجوديّة أو عدميّة، أو كون حالتها السابقة من الأعدام الأزليّة، والأصل الحكمي الجارى في المقام هو البراءة في بعض الموارد، والاشتغال في بعضها الآخر.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني. في التمسك بالعام إذا شكّ لا من جهة تخصيصه

التنبيه الثالث: في التمسك بالعام إذا شكّ لا من جهة تخصيصه

ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء، وفاءً للنذر، للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به. وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلقّ بهما النذر كذلك.

بيان ما هو الحقّ في المسألة

والتحقيق أنّه لا يجوز التمسك بمثل «أوفوا بالنذور» للحكم بصحّة الوضوء والغسل بمايع مضاف حتّى في مورد النذر، فضلاً عن

استنتاج صحتهما مطلقاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٨

توضيح ذلك: أنه إذا نذر أن يتوضأ أو يغتسل بمايع مضاف كان هاهنا دليلاً: أحدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانيهما: «لا نذر إلفي طاعة الله» [٣٩٩].

وهذا الدليل الثاني إما أن يكون مخصّصاً للدليل الأول أو حاكماً عليه، فلو كان مخصّصاً كانت المسألة من مصاديق الشبهة المصداقية للمخصّص، لأننا نشكّ في أن الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعة الله أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص.

وإن كان حاكماً فليس لنا لإدليل واحد، لأنّ الحاكم لا يكون دليلاً مستقلاً، بل هو شارح ومفسّر للدليل المحكوم، إمّا بتوسعته أو تضييقه، فكأنه قيل في المقام: «أوفوا بالنذور في طاعة الله».

وبعبارة اخرى: إذا قلنا بحكومة «لا نذر إلفي طاعة الله» على «أوفوا بالنذور» كان بمنزلة مخصّصه المتّصل.

فالشكّ في صحّة الوضوء بالماء المضاف إذا تعلق به النذر يكون من قبيل الشبهة المصداقية لنفس العام بناءً على الحكومة، ولا خلاف في عدم جواز التمسك بالعام فيها.

ولو فرض كون الحاكم والمحكوم دليلين مستقلّين لما جاز التمسك بالعام أيضاً في المقام، لأنّ العام يتضيق هاهنا بالحاكم عليه كما يتضيق بما يخصّصه، فلا يجوز التمسك به في الشبهة المصداقية للدليل الحاكم بعين ملاك عدم جواز التمسك به في الشبهة المصداقية للمخصّص، لاشتراكهما في النتيجة، وإن كان الأول بلسان الحكومة، والثاني بلسان التخصيص.

وانقدح بذلك أنّ المقام من مصاديق مسألة التمسك بالعام في الشبهة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٢٩

المصداقية للمخصّص حقيقةً أو ملاكاً [٤٠٠]، فلا يصحّ عدّه من قبيل التمسك به فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى.

وأما قياس ما نحن فيه بمسألة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر فقياس مع الفارق من جهتين:

الاولى: أنّه من قبيل قياس المشكوك بالمعلوم، لأنّ الدليل الخاص يقتضى صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك، فصحّتهما معلومة عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلق به النذر، حيث إنّنا نشكّ في صحّته، ولأجل ذلك يتمسك الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحيحه.

الثانية: أنّ صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر تختصّ بما إذا تعلق بهما النذر، ضرورة بطلانهما لو لم يكونا كذلك، مع أنّ الخصم يدعى صحّة الوضوء والغسل بالماء المضاف مطلقاً، سواء تعلق بهما النذر أم لا.

التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات [٤٠١]

ولا- بأس بالإشارة إلى وجه صحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلق به النذر، وإن كان تفصيله موكولاً إلى كتاب الحجّ من الفقه، لكونها مسألة فقهية، فنقول:

في المسألة أدلّة ثلاثة:

١- الأخبار الصحيحة الواردة في المواقيت، الدالّة على عدم جواز الإحرام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٠

قبلها، فإنه عليه السلام قال في بعضها: «لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها» [٤٠٢].
 وكلمة «لا ينبغي» في هذه الأحاديث تدل على عدم الجواز، بقرينة سائر الروايات.
 فإطلاق هذه الأخبار يقتضى عدم مشروعيتها الإحرام قبل الميقات حتى فيما إذا تعلق به النذر.
 ٢- ما دل على أنه يشترط في متعلق النذر أن يكون راجحاً شرعاً، وهو قوله عليه السلام: «لا نذر إلأى طاعة الله».
 ٣- ما دل على صحته خصوص نذر الإحرام قبل الميقات ووجوب الوفاء به [٤٠٣].
 ويمكن الجمع بين هذه الطوائف الثلاث من الأدلة بأحد وجهين:

الأول: تقييد الطائفة الاولى الدالمة على عدم جواز الإحرام قبل الميقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالمة على صحته بل وجوبه إذا تعلق به النذر، وبملاحظة الطائفة الثانية- أعنى «لا نذر إلأى طاعة الله»- نستكشف أن الإحرام قبل الميقات راجح مشروع ذاتاً، وإنما لم يؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بين الأدلة أنه لا يجوز الإحرام قبل الميقات إلأى صورة النذر.
 الثانى: أن الإحرام قبل الميقات فاقد للمشروعيتها الذاتية كما يقتضيه الدليل
 اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣١
 الأول.

وأما الدليل الثانى- أعنى «لا نذر إلأى طاعة الله»- فإن كان بمعنى توقف صحته النذر على رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلق النذر به، فإطلاقه يقيّد بالدليل الثالث الذى يقتضى صحته الإحرام قبل الميقات إذا تعلق به النذر، ويستنتج من الجمع بين الأدلة أن متعلق النذر لا بد من أن يشتمل على الرجحان الذاتى إلأى مورد الإحرام قبل الميقات، فإنه فاقد للمشروعيتها الذاتية، ومع ذلك يصح نذره ويجب الوفاء به.

وإن كان بمعنى توقف صحته النذر على مشروعيتها المنذور مطلقاً، أى سواء كان مشروعاً ذاتاً أو صار كذلك بسبب النذر، فالجمع بين الأدلة الثلاثة يقتضى القول بأن الإحرام قبل الميقات فاقد للرجحان الذاتى، لكنّه يصير راجحاً بسبب النذر، وهو يكفى فى صحته المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فيرتفع التنافى بين الأدلة.

إشكال السيد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه

وناقش فيه سيدنا المحقق الحكيم رحمه الله فى مستمسكه بقوله:

هذا على ظاهره غير معقول، لأن صحته النذر مشروطة بمشروعيتها المنذور، فلو كانت مشروعيتها بالنذر لزم الدور، ولا يمكن العمل بالأخبار إذا دلت على أمر غير معقول [٤٠٤]، إنتهى.

وفيه: أن ما يتوقف على رجحان المنذور هو صحته المطلقة ومن جميع الجهات، وما يتوقف عليه الرجحان المسبب عن النذر هو صحته من سائر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٢

الجهات [٤٠٥] غير جهة الرجحان، فالصحة التى تتوقف على رجحان المنذور غير الصحة التى يتوقف الرجحان عليها. فى دوران الأمر بين التخصيص والتخصص

التنبيه الرابع: فى دوران الأمر بين التخصيص والتخصص

إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيداً» وشككنا في أن زيداً هل هو عالم، فيكون الدليل الثاني مخصياً صاً للأول، أو جاهل، فلا علاقة بين الدليلين، لخروجه عن تحت العامّ تخصّياً صاً ولو لم يكن الدليل الثاني، فهل يجوز حينئذٍ التمسك بأصالة العموم للحكم بجهالة زيد وترتيب جميع ما للجاهل من الآثار عليه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز التمسك، ولذا استنتجوا من عدم منجسيّة الغسالة عدم نجاستها.

توضيح ذلك: أن لنا دليلاً عاماً يدلّ على أن «كلّ نجس منجس» وقام دليل آخر على عدم منجسيّة الغسالة، لكن نشكّ في أنها نجسة، ليكون خروجها عن تحت العامّ تخصّياً له، أو طاهرة، لتكون خارجة عنه بنحو التخصّص ولا يكون بين الدليلين علاقة وارتباط. فتمسّكوا بعموم العامّ ورتّبوا عليه طهارة الغسالة، لأنّ عدم منجسيّتها إذا انضمّ بأصالة العموم الجارية في «كلّ نجس منجس» ينتج كونها طاهرة، فيجوز شربها واستعمالها في الوضوء والغسل وسائر ما يترتّب على الماء الطاهر من الآثار. وبعبارة أخرى: تمسّكوا لإثبات دعواهم بعكس النقيض للدليل العامّ، فإنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٣

قوله: «كلّ نجس منجس» إذا كان صادقاً بمقتضى أصالة العموم لصدق عكس نقيضه أيضاً، وهو «كلّ ما لا يكون منجساً لا يكون نجساً».

التحقيق في المسألة

والحقّ أنّه لا مجال للتمسك بأصالة العموم في المقام، لأنّ مجراها هو الشكّ في المراد، لا في كيفية الاستعمال، فإنّها أصل عقلائي كسائر شعب أصالة الظهور، ولا يرجع العقلاء إليها إلّا في موارد الشكّ في المراد. بل لو شككنا في رجوعهم إليها فيما إذا علم المراد وشكّ في كيفية الاستعمال لكفى في عدم حجّيتها، لأنّ جريان الاصول العقلية يتوقّف على الإحراز، كالأدلة اللبّية.

نعم، لا يخفى عليك أنّ أصالة العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصر زيد في فرد واحد عالم وشكّ في خروجه عن تحت «أكرم كلّ عالم»، بل تجرّ أيضاً فيما إذا قال المولى: «لا تكرم زيداً» وكان مجملاً مردّداً بين فردين: أحدهما عالم والآخر جاهل، فتمسّك هاهنا أيضاً بعموم «أكرم كلّ عالم» لتشخيص مراد المولى، أعنى وجوب إكرام زيد العالم.

ويلزمه عقلاً أن قوله: «لا تكرم زيداً» ينطبق على زيد الجاهل، فإنّ الاصول العقلية ليست كالاصول التعبديّة [٤٠٦] في عدم حجّية مثبتاتها من اللوازم العقلية والعادية.

هذا تمام الكلام في الشبهة المفهومية والمصدقية وما يتعلّق بهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٥

في الفحص عن المخصّص

الفصل الخامس في الفحص عن المخصّص

إشارة

هل يجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم يتوقّف على الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ فيه خلاف.

وقبل الخوض في البحث لا بدّ من ذكر امور:

الأول: أن أصالة العموم أصل عقلائي، وملاك حجيتها - على التحقيق - هو الظن النوعي لا الشخصي.

فالبحث في توقف جريان أصالة العموم على الفحص عن المخصص وعدمه يبتنى على فرض كون حجيتها من باب الظن النوعي.

الثاني: أن حجيتها أصالة العموم - على التحقيق - تعم المشافهين وغيرهم، بل جميع الظواهر حجة لمن قصد إفهامه وغيره، فيجوز لمن سمع كلام المولى من وراء الجدار أن يحتج بظاهره، كما يجوز لمن القى إليه.

الثالث: أن البحث إنما هو فيما إذا لم يعلم تخصيص العام تفصيلاً أو إجمالاً، وأما إذا علم تخصيصه ولو إجمالاً - كما إذا كان هاهنا عامان وقع التخصيص على أحدهما ولا نعلمه بعينه - فليس داخلاً في مبحث الفحص عن المخصص، إذ لا إشكال في وجوب الفحص حينئذ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٦

الرابع: أن النزاع إنما هو في موارد احتمال التخصيص بالمنفصل، وأما التخصيص بالمتصل فلا معنى للبحث في وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولى: «أكرم العلماء» واحتملنا أنه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ في تبيينه بنحو من أنحاء التخصيص بالمتصل [٤٠٧]، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالة عدم الخطأ، كما هي المرجح فيما إذا قال: «أكرم زيدا» واحتملنا أنه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأيت أسداً» واحتملنا أنه أراد المعنى المجازي وأخطأ في عدم ذكر القرينه، فإن أصالة عدم القرينه من مصاديق أصالة عدم الخطأ.

التحقيق في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أن العمومات - كما قال صاحب الكفاية - على قسمين:

القسم الأول: ما كان صادراً في مقام [٤٠٨] التقنين [٤٠٩]، فطريقه العقلاء في هذا القسم وضع القوانين العامة أولاً، ثم تخصيصها بأدلة منفصلة.

وهذه الطريقة متبعة عند الشارع المقدس أيضاً.

نعم، الذي يدعو العقلاء إلى فصل المخصصات عن العمومات القانونية هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٧

جهلهم ببعض المصالح عند التقنين، فيزعمون أن المصلحة في جعل القانون بنحو عام، ثم يتبين لهم - في مقام التنفيذ والإجراء - عدم ترتب مصلحة على بعض أفرادها، بل ربما يترتب عليها المفسدة، فيتوصلون إلى إخراجها بالمخصصات المنفصلة.

وحيث إن الجهل لا يتطرق إلى الشارع «سبحانه وتعالى» العليم بكل شيء، فتخصيص العمومات الشرعية بالأدلة المنفصلة عنها إنما هو لبعض مصالح تقتضيه، كما أن المصلحة كانت تقتضي بيان الأحكام تدريجاً في صدر الإسلام.

وبالجملة: لا فرق بين طريقة الشارع والعقلاء في تخصيص العمومات القانونية بأدلة منفصلة، فهذا كتاب الله تعالى والجوامع الحديثية بأيدينا، كم من عمومات فيها خصصت بما ينفصل عنها بأزمته طويلة، وإن كان وجه الانفصال في الشرعيات مجهولاً لنا، وفي القوانين العقلانية معلوماً.

ولا يجوز التمسك بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصص، وذلك لأن أصالة العموم أصل عقلائي، واستقر سيرة العقلاء على عدم التمسك بالعمومات القانونية قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقل من الشك.

لا يقال: لا وجه للتشكيك في عملهم بالعام قبل الفحص.

فإنه يقال: كيف وقد ادعى إجماع الفقهاء على عدم جواز العمل به قبله، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم يكن حجة إلا أنه يوجب الشك في عمل العقلاء، وهو يكفي لعدم جواز التمسك به، لتوقف جريان اصول العقلانية على إحراز بنائهم

عليه.

والحاصل: أن صدور العام إذا كان لأجل التقنين فلا يجوز العمل به قبل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٨

الفحص عن المخصّص.

القسم الثاني: ما كان صادراً لا في مقام التقنين، سواء كان المتكلم في مقام الإخبار، كما إذا قال: «ما رأيت في هذه المدرسة أحداً» أو لم يعمّ الخطاب، كما إذا قال لعبده: «أكرم كلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلى هذا القسم من العام قبل الفحص عن المخصّص.

وذلك لتناقض العام والخاص بحسب القواعد المنطقية، ضرورة أن القضيتين إذا اختلفتا في الكم والكيف - كما في المقام - تحقق التناقض بينهما في المنطق، إلّا أنّ العقلاء يفرّقون بين العام الصادر في مقام التقنين وغيره، فيوافقون المنطقيين في القسم الثاني ويرونه نقيضاً لمخصّصه، فلا يجوزون للمتكلم أن يخصّصه بدليل منفصل، بخلاف القسم الأول، فإنهم كثيراً ما يخصّصون العمومات القانونية بما ينفصل عنها، إذ لا تناقض بينهما عندهم، فالترمو بالفحص عن المخصّص قبل التمسك بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.

وحيث إنّ جميع العمومات الشرعية المستودعة في الكتاب والسنة صدرت في مقام التقنين فلا يجوز التمسك بها إلّا بعد الفحص في مظان المخصّصات واليأس عن الظفر بها.

هل بين الفحص في المقام وفي الاصول العمليّة فرق؟

اعلم أنّهم يتكلمون تارةً في الفحص عن المخصّص أو المقيّد في مبحث العام والخاص أو المطلق والمقيّد، واخرى: في الفحص عن الأمانة المعتبرة في مبحث الاصول العمليّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٣٩

توضيح ذلك: أنّ الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكمية [٤١٠] تتوقّف على الفحص عن الأدلّة الاجتهادية واليأس عن الظفر بها، ولا فرق في ذلك بين الاصول الشرعية والعقلية.

أمّا الاصول الشرعية فليقيام الإجماع على عدم جواز التمسك بمثل «رفع ما لا يعلمون» و«لا تنقض اليقين بالشك» ونحوهما إلّا بعد الفحص عن الأمانة المعتبرة الواردة في موردها.

وأمّا الاصول العقلية فلارتفاع موضوعها لو كان في موردها دليل اجتهادي، فإنّ موضوع البراءة العقلية عدم البيان، وموضوع أصالة التخيير دوران الأمر بين المحذورين وعدم دليل على أحدهما في البين، وموضوع قاعدة الاشتغال هو العلم الإجمالي بوجوب أو حرمة أحد الشئيين وعدم قيام أمانة على واحد من الطرفين، فلا بدّ من الفحص في مظانّ البيان والدليل لكي يحرز عدمه وينقح موضوعات هذه الاصول.

وبالجملة: كما يجب الفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسك بالعام والمطلق، كذلك يجب الفحص عن الأمانات المعتبرة قبل التمسك بالاصول العمليّة.

فهل بين الفحصين فرق؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: نعم، فإنَّ الفحص هاهنا عمّا يزاحم الحجّية، بخلافه هناك، فإنّه بدونه لا حجّة، ضرورة أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٠

المؤاخذه على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في مورد هما مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به [٤١١]، إنتهى.

وحاصله: أنّ أصالة العموم حجّة حتى بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو كان لكان حجّة أقوى، لا حجّة في مقابل اللاجّية، بخلاف الاصول العمليّة العقلية والشرعية في الشبهات الحكمية، فإنّها ليست بحجّة في موارد الأدلّة الاجتهادية.

فالفحص في مبحث العام والمطلق فحص عن الحجّة الأقوى المزاحمة لأصالة العموم والإطلاق، وفي مبحث الاصول العمليّة عن أصل وجود الحجّة، لأنّ حجّيتها متولّدة من الفحص واليأس عن الظفر بأماره معتبرة، فلا حجّة لنا إلّا بعده.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّ الفحص عن المخصّص أيضاً فحص عن أصل وجود الحجّة، لتوقّف الحجّية - كما عرفت [٤١٢] - على ثلاثة أمور: منها أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية، وهي لا تجرى قبل الفحص عن المخصّص.

نقد التمسك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص

ثمّ إنّه استدلال بعضهم لإثبات توقّف أصالة العموم والإطلاق على الفحص بأننا نعلم إجمالاً بوجود مقيدات ومخصّصات فيما بأيدينا من الكتب للعمومات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤١

والإطلاقات، فلا يجوز التمسك بأصالة العموم والإطلاق إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصّص والمقيد، لأنّ التمسك بهما في جميع الأطراف مخالفة عمليّة للعلم الإجمالي، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالي عن محلّ النزاع - أنّه أخصّ من المدعى، لأنّ العلم الإجمالي بالمخصّصات دائر بين الأقلّ والأكثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتيقّن منها وخصّصنا العمومات بها انحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، فالتمسك بأصالة العموم فيما زاد على الأقلّ كان من قبيل التمسك بها عند الشكّ البدوي في التخصيص.

وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الفحص إلّا بتعداد القدر المتيقّن من المخصّصات، مع أنّ المدعى هو أنّ التمسك بكلّ عامّ يتوقّف على وجوب الفحص، ولو كان المخصّص ممّا احتمال وجوده بنحو الشبهة البدوية، فلا بدّ من أن يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالي، وهو ما ذكرناه من سيرة العقلاء.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقق النائيني رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً: يكون مرسلًا غير معلّم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، واخرى: يكون معلّمًا بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقّن إنّما يكون في القسم الأول، وأمّا القسم الثاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

وضابط القسمين: هو أنّ العلم الإجمالي كلياً إنّما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلّة إلى قضيتين حمليتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٢

وهاتان القضيتان تارة: تكونان من أول الأمر إحداهما متيقنة والاخرى مشكوكه، بحيث يكون العلم الإجمالي قد نشأ من هاتين القضيتين، ويكون العلم الإجمالي عبارة عن ضم قضيتيه مشكوكه إلى قضيتيه متيقنة ليس إلّا، كما إذا علم إجمالاً بأنه مديون لزيد، أو علم بأن في هذه القطيعة موطوء، وتردد الدين بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردد الموطوء بين أن يكون خمسة أو عشرة، فإن هذا العلم الإجمالي ليس إلابارة عن قضيتيه متيقنة:

وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم، أو أن في هذه القطيعة خمس شياه موطوءة، وقضيتيه مشكوكه: وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم زائداً على الخمسة المتيقنة، أو أن في هذه القطيعة خمس شياه موطوءة زائداً على الخمسة المتيقنة، ففي مثل هذا العلم الإجمالي ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقن، إذ لا علم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقن، والزائد عليه مشكوك من أول الأمر، ولم يتعلّق العلم به أصلاً، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم، ولم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالي في مثل هذا من أول الأمر منحلّ، وذلك واضح.

واخرى: لا تكون القضيتان على هذا الوجه، أي بأن يكون من أول الأمر إحداهما متيقنة والاخرى مشكوكه، بل تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلق به العلم وتنجز بسببه وليس الأ-كثر مشكوكاً من أول الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأ-كثر على تقدير ثبوته في الواقع ممّا أصابه العلم، وذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلماً بعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٣

وانطبقت عليه ممّا تعلق العلم به، سواء في ذلك الأقل والأكثر، وحينئذ لو كان الأكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلق العلم به، لمكان تعلّقه بعلامته، وذلك كما إذا علمت أنّ مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم، لمكان وجوده في الدفتر وتعلق العلم بجميع ما في الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أول الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة في مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكه من أول الأمر، فلا موجب لتنجزها على تقدير ثبوتها في الواقع.

بخلاف ما إذا تعلق العلم بها بوجه، ولو لمكان تعلق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهي بعنوان «كونها في الدفتر» فإنّها قد تنجزت على تقدير وجودها في الدفتر، وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقن، إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقل والأ-كثر حال العلم الإجمالي في المتباينين في وجوب الفحص والاحتياط.

وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالي بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثاني غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، والعلم الإجمالي الأول مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إليها، لتعلق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، واللامقتضى لا يمكن أن يزاحم المقتضى، ونظير ذلك ما إذا علم بأنّ في البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنّ كلّ أبيض موطوء في هذه القطيعة فقد تعلق العلم به وأوجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٤

تنجزه، فلو عثر على مقدار متيقن من البيض موطوء ليس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى الزائد، لأنّه لا مؤمن له على تقدير وجود موطوء آخر في البيض.

وإذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الإجمالي المعلوم المقتضى للفحص التام الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، لأنّ العلم قد تعلق بأنّ في الكتب التي بأيدينا مقتيدات ومخصّصات وأحكاماً إلزامية [٤١٣]، فيكون نظير تعلق العلم بأنّي مديون

لزيد بما في الدفتر، فيكون كل مقيد ومخصيص وحكم إلزامي ثابت فيما بأيدينا من الكتب قد أصابه العلم وتعلق به، وقد عرفت أن مثل هذا العلم الإجمالي لا ينحل بالعثور على المقدار المتيقن، بل لابد فيه من الفحص التام في جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمل فيما ذكرناه من قسمة العلم الإجمالي، فإنه لا يخلو عن دقة [٤١٤]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارةً بالنقض، واخرى بالحل: أما النقض: فهو أن لكل معلوم بالإجمال علامة أو علامات يشار إليه بها من دون فرق بين القسمين المذكورين في كلامه رحمه الله، فإنك إذا اقترضت من زيد مثلاً دراهم، ثم شككت بين كونها خمسة أو عشرة، فللاقتراض زمان ومكان اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٥ وغاية، فيمكن الإشارة إلى المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضته يوم الجمعة» أو «في المدرسة» أو «لأجل اشتراء الدار» فلا فرق بين هذه العناوين وبين عنوان «ما في الدفتر» فلو كانت هذه العلامة موجبة لعدم انحلال العلم الإجمالي فكذلك تلك العلامات. وأما الحل: فهو أن العنوان المعلوم بالإجمال على قسمين: أ- أن يكون نفسه موضوعاً للحكم الشرعي.

وهو تارةً: يكون أمراً واحداً بسيطاً لم يقدر عليه المكلف بالمباشرة، بل بواسطة أمر مركب مردد بين الأقل والأكثر، كالطهور [٤١٥] الذي جعل شرطاً للصلاة في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» [٤١٦]، فإنه متحصل من الوضوء المركب فرضاً إما من خمسة أجزاء أو ستة.

ولا إشكال في وجوب الاحتياط في هذا القسم، لأنه من مصاديق الشك في المحصل، وإذا صلينا مع الوضوء الفاقد للجزء المشكوك شككنا في كونها مشتملة على الطهور الذي هو شرط لها، فلم يحصل الفراغ اليقيني من الاشتغال اليقيني. واخرى: يكون نفسه مقدوراً بالمباشرة، ومركباً مردداً بين الأقل والأكثر، كالصلاة التي امر بها في قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» [٤١٧]، فلو شككنا مثلاً في جزئية السورة لها لكانت مما يسمى عندهم بالأقل والأكثر الارتباطيين.

واختلفوا في كونه مجرى البراءة أو الاشتغال على أقوال: ثالثها ما ذهب إليه

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٦

المحقق الخراساني رحمه الله من جريان البراءة الشرعية دون العقلية [٤١٨].

ب- أن لا يكون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحكم الشرعي، بل يكون مقارناً أو ملازماً له، كعنوان «ما في الدفتر» الذي مثل به المحقق النائيني رحمه الله، فإنه معلوم مردد بين الخمسة والعشرة، لكن الحكم الشرعي لم يتعلق به، بل تعلق بالدين، فإن الشارع حكم بوجوب أداء الدين، لا- بوجوب أداء ما في الدفتر، نعم، «ما في الدفتر» مقارن للدين، لكن ثبت في محله أن ما هو ملازم لموضوع الحكم الشرعي لا يجب أن يكون محكوماً بحكمه، فضلاً عما يقارنه، وذلك لعدم قيام برهان على لزوم وجوب شيء إذا كان ملازمه واجباً. نعم، لا- يمكن أن يكون محكوماً بحكم غير قابل للجمع مع حكم ملازمه، كما أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمكن تغاير الحكم في المتلازمين لأمكن في المتقاربين أيضاً بطريق أولى.

والعلم الإجمالي في هذا القسم ينحل إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي فيما زاد عليه.

توضيح ذلك: أن لنا هاهنا علمين: علم إجمالي يأتي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأن دين زيد خمسة أو عشرة.

والعلم الأول وإن كان لا ينحل، لاستواء نسبة «ما في الدفتر» إلى الأقل والأكثر، إلا أنه لا ينجز التكليف، لعدم تعلقه بموضوع الحكم،

بل بما هو مقارن للموضوع [٤١٩] لما عرفت من أن الواجب هو أداء الدين، لا أداء ما ثبت اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٧ في الدفتر.

والعلم الإجمالي الثاني الذي تعلق بأن دين زيد خمسة أو عشرة ينحل إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي فيما زاد عليه. والعجب من هذا المحقق الجليل، كيف التزم بالفرق بين مثل ما إذا ثبت الدين في الدفتر وبين ما إذا لم يثبت؟! فقال باشتغال الذمة بالنسبة إلى الأكثر في الأول، حتى فيما إذا لم يكن الدفتر فعلاً بيده [٤٢٠] أو لم يكن الاطلاع على ما ثبت فيه سهل الوصول [٤٢١]، وبراءتها عما زاد على الأقل في الثاني، فهل لصرف الثبوت في الدفتر هذا الأثر المهم؟! والحاصل: أنه ليس لتعلق العلم الإجمالي بما يقارن أو يلازم موضوع الحكم الشرعي - كعنوان «ما في الدفتر» - دور في لزوم الاحتياط.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن الذي يمنع العقلاء من التمسك بأصالة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٨

العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالي بأصل وجود مخصصات ومقيّدات، لا العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات في الجوامع الحديثية، إذ لا أثر لثبتهما فيها في التزامهم بوجود الفحص، كما كان تمام المؤثر في وجوب أداء الدين هو أصل الدين من دون دخل ثبته في الدفتر فيه.

هذا توضيح ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله [٤٢٢]، وهو متين.

والحاصل: أن العلم الإجمالي كما ينحل في مثل مسألة الدين، كذلك ينحل فيما نحن فيه، فلا بد من الفحص عن المخصصات والمقيّدات بالمقدار المتيقن، وأما ما زاد عليه فيكون مشتبهاً بالشبهة البدوية التي هي مجرى البراءة.

فلو قلنا: بأن وجوب الفحص عند احتمال التخصيص والتقيد مستند إلى العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات في الشريعة لكان الدليل أخص من المدعى، ولا يمكن الدفاع عنه بما ذكره المحقق النائيني رحمه الله، فلا بد من أن يكون مستنداً إلى ما اخترناه - تبعاً للمحقق الخراساني رحمه الله - من استقرار سيرة العقلاء على عدم العمل بالعام قبل الفحص.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٤٩ في الخطابات الشفاهية

الفصل السادس في الخطابات الشفاهية

إشارة

هل الخطابات الشفاهية مثل «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

تحرير محل النزاع

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه يمكن أن يكون النزاع في أحد أمور ثلاثة:

١- أن التكليف هل يصح تعلقه بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو التكليف، سواء كان بلفظ الخطاب، مثل «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» [٤٢٣] أو بغيره، مثل «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» [٤٢٤] ويختص البحث عليه بالمعدومين، إذ لا ريب في صحة تعلق التكليف

بالغائبين عن مجلسه كما يصحّ تعلّقه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٠

بالحاضرين فيه، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «يجب على عبيدى أن يحضروا لىّ غداً» وجب الحضور على من وصل إليه كلام المولى بالواسطة كما يجب على من سمع كلامه بالمباشرة.

٢- أنّ المخاطبة مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب هل تصحّ كما تصحّ مع الموجودين الحاضرين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو المخاطبة، فيختصّ بالأدلة المشتملة على الخطاب، مثل «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» ولا يعمّ مثل قوله تعالى: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».

٣- أنّ الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب هل تعمّ الغائبين بل المعدومين، أم لا تعمّها بقربنة تلك الأداة؟

والمسألة على الاحتمالين الأولين عقليّة، ضرورة أنّ العقل هو الذى يحكم بجواز أو عدم جواز تعلّق التكليف بالمعدومين، أو توجه الخطاب إليهم وإلى الغائبين، وعلى الاحتمال الثالث لغويّة، ضرورة أنّ البحث عليه إنّما هو فى تقدّم ظهور أداة الخطاب على ظهور مدخولها وبالعكس.

توضيح ذلك: أنّ حرف الخطاب فى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يدلّ لغه على النداء والإقبال على المخاطبين، فيقتضى وجودهم وحضورهم فى مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ على المخاطبين - أعنى «الذين آمنوا» - يدلّ على جميع من آمن، ولا يختصّ بالحاضرين فى مجلس المخاطبة، بل ولا بالموجودين فى زمانها، بل يعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذى يوجد فى المستقبل ويعتقد بشريعة الإسلام إلى يوم القيامة، فلا بدّ إمّا من التصرّف فى مفهوم أداة الخطاب وتوسعته بحيث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥١

يعمّ الغائبين والمعدومين، أو فى مفهوم المدخول وتضييقه بحيث يختصّ بالحاضرين فى مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا فى أنّ ظهور أيهما أقوى لكى يجعل قرينه على التصرّف فى الآخر، فالنزاع على الاحتمال الأخير يكون لغويّاً [٤٢٥]. هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وما ذهب إليه من كون المسألة عقليّة على الاحتمالين الأولين ولغويّة على الاحتمال الثالث متين، إلّا أنّه لا يمكن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلّاً للنزاع.

أمّا الاحتمالان الأوّلان فلاّ أنّ استحالة تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً [٤٢٦]، والمخاطبة الحقيقيّة معه بل ومع الغائب من العقليّات الضروريّة [٤٢٧]، ولا يعقل أن يختلفوا فى المسائل العقليّة الضروريّة، وإن كانوا يتنازعون فى العقليّات النظرية، كالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، وبين الأمر بالشىء والنهى عن ضده.

نعم، يظهر ممّا حكى عن بعض الحنابلة أنّ النزاع فى جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «كن» عند إرادته

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٢

الإيجاد، كما دلّت عليه الآيات [٤٢٨]، فإنّ خطابه هذا يتعلّق بالمعدوم وإلّا لكان تحصيلاً للحاصل [٤٢٩].

وفيه أوّلًا: أنّه لا يصحّ التمسك بالأدلة النقلية لإثبات المسائل العقليّة.

وثانيًا: أنّ الآيات المشار إليها لا ترتبط بالمقام، لأنّها فى مقام بيان حال التكوين، ولا يصحّ قياس التشريع المبنيّ على البعث والانبعث

والزجر والانزجار على التكوين الذي هو عبارة عن تحقق الشيء فوراً عقب تعلق إرادته تعالى التكوينية بإيجاده. وثالثاً: أن الآيات المشار إليها تفيد معنى كنائياً، وهو أن الله تعالى إذا أراد شيئاً بالإرادة التكوينية يتحقق مراده قطعاً ولا يتخلف عنها، بخلاف إرادته التشريعية التي يتخلف المراد كثيراً ما عنها، فهذا النوع من الآيات الشريفة في مقام بيان هذه المسألة العقلية المبحوث عنها في علم الكلام، لا أنه تعالى حينما يريد إيجاد شيء يقول له: «كن» حقيقةً.

وبالجملة: لا يصح جعل أحد الوجهين الأولين محللاً للنزاع.

وأما الاحتمال الثالث فلأن بعض المسائل الاصولية وإن كانت لغوية، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، وصيغة النهي على الحرمة، ولفظة «كل» أو الجمع المحلى باللام على العموم، إلّا أن العنوان المتداول عندهم فيما نحن فيه ينادى بأعلى صوت عدم كون البحث هاهنا في أمر لغوي، فإنهم عبروا في المقام بأن «الخطابات الشفاهية هل تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٣

غيره من الغائبين بل المعدومين؟» ولم يعبروا بأنهم اختلفوا في جعل أداة الخطاب قرينة على تضيق دائرة مدخولها أو جعل عموم المدخول قرينة على توسعه مدلول الأداة.

الحق في تحرير محل النزاع

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّما البحث في أن الآيات والروايات المتضمنة على الأحكام - سواء كانت مشتملة على الخطاب، نحو: «يأيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٤٣٠] أم لا، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [٤٣١] - هل يمكن أن تعم المعدومين [٤٣٢] والغائبين من دون أن يستلزم محالاً من توجه التكليف إلى المعدوم، أو المخاطبة معه أو مع الغائب أم لا؟ ولا ريب في أن لهذا البحث ثمرات فقهية كثيرة، لأننا نستكشف به أن الفقهاء هل يستندون لاستكشاف تكاليفنا في هذا الزمان إلى نفس الأدلة الشرعية بالمباشرة أو يبحثون في مفادها لكي يتبين لهم تكاليف الموجودين في زمن النزول والصدور ثم يعمموها بالنسبة إلينا بقاعدة الاشتراك في التكليف المستفادة من الإجماع أو الضرورة.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودين واختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه لكان تعميمها بالنسبة إلينا حتى بمعونة قاعدة الاشتراك محللاً للإشكال، لأن التعميم بمعونتها فرع استكشاف تكاليف الموجودين قبل ذلك، مع أننا لا نقدر عليه، إذ لعل ما نفهم من الأدلة غير ما كان يفهمه من قصد إفهامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٤

الحق في المسألة

إذا عرفت هذا فلا بدّ قبل التحقيق في المقام من توضيح القضية الطبيعية والخارجية والحقيقية [٤٣٣]، فنقول:

القضية الطبيعية: ما حكم فيها بثبوت المحمول لماهية الموضوع لا لأفراده ومصاديقه، نحو «الإنسان حيوان ناطق» [٤٣٤].

والقضية الخارجية: ما حكم فيها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «كلّ طالب في المدرسة مجدّ».

والقضية الحقيقية: ما حكم فيها بثبوت المحمول للأعم من الأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود، نحو «كلّ نار حارّة» فلفظة «نار» تدلّ على طبيعة النار، وكلمة «كلّ» على استغراق أفرادها [٤٣٥]، والحرارة لا تختص بالأفراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٥

الموجودة بالفعل من النار، بل تعمّ كلّما إذا وجد لصدق عليه عنوان «النار».

إن قلت: فالقضية الحقيقية- على هذا- تستلزم ثبوت شيء لشيء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعدة الفرعية. قلت: كلا، فإننا لا نحكم في المثال بأن النار التي ستوجد في المستقبل محكومة بكونها حارة بالفعل، بل نحكم على أن كلما إذا وجد في الخارج لصدق عليه أنه نار فهو بعد وجوده يكون حاراً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في تعريف القضية الحقيقية

ولعل العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقق النائيني رحمه الله إلى تفسير القضية الحقيقية بغير ما سيرناه تبعاً لأهل المعقول، حيث قال:

وأما في القضايا الحقيقية: فحيث إنها متكفلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوى في ذلك، الأفراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأن في الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود ووجه الخطاب على ذلك الفرض.

وبعبارة اخرى: التنزيل الذي كان ممّا لا بد منه في القضية الخارجيّة- أعنى تنزيل المعدوم منزلة الموجود في صحّة الخطاب[٤٣٦]- يكون في القضية الحقيقية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٦

ممّا تضمّنته نفس القضية، وكانت القضية بنفسها دالة على ذلك التنزيل، لأن شأن القضية الحقيقية فرض وجود الموضوع، فالخطاب في القضية الحقيقية يعمّ الغائب والمعدوم بلا عناية[٤٣٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول القضايا الحقيقية

وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف ما فسرها به الفحول من أهل المعقول- أن الوجدان السليم يحكم بعدم التنزيل في القضايا الحقيقية، فراجع إلى نفسك عند استماع «كلّ نار حارة» هل تصدّق أن مصاديق الموضوع في هذه القضية على قسمين: بعضها متلبس بلباس الوجود حقيقة، وبعضها الآخر معدوم منزل منزلة الموجود؟!

وبالجملة: يحكم الوجدان وأهل الفنّ بأنّ القضية الحقيقية ما حكم فيها بأنّ كلما إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتب عليه المحمول من دون دخل زمان أو مكان خاصّ أو خصوصية اخرى فيه. إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ أدلّة الأحكام على قسمين:

أ- ما لم يشتمل على أداء الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[٤٣٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٧

ب- ما اشتمل عليها، نحو: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[٤٣٩].

وينبغي إفراد كلّ منهما ببحث مستقل.

البحث حول الأدلة الفاقدة للخطاب

أما القسم الأوّل من الأدلّة فالحقّ أنّ شمولها للمعدومين لا يستلزم محالاً، لكونها من قبيل القضايا الحقيقية، فأية الحجّ تدلّ على وجوبه

على كل من وجد وصار مستطيعاً [٤٤٠] في امتداد الزمان [٤٤١].

بل المدار في القوانين العقلية أيضاً على القضايا الحقيقية، ضرورة أنها لا تختص بالموجودين في زمن التقنين، بل تعم كل من إذا وجد في عمود الزمان كان مصداقاً لموضوع تلك القوانين كما لا يخفى.

وقد مرّ مراراً أنّ الشارع لم يسلك في قوانينه ومحاوراته غير مسلك العقلاء.

والحاصل: أنّ قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بمنزلة أن يقال: «الإنسان المستطيع يجب عليه الحج» وهو قانون يعم كل من صار مستطيعاً إلى يوم القيامة من دون أن يستلزم تعلق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً.

البحث حول الأدلة المشتملة على الخطاب

كلام صاحب الكفاية في ذلك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٨

وأما القسم الثاني فقد ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الخطاب الذي يتوقف على وجود المخاطب وحضوره إنّما هو الخطاب الحقيقي [٤٤٢]، ولم توضع الأداة له، بل للإنشائي، سواء قارن الحقيقي، كالواعظ الذي يجلس على كرسي الخطابة ويخاطب من حضر بين يديه بقوله: «يا أيها الناس» أو لم يقارنه، كقول الشاعر: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، فإنّ الأول خطاب إيقاعي قرين بخطاب حقيقي، والثاني خطاب إيقاعي صرف بداعي التحسير والتأسف والحزن، فما وضع له الأداة هو الخطاب الإنشائي، سواء كان بداعي الخطاب الحقيقي أم بداعي آخر.

كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعاً للإيقاعي منها بدواع مختلفة، فثارة يكون إيقاع الاستفهام بداعي الاستعلام الحقيقي [٤٤٣]، واخرى بدواعٍ اخرى، كالإنكار، والتقريب، ونحوهما، وكالاتياف إلى التكلم مع المخاطب، نحو قوله تعالى: «وَمَا تَلَكَ بِيْمِينِكَ يَا مُوسَى» [٤٤٤]، ضرورة أنّ حمله على الاستفهام الحقيقي يستلزم الجهل المستحيل في حقه سبحانه.

وإنشاء التمني والترجي في كلامه تعالى أيضاً كذلك، فإنّ التمني ناشٍ عن العجز، والترجي عن الجهل، فلا بد من أن يكون إنشائهما في كلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غير الحقيقي منهما.

نعم، لا يبعد دعوى انصراف هذه الأدوات في الحقيقي من الخطاب والاستفهام والتمني والترجي إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٥٩

وجوده غالباً في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب [٤٤٥].

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الأدلة المشتملة على الخطاب.

التحقيق في هذا النوع من الأدلة

والحق أنّ التعبير ب «الخطابات الشفاهية» في عنوان النزاع غير صحيح، لأنها تستلزم أن يكون المتكلم ذا فم ولسان وشفيتين، وهو مستحيل على الله سبحانه حتى في مثل «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» [٤٤٦] ممّا كان المخاطب شخص النبي صلى الله عليه وآله، بل الخطابات الإلهية كلّها وصلت إلى النبي صلى الله عليه وآله بطريقه الوحي ليلغها إلى سائر أفراد البشر.

لا يقال: نعم، ولكن النبي صلى الله عليه وآله كان يبلغها إليهم بالمشافهة.

فإنه يقال: لا شاهد على ذلك، بل الشاهد على خلافه، لأنه يقتضى أن يلتزم النبي صلى الله عليه وآله - عند نزول الآيات المشتملة على الخطاب - بالحضور في مجلس حضر فيه سائر المسلمين أيضاً لتبليغها إليهم مشافهةً، بخلاف الآيات الفاقدة له، وهو خلاف الواقع، فإن التحقيق يعطى أن الآيات كانت توحى إليه صلى الله عليه وآله تدريجاً، ثم يكتبها جمع من المسلمين، من غير فرق بين ما يشتمل على أداء الخطاب وغيره.

وبالجملة: إن الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، فالأول: مثل خطابات الواعظ في مجلس الخطابة، وهذا النوع من الخطاب يتوقف على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٠

حضور المخاطب عند المتكلم، ولا يمكن توجيهه إلى الغائبين أو المعدومين.

والثاني: مثل الخطابات الموجودة في التوقيعات والمكاتبات [٤٤٧]، ولا يتوقف هذا النوع من الخطاب على حضور المخاطب في مجلس الكتابة، بل ظرف بعض المخاطبات الكتبية هو المستقبل، كالمخاطبات الموجودة في الوصايا، فإن ظرفها بعد موت الموصى، وربما كان بعض من خوطب بها معدوماً حين كتابتها، فلا يشترط في هذا القسم وجود المخاطب فضلاً عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنما هو لأجل أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، ولا ريب في كونها خطابات حقيقية كالقسم الأول، لأننا لانجد فيها رعاية علاقة مصححة للمجازية.

إذا عرفت هذا فاعلم أن خطابات القرآن من قبيل القسم الثاني، فإنه سمي بالكتاب في آيات عديدة، نحو: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارْتِيَبِ فِيهِ» [٤٤٨] و «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» [٤٤٩] و «الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦١

إِلَى النُّورِ» [٤٥٠] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي سمي فيها القرآن بالكتاب.

وانقذ بذلك أن جمع القرآن وتنظيمه بهذا النظم الخاص الذي بأيدينا كان ناشئاً عن الوحي بيد النبي وتحت نظارته صلى الله عليه وآله لعدم صدق الكتاب على أوراقه المتفرقة ما لم تنتظم بنظم خاص.

وأما ما ورد من جمع القرآن بيد بعض الصحابة فلا يرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، كالجمع الذي وقع بيد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنه عبارة عن جمع القرآن بجميع ما يتعلق به من شأن النزول والتفسير والتأويل، فإنه عليه السلام كان الشخص الوحيد الذي كتب جميع ما يتعلق بالقرآن في أبعاده المتعددة.

والحاصل: أن الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، والذي يتوقف على حضور المخاطب في مجلس التخاطب هو الأول دون الثاني، وهذا لا يستلزم التجوز والتزليل في الخطابات الكتبية، وخطابات القرآن من قبيل الخطابات الكتبية.

ويؤيده أولاً: أنهم قالوا بكون الكفار مكلفين بالفروع، كما أنهم مكلفون بالاصول، والتعبير بمثل «يا أيها الذين آمنوا» ونحوه في آيات الأحكام إنما هو من باب المثال وذكر بعض أفراد المكلفين لأجل خصوصية فيهم.

وثانياً: أن الارتكاز العقلاني يحكم بأنه لا فرق بين الآيات المشتملة على الخطاب والفاقدة له في كفيته فهمنا منهما، فراجع وجدانك هل تفهم وجوب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٢

الحج عليك من نفس قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [٤٥١] بالمباشرة، ووجوب الصيام من قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٤٥٢] بقاعدة الاشتراك في التكليف!

فالغرض من الخطابات الكتبية التي منها خطابات القرآن أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، فهي كالأدلة الفاقدة للخطاب

في كونها قضايا حقيقية، فلا تختص بالموجودين، بل تعم كل من إذا وجد في عمود الزمان كان مصداقاً لموضوعها.

ثمرة النزاع

ذكروا لهذا البحث ثمرتين، وترتبها عليه مبنى على ما هو المتداول بينهم في عنوان النزاع من أن «الخطابات الشفاهية هل تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟» وأما على ما سلكناه في البحث وقلنا بعدم صحة تسمية خطابات القرآن بالخطابات الشفاهية، بل هي خطابات إلهية كتيبة وقضايا حقيقية عامة للأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود معاً فلا موضوع لهاتين الثمرتين، لكن لا بأس بالبحث حولهما على مبنى القوم، فنقول:

الثمرة الاولى: أن حججه ظهور خطابات الكتاب تختص بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعم الغائبين بل المعدومين لو قلنا بشمولها للعموم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٣

التحقيق حول هذه الثمرة

كلام صاحب الكفاية في ذلك

وناقش فيها المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

وفيه: أنه مبنى على اختصاص حججه الظواهر بالمقصودين بالإفهام [٤٥٣]، وقد حقق عدم الاختصاص بهم، ولو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمهم الخطاب كما يؤمى إليه غير واحد من الأخبار [٤٥٤]، إنتهى.

ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بأن الثمرة لا- تبتنى على مقالة المحقق القمي رحمه الله، فإن الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولا- تعم غيرهم فلا- معنى للرجوع إليها وحجيتها في حق الغير، سواء قلنا بمقالة القمي أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً [٤٥٥]، إنتهى.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله وبيان ما هو الحق في المسألة

وفيه: أنه حق لو كان حجيتها في حق الغير لأجل تشخيص وظيفته منها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٤

بالمباشرة، لا لأجل تشخيص وظيفه المشافهين ثم العمل بها بمقتضى قاعدة الاشتراك في التكليف.

وبعبارة اخرى: إن الخطابات الشفاهية حجة في حق العموم مطلقاً [٤٥٦]، غاية الأمر أن حجيتها بالنسبة إلى المشافهين لغرض تشخيص وظيفتهم منها بلا واسطة، وبالنسبة إلى غيرهم أيضاً كذلك بناءً على عموميتها لهم، وأما بناءً على اختصاصها بالمشافهين فالغرض من حجيتها لغيرهم أن يفهموا وظيفه المشافهين، لينقح صغرى قاعدة الاشتراك في التكليف ويستنتجوا وظيفتهم، مثلاً نقول: إن الصوم كان واجباً على صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله الذين حضروا في مجلس خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٤٥٧] فهو واجب علينا أيضاً، لقيام الإجماع أو الضرورة باشتراكنا معهم في الأحكام.

فهذه الثمرة لا تترتب على المسألة كما قال صاحب الكفاية.

الثمره الثانيه: أنه يجوز لنا التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه فيما إذا شككنا في دخل قيد فيها كان المشافهون واجدين له دوننا بناءً على التعميم، لكون هذه الخطابات متوجهة إلينا، متكفلة لأحكامنا، فإذا تمت مقدمات الحكمة متمسك بأصالة الإطلاق لنفي دخل ما يحتمل دخله من القيود، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشافهين، لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غيرهم، وقاعده الاشتراك وإن اقتضت اشتراكنا معهم في الأحكام، إلا أنه لا مدرك لهذه القاعده إلا الإجماع، والقدر المتيقن منه ما إذا كنا متحدين معهم في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٥

الصف، مع أننا لسنا بواجدين للقيد المحتمل الذي كان المشافهون واجدين له ليحرز الأتحاد في الصف.

البحث حول هذه الثمرة

والحق ما قاله صاحب الكفاية من أن هذه الثمرة لا تترتب على البحث إلا بالنسبة إلى القيود التي كان جميع الموجودين في زمن الخطاب واجدين لها ولم يمكن أن يتطرق إليها الفقدان حتى بالنسبة إلى واحد منهم، بخلاف ما كان يمكن أن يتطرق إليه ذلك. فإن شككنا في أن وجوب صلاة الجمعة مثلاً هل كان مقيداً بحضور النبي صلى الله عليه وآله أم لا؟ فإذا قلنا بأن خطابات القرآن تعم المعدومين كما تعم الموجودين في زمن النزول، جاز لنا التمسك بإطلاق «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» [٤٥٨] لنفي احتمال دخل ذلك القيد وإثبات وجوب صلاة الجمعة في هذا الزمان، لأن قيد حضور النبي صلى الله عليه وآله لو كان دخلياً لذكره.

وأما بناءً على اختصاصها بالموجودين فلا يجوز لنا التمسك بإطلاق الآية المذكورة لنفي احتمال دخل حضوره صلى الله عليه وآله إذ لا ملزم لذكره على تقدير دخله، لعدم إمكان انفكاكه عن الموجودين، فذكره لغو بالنسبة إليهم، وأما المعدومون فإنهم وإن كانوا محرومين من شرف حضوره صلى الله عليه وآله، إلا أن الخطاب لا يعمهم من أصله، فلا يحتاج إلى ذكر هذا القيد لإخراجهم. هذا بالنسبة إلى القيود التي لا يمكن زوالها عن الموجودين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٦

وأما القسم الثاني من القيود، أعنى ما كان زواله عن المشافهين ممكناً فلا تظهر الثمرة فيها، لجواز التمسك بإطلاق الخطابات مطلقاً، أما بناءً على تعميمها فواضح، وأما بناءً على اختصاصها بالمشافهين فلأن ذلك القيد المحتمل لو كان دخلياً لوجب ذكره في الدليل، وإلما لزم نقض الغرض بالنسبة إلى نفس الموجودين، لإمكان زواله عنهم فرضاً، فنحن متمسك بالإطلاق ونستنتج منه عدم دخله في تكليفهم لثبت ذلك التكليف في حقنا بضميمة قاعدة الاشتراك [٤٥٩].

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفاية، وبه تم الكلام في الخطابات الشفاهية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٧

في تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل السابع في تخصيص العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

تحرير محل النزاع

ولابد من تحرير محل الكلام في ضمن نكتتين: [٤٦٠]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٣ ؛ ص ٣٦٧

الاولى: قال المحقق الخراساني رحمه الله: وليكن محلّ الخلاف ما إذا كان للعالم حكم مستقل غير حكم الجملة المشتملة على الضمير، نحو قوله تعالى:

«وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَمَّا يَجْلُ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» [٤٦١] وأما إذا لم يكن له حكم مستقل كما لو قيل: «والمطلقات بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» فلا شبهة في تخصيصه به [٤٦٢]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في تحرير محلّ النزاع.

وهو وإن كان حقاً متيناً، إلّا أنّ الكلام في صحّة إطلاق التخصيص على مثل «والمطلقات بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» إذ لا يصدق التخصيص إلّا فيما إذا كان للعالم حكم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حكمه، وأما المثال اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٨

المذكور ففي قوة أن يقال: «المطلقات بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» وهذا لا يسمّى تخصيصاً، بل يشبه البيان والتفسير. الثانية: لا ريب في أن البحث إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل القطعي على اختصاص الضمير ببعض أفراد العام، وذلك الدليل تارة يكون دليلاً نقلياً منفصلاً، من آية أو رواية أو إجماع، واخرى دليلاً عقلياً، فالأول نحو آية عدّة الطلاق المتقدمة، حيث إنّ السنّة دلّت على أنّ حقّ الرجوع ليس إلّا لخصوص بعولتهنّ الرجعيّات، والثاني كما إذا قيل: «أهنّ الفساق واقتلهم» حيث إنّ العقل يحكم بأنّ مجرد الفسق لا يوجب جواز القتل فضلاً عن وجوبه، فلا بدّ من أن يراد قتل صنف خاصّ من الفساق كالكافر الحربى والمرتد.

فهل النزاع يختصّ بما إذا كان الدليل نقلياً منفصلاً، أو بما إذا كان عقلياً، أو يعمّ كلا الموردين؟ لا- مجال للاحتمال الثاني، لأنّه ينافى تمثيلهم بآية عدّة الطلاق، أعني «والمطلقات يتربصنّ بأنفسهنّ ثلاثة قروء... وبُعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فإنّك قد عرفت أنّ الدليل على اختصاص الضمير فيها بالمطلقات الرجعيّة هو السنّة لا العقل. فالأمر دائر بين الاحتمال الأوّل والثالث.

بيان ما هو الحقّ في المسألة

إذا عرفت هذا فينبغي إفراد كلّ من موارد القرينة النقليّة والعقليّة ببحث مستقلّ، فنقول: أمّا القسم الأوّل: فالحقّ أنّه لا- يصحّ فيه التعبير المشهور في محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العام هل يقتضى تخصيصه به أو لا؟ لأنّنا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٦٩

لا نسلم أنّ الضمير في هذا القسم يرجع إلى بعض أفراد العام.

توضيح ذلك: أنّ الضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى جميع المطلقات ذوات العدّة [٤٦٣]، لا- إلى خصوص الرجعيّات منهنّ.

وأما ما يدلّ على اختصاص الرجوع بالمطلقات الرجعيّة لا يقتضى إلّا التصرف في المراد الجدّي من الضمير، وأما المراد الاستعمالي فباقٍ على عمومه.

وبعبارة اخرى: هاهنا ثلاث قضايا ولكلّ منها حكم:

أ- «المطلقات يتربصنّ بأنفسهنّ ثلاثة قروء».

ب- «بعولتهنّ- أى بعولته المطلقات- أحقّ بردهنّ».

ج- «لا يجوز رجوع الزوج إلى زوجته المطلقة بطلاق بائن».

والقضية الثانية عام يخصص بالقضية الثالثة، وقد عرفت أن المخصص لا يضيق العام إلا بالنسبة إلى المراد الجدوى، ولأجل ذلك ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم مجازية العام المخصص.

فالضمير في «بعولتهن» استعمل في العموم، لكن اريد منه جداً خصوص المطلقات الرجعية بقريته ما دل على عدم جواز الرجوع في عدّه الطلاق البائن، فأين تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟!

والحاصل: أن الدليل قام بتخصيص العام الثاني، أعني «بعولتهن أحق بردهن»، وأما العام الأول- وهو «المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»- فلا دليل على تخصيصه، واحتمال تخصيصه يرتفع بأصالة العموم، كسائر العمومات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٠

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله سلك مسلكاً آخر لإثبات بقاء العام في عمومه حيث قال:

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجاوزاً، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لا- في كفيته الاستعمال وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنما تكون حجة فيما إذا شك فيما اريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف اريد [٤٦٤].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وكلامه هذا وإن كان موافقاً لما اخترناه من حيث النتيجة، وهي عدم تخصيص العام بمثل هذا الضمير، إلا أنه لا يلائم ما حققه وابتكره من أن المخصص لا يتصرف إلا في المراد الجدوى من العام، وبنى عليه عدم مجازية العام المخصص، فإنه ينافي القول بدوران أمر الضمير بين رجوعه إلى بعض ما هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧١

المراد من مرجعه بنحو المجاز في الكلمة، وبين رجوعه إلى تمامه بنحو المجاز في الإسناد، فإن القول بعدم تصرف المخصص إلا في الإرادة الجدوية يقتضى استعمال الضمير في «بعولتهن» في تمام أفراد مرجعه حقيقة، فلا تجوز في الكلمة ولا في الإسناد، وإن كان المراد الجدوى منه بعض الأفراد بمقتضى الدليل الخاص.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت القرينة على اختصاص الضمير ببعض أفراد العام نقلية منفصلة.

وأما القسم الثاني- أعني ما إذا كانت عقلية- فحيث كان الدليل العقلي بمنزلة المخصص المتصل صار الكلام مجملاً، لاحتفاه بما يصلح للقريته.

توضيح ذلك: أنك قد عرفت أن ظهور العام في العموم لا ينتم بتخصيصه بالمنفصل، لأنه لا يتصرف في المراد الاستعمالي، بخلاف التخصيص بالمتصل، إذ لا ينعقد للعام ظهور في العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخصص على المتصل إلا بنحو من التسامح.

فإذا كان المخصّص المتّصل عقيب جمل متعدّدة وكان صالحاً لأن يرجع إلى جميعها وشككنا في أنه يختصّ بالأخيرة أو يرجع إلى الجميع كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً، وأمّا سائر الجمل فتصير مجملّة، لاحتفافها بما يصلح للقرينية، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى إذا قال: «أهنّ الفسّاق واقتلهم» وحكم العقل بأنّه لا يجب قتل الفاسق إلّا إذا كان مرتدّاً أو كافراً حريّاً صارت الجملة الاولى مجملّة لاحتفافها بما يصلح لأن يكون قرينه على إرادته وجوب إهانة خصوص المرتدّ أو الكافر الحربى، فلا بدّ في الموارد المشكوكه من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٣

الفصل الثامن فى تخصيص العام بالمفهوم

إشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ركّز البحث فى المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق فى المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متّفق عليه [٤٦٥].

والحقّ أنّه ينبغى البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّية الإجماع - ولو كان محصّياً - بالمسائل الشرعيّة الفرعيّة، بخلاف المسائل الاصوليّة العقلية، أو العقلائية، بل اللغويّة [٤٦٦].

فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، أو حجّية الظواهر، أو كون صيغة الأمر حقيقةً فى الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبدّاً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسألة عرفيّة. فلا بدّ من عقد الكلام فى مقامين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٥

فى التخصيص العام بالمفهوم

المقام الأوّل: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

إشارة

وهو عبارة عن قضية غير مذكورة مستفادّة من القضية المذكورة موافقة لها فى الإيجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسة الآتية على سبيل منع الخلوّ:

١- ما يعبر عنه بإلغاء الخصوصية، نحو «إذا شكّ رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإنّ العرف يفهم منه أنّ المصلّى سواء كان رجلاً أو امرأةً حكمه كذا، ولا خصوصيّة للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلّم، وذكر الرجل إنّما هو لأجل التمثيل.

٢- ما يقال له: «الكناية» فى علم البيان، وهى عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنّه اريد من كلّ واحد من هذه الجمل أنّ زيدا جواد.

والفرق بين هذين الوجهين أنّ المتكلّم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأوّل، لما عرفت من أنّ ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل

خروج المرأة، بخلاف الثاني، فإنَّ المراد في الكناية هو المعنى الكنائى الملزوم، لا الحقيقي اللازم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٦

٣- الفرد الجليّ المستفاد من طريق ذكر الفرد الخفيّ في الكلام، كقوله تعالى:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» [٤٦٧] بناءً على أن يكون المراد حرمة مطلق إيذاء الوالدين، سواء كان من قبيل قول «اف» أو الضرب والشتيم، لكنّه تعالى ذكر فرده الخفيّ وأراد الخفيّ والجليّ كليهما.

٤- الأولويّة القطعيّة، وهو الحكم الذي لم يرد المتكلم، لكن يقطع به عندما يلاحظ الحكم المذكور المراد، كقوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» بناءً على أنه تعالى أراد حرمة خصوص قول «اف» لا مطلق الإيذاء.

٥- الحكم المستفاد من العلة المنصوصة، كما إذا قيل: «الخمير حرام لأنه مسكر» حيث يستفاد منه حرمة النيذ أيضاً.

فالمفهوم الموافق لا يخلو من هذه الاحتمالات الخمسة، بمعنى أنه يمكن إطلاقه على جميعها أو على بعضها.

ما يقتضيه التحقيق في تخصيص العام بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا إشكال في جواز التخصيص به فيما إذا كانت القضية المفهوميّة مرادة للمتكلم، وهو غير الرابع من الوجوه الخمسة المتقدّمة.

إن قلت: لم يتّضح لنا كون المفهوم مراداً للمتكلم في الوجه الخامس.

قلت: إذا نصّ المتكلم بعلّة الحكم في كلامه فلا- محالّه كان بصدد بيان كبرى كليّة أيضاً، فكأنّه قال في المثال: «الخمير حرام لأنه مسكر وكلّ مسكر حرام» وإلّا فلم يصحّ التعليل، لكنّه لم يذكر الكبرى الكليّة اتكالاً على وضوحها.

وأما جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق بأحد المعاني الأربعة فلاّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٧

القضية المفهوميّة إذا كانت مرادة للمتكلم، كانت حجة أقوى من العام، فيتضيق العام بها كما يتضيق بالمخصّصات المنطوقية.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الوجه الرابع

وأما الوجه الرابع- أعني «الأولويّة القطعيّة»- فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنه لا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعام من

دون معارضة منطوقه، لأننا فرضنا أن المفهوم موافق للمنطوق، ومع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العام وغير معارض

له؟ مع كون المفهوم معارضاً له، فالتعارض في المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام.

وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعام، فلا- محالّه يكون التعارض بين المنطوق والعام، ولا بدّ أولاً من علاج

التعارض بين المنطوق والعام، ويلزمه [٤٦٨] العلاج بين المفهوم والعام [٤٦٩]، إنتهى ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

ويمكن المناقشة فيما ذكره من عدم إمكان معارضة المفهوم للعام دون المنطوق، بإمكان التمثيل لها بما إذا قيل في دليل: «لا تكرم

العلماء» وفي دليل آخر: «أكرم جهال خدام الفقهاء» فإنّ الدليل الثاني بمنطوقه لا يعارض الدليل الأول، وهو واضح، لكن له مفهومان:

أحدهما: وجوب إكرام العلماء من خدام الفقهاء، لأنه إذا وجب إكرام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٨

الجهال من خدمة الفقهاء فإكرام علمائهم كان واجباً بطريق أولى.

ثانيهما: وجوب إكرام نفس الفقهاء، لأنه إذا وجب إكرام خدامهم فإكرام أنفسهم كان واجباً بطريق أولى.

ولا ريب في أن الدليل الأول - أعني «لا تكرم العلماء» - يعارض كلاً من هذين المفهومين معارضة العام والخاص.

نعم، يتحقق التعارض بين العام والمنطوق أيضاً في أكثر الموارد التي وقع التعارض بينه وبين المفهوم.

وبالجملة: إذا كان أحد الدليلين بمنطوقه أيضاً معارضاً للدليل الآخر معارضة الخاص والعام كما يعارضه كذلك بمفهومه، فلا إشكال

في تخصيص العام بمنطوق الخاص أولاً، ثم بمفهومه بتبع التخصيص بالمنطوق.

وأما إذا كان أحد الدليلين بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، كما في المثال الذي ذكرناه ففي تصوير علاج التعارض احتمالات

ثلاثة:

أ- رفع اليد عن ظهور العام والأخذ بالدليل الآخر منطوقاً ومفهوماً، فيخصيص «لا تكرم العلماء» بمفهومي «أكرم جهال خدام الفقهاء»

فنحكم بوجوب إكرام الفقهاء، وكل من كان خادماً لهم، عالماً كان أو جاهلاً، وبحرمه إكرام سائر العلماء.

ب- الأخذ بالعام ومنطوق الدليل الآخر دون مفهومه، فنحكم في المثال بحرمه إكرام كل عالم، ولو كان فقيهاً أو خادماً، وبوجوب

إكرام الجهال من خدمة الفقهاء.

ج- الأخذ بالعام وطرح الدليل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.

هذا بحسب التصوير العقلي ثبوتاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٧٩

وأما بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأخير، إذ لا وجه لطرح دليل مسلم الحجية، سيما بالنسبة إلى منطوقه الذي

لا معارض له.

وكذا الوجه الثاني، إذ لا يجوز طرح الحكم العقلي القطعي بصرف كونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعم منه.

فيتعين الوجه الأول، وهو تخصيص العام بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولوية القطعية، سيما أن تخصيص العام لا يستلزم المجازية،

وأنه خفيف المؤونة، لما سمعت من كثرة التخصيص، بحيث اشتهر أنه «ما من عام إلا وقد خص».

والحاصل: أنه يجوز تخصيص العام بالمفهوم الموافق، سواء كان بمعنى الأولوية القطعية، أو بأحد المعاني الأربعة الأخرى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨١

المقام الثاني: في التخصيص بالمفهوم المخالف

تحرير محل النزاع

وينبغي تقديم نكتتين يتضح بهما محل البحث:

الأولى: أن الكلام إنما هو فيما إذا كان بأيدينا دليل عام، وفي مقابله مفهوم خاص مخالف يقتضى خروج فرد أو صنف عن تحت

ذلك العام، ولا يرتبط الكلام بالمطلق والمقيد أصلاً.

فعلى هذا لا يصح التمثيل للمقام بما ورد من قوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» [٤٧٠]، وقوله عليه السلام: «إذا

كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» [٤٧١] بدعوى أن مفهوم الدليل الثاني، وهو «إذا لم يكن الماء قدر كثر ينجسه شيء» يصلح لتخصيص الدليل الأول.

وجه عدم الصحة أن «الماء» في الدليل الأول لا يكون عامياً، بل مطلق، إنما على مبنى من ذهب إلى أن المفرد المحلى باللام يفيد العموم.

الثانية: الظاهر أن النزاع في التخصيص بالمفهوم المخالف إنما هو في أصل ثبوت المفهوم على تقدير وجود عام معارض له، لا في حجتيه بعد الفراغ عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٢
ثبوته.

وبعبارة اخرى: إن النزاع في مبحث المفاهيم كان في دلالة الجملة الشرطية مثلاً- لو خليت وطبعها [٤٧٢]- على الانتفاء عند الانتفاء، وهاهنا نبحت في أن مفهومها لو قلنا به هل هو ثابت في جميع الموارد أو يختص بما إذا لم يكن في مقابله عام، فمن ذهب إلى جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطية مطلقاً، ومن ذهب إلى عدم جوازه أراد أن دلالتها على المفهوم مشروط بعدم وجود عام معارض له.

إذا عرفت هذا فاعلم أن للمسألة صوراً ستة [٤٧٣]:

فإن العام وما له المفهوم المعارض له تارة: يكونان في كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، واخرى: لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال.

والدلالة على كل من العموم والمفهوم تارة: تكون بالوضع، واخرى:

بالإطلاق، بمعونة مقدمات الحكمة [٤٧٤]، وثالثة: بالوضع في أحدهما وبالإطلاق في الآخر، فهذه صور ستة حاصله من ضرب تينك الصورتين في هذه الصور الثلاث.

فإذا كان بين ما دل على العموم وما له المفهوم ارتباط واتصال، بحيث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٣

يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، فإن كان ظهور كليهما مستنداً إلى طريق واحد، من الوضع أو الإطلاق [٤٧٥]، فلا يمكن التمسك في مورد الاجتماع بواحد من الدليلين في هاتين الصورتين، لتعارض أصالة الظهور في جانب العموم مع أصالة الظهور في جانب المفهوم.

بل يمنع كل منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق في ذلك بين كون الظهور في كليهما مستنداً إلى الوضع أو إلى الإطلاق. أمّا الوضع: فلأن القرينة المتصلة في نحو «رأيت أسداً يرمى» مثلاً توجب صرف الظهور من الحقيقة إلى المجاز، فإذا كان كل من العموم والمفهوم صالحاً للقرينية للآخر كانا مجملين في مورد الاجتماع، لأن العموم يمنع من ظهور الجملة الشرطية مثلاً في المفهوم وبالعكس.

وأما الإطلاق: فلأنه يتوقف على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة، فلا إطلاق فيما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينية.

فلا بد في المقام من الرجوع إلى الاصول العملية، وهي تختلف باختلاف الموارد.

وأما إذا كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع وظهور الآخر إلى الإطلاق فالظهور الوضعي هو المرجع، لعدم كونه مشروطاً بشيء، بخلاف الظهور

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٤

الإطلاقي، فإنه يتوقف على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة، والظهور الوضعي المعارض يصلح للقرينية.

هذا إذا كان ما دلّ على العموم وما له المفهوم في كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف في الآخر.

وأما إذا لم يكن بينهما ذلك الارتباط والاتصال، وكان ظهور كليهما مستنداً إلى أمر واحد، من الوضع أو الإطلاق، فلا يصحّ الرجوع إلى واحد منهما [٤٧٦] أيضاً، كالصورتين الاوليين.

وإن اختلفا في مستند الظهور، بأن كان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعكس، فإن قلنا بأن القرينة التي يعتبر عدمها في مقدّمات الحكمة هي الأعمّ من المتّصلة والمنفصلة، كان المرجع في مورد الاجتماع ما دلّ عليه بالوضع، لعدم تامة ما دلّ عليه بالإطلاق، لتوقف الإطلاق على مقدّمات الحكمة التي منها عدم مطلق القرينة، والقرينة المنفصلة في المقام موجودة.

وإن قلنا بأن القرينة المنفصلة لا تضرّ بالإطلاق، لتوقفه على عدم خصوص المتّصلة منها، كان المرجع هو الأظهر من الدليلين عند العرف، ولو لم يكن أحدهما أظهر يرجع إلى الاصول المقررة للشاكّ في مقام العمل.

هذا تمام الكلام في تخصيص العام بالمفهوم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٥

الفصل التاسع في الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة [٤٧٧]

إشارة

إذا قال المولى: «أكرم العلماء واعط الفقراء وجالس المساكين إلّا الفساق منهم» وكان في كلّ من العناوين الثلاثة فرقة من الفسقة، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلى الكلّ، أو إلى خصوص الأخيرة، أو لا. ظهور له في واحد منهما، بل لابدّ في التعيين من قرينة؟ أقوال، والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال، ضرورة أنّ رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقه أهل المحاوره.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله جعل البحث في خصوص مقام الإثبات والدلالة، وتخيّل أن إمكان رجوعه إلى الجميع أمر مفروغ عنه عند الكلّ، ولأجل ذلك طعن على صاحب المعالم رحمه الله، لتمهيدته مقدّمة لإثبات إمكان رجوعه إلى الجميع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٧

في الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة

البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت

إشارة

لكنّ الحقّ مع صاحب المعالم رحمه الله، لأنّ المسألة تكون محلّماً للنزاع بحسب الإمكان ومقام الثبوت، كما تكون محلّلاً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

لأنّ بعضهم ذهب إلى استحالة رجوع الاستثناء إلى الجميع، لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وتوضيح كلامه يتوقّف على تقديم أمرين:

أ- أنّ أداة الاستثناء قد تكون حرفاً، نحو كلمة «إلّا» وقد تكون اسماً [٤٧٨]، نحو كلمة «الاستثناء» أو «أستثنى».

والمستثنى أيضاً تارة: يكون عنواناً كلياً، نحو «أكرم الفقهاء والاصوليين والمفسّرين إلّا الفساق منهم» واخرى: يكون عنواناً جزئياً منطبقاً

على شخص واحد في الخارج، لكنّه بوحده مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشميين باستثناء زيد» أو «أستثنى زيدا» ولم يكن لنا إلا شخص واحد مسمّى يزيد وكان عالماً، فاسقاً، هاشمياً، وثالثاً: يكون عنواناً جزئياً منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كالمثال المتقدّم بناءً على أن يكون المسمّى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٨

يزيد ثلاثة: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمي.

ب- أنه [٤٧٩] ذهب إلى كون الوضع في الحروف عامياً والموضوع له خاصياً، وفاقاً للمشهور، وإلى أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله.

ثمّ استنتج من هذين الأمرين استحالة رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، بدعوى أنّه يستلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من معنى واحد، لأنها وضعت للإخراج الواحد واستعملت في الإخراجات المتعدّدة [٤٨٠]، ضرورة أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشميين إلّا زيدا» استعملت كلمة «إلّا» في إخراج «زيد» من تحت كلّ واحد من العناوين الثلاثة.

وإذا كان المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على أكثر من شخص واحد لزم استعماله أيضاً في أكثر من معنى واحد، فكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل في هذه الصورة مستحيلًا من جهتين كما لا يخفى.

هذا حاصل كلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها.

نقد القول بالاستحالة في المقام

وفيه- بعد تسلّم ما ذهب إليه من كون ما وضع له الحروف خاصاً، كما عرفت في المعنى الحرفي- أوّلاً: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ في أكثر من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٨٩

معنى واحد.

بل هو واقع في كثير من المحاورات العرفية، كما إذا قال المولى:

«سِرّ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة «من» استعملت في معاني متعدّدة بتعداد طرق البصرة التي يقدر العبد على الخروج منها، وهكذا كلمة «إلى».

ولا يمكن القول بكون مثل هذه التعابير غلطاً أو مجازاً.

وثانياً: أنّ الحقّ ما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله، من أنّ تعدّد المخرج عنه لا يستلزم تعدّد الإخراج لكي يستلزم استعمال الأداة في أكثر من معنى واحد، وإلّا لكان تعدّد المخرج أيضاً يستلزمه، مع أنّه لم يقل أحد باستحالة قولنا:

«جاءني القوم إلّا زيدا وعمراً وبكراً» بدعوى استعمال كلمة «إلّا» في معاني متعدّدة [٤٨١].

والحاصل: أنّ تعدّد المستثنى منه أو المستثنى لا يوجب تعدّد الاستثناء.

نعم، إذا كان المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كان رجوع الاستثناء إلى جميعها مستلزماً لاستعمال المستثنى في أكثر من معنى واحد.

لكن يمكن تأويله إلى عنوان كلّ يعمّ جميع تلك الأشخاص، كـ «المسمّى»، فإذا كان المستثنى عنوان «زيد» وكان مشتركاً بين ثلاثة أشخاص مثلاً يؤوّل إلى «المسمّى يزيد».

إن قلت: استعمال مثل لفظ «زيد» وإرادة «المسمّى به» خلاف الظاهر.

قلت: البحث فعلاً في مقام الثبوت الذي يبحث فيه عن إمكان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٠

الشيء واستحالته، وكونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.

والحاصل: أن رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة إلى جميعها أمر ممكن بحسب مقام الثبوت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩١

البحث حول المسألة بحسب مقام الإثبات

كلام المحقق النائيني رحمه الله فيه

فصل المحقق النائيني رحمه الله بين ما إذا كثر عقد الوضع وما إذا لم يكثر بقوله:

والتحقيق في ذلك هو التفصيل، بأن يقال: إن من الواضح أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، وعليه فإما أن يكون عقد الوضع مكرراً في الجملة الأخيرة، كما في مثل الآية المباركة [٤٨٢]، أو لا- يكون كذلك، بل يختص ذكر عقد الوضع بصدر الكلام، كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلفساقهم».

أما القسم الثاني- أعني به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلفي صدر الكلام- فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأن المفروض أن عقد الوضع فيه لم يذكر إلفي صدر الكلام، وقد عرفت أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلا بد من رجوعه إلى الجميع، وأما كون العطف في قوة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يوجب وجود عقد وضع آخر في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٢

الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.

وأما القسم الأول- أعني به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً- فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأن تكرر عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وأما توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية فهو غير صحيح، لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرر عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان مخلصاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كثر عقد الوضع في وسط الجمل المتعددة للزم رجوع الاستثناء إليه، فتخصيص الجملة المشتملة عليه والجمل المتأخرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليها على عمومها.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب في المقام، فمن ذهب إلى رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقد نظر إلى مثل الآية المباركة التي كثر فيها عقد الوضع في الجملة الأخيرة، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التي لم يذكر عقد الوضع فيها إلفي صدر الكلام، فيكون النزاع في الحقيقة لفظياً [٤٨٣]، إنتهى كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٣

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أن مقتضى التحقيق رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، عكس ما ذهب إليه هذا المحقق الكبير، لأنّ الادباء اتفقوا على أنّ الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، ولا ريب في أنّ الإيجاب والسلب يرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع. وبعبارة أخرى: رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يقتضى أن يكون قولنا:

«جاءنى القوم إلّا زيدا» بمعنى «جاءنى القوم الموصوفون بأنهم غير زيد» وهذا يستلزم عدم تعرّض القضية لحكم مجيء زيد إثباتاً ونفيّاً، إلّا من طريق مفهوم الوصف، وفي ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلًا، واستناد حكم «المستثنى» إلى المفهوم ينافى قولهم: «الاستثناء من الإيجاب سلب ومن السلب إيجاب» ثانيّاً، لأنّهم أرادوا أنّ الإيجاب والسلب كليهما يستندان إلى منطوق الجملة المشتملة على الاستثناء.

وبالجملة: القضية المشتملة على الاستثناء فى الواقع قضيتان: إحداهما متكفّلة لحكم المستثنى منه، والاخرى لحكم المستثنى، فقولنا: «جاءنى القوم إلّا زيدا» ينحلّ إلى قولنا: «جاءنى القوم» و «لم يجيء زيد» مع أنّ رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يستلزم أن يكون قضية واحدة، وهى «جاءنى القوم الموصوفون بأنهم غير زيد».

والحاصل: أنّ مقالة المحقق النائى المبيته على رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فاسدة، لفساد مبناها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٤

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

إنّ للمسألة صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنى منها وأقسام المستثنى:

فإنّ الجمل إمّا يتحدّ عقد وضعها أو عقد حملها أو يتعدّد كلاهما.

والمستثنى تارةً: يكون كليّاً، واخرى: جزئياً، وإذا كان كليّاً فقد يكون مشتملاً على ضمير المستثنى منه، وقد يكون فاقداً له، وإذا كان جزئياً فتارةً:

يكون منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين، واخرى: يكون منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها داخلاً تحت واحدة من الجمل.

فللمسألة صور عديدة:

الصورة الاولى: أن يكون المستثنى كليّاً مشتملاً على الضمير مع اتحاد عقد الوضع فى الجمل المستثنى منها، نحو «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأصفهم إلّا الفساق منهم».

فالظاهر رجوع الاستثناء فى هذه الصورة إلى الجميع، لأنّ وحدة عقد الوضع تقتضى ذكره اسماً ظاهراً فى الجملة الاولى وضميراً راجعاً إليه فى سائر الجمل كما فى المثال، وأمّا ذكره بنحو الاسم الظاهر فى الجميع [٤٨٤] خلاف المحاورات الفصيحة، فالضمير الواقع فى جانب المستثنى أيضاً يرجع إلى الاسم الظاهر الذى هو فى الجملة الاولى، وأمّا الجملة الأخيرة فلا تشتمل على الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلى خصوصها يستلزم أن يكون مرجع الضمير ضميراً، وهو خلاف القواعد الأدبيّة، لأنّ ضمير الغائب وضع للإشارة به إلى المشار إليه الظاهر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٥

وبالجملة: لا محيص من رجوع الاستثناء إلى الجملة الاولى فى هذه الصورة، فيرجع لا محالة إلى الجمل التى بعدها أيضاً، لأنّهم اتفقوا على أنّ عدم رجوعه إلى الأخيرة لا يصحّ إلّا مع القرينة.

بل العرف يحكم فى هذا القسم برجوع الاستثناء إلى الجميع، فلانحتاج لإثباته إلى إقامة البرهان.

الصورة الثانية: أن يكون المستثنى كلياً مشتقاً على الضمير - كالصورة الاولى - مع اتحاد عقد الحمل، نحو «أكرم العلماء والطلاب والهاشميين إلّا الفساق منهم».

والظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع في هذا القسم أيضاً، لما عرفت - عند المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله - من رجوعه إلى عقد الحمل، وحيث إن عقد الحمل ذكر في الجملة الاولى، فالاستثناء يرجع إليها بحسب القاعدة، وإلى ما بعدها من سائر الجمل، لأجل ما عرفت من أن عدم رجوعه إلى الأخيرة لا يصح إلامع القرينة.

الصورة الثالثة: أن يكون المستثنى كلياً مشتقاً على الضمير أيضاً، مع تعدد عقدي الوضع والحمل كليهما، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلّا الفساق منهم».

والحق أن الاستثناء في هذه الصورة مجمل، إذ لا ظهور له عرفاً في الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص الأخيرة، وليس في الكلام ما كان يقتضى الرجوع إلى الجميع، من اتحاد عقد الوضع أو الحمل.

نعم، حيث كان الاستثناء مجملاً مردداً بين الرجوع إلى الأقل والأكثر كان استثناء الأخيرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب كونه القدر المتيقن، لا من باب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٦

كونه مراداً بالخصوص [٤٨٥].

وأما إذا كان المستثنى كلياً فاقداً للضمير لفظاً [٤٨٦] فالظاهر عند العرف أنه مشتمل عليه بحسب المعنى [٤٨٧]، وإلّا لكان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو كان صحيحاً فلا ريب في كونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلامع القرينة.

فإذا كان المستثنى مشتقاً على الضمير بحسب الواقع كان الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل في صورتى وحدة عقد الوضع وعقد الحمل، ومجملاً مردداً بين الرجوع إلى الجميع والرجوع إلى خصوص الأخيرة في صورة تعدد العقدين، بعين الملاك المتقدم في صور اشتمال المستثنى على الضمير الملفوظ به.

هذا كله فيما إذا كان المستثنى كلياً.

وأما إذا كان جزئياً فقد عرفت أن له صورتين [٤٨٨]:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٧

الاولى: ما إذا كان منطبقاً على شخص واحد، لكنّه بوحده مصداق لعناوين جميع الجمل، كما إذا قال: «أكرم العلماء والتجار والهاشميين إلّا زيدا» وفرضنا أن الشخص المسمى بزيد واحد في الخارج، وهو مع ذلك عالم، تاجر، هاشمى.

فإن كان عقد الحمل واحداً - كما في المثال - ظهر الاستثناء في الرجوع إلى الجميع، لما عرفت من أنه يرجع إلى عقد الحمل الذى وقع في الجملة الاولى، وأما الرجوع إلى ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أن عدم رجوعه إلى الأخيرة يحتاج إلى بيان وقرينة.

وإن كان عقد الحمل - كعقد الوضع - متعدداً، نحو «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلّا زيدا» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردد بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة، لأنه يرجع إلى عقد الحمل كما عرفت، وحيث إن جميع الجمل مشتمل عليه فلا وجه لتعيين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة.

الثانية: ما إذا كان منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كما إذا كان المسمى بزيد ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمى.

فإن اتحد عقد الحمل فالاستثناء وإن كان ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل على ما عرفت في الصورة الاولى، إلّا أنه يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٨

فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً- بمعنى كونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازة الواضع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإن كان ممكناً بحسب حكم العقل- فلا بد من أن يلتزم الرجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأن هذه الاستحالة العقلية أو الممنوعة اللغوية قرينة على عدم إرادة الرجوع إلى الجميع.

إن قلت: لعلمهم يلتزمون بعموم المجاز في المستثنى، بأن تستعمل كلمة «زيد» في المثال بمعنى «المسمى بزيد» مجازاً. قلت: الاستعمالات المجازية وإن كانت صحيحة، إلّا أنّها خلاف الظاهر، فالأمر في المقام دائر بين ظهورين: أحدهما: ظهور الاستثناء في الرجوع إلى جميع الجمل، وهو يستلزم التجوّز في المستثنى، الثانى: ظهور المستثنى في معناه الحقيقي الذى هو شخص واحد، وهو يستلزم رفع اليد عن ظهور الاستثناء في الرجوع إلى الجميع والقول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلا بد من ملاحظة أقوى الظهورين وجعله قرينة على التصرف في الآخر، ولعله يختلف باختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما راجحاً لكان الكلام مجملاً. وأمّا بناءً على المختار من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً، وجوازه وضعاً، بل وقوعه في المحاورات العرفية عملاً، فلا إشكال في رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل، لكونه ظاهراً فيه بلا معارض.

وإن تعدد عقد الحمل- كعقد الوضع- فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملاً مردداً بين الرجوع إلى الجميع وإلى خصوص الأخيرة بعين الملاك المتقدم في فرض كون المستثنى عنواناً جزئياً منطبقاً على شخص واحد داخل تحت جميع العناوين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٣٩٩

وحاصل جميع ما تقدّم- بناءً على ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد- أنّ الاستثناء ظاهر في الرجوع إلى جميع الجمل فيما إذا اتّحد عقد الحمل، وكذلك إذا تعدد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء كان المستثنى عنواناً عاماً [٤٨٩] أو علماً [٤٩٠].

وأمّا إذا تعدد العقدان كلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملاً مردداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة [٤٩١]. نعم، كان استثناء الأخيرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب القدر المتيقّن، لا من باب ظهوره في الرجوع إلى خصوصها كما تقدّم.

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

وانقدح بما ذكرنا ما في كلام المحقق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة مجمل، ولم يفصل بين الصور [٤٩٢].

حكم موارد الإجمال

هل يجوز التمسك بأصالة العموم في الجمل المتقدّمة على الأخيرة عند إجمال الاستثناء أم لا يجوز؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٠

الحق هو الثانى، لأنّ ملاك أصالة الظهور- التى من شعبها أصالة العموم- هو بناء العقلاء، ولم يحرز بنائهم عليها فيما إذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينية كما فى المقام [٤٩٣].

فلا بد- فى مورد الاستثناء من غير الأخيرة- من الرجوع إلى الاصول العمليّة كما قال صاحب الكفاية [٤٩٤].

كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

لكنَّ المحقّق النائيني رحمه الله ذهب إلى جواز التمسك بأصالة العموم، بدعوى أن تكرار [٤٩٥] عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود في الفرض، وأمّا توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقريبيّة فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان مخلاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع في الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع [٤٩٦]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠١

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

وفيه: أن البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاستثناء مجملاً مردّداً بين الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، فتعلّق غرض المتكلم بعدم البيان [٤٩٧]، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلى المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.

نعم، ما أفاده رحمه الله يتمّ لو كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده، لكنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الاستثناء مجملاً.

وبالجملة: قوله: «تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلى الأخيرة بعنوان القدر المتيقّن فهو لا يفيد، وإن أراد به رجوعه إليها بعنوان الظهور [٤٩٨] فهو خارج عن محلّ النزاع.

هذا تمام الكلام في الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٣

في تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

الفصل العاشر في تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

إشارة

لا ريب في جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية.

إنّما الإشكال في تخصيصه وتقييده بالخبر الواحد المجرد عنها المعتر بالخصوص، وفيه أقوال: ثالثها: التوقّف.

الحقّ في المسألة

والمختار جوازه - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله [٤٩٩] - لوجهين:

الأوّل: أن سيرة الفقهاء على العمل بالأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمّة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

الثاني: أنّه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو تخصيص حجّيته بموارد نادرة، ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك، فإنّ في كتاب الله عمومات وإطلاقات كثيرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٤

واردة في العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ» [٥٠٠]، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٥٠١]، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» [٥٠٢]، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٥٠٣]، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [٥٠٤]، «أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» [٥٠٥]، ونحوها. وما من خبر واحد إلا وهو في مقام تخصيص مثل هذه الآيات أو تقييدها، ولو وجد ما لم يكن كذلك لكان في غاية الندرة.

أدلة المنكرين ونقدها

واستدل من قال بعدم الجواز بوجوه:

الأول: أن الكتاب قطعي الصدور والخبر الواحد ظني السند، ولا يمكن للدليل الظني أن يقابل القطعي، فضلاً عن تقدمه عليه. وفيه: أن معارضة الكتاب مع الخبر الواحد ليست بين سديهما حتى يقال: إن الكتاب قطعي ولا يزاومه الظني، ولا بين دلالتيهما، لكون الخبر أظهر في مقام الدلالة أو نصاً، بل بين دلالة الكتاب وسند الخبر، ودليل الحجية في كليهما وإن كان بناء العقلاء [٥٠٦]، إلا أن بنائهم على أصالة العموم والإطلاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٥

مشروط بعدم وجود قرينه على التخصيص والتقييد، وبنائهم على حجية الخبر الواحد مطلق [٥٠٧]، فدليل حجية خبر الثقة في المقام وارد على أصالتي العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند قيام الخبر على التخصيص والتقييد.

الثاني: أنه لا دليل على حجية خبر الثقة إلا بالإجماع الذي هو دليل لبي، فلا بد من الأخذ بقدره المتيقن، وهو ما إذا لم يقم على خلاف الخبر عام أو مطلق كتابي.

وفيه أولاً: أنهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضرورة أن جماعة من القدماء وغيرهم أنكروا حجية الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنهم يعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو كان في مقابله عام أو مطلق.

وثانياً: أن الدليل على حجية الخبر الواحد لا ينحصر في الإجماع، فإن تواتر الأخبار إجمالاً على حجيتها مما لا يكاد يمكن إنكاره، وإن أمكن إنكار التواتر اللفظي أو المعنوي.

وثالثاً: سلمنا أن الإجماع دليل منحصر، إلا أننا لا نشك في معقد الإجماع لنضطر إلى الأخذ بالقدر المتيقن، فإنه كيف يمكن التشكيك في عمل المجمعين بخبر الثقة في المقام؟ بعدما عرفت من سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل به في قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، على أنه هل يمكن أن يجمعوا على حجية خبر لم يوجد أصلاً أو كان نادراً جداً كما عرفت؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٦

الثالث: الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام [٥٠٨].

فلا بد من تخصيص ما دل على حجية خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفيه: أن العام والخاص المختلفين في الإيجاب والسلب وإن كانا متناقضين عند المنطقيين، إلا أنهما ليسا كذلك عرفاً في مقام التيقن [٥٠٩]، فراجع إلى وجدانك، هل تجد التناقض بين قول المولى: «أكرم كل عالم» وبين قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»؟! لو تحققت بينهما مخالفة لتحققت في الكلام المشتمل على المخصيص المتصل أيضاً، لعدم تغير المرادات بتغير العبارات، فهل يمكن الالتزام بأن المولى إذا قال: «أكرم كل عالم إلا الفساق منهم» كان ذيل كلامه مناقضاً لصدوره؟! فالخبر المخالف لعموم القرآن لا يعد مخالفاً له عرفاً.

ويشهد عليه أولاً: وجود العام والخاص، والمطلق والمقيد في نفس القرآن، نحو: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٥١٠] و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» [٥١١]، فإن الربا عقد عقلائي حزمه القرآن، والظاهر أن تحريمه وضعي [٥١٢]، فالآية تدل على عدم صحة العقد

الربوي، فلا يجب الوفاء به.

فهل يمكن الالتزام بتحقيق الاختلاف في القرآن؟ مع أن أحد وجوه إعجازه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٧

عدم الاختلاف فيه، قال الله تعالى: «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» [٥١٣]، فحيث لم يوجد فيه اختلاف أصلاً لكان معجزاً من عند الله.

وثانياً: أن الخبر الخاص لو كان مصداقاً لما يخالف القرآن ومحكوماً بالضرب على الجدار بمقتضى هذه الأخبار، لكان كذلك فيما إذا حُفَّ بالقرينة القطعية أيضاً، مع أن جواز تخصيص الكتاب وتقييده به متفق عليه.

وثالثاً: أن كل واحد من الأخبار المخصّصة لعمومات الكتاب أو المقيّدة لإطلاقاته وإن كان ظني الصدور، إلّا أننا نعلم إجمالاً بصدور بعضها، فهل لنا طريق إلى التخلص منه في قبال مثل قوله صلى الله عليه وآله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» [٥١٤] إلّا القول بعدم صدق المخالفة على المقابلة بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؟

إن قلت: يمكن التخلص من هذا الإشكال بطريق آخر، وهو الالتزام بتخصيص قوله صلى الله عليه وآله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» بتلك الأخبار المخالفة للكتاب المعلوم صدورها إجمالاً.

قلت: لسان هذا الخبر آبي عن التخصيص، لعدم إمكان القول بأن مراده صلى الله عليه وآله أنه لا يصدر منه ما خالف كتاب الله إلّا في بعض الموارد.

وبالجملة: إن المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد لا تعدّ مخالفة عرفاً.

الرابع: أنه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٨

والتالي باطل، فالمقدم مثله.

توضيح ذلك: أن التخصيص تحديد بحسب الأفراد، والنسخ تحديد بحسب الأزمان، وبعبارة أخرى: التخصيص عبارة عن إخراج الأفراد العرضية، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطولية، ولا إشكال في عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، فكذلك تخصيصه به. وفيه أولاً: أن القاعدة تقتضي جواز النسخ والتخصيص كليهما بالخبر الواحد، إلّا أن الإجماع والضرورة قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصيص، لما عرفت من أن سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بالأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب.

وثانياً: أن قياس التخصيص بالنسخ مع الفارق، فإن النسخ أمر مهمّ توافر الدواعي على نقله بحيث لو كان لبان بالتواتر، فلو دلّ عليه خبر واحد لانكشف لنا أنه مجعول وإن كان في أعلى درجة الصحة، بخلاف التخصيص، فإنه أمر متداول بين العقلاء، ولا يتكثّر الدواعي على ضبطه ونقله، فيثبت بالخبر الواحد كما يثبت بالمتواتر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٠٩

في أحوال العام والخاص

الفصل الحادي عشر في أحوال العام والخاص

إشارة

لا يخفى أن للعام والخاص المتخالفين أحوالاً مختلفة، فإن الخاص تارة:

يكون مقارناً للعام، واخرى: متقدماً عليه، وثالثة: متأخراً عنه، والمتأخر منهما إما أن يكون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو بعده.

فهل يكون الخاص في جميع الصور مخصصاً للعام، أو يكون مخصصاً تارةً وناسخاً مرةً ومنسوخاً اخرى؟ لا بد من ملاحظة كل من الصور على حدة وبيان ما هو الحق فيها، فنقول:

الصورة الاولى والثانية: ما إذا كان الخاص مقارناً للعام [٥١٥]، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به [٥١٦] فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا محيص عن كون الخاص مخصصاً وبيانا للعام في كلتا صورتين [٥١٧]. أما الصورة الاولى فواضحة.

وأما الصورة الثانية، فلأن الخاص وإن صدر بعد العام بمدة، إلا أنه

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٠

لا يصح ناسخته له إذا كان قبل حضور وقت العمل للعام، لأن النسخ عبارة عن «رفع الحكم الواقعي [٥١٨] الثابت في الشريعة» فلا يتعلّق بالأوامر الامتحانية، وحينئذ فلا يمكن النسخ في المقام، لأنه يستلزم أن يتعلّق حكم جدى واقعي بالعموم ثم يرفع بالنسبة إلى مورد الخاص قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا يتصور له غرض معقول، فلا بد من أن يكون الخاص في هذا القسم في مقام بيان أن الإرادة الجدوية المتعلقة بالدليل العام كانت مقصورة على غير مورد الخاص من أول الأمر، وهذا هو معنى التخصيص. هذا ما أفاده بعضهم توضيحاً لكلام صاحب الكفاية حول عدم إمكان النسخ في الصورة الثانية.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

لكن المحقق النائيني رحمه الله فضّل في المقام، فذهب إلى إمكان تعلّق النسخ - كالتخصيص - بالقضايا الحقيقية غير الموقّته قبل حضور وقت العمل بها، دون القضايا الخارجية والحقيقية الموقّته، فإنه قال:

إنهم ذكروا أن نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاص، ولكن التحقيق أن ما ذكروه في المقام إنما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية، وذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصح ما ذكروه، وأما إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة في القضايا الحقيقية الثابتة

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١١

للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع في أحكام الشريعة المقدّسة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل، كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط في صحته جعله وجود الموضوع له في العالم أصلاً، إذ المفروض أنه حكم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقّعات، كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية [٥١٩] كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاؤه أمده فلا محالة يختص ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقّته، وبالقضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقّته بعد حضور وقت العمل بها، وأما القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقّته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه في ذلك ظاهر [٥٢٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنه مبنى على تعلّق الحكم في القضايا الحقيقية بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنك قد عرفت خلافه [٥٢١]، لأننا لا نسلم أن المتكلم نزل فيها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٢

الأفراد المعدومة في زمن الخطاب منزلة الموجودة، بل القضية الحقيقية ما حكم فيها بأن كلما إذا وجد في الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتب عليه المحمول.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من كون الخاص الوارد بعد العام وقبل حضور وقت العمل به مخصّصاً، كالخاص المقارن له، ولا يمكن أن يكون ناسخاً، من دون فرق في ذلك بين أنواع القضايا.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.

فهل يحمل الخاص في هذه الصورة على التخصيص أو على النسخ؟

هاهنا إشكال مهم، لأن حملته على التخصيص يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، وحمله على النسخ يستلزم أولاً: مخالفة سيرة الفقهاء، لأن سيرتهم في جميع الأزمان على تخصيص العام بالخاص، من دون ملاحظة تاريخهما وأن الخاص هل صدر قبل حضور وقت العمل بالعام أو لا؟

وثانياً: يلزم منه أن يكون جلّ العمومات منسوخة، لصدور أكثر ما يشتمل على الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، بل قد يفصل بينهما أكثر من مأتي سنة، كما إذا كان الخاص في كلام العسكري عليه السلام والعام في القرآن أو في كلام النبي صلى الله عليه وآله، وهل يمكن الالتزام بورود النسخ على أكثر العمومات في الشريعة؟ مع أننا نعلم أن النسخ في غاية الندرة، بخلاف التخصيص، ولذا قالوا: «ما من عام إلا وقد خصّ» ولم يقولوا: «ما من عام إلا وقد نسخ».

فهل لنا طريق إلى حلّ هذه العويصة؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٣

نظرية صاحب الكفاية في ذلك

أشار المحقق الخراساني رحمه الله إلى حلّها بقوله:

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاص أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات [٥٢٢]، إنتهى كلامه رحمه الله. توضيحه: أن العام على قسمين:

أ- ما كان وارداً لبيان الحكم الواقعي، أي ما كان صادراً لأن يعمل بعمومه من حين صدوره من دون انتظار حالة أخرى [٥٢٣]، فلا يجوز فيه تأخير المخصّص عن أول لحظة يجب على المكلف الاشتغال بامتثاله، لأنه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلا بد من حمل الخاص في هذا القسم على النسخ.

ب- ما كان وارداً فعلاً لضرب القانون فقط، لا لأجل الجرى على طبقه بعمومه من لحظة صدوره، بل يريد المولى أن يبين حدوده وثورته بعداً، ولا- منع من تأخير المخصّص في هذا القسم عن وقت اشتغال المكلف بالعمل على طبقه بتخييل تعلق إرادة المولى بعمومه، بل يجوز الفصل بين هذا القسم من العمومات ومخصّصاتهما وإن كان بأعوام كثيرة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٤

والحاصل: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح عند العقلاء يختصّ بالقسم الأول، وغالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات من قبيل القسم الثاني، فلا إشكال في حمل الخصوصات على التخصيص.

هذا توضيح ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله بالإجمال.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة

ونوقش فيه بأن القسم الثاني من العمومات إن كانت من أول الأمر مشتملة على قرينة داخلية دالة على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعي، فلا يجوز التمسك بها في موارد الشك، لأننا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذي سيجيء فيما بعد. وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهرة في بيان الحكم الواقعي، ثم ظهر الخلاف بعد ورود المخصصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأول في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأن ملاك قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود في المقام.

ويمكن الجواب عنه بأننا نختار الشق الأول، وظهورها في عدم ورودها لبيان الحكم الواقعي، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسك بها في موارد الشك، لوجوب الرجوع إلى أصالة العموم ما لم يأت مخصص من قبل المولى. لكن يرد على كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنه لا دليل على تنوع العمومات الواردة في الشريعة - سيما العمومات القرآنية - على نوعين، ولا يصح استناد التنوع إلى ورود مخصصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٥

بعضها، لأن قوام النوع إنما هو بأمر داخل في نفسه [٥٢٤]، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصص بالنسبة إلى العام. على أن الحكم الواقعي يطلق في الاصول نوعاً على ما تعلق بالأشياء بعناوينها الأولية، في مقابل الحكم الظاهري، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامثال، في مقابل الحكم الامتحاني، وأما ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله في معنى الحكم الواقعي وغير الواقعي فلم يأت في كلام أحد غيره.

الحق في حل الإشكال

وقد اجيب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أن تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علة تامّة لحكم العقل بقبحه، فيمكن أن يصير حسناً إذا اشتمل على مصلحة أقوى.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمه، وهي:

أن بعض العناوين علة تامّة لحكم العقل بحسنها أو قبحها، كـ «العدل» و «الظلم» لعدم إمكان انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تكون علة تامّة، بل تكون مقتضية لتأصافها بالحسن أو القبح، كـ «الصدق» و «الكذب» فإنّ الصدق لو خلى وطبعه حسن، ولكن إذا اشتمل على مفسدة أقوى يصير قبيحاً، والكذب لو خلى وطبعه قبيح، ولكن إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحة أقوى يصير حسناً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٦

إذا عرفت هذا فنقول:

قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تارة: يكون لأجل وقوع المكلف في مشقة زائدة، كما إذا دلّ العام على حكم وجوبي والخاص على عدم ذلك الحكم في مورد، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثم قال - بعد قيام العبد بإكرام جميع العلماء -: «لا يجب عليك إكرام فساق العلماء» فإنّ إكرام الفساق منهم كان كلفة زائدة تحمّلها العبد لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واخرى: لأجل تفويت مصلحة لازمة الاستيفاء عن المكلف، أو إلقائه في مفسدة لازمة الاجتناب، كما إذا دلّ العام على الجواز والخاص على الوجوب أو الحرمة [٥٢٥].

والحاصل: أنه لا قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة إلّا من جهة كونه مستلزماً لأحد هذه الامور الثلاثة، وليست هذه الامور علة تامّة

للقيح، بل تكون مقتضية له مؤثرة فيه لو لم ينطبق عليها مصلحة أقوى كما في الشريعة المقدسة.

ويشهد عليه [٥٢٦] أولًا: نزول القرآن تدريجاً في ثلاث وعشرين سنة، مع أن واجباته كانت مشتملة على المصلحة ومحرماته على المفسدة من بداية الإسلام، ففات عن مسلمي صدر الإسلام مصالح كثيرة لازمة الاستيفاء ووقعوا في مفسد كثيرة لازمة الاجتناب، لكنهم حيث لم يستعدوا في بداية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٧

بعثة النبي صلى الله عليه وآله للإقبال على جميع الواجبات وترك جميع المحرمات - بل لو كلفوا بجميعها في ذلك الزمان لتنفروا عن الإسلام - بينها النبي صلى الله عليه وآله لهم تدريجاً.

وثانياً: دلالة بعض الروايات على أن بيان جملة من الأحكام على عهده القائم المنتظر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» فإنه عليه السلام إذا قام يحكم بما لم يحكم به أحد قبله [٥٢٧]، مع أننا نعلم أن تلك الأحكام ليست من أحكام دين جديد غير الإسلام، لكن الناس لا يستعدون لقبولها قبل قيامه عليه السلام فأخر بيانها وتنفيذها إلى ذلك الزمان، وإن استلزم تفويت مصالح لازمة الاستيفاء أو الإلقاء في مفسد لازمة الاجتناب بالنسبة إلى أهل زماننا.

الصورة الرابعة: ما إذا تقدم الخاص وورد العام قبل حضور وقت العمل به.

ولابد من جعل الخاص في هذه الصورة أيضاً مخصّصاً للعام، لاستحالة كون العام ناسخاً له، لما عرفت في الصورة الثانية [٥٢٨] من أنه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّي واقعي [٥٢٩] بشيء ثم يرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا يتصوّر له غرض معقول. وأما التخصيص فلا يتوجّه إليه إشكال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخير البيان عن وقت العمل بالمبين، وأما تقديمه عليه فلا إشكال في جوازه.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

فكما يحتمل فيها بحسب الإمكان ومقام الثبوت أن يكون الخاص مخصّصاً للعام، يحتمل أيضاً أن يكون العام ناسخاً له.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٨

كلام صاحب الكفاية في المسألة بحسب مقام الإثبات والدلالة

وأما بحسب مقام الإثبات فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن التعارض وقع بين ظهور الخاص في الدوام والاستمرار وظهور العام في العموم، والقاعدة تقتضي تقدّم الثاني على الأول، لأنّ ظهور العام في العموم مستند إلى الوضع وظهور الخاص في الدوام مستند إلى الإطلاق، ولا يمكن أن يقاوم الإطلاق في مقابل الوضع، لكنّ كثرة التخصيص حتّى اشتهر «ما من عام إلّا وقد خصّ» مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً توجب أن يصير ظهور الخاص في الاستمرار أقوى من ظهور العام في العموم، فيقدّم احتمال التخصيص على احتمال النسخ [٥٣٠].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

ونوقش فيه أولاً: بأنّه لا يمكن أن يدلّ الخاص على الاستمرار، لأنّه يدلّ على أصل الحكم الذي هو متقدّم رتبةً على استمراره، فليسا في رتبة واحدة كي يمكن أن يثبت كلاهما بدليل واحد.

فاستمرار حكم الخاص لا بدّ من أن يكون مستنداً إمّا إلى استحباب عدم نسخه بالعام، أو إلى مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة» [٥٣١] فإنّ لسان هذه الرواية آب عن التخصيص.

ولا يصح التمسك بواحد منهما في المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤١٩

أما استصحاب عدم النسخ، فلأنه أصل عملي مشروط بما إذا شك في الحكم الواقعي، مع أن أصله العموم الجارية في ناحية العام أصل لفظي ناظر إلى الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملي.

وأما الحديث النبوي المذكور، فلأنه لا يدل على بقاء كل حكم من أحكام الإسلام إلى يوم القيامة وعدم نسخه حتى في داخل الشريعة، بل يدل على أن شريعته محمد صلى الله عليه وآله باقية إلى يوم القيامة، ولا يأتي دين آخر ينسخها، ويشهد عليه ثبوت موارد من النسخ في داخل الإسلام.

وثانياً: لا إطلاق في جانب الخاص ليستظهر منه الدوام والاستمرار، وذلك لأن جريان أصله الإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة على التقييد، والعام الذي صدر من المولى بعد العمل على طبق الخاص يكون قرينة على تقييد حكمه بحسب الزمان.

وبالجملة: لا طريق لنا إلى إثبات الدوام والاستمرار في حكم الخاص، فيبقى ظهور العام في العموم بلا معارض، فلا بد من الحكم بكونه ناسخاً لحكم الخاص.

البحث حول ما ذكر نقداً على كلام صاحب الكفاية

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الثاني بأنه مبنئ على كون الإطلاق متوقفاً على عدم مطلق القرينة على التقييد، وأما بناءً على ما اختاره صاحب الكفاية رحمه الله من أن القرينة التي يكون عدمها من مقدمات الحكمة هي خصوص القرينة المتصلة [٥٣٢]، فلا يرد عليه هذا الإشكال، ضرورة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٠

انفصال العام الذي يدعى صلاحيته للقرينية على تقييد الخاص الظاهر بإطلاقه في الاستمرار.

نعم، لا يمكن دفع الإشكال الأول - أعني امتناع استفادة استمرار حكم الخاص من نفس دليله [٥٣٣]، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحديث النبوي - عن كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

التحقيق في المسألة

فماذا هو الحق في المقام؟ هل نلتزم بكون العام الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص ناسخاً له؟ كما يقتضيه هذا الإشكال، وهل يمكن القول به؟ مع استقرار سيرة الفقهاء على حمل الخاص على التخصيص مطلقاً، سواء تقدم على العام أو تأخر عنه، وسواء ورد المتأخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو بعده، من دون أن يخطر ببالهم احتمال النسخ أصلاً.

الحق هو حمل الخاص على التخصيص تبعاً للفقهاء، لكن لا لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله، ليرد عليه الإشكال المتقدم، بل لأجل نكتة لا يبقى معها مجال للنسخ أصلاً.

وهي أن النسخ - كما عرفت - هو «رفع الحكم الثابت في الشريعة» فلا يتحقق النسخ إلا بيد المقنن، فإنه قد يجعل حكماً ظاهراً في الدوام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢١

والاستمرار [٥٣٤]، ثم يرفعه بعد برهه من الزمن، مع أن الأحكام الواصلة إلى العباد بواسطة الأئمة عليهم السلام بل بواسطة النبي صلى

الله عليه وآله أيضاً لا تكون مجعولة بأيديهم، لأنَّ المقنن هو الله سبحانه لا غير، ولكنهم عليهم السلام كانوا يحكون ويبيّنون قوانيّه تعالى للعباد، فلا تقدّم لما في القرآن أو في الأحاديث النبويّة من الأحكام على ما في الأحاديث الرضويّة أو العسكريّة مثلاً من حيث الجعل والتقنين، وإنّما التقدّم من حيث الإبلاغ والحكاية، فلا مجال للقول بكون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.

والحاصل: أنّ الخاصّ يحمل على تخصيص العامّ في جميع صور تعارضهما، سواء كانا متقارنين أو تقدّم أحدهما على الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

وعليه فلا فائدة في البحث عمّا إذا كان تاريخهما مجهولاً، كما فعل المحقّق الخراساني رحمه الله.

هذا تمام الكلام في العامّ والخاصّ [٥٣٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٣

المقصد الخامس في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

إشارة

وفيه فصول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٥

في تعريف المطلق وما يتعلّق به

الفصل الأوّل في تعريف المطلق وما يتعلّق به

إشارة

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ على شائع في جنسه».

البحث حول هذا التعريف

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الإنعكاس [٥٣٦]، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد تبّهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس [٥٣٧]، إنتهى.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وفيه أوّلاً: أنّ شرح الإسم إنّما هو فيما إذا كان المخاطب جاهلاً بمعنى اللفظ رأساً، فإنّ المتكلّم لا يقول: «سعدانه نبت» إلّا إذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحيوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئين باصول الفقه - فضلاً عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٦

الفضلاء - يعرفون إجمالاً معنى «المطلق» لعدم كونه مبهماً بحيث يفتقرون لمعرفة معناه الإجمالي إلى توضيح وتعريف لفظي.

وثانياً: أنّ المستشكل ليس غير المعرف، بل الذين عرّفوه بما ذكر أنفسهم كانوا يبحثون حوله ويستشكلون عليه بعدم الإطراد أو الإنعكاس وأطالوا الكلام في النقض والإبرام، فهل يمكن القول بأنّهم أرادوا منه شرح الاسم، ومع ذلك بحثوا عن أطراده وانعكاسه؟!

فالظاهر أنه تعريف حقيقي، فلا بد من بيان ما هو المراد منه أولاً، ثم البحث عما قيل أو يمكن أن يقال حوله من الإشكالات، فنقول: الظاهر أن كلمة «ما» في التعريف المذكور موصول بمعنى «لفظ» لأن الدلالة من شؤون اللفظ، و «الجنس» المأخوذ فيه أعم من الجنس المنطقي، لأن المراد منه «الأفراد المتجانسة» فيعم النوع، بل الصنف، كما يعم الجنس الحقيقي. فالمطلق - بناءً على التعريف المذكور - عبارة عن «لفظ دال على معنى سارٍ في أفراد المتجانسة». ويمكن المناقشة فيه بأربعة وجوه:

الأول: أنه ظاهر في كون الإطلاق وصفاً للفظ، مع أنه أولاً وبالذات من أوصاف المعنى، وأما اللفظ فلا يسمى مطلقاً إلا بتبعه. الثاني: أنه إن اريد في هذا التعريف أن كلمة «شائع في جنسه» تشير إلى خصوصية في المعنى الذي هو مدلول اللفظ المطلق [٥٣٨] فلا إشكال فيه، وأما إن اريد أنه من تتمّة مدلول اللفظ [٥٣٩]، فهو ممنوع، لأن اللفظ وضع لنفس اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٧

الطبيعة والماهية، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأن الفرد هو الطبيعة المتشخصة بالتشخصات الفردية لا صرف الطبيعة. الثالث: أنه يعم المقيد، فإن «الرقبة المؤمنة» مثلاً، لفظ دال على معنى شائع في جنسه، مع أنه مقيد، ولذا قالوا: يحمل المطلق على المقيد إذا قال المولى في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة». إن قلت: لعلمهم أرادوا بالموصول المأخوذ في التعريف لفظاً واحداً.

قلت: كلا، فإنهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» على المركب من لفظين، ضرورة أنه إذا قال: «إن أفطرت في شهر رمضان فأعتق رقبة مؤمنة» كان مطلقاً بالنسبة إلى العدالة والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيداً بالنسبة إلى الإيمان والكفر. الرابع: أن التعريف المذكور يقتضى حصر الإطلاق والتقييد في المعاني الكليّة، إذ لا يعقل الشيوع والسريان في الجزئيات، مع أن الجزئي أيضاً قد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيدا» وقد يكون مقيداً، كما إذا قال: «أكرم زيدا إن جاءك» ويعبر عنهما بالإطلاق والتقييد الأحواليتين، ولا فرق في ذلك بين القول برجوع الشرط إلى المادة كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، أو إلى الهيئة كما هو مقالة المشهور، لجزئية المادة والهيئة كليتهما في المثال، أما المادة فلأن «الإكرام» وإن كان كلياً، إلا أنه صار جزئياً لأجل إضافته إلى «زيد» الجزئي، وأما الهيئة فلأن لها معنى حرفياً، وقد عرفت أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، كما عليه المشهور. فينبغي أن يعرّف المطلق بأنه «معنى عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدمة.

نعم، يمكن أن يستشكل عليه بأنه لا ينعكس، لخروج مثل «الرقبة المؤمنة»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٨

عن تحته، لاشتمالها على القيد، مع أنها مطلقه من حيث العدالة والفسق ونحوهما كما عرفت آنفاً. لكن يمكن أن يجاب عنه بأن الإطلاق والتقييد أمران اضافيان، فيمكن أن يكون ما هو مطلق بالنسبة إلى مفهوم مقيداً بالنسبة إلى مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقه بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقييدها بهما، لكنها مقيدة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، لاشتمالها على قيد الإيمان.

كيفية التقابل بين الإطلاق والتقييد

ثم لا يخفى أن الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكية، ولأجل ذلك ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جريان أصالة الإطلاق في صيغته الأمر لإثبات توصيلته ما شك في تعديته وتوصيلته، لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنه عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد [٥٤٠].

ثم إن الإطلاق والتقييد تارة يرجعان إلى الحكم [٥٤١]، وأخرى إلى متعلقه [٥٤٢]، وثالثة إلى المكلف [٥٤٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٢٩

في الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

الفصل الثاني في بيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

إشارة

منها: اسم الجنس، سواء كان من الجواهر، كـ «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «حيوان» أو الأعراض، كـ «سواد» و «بياض» أو الاعتباريات [٥٤٤]، كـ «الزوجية» و «الملكية».

والحق أن اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهية.

إن قلت: فكيف يحمل اسم الجنس على بعض أفرادها في مثل «زيد إنسان» مع عدم اتحادهما في الماهية، فإن ماهية المحمول هي «الحيوان الناطق» وماهية الموضوع هي «الحيوان الناطق المتشخص بالتشخصات الفردية»؟ فهل يمكن الالتزام بأن لفظ «الإنسان» استعمل هاهنا في غير ما وضع له مجازاً؟!

قلت: الحمل في مثله يكون شائعاً صناعياً، ويكفي فيه صرف الاتحاد في الوجود وكون الموضوع مصداقاً من مصاديق المحمول، وهذا متحقق في المقام، لأن وجود الطبيعي عين وجود أفرادها كما حقق في المنطق، فلفظ الإنسان استعمل هاهنا في معناه الحقيقي، كما يستعمل فيه في موارد الحمل الأولى الذاتية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٠

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

ولعل هذا الإشكال دعا المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى القول بنحو تغاير بين الوضع والموضوع له في أسماء الأجناس، بأن الواضع حينما أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهية اللا بشرط القسمة، لكن وضعه لذات المعنى ونفس الماهية، فإن لحاظ الماهية بنحو اللا بشرط القسمة في مرحلة الوضع إنما هو لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره وحالاته، لا لاعتباره في الموضوع له [٥٤٥]. هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع اسم الجنس [٥٤٦].

نقد ما أفاده رحمه الله في المسألة

وهو كلام عجيب، لأنّ الأطوار والحالات هي الوجودات، وهل يمكن الإلتزام باشمال الماهية عليها، مع أن الوجود خارج عن الماهية، عارض عليها، ولذا قالوا: «الماهية إما موجودة وإما معدومة».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣١

وثبت في محلّه أن وجود الطبيعي عين وجود أفرادها، ولذا يتكثّر بتكثّرها مع أن ماهية الطبيعي لا تتكثّر أصلاً، وهذا أقوى شاهد على أن عالم الوجود غير عالم الماهية.

على أننا سلّمنا أن الواضع تصوّر الماهية اللا بشرط القسمة في مرحلة وضع أسماء الأجناس، إلّا أنّ ما وضعت له هو نفس المعنى وصرف الماهية بإقرار هذا المحقق الكبير، والاستعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فكيف يمكن القول بأن لفظ «الإنسان» في «زيد إنسان» استعمل في غير ما استعمل فيه في «الحيوان الناطق إنسان» ومع ذلك كان الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقة؟!!

في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة

إنّ من التقسيم الدائر بين الفلاسفة، انقسام الماهية إلى لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا. ثمّ إنّه اختلفت كلمات الاصوليين في تعيين المقسم، وأنّ الفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي ما هو؟ ويظهر من بعضهم أنّ المقسم هو نفس الماهية، وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللاحظ، كما يفصح عنه ظاهر كلمات بعض الحكماء [٥٤٧]، فالماهية إذا لوحظت مجردة عن شيء تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة به تكون بشرط شيء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنة ولا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٢

غير مقترنة تكون لا بشرط، وبهذا يفرق بين الجنس والمادة والنوع، فإن لوحظ الحيوان مثلاً لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا يكون مادة، وإن لوحظ بشرط شيء يكون نوعاً.

والفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي هو كون اللا بشرطية قيداً في الثاني دون الأول.

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعظم فنّ الاصول، ووقعوا في حيص وبيص في أقسام الماهية والفرق بين المقسمي والقسمي حتى ذهب بعضهم إلى أنّ التقسيم لللاحظ الماهية لا لنفسها.

كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهية وتفسيرها

واعترض سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما استظهره أعظم فنّ الاصول من كلمات أهل المعقول بقوله: هذا، لكن حسن ظنّي بأهل الفنّ في هذه المباحث، ينعني أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه في مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنية من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيات في الخارج، أضف إلى ذلك أنّ ملاك صحّة الحمل وعدم صحّتها [٥٤٨] عندهم هو كون الشيء المحمول لا- بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً لزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثراً في الواقع، ويجعل الشيء أمراً قابلاً للاتحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة أخرى بشرط لا، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٣

انقلاب الواقع عمياً هو عليه. والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهية واحدة متحدة مع شيء ولا متحدة معه بعينه.

هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنية، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهية، بل للاحظ الماهية أو الماهية الملحوظة، وليت شعري أيّ فائدة في تقسيم للاحظ اللاحظ، ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهية باعتباره قابلاً للحمل وعدمها.

والذي يقتضيه النظر الدقيق- ولعله مراد القوم- هو أنّ للماهية بحسب واقعها حالات ثلاثة، لا تتخلف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات [٥٤٩]، حتى أنّ الاختلاف الواقع بين المادة والجنس والنوع واقعي لا اعتباري.

أمّا انقسام الماهية بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثة فلأنّها إذا قيست إلى أيّ شيء فإما أن يكون ذلك الشيء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها- كالتحيز بالنسبة إلى الجسمية والزوجية بالنسبة إلى الأربعة- وهذه هي الماهية بشرط شيء، وإما أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها- كالتجرد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم والفردية إلى الأربعة- وهذه هي الماهية بشرط لا، وإما أن يكون ممكن الالتحاق- كالوجود بالنسبة إلى الماهية والبياض إلى الجسم الخارجي- فهذه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٤

هي الماهية اللابشرية، فالماهية بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلف عما هي عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل، إذ لكل واحد حد معين لا يتقلب عنه إلى الآخر، ويتضح الفرق بين اللابشرية المقسمة والقسمية، لأن المقسم نفس ذات الماهية، وهي موجودة في جميع الأقسام، واللابشرية المقسمة مقابل للقسمية بحسب نفس الأمر ومضاد لهما. والحاصل: أن مناط صحة التقسيم هو الواقع لا اعتبار المعبر، فالماهية إن امتنع تخلفها عن مقارنها في واحد من مراتب الواقع، فهي بالنسبة إليه بشرية شيء، وإن امتنع لها الاتصاف به، فهي بالنسبة إليه بشرية لا، وإن كان لها قابلية الاتصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهي بالنسبة إليه لا بشرية، كالأمثلة المتقدمة، وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلا أنه تقسيم صحيح دائر في العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم [٥٥٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

تكميل

ما أفاده الإمام قدس سره دقيق متين، فإن الحكماء بصدد بيان الامور الواقعية، لا الامور الاعتبارية والتخييلية. نعم، قد يرتبط تقسيم الماهية بالاعتباريات، كمسألة الوضع، فإن الواضع حينما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلاً تصوّر «الحيوان الناطق» بنحو الماهية اللابشرية، أي غير مقيدة بوجود شيء آخر - كالحريّة والرقيّة ونحوهما - ولا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٥

بعده، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأما إذا أراد وضع لفظه «الرقبة» لاحظ «الحيوان الناطق» بشرية كونه عبداً ورقاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهية اللابشرية، وما وضعت له لفظه «الرقبة» هو الماهية بشرية شيء، مع أن الوضع أمر اعتباري، لكونه تابعاً للتصوّر وللحافظ من دون أن يكون بين اللفظ والمعنى علقه ذاتية [٥٥١].

فما أفاده الإمام رحمه الله من أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة تقسيم واقعي، ولا دخل للحافظ والاعتبار فيه، كان كلاماً دقيقاً متيناً في جو الفلسفة، لا- في مبحث «اسم الجنس» من الاصول، فإن البحث هاهنا إنما هو فيما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أن الوضع أمر اعتباري جعلي، ولا يمكن أن يتحقق بدون اللحافظ.

والحاصل: أن اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهية، واستعمل فيها في جميع القضايا، سواء كان الحمل فيها أولياً ذاتياً، نحو «الحيوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعياً، نحو «زيد إنسان». هذا تمام الكلام في اسم الجنس.

ومنها: علم الجنس.

والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا- بما هي هي، بل بما هي متعينة [٥٥٢]، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٦

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيما وضع له علم الجنس

وتخيّل المحقق الخراساني رحمه الله أن المراد بالتعيين المأخوذ فيما وضع له علم الجنس هو التعيين الذهني، ولذا استشكل عليه بأنه يستلزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد [٥٥٣] بلا- تصرّف وتأويل، لأنّ مناط الحمل عليها هو الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يتحد معها مالا وجود له إلّا ذهنياً.

فلو كان علم الجنس موضوعاً للماهية الملحوظة في الذهن لم ينطبق على أفرادها إلّا بعد تجريده من قيد اللحافظ، مع صحّة حمله عليها

بدون التجريد والتجوز كما لا يخفى، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه. هذا أولاً.

وثانياً: أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

فلا بد من القول بعدم الفرق بينه وبين اسم الجنس في كونه موضوعاً لصرف المعنى من دون أن يكون للحاظ والتعین الذهني دخلياً فيه أصلاً، والتعريف في علم الجنس لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي [٥٥٤]. هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله.

كلام المحقق الحائري رحمه الله نقداً عليه

وناقش فيه العلامة الحائري رحمه الله بقوله:

وفيما أفاده نظر، لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآية في نظر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٧

اللاحظ، كما أنه ينتزع الكليّة عن المفاهيم الموجودة في الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصور بالمعنى الاسمي، إذ هي بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج ولا ينطبق على شيء، ولا معنى لكليّة شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً. إذا عرفت هذا فنقول: إن لفظ «اسامه» موضوع للأسد، بشرط تعيينه في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالة على المعاني الحرفية، فافهم وتدبر [٥٥٥]، إنتهى كلامه رحمه الله. وحاصله: أن اللحاظ لا يكون دخلياً فيما وضع له علم الجنس إلا بنحو الآلية، فلا يكون إلا مرآة لنفس المعنى.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المسألة

وهذا من عجائب الكلمات التي لا ينبغي صدورها من مثله رحمه الله، سيما أن تنزيل المقام منزلة انتزاع الكليّة عن المفاهيم الموجودة في الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فيما وضع له علم الجنس، ولا يمكن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنى، فإذا أراد الواضع وضع كلمة «اسامه» لـ «الحيوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلق بتلك اللفظة وبهذا المعنى المقيد بقيد «الملحوظ» وإن كان آلياً، لكونه مقدّمه للوضع من دون أن يكون دخلياً في اللفظ الموضوع ولا للمعنى الموضوع له، إلا أن الملحوظية لا يمكن أن تكون مرآة، لدخلها في الموضوع له جزءاً أو قيداً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٨

وانقدح بذلك بطلان قياس المقام بانتزاع الكليّة عن المفاهيم الموجودة في الذهن، فإنّ هناك لحاظاً واحداً آلياً، وأما هاهنا فلنا في طرف المعنى لحاظان:

أحدهما آلي مقدّمه للوضع، والآخر استقلالي تعلق به هذا اللحاظ الآلي، وهو الملحوظية التي لها دخل في الموضوع له جزءاً أو قيداً.

الحق في المسألة

والحق في المقام ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أن المعرفة والنكرة أمران واقعيان، ف «علم الجنس» وضع للماهية المتعينة بالتعین الواقعي، وليس التعريف فيه لفظياً، كما التزم به المحقق الخراساني رحمه الله، ولا لحاظياً ذهنيّاً، كما استظهره

من كلام أهل العربية.

فإليك نص ما أفاده رحمه الله في تقريراته بقوله:

ويمكن أن يقال: إن الماهية في حد ذاتها لا معرفة ولا نكرة، لا متميزة ولا غير متميزة، بل تعد هذه من عوارضها، كالوجود والعدم، لأن التعريف في مقابل التنكير عبارة عن التعيين الواقعي المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللاتعيين كذلك، على أن واحداً من التعريف والتنكير لو كان عين الطبيعة أو جزئها يمتنع عروض الآخر عليها، فحينئذ لا بأس بأن يقال: إن اسم الجنس موضوع لنفس الماهية التي ليست معرفة ولا نكرة، وعلم الجنس موضوع للماهية المتعينة بالتعيين العارض لها متأخراً عن ذاتها.

وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهية، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متميزة من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميز والتعيين متقوماً باللاحظ، بل بعض المعاني بحسب الواقع معروف معين، وبعضها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٣٩

منكور غير معين، وليس المراد من التعيين هو التشخص الذي يساوق الوجود حتى يصير كالأعلام الشخصية، بل المراد منه التعيين المقابل للنكارة، فنفس طبيعة الرجل لا تكون نكرة ولا معرفة، فكما أن النكارة واللاتعيين تعرضها، كذلك التعريف والتعيين، فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخص، فظهر أن الماهية بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما أنها معنى معين بين سائر المعاني وطبيعة معلومة في مقابل غير المعين، معرفة، ف «اسامة» موضوعه لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها [٥٥٦]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

والحاصل: أن «علم الجنس» وضع للماهية المقيسة إلى سائر المفاهيم، المتميزة عنها بالتميز الواقعي، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهية، من دون قياسها إلى غيرها، حتى كأنه ليس في العالم ماهية أخرى سواها لتقاس إليها وتميز عنها، فعلم الجنس معرفة واقعا، واسم الجنس ليس معرفة ولا نكرة، فإذا دخل عليه «اللام» يصير معرفة، ويدل على ما يدل عليه علم الجنس، وإذا دخل عليه تنوين التنكير يصير نكرة.

إن قلت: فما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرف باللام؟

قلت: الفرق بينهما هو وحدة الدال والمدلول في الأول وتعددهما في الثاني، فإن علم الجنس نحو «اسامة» لفظ واحد دال على الماهية المتعينة، واسم الجنس المحلى باللام نحو «الأسد» يدل بأصل اللفظ على نفس الماهية وباللام على تعيينها وتميزها عن سائر الماهيات. [٥٥٧]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٣ ؛ ص ٤٣٩

ومنها: المفرد المحلى باللام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٠

كلام صاحب الكفاية فيه

إن المحقق الخراساني رحمه الله وقع هاهنا أيضاً في الخطأ المتقدم منه في علم الجنس، فإنه قال:

المشهور أن المفرد المعرف باللام على أقسام: المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف [٥٥٨] أن اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدةً للتعيين في غير العهد الذهني [٥٥٩].

وأنت خير بآنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد [٥٦٠]، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع مالا- موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، ومعه لا- فائدة في التقييد [٥٦١]، مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسف، هذا مضافاً إلى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤١

أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للترتين، كما في «الحسن» و «الحسين» واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى [٥٦٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة

وفيه: ما تقدم من أن اسم الجنس المحلّي باللام وعلم الجنس كلاهما وضعاً للماهية المتميزة عن سائر الماهيات واقعاً، وإن تحقق المفرد المعرف بلام الجنس في جميع المفاهيم الكليّة، بخلاف علم الجنس، فإنه يختص ببعضها، كما قال ابن مالك: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».

وبالجملة: يدل المفرد المحلّي بلام الجنس على الماهية المتعينة بالتعين الواقعي، لا الذهني.

ويشهد عليه أنهم [٥٦٣] استثنوا من اللام الموضوعه للتعريف خصوص ما كان للعهد الذهني [٥٦٤]، لأنّ لام الجنس لو كان للإشارة إلى المعنى المتميز من بين المعاني ذهنياً- كما استظهره المحقق الخراساني رحمه الله من كلامهم- لم يفرقوا بينهما، بل كانوا يلتزمون إما بعدم وضع لام الجنس أيضاً للتعريف، وإما بدلالة لام العهد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٢

الذهني أيضاً عليه، فالترفة بينهما في ذلك أقوى شاهد على أنهم أرادوا من التعريف، التعين الواقعي، لا الإشارة الذهنية.

دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم

لا إشكال في دلالة الجمع المحلّي باللام على الاستيعاب والاستغراق، إنّما الإشكال في منشأ هذه الدلالة، ويحتمل فيه ثلاثة وجوه:

أ- أن يكون نفس هذا العنوان- أعني «الجمع المحلّي باللام»- موضوعاً للعموم.

ب- أن يكون «اللام»- في صورة دخولها على الجمع- موضوعه له مباشرة، بلا توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببها تعريف إلا لفظاً.

ج- أن تدلّ «اللام» أيضاً على العموم، لكن بواسطة دلالتها على التعيين، بأن تكون موضوعه للتعريف، لكن تعريف مدخولها إذا كان جمعاً يقتضى الاستغراق، إذ لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد. وهذا الوجه الأخير ظاهر كلام المشهور من الادباء.

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على أهل العربية وجوابه

وناقش في كلامهم المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ التعيين لا يختص بالمرتبة المستغرقة، لأنّ أقل مراتب الجمع أيضاً كذلك، لأنه متعين في الثلاثة، ولا يقبل الزيادة أو النقيصة [٥٦٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٣

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن أقل مراتب الجمع وإن كان من حيث العدد مشخصاً، إلا أنه مبهم مردد بين احتمالات كثيرة من حيث انطباق هذا العدد المشخص على الأفراد، بخلاف أكثر المراتب، فإنه متعين واقعاً لجميع الأفراد بلا إبهام أصلاً. ولو كان أقل مراتب الجمع متعيناً بتعريفى لكان كلمة «رجل» في «جئنى برجل» أيضاً معرفة، لتقيده بقيد الوحدة- كما اعترف به صاحب الكفاية[٥٦٦]- فكما أنه نكرة بلا إشكال مع كونه مشخصاً من حيث العدد كان أقل الجمع أيضاً كذلك، فلا طريق لدلالة اللام على التعيين فيما إذا كان مدخولها جمعاً، إلا بأن تدل على المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد. والحاصل: أن جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدمة في منشأ دلالة الجمع المحلى باللام على العموم صحيحة. لكن الأنسب إلى الذهن من التعبيرات المتداولة في كلمات الاصوليين هو الاحتمال الأول، فإن العنوان المذكور في كلماتهم أن «الجمع المحلى باللام وضع للعموم»[٥٦٧].

لكنه لا ينافى كون اللام الداخلة عليه للتعريف، وإن لم يستند العموم إليها، بل إلى نفس الجمع المحلى باللام. ومنها: النكرة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٤

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيها

مثل المحقق الخراسانى رحمه الله للنكرة بمثلين: أ- «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»[٥٦٨].

ب- «جئنى برجل» ثم قال: لا- إشكال فى أن المفهوم منها فى الأول- ولو بنحو تعدد الدال والمدلول- هو الفرد المعين[٥٦٩] فى الواقع، المجهول عند المخاطب، المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، وأما الثانى فهو مبهم مطلقاً، لعدم تعيينه لا فى الواقع، ولا- عند المخاطب، فإنه يدل على الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا- فرداً مردداً بين الأفراد[٥٧٠].

هذا حاصل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله، وظاهره أنه التزم بوضعين للنكرة.

نقد مقالة صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أن تعدد الوضع فيها بعيد عن الأذهان.

وثانياً: أن بعضهم أشكل عليه بأن التعين فى القسم الأول يستند إلى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٥

الإخبار[٥٧١] والحكاية عن الماضى، لا- إلى النكرة، إذ لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم كلمة «رجل» فإنه يدل على الطبيعة المقيّدة بالوحدة فى كليهما[٥٧٢].

بل يمكن أن يناقش فى كلام صاحب الكفاية بكلام أدق، وهو أن المخبر عنه وإن كان متعيناً بحسب الواقع فى الأول، إلا أنه مبهم بحسب الحكاية والإخبار.

توضيح ذلك: أن المتكلم إذا قال: «جائنى رجل» فلا ريب فى أن المخبر عنه متعين واقعاً بجميع تشخصاته، والمتكلم عالم بأنه «زيد بن عمرو» مثلاً، لكنه لا يريد رفع الستار وكشف القناع عن جميع خصوصياته، وإلا لقال: «جائنى زيد بن عمرو» بل يريد الحكاية عن بعض ما وقع.

وبالجملة: إن المحقق الخراسانى رحمه الله وهذا البعض الذى استشكل عليه تخيلاً أن قوله: «جائنى رجل» كاشف عن الواقع المتعين،

إلاّ أنّهما اختلفا في أنّ الكشف هل هو مستند إلى مفهوم كلمة «رجل» أو إلى إسناد المجيء الإخباري إليه، غافلين عن أنّه لا يمكن أن يكون حاكياً إلّا عن صرف مجيء رجل واحد مبهم.

والحاصل: أنّه لا فرق بين «جائتي رجل» و «جئني برجل» في مفهوم النكرة، فإنّها في كليهما تدلّ على الماهية المقيّدة بالوحدة، فتكون كلياً ينطبق على كثيرين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٦

القول فيما يصح إطلاق المطلق عليه

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فيما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلّي باللام والنكرة قال: إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقةً على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني [٥٧٣]، كما يصحّ لغةً، وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى [٥٧٤]. نعم، لو صحّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد بالإرسال والشمول البدلي [٥٧٥]، لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّا أنّ الكلام في صدق النسبة.

ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطرؤ التقييد غير قابل، فإنّ ماله من الخصوصية [٥٧٦] ينافيه ويعانده، وهذا بخلافه بالمعنيين [٥٧٧]، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلاً كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٧

المطلق، لإمكان إرادته معنى لفظه منه وإرادته قيده من قرينه حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان بذلك المعنى [٥٧٨]، نعم، لو اريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتّصل أو منفصل [٥٧٩]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ المطلق إذا كان عند الاصوليين بمعنى «الماهية العارية عن القيد» كان موافقاً لمعناه لغةً، وكان إطلاقه على اسم الجنس والنكرة الواقعة عقيب الأوامر والنواهي ونحوهما صحيحاً حقيقةً، وكان تقييده من دون تجوّز ممكناً، بأن يراد معنى لفظه منه وقيده من قرينه اخرى، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.

وأما لو كان عندهم بمعنى «الماهية المقيّدة بالإرسال والشمول البدلي» - كما نسب إليهم - كان لهم فيه اصطلاح على خلاف اللغة. لكنّ الكلام في صدق هذه النسبة، وبيّناها أولاً: أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم للمطلق يستلزم عدم صدقه عندهم على اسم الجنس والنكرة إلّا تجوّزاً، بتجريده من قيد الإرسال والعموم البدلي، وهو خلاف ظاهر كلماتهم، وثانياً: أنّ المطلق بهذا المعنى غير قابل لطرؤ التقييد من غير تجوّز وتجريد.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المسألة

وفي صدر كلامه نظر، لأنّ القول بخروج القسم الأول من النكرة - وهي الواقعة في مقام الإخبار والحكاية عمّا وقع [٥٨٠]، نحو «جائني رجل» - عن تحت المطلق مبنّى على تعدّد الوضع فيها، وقد عرفت المناقشة فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٨

سَلّمنا أنّ مفهوم النكرة في مثل «جائني رجل» هو الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب، وفي مثل «جئني برجل» هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون الأوّل جزئياً، والثاني كلياً، لكنّك قد عرفت [٥٨١] عدم انحصار الإطلاق والتقييد بالكليات، فإنّهما

يجريان في المفاهيم الجزئية أيضاً، بل جلّ القيود ترجع إليها، ألا ترى أنك إذا قلت: «ضربت زيداً يوم الجمعة قبل الزوال عند الأمير» ترجع جميع هذه القيود الثلاثة إلى وقوع الضرب الخارجي على زيد، وهو أمر جزئي؟ نعم، ما أفاده في ذيل كلامه - من أن المطلق يدلّ لغَةً واصطلاحاً على نفس الماهية، لا على الماهية المقيّدة بالإرسال والشمول البدلي - كلام متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٤٩

في مقدمات الحكمة

الفصل الثالث في مقدمات الحكمة

إشارة

لابدّ هاهنا من توضيح ما سُمي بمقدمات الحكمة والبحث حول دخلها في ثبوت الإطلاق وبيان نيتها على فرض تماميتها.

كلام صاحب الكفاية في ما يستفاد منها

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أن نتيجة مقدمات الحكمة هي الإرسال والشمول، حيث قال: وقد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» لأعلى الماهية المبهمه وضعاً، وأنّ الشيع والسريران - كسائر الطوائ - يكون خارجاً عمّا وضع له، فلا بدّ في الدلالة عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه [٥٨٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: ما تقدّم [٥٨٣] في مبحث العام والخاص من أن مقدمات الحكمة إذا تمّت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٠

فغاية ما تقتضيه أن تمام ما تعلّق به حكم المولى هو طبيعة الموضوع، فإذا قال: «أحلّ الله البيع» أو «أعتق رقبة» وتمّت مقدمات الحكمة [٥٨٤] التي يتوقّف الإطلاق عليها كان معنى الإطلاق فيهما أن تمام الموضوع في حكم المولى هو «البيع» و «الرقبة» وأما قولنا في الأول: «سواء تحقّق بالصيغة أو بالمعاطاة» مثلاً، وفي الثاني: «سواء كانت مؤمنة أم كافرة» فليس دخيلاً في معنى الإطلاق، بل نضطرّ إلى أمثال هذه التعابير في مقام توضيح الإطلاق.

وهذا هو الفارق بينه وبين العموم، فإنّ العام يدلّ على العموم ويحكى عن الأفراد والكثرات بالوضع، وأما المطلق فيدلّ بلفظه على صرف الماهية وبمعونة مقدمات الحكمة على أن تمام الموضوع لحكم المولى هو نفس هذه الماهية لا غير، وأما الشمول والسريران في الأفراد فلا يقتضيه لا بلفظه ولا بمعونة قرينه الحكمة، وكون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ الله البيع» والبدلية اخرى، نحو «أعتق رقبة» كالعموم، لا يقتضى اتحاد واقعيتهما وتغايرهما بصرف دلالة العام على تلك الواقعية بالوضع، والمطلق بمعونة الحكمة.

ولعلّ المحقق الخراساني رحمه الله خلط بين مسألة الدلالة ومسألة الاتحاد في الخارج، حيث إن الطبيعة التي يدلّ عليها المطلق متّحدة مع مصاديقها، فتخيّل أنّه يدلّ على المصاديق، لكنّه غفل عن أن عالم الدلالة غير عالم الاتحاد في الخارج.

وكيف كان، فقد أنكر بعضهم توقّف الإطلاق على ما يسمّى بمقدمات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥١

الحكمة من كون المولى فى مقام البيان، وعدم قيام قرينه على التقييد، وعدم تحقق القدر المتيقن فى مقام التخاطب. وأثبتته المشهور، لكنهم اختلفوا أولًا: فى توقف الحكمة على واحد من الامور الثلاثة، أو على اثنين، أو على جميعها، وثانيًا: فى أن المراد منها ما هو؟

فلا بد من توضيح كل واحدة من هذه المقدمات أولًا، وملاحظة أنها هل تكون دخيلة فى تحقق الإطلاق أم لا ثانيًا؟ فنقول:

المقدمة الاولى: كون المتكلم فى مقام البيان

فلو صدر كلامه بنحو الإهمال أو الإجمال [٥٨٥] فلا إطلاق.

ولا يخفى أنه اريد من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاستعمالى، لا الجدوى، وإلا فلا يعقل ما ذهبوا إليه من أن المطلق يحمل على المقيّد فى مثل ما إذا قال المولى فى دليل: «أعتق رقبته» وفى دليل آخر: «لا تعتق رقبته كافر».

لأن الإطلاق لو كان متوقفًا على كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الجدوى لم يكن هاهنا مطلق لكى يحمل على المقيّد، لكشف الدليل الثانى عن تعلق إرادته الجدوى فى الدليل الأول بوجود عتق خصوص الرقبه المؤمنه، مع أنه لم يشتمل على قيد الإيمان، فلم يكن فى مقام بيان تمام مراده الجدوى.

على أنه يستلزم عدم جواز التمسك بأصالة الإطلاق عند الشك فى التقييد الثانى، لكشف التقييد الأول عن عدم كون المولى فى مقام بيان المراد الجدوى، ولو لم يكن فى هذا المقام لانتفى الإطلاق فرضًا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٢

فلا شبهة فى أنهم أرادوا بهذه المقدمة كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الاستعمالى الذى لا ينافيه التقييد [٥٨٦].

وبعبارة اخرى: لا بد فى تحقق الإطلاق من كون المتكلم فى مقام جعل قانون يرجع إليه عند الشك فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، نظير ما تقدّم فى العام والخاص.

إذا تبين المراد من المقدمة الاولى فلا بد من ملاحظة أن الإطلاق هل يتوقف على إحرازها أم لا؟

كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى ذلك

قال العلامة المؤسس الحائرى رحمه الله:

ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى إحراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد فى الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه، بيانه أن المهملة مرددة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث، ولا إشكال أنه لو كان المراد المقيّد يكون الإرادة متعلقة به بالأصالة، وإنما ينسب إلى الطبيعة بالتبع، لمكان الاتحاد، فنقول: لو قال القائل:

«جئنى بالرجل» أو «برجل» يكون ظاهرًا فى أن الإرادة أولًا وبالذات متعلقة بالطبيعة، لا أن المراد هو المقيّد ثم أضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد [٥٨٧]، وهذا معنى الإطلاق [٥٨٨]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٣

نقد ما أفاده المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه أولًا: أن إنكار هذه المقدمة يستلزم حمل كلام المولى على الإطلاق حتى فيما إذا كان فى مقام الإجمال أو الإهمال، وهل يمكن

الالتزام بجريان أصالة الإطلاق في «أقيموا الصلوة» [٥٨٩] و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٥٩٠] لنفى دخل ما شك في دخله جزءاً أو شرطاً في الصلاة أو الصوم حتى فيما إذا كان الشارع في مقام الإجمال أو الإهمال؟! وثانياً: أنه لو لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان فلا وجه لما ادّعه من ظهور مثل قوله: «جئني برجل» في تعلق الإرادة أولاً وبالذات بالطبيعة، لعدم إمكان استناد هذا الظهور إلى اللفظ المطلق، لأنه وإن وضع لنفس الطبيعة والماهية، إلا أنه لا يكاد يدل على كونها مرادة للمتكلم [٥٩١]، لأن الإرادة من الصفات النفسانية التي لا ترتبط بالدلالات اللفظية، فلا بد لإثبات هذا الظهور من التمسك بذيل قرينه الحكمة، فإن المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وكان في مقام بيان تمام مراده حكم العقل بأنه أراد وجوب عتق مطلق الرقبة [٥٩٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٤

المقدمة الثانية: انتفاء القرينة على التقييد

ويحتمل أن يكون المراد انتفاء خصوص القرينة المتصلة، وأما وجود القرينة المنفصلة فلا ينافي الإطلاق، ويحتمل أن يكون المراد انتفاء مطلق القرينة، فلا بد من التكلم في كليهما، فنقول: لا ينبغي القول بتوقف الحكمة على انتفاء القرينة على التقييد أصلاً. أما المتصلة فلخروجها عن محل البحث، فإن النزاع إنما هو فيما إذا كان مراد المولى مشكوكاً مردداً بين المطلق والمقيد، وأما إذا تعين الإطلاق، كما إذا قال:

«أعتق رقبة» ثم صرح بأنه أراد مطلق الرقبة، أو التقييد، كما إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» فلا بحث حينئذٍ عن جريان وعدم جريان مقدمات الحكمة أصلاً.

وأما المنفصلة فلأن انتفائها لو كان من مقدمات الحكمة لما كان لقولهم:

«يحمل المطلق على المقيد» معنى صحيح، إذ لا مطلق في صورة وجود المقيد لكي يحمل عليه.

المقدمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب

لا إشكال في أن وجود القدر المتيقن في غير مقام التخاطب [٥٩٣] لا ينافي الإطلاق، إنما الكلام فيما إذا تحقّق القدر المتيقن في هذا المقام، كما إذا كان المولى وعنده يتذاكران حول الرقبة المؤمنة، فقال المولى: «أعتق رقبة» فوقع النزاع في أنه هل يجوز للمولى أن يريد به خصوص الرقبة المؤمنة، أتكالاً على المحادثات المتقدمة، ولا يلزم منه الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٥

الفرض؟ أم لا يجوز له ذلك، لاستلزامه الإخلال به.

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأول [٥٩٤].

والحق هو الثاني، فلا يضر وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بالحمل على الإطلاق، سواء قلنا بأن نتيجة مقدمات الحكمة هي أن تمام المتعلق للحكم نفس الطبيعة - كما هو المختار - أو قلنا بأن نتيجتها هي الشيوخ والسرّيان.

أما على المختار، فلعدم تصوّر معنى صحيح للقدر المتيقن هاهنا، لتباين المطلق مع المقيد، فإن ماهية «الرقبة» مبيّنة لماهية «الرقبة المؤمنة» فإذا قال المولى: «أعتق رقبة» وشككنا في أن الأمر هل تعلق بمطلق «الرقبة» أو بخصوص «الرقبة المؤمنة» فليس دوران الأمر بينهما كدوران الأمر بين الأقل والأكثر لكي ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي فيما زاد عليه.

نعم، يمكن تصوّر القدر المتيقن في مقام الامتثال، فإن المولى إذا قال: «أعتق رقبة» وأعتق العبد رقبة مؤمنة كان ممثلاً قطعاً، وأما إذا أعتق كافر فكان شاكاً في الامتثال، لكن النزاع في مقام تعلق التكليف لا في مقام الامتثال [٥٩٥].

والحاصل: أن القدر المتيقن وإن كان يتصور في مقام اشتغال الذميمة كدوران الأمر بين اشتغالها بالأقل أو بالأكثر، وكذا في مقام الامتثال، إلا أنه لا يتصور في مقام تعلق التكليف، لتعلقه بالماهيات، وهي متباينة.

وأما بناءً على ما اختاره صاحب الكفاية - من أن نتيجة الحكمة هي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٦

الشيوع والسريان في الأفراد - فلما ثبت من أن «المورد لا يكون مقتداً» كما لا يكون مخصصاً.

توضيحه: أن الراوى إذا سأل الإمام عليه السلام عن «الخمر» فقال عليه السلام في جوابه:

«المسكر حرام» فلا - إشكال في وجوب التمسك بإطلاق كلامه عليه السلام ولا يجوز القول بانحصار الحرمة في خصوص «الخمر» باستناد كون السؤال عنها، مع أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لو كان مضمراً بالإطلاق لما وجب الحكم بحرمة مطلق المسكر، لأن ورود المطلق في مورد السؤال عن المقتد من أظهر مصاديق وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والحاصل: أن لقرينة الحكمة مقدمه واحدة، وهي كون المولى في مقام بيان تمام مراده الاستعمالي، لا في مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا كان في مقام البيان كان كلامه قانوناً قابلاً للرجوع إليه عند الشك في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، ولا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، كما لا يستلزم التخصيص تجوزاً في العام، لأن التخصيص والتقييد يتصرفان في المراد الجدوى من العام والمطلق، لا في المراد الاستعمالي منهما الذي به قوام التقنين.

بماذا يثبت كون المولى في مقام البيان؟

لا بحث ولا إشكال فيما إذا احرز بقرينة شخصية كون المولى في مقام البيان، وأما إذا شك في ذلك لفقد قرينة كذلك فهل لنا أصل يرجع إليه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدده بيانه، وذلك لما جرت عليه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٧

سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، ولذا [٥٩٦] ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدده البيان وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع والسريان وإن كان ربما نسب [٥٩٧] ذلك إليهم، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه [٥٩٨]، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

ولا يخفى أن المطلقات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام على نحوين:

١- ما صدر لأجل العمل به بالفعل، كما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام عليه السلام عن حكمه، فقال عليه السلام: «إن ظهرت فأعتق رقبة» فإن غرضه عليه السلام من صدور هذا الحكم أن يعمل السائل على وفقه بالفعل [٥٩٩].

٢- ما صدر لأجل أن يكتب في الجوامع والاصول ليكون أساس فقه الشيعة وملاكاً للعمل في المستقبل، كالأحاديث الصادرة عنهم

عليهم السلام لتلامذتهم الذين كانوا يكتبونها في اصول اشتهرت بالاصول الأربعمائة.
وما ادّعه المحقق الخراساني رحمه الله - من أن الأصل العقلاني فيما إذا شكّ في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدده بيانه - مقبول في القسم الأول
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٨
من المطلقات [٦٠٠]، وأما القسم الثاني فنحن نشكّ في استقرار بنائهم على ذلك فيه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسألة

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما في تقريرات بحثه المسماة ب «تهذيب الاصول»: لا شكّ أن الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كلّ ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، وعليه جرت سيرة العقلاء في المحاجات، نعم، لو شكّ أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام هذا الحكم، والحاصل: أن الأصل بعد إحراز كونه بصدده بيان الحكم، هو أنّه بصدده بيان كلّ ما له دخالة في موضوع حكمه في مقابل الإجمال والإهمال، وأما كونه بصدده بيان هذا الحكم أو غيره، فلا أصل فيه، بل لا بدّ أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال وكيفية الجواب والسؤال [٦٠١]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام

وهو كلام عجيب لا ينبغي أن يصدر من مثله لو صحّ نسبته إليه، لأنّ كون المولى في مقام بيان تمام مراده لا يقابله كونه في مقام بيان حكم آخر غير ما هو مذكور في كلامه، بل يقابله كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، وهو يريد في هذين المقامين أيضاً إبلاغ الحكم المذكور إلى العبد ولو بنحو الإجمال أو
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٥٩
الإهمال، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [٦٠٢] يفيد الحكم بالحليّة الوضعيّة للبيع، سواء كان بصدده إبلاغ حليّة البيع إجمالاً في مقابل الربا من دون أن يكون في مقام بيان شرائطه وخصوصياته، أو كان بصدده بيان أن تمام الموضوع للحكم بالحليّة هو «طبيعته البيع» و لا دخل لشيء آخر غيرها فيها [٦٠٣].

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلى بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ينافي الإطلاق أم لا؟ بيان ما هو الحقّ في المقام يتوقف على ملاحظة منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:
إنّ الانصراف ينشأ من كثرة الاستعمال [٦٠٤]، كما إذا قال المولى في موارد كثيرة: «أعتق رقبة» وأقام قرينه على تعلق إرادته الجدّية بخصوص الرقبة المؤمنة، وبلغ كثرة الموارد إلى حدّ ينسب المقيد إلى ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرينه.
ثمّ إنّ للانصراف - كما يستفاد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله [٦٠٥] - خمس مراتب:

فمنها: ما يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، وهو أضعف مراتبه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٠

ومنها: ما يكون مستنداً إلى القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

ومنها: ما يقتضى ظهور اللفظ فى المقيد، كالمجاز المشهور [٦٠٦].

ومنها: ما يوجب الاشتراك.

ومنها: ما يقتضى النقل.

ولا يخفى أن الانصراف البدوى لا يضمر بالإطلاق، وكذلك القدر المتين فى مقام التخاطب بناءً على ما هو الحق من عدم توقف

قرينة الحكمة عليه، وأما بناءً على كونه من مقدمات الحكمة - كما ذهب إليه صاحب الكفاية -: فهو يمنع من انعقاد الإطلاق.

وأما المراتب الثلاثة الأخيرة: فلا مجال معها للإطلاق.

أما الظهور: فلكونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورد ما إذا شكّ فى مراد المولى، ولا نشكّ فيه فيما إذا كان اللفظ ظاهراً فى المقيد.

وأما الاشتراك: فلكونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ينافى كون المولى فى مقام البيان.

كما أن النقل يقتضى حمل اللفظ على المعنى المنقول إليه، لا على المعنى المطلق الذى هو المنقول عنه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦١

فى الجمع بين المطلق والمقيد المتنافيين

الفصل الرابع فى الجمع بين المطلق والمقيد المتنافيين [٦٠٧]

إشارة

ولا يخفى أنّهما تارة: يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى، واخرى: يكونان متوافقين.

البحث حول المطلق والمقيد المختلفين

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:

فإن كانا مختلفين مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا إشكال فى التقييد [٦٠٨].

أقول: ما ذكره حقّ فى بعض فروض المسألة دون بعضها الآخر.

فإن كان النافى هو المطلق والمثبت هو المقيد - كما إذا قال: «لا تعتق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٢

رقبة» [٦٠٩] و «أعتق رقبة مؤمنة» - فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد كما قال صاحب الكفاية، سواء كان النهى تحريمياً أو تنزيهياً، إذ

لا يمكن القول بكون المسألة مثل مسألة اجتماع الأمر والنهى، لما عرفت من فرض عدم تعدد الحكم فى المقام [٦١٠]، فلا بدّ من حمل

المطلق على المقيد والحكم باختصاص النهى بغير ما تعلق به الأمر.

إن قلت: كما يمكن التوفيق بينهما بتقييد المطلق، يمكن أيضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقيد رأساً.

قلت: أصالة الإطلاق ليست أصلاً لفظياً، بل أصل عقلائى مبتن على قرينة الحكمة، واستقرار سيرة العقلاء على التمسك بالإطلاق

يختصّ بما إذا خلّى وطبعه، وأما إذا كان فى مقابله دليل مقيد فلا يقدمونه عليه، بل ذهبوا إلى كونه محكوماً بالدليل المقيد.

وإن عكس الأمر بأن كان المطلق مثبتاً والمقيد نافياً، كما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا بدّ أيضاً من حمل المطلق على

المقيد إذا كان النهى تحريمياً، وأما إذا كان تنزيهياً فلا يقيّد المطلق به، بل يجرى أصالة الإطلاق ويحكم بكون عتق مطلق الرقبة

مأموراً به، لكن على كراهية فيما إذا كانت كافرة، نظير ما إذا تعلق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة والنهى التنزيهى بالصلاة فى الحمام.

إن قلت: هذا يستلزم كون المقيد محكوماً بحكمين، وهو خارج عن محلّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٣

البحث، لما تقدم من أن الكلام في المطلق والمقيد المتنافيين، ولا تنافي بينهما إلا في صورة وحدة الحكم.

قلت: نحن لا نلتزم بكون المقيد مكروهاً بکراهة اصطلاحية [٦١١] ليتوجه إلينا المحذور المذكور، بل الكراهة فيه تكون بمعنى أقلية الثواب بالنسبة إلى سائر الأفراد.

وبالجملة: كما أن تعلق الأمر الوجوبي بمطلق الصلاة والأمر الندبي بالصلاة في المسجد لا يستلزم اجتماع حكيم في الصلاة في المسجد، لأن استحبابها يكون بمعنى الأفضلية وأكثرية الثواب بالنسبة إلى سائر المصاديق [٦١٢]، كذلك تعلق الأمر الوجوبي بمطلق الصلاة أو الرقبة، والنهي التنزيهي بالصلاة في الحمام أو عتق الرقبة الكافرة لا يستلزم ذلك، لكون الكراهة فيهما تكون بمعنى أقلية الثواب بالنسبة إلى سائر الأفراد.

ولو شك في كون النهي المتعلق بالمقيد تحريمياً أو تنزيهياً فهل يجعل المقيد قرينه على التصرف في المطلق والقول باختصاصه بغير مورد المقيد، أو يجعل المطلق قرينه على حمل النهي المتعلق بالمقيد على التنزيه؟

الأظهر هو الأول، لأن كفيته التوفيق بين المطلق والمقيد أمر عقلائي، والظاهر أنهم يحملون المطلق على المقيد فيما إذا شك في كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، ولا يجعلون المطلق قرينه على حمل النهي المتعلق بالمقيد على التنزيه والكراهة. والحاصل: أن الحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من لزوم حمل المطلق على المقيد في صور أربع: وهي ما إذا كان المطلق منهياً عنه والمقيد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٤

مأموراً به، سواء كان النهي تحريمياً أو تنزيهياً، وما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيد منهياً عنه بنهي علم كونه تحريمياً أو شك في ذلك.

وأما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيد منهياً عنه بنهي تنزيهي فلا يحمل المطلق على المقيد، بل يتمسك بأصالة الإطلاق، ويحمل المقيد على كونه أقل ثواباً بالنسبة إلى سائر المصاديق، خلافاً لما هو الظاهر من كلام المحقق الخراساني رحمه الله، حيث قال بحمل المطلق على المقيد فيما إذا اختلفا في الإثبات والنفي من دون أن يفصل بين الصور.

البحث حول المطلق والمقيد المتوافقين

المطلق والمقيد إذا كانا متوافقين فتارة يكونان مثبتين واخرى منفيين.

أما إذا كانا مثبتين فإما أن يقعا في عبارتين من كلام واحد، أو في كلامين، ولا إشكال في حمل المطلق على المقيد في الصورة الاولى، بل يمكن أن يقال:

اتصال القرينة الناشئ من وحدة الكلام يقتضى عدم انعقاد الإطلاق أصلاً.

إنما الإشكال فيما إذا كانا في كلامين منفصلين، كما إذا جاء في رواية: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفي رواية أخرى: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

والمشهور حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أيضاً، لكونه جمعاً بين الدليلين.

الكلام حول ما ذهب إليه المشهور في المطلق والمقيد المثبتين

وقد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

ورد أولاً: بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٥

من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرّفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرّف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب. وثانياً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد أولى، لأنّه لا يستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، فإنّه مجاز كما لا يخفى.

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عن الأوّل بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً في المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهر بمعونه الحكمة بمراد جدّي [٦١٣]. وعن الثاني بأنّ حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبّاً فعلاً، ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه [٦١٤].

ثمّ ذكر وجهاً آخر لتقوية ما ذهب إليه المشهور بقوله:

ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق [٦١٥]، إنتهى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٦

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المقام

وفصل المحقّق المؤسس اليزدي رحمه الله بين ما إذا كان إحراز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب أو من جهة قرائن اخر بقوله: فإن كان الإحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرّف في الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئته بحملها على الاستحباب، وإمّا مادة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب وجعله إشارةً إلى الفضيلة الكائنة في المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، وحيث لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الكلّ في مخالفة الظاهر فيتحقّق الإجمال، وإن كان الإحراز من جهة وحدة السبب فيتعيّن التقيّد، ولا وجه للتصرّف في المقيّد بأحد النحويين، فإنّه إذا فرض كون الشئ علةً لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبيّ عن تأثير تلك العلة، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك، فلا بدّ له من علةً اخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشئ علةً لوجوب المطلق ينافي كونه علةً الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتباينين إلى علةً واحدة غير معقول [٦١٦]، إنتهى.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفيه: ما عرفت من أنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً اصطلاحياً، فيمكن حمل الأمر بالمقيّد على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٧

الاستحباب حتى فيما إذا احرز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب من دون أن يلزم ما ذكره قدس سره من المحذور، وهو المنافاة بين كون الشئ علةً لوجوب المطلق وبين كونه علةً لاستحباب الفرد الخاصّ، لعدم التباين بين ذلك الوجوب وهذا الاستحباب، ليستلزم استناد المتباينين إلى علةً واحدة كما تخيل هذا المحقّق الكبير رحمه الله.

بيان ما هو الحق في المقام

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا بد من الحمل والتقييد مطلقاً - كما عليه المشهور - سواء احرز وحدة الحكم من طريق وحدة السبب أو من سائر القرائن، لكن لا - لأنه جمع بين الدليلين كما ذكر، ولا لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

بل لأمر آخر يقتضيه ملاك تقييد المطلق بالمقيّد.

توضيح ذلك: أنّ حمل المطلق على المقيّد في الموارد المسلّمه - كما إذا قال في دليل: «إن ظهرت فأعتق رقبته» وفي دليل آخر: «إن ظهرت فلا - تعتق رقبته كافر» - إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا يكون مستنداً إلى اللفظ والوضع كأصالة العموم، بل مستند إلى بناء العقلاء إذا تمّت قرينة الحكمة، ولا ريب في أنّ بنائهم يختصّ بما إذا لم يكن في مقابله دليل مقيّد أو شكّ في وجوده وعدمه بعد الفحص واليأس عن الظفر به.

وأما إذا احرز وجود المقيّد المنافي للمطلق - كما في المقام [٦١٧] - فلا يتمّ كون بأصالة الإطلاق، بل يحملون المطلق على المقيّد، سواء احرز وحدة الحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٨

الكاشفة عن التنافي من طريق وحدة السبب أو من قرينة اخرى. فليس لنافي المقام للدليل واحد، وهو المقيّد، وأما المطلق فلا يكون دليلاً بعد استناد حجّيته إلى بناء العقلاء المتوقّف على عدم ورود دليل مقيّد في مقابله [٦١٨].

وبذلك انقده فساد ما استدللّ به لقول المشهور، من أنّ التقييد جمع بين الدليلين، فإنّه فرع ثبوتها كما لا يخفى.

وانقده أيضاً فساد ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّ الإطلاق ليس من قبيل الظهورات اللفظية الوضعية كي يصحّ دعوى كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من حمل المطلق على المقيّد إذا كانا مثبتين، لاستقرار سيرة العقلاء على ذلك.

اشكال ودفع

وربما يشكّل بأنّه يقتضى التقييد في باب المستحبات أيضاً، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بوجهين:

الأوّل: أنّ الغالب في باب المستحبات هو تفاوت الأفراد من حيث مقدار المحبوبيّة، فإنّ صلاة الليل مثلاً مستحبة، ولوقوعها في كلّ واحد من المساجد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٦٩

المختلفة المراتب درجة من المحبوبيّة خاصّة به، وهذا هو المايز بين الواجبات والمستحبات، حيث ذهب المشهور في باب الواجبات إلى حمل المطلق على المقيّد، وفي باب المستحبات إلى حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب [٦١٩].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأوّل.

الثاني: أنّه كان بملاحظة التسامح في أدلّة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجي دليل المقيّد وحمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها [٦٢٠]، إنتهى.

أقول: هذا من عجائب كلمات صاحب الكفاية رحمه الله، فإنّ التسامح الذي تدلّ عليه أخبار «من بلغ» [٦٢١] إنّما هو في سند أدلّة السنن إذا كان ضعيفاً، ويشهد عليه ما جاء في بعض هذه الأخبار من قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم

يقوله»، فلا يرتبط التسامح في أدلة السنن بدلالاتها التي هي المبحوث عنها في المقام. نعم، جوابه الأول دقيق متين، وهو المايز الوحيد بين الواجبات والمستحبات في ما نحن فيه.

الكلام حول المطلق والمقيد المنفيين

وأما إذا كانا منفيين، كما إذا ورد في دليل: «لا تشرب المسكر» وفي دليل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قيل بأنه لا وجه لحمل المطلق على المقيد، لأنه يختص بما إذا كانا متنافيين، ولا منافاة بين المنفيين، وإلا لما علل حرمة شرب اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧٠

الخمر ب «أنه مسكر» في بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاة بين الصدر والذيل وبين العلة والمعلل بها. بل جميع موارد التعليل مطوية بكبرى كليّة، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» يستفاد منه أن «كل مسكر حرام» وإلا لما تمّ التعليل، فيعلم منه أنه لا منافاة بين حرمة الخمر وحرمة المسكر، بل بينهما كمال الملائمة، فلا وجه لحمل المطلق على المقيد في مثل ما إذا قال في دليل: «لا تشرب الخمر» وفي دليل آخر: «لا تشرب المسكر».

بيان الحق في المسألة

هذا، ولكن يمكن المناقشة فيه بأنّ البحث إنّما هو فيما إذا احرز وحدة الحكم، ولا يمكن أن يحكم على المقيد بنفس الحكم الذي حكم به على المطلق، فلا يمكن أن يكون الخمر موضوعاً لنفس الحرمة التي يكون المسكر موضوعاً لها. وأمّا التعليل في مثل «لا تأكل الرمان لأنه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» فيفيد أنّ موضوع الحكم هو العنوان المذكور في العلة، فالحرام هو «أكل الحامض» و «شرب المسكر» وأمّا «الرمان» و «الخمر» فقد ذكرا بعنوان أحد مصاديق الموضوع المحرّم، لا أنّ للرمان دخلاً في حرمة الأكل، أو أنّ للخمر دخلاً في حرمة الشرب، ولذا قالوا: الحكم دائر مدار العلة من حيث التعميم والتخصيص.

وأما إذا لم تكن المسألة من قبيل التعليل، بل ورد كلّ عنوان في دليل مستقلّ - كما في المقام، حيث قال في دليل: «لا تشرب الخمر» وفي دليل آخر:

«لا تشرب المسكر» - فيتحقّق التنافي بينهما إذا احرزنا وحدة الحكم، إذ لسان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧١

الدليل الأول أنّ موضوع الحرمة هو شرب الخمر، ولسان الدليل الثاني أنّ تمام الموضوع هو شرب المسكر من دون أن يكون للخمرية دخل في الحرمة، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد والحكم بحرمة المسكر الذي يصدق عليه أنه خمر.

بماذا تثبت وحدة الحكم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما إذا احرز وحدة الحكم، والوحدة تارة تحرز من ناحية وحدة السبب، كما إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» ثم قال:

«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» واخرى من ناحية قرينة اخرى حاليّة أو مقاليّة. هذا كلّ لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فيما إذا تعلّق الحكم في دليل بالمطلق وفي دليل آخر بالمقيد ولم تقم أيّة قرينة على وحدته، كما إذا قال المولى: «أعتق رقبة» ثم قال: «أعتق رقبة مؤمنة» ولم ينصب دليلاً على وحدة السبب ولا قرينة اخرى على وحدة الحكم. فهل يمكن استظهار الوحدة من نفس الدليلين أم لا؟

أقول: نعم.

ويتضح ذلك بملاحظة أمرين:

الأول: ما تقدم في مسألة اجتماع الأمر والنهي من اختصاصها بما إذا كانت النسبة بين العنوانين الذين تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر عموماً من وجه، كالصلاة والغصب.

وأما المطلق والمقيّد، نحو «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فخارج عن محلّ النزاع في تلك المسألة، لتسالم الكلّ على امتناع اجتماع الأمر والنهي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧٢

فيه، لأنّه يستلزم اجتماع حكّمين متضادّين [٦٢٢] في موضوع واحد، وهو مستحيل.

وليعلم هاهنا أنّه لا فرق في الاستحالة بين اجتماع حكّمين متضادّين أو متماثلين، فكما لا يجوز في المطلق والمقيّد تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، كذلك لا يجوز ورود أمرين أو نهيين تعلق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقيّد، لامتناع اجتماع المتماثلين من الأحكام، كاجتماع المتضادّين.

الثاني: إذا كان المطلق والمقيّد من قبيل «أقيّموا الصلّاء» [٦٢٣] و «صلّوا في المسجد» فلا بدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب [٦٢٤]، لكنّ التأمل الدقيق يقتضى أن يقال: ليس متعلّق الأمر الاستحبابي نفس الصلاة [٦٢٥] - كما هو ظاهره - بل المستحبّ هو «إيقاع الصلاة في المسجد» وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه لا ضير في ارتكاب خلاف الظاهر إذا كان عليه دليل، كما في المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولى إذا قال في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» فلو قلنا بتعدّد الحكم، بأن يتعلّق حكم بعق مطلق الرقبة، وحكم آخر بعق الرقبة المؤمنة، لاستلزم اجتماع حكّمين متماثلين في مورد المقيّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، كاجتماع حكّمين متضادّين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧٣

ولا- يمكن حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب وتوجيهه بأنّه «يستحبّ أن تكون الرقبة التي نعتقها مؤمنة» كما فعلنا مثله في مسألة الصلاة، لأنّ هذا التوجيه على خلاف الظاهر، ولا دليل على ارتكابه هاهنا.

وبالجملة: الجمع بين ظهور هاتين العبارتين وبين استحالة محكوميّة المطلق والمقيّد بحكّمين متماثلين أو متخالفين [٦٢٦] يقتضى وحدة الحكم، ولا حاجة لإثباتها إلى إحراز وحدة السبب أو قرينة اخرى.

وإذا ثبت وحدة الحكم تحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد، لدلالة الأوّل على تعلق حكم المولى بعق الرقبة، والثاني على تعلقه بعق الرقبة المؤمنة، فيجب حمل المطلق على المقيّد.

وبهذا انقذح أنّ بناء العقلاء على الحمل والتقييد مبنيّ على أساس قويّ.

إيقاظ

لا يخفى أنّ الأحكام الوضعيّة أيضاً كالتكليفيّة فيما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» [٦٢٧] يقيّد بحديث «نهى النبيّ صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» [٦٢٨]، مع أنّ المراد بالنهي في هذا الحديث نهى وضعي، كما أنّ الحليّة في الآية الشريفة حليّة وضعيّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧٥

الفصل الخامس في المجمل والمبين

المبين هو «الكلام الذي له ظاهر [٦٢٩]، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى». والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور فهو مجمل.

ولا يخفى أن الكلام إذا كان مبيناً وظاهراً في معنى، كان ملاكاً للعمل بمقتضى أصالة الظهور، وأما ما كان مجملاً وفاقداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحته حمله على ما ليس بظاهر فيه.

ولا ينبغي البحث حول صغريات المقام، كما فعل الأعلام، حيث اختلفوا في أن مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» [٦٣٠] و «أُحِلَّتْ لَكُمُ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» [٦٣١] مما اضيف التحريم والتحليل فيه إلى الأعيان، هل يكون من مصاديق المجمل أو المبين.

فإن بيان المصاديق والصغريات ليس من وظائف الاصولي، بل الحاكم فيها هو العرف، فإن حكم العرف بأن آية تحريم الميتة ظاهرة في حرمة جميع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٣، ص: ٤٧٦

الأفعال المتعلقة بها، أو آثارها الظاهرة، أو بعض آثارها الخاصة كانت مبينة، وإن لم ير فيها ظهوراً أصلاً كانت مجملة. هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ.

اللهم اجعل عواقب امورنا خيراً. [٦٣٢]

[١] (١) سواء تحقق الكف أيضاً، كما إذا التفت إلى الحرام وكان قلبه أيضاً متمائلاً إلى فعله، لكنه يكف نفسه ويحفظها عن ارتكابه، أم لا، كما إذا لم يلتفت إليه أصلاً أو التفت لكنه كان منزجراً عنه طبعاً لا داعي في نفسه إلى ارتكابه ولو لم يتعلّق به نهى. م ح - ي.

[٢] (٢) كفاية الاصول: ١٨٢.

[٣] (١) الإيجاد هاهنا في مقابل الترك والكف، لا- في مقابل الطبيعة، فلا ينافي ما تقدّم من تعلق التكليف بالطابع لا بالأفراد أو الوجودات. منه مدّ ظله.

[٤] (١) ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة. منه مدّ ظله.

[٥] (٢) كفاية الاصول: ١٨٢.

[٦] (٣) بناءً على عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار كما هو الحق، وعدم تصريح المولى بلزوم التكرار، وأما لو صرح بلزوم التكرار- كما في باب السجدة- أو قلنا بدلالة الأمر عليه، فلا بدّ من الإتيان بأكثر من فرد واحد كما لا يخفى. منه مدّ ظله.

[٧] (١) كفاية الاصول: ١٨٢.

[٨] (١) فكما توجد الطبيعة بوجودات متعدّدة عند وجود زيد وعمرو وبكر، كذلك تنعدم بأعدام متعدّدة عند انعدامهم. م ح - ي.

[٩] (١) إن قلت: ما الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة؟

قلت: محور البحث هناك كان الإتيان بفرد ما في الأمر ولزوم ترك جميع الأفراد في النهي، لكن لم يبين هناك أن ترك كل فرد من أفراد المنهى عنه إطاعة مستقلة وفعله عصيان مستقل، فكان يحتمل أن يكون ترك الجميع إطاعة واحدة بنحو العام المجموعي، بحيث لو عصى في مورد واحد لم يبق مجال للإطاعة والمعصية بعده، فيسقط النهي بمجرد المخالفة في الواقعة الاولى، فهذه المسألة لتبين هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبيان السرّ في الفرق بين الأمر والنهي في هذه المسألة. م ح - ي.

[١٠] (٢) إن المحقق الخراساني رحمه الله وإن ذكر العصيان فقط، إلّا أنه يمكن إجراء كلامه في مورد الإطاعة أيضاً. منه مدّ ظله.

[١١] (١) توضيح ذلك: أن الإطلاق المفيد في المقام إنما هو إطلاق المتعلق من حيث كونه منهياً عنه حتى بعد الموافقة أو المخالفة، ولا يجدى إطلاقه من سائر الجهات، كإطلاق شرب الخمر المنهى عنها من حيث الزمان أو المكان أو الظرف الذي هي واقعة فيه. منه مدّ ظلّه.

[١٢] (٢) كفاية الاصول: ١٨٣.

[١٣] (٣) لا- يخفى عليك أن المحقق النائيني رحمه الله أيضاً ذهب- كالمحقق الخراساني- إلى أن مدلول الأمر والنهي كليهما هو الطلب، لكن المطلوب في الأول وجود الفعل وفي الثاني تركه ومجرد أن لا يفعل. م ح- ي.

[١٤] (٤) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٩٥.

[١٥] (١) نهاية الدراية ٢: ٢٩١.

[١٦] (١) ليكن في ذكرك أن الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» لم يقل بعين مقالة المشهور في وضع الحروف، بل قال بما يشبهها، وهو أن الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومّرّ توضيح ذلك في مبحث وضع الحروف. م ح- ي.

[١٧] (٢) ولو سلّمنا عموم الموضوع له في الحروف وما يلحق بها- كما قال المحقق الخراساني رحمه الله- فلا محالة كان الطلب المنشأ بهيئة «افعل» أيضاً كلياً لا شخصياً. م ح- ي.

[١٨] (٣) كلام سيّدنا الاستاذ البروجردي رحمه الله في تقريرات بحث اصوله- نهاية الاصول: ٢٤٨- موجز بل مضطرب، بحيث عثر فيه بالانحلال مكان عدم الانحلال، لكن مراده واضح فيما قررناه من بحثه الفقهي حول اللباس المشكوك. منه مدّ ظلّه.

[١٩] (١) لحكم العقلاء بكفاية الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح- ي.

[٢٠] (١) التمثيل بالصلاة في المغضوب ليس بصحيح، لأنّ كلّاً من الصلاة والغضب عنوان للواحد المذكور لا نفس الواحد، فالمثال الصحيح ما جاء في ذيل عبارته من قوله: «كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلائية والغصبيّة». منه مدّ ظلّه.

[٢١] (٢) كفاية الاصول: ١٨٣.

[٢٢] (١) نشأ طرح هذا البحث من توهم بعضهم أن النهى إذا تعلّق بعبادة- كصوم العيدين- يجتمع الأمر والنهي معاً، لأنّ العبادات متعلّقة للأمر الوجوبي أو الاستجابي لا- محالة، وإلّا فلم تكن عبادة، فإذا تعلّق بها النهى أيضاً يجتمع الأمر والنهي فيها، فلا فرق بين تلك المسألة ومسألة الاجتماع. منه مدّ ظلّه.

[٢٣] (٢) كفاية الاصول: ١٨٤.

[٢٤] (٣) الميز الذاتى بين القضيتين يتحقّق باختلاف موضوعهما، نحو «الفاعل مرفوع» و«المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو «الفاعل مرفوع» و«الفاعل متقدّم رتبة على المفعول» أو كليهما، نحو «الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب». منه مدّ ظلّه.

[٢٥] (١) هذا هو العنوان الذى اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه» فى محلّ النزاع. م ح- ي.

[٢٦] (٢) هذا هو العنوان المذكور فى كلام المشهور. م ح- ي.

[٢٧] (٣) تهذيب الاصول ٢: ١٨.

[٢٨] (١) وذلك لاستحالة تعلّق الأمر والنهى بشيء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح- ي.

[٢٩] (١) وهو الوجوب بناءً على ترجيح جانب الأمر، والحرمة بناءً على ترجيح جانب النهى. م ح- ي.

[٣٠] (٢) أو امتناع الاجتماع وترجيح جانب الأمر. م ح- ي.

[٣١] (٣) لكلّ علم مبادٍ تصديقيّة، وأمّا المبادئ الأحكاميّة فمختصّة بالاصول. منه مدّ ظلّه.

[٣٢] (٤) كفاية الاصول: ١٨٥.

[٣٣] (١) أو جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين فى واحد بناءً على ما اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه» فى عنوان النزاع. م ح- ي.

[٣٤] (١) وللمحقق المشكيني رحمه الله تفسير آخر للمبادئ التصديقية في المقام، وهو أنها عبارة عن البحث في وجود حكم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنه قال في حاشية الكفاية:

كون البحث بحثاً عن المبادئ التصديقية موقوف على المشهور من أن موضوع الاصول هي الأدلة الأربعة، والكلام هنا في وجود حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقية. كفاية الاصول المحشى ٢: ١٠٣.

وفيه: أن هذا التفسير يوجب رجوع كثير من المسائل الاصولية إلى مبادئها التصديقية، ألا ترى أن البحث في مقدمه الواجب يرجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمه ووجوب ذيلها، والبحث في مسألة الضد إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

فالتفسير الصحيح للمبادئ التصديقية هو ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله. منه مدّ ظله.

[٣٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٩٧.

[٣٦] (٢) الصحيح «لأن» بدون الفاء ظاهراً. م ح- ي.

[٣٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٩٨.

[٣٨] (١) منشأ التوهم أن أساس قضاوة العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً يوهم أن النزاع في دلالة اللفظ. م ح- ي.

[٣٩] (٢) والعقل يحكم على أساس نظره الدقي بالجواز وعلى أساس النظر المسامحي العرفي بالامتناع. م ح- ي.

[٤٠] (٣) لأن الإمكان والامتناع من أحكام العقل ولو بتبع نظر العرف. م ح- ي.

[٤١] (٤) كفاية الاصول: ١٨٦.

[٤٢] (١) ويمكن أن يمثل للحرام الغيرى بحرمة العلة التامة للحرام بناءً على الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة علته، وللحرام التخييري بأن ينهى المولى عن التصرف في الدار ومجالسة الأغيار تخيراً، وأما الحرمة الكفائية فقال المشكيني رحمه الله في حاشية الكفاية: لم أجد لها مثلاً في الشرعيات والعرفيات، إذ المراد منها ما كان الترك مطلوباً من كل بحيث إذا قام به واحد يسقط عن الآخرين، نظير الواجب الكفائي، نعم، يتحقق في الضد الخاص للواجب الكفائي إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عنه. كفاية الاصول المحشى ٢: ١٠٨. م ح- ي.

[٤٣] (٢) أى سواء كانا نفسيين أو غيريين، تعيين أو تخييريين، عيين أو كفائيين. م ح- ي.

[٤٤] (١) وهى التمكّن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتكاب الحرام، بأن يتمكّن في المثال المعروف من إيقاع الصّيلة في مكان مباح. م ح- ي.

[٤٥] (٢) الحق أن الأحكام ليست متضادة، ولذا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً بالنسبة إلى مولى وحراماً بالقياس إلى مولى آخر، مع أن المتضادين لا يمكن أن يجتمعا ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنه لا يمكن أن يكون جسم واحد أبيض وأسود ولو بإرادة زيد تبييضه وعمرو تسويده؟ منه مدّ ظله.

[٤٦] (٣) لإنكارهم الحسن والقبح العقليين. م ح- ي.

[٤٧] (١) كفاية الاصول: ١٨٧.

[٤٨] (١) كفاية الاصول: ١٨٨.

[٤٩] (١) ولا يخفى أن العوارض المشخصة غير الطبيعية ووجودها، فإنها أمور توجب تمييز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراكها في الماهية والوجود. منه مدّ ظله.

[٥٠] (٢) ومقام تعلق التكليف قبل مقام الامتثال. م ح- ي.

[٥١] (٣) بل يتمتع تعلق التكليف بالأفراد بمعنى وجودات الطبيعة المتشخصه بالعوارض الخارجيه حتى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لما عرفت من أن الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. م-ح-ي.

[٥٢] (١) إن المحقق الخراساني رحمه الله كان في هذه المقدمه والمقدمه التاسعه بصدد بيان مطلب واحد، وهو جريان المسأله في المتراحمين لا المتعارضين، إلا أن الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلاله والإثبات. منه مدّ ظلّه.

[٥٣] (٢) كفايه الاصول: ١٨٨.

[٥٤] (٣) يفترق التراحم عن التعارض بحسب الموضوع والحكم:

أمّا بحسب الموضوع فلأدّن موضوع التراحم ما إذا كان المناط موجوداً في الطرفين، إلا أن المكلف غير قادر عليهما، سواء كانا متماثلين، كإنقاذ غريقين، أو متجانسين، كالصلاة في الدار المغصوبه، بخلاف المتعارضين، فإنّ موضوعهما ما إذا كان الملاك في أحد الجانبين فقط، حتى فيما إذا كان التعارض في مادّة الاجتماع من العامين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق».

وأمّا بحسب الحكم، ففي المتراحمين يجب على المكلف رعاية الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهميّة إذا كان أحدهما كذلك، وإلا فهو مخير بينهما.

بخلاف باب التعارض، إذ لا يلاحظ فيه قوة الملاك وضعفه، بل يلاحظ نفس الدليلين، فيقدّم الأظهر دلالةً، ولو كان أضعف مناطاً من الآخر.

ولو كانا متساويين بحسب الظهور، فالقاعدة الجارية في كلّ أمارتين متعارضتين تقتضى تساقطهما، لكنّ الأخبار العلاقيه الواردة في خصوص الخبرين المتعارضين تقتضى تقديم ذي المرجح منهما لو كان لأحدهما ترجيح، والتخير لو لم يكن، فراجع باب التعارض كي يتبين لك المرجحات الواردة في الروايات. منه مدّ ظلّه.

[٥٥] (١) جواب «إن» في قوله قدس سره «وإن أراد». م-ح-ي.

[٥٦] (٢) الأحكام العقليّة تشخيص موضوعاتها أيضاً على عهده العقل، وأمّا الأحكام الشرعيّة فقد يكون بيان موضوعاتها أيضاً على عهده الشارع، كالصلاة والحجّ، ويقال لها: موضوعات مستنبطه، وقد يكون تشخيصها موكولاً إلى العرف، فهي موضوعات عرفيّة. منه مدّ ظلّه.

[٥٧] (٣) تهذيب الاصول ٢: ٢٦.

[٥٨] (١) نهاية الاصول: ٢٦٠.

[٥٩] (٢) تهذيب الاصول ٢: ٢٩.

[٦٠] (١) أراد بالحركة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحركة المحسوسة المشاهده، فتعمّ ما إذا كان المصلّي غير متحرّك في الصلاة وساكناً بمقدار يسير لا يضرب بها. منه مدّ ظلّه.

[٦١] (٢) وفيه: أنه لا يستحيل قيام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد عليه وجود الكيفيات المختصّه بالكميات، كالاستدارة والاستقامه من الكيفيات العارضة للخطّ، بل يمكن ترتّب أعراض متعدّده قائم بعضها ببعض إذا كانت السلسله بالأخره منتهيه إلى جوهر. م-ح-ي.

[٦٢] (٣) إشارة إلى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أن الركوع هو الحالة الخاصّة من التقوس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطاطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدري. جواهر الكلام ١٠: ٧٤ و ١٢٣. م-ح-ي.

[٦٣] (٤) ملخص الفرق بين ما اختاره صاحب الجواهر والمحقق النائيني أن الركوع مثلما عند المحقق النائيني عبارة عن الانحناء بالمعنى المصدري، وعند صاحب الجواهر عبارة عن الهيئه الركوعيّة الحاصلة عنه. م-ح-ي.

[٦٤] (١) أما ماهية فلما تقدم منه رحمه الله من أن الصلاة من مقولة «الوضع» والغصب من مقولة «الأي».

وأما وجوداً فلما ذهب إليه في تقريراته من أن العناوين الاشتقاقية ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى أنفسها وبالنسبة إلى الذات القائمة بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتحادياً، بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم والفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج.

وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينها تركيب، فإن التركيب بينها يكون انضمامياً، لا اتحادياً، لا اعتبارها بشرط لا، فلا اتحاد بينها حتى يصح حمل بعضها على بعض، فالصلاة والغصب وإن اجتمعا في الدار الغصبية، إلا أن اجتماعهما يكون على وجه التركيب الانضمامي، فكان الموجود في الدار الغصبية مركباً منهما مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا تكون الصلاة غصباً ولا الغصب صلاة، لما تقدم من أن المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا. فوائد الاصول ١ و ٢: ٤٠٧ م ح - ٥.

[٦٥] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤٢٤.

[٦٦] (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، الحديث ٧.

[٦٧] (٢) أي القائلين بجواز الاجتماع. م ح - ٥.

[٦٨] (١) فإن نفس الحركات الصلاةية بوجودها الواحد صلاة وتصرف في مال الغير. م ح - ٥.

[٦٩] (١) التعبير بالماهية إنما هو في مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهية المصطلحة المنطقية، إذ قد عرفت أن الصلاة والتصرف في مال الغير ليسا من الأمور المتأصلة كي يندرجا تحت مقولة ويكون لهما ماهية. منه مدّ ظلّه.

[٧٠] (٢) نهاية الاصول: ٢٥٦.

[٧١] (٣) نحن نعبر بالغصب على مذاق المشهور مع قطع النظر عما تقدم من أن المناسب تبديله بالتصرف في مال الغير بغير إذنه. منه مدّ ظلّه.

[٧٢] (١) لا يخفى أن اعتبار عدم المندوحة هاهنا لا ينافي ما تقدم من عدم دخلها وجوداً وعدمها في عنوان النزاع، لأننا لا نقول هاهنا بدخلها في العنوان وكونها قيداً له، بل نقول: جريان القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر محدود بما إذا لم تكن هناك مندوحة. منه مدّ ظلّه.

[٧٣] (١) بين هذا المطلب في الأمر الرابع من مقدمات مسألة اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده. كفاية الاصول: ١٦٦.

[٧٤] (١) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجيح جانب الأمر، فإن اجتماع الأمر والنهي كاشف عن تحقق ملاكتهما في الأول، ووجود الأمر كاشف عن تحقق ملاكه في الثاني، فتكون الصلاة في الدار الغصبية صحيحة عليهما. منه مدّ ظلّه.

[٧٥] (٢) كفاية الاصول: ١٩١.

[٧٦] (١) لسنا فعلاً بصدد المناقشة في هذه المقدمات. منه مدّ ظلّه.

[٧٧] (٢) كفاية الاصول: ١٩٣.

[٧٨] (٣) كفاية الاصول: ١٩٥.

[٧٩] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤٣١.

[٨٠] (١) تهذيب الاصول ٢: ٣٦.

[٨١] (١) والتكليف بالمحال وإن كان محالاً أيضاً عندنا، إلا أن استحالته ناشئة عن استحالة متعلّقه، ونحن لا نبحث في المقام عنه، كما تقدم توضيحه في مبحث اعتبار قيد المندوحة. م ح - ٥.

[٨٢] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤١٠، وقوانين الاصول ١: ١٥٣. قال في القوانين: «الثاني: أن ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي

جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر». وهذا صريح في انحصار البحث في العامين من وجه. م ح- ي.

[٨٣] (٣) إن لصاحب الفصول رحمه الله كلامين يتضح مرامه بملاحظة كليهما:

الأول: قال في مبحث الاجتماع: «ثم لا فرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه، كالصلاة والغضب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم الأمور به، كما لو أمره بالحركة ونهاه عن التنادني إلى موضع مخصوص، فتحرّك إليه، فإن الحركة والتنادني طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما في فرد واحد، والأولى منهما أعم». راجع الفصول، بحث الاجتماع، في تحرير محلّ النزاع، ص ١٢٥.

الثاني: قال في مسألة دلالة النهي على فساد المنهَى عنه، عند الفرق بينها وبين مسألة الاجتماع: «ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم ... فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقةً وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهي على فساد المنهَى عنه، ص ١٤٠. م ح- ي.

[٨٤] (١) فالمثال المذكور بناءً على مبنى المحقق النائيني رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتين: عدم تحقّق نسبة العموم من وجه بين المتعلّقين، وعدم تحقّقها بين السببين لو فرض تحقّقها بين المسيبين مع كون الإكرام من الأفعال التوليدية. م ح- ي.

[٨٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤١٠.

[٨٦] (١) العنكبوت: ٤٥.

[٨٧] (١) كفاية الاصول: ١٩٥.

[٨٨] (١) ليس ملاك الحمل الشائع اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً كما ذكره، لعدم شموله لمثل قولنا: «الإنسان كلّي» ضرورة أن الإنسان الموجود ليس بكلّي حتّى يتّحداً وجوداً، بل ملاكه أن يكون الموضوع من مصاديق المحمول، كي يعمّ جميع موارد الحمل الشائع. منه مدّ ظلّه.

[٨٩] (١) أو الفرد، لكونه عبارة عن الطبيعة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفردية. منه مدّ ظلّه.

[٩٠] (١) بمقتضى المقدمة الثالثة. م ح- ي.

[٩١] (٢) لما عرفت في المقدمة الثانية من عدم كون الإطلاق عبارة عن الشمول والسريان. م ح- ي.

[٩٢] (٣) لما عرفت في المقدمة الاولى من عدم إمكان سراية الحكم إلى غير متعلّقه. م ح- ي.

[٩٣] (١) تقدّم تفصيل كلام النائيني رحمه الله ومناقشات الاستاذ «مدّ ظلّه» فيه في ص ٥١ إلى ص ٥٦ عند التكلّم في ثمره النزاع، وما ذكره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلك التفصيل. م ح- ي.

[٩٤] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٩٥] (١) كتبت هذه السطور في اليوم الثاني من جمادى الثانية. م ح- ي.

[٩٦] (١) لعدم إمكان حضور الوجود الخارجى في الذهن. منه مدّ ظلّه.

[٩٧] (٢) التمثيل بالغضب على مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أن الصحيح قياس الصلاة بالتصرّف في مال الغير عدواناً، لا بالغضب. منه مدّ ظلّه.

[٩٨] (٣) وأوضح دليل على ذلك أنه يمكن أن يتعلّق العلم بالجنس دون الفصل، كما ترى شبحاً من بعيد، وتعلم أنه حيوان وتشكّ في أنه ناطق أو صاهل أو غيرهما من أنواع الحيوان، فإنّ كون الجنس معلوماً دون الفصل لا يمكن إلّا إذا تغاير صورتها الذهنية، ولا ريب في أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر في الوجود الخارجى، إذ لا يتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغاير

الجنس والفصل مع أن كلاً منهما يحتاج إلى الآخر في الوجود الخارجي فمثل الصلاة والغضب متغايران بطريق أولى، إذ لا ربط بينهما من حيث الوجود الخارجي، ولا الذهني أصلاً. م-ح-ي.

[٩٩] (١) الظاهر أن الاستاذ «مدّ ظله» أراد بهذا إنكار التضاد بين المحبوبيّة والمبغوضيّة، كما أنه أنكر التضاد بين الأحكام الخمسة التكليفية بعين هذا البيان. راجع هامش ص ٤١. م-ح-ي.

[١٠٠] (١) كفاية الاصول: ١٩٣.

[١٠١] (٢) إرادة المولى تصير بالبعث والزجر مظهره بعد أن كانت مخفيه غير معلومة لنا. منه مدّ ظله.

[١٠٢] (١) وتعبيرنا عن بعض الامور الاعتبارية بالماهية مبنية على العناية والتسامح. منه مدّ ظله.

[١٠٣] (٢) أي ضدّين غير اصطلاحيين، وإلا فقد عرفت أنه لا يجري تعريف الضدّين الاصطلاحيين في الاعتباريات. م-ح-ي.

[١٠٤] (١) كفاية الاصول: ٤٦٣.

[١٠٥] (١) حيث اجتمع في المثال الأول الكراهة مع الاستحباب، لأنّ صوم كلّ يوم من أيام السنة عدا رمضان والعديد من مستحبّ، واجتمع في المثال الثاني والثالث الكراهة مع الوجوب إذا كانت الصلاة واجبة ومع الندب إذا كانت مستحبة، واجتمع في المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا كانت الصلاة واجبة، والاستحبابان إذا كانت مستحبة. منه مدّ ظله.

[١٠٦] (١) كفاية الاصول: ١٩٧.

[١٠٧] (٢) راجع ص ٧٠.

[١٠٨] (١) بدعوى وضوح الامتناع عندهم. م-ح-ي.

[١٠٩] (٢) إن ظاهر كلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصيل بين ما إذا اخذ مفهوم العام في الخاصّ وما إذا لم يؤخذ، فالأول خارج عن محلّ النزاع، والثاني داخل فيه، والمحقّق القمّي والنائبي رحمهما الله ذهبا إلى خروج كليهما عنه. راجع ص ٦٨ لكي يتّضح لك الأمر. م-ح-ي.

[١١٠] (١) كفاية الاصول: ١٩٩.

[١١١] (١) كعنوان مخالفة بنى امية، فإنهم كانوا يصومون يوم عاشوراء شكراً، لأجل غلبتهم على الحسين وقتلهم إياه عليه السلام. م-ح-ي.

[١١٢] (٢) كفاية الاصول: ١٩٨.

[١١٣] (٣) الانطباق عبارة اخرى عن الاتحاد. م-ح-ي.

[١١٤] (٤) ولا- فرق في عدميّة العدم بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة، بل تقسيمه إلى هذه الأقسام الثلاثة مبنية على التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود كي يصحّ تقسيمه. منه مدّ ظله.

[١١٥] (٥) تهذيب الاصول ٢: ٥٥.

[١١٦] (١) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول في هامش ص ٦٨ و ٦٩ أنّ العامّ والخاصّ المطلقين أيضاً داخل في محلّ النزاع بشرط أن يكونا طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، بخلاف ما إذا اتّحدا حقيقةً وتغايرا بمجرد الإطلاق والتقييد، لتسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ صوم كلّ يوم من أيام السنة الذي امر به وصوم يوم عاشوراء الذي نهى عنه يتحدان بحسب الحقيقة، ويتغايران من حيث إنّهما كالمطلق والمقيّد. م-ح-ي.

[١١٧] (١) فلا يوجب الجمع بين تعلق الأمر الاستجابي بصوم كلّ يوم عدا رمضان والعديد، والنهي التزيهي بالتشبه بنى امية ضيقاً على القائلين بالجواز، سواء كان العنوانان متّحدين في مورد الاجتماع أم متلازمين، ولا على القائلين بالامتناع بناءً على الملازمة بينهما،

وأما بناءً على الاتحاد فهو إشكال وارد عليهم من دون أن يتمكنوا التفصي عنه. م ح- ي.

[١١٨] (٢) راجع ص ٤١.

[١١٩] (١) صرح الاستاذ «مدّ ظلّه» في هذا الموضع من كلامه بأنّ الأقوال في المسألة خمسة، ثمّ أضاف في مطاوي بعض كلماته الاخر احتمالاً سادساً، وهو أنّ الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمة الفعلية ولا السابقة، لكن لا تنافي بينهما، لأنّ الظاهر أنّه هاهنا في مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرد احتمال بلا قائل. م ح- ي.

[١٢٠] (٢) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله- في مطارح الأنظار ١: ٧٠٩- ولذا قال في الكفاية: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» على ما في تقريرات بعض الأجلّة. كفاية الاصول: ٢٠٦.

[١٢١] (٣) كلّ من اختار هذا القول لابدّ من أن يعتقد بجواز الاجتماع، بخلاف العكس، أي لا- يجب على جميع القائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[١٢٢] (٤) قوانين الاصول ١: ١٥٣.

[١٢٣] (٥) يعني كان الخروج عن الدار المغصوبة قبل الدخول منهياً عنه، كالدخول، لكنّ النهي سقط بعد الدخول لأجل الاضطرار إليه، وبقي حكمه، وهو استحقاق العقوبة عليه. م ح- ي.

[١٢٤] (٦) الفصول الغروية: ١٣٨.

[١٢٥] (١) كفاية الاصول: ٢٠٤.

[١٢٦] (٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٤.

[١٢٧] (١) تهذيب الاصول ٢: ٥٩.

[١٢٨] (١) وما هذا إلّا لكونه عالمًا بالتكليف شاكًا في كونه معذوراً في مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح- ي.

[١٢٩] (١) فرائد الاصول ٢: ٢٣٤.

[١٣٠] (١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ٤.

[١٣١] (١) لكونه مقدّمه لترك التصرف في مال الغير الذي هو واجب لكونه ضدًا عامًا للتصرف الذي هو حرام. م ح- ي.

[١٣٢] (٢) لكونه تصرفاً في مال الغير. م ح- ي.

[١٣٣] (٣) لكنهم اختلفوا في وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهي إلى أنّ وجهه هو استحالة هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطة، لكونه جمعاً بين الضدين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحالة المكلف به التي تستلزم استحالة التكليف. منه مدّ ظلّه.

[١٣٤] (٤) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح- ي.

[١٣٥] (٥) كفاية الاصول: ٢٠٨.

[١٣٦] (١) كفاية الاصول: ١١٥.

[١٣٧] (٢) ومن المتوهّمين المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال في العبارة المتقدّم نقلها: نعم، يكون هذا العنوان علمه لترشّح الوجوب على المعنون. م ح- ي.

[١٣٨] (١) المائدة: ٦.

[١٣٩] (٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

[١٤٠] (١) راجع ص ٤١.

[١٤١] (١) المراد به التمكّن العقلي لا الشرعي، أي هو يقدر أن يريد ويختار كلّاً من الخروج والبقاء. منه مدّ ظلّه.

[١٤٢] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤٤٧.

[١٤٣] (٢) كفاية الاصول: ٢٠٩.

[١٤٤] (١) كفاية الاصول: ٢١٧.

[١٤٥] (٢) مع أن الاقتضاء مبدأ للمقتضى الذى هو بمعنى السبب فى مقابل الشرط والمانع، فالإقتضاء عبارة عن التسبب والتأثير. م ح-ى.

[١٤٦] (١) راجع ص ٢٥.

[١٤٧] (٢) حيث قال: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل هى أن تعدد الوجه والعنوان فى الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهى بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فى الواحد بوجه واحد أو لا يوجهه، بل يكون حاله، فالنزاع فى سراية كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الأخرى، فإن البحث فيها فى أن النهى فى العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها. كفاية الاصول: ١٨٤.

[١٤٨] (١) درر الفوائد: ١٨٥.

[١٤٩] (١) إذا اقتدى المسافر بالحاضر أو بالعكس ففى المسألة قولان:

أ- أن هذه الصلاة تكون أقل ثواباً من الصلاة خلف مثله فى الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادى.

ب- أنها تكون أقل ثواباً حتى من الصلاة فرادى، فيكون النهى على الثانى تنزيهياً. منه مدّ ظله.

[١٥٠] (١) الضمير راجع إلى كلمة «البحث» المذكور قبيل هذه العبارة، والمراد بملاك البحث الجهة المقصودة به، وهى التنافى بين مفاد النهى والصحة، فإن ذلك يعم النهى التنزيهى، نعم، عمومياً هذا الملاك تختص بالعبادات، حيث وقع النزاع فى كشف النهى المتعلق بالعبادات عن فسادها، سواء كان نهياً تحريمياً أو تنزيهياً، بخلاف المعاملات، فإن ملاك البحث فيها تختص بالنواهي التحريمية، لوضوح صحة المعاملات المنهية عنها بالنهى التنزيهى، فعموم ملاك البحث بالنسبة إلى النهى التحريمى والتنزيهى يختص بالعبادات، ولا- يجرى البحث بالنسبة إلى النهى التنزيهى فى المعاملات، لكنه لا يوجب تخصيص النزاع بالنهى التحريمى، إذ يكفى لتعميم البحث وجود ملاكه فى النهى التنزيهى المتعلق بخصوص العبادات.

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله الموجز: «واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى». م ح-ى.

[١٥١] (٢) كفاية الاصول: ٢١٨.

[١٥٢] (٣) المصدر نفسه.

[١٥٣] (١) المصدر نفسه.

[١٥٤] (٢) راجع ص ٤٤٢ من الجزء الثانى مبحث ثمرة النزاع من مسألة الضد لكى تقف على وجه عدم ترتب هذه الثمرة على ذلك النزاع. م ح-ى.

[١٥٥] (٣) كمبغوضية الصلاة المضادة للإزالة. م ح-ى.

[١٥٦] (١) كمبغوضية صلاة الحائض. م ح-ى.

[١٥٧] (١) نحو إتلاف مال الغير، فإنه يوجب الضمان دائماً حتى إذا صدر عن النائم، بل ولو أتلفه فى حال الصغر، فيجب عليه المثل أو القيمة بعد البلوغ. منه مدّ ظله.

[١٥٨] (٢) سيأتى فى ص ١٣١ أنه لا ينبغى ذكر هذا الإشكال وجوابه فى هذه المقدمة، بل موضعه ما سيأتى فى ص ١٥٥ بعد ذكر

المقدمات في بداية أصل البحث حول كشف النهي عن الفساد تحت عنوان «المقام الأول: في العبادات». م ح- ي.

[١٥٩] (١) وإن لم يتعلّق به أمر. م ح- ي.

[١٦٠] (٢) كفاية الاصول: ٢١٨.

[١٦١] (٣) هذا الإيراد غير موجود في مبحث كشف النهي عن فساد المنهَى عنه من تهذيب الاصول، والظاهر أنّ شيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجود في بداية مبحث التعبدى والتوصيلى من تهذيب الاصول ١: ٢٠٦. م ح- ي.

[١٦٢] (١) لكونه عبارة عن ترك الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات. م ح- ي.

[١٦٣] (١) كفاية الاصول: ٢٢٠.

[١٦٤] (٢) توضيحه: أنّ الصّحة صفة للموجود الخارجى الذى يترتب عليه الأثر المترقب من نوعه، والفساد صفة للموجود الذى لا يترتب عليه ذلك الأثر، فالتفاح الخارجى إذا كان واجداً للأثر المطلوب من نوعه يقال: «صحيح»، وإذا كان فاقداً له يقال: «فاسد». منه مدّ ظلّه.

[١٦٥] (١) أى المشهور ومنهم المحقق الخراسانى رحمه الله. م ح- ي.

[١٦٦] (٢) فإنّ الصّحة والفساد فى المعاملات إنّما هما بلحاظ أسبابها من حيث كونها واجدة لجميع الأجزاء والشرائط أو فاقدة لبعضها، لا بلحاظ المسببات، فإنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم لا بين الصّحة والفساد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام رحمه الله.

[١٦٧] (٣) تهذيب الاصول ٢: ٧٠.

[١٦٨] (١) كفاية الاصول: ٢٢٠.

[١٦٩] (١) وهما موافقة الأمر أو الشريعة وعدمها. منه مدّ ظلّه.

[١٧٠] (٢) وهى أمر واقعى تكوينى. منه مدّ ظلّه.

[١٧١] (١) البقرة: ٢٧٥.

[١٧٢] (٢) بالجعل الإضائى. م ح- ي.

[١٧٣] (١) كفاية الاصول: ١٥٥.

[١٧٤] (١) ويمكن أيضاً أن يقال: مفاد القضية المتيقّنه مفاد ليس التامّة، لأنها عبارة عن عدم تحقّق المرأة كى تكون قرشيّة، بخلاف المشكوكة، فإنّ مفادها مفاد ليس الناقصة، لأنها عبارة عن عدم كون هذه المرأة الموجودة فى الخارج قرشيّة. م ح- ي.

[١٧٥] (١) أى يرد على كلا الأصلين، أعنى استصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد وعلى استصحاب عدم الملازمة العقلية بينهما. م ح- ي.

[١٧٦] (٢) أى الأصل المدعى جريانه فى الجهة العقلية واللفظية من البحث كليهما، أعنى استصحاب عدم الملازمة بين النهى وفساد المنهَى عنه واستصحاب عدم دلالة النهى لفظاً على الفساد. م ح- ي.

[١٧٧] (١) لا- يقال: حينئذٍ نتمسك بإطلاق «أحلّ الله البيع». فإنّه يقال: المفروض فقد الدليل اللفظى من الإطلاق والعموم، وإلا فلم تصل النوبة إلى الأصل العملى كما لا يخفى. م ح- ي.

[١٧٨] (١)، (٢) راجع ص ١٢٦.

[١٧٩] (٢)

[١٨٠] (١) تهذيب الاصول ٢: ٢٩.

[١٨١] (١) نحو «لا تصلّى أيام أقرانك». م ح- ي.

[١٨٢] (٢) نحو «لا تقرأ في الصلاة سور الغزائم». م ح - ي.

[١٨٣] (٣) الشرط العبادى نحو «لا توضأ بالماء المغصوب» وغير العبادى نحو «لا تلبس الحرير فى الصلاة» فإن ستر العورة شرط غير عبادى للصلاة. م ح - ي.

[١٨٤] (٤) كما إذا تحقق القرآن المنهى عنه فى خصوص السورة بناءً على أن كونه مبطلًا أعتم مما كان أحد المقرونين محرماً ذاتياً... وكما إذا قام دليل على إبطال الزيادة، كما فى الصلاة بناءً على شمول أدلته الزيادة فيها لزيادة الأجزاء ولو مع كون الزائد محرماً ذاتياً. المحقق المشكىنى رحمه الله فى حاشية الكفاية. راجع كفاية الاصول المحشى ٢: ٢٣٦. م ح - ي.

[١٨٥] (١) كفاية الاصول: ٢٢٢.

[١٨٦] (١) وجه عدم التسليم أن تعلق النهى بأحد المتلازمين يستلزم امتناع تعلق الأمر بالآخر لا كونه محكوماً بعين حكمه. م ح - ي.

[١٨٧] (١) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٦.

[١٨٨] (١) كفاية الاصول: ٢٢٥.

[١٨٩] (١) قد لا يكون الإتلاف حراماً كما إذا كان المتلف صغيراً أو نائماً أو مضطراً إلى أكل طعام الغير ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[١٩٠] (١) لأن ترتب الأثر عقيب المؤثر الواقعى التكوينى قهرى وإن كان محرماً شرعاً. م ح - ي.

[١٩١] (٢) مطارح الأنظار ١: ٧٥٢.

[١٩٢] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

[١٩٣] (٣) البقرة: ٢٧٥.

[١٩٤] (١) وهذا التمثيل وإن كان مورداً للمناقشة، إلّا أن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين. منه مدّ ظلّه.

[١٩٥] (١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

[١٩٦] (٢) راجع ص ١٥٩.

[١٩٧] (١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

[١٩٨] (١) مطارح الأنظار ١: ٧٥٥.

[١٩٩] (١) مع عدم نهى المولى عنه. م ح - ي.

[٢٠٠] (٢) كفاية الاصول: ٢٢٧.

[٢٠١] (١) ولا ضير فى إطلاق «عصيان المولى» على تزويج العبد بمجرد عدم إذن المولى فيه وإن لم يینه عنه، لأن ارتكابه هذا الأمر

المهم بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبودية وزى الرقية، فيعدّ عند العرف عاصياً للمولى. م ح - ي.

[٢٠٢] (٢) نحن نستظهر فى مثل هذه الرواية أنها ليست رواية ثانية مستقلة، بل هى نفس الرواية السابقة، لكنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.

[٢٠٣] (١) فى الفقيه: «فإنه فى أصل النكاح كان عاصياً». م ح - ي.

[٢٠٤] (٢) وسائل الشيعة ٢١: ١١٥، كتاب النكاح، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢، والكافي ٥: ٤٧٨، كتاب

النكاح، باب المملوك يتزوج بغير إذن مولاه، الحديث ٢، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٤٤٦، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوج بغير إذن سيده، الحديث ١.

[٢٠٥] (٣) وسائل الشيعة ٢١: ١١٣، كتاب النكاح، الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

[٢٠٦] (١) هذا مع قطع النظر عن الأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام، وإلّا فقد عرفت أن حرمة المعاملة تلازم الفساد

بحسب التعيّد بالروايات، فتسليم دلالة النهي على صحّة المعاملة المنهية عنها إنّما هو بحسب حكم العقل الذي هو الدليل الوحيد في المقام عند أبي حنيفة والشياني، حيث لا يعتقدان بأخبار أهل البيت عليهم السلام. منه مدّ ظله.

[٢٠٧] (١) وصحّة التمليك عبارة أخرى عن وجود الملكية. منه مدّ ظله.

[٢٠٨] (١) نهاية الدراية ٢: ٤٠٧.

[٢٠٩] (٢) لأنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب كان المنهية عنه- وهو إيجاد الملكية مثلاً- متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، فإنّ المنهية عنه- وهو التسبّب- غير وجود الملكية، كما هو واضح. م ح- ي.

[٢١٠] (١) كفاية الاصول: ٢٣٠.

[٢١١] (٢) المصدر نفسه.

[٢١٢] (١) المصدر نفسه.

[٢١٣] (٢) المصدر نفسه.

[٢١٤] (١) راجع كفاية الاصول: ٢٣١.

[٢١٥] (٢) بخلاف أكثر المسائل الاصولية، كمسألة خبر الواحد وظواهر الكتاب والإجماع المنقول وغيرها، فإنّ النزاع فيها كبروي، إذ نتنازع فيها عن حجّيتها. منه مدّ ظله.

[٢١٦] (١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٦.

[٢١٧] (١) كفاية الاصول: ٢٣٦.

[٢١٨] (١) الأنسب أن يمثّل للشيئين الذين لا ترتّب بينهما بمعلولين لعلّمة واحدة، إذ الزوجية من لوازم ماهية الأربعة، واللازم متأخر رتبةً عن الملزوم، نعم، يمكن أن يمثّل بهما لما إذا لم يكن الترتّب على العلة، لعدم كون الأربعة علةً للزوجية. م ح- ي.

[٢١٩] (١) هذا صحيح في جميع ما ذكره الاستاذ «مدّ ظله» إلّا فيما إذا كان الشرط علةً ناقصةً للجزاء، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطية كون الشرط علةً تامةً له، فلا بدّ من أن يكون قولنا: «إذا تحققت النار يتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونة القرينة، ولو كانت تلك القرينة علمنا الخارجي بأنّ النار لا تؤثر في الإحراق إلّا بعد انضمام الشرط وعدم المانع إليها. م ح- ي.

[٢٢٠] (١) كفاية الاصول: ٢٣٢.

[٢٢١] (١) كفاية الاصول: ٢٣٣.

[٢٢٢] (١) أمّا في صورة المقارنة فلا أنّ العلتين المستقلّتين إذا وردتا على معلول واحد صارت كلّ واحدة منهما جزء المؤثر، لعدم إمكان تأثير علتين على معلول واحد تمام التأثير، وأمّا في صورة السبق فلا أنّ المعلول إذا وجد بعلة سابقة فلم يبق مجال لتأثير اللاحقة أصلاً. منه مدّ ظله.

[٢٢٣] (٢) وتحقّق الإطلاق نادراً لا يجدي القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم في جميع القضايا الشرطية لا في بعض موارد النادرة. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام صاحب الكفاية.

[٢٢٤] (٣) كفاية الاصول: ٢٣٣.

[٢٢٥] (١) كفاية الاصول: ٢٣٤.

[٢٢٦] (١) قد عرفت أنّ الطرق الستة المتقدّمة التي استدللّ بها المتأخرون على المفهوم كلّها كانت بصدد إثبات كون الشرط علةً منحصرة للجزاء. م ح- ي.

[٢٢٧] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٤٧٨.

[٢٢٨] (٢) كفاية الاصول: ٢٣٤.

[٢٢٩] (١) ضرورة أن كل معلول مقيد بعلة، ألا ترى أن الحرارة الناشئة عن النار الخاصة إنما هي حرارة خاصة مقيدة بها، لا الحرارة المطلقة، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» وفرضنا أن مجيء زيد علة منحصرة لوجوب إكرامه فلا محالة يكون المجيء علة لشخص وجوب الإكرام المنشأ في كلامه المتحقق عقيب المجيء لا لسنخ وجوب الإكرام وكتيئه، فلا يمكن أن يجعل النزاع في كون الشرط علة منحصرة لسنخ الحكم. منه مدّ ظله في توضيح الإشكال.

[٢٣٠] (١) كفاية الاصول: ٢٣٧.

[٢٣١] (١) إن الاستاذ «مدّ ظله» اختار في وضع الحروف وما يلحق بها ما ينتج نتيجة الوضع العام والموضوع له الخاص، لا نفسه، كما مرّ توضيحه في مبحث وضع الحروف. م ح- ي.

[٢٣٢] (٢) مطارح الأنظار ٢: ٣٨.

[٢٣٣] (١) لكون المادة اسماً موضوعاً للعموم. م ح- ي.

[٢٣٤] (٢) تهذيب الاصول ٢: ١٠٧.

[٢٣٥] (١) هذا مضمون صحيحة عبدالله بن سنان. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

[٢٣٦] (٢) هذا مضمون صحيحة محمد بن مسلم. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

[٢٣٧] (٣) فيقال: الجملة الشرطية تدلّ على المفهوم إلّافياً إذا كان الشرط متعدداً. منه مدّ ظله.

[٢٣٨] (٤) أى شىء ثالث غير هذين الشرطين. م ح- ي.

[٢٣٩] (٥) فكل واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العلة لوجوب القصر، فلا تدلّ القضية الشرطية - فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء - على العلية التامة، فضلاً عن العلية المنحصرة. م ح- ي.

[٢٤٠] (١) كفاية الاصول: ٢٣٨.

[٢٤١] (٢) بأحد التقريبين المتقدمين. منه مدّ ظله.

[٢٤٢] (١) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظله.

[٢٤٣] (١) لكن الإمام الخميني قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العلية التامة على الفرض الأول أيضاً، إذ بعد تساقط أصالتي الحقيقة كما لا- يكون لنا دليل على الانحصار لا يكون لنا دليل على التامة أيضاً، لدوران أمر الأداة حينئذ بين استعمالها في أحد المجازات الخمسة: العلية التامة، أو الأعم من الناقصة، أو مطلق الترتب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجيح لأحدها، وكون العلة التامة أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا- يكون مرجحاً في تعيينها، لأن وجه التعيين هو الانس الذهني الذي يرجع إلى الظهور العرفي، وأما بناءً على الفرض الثاني - أعنى الانصراف - فالساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ويكون أصالة الحقيقة في كل منهما محكمة، فلو قلنا بوضع الأداة للعية التامة لدلت عليها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتب أو العلية المطلقة الشاملة للعلة الناقصة فلا دليل لنا على العلية التامة كما لا دليل على الانحصار.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في تهذيب الاصول ٢: ١٠٩.

وهو كلام متين، وملخصه أن مقتضى الفرض الثالث - وهو استفادة العلية المنحصرة من الإطلاق والقول بكون الأداة موضوعاً للعية التامة - دلالة الجملتين على العلية التامة، ومقتضى الفرض الأول - وهو وضع الأداة للعية المنحصرة - والأخير - وهو استفادة انحصار العلة وتاميتها كليهما من الإطلاق - عدم دلالتهما عليها، إذ بعد تساقط أصالتي الحقيقة في الأول والإطلاقات الأربعة في الأخير ليس لنا دليل على التامة كما ليس لنا دليل على الانحصار، ومقتضى الفرض الثاني - وهو مسألة الانصراف - دلالتهما عليها لو قلنا بوضع

الأداة للعلية التامة كالفرض الثالث، وإلا فلا.

ثم إنه كلما ليس لنا دليل لفظي على العلية التامة فلا بد من الرجوع إلى الاصول العملية، والظاهر أن مقتضاها هو أصالة البراءة من الحكم المذكور في الجزاء إذا لم يتحقق الشرطان معاً. م ح- ي.

[٢٤٤] (١) فلا بد لإمكان الاشتراك فيه إما من القول بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم واختيار أحد الطرق الثلاثة الأخر المذكورة في كلام المحقق الخراساني رحمه الله لرفع التعارض، وإما من القول بعدم دلالتها على المفهوم، بل على مجرد العلية التامة مطلقاً ولو لم يكن لها معارض. م ح- ي.

[٢٤٥] (١) لا يخفى أن المحقق الخراساني رحمه الله في آخر كلامه بصدد بيان مورد لا بد فيه من تداخل الأسباب ومورد آخر لا بد فيه من تداخل المسببات، فقال:

« هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد، وأما ما لا يكون قابلاً لذلك فلا بد من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد». كفاية الاصول: ٢٤٣.

فهو كما ترى ليس بصدد حصر التداخل في السبب أو المسبب فيما ذكره، بل بصدد بيان لزوم تداخل الأسباب في المورد الأول، والمسببات في المورد الثاني، واستحالة عدم التداخل فيهما، فلا ينافي أن يكون المثال السابق أيضاً من قبيل التداخل في المسبب إذا اكتفى العبد بإكرام العالم الهاشمي بالضيافة وقلنا بجواز الاكتفاء، ومن قبيل عدم التداخل لو لم يكتف به أو قلنا بعدم جواز الاكتفاء.

ثم إنه يمكن التمثيل لاستحالة عدم تداخل الأسباب بما إذا قال: «إذا لاقى ثوبك دم فاغسله» و«إذا لاقاه خمر فاغسله» حيث إن الغسل لا يتعد ولا وجوبه يتأكد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولا استحالة عدم تداخل المسببات بما إذا قال: «من سب المعصوم عليه السلام يجب قتله» و«من ارتد يجب قتله» حيث إن القتل لا يقبل التعدد فيما إذا سب أحد المعصومين وارتد معاً، لكن وجوبه يتأكد. م ح- ي.

[٢٤٦] (١) القيامة: ٢٢-٢٣.

[٢٤٧] (٢) الظاهر أن المراد به آية الله البروجردي رحمه الله، وعبر عنه الإمام رحمه الله في تهذيب الاصول ب«بعض الأكابر». منه مدّ ظله.

[٢٤٨] (٣) التمثيل بالتوصي عقيب البول والنوم مجرد فرض، لأنّ الدليل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح- ي.

[٢٤٩] (١) تهذيب الاصول ٢: ١١٦.

[٢٥٠] (١) كما عرفت في المقدمة الاولى من مقدمات هذا التنبيه. م ح- ي.

[٢٥١] (٢) مختلف الشيعه ٢: ٤٢٨.

[٢٥٢] (١) مطارح الأنظار ٢: ٥٩.

[٢٥٣] (٢) كلام هذين المحققين وكذا ما سيأتي من كلام المحقق النائيني رحمه الله لو تمّ لثبت به المقدمة الاولى المذكورة في كلام الشيخ رحمه الله، وهي أن السبب الثاني مؤثر كأول. منه مدّ ظله.

[٢٥٤] (١) كفاية الاصول: ٢٤٠، ومصباح الفقيه ٢: ٢٥٨-٢٦١.

[٢٥٥] (٢) أما تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأما تقدّم الحكم فلاّن قوله: «فتوضأ» يكون بمعنى «يجب عليك الوضوء» فكأنه قال: «إذا بليت يجب عليك الوضوء» و«إذا نمت يجب عليك الوضوء». منه مدّ ظله.

[٢٥٦] (١) راجع ص ١٨٢.

[٢٥٧] (٢) راجع ص ١٨٤ إلى ص ١٨٨ لكي يتضح لك الطرق الأربعة من الإطلاق التي تمسكوا بها لإثبات العلية المنحصرة، ثم غيرها بنحو تنطبق على العلية التامة. م ح- ي.

[٢٥٨] (٣) أو الأداة أو الجزاء. م ح- ي.

[٢٥٩] (٤) بناءً على دلالة الإطلاق على الشمول. م ح- ي.

[٢٦٠] (١) كقيد « من قبله» فيكون قوله: «إذا بليت فتوضاً» و«إذا نمت فتوضاً» بمعنى إذا بليت فتوضاً من قبله، وإذا نمت فتوضاً من قبله.

م ح- ي.

[٢٦١] (١) كفاية الاصول المحشئ ٢: ٣٠٥.

[٢٦٢] (٢) ذهب المحقق النائيني رحمه الله في مبحث تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إلى أنها متعلقة بصرف الوجود من الطبيعة من دون أن يكون للتشخيصات الفردية دخل في المتعلق، ومراده بصرف وجودها أول وجودها، سواء تحقق في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعددة دفعةً وفي عرض واحد. منه مدّ ظله.

[٢٦٣] (١) ما ذكره المحقق الخراساني والهمداني أيضاً عبارة عن الورد، لأنهما ذهبا إلى أن إطلاق مادة الجزاء متوقف على مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان على التقييد، وظهور القضيتين في السببية المستقلة بيان له، فيرتفع به موضوع إطلاق المادة حقيقةً، وأما الحكومه فهي عبارة عن تضييق أحد الدليلين أو توسعته موضوع الدليل الآخر تعبدًا، كما يضيّق قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» موضوع قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع». منه مدّ ظله.

[٢٦٤] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤٩٣.

[٢٦٥] (١) هذا مع قطع النظر عن المناقشة المتقدمة منّا في دلالتها على السببية المستقلة، حيث قلنا: إنَّها ظاهرة في مطلق الارتباط بين الشرط والجزاء. منه مدّ ظله.

[٢٦٦] (٢) إلّا أن يتمسك لترجيح ظهورهما على ظهور المادة بقضاوة العرف كما ذهب إليه صاحب الكفاية في حاشيتها. منه مدّ ظله.

[٢٦٧] (١) كما أن المولى إذا قال لعبده: «أكرم عالمًا» و«أضف هاشميًا» فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة فلم يبق على عهده تكليف، لكون عمله مصداقاً لإكرام العالم وإضافة الهاشمي كليهما. م ح- ي.

[٢٦٨] (١) هذا خروج عن محلّ البحث كما عرفت في المقدمة الرابعة في ص ٢٠٦. م ح- ي.

[٢٦٩] (٢) حيث روى: «إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد». راجع وسائل الشيعة ٣: ٣٣٩، كتاب الطهارة، الباب ٣١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

[٢٧٠] (١) كتغايير السواد والحلاوة، فإنَّهما يجتمعان في التمر مثلاً. م ح- ي.

[٢٧١] (١) ورد بهذا المضمون روايات. راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨ وما بعدها، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

[٢٧٢] (٢) أي في ناحية الجزاء. م ح- ي.

[٢٧٣] (٣) المسماة ب«هداية المسترشدين». م ح- ي.

[٢٧٤] (٤) هداية المسترشدين ٢: ٤٦١.

[٢٧٥] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٢٧٦] (١) مطارح الأنظار ٢: ٤١، هداية: يجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلى آخر كلامه رحمه الله.

[٢٧٧] (٢) فنقيض الوجود العدم ونقيض العدم عدم العدم، وأما الوجود فهو لازم النقيض لا نفسه. م ح- ي.

[٢٧٨] (١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٤.

[٢٧٩] (١) ورد بهذا المضمون روايات في وسائل الشيعة، ج ١٧: ٨٧ و ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٤، وج ٢٤: ٢٣٦، كتاب الأئمة والأشربة، الباب ٦٤ من أبواب الأئمة المحرمة، الحديث ٢.

[٢٨٠] (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه

قدر». م ح- ي.

[٢٨١] (٣) أى لكون ارتفاع الحكم عند حصول الغاية مقتضى تقييده بها. م ح- ي.

[٢٨٢] (١) لكونها حينئذ كالوصف فى كونها قيدها للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[٢٨٣] (٢) كفاية الاصول: ٢٤٤.

[٢٨٤] (٣) كما هو المشهور حيث ذهبوا إلى أنّ الوضع فى الحروف وما الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.

[٢٨٥] (٤) درر الفوائد: ٢٠٤.

[٢٨٦] (٥) ولو كان للكلام الأوّل مفهوم لكان بمفهومه منافياً للكلام الثانى، فإنّ مفهوم الأوّل هو «لا يجب بعد الزوال الجلوس» وتضادّه مع منطوق الثانى ظاهر. منه مدّ ظلّه.

[٢٨٧] (١) درر الفوائد: ٢٠٤.

[٢٨٨] (١) لا تبتنى هذه المسألة على النزاع المعروف فى الفلسفة من «إمكان الجزء الذى لا يتجزّى وامتناعه» إذ ليس المراد بالغاية «نهاية الأجسام» التى هى المراد بالغاية عند الحكماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل «حتى» و«إلى» قيدها للحكم أو الموضوع وكان ذا أجزاء زمانية، مثل «أتموا الصلاة إلى الليل» أو مكائبة، مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» أو غيرهما، مثل «كل السمكة حتى رأسها». منه مدّ ظلّه.

[٢٨٩] (١) كفاية الاصول: ٢٤٧.

[٢٩٠] (٢) كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣٢٩.

[٢٩١] (١) قال المحقّق الحائرى رحمه الله: لا- يخفى أنّ هنا مقامين: أحدهما: أنّ كلمة «إلّا» هل تدلّ على الإخراج وإثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى أو لا-؟ والثانى: بعد تسليم دلالتها على الإخراج هل تدلّ على الحصر حتى يكون منشأً لأخذ المفهوم بالنسبة إلى غير المستثنى من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنيفة إنّما خالف فى المقام الأوّل، فعده من المخالفين فى استفادة الحصر لا وجه له. انتهى. درر الفوائد: ٢٠٦.

[٢٩٢] (١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥ و ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.

[٢٩٣] (٢) قال العلامة المشكيني رحمه الله فى حاشية الكفاية توضيحاً لاستدلال أبى حنيفة: وجه الاستدلال: أنّ الصلاة إمّا اسم للصحيح أو للأعمّ، وظاهر الكلام أنّ الخبر المقدر من أفعال العموم، وعلى الأوّل فلو دلّ الاستثناء على الإثبات لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهارة، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلى الثانى لا يمكن حفظ ظهور الكلام، إذ ظاهره نفى وجود الصلاة عند فقدان الطهارة، وهو معلوم العدم، فلا بدّ من التجوّز إمّا فى لفظ الصلاة باستعماله فى الفرد الصحيح أو تقدير كلمة «صحيحة» لتكون صفة لاسم «لا» أو تقدير الخبر كلمة «صحيحة» فحينئذ لو دلّ الاستثناء على الحصر لدلّ على صحّة الصلاة عند فقدان- الظاهر أنّه خطأ ناش من سهو القلم، والصحيح «وجدان»- الطهارة ولو انتفى سائر ما يعتبر أيضاً، إنتهى. كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣٢٩.

[٢٩٤] (١) كفاية الاصول: ٢٤٨.

[٢٩٥] (٢) لقمان: ٢٥، والزمر: ٣٨.

[٢٩٦] (٣) الزمر: ٣. و«الزلفى» بمعنى: القربة، الدرجة، المنزلة. م ح- ي.

[٢٩٧] (١) المائدة: ٣٣.

[٢٩٨] (١) لم يتعرّض الاستاذ «مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لكنّه أشار فى مطاوى كلماته إلى أنّ عدم دلالة اللقب على المفهوم أمر واضح. م ح- ي.

[٢٩٩] (١) عدم اطراد التعريف عبارة عن عدم منعه من الأغيار، وعدم انعكاسه عبارة عن عدم كونه جامعاً للأفراد. م ح- ي.

- [٣٠٠] (١) كفاية الاصول: ٢٥٢.
- [٣٠١] (٢) كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣٤٦.
- [٣٠٢] (١) عدّ بعض هذه الامور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق محلّ للإشكال والاختلاف، لكننا لسنا فعلاً بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ ظلّه.
- [٣٠٣] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٣٠٤] (٢) راجع ص ٩-١٣.
- [٣٠٥] (١) بل عموميتها مستندة إلى قضاوة العرف كما سيأتي. م ح-ي.
- [٣٠٦] (١) كفاية الاصول: ٢٥٣.
- [٣٠٧] (١) كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣٤٩.
- [٣٠٨] (٢) القصص: ٢٨.
- [٣٠٩] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٣١٠] (٢) فإنّا وإن ناقشنا في حكم العقل بأنّ «الماهية لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها» إلّا أنّ حكمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا يمكن الإشكال فيه. منه مدّ ظلّه.
- [٣١١] (١) لأنّها لو كانت للعهد لكانت الدلالة على الفرد المعهود لفظية. م ح-ي.
- [٣١٢] (١) هذه العبارة منقولة عن درر الفوائد للمحقّق الحائري رحمه الله، ولأجل ذلك ما غيرنا العبارات، وإن كان الحقّ أنّ كلمة «كلّ» مؤنّثة. م ح-ي.
- [٣١٣] (١) قال المحقّق الحائري رحمه الله- في درر الفوائد: ٢١٢، التعليقه ١-: والحاصل أنّه فرق بين أن يكون المدخول مجملاً مردّداً بين المطلق والمقيّد فيحتاج إلى المقدمات، أو مهملاً جامعاً فيكفي لفظه الكلّ في تعيين الإطلاق. م ح-ي.
- [٣١٤] (٢) درر الفوائد: ٢١١.
- [٣١٥] (١) هذا الجواب يختصّ بلفظة «كلّ» وما في معناها من الألفاظ الموضوعه للعموم، بخلاف النكرة في سياق النفي، لما سيأتي من افتقارها في إفادة العموم إلى جريان أصالة الإطلاق. م ح-ي.
- [٣١٦] (١) تهذيب الاصول ٢: ١٦٠.
- [٣١٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٥٤.
- [٣١٨] (١) وإليك أمثلة الأقسام الأربعة: ١- «ليس رجل في الدار»، ٢- «لا رجل في الدار»، ٣- «لا تكرم رجلاً»، ٤- «لا تكرم الرجل» بناءً على كون اللام للجنس. م ح-ي.
- [٣١٩] (٢) في مقابل ما اختاره الاستاذ «مدّ ظلّه» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريين المتعلّقين بإيجاد الفعل. م ح-ي.
- [٣٢٠] (١) راجع ص ٩.
- [٣٢١] (٢) درر الفوائد: ٢١٠.
- [٣٢٢] (١) كفاية الاصول: ٢٥٤.
- [٣٢٣] (٢) راجع ص ٩-١٣.
- [٣٢٤] (١) كفاية الاصول: ٢٥٤.
- [٣٢٥] (١) وبتعبير المحقّق الخراساني رحمه الله: المرسله. م ح-ي.
- [٣٢٦] (٢) وردت هذه الآية في مواضع من الكتاب العزيز، منها سورة البقرة، الآيات ٤٣ و ٨٣ و ١١٠.

[٣٢٧] (١) فاستفاده العموم في المقام تتوقف على ثلاثة امور:

أ- وقوع النكرة أو اسم الجنس في سياق النفي أو النهي، وهذا أمر لفظي، ب- جريان الإطلاق فيما دخل عليه النفي أو النهي، وهذا أمر عقلي، لأنك قد عرفت أن العقل هو الذي يحكم بأن المولى الحكيم العاقل العارف بموازن المحاوره إذا كان في مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينه متصله أو منفصله على تقييده ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب- على فرض كونه أيضاً من مقدمات الحكمة- فلا محاله يريد الموضوع بإطلاقه، ج- قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع مصاديقها» وهذا أمر عرفي كما عرفت. م ح- ي.

[٣٢٨] (٢) نحو قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا». الأنبياء: ٣٠.

[٣٢٩] (٣) نحو قوله تعالى: «إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ». التوبة: ٤٠.

[٣٣٠] (٤) نحو قوله تعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ». المزمّل: ١٥-١٦.

[٣٣١] (٥) مثل قوله صلى الله عليه وآله: «الحسن والحسين سيّد شباب أهل الجنّة». كشف الغمّة في معرفة الأئمّة ١: ٥٢١.

[٣٣٢] (١) لأن قولنا: «أكرم العالم» مثلاً لو كان عامّاً ناظراً إلى الأفراد والكثيرات بالوضع لما كان مجرى أصالة الإطلاق، لما عرفت من أن مورده هو الطبيعة لا الأفراد. م ح- ي.

[٣٣٣] (٢) راجع ص ٢٥٩.

[٣٣٤] (٣) وفيه: أن المحقق الخراساني رحمه الله وإن أنكر دلالة المحلّي باللام على العموم وضعاً، إلا أنه صرح بدلالته عليه بالإطلاق، فإنه قال: «لكن دلالاته على العموم وضعاً محلّ منع، بل إنّما يفيد فيما إذا اقتضت الحكمة أو قرينه أخرى». كفاية الاصول: ٢٥٥. م ح- ي.

[٣٣٥] (١) عدم دلالة المدخول على العموم واضح إذا كان مفرداً، وأمّا إذا كان جمعاً فلاّنه لو وضع للعموم لما صدق على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيرة للجمع- التي منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثه، بل اثنان عند المنطقيين- إلاّ بنحو المسامحة والتجوّز، وهل يمكن الالتزام بذلك؟! منه مدّ ظلّه.

[٣٣٦] (١) راجع ص ٢٣٦-٢٤٢ من الجزء الأوّل.

[٣٣٧] (٢) لا حاجة إلى توضيح هذا البحث وبيان الأدلّة والشواهد هنا لإثبات ما هو الحقّ المختار بعد ذكره في مبحث «استعمال اللفظ في المعنى المجازي» مفصلاً، فليراجع الطالب إلى هناك. م ح- ي.

[٣٣٨] (١) كفاية الاصول: ٢٥٥.

[٣٣٩] (١) المائدة: ١.

[٣٤٠] (٢) البقرة: ٢٧٥.

[٣٤١] (٣) وإن كانا في مقام الإخبار متناقضين، فإنّ قولنا: «ما جاءني من القوم أحد» يكون نقيضاً لقولنا: «جاءني من القوم زيد». منه مدّ ظلّه.

[٣٤٢] (١) كفاية الاصول: ٢٥٦.

[٣٤٣] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥١٧.

[٣٤٤] (١) فيصير الكلام بعد الفراغ ظاهراً في المعنى الحقيقي في مثل «رأيت أسداً» والمجازي في مثل «رأيت أسداً يرمى» فإنّ مورد أصالة الظهور أعمّ من الحقيقة والمجاز. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٥] (١) إن قلت: كيف لا تكون العلاقة موجودة مع أنّ المستعمل فيه جزئي، وما وضع له اللفظ المستعمل كلي؟

قلت: ليس لنا علاقة باسم علاقة الكلّي والجزئي، بل علاقة الكلّ والجزء. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٦] (١) كما أن أصالة الحقيقة في قولنا: «رأيت أسداً» أيضاً شعبة منها، ولأجل هذا لو كان الكلام ظاهراً في المعنى المجازي، كأن يقال: «رأيت أسداً يرمى» تجرى أصالة الظهور بالنسبة إلى المعنى المجازي من دون أن تجرى أصالة الحقيقة، فتمام الملاك في مثل أصالتي الحقيقة والعموم هو مسألة الظهور. منه مدّ ظلّه.

[٣٤٧] (١) والمخصّصات الشرعية تكون كذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الدرر.

[٣٤٨] (٢) درر الفوائد: ٢١٥.

[٣٤٩] (١) المصدر نفسه.

[٣٥٠] (٢) لأنّ من عادة العرف وصل المخصّصات بالعمومات عكس الشارع المقدّس. منه مدّ ظلّه.

[٣٥١] (١) هذا فيما إذا لم يرد «من يسمّى يزيد» وإلا لعمّهما، بل وغيرهما إذا كان المسمّى يزيد من بين العلماء أكثر من شخصين. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٢] (٢) الإجمال الحقيقي في مقابل الإجمال الحكمي الآتي عن قريب. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٣] (٣) وذلك لأنّ المخصّص وإن كان مجملاً بالنسبة إلى كلّ من المتباينين، إلّا أنّه حجّة في عدم دخول كليهما معاً تحت حكم العامّ. م ح - ي.

[٣٥٤] (١) ولا فرق في كون القاعدة تساقط المتعارضين بين ما إذا كان تعارضهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه، فإنّ كليهما بمفهومه يطرد الآخر، أو بالعرض، كما في المقام، حيث إنّ أصالة العموم الجارية في كلّ منهما لا تطرد الاخرى، إذ يمكن أن يكون كلّ من زيد بن عمرو وزيد بن بكر واجب الإكرام، إلّا أنّنا نعلم خارجاً بمقتضى التخصيص عدم وجوب إكرام أحدهما، فيقع بينهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٥] (١) فإنّهم وإن اختلفوا في كون المرجع في الشبهات التحريميّة الموضوعيّة أصالة البراءة أو الاشتغال، إلّا أنّهم لم يختلفوا في خروجها عن تحت الدليل اللفظي. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٦] (١) لعدم إحراز كونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه يكون من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة لنفس ذلك الدليل، وقد عرفت عدم جوازه. م ح - ي.

[٣٥٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٢٥.

[٣٥٨] (٢) راجع ص ٢٨٣.

[٣٥٩] (١) كفاية الاصول: ٢٥٨.

[٣٦٠] (٢) فتفسيرها بالمنجزية والمعدّرية كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله تفسير بلازم المعنى. م ح - ي.

[٣٦١] (١) كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» وشككنا في أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتكاب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن ارتكاب الصغيرة. م ح - ي.

[٣٦٢] (١) كفاية الاصول: ٢٥٩.

[٣٦٣] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٣٦٤] (١) فهذا المخصّص اللبّي يكون مثل قول المولى: «لا- تكرم الأعداء من جيرانى» في كونه متعرّضاً للكبرى الكلّية دون المصاديق الجزئية. م ح - ي.

[٣٦٥] (٢) قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصوريّة، والتصديقيّة، فالدلالة التصوريّة أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظه، ولو علم أنّ اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أنّ

المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، وكانقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط. والدلالة التصديقية دلالة اللفظ على أن المعنى مراد المتكلم. م ح-ى.

[٣٦٦] (١) مقالات الاصول ١: ٤٤٣.

[٣٦٧] (٢) نعم، إذا كان المولى عالماً بحقائق الامور كان بيان الموضوع من قبله موجباً لانكشافه عندنا، فيجب علينا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبداً. م ح-ى.

[٣٦٨] (١) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

[٣٦٩] (١) فى كامل الزيارات، ص ١٧٩: «اللهم العن يزيد وأباه، والعن عبيدالله بن زياد ... وبنى امية قاطبة». م ح-ى.

[٣٧٠] (٢) فيترتب عليه سائر آثار غير المؤمن أيضاً، من عدم جواز مناكحته، وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه إذا مات، وحرمة دفنه فى مقابر المسلمين، وغير ذلك من آثار غير المؤمن. م ح-ى.

[٣٧١] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٣٦.

[٣٧٢] (١) ذكر المخصّصات الثلاثة فى كلام الاستاذ «مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنّه لو اكتفى بواحد منها لكان التخصيص أفرادياً أيضاً. م ح-ى.

[٣٧٣] (١) راجع ص ٤١.

[٣٧٤] (١) الفرق بين التعارض والتراحم هو أنّ ملاك الحكم موجود فى الطرفين فى باب التراحم، لكنّ المكلف لا يقدر على امتثال كليهما، مثل إنقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما مشتمل على المصلحة، لكنّ المكلف لا يقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاك الحكم يختصّ بأحد المتعارضين، مثل الخبرين الذين يدلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة، والآخر على حرمتها. م ح-ى.

[٣٧٥] (٢) راجع مسألة الترتب من مبحث الضدّ ص ٤٤٧-٤٤١ من الجزء الثانى.

[٣٧٦] (١) فإنّ الاصول الموضوعية لا تجرى إلّاللاثبات حكم شرعى، كاستصحاب خمريّة مايع للحكم بحرمته، أو نفيه، كاستصحاب عدم خمريته للحكم بعدم حرمته، وأما اللوازم والملازمات العقلية فلا تترتب عليها. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٧] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٥٢٧، ومقالات الاصول ١: ٤٤٤.

[٣٧٨] (٢) بل على القول بأنّ التخصيص يستلزم التجوّز فى العامّ كان التخصيص قرينه على استعماله فى غير مورد المخصّص، فكان تقييداً له بالنسبة إلى أصالة الظهور التى هى المرحلة الثانية من مراحل حجّية الدليل. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٩] (١) أى سواء كان من الاستصحابات المتعارفة أو من قبيل استصحاب العدم الأزلى. م ح-ى.

[٣٨٠] (٢) فلا يعنون قوله: «أكرم كلّ عالم» بعد ورود قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» بعنوان خاصّ، كأن يكون بمعنى «أكرم كلّ عالم غير فاسق» كى نحتاج إلى إحراز كون العالم غير فاسق، بل يكفى عدم تحقّق عنوان المخصّص. وبعبارة اخرى: مجموع العامّ والخاصّ يقتضيان أنّ زيداّ العالم إذا لم يتحقّق بينه وبين الفسق علاقة وارتباط - نظير السالبة المحصّلة التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع - يجب إكرامه، ولا- نحتاج إلى إحراز أنّصافه بأنّه غير فاسق بنحو الموجبة المعدولة التى لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول.

نعم، حيثما يكن الموضوع فى المثال موجوداً، فإن كان فسقه ذا حالة سابقة عدمية يمكن إحراز أنّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، لكنّيا لا- نحتاج إليه، بل يكفى جريان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بينه وبين الفسق بنحو السالبة المحصّلة، وتظهر الثمرة فى استصحاب العدم الأزلى الذى لا يمكن إثبات الاتّصاف به أصلاً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٣٨١] (٣) أى المخصّص. م ح-ى.

- [٣٨٢] (٤) قال المشكيني رحمه الله في الحاشية: مراده من الشاذ هو الذى شك فيه لتبادل الحالتين، ولا شك في ندرته. كفاية الاصول المحشى ٢: ٣٨٩.
- [٣٨٣] (١) كفاية الاصول: ٢٦١.
- [٣٨٤] (٢) لا يقال: إنه عبارة اخرى عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصيص. فإنه يقال: كلاً، فإن نفس الشك في عنوان المخصيص يكفي في الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية على القول به، وأمّا في المقام فنحن نتمسك - بعد الشك في عنوان المخصيص - بذيل استصحاب عدمه لو كان له حالة سابقة عدمية، ثم بمعونته نتمسك بالعام. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٥] (٣) ولعلّ الذى يدعوه إلى هذا المثال أمران:
- أ- أنه مثال فقهي واقعي مستفاد من الروايات، بخلاف التمثيل بـ «أكرم كلّ عالم» و«لا تكرم فساق العلماء»، فإنه مثال فرضي.
- ب- أنه لو مثل بهذا المثال أو نحوه لأمكن أن يتخيل اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الاتصاف، لأن الموضوع في موارد الشك من هذا المثال حيث يكون موجوداً يمكن إحراز اتصافه بأنه غير فاسق بالاستصحاب، فيتخيل أنه لا يجرى في موارد عدم الاتصاف، مثل أصالة عدم تحقق الارتباط بين زيد مثلاً وبين الفسق، إذ لا طريق إلى القول بجريانه في هذه الموارد إلا بالالتزام باستصحاب العدم الأزلي. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٦] (١) لكونها رابطة بين شيئين. م ح-ى.
- [٣٨٧] (٢) كون هذا مثالاً للحمل الأولى مبنى على صدق هذا الحمل على صرف اتحاد الموضوع مع المحمول ماهية وإن تغيرا مفهوماً. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٨] (٣) كفاية الاصول: ٧٥.
- [٣٨٩] (١) كفاية الاصول: ٢٩.
- [٣٩٠] (١) الحاشية على تهذيب المنطق: ١٤.
- [٣٩١] (١) لأنّ قولنا: «زيد لا قائم» يدلّ على اتحاد «زيد» مع نقيض «القائم» بخلاف قولنا: «ليس زيد بقائم» فإنه يدلّ على سلب الاتحاد بين «زيد» وبين نفس «القائم» بدون أن يدلّ على الاتحاد بينه وبين نقيضه. م ح-ى.
- [٣٩٢] (١) وهذا القسم من القضايا اختصت في كلماتهم بالموجبات، لكنّه لا وجه له ظاهراً، لإمكان تصوورها في السوالب أيضاً، كما أن يقال: «ليس عمرو هو الذى ليس بمؤمن». منه مدّ ظلّه.
- [٣٩٣] (٢) لكن افتقار الموجبات إلى وجود الموضوع إنّما هو في القضايا التي ظرف الحمل والاتصاف فيها هو الخارج، كمسألة القيام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا كان ظرف حملها الذهن، مثل «الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّ الحمل فيه ليس بلحاظ الخارج، وكذا قضية «الإنسان كلّى» فإنّ عروض الكليّة على الإنسان إنّما هو في وعاء الذهن، لكن مع قطع النظر عن وجوده الذهني، إذ الإنسان الموجود في الذهن بلحاظ وجوده الذهني جزئي، لأنّ التشخيص كما يتحقّق بالوجود الخارجي، كذلك يتحقّق بالوجود الذهني. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩٤] (٣) وافتقار الموجبات الثلاث إلى وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلأنّ النفي في النفي في قولنا: «زيد ليس بلا قائم» يقتضى الإثبات. هذا ما أفاده «مدّ ظلّه» في الدورة الاولى. م ح-ى.
- [٣٩٥] (١) أو السالبة المحصلة التي يكون موضوعها موجوداً. م ح-ى.
- [٣٩٦] (٢) إن كانت بصورة الوصف. منه مدّ ظلّه.
- ولا فرق بين الخبر والوصف إلّا من حيث علم المخاطب وجهله بمضمون كلام المتكلم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح-ى.

- [٣٩٧] (١) لعدم عروض القرشية على ماهية المرأة قبل وجودها، لكونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهية. م ح- ي.
- [٣٩٨] (٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ١٠.
- [٣٩٩] (١) ورد مضمونه في كنز العمال ١٦: ٧١٣، الحديث ٤٦٤٧٨.
- [٤٠٠] (١) أو من مصاديق التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية لنفسه. م ح- ي.
- [٤٠١] (٢) وبه يظهر التحقيق حول نذر الصيام في السفر. م ح- ي.
- [٤٠٢] (١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، كتاب الحج، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.
- [٤٠٣] (٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦، كتاب الحج، الباب ١٣ من أبواب المواقيت.
- فالمقتضى لصحة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلق به النذر إنما هو دليل خاص، لا عموم مثل «أوفوا بالندور». منه مدّ ظله.
- [٤٠٤] (١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٩٨.
- [٤٠٥] (١) كإجراء الصيغة بالعريئة، والتلفظ ب«لله عليّ» بناءً على اعتبارهما في النذر. منه مدّ ظله.
- [٤٠٦] (١) مثل الاستصحاب. منه مدّ ظله.
- [٤٠٧] (١) كالتوصيف بالعدول أو استثناء الفساق. منه مدّ ظله.
- [٤٠٨] (٢) هذا التعبير أجود من تعبير المحقق الخراساني رحمه الله ب«ما إذا كان في معرض التخصيص». منه مدّ ظله.
- [٤٠٩] (٣) اعلم أن التقنين يتوقف على أمرين: أحدهما: كون الكلام إنشائي، الثاني: كون الخطاب عامًا ولو بالنسبة إلى صنف من الناس، فإن قلت: «ما رأيت في هذه المدرسة أحداً» لم يكن قانوناً، لعدم كونه إنشائي، وكذلك إذا قال المولى لعبده: «أكرم كلّ عالم» لكون الخطاب شخصياً، بخلاف قوله تعالى - في سورة آل عمران: ٩٧-: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» لكونه في مقام إنشاء وجوب الحجّ على كلّ مستطيع، فهو واجد للأمرين الذين يتوقف جعل القانون عليهما. منه مدّ ظله.
- [٤١٠] (١) وأما الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية فقد قام الإجماع أو الرواية على عدم توقف الرجوع إليها بالفحص عما يرفع الشكّ عن موردها. منه مدّ ظله.
- [٤١١] (١) كفاية الاصول: ٢٦٦.
- [٤١٢] (٢) راجع ص ٣٠٠.
- [٤١٣] (١) عطف «الأحكام الإلزامية» على «المقيدات» و«المخصّصات» إنّما هو لعدم اختصاص كلام المحقق النائيني رحمه الله هاهنا بالفحص عن المخصّص والمقيد قبل التمسك بالاصول اللفظية، بل يعتم كلامه الفحص عن الحكم الإلزامي قبل التمسك بالاصول العملية النافية للتكليف، واستدلّ على وجوب الفحص في البابين بالعلم الإجمالي بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أحكاماً إلزامية على خلاف الاصول النافية للتكليف، ومقيدات ومخصّصات للعمومات والإطلاقات. م ح- ي.
- [٤١٤] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٤٣.
- [٤١٥] (١) بناءً على كون الطهور حالة نفسانية متحصّلة من الوضوء والغسل والتيمّم لا نفس هذه الامور. منه مدّ ظله.
- [٤١٦] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.
- [٤١٧] (٣) البقرة: ٤٣ و ٨٣ و ١١٠.
- [٤١٨] (١) كفاية الاصول: ٤١٣-٤١٧.
- [٤١٩] (٢) ويشترط في منجزية العلم الإجمالي أن يتعلّق بحكم شرعي، كالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يومها، أو بموضوع ذي أثر شرعي، كالعلم بخمريّة هذا المائع أو ذلك المائع، وأما إذا تعلق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحكم فلا يقتضى التنجز. منه مدّ ظله.

[٤٢٠] (١) كما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السيل. م ح - ي.

[٤٢١] (٢) وأمّا إذا كان الأطلاع عليه سهل الوصول، كما إذا كان الدفتر تحت اختياره، بحيث يطلع على مقدار الدين بالنظر إليه بسرعة، فلا يجوز له الاكتفاء بدفع الأقل، بل يجب عليه الرجوع إلى الدفتر ودفع المقدار الذي ثبت فيه، لكنّه ليس من مقتضيات العلم الإجمالي، بل حتّى فيما إذا كانت الشبهة بدويّة - بأن كان شاكاً في كونه مديوناً لزيد - لا يجوز له إجراء البراءة إذا كان قادراً على إثباته ونفيه بسهولة، فإذا علم بأنّه على تقدير كونه مديوناً لأثبتته في الدفتر وكان الرجوع إليه سهلاً يجب عليه الرجوع ولا يجوز له التمسك بالبراءة، مع أنّ الفقهاء والاصوليين قالوا بجريان أصالة البراءة بدون الفحص في الشبهات البدويّة الموضوعيّة.

وبالجملة: إذا كان رفع الشبهة متوقفاً على أمر سهل الوصول يجب الفحص، سواء كانت الشبهة بدويّة أو مقرونة بالعلم الإجمالي. نعم، استثنى منه باب النجاسات، إذ لا يجب الفحص قبل إجراء البراءة في شبهاتها البدويّة حتّى في الموارد السهلة، لدلالة صحيحة زرارة - الواردة في وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١ - على عدم وجوب النظر إلى الثوب عند الشك في إصابته شيئاً من النجس. منه مدّ ظله.

[٤٢٢] (١) راجع تهذيب الاصول ٢: ٢١٧.

[٤٢٣] (١) البقرة: ١٨٣.

[٤٢٤] (٢) آل عمران: ٩٧.

[٤٢٥] (١) كفاية الاصول: ٢٦٦.

[٤٢٦] (٢) نعم، لو كان تعلّق التكليف بالمعدوم تعليقاً مشروطاً بوجوده لم يكن مستحيلاً، لكنّه خارج عمّا فرضه صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظله.

[٤٢٧] (٣) بل لا يمكن المخاطبة أيضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات - كالسحاب والشمس والقمر - إلّا تخيلاً وشعراً. منه مدّ ظله.

[٤٢٨] (١) البقرة: ١١٧، وآل عمران: ٤٧، والنحل: ٤٠، ومريم: ٣٥، ويس: ٨٢، وغافر: ٦٨.

[٤٢٩] (٢) الفصول الغرويّة: ١٧٩ و ١٨٣.

[٤٣٠] (١) المائدة: ١.

[٤٣١] (٢) آل عمران: ٩٧.

[٤٣٢] (٣) أى تعمّم الآيات والروايات بنفسها وبلا واسطة، لا بمعونة قيام الإجماع أو الضرورة على الاشتراك في التكليف. منه مدّ ظله.

[٤٣٣] (١) لعلّ الاستاذ «مدّ ظله» أراد صرفاً توضيح هذه الأنواع الثلاثة من القضايا مع قطع النظر عن كونها أقساماً لتقسيم واحد أو دخول بعضها تحت تقسيم وبعضها الآخر تحت تقسيم آخر، وإلّا فالقضية الطبيعيّة ليست قسيماً للقضية الخارجيّة والحقيقيّة، بل قسيميها هو القضية الذهنيّة، وأمّا الطبيعيّة فهي قسيم الشخصيّة والمحصورة والمهملة. م ح - ي.

[٤٣٤] (٢) فإنّ كلّاً من الحيوانيّة والناطقيّة من أجزاء ماهيّة «الإنسان».

إن قلت: فإذا قلنا: «كلّ إنسان حيوان ناطق» فهل هي قضية طبيعيّة أو حقيقيّة؟

قلت: هذا التركيب لا - يصدر من المخبر الحكيم العارف بالقواعد المنطقيّة، لعدم ترتّب فائدة على لفظه «كلّ» لأنّه إن أراد بها جز الحكم من دائرة الطبيعة إلى دائرة الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحكم بثبوت المحمول لطبيعة الموضوع فلا حاجة إلى لفظه «كلّ» بل هي توجب الخلل في هذا الغرض. منه مدّ ظله.

[٤٣٥] (٣) لكن لا يخفى عليك أنّ لفظه «كلّ» إنّما تحكى عن كثرات الأفراد من دون أن تحكى عن تشخصاتها الفرديّة، فبين قولنا: «

أكرم كل عالم» و«أكرم زيدا وعمرا وبكرا» فرق، وهو أن الأول وإن دل على وجوب إكرام كل واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلا أنه لا يحكى عن تشخصاتهم الفردية، بخلاف الثاني. منه مدّ ظلّه.

[٤٣٦] (١) إشارة إلى قوله رحمه الله حول القضية الخارجية:

أما في القضايا الخارجية: فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه مما لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلاً عن المعدوم، إلا بتزليل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول، فيخاطب، كما في قول الشاعر:

ألا ياليل طلت عليّ حتى كأنك قد خلقت بلا صباح إنتهى. فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٥٠.

[٤٣٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٥٠.

[٤٣٨] (٢) آل عمران: ٩٧.

[٤٣٩] (١) المائدة: ١.

[٤٤٠] (٢) بالاستطاعة المائيه والبدئيه والزمائيه والسريئيه. منه مدّ ظلّه.

[٤٤١] (٣) لكون الآية الشريفة في قوة أن يقال: «كل مستطيع يجب عليه الحج» وهو قضية حقيقية. منه مدّ ظلّه.

[٤٤٢] (١) الحقيقي هاهنا في مقابل الإنشائي لا في مقابل المجازي. م ح - ي.

[٤٤٣] (٢) نحو «أين بيتك؟». م ح - ي.

[٤٤٤] (٣) طه: ١٧.

[٤٤٥] (١) كفاية الاصول: ٢٦٧.

[٤٤٦] (٢) المائدة: ٦٧.

[٤٤٧] (١) سواء كان الخطاب الكتبي متوجّهاً إلى موجود غائب عن مجلس الكتابة، كما في مكاتيب النبي صلى الله عليه وآله إلى الملوك، فإنها مليئة بأداه الخطاب، نحو ما جاء في كتابه - المحكى في مجموعة الوثائق السياسية: ١٠٩، الرقم ٢٦ - إلى هرقل عظيم الروم من قوله صلى الله عليه وآله: «فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم، تسلّم، وأسلم، يؤتكَ الله أجرك مرتين، فإن توليت فعليك إثم الأريسيين»، وما جاء في كتابه - المحكى في مجموعة الوثائق السياسية: ١٤٠، الرقم ٥٣ - إلى كسرى عظيم فارس من قوله صلى الله عليه وآله: «وأدعوك بدعاء الله... فأسلم، تسلّم، فإن أبيت فإنّ إثم المجوس عليك».

أو كان متوجّهاً إلى الأعمّ منه ومن المعدوم في زمن الكتابة، كما في الوصايا التي يكتبها قادة الامم لإرشاد امتهم في الأعصار والقرون المتتالية، فهذه وصية الإمام الخميني قائد الثورة الإسلامية رحمه الله مشتملة على خطابات كثيرة موجّهة إلى العموم أو إلى طوائف خاصّة من عمّال الحكومة. م ح - ي.

[٤٤٨] (٢) البقرة: ٢.

[٤٤٩] (٣) يوسف: ١.

[٤٥٠] (١) إبراهيم: ١.

[٤٥١] (١) آل عمران: ٩٧.

[٤٥٢] (٢) البقرة: ١٨٣.

[٤٥٣] (١) وقع الخلاف في هذه المسألة بين الاصوليين، فذهب المحقق القمي رحمه الله - في القوانين ١: ٢٣٣ و ٤٠٣ - إلى عدم حجّية الظواهر إلّا لمن قصد إفهامه، وذهب المشهور إلى حجّيتها للعموم، فلو أقر زيد بسرقة مال عمرو مثلاً لكان حجّية لكل من سمع كلامه، فجاز له الشهادة بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.

- [٤٥٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٤٩.
- [٤٥٥] (٣) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٤٩.
- [٤٥٦] (١) أى سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعموميته لغيره من الغائبين والمعدومين. م ح- ي.
- [٤٥٧] (٢) البقرة: ١٨٣.
- [٤٥٨] (١) الجمعة: ٩.
- [٤٥٩] (١) كفاية الاصول: ٢٧٠.
- [٤٦٠] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، عجلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٤٦١] (١) البقرة: ٢٢٨.
- [٤٦٢] (٢) كفاية الاصول: ٢٧١.
- [٤٦٣] (١) فيعم المطلقة بالطلاق الرجعى وبعض من طلقت بالطلاق البائن، كالخلع والمبارات. م ح- ي.
- [٤٦٤] (١) كفاية الاصول: ٢٧١.
- [٤٦٥] (١) كفاية الاصول: ٢٧٢.
- [٤٦٦] (٢) إلا إذا حصل الاطمئنان من قول اللغويين. منه مدّ ظلّه.
- [٤٦٧] (١) الإسراء: ٢٣.
- [٤٦٨] (١) لكون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.
- [٤٦٩] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٥٦.
- [٤٧٠] (١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.
- [٤٧١] (٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦.
- [٤٧٢] (١) بأن لم يكن فى مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.
- [٤٧٣] (٢) وإن لم يذكر المحقق الخراسانى رحمه الله إلا أربع صور. منه مدّ ظلّه.
- [٤٧٤] (٣) فرض كون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدمات الحكمة مبنى على تقسيم الإطلاق إلى الشمولى والبدلى، وأما بناءً على ما هو المختار من عدم دلالة المطلق على الشمول والسرّيان، بل على صرف الطبيعة، فليس لنا عامّ مستفاد من طريق الإطلاق، بل جميع العمومات مستندة إلى الوضع. منه مدّ ظلّه.
- [٤٧٥] (١) مثال الوضع: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أن أداة الشرط وضعت للعناية المنحصرة، كما أن كلمة «كلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطية- وهو «إن لم يجتلك زيد العالم فلا يجب إكرامه»- ينافى عموم قوله: «أكرم كلّ عالم» وفرض أن دلالة كليهما بالوضع. منه مدّ ظلّه.
- ومثال الإطلاق: ما إذا قال: «أكرم العالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أولاً: أن المفرد المحلّى باللام فى الجملة الاولى مطلق شمولى، وثانياً: أن الجملة الشرطية تفيد العناية المنحصرة بسبب إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء على الاختلاف المتقدم فى باب المفاهيم، الصفحة ١٨٤. م ح- ي.
- [٤٧٦] (١) لأنّ القرينة المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور فى ذى القرينة، إلا أنّ أصالة الظهور فى كلّ منهما معارضة بأصالة الظهور فى الآخر، فتساقطان، ويرجع إلى القواعد المقررة للشاكّ فى مقام العمل. م ح- ي.
- [٤٧٧] (١) سواء كانت الجمل ذات أحكام متماثلة أو متخالفة. منه مدّ ظلّه.

[٤٧٨] (١) أى ما له معنى اسمى، فإريد به ما هو الأعم من الاسم والفعل. منه مدّ ظلّه.

[٤٧٩] (١) أى هذا البعض القائل باستحالة رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل. م ح-ى.

[٤٨٠] (٢) ولا- فرق فى ذلك بين الاسم والحرف وإن كان الإشكال فى الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسمية وضعت للإخراج الواحد الكلى، والحرفية للإخراج الواحد الجزئى، فالموضوع له فى كليهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا المستشكل.

[٤٨١] (١) كفاية الاصول: ٢٧٤.

[٤٨٢] (١) أراد بالآية المباركة قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». النور: ٤-٥. م ح-ى.

[٤٨٣] (١) أجود التقريرات ٢: ٣٧٥، وفوائد الاصول ١ و ٢: ٥٥٥.

[٤٨٤] (١) كأن يقال: «أكرم العلماء وسلّم على العلماء وأضف العلماء إلّا الفساق منهم». م ح-ى.

[٤٨٥] (١) إن قلت: فعلى هذا لا فرق فى مقام العمل بين ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الأخيرة وبين كونه مجملاً.

قلت: الثمرة بينهما وإن لم تظهر بالنسبة إلى الجملة الأخيرة، إلّا أنّها تظهر بالنسبة إلى سائر الجمل، لجواز التمسك بأصالة العموم فيها بالنسبة إلى مورد الاستثناء إن كان الاستثناء ظاهراً فى الرجوع إلى خصوص الأخيرة، بخلاف ما إذا كان مجملاً، لأنّ أصالة الظهور- التى من شعبها أصالة العموم- أصل عقلائى، ولم يحرز تمسك العقلاء بها فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقريظة كما فى صورة إجمال الاستثناء بين رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، بل يمكن أن يقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدّمة فى العموم فى هذه الصورة. م ح-ى.

[٤٨٦] (٢) كما إذا قال فى فرض وحدة عقد الوضع: «أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّا الفساق» وفى فرض وحدة عقد الحمل: «أكرم العلماء والطلّاب والهاشميين إلّا الفساق» وفى فرض تعدّد العقدين: «أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميين إلّا الفساق». منه مدّ ظلّه.

[٤٨٧] (٣) فكان «إلّا الفساق» فى الأمثلة بمعنى «إلّا الفساق منهم» لكنّ المتكلم حذف الضمير اتكّالاً على وضوحه. منه مدّ ظلّه.

[٤٨٨] (٤) ولكلّ منهما ثلاثة فروض، فتصير الصور هاهنا أيضاً ستاً، وإن لم يتعرّض الاستاذ «مدّ ظلّه العالى» هنا لما إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع بقسميه، أى ما إذا كان العنوان الجزئى منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين وما إذا كان منطبقاً على أشخاص وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، نعم، إنّه يشير إلى حكمهما- وهو الرجوع إلى الجميع- فى التلخيص الذى يذكره عن قريب، فانتظر. م ح-ى.

[٤٨٩] (١) سواء كان مشتملاً على الضمير أو فاقداً له. م ح-ى.

[٤٩٠] (٢) سواء كان منطبقاً على شخص واحد جامع للعناوين المستثنى منها أو على أشخاص دخل كلّ منها تحت واحد من تلك العناوين. م ح-ى.

[٤٩١] (٣) فالاستثناء ظاهر فى الرجوع إلى الجميع فى ثمان صور، ومجمل فى أربع. م ح-ى.

[٤٩٢] (٤) كفاية الاصول: ٢٧٤.

[٤٩٣] (١) بل لا ينعقد للكلام ظهور حينئذ. م ح-ى.

[٤٩٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٧٤.

[٤٩٥] (٣) اعتماد هذا المحقق الكبير على تكرار عقد الوضع فى الاستدلال إنّما هو لأجل ذهابه إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع.

م ح-ى.

[٤٩٦] (٤) أجود التقريرات ٢: ٣٧٦.

- [٤٩٧] (١) والفرق بين الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم يتعلّق بالبيان في الإهمال، وتعلّق بعدم البيان في الإجمال. منه مدّ ظلّه.
- [٤٩٨] (٢) كما يدلّ عليه قوله رحمه الله: «وأما القسم الأوّل - أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة». أجدود التقريرات ٢: ٣٧٦. م ح - ي.
- [٤٩٩] (١) كفاية الاصول: ٢٧٤.
- [٥٠٠] (١) البقرة: ٤٣.
- [٥٠١] (٢) البقرة: ١٨٣.
- [٥٠٢] (٣) آل عمران: ٩٧.
- [٥٠٣] (٤) المائدة: ١.
- [٥٠٤] (٥) البقرة: ٢٧٥.
- [٥٠٥] (٦) المائدة: ٥.
- [٥٠٦] (٧) حيث إنّ أصله العموم والإطلاق من مصاديق أصالة الظهور التي هي أصل عقلائي، وأهم أدلّة حجّية الخبر الواحد أيضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظلّه.
- [٥٠٧] (١) ويشهد عليه أنّ القاعدة الأوّلية - مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية - هي تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما حجّية، إلّا أنّا نظرهما معاً إذ لا تتمكّن من الجمع بينهما، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجّح، مع أنّ حجّية الخبر لو كانت مقيدة بعدم دليل مخالف في مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشرط الحجّية. منه مدّ ظلّه.
- [٥٠٨] (١) راجع للإطّلاع على هذه الروايات إلى وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ وما بعدها، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.
- [٥٠٩] (٢) كما تقدّم في أوائل مبحث العام والخاصّ، الصفحة ٢٨٢.
- [٥١٠] (٣) المائدة: ١.
- [٥١١] (٤) البقرة: ٢٧٥.
- [٥١٢] (٥) وإن ثبت في محلّه أنّ الربا حرام في الإسلام بالحرمة التكليفيّة أيضاً. منه مدّ ظلّه.
- [٥١٣] (١) النساء: ٨٢.
- [٥١٤] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.
- [٥١٥] (١) كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال عقبيه: «لا تكرم زيد العالم». م ح - ي.
- [٥١٦] (٢) كما إذا قال يوم السبت: «أكرم كلّ عالم يوم الثلاثاء» ثمّ قال يوم الاثنين: «لا تكرم زيدا العالم». م ح - ي.
- [٥١٧] (٣) كفاية الاصول: ٢٧٦.
- [٥١٨] (١) «الواقعي» هاهنا في مقابل «الامتحاني». منه مدّ ظلّه.
- [٥١٩] (١) فلو فرض أنّ قوله تعالى - في سورة البقرة، الآية ١٨٣ - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نزل في رجب، وقوله تعالى - في سورة البقرة، الآية ١٨٥ - «وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» في شعبان، لا تمتنع جعل الثاني ناسخاً للأوّل، لأنّه يستلزم نسخ الحكم المجعول في القضية الحقيقيّة الموقّته قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.
- [٥٢٠] (٢) أجدود التقريرات ٢: ٣٩٤.
- [٥٢١] (٣) راجع ص ٣٥٦.

- [٥٢٢] (١) كفاية الاصول: ٢٧٦.
- [٥٢٣] (٢) ولا- يخفى أن الحكم الواقعي بهذا المعنى غير الحكم الواقعي المصطلح عندهم، فإنه عبارة عما يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأوليّة في مقابل الحكم الظاهري الذي يتعلّق بما شكّ في حكمه الواقعي، كما فضّل في محله، وأيضاً هو غير الحكم الواقعي الذي يصدر لأجل العمل والامتنال، في مقابل ما يصدر أحياناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.
- [٥٢٤] (١) سواء كان هذا الأمر الموجب للتنوع هو الفصل المميّز، كانقسام الجنس إلى أنواعه، أو غيره، كانقسام النوع إلى أصنافه، فالنوع هاهنا أعمّ من النوع المنطقي. م ح- ي.
- [٥٢٥] (١) فإنّ المولى إذا قال: «يجوز إكرام كلّ عالم في شهر رمضان» واختار العبد جانب الترك لفات عنه مصلحة ملزمة سبعة أيام لو قال المولى في اليوم السابع من رمضان: «يجب إكرام العلماء العدول في هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع في مفسدة ملزمة لو قال: «يحرم إكرام العلماء الفساق في هذا الشهر». م ح- ي.
- [٥٢٦] (٢) أى على كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مشتملاً على مصلحة أقوى في الشريعة. م ح- ي.
- [٥٢٧] (١) كما ورد أنّه عليه السلام يقتل الشيخ الزاني، ويقتل مانع الزكاه. بحار الأنوار ٥٢: ٣٠٩، الباب ٢٧، باب سيره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحديث ٢. م ح- ي.
- [٥٢٨] (٢) راجع ص ٤٠٩.
- [٥٢٩] (٣) «الواقعي» هاهنا في مقابل «الامتحاني». منه مدّ ظلّه.
- [٥٣٠] (١) كفاية الاصول: ٢٧٧.
- [٥٣١] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٩، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.
- [٥٣٢] (١) وظاهر الجلّ لو لا الكلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق على عدم خصوص القرينة المتّصلة، ولذا اختلفوا في أنّ المطلق هل يحمل على المقيّد- في مثل ما إذا قال المولى في دليل: «أعتق رقبته» وفي دليل آخر: «لا تعتق رقبته كافراً»- أم لا يحمل، إذ لا يتصوّر حمل المطلق على المقيّد إلّا بعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة، فعلم أنّ القرينة إذا كانت منفصلة لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م ح- ي.
- [٥٣٣] (١) لما عرفت من استلزامه دلالة دليل واحد على أمرين مختلفين في الرتبة. م ح- ي.
- [٥٣٤] (١) ودوام الحكم وإن لم يكن مراداً جدّاً، إلّا أنّ بعض المصالح تقتضى جعله بنحو يتخيل العبد أنّه حكم دائم، فإذا نسخ تبين له أنّه كان محدوداً بقطعة خاصّة من الزمان. م ح- ي.
- [٥٣٥] (٢) ونحن لا نتعرّض للبحث عن حقيقة النسخ كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّه مسألة غير اصوليّة. منه مدّ ظلّه.
- [٥٣٦] (١) أمّا الأول: فلشموله لمن وما وأى الاستفهاميّة الدالّة على العموم البدلي وضعاً وغيرها ممّا ذكر في المطوّلات، وأمّا الثاني: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيّة، مثل أسماء الأجناس وغيرها، مع أنّهم يطلقون عليها لفظ المطلق في استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. كفاية الاصول المحسّنى ٢: ٤٦٨.
- [٥٣٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٨٢.
- [٥٣٨] (١) فالمطلق عبارة عن «لفظ دالّ على صرف الطبيعة» من دون أن يكون شيوعتها وسريانها في الأفراد من تتمّة مدلول اللفظ، إلّا أنّه يستفاد من اتّحاد الطبيعي مع أفرادها. منه مدّ ظلّه.
- [٥٣٩] (٢) بأن يكون اللفظ المطلق دالّاً على أصل المعنى وعلى شيوعه في أفراد كليهما. م ح- ي.
- [٥٤٠] (١) تقدّم تفصيل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله وجوابه في ص ١٢١-١٣١ من الجزء الثاني.
- [٥٤١] (٢) نحو «أعتق رقبته» و«إن ظاهرت فأعتق رقبته» فإنّ وجوب العتق في الأوّل مطلق، وفي الثاني مقيّد بالظهار. م ح- ي.

[٥٤٢] (٣) نحو «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» فإن الإطلاق والتقييد هاهنا يرتبطان بعق الرقبة. منه مدّ ظلّه.

[٥٤٣] (٤) نحو قوله تعالى - في سورة البقرة، الآية ٢١-: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» وقوله تعالى - في سورة آل عمران، الآية ٩٧-: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فإن «من استطاع» بحسب القواعد الأدبية عطف بيان ل«الناس» فكأنّه قيل: «لله على المكلف المستطيع حج البيت». منه مدّ ظلّه.

[٥٤٤] (١) عبّر عنها صاحب الكفاية ب«العرضيات». منه مدّ ظلّه.

[٥٤٥] (١) وبالجملة: إنّ المعنى الذى استعمل فيه اسم الجنس تارةً يتضمّن حالة خاصّة - مضافاً إلى أصل المعنى - كما فى الحمل الشائع الصناعى، فإذا قيل: «زيد إنسان» كان لمعنى «الإنسان» حالة، وإذا قيل: «عمرو إنسان» كان لمعناه حالة اخرى، وإذا قيل: «بكر إنسان» كان له حالة ثالثة، واخرى يكون عارياً عن أيّة حالة، كما فى الحمل الأولى الذاتى، فإذا قيل: «الحيوان الناطق إنسان» استعمل لفظ «الإنسان» فى صرف ذات معناه بدون ضمّ حالة خاصّة إليه.

وحيث إنّ الاستعمال فى كلا الموضوعين يكون بنحو الحقيقة فلا محالة لوحظ المعنى عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسمى ليتسرى الوضع إلى المعنى بجميع حالاته وأطواره ويكون حقيقةً فيما إذا كان له حالة خاصّة، لكن وضع لـصرف ذات المعنى ليصدق أيضاً بنحو الحقيقة فيما إذا استعمل فى صرف الطبيعة والماهية. منه مدّ ظلّه مع تتميم منّا توضيحاً لما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله. م ح - ي.

[٥٤٦] (٢) نهاية الدراية ٢: ٤٩٠.

[٥٤٧] (١) قال الحكيم السبزواري قدس سره فى منظومته حول اعتبارات الماهية:

مخلوطة، مطلقة، مجردة عند اعتبارات عليها موردة

من لا بشرط وكذا بشرط شىء ومعنى بشرط لا استمع إلى

فأول حذف جميع ما عدا والثانى كالحيوان جزءاً قد بدا

ولا بشرط كان لاثنين نعى من أول قسم وثانٍ مقسم شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ٩٥.

[٥٤٨] (١) «عدم صحته» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

[٥٤٩] (١) «مرّة» صحيحة ظاهراً. م ح - ي.

[٥٥٠] (١) تهذيب الاصول ٢: ٢٦٤.

[٥٥١] (١) وإلا لا مشترك جميع البشر فى الانتقال إلى المعانى حين استماع ألفاظها، مع أن الفارسى مثلاً لا يفهم معانى الألفاظ العربية من دون تعلّم، وكذلك العكس. م ح - ي.

[٥٥٢] (٢) بخلاف اسم الجنس، فإنّه موضوع للماهية بما هى هى، ف«أسد» وضع لنفس «الحيوان المفترس» و«اسامة» ل«الحيوان المفترس المتعين». منه مدّ ظلّه.

[٥٥٣] (١) كقولنا: «هذا الحيوان اسامة». منه مدّ ظلّه.

[٥٥٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٨٣.

[٥٥٥] (١) درر الفوائد: ٢٣٢.

[٥٥٦] (١) تهذيب الاصول ٢: ٢٦٩.

[٥٥٧] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٥٥٨] (١) أى المعروف بين أهل العربية. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٥٥٩] (٢) قال المشكيني رحمه الله في حاشية الكفاية: ومرادهم عدم إفادتها له فيه بالنسبة إلى الفرد، فإنه لا تعين فيه خارجاً، لا بالنسبة إلى الجنس المتحقق في ضمنه، فإنها مفيدة للتعين بالنسبة إليه حسب إفادته في تعريف الجنس محضاً، وإلما لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. كفاية الاصول المحشّى ٢: ٤٧٦.

[٥٦٠] (٣) كقولنا: «زيد الإنسان». منه مدّ ظلّه.

[٥٦١] (٤) أى لا فائدة في تقييد اسم الجنس باللام والتعبير بـ «زيد الإنسان» مكان «زيد إنسان» إذا أراد تجريده عن التعين الذهني الذي هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٥٦٢] (١) كفاية الاصول: ٢٨٤.

[٥٦٣] (٢) أى الادباء. م ح-ى.

[٥٦٤] (٣) كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمه الله بقوله: «والمعروف أنّ اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني».

[٥٦٥] (١) كفاية الاصول: ٢٨٥.

[٥٦٦] (١) المصدر نفسه.

[٥٦٧] (٢) فالجمع كما وضع لمعنى ذى مراتب: أقلها ثلاثة وأكثرها جميع الأفراد، كذلك وضع بوضع آخر فيما إذا كان محلّى باللام لخصوص المرتبة المستغرقة التي يعبر عنها بالعموم. منه مدّ ظلّه.

[٥٦٨] (١) القصص: ٢٠.

[٥٦٩] (٢) قال المشكيني رحمه الله في حاشية الكفاية: والتحقيق: أنّ النكرة بالحمل الشائع عبارة عن اسم الجنس الذي دخل عليه تنوين التنكير، والمستفاد من الأوّل نفس الطبيعة، ومن الثاني الوحدة المفهومية، ومفاد المجموع هي الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فيكون مفاد النكرة حصّة كليّة دائماً، غاية الأمر أنّها إذا وقعت في تلو الأوامر والنواهي وأمثالهما بقيت على كليّتها وقابليّة انطباقها على كثيرين، وإذا وقعت في مثل «جائتي رجل» أو «أى رجل جائك؟» خرجت عن القابليّة المذكورة وتعيّنت في فرد معين عند المتكلم كما في الأوّل، أو عند المخاطب كما في الثاني، لكنّ الدالّ على التعين ليس لفظ «النكرة» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوين، بل قرينه خارجيّة اخرى، وهو الإخبار في الأوّل، وكون السؤال بـ «أى» عن المعين عند المخاطب في الثاني، وهذا لا ينافي كون مفاد النكرة بما هي حصّة كليّة. كفاية الاصول المحشّى ٢: ٤٨١.

[٥٧٠] (٣) كفاية الاصول: ٢٨٥.

[٥٧١] (١) كما تقدّم نقله آنفاً عن المشكيني رحمه الله. م ح-ى.

[٥٧٢] (٢) فإنّ اسم الجنس - أعنى نفس «رجل» مع قطع النظر عن تنوينه - يدلّ على الماهيّة، وتنوينه على قيد الوحدة. منه مدّ ظلّه.

[٥٧٣] (١) قد عرفت أنّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنّ مفهوم النكرة في مثل «جائتي رجل» مغاير لمفهومها في مثل «جئني برجل» فقال هاهنا بصحّة إطلاق المطلق عليها بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[٥٧٤] (٢) فإنّ المطلق في اللغة بمعنى «الماهية العارية عن القيد» حتّى قيد الإرسال والشمول البدلي، والظاهر أنّه بهذا المعنى يطلق في كلمات الاصوليين على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٥٧٥] (٣) حيث تقدّم تعريفه بـ «ما دلّ على شائع في جنسه». م ح-ى.

[٥٧٦] (٤) وهى الإرسال والعموم البدلي. م ح-ى.

[٥٧٧] (٥) أى معنّى اسم الجنس والنكرة. م ح-ى.

[٥٧٨] (١) لأنّ التقييد يستلزم تجريده من قيد الإرسال والعموم البدلي وإرادة صرف الماهية منه. م ح-ى.

- [٥٧٩] (٢) كفاية الاصول: ٢٨٦.
- [٥٨٠] (٣) أو في مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو «أى رجل جائك؟». م ح-ى.
- [٥٨١] (١) راجع ص ٤٢٧.
- [٥٨٢] (١) كفاية الاصول: ٢٨٧.
- [٥٨٣] (٢) راجع ص ٢٥٦.
- [٥٨٤] (١) وسيأتى البحث عنها. م ح-ى.
- [٥٨٥] (١) والفرق بينهما أنّ غرض المولى فى الإجمال تعلّق بإلقاء كلامه مبهماً، كما فى متشابهات القرآن، وأما الإهمال فهو عبارة عن عدم تعلّق الغرض، لا بيان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظلّه.
- [٥٨٦] (١) لأنّ التقييد لا يقتضى إلّا تضيق الإرادة الجدّية. م ح-ى.
- [٥٨٧] (٢) هذا ينطبق على ما نسب إلى المشهور من كون الإطلاق عبارة عن الشيوخ والسريان. منه مدّ ظلّه.
- [٥٨٨] (٣) درر الفوائد: ٢٣٤.
- [٥٨٩] (١) البقرة: ٤٣.
- [٥٩٠] (٢) البقرة: ١٨٣.
- [٥٩١] (٣) بل الأمر كذلك فى سائر موارد أصالة الظهور، فإنّ المتكلّم إذا قال: «رأيت أسداً» فلا إشكال فى كون «الأسد» موضوعاً لـ «الحيوان المفترس» وأقرباً جعل هذا المعنى على عهدة المتكلّم وأنّه أراد فلا يمكن استفادته من اللفظ، بل يستند إلى بناء العقلاء على حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيّة وأنّها مرادة للافظها مالم تكن قرينة على المجاز. منه مدّ ظلّه.
- [٥٩٢] (٤) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة مثلاً لكان مخلاً بغرضه، وهو قبيح على الحكيم. م ح-ى.
- [٥٩٣] (١) كما إذا قال: «أعتق رقبة» وكان القدر المتيقّن من الرقبة هو الرقبة المؤمنة، لكونها فرداً الأكمل. م ح-ى.
- [٥٩٤] (١) كفاية الاصول: ٢٨٧.
- [٥٩٥] (٢) نعم، مصاديق «الرقبة» أكثر من مصاديق «الرقبة المؤمنة» لكنّ الفرض أنّ المطلق لا يدلّ على الشيوخ والسريان فى الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونة مقدّمات الحكمة. م ح-ى.
- [٥٩٦] (١) يمكن جعل هذه الفقرة من كلامه رحمه الله دليلاً ثانياً للأصل العقلاني، وإن كان ظاهر كلامه رحمه الله كونه تتمّةً للدليل الأوّل. منه مدّ ظلّه.
- [٥٩٧] (٢) كما تقدّم فى ص ٤٤٦.
- [٥٩٨] (٣) كفاية الاصول: ٢٨٨.
- [٥٩٩] (٤) ولا يخفى عليك أنّ هذا القسم من المطلقات أيضاً يكون قانوناً قابلاً للرجوع إليه فى جميع الأعصار، وإن كان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظلّه.
- [٦٠٠] (١) ويمكن أن يقال بخروج هذا القسم من حريم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يكن قرينة على كون المولى فى مقام البيان، وصدور الحكم لغرض العمل به بالفعل فى هذا القسم قرينة عليه. م ح-ى.
- [٦٠١] (٢) تهذيب الاصول ٢: ٢٧٦.
- [٦٠٢] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٦٠٣] (٢) فحليّة البيع - على هذا الفرض - قانون عام يرجع إليه فيما إذا شكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، دون الفرض الأوّل.

- [٦٠٤] (٣) ليس المراد استعمال اللفظ المطلق في المقيّد لكي يستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل في معناه وثبت بدليل آخر أنّ الإرادة الجديّة تعلّقت بالمقيّد. م ح- ي.
- [٦٠٥] (٤) كفاية الاصول: ٢٨٨.
- [٦٠٦] (١) وإن كان الظهور في المجاز المشهور ناشئاً من كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، وفي المقام من كثرة تعلّق الإرادة الجديّة بخصوص المقيّد عند استعمال اللفظ المطلق في ما وضع له. م ح- ي.
- [٦٠٧] (١) ليس المراد من التنافي اختلافهما في الإيجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولى حكم واحد يدور أمره بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيّد، ووحدة الحكم تارة: تثبت من طريق وحدة السبب، كما إذا قال في دليل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفي دليل آخر: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، وأخرى: من طريق قرينه حالته أو مقالته أخرى، كما إذا قال في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» ثمّ صرح بأنّه ليس له إلّا تكليف واحد. منه مدّ ظلّه.
- [٦٠٨] (٢) كفاية الاصول: ٢٩٠.
- [٦٠٩] (١) ولا- يخفى أنّ كون هذا مثالاً للمقام مبنيّ على ما اخترناه من عدم كون النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي مفيدة للعموم، وإلّا فهو داخل في مسألة العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.
- [٦١٠] (٢) فلا بدّ من أن يكون مورد الاجتماع- وهو الرقبة المؤمنة- إمّا مأموراً به أو منهيّاً عنه. م ح- ي.
- [٦١١] (١) وهي أولويّة الترك على الفعل. م ح- ي.
- [٦١٢] (٢) لا بالمعنى الاصطلاحي الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترك. م ح- ي.
- [٦١٣] (١) كفاية الاصول: ٢٩٠.
- [٦١٤] (٢) المصدر نفسه.
- [٦١٥] (٣) كفاية الاصول: ٢٩١.
- [٦١٦] (١) درر الفوائد: ٢٣٦.
- [٦١٧] (١) حيث قال في دليل: «أعتق رقبة» وفي دليل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» وأحرزنا وحدة الحكم. منه مدّ ظلّه.
- [٦١٨] (١) لا يقال: ورود المقيّد لا يضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان. فإنّه يقال: أصالة الإطلاق وإن كانت متحقّقة حتّى بعد الظفر بالمقيّد، إلّا أنّ العقلاء لا يستندون إليها حينئذٍ، وبعبارة أخرى: أصل أصالة الإطلاق وإن لم يتوقّف على عدم المقيّد، إلّا أنّ حجّيتها تتوقّف عليه. م ح- ي.
- [٦١٩] (١) كفاية الاصول: ٢٩١.
- [٦٢٠] (٢) المصدر نفسه.
- [٦٢١] (٣) وسائل الشيعة ١: ٨٠، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.
- [٦٢٢] (١) التعبير ب«المتضادين» إنّما هو على مذاق القوم، وإلّا فالاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه العالی» لا يقول بتضادّ الأحكام. م ح- ي.
- [٦٢٣] (٢) البقرة: ٤٣.
- [٦٢٤] (٣) ولا يجوز هاهنا حمل المطلق على المقيّد، لقيام الدليل على صحّة الصلاة في غير المسجد أيضاً. م ح- ي.
- [٦٢٥] (٤) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب في الصلاة في المسجد، وهو مستحيل كما تقدّم. م ح- ي.
- [٦٢٦] (١) عبّر ب«المتخالفين» مكان «المتضادين»، لأنّه «مدّ ظلّه» لم يقل بتضادّ الأحكام، كما تقدّم آنفاً. م ح- ي.
- [٦٢٧] (٢) البقرة: ٢٧٥.
- [٦٢٨] (٣) وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.

[٦٢٩] (١) سواء كان ظاهراً في المعنى الحقيقي، مثل «رأيت أسداً» أو في المعنى المجازي، نحو «رأيت أسداً يرمى». منه مدّ ظلّه.

[٦٣٠] (٢) المائدة: ٣.

[٦٣١] (٣) المائدة: ١.

[٦٣٢] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ.ش.

الجزء الرابع

المقصد السادس فى بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

إشارة

(*) (*) أكثر الأمارات شرعية، لكن بعضها عقليّة، كالظنّ الانسدادي بناءً على استقلال العقل فى الحكم بحجّيته، وأمّا بناءً على كونه كاشفاً عن اعتباره شرعاً فكان حجّة شرعية. منه مدّ ظلّه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧

فى القطع

مناسبة البحث عن القطع فى المقام

إشارة

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:

وقبل الخوض فى ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفنّ وكان أشبه بمسائل الكلام، لشدّة مناسبتة مع المقام [١].

وجه خروج أحكام القطع من مسائل الاصول

وللشيخ الأعمام الأنصارى رحمه الله كلام يمكن جعله وجهاً للمقام، وإن كان بصدد أمر آخر. وهو أنّ إطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر ويصير واسطه للقطع بثبوت له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّة» أو «البينة حجّة» أو «فتوى المفتى حجّة» يراد به كون هذه الامور أو ساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: «هذا مظنون الخمرية» [٢] وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه» وكذلك قولنا: «هذا الفعل ما أفتى به المفتى بتحريمه، أو قامت البينة على كونه محرّماً، وكلّما كان كذلك فهو حرام» وهذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨

بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شىء فيقال: «هذا واجب، وكلّ واجب يحرم ضده، أو يجب مقدّمته» وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شىء فيقال: «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه» ولا يقال: «إنّ هذا معلوم الوجوب، أو الخمرية، وكل معلوم حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر. والحاصل: أنّ كون القطع حجّة غير معقول، لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع [٣]، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله

ويمكن المناقشة في صدر كلامه بأنه لا- فرق فيما ذكره من ثبوت أحكام الخمر للخمر لا- لما علم أنه خمر بين القطع والظن، فإن الحرمة إنما تعلقت بنفس الخمر، ولم تتعلّق بمظنون الخمرية كما لم تتعلّق بمعلومها، غاية الأمر أن ما دلّ على حجّية البيّنة دلّ على أنها إذا قامت على خمرية ما يعيّن حكمه بكونه خمرًا، وأين هذا من دلالاته على حرمة ما قامت البيّنة على خمرية؟! على أنا لا نسلم كون الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر- كما اختاره الشيخ رحمه الله- بل الحجّة عبارة عمّا يصحّ للمولى أن يحتجّ به على العبد وبالعكس، ولا فرق في ذلك بين القطع والأمارات. نعم، ما أفاده في ذيل كلامه من قوله: «والحاصل: أن كون القطع حجّة غير معقول، لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع» يمكن أن يجعل وجهًا مستقلًّا آخر لخروج أحكام القطع من مسائل الاصول.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩

توضيحه: أن كلّ مسألة اصولية لا بدّ من أن يصحّ جعل نتيجتها كبرى لقياس به يستنبط حكم شرعي كلى، كما يشير إليه صاحب الكفاية في موارد عديدة.

وهذا الملاك يجرى في الأمارات دون القطع.

أمّا جريانه في الأمارات فلاّنا إذا قلنا بحجّية ظواهر الكتاب مثلًا، وضممنا إليها ظهور قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» [٤] في وجوب صلاة الجمعة، استنتجنا منهما أن وجوب صلاة الجمعة حكم شرعي ثابت في حقنا.

وأما عدم جريانه في القطع فلاّنا القاطع يعلم بالحكم بصرف القطع من دون حاجة إلى تشكيل قياس الاستنباط، وهذا واضح فيما إذا تعلّق بنفس الحكم، وأمّا إذا تعلّق بالموضوع- كالقطع بخمرية مايع- فلاّنا القطع به يستلزم القطع بحكمه من دون حاجة إلى شيء آخر أصلًا.

وبعبارة اخرى: المسألة الاصولية لا بدّ من أن تكون مقدّمة للمسألة الفقهيّة وطريقاً لاستكشاف الحكم الفرعي الإلهي، مع أن الأمر في القطع بالعكس، فإنّ القطع بالحكم الشرعي متقدّم على مسائل القطع، لكونه مأخوذاً في موضوعاتها، فإنّا إذا قطعنا مثلًا بوجوب صلاة الجمعة أو بخمرية هذا المانع نبحت في أن القطع بالحكم هل يترتب على موافقته استحقاق المثوبة، وعلى مخالفته استحقاق العقوبة أم لا؟ ولا ريب في أن استحقاق المثوبة والعقوبة وعدمهما أحكام عقليّة لا شرعيّة.

والحاصل: أن أحكام القطع خارجة عن مسائل علم الاصول.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠

ويؤيده أن القدماء لم يبحثوا في كتبهم الاصولية عنها، بل حدثت في لسان المتأخّرين.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام

خلافًا لسيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، حيث قال بعد نقل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله: أقول: بل هو من مسائل الاصول، ولا شباهة له بالكلام أصلًا.

أمّا الأوّل- أعنى كون مبحث القطع من مسائل الاصول- فلما عرفت في محلّه من أن موضوع علم الاصول هو عنوان «الحجّة في الفقه» وعوارضها المبحوثة عنها في الاصول عبارة عن تعييناتها وتشخصاتها الخارجة عنها مفهومًا المتّحدة معها خارجًا، كخبر الواحد

والكتاب وغيرهما من الحجج، ولا نعني بالحجّة ما يقع وسطاً للإثبات كما عرفته ونسب إلى المنطقيين أيضاً، مع أنّ المنطقي يطلقها على مجموع الصغرى والكبرى لا على الأوسط فقط.

وكيف كان، فليس مرادنا بالحجّة التي نجعلها موضوع علم الاصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد والعييد على الموالى في مقام الامتثال والمخالفة.

وبعبارة اخرى: هي ما يكون منجزاً للتكاليف الواقعيّة، بمعنى أن لا يكون العبد معذوراً في مخالفتها في صورة المصادفة ويكون معذوراً إذا عمل به وخالف الواقع، وهذه الآثار كلّها تترتب على القطع كما لا يخفى، فهو أيضاً من أفراد الحجّة ومن تعيّناتها، فالبحث عنه بحث اصولي، وعدم تعرّض القدماء له، من جهة وضوح مباحثه عندهم، وإن شئت تفصيل المطلب فراجع إلى ما ذكرناه في موضوع علم الاصول.

وأما الثاني - أعني عدم شباهته بمباحث الكلام - فلأنّ غايه ما يمكن أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١

يقال: هو دخول المسألة في مسألة «ما يصحّ على الله وما يقبح» أو في مسألة «ثبوت العقاب في يوم الجزاء» وهما من المسائل الكلاميّة. ولكن يرد على ذلك أنّ المبحوث عنه في الاولي هو أنّ الله تعالى يصدر عنه الحسن ولا يصدر عنه القبيح، وأما تعداد صغريات القبيح فليس مربوطاً بالمسألة، ولا- البحث عنها من وظائف المتكلّم، والمبحوث عنه في الثانية هو أنّ العقاب ثابت يوم الجزاء، وأما تعداد ما يمكن أن يعاقب عليه فليس أيضاً من وظائف المتكلّم، وعلى هذا فليس البحث عن عدم قبح عقاب من خالف القطع بحثاً كلامياً ولا مربوطاً به. فافهم[٥]، إنتهى.

نقد كلام المحقق البروجردى رحمه الله

وفيه- لو فرض أنّ البحث عن مصاديق الموضوع وتعيّناته يعدّ بحثاً عن عوارضه-: أنّه يستلزم قلب المسائل الاصوليّة، فلا بدّ من أن يقال مثلاً:

«الحجّة هل تنطبق على ظاهر الكتاب وتتحّد معه اتّحاد الطبيعي مع أفراده أم لا؟» و «الحجّة هل تتحدّد مع القطع أم لا؟» وهذا عكس العناوين المتداولة في كلماتهم، حيث يعبرون بأنّ «ظاهر الكتاب هل هو حجّة أم لا؟» وهكذا.

وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام

كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره في تعليقه على الكفاية:

قد عرّف علم الكلام تارةً: بأنّه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتيّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢

للوجود من حيث هو على قاعدة الإسلام.

واخرى: بأنّه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

وأشبهية مسائل القطع بمسائل الكلام إنّما تكون على التعريف الثاني، لأنّه يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وأمثالهما[٦].

وأما على الأول من التعريفين فلا شباهة بينهما أصلاً، فإنّ مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتيّة للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله[٧].

وجه مناسبة أحكام القطع مع المقام

لا يخفى أن ما للقطع من الأحكام تناسب مسائل الأمارات من جهات:
منها: أن حجّية الأمارات - سواء كانت متعلّقة بالحكم أو بالموضوع - تتوقّف على عدم القطع الموافق والمخالف لها.
ومنها: أن الحجّية المبحوث عنها في كليهما بمعنى واحد، وهو المنجزية والمعدّرية.
فلا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣

أحوال المكلف

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله:
إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالاصول العمليّة، وهي منحصرة في الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط [٨].

نقد كلام الشيخ في أحوال المكلف

ونوقش فيه من جهات:
الاولى: أنّ عنوان «المكلف» ظاهر في من توجه إليه التكليف بالفعل، مع أنّ الشاكّ ليس كذلك، لأنّ الشكّ في التكليف مانع عن فعليته، فلا يصحّ جعل «المكلف» مقسماً للأقسام الثلاثة المذكورة.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام ونقده

ولذا عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى التعبير بـ «البالغ الذي وضع عليه القلم» [٩] فإنّ البالغ - سواء كان قاطعاً بالتكليف أو ظاناً به أو شاكاً فيه - وضع عليه قلم التقنين وإنشاء التكليف، وإن لم يكن الشاكّ مكلفاً بالفعل.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤
وفيه: أنّه مبنيّ على كون «المكلف» في كلام الشيخ رحمه الله بمعنى «المكلف بالفعل» حتّى بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه الذي قد يكون قاطعاً به وقد يكون ظاناً وقد يكون شاكاً.
مع أنّ ظهور عنوان «المكلف» في التكليف بالفعل لا يقتضى ذلك، فإنّ المراد من «المكلف» أيضاً هو «البالغ الذي وضع عليه القلم» لأنّه دخل في سلك التكليف وصار بالنسبة إلى ما علمه من الأحكام مكلفاً بالفعل، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه فيما إذا كان شاكاً فيه.
فلا وجه للعدول من عنوان «المكلف» إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم».

في عموميّة العنوان وخصوصيته

ثم إنهم اختلفوا في أن ما ذكر من الأحكام للقاطع والظان والشاك هل تختص بالمجتهد أو تعم المقلد؟ لا قرينة في كلام الشيخ رحمه الله على تعيين أحدهما.

والحق هو الأول، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «إن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه» [١٠].

فإن ظاهر قوله: «متعلق به أو بمقلديه» هو الاختصاص بالمجتهد.

وبه صرح المحقق النائيني رحمه الله حيث قال في شرح كلام الشيخ رحمه الله:

والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام، ولا عبرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥

بظن المقلد وشكّه [١١]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

إن قلت: لا يمكن الالتزام بالفرق بين المجتهد والمقلد في أحكام القطع، فإن القطع كما يكون حجة بالنسبة إلى المجتهد فكذلك بالنسبة إلى العامي، فلو قطع من أي طريق بعدم وجوب صلاة الجمعة مثلاً لكان حجة عليه ولو كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذي يقلده، لأن فتوى الفقيه أمانة شرعية على العامي، فلا تعتبر إلفي حق غير القاطع، كسائر الإمارات.

بل لا يمكن الالتزام به أيضاً في الاصول العملية والإمارات الجاريتين في الشبهات الموضوعية، فإن للعامي أيضاً إجراء استصحاب بقاء نجاسة ثوبه والعمل بالبيئة القائمة عنده على خمريه هذا المانع.

قلت: كون بعض مباحث القطع تعم المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف أعم من المقلد والمجتهد، إذ البحث عن مباحث القطع وقع استطراداً، وليست من مسائل علم الاصول كما تقدم.

وأما الاصول العملية والإمارات فلا- نسلم كون العامي متمكناً من العمل بهما أصلاً، ولا- فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، كيف وهو عاجز عن تشخيص حجتيهما وموارد جريانهما؟! فلا عبرة بشكّه وبقيته ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجتيه الاستصحاب كي يعتمه مثل خطاب «لا تنقض اليقين بالشك» ولا يجوز له التمسك بالطرق والإمارات ما لم يكن عارفاً بشرائط حجتيها وكيفية التعامل معها عند التعارض.

والحاصل: أن المراد ب «المكلف» الذي جعل مقسماً في المقام هو خصوص المجتهد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦

كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك

خلافاً للمحقق العراقي رحمه الله، فإنه ذهب إلى عمومية الأحكام المذكورة لكل من المجتهد والمقلد حتى في الشبهات الحكمية، فضلاً عن الموضوعية، فإنه قال:

لا ينبغي الإشكال في عموم ما يذكر لها [١٢] من الأحكام لكل من المجتهد والمقلد، إذ لا وجه لتخصيصها بالمجتهد بعد إطلاق أدلتها عدا توهم كونه من مقتضيات اختصاص عناوين موضوعاتها بخصوص المجتهد، بتقريب أن حصول تلك الصفات من القطع والظن والشك إنما هو فرع الالتفات التفصيلي إلى الحكم الشرعي، ومثله مختص بالمجتهد، وإلا فالعامي من جهة غفلته لا يكاد تحصل له تلك الصفات، وعلى فرض حصولها له لا عبرة بظنه وشكّه بعد عجزه عن تشخيص موارد الاصول والإمارات ومجاريها وعدم تمكنه من فهم مضامينها والفحص التام في مواردّها، والحال أن اختصاص تلك الخطابات بالمتكّن من تشخيص مجاريها والقادر على الفحص التام في مواردّها في الوضوح كالنار على المنار، كوضوح اختصاص خطاب «لا تنقض» أيضاً بمن أيقن الحكم الفعلي وشكّه

في بقاءه وعدم شموله لغيره.

ولكنه كما ترى، إذ نقول: إنه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبورة لغير المجتهد أيضاً، كما في كثير من المحصلين غير البالغين مرتبة الاجتهاد، فإذا فرض حينئذٍ شمول إطلاقات أدلة الإمارات والاصول لمثله يتعدى إلى العامى المحض بعدم القول بالفصل.

وأما شبهة عدم تمكنه من الفحص عن الأدلة والبحث فيها فتندفع بقيام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧

المجتهد مقامه بمقتضى أدلة الإفتاء والاستفتاء، فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصه، وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحه، بل بهذا الاعتبار يكون يقينه وشكّه أيضاً بمنزلة يقينه وشكّه في شمول إطلاقات الأدلة، بلا احتياج إلى إتعاب النفس في التشبّث بعدم الفصل.

مع أنه يمكن فرض حصول اليقين والشك للعامى المحض أيضاً في الشبهات الحكمية بعين فرض حصولها للمجتهد، فإنه كما أنّ المجتهد برجوعه إلى الأدلة في حكم الماء المتغير بالنجاسة مثلاً يحصل له اليقين بنجاسته، وبعد زوال تغيره من قبل نفسه وعدم ظفره بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته حينئذٍ يشكّ في بقاء نجاسته السابقة، كذلك العامى، فإنه برجوعه إلى الفقيه في حكم الماء المتغير بالنجاسة وإفتائه إياه بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته، لأنّ فتوى الفقيه بالنسبة إليه بعينه كالأمانة لدى المجتهد على النجاسة في الحجية بمقتضى أدلة الإفتاء والاستفتاء، وحينئذٍ لو زال تغيره من قبل نفسه يشكّ قهراً في بقاء ذلك الحكم الكلي - أعنى النجاسة - وبعد رجوعه ثانياً إلى الفقيه في حكم المسألة وعدم إفتائه بالنجاسة الواقعية، بل وإعلامه بعدم ظفره في هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، يستقرّ شكّه قهراً، فيتوجه إليه حينئذٍ خطاب «لا تنقض» من جهة تحقق كلا ركنيه بالنسبة إليه، وهما «اليقين السابق» و«الشكّ اللاحق» غير أنه لَمَّا كان غير عارف بمضمون هذا الخطاب وما يقتضيه من الوظيفة الفعلية ينوب عنه المجتهد بمقتضى أدلة الإفتاء والاستفتاء، كنيابته عنه في التكليف الواقعية، فيفتيه حينئذٍ بنفس الاستصحاب الذي هو مفاد «لا تنقض» كإفتائه إياه بالحكم الواقعي.

ونتيجة ذلك: هو تخيير المجتهد عند رجوع العامى إليه بين الإفتاء بالواقع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨

بمقتضى الاستصحاب الجارى في حق نفسه، وبين إقراره على شكّه وإفتائه بالأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ بالخلاف. وهذا بخلاف مبنى تخصيص تلك الخطابات بالمجتهد، فإنه يتعين عليه الإفتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجارى بالنسبة إليه، وليس له الإفتاء بالاستصحاب والأخذ باليقين السابق [١٣]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وملخصه: أنّ العامى يقلد المجتهد في نجاسة الماء المتغير، فيصير قاطعاً بالنجاسة، ثمّ يشكّ في بقائها بعد زوال تغيره من قبل نفسه، فيقلده ثانياً في عدم الظفر في هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، فيستقرّ شكّه، فيحصل بالنسبة إليه كلا ركني الاستصحاب، وهما «اليقين السابق» و«الشكّ اللاحق» فيتوجه إليه خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ».

غاية الأمر ينوب عنه المجتهد في بيان مضمون هذا الخطاب، ويفتية بنفس الاستصحاب الذي هو مفاد «لا تنقض» لا بالحكم ببقاء النجاسة.

نقد ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أنّ التفرقة بين المراحل الثلاث - بتحقيق التقليد في المرحلتين الاوليين والنيابة في المرحلة الأخيرة - أمر غير مأنوس في نفسه. وثانياً: أنّ السيرة العملية عند المتشرعة على خلاف ذلك، فإنّ المقلدين يرجعون إلى المجتهدين أو إلى رسالتهم العملية ويأخذون منهم نفس الأحكام الفرعية، ولم يعهد من الفقهاء - عند رجوع العامى إليهم - الإفتاء بالحكم الاصولي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩

وثالثاً: أن النيابة خلاف القاعدة، فلا يمكن الالتزام بها ما لم يقد دليل على مشروعيتها، ألا ترى أنه لا يجوز النيابة في مثل الصلاة والصيام مادام المنوب عنه حياً؟
والحاصل: أن المراد بـ «المكلف» خصوص المجتهد، كما صرح به المحقق النائيني تبعاً لظاهر كلام المحقق الخراساني رحمهما الله.

البحث حول أن التقسيم الصحيح هل يكون ثلاثياً أو ثنائياً

الثانية: أن التقسيم الثلاثي الذي ذهب إليه الشيخ رحمه الله يستلزم تداخل الأقسام.
توضيح ذلك: أن الظاهر من «الظن» في كلامه هو الظن الشخصي، لكونه في مقابل القطع والشك الذين لا يتصور نوعيتهما.
وحينئذ فإن حصل الظن الشخصي من طريق غير معتبر اقتضى كلامه أن يجري عليه أحكام الظن، وهو خلاف ما عليه الأصوليون من أنه بحكم الشك، فلا بد من إجراء الاصول العملية فيه.
ولو انعكس الأمر، بأن قام عند شخص أمانة معتبرة على حكم، لوجب عليه العمل بها وإن لم يحصل له الظن به، لأن من قال بحجية الأمارات بملاك الظن أراد الظن النوعي لا الشخصي.
وبعبارة أخرى: إن قام دليل على اعتبار الظن فهو ملحق بالعلم، وإلا فملحق بالشك، فلا يصح تثليث الأقسام.

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بأن عقد البحث في الظن إنما هو لأجل تميز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبر الملحق بالشك، فلا بد من
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠
تثليث الأقسام، ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه، نعم، لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أن لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشك [١٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.
وحاصله: أن تثليث الأقسام في كلام الشيخ رحمه الله إنما هو توطئة للدخول في المباحث الثلاثة للكتاب، ولم يرد به تقسيماً واقعياً.

نقد ما ذكره المحقق النائيني دفاعاً عن الشيخ رحمهما الله

وفيه: أن التقسيم المذكور في بداية الكتاب بمنزلة أساس البحث، فلا يجوز أن يتسامح فيه، على أن بعض ما في كلامه رحمه الله من الخصوصيات - مثل لزوم لحاظ الحالة السابقة في مجرى الاستصحاب [١٥] - قرينه على عنايته بالواقعيات في هذا التقسيم.
فإشكال تداخل الأقسام وارد على كلام الشيخ رحمه الله.
الثالثة: أن «الحكم» في قوله رحمه الله: «إن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي» ظاهر في خصوص الحكم الواقعي، لأنه قسم المكلف الملتفت إليه إلى قاطع وظان وشاك، وحكم على الثاني بالرجوع إلى الأمارات المعتبرة، وعلى الثالث بالرجوع إلى الاصول العملية، ولا ريب في أن من قامت عنده أمانة معتبرة شرعية على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، أو تمسك باستصحاب وجوبها، كان قاطعاً بالحكم الظاهري، وإن كان ظاناً أو شاكاً في الحكم الواقعي، فتقسيم
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١
المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي إلى قاطع وظان وشاك، لا يتصور إلا إذا اريد من الحكم خصوص الواقعي منه، مع أن أحكام

القطع لا تختص بالقطع المتعلق بالأحكام الواقعية، فإنها أحكام مطلق القطع بالحكم.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

ولأجل ما ذكر- من استلزام كلام الشيخ رحمه الله تداخل الأقسام وتخصيص آثار القطع بما تعلق بالواقعي من الأحكام- عدل عنه المحقق الخراساني رحمه الله إلى تقسيم ثنائي مع تصريحه بتعميم متعلق القطع، فقال:
 إن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه، فيما أن يحصل له القطع به أولاً، وعلى الثاني لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلا فالرجوع إلى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير على تفصيل يأتي في محله إنشاء الله تعالى [١٦]، إنتهى.
 وتوضيحه: أن من وضع عليه القلم إن حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، كما إذا قام عنده دليل قطعي السند والدلالة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، أو الظاهري، كما إذا قام عنده ظن خاص أو ظن مطلق على تقدير الكشف، أو أصل عملي شرعي، كأصالي الحليّة والطهارة والاستصحاب وأصالي البراءة والاحتياط الشرعيتين، يجب عليه العمل به، وإن لم يحصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي ولا الظاهري، فإن استقل العقل بحجّية مطلق الظن - كما إذا تمت مقدمات الانسداد على تقدير اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢
 الحكومة [١٧]- فعليه اتّباعه، وإلا فلا بد له الرجوع إلى الاصول العمليّة العقلية من البراءة والاشتغال العقلين والتخير.

نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله

واستشكل عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجهين:

الأول: قوله رحمه الله: لكن يرد عليه أن لا يزم ذلك دخول تمام مسائل الظن والشكّ إلا الاصول الثلاثة العقلية في مسائل القطع، فإنّ المسائل المفصلة الآتية في الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجمالي المذكور في أوّله، وإلا يصير التقسيم لغواً باطلاً، فبناءً على توسعه دائرة القطع وإطالة ذيله حتى يشمل كلّ المباحث، تصير كئيّة المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع، مع أنّ مباحث الظن والشكّ من أعظم المباحث الاصولية، وهي العمدة في المباحث العقلية، والقول بدخولها في مبحث القطع كلام لا يرضى به اصولي.
 وإتّما خصصنا الاستثناء بالاصول الثلاثة مع جعله قدس سره الظنّ على الحكومة مقابل القطع، فلاّ أنّ الظنّ على الحكومة لا يكون مقابله، بل هو في الحقيقة من مسائل العلم الإجمالي، إلاّ أنّ دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مباحث القطع والاشتغال، وكون دائرة المتعلق أوسع منه غير دخیل في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى على المتأمل [١٨].

الثاني: قوله: ثم إن لنا بناءً على ما ذكره قدس سره أن ندرج كئيّة المباحث حتى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣

مبحث الاصول العقلية في القطع، بأن نجعل متعلق القطع هو وظيفة المكلف، فتصير المباحث العقلية [١٩] كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع، لكن هذا ممّا لا يرضى به الوجدان الصحيح [٢٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

ويمكن أن يناقش في كلام صاحب الكفاية رحمه الله بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنه رحمه الله اعترف في محله بأنّ الشارع لم يجعل حكماً واقعياً ولا ظاهرياً في مورد الأمارات المعتبرة الشرعية، بل جعلها حجّية، ولا- معنى للحجّية إلاّ المنجزية والمعدّرية، فإذا دلّ طريق شرعي معتبر على وجوب صلاة الجمعة مثلاً كان منجزاً للواقع لو صادفه، ومعدّراً لو خالفه، من دون أن يجعل على طبق مؤداه حكم ظاهري [٢١].

وأما الاصول الشرعية فلسان أدلة بعضها جعل حكم ظاهري في مورده، كأصالتى الطهارة والحلّة [٢٢]، وكذلك الاستصحاب لو كان بمعنى جعل حكم مماثل للمتيقن في ظرف الشك.

بخلاف أصالة البراءة المستندة إلى حديث الرفع، فإنّ لسانه رفع الحكم لا إثباته.

فأين الحكم الظاهري الشرعي في موارد جميع الأمارات والاصول، كى يدعى القطع به عند قيام أماره شرعيه أو جريان أصل شرعي؟! ثم قال المحقق الخراساني رحمه الله في ذيل كلامه:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤

وإن أبيت إلّا عن ذلك [٢٣]، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع [٢٤] أولاً، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، لئلا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلًا لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله إنشاء الله تعالى حسبما يقتضى دليلها [٢٥]، إنتهى.

نقد ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من التقسيم الثلاثي

وكلامه هذا صريح في الترتيب بين العناوين الثلاث [٢٦].

وعليه فإن أراد من «الطريق المعتبر» في العنوان الثاني خصوص الطريق الشرعي لخروج الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه عن تحت جميع العناوين.

إن قلت: هو داخل تحت عنوان «من يحصل له القطع» لأنّ دليل الانسداد يتوقف على مقدّمات أهمها العلم الإجمالي بتكاليف شرعيه. قلت: دخوله في «القاطع» يستلزم تقدّمه على الأمارات والاصول الشرعيتين، وهذا خلاف ما عليه أهل الفنّ، ومنهم المحقق الخراساني رحمه الله، حيث صرح في تقسيمه الثنائي بتأخر الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه عن القطع بالحكم الواقعي والظاهري، فإنّ من قام عنده طريق أو أصل شرعي كان بزعمه رحمه الله من مصاديق القاطع بالحكم الظاهري.

وإن أراد من «الطريق المعتبر» ما يعمّ الطريق العقلي أيضاً لاستلزام تقدّم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥

الظنّ المطلق على تقدير الحكومه على الاصول العمليّه، ولو كانت شرعيه، وقد عرفت أنّه خلاف ما يعتقدّه الاصوليون ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله في تقسيمه الثنائي.

الحق في المسأله

والحقّ أنّنا نتمكّن من تقسيم ثلاثي صحيح بشرط رعايه نكنتين: إحداهما: أن يراد من «الطريق المعتبر» في العنوان الثاني خصوص الطرق الشرعيه، الثانيه: أن لا نلتزم بترتب الأقسام، فإنّ التقسيم لا يدلّ على الطوليّه، ضروره أنّ قولنا: «الإنسان إمّا عالم وإمّا جاهل» أو «الجسم إمّا أبيض أو أسود أو أحمر أو أصفر» لا يقتضى الترتيب أصلاً.

فعلى أساس هاتين النكنتين يمكن أن يقال في التقسيم:

إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي واقعي إمّا أن يكون قاطعاً به، أو يقوم عنده طريق معتبر شرعي عليه، أو يجري في مورده أصل عملي شرعي أو عقلي.

وعلى هذا يدخل الظنّ الانسدادي على الحكومه في القسم الأول، من دون أن يستلزم تقدّمه على الأمارات أو الاصول الشرعيه، لعدم اقتضاء تقدّم ذكره في التقسيم ذلك، بل للبحث عن المتقدّم والمتأخر من الأقسام محلّ آخر.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧
في لزوم متابعة القطع وحيثيته وكشفه عن الواقع

أحكام القطع وأقسامه

إشارة

وكيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم امور:

الأمر الأول: في لزوم متابعة القطع وحيثيته وكشفه عن الواقع

إشارة

إن هاهنا عناوين ربما وقع الخلط بينها في الكلمات، فلا بد لنا من البحث حولها في ضمن ثلاث مسائل:

الاولى: في لزوم العمل على وفق القطع

قال شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً [٢٧]. وهو وإن كان ظاهراً في الوجوب الشرعي [٢٨]، إلا أنه لا بد من أن يكون مراده اللزوم العقلي. توضيح ذلك: أن المقصود من «وجوب متابعة القطع» هو لزوم اتباع الحكم الشرعي الذي تعلق به القطع، وإلا فلا يتصور وجوب متابعة نفس القطع الذي هو من الصفات النفسانية.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨

وعليه فلو اريد منه الوجوب الشرعي لاجتمع في مورد القطع حكمان:

أحدهما: نفس الحكم الذي تعلق به القطع، والثاني: وجوب العمل على وفقه، وهذا يستلزم أن يكون تارك الصلاة القاطع بوجوبها أو شارب الخمر القاطع بخمريتها مثلاً مستحقاً لعقوبتين، لمخالفته حكيمين إلزاميين، وفساده واضح.

ولأجل هذا المحذور حملوا الأمر في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» [٢٩] على الإرشاد [٣٠] الذي لم يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فإنه لو كان أمراً مولوياً لكان تارك الصلاة مثلاً مستحقاً لعقوبتين، لأجل مخالفته وجوبين:

أحدهما: ما تعلق بالصلاة، والثاني: ما تعلق بإطاعة الله، وهو ضروري الفساد.

فحاصل كلام الشيخ رحمه الله بعدما عرفت من التوضيح والتصحيح أنه «لا إشكال في لزوم متابعة ما تعلق به القطع والعمل على وفقه عقلاً مادام القطع موجوداً».

الثانية: في حيثية القطع

لا يخفى عليك أن للحيثية شعبتين [٣١]: المنجزية عند الإصابه، والمعذرية عند الخطأ.

ولا إشكال في صحته إسناد المنجزية إلى القطع المصادف للواقع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩

إنما الإشكال في صحته إسناد المعدرية إلى القطع المخالف له، فإن من قطع بعدم وجوب صلاة الجمعة مع كونها واجبة في الواقع وإن كان معذوراً في تركها، إلا أن العذر إنما هو لأجل عدم العلم بحكم المولى، لا لأجل العلم بعدمه، ولذا لو كان شاكاً في الحكم لكان معذوراً أيضاً.

والحاصل: أن إسناد المنجزية إلى القطع صحيح حقيقته، وأما إسناد المعدرية إليه فلا يصح إلّا بنحو من المسامحة والتجاوز.

الثالثة: في كون القطع طريقاً إلى الواقع

كلام صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما الله فيه

ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أن الكاشفة من لوازم ماهية القطع [٣٢].

وبه صرح المحقق النائيني رحمه الله حيث قال في مسألة وجوب متابعة القطع:

وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً، لأنّ طريقته القطع ذاتية له لا تنالها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجمل بنفسه، فإنّ الجعل التشريعي إنما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه، لا ما يكون متكوّناً بنفسه، وطريقته القطع تكون كذلك... فإنها من لوازم ذات القطع، كزوجية الأربعة، بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصحّ أن تناله يد الجعل التشريعي؟!

وبعبارة اخرى: طريقته كلّ شيء لا بدّ وأن تنتهي إلى العلم، وطريقته العلم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠

لا بدّ وأن تكون ذاتية له، لأنّ كل ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا لزم التسلسل [٣٣]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

البحث حول نظرية كون الطريقة من لوازم ماهية القطع

لعلّ قائلًا يقول: إنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، فكيف تكون الطريقة من لوازم ذاته مع أنّه لا يمكن انفكاك لازم الماهية عنها؟!

إن قلت: لعلّ المراد هو الكاشفة بنظر القاطع وعقيدته.

قلت: لا- تتفاوت الأنظار في لوازم الماهية، ألا ترى أنّ الأربعة زوج باعتقاد الجميع ولا ينكر زوجيتها أحد من الناس؟ بخلاف القطع،

فإنّ بعض الناس يقطعون مثلاً بوجوب صلاة الجمعة وبعضهم بعدم وجوبها، فهل يمكن القول بكاشفة كلا القطعين عن الواقع مع أنّها

تستلزم كون صلاة الجمعة واجبة وغير واجبة واقعاً؟!

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ القطع وإن لم يكن كاشفاً عن الواقع الذي هو المعلوم بالعرض أحياناً، إلا أنّه كاشف عن المعلوم بالذات دائماً.

توضيح ذلك: أنّ للعلم - سواء كان تصوّراً أو تصديقاً - معلوماً بالذات ومعلوماً بالعرض، فالأول: هو الصورة الحاصلة من الشيء

الخارجي لدى النفس، والثاني: هو نفس الشيء الخارجي.

وذلك لأنّ ما في الخارج لا يعقل أن يكون معلوماً لنا بلا واسطة، فإنّ المعلوماتية عبارة عن حضور المعلوم في نفس العالم، وما في

الخارج بوصف كونه كذلك يستحيل أن يوجد في الذهن [٣٤]، ولو انسلخ عن ذلك الوصف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١

لا نسلخ عن حقيقته، فإنك إذا تصوّرت زيدا مثلاً مجرداً عن وجوده الخارجى لم يكن المتصوّر زيداً، لأنّ الخارجيّة من أركان حقيقة الزيدية.

فلا بدّ من القول بأنّ ما فى الخارج - سواء كان أمراً تصوّرياً أو تصديقياً - لا يتّصف بالمعلومية إلّا بالعرض، والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة منه عند النفس.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ العلم إذا أصاب الواقع كان مشتقاً على المعلوم بالذات وبالعرض كليهما، وإذا أخطأ كان مشتقاً على الأوّل دون الثانى، فإذا علمت ب «أنّ زيداً قائم» فلا إشكال فى وجود العلم والمعلوم بالذات، وهو الصورة الحاصلة من كون زيد قائماً فى النفس، سواء أصاب الواقع أو أخطأ، وأما وجود المعلوم بالعرض فيختصّ بصورة الإصابة.

ولا يمكن إنكار وجود القطع فى مصطلح الاصوليين عند الخطأ، وإلّا فلم يصحّ القول بكونه منجزاً فيما أصاب ومعدّراً فيما أخطأ، فالإصابة إلى الواقع لا تكون من مقومات القطع.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ القطع وإن كان قد ينفكّ عن المعلوم بالعرض، إلّا أنّه لا ينفكّ عن المعلوم بالذات أصلاً.

ولعلّ المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله أرادا كاشفيتها بالنسبة إلى الثانى دون الأوّل [٣٥].

ويؤيده أنّ المحقّق النائينى رحمه الله بعد أن صرح بأنّ الطريقيّة من لوازم ذات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢

القطع قال: بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع [٣٦].

وجه التأييد أنّ المعلوم بالعرض لا يصلح أن يدعى كونه عين القطع، فإنّ ما فى الخارج يستحيل أن يكون عين القطع الذى لا يوجد إلّا فى الذهن، بخلاف المعلوم بالذات، إذ لقائل أن يقول: ليس لنا شيان فى النفس يسمّى أحدهما بالعلم والآخر بالمعلوم بالذات، بل الصورة الحاصلة من الخارج لدى النفس التى نعبّر عنها بالمعلوم بالذات هى عين العلم، فلا يصحّ التعبير بالكاشفية المشعرة بتغايرهما [٣٧].

والحاصل: أنّ كاشفية القطع إن لوحظت بالنسبة إلى ما فى الخارج فليست دائميّة، فضلاً عن كونها عين القطع، أو من لوازم ماهيته.

وأما إن لوحظت بالنسبة إلى الصورة الحاصلة فى النفس فلا ريب فى كون القطع طريقاً تاماً إليها دائماً، ويستحيل انفكاكه عنها، بل لا يبعد دعوى كونه نفسها كما التزم به المحقّق النائينى رحمه الله.

فى كون الحجية من آثار القطع بوجوده الخارجى

ثمّ لا إشكال فى حجّية القطع، بمعنى أنّه ممّا يصحّ احتجاج المولى به على العبد، وهو الذى يعبر عنه بالمنجزية عند الإصابة، واحتجاج العبد فى مقابل المولى، وهو الذى يعبر عنه بالمعدّرية عند الخطأ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣

إنّما الإشكال فى أنّ الحجّية هل هى من آثار القطع بوجوده الخارجى، أو من آثار ماهيته [٣٨]؟

الحقّ هو الأوّل، ضرورة عدم ترتّب المنجزية أو المعدّرية إلّا على الإدراك الواقعى القائم بنفس القاطع، ولا يمكن الالتزام بحجّية ماهيته ما لم تصر موجودة، ولا بحجّية وجوده الذهنى التصورى الذى يحصل بمثل استماع لفظه.

وبذلك انقذ لك تفاوت مرتبة الطريقيّة والحجّية، فإنّ الطريقيّة فى درجة عالية توجب القول ببعيبتها مع القطع كما عرفت، بخلاف

الحجبية التي لا يصح إلاً القول بكونها من لوازم القطع بوجوده الواقعي الخارجي.

استحالة جعل الحجية للقطع وفيها عنه

ثم إن حجبة القطع من الأحكام العقلية الضرورية، فلا حاجة لإثباتها إلى مزيد بيان وإقامته برهان. وعلى هذا فلا يمكن جعلها شرعاً، لكونه لغواً لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: نعم، لا يمكن تأسيس الحجية للقطع، لكن إمضاءها بمكان من الإمكان، كإمضاء حجبة الأمارات العقلية. قلت: كلا، فإن قياس الأحكام العقلية الضرورية بالأحكام العقلية مع الفارق، فإن للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، ألا ترى أنه أمضى كثيراً من الأمور المعتمدة عندهم، وردع عن بعضها، كالربا الذي حرّمه الله تعالى مع كونه من المعاملات الراجحة بين عقلاء العالم؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤

وهذا بخلاف الامور العقلية الضرورية، إذ ليس للشارع أن يوافقها تارةً ويخالفها اخرى، لأنها أساس الشرع، وملاك حجبة قول الشارع، حيث إن لزوم إطاعته ينتهي إلى حكم عقلي فطري، فلو تزلزل الأحكام العقلية لتزلزل الأحكام الشرعية أيضاً، لابتنائها عليها، بخلاف الأحكام العقلية.

إن قلت: فكيف يكون الظلم قبيحاً عقلاً ومحزماً شرعاً، هل هذا إلّا حكم الشارع في مورد حكم العقل؟!

قلت: ما حكم به الشرع في باب الظلم غير ما حكم به العقل، فإن العقل يدرك قبحه، والشارع يحكم بحرمة بملاك هذا القبح، فحكم العقل بقبح الظلم يكون بمنزلة العلة لحكم الشرع بحرمة.

والحاصل: أن في باب الظلم حكيمين متغايرين: أحدهما عقلي، والآخر شرعي، بخلاف مسألة حجبة القطع، فإنها بوحدتها تكون من أحكام العقل تارةً، ومن أحكام الشرع اخرى لو قلنا بجعلها من قبل الشارع.

وهذا الذي ألقينا إلى حمل الأمر في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» [٣٩] على الإرشاد، لأن مولويته تستلزم محاذير منها اللغوية.

وبذلك انقده عدم إمكان نفى الحجية عن القطع أيضاً، فإنك عرفت أن الأحكام العقلية الضرورية التي منها حجبة القطع أساس الشرع، فإن إثبات الصانع ووحدانيته وحجبة قول الشارع وسائر المسائل المتفرعة على هذه الامور تبني على الإدراكات العقلية الضرورية، فمخالفتها ولو من قبل الشارع تستلزم تزلزل ببيان الشرع أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥

نقد ما استدل به صاحب الكفاية على المسألة

واستدل المحقق الخراساني رحمه الله لإثبات استحالة نفى الحجية عن القطع - مضافاً إلى ما تقدم - بكونه مستلزماً لاجتماع الضدين [٤٠] اعتقاداً مطلقاً، وحقيقته في صورة الإصابة [٤١].

وفيه: ما قدمناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي - تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره - من أن التضاد يختص بالامور الواقعية التكوينية، ولا يعم الاعتباريات التي منها الأحكام الشرعية [٤٢].

ويشهد عليه أن الضدين لا يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أن شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص، ومزجوراً عنه من قبل شخص آخر.

إن قلت: لو اختص التضاد بالامور الواقعية لجاز للمولى أن يأمر عبده بشيء وينهاه عن نفس ذلك الشيء، مع أنه مستحيل بالضرورة. قلت: إن الاستحالة هاهنا ليست ناشئة عن اجتماع البعث والزجر الاعتباريين، بل ناشئة عن مبدئيهما، فإن البعث يتوقف على مبادٍ منها حب المبعوث إليه، والزجر يتوقف على مبادٍ آخر: منها بغض المزجور عنه، والحب والبغض متضادان حقيقةً، لكونهما أمرين واقعيين قائمين بنفس المولى، فلا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦

يمكن اجتماعهما كما لا يمكن اجتماع البياض والسواد [٤٣].

ثم ناقش سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على المحقق الخراساني رحمه الله بوجه آخر أيضاً في تعليقه على الكفاية بقوله: وأما حديث اجتماع الضدين اعتقاداً أو حقيقةً، فيمكن دفعه، فإن العلم كالشك من عوارض المعلوم بوجه، كالشك الذي من طوارئ المشكوك، فكما أن المشكوك بما أنه مشكوك موضوع يمكن تعلق حكم متضاد للذات به - بناءً على صحته الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بنحو الترتب - كذلك المعلوم بما أنه معلوم يصح تعلق حكم منافٍ للذات به.

نعم، جعل الحكم المنافي للذات لعنوان المعلوم يوجب اللغو، لكن هذا أمر آخر غير الامتناع الذاتي [٤٤]، إنتهى.

توضيحه: أنا لو أغمضنا عن مسألة اللغو، لأمكن القول بجواز جعل حكم مخالف للحكم المقطوع، كجعل الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي المشكوك فيه، فإن شيئاً إذا كان بعنوانه الأولي نجساً مثلاً، ثم شككنا في ذلك الحكم الواقعي - لعدم وصول دليله إلينا - جعل الشارع هذا الشيء بعنوان أنه مشكوك الحكم موضوعاً للطهارة الظاهرية، وهذا الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي برتبتين، لأن الحكم الواقعي متقدم على الشك فيه، والشك فيه متقدم على الحكم الظاهري، فهذا الشيء المشكوك طهارته ونجاسته محكوم بحكمين شرعيين: النجاسة الواقعية المتعلقة به بعنوانه الأولي، والطهارة الظاهرية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧

المتعلقة به بما هو مشكوك الحكم.

ويمكن القول بنظيره في القطع، فإن الشارع لو قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة حرمت عليك صلاة الجمعة» فلا محذور فيه إلا اجتماع حكمين مختلفين، وهو نظير ما تقدم من اجتماع الحكم الظاهري والواقعي - على القول بصحته - فما هو جوابكم في تلك المسألة فهو جوابنا في المقام.

نعم، جعل الحكم الظاهري لا يستلزم اللغو، بل ربما كان سهيلاً وامتناً على المكلفين، بخلاف جعل الحكم المنافي للحكم المقطوع، لكن اللغو وإن كانت قبيحة ممتنعاً على الحكيم، إلا أنها غير اجتماع الضدين المتنازع فيه. ولما ذكره الإمام رحمه الله مزيد تحليل وبيان سيجيء في مسألة القطع الموضوعي.

هل يمكن جعل الكاشفة للقطع أو نفيها عنه أم لا؟

قد عرفت أن حجبة القطع لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيًا، فهل الطريقة أيضاً كذلك - بناءً على عدم عيبتها مع القطع [٤٥] - أم لا؟ الحق هو الأول، لأن الكاشفة من لوازم وجود القطع تكويناً، ولا ربط لها بمقام التشريع، فكما أن حرارة النار غير قابلة للجعل والنفي التشريعيين [٤٦] - بل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨

إذا وجدت النار تكويناً، وجدت الحرارة بتبعها، وإذا انعدمت، انعدمت - كذلك الأمر في المقام، فإذا وجد القطع في نفس القاطع كان كاشفاً تكويناً، ولا دخل للشارع بما هو شارع فيه إثباتاً أو نفيًا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩

فى الانقياد والتجرى

الأمر الثانى: فى الانقياد والتجرى

اشارة

ولابد قبل الخوض فى هذه المسألة من امور:

الأول: فى الفرق بين الإطاعة والانقياد، وبين المعصية والتجرى

إنّ المكلف إذا اعتقد كون شىء مأموراً به أو منهيّاً عنه وكان فى الواقع أيضاً كذلك، فإن جرى على ما يقتضيه اعتقاده بإتيان المأمور به وترك المنهي عنه سَمى مطيعاً، ولو لم يجر عليه سَمى عاصياً، وإن كان اعتقاده مخالفاً للواقع سَمى فى صورة الموافقة منقاداً، وفى صورة المخالفة متجرّياً. هذا بحسب اصطلاح أهل الفن. وأما بحسب اللغة فالانقياد يعمّ الإطاعة، والتجرى يعمّ العصيان.

الثانى: فى جريان الانقياد والتجرى فى الأمارات والاصول

إنّ التجرى والانقياد لا يختصان بباب القطع، بل موافقة الأماره المعتره المخالفه للواقع أيضاً تسمى انقياداً، ومخالفتها تجرّياً، بناءً على ما هو الحق، من أنّ حجّية الأمارات من باب الطريقيه، كالقطع. نعم، لو قلنا بكون حجّيتها من باب السببيه [٤٧] فلم يتصور الانقياد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠ والتجرى فى باب الأمارات.

كما أنّهما لا يجريان فى باب الاستصحاب بناءً على أنّ مفاد دليله جعل حكم مماثل للحكم المتيقّن فى ظرف الشك، لأنّ متابعه هذا الحكم المماثل الظاهرى أيضاً واجبه ومخالفته محرّمه، وإلّا فلا معنى لجعله، وحينئذٍ فإن عمل به المكلف كان مطيعاً، وإلّا كان عاصياً، حتّى فيما إذا كان الحكم الظاهرى المجعول بواسطه الاستصحاب مخالفاً للحكم الواقعى. وأما قاعدة الطهاره والحليّه فليس لهما موافقه ومخالفه، لأنّهما لا تدلانّ إلّا على طهاره الشىء وحليته، ولا يجب على المكلف استعمال الطاهر أو التصرف فى الحلال.

الثالث: فى الانقياد والتجرى فى القطع الموضوعى

إنّ القطع قد يكون طريقاً إلى الحكم أو إلى موضوعه [٤٨]، وقد يكون موضوعاً لحكم، والقطع الموضوعى تارةً يكون تمام

الموضوع [٤٩]، واخرى جزئه [٥٠]، كما سيأتي تفصيله.

ولا ريب في أن التجزى والانقياد لا يجريان في القطع المأخوذ تمام الموضوع، لأن الحرمة إذا تعلقت ب «مقطوع الخمرية» مثلاً فكل ما قطع المكلف بخمريته كان بحسب الواقع حراماً، ولو لم يكن خمرأ واقعاً، وحينئذ فإن عمل على وفق القطع تحققت الإطاعة حقيقةً، وإلا تحققت المعصية كذلك،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١

ولا يتصور فيه الانقياد والتجزى أصلاً.

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أن الكلام يقع تارةً في التجزى [٥١]، واخرى في الفعل المتجزى به، فلا بد من عقد البحث في مقامين:

المقام الأول في التجزى

إشارة

هل المسألة اصولية أو فقهية أو كلامية؟

لا يخفى عليك أنه يتصور البحث عن التجزى في ثلاثة وجوه:

أ- قبحة العقلي، ب- حرمة الشرعية، ج- استحقاق فاعله العقوبة.

والحق أنه على الأخير مسألة كلامية، لأن البحث - عليه - يكون بحثاً عن خصوصيات المعاد [٥٢]، ولا ريب في أن «الكلام» علم يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد. وعلى الثاني يكون مسألة فقهية، لأن البحث عن الحرمة والوجوب وسائر الأحكام يكون من شؤون علم الفقه.

وأما على الأول فلنقال أن يقول: إنه مسألة اصولية، لأننا نتكلم في أن التجزى هل هو قبيح عقلاً أم لا؟ فإذا ثبت قبحة نضم إليه قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ونستنتج الحكم الشرعي، فنقول: «التجزى قبيح عقلاً، وكل قبيح عقلاً حرام شرعاً» فينتج أن «التجزى حرام شرعاً».

وفيه أولاً: أن الملاك في المسألة الاصولية أن يصح جعل نتيجتها كبرى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢

قياس الاستنباط، وأنتم جعلتموها في المقام صغرى هذا القياس.

وثانياً: أن للعقل أحكاماً مستقلة متقدمة على حكم الشرع، كحسن العدل وقبح الظلم، وأحكاماً متأخرة عنه، متوقفة عليه، كحسن الطاعة وقبح المعصية. والملازمة بين حكمه وبين حكم الشرع إنما هي في القسم الأول، فإن الشرع يحكم بحرمة الظلم مثلاً بملاك قبحة العقلي.

وأما القسم الثاني فلا مجال لقاعدة الملازمة فيه، لأننا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل [٥٣] لكانت مستحيلة من جهة اخرى، وهي أنها تستلزم أن تصير معصية واحدة معصيتين [٥٤] ويستحق من ارتكبتها عقوبتين، لأن الشارع إذا حكم بحرمة الخمر مثلاً، ثم عصاه المكلف وشرب خمرأ حكم العقل بقبح العصيان، فلو حكم الشارع بحرمة عقيب حكم العقل بقبحه لاستحق شارب الخمر عقابين، لارتكابه محرمين: أحدهما: شرب الخمر الذي صرح الشارع بحرمة، والثاني: معصية الله التي استكشفتنا حرمتها الشرعية بتبع حكم العقل بقبحها، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!!

فلا بد من القول بأن قاعدة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع» تختص

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣

بالأحكام العقلية التي تكون في سلسلة علل الأحكام الشرعية، دون الأحكام العقلية التي تكون في رتبة متأخرة عنها وفي سلسلة معاليلها.

وحكم العقل بقبح التجزى من القسم الثانى، لأن حكمه بقبح شرب ما قطع بخمرته - مع كونه ماءً في الواقع - متأخر رتبة عن حكم الشارع بحرمة الخمر كما لا يخفى، فلا يكون حكم العقل بقبح التجزى في سلسلة علل حكم الشرع، بل في سلسلة معلولاته، فلا مجال للتمسك بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لإثبات حرمة التجزى، فلا يمكن إثبات كون البحث عن التجزى مسألة اصولية من طريق قبحه عقلاً، والملازمة بينه وبين حرمة شرعاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وللمحقق النائيني رحمه الله طريق آخر لإثبات ذلك:

وحاصله: أن القائل باستحقاق المتجزى للعقاب لو استند في ذلك إلى دعوى [٥٥] أن الخطابات الأولية تعم صورتى مصادفة الواقع ومخالفته لكانت المسألة اصولية، لأننا نبحت حينئذ في أن المتجزى هل يندرج تحت إطلاق الخطابات الشرعية أم لا؟ ولا ريب في أن نتيجة هذه المسألة إثباتاً ونفيًا تستخدم في طريق استنباط الحكم الشرعى، لأننا لو قلنا بشمولها للمتجزى لحرم على المكلف كل ما قطع بكونه خمرًا، وإن كان ماءً ونحوه في الواقع، وإتلاف كل ما اعتقد أنه مال الغير وإن كان لنفسه واقعاً، وهكذا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤

وإن قلنا بعدم شمولها له لم يحرم عليه شيء من ذلك فيما إذا لم يصادف قطعه الواقع، فنتيجة البحث - على كل حال - تستخدم في طريق الوصول إلى الحكم الشرعى [٥٦].
هذا ملخص ما أفاده رحمه الله في المقام.

البحث حول ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

إشارة

واعترض [٥٧] عليه بأن البحث عن شمول وعدم شمول العمومات أو الإطلاقات ليس من مسائل الاصول، بل من شؤون علم الفقه، والبحث الاصولى المناسب للعموم والإطلاق إنما هو حجتيه أصالة العموم عند الشك في التخصيص، وحجتيه أصالة الإطلاق عند الشك في التقييد، كما تقدم في بايهما [٥٨].

لكن يمكن أن يجاب من قبل المحقق النائيني رحمه الله أولاً: بالنقض بمثل البحث عن الخطابات الشفاهية، وأنها هل تختص بمن حضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فإن هذا البحث نظير ما نحن فيه، مع أنهم لا يرتابون في كونه مسألة اصولية.

وثانياً: بالحل، وهو أن المسألة لا تكون فقهية إلا إذا كان لها موضوع معين، كحرمة الخمر، وحلية المعاطاة، وجزئية السورة للصلاة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥

وأما إذا كان لها موضوع كلّي، كما في المقام - حيث نبحت في أن أدلة المحرمات هل تختص بالعناوين الواقعية، أو تعم مطلق ما تعلق به القطع؟ سواء صادف الواقع أم لا [٥٩] - فكانت مسألة اصولية، وإن أبيت إلما عن علاقتها بالفقه فلا بد من القول بكونها من القواعد الفقهية، وأما المسألة الفقهية فقد عرفت أنها لا تناسب كلية الموضوع.

إذا عرفت هذا فلنشرع في الأحكام الثلاثة المبحوث عنها في التجزى [٦٠].

١- قبح التجزى

لا إشكال ولا خلاف في أن التجزى قبيح عقلاً.
إنما الإشكال في أن قبحه فعلى أو فاعلى؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ومن تبعه في ذلك

ذهب الشيخ والمحقق النائيني رحمهما الله وجمع آخر إلى الثانى، وهو أن نفس الفعل المتجزى به لا يكون قبيحاً، فإن شرب الماء الذى قطع العبد بخمرته ليس بعنوانه الأولي - أعنى شرب الماء - قبيحاً، وانطباق عنوان «مقطوع الخمرية» عليه أيضاً لا يوجب قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبحة [٦١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦

لكن صدوره عن الفاعل القاطع بكونه مبغوضاً للمولى قبيح، لأنه كاشف عن خبث طينته وجرئته على المولى وعزمه على العصيان والتمرد [٦٢].

هذا توضيح ما أفاده القائلون بالقبح الفاعلى.

نظرية المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى الأول، وهو أن التجزى يقتضى كون الفعل المتجزى به قبيحاً، لانطباق عنوان الطغيان عليه، مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه فى الواقع، بلا استتباعه لحرمة شرعاً [٦٣] بهذا العنوان الطارى.

وتوضيح المرام فى المقام أنه لا- ينبغى الارتباب فى حكم العقل بقبح الإقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية، واستحقاق العقوبة عليه [٦٤]، وذلك لا من جهة اقتضاء مجرد القطع بالمبغوضية لصيرورة العمل قبيحاً ومعاقباً عليه، كى يدفع ذلك بأنه خلاف ما يقتضيه الوجدان من بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبة لدى المولى، وعدم كون القطع بحرمة شىء بالقطع المخالف للواقع من العناوين المغيرة لجهة حسنه ومحبوبيته، بل من جهة أن نفس إقدامه على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له مما ينطبق عليه عنوان الطغيان على المولى، لكونه إبرازاً للجرأة عليه وخروجاً عن مراسم العبودية، وأن مبغوضية العمل واستحقاق العقوبة عليه إنما هو لأجل هذا العنوان الطارى عليه، كما هو الشأن فى إقدامه على العمل من قبل العلم المصادف، حيث إن قبحه أيضاً إنما هو من جهة كونه طغياناً على المولى، بإبرازه للجرأة عليه بلا خصوصية فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧

ذلك لعنوان العصيان، فتمام المناط فى القبح الفعلى واستحقاق العقوبة إنما هو عنوان الطغيان المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصية له الأعم من المصادف وغيره، ولا يستلزم ذلك أخذ عنوان العلم فى موضوع القبح على نحو الصفية كما توهم، بل العلم بما هو مأخوذ على نحو الطريقية والكاشفية يكون تمام الموضوع فى إحداث عنوان الطغيان على إقدامه [٦٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله فى المقام، وبيان الحق فيه

إشارة

وفيه: أنه لا وجه لكون الفعل المتجزى به قبيحاً بعد اعترافه رحمه الله أولاً: ببقاء ذات العمل على ما هو عليه فى الواقع، فإذا شرب الماء

باعتماد الخمرية كان ذات العمل هو شرب الماء الذي لا يكون قبيحاً أصلاً، وثانياً: بأن القطع بكونه مبعوضاً للمولى لا يؤثر في قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبحة.

فالحق أن قبح التجزى فاعلى.

ويمكن القول بأن النزاع لفظي، فإنهم اتفقوا على ثلاثة امور: أ- أن ذات الفعل المتجزى به لا يكون قبيحاً، ب- أن القطع بمبغوضيته أيضاً لا- يؤثر في واقعيته، ج- أن مجرد قصد الحرام أيضاً لا يقتضى شيئاً، بل القبح يتوقف على العمل الخارجى الصادر عن اعتقاد المعصية، فيمكن القول بأنه قبح فعلى، لتوقفه على الفعل الخارجى، وفاعلى، لأن الفعل لا يكون قبيحاً إلا بلحاظ كونه مبرزاً عن خبث سريرة الفاعل وجريته على المولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨

٢- حرمة التجزى

وأما حرمة فاستدل لإثباتها بوجوه:

الأول: قيام الإجماع على حرمة بعض مصاديقه، فإنهم اتفقوا على أن من أخر الصلاة عن الوقت الذى ظن أنه بمقدار أدائها فقط ارتكب حراماً، وإن انكشف أن الوقت لم يكن مضيقاً وصلّى قبل انقضائه.

واتفقوا أيضاً على أن من قطع أو ظن الضرر في طريق السفر وجب عليه إتمام الصلاة، وإن انكشف بعداً عدم الضرر، لكونه سفر المعصية.

نقد دعوى الإجماع على حرمة التجزى

وفيه أولاً: أن الإجماع المنقول ليس بحجة، والمحصل ليس بثابت، لنقل وجود المخالف في كلتا المسألتين المتقدمتين.

وثانياً: أننا نحتمل أن يكون مستند المجمعين في المقام ما سيجىء من سائر أدلته الباب، وحجية الإجماع مشروطة بما إذا كان دليلاً مستقلاً، وأما إذا قطعنا أو احتملنا استناده إلى دليل آخر فلا بد من ملاحظة نفس ذلك الدليل، فإن كان تاماً فهو المستند، لا الإجماع، وإلا فلا يصح الاستدلال بواحد منهما.

وثالثاً: أن مورد التجزى هو القطع الطريقي [٦٦]، لأنه إن صادف الواقع تحقق بمخالفته العصيان، وإن خالفه تحقق بها التجزى.

وأما القطع الموضوعى - مثل «لا- تشرب مقطوع الخمرية» - فلا- يجرى بمخالفته إلا العصيان، لأن الحرمة تعلقت بما قطع المكلف بخمريته، ولو لم يكن خمرأ في الواقع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩

وما ذكر في المقام من قبيل الثانى، لأن موضوع وجوب الإتمام هو المسافر الذى سلك طريقاً يخاف فيه الضرر، فالموضوع هو الخوف الجامع بين القطع والاحتمال العقلانى، لا نفس الضرر.

وكذلك الأمر في المسألة الاولى، لأن فوريتها وجوب الصلاة لا ترتبط بنفس ضيق الوقت، بل بالظن به، فإذا أخر الصلاة عن الوقت المظنون الضيق كان عاصياً حقيقه، وإن انكشف الخلاف بعداً.

الثانى: أن التجزى قبيح كما تقدم، والعقل يحكم بالملازمة بين قبح الشيء عقلاً وحرمة شرعاً.

وانقده فساده مما سبق بوجهين:

أ- أن قبح التجزى فاعلى لا فعلى كما عرفت [٦٧].

ب- أن قاعدة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع» على فرض قبولها تختص بما إذا كان حكم العقل فى سلسله علل حكم الشرع

المتقدمة عليه، لا في سلسلة معلولاته المتأخرة عنه، لأننا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل في مثل المقام لكانت مستحيلة من جهة أنها تقتضى أن تصير معصية واحدة معصيتين ويستحق من ارتكبتها عقوبتين كما تقدم [٦٨].

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الثالث: ما قرّبه المحقق النائيني رحمه الله ثم أجاب عنه. أما التقريب فهو قوله: إن الخطابات الأولية تعم صورتى مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرى في عموم الخطابات الشرعية حقيقة، ببيان أن التكليف لا بد وأن اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠

يتعلق بما يكون مقدوراً للمكلف، والتكليف الذى له تعلق بموضوع خارجي [٦٩]، كقوله: «لا تشرب الخمر» و «صل في الوقت» وإن كان وجوده الواقعي مشروطاً بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم والجهل في ذلك، إلا أن مجرد الوجود الواقعي لا يكفي في انبعاث المكلف وحركة إرادته نحوه، فإن الحركة والانبعاث إنما يكون بالوجود العلمي، ولا أثر للوجود الواقعي في ذلك، فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً، إلا أنه بالنسبة إلى الاختيار والإرادة والانبعاث يكون موضوعاً، ومتعلق التكليف إنما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود في كلتي [٧٠] صورتى مصادفة العلم للواقع ومخالفته، فإنه في صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما أحرز أنه خمر، والفرق بين الصورتين ليس إلامصادفة العلم للواقع في إحدهما ومخالفته في الأخرى، والمصادفة والمخالفة ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلا اختيار شرب ما أحرز أنه خمر، فيكون مفاد قوله: «لا تشرب الخمر» مثلاً - بعد ضم المقدمة العقلية إليه: من أن متعلق التكليف لا بد وأن يكون أمراً مقدوراً، وليس هو إلا الاختيار والانبعاث نحو ما علم أنه موضوع التكليف - هو «لا تختبر شرب ما أحرزت أنه خمر» وهذا المعنى كما ترى موجود في المتجرى.

وحاصله ينحل إلى دعويين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١

الاولى: أن متعلق التكليف في الواقع هو الإرادة والاختيار، وإن كان بحسب الظاهر فعلاً من الأفعال الجوارحية، كالأكل والشرب وغيرهما.

الثانية: أن الذى اضيف إليه متعلق التكليف هو ما علم من الواقعات الخارجية بحيث يكون العلم موضوعاً، وإن كان بحسب الظاهر نفس هذه الواقعات.

فإذا قيل: «لا تشرب الخمر» كان معناه «لا تختبر شرب ما أحرزت أنه خمر» وهذا يعم المتجرى [٧١].

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في تقريب الدليل.

وأما الجواب فهو قوله: ولا يخفى عليك ما في كلتي [٧٢] المقدمتين من المنع.

أمّا في الأولى: فلأنّ المتعلق هو الفعل الصادر عن إرادة واختيار، لا نفس الإرادة والاختيار، فإنّ الإرادة والاختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها [٧٣]، فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار فالمتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

وأمّا في الثانية: فلأنّ الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا - بما أنه علم وصورة حاصلة في النفس، بل بما أنه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبة إلى كلّ من الإرادة والخمر طريقاً، بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدمات وجود الداعي، حيث إنه تتعلّق الإرادة بفعل شيء بداعي أنه الشيء الكذائي،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٢

وهذا الداعى ينشأ عن العلم بأنه الشىء الكذائى.

فدعوى اندراج المتجرى فى الخطابات الأولى واضحه الفساد.

مع أن هذه الدعوى لا تصلح فى مثل [٧٤] ما إذا علم بوجود الصلاة ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدم لا يجرى فى هذا القسم من التجزى، كما هو واضح [٧٥]، إنتهى كلامه رحمه الله ملخصاً.

كلام المحقق العراقى حول ما أفاده المحقق النائينى رحمهما الله

وناقش المحقق العراقى رحمه الله فيه بوجوه عديده:

أ- أن كلماته مختلة النظام فى أصل تقريب الاستدلال، لأنه قال بأنّ التكليف الذى اضيف متعلقه إلى موضوع خارجى لا يصير فعلياً ما لم يتحقق ذلك الموضوع، وهذا يستلزم أن لا يكون التكليف فعلياً فى موارد التجزى، لعدم تحقق ذلك الموضوع الخارجى فيه، فكيف فسّر «لا تشرب الخمر» ب «لا تختبر شرب ما أحرزت أنه خمر» بحيث يعمّ المتجرى؟!

ب- أن فى جعل الاختيار تحت التكليف مسامحة اخرى، لأنه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقة للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقة.

ج- أننا لا نسلم ما ذهب إليه فى الجواب عن المقدمة الاولى من كون الإرادة مغفولاً عنها، كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال، كما فى العبادات، سيما على القول بلزوم إخطار التية بالبال.

والحق فى الجواب عنها أن يقال: إن الإرادة المبحوث عنها هى الإرادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٣

الناشئة عن التكليف، لا الإرادة الناشئة عن غيره [٧٦]، لكونها أجنبيّة عن التكليف، وحينئذ فلا يعقل تعلق التكليف بها أو بما هو مقيد بها [٧٧]، لأنّ الإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف تكون موضوعه أو قيداً لموضوعه؟!

فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً كما لا يخفى على الناظر الدقيق، وحينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيز التكليف، لا جهة الغفلة كما توهم المحقق النائينى رحمه الله [٧٨].

هذا حاصل ما أفاده المحقق العراقى رحمه الله فى المقام.

وبالجملة: لا يمكن إثبات حرمة التجزى بالإجماع، ولا بالملازمة العقلية بين القبح العقلى والحرمة الشرعية، ولا من طريق الخطابات المتعلقة بالعناوين الأولى.

القول فى إمكان تحريم التجزى بدليل آخر

ثم هاهنا بحث آخر بحسب مقام الثبوت، وهو أنه هل يمكن تحريم التجزى بخطاب ثانٍ متوجه إلى المتجرى بملا-ك قبحه الفاعلى [٧٩] المتفق عليه، أم لا؟

ما قيل أو يمكن أن يقال فى ذلك طرق ثلاثة:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٤

الأول: توجيه الخطاب إلى عنوان «المتجرى» أو «العالم المخالف علمه للواقع» وأمثال ذلك من العناوين المختصة بالقبح الفاعلى.

مناقشة المحقق النائينى رحمه الله فى هذا الطريق

واستشكل عليه المحقق النائينى رحمه الله بأنّ الخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأنّ الالتفات إلى العنوان الذى تعلق به الخطاب ممّا لا بد منه، والمتجرى لا يمكن أن يلتفت إلى أنه متجرى، لأنه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرىاً، فتوجيه الخطاب على وجه يختص

بالقبح الفاعلي فقط لا يمكن، على أنه لا موجب لهذا الاختصاص، فإن القبح الفاعلي مشترك بين العاصي والمتجرى، لأنه ناش عن سوء سريرة العبد الموجب لهتك حرمة المولى ولو باعتقاده، وهذا الأمر مشترك بينهما، بل هو في صورة المصادفة أتم وأكمل [٨٠].
الثاني: توجيه الخطاب على وجه يعتم صورة المصادفة والمخالفة، بأن يقال:
«لا تشرب معلوم الخمرية» فإن هذا العنوان يعتم كلتا صورتين [٨١].

نقد هذا الطريق أيضاً من قبل المحقق النائيني رحمه الله

وناقش فيه المحقق النائيني أيضاً بقوله:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٥

ولكن الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن، لا لمكان أن العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنه خمر، فإن الالتفات إلى العلم من أتم الالتفات، بل هو عين الالتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر، ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر [٨٢]؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أن صاحب الدعوى سلم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر، فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحة والمفسدة في المتعلق في صورة المخالفة لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأن صحة الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلق بعدما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب.

بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين [٨٣] في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأن النسبة بين حرمة الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادة الاجتماع يتأكد الحكمان - كما في مثل «أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» - إلا أنه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين، لأن العالم لا يحتمل المخالفة ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث [٨٤] عنه ولو في مورد، وفي مثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٦

«أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» يصلح كل من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو في مورد افتراق كل منهما عن الآخر، وفي صورة الاجتماع يلزم التأكد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين، بخلاف المقام، فإنه لو فرض أن للخمر حكماً ولمعلوم الخمرية حكماً، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإن العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعدما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن.

فظهر أن القبح الفاعلي بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب [٨٥]، إنتهى كلامه.

وحاصله: أن إصدار خطابين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» والآخر: «لا تشرب معلوم الخمرية» يستلزم محذورين:

أ- اجتماع حكمين متماثلين دائماً في نظر القاطع.

ب- لغوية الخطاب الثاني، لعدم كونه دخلياً في الانبعاث والانفعال مع وجود الخطاب الأول.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله هاهنا

ويرد على الأول: أنه خلط بين مقام الجعل ومقام الامتثال، فإن الأحكام تتعلق في مقام الجعل بالطبائع - كما عرفت في مسألة اجتماع

الأمر

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٧

والنهي [٨٦]- فالنهي في المقام تعلق بعنوان «الخمير» في دليل، وبمعنا «معلوم الخمرية» في دليل آخر، وهما عنوانان متغايران بينهما عموم من وجه، فلا يجتمع في هذا المقام حكمان متماثلان، وأما اجتماعهما بنظر المكلف في مقام الامتثال عندما يريد شرب ما قطع بكونه خمراً فلا يرتبط بالمولى، فإن ما يرتبط به مقام جعل الحكم وانشائه، لا مقام موافقته وامتناله، وبين المقامين بون بعيد. على أن نفس المتجرى الذى اجتمع المثلان بنظره أيضاً يعترف بأن النسبة بين الدليلين - مع قطع النظر عن هذا المورد الخاص الذى هو يبتلى به - عموم من وجه، ضرورة أننا لو سألناه عن النسبة بين عنوان «الخمير» وعنوان «معلوم الخمرية» - مع قطع النظر عن هذا المانع الذى يريد شربه - لقال:

النسبة بينهما عموم من وجه.

ويرد على الثانى: أننا لا نسلّم لغوية الخطاب الثانى بالنسبة إلى جميع المكلفين، فإن بعض العبيد لا ينبعث إلا بعين ولا يمثل التكليف إلا عند الخوف من عقوبتين، فيحسب المولى أنه لو اكتفى بقوله: «أيها العبيد حرمت عليكم الخمر» لا يؤثر إلا فى بعضهم، ولو ضم إليه قوله: «أيها العبيد حرّم عليكم معلوم الخمرية» - من دون أن يكون الخطاب الثانى مؤكّداً للأول، بل يشتمل كل منهما على حكم مستقل، ويترتب على عصيان كل منهما استحقاق عقوبة مستقلة - لأثر فى بعض آخر أيضاً، فيخاطبهم بكلا الخطابين لأجل الوصول إلى هذا الغرض [٨٧].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٨

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى استحالة تحريم التجزى بواسطة توجيه خطاب خاص إلى المتجرى بمثل عنوان كونه متجرىاً [٨٨].

وأما إصدار خطاب يعم صورة المصادفة والمخالفة، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمرية» فهو وإن كان ممكناً فى نفسه، إلا أن المتجرى لا يقصد الفعل المتجرى به إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعى، لا بعنوانه الطارئ، ضرورة أنه يشرب المائع الذى قطع بخمرية بعنوان أنه «خمر» لا بعنوان أنه «معلوم الخمرية» بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه [٨٩]. هذا حاصل ما ذكره فى المقام.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وإيراد المحقق النائينى رحمه الله عليه بما تقدّم [٩٠]- من كون الالتفات إلى العلم من أتم الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ومن إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر - وإن كان تاماً فى الجملة، إلا أن الوجدان حاكم بأن القطع - سواء صادف الواقع أو خالفه - ملحوظ آله لا استقلالاً.

ويشهد عليه أنك لو قلت لمن يشرب المائع الذى قطع بخمرية: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب معلوم الخمرية».

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٩

لكن يمكن المناقشة فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله بأن العناوين المغفول عنها على قسمين: أحدهما: ما لو التفت المكلف إليه لخرج نفسه عن تحته، كعنوان «المتجرى» و «الناسى» ثانيهما: ما لا يكون كذلك، كعنوان «معلوم الخمرية» فإن من قطع بخمرية مائع

وإن لم يلتفت إلى علمه إلابلحاظ آلي، إلّا أنه لو التفت إليه استقلالاً لما خرج عن تحت الخطاب، ضرورة أنّا لو قلنا لمن يشرب المائع الذي قطع بخمريته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولو سألناه ثانياً بقولنا: «هل أنت عالم بأنّ هذا المائع خمر؟» لأجاب بأنّه «نعم، أنا عالم بأنّ هذا المائع خمر» فعلمه بالخمريّة وإن كان عند الجواب عن السؤال الأوّل آله ومرآة للعنوان الأوّل، أعني «الخمر» إلّا أنّه ملحوظ استقلالاً عند الجواب عن السؤال الثاني، ومع ذلك يعمّه خطاب «لا تشرب معلوم الخمريّة» في الحالة الثانية كما يعمّه في الحالة الاولى.

الحق في المسألة

إشارة

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يتصور تحريم التجريّ إلّا بأحد طرق ثلاثة بعضها مستحيل، وبعضها لا قائل به: الأوّل: أن يتعلّق الحرمة بنفس عنوان «التجريّ».

وفيه: ما عرفت من أنّ الالتفات إلى هذا العنوان يوجب خروج المتجريّ عن كونه كذلك، فلا يمكن أن تتعلّق الحرمة به. الثاني: أن يؤخذ العلم في الموضوع، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمريّة» مع بقاء الخطاب المتعلّق بالعنوان الأوّل - وهو «لا تشرب الخمر» - أيضاً على قوّته. وفيه ثلاثة احتمالات:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٠

أ- أن يكون العلم المأخوذ في الموضوع خصوص ما صادف الواقع.

ب- أن يكون خصوص ما خالفه.

ج- أن يعمّ الصورتين.

أمّا الأوّل: فلا يجدي المستدلّ، لعدم شموله للتجريّ.

وأمّا الثاني: فلا يلتفت إليه المخاطب أصلاً، لأنّ المتجريّ حال كونه متجريّاً لا يرى علمه مخالفاً للواقع، بل لا يحتمل ذلك أصلاً. فلا بدّ من إرادة الاحتمال الثالث [٩١]، وهو وإن لم يكن مستحيلاً - كما عرفت عند البحث حول كلام العلمين المحقّقين الخراساني والنائني رحمهما الله - إلّا أنّه يستلزم ما لم يلتزم به أحد، بل لا يمكن الالتزام به، وهو صيرورة المعصية الواقعيّة الواحدة [٩٢] معصيتين واستحقاق من ارتكبتها عقوبتين، لمخالفته خطابين مستقلّين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» مثلاً، والآخر: «لا تشرب معلوم الخمريّة». إن قلت: لعلّ الخطابين يتداخلان في المقام.

قلت: التداخل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه هاهنا بعد أن كان لنا حكمان تعلّق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلّق به الآخر وكان بينهما عموم وخصوص من وجه، فإنّ المكلف لو خالف كلا الحكمين بارتكاب مجمع العنوانين لاستحقّق عقوبتين، بسبب ارتكاب معصيتين، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

الثالث: أن تتعلّق الحرمة بعنوان «معلوم الحرمة» مع بقاء الخطاب المتعلّق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦١

بالعنوان الأوّل أيضاً على قوّته، فللمولى خطابان: أ- «لا تشرب الخمر» مثلاً، ب- «كلّ معلوم الحرمة حرام».

وفيه: أنّه مستحيل، لاستلزامه التسلسل، لأنّ الخطاب الثاني يكون من القضايا الحقيقيّة التي تعمّ نفسها، فإذا علمت بكون مائع خمرّاً علمت بحرمة بمقتضى قوله: «لا تشرب الخمر» فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» فيصير محرّماً بحرمة ثانية بمقتضى الدليل الثاني، فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» مرةً ثانية ويصير حراماً بحرمةً ثالثة، وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية له.

والحاصل: أنه لا طريق إلى إثبات حرمة التجزى شرعاً.

٣- استحقاق العقوبة على التجزى

اختلفوا في أن المتجزى هل يستحق العقاب أم لا؟ فذهب بعضهم - كالمحقق الخراساني في «كفايته» وتلميذه المحقق الاصفهاني في «نهايته» - إلى الأول. وذهب بعض آخر - كالشيخ الأعظم الأنصاري في «فرائده» والمحقق النائيني في «فوائده» - إلى الثاني. ولا يخفى عليك أن التجزى لو كان حراماً شرعاً لترتب عليه استحقاق العقوبة قطعاً، لكننا - بعد ما أثبتنا عدم إمكان تحريمه ثبوتاً، وعدم قيام دليل عليه إثباتاً - نضطرّ إلى ملاحظة ما قيل في المقام.

كلام المحققين: الخراساني والاصفهاني في المسألة

قال في الكفاية: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٢
استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجزى بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه يوجب، لأن الوجدان كما يحكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان باستحقاق النيران أو الجنان، كذلك يشهد بصحة مؤاخذه العبد وذمه على تجزئه وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزيمه على العصيان، وصحة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضيه عبوديته من العزم على موافقته والبناء على إطاعته [٩٣]، إنتهى كلامه ملخصاً.
وقال في نهاية الدراية، توضيحاً لما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية:

لا ينبغي الشبهة في حكم العقل باستحقاق العقاب على التجزى، لاتحاد الملاك فيه مع المعصية الواقعية، بيانه: أن العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهي، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة وتفويت، ولا لكونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو، لوجود الكل في صورة الجهل، بل لكونه هتكاً لحرمة المولى وجرأه عليه، إذ مقتضى رسوم العبودية إعظام المولى وعدم الخروج معه عن زي الرقية، فالإقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبودية ومناف لزي الرقية، وهو هتك لحرمة، وظلم عليه، وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها [٩٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٣

بيان ما هو الحق في المسألة

ولابد لتحقيق الحال من ذكر أمرين:
أ- أنه لا يترتب على المعصية الواحدة إلعقاب واحد ناشٍ عن ملاك واحد، ولا يحتمل كونه ناشياً عن ملاكين متداخلين أو ملاكات كذلك.

فلا بد لنا من ملاحظة خصوصيات المعصية الواقعية، ليتبين أن ملاك استحقاق العقوبة فيها ماهو؟
ب- أنه لا يمكن أن يقال بأن ملاك استحقاق العقوبة في باب التجزى - على القول به - غير ما هو الملاك في باب المعصية.

فإن أحرزنا الملاك في المعصية، وأحرزنا أنه موجود في التجري لترتب عليه أيضاً استحقاق العقاب، وإن لم يتبين لنا ما هو الملاك فيها، أو لم نعلم بوجوده فيه، فلا.

ملاك استحقاق العقوبة في المعصية الواقعية

إن هاهنا اموراً ينبغي البحث عن دخلها في استحقاق العاصي للعقاب:

الأول: بعض مبادئ إرادة الحرام، كـ «تصوّر الحرام» أو «التصديق بفائدته».

ولا يخفى أنّ واحداً منها لا يصلح لأن يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبة على المعصية، ضرورة أنّ كثيراً ما تصوّر المحرّمات، وأنّ كثيراً من الناس يصدّقون في أنفسهم بفائدة السرقة والتلذذ بالزنا ونحوهما، فهل يمكن الالتزام بأننا نستحقّ في كلّ يوم عقوبات كثيرة لأجل تصوّر محرّمات متعدّدة والتصديق بما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٤

يترتب عليها من المنافع والتلذذات النفسانية؟!

الثاني: نفس «إرادة الحرام» التي يعبر عنها في لسان الروايات بتيئة المعصية، والمراد بها العزم الجازم على ارتكاب المعصية، بحيث لو لم يمنعه مانع لارتكباها.

ولا يخفى أنّها أيضاً غير دخيلة في استحقاق العقوبة، لشهادة العقل بأنّ العبد ما لم يرتكب الحرام خارجاً لا يصحّ عقابه، وإنّ أراده بإرادة حتمية جازمة.

هذا بحسب حكم العقل.

لكن هاهنا روايات [٩٥]: بعضها تدلّ على ترتب العقوبة على مجرّد تية المعصية، وبعضها الآخر على نفي العقوبة عن العبد ما لم يعص خارجاً.

ولو تمّت هذه الأخبار سنداً ودلالةً لأمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الطائفة الاولى على ترتب استحقاق العقوبة، والثانية على نفي فعليتها، فإنّ الله تعالى يتفضّل على كثير من المجرمين المستحقّين للعقاب ولا يعاقبهم.

وحيث إنّنا نبحت في ملاك استحقاق عقوبة العاصي لا- في ملاك أصل العقوبة لدلت الأخبار بمقتضى الجمع المذكور على أنّ الملاك هو تية العصيان المشتركة بينه وبين التجري.

لكنّ الكلام في سندها ودالاتها.

على أنّه لو فرضنا شخصين أراد كلّ منهما شرب الخمر مثلاً، لكن وصل أحدهما إلى مطلوبه لتوفّر الشرائط، ولم يصل إليه الآخر لحيلولة الموانع، فإن قلنا بتساويهما في استحقاق العقوبة ولا يترتب على المعصية الصادرة عن الشخص الأول أثر أصلاً فهو واضح البطلان، وإن قلنا بكون الشخص الأول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٥

مستحقاً لعقاب زائد على العقاب المشترك بينه وبين الثاني فلا محالة كان استحقاق هذا العقاب الزائد ناشئاً عن ملاك آخر غير التية التي تكون مشتركة بينهما، وقد عرفت أنّه ليس للعصيان الواقعي إلّا عقوبة واحدة ناشئة عن ملاك واحد.

فلا يمكن القول بكون الملاك في المعصية الواقعية إرادتها وتيئتها باستناد هذه الأخبار المخالفة لهذا الحكم العقلي.

الثالث: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبة «ارتكاب ما فيه مفسدة لازمة الاجتناب» وبتعبير آخر: «ارتكاب ما هو مبعوض للمولى».

وفيه: أنّه لو كان ملاكاً لكان من خالف التكليف جاهلاً أيضاً مستحقاً للعقاب، سواء كان جهله بسيطاً، كما إذا شكّ في خمريّة مائع فشربه بمقتضى أصالة الحليّة، أو مركّباً، كما إذا قطع بكونه ماءً، فشربه، وكان خمراً واقعاً في صورتين، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم،

ضرورة عدم استحقاق الجاهل للعقوبة.

الرابع: أن يكون الملاك «ارتكاب ما هو مبعوض للمولى مع الالتفات بكونه كذلك».

واعترض عليه سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله بأنّ باب الثواب والعقاب غير مربوط بالجهات الواقعيّة من المصالح والمفاسد والمجوبيّة والمبعوضيّة، ولذا لو فرض أمر المولى بلا مصلحة ومجوبيّة [٩٦] كان مخالفته موجبة للاستحقاق كما لا يخفى [٩٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٦

الحق في المسألة

الخامس: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبة «مخالفة تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار».

وهذا هو الذى يشهد به الوجدان ويحكم به العقل ويستقرّ عليه بناء العقلاء فى قوانينهم العامّة، فإنّهم لا يعاقبون إلّا من خالف القانون مع علمه والتفاتة إليه.

ولا يخفى أنّ هذا يختصّ بالمعصية الواقعيّة، لعدم صدق مخالفة التكليف على التجزى كما هو واضح.

نعم، لو كان ملاك الاستحقاق هتك العبد لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان - كما قال به الأعلام الثلاثة [٩٨] - لجرى فى العاصى والمتجزى كليهما.

لكنّه يستلزم أن يترتب على المعصية الواقعيّة استحقاق عقابين، لاشتمالها على ملاكين:

أ- «مخالفة تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار» وهذا يختصّ بالمعصية.

ب- «كون العبد بصدد الطغيان وعزمه على العصيان» وهذا يشترك بينها وبين التجزى.

وحيث إنّ لا يمكن الالتزام به وقع القائلون بترتب العقاب على التجزى فى [٩٩]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ٤؛ ص ٦٦

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٧

حيص ويص:

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى ذلك ونقده

فذهب المحقق العراقى رحمه الله إلى أنه لا فرق فيما يوجب استحقاق العقاب بين التجزى والعصيان، فإنّ تمام المناط فى ذلك إنّما هو عنوان «الطغيان» المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبعوضاً للمولى ومعصية له الأعمّ من المصادف وغيره، بلا خصوصيّة فى ذلك لعنوان العصيان موجبة لاستحقاق عقاب زائد [١٠٠].

وفيه: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان، ضرورة أنّه لا- يمكن القول باشتراك من شرب خمرًا ومن شرب ماءً باعتقاد كونه خمرًا فى استحقاق العقوبة من دون أن يتفاوت عقوبتهما حتّى بالشدة والضعف.

ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده

وذهب صاحب الفصول - على ما نقل عنه - إلى تداخل العقوبتين فى المعصية الواقعيّة [١٠١].

وناقش فيه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بأنّه إن أراد من التداخل وحدة العقوبة فلا وجه له بعد الالتزام بتحقيق مناطين مستقلّين

لها، وإن أراد أن للعاصي عقاباً زائداً على عقاب المتجرى فهذا لا يسمّى تداخلاً، بل يكون من قبيل ارتكاب معصيتين بالإتيان بعمل جامع لعنوانين محرّمين [١٠٢] يترتب على كلّ منهما استحقاق عقوبته مستقلة [١٠٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٨

بيان الحق في المسألة

والتحقيق في المقام أن يقال: لا يمكن اجتماع المعصية والتجرى أصلاً، لأنهما متباينان.

توضيح ذلك: أن التجرى بمعناه اللغوي وإن كان يجتمع مع المعصية، بل هي أوضح مصاديقه، إلا أن البحث إنما هو في التجرى بمعناه الاصطلاحي، وهو مخالفة القطع المخالف للواقع، كالإتيان بالفعل باعتقاد كونه حراماً مَبغوضاً للمولى، أو تركه باعتقاد كونه واجباً محبوباً له مع أنه لم يكن كذلك واقعاً، وهذا المعنى لا يمكن أن يجتمع مع المعصية، لكونها عبارة عن مخالفة العلم الموافق للواقع [١٠٤].

فلا ربط بين المسألتين كى يقال: يصدق على من شرب خمرأ واقعاً عنوان العاصي والمتجرى، فيتداخل العقوبتان على القول باستحقاق المتجرى للعقوبة كالعاصي.

فإن قلنا بأن ملاك الاستحقاق في المعصية الواقعية هو «مخالفة تكليف المولى عن علم والتفات واختيار»- كما هو الحق- فلا يجرى هذا الملاك في التجرى، لعدم كونه مصداقاً لمخالفة التكليف أصلاً، فيترتب استحقاق العقوبة على العصيان دون التجرى.

ولو قلنا بأن الملاك هو الطغيان على المولى وهتك حرمة والعزم على معصيته- كما ذهب إليه الأعلام الثلاثة- كان مشتركاً بين المعصية والتجرى من دون أن يجتمع في المعصية ملاكان، بل ملاك الاستحقاق فيها عين ملاك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٦٩

الاستحقاق في التجرى- كما صرح به المحقق العراقي رحمه الله- فكل من العاصي والمتجرى يستحق العقوبة بهذا الملاك، وحيثما عرفت أن التجرى مباين للعصيان ولا- يمكن أن يجتمعا فلا- يشتمل المعصية الواقعية على عنوانين محرّمين كى يستحق العاصي عقوبتين، فأين تعدد العقوبة في مورد المعصية كى يدعى تداخلهما ويناقش فيه بما تقدّم عن الشيخ الأنصارى رحمه الله؟! هذا تمام الكلام في المقام الأول الذى عقدناه للبحث عن نفس التجرى.

المقام الثانى: فى الفعل المتجرى به

إشارة

الحق بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع المخالف للواقع به، فلا يترتب عليه قبح عقلى، ولا حرمة شرعية، ولا استحقاق العقوبة.

أما عدم القبح العقلى، فلأن شرب الماء باعتقاد كونه خمرأ لو كان قبيحاً لكان إما من جهة عنوانه الواقعي الأولى- أعنى «الماء»- وهو ضرورى البطلان، أو من جهة عنوانه الطارئ الثانوى- أعنى «مقطوع الخمرية»- وهو ليس من العناوين المقبحة.

وأما عدم الحرمة الشرعية، فلأن الأحكام تعلقت بالعناوين الواقعية، فالشارع أباح الماء وحرم الخمر، وليس لنا دليل على حرمة مقطوع الخمرية.

وأما عدم استحقاق العقوبة، فلأنه بعدما لم يكن قبيحاً عقلاً ولا حراماً شرعاً فلا وجه لمؤاخذه فاعله وعقوبته ولو [١٠٥] قيل بأن سوء سريره وخبث طينته، الذى ينكشف بهذا الفعل، يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة، فإن الاستحقاق- على فرض تسليمه- يترتب على

المنكشف لا الكاشف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٠

نقد ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله في ذيل المسألة

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث ذهب- في ذيل كلامه- إلى عدم صدور فعل اختياري من المتجرى في بعض الموارد [١٠٦]، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر مع أنه كان ماءً، فإنه قصد شرب الخمر الذي لم يقع، وشرب الماء الذي لم يقصده، فلم يصدر منه فعل اختياري أصلاً [١٠٧]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وفيه: أنه وإن لم يقع منه شرب الخمر، ولم يقصد شرب الماء، إلا أنه وقع منه شرب المائع الذي هو الجامع بينهما اختياراً، وإلا فلم يطل الصوم به، لأن بطلانه يتوقف على الإفطار الاختياري، وهل يمكن الالتزام بصحة صوم من شرب الماء باعتقاد كونه خمرًا؟!!

اختيارية الإرادة وعدمها وكلام صاحب الكفاية فيها

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى كون المتجرى مستحقاً للعقوبة [١٠٨]، وإلى كون الفعل المتجرى به باقياً على ما هو عليه واقعاً، بدعوى [١٠٩] أنه بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختيارياً، فلا يكون القطع بالحرمة من الجهات اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧١

المقبحة عقلاً ومن مناطات الحرمة شرعاً.

وعلى عدم اختياريته بأن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه [١١٠].

وحيث إنه لا- يمكن الجمع بينهما وقع في واد هائل في مسألة الاختيار والإرادة، والسعادة والشقاوة، والكفر والإيمان والإطاعة والعصيان، وينبغي البحث حول كلامه وبيان منشأ خطأه اختصاراً، فإنه رحمه الله قال:

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك [١١١] فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلعقاباً على ما ليس بالاختيار.

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست اختيارية، وإلا لتسلسل [١١٢].

قلت: مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة [١١٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٢

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

ويستفاد من قوله رحمه الله: «إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار» أن مبادئ الإرادة على قسمين: بعضها يكون اضطرارياً دائماً، وبعضها يكون اختيارياً غالباً، فيكون جميع مبادئها اضطرارياً أحياناً.

ويستفاد أيضاً من قوله: «للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة» أن الحد الفاصل بين ما يكون بالاختيار غالباً من مبادئ الإرادة ومالا- يكون كذلك هو العزم على المراد، فكل ما تقدم عليه- من تصور المراد والتصديق

بفائدته، وميل النفس وهيجان الرغبة إليه - يتحقق بلا اختيار، بخلاف العزم على المراد وما بعده، إذ غالباً يكون وجوده بالاختيار. وحينئذ يرد عليه أولاً: أن الإشكال الأول - وهو كون العقاب على مخالفة القطع عقاباً على ما ليس بالاختيار - يرجع بالنسبة إلى الموارد غير [١١٤] الغالبة التي تتحقق فيها الإرادة وجميع مبادئها جبراً، إلا أن يلتزم بالتفصيل بين ما إذا كان بعض المبادئ اختيارية وبين ما إذا كان الجميع اضطراريّة، فيستحقّ المتجرى للعقوبة في الأول دون الثاني، ولا يمكن الالتزام بهذا التفصيل أصلاً. وثانياً: أن إشكال التسلسل يرجع بالنسبة إلى ما كان من المبادئ اختيارياً، وهو العزم على المراد وما بعده، فإنه لا بدّ من أن يكون مسبوقاً بإرادة أخرى [١١٥]، ولهذه الإرادة الثانية أيضاً مبادئها اختيارية تتوقف على إرادة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٣

ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في المقام

قال صدر المتألهين رحمه الله رداً على الجبرية: إن الوجدان حاكم بأنّ للإنسان أفعالاً اختيارية، كحركة اليد السليمة، واضطرارية، كحركة اليد المرتعشة. وللأفعال الاختيارية بُعد عقلائيّ وبُعد عقليّ، فهي بحسب بعدها العرفي تكون موضوعاً للتكاليف والقوانين وما يترتب عليها من استحقاق المدح والثواب على الموافقة والذمّ والعقاب على المخالفة، بخلاف الأفعال الاضطرارية، ضرورة أنه لا يصحّ جعل القانون في موردها لا إثباتاً ولا نفيّاً. وأمّا بحسب بعدها الفلسفي فلسنا بصدد أحكامها الفقهية وكونها موضوعاً للقوانين العقلية، بل لا بدّ لنا من النظر إلى واقعيتها وحقيقتها، فإنّ الفيلسوف ناظر إلى الواقعات، فنقول:

الفعل الإرادي مسبوق بالإرادة، لكنّ الإرادة نفسها ليست مسبوقه بإرادة أخرى، بل هي كالحبّ والعلم ونحوهما من سائر الصفات الواقعية النفسانية ذات الإضافة، فكما أنّ لنا عند تحقّق الحبّ والعلم ثلاثة أمور: أ- نفس الحبّ والعلم، ب- المحبّ والعالم، ج- المحبوب والمعلوم، وليس لنا أمر رابع يسمّى بـ «حبّ الحبّ» أو «العلم بالعلم» فكذلك الأمر في الإرادة، فإنّ لنا عند تحقّقها أموراً ثلاثة: أ- المرید، ب- المراد، ج- نفس الإرادة المضافة إليهما، ولا مجال لأنّ نسأل من يريد حركة يده مثلاً: «هل تعلّقت بإرادتك إرادة أخرى أم لا؟» [١١٦].

هذا حاصل ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في الأسفار.

وهو وإن كان مفيداً في المقام، إلّا أنّه يحتاج إلى تكميل وتتميم، إذ لقائل أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٤

يقول: إنّ الإرادة وإن كانت من الامور النفسانية ذات الإضافة إلى طرفها، إلّا أنّها أمر حادث مسبوق بالعدم، فلا بدّ له من أمر دخيل في تحقّقها، فهل ذلك الأمر اختياري أو اضطراري؟

الحق في المسألة

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنّ للإنسان أفعالاً جوارحية، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها، وأفعالاً نفسانية، وهي - كما قال صدر المتألهين رحمه الله - صفات حقيقية قائمة بنفس الإنسان، كالإرادة ومبادئها.

والوجدان حاكم بأنّ الأعمال الجوارحية بعضها اختيارية، وبعضها اضطرارية، والفارق بينهما هو المسبوقية بالإرادة وعدمها، فإنّ اليد السليمة تتحرّك بإرادة صاحبها، بخلاف اليد المرتعشة.

وأما الإرادة ومبادئها فالوجدان حاكم بأن جميعها أمور اختيارية - خلافاً لما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من التفصيل المتقدم - ضرورة أن صديقك لو أعطاك ورقة حاوية على موضوعات فقهية مثلاً فأنت مختار في قراءة تلك الورقة وتصوير ما فيها من الموضوعات وعدمها.

وكذلك الأمر في التصديق بالفائدة، ألا ترى أن الناس بعد بعثه النبي صلى الله عليه وآله كانوا مختلفين، بعضهم كانوا يقطعون مسافة بعيدة لرؤيته صلى الله عليه وآله واستماع كلامه والتصديق بما يشتمل عليه من التبشير والإنذار، وبعضهم - مع كونهم في جواره صلى الله عليه وآله - كانوا يجعلون القطن في آذانهم لئلا يسمعا كلامه صلى الله عليه وآله؟ وهذا أوضح شاهد على كون التصديق بالفائدة أمراً اختيارياً.

وهكذا الأمر في نفس الإرادة التي يتحقق عقبيها المراد، ولذا نقول: «أنا أردت أن أفعل كذا» ولو قال أحد: نحن مجبورون في إرادة أفعالنا لضحك به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٥
الشكلي.

فالإرادة وجميع مبادئها أمور اختيارية بشهادة الوجدان.

لكن المناط في اختياريتها ليس مسبوقتها بالإرادة ليلزم التسلسل [١١٧]، بل المناط فيها أن الله تبارك وتعالى بمقتضى قوله: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» [١١٨] وهب لنفس الإنسان شعبة من الخلق، فصارت قادرة على خلق الإرادة ومبادئها. وأما قاعدة «كل فعل اختياري لا بد وأن يكون مسبقاً بالإرادة» فهي مختصة بالأفعال الجوارحية التي هي ظاهرة ملموسة، ولا تعم الصفات النفسانية التي منها الإرادة ومبادئها [١١٩].

ويؤيده ما في الكفاية من أن العناوين المشتقة الجارية على الله تعالى وعلى غيره - كالعالم والعدل - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد [١٢٠]، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث إنه بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره [١٢١]، إنتهى كلامه، وهو حق متين.

فالإرادة لو كانت صفة مسبوقة بإرادة أخرى لم يصح إطلاقها على الله تعالى من وجهين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٦
أ- أن الإرادة بهذا المعنى لا تلائم عينيها مع الذات.

ب- أن السبق واللاحق حاك عن قابلية للاحق في مرتبة السابق، فلإرادة بهذا المعنى بعد فعلى وبعد استعدادي، وإطلاقها عليه سبحانه يستلزم تركبه من هاتين الجهتين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: لعل مفهومها لم يتضمن للمسبوقة بإرادة أخرى حينما تطلق عليه تعالى، بل اشتغالها عليها تختص بما إذا تطلق على الإنسان.

قلت: هذا مغاير لما تقدم من كون الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد.

والحاصل: أن الإرادة ومبادئها أمور اختيارية من دون أن تكون مسبوقة بإرادة أخرى، فإن اختياريتها عبارة عن قدرة النفس على إيجادها بعناية الله تعالى، لا عن مسبوقتها بالإرادة.

البحث حول «الذاتي لا يعقل»

ثم إن المحقق الخراساني رحمه الله وقع في ورطة هائلة أخرى، وهي أن السعادة والشقاوة، وبعبارة أخرى: الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان من ذاتيات الإنسان، والذاتيات ضرورية الثبوت للذات، فلا يصح السؤال عنها ب «لِمَ» كأن يقال: «لِمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً» أو «لِمَ اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان» فإنه يساوق السؤال عن أن «الحمار لم

يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً».

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه جل شأنه وعظمت كبريائه والبعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٧

وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها في ذلك بالأخرة يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل [١٢٢].

نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله

ولابد من بيان المراد من الذاتي ووجه عدم كونه معللاً وبيان معنى السعادة والشقاوة كي يتضح المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله، فنقول: إن المنطقيين يتكلمون حول الذاتي في موضعين:

أ- باب الكليات الخمس، ويعبر عنه بالذاتي في باب «إيساغوجي» وهو ثلاثة: النوع، والجنس، والفصل.

ب- باب البرهان، ويعبر عنه بالذاتي في باب البرهان، وهو أعظم من الأول، لأنه- مضافاً إلى شموله للنوع والجنس والفصل- يعم لوازم الماهية أيضاً، كزوجية الأربعة، بل يعم مثل الوجود لواجب الوجود، والامتناع لشريك الباري.

واريد من «الذاتي» في المقام هذا المعنى الثاني العام، ووجه عدم كونه معللاً أن ذاتي الشيء ضروري الثبوت له، فلا يتصور لثبوته علة كي يعقل السؤال عنها.

توضيح ذلك: أن كلّ محمول إذا قيس إلى موضوعه فلا يخلو إما أن يكون وجوده ضرورياً له، أو عدمه، أو لا يكون شيء منهما ضرورياً، بل يكون نسبة الموضوع إلى وجود هذا المحمول وعدمه على السواء [١٢٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٨

ولا- يعقل السؤال عن العلة في القسمين الأولين، بأن يقال: «لم جعل الإنسان إنساناً» أو «لم لا يكون الإنسان فرساً» إذ ليست الإنسانيّة مجعولة للإنسان بالجعل التأليفي، ولا الفرسيّة مسلوبة عنه بالسلب التأليفي كي يمكن السؤال عن علة ذلك الجعل وهذا السلب.

نعم، يمكن السؤال عن علة جعل الإنسان ووجوده بنحو مفاد «كان التامية» لتساوي نسبه إلى الوجود والعدم، فإنّ «الله تعالى ما جعل المشمش ممشاً، بل أوجده» فيصح السؤال عن علة وجود المشمش، لا عن علة جعل المشمشية له.

ولا- فرق فيما تقدم بين النوع والجنس والفصل وبين لازم الماهية وسائر ما يسمّى بالذاتي في باب البرهان، فإنّ جميعها ضروري الثبوت، فلا يصح السؤال عن علتها. فاتضح لك أن قاعدة «الذاتي لا يعلل» قاعدة فلسفية لها برهان قاطع.

البحث حول ذاتية السعادة والشقاوة

إنّ السعادة عبارة عن نيل الإنسان إلى جميع آماله، والشقاوة عبارة عن حرمانه عنها.

ولا- فرق في ذلك بين العرف والشرع، وإن كان الآمال تختلف بحسب اختلاف الآراء والأنظار، فبعض ما هو مطلوب في الشرع لا يكون مطلوباً عند العقلاء وبالعكس، بل بعض ما هو مرغوب إليه عند شخص لا يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٧٩

كذلك عند شخص آخر، فبعض الناس يطلب العلم والاجتهاد، وبعض آخر يحب الحكومة والرئاسة، وبعض ثالث يرغب إلى المال والثروة، وهكذا، ولكن هذا الاختلاف يرتبط بالأغراض والآمال، ولا دخل له بمعنى السعادة والشقاوة كما لا يخفى.

السعادة والشقاوة في قاموس الشرع

لا يخفى أن من أنكر الحياة الاخرية لا يهتم إلابالامور الدنيوية التي هي الغاية القصوى في نظره، وأما الشارع فلا يرى الدنيا إلامزرعة الآخرة، وغرضه الحقيقي هو نيل الإنسان إلى الحياة الأبدية الخالدة، ولأجل ذلك جعل السعادة في الوصول إلى الجنة والشقاوة في دخول النار، حيث قال: «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لُهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مِمَّا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مِمَّا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ» [١٢٤].

وبين في سورة «النازعات» ما هو سبب دخول الجحيم والجنة بقوله:

«فَأَمَّا مَن طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» [١٢٥].

فهذه الآيات تفسر السعادة والشقاوة المتقدمتين في تلك الآيات، فكأنها تقول: إن للشقي الذي حكمنا في سورة «هود» بدخوله النار رذيلتين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨٠

أ- الطغيان، ب- اختيار الحياة الدنيا، وللسعيد الذي حكمنا في تلك السورة بدخوله الجنة فضيلتين: أ- خوف مقام ربه، ب- نهى النفس عن الهوى [١٢٤].

ولا يخفى أن إسناد «الطغيان» و «الإيثار» إلى الإنسان المستحق للجحيم، وإسناد «الخوف» و «النهى» إلى الإنسان المستحق للجنة بصيغة الفعل [١٢٧] يشعر بأن ارتكاب هذه الأوصاف ناش عن الاختيار والإرادة، سيما أن لفظ «آثر» يكون بمعنى «اختار».

كيفية أوصاف الإنسان بالسعادة والشقاوة

إذا عرفت هذا فلا يخفى عليك أنه لا يصح دعوى كون السعادة أو الشقاوة أمراً ذاتياً للإنسان بعنوان تمام الماهية أو جزئها، وهذا أمر ضروري واضح لمن راجع تعريف «الإنسان» في الكتب المنطقية والفلسفية.

وكذلك لا يصح دعوى كونهما من لوازم ماهيته، لأن لازم الماهية ما يلزم تصوّره من تصوّر الملزوم [١٢٨] أوّلاً، ولا يتوقف على وجود الملزوم خارجاً أو ذهنياً، فإن الزوجية لازمة للأربعة، ولو لم تتلبس الأربعة بلباس الوجود الذهني ولا الخارجي.

ولا ريب في أنه لا يلزم من تصوّر «الإنسان» تصوّر «السعادة» أو «الشقاوة»، بل الشرط الثاني للزم الماهية أيضاً مفقود في المقام، إذ لا يصدق «السعيد» و «الشقي» إلا على الإنسان الموجود في الخارج، بل لا بد في صدقهما عليه شرعاً من قيود أخرى أيضاً، مثل كونه بالغاً

عاقلاً عاملاً بالتكاليف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨١

الشرعية أو تاركاً لها، ليتحقق ملاك السعادة والشقاوة الشرعية ويستحق المكلّف دخول النار أو الجنة، وهذا ما يقتضيه العقل والكتاب والسنة كما لا يخفى.

فإذا كانت السعادة والشقاوة من عوارض وجود الإنسان صحّ السؤال عن علّة تحققهما، كما صحّ السؤال عن علّة وجود نفس الإنسان. والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث شبه السعادة والشقاوة بأجزاء الماهية، كناطقية الإنسان، وناهية الحمار [١٢٩]، مع أنك عرفت بطلان القول بكونهما من لوازم ماهية الإنسان فضلاً عن جزئتهما لها.

البحث حول حديث «السعيد سعيد في بطن أمه»

ولعلّ الذي دعاه إلى هذا الخطأ العظيم ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال:

منسوبة إلينا، متحققة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨٤

بإرادتنا، لكن قوتنا المصروفة فيها موهوبة من عند الله تعالى، بحيث لو أمسك عن إعطائها لحظة لما قدرنا على شيء أصلاً «بحول الله وقوته أقوم وأقعده» [١٣٦]، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [١٣٧]، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [١٣٨].

فنحن نقوم ونقعد، ورسول الله صلى الله عليه وآله رemy، ولكن كل ذلك يكون بحول الله وقوته الموهوبة من عنده سبحانه، ونحن وإن لم نكن نشاء إلا أن يشاء الله، إلا أنه تعالى إذا شاء وأوقد نور القوة والقدرة في وجودنا فنحن نشاء ونختار، لا أن أعمالنا تتحقق بالجبر والاضطرار، فالله سبحانه وتعالى شاء أن نفعل بالاختيار، فلو كنا في أفعالنا مضطرين لكان الأمور حينئذ على خلاف مشيئة الله سبحانه، لا فيما إذا كنا مختارين، فإنه تعالى بين لنا طريق الهداية والضلالة، وأعطانا قوة السلوك والحركة، وجعلنا حراً في اختيار أيهما نشاء «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» [١٣٩].

العصمة المتحققة بإرادة الله تعالى هل تنافي الاختيار أم لا؟

قال الله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» [١٤٠].

لا إشكال في أن الإرادة في هذه الآية الشريفة هي الإرادة التكوينية، لأن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨٥

إرادة التطهير وإذهاب الرجس تشريعاً لا تختص بأهل البيت عليهم السلام، بل الله تعالى يريد هما في مقام التشريع من جميع العباد، وما يختص بهم عليهم السلام إنما هو إرادة عصمتهم تكويناً.

فهل هذا لا يقتضى كون العصمة أمراً جبرياً اضطرارياً؟

قلت: لا، فإن تركهم عليهم السلام المحرّمات جبراً لا يوجب فضيلة لهم كى تكون الآية الشريفة في مقام بيانها.

بل إنهم عليهم السلام يتركون المحرّمات مع كونهم قادرين عليها.

توضيح ذلك: أن العصمة أمر متحقق في جميع أفراد الإنسان في الجملة، ولو بأقل مراتبها، فإننا نقطع بأن الإنسان العاقل المتشخص لا يكشف عورته بمرأى الناس ومنظرهم، مع أنه قادر عليه، لوضوح قبحة عنده، وهذه مرتبة نازلة من العصمة، وكلما ازدادت معرفة الناس بحقائق الأمور وقبح المعاصى ازدادت عصمتهم، وحيث إن قبح جميع المحرّمات وما يترتب عليها من الآثار والتبعات كان واضحاً عند أهل البيت وسائر المعصومين عليهم السلام لم يحوموا حولها، بل ولا حول المكروهات، مع كونهم قادرين عليها، فتعلق إرادة الله التكوينية بكونهم عليهم السلام معصومين لا يوجب سلب اختيارهم في باب الإطاعة والعصيان.

والحاصل: أن الكتاب والسنة والعقل والوجدان تحكم بأن الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان تكون تحت حاكمية الاختيار، فلا يصح قياسها بمثل طول القامة وقصرها من الصفات المتحققة بالاضطرار، وإن كان كلا الفريقين من عوارض الوجود الخارجى للإنسان، كما لا يصح قياسها بأجزاء الماهية ولوازمها. فلا يترتب استحقاق العقوبة والمثوبة لأعلى ما يصدر عن الإنسان بإرادته واختياره.

هذا تمام الكلام في الانقياد والتجربى وما يتعلق بهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨٧

في أقسام القطع وقيام الأمارات والاصول مقامه

الأمر الثالث: في أقسام القطع وقيام الأمارات والاصول مقامه

إشارة

القطع على قسمين:

الأول: ما يكون طريقاً صرفاً إلى الحكم الشرعي، وهو ما لم يؤخذ موضوعاً لحكم أصلاً، بل الحكم تعلق بالعنوان الواقعي، كما إذا قال: «الخمير حرام» ثم نحن قطعنا بحرمة الخمير أو بخرميته مايع.

الثاني: ما جعل موضوعاً للحكم، وهو على قسمين؛ لأنه تارة: يكون تمام الموضوع، كما إذا قال: «إذا قطعت بخرميته شيء يجب عليك التصديق» واخرى:

جزئه، كما إذا قال: «إذا قطعت بخرميته مايع وكان خمراً في الواقع يجب عليك التصديق» فوجوب التصديق يترتب في الأول على صرف القطع بالخرميته، سواء أصاب أو أخطأ، بخلاف الثاني، فإن وجوب التصديق فيه يتوقف على اجتماع أمرين:

أ- القطع بخرميته مايع، ب- كونه خمراً في الواقع أيضاً، وأما إذا تحقق أحدهما دون الآخر فلا يجب التصديق.

وفي كل من القسمين إما أن يؤخذ القطع في الموضوع بما هو صفة خاصة [١٤١] قائمة بنفس القاطع، أو بما هو كاشف عن الواقع، وعلى الثاني، فإما أن يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨٨

مأخوذاً فيه بلحاظ كاشفيته التامة أو بلحاظ مطلق الكاشفيته.

فجميع أقسام القطع الموضوعي ستة حاصله من ضرب القسمين الحاصلين من التقسيم الأول إلى الأقسام الثلاثة الحاصلة من التقسيم الثاني، وبضميمة القطع الطريقي المحض إليها يصير جميع أقسام القطع سبعة.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما هو صفة قائمة بالنفس - بإلغاء جهة كشفه - في موضوع الحكم، لعدم إمكان انفكاك الكاشفيته عن القطع، بل حقيقته عين الكشف، فملاحظة القطع بنفسه - مع قطع النظر عن حيثه كشفه - قطع النظر عن حقيقته [١٤٢].

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

وينقدح المناقشة فيه لمن أمعن النظر فيما قدّمناه [١٤٣] في مسألة كاشفيته القطع، من أنها ليست من لوازم ذاته، فضلاً عن كونها عين حقيقته، فإن القطع كثيراً ما يخالف الواقع، مع أن الكاشفيته لو كانت عين القطع أو من لوازم ذاته لاستحال انفكاكها عنه، كما يستحيل انفكاك الإنسانيّة عن الإنسان، أو الزوجيّة عن الأربعة.

سلمنا كونها عينه، لكنّه لا يستلزم أن يمتنع أخذه في موضوع الحكم بلحاظ خصوص جهة كونه صفة خاصة قائمة بالنفس.

توضيح ذلك: أن الكلّ - حتى من قال بكونه عين الكشف - يتسالمون على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٨٩

أنّ للقطع جهتين:

أ- جهة قيامه بنفس القاطع، ب- جهة كشفه عن الواقع، وأخذ القطع في موضوع الحكم الشرعي مسألة مربوطة باللحاظ والاعتبار، لا بالحقائق والواقعيات، فما المانع من أن يأخذه الشارع في موضوع حكمه بلحاظ جهته الاولى وإلغاء جهة كشفه، فيريد أن الحكم

الشرعي لا يترتب إلا على هذه الصفة الخاصة من بين الصفات الحقيقية القائمة بالنفس؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما أنه كاشف عن الواقع تمام الموضوع لحكم، فإليك عين عبارته: نعم، في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيّة يستدعي لحاظ ذى الطريق وذى الصورة ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع، فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلّا بأخذه على وجه الصفتيّة [١٤٤]، إنتهى كلامه.

وفيه احتمالان:

الأول:- وهو الظاهر- أن يكون ما ادّعه من الامتناع مربوطاً بلحاظ المولى الحاكم، لأنّ أخذ القطع تمام الموضوع يستلزم أن يلاحظ نفس القطع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٠

دون الواقع، وأخذه في الموضوع بما أنه كاشف يستلزم أن يلاحظ الواقع المنكشف، فجعل القطع بما هو كاشف تمام الموضوع يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع.

الثاني: أن يكون الامتناع مربوطاً بواقعيّة المسألة، لا بلحاظ المولى، فإنّ جعل القطع تمام الموضوع يقتضى أن لا يكون للواقع دخل في ترتب الحكم، ولحاظه بعنوان الكاشفيّة يقتضى أن يكون الواقع دخليّاً فيه، فإذا قال: «إذا قطعت بخرميه ماع يجب عليك التصدق» كان معناه أنه لا دخل لواقعيّة الخمر في وجوب التصدق، بل تمام الموضوع هو القطع بالخرميه، فلو كان القطع مأخوذاً بعنوان كونه كاشفاً كان واقعيّة الخمر دخليّة في الوجوب، فالتنافي مربوط بأمر واقعي حقيقي، لا بلحاظ الحاكم الذي هو أمر اعتباري.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه بناءً على الاحتمال الأول- مضافاً إلى عدم اختصاص التنافي، على فرض تسليمه، بالقطع المأخوذ تمام الموضوع، فإنّ البرهان الذي أقامه على التنافي يعمّ ما اخذ بعض الموضوع أيضاً [١٤٥]، فما هو جوابه في القطع المأخوذ جزء الموضوع فهو جوابنا في القطع المأخوذ تمام الموضوع- أنه رحمه الله خلط بين قطع المولى وقطع العبد، فإنّ محلّ الكلام أن يأخذ المولى قطع العبد بلحاظ جهة كشفه موضوعاً لحكمه، فالقطع الكاشف عن الواقع في نظر العبد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩١

القاطع اخذ موضوعاً لحكم المولى، فلم تجتمع الكاشفيّة والموضوعيّة في محلّ واحد؛ لأنّ الكاشفيّة ترتبط بالعبد، والموضوعيّة بالمولى.

والحاصل: أنّ اللهاظين اللذين تخيل المحقق النائيني رحمه الله بتنافيهما يتقومان بشخصين، فإنّ لحاظ الواقع قائم بالعبد القاطع، حيث إنّه يرى الواقع بقطعه الذي يكون آله ومرآة له، ولحاظ القطع قائم بالمولى الحاكم، حيث إنّه لاحظ قطع العبد بما هو كاشف له وجعله موضوعاً لحكمه.

ويؤيده أولاً: جعل الحجّيّة للظنّ الحاصل من مثل خبر العادل [١٤٦]، حيث إنّ هذا الظنّ أيضاً اخذ بلحاظ طريقيّته إلى الواقع [١٤٧] موضوعاً للحكم بالحجّيّة، لكن انقده جوابه ممّا تقدّم، فإنّ الكاشفيّة مربوطة بالمجتهد الظانّ، والموضوعيّة مربوطة بالشارع الحاكم

بحجته هذا الظنّ الحاصل للمجتهد، فالواقع المنكشف ملحوظ من قبل المجتهد الظانّ، والظنّ الكاشف ملحوظ من قبل الحاكم بحجته الظنّ، فلم تجتمع لحاظان متنافيان في محلّ واحد.

وثانياً: أخذ القطع موضوعاً لحكم العقل بالحجّة، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضى أن يكون هذا القطع طريقياً، لأنّ «الحجّة» التي هي عبارة عن المنجزية عند الإصابة والمعدّرية عند الخطأ لا تناسب إلّا القطع الطريقي، فإذا قلنا: «القطع حجّة» جعلنا القطع بلحاظ جهة كشفه تمام الموضوع للحكم بالحجّة، فلا فرق بينه وبين ما أحاله المحقّق النائيني رحمه الله إلّا في أنّ الحاكم هاهنا هو العقل، وهناك هو الشارع، وهذا الفرق ليس بفرق، فكما أنّ القطع بلحاظ طريقته جعل تمام الموضوع لحكم العقل بالحجّة، يمكن أن يجعل بهذا اللحاظ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٢

تمام الموضوع لحكم من الأحكام الشرعية أيضاً.

ووجه الصحّة في كليهما أنّ القطع هو قطع المكلف، والحاكم - سواء كان الشارع أو العقل - يأخذه ويجعله موضوعاً لحكمه.

وأما الاحتمال الثاني الجارى في كلام المحقّق النائيني رحمه الله - وهو أنّ أخذ القطع تمام الموضوع يقتضى عدم دخل الواقع في ترتب الحكم، وكون القطع طريقياً يقتضى دخله فيه - فيرد عليه أنّ كونه تمام الموضوع وإن اقتضى عدم دخل الواقع فيه، لأنّ صرف القطع يوجب ثبوت الحكم، سواء أصاب أو أخطأ، إلّا أنّ طريقته لا تقتضى دخله فيه، فإنّ الدخيل هو الطريقية إلى الواقع، لا نفس الواقع، وطريقية القطع لا تتوقّف على إصابته، فإنّ القطع الطريقي تارةً: يوافق الواقع، واخرى: يخالفه، ولذا نقول: «القطع حجّة» أى منجز عند الإصابة ومعدّر عند الخطأ.

كما أنّ الأمر كذلك أيضاً في حجّة الإمارات، فإنّ الحكم بحجته خبر العادل بعنوان أنّه طريق إلى الواقع لا يقتضى كون الواقع دخيلاً في حجته، بل الدخيل إنّما هو طريقته التي لا تتوقّف على إصابته.

والحاصل: أنّ كلام المحقّق النائيني رحمه الله لا يتمّ في المقام، سواء فسّر بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني.

فالقطع بلحاظ طريقته وموضوعيته ينقسم إلى سبعة أقسام كما تقدّم.

تقسيم آخر للقطع الموضوعي

وللقطع الذى اخذ موضوعاً للحكم تقسيم آخر بلحاظ متعلّقه، فإنّ متعلّقه قد يكون حكماً من الأحكام، وقد يكون شيئاً آخر.

لا إشكال ولا خلاف في جواز الثانى، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه مايع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٣

يحرم عليك ذلك المايع».

وأما الأوّل فهو يتصوّر على أربعة أقسام:

أ- أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر لا يضاؤه ولا يماثله، بل بينهما كمال الملائمة، مثل «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق».

ولا إشكال ولا خلاف في جواز هذا القسم أيضاً.

ب- أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يضاؤه، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة».

ج- أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله، كما إذا قيل: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة» وارىد أنّها تجب بوجوب آخر غير ما تعلق به القطع.

د- أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، كما إذا أريد في المثال السابق أن صلاة الجمعة تجب بنفس الوجوب الذي تعلق به القطع.

وهذه الأقسام الثلاثة وقعت محلاً للبحث.

أخذ القطع بحكم في موضوع ضده

وذكر القائلون باستحالة أخذ القطع بحكم في موضوع ضده وجوهاً لإثباتها:

كلام صاحب الكفاية في ذلك ونقده

منها: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله، من أنه يستلزم اجتماع الضدين، وهو محال [١٤٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٤

وفيه - مضافاً إلى أنه لا يقتضى اجتماع الضدين بحسب الواقع، لجواز كون القطع خطأً، بل يستلزمه بحسب نظر القاطع، وهو لا يكفي في الاستحالة، فإن الممتنع هو اجتماع الضدين واقعاً: أن ما ذهب إليه في الكفاية، من القول بتضاد الأحكام الخمسة التكليفية [١٤٩] لا يتم عندنا، فإن مقوله التضاد وكذا سائر المقولات تختص بالواقعات، ولا ترتبط بالاعتباريات، ألا ترى أنه يستحيل كون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في زمن واحد، ولو من قبل شخصين، ولا يمتنع تأثير عقد عند قوم وعدم تأثيره عند آخرين، كبعض مصاديق البيع أو النكاح التي يعتبرها العقلاء صحيحة مؤثرة، ويعتبرها الشارع لغواً باطلاً، وأيضاً لا يمتنع إيجاب شيء من قبل شخص وتحريمه من قبل شخص آخر، وهذا أوضح شاهد على عدم جريان التضاد في الامور الاعتبارية التي منها الصحة والبطالان، والإيجاب والتحريم، لاستحالة الجمع بين الضدين ولو من قبل شخصين. فما أفاده صاحب الكفاية في وجه الاستحالة لا يسمن ولا يغني من جوع.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله في المقام ونقده

ومنها: ما اختاره بعض الأعلام رحمه الله، من أنه لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آن واحد محال، وبعد عدم إمكان امتثالهما لا يصح تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة [١٥٠].

وفيه: أن امتناع الجمع بينهما في مقام الامتثال لا يوجب امتناعه في مقام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٥

تعلق الحكم، إذ لا- ربط بين المقامين، فإن الأحكام تتعلق بالطبائع وإن كان العبد عاجزاً عن الامتثال أحياناً، كما في باب المتراحمين، فإن المولى إذا قال:

«أنقذ الغريق» وصادف العبد غريقين لا- يقدر إلا على إنقاذ أحدهما، فلا ريب في أن كلاً منهما واجب الإنقاذ بحسب حكم المولى، لاشتماله على الملاك، ولا يمنع منه عدم تمكن العبد على ذلك، غاية الأمر أن للعبد أن يتمسك بما يقتضيه حكم العقل، من لزوم الإتيان بالأهم إن كان، وإلا فيتخير.

ولأجل ذلك قلنا بجواز إيجاب الأهم والمهم، كما إذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد وبالصلاة، وإن تلاقيا في زمن واحد ولم يتمكن المكلّف من الجمع بينهما في هذا الزمان.

فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأهم، وهو «الإزالة» في المثال، لفوريته وجوبها وسعة وقت الصلاة فرضاً. وبالجملة: لا يسرى امتناع الجمع بين تكليفين في مقام الامتثال إلى مقام تعلق الحكم من قبل المولى.

دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده

ومنها: أنه لا يكون الشيء واجباً إلا إذا كان ذا مصلحة ملزمة، ولا يكون حراماً إلا إذا كان ذا مفسدة كذلك، فلو كان شيء واحد واجباً وحراماً معاً لكان مجمعا للضدين، لأن المصلحة والمفسدة أمران حقيقتان متضادان.

وهاهنا وجه آخر قريب منه، وهو أن وجوب الشيء كاشف عن كونه محبوباً للمولى، وحرمة كاشفة عن كونه مبغوضاً له، فلو كان شيء واحد واجباً وحراماً لاستلزم الجمع بين الضدين، لأن المحبوبة والمبغوضة أيضاً أمران تكويتان متضادان.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٦

وفيه: أنه لا يمتنع الجمع بين المصلحة والمفسدة ولا بين المحبوبة والمبغوضة في واحد انطبق عليه عنوانان يكون أحدهما ذا مصلحة ومحبوباً، وبالآخر ذا مفسدة ومبغوضاً، فإنه ليس في الواقع من قبيل الاجتماع بينهما، وهذا هو سرّ جواز اجتماع الأمر والنهي، كما عليه جلّ المحققين بعد الآخوند صاحب الكفاية رحمه الله.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن موضوع أحد الحكمين هو نفس الواقع، وموضوع الآخر هو مقطوع الحكم، فإذا قال المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرم عليك صلاة الجمعة» [١٥١] فالوجوب قد تعلق بصلاة الجمعة بما هي، والحرمة قد تعلقت بها بما هي مقطوعة الوجوب، فيكون موضوع الحكمين متعدداً بحسب الجعل، ولا ضير في أن يكون شيء بعنوانه الأولى واجباً، محبوباً، ذا مصلحة لازمة الاستيفاء، وبمعنا أنه مقطوع الوجوب حراماً، مبغوضاً، ذا مفسدة لازمة الاجتناب.

الحق في المسألة

والحق في المقام ما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من التفصيل بين كون القطع تمام الموضوع للحكم المضاد، وبين كونه بعض الموضوع، فقال بالجواز في الأول، والامتناع في الثاني، لأن مصب الحكم المضاد الثانوي إنما

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٧

هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه [١٥٢]، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادقان على الموضوع الخارجى أحياناً، وقد أوضحنا في مبحث النواهي أن اجتماع الحكمين المتضادين - حسب اصطلاح القوم [١٥٣]- في عنوانين مختلفين متصادقين على مورد واحد، ممّا لا إشكال فيه.

هذا إذا كان القطع تمام الموضوع.

وأما إذا كان جزئه فينقلب النسبة وتصير النسبة بين الموضوعين الحاملين لحكمين متضادين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر في محلّه خروجه عن مصبّ البحث في مبحث الاجتماع والامتناع، وأنهم تسالموا فيه على الامتناع.

لا يقال: المفروض أن العنوانين مختلفان في هذا القسم أيضاً، فلو كان التباين المفهومى كافياً في رفع الغائلة فليكن مجدياً مطلقاً.

لأننا نقول: فكم فرق بين التباينين، فإنّ التباين في العموم من وجه حقيقي، والتباين مصداقي، وأما الآخر فالمطلق عين المقيّد، متحد معه اتحاد اللابشرط مع بشرط شيء، كما أن المقيّد عين المطلق زيد عليه قيد، فلو قال: «أعتق رقبة» ثم قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلو لم يحمل المطلق على المقيّد لزم كون الشيء الواحد - وهو عتق الرقبة الكافرة - واجباً محبوباً ذا مصلحة ملزمة، وحراماً مبغوضاً ذا مفسدة

ملزمة.

وكذلك الأمر فيما إذا قال: «صلاة الجمعة واجبة» ثم قال: «صلاة الجمعة إذا كانت مقطوعة الوجوب وصادف القطع للواقع محرمة» [١٥٤].

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام، وهو دقيق متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٨

أخذ القطع بحكم في موضوع مثله

وانقدح مما سبق، آراء أكابر الفنّ وما يرد عليها من المناقشات فيما إذا اخذ القطع بحكم في موضوع مثله. فإنّ من استدلّ هناك باستحالة اجتماع الضدين - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - استدلّ هاهنا بامتناع اجتماع المثليين. وجوابه هاهنا نظير الجواب هناك، فإنّ التماثل وامتناع اجتماع المثليين يختصّ بالامور الواقعيّة التكوينيّة، ولا يعمّ الاعتباريات. ومن استدلّ هناك بامتناع اجتماع المصلحة والمفسدة أو الإرادة والكرهه استدلّ هاهنا بعدم إمكان اجتماع المصلحتين [١٥٥]، أو الإرادتين، وكذلك اجتماع المفسدتين [١٥٦] أو الكراهتين.

والجواب كالجواب، لتحقّق عنوانين هاهنا بينهما عموم من وجه، أحدهما: نفس صلاة الجمعة مثلاً، والثاني: كونها مقطوعة الوجوب، ولا يمتنع أن يكون كلّ منهما متعلّقاً للإرادة ومشتملاً على المصلحة، وإن تصادقا في الخارج على صلاة واحدة.

نعم، يختصّ هذا القسم ببرهان آخر لا يجرى في القسم السابق، وهو لزوم اللغويّة.

لكنّه أيضاً مخدوش بأنّ بعض المكلفين لا ينبعث إلّا عقيب بعثين، ولا ينزجر إلّا بواسطة زجرين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٩٩

وهذا وجه صحّة تعلق النذر بالواجبات من دون أن يكون لغواً، فإنّ المكلف حينما يرى نفسه متكاسلاً في الإتيان بالصلوات اليوميّة مثلاً ربما ينذر فعلها ليكون في معرض توجه وجوبين، ويفكر فيما يترتب على تركها من استحقاق عقوبتين، فيقوى في نفسه الداعي إلى الإتيان بها.

والتحقيق هاهنا أيضاً يقتضى القول بالتفصيل، وهو القول بجواز أخذ القطع بحكم تمام الموضوع للحكم المماثل، وعدم جوازه فيما إذا كان بعض الموضوع، لصحّة تعلق حكّمين مستقلّين متماثلين بعنوانين بينهما عموم من وجه، واستحالة تعلقهما بعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلق.

أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

وذهب جمع من المحقّقين الفحول إلى استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، لاستلزامه الدور [١٥٧].

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو ممّا لا يمكن إلّا بنتيجة التقييد. توضيح ذلك: أنّ الانقسامات المرتبطة بالحكم على قسمين:

أ- ما هو سابق على الحكم، كما في الواجبات المشروطة، مثل مسألة الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، فإن المكلف ينقسم إلى مستطيع وغير مستطيع، سواء وجب الحج أو لم يجب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٠

ب- ما هو لاحق للحكم، فلم يتحقق إلّا في رتبة متأخرة عنه، كالعلم بالحكم والجهل به، فإنّ المكلف لا يسمّى عالماً أو جاهلاً بالحكم إلّا بعد جعله من قبل المولى.

لا إشكال في إمكان التقييد للحاظي [١٥٨] والإطلاق في القسم الأوّل، كما قيّد وجوب الحج بالاستطاعة في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [١٥٩]، ولو لم يقيد لا نعقد الإطلاق.

بخلاف القسم الثاني، فإنّ الانقسامات اللاحقة- كالعلم والجهل بالتكليف- متأخرة عن الحكم، فكيف يمكن للمولى لحاظها في مقام الجعل؟!!

وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم والملكّة.

إن قلت: لا- يمكن خلوّ الأحكام في مقام الثبوت من التقييد والإطلاق كليهما حتّى بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة، وإن لم يتمكّن المولى من إبلاغه إلى العبد في قالب اللفظ، ضرورة أنّ ملاك كلّ حكم في الواقع ومقام الثبوت إمّا مطلق يعمّ العالم والجاهل، أو مختصّ بالعالم، فهل للمولى طريق إلى إبلاغه إلى العبد في الانقسامات اللاحقة، بعد أن امتنع فيها التقييد والإطلاق كلاهما في مقام الجعل؟!

قلت: نعم، يمكن بيان الإطلاق أو التقييد في هذا القسم من القيود بدليل آخر- غير ما به جعلت الأحكام- يسمّى متمّم الجعل، وينتج نتيجة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠١

الإطلاق تارةً ونتيجة التقييد أخرى، كما ادّعى تواتر الروايات على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الروايات سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها «صاحب الحقائق» في مقدّمه كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، وقد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات [١٦٠] والقصر والإتمام [١٦١]، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد اخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

فمن تلك الأدلّة التي نسمّيها «متمّمات الجعل» يستفاد نتيجة الإطلاق، وأنّ الأحكام مطلقّة في حقّ العالم والجاهل، إلّا في مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث إنّ «متمّم الجعل» فيها يفيد نتيجة التقييد وأنّ ملاكات وجوبها تختصّ بالعالم بالوجوب.

والحاصل: أنّه يمتنع القطع بحكم في موضوع نفسه بنحو التقييد للحاظي، كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» لكنّه يمكن بنحو «متمّم الجعل» كأن يقول: «صلاة الجمعة واجبة» ثم يقول:

«وجوب صلاة الجمعة يختصّ بالعالم به» وهذا لا يسمّى التقييد، لكنّه ينتج نتيجته [١٦٢].

هذا حاصل ما ذكره رحمه الله في المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٢

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه أنّ ما ذكره من إمكان إبلاغ الواقع إلى المكلف بمتمّم الجعل ونتيجة التقييد وإن كان صحيحاً في بعض الانقسامات

اللاحقة للحكم، كالإتيان بالواجب بقصد امتثال أمره، إلّا أنه لا يصحّ فيما نحن فيه، لأنّ متمم الجعل لا يكاد يرفع غائلة الدور، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف عليه، فلو كان موضوعاً له لكان الحكم أيضاً متوقّفاً عليه، وهو دور مصرّح، ولا فرق في ذلك بين تفهيم أخذه في الموضوع بدليل واحد أو بدليلين.

إن قلت: فكيف اختصّ وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم بها؟

قلت: لسان الروايات الواردة في هذين البابين وكذا الفتاوى عدم وجوب الإعادة على الجاهل بالقصر والإتمام أو الجهر والإخفات، لا خروجه عن تحت التكليف بها، فإنّ الشارع المقدّس سهّل الأمر على العباد أحياناً، سيّما في باب الصلاة التي تتكرّر في كلّ يوم خمس مرّات، فرفع الإعادة عنهم إذا أخلّوا ببعض الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلاً.

ويؤيّد حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» [١٦٣] فإنّه لا يمكن أن يدلّ على انحصار أجزاء الصلاة وشرائطها بهذه الخمسة في صورة الجهل والنسيان، وإلّا لزم تخصيص الأكثر [١٦٤]، فعدم وجوب الإعادة لا يلازم عدم الجزئية والشرطيّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٣

ثمّ [١٦٥] إنّ رحمة الله عبّر عن التقييد ب «التقييد للحاظي» [١٦٦]. فإن أراد أنّ في مقابله «الإطلاق للحاظي» ففيه: أنّ الإطلاق والسريان لا يكون ملحوظاً للمولى، ولذا قلنا في الفرق بينه وبين العموم بأنّ العموم يستفاد من الوضع، والإطلاق من طريق مقدّمات الحكمة، فإذا تمّت قرينة الحكمة حكم العقل بأنّ تمام الموضوع للحكم هو نفس الماهية.

ولا يمكن أن تكون الماهية حاكية عن الأفراد، لأنّ الفرد هو الماهية الموجودة المتشخّصة بالتشخّصات الفردية، فالفردية متأخّرة عن الوجود الذي هو متأخّر عن الماهية، فكيف يمكن أن تكون الماهية حاكية عمّا هو متأخّر عنها بمرحلتين؟! فالتعبير ب «التقييد للحاظي» وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه ليس لنا في مقابله ما نسميه ب «الإطلاق للحاظي».

سلمنا، لكنّ الإطلاق لو كان بمعنى لحاظ متعلّق الحكم مطلقاً، كما أنّ التقييد يكون بمعنى لحاظه مقيداً لكان التقابل بينهما تقابل التضادّ، لا تقابل العدم والملكّة، لكونهما حينئذٍ أمرين وجوديين.

وأما بناءً على المختار - من أنّ التقييد عبارة عن لحاظ متعلّق الحكم مقيداً، والإطلاق عبارة عن عدم لحاظ شيء - كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٤

نعم، إن كان «الإطلاق» الذي يقابله «التقييد للحاظي» عبارة عمّا لم يلاحظ فيه التقييد - بنحو كان عدم لحاظ التقييد قيداً له - كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكّة، لكون التقييد حينئذٍ عبارة عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارة عن عدم لحاظه فيما كان قابلاً له. ولكن يرد عليه حينئذٍ أنّه لا ملازمة بين امتناع الوجود وامتناع العدم في جميع موارد العدم والملكّة، لكي يقال: إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، بل إن كان استحالة الوجود لأجل عدم قابليّة الموضوع له ذاتاً كان العدم أيضاً مستحيلاً، كالبصر والعمى بالنسبة إلى الجدار مثلاً، فإنّ امتناع كون الجدار بصيراً إنّما هو لأجل عدم قابليّة ذاته للبصر، فيمتنع أيضاً كونه أعمى.

بخلاف ما إذا كان استحالة الوجود لأجل أمر خارجي، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ امتناع تقييد الحكم بالعلم به إنّما هو لأجل استلزامه الدور، لا لأجل ذاته [١٦٧]، فالتقييد للحاظي في المقام - بأن يقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» - وإن كان مستحيلاً، إلّا أنّ التمسك بالإطلاق فيما إذا قال: «صلاة الجمعة واجبة» لنفي احتمال تقييد وجوبها بالعلم به بمكان من الإمكان، لعدم كون الإطلاق واستنتاج شمول الحكم للعالم والجاهل مستلزماً للدور الذي كان التقييد ممتنعاً لأجله.

فاشترك التكليف بين العالم والجاهل لا يحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضرورة؛ لإمكان إثباته بالتمسك بإطلاق الكتاب والسنة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٥

كلام الإمام رحمه الله في أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه

وفصل سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزئه، فقال بإمكان الأول وامتناع الثاني. أما امتناع الثاني فلأن الحكم يتوقف على موضوعه وبالعكس، أما توقف الحكم على موضوعه فواضح، وأما عكسه فلأننا فرضنا تركب الموضوع من جزئين: القطع بالحكم، والواقع المقطوع الذي هو عبارة عن نفس هذا الحكم المجعول بنفس هذا الدليل، إذ ليس لنا واقعية غيره فرضاً، فالموضوع أيضاً يتوقف على الحكم، وهو دور مصرح. وأما إمكان الأول، فلأن القطع بالحكم إذا كان تمام الموضوع كان التوقف من طرف واحد فقط، لأن الحكم موقوف على موضوعه الذي هو القطع به، بخلاف العكس، لأن القطع إذا كان تمام الموضوع فلا فرق فيه بين ما وافق الواقع وما خالفه [١٦٨]. هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله في المقام.

بيان الحق في المسألة

وفيه: أن الواقع خالٍ عن الحكم مع قطع النظر عما جعل بواسطة نفس هذا الدليل، فإن النزاع إنما هو في أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، فالحكم الذي اخذ القطع به موضوعاً في الدليل متحد مع ما جعل فيه. وبعبارة اخرى: لو كان لصلاة الجمعة مع قطع النظر عن قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» حكم في الواقع لصح ما قاله

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٦

الإمام رحمه الله من أنه لا فرق في القطع المأخوذ تمام الموضوع بين ما وافق الواقع وما خالفه. لكن المفروض أنها خالية عن الحكم مع قطع النظر عن هذا الدليل، ووقع النزاع في إمكان أخذ القطع بوجوبها في موضوع نفس هذا الوجوب الذي تعلق به القطع، فلنا حكم واحد تعلق به القطع أولاً، ثم ترتب على القطع ثانياً، وهل هذا إلا الدور المستحيل؟! وهذا بخلاف ما إذا اخذ القطع بحكم في موضوع ضده أو مثله، أو في موضوع حكم آخر لا يصاده ولا يماثله كما هو واضح. والحاصل: أنه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الطريقي

لا إشكال في قيام الأمارات والاصول بدليل حجيتهما مقام القطع الطريقي، سواء تعلقنا بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أن وجوب صلاة الجمعة يثبت بواسطة القطع، كذلك يثبت بواسطة خبر العادل أو استصحاب الوجوب، وكما تثبت خمريه مایع بواسطة القطع كذلك تثبت بواسطة البيئنة أو استصحاب الخمرية، و يترتب عليه دليل حرمة الخمر. ولولذلك لكان جعل الحجية للأصول والأمارات لغواً، فإن دليل حجيتهما يدل على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بهما كما تثبتان بالقطع الذي هو حجة ذاتاً.

نعم، إنهم اختلفوا في اعتبار بعضهما، كحجيتيه قول العدل الواحد في الموضوعات، فالحق أنه ليس بحجيه وأن الموضوعات لا تثبت

إلّا بالبينّة، خلافاً للسيد صاحب العروة، وكالاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكيمية،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٧

فالحقّ أنّه حجّة، خلافاً لبعض الأعلام، حيث قال باختصاص حجّيته بالشبهات الموضوعية [١٦٩].
وأما إذا ثبت اعتبار طريق أو أصل فإنكار قيامه مقام القطع الطريقي يستلزم اللغوئية كما لا يخفى.

قيام الأمارات والاصول مقام القطع الموضوعى

ولا إشكال فى عدم قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيتهما مقام القطع الذى اخذ فى الموضوع بما هو صفة خاصية قائمة بالنفس، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه، لأنّ المولى إن قال: «إذا قطعت بخمرية مايع يحرم عليك» وكان معناه أنّ هذه الصفة النفسانية الخاصية المسماة بالقطع تقتضى حرمة المايح الذى تعلقت به، فلا ريب فى عدم قيام شىء آخر مقامه، لدخل القطع فى الموضوع بخصوصية لا يشتمل عليها الأمارات والاصول، ولا يقتضى دليل حجّيتهما أيضاً قيامهما مقامه، فإنّ قضية الحجّية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

نعم، لو كان لنا دليل ثالث [١٧٠] ينزل أماره أو أصلاً منزلة القطع الصفتى لقاما مقامه كما لا يخفى.

وقد وقع الخلاف بينهم فى قيامهما مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكاشفية.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٨

ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المسألة

فذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى قيامهما مقامه، حيث قال:

ثمّ من خواصّ القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية والاصول العمليّة مقامه فى العمل، بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعية، فإنّه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّة للموضوع قامت الأمارات والاصول مقامه [١٧١]، وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع فى الموضوع من حيث كونها صفة قائمة بالشخص لم يقدّم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين، فإنّ غيره - كالظنّ بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجى غير أدلّة حجّية مطلق الظنّ فى الصلاة وأصالة عدم الأكثر [١٧٢].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

واعترض عليه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٠٩

القطع من جهة كونه موضوعاً [١٧٣] ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جدّاً، فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفى إلّا بأحد التنزيلىين، حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاطهما فى أحدهما آلى

وفى الآخر استقلالى، بدهاه أن النظر فى حجّيته وتنزله منزلة القطع فى طريقيته فى الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفى كونه بمنزله فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم، لو كان فى البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا- يكون دليلاً على التنزيل إلّابذاك اللحاظ الآلى، فىكون حجّيه موجبه لتنجّز متعلقه وصحّه العقوبه على مخالفته فى صورتى إصابته وخطأه بناءً على استحقاق المتجرى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالى، فىكون مثله فى دخله فى الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينه فى البين.

فإنه يقال: لا إشكال فى كونه دليلاً على حجّيته، فإنّ ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ الآلى ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنّما يحتاج تنزله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه، فتأمل فى المقام، فإنه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام [١٧٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٠

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله

ويمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّه- على فرض تسليمه- وارد على القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكاشفيّة، حتّى مع قطع النظر عن قيام الأمارات والاصول مقامه، ضرورة أن القطع بما أنه موضوع قد لوحظ استقلالاً، وبما أنه اخذ فى الموضوع بعنوان أنه طريق قد لوحظ آله ومرآة، مع أن ظاهر كلامه رحمه الله إمكان أخذ القطع فى الموضوع بجميع أقسامه، ومنها ما إذا اخذ فيه بنحو الطريقيّة، بل صرح بذلك بقوله: «كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه» [١٧٥].

فما كان جوابه عن الجمع بين اللحاظين فى القطع الموضوعى الطريقي، كان جوابنا عنه فى قيام الأمارات والاصول بدليل حجّيتهما مقامه ومقام القطع الطريقي المحض كليهما.

وثانياً: بأنّ اللحاظين يتقومان بشخصين، كما فى حكم العقل بحجّيته القطع.

توضيح ذلك: أنّ العقل يحكم بأنّ «القطع حجّيه» فالقطع الطريقي جعل موضوعاً فى هذا الحكم العقلى، فلا محالة لوحظ بلحاظ استقلالى لأجل موضوعيته، وبلحاظ آخر آلى لأجل طريقيته، لكن لا- منافاة بينهما، لما عرفت من أنّ المراد بالقطع هو قطع المكلف [١٧٦]، فالطريقيّة ترتبط بالمكلف القاطع، والموضوعيّة بالعقل الحاكم، فإنّ العقل يحكم بأنّ القطع الذى هو كاشف عن الواقع عند القاطع حجّيه، أى منجّز عند الإصابة ومعذر عند الخطأ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١١

فالحاظان لا يرتبطان بشخص واحد.

وبه ينحلّ الإشكال فى المقام، فإنّ القاطع أو الظانّ بشيء يكون نظره إلى المقطوع به أو المظنون نظراً استقلالياً، وإلى قطعه وظنه آلياً، ولا- يمكن له الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، لكنّ الناظر إلى هذا القطع والظنّ الآليين إذا كان شخصاً آخر يكون نظره استقلالياً، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الحاكم بحجّيته الأمارات [١٧٧] ينظر إليها بنظر استقلالى ويقيمها مقام القطع الذى يلاحظه أيضاً بنحو الاستقلال، فما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ النظر إلى الأماره فى مقام جعل الحجّيه لها وتنزله منزلة القطع آلى طريقي إنّما هو من باب اشتباه اللاهظين، فإنّ آليه اللحاظ ترتبط بمن قامت عنده الأماره لا بالحاكم الذى ينزلها منزلة القطع.

والمحقق الخراسانى رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع غائله لزوم الجمع بين اللحاظين فى حاشية الرسائل، لكنّه ضعّفه فى الكفاية.

أمّا الطريق فتوضيحه: أنه لو ادعى دلالة دليل حجّيه الأماره والاستصحاب بالمطابقه على كلا التنزيلين- أعنى تنزلهما منزلة القطع فى

طريقته، وتنزيلهما منزله في دخله في الموضوع- لاستلزام المحال، لأجل اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي.

بخلاف ما إذا دلّ دليل الحجية بالمطابقة على التنزيل الأول- أي على تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع، بأن يكون الأمانة والاستصحاب ملحوظين باللحاظ الآلي- وبالالتزام على التنزيل الثاني، فحينئذٍ ندعى أنّ تنزيل مشكوك الخمرية مثلاً منزلة الخمر الواقعي المدلول عليه بالمطابقة ملازم عرفاً مع تنزيل القطع بالخمر التعبدى منزلة القطع بالخمر الواقعي،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٢

فيكشف بالدلالة الالتزامية المستندة إلى الملازمة العرفية وجود هذا التنزيل [١٧٨].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الحاشية.

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنه يمكن دفع الإشكال بدلالة الاقتضاء الذي هو من أحكام العقل، فضلاً عن الملازمة العرفية، لأنّ التنزيل الأول- أعني تنزيل مؤدى الأمانة والمستصحب منزلة الواقع- لغو لو لم يكن هذا التنزيل الثاني، فلا بد منه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية [١٧٩].

وأما التضعيف فهو قوله رحمه الله في الكفاية:

وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع- وأنّ دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وإنّما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلًا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة- لا يخلو من تكلف بل تعسف، فإنّه لا يكاد يصحّ تنزيل جزء الموضوع [١٨٠] أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلّا فيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرراً بالوجدان أو تنزله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمانة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرراً حقيقةً، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الأمانة دليلاً عليه أصلاً، فإنّ دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٣

على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإنّ الملازمة إنّما [١٨١] تدعى بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيّداً فإنّه لا يخلو عن دقّة [١٨٢]، إنتهى.

وحاصل هذه العبارة المغلقة: أنّ التنزيل لا يكاد يصحّ إلّا إذا كان للمنزل أثر شرعي عملي، وحينئذٍ إذا كان الموضوع مركباً كان الأثر مرتباً على مجموع الجزئين، فلا- يصحّ تنزيل الجزء إلّا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بتنزيل في عرض هذا التنزيل، إمّا بشمول دليل واحد لكليهما [١٨٣] أو بدليلين، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان تنزيل الجزء الآخر بكشف الدليل المنزل للجزء الأول عنه بالملازمة- كما في المقام- فلا، للزوم الدور حينئذٍ في مقام دلالة الدليل، لأنّ دلالة على تنزيل المشكوك منزلة الواقع مطابقة تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالواقع التعبدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي التزاماً، وهذه الدلالة تتوقف على الاولى؛ لأنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقتية كما لا يخفى.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى صحّة قيام الأمارات والاصول التنزيلية مقام

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٤

القطع الطريقي مطلقاً، ولو كان مأخوذاً في الموضوع [١٨٤]، وعدم صحّة قيامها مقام القطع الصفتي.

وأجاب عن إشكال صاحب الكفاية على قيامها مقام القطع الموضوعى الطريقي بقوله:

فإن ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقيّة- من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى لحاظ واحد- ضعيف غايته، فإن الاستلزام المذكور مبنى على جعل المؤدى الذى قد تبين فساده.

وأما على المختار: من أن المجعول فى باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفيّة والمحرزيّة والوسطيّة فى الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورة العلم، والمفروض أن الأثر مترتب على الواقع المحرز، فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيّة موضوعاً، وبفسد دليل حجّية الأمارات والاصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر. وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدّ الموضوع المركب من الأجزاء العرضيّة كالصلاة، فإن الأجزاء العرضيّة تحتاج إلى أن تكون كلّ منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبّد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبّد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبّد بأحدهما تعبداً بالآخر، بل يحتاج كلّ منها إلى تعبّد مستقلّ أو إحراز مستقلّ.

وهذا بخلاف التركيب من الشىء وإحرازه، فإنه بنفس إحراز ذلك الشىء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٥

يتحقّق كلا- جزئى الموضوع ولا- يحتاج إلى إحرازين أو تعيدين، بل لا- معنى لذلك، فلو فرض أن الشارع جعل الظنّ محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقّق كلا- جزئى الموضوع، ولا- يحتاج إلى جعلين حتى يقال: إنه ليس فى البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، حيث إن تنزيل الظنّ منزلة العلم باعتبار المؤدى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظنّ والعلم نظراً مرآتياً، وتنزيل الظنّ منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنه جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظنّ والعلم شيئاً بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظراً استقلالياً، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل واحد، لا لمكان أنه ليس هناك مفهوم عامّ يجمعهما، كما يقال: إن الجمع بين الشيين فى استعمال واحد لا يمكن، لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، لتنافيهما ذاتاً.

وهذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ قدس سره إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاذ.

وقد تبين أنه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فإن مبنى الإشكال هو تخيل أن المجعول فى باب الطرق والأمارات والاصول هو المؤدى وتنزيله منزلة الواقع، والخلط بين الحكومة الواقعيّة والحكومة الظاهريّة [١٨٥]، فيقال: إن فى قيام الظنّ مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، وتنزيل الظنّ منزلة القطع، وأنت بعدما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات والاصول ظهر لك أنه ليس فى البين تنزيل أصلاً، بل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٦

الشارع إنما أعطى صفة المحرزيّة للظنّ، فيرتفع الإشكال من أصله [١٨٦].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة

وفيه: أنه ليس للشارع بالنسبة إلى الأمارات جعل تأسيسى كى يبحث أن المجعول هل هو المؤدى وتنزيله منزلة الواقع، أو الكاشفيّة والمحرزيّة؟

بل جميع الأمارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائيّة [١٨٧] قد أمضاها الشارع، كما سيأتى توضيحه فى محلّه.

وليس للعلاء فى باب الأمارات جعل وتنزيل كى يسأل عنهم عن أن المجعول فى مثل خبر الثقة هل هو مؤداه أو كاشفيته ومحرزيته؟

بل إنهم حينما رأوا أن حصر العمل بباب القطع يوجب اختلال النظام بنوا على أن يعملوا بخبر الثقة وظواهر الجمل وغيرهما من الأمارات كما يعملون بالقطع من دون أن يكون في البين جعل وتنزيل. وسيجيء أكثر توضيح لذلك في مبحث حجية الظن إن شاء الله تعالى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ويمكن المناقشة فيما ذكره في الكفاية رداً على ما أفاده في الحاشية بأنه لا محذور في التعبد بأحد جزئي الموضوع المركب مقدماً على التعبد بالجزء الآخر، لعدم كونه لغواً إذا كان لغرض ترتب الأثر عليه بعد إحراز الجزء اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٧

الآخر بالتعبد الثاني، فإنه نظير إحداث البناء الذي يشتغل البناء ببعض أجزائه مقدماً على بعض آخر ليرتب عليه الغرض المقصود بعد إتمامه، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون تنزيل الجزئين بدليلين تقدم صدور أحدهما على الآخر، كما إذا قال: «ما كان حلالاً طاهراً جاز بيعه» حيث إن الحلية مستفادة من قاعدة والطهارة من قاعدة أخرى، أو بدليل واحد وكان التقدم والتأخر بحسب الرتبة في مقام الدلالة، كما في المقام، حيث إن دليل حجية خبر الثقة يدل على تنزيل مؤداه منزلة الواقع بالمطابقة وعلى تنزيل القطع بالواقع التعبدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام.

سيما أن في المقام خصوصية يندفع بها توهم اللغوية، وهي أن للتعبد الأول أثراً غير إحراز جزء الموضوع المركب، إذ لا إشكال في أن حجية الأمانة توجب قيامها مقام القطع الطريقي المحض، وإن لم يؤخذ في موضوع أصلاً، لكننا نريد توسعه دائرة الحجية وأن تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما يدل على قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض كذلك يدل على قيامها مقام القطع الموضوعي، فكما أن الحرمة تنتشر بمقتضى حجية البيئنة القائمة على خمريه مابع فيما إذا قال المولى: «الخمير حرام» كذلك تنتشر بمقتضاها فيما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه مابع وكان خمراً في الواقع يحرم عليك».

نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله

وبه ظهر فساد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله من لغوية تنزيل المؤدى منزلة الواقع لولا تنزيل القطع بالواقع التعبدى منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لما عرفت من أن فائدة التنزيل الأول لا تنحصر في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي، فإن له أثراً تسالموا عليه، وهو قيامها مقام القطع الطريقي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٨

المحض، فكما أنا إذا قطعنا بخمريه مابع يثبت خمريته ويرتب عليه الحرمة، كذلك إذا قامت لدينا بيئنة على خمريته. وهذا أثر مهم مرتب على حجية الأمارات ولو لم تقم مقام القطع الموضوعي أصلاً، فلا مجال للقول بلغوية حجيتها على فرض إنكار التنزيل الثاني.

هذا كله في إمكان وامتناع قيام الأمارات والاصول بدليل حجيتها مقام القطع بأقسامه ثبوتاً.

البحث حول قيامها مقامه بحسب مقام الإثبات

وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في مفاد ما دلّ على حجّية الأمارات

إنّهم اتّفقوا على أنّ دليل حجّيتها يقتضى قيامها مقام القطع الطريقي المحض، سواء تعلّقت بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاة الجمعة يثبت بالقطع كذلك يثبت بخبر العادل، وكما أنّ الخمرية تثبت بالقطع كذلك تثبت بالبيّنة. أقول: لا- إشكال في دلالة ما دلّ على اعتبار الأمارات على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بها، كالقطع، إنّما الإشكال في دلالتها على قيامها مقامه وتنزيلها منزلته، فإنّك عرفت أنّها طرق عقلائية قد أمضاها الشارع، وبناء العقلاء على العمل بها ليس بعنوان تنزيلها منزلة القطع، بل إنّهم لمّا رأوا أنّ موارد القطع قليلة بنوا على العمل بالأمارات الموصلة غالباً إلى الواقع عند فقدان القطع، لئلا يختل نظام معاشهم، من دون أن يكون القطع أصلاً والأمارات فرعاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١١٩

واختصاص موردها بما إذا فقد القطع لا يقتضى تفرّعها عليه وقيامها مقامه، وإلّا لكانت الاصول العمليّة أيضاً قائمه مقام الأمارات، لاشتراط حجّيتها بعدم وجود أماره في موردها، مع أنّ أحداً لم يتفوّه بتنزيل الاصول منزلة الأمارات. كما أنّ كون حجّية القطع بحكم العقل وحجّية الأمارات ببناء العقلاء أيضاً لا يوجب الفرق بينهما بالأصالة والفرعية وتنزيل الأمارات منزلة القطع.

بل لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد على تقدير الحكومه لكان حجّية الأمارات أيضاً بحكم العقل. والحاصل: أنّ دليل حجّية الأمارات يدلّ على ثبوت مؤدّاه في صورة عدم القطع، لكن لا بنحو تفرّعها عليه وقيامها مقامه، بل القطع حجّه والأماره حجّه اخرى مستقلّة، فإذا وجد القطع ينكشف الواقع به، وإذا فقد يقوم مقامه الأمارات، بمعنى أنّ الواقع ينكشف بها كما ينكشف به، لا بمعنى أنّها متفرّعه عليه ومنزلة منزلته.

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بحسب مقام الإثبات

وأما القطع الموضوعى فاختلفوا في دلالة دليل الأمارات على قيامها مقامه، وجميع ما يحتمل في المقام ثلاثة أوجه. أ- أنّ أدلّة الأمارات كما تدلّ على قيامها مقام القطع الطريقي المحض كذلك تدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتّى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو الصفّيّة. وهذا صرف احتمال لا قائل له.

ب- ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّها لا تدلّ على قيامها مقام ما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٠

اخذ في الموضوع أصلاً [١٨٨].

ج- ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري وتبعه المحقّق النائيني رحمهما الله من التفصيل بين ما اخذ في الموضوع بنحو الكاشفيّة وما اخذ بنحو الصفّيّة، فتقوم الأماره بدليل اعتبارها مقام الأوّل دون الثاني، لأنّ دليل الحجّية وإن لم ينزلها منزلة القطع بما هو صفة نفسانيّة، إلّا أنّه يجعلها طريقاً إلى الواقع، فتقوم مقام ما اخذ في الموضوع بنحو الطريقيّة، كما تقوم مقام ما هو طريق محض [١٨٩].

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني رحمهما الله.

الحق في المسألة

والتحقيق يقتضى التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفية أو بنحو الكاشفة التامة وبين ما اخذ فيه بنحو مطلق الكشف، فيدل دليل اعتبار الأمارات على قيامها مقام الثالث دون الأول والثاني، لأن للقطع بما هو كاشف تام أو صفه قائمة بالنفس خصوصية لا يدل دليل حجية الأمارات على تنزيلها منزلته مع حفظ هذه الخصوصية، بخلاف ما إذا لوحظ بعنوان أنه كاشف مطلق، ضرورة أن المولى إذا قال مثلاً: «خبر الواحد حجة» كان مفاده أنه كاشف عن الواقع منجز عند الإصابة ومعدّر عند الخطأ، وهذا المعنى كما يقتضى أن يقوم [١٩٠] خبر الواحد مقام القطع الطريقي المحض كذلك يقتضى أن اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢١

يقوم مقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق، لأن المولى إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق» وفرض أن هذا القطع ملحوظ بنحو مطلق الكاشفة، فكأنه قال: «إذا كشفت وجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق» والتعبير بالقطع إنما هو لأجل كونه أوضح مصاديق «الكاشف» الذي هو موضوع الحكم واقعاً، فالدليل حجية خبر الواحد يدل على كونه أيضاً كاشفاً ومصداقاً للموضوع، كالقطع.

وهذا بخلاف القطع الموضوعى الصفية أو الطريقي بنحو الكاشفة التامة، فإن بين مفاد دليل اعتبار خبر الواحد وبين تنزيه منزلة الصفة القائمة بالنفس المسماة بالقطع أو منزلة الكاشف الذي لا يجرى فيه احتمال الخلاف بوناً بعيداً. ولعل الشيخ الأ-عظم والمحقق النائيني رحمهما الله أيضاً أرادا بما ذكراه قيام الأمانة مقام خصوص ما اخذ في الموضوع بنحو مطلق الكشف، لا مطلقاً، ولكنهما حيث لم يتفطنا إلى التفصيل الذي ذكرناه لم يصرحا به.

المقام الثاني: في مفاد أدلة الاصول العملية

إن الاصول العملية تنقسم إلى قسمين: محرزة وغير محرزة [١٩١]، ولا بد من أفراد كل منهما يبحث مستقل. أما ما لا يكون محرزاً - كأصالة البراءة والحلية والطهارة والتخيير - فالحق اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٢

أن أدلة حجيتها تدل على قيامها [١٩٢] مقام القطع الطريقي في الحجية، لكن دائرة حجيتها محدودة بالمعدرية فقط، لعدم تصور المنجزية في موردها، لأن لسان هذه الاصول رفع الحكم الإلزامى لا ثبوتها، فإن البراءة الشرعية المستندة إلى حديث الرفع، والعقلية المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان تقتضى كون المكلف معذوراً لو وقع باستنادها في مخالفة حكم إلزامى، وقاعدة الطهارة والحلية أيضاً تقتضيان كونه معذوراً لو وقع باستنادهما في نجاسة واقعية أو حرام واقعي.

وكذلك الأمر في أصالة التخيير، فإنها أصل عملي جارٍ في موارد الأمر بين المحذورين [١٩٣]، ويقتضى أن العمل لو كان حراماً واقعاً واختار المكلف جانب الفعل أو كان واجباً واختار جانب الترك لكان معذوراً في مخالفة التكليف الإلزامى الواقعي. فهذه الاصول حجة كالقطع، لكن حجية القطع تكون في كلا البعدين:

المنجزية والمعدرية، وحجيتها هذه الاصول تختص بالمعدرية فقط.

وأما الاحتياط فالحق فيه ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من أن العقلي [١٩٤] منه ليس إالأنفس حكم العقل بتنجيز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم، وأما النقلى فالزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز وصحة العقوبة على

المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٣

البدويّة ولا يكون بنقل في المقرونة بالعلم الإجمالي [١٩٥].

وبعبارة اخرى: أصالة الاحتياط ترجع إلى القطع، فإنّ القطع ينقسم إلى تفصيلي وإجمالي، ولا فرق بينهما في الحجّية وتنجز التكليف بهما.

والحاصل: أنّ الاصول العمليّة غير المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض في بُعد واحد من الحجّية، وهو المعدّريّة، وأصالة الاحتياط عبارة اخرى عن حكم العقل بتنجز التكليف، لا أنّها شيء يقوم مقام القطع في هذا الحكم.

وأما القطع الموضوعي فلا تقتضى أدلّة حجّية هذه الاصول العمليّة قيامها مقامه أصلاً، سواء اخذ القطع في الموضوع بنحو الصفّيّة أو الكاشفيّة التامة أو أصل الكاشفيّة، ضرورة أنّ أدلّة حجّية هذه الاصول لا تدلّ على التعبد بقيام صفة القطع بالنفس ولا التعبد باشمالها لجهة كشف عن الواقع أصلاً، فإنّ الكاشفيّة من أوصاف الأمارات، وأما الاصول فهي وظائف مقرّرة في مقام العمل للجاهل بالواقع.

فلو قال المولى: «إذا قطعت بحليّة شيء يجب عليك التصدّق» فلا يحكم بثبوت وجوب التصدّق بصرف جريان أصالة الحليّة في شيء. نعم، إن قال: «إذا كان شيء حلالاً طاهراً يجوز أكله» أمكن إثبات حليّة شيء وطهارته بقاعدتيهما ليرتب الحكم بجواز أكله، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لعدم أخذ القطع في موضوع الحكم كما لا يخفى.

هذا في الاصول غير المحرزة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٤

البحث حول قيام الاصول المحرزة مقام القطع

وأما الاستصحاب [١٩٦] من الاصول المحرزة ففي مفاد دليل حجّيته قولان:

أحدهما: أنّ «لا- تنقض اليقين بالشك» يدلّ على التعبد ببقاء «المتيقّن» في زمن الشكّ. وبعبارة اخرى: يجعل الشارع في موارد استصحاب الحكم حكماً ظاهرياً مماثلاً للمتيقّن كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

الثاني: أنّه يدلّ على التعبد ببقاء نفس «اليقين» في زمن الشكّ، كأنّه قال:

«الشكّ المقرون باليقين بالحالة السابقة يكون يقيناً شرعاً».

وظاهر روايات الاستصحاب هو الأوّل، ومقتضاه أنّه حجّة منجزّة عند

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٥

الإصابة ومعدّرة عند الخطأ كالقطع الطريقي، ولا يقوم مقام القطع الموضوعي أصلاً، لأنّ الشارع إذا قال مثلاً: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق» فلا بدّ من إحراز القطع بوجوبها لكي يترتب عليه وجوب التصدّق، ولا ريب في أنّ الاستصحاب يقتضى التعبد بأصل الوجوب لا بالقطع به، فليس لنا القطع به تكويناً ولا تعبداً.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا اخذ القطع في الموضوع بنحو الصفّيّة أو الكاشفيّة التامة أو المطلقة، ولا بين ما إذا اخذ تمام الموضوع أو جزئه.

نعم، بناءً على الاحتمال الثاني - أعني دلالة روايات الاستصحاب على التعبد ببقاء نفس اليقين في زمن الشكّ - يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بجميع أقسامه السّنة ويترتب عليه آثارها، كما يترتب عليه آثار القطع الطريقي المحض.

لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب.

وأما قاعدة التجاوز والفراغ [١٩٧] فلا يجرى فيها هذا الاحتمال الثاني، لأن أدلتها تدلّ على أنّ المكلف إذا شكّ في إتيان ما يعتبر في الأمور به بعد التجاوز عن محلّه أو بعد الفراغ من العمل فليمض وليبن على إتيانه، وهو معذور لو كان في الواقع فاقداً له، ولا تدلّ على أنّ الشارع يراه متيقناً بإتيانه تعبدًا.

فقاعدة التجاوز والفراغ تقوم مقام القطع الطريقي في المعذريّة، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي أصلاً. هذا تمام الكلام في أقسام القطع، وقيام الأمارات والاصول مقامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٧
في الموافقة الالتزامية

الأمر الرابع: في الموافقة الالتزامية [١٩٨]

إشارة

لا- إشكال في وجوب موافقة تكاليف المولى عملاً، إنّما الإشكال في وجوبها التزاماً، بأن يجب على المكلف الاعتقاد بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات. وفي هذه المسألة ثلاث مراحل من البحث:

المرحلة الاولى: في إمكان لزوم الموافقة الالتزامية

كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك

ذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الاستحالة، بدعوى أنّ الأفعال النفسانية ليست اختيارية، بل وجودها يدور مدار مبادئها، فإن تحققت المبادئ تحققت قهراً وإلماً فلا- يمكن تحقّقها أصلاً، مثلاً العلم بوجود الباري وعظمته وقهارته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلّت كبريائه، والخوف من مقامه، والعلم برحمته الواسعة وجوده الشامل وقدرته النافذة يوجب الرجاء والوثوق والتطلّب والتذلّل، وكلّما كملت المبادئ كملت النتائج
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٨
بلا ريب.

فظهر أنّ الأفعال النفسانية نتائج قهرية لوجود مبادئها المقرّرة في محلّه وعند أهله، ولا تتبع إرادته ولا اختياراً. وعليه فالتسليم القلبي والانقياد الجناني والاعتقاد الجزمي لأمر من الامور لا- تحصل بالإرادة والاختيار من دون حصول مقدّماتها ومبادئها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها لامتنع تخلفها والاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع.

وبذلك يظهر أوّلًا: أنّ المراد بالجحد في قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا» [١٩٩] وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا [٢٠٠] الجحد اللساني والإنكار الظاهري، فما يقال من أنّ الكفر الجحودي يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل في نفسه، فاسد جدًّا. وثانيًا: أنّ ما اشتهر في تعريف التشريع بأنّه «إدخال ما ليس من الدين في الدين» لا بدّ من أن يكون بمعنى أنّ المكلف لو علم أنّ شيئاً ليس من الدين لكنّه أظهر لفظاً أنّه منه كان تشريعاً، وأمّا الالتزام القلبي على كون حكم من الشارع مع العلم بأنّه لم يكن من الشرع أو

لم يعلم كونه منه فهو أمر غير معقول لا يتحقق من القاطع حتى يتعلّق به النهي.

وثالثاً: ما قيل في توجيه القضايا الكاذبة- من أنّ العلم كما يتحقّق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد تخلق النفس حالة وصفه على نحو العلم حاكية عن الخارج، فالقضايا الكاذبة وإن كانت فاقدة للنسبة واقعاً، إلّا أنّ المخبر الكاذب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٢٩

يخلق في نفسه على خلاف معتقده علماً حاكياً عن تحقّق النسبة في الخارج، فيصدق على كلامه تعريف القضية بأنها «كلام مشتمل على نسبة يصحّ السكوت عليها»- فاسد[٢٠١]، لأنّ العلم ليس من الامور الجعليّة الاختياريّة، بل هو من الامور التكوينيّة التي لا توجد في النفس إلّا بعللها وبأسبابها التكوينيّة، وإلّا لزم جواز العلم والجزم في النفس بأنّ الواحد ليس نصف الإثنين، بل هو نصف الثلاثة، وأنّ النقيضين يجتمعان ويرتفعان؟!

وأما الإخبارات الكاذبة فإنّما تكون بصورة الجزم، وليس في واحد منها حقيقة الجزم الجعلي، بل إظهاره، والمناطق في صحّة السكوت هو الإخبار الجزمي، أي الإخبار الذي بصورة الجزم، ولا ربط للجزم القلبي في صحّة السكوت وعدمه، ولهذا لو أظهر المتكلم ما هو مقطوع به بصورة التردد لا تصير القضية ممّا يصحّ السكوت عليها.

وبالجملة: الموافقة الالتزامية أمر غير اختياري، لأنها توجد قهراً إذا تحققت مبادئها ولا يمكن أن توجد بدونها، فلا يصحّ تعلق التكليف بها، لأنّ متعلّق التكليف لا بدّ من أن يكون مقدوراً[٢٠٢].

هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

نقد كلام الإمام رحمه الله

ونحن وإن تلقيناها بالقبول في الدورة السابقة، إلّا أنّه يمكن المناقشة فيه أولاً: بالنقض بورود تكاليف كثيرة في الشريعة متعلّقة بالإيمان ونحوه من الأفعال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٠

النفسيّة. قال الله سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ»[٢٠٤].

ولا ريب في أنّ الإيمان إمّا صرف الاعتقاد بالجنان أو مركّب منه ومن الإقرار باللسان والعمل بالأركان، فكيف تعلق الأمر بالاعتقاد أو بما هو جزء منه؟

وقال صلى الله عليه وآله لعبد الأوثان: «قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا»[٢٠٥].

ولا ريب في أنّ الأمور به هو الاعتقاد القلبي بوحديّته تعالى، لا- صرف إظهارها باللسان، لأنّ أحكام الإسلام وإن كانت تترتب صورةً على من أظهر الإيمان، سواء اعتقد قلباً أو لم يعتقد- كالمناقضين- إلّا أنّ الفلاح لا- يمكن أن يترتب إلّا على الإيمان الواقعي القلبي.

وقال الله تعالى: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»[٢٠٦].

فكيف صار المسلمون مكلفين بالمودة في القربى التي هي من الأفعال القلبيّة لو كانت غير اختياريّة؟!

بل قد عرفت مسبوقيّة الأفعال الاختياريّة بالإرادة، وأنها أمر اختياري مخلوق للنفس الإنسانيّة بما منحها الله شعبه من الخلاقية[٢٠٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٤ ؛ ص ١٣٠

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ صحّة التكليف لا تتوقّف على القدرة على المكلف به بلا واسطة، بل يكفي فيها القدرة على مبادئه التي يحصل

عقيبتها قهراً، وإلا لا تمتنع إيجاب كل ما يتوقف على شيء آخر، كالكون على السطح الذي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣١

لا يمكن أن يحصل بدون نصب السلم.

فعلى هذا يصح التكليف بالموافقة الالتزامية للتكاليف الشرعية، لتمكن العبد منها بواسطة مقدماتها، وهي درك مقام المولى الحقيقى وأنه عليم بكل شيء وبمصالح الأفعال ومفاسدها وأنه لا يأمر بشيء إلا إذا كان مشتملاً على مصلحة راجعة إلى العبد، ولا ينهى عن شيء إلا إذا كان مشتملاً على مفسدة راجعة إليه، فإذا كانت هذه الامور تحت اختيار المكلف كانت الموافقة الالتزامية الحاصلة عقيبتها أيضاً كذلك، فلا يستحيل التكليف بها.

نعم، ما ذكره الإمام رحمه الله حول مسألة الكفر الجحودى والتشريع والقضايا الكاذبة صحيح لا غبار عليه، لاستحالة الجمع بين الجحد القلبي بالآيات وبين اليقين بها، وكذلك بين الالتزام النفساني على كون حكم من الشارع وبين العلم بأنه لم يكن منه، وكذلك لا يمكن خلق العلم فى النفس بتحقيق النسبة [٢٠٨] بين موضوع القضية ومحمولها لمن يعتقد بعدمها. لكن لا ملازمة بين امتناع هذه الامور وامتناع الموافقة الالتزامية كما لا يخفى. هذا بحسب مقام الثبوت.

المرحلة الثانية: فى مقام الإثبات ومقتضى الأدلة

إشارة

قالوا: لا دليل عقلاً ولا شرعاً على وجوب الموافقة الالتزامية.

ويشهد عليه أن المولى لو أمر عبده بإكرام زيد مثلاً واعتقد العبد أنه أخطأ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٢

فى هذا الحكم وأن إكرام زيد مضر بحال المولى، لكنه مع ذلك امتثل أمره وأكرم زيداً لاكتفى المولى به وعدّ عنده مؤدياً لما كان واجباً عليه، فإن جميع مطلوب المولى تحقق إكرام زيد فى الخارج، وأما كون العبد ذا حالة تسليمية نفسانية بالنسبة إلى أمر المولى فلا ملزم عليه من ناحية العقل أو العقلاء.

ولا فرق فى ذلك بين الأحكام الشرعية والعقلانية.

بيان الحق فى المسألة

لكن يمكن أن يقال: إن الاعتقاد بأصل الدين لا يمكن أن ينفك عن لزوم الموافقة الالتزامية، فإن الإنسان إذا اعتقد بأن القوانين الشرعية صادرة عن الله سبحانه الذى لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ أصلاً، وأنها تابعة للملاكات الواقعية، فلا محالة كان معتقداً بكل ما أحرز أنه من الأحكام الشرعية، ولو لم يكن من الضروريات التى يترتب على إنكارها بعض التبعات.

فإننا إذا علمنا مثلاً بأن الله تعالى قد حكم بوجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة كان الالتزام بوجوبها واجباً علينا، لأن عدم الاعتقاد به ناشئ لا محالة عن خلل فى بعض المسائل الاعتقادية المربوطة بالله تعالى أو بعض صفاته.

المرحلة الثالثة: فيما ذكر من نمره المسألة

هذا، ولكن هاهنا منظر آخر مذكور في كلماتهم بعنوان ثمرة النزاع، وهو أنهم اختلفوا في جريان الاصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدم جريانه كذلك، وفصل ثالث بين ما إذا استلزم جريانه مخالفة عمليّة للمعلوم بالإجمال وبين ما إذا لم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٣

يستلزم، فيجربى في الثانى دون الأوّل، مثال الأوّل ما إذا علمنا بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين الطاهرين، فإنّ استصحاب طهارة كليهما يستلزم ارتكاب النجس المعلوم بالإجمال، ومثال الثانى ما إذا علمنا بصيرورة أحد الإنائين النجسين طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسة كليهما لا يستلزم مخالفة عمليّة أصلاً، لأنّ استعمال الطاهر جائز لا واجب، وكذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجوب شىء أو حرمة، فإنّ استصحاب عدم وجوبه وعدم حرمة لا يؤثّر فى عمل المكلف، لأنّه لا محالة إمّا فاعل أو تارك، سواء جرى استصحاب عدم الوجوب والحرمة أم لا.

وقال بعضهم: جريان الاصول فى المثاليين الأخيرين ونحوهما وإن لم يستلزم مخالفة عمليّة، إلّا أنّه يوجب الخلل فى الموافقة الالتزاميّة، فإنّ استصحاب النجاسة فى الإنائين الذين علم طهارة أحدهما واستصحاب عدم الوجوب والحرمة فيما علم أنّه إمّا واجب أو حرام ينافى الالتزام بما هو معلوم بالإجمال، فجريان الاصول وعدمه فى أمثالهما مبيّتان على وجوب الموافقة الالتزاميّة وعدمه.

لكنّ الكلام فى ترتّب هذه الثمرة، فإنّ الموافقة الالتزاميّة الواجبة فرضاً لا ترتبط دائماً بالحكم الواقعي التفصيلي، بل هى تابعة لنوع الحكم، فإن كان معلوماً بالتفصيل وجب الاعتقاد به تفصيلاً، وإن كان معلوماً بالإجمال وجب الاعتقاد به إجمالاً، وهكذا الأمر بالنسبة إلى كون الحكم واقعياً أو ظاهرياً.

فإذا ثبت طهارة شىء بقاعدتها أو بالاستصحاب وجب فرضاً الالتزام بطهارته الظاهريّة لا الواقعيّة، وإذا علمنا إجمالاً بأنّ أحد هذين الإنائين خمر كان موافقة الالتزاميّة بالاعتقاد بوجوب الاجتناب عن أحدهما بحسب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٤

الحكم الإلهي.

وأما لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى فليس حكماً شرعياً، بل حكم عقلى لأجل الوصول إلى الواقع ورعاية الحكم الإلهي المعلوم بالإجمال.

فإذا كانت الموافقة الالتزاميّة تابعة لنوع الحكم من حيث الواقعيّة والظاهريّة والتفصيليّة والإجماليّة أمكن الالتزام بطهارة كلا الإنائين المشتبهين بحكم الاستصحاب ظاهراً مع الالتزام بنجاسة أحدهما واقعاً، أو بالعكس، كما سيأتى فى مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا لو كان امتناع جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى لأجل استلزامه المخالفة العمليّة فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان الإناءان المشتبهان مسبوقين بالطهارة وبين ما إذا كانا مسبوقين بالنجاسة، فيجربى الاستصحاب فى الصورة الثانية، لعدم استلزامه المخالفة العمليّة، دون الصورة الاولى، وأما المخالفة الالتزاميّة فمندفعة عن كلتا صورتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٥

فى حجّية قطع القطاع

الأمر الخامس: فى حجّية قطع القطاع

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء أن قطع القطع - وهو الذي يحصل له القطع من الطرق غير المتعارفة - ليس بحجة. ونوقش فيه بأنه إن أراد عدم حجتيه قطعه الطريقى يرد عليه أن هذا النوع من القطع موضوع لحكم العقل بالحجتيه، فكلماً صدق عليه عنوان «القطع» حكم العقل بمنجزيته ومعذريته.

وإن أراد القطع الموضوعى فهو تابع لكيفيته حكم الحاكم، فإن اخذ في الموضوع خصوص القطع الحاصل من الطرق المتعارفة فلم يثبت الحكم بقطع القطع، وإن اخذ القطع المطلق - ولو حصل من طريق الرؤيا مثلاً - فلا فرق بين قطع القطع وغيره.

البحث حول نظرية الأخباريين في المقام

ثم إنه نسب إلى بعض الأخباريين التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسنة، وبين ما نشأ من المقدمات العقلية، فقالوا بحجتيه الأول دون الثانى.

وقد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقق الخراسانى رحمهما الله فى صحته هذه النسبة، فاعتقد الشيخ رحمه الله بصحتها وأنهم نفوا حجتيه القطع الحاصل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٦
من المقدمات العقلية [٢٠٩].

لكن أنكر صححتها المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

إلما أن مراجعهم كلماتهم لا - تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شىء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة، فراجع، وإما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترابادى رحمه الله، حيث قال فى جملة ما استدلل به فى فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام:

الرابع: أن كل مسلک غير هذا المسلک - يعنى التمسك بكلامهم «عليهم الصلاة والسلام» - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى وبنفيها.

وقال فى جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه - ما هذا لفظه:

وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استندوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة لزم أمره تعالى عباده بإيقاع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت فى هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنى فى أحكامه تعالى،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٧
إنتهى موضع الحاجة من كلامه [٢١٠].

وما مهّده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» فى الرسالة وقال فى فهرست فصولها [٢١١] أيضاً:

الأول: فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية فى نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، إنتهى [٢١٢].

وأنت ترى أن محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع [٢١٣]، إنتهى.

أقول: بعض كلماتهم وإن كان في مقام نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو في مقام بيان عدم إفادة المقدمات العقلية إلّا الظنّ كما قال المحقق الخراساني رحمه الله، إلّا أنّ بعضها الآخر يدلّ على صحّة ما نسب إليهم من عدم حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

وكيف كان، فإن كانوا بصدد منع الصغرى فلا يرتبط كلامهم بالمقام، وأمّا إن كانوا بصدد التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسنة وما هو ناشٍ من المقدمات العقلية فيرد عليه أنه لا فرق بينهما بنظر العقل الحاكم بحجّية القطع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٣٩

في العلم الإجمالي

الأمر السادس: في العلم الإجمالي

إشارة

وفيه مقامان من البحث:

أحدهما: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي.

ثانيهما: في سقوطه به.

وفي المقام الأوّل جهتان من البحث:

الاولى: هل تحرم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي أم لا؟

الثانية: هل تجب الموافقة القطعية له أم لا؟

وما هو المبحوث عنه هاهنا إنّما هو الجهة الاولى، وأمّا الجهة الثانية فيبحث عنها في أصالة الاشتغال.

فنقول:

المقام الأوّل: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

إشارة

وفي هذا المقام احتمالات:

الأوّل: أن لا يكون العلم الإجمالي مؤثراً في شيء أصلاً، بل كان وجوده كالعدم، فإذا علمنا بوجوب صلاة وشككنا في كونها الظهر أو

الجمعة فلا مانع من إجراء أصالة البراءة في كليتهما وترك الصلاة رأساً في ظهر يوم الجمعة، وإذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٠

علمنا بخمريّة أحد المايعين وشككنا في كون الكأس الأبيض خمراً أو الأسود فلا مانع من إجراء أصالة الحليّة في كليهما وارتكابهما جميعاً.

إن قلت: كيف تجرى أصالة الحليّة بالنسبة إلى كلا الإنائين، مع أنه يعلم بشرب الخمر الواقعي بعد ارتكابهما؟!

قلت: إنّه حينما يشرب الإناء الأوّل يشكّ في خمريّته، وحينما يشرب الإناء الثاني أيضاً يشكّ في خمريّته، وبعد ارتكابهما وإن

كان يعلم بشرب خمر واقعي، إلّا أنّ اليقين المتأخّر عن العمل لا يؤثّر في تحقّق المعصية.

والحاصل: أن العلم الإجمالي لا يؤثر في ثبوت الحكم أصلاً، لانبوه العليّة التامة ولا بنحو الاقتضاء، لا في ثبوت الموافقة القطعية ولا في حرمة المخالفة القطعية.

لكن هذا الاحتمال واضح الفساد، ضرورة أنه لا فرق عند العقل والعقلاء في مبعوضيّة الفعل عند المولى بين أن يعلم العبد حين العمل كونه مبعوضاً، وبين أن يعمل عملياً يتيقن بعده بتحقق المبعوض في الخارج، ألا ترى أن ابن المولى لو كان مردداً بين شخصين وقتلها العبد تدريجاً لم يكن معذوراً إذا ادعى عدم علمه بقتل ابن المولى حين القتل الأول ولا الثاني ولكنه علم بتحقق قتله بعد كلا القتلين، فإن العقل والعقلاء لا يعدّانه معذوراً بذلك، بل يريانه مستحقاً للعقوبة.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

الثاني: ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من أن العلم الإجمالي مقتضى لثبوت الحكم مؤثر فيه لولا عروض المانع [٢١٤]، فإليك نصّ عبارته:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤١

الأمر السابع: أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علمه تامه لتجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال، لا يعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً.

ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدويّة، ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن في الاقتحام في مخالفته بين الشبهات، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً ويأتي إن شاء الله مفصلاً [٢١٥].

نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا في العليّة التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً، كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» [٢١٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٢

وبالجملة: قضية صحّة المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتجز لا علمه تامه.

وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العليّة بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جدّاً، ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتها في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معهما [٢١٧] موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صحّ معهما [٢١٨] الإذن في المخالفة الاحتمالية صحّ في القطعية أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره بنحو الاقتضاء لا العليّة هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليّة للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى [٢١٩]، إنتهى كلامه.

وفيه: أن مفروض البحث هو العلم الإجمالي المتعلق بالتكليف الفعلي - كما صرح به في عنوان البحث من الكفاية، حيث قال: «قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علمه تامه لتجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالي كذلك» - وأما ما تعلق بالحكم الاقتضائي أو الإنشائي [٢٢٠] فهو خارج عن محلّ الكلام، لعدم كونه موجباً لتجز التكليف ولو كان تفصيلياً، كما قال:

«ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البحث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٣

والزجر لم يصير فعلياً، وما لم يصير فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة» [٢٢١].

ولاريب في أنه لا- يمكن أن يتحقق تكليف فعلي معلوم ومع ذلك أجاز المولى في مخالفته، فلا- يمكن الجمع بين تحريم الخمر الواقعة بين الإنائين بحرمة فعليته بالغه مرتبة الزجر بمقتضى الأدلة الأولى وبين تحليلها بمقتضى قاعدة الحلّية، فإنه جمع بين النقيضين، ولا فرق في ذلك بين الترخيص في المخالفة القطعية والاحتمالية، فإن تجويز ارتكاب أحد الإنائين القابل للانطباق على ما هو خمر في الواقع يناقض حرمتها الفعلية، كتجويز ارتكاب كليهما.

نظرية الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أن العلم الإجمالى علمه تامه بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية [٢٢٢].

الحق في المسألة

والتحقيق يقتضى اختيار ما عليه المشهور من كونه علمه تامه بالنسبة إلى كلتا المرتبتين: حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وذلك لحكم العقل والعقلاء بأن العبد إذا قطع بصدور تكليف فعلي من قبل المولى متعلق بما بهذا العمل أو بذاك وكان قادراً على موافقته بلا عسر ولا حرج بإتيان كليهما في الشبهات الوجوبية والاجتناب عنهما في الشبهات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٤

التحريمية كانت الموافقة عليه واجبه، ولا يجوز له المخالفة الاحتمالية، فضلاً عن القطعية، لأن فعليته التكليف المعلوم بالإجمال تقتضى وجوب الجرى على طبقه على كل حال ومع وصف تردّد متعلقه بين شيئين أو أشياء، ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» وكان زيد مردداً بين شخصين عاقبه المولى لو ترك إكرام كليهما، بل وكذلك إذا أكرم أحدهما وكان الآخر زيداً فى الواقع، ولم يقبل عذره بأن موضوع التكليف كان مردداً بين شخصين.

فعلى هذا لا تكاد تجرى الاصول العمليّة فى بعض أطراف العلم الإجمالى، فضلاً عن جميعها، لعدم جواز ترخيص الشارع فى مخالفة التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال.

لا يقال: إن المقام نظير مسألة اجتماع الأمر والنهى، لأن الشارع حكم بحرمة الخمر مثلاً بمقتضى الأدلة الأولى وحكم بحلّيته مشكوك الخمرية بمقتضى الاصول العمليّة، والنسبة بين متعلّقى الحكمين - وهما عنوانا «الخمر» و «مشكوك الخمرية» - هى العموم من وجه، لتصادقهما على الخمر المشكوك خمريتها، وتفارقهما فى الخمر المعلومه والماء الذى شك فى كونه ماءً أو خمرًا.

فكما أن التحقيق كان يقتضى جواز اجتماع الأمر والنهى الفعلين فى الصلاة فى الدار المغصوبة بدعوى أن الأمر تعلق بعنوان والنهى بعنوان آخر وكان بين العنوانين عموم من وجه وقد تصادقا على الصلاة فى الدار المغصوبة، فكذلك الأمر فى المقام طابق النعل بالنعل، فيمكن تجويز ارتكاب كلا الإنائين الذين علم خمرية أحدهما، فضلاً عن تجويز ارتكاب أحدهما، واجتماع الحرمة والحلّية فى الخمر المعلومه بالإجمال نظير اجتماع الوجوب والحرمة فى الصلاة فى الدار المغصوبة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٥

فإنه يقال: بين المسألتين بون بعيد، فإن الأمر والنهى فى مسألة الاجتماع تعلقاً بعنوانين مستقلين لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا يكون

حكم أحدهما ناظرًا إلى حكم الآخر أصلًا، فإن الصلاة واجبة، سواء حُرِّم الغضب أو لم يحرم، والغضب حرام، سواء وجبت الصلاة أو لم تجب، بل لو كان المولى من الموالى العرفية لم يلتفت إلى الغضب حين الأمر بالصلاة ولا- إلى الصلاة حين النهي عن الغضب، إلا أنهما تصادقا على عمل واحد في الخارج الذي هو ظرف الإطاعة والعصيان وسقوط التكليف لا ظرف تعلق الحكم وثبوته. بخلاف المقام، فإن الحكم بحلّية مشكوك الخمرية ناظر إلى الحكم بحرمة الخمر، فهو في مقام رفع هذا الحكم عن بعض مصاديق الخمر، وهو ما شكّ المكلف في خمريته، ولا يمكن الجمع بينه وبين العلم بحرمة الفعلية.

إن قلت: لا- ريب في أنّ الحكم بحرمة الخمر كما يعمّ الخمر المعلومة بالتفصيل وبالإجمال كذلك يعمّ الخمر المشكوك بالشك البدوي، ولا ريب أيضاً في أنّ الاصول العمليّة تجرى في الشبهات البدويّة، فما الفرق بينها وبين الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، حيث يرفع اليد عن الحكم بحرمة الخمر بمثل قاعدة الحلّية في الاولى دون الثانية؟!

قلت: الفرق بينهما أنّ الحكم الفعلي معلوم في موارد العلم الإجمالي، فلا يمكن جعل حكم مخالف له، بخلاف موارد الشبهة البدويّة، فإنّ الحكم الفعلي مشكوك فيها، والشارع يرفعه على فرض وجوده، وسيجيء مزيد بيان له في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: كلّ واحد من الحكمين مستقلّ عن الآخر في مسألة الاجتماع، بخلاف الاصول العمليّة التي تكون ناظرة إلى أدلّة الأحكام الواقعيّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٦

على أنّ الحكمين في مسألة الاجتماع كلاهما حكمان واقعيّان في عرض واحد، من دون أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة المتعلقة بأحد الإنائين الذين علم إجمالاً خمرية أحدهما حرمة واقعيّة، ولكن حلّية مشكوك الخمرية المستفادة من قاعدة الحلّية حكم ظاهري، وكذلك الوجوب الذي علم إجمالاً تعلّقه بصلاة الظهر أو الجمعة حكم واقعي، ولكن عدم وجوب مشكوك الوجوب المستفاد من أصالة البراءة حكم ظاهري، ولا- ريب في تأخّر رتبة الأحكام الظاهريّة عن رتبة الأحكام الواقعيّة، فإذا كان العلم الإجمالي كالتفصيلي طريقاً إلى إثبات الحكم الواقعي وتنجزه فلا مجال لجريان الاصول العمليّة في موارد. والحاصل: أنّ العلم الإجمالي علمه تأقية لحرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فلا تجرى الاصول العمليّة في أطرافه لا في جميع الأطراف ولا في بعضها.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني: في سقوطه بالامتنال العلمي الإجمالي

إشارة

ولابدّ قبل الخوض فيه من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

لا إشكال ولا كلام في كفاية الاحتياط في التوضيحيات، سواء استلزم التكرار أم لا، وسواء تمكّن من الامتنال التفصيلي أم لا، فلو كان عنده ماء ان علم إجمالاً أنّ أحدهما مطلق والآخر مضاف فلو غسل يده المنتجسة بكلّ منهما لصارت طاهرة، فإنّ الماء المطلق المعلوم بالإجمال يؤثر أثره ويقطع الغاسل بطهارة يده بعد غسلها بكلا المائين، وكذلك لو علم أنّ عليه ألف دينار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٧

إمّا لزيد أو لعمر، فلو أعطى كلّاً منهما هذا المقدار لصار برىء الذمّة بلا إشكال.

ولا إشكال أيضاً في كفاية الاحتياط في باب المعاملات، لوضوح الجواب عن شبهة اعتبار الجزم فيها.

توضيح الشبهة: أنا إذا شككنا في أن السبب المؤثر في الطلاق مثلاً هل هو الجملة الاسميّة، كقول الزوج: «هي طالق» أو «أنت طالق» أو الفعلية، كقوله:

«طلّقتك» فلو احتاط بالتكلم بكلتا الجملتين لكان عند التكلم بكل واحد منهما شاكاً في وقوع الطلاق بها، وهو ينافي اعتبار الجزم في إنشاء المعاملات.

وجوابها: أن الجزم المعبر فيها إنما هو في مقابل التعليق، والتعليق عبارة عن إناطة المعاملة على أمر لم يعلم حصوله، كما إذا قال: «بعتك داري إن شاء أبي» والمقام ليس من هذا القبيل، فإن الزوج في المثال المذكور يقصد الطلاق وحصول البيونة بينه وبين زوجته بنحو الجزم والبت، إلما أنه لا يعلم أن السبب المؤثر فيه هل هو الجملة الاسميّة أو الفعلية، والشك في السبب ليس بمعنى الشك في المسبب.

والحاصل: أنه لا إشكال في كفاية الاحتياط في التكليف التوصلية والمعاملات [٢٢٣]. إنما الإشكال في كفايته في العبادات. وليعلم أن الامتثال الإجمالي يتصور على أربع صور:

لأنه تارة يقتضى التكرار [٢٢٤] في العمل، واخرى لا يقتضيه [٢٢٥]، وعلى كلا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٨

التقديرين قد يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي وقد لا يتمكن.

لا- ريب في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي فيما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي، سواء استلزم التكرار أم لا، فإذا علم مثلاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وانسدّ عليه طريق تعيين أحد الطرفين بالعلم الوجداني أو بحجّة معتبرة فلو أتى بكليهما لكان مجزياً، لحكم العقل بكفاية الاحتياط، بل بلزومه [٢٢٦] حينئذٍ، لأنه أعلى مراتب إطاعة المولى، حيث إن الامتثال منحصر به ولا بديل له. إنما الكلام في جواز [٢٢٧] الامتثال الإجمالي فيما إذا تمكّن من التفصيلي، فإنهم اختلفوا في كفايته، سيّما فيما إذا استلزم التكرار.

أدلة عدم سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي ونقدها

استدلّ القائلون بعدم الكفاية بوجوه:

الأول: ما اشتهر من بطلان عبادة تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد، فإنّ المجتهد لو تمكّن من تعيين وظيفته في يوم الجمعة، ومع ذلك لم يراجع الجوامع الحديثية لأجله، بل أتى بصلاتى الظهر والجمعة معاً لكان عمله باطلاً، وكذلك الأمر لو احتاط المقلد بإتيانها من دون أن يرجع إلى رسالته من يقلده.

ويمكن المناقشة أولاً: في وجود هذه الشهرة.

وثانياً: في حجّية الشهرة الفتوائية.

وثالثاً: أن كلام المشهور هذا يشبه ما نعتبر عنه بالحصر الإضافي، فإنهم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٤٩

أرادوا به بطلان عبادة من ترك طريقى الاجتهاد والتقليد ومع ذلك أتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع أجزاء الأمور به وشرائطه، فلا يعم الاحتياط الذى يستلزم العلم بتحقيق الأمور به بتمام حدوده وقبوده.

الثانى: ما نقل عن السيّد الرضى رحمه الله من دعوى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم حكمها، فإنّ من اختار الامتثال الإجمالي في يوم الجمعة لا يعلم أن صلاة الجمعة واجبة أم لا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتكون عبادته باطلة.

وجوابه نظير ما تقدّم في الوجه السابق.

فإنّ فيه أولاً: أن الإجماع المنقول ليس بحجّة.

وثانياً: أنّ المراد من «صلاة من لا يعلم حكمها» صلاة من تمكّن من تحصيل العلم بأجزاء الصلاة وشرائطها، ولكنّه مع ذلك تساهل عن ذلك وأتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع ما يعتبر في الصلاة، فيكون جاهلاً مقصراً وعمله باطلاً. ولا- يعمّ معقد هذا الإجماع المحتاط الذي أتى بصلاتي الظهر والجمعة، فإنّ هذا الإجماع إمّا مربوط بأصل الحكم والتكليف أو بالمكلف به، ولا ريب في أنّ المحتاط عالم بأصل الحكم الذي هو الوجوب المتعلّق بإحدى الصلاتين، وبتحقّق المكلف به على كلتا الحالتين.

فلاستفاد من هذا الإجماع- على فرض حجّيته- بطلان صلاة من اختار الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ونقده

الثالث: ما ذكر في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ الاحتياط بتكرار العبادة يستلزم التشريع المحرّم، لأنّ العبادة متقومة بقصد القربة، فلا بدّ للعبد من أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٠

يقصد التقرب بكلّ من العملين، مع أنّه يعلم أن أحدهما لا يكون مقرباً إليه تعالى.

وفيه أولاً: أنّه لو تمّ لعمّ صورة عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي أيضاً، فإنّ التشريع حرام في جميع موارد ولا يقبل التخصيص.

وثانياً: أنّ الاحتياط في العبادة ليس بمعنى إتيان كلّ واحد من العملين بالخصوص بعنوان أنّه عبادة ومقرّبه، بل يصدق الاحتياط بإتيان الواجب الواقعي بقصد القربة، وإتيان كلّ من صلاتي الظهر والجمعة مثلاً برجاء المقرّبيّة.

ويؤيّد هذه كفيّة الاحتياط في الشبهات البدويّة، فإنّ من احتمل أنّه صار جنباً مثلاً لا يجب عليه الغسل، لكنّه لو أراد الاحتياط لاغتسل بقصد أنّه لو كان جنباً لتقرّب به إليه تعالى [٢٢٨].

بل المقام أولى بصدق العبادة عليه من الشبهات البدويّة، لعلم المكلف هاهنا إجمالاً بتحقيق عبادة في الخارج، إمّا بإتيان صلاة الظهر أو بإتيان صلاة الجمعة، بخلاف الشبهات البدويّة.

وثالثاً: سلّمنا وجوب قصد القربة عند إتيان كلّ منهما، لكن حرمة التشريع لا تنافي جواز الاحتياط، فإنّ اجتماعهما نظير اجتماع الأمر والنهي، حيث إنّ النسبة بين التشريع والاحتياط عموم من وجه كالنسبة بين الصلاة والغضب.

بل الجواز في المقام ليس بمعنى الحليّة في مقابل الحرمة، بل بمعنى الكفاية- كما أشرنا إليه- فالبحت إنّما هو في كفاية الاحتياط وعدمها في مقام موافقة الأمر بالعبادة، والعقل لا يرى نقصاناً في العبادة المتحقّقة بصلاة الظهر أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥١

الجمعة إذا نوى بكلّ منهما القربة لكي يحكم بعدم الكفاية، غاية الأمر وقوع التشريع في جنبها بعمل آخر غير مأمور به، لأنّه قصد به القربة أيضاً مع عدم كونه مقرباً، لكنّه لا يضرّ بالمأمور به الواقعي الذي تحقّق بجميع قيوده التي منها قصد القربة.

الرابع: أنّ الامتثال الإجمالي ينافي التميز وقصد الوجه المعبرين في العبادات.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به لا بدّ من أن يكون حين الامتثال متميّزاً من غيره عند المكلف، وأيضاً لا بدّ له من قصد الوجه إمّا بنحو الغاية، كأن ينوي إتيان الصلاة لوجوبها أو استحبابها، أو بنحو الوصف، كأن ينوي إتيان الصلاة الواجبة أو المستحبّة، مع أنّ المأمور به لا- يتميّز من غيره عند من اختار الامتثال الإجمالي وأتى بصلاتي الظهر والجمعة، وهو لا يتمكّن أيضاً من قصد الوجه حين العمل، فلا بدّ له من الامتثال التفصيلي عند التمكّن.

وفيه أولاً: أنّ هذا الدليل- على فرض تماميته- لا- ينطبق على محلّ النزاع؛ لأنّنا نبحت في أنّ المكلف إذا تمكّن من إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه في ضمن الامتثال الإجمالي فهل يكفي هذا النوع من الامتثال أم لا بدّ له من الإطاعة التفصيليّة، مع أنّ هذا

الدليل في مقام نفى إمكان الاحتياط، لكونه مخللاً ببعض حدود الأمور به وقيوده.

وثانياً: أنه يمكن الجواب عن خصوص قصد الوجه بما تقدّم في مسألة قصد القرية، بأن المحتاط يأتي بالعبادة الواجبة الواقعية بقصد وجوبها، وحيث إنها محتملة الانطباق على كلّ واحدة من صلاتي الظهر والجمعة يأتي بكلّ منهما بقصد احتمال وجوبها بنحو الغاية، كأن ينوي «أصلي صلاة الجمعة لاحتمال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٢

وجوبها» أو الوصف، كأن ينوي «أصلي صلاة الجمعة التي يحتمل أن تكون واجبة» وكذلك في صلاة الظهر.

نعم، يبقى الإشكال في مسألة «التميز» لعدم تميز الأمور به عن غيره في الامتثال الإجمالي. لكنّ الذي يسهل الأمر أنه لا دليل على اعتبار التميز أو قصد الوجه في العبادات [٢٢٩].

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الخامس: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

الأمر الثالث: مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربعة:

المرتبة الأولى: الامتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التي تقوم مقام العلم، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصية وبالاصول المحرزة يكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني، بل الامتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه، فإنّ حال الظن المطلق بناءً على الكشف حال الظن الخاص، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظن حجّةً مثبتاً للأحكام الواقعية وطريقاً محرراً لها، فيكون الامتثال به في عرض الامتثال العلمي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٣

المرتبة الثانية: الامتثال العلمي الإجمالي، كالاختياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

المرتبة الثالثة: الامتثال الظني [٢٣٠]، سواء في ذلك الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الحكومة، فإنّ معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيين الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي.

المرتبة الرابعة: الامتثال الاحتمالي، كما في الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي عند تعذر الامتثال الإجمالي أو الظني.

ولا إشكال في أنه لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي إلّا بعد تعذر الامتثال الظني، ولا تصل النوبة إلى الامتثال الظني إلّا بعد تعذر الامتثال الإجمالي، إنّما الإشكال في المرتبتين الأولتين.

ف قيل: إنّهما في عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي، وعلى ذلك يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط.

وهذا هو الأقوى، ولكن في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل [٢٣١]، فإنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعي والمحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق الأمر به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٤

عليه، وهذا المعنى في الامتثال الإجمالي لا يتحقّق، فإنّ الداعي له نحو العمل بكلّ واحد من فردي التريد ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق الأمر به عليه بالخصوص.

نعم، بعد الإتيان بكلا فردي التريد يعلم بتحقّق ما ينطبق الأمر به عليه، والذي يعتبر في حقيقة الطاعة عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلق الأمر به حتّى يتحقّق منه قصد الامتثال التفصيلي فيما بيده من العمل، ومجرّد العلم بتحقّق الأمر بأحد فردي

الترديد لا- يقتضى أن يكون الانبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من العاملين.

نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل، إلا أن رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلي. فالإنصاف أن مدعى القطع بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي في الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفاً في دعواه، مع أنه لو سلم الشك في ذلك فقد عرفت أن الأصل يقتضى الاشتغال لا البراءة، لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والإجمالي أو تعين الامتثال التفصيلي [٢٣٢]، إنتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ويمكن المناقشة فيه أولاً: بأننا لا- نسلم أن حقيقة الإطاعة هو الانبعاث عن بعث المولى، إذ لا فرق عند العقل بين الإطاعة في باب العبادات والتوصليات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٥

إلا في لزوم قصد القربة وعدمه، وأما كون الانبعاث ناشئاً عن البعث فهو أجنبي عن الطاعة، فإذا اشتمل المأثري به على جميع حدود الأمور به وقيوده التي منها قصد القربة فقد تحققت الإطاعة بلا ريب ولا شبهة.

وثانياً: بما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أن الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث بوجوده الواقعي أصلاً، لا في موارد العلم التفصيلي ولا- في موارد العلم الإجمالي، ولذا لا- يتحقق الانبعاث فيما إذا لم يعلم العبد بالتكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً، مع أن البعث بوجوده الواقعي لو كان علّة للانبعاث لأثر فيه ولو كان العبد جاهلاً به.

بل البعث بوجوده العلمى أيضاً لا يكون علّة تامّة لتأثر العبد وتحركه نحو إيجاد الأمور به، وإلا فلم يتحقق عصيان في العالم أصلاً.

نعم، العلم بالبعث يوجب الانبعاث فيما إذا انضم إليه التفكير فيما يترتب على الموافقة من البركات وعلى المخالفة من التبعات [٢٣٣].

إن قلت: إذا كان البعث بوجوده العلمى مقتضياً للانبعاث فما الداعي إلى إتيان كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، مع أنه لا علم للعبد بالبعث إليه؟

قلت: البعث معلوم، وإن كان المبعوث إليه مردداً بين أمرين أو أكثر، ولا- فرق في ترتب الانبعاث على البعث المعلوم بين موارد العلم التفصيلي والإجمالي [٢٣٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٦

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

السادس: أن تكرار العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي يستلزم اللعب بأمر المولى، وهو ينافي رعايته مقام العبودية والمولوية، فلا يمكن أن يتحقق الإطاعة به.

وفيه أولاً: أنه لا يصدق اللعب على الاحتياط فيما إذا كان لداع عقلائي كما في المقام، فإن الاجتهاد وتحصيل العلم التفصيلي بحكم بعض العبادات- كصلاة الجمعة- مشكل يوجب صرف الوقت الكثير، ويمكن التخلص منه بترك الاستنباط والجمع بين صلاتي الظهر والجمعة.

على أن الاجتهاد لا- يوصلنا غالباً إلى العلم الوجداني بالأحكام، بل غايته حصول الظن بها من طريق الأمارات المعبرة، مع أن غرض المكلف قد يتعلّق بتحصيل العلم بتحقيق الأمور به واقعاً، فيحتاج بإتيان كل ما يحتمل انطباقه عليه من أطراف العلم الإجمالي حتى فيما إذا سهل الاجتهاد وانجز اجتهاده إلى وجوب واحد منها، ولا يكاد يحكم العقل بعدم جواز الاحتياط بداعي تحصيل ما هو الأمور به واقعاً على كل حال، بل يحكم بحسنه ومدح فاعله.

والحاصل: أن الاحتياط إذا كان لغرض عقلائي - كالفرار من صعوبة الاجتهاد أو تحصيل العلم الوجداني بوقوع الأمور به - لا يستلزم اللعب والاستهزاء أصلاً.

وثانياً: أن هذا اللعب ليس لعباً بأمر المولى، بل في كَيْفِيَّةِ إطاعته، ولا ضير فيه، ألا ترى أنه إذا تحقق قصد القربة في أصل العبادة فلا يضرّ دخل بعض الدواعي النفسانية في خصوصياتها، كالتوضي بالماء البارد في الصيف وبالماء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٧

المسخن في الشتاء واختيار المكان الملائم للطبع للصلاة؟

والحاصل: أن الامتثال العلمي الإجمالي لا يتأخر عن الامتثال التفصيلي، بل كلاهما عند العقل في رتبة واحدة.

هذا تمام الكلام في العلم الإجمالي، وبه تمّ مباحث القطع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٥٩

في إمكان التعبد بالظنّ

الظنّ

إشارة

وقد حان وقت التكلّم فيما هو المهمّ من عقد هذا المقصد، وهو الظنّ. ولنبحث عنه في ذيل امور ثلاثة:

الأمر الأول: في إمكان التعبد بالظنّ

إشارة

لا ريب في أن الأمانة غير العلميّة ليست كالقطع في الحجّيّة الذاتية، فهل يمكن [٢٣٥] جعل الحجّيّة لها أم لا؟ ذهب المشهور إلى الأوّل، وابن قبة ومن تبعه إلى الثاني.

ما استدلّ به على الإمكان وكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله في رسائله:

استدلّ المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها [٢٣٦]، وهو غير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٠

حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا [٢٣٧] طريق يسلكه العقلاء في الحكم

بالإمكان [٢٣٨]، إنتهى كلامه.

كلام المحقق صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بثلاثة امور:

أ- منع استقرار سيرة العقلاء على الحكم بإمكان الشيء عند احتمال امتناعه.

ب- منع اعتبار هذه السيرة؛ لعدم قيام دليل قطعي عليه، والتمسك بالظن لإثبات اعتبارها يستلزم الدور؛ لأن الكلام الآن في إمكان وامتناع التعبد بالمظنة التي من مصاديقها هذا الظن.

ج- أنه لا يترتب على النزاع في إمكان التعبد بالظن واستحالته ثمرة عملية ما لم يثبت وقوعه، وإذا ثبت وقوعه فلم نحتاج لإثبات إمكانه إلى أمر آخر، لأن أدل دليل على إمكان شيء وقوعه.

وأما الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك [٢٣٩] عنه واضح البرهان» فلا يرتبط بالمقام، لأننا نبحت في أن التعبد بالظن هل يتصف واقعاً بالإمكان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦١

الوقوعي، فلا يترتب عليه تال باطل، أو بالاستحالة الوقوعي، فيترتب عليه ذلك.

بخلاف «الإمكان» في كلام الشيخ الرئيس، فإنه بمعنى الاحتمال الذي يكون من الأوصاف القائمة بالنفس، يعني: «كلما قرع سمعك من الامور العجيبة الغريبة فلا تكذبه، بل احتمل في نفسك صدقه وكذبه، إلا أن يقوم عندك برهان قاطع على دفعه ومنعه، فلك أن تكذبه حينئذ» [٢٤٠].

هذا حاصل ما اعترض به المحقق الخراساني رحمه الله على ما استدلل به الشيخ الأعظم لإثبات إمكان التعبد بالظن.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

واعترض عليه المحقق النائيني رحمه الله بإشكال آخر، وهو أن مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكويني، والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعني أن من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكيم المتناهيين، وغير ذلك من التوالى الفاسدة المتوهمه في المقام، أو أنه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإن الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح [٢٤١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٢

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله

وفيه: أن البحث وإن كان في الإمكان التشريعي، إلا أنه ليس نوعاً ثالثاً من الإمكان في مقابل الإمكان الذاتى والوقوعي، بل هو قسم من الإمكان الوقوعي الذي قد عرفت أنه المبحوث عنه، كما أن الإمكان التكويني [٢٤٢] أيضاً قسم آخر منه.

وكيف كان، فالمهم في المقام ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من عدم ترتب فائدة عملية على إثبات إمكان التعبد بالمظنة.

فينبغي التعرّض لما استدلّ به ابن قبة ومن تبعه لإثبات امتناعه، فلو كان تاماً فلا تصل النوبة إلى البحث في مقام الإثبات، وأما إذا كان مخدوشاً فكنا نشكّ في بداية الأمر في إمكان التعبد بالظنّ وامتناعه، فإن تفحصنا الأدلّة في مقام الإثبات ووجدنا دليلاً قطعياً على اعتبار بعض الظنون كان كاشفاً- بالالتزام- عن إمكان التعبد بالظنّ، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

البحث حول ما استدلّ به لإثبات امتناع التعبد بالظنّ

استدلّ ابن قبة ومن تبعه على الامتناع بوجوه [٢٤٣]:
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٣
الأول: أنّه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله سبحانه أيضاً، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله [٢٤٤].

ويمكن المناقشة فيه أولاً: بمنع الملازمة، فإنّ الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله يكون إخباراً عن حسّ حتّى فيما إذا تعدّدت الوسائط، فإنّ كلّ واسطة يروى ما تحمّله حسّاً عمّن فوقه إلى أن ينتهي إليه صلى الله عليه وآله، وأما الإخبار عن الله سبحانه فبأى نحو يمكن أن يتحقّق بعد أن انقطع ما كان مختصّاً بالأنبياء عليهم السلام من وساطة جبرئيل التي يعبر عنها بـ «الوحي» والاستماع من الشجرة ونحوها؟!

وبالجملة: قياس الإخبار عن الله تعالى بالإخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله مع الفارق.

وثانياً: سلّمنا الملازمة، لكن بطلان التالى في قول ابن قبة: «والتالى باطل إجماعاً» إن كان بمعنى عدم إمكان التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى فهو من المسائل العقلية التي لا- يمكن إثباتها إلاّ بحكم العقل، فكيف تمسك فيه بالإجماع الذي لا يمكن أن يكون مرجعاً في مثل هذه المسائل!؟

وإن كان بمعنى عدم وقوع التعبد به في مقام الإثبات، فهو مغاير لمدّعا، وهو استحالة وقوع التعبد بخبر الواحد. وثالثاً: أنّ الإجماع الذي استدلّ به على بطلان التالى وإن كان إجماعاً محصّياً بالنسبة إلى ابن قبة، إلّا أنّه منقول بالنسبة إلينا، والإجماع المنقول لو كان حجةً فإنّما هو لأجل كونه من مصاديق خبر الواحد، وهل يصحّ التمسك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٤

بالخبر الواحد لإثبات امتناع التعبد به!؟

الثاني: أنّ في التعبد بالمظنّة [٢٤٥] عدّة توالٍ فاسدة: بعضها يترتب على أصل الخطابات، وبعضها الآخر على أمر متأخّر لازم لها، وبعض ثالث يرتبط بما هو متقدّم عليها، وهو أيضاً على نوعين: لأنّ بعضها يترتب على ملاكات الأحكام [٢٤٦]، وبعضها الآخر على مبادئها [٢٤٧].

التعبد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثليين أو الضدين؟

أمّا المحذور الأول- أعنى ما يرتبط بأصل الخطاب- فهو أنّ جعل الحجّية لخبر الواحد [٢٤٨] يستلزم اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، واجتماع الضدين من إيجاب وتحريم فيما أخطأ.

وفيه أولاً: أنّك عرفت في مبحث اجتماع الأمر والنهي أنّ التضادّ والتماثل يرتبطان بالواقعيّات، فلا يجريان في الأحكام التي هي من

الامور الاعتبارية.

وثانياً: أن جعل الحجية لخبر العادل مثلاً لا يستلزم جعل حكم على طبقه، ليلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين، بل الحجية تكون بمعنى المنجزية والمعدرية، فذلك الحكم الواقعي ينتج على المكلف فيما أصاب الحجية، وهو معذور في مخالفته فيما أخطأت. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٥

التعبد بالأمارات هل يستلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة؟

وأما المحذور الثاني - أعنى ما يرتبط بلازم الخطاب - فهو أن خبر الواحد لو كان حجة لا نجز إلى تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام، وإلى ذلك ينظر الاستدلال المحكي عن ابن قبة، من أنه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال. وهذا الدليل يتوقف على أمرين:

أ- أن تكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات، كما هو مذهب الإمامية [٢٤٩] والمعتزلة، خلافاً للأشاعرة.
ب- أن يكون جعل الحجية للطرق والأمارات لصرف الطريقيّة، بمعنى أن الشارع حيث رأى خبر الثقة موافقاً للواقع غالباً جعله حجة منجزة فيما أصاب ومعدرة فيما أخطأ.

وأما لو كان حجية الأمارات من باب السببية - بمعنى أن الحكم الواقعي محفوظ فيما إذا لم يقدّم دليل على خلافه، وإلا فهو يتبدل إلى ما هو مؤدى الأمانة - فلا تفويت لمصلحة ولا إلقاء في مفسدة، فلا مجال للقول بامتناع التعبد بالظن باستناد استلزامه لذلك. كما أنه لا مجال لهذا الدليل لو قلنا بالمصلحة السلوكية، بمعنى أن المصلحة الفاتئة - على تقدير مخالفة الأمانة للواقع - تتدارك بجعل مصلحة أخرى مترتبة على السلوك على طبقها وتطبيق العمل على مؤداها، لعدم تحقق تفويت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٦

المصلحة أو الإلقاء في المفسدة بناءً على هذا الفرض أيضاً.

لكن الإنصاف - كما تقدّم آنفاً - هو كون حجية الأمارات من باب الطريقيّة، كما أن الحق ما ذهب إليه المعتزلة والإمامية من أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، فتم الأمان اللذان يبتنى عليهما دليل ابن قبة لإثبات امتناع التعبد بالأمارات الظنية.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقق النائيني بابتناؤه على أمر ثالث أيضاً، وهو انفتاح باب العلم [٢٥٠] وإمكان الوصول إلى الواقعات، وأما في صورة الانسداد فلا يلزم محذور تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

توضيح ذلك: أن المكلف يعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا انسد عليه باب العلم بمواردها - كما في عصر الغيبة - فلا يتمكن من استيفاء تمام تلك المصالح والاحتراز عن جميع تلك المفاسد إلا بالاحتياط التام، بإيجاد كل ما يحتمل وجوبه والاجتناب عن جميع ما يحتمل حرمة، وهذا ما لا يلائمه مبنى الشريعة السمحة السهلة.

وحينئذ لو لم تكن الأمارات حجة لفات عن المكلف جميع المصالح والخيرات، بخلاف ما إذا جعلت حجة، فإنه يستلزم أن يعمل ببعض الأحكام، وهو المقدار الذي تصيب الأمانة للواقع، فإنه خير جاء من قبل التعبد بالأمانة، ولو كان مورد الإصابة أقل قليلاً، فإن ذلك القليل أيضاً كان يفوت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٧

لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلّا الخير [٢٥١].

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفي هذا الكلام بهذا البيان [٢٥٢] نظر، فإنّ المكلف إذا علم إجمالاً بتكاليف واقعيّة ذات مصالح لازمة الاستيفاء ومفاسد لازمة الاجتناب وانسدّ عليه باب العلم بها فما الذي دعا الشارع إلى نفي وجوب الاحتياط، مع أنّ العقل يحكم بكون العلم الإجمالي منجزاً للواقع، فيجب الاحتياط في أطرافه لأجل استيفاء تلك المصالح والاحتراز عن تلك المفاسد؟! فماذا نقول حول دليل ابن قبة بعد تسلّم ذينك الأمرين الذين يتوقّف عليهما؟

الحقّ في المسألة

والحقّ عدم امتناع التعبد بالأمارات، لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد.

أمّا في حال الانفتاح - وبتعبير آخر زمن حضور المعصوم عليه السلام - فلا نّ وجوب رجوع كلّ شخص إليه لأخذ المسائل الشرعيّة من فيه عليه السلام مباشرةً وعدم حجّيته ما نقله مثل زرارة وأبي بصير ومحمّد بن مسلم يستلزم مشكلات عديدة:

١- عدم تمكّن كثير من المسلمين من التشرّف بخدمه الأئمة عليهم السلام، لبعده

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٨

المسافة، سيّما بعد دخول البلاد النائية تحت ظلّ الإسلام وعدم تمكّن البشر في ذلك العصر ممّا يتمكّن اليوم من الطائرات والسيارات ومن مثل الاتصالات الهاتفية لاستماع كلامهم عليهم السلام بلا واسطة، فمن كان في بلاد مصر والشام والعراق وإيران ولم يتمكّن من السفر إلى المدينة المنورة عند مواجهته لكلّ مسألة شرعيّة فماذا يفعل لو لم يعتبر خبر الثقة الناقل للأحكام؟!

٢- فرضنا تمكّن جميع المسلمين من الحضور عند الإمام عليه السلام، لكنّه كان يستلزم الزحام الكثير عند بابه عليه السلام بحيث لا يقدر على جواب جميع الأسئلة، ولو كان مشغلاً بذلك في جميع آتات حياته الشريفة.

٣- فرضنا قدرته عليه السلام على ذلك وإمكان تحمّل تلك المشاق من قبل المسلمين، ولكنّ الظروف السياسيّة كانت حائلة بينهم وبين الإمام عليه السلام، وهذا واضح لمن تصفّح تاريخ الأئمة عليهم السلام وكيفيّة معامله الظلمة المتقمّصه قميص الحكومة معهم عليهم السلام.

ويؤيده ما رواه الكشي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لعبدالله بن زرارة: «اقرأ منّي على والدك السلام، وقل له: إنّي إنما أعييك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس والعدوّ يسارعون إلى كلّ من قربناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقربه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عبنا نحن، فإنّما أعييك لأنك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودّتك لنا ولميلك إلينا، فأحببت أن أعييك ليحمدوا أمرك في الدّين بعيك ونقصك ويكون بذلك منّا دافع شرّهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٦٩

غَضَبًا» [٢٥٣] هذا التنزيل من عند الله، ألا والله ما عابها إللكي تسلم من الملك، ولا تعتب على يديه، ولقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ والحمد لله، فافهم المثل يرحمك الله، فإنك والله أحب الناس إلي وأحب أصحاب أبي حيا وميتا، فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وأن من ورائك ملكاً ظلوماً غصباً يرقب عبور كل سفينة صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغضب أهلها، ورحمة الله عليك حياً ورحمته ورضوانه عليك ميتاً» [٢٥٤].

ولأجل هذه المشاكل كانوا عليهم السلام يرجعون شيعتهم إلى بعض أصحابهم، كما يدل عليه أخبار كثيرة: منها: ما روى عن علي بن المسيب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» [٢٥٥].

وأما في حال الانسداد- مثل هذا الزمان الذي لا طريق للمكلفين إلى حصول العلم التفصيلي الوجداني بالأحكام المعلومة بالإجمال- فلا أن الأمر دائر بين العمل بالاحتياط بإتيان كل ما هو محتمل الوجوب والاجتناب عن جميع ما هو محتمل الحرمة، وبين العمل بالطرق الظننية، كخبر الثقة وظواهر الألفاظ بالنسبة إلى المجتهدين وفتاوى الفقهاء بالنسبة إلى المقلدين. لكن لا مجال لإيجاب الاحتياط؛ لأن العقل وإن كان يحكم به في موارد العلم الإجمالي، وبه ينتفى محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، إلا أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٠

الشارع لم يوجب لأجل مصلحة أهم، وهي أن الاحتياط لو كان واجباً في كل مورد يحتمل فيه ثبوت حكم إلزامي لم يتحمل كثير من الناس هذه التكاليف الثقيلة، وانزجروا عن أصل الإسلام، بخلاف ما إذا كانت الطرق والأمارات ملاكاً لعمل العباد، فإنه يستلزم أن تكون الشريعة سمحة سهلة يرغب فيها الناس.

والأمارات الظننية تطابق الواقع غالباً، وتخطئ ويستلزم العمل بها فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة أحياناً، والشارع بعد ملاحظة الاحتياط والأمارات وما يلزمهما من البركات والتبعات رأى المصلحة في جعل الحجية للأمارات، لاشتماله على مصلحة أقوى من مصلحة العمل بالاحتياط.

والعقل وإن كان يحكم بلزوم الاحتياط فيما إذا علم إجمالاً بثبوت حكم من الأحكام [٢٥٦]، إلا أنه أيضاً إذا لاحظ جميع جوانب المسألة في المقام يحكم بجواز جعل الحجية للأمارات، لأن حفظ أساس الشريعة وانجذاب الناس إليها أهم من التجنب من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة أحياناً، والعقل يحكم بلزوم رعاية الأهم فيما إذا لم يمكن المحافظة عليه وعلى المهم كليهما.

والحاصل: أنه لا يمكن إثبات امتناع التعبد بالمظن من جهة استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، لا في حال انفتاح باب العلم بالأحكام ولا في حال انسداده.

نقد نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة

والعجب من الشيخ الأعظم رحمه الله حيث التزم بامتناع التعبد بالمظن في حال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧١

الانفتاح، فإنه قال: أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول [٢٥٧] فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع، إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً كما

تقدّم سابقاً، فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع [٢٥٨].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفي آخر كلامه في المسألة أيضاً إشارة إلى ذلك [٢٥٩].

وقد عرفت جوابه ممّا سبق آنفاً.

البحث حول المصلحة السلوكية

وأما في زمن الانسداد فأجاب عمّا استدللّ به ابن قبه لإثبات الاستحالة بأنّ ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة

على خلافه يتدارك بالمصلحة السلوكية.

توضيح ذلك: أنّ التعبد بالمظنّة يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب الطريقيّة ومجرد الكشف عن الواقع، من دون أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها أو في

سلوكها وتطبيق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٢

العمل عليها.

الثاني: أن يكون من باب السببية ومدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا

الطريق وتطبيق العمل عليه، فإنّها مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها، فيتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحة الواقع [٢٦٠].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام.

والمحقّق النائيني رحمه الله قام بتوضيح كلام الشيخ رحمه الله بقوله:

وتفصيل ذلك: هو أنّ سببية الأمانة لحدوث المصلحة تتصوّر على وجوه ثلاث:

الأول: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّي حكم في حقّ من

قامت عنده الأمانة، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في حقّ العالم بها ولا يكون في حقّ الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والأمارات،

فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذي قامت الضرورة على خلافه، وقد ادّعى تواتر

الأخبار على أنّ الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثاني: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت

عنده الأمانة هو المؤدّي، وإن كان في الواقع أحكام ويشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلّا أنّ

قيام الأمانة على الخلاف تكون من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٣

قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأولية المغيرة لجهة حسننها وقبحها، نظير الضرر والخرج، ولا بدّ وأن

تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمانة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّي وبين

الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلي ليس إلّا المؤدّي، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلي» ويتلو الوجه السابق في الفساد

والبطلان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأمانة لا تغير الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه، وسيأتي ما في دعوى أنّ الحكم الفعلي

في حقّ من قامت عنده الأمانة هو مؤدّي الأمانة.

الثالث: أن تكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّي على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من

دون أن يحدث في المؤدّي مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه قبل قيام الأمانة، بل المصلحة إنّما تكون في تطرّق الطريق

وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدّي، وبهذه المصلحة

السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ الوجه الثاني كان مبنياً على سببية الأمانة لحدوث مصلحة في المؤدى غالبية على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها وإدائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبية على ما في المؤدى من المفسدة على تقدير إدائها إلى وجوب ما هو حرام واقعاً، وأين هذا من الوجه الثالث؟ فإنّ المؤدى على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٤

الأمانة عليه، وإنّما المصلحة كانت في سلوك الأمانة وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمس الأمانة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه، والسببية بهذا المعنى عين الطريقة التي توافق اصول المخطئة، بل ينبغي عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب، بخلاف الوجه الثاني، فإنّه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحة في الوجه الثالث إنّما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الأمانة، لا في نفس المؤدى، ولا بدّ وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وعمل المكلف على طبقها ثمّ تبين مخالفة الأمانة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضيّ وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلف، لأنّ قيام الأمانة على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتّى الفضيلة الوقتية، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة بمقدار ما فات من المكلف من فضل أوّل الوقت يجب أن يتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللزام هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة.

والسرّ في ذلك: هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأمانة من إيقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذي سلّكه، ولا موجب لأن يستحقّ المكلف زائداً عمّا سلّكه.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٥

فما أفاده الشيخ قدس سره من التبعض في الاجزاء بقدر ما فات من المكلف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الأمانة [٢٤١]، هو الحقّ الذي يقتضيه اصول المخطئة [٢٤٢].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: هذا الوجه الثالث هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله من المصلحة السلوكية التي وجّه بها تصحيح التعبد بالأمارات غير العلمية. وأمّا الوجه الأوّل الذي هو «التصويب الأشعري» والثاني الذي هو «التصويب المعتزلي» فقد صرح الشيخ رحمه الله بنفيها، لقيام الإجماع والأخبار المتواترة بأنّ «لله تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» والأمانة لا تغتير الواقع بوجه من الوجوه، ولا يصحّ القول بأنّ الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأمانة هو مؤدّاها، بل الحكم الفعلي في حقّ جميع المكلفين هو الواقع، غاية الأمر أنّ في سلوك الأمانة وتطبيق العمل على طبقها مصلحة يتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحة الواقع عند قيام الأمانة على خلافه.

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله

ويمكن المناقشة في كلام الشيخ رحمه الله بأنّ الامارات المعبرة عند الشارع ليست تأسيسية، بل هي - كما مرّ مراراً - طرق عقلية قد أمضاها الشارع، فإنّ خبر الثقة وظواهر الكلمات ونحوهما امور معتبرة - قبل الشرع - عند العقلاء، بل حجّية قول المفتي في حقّ العامي

أيضاً لها أصل عقلائي، فإن رجوع الجاهل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٦

إلى العالم - كرجوع المريض إلى الطبيب - أمرٌ رائع بينهم كما لا يخفى.

نعم، قد ردع الشارع عن التمسك ببعض الأمارات العقلية - كالمقاييس والاستحسان - وقيّد بعضها ببعض قيود غير معتبرة عندهم، كاشتراط حجّية الفتوى بعدالة المفتي ورجوليته وكونه من الإمامية.

لكن ليس لنا أماره شرعية تأسيسية، بل كلّ ما هو معتبر في الشريعة له أساس عقلائي.

ولا - ريب في أنّ العقلاء لا - يعتبرونها إلا بملاك الطريقة الصرفة، فإنهم حينما انسدّ عليهم باب العلم يعملون بطرق تصيب غالباً إلى الواقع، من دون أن يروا للعمل بهذه الطرق مصلحة يجبر بها ما فات عليهم من مصلحة الواقع في صورة مخالفتها له، بل لو سألناهم عن وجود مصلحة سلوكية في هذه الصورة لضحكوا علينا.

ونوقش في كلامه رحمه الله أيضاً بوجهين آخرين:

أ - أنه لا معنى لسلوك الأماره وتطرّق الطريق إلا للعمل على طبق مؤداها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فسلوك هذه الأماره وتطرّق هذا الطريق ليس إلا لإتيان بصلاة الجمعة، فلا معنى لكون مصلحة تطرّق الطريق مصلحة مغايرة لإتيان بنفس المؤدى، والإتيان بالمؤدى مع المؤدى غير متغايرين إلا في عالم الاعتبار، ولا يرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات.

ولك أن تقول: إن هذه المفاهيم المصدرية النسبية لا - حقيقة لها إلا في عالم الاعتبار، ولا تتصف بالمصالح والمفاسد، فموضوع المصلحة والمفسدة نفس العناوين، أي الصلاة والخمر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٧

ولو قلت: إن شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّق الحرمة والوجوب وموضوع المفسدة والمصلحة.

قلت: لو سلّم فتطبيق العمل في طبق الأماره وتطرّق الطريق عبارة أخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة [٢٦٣].

ونحن وإن رأينا هذا الإشكال وارداً على الشيخ الأعظم رحمه الله في الدورة السابقة، إلا أنّ مقتضى التحقيق الذي يخطر بالبال الآن خلافه، فإنّ إتيان بصلاة الجمعة لو لم يكن مستنداً إلى إخبار العادل بوجوبها لم يصدق عليه سلوك الأماره وتطبيق العمل عليها، فلا تشمل على المصلحة السلوكية المدعاة في كلام الشيخ رحمه الله.

ويمكن توضيح ذلك بملاحظة حقيقة «التقليد» فإنّه عبارة عن العمل باستناد فتوى المجتهد، فصلاة الجمعة إذا كانت مستندة إلى فتوى الفقيه بوجوبها تسمى تقليداً، وأما إذا تحققت بداعي الاحتياط - كما إذا جمع بينها وبين الظهر ليعلم تحقّق الأمر به المعلوم إجمالاً - فلا.

إن قلت: صلاة الجمعة مثلاً ذات حقيقة واحدة لا تتغير بسبب استنادها إلى الفتوى أو إلى الاحتياط، فكيف سمّيتها في الصورة الاولى تقليداً دون الثانية؟!

قلت: السرّ في ذلك أنّ التقليد ليس اسماً لصرف العمل، بل للعمل المستند إلى الفتوى.

والأمر كذلك في المصلحة السلوكية، فإنّ الشيخ رحمه الله يدعى أنّها تقوم بكون العمل ناشئاً عن قيام الأماره، لا بنفس العمل مطلقاً وبأي داعٍ تحقّق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٨

ب - أن لا يُلزم قيام المصلحة، التي يتدارك بها ما فات من المكلف، في تطرّق الطريق وسلوك الأماره، هو الإجزاء وإن انكشف الخلاف في الوقت، فضلاً عن خارجه، لاستيفاء المصلحة بواسطة سلوك الأماره والعمل على طبقها.

فإذا قامت الأماره على وجوب صلاة الجمعة، وقلنا: إنّ في سلوك الأماره مصلحة يتدارك بها مفسدة فوت الظهر مثلاً، فعمل المكلف

على طبق الأمانة، ثم انكشف الخلاف في الوقت - ولو وقت الفضيلة - يكون الإتيان بها مجزياً عن الظهر، لأن المصلحة القائمة في تطرق الطريق غير مقيدة بعدم انكشاف الخلاف.

فما أفاده الشيخ العلامة الأنصاري قدس سره وتبعه المحقق المعاصر رحمه الله [٢٦٤] من التفصيل في الإجزاء، ممّا لا وجه له [٢٦٥]. وكيف كان، فأساس الجواب عن الشيخ رحمه الله ما تقدّم من أنّ الأمارات الشرعية ليست تأسيسية، بل هي امور عقلائية ممضاه من قبل الشارع، وليس في بناء العقلاء من المصلحة السلوكية عين ولا أثر.

التعبّد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحبّ والبغض؟

وأما المحذور الثالث - أعني ما يرتبط بمبادئ الحكم الصادر من قبل المولى - فهو أنّه يلزم من جعل الحجية لخبر الواحد اجتماع الضدين من الإرادة والكرهه أو الحبّ والبغض فيما إذا دلّ خبر الواحد على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس. والجواب عنه يتوقف على تحقيق حول مراتب الحكم وبيان المراد منها. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٧٩

مراتب الأحكام الشرعية

صرّح المحقق الخراساني رحمه الله في حاشيته على فرائد الاصول بأنّ للحكم مراتب أربع: الاقتضاء، والإنشاء، والفعلية، والتنجز. لكن أكثر من تأخّر عنه قال بأنّ له مرتبتين: الإنشاء، والفعلية. وفسّر المحقق الخراساني رحمه الله الاقتضاء بمرتبة من الحكم يكون فيها مناطه ومقتضيه. والإنشاء بمرتبة جعل صورة الحكم من قبل المولى من دون أن يشتمل على بعث أو زجر. والفعلية بما إذا بلغ ذلك الحكم الصوري إلى مرتبة البعث والزجر. والتنجز بما إذا وصل الحكم الفعلي من طريق العلم أو العلمى إلى المكلف، فاستحقّ العقوبة على مخالفته، بخلاف الحكم الاقتضائي والإنشائي، إذ الحكم ما لم يصير فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على مخالفته.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

وفيه أولاً: أنّه لا يصحّ القول بكون الاقتضاء والتنجز من مراتب الحكم، فإنّ الحكم - سواء كان من الأحكام الشرعية أو العقلية - أمرٌ اعتباري مجعول، والاقتضاء أمرٌ حقيقي تكويني متقدّم عليه ومقتضٍ له، فلا يمكن أن يكون من مراتبه. كما أنّ التنجز - الذي فسّره باستحقاق العقوبة على مخالفة الحكم - من الأحكام العقلية المترتبة على الحكم المتأخّره عنه، فإنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ المكلف يستحقّ العقوبة لو خالف الحكم الفعلي الواصل إليه بالعلم أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٠

العلمي، فالتنجز ليس حكماً شرعياً، بل حكم عقلي متأخّر عنه.

وثانياً: أنّ الحكم الإنشائي لو كان صورياً غير مشتمل على البعث والزجر - كما فسّره به - فلو قلنا بعدم تحقّق الوجوب والحرمة الإنشائيين في هذه المرتبة فلم يصحّ عدّها من مراتب الحكم، ولو قلنا بتحققهما فلم يصحّ خلوّ الإنشاء عن البعث والزجر، لأنّ الإيجاب

والتحريم عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريين، كما حَقَّقناه في مبحثي مفاد صيغة «افعل» و «لا تفعل» من مباحث الأوامر والنواهي. وبالجملة: لا يمكن تصوّر حكم وجوبي أو تحريمي خالٍ عن البعث والزجر المقومين للوجوب والحرمة لكي يصحّ القول بالفرق بين الحكم الفعلي والإنشائي ببلوغ الأول مرتبة البعث والزجر دون الثاني.

كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائي والفعلي

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي. وهو أنّ الشارع حيث سلك طريقه العقلاء في مقام التقنين جعل ابتداءً أحكاماً كليّة متعلّقة بموضوعات عامّة، ثمّ بيّن مخصّصاتها ومقتداتها بأدلة منفصلة [٢٦٦]، والأحكام الإنشائية هي تلك القوانين الكليّة التي تعلّقت بها الإرادة الاستعماليّة، والأحكام الفعليّة هي ما بقي تحتها بعد ورود المخصّصات والمقتدات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨١
فحليّة البيع المستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [٢٦٧] حكم إنشائي عامّ يرجع إليه في موارد الشكّ في التخصيص، وما بقي تحته بعد إخراج البيع الربوي والغرري وغيرهما من موارد الاستثناء يكون حكماً فعلياً مراداً بالإرادة الجدّيّة [٢٦٨]. هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

كلام المحقّق الخوئي رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي

وذهب بعض الأعلام رحمه الله - على ما في تقارير بحثه - إلى أنّ الحكم الإنشائي ما جعل بنحو القضية الحقيقيّة التي تشمل الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، فما دام الموضوع لم يوجد بتمام قيوده كان الحكم إنشائياً، وإذا وجد يصير فعلياً، فوجوب الحجّ المستفاد من قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» [٢٦٩] يكون إنشائياً قبل تحقّق الاستطاعة فعلياً بعده [٢٧٠]. هذا حاصل ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله، والظاهر أنّه أخذه من بعض مشايخه العظام.

نقد كلام المحقّق الخوئي رحمه الله

وفيه أولاً: أنّه خلاف ما تقدّم من سيرة العقلاء في التقنين. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٢
وثانياً: أنّ تصوير القضية الحقيقيّة يختصّ بمثل آية الحجّ المتقدّم ذكرها ومثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّبَاةَ» [٢٧١] ونحوهما ممّا لم يشتمل على الخطاب، وأمّا ما اشتمل عليه من أدلّة الأحكام، نحو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» [٢٧٢] فلا تتصوّر فيها القضية الحقيقيّة إلّابتأويلها إلى جملة خبريّة، بأن يقال: يرجع الآية إلى قولنا: «المكلّف يجب عليه إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة» فالحكم قبل صيرورة الإنسان واجداً لشرائط التكليف يكون إنشائياً، وبعدها يصير فعلياً.
وأما بناءً على ما اخترناه تبعاً للإمام رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي فلا ملزم للالتزام بمثل هذا التأويل والتوجيه في الجمل الإنشائيّة المشتملة على الخطاب.

وثالثاً: أنّ فعليّة الحكم وإنشائيته لو كان أمرهما دائراً مدار وجود الموضوع خارجاً وعدمه لأشكّل الجمع بين العامّ والخاصّ وبين

المطلق والمقيد، فإن البيع الغررى مثلاً إذا تحقق في الخارج لا بد من أن يكون محكوماً بحلّية فعلية بمقتضى «أحلّ الله البيع» وأن لا يكون كذلك بمقتضى «نهى النبي عن بيع الغرر» [٢٧٣].

وأما إذا فسرنا الحكم الإنشائي بما اراد بمراد استعماله وجعل بنحو الضابطة الكلية التي يرجع إليها عند الشك في التخصيص والتقييد، والحكم الفعلي بما تعلق به الإرادة الجدّية وهو ما بقى تحت تلك الضابطة بعد ورود المخصّصات والمقتيدات فلا تعارض بين العام والخاص ولا بين المطلق والمقيد أصلاً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٣

الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

إذا عرفت هذا فنقول: يمكن الجواب عن محذور لزوم اجتماع الإرادة والكرهه أو الحبّ والبغض على فرض حجّية خبر الواحد بما يقتضيه التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، وهو يتضح بملاحظة ما يجاب به في باب التراحم. في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

توضيح ذلك: أنه لا يجوز للمولى إلزام العبد برعاية كلا المتراحمين، لعدم قدرته على ذلك، بل لا بد له من امتثال الأمر بالأهم لو كان، وإلا فهو مخير في امتثال أيهما شاء، والأمر الآخر وإن سقط فعلاً، إلا أن سقوطه ليس لأجل فقد الملاك، فإن الملاك موجود فيه، بل لعدم تمكّن العبد من امتثاله بعد صرف قدرته في المزاحم الآخر، فلا يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة، لكنّه لو كان متمكناً من امتثال كليهما لوجب عليه؛ لوجود الملاك فيهما.

ويمكن الجواب بمثله عن إشكال الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فإنّ المكلف حينما كان جاهلاً بالأحكام الواقعية إلّا في موارد قليلة، وكان الاحتياط التام في جميعها شاقاً عليه، بل موجباً للهرج والمرج واختلال النظام وتنفر كثير من الناس من أساس الإسلام اضطرّ الشارع إلى جعل مثل خبر الثقة طريقاً إلى الأحكام الواقعية، مع العلم بأنه يخالفها أحياناً، والواقع وإن كان محكوماً بحكم فعلي لاشتماله على الملاك، إلّا أنّ الشارع لم يلزم المكلف برعايته عند خطأ الأمانة، بل جعله معذوراً في مخالفته حينئذٍ لأجل تلك المصلحة الأقوى الباعثة له على جعل حجّيتها.

والحاصل: أنّ الشارع كما اضطرّ إلى رفع اليد عن رعاية الحكم الفعلي في أحد المتراحمين لأجل عدم تمكّن العبد من امتثال كليهما، كذلك اضطرّ إلى رفع

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٤

اليد عنها في موارد خطأ الأمانة لأجل جهل المكلف بالواقع وكون الاحتياط في جميع الموارد مستلزماً لتلك التبعات. وبعبارة أخرى: ملاك تقدّم التعبد بالمظنّة على إلزام الاحتياط التام هو عين ملاك تقدّم الأهم على المهم في باب المتراحمين، فكما أنّ إزالة النجاسة عن المسجد أهم من الصلاة في سعة وقتها فتقدّم عليها، كذلك التعبد بالمظنّة أهم من الاحتياط فيتقدّم عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين باب التراحم من جهة ملاك التقدّم، وإن كان مجرى ذلك الباب هو الموارد الجزئية، بخلاف مسألة التعبد بالمظنّة التي ترتبط بالعناوين الكلية.

وهذا هو ملاك حجّية بعض الأمارات - كخبر الثقة - عند العقلاء أيضاً، فإنّهم يرون أنّ تحقق العلم الوجداني بالامور المبتلى بها قليل جداً، فلو انحصر الطريق إليها بالعلم بها لاختلّ نظام معاشهم، فالتجأوا إلى التمسك بالأمارات. هذا هو نخبة القول في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وها هنا أقوال اخر:

نظريّة الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة ونقدها

١- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله، من أن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري - سواء كان مستفاداً من الأمارات أو الاصول - عن الواقعي بمرتبتين، لكونه متأخراً عن الشك في الحكم الواقعي، والشك فيه متأخر عنه، فلا يجتمع الحكمان [٢٧٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٥

واعترض عليه تلامذته الذين منهم المحقق الخراساني رحمه الله بأن الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنه يكون في مرتبة الحكم الظاهري، لعدم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، بل يعم الشاك فيه أيضاً، فعلى تقدير المنافاة بين الحكمين لزم اجتماع الحكمين في مرتبة الحكم الظاهري [٢٧٥].

كلام صاحب الكفاية في المقام وردّه

٢- ما قال به المحقق الخراساني رحمه الله في خصوص الأمارات، من أن التعيّد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجّيته، والحجّية المجعولة غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجزياً وانقياداً مع عدم إصابته كما هو شأن الحجّية الغير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين ولا طلب الضدّين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى [٢٧٦].

ويرد عليه أن حجّية الأمارات وإن لم تكن بمعنى جعل حكم مماثل أو مضاد للحكم الواقعي، بل الحكم منحصر فيه والأمارة لا تقتضى إلا تنجزه عند الإصابتة ومعذوريّة المكلف في مخالفته عند الخطأ، إلا أن محذور المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري لا يختص بما إذا جعل حكم شرعي ظاهري مطابق لمؤدّي الأمارات، بل بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه وترخيص الشارع في تركه - كما يقتضيه حجّية الأمارة المخطنة - أمران متنافيان أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٦

نظريّة السيّد الفشاركي في المسألة ونقدها

٣- ما أفاده السيّد المحقق المدقق الفشاركي رحمه الله - على ما نقله تلميذه المحقق الحائري قدس سره - من عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشك في الأول، وتوضيحه: أنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداءً بالموضوعات الخارجيّة، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن، بل من حيث إنها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبيّة والمبغوضيّة، وهذا واضح، ثم إن المفهوم المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضى في ذلك المقتيد [٢٧٧]، وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، وقد يكون في المطلق، إلا أن عتق الرقبة الكافرة منافٍ لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لا بد أن يقيّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق في الرقبة المؤمنة، فتقيّد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب

أولاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المخرج له عن المطلويّة الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعقل أحدهما لا مع الآخر فلا يعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتهما، فاللازم من ذلك أنه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المطلويّة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تعقّل منافيه، ومتى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المبعوضيّة يكون مبعوضاً كذلك؛ لعدم تعقّل منافيه، كما هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٧

المفروض.

والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّة مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهريّة ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاة الجمعة فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك، وأما اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف ممّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة في كلّ حال أو وصف يتصوّر معها في هذه الرتبة مطلوبة بلا منافٍ ومزاحم، فإنّ المراد تعلقها بها فعلاً، وبعد تحقّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف آخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلوم الحكم تارةً ومشكوك الحكم أخرى، فلو فرضنا- بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم- تحقّق جهة المبعوضيّة فيه بصير مبعوضاً بهذه الملاحظة لا- محالة، ولا- يزاحمها جهة المطلويّة الملحوظة في ذاته، لأنّ الموضوع بتلك الملاحظة لا يكون متعلّقاً فعلاً، لأنّ تلك الملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.

فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبة تعقّل الذات، ولكنّ الذات ملحوظة في مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبعوضيّة في الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولى مبنّى على قطع النظر عن الحكم، لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوّره

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٨

يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم، وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم.

ولا- يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته. وبعبارة أخرى: صلاة الجمعة التي كانت متصوّرة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، والتي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصوّر ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد، فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الأمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم [٢٧٨] تكون متعلّقة لحكم آخر، فافهم وتدبر فإنّه لا يخلو من دقّة [٢٧٩]، إنتهى.

والفرق بينه وبين القول الأوّل أنّ حلّ الإشكال في القول الأوّل يكون مستنداً إلى اختلاف رتبة الحكمين، وهاهنا إلى تغيّر الموضوعين.

نقد كلام السيّد الفشاركي رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّه مبنّى على امتناع أخذ القيود المتوقّفة على الأمر في موضوعه، فلا- يصحّ التمسّك بالإطلاق لنفي اعتبارها، لأنّ الإطلاق يتوقّف على إمكان التقييد.

وأما بناءً على ما حققناه في مبحث التعبدى والتوصلى من إمكان أخذها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٨٩

فيه فلا يمتنع التمشك بالإطلاق.

توضيح ذلك: أن ما هو متأخر عن الأمر إنما هو وجود هذا النوع من القيود خارجاً، حيث إن المكلف لا يقدر على أن يأتي بالصلاة مثلاً بداعى أمرها إلا بعد تعلق الأمر بها، لكن الأحكام لا تتعلق بموضوعاتها بوجوداتها الخارجيّة، بل بعناوينها التي تصوّرها الحاكم وأوجدها في ذهنه، ولا-ريب في إمكان تصوّر الموضوع بجميع أجزائها وشرائطها حتى القيود المتوقّفة في وجودها الخارجى على الأمر، فإنّ الحاكم حينما يريد أن يأمر بالصلاة يتمكّن من تصوّر جميع ما له دخل في حصول الغرض منها من الركوع والسجود والتكبيره وسائر أجزائها وشرائطها حتى قيد «إتيانها بداعى أمرها»، ومن قال بامتناع أخذ هذا النحو من القيود في متعلق الأمر خلط بين وجوده الخارجى والذهنى، فإنّ الأوّل يتوقّف على الأمر دون الثانى.

وعلى هذا فكما أنّ الأمر يتمكّن من أن يتصوّر مع صلاة الجمعة حالاتها التي يمكن أن تتّصف بها قبل الحكم- مثل كونها في المسجد أو الدار- كذلك يتمكّن من أن يتصوّر معها الأوصاف المتأخّرة عنه- ككونها معلومة الحكم أو مشكوكه- فكيف يمكن أن تكون صلاة الجمعة في الواقع واجبه مطلقاً- سواء علم بوجودها أو شكّ فيه- ومع ذلك يرخص الشارع في تركها بمقتضى الأمانة المخطئة؟!!

وثانياً: أنا نمنع أن يكون الشكّ في الحكم متأخراً عن ذلك الحكم المشكوك، ضرورة أنّه خلاف ما نجده في أنفسنا، فإنّ كثيراً ما نشكّ في وجوب شيء، مع أنّه لم يكن واجباً في الواقع.

على أنّ الالتزام بتوقّف الشكّ على ثبوت المشكوك يستلزم انقلابه إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٠

اليقين، فإنّ من شكّ في وجوب صلاة الجمعة مثلاً لو اعتقد أنّ الشكّ لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق المشكوك صار عالمّاً بوجوبها بصرف الشكّ فيه [٢٨٠].

وثالثاً: سلّمنا استحالة أخذ القيود المتأخّرة عن الحكم في موضوعه في مقام الإثبات ودلالة الدليل، لكنّ الحكم في الواقع ومقام الثبوت لا-يخلو إمّا أن يكون مجعولاً لخصوص العالم به أو يعمّ العالم والجاهل كليهما، إذ لا يتطرّق الإهمال أو الإجمال في مقام الثبوت، وحيث إنّ اختصاصه بالعالم يستلزم التصويب الذى قام الإجماع والأخبار المتواترة على بطلانه فلا بدّ من أن يؤخذ موضوع الحكم في مقام الثبوت لا- بشرط، فيعمّ العالم بالحكم والشاكّ فيه، بل والعالم بضده، فصلاة الجمعة التي حكم الشارع بوجوبها واقعاً لم تنقيد بقيد في مقام الثبوت، فهي واجبه سواء كانت معلومة الحكم أو مشكوكه، فإذا قامت الأمانة على عدم وجوبها اجتمع حكمان متنافيان في موضوع واحد، وهو صلاة الجمعة المشكوكه الحكم، فأين تغاير موضوع الحكمين الذى ادّعاه هذا السيّد المحقّق الجليل رحمه الله؟!!

كلام المحقّق النائينى رحمه الله في المسألة

٤- ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله لحلّ الإشكال، حيث قال:

والتحقيق في الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعترية على الخلاف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩١

ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة [٢٨١] للواقع.

ثالثها: موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصيلى عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، ويختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى افراد كل منها بالبحث.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى باب الأمارات

ثم قال:

أمّا فى باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً حتّى يتوهم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعى، بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجّيّة والطريقيّة من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً ولو إمضاءً، لما تقدّمت الإشارة إليه: من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع، وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع، لأنّه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراس، فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها فى مثل هذه الموارد ممّا يكون خطر المخالفة عظيماً، فإقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس إلّا المكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكأنّه لم يكن مع وجوده تكويماً.

فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلك ممّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٢

يكذبّه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع فى أنفسهم، ومع ذلك يعتمدون عليها فى إثبات مقاصدهم، لمكان أنّ الطرق عندهم من حيث الإلتقان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل وتعبد وتشريع، حتّى يقال: إنّ المجعول عندهم ما يكون منشأً لانتزاع هذا الاعتبار والحجّيّة، بل نفس الحجّيّة والوسطيّة فى الإثبات أمرٌ عقلايى قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأً لانتزاع من حكم تكليفيّ.

فالأقوى أنّ الحجّيّة والوسطيّة فى الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتسيم كشفها، فإنّه لا بدّ فى الأماره من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتسيم كشفها ولو إمضاءً بإلغاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألغى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين، فكأنّ الشارع أوجد فى عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرراً للواقع كالعلم بتتسيم نقص كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّة، كما تقدّم تفصيله.

وإذ قد عرفت حقيقة المجعول فى باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطيّة فى الإثبات، ظهر لك: أنّه ليس فى باب الطرق والأمارات حكم حتّى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفة إلّا كحال العلم المخالف، فلا يكون فى البين إلّا الحكم الواقعى فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدّى هو الحكم الواقعى، كالعلم الموافق، ويوجب تنجيز الواقع وصحّه المؤاخذه عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابه يوجب المعذوريّة وعدم صحّه المؤاخذه عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول [٢٨٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٣

إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصاً.

وأساسه يرجع إلى الكلام المتقدم من المحقق الخراسانى رحمه الله، من أنّ التعيّد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجّيّته، والحجّيّة

المجعولة غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الغائلة عن الأمارات

والجواب الأصلي هو الجواب المتقدم هناك.

لكن ينبغي البحث حول نكات اخر من كلامه: بعضها صحيحة وبعضها باطلة.
أما النكات الصحيحة:

فمنها: أن الأمارات المعتبرة عند الشارع هي الأمارات المعتبرة عند العقلاء، وليست بتأسيسية. نعم، بعض الأمارات العقلانية مردودة شرعاً كما تقدم، بل الظاهر أن بأيدينا أماراً شرعية غير عقلانية، وهي كون حسن الظاهر أماراً على العدالة التي هي الملكة الراسخة في نفس الإنسان الباعثة له على إتيان الواجبات وترك المحرمات، كما يدل عليه صحيحة ابن أبي يعفور [٢٨٣]،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٤

فحسن الظاهر - ولو لم يفد الظن - أماراً على العدالة شرعاً، من دون أن يكون كذلك عند العقلاء.

فالنسبة بين الأمارات المعتبرة الشرعية والعقلانية عموم من وجه.

ومنها: أنه ليس للشارع حكم ظاهري مجعول على طبق مؤدى الطرق والأمارات.

وأما المطالب المخدوشة:

فمنها: أنه رحمه الله تخيل أن كاشفية الأمارات وطريقيتها - وبتعبيره رحمه الله: وسطيتها في الإثبات - أيضاً من الامور المجعولة، كالحجية، ولذا عطفها عليه بقوله: «إن الحجية والطريقة من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً». وكلامه رحمه الله وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى حجية الأمارات، فإنها مجعولة ولو بجعل إمضائي، إلا أنه مردود بالنسبة إلى طريقيتها، لأن الطريقة والكاشفية من أوصافها التكوينية التي ترتبط به تعالى بما هو خالق، لا بما هو شارع.

ومنها: قياس الأمارات بالقطع، فكما أن مخالفة القطع للواقع أحياناً لا تنافي حجيتها، لعدم جعل حكم ظاهري على طبقه كي يلزم منه اجتماع حكيم متضادين، بل حجيتها تكون بمعنى المنجزية والمعدرية، فكذلك الأمارات.

فإنه قياس مع الفارق، لكون حجية القطع أمراً عقلياً، ولا تنالها يد الجعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٥

إثباتاً ونفياً، فحجيتها لا تستلزم الترخيص من قبل الشارع في مخالفة الحكم الواقعي، بخلاف الأمارات، فإن حجيتها مجعولة شرعاً، والحجية فيها وإن كانت بمعنى المنجزية والمعدرية - كالقطع - وليست بمعنى جعل حكم ظاهري على طبقها، إلا أن بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه مع ترخيص الشارع في تركه - كما يقتضيه حجية الأمارة المخدوشة - أمران متنافيان كما تقدم في جواب كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في الاصول المحرزة [٢٨٤]

ثم قال:

وأما الاصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الاصول الغير المحرزة - كأصالة الحل والبراءة - فإن الاصول بأسرها فاقدة للطريقة، لأخذ الشك في موضوعها، والشك ليس فيه جهة إرائة وكشف عن الواقع، حتى يقال: إن المجعول فيها تميم الكشف،

فلا بدّ وأن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعى، ويلزمه التضادّ بينه وبين الحكم الواقعى عند مخالفة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٦
الأصل له.

هذا، ولكنّ الخطب في الاصول التنزيلية هيّن؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيّة، لكونها متكفّلة للجهة الثالثة [٢٨٥] التى يكون القطع واجداً لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملاً، كما أنّ الأمانة تكون واجدة للجهة الثانية، وهى جهة الإحراز والكاشفيّة- على ما تقدّم بيانه- فالمجعول فى الاصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل جعل الشرعى إنّما تعلّق بالجرى العملى على المؤدى على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام فى بعض أخبار قاعدة التجاوز: «بلى قد ركعت» فإن كان المؤدى هو الواقع فهو، وإلّا كان الجرى العملى واقعاً فى غير محلّه من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

وبالجملة: ليس فى الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل إذا كان المجعول فيها هو البناء العملى على أنّ المؤدى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه ويضاده [٢٨٦]، إنتهى كلامه فى الاصول المحرزة ملخصاً.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٧

نقد ما أفاده رحمه الله فى رفع الإشكال عن الاصول المحرزة

ويظهر جوابه ممّا تقدّم فى باب الأمارات، فإنّ إشكال التنافى والتناقض لا يختصّ بما إذا جعل على وفق مؤدى الاصول حكم ظاهرى شرعى مخالف للحكم الواقعى، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعى لا- يمكن أن يجتمع مع ترخيص الشارع فى تركه، فكيف يمكن أن يكون الركوع جزءاً للصلاة مطلقاً حتى فى حال النسيان، ومع ذلك حكم الشارع بقوله: «بلى قد ركعت» بلزوم البناء على تحقّقه عند الشكّ فيه بعد التجاوز عن محلّه؟!
وبعبارة اخرى: لا يمكن الجمع بين ثبوت الجزئية المطلقة للركوع الشاملة لحال الذكر والنسيان وبين التعمد بالبناء على تحقّق الركوع عند الشكّ فيه، لاستلزامه الجمع بين المتنافيين إذا كانت الصلاة فى الواقع فاقده للركوع.

رأى المحقق النائينى رحمه الله فى الاصول غير المحرزة

ثمّ قال رحمه الله:

وأمرنا الاصول الغير المحرزة:- كأصالة الاحتياط [٢٨٧] والحلّ والبراءة- فقد عرفت أنّ الأمر فيها أشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهوية [٢٨٨] والجرى العملى على بقاء الواقع، بل مجرّد البناء على أحد طرفى الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعولة فى أصالة الاحتياط والحليّة المجعولة فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٨

أصالة الحلّ تناقض الحليّة والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهه أنّ المنع عن الاقتحام فى الشىء، كما هو مفاد أصالة الاحتياط، أو الرخصة فيه، كما هو مفاد أصالة الحلّ، ينافى الجواز فى الأوّل، والمنع فى الثانى.

وقد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائلة التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإنّ رتبة الحكم الظاهرى رتبة الشكّ فى الحكم الواقعى،

والشك في الحكم الواقعي متأخر في الرتبة عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، ولا- تضاد بين المختلفين في الرتبة، لأن وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضاد.

هذا، وأنت خير بفساد هذا التوهم، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه، فتأخر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائله التضاد بينهما إلا بضمّ مقدّمه اخرى إلى ذلك.

وتوضيح ذلك: أن للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه- كحالة العلم والظن- وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يصاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلًا إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل [٢٨٩]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ١٩٩

ومنجزاً للواقع وموصلًا إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤثماً عن الواقع- حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية- فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم- كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه- فإنه لَمّا كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري يرقى بوجوب الاحتياط في موارد الشك، حفظاً للحمي وتحزراً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقي إنما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهميّة المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، إلا أن هذا لا- يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً، لأن الخطاب المقدمي هو ما لا مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك؛ لأن أهميّة مصلحة الواقع دعت إلى وجوبه، فالاحتياط إنما يكون واجباً نفسياً للغير، لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وإذائه إلى مخالفة الحكم الواقعي، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الاشتغال.

فإن قلت: إن ذلك يقتضى صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه، لأن المفروض كونه واجباً نفسياً، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصول إلى الأحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها، إلا أن تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الاحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهذور الدم كان اللازم استحقيقه للعقوبة، لأنه قد خالف تكليفاً نفسياً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٠

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا- يضرّ تخلفه ولا- يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنها تكون حكماً لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكم في مورد علمه لتشريع حكم كلي، وأمّا علمه الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها- كما أوضحناه في محلّه- ولا إشكال أن الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علمه للحكم بالاحتياط، لأن أهميّة ذلك أوجب الاحتياط، فلا- يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط في مورد الشك مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لما كان المكلف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا- يجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط، تحزراً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، فيقع في مخالفة الحكم الواقعي.

ومن ذلك يظهر: أنه لا- مصادة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإن المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علته، وإنما

المكلف يتخيل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي، وإن كان من جهة أخرى يغيره.

والحاصل: أنه لما كان إيجاب الاحتياط متمماً للجعل الأولي من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي، ولا يعقل بقاء المتمم - بالكسر - مع عدم وجوب المتمم - بالفتح -، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد، لالتحادهما في مورد المصادفة، وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفة، فأين اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠١

التضاد؟!!

هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمم: من إيجاب الاحتياط، وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضي ذلك ولم تكن بتلك المثابة من الأهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» [٢٩٠]، أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال» [٢٩١]، فإن المراد من الرفع في قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمياً يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أن الرخصة التي تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافي الحكم الواقعي ولا تضاداً، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، والسّر في ذلك: هو أن هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي ومتأخر رتبته عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي.

وبالجملة: الرخصة والحليّة المستفادة من «حديث الرفع» و«أصالة الحل» تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من «إيجاب الاحتياط»، وقد عرفت أن إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع ومتفرعاً عليه، فما يكون في عرضه [٢٩٢]

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٤ ؛ ص ٢٠٢

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٢

يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه [٢٩٣]، إنتهى كلامه.

نقد كلامه رحمه الله في الاصول غير المعرزة

وفي مواضع من كلامه نظر:

منها: أنه فرق بين اعتباري الشك في الحكم الواقعي بأنه لو اعتبر بعنوان أنه من حالاته وطوارئه اللاحقة له أو لموضوعه - كالعلم والظن - لا تمتنع أن يجعل موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده، وإن اعتبر بما أنه موجب للحيرة في الواقع غير موصل إليه فلا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه - كأصالة الاحتياط - كما أنه لا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - كأصالة البراءة والحليّة - وذلك لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي رتبة، لأنّ موضوعه هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع، والشك في الحكم بهذا الاعتبار متأخر عن نفس ذلك الحكم. وهذا كلام عجيب، فإنّ الشك في الحكم بالاعتبار الأول أيضاً متأخر عنه، ولولا ذلك لما صحّ تعبيره رحمه الله عنه بالحالات والعوارض اللاحقة له، ضرورة أنّ العرض يكون متأخراً عن معروضه ولو رتبة.

والحاصل: أننا لم نفهم الفرق بين اعتبارى الشك في الحكم الواقعي بكونه بأحد الاعتبارين متأخراً عنه دون الآخر، فلا يصح القول بإمكان جعله بأحد الاعتبارين موضوعاً للحكم الظاهري دون الاعتبار الآخر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٣

ومنها: أنه قال في ذيل كلامه: إن الرخصة والحلية المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحل تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط [٢٩٤]، ولما كان إيجاب الاحتياط في طول الواقع فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه.

وهو منظور فيه، إذ ثبت في العلوم العقلية أن التقدم والتأخر الرتبين تابعان لوجود الملا-ك في المتقدم والمتأخر، فإن صرف كون الشيء في عرض المتأخر رتبة عن الشيء لا يستلزم تأخره عنه أيضاً، فإن المعلول متأخر رتبة عن علته، لمكان العلية والمعلولية، وأما ما هو في رتبة المعلول من المقارنات الخارجية فليس محكوماً بالتأخر الرتبي عن تلك العلة كما هو واضح في محله وعند أهله.

فكون الحكم بوجوب الاحتياط متأخراً عن الحكم الواقعي - بملاك كونه ناشئاً عن أهميّة المصلحة الواقعية - لا يقتضى أن تكون الرخصة والحلية المستفادة من «حديث الرفع» و «أصالة الحل» أيضاً متأخرة عنه، لعدم تحقق ملاك التأخر فيها، وإن كانت في عرض إيجاب الاحتياط.

ومنها: أن ما أفاده في أصل مسألة الاحتياط - من أنه لا مضادة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، بل الاحتياط شرع لأجل التحفظ على مصلحة الواقع - كلام دقيق متين، لكن ما ذكره عقيبه - من أن المشتبه إن كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٤

مما يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه مما يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علته، وإنما المكلف يتخيل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه - كلام فاسد، فإن وجوب الاحتياط موضوعه هو الشك في كون المشرف على الغرق مثلاً مؤمناً محقون الدم أو كافراً مهدور الدم، فكلما تحققت هذه الشبهة وجب الاحتياط، ولا منافاة بينه وبين الحكم الواقعي لنضطر إلى رفعها بالقول باتحادهما فيما إذا كان في الواقع مؤمناً وبعدم وجوب الاحتياط وكونه أمراً تخيلياً وهمياً إن كان كافراً، لاختلافهما بحسب الموضوع، فإن موضوع الحكم الواقعي هو حفظ النفس المحترمة، وموضوع وجوب الاحتياط هو «المشتبه»، فكلما تحققت عنوان «المشتبه» وجب الاحتياط، سواء كان في الواقع مؤمناً أو كافراً.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في مثل قاعدة الحلية والطهارة

ثم إن هذا المحقق الكبير - مع إطالة الكلام وإتباع نفسه الزكية في استخدام ألفاظ واصطلاحات عديدة - عجز عن حل غائلة التضاد في مثل قاعدة الطهارة والحلية، ضرورة أن شرب التن مثلاً لو كان حراماً في الواقع ولكننا شككنا في حليته وحرمة فأجرنا فيه أصالة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام:

«كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» [٢٩٥] لكان من مصاديق اجتماع المتنافيين، ولا يمكن رفعه بالبيان المتقدم في كلام المحقق النائيني رحمه الله كما لا يخفى، وهكذا الأمر في قاعدة الطهارة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٥

الحق في المسألة

إذا تبين لك فساد ما ذكره الأعلام في المقام فاتضح لك أن مقتضى التحقيق ما تقدم، من أن المسألة نظير باب التراحم، فإن للمولى أحكاماً واقعية فعلية كثيرة، وإذا كانت تلك الأحكام مجهولة للمكلف فلا بد للشارع إما من إيجاب الاحتياط الذي يحكم به العقل أيضاً في جميع الموارد، أو من التعبد بالأمارات العقلية والاصول العملية، وحيث إن العمل بالاحتياط يستلزم العسر والحرج وتنفر كثير من الناس من أصل الإسلام، التجأ الشارع إلى الأمارات والاصول العملية التي منها أصالة الطهارة والحليّة، تسهلاً للعباد، والأحكام الواقعية وإن كانت باقية على فعليتها إلا أن الشارع رفع اليد عنها فيما إذا كانت مخالفة لمقتضى الأمارات والاصول، كما رفع اليد عما زاد على قدرة المكلف في باب المتراحمين، وإن كان رفع اليد في باب التراحم ناشئاً عن عدم قدرة المكلف على امتثال الجميع، وفي المقام عن مصلحة أقوى، وهي كون الإسلام شريعةً سمحةً سهلةً يرغب الناس فيها وتبقى خالدةً إلى يوم القيامة. وحاصل ما تقدم من المباحث أمران:

أ- أن جميع الأدلة التي تمسك بها ابن قبة وأتباعه كانت مخدوشة، ولم يثبت بها استحالة التعبد بالمظنّة.

ب- أن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أمر ممكن ناشٍ عن مصلحة مهمّة.

هذا تمام الكلام في البحث عن إمكان التعبد بالأمارات غير العلميّة واستحالتة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٧

في الأمارات المشكوكة الحجية

الأمر الثاني: فيما يقتضيه الأصل فيما شك في حجّيته

إشارة

لا إشكال ولا كلام فيما علم اعتباره أو عدم اعتباره، إنما البحث في الظنون التي لم يقدّم فيها دليل على أحد الطرفين، فبقيت مشكوكة الحجية.

هاهنا وجوه ذكرها لإثبات عدم حجّيتها:

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

١- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أن التعبد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة، ويكفي من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» [٢٩٦]، دلّ على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء [٢٩٧]، ومن السنّة قوله عليه السلام في عداد القضاء من أهل النار: «ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» [٢٩٨]، ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٨

البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوامّ فضلاً عن العلماء، ومن العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان عن جهل مع التفسير [٢٩٩]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما استدّل به الشيخ رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أن المدعى عدم حجّية الأمانة المشكوكه الاعتبار [٣٠٠]، وهذه الأدلة ليست بصدد إثبات هذا المطلب، بل تدلّ على حرمة إسناد مفاد هذا النوع من الأمانات إلى الله تعالى.

إن قلت: نعم، ولكن يتم المطلوب بالملازمة بين حرمة الإسناد وعدم الحجّية.

قلت: ما الدليل على إثبات هذه الملازمة لو ادعى الشكّ فيها؟

بل بعضهم أقاموا البرهان على عدمها بإيراد نقوض عليها:

منها: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومة حجة، ومع ذلك يحرم إسناد مفاده إلى الله تعالى، لاستقلال العقل بحجّيته من دون أن يكشف حجّيته الشرعية [٣٠١].

لكن يرد عليه أن الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومة لا يتّصف بالحجّية أصلاً [٣٠٢]، فإنّ واقعته هو الحكم بتبعض الاحتياط في موارد احتمال التكليف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٠٩

الإلزامي، لا الحكم بحجّيته.

توضيح ذلك: أن دليل الانسداد يتبنى على مقدمات:

أ- أنا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزامية كثيرة فعليّة في الشريعة.

ب- أنه قد انسدد علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ج- أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها أصلاً.

د- أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز فيما إذا كان موجبا لاختلال النظام.

ه- أن الإطاعة الوهيّة أو الشكّية مع التمكّن عن الظنّية قبيحة، لكونها ترجيحاً للمرجوح على الراجح.

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّية لتلك التكاليف المعلومه.

وهذا عبارة اخرى عن الاحتياط في بعض موارد احتمال التكليف، فإنّ العقل - بعد أن حكم في المقدّمه الرابعه بعدم وجوب الاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي لسعه دائرتها واستلزام الاحتياط في جميعها العسر والحرج واختلال النظام - التجأ إلى التبعض في الاحتياط، فحكم بلزوم العمل بالموارد المظنونه وترك الموارد المشكوكه والموهومه.

فلا يصحّ إطلاق الحجّية على الظنّ المطلق على تقدير الحكومة، لتكون شاهداً على عدم الملازمة بين حرمة إسناد مطلق الظنّ إلى الله تعالى وبين عدم حجّيته.

ومنها: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من أن الشكّ في الحكم قبل الفحص حجة، ومع ذلك يحرم إسناد ذلك الحكم المشكوك إلى الله تعالى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٠

توضيح ذلك: أن جواز التمسك بأصالة البراءة في الشبهات الحكمية مشروط بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأنّ من التفت إلى حكم وشكّ فيه فإن تمسك بأصالة البراءة بلا فحص كان الشكّ حجة، بمعنى أن ذلك الحكم المشكوك يتنجّز عليه إذا كان ثابتاً في الواقع، لكن لا يجوز إسناده إلى الله تعالى، فلا ملازمة بين حرمة التعبد بشيء وعدم حجّيته [٣٠٣].

ومنها: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله أيضاً، من أن وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة - لو قلنا به كالأخباريين - كان حجة منجزاً للحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، ومع ذلك لا يجوز الحكم بأنّ ما تركناه باستناد أصالة الاحتياط حرام شرعاً [٣٠٤].

ويرد عليه أيضاً أن الشكّ ليس بحجّية إلتسامحاً وبعنوان الوصف بحال متعلّق الموصوف، فإنّ الحجّية واقعاً هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف لزوميّة، فلو لا هذا العلم الإجمالي لما كان الشكّ حجة منجزاً للواقع، لا قبل الفحص عن الدليل ولا بعده.

إن قلت: هذا يستلزم أن لا يجوز التمسك بالبراءة حتى بعد الفحص، لتتجز الحكم بالعلم الإجمالي من دون فرق بين صورتى الفحص وعدمه.

قلت: نعم، ولكن المؤمن الشرعى من العقوبة بالنسبة إلى ما بعد الفحص موجود لو انجز أصالة البراءة إلى مخالفة الحكم الواقعى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى حجّيته إيجاب الاحتياط [٣٠٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١١

والحاصل: أن هذه النقوض - التى تمسك بها المحقق الخراسانى والعراقى - لإثبات عدم الملازمة بين حرمة إسناد مؤدى الأمارات المشكوكة إلى الله سبحانه وبين عدم حجّيتها - كلّها مخدوشة. نعم، يكفى فى إبطال ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله صرف الشك فى الملازمة المذكورة كما أشرنا إليه.

البحث حول استصحاب عدم الحجّية

٢- أن الأصل عدم الحجّية وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

ناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:

وفيه: أن الأصل وإن كان ذلك إلماً أنه لا يترتب على مقتضاه شىء، فإن حرمة العمل بالظن يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به لاحتاج فى ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة.

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها فى الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج فى إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ [٣٠٦]، إنتهى كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٢

كلام المحقق الخراسانى رحمه الله حول استصحاب عدم الحجّية

وناقش فيه المحقق الخراسانى رحمه الله فى حاشيته على الرسائل بوجهين، حيث قال:

قلت: الحجّية وعدمها وكذا إيجاب التعبد وعدمه بنفسهما ممّا يتطرق إليه الجعل وتنااله يد التصرف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناك أثر شرعى يترتب على المستصحب أو لا.

وقد أشرنا إلى أنه لا مجال للأصل فى المسبب مع جريان الأصل فى السبب كما حقق فى محله.

هذا مع أنه لو كان الحجّية وعدمها من الموضوعات الخارجيّة التى لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة ما يترتب عليها من الآثار الشرعيّة فإنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجّية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلماً أثراً للشك فيها لا لعدمها واقعاً، وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمرور وإن كان فى نفسه قابلاً لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك إلماً أنه لا يجرى فعلاً إلماً الاستصحاب، لحكومته عليها.

والضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعى مترتباً على الواقع ليس إلماً فلا مورد ولا مجال إللاً لاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه كذلك فلا مورد ولا مجال إللاً للقاعدة، وإذا كان مترتباً على كليهما كما فى حكم الطهارة المترتبة على الواقع وعلى الشك فيه

فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جارٍ دونها، لحكومته عليها، فاستصحاب حكم الطهارة في مسألة الشك في طهارة ما كان طاهراً أو استصحاب موضوعها - لحكومته على قاعدتها - جارٍ اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٣
دونها كما حَقَّق في محلّه.

وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعدي مترتباً على الشك في الحجية، إلا أنه يكون مترتباً أيضاً على عدمها، لمكان ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله إليه من العقل والنقل، فيكون المتبع فيه هو الاستصحاب.
ومن هنا انقذح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا تجرى معه، للورود عليها، وأما لزوم الإتيان بالمحتمل فليس إلا بحكم العقل، لأجل انحصار المفترغ عن هذا التكليف المعلوم شرعاً به، لا بحكم الشرع ليلزم كون الاستصحاب مثبتاً [٣٠٧]، إنتهى كلامه.

التحقيق في المسألة

والحق أنه يمكن التوفيق بين هذين العلمين ورفع الخصومة من البين، فإن المورد الذي ذهب الشيخ إلى عدم جريان الاستصحاب فيه غير المورد الذي قال المحقق الخراساني رحمه الله بجريانه فيه.
توضيح ذلك: أن هاهنا عنوانين محرّمين:

أحدهما: عنوان «التشريع» وهو إدخال ما ليس من الدين [٣٠٨] فيه، أو إخراج ما يكون من الدين [٣٠٩] عنه.
الثاني: عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من الله إليه».

والفرق بينهما أن التشريع عنوان واقعي محرّم بحرمة واقعيته، ولا دخل للعلم
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٤

والجهل فيه، غاية الأمر لا يترتب عليه العقوبة إذا صدر عن جهل، كما أن مخالفة سائر الأحكام الواقعية أيضاً كذلك، فإن الجهل يقتضى أن يكون المكلف معذوراً.
بخلاف العنوان الثاني، فإن عدم العلم مأخوذ فيه كما لا يخفى.

وما استدلل به الشيخ الأعظم رحمه الله وإن كان بعضها ناظراً إلى هذا العنوان الثاني، كقوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» إلا أن بعضها الآخر منطبق على «التشريع» كقوله تعالى: «قُلْ أَلَمْ أَذِّنْ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» فإن الافتراء عبارة عن إسناد شيء إلى شخص مع العلم بأنه ليس منه.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» ببعض آيات آخر، كقوله سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَيَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [٣١٠].

والقول بحجية الأمانة المشكوكه الحجية يمكن أن يرتبط بالعنوان الثاني، بل هو الظاهر في بادئ النظر؛ لمكان الشك في الحجية، فيكون من مصاديق «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» فإسناد حجيتها أو مفادها إلى الشارع محرّم بمقتضى قوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

وعلى هذا التقريب لا حاجة إلى الاستصحاب في المقام، بل لا مجال له، لأنّ صرف الشك ليس موضوعاً للاستصحاب، بل موضوعه الشك الذي لوحظ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٥

معه الحالة السابقة المتيقنة.

فإذا ترتب الحكم على نفس الشكّ فلا مجال للاستصحاب، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً في قاعدة الاشتغال التي شبّه بها ما نحن فيه في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ استدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية يترتب على صرف الشكّ في إتيان الواجب، ولا مجال للقول بعدم جريانها بدعوى جريان استصحاب الاشتغال وتقدمه عليها.

نعم، إذا نظرنا إلى البحث بعنوان «التشريع» فلا بدّ من إحراز عدم حجّية الأمانة المشكوكة الحجّية، ليكون إسناد حجّيتها أو مفادها إلى الشارع من مصاديق «إدخال ما ليس من الدين في الدين»، وحيث إنّ عدم حجّيتها ليس محرزاً بالوجدان فلا بدّ من استصحابه، ليدخل تحت عنوان «التشريع» المحرّم.

والحاصل: أنّ البحث في الأمانة المشكوكة الحجّية إن كان متمركزاً على عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» فهو ينطبق على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، ولا حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان متمركزاً على عنوان «التشريع» كان منطبقاً على نظرية المحقّق الخراساني رحمه الله، ولا بدّ من إحراز هذا العنوان ببركة الاستصحاب.

الحقّ في الأمارات المشكوكة الحجّية

٣- والحقّ في المقام ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

ثالثها: أنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجّيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجّية عليه قطعاً، فإنّها لا تكاد تترتب إلّا على ما اتّصف بالحجّية فعلاً، ولا يكاد يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٦

الأتصاف بها إلّا إذا احرز التعبد به وجعله طريقاً متّبعا، ضرورة أنّه بدونها لا يصحّ المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجزياً ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً، وإن كانت بما هي محتملة لموافقته الواقع كذلك إذا وقعت برباء إصابته، فمع الشكّ في التعبد به يقطع بعدم حجّيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان [٣١١]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وهو كلام دقيق متين ثبت به عدم حجّية ما شكّ في اعتباره من الأمارات.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل في موارد الشكّ في الحجّية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٧

في حجّية الظواهر

الأمر الثالث: في ما قيل أو صحّ أن يقال باعتباره من الأمارات

إشارة

وبيانه يحتاج إلى ذكر فصول:

الفصل الأول: في حجّية الظواهر

إشارة

لا إشكال ولا كلام في لزوم اتباع الظهورات في تعيين المرادات في الجملة [٣١٢]، ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع وكلام العقلاء. وذلك لاستقرار طريقة العقلاء على الأخذ بظواهر الكلمات في جميع شؤون حياتهم الاجتماعية، فإن القضاء مثلاً يحكمون بمقتضى ظواهر كلام المتخاصمين، ولا يقبلون دعوى إرادة خلاف الظاهر ممن أقر بظاهر كلامه على قتل أو مال أو غيرها. ولا طريقة خاصة للشارع المقدس في التفهيم والتفهيم غير طريقة العقلاء، ضرورة أن الرواة كثيراً ما كانوا يدخلون على المعصومين عليهم السلام ويسألونهم عن حكم مسألة وكانوا عليهم السلام يجيبونهم بالألفاظ والعبارات المتداولة بينهم.

نعم، في الكتاب العزيز خصوصية أخرى غير بيان الأحكام، وهي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٨

كونه معجزة إلهية باقية إلى يوم القيامة، كما أنه يتحدى بالإعجاز في آيات كثيرة:

منها: قوله تعالى: «قُلْ لِّلّٰ - نِ اجْتَمَعَتِ الْبِائِسُ وَالْجِبْنُ عَلٰى اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْءَانِ لَآ يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ وَاَلَمْ يَكُنْ لِّبَعْضِ هُم لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» [٣١٣].

ومنها: قوله تعالى: «وَ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عِبْدِنَا فَاتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهٖ وَاذْعُوْا سُهْدًا بِكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ» [٣١٤].

ولكنه مع ذلك يتكلم في جميع مقاصده من الاصول والفروع والترغيب والترهيب والإنذار والتبشير وغيرها بما يتكلم به عقلاء العرب، فإنه كتاب منزل بلسان عربي مبين، فلا منافاة بين كونه معجزة خالدة وبين تبيينه مقاصده بطريقة العقلاء، كما سيأتي إن شاء الله. كما أن كون كلام المعصومين عليهم السلام في أعلى درجات الاستحكام والفصاحة والبلاغة أيضاً لا يقتضى أن يكون لهم طريقة أخرى غير طريقة العقلاء في مقام الإفادة والاستفادة.

بل كانوا يتكلمون مع الناس بالألفاظ المتعارفة بينهم، ولذا كانوا يستفيدون من كلماتهم كمال الاستفادة وينجذبون إليها كمال الانجذاب، ألا- ترى أن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قطع الخطبة الشقشقية لأجل النظر إلى كتاب بعض أهل السواد، قال له ابن عباس «عليه الرحمة»: يا أمير المؤمنين لو أطردت [٣١٥] خطبتك من حيث أفضيت [٣١٦]، فقال عليه السلام: «يهات يابن عباس، تلك اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢١٩

شقشقة» [٣١٧] هدرت [٣١٨] ثم قرأت [٣١٩] قال ابن عباس: فوالله ما أسفت على كلام قط كأسفى على هذا الكلام أن لا يكون أمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد [٣٢٠].

والحاصل: أنه لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة.

نعم، يتوقف حجج الظواهر على أمور بعضها من خصوصيات كلام الشارع وبعضها تشترك بين كلامه وكلام سائر العقلاء: الأول: إحراز صدور الكلام.

لا إشكال في ثبوت صدور الكتاب العزيز والسنة المتواترة.

إنما الإشكال فيما بأيدينا من الأخبار الآحاد، فإننا حيث لم ندرك زمن المعصومين عليهم السلام ولم نأخذ هذه الأخبار من أفواههم الطيبة مباشرة، فبأي طريق نلتزم بصدورها منهم عليهم السلام؟ هذا يتوقف على حججه خبر الواحد، وسيأتي البحث عنها.

الثاني: أصل ظهور الألفاظ والكلمات في المعاني، وهو الذي يعبر عنه بالدلالة التصورية.

وهذا يتوقف على الوضع أولاً، وعلى العلم بالموضوع له ثانياً [٣٢١]، ضرورة أن اللفظ لو كان من المهمات التي لم توضع لمعنى، أو كان من الموضوعات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٠

ولكن السامع لم يعلم بما وضع له، لم ينتقل ذهنه عند سماعه إلى شيء أصلاً.

نعم، لا تتوقف هذه الدلالة على كون المتكلم مريداً للمعنى جذاً، فإنّ الذهن ينتقل إلى معنى اللفظ الموضوع، ولو كان لفظه هازلاً أو نائماً، بل ولو سمع من بعض الطيور المعتادة بتلفظ بعض الكلمات الموضوعه.

ولابد لإثبات الظهور وتعيين الدلالة التصوريّة من استخدام علائم الحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم صحّة السلب ونحوهما.

وأما قول اللغويين فلا يعتمد عليه، لأنهم يبيّنون نوعاً موارد استعمال الألفاظ من دون تعيين كون الاستعمال بنحو الحقيقة أو المجاز.

الثالث: إحراز استعمال الألفاظ في المعاني، وهو الذي يعبر عنه بالدلالة التصديقيّة الاستعماليّة.

وهذا يتوقّف - مضافاً إلى الوضع والعلم بالموضوع له - على أمرين آخرين:

أ- أن يكون اللفظ مسموعاً من لفظ ذي شعور قاصد لتفهيم المراد الاستعمالي، لا من مثل النائم أو الطائر.

نعم، لا منافاة بين الهزل وبين هذه المرحلة من الدلالة التصديقيّة، فإنّ الهزل ينافي الإرادة الجديّة لا الاستعماليّة، فإنّ من مازح صديقه

بقوله: «أنت ضيفي غداً بأكل الحلويات والأطعمة اللذيذة» استعمل الألفاظ في معانيها وأراد تفهيم تلك المعاني لصديقه، لكنّه هازل

مازح به، فالإرادة الاستعماليّة متحقّقة هاهنا دون الإرادة الجديّة.

ب- عدم قرينه متّصلة على خلاف الموضوع له، فإنّ اللفظ إذا كان مقروناً بما يصرفه إلى المعنى المجازي لم تنعقد له دلالة تصديقيّة

استعماليّة على المعنى الحقيقي، ولا فرق في ذلك بين ما ذهب إليه المشهور في باب المجاز من كونه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢١

عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وبين ما اخترناه من كونه عبارة عن استعماله فيما وضع له بادعاء توسعته بحيث يعم

المعنى المجازي.

الرابع: إحراز كون المستعمل فيه مراداً للمتكلّم جذاً، وهذا أعلى مرتبة الدلالة التصديقيّة.

ويتوقّف تحقّق الإرادة الجديّة - مضافاً إلى الامور الأربعة المتوقّفة عليها الإرادة الاستعماليّة - على أمرين آخرين:

أ- أن يكون المتكلم في مقام الجذ، لا في مقام الهزل واللعب والمزاح.

ب- أن لا يكون هاهنا قرينه منفصلة [٣٢٢] متقدّمة على الكلام أو متأخرة عنه، وإلا فلم تطابق الإرادة الجديّة مع الاستعماليّة، فإن كان

لنا دليل عامّ أو مطلق قد خصّص أو قيد بدليل منفصل كانت الإرادة الاستعماليّة متعلّقة بالعموم والإطلاق، والإرادة الجديّة بغير مورد

المخصّص والمقيّد.

الخامس: أن يكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي، لا- للتقيّة، فإنّ الكلام الصادر من الإمام عليه السلام في مقام التقيّة لأجل

التحفّظ على نفسه عليه السلام أو على نفوس الشيعة لا يكون حجّة قابلة لاستنباط الأحكام به، وإن كانت إرادته الجديّة مطابقة للإرادة

الاستعماليّة.

والتقيّة أمرٌ رائج بين العقلاء أحياناً، وبين الأئمّة المعصومين عليهم السلام كثيراً، بحيث عدّت مخالفة العامّة من المرجّحات في باب

تعارض الخبرين، فإنّه عليه السلام قال - في جواب من سأله عن الخبرين المتعارضين الذين كان أحدهما موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً

لهم - : «ما خالف العامّة ففيه الرشاد» [٣٢٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٢

الاصول العقلانيّة الجارية في موارد الشكّ

ثمّ إنّنا لو أحرزنا ما استعمل فيه اللفظ وما اريد منه جذاً فلا إشكال ولا كلام. إنّما الإشكال فيما إذا شككنا في الإرادة الاستعماليّة أو

الجدية، فهاهنا مسألتان:

الاولى: أنا إذا لم نعلم أن الكلام استعمل في المعنى الحقيقي أو المجازى فماذا تقتضيه القاعدة؟
مثاله ما إذا قال المتكلم: «رأيت أسداً» واحتملنا أنه أراد الاستعمال المجازى لكنه نسي أن يوصل بكلامه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، فشككنا أنه أراد من كلمة «أسد» الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع.

والحق أن اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي، باستناد أصالة الحقيقة بناءً على المشهور من كون المجاز استعمالاً في غير ما وضع له. وأما بناءً على المختار من كونه استعمالاً فيما وضع له - بالتقريب الذي قدمناه في محله - فلا مجال لأصالة الحقيقة، لكن هاهنا أصل عقلائي آخر يعين المعنى الحقيقي، وهو أصالة عدم الخطأ فيما إذا احتمل أنه نسي القرينة ولم يذكره خطأ، كما أن هذا الأصل محكم فيما إذا احتمل تبديل لفظ بلفظ آخر، مثل أنه قال: «أكرم زيداً» واحتملنا أنه أراد إكرام عمرو وأمر بإكرام زيد خطأً.

والحاصل: أن اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي - عند احتمال نسيان القرينة - بلا خلاف، لكن باستناد «أصالة الحقيقة» بناءً على مذهب المشهور في باب المجاز، وباستناد «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٣

وليس لنا أصل آخر باسم «أصالة عدم القرينة» لتشخيص المراد الاستعمالي كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله [٣٢٤].
الثانية: أن المستعمل فيه إذا كان معلوماً لنا، لكن يحتمل أن يكون المتكلم في مقام الهزل والمزاح [٣٢٥] فللعقلاء أصل يسمى «أصالة التطابق بين الإرادة الجدية والاستعمالية».
هذه هي الاصول العقلائية لتشخيص المراد الاستعمالي والجدى.

أصالة الظهور

إن المحقق الخراساني رحمه الله كثيراً ما تمسك ب «أصالة الظهور».

فإن أراد إثبات المراد الاستعمالي بها، أي «الأصل ظهور هذا الكلام في هذا المعنى» فقد عرفت أن الأصل المستخدم لتشخيص الإرادة الاستعمالية هو «أصالة الحقيقة» بناءً على مذهب المشهور في المجاز، و «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.
وإن أراد إثبات المراد الجدوى بها، أي «الأصل أن هذا المراد الاستعمالي هو مراد جدياً» فهو عبارة أخرى عن «أصالة التطابق بين الإرادتين».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٤

مورد الحاجة إلى الاصول العقلائية المتقدمة

ثم إن الروايات الصادرة من قبل المعصومين عليهم السلام الواصلة إلى المسلمين على قسمين: لأن الوصول إليه تارة يكون معاصراً للمصدر الأصلي - وهو النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام - ويأخذ الروايات منه بلا واسطة، كزرارة ومحمد بن مسلم وابن أبي عمير ويونس بن عبد الرحمان وأمثالهم، وأخرى لا يدرك المعصوم عليه السلام بل يأخذ الروايات من الوسائط كما في زماننا هذا.

فإن كان الكلام من القسم الأول فلا مجال لجريان أصالة الحقيقة أو أصالة عدم الخطأ، لعدم احتمال نسيان المعصوم عليه السلام القرينة المتصلة، لعصمته عليه السلام من الذنب والخطأ كليهما.

وأما إن كان من القسم الثاني فاحتمال الخطأ في الوسطة أمر معقول؛ لأننا نحتمل أن قوله عليه السلام: «أعتق رقبة» مثلاً - الذي وصل إلينا فرضاً بواسطة محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام - كان مقروناً

بقيد وقد نسيه أحد هؤلاء الوسائط الخمسة، فنحتاج لرفع هذا الاحتمال إلى أصالة عدم الخطأ والنسيان [٣٢٦].

نعم، لا فرق بين القسمين في احتمال تخلف الإرادة الجدّية عن الاستعمالية- حتى في الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام- لأجل احتمال التقيّة [٣٢٧] ونحوها، فلا بدّ لرفعه من التمسك بـ «أصالة التطابق بين الإرادتين» فلا- فرق بين الكلام الصادر عن العقلاء والصادر عن المعصوم فيما هو العمدة في مبحث حجّية الظواهر، وهي طريقة استكشاف المراد الجدّي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٥

ثمّ إنه قد وقع الكلام في امور ثلاثة:

الأول: في أنّ حجّية الظواهر هل هي مشروطة بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف، أم غير مشروطة بشيءٍ منهما؟

الثاني: في أنّها هل تختصّ بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟

الثالث: في أنّها هل تختصّ بغير ظواهر الكتاب أو تعمّها أيضاً؟

البحث حول الأمر الأوّل

أمّا الأمر الأوّل: فالمشهور أنّ الظنّ الشخصي بالخلاف غير قادح في حجّية الظواهر، فضلاً عن عدم الظنّ بالوفاق.

ولا يصغى إلى كلام من خالفهم، لاستقرار بناء العقلاء على العمل بظاهر الكلمات في جميع الموارد، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» كان ظاهره- وهو وجوب إكرام زيد- حجّةً على العبد، سواء ظنّ بالوجوب أو بعدم الوجوب أو لم يظنّ بشيءٍ أصلاً، فلو لم يمتثل الأمر لذمّه العقلاء وعاقبه المولى، ولا يصحّ اعتذاره بأنّ صيغته «افعل» وإن كانت ظاهرة في الوجوب، إلّا أنّي لم أظنّ بتعلّق إرادة المولى به جدّاً، أو ظننت أنّ إرادته الجدّية تعلّقت بالاستحباب.

والحاصل: أنّ ظاهر الكلام- سواء كان الحقيقة أو المجاز- حجّية عند العقلاء، ولا فرق في ذلك بين خصوصيات المخاطب وحالاته الشخصية.

البحث حول اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه

وأمّا الأمر الثاني: فلا ينبغي الشكّ في أنّ ظواهر الكلام حجّية في حقّ من لم يقصد إفهامه، بل وفي حقّ من قصد عدم إفهامه، كما أنّها حجّية في حقّ من قصد إفهامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٦

كلام صاحب القوانين في ذلك

خلافاً للمحقّق القمي رحمه الله حيث يظهر منه الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّية بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ- سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها- وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطابه موجهةً إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظي ليس حجّية حيثنّ لنا إلّا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم [٣٢٨].

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول أنّ منشأ حجّية الظواهر هي أصالة عدم الغفلة، إذ بعد كون المتكلّم في مقام البيان كان احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفلة في كلّ منهما، وأمّا احتمال تعميّد المتكلّم في عدم نصب القرينة فهو مدفوع بأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه في مقام البيان،

فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر إلا احتمال الغفلة من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء، وهذا الأصل لا- يجرى بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه في احتمال الغفلة، ليدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينة حالية كانت معهودة بينه وبين من قصد إفهامه وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجديه أصالة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٧

عدم الغفلة، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

والحاصل: أن ظواهر الكتاب والسنة ليست حجة بالنسبة إلينا، لاختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، ونحن لسنا من المقصودين بالإفهام في الآيات والروايات، لعدم كونهما من قبيل الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها، بل الخطابات الشفاهية والأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين تختص بالمشافهين.

فلا يمكن إثبات حجية ظواهر الكتاب والروايات من باب الظن الخاص بالنسبة إلى زماننا هذا، فلا بد من التمسك بذيل دليل الانسداد والقول بحجية ظواهرهما من باب الظن المطلق.

إن قلت: لا حاجة إلى التمسك بدليل الانسداد، لقيام الإجماع بل الضرورة على اشتراكنا في الأحكام مع المقصودين بالإفهام.

قلت: نعم، ولكننا لا- نتمكن من تعيين وظائفنا بدليل «الاشتراك» إلا إذا تمكنا من الوصول إلى تكاليف المشافهين، وحيث إن فهم الكتاب والسنة يختص بخصوصهم، فلانقدر على استكشاف أحكامهم لكي نضم إليها قاعدة «الاشتراك» ونستكشف بها أحكام من تأخر عنهم.

نقد كلام المحقق القمي رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أنه لا- فرق عند العقلاء في حجية الظواهر بين من قصد إفهامه وبين غيره، ألا ترى أنك لو أخبرت زيدا بأنك تريد قتل عمرو واطلع عمرو على هذا الخبر، لانفعل منه ورتب عليه الأثر المطلوب ولم يقل في نفسه: إنني لم أكن مقصوداً بالإفهام، ولعله كان بين المخبر والمخاطب قرينة حالية على إرادة خلاف الظاهر؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٨

ويؤيده الأحكام الفقهية أيضاً، فإن القاضي يحكم على طبق شهادة البيئته على الإقرار، مع أن ظاهر كلام المقر لو لم يكن حجة في حق من لم يقصد إفهامه به لم يجز الحكم باستناد الشهادة على الإقرار، لأن الحاكم ليس من المقصودين بالإفهام، بل ربما قصد عدم إفهامه، فليس كلام المقر الثابت له بواسطة البيئته حجة له.

وثانياً: سلمنا أن حجية الظواهر تختص بمن قصد إفهامه، لكنه لا ينتج عدم حجية الكتاب والسنة بالنسبة إلينا، ولعله رحمه الله خلط بين عنوان «المخاطب» وعنوان «المقصود بالإفهام».

توضيح ذلك: أنهم اختلفوا في أن الخطابات الشفاهية هل تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ وقد تقدم البحث عن ذلك في مبحث العام والخاص.

وحيث إن المحقق القمي رحمه الله قال بالاختصاص في تلك المسألة ذهب إلى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه في المقام.

مع أنه لا- ملازمة بينهما، فإن بين عنواني «من خوطب بالكلام» و «من قصد إفهامه به» عموماً من وجه، ضرورة أن غرض المتكلم قد يتعلق بتفهيم المخاطب [٣٢٩]، وقد يتعلق بتفهيم غيره [٣٣٠]، كما إذا قال الرجل -الذي طغى عليه بعض أولاده- خطاباً إلى زوجته:

«من تخلف عن أمري لعاقبته بكذا وكذا» وهو يريد أن يسمع كلامه ذلك الابن الطاغى، فيرتدع عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٢٩

التخلف والظغيان [٣٣١]، فالمخاطب هاهنا هو الزوجه، والمقصود بالفهام هو الابن.

وبالجملة: اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين لا- يستلزم خروج غيرهم عن تحت عنوان «من قصد إفهامه بها» فإن المخاطب يمكن أن يكون خاصياً والمقصود بالفهام عاماً، فانظر إلى المكالمات الواردة في الأحاديث، مثل ما رواه حريز عن زرارة، قال: قلت: أصاب ثوبى دم رعاف أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئاً وصليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله» [٣٣٢]. الحديث.

هل المقصود بالفهام في هذا الخبر خصوص زرارة، فله العمل بظاهره بعنوان الظن الخاص، وأما نحن فنضطر إلى التمسك بذييل دليل الانسداد وإثبات حجتيه من باب الظن المطلق؟! أو الوجدان حاكم بأنه لا فرق بيننا وبين زرارة في كيفية استفادة الحكم منه. بل يمكن أن يدعى أن الأحكام الصادرة في جواب الأسئلة ليست جميعها مما يتلى بها السائل، بل كان غرض السائل غالباً طرح السؤال ليكتب جوابه لسائر الشيعة في الأزمنة المتأخرة، ولا يبعد أن الأئمة عليهم السلام أنفسهم كانوا يحرضون أصحابهم على السؤال وكتابة الجواب، ليذكر الأحكام في الكتب والجوامع لمن تأخر من الشيعة. وكذلك الأمر في القرآن الكريم، ضرورة أنه لا يمكن الفرق مثلاً بين آية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٠

الصوم [٣٣٣] وآية الحج [٣٣٤] في الحجية وعدمها بالنسبة إلى زماننا هذا، لاشتمال الاولى على الخطاب الشفاهي دون الثانية. والحاصل: أن القرآن العظيم والمجاميع الحديثية من قبيل الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها، فكل مسلم إلى يوم القيامة مقصود بالفهام منهما، ولا فرق في ذلك بين الآيات المشتملة على الخطاب الشفاهي وغيرها، ولا بين الأحاديث الواردة في جواب سؤال الرواة وبين ما صدر عنهم عليهم السلام ابتداءً.

البحث حول حجية ظواهر الكتاب

وأما الأمر الثالث: فقد فصل جماعة من الأخباريين بين ظواهر الكتاب وظواهر الأخبار، فقالوا بحجية الثاني دون الأول.

ويمكن أن يستدل على حجية ظواهر الكتاب بأمور:

الأول: أننا إذا لاحظنا أمرين استنتجنا منهما حجيتها:

أ- ما تقدم من أن العقلاء يعملون بالظواهر في التفهيم والتفهم، وليس للشارع طريقة اخرى في ذلك.

ب- أن القرآن كتاب هداية يخرج من تمسك به من الفتن والظلمات الاعتقادية والعملية إلى السعادة الدنيوية والاخرية، وهذا أمر ضروري لا يحتاج إلى إقامة برهان [٣٣٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣١

نعم، في القرآن آيات محكمة ومتشابهة، كما يشهد عليه نفسه حينما يقول:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ» [٣٣٦].

لكن الظواهر من قبيل المحكمات، لأن المتشابه بما له من المعنى لا يعم الظاهر كما سيجيء.

وبالجملة: إذا ثبت أن القرآن لم يكن من قبيل الألغاز والمعميات، بل كان مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرباً إليهم إلى السعادة الأبدية، وكان تفهيم مقاصده في مقام الهداية بطريقة العقلاء، كانت ظواهره كظواهر كلماتهم معتبرة قابلة للاحتجاج.

الثاني: أنه لا شبهة في أن القرآن معجزة خالدة لإثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله، ومن اللوازم القطعية للمعجزة أن يتحدى صاحبها بها، ضرورة أن الأمور الخارقة للعادة لم تكن معجزة إذا كانت فاقدة للتحدى.

والقرآن الكريم قال في مقام التحدى: «قُلْ لِّل - نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَيَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» [٣٣٧].

ثم تنزل عن ذلك بقوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَلَهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ ي مُفْسِرَتِي وَ اذْعُوا مِنِ اسْمِ تَطْعَمْتُمْ مِنِ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [٣٣٨].

ثم تنزل عن ذلك أيضاً وارتضى في مقام التحدى بإتيان من سوى الله تعالى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٢

جميعاً سورة واحدة مثل القرآن، ولو كانت سورة قصيرة كسورة الكوثر، فإنه قال: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [٣٣٩].

والأريب في أن ظواهر هذه الآيات مرادة لله تعالى قطعاً، لما عرفت من أن التحدى من لوازم المعجزة، فلا يمكن أن يراد بها غير التحدى الذي هي ظاهرة فيه، وحجتيه ظواهر هذه الآيات تستلزم حجتيه ظواهر جميعها، إذ لو كان القرآن من قبيل الألغاز التي لا يدركها الناس لأجابوا عن تحدياته بأن لا نفهم منه شيئاً كي نأتى بمثله.

لا يقال: إن أساس هذا الاستدلال هو التمسك بظاهر آيات التحدى، وهو مصادره بالمطلوب.

فإنه يقال: أساس هذا الدليل هو أن القرآن حيث يكون معجزة خالدة باقية إلى يوم القيامة فلا بد له من التحدى والدعوة إلى الإتيان بمثله، فكانت الآيات الظاهرة في ذلك حجة لا محالة.

الثالث: حديث الثقلين الذي هو معروف بل متواتر بين الفريقين، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في أواخر عمره الشريف: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا: كِتَابُ اللَّهِ وَعِترَتِي» [٣٤٠].

وليس في الاستدلال بالأخبار لإثبات حجتيه الكتاب شائبة المصادرة بالمطلوب، لاعتراض الخصم المنكر لحجتيه ظواهر الكتاب بحجتيه ظواهر الأخبار.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٣

ولا- يقدر في الاستدلال ما يرى من الاختلاف في متن الحديث، حيث نقل في كلمات بعض المتعصّبين: «كتاب الله وسنتي» مكان «كتاب الله وعترتي» فإن مورد الاستدلال هو «كتاب الله» الذي اتفق عليه الفريقان.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أن التمسك بالقرآن والعترة ليس صرف الاعتقاد بكون القرآن كتاباً منزلاً من عند الله سبحانه ومعجزة خالدة للنبي صلى الله عليه وآله وكون العترة الطاهرة خلفائه صلى الله عليه وآله، إذ لا ملازمة بين هذا الاعتقاد وبين الصيانة الأبدية من الضلالة التي تستفاد من كلمة «لن تضلوا».

بل المراد من التمسك بهما هو التمسك من حيث الاعتقاد والعمل كليهما، وحيث إن نصوص القرآن قليلة جداً بحيث لا يمكن الاكتفاء بها للوصول إلى السعادة الأبدية، فلا محالة كان المراد هو التمسك بنصوصه وظواهره كليهما.

وبالجملة: لا يعقل أن يكون القرآن الكريم حافظاً أبدياً للإنسان من الضلالة - كما هو مضمون الرواية - إلا بالاعتقاد بكونه كتاباً منزلاً من عند الله أولاً، والعمل بجميع نصوصه وظواهره ثانياً.

الرابع: الأحاديث الكثيرة الآمرة بعرض الروايات على الكتاب لتمييز المدسوسات المجعلولات من الصحاح المقبولات، مثل قوله عليه السلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» [٣٤١]، وقوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من

كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلها فالذي جاءكم به أولى به» [٣٤٢]، وقوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» [٣٤٣]، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما جائكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جائكم يخالف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٤

كتاب الله فلم أقله» [٣٤٤]، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة بهذا المضمون. فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة فلم يقدر المكلف على تمييز ما يوافق الكتاب من الأحاديث عما يخالفه. إن قلت: لعل المراد من هذه الروايات عرض الأخبار على نصوص القرآن، وتمييز صحيحها عن سقيمها بها. قلت: هذا الاحتمال مردود، لأن نصوص القرآن قليلة جداً، ولا يمكن معرفة جميع الأخبار الموافقة والمخالفة للكتاب بها. على أن جعل الحديث كانوا أظن من أن يضعوا أحاديث تنافي نصوص القرآن، فإنها- لوضوح كذبها- تفضحهم ولا يقبلها الناس منهم، ولكنهم كانوا يجعلون ما يخالف ظاهر القرآن كي يتمكنوا من توجيهه. ثم لا يخفى عليك أمران:

أ- أنه لا تعارض بين مثل العام والخاص أو المطلق والمقيد كي نحتاج للجمع بينهما إلى التمسك بالأخبار العلاجية. ب- أنه لا منافاة بين ما تقدم من عدم اعتبار الروايات المخالفة لظهور القرآن وبين ما ثبت من أن الأحاديث الصادرة من المعصومين عليهم السلام حجة حتى في موارد حمل الآيات على خلاف ظاهرها، فإنهم هم المفسرون للقرآن حقيقةً. وذلك لأن الأخبار الدالة على كون الحديث المخالف لظاهر القرآن مردوداً، زحرفاً، ولم يقله الأئمة عليهم السلام وردت في مورد الأحاديث التي شك [٣٤٥] في صدورها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٥

عنهم عليهم السلام، وأما إذا ثبت أنه قول الإمام عليه السلام- ولو بواسطة خبر الثقة- كان مفسراً للقرآن ودالاً على أن إرادة الله تعالى تعلقت بخلاف الظاهر.

وبالجملة: إذا شككنا في صدور خبر عن المعصوم عليه السلام عرضناه على الكتاب، فإن كان موافقاً له أخذناه وإن كان مخالفاً له رددناه بمقتضى الأخبار المتقدمة.

كما أن الأمر كذلك في مورد الشروط، حيث قال عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلّا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل، فلا تجوز» [٣٤٦].

والحاصل: أن الروايات التي تأمرنا بأخذ الأخبار الموافقة للكتاب ورد ما خالفه، وكذلك الروايات التي تأمرنا بوجوب الوفاء بالشروط إلّا ما خالف كتاب الله، تدل على حجية ظواهر الكتاب.

الخامس: استدلال الأئمة عليهم السلام في أبواب الفقه بالقرآن في مقابل علماء العامية والخاصية، كما ورد أن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال:

«يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله، لأن الله عز وجل يقول:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرّفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال:

«وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» ثم فصل بين الكلام فقال: «وَأَمْسِكُوا بُرُءُ وُجُوهِكُمْ» فعرّفنا حين قال: «برؤسكم» أن المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فعرّفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها» [٣٤٧]. الحديث.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٦

فإن هذا الجواب المقرون بالاستدلال بالقرآن يدل على أن مثل زرارة أيضاً لو تأمل في الآية لاستفاد منها الحكم، لا أنه جواب تعبدى صرف، فكان حجية ظواهر الكتاب أمراً مسلماً معهوداً بين الأئمة عليهم السلام وأصحابهم.

أدلة المنكرين لحجية الكتاب العزيز ونقدها

تمسك الأخباريون بعدة شبهات: بعضها في مقام منع الكبرى، أي حجية ظواهر القرآن بعد الاعتراف بالظهور، وبعضها الآخر في مقام منع الصغرى، أي أصل الظهور.

أما الطائفة الأولى

فمنها: ما يدل على حرمة تفسير القرآن بالرأى من الروايات العديدة بل المتواترة، مثل النبوى صلى الله عليه وآله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» [٣٤٨]، وفي رواية أخرى أنه صلى الله عليه وآله قال: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» [٣٤٩]، وفي نبوى ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب» [٣٥٠] إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا المقام.

تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنها نصّ في منع تفسير مجملات القرآن وظاهر في منع تفسير ظواهره، فإنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه من المعنى يكون من مصاديق التفسير بالرأى المحرّم.

وفيه أولاً: أنّ حمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، فإنّ التفسير عبارة عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٧

كشف القناع وإظهار ما هو مستور، وحمل اللفظ على ظاهره ليس من هذا القبيل.

وثانياً: سلّمنا أنه نوع من التفسير، إلّا أنه ليس تفسيراً بالرأى، فإنّ التفسير بالرأى عبارة عن حمل اللفظ على غير ما هو المتفاهم عند العرف، وأما حمله على ظاهره الذي يحمله جميع العقلاء عليه فلا يعدّ تفسيراً بالرأى وبعقيدة شخص خاصّ.

وثالثاً: أنّه لو فرض صدق التفسير بالرأى عليه ودخوله تحت إطلاق الروايات الناهية عنه فلا بدّ من تقييد هذه الأخبار بما تقدّم من الأحاديث الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب، لحكومتها عليها، فتخصّص الأخبار الناهية - بحسب الإرادة الجدّية - بمصادقها المتيقّن، وهو تفسير مجملات القرآن.

ومنها: أنّ الكتاب نفسه نهى عن اتّباع متشابهاته بقوله: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» [٣٥١].

والاستدلال بهذه الآية يتوقّف على أمرين:

أ- أن تكون نصّاً في حرمة اتّباع «المتشابه» وإلّا فلو كانت ظاهرة فيها لاستلزم الاستدلال بها أن يكون وجود الشيء موجّباً لعدمه، وهو محال.

ب- أن يكون للمتشابه مصداقان: أحدهما: المجمل، وهو مصداقه البين الواضح، والآخر: حمل اللفظ على ظاهره، فكما أن اتّباع المجملات محرّم بحكم الآية فكذلك اتّباع الظواهر.

ويرد عليه أن الخصم لو أراد أن «المتشابه» نصّ في المجمل والظاهر كليهما بلا فرق بينهما، ففيه: أنّه يستلزم أن يكون قولنا: «رأيت أسداً» مثل قولنا:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٨

«رأيت عيناً» فكما أنّ «رأيت عيناً» يكون من الألفاظ المتشابهة قطعاً ولا نفهم منه شيئاً، فكذلك «رأيت أسداً» وهل يمكن الالتزام بذلك؟! فلو لم يمكن تفهيم المعنى الحقيقي من طريق استعمال اللفظ الموضوع لمعنى واحد فيما وضع له بدون قرينه المجاز فبأى لفظ يمكن تفهيمه إذا أراد المتكلّم؟!

ولو أراد أنّه نصّ في شمول المجمل وظاهر في شمول الظاهر، ففيه أولاً: أنّا نمنع ظهوره فيه بالبيان المتقدّم، وثانياً: أنّ إثبات عدم حجّية ظاهر الكتاب بظاهره محال، لاستلزامه أن يكون وجود الشيء موجّباً لعدمه كما تقدّم.

ولو أراد احتمال شموله له، ففيه: أنه كيف يتمكن من أنكر حجّية ظواهر الكتاب أن يثبت مدّعاها بأيّ احتمال كون الظواهر من مصاديقها [٣٥٢]؟!

وأما الطائفة الثانية [٣٥٣]

فمنها: أنّ الكتاب العزيز يشتمل على مطالب عالية غامضة في فنون كثيرة، ولا يتمكن البشر العادي بأفكاره السطحيّة من صعود تلك القلل الرفيعة والوصول إلى مضامين القرآن الشامخة.

ويشهد عليه بعض ما ورد في محاورات الأئمة عليهم السلام مع مخالفيهم.

ففي رسالة شبيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فيمّ تفهيم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال:

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

نعم، قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٣٩

الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك، ولا- هو إلّا عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفاً» [٣٥٤]. الحديث.

وفي رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن، فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: ... ويحك يا قتادة، إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من [٣٥٥] خوطب به» [٣٥٦].

وفيه: أنّنا لا ندعى حجّية جميع القرآن، كيف وهو يشتمل على آيات متشابهات لا نقدر على أن ندرك مطالبها العالية الشامخة بعقولنا القاصرة، بل ندعى حجّية محكماته التي من مصاديقها الظواهر، فإذا رأينا آية ظاهرة المعنى ولم يرد من قبل أهل البيت عليهم السلام بيان على خلافه، كان ظهورها حجّية لنا، فانظر إلى وجدانك هل يمكن الالتزام بعدم إمكان استفادة وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحجّ من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» [٣٥٧] وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٣٥٨] وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [٣٥٩]؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٠

والقرآن نفسه أيضاً لم يمنع عن اتّباع محكماته، بل نهى عن اتّباع متشابهاته كما تقدّم.

بل القول بقصور أفهامنا عن إدراك ظواهر القرآن- كما تكون قاصرة عن إدراك متشابهاته- ينافي كونه معجزة خالدة تدعو جميع من سوى الله تعالى إلى الإتيان بمثله، وينافي أيضاً كونه مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرباً إليهم إلى السعادة الدنيوية والاخروية، ضرورة أنّه لا يصحّ دعوة الناس إلى الإتيان بمثل كلام مغلّق مجمل لا يفهمه أحد منهم، ولا يمكن لهم التمسك به كي يهتدوا وينالوا السعادة الأبدية كما تقدّم.

وأما ما استشهد به من كلام الإمام عليه السلام في جواب أبي حنيفة، ففيه: أنّه عليه السلام لم يرد أنّ أبا حنيفة عاجز عن درك ظواهر القرآن، بل حيث ادّعى أبو حنيفة معرفة جميع كتاب الله حقّ معرفته خطّاه الإمام عليه السلام بقوله: «ما ورثك الله من كتابه حرفاً» يعني لا تقدر على فهم حرف واحد من حروف القرآن التي يحتاج فهمها إلى الوراثة الإلهية.

وأما حمل اللفظ على ظاهره فلا يحتاج إلى تعليم من الله ووراثته منه، بل يكفي فيه الاطلاع على اللغة وأدبيات العرب، بخلاف ما هو

غير ظاهر المعنى من الآيات، فإنها لا يمكن درك معانيها إلا بالعناية الإلهية التي لم يشم رائحتها أبو حنيفة وأمثاله. وأما ما تقدم من رواية زيد الشحام فلا يرتبط بالمقام؛ لأن الإمام عليه السلام خطأ قتاده في أنه كان يفسر القرآن، وحمل اللفظ على ظاهره لا يعد تفسيراً، لأنه عبارة عن كشف القناع وإظهار ما هو مستور، والحمل على الظاهر ليس من هذا القبيل كما تقدم. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤١

وقوله عليه السلام في ذيل الرواية: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» يعني به «تفسير القرآن» بقرينه صدرها. ومنها: أن ظواهر الكتاب وإن لم تكن مجملّة ذاتاً إلّا أننا نعلم بطرّو التقييد والتخصيص والتجوّز فيها، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور. ولا يخفى أن لهذه الشبهة احتمالين: أحدهما: دعوى وجود ما يسقطها عن الظهور في الروايات.

ثانيهما: دعوى أنه كان يتصل بظواهر القرآن ما يخصصها أو يقيدها أو يصرفها إلى المعنى المجازي لكّنه لم يصل إلينا، وهذا يتنى على قبول تحريف القرآن.

أما الاحتمال الأول: ففيه أولاً: النقص بظواهر السنّة، فإننا نعلم بطرّو مخالفة الظاهر فيها إجمالاً. وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط عن الظهور، وإنما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر، فبعد الفحص واليأس عن ذلك يجوز حمل اللفظ على ظاهره من العموم والإطلاق والمعنى الحقيقي، وقبله لا يجوز، ولا فرق في ذلك بين ظواهر الكتاب والسنّة.

البحث حول تحريف القرآن

وأما الاحتمال الثاني: فورد في بعض الروايات المجعولة أنه حذف من بين الشرط والجزاء في قوله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَمِينِ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةً وَرَبْعًا» [٣٦٠] أكثر من ثلث القرآن [٣٦١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٢
واغتر بعضهم - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - بمثل هذا الحديث وقال: «ويساعده [٣٦٢] الاعتبار» [٣٦٣]. مع أنه رحمه الله لو راجع التفاسير ولاحظ ما قاله المفسّرون في توجيه المناسبة بين الشرط والجزاء في الآية لصار مأموناً من هذه الزلّة العظيمة.

والقول بتحريف القرآن ما كان يعترنا به علماء أهل السنّة قديماً وحديثاً مع أنه يمكن أن يدعى أنه مذهب أكثر علمائهم، لأنهم يقولون بنسخ التلاوة بالنسبة إلى بعض ما كان في القرآن، وهو بعينه القول بالتحريف بالنقيصة، وإن غيروا اسمه [٣٦٤]. لكنّ المحقّقين وأكابر علماء الشيعة أنكروا تحريف القرآن. فهذا تفسير «مجمع البيان» ذكر في مقدمته:

فأما الزيادة فيه [٣٦٥] فمجمع على بطلانه، وأما النقصان فيه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى «قدّس الله روحه» واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدت والدواعي توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينيّة، وعلماء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٣
المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقرائته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغتيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟! وقال أيضاً «قدّس الله روحه»: إن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحّة

نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة، ككتاب سيبويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما حتى لو أن مدخلا أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم أنه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني، ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء. وذكر أيضاً «رضي الله عنه» أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرّس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عيّن عليّ عليه السلام جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله ويؤتى عليه وأن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله وعدة ختمات، وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا مبدوث، وذكر أن من خالف في ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته [٣٦٦]، إنتهى كلامه.

والبحت عن منشأ تحقق فكرة التحريف بين الشيعة يعطى أنها ناشئة عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٤

تحريك الأجانب لتضعيف التشيع.

ويشهد عليه ما حدث بين المتأخرين، من أن بعض جواسيس الأجانب وسوس في صدور بعض الشيعة السذج من المحدثين، فاشتغل ذلك المحدث الشيعي بتأليف كتاب حول تحريف القرآن، وكان يرجع ذلك الجاسوس إليه كل اسبوع يأخذ منه ما كتبه، واستنسخ منه نسخة اخرى، لغرض أنه لو تغير رأيه وندم عن فعله فلم ينفعه الندم.

وبالجملة: كيف يمكن أن يعتقد مسلم بتحريف كتاب يكون معجزة وحيدة خالدة على إثبات دينه وبقائه إلى يوم القيامة؟!!

اختلاف القراءات

نعم، للقرآن قراءات سبعة أو عشرة، لكنها ليست متواترة، بل نقلت بأخبار آحاد [٣٦٧]. على أنها ليست قراءات المعصومين عليهم السلام كي تكون حجة لنا، بل هي قراءة مثل «عاصم، حفص، ابن كثير» وسائر القراء.

ودعوى تواتر هذه القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وآله ممنوعه، إذ لو كان صلى الله عليه وآله يقرأ آية «حَتَّى يَطْهَرْنَ» [٣٦٨] مثلاً تارةً بالتخفيف واخرى بالتشديد لنسب اختلاف القراءات إليه صلى الله عليه وآله ولم يقولوا: «هذه قراءة عاصم» و «تلك قراءة حفص» وهكذا.

والحاصل: أن هذه القراءات اجتهادات من قبل القراء السبعة أو العشرة، وغاية قيمتها جواز القراءة بها، وأما الاحتجاج بها في الفقه لإثبات الأحكام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٥

الشرعية فلا.

ومن أراد تفصيل البحث حول مسألتي تحريف القرآن واختلاف قراءاته فليراجع المباحث التمهيدية لتفسير القرآن [٣٦٩].

هذا تمام الكلام في حجية ظواهر الكتاب.

حجية قول اللغوي

قد أشرنا [٣٧٠] إلى عدم اعتبار آراء اللغويين لإثبات ظهور الألفاظ، بل لا بد له من استخدام علائم الحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم

صحة السلب ونحوهما.

واحتج من ذهب إلى حجيتها بأمرين:

الأول: اتفاق العلماء في جميع الأعصار والأصيار على الرجوع إلى معاجم اللغة لتشخيص معاني الألفاظ.

وفيه أولًا: أن رجوعهم إليها لعلها كان ناشئاً من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الثاني، وسيجيء.

وثانياً: أن القدر المتيقن هو اتفاقهم على الرجوع إلى قول اللغوي فيما إذا كان متعدداً وعادلاً، فيختص حجتيه قول اللغوي بما إذا كان من مصاديق البيئ.

الثاني: استقرار سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومنها الرجوع إلى قول اللغوي، وإذا ثبت بناء العقلاء على أمر ولم يردع عنه الشارع ثبت حجتيه شرعاً أيضاً، لأن عدم الردع عنه كاشف عن الرضا به، وبه ثبتت حجتيه الفتوى وجواز رجوع العامي إلى المجتهد، لأنه من مصاديق رجوع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٦

الجاهل إلى العالم.

وفيه أولًا: أن معاجم اللغة لم تتعرض لتمييز الحقائق عن المجازات، بل هي في مقام بيان موارد الاستعمال، سواء كان ما استعمل فيه اللفظ معناه الحقيقي أو المجازي كما تقدم، وربما لم يتمكن اللغوي أيضاً من تمييز ما وضع له اللفظ عن غيره، فالرجوع إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا إلى العالم.

وثانياً: أن عدم الردع عن طريقة العقلاء لا يكشف عن رضا الشارع بها إلا في الامور الراجحة في تلك الأعصار، والرجوع إلى معاجم اللغة لم يكن أمراً معمولاً به في زمن المعصومين عليهم السلام، بل لم يكن في ذلك الزمان كتاب لغة ليرجع العقلاء إليه وينكشف رضا الشارع به من عدم ردعه عنه.

لا يقال: رجوع العامي إلى المجتهد أيضاً كان في تلك الأعصار كذلك.

فإنه يقال: كلاً، فإن مسألة الاجتهاد والتقليد كانت مسألة راجحة في عصر الأئمة عليهم السلام أيضاً [٣٧١].

ويشهد على وجود المفتى في ذلك الزمان بعض الأسئلة المطروحة، كالسؤال عن كيفية العمل بالخبرين المتعارضين [٣٧٢].

فعن الحسن ابن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا، والله لا يسعكم إلا التسليم لنا»، فقلت:

فيروي عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروي عنه خلافه، فبأيتهما نأخذ؟ فقال:

«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» [٣٧٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٧

وعن الحسن بن الجهم أيضاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جئتك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا»، قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» [٣٧٤].

وعن محمد بن عبد الله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟

فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم، فدعوه» [٣٧٥].

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المقام.

ويشهد عليه أيضاً إرجاع الأئمة عليهم السلام الرواة إلى بعض أصحابهم في أخذ الأحكام الشرعيّة:

ففي رواية شعيب العرقوفى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»، يعنى أبا بصير [٣٧٦].

وفي رواية المسيب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» [٣٧٧].

وفي رواية عبد العزيز بن المهدي قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنّي لا ألقاك اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٨

في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمان» [٣٧٨]. إلى غير ذلك مما روى بهذا المضمون.

والحاصل: أن رجوع العامّي إلى المجتهد كان متداولاً في عصر الأئمة عليهم السلام فلا يصحّ قياسه بمسألة الرجوع إلى قول اللغوى التي لم تكن منها في ذلك الزمان عين ولا أثر.

إن قلت: يجب على الشارع العالم برجوع المسلمين إلى أقوال اللغويين في عصر الغيبة أن يحذروهم عن ذلك لو لم يكن أقوالهم حجّة، بأن يقولوا: «أيها المسلمون سيأتي عليكم زمان يشتهر فيه قومٌ باسم اللغويين، فإياكم والأخذ بقولهم في استنباط الأحكام الشرعية».

قلت: هذا [٣٧٩] لا يفيد إلّا الظنّ بحجّية اللغة، ولا يمكن إثبات شيء بالظنّ الذي لم يبق على اعتباره دليل قطعي.

وبالجملة: لا دليل على حجّية قول اللغوى في الشرعيات.

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنّه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنّه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأنّ اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وإن لم يقطع بأنّه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتّفق كثيراً، وهو يكفي في الفتوى. هذا تمام الكلام في حجّية الظواهر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٤٩

في الإجماع

الفصل الثاني: في الإجماع

إشارة

اختلفوا في أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد - على فرض تماميتها - هل تدلّ بعمومها أو إطلاقها على حجّية الإجماع المنقول به أم لا؟

البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحصل

وينبغي أن نبحث قبل ذلك عن ملاك حجّية الإجماع المحصل، فنقول:

إنّ أدلّة استنباط الأحكام عند الفقهاء أربعة: الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

لا إشكال في أنّ الكتاب نفسه حجّة، وكذلك السنة، فإنّ المراد بها هو السنة المحكيّة، أعنى قول المعصوم وفعله وتقريره، وكذلك العقل، لأنّه أساس سائر الحجج والأدلّة.

فهل الإجماع أيضاً كذلك، باعتبار ذكره في عباراتهم في مقابل الحجج الثلاثة الاخر أم لا؟

الحق أن الإجماع بنفسه لا يتصف بالحجية، إذ لا دليل على اعتباره من العقل أو النقل.

فجعله دليلاً رابعاً وقسماً للحجج الثلاثة الاخر في كلمات الإمامية إنما هو لأجل المماشة مع العامة الذين قالوا بحجية الإجماع بالأصالة، وإلا فلا اعتبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٠

له عندنا إلا إذا كان كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام، فهو في الواقع كاشف عن الحجية، لا أنه حجة رابعة في مقابل الحجج الثلاثة الاخر.

ما استدل به أهل السنة لإثبات حجة الإجماع

تمسك العامة على اعتبار الإجماع بما هو إجماع بما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تجتمع امتي على خطأ» [٣٨٠] وقال أيضاً: «لا تجتمع امتي على ضلالة» [٣٨١].

وبنوا عليه أساس مذهبهم، أعنى خلافة أبي بكر.

وفيه: أن هذا الخبر على فرض صحته لا يكون بصدد جعل الحجية لرأى الامة في حالة الاجتماع، بل بصدد الإخبار عن عصمتهم في هذه الحالة، ولا ريب في أن الأحكام الشرعية وإن كانت تثبت بالخبر الواحد على فرض اعتباره، إلا أن الموضوعات الخارجية التي منها عصمة الامية عن الخطأ فشمول دليل حجية الخبر لها يحتاج إلى الدقمة والتأويل. على أن اجتماع الامية لا تصدق إلا باجماع جميعهم [٣٨٢] أولاً، وظاهره هو الاجتماع الاختياري ثانياً، ولا ريب في أنه لم يتحقق واحد منهما في مسألة الخلافة التي هي الباعثة لهم في خلق الإجماع وحججته.

فإن الامة لم تكن منحصرة في أهل المدينة كي يصدق على اجتماعهم اجتماع الامة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥١

على أن أهل المدينة أيضاً لم يجتمعوا على خلافة أبي بكر، فإن جمعاً من أكابر الصحابة وفي رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يخالفونها.

أضف إلى ذلك أنه لا قيمة لتحقق الإجماع إذا كان بالقهر والإجبار كما تحقق في الحوادث الواقعة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله على ما يحكيه التاريخ والأخبار.

ولأجل ذلك كله وقعوا في حيص وبيص، فالتجأ بعضهم إلى تفسير «اجتماع الامية» ب «اجتماع أهل المدينة» وبعض آخر ب «اتفاق أهل الحل والعقد» وبعض ثالث ب «اتفاق المجتهدين والعلماء» وأمثال هذه التوجيهات.

ولا يخفى عليك أنها آراء مضحكة، إذ ليس في الرواية من هذه العناوين المذكورة عين ولا أثر، بل عنوانها «اجتماع الامية» الذي يتوقف على اتفاق جميع المسلمين بالإرادة والاختيار.

والحاصل: أنه لا دليل على حجية الإجماع بما هو إجماع، بل لو كان كاشفاً عن موافقة المعصوم أو عن دليل معتبر لكان حجة، ولو لم يتحقق الإجماع بمعنى اتفاق جميع العلماء، بل ولا أكثرهم، إذ يكفي العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين ولو كانت عدتهم قليلة.

فالتعبير ب «الإجماع» في كلمات فقهاءنا إنما هو لأجل المماشة مع أهل السنة كما تقدم.

بماذا ينكشف رأي المعصوم عليه السلام؟

ولا يخفى أن علمائنا ذكروا وجوهاً لكشف الإجماع المحض عن موافقة المعصوم عليه السلام:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٢

الإجماع الدخولي

منها: العلم الإجمالى بدخول الإمام عليه السلام فى جماعة اتفقوا على مسألة شرعية. ولا-ريب فى أن مخالفة من كان معلوم النسب من العلماء لا يضرب بهذا النوع من الإجماع، حتى لو انعقد مجلس مركب من عشرة: أحدهم الإمام عليه السلام واتفق خمسة منهم على حكم وعلمنا إجمالاً بأن الإمام عليه السلام فى هؤلاء الخمسة، لكون الباقيين معلومى النسب لكان رأيهم حجة. وغالب الإجماعات التى كان الفقهاء يستندون إليها فى عصر الحضور إلى زمن السيد المرتضى رحمه الله كانت من قبيل الإجماع الدخولى، لكونه أمراً عادياً سهل الوصول. وأما فى عصر الغيبة فهو وإن كان أمراً ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا أثر له، لأجل بعض المحاذير التى سنشير إليها فى مسألة التشرف.

الإجماع التشرفى

ومنها: أن بعض الأوحى من العلماء الأتقياء يمكن أن يتشرف برؤية الإمام عليه السلام فى عصر الغيبة يأخذ الحكم الشرعى منه عليه السلام مباشرة، لكنه ينقله فى قالب الإجماع، وذلك لكون الناس مأمورين بتكذيب مدعى الرؤية فى زمان الغيبة [٣٨٣]. فإذا استدلل على مسألة بالإجماع فى بعض المنابع الفقهية الاستدلالية فلا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٣ يصح التمسك به واستنباط الأحكام على أساسه، إذ لا نعلم أن مدعى هل تشرف برؤية الإمام عليه السلام وأخذ الحكم منه مباشرة أو استكشف رأيه عليه السلام مما سيأتى من قاعدة اللطف أو الحدس أو نحوهما. وشهرة تشرف مدعى الإجماع بخدمته عليه السلام فى الألسنة لا تكفى لإثبات كونه إجماعاً تشرفياً ما لم يبين نفسه وجهه. والحاصل: أن هذا النوع من الإجماع، وكذلك الإجماع الدخولى وإن كانا أمرين ممكنين ثبوتاً فى عصر الغيبة، إلا أنه لا يترتب عليهما أثر عملى بالنسبة إلى المنقول إليه. ولا- يخفى أن وجه حجتيه الإجماع المحصل فى هذين النوعين هو الحصول على رأى المعصوم عليه السلام حساً، أما إجمالاً كما فى الإجماع الدخولى، أو تفصيلاً كما فى مسألة التشرف، بخلاف الأنواع الآتية، فإنها مبتنية على الحدس كما ستعرف.

البحث حول الإجماع اللطفي

نظريته الشيخ الطوسى والسيد المرتضى رحمهما الله فى ذلك ومنها: ما ادعاه الشيخ الطوسى رحمه الله من حكم العقل بوجود اللطف على الله «عز وجل» وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وعلى الأئمة من بعده عليهم السلام، واللطف عبارة عن تهية ما له دخل فى هداية الناس، فيجب إرسال الرسل وإزالة الكتب ونصب الإمام عليه السلام وكذلك يجب على الإمام عليه السلام- فيما إذا يرى اتفاق جميع العلماء على الخطأ- إما أن يظهر نفسه ويبين حكم الله الواقعى أو يرسل شخصاً من الفقهاء ويأمره بتبينه، فالحكم المظهر من قبل رسول الإمام عليه السلام وإن كان بصورة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٤ فتوى فقيه عادى إلا أنه حكم الله الذى أمره الإمام عليه السلام بيته بين الفقهاء الكرام. فلو اتفق جميع الفقهاء- ولو فى عصر واحد- على حكم لانكشف به موافقة المعصوم عليه السلام بالملازمة العقلية المستندة إلى قاعدة

اللطف.

هذا ما أفاده الشيخ الطوسي في باب الإجماع.

وناقش فيه استاذة السيد المرتضى رحمه الله - على ما في «عدة الاصول» للشيخ رحمه الله - بأن حكم العقل بوجوب اللطف على الإمام عليه السلام يختص بما لو كانت غيبته مستندة إلى نفسه عليه السلام بخلاف ما إذا كان الناس سبباً لها كما في هذه الأعصار، لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده، فلا ملازمه بين اتفاق جميع العلماء على الخطأ ولزوم بيان الحق من قبله عليه السلام. وكأن الشيخ رحمه الله لم يقدر على جواب هذه المناقشة حقيقةً، فإنه اكتفى في مقام الجواب بأن قبول هذه الشبهة يستلزم القول بعدم حجّية الإجماع رأساً [٣٨٤].

ما يقتضيه التحقيق في الإجماع اللطفي

ويرد عليه أولاً: أن وجه حجّية الإجماع المحصل لا ينحصر في قاعدة اللطف كي يلزم من الخدشة فيها عدم حجّيته رأساً. وثانياً: أنه لا دليل على وجوب اللطف بهذا المعنى على الإمام عليه السلام فإنّ منابع الاستنباط - من كتاب الله «عز وجل» وسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحاديث خلفائه عليهم السلام - تكون بيد المجتهد، فهو يتمكن من استنباط جميع الأحكام اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٥

الشرعية أولاً، وكان للمصيب منه أجران وللمخطئ أجر واحد ثانياً، فبأي وجه نلتزم بأنه يجب على الإمام إلقاء الخلاف بين الفقهاء بإظهار حكم الله الواقعي فيما إذا اتفقوا على الخطأ؟! نعم، من وظائفه بيان حكم الله الواقعي لو سئل عنه ولم يكن في مضيقة التقيّة. وأمّا في عصر الغيبة فلا - دليل على وجوب بيان حكم الله من قبل الإمام عليه السلام فيما إذا أجمع فقهاء العصر على حكم مخالف للواقع، سيّما أن استتاره يستند إلينا.

البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر

ومنها: أن الإجماع لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام، لكنّه كاشف عن كون آراء المجمعين مستندة إلى دليل معتبر لو وصل إلينا لأفتينا نحن أيضاً على طبقه. ولا يخفى أن هذا الوجه يبتنى على أمرين:

أ- اتفاق جميع الفقهاء ولو في عصر واحد، كقاعدة اللطف.

ب- أن لا يكون الحكم المجمع عليه ممّا يوافق القاعدة، كما إذا أفتوا بحرمة شيء في مورد يكون مجرى أصالة البراءة أو الحليّة أو استصحاب عدم الحرمة، فإنّ اتفاق الجميع على حكم مخالف للقاعدة يوجب القطع بكونه ناشئاً عن دليل معتبر لم يصل إلينا. بخلاف ما إذا كان على وفق القاعدة؛ لأنّ الإجماع حينئذٍ يمكن أن يكون مستنداً إليها لا إلى دليل خفى علينا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٦

وفيه أولاً: أن استناد الجميع في فتاواهم إلى دليل معتبر لم يصل إلينا بعيد جداً، إذ كيف يمكن أن يتفق جميع الفقهاء في عصر على حكم مخالف للقاعدة ويكون بأيديهم حجّة معتبرة ولم يذكرها واحد منهم لتصل إلينا؟! وثانياً: سلّمنا، ولكن ما استندوا إليه في فتاواهم يمكن أن يكون تاماً عندهم سنداً ودلالةً، ومخدوشاً عندنا لو وصل إلينا، ألا ترى أن المتأخرين أفتوا بعصمة ماء البئر باستناد قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير به» [٣٨٥] وهذه الرواية كانت

بأيدي القدماء أيضاً، ولكنهم مع ذلك كانوا يفتون بتنجس ماء البئر بصرف ملاقاته للنجاسة؟
والحاصل: أن الإجماع لا يكاد يكشف عن وجود حجة معتبرة لو وصلت إلينا لأفتينا نحن أيضاً بالحكم المجمع عليه.

البحث حول الملازمة العادية بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام

ومنها: الحدس برأى المعصوم عليه السلام ورضاه من طريق اتفاق العلماء في جميع الأعصار والأمصار على حكم، بدعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين على شيء وبين رضا الرئيس به.

وهو قريب جداً، ضرورة أن من ورد في مملكته، فرأى في كل بلد وقرية وكورة وناحية منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة - كقانون النظام [٣٨٦] مثلاً - يحدس بأن هذا قانون المملكة ومما يرضى به رئيس الدولة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٧

ولا يخفى أن هذا الوجه يختص بأمرين:

أ- أن الملازمة المدعاة هي الملازمة العادية التي لا تفيد أزيد من الاطمئنان الذي يعامل معه معاملته العلم، بخلاف قاعدة اللطف، فإنها لو تمت لأفادت علماً باتاً برأى المعصوم عليه السلام.

ب- أنه لا- يكفي في الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام اتفاق علماء عصر واحد، بل لا بد من اتفاقهم في جميع الأعصار من زماننا هذا إلى زمن المعصومين عليهم السلام.

ولأريب في أن فقهاء الشيعة - الذين يرتبطون كمال الارتباط بأهل البيت عليهم السلام ورواياتهم وينظرون في حلالهم وحرامهم ويعرفون الأحكام الصادرة منهم عليهم السلام [٣٨٧] ويتحملون المشاق الكثيرة في طريق استنباط أحكام الشريعة - إذا اتفقوا على مسألة في جميع الأعصار والأمصار، امتنع عادة أن يكون رأي رئيسهم وإمامهم عليه السلام على خلافها، وإن لم يمتنع عقلاً. ولعله أجود وجه لإثبات حجج الإجماع المحصل وكشف رأى المعصوم عليه السلام به.

إشكال المحقق النائيني رحمه الله على الملازمة العادية

ولكن ناقش فيه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

وأما مسلك الملازمة العادية: فاتفق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع المرؤوسين ورضا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٨

الرئيس مجال، وأما إذا اتفق الاتفاق بلا تواطئ منهم على ذلك، فهو مما لا يلزم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة [٣٨٨]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وهو من الغرائب، ضرورة أولوية إنكار الملازمة في صورة تواطئهم على شيء، لإمكان أن يكون تواطئهم عليه معللاً بأمر غير ما هو واقع، وأما مع عدمه فلا احتمال في البين، ويستلزم الاطمئنان برضا الرئيس.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في المسألة

نعم، لقد أجاد سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله، حيث فصل بين المسائل الكليّة الأصليّة المبتنية على النقل المحض وبين المسائل

العقلية أو التفريعية، فقال بثبوت الملازمة العادية بين الإجماع وبين الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فى الاولى، دون الثانية والثالثة، فإنه رحمه الله بعدما تلقى الملازمة العادية بالقبول، قال ما هذا نصه:

ولكن يمكن أن يقال: بأننا لا نسلم تمامية هذه الطريقة بنحو الكلية بحيث يحكم بالملازمة العادية بين اتفاق العلماء على أمر وبين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام أو وصول دليل معتبر منه إليهم، ألا ترى أن علماء المعقول مع تعمقهم ودقة أنظارهم كثيراً ما اتفقوا على بعض المسائل فى أعصار متتالية، ثم ظهر خلافها بالدليل والبرهان؟ نعم، لو كانت المسألة من المسائل النقلية المحضة واتفق عليها الفقهاء الذين اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٥٩

لا يتعدون إلّا بالنقل طبقة بعد طبقة إلى عصر المعصومين عليهم السلام علم منه قهراً أنهم تلقوا منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس والاستحسانات العقلية والاعتبارات الظنية.

ولكن هذا الكلام يجرى فى المسائل الكلية الأصلية المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول والتعصيب [٣٨٩] فى المواريث الذى هو من ضروريات فقه الشيعة بتلقيهم إياه من الأئمة عليهم السلام.

وأما المسائل العقلية المحضة، كالمسائل الكلامية [٣٩٠]، وكذا المسائل التفريعية التى استنبطها الفقهاء من المسائل الأصلية والقواعد الكلية بإعمال النظر والاجتهاد [٣٩١]، فاتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصومين عليهم السلام،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٠

بل يكون من باب التوافق فى الفهم والنظر [٣٩٢]، إنتهى كلامه رحمه الله. [٣٩٣]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٤ ؛ ص ٢٦٠

و كلام جيد متين.

والحاصل: أن كل الفقهاء فى جميع الأعصار والأمصار إذا اتفقوا على مسألة ليست من المسائل العقلية أو التفريعية، بل من المسائل النقلية الأصلية الكلية كان كاشفاً عن أنهم تلقوا عن المعصومين عليهم السلام.

الإجماع المنقول بالخبر الواحد

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه لا إشكال فى حجية الإجماع المنقول بالخبر المتواتر [٣٩٤]، لإفادة التواتر العلم، فكأن المنقول إليه نفسه حصل الإجماع.

إنما الإشكال فى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنهم اختلفوا فى أن أدلة حجية خبر الثقة أو العادل، على فرض تماميتها، هل تعمه أيضاً - باعتبار أنه أيضاً نقل رأى المعصوم عليه السلام فى قالب الإجماع - أم لا [٣٩٥]؟

الحق فى المسألة

الحق هو الثانى؛ لأن عمدة الأدلة فى باب حجية الخبر هى بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع عنه، وحيث إن بناء العقلاء دليل لئبى فلا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن منه، وللقدر المتيقن من الخبر المعمول به عند العقلاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦١

خصوصيتان [٣٩٦]:

أ - أن يكون المخبر به أمراً محسوساً وجداناً، كالإخبار بمجىء زيد من السفر، أو قريباً من الحس، كالإخبار بشجاعة عمرو، فإن

الشجاعة وإن كانت من الامور النفسانية التي لا تُدرك بالحس، إلا أن أثرها محسوس مشاهد بالوجدان، فتكون نفس الشجاعة أمراً قريباً من الحس.

فإذا كان المخبر به كذلك ترتب عليه الأثر عند العقلاء، وذلك لأن احتمال عدم صحّة الخبر إما ناش عن احتمال كذب المخبر عمدًا، وهو يندفع بسبب كون المخبر ثقة فرضاً، أو لاحتمال خطئه، وهو أن عمراً جاء من السفر، لكنّه تخيل أنّه كان زيّداً، وهذا أيضاً يندفع بأصالة عدم الخطأ التي هي من الاصول العقلية.

وبالجملة: الخبر الواحد حجّة فيما إذا كان المخبر به أمراً حسياً أو قريباً من الحس، وأما إذا كان من حدسيّات المخبر فلم يحرز بناء العقلاء على العمل به وإن كان حدسه حدساً قطعياً.

ب- أن لا يكون المخبر به أمراً غريباً غير متعارف، كالأخبار برؤية شخص طول قامته أربعة أمتار، فإنّ العقلاء لا يقبلون مثل هذه الأخبار وإن كان مخبرها ثقة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

نقل الإجماع وإن كان إخباراً برأى المعصوم عليه السلام عندنا، إلا أنّه ليس من الأخبار المحسوسة المتعارفة، فإنّ ناقل الإجماع إن حصل رأى الإمام عليه السلام بمثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٢

قاعدة اللطف أو الملازمة العادية بين الإجماع وبين موافقته عليه السلام فلم يكن المخبر به - أعنى رأى الإمام عليه السلام - أمراً محسوساً، ولا قريباً من الحس، وإن حصله بمثل مسألة التشرف والدخول فهو وإن كان محسوساً إلا أنّه أمرٌ غير متعارف في عصر الغيبة، وبناء العقلاء على العمل بالأخبار غير المحسوسة أو غير المتعارفة، مشكوكٌ فيه لو لم نقل بأنّه مقطوع العدم.

وهذا بخلاف ما رواه مثل زرارة وابن أبي عمير ومحمّد بن مسلم عن الإمام عليه السلام فإنّهم حيث كانوا يعيشون في زمن الأئمة عليهم السلام كانوا يأخذون أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم بالحسّ وبنحو عادى، فكان ما أخبروا به عنهم عليهم السلام من الامور المحسوسة المتعارفة.

والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بحجّية الإجماع المنقول بالخبر الواحد بدليل حجّيته بدعوى كونه من مصاديقه.

قيمة الإجماعات المنقولة

نعم، إذا كان نقل الإجماع بمعنى نقل السبب كان حجّةً بدليل حجّية الخبر.

توضيح ذلك: أن ناقل الإجماع يكون تارةً: في مقام نقل ما هو سبب لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام فيريد بقوله: «هذه المسألة إجماعية» بيان آراء الفقهاء، واخرى: في مقام نقل خصوص المسبب، فيريد بيان رأى المعصوم عليه السلام، وثالثةً: في مقام نقل كليهما.

فإن كان في مقام نقل السبب، وكان المنقول إليه موافقاً له في وجه حجّية الإجماع، كان حجّةً [٣٩٧]، لكون المخبر به - وهو آراء الفقهاء - أمراً محسوساً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٣

متعارفاً، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصل الإجماع الذي هو كاشف عنده عن موافقه المعصوم عليه السلام.

نعم، بينهما فرق من جهة أنّه لو حصل الإجماع بنفسه كان سبباً قطعياً لانكشاف رأى الإمام عليه السلام، بخلاف الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّه لا يفيد القطع، بل ربما لا يفيد الظنّ أيضاً، لكن لا تشترط في حجّية الخبر الواحد إفادته الظنّ الشخصى.

ولو توافق الناقل والمنقول إليه في أصل السبب [٣٩٨] لكنّهما اختلفا فيما يتحقّق به السبب - كما إذا اكتفى الناقل في سبب السبب بآراء

خمسين من الفقهاء والتزم المنقول إليه بلزوم اتفاق مائة منهم مثلاً- فهل هذا الإجماع المنقول أيضاً حجّة بالنسبة إلى جزء السبب، بحيث إن المنقول إليه لو أتمه بتحصيل فتاوى خمسين آخرين من الفقهاء، لكان كاشفاً عن رأى الإمام عليه السلام، أم لا؟

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في ذلك

قال المحقق الاصفهاني رحمه الله:

يمكن أن يناقش فيه بأن الخبر لا يكاد يكون حجّة شرعاً إلا إذا كان المخبر به حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والمخبر به فى المقام ليس كذلك، لعدم كون الحكم الشرعى من مدلولاته المطابقيه ولا الالتزامية، أما الأول: فلأنّ المخبر به المطابقى هو آراء جمع من الفقهاء لا- رأى المعصوم عليه السلام، وأمّا الثانى: فلأنّ المفروض أنّ المنقول هو جزء السبب الذى لا يستلزم الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام إلا إذا صار سبباً تاماً بتحصيل فتاوى عدّة اخرى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٤ من الفقهاء وضمها إليه [٣٩٩]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

وفيه: أنه يكفى فى حجّية الخبر ترتب حكم شرعى تعليقى عليه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ جزء السبب المنقول بلفظ «الإجماع» إذا انضم إليه الجزء المكتمل صار سبباً تاماً لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام ولا يجب فى الأحكام المنكشفة بالدلالات الالتزامية أن تكون أحكاماً تنجزية.

هذا كله فيما إذا كان ناقل الإجماع فى مقام نقل السبب.

وأما إذا كان فى مقام نقل المسبب وحده أو مع السبب فلا يعمه دليل حجّية خبر الثقة [٤٠٠]، لأنّ الناقل إن استكشف موافقة المعصوم عليه السلام بمثل الحدس وقاعدة اللطف ونحوهما لم يكن المخبر به محسوساً، وإن حصّله بمثل مسألة التشرف والدخول لم يكن متعارفاً، وقد عرفت عدم بناء العقلاء على العمل بالأخبار إلا إذا كانت محسوسة متعارفة.

والحاصل: أنّ الإجماع المنقول المتضمن لنقل تمام السبب يكون حجّة، وكذلك المتضمن لنقل جزئه بالنسبة إليه، بخلاف ما إذا اريد نقل المسبب، فإنه لا يكاد يكون معتبراً بواحد من الوجوه الخمسة التى ذكرناها فى ملاك حجّية الإجماع المحصل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٥

فى الشهرة الفتوائية

الفصل الثالث: فى الشهرة الفتوائية

إشارة

الشهرة فى الاصطلاح على ثلاثة أقسام:

أ- «الشهرة الروائية» وهى عبارة عن شيوع نقل الخبر من قبل الرواة، كأن ينقل فى كثير من المجاميع الروائية، سواء اشتهر العمل به أيضاً أم لا.

ب- «الشهرة العملية» وهى عبارة عن شيوع العمل بحديث خاص من قبل الفقهاء، كما إذا أفتى المشهور بحكم خاص واستندوا فيه

إلى خبر خاص، سواء اشتهر ذلك الخبر من حيث الرواية أيضاً أم لا.

فالنسبة بين الشهرة الروائية والعملية عموم من وجه، إذ ربّ حديث كان مشهوراً بحسب الرواية متروكاً من حيث العمل، وربّ حديث لم ينقله إلّا راوٍ واحد واشتهر الفتوى على طبقه، ومادّة الاجتماع بينهما ما إذا شاع نقل الخبر من قبل الرواة واشتهر العمل به أيضاً، كما تحقّق في كثير من الأحاديث.

ج- «الشهرة الفتوائية» وهي عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي [٤٠١] من دون أن يستندوا في ذلك إلى حديث خاص [٤٠٢].

وهذا القسم الثالث هو محلّ الكلام في المقام، فإنهم اختلفوا في أن الشهرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٦

في الفتوى هل هي حجة بالخصوص أم لا؟

وعمدته ما استدلل به المبتون مقبوله عمر بن حنظلة.

وهي ما رواه داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ... فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ بين رشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بين وحرّامٌ بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» [٤٠٣]. الحديث.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٧

تقريب الاستدلال بها أنّ المراد ب «المجمع عليه» في الموضوعين هو المشهور، بقريته إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام: «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور» [٤٠٤].

إن قلت: إنّ الشهرة في المقبولة هي الشهرة الروائية، بقريته كونها في مقام بيان ترجيح الخبر المشهور على الخبر الشاذّ عند تعارضهما، فلا ترتبط بالشهرة الفتوائية التي هي المتنازع فيها.

قلت: كلمة «ال» في قوله عليه السلام: «المجمع عليه» وإن كانت تشير إلى الرواية، فالمراد به «الرواية المشهورة» إلّا أنّ في نفس المقبولة قريتين على عدم إرادة الشهرة من حيث الرواية:

١- قوله عليه السلام: «فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» فإنّه يدلّ على أنّ المشهور هو حكمهم عليهم السلام، مع أنّه لا ملازمة بين الشهرة الروائية وبين كون الحكم المستفاد من الرواية حكم الله الواقعي، لإمكان أن يكون الرواية المشهورة المذكورة في غالب المجاميع الروائية صادرة على وجه التقية، لا لبيان الحكم الواقعي.

فيعلم أنّ المسألة لا ترتبط بنقل الرواية، بل ترتبط بمفادها الذي يستند إليه حكم القاضي، فالحكم المستند إلى الرواية المشهورة

بحسب المفاد والمضمون راجح على الحكم المستند إلى الرواية الشاذة بحسبه.

٢- قوله عليه السلام: «وإنما الامور ثلاثة: أمرٌ بين رشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله» فإنه لا يكاد يرتبط بما قبله إلا إذا اريد ب «المجمع عليه» الحديث المشهور من حيث الحكم المستفاد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٨

منه، فإنه هو الذي رشده بين، وأما المشهور من حيث الرواية والنقل فقط فليس من مصاديق بين الرشد كما لا يخفى. بل رعاية المناسبة بين الحكم والموضوع أيضاً تقتضى أن يكون «نفي الريب» في قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بلحاظ كون مضمون الحديث حكماً واقعياً لازم الاتباع، لا بلحاظ صدوره، وهذا لا يناسب صرف الشهرة في الرواية والنقل. والحاصل: أن «المجمع عليه» في المقبولة عبارة عن الحديث الذي اشتهر حكمه، بأن ينطبق عليه عمل الأصحاب وفتاواهم. إن قلت: قول السائل: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟» لا يلائم الشهرة الفتوائية، لامتناع كون الخبرين المتعارضين مشهورين من حيث الفتوى، فكيف فرضهما السائل ولم يخطئه الإمام عليه السلام في فرضه؟! قلت: هذا الإشكال وارد لو كانت الشهرة بمعنى الأكثرية، وأما إذا كانت بمعناها اللغوية - أعني «الوضوح والظهور» [٤٠٥] - فلا يمتنع تحقّق الشهرتين المتخالفتين، ويؤيده أن بعض الفقهاء - كالمحقق والعلامة - ربما كانوا ينسبون حكماً إلى المشهور وضده إلى الأشهر. نعم، يمكن أن يستشكل على الاستدلال بالمقبولة في المقام بأن التعليل الذي لا بدّ من تركيز البحث عليه - وهو قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» - يدلّ على أن الرواية المشهورة من حيث المفاد ومن حيث الفتوى لا ريب فيها اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٦٩

من جهة أن مفادها حكم الله تعالى [٤٠٦]، وهذا لا يرتبط بالشهرة المبحوث عن حجّيتها في المقام، فإنّ الكلام - كما عرفت - إنّما هو فيما إذا اشتهر الفتوى على حكم من دون أن يستند إلى دليل ظاهر من آية أو رواية أو أصل، فإنّ الإجماع المستند إلى مدرك خاص لا قيمة له، فضلاً عن الشهرة، بل لا بدّ حينئذٍ من ملاحظة مستند الإجماع أو الشهرة لا ملاحظة أنفسهما كما لا يخفى.

تقريب آخر لدلالة المقبولة على حجّية الشهرة الفتوائية

وها هنا بيان آخر لاستفادة حجّية الشهرة الفتوائية من المقبولة، وهو أنّ الحكم المعلق على وصف يشعر بأنّ ذلك الوصف تمام ملاك، ولا دخل للموصوف فيه، وعلى هذا فتمام الملاك في نفي الريب هاهنا إنّما هو كون الرواية مشهورة من حيث الفتوى، وأما نفس الرواية فلا دخل لها فيه، فإذا اشتهر الفتوى على حكم يحكم أيضاً بأنه لا ريب فيه، ولو لم يكن له مدرك ودليل أصلاً. بل يمكن دعوى التعميم بإلغاء الخصوصية أيضاً، فإنّنا كما نقول بعدم خصوصية «الرجل» في الأحاديث المروية في الشكّ في ركعات الصلاة [٤٠٧]، ونحكم بشمول الحكم الصادر من قبل الإمام عليه السلام لكلّ من شكّ في ركعاتها، سواء كان رجلاً أو امرأة، كذلك نقول بعدم خصوصية «الرواية» في المقام، فكما أنّ «الحديث المشهور لا ريب فيه» بمقتضى المقبولة، كذلك «الفتوى المشهور» وإن لم يكن مستنداً إلى دليل ظاهر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٠

نقد هذا التقريب

لكنّ الإنصاف أنّ إلغاء الخصوصية لا بدّ من أن يكون بنظر العرف وتأيينه، ولقائل أن يقول: إنّ نظر العرف وإن كان يساعد الإلغاء في مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» إلّا أنّ موافقته له في المقام مشكوك فيها.

كما أنّه يمكن أن يُقال: لا دليل على حجّية الإشعار ما لم يبلغ إلى حدّ الظهور، فلا يصحّ الاستدلال على حجّية الشهرة الفتوائية بكون

الحكم المعلق على الوصف في قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» مشعراً بعليته.

حجبة الشهرة الفتوائية بين القدماء

نعم، إن المقبولة لا تقصر عن الدلالة على حجبة الشهرة الفتوائية عند القدماء، بخلاف الشهرة عند المتأخرين. والسر في ذلك أن القدماء كانوا يفتون على طبق الروايات، بل كثيراً ما كانوا ينقلون عين ألفاظها بعنوان الفتوى، ولذا سميت كتبهم الفقهية بالاصول المتلقاة عن المعصومين عليهم السلام، وهذه الطريقة كانت تستمر إلى زمن الشيخ الطوسي رحمه الله، وكانت العامة يطعنون على فقهاء الشيعة ويقولون: إن الشيعة - لأجل جمودهم على الروايات المأثورة عن أئمتهم - لا يقدرّون على الاستنباط وبيان أحكام الفروع، وأمّا نحن فتمكّن ببركة القياس والاستحسان على الاجتهاد والتفريع في جميع الموضوعات حتى في المسائل المستحدثة.

فالشّرخ رحمه الله بعد تأليف كتاب «النهاية» على طريقة القدماء ألف «المبسوط» الذي هو كتاب تفرّيعي، ليثبت أن استنباط الأحكام وبيان الفروع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧١

لا يتوقّف على اتّباع مثل القياس والاستحسان، بل الشيعة أيضاً تتمكّن من الاجتهاد والتفريع.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله في مقدّمة «المبسوط» [٤٠٨].

ثمّ تبعه من تأخّر عنه في تأليف الكتب التفرّيعية وأعرضوا عن طريقة القدماء. فالشّهرة الفتوائية بين القدماء مستندة إلى الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، فتندرج تحت التعليل الوارد في المقبولة الدالّة على أن «الرواية المشهورة من حيث الفتوى لا ريب فيها».

بخلاف الشهرة الفتوائية بين المتأخرين، لأنّ تأليفاتهم مليئة من الفروع الفقهية المستنبطة، فإذا أفتى المشهور بحكم، لا نعلم كونه مستنداً إلى حديث ليصدق عليه «الرواية المشهورة من حيث الفتوى».

كأنّ قائلاً يقول: يمكن تقريب دلالة المقبولة على حجبة الشهرة الفتوائية حتى بين المتأخرين، وذلك لأنّ لفظ «المجمع عليه» وإن كان بمعنى «الرواية المشهورة» في الفقرة الاولى من المقبولة - وهي قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك» - إلاّ أنّه يعمّ الشهرة الفتوائية في الفقرة الثانية - وهي قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» - لأنّه في مقام التعليل، والتعليل يكون بمنزلة كبرى كلياته، فكلّمته «ال» فيه تفيد العموم، فكأنّه عليه السلام قال: «انظر إلى الرواية المشهورة بين أصحابك فخذ بها ودع الشاذّ الذي ليس بمشهور عندهم، لأنّ كلّ مشهور لا ريب فيه».

وبالجملة: التعليل عامّ وإن كان المورد خاصّاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٢

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

وناقش فيه المحقّق النائيني رحمه الله بقوله:

ولا- يخفى عليك ضعف الاستدلال؛ لأنّ التعليل ليس من العلّة المنصوصة ليكون من الكبرى الكليّة التي يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله عليه السلام: «مما لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كليّة، لأنّه يعتبر في الكبرى الكليّة صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما في

قوله:

«الخمير حرام لأنه مسكر» فإنه يصح أن يُقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمير إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك؛ لأنه لا يصح أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبيّ عن أن يكون من الكبرى الكليّة التي لا [٤٠٩] يصحّ التعدي عن مورده [٤١٠]، إنتهى كلامه.

نقد ما أورده المحقق النائيني رحمه الله على التعليل

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ التعليل يفيد الكبرى الكليّة ويجوز التعدي عن مورده من دون أن يترتب عليه ما ذكره من التوالى الفاسدة، وذلك لأنّنا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٣

لا نسلّم أن يكون المراد ب «عدم الريب» في التعليل عدم الريب الإضافي، بل عدم الريب المطلق.

لكن ليس المراد منه عدم الريب بحسب نظر العقل كى لا يتحمّل احتمال الخلاف أصلاً، بل المراد عدم الريب عرفاً بحيث يعدّ طرفه الآخر شاذاً نادراً لا يعاب به عند العقلاء، فإنّ العرف يعامل مع الاطمئنان معاملة العلم واليقين ويعده ممّا لا ريب فيه، ولهذا عدّ مثل تلك الشهرة بالمجمع عليه بين الأصحاب، لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ، وهذا غير موجود في الموارد التي عدّها رحمه الله، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف بحيث صار الطرف المقابل أمراً غريباً غير معتنى به.

وبالجملة: كلّ ما لا ريب فيه عند العرف، وكان العقلاء لا يعتنون باحتمال خلافه يجب الأخذ به، ولا شبهة في عدم ورود النقوض والتوالى الفاسدة التي ذكرها عليه، فإنّ صرف الرجحان وأقوى الشهرتين وصرف الظنّ لا يعدّ ممّا لا ريب فيه عرفاً ما لم يصل إلى حدّ الاطمئنان.

هذا، ولكنّ الإنصاف أن لفظ «المجمع عليه» في التعبير الثاني أيضاً ظاهر في «الرواية المشهورة» كالتعبير الأوّل، ولو لم يكن ظاهراً فيها فلا يكاد ينبغى إنكار عدم ظهوره في خلافها، فلا نسلّم أن تكون «ال» مشيرة إلى الرواية في الفقرة الاولى، ومفيدة للعموم في الفقرة الثانية.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشهرة في المقبولة إن كانت الشهرة الروائيّة فلاتعمّ الشهرة الفتوائيّة أصلاً، وأمّا بناءً على ما استظهرناه من أنّها هي شهرة الرواية من حيث العمل والفتوى فتدلّ على حجّيّة الشهرة بين القدماء دون المتأخّرين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٤

هذا تمام الكلام في مقبولة عمر بن حنظلة التي قد عرفت أنّها هي العمدة من بين ما استدلّ به في المسألة.

وأما «مرفوعة زرارة» [٤١١] فلا ظهور لها في اعتبار الشهرة في الفتوى، لكونها فاقدة للتعليل.

كما أنّ توهم دلالة أدلّة الخبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظنّ الذي تفيده أقوى ممّا يفيد الخبر فيه ما لا يخفى، لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله [٤١٢] من أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد لا تدلّ على كون مناط اعتباره إفادته الظنّ، غاية تنقيح ذلك بالظنّ، وهو لا يوجب إلّا الظنّ بأنّ الشهرة الفتوائيّة أولى بالاعتبار، ولا اعتبار بالظنّ ما لم يقدّم دليل على اعتباره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٥

في الخبر الواحد

إشارة

البحث عن حجّية الخبر الواحد من أهمّ المسائل الاصولية، لابتناء كثير من الفروع الفقهية عليها. وقبل الورد في البحث ينبغي تقديم امور:

الأول: أنّ محلّ النزاع هو الخبر الذي لم يكن محفوظاً بشيء من القرائن الموجبة للقطع. الثاني: أنّ البحث يعمّ الخبر المستفيض - الذي فسّروه بما كان رواه أكثر من اثنين أو من ثلاثة ولم يبلغوا حدّ التواتر - سواء قلنا بكونه قسماً من الخبر الواحد أو قسيماً له وللمتواتر، إذ لا فرق في ملاك البحث عن حجّية الخبر الواحد - وهو عدم إفادة القطع - بين المستفيض وغيره.

كون المسألة اصولية

الثالث: أنّ البحث عن حجّية الخبر الواحد مسألة اصولية، لأنّ الملاك في كون المسألة اصولية أن تقع نتائجها كبرى قياس الاستنباط، والمقام من هذا القبيل، فإننا إذا أثبتنا هاهنا حجّية خبر الثقة ودلّ خبر زرارة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة نشكّل قياساً يثبت به وجوب صلاة الجمعة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٦

ولا يلزم في اصولية المسألة أن يكون موضوعها من مصاديق الأدلّة الأربعة. وأمّا من ذهب إلى أنّ موضوع علم الاصول هو «الأدلّة الأربعة» فاستشكل عليهم بأنّ البحث عن حجّية الخبر الواحد ليس بحثاً عن عوارض الأدلّة الأربعة، مع أنّ «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتيّة».

فوقعوا في تكلفات لإدراج البحث عن حجّية الخبر الواحد في علم الاصول:

نظريّة صاحب الفصول رحمه الله في المقام ونقدها

فصاحب الفصول رحمه الله ذهب إلى أنّا نبحت هاهنا عن دليليّة «الخبر الواحد» [٤١٣] والبحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ويرد عليه ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ البحث في المسألة ليس عن دليليّة الأدلّة، بل عن حجّية الخبر الحاكي عنها [٤١٤].

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ونقده

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله:

مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة - أعنى قول الحجّة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّابما يفيد القطع من التواتر والقرينة [٤١٥]؟ انتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٧

وناقش فيه المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

إنّ التعيّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى، مع أنّه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّية الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو

واضح [٤١٦]، إنتهى كلامه وهو متين.

وحاصل الإشكال الثاني: أنه لا ينبغي العدول من العنوان المذكور في كلمات الاصوليين إلى لازمه، بل لابد من تركيز البحث على ذلك العنوان، والبحث حول اصولية المسألة على طبقه.

وحاصل الإشكال الأول: أن المراد بـ «الثبوت» في قوله: «إنَّ السُّنَّةَ هل تثبت بخبر الواحد...» ليس الثبوت التكويني، لعدم كونه محللاً للنزاع، وأمّا الثبوت التشريعي الذي يكون بمعنى التعبد من قبل الشارع فلا يمكن أن يكون من عوارض ما احرز أنه قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره، بل لابد من أن يكون من عوارض ما شكَّ أنه قوله عليه السلام أو فعله أو تقريره، فرجع البحث بالأخرة إلى السنّة الحاكية؛ لأنها هي التي شكَّ في مطابقتها لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا السنّة المحكية.

فالحق ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن كل مسألة تقع نتيجتها في طريق الاستنباط فهي مسألة اصولية، والبحث عن حجّية الخبر الواحد يكون كذلك.

وكيف كان، فالمشهور بين الأصحاب حجّية الخبر الواحد في الجملة بالخصوص، خلافاً لجمع من الأكابر كالسيد المرتضى والقاضي بن البرّاج وابن زهرة صاحب الغنية وابن إدريس صاحب السرائر والطبرسي صاحب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٨

مجمع البيان.

فإنهم رحمهم الله قالوا بعدم حجّية الخبر الواحد بنحو السالبة الكليّة.

بل ادعى السيد المرتضى رحمه الله أن بطلان العمل بالخبر الواحد واضح عند الإمامية كوضوح بطلان العمل بالقياس وألف رسالة مستقلة في إبطال العمل بالخبر الواحد. في أدلة المنكرين لحجّية الخبر الواحد

أدلة المنكرين لحجّية الخبر الواحد

ولا يخفى عليك أنهم لا يحتاجون في إثبات دعواهم إلى إقامة دليل وبرهان، إذ يكفيهم ما تقدّم من أن الأصل حرمة التعبد بالمظنّة، فعلى القائلين بالحجّية إقامة دليل قطعي بلا واسطة أو مع الواسطة يخرجهم عن تحت الأصل الأوّلي، فلو استطاع المنكرون ردّ براهين المثبتين فيها ونعم المطلوب لهم.

لكنهم مع ذلك تمسكوا بالأدلة الأربعة لإثبات عدم حجّية الخبر الواحد:

حجّة المانعين من الكتاب العزيز

أما الكتاب: فالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» [٤١٧] و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» [٤١٨] سيّما أن تعليق الحكم في الآية الثانية على المفرد المحلّي باللام يفيد النهي عن اتباع طبيعة «الظن» على أن النكرة الواقعة في سياق النفي، وهي كلمة «شيئاً» تفيد أن الظن لا يغني من الحق بوجه من الوجوه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٧٩

الجواب عن الاستدلال بالآيات

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنها بأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة [٤١٩].

لكن يمكن أن يناقش في هذا الجواب بأن ورود الآية الثانية عقيب قوله:

«إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسَ مَوْنُ الْمَلَائِكَةِ تَسْمِيَةً الْأُنثَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» وإن كان قرينه على أن موردها الاصول الاعتقادية، إلما أن قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» - بلحاظ كونه بمنزلة التعليق وبيان كبرى كلياته - ينادى بأعلى صوته أن جنس الحقيقة وطبيعتها لا تسنخ الظن، بل بينهما كمال المفارقة والانفصال، فالآية ظاهرة في العموم الشامل للفروع الفقهيّة وإن كان موردها الاصول الاعتقادية.

سلمنا، ولكن الآيه الاولى تكفى للاستدلال، ولا قرينه لها تخصيها بالاعتقادات، بل ذيلها قرينه على العموم، حيث قال: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»، فإن «الفؤاد» وإن كان مربوطاً بالامور القلبية، إلا أن «السمع» و «البصر» يرتبطان بالأعمال الجوارحية.

ويؤيده استشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية على حرمة إطالة الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء [٤٢٠].

والحق في الجواب عن الاستدلال بالآيات أن يقال:

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٠

إنها عمومات مخصصة بما سيجيء من أدلة حجّية الخبر الواحد، بل وبكل ما دلّ على حجّية ظن آخر بالخصوص أيضاً. إن قلت: لسان هذه الآيات آب عن التخصيص.

قلت: إبانها عن التخصيص يستلزم بطلان الاستدلال بها رأساً.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أن هذه الآيات ليست نصاً في حرمة العمل بالظن، فإن غاية ما يدلّ عليه النهي في قوله: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو الظهور في حرمة اتباع غير العلم، وغاية ما يدلّ عليه تعليق الحكم على طبيعته الظن في قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» هو الظهور في العموم.

وبالجملة: لا يتم الاستدلال بهذه الآيات إلا بالتمسك بظهورين:

أ- ظهور النهي في الحرمة.

ب- ظهور ما تعلق به النهي، وهو «مالميس لك به علم» في الآية الاولى، و «الظن» في الآية الثانية، في العموم.

والظاهر لا يفيد إلا الظن، فالتمسك بظاهر هذه الآيات لإثبات حرمة العمل بالظن يقتضى عدم حجّية الظن الحاصل من ظاهرها أيضاً.

فلا محيص عن تخصيصها بأدلة حجّية الظواهر والخبر الواحد وسائر الظنون الخاصة.

هذا جواب متين عن الاستدلال بالآيات اختاره بعض الأكابر في المقام [٤٢١].

مزيد تحقيق في المسألة

لكن هاهنا جواب أدقّ وأمتن، وهو أن تقدّم أدلة حجّية الخبر

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨١

الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظن على التحقيق يكون بنحو الورد، وإن اختلفوا في وجهه بين التخصيص والتخصيص والحكومة والورد.

توضيح هذه العناوين

فلا بد من تفسير هذه العناوين الأربعة إجمالاً لتتضح الحال في المسألة، فنقول:

أمّا التخصيص: فهو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه مع الاعتراف بشمول عنوانه له، كما إذا قال في دليل: «أكرم كلّ عالم» وفي

دليل آخر: «لا يجب إكرام زيد العالم» فالمخصّص يبين أن الإرادة الجدّية من العام تعلقت بغير مورد المخصّص وإن كانت الإرادة

الاستعمالية شاملة له أيضاً.

وأما التخصيص: فهو خروج شيء بنفسه عن تحت عنوان الدليل، كخروج «زيد الجاهل» عن تحت قول المولى: «أكرم العلماء» سواء ورد دليل آخر دال على عدم وجوب إكرامه أو لم يرد.

فالتخصيص والتخصيص يشتركان في عدم إعمال التعبد في الموضوع توسعاً وتضييقاً من قبل المولى، بل الموضوع أمر واقعي باقٍ بعد ورود الأدلة على ما كان عليه قبل ورودها.

بخلاف الورد والحكومة، فإنهما يوجبان التضييق أو التوسعة في دليل بمعونه التعبد بدليل آخر بحيث لو لم يكن الدليل الثاني لما حصل التضييق أو التوسعة في الدليل الأول.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٢

الفرق بين الورد والحكومة

أما الورد: فهو عبارة عن رفع دليل موضوع دليل آخر، كالخبر الواحد المثبت للحكم بالنسبة إلى «حديث الرفع» فإنّ قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» يدل على رفع الحكم الذي لا دليل على ثبوته، فإذا دلّ خبر زارعه مثلاً على وجوب صلاة الجمعة، ارتفع موضوع «حديث الرفع» ولم تجر أصله البراءة بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، فيتقدم الخبر الواحد المثبت للحكم على «حديث الرفع» بنحو الورد.

وأما الحكومة: فهي عبارة عن تبين الدليل المحكوم وتفسيره بسبب الدليل الحاكم، فالدليل الحاكم لا يرفع موضوع الدليل المحكوم، بل يكون ناظراً مفسيراً له ومبيناً لحدود الموضوع وثغوره، بحيث لولاه لما فهمنا ذلك الشرح والتفسير من نفس الدليل المحكوم، كالدليل الوارد بلسان نفى الشك عن كثير الشك بالنسبة إلى أدلة الشكوك في الصلاة، فإنّ قوله: «لا شك لكثير الشك» [٤٢٢] ليس بمعنى عدم كونه شاكراً تكوينياً، لأنّه يستلزم التناقض بين صدره وذيله كما لا يخفى، بل هو ناظر إلى الأحاديث المروية في أحكام الشك في الصلاة [٤٢٣]، ويبيّن أنّ المراد من تلك الأحاديث غير كثير الشك.

وبهذا اتضح أنّ تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنّما هو لأجل الشارحية والمشروحية، ضرورة أنّ الشارح مقدّم على المشروح،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٣

ولأجل ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق أدلة الشكوك في مقابل دليل نفى الشك عن كثير الشك.

الفرق بين الحكومة والتخصيص

أساس الفرق بين الحكومة والتخصيص أنّ مورد «الدليل الحاكم» وإن كان داخلياً في «الدليل المحكوم» حقيقة، إلّا أنّ «الدليل الحاكم» بعنوان أنّه شارح ومفسر لـ «الدليل المحكوم» يبيّن بحسب التعبد الشرعي أنّه لم يكن داخلياً [٤٢٤] فيه حتّى بلحاظ المراد الاستعمالي. وهذا بخلاف التخصيص، فإنّ لسانه لسان الإخراج لا لسان النظارة والتفسير، فـ «الخاص» يخرج مورده عن تحت «العالم» الذي يشمل به حسب المراد الاستعمالي ويحكم بأنّه لم يتعلّق به الإرادة الجدّية كما تقدّم.

فقوله: «لا شك لكثير الشك» يدل على أنّ «كثير الشك» لم يكن داخلياً في أدلة الشكوك من أوّل الأمر، لكنّ قوله: «لا تكرم زيدا العالم» يدل على أنّ «زيداً» كان داخلياً في قوله: «أكرم كلّ عالم» بلحاظ المراد الاستعمالي، لكنّه لم يكن مراداً جدّاً.

ورود أدلة حجّية الخبر على الآيات الناهية عن اتباع الظن

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد وارد على الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، لأنّ العلم في نظائر محلّ النزاع من كتاب الله ليس

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٤

عبارة عن القطع واليقين، بل عبارة عن الدليل المعبر، فانظر إلى قوله تعالى:

«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» [٤٢٥] فَإِنَّ القَطْعَ واليقين القلبي لا يصلح للإخراج والإراء، بل القابل لذلك إنّما هو المدرك والسند المعبر، فالظنّ المقابل للعلم في الآية أيضاً كان بمعنى ما ليس له سند ودليل.

فإذا كان قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نهياً عن اتباع ما ليس له حجّة معتبرة كانت أدلّة اعتبار الخبر الواحد واردهً عليه، لكون الخبر الواحد حينئذٍ سنداً ودليلاً معتبراً.

وإن أصررت على كون العلم في هذه الآيات بمعنى القطع فالخبر الواحد وإن كان ظنيّاً بلحاظ مدلوله، إلّا أنّه قطعي بلحاظ دليل اعتباره، والعمل بالظنّ الذي دلّ على اعتباره برهان قطعي لا يكاد يصدق عليه اتباع غير العلم لكي يندرج تحت قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وإن كان العلم بمعنى القطع واليقين، لأننا لانتمسك بخبر زارة مثلاً بلحاظ بعد مدلوله الظني، بل بلحاظ بعد دليل حجّيته الذي يكون قطعياً.

والحاصل: أنّ التمسك بالخبر الواحد خارج عن تحت قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وحيث إنّ خروجه يكون بإعمال التعبد من قبل الشارع كان من مصاديق الورود لا من مصاديق التخصص الذي يكون الخروج فيه خروجاً تكويئياً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٥

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفصّل المحقق النائيني رحمه الله بين السيرة العقلية وسائر ما دلّ على حجّية الخبر الواحد، فقال بالورود بل التخصيص في السيرة وبالحكومة في الباقي، فأليك نصّ كلامه رحمه الله:

نسبة تلك الأدلّة [٤٢٦] إلى الآيات [٤٢٧] ليست نسبة التخصيص، بل نسبة الحكومة، فإنّ تلك الأدلّة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ لاحتياج إلى التخصيص، لكي يقال: إنّ مفاد الآيات الناهية آية عن التخصيص، هذا في غير السيرة العقلية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به.

وأما السيرة العقلية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصيص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظنّ، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلية القائمة على العمل بخبر الثقة، فإنّه - مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية - يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لعمومها، وعدم كونها مخصّصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها.

وإن منعت عن ذلك كلّ، فلا أقلّ من أن يكون حال السيرة حال سائر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٦

الأدلّة الدالّة على حجّية الخبر الواحد، من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى [٤٢٨]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أن دلالة ما عدا السيرة من أدلة حجية الخبر الواحد على إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع بحيث كان حاله حال العلم في عالم التشريع ممنوعة، لأنها لا- تدل على مزيد من حجية الخبر الواحد، فإن الشارع حينما رأى أن الطريق الموصل إلى الأحكام الشرعية لو اختص بالعلم الذي له حجية ذاتية لانجر إلى تعطيل كثير من التكاليف الإلهية جعل بعض الظنون حجة- كالقطع- وإن لم تكن لها حجية ذاتية.

والحاصل: أن أدلته اعتبار الخبر الواحد لا تقتضي إلحاحيته التي تكون بمعنى المنجزية عند الإصابة والمعدرية عند الخطأ، وأين هذا من التعبد بإلغاء احتمال الخلاف وجعل من قام عنده الخبر عالماً بالواقع في عالم التشريع!؟

وأما ما ذكره رحمه الله في توجيه التخصص أو الورد فيما إذا كانت السيرة العقلية دليلاً على حجية خبر الثقة- من أن عمل العقلاء به ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع- ففيه: أنا لا نسلّم أن عمل العقلاء بخبر الثقة من باب حصول العلم لهم بمضمونه، بل ملاك عملهم أيضاً ما تقدم من أنهم كانوا يرون أن الاكتفاء بالعمل بالعلم- الذي قلما يتفق- ينجر إلى مشاكل عديدة اجتماعية، وتعطيل كثير من المعاملات العقلية، واختلال الأنظمة الاقتصادية، فتمسكوا لرفع ذلك بذيل بعض الأمارات الظنية التي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٧

في رأسها خبر الثقة.

وأين هذا من التخصص أو الورد على الآيات الناهية عن العمل بالظن!؟

وأما ما ذكره من عدم صلاحية الآيات الناهية عن العمل بالظن لأن تكون رادعة عن السيرة العقلية القائمة على العمل بخبر الثقة، لاستلزامه الدور.

ففيه أولاً: النقص بعكسه، لأن السيرة لا تصلح لأن تكون مخصصة للآيات الناهية إلاًعلى وجه دائر، لأن تخصيص الآيات الناهية بالسيرة يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيرة، وعدم ردعها عنها يتوقف على تخصيصها بها.

وثانياً: أن التوقف ليس من الطرفين، فإن مخصصة السيرة تتوقف على عدم رادعية الآيات الناهية، ولا عكس.

توضيح ذلك: أن حجية ظواهر الكتاب حجية مطلقة غير متوقفة على عدم سيرة عقلية على خلافها، بخلاف السيرة، فإن حجيتها معلّقة على كونها بمرأى ومنظر من الشارع وعدم ردعها عنها، فلا توقف إلاًمن طرف واحد، فلا دور.

وأما قوله رحمه الله في آخر كلامه: «وإن منعت عن ذلك كله، فلا أقل من أن يكون حال السيرة حال سائر الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد، من كونها حاكمة على الآيات الناهية».

فهو كلام عجب، فإن السيرة دليل لبي، ولا تتطرق الحكومة في الأدلة اللبية، لأن للحكومة خصوصية ليست في التخصيص والتخصص والورد، وهي ما تقدم من أن لسان «الدليل الحاكم» لسان النظارة والشرح والتفسير بالنسبة إلى «الدليل المحكوم» وهذا من شؤون اللفظ، وأما الدليل اللبي الفاقد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٨

للسان فلا يمكن القول بكونه حاكماً على دليل آخر، ولأجل ذلك لو قام الإجماع مقام قوله: «لا شك لكثير الشك» في خروج «كثير الشك» عن تحت أدلة الشكوك لجعلناه مخصصاً لا حاكماً.

وبالجملة: التخصيص يتحقق بالأدلة اللفظية واللبية، ولكن الحكومة لا تتحقق إلاًبالأدلة اللفظية.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظن.

وأما السنّة: فطوائف من الأخبار تدلّ بتعابير مختلفة على المنع من العمل بالروايات المخالفة للكتاب والسنّة: منها: ما عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالا: «لا تصدّق علينا إلّا ما وافق كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله» [٤٢٩]. ومنها: ما عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم» [٤٣٠]. ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبيّ صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: «أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» [٤٣١]. إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فيها أمثال هذه التعابير. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٨٩.

الجواب عن الاستدلال بالأخبار

وفيه: أنّهم لا بدّ من أن يدّعوا تواتر هذه الروايات، ضرورة عدم جواز التمسك بالخبر الواحد لإثبات عدم حجّيته. ولا يمكن دعوى تواترها لفظاً، لاختلاف تعابيرها، ولا معنى، لاختلاف مضامينها سعةً وضيقاً. نعم، تواترها إجمالاً لا يمكن أن يُنكر، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع هذه المضامين المختلفة، والقول بعدم حجّيته، وهو الخبر المخالف للكتاب.

لكن لا تعدّ المخالفة بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد ونحوهما مخالفةً في مقام التقنين، وإن عدّت مخالفةً عند المنطقيين، فإنّ الموجبة الكلّيّة تناقض السالبة الجزئيّة، والسالبة الكلّيّة تناقض الموجبة الجزئيّة عندهم، وأمّا العرف فلا يرى بينهما مناقضة، بل يحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيد.

فغاية ما يستفاد من الأخبار المذكورة هو عدم جواز العمل بخبر يخالف الكتاب بحيث لا يمكن بينهما الجمع العرفي، وهذا ما لا ينكره أحد من القائلين بحجّية الخبر الواحد.

وبهذا يندفع ما ربما يقال، من أنّ القول بحجّية الخبر الواحد يستلزم الأخذ بكلّ واحد من هذه الأخبار التي اقيمت على عدم حجّية الخبر الواحد، ولا يتوقّف التمسك بها على إثبات التواتر والأخذ بالقدر المتيقّن منها.

وجه الاندفاع أنّ كلّ واحد من هذه الروايات وإن كانت حجّة عندنا، إلّا أنّها - كما عرفت - تختلف سعةً وضيقاً، فلا بدّ من الجمع بينها بتخصيص العامّ بالخاصّ وحمل المطلق على المقيد، ويلزمه أيضاً الأخذ بالقدر المتيقّن منها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٠

والقول بعدم حجّية خصوص الخبر المخالف للكتاب.

والحاصل: أنّ نتيجة الأخبار المانعة هي عدم جواز الأخذ بالخبر المخالف للكتاب، ومن قال بحجّية الخبر الواحد لا يقول بها بنحو الموجبة الكلّيّة، بل بنحو الموجبة الجزئيّة التي لا تنافي عدم حجّيته فيما إذا خالف كتاب الله عزّ وجلّ.

استدلال المانعين بالإجماع ونقده

وأما الإجماع: فقد ادّعاه السيّد المرتضى رحمه الله في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وفيه: أنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بدعوى الشيخ الطوسي رحمه الله الإجماع على حجّية الخبر الواحد في الجملة [٤٣٢].

استدلال المانعين بدليل العقل وجوابه

وأما العقل: فما تقدّم عن ابن قبة ومن تبعه من الدليلين المتقدمين في مبحث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩١

إمكان التعبد بالمظنّة، وقد عرفت المناقشة فيهما. فراجع [٤٣٣].

والحاصل: أن جميع ما استدللّ به المنكرون مخدوش، لكنك قد عرفت أنهم لا يحتاجون إلى إقامة البرهان لإثبات عدم الاعتبار، بل يكفيهم أن الأصل حرمة العمل بالمظنّة، فالمهمّ ملاحظه ما تمسك به المشبّون.

براهين القائلين بحجّية الخبر الواحد

وهي الأدلّة الأربعة: في براهين القائلين بحجّية الخبر الواحد

أما الكتاب: فقد استدللّ بآيات منه:

آية «النبأ»

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِرْ بِحُورًا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» [٤٣٤].

قال الطبرسي: قوله: «إن جاءكم فاسق» نزل في الوليد بن عقبة بن أبي معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهليّة، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنهم منعوا صدقتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبي صلى الله عليه وآله وهمّ أن يغزوهم، فنزلت الآية [٤٣٥]، إنتهى. استدللّ بهذه الآية من طريق مفهوم الوصف تارةً ومن طريق مفهوم الشرط اخرى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٢

البحث حول مفهوم الوصف من آية «النبأ»

أما الأول: فتقريبه أن الحكم في الآية - أعني وجوب التبيين - علق على وصف «الفاسق» وتعليق حكم على صفة يدلّ على انتفاء سنخه بانتفائها، فإذا لم يكن المخبر فاسقاً، بل كان عادلاً، أو كان غير عادل ولا فاسق - بناءً على ثبوت الوساطة بينهما - فلم يجب التبيين في خبره، وإذا لم يجب التبيين عن خبر العادل، فإمّا أن يردّ وإمّا أن يقبل، ولا - سبيل إلى الأول، لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعيّن الثاني، وهو المطلوب، لأننا لا نعنى بحجّية الخبر الواحد إلّا قبوله.

والحاصل: أن الآية تدلّ بمنطوقها على عدم حجّية خبر الفاسق، وبمفهوم وصفها على حجّية خبر العادل فقط بناءً على كونها ضدّين لا ثالث لهما، وعلى حجّية خبر من ليس بفاسق ولا عادل أيضاً بناءً على ثبوت الوساطة بينهما.

وفيه: أنك قد عرفت [٤٣٦] أنّه لا مفهوم للجمله الوصفية، بل أنك دللتها على المفهوم كثير ممّن قال بدلالة الجملة الشرطية عليه، وذلك لأنّ دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تبتنى على كون الوصف علّةً منحصرةً للحكم، ولا يمكن الالتزام به، ضرورة أن الوصف لا يدلّ عليه لا بمادّته ولا بهيئته، ولا دلالة لمجموع الجملة الوصفية أيضاً عليه.

على أن المفهوم لا يختصّ بالحكم الإنشائي، فلو كان للوصف مفهوم فلا بدّ من أن يكون الجملة الخبرية أيضاً دالّةً عليه، وهو خلاف الوجدان السليم، ضرورة أنك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» فلا يفيد أن العلّة المنحصرة لمجيئه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٣

هي كونه عالمًا، فكذلك إذا قلت: «أكرم رجلًا عالمًا».

إن قلت: الأصل في القيد أن يكون احترازيًا، لا غالبياً [٤٣٧] أو توضيحياً [٤٣٨].

قلت: إن اريد باحترازية القيد ثبوت المفهوم للجمله المشتمله له فهو أول الكلام، وإن اريد كونه دخيلاً في ثبوت الحكم فهو مسلم، لكن دخله فيه ليس بمعنى علته المنحصرة التي يتوقف ثبوت المفهوم عليها، ضرورة أن الحكم يمكن أن يكون له علتان مستقلتان، فحينئذ كل منهما دخيل في الحكم من دون أن يدل دخله فيه على انتفائه عند انتفائه، بل انتفاء الحكم يتوقف على انتفاء كلتا علتين كما لا يخفى.

البحث حول مفهوم الشرط من آية «النبأ»

وأما الثاني - أعنى مفهوم الشرط - فتقريبه أنه لا ريب في كون الآية الشريفة جملة شرطية، والجملة الشرطية في رأس الجمل التي ادعى ثبوت المفهوم لها، فهي تدل على أنه «إن لم يجتكم فاسق بنياً - بل جاءكم عادل به - فلا يجب عليكم التبين» فإذا لم يجب التبين عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون أسوأ حالاً من الفاسق، وهو محال. وقد اورد عليه إیرادات متعدده:

الأول: أنك قد عرفت في محلّه عدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية [٤٣٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٤

البحث حول كون الشرط في آية «النبأ» لبيان تحقق الموضوع

الثاني: أن مفهوم الشرط - على فرض ثبوته - يختص بما إذا كان الشرط مغايراً لموضوع الحكم، كي يمكن بقاء الموضوع مع انتفاء الشرط، كما إذا قال:

«إن جاءك زيد فأكرمه» بخلاف المقام، فإن الشرط هاهنا - وهو مجيء الفاسق بالنبأ - سيق لبيان تحقق الموضوع، كما في قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن ركب زيد فخذ ركابه» و «إن قدم زيد من السفر فاستقبله» و «إن تزوجت فلا نصيح حق زوجتك» و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا» [٤٤٠]، «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها» [٤٤١]، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

وبالجملة: لا نبأ عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لكي يجب تبينه.

نظريّة المحقق الخراساني والنائبي رحمهما الله في المقام

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنه بأن موضوع وجوب التبين هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، فلا يتحدان، فالآية تكون بمعنى «النبأ الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً يجب التبين عنه وليس بحجة» فينتفى وجوب التبين عند انتفاء الشرط كما إذا كان الجائي بالنبأ عادلاً.

وبالجملة: النبأ الذي جيء به له حالتان:

أ - كون الجائي به فاسقاً، فليس بحجة بمقتضى منطوق الآية، ب - كونه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٥

عادلاً، فهو حجة بمقتضى مفهومها، فالآية الشريفة تكون نظير «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نظير «إن رزقت ولداً فاختنه» [٤٤٢].

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

وارتضاه المحقق النائيني رحمه الله وأيده بأن التأمل في الآية يعطى أنها في مقام التمييز بين الخبر الذي يجب التبين عنه وليس بحجة وبين ما لا يجب التبين عنه ويكون حجة.

وحيث إن وجوب التبين مشروط في الآية بخبر الفاسق نستنتج أن الموضوع فيها هو طبيعة النبأ الذي له حالتان: بين إحدى الحالتين في منطوقها، وهو النبأ الذي جاء به الفاسق، والآخرى في مفهومها، وهو النبأ الذي جاء به غير الفاسق [٤٤٣].

هذا حاصل كلام المحقق النائيني في تأييد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد كلامهما

ويرد على ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أن الاستدلال بهذه الآية على حجية الخبر الواحد لا يتم إلا إذا كانت ظاهرة فيما ادّعه رحمه الله من أن موضوع وجوب التبين هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، لكن ظهورها فيه ممنوع لو لم تكن ظاهرة في كون الشرط مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

وأما ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من كون الآية في مقام بيان ضابطه كلياً بها يتميز الخبر الذي هو حجة عن الذي ليس بحجة، فلا دليل عليه إلا على القول بدلالة الآية على المفهوم، وهو أول الكلام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٦

في دلالة مفهوم آية «النبأ» على حجية خصوص البيئنة

الثالث: أن مفهوم الآية - على فرض ثبوته - لا يقتضى إلا أن لخبر العادل أثراً، وهو لا يلازم الحجية، لاحتمال كونه مثبتاً للشيء فيما إذا انضم إليه قول عدل آخر ويحصل عندنا البيئنة.

توضيح ذلك: أنه لا بد من أن يكون بين الشرط والجزاء في القضايا الشرطية ارتباطاً وسنخية بنحو العلية والمعلولية [٤٤٤]، ولا سنخية بين الشرط وما وقع بحسب الظاهر جزاءً في الآية، ضرورة أنه لا يمكن الالتزام بوجود التبين والتفحص عن حال الخبر فيما إذا كان المخبر فاسقاً، بحيث لو ترك التبين لأخلّ بواجب شرعي نفسي واستحق العقوبة عليه، ولو لم يقصد العمل بذلك الخبر، فلا بد من حمل الآية على كون التبين شرطاً للعمل بخبر الفاسق، فالجزاء في الواقع هو عدم حجية خبره، فكأنه قال: «إن جاءكم فاسق بنبأ فقوله ليس بحجة ولا يترتب عليه أثر» ومقتضى مفهومه - على فرض ثبوته - أن نبأ العادل ليس كالعديم كنبأ الفاسق، بل له أثر، وهو كما يحتمل حجيته منفرداً يحتمل أيضاً حجيته بشرط انضمام قول عدل آخر إليه لينطبق عليه عنوان «البيئنة».

الإشكال على مفهوم آية «النبأ» بعموم التعليل فيها

الرابع: أن التعليل الوارد في الآية الشريفة - وهو قوله: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَدِّبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» - يشترك بين المنطوق والمفهوم، لأن «الجهالة» فيها بمعنى «عدم العلم» ولا ريب في أن خبر الواحد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٧

لا يفيد العلم، سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، فعموم التعليل في الآية يقتضى أن لا يكون لها مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم.

وبعبارة أخرى: ظهور التعليل في العموم أقوى من ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، فيقدّم عليه، بل عموم التعليل في الآية بمنزلة القرينة المتصلة التي تمنع من انعقاد الظهور على خلافها.

إن قلت: فعلى هذا ذكر «الفاسق» في الآية يكون لغواً، لعدم اختصاص وجوب التبين بخبره، بل يعمّ خبر العادل أيضاً. قلت: لعلّ ذكر عنوان «الفاسق» في الآية كان لغرض إفهام أنّ «الوليد»- الذي نزلت الآية في شأنه- يتّصف بالفسق، لا لكونه دخيلاً في الحكم.

والحاصل: أنّ ظهور التعليل في العموم قرينه على عدم دلالة القضية الشرطية في الآية على المفهوم. هذا إشكال مهمّ في المقام كان مورداً للنقض والإبرام بين العلماء من قديم الأيام حتّى من زمن الشيخ الطوسي رحمه الله إلى الآن. وقد اجيب عنه بوجوه:

منها: أنّ الآية إن اختصت منطوقاً ومفهوماً بالنبا الذي لا يفيد العلم- كما هو ظاهرها- كان التعليل أعمّ من المفهوم، لأنّ المفهوم يدلّ على حجّية خبر العادل الذي لا يفيد العلم، والتعليل يدلّ على عدم حجّية الخبر الذي لا يفيد العلم، سواء أخبر به العادل أو الفاسق، وقاعدة لزوم تخصيص العامّ بالخاصّ تقتضى حجّية القضية الشرطية بالنسبة إلى المنطوق والمفهوم ورفع اليد عن ظهور التعليل في العموم والقول باختصاصه

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٨
بمورد المنطوق.

ولو كان النبا يعمّ الخبر المفيد للعلم وغير المفيد له [٤٤٥] كان النسبة بين المفهوم والتعليل عموماً من وجه، ومادّة اجتماعهما هي خبر العادل الذي لا يفيد العلم [٤٤٦]، فالمفهوم يدلّ على حجّيته والتعليل على عدمها، ولا يصحّ إخراجها من المفهوم وإبقائه تحت التعليل، لاستلزامه لغوية المفهوم، ضرورة أنّه لا أثر للمفهوم بالنسبة إلى مصداقه الآخر- وهو خبر العادل الذي يفيد العلم- لأنّ العلم حجّة ولو حصل من خبر الفاسق، لأنّ حجّيته ذاتية، فلا بدّ من إخراج مادّة الاجتماع من التعليل وإبقائه تحت المفهوم، صوتاً للكلام من اللغوية في ناحية المفهوم.

لكن هذا الجواب لا يُسمن ولا يُغنى من جوع؛ لأنّ الحكم يدور مدار العلة نفيّاً وإثباتاً، وسعةً وضيقاً، فالعلة في الآية تمنع من انعقاد ظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

وبالجملة: ظهور الجملة الشرطية في المفهوم- على فرض ثبوته- إنّما هو فيما إذا لم تقترن بقرينه أقوى على خلافه، فإذا اقترنت بعلّة مخالفة له فلا مفهوم في البين كي تلاحظ النسبة بينهما ويقال: لا بدّ من تخصيص العلة بالمفهوم، رعايةً لقاعدة العامّ والخاصّ، أو إبقاء مادّة الاجتماع تحت المفهوم، صوتاً للكلام من اللغوية.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٢٩٩

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرراً له وكاشفاً عنه، فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكي يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً في عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. والسّرّ في ذلك: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرّض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه، والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العامّ وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرراً للواقع. فإن قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضية في

المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلتاوتهم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأولى فى المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وبالبيان المتقدّم ظهر: أنّه لا منافاة بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا عن اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٠

حكمه، ولا- يكاد يمكن أن يتكفل العامّ بيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذى هو الموضوع فى العامّ، فلا- يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح [٤٤٧]، إنتهى.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله

وفيه أولاً: منع حكومته المفهوم على عموم التعليل، لما تقدّم من أنّ أدلته اعتبار الخبر الواحد لا تدلّ على أزيد من حجّيته، فأين تنزيل الظنّ الحاصل من خبر العادل منزلة العلم فى عالم التشريع كى يكون مفهوم الشرطية حاكماً على عموم التعليل فى الآية؟! وثانياً: أنّ حكومته المفهوم على ظهور التعليل فى العموم لو فرض صحّتها إنّما هى فيما إذا كانا فى دليلين مستقلّين، بخلاف المقام، لما عرفت من أنّ عموم التعليل قرينه متّصلة تمنع من ظهور الآية فى المفهوم، فلا مفهوم هاهنا كى يبحث فى أنّه حاكم على عموم التعليل أم لا؟

كلام المحقق الاصفهاني فى جواب المحقق النائيني رحمه الله

وأجاب المحقق الاصفهاني رحمه الله عن مسألة الحكومة فى المقام بأنّها تستلزم الدور، لأنّ حكومته المفهوم على عموم التعليل تتوقّف على ثبوت المفهوم للشرطية، وثبوت المفهوم لها يتوقّف على حكومته على عموم التعليل، وإلّا فلو لم يكن حاكماً عليه بل وقع التعارض بينهما، لمنع عموم التعليل من انعقاد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠١ ظهور الآية فى المفهوم.

وبالجملة: كلّ من ثبوت المفهوم وحاكميته على ظهور التعليل فى العموم فى آية «النبأ» يتوقّف على نفسه، فلا يمكن الالتزام بما التزم به المحقق النائيني رحمه الله [٤٤٨]. هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام.

نظريّة صاحب الكفاية فى معنى كلمة «الجهالة» من آية «النبأ»

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: ولا يخفى أنّ الإشكال إنّما يبتنى على كون «الجهالة» بمعنى عدم العلم، مع أنّ دعوى أنّها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغى صدور من العاقل غير بعيدة [٤٤٩]، إنتهى. وعليه فالتعليل يختصّ بخبر الفاسق الذى يحتمل تعمد الكذب فى حقّه، وأمّا العمل بخبر العادل الذى لا يحتمل فى حقّه ذلك فلا يعدّ سفاهة عند العقلاء.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وقد نوقش فيه بوجهين:

أ- أنه خلاف ما نجده في معاجم اللغة، فإن «الجهل» فيها يكون في مقابل «العلم» ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.
ب- أن قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا» يدل على لزوم التفحص عن النبأ الذي جاء به الفاسق لكي يحصل العلم واليقين بواقعية المسألة، فكانت «الجهالة»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٢

المذكورة في التعليل أيضاً ما يقابل العلم واليقين.

ولكن يمكن الجواب عن الأول: بأن «الجهل» استعمل في لسان الروايات وكثير من الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام في مقابل «العقل»، ويشهد له أن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله خص أحد كتب الكافي بالأحاديث الواردة حول «العقل» و «الجهل» وذكر في روايه للعقل جنوداً وللجهل جنوداً اخر [٤٥٠].

بل لا يبعد دعوى ذلك في الآيات القرآنية أيضاً، فإن «الجهالة» في قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» [٤٥١] لا بد من أن تكون بمعنى «السفاهة»، لعدم صحة القول باختصاص التوبة بمن عمل السوء بغير علم، بل بابها مفتوح لكل من عمل ما لا ينبغي صدوره من العاقل.

وعن الثاني: بأن «التبين» المأمور به لا يختص بتحصيل العلم واليقين في مورد الواقعة التي جاء بها الفاسق، بل لو تفحصنا وقامت البيئنة على أحد طرفيها لحصل التبين أيضاً، ولذا لو تفحص المسلمون عن إخبار «الوليد» بارتداد بني المصطلق وامتناعهم عن أداء الصدقة فقامت البيئنة على ذلك فعملوا على مقتضاها لم يكن عملهم بدون التبين، ولم تصدق عليه إصابة قوم بجهالة.

وبالجملة: قيام البيئنة إما من مصاديق «التبين» المذكور في الآية، أو يقوم مقامه، فإذا كان «التبين» يعم البيئنة عنواناً أو حكماً لم تصدق «الجهالة» المذكورة في التعليل إلفيما إذا فقد العلم والبيئنة كلاهما.

والحاصل: أن ما أجاب به المحقق الخراساني رحمه الله عن الإشكال صحيح متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٣

الإشكال على مفهوم آية «النبأ» باستلزامه خروج المورد

الخامس: أن ثبوت المفهوم للآية الشريفة يستلزم خروج المورد عن تحت عمومها.

توضيح ذلك: أن المشهور الموافق للتحقيق عدم ثبوت الموضوعات الخارجية بقول عدل واحد، بل لا بد له من البيئنة، فلو دلّ قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» بمفهومه على حجّية الخبر الواحد فلا بد من تخصيصه في مورد، وهو الإخبار بارتداد بني المصطلق، لأنه من الموضوعات الخارجية التي لا تثبت بقول عدل واحد، كما لا تثبت بخبر الفاسق، وتخصيص العام وإن كان جائزاً إلّا أنه يختص بما إذا لم ينجز إلى خروج مورد، فلا يمكن القول بدلالة آية «النبأ» على المفهوم، وإن سلّمنا دلالة الجملة الشرطية عليه في سائر الموارد.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وقد أجاب المحقق النائيني رحمه الله عنه بأن المورد إنما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بني المصطلق» والآية الشريفة إنما نزلت في شأنه لبيان كبرى كليته، والمورد داخل في عموم الكبرى، وهي قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا في الموضوعات ولا في الأحكام.

وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق، لأنه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصص.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٤

فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه، ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي، سوى أن المفهوم كان مما تقتضيه خصوصيته في المنطوق استتبع ثبوت المفهوم، وإلا فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص فالمفهوم أيضاً لا بد وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم [٤٥٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقد نوقش فيه بأن المورد وإن كان يختص بالمنطوق في سائر الموارد، إلا أن في الآية الشريفة خصوصية تقتضى دخول المورد في المنطوق والمفهوم كليهما، وهى أن الآية تتضمن التويخ والملازمة على عملهم بنأ الوليد الفاسق وتهيئهم لمقابلة بنى المصطلق، ويفهم منه أن هذا التهيؤ وهذه المقابلة لو كانت ناشئة عن نبأ العادل لم يكونوا ملومين عليها، فيعم المفهوم خبر العدل الواحد ولو كان المخبر به من الموضوعات الخارجيه، وحيث إنه لا يمكن الالتزام به، فلا بد من تخصيصه المستلزم لخروج مورده، وهو مستهجن.

ونحن وإن ارتضينا هذه المناقشة في الدورة السابقة، إلا أنه يمكن الخدشة فيها عند التأمل الدقيق في أطراف المسألة.

وتوضيحه يتوقف على أمرين:

أ- أن الخبر الواحد الوارد في الموضوعات وإن لم يكن حجة شرعاً، إلا أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٥

معتبر عند العقلاء، فإن جل ما اعتمدوا فيه على خبر العادل بل مطلق الثقة، يكون من الموضوعات الخارجيه، لكن الشارع ردع عن العمل به فيها.

ب- أنه لا يصح التويخ والملازمة من قبل الشارع على عمل رائج عند العقلاء قبل ردعه عنه، ألا ترى أن الشارع لم يلم ولم يصح أن يلوم في أوائل البعثة على شرب الخمر الذي كان متداولاً بين العقلاء ولم يكن يحرمه الشارع بعد.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

إن خبر العدل الواحد وإن لم يكن حجة في الموضوعات عند الشارع، إلا أنه يبين عدم حجته بعد نزول آية «النبأ»، وأما في الأزمنة المتقدمة عليه أو المقارنة له فجميع العقلاء كانوا يعملون به ولم يكن يردع الشارع المقدس عنه بعد.

وعلى هذا فلا بد من أن يرجع التويخ المستفاد من الآية الشريفة إلى عمل قبيح عند العقلاء، وهو ينحصر في منطوقها، فكأنه تعالى يقول: كيف اعتمدتم بلا تبين وتفحص على إخبار الفاسق بارتداد قبيلة بنى المصطلق عن الإسلام ومخالفتهم لأوامر رسول الله صلى الله عليه وآله فتهيأت لهم لقتالهم!؟

وهذا بخلاف المفهوم، فإن خبر العادل وإن كان كخبر الفاسق في عدم حجته في الموضوعات شرعاً، إلا أنه حجة عند العقلاء، ولم يكن المسلمون ممنوعين من العمل به في زمن نزول الآية، فلا يلائمه اللوم والتويخ إثباتاً ونفياً.

وبالجملة: التويخ في الآية الشريفة لا يرتبط بجهة شرعية، بل بجهة عقلية جارية في خصوص المنطوق، فشان نزول الآية- وهو الإخبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٦

بارتداد بنى المصطلق- يختص بالمنطوق، فلا مانع من تخصيص المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه-

كما قال المحقق النائيني رحمه الله - لعدم وروده في مورد خاص كي يستلزم التخصيص المستهجن.

هل «النبأ» يختص بالامور الخطيرة العظيمة؟

السادس: أن «النبأ» لا يصدق إلا فيما إذا كان المخبر به من الامور الخطيرة العظيمة، ولا فرق بين خبر الفاسق والعاقل في عدم حجتيته فيها، فلا يمكن أن تدل الآية على المفهوم، وهو عدم وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به العادل. وفيه أولاً: أنا لا نسلّم أن «النبأ» يختص بالأخبار المهمة العظيمة، بل هو مرادف للفظ «الخبر». نعم، قد يوصف بوصف «العظيم» كما قال تعالى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ» [٤٥٣] فيستفاد حينئذ الأهمية والعظمة من الوصف، لا من الموصوف.

وثانياً: أنا لا نسلّم عدم حجتيه الخبر الواحد في الامور المهمة، فإن من قال بحجتيته قال بها في الأحكام الشرعية، وهي كلها امور خطيرة، ضرورة أنه لا يمكن الالتزام بعدم أهمية الأحكام الإلهية التي إذا ثبتت وجبت متابعتها في جميع الأعصار والأمصار. إلى هنا تم ما أوردوه على خصوص آية «النبأ».

الإشكالات المشتركة بين آية «النبأ» وسائر الأدلة

وهاهنا إيرادات اخر لا تختص بها، بل تعم جميع ما استدلل به على حجتيه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٧

الخبر الواحد، وكان ينبغي ذكرها بعد بيان جميع تلك الأدلة، لكنهم أوردوها أيضاً عقيب البحث عن آية «النبأ». منها: أن أدلة حجتيه الخبر تعارض الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، فتساقطان ويرجع إلى أصالة حرمة التعبد بالظن. وفيه: ما تقدم تفصيله من أن أدلة حجتيه الخبر واردة على تلك الآيات. ومنها: أن حجتيه الخبر الواحد تستلزم عدم حجتيه، لشموله ما أخبر به السيد المرتضى رحمه الله من الإجماع على عدم حجتيه. وقد اجيب عنه بوجوه:

أ- ما تقدم [٤٥٤] في مبحث الإجماع المنقول من أن أدلة حجتيه الخبر الواحد تختص بالإخبار عن حس، ومدعى الإجماع لم يحصل رأى المعصوم عليه السلام إلا من طريق الملازمة العقلية أو العادية التي غايتها الحدس برأيه عليه السلام.

ب- أن دعوى الإجماع على عدم حجتيه الخبر الواحد معارضة بدعوى الشيخ الإجماع على حجتيه، فيتعارضان ويتساقطان من دون أن تتلهم أدلة الحجتيه.

ج- أنه يستحيل أن يندرج خبر السيد هذا تحت أدلة حجتيه الخبر الواحد، لأنه يستلزم عدم حجتيه نفسه أيضاً، لكونه من مصاديق الخبر الواحد، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

د- أنه لا يمكن الجمع بين اعتبار خبر السيد رحمه الله واعتبار سائر الأخبار الآحاد، فلا بد من تخصيص أدلة حجتيه الخبر الواحد، إما بإخراج خبر السيد عن تحتها، أو بإخراج سائر الأخبار، ولا يمكن الالتزام بالثاني، لاستلزامه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٨

تخصيص العام إلى حد لم يبق تحته إلا فرد واحد، وهو مستهجن غاية الاستهجان، فلا بد من الذهاب إلى الأول والقول بحجتيه جميع الأخبار إلا إخبار السيد رحمه الله بالإجماع على عدم حجتيه الخبر الواحد.

مناقشة المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الرابع

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله في «حاشية الرسائل» عن الاستهجان بقوله: من الممكن جداً أن يكون المراد من الآية واقعاً هو حجتيه خير العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيد بعدم حجتيه، كما هو قضية ظهورها من دون أن يزاحمه شيء قبله، وعدم حجتيه بعده، كما هو قضية مزاحمة عمومها لسائر الأفراد وبعد شمول العموم له أيضاً، ومن الواضح أن مثل هذا ليس بقيق أصلاً، فإنه ليس إلماًن باب بيان إظهار انتهاء حكم العام في زمان بتعميمه بحيث يعم فرداً ينافي ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجد إلأى ذلك الزمان، حيث إنه ليس إلأنحو تقييد [٤٥٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أن معقد الإجماع المنقول من قبل السيد رحمه الله إنما هو عدم حجتيه الخبر الواحد بنحو السالبة الكلّية الشاملة للأخبار التي قبله وبعده جميعاً، فإن دعواه عدم حجتيه الخبر الواحد بطبيعته وبإطلاقه، وهل يمكن الالتزام بأنه رحمه الله تمسك لإثبات هذه الدعوى بإجماع لا يثبت إلأقسماً منها؟!!

ومنها: أن أدلته حجتيه الخبر الواحد تختص بالأخبار بلا واسطه، فلا تعم الروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه عديدة:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٠٩

الوجه الأول: دعوى انصرافها إلى الخبر بلا واسطه.

وفيه أولاً: أن منشأ الانصراف إما كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال [٤٥٦]، وكلاهما منتفیان في المقام، لعدم كون الأخبار بلا واسطه أكثر وجوداً من غيرها، كيف وقد تداول نقل الأحاديث مع الواسطه من صدر الإسلام إلى زماننا هذا؟!!

وهكذا مسألة كثرة الاستعمال، ضرورة أن استعمال «خبر العادل» في الخبر بلا واسطه لا يكون أكثر من استعماله في غيره، بحيث ينتقل ذهن من سمعه إلى الأول.

وثانياً: أن انصرافها عن الأخبار مع الواسطه - على فرض تسليمه - يختص بما إذا كثرت الوسائط كثرة غير متعارفه، وأما الأخبار المنقولة بوسائط قليلة متعارفه فلا نسلم انصراف أدلته حجتيه الخبر عنها، وأحاديث الكتب الأربعة التي هي أهم المنابع الحديثية عند الإمامية منقولة إلينا بوسائط قليلة، وذلك لأن هذه الكتب لا تحتاج إلى وسائط بيننا وبين مؤلفيها، لأن انتسابها إليهم أمر مقطوع به [٤٥٧]، فكأنه تلقينا أحاديث هذه الكتب من مؤلفيها بلا- واسطه، والوسائط الموجودة بينهم وبين أهل البيت عليهم السلام لا تتجاوز عن المتعارف.

وثالثاً: أن الانصراف من أوصاف الأدلّة اللفظية، وأهم ما دلّ على حجتيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، ولا يمكن دعوى الانصراف فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٠

إن قلت: نعم، ولكن بناء العقلاء دليل لثبي، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو الأخبار بلا واسطه.

قلت: إن العقلاء يعملون بالأخبار المنقولة إليهم بوسائط قليلة متعارفه، كما يعملون بالأخبار بلا واسطه، فلا نشك في شمول بناء العقلاء لمثل ما بأيدينا من روايات أهل البيت عليهم السلام كى يدعى أن القدر المتيقن منه هو الأخبار بلا واسطه.

والحاصل: أن دعوى عدم شمول أدلته حجتيه الخبر الواحد للخبر مع الواسطه لأجل الانصراف في الأدلّة اللفظية والاقتصار على القدر المتيقن في الأدلّة اللبّية غير مسموعه.

الوجه الثاني: أن المجعول من قبل الشارع بما هو شارع لا بد من أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، وهذا الشرط موجود في الأخبار بلا واسطه؛ لأن المخبر به فيها هو قول الإمام عليه السلام بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، بخلاف الأخبار مع الواسطه، ضرورة أن الكليني مثلاً حينما أخبرنا عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«صلاة الجمعة واجبة» كان المخبر به في خبر الكليني قول علي بن إبراهيم، وهو ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعى. ولا فرق في هذا الإشكال بين قلة الواسطة وكثرتها كما لا يخفى.

وجوابه واضح؛ إذ لا دليل على وجوب كون المجعول حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى إلّا حكمه الشارع التى تمنعه عن صدور اللغو، فتمام الملاك لإمكان الجعل الشرعى وعدمه هو لزوم اللغوية وعدمه، والأخبار مع الواسطة إن لم تنته إلى حكم شرعى - كما إذا قال الشيخ رحمه الله: حدّثنا المفيد رحمه الله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١١

عن محمّد بن علي بن الحسين أنه قال: مات أبو جعفر محمّد بن الحسن بن الوليد سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة - فلا يصحّ جعل الحجّية لها، لعدم ارتباط موت الأشخاص بالشارع بما هو شارع، بل لا يصحّ جعل الحجّية لهذا النوع من الخبر ولو كان بلا واسطة؛ لأنّ جعل الحجّية للخبر الذى لا يترتب عليه أثر شرعى يكون لغواً، سواء اشتمل على الواسطة أم لا، بخلاف الأخبار التى تنتهى بالأخرة إلى حكم شرعى، كالمثال السابق، فإنّ جعل الحجّية لخبر الكليني رحمه الله بلحاظ ما تنتهى إليه سلسلة السند - وهو قول الإمام عليه السلام: «صلاة الجمعة واجبة» - لا يكون لغواً، وإن كان ما أخبر به الكليني بلا واسطة هو قول علي بن إبراهيم رحمه الله.

والحاصل: أنّه لا يصحّ جعل الحجّية للخبر الواحد فيما إذا استلزم اللغوية وإن كان الخبر بلا واسطة، ويصحّ فيما إذا لم يستلزمها وإن كان مع الواسطة.

الوجه الثالث: دعوى أنّ شمول أدلّة الحجّية للأخبار مع الواسطة يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط.

توضيحه: أنّ الشيخ رحمه الله إذا أخبر عن المفيد عن الصدوق عن الصّفار رحمهم الله عن العسكرى عليه السلام، فإنّ أخبار «المفيد» للشيخ، وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصّفار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأمّا الوسائط فليس شىء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعيّد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنّ خبر الواسطة يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بدّ وأن يكون الخبر فى المرتبة السابقة محرزاً إمّا بالوجدان وإمّا بالتعيّد ليحكم عليه بوجوب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٢

تصديقه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه، لاستلزامه الدور المحال.

ويمكن أن يُجاب عنه أولاً: بالنقض بنظائره فى الفقه، كحجّية الإقرار على الإقرار والبيّنة على البيّنة، فإنّ شمول «جواز إقرار العقلاء على أنفسهم» للإقرار على الإقرار، وشمول دليل حجّية البيّنة للبيّنة على البيّنة يكون نظير ما نحن فيه.

وثانياً: أنّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق «الشيخ» رحمه الله فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر «الصدوق» رحمه الله فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسلة الوسائط، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة، غايته أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضية «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقية، حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعيّد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: دعوى أنّ شمول أدلّة الحجّية للأخبار مع الواسطة يستلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس

تصديقه، من دون أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٣

يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

وتوضيح ذلك: هو أن التعبد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية إنما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، ولا بد أن تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بأدلتها ليصح التعبد بالأمارة بلحاظ تلك الآثار، مثلاً التعبد بخبر العادل القائم على عدالة «زيد» ووجوب تصديقه إنما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة «زيد» فلا بد وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصح التعبد بالأمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقه.

فإذا كان الخبر بلا واسطة، كإخبار «زرارة» عن الصادق عليه السلام بوجوب شيء أو حرمة، فلا إشكال في صحته التعبد بقول «زرارة» والحكم بوجوب تصديقه؛ لأنه يترتب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشيء أو حرمة.

وأما إذا كان الخبر مع الوسطة كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكري عليه السلام فالتعبد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه في إخباره عن «المفيد» مما لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعية، إلا أنه لا بد وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة أخرى: إن إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب تصديقه، إلا أن هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٤

قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق، وهو لا يعقل.

وقد ظهر أن هذا الإشكال لا يختص بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة، وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

ولا يخفى أن هذا الإشكال إنما يتوجه بناءً على أن يكون المجمعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية، وأما بناءً على المختار من أن المجمعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصيلى عنه، فإنه لا يلزم شيء مما ذكر؛ لأن المجمعول في جميع السلسلة هو الطريقة إلى ما تؤدى إليه أى شيء كان المؤدى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زرارة» الحاكي لقول الإمام عليه السلام ولا يحتاج في جعل الطريقة إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعي، بل يكفى الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطة - كما في المقام - فإن جعل الطريقة لأقوال السلسلة لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام عليه السلام، فتكون جميع الأقوال واقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي [٤٥٨]، إنتهى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٥

أقول: كلامه رحمه الله ذو احتمالين:

أ- أن يكون جعل الطريقيّة والكاشفيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله مثلاً لإثبات خبر «المفيد» رحمه الله به. وفيه: أن خبر «المفيد» رحمه الله حيث يكون من الموضوعات الخارجيّة التي لا يترتب عليه أثر شرعي سوى طريقيته إلى خبر «الصدوق» رحمه الله بقي الإشكال بحاله، ضرورة أنه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه جعلت الطريقيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله نفس جعل الطريقيّة، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان جعل الطريقيّة بلحاظه.

ب- أن يكون جعل الطريقيّة والكاشفيّة لخبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسلة السند، من قول المعصوم عليه السلام نظير ما تقدّم منّا في الجواب عن الوجه الثاني.

وهو صحيح لا غبار عليه، إلّا أنه لا يختصّ بما اختاره رحمه الله من المبني في باب الطرق والأمارات، من كون المجعول نفس الكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات، بل يجري بناءً على كون المجعول فيه وجوب تصديق العادل، فإنّ وجوب تصديق العادل يترتب على خبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسلة السند من قول المعصوم عليه السلام، فلا تفاوت بين المبنيين في صحّة هذا الجواب عن الإشكال.

كلام الإمام رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع جميع وجوه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٦

الإشكال بقوله:

والذي يقتضيه النظر أنّ الإشكالات تندفع بحذافيرها، بمراجعة بناء العرف والعقلاء، فإنهم لا يفترقون في الأخبار بين ذى الواسطة وعدمه، وسيمرّ عليك أنّ الدليل الوحيد هو البناء القطعي من العقلاء على العمل بخبر الثقة، وأمّا أنّ [٤٥٩] عدم كون محكّي قول الشيخ ذا أثر فمدفوع، بأنّه لا يلزم في صحّة التعبد أن يكون له أثر عملي، بل الملاك في صحّته عدم لزوم اللغويّة في أعمال التعبد أو إمضاء بناء العقلاء كما في المقام، فإنّ جعل الحجّيّة لكلّ واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء ليس أمراً لغوياً.

ولعلّ السرّ في عدم تفريقهم بين ذى الواسطة وعدمه، وعدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا أخباراً؛ لأنّ نظرهم إلى الوسائط طريقي لا- موضوعي، وليس هاهنا إخبارات عديدة ولكن لا- يترتب الأثر العملي إلّا بواحدٍ منها أعني خبر «الصفار» بل إخبار واحد وعمل فارد.

ويشهد على ذلك انصراف ما يدلّ على احتياج الموضوعات إلى البيّنة عن المقام أعني أقوال الوسائط مع كونها موضوعات. نعم، لو كان لبعض الوسائط أثر خاص لا يمكن إثباته إلّا بالبيّنة، كما لا يخفى [٤٦٠].

إنتهى كلامه قدس سره.

هذا تمام الكلام في آية «النبا» والشبهات المختصّة بها والمشاركة بينها وبين سائر أدلّة حجّيّة الخبر الواحد.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشبهات المشتركة جميعها مدفوعة، ولكن مع ذلك لا يتم الاستدلال بمفهوم آية «النبا» على حجّيّة الخبر الواحد، لتماثية بعض الإشكالات المختصّة بها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٧

ومنها: قوله تعالى في سورة التوبة: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [٤٦١].

ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على أمرين:

الأول: أن يكون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المتفقهين.

الثاني: أن يكون للآية إطلاق، بحيث تعم صورة عدم حصول العلم من قول المنذرين.

أما الأمر الأول: فقد ذكروا لإثبات دلالة الآية عليه وجهين:

أحدهما: أن للترجي - مضافاً إلى وجوده الحقيقي القائم بنفس المترجي، ووجوده الذهني الذي هو عبارة عن تصور مفهومه - وجوداً ثالثاً يعبر عنه بالترجي الإيقاعي الإنشائي.

والتحقيق أن أداء الترجي - مثل كلمة «لعل» - وضعت للأخير، أي لإنشاء الترجي، وتستعمل أيضاً فيه حتى في كلام الله تعالى.

لكن الداعي إلى إنشاء الترجي بالنسبة إلينا هو الترجي الحقيقي، وحيث إنه يلزم الجهل المستحيل في حقه سبحانه كان الداعي إليه في كلامه تعالى هو إظهار المحبوبة والمطلوبة.

فقوله تعالى: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يدل على محبوبة التحذر ورجحانه عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبة التحذر ثبت وجوبه بالملازمة الشرعية والعقلية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٨

أما الملازمة الشرعية فهي أن أمر الخبر الواحد دائر بين وجوب العمل به وبين عدم جوازه، فإن كل من قال بحجته ذهب إلى وجوب الأخذ به، وكل من قال بعدم حجته ذهب إلى عدم جواز العمل به، وأما القول بصرف رجحان العمل بخبر الواحد واستحبابه فمردود بعدم القول بالفصل.

وأما الملازمة العقلية فهي أن العقل يحكم بوجوب التحذر مع وجود ما يقتضيه وبعدم محبوبيته، بل عدم صدقه بدون، إذ لا بد من أن يكون التحذر مستنداً إلى شيء يخاف منه، فلا معنى للتحذر بدون ما يتحذر منه، فالتحذر إذا كان محبوباً بمقتضى الآية الشريفة كان كاشفاً عن وجود ما يقتضيه، فكان واجباً عقلاً.

ثانيهما: أن الإنذار واجب، لكونه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضية، فلا بد من القول بوجوب التحذر أيضاً، وإلا كان وجوب الإنذار لغواً.

وبعبارة أخرى: إن التحذر جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.

وأما الأمر الثاني - وهو أن يكون الحذر عقيب الإنذار واجباً على الإطلاق، سواء كان قول المنذر مفيداً للعلم أو لم يكن - فربما يقال:

يمكن إثباته بعدم تقييد وجوب التحذر في الآية بما إذا حصل العلم من الإنذار.

إذا ثبت هذان الأمران ثبت حجية قول المنذر وإن لم يكن مفيداً للعلم، وهو المطلوب.

وفيه - مضافاً إلى أن المراد - «التحذر» في الآية، كما سيجيء، هو التحذر القلبي، لا ترتيب الأثر على قول المنذرين عملاً، فلا يصح أن يتعلق به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣١٩

الأحكام التكليفية: - أنه يمكن الخدشه في كلا الأمرين الذين يتوقف الاستدلال عليهما، أعني وجوب التحذر وإطلاق وجوبه.

أما الأمر الأول: فلعدم تمامية واحد من الوجهين المذكورين لإثباته.

أمّا الوجه الأول: فلأن إنشاء الترجي في القرآن الكريم وإن كان بداعي المحبوبة والمطلوبة، إلا أنه لا ملازمة شرعاً ولا عقلاً بين محبوبة التحذر ووجوبه.

أما نفى الملازمة الشرعية فلعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل هاهنا، غاية عدم القول بالفصل، وهو ليس بحجة. توضيح ذلك: أن العلماء إذا اختلفوا في مسألة على قولين، واتفقوا على عدم صحة قول ثالث كان قولهم حجة في نفى الثالث، وأما إذا اختلفوا على قولين من دون أن يتفقوا على عدم إمكان الثالث فلا، فإذا ذهب جماعة منهم إلى وجوب صلاة الجمعة وجماعة أخرى إلى حرمتها، فإن أجمع الكل على أن صلاة الجمعة لا تخلو من هذين الحكمين كان دليلاً على نفى الاستحباب؛ لأن القول به خرق للإجماع المركب، وأما إذا لم يتفقوا عليه فلا.

وبعبارة أخرى: الإجماع المركب المعتبر عبارة عن الإجماع على عدم الفصل، لا عدم القول بالفصل. ومسألة حجية الخبر الواحد من قبيل الثاني؛ لأن المشهور ذهب إلى وجوب الأخذ به، والسيد المرتضى ومن تبعه إلى عدم جوازه، وليس هاهنا قول باستحباب العمل به، لكنهم لم يقولوا بعدم إمكان هذا القول، فلو دل عليه دليل لم يكن خرقاً للإجماع المركب. وأما نفى الملازمة العقلية، فلأن عدم وجود ما يقتضى التحذر وإن كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٠

يلزم عدم حسنه، بل عدم إمكانه، إلّا أن وجود ما يقتضيه لا يلزم وجوبه، بل يلائم استحبابه أيضاً، وذلك لأن المراد من المقتضى في المقام لو كان احتمال العقاب لحكم العقل بوجوب التحذر؛ لأنه من موارد القاعدة العقلية القاضية بوجوب دفع الضرر المحتمل، وأما إذا كان بمعنى احتمال الحرمة كان التحذر راجحاً من دون أن يكون واجباً.

ألا ترى أنه يحسن الاجتناب في الشبهات البدوية من دون أن يكون واجباً، أما حسنه فوجود ما يقتضيه، وهو احتمال الحرمة، وأما عدم وجوبه فلجريان أصالة البراءة فيها، فيستحب الاجتناب عن شرب التبن المحتمل الحرمة في الشبهات الحكمية، وعن المايح المحتمل الخمرية في الشبهات الموضوعية.

والحاصل: أنه لا ملازمة بين رجحان التحذر ووجوبه؛ لأن مقتضى التحذر ربما يؤثر في صرف رجحانه دون وجوبه.

وأما الوجه الثاني: فلأن غاية الواجب وإن كانت واجبه، إلّا أن تمامية الاستدلال بالآية تتوقف على كون التحذر من الأعمال المربوطة بالأعضاء والجوارح لتدل على لزوم العمل بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان من الأفعال القلبية التي لا تصلح لأن يتعلق بها التكليف مباشرة؛ لأن الأمور النفسانية تتوقف على مبادٍ لو حصلت حصلت عقيها قهراً، ولو لم تحصل لم تحصل أصلاً، فالأفعال النفسانية مع قطع النظر عن مباديها ليست مقدورة للمكلف لكي يصح تعلق التكليف بها [٤٦٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢١

والظاهر أن المراد بـ «التحذر» في الآية الشريفة التحذر القلبي، سيما أنه غاية للإنذار الذي هو عبارة عن الخبر المشتمل على التخويف المؤثر في النفس، فالتحذر والتخويف الناشئ عنه أيضاً يكون انفعالاً قليلاً حاصلًا من الإنذار والتخويف. ولو لم تكن الآية ظاهرة في التحذر القلبي فلاريب في كونها محتملة لذلك، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى المستدل إقامة البرهان على نفى هذا الاحتمال وإثبات أنه التحذر العملي، ولا يتمكن من ذلك.

جولة حول الآية الشريفة [٤٦٣]

ثم إنهم اختلفوا في تفسير الآية الشريفة على وجوه:

أ- ما ذهب إليه كثير من المتحصّلين وبعض المفسّرين من أن المراد بـ «النفر» في الآية نفر إلى طلب العلم وأن معناها أنه ليس على المؤمنين أن ينفروا كلهم من بلادهم إلى النبي صلى الله عليه وآله ليتعلّموا الدين ويضيّعوا ما ورائهم ويخلّوا ديارهم، ولكن لينفروا إليه من كلّ ناحية طائفة لتسمع كلامه وتتعلّم الدين منه ثم ترجع إلى قومها فتبين لهم ذلك وتذرهم.

فالمراد بـ «النفر» هنا الخروج لطلب العلم، وقال بعضهم: في هذا دليل على اختصاص الغربية بالفقه وأنّ الإنسان يتفقه في الغربية ما لا

يمكنه ذلك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٢

في الوطن.

ب- ما نقله الوالبي وقتاده والضحاك عن ابن عباس، من أن المراد هو النفر إلى الجهاد، ومعنى الآية أنه ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم ويتركوا النبي صلى الله عليه وآله فريداً وحيداً [٤٦٤]، فهلاً خرج إلى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي صلى الله عليه وآله جماعة ليتفقهوا في الدين، يعنى الفرقة القاعدين، يتعلمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا إليهم: إن الله قد أنزل بعدكم على نبيكم قرآناً وقد تعلمناه، فتعلمه السرايا، فذلك قوله: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» أى وليعلموهم القرآن ويخوفوهم به إذا رجعوا إليهم «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» فلا يعملون بخلافه.

ج- أن الآية مربوطة بالنفر إلى الجهاد كما تقدم في الوجه الثانى، لكن التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة، وحثها الله تعالى على التفقه، لترجع إلى الفرقة المتخلفة فتحذرهما، ومعنى «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»: ليتبصروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصرة الدين، ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر الله النبي والمؤمنين ويخبروهم أنهم لا يسمح لهم بقتال النبي والمؤمنين، لعلمهم يحذرون أن يقاتلوا النبي صلى الله عليه وآله فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار [٤٦٥]. ويرد على القول الأول أنه كلما استعمل كلمة «النفر» في القرآن الكريم كان بمعنى النفر إلى الجهاد، ويستظهر منه أنه في هذه الآية أيضاً يكون بهذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٣

المعنى [٤٦٦].

فالأمر دائر مدار القولين الأخيرين.

لكن التأمل التام في الآية يرشدنا إلى القول الثالث، لأن القول الثانى خلاف ظاهر الآية، فإن الظاهر أن ضمير «ليتفقهوا» في قوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» راجع إلى الطائفة النافرة المذكورة في الآية، وأما الطائفة المتخلفة فلم تذكر فيها ليصح أن يرجع الضمير إليها.

على أن ضمير «لعلمهم يحذرون» لا يناسب أن يرجع إلى النافرين المجاهدين في سبيل الله، وذلك لوجهين:

أ- عدم وقوعهم في طريق الغنى والضلالة لينذرهم سائر المؤمنين القاعدين برجاء أن يقع في أنفسهم خوف وحذر ويهتدوا إلى الحق.
ب- أن شأن المجاهدين أجل من أن يعبر في حقهم بكلمة «لعل» الدالة على احتمال تحذرتهم عقيب إنذار المنذرين، ضرورة أن الذين وصلت درجة إيمانهم وطاعتهم لله وللرسول إلى حد هبتوا أنفسهم للشهادة في سبيل الله، انقادوا قطعاً لما أنزل في غيابهم من الآيات القرآنية والفرائض الدينية، فوقع التحذرت منهم عقيب إنذار المنذرين أمر قطعى، لا احتمالى، فلا يصح أن يعبر في حقهم بلفظ «لعلمهم يحذرون». [٤٦٧]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٢٣

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٤

فالحق هو القول الثالث، فالطائفة المتفقهة المنذرة هي الطائفة النافرة إلى الجهاد، والقوم المرجو تحذرتهم هم الكفار من أقارب النافرين، ولا ريب في صحة التعبير في حقهم بكلمة «لعل» الدالة على صرف احتمال تحذرتهم عقيب إنذار النافرين، كما عبر بهذه الكلمة في حق فرعون في قوله تعالى خطاباً إلى موسى وهارون: «أذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

يَحْشَى» [٤٦٨].

وعلى هذا فلا ترتبط الآية الشريفة بحجبة الخبر الواحد أصلاً.

عود إلى أصل البحث

قد عرفت أن تمامية الاستدلال بآية «النفر» على حجبة الخبر الواحد تتوقف على أمرين: أحدهما: كون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المنذرين. ثانيهما: ثبوت الإطلاق للآية، بحيث تعم صورة عدم حصول العلم عقيب الإنذار. وقد عرفت أيضاً عدم تمامية الأمر الأول. وأما الأمر الثاني: فقد تصدى بعضهم لإقامة الدليل عليه.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

منهم المحقق النائيني رحمه الله، فإنه استدلل لإثبات الإطلاق بأن المراد من الجمع في قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» وفي قوله: «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الاستغراقى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٥

الأفرادى، لا المجموعى الارتباطى، كما أن الجمع في قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يكون استغراقياً، لوضوح أن المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين في تفسير الآية - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم. وبالجملة: كما أن المراد من الجمع في قوله تعالى: «يَحْذَرُونَ» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع في قوله تعالى:

«لِيَتَفَقَّهُوا» و «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الأفرادى.

فإذا كان الجمع في جميع صيغ الآية استغراقياً فلا يبقى موقع للإشكال في إطلاقها واحتمال اختصاصها بصورة حصول العلم من قول المنذر، لدالاتها حينئذ على وجوب التحذر على كل واحد من أفراد القوم عقيب إنذار كل واحد من المتفقهين، وأى إطلاق يكون أقوى من هذا الإطلاق بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه [٤٦٩].

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام.

أقول: لا إشكال في كون الجمع في جميع صيغ الآية الشريفة استغراقياً، إلا أن كلام هذا المحقق الكبير ذو احتمالين يتم الاستدلال على أحدهما دون الآخر؛ فإنه إن أراد دلالة نفس العام الاستغراقى في الآية على الإطلاق من دون ضم مقدمات الحكمة إليه، فلا كلام فيه بناءً على عدم افتقار ألفاظ العموم في الدلالة على العموم إلى التمسك بالإطلاق [٤٧٠].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٦

وإن أراد دلالاته عليه بمعونه أصالة الإطلاق فلا بد من إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، ولم يثبتته المحقق النائيني رحمه الله.

كلام المحقق الخوئى رحمه الله في المقام

ومنهم بعض الأعلام رحمه الله، فإنه ذهب - تبعاً للمحقق الخراسانى رحمه الله [٤٧١] - إلى أن الأصل في كل كلام أن يكون المتكلم

في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه، كما إذا احرز كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، فلانحتاج في المقام إلى إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، بل يكفي الشك في ذلك؛ لجريان أصالة كونه في مقام البيان في موارد الشك في ذلك [٤٧٢].

هذا ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله

وفيه: أنه إن أراد أن الأصل كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات - بحيث إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان مفاده وجوب عتق مطلق الرقبة، سواء كان مؤمناً أو كافراً، عالماً أو جاهلاً، عادلاً أو فاسقاً، إلى غير ذلك من التقسيمات المتصورة في الرقبة - فهو غير مقبول، لعدم استقرار بناء العقلاء على ذلك.

وإن أراد أن الأصل عدم كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، فهو صحيح، إلّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٧

أنه غير مفيد؛ لأن التدبر والتأمل الدقيق في الآية الشريفة يعطى أنها ليست في مقام بيان حكم النفر، فإن قوله تعالى في صدر الآية: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً» في مقام المنع عن النفر العمومي، أي لا يسوغ لهم النفر جميعاً وإبقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، كما هو منقول في تفسيرها [٤٧٣]، وبعد هذا المنع قال: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» فتكون الآية بصدد المنع عن النفر العمومي، لا إيجاب نفر طائفة من المؤمنين.

فيصير محصل مفادها أنه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم لا يكون نفرهم بطريق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة أخرى؟

فيتوجه الحث المستفاد من كلمة «لولا» التحضيضية إلى لزوم التجزئة وعدم النفر العمومي، لا إلى نفر طائفة للتفقه.

وبالجملة: إن التحذر وإن كان غاية للإنذار الذي هو غاية للنفر، إلّا أن الآية ليست في مقام بيان وجوب النفر، كي يترتب عليه وجوب الإنذار ويترتب عليه وجوب الحذر ويبحث في كونه واجباً مطلقاً أو في خصوص صورة حصول العلم.

بل حكم النفر سواء كان الوجوب أو الاستحباب كان واضحاً للمسلمين، إلّا أنهم كانوا ينفرون جميعاً ويتركون النبي صلى الله عليه وآله وحده، فنزلت الآية لتمنعهم عن النفر العمومي.

ويؤيد عدم دلالة الآية على الإطلاق أولاً: أن الحذر إنما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقهه، والتفقه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٨

والمحرّمات الواقعية، فلا بد وأن يكون المنذر - بالفتح - عالماً بأن إنذار المنذر - بالكسر - كان بالمحرّمات والواجبات الواقعية من دون أن يحتمل كذبه في إنذاره، فيختص اعتبار قول المنذر - بالكسر - بما إذا حصل للمنذر - بالفتح - العلم بالحكم الشرعي من قوله.

وثانياً: أن المستفاد من بعض الروايات الواردة في تفسير الآية [٤٧٤] تطبيقها على النفر لأجل تحصيل العلم بإمامة بعض الأئمة عليهم السلام بعد وفاة بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم أن خبر الثقة لا يعتمد عليه في الاصول الاعتقادية، بل لا بد من العلم فيها.

وبالجملة: لا دلالة للآية على الإطلاق والشمول لصورة عدم حصول العلم عقيب الإنذار، كما لا دلالة لها على أصل وجوب التحذر، فلا يتم الاستدلال بها على حجّية الخبر الواحد.

هذا تمام الكلام في آية «النفر».

ومنها: قوله تعالى في سورة النحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا [٤٧٥] أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [٤٧٦].
تقريب الاستدلال بها؛ أن منكري نبوة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله كانوا يستبعدون نزول الوحي على البشر، فأجاب الله تعالى عنه بأن جميع الأنبياء السالفين كانوا رجالاً نزل الوحي إليهم، ثم أمر النبي صلى الله عليه وآله بأن يقول لهم: فاسألوا أهل اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٢٩
الذكر والاطلاع عن ذلك إن كنتم لا تعلمون به.
ولا ريب في أن وجوب السؤال المستفاد من صيغة الأمر يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغى وجوب السؤال [٤٧٧].

نقد الاستدلال بآية «السؤال»

وفيه أولاً: أن مورد الآية - وهو مسألة النبوة - من الامور الاعتقادية التي لا يمكن إثباتها بخبر الواحد، وإن كان الراوى في أعلى درجات الوثاقة، بل لا بد لها من تحصيل العلم.
اللهمّ إنا أن يُقال: إن مسائل النبوة على قسمين:
أ- ما كان مربوطاً بنبيّ يجب أتباعه، كنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله في عصر الإسلام، فيجب في هذا القسم تحصيل العلم، ولا يجوز العمل بخبر الثقة فيه.
ب- ما كان مربوطاً بنبيّ انقضى زمانه ونسخت شريعته، فلا يجب ترتيب الأثر على أوامره ونواهيه، كأنياء السلف بالنسبة إلى زماننا هذا، فلقال أن يقول: ثبوت هذا القسم من مسائل النبوة لا يتوقف على تحصيل العلم بها، بل يكفي فيها الاعتماد على خبر الثقة [٤٧٨].
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٠
ومورد الآية - وهو السؤال عن أهل الذكر لأجل الاطلاع على أن الأنبياء السالفين الذين أوحى الله تعالى إليهم كانوا بشراً - كان من القسم الثاني، فلا يجب تحصيل العلم فيه، بل يجوز الاعتقاد به باستناد الخبر الواحد.
وثانياً: أن الاستدلال بها يتوقف على ثبوت الإطلاق لها بالنسبة إلى صورتى حصول العلم من قول «أهل الذكر» وعدمه، مع أن ظاهرها هو الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإن تقييد قوله: «فاسألوا أهل الذكر» ب «إن كنتم لا تعلمون» يدل على أن وجوب السؤال إنما هو لأجل أن يتبدل عدم العلم إلى العلم.

ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات إطلاق الآية ونقده

لكن المحقق الاصفهاني رحمه الله أجاب عن هذا الإشكال في رساله الاجتهاد والتقليد بأن وجوب السؤال وإن كان لأجل تبدل الجهل إلى العلم، إلا أن المراد بالعلم هو العلم التعبدى لا التكويني الحقيقي، ولا ريب في أن الشارع جعل خبر الواحد علماً تعبدياً.
وفيه أولاً: أن الشرط في الآية الشريفة - أعني «إن كنتم لا تعلمون» - ظاهر في عدم العلم التكويني الحقيقي لا التشريعي التعبدى، فيكون ما يقوم مقامه بسبب جواب «أهل الذكر» أيضاً علماً حقيقياً بمقتضى ما يفهمه العرف من ظاهر الآية الشريفة.
وثانياً: أن التعبد لا بد من أن يستند إلى أصل مقبول عند المتعبد، والمقام ليس كذلك، ضرورة أن من خوطب بقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» لم يعتقدوا بنبوة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، فلا يعقل أن يقول صلى الله عليه وآله: إن كنتم لا تعلمون بنزول الوحي إلى البشر في الأزمنة الماضية فاسألوا أهل الذكر
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣١
والاطلاع عن ذلك، لكي تعلموا، فإنني جعلت قولهم علماً تعبدياً!

هذا أهم ما ذكر من الآيات في المقام، وقد عرفت المناقشة في جميعها، فلم تثبت حجية الخبر الواحد بها.

ما استدل به من السنة على حجية الخبر الواحد

وأما السنة: فقد استدلوا بطوائف منها ذكرها الشيخ في الرسائل [٤٧٩]:

الاولى: الأخبار العلاجية الواردة في مورد الخبرين المتعارضين، كمقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة وغيرهما [٤٨٠]، حيث إنها تدل على أن كلا منهما حجة يتعين العمل به لولا المعارض.

الثانية: ما دل على وجوب الرجوع إلى الثقات بنحو العموم، فإنها تدل على حجية قول الثقة وإن لم يفد العلم، لظهورها في أن ملاك الحجية هو وثاقة الراوى، فإنه ورد في بعضها «أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» [٤٨١].

الثالثة: الأخبار الدالة على إرجاع الأئمة عليهم السلام آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم بالخصوص، ويظهر منها عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية.

مثل ما روى عن المفضل بن عمر أن أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس» [٤٨٢] مشيراً إلى زرارة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٢

ومثل ما روى عن علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» [٤٨٣].

وما روى عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم» [٤٨٤].

إلى غير ذلك مما دل على لزوم أخذ الأحكام من كل من يتصف بالوثاقة.

الرابعة: الأخبار الكثيرة الدالة على ترغيب الرواة في حفظ الأحاديث وكتابتها ونقلها لتلاميذهم [٤٨٥].

البحث حول دلالة الأخبار على حجية الخبر الواحد

ولا ريب في عدم صحة الاستدلال بالأخبار في المقام إلا إذا كانت متواترة.

والتواتر إما لفظي أو معنوي أو إجمالي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٣

فالأول: أن يكون الخبر بلفظه منقولاً من قبل جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب عادةً.

والثاني: أن يكون معنى واحد منقولاً من قبل جماعة كذلك، بألفاظ وعبارات مختلفة، وربما كانت مربوطه بحوادث متعددة، كشجاعة أمير المؤمنين عليه السلام المنقولة بعبارات مختلفة واردة في وقائع كثيرة.

والثالث: أن يكون عندنا أخبار كثيرة غير متفقة على لفظ ولا على معنى واحد، إلا أن صدور بعضها مقطوع لنا؛ لامتناع كذب الجميع عادةً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في التواتر الإجمالي

لكن المحقق النائيني رحمه الله أنكر التواتر الإجمالي على ما نسب إليه في «أجود التقريرات» خلافاً لما نسب إليه في «فوائد الاصول» [٤٨٦].

ولعل هذا التهافت الظاهر ناشٍ عن العدول في الدورة الأخيرة عما أفاده في الدورة السابقة.

وكيف كان، فبعد تقسيم التواتر إلى اللفظي والمعنوي والإجمالي وتعريف كل منها على رأى القوم قال فى مقام إنكار القسم الأخير: ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكلّ متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها فى حدّ نفسه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٤

وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر فى القسمين الأولين لا غير [٤٨٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وفيه: أنّه منقوض بموارد العلم الإجمالى، فكما أنّ الشكّ والترديد فى كلّ واحد من طرفيه لا يمنع من حصول العلم الإجمالى بتحقيق أحدهما، كذلك الشكّ واحتمال الكذب فى كلّ واحد من الأخبار لا يمنع من حصول القطع بصدور بعضها إجمالاً بسبب التواتر. نعم، يمكن توجيه كلامه بأنّه لم يكن بصدد إنكار التواتر الإجمالى المفيد لقطع الخبر، بل أراد أنّه يرجع إلى التواتر المعنوي إن كان بين الأخبار المتواترة جامع يكون الكلّ متفقاً على نقله، وإلا فلا فائدة فيه وإن سَميناه بالتواتر الإجمالى، لعدم ترتّب أثر على القطع بصدور واحد من الأخبار التى لا يرتبط بعضها ببعض.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ التواتر الإجمالى قد يكون ذا أثر حتّى فيما إذا لم يكن قدر جامع فى السبب، كما إذا دلّت طائفة من الأخبار على وجوب شىء وطائفة اخرى على حرمة وبلغ مجموع الطائفتين إلى حدّ التواتر، فإننا نعلم حينئذٍ بأنّ هاهنا حكماً إلزامياً متعلّقاً بهذا الشىء، وهو إمّا الوجوب أو الحرمة، وإن كانت الوظيفة فى مقام العمل هى التخيير، لأجل دوران الأمر بين المحذورين. ولو دلّت طائفة من الأخبار على وجوب شىء وطائفة اخرى على حرمة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٥

شىء آخر وبلغ المجموع إلى حدّ التواتر دون كلّ واحدة من الطائفتين، فله أثر عملى أيضاً، وهو وجوب الإتيان بالشىء الأوّل والاجتناب عن الثانى بمقتضى قاعدة الاشتغال الجارية فى موارد العلم الإجمالى، ولو لم يكن هذا التواتر الإجمالى لجرى فى كليهما أصالة البراءة، لكونهما حينئذٍ من موارد الشكّ فى التكليف. والحاصل: أنّ التواتر الإجمالى أيضاً من أقسام التواتر، وله أثر علمى وعملى. إذا عرفت هذا فنقول:

للأخبار الواردة فى المقام بطوائفها المتعدّدة ثلاث خصوصيات:

أ- تختلف بحسب الألفاظ والعبارات.

ب- تتفاوت بحسب المعنى من حيث السعة والضيق.

ج- تتوافق فى قدر جامع مشترك بينها كما سيجىء.

وعلى هذا فلا إشكال فى عدم كونها متواترة لفظاً.

ولا معنى، إن اريد بالتواتر المعنوي توافق الأخبار المختلفة لفظاً فى نقل معنى واحد غير مختلف سعةً وضيقاً، كحديث الثقلين الذى نُقل بعباراتٍ متعدّدة [٤٨٨]، وله فى جميع هذه العبارات معنى واحد ومضمون فارد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٦

فعليه كانت الأخبار الدالّة على حجّية الخبر الواحد من مصاديق المتواتر الإجمالى، لا المعنوي.

وأما لو قلنا بكفاية القدر الجامع فى صدق التواتر المعنوي لكانت الأخبار الواردة فى حجّية الخبر الواحد متواترة معنى؛ لأنّ مفاد هذه

الطوائف الأربعة وإن كان يختلف سعةً وضيقةً، إلّا أنّ لجميعها قدرًا جامعًا متيقنًا.

وبالجملة: لا- ينبغي إنكار تواتر أخبار الباب، سواء سُمي تواترًا معنويًا كما نسب إلى المحقق النائيني رحمه الله في «أجود التقريرات» [٤٨٩] أو إجماليًا كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في «كفاية الاصول» [٤٩٠] ونسب إلى المحقق النائيني رحمه الله في «فوائد الاصول» [٤٩١].

ما هو القدر المتيقن المتفق عليه بين أخبار الباب؟

ثم إنه قد وقع الخلاف في القدر الجامع الذي يدلّ على حجّيته جميع طوائف أخبار الباب.

نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

يستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله أنّه خبر الثقة، وإن لم يكن عادلاً ولا إماميًا، بل ولا مسلمًا [٤٩٢].

واورد عليه بأنّ بعض هذه الأخبار ظاهرة في اعتبار التشيع، مثل قوله عليه السلام:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٧

«لا عذر لأحد من موالي في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» [٤٩٣]، وبعضها في اعتبار العدالة، كقوله عليه السلام في المقبولة: «الحكم ما حكم به أعدلهما» [٤٩٤] بناءً على كون الترجيح مربوطاً بالرواية [٤٩٥]، فإنّ كون الأعدليّة من المرجّحات عند التعارض يشهد على اعتبار أصل العدالة في حجّية الخبر.

وبالجملة: كيف يمكن القول بكفاية وثاقه الراوي في حجّية الخبر الواحد، مع أنّ في أخبار الباب ما يدلّ على خصوصيتين اخريين: التشيع، والعدالة؟!

كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك

بل يستفاد من كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله- مضافاً إلى الامور الثلاثة المتقدّمة- اعتبار أمرين آخرين أيضاً، لما ورد في بعض أخبار الباب من الإرجاع إلى مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير الذين كانوا فقهاء أوّلًا، وكان إخبارهم عن الأئمّة عليهم السلام بلا واسطة ثانيًا، فالقدر المتيقن من الأخبار هو الخبر الواحد لهاتين الخصوصيتين [٤٩٦].

بل يحتمل- مضافاً إلى هذه الامور الخمسة- دخل قيد آخر أيضاً، وهو كون الراوي كثير الرواية، مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير.

والحاصل: أنّ القدر المتيقن من روايات المقام هو حجّية الخبر المشتمل على كون راويه ثقةً، شيعيًا، عادلاً، فقيهاً، كثير الرواية، مخبراً عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٨

وهذا لا يفيد في زماننا هذا أصلًا، لعدم اجتماع هذه الامور الستة حتّى في رواية واحدة، ضرورة أنّ جميع الروايات وصلت إلينا بوسائط متعدّدة، وإن فرضنا احتمال بعضها على الشرائط الخمسة الاخر.

نعم، يتم الاستدلال بها من جهة المسألة الاصولية التي نحن بصددّها، وهي إثبات حجّية الخبر الواحد بنحو الموجبة الجزئية، في مقابل مثل السيّد المرتضى الذي ينكر حجّيته بنحو السالبة الكلية.

فالاستدلال بالأخبار في المقام ينتج بحسب البحث العلمي الاصولي، وإن لم يترتب عليه ثمرة عمليّة في زماننا هذا.

ما استدللّ به من الإجماع على حجّية الخبر الواحد

وأما الإجماع فقد قرّر بوجوه:

منها: ما في كلام الشيخ الطوسي رحمه الله من دعوى الإجماع على حجّية الخبر الواحد. ويرد عليه أوّلاً: أنّها معارضة بدعوى السيّد المرتضى الإجماع على عدم حجّيته.

وثانياً: أنّه لا يمكن التمسك في المقام بالإجماع المنقول الذي يتوقّف حجّيته على حجّية الخبر الواحد.

على أنّك قد عرفت [٤٩٧] عدم شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد للإجماع المنقول، لاختصاصها بالإخبار عن حسّ، فلا تعمّ الإخبار عن رأى المعصوم عليه السلام ورضاه المنكشف من طريق اتّفاق العلماء، كما هو مبنى الإجماع اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٣٩ اللطفي الذي ذهب إليه الشيخ رحمه الله.

ومنها: الإجماع المحصّل، بدعوى أنّنا تتبّعنا كلمات الفقهاء والاصوليين فرأيانهم يعتقدون بحجّية الخبر الواحد إلّا السيّد المرتضى وابن إدريس وبعض قليل آخر، ولا يضّر مخالفتهم؛ لمعلومية نسبهم.

وفيه أوّلاً: أنّ الذي لا تضرّه مخالفة معلوم النسب إنّما هو الإجماع الدخولي الذي لا يصحّ الاعتقاد به في زمن الغيبة كما عرفت [٤٩٨]. وثانياً: أنّ مستند المجمعين هذه الأدلّة التي بأيدينا، فلا قيمة لهذا الإجماع بما هو إجماع، بل لا بدّ من ملاحظة نفس هذه الأدلّة. ومنها: الإجماع المحصّل أيضاً، بدعوى أنّ السيّد المرتضى ومن تبعه لم يقولوا بعدم حجّية الخبر الواحد إلّا لأجل انفتاح باب العلم، بحيث لو كانوا في زمن الانسداد- الذي نحن فيه- لوافقونا في القول بحجّيته.

والحاصل: أنّ حجّية الخبر الواحد عند انسداد باب العلم أمرٌ مجمع عليه بين الفقهاء والاصوليين في جميع الأعصار والأمصار من دون نكير أصلاً.

ويرد عليه أوّلاً: الإشكال الثاني الذي أوردناه على التقرير السابق، من أنّنا نعلم أو نحتمل أن يكون مستند المجمعين ما بأيدينا من الآيات والروايات، فلا قيمة لهذا الإجماع.

وثانياً: أنّه لا يمكن دعوى كون المنكرين بأجمعهم في عصر انفتاح باب العلم، فإنّ منهم المفسّر الكبير الشيخ الطبرسي صاحب «مجمع البيان» وهو من المتأخّرين الذين كانوا في عصر انسداد باب العلم.

سلمنا أنّ جميع المنكرين قالوا بحجّية الخبر الواحد على فرض الانسداد،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٠

إلّا أنّنا لا نعلم أنّ حجّيته عندهم كانت من باب الظنّ الخاصّ الذي هو محلّ البحث، فلعلّهم قالوا حينئذٍ بحجّية الظنّ المطلق الذي من مصاديقه خبر الواحد.

هذا كلّه في الإجماع القولي منقولاً ومحصّلاً.

ومنها: الإجماع العملي، فإنّ جميع العلماء من الاصوليين والأخباريين يستندون في المسائل الفقهيّة المتعدّدة إلى الخبر الواحد.

وفيه أوّلاً: أنّك قد عرفت مخالفة السيّد المرتضى ومن تبعه للعمل بخبر الواحد، فكيف يمكن دعوى عمل الجميع به لكي ينكشف به رأى المعصوم عليه السلام؟!

وثانياً: أنّ آرائهم في وجه التمسك بالخبر الواحد مختلفة:

فذهب جمع من الأخباريين إلى أنّنا نقطع بصدور جميع روايات الكتب الأربعة، وجمع آخر إلى أنّنا نطمئنّ بصدورها، وجمع ثالث إلى أنّها محفوظة بقرائن موجبة للاطمئنان به، وذهب أكثر الفقهاء والاصوليين إلى أنّ وجه التمسك بالخبر الواحد هو كونه حجّة وإن لم يحصل القطع أو الاطمئنان بصدوره.

فلا يمكن أن يكون هذا الإجماع العملي - مع اختلاف مباني المجمعين - كاشفاً عن كون المعصوم موافقاً للعمل بالخبر الواحد الذي لا يقطع ولا يطمئن بصدوره.

ومنها: الإجماع العملي من قبل المتشرعة، لاستقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة في الامور الدينيّة، ويشهد عليه ما نرى من رجوع العوام إلى من يثقون به ممن ينقل فتوى الفقيه الذي يقلدونه، لصعوبة الحضور بين يديه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤١

وأخذ الفتوى منه بلا واسطة.

وكان الأمر كذلك أيضاً في زمن الأئمة عليهم السلام، بل كان أخذ الأحكام منهم عليهم السلام مباشرةً أصعب؛ للموانع الطبيعيّة والسياسيّة في ذلك الزمان، من تباعد البلاد الإسلاميّة وصعوبة السفر، وكونهم عليهم السلام في حال التقيّة.

وبالجملة: لا ريب في استقرار سيرة المتشرعة على الأخذ بقول الثقة في الامور الدينيّة من عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا.

لكن يمكن أن يقال: الظاهر أن رجوع المتشرعة إلى خبر الثقة إنما هو من باب بناء العقلاء، لا أنه سيرة جارية بينهم خاصّة، وستعرف أن بناء العقلاء أهم دليل على حجّية الخبر الواحد، لكن لا يصحّ تسميته إجماعاً عملياً من قبل المتشرعة.

الوجه العقليّة التي اقيمت على حجّية الخبر الواحد

وأما العقل: فقد قرّر بوجوه:

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ لأنّ اهتمام الرواة بشأن الأحاديث ووسوستهم في من تنقل عنه - بحيث شدّد بعضهم على بعض لأجل نقله عن الضعفاء - يوجب القطع بصدور كثير من الأحاديث التي بأيدينا من المعصومين عليهم السلام.

وحينئذٍ فلا بدّ من العمل بكلّ رواية مشتملة على التكليف، لحكم العقل بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي.

وهذا الدليل وإن كان تامّاً في نفسه، إلّا أنه لا ينطبق على المدعى؛ لأنه يقتضى لزوم العمل بالخبر الواحد المثبت للتكليف من باب أصالة الاشتغال، فلا يكاد ينهض على حجّية الخبر التي قضيتها أن يكون الخبر منجزاً عند

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٢

الإصابة ومعذراً عند الخطأ، فلا يمكن تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته به؛ لأنّ هذا الدليل لا يقتضى إلّالزوم الاحتياط في مورد الروايات للعلم الإجمالي بصدور بعضها، وأمّا كونها حجّة منجزّة ومعذرة ومخصّصة ومقيّدة فلا يمكن إثباته بهذا الدليل.

ثانيها: أننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما الاصول الضروريّة، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزاءها وشرائطها وموانعها إنّما تثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

ويرد عليه ما أوردناه على التقرير الأوّل، فإنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها وإن كان منحصراً في الأخبار الآحاد، إلّا أنّ لازمه لزوم الاحتياط بالعمل بالأخبار المتضمّنة لتلك الأجزاء والشرائط والموانع، لأجل العلم الإجمالي بكونها في الأخبار، وهذا لا ينطبق على المدعى، وهو حجّية الخبر الواحد بحيث يكون منجزاً ومعذراً ومخصّصاً ومقيّداً.

كلام صاحب «هداية المسترشدين» في المقام

ثالثها: ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله صاحب الحاشية النفيسة على المعالم، وحاصله: أننا نعلم بالأدلة القطعيّة - منها حديث

الثقلين المتواتر بين الفريقين - أنا مكلفون بالرجوع إلى السنّة إلى يوم القيامة، كما أنا مكلفون بالكتاب. وحينئذٍ فإن تمكّننا من العلم بالسنّة أخذنا بها، وإلا فلا بدّ من التمسك بما يظنّ كونه سنّة [٤٩٩]. هذا حاصل كلامه رحمه الله. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٣

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه: أنه إن أراد ب «السنّة» التي وجب الرجوع إليها بالأدلة القطعية نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ وجوب الرجوع إليها لا يثبت حجّية الخبر الحاكي عنها التي هي محلّ النزاع. وإن أراد بها «السنّة الحاكية» فهي خلاف ظاهر ما ادّعاها من الأدلة، فإنّ المراد من التمسك بالعترة في «حديث الثقلين» هو الرجوع إلى أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، وأمّا وجوب العمل بالأخبار الحاكية عنها فلا دلالة له عليه لا بالمطابقة ولا بالالتزام. اللهمّ إنّما أن يقال برجوع هذا الدليل إلى أحد الدليلين السابقين، من أنّنا نعلم بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار، أو بأنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها ينحصر في الأخبار الآحاد. وقد عرفت الجواب عنهما.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ رحمه الله أراد ب «السنّة» نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وإذا وجب علينا التمسك بها بمقتضى «حديث الثقلين» فإن علمنا بها فلا كلام، وإن لم نعلم بها تصل النوبة إلى الظنّ [٥٠٠] ويجب التمسك بما يظنّ كونه سنّة. لكن يرد عليه أيضاً أنّه لا دليل على شمول «حديث الثقلين» لما يظنّ كونه من السنّة، إذ من المحتمل اختصاصه بما علم كونه سنّة، كقول المعصوم عليه السلام اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٤

المسموع منه بلا واسطة، أو المحكيّ بدليل قطعي، كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية، وأمّا ما ظنّ كونه سنّة، كما إذا أخبر زارة مثلاً بأنّه عليه السلام قال: «صلاة الجمعة واجبة» فلا يعمّه «حديث الثقلين» سيّما أنّه جعل العترة قريناً لكتاب الله الذي لا يثبت إلا بالتواتر. على أنّ حجّية الخبر الواحد لا تختصّ بما إذا أفاد الظنّ الشخصي كما هو ظاهر هذا الدليل.

إثبات حجّية الخبر الواحد ببناء العقلاء

إنّ أهمّ ما يدلّ على حجّية الخبر الواحد بناء العقلاء، وهو من الوجوه العقلية؛ لأنّ العقل هو الذي يحكم بموافقة الشارع لبناء العقلاء الذي كان بمرأى ومنظر منه ولم يردع عنه. ولا يخفى أنّ جواز التمسك ببناء العقلاء لإثبات شيء شرعاً يتوقّف على أمور: أ- أن يحرز أصل بنائهم على ذلك الشيء. ب- أن لا يكون ذلك الشيء من المسائل المستحدثة بعد عصر المعصومين عليهم السلام. ج- أن يكون بنائهم عليه بمرأى ومنظر من الشارع. د- أن لا يردع الشارع عنه.

فإذا ثبتت هذه الامور كشفت عن إمضاء بنائهم من قبل الشارع ورضاه باستخدامه في الشرعيّات. ثمّ إنّ لا إشكال ولا كلام في ثبوت غير الأخير من هذه الامور الأربعة بالنسبة إلى العمل بخبر الثقة، فإنّ العقلاء يرتّبون الأثر دائماً على خبر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٥

من يثقون به في امورهم الفرديّة والاجتماعيّة، وكان ذلك أمراً مستمراً في جميع الأعصار في زمن المعصومين عليهم السلام وقبلة وبعده، وكان من الامور الرائجة الشائعة التي لا تكاد تخفى على الشارع المقدّس.

إنّما الكلام في الأمر الرابع، وهو أنّ الشارع هل ردع عن العمل بخبر الواحد ولو كان ثقة أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ إذ لا دليل على الردع، ولو كان لوصل إلينا؛ لأنّ العمل بخبر الثقة كان من الامور المتداوله بين العقلاء كثيراً، فكانت الدواعي على نقل الردع عن مثله كثيرة، فلو كان لبان.

إن قلت: نعم، لم يمنع الشارع عن العمل بخبر الثقة بالخصوص، لكن يكفي للرادعيّة عمومات النهي عن غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» [٥٠١]، لما تقدّم من عدم اختصاص الآية بالمسائل الاعتقاديّة [٥٠٢]، وعدم لزوم الدور من رادعيّتها عن السيرة العقلائيّة [٥٠٣].

قلت: بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة يكون من الامور المهمّة الرائجة في جميع أبعاد حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة، وفي مثله لا يكفي الردع بنحو العموم، بل لابدّ من الردع الخاصّ الصريح، كما في مثل القياس [٥٠٤] والربا [٥٠٥]، فلو لم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٦

يرتض الشارع بالعمل بخبر الثقة في الشرعيّات لخطأ طريقتهم صريحاً.

إن قلت: سلّمنا عدم تحقّق ردع خاصّ وعدم كفاية العمومات للرادعيّة في المقام، لكنّ الاستدلال ببناء العقلاء يحتاج إلى إمضاءه، كما في مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ».

قلت: أوّلاً: يكفي في الإمضاء سكوت الشارع وعدم ردعه عمّا فعل بحضرته.

وأما مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فهو إمضاء لفظي مؤكّد للإمضاء السكوتي.

وثانياً: عندنا أخبار كثيرة متواترة معنيّة في تأييد سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، منها: ما تقدّم [٥٠٦] من الطوائف الأربع المنقولة عن رسائل الشيخ رحمه الله، ومنها: طائفة أخرى مشتملة على روايات كثيرة أشار إليها بعض الأكابر، وهي ما ورد في مقام تخطئه من ادعى الفقاهة من المخالفين، مثل ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لابن أبي ليلى: «أتقضى بين الناس يا عبد الرحمان؟

قال: نعم يا بن رسول الله، قال: تنزع مالاً من يد هذا فتعطيها هذا وتحبس هذا وتنزع امرأة هذا فتعطيها هذا؟ قال: نعم، قال: بماذا تفعل ذلك كلّ؟ قال: بكتاب الله، قال: أكلّ شيء تفعله تجده في كتاب الله؟ قال: لا، قال:

فما لم تجده في كتاب الله فمن أين تأخذه؟ قال: من سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

وكلّ شيء تجده في كتاب الله وفي سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لا، وما لم أجده فيهما أخذته من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: عن أيّهم تأخذ؟ قال: عن أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزبير - وعدّد رجالاً - قال: فكلّ شيء تأخذه عنهم تجدهم قد أجمعوا عليه؟ قال: لا، قال: فإذا اختلفوا فبقول من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٧

تأخذ منهم؟ قال: بقول من رأيت أن أخذ منهم أخذت، قال: ولا تُبالي أن تخالف الباقيين؟ قال: لا، قال: فهل تخالف عليّاً عليه السلام فيما بلغك أنّه قضى به؟ قال:

ربما خالفته إلى غيره منهم، فسكت أبو عبد الله عليه السلام ساعةً ينكت في الأرض [٥٠٧]، ثمّ رفع رأسه فقال: يا عبد الرحمان فما تقول يوم القيامة إذا أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدك ووافقك بين يدي الله وقال: أي ربّ إنّ هذا بلغه عنّي قولٌ فخالفه؟ قال:

وأيّن خالفت قوله يا بن رسول الله؟ قال: ألم يبلغك قوله صلى الله عليه وآله لأصحابه: أفصاكم عليّ عليه السلام؟ قال: نعم، قال: فإذا

خالفت قوله ألم تخالف قول رسول الله صلى الله عليه وآله؟

فاصفر وجه ابن أبي ليلى حتى عاد كالاثرجة [٥٠٨] ولم يُحِزْ [٥٠٩] جواباً [٥١٠].

ولاريب في أن ابن أبي ليلى لم يكن في عصر النبي صلى الله عليه وآله أو في عصر الصحابة، فأراد من العمل بسنة رسول الله وأقوال الصحابة، العمل بالروايات الناقلة لها، ومع ذلك لم يخطئه الإمام عليه السلام في هذا المبني، بل خطأه لأجل مخالفته علناً عليه السلام فيما بلغه أنه قضى به.

وهل هذا إلزاماً عملياً لبناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد؟

بل كثير من الأحكام الصادرة من الأئمة عليهم السلام لم تكن مما يتلى به الراوي، فلو لم يكن الخبر الواحد حجة حتى فيما إذا كان راويه في أعلى درجات الوثاقة، لكان اهتمام الأئمة عليهم السلام ببيان هذا النوع من الأحكام واهتمام أصحابهم بثبتها وضبطها أمراً لغواً بلا طائل، إذ قلما يوجد خبر متواتر أو محفوظ بقريته قطعية، بل قلما يوجد خبر منقول إلينا بواسطة البيئته المركبة من اثنين، فكان اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٨

كثير من أسئلة أصحاب الأئمة وأجوبتهم عليهم السلام لأجل ثبتها في الكتب ونقلها ولو بواسطة راوٍ واحد إلى مسلمي الأعصار المتأخرة.

فلاريب في أن هذا إمضاء عملياً لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، ولا ملزم لأن يكون الإمضاء في قالب اللفظ، بل يكفي فيه العمل الحاكي عنه.

والحاصل: أن سيرة العقلاء أهم دليل على حجية خبر الثقة.

كفاية الوثاقة النوعية في الراوي

ثم هل يعتبر ثبوت وثاقة الراوي عند شخص العامل بالخبر، أو يكفي وثاقته عند العرف وأهل الخبرة [٥١١] وإن لم يعلم شخصه بها؟ الظاهر هو الثاني، فإن العقلاء يعملون بخبر من أخبر ثقته من أهل الخبرة والأطلاع بوثقته، وإن لم يعلموا بها، وكذلك الأمر في محيط الشرع، فإن سؤال أصحاب الأئمة إياهم عليهم السلام عن وثاقة بعض الرواة [٥١٢] كان بما أنهم عليهم السلام من أهل الأطلاع والخبرة، لا بما أنهم عليهم السلام معصومون ويفيد قولهم العلم الشخصي.

نعم، لا أثر لتوثيق أهل الخبرة في موارد العلم الشخصي بعدم الوثاقة، فلا يشترط العلم بالوفاق، لكن يشترط عدم العلم بالخلاف.

قيمة التوثيق العامة

ثم الظاهر أنه تثبت الوثاقة بالتوثيق العامة كما تثبت بالتوثيق الخاصة، فلا فرق بين شهادة علماء الرجال - كالجاشي - بوثاقة زارة بن أعين وأبي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٤٩

بصير ومحمّد بن مسلم وأضرابهم بالخصوص، وبين شهادة جعفر بن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسانيد أحاديث كتابه «كامل الزيارات» أو شهادة علي بن إبراهيم القمي بوثاقة جميع من وقع في أسانيد روايات تفسيره، فيحكم بوثاقته كل من كان في أسانيد أخبار هذين الكتابين، وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا ذم.

والتوثيق الخاص وإن كان أقوى دلالة من التوثيق العام، إلا أنه لا يوجب عدم ترتب الأثر على الثاني، كما أن قول المولى: «أكرم زيدا العالم» يكون أقوى ظهوراً من قوله: «أكرم كل عالم» في دلالة على وجوب إكرام زيد، لكن وجوب إكرامه يثبت بالثاني أيضاً كالأول.

نعم، ثبوت الوثاقفة بالتوثيق العام مشروط بعدم الجرح الصريح من قبل علماء الرجال، فإن اشتمل أسانيد تفسير القمي مثلاً على شخص ضَعْفٌ صريحاً في كتب الرجال يحكم بضعفه لا بوثاقفته، كما أنه لا يحكم بوجود إكرام زيد باستناد قول المولى: «أكرم كل عالم» إذا قال في دليل آخر: «لا تكرم زيدا العالم»، لتقدم الخاص على العام.

عدم حجية الخبر الواحد في الموضوعات

ثم لا يخفى عليك أن حجية الخبر الواحد تختص بالأحكام ولا تعم الموضوعات، لا لأجل نقص في سيرة العقلاء، فإنهم يعملون بخبر الثقة في الموضوعات كما يعملون به في الأحكام، بل لردع الشارع عنه، فإنه جعل البيئنة طريقاً إلى الموضوعات، وهي خبر واحد مشتمل على خصوصيتين:

إحدهما: تعدد المخبر، الثانية: عدالته التي هي فوق الوثاقفة، فاعتبار البيئنة في الموضوعات يكون بمعنى ردع حجية الخبر الواحد فيها، إذ لا معنى لجعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٠

خصوص البيئنة طريقاً إلى الموضوعات لو كان صرف خبر الثقة- وإن لم يكن متعدداً ولا عادلاً- حجة فيها.

نعم، يمكن أن تثبت الموضوعات بامور اخر أيضاً، كالاستصحاب الذي ليس من سنخ الخبر الواحد، وقول صاحب المنزل، وإخبار ذي اليد.

هذا تمام الكلام في الخبر الواحد، وحاصله: أنه حجة في الأحكام دون الموضوعات.

ثم إن الاصوليين أقاموا وجوهاً لإثبات حجية مطلق الظن، ووقع بينهم أبحاث طويلة حولها، لكن ينبغي الإضراب عنها؛ لأن أهمها هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وله مقدمات، منها: انسداد باب العلم والعلمى إلى كثير من التكاليف الإلهية، ولا مجال لهذه المقدمة بعد إثبات حجية الخبر الواحد، لورود أخبار كثيرة معتبرة مثبتة للتكاليف، فباب العلم إليها وإن كان منسداً، إلا أن باب العلمى مفتوح، فلا يتم دليل الانسداد، فضلاً عن سائر الوجوه التي أقاموها لإثبات حجية مطلق الظن.

هذا تمام الكلام في مباحث الظن.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥١

المقصد السابع في الاصول العملية

إشارة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٣

في الاصول العملية

بيان ما هو المهمة من الاصول العملية

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل.

قال المحقق الخراساني رحمه الله: والمهم منها أربعة، فإنّ مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لاحجة على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أنّ البحث عنها ليس بمهم، حيث إنّها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي البرائة والاحتياط والتخير والاستصحاب، فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤنة حجة وبرهان، هذا مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها [٥١٣]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وقد يتخيل أنّ الوجه في عدم ذكر أصالة الطهارة في علم الاصول أنّ الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية، فدائماً يكون الشكّ فيهما من الشبهة المصدقية، إذ بعد كونهما من الامور الواقعية لا من الأحكام الشرعية كان الشكّ فيهما شكّاً في الانطباق، فتكون الشبهة مصداقية، ومن الواضح أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٤

البحث عن الشبهات الموضوعية لا يكون من المسائل الاصولية؛ لأنّ المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي. واجيب عنه بأنّ الطهارة والنجاسة - على فرض كونهما من الامور الواقعية - كانتا من الواقعات التي طريق كشفها ينحصر في بيان الشارع؛ لعدم كون العقل مدركاً لهما، وهذا يكفي في اصولية المسألة [٥١٤].

على أنّ كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين غير مجعولين لا ينافي جعل طهارة ظاهرية بمقتضى أصالة الطهارة عند الشكّ فيهما، كما أنّ كون الخمر أمراً واقعياً لا ينافي الحكم بخمريّة ما يع ظاهراً بمقتضى الاستصحاب عند الشكّ في صيرورته خللاً. فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ عدم ذكر أصالة الطهارة إنّما هو لأجل ثبوتها بلا كلام أوّلاً، واختصاصها ببعض أبواب الفقه ثانياً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٥

أصالة البرائة

إشارة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٧

في أصالة البرائة

أصالة البرائة

وكيف كان، فأول ما وقع محلاً للنزاع في الاصول العملية هو البرائة، ولا بدّ قبل البحث فيها من تقديم أمرين: الأول: أنّ الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله - بعد بيان أنّ مجرى البرائة هو الشكّ في التكليف ومجرى الاشتغال هو الشكّ في المكلف به - قسّم الشكّ في التكليف إلى الشبهة الوجودية والتحريمية، وقسّم كلّاً منهما إلى الشبهة الحكمية والموضوعية، ثمّ قال: منشأ الشكّ في الشبهة الموضوعية هو اشتباه الامور الخارجية، وفي الشبهة الحكمية تارة يكون منشأه فقد النصّ واخرى إجماله وثالثة تعارض النصين [٥١٥].

ثم جعل لكل قسم من الأقسام الثمانية بحثاً مستقلاً. والحق ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله في ذلك حيث لم يفرق بين الأقسام، بل جعل للجميع بحثاً واحداً، وذلك لوحدة الملاك في جميع أقسام الشك في التكليف، فما سلكه الشيخ الأعظم رحمه الله تطويل بلاطائل معتدبه.

تحرير محل النزاع

الثاني: أن الاصوليين قالوا بجريان البرائة في جميع الشبهات البدوية،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٨

وخالفهم الأخباريون في خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، فقالوا بوجوب الاحتياط فيها.

والظاهر أن النزاع صغروي لا كبروي؛ لأن قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقليّة مسلمة غير قابلة للإنكار، فلا ينبغي إسناد إنكارها إلى الأخباريين، بل إنهم يعتقدون بعدم جريانها في الشبهات التحريمية لأجل وجود البيان فيها، وهو ما دلّ على وجوب الاحتياط في المشتبهات.

وبعبارة أخرى: إن العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة تكليف لم يقم عليه بيان ودليل، فلو دلّ عليه دليل لارتفع موضوع حكم العقل وصحت العقوبة على المخالفة.

هذا ما تسالم عليه الاصوليون والأخباريون.

لكن الأخباريين قالوا: ما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات بيان رافع لموضوع تلك القاعدة العقليّة في الشبهات التحريمية الحكمية. بخلاف الاصوليين، فإن أدلة الاحتياط عندهم إما مخدوشة سنداً أو دلالة، وإما محمولة على الشبهات المحصورة من أطراف العلم الإجمالي، وإن كان العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها ولو لم يكن أدلة الاحتياط، لاستقلال العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال كالمعلوم بالتفصيل.

فإذا عرفت ما ذكرنا من كون البحث مع الأخباريين صغروياً يتبين لك أنه لا يكون في مقام مناقشة مقالتهم إلا بعض ما سيأتي من أدلة البرائة، وهو ما كان بلسانه حاكماً على أدلة الاحتياط، وأما مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا ينهض دليلاً عليهم، لعدم إنكارهم له كما عرفت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٥٩

في الآيات التي استدلت بها على البرائة

أدلة البرائة

إشارة

استدلوا على جريان البرائة في الشبهات البدوية- وجوبية كانت أو تحريمية، حكمية كانت أو موضوعية- بالأدلة الأربعة.

الآيات التي استدلت بها في المقام

إشارة

أما الكتاب:

فمنه قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» [٥١٦].

فإن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، فذيل الآية الشريفة يدل على نفي العقوبة على مخالفة تكليف لم يتبين للمكلف، وهو عبارة أخرى عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي يحكم بها العقل.

المناقشات الواردة على الآية الشريفة

و نوقش في الاستدلال بالآية بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، وهو أن ظاهره الإخبار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٠

بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوى الواقع فى الامم السابقة [٥١٧].

نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآية الشريفة

وفيه أولاً: أنه لا وجه لحمل الآية على تعذيب الامم السابقة لإلغائه تعالى:

«مَا كُنَّا بِصَيْغَةِ الْمَاضِي، مع أنه لا يصلح له، فإن هذا التعبير كثيراً ما يراد به نفي الشائنة، فكأنه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نعذب أحداً حتى نبعث رسولاً».

و إرادة هذا المعنى من مثل هذا التعبير متداولة، سيما فى كلمات الله تعالى، كما قال: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» [٥١٨].

وثانياً: أن الآية السابقة عليها- وهى قوله تعالى: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» [٥١٩]- مربوطه بالقيامة، والآية اللاحقة لها- وهى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» [٥٢٠]- مربوطه بالعقاب الدنيوى، فالسياق يقتضى أن يكون التعذيب فى الآية المبحوث عنها عامّاً للعذاب الاخرى والدنيوى كليهما، لتناسب ما قبلها وما بعدها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦١

وثالثاً: سلّمنا اختصاص العذاب فى الآية بالعذاب الدنيوى الواقع على الامم السابقة، لكن يمكن الاستدلال فى المقام بفحوى الآية، ضرورة أن العذاب الدنيوى الضعيف المنقطع إذا كان منفياً عند عدم البيان وبعث الرسول فالعذاب الاخرى الشديد الدائم كان منفياً عنده بطريق أولى.

ثانيها: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله، وهو أن محلّ النزاع فى مسألة البرائة هو استحقاق العقوبة وعدمه، والآية الشريفة إنما تدل على نفي فعلية التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل، وهو لا يلازم نفي استحقاقه، إذ لعل نفي التعذيب كان منته منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك [٥٢١].

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أن تعبيرات الاصوليين في مسألة البرائة وإن كانت ظاهرة في نفى استحقاق العقوبة، إلا أن البحث في هذه المسألة ليس من شأن الاصولي، لأن استحقاق العقوبة وعدمه من المسائل الكلامية، لارتباطه بالمبدأ والمعاد، لأن البحث عن استحقاق العبد للعقوبة وعدمه يرجع إلى أن الله تعالى هل يصح أن يعاقبه أم لا؟

والذي يصح أن يدعى الاصولي في المقام وجود المؤمن من العقاب عند وقوع المكلف في مخالفة التكليف الذي لم يتبين له، سواء تحقق الاستحقاق للعقاب أم لم يتحقق، ولا ريب في أن الآية الشريفة مؤمنة من العذاب قبل بعث الرسول، والمحقق الخراساني رحمه الله أيضاً يعترف بذلك.

ثالثها: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٢

وأنت خير بأن مفادها أجنبي عن البرائة، فإن مفادها الإخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجّة، كما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنه مشتبه، فهي أجنبية عما نحن فيه [٥٢٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

والفرق بينه وبين ما تقدم من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أن مصب كلام الشيخ هو حمل الآية على العذاب الدنيوي الواقع على الامم السابقة مع كون «بعث الرسول» كناية عن بيان التكليف، بخلاف مقالة المحقق النائيني رحمه الله، فإنه وإن حمل الآية على العذاب الدنيوي إلا أن النكتة الأصلية في كلامه رحمه الله هو تفسير «بعث الرسول» ب «إتمام الحجّة» كما لا يخفى.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أن بعث الرسول ليس بمعنى «إتمام الحجّة» كما ادّعاه المحقق النائيني، بل المتفاهم منه عند العرف أنه بمعنى بيان التكليف وإعلام الحكم.

فلا إشكال في دلالة الآية الشريفة على جريان البرائة في موارد الشك في التكليف الذي يعبر عنه بالشبهة البدويّة.

نعم، إنها لا تدل على أزيد من قبح العقاب بلا بيان الذي يحكم به العقل أيضاً كما عرفت، فكأنه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نفعل ما يحكم العقل بقبحه، فلانعذب قبل بيان التكليف، لقبح العقاب بلا بيان عقلاً».

وعليه فلافائدة للاستدلال بها لو تم ما سيأتي من أدلة الأخباريين، لأن الآية تدل على نفى التعذيب قبل بيان التكليف، وأدلة الاحتياط - على فرض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٣

تماميتها - بيان له.

ومنه قوله تعالى: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» [٥٢٣].

تقريب الاستدلال بها أن «ماء» الموصول في قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» تكون بمعنى التكليف، ومفعولاً مطلقاً لقوله «لَا يُكَلِّفُ» وإيتائه النفس عبارة عن إعلامه وبيانه لها، فإن إيتاء كل شيء بحسبه، إيتاء الزكاة عبارة عن إعطائها، وإيتاء التكليف عبارة عن إعلامه، فهذه الفقرة من الآية تدل على نفى تكليف لم يصل إلى المكلف ولم يتبين له.

الوجه المحتمل في معنى الآية الشريفة

وفي الآية احتمالات أربعة:

أ- ما تقدّم من كون «ماء» الموصولة بمعنى التكليف و «الإيتاء» بمعنى البيان الواصل إلى المكلف، وعليه ينتى استدلال القائلين بالبرائة.

ب- أن يكون «ماء» الموصولة بمعنى المال و «الإيتاء» بمعنى التملك والإعطاء بقريته صدر الآية، فكانت الآية من الصدر إلى الذيل بمعنى أن «كلّ ذى سعة من حيث المال عليه أن ينفق من سعته، ومن قدر عليه رزقه ولم يتمكّن من مال كثير لينفق من المال اليسير الذى أعطاه الله، إنّ الله لا يكلف نفساً إلّا بماالذى أعطاه إياه، ومن ضاقت معيشته إذا أنفق جعل الله له بعد عسر يسراً». وعلى هذا الاحتمال لاربط للآية بمسألة البرائة كما لا يخفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٤

ج- أن يكون «الموصول» عبارة عن فعل المكلف الذى تعلق به الأحكام التكليفية، و «الإيتاء» عبارة عن «الإقذار» فكانت الفقرة المبحوث عنها من الآية بمعنى «إنّه تعالى لا يكلف - بتكليف وجوبى أو تحريمى - نفساً إلّا عملاً أقدرها على فعله وتركه». فكان مفادها موافقاً لحكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، بناءً على قبحه عقلاً. وعليه كان «ماء» الموصولة مفعولاً به [٥٢٤].

ولا مجال للاستدلال بهذه الآية على البرائة بناءً على هذا الوجه أيضاً.

د- أن يكون للموصول ولكلمة «الإيتاء» معنى جامع بين الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، كأن يكون «الإيتاء» بمعنى «الإعطاء» ويكون الإعطاء بمعنى «الإعلام» لو تعلق بالتكليف، وبمعنى «التمليك» لو تعلق بالمال، وبمعنى «الإقذار» لو تعلق بالمكلف به. ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال لو كان ممكناً ثبوتاً وكانت الآية ظاهرة فيه إثباتاً لصحّ الاستدلال بها للبرائة أيضاً كالاتعمال الأول؛ لكونها جامعاً بين جميع الوجوه الثلاثة التى منها الاحتمال الأول.

قيمة الوجوه الأربعة

لا إشكال فى إمكان كلّ من الوجوه الثلاثة الاولى بحسب مقام الثبوت، إنّما الكلام فى أنّ أياً منها ينطبق عليه ظاهر الآية الشريفة. وأمّا الاحتمال الأخير فليل بامتناعه ثبوتاً قبل مقام الدلالة والإثبات، لما عرفت من أنّ «الموصول» على بعض الوجوه يكون مفعولاً مطلقاً، وعلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٥

بعض آخر مفعولاً به، ولا يمكن أن يكون له معنى جامع لكليهما، إذ لا بدّ من أن يكون للمفعول به نحو وجود وتحقق فى وعائه قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجباً لإيجاد وصف على ذات المفعول به التى كانت مفروضة التحقق والوجود، ك «زيد» فى قولك: «اضرب زيدا» فإنّ زيدا كان موجوداً قبل وقوع الضرب عليه، وأمّا المفعول المطلق - سواء كان تأكيدياً أو نوعياً أو عددياً - فهو من كفيئات الفعل، فلا يمكن أن يكون موجوداً قبله.

وقد أجاب بعض الأكابر عن هذه الشبهة.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

منهم المحقق النائيني رحمه الله، فإنه قال:

لكن الإنصاف أنه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف وموضوعه، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به، فإن المفعول المطلق النوعي والعددي يصح جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً الوجوب والتحرير وإن كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء، وليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقة، إلا أنهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري [٥٢٥] يصح تعلق التكليف بهما. نعم، هما بمعنى المصدر لا- يصح تعلق التكليف بهما [٥٢٦]، إنتهى ملخصاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٦

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله

وفيه: أنه لا يمكن دفع الإشكال بهذا البيان، ولو بالعناية والتسامح، لأن المصدر الذي هو أصل للفعل له ربط بالمفعول به وربط آخر بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، وذلك لما أشرنا إليه من أن المصدر صفة للمفعول به، فيكون متأخراً عنه رتبة تأخر الوصف عن موصوفه، ففي مثل «ضربت زيداً» كان زيد مفروض التحقق قبل وقوع الضرب عليه، ثم يصير متصفاً بالمضروبيته بعده. ويعكس الأمر في المفعول المطلق، فإن المفعول المطلق النوعي أو العددي يكون صفة للمصدر، لكون الأول مبيناً لكيفيته والثاني لكميته، فيكون المصدر متقدماً على المفعول المطلق رتبة تقدم الموصوف على صفته. ولا يمكن أن يكون شيء بالنسبة إلى شيء آخر صفة له متأخراً عنه وموصوفاً له متقدماً عليه ولو بالعناية والمسامحة، لامتناع الجمع بين أمرين متباينين ولو تجوزاً.

فكيف يمكن أن يجعل «الموصول» في الآية الشريفة أعم من التكليف وموضوعه بجعل المفعول المطلق مفعولاً به مسامحة مع أنه يستلزم أن يكون مصدر قوله: «لَا يُكَلِّفُ» وصفاً للموصول متأخراً عنه رتبة بلحاظ كون الموصول مفعولاً به، وموصوفاً له متقدماً عليه بلحاظ كونه مفعولاً مطلقاً؟!!

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

ومنهم المحقق العراقي رحمه الله، حيث قال في الجواب عن الشبهة:

و أنت خبير بما في هذا الإشكال، فإنه يرد ذلك في فرض إرادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٧

الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، وإلما فبناءً على استعمال الموصول في معناه الكلي العام [٥٢٧] وإرادة الخصوصية المزبورة من دوال آخر خارجة فلا يتوجه محذور، لا من طرف «الموصول»، ولا في لفظ «الإيتاء» ولا من جهة تعلق الفعل بالموصول. وذلك أمراً من جهة الموصول فظاهر، فإنه لم يستعمل إلأفي معناه الكلي العام وأن إفادة الخصوصية إنما كان بتوسيط دال آخر خارجي.

وكذلك الأمر في لفظ «الإيتاء» فإنه أيضاً مستعمل في معناه، وهو الإعطاء، غير أنه يختلف مصاديقه من كونه تارةً هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، وأخرى الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

وهكذا في تعلق الفعل بالموصول، حيث لا يكون له إلأنحو تعلق واحد به، ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به والتعلق

بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدده بالنسبة إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول [٥٢٨].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

واستشكل عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

وأنت خير بما فيه، فإنّ مباينة نحو تعلّق الفعل بمفعول به - أى المبعوث إليه - وبمفعول مطلق، بحيث يكون أحدهما مفروض الوجود قبل الفعل، والآخر من كيفيات نفس الفعل، تمنع عن إرادتهما باستعمال واحد، والمراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٨

من تعدّد الدال والمدلول إن كان دالين آخرين ومدلولين آخرين غير مفاد الآيه، فهو كما ترى، وإن كان القرينتين الدالّتين على المعنى المراد منها، فمع عدم إمكان إرادتهما منها معاً لا معنى لإقامة القرينة والجامع بينهما مفقود، بل غير ممكن، حتّى تكون الخصوصيات من مصاديقه [٥٢٩].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنّ كلّاً من «الموصول» ولفظ «الإيتاء» وإن أمكن أن يكون بمعناه العام، إلّا أنّ تعلّق الفعل بالموصول لابدّ من أن يكون إمّا بنحو تعلّقه بالمفعول به أو بنحو تعلّقه بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، لتباين النسبتين، فإنّ نسبة الفعل إلى المفعول به من قبيل نسبة الشيء إلى أمر متقدّم عليه رتبةً، وإلى المفعول المطلق من قبيل نسبته إلى أمر متأخّر عنه.

والحقّ أنّ كلام الإمام رحمه الله دقيق متين.

فلا يمكن دفع إشكال الاستحالة عن الوجه الرابع بما أفاده المحقق العراقي رحمه الله أيضاً.

البحث بحسب مقام الإثبات

ثمّ إنّ المحقق العراقي رحمه الله وإن التزم بإمكان الوجه الرابع، إلّا أنّه استشكل فيه بحسب مقام الإثبات، فإنّه قال:

وحينئذٍ بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمكن التمسك بإطلاق الآيه على مطلوب القائل بالبرائة، من عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ وعدم العلم بالتكليف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٦٩

ثمّ قال:

هذا، ويمكن المناقشة فيه بعدم تمامية إطلاق الآيه مع وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، حيث إنّ القدر المتيقّن منه بقرينه السياق إنّما هو خصوص المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعتمّ المال والتكليف [٥٣٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويرد عليه أنّ جريان أصالة الإطلاق لا يتوقّف على انتفاء القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كما تقدّم فى مبحث المطلق والمقيد [٥٣١]. نعم، يمكن أن يقال: أصالة الإطلاق إنّما تجرى لتشخيص المراد الجدّى بعد إحراز المراد الاستعمالي، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبةً» لانشكّ فى أنّ كلمه «رقبة» استعملت فى طبيعة الرقبة، لكننا نشكّ فى أنّ إرادته الجدّيه أيضاً تعلّقت بهذه الطبيعة المطلقة أو بعق الرقبة المؤمنه، فنتمسك بأصالة الإطلاق لرفع الشكّ وتشخيص تطابق الإرادة الجدّيه مع الاستعماليه، والمقام ليس كذلك، لأننا نشكّ

في مرحلة الاستعمال، إذ يحتمل أن يكون «الموصول» في الآية الشريفة مستعملاً في خصوص «المال» أو «الفعل» فلا تصل النوبة إلى إجراء أصالة الإطلاق لتشخيص المراد الجدّي.

والحاصل: أن الاحتمال الرابع مردود بحسب مقام الثبوت والإثبات، فلا بدّ من تركيز البحث في الاحتمالات الثلاثة الأخرى، وقد عرفت إمكانها بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلالة والظهور، فالحقّ أنّه لا ظهور للآية في الاحتمال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٠

الذي يتوقّف عليه الاستدلال، وهو ما إذا اريد من «الموصول» التكليف، ومن «الإيتاء» الإعلام والإيصال.

بل يمكن أن يستظهر منها بقرينة السياق أنّ «الموصول» بمعنى المال، و «الإيتاء» بمعنى التملك.

فلا يتمّ الاستدلال بالآية الشريفة في المقام؛ لأنّ دلالتها على البرائة بعد سقوط الاحتمال الرابع تبنتى على ظهورها في الاحتمال الأوّل، وهو إرادة التكليف من «الموصول» والبيان الواصل إلى المكلف من «الإيتاء».

كيفية الجمع بين الآية وأدلة الاحتياط

ثمّ لو سلّم دلالة الآية على البرائة فهل هي متقدّمة على أدلة الاحتياط، بناءً على جريانها في الشبهات البدويّة، أو الأمر بالعكس؟

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده

ذهب المحقّق العراقي رحمه الله إلى حكومة أدلة الاحتياط على الآية الشريفة، كما كانت حاكمه على الآية السابقة [٥٣٢]، فإنّه قال: إنّ غاية ما يستفاد من الآية إنّما هو نفى الكلفة والمشقّة من قبل التكليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلف، لا نفى الكلفة مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآية حينئذٍ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم عدم كون مثله مضرّاً بالأخباري القائل بالاحتياط، إذ هو إنّما يدعى إثبات الكلفة والمشقّة على المكلف من جهة جعل إيجاب الاحتياط الواصل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧١

إلى المكلف، بدعوى دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط عند الشكّ وعدم العلم بالتحريم [٥٣٣].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط - على فرض ثبوته - ليس تكليفاً مستقلاً نفسياً، بحيث إذا شككنا في حرمة شرب التنّ مثلاً وكان في الواقع حراماً كان مشتملاً على حكّمين واستحقّ المكلف على ارتكابه عقوبتين: إحداهما لأجل مخالفة الحرمة الواقعيّة، والاخرى لأجل مخالفة وجوب الاحتياط، بل وجوب الاحتياط حكم طريقي للتحفّظ على الواقع حتّى في الشبهات المحصورة من موارد العلم الإجمالي، فإنّ المكلف إذا شكّ في وجوب الظهر أو الجمعة وصلّى الظهر فقط فإن كان الواجب هو الظهر فلم يتحقّق منه إلّا التجري، مع أنّ وجوب الاحتياط لو كان تكليفاً مستقلاً نفسياً لكان حينئذٍ عاصياً مستحقّاً للعقاب، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فإذا كان وجوب الاحتياط أمراً طريقيّاً فالموجب للكلفة لا يكون إلّا نفس التكليف الواقعيّة، وبعد دلالة الآية على نفيها من ناحية التكليف المجهولة فلا جرم يتمّ المطلوب ويصحّ التمسك بها في قبال الأخباريين.

وبعبارة اخرى: إذا انتفى التكليف المجهول باستناد الآية الشريفة انتفى وجوب التحفّظ على الواقع الذي لأجله شرّع وجوب الاحتياط، فلامجال لأدلة الاحتياط، لحكومة الآية الشريفة عليها.

هذا تمام الكلام فى الآيات، وقد عرفت عدم نهوض ما ذكرنا من الآيتين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٢

فى مقابل الأخباريين، أما الآية الاولى فلأن مفادها هو قبح العقاب بلا بيان، والأخبارى يدعى أن أدلة الاحتياط بيان، وأما الآية الثانية فلما عرفت من كونها غير ظاهرة فى نفي التكليف، فلا تدل على البرائة أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٣

فى الروايات التى استدلت بها على البرائة

الروايات التى استدلت بها على البرائة

الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»

وأما السنّة:

فمنها: ما هو المروى عن النبى صلى الله عليه و آله بسند صحيح فى الخصال: «رفع عن امتى تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر فى الوسوسة فى الخلق» [٥٣٤] ما لم ينطق بشفهة» [٥٣٥]. هذا أهم الأحاديث التى استدلت بها فى باب البرائة.

ولا بد من تفصيل البحث حوله، لأنه مضافاً إلى كونه مستنداً فى الاصول فى باب البرائة بلحاظ فقرة «ما لا يعلمون» يكون مستنداً فى أبواب متعدّدة من الفقه أيضاً، كمسألة نسيان الجزء أو الشرط فى العبادات المركّبة بلحاظ اشتمال الحديث على «النسيان» ومسألة المعاملة الواقعة عن الإكراه وبدون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٤

طيب النفس بلحاظ اشتماله على «ما اكرهوا عليه» ومسألة الاضطرار إلى شىء محرّم بلحاظ اشتماله على «ما اضطروا إليه» وغيرها من الموضوعات المذكورة فى الحديث. وقبل بيان مقاصد الحديث لابد من تقديم امور:

بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع

الأول: أن للرفع والدفع - بحسب المتفاهم العرفى الذى يوافق اللغه أيضاً ظاهراً - مفهومين متغايرين غير قابلين للاجتماع. فإن الرفع عبارة عن إزالة الشىء بعد وجوده وتحققه.

فى متعلّقه خصوصيتان:

أ- أنه أمر موجود، ب- أن هاهنا ما يقتضى بقاءه، بحيث يؤثر فى استمراره لو لم يعرضه الرفع.

وأما الدفع: فهو عبارة عن المنع من حدوث الشىء عند وجود ما يقتضيه.

فى متعلّقه أيضاً خصوصيتان:

أ- أنه لم يوجد بعد، ب- أنه تحقّق ما يقتضى وجوده، بحيث لو لم يعرضه مانع لآثر فيه.

والظاهر أن «الرفع» استعمل فى الحديث الشريف بالمعنى العرفى المتقدّم.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

لكنَّ المحقق النائيني رحمه الله ذهب إلى أنه استعمل فيه بمعنى «الدفع» بنحو الحقيقة، فإنه قال بعد بيان الفرق بينهما بما ذكر: و لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحّة استعمال «الرفع» بدل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٥

«الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرّف وعناية، فإنّ الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة، لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علّة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض في كلّ آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنّما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علّة البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» في مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبه استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

ومما ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر أنه لا مانع من جعل «الرفع» في الحديث المبارك بمعنى «الدفع» في جميع الأشياء التسعة المرفوعة، و لا يلزم من ذلك مجاز[٥٣٦]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّ للعناوين المذكورة في كلام الشارع مفاهيمها العرفيّة، والعرف لا يجوز استعمال «الرفع» مكان «الدفع» أو بالعكس إلّا بنحو من العناية والتجوّز.

وثانياً: أنّ بقاء الشيء وإن كان كحدوثه في الاحتياج إلى العلّة وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض في كلّ آن، إلّا أنّه لا يوجب أن يسمّى إزالته عن صفحة الوجود دفعاً حقيقةً.

نعم، لو غفل الإنسان عن وجود شيء في الزمن الأول أو قطع النظر عنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٦

وحصر نظره في المنع عن وجوده في الزمن الثاني فلا بأس باستعمال كلمة «الدفع» حقيقةً.

وأما «الرفع» فلا يستعمل إلّا بالنسبة إلى وجود الشيء في الزمن الثاني مع لحاظ وجوده في الزمن الأوّل.

ويشهد عليه أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعيرون أحياناً ب «الوضع» عند الاستشهاد بحديث الرفع، فيقولون: قال النبي صلى الله عليه و آله: «وضع عن أمّتي تسعة...» ولا ريب في أنّ «الوضع» إذا تعدّى ب «عن» كان بمعنى إزالة الشيء الموجود[٥٣٧]، فلا يقال: «وضع الكتاب عن الأرض» إلّا فيما إذا كان الكتاب موجوداً على الأرض.

هل إسناد الرفع إلى الامور التسعة حقيقي أو مجازي؟

الأمر الثاني: أنّه لا يصحّ حمل الحديث الشريف على الرفع التكويني، ضرورة أنّ الخطأ والنسيان ونحوهما لم يكن مرفوعاً عن أمّته صلى الله عليه و آله حقيقةً، فالمراد به هو الرفع التشريعي تسهلاً للأمة وامتناناً عليهم.

وعليه فهل نلتزم بمجازيّة الإسناد أو يمكن أن يكون إسناد الرفع إلى الامور المذكورة مع ذلك حقيقياً؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى كون الإسناد حقيقياً وأنا لانحتاج إلى تقدير وإضمار في الكلام لتصحيح الإسناد.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٧

فإنه قال في موضع من كلامه - بعد دعوى عدم المجازية في الكلمة وفي الإسناد -:

أما عدم المجازية في الإسناد: فلما سيأتى من أن إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار [٥٣٨]. وقال في موضع آخر:

قيل: إن دلالة الاقتضاء تقتضى تقديراً في الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان مما ذكر في الحديث الشريف، فلا بد من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدراً، صوتاً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوئية. وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدر، فقيل: إن المقدر هو المؤاخذه والعقوبة، وقيل: إنه عموم الآثار، وقيل: إنه أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة.

والتحقيق: أنه لا حاجة إلى التقدير، فإن التقدير إنما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، فلا بد في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأما إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإن الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» [٥٣٩] وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» [٥٤٠] ونحو ذلك مما يكون متلوّ النفي أمراً ثابتاً في الخارج.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٨

وبالجملة: ما ورد في الأخبار مما سيق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي إنما يكون في مقام تشريع الأحكام وإنشاءها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى الرفع التشريعي ونتيجته. والغرض في المقام مجرّد بيان أن دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام حتى يبحث عمّا هو المقدر.

لا أقول: إن الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات، فإنّ المذكورات في الحديث غير «مالا يعلمون» لا تقبل الرفع التشريعي، لأنها من الامور التكوينية الخارجية، بل رفع المذكورات تشريعاً إنما يكون برفع آثارها الشرعية - على ما سيأتى بيانه - ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوئية والكذب، بل ذلك لأجل أن رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعية، كما أن معنى «نفي الضرر» هو نفي الأحكام الضرورية، فتأمل جيداً [٥٤١]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وفيه أولاً: أن الحديث من قبيل الإخبار عن أمر خارجي الذي اعترف بأنه لو كان كذلك لاحتاج إلى تقدير وإضمار لتصحيح الإسناد، وذلك لأنّ التشريع وإنشاء الحكم بيد الله تعالى، وأما الروايات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام إنما هي في مقام الإخبار عن الأحكام الإلهية، لا في مقام التقنين وتشريع الأحكام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٧٩

نعم، ورد في خصوص الصلوات الرباعية والثلاثية أن الركعتين الاوليين فرض الله، وما زاد عليهما فرض النبي صلى الله عليه وآله و أما سائر الأحاديث المتضمنة للأحكام فليست إلأى مقام الإخبار عمّا حكم به الله تعالى. [٥٤٢]،

وعليه فالرافع للأمر المذكورة في حديث الرفع هو الله تعالى، والنبى صلى الله عليه وآله أخبر عن ذلك بقوله: «رفع عن امتي تسعة...».

وثانياً: سلمنا أنه إنشاء للحكم، - وتقريبه أن لا يكون الحديث كلام النبى صلى الله عليه وآله، بل كلام الله الذى وصل إلينا بواسطته صلى الله عليه وآله، فكأنه تعالى قال: «رفعت عن الأمة الإسلامية تسعة...» - إلا أننا لا نسلّم الفرق بين الإخبار والإنشاء فى الاحتياج إلى التقدير وعدمه، بل إسناد الرفع إلى الأمور التسعة يحتاج إلى التقدير، سواء كان إخباراً أو إنشاءً. والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بأن إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار.

ما هو المقدّر المصحح للإسناد؟

ثم إن فى المضاف المقدّر احتمالات:

١- أن يقدر «المؤاخذه»، لسنخيتها مع الرفع المتعلق بالعناوين المذكورة، فإن شرب الخمر مثلاً محرّم يستتبع العقوبة والمؤاخذه، وأما إذا وقع خطأ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٠

أو نسياناً أو إكراهاً ونحوها رفعت مؤاخذته، فكأنه صلى الله عليه وآله قال: «رفع عن امتي تسعة: مؤاخذه الخطأ إلخ». ويمكن المناقشة فى هذا الاحتمال بوجوه:

أ- أن ظاهر الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع التشريعى، والمؤاخذه أمر تكوينى، لكونها عبارة عن عمل المولى وعقوبته، ولا يمكن تعلق الرفع التشريعى بأمر تكوينى.

بل لا يمكن تقدير «استحقاق المؤاخذه» أيضاً، لكونه ممّا حكم به العقل، فلا يمكن رفعه فى جوّ الشرع.

ب- أن الرفع اسند إلى نفس العناوين التسعة ادعاءً، ولا يمكن تصحيح هذا الادعاء بصرف كون المرفوع خصوص «المؤاخذه».

ج- أن تقدير «المؤاخذه» لا يلائم بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، مثل ما روى عن أبى الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك، أيلزمه ذلك؟

فقال: لا، ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا» [٥٤٣].

فإن الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك فى حال الاختيار وطيب النفس ليس محرّماً مستلزماً لاستحقاق العقوبة لكى ترفع عند الإكراه.

فسؤال الراوى ليس عن وجود المؤاخذه على هذا اليمين، بل عن صحته وترتب الأثر عليه.

ثم إن الحديث يحتاج إلى توجيه وتوضيح، فإن مثل الطلاق والعتاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨١

والصدقة لا تكاد تتحقّق بصرف الحلف عليها وإن لم يكن الحالف مكرهاً، فالقضية فرضية، بمعنى أن الحلف بهذه الأمور لا يصحّ ولا يؤثّر فى حال الإكراه، ولو فرض صحته فى حال الاختيار وطيب النفس.

٢- أن يجعل المقدّر فى كلّ من هذه الأمور التسعة ما هو المناسب من أثره بلحاظ مصاديقه، فلو اكره على شرب الخمر مثلاً كان المرفوع هو الحدّ، ولو اكره على الطلاق كان المرفوع حصول البينونة بين الزوجين، فإذا رفع الحدّ فى المثال الأول والبينونة فى المثال الثانى فكأنه لم يتحقّق شرب الخمر أو الطلاق، فاسند الرفع إليهما ادعاءً وتجوّزاً.

وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الأول، إلا أنه أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنّ القول بكون المرفوع الأثر الظاهر يستلزم القول

ببقاء غيره من الأثر الشرعي، وهذا يستلزم فرض وجود العناوين المذكورة في الحديث وفرض عدمها شرعاً، فكأنَّ الشارع يقول: العمل المكروه عليه معدوم وموجود، فإنَّه بلحاظ أثره الظاهر معدوم، بحيث اسند الرفع إليه، وبلحاظ غيره من الآثار موجود، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!!

على أنَّه يرد عليه نظير ما أوردناه على الاحتمال الأول، وهو أنَّه لا يمكن تصحيح إسناد الرفع إلى نفس العناوين التسعة ادعاءً بمجرد كون المرفوع خصوص الأثر الشرعي الظاهر.

الحق في المقام

٣- مقتضى التحقيق الذي هو الظاهر عرفاً أن يكون المقدّر جميع الآثار الشرعية المترتبة على هذه الامور التسعة، ولا فرق في ذلك بين الأثر الظاهر وغيره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٢

ويؤيده أولاً: أنه يلائم إسناد الرفع إلى نفس هذه العناوين، فإنَّ ما رفع جميع آثاره، فكأنَّه رفع بنفسه. وثانياً: أنه يناسب الامتنان الذي صدر الحديث في مقامه.

هل الحديث يختص بالامور الوجودية أو يعم الامور العدمية؟

الأمر الثالث: ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى اختصاص الحديث بالامور الوجودية، حيث قال:

وإن اكره المكلف على الترك أو اضطرَّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على العدم أو اضطرَّ إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلته وجوب الكفارة مختصة بصورة تعدد الحث ومخالفة النذر عن إرادة والتفات [٥٤٤]، فإنَّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنَّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنَّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنَّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتَّى يقال: إنَّه لم يتحقق مخالفة النذر فلاحت ولا كفارة.

والحاصل: أنه فرق بين الوضع والرفع، فإنَّ الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٣

الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا- يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والامتنان [٥٤٥]، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه، لأنَّ رفع المعدوم لا يمكن إلَّبالوضع والجعل، و «حديث الرفع» لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع [٥٤٦]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وناقد فيه المحقق العراقي رحمه الله بقوله:

فيه: أن مرجع رفع الشيء بعد أن كان إلى الرفع بالعناية الراجع إلى خلوّ صفحة التشريع عن حكمه وعدم أخذه موضوعاً لأحكامه لا يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك، إذ كما أن معنى رفع الوجود في عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتب عليه وخلوّه عن الحكم في عالم التشريع، كذلك في رفع العدم، حيث إن مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة مثلاً بملاحظة دخل نقيضه وهو الوجود في الصّحة، لا أن مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود وتنزيله منزلة الموجود، أو تنزيل الموجود منزلة المعدوم كي يشكل بأن رفع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٤

المعدوم لا يكون إلّا بالوضع وحديث الرفع لا يتكفل الوضع، إذ فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنزيله منزلته وبالعكس وبين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحلة تشريع الحكم وخلوّ خطابه عنه، والإشكال المزبور إنّما يرد على الأول دون الثاني، وما يقتضيه بحديث الرفع إنّما هو الثاني دون الأول، وعلى ذلك نقول: إنه لا بأس بالتمسك بحديث الرفع لصحة العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو غيره، فإنّ رفع ترك الجزء عن نسيان إنّما هو بلحاظ الأثر المترتب عليه، وهو الفساد الذي هو نقيض الصّحة المترتبة على وجوده، ومرجعه إلى خلوّ صفحة تشريع الحكم بالفساد عن مثل هذا الترك الراجع إلى رفع جزئية المنسى وعدم دخله في الصّحة، لا أن الرفع بلحاظ الأثر المترتب على الوجود كي يحتاج إلى تنزيل المعدوم منزلة الموجود فيشكل بأن رفع المعدوم لا يمكن إلّا بالوضع [٥٤٧].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أن كلامه رحمه الله يشبه التناقض، لأنه رحمه الله جمع بين كون الرفع في الحديث رفعاً مجازياً ادعائياً وبين كون العناوين المذكورة في الحديث مرفوعة عن موضوعية الأحكام الشرعية، مع أن رفع الموضوعية من قبل الشارع كإثباتها أمر حقيقي غير مجازي، فإنّ الموضوعية إثباتاً ونفيّاً بيد الشارع، فكما أنه إذا جعل شرب الخمر موضوعاً للحرمة والحدّ لم يكن فيه مسامحة وتجوّز، كذلك إذا رفعه عن كونه موضوعاً لهما في صورة الإكراه مثلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٥

وبالجملة: لو كان الرفع في الحديث بمعنى رفع موضوعية الامور المذكورة للأحكام الشرعية كان إسناده إليها إسناداً حقيقياً، وهو ينافي كونه ادعائياً مجازياً.

وثانياً: أن الحديث ظاهر في رفع ذات الموضوع، لا في رفع موضوعيته للحكم الشرعي، فالمرفوع في «رفع ما اكرهوا عليه» هو نفس شرب الخمر المكروه عليه مثلاً، لا موضوعيته للحرمة والحدّ.

وبعبارة أوضح: عند شرب الخمر يتحقّق عنوانان:

أ- عنوان ذاتي، وهو نفس شرب الخمر.

ب- عنوان وصفي متأخر عن العنوان الذاتي، وهو كونه موضوعاً للحكم الشرعي، والشيء المكروه عليه الذي تعلق الرفع به هو نفس شرب الخمر، لا موضوعيته للحكم الشرعي.

وهكذا الأمر في ناحية العدم، فإنّ المكروه عليه هو نفس ترك شرب ماء الدجلة لا كونه موضوعاً للحكم الشرعي.

نقد كلام المحقق النائيني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله

ثم استشكل على المحقق النائيني رحمه الله سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجه آخر، وهو - على ما أثبتناه من تقارير درسه الشريف - أن للأعدام المضافة حظاً من الوجود، والإكراه والاضطرار ونحوهما لا تتعلق بالعدم المطلق، بل إما أن تتعلق بالوجود أو بالعدم المضاف، فالمكره عليه مثلًا إذا كان أمراً عدمياً كان من الأعدام المضافة التي لها حظ من الوجود، كـ «ترك شرب ماء الدجلة».

لكن يرد عليه أن العدم - على ما هو التحقيق - لا حظ له من الوجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٦

أصلاً، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف، واعترف به الإمام قدس سره في كلماته الدقيقة الفلسفية، وكان من المهرة في هذا الفن.

ما هو الحق في المسألة

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يختص «حديث الرفع» بالامور الوجودية، بل يعمّ العدميات أيضاً، وذلك يتضح بملاحظة أمرين: أ - أن الرفع في الحديث - كما عرفت - رفع ادعائي لاحقى، ودائرة الامور الادعائية تكون أوسع من دائرة الامور الحقيقية. [٥٤٨]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٨٦

ب - أن بعض الأحكام الشرعية بل والعقلية تترتب على الامور العدمية، فإن من نذر أن يشرب من ماء الدجلة ثم ترك الشرب عمداً بلاعذر وإكراه تجب عليه شرعاً كفارة مخالفة النذر، مع أن مخالفة النذر هاهنا ليست أمراً وجودياً، بل هي تتحقق في ضمن ترك شرب ماء الدجلة.

وكذلك من ترك الصلاة مثلاً يستحق العقاب عقلاً.

فموضوع الحكم الشرعى في المثال الأول والعقلى في المثال الثانى هو أمر عدمى، فلا بد من القول بأن الامور العدمية التي تترتب عليها الأحكام الشرعية يكون لها ثبوت في عالم الاعتبار، وإن لم يكن لها حظ من الوجود بحسب ما ثبت في الفلسفة، إذ ما لا ثبوت له ولو اعتباراً لا يقع تحت دائرة الحكم الشرعى، ولا يصير موضوعاً له. فلا يمتنع أن يتعلق الرفع في الحديث بالامور العدمية بعد أن كان الرفع ادعائياً أولئاً، وجعلت الامور العدمية موضوعاً للأحكام الشرعية ثانياً، لأن جعلها موضوعاً حاكٍ عن نحو ثبوت لها ولو في عالم الاعتبار، فيرفع بحديث الرفع ذلك الوجود الاعتبارى ادعاءً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٧

مجرى «حديث الرفع»

الأمر الرابع: أن «حديث الرفع» لا يتكفل لرفع الأمر المترتب على نفس هذه العناوين التسعة في الأدلة الأولية.

توضيح ذلك: أن «حديث الرفع» حاكم على الأدلة المبيّنة للأحكام المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولية، فإن لشرب الخمر مثلاً آثاراً يدلّ الحديث على رفعها عند الإكراه والاضطرار ونحوهما.

وأما الأحكام المترتبة على نفس هذه العناوين - مثل وجوب الديّة المترتب على القتل الخطأى في قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ» [٥٤٩] ووجوب سجدة السهو لنسيان بعض أجزاء الصلاة- فلا يرفعها حديث الرفع. وذلك لأن موضوع كل حكم يشتمل على ما يقتضى ذلك الحكم، حتى بناءً على عدم تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها، إذ لا يمكن أن يتعلّق حكم بشيء من دون أن يكون بينهما سنخية واقتضاء. وكذلك الأمر في ناحية حديث الرفع، فالعناوين التسعة المذكورة فيه مقتضية لرفع آثارها. وعلى هذا دليل حرمة شرب الخمر يدلّ على أن شرب الخمر مقتضى للحرمة، وحديث الرفع حاكم عليه، لأنه يضيق دائرة موضوعية شرب الخمر للحرمة، فتختصّ بموارد عدم الإكراه مثلاً. وهذا لا يمكن بالنسبة إلى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ».

لأنّ الجمع بين اقتضاء القتل الخطأى ثبوت الدية وبين اقتضاء الخطأ رفعها اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٨ جمع بين المتنافين.

على أن الحكومة عبارة عن توسعة موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه بواسطة الدليل الحاكم، والمقام ليس كذلك، لأن رفع الدية عن القتل الخطأى لا يوجب تضييق موارد الدية في قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»، بل يوجب تعطيل هذه الآية بالنسبة إلى الدية وخلوها عن جميع مواردّها. وكذلك الأمر في مسألة وجوب سجدة السهو لنسيان أجزاء الصلاة. والحاصل: أن حديث الرفع لا يكاد يرفع الأحكام المترتبة على نفس العناوين التسعة المذكورة فيه.

اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان

الأمر الخامس: أن الحديث يكون في مقام الامتنان والتفضل على الأمة الإسلامية، فلا يرفع به ما لم يكن رفعه امتناناً. وعليه بنيت مسألة فقهية مهمة، وهي بطلان البيع المكروه عليه وصحة البيع المضطرّ إليه، وذلك لأن رفع الآثار عن البيع المكروه عليه امتنان وتفضل، بخلاف البيع المضطرّ إليه، فإنه لو كان باطلاً لكان تضييقاً على البائع المضطرّ، لعدم وصوله إلى رفع حاجته بثمن المبيع.

بل لا يجرى الحديث فيما إذا كان الرفع امتناناً بالنسبة إلى بعض الأمة وخلاف الامتنان بالنسبة إلى بعض آخر، كما في موارد إتلاف مال الغير خطأً، فإن رفع الضمان عن المتلف باستناد «رفع الخطأ» وإن كان تفضلاً عليه إلا أنه ضدّ التفضل بالنسبة إلى صاحب المال المتلف.

والحاصل: أن «حديث الرفع» لا يجرى إلّا في موارد الامتنان الصرف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٨٩

كيفية حكومة «حديث الرفع» على الأدلة الأولية

الأمر السادس: أنه لا ريب في كون كل من «حديث الرفع» وما دلّ على نفي الضرر والعسر والحرج حاكماً على أدلة الأحكام الأولية، فهل بين الحكومتين فرق أم لا؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى وجود التفاوت بينهما، حيث قال:

لا فرق بين أدلته نفي الضرر والعسر والحرَج وبين دليل رفع الاضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوى أن الحكومة في أدلته نفي الضرر والعسر والحرَج إنما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إن الضرر والعسر والحرَج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإن الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً وقد لا يكون - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محلّه - وفي دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنه لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب توضيح دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام:

«لا شك لكثير الشك» [٥٥٠] و «لا سهو مع حفظ الإمام» [٥٥١] ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلاً لما يريد من عقد وضع الآخر [٥٥٢]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٠

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفي مواضع من كلامه نظر:

أ- أن ظاهره كون الحكومة باعتبار عقد الوضع في جميع فقرات الحديث، ولا يمكن الالتزام به، لأنّ تمامية الاستدلال به في باب البرائة تتوقف على شموله للشبهات الحكمية، وإلا فلم تعمّ فقرة «ما لا يعلمون» لمثل ما إذا شكّ في حرمة شرب التتن من الموارد التي تعلق الشكّ بنفس حكم الشارع.

ب- أنا لانسلم أن الضرر والعسر والحرَج تكون من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإنها أولاً وبالذات تعرض عمل المكلف، فإن من كان مريضاً وكان الموضوع مضرّاً بحاله كان نفس الموضوع بالنسبة إليه ضرورياً، وإسناد الضرر إلى وجوبه إنما يكون بنحو من العناية بلحاظ الوصف بحال المتعلق.

ج- أنا لانلترم بقوله: «لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام».

فإنّ العناوين الثلاثة الاولى وإن كانت تختصّ بالموضوعات، إلا أنّ النسيان يعمها والأحكام، ألا ترى أنك تارة تنسى حرمة الخمر مثلاً، واخرى خمريتها؟

البحث حول دلالة «حديث الرفع» على البرائة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أن الاستدلال بالحديث في المقام يتوقف على شمول فقرة «ما لا يعلمون» للشبهات الحكمية والموضوعية وعدم اختصاصها بالثانية؛ لأنّ عمدة البحث في باب البرائة ترتبط بالشبهات الحكمية، لكونها ناشئة عن امور ثلاثة: عدم النص، إجمال النص، تعارض النصين أو النصوص،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩١

بخلاف الشبهات الموضوعية، حيث إنها لا تنشأ إلا عن الاشتباه في الامور الخارجية، ولا يتعدّد منشأها.

على أنّ الشبهات الحكمية هي عمدة ما صار معركة الآراء بين الأخباريين والاصوليين، حيث إنّ الأخباري قال بوجوب الاحتياط،

والاصولى بجريان البرائة فيها.

فالاستدلال بحديث الرفع فى المقام يبتنى على كون الموصول فى «ما لا يعلمون» عامّاً للشبهات الحكيمية والموضوعية. واستشكل على ذلك بطرق عديدة:

١- أنّ بعض فقرات الحديث- مثل «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطروا إليه» و «ما لا يطيقون»- تختصّ بالموضوعات، ووحدة السياق تقتضى أن يكون «ما لا يعلمون» أيضاً كذلك، فالمراد به هو الفعل الذى اشتبه عنوانه، كالشرب الذى لم يعلم كونه شرب الخمر أو شرب الخلّ. لكن اجيب عن ذلك بوجه:

جواب المحقق العراقى رحمه الله عن الإشكال بوحدة السياق

أ و ب- ما أفاده المحقق العراقى رحمه الله بقوله:

ولكن لا يخفى ما فيه، لمنع وحدة السياق، كيف وإنّ من الفقرات فى الحديث «الطيرة» و «الحسد» و «الوسوسة» ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق فى إرادة الموضوع المشتبه. مع أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول فى «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما فى غيره من العناوين الاخرى، كالاضطراب والإكراه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٢

ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضاً للأوصاف المزبورة، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافى هذا الظهور، إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإنّما المعروض له هو عنوانه، وحينئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فى «مالا يعلم» على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة اخرى بحمله على إرادة الفعل، ولا ريب فى أنّ العرف يرجح الأوّل، فيتعيّن الحمل فى «مالا يعلمون» على إرادة الحكم [٥٥٣]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

ونوقش فى الوجه الأوّل منهما بأنّ «الطيرة» و «الحسد» و «الوسوسة» أيضاً من الأفعال، لكنّها من الأفعال النفسائية، و «ما اكرهوا عليه» وأمثاله من الأفعال الجوارحية، وما يقتضيه وحدة السياق إنّما هو تعلق «الرفع» ب «العمل» سواء كان من أعمال النفس أو من أعمال الجوارح.

وأما الوجه الثانى فأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بما حاصله:

إنّ المعروض للجهل فى الشبهات الموضوعية هو الفعل بنفسه، لأنّ المايح المرّد بين الخمر والخلّ كان نوعه مجهولاً، ويصدق على الشئ المشكوك نوعه أنّه بنفسه مشكوك حقيقة، ألا ترى أنّك إذا رأيت حيواناً من بعيد مرّداً بين كونه غنماً وبين كونه ذئباً كان نفس ذلك الحيوان مجهولاً لك، بحيث يصحّ لك أن تقول: «هذا الحيوان الذى يجيئنا غير معلوم» فشرب المايح الخارجى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٣

المعيّن المرّد بين كونه خمراً وخبلاً أيضاً مجهول، إذ لا يعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ [٥٥٤].

الحق في الجواب عن الإشكال بوحدة السياق

والجواب الصحيح عن مسألة وحدة السياق ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله - بعد بيان ما ذكر من الشبهات في المقام - بقوله: ولكن الإنصاف عدم ورود شيء مما ذكر:

أما قضية السياق فلأن عدم تحقق الاضطرار في الأحكام، وكذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السلام: «ما لا يعلمون» ولا يقتضى السياق ذلك، فإن عموم الموصول إنما يكون بملاحظة سعة متعلقه وضيقة، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما اضطرّوا إليه» يريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج، غاية الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم، فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله:

«ما لا يعلمون» أيضاً كل فرد من أفراد هذا العنوان، ألا ترى أنه إذا قيل:

«ما يؤكل وما يرى» في قضية واحدة لا يوجب انحصار أفراد الأول في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض، وهذا واضح جداً [٥٥٥]، إنتهى كلامه رحمه الله. وهو جيد متين.

والحاصل: أنه لا يمكن إخراج الشبهات الحكمية عن تحت «حديث الرفع» من طريق وحدة السياق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٤

٢- أنه لا ريب في دخول الشبهات الموضوعية تحت قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» فلو كانت الشبهات الحكمية أيضاً داخله فيه للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو إما ممتنع أو غير جائز.

وبما تقدّم من كلام المحقق الحائري رحمه الله يمكن الجواب عن هذا الإشكال أيضاً، لأنّ شمول الموصول للفعل والحكم المجهولين كليهما لا يستلزم استعماله في أكثر من معنى، لأنّ الموصول من المبهمات، وسعة دائرته وضيقتها تابعة لمقدار دلالة صلته، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» عبارة عمّا نعبر عنه بالفارسية ب «آنچه كه نمى دانند» ولا ريب في أنّ هذا المعنى يعمّ الفعل والحكم المجهولين من دون أن يكون اللفظ مستعملاً في خصوص هذين المعنيين.

٣- أنّ كلمة «الرفع» تشعر بأنّ المرفوع شيء ثقيل رفعه الشارع عن الأمة امتناناً وتفضلاً، والحكم ليس بثقيل، فإنّه لا يرتبط بالمكلف، بل هو عمل المولى، بخلاف ما هو فعل المكلف، فإنّه ثقيل، فكلمة «رفع» لا تناسب إلامع الشبهات الموضوعية.

لكنه في غاية الضعف والبطلان، فإنّ الشبهات الموضوعية - التي وقع الاتفاق على دخولها في الحديث - على قسمين: وجوبية ترتبط بوجود الفعل، وتحريمية ترتبط بعدمه، فالذى ادعى أنه ثقيل هل هو وجود الفعل أو عدمه أو كلاهما؟!

على أنّا نمنع أن يكون الفعل ثقيلًا إلباعتبار تعلق التكليف به، فإنّ الواجب لو لم يكن واجباً لما كان ثقيلًا، وهذا هو وجه تسمية التكليف تكليفاً، فإنّ فيه كلفه ومشقّة، فالتعبير ب «الرفع» في الحديث وإن كان يشعر بكون المرفوع أمراً ثقيلًا، إلّا أنّه يستدعى دخول الشبهات الحكمية فيه لآخر وجهها عنه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٥

٤- أنّ شمول «حديث الرفع» للشبهات الحكمية يستلزم أن يكون إسناد «الرفع» إلى العناوين المذكورة سيّما فقرة «ما لا يعلمون» حقيقةً ومجازيًا.

توضيح ذلك: أنّ «الرفع» بالنسبة إلى الموضوعات لا يمكن أن يكون حقيقةً، ضرورة أنّ شرب الخمر مثلاً لا يكاد يكون مرفوعاً حتى فيما إذا لا يعلم، فإسناد الرفع إليه مجازى بلحاظ رفع آثاره كما تقدّم.

بخلاف ما إذا اسند إلى الأحكام، فإنّ وضع الحكم ورفع يده الشارع، فإذا كان مجهولاً كان مرفوعاً حقيقةً لو شمله حديث الرفع.

ولا- يخفى عليك أن هذا الإشكال مبني على كون الموصول مستعملاً في كل من الفعل والحكم، مع أنك عرفت أنه من المبهمات بمعنى «شيء» واستعمل في جميع فقرات الحديث في هذا المعنى المبهم.

نعم، موارد استعماله تختلف سعةً وضيقةً بحسب مقدار دلالة صلته، فهو ينطبق في «ما لا يعلمون» على الفعل والحكم كليهما، ولا ينطبق في «ما اكرهوا عليه» إلا على الفعل فقط، لكن الانطباق غير الاستعمال، فإنه استعمل في جميع هذه الموارد في ذلك المعنى المبهم الذي وضع له، وإسناد الرفع إليه في جميعها مجازي؛ لأننا نرى وجود الأشياء غير المعلومة والمكره عليها، فلا يمكن الحكم بأنها مرفوعة غير موجودة، فلامحاله كان إسناد الرفع إليها مجازاً بلحاظ آثارها، فلا يلزم من شمول حديث الرفع للشبهات الحكمية كون الإسناد حقيقياً ومجازياً.

والحاصل: أن الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» من حديث الرفع على البرائة صحيح لا غبار عليه.

ثم إنه لا بأس بالبحث عن سائر فقرات الحديث إجمالاً، فنقول:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٦

ما هو معنى رفع الخطأ والنسيان؟

عبر في أول الحديث ب «رفع الخطأ والنسيان» ولا- يمكن توجيهه بظاهره، لأن الأمر دائر بين إسناد الرفع إلى نفس هذين العنوانين حقيقةً، وبين إسناده إليهما مجازاً بلحاظ آثارهما.

ويرد على الأول أننا نجد الخطأ والنسيان كثيراً في الأئمة عليهم السلام الناقلة لكلام النبي صلى الله عليه وآله [٥٥٦] من عدم شمول حديث الرفع للأثر المترتب على نفس هذه العناوين التسعة، لاستلزامه كونها مقتضية

لثبوت ذلك الأثر ورفع كليهما، وهذا جمع بين المتنافيين.

فعلى هذا ما معنى «رفع الخطأ والنسيان»؟

أقول: المراد به هو «رفع ما أخطأوا وما نسوا».

ويؤيده أنه عبر به في بعض الأحاديث المروية عن الأئمة عليهم السلام الناقلة لكلام النبي صلى الله عليه وآله [٥٥٧]، فإنه يدل إما على أن اللفظ الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله كان مشتقاً على الموصول من أول الأمر، أو على أن اللفظ وإن كان بدون الموصول كما نقل في كتاب «الخصال» إلا أنه بمعنى ما اشتمل عليه.

ويؤيده أيضاً استدلال الفقهاء بحديث الرفع على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة أو بنسيان التشهد مثلاً، فإن نسيان مثل التشهد أو السجدة الواحدة لا يرتبط ب «رفع النسيان» إلا إذا كان بمعنى «رفع ما نسوا» أي رفع جزئية التشهد المنسى والسجدة المنسية، فكانت الصلاة الفاقدة لهما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٧

صحيحة تامّة الأجزاء.

والحاصل: أن الرفع اسند في هذه الفقرة من الحديث أيضاً إلى الموصول بلحاظ آثاره وأحكامه.

نسيان الأجزاء والشرائط

ثم إنه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى حكم نسيان جزء العبادة أو شرطها وأنه هل هو داخل تحت حديث الرفع أم لا؟ فإنه أمر

مختلف فيه وله آثار كثيرة في الفقه، فنقول:

لا يخفى عليك أن النسيان تارةً يتعلّق بالحكم الشرعي، كما إذا نسي حرمة الخمر أو جزئية التشهد للصلاة، واخرى بموضوعه، كما إذا نسي كون مايع خمراً وشربه مع العلم والذكر بكون الخمر حراماً، أو نسي الإتيان بالتشهد في الصلاة مع العلم - في خزانه ذاكرته - بجزئته لها.

لا فرق بين نسيان الحكم والموضوع في جريان حديث الرفع في الأحكام التكليفية، فيجربى في موارد نسيان الخمرية وفي موارد نسيان حرمة الخمر كليهما. وأما الأحكام الوضعية فلا بدّ من أفراد كلّ من الحكم والموضوع ببحث مستقلّ.

البحث حول نسيان الجزئية والشرطية

فنقول:

إذا نسينا جزئية شىءٍ أو شرطية لعبادة - كما إذا نسينا جزئية السورة أو شرطية الطهارة مثلاً للصلاة - كان حديث الرفع حاكماً على إطلاق أدلة الجزئية والشرطية، كما كان حاكماً على إطلاق أدلة الأحكام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٨

التكليفية، فيحكم بصحة الصلاة الفاقدة للتشهد المنسى جزئياً أو الطهارة عن الخبث المنسى شرطيتها [٥٥٨]، فلا- تجب الإعادة أو القضاء إذا تذكّر في الوقت أو في خارجه، وذلك لعدم تغاير الأمر المتوجّه إلى الناسى مع الأمر المتوجّه إلى الذاكر، بل هاهنا أمر واحد شامل لجميع المكلفين، وهو «أقيموا الصلاة» مثلاً، وسائر الأدلة تبين حدود المأمور به وثغوره، فما دلّ على وجوب أربع ركعات على الحاضر وركعتين على المسافر إنّما يدلّ على حدود الماهية المأمور بها في ذلك الدليل الكلى الشامل لجميع المكلفين، وكذا ما دلّ على كفيته صلاة القائم، والقاعد العاجز عن القيام، والمضطجع العاجز عنهما، والغريق المشرف على الموت، وصلاة واجد الساتر وفاقده، وغيرها من حالات المكلفين المختلفة.

فالأمر بالنسبة إلى جميع هؤلاء الأشخاص واحد، وهو «أقيموا الصلاة» والأدلة الاخرى في مقام بيان مقدار أجزاء المأمور به وشرائطه بالنسبة إلى كلّ واحد منهم. والأمر هكذا في المقام، فإنّ ما دلّ على وجوب الصلاة مثلاً على كلّ مكلف يعمّ الذاكر والناسى، وحديث الرفع الذى هو حاكم على إطلاق دليل جزئية التشهد مثلاً يدلّ على عدم جزئته في حقّ من نسي الجزئية، فيتحقّق الامتثال بالصلاة المأتى بها الفاقدة للتشهد، لانطباق المأمور به عليها، فلا تجب الإعادة والقضاء إذا تذكّر في الوقت أو خارجه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٣٩٩

البحث حول نسيان الجزء أو الشرط

وهكذا الأمر في باب نسيان الجزء أو الشرط، فإنّ حديث الرفع كما كان حاكماً على إطلاق أدلة الجزئية والشرطية عند نسيانها، كذلك كان حاكماً عليه في مورد نسيان الجزء أو الشرط.

بل الأمر هاهنا أولى بناءً على ما تقدّم [٥٥٩] من توهم اختصاص الحديث بالموضوعات وعدم شموله للأحكام بملاحظة وحدة السياق مع مثل فقرتي «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطروا إليه».

والحاصل: أنّ حديث الرفع بلحاظ فقرة «رفع النسيان» يكون حاكماً على إطلاق أدلة الجزئية والشرطية في مورد نسيان الحكم والموضوع كليهما، فتكون العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط المنسى تامّة الأجزاء والشرائط.

لكن استشكل شمول حديث الرفع لنسيان الجزء أو الشرط تارة: بأن المكلف إذا كان عالماً ذاكراً بجزئية السورة أو شرطية الطهارة فلا يمكن الحكم بصحة صلاته الفاقدة لهما.

واخرى: بأنه لا يمكن الحكم بصحة صلاة الناسى للجزء أو الشرط إلا إذا تعلق الأمر بالنسبة إليه بالصلاة الفاقدة لهما، كأن يقول الشارع- فيما إذا كانت الصلاة مركبة من عشرة أجزاء مثلاً: «أيها الناسى للسورة يكفيك الإتيان بالصلاة الفاقدة لها المشتملة على الأجزاء التسعة الباقية» مع أن توجيه الخطاب إليه بهذا النحو يستلزم زوال نسيانه.

ويمكن الجواب عن الأول بأنه خلط بين التمسك بفقرة «رفع ما لا يعلمون» و «رفع النسيان» فإننا لانتمسك في المقام بفقرة «رفع ما لا يعلمون» كى يقال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٠

بأنه لا- يلائم العلم والذكر بالجزئية والشرطية، بل نتمسك بفقرة «رفع النسيان» التي تكون بمعنى «رفع ما نسوا» والمكلف وإن كان ذاكراً بجزئية السورة للصلاة مثلاً، بحث لو سئل: «هل السورة جزء لها أم لا؟» يجيب بقوله: «نعم، هي جزء لها» إلا أنه نسي الإتيان بها في مقام الامتثال، فيعمه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع النسيان» ويحكم بعدم جزئيتها.

وعن الثاني بأن تكليف كل من الذاكر والناسى لا يجب أن يكون مستقلاً عن الآخر، بأن يقول: «أيها الذاكر صلاتك مركبة من عشرة أجزاء، أحدها السورة» و «أيها الناسى صلاتك مركبة من تسعة أجزاء ولا يجب عليك السورة» بل للمولى طرق اخرى لذلك سليمة عن هذا الإشكال، منها أن يأمر الكل بخطاب واحد، ثم يأمر الذاكر بخطاب آخر لأجل إيجاب ما زاد على التكليف العام عليه، فيقول: «أيها الناس يجب عليكم الصلاة المركبة من أجزاء تسعة» ثم يقول للذاكر: «أيها الذاكر للسورة يجب عليك الإتيان بها أيضاً في صلاتك».

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

والمحقق النائيني رحمه الله أورد في المقام إشكالات عديدة بقوله:

إنّ الوضع يتوجّه على المعدوم، فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والامتنان، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠١

إلا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر أنه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها، مضافاً إلى أن الأثر المترتب على السورة ليس هو إلا الأجزاء وصحة العبادة، ومع الغض عن أن الأجزاء والصحة ليست من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع، لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحة، فإن ذلك يقتضى عدم الأجزاء وفساد العبادة، وهذا يناهض الامتنان وينتج عكس المقصود، فإن المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لفسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسى موضوعاً وأثراً لا يشمل حديث الرفع ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة، بل لا بد من التماس دليل آخر على الصحة، وهو في الصلاة قوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاة

إِلَّا عَنْ خَمْسٍ».

وعلى ذلك يبتنى جملة من القواعد التي تسالم عليها الأصحاب في باب الخلخل الواقع في الصلاة، من جملتها: أنه لو كان المنسى من الأركان فما لم يدخل المصلّى في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسى، ومع الدخول في ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسى من غير الأركان، فإنه لا تبطل الصلاة بنسيانها وإن دخل في ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التي يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلا فلا شيء عليه إلا سجدة السهو، ونحو ذلك من الفروع والقواعد التي تستفاد من «حديث لا تعاد» وقد استقصينا الكلام فيها في «رسالة الخلخل».

ولو كان المدرك في صحّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسياناً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٢

«حديث الرفع» كان اللازم صحّة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنه لا يمكن استفادة التفصيل من «حديث الرفع».

و يؤيد ذلك: أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحّة الصلاة وغيرها من المركبات [٥٦٠]، إنتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويمكن المناقشة في جميع هذه الوجوه الخمسة التي أوردها على التمسك بحديث الرفع في موارد نسيان الجزء أو الشرط. أمّا قوله: «لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنه لا محلّ لورود الرفع على السورة المنسيّة في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها».

فيرد عليه أولاً: أنه ينافي ما تقدّم منه رحمه الله من تفسير الرفع بالدفع [٥٦١].

وثانياً: أنك قد عرفت شمول حديث الرفع للأموال العدميّة كشموله للأموال الوجوديّة، فإنّ المكلف لو نذر أن يشرب من ماء الفرات ثمّ اجبر على تركه لدلّ قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» على عدم وجوب كفارة مخالفة النذر عليه، مع أنّ مخالفة النذر ليست أمراً وجودياً، بل هي تتحقّق في ضمن ترك شرب ماء الفرات كما تقدّم [٥٦٢].

وثالثاً: أنك قد عرفت أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «رفع النسيان» يكون بمعنى «رفع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٣

ما نسوا» [٥٦٣] والمراد من الموصول في المقام هو وجود المنسى لا عدمه وتركه، فإنّ النسيان إذا تعلّق بوجود الشيء يوجب تركه، لا إذا تعلّق بعدمه، فحديث الرفع يدلّ في المقام على رفع الجزئيّة عن وجود السورة المنسيّة، فلا تكون جزءً لصلاة الناسي.

وأما قوله: «مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السورة ليس هو إلّا الإجزاء وصحّة العبادة».

ففيه: أنا لانسلّم ذلك، فإنّ حديث الرفع لا يرتبط مباشرةً بالإجزاء وصحّة العبادة، بل يرتبط بالجزئيّة التي هي حكم شرعي وضعي، ويكون وضعها ورفعها بيد الشارع، سواء قلنا بكون الأحكام الوضعيّة مجعولةً بالاستقلال أو بتبع جعل الأحكام التكليفيّة، كأن يتعلّق الأمر بمجموعة أشياء وتنتزع منه الجزئيّة لكلّ واحد منها.

فالرفع يتعلّق بالجزء المنسى بلحاظ أثره الشرعي الذي هو الجزئيّة، ورفع الجزئيّة يستلزم عقلاً الإجزاء وصحّة العبادة الفاقدة لذلك الجزء.

و بهذا انقذ الجواب عن الإشكال الثالث، فإنّ أثر الجزء المنسى، المرفوع بحديث الرفع هو الجزئيّة لا الإجزاء والصحّة كى يقتضى عدم الإجزاء وفساد العبادة وينافي الامتنان وينتج عكس المقصود.

وأما عدم صحّة الصلاة في موارد نسيان الركن إنّما هو لأجل تخصيص حديث الرفع بمثل حديث «لاتعاد» الذي يدلّ على بطلان الصلاة ولزوم إعادتها في موارد نسيان الأجزاء الركنية.

نعم، لو لم يكن حديث «لاتعاد» لتمسكنا بحديث الرفع في جميع أجزاء اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٤

الصلاة وحكمنا بصحّتها في موارد نسيان الجزء، سواء كان ركناً أو غير ركن.

وأما قوله: «إنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحّة الصلاة وغيرها من سائر المركبات».

ففيه: أنّ كثيراً من أكابر الفقهاء - كالشيخ الأنصاري والعلامة والمحقّق وغيرهم - تمسّكوا في موارد نسيان الجزء والشرط بحديث الرفع، فدعوى عدم كونه معهوداً بينهم غير صحيح.

هل يعمّ الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أم لا؟

هاهنا مقامان من البحث:

الأول: في الإكراه على ترك الواجب أو فعل الحرام من الأحكام التكليفية.

الثاني: في الإكراه على إيجاد المانع أو ترك الجزء أو الشرط في العبادات.

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في المقام الأول

أمّا المقام الأول: فقد ذهب المحقّق العراقي رحمه الله إلى عدم جريان فقرة «ما اكروهوا عليه» في الأحكام التكليفية، حيث قال:

و الظاهر اختصاص مجرى «الرفع» في هذا العنوان بباب المعاملات بالمعنى الأخصّ، بعكس «الرفع» في عنوان «الاضطرار» فلا يجري في التكليفات من الواجبات والمحرمات، لأنّ الإكراه على الشئ يصدق بمجرد عدم الرضا وعدم طيب النفس بإيجاده، ولذا يصدق عنوان الإكراه على المعاملة بمجرد التوعيد على تركها ولو بأخذ مال يسير لا- يكون تحمّلاً حرجياً عليه، حتّى مع إمكان التفصّي بالتورية ونحوها، كما هو ظاهر النصوص والأصحاب.

ومن المعلوم بداهة عدم كفاية ذلك في تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٥

المشقة الشديدة الموجبة للعسر والخرج فضلاً عن الاقتحام في ارتكاب المحرمات التي لا يسوّغها إلّا الاضطرار.

ومن هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه ولو لم يبلغ إلى حدّ الحرج.

نعم، لو بلغ الإكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلك، ولكنّه حينئذٍ من جهة «الحرج» لا الإكراه.

بخلاف باب المعاملات، حيث إنّ بنائهم فيها على كفاية مطلق الإكراه على المعاملة، ولو بإيعاد ضرر يسير على تركها في فساد المعاملة [٥٦٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ الإكراه على ترك الواجبات قد يبلغ حدّ المشقة الشديدة الموجبة للعسر والخرج، فيجوز لأجل صدق «الحرج» عليه المنفّي في الشريعة، لا- لأجل صدق «الإكراه» المرفوع في الرواية، وقد لا- يبلغ ذلك، فلا- يكفي صرف الإكراه في تسويغ ترك الواجبات.

وكذلك الأمر في الإكراه على فعل المحرمات، فإنّه قد يبلغ حدّ الاضطرار، فيدخل تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وقد لا يبلغ

ذلك، فلا يكفي مجرد الإكراه في جوازها.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أن في الفتاوى وكذلك في الروايات شواهد على جريان حديث الرفع بلحاظ فقرة «ما اكرهوا عليه» في موارد الإكراه على ترك الواجبات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٦

وفعل المحرّمات.

أمّا الفتاوى: فمنها: ما جاء في كلمات الفقهاء من أن الزوج إذا أكره زوجته الصائمة في شهر رمضان على الجماع فلا تجب عليها الكفارة، مع أنه لو لا الإكراه لوجب عليها، لحرمه الجماع على الصائم كما لا يخفى.

ومنها: ما جاء في كلماتهم من أن المرأة العفيفة إذا اكرهت على الزنا فلم يكن فعلها حراماً، ولم يترتب عليه وجوب الحد.

وأمّا الروايات: فقد ورد في بعضها أن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» ناظر إلى قوله تعالى - في الآية ١٠٦ من سورة النحل -: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» [٥٦٥].

واستفاضت الأخبار على أن هذه الآية نزلت في «عمار» الذي اكرهه على سب النبي والبراءة منه صلى الله عليه وآله [٥٦٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٧

فسبب النبي والتبري منه صلى الله عليه وآله يكون من المحرّمات التكليفية، ومع ذلك كان مرفوعاً إذا وقع عن إكراه، كما في قصّة عمار بن ياسر، فكيف يمكن القول بعدم شمول حديث الرفع المحرّمات التكليفية؟!

وثانياً: ما الدليل على التفصيل بين الإكراه على المحرّمات وعلى ترك الواجبات، حيث ذهبتم في القسم الأول إلى لزوم بلوغ الإكراه حدّ الاضطرار ودخوله تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وفي القسم الثاني إلى بقائه تحت عنوان «ما اكرهوا إليه» لكن مع تقييده بأن يصدق عليه عنوان «الخرج» بحيث لو لم يكن حديث الرفع لكان الوجوب مرفوعاً أيضاً بقاعدة نفى العسر والحرج.

على أنه لا معنى لدخول الإكراه على ترك الواجب في قاعدة نفى الحرج؛ لأنه إن اريد كون المكروه عليه - وهو ترك الواجب - حرجياً، فلا يعقل أن يكون حرجية الترك موجبة لرفع الوجوب عن الفعل، بل قاعدة نفى الحرج تختص بموارد حرجية فعل الواجب، كالوضوء والغسل ونحوهما.

وإن اريد كون الضرر المتوقع به من قبل المكروه حرجياً لا يتحمّل عادةً - كما إذا أوعده بإحراق بيته أو قتل ولده لو لم يترك الصلاة - فلا يربط له بقاعدة نفى الحرج، فإن هذه القاعدة تختص بموارد حرجية التكليف الإلهي من الوجوب والحرم، حيث قال تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [٥٦٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٨

وبالجملة: ماذا يكون حرجياً في المقام؟ هل هو فعل الواجب؟ فهو خلاف الفرض، أو تركه؟ فلا يعقل أن تعمه قاعدة نفى الحرج وينتج رفع الوجوب عن الفعل، أو الضرر المتوقع به من قبل الظالم المكروه؟ فهو لا يربط بقاعدة نفى الحرج التي تختص بموارد التكاليف الإلهية.

والحاصل: أن قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» يعم الإكراه على المحرّمات وترك الواجبات، كما يعم الوضعيات والمعاملات.

تذكرة

نعم، لا بدّ من ملاحظة مقدار أهميّة الواجب الذي اكره على تركه والحرام الذي اكره على فعله، فإنّ بعض الواجبات والمحرمات تكون من التكاليف المهمّة التي لا يجوز مخالفتها بمثل الإكراه، فإنّ التقيّة وإن شرّعت ووردت في بعض الروايات أنّ «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له» [٥٦٨] لكن وردت في بعضها الآخر: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» [٥٦٩].

وهذا شاهد على أنّ بعض التكاليف لا يجوز مخالفتها بصرف التقيّة والإكراه، أو بمثل الاضطراب أو قاعدة نفي العسر والجرح، فلا يجوز قتل نفس محترمة ولو اكره على قتل نفسه في صورة المخالفة، ولا يجوز الزنا ولو كان حرجياً، ولا يسقط اعتبار إذن الجارية أو إذن أبيها في عقد نكاحها ولو كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٠٩

مستلزماً للعسر والجرح والمشقّة، ولا يمكن التمسك بمثل «رفع ما اكرهوا عليه» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و «رفع ما اضطروا إليه» في هذه الموارد وأمثالها.

وبالجملة: لا بدّ في جريان مثل هذه القواعد وعدم جريانها من ملاحظة الأهمّ والمهمّ، فلو كان مصلحة دفع الضرر عن العباد والامتنان عليهم - التي شرّعت لأجلها هذه القواعد - أقوى من مصلحة فعل الواجب وترك الحرام لكانت حاكمة على دليل وجوب الواجب أو حرمة الحرام، كما إذا اضطُرّ إلى شرب الخمر أو اكره على ترك ردّ السلام.

وأما إذا كان مصلحة الواجب أو مفسدة الحرام أقوى من الامتنان ودفع الضرر فلا.

ومن هنا انقذ لك أنّ بعض الأحكام تختلف بالنسبة إلى أشخاص مختلفة، فلا بدّ من رعايتها لبعض الأشخاص حتّى في موارد الإكراه والاضطرار والعسر والجرح وسائر القواعد الامتنائية، دون بعضهم، مثلاً يجوز لعوام الناس شرب الخمر علناً إذا اكرهوا على ذلك، وأما إذا اكره سراً من كان اسوة للناس وعمله ملاكاً لعملهم على شرب الخمر في المألّ العامّ فلا يجوز له ذلك. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: فلا بدّ فيه من التفصيل، فإنّ الإكراه على إيجاد المانع مشول لحديث الرفع، دون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، فلو اكره المكلف على الإتيان بالصلاة في ثوب متنجس لجاز التمسك بقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» للحكم بعدم مانعيّة النجس المكره عليه لها، فنصح الصلاة، وذلك لأنّ الإكراه تعلق بوجود المانع، وله أثر شرعي، وهو المانعيّة، فترفع بحديث الرفع، بخلاف مسألة الجزء أو الشرط، فإنّ الإكراه تعلق بتركهما، وليس له أثر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٠

شرعي، فإنّ الجزئية والشرطية من آثار وجود الجزء أو الشرط، لا من آثار عدمهما، فلا يمكن رفعهما بفقرة «رفع ما اكرهوا عليه». إن قلت: نعم، ولكنّ البطالان ووجوب الإعادة من آثار عدمهما، فإنّ الجزء أو الشرط لو ترك اختياراً لبطلت العبادة ووجبت الإعادة، فيمكن رفع وجوب إعادة العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط لأجل الإكراه.

قلت: كلّما، فإنّ البطالان ووجوب الإعادة من الآثار العقليّة لترك الجزء أو الشرط، لا من آثاره الشرعيّة، فلا يمكن رفعه بحديث الرفع [٥٧٠].

البحث حول جريان «حديث الرفع» في الأسباب والمسببات

و هاهنا مقامان من البحث:

المقام الأول: في الأسباب

وليعلم أنّ النسيان والإكراه والاضطرار تارة يرتبط بنفس السبب، واخرى بخصوصيته من خصوصياته. لا إشكال في أنّ نسيان أصل السبب مساوق لعدم تحقق المعاملة، ولا إشكال أيضاً في بطلان المعاملة المكره عليها، فلا يقع البيع أو النكاح أو الطلاق عن إكراه.

نعم، لا يمكن القول بعدم وقوع المعاملة المضطرّ إليها، فإنّ التمسك بـ «رفع ما اضطرّوا إليه» للحكم ببطلان هذا النوع من المعاملة خلاف الامتنان الذي لأجله ورد حديث الرفع، فإنّ من اضطرّ إلى بيع داره لأجل صرف ثمنها في معالجة مرضه مثلاً لوقع في صعوبته ومشقّة شديدة لو قلنا ببطلان البيع وعدم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١١

تملكه للثمن.

وأما إذا ارتبط النسيان أو الإكراه أو الاضطرار بإحدى خصوصيات السبب - كما إذا باع داره اختياراً وبطيب نفسه من دون وقوع نسيان أو إكراه أو اضطرار في مورد نفس البيع، إلّا أننا قلنا باعتبار العريئة في صيغته، والبايع نسي ذلك فأوقعها بالفارسية، أو اكراه عليه أو لم يتمكن من التلفّظ بالعريئة فاضطرّ إلى الفارسية - فما هو حكمه؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم اندراجه في حديث الرفع حيث قال:

أمّا الأسباب: فمجمّل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الاضطرار في ناحية السبب لا تقتضى تأثيرها في المسبّب ولا تدرج في «حديث الرفع» لما تقدّم في باب الأجزاء والشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزله الواجد ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسية أو اكراه عليه أو نسي العريئة كان العقد باطلاً بناءً على اشتراط العريئة في العقد، فإنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي، وليس للعقد الفارسي أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيّة العريئة ليست هي المنسيّة حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّة [٥٧١]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

والحقّ هو التفصيل بين الإكراه والاضطرار وبين النسيان. وذلك لما تقدّم في مسألة أجزاء العبادات وشرائطها، فإنّ المكره عليه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٢

والمضطرّ إليه هو ترك العريئة الذي ليس له أثر شرعي قابل للارتفاع بحديث الرفع كما قال المحقّق النائيني رحمه الله. بخلاف النسيان، فإنّ المنسيّ هو نفس العريئة التي لها أثر شرعي، وهو الشرطيّة لصحة العقد، فيمكن شمول عنوان «رفع ما نسوا» للعريئة بلحاظ هذا الأثر الشرعي، فيختصّ شرطيّتها بحال الذكر ويصحّ العقد الفارسي في حال نسيان العريئة.

المقام الثاني: في المسببات

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك:

قال المحقق النائيني رحمه الله:

وأما المسببات: فهي على قسمين: فإنها تارة تكون من الامور الاعتبارية ليس لها ما بحداء في وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار- كالملكية والزوجية والرفقية ونحو ذلك من الوضعيات الاعتبارية التي أمضاها الشارع- واخرى تكون من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة الخبيثة على احتمال قواه الشيخ قدس سره وإن ضعفناه نحن في محله، ويأتي بيانه في مبحث الاستصحاب.

أما القسم الأول: فهو بنفسه مما تناله يد الوضع والرفع التشريعي، على ما هو الحق عندنا من أن هذا القسم من الأحكام الوضعية يستقل بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكوينية، فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبب منزلة العدم، وكأنه لم يقع، ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب، من حلية الأكل وجواز التصرف في باب العقود والإيقاعات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٣

لا- أقول: إن الرفع تعلق بالآثار، بل تعلق بنفس المسبب، لأنه بنفسه مما تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولكن فرض وقوع المسبب عن إكراه ونحوه في غاية الإشكال، فإن الإكراه إنما يتعلق بإيجاد الأسباب، وقد ذكرنا في كتاب البيع ما قيل وما يمكن أن يقال في المقام.

وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان المسبب من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع- كالطهارة والنجاسة- فهو مما لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي، لأنه من الامور التكوينية وهي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بد وأن يكون من سنخ وضعها تكويناً.

نعم، يصح أن يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الآثار الشرعية. ولا يتوهم أن لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، بدعوى أن الجنابة المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي، إلا أنها باعتبار ما لها من الأثر- وهو الغسل- قابلة للرفع، فإن الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابة والنجاسة مطلقاً، من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الاختيارية وغيرها، فتأمل، فإن المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المجال [٥٧٢]، إنتهى كلامه.

و يرد على ذيل كلامه أن إطلاق أدلته وجوب الغسل عقيب الجنابة والتطهير عقيب النجاسة لا يقتضى عدم جريان حديث الرفع في موارد الإكراه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٤

على الجنابة أو النجاسة، ضرورة أن أدلته الأحكام الأولية في سائر موارد حديث الرفع أيضاً مطلقة، ومع ذلك حديث الرفع حاكم عليها، ألا ترى أن ما دل على حرمة شرب الخمر يعم الشرب الاختياري والإكراهي كليهما، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه ويستنتج من مجموع الدليلين اختصاص الحرمة بحال الاختيار؟

فالمقام أيضاً كذلك، لأن ما دل فرضاً على وجوب الغسل عقيب الجنابة والتطهير عقيب النجاسة وإن كان مطلقاً، إلا أن «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه، فلازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة وعدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، وهل

يمكن الالتزام بذلك؟!

والجواب الصحيح عن هذا الإشكال: هو أننا لانسلم وجوب غسل الجنابة، فإنه لو كان واجباً لكان وجوبه غيرياً مقدّمياً، وتقدم البحث حول وجوب مقدّمة الواجب وثبت هناك عدم وجوبها.

نعم، غسل الجنابة شرط لصحة الصلاة بمقتضى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» [٥٧٣] إلا أنه لا يرتبط بما اكره عليه، وهو الجنابة، لكي يرفع بحديث الرفع.

هذا تمام الكلام في الرواية الاولى.

الاستدلال على البرائة بحديث «كل شيء مطلق...»

ومن الأخبار التي تمسكوا بها على البرائة ما رواه الصدوق رحمه الله بقوله: قال الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» [٥٧٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٥

وهذا الحديث وإن كان مرسلًا، إلا أن هذا النوع من الإرسال لا يسقطه عن الحجية، لأن ظاهره أن الوسائط كانوا في كمال الوثوق عند الصدوق رحمه الله بحيث أسند الحديث إلى المعصوم عليه السلام بنحو الجزم، فعبر ب «قال الصادق عليه السلام» والذي لا يكون حجة من المراسيل هو ما نقل بمثل «عن بعض أصحابنا»، «عن رجل»، «روى أنه عليه السلام قال كذا» ونحوها، فلامجال للمناقشة في سند الحديث.

فلا بد من تركيز البحث على دلالاته، ولا بأس بالبحث في الوجوه المحتملة فيه بحسب مقام الثبوت أولًا، ثم في ما دل عليه بحسب مقام الاستظهار والإثبات ثانيًا، فنقول:

أما بحسب مقام الثبوت، فلا بد من ملاحظة معاني الألفاظ المستعملة في الحديث لكي يتضح الوجوه المحتملة فيه. فنقول:

ما المراد من كلمة «مطلق»؟

أما كلمة «مطلق» فحيث إنه استعمل هاهنا في مقابل «النهي» فلامحالة كان بمعنى «مباح» وهل اريد به «الإباحة الشرعية الواقعية» أو «الظاهرية» أو «الإباحة العقلية» [٥٧٥]؟ فيه وجوه.

ولا ريب في أن الوجه الثاني هو الذي يرتبط بمسألة البرائة، لكونه عبارة عن الإباحة الظاهرية في مورد الشك في الحكم الواقعي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٦

وأما الإباحة الشرعية الواقعية - التي موضوعها هو الأشياء بعناوينها الأولية لا بما هي مشكوكة الحكم - والإباحة العقلية فأجنيبتان عن المقام، كما لا يخفى.

ما المراد من كلمة «يرد»؟

وللفظ «الورود» هاهنا احتمالان:

- أ- أن يكون بمعنى جعل الحكم.
- ب- أن يكون بمعنى وصول الحكم إلى المكلف.
- و على هذا الاحتمال الثاني لا يصدق «الورود» على جعل الحكم واقعاً ما لم يصل إلى المكلف.
- ولا يخفى أن الاستدلال بالحديث لا يتم إلا على هذا الاحتمال، لأنّ الكلام في باب البرائة إنّما هو في أنّ شرب التن مثلاً لو كان في الواقع حراماً، لكنّ المكلف كان شاكاً في حكمه الواقعي، لعدم وصوله إليه، فهل يجوز له التمسك بأصالة البرائة أم لا؟

ما المراد من كلمة «نهى»؟

لا- ريب في أنّ كلّ نهى لابدّ من أن يتعلّق بشيءٍ، والمراد من النهى هاهنا إمّا النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة أو الأعمّ منه ومن الظاهري، كالمستفاد من الاحتياط.

ولا يخفى عليك أنّ النهى لو كان أعمّ لتقدّم أدلّة الاحتياط- على فرض تماميتها- على هذا الحديث، لأنّه يدلّ على كون حليّة الأشياء مشروطة بعدم ورود النهى، وأدلّة الاحتياط وإن لم تكن بلسان النهى، إلّا أنّها بمعناه، حيث إنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٧

الاحتياط في شرب التن مثلاً هو الاجتناب عنه.

بخلاف ما إذا اريد منه خصوص النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيّة، فحينئذ يقع التعارض بينه وبين أدلّة الاحتياط كما لا يخفى.

وقد أشرنا إلى أنّ الاستدلال بالحديث في مبحث البرائة مبنيّ على ما إذا اريد من «الإطلاق» الإباحة الظاهريّة، ومن «الورود» الوصول إلى المكلف.

نعم، لافرق في ذلك بين كون «النهى» متعلّقاً بالعناوين الواقعيّة وبين كونه أعمّ منه ومما تعلّق بالأشياء بعنوان أنّها مجهولة الحكم، لكنّه بناءً على الأوّل يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، فلوتّمّت أدلّة الاحتياط سنداً ودلالةً لوقع التعارض بينهما.

وبناءً على الثاني كان مدلوله شبيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فكان أدلّة الاحتياط واردهً عليه، لكونها بياناً له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

ذهب المحقّق الاصفهاني رحمه الله إلى امتناع احتمالين من الاحتمالات المتقدّمة:

الأوّل: أن يراد من «الإطلاق» في قوله: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى» الإباحة الشرعيّة الواقعيّة، ومن «الورود» أصل صدور النهى من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل.

و ذلك لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون مباحاً واقعاً إلّا إذا لم يكن فيه اقتضاء المصلحة ولا اقتضاء المفسدة، وما كان كذلك لا يمكن أن يتعلّق به النهى، لكونه كاشفاً عن المفسدة، فالجمع بين إباحة كلّ شيءٍ واقعاً بمقتضى «كلّ شيءٍ مطلق» وبين تحريم بعضها بمقتضى «حتّى يرد فيه نهى» أمر مستحيل، لكونه كاشفاً عن كون ذلك البعض المحرّم مقتضياً للمفسدة وغير مقتضٍ لها،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٨

وهذا ممتنع.

لا- يقال: يمكن أن يكون الشيء بعنوانه الأوّلي مباحاً، وبمعنائه الآخر حراماً، كالماء المغصوب، فإنّه بما أنّه ماء يكون مباحاً، وبما أنّه مغصوب يكون حراماً.

فإنه يقال: هذا خلاف ظاهر الحديث، فإنه ظاهر في تعلق الإباحة والنهي بشيء واحد.

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحة معيئة بورود النهي في موردها. وأما إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، بأن يكون المراد أن ما لم يرد فيه نهى مباح، وأن ما ورد فيه نهى ليس بمباح، فهو إن كان بنحو المعرفية فلامحالة يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غير معقول، لأن عدم الضد ليس شرطاً لوجود ضده لحدوثاً ولا بقاءً، ولا معنى لتقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهي حقيقةً إلا شرطية [٥٧٦].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في أول الاحتمالين الذين قال بامتناعهما.

ويمكن أن يناقش فيه بأن الأحكام - ومنها الإباحة - وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد، إلا أن هذه المصالح والمفاسد كما تكون في نفس متعلقات الأحكام يمكن أن تكون خارجة عنها، وكان صدور الأمر أو النهي بلحاظ هذه المصلحة أو المفسدة الخارجة. ألا ترى أن جلّ النجاسات تكون نجاستها لأجل قذاره ذاتية، بخلاف المشرك أو مطلق الكافر، ضرورة أننا نعلم أنه بنفسه ليس حاملاً للخبائث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤١٩

والقذاره، ولعلّ الوجه في الحكم بنجاسته أن الشارع كره الاختلاط التام بينه وبين المسلمين، لأن في الاختلاط مظنة تأثرهم من أفكاره الباطلة، فجعله نجساً ليجتنبوا عنه.

فلعلّ بعض الأحكام التكليفيه أيضاً كانت تابعة لمصلحة أو مفسدة خارجة عن ذات متعلقاتها، فيمكن أن يحكم الشارع بإباحة الشيء واقعاً بلحاظ خلوه ذاتاً عن المصلحة والمفسدة، ثم ينهى عنه لأجل مفسدة خارجة.

وأما ما ذكره رحمه الله - من عدم إمكان تقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهي، لأن عدم الضد ليس شرطاً لوجود ضده لحدوثاً ولا بقاءً - فيظهر جوابه مما تقدم في مسألة «اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده» من اختصاص التضاد بالتكويّنات، فلا تضاد في الأحكام التي هي من الاعتباريات.

وأما ما أفاده رحمه الله - من عدم إمكان إرادة تحديد الموضوع وتقييده بورود النهي بنحو المعرفية، لاستلزامه حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام - ففيه: أن الأشياء قبل ورود الشرع محكومة بأصالة الإباحة أو الحظر العقليّة - على اختلاف في ذلك - من دون أن تكون محكومة بحكم شرعي أصلاً، وأما إذا ورد في لسان الشرع: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» يدلّ على أن ما لم يرد فيه نهى مباح شرعاً، وما ورد فيه نهى ليس بمباح كذلك، ولا - يتمكّن الإنسان من إدراك ما هو مباح أو غير مباح في الشريعة قبل بيان الشارع، فكيف يمكن القول بأن مدلول الرواية على هذا الفرض أمر بديهي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؟!

الثاني من الاحتمالين الذين ذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى امتناعهما: هو أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٠

يراد من «الإطلاق» الإباحة الشرعيّة الظاهريّة، ومن «الورود» صدور النهي من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل، وذكر لإثبات امتناع هذا الاحتمال وجوهاً ثلاثة:

أ - أن الإباحة الظاهريّة التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون معيئة إلا بالعلم، ولا محدّدة إلا بعدمه، لا بأمر واقعي يجامع الشكّ، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام.

وبعبارة أخرى: كان مفاد الرواية على هذا الاحتمال «كلّ شيء شكّ في أنه مباح أو حرام واقعاً فهو مباح ظاهراً حتى يرد فيه نهى من قبل الشارع، سواء وصل هذا النهي إلى المكلف وتبدّل شكّه إلى العلم بالحرمة أم لا؟» وهل هذا إلتا ارتفاع الإباحة الظاهريّة مع بقاء

موضوعه الذي هو الشك في الحكم الواقعي؟!

والحكم يستحيل أن يتخلف عن موضوعه التام، كما يستحيل أن يتخلف المعلول عن علته التامة [٥٧٧].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

وفيه أولاً: أنه مبنى على كون «حتى يرد فيه نهى» غاية للحكم.

وأما لو كان قيداً للموضوع فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

توضيح ذلك: أن الحديث بناءً على القيدية يكون بمعنى «كل شيء شك في حليته وحرمة ولم يرد فيه نهى واقعاً فهو مباح بالإباحة الظاهرية».

فالموضوع مقيد بقيدتين، ويكفي في انتفائه أحدهما، لأن المقيد بقيد متعدد ينتفى بانتفاء أحد تلك القيود، كما أن المركب من أجزاء متعددة ينتفى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢١

بانتفاء أحد تلك الأجزاء.

فالشك الذي شك في حليته وحرمة لو ورد فيه نهى واقعاً لانتفى الإباحة الظاهرية لأجل انتفاء موضوعه، فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه كما لا يخفى.

وثانياً: أن الحكم يمتنع أن يتخلف عن موضوعه إذا كان الموضوع علته له، وهو مبنى على كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتها، كي تكون المصلحة اللازمة الاستيفاء علة للجوب والمفسدة اللازمة الاجتناب علة للحرمة.

وأما إذا كان الحكم تابعاً لبعض مصالح اجتماعية أخرى خارجة عما تعلق به - مثل ما عرفت في مسألة نجاسة المشرك أو مطلق الكافر التي عبر عنها بعضهم بأنها نجاسة سياسية لا - أنها حكم تابع لعداوة في متعلقه - فلا يمتنع تخلف الحكم عن موضوعه، لعدم كون الموضوع حينئذ علة للحكم كي يلزم من تخلف الحكم عنه تخلف المعلول عن علته.

ب- أن الإباحة حيث إنها مغيية بصدور النهي واقعاً أو محددة بعدم صدوره واقعاً، والغاية أو القيد مشكوك الحصول فلامحالة يحتاج إلى استصحاب عدم صدوره.

واستصحاب عدم صدور النهي إن كان لغرض إثبات عدم الحرمة ظاهراً فلانحتاج إلى التمسك بالحديث، ضرورة أننا إذا شككنا في حرمة شرب التن مثلاً وكنا بصدد إثبات عدم حرمة ظاهراً ووصلنا إلى هذا الغرض من طريق استصحاب عدم ورود نهى فيه فلا معنى للتمسك بالحديث «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» للوصول إلى ذلك الغرض كما هو واضح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٢

وبعبارة أخرى: كان الاستدلال لإثبات المقصد بالأصل لا بالخبر.

وإن كان لغرض إثبات الإباحة التي هي حكم إثباتي فقد عرفت عدم إمكان إرادة الإباحة الواقعية [٥٧٨] ولا الظاهرية [٥٧٩] من الحديث.

وإن كان الغرض إثبات الإباحة العقلية وعدم الحظر العقلي، ففيه: أن الاستصحاب وسائر الاصول العملية لا يمكن أن تجرى لمثل هذا الغرض، لأن المستصحب وما يثبت بواسطة سائر الاصول لا بد من أن تكون إما أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي كما ثبت في محله [٥٨٠].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الثاني مع توضيح منا.

وفيه: أنه لا يجوز لمن أقام لإثبات شيء براهين عديدة أن يجعل أحد البراهين مبنى للبرهان الآخر، بل لا بد في كل دليل من البحث المستقل، بحيث لو لم يكن في المقام دليل غيره لكفى في إثبات المدعى، وإلا لخرجت الأدلة عن الاستقلال، مع أنه رحمه الله بنى

هذا الوجه الثاني على ما أثبتته بزعمه في الوجه الأول من عدم إمكان إرادة الإباحة الظاهرية.

ويمكن المناقشة في أصل كلامه رحمه الله؛ إذ يستفاد منه أن ما تقدّم في الوجه الأول من امتناع إرادة الإباحة الظاهرية مانع وحيد من دلالة الحديث عليها، بحيث لو قطعنا النظر عنه لجرى استصحاب عدم صدور النهي ودلّ الحديث على الإباحة الظاهرية من دون أن يواجه إشكالاً آخر.

ويرد عليه أن هذا الاستصحاب لا يجرى إلّا على القول بحجّية الأصل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٣

المثبت، ضرورة أن الاستصحاب لو جرى لإثبات عدم صدور النهي الذي هو عبارة أخرى عن عدم تحقّق الغاية، لاحتجنا عقبيه إلى حكم العقل بأنّ الغاية إذا لم تكن موجودة بحكم الاستصحاب فالمعنى يكون موجوداً.

والحاصل: أنه لا يمنع من دلالة الحديث على الإباحة الظاهرية، لكن لا يمكن الوصول إليها من طريق استصحاب عدم ورود النهي إلّا على القول بحجّية مثبتات الاصول، وهو على خلاف ما عليه المحقّقون من الاصوليين.

ج- أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروضة، ومقتضى فرض عدم الحرمة إلّا بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوداً، ومقتضاه عدم الشكّ في الحليّة والحرمة من أول الأمر، فما معنى جعل الإباحة الظاهرية المتقوّمة بالشكّ في الحليّة والحرمة في فرض عدم الحرمة إلّا بقاء؟! [٥٨١]

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفيه: أننا نمنع استلزام عدم الحرمة إلّا بعد ورود النهي عدم تحقّق الشكّ، فإنّ تحقّقه ضروري مع الشكّ في الورد وعدمه، فإنّ المكلف إذا التفت إلى حرمة شرب التن وعدها محتملاً وورد النهي واقعاً فلامحالة يتحقّق في نفسه الشكّ، وهو كافٍ في جعل الحكم الظاهري.

والحاصل: أن ما ذكره هذا المحقّق الكبير- من امتناع كون «الإطلاق» في الحديث بمعنى الإباحة الشرعية الواقعية أو الظاهرية فيما إذا اريد من «الورد» هو الصدور من الشارع- غير صحيح، بل جميع الاحتمالات ممكنة بحسب مقام الثبوت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٤

ولا يخفى أن هذا البحث وإن كان مفيداً من ناحية علمية، إلّا أنه لا يرتبط بالاستدلال بالحديث في مسألة البرائة، لما عرفت من أن الاستدلال به لا يتمّ إلّا إذا اريد من «الورد» وصول النهي إلى المكلف، فما ذكره المحقّق الاصفهاني رحمه الله على فرض تامة لا يضرّ بالاستدلال به في المقام.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

القول في معنى الحديث بحسب مقام الإثبات

وأما مفاده بحسب مقام الاستظهار والدلالة فلاشكّ في أن معنى قوله:

«حتّى يرد فيه نهى» أن هذا «الإطلاق» باقٍ إلى ورود النهي، وليس المراد من «الورد» هو الورد من جانب الشرع، لانقطاع الوحي في زمن صدور الرواية، فتعيّن أن يكون المراد من «الورد» هو الوصول إلى المكلف. وإذا كانت الغاية هي وصول النهي إلى المكلف وعلمه به كان المعنى لامحالة هو الإباحة الظاهرية لا الواقعية.

وأما الإباحة العقلية فلا تناسب كلام المعصوم عليه السلام الذي كان بصدد بيان الحكم الشرعي.

وحيثما عرفت أن الإباحة الشرعية الظاهرية هي التي تناسب الغاية- التي هي علم المكلف بالنهي- تمّ الاستدلال بالحديث على البرائة،

لتحقيق ركنيه، وهما كون «الإطلاق» بمعنى الإباحة الظاهرية، وكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلف، فالمراد بالحديث هو أن «كل شيء مباح حتى تعلم أنه منهي عنه» وهو عين ما يدعيه القائل بالبراءة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٥

بقي هنا شيء

وهو أن الظاهر من «النهي» في الحديث هو النهي المتعلق بالشئ بعنوانه الأولي، لا- الأعم منه ومما تعلق بالشئ بعنوان أنه مجهول الحكم كي تكون أدلة الاحتياط- على فرض تماميتها سنداً وشمولها للشبهات البدوية دلالة- واردة عليه [٥٨٢].
والحاصل: أن حديث «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» معتبر سنداً وقابل للاستدلال في مسألة البراءة دلالة، ولا تتقدم عليه أدلة الاحتياط، بل يقع التعارض بينهما لو فرض تمامية أدلة الاحتياط.

الاستدلال على البراءة بحديث «السعة»

ومنها: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «الناس في سعة ما لم يعلموا» [٥٨٣].
ولا ينبغي الإشكال في دلالة الحديث على البراءة في الجملة، سواء جعلنا «ما» موصولة وأضفنا كلمة «سعة» إليها، أو جعلناها مصدرية زمانية وقرأنا كلمة «سعة» بالتووين.
إنما الإشكال في أنه هل يعارض أدلة الاحتياط- على فرض تماميتها وشمولها للشبهات البدوية- أو لا يتمكن من مقابلتها، بل هي متقدمة عليه؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٦

نظرية المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

فصل المحقق النائيني رحمه الله بين كون «ما» موصولة وبين كونها مصدرية حيث قال:
فعلى الأول يكون مفاده أن الناس من جهة الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعة، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالة على كون الناس في الضيق من جهة الحكم الشرعي المجهول، وعلى الثاني يكون مفاده أن الناس مادام لا يعلمون يكونون في سعة، فيكون أخبار الاحتياط حاكمه عليه على تقدير تمامية دلالتها [٥٨٤].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

و القسم الأول من كلامه صحيح متين، لكن يمكن المناقشة في القسم الأخير منه، لأن الحديث- بناءً على كون «ما» مصدرية- يدل على كون الناس في السعة مادام كونهم غير عالمين، ولا ريب في أن أدلة الاحتياط لا تبدل جهل المكلف إلى العلم.
على أن أصالة الاحتياط التي مجراها هو الشك والجهل لا يعقل أن تكون رافعة لشك المكلف وجهله كما لا يخفى.

و بالجمله: حديث «السعة» يكون في عرض أدلته الاحتياط، من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخر أصلاً، سواء كانت «ما» موصولة أو مصدرية، فيقع بينهما التعارض.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٧

إن قلت: فما وجه تقدّم أدلّة الاحتياط على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»؟

قلت: ليس المراد ب «البيان» في القاعدة خصوص بيان التكليف، بل المراد هو البيان المصحح للعقاب على المخالفة، ولا ريب في أنّ البيان المصحح للعقاب تارة يتحقّق في ضمن بيان التكليف، كما إذا قال: «شرب التنن حرام» واخرى في ضمن إيجاب الاحتياط، كما إذا قال: «إذا شككت في حليّة شرب التنن وحرمة يجب عليك الاحتياط».

وبالجمله: إيجاب الاحتياط لا يصير غير العالم بالتكليف عالماً به، فلا يتقدّم على قوله صلى الله عليه وآله: «الناس في سعة ما لم يعلموا» لكنّه بيان مصحح للعقوبة على المخالفة، فيتقدّم على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وفصّل المحقّق الخراساني رحمه الله بين كون الاحتياط واجباً طريقيّاً، وبين كونه واجباً نفسياً، فيعارض حديث «السعة» على الأوّل، ويتقدّم عليه على الثاني.

توضيح ذلك: أنّ وجوب الاحتياط لو كان طريقيّاً لما ترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، بل شرّع لأجل التحفّظ على الواقع المشكوك، فلو كان شرب التنن مثلاً في الواقع حراماً وارتكبه المكلف كان معاقباً عليه، لا على ترك الاحتياط، ولو لم يكن حراماً لما كان عليه شيء.

و حينئذٍ قوله صلى الله عليه وآله: «الناس في سعة ما لم يعلموا» يدلّ على كون المكلف في سعة وعدم كونه في ضيق لأجل مخالفة التكليف المجهول، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على كونه في ضيق ومستحقاً للعقوبة عليها، وهذا هو معنى التعارض كما هو واضح. نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسياً لترتّب على صرف مخالفته استحقاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٨

العقوبة ولو لم تستلزم مخالفة تكليف واقعي، فيتقدّم على حديث «الناس في سعة ما لم يعلموا» لأنّ هذا الحديث يدلّ على عدم كون المكلف في ضيق مادام لم يكن عالماً بالتكليف، ودليل الاحتياط يدلّ على التكليف النفسى الذى يترتب عليه المثوبة والعقوبة، فإذا علم به المكلف علم بالتكليف ولم يبق مجال لحديث «السعة» لارتفاع الجهل وتبدّله إلى العلم، وهذا معنى تقدّم أدلّة الاحتياط على حديث «السعة» [٥٨٥].

هذا توضيح ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

وهو متين على فرض كون وجوب الاحتياط طريقيّاً.

وأما بناءً على كونه نفسياً فلانسلّم تقدّمه على حديث «السعة» بل يقع التعارض بينهما في هذا الفرض أيضاً.

و ذلك لأنّ وجوب الاحتياط - ولو كان نفسياً - شرّع في مورد الشكّ في التكليف، فنفسية وجوب الاحتياط لا توجب أن يخرج شرب التنن المجهول الحكم عمّا هو عليه ويصير معلوم الحكم، فكأنّ دليل الاحتياط يقول: «إذا شككت في حرمة شرب التنن وحليّته يجب

عليك الاحتياط» وحديث «السعة» يقول: «أنت في سعة من ناحية شرب التتن المشكوك الحكم ولا تستحق العقوبة فيما إذا ارتكبه وكان في الواقع حراماً».

وبعبارة اخرى: ليس وجوب الاحتياط - حتى فيما إذا كان نفسياً - حكماً مستقلاً غير مرتبط بحرمة شرب التتن المشكوك، بل ورد في موردها، فحديث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٢٩

«السعة» يدل على كون المكلف في سعة من ناحية هذه الحرمة المشكوك، ودليل وجوب الاحتياط يدل على عدم كونه في سعة وأمن منها، بل عليه الاحتياط والاجتناب عنه، وهل هذا إلتعارض.

على أن تقدم أدلة الاحتياط على الحديث يستلزم حذف الحديث رأساً وعدم بقاء مورد له أصلاً، وهذا لا يلائم الحكومة، بل يناسب التعارض، فإن المتعارضين إما يتساقطان أو يؤخذ بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً، فعلى التساقط يسقطان كلاهما ويصيران كالعدم وبلا مورد، وعلى التخيير أو الترجيح كان غير المختار أو المرجح كذلك.

وهذا بخلاف الحكومة، فإن الدليل الحاكم لا يوجب سقوط الدليل المحكوم رأساً، بل يجزه إلى سائر موارد غير مورد نفسه، ألا ترى أن حكومة قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» [٥٨٦] على أدلة الشكوك [٥٨٧] توجب صرف هذه الأدلة إلى غير كثير الشك من المكلفين، لا جعلها كالعدم وبلا مورد رأساً.

فعلى هذا لا يمكن أن يكون أدلة الاحتياط حاكمة على حديث «السعة» لاستلزامه صيرورة الحديث كالعدم وبلا مورد، مع أنها من خواص باب التعارض لا باب الحكومة.

والحاصل: أن حديث «السعة» يدل على البرائة ويعارض أدلة الاحتياط - على فرض تماميتها - سواء جعلت «ما» موصولة أو مصدرية، وسواء كان الاحتياط واجباً طريقياً أو نفسياً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٠

الاستدلال على البرائة بعدد «الحجب»

ومنها: ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» [٥٨٨].

ولا يخفى عليك أن هذا الحديث لو تم دلالة على البرائة لكان في عرض أدلة الاحتياط ووقع التعارض بينهما، لا أن أدلة الاحتياط تتقدم عليه.

وذلك لأن مضمونه يساوق مضمون «حديث الرفع» [٥٨٩] ويدل على رفع غير المعلوم من التكليف عن العباد، ووجوب الاحتياط ولو كان نفسياً [٥٩٠] لا يقتضى تبدل التكليف المجهول معلوماً.

إنما الكلام في دلالة على البرائة.

فربما يقال: إن حديث «الحجب» لا يرتبط بالمقام، فإن لله تعالى أحكاماً سكت عنها ولم يبينها للعباد [٥٩١]، إما لأجل التوسعة والتسهيل عليهم، أو لأجل مانع غير معلوم لنا، ولذا ورود في بعض الأخبار: «اسكتوا عما سكت الله» [٥٩٢] فقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» يكون بمعنى «ما سكت الله عنه ولم يبينه للعباد».

والكلام في مسألة البرائة إنما هو في الأحكام التي يبينها الله للعباد إلا أنها لم تصل إلينا وكلما فحصنا عنها في مظانها ما وجدناها، لأن الأعداء وغاصبي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣١

الحكومة أخفوها وحالوا بيننا وبينها.

وبالجملة: بين «حديث الرفع» و «حديث الحجب» فرق، وهو أن «الرفع» اسند في «حديث الرفع» إلى «مالا يعلمون» من دون أن يكون عدم العلم مسبباً عن سبب خاص، بخلاف «حديث الحجب» فإن عدم العلم فيه مسبب عن حجب الله تعالى وعدم تبيينه للأحكام، والأول مورد البرائة دون الثاني.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بأن أفعال العباد الاختيارية يصح نسبتها إلى الله تعالى، لكون قدرتهم بل أصل وجودهم منه تعالى، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [٥٩٣]، «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» [٥٩٤] ولذا ورد في الحديث: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» [٥٩٥].

فلامانع من أن يراد ب «ما حجب الله علمه عن العباد» التكليف التي بينها الله في متن الشريعة، ولكن أخفاها وحال بيننا وبينها الأعداء وغاصبوا الحكومة، فإنها يصح نسبة حجبها إليهم، لكونهم مباشرين في ذلك، وإلى الله تعالى، لكون قدره الفاعلين ناشئة منه، بل وجودهم ربط إليه.

ويؤيد التعبير ب «فهو موضوع عنهم» فإن المرفوعية والموضوعية عن العباد تدل على أن للتكليف المرفوع مرتبة من الثبوت بتبينه من قبل الله سبحانه، إلا أنه إذا فحص عنه العباد ولم يعلموا به فهو مرفوع عنهم، ولم يعاقبهم الله على مخالفته، امتناناً لهم وتسهيلاً عليهم. اللهم إنا أن يقال: أفعال العباد سواء كانت من الحسنات أو السيئات وإن صح إسنادها إليهم وإلى الله تعالى، إلا أنه لم يعهد إسناد السيئات إليه سبحانه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٢

حتى بحسب التعبير، بخلاف الحسنات، فلا يقال: «سرق الله» لكن يقال: «قتل الله المشركين» فكيف نسب عمل أعداء الإسلام وحجبهم علم التكليف عن العباد إلى الله سبحانه وتعالى!؟

الاستدلال على البرائة بحديث «كل شيء لك حلال...»

ومنها: قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» [٥٩٦]. لا إشكال في أن جعل غاية الحلية، المعرفة بالحرمة يدل على أن الشيء المأخوذ في المعنى هو الشيء الذي شك في حليته وحرمته، فهو بمقتضى الرواية محكوم بالحلية الظاهرية.

إنما الإشكال في أنها هل تعم جميع الشبهات أو تختص بالشبهات الموضوعية؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك ونقده

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى دلالتها على البرائة في الشبهات الموضوعية والحكمية كليهما [٥٩٧]. ولقائل أن يقول: كلمة «بعينه» قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، لأن المايح الخارجي الذي شك في كونه خمراً أو خللاً يصح أن يقال فيه: إنه حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه، بخلاف ما إذا شكنا في أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٣

شرب التن مثلاً هل هو حرام في الشريعة أم لا، فإن البحث هاهنا إنما هو في حكمه الكلي ويمكن أن لا يكون له مصداق خارجي كي يصدق عليه كلمة «بعينه».

البحث حول نظرية الإمام الخميني رحمه الله في المقام

لكن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره قوى كلام المحقق الخراساني رحمه الله بدعوى أن كلمة «بعينه» ليست قيداً احترازياً، بل تأكيد لقوله: «تعرف» كما يقال: «جاء زيد بعينه» فكأنه قال: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف بعين المعرفة وباليقين والعلم الكامل أنه حرام» فهذا القيد وجوده وعدمه سواء، فلا يوجب خروج الشبهات الحكمية عن تحت الحديث [٥٩٨].

هذا، ولكن الظاهر أن هذا القيد يرتبط بالضمير في «أنه» لا ب «تعرف» ضرورة أن ضمير «بعينه» يرجع إلى ما يرجع إليه ضمير «أنه» فاريد من الرواية أن «كلّ شيء حلال حتى تعرف أن ذلك الشيء بعينه وبشخصه يكون حراماً» فتختص بالشبهات الموضوعية.

ثم إن الإمام رحمه الله بعد القول بعدم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية ذهب إلى احتمال كونه مربوطاً بالشبهات المقرّنة بالعلم الإجمالي، حيث قال:

نعم، لا- يبعد دعوى ظهور قوله: «بعينه» في مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدد الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتى يعرف الحرام بعينه، أي تفصيلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٤

كما أن الظاهر من قوله: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه» هو ذلك، أي ترخيص في التصرف بالمال المختلط بالحرام.

فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين في سلك الأحاديث الواردة في المال المختلط بالحرام [٥٩٩]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أن حديث «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» وحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه» [٦٠٠] بمعنى واحد ولكليهما وزان وسياق واحد، فلو قلنا في الثاني باختصاصه بالشبهات المقرّنة بالعلم الإجمالي لقلنا ذلك في الأول أيضاً.

ويمكن المناقشة فيه بأننا لانسلم أن يكون الحديثان منسلكين في سلك واحد، إذ اريد من كلمة «شيء» في الحديث الأول «شيء شكّ في حليته وحرمة» كما عرفت آنفاً، بخلاف الحديث الثاني، فإن كلمة «شيء» فيه ظاهرة في شيء مشتمل على كلّ من الحلال والحرام قطعاً، فكيف يمكن القول بانسلاهما في سلك واحد وإفادتهما معنى واحداً؟!.

والحاصل: أن حديث «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» مربوط بالشبهات البدوية، فتدلّ على البرائة، لكنّه - بلحاظ كلمة «بعينه» - يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية التي هي عمدة البحث في باب البرائة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٥

الاستدلال على البرائة بحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»

ومنها: ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [٦٠١].

اعلم أن في هذا الحديث جهتين من البحث:

أ- أنه هل يختص بالشبهات الموضوعية، أو يعمّ الشبهات الحكمية؟

ب- أنه بناءً على اختصاصه بالشبهات الموضوعية هل يختص بموارد العلم الإجمالي أو يعمّ الشبهات البدوية أيضاً ليكون قابلاً للاستدلال في مسألة البرائة؟

أما الجهة الأولى: فالحقّ فيها أنّ في الحديث قرينتين على اختصاصه بالشبهات الموضوعية:
الأولى: كلمة «بعينه» على ما عرفت في الرواية السابقة.

الثانية: قوله: «فيه حلال وحرام» فإنّ ظاهره أنّ موضوع الرواية هو شيء فيه حلال بالفعل وحرام بالفعل، لا أنّه شيء فيه احتمال الحليّة والحرمة، فمورده ما إذا شككنا في حليّة المايح المرّد بين الخمر والخلّ مثلاً، إذ يصدق حينئذٍ أنّ المايح جنس له نوعان: أحدهما حلال وهو الخلّ، والآخر حرام وهو الخمر، ووجود الحلال والحرام الفعليين هو الذي أوجب أن نشكّ في حليّة المايح المرّد بين الخمر والخلّ وحرمة، بحيث لو كانت جميع المايغات محلّلة أو محرّمة لم نشكّ فيه، وأمّا الشكّ في حليّة شرب التتن وحرمة فليس ناشئاً عن وجود نوعين مختلفين فيه، بل هو ناشٍ عن عدم النصّ الدالّ على الحليّة أو الحرمة، أو إجماله، أو تعارض النصّين
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٦
أو النصوص.

وبالجملة: إنّ الحديث بظاهره يختصّ بالشبهات الموضوعية.

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

لكن بعض المحقّقين ذهب إلى عدم الاختصاص حيث قال:
ولكن يمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية، نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما في كلّ اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين:

حلال، وهو لحم الغنم، وحرام، وهو لحم الإرنب، وقسم ثالث مشتبه، وهو لحم الحمير لا يدرى أنّه محكوم بالحليّة أو الحرمة، ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال- بمقتضى عموم الرواية-: أنّه حلال حتّى تعلم حرمة [٦٠٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد نظرية المحقّق العراقي رحمه الله

وفيه: أنّا لانسلّم أنّ منشأ الاشتباه في لحم الحمير وجود القسمين المعلومين في اللحم، بل منشأه هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

ويشهد عليه أنّا نشكّ في حليّة لحم الحمير وحرمة أيضاً حتّى فيما إذا فرض حليّة جميع اللحوم الاخرى أو حرمتها.
والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...» ظاهر في كون الشكّ في الشيء ناشئاً عن وجود القسمين فيه بالفعل، كالمايح الذي شكّ في حليّته وحرمة لكونه مرّداً بين الخلّ الذي هو حلال بالفعل والخمر الذي هو حرام
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٧

كذلك، وهذا من خواصّ الشبهات الموضوعية، لأنّ الشكّ في الشبهات الحكمية ناشٍ عن عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.
وأما الجهة الثانية: فالحقّ فيها هو اختصاص الحديث بموارد العلم الإجمالي [٦٠٣].

وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» هو وجود الحلال والحرام بالفعل في نفس الحادثة المبتلى بها، لا

وجود الحلال والحرام في محلّه بحسب الواقع، فالحديث لا- ينطبق إلّا على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، كما إذا علمت إجمالاً بأنّ أحد هذين الإنائين الجزئيين خمر والآخر خلّ لكن لم يتميّز الخلّ من الخمر، فالحديث يدلّ على حليّة الحرام المشتبه بينهما حتى تعرفه بعينه وشخصه.

نعم، يمكن القول بعدم صحّة الأخذ بالحديث في نفس مفاده هذا، لكنّه بحث آخر يأتي في باب الاشتغال إن شاء الله تعالى. والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» قابل للاستدلال في مسألة البرائة، لكن في خصوص الشبهات الموضوعيّة، وأمّا حديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فلا يرتبط ببحث البرائة أصلاً، لكونه مربوطاً بأطراف العلم الإجمالي، وأصالة البرائة لا تجرى إلّا في الشبهات البدويّة.

هذا تمام الكلام في الروايات التي استدلت بها للبرائة. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٣٩ في دلالة الإجماع على البرائة

البحث حول الاستدلال بالإجماع عليها

وأما الإجماع: فالتحقيق عدم تحقّقه، كيف وقد ذهب الأخباريون- الذين هم أيضاً عدّة كثيرة من المسلمين- إلى وجوب الاحتياط فيها، فلا يصحّ دعوى احتمال الاتفاق على البرائة فضلاً عن القطع به. على أنّ الإجماع- على فرض تحقّقه في المقام- لا- يكون دليلاً مستقلاً، لأننا نحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين هو الآيات والروايات الواردة في المسألة وما سيأتي من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وبعبارة أخرى: هذا الإجماع مدركي، والإجماع المدركي لا يمكن أن يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، فلا يكون حجّة. وبالجملة: دعوى الإجماع على البرائة باطله موضوعاً وحكماً. كما أنّ الأخباريين أيضاً لو أرادوا التمسك بالإجماع على وجوب الاحتياط لكانت دعواهم فاسدة، لعدم تحقّق الإجماع عليه أوّلاً، وعدم حجّيته على فرض ثبوته ثانياً، لعين ما ذكرناه آنفاً. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤١ في حكم العقل بالبرائة

الاستدلال بحكم العقل على البرائة

إشارة

وأما العقل:

فهى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

ولابدّ من ملاحظة جهات ثلاث حول هذه القاعدة ليُتضح الأمر:

أ- أنّها هل تكون قاعدة مستقلة عقليّة أو من توابع مسألة «قبح الظلم»؟

ب- أنّ هذه القاعدة هل هي متعارضة مع قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» أو هما تختلفان بحسب المورد؟

ج- أنّ أدلّة الاحتياط- على فرض تماميتها سنداً وجريانها في الشبهات البدويّة التي هي مجرى البرائة دلالة- هل تتقدّم على قاعدة

«قبح العقاب بلا بيان» أو يقع التعارض بينهما؟

البحث حول كون «قبح العقاب بلا بيان» قاعدة عقلية مستقلة

أمّا الجهة الاولى: فلا إشكال ولا كلام في أنّ المكلف لو وقع في مخالفة تكليف لم يصل إليه سواء لم يبيّنه المولى أو بيّنه ولم يصل بيانه إلى المكلف بعد الفحص التام عنه في مظانها لقبح على المولى عقابه، فالمراد من القاعدة هو «قبح العقاب بلا بيان واصل» وهذه قاعدة عقلية مسلمة اتفق عليها الاصوليون والأخباريون، وذلك لعدم كون العبد مقصراً في عدم حصول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٢

غرض المولى إذا فحص عن التكليف في جميع مظانه ولم يطّلع عليه. إنّما الكلام أوّلاً: في أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» هل هو قاعدة مستقلة أو من شئون مسألة «قبح الظلم»، وثانياً: أنّ ما هو المهمّ من البحث في مسألة البرائة هل يرتبط بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أو بقاعدة عقلية اخرى؟

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في ذلك

قال المحقق الاصفهاني رحمه الله في حاشيته الدقيقة على الكفاية:

توضيح المقام: أنّ هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين، وقد بيّنا في مباحث القطع والظن مراراً أنّ مثله مأخوذ من الأحكام العقلية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في الصناعات الخمس من علم الميزان، ومن الواضح أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن سائر الرقيّة ورسم العبوديّة، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب، كما أنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زى الرقيّة أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زى الرقيّة حتّى يكون ظلماً، وحينئذٍ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده، إذ الذمّ على ما لا يذمّ عليه والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدّي إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافة إلى كلّ أحد ولو من المولى إلى عبده،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٣

لكن لا يخفى أنّ المهمّ هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً ما لم تقم عليه حجّة منجزة لها، وحيث إنّ موضوع الاستحقاق بالأخرة هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب من المولى أجنبيّ عن المقدار المهمّ هنا، وإن كان صحيحاً في نفسه [٦٠٤]، إنتهى كلامه.

و حاصله - بعد التأمل الدقيق فيه من الصدر إلى الذيل - أمران:

أ- أنّ قبح العقاب من المولى بلا بيان وإن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّه أجنبيّ عن محلّ النزاع في باب البرائة، فإنّ المهمّ المبحوث عنه هاهنا هو أمر يرتبط بالعبد لا بالمولى، وهو دفع استحقاق العقاب على مخالفة تكليف لم تقم عليه حجّة [٦٠٥]، وحيث إنّ موضوع الاستحقاق هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، ولا ريب في أنّ مخالفة تكليف لم تقم عليه الحجّة ليست من مصاديق الظلم على المولى، إذ ليس مخالفته خروجاً عن زى الرقيّة حتّى يكون ظلماً.

وبالجملة: لا يحتاج الاصولى إلى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بعد حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة، لأجل عدم تحقق الظلم على المولى.

ب- أن حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» ليس حكماً عقلياً مستقلاً، بل هو من مصاديق قبح الظلم الذى هو من الأحكام العقلية العملية المسلمة بين العقلاء [٦٠٦]، سواء وقع الظلم من قبل العبد بالنسبة إلى مولاه، كالخروج عن زى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٤

الرقية بمخالفة تكليف قامت عليه الحجية، أو من قبل المولى بالنسبة إلى العبد، كالعقوبة على مخالفة تكليف لم تقم عليه الحجية، أو من قبل بعض العبيد بالنسبة إلى بعض آخر، فإن العقل يحكم بقبح جميع ذلك عند العقلاء.

نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

أقول: إن العقل مستقلٌ بوجوب إطاعة المنعم، وقبح مخالفته، واستحقاق المتخلف للعقوبة، وهذا الحكم - استحقاقه للعقوبة - ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل يستقل بهذا مع الغفلة عن الظلم. على أن كون مطلق المخالفة ظلماً للمولى محل بحث وإشكال. هذا أولاً.

وأما ثانياً: فلأن المرمى في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتى يتسنى [٦٠٧] له الارتكاب، وهو لا يحصل إلا بالتمسك بهذه الكبرى التى مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل. وأما مجرد دفع الاستحقاق بمناط أن الارتكاب ليس بظلم فلا يكفى فى ذلك، لأن دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم وحصول الطمأنينة من تلك الناحية لا يصير مؤمناً عن عامة الجهات ما لم ينضم إليه الكبرى المذكورة [٦٠٨]. إنتهى كلامه قدس سره.

ثم إن الأخباريين تمسكوا لإثبات وجوب الاحتياط بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» فلا بد من ملاحظة حدودها وتغورها، ثم كيفية التوفيق بينها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٥

وبين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وسيجىء هذا البحث عند بيان أدلة الأخباريين [٦٠٩]، وهذا هو الجهة الثانية من الجهات الثلاثة التى أردنا التكلّم فيها هاهنا.

ما هو النسبة بين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وأدلة الاحتياط؟

وأما الجهة الثالثة: فالإنصاف أن أدلة الاحتياط لو تمت سنداً وعمت الشبهات البدوية دلالاً لكانت حاكمة على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» كما ذهب إليه الأخباريون، إنما النزاع بيننا وبينهم فى جريانها فى الشبهات البدوية التى هى مجرى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

هذا تمام الكلام فى أدلة القائلين بالبرائة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٧

فى أدلة القول بالاحتياط

أدلة القول بالاحتياط

إشارة

استدل الأخباريون لوجوب الاحتياط بالكتاب والسنة ودليل العقل:

الآيات التى استدلت بها لإثبات الاحتياط

إشارة

أما الكتاب فطوائف منه:

منها: ما امر فيها بالتقوى، سيما مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» [٦١٠] حيث إنه يأمر المؤمنين بالدرجة العالية من التقوى، فلا بد لهم من الاجتناب عن الشبهات وما يحتمل الحرمة كى يصدق وصولهم إلى هذه الدرجة من التقوى. وفيه أولاً: أن ارتكاب ما يحتمل الحرمة باستناد الأدلة المجوزة المتقدمة لا ينافى التقوى، بل زجر النفس وإبعادها عن كل ما يحتمل الحرمة أمر مرجوح ومذموم، قال الله تعالى: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» [٦١١]. وبالجملة: التقوى هى رعاية الحدود الإلهية بالاجتناب عن المحرمات وتجوز المحللات، ولا يعدّ تحريم قسم من المحللات مرتبة من مراتب التقوى،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٨

بل التقوى الكاملة تقتضى القول بإباحتها وجواز ارتكابها.

وثانياً: أن الأوامر المتعلقة بالتقوى إرشادية، كالأوامر المتعلقة بإطاعة الله تعالى.

توضيح ذلك: أن «التقوى» عبارة عن الاجتناب عما علم حرمة تفصيلاً أو إجمالاً [٦١٢]، فإذا ورد فى دليل: «لا تشرب الخمر» كان قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمراً بالاجتناب عن الخمر التى حرّم شربها فى الدليل الأول، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون مولوياً، لاستلزامه استحقاق مثبتين عند الإطاعة، وعقوبتين عند العصيان، ولا يمكن الالتزام بذلك.

ولو قيل بشمول التقوى لموارد رجحان الاجتناب - كالاجتناب عن محتمل الحرمة - لكان الأمر بالتقوى إرشادياً أيضاً، لأن الأمر المولوى إنما هو الأمر الندبى المتعلق بنفس الاجتناب عن محتمل الحرمة، لا الأمر المتعلق بالتقوى.

فقوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمر إرشادى فى موارد المحرمات والمستحبات كليهما.

كما أن الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» إرشادى، سواء كان ناظراً إلى الواجبات، كالصلوات اليومية، أو المستحبات، كصلاة الليل.

تذكرة

ولا يخفى عليك أن الأمر بإطاعة الله فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤٩

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [٦١٣] وإن كان إرشادياً، إلماً أن الأمر بإطاعة الرسول وأولى الأمر يكون مولوياً، ولعل تكرار لفظ «أَطِيعُوا» كان لأجل اختلافهما في الإرشادية والمولوية، ولذا لم يكرر عند إسناده إلى «أولى الأمر» إذ لا فرق بين الأمر بإطاعتهم وإطاعة الرسول في المولوية.

وثالثاً: أن الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط إلأى الشبهات الحكمية التحريمية، وأما الشبهات الوجوبية - سواء كانت حكمية أو موضوعية - والشبهات التحريمية الموضوعية فوافق الأخباريون للأصوليين في جريان أصالة البرائة فيها. وهذا لا - يلائم الاستدلال لوجوب الاحتياط بالآيات الآمرة بالتقوى، لأنها لو جرت في الشبهات البدوية لعمت جميعها، من دون فرق بين التحريمية والوجوبية، ولا بين الحكمية والموضوعية، فلوجه للقول بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات الحكمية التحريمية. إن قلت: نعم، ولكن سائر الشبهات خرجت عن تحت الآيات بالتخصيص. قلت: أولاً: لسان هذا النوع من الآيات آب عن التخصيص.

وثانياً: إخراج ثلاثة أقسام من الشبهات عن تحتها وإبقاء قسم واحد فيها يستلزم التخصيص الأكثر، وهو مستهجن. فلا بد من القول بعدم ارتباط هذا النوع من الآيات بالشبهات البدوية، بل مجراها هو ما إذا أحرز التكليف من طريق العلم التفصيلي أو الإجمالي، فلا يصح الاستدلال بها في مسألة البرائة. ومنها: الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، مثل قوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٠

لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» [٦١٤].

والمراد ب «العلم» في الآية هو الحجّة الشرعية.

والحكم بترخيص الشارع لمحمتم الحرمة هو اتباع غير العلم وافتراء على الشارع حيث إنه لم يؤذن له.

وفيه: أن الاصوليين لا يقولون في محتمل الحرمة بالإباحة الواقعية، بل يقولون بالإباحة الظاهرية، مع الاعتراف بكون الحكم الواقعي مجهولاً، وحيثما عرفت أن المراد ب «العلم» في الآية الشريف هو الحجّة الشرعية فالقول بإباحة محتمل الحرمة ظاهراً باستناد ما عرفت من أدلة الاصوليين على البرائة ليس قولاً بغير علم.

ولو كان القول بالإباحة الظاهرية مصداقاً للقول بغير العلم، فالقول بالاحتياط أيضاً كان كذلك، لأن الحكم الواقعي مجهول عند الأخباريين أيضاً، وقولهم بوجوب الاحتياط في مورد الجهل بالحكم الواقعي قول بغير علم، وهو منهى عنه بقوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

إن قلت: بين الاصوليين والأخباريين فرق من حيث العمل، فإنّ الأخباري - الذي يجتنب باستناد أصالة الاحتياط عن مثل شرب التن الذي هو محتمل الحرمة والإباحة - لم يسئل عنه ب «لم تركت شرب التن؟» لأنّ غايته أن يكون بحسب الواقع مباحاً، والعمل بالمباح لا يكون واجباً لكي يقع تاركه مورداً للسؤال.

بخلاف الاصولي - الذي يرتكبه باستناد أصالة البرائة - فإنه يسئل عنه بأنك «لم ارتكبت شرب التن مع أنه محتمل الحرمة عندك؟» [٦١٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٤ ؛ ص ٤٥١

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥١

قلت: نعم، ولكن لا فرق بينهما بحسب الفتوى، فإنّ الأخباري يفتي بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، والاصولي يفتي بعدم وجوب الاحتياط فيها، وعلى كل منهما إقامة الدليل على فتواه، وإلماً كان مورداً لخطاب «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» فإن كان

الاصولى مورداً لهذا الخطاب كان الأخبارى أيضاً كذلك، وإن كان فتوى الأخبارى مستندة إلى حجة شرعية وعقلية، ولم يصدق عليها القول بغير علم كان فتوى الاصولى أيضاً كذلك من دون فرق بينهما.

ومنها: ما نهانا عن الإلقاء فى التهلكة، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» [٦١٦].

فإن من التفت إلى أن للمشتبه - مثل شرب التن - حكماً واقعياً واحتمل أنه كان حراماً واقعياً ومع ذلك ارتكبه فهو ممن ألقى نفسه بأيديه إلى التهلكة، وقد نهى الله تعالى عنه فى الآية الشريفة.

وفيه أولاً: أن ارتكاب محتمل الحرمة باستناد المجوزات الشرعية والعقلية - مثل حديث الرفع وحديث السعة وحديث «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» وقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» - لم يصدق عليه الإلقاء فى التهلكة، لأن ترخيص الشرع والعقل فى الارتكاب مؤمن من المؤاخذه والعقاب.

بل موضوع الآية الشريفة هو أطراف العلم الإجمالى، لتحقق احتمال العقوبة الناشئ من احتمال الحرمة فيها والعلم بالتكليف إجمالاً وعدم الترخيص من ناحية الشارع، لالشبهات البدوية التى ورد فيها مؤنات ومرخصات كثيرة.

وثانياً: أن النهى فى الآية الشريفة نهى إرشادى، ولا يمكن أن يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٢

مولوياً. وذلك لأن تحقق مادة هذا النهى - وهو الإلقاء فى التهلكة - يتوقف على أمر أو نهى مولوى منجز معلوم، مثل الأمر بالصلاة والنهى عن شرب الخمر [٦١٧]، كى تكون مخالفته مستلزماً لاستحقاق العقوبة والإلقاء فى التهلكة، فلو كان النهى عن الإلقاء فى التهلكة أيضاً مولوياً لكان فى إطاعة ذلك الأمر أو النهى استحقاق مؤنات، وفى مخالفته استحقاق عقوبتين، أحدهما: بلحاظ ذلك الأمر أو النهى، والآخر: بلحاظ قوله تعالى: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» ولا يمكن الالتزام بذلك كما تقدم.

فإذا كان النهى عن الإلقاء فى التهلكة إرشادياً فلم يكن قابلاً للاستدلال فى المقام، لأن النهى الإرشادى تابع لما يرشد إليه، سواء كان محرماً أو مرجوحاً.

وثالثاً: أن الآية الشريفة لا ترتبط بمسألة العقوبة الاخروية المترتبة على مخالفة التكليف الإلهية، فإنها نزلت فى سياق آيات الجهاد والقتال، فكان مضمون قوله تعالى: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» أن عليكم القتال والجهاد ضد أعداء الإسلام، لأنكم لو وهنتم فى ذلك لتسلط عليكم الأعداء وكان ذلك سبباً لوقوعكم إلى التهلكة، فاستعدوا للقتال ضد أعداء الإسلام ولا تمتنعوا من الجهاد وبذل الأنفس والأموال فى هذا الطريق ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة.

هذا تمام الكلام فى الآيات التى استدلت بها على وجوب الاحتياط، وقد عرفت عدم تماميتها فى ذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٣

الروايات التى استدلت بها لإثبات الاحتياط

وأما الأخبار فطوائف أيضاً:

الاولى: ما دل على وجوب الكف والسكوت عما لا يعلم ورد علمه إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وعدم جواز القول فيه بالأراء [٦١٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٤

وفيه: أن الاصوليين لا يفتون بالإباحة الواقعية فى الشبهات التحريمية البدوية، بل هم يعترفون بكون حكمه الواقعى مجهولاً، ولكنهم يقولون بإباحتها الظاهرية باستناد الآيات والروايات، فلا يمكن دعوى أنهم أفتوا فى ذلك بآرائهم من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة.

الطائفة الثانية: الروايات الآمرة بالتوقف عند الشبهة، وهى على قسمين:

أ- ما ذكر فيه صرف الوقوف، بدون ذكر علته.

ب- ما ذكر فيه علة الوقوف أيضاً.

أما القسم الأول: فلا دلالة له على مراد الأخباريين، لأن بعضها لا يدل على وجوب الوقوف، بل يدل على صرف رجحانه، مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة» [٦١٩] وقوله عليه السلام: «لاورع كالوقوف عند الشبهة» [٦٢٠] فإنهما يدلان على أن للورع مراتب عديدة وأعلى مراتبه هو الوقوف عند الشبهة، وأصل الورع- وهو الاجتناب عن محارم الله والإتيان بواجباته- وإن كان واجباً، إلا أن تحصيل هذه المرتبة العالية يكون من الامور الراجحة، لا الواجبة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٥

وكذلك ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك بن الحارث الأشتر:

«ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ... وأوقفهم في الشبهات» [٦٢١].

فإنه أولاً: مربوط باختيار القاضي [٦٢٢]، وثانياً ليس حكماً لزومياً، بل يكون من الآداب والمستحبات [٦٢٣]، سيما أنه عليه السلام عبّر بـ «الأوقفية» لا بأصل «الوقوف» فمفاده أنه لو كان عندك رجلان واجدان لأصل شرائط القضاء، وكلاهما يقفان عند الشبهة إلا أن أحدهما أوقف من الآخر، فاختر الأوقف منهما، ولا ريب في أن الأوقفية في الشبهات لا يتوقف عليها أصل مسألة القضاء، كالاجتهاد والعدالة ونحوهما، بل هي من الامور الراجحة فيها، فأين هذا مما يدعيه الخصم من لزوم الاحتياط والوقوف عند الشبهات الحكمية التحريمية؟!.

ومن الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة من دون ذكر علته ما يختص بالشبهات الموضوعية [٦٢٤] التي ليست محللاً للنزاع.

ومنها: ما ورد في المسائل الاعتقادية ولا ربط لها بالفروع الفقهية، مثل ما روى عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا» [٦٢٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٦

والحاصل: أنه ليس لنا في هذا القسم من الأخبار الآمرة بالوقوف عند الشبهة رواية واحدة دالة على وجوب الوقوف في الشبهات الحكمية التحريمية من الفروع الفقهية، فإن بعضها لا يدل على الوجوب، بل يدل على الرجحان، وبعضها الآخر يختص بالشبهات الموضوعية، وبعضها الثالث ورد في الاصول الاعتقادية.

وأما القسم الثاني- أعنى ما أمر بالتوقف مع بيان علته- فمثل رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» [٦٢٦].

وتقريب الاستدلال بمثل هذا الحديث أن كلمة «خير» للتعين، لا للأفضلية، والمراد بـ «الهلكة» هو العقاب الاخرى، فالحديث يدل على أن الأمر دائر بين الوقوف عند الشبهة وبين الاستحقاق للعذاب الاخرى، والوقوف عند الشبهة لأجل التحذر والتجنب من العقوبة الاخرية أمر متعين.

وفيه: أن ارتكاب الشبهة لا يستلزم الهلكة والعقوبة إلا في الشبهات المحصورة من أطراف العلم الإجمالي، أو البدوية قبل الفحص، وأما الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فارتكابها باستناد ما تقدم من الترخيص في الكتاب والسنة ودليل العقل لا يستلزم عقوبة أصلاً.

فمورد الحديث ما إذا دار الأمر بين الوقوف عند الشبهة وبين الاقتحام في الهلكة، وهو ينحصر في تينك صورتين، ولا يعم الشك في التكليف بعد الفحص واليأس عن الدليل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٧

هذا، وسيأتي [٦٢٧] في ذيل الطائفة الثالثة من الأخبار بعض المناقشات العامة الواردة على الاستدلال بها وبهذه الطائفة الثانية، فانتظر.

الطائفة الثالثة: الروايات الآمرة بالاحتياط:

منها: رواية أبي هاشم داود بن القاسم الجعفرى، عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت» [٦٢٨].

وفيه: أن إيكال الاحتياط بمشيئة المكلف قرينه على كونه أمراً راجحاً، لا واجباً، إذ لا يصح إيكال الواجبات - كالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان - بمشيئة المكلف.

ومنها: رواية سليمان بن داود، عن عبدالله بن وضاح أنه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك» [٦٢٩].

وفيه: أنه لا يليق بالإمام المعصوم العالم بالأحكام الواقعية أن يجيب بالاحتياط، فلا بد من حمل الحديث على التقيّة، فإنّ العامّة يقولون بدخول وقت المغرب والإفطار باستتار قرص الشمس، والإمام عليه السلام لم يتمكن من بيان الحكم الواقعي - وهو دخول الوقت بذهاب الحمرة المشرقية، كما عليه مشهور فقهاء الشيعة - بنحو البتّ والجزم، سيّما في الجواب الكتبي الذي يمكن أن يطلع عليه غير الشيعة، فالتجأ الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الواقعي في قالب الاحتياط، فإنّ الاحتياط أمر مطلوب على كلّ حال عند الشيعة والعامّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٨

فقوله عليه السلام: «تأخذ بالحائطة لدينك» قالب صوري لبيان الحكم الواقعي، وليس حكماً ظاهرياً مجعولاً في مورد الشك في الحكم الواقعي.

ومنها: رواية عبدالرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟

قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد» قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» [٦٣٠].

وفيه أولاً: أنّ ظاهر الرواية هو كون المكلف متمكناً من تحصيل العلم بحكم الواقعة، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يتمكن من ذلك، فلا يصحّ التمسك بهذا الحديث لمورد البحث.

وثانياً: أنّ المشار إليه في قوله عليه السلام: «مثل هذا» إمّا صدر الرواية، وهو نفس واقعة الصيد، أو ذيلها، وهو السؤال عن حكم الواقعة [٦٣١].

ويمكن الجواب عنه على الأوّل بأنّ الواقعة التي سئل عنها من مصاديق الشبهة الوجوبية أولاً، ومن موارد العلم الإجمالي الدائر بين الأقلّ والأكثر، ثانياً، مع أنّ البحث إنّما هو في الشبهات التحريمية البدوية.

إن قلت: أصل الواقعة وإن كانت من الشبهات الوجوبية، إلّا أنّ قوله عليه السلام:

«إذا أصبتم مثل هذا...» يمكن أن يكون عاماً بدعوى أنّه لوحظ المماثلة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٥٩

صرف الشبهة من دون أن يلاحظ كونها وجوبية، فيعمّ الشبهات التحريمية.

قلت: على كلّ حال [٦٣٢] لا يمكن القول بوجود الاحتياط في الشبهة الوجوبية، لعدم لزوم الاحتياط فيها بالاتفاق، ودعوى تخصيص الرواية بالنسبة إليها تستلزم القول بخروج المورد، وهو مستهجن.

وأمّا إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة - كما هو الثاني من شقّي الترديد - فالظاهر أنّ المراد بالاحتياط هو الاحتياط في الفتوى، أي السكوت والاحتراز عن الفتوى بغير العلم، وهذا لا يضّرّ الاصوليين، لأنّ قولهم بالإباحة الظاهرية مستند إلى

الحجة الشرعية والعقلية كما عرفت، فلا يصدق عليه الفتوى بغير العلم.

هذا، ويمكن المناقشة في دلاله جميع أخبار هذه الطائفة والطائفة السابقة بوجهين كليين:

أحدهما: أنه لو فرض سلامة الأخبار الدالة على التوقف أو الاحتياط عمّا تقدّم من المناقشات فلا بدّ من حملها على الإرشاد بحكم العقل.

توضيح ذلك: أن الاحتياط والوقوف عند الشبهات موضوعان لحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع، لكنّه يحكم بوجوبهما في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّة قبل الفحص عن الدليل، وبرجحانهما في الشبهة البدويّة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، والظاهر أن الأخبار الدالة على التوقف والاحتياط ليست في مقام بيان حكم تعبدى، بل في مقام الإرشاد إلى هذين الحكمين العقليين، فلا تدلّ على ما يدّعيه الأخبارى من وجوب التوقف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٠

والاحتياط في الشبهات البدويّة حتّى بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

ثانيهما: أنّك لو آبيت عن إرشادية الأمر في هاتين الطائفتين من الروايات وادّعت أنّها خلاف الظاهر، فلا بدّ من القول بكون الأمر فيها مولويّاً استحبابيّاً، وذلك لأنّها تعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، سواء كانت تحريميّة أو وجوبيّة، ولا يلتزم أحد - حتّى الأخبارى - بوجوب الاحتياط في جميعها، لأنّه ذهب إلى وجوبه في خصوص الشبهات الحكميّة التحريميّة، ولا يمكن القول بتخصيص هذه الروايات، لأنّ لسانها آب عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الاستحباب، وحينئذ لا تنفع القائل بالاحتياط، لأنّ رجحان الاحتياط ممّا التزم به الاصوليون أيضاً.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على تثليث الامور:

منها: ما رواه الصدوق من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس، فقال في كلام ذكره: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشبهه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» [٤٣٣].

ومنها: رواية سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قال جدّى رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بينهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبينتهما لكم في سنتي وسيرتي، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبس بها ووقع فيها واتّبعتها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦١

يرعاها في الحمى، ألا وإنّ لكلّ ملك حمى، ألا وإنّ حمى الله عزّ وجلّ محارمه، فتوقّوا حمى الله ومحارمه» [٤٣٤].

تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين ونظائرهما أنّ موردهما هو الشبهات التحريميّة، فلا بدّ من الاحتياط فيها.

وفيه: أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على مزيد من استحباب الاحتياط، فإنّ مفادها هو أنّ من ترك المشتبهات سهل عليه ترك ما علم من المحرّمات، ولا ريب في أنّ تسهيل ترك المحرّمات ليس من الواجبات.

وبعبارة اخرى: هذا النوع من الأحاديث لا ينطبق على ما يدّعيه الأخباريون؛ لأنّ غرضهم من الاحتياط هو التحفّظ على الواقع في نفس المورد المشتبه، بمعنى أنّ محتمل الحرمة لو كان حراماً في الواقع لتنجّزت حرمة واستحقّق مرتكبه العقوبة على ذلك الحرام الواقعي، وأمّا لو كان مباحاً لما كان على مرتكبه شيء غير ما على المتجرّي، فيجب الاحتياط على المكلف بترك محتمل الحرمة، حذراً من أن يكون في الواقع حراماً ويستحقّ العقوبة بارتكابه.

و بالجملة: شرّع وجوب الاحتياط عند الأخباريين لأجل التحفّظ على الواقع في نفس المورد المشتبه، لا لأجل تسهيل الأمر على ترك المحرّمات المعلومة.

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين، فإن الإمام الصادق عليه السلام- بعد الحكم بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وترك الشاذ الذي ليس بمشهور معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه- قال: «وإنما الامور ثلاثة: أمر بين اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٢

رشدته فيتبع، وأمر بين غيئه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم». ثم بين عليه السلام مرجحات باب تعارض الخبرين، وإذا فرض عمر بن حنظلة تساويهما من جميع الجهات قال عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه [٦٣٥] حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» [٦٣٦]. وهذه الرواية مشتملة على فقرات ثلاث يمكن أن يتمسك الأخبارى بكل منها على وجوب الاحتياط.

أ- قوله عليه السلام: «إنما الامور ثلاثة: أمر بين رشدته فيتبع، وأمر بين غيئه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله». وانقدح جوابه مما سبق في جواب الطائفة الاولى من الأخبار، فإن الاصولي لا يقول بالإباحة الواقعية في الشبهات التحريمية البدوية، بل يقول بإباحتها الظاهرية باستناد الحجّة الشرعية، فلا يصدق عليها «الأمر المشكل».

ب- ما نقله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله بقوله: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم». وظهر جوابه أيضاً مما تقدّم آنفاً في جواب خبري الصدوق وسلام بن المستنير، من أن هذا النوع من الأحاديث يأمرنا بترك الشبهات لأجل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٣

التسهيل على ترك المحرمات المعلومة، فلا بدّ من حمله على الاستحباب، لعدم وجوب تحصيل التسهيل عليه، ضرورة أنه لا يمكن الالتزام بتوجه حكيمين إلزاميين على المكلف: أحدهما يقتضى ترك الحرام الواقعي، والآخر يقتضى سهولة تركه.

ج- ما ورد في ذيل الحديث من قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

ومورد هذه الفقرة من الحديث صورة تمكّن المكلف من التشرّف بحضور الإمام المعصوم عليه السلام وحصول العلم بحكم الواقعة، مع أن النزاع إنما هو في الشبهات الحكمية التحريمية التي لا يتمكن المكلف من تحصيل العلم في موردها. على أن هذه المقبولة مبتلاة بالمعارض، حيث إنها تدلّ في مورد تساوي الخبرين من جميع الجهات على لزوم الإرجاء والتأخير إلى لقاء الإمام عليه السلام وبعض الروايات تدلّ على أن علاجها هو التخيير. هذا تمام الكلام في أحاديث الاحتياط، وقد عرفت المناقشة في جميعها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٥

البحث حول حكم العقل بالاحتياط

إشارة

ومما استدللّ به الأخباريون في المقام هو دليل العقل، ويمكن تقريبه بوجوه:
الاول: «أصالة الحظر»:

وهي أن العقل يحكم بكون الأشياء غير الضرورية على الحظر ما لم يأذن الشارع في التصرف فيها [٦٣٧]، فإن الإنسان عبد مملوك على الإطلاق، وقال الله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ» [٦٣٨] فإذا اقتضت الملكية الاعتبارية أن لا يقدر المملوك على التصرف في شيء حتى في نفسه بدون إذن مالكة، فالملكية الحقيقية كانت مقتضية لذلك بطريق أولى، فلا يجوز شرب التن مثلاً ما لم يحرز إذن الشارع فيه، لأنه تصرف في ملكه، ولا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه [٦٣٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٦

رد الاستدلال ب «أصالة الحظر» على الاحتياط

وفيه أولاً: أنه مسألة خلافية، فإن جماعة من العقلاء يعتقدون بأصالة الإباحة العقلية، بتقريب أن الله تعالى إذا خلق الإنسان كان جميع أفعاله وحرركاته وسكناته حلالاً إلا ما قام الدليل على حرمة، فالذي يحتاج إلى البيان هو الحرمة لا الجواز.

وثانياً: أن القائل بالبرائة يدعى ورود الدليل على الترخيص في موارد الشبهة، وهو ما تقدم من الآيات والروايات الدالة على الإباحة الظاهرية.

الثاني: «لزوم دفع الضرر المحتمل»:

توضيحه: أن المراد ب «الضرر» في هذه القاعدة هو خصوص العقوبة الاخروية، لأنه لو اريد منه خصوص الضرر الدنيوي أو الأعم منه ومن العقاب الاخرى لأنكرنا القاعدة من الأساس، إذ لا دليل على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنيوي [٦٤٠].

فتقريب هذا الوجه من الدليل العقلي أن العقل يحكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

إن قلت: هاهنا قاعدة أخرى، وهي حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» فكيف التوفيق بينهما؟

قلت: حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل» وارد على هذه القاعدة، لأن المراد ب «البيان» فيها أعم من البيان الشرعي والعقلي، وقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» بيان عقلي رافع لموضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٧

رد الاستدلال بقاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» على الاحتياط

والاصوليون ذهبوا إلى عكس ما ادّعه الأخباريون، لأنهم يحكمون- بمعونه حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان»- بعدم احتمال العقوبة في موارد الشبهة الحكمية التحريمية، فلا تجرى قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» في المقام.

وحاصل ما تقدم: أن الاصولي والأخباري تسالما على وجود تينك القاعدتين العقليتين، إلا أنّهما اختلفا فيما هو المتقدم منهما، فادّعى كل منهما عكس ما ادّعه الآخر، وكلام كل منهما بلا دليل، فماذا نفعل في المقام؟

الحق في الجمع بين القاعدتين

أقول: بيان الحق في المسألة يتوقف على أمرين:

أ- لا يمكن وقوع التعارض بين هاتين القاعدتين، لأن الحاكم بهما هو العقل القطعي، ويستحيل تحقق التعارض بين حكيمين قطعيين من جميع الجهات، سواء كانا عقليين أو شرعيين.

ب- كل واحدة من هاتين القاعدتين وإن كانت كبرى كلياً قطعياً، إلا أنها لا تنتج إلا إذا انضم إليها صغريها، فلا بد للأصولي من إثبات عدم ورود بيان من قبل الشارع في مورد شرب التتن مثلاً كي ينضم إليه قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وينتج أن شربه جائز، لأنه لا يقتضى استحقاق العقوبة، ولا بد للأخباري من إحراز أن في شربه احتمال العقوبة كي ينضم إليه قاعدة «لزوم دفع العقاب المحتمل» وينتج أن الاحتياط بالاجتناب عنه واجب كي لا يقع المكلف في العقوبة المحتملة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٨

فكل من الاصولي والأخباري تمسك في الواقع بقياس ينتج عكس ما ينتجه قياس خصمه، فالتعارض إنما هو بين القياسين لا بين القاعدتين، إذ كل منهما تكون كبرى لواحد من القياسين المتعارضين.

وإذا كان التعارض بين القياسين فلا بد من ملاحظة أن أيهما يكون ناقصاً، وبعبارة أخرى متأخراً عن الآخر، فنقول:

لا يمكن المناقشة في قياس الاصوليين، وهو أن «العقاب على شرب التتن عقاب بلا بيان، وهو قبيح» أما الصغرى فهو أمر وجداني، لأن المكلف إذا فحص في مظان ورود حكم شرب التتن فحصاً تاماً ويثس عن الظفر بدليل على حرمة - كما هو المفروض - فقد أحرز عدم البيان الواصل، وأما الكبرى فقد عرفت أنه حكم عقلي قطعي.

وأما قياس الأخباريين - وهو أن «في شرب التتن احتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم» - فكبراه وإن كانت حكماً عقلياً مسلماً، إلا أن صغراه مخدوشة.

توضيح ذلك: أنه لا يمكن إنكار احتمال العقوبة في موارد من ارتكاب الشبهة التحريمية: ١- إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، ٢- إذا كان الارتكاب بدون الفحص، ٣- إذا كان الفحص ناقصاً، ٤- لو لم يحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» حتى فيما إذا كان الفحص تاماً، ٥- لو لم يمتنع على الله سبحانه ارتكاب القبيح.

وأما إذا كانت الشبهة بدويّة أولاً، وفحص المكلف عن الدليل فحصاً تاماً موجباً لليأس عن الظفر به ثانياً، وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ثالثاً، وامتنع ارتكاب القبيح عليه تعالى رابعاً، فلامجال للقول بأن في ارتكابها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٦٩

احتمال العقوبة كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: احتمال العقوبة - مثل نفس العقوبة - يحتاج إلى ملاك، ولا ملاك له في الشبهات البدويّة الواجدة للقيود المتقدمة. لا يقال: احتمال العقوبة ملازم لاحتمال الحرمة.

فإنه يقال: هذا أول الكلام، فإن الاصولي يدعى عدم الملازمة بينهما، فلا بد للأخباري من إقامة برهان على ثبوتها.

والحاصل: أن الأخباري عاجز عن إثبات صغرى قياسه، بخلاف الاصولي، فإن صغرى قياسه أمر محرز بالوجدان، وينتج نفى احتمال العقوبة، وبه يرتفع موضوع حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل».

استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط

الثالث: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لزوميّة كثيرة في الشريعة الإسلاميّة، فلا بد من الاجتناب عن كل ما احتمل حرمة، لكونه من أطراف العلم الإجمالي، والعقل يحكم بتنجز التكليف به كما ينتجز بالعلم التفصيلي.

وبعبارة أخرى: الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فلا بد من الاجتناب عن كل ما احتمل حرمة، لنعلم موافقة تلك التكاليف المعلومة بالإجمال.

نقد الاستدلال بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط

وفيه أولاً: أنه لو تم لاقتضى وجوب الاحتياط حتى في الشبهات الوجوبية والموضوعية من التحريمية، لكونهما أيضاً من أطراف العلم الإجمالي، فلم ذهب الأخبارى بجريان البرائة فيهما؟!
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٠
فما كان وجه جريانها فيهما عنده فهو وجه جريانها في الشبهات الحكمية التحريمية عند الاصولى طابق النعل بالنعل.

البحث حول انحلال العلم الإجمالي حقيقةً وحكماً

وثانياً: أن هذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم إجمالي صغير وشكّ بدوى، ولا بدّ لنا من إيراد بحث كلّي حول الانحلال ثمّ تطبيقه على محلّ النزاع، فنقول:

انحلال العلم الإجمالي تارةً يكون حقيقياً واخرى حكماً.
والمراد بالانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي عن صفحة نفس الإنسان واقعاً، وبالانحلال الحكمي أن لا يزول العلم الإجمالي، لكنّه صار بلا أثر ولم يكن منجزاً للتكليف.

ومن أمثلة الانحلال الحقيقي أن يعلم الإنسان إجمالاً بخمريّة أحد الإنائين الواقع أحدهما في يمينه والآخر في يساره، ثمّ يعلم بأنّ تلك الخمر المعلومة بالإجمال تكون في الإناء الواقع في طرف اليمين، فحينئذ انحلّ العلم الإجمالي حقيقةً إلى العلم التفصيلي، فلا دليل على لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر، سواء علم بعدم خمريّته أو شكّ فيها.

ومن أمثله انحلال العلم الإجمالي الواسع إلى الضيق، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّة خمسة رؤوس من قطع غنم، ثمّ علم بأنّ تلك الأغنام الخمسة المغصوبة تكون بين الصنف الأبيض من القطيع، فإن حلّ العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير حقيقةً، فلا بدّ من الاجتناب من أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير، وهي جميع الأغنام البيضاء، وأمّا الأغنام السوداء فلا يجب الاجتناب عنها، سواء علم بعدم غصبيّة جميعها أو شكّ في غصبيّة بعضها.

وهاهنا مورد آخر اختلفوا في كونه انحلالاً حقيقياً أو حكماً، وهو ما إذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧١

احتمل مغايرة المعلوم بالتفصيل أو بالعلم الإجمالي الصغير مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا بخمريّة أحد المايعين، ثمّ علمنا بخمريّة أحدهما بالخصوص، لكن نحتمل أن تكون غير تلك الخمر المعلومة بالإجمال [٦٤١].

وكما إذا علمنا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يومها ثمّ دلّت أمارّة معتبرة أو أصل عملي معتبر على وجوب صلاة الجمعة، لكننا نحتمل أن تكون الأمارّة أو الأصل مخالفاً للواقع وكان الواجب هو صلاة الظهر، فلانعلم أنّ مؤدّى الأمارّة أو الأصل هو نفس تلك الصلاة المعلومة بالإجمال.

وكما إذا حصل لنا علم إجمالي صغير عقيب العلم الإجمالي الكبير، لكن احتملنا المغايرة بين معلوميهما، كما إذا احتملنا في المثال السابق أن يكون الأغنام المغصوبة الموجودة في الصنف الأبيض مغايرة لما علم بالعلم الإجمالي الكبير.

لا- خلاف ظاهراً بين الأكابر من الاصوليين في انحلال العلم الإجمالي في هذا المورد أيضاً، إنّما الإشكال والخلاف في أنّه انحلال حقيقي أو حكمي؟

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

ذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى كون الانحلال في هذا القسم حكماً، ويستفاد من مطاوى كلامه ما يمكن أن يجعل مقدمه لأصل مرامه:

وهو أن الحكم إذا تنجز - أي صار بحيث يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة - لا يكاد ينتجز مرة أخرى [٤٤٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٢

وكما ينتجز الحكم بالعلم التفصيلي، كذلك ينتجز بالعلم الإجمالي، ومعنى تنجزه بالعلم التفصيلي واضح، وأما المراد به في موارد العلم الإجمالي فهو أن المعلوم بالإجمال يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة على أي حال، وبعبارة أخرى: يؤثر العلم الإجمالي تأثيراً تاماً في إثبات متعلقه على عهدة المكلف في أي طرف كان.

إذا عرفت هذا فاعلم أنك إذا علمت إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة، لكن قامت أمانة معتبرة أو أصل عملي على وجوب أحدهما بالخصوص فلم يؤثر العلم الإجمالي في مؤداهما، لكون الأمانة والأصل حجة شرعية، فلا معنى لتأثير العلم الإجمالي فيما ثبت بهما، لما تقدم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين.

وإذا لم يؤثر العلم الإجمالي في أحد طرفيه فلا يصلح أن يؤثر في الطرف الآخر أيضاً، لكونه كالمشكوك بالشك البدوي، فلو قام الخبر الواحد في المثال على وجوب صلاة الجمعة لثبت وجوبها به وجرى في صلاة الظهر الاصول النافية للتكليف، كاستصحاب عدم الوجوب أو أصالة البرائة منه. فالعلم الإجمالي مع كونه موجوداً هاهنا يكون بلا أثر، وهذا معنى الانحلال الحكمي [٤٤٣]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حول الانحلال

وفيه: أن العلم الإجمالي لا يكون منجزاً إلا إذا تعلق بتكليف فعلي من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته بوجه من الوجوه، والحاكم بتنجزه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٣

حينئذ هو العقل.

فإذا علم المكلف إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وحكم العقل بتنجز التكليف عليه على أي تقدير ثم قامت حجة شرعية على وجوب الجمعة فلو انحل العلم الإجمالي وزال عن صفحة نفس المكلف حقيقة فلا بأس بعدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بصلاة الظهر، لزوال سبب التنجز، فيجرى الاصول النافية في ناحيتها، وأما إذا لم ينحل كذلك، بل كان باقياً في صفحة نفس المكلف - كما هو المفروض في كلام هذا المحقق الكبير - فلماذا لم يكن مؤثراً؟!

هل يمكن الالتزام بأن قيام الحجة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة يوجب زوال تأثير العلم الإجمالي حتى بالنسبة إلى صلاة الظهر مع أن المعلوم بالإجمال تكليف فعلي من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته، سواء كان متعلقاً بالظهر أو الجمعة؟! وبالجملة: وجود العلم الإجمالي يقتضى أن يحكم العقل بلزوم الإتيان بكلتا الصلاتين، والحجة الشرعية إنما تقتضى أقرين وجوب صلاة الجمعة، وأما زوال الوجوب عن صلاة الظهر فلا.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

والمحقق الاصفهاني رحمه الله أيضاً ذهب إلى كون الانحلال في هذا القسم حكماً، لكن بتقريب آخر، فإنه قال: إن العلم الإجمالي يتعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين، لا بأحدهما المرّد، فلا ينجز إلّا بمقداره، وتنجز الخصوصية المرّدة كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إنّ كلّاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعاً طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم فيحتمل فيه العقاب، وهو الحامل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٤

بالجبلّة والطبع على فعل كلّ من المحتملين، ففي كلّ طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنّه منجز، وأمّا الحجّة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها فهي منجزّة للخاصّ بما هو خاصّ، فليس لها في تنجز الخاصّ مزاحم في تأثيرها، فلامحالة تستقلّ الحجّة بالتأثير في تنجز الخاصّ بما هو خاصّ، سواء كان مقارناً للعلم الإجمالي أو متقدماً أو متأخراً، كما لافرق بين أن تكون هذه الحجّة شرعية، أو عقلية كقاعدة الاشتغال.

ولا ريب في أن تنجز الخاصّ بما هو خاصّ الذي لا مزاحم له يمنع عن تنجز الوجوب الواحد المتعلّق بما لا يخرج عن الطرفين، إذ ليس للواحد إلّا تنجز واحد، فلا يعقل بقاء العلم الإجمالي على تنجزه الذي فرض أنّه عند تعلّقه به لامانع عن تنجزه، فيتبع ذات الخاصّ للخاصّ بما هو خاصّ في التنجز بمنجز لا مزاحم له، وإذا دار الأمر بين منجزين، أحدهما يزاحم الآخر في تنجزه ولو بقاء، والآخر لا يزاحم في تنجزه ولو بقاء، لعدم تعلّقه بالخاصّ حتّى ينجزه، فلامحالة يكون التأثير للأول الذي لا مزاحم له بقاء [٦٤٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد نظرية المحقق الاصفهاني رحمه الله في الانحلال

وفيه أولاً: أن مبنى كلامه فاسد، لأنّ القول بأنّ العلم قد تعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المرّد، خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان أقوى شاهد على أن العلم متعلّق بوجوب أحدهما، بمعنى أن الشخص واقف على أن الواجب هو الجمعة بمالها من الخصوصية أو الظهر كذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٥

وثانياً: أنّه رحمه الله فرّق بين العلم الإجمالي والحجّة القائمة على أحد طرفيه، بأنّ في كلّ طرف من أطراف العلم احتمال الحكم المنجز، لا أنّه منجز، وأمّا الحجّة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها مثلاً فهي منجزّة للخاصّ بما هو خاصّ قطعاً. وكأنّه رحمه الله خلط بين الحجّية والمنجزية، فإنّ الحجّة سواء كانت عقلية، كالقطع، أو شرعية، كالأمارات، حجّيتها قطعية، وأمّا منجزيتها محتملة، فإنّها منجزّة على تقدير مصادفتها للواقع، ومعدّرة على تقدير مخالفتها له، فكيف يمكن القول بتقدّم الأمانة القائمة على وجوب صلاة الظهر على العلم الإجمالي بوجوبها أو وجوب صلاة الجمعة، بدعوى أن منجزية الأمانة بالنسبة إلى خصوص وجوب صلاة الظهر قطعية ومنجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ من طرفيه احتمالية؟!

ولسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا إشكال ثالث، وهو أنّنا سلّمنا أن متعلّق العلم إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، ولكنّه يستلزم تنجز ما هو المنطبق - بالفتح - لهذا العنوان أعنى نفس التكليف الواقعي، وعلى هذا فلو فرض صحّة الأمانة وتطابقها للواقع يكون مؤداهما نفس التكليف الواقعي، فلامحالة يقع التنجز على شيء واحد معيّن واقعي، ويكون التنجز مستنداً إلى العلم الإجمالي والأمانة، لا إلى الأمانة فقط، لو لم نقل باستناده إلى العلم الإجمالي فقط، لسبقه وتقدّمه [٦٤٥].

وعليه فما أفاد من أن الأمانة في تنجزها بلامزاحم غير صحيح [٦٤٦].

والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بالانحلال الحكمي، مع حفظ العلم الإجمالي،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٦
لا بتقريب المحقق العراقي ولا بتقريب المحقق الاصفهاني رحمهما الله.
و للانحلال الحقيقي في المقام توجيهاً:

تقريب الانحلال الحقيقي في «نهاية الدراية»

الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله [٤٤٧] بقوله:

ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً، إذ لم يتنجز بالعلم الإجمالي إلّا عدد خاصّ مثلاً بلاعنوان، والمفروض تنجز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم ينطبق عليها الواقعيّات المعلومه بالإجمال قهراً، لكان إمّا من جهة زيادة الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو من جهة تعين الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو تنجز غير الواقعيّات بالأمارات، والكلّ خلف وخلاف الواقع [٤٤٨]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال ليس له عنوان خاصّ، بخلاف المعلوم بالتفصيل بمقتضى الأماره، وغير المتعين في العنوان الخاصّ ينطبق قهراً على المتعين فيه، فينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً.

وفيه: أنّ الانطباق القهري يتوقف على إحراز اتّحاد المعلوم بالتفصيل بالعلم الوجداني أو بالأماره مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريّه أحد الإنائين الواقع أحدهما في اليمين والآخر في اليسار، ثم علمنا تفصيلاً أنّ إناء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٧

اليمين خمر والإناء الآخر ليس بخمر، وهذه الصورة لا إشكال في كون الانحلال فيها حقيقةً كما تقدّم.

وأما محلّ النزاع هو ما إذا احتملنا المغايرة بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، كما إذا احتملنا أنّ يكون الإناء الآخر أيضاً خمرًا، ولا مجال حينئذٍ للقول بالانطباق القهري.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في الانحلال الحقيقي

الثاني: ما اختاره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

قد يتوهم أنّ ميزان الانحلال الحقيقي أنّ يتعلّق العلم بأنّ ما علم إجمالاً من التكليف هو هذا المعلوم بالتفصيل، فإذا علم بموطئيّه غنم بين قطيعه لا بدّ في الانحلال أنّ يتعلّق العلم بأنّ هذه الغنم هي الغنم التي تعلّق بها العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: يحتاج في الانحلال إلى أمرين: أحدهما: العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال. والثاني: العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وعلى هذا قلّمنا ينحلّ علم إجمالي، خصوصاً في الشبهات الحكميّة، بل يمكن دعوى عدم مورد فيها كذلك.

هذا، ولكنّ هذا خلاف التحقيق، لعدم تقوّم الانحلال بالعلم بالانطباق، بل احتمال كافٍ فيه، وذلك لأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجزاً للأطراف إذا بقيت الأطراف على طرفيته، وإنّما تبقى عليها فيما إذا كان الإجمال باقياً في النفس، وإنّما يبقى الإجمال إذا كان كلّ طرف طرفاً للاحتمال بنحو القضية الحقيقيّة، أو مانعه الخلو، فيصدق عليه: إمّا هو واجب أو الطرف الآخر، ومع العلم التفصيلي بوجود طرف لا يبقى التردد، ضرورة خروج الطرف المعلوم بالتفصيل عن طرفيّة العلم الإجمالي، لمناقضة مفاديهما، فينحلّ العلم

الإجمالى،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٨

ولا يبقى إجمال فى النفس، فيصير أحد الأطراف معلوماً بالتفصيل، والبقية محتملة.

وبالجملة: تنحل القضية الحقيقية أو مانعة الخلو إلى قضية حملية بتيه، وإلى قضية اخرى كذلك، أو قضية مشكوك فيها، من غير بقاء العلم الإجمالى.

إن قلت: لو خرج أحد الطرفين عن طرفية العلم بالسبب الحادث لانحلت القضية المنفصلة إلى قضية بتيه ومشكوك فيها مع بقاء أثر العلم الإجمالى بلا- إشكال، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فى أول النهار، ثم وقعت نجاسة فى أحدهما المعين فى آخر النهار، فإن إحداهما تصير معلومة تفصيلاً، والاخرى مشكوك فيها، مع بقاء أثر العلم الإجمالى، ووجوب الاجتناب عن الاخرى.

قلت: يشترط فى بقاء أثر العلم الإجمالى أن يكون باقياً بالنسبة إلى الزمان الأول، أى يكون المكلف عالماً فى الزمان الثانى بوجود التكليف فى الزمان الأول، وبهذا يفرق بين صيرورة بعض الأطراف مفصيلاً بالسبب الحادث وبين احتمال الانطباق من أول الأمر، فإن الثانى يوجب الانحلال دون الأول، كما أن هذا وجه الافتراق بين ما نحن فيه وبين الخروج عن محل الابتلاء، أو إتيان بعض الأطراف. فتحصل مما ذكرنا أن ميزان الانحلال الحقيقى هو صيرورة القضية المنفصلة قضيتين: حملية بتيه موجهة، وحملية بتيه سالبة إن كانت المنفصلة حقيقية، وقضية مشكوكاً فيها إن كانت مانعة الخلو [٤٤٩]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٧٩

التحقيق فى المسألة

أقول: ما أفاده رحمه الله فى ميزان الانحلال الحقيقى دقيق متين، وهو يكفى فى جواب استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالى كما سيأتى [٤٥٠].

لكنه لا يعم جميع فروض المسألة، فإن العلم الإجمالى تارة ينحل بالعلم التفصيلى [٤٥١] واخرى بالعلم الإجمالى الصغير [٤٥٢]، وثالثة تقوم الأمانة المعتبرة على أحد طرفيه، سواء كان فى الشبهات الموضوعية، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريه أحد المايعين، ثم قامت البينة على خمريه ما فى اليمين بالخصوص، أو الحكمية، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، ثم قامت أمانة معتبرة أو أصل عملى كذلك على وجوب خصوص الجمعة، وجميعها محل الكلام فى المقام، لكن ما أفاده الإمام رحمه الله من ملاك الانحلال إنما يجرى فى الصورتين الاوليين، لزوال العلم الإجمالى فيهما وجداناً، وأما الصورة الثالثة فلا، لأن حجج الأمانة- كالبينة والخبر الواحد- لا تتوقف على حصول الظن بمضمونه فضلاً عن العلم به، فلا تقتضى زوال العلم الإجمالى عن صفحة نفس الإنسان لكى ينحل حقيقةً.

فلا مجال لإجراء البرائة بالنسبة إلى غير ما قام عليه الأصل أو الأمانة، بل لابد من الاجتناب عن المايع الواقع فى اليمين بملاك قيام البينة على خمريته، وعمياً وقع فى اليسار بملاك العلم الإجمالى، ولابد من الإتيان بصلاة الجمعة بملاك قيام الأمانة أو الأصل على وجوبه، وبصلاة الظهر بملاك العلم الإجمالى.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٠

إن قلت: إن الأصل النافى وإن لم يجر فيما قامت الحجّة عليه من طرفى العلم الإجمالى، إلّا أنه لا منع من جريانه فى الطرف الآخر.

قلت: جريان الأصل النافى وعدم جريانه فى بعض أطراف العلم الإجمالى يدور مدار انحلاله وعدمه، فلو انحل بحيث كان غير المعلوم بالتفصيل مشكوكاً فقط من دون أن يكون طرفاً للعلم الإجمالى لجرى فيه أصالة البرائة وسائر الاصول النافية، وأما إذا لم ينحل، بل

كان غير المعلوم بالتفصيل - مع كونه مشكوكاً - طرفاً للعلم الإجمالي فلاوجه لجريان الاصول النافية فيه. والحاصل: أن العلم الإجمالي لا- ينحلّ في موارد قيام الحجّة غير العلميّة على أحد أطرافه، لاحقيقةً ولا حكماً، أمّا عدم الانحلال الحقيقي فلشهادة الوجدان بعدم زواله عن صفحة النفس، وأمّا عدم الانحلال الحكمي فلما عرفت من جواب أدلة القائلين به وأنه لا يصحّ القول بعدم تأثير العلم الإجمالي مع بقاءه حقيقةً.

الرجوع إلى أصل البحث

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى جواب ما استدللّ به الأخباريون لإثبات وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة الحكميّة التحريميّة، من أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لزوميّة كثيرة في الشريعة الإسلاميّة، فلا بدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمال حرمة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وقد عرفت النقض فيه بالشبهات الوجوديّة والموضوعيّة من التحريميّة.

وأما الحلّ فهو أنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم إجمالي صغير وشكّ بدوي بالملاك الذي ذكره الإمام رحمه الله للانحلال الحقيقي.

توضيح ذلك: أنّا نعلم - بالعلم الوجداني - بوجود تكاليف واقعيّة في مؤدّي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨١

الطرق والأمارات والاصول المعتمدة بالمقدار المعلوم بالإجمال [٤٨٣]، ومعه ينحلّ العلم الإجمالي الكبير في دائرة العلم الإجمالي الصغير المحدود أطرافه في مؤدّاها ويصير ما بقى منها مشكوكاً بشكّ بدوي.

واحتمال كون التكاليف الواقعيّة أكثر من المقدار المعلوم بالإجمال، أو كون بعض ما علم في دائرة الأمارات والاصول مغايراً للمعلوم بالعلم الإجمالي الكبير لا- ينافي الانحلال، لتحقق ملاك الانحلال المتقدّم في كلام الإمام رحمه الله - وهو زوال العلم عن صفحة النفس - حتّى مع هذين الاحتمالين.

فعلى هذا لا بدّ من العمل بالطرق والأمارات والاصول المعتمدة، وأمّا الشبهات البدويّة التي لم تقم حجّة شرعيّة معتبرة عليها فلاوجه لوجوب الاحتياط فيها، بل هي مجرى أصالة البرائة وسائر الاصول النافية للتكليف، لخروجها عن دائرة العلم الإجمالي بعد تحقق العلم الإجمالي الصغير.

هذا تمام الكلام في أدلّة الأخباريين لإثبات وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة الحكميّة التحريميّة، وقد عرفت المناقشة في جميعها وأنّ الحقّ في ناحية القائلين بالبرائة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٣

في جريان أصالة البرائة في الشبهات الموضوعيّة

تنبيهات البرائة

إشارة

وينبغي التنبيه على امور:

الأول: في جريان أصالة البرائة في الشبهات الموضوعية

إشارة

اتفقوا على جريانها في الشبهات الوجودية من الحكمية، ووقع الخلاف بين الاصوليين والأخباريين في التحريمية منها كما تقدم. وأما الشبهات الموضوعية فلا بد من ملاحظة أقسام تعلق التكليف - وجوباً وتحريمياً - بالطبيعة كي يتضح الحق في المسألة. فنقول: كيفية تعلق الحكم بالطبيعة على أقسام:

أ- أن يكون بنحو العموم الاستغرافي، فيتعدد الحكم بتعدد أفراد الطبيعة، ولكل واحد منها إطاعة ومعصية مستقلة.

كما إذا قال - في الحكم الوجوبي -: «أكرم كل عالم» - في الحكم التحريمي -: «لا تشرب الخمر» [٦٥٤].

ب- أن يكون بنحو العموم المجموعي الذي لا يتعدد فيه الحكم، بل له إطاعة واحدة لا تتحقق إلا بالموافقة بالنسبة إلى جميع الأفراد، فلولم يوافق في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٤

جميعها لكان عاصياً رأساً، سواء أخل ببعضها أو بتمامها.

وذلك كما إذا قال - في الحكم الوجوبي -: «أكرم مجموع العلماء» وأراد أن للمجموع امتثالاً واحداً، وكما إذا نهى - في الحكم التحريمي - عن طبيعة، وكان له غرض واحد متعلق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى بواحد منها لما امتثل أصلاً. ج- أن يتعلق الحكم بصرف وجود الطبيعة.

والفرق بين الفرد وصرف الوجود هو أن الطبيعة إذا وجدت بوجود أفراد متعددة في زمان واحد، فكل واحد من هذه الأفراد المتقارئة الوجود يعدّ فرداً للطبيعة، بخلاف صرف الوجود، فإنه لا يطلق إلا على مجموعها معاً.

وأما إذا كان بين الأفراد تقدم وتأخر فكان صرف الوجود هو الفرد المتقدم، لأنه هو ناقض للعدم، لا الأفراد المتأخرة.

ولا يخفى عليك أن الحكم إذا تعلق بصرف وجود الطبيعة كان الوجود الأول - سواء تحقق في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد متعددة - محبوباً في الأحكام الوجودية، ومبغوضاً في الأحكام التحريمية، وأما ما يتحقق من الأفراد بعده فلا دخل له في المحبوبة أو المبغوضة أصلاً، ولا يتعدد المحبوب أو المبغوض فيما إذا تحقق الوجود الأول في قالب فردين أو أفراد، لأن للمولى محبوباً أو مبغوضاً واحداً، وهو صرف الوجود الذي هو أول الوجود، سواء تحقق في قالب فرد واحد، أو أكثر.

د- أن يتعلق بنفس الطبيعة من دون دخل الأفراد في ذلك، وحينئذ يتحقق موافقة الحكم الوجوبي بإيجاد فرد واحد من الطبيعة ومخالفتها بترك جميعها، وينعكس الأمر في الحكم التحريمي، فيتحقق امتثاله بترك جميع الأفراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٥

ومخالفته حتى بإيجاد فرد واحد.

إن قلت: هذا خلاف ما اخترتم من أن الطبيعة توجد بوجود كل فرد منها، وتنعدم بانعدامه، والطبيعة في زمان واحد تكون موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة.

قلت: هذا الذي اخترناه تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله [٦٥٥]، وخلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله - حيث قال: الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد [٦٥٦] - وإن كان صحيحاً دقيقاً بحسب حكم العقل، إلا أن العقلاء يحكمون بأن الحكم التحريمي إذا تعلق بطبيعة كان موافقته بترك جميع أفرادها في الخارج.

وبعبارة أخرى: لا يمكن الشك في حكم العرف بتوقف الامتثال في الحكم التحريمي المتعلق بالطبيعة على ترك جميع أفرادها، وأما

جعله تحت ضابطة فلسفية- كما فعل المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد»- فلا يمكن الالتزام به كما تقدم [٦٥٧].
هذه أقسام تعلق التكليف بالطبيعة.

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الأول

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في جريان البرائة في الشبهات الموضوعية من القسم الأول الذي يبدو أنه أهم هذه الشبهات. واستدل المنكرون بأن المولى إذا قال: «أكرم كل عالم» أو «لا تشرب اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٦
الخمير» كان البيان تاماً من قبل المولى، وواصلًا إلى العبد فرضاً، إلا أنه شك لأجل امور خارجية في عالمية شخص أو في خمريه مایع، فلا وجه لجريان البرائة العقلية ولا النقلية.
أما العقلية: فلعدم كون العقاب حينئذ بلا بيان كما لا يخفى.
بخلاف الشبهات الحكمية التي كان منشأها عدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو النصوص، فإن البيان من قبل المولى لم يتم فيها، وكان العقاب عليها عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.
وأما النقلية: فلأنه لا يرفع بمثل «حديث الرفع» إلا ما كان وضعه بيد الشارع، والموضوعات- مثل عالمية زيد وخمريه المایع الفلاني- ليس وضعها على عهده الشارع بما هو شارع كي يكون رفعها بيده، فلا يعمها «حديث الرفع» وسائر ما كان يدل على البرائة النقلية.
وفيه: أن العقل يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» في جميع الموارد التي لم ينتج التكليف، وتنتج التكليف يتوقف على قياس متشکل من صغرى وكبرى، مثل «هذا خمير، وكل خمير يجب الاجتناب عنه».
فصرف العلم بالكبرى الكلية لا يكفي في تنتج التكليف ما لم يحرز الصغرى.
ولذا لو قطع المكلف بعدم خمريه مایع كان في الواقع خمراً وشربه فلم يكن للشارع عقوبته ومؤاخذته، مع أن بيان الكبرى الكلية من قبل الشارع- وهو قوله: «كل خمير حرام»- يكون تاماً وواصلًا إلى المكلف.
وحينئذ إذا شككنا في خمريه مایع فلانتمكّن من تشكيل قياس صحيح منتج، إذ لا يصح أن نقول: «هذا خمير» أو «هذا ليس بخمير» كي يترتب عليه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٧

وجوب الاجتناب أو عدم وجوبه، بل الصحيح هو أن نقول: «هذا مشكوك [٦٥٨] الخمريه» وليس لنا كبرى كلية مترتبة على «مشكوك الخمريه» بل الدليل الواصل من قبل الشارع هو قوله: «كل خمير يجب الاجتناب عنه» فما لم يحرز خمريه مایع لم ينطبق عليه هذه الكبرى الكلية.

ومن هنا علم أنه لا يكفي لتنتج التكليف وترتب العقوبة على مخالفته صدور البيان من قبل المولى ووصوله إلى العبد، بل لابد من قيام حجة مركبة من صغرى وكبرى على ذلك التكليف.

فإذا لم يكن حجة على التكليف- كما في الشبهات الموضوعية المتنازع فيها- يحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» أي بلا قياس وحجة منطقية.

وأما مثل «حديث الرفع» فلاضير في عدم شموله للشبهات الموضوعية، فإنه لا يدل حينئذ على الرفع فيها، لا أنه يدل على عدم الرفع كي يكون مناقضاً لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فتكفي هذه القاعدة العقلية لإثبات البرائة في الشبهات الموضوعية.

وبالجملة: تجرى قاعدة «قيح العقاب بلا بيان» في الشبهات البدوية الحكمية والموضوعية من موارد العمومات الاستغرافية، سواء كانت وجوبية أو تحريمية، إلا أن نقصان البيان والحجة مستند إلى كبرى القياس في الشبهات الحكمية، وإلى صغراه في الشبهات الموضوعية، ولا فرق بين استناد النقص إلى الصغرى أو الكبرى في عدم إنتاج القياس.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٨

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الثاني

وأما الشبهات الموضوعية من القسم الثاني - أعني ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة بنحو العموم المجموعى - فلا تجرى أصالة البرائة في الشبهات الوجوبية منها، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم مجموع العلماء» وكان له غرض واحد متعلّق بإكرام المجموع - بحيث لو لم يكرم العبد واحداً منهم لما امتثل أصلاً - كان ترك إكرام مشكوك العالمية مستلزماً للشكّ في المحصّل، مع أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية، فلا بدّ من إحراز تحقّق الأمور به في الخارج.

وليعلم أنّ المقام من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لأننا نشكّ في أنّ الواجب هل هو إكرام مجموع مرّكب من خصوص الأشخاص المعلوم عالميتهم، أو منهم ومن الفرد المشكوك.

نعم، الشبهة المعروفة بالأقلّ والأكثر الارتباطيين هي الشبهة الحكمية [٦٥٩]، ولأجل ذلك ذهب بعض الأكابر والمحقّقين - بلحاظ بعض الموازين المقبولة عندهم - إلى جريان البرائة هناك، بخلاف المقام الذي يكون الشبهة فيه موضوعية، ولا مجال للقول بجريان البرائة فيها.

وأما الشبهة الموضوعية التحريمية من العموم المجموعى فله تصويران:

أ- التصوير المتقدّم، وهو أن ينهى المولى عن طبيعته وكان له غرض واحد متعلّق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى العبد بواحد منها لما امتثل أصلاً.

وهذا حكمه حكم الشبهة الوجوبية، فلا يجوز للعبد ارتكاب ما هو مشكوك الفردية للعنوان المحرّم، لكونه شاكاً حينئذٍ في الخروج عن عهده

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٨٩

التكليف التحريمى المتيقّن.

ب- أن يتعلّق النهى بالطبيعة وارىد أن مجموع أفرادها مبعوض للمولى، بمعنى أنّ العبد لو لم يأت بالمجموع لكان ممتثلاً، سواء اجتنب عن جميع الأفراد، أو عن بعضها وارتكب البعض الآخر.

وعلى هذا فلا منع من ارتكاب الفرد المشكوك، لأنّ ارتكاب معلوم الفردية لا يضّرّ بالامتثال، فضلاً عن ارتكاب مشكوكها، فإذا قال المولى: «لا تكرم مجموع الفسّاق» كان العبد ممتثلاً فيما إذا اجتنب عن إكرام زيد الفاسق مثلاً، وإن أكرم سائر الفسّاق، لأنّه لم يكرم مجموعهم، فلا إشكال حينئذٍ في جواز إكرام مشكوك الفسق، لأنّه لو كان معلوم الفسق لكان إكرامه جائزاً، فضلاً عمّا إذا شكّ في فسقه.

نعم، لو أكرم جميع الأفراد المعلومه الفسق لوجب عليه الاجتناب عن إكرام مشكوك الفسق، لأنّ العلم بموافقته التكليف يتوقّف حينئذٍ على الاجتناب عنه [٦٦٠].

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الثالث

وأما الشبهات الموضوعية من القسم الثالث فتصويرها في التكليف الوجوبية أن يتعلّق التكليف بصرف الوجود من طبيعة ويريد العبد امتثاله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٠

بإتيان ما هو مشكوك الفردية.

والحقّ أنّه لا يصحّ، لأنّ الشكّ في مصداقية هذا الفرد يلازم الشكّ في تحقّق صرف الوجود من الطبيعة، الذي اشتغل ذمّة العبد به قطعاً، ولا بدّ له من الخروج عنه يقيناً.

وبالجملة: يجب على العبد الاحتياط هاهنا، بأن لا يكتفى في مقام الامتثال بما هو مشكوك الفردية للطبيعة التي تعلّق التكليف بصرف الوجود منها.

وأما إذا كان صرف الوجود منهياً عنه فتجرى البرائة فيما هو مشكوك الفردية ويجوز ارتكابه، مثل موارد العموم الاستغراقى، فإذا قال المولى: «لا تشرب الخمر» وعلمنا أنّ أول الوجود من شرب الخمر الذي [٦٦١] نعتبر عنه بصرف الوجود يكون مبعوضاً له، وشككنا في مابع أنّه خمر أو خلّ فلا مانع من ارتكابه، للشكّ في تحقّق صرف الوجود من الطبيعة به، فتجرى أصالة البرائة من حرمة.

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الرابع

ونظيره القسم الرابع، وهو ما إذا تعلّق التكليف بنفس الطبيعة من دون وساطة الأفراد والوجودات.

فإنّ المولى إذا قال: «أقيموا الصلاة» فلا يجوز للعبد الاكتفاء بما هو مشكوك الفردية للصلاة في مقام الامتثال، فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية، فلا بدّ له من الاحتياط بإتيان ما قطع بكونه محققاً لطبيعة الصلاة.

وأما إذا كان التكليف تحريمياً فلا إشكال في جريان البرائة في الفرد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩١

المشكوك، فإنّ قوله: «لا تشرب الخمر» لا يدلّ إلّا على حرمة شرب ما احرز كونه خمرًا، فلا منع من إجراء البرائة في المابع المرّد بين كونه خمرًا أو خلًّا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ موارد الشبهة الموضوعية مختلفة، ففي بعضها يمكن التمسك بأصالة البرائة، وفي بعضها الآخر يجب الاحتياط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٣

في حسن الاحتياط على كلّ حال

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط على كلّ حال

إشارة

لا- إشكال في حسن الاحتياط ورجحان رعاية التكليف المحتمل عقلاً، سواء كان التكليف المحتمل تعديدياً أو توصيلياً، وسواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، حكمية أو موضوعية.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

وهذا مما اتفق عليه الكلّ إلّا المحقق النائيني رحمه الله في بعض الموارد، حيث قال:

يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجة ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجة إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجة أولاً ثم العمل بمؤدى الحجة، إلّا إذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجة للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجة عدم وجوب السورة في الصلاة، فإنّ رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة ولا يتوقف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعاية احتمال مخالفة الحجة للواقع لا يحصل إلّا بتكرار العمل، وفي هذا القسم لا يحسن الاحتياط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٤

إلّا بعد العمل بما يوافق الحجة، ولا يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدم العمل بمؤدى الطريق، فإنّه حيث قد أدى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع.

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية - كما سيأتي بيانه [٤٦٢] - وبعد قيام الطريق المعتر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامتنال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتنال الاحتمالي لصلاة الظهر [٤٦٣]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد على الوجه الأول أولاً: أنّه مبني على كون الحجة في الأمارات بمعنى إلقاء احتمال الخلاف وتنزيلها منزلة العلم تعبداً [٤٦٤]، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، فإنّ الحجة، سواء كانت في القطع أو في الأمارات أو في الاصول، تكون بمعنى المنجزية والمعدريّة، غاية الأمر أنّ حجة القطع ذاتية و حجة الأمارات والاصول مجعولة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٥

وبالجملة: لم تجعل الأمارات علماً تعدياً، بل تجعل كالعلم من حيث الحجة، أعنى المنجزية والمعدريّة فقط.

وثانياً: لو فرض التعيد بكون من قامت عنده الأمانة عالماً بمؤداها فلا فرق في عدم جواز العمل على خلاف ما اقتضته الحجة بين كونه متقدماً على العمل بمؤداها وبين كونه متأخراً عنه، كما لا يجوز للعالم الحقيقي العمل على خلاف مقتضى علمه مطلقاً، فما اختاره من التفصيل بين ما إذا قدم العمل بمؤدى الطريق على العمل بما يخالفه وبين العكس باطل جزماً.

وثالثاً: أنّ ما ذكره يستلزم التفصيل بين ما إذا كان العبد بانياً على العمل بالاحتياط من أول الأمر وبين ما إذا لم يكن بانياً عليه ابتداءً بل بدا له ذلك بعد الإتيان بمؤدى الأمانة، فيجوز الثاني، دون الأول، لأنّه إذا كان حين الاشتغال بصلاة الجمعة - التي قامت الأمانة على وجوبها فرضاً - بانياً على الاحتياط بإتيان الظهر أيضاً بعدها، كان هذا البناء خلاف مقتضى الأمانة التي فرض إلقاء احتمال مخالفتها للواقع.

وأما الوجه الثاني: فيرد عليه أنّا لانسلم تقدّم الامتنال التفصيلي على الإجمالي، فللمكلف الجمع بين صلاتي الظهر والجمعة، حتّى فيما

إذا تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي، لأنّ الذي يحكم به العقل هو لزوم الإتيان بالمأمور به بجميع خصوصياته المعتبرة، والمكلف إذا أتى بكلتا الصلاتين علم بوقوع المأمور به بجميع خصوصياته في الخارج.

إن قلت: تكرار العمل في العبادات يوجب الإخلال ببعض خصوصياتها، كقصد القربة المعتبر فيها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٦

قلت: هذا- مضافاً إلى عدم صحته [٦٦٥]- خلاف الفرض، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف من الإتيان بالمأمور به بجميع ما هو معتبر فيه في قالب الامتثال الإجمالي الذي نعبر عنه بالاحتياط.

البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام

ذهب بعضهم إلى أنّ رجحان الاحتياط مشروط بعدم كونه مقتضياً لاختلال النظام.

أقول: لا- ريب في أنّ الإخلال بالنظام مبغوض للشارع المقدّس، ولأجل ذلك شرّع التسهيلات الكثيرة في الأبواب المختلفة، كبابي الطهارة والنجاسة، والحليّة والحرمة، وغيرهما.

لكنّه لا يوجب تقييد حسن الاحتياط، لتغاير متعلّقيهما، فإنّ الحسن تعلق بـ «الاحتياط» والمبغوضيّة بـ «اختلال النظام» واجتماع هذين العنوانين وجوداً لا- يوجب أن يصير الاحتياط مبغوضاً أو اختلال النظام راجحاً، فإنّ الاتّحاد بحسب الوجود لا يوجب التلاقي في مقام تعلّق الحكم، كما عرفت تفصيله في مبحث اجتماع الأمر والنهي [٦٦٦].

والحاصل: أنّ «الاحتياط» بما هو احتياط يكون راجحاً على كلّ حال بلا قيد وشرط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٧

في توقّف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم

التنبيه الثالث: في توقّف جريان أصالة البرائة على عدم أصل حاكم

إشارة

لا تجرى أصالة البرائة العقلية ولا النقلية فيما إذا كان هناك أصل حاكم موضوعي أو حكمي.

أمّا العقلية: فلأنّ موضوعها هو العقاب بلايان، فلو كان هناك حجّة وبيان على ثبوت الحكم أو عدمه لما جرت أصالة البرائة، لزوال موضوعه.

ولا فرق في ذلك بين كون البيان علماً تفصيلياً أو إجمالياً، أو أماره معتبرة، أو أصلاً شرعياً.

وأما النقلية: فلأنّ المراد من «ما لا يعلمون» في «حديث الرفع» هو عدم قيام الحجّة، لخصوص العلم الوجداني، فلو قامت الحجّة على حكم- و لو كان أصلاً عملياً، كالاستصحاب الذي دلّ على اعتباره قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»- لزال موضوع «حديث الرفع».

ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية، فلو شكّ في خمريّة مايع كان خمراً سابقاً لما جرت فيه أصالة البرائة، لوجود أصل حاكم عليها، وهو استصحاب الخمريّة.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً، وهو أنّ الموارد التي لم يكن فيها أصل حاكم قليلة جداً، بل لا يبعد دعوى عدم وجودها رأساً، إذ ليس لنا مورد

شك فيه بحسب

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٨

الحكم أو الموضوع إلا أنه مسبوق بالوجود أو العدم، فالاستصحابات الوجودية أو العدمية حاكمة على أصالة البرائة دائماً. فإننا إذا شككنا في حرمة شرب التن مثلاً، فإن كان له حكم معلوم - من الحرمة أو الحلية - في الشريعة السابقة، يستصحب، وإن لم يتبين لنا حكمه في تلك الشريعة ولم يكن لنا طريق إلى استكشافه، نشك حينئذ في جعل الحرمة له إمضاءً أو تأسيساً في الشريعة الإسلامية، فيستصحب عدمه، ولا تصل النوبة إلى أصالة البرائة والحلية.

اللهم إلا أن يكون الموضوع من الامور المستحدثة، كما إذا فرض حدوث التن بعد الشرائع السابقة، فلم يكن له حكم قبل الإسلام. لكنه أيضاً محل إشكال، لأن الإسلام - بلحاظ أبعديته واستمراره - عين أحكام جميع الموضوعات إلى يوم القيامة، وإن كانت من الموضوعات التي لم تكن في صدر الإسلام، بل حدثت بعد نزول القرآن، وعلى هذا يمكن استصحاب عدم جعل الحرمة لشرب التن.

اللهم إلا أن يقال بعدم جريان الاستصحابات العدمية، كما عليه بعض المحققين، وأما بناءً على المشهور - من جريانها كالأستصحابات الوجودية - فلم يبق لنا مورد لا يجرى فيه استصحاب موافق أو مخالف لأصالة البرائة.

البحث حول أصالة عدم قابلية التذكية

ثم لو شككنا في قابلية حيوان للتذكية بنحو الشبهة الحكمية - كما إذا تولد من حيوانين أحدهما قابل لها دون الآخر، حيوان ثالث لا يدخل تحت عنوان أحدهما - فهل تجرى أصالة الحلية في لحمه وأصالة الطهارة في أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائع المعتمدة في الذبح الشرعي، أم لا؟

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٤٩٩

ربما يقال: لا، وذلك لأن الشك في الحلية والطهارة وعدمهما هاهنا مسبب عن الشك في كونه قابلاً للتذكية وعدمه، فيستصحب عدم قابليته لها [٦٦٧] ويحكم بحرمة لحمه ونجاسة أجزائه بعد إجراء صورة التذكية عليه.

ولا يخفى عليك أن صحة الاستصحاب تتوقف على أركان ثلاثة تستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»:

أ - أن يكون للمستصحب حالة سابقة متيقنة، ب - أن يكون له حالة لاحقة مشكوكة، ج - أن تتحد القضيتان من غير جهة الزمان.

فهل هذه الأركان موجودة في المقام أم لا؟

كلام المحقق الحائري رحمه الله في المسألة

لقد أصر المحقق الحائري رحمه الله على جريان هذا الاستصحاب، لتماثية أركانه، وحاصل مرامه: أن المحققين قد قسموا العرض إلى عارض الوجود وعارض الماهية، وكلًا منهما إلى اللازم والمفارق، فصارت الأقسام أربعة، وإليك توضيحها بالمثل، فنقول: الزوجية عارضة لماهية الأربعة على وجه اللزوم، كما أن عروض الوجود للماهية يعد من الأعراض المفارقة لها، وأما القسمان الآخران أعني عارض الوجود اللازم، كموجودية الوجود بالمعنى المصدري ونورانيته ومنشأته للآثار، وعارضه المفارق كالسواد والبياض بالنسبة إلى الجسم.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٠

وأما «القابلية» فلا شك في أنها من العوارض اللازمة للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللازمة للماهية، نعم، يمكن أن يقال: إنها من العوارض المفارقة بالنسبة إلى الماهية لكن بتبع الوجود، حيث إنه يفارق عن الماهية، فتفارقها، كما هو الشأن في عامة العوارض الوجودية.

إذا عرفت هذا فيمكن أن يقرّر الأصل هكذا: إن القابلية، كالقرشية، من عوارض الوجود، فإن القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجي إلى القرية، كما أن القابلية عبارة عن خصوصية في الحيوان بها يصلح لورود التذكية عليه، وبها يترتب الحلية والطهارة. وعليه فلنا أن نشير إلى ماهية المرأة المشكوك فيها، ونقول: إن ماهية تلك المرأة قبل وجودها لم تكن متصفة بالقرشية، ولكن علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشك في انتقاض عدم في ناحية «القرشية».

وهكذا يمكن أن يقال في ناحية «القابلية» فنقول: إن الحيوان الكذائي - مشيراً إلى ماهيته - لم يكن قابلاً للتذكية قبل وجوده، ونشك في أنه حين تلبس بالوجود هل عرض له «القابلية» أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

نعم، لو كان الموضوع هو الوجود أو كانت «القابلية» من لوازم الماهية، لم يكن وجه لهذا الاستصحاب، لعدم الحالة السابقة، لكن الموضوع هو الماهية، والقابلية عارضة لها بعد وجودها، فهذه الماهية قبل تحققها لم تكن متصفة ب «القابلية» بنحو السالبة المحصية، والأصل بقائها على ما هي عليه، ولو صح جريانها لأغنانا عن استصحاب عدم التذكية، لحكومته عليه حكومه الأصل السببي على المسيبي، ويكون حاكماً على الاصول

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠١

الحكمية عامة [٦٦٨].

هذا ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله لإثبات جريان استصحاب عدم قابلية التذكية وعدم قرشيته المرأة.

نقد كلام المحقق الحائري رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه فاقد للحالة السابقة المتيقنة.

وثانياً: أنه - على فرض تسليم ما أفاده هذا المحقق الكبير لإثبات الحالة السابقة - أصل مثبت في مسألة استصحاب عدم قابلية التذكية. أما كونه مثبتاً [٦٦٩]: فلأن من شرائط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، والمستصحب في ما نحن فيه ليس كذلك، أما عدم كونه حكماً شرعياً فواضح، وأما عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعي، فلأن الأثر الشرعي - كالحرمه والنجاسة - ترتب في الشريعة على «غير المذكى» لا - على «غير القابل للتذكية» كما أن «المتية» في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمُتَيْتَةُ» [٦٧٠] فسرت في كلام بعضهم ب «غير المذكى» و «غير المذكى» هو الحيوان الذي لم يجتمع فيه الخصوصيات المعبرة في التذكية: من فرى الأوداج الأربعة، وكون الذابح مسلماً، والتسمية حين الذبح، وكون الحيوان ممّا يقبل التذكية، وغيرها.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٢

فلا ريب في دخل «القابلية» في التذكية، إما بدخولها في ماهيتها، كسائر الامور التي تعتبر فيها، وتكون التذكية مركبة أو متحصيلة أو منتزعة عنها، أو بكونها أمراً خارجاً عنها، مؤثراً في تأثيرها، بحيث لو لم تكن «القابلية» لم تتحقق التذكية، وإن اجتمعت سائر خصوصياتها المعبرة.

ف «القابلية» جزء [٦٧١] للتذكية، والتعبد بانتفاء الجزء يلازمه عقلاً انتفاء الكل، والميزان في حكومه الأصل السببي على المسيبي كون الأصل في ناحية السبب منقحاً للموضوع بالنسبة إلى الكبرى الشرعية، ولا يتم ذلك إلا إذا كان الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً. فظهر أن استصحاب عدم الأزلي لا يجري في المقام، ولو فرض صحته في حد نفسه.

فلا مانع من إجراء أصالتي الحليّة والطهارة في لحم الحيوان الذي شكّ في قابليّته وعدم قابليّته للتذكية، لعدم أصل حاكم عليهما. وأما عدم كونه ذا حالة سابقة متيقّنة: فيتوقّف إثباته على بيان ما يتعلّق من صور أخذ الأمر العدمي في موضوع الدليل الشرعي [٦٧٢]، فنقول:

الوجه المتصور في القيد العدمي المأخوذ في الدليل الشرعي ستّة:

١- أن يكون بنحو السالبة المحصّلة البسيطة التي يعبر عنها ب «ليس التامّة» مثل «ليس زيد» أو «زيد ليس بموجود» فمفادها سلب الموضوع وعدمه رأساً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٣

٢- أن يكون بصورة السالبة المحصّلة المركّبة التي يعبر عنها ب «ليس الناقصة» وهي على نوعين:

أحدهما: أن يكون الموضوع أمراً محقّقاً يسلب عنه المحمول، مثل «زيد ليس بقائم» و «هذا الحيوان ليس قابلاً للتذكية» و «هذه المرأة ليست قرشيّة».

ثانيهما: أن يكون السلب بسلب الموضوع، وفي هذا النوع لا يدخل حرف السلب على خصوص المحمول، بل يدخل على أصل القضية، فلا يقال: «زيد ليس بقائم» لعدم صدقه إلّامع فرض وجود الموضوع، بل يقال: «ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على عدم تحقّق قضية «زيد قائم» وعدم تحقّق هذه القضية يصدق مع عدم «زيد» ومع وجوده وعدم اتّصافه بالقيام.

٣- أن يؤخذ بنحو الموجبة المعدولة [٦٧٣]، بأن يجعل حرف السلب جزءاً من المحمول، كما إذا قيل: «زيد غير عالم» و «هذا الحيوان غير قابل للتذكية» و «هذه المرأة غير قرشيّة».

والفرق بينها وبين السالبة المحصّلة - مضافاً إلى الجهة اللفظية - أنّ الموجبة المعدولة آكد في إفادة المعنى من السالبة المحصّلة، فإنّ قولنا: «زيد غير عالم» يدلّ على الاتحاد والهوهويّة بين «زيد» و «غير عالم» بخلاف ما إذا قلنا: «زيد ليس بعالم».

٤- أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول، وهي القضية التي كان محمولها قضية سالبة، مثل «زيد هو الذي ليس بقائم» و «هذا الحيوان هو الذي ليس بقابل للتذكية» و «هذه المرأة هي التي ليست بقرشيّة».

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٤

٥- أن يؤخذ القيد العدمي صفة للموضوع، مثل «زيد الغير [٦٧٤] العالم» و «الحيوان الغير القابل للتذكية» و «المرأة الغير القرشيّة».

ولا بدّ من كون الموضوع موجوداً في هذه الصور الثلاث، لأنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» فلا يمكن الحمل في الموجبة المعدولة والموجبة السالبة المحمول بدون الموضوع، وكذلك لا يمكن الاتّصاف في القيد العدمي المأخوذ وصفاً بدون الموصوف.

٦- أن يكون الموضوع مركّباً من جزئين: أحدهما أمر عدمي، والآخر وجودي [٦٧٥].

لا ريب في عدم إمكان أخذ الصورة الاولى في موضوع دليل شرعي أصلاً، لأنّ ما هو معدوم رأساً - كما هو قضية ليس التامّة - لا يمكن أن يترتب عليه حكم من الأحكام الشرعية، لأنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

وكذلك النوع الثاني من الصورة الثانية، لأنّ السالبة المحصّلة المركّبة إذا كان انتفاء المحمول فيها لأجل انتفاء الموضوع فلم يصلح أن تجعل موضوعاً للحكم الشرعي، لاختلال قاعدة «الفرعية» كالصورة الاولى، فإذا انتفت قابليّة التذكية لأجل عدم وجود الحيوان فلم يعقل ترتّب الحرمة والنجاسة، وإذا انتفت القرشيّة لأجل عدم وجود المرأة فلم يتصور ترتّب رؤية الدم إلى خمسين سنة. وأما الصور الأربعة [٦٧٦] الأخيرة والنوع

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٥

الأول [٦٧٧] من الصورة الثانية فلا إشكال في إمكان جعل كلّ منها موضوعاً للحكم الشرعي فيما إذا كان الموضوع [٦٧٨] أو الموصوف [٦٧٩] أو الجزء الوجودي [٦٨٠] محرز الثبوت.

إنما الإشكال في إثباتها بالاستصحاب في المقام، لأن من أركان الاستصحاب اتّحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكه في جميع الجهات إلّا من حيث الزمان، مع أن القضية المتيقّنة في استصحاب «عدم قابليّة التذكية» و «عدم قرشيّة المرأة» كانت سالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف القضية المشكوكه، فإنّ ثبوت الموضوع فيها مفروغ عنه، فإنّا وإن كنّا نعتبر بما يوهم الاتّحاد بين القضيتين، حيث نقول: «هذا الحيوان لم يكن قابلاً للتذكية» و «هذه المرأة لم تكن قرشيّة» والآن نشكّك في ذلك، إلّا أنّ واقعه هكذا: «هذا الحيوان قبل انعقاد نطفته لم يكن قابلاً للتذكية» لأنّه لم يكن موجوداً كي يكون قابلاً لها، و «هذه المرأة قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّة» لأنّها لم تكن موجودة كي تكون قرشيّة، والآد بعد تحقّقهما نشكّك في ذلك، فالموضوع في القضية المتيقّنة مفروض الانتفاء وفي القضية المشكوكه مفروض الثبوت، فأين الاتّحاد بينهما كي يجرى الاستصحاب وثبت به عدم قابليّة تذكية الحيوان المشار إليه وعدم قرشيّة المرأة المشار إليها؟!!

وأما ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله - من أنّا نشير إلى ماهيّة المرأة المشكوك فيها ونقول: إنّ ماهيّة تلك المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفه بالقرشيّة، ولكن

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٦

علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّك في انتقاض العدم في ناحية القرشيّة، وهكذا يمكن أن يقال في ناحية «القابليّة» فنقول: إنّ الحيوان الكذائي، مشيراً إلى ماهيته، لم يكن قابلاً للتذكية قبل وجوده، ونشكّك في أنّه حين تلبّس بالوجود هل عرض له القابليّة أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

ففيه: أنّه لا يلائم ما ذهب إليه المحقّقون من الفلاسفة من كون الوجود أصيلاً والماهية أمراً اعتبارياً، إذ لا ثبوت للماهية قبل وجودها كي يصحّ قولنا - مشيراً إلى ماهية المرأة والحيوان - «هذه المرأة لم تكن قرشيّة» أو «هذا الحيوان لم يكن قابلاً للتذكية». بل لا يلائم ما أفاده نفسه رحمه الله أيضاً من كون «القابليّة» و «القرشيّة» من عوارض الوجود الخارجي للحيوان والمرأة، لا من عوارض ماهيتهما، فإنّ الالتزام بكون الاتّصاف بالقرشيّة وغير القرشيّة، وبالقابليّة وغير القابليّة مختصّاً بالوجود الخارجي للحيوان والمرأة ينافي القول بصحّة أن يقال: «ماهية هذه المرأة غير قرشيّة» و «ماهية هذا الحيوان غير قابل للتذكية».

وبالجملة: ما كان من عوارض وجود شيء كان انتفائه قبل وجود ذلك الشيء من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

لا- يقال: ما ذكرتم لا- يفيد المنع عن جريان الاستصحاب في الصورة الأخيرة، وهي ما إذا كان موضوع الحكم الشرعي مركّباً من جزئين: أحدهما وجودي والآخر عدمي من دون أن يكونا بصورة القضية أو الوصف والموصوف، لأنّ الموضوع إذا كان مركّباً من جزئين لا يرتبط أحدهما بالآخر يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل كما هو المعروف

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٧

المشهور، فلو كانت «الميتة» التي جعلت موضوعاً للحرمه في قوله تعالى:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» مركّبه من «الحيوان» و «عدم التذكية» لأجرينا استصحاب عدم قابليّة التذكية [٦٨١]، ليثبت [٦٨٢] به «عدم التذكية» ويكمل موضوع الحرمه.

فإنّه يقال: استقلال جزئي المركّب وعدم ارتباط أحدهما بالآخر وإن كان قابلاً للتصوّر في بعض الموضوعات المركّبه، إلّا أنّه غير متصوّر في المقام، فإنّ القول بأنّ «عدم التذكية» لا يرتبط بحيوان أصلاً، أو يرتبط بحيوان آخر غير ما جعل جزءاً آخر للموضوع ضروري البطلان، فلا بدّ من إثبات عدم تذكية هذا الحيوان من طريق استصحاب عدم قابليّة تذكيته، ويعود حينئذٍ إشكال عدم الاتّحاد بين القضية المتيقّنة والمشكوكه.

والحاصل: أنّا إذا شككنا في قابليّة حيوان للتذكية فلا منع من إجراء أصالة البرائة من حرمه لحمه وأصالة الطهارة في أجزاء بدنه إذا

ذبح مع الشرائط المعتبرة في التذكية الشرعية، لعدم وجود أصل حاكم عليهما.

هذا تمام الكلام في التنبيه الثالث.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥٠٩

في أخبار «من بلغ»

التنبيه الرابع: في أخبار «من بلغ» [٦٨٣]

إشارة

إنّ من الروايات ما يدلّ على أنّ من بلغه خبر دالّ على ترتّب ثواب على فعل، فعمله، كان له أجر ذلك، وإن كان ذلك الخبر مخالفاً للواقع، ولم يقله المعصوم عليه السلام.

وهذا ما اشتهر في الألسن ب «قاعدة التسامح في أدلّة السنن».

من تلك الأخبار: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» [٦٨٤].

ومنها: ما عن محمد بن مروان، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه، وإن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٠

لم يكن الحديث كما بلغه» [٦٨٥].

ومنها: ما روى عن الكليني بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام أنّ «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه» [٦٨٦].

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة بهذا المضمون [٦٨٧].

ولا ينبغي الإشكال في سند هذه الأحاديث، فإنّ بعضها من الصحاح وبعضها من الحسن.

إنّما الإشكال والكلام في مدلولها.

ما أفاده صاحب الكفاية في مفاد أخبار «من بلغ»

فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّه لا يبعد دلالة بعضها على استحباب ما بلغ عليه الثواب بعنوانه الأوّل، فإنّ صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب، فعمله، كان

أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله، وإنّما يكون

مترتباً عليه فيما إذا اتى بجراء أنّه مأمور به وبمعنوا الاحتياط، بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، كما قيد به في بعض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١١

الأخبار، وإن كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو اتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود، كما قيّد به في بعضها الآخر، لأوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى أو صام فله كذا، ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل [٦٨٩]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أن هذه الأخبار تدلّ على استحباب نفس العمل الذي بلغ أنه ذو ثواب، لا بعنوان أنه احتياط وانقياد، أو بعنوان أنه بلغ عليه الثواب، فإن بلوغ الثواب حيث تعليلي لا- تقييدي، فكما أن النجاسة تترتب على نفس الماء، والتغير في «الكر» و «الجارى» أو الملاقاة في «القليل» سبب لعروض النجاسة عليه بعنوانه الأولي، كذلك بلوغ الثواب على عمل سبب لعروض الاستحباب على نفس ذلك العمل بعنوانه الأولي، فلا فرق بين هذه الأخبار وبين ما دلّ على استحباب صلاة الليل مثلاً إلأى الكليّة والجزئية، فإن أخبار «من بلغ» تدلّ على استحباب كل عمل بلغ عن المعصوم عليه السلام أنه ذو ثواب، وما دلّ على استحباب صلاة الليل يدلّ على استحبابها بالخصوص.

و التعبير في بعضها ب «فعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله» [٦٩٠] وفي بعضها الآخر ب «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب» [٦٩١] لا يوجب أن يترتب الاستحباب على العمل المعنون بهذين العنوانين، فإن الاستحباب وترتب الثواب يعرض اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٢
على نفس العمل بعنوانه الأولي، لكن فيما إذا كان الداعي عليه طلب قول النبي صلى الله عليه وآله أو التماس الثواب الموعود، لا بعض الأغراض النفسانية.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنه ليس في هذه الروايات من الاستحباب عين ولا- أثر، بل مفادها ترتب الثواب، ولا ملازمة بينهما، لأن إعطاء الثواب أعظم من الحكم بالاستحباب فإن كل مستحب يترتب عليه الثواب، وبعض ما يترتب عليه الثواب ليس بمستحب، كما في بعض الاحتياطات، مثل من كان على طهارة، ثم شك في أنه صار جنباً أم لا، فيغتسل احتياطاً، ليقطع بعدم كونه جنباً، فإن هذا الغسل حسن عقلاً ويعطى الله عليه الثواب من دون أن يكون مستحباً شرعاً، فليس كلما اتى به بقصد الرجاء وترتب عليه الثواب كان مستحباً، بل لابد لثبوت الاستحباب من ورود الأمر أو التعبير ب «يستحب» ونحوه.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أن هذه الأخبار مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجّيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجّية أو لم يكن [٦٩٢]- كما هو ظاهر الإطلاق- فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية، فإنه يرجع مفادها إلى حجّية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٣

الخبر الضعيف الذي لا يكون واجداً لشرائط الحجّية، وفي الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة في الخبر وأنها تختص بالخبر القائم على وجوب الشيء [٦٩٣]، وأما الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك.

وظاهر كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فإن الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلة السنن» هو أنه لا يعتبر في أدلة السنن ما يعتبر في أدلة الواجبات.

فإن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر، مع أن النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّا أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر.

قلت:- مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمة على مادّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة- أن الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّة، فإنّ الواجبات والمحرمات تبقى

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٤

مشمولة لها [٦٩٤].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله [٦٩٥].

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»

ويرد عليه أوّلاً: أنّ كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّية الخبر في باب المستحبات ولو كان ضعيفاً ينافي ما اختاره رحمه الله من كون الحجّية عبارة عن لزوم إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب البالغ إلى المكلف، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع، فليس مفاد هذه الأخبار إلقاء احتمال الكذب والخلاف، بل مع لحاظ هذا الاحتمال تحكّم بترتّب الثواب، فكيف يمكن القول بأنّها تدلّ على الحجّية التي هي عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف؟!

وكذلك ينافي ما اخترناه أيضاً، من أنّ الحجّية عبارة عن المنجزية والمعدّرية، لأنّ المعدّرية عبارة عن كون العبد معذوراً في مخالفة الواقع فيما إذا أخطأت الأمانة، من دون أن يترتّب على عمله أجر وثواب، مع أنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب على العمل المطابق للخبر المخالف للواقع.

وبالجملة: كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّية الخبر الضعيف في المستحبات ينافي مفاد هذه الأخبار، سواء كانت الحجّية عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف، كما اختاره رحمه الله، أو عبارة عن المنجزية والمعدّرية، كما هو

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٥

الحقّ المختار.

هذا هو الإشكال الأساسي على المحقق النائيني رحمه الله.

وثانياً: سلّمنا كون هذه الروايات في مقام جعل الحجّية للخبر الضعيف في باب المستحبات، لكن لا يمكن القول بتخصيصها لأدلّة حجّية الخبر الواحد، لأنّ مورد التخصيص إنّما هو ما إذا كان العامّ والخاصّ متنافيين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم العالم الفاسق» وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما إذا كانا مثبتين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «أكرم زيدا العالم» فلا وجه للقول بالتخصيص، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لأنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد تدلّ على حجّية خبر الثقة، وأخبار «من بلغ» تدلّ على حجّية الخبر ولو كان ضعيفاً في مورد المستحبات، فكلا الدليلين مثبتان لا تنافي بينهما كي نقول بالتخصيص.

نعم، لو كان الدليل على حجّية الخبر الواحد آية «النبا» لوقع التنافي بينهما، حيث إنّها بلحاظ المنطوق والمفهوم مشتملة على النفي والإثبات، فتدلّ بمفهومها على حجّية خبر العادل، وبمنطوقها على عدم حجّية خبر الفاسق الذي تدلّ أخبار «من بلغ» على حجّيته في

المستحبات.

لكنك عرفت عدم تمامية آية «النبا» لإثبات حجية الخبر الواحد [٦٩٦]، وأن أهمّ الدليل في تلك المسألة هو بناء العقلاء [٦٩٧]. ولو سلّمنا دلالة الآية على حجية الخبر الواحد لكان المنافي لأخبار «من بلغ» هو منطوق الآية، لا مفهومها الذي هو الدليل على حجية خبر العادل، فلا يصحّ القول بتخصيص دليل الحجية بأخبار «من بلغ».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٦

ثمّ إنّه لا يمكن الالتزام بما أفاده رحمه الله في الجواب الأوّل عن الإشكال، من حكومة أخبار «من بلغ» على أدلّة حجية الخبر الواحد، لأنّ من شرائط الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظرًا إلى الدليل المحكوم ومفسّرًا له، كما في «لاشكّ لكثير الشكّ» بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، مع أنّ أخبار «من بلغ» ليست كذلك، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن منها إلى أدلّة حجية الخبر الواحد أصلًا. وكذلك لا يصحّ جوابه الثانى عنه، وهو أنّه لو قدّم أدلّة حجية الخبر الواحد على أخبار «من بلغ» فى مادّة الاجتماع لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد.

وذلك لأنّ لهذه الأخبار - مضافاً إلى مادّة الاجتماع - مادّة افتراق أيضاً، وهى خبر الثقة الدالّ على الاستحباب، فكيف تبقى بلا مورد لو قدّم أدلّة حجية الخبر الواحد فى مادّة الاجتماع!؟

إن قلت: نعم، ولكن خبر الثقة مطلقاً - سواء ورد فى باب المستحبات أو فى غيرها - داخل تحت أدلّة حجية الخبر الواحد، فلانحتاج إلى أخبار «من بلغ» فى مادّة افتراقها، فلو أدخلنا مادّة الاجتماع فى أدلّة حجية الخبر الواحد لكان أخبار «من بلغ» لغواً. قلت: بناءً على ما ذهبتم إليه من كون هذه الأخبار فى مقام جعل الحجية للروايات الواردة فى باب المستحبات، كانت فى عرض أدلّة حجية الخبر الواحد، لا - فى الرتبة المتأخّرة عنها، غاية الأمر أنّها تختصّ بباب المستحبات، وسائر الأدلّة تعمّ جميع الأبواب، فلا يلزم اللغو لوقتنا باختصاصها بمادّة الافتراق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٧

كلام الإمام الخميني رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

ولسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا كلام أقرب إلى الذهن من كلام المحقّقين: الخراسانى والنائينى رحمهما الله. وهو أنّ غرض الشارع لمّا تعلّق على التحفّظ بعامة السنن والمستحبات ويرى أنّ الاكتفاء فى طريق تحصيلها على الطرق المألوفة، ربما يوجب تفويت بعضها [٦٩٨]، فلأجل ذلك توصل إلى مراده بالحثّ والترغيب إلى إتيان كلّ ما سمع عن الغير الذى يحتمل كونه ممّا أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، وأردف حثّه باستحقاق الثواب وترتب المثوبة على نفس العمل، حتّى يحدث فى نفس المكلف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنّه يثاب بعمله، طابق الواقع أو خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل، خالف أو وافق، ليس إلّا لأجل التحفّظ على المستحبات الواقعية.

وبعبارة اخرى: إنّما جعل الثواب على مطلق العمل، حتّى على إتيان كتيبة مؤدّيات الأخبار الدالّة على السنن، لعلم الشارع بأنّ فيها كثيراً من السنن الواقعية، فلأجل التحفّظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه وآله، نظير قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ مِّثْلِهَا» [٦٩٩] حيث جعل تضاعف الأجر للحثّ على الإتيان بالحسنات، فلأدلة الباب إطلاق بالنسبة إلى كلّ ما بلغ بسند معتبر أو غيره.

ومما ذكرنا يظهر أنّ استفادة الاستحباب الشرعى منها مشكل غاية،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٤، ص: ٥١٨

للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصية ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات، وبين ترتب الثواب على الشيء تفضلاً، لأجل إدراك المكلف ماهو الواقع المجهول، كما في المقام، كما أن جعل الثواب على المقدمات العلمية لأجل إدراك الواقع لا يلازم كونها اموراً استجبائية، وكما أن جعل الثواب على المشى في طريق الوفود إلى الله أو إلى زيارة الإمام الطاهر، الحسين بن علي عليهما السلام لأجل الحث إلى زيارة بيته أو إمامه، لا يلازم كون المشى مستحباً نفسياً، وقس عليه كل ما يقع في ذهنك من أمثال ذلك [٧٠٠].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصاً.

ويبدو أنه خير ما قيل في المقام.

والحاصل: أنه لا يستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب العمل البالغ عليه الثواب، لا مباشرةً - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - ولا بواسطة جعل الحجية للخبر الدال على الاستحباب - كما قال المحقق النائيني رحمه الله - بل غرض الشارع تعلق بالتحفظ على المستحبات الواقعية، ولأجل ذلك توصل إلى مراده بترتيب المثوبة على كل عمل بلغ عليه الثواب، ولو كان مخالفاً للواقع، ليرغب المسلمون في العمل ويصلوا إلى مصالح المستحبات الواقعية، من دون أن يصير نفس العمل مستحباً.

هذا تمام الكلام في أخبار «من بلغ» وبه تمت مباحث البراءة. [٧٠١]

[١] (١) كفاية الاصول: ٢٩٧.

[٢] (٢) أي: قامت البيئته على أنه خمر. منه مدّ ظلّه.

[٣] (١) فرائد الاصول ١: ٢٩.

[٤] (١) الجمعة: ٩.

[٥] (١) نهاية الاصول: ٣٩٤.

[٦] (١) ونحن نبحت في القطع تارةً: عن صحّة عقوبته من خالف القطع بالحكم الشرعي، واخرى: عن جواز عقاب المتجرى، وثالثةً: عن حسن مؤاخذه من خالف العلم الإجمالي مخالفةً قطعيةً أو احتماليةً، وهكذا.

ولا ريب في أن هذه المباحث ترجع إلى البحث عما يحسن أو يقبح من أفعال الباري تعالى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام قدس سره.

[٧] (٢) أنوار الهداية ١: ٣٣.

[٨] (١) فرائد الاصول ١: ٢٥.

[٩] (٢) كفاية الاصول: ٢٩٦.

[١٠] (١) المصدر نفسه.

[١١] (١) فوائد الاصول ٣: ٣.

[١٢] (١) أي لأقسام «من وضع عليه قلم التكليف» وهي عبارة عن القاطع بالحكم الشرعي والظانّ به والشاكّ فيه. م ح - ي.

[١٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢.

[١٤] (١) فوائد الاصول ٣: ٤.

[١٥] (٢) حيث قال بعد تقسيم «المكلف» إلى الأقسام الثلاثة: فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاكّ في

مقام العمل، وتسمى بالاصول العمليّة، وهي منحصره في الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا ... فالأول مجرى الاستصحاب. م ح - ي.

[١٦] (١) كفاية الاصول: ٢٩٦.

[١٧] (١) «الحكومة» هاهنا عبارة عن حكم العقل مستقلاً بوجوب اتباع الظنّ من دون أن يستند إلى الشارع، بخلاف «الكشف» فإنّه عبارة عن استكشاف كون الظنّ حجّة شرعيّة عند تماميّة مقدمات الانسداد. منه مدّ ظلّه.

[١٨] (٢) أنوار الهداية ١: ٣٤.

[١٩] (١) «الاصوليّة» صحيحة ظاهراً. م ح - ي.

[٢٠] (٢) أنوار الهداية ١: ٣٥.

[٢١] (٣) كما أنّ القطع أيضاً كذلك، غاية الأمر أنّ الحجّية في القطع ذاتية، وفي الأمارات مجعولة. منه مدّ ظلّه.

[٢٢] (٤) فإنّ مستندهما قوله عليه السلام - في وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤-: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» وقوله عليه السلام - في وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤-: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه».

[٢٣] (١) إشارة إلى تثليث الأقسام. م ح - ي.

[٢٤] (٢) أي القطع بالحكم الواقعي. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٢٥] (٣) كفاية الاصول: ٢٩٦.

[٢٦] (٤) وهي «القاطع» و«من يقوم عنده طريق معتبر» و«من كان فاقداً للقطع والطريق كليهما». منه مدّ ظلّه.

[٢٧] (١) فرائد الاصول ١: ٢٩.

[٢٨] (٢) حيث لم يقفده بالعقلي. منه مدّ ظلّه.

[٢٩] (١) النساء: ٥٩.

[٣٠] (٢) ولعلّ السرّ في تكرار الأمر في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تغايرهما بحسب الإرشادية والمولوية. منه مدّ ظلّه.

[٣١] (٣) يحتجّ بإحداهما - أعنى المنجزية - المولى على العبد ويؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي الذي قامت الحجّة على ثبوته، ويحتجّ بالآخرى - أعنى المعذرية - العبد على المولى في مخالفة التكليف الذي قامت الحجّة على عدمه. منه مدّ ظلّه.

[٣٢] (١) حيث قال بعد بيان حجّية القطع: ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفه حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً، ولذلك انقح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً. كفاية الاصول: ٢٩٧.

[٣٣] (١) فوائد الاصول ٣: ٦.

[٣٤] (٢) وإلّا فلم يكن قسيماً للوجود الذهني، بل كان عينه ومتّحداً معه. منه مدّ ظلّه.

[٣٥] (١) ولكن لا يخفى أنّ غايته ما يقتضيه هذا التوجيه هو كون الطريقيّة من لوازم وجود القطع خارجاً - وهو الإدراك الجازم القائم بالنفس - لا من لوازم ذاته وماهيته. م ح - ي.

[٣٦] (١) فوائد الاصول ٣: ٦.

[٣٧] (٢) إن قلت: هذا التوجيه لا يرتبط بكلام المحقّق النائيني رحمه الله، لأنّه لم يدع كون المعلوم عين العلم ليتمكن تصحيحه بدعوى أنّ المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، بل ادعى كون الطريقيّة عين العلم. قلت: نعم، ولكن إذا ثبت عينيّة العلم مع المعلوم بالذات ومغايرته مع المعلوم بالعرض، فالقول بكون الطريقيّة عين العلم يستلزم القول بكونها عين المعلوم بالذات دون المعلوم

بالعرض. م ح- ي.

[٣٨] (١) وهو «الإدراك الذي لا يشوبه التردد» وله وجودان: ذهني، وهو نفس تصوّر ماهية القطع الذي يحصل بصرف استماع لفظه مثلاً، وخارجي، وهو الإدراك الواقعي الجزمي القائم بنفس القاطع. منه مدّ ظلّه.

[٣٩] (١) النساء: ٥٩.

[٤٠] (١) فإنك إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، فلو قال الشارع: «هذا القطع ليس بحجّة» لزم منه اجتماع النقيضين إن أراد بعدم حجّيته عدم وجوب صلاة الجمعة، واجتماع الضدين إن أراد به إباحتها. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٤١] (٢) كفاية الاصول: ٢٩٧.

[٤٢] (٣) تهذيب الاصول ٢: ٥١.

[٤٣] (١) على أنّ الأمر والنهي المتعلّقين بشيء واحد لو توجّها إلى مكلف واحد لكان تكليفاً بالمحال، وهو ممتنع، كالتكليف المحال. م ح- ي.

[٤٤] (٢) أنوار الهداية ١: ٣٨.

[٤٥] (١) وأمّا بناءً على العبيّة- كما التزم بها المحقّق النائيني رحمه الله في آخر كلامه- فلا مجال للتكلم في هذه المسألة كما لا يخفى، لأنّ الكاشفيّة تستدعي المغايرة بين الكاشف والمكشوف، فإذا كان شيئاً واحداً، بدعوى كون العلم عين المعلوم بالذات فلا تتصوّر الكاشفيّة لكي يبحث في إمكان جعلها ونفيها وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[٤٦] (٢) نعم، قد يتصرّف الخالق تعالى في الامور التكوينيّة، كما حال بين النار وبين لازمها بقوله- في سورة الأنبياء، الآية ٦٩-: «يا نارُ كوني بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» لكنّه مربوط بمقام كونه خالقاً مكوّناً، لا بحيثيّة كونه شارعاً. منه مدّ ظلّه.

[٤٧] (١) وهي عبارة عن اقتضاء الأمانة جعل حكم ظاهري على وفقها وإن كانت مخالفة للواقع. منه مدّ ظلّه.

[٤٨] (١) كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر» وأنت قطعت بخمريّة المائع الفلاني. منه مدّ ظلّه.

[٤٩] (٢) كما إذا قال الشارع: «لا تشرب مقطوع الخمريّة». منه مدّ ظلّه.

[٥٠] (٣) كما إذا قال الشارع: «إذا قطعت بخمريّة مائع وصادف قطعك الواقع فهو محرّم عليك» فإنّ موضوع الحكم بالحرمة مركّب من جزئين: أحدهما: القطع بالخمريّة، والثاني: كون القطع مطابقاً للواقع. م ح- ي.

[٥١] (١) وجميع المباحث تجري في «الانقياد» أيضاً، وإن اكتفى الاستاذ «مدّ ظلّه» بذكر التجزّي اختصاراً. م ح- ي.

[٥٢] (٢) وكذلك يكون بحثاً عن أحوال المبدأ، لأنّه يرجع إلى أنّ الله تعالى هل يتمكّن من عقاب المتجرّي أم لا؟ م ح- ي.

[٥٣] (١) توضيحه: أنّ قاعدة «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» لو جرت مطلقاً حتّى في القسم الثاني، لاستلزم التسلسل، لأنّ العقل يحكم عقيب كلّ حكم شرعي بقبح معصيته، فإذا حكم الشارع بحرمة شرب الخمر حكم العقل بقبحه بعنوان أنّه معصية المولى، فلو حكم الشارع بحرمة مرّة ثانية بعنوان المعصية لأجل قاعدة «الملازمة» لحدث موضوع آخر لحكم العقل بالقبح، فلا بدّ من أن يحكم الشرع أيضاً بحرمة مرّة ثالثة، وهكذا يوجد عقيب كلّ حرمة شرعية قبح عقلي، وعقيب كلّ قبح عقلي حرمة شرعية في سلسلة غير متناهية، وهذا مضافاً إلى امتناع التسلسل، يستلزم أن تبدّل معصية واحدة إلى معاص غير متناهية، وأن يستحقّ من ارتكبتها عقوبات كذلك. م ح- ي.

[٥٤] (٢) بل معاصي غير متناهية مقتضية لعقوبات غير متناهية بناءً على التسلسل، كما عرفت في التعليقة المتقدّمة. م ح- ي.

[٥٥] (١) ولا يخفى أنّ هذه الدعوى باطلة حتّى عند المحقّق النائيني رحمه الله- على ما في فوائد الاصول ٣: ٣٩- إلّا أنّ بطلانها لا يضرّ بما ذكره هاهنا، فإنّه قضيه شرطية تعليقيّة، أعني «لو كان استحقاق المتجرّي للعقاب مستنداً إلى هذه الدعوى الفاسدة لكان البحث اصولياً». م ح- ي.

- [٥٦] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٧ و ٥٠.
- [٥٧] (٢) راجع أنوار الهداية ١: ٤٧، وتهذيب الاصول ٢: ٢٩٩.
- [٥٨] (٣) فحرمه ما قطع المكلف بخمريته ولم يكن خمراً في الواقع تتوقف على أمرين: أ- أن يكون المراد بـ «الخمير» المحرمه في الأدلّة مطلق مقطوع الخمرية، ب- أن يكون المطلق حجّة، وما يرتبط بالاصول هو الأمر الثاني، بخلاف الأول، فإنه مسألة فقهية. م ح- ي.
- [٥٩] (١) وأمّا دليل حرمة الخمر، أو الغصب، أو إتلاف مال الغير، ونحوها، فكان كلّ واحد منها أحد مصاديق محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.
- [٦٠] (٢) وهي قبحة عقلاً، وحرمة شرعاً، واستحقاق العقوبة عليه. م ح- ي.
- [٦١] (٣) توضيح ذلك: أنّ العناوين الثانويّة تارة: تؤثر في الحسن والقبح، كالكذب الذي يكون بذاته قبيحاً، وإذا اقتضى نجات مؤمن صار حسناً، والصدق الذي يكون بذاته حسناً، وإذا اقتضى هلاك مؤمن صار قبيحاً، واخرى: لا تكون كذلك، كمسألة الانقياد والتجرى، فإنّ القطع بكون عمل محبوباً للمولى أو مبغوضاً له لا يؤثر في حسنه وقبحه. م ح- ي.
- [٦٢] (١) فوائد الاصول ١: ٣٩، وفوائد الاصول ٣: ٤٢.
- [٦٣] (٢) البحث فعلاً في القبح العقلي، وسيأتي النزاع في الحرمة الشرعية. م ح- ي.
- [٦٤] (٣) النزاع فعلاً في قبح التجري، وأمّا استحقاق العقوبة عليه فسيأتي البحث فيه. م ح- ي.
- [٦٥] (١) نهاية الأفكار ٣: ٣٠.
- [٦٦] (١) أو ما يقوم مقامه من الأمارات المعبرة والاصول العمليّة. منه مدّ ظلّه.
- [٦٧] (١) راجع ص ٤٥.
- [٦٨] (٢) راجع ص ٤٢.
- [٦٩] (١) اعلم أنّ متعلّق التكليف قد يضاف إلى موضوع خارجي، كـ «لا- تشرب الخمر» و«صلّ في الوقت» و«لا- تأكل الميتة» ونحوها، وقد لا يضاف إليه، كـ «صلّ» و«صم» وأمثالهما. منه مدّ ظلّه.
- [٧٠] (٢) «كلتا» صحيحة ظاهراً. م ح- ي.
- [٧١] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٧.
- [٧٢] (٢) «كلتا» صحيحة ظاهراً. م ح- ي.
- [٧٣] (٣) ولذا لو قيل لشارب الخمر: «ماذا تفعل» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب الخمر عن اختيار». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.
- [٧٤] (١) وكذلك في مثل ما إذا صلّى حال كونه قاطعاً بدخول الوقت ثم انكشف الخلاف، فإنّها لا تجزى، مع أنّها كانت مجزئة لو كان الوجوب متعلّقاً باختيار صلاة أحرز وقوعها في الوقت. منه مدّ ظلّه.
- [٧٥] (٢) فوائد الاصول ٣: ٣٩.
- [٧٦] (١) كالإرادة المقابلة للإكراه، كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر اختياراً» منه مدّ ظلّه.
- [٧٧] (٢) فلا- يصحّ أن يقال: «لا تشرب الخمر عن إرادة ناشئة عن العلم بالخمر وبكون الخمر حراماً» إذا كانت الحرمة التي نشأت الإرادة عنها مستفادة من نفس «لا تشرب الخمر» المذكور في بداية الدليل، كما هو المفروض. منه مدّ ظلّه.
- [٧٨] (٣) فوائد الاصول ٣: ٣٨، التعليقة ١.
- [٧٩] (٤) وإن لم يشتمل الفعل على قبح ومفسدة كما تقدّم. م ح- ي.

[٨٠] (١) فوائد الاصول ٣: ٤٤.

[٨١] (٢) فللمولى - على هذا - خطابان: أ- «لا تشرب الخمر» ب- «لا تشرب معلوم الخمرية» والخطاب الثاني يعم العاصي والمتجرى واقعاً، بخلاف الخطاب الأول، فإنه يختص بالعاصي بحسب الواقع، وإن كان يعم المتجرى في نظره واعتقاده. ولا يخفى أن التجري لا يتصور إلا بالنسبة إلى الخطاب الأول، أعنى «لا تشرب الخمر» لأن القاطع إذا خالف قطعه كان عاصياً بالنسبة إلى الخطاب الثاني مطلقاً، سواء أصاب قطعه الواقع أو أخطأ، وكذلك بالنسبة إلى الخطاب الأول عند الإصا به ويكون متجرباً بالنسبة إليه عند الخطأ. منه مدّ ظله.

[٨٢] (١) مثل «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق». منه مدّ ظله.

[٨٣] (٢) أحدهما: حرمة الخمر مثلاً بملاك مسكريتها، والآخر: حرمة معلوم الخمرية بملاك القبح الفاعلي. منه مدّ ظله.

[٨٤] (٣) الانبعاث هاهنا ليس في مقابل الانزجار، بل المراد منه هو الانفعال من حكم المولى، فيعم الأحكام الوجوبية والتحريمية. منه مدّ ظله.

[٨٥] (١) فوائد الاصول ٣: ٤٥.

[٨٦] (١) راجع ص ٨٠ من الجزء الثالث.

[٨٧] (٢) لا يقال: يتمكّن المولى من الوصول إلى هذا الغرض بتكرار الخطاب الأول تأكيداً، كأن يقول: «لا تشرب الخمر»، «لا تشرب الخمر» من دون أن يحتاج إلى خطابين متغايرين مشتملين على حكمين مستقلين. فإنه يقال: التأكيد قد لا يؤثر الأثر المطلوب، لأنّ الحكم المؤكّد حكم واحد، ولا يترتب على مخالفته إلا عقوبة واحدة، وبعض العبيد لا يمثلون أمر المولى إلا فيما إذا تعددت العقوبة. منه مدّ ظله.

[٨٨] (١) لما تقدّم من زوال التجري بمجرد الالتفات إلى هذا الخطاب. م ح - ي.

[٨٩] (٢) كفاية الاصول: ٢٩٩.

[٩٠] (٣) راجع ص ٥٤.

[٩١] (١) كما صرح به المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول ٣: ٤٥.

[٩٢] (٢) كما إذا شرب ما قطع بخمرته وصادف قطعه الواقع. منه مدّ ظله.

[٩٣] (١) كفاية الاصول: ٢٩٨.

[٩٤] (٢) نهاية الدراية ٣: ٢٩.

[٩٥] (١) راجع للاطلاع على هذه الروايات وسائل الشيعة ١: ٤٩ - ٥٨، كتاب الطهارة، الباب ٦ و ٧ من أبواب مقدّمة العبادات.

[٩٦] (١) كالأوامر الامتحانية. منه مدّ ظله.

[٩٧] (٢) نهاية الاصول: ٤١٨.

[٩٨] (١) يعنى المحقق الخراسانى، والاصفهانى، والعراقى رحمهم الله. م ح - ي.

[٩٩] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ.ش.

[١٠٠] (١) نهاية الأفكار ٣: ٣١.

[١٠١] (٢) الفصول الغروية: ٨٧.

[١٠٢] (٣) كالإفطار بشرب الخمر ونحوه في شهر رمضان، فإنه محرّم من وجهين كما هو واضح. م ح - ي.

[١٠٣] (٤) فوائد الاصول ١: ٤٥.

[١٠٤] (١) فالتجزى بمعناه اللغوى أعم من المعصية، وبمعناه الاصطلاحى يكون مابيناً لها. م-ح-ى.

[١٠٥] (١) «لو» وصلية. م-ح-ى.

[١٠٦] (١) وهى موارد القطع المتعلقة بالموضوع، بخلاف موارد القطع المتعلقة بالحكم، كما إذا قطع بحرمة شرب التن ولم يكن

حراماً فى الواقع، إذ لا يمكن التشكيك فى وقوع الفعل فى هذه الموارد عن إرادة واختيار. م-ح-ى.

[١٠٧] (٢) كفاية الاصول: ٣٠٢.

[١٠٨] (٣) كفاية الاصول: ٢٩٨.

[١٠٩] (٤) هذه الدعوى غير ما تقدم منه رحمه الله من دعوى عدم صدور فعل اختياري من المتجزى فى بعض الموارد كما لا يخفى.

م-ح-ى.

[١١٠] (١) كفاية الاصول: ٢٩٩.

[١١١] (٢) أى إذا لم يكن الفعل المتجزى به بما هو معلوم الحرمة اختيارياً. م-ح-ى.

[١١٢] (٣) توضيحه: أن المحقق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى أن الملاك فى اختيارية كل عمل - ولو كان من الأعمال النفسانية -

مسبوقتها بالإرادة، فلو كانت نفس الإرادة اختيارية لتوقفت على إرادة اخرى، وحيث إنها أيضاً فرضت اختيارية، كانت مسبوقة بإرادة

ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية له. م-ح-ى.

[١١٣] (٤) كفاية الاصول: ٣٠٠.

[١١٤] (١) الاستفادة من قوله رحمه الله: «إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار». منه مدّ ظله.

[١١٥] (٢) للقاعدة الكلية التى التزم بها صاحب الكفاية رحمه الله من أن «كل عمل اختياري يكون مسبوقة بالإرادة» وإن كان من

الصفات القائمة بالنفس. م-ح-ى.

[١١٦] (١) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ٦: ٣٨٨.

[١١٧] (١) حيث إن التصور الذى هو من مبادئ الإرادة لو كان مسبوقة بإرادة اخرى لاحتاج إلى تصور آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له،

وكذلك الأمر فى نفس الإرادة وسائر مبادئها. م-ح-ى.

[١١٨] (٢) الحجر: ٢٩.

[١١٩] (٣) كما أن قاعدة «كل موجود يحتاج إلى علّة موجدة» تختص بالموجودات الممكنة المأنوسة لنا، ولا تعم واجب الوجود. منه

مدّ ظله.

[١٢٠] (٤) ف«العالم» مثلاً بماله من المعنى، وهو «من ينكشف عنده الشىء» يطلق على الله تعالى وعلينا. منه مدّ ظله.

[١٢١] (٥) كفاية الاصول: ٧٧.

[١٢٢] (١) كفاية الاصول: ٨٩ و ٣٠٠.

[١٢٣] (٢) فالقضية الصادقة من بين الموجّهات فى الأول: موجبة ضرورية، نحو «الإنسان حيوان بالضرورة» وفى الثانى: سالبة ضرورية،

نحو «شريك البارى ليس بموجود بالضرورة» وفى الثالث: ممكنة عامّة، نحو «الإنسان موجود بالإمكان». م-ح-ى.

[١٢٤] (١) هود: ١٠٥-١٠٨.

[١٢٥] (٢) النازعات: ٣٧-٤١.

[١٢٦] (١) ف«إن النفس لأثارة بالسوء» كما قال فى سورة «يوسف»، الآية ٥٣. منه مدّ ظله.

[١٢٧] (٢) حيث قال: «طغى، آثر، خاف، نهى» بصيغة الفعل الماضى. م-ح-ى.

[١٢٨] (٣) أو يلزم من تصورهما والنسبة بينهما الجزم باللزوم. م-ح-ى.

- [١٢٩] (١) كفاية الاصول: ٣٠١.
- [١٣٠] (٢) كنز العمال ١: ١٠٧، الحديث ٤٩١، والتوحيد- للشيخ الصدوق-: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ٣.
- [١٣١] (١) لعلّ علمهم بهذا ناشٍ عمّا روى- في بحار الأنوار ٤١: ٣١٣- وهو قول علي عليه السلام خطاباً لسعد بن أبي وقاص في أيام صباوة ابنه عمر: « وإنّ في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله. منه مدّ ظلّه.
- [١٣٢] (٢) أى إنهم حلما حيث لا يشتدون عليك ولا يعاقبونك لأجل ما سترتكب من تلك الجنائى الهائلة العظيمة. منه مدّ ظلّه.
- [١٣٣] (٣) الإرشاد- للشيخ المفيد- ٢: ١٣٢، وكشف الغمّة ٢: ٩.
- [١٣٤] (٤) التوحيد- للشيخ الصدوق-: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ٣.
- [١٣٥] (١) النساء: ١٣٧.
- [١٣٦] (١) وسائل الشيعة ٥: ٤٦٥، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٩.
- [١٣٧] (٢) الأنفال: ١٧.
- [١٣٨] (٣) الإنسان: ٣٠.
- [١٣٩] (٤) الإنسان: ٣.
- [١٤٠] (٥) الأحزاب: ٣٣.
- [١٤١] (١) فى مقابل سائر الصفات النفسانية. م ح- ي.
- [١٤٢] (١) نهاية الدراية ٣: ٤٦.
- [١٤٣] (٢) راجع ص ٣٠.
- [١٤٤] (١) فوائد الاصول ٣: ١١.
- [١٤٥] (١) فإنّ المولى إذا قال: « إذا قطعت بخمرية ماع و كان خمراً فى الواقع يجب عليك التصدق » ولاحظ القطع بما هو كاشف، فمن حيث إنّه قطع موضوعى لا-حظه بنفسه مع قطع النظر عن الواقع، ومن حيث إنّه بلحاظ طريقيته وكاشفيته جعل موضوعاً لا-حظ الواقع المنكشف، فأخذ القطع جزء الموضوع أيضاً يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع. م ح- ي.
- [١٤٦] (١) وكذا جعل الحجية لسائر الأمارات التى حكم الشارع باعتبارها بلحاظ جهة كشفها عن الواقع. م ح ي.
- [١٤٧] (٢) فإنّ القطع والظن يشتركان فى أصل الكاشفية عن الواقع، وإن كان الأول كاشفاً تاماً، والثانى ناقصاً. منه مدّ ظلّه.
- [١٤٨] (١) كفاية الاصول: ٣٠٧.
- [١٤٩] (١) كفاية الاصول: ١٩٣.
- [١٥٠] (٢) مصباح الاصول ٢: ٤٥.
- [١٥١] (١) هذا المثال وإن كان يوهم أنّ الحرمة تعلقت بنفس صلاة الجمعة بشرط القطع بوجوبها، إلّا أنّ المراد أنّها بما هى مقطوعة الوجوب محرّمة، فما تعلّق به الوجوب غير ما تعلقت به الحرمة، وأمّا لو كان المراد حرمة نفس صلاة الجمعة بشرط القطع بوجوبها- كما هو ظاهر القضية الشرطية- فنحن أيضاً نقول بالامتناع، لاستلزامه اجتماع المصلحة والمفسدة، والمحبوبية والمبغوضية فى شىء واحد بعنوان واحد عند تحقّق الشرط، وهو محال بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.
- [١٥٢] (١) فإنّ القطع إذا كان تمام الموضوع يترتب عليه الحكم، سواء صادف الواقع أو خالفه. منه مدّ ظلّه.
- [١٥٣] (٢) وإلّا فالحقّ أنّه لا تضادّ بين الأحكام. م ح- ي.
- [١٥٤] (٣) تهذيب الاصول ٢: ٣١٥.
- [١٥٥] (١) كالحكمين الوجوبيين، كقول المولى: « إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة ». م ح- ي.

[١٥٦] (٢) كالحكمين التحريميين، كقول المولى: «إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر». م ح- ي.

[١٥٧] (١) كفاية الاصول: ٣٠٧.

[١٥٨] (١) أراد ب «التقييد للحاظي» أن يكون القيد ملحوظاً للمولى في مقام جعل الحكم؛ بخلاف «نتيجة التقييد» التي سيجيء توضيحها. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

[١٥٩] (٢) آل عمران: ٩٧.

[١٦٠] (١) وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

[١٦١] (٢) وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ و ٤.

[١٦٢] (٣) فوائد الاصول ٣: ١١.

[١٦٣] (١) وسائل الشيعة ٦: ٩١، كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

[١٦٤] (٢) لأن للصلاة أجزاءً وشرائط كثيرة ثابتة بأدلة شاملة بإطلاقها لصورة العلم والجهل والذكر والنسيان، فالقول بعدم وجوب غير هذه الخمسة على الجاهل والناسي يستلزم تخصيص الأكثر. م ح- ي.

[١٦٥] (١) لا دخل لهذا الإشكال الثاني بالجهة المبحوث عنها في المقام، بل هو تحقيق مستقل حول الإطلاق، وكيفية التقابل بينه وبين التقييد، والملازمة المدعاة بين امتناع الوجود وامتناع العدم في جميع موارد العدم والملكة. منه مدّ ظله.

[١٦٦] (٢) حيث قال ما ملخصه: إن إبلاغ خصوصيات موضوع الحكم يكون بواسطة «التقييد للحاظي» في الانقسامات السابقة عليه، وبواسطة «متعم الجعل» و«نتيجة التقييد» في الانقسامات اللاحقة به. م ح- ي.

[١٦٧] (١) فإن للحكم قابلية تقيده بالعلم به لولا مسألة الدور. م ح- ي.

[١٦٨] (١) تهذيب الاصول ٢: ٣٢١.

[١٦٩] (١) مصباح الاصول ٣: ٣٦.

[١٧٠] (٢) غير ما دلّ على أخذ القطع الصفتي في موضوع الحكم، وغير ما دلّ على حجّية الأمارات والاصول. م ح- ي.

[١٧١] (١) إذ لا فرق بين القطع بحسب بعد طريقيته إلى الواقع وبين مثل البيئنة، فإنّ طريقيته البيئنة وإن كانت ناقصة، إلّا أنّه يجبر بدليل حجّيتها الذي يأمرنا بإلغاء احتمال الخلاف، وينزلها منزلة القطع في بعد الطريقيّة. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

[١٧٢] (٢) فوائد الاصول ١: ٣٣.

[١٧٣] (١) في ذيل كلام المحقق الخراساني رحمه الله قرينه على أنّه أراد من القطع الموضوعي ما اخذ جزء الموضوع، لا تمامه، كما سيأتي نقله. منه مدّ ظله.

[١٧٤] (٢) كفاية الاصول: ٣٠٤.

[١٧٥] (١) كفاية الاصول: ٣٠٣.

[١٧٦] (٢) راجع ص ٩١.

[١٧٧] (١) ذكر الأمارات من باب التمثيل، وإلّا فالبحث يعتم الاصول العمليّة أيضاً. م ح- ي.

[١٧٨] (١) حاشية كتاب فرائد الاصول: ٨-٩.

[١٧٩] (٢) نهاية الدراية ٣: ٦٤.

[١٨٠] (٣) هذه الفقرة من كلام صاحب الكفاية تدلّ على أنّ كلامه في تنزيل الأمانة والاستصحاب منزلة القطع المأخوذ جزء الموضوع، لا تمامه. منه مدّ ظله.

[١٨١] (١) اختلفت نسخ الكفاية من هنا إلى آخر العبارة، واخترنا ما في «حقائق الاصول» لسيدنا الحكيم رحمه الله، لكونه أجود من

غيره. م ح - ٥.

[١٨٢] (٢) كفاية الاصول: ٣٠٦.

[١٨٣] (٣) كما إذا كان في الحوض ماء كز، ثم شككنا في بقاء مائته وكزته، فيعتمها دليل الاستصحاب في عرض واحد. م ح - ٥.

[١٨٤] (١) أراد بالقطع المأخوذ في الموضوع ما كان جزء الموضوع، لما عرفت من أنه ذهب إلى استحالة أخذه تمامه، وفي مطاوى ما أجاب به عن إشكال صاحب الكفاية أيضاً قرينه على ذلك. م ح - ٥.

[١٨٥] (١) راجع لتوضيح ما أراده من الحكومه الواقعيه والظاهرية إلى فوائد الاصول ٣: ١٩.

[١٨٦] (١) فوائد الاصول ٣: ٢١.

[١٨٧] (٢) فإن بعض الأمارات العقلية وإن كانت مردودة شرعاً، إلّا أنّ كلّ ما اعتبره الشارع منها كان معتبراً عند العقلاء. منه مدّ ظلّه.

[١٨٨] (١) قال في الكفاية: فتلخص بما ذكرنا أنّ الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً. كفاية الاصول: ٣٠٥.

[١٨٩] (٢) فوائد الاصول ١: ٣٣، وفوائد الاصول ٣: ٢١ - ٢٦.

[١٩٠] (٣) المراد ب«قيامه مقام القطع الطريقي المحض ومقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق» أنّ الواقع ينكشف به كما ينكشف بالقطع، لا أنّه متفرّع عليه ومنزّل منزلته. منه مدّ ظلّه.

[١٩١] (١) الاصول غير المحرزة تبين وظيفة الشاك فقط في مقام العمل، من دون أن يكون فيها إثبات وإحراز، كأصالتى البراءة والطهارة، بخلاف الاصول المحرزة، كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ، فإنها وإن لم تكن من الأمارات الكاشفة عن الواقع على التحقيق، إلّا أنّ لها بعداً إثباتياً وإحرازياً، فهي برزخ بين الأمارات وبين الاصول غير المحرزة، ولذا تتقدم على تلك الاصول عند التعارض، فاستصحاب النجاسة يتقدم على أصالة الطهارة مثلاً. منه مدّ ظلّه.

[١٩٢] (١) المراد بقيامها مقام القطع الطريقي حجّيتها، كالقطع، لا أنّها متفرّعة عليه. منه مدّ ظلّه.

[١٩٣] (٢) فليس التخيير في مسألة اصولية، بل في مسألة فرعية. منه مدّ ظلّه.

[١٩٤] (٣) الاحتياط العقلي يجرى في موارد العلم الإجمالي، كالعلم بوجود صلاة الظهر أو الجمعة في يومها، وفي موارد اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية، كما إذا علم باشتغال ذمته بصلاتى الظهر والعصر مثلاً، لكن شكّ في إتيانها. منه مدّ ظلّه.

[١٩٥] (١) كفاية الاصول: ٣٠٥.

[١٩٦] (١) قد وقع النزاع في كون الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ من الأمارات الشرعية أو من الاصول العملية، والحق ما ذهب إليه المحققون سيّما الشيخ الأعظم وتلاميذه من كون الاستصحاب أصلاً، لأنّ الشىء لا يمكن أن يكون أمانة إلّا إذا كان ذاته - مع قطع النظر عن دليل حجّيته - مشتقاً على جهة كشف وحكاية عن الواقع في الجملة، فلا يكون الوهم أو الشكّ أمانة، لعدم اشتمالهما على الكشف أصلاً، بخلاف الظنّ الذى له جهة حكاية عن الواقع، فيمكن أن يكون أمانة وحجّة شرعية.

ولا كاشفية في الاستصحاب أصلاً، لكونه متقوماً باليقين والشكّ، وواحد منهما لا يصلح لأنّ يكون حاكياً عن الواقع، أمّا اليقين فلكونه متعلّقاً بالزمان السابق، وأمّا الشكّ فلعدم كشفه عن الواقع ولو بالكشف الناقص، فما الذى يصلح أن يجعله دليل الاستصحاب أمانة شرعية؟!

وما قيل من أنّ «ما ثبت يدوم» فلا دليل عليه أولاً، ولا يرتبط بالاستصحاب ثانياً؛ لأنّ مفاده «أنّ الشىء إذا حدث وكان فيه اقتضاء البقاء وقابلية الدوام والاستمرار، يدوم» فدوام ما ثبت مربوط بنفس الشىء الثابت ولا يرتبط بالاستصحاب الدائر مدار اليقين والشكّ، فإنّ الشىء الثابت القابل للاستمرار يدوم - على فرض صحّة هذا القول - سواء تعلّق به اليقين والشكّ أم لا.

وسيجىء مزيد توضيح لكون الاستصحاب من الاصول فى بابها إن شاء الله تعالى.

وهكذا الأمر في قاعدة التجاوز والفراغ، فإن ما روى - في وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧- من قوله عليه السلام في الرجل الذي يشكّ بعدما يتوضأ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» وإن كان ظاهراً في كونها من الأمارات إلّا أنّ سائر رواياتها ظاهرة في كونها أصلاً عملياً كالأستصحاب، فيكون قاعدة التجاوز والفراغ مخيصةً لدليل الاستصحاب، إذ جرى في جميع موارد استصحاب عدم إتيان ما شكّ فيه. منه مدّ ظله.

[١٩٧] (١) اختلفوا في أن قاعدة الفراغ هل تكون قاعدة مستقلة أو من مصاديق قاعدة التجاوز؟ منه مدّ ظله.

[١٩٨] (١) لا يخفى أنّ هذه المسألة غير قصد القرينة المعبر في الواجبات التعبدية، فإنّ الموافقة الالتزامية لو وجبت لوجبت في جميع الواجبات حتّى في التوصلات، بل وجب الالتزام بحرمة المحرّمات أيضاً. م ح- ي.

[١٩٩] (١) الضمير راجع إلى «آياتنا». م ح- ي.

[٢٠٠] (٢) النمل: ١٤.

[٢٠١] (١) خبر لقولنا: «ما قيل». م ح- ي.

[٢٠٢] (٢) تهذيب الاصول ٢: ٣٤٣، وأنوار الهداية ١: ١٤٢.

[٢٠٣] (١) يريد بهذا الأمر إمّا بيان المتعلق، أو الإيمان بالدرجات العليا. منه مدّ ظله.

[٢٠٤] (٢) النساء: ١٣٦.

[٢٠٥] (٣) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢، باب المبعث وإظهار الدعوة وما لقي صلى الله عليه وآله من القوم، ذيل الحديث ٣٢.

[٢٠٦] (٤) الشورى: ٢٣.

[٢٠٧] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ. ش.

[٢٠٨] (١) هذا على فرض اشتمال القضايا الحملية على النسبة وغمض العين عمداً حقّقناه من أنّ هذه القضايا تدلّ على الهووية والاتحاد بين الموضوع والمحمول، وهو لا يلائم النسبة التي تنادى بالمغايرة بينهما. منه مدّ ظله.

[٢٠٩] (١) فرائد الاصول ١: ٥١.

[٢١٠] (١) أى كلام المحدث الأسترابادى فى إثبات انحصار مدرک ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام. م ح- ي.

[٢١١] (٢) يعنى قال الأسترآبادى فى فهرست فصول «الفوائد المدنيّة». م ح- ي.

[٢١٢] (٣) أى إنتهى كلام المحدث الأسترآبادى رحمه الله. م ح- ي.

[٢١٣] (٤) كفاية الاصول: ٣١١.

[٢١٤] (١) والفرق بينه وبين الاحتمال الأوّل أنّ التكليف لا- يثبت بالعلم الإجمالى أصلاً بناءً على الاحتمال الأوّل، لكون العلم الإجمالى كالعدم، بخلاف ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ التكليف- بناءً عليه- يثبت بالعلم الإجمالى لو لم يكن مانع شرعى أو عقلى. منه مدّ ظله.

[٢١٥] (١) قد أشار إلى ما به التفصيص عن المحذور فى ذيل الأمر الرابع من الامور التى عقدها لبيان أحكام القطع وأقسامه، ويأتى تفصيله فى مسألة التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى، وحاصله: أنّه لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى- بمعنى أنّه لو قطع به لتنجز عليه واستحقّ على مخالفته العقوبة- مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الأصل أو الأمانة. م ح- ي.

[٢١٦] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

[٢١٧] (١) أى مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية. م ح- ي.

[٢١٨] (٢) أى مع الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية. م ح-ى.

[٢١٩] (٣) كفاية الاصول: ٣١٣.

[٢٢٠] (٤) للحكم مراتب أربع عند المحقق الخراساني رحمه الله: الاقتضاء والإنشاء والفعليّة والتنجيز. م ح-ى.

[٢٢١] (١) كفاية الاصول: ٢٩٧.

[٢٢٢] (٢) نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمه الله فى حاشية المشكيني على الكفاية. راجع كفاية الاصول المحشّى ٣: ١٢١. م

ح-ى.

[٢٢٣] (١) إنّ المعاملات خارجة عن باب التكليف. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٤] (٢) وهو موارد الدوران بين المتباينين، كما إذا دار أمر الواجب بين صلاة الظهر والجمعة. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٥] (٣) وهو موارد الدوران بين الأقل والأكثر، كدوران الأمر بين كون السورة جزءاً للصلاة وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٦] (١) وإن كان البحث فعلاً فى الكفاية لا فى اللزوم. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٧] (٢) الجواز هاهنا يكون بمعنى الكفاية، لا بمعنى الحليّة فى مقابل الحرمة. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٨] (١) وكان صحيحاً لو انكشف أنّه كان جنياً. م ح-ى.

[٢٢٩] (١) لا يخفى عليك أنّه بناءً على اعتبارهما فى العبادات يجرى هاهنا أيضاً المباحث المتقدمة فى باب التعبدى والتوصلى حول

قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر، من أنّه هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظى لدفع اعتبارهما أو لا؟ وعلى الثانى فلا بدّ من

التمسك بذيل الإطلاق المقامى لو كان، وإلّا فالمرجع هو الاصول العمليّة، على ما مرّ توضيحه فى مبحث التعبدى والتوصلى، الصفحة

١٢١-١٣٨ من الجزء الثانى. منه مدّ ظلّه.

[٢٣٠] (١) مثال الامتثال الظنى ما إذا كان احتمال وجوب صلاة الجمعة راجحاً عنده برجحان لم يقم دليل على اعتباره واحتمال

وجوب صلاة الظهر مرجوحاً، فإنّه إذا صلّى الجمعة فقط تحقق الامتثال الظنى. منه مدّ ظلّه.

[٢٣١] (٢) الاحتياط بتكرار جملة العمل فى مقابل الاحتياط بتكرار جزء أو شرط منه، كما إذا دار أمر القراءة فى ظهر الجمعة بين

الجهر والإخفات، فإنّ للمكلف الاحتياط بتكرار القراءة بلا- تكرار الصلاة على ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله فى فوائد

الاصول ٣: ٧٤. م ح-ى.

[٢٣٢] (١) فوائد الاصول ٣: ٦٩.

[٢٣٣] (١) نعم، إطاعة أولياء الله ليست ناشئة عن الشوق إلى الثواب أو الخوف من العقاب، بل عن كونه تعالى أهلاً للعبادة كما نصّ

عليه أمير المؤمنين عليه السلام، وأمّا عامّة الناس فلا يعبدونه إلّا طمعاً فى جنّته أو خوفاً من ناره. منه مدّ ظلّه.

[٢٣٤] (٢) تهذيب الاصول ٢: ٣٦٠.

[٢٣٥] (١) المراد بالإمكان هاهنا هو كون الشىء بحيث لا- يلزم من فرض وقوعه محال، ويعبر عنه بالإمكان الوقوعى، ويقابله

الاستحالة الوقوعية التى هى عبارة عن كون الشىء غير ممتنع بحسب ذاته وماهيته، إلّا أنّه يلزم من فرض وقوعه محال. منه مدّ ظلّه.

[٢٣٦] (٢) أى انتفاء الجهات المقبّحة. م ح-ى.

[٢٣٧] (١) هذه الجملة جواب عن سؤال مقدّر، كأنّ قائلاً يقول: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فأجاب عنه: بأنّ العقلاء لا

يلتزمون لإثبات إمكان الشىء بلزوم قيام دليل قطعى عليه، بل يحكمون به بمجرد عدم وجدان برهان على امتناعه. منه مدّ ظلّه.

[٢٣٨] (٢) فرائد الاصول ١: ١٠٦.

[٢٣٩] (٣) زاده: دفعه وطرده. م ح-ى.

[٢٤٠] (١) كفاية الاصول: ٣١٧.

- [٢٤١] (٢) فوائد الاصول ٣: ٨٨.
- [٢٤٢] (١) وتقابله الاستحالة التكوينية، كما أن الاستحالة التشريعية تقابل الإمكان التشريعي، والفرق بينهما أن المحال تكويناً أخص من المحال تشريعاً، فإن المحال في عالم التشريع كما يعم اجتماع النقيضين والضدين والمثلين والدور والتسلسل ونحو ذلك من المحالات التكوينية، يعم أيضاً كل عمل قبيح؛ كالظلم وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فإنها وإن لم يمتنع صدورها من الموالى العادية، إلا أنها يمتنع أن تصدر من الحكيم على الإطلاق. منه مدّ ظله.
- [٢٤٣] (٢) لا يأتي أكثر من وجهين لإثبات استحالة التعبد بالمظنة، لكن الوجه الثاني يشتمل على وجوه ثلاثة، كما ستعرف. م ح- ي.
- [٢٤٤] (١) هذا الدليل وإن كان - على فرض تماميته - مختصاً بالتعبد بخصوص خبر الواحد، ولا يعم مطلق الظن، إلا أنه ينبغي البحث عنه، لكون الخبر الواحد أهم ظن يستدل به في الفقه. منه مدّ ظله.
- [٢٤٥] (١) هذا الدليل لو تم لعم جميع الظنون وإن ذكره ابن قبة في مقام إثبات امتناع التعبد بخبر الواحد، كالدليل الأول. منه مدّ ظله.
- [٢٤٦] (٢) كاجتماع المصلحة والمفسدة. منه مدّ ظله.
- [٢٤٧] (٣) كاجتماع الإرادة والكرهية. منه مدّ ظله.
- [٢٤٨] (٤) ذكر الخبر الواحد من باب المثال، إذ قد عرفت شمول البحث لجميع الأمارات الظنية. منه مدّ ظله.
- [٢٤٩] (١) نعم، ذهب المحقق الخراساني رحمه الله في بعض كلماته إلى أن المصلحة قد تكون في نفس الحكم والإيجاب والتحریم، لا أن يكون الواجب مشتملاً على مصلحة والحرام على مفسدة. منه مدّ ظله.
- [٢٥٠] (١) أي خصوص العلم، لا العلم والعلمى. منه مدّ ظله.
- [٢٥١] (١) فوائد الاصول ٣: ٩٠.
- [٢٥٢] (٢) نعم، سنكمله ونبينه بصورة أخرى ونذكره في جواب ابن قبة. منه مدّ ظله.
- [٢٥٣] (١) الكهف: ٧٩.
- [٢٥٤] (٢) اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤٩، ومعجم رجال الحديث ٧: ٢٢٦.
- [٢٥٥] (٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٨، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
- [٢٥٦] (١) لما تقدم من تنجز الواقع بالعلم الإجمالي، كالتفصيلي. م ح- ي.
- [٢٥٧] (١) أراد ب«الوجه الأول» كون حجّة الأمانة لصرف الطريقة من دون أن يحدث في مؤداها بسبب قيامها عليه مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفتها للواقع. م ح- ي.
- [٢٥٨] (٢) فوائد الاصول ١: ١٠٩.
- [٢٥٩] (٣) فوائد الاصول ١: ١٢٣.
- [٢٦٠] (١) فوائد الاصول ١: ١١٢-١٢٣.
- [٢٦١] (١) فوائد الاصول ١: ١١٨.
- [٢٦٢] (٢) فوائد الاصول ٣: ٩٥.
- [٢٦٣] (١) أنوار الهداية ١: ١٩٤، وتهذيب الاصول ٢: ٣٧٢.
- [٢٦٤] (١) المراد به المحقق النائيني رحمه الله.
- [٢٦٥] (٢) أنوار الهداية ١: ١٩٥، وتهذيب الاصول ٢: ٣٧٣.
- [٢٦٦] (١) وانفصال القيود في القوانين العقلية يكون أحياناً لأجل جهلهم حين التقنين بجميع المصالح والمفاسد، وفي القوانين الشرعية لأجل مصالح آخر كما تقدم في مبحث العام والخاص. منه مدّ ظله.

- [٢٦٧] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٢٦٨] (٢) تهذيب الاصول ٢: ٣٧٧.
- [٢٦٩] (٣) آل عمران: ٩٧.
- [٢٧٠] (٤) راجع محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٦٧، و ٤: ٤.
- [٢٧١] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٢٧٢] (٢) البقرة: ٤٣.
- [٢٧٣] (٣) ورد في الحديث: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣.
- [٢٧٤] (١) ما وجدنا هذا القول في رسائل الشيخ الأعظم رحمه الله، نعم، قال المحقق المشكيني رحمه الله في حاشية الكفاية: هذا هو الجمع المنقول عن السيد محمد الاصفهاني «قدس سرّه الشريف». كفاية الاصول المحشّي ٣: ١٨٣. م ح - ي.
- [٢٧٥] (١) كفاية الاصول: ٣٢٢.
- [٢٧٦] (٢) كفاية الاصول: ٣١٩.
- [٢٧٧] (١) «في غير ذلك المقيد» صحّ ظاهراً. م ح - ي.
- [٢٧٨] (١) «مشكوكه الحكم» صحيحة ظاهراً. م ح - ي.
- [٢٧٩] (٢) درر الفوائد: ٣٥١.
- [٢٨٠] (١) وتقدّم نظير هذا الإشكال عند المناقشة في كلام صاحب الكفاية في كتاب القطع، حيث قال: القطع متأخر عن المقطوع متفرّع عليه، فأوردنا عليه بأنّ القطع كثيراً ما يكون جهلاً مركّباً، فكيف يتوقّف وجوده على وجود المقطوع؟ على أنّه يستلزم أن لا يكون لنا قطع مخالف للواقع أصلاً. منه مدّ ظلّه.
- [٢٨١] (١) سيأتى المراد من الاصول المحرزة وغير المحرزة. م ح - ي.
- [٢٨٢] (١) فوائد الاصول ٣: ١٠٥.
- [٢٨٣] (١) وهي ما روى - في وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١ - عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بيم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عزّ وجلّ عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ، وحفظ موقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلاهم إلّا من علمه، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاهم عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين». الحديث.
- فقوله عليه السلام: والدلالة على ذلك كلّه، إلى آخر ما نقلناه بيان امور تدلّ على وجود العدالة في صاحبها. م ح - ي.
- [٢٨٤] (١) لا- ريب في أنّ جميع الاصول العمليّة موردها الشكّ في الحكم الواقعي، وقسمها المحقق النائيني رحمه الله إلى قسمين: محرزة وغير محرزة، وأراد بالاصول المحرزة التي عبّر عنها ب«الاصول التنزيليّة» أيضاً ما كان لسان دليله لزوم البناء عملاً على أحد طرفي الشكّ والمعاملة معه معاملة الواقع وإلغاء احتمال الخلاف عنه، ك«الاستصحاب» فإنّ مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» يكلّفنا بالبناء العملي على المتيقّن السابق فيما إذا شككنا في بقائه وارتفاعه، وك«قاعدة التجاوز» بناءً على كونها أصلاً عملياً، فإنّ ما روى-

في وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣- من قوله عليه السلام في جواب من سأله عن الشك في الركوع وقد دخل في الركعة اللاحقة: «بلى قد ركعت» يدل على لزوم البناء على تحقق الركوع في موارد الشك فيه بعد التجاوز عن محلّه، وأمّا الاصول الغير المحرزة فأراد بها ما حكم فيه على نفس الشك من دون النظر إلى أحد طرفيه وإلغاء احتمال الخلاف عنه، كأصالة البراءة والحليّة والطهارة. م ح- ٥.

[٢٨٥] (١) قال المحقق النائيني رحمه الله: يجتمع في القطع جهات ثلاث:

الجهة الاولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم ...

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذي الصورة، وهي جهة كشفه عن المعلوم ومحرزته له وإرائته للواقع المنكشف ...

الجهة الثالثة: جهة البناء والجرى العملي على وفق العلم ... فوائد الاصول ٣: ١٦. م ح- ٥.

[٢٨٦] (٢) فوائد الاصول ٣: ١١٠.

[٢٨٧] (١) المراد بها أصالة الاحتياط في الشبهات البدويّة التي وقع النزاع بين الاصوليين والأخباريين في أنّها هل هي مجرى البراءة أو الاحتياط، وأمّا أصالة الاحتياط الجارية في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فليست محلّ الكلام في المقام. منه مدّ ظلّه.

[٢٨٨] (٢) أى البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع. م ح- ٥.

[٢٨٩] (١) وذكر قبيل هذا أنّ متمم الجعل فيما نحن فيه يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه، ومراده من المتمم هو أصالة الاحتياط. فوائد الاصول ٣: ١١٤. م ح- ٥.

[٢٩٠] (١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

[٢٩١] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

[٢٩٢] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول،

١٣٨٨ هـ.ش.

[٢٩٣] (١) فوائد الاصول ٣: ١١٢.

[٢٩٤] (١) والشاهد على كونهما في عرض واحد أنّ الشارع كان متمكناً من إيجاب الاحتياط مكان الحكم بالرخصة والحليّة، ولو حكم بالاحتياط لكان متأخراً عن الحكم الواقعي لا محالة. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقق النائيني رحمه الله.

[٢٩٥] (١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

[٢٩٦] (١) يونس: ٥٩.

[٢٩٧] (٢) لا يقال: الأمانة المشكوكة الحجيّة يمكن أن تكون حجّة في الواقع، ولو كانت حجّة لكان العمل بها من مصاديق «ما أذن

الله تعالى به» ولا يصدق عليه «الافتراء» المحزّم.

فإنّه يقال: المراد ب«الإذن» في الآية الشريفة بحسب المتفاهم العرفي هو الإذن الظاهر الواصل إلى المكلف، لا صرف الإذن الواقعي،

ولو لم يتبين للبعد. منه مدّ ظلّه.

[٢٩٨] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.

[٢٩٩] (١) فوائد الاصول ١: ١٢٥.

[٣٠٠] (٢) وبتعبير المحقق الخراساني رحمه الله: «الشك في الحجيّة يساوق القطع بعدم الحجيّة». منه مدّ ظلّه.

[٣٠١] (٣) كفاية الاصول: ٣٢٣.

[٣٠٢] (٤) بخلاف الظنّ الانسدادي على تقدير الكشف، فإنّه حجّة شرعية منكشفة من طريق العقل. منه مدّ ظلّه.

[٣٠٣] (١) ما وجدناه في تقارير بحثه الذي ألفه الشيخ محمد تقى البروجردى وسماه «نهاية الأفكار». م ح- ٥.

- [٣٠٤] (٢) نهاية الأفكار ٣: ٨٠.
- [٣٠٥] (٣) فإن الاحتياط لا- يجب إلماً إذا كان الشك في الحكم مسبقاً بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية ولم ينحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي بالظفر إلى عدة منها من طريق العلم والعلمى. م ح-ى.
- [٣٠٦] (١) فرائد الاصول ١: ١٢٧.
- [٣٠٧] (١) حاشية كتاب فرائد الاصول: ٤٣.
- [٣٠٨] (٢) أى ما احرز عدم كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأماره معتبره، أو بأصل محرز كالاستصحاب. م ح-ى.
- [٣٠٩] (٣) أى ما احرز كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأماره معتبره، أو بأصل محرز كالاستصحاب. م ح-ى.
- [٣١٠] (١) الأعراف: ٢٨. وتوجيه الاستدلال بهذه الآية أن الهمزة فيها ليست للاستفهام الحقيقى، بل للإنكار التوبيخى، فتقتضى أن ما بعدها واقع وأن فاعله ملوم، فتدل على حرمة هذا النوع من القول. م ح-ى.
- [٣١١] (١) كفاية الاصول: ٣٢٢.
- [٣١٢] (١) ذكر هذا القيد إنما هو لأجل ما سيأتى من القول بالتفصيل فى حجته الظواهر بين من قصد إفهامه وغيره، وفى حجته كلام الشارع بين ظواهر الكتاب والروايات. منه مدّ ظله.
- [٣١٣] (١) الإسراء: ٨٨.
- [٣١٤] (٢) البقرة: ٢٣.
- [٣١٥] (٣) أطرد النهر: تتابع جريه.
- [٣١٦] (٤) أفضى: خرج إلى الفضاء، والمراد هنا سكوت الإمام عمّا كان يريد قوله.
- [٣١٧] (١) الشقشقه: بكسر فسكون فكسر: شىء كالرئة يخرج البعير من فيه إذا هاج.
- [٣١٨] (٢) هدرت: أطلقت صوتاً كصوت البعير عند إخراج الشقشقه من فيه.
- [٣١٩] (٣) قرّت: سكنت وهذأت.
- استخرجت معانى هذه اللغات الخمسة من آخر نهج البلاغه للدكتور صبحى الصالح. م ح-ى.
- [٣٢٠] (٤) نهج البلاغه: ٥٠، ذيل الخطبة ٣.
- [٣٢١] (٥) وعلى عدم إجمال اللفظ ثالثاً، فإن الألفاظ المشتركة لا ظهور لها إذا استعملت بلا قرينه معينه، ولو كان جميع ما وضعت له من المعانى معلومة لنا. م ح-ى.
- [٣٢٢] (١) فالقرينه المتصلة بتغير المراد الاستعمالى، والمنفصلة بتغير المراد الجدّى. م ح-ى.
- [٣٢٣] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.
- [٣٢٤] (١) قال الشيخ رحمه الله فى بيان الأمارات التى خرجت من تحت الأصل وقيم الدليل على اعتبارها: منها: الأمارات المعمولة فى استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وهى على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذى يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة. فرائد الاصول ١: ١٣٥.
- [٣٢٥] (٢) أو يحتمل أنه أقام قرينه منفصلة على خلاف الظاهر لكنّها لم تصل إلنا وإن بذلنا جهدنا للحصول عليها فى مظانها، كما إذا كان بأيدينا عام أو مطلق ولم نجد له مخصّصاً أو مقيداً بعد الفحص التام عنهما. م ح-ى.
- [٣٢٦] (١) كما نحتاج لرفع احتمال الزيادة والنقيصة عمداً إلى إحراز وثاقه الراوى أو عدالته. م ح-ى.

[٣٢٧] (٢) تقدم منه مدّ ظله آنفاً أنّ التقيّة لا تنافي الإرادة الجدّية. م ح- ي.

[٣٢٨] (١) قوانين الاصول ١: ٢٢٩، السطر ١٦، و ٣٩٨، السطر ٢٣.

[٣٢٩] (١) وهو الغالب. م ح- ي.

[٣٣٠] (٢) وفي الصورة الاولى تارة يكون المخاطب وحده مقصوداً بالإفهام، كما إذا أمر المولى عبده بشيء، واخرى يكون غيره أيضاً كذلك، كما إذا كلّف جميع عبيده بتكليف، لكن بتوجيه الخطاب إلى أحدهم. م ح- ي.

[٣٣١] (١) فهو من قبيل المثل المعروف: «إياك أعنى واسمعى يا جارة». م ح- ي.

[٣٣٢] (٢) الاستبصار ١: ٢٩٢، باب الرجل يصلّي في ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

[٣٣٣] (١) وهي قوله تعالى: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» البقرة: ١٨٣.

[٣٣٤] (٢) وهي قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» آل عمران: ٩٧.

[٣٣٥] (٣) فلانحتاج لإثبات ذلك إلى ظواهر الآيات الكثيرة الواردة في ذلك كى يناقش فيه الخصم بأنه مصادرة بالمطلوب. م ح- ي.

[٣٣٦] (١) آل عمران: ٧.

[٣٣٧] (٢) الإسراء: ٨٨.

[٣٣٨] (٣) هود: ١٣.

[٣٣٩] (١) البقرة: ٢٣.

[٣٤٠] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

[٣٤١] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

[٣٤٢] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

[٣٤٣] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

[٣٤٤] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

[٣٤٥] (٢) ولو كان الشك ناشئاً عن التعارض. م ح- ي.

[٣٤٦] (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ٣٧٦٥.

[٣٤٧] (٢) الكافي ٣: ٣٠، كتاب الطهارة، باب مسح الرأس والقدمين، الحديث ٤.

[٣٤٨] (١) عوالي اللآلي ٤: ١٠٤، الحديث ١٥٤.

[٣٤٩] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٩، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

[٣٥٠] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٠، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

[٣٥١] (١) آل عمران: ٧.

[٣٥٢] (١) وبعبارة اخرى: إذا امتنع التمسك بظاهر الكتاب لإثبات عدم حجّية ظواهره فالتمسك باحتمالاته لإثبات ذلك ممتنع بطريق

أولى. م ح- ي.

[٣٥٣] (٢) وهي ما كان ناظراً إلى منع أصل الظهور. م ح- ي.

[٣٥٤] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

[٣٥٥] (٢) أراد عليه السلام ب«من خوطب به» الذين انزل القرآن في بيتهم عليهم السلام. منه مدّ ظله.

[٣٥٦] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

- [٣٥٧] (٤) البقرة: ٤٣.
- [٣٥٨] (٥) البقرة: ١٨٣.
- [٣٥٩] (٦) آل عمران: ٩٧.
- [٣٦٠] (١) النساء: ٣.
- [٣٦١] (٢) الاحتجاج: ٢٥٤.
- [٣٦٢] (١) أى يساعد وقوع التحريف فى القرآن. م-ح-ى.
- [٣٦٣] (٢) كفاية الاصول: ٣٢٨.
- [٣٦٤] (٣) راجع لتوضيح ذلك: «البيان فى تفسير القرآن» للسيد الخوئى رحمه الله، ص ٢٢٤.
- [٣٦٥] (٤) أى فى القرآن. م-ح-ى.
- [٣٦٦] (١) مجمع البيان فى تفسير القرآن ١: ١٥.
- [٣٦٧] (١) ولا تثبت القرآنية بالخبر الواحد. م-ح-ى.
- [٣٦٨] (٢) البقرة: ٢٢٢.
- [٣٦٩] (١) راجع مجمع البيان فى تفسير القرآن ١: ١١ و ١٥، والبيان فى تفسير القرآن: ١٣٥-١٨٣، و ٢١٣-٢٨٧. م-ح-ى.
- [٣٧٠] (٢) راجع ص ٢٢٠.
- [٣٧١] (١) نعم، كان الاجتهاد فى تلك الأعصار أمراً سهلاً خفيف المؤونة. منه مدّ ظلّه.
- [٣٧٢] (٢) فإنّ هذا النوع من السؤال من شأن الفقهاء كما لا يخفى، ولم يخطئهم الأئمة عليهم السلام فى سؤالهم، بل يتنوا لهم مرجحات باب التعارض، ليتمكّنوا من تمييز الحجّة عن اللاجّة. م-ح-ى.
- [٣٧٣] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣١.
- [٣٧٤] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.
- [٣٧٥] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.
- [٣٧٦] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.
- [٣٧٧] (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.
- [٣٧٨] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.
- [٣٧٩] (٢) أى: هذا الذى ذكر فى «إن قلت». م-ح-ى.
- [٣٨٠] (١) شرح نهج البلاغة- لابن أبى الحديد- ٨: ١٢٣.
- [٣٨١] (٢) المصدر نفسه.
- [٣٨٢] (٣) وهذا ما يقتضيه مناسبة الحكم والموضوع أيضاً، كأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا اجتمعت امتى على أمر صانهم الله بعنايته ولطفه من الخطأ، فيكون اجتماعهم كاشفاً عن كون ذلك الأمر أمراً واقعياً. منه مدّ ظلّه.
- [٣٨٣] (١) إذ لولا الأمر بالتكذيب لكثرت دعوى الرؤية من قبل الكاذبين الذين ينتفعون بمثل هذه الدعاوى، فإنّ بعضهم مع ذلك ادّعوا الباطنية، بل المهدوية، وأسّسوا عليهما مذاهب فاسدة، فلو لم نؤمر بتكذيب أمثالهم لكانت أمثال هذه الدعاوى والمذاهب الناشئة عنها أضعافاً مضاعفة. م-ح-ى.
- [٣٨٤] (١) العدة فى اصول الفقه ٢: ٦٣١ و ٦٤٣.
- [٣٨٥] (١) الكافي ٣: ٥، كتاب الطهارة، باب البئر وما يقع فيها، الحديث ٢.

- [٣٨٦] (٢) يقال له بالفارسيّة: «سربازى». م ح-ى.
- [٣٨٧] (١) كما ورد بهذا المضمون مقبوله عمر بن حفظة. الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.
- [٣٨٨] (١) فوائد الاصول ٣: ١٥٠.
- [٣٨٩] (١) العول: «زيادة الفريضة لقصورها عن سهام الورثة على وجه يحصل به النقص على الجميع بالنسبة» والتعصيب: «توريث ما فضل عن السهام من كان من العصبه». جواهر الكلام ٣٩: ٩٩ و ١٠٦.
- وقال الإمام الخميني رحمه الله في حكم العول: الثالثة: ما إذا كانت التركة أقل من السهام، وذلك بدخول بنت أو بنتين فصاعداً، أو اخت من قبل الأبوين أو الأب، أو اختين كذلك فصاعداً في الورثة، فيرد النقص عليهنّ، ولا يعول بوروده على الجميع بالنسبة، فلو كان الوارث بنتاً وزوجاً وأبوين يردّ فرض الزوج والأبوين، ويرد النقص - وهو نصف السدس - على البنت، ولو كانت في الفرض بنات متعدّدة يرد النقص - وهو الربع - عليهنّ، وكذا في الأمثلة الاخر.
- وقال رحمه الله في حكم التعصيب: الثانية: ما لو كانت التركة أزيد من السهام فتردّ الزيادة على أرباب الفروض، ولا تعطى لعصبه الميّت، وهي كلّ ذكر ينتسب إليه بلا وسط أو بواسطة الذكور، فلو كان الوارث منحصراً ببنت واحدة وأمّ يعطى النصف البنت فرضاً والسدس الامّ فرضاً، ويردّ الثلث الباقي عليهما أربعاً على نسبة سهمهما، ولو انحصر بينات متعدّدة وأمّ يعطى الثلثان البنات فرضاً والسدس الامّ فرضاً، والسدس الباقي يردّ عليهما أخماساً على نسبة السهام، والعصبه في فيها التراب. تحرير الوسيله ٢: ٣٥٩. م ح-ى.
- [٣٩٠] (٢) وكوجوب مقدّمه الواجب الذي يبتنى على الملازمه العقليّيه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩١] (٣) كموارد استنباط الحكم من الإطلاق والعموم ونحوهما، فإنّ اتّفاق العلماء فيها لا يكشف عن تلقّيها عن المعصوم عليه السلام، لأنّ بيانها ليس من وظائفه عليه السلام، فإنّهم قالوا: «علينا إلقاء الاصول وعليكم التفرّيع». وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.
- [٣٩٢] (١) نهاية الاصول: ٥٣٤.
- [٣٩٣] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٣٩٤] (٢) بشرط تساوى المنقول إليه والناقل في وجه حجّيه الإجماع المحضّ، كما إذا اعتقد كلاهما بأنّه حجّيه من باب الحدس والملازمه العاديه. م ح-ى.
- [٣٩٥] (٣) وترتيب البحث كان يقتضى تأخر هذه المسأله عن الكلام حول حجّيه الخبر الواحد، لتفرّعها عليه، لكنّ الاصوليين قدّموها. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩٦] (١) لو كان الخبر واجداً لكنتا الخصوصيتين لعمل العقلاء به، ولو كان فاقداً لإحداهما لشككنا في بنائهم على العمل به، ولا مجال للتمسك بالأدله اللبّيه في الموارد المشكوكه، بخلاف الأدله اللفظيه، حيث يجوز التمسك بإطلاقها وعمومها ونحوهما في موارد الشكّ في التخصيص والتقييد. م ح-ى.
- [٣٩٧] (١) بخلاف ما إذا كان المنقول إليه مخالفاً للناقل في وجه اعتبار الإجماع، كأن يرى الناقل أنّه من باب اللطف والملازمه العقليّيه، والمنقول إليه أنّه من باب الحدس والملازمه العاديه. م ح-ى.
- [٣٩٨] (١) كأن يعتقد كلاهما بانكشاف رأى الإمام عليه السلام بالإجماع من طريق قاعدة اللطف. م ح-ى.
- [٣٩٩] (١) نهاية الدرايه ٣: ١٩٠.
- [٤٠٠] (٢) نعم، يعمّه بالنسبه إلى نقل السبب في الصورة الثانيه، أعنى ما إذا أراد المخبر نقل السبب والمسبب كليهما. م ح-ى.
- [٤٠١] (١) على وجه لا تبلغ الشهرة درجه الإجماع الموجب للقطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام. م ح-ى.

- [٤٠٢] (٢) سواء لم يكن هناك حديث، أو كان ولكنهم لم يستندوا إليه فيما أفتوا به. م-ح-ى.
- [٤٠٣] (١) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.
- [٤٠٤] (١) ويؤيده أن السائل أيضاً فهم أن الإجماع في كلام الإمام عليه السلام بمعنى الشهرة، ولذا سأله بقوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟». م-ح-ى.
- [٤٠٥] (١) قال في «المعجم الوسيط»: الشهرة: ظهور الشيء وانتشاره، وقال في «المصباح المنير»: شهرته بين الناس: أبرزته.
- [٤٠٦] (١) فالشهرة في المقبولة تنطبق على «الشهرة العملية» لا على «الشهرة الفتوائية» الاصطلاحية. م-ح-ى.
- [٤٠٧] (٢) وسائل الشيعة ٨: ٢١٤ و ٢١٦ و ٢١٩، كتاب الصلاة، الباب ٩ و ١٠ و ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
- [٤٠٨] (١) راجع المبسوط ١: ١٤.
- [٤٠٩] (١) الظاهر زيادة كلمة «لا» كما قال المصحح. م-ح-ى.
- [٤١٠] (٢) فوائد الاصول ٣: ١٥٤.
- [٤١١] (١) وهى ما رواه العلامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما أخذ؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر». الحديث. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.
- [٤١٢] (٢) راجع كفاية الاصول: ٣٣٦.
- [٤١٣] (١) فالبحث عن حجية «الخبر الواحد» هو البحث عن عوارض السنّة الحاكية على رأى صاحب الفصول رحمه الله، بخلاف ما سيأتى من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنه جعل البحث فى السنّة المحكية. م-ح-ى.
- [٤١٤] (٢) كفاية الاصول: ٣٣٧.
- [٤١٥] (٣) فوائد الاصول ١: ٢٣٨.
- [٤١٦] (١) كفاية الاصول: ٢٣٧.
- [٤١٧] (١) الإسراء: ٣٦.
- [٤١٨] (٢) النجم: ٢٨.
- [٤١٩] (١) كفاية الاصول: ٣٣٩.
- [٤٢٠] (٢) الكافي ٦: ٤٣٢، كتاب الأشربة، باب الغناء، الحديث ١٠.
- [٤٢١] (١) فوائد الاصول ١: ٢٤٦، وكفاية الاصول: ٣٣٩.
- [٤٢٢] (١) ليس لنا دليل بهذا اللفظ ظاهراً، لكن ورد مضمونه فى أحاديث متعدّدة، فراجع وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. م-ح-ى.
- [٤٢٣] (٢) هذه الأحاديث مروية فى وسائل الشيعة ٨: ١٨٧-٢٥٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
- [٤٢٤] (١) هذا فيما إذا كانت الحكومة بلسان التضييق، وأمّا إذا كانت بلسان التوسعة- كما إذا قال فى دليل: «أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر: «زيد عالم»- كان الدليل الثانى حاكماً بدخول مورده فى الدليل الأوّل تبعداً، وإن كان خارجاً عنه حقيقةً. م-ح-ى.
- [٤٢٥] (١) الأنعام: ١٤٨.
- [٤٢٦] (١) أى: الأدلّة الدالّة على جواز العمل بالخبر الواحد. م-ح-ى.
- [٤٢٧] (٢) أى: الآيات الناهية عن العمل بالظنّ. م-ح-ى.
- [٤٢٨] (١) فوائد الاصول ٣: ١٦١.

- [٤٢٩] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.
- [٤٣٠] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.
- [٤٣١] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.
- [٤٣٢] (١) لا يخفى عليك أن دعوى الإجماعين المتقابلين من قبل هذين العلمين المعاصرين - الذين تَلَمَّذا عند شيخ واحد، وهو محمد بن محمد بن نعمان الملقَّب بالمفيد رحمه الله، بل تَلَمَّذَ الشيخ الطوسي رحمه الله عند السيد المرتضى رحمه الله برهه من الزمان بعد وفاة الشيخ المفيد رحمه الله - أمر عجيب.
- لكن حكى عن عدَّة الشيخ الطوسي رحمه الله أنه اعترف بالإجماع على بطلان العمل بخبر الواحد وأنه عند الفرقة المحقِّقة كالعمل بالقياس، إلَّا أنه أوَّل معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون. راجع فرائد الاصول ١: ٢٤٦ و ٣١٣.
- وحاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله على ما حكى عن عدته: أن علماء الشيعة أجمعوا على حجِّيَّة الخبر الذي رواه الفرقة المحقِّقة، وعلى عدم حجِّيَّة الخبر الذي انفرد بنقله غيرهم، فلا منافاة بين الإجماعين. م - ح - ي.
- [٤٣٣] (١) راجع ص ١٦٢.
- [٤٣٤] (٢) الحجرات: ٦.
- [٤٣٥] (٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ١٣٢.
- [٤٣٦] (١) راجع ص ٢٣١ - ٢٣٤ من الجزء الثالث.
- [٤٣٧] (١) كقوله تعالى: «وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» النساء: ٢٣.
- فإنَّ قيد «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» لا دخل له في حرمة «الربائب» لكنَّ الربائب يعشن في حجور بعول أمهاتهنَّ غالباً. منه مدَّ ظلّه.
- [٤٣٨] (٢) كقوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» النور: ٣٣.
- فإنَّ قيد «إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» توضيح لـ «الإكراه» لأنَّ قوام «الإكراه على البغاء» إرادتهنَّ التحصن. م - ح - ي.
- [٤٣٩] (٣) راجع ص ١٧٩ - ١٩٣ من الجزء الثالث.
- [٤٤٠] (١) الأعراف: ٢٠٤.
- [٤٤١] (٢) النساء: ٨٦.
- [٤٤٢] (١) كفاية الاصول: ٣٤٠.
- [٤٤٣] (٢) فوائد الاصول ٣: ١٦٤.
- [٤٤٤] (١) إذ لا إشكال في أصل عليَّة الشرط للجزاء، إنَّما الإشكال في عليَّة المنحصرة. منه مدَّ ظلّه.
- [٤٤٥] (١) هذا فرض تخيلى، إذ لا يمكن القول بعدم اعتبار العلم الناشئ من خبر الفاسق، لأنَّ حجِّيَّة العلم ذاتية غير قابلة للجعل نفيًا وإثباتًا كما تقدَّم في مبحثه. منه مدَّ ظلّه.
- [٤٤٦] (٢) ومادَّة الافتراق من ناحية المفهوم هي خبر العادل الذي يفيد العلم، ومادَّة الافتراق من ناحية التعليل هي خبر الفاسق الذي لا يفيد العلم. م - ح - ي.
- [٤٤٧] (١) فوائد الاصول ٣: ١٧٢.
- [٤٤٨] (١) نهاية الدراية ٣: ٢١٢.
- [٤٤٩] (٢) كفاية الاصول: ٣٤٠.
- [٤٥٠] (١) الكافي ١: ٢٠، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٤.
- [٤٥١] (٢) النساء: ١٧.

- [٤٥٢] (١) فوائد الاصول ٣: ١٧٤.
- [٤٥٣] (١) النبأ: ١-٢.
- [٤٥٤] (١) راجع ص ٢٦٠-٢٦١.
- [٤٥٥] (١) حاشية كتاب فرائد الاصول: ٦٣.
- [٤٥٦] (١) والحق هو الثاني، فإن كثرة الاستعمال هي التي توجب انس الذهن بالمستعمل فيه، بحيث ينتقل إليه حين استعمال اللفظ. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٧] (٢) فلا دخل للإجازات الروائية المنتهية إلى المشايخ الثلاثة في إثبات انتساب الكتب الأربعة إليهم. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٨] (١) فوائد الاصول ٣: ١٨٠.
- [٤٥٩] (١) كلمة «أن» زائدة مخلة. م ح- ي.
- [٤٦٠] (٢) تهذيب الاصول ٢: ٤٦٢.
- [٤٦١] (١) التوبة: ١٢٢.
- [٤٦٢] (١) وفيه ما تقدّم من الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» في مسألة الموافقة الالتزامية ص ١٣٠، من أن المكلف به لا- يجب أن يكون مقدوراً بلا واسطة، بل يكفي في صحّة التكليف القدرة على مبادئ المكلف به التي يحصل عقبيها قهراً. م ح- ي.
- [٤٦٣] (١) قد مرّ أن إثبات حجّية الخبر الواحد بآية «النفر» يتوقّف على أمرين: أ- أن يكون الحذر واجباً، ب- أن يكون وجوبه مطلقاً بحيث يعمّ صورة عدم حصول العلم من كلام المنذرين، وقد تقدّم البحث حول الأمر الأول ولما يبحث عن الأمر الثاني، بل سيجيء الكلام فيه، فالتحقيق في مفاد الآية تحت عنوان «جولة حول الآية الشريفة» كالجمله المعترضه بين ذينك الأمرين. م ح- ي.
- [٤٦٤] (١) هذا في السرايا، وأما الغزوات فكان النبي صلى الله عليه وآله يصاحبهم فيها. م ح- ي.
- [٤٦٥] (٢) هذه الأقوال منقولة في مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٨٣.
- [٤٦٦] (١) ويؤيده أولاً: أن الآية وقعت في سياق آيات الجهاد والقتال، وثانياً: أنه قيل في شأن نزولها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا خرج غازياً لم يتخلّف عنه إلا المنافقون والمعدّرون، فلمّا أنزل الله تعالى عيوب المنافقين وبين نفاقهم في غزاة تبوك قال المؤمنون: والله لا- نتخلّف عن غزاة يغزوها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا- سرية أبداً، فلمّا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالسرايا إلى الغزو نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، فأنزل الله سبحانه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا» الآية، عن ابن عباس في روايه الكلبي. مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٨٣. م ح- ي.
- [٤٦٧] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ. ش.
- [٤٦٨] (١) طه: ٤٣-٤٤.
- [٤٦٩] (١) فوائد الاصول ٣: ١٨٦.
- [٤٧٠] (٢) كما هو الحق، وتقدّم في مبحث العام والخاص، ص ٢٦٢-٢٦٥ من الجزء الثالث. م ح- ي.
- [٤٧١] (١) كفاية الاصول: ٢٨٨.
- [٤٧٢] (٢) مصباح الاصول ٢: ١٨٤.
- [٤٧٣] (١) مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٨٣.
- [٤٧٤] (١) الكافي ١: ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضى الإمام.
- [٤٧٥] (٢) أى: قل لهم: «فاستلوا...» منه مدّ ظلّه.

[٤٧٦] (٣) النحل: ٤٣.

[٤٧٧] (١) ودعوى أن الآية لا تدل على حجية قول أهل الذكر إلفى خصوص ما إذا كان مسبقاً بالسؤال، مدفوعة بما أفاده الشيخ رحمه الله من أنه إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام فى خصوص الواقعة، فأجاب بأنى سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً: إنى سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا؛ لأن حجية قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى. فرائد الاصول ١: ٢٨٨. م ح- ي.

[٤٧٨] (٢) كالاتقاد بأن «لقمان» لم يكن نبياً، ولكن كان عبداً كثير التفكير، أو كان «دانيال» من أنبياء بنى إسرائيل، أو كان «نوح» من أنبياء اولى العزم، فلا منع من الاعتقاد بمثل هذه المسائل باستناد الخبر الواحد. م ح- ي.

[٤٧٩] (١) راجع فرائد الاصول ١: ٢٩٧.

[٤٨٠] (٢) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦-١٢٤، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

[٤٨١] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

[٤٨٢] (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٩.

[٤٨٣] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

[٤٨٤] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

[٤٨٥] (٣) منها: ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «من حفظ من امتى أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً». وسائل الشيعة ٢٧: ٩٣، كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٤.

ومنها: ما قال أبو عبدالله عليه السلام للمفضل بن عمر: «اكتب وبث علمك فى إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم». وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٨.

ومنها: ما روى عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عننا». وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.

[٤٨٦] (١) فإنه بعد نقل الأخبار الدالة على حجية الخبر الواحد، قال:

ولا- يتوهم أن هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الاستدلال بها لمثل المسألة، فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال فى أن مجموعها متواترة إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم «صلوات الله عليهم أجمعين»، إنتهى كلامه. فوائد الاصول ٣: ١٩١.

[٤٨٧] (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

[٤٨٨] (١) حيث ورد فى كثير منها: «إنى تارك فيكم الثقلين»- وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩- وفى بعضها: «إنى تارك فيكم أمرين»- الكافى ١: ٢٩٤، كتاب الحجية، باب الإشارة والنص على أمير المؤمنين عليه السلام، الحديث ٣- وفى بعضها: «كتاب الله وعترتى أهل بيتى»- وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٩، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤- وفى بعض آخر: «ألا وهو القرآن، والثقل الأصغر أهل بيتى»- بحار الأنوار ٢٢: ٤٧٦، باب وصيته صلى الله عليه وآله عند قرب وفاته، الحديث ٢٥- إلى غير ذلك من التعابير المختلفة الواردة فى الحديث الشريف. م ح- ي.

[٤٨٩] (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

[٤٩٠] (٢) كفاية الاصول: ٣٤٧.

[٤٩١] (٣) فوائد الاصول ٣: ١٩١.

- [٤٩٢] (٤) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.
- [٤٩٣] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- [٤٩٤] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
- [٤٩٥] (٣) لا بالحكم. م ح- ي.
- [٤٩٦] (٤) تهذيب الاصول ٢: ٤٦٩.
- [٤٩٧] (١) راجع ص ٢٦٠ - ٢٦١.
- [٤٩٨] (١) راجع ص ٢٥٢.
- [٤٩٩] (١) هداية المسترشدين ٣: ٣٧٣.
- [٥٠٠] (١) وبعبارة اخرى: يجب التمسك بالسنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره بمقتضى «حديث الثقلين» وكون الشيء قول المعصوم مثلاً تارة معلوم لنا، كما إذا سمعنا قوله عليه السلام مباشرةً، واخرى مظنوناً، كما إذا أخبر الثقة بأنه عليه السلام قال: كذا. م ح- ي.
- [٥٠١] (١) الإسراء: ٣٦.
- [٥٠٢] (٢) راجع ص ٢٧٩.
- [٥٠٣] (٣) راجع ص ٢٨٧.
- [٥٠٤] (٤) كما روى عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن السنة لا تقاس، ألا ترى أن امرأة تقضى صومها ولا تقضى صلاتها، يا أبان: إن السنة إذا قست محق الدين». الكافي ١: ٥٧، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٥.
- [٥٠٥] (٥) كما قال الله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» البقرة: ٢٧٥.
- [٥٠٦] (١) راجع ص ٣٣١.
- [٥٠٧] (١) نكت الأرض بقضيب أو ياصبعه: ضربها به حال التفكر فأثر فيها. م ح- ي.
- [٥٠٨] (٢) فاكهه معروفة، يُقال لها بالفارسيّة: بالنك. م ح- ي.
- [٥٠٩] (٣) أحرار الجواب: رده، ومنه «لم يُجر جواباً» أى لم يرد جواباً. م ح- ي.
- [٥١٠] (٤) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٤١، كتاب القضاء، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.
- [٥١١] (١) مثل علماء الرجال. م ح- ي.
- [٥١٢] (٢) كقول عبد العزيز بن المهدي للرضا عليه السلام: «أفونس بن عبد الرحمان ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟». وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.
- [٥١٣] (١) كفاية الاصول: ٣٨٤.
- [٥١٤] (١) وبعبارة اخرى: كما أن الشك في الأحكام الكليّة الاعتباريّة - كالشك في وجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب التتن - يعدّ من الشبهات الحكميّة، كذلك الشك فيما هو من الواقعيّات التي لا يمكن الوصول إليها إلّا ببيان الشارع، كالشك في طهارة عرق البقرة الجلالة ونجاسته، بناءً على كون الطهارة والنجاسة من الامور الواقعيّة. م ح- ي.
- [٥١٥] (١) فرائد الاصول ٢: ١٧.
- [٥١٦] (١) الإسراء: ١٥.
- [٥١٧] (١) فرائد الاصول ٢: ٢٣.
- [٥١٨] (٢) الأنفال: ٣٣.

- [٥١٩] (٣) الإسراء: ١٣-١٤.
- [٥٢٠] (٤) الإسراء: ١٦.
- [٥٢١] (١) كفاية الاصول: ٣٨٥.
- [٥٢٢] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٣٣.
- [٥٢٣] (١) الطلاق: ٧.
- [٥٢٤] (١) كما أنها كانت كذلك على الوجه الثاني. م ح-ي.
- [٥٢٥] (١) المعنى الاسم المصدرى ما يعبر عنه بالفارسيّة ب« واجب بودن» و« حرام بودن» والمعنى المصدرى ما يعبر ب« واجب كردن» و« حرام كردن» وما لا- يصحّ جعله مفعولاً به هو المصدر، بخلاف اسم المصدر، ولذا قد يقال: «كلفته بالوجوب» و« كلفته بالحرمة» وإن كان بنحو من العناية والمسامحة. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.
- [٥٢٦] (٢) فوائد الاصول ٣: ٣٣٢.
- [٥٢٧] (١) وهو ما يعبر عنه بالفارسيّة ب« چیزی كه». منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقق العراقي رحمه الله.
- [٥٢٨] (٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٠٢.
- [٥٢٩] (١) أنوار الهداية ٢: ٢٨.
- [٥٣٠] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٠٣.
- [٥٣١] (٢) راجع ص ٤٥٤ من الجزء الثالث.
- [٥٣٢] (١) وهى قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».
- [٥٣٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٠٤.
- [٥٣٤] (١) كالتفكير بأنه تعالى كيف خلق الأشياء بلا مادّة ولا مثال، أو لأى شىء خلق ما يضرّ ولا ينفع بحسب الظاهر، أو لأى شىء خلق بعض الأشياء طاهراً وبعضها نجساً، أو لأى شىء خلق الإنسان من تفاوت، وأمثال ذلك. كتاب الخصال: ٤١٧، التعليقة ٢.
- [٥٣٥] (٢) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩، والتوحيد- للصدوق-: ٣٥٣، باب الاستطاعة، الحديث ٢٤.
- [٥٣٦] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٣٧.
- [٥٣٧] (١) ويعكس المعنى فيما إذا تعدى ب« على» كما إذا قلت: «وضعت جبهتى على الأرض». منه مدّ ظله.
- [٥٣٨] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٣٧.
- [٥٣٩] (٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، باب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.
- [٥٤٠] (٣) راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.
- [٥٤١] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٣٧.
- [٥٤٢] (١) فروى «أنّ الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا يجوز تركهنّ إلّافى سفر، وأفرد الركعة فى المغرب فتركها قائمه فى السفر والحضر، فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة». الكافى ١: ٢٦٦، كتاب الحجّة، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام فى أمر الدين، الحديث ٤.
- [٥٤٣] (١) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٧، كتاب الأيمان، الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٦.
- [٥٤٤] (١) نعم، حرمة الحنث ساقطة حينئذٍ لأجل الإكراه أو الاضطرار، ولا منافاة بين سقوط الحرمة وثبوت الكفارة، كما أنّه لا منافاة بينهما فى بعض محرّمات الإحرام، كما إذا اضطرّ المحرم إلى الاستئذان أو لبس المخيط، فإنهما لم يكونا محرّمين عليه حينئذٍ، ولكن

مع ذلك يجب عليه الكفارة. منه مدّ ظلّه.

[٥٤٥] (١) وأمّا إذا كان ورود الرفع على الفعل الصادر عن نسيان أو إكراه أو نحوهما مخالفاً للامتنان فلا يشمل حديث الرفع، كما إذا نذر أن يكرم عالماً فأكره على الإكرام أو اضطرّ إليه، فإنّه لا يصحّ أن يكون الإكرام المكروه عليه مشمولاً لحديث الرفع، لأنّ فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقّق الامتثال ووجوب الإكرام عليه ثانياً، وذلك ينافي الامتنان. هذا ما صرح به المحقّق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول ٣: ٣٥٢. م ح - ي.

[٥٤٦] (٢) فوائد الاصول ٣: ٣٥٢.

[٥٤٧] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢١٩.

[٥٤٨] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٥٤٩] (١) النساء: ٩٢.

[٥٥٠] (١) راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

[٥٥١] (٢) راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩-٢٤٢، كتاب الصلاة، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

[٥٥٢] (٣) فوائد الاصول ٣: ٣٤٧.

[٥٥٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢١٦.

[٥٥٤] (١) تهذيب الاصول ٣: ٣٢.

[٥٥٥] (٢) درر الفوائد: ٤٤١.

[٥٥٦] (١) راجع ص ٣٨٧.

[٥٥٧] (٢) مستدرک الوسائل ١٢: ٢٤، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

[٥٥٨] (١) ولا يخفى أنّ حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» - وسائل الشيعة ١: ٣٧١، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ - مميّز بلحاظ المستثنى والمستثنى منه الأجزاء والشرائط التي تجب إعادة الصلاة الفاقدة لها ممّا لا تجب الإعادة منها، لكنّ البحث لا ينحصر في الصلاة، بل يعمّ جميع العبادات، على أنّ التمثيل بمثل التشهد والطهارة عن الخبث يكون مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد». منه مدّ ظلّه.

[٥٥٩] (١) راجع ص ٣٩١.

[٥٦٠] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٥٣.

[٥٦١] (٢) راجع ص ٣٧٤.

[٥٦٢] (٣) راجع ص ٣٨٦.

[٥٦٣] (١) راجع ص ٣٩٦.

[٥٦٤] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٤.

[٥٦٥] (١) راجع وسائل الشيعة ١٦: ٢١٨، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ١٠.

[٥٦٦] (٢) ففي الدرّ المنثور ٤: ٢٤٨: «وأخرج عبد الرزاق وابن سعد وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصححه، والبيهقي في الدلائل من طريق أبي عبيدة بن محمّد بن عمّار، عن أبيه قال: أخذ المشركون عمّار بن ياسر فلم يتركوه حتّى سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله وذكر آلهتهم بخير، ثمّ تركوه، فلمّا أتى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: شرّ ما تركت حتّى نلت منك وذكر

آلهتهم بخير، قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان، قال: إن عادوا فعد، فنزلت «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». وفي مجمع البيان ٦: ٣٨٧: «قيل: نزلت قوله: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» في جماعة أكرهوا، وهم عمّار، وياسر أبوه، وأمه سمية، وصهيب، وبلال، وخبّاب، وعذبوا وقتل أبوعمّار وأمه، وأعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه، ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قوم: كفر عمّار، فقال صلى الله عليه وآله: كلاً، إن عمّاراً ملئ إيماناً من قرنه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه، وجاء عمّار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يبكي، فقال صلى الله عليه وآله: ما ورائك؟ فقال: شرّ يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح عينيه ويقول: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت، فنزلت الآية، عن ابن عباس وقتادة».

وفي وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٠، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ١٣: «عن عبد الله بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته فقلت له: إن الضحّاك قد ظهر بالكوفة، ويوشك أن ندعى إلى البرائة من عليّ عليه السلام، فكيف نصنع؟ قال: فابراً منه، قلت: أيهما أحب إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، اخذ بمكة، فقالوا له: ابرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله فبرأ منه، فأنزل الله عز وجلّ عذره: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». م ح - ي.

[٥٦٧] (١) الحجّ: ٧٨.

[٥٦٨] (١) وسائل الشيعة ١٦: ٢١٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

[٥٦٩] (٢) وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٥، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

[٥٧٠] (١) نعم، يمكن التمسك بحديث «لا تعاد» في خصوص الصلاة. منه مدّ ظلّه.

[٥٧١] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٥٦.

[٥٧٢] (١) فوائد الاصول ٣: ٣٥٧.

[٥٧٣] (١) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة، الحديث ١.

[٥٧٤] (٢) وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

[٥٧٥] (١) اختلفوا في أنّ الأصل الأوّل في الأشياء - قبل جعل أحكامها الشرعيّة - هل هو الإباحة أو الحظر، بمعنى أنّ العقل هل يحكم بجواز التصرف فيها أو بمنعها؟ واحتمال إرادة الإباحة العقليّة من الحديث بعيد، لكنّه صرف احتمال في مقام الثبوت. منه مدّ ظلّه.

[٥٧٦] (١) نهاية الدراية ٤: ٧٣.

[٥٧٧] (١) نهاية الدراية ٤: ٧٤.

[٥٧٨] (١) راجع ص ٤١٧.

[٥٧٩] (٢) راجع ص ٤١٩ - ٤٢٠.

[٥٨٠] (٣) نهاية الدراية ٤: ٧٤.

[٥٨١] (١) المصدر نفسه.

[٥٨٢] (١) حيث إنّ غاية الإباحة الظاهريّة في الحديث - على هذا الفرض - هي العلم بالنهي الواقعي أو الظاهري، ووجوب الاجتناب في الشبهات البدويّة التحريميّة - المستفاد من أدلّة الاحتياط فرضاً - نهى ظاهري تحصل به هذه الغاية. م ح - ي.

- [٥٨٣] (٢) مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.
- [٥٨٤] (١) أجود التقريرات ٣: ٣١٥.
- [٥٨٥] (١) كفاية الاصول: ٣٨٩.
- [٥٨٦] (١) لم أجد رواية بهذه العبارة، نعم، يستفاد مضمونها من الأحاديث الواردة في وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. م ح- ي.
- [٥٨٧] (٢) راجع للاطلاع على هذه الأدلة وسائل الشيعة ٨: ١٨٧، ١٩٣، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٤ و ٢٢٥، الأبواب ١، ٢، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٤ و ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. م ح- ي.
- [٥٨٨] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.
- [٥٨٩] (٢) لأنّ «الوضع» إذا عدّ ب «عن» كان بمعنى الرفع، فكان معنى الحديث أنّ «ما كان من التكاليف محجوباً عن العباد ولا يعلمونه فهو مرفوع عنهم» وهذا عين مفاد «حديث الرفع». م ح- ي.
- [٥٩٠] (٣) والحق أنّ وجوبه طريقي لا نفسي. منه مدّ ظلّه.
- [٥٩١] (٤) فالأحكام على ثلاثة أقسام: أ- ما سكت الله تعالى عنه ولم يبيّن للعباد، ب- ما بيّنه ولكنّه لم يصل إلينا، ج- ما وصل إلينا وعلمنا به، ومورد أصالة البرائة هو القسم الثاني منها كما لا يخفى. م ح- ي.
- [٥٩٢] (٥) عوالي اللئالي ٣: ١٦٦.
- [٥٩٣] (١) الأنفال: ١٧.
- [٥٩٤] (٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦١، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٣.
- [٥٩٥] (٣) الكافي ١: ١٦٠، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث ١٣.
- [٥٩٦] (١) ما وجدت رواية بهذا التعبير، لكن روى عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه» الحديث. راجع وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. م ح- ي.
- [٥٩٧] (٢) كفاية الاصول: ٣٨٨.
- [٥٩٨] (١) أنوار الهداية ٢: ٧٢.
- أقول: إنّ الإمام رحمه الله وإن ذهب في أنوار الهداية إلى عدم اختصاص هذه الرواية بالشبهات الموضوعية، إلّا أنّه ذهب في تهذيب الاصول إلى اختصاصها بها. راجع تهذيب الاصول ٣: ٨٥. م ح- ي.
- [٥٩٩] (١) أنوار الهداية ٢: ٧٢.
- [٦٠٠] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
- [٦٠١] (١) المصدر نفسه.
- [٦٠٢] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٣٣.
- [٦٠٣] (١) فما ذكرناه في الجهة الاولى من التمثيل بما إذا شككنا في حليّة المايح المرّد بين الخمر والخلّ إنّما هو لأجل التوضيح، وإلّا فذلك المثال خارج عن تحت الحديث، لكونه من مصاديق الشبهة البدويّة الخارجة منه. منه مدّ ظلّه.
- [٦٠٤] (١) نهاية الدراية ٤: ٨٤.
- [٦٠٥] (٢) وعدم استحقاق العبد العقوبة وإن كان يلازم قبح العقاب من قبل المولى، إلّا أنّ ما ينطبق على المدعى بنحو المطابقة هو نفس عدم استحقاق العقوبة لا ما يلازمه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

[٦٠٦] (٣) لا يخفى عليك أن قبح الظلم عند المحقق الاصفهاني رحمه الله حكم عقلي لا عقلائي، لأنه أراد من «العقلاء» هاهنا من كان تحت حكمومة العقل ونظم أعماله على طبق الأحكام العقلية، لا «العرف» الذي هو المراد من «العقلاء» في سائر عبارات الاصوليين والفقهاء. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

[٦٠٧] (١) تسنى الأمر: تهياً، والرجل: تيسر وتسهل في اموره، والرجل: ترضاه، والفعل: انفتح. م ح- ي.

[٦٠٨] (٢) تهذيب الاصول ٣: ٨٦.

[٦٠٩] (١) سيجيء في ص ٤٦٦.

[٦١٠] (١) آل عمران: ١٠٢.

[٦١١] (٢) الأعراف: ٣٢.

[٦١٢] (١) و«التقوى» وإن لم تختص بالمحرمات، بل الإتيان بالواجبات أيضاً من مصاديق التقوى، إلّا أن البحث هاهنا في المحرمات. منه مدّ ظله.

[٦١٣] (١) النساء: ٥٩.

[٦١٤] (١) الإسراء: ٣٦.

[٦١٥] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٦١٦] (١) البقرة: ١٩٥.

[٦١٧] (١) كما أنّ تحقّق مادّة الأمر في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» و«اتَّقُوا اللَّهَ» أيضاً يتوقّف على أمر أو نهى مولوى منجز معلوم كى يكون موافقته مصداقاً لتلك المادّة أعني «إطاعة الله» و«التقوى» ولذلك قلنا بكون الأمر في مثل هاتين الآيتين أيضاً إرشادياً كما تقدّم. منه مدّ ظله.

[٦١٨] (١) من هذه الأخبار: ما روى عن حمزة بن الطيّار، أنّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال: كفّ واسكت، ثمّ قال: إنّ لا- يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا- تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبت والردّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، قال الله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». النحل: ٤٣.

ومنها: ما روى عن أحمد بن الحسن الميثمى، عن الرضا عليه السلام في حديث اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه في شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتاكم البيان من عندنا».

ومنها: رواية سليم بن قيس الهلالي في كتابه، أنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام قال لأبان بن أبي عياش: «يا أخا عبد قيس إن وضح بك أمر فاقبله، وإلّا فاسكت تسلّم، وردّ علمه إلى الله، فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض».

ومنها: ما روى عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّة له لأصحابه، قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

ومنها: رواية عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنّ هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترّهم بالشبهة ولبس عليهم أمر دينهم، وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لمّ ومتى وكيف، فأتاهم الهلك من مآمن احتياطهم، وذلك بما كسبت أيديهم، وما ربّيك بظلام للعبيد، ولم يكن ذلك لهم ولا- عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه، لأنّ الله يقول في كتابه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» يعنى آل محمّد، وهم الذين يستنبطون منهم القرآن، ويعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّة لله على خلقه».

- راجع للاطلاع على هذه الأحاديث: وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤، وأيضاً ٢٧: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨ و ١٧١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ٣٦، ٤٠، ٤٨ و ٥٦. م ح- ي.
- [٦١٩] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
- [٦٢٠] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.
- [٦٢١] (١) نهج البلاغة: ٤٣٤، الكتاب ٥٣.
- [٦٢٢] (٢) لا بمسألة الافتاء والاستفتاء. م ح- ي.
- [٦٢٣] (٣) نعم، يمكن أن يقال: وقوف القاضي عند الشبهات في المرافعات يكون من الواجبات، لكنّه مربوط بمسألة القضاء لا الإفتاء، على أنّه من الشبهات الموضوعية الخارجة عن محلّ النزاع. م ح- ي.
- [٦٢٤] (٤) مثل ما ورد في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف من قوله عليه السلام: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه». نهج البلاغة: ٤١٦، الكتاب ٤٥. م ح- ي.
- [٦٢٥] (٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٨، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.
- [٦٢٦] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.
- [٦٢٧] (١) سيأتي في ص ٤٥٩.
- [٦٢٨] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.
- [٦٢٩] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٦، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.
- [٦٣٠] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
- [٦٣١] (٢) فعلى الأول كان معنى الرواية: «إذا اتفق لكم مثل هذه الواقعة فلم تدرؤا حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»، وعلى الثاني كان معناها: «إذا سئلكم سائل مثل هذا السؤال الذي سألك بعض أصحابك، فلم تدرؤا جوابه فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» فالاحتياط على الأول هو الاحتياط في مقام العمل، وعلى الثاني في مقام الفتوى. م ح- ي.
- [٦٣٢] (١) أى سواء كان مفاد الرواية هو وجوب الاحتياط في خصوص الشبهات الوجودية أو في الأعم منها ومن التحريمية. م ح- ي.
- [٦٣٣] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
- [٦٣٤] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٩، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.
- [٦٣٥] (١) أى: قف، وارجعه الأمر: أخره عن وقته. م ح- ي.
- [٦٣٦] (٢) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.
- [٦٣٧] (١) وأمّا الأشياء الضرورية فلا- يحتاج الحكم بإباحتها إلى إذن الشارع، كالتنفس وأكل الطعام وشرب الماء ونحوها. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الأخباريين.
- [٦٣٨] (٢) النحل: ٧٥.
- [٦٣٩] (٣) كما هو مفاد بعض الأخبار. فراجع وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، الباب ٣ من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، الحديث ٧.
- [٦٤٠] (١) بل الضرر المتيقن الدنيوي لا يجب دفعه، فضلاً عما إذا كان محتملاً، ولذلك لانحكم بوجوب الاجتناب عن التدخين، مع أنّ فيه ضرراً مالياً مقطوعاً، وجسماً محتملاً. منه مدّ ظله.
- [٦٤١] (١) لأنّ المعلوم بالإجمال هو خمريّة أحدهما، لكنّ الآخر كان مشكوك الخمرية لا معلوم العدم. م ح- ي.

- [٦٤٢] (٢) وأسباب تنجز الحكم ثلاثة: أ- العلم، سواء كان تفصيلاً أو إجمالياً، ب- الأمانة المعتبرة، ج- الأصل العملي. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق العراقي رحمه الله.
- [٦٤٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٤٨.
- [٦٤٤] (١) نهاية الدراية ٤: ١٢٠.
- [٦٤٥] (١) فيما إذا كان متقدماً على الأمانة. م ح- ي.
- [٦٤٦] (٢) تهذيب الاصول ٣: ١٢٠.
- [٦٤٧] (١) ذكر التقريب لا يلزم اختياره، فلا يستشكل عليه رحمه الله بامتناع الجمع بين ما ذكره هنا وبين ما تقدّم من قوله رحمه الله بالانحلال الحكمي. منه مدّ ظلّه.
- [٦٤٨] (٢) نهاية الدراية ٤: ١١٤.
- [٦٤٩] (١) أنوار الهداية ٢: ٨٩، وتهذيب الاصول ٣: ١٢١.
- [٦٥٠] (١) سيأتي في ص ٤٨٠.
- [٦٥١] (٢) سواء علم اتحاد المعلوم تفصيلاً مع المعلوم إجمالاً أم لا. منه مدّ ظلّه.
- [٦٥٢] (٣) سواء علم اتحاد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير مع المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أم لا. منه مدّ ظلّه.
- [٦٥٣] (١) وإن لانعلم ما هو المطابق للواقع مشخّصاً. منه مدّ ظلّه.
- [٦٥٤] (١) اعلم أنّ المراد بالعموم الاستغراق في المقام أعّم من العموم الاصطلاحي والإطلاق، فيعمّ مثل «لا تشرب الخمر» الذي لكل واحد من أفراد الخمر إطاعه ومعصية مستقلة. منه مدّ ظلّه.
- [٦٥٥] (١) تهذيب الاصول ٢: ١١.
- [٦٥٦] (٢) كفاية الاصول: ١٨٢.
- [٦٥٧] (٣) راجع ص ١١ من الجزء الثالث.
- [٦٥٨] (١) لم نأخذ عنوان «القطع» في القضية في موارد القطع بالخمريّة أو عدمها، بل عبّرنا فيهما ب«هذا خمر» و«هذا ليس بخمر» لكون «القطع» هاهنا طريقياً، بخلاف الشكّ الذي لا يتصوّر كونه طريقياً، ولا يصحّ أن نعبر في مورده ب«هذا خمر» أو «ليس بخمر» بل لا بدّ من التعبير ب«هذا مشكوك الخمرية». منه مدّ ظلّه.
- [٦٥٩] (١) كالشكّ في كون السورة جزءاً للصلاة. منه مدّ ظلّه.
- [٦٦٠] (١) لا- يخفى أنّ الاجتناب عن إكرام خصوص مشكوك الفسق فقط لا يقتضى العلم بالامثال، بل يقتضى احتمال الامثال، وهو لا- يكفي في الخروج عن عهدة التكليف المتيقن، فلا بدّ للبعد من الاجتناب عن إكرام الأفراد المعلومه الفسق كلّاً أو بعضاً، ولو فرداً واحداً، ليحصل له العلم بامثال التكليف المعلوم.
- نعم، يمكن القول بعدم جواز إكرام مشكوك الفسق بعد إكرام جميع الأفراد المعلومه، لاستلزامه حينئذ القطع بمخالفة التكليف. م ح- ي.
- [٦٦١] (١) «الذي» صفة ل«أول الوجود». م ح- ي.
- [٦٦٢] (١) راجع فوائد الاصول ٤: ٢٦٩.
- [٦٦٣] (٢) فوائد الاصول ٤: ٢٦٥.
- [٦٦٤] (٣) فكما أنّه لا يجوز للعالم بوجوب صلاة الجمعة أن يأتي بصلاة الظهر قبلها، كذلك لا يجوز ذلك لمن قامت عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

[٦٦٥] (١) تقدّم في مسألة سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي من مباحث القطع أنّ تكرار العمل في العبادات لا يخلّ بقصد القرية. راجع ص ١٤٧-١٥٧. م-ح-ى.

[٦٦٦] (٢) راجع ص ٨٢ من الجزء الثالث.

[٦٦٧] (١) ونظيره استصحاب عدم قرشيّة المرأة، فيحكم بصيرورتها يائسة عند بلوغها خمسين سنة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا القائل.

لكن بين المثالين فرق، وهو أنّ الشكّ في المثال السابق من مصاديق الشبهة الحكميّة، وفي قرشيّة المرأة من قبيل الشبهة الموضوعيّة، لكنّ الظاهر عدم تنظير الاستاذ «مدّ ظلّه» من جميع الجهات. م-ح-ى.

[٦٦٨] (١) لم نعثر عليه في «درر الفوائد». نعم، نقله الإمام رحمه الله في تهذيب الاصول ٣: ١٢٨، وفي أنوار الهداية ٢: ١٠٠. م-ح-ى.

[٦٦٩] (٢) قدّمه «مدّ ظلّه» في مقام التوضيح، لأجل اختصار بحثه، وإلّا كان الإشكال الأوّل- لأجل ردّه أحد أركان الاستصحاب- أهمّ منه. م-ح-ى.

[٦٧٠] (٣) المائدة: ٣.

[٦٧١] (١) هذا مبنيّ على دخلها في ماهيّة التذكية بأحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة، وأما بناءً على كونها أمراً خارجاً عنها، مؤثراً في تأثيرها، فهي شرط لها، لكن لا فرق بينهما في كون الأصل مثبتاً، لأنّ التعبد بانتفاء الشرط أيضاً يلازمه عقلاً انتفاء المشروط. م-ح-ى.

[٦٧٢] (٢) كما إذا دلّ الدليل الشرعي على أنّ «غير المذكي» أو «غير القابل للتذكية» من الحيوان حرام ونجس، وكما إذا دلّ على أنّ «غير القرشيّة» من المرأة ترى الحمره إلى خمسين سنة. م-ح-ى.

[٦٧٣] (١) والميزان في اعتبارها- كما قال الإمام الخميني قدس سره- أن يكون المعنى العدمي كأعدام الملكات، نحو «زيد لا بصير» المساوق لقولنا: «زيد أعمى» فيخرج مثل قولنا: «زيد لا عمرو» و«الجدار غير بصير». م-ح-ى.

[٦٧٤] (١) كلمة «ال» وإن لم تدخل على لفظ «غير» إلّا أنّها دخلت عليه هنا للدلالة على شدّة الارتباط بينه وبين موصوفه. منه مدّ ظلّه.

[٦٧٥] (٢) كما إذا كان الموضوع الذي يترتب عليه الحرمة والنجاسة مركّباً من «الحيوان» و«غير القابل للتذكية» والموضوع الذي يترتب عليه رؤية الحمره إلى خمسين سنة مركّباً من «المرأة» و«غير القرشيّة». م-ح-ى.

[٦٧٦] (٣) وهي الموجبة المعدولة، والموجبة السالبة المحمول، وما كان القيد العدمي فيه صفةً للموضوع، وما إذا كان موضوع الحكم الشرعي مركّباً من أمر وجودي وقيد عدمي.

[٦٧٧] (١) وهو القضية السالبة المحصّلة المركّبة التي فرض وجود الموضوع فيها.

[٦٧٨] (٢) في الصورة الثالثة والرابعة والنوع الأوّل من الصورة الثانية.

[٦٧٩] (٣) في الصورة الخامسة.

[٦٨٠] (٤) في الصورة السادسة.

[٦٨١] (١) لا استصحاب عدم قابليّة هذا الحيوان الكذائي للتذكية كي يرتبط بالجزء الآخر من موضوع الحرمة. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٢] (٢) هذا مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل، وهو كون هذا الأصل مثبتاً. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٣] (١) ينبغي توضيح وجه ارتباط هذه الروايات بمسألة البرائة، فنقول:

قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً في جميع الشبهات، سواء كانت تحريميّة أو وجوبيّة. واستشكل ذلك في الشبهات الوجوبيّة العباديّة التي يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، بأنّ العبادة لا بدّ فيها من نيّة التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، ولا علم به في الشبهات البدويّة كما هو واضح.

وقد اجيب عنه في الموارد التي كان احتمال الوجوب فيها ناشئاً عن خبر ضعيف، بورود بعض الأخبار- يعنى أخبار من بلغ- باستحباب

فعل كل ما يحتمل فيه الثواب. فرائد الاصول ٢: ١٥٣. م ح - ي.

[٦٨٤] (٢) وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

[٦٨٥] (١) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

[٦٨٦] (٢) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٨.

[٦٨٧] (٣) راجع وسائل الشيعة ١: ٨٠-٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

[٦٨٨] (٤) «كونه» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

[٦٨٩] (١) كفاية الاصول: ٤٠١.

[٦٩٠] (٢) وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤.

[٦٩١] (٣) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

[٦٩٢] (١) فيثبت استحباب العمل بقول المبلّغ، لأنّ الجملة الخبريّة في أخبار «من بلغ» تكون بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه

السلام: «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن في غالب الجمل الخبريّة الواردة في بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة

الماضي، كقوله عليه السلام: «من سرّح لحيته فله كذا» أو بصيغة المضارع، كقوله: «تسجد سجدي السهو» وغير ذلك من الجمل

الخبريّة التي وردت في مقام الحثّ والبعث نحو الفعل، فيكون المعنى: «إذا بلغ الشخص شيء من الثواب على عمل فليعمله». هذا ما

أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول ٣: ٤١٢.

[٦٩٣] (١) وحرّمته. م ح - ي.

[٦٩٤] (١) فوائد الاصول ٣: ٤١٣.

[٦٩٥] (٢) والفرق بينه وبين ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله أنّ أخبار «من بلغ» على رأى المحقّق الخراساني تدلّ على قاعدة

فقهية، وهي استحباب كل عمل بلغ عليه الثواب، وعلى رأى المحقّق النائيني تدلّ على قاعدة اصولية، وهي حجّية كلّ خبر دلّ على

استحباب شيء وإن كان ضعيفاً، فالدليل على الاستحباب على رأى المحقّق النائيني نفس هذا الخبر الضعيف لا أخبار «من بلغ». م ح -

ي.

[٦٩٦] (١) راجع ص ٢٩١-٣١٦.

[٦٩٧] (٢) راجع ص ٣٤٤-٣٤٨.

[٦٩٨] (١) لعدم توفّر الدواعي على أخذ المستحبات من الأئمّة عليهم السلام ونقلها إلى أهالي العصور المتأخّرة بقدر الواجبات

والمحرّمات. منه مدّ ظلّه.

[٦٩٩] (٢) الأنعام: ١٦٠.

[٧٠٠] (١) تهذيب الاصول ٣: ١٥٣، وأنوار الهداية ٢: ١٣٢.

[٧٠١] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول،

١٣٨٨ هـ. ش.

الجزء الخامس

أصالة التخيير

إشارة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧

في أصالة التخيير

أصالة التخيير

من جملة الاصول العمليّة: أصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين.

ولابدّ من تقديم امور كى يتبين مجراها ودليلها:

الأول: أنّ محلّ البحث إنّما هو فيما إذا علمنا بتكليف إلزامى مردّد بين الوجوب والحرمة ولم يقدّم دليل على تعيين أحد الطرفين ولم يكن أحدهما أهمّ من الآخر ولا محتمل الأهمّيّة، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ، كما إذا تردّد شخص بين كونه نبيّاً واجباً حفظه أو سابقاً لنبى مهذوراً دمه، فلا-تخيير، بل يجب رعاية جانب الأهمّ، فيجب في المثال حفظ ذلك الشخص، لأنّه إن كان نبيّاً كان إنساناً فوق العادة، بخلاف ما إذا كان سابقاً له، فوجوب حفظه أهمّ من حرمة.

الثاني: أنّ الواقعة المشكوك فيها تارة: لا تقبل التكرّر، كما إذا شكّ في يوم خاصّ أنّ صومه واجب، لأجل النذر، أو حرام، لنهى الوالد[١]، واخرى: تقبله، كما إذا شكّ في وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولم تقم حجّة على أحدهما.

الثالث: أنّ العمل إذا كان قابلاً للتكرار، تمكّن المكلف من مخالفتها القطعيّة، كما إذا صلّى الجمعة في اسبوع وتركها في اسبوع آخر، فإنّها إن كانت واجبة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨

تحققت المخالفة بتركها في الاسبوع الثاني وإن كانت محرّمة تحققت بفعلها في الاسبوع الأوّل.

وكذلك فيما إذا لم يقبل التكرار ولكن كان الوجوب والحرمة أو أحدهما أمراً تعديدياً، فإنّ صيام يوم معيّن مثلاً إذا دار أمره بين الوجوب والحرمة، فإن صام المكلف بدون قصد القربة، تحققت المخالفة القطعيّة، لأنّه لو كان حراماً لخالفه بفعل الصيام ولو كان واجباً لخالفه بالإخلال بقصد القربة الذى يتوقّف عليه صحّة الواجبات التعديّة.

وأما إذا لم يقبل التكرار وكان الوجوب والحرمة كلاهما توصليّين[٢]، فلا يتمكّن المكلف من المخالفة القطعيّة كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا صوراً ينبغي إفراد كلّ منها ببحث مستقلّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصليّين

إشارة

الصورة الاولى: ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصليّين، ولم يكن أحدهما أهمّ ولا محتمل الأهمّيّة ولم يتمكّن المكلف من المخالفة القطعيّة[٣]، وهذا هو القدر المتيقّن من محلّ النزاع.

لا ينبغي الإشكال فى أنّ العقل يحكم فى هذه الصورة بالتخيير بين الفعل والترك.

كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقّق النائنى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان أصالة التخيير فى موارد الدوران بين المحذورين، فأليك نصّ كلامه رحمه الله: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ فى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا جعل التخيير الظاهرى- كالتخيير فى باب تعارض الطرق والأمارات- فإنّ التخيير بين فعل الشىء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل

بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠

ظاهرياً، فما قيل: من أن الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغي إن كان المراد منه الأصل العملي المجعول وظيفه في حال الشك، لما عرفت: من أنه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية.

أما الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم.

وأما الوظيفة العقلية: فلأن التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنما هو من التخيير التكويني، حيث إن الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة [٤]، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة [٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

والمحقق العراقي رحمه الله أنكر جريان أصالة التخيير في موارد الدوران بين المحذورين ببيان آخر، حيث قال: لا يصلح المقام للحكم التخييري، فإن الحكم التخييري شرعياً كان، كما في باب الخصال، أو عقلياً، كما في المتزاحمين، إنما يكون في مورد يكون المكلف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١

قادراً على المخالفة، بترك كلا- طرفي التخيير، فكان الأمر التخييري باعتماداً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين، فإنه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك، لا مجال للأمر التخييري بينهما وإعمال المولوية فيه، لكونه لغواً محضاً [٦]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام العلمين: النائيني والعراقي رحمهما الله في المسألة

وفيها: أنه لا- دليل على اختصاص التخيير بباب المتزاحمين، كما قال المحقق النائيني رحمه الله، ولا- بما إذا تمكن المكلف من المخالفة القطعية، كما عتب به المحقق العراقي رحمه الله، بل كما أن المكلف مخير شرعاً في باب خصال الكفارة، وعقلاً في باب المتزاحمين، كذلك يحكم العقل بكونه مخيراً عند الدوران بين المحذورين، فإن ملاك حكم العقل في موارد الدوران هو ملاحظة أن الطرفين متساويان من دون أن يكون أحدهما أهم، مع كون المكلف غير قادر على الموافقة القطعية، ولا على المخالفة القطعية، فيحكم حينئذ بأن المكلف لا يمكن أن يكون موظفاً إلبالتخيير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣

في جريان البراءة العقلية في المسألة

ثم الحق أنه لا- منع من جريان «قبح العقاب بلا بيان» في المقام، لأن العلم الإجمالي بوجود الفعل أو حرمة يكون بياناً بالنسبة إلى الجنس الذي هو التكليف الإلزامي، وأما النوع، وهو الوجوب والحرمة فليس معلوماً كي يتم البيان بالنسبة إليه ويمنع من إجراء البراءة العقلية.

نعم، فيما إذا كان نوع التكليف معلوماً وكان التردد في المكلف به- كما إذا شككنا في أن الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة؟- كان العلم الإجمالي منجزاً على كلا التقديرين ووجب على المكلف الاحتياط بإتيان كلا الفعلين. بخلاف المقام الذي يكون جنس التكليف فيه معلوماً ونوعه مجهولاً، فليس العلم الإجمالي منجزاً للوجوب على تقدير وجوب العمل ولا للحرمة على تقدير حرمة، فيحكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» بالنسبة إلى كل منهما. ولو كان العلم الإجمالي هاهنا بياناً مانعاً من جريان البراءة لما سلم للبراءة مورد أصلاً، ضرورة أننا إذا شككنا في أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أو مندوب، أو شككنا في أن شرب التتن حرام أو مباح، كان جنس الحكم معلوماً ونوعه مجهولاً، فهل يمكن الالتزام بأن العلم الإجمالي هاهنا منجز على كل حال؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤

فهذا كاشف عن عدم كون العلم الإجمالي بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقلية فيما إذا كان نوع التكليف مجهولاً مردداً، كما في موارد الدوران بين المحذورين.

إن قلت: نعم، ولكنه بيان بالنسبة إلى جنس التكليف.

قلت: نعم، ولكن لا أثر لهذا البيان، لأن المعلوم هو الإلزام، ولا يتمكن المكلف من امتثاله، لأنه مردد بين لزوم الفعل ولزوم الترك ولا يتمكن المكلف من أن يكون فاعلاً وتاركاً معاً، فلا يمكن أن ينتجز هذا الإلزام المعلوم المبين. والعجب من الأعلام الثلاثة:- المحقق الخراساني والنائبي والعراقي رحمهم الله- حيث أنكروا جريان البراءة العقلية في المقام.

كلام صاحب الكفاية في المسألة ونقده

فقال المحقق الخراساني رحمه الله: ولا مجال هاهنا لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فإنه لا قصور فيه [٧] هاهنا، وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصله لا محالة كما لا يخفى [٨]. وانقدح جوابه مِمَّا تقدّم، فإن العلم الإجمالي في المقام بيان بالنسبة إلى أصل التكليف الإلزامي، لا بالنسبة إلى خصوص الوجوب والحرمة، ولو كان مثله بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقلية لما بقي لها مورد أصلاً كما عرفت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥

كلام المحقق النائبي رحمه الله في المقام

وذهب المحقق النائبي رحمه الله إلى أن هاهنا جهة توجب المنع من جريان البراءة العقلية والنقلية، وهي أنه لا موضوع لها. أمّا البراءة العقلية: فلأن مدرّكها «قبح العقاب بلا بيان» وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأن وجود العلم الإجمالي كعدمه، لا يقتضى التنجيز والتأثير- بالبيان المتقدم [٩]- فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان [١٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وللمحقق العراقي رحمه الله كلام نظير ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، فإنه قال:

لا مجال لجريان أدلة البراءة وأصالة الحليّة والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، لاختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦

ما يقتضى الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان.

ولئن شئت قلت: إن الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان أدلة البراءة العقلية والشرعية، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك [١١]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وحاصل كلام هذين العلمين: أنا لانحتاج إلى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» في موارد الدوران بين المحذورين، لحصول القطع بالمؤمن بنفسه، على تعبير المحقق النائيني، ولحصول الترخيص والتخير في الرتبة السابقة، على تعبير المحقق العراقي رحمه الله.

نقد كلام المحققين: النائيني والعراقي رحمهما الله

ويرد عليهما أننا لا نسلم حصول المؤمن بدون البراءة العقلية، أو كون التخير في الرتبة السابقة عليها، بل الأمر بالعكس، فإن حكم العقل بالتخير يتوقف في المقام على حكمه بقبح العقاب على مخالفة الوجوب بخصوصه وعلى مخالفة الحرمة بخصوصها ليحصل المؤمن من ناحيتهما، وأما جنس التكليف - وهو الإلزام الكلي - فهو وإن كان بياناً مانعاً عن جريان البراءة فيه، إلا أن المكلف لا يتمكن من موافقته القطعية، وأما الموافقة الاحتمالية فهي حاصلة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧

قهرًا، لكون المكلف لا محالة إما أن يكون فاعلاً أو تاركًا، فيحكم العقل بكونه مخيراً بين الفعل والترك.

والحاصل: أن المؤمن من العقاب بالنسبة إلى نوع التكليف يتوقف على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ثم يحكم العقل بالتخير بالنسبة إلى جنسه الذي لا يتمكن المكلف من موافقته القطعية.

إن قلت: حكم العقل بالتخير لا يتوقف في موارد الدوران بين المحذورين على البراءة العقلية؛ إذ لا طريق للعقل إلّا الحكم بالتخير عملاً حتى فيما إذا فرض أن المولى يعاقب العبد على مخالفة الوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية، فلا فرق في جريان التخير العقلي بين جريان البراءة العقلية وعدمه.

قلت: ليس الغرض من أصالة التخير حكم العقل بتخير العبد بين الفعل والترك ثم تهيأه لتحمل عقوبة المولى على فرض المخالفة، بل العقل يحكم بتخيره بينهما مع الاطمئنان بعدم كونه معاقباً على مخالفة الحكم الواقعي، وهذا لا يحصل إلّا بعد حكمه بقبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول.

وبالجملة: لا يمكن الالتزام بما اختاره الأعلام الثلاثة قدس سرهم [١٢] من عدم جريان البراءة العقلية في موارد الدوران بين المحذورين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩

القول في جريان البراءة العقلية في المقام

وأما البراءة النقلية: فأدلتها على نوعين: فإنّ لسان بعضها هو الرفع، مثل «حديث الرفع» ولسان بعضها الآخر هو الإثبات والوضع، مثل «حديث الحل» فلا بدّ من ملاحظة كلّ منهما مستقلاً، فنقول:

أما ما يدلّ على الرفع: فالحقّ جريانه في موارد الدوران بين المحذورين، كالبراءة العقلية، ضرورة أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم، فيعمّه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

وأما جنس التكليف فهو وإن كان معلوماً، إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم كما تقدّم.

ولا يخفى عليك أنّ عدم تأثير العلم بجنس التكليف ليس لأجل كون نوعه مجهولاً مردداً بين الوجوب والحرمة، بل لأجل عجز المكلف عن الموافقة والمخالفة القطعية وقهرية الموافقة والمخالفة الاحتمالية، وهذا ناش عن تمرّك الوجوب والحرمة في شيء واحد. ولذا لو شككنا في أنّ هذا الشيء يكون واجباً أو ذلك الشيء الآخر يكون حراماً لتنجز التكليف ووجب على المكلف الموافقة القطعية بفعل الأوّل وترك الثاني.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة ونقدها

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله أنكر جريان البراءة النقلية في المقام، كما أنكر جريان البراءة العقلية، فإنّه قال:

مدرّك البراءة الشرعية قوله: «رفع ما لا يعملون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير - كما تقدّم وجهه [١٣] - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع [١٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّا لانتمسك ب «حديث الرفع» مرّة واحدة لأجل رفع الوجوب والحرمة كليهما كي يرد علينا هذا الإشكال.

بل نتمسك به مرّتين: مرّة بلحاظ الوجوب وحده الذي هو مجهول عندنا وقابل للوضع والرفع، واخرى: بلحاظ الحرمة التي هي أيضاً تكون كذلك.

وبالجملة: كلّ من الوجوب والحرمة مصداق مستقلّ ل «حديث الرفع» فيرفع به كلّ منهما بنحو الاستقلال، لا كلاهما بنحو الانضمام.

ولو فرضنا عدم صحّة التمسك بمثل «حديث الرفع» في المقام لما انثلم حكم العقل بأصالة التخيير، لعدم توقّفه على البراءة النقلية، بل على البراءة العقلية التي قد عرفت جريانها في المقام.

وأما ما يدلّ على الإثبات والوضع ويعبّر عنه تارة: ب «أصالة الإباحة»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١

واخرى: ب «أصالة الحليّة» [١٥] مثل «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام» [١٦] فأنكر المحقّق النائيني رحمه الله جريانه أيضاً [١٧] في المقام، واستدلّ على ذلك بوجوه:

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

فإنّه قال:

أما «أصالة الإباحة» - فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» [١٨] وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحلّ، بل طرف الوجوب [١٩]، ومضافاً إلى ما تقدّم: من أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات

الموضوعية ولا- يعمّ الشبهات الحكمية- أن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإن أصالة الإباحة بمدلولها المطابق تنافي المعلوم بالإجمال، لأن مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢

لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أن العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإن الحكم الظاهري إنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابق نفس ما تعلق العلم به [٢٠]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ويرد على الوجه الثاني أنه مبني على ما اختاره من اختصاص «حديث الحل» بالشبهات الموضوعية، وأما بناءً على المختار من شموله للشبهات الحكمية [٢١] فلا يتم الاستدلال به.

وأما الدليل الثالث: فهو ينافي الدليل الأول، فإن «أصالة الحلية» لو كانت بمدلولها المطابق دالة على الرخصة في الفعل والترك- كما ادّعا في الدليل الثالث- للزم اختصاصها بموارد الدوران بين المحذورين، لأن الرخصة في الفعل لاتلائم إلا احتمال الحرمة، والرخصة في الترك لا تلائم إلا احتمال الوجوب.

وأما الرخصة في الشبهات التحريمية- التي دار الأمر فيها بين الحرمة وغير الوجوب- فهي الرخصة في خصوص الفعل، كما أن الرخصة في الشبهات الوجوبية- التي دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الحرمة- هي الرخصة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣

في خصوص الترك.

وبالجملة: لا تتصور الرخصة في الفعل والترك إلا في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، وهذا ينافي ما أفاده في الدليل الأول الذي ادّعى فيه باختصاص دليل «أصالة الحلية» بالشبهات التحريمية.

على أن «حديث الحل» إذا اختص- بمقتضى الدليل الثالث- بموارد الدوران بين المحذورين، كان وارداً في مورد العلم الإجمالي بالوجوب والحرمة، فكيف يمكن أن يكون بمدلوله المطابق منافياً للمعلوم بالإجمال؟!

والحق أنه لا منافاة بين العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي وبين «حديث الحل» حتى بناءً على ما فسّره هذا المحقق الكبير من كونه في مقام الترخيص بين الفعل والترك؛ لأن التكليف الإلزامي المعلوم هو حكم واقعي، والرخصة في الفعل والترك المستفادة من «حديث الحل» فرضاً، حكم ظاهري، ولا تنافي بينهما كما ثبت في مسألة التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري.

بيان الحق في المسألة

والتحقيق في المقام يقتضى أن يقال:

إن «حديث الحل» لا يعمّ الدوران بين المحذورين، بل يختص بالشبهات التحريمية- كما قال المحقق النائيني رحمه الله في الدليل الأول- لكن لا يصح التعبير عن مدلوله ب «أصالة الإباحة» بل الصحيح أن يعبر عنه ب «أصالة الحلية».

والسّر في اختصاصها بالشبهات التحريمية أن «الحلية» تكون في مقابل الحرمة، سيما أن في بعض رواياتها- مثل «كل شيء فيه حلال وحرام»- التصريح بهذه المقابلة، فقول عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤

حرام» يدل على أن الشيء إذا دار أمره بين الحرمة والحلية فهو لك حلال حتى تعلم أنه حرام، وما هذا إلا الشبهة التحريمية. والحاصل: أن البراءة العقلية وما يكون بلسان الرفع من البراءة النقلية تجريان في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، دون ما يكون بلسان الإثبات والوضع ويعبر عنه بـ «أصالة الحلية».

القول في جريان الاستصحاب في المقام

لا ريب في أن الشيء الذي يدور أمره بين الوجوب والحرمة لم يكن قبل تعلق التكليف به واجباً ولا حراماً، فهل يجرى استصحاب عدم كل منهما أم لا؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

قال المحقق النائيني رحمه الله: لا، لأن الاستصحاب لما كان من الاصول المتكفلة للتنزيل [٢٢] - كما سيأتي بيانه في محله - فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالي، فإن البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة واقعا - كما هو مفاد الاستصحابين - لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة، وسيأتي في محله أن الاصول التنزيلية لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة القطعية أو لم تلزم.

وإن شئت قلت: إن البناء على مؤدى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزامية؛ فإن التدبّر والتصديق بأن الله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥

إما الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعا [٢٣]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وفيه: أنه مبنى على كون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً أولاً، ولزوم الموافقة الالتزامية للتكاليف ثانياً، ويمكن المناقشة في كلا المبنيين. أما عدم كونه أصلاً تنزيلياً: فلأن مدركه هو الأخبار التي مفادها «لا تنقض اليقين بالشك»، ولا ريب في عدم اقتضاء هذا المعنى لزوم البناء على بقاء الحالة السابقة واقعا، بل هو يدل على وظيفة عملية ظاهرية على طبقها فقط. نعم، قال عليه السلام في بعض الأخبار الواردة في مورد الشك بين الثلاث والأربع: «قام فأضاف إليها أخرى، فبيني عليه» [٢٤].

لكن الظاهر منه عند العرف هو البناء العملي، لا البناء على تحقق الحالة السابقة في الزمن اللاحق، ولا بد من حمل الروايات على معانيها العرفية.

وأما عدم لزوم الموافقة الالتزامية: فلما تقدّم في مبحث القطع من عدم لزوم الاعتقاد القلبي على طبق التكاليف، بل يكفي موافقتها العملية.

والحاصل: أن الاستصحاب لا يقتضى إلّا وظيفة عملية ظاهرية أولاً، ولا يجب الموافقة الالتزامية للتكاليف المعلومة بالإجمال ثانياً، وحيث إنه لا يمكن الموافقة القطعية للعلم الإجمالي ولا مخالفته القطعية في المقام فلا أثر له،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦

كما تقدّم [٢٥]، فلانمافاه بين العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي المرّد بين وجوب شيء وحرمة وبين استصحاب عدم الوجوب وعدم

الحرمة كليهما، فإنَّ العلم ناظر إلى الحكم الواقعي، والاستصحاب يعيّن الوظيفة الظاهرية، وما به يوجّه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهرى فى سائر الموارد [٢٦] فهو وجه الجمع بينهما فى المقام.

الحقّ فى المسألة

لكنّهم اختلفوا فى وجه عدم جريان الاصول فى موارد العلم الإجمالى على قولين:

١- أنّ جريانها يستلزم المخالفة القطعية العملية.

فعلى هذا يختصّ المنع بموارد استلزامها [٢٧]، بخلاف ما إذا لم يمكن المخالفة القطعية، كما فى المقام.

٢- أنّه يستلزم التناقض فى أدلّة الاصول.

توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ»، وإنّما تنقضه يقين آخر» [٢٨] بصدده يقتضى استحباب عدم كلّ

من الوجوب والحرمة فى المقام، وبذيله يقتضى عدم جريان أحد الاستصحابين، للعلم بتبدّل عدم أحد الحكمين إلى الوجود، فيعمّه

قوله عليه السلام: «وإنّما تنقضه يقين آخر» فالحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧

بجريان كلا الاستصحابين بمقتضى الصدر، وبعدم جريان أحدهما بمقتضى الذيل، تناقض واضح.

فلا بدّ من القول بعدم شمول الاصول العمليّة لموارد العلم الإجمالى، سواء كان من قبيل الدوران بين المحذورين كما فى المقام، أو

من قبيل سائر الموارد.

هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى التى هى القدر المتيقّن من محلّ النزاع فى أصالة التخيير، وهى ما إذا دار الأمر بين وجوب الشىء

وحرمة ولم يكن أحدهما أهمّ من الآخر.

الصورة الثانية: أن يتمركز الوجوب والحرمة فى شىء واحد- كالصورة السابقة- لكن كان أحدهما المعين أرجح من الآخر قطعاً أو

احتمالاً:

فإن كان الرجحان قوياً بحيث لو كان ذو الرجحان مشتبهاً بالشبهة البدوية لما جرت أصالة البراءة- كما إذا كانت المرأة الفلانية مردّدة

بين الامّ والزوجة، فلاتجرى البراءة من حرمة وطئها، لقوّة الرجحان الذى فى جانب الحرمة- فلاتجرى أصالة التخيير أيضاً فيما إذا دار

الأمر بين المحذورين، كما إذا كانت الزوجة فى المثال محلّوفاً على وطئها، بل لا بدّ من رعاية جانب الحرمة، لأنّ وطئ الزوجة وإن

كان واجباً حينئذٍ، إلّا أنّ حرمة وطئ الامّ ذات أهميّة قويّة تمنع من جريان أصالة التخيير، كما كانت تمنع من جريان أصالة البراءة فى

الشبهات البدوية.

وأما إذا كان فى البين رجحان فى الجملة، ولكن لا بحيث يوجب رعاية ذى المزيّة ويمنع من جريان البراءة فى الشبهات البدوية فهل

يمكن التمسك بأصالة التخيير أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨

كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المسألة ونقده

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: لا، لأنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا بدّ من رعاية محتمل التعيين، لأنّ المكلف عند

رعايته يقطع ببراءة ذمّته، دون ما إذا أخذ بما يقابله، والاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية [٢٩].

وفيه: أنّ ما نحن فيه ليس من مصاديق الدوران بين التعيين والتخيير، لأنّ الدوران بينهما يختصّ بما إذا كان لنا تكليف منجز معلوم،

لكن كان متعلقه مردداً بين التعيين في شيء وبين التخيير بينه وبين شيء آخر [٣٠].

والمقام ليس كذلك، ضرورة أنه ليس لنا تكليف منجز معلوم، لما عرفت [٣١] من أن العلم الإجمالي تعلق بتكليف إلزامي مردد بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن أن ينتج به ذلك التكليف الكلي، لعدم قدرة المكلف على موافقته أو مخالفته قطعاً، وأن الموافقة والمخالفة الاحتمالية أمر قهري، سواء كان العلم الإجمالي أو لم يكن.

وبالجملة: لا يجب رعاية ذي المزية في هذا القسم من الصورة الثانية، بل تجرى فيه أصالة التخيير.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الدوران بين المحذورين في وقائع متعدّدة، كما إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة وحرمتها في كل جمعة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩

ولا ريب في جريان التخيير في الواقعة الاولى، إذ لا فرق في ذلك بين ما لا يقبل التكرار وبين الواقعة الاولى مما يقبله، كما هو واضح لا يخفى.

إنما الإشكال والكلام في أن التخيير هل يكون استمراريًا، فيجرى في سائر الوقائع أيضاً، أو بدوياً، فيجب دائماً الأخذ بما اختاره من الفعل والترك في الواقعة الاولى؟

ولا يخفى عليك أنه يتولد من العلم الإجمالي في هذه الصورة علمان إجماليتان آخران متلازمان، لأننا إذا علمنا بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، علمنا أيضاً بأن صلاة الجمعة إما تجب في هذا الاسبوع أو تحرم في الاسبوع الآتي، وعلمنا أيضاً بأنها إما تحرم في هذا الاسبوع أو تجب في الاسبوع الآتي، ولا ريب في أن كلا من العلمين الأخيرين يمكن موافقته ومخالفته القطعية، لكن الموافقة القطعية لكل منهما عين المخالفة القطعية للآخر، فإننا لو أتينا بصلاة الجمعة في الاسبوع الأول وتركناها في الاسبوع الثاني، لتحقق الموافقة القطعية للعلم الإجمالي الأول والمخالفة القطعية للثاني، ولو تركناها في الاسبوع الأول وأتينا بها في الاسبوع الثاني انعكس الأمر كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في أن المخالفة القطعية هل هي أهم من الموافقة القطعية أو تتساويان؟

استدل من قال بالأهمية بأن المخالفة القطعية علة تامة للحرمة، وأما الموافقة القطعية فمقتضية للوجوب، بمعنى أنها واجبة لو لم يمنع من وجوبها مانع.

فعلى هذا كان التخيير في المقام بدوياً، لأنه لو كان استمراريًا وعمل المكلف في الواقعة الثانية على خلاف ما عمله في الواقعة الاولى لتحقق

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠

المخالفة القطعية [٣٢] للعلم الإجمالي، وقد فرض كونها علة تامة للحرمة.

والحق أنه لا فرق بينهما، بل كما أن المخالفة القطعية علة تامة للحرمة والقبح اللازم الاجتناب، كذلك الموافقة القطعية علة تامة للوجوب والحسن اللازم الارتكاب.

فلا منع من التخيير الاستمراري؛ لأن المكلف إذا صلى الجمعة في اسبوع وتركها في اسبوع آخر تحققت الموافقة والمخالفة القطعية كلاتهما، ولا ترجيح بينهما فرضاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وللمحقق النائيني رحمه الله طريق آخر لإثبات استمرارية التخيير، حيث قال ما محصّله:

إن المخالفة القطعية لم تكن محزّمة شرعاً، بل هي قبيحة عقلاً [٣٣]، وقبحها فرع تنجز التكليف، فإن مخالفة التكليف الغير المنجز لا قبح

فيها، كما إذا اضطرَّ إلى أحد أطراف المعلوم بالإجمال، فصادف الواقع، فإنه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلّا لعدم تنجز التكليف، وفيما نحن فيه لا- يكون التكليف منجزاً في كل واقعة، لأنَّ في كل منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين، وكون الواقعة ممَّا تتكرر لا يوجب تبدل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١

المعلوم بالإجمال، ولا خروج المورد عن الدوران بين المحذورين، فإنَّ متعلّق التكليف إنّما هو كل واقعة مستقلة، ولا يلاحظ انضمام بعضها إلى بعض، حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين، لأنَّ المكلف يتمكّن من الفعل في جميع الوقائع المنضمة، ومن الترك في جميعها أيضاً، ومن التبعض، ففي بعضها يفعل وفي بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبعض تتحقّق المخالفة القطعية؛ لأنَّ الواجب عليه إمّا الفعل في الجميع وإمّا الترك في الجميع، وذلك: لأنَّ الوقائع بقيد الانضمام لم يتعلّق التكليف بها، بل متعلّق التكليف كل واقعة مستقلة بحيال ذاتها، فلا بدّ من ملاحظتها مستقلة، ففي كل واقعة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري. والحاصل: أنّ التخيير البدوي في صورة تعدّد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إمّا من حرمة المخالفة القطعية شرعاً ليجب التجنب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك، فيجب على المكلف عدم إيجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية، وإمّا من ملاحظة الوقائع المتعدّدة منضماً بعضها إلى بعض في تعلّق التكليف بها حتّى يتمكّن المكلف من مخالفة التكليف بتبعض الوقائع واختياره في البعض ما يخالف اختياره في الآخر، وكلّ من الأمرين الذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوي محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمراري وإن حصل العلم بالمخالفة، فتأمّل جيداً [٣٤].

إنتهى ملخصاً وتغيير ما في بعض العبارات.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ التعبير بالمخالفة القطعية وعدم حرمتها شرعاً لا يلائم ملاحظة كل واقعة مستقلة، لعدم إمكان المخالفة القطعية في واقعة واحدة، بخلاف ما إذا انضمت بعضها إلى بعض، فإنَّ المكلف يتمكّن حينئذٍ من الإتيان بصلاة الجمعة في اسبوع وتركها في اسبوع آخر، وحينئذٍ تتحقّق المخالفة القطعية لأحد العلمين الإجماليين المتولّدين من العلم الإجمالي الأصلي والموافقة القطعية للآخر، وحيث إنّ لا ترجيح بينهما كما عرفت يتخيّر المكلف بين الفعل والترك في الواقعة الثانية وما بعدها كما كان مخيراً في الواقعة الاولى.

وبالجملة: إن أنكرتم العلمين الإجماليين المتولّدين من العلم الإجمالي الأصلي ولاحظتم كل واقعة مستقلة فلا يقدر المكلف على المخالفة القطعية كى يبحث في قبها العقلي وحرمتها الشرعية، وإن ضمتم بعض الوقائع إلى بعضها الآخر فلا بدّ من الالتزام بما اخترناه لإثبات استمراريّة التخيير.

هذا كلّ فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصلتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في التعديّات

وأما إذا كان في البين أمرٌ تعبدى فله أيضاً صور:

أ- أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما تعبديين [٣٥].

وهذا لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين اصطلاحاً، لتمكّن المكلف من المخالفة القطعية بإتيان العمل أو تركه خالياً عن قصد

القربة، مع أن الدوران بين المحذورين يختص بما إذا لم يقدر المكلف لا على الموافقة ولا على المخالفة القطعية. نعم، لا فرق بينهما من حيث الحكم، لجريان التخيير هاهنا أيضاً، فلا بد له إما من الفعل بقصد القربة أو من الترك كذلك، لعدم تمكنه من الموافقة القطعية كما لا يخفى.

ب- أن يكون أحدهما المعين تعبدياً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب التعبدى والحرمة التوصلية. وهذا أيضاً خارج عن تحت الدوران بين المحذورين اصطلاحاً، لقدرة المكلف على المخالفة القطعية بإتيان الفعل فاقداً لقصد التقرب، لكن يجرى عليه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤

حكمه، فلا يجوز له المخالفة القطعية، بل يتخير بين الفعل مقارناً لقصد التقرب، وبين الترك.

ج- أن يعلم إجمالاً بتعبدية أحدهما وتوصلية الآخر لا على التعيين.

وهذا من مصاديق الدوران بين المحذورين، لأن المكلف إما أن يختار الفعل أو الترك مقارناً لقصد القربة أو فاقداً له، ولا يصدق على شيء من هذه الحالات الأربع مخالفة قطعية، ولا موافقة كذلك، فهذه الصورة من جهة استحالة الموافقة والمخالفة القطعية نظير دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصليتين فتجرى فيها أصالة التخيير.

والحاصل: أن أصالة التخيير تجرى في جميع هذه الصور الثلاثة الأخيرة، لكن الفرض الأخير يكون بحسب الاصطلاح أيضاً من مصاديق الدوران بين المحذورين، دون الفرضين الأولين.

هذا تمام الكلام في أصالة التخيير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥

أصالة الاشتغال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧

في دوران الأمر بين المتباينين

أصالة الاشتغال

إذا كان التكليف معلوماً والمكلف به مردداً بين أمرين أو أكثر فهو مجرى أصالة الاشتغال.

والترديد تارة: يكون بين المتباينين، واخرى: بين الأقل والأكثر.

فلا بد من البحث في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

تحرير محل النزاع

وليعلم أن التكليف قد يكون معلوماً بجنسه ونوعه، كما إذا علم بأن التكليف هو الوجوب، لكن شك في أن الواجب هل هو صلاة

الجمعة أو صلاة الظهر؟ أو علم بأن التكليف هو الحرمة، لكن شك في أن الخمر هل هي هذا الإناء أو ذلك الإناء؟

وقد يكون معلوماً بجنسه فقط، كما إذا شك في أن صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟ أو شك في أن الزوجة الصغيرة يجب

وطئها أو الكبيرة يحرم وطئها؟ فأصل التكلف الإلزامي في هذين المثالين معلوم، لكن لا يعلم أنه الوجوب أو الحرمة، كما أنه لا يعلم أنه تعلق بصلاة الجمعة أو الغضب،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨

أو بوطيء الزوجة الصغيرة أو الكبيرة.

ومحل البحث كما يعلم موارد العلم بنوع التكليف، كذلك يعلم موارد العلم بجنسه فقط، لأن «التكليف المعلوم» مطلق شامل لكلا النوعين.

وليعلم أيضاً أن البحث يعلم موارد الشبهة الحكمية، كما إذا شك في وجوب صلاة الظهر أو الجمعة، والموضوعية، كما إذا شك في خمريه هذا الإناء أو ذلك الإناء الآخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في وجوب الموافقة القطعية وعدمه، وعلى فرض عدم وجوبها فهل تحرم المخالفة القطعية أم لا؟

ثم إن العقل هو الحاكم في باب الاشتغال، فلا بد من ملاحظة مقدار دلالته، فنقول:

نسب إلى المحقق الخوانساري والقي رحمهما الله أنهما قالاً بعدم حرمة المخالفة القطعية.

الحق في المسألة

لكن الحق أن التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أحدهما: أن يكون تكليفاً جدياً قطعياً بحيث يتعلق غرض المولى به بأي نحو كان ولا يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتى في صورة كونه معلوماً بالإجمال، كحرمة قتل ولده، فإنه لا يرضى به وإن كان الولد مردداً بين أفراد غير محصورة.

ولا ريب في وجوب الموافقة القطعية في هذه الصورة فضلاً عن جواز المخالفة القطعية، فلا يجوز قتل فرد واحد من ملايين شخص أحدهم ابن المولى.

وذلك لوضوح التناقض بين عدم الرضا بقتل ولده بوجه من الوجوه وبين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩

إجازة قتل شخص يحتمل كونه ولده.

والحكم بالاحتياط في هذه المسألة بمثابة من الوضوح يدركه أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل هذين المحققين الكبارين رحمهما الله، فلا بد من حمل كلامهما على غير هذه الصورة.

الثاني: أن لا نعلم بتكليف قطعي فعلي من جميع الجهات، لكن نعلم إجمالاً بقيام أماره معتبره على التكليف، كما إذا علمنا بخمريه هذا الإناء أو ذلك الإناء وفرضنا أن آية «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلُمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» [٣٦] تعم بإطلاقها الخمر المعلومه بالإجمال أيضاً.

وكما إذا قام خبر معتبر على وجوب صلاة في يوم الجمعة، لكن لم تتضح دلالته على أن الواجب هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

ففي هذا الفرض لم يحصل لنا علم إجمالي بالتكليف، بل حصل العلم بقيام حجة معتبره عليه.

وهذه الصورة على نوعين:

الأول: أننا نعلم بأن الأماره لو كانت مطابقه للواقع لما رضى المولى بمخالفته بوجه من الوجوه حتى في صورة تردده بين أمرين أو أكثر.

ولا يخفى لزوم الاحتياط التام والموافقة القطعية في هذه الصورة أيضاً؛ لأن الفرق بينها وبين الصورة السابقة إنما هو أن الترخيص في الصورة السابقة كان يستلزم القطع باجتماع النقيضين، وفي هذه الصورة يستلزم احتمال اجتماعهما، أما القطع باجتماع النقيضين في

الصورة الاولى فلاننا نقطع فرضاً أن المولى حرم قتل ابنه مثلاً مطلقاً وبأى وجه من الوجوه، ثم أجاز قتله إذا كان مردداً بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠

شخصين أو أشخاص، وهذا تناقض ظاهر مقطوع به.

وأما احتمال الاجتماع فى الصورة الثانية فلأن الخبر الدال على وجوب الصلاة المرددة بين الظهر والجمعة لو لم يكن مطابقاً للواقع فلا محذور، وأما إذا كان مطابقاً للواقع وكان الواجب صلاة الجمعة مثلاً فلو لم يرض المولى بترك صلاة الجمعة بأى وجه من الوجوه - كما هو المفروض - ثم أجاز فى ترك أحد الصلاتين اللتين تردّد الخبر بينهما لكان تناقضاً، لاحتمال أن يترك العبد - باستناد الترخيص - صلاة الجمعة التى هى الواجبة فى الواقع، فكأنه قال: لا تترك صلاة الجمعة حتى فى صورة التردد، ويجوز لك أن تتركها فى صورة التردد، وهذا تناقض ظاهر.

وبالجملة: حيث إننا نقطع بالتكليف فى الصورة الاولى كان الترخيص فى مخالفة أحد أطراف العلم الإجمالى يستلزم القطع باجتماع النقيضين، بخلاف الصورة الثانية؛ لأننا لانقطع بالتكليف فى هذه الصورة، بل نقطع بقيام الأمانة المعتبرة عليه التى يحتمل مطابقتها ومخالفتها للواقع، فالترخيص فى مخالفة بعض الأطراف فيها يستلزم احتمال اجتماع النقيضين. لكن لا فرق بينهما من حيث الامتناع، فإن احتمال اجتماع النقيضين محال كالقطع به.

النوع الثانى من الصورة الثانية: أن نعلم إجمالاً قيام أمانة معتبرة على التكليف المردد بين أمرين، لكن ليس ذلك التكليف بمثابة نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأى وجه من الوجوه، بل يحتمل أن يرضى بمخالفته فى موارد كونه مردداً بين أمرين أو أكثر لأجل مصلحة أقوى.

ثم لا - إشكال فى وجوب الاحتياط التام والموافقة القطعية للتكليف لو لم يرخّص المولى فى تركه، إذ لا - فرق بين العلم الإجمالى والأمانة الإجمالية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١

فى تنجز التكليف بهما، لأن الأمانة بدليل حجّيته تصير حجّية، كالعلم، فتجب الموافقة القطعية للأمانة الإجمالية كما تجب الموافقة القطعية للعلم الإجمالى.

إنما الإشكال فى أن الترخيص فى هذه الصورة جائز أو ممتنع؟ وعلى فرض الجواز فهل يمكن الترخيص فى المخالفة القطعية أو لا يمكن إلتاجوز المخالفة الاحتمالية فقط، ثم كيف التوفيق بين إطلاقات حجّية الأمانة وبين ترخيص الشارع بترك مفادها عند الإجمال، فلا بد من التكلّم فى مقام الثبوت أولاً ثم فى مقام الإثبات ثانياً، فنقول:

البحث فى مقام الثبوت

إن الترخيص فى هذه الصورة ليس ممتنعاً بحسب مقام الثبوت؛ إذ لا - يلزم منه أحد المحذورين المتقدمين: أعنى القطع باجتماع النقيضين أو احتمال اجتماعهما.

إن قلت: لعل الأمانة كانت مطابقة للواقع، فكيف يمكن أن يصدر حكم واقعى من قبل المولى ثم يجوز تركه بمقتضى الترخيص؟ قلت: يمكن أن يحدث فى صورة الإجمال والترديد مصلحة أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأمانة الإجمالية، كما أن الأمر كذلك فى الشبهات البدوية، بل فى جميع موارد الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، فكما أن قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» ترخيص فى ارتكاب شرب التتن المشكوك الحكم الذى ربما كان حراماً فى الواقع، لأجل مصلحة التسهيل على العباد، كذلك الأمر فيما نحن فيه.

وبالجملة: أصل الترخيص فى مخالفة مدلول الأمانة الإجمالية أمرٌ ممكن، فهل يجوز الإذن فى المخالفة القطعية أو يختص بالمخالفة

الاحتمالية بتجويز ترك

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢

بعض الأطراف في الشبهات الوجوبية وارتكاب بعضها في الشبهات التحريمية؟ وأما الترخيص في ترك جميع الأطراف في الاولى وارتكاب جميعها في الثانية فلا يجوز.

كأن قائلاً يقول: لا يجوز الترخيص في المخالفة القطعية لوجهين:

أ- أنه يستلزم الترخيص في معصية المولى، ومعصيته قبيحة عقلاً، والترخيص في القبيح قبيح منافٍ للحكمة، فلا يصدر من المولى الحكيم.

ب- أنه يستلزم التناقض، لأن بين إطلاق دليل حرمة شرب الخمر والترخيص في ارتكاب كلا الإنائين الذين نعلم إجمالاً بخمريّة أحدهما، وكذلك بين الخبر القائم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وبين الإذن في ترك كليهما تناقضاً بيناً. ويمكن المناقشة فيهما:

أولاً: بالنقض بالشبهات البدوية، فإن شرب التتن المشكوك الحكم لو كان في الواقع حراماً لكان الترخيص في ارتكابه بأدلة البراءة ترخيصاً بارتكاب الحرام الواقعي، وهو أيضاً يستلزم المحذورين المتقدمين، فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هاهنا. وثانياً: أن المعصية لم تتحقق إلا عند مخالفة تكليف واقعي فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى المولى بعدم رعايته أصلاً، كالصورة الاولى والثانية، بل قد لا يرضى المولى بمخالفة التكليف المحتمل، ولو لم يكن معلوماً تفصيلاً ولا إجمالاً [٣٧].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣

وفي ما نحن فيه وكذلك في الشبهات البدوية لم يقع إلا مخالفة حكم واقعي، لكننا لانعلم بإصرار الشارع على رعايته على أى وجه وعدم رضاه بمخالفته مطلقاً حتى في صورة الجهل والترديد.

والحاصل: أن إجراء البراءة في الشبهات البدوية وارتكاب جميع الأطراف في المقام - على فرض الترخيص - وإن كان يستلزم مخالفة حكم واقعي، إلا أن بعض موارد المخالفة لا تعد معصية، فلا قبح في تجويزها عقلاً، إذ يمكن أن يكون في موردها مصلحة أقوى لأجلها رخص الشارع فيها.

وبهذا انقذ جواب مسألة التناقض، لأن التناقض يتوقف على كون الشارع مصرّاً على رعايته الحكم الواقعي على أى حال، ومع ذلك إذن في تركه.

وأما إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر مثلاً عند اشتباهها بين إنائين ولم يلزم العبد برعايته هذا الحرام الواقعي حينئذٍ لأجل مصلحة أقوى فلم يكن الترخيص في ارتكاب كلا الإنائين مستلزماً للتناقض.

كيفية الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها

ثم إن الترخيص يبدو في بادئ النظر أن يكون مقيداً للمطلقات، فإن دليل حرمة شرب الخمر مثلاً مطلق شامل للخمر المرذدة بين الإنائين، وما دل على إذن الشارع في ارتكابهما يقيد.

لكن الدقة في المسألة تقتضى خلافه، لأن التقييد يختص بما إذا كان مورد التقييد خارجاً من بداية الأمر عن تحت المطلق بحسب المراد الجدوى، إلا أننا كنا نخيل بالإطلاق، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن دليل حرمة شرب الخمر مطلق واقعاً ويدل على أن الخمر - سواء كانت معلومة تفصيلاً أو إجمالاً - حرام واقعاً وإرادة جدية، لكن المولى إذن في ترك هذا الحكم الواقعي فيما إذا

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤

كان مرذداً بين إنائين.

وبالجملة: إنَّ الدليل المطلق باقٍ على إطلاقه حتّى بعد الظفر على الترخيص، لكنَّ المكلف مأذون في مخالفته بالنسبة إلى مورد الترخيص لأجل مصلحة أقوى.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت وإمكان الإذن في مخالفة التكليف المرّد الذي دلّ عليه أماره معتبره.

البحث في مقام الإثبات

إذا ثبت إمكان الترخيص من قبل الشارع في هذه الصورة الأخيرة، أعنى ما إذا دلّت أماره معتبره على الحكم المرّد ولم يحصل لنا العلم بإصرار الشارع على رعايته في هذه الصورة، فهل وقع هذا الترخيص من قبله عليه السلام أم لا؟

البحث حول دلالة «أصالة الحلّيّة» على الترخيص في المقام

قيل: نعم، لدلالة بعض أحاديث أصالة الحلّيّة [٣٨] عليه:

١- مثل ما روى عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لطعامٌ يعجبني فساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه» [٣٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥

٢- وما روى عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لي: «لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام، ابتع لنا جيناً، ثم دعا بالغداء، فتغدّينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أولم ترني آكله؟ قلت: بلى، ولكنّي أحبّ أن أسمع منك، فقال: ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» [٤٠].

وتوجيه الاستدلال بهذين الخبرين أنّ موردهما وإن كان الجبن، إلّا أنّ الإمام عليه السلام أعطى في آخرهما قاعدة كليّة، وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه».

ويمكن المناقشة فيهما سنداً، لكون الأول مرسلًا وعبد الله بن سليمان في الثاني مجهولاً.

أضف إلى ذلك أنّ المراد من الحرام فيهما هو أنفحة الميته التي يصنع بها الجبن، فالمراد بالحدِيثين أنّ الجبن - الذي سألت عنه - على قسمين: حلال وحرام، فالحلال هو المصنوع بأنفحة المدكّي، والحرام هو المصنوع بأنفحة الميته.

وحيث إنّ عليّ خلاف فقه الإماميّة، لكون القسم الثاني أيضاً حلالاً وطاهراً عندنا فلا بدّ من حملهما على التقيّة.

لكن يمكن دفعه بأنّ التقيّة إنّما هي في مورد الجبن، لا في الكبرى الكليّة، أعنى قوله: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٦

لكن قد عرفت الإشكال في سند الحدِيثين.

٣- وصحيحه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [٤١].

البحث حول مدلول هذه الأحاديث الثلاثة

يحتمل في كلمة «الشيء» المأخوذ في المعنى ثلاثة وجوه:

أ- أن يكون بمعنى الطبيعة والجنس، أى كلما كان من الطبيعة ذات قسمين:

حلال وحرام- مثل طبيعة «المائع» [٤٢] التى لها قسم حلال، وهو الماء وقسم حرام وهو الخمر- فلو شككت فى فرد من أفراد هذه الطبيعة أنه من أى قسم منهما فهو لك حلال حتى تعلم أنه من القسم الحرام.

ب- أن يكون بمعنى «مجموع الشئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أن أحدهما الماء والآخر الخمر، فكان معنى هذه الروايات أن كليهما حلالان حتى تعلم الحرام منهما بعينه.

ج- أن يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و «مجموع الشئين».

ولا- يخفى عليك أن هذه الأحاديث تختص بالشبهات البدوية على الاحتمال الأول، وبالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى على الاحتمال الثانى، ويعمّ كليهما على الاحتمال الثالث.

هذا من حيث «المعنى».

وأما «الغاية» فهل المراد من «المعرفة» فيها خصوص العلم التفصيلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٧

أو الأعمّ منه ومن الإجمالى؟

فإن اخترنا الاحتمال الأول من الاحتمالات المتقدّمة فى المعنى كان المراد من «المعرفة» أعمّ من العلم التفصيلى والإجمالى، فلم تكن هذه الروايات دالة على الترخيص فى المقام.

وإن اخترنا أحد الاحتمالين الأخيرين كان العلم الإجمالى داخلاً فى المعنى، واختصت الغاية بالعلم التفصيلى، فكانت هذه الأخبار دالة على الإذن فى المخالفة فى ما نحن فيه.

هذا بحسب الوجوه المتصورة فى المقام.

ويمكن أن تميل النفس فى بادئ النظر إلى الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة فى المعنى.

ولكن التأويل يقضى بأن المراد ب «الحلال» و «الحرام» ما كان موجوداً بالفعل منهما فى نفس الواقعة المبلى بها، وهو ينطبق على الاحتمال الثانى، لعدم وجود الحلال والحرام بالفعل فى الاحتمال الأول، بل مورد الابتلاء فيه هو شئ مشكوك الحليّة والحرمه.

وحاصل ما وصلنا إليه إلى هنا: أنه يمكن الاستدلال على وقوع الترخيص بصحيحه عبدالله بن سنان من الأخبار الثلاثة المتقدّمة.

٤- ومما استدلل به على أصالة الحليّة: ما روى عن مسعدة بن صدقة، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شئ هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله

حرّ قد باع نفسه [٤٣]، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٨

تحتك وهى اختك، أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة» [٤٤].

ولا ينبغى الإشكال فى دلالة صدر هذه الرواية على المقام، لأن غاية الحليّة فيها هو العلم بالحرمه، فكما تعمّ الشبهات البدوية تعمّ أيضاً الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، لأنّ كلّاً من أطراف الشبهه يصدق عليه أنه غير معلوم لنا.

لكنّ الأمثلة التى ذكرت بعنوان مصاديق «أصالة الحليّة» لا ترتبط بها أصلاً، بل كلّها من مصاديق الأمارات أو الاصول الاخرى المتقدّمة على أصالة الحليّة.

أما حليّة الثوب المحتمل سرقة فى المثال الأول، والمملوك المحتمل كونه ممّن خدع فبيع قهراً فى المثال الثالث فمستنده إلى كون اليد أماره للملكية.

وأما المملوك المحتمل كونه حرّاً قد باع نفسه فى المثال الثانى، فهو من مصاديق «الإقرار» و «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» [٤٥].

إن قلت: لا ينفذ إقرار العبد، فهو خارج عن تحت مسألة الإقرار وداخل تحت «أصالة الحليّة».

قلت: إقرار العبد غير نافذ فيما إذا كان على المولى، وأما إذا كان على نفسه فهو نافذ، فحليّة التصرف في الإنسان المقرّ على عبوديته مستندة إلى الإقرار لا إلى أصالة الحليّة.

وأما حليّة الزوجة التي يحتمل الزوج كونها اخته الرضاعية كما في المثال الخامس، فهي مستندة إلى الاستصحاب؛ لأن الرضاع أمرٌ حادث بعد الولادة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٩

فإذا شكّ فيه يستصحب عدمه.

وأما المثال الرابع - وهو احتمال كون الزوجة اخت الزوج نسباً - فهو أيضاً من مصاديق الاستصحاب بناءً على جريان مثل استصحاب عدم قرشيّة المرأة، كما عليه بعض العلماء ومنهم المحقّق الخراساني رحمه الله [٤٦].

نعم، بناءً على عدم جريان هذا النوع من الاستصحابات [٤٧] كان حليّة من احتمال كونها اخت الزوج نسباً مستندة إلى أصالة الحليّة. هذا ما اقتضته الرواية.

وأما مع قطع النظر عنها فالقاعدة تقتضي حرمة تزويج امرأة شكّ في كونها اختاً للنسب، إذ لا يجوز إلانكاح الأجنبية، فلا بدّ من إحراز كون المرأة أجنبيّة كي يترتب عليه جواز التزويج.

والحاصل: أن الأمثلة المذكورة في ذيل الرواية لا ترتبط بالقاعدة الكليّة المستفادة من صدرها، لعدم كون الحليّة فيها مستندة إلى تلك القاعدة، بل إلى مثل «الإقرار» و «الاستصحاب» و «قاعدة اليد» وهذه الامور متقدّمة على أصالة الحليّة، فمع جريانها لا تصل النوبة إليها، فذكر هذه الأمثلة بعنوان مصاديق أصالة الحليّة يوجب وهن الاستناد بالرواية لإثبات الترخيص في ما نحن فيه.

نعم، بقي من بين الأحاديث الأربعة المتقدّمة حديث واحد سليم من حيث السند، وتأمّن من حيث الدلالة على الترخيص في المقام، وهو صحيحة عبدالله بن سنان، كما تقدّم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٠

وقد عرفت أنّه لا محذور في تجويز مخالفة الحكم الواقعي من حيث العقل أيضاً، لعدم كونه ترخيصاً في المعصية ولا مستلزماً للتناقض. هذا، ولكن المهمّ هو نظر العرف في معنى الروايات لا نظر العقل.

والعرف يقضى بأن ارتكاب كلا الإنائين الذين علم إجمالاً بخمريّة أحدهما، معصية، فتجويزه ترخيص في المعصية ومستلزم للتناقض، فالعرف بلحاظ هذين المحذورين يحكم باختصاص صحيحة عبدالله بن سنان بالشبهات البدويّة وأنها لا ترتبط بموارد العلم الإجمالي أصلاً.

أضف إلى ذلك أنّنا وإن استظهرنا الاحتمال الثاني من بين الاحتمالات الثلاثة المتصوّرة في «المعنى» وهو أن يكون المراد من «الشيء» مجموع الشئيين، إلّا أنّه يمكن أن يقال برجحان الاحتمال الأوّل، لأنّ إرادة مجموع شئيين من كلمة «شيء» بعيدة، وأما إرادة «الطبيعة» منه فلا بُدّ فيه أصلاً، فالاحتمال الأوّل راجح، وإن أبيت عن رجحانه فلا يمكن إنكار تساويه مع الاحتمالين الآخرين.

فلا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، لظهورها في الشبهات البدويّة بناءً على رجحان الاحتمال الأوّل، ولكونها مجعّلة بناءً على تساويه مع الاحتمالين الآخرين.

على أنّه نسب إلى صاحب الجواهر أنّه قال: العمل بهذه الرواية نادر بين الأصحاب. فهي وإن كانت صحيحة إلّا أنّه يشكل الاستدلال بها بعد ندرّة العمل بها من قبل الفقهاء.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات الترخيص في مخالفة العلم الإجمالي بأحاديث أصالة الحليّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥١

البحث حول دلالة «أصالة البراءة» على الترخيص في المقام

وبهذا ينقدح عدم صحة الاستدلال في ما نحن فيه بالبراءة الشرعية مثل «رفع ما لا يعلمون» [٤٨] و «الناس في سعة ما لم يعلموا» [٤٩]؛ لشهادة العرف باختصاص هذه الروايات بالشبهات البدوية، لأن العلم الإجمالي وإن كان له إضافة إلى العلم وإضافة أخرى إلى الجهل، إلّا أن العرف لا ينظر إلّا إلى إضافته العلمية، فيقضى بأنه علم. فلا يصلح «رفع ما لا يعلمون» و «الناس في سعة ما لم يعلموا» وأمثالهما لإثبات الترخيص في موارد العلم الإجمالي.

البحث حول دلالة «الاستصحاب» على الترخيص في المقام

وهل يمكن إثباته بقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» فإذا علمنا بخمريّة أحد الإنائين الذين كان كلاهما خطأ فيما سبق فهل يجرى استصحاب الخليّة في كلّ منهما أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان الاصول العمليّة- سيّما الاستصحاب- في موارد العلم الإجمالي، وعلّله بوجهين:
١- ظاهر كلامه في رسالة «الاشتغال» و صريحه في رسالة «الاستصحاب» أنّ جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي يستلزم التناقض في أدلّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٢

الاصول [٥٠]، إذ قال عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشك» وإثما تنقضه بيقين آخر» [٥١]، وهو متضمّن لحكمين: أحدهما: حرمة نقض اليقين بالشك، والآخر: وجوب نقضه بيقين آخر، فلو أجرينا الاستصحاب في كلا المشتبهين لاستلزم الحكم بحليّة كلا الإنائين، وحيث علمنا بتبدّل أحدهما خمراً فلا بدّ من الحكم بحرمة أحدهما بمقتضى ذيل الدليل، وبين دلالة الصدر بحليّة كليهما والذيل بحرمة أحدهما تناقض بين.

ويستنتج من هذا البيان أوّلاً: أنّ عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي مربوط بمقام الإثبات، وإلّا فلو لم يستلزم التناقض في دليله لأمكن جريانه بحسب مقام الثبوت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٣

وثانياً: أنّه لا- فرق على هذا المبني في عدم الجريان بين كون الحالة السابقة عدم التكليف وكان التكليف معلوماً بالإجمال كما في المثال السابق، وبين ما إذا كان الأمر بالعكس، كأن كان كلا الإنائين فيما سبق نجسين ثمّ علمنا بصيرورة أحدهما طاهراً. إذ لافرق بين صورتين في لزوم التناقض في أدلّة الاصول في صورة جريان الاستصحاب.

هذا كلام الشيخ وما يستنتج منه في رسالتي «الاشتغال» و «الاستصحاب».

٢- لكنّه رحمه الله ذهب في رسالة «القطع» [٥٢] وبعض كلماته الاخر إلى أنّ عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي لأجل استلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العمليّة للحكم الواقعي [٥٣]؛ لأنّ إجراء استصحاب الخليّة مثلاً في كلّ من الإنائين الذين علم بصيرورة أحدهما خمراً يستلزم الترخيص في ارتكاب الخمر الواقعي الذي هو مخالفة قطعية عمليّة للحكم بحرمة الخمر، وهو تجويز المعصية، وصدوره عن الحكيم محال.

ويستنتج من هذا البيان خلاف الأمرين المتقدمين آنفاً، ضرورة أنّ المنع- بناءً على هذا الوجه- مربوط بمقام الثبوت أوّلاً، ومخصوص بما إذا كان الأصل رافعاً للتكليف ثانياً، كما في مثال العلم بصيرورة أحد الخليّن خمراً، بخلاف ما إذا كان الأصل مثبتاً للتكليف، كما

في مثال العلم بصيرورة أحد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٤

الإثنائين النجسين طاهراً، فإن استصحاب نجاسة كل منهما والاجتناب عنهما لا يستلزم مخالفة قطعياً للحكم الواقعي كما هو واضح.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله

والجواب عن دليله هذا: أن صرف مخالفة التكليف الواقعي لا تعدّ معصية، فلا يستلزم تجويزها ترخيصاً في المعصية، كما تقدّم [٥٤].

ويمكن الجواب عن دليله الأول بوجهين:

الأول: أنا لانسلم استفادة حكيم من دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أن المراد بـ «اليقين» في أدلة الاستصحاب إما خصوص القطع أو مطلق الحجّة المعتمدة، وسيجيء تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

فإن كان خصوص القطع فلا يمكن أن يكون قوله: «وإنما تنقضه بيقين آخر» في مقام جعل حكم شرعي تكليفي، لأن مفاده حينئذ أنه يجب عليك العمل بالقطع اللاحق ونقض القطع السابق به، وقد عرفت أن حجّة القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيًا [٥٥]، فكيف يمكن جعل الحجّة للقطع بقوله عليه السلام: «وإنما تنقضه بيقين آخر».

فلا بد من جعل هذه الجملة بمنزلة الغاية للحكم السابق، فكان مفاد المجموع أن حرمة نقض اليقين السابق تستمرّ إلى زمان القطع بالخلاف، فكأنه قال: «لاتنقض اليقين بالشك حتى يحصل لك يقين آخر» فلا استفاد من أدلة الاستصحاب إلّا حكم واحد.

وإن كان المراد من «اليقين» مطلق الحجّة المعتمدة الشاملة للقطع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٥

والأمارات، وكان معنى الرواية: «لاتنقض الحجّة المعتمدة باللاحقة وإنما تنقضه بحجّة معتبرة أخرى» فلا يمكن أن يجعل ذيل الرواية بالنسبة إلى أحد مصداقيه - وهو القطع - في مقام جعل الحجّة، فلا بد من أن يكون بالنسبة إليه غاية للحكم المستفاد من الصدر، لا مفيداً لحكم آخر.

نعم، يمكن أن يكون في مقام جعل الحجّة وبيان حكم آخر بالنسبة إلى مصداقه الآخر - وهو الأمانة - فلو قامت البيّنة على طهارة ثوبك مثلاً، ثم قامت بعد ساعة على نجاسته لدلّ قوله عليه السلام: «وإنما تنقضه بيقين آخر» على حجّة البيّنة الثانية ونجاسة الثوب في الزمن الثاني.

لكن حيث لا يمكن الجمع بين كون ذيل الرواية - وهو قوله عليه السلام: «وإنما تنقضه بيقين آخر» - مفيداً للحكم بلحاظ أحد مصداقيه، وغير مفيد له بلحاظ مصداقه الآخر، لعدم قدر جامع بين تحقق الحكم وعدم تحقّقه، فلا بد من حمله مطلقاً على بيان الغاية ومقدار استمرار الحكم المستفاد من صدره.

الثاني: سلّمنا فرضاً إمكان جعل الحجّة للقطع، لكن لا بد من أن يكون ما تعلّق به اليقين في ذيل الرواية عين ما تعلّق به اليقين الواقعي في الصدر، وما نحن فيه ليس كذلك.

وبعبارة أوضح: كما أن «الشك» في قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» تعلّق بعين ما تعلّق به «اليقين» كذلك اليقين اللاحق في قوله: «وإنما تنقضه بيقين آخر» تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق، والمسألة ليست كذلك في أطراف العلم الإجمالي، ضرورة أن اليقين السابق تعلّق بكل من طرفي العلم الإجمالي مشخصاً، بخلاف اليقين اللاحق، فإنه تعلّق بأحدهما لا على التعيين، لأننا نبحت في أنه إذا علم طهارة كل من هذين الثوبين معيّنًا ثم قطعنا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٦

بصيرورة أحدهما نجساً فهل يجري استصحاب طهارة كل منهما أم لا؟
والحاصل: أن ما ذكره الشيخ الأعظم من الدليلين لتوجيه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي غير تام.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفصّل المحقق النائيني رحمه الله بين الاصول التنزيلية وغيرها [٥٦]، فذهب إلى عدم جريان القسم الأول في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء استلزم جريانه المخالفة القطعية العملية أو لم يستلزم، وكذلك القسم الثاني فيما إذا استلزمها، وأما إذا لم يستلزم فلا ضير في جريانه.

وقال رحمه الله في تفصيله:

توضيح ذلك: هو أن المجمعول في الاصول التنزيلية إنما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «لاتنقض اليقين بالشك» هو البناء العملي على بقاء المتيقّن وتزليل حال الشكّ منزلة حال اليقين والإحراز.

وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدوية الغير المقرونة بالعلم الإجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الإجمالي، لكن بالنسبة إلى بعض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٧

الأطراف، وأمّا بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى إحراز آخر يصاده، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبدًا، فإنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف.

والحاصل: أنه لا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كل من الإنائين مع العلم بنجاسة أحدهما.

نعم، يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في أحد الإنائين دون الآخر، لأنه لا يعلم بنجاسته بالخصوص، فالذى لا يمكن هو الجمع بين الحكمين وجعل الاستصحابين معاً، وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية كالمثال، حيث إنّ استصحاب طهارة كل من الإنائين يقتضى جواز استعمال كل منهما في مشروط الطهارة، فيلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله في مشروط الطهارة، وبين أن لا يلزم من جريانهما مخالفة عملية، كما إذا كان الإناءان مقطوعى النجاسة سابقاً وعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنه لا يلزم من استصحاب نجاسة كل منهما مخالفة عملية، لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا يقتضى تكليفاً ليلزم من جريانهما مخالفة عملية، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفة العملية وعدمها في ذلك.

ويترتب على ذلك عدم نجاسة الملاقي لأحد الإنائين في المثال الأخير، لعدم جريان استصحاب النجاسة فيهما ليحكم بنجاسة الملاقي لأحدهما، وسيأتى في أواخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك مع بعض ما يرد عليه من النقوض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٨

والجواب عنها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن المانع من جريان الاصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي ليس هو انتفاء الموضوع [٥٧] ولا- المخالفة العملية [٥٨]، بل لأنّ المجمعول فيها معنى لا يعقل ثبوته في جميع الأطراف.

وأمّا الاصول الغير التنزيلية- كأصالة الطهارة والبراءة والحلّ ونحو ذلك- فلا مانع من جريانهما في أطراف العلم الإجمالي إلا المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجرى إن لزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، وتجرى إن لم

يستلزم ذلك.

والسرّ فيه: هو أنّ المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المجعول في الاصول التنزيلية، فإنّ مفاد أصالة الإباحة هو مجرد الترخيص الظاهري وعدم المنع من الفعل والترك، ولا مانع من الترخيص الظاهري في كلّ واحد من الأطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفة العملية، فإنّه لا يضادّ نفس المعلوم بالإجمال، لأنّ الترخيص يرد على كل طرف بخصوصه في غير دوران الأمر بين المحذورين، وكلّ طرف بالخصوص مجهول الحكم، فالموضوع للترخيص الظاهري محفوظ في كلّ واحد من الأطراف، وليس فيه جهة إحراز وتنزيل للواقع المشكوك فيه حتّى يضادّ الإحراز التعبدى في كلّ طرف للإحراز الوجداني بالخلاف في أحد الأطراف، فينحصر المانع بالمخالفة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٥٩

العملية للتكليف المعلوم بالإجمال.

ودعوى أنّه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفة العملية واضحه الفساد، فإنّ المخالفة العملية ممّا لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص، لأنّها عبارة عن المعصية، ولا يعقل الإذن في المعصية، لاستقلال العقل بقبح المعصية، كاستقلاله بحسن الطاعة وليست من المجعولات الشرعية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري يكون لأحد امور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك في أصالة الإباحة عند دوران الأمر بين المحذورين.

وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف كما في الاصول التنزيلية، سواء كانت نافية للتكليف المعلوم بالإجمال أو مثبتة له.

وإمّا لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدّي كما في الاصول الغير التنزيلية النافية للتكليف المعلوم بالإجمال، كأصالة الإباحة والبراءة عند العلم بوجود أحد الشئين.

وأما إذا كانت مثبتة للتكليف المعلوم فلا مانع من جريانها، كما في أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال عند العلم بحرمة إراقه دم أحد الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحليّة الآخر، فإنّ أصالة الحرمة في كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفة عملية، لأنّ مؤدّاها موافق للمعلوم بالإجمال [٥٩].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله بطوله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٠

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ويرد عليه أوّلاً: أنّ تقسيم الاصول إلى التنزيلية وغيرها غير صحيح، إذ لا فرق بين المجعول في دليل أصالة الطهارة مثلاً وبين المجعول في دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» [٦٠] يدلّ على أنّ للمكلف أن يعامل مع الشيء المشكوك الطهارة والنجاسة معاملة الشيء الطاهر في مقام العمل، فيجوز له استعماله في مشروط الطهارة.

وقوله عليه السلام: «لا تنتقض اليقين أبداً بالشكّ» [٦١] أيضاً يفيد نحو هذا المعنى، فإنّ العرف الذي هو الحاكم في تعيين معاني الأخبار يقضى بأنّ معناه هو لزوم ترتيب آثار اليقين السابق عملياً في زمان الشكّ، فالشارع المقدّس مع لحاظ وجود الشكّ يحكم بعدم الاعتناء به في مقام العمل، وأين هذا من تنزيل الشكّ منزلة اليقين وإلغاء احتمال الخلاف وكون الشكّ متيقناً في عالم التشريع؟! بل الذي هو مقدور المكلف ويمكن أن يتعلّق به التكليف هو العمل، لا الشكّ واليقين كما لا يخفى.

فأخبار الاستصحاب أيضاً في مقام جعل حكم ظاهري في مقام العمل، فلا فرق بينه وبين سائر الاصول من هذه الجهة.

وثانياً: سلّمنا أنّ الاستصحاب أصل تنزيلي، لكنّه لا يقتضى عدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من جريان استصحاب طهارة كلا الإنائين بعد العلم بصيرورة أحدهما نجساً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦١

ولا يصغى إلى ما ادّعه هذا المحقق الكبير من أنّ «الإحراز التعبدي لا يجتمع الإحراز الوجداني بالخلاف».

بل يمكن الجمع بين التعبد وبين العلم التفصيلي بالخلاف، فضلاً عن الإجمالي، ألا ترى أنّه لا يمنع من أن يحكم الشارع بكون المرتد الذي أحد أبويه مسلم [٦٢] ميتاً في عالم التشريع، فيقسّم أمواله بين ورثته وتزوج زوجته بعد انقضاء عدّتها، مع أنّا نراه حيناً يمشى في الأسواق، وهل هذا إلّا التعبد على خلاف الإحراز الوجداني التفصيلي؟

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب في جميع أطراف العلم الإجمالي غير ممتنع، ولو قلنا بكونه أصلاً محرزاً.

لا يقال: بناءً على كون مثل الاستصحاب أصلاً محرزاً فلا فرق بينه وبين الأمارات، فإنّ الأمارات كما نزلت منزلة القطع في جَوّ الشرع، نزل الاستصحاب أيضاً منزله، فكان الأصل التنزيلي باصطلاح المحقق النائيني رحمه الله أمانة لا أصلاً.

فإنّه يقال: بينهما بونٌ بعيد، فإنّ الأمارات بنفسها كاشفة عن الواقع، بخلاف الاصول المحرزة التي لا طريقيّة لها إلى الواقع أصلاً، غاية الأمر نزل الشارع مؤداهاً منزلة الواقع تعبدًا، من دون أن يكون لأنفسها نظر إلى الواقع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المحقق النائيني رحمه الله ذهب إلى عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي أصلاً، وكذلك الاصول غير المحرزة فيما إذا استلزم جريانها مخالفةً عمليّةً، بخلاف ما إذا لم يستلزم ذلك، وقد عرفت ما استدللّ به على هذا التفصيل مع جوابه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٢

ما أفاده رحمه الله في مبحث الاستصحاب ممّا يرتبط بالمقام

ثمّ إنّ هذا المحقق الكبير رحمه الله أورد على نفسه في مبحث تعارض الاستصحابين إشكالاً وأجاب عنه، حيث قال:

ربما يناقش فيما ذكرناه- من عدم جريان الاصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، وإن لم يلزم منها مخالفةً عمليّةً- بأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّض بين البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المايح ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبد بالجمع بينهما لا يمكن.

بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليّين أو العاديّين، فإنّ استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته [٦٣] ينافي العلم بعدم الواقع في أحدهما، لما بين الحياة والنبات من الملازمة، وكذا التعبد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد [٦٤] ونحو ذلك من الأمثلة التي تقتضى الاصول العمليّة فيها التفكيك بين المتلازمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٣

والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين والعاديّين بعيد غايته، بل لا يمكن الالتزام به، فإنّ ثمره القول بعدم حجّية الأصل المثبت إنّما تظهر في التفكيك بين المتلازمين، فدعوى عدم جريان الاصول المحرزة إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافي القول بعدم حجّية الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق في دفع الشبهة هو أن يقال:

إنّه تارةً: يلزم من التعبد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي [٦٥] بكذب ما يؤدّيان إليه، لأنهما يتفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين

يتوافقان في نفى ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

واخرى: لا يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدىان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً فيه أو نفى ما علم تفصيلاً ثبوته، بل لا يحصل من التعبد بمؤدى الأصلين إلا العلم بمخالفة أحدهما الواقع، كما فى الاصول الجارية فى الموارد التى يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين، فإنه لا يلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بما يعرّد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياة وعدم نبات اللحية العلم التفصيلي بمخالفة ما يؤدىان إليه، لأنهما لم يتحدا فى المؤدى، بل كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٤

مؤدى أحدهما غير مؤدى الآخر، غاية أنه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة فى كل من الإنائين، فإن الاستصحابين متحدان فى المؤدى مع العلم التفصيلي بالخلاف.

فالفرق بين القسم الأول والثاني ممّا لا يكاد يخفى، والذي منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو القسم الأول؛ لأنه لا يمكن التعبد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان فى المؤدى مع مخالفته مؤداهما للمعلوم بالإجمال.

وأما التعبد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين فى المؤدى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، فلا محذور فيه، فإن التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنه يجوز التفكيك الظاهري بين المتلازمين الواقعيين.

فظهر أن القول بعدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى لا يلازم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين [٦٦]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى مبحث الاستصحاب

ويمكن المناقشة فيه بوجهين:

أ- أنك عرفت [٦٧] أن من موارد الدوران بين المتباينين ما إذا كان جنس التكليف معلوماً دون نوعه، كما إذا شكك فى أن صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٥

وما ادّعه المحقق النائيني رحمه الله من عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى يعتم هذا المورد أيضاً، فلو كان كل واحد من وجوب صلاة الجمعة و حرمة الغصب مسبوقةً بالعدم لم يجر استصحاب عدم وجوبها وعدم حرمة كليهما، مع أن ما أجب به عن الإشكال لا يكفى لهذا المورد، لأن عدم وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمة الغصب لا يرتبط أحدهما بالآخر، فلا يتوافقان فى نفى ما علم تفصيلاً، غاية الأمر أننا نعلم من الخارج أن أحد الاستصحابين يخالف الواقع.

والحاصل: أن ما أجب به المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال لو فرض صحته لا ينطبق على جميع موارد دعواه، بل يختص بما إذا كان نوع التكليف أيضاً- مضافاً إلى جنسه- معلوماً، كما إذا شككنا فى وجوب صلاة الظهر أو الجمعة.

ب- أن ما ذكره رحمه الله من الفرق بين المتلازمين وبين العلم الإجمالى ليس بفارق، لتعدد الاستصحاب وتغاير موضوع الاستصحابين فى العلم الإجمالى أيضاً، فلا يرتبط استصحاب طهارة الإناء الواقع فى اليمين باستصحاب طهارة الإناء الواقع فى اليسار، غاية الأمر أننا نعلم- لأجل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما- بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، نظير ما تقدّم فى المتلازمين.

نعم، لو كان فى طرفي العلم الإجمالى استصحاب واحد وكان مقتضاه طهارة مجموع كلا الإنائين مثلاً لكان لما ذكره من الفرق وجه. لكنك عرفت كون الاستصحاب متعدداً فى المقام، مثل موارد المتلازمين.

وصرف كون المستصحب فى ما نحن فيه هو الطهارة مثلاً فى كلا طرفي العلم الإجمالى وفى باب المتلازمين طهارة مواضع الوضوء

مثلاً في أحدهما وبقاء الحدث المعنوي في الآخر لا يكاد يكون فارقاً بينهما بعد اشتراكهما في تغاير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٦

الموضوع كما عرفت.

على أن التعبير بكون الاستصحابين - على فرض جريانهما في المقام - متفقين على نفى المعلوم بالتفصيل تعبير فاسد، لعدم تحقق علم تفصيلي في أطراف العلم الإجمالي، وكون المعلوم فيها عنوان «أحدهما» لا يقتضى صيرورة العلم الإجمالي تفصيلياً، فإن قوام العلم الإجمالي إنما هو بتعلقه بأحد الطرفين أو الأطراف، ولو كان التعبير بأن المعلوم هو «أحدهما» موجباً لصيرورة العلم تفصيلياً لكانت جميع العلوم الإجمالية تفصيلية، لتعلقها بأحد الطرفين أو الأطراف كما لا يخفى.

والحاصل: أن ما أفاده الشيخ الأعظم والمحقق النائيني * في مسألة جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي غير تام.

عود إلى أصل البحث، وبيان الحق في المسألة

والحق أن يقال: إن التكليف المعلوم بالإجمال على نوعين:

أ- أن يكون تكليفاً فعلياً قطعياً بحيث يتعلّق غرض المولى به بأيّ نحو كان، ولا يرضى بمخالفته بوجه من الوجوه حتى في صورة كونه معلوماً بالإجمال.

ولاريب في كون العلم الإجمالي في هذه الصورة علم تاماً لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وبعبارة اخرى: يحكم العقل ثبوتاً بأنه ليس للمولى تجويز مخالفة هذا النوع من العلم الإجمالي في جميع الأطراف ولا في بعضها، حتى في الشبهات غير المحصورة، فضلاً عن المحصورة.

فلا تصل التوبة إلى مقام الإثبات وملاحظة ظهور الأدلة، فلو كان لنا دليل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٧

ظاهر في الترخيص في هذه الصورة فلا بدّ من توجيهه وحمله على معنى غير منافٍ لحكم العقل القطعي.

ب- أن نعلم إجمالاً بقيام حجة معتبرة على التكليف المرّد بين أمرين أو أكثر من دون أن نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأيّ وجه من الوجوه.

وقد تقدّم حكم المخالفة القطعية في هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً.

وثبت [٦٨] أن الترخيص فيها لا- يمتنع عقلاً، لجواز أن يحدث في صورة الإجمال والترديد مصلحة أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعي المدلول عليه بالأمانة الإجمالية.

وبعبارة اخرى: ليس العلم الإجمالي علم تاماً لحرمة المخالفة القطعية في هذه الصورة، فيتمكّن الشارع من تجويزها.

هذا بحسب حكم العقل.

لكنك عرفت [٦٩] أن العرف يقضى بكونه علم تاماً لحرمتها وأن ارتكاب كلا- الإنائين الذين قامت الأمانة على خمرية أحدهما معصية، فتجويزه ترخيص في المعصية، فلو ظهر دليل في تجويز المخالفة القطعية حمله العرف على معنى آخر لا يلزم منه ارتكاب المعصية، وهذا هو المتبع، لأنّ الحاكم في معاني الأدلة الشرعية هو العرف.

وثبت [٧٠] أيضاً أنه لا دليل على الترخيص في المخالفة القطعية بحسب مقام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٨

الإثبات، ولو كان للزم حمله على معنى لا يستلزم المخالفة القطعية، لما عرفت من أنّها تعدّ معصية عند العقلاء.

وفي المخالفة الاحتمالية مقامان من البحث:

الأول: في إمكان الترخيص في بعض الأطراف ثبوتاً.

الثاني: فيما اقتضته الأدلة إثباتاً، بعد الفراغ عن إمكان الترخيص في بعض الأطراف.

أمّا المقام الأول: فالحق فيه أنه لا- تمتنع المخالفة الاحتمالية عقلاً ولا- عرفاً، فإنّ العقل والعقلاء كلاهما يحكمان بعدم كون العلم الإجمالي علمة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، بل هو مقتضى له، فللشارع تجويز ارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريمية وتجويز ترك بعضها في الشبهات الوجوبية.

أمّا العقل: فلأنّ الترخيص في المخالفة القطعية إذا كان ممكناً عنده فالترخيص في المخالفة الاحتمالية كان ممكناً بطريق أولى.

وأما العقلاء: فلأنّ الترخيص في جميع الأطراف يعدّ عندهم ترخيصاً في المعصية لا في بعضها.

وأما المقام الثاني: فلا بدّ من ملاحظة الأدلة وأنها هل تدلّ على جواز المخالفة في بعض الأطراف أم لا؟

فلو دلّت على ذلك لما كان للعلم الإجمالي أثر بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وإلا لأثر أثره وكانت الموافقة القطعية واجبة كما كانت المخالفة القطعية محرّمة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٦٩

البحث حول جريان «أصالة الحلّية» في بعض الأطراف

أمّا «أصالة الحلّية» فقد عرفت [٧١] المناقشة في سند حديثين من أحاديثها الأربعة المتقدّمة، فإنّ الحديث الأول- وهو رواية معاوية بن عمّار- مرسل، وعبدالله بن سليمان في الحديث الثاني مجهول، وأمّا الحديث الرابع- أعنى رواية مسعدة بن صدقة- فقد عرفت [٧٢] الاغتشاش في متنها بحيث يصير الاستدلال بها في المقام موهوناً، على أنّ في النفس من مسعدة بن صدقة شيئاً على ما يستفاد من كتب الرجال.

نعم، الحديث الثالث- وهو رواية عبدالله بن سنان- كان صحيحاً سنداً وشاملاً لموارد العلم الإجمالي دلالة بناءً على ما قويناه [٧٣] من بين الاحتمالات المتصوّرة في مدلوله، من أنّ المراد ب «الشيء» المأخوذ في المعنى هو «مجموع الشئيين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما ماء والآخر خمر، فكان معنى الرواية أنّ كليهما حلالان حتّى تعلم الحرام منهما بعينه. لكنّه تجويز في المخالفة القطعية، وقد عرفت أنّه وإن كان ممكناً عقلاً، إلّا أنّه ممتنع عرفاً، فلا بدّ من حملها على الشبهات البدوية كما تقدّم.

وأما رواية مسعدة بن صدقة فلا يرد عليها هذا الإشكال لو اغمض عن اغتشاشها المتنى وإشكالها السندی، وذلك لأنّ لسانها هو «كلّ شيء هو لك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٠

حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» [٧٤]؛ أي «كلّ شيء شكّ في حلّيته وحرّمته» [٧٥] هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وهو مضافاً إلى الشبهات البدوية يعمّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي، لأنّ كلّاً من أطرافه مشكوك الحلّية والحرمة، فتعمّه هذه الرواية مستقلاً، ولا تعمّ مجموع الطرفين أو الأطراف معاً كي يرد عليها الإشكال الذي كان يرد على صحيحه عبدالله بن سنان.

لكن ربما يستشكل عليه بأنّ الترخيص في جميع الأطراف ممتنع عرفاً كما عرفت، وفي بعضها- كالترخيص في الإناء الواقع في اليمين مثلاً- ترجيح من غير مرجّح.

إن قلت: يمكن تجويز «أحدهما» لا على التعيين.

قلت: عنوان «أحدهما» أمرٌ اعتباري، وليس له حقيقة خارجية كى يتعلّق به الحكم. وبعبارة اخرى: «الشيء المشكوك الحليّة والحرمة» الذى حكم فى الحديث بحليّته، له فى المقام فردان: الإناء الواقع فى طرف اليمين، والإناء الواقع فى طرف اليسار، وليس لنا شيء ثالث باسم «أحدهما» كى يدلّ الحديث على جواز ارتكابه. واجيب عن هذا الإشكال بما يحتاج توضيحه إلى ذكر مقدّمه:

وهى أن العامّ أو المطلق قد لا يعمّ شيئاً مباشرةً إلّا أنّه يعمّه بمعونه حكم العقل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧١

توضيح ذلك: أنا نستفيد من العامّ والمطلق أمرين: أ- جريان الحكم فى جميع الأفراد، ب- تحقّق ملاك الحكم فيها، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» يستفاد منه أن كلّ واحد من أفراد العالم يجب إكرامه وهو واجد لملاك وجوب الإكرام، وإذا قال: «أعتق رقبة» يستفاد منه أن كلّ واحد من أفراد الرقبة يجب عتقه وهو واجد لملاك وجوب العتق.

ثم إنّ التخصيص والتقييد تارةً يتعلّق بالمادّة واخرى بالهيئته والحكم.

مثال الأول: ما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» وقال فى دليل آخر:

«لا تكرم الفساق من العلماء» فإنّ هذا الدليل المخصّص يضيّق دائرة المتعلّق، فكأنّه قال من بداية الأمر: «أكرم كلّ عالم غير فاسق».

فالحكم وملاكه فى هذا القسم من التخصيصات والتقييدات يختصّ بما بقى تحت العامّ والمطلق، وأمّا ما خرج من تحتها بواسطة التخصيص والتقييد فلا يعمّه الحكم ولا ملاكه.

ومثال الثانى: ما إذا قال: «أنقذ الغريق» وكان زيد وعمرو مشرفين على الغرق ولم يقدر المكلف إلّا على إنقاذ واحد منهما.

ففى هذا المثال لو عمّ قوله: «أنقذ الغريق» كليهما لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولو اختصّ بخصوص «زيد» أو خصوص «عمرو» لكان ترجيحاً بلا مرجّح، فلا بدّ من القول بعدم دلّالته على وجوب إنقاذ واحد منهما مباشرةً، لكنّ كلّاً منهما مشتمل على ملاك الحكم، فيحكم العقل بملاحظة قوله: «أنقذ الغريق» بلزوم إنقاذ أحدهما مخيراً.

وبالجملة: قوله: «أنقذ الغريق» وإن لم يدلّ على وجوب إنقاذ زيد أو عمرو مباشرةً، إلّا أنّه يدلّ على وجوب إنقاذ أحدهما بمعونه حكم العقل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٢

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه اجيب عن الإشكال بأنّ ما نحن فيه يكون من قبيل قوله: «أنقذ الغريق» فإنّ كلّاً من أطراف العلم الإجمالى مشتمل على ملاك الحكم بالحليّة فى حديث مسعدة بن صدقة، فهو وإن لم يمكن أن يدلّ مستقيماً على حليّته لأجل المحذور المتقدّم، إلّا أنّ العقل بملاحظته يحكم بحليّته بعض الأطراف مخيراً.

نقد هذا الجواب من قبل المحقّق اليزدى رحمه الله

وناقش فيه المحقّق الحائرى اليزدى رحمه الله بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا- مانع فيه، كما فى مثال الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالى يقتضى الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى فى نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالتخصيص [٧٦]، إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله قرّر التخيير ببيان آخر، بقوله:

فإن قلت: نعم [٧٧]، وإن كانت نسبة الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء، إلّا أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل

غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنه بعد الاعتراف بعموم أدلة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٣

الاصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي - كما تقدم - تكون حال الاصول العملية حال الأمارات على القول بالسببية فيها. وتوضيح ذلك: هو أن التخيير في باب الأمارات المتعارضة على ذلك القول إنما هو لأجل وقوع المزاخمة بينهما في مقام الامتثال، لعدم القدرة على الجمع بين الأمارات المتضادة في المؤدى.

ولابد حينئذ إما من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدى كل من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالآخرى - إن لم يكن أحد المؤدبين أهم وأولى بالرعاية من الآخر، وإلا فيقتد إطلاق أمر المهم فقط ويبقى إطلاق أمر الأهم على حاله - وإما من سقوط الأمرين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لأجل وجود الملاكة التام في متعلق كل من الأمارتين على الوجهين المذكورين في باب التراحم: من أن التخيير بين المتزاحمين هل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً؟

والأقوى: هو الوجه الأول، لأن التراحم إنما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين في مقام الامتثال، والمقتضى لإيجاب الجمع إنما هو إطلاق كل من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التراحم بينهما، ومن المعلوم أن الذى لابد منه هو سقوط ما أوجب التراحم، وليس هو إلا إطلاق الخطابين، فلا موجب لسقوط أصلهما، لأن الضرورات تتقدّر بقدرها. ومن جملة أفراد التراحم: تراحم الأمارات المتعارضة على القول بالسببية فيها، لأنه على هذا القول تدرج الأمارات المتعارضة في صغرى التراحم،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٤

ولابد من الحكم بالتخيير في الأخذ بإحدى الأمارتين، لتقييد إطلاق الأمر بالعمل بكل منهما بحال عدم العمل بالآخرى. وحينئذ يستقيم تنظير باب الاصول العملية باب الأمارات، بتقريب: أن حجته كل أصل عملي إنما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الاصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق يكون محفوظاً في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريان الاصول في الأطراف مخالفة عملية لعدم التعارض بينها، فلا موجب لتقييد إطلاق حجتها، وأما إذا لزم من جريانها في الأطراف مخالفة عملية فلا يمكن بقاء إطلاق الحجته لكل من الاصول الجارية في الأطراف، لأن بقاء الإطلاق يقتضى صحه جريانها في جميع الأطراف، والمفروض عدم صحه ذلك، لأنه يلزم من جريانها في الجميع مخالفة قطعيه عملية، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجته. ولكن هذا لا يوجب سقوط أصل الحجته من كل أصل في كل واحد من الأطراف، بل غاية ما يلزم هو تقييد إطلاق حجته كل من الأصلين المتعارضين أو الاصول المتعارضة بحال عدم جريان الأصل الآخر في الطرف المقابل.

ونتيجة هذا التقييد: هو التخيير في إجراء أحد الأصلين لا - سقوطهما رأساً، فإن المانع من إجراء الأصلين معاً ليس هو إلا المخالفة العملية، وهي لا تلزم من نفس حجته الأصلين، بل من إطلاق حجتهما لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو كان حجته كل أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفة العملية، فالمخالفة العملية إنما نشأت من إطلاق الحجته لكل من الأصلين المتعارضين، فلا بد من تقييد حجته كل من الأصلين بحال عدم إجراء الآخر، كتقييد الأمر بالعمل بكل من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٥

بالآخرى من غير فرق بينهما، سوى أن الموجب للتقييد في الأمارتين المتعارضتين هو عدم القدرة على العمل بهما جمعاً، وفي الأصلين المتعارضين هو لزوم المخالفة العملية من إجرائهما معاً.

وحاصل الكلام: أن حجتيه كل أصل عملي إنما تكون مشروطةً بانحفاظ رتبة الأصل، كاشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه، وكما أنه في باب التكاليف الواقعية تكفي القدرة على امتثال أحد التكليفين المتعارضين في الحكم بالتخير بينهما، فكذلك في باب الاصول العملية يكفي انحفاظ رتبة أحد الأصليين المتعارضين في الحكم بالتخير بينهما، ولا إشكال في انحفاظ رتبة كل من الأصليين عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معاً [٧٨]، إنتهى.

ثم أجاب عنه بقوله:

قلت: هذا غاية ما يمكن أن توجه به مقاله التخير.

ولكن الإنصاف: أن القول بالتخير في الاصول المتعارضة في غاية الوهن والسقوط، لأنه قول بلا دليل، ولا يساعد عليه العقل ولا النقل، فإن التخير في إعمال أحد الأصليين المتعارضين لا بد وأن يكون لأحد أمرين: إما لكون المجعول في باب الاصول العملية معنى يقتضى التخير في تطبيق العمل على أحد الأصليين المتعارضين، وإما لأجل اقتضاء أدلة الحجية ذلك، ومن الواضح أن المجعول في الاصول ودليل حجيتها لا يقتضى التخير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين، وقياس الاصول العملية بالأمارات في غير محله، فإن التخير في الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين على القول بالسببية فيها إنما [٧٩]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٥ ؛ ص ٧٥

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٦

هو لأجل كون المجعول في الأمارات معنى يقتضى التخير في الأخذ بإحدى الأمارتين المتعارضتين.

وتوضيح ذلك: هو أن الموارد التي نقول فيها بالتخير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص [٨٠] لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدال على الحكم بالتخير في العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك، وإن كان الدليل يقتضى التعيين.

فمن الأول: ما إذا ورد عام، كقوله: «أكرم العلماء» وعلم بخروج زيد وعمرو عن العام، ولكن شك في أن خروجهما هل هو على وجه الإطلاق، بحيث لا- يجب إكرام كل منهما في حال من الأحوال؟ أو أن خروجهما ليس على وجه الإطلاق، بل كان خروج كل منهما مشروطاً بحال عدم [٨١] إكرام الآخر؟ بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كل منهما مقيداً بحال إكرام الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.

وبعبارة أوضح: يدور أمر المخصّص بين أن يكون أفرادياً وأحوالياً لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق، أو أحوالياً فقط لو كان خروج أحدهما في حال دخول الآخر.

والوظيفة في مثل هذا الفرض هو التخير في إكرام أحد الفردين وترك إكرام الآخر، ولا- يجوز ترك إكرام كل منهما، لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٧

في مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولا بد من الاقتصار على المتيقن خروجه، وهو التخصيص الأحوالى فقط، لأنه لو قلنا بخروج الفردين مطلقاً في جميع الأحوال يلزم زيادة تخصيص على ما إذا كان الخارج كل منهما مشروطاً بدخول الآخر، فإنه على هذا يدخل أحد الفردين تحت العموم على كل حال، فلا محيص عن القول بالتخير في إكرام أحدهما وعدم إكرام الآخر، ولكن الحكم بالتخير في مثل هذا الفرض إنما نشأ من اجتماع دليل العام وإجمال دليل الخاص بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص، فإن اجتماع هذه الامور أوجب التخير في العمل، وليس التخير فيه لأجل اقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول في كل من

العام والخاص هو الحكم التعييني، والتخير فيه إنما نشأ من ناحية الدليل لا المدلول، بالبيان المتقدم.

ومن الثاني: ما إذا تراحم الواجبان في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنَّ التخير في باب التراحم إنما هو لأجل أنَّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضى التخير في امتثال أحد المتراحمين، لأنَّه يعتبر عقلاً في المجعولات الشرعية القدرة على امتثالها، لقبح تكليف العاجز، والمفروض حصول القدرة على امتثال كلِّ من المتراحمين عند ترك امتثال الآخر، ولا موجب لتعين صرف القدرة في امتثال أحدهما بالخصوص، لأنَّ كلًّا من المتراحمين صالح لأن يكون معجزاً مولوياً وشاغلاً عن الآخر، إذ كلُّ تكليف يستدعى نفي الموانع عن وجود متعلقه وحفظ القدرة عليه، وحيث لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال فالعقل يستقل حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخيراً، إمَّا لأجل تقييد التكليف في كلِّ من المتراحمين بحال عدم امتثال الآخر، وإمَّا لأجل سقوط التكليفين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، لوجود الملاك التام في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٨

كلِّ منهما، على اختلاف المسلكين في ذلك، كما تقدّمت الإشارة إليهما [٨٢].

وعلى كلِّ حال: التخير في باب التراحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدال على وجوب كلِّ من المتراحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت من أنَّ المجعول في باب التكاليف إنما يقتضى التخير في امتثال أحد التكليفين عند تعدُّر الجمع، بالبيان المتقدم.

والفرق بين التخير الجائي من قبل الدليل والتخير الجائي من قبل المدلول، هو أنَّ التخير في الأوّل ظاهري وفي الثاني واقعي، كما لا يخفى وجهه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنَّ القول بالتخير في باب تعارض الاصول ممَّا لا شاهد عليه، لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف. أمَّا انتفاء الشاهد من ناحية الدليل: فهو ممَّا لا يكاد يخفى، فإنَّ دليل اعتبار كلِّ من الاصول العمليّة إنما يقتضى جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس في الأدلّة ما يوجب التخير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين.

وأما انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلأنَّ المجعول في باب الاصول العمليّة ليس هو إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّي الأصل، إمَّا بقيد أنه الواقع، وإمَّا لا بقيد ذلك - على اختلاف المجعول في باب الاصول التنزيليّة وغيرها - ولكنَّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع قيود ثلاثة: وهي الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّي، وعدم لزوم المخالفة العمليّة، فعند اجتماع هذه القيود الثلاثة يصحَّ جعل الحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٧٩

الظاهري بتطبيق العمل على المؤدّي، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلك، وحيث إنَّه يلزم من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة فلا يمكن جعلها جمعاً، وكون المجعول أحدها تخيراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنه لا دليل عليه، لا من ناحية أدلّة الاصول، ولا من ناحية المجعول فيها.

والحاصل: أنَّ مجرد عدم صحّة الجمع في إجراء الأصلين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخير بينهما، فإنَّ الحكم التخييري - كسائر الأحكام - يحتاج إلى قيام الدليل عليه.

وقياس باب الاصول العمليّة بباب الأمارات على القول بالسببيّة فيها ليس في محلّه، لما عرفت من أنَّ التخير في العمل بإحدى الأمارتين المتعارضتين على ذلك القول إنما هو لأجل أنَّ المجعول في الأمارات يقتضى التخير في صورة التعارض، لاندراجها في باب التراحم الذي قد عرفت أنَّ التخير فيه ينشأ من ناحية المجعول، بالبيان المتقدم، وأين هذا من باب الاصول العمليّة المجعولة وظيفه للشاك في الحكم أو الموضوع؟

فظهر أن القول بالتخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا- دليل عليه، وإنّما أطلنا الكلام في ذلك، لأنّ شبهة التخيير قد غرست في أذهان بعض طلبة العصر، وبعد البيان المتقدّم لا أظنّ بقاء شبهة في الأذهان. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ القاعدة في مورد تعارض الاصول تقتضى السقوط، ويبقى التكليف المنجز المعلوم بالإجمال على حاله، والعقل يستقلّ بوجوب موافقته والخروج عن عهده، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع [٨٣]. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٠

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظله»

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بوجوه دقيقة متينة، حيث قال:

وفيه مواقع للنظر، نشير إلى بعض:

منها: أنّ ما أفاد- من أنّ التخيير في الصورة الاولى من مقتضيات الكاشف والدادل لا المنكشف والمدلول، فإنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني- ليس في محلّه، فإنّ دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير- أى خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر- موجب للحكم بالتخيير، فإنّه القدر المتيقّن من التصرف في العامّ، وإلا فلو علم أنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني، فلا مجال للحكم بالتخيير، وهذا واضح.

ومنها: أنّ ما أفاد في الصورة الثانية- من أنّ التخيير في باب تراحم الواجبين من ناحية المدلول والمنكشف، لا الدالّ والكاشف- ليس في محلّه، فإنّ التخيير فيه لأجل إطلاق العامّ أحوالاً، ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التصرف فيه، فالتخيير إنّما نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرف فيه إلّا بمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين، فلا بدّ من التصرف فيه من تلك الجهة، ونتيجته الحكم بالتخيير.

وبالجملة: لا- فرق بين الصورة الاولى والثانية إلّا من ناحية المخصّص، فإنّ المخصّص في الاولى دليل لفظي مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، وفي الثانية دليل عقلي يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨١

نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، ويستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييرياً، يمكن أن يقال: إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكال فيه، لكنّه خلاف مسلكه [٨٤].

ومنها: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير في الأصلين المتعارضين من مقتضيات الدالّ والكاشف، ومن مقتضيات المدلول والمنكشف: أمّا الأوّل: فلأنّ اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص كما أوجب الحكم بالتخيير، كذلك اجتماع دليل الاصول- مثل قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» [٨٥]- مع لزوم التخصيص، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما في حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للحكم بالتخيير. وبالجملة: الإطلاق الأحوالي لدليل العامّ ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن في التخصيص، هو الملاك فيما نحن فيه وفيما ذكر من المثال، بل فيما نحن فيه أولى ممّا ذكره، لأنّ التخصيص فيه عقلي، والعقل يحكم جزماً بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادي، فالمخصّص لم يكن أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور، بل يحكم العقل بأنّ ملاك التصرف في العامّ- أى أدلّة الاصول في أطراف العلم الإجمالي- ليس إلّا في تقييد الإطلاق، لا تخصيص الأفراد.

وأما الثاني: فلأنّ الترخيص المستفاد من أدلّة الاصول مقيد عقلاً بعدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٢

لزوم الإذن في المعصية القطعية، أى بكون المكلف قادراً تشريعاً على إتيانه، وكل واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلف إلى متعلقه، ونفى الموانع عن وجوده، فلما لم يكن للبعد إلا صرف قدرته في واحد منهما - أى يكون عاجزاً عن إتيانهما - يقع التعارض بينهما، فحينئذ إما أن نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً، أو نقول بتقييد إطلاق كل منهما بحال امتثال الآخر. وبالجملة: يكون حال ما نحن فيه حال المتراحمين طابق النعل بالنعل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أن جوابه مع طوله ممّا لا طائل تحته [٨٦]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا كلّه مبنى على الإغماض عن اغتشاف حديث «مسعدة بن صدقة» متناً، وإلّا فلم يكن قابلاً للاستناد فى المقام كما تقدّم، وقد عرفت عدم تمامية الاستدلال بسائر أحاديث الباب أيضاً. والحاصل: أنه لا يمكن إثبات الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى باستناد أصالة الحلّية، كما لم يمكن إثباته فى جميع الأطراف باستنادها.

البحث حول جريان الاستصحاب فى بعض الأطراف

ولا يمكن أيضاً التمسك بالاستصحاب لإثبات الترخيص فى بعض الأطراف، لما سيجىء فى مبحث الاستصحاب، من أن المراد من «اليقين» و«الشك» فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» [٨٧] هو الحجّة المعترضة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٣

واللاحجة، وحيث إن العلم الإجمالى أيضاً حجّة معتبرة فجريان الاستصحاب فى أطرافه يستلزم نقض الحجّة الذى ينهى عنه نفس دليل الاستصحاب.

والحاصل: أن الاصول العمليّة لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى أصلاً، لا بالنسبة إلى المخالفة القطعية، ولا بالنسبة إلى المخالفة الاحتمالية، فلا بدّ للمكلف من الموافقة القطعية.

هذا تمام الكلام فى أصل مبحث دوران الأمر بين المتباينين من مباحث الاشتغال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٥

فى منجزية العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجية

تنبيهات المتباينين

إشارة

وينبغى التنبيه على امور:

الأول: فى منجزية العلم الإجمالى فيما إذا كانت أطرافه تدريجية

لو تعلّق العلم الإجمالى بأطراف تدريجية لكان منجزاً أيضاً ووجب موافقته، كما إذا دار الأمر بين كون أداء الدين واجباً منجزاً وبين كون الحجّ واجباً معلقاً، لأننا نعلم بتعلّق التكليف الآن بأحد الأمرين، وكون المتعلّق فى أحدهما حالياً وفى الآخر استقبالياً لا يمنع من

تأثير العلم الإجمالي، بل هو منجز أيضاً فيما إذا كان أحد طرفيه واجباً مطلقاً والطرف الآخر مشروطاً. خلافاً لما هو ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله من أن تدريجية الأطراف تنحصر فيما إذا كان بعضها واجباً منجزاً والآخر معلقاً، حيث قال: لو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي، كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع [٨٨].

وذلك لعدم الفرق في تأثير العلم الإجمالي بين ما إذا كان التدرج بنحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٦

الواجب المنجز والمعلق وبين ما إذا كان بنحو الواجب المطلق والمشروط.

إن قلت: كيف يكون العلم الإجمالي مؤثراً، مع أن التكليف لم يتحقق بعد في أحد الطرفين، وهو الواجب المشروط؟

قلت: لو تساهل المكلف في رعايته العلم الإجمالي هنا لكان لاعباً بأمر المولى.

توضيح ذلك: أن تحصيل غرض المولى واجب، وإن لم يأمر به أو ببعض مقدماته، ولذلك قلنا بوجود تحصيل مقدمات الواجب قبل وجوب ذي المقدمه فيما إذا علم بعجزه عن تحصيلها عند وجوبه، كما إذا قال المولى: «إذا غربت الشمس يجب عليك الكون على السطح» وكان العبد قادراً على نصب السلم قبل الغروب وعاجزاً عنه بعده، فالكون على السطح وإن لم يكن واجباً عليه قبل الغروب كي يترشح منه وجوب مقدمي إلى نصب السلم - بناءً على وجوب مقدمه الواجب - إلمائه مع ذلك يجب عليه نصبه كي يتمكن من تحصيل غرض المولى في وقته، ولو لم ينصبه قبل الغروب معتذراً بعدم توجه تكليف عليه حينئذ كي يجب تحصيل مقدماته، ولم يأت بالمأمور به في وقته معتذراً بعدم القدرة عليه حينئذ، حكم العقل بكونه لاعباً بأمر المولى ومستحقاً للعقوبة، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، وإن لم يلتفت نفسه إلى بعض مقدماته.

ولأجل ذلك نحكم بوجوب إنقاذ ولد المولى إذا كان مشرفاً على الغرق، ولا يجوز على العبد الإهمال في ذلك، معتذراً بأن المولى لم يأمره بإنقاذه، إذ يكفي في وجوب الإنقاذ علم العبد بتعلق غرضه بحفظ ولده.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن من تيقن بصدور أمر من قبل المولى، إما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٧

بنحو الواجب المطلق، أو بنحو الواجب المشروط، فلو أهمل في الامتثال لكان لاعباً بأمر المولى ومستحقاً لعقوبته، فلا بد له من موافقه العلم الإجمالي بالإتيان بالواجب المطلق، وتحصيل مقدمات الواجب المشروط كي يقدر على إتيانه أيضاً في ظرفه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٨٩

فيما إذا اضطر إلى بعض الأطراف

التنبيه الثاني: فيما إذا اضطر إلى بعض الأطراف

إشارة

لو اضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريمية، أو ترك بعضها في الشبهات الوجوبية فهل هو مانع عن تأثيره في سائر الأطراف أم لا؟

اعلم أن الاضطرار قد يتعلق بواحد معين وقد يتعلق بغير معين، وفي كل منهما تارة: يتحقق الاضطرار قبل التكليف، واخرى: بعده وقبل العلم الإجمالي به، وثالثة: بعد العلم الإجمالي.

حكم ما إذا اضطر إلى واحد معين

فلو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، كما إذا اضطرَّ إلى ارتكاب الإتياء الواقع في اليمين، فالظاهر أنه لا أثر للعلم الإجمالي في صورتين: وهما ما إذا كان الاضطرار قبل تعلُّق التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

أمَّا على مسلك المشهور من أنَّ الأعدار - كالاضطرار وعدم القدرة - توجب سقوط الأحكام عن الفعلية، فواضح، لأنَّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائياً لو صادف مورد الاضطرار، وفعالياً لو كان في الطرف الآخر، لا يوجب علماً بالتكليف الفعلي على أيِّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.

وأمَّا على ما اختاره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظله» في باب الأعدار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٠

من بقاء الأحكام على فعليتها، كان المكلف قادراً أو عاجزاً، مختاراً أو مضطراً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليتها، غاية الأمر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب الفعلي أو ارتكاب الحرام الفعلي [٨٩]، فلائ [٩٠] العلم الإجمالي لا يكون مؤثراً إلماً إذا تعلَّق بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، ولا - علم لنا بتكليف كذلك في المقام، لأنَّ التكليف لو كان في الطرف المضطرَّ إليه فهو وإن كان فعلياً، إلماً أنه غير قابل للاحتجاج، وإن كان في الطرف الآخر كان تكليفاً فعلياً قابلاً للاحتجاج.

وبالجملة: قابلية التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال للاحتجاج أمر محتمل لا معلوم، فلا ينجزه العلم الإجمالي.

والحاصل: أنه لا أثر للعلم الإجمالي في هاتين الصورتين، لا على مسلك المشهور ولا على مسلك الإمام «مدَّ ظله».

إن قلت: لا - ريب في لزوم الاحتياط عند الشك في القدرة إلى أن يقف على عذر مسلم، وليس له مخالفة التكليف الفعلي المعلوم بمجرد الشك في القدرة على امتثاله، بل لا بد له الإقدام على الامتثال إلى أن يظهر عجزه. ومثله المقام على مسلك الإمام «مدَّ ظله» فإنَّ العلم الإجمالي قد تعلَّق بالتكليف الفعلي، والمكلف شاك في كونه مضطراً إلى الإتيان بمتعلِّق التكليف، فيكون من قبيل الشك في القدرة، فيجب له الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي.

قلت: بين المقامين فرق واضح، فإنَّ التكليف هناك قطعي، والشك في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩١

وجود العذر، وأمَّا المقام فالتكليف وإن كان محققاً إلماً أنَّ العذر مقطوع الوجود.

توضيحه: أنَّ المكلف بعد ما وقف على التكليف الفعلي - أي غير المقيّد بالقدرة - يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتى يجب أمر المولى بامتثال قطعي، أو عذر كذلك، فلو أجاب أمر المولى بالشك في القدرة فقد أجابه بما يشك كونه عذراً عند العقل والعقلاء.

وهذا بخلاف المقام، فإنَّ العذر وهو الاضطرار حاصل في المقام قطعاً، وما أسمعناك - من أنَّ الاضطرار عذر في الطرف المضطرَّ إليه، دون الطرف الآخر، وأنَّ مرجع ذلك إلى الشك في العذرية، لأنَّ التكليف لو كان في الطرف المضطرَّ إليه فهو معذور قطعاً، ولو كان في الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً، فالشك في أنَّ الحرام في أيِّ الطرفين يلازم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف - مدفوع بما عرفت في صدر المسألة من أنَّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالي أن يتعلَّق العلم بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، والتكليف في المقام وإن كان فعلياً على مبنى الإمام «مدَّ ظله» إلماً أنه غير صالح للاحتجاج مطلقاً، بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر، ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقاً، ومعه لا يوجب تنجيزاً أصلاً.

وإن شئت قلت: فرق واضح بين الشك في القدرة أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشك في انطباقه على مورد التكليف أو غيره، فإنَّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدائياً، فلم يتعلَّق علم العبد بتكليف فعلي لا يكون معذورا فيه، ولكنَّ الشك في العجز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٢

لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعليته التكليف، وهذا هو الفارق بين البابين. هذا فيما إذا تعلق الاضطرار بواحد معين قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم به. وأما إذا تحققت الاضطرار بواحد معين بعد التكليف والعلم الإجمالي به فالظاهر لزوم الاحتياط عليه بموافقة التكليف في الطرف الآخر الذي لم يكن مضطراً إليه.

وذلك لأننا إذا علمنا إجمالاً بخمريته الإناء الواقع في اليمين أو الإناء الواقع في اليسار مثلاً حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما، فإذا اضطررنا بعد ذلك إلى شرب ما في اليمين بقي حكم العقل بلزوم الاجتناب عما في اليسار بحاله. وبعبارة أوضح: حكم العقل في ذلك كحكم الشرع، فكما أن الشارع لو قال: يجب عليك الاجتناب عن هذين الإنائين، ثم اضطررنا إلى ارتكاب أحدهما المعين، لوجب الاجتناب عن الآخر، كذلك إذا حكم العقل بمقتضى العلم الإجمالي بلزوم الاجتناب عنهما، ثم اضطررنا إلى شرب أحدهما المعين، بقي حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الآخر. هذا كله فيما إذا كان الاضطرار ببعض الأطراف معيناً.

حكم ما إذا اضطرر إلى واحد غير معين

وأما إذا اضطرر إلى بعض غير معين من أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من الاحتياط بالاجتناب عما زاد عليه في الشبهات التحريمية، وبالإتيان به في الشبهات الوجوبية، ولا فرق في ذلك بين تحقق الاضطرار قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم الإجمالي به، أو بعدهما معاً.

وذلك لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف الواقعي، بل ما تعلق به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٣

الاضطرار غير ما تعلق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطرر إلى مخالفة واحد من الأطراف معيناً.

توضيحه: أن متعلق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعين يحتمل أن يكون عين ما تعلق به الاضطرار، ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجز الصالح للاحتجاج، بل الأمر يدور بين التكليف الصالح له وغير الصالح له، ومرجع ذلك إلى الشك في التكليف.

وأما المقام: فالمفروض أن الاضطرار لم يتعلق بواحد معين حتى يكون مضطراً في ارتكابه ولا يمكن له العدول إلى غيره، وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلق الاضطرار إنما هو أحد الإنائين، بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول إلى غير المحرم، لكون الآخر غير المحرم يندفع به الاضطرار بلا محذور، وعليه فمتعلق الاضطرار في نفس الأمر غير ما تعلق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين.

وبالجملة: ما هو متعلق التكليف غير ما اضطرر إليه، وإن كان ربما ينطبق عليه، إلا أنه من آثار الجهل لا الاضطرار، بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع في ارتكابه أصلاً، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعين، إذ لو تبين كونه خمراً لما كان له مناص عن ارتكابه.

وعليه فلا بد من التفكيك أي تفكيك ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار، فشراب الخمر عند الاضطرار إلى الواحد المعين لو صادف المحرم من آثار الاضطرار إليه، كما أن شربها عند الاضطرار إلى غير المعين من آثار الجهل، لإمكان دفعه بالإتيان الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما ربما يقال من أنه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٤

كشف ذلك عن كون متعلق الاضطرار في نفس الأمر هو متعلق الحرمة.

وجه الاندفاع: أن ما ذكر راجع إلى مقام الامتثال، واختيار ما هو الخمر واقعاً لا يوجب تعلق الاضطرار به واقعاً وقد عرفت أن متعلقه إنما هو أحدهما لا بعينه.

والحاصل: أنه لا أثر للعلم الإجمالي في قسمين من موارد الاضطرار إلى بعض معين من أطرافه:

أ- ما إذا تحقّق الاضطرار قبل التكليف.

ب- ما إذا تحقّق بعد التكليف، لكن قبل العلم به.

وفى القسم الثالث منها- وهو ما إذا كان الاضطرار بعد تعلق التكليف والعلم به- وكذلك فى جميع أقسام الاضطرار إلى غير المعين يجب الموافقة الاحتمالية برعاية التكليف فى غير ما به رفع الاضطرار.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى ذلك

لكن المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب فى كفايته إلى أن الاضطرار مانع من تأثير العلم الإجمالي فى تنجز التكليف مطلقاً: سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين، وسواء تحقّق الاضطرار قبل تعلق التكليف أو بعده وقبل العلم به، أو بعده [٩١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٥

فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

التنبه الثالث: فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

إشارة

المعروف بين المتأخّرين أن منجزية العلم الإجمالي تتوقّف على ابتلاء المكلف بجميع أطرافه، فلو علم بخمرية هذا الإناء أو الإناء الكائن فى بعض البلاد النائية الذى لا يقدر على التصرف فيه عادةً، فلا أثر لهذا العلم، فلا يجب عليه الاجتناب عن الإناء المبتلى به. واستدلوا عليه بأن إرادة العقلاء كما يتوقّف على مبادى منها: التصديق بالفائدة، كذلك الأمر فى إرادة الشارع، فلا يصدر منه تكليف إلّا فيما إذا كان مشتملاً على فائدة، وفائدة التكاليف نوعاً [٩٢] هى الانبعاث والانزجار عقيب البعث والزجر، ولا يخفى أن تحقّق الانبعاث والانزجار يتوقّف على كون المكلف به مبتلى به، فلو لم يكن كذلك لكان البعث والزجر لغواً بلا فائدة، فيكون مستهجنًا. وبعبارة اخرى: كما تتوقّف صحّة التكليف على القدرة العقلية، كذلك تتوقّف على القدرة العادية، فالتكليف على ما لا يقدر المكلف عادةً على فعله وتركه قبيح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٦

هذا فى التكاليف المعلومة بالتفصيل.

وأما فى موارد العلم الإجمالي فلو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لشكّ المكلف فى توجه تكليف فعلى بداعى البعث والزجر إليه، ضرورة أنه لو كان الإناء الكائن عنده خمرًا لتوجه إليه التكليف، ولو كان الإناء الخارج عادةً عن قدرته خمرًا فلا، فلا مانع من إجراء أصله البراءة فى الإناء المبتلى به، لكون حرمة مشكوكه بشكّ بدوى.

هذا ما اشتهر بين المتأخّرين من الاصوليين.

الحقّ فى المسألة

والتحقيق أنّ في الخطابات الشرعية العامة المتوجهة إلى المؤمنين أو الناس قولين:

١- أنّ كلّاً منها وإن كان بحسب الظاهر خطاباً واحداً، إلّا أنّه ينحلّ إلى خطابات متعدّدة بتعداد المخاطبين، فإذا قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [٩٣] كان لكلّ فرد من المؤمنين خطاب خاصّ وتكليف مخصوص بوجود الصيام. ولازم هذا القول رعاية الشرائط الشخصية بالنسبة إلى كلّ مخاطب بالخصوص، فمن كان قادراً على الامتثال مثلاً يتوجّه إليه الخطاب، ومن لم يكن قادراً فلا، لقبح توجيه التكليف إلى العاجز. ويرد على هذه النظرية إشكالات عديدة:

أ- أنّ انحلال الخطاب العامّ إلى خطابات شخصية يستلزم عدم كون الكفّار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٧

والعصاة مكلفين، لعلم الشارع بعدم انبعاثهم وانزجارهم عقيب البعث والزجر، فكان توجيه التكليف إليهم لغواً قبيحاً، مع أنّنا نعلم بكون الكافر والعاصي مكلفاً كالمؤمن المطيع.

ب- أنّه كما يستلزم عدم توجيه التكليف إلى غير من ابتلى به، كذلك يستلزم عدم توجيه الأحكام الوضعية إليه، لاشتراكهما في عدم تحقّق القدرة العادية عليهما، فلا بدّ من أن يكون الخمر نجساً بالنسبة إلى من تمكّن من التصرف فيها بحسب العادة، وأمّا من لم يتمكّن عادةً من التصرف فيها وتركه، فجعل النجاسة بالنسبة إليه مستهجن، مع أنّه لا فرق في الأحكام الوضعية بين من ابتلى بها وغيره، فإنّ البول مثلاً كما أنّه نجس بالنسبة إلى القادر على التصرف فيه كذلك نجس بالنسبة إلى العاجز عن ذلك عادةً.

نعم، الأحكام الوضعية الظاهرية قد تختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فمن تيقّن بنجاسة ثوب ثم شكّ في ذلك يجرى عنده استصحاب نجاسته، وأمّا من لم يعلم حالته السابقة فتجرى عنده أصالة الطهارة.

وأما الأحكام الوضعية الواقعية فلا تتفاوت بين الأشخاص أصلاً.

ج- أنّه يستلزم جريان البراءة عند الشكّ في القدرة، لأنّ من شكّ في أنّه قادر على الامتثال أم لا- شكّ في توجيه التكليف إليه، والشكّ في التكليف هو مجرى البراءة، مع أنّ جميع الفقهاء يقولون بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدرة.

كلام الإمام

«مدّ ظلّه»

في الخطابات العامة

٢- ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ المخاطب في الخطابات العامة وإن كان متعدّداً، إلّا أنّ الخطاب واحد واقعاً كما هو ظاهره،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٨

من دون أن ينحلّ إلى خطابات عديدة، لشهادة الوجدان بعدم الفرق بين الخطاب المتوجه إلى شخص واحد وبين ما كان متوجّهاً إلى أشخاص عديدة من حيث وحدة الخطاب وتعدّده، فإنّنا نرى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٩٤] خطاباً واحداً لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار بأنّ «كلّ نار حارّة» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كلّ نار باردة» لا- يكون إلّا كذباً واحداً، فقوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ» [٩٥] خطاب واحد إلى كلّ مكلف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الواحداني يكون حجّة على كلّ مكلف، من غير إنشاء تكاليف

مستقلة، أو توجه خطابات عديدة.

لست أقول: إن المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين، فإنه ضروري الفساد، بل أقول: إن الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف، من غير توجه خطاب خاص أو تكليف مستقل إلى كل أحد، ولا استهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكن عقلاً أو عادةً.

فالخمر حرام على كل أحد، تمكن من إتيانه أو لم يتمكن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص، حتى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجز، فليس للمولى إلقاء خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلهم أنه حجة عليهم، ولا إشكال في عدم استهجان هذا الخطاب العمومي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٩٩

كما لا- إشكال في أن التكليف الشرعيه ليست متقيده بهذه القيود، أي: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها [٩٦]، إنتهى كلامه «مدّ ظله».

والحاصل: أن الخطاب الشخصي إلى خصوص غير المتمكن عادةً أو عقلاً وإن كان قبيحاً، إلا أن الخطاب الواحد الكلي إلى المكلفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض التي منها القدرة والعجز مّا لا- استهجان فيه، فإن استهجان الخطاب الخاص غير استهجان الخطاب الكلي، فإن الأول فيما إذا كان الشخص غير متمكن، والثاني فيما إذا كان العموم أو الغالب- الذي يكون غيره كالمعدوم- غير متمكن عادةً، وأمّا إذا تمكن الأكثر فلا استهجان في توجيه الخطاب إلى العموم بنحو يعمّ المتمكنين وغيرهم.

وعلى هذا المبني يندفع ما تقدّم من التوالى الفاسدة التي كانت تتوجه على مبني الانحلال.

أمّا مسألة الشكّ في القدرة: فلأنّ الشاكّ فيها عالم بالتكليف الفعلي، غاية الأمر أنه يحتمل تحقّق العذر العقلي، ولا ريب في وجوب الاحتياط عند اليقين بالتكليف والشكّ في العذر.

وأمّا مسألة الأحكام الوضعية: فلأنّ صحّة وضعها للعموم دائرة مدار ابتلاء الأكثر بموضوعها، فلا تختصّ بخصوص من ابتلى بها.

نعم، بقي الإشكال بالنسبة إلى دخول الكفّار والعصاة تحت الخطابات العامة، فإنهم أكثر من المؤمنين المطيعين، فكيف صدرت هذه الخطابات من قبل الشارع إلى جمع أكثرهم من الكفّار والعصاة! لكنّ الظاهر أنّ بين مسألة «القدرة» و «الابتلاء» وبين مسألة تكليف الكفرة والعصاة فرقاً، فإنّ صحّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٠

الخطاب العامّ تتوقّف على قدرة أكثر المخاطبين وابتلائهم به، وأمّا دخول الكفّار والعصاة تحت الخطاب العامّ لا يتوقّف إلا على إطاعة بعض المخاطبين، وإن لم يكن المطيعون أكثرهم، ألا- ترى أنه لو كان للمولى عشرة عبيد لصحّ أن يوجه تكليفاً إلى جميعهم، وإن كان يعلم بإطاعة أربعة وعصيان سته منهم، من دون أن يكون خطابه مستهجنًا عند العرف.

وحيث إنّ مسلك الشارع في محاوراته وخطاباته هو مسلك العقلاء فلا قبح في توجيه خطاباته المشتملة على التكليف على جميع الناس مع علمه بكون أكثرهم من الكفّار والعصاة، ولذا قلنا بشمول التكليف للعصاة كشمولها للمطيعين، وأنّ الكفّار مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالاصول.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّك إذا علمت إجمالاً بخمريّة الإناء الذي يكون تحت يدك أو الإناء الكائن في أقصى بلاد المغرب، توجه إليك تكليف فعلي منجز، ولا بدّ لك من الخروج عن عهده، ومجرد كون أحد الطرفين خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يوجب عدم تنجز التكليف المعلوم، لما عرفت من أنّ الأحكام الشرعيه تعمّ من تمكن منها ومن لم يتمكن عادةً. فلا- بدّ لك من الاجتناب عن الإناء المبلى به، لتتقن الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال.

حكم ما إذا شك في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

وكذلك الأمر فيما إذا شك في خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، لأنّ الاحتياط - بالاجتناب عن الطرف المبتلى به - إذا كان واجباً في مورد العلم بخروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، ففي مورد الشك فيه كان الاحتياط واجباً بطريق أولى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠١

نعم، لو قلنا بانحلال الخطاب العام إلى خطابات شخصية متعدّدة بتعداد المخاطبين، فقد عرفت أنه لا يعمّ إلّا من تمكن من الفعل والترك، فلا - أثر للعلم الإجمالي الذي خرج أحد طرفيه عن محلّ الابتلاء، لعدم تمكن المكلف من فعله وتركه عادةً، فلا يتوجه إليه التكليف لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فكان الطرف الآخر مشكوكاً بشك بدوي، وهو مجرى أصالة البراءة.

وعلى هذا فلو شك في خروج أحد طرفي العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء لا من جهة الامور الخارجية، بل من جهة إجمال مفهوم «محلّ الابتلاء» فهل الأصل يقتضي الاحتياط أو البراءة؟

ذهب أكثر من قال بعدم منجزية العلم الإجمالي في مورد العلم بالخروج [٩٧] إلى وجوب الاحتياط في مورد الشك فيه.

أدلة القائلين بالاحتياط في المقام

واستدلوا عليه بوجوه:

كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك

منها: ما ذكره مؤسس الحوزة العلميّة المحقق اليزدي رحمه الله بقوله: إنّ البيان المصحح للعقاب عند العقل - وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين امور - حاصل، وإن شك في الخطاب الفعلي من جهة الشك في حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفي حجّة عليه، نظير ما إذا شك في قدرته على إتيان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٢

المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشئ من الشك في قدرته؟!

والحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبعوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال [٩٨]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله

ولكنّ التحقيق: أنّ الأصل هو البراءة بعد البناء على أنّ كون المتعلّق في محلّ الابتلاء من قيود التكليف وحدوده، لأنّ الشك يرجع إلى الشك في أصل التكليف، ومجرد احتمال تعلق التكليف بالطرف المبتلى به لا يوجب تماميّة الحجّة على العبد، بل له الحجّة من جهة شكّه في أصل التكليف، لاحتمال كون المعلوم في الطرف الآخر، فلا يؤثر العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: إنّ غرض الموالى العرفيّة - أعني محبوبيّة الأشياء أو مبعوضيّةها عندهم - وإن كان قد يعلم من غير طريق التكليف الصادرة منهم، كما نعلم غرض المولى بحفظ ولده ومحبوبيته عنده ولو لم يأمر به، إلّا أنّ الطريق إلى غرض المولى الحقيقي - أعني الشارع المقدّس - يختصّ بصدور التكليف منه، فأوامره الوجوبيّة تكشف عن المصالح الملزمة المستلزمة لمحبوبيته متعلقاتها، ونواهيها

التحريمية تكشف عن المفساد الملزمة المستلزمة لمبغوضيتها، وأما إذا شككنا في أصل التكليف- كما في المقام- فلا علم لنا بكون الشيء محبوباً أو مبغوضاً له.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٣

وأما قياس المقام بموارد الشك في القدرة فهو قياس مع الفارق، لأن الشك في القدرة من مصاديق الشبهة الموضوعية، ضرورة أن المكلف لا يشك في مفهوم «القدرة» بل يشك في أنه هل هو واجد للقدرة عقلاً أم لا؟

بخلاف المقام الذي فرض كونه من مصاديق الشبهة المفهومية وأن مفهوم «الابتلاء» هل هو يعم المورد المشكوك المتنازع فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

ومنها: ما تمسك به الشيخ الأعظم رحمه الله، من أن إطلاقات أدلة المحرمات تقتضى وجوب الاحتياط، بتقريب أن قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلاً مطلق، خرج عنه موارد استهجان الخطاب عرفاً، وهى ما إذا خرج عن محلّ الابتلاء، وأما إذا شك في قبح الخطاب عند العرف، كما إذا شك في الخروج عنه فيرجع إلى الإطلاقات [٩٩].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله توضيحاً للدليل المتقدم آنفاً من قبل الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: وقد يتمسكك لوجوب الاحتياط بإطلاق أدلة المحرمات، بأن يقال: لا إشكال في إطلاق ما دل على حرمة شرب الخمر وشموله لصورتي الابتلاء به وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٤

الابتلاء بحيث يلزم الاستهجان بنظر العرف، فإذا شك فيه فالمرجع هو إطلاق الدليل، لأن المخصص مجمل دائر بين الأقل والأكثر، ولا يسرى إجماله إلى العام، خصوصاً إذا كان لبيئاً، فإن في المخصصات اللبئية يتمسكك بالعام ولو في الشبهة المصدقية، فضلاً عن المفهومية.

والسر في التمسك بالعام في المخصصات اللبئية هو أن العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجية، فالشك يكون شكاً في التخصيص الزائد، ولا تكون الشبهة مصداقية كالمخصصات اللفظية.

فإن قلت: المخصص المجمل المتصل بالعام يسرى إجماله إلى العام، ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصص عليه إذا كان المخصص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردده بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر، والتفصيل بينهما إنما هو في المخصص اللفظي المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظري، وأما العقل الضروري فحكمه حكم المتصل في سراية إجماله إلى العام وسقوطه عن قابلية التمسك به.

والسر في ذلك: هو أن المخصص إذا كان من الضروريات العقلية فبمجرد صدور العام من المتكلم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتمة بالكلام يسرى إجماله إليه لا محالة، وهذا بخلاف العقل النظري، فإنه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة في الذهن فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعام، ولا يسرى إجماله إليه.

ومن المعلوم: أن المخصص في المقام إنما يكون من الأحكام العقلية الضرورية، لأن ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عملاً لا يمكن الابتلاء به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٥

ولا يقدر عليه عادةً، فإن اعتبار إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء، فإذا اشتبه حال المخصّص وتردّد أمره بين الأقل والأكثر لإجمال مفهومه، فلا محالة يسرى إجماله إلى العمومات والمطلقات الدالة على حرمة المحرّمات، وتسقط عن قابليته التمسك بها في موارد الشكّ في إمكان الابتلاء واستهجان النهي.

قلت: أولاً: يمكننا منع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: أنّ سرية إجمال المخصّص اللفظي المتصل أو العقلي الضروري إلى العامّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بين الأقل والأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، وأمّا إذا كان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشكّ في خروج بعض آخر، فإجمال المخصّص وتردّده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسرى إلى العامّ، لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به.

والحاصل: أنّه فرق بين التخصيص بما لا يكون ذا مراتب والتخصيص بما يكون ذا مراتب، فإنّ إجمال الأوّل وتردّده بين الأقل والأكثر يمنع عن التمسك بالعامّ إذا كان متصلاً به، وإجمال الثاني وتردّده بين أن يكون الخارج مرتبةً خاصّةً من مراتبه وبين أن يكون مرتبتين أو أكثر لا يسرى إلى العامّ ولا يمنع عن التمسك به فيما عدا المرتبة المتيقن خروجها ولو كان المخصّص متصلاً بالعامّ،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٦

والتخصيص فيما نحن فيه يكون من قبيل الثاني، فإنّ بعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا يعلم بخروجه عن عمومات أدلّة المحرّمات، كالخمر الموجود في أقصى بلاد الهند، فإنّه يعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهي عنه، وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا يشكّ في استهجان النهي عنه وخروجه عن العمومات، والشكّ في ذلك لا يوجب إجمالها ولا يمنع عن التمسك بها [١٠٠].

هذا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم الأنصاري لإثبات وجوب الاحتياط في المقام.

نقد ما أفاده الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله في ذلك

وفيه أولاً: أنّ إجمال المخصّص اللبّي يسرى إلى العامّ، ولو كان نظرياً، ضرورة أنّه بعد النظر يكشف العقل عن أنّ الخطاب من الأوّل غير متوجه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء، ففرق بين ورود المخصّص منفصلاً، وبين الغفلة عن الواقع والعلم بمحدودية الخطاب وتقييده من أوّل الأمر، وهذا نظير كشف القرينة اللفظية الحافّة بالكلام بعد حين.

وبالجملة: إذا علم بعد النظر أنّ الخطاب لا يتوجه إلى العاجز من أوّل الأمر، وأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء خارج، والخطاب محدود بالداخل في محلّ الابتلاء، يسرى الإجمال بلا إشكال.

لا يقال: فعلى هذا يسرى إجمال المخصّص اللفظي المنفصل أيضاً إلى العامّ، لأنّ الإرادة الجدّية من الأوّل لم تتعلّق إلّابما عدا مورد الخاصّ، فإذا قال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٧

المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفساق من العلماء» تعلقت إرادته الجدّية من البداية بوجوب إكرام العالم الذي لا يكون فاسقاً، فإذا شككنا في فاسقيّة مرتكب الصغيرة، شككنا في أنّه هل يكون من مصاديق «العالم الذي لا يكون فاسقاً» كى يدخل تحت العامّ، أو لا يكون من مصاديقه كى يخرج من تحته.

وبالجملة: لا فرق هاهنا بين المخصّص اللبّي وبين المخصّص اللفظي، فلو كان إجمال الأوّل يسرى إلى العامّ لكان إجمال

الثاني أيضاً يسرى إليه.

فإنه يقال: بين المقامين فرق يتضح ببيان الفرق بين المخصّص اللفظي المتّصل والمنفصل، فنقول:

لا ريب في كون المراد الجدّي من العامّ هو غير مورد الخاصّ، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً.

وإنّما الفرق بينهما في الإرادة الاستعمالية، فإنّ العقلاء- الذين يسلك الشارع مسلكهم في التفهيم والتفهيم- تارةً: يريدون بيان قانون يرجع إليه في موارد الشكّ في التخصيص [١٠١]، فحينئذٍ تتعلّق إرادتهم الاستعمالية [١٠٢] بالعموم، ثمّ يبيّنون الموارد الخاصّة التي أرادوا إخراجها عن تحت العموم بأدلّه منفصلة، فالعامّ استعمل في العموم وانعقد له ظهور فيه، والمخصّص المنفصل كاشف عن تغاير الإرادة الاستعمالية مع الجدّيّة من دون أن يكشف عن عدم ظهور العامّ في العموم، فالعامّ هو المرجع في موارد الشكّ في التخصيص. واخرى: يريدون تضيق دائرة الخطاب من بداية الأمر، فحينئذٍ يعبرون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٨

بمخصّص متّصل، مثل «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» فالإرادة الاستعمالية- كالجديّة- تختصّ بغير مورد الخاصّ، ولا ينعقد للعامّ ظهور إلّا فيه.

وبالجملة: ثمرة التخصيص بالمنفصل هي انعقاد الظهور للعامّ في العموم كي يكون قاعدة كليّة يتمكّن العبد من الرجوع إليها في موارد الشكّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المخصّص العقلي النظري ليس كالمخصّص اللفظي المنفصل، إذ لم يرد المولى فيه بيان قانون كليّ ليخرج الموارد الخاصّة فيما بعد، كالمخصّص اللفظي المنفصل، بل لم ينعقد للعامّ ظهور في العموم من بداية الأمر، لكنّ العبد كان يتخيّل ظهوره فيه، وبعد مرور زمان ينكشف له عدم انعقاد الظهور له [١٠٣].

والحاصل: أنّه لا فرق بين المخصّص العقلي الضروري والنظري إلّا من حيث سرعة انتقال الذهن إليه وبطوئه، وأما من حيث الأحكام فهما كالمخصّصات اللفظيّة المتّصلة.

وثانياً: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من الفرق بين المخصّص الذي له عنوان واقعي غير ذي مراتب، وبين الذي له مراتب مختلفة، وجوّز التمسك بالعامّ في الثاني حتّى في المخصّص المتّصل- لفظياً أو لبيّاً- دون الأوّل، معلّلاً بأنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى التخصيص الزائد فيما عدا المراتب المتيقّنة.

ففيه: أنّه لم يتبيّن الفرق بين مفهوم «الفساق» ومفهوم «الخارج عن محلّ الابتلاء» حيث جعل الثاني مختلف المراتب دون الأوّل، مع أنّ الخروج عن طاعة الله له مراتب مختلفة: مرتبة منه ارتكاب الصغائر، ومرتبة اخرى أشدّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٠٩

منه، وهو ارتكاب الكبائر، ومرتبة ثالثة أشدّ منهما، وهو ارتكاب الموبقات، ونشكّ في مفهوم «الفساق» أنّه مطلق الخارج عن طاعة الله أو الخارج عنها بمرتبة شديدة، كما أنّ البلاد مختلفة المراتب من حيث القرب والبعد، فبعضها في أقصى نقاط المغرب، وبعضها أقرب منه، ونشكّ في أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء هو البلاد النائية جدّاً أو الأعمّ منها.

لكنّ هذا مناقشة في المثال.

والمناقشة الحقيقيّة في كلامه: هي أنّنا لا نسلّم أنّ المخصّص إذا كان ذا مراتب وكانت مرتبة منه هي القدر المتيقّن ومرتبة اخرى مشكوكه جاز التمسك بالعامّ في المرتبة المشكوكه حتّى فيما إذا كان المخصّص متّصلاً، بدعوى أنّه من قبيل الشكّ في التخصيص الزائد.

وذلك لعدم تعدّد التخصيص كي يكون أحدهما متيقّناً والآخر مشكوكاً، بل هو أمر واحد مردّد بين خصوص المرتبة القويّة المتيقّنة وبين شمولها لها وللمرتبة الضعيفة المشكوكه، فالمخصّص ص أمر واحد مردّد بين الأقلّ والأكثر، واتّصاله بالعامّ يمنع عن انعقاد الظهور

له، كما يمنع عنه اتصال المخصّص المرّد بين المتباينين [١٠٤]، وذلك لأنّ انعقاد الظهور للكلام مشروط بفراغ المتكلم عنه، فلا يكاد يستقرّ له الظهور ما دام مشتغلاً به، فالمخصّص المتّصل قرينه لفظية متّصلة بالكلام مانعة عن انعقاد الظهور له في العموم، ولا فرق في ذلك بين كونه ذا مراتب أو غير ذي مراتب؛ لأنّ تمام الملاك لعدم تحقّق الظهور للكلام هو اتّصال القرينه، لا اتّصال القرينه غير ذات المراتب.

والحاصل: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم لإثبات وجوب الاحتياط في موارد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٠

الشكّ في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء، وما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في توضيحه، غير تام.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

والمحقّق الخراساني رحمه الله بين ابتداء ملاك «الابتلاء» ثمّ اختار البراءة في مورد الشكّ فيه حيث قال:

إنّ الملاك في «الابتلاء» المصحّح لفعليّة الزجر [١٠٥] وانقداح طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صحّ انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ في اعتباره في صحّته [١٠٦] تأمل لعلّك تعرف إن شاء الله تعالى [١٠٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراساني من قبل المحقّق النائيني رحمه الله

واستشكل فيه المحقّق النائيني رحمه الله بقوله:

هذا الكلام بمكان من الغرابة، فإنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١١

إمكان الإطلاق النفس الأمري وصحّة تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه، ولو كان التمسك بالمطلقات والعمومات اللفظية مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمري لانسدّ باب التمسك بالمطلقات بالكلية. إذ ما من مورد يشكّ في التقييد إلّا ويرجع إلى الشكّ في إمكان التقييد والإطلاق النفس الأمري، خصوصاً على مذهب العدلية: من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فإنّ الشكّ في كلّ قيد يلزم الشكّ في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الإطلاق النفس الأمري، فالشكّ في كلّ قيد يرجع بالأخيرة إلى الشكّ في إمكان الإطلاق الواقعي، فلو اعتبر في التمسك بالإطلاقات اللفظية إحراز صحّة الإطلاق في عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحّة التمسك بها في شيء من الموارد.

والحاصل: أنّ كلّ خطاب لفظي كما أنّه يكشف عن ثبوت الملاك والمناطق، كذلك كلّ إطلاق لفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمري، فبيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلّة المحرّمات هو ما إذا كان النهي عن الشيء مستهجناً بنظر العرف، لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكه يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنّ عدم استهجان التكليف في مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهمّ العن بني امية قاطبة» [١٠٨] عدم إيمان من شكّ في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة [١٠٩]، مع أنّ حكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٢

العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكّن عادةً، فكما يجوز التمسك بإطلاق اللعن لإخراج من شكّ

في إيمانه عن كونه مؤمناً، كذلك يجوز التمسك بإطلاق أدلته المحرّمات لإدخال ما شكّ في خروجه عن مورد الابتلاء فيه [١١٠]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام

وفيه: أنه لا يصحّ قياس سائر القيود بمسألة «الابتلاء» كى يقال: كما يصحّ التمسك بإطلاق «أعتق رقبة» مثلاً عند الشكّ في تقييد «الرقبة» بالإيمان ولا تتوقّف صحّة التمسك بالإطلاق في الواجبات على إحراز المصلحة المطلقة وفي المحرّمات على إحراز المفسدة المطلقة، كذلك يصحّ التمسك بإطلاق مثل «اجتنب عن الخمر» عند الشكّ في تقييد الخمر بكونها مبتلى بها، ولا تتوقّف صحته على إحراز المفسدة المطلقة.

وذلك لأنّ بين «الابتلاء» وسائر القيود فرقاً واضحاً، وهو أنّ تقييد التكليف ب «الابتلاء» عند العقلاء أمر ضرورى متّصل بالكلام، فإنّ كلّ من وصل إليه التكليف لم يشكّ في كونه مقيداً ب «الابتلاء». وهذا بخلاف «المصلحة» و «المفسدة» فإنّ تقييد الوجوب والحرمة بكون متعلّقتها ذا مصلحة ومفسدة ليس من المسائل العرفية العقلية.

بل مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة في متعلّقاتها من المسائل المختلفة العلميّة، فإنّ بعضهم ذهبوا إلى كون الأحكام- سواء كانت بعثيّة أو زجرية- تابعة للمصالح المتحقّقة في نفس الأحكام والتكاليف،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٣

لا للمصالح والمفاسد المتحقّقة في متعلّقاتها.

وبالجملة: إنّ المصالح والمفاسد المرتبطة بمتعلّقات الأحكام ليست من الامور الواضحة عند العرف، بخلاف «الابتلاء» فإنّ العوامّ يدرّكون تقييد التكليف به فضلاً عن الخواصّ، ولأجل ذلك لو نهى المولى عبده عن ارتكاب ما خرج عن محلّ ابتلائه لكان عند العقلاء تكليفاً غير معقول.

فإذا قال المولى: «اجتنب عن الخمر» فكأنّه قال: «اجتنب عن الخمر بشرط كونها مورداً لابتلائك» فكما لا يجوز التمسك به فيما إذا شكّ في كون مائع خمرأ كذلك لا- يجوز فيما إذا شكّ في كون خمر محلماً للابتلاء، ولا- فرق في ذلك بين الشبهة المصدّقية والمفهوميّة فيما إذا اتّصل المخصّص بالكلام.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٥

في الشبهة غير المحصورة

التنبيه الرابع: في الشبهة غير المحصورة

إشارة

وقبل التكلّم حول أصل المسألة ينبغي تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ البحث في جريان البراءة أو الاحتياط في الشبهات المحصورة أو غير المحصورة إنّما هو فيما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال مستفاداً من الأمارات المعبرة، كما إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب صلاة في ظهر الجمعة، وشكّ في أنّه هل اريد بها صلاة الظهر أو الجمعة.

وأما إذا علمنا إجمالاً بتكليف واقعي قطعي من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بعدم امتثاله أصلاً، فلا يجوز الترخيص لا في الشبهة المحصورة ولا في الشبهة غير المحصورة، كما تقدم [١١١].

الثاني: أنه لا يصح ما فعله بعضهم من الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة بأن وجوبه يستلزم العسر والحرَج، أو بأن المكلف يضطرُّ إلى ارتكاب بعض أطرافها، أو بأن كثيراً من أطرافها خارج عن محلّ الابتلاء.

وذلك لأنَّ عدم وجوب الاحتياط عند العسر والحرَج أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء [١١٢] لا يختصُّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٦

بالشبهات غير المحصورة، بل يجري في الشبهات المحصورة أيضاً، مع أنَّ البحث هاهنا لا بدَّ من أن يكون متمركزاً في جهة بها تمايز الشبهتان، بحيث تقتضي عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة وإن وجب في المحصورة.

أدلة عدم وجوب الاحتياط في المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم ذكروا لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة وجوهاً:
الأول: دعوى الإجماع، بل الضرورة.

وفيه أولاً: أنَّ المنقول من الإجماع والضرورة ليس بحجّة.

وثانياً: أنه يحتمل أن يكون الإجماع مستنداً إلى سائر الأدلة، فليس دليلاً أصيلاً مستقلاً عنها.

الثاني: الأخبار الدالة على الترخيص في الشبهات غير المحصورة [١١٣]:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان التي تقدّم البحث عنها في الشبهة المحصورة، وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [١١٤].

تقريب الاستدلال بها في المقام أنا وإن ذكرنا احتمالات ثلاثة [١١٥] في جملة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٧

«كلّ شيء فيه حلال وحرام»، إلّا أنَّ ظاهر الحديث من كلمة «الشيء» هو ما يشتمل على كلّ من الحلال والحرام بالفعل، لا أنه شيء محتمل الحيثية والحرمة، فالمراد من هذه الكلمة مجموع الشئيين أو الأشياء، لا الطبيعة، ولا هي مع مجموع الشئيين.

وعلى هذا فتختصّ الصحيحة بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بكلا قسميها من المحصورة وغير المحصورة، لكن جريانها في الشبهات المحصورة يستلزم الترخيص في ارتكاب المعصية بنظر العرف كما تقدم [١١٦]، فلا بدّ من تخصيصها بهذا الحكم العرفي

والقول باختصاصها بالشبهات غير المحصورة، لعدم ورود الإشكال عليها، لاختصاص الحكم العرفي المتقدم بالشبهات المحصورة.

بل إخراج الشبهات غير المحصورة عن تحت الرواية يستلزم صيرورتها بلا مورد، فلا بدّ من إبقائها تحتها والقول بدلاتها على عدم وجوب الاحتياط فيها.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحيثية»

لكنَّ الشيخ الأعظم رحمه الله ناقش في دلالة هذه الرواية وأمثالها بقوله:

إنَّ أخبار الحلّ نصّ في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نصّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجح [١١٧].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٨

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله [١١٨].

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله

وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، حيث عرفت المناقشة في «أخبار الحلّ» سنداً ودلالة، والحديث الوحيد السليم منها من حيث السند والدلالة هو صحيحه عبد الله بن سنان، وقد عرفت عدم شمولها للشبهات البدويّة، فضلاً عن أن تكون نصّاً فيها، بل تختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، خرج منها الشبهات المحصورة، لكون الترخيص فيها مستلزماً للتخصيص في المعصية عند العقلاء، فلا بدّ من إبقاء الشبهات غير المحصورة تحتها، لئلا تبقى بلا مورد.

والحاصل: أن الاستدلال بهذه الصحيحة في المقام صحيح خالٍ عن المناقشة.

ومنها: ما روى عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني مَنْ رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكُل، والله إنّي لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١١٩

والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان» [١١٩].

فإنّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟!» ظاهر في أنّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظنّ كلّهم يسمّون» فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.

وفيه: أنّه مخدوش سنداً أولاً، ومحمول على التقيّة ثانياً، فإنّ المراد بـ «الميتة» أنفحة الميتة التي يصنع بها الجبن، وهي لا تكون محرّمة على فقه الإماميّة، فلا بدّ من حمل الحديث على التقيّة كما تقدّم [١٢٠].

وعلى فرض صحّته سنداً وصدوره لبيان الحكم الواقعي لا للتقيّة دلالة، فهل يدلّ على جواز الارتكاب في ما نحن فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى أنّه لا يرتبط بالشبهات غير المحصورة، لأنّ مفاده أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن التي لا تجعل فيه الميتة، ولا كلام في ذلك، فإنّ الكلام في وجوب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان الذي تجعل الميتة في الجبن، فلا دخل للحديث بالمدعى.

وأما قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أنّ السوق أمانة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٠

شرعيّة لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام، فالحكم بحليّة اللحم والسمن والجبن في الفقرة الأخيرة من الرواية مستند إلى سوق المسلمين، لا إلى كون الشبهة غير محصورة [١٢١].

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله حول حديث أبي الجارود.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

والإنصاف أنه بيان غير تام، لأنَّ السائل لم يسأل عن جبن جعلت فيه الميتة يقيناً، أو لم تجعل فيه الميتة كذلك، بل سأل عن جبن شك في أنه هل جعلت فيه الميتة أم لا.

على أن عدم إيجاب جعل الميتة في الجبن في مكان الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، أمر بديهى، وليس من شأن الإمام عليه السلام بيان البديهيّات.

سيما أنه عليه السلام اعتمد في كلامه على العلم والشك حيث قال: «إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل».

والحاصل: أن الرواية وردت في مورد الشك، فتدلّ على جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة.

وأما ما أفاده رحمه الله بالنسبة إلى الفقرة الأخيرة من الحديث فهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر هذه الفقرة أنه عليه السلام كان يشتري اللحم والسمن والجبن المشكوكه الحليّة لأجل كون الشبهة غير محصورة.

بل كونه لأجل أمارية سوق المسلمين لا يلائم صدر الرواية.

وأما ذكر «السوق» في كلامه عليه السلام فأراد به «أنى بنفسى أدخل السوق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢١

وأشترى اللحم والسمن والجبن مباشرة، ومع أنى أعلم بوجود الميتة في لحوم العالم لا- أجنب من اشتراء اللحم وأكلها، لأجل كون الشبهة غير محصورة».

والحاصل: أن حديث أبى الجارود قابل للاستناد به في المقام مع قطع النظر عن المناقشة في سنده وجهه صدوره.

كلام المحقق البيهقي رحمه الله في المسألة

الثالث: ما أفاده المحقق المؤسس الحائري رحمه الله بقوله:

غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط هو أن كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاص، بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوي، فيكون في كل طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه [١٢٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وإن شئت توضيح ذلك وتصديقه فارجع إلى طريقة العقلاء، ترى أن كثرة الأطراف قد تكون بحدّ يعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طريقة العقلاء، مثلاً:

لو كان الإنسان في بلد له عشرة آلاف بيت، وسمع أنه وقع في واحد من بيوت البلد حريق، فوثب للتفتيش عن الواقعة، وأظهر الوحشة والاضطراب، معللاً بأنه يمكن أن يكون في بيتي، لعدّ عند العقلاء ضعيف العقل، وليس ذلك إلا لكثرة الأطراف وضعف الاحتمال، وإلا فالعلم الإجمالى محقق، وبيته أحد الأطراف، فغرضه تام في حفظ بيته.

ولو سمع أحد أن واحداً من أهل بلدة فيها مائة ألف نسمة قتل، وكان ولده

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٢

العزیز فيها، فاضطرب من هذا الخبر، ورّتب عليه الأثر من التفتيش عن حال ولده وإظهار الوحشة والاضطراب، لعدّ سفيهاً ضعيف العقل، وليس ذلك إلا لكثرة الاحتمال، وأنّ العقلاء لا يعتنون به لأجل موهميته، وهذا واضح.

هذا توضيح ما أفاده المحقق الحائري.

ولكنّه رحمه الله ضعّفه بقوله:

ولكن فيما ذكرنا تأمل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كل واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم

خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظن بالسلب الكلي [١٢٣]؟! إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن هذا الإشكال

ولكن يمكن الجواب عنه بأن المستحيل هو الجمع بين العلم بوجود الخمر مثلاً بنحو الموجبة الجزئية في أطراف غير محصورة، وبين الظن بعدم وجود الخمر فيها أصلاً بنحو السالبة الكلية، مع أن الدليل - كما اعترف به هذا المحقق الكبير - هو الاطمئنان بعدم كون كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائرهما خمرًا، وهذا لا ينافي العلم بوجود الخمر فيها بنحو الموجبة الجزئية، لتغاير متعلقهما. ويشهد عليه إمكان الجمع بين العلم بخمريته أحد الإنائين في الشبهة المحصورة، وبين الشك في خمريته كل منهما. نعم، هاهنا شبهة أخرى، وهى أن كلاً من الأطراف وإن جرت فيه أماره عقلائية على عدم كونه خمرًا، إلا أن حجية الأمارات سواء كانت شرعية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٣

أو عقلائية مشروطة بعدم العلم التفصيلي أو الإجمالي بخلافها، مع أننا نعلم إجمالاً هاهنا بكذب واحدة من هذه الأمارات، فتساقط كلها عن الحجية، كما أننا لو علمنا بكذب أحد الخبرين لكان الأصل الأولى تساقطهما. إن قلت: نعم، ولكن على وفق كل من هذه الأمارات أماره عقلائية أخرى دالة على عدم كونها هى الأماره الكاذبه. قلت: يتوَلَّد هاهنا علم إجمالي آخر بكذب واحدة من هذه الأمارات الجديدة ويتسلسل. لكن الذى يسهل الخطب هو أن العلم الإجمالي لا يكاد يوجب عند العقلاء تساقط هذه الأمارات الكثيرة، كيف والحاكم بهذه الأمارات أيضاً هو العقلاء أنفسهم؟! وبالجملة: لا بأس بالتمسك بهذا الوجه الثالث أيضاً لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة.

الميزان فى كون الشبهة غير محصورة

قد وقع البحث بينهم فيما به تتمايز الشبهة المحصورة عن غيرها: ولا يخفى عليك أن الروايات غير مشتملة على عنوان «الشبهة غير المحصورة» [١٢٤] بل هى من الاصطلاحات المخترعة من قبل الفقهاء.

وبعبارة أخرى: الأدلة الثلاثة التى تمسكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة مختلفة: ففى بعضها ترتب الحكم على نفس عنوان «الشبهة غير المحصورة» وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٤

الإجماع والضرورة، وفى بعضها ترتب على عنوان آخر غيرها، وهو الروايات والوجه الثالث الذى نقلناه عن درر المحقق الحائرى رحمه الله.

فلا بد من ملاحظة كل واحد من العناوين المأخوذة فى هذه الوجوه الثلاثة وما يقتضيه فى المقام، فنقول:

لو أغمضنا عن الإشكاليين المتقدمين [١٢٥] فى الإجماع وفرضناه دليلاً تاماً فى المقام يلزمه أمران:

أ- أن العنوان المأخوذ فيه - كما أشرنا إليه - هو «الشبهة غير المحصورة» فلا بد من المراجعة إلى العرف فى ضابطها، لأن الملاك فى معانى موضوعات الأدلة هو نظر العرف.

فعن جمع من الأكابر تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حد تعسر عدها.

وزاد بعض قيد «في زمان قصير» ثم الزمن القصير حيث يكون ذا مراتب أحوالوا فهمه إلى العرف.

إلى غير ذلك ممّا قيل في ضابط الشبهة غير المحصورة ممّا لا يخلو عن الجراف كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [١٢٦].

ب- أن الإجماع حيث يكون دليلاً لثبوتها، لا يمكن التمسك به إلا في القدر المتين، فلا يثبت به إلا عدم وجوب الموافقة القطعية، وأما عدم حرمة المخالفة القطعية فلا يمكن إثباته به.

هذا بناءً على الإجماع.

وأما بناءً على كون ما يدل على عدم وجوب الاحتياط في المقام هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٥

الروايات فقد عرفت أنّ أهمها هو صحيحة عبدالله بن سنان، والعنوان المأخوذ فيها هو «شيء فيه حلال وحرام» وحيث إنّه خرج عن تحتها الشبهة المحصورة، لكون الترخيص فيها ترخيصاً في المعصية بنظر العرف، كان العنوان الباقي تحتها - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - غير عنوان المخصّص من دون أن يعنون بعنوان خاص [١٢٧].

إن قلت: لمّا خرج عن تحتها الشبهة المحصورة كان الباقي معنوياً ب «غير الشبهة المحصورة» وهو عبارة اخرى عن «الشبهة غير المحصورة» [١٢٨].

قلت: إنّ الملاك في تخصيص الرواية ليس كون الشبهة محصورة، بل الملاك هو استلزام الإذن في الارتكاب الإذن في المعصية عند العقلاء.

ثم لا يخفى عليك أنّ نتيجة هذه الرواية لا تنحصر في عدم وجوب الموافقة القطعية، بل تدلّ حتى على عدم حرمة المخالفة القطعية.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بينها وبين دليل حرمة شرب الخمر مثلاً الذي يعمّ بإطلاقه الخمر المعلومة بالتفصيل وبالاجمال؟

قلت: قد عرفت [١٢٩] أنّ التناقض بينهما يتوقف على كون الشارع مصراً على رعاية الحكم الواقعي على أي حال، ومع ذلك أذن في تركه، وأما إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر عند اشتباهها في أطراف العلم الإجمالي ولم يلزم العبد على رعاية هذا الحرام الواقعي حينئذ لأجل مصلحة أقوى فلم يكن الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف مستلزماً للتناقض.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٦

وأما الوجه الذي ذكره المحقق الحائري رحمه الله فالعنوان المذكور فيه هو بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ يوجب ضعف الاحتمال في كلّ منها جدّاً، بحيث لا يعتنى العقلاء به.

وعليه أيضاً لا ينحصر الترخيص في عدم وجوب الموافقة القطعية، بل يثبت به حتى عدم حرمة المخالفة القطعية.

نعم، يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الروايات ولو كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الجميع، بل ولو كان قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعي، لما عرفت من أنّ إطلاق دليل حرمة الخمر وإن كان يعمّ الخمر المعلومة بالاجمال، إلّا أنّ الروايات تخرجها عن تحتها لأجل مصلحة أقوى.

ولكن لا يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الوجه المذكور في كلام المحقق الحائري فيما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعي، ضرورة أنّ الأمانة العقلية التي هي المستمسك بها في هذا الوجه إنّما تدلّ على جواز ارتكاب كلّ من الأطراف على أنّه لا يكون خمرّاً واقعاً، فلا يجوز الارتكاب بقصد ارتكاب الحرام الواقعي من البداية.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ضابط الشبهة غير المحصورة

والمحقق النائيني رحمه الله - بعد المناقشة فيما قيل في ضبط المحصور وغيره - قال:

والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها في الاستعمال: من أكل أو

شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارةً: يعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقة من الحنطة بطحن وخبز وأكل،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٧

مع أن نسبة الحبة إلى الحقة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

واخرى: يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة الغير المحصورة ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادي من جمع الأواني في الاستعمال، وإن كان المكلف متمكناً من آحادها.

فليس العبرة بقلّة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقة من الحنطة.

كما أنه لا عبرة بعدم التمكن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكن عادةً من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لابد في الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثرة العدد وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال [١٣٠].

ثم يبين حكم الشبهة الغير المحصورة بقوله:

ومما ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهة الغير المحصورة، وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية.

أما عدم حرمة المخالفة القطعية: فلأن المفروض عدم التمكن العادي منها.

وأما عدم وجوب الموافقة القطعية: فلأن وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنها هي الأصل في باب العلم الإجمالي، لأن وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول في الأطراف، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية - كما هو المفروض - لم يقع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٨

التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعية [١٣١]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظله»

واستشكل عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بقوله:

وفيه أمرًا أولًا: أن المراد من عدم التمكن من الجمع في الاستعمال إمّا أن يكون هو الجمع دفعة، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصورة غير محصورة، وإمّا أن يكون أعمّ منها ومن التدرّج ولو في مدّة طويلة من سنين متتالية، فلا بدّ من تعيين ذلك الزمان الذي لا يمكن الجمع التدرّجي بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصورة، إذ قلّمًا يتفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو في سنين، فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة، وهذا لا يمكن الالتزام به.

فإن قلت: إن ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدرّجاً في سنين متتالية، لفقدان بعض الأطراف، على أن تأثير العلم الإجمالي في التدرّجيات محلّ بحث.

قلت: إن خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثّر، ولا- يضرّ بتنجيز العلم الإجمالي في بقيّة الأطراف، مع أنك قد عرفت أن البحث ممحّض في كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الأطراف، على أن تأثير العلم في التدرّج من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، وفي التدرّج من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٢٩

وأما ثانياً: أن مورد التكليف إنما هو كل فرد فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف حتى يقال بعدم قدرته على الجمع، وما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكن من الإتيان به، لتمكُّنه من كل واحد، والمكلف به غير خارج عن محلّ ابتلائه، وما لا يكون متمكناً منه - أعنى الجمع - فهو غير مكلف به.

وأما حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفظ على الواقع، لا أنه حكم شرعي. وبالجملة: إن الميزان في تنجيز العلم الإجمالي هو فعلية التكليف وعدم استهجان الخطاب، والمفروض أن مورد التكليف يكون محلّ الابتلاء، لتمكُّنه من استعمال كل واحد، وإن لم يتمكّن من الجمع في استعمال. وبذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن القطعية، لفعلية الحكم، وعدم استهجان الخطاب، لكون مورد التكليف مورداً لا ابتلائه.

وبذلك يظهر النظر [١٣٢] فيما أفاده: من عدم حرمة المخالفة القطعية، وعدم وجوب الموافقة القطعية، لأجل تفرع الثانية على الاولى [١٣٣].

إنتهى كلامه «مدّ ظله».

والحاصل: أن ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في ضبط المحصور وغيره مخدوش أيضاً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٠

حكم موارد الشك في كون الشبهة محصورة

إذا شككنا في شيء أنه هل يكون من الشبهات المحصورة كي يجب الاحتياط، أو غيرها كي لا يجب، فماذا نفعل؟ ولا يخفى عليك أن الشبهة تارة: تكون مفهومية، واخرى: مصداقية.

وبيان ما هو الحق في المقام يتوقف على ملاحظة الأدلة التي تمسكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة، وقد عرفت أن أهمها هو الروايات وما ذكره المحقق الحائري رحمه الله، فإن الإجماع كان مخدوشاً كما تقدم [١٣٤]. أما الروايات التي عمدتها صحيحة عبدالله بن سنان - وهي قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» [١٣٥] - فتدلّ بعمومها على الحلّية في الشبهات المحصورة وغير المحصورة. لكن خرج منها الشبهة المحصورة، إما لما تقدم [١٣٦] من أن الترخيص فيها يستلزم الترخيص في المعصية، أو لقيام الإجماع على وجوب الاحتياط فيها.

فلنا - بناءً على كون المخصّص هو الإجماع - ثلاثة أدلة:

أ- العمومات والإطلاقات الأولى، مثل ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب- ما دلّ على حلّية الشيء المشتمل بالفعل على الحلال والحرام، وهو صحيحة عبدالله بن سنان.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣١

ج- الإجماع الذي يدلّ على وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة.

فإذا شككنا في مورد أنه من قبيل الشبهة المحصورة كي يجب فيه الاحتياط بمقتضى الدليل المخصّص، أو من قبيل غيرها كي لا يجب بمقتضى الدليل العام، فإن كان الاشتباه لأجل إجمال عنوان «الشبهة المحصورة» [١٣٧] الذي هو معقد الإجماع كان مورد الشك من قبيل الشبهة المفهومية للمخصّص، وقد ثبت في مبحث العام والخاص أن المرجع فيها هو العام، لوجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص.

ففي ما نحن فيه نتمسك بعموم صحيحة عبدالله بن سنان ونحكم بعدم وجوب الاجتناب في مورد الشك.

وإن كان الاشتباه لأجل الامور الخارجية [١٣٨]- الذي يعبر عنه بالشبهة المصدقية للمخصص - فلا يجوز فيه التمسك بالإجماع، لأن معقده هو الشبهة المحصورة ونحن نشك في صدقها عليه، ولا بالصحيحة، لما تقدم في محله من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص، سواء كان المخصص لفظياً أو لئبياً، فيبقى تحت العمومات والإطلاقات الأولية، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر، لأنها هي المرجع فيما لم يثبت الترخيص فيه.

هذا بناءً على كون المخصص هو الإجماع.

وأما بناءً على كونه قضاوة العرف، وبعبارة اخرى: شهادة العقل العرفي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٢

بلزوم الاجتناب في الشبهات المحصورة، فلا يجوز التمسك بالصحيحة حتى في الشبهة المفهومية للمخصص، لما عرفت [١٣٩] من أن المخصص العقلي - سواء كان ضرورياً أو نظرياً - بمنزلة المخصص اللفظي المتصل، فكأنه عليه السلام قال: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال إلا إذا استلزم الترخيص في المعصية» فإذا شككنا في مورد أنه هل بلغ كثرة أطراف العلم الإجمالي إلى حد لم يكن الترخيص فيه ترخيصاً في المعصية أم لا؟ لم يجز التمسك فيه بعموم «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» كما لا يجوز التمسك فيه بمخصصه الذي عبرنا عنه ب «العقل العرفي» سواء كان الاشتباه ناشئاً عن عدم تبين مفهوم «الترخيص في المعصية» - وهذا ما يعبر عنه بالشبهة المفهومية للمخصص - أو عن الجهل بصدقه عليه لأجل الامور الخارجية مع وضوح مفهومه - وهذا ما يعبر عنه بالشبهة المصدقية للمخصص - وذلك لما عرفت من أن المخصص العقلي - ولو كان نظرياً - بمنزلة المخصص اللفظي المتصل، فكما لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية أو المصدقية للمخصص اللفظي المتصل كذلك لا يجوز التمسك به في المقام.

فالمرجع حينئذ هو العمومات والإطلاقات الأولية الدالة على وجوب الاجتناب، سواء كانت الشبهة مفهومية أو مصداقية.

هذا كله فيما إذا كان الدليل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة هو الروايات التي عمدتها صحيحة عبدالله بن سنان.

وأما بناءً على كون الدليل هو الوجه المذكور في كلام المحقق الحائري رحمه الله فهل يجب الاحتياط في موارد الشك أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٣

الحق هو التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصدقية.

توضيح ذلك: أن هاهنا دليلين:

أ- العمومات والإطلاقات الأولية، مثل دليل وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب- الأمانة العقلية الدالة في كل طرف على عدم كونه خمرًا فيما إذا بلغت كثرة الأطراف إلى حد لا يعنى العقلاء في كل منها باحتمال كونه خمرًا.

وحينئذ فلو شككنا في مورد هل بلغت كثرة أطرافه إلى هذا الحد أم لا؟

فإن كان بنحو الشبهة المفهومية [١٤٠] كان المرجع هو العمومات والإطلاقات الأولية الدالة على وجوب الاجتناب، إذ كان أمر المخصص دائراً بين الأقل والأكثر، فكان هو المرجع في القدر المتيقن، وبقي ما زاد عليه تحت العمومات والإطلاقات الأولية.

وإن كان بنحو الشبهة المصدقية [١٤١] فلا - يجوز التمسك بالعمومات والإطلاقات في مورد الشك، كما لا - يجوز التمسك بالمخصص.

فلا يجب الاحتياط فيه، لعدم تحقق ما يلزمه بعد عدم صلاحية الأدلة الأولية للتمسك بها فيه.

هذا تمام الكلام في الشبهة غير المحصورة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٤

ولكن ينبغي ذكر نكتتين في خاتمة هذا البحث، لاشتمالهما على ثمرة فقهية:

الاولى: أنه لا ريب في عدم صحّة الوضوء بما يعرّض بين الماء والبول، وإن كان يجري فيه أصالة الطهارة والحليّة لكونه من مصاديق الشبهة البدويّة.

وذلك لأنّ ما يتوضّأ به لا بدّ من أن يكون ماءً، فلا بدّ من إحراز كونه ماءً وجداناً أو من قيام دليل معتبر على ذلك، وأصالة الطهارة والحليّة وإن كانت تحكّم بطهارته وحليّته، إلّا أنّها لا تثبت كونه ماءً.

إنّما الكلام في أنّ خمرًا إذا تردّدت بين أطراف غير محصورة وقلنا بعدم وجوب الاجتناب فيها فهل يجوز التوضّي بأحد هذه الأطراف أم لا؟

الحقّ هو الجواز، بناءً على كون الدليل على عدم وجوب الاحتياط ما ذكره المحقّق الحائري في كتاب «الدرر»، وعدمه بناءً على كون الدليل على ذلك هو الروايات.

توضيح ذلك: أنّ صحيحة عبدالله بن سنان تكون في مقام بيان حكم الأطراف، وهو حليّتها، وليست في مقام بيان الموضوع من كونه خمرًا أو ماءً، بخلاف الأمانة العقلانيّة المذكورة في كلام المحقّق الحائري رحمه الله، فإنّها تحكّم في كلّ طرف بعدم كونه خمرًا، وهو عبارة اخرى عن الحكم بكونه ماءً.

وبالجملة: الفرق بين هذين الدليلين أنّ الروايات تكون بصدد بيان حكم أطراف الشبهة غير المحصورة، وما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله بصدد بيان موضوعها.

وأما بناءً على ما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله - من ضبط غير المحصور ببلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ لا يتمكّن المكلف عادةً من جمعها في الاستعمال، ثمّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٥

استنتاج [١٤٢] عدم حرمة المخالفة القطعيّة اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعيّة - فلا يجوز التوضّي بأحد الأطراف، لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعيّة الناشئة من عدم إمكان الجمع في الاستعمال لا يقتضى إحراز المائيّة.

لكنّ الفاضل المقرّر قال: إنّ رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهة عن كلّ طرف وصحّة التوضّي به [١٤٣]. وهذا لا يلائم مبناه رحمه الله فيما به يمتاز المحصور عن غيره.

والحاصل: أنّه يجوز التوضّي بأحد أطراف الشبهة غير المحصورة بناءً على ما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله، ولا يجوز بناءً على ما اختاره المحقّق النائيني، كما لا يجوز أيضاً بناءً على صحيحة عبدالله بن سنان.

الثانية: أنّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة هل يختصّ بالشبهات التحريميّة أو تعمّ الوجوبيّة؟ [١٤٤]

الحقّ أنّ صحيحة عبدالله بن سنان لا تعمّها، لاختصاص قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» بالشبهات التحريميّة، فلا يمكن إثبات عدم وجوب الاحتياط بها في الشبهات الوجوبيّة، إلّا بضميمة عدم القول بالفصل.

لكنّ الدليل المذكور في كلام المحقّق الحائري رحمه الله يعمّها بلفظه ولسانه، ضرورة أنّ الأمانة العقلانيّة كما تدلّ في كلّ طرف من أطراف الشبهة التحريميّة غير المحصورة على عدم كونه هو الحرام، كذلك تدلّ في كلّ من أطراف الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة على عدم كونه هو الواجب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٧

في ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي

التنبيه الخامس: في ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي

وقبل الخوض في البحث ينبغي تقديم امور:

بيان صور المسألة

الأول: أن للمسألة صوراً عديدة:

وذلك لأن العلم بالملاقاة قد يكون بعد العلم الإجمالي بنجاسة بعض الأطراف، وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له. والملاقي - بالفتح - تارة يكون حين حدوث العلم الإجمالي داخلاً في محلّ الابتلاء، واخرى يكون خارجاً عنه. وأيضاً أحد طرفي العلم الإجمالي إما أن يكون هو الملاقي - بالفتح - أو الملاقي - بالكسر - أو مجموعهما، والطرف الآخر في جميع هذه الفروض شيء آخر غيرهما.

بيان دليل وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس

الثاني: أنه لا-ريب في وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس، فهل هو من آثار وجوب الاجتناب عن ذلك النجس [١٤٥]، أو جعل الشارع كلاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٨

من النجاسات نجساً و منجساً لما يلاقيه؟ فالملاقي موضوع آخر للنجاسة، فكما أن نجاسة الدم حكم وضعي تعبدى استقلالي كذلك نجاسة ملاقيه، وكما أن لزوم الاجتناب عن الدم حكم تعبدى مستقل، كذلك وجوب الاجتناب عن ملاقيه وليس من مصاديق لزوم الاجتناب عن الدم. وبعبارة اخرى:

قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» [١٤٦] يدل على أن للشارع - حينما لاقى الماء القليل دماً - ثلاثة أحكام:

أ- نجاسة الدم ولزوم الاجتناب عنه.

ب- سببية الدم لنجاسة ملاقيه.

ج- نجاسة الملاقي - الذي هو الماء في المثال - ولزوم الاجتناب عنه.

وبالجملة: هل تكون نجاسة الملاقي - بالكسر - ولزوم الاجتناب عنه حكماً مستقلاً أو من توابع نجاسة الملاقي - بالفتح - ولزوم الاجتناب عنه؟

يستفاد من كلمات بعضهم الثاني [١٤٧]، ولذا استدلل على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في

قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهُجِرْ» [١٤٨] بدعوى أن الاجتناب عن «الرجز» يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه: أن ظاهر الآية هو وجوب الاجتناب عن نفس «الرجز» لاعنه وعن ملاقيه.

وإدعى دلالة بعض الأخبار أيضاً عليه، وهو رواية عمرو بن شمر عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣٩

جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام أنه أتاه رجل فقال: وقعت فأرء في خابية [١٤٩] فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال:

فقال له أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال له الرجل: الفأرة أهون على من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه

السلام: «إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخفت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء» [١٥٠].

وجه الدلالة: أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام

استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة سنداً.

وثانياً: أنها بصدد بيان تحريم الميتة من قبل الله تعالى، لا تنجيسها الذي هو المتنازع فيه، وكون التحريم فيها بمعنى التنجيس خلاف الظاهر، على أن بعض أنواع الميتة - كالسمك - تكون محرمة ولا تكون نجسة، فلا وجه لجعل «التحريم» بمعنى «التنجيس».

وبالجملة: إن الإمام عليه السلام ذكر «الحرمة» في مقام الاستدلال، وهي أعم من «النجاسة» التي هي المتنازع فيها. لكن هاهنا إشكالاً، وهو أنه لا ملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، بل الملازمة تختص بمسألة النجاسة، فكيف علل الإمام عليه السلام حرمة السمن أو الزيت الملاقي للفأرة بحرمة الميتة؟! ولعل هذا الإشكال دعا بعضهم إلى تفسير «التحريم» في الرواية اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٠ ب «التنجيس».

لكن يمكن الجواب عنه بأنه يستفاد من هذا التعليل أن مورد الرواية هو السمن أو الزيت الذي تفسخ الفأرة فيه، بحيث اشتمل كل جزء منه على جزء منها، فلا يمكن أكل شيء من السمن أو الزيت بدون أكل الميتة.

ووجه استفادة هذا المعنى من التعليل أنه لا بد في كل حديث من حفظ ظهور التعليل وحمل الحديث عليه، لا العكس. إن قلت: ينفر طبع الإنسان عن سمن أوزيت تفسخ الفأرة فيه ولو كان حلالاً، فكيف يمكن حمل الحديث على هذا المعنى؟! قلت: شدة الفقر وصعوبة العيش وقلة المواد الغذائية في صدر الإسلام كانت تبلغ حدّاً يوجب عدم تحرّز الإنسان عن كثير من الخبائث والمنفّرات، ويشهد عليه قول الراوي: «الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها». نعم، ينفر طبع الإنسان في هذا الزمان عن السمن الذي وقعت فيه الفأرة وإن لم تفسخ. والحاصل: أن ما دلّ على نجاسة الملاقي - بالكسر - غير ما دلّ على نجاسة الملاقي - بالفتح - فلكلّ منهما حكم مستقلّ.

استحالة انكشاف شيء مرتين

الثالث: أنه إذا قامت بينة على خمريّة مائع مثلاً، ترتب عليه جميع آثار الخمرية، فلو قامت بينة اخرى على خمريته فلا أثر لها، لأنّ الحجية والمنجزية إنّما هي للبينّة الاولى، ولا يمكن الكشف والتنجز في مورد واحد مرتين، ولا فرق في ذلك بين العلم والأماره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤١ نعم، يمكن جعل حكم تعلقي للأماره الثانيه، مثل أن يقال: «الأماره الثانيه كاشفه ومنجزه وصالحه للاحتجاج لو لم تكن الأماره الاولى».

إذا عرفت هذه الامور فهل يجب الاجتناب عن ملاقي أحد أطراف الشبهه المحصوره أم لا؟

نظريه صاحب الكفايه رحمه الله في ذلك

فصل المحقق الخراساني رحمه الله بين صور المسأله بقوله:
تارة: يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه فيما كانت الملاقاء بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها، فإنّه إذا اجتنب عنه وطرّفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عمداً يلاقيه، فإنّه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شكّ في وجوده، كشىء آخر شكّ في نجاسته بسبب آخر، ومنه ظهر أنّه لا مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة أن العلم به إنّما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوده وإن احتمل.

واخرى: يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته [١٥١] أو نجاسة شىء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشىء أيضاً، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٢

السابقة فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً. وثالثة: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً إماماً بنجاسة الملاقى والملاقى، أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنبّز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الاثنين [١٥٢]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو حقّ متين.

وتوضيحه يبتنى على ملاحظه أمرين من الامور التى ذكرناها فى بداية البحث:

أ- أن نجاسة الملاقى - بالكسر - حكم وضعى تعبدى مستقل، ولها دليل غير ما دلّ على نجاسة الملاقى - بالفتح -
ب- أن الشىء الواحد لا يمكن أن ينكشف مرتين.

فإذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بنجاسة أحد الطرفين [١٥٣] فلا- إشكال فى تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين، لكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف فى أى طرف كان، وأمّا الملاقى لأحدهما فلا وجه لوجوب الاجتناب عنه، لأنّ ما يتخيّل فى وجهه أمران كلاهما مردودان:

أ- ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح -

وقد عرفت جوابه فى المقدمة الثانية [١٥٤].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٣

ب- أنه يحصل لنا بعد الملاقاة علم إجمالى آخر، ضرورة أن اليد إذا لاقى الإناء الواقع فى اليمين نعلم إجمالاً بأنه إماماً أن تكون اليد نجسة أو الإناء الواقع فى اليسار، فاليد تكون طرفاً للعلم الإجمالى الثانى، فيجب الاجتناب عنها، كما يجب الاجتناب عن الإناء الواقع فى اليسار.

وفيه: أن هذا العلم الإجمالى الثانوى لا يمكن أن يكون منجزاً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالى أن يكون مؤثراً على كلّ تقدير، مع أنه لا يكاد يكون كذلك فى المقام، ضرورة أنه لا يمكن أن يكون منجزاً بالنسبة إلى الإناء الواقع فى اليسار، لتأثير العلم الإجمالى الأول فى وجوب الاجتناب عنه، وقد عرفت فى المقدمة الثالثة أنه لا- يمكن الكشف والتنجيز فى شىء واحد مرتين، فلا أثر للعلم الإجمالى الثانى أصلاً، فيبقى الملاقى مشكوك الطهارة والنجاسة، فتجرى فيه أصالة الطهارة.

ويجرى نظير هذا البيان فى عكس هذه الصورة، وهو ما إذا علم إجمالاً نجاسة الملاقى [١٥٥] - بالكسر - أو نجاسة شىء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة، والعلم بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو ذاك الشىء أيضاً.

ففى هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وعن ذلك الشىء الآخر، لكونهما طرفى العلم الإجمالى الأول الذى يؤثّر فى تنجيز التكليف على كلّ تقدير.

بخلاف الملاقى - بالفتح - فإنه طرف للعلم الإجمالى الثانى الذى لا يكاد يكون مؤثراً على كلا التقديرين، لعين ما ذكرناه فى الصورة الاولى، فلا أثر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٤

لهذا العلم أصلاً، فيبقى الملاقى - بالفتح - مشكوك الطهارة والنجاسة، فتجرى فيه أصالة الطهارة.

هذا توضيح كلام المحقق الخراسانى رحمه الله.

نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في المقام [١٥٦]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٥ ؛ ص ١٤٤

ستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بالنسبة إلى الصورة الثانية بقوله: ولا يخفى عليك: أن هذا التفصيل مبنّى على كون حدوث العلم الإجمالي بما أنه علم وصفة قائمة في النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدلت صورته وانقلبت عمّا حدثت عليه، لأنه يكون المدار حينئذٍ على حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنه قد يكون متعلّق العلم الإجمالي حال حدوثه هو نجاسة الملاقي- بالكسر- أو الطرف، وقد يكون هو نجاسة الملاقي- بالفتح- أو الطرف، وقد يكون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولكنّ الإنصاف: فساد المبنى بمثابة لا- سبيل إلى الالتزام به، ضرورة أنّ المدار في تأثير العلم الإجمالي إنّما هو على المعلوم والمنكشف لا- على العلم والكاشف، وفي جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالفتح- والطرف سابقه على وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- وإن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالكسر- أو الطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالفتح- أو الطرف، لأنّ التكليف في الملاقي إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقي، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخّره بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبةً أو زماناً على المعلوم بالآخر.

ووضوح الأمر وإن كان بمثابة لا يحتاج إلى إطالة الكلام فيه، إلّا أنّه لا بأس بزيادة بيان لإزاحة الشبهة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٥

فنقول: إنّهُ يعتبر في تأثير العلم الإجمالي واقتضائه التنجيز بقاءه على صفة حدوثه وعدم تعقّبه بما يوجب انحلاله وتبدّل المنكشف به، لأنّ اعتبار العلم الإجمالي إنّما هو لكونه طريقاً وكاشفاً عن التكليف المولوي، فلا بدّ من انحفاظ طريقيته وكاشفيته، وهو إنّما يكون بقاءه على صفة حدوثه وعدم حدوث ما يوجب تغييراً في ناحية المعلوم، فالعلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن أحد الشئيين إنّما يقتضى الاجتناب عنهما إذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن أحدهما ولو كان ذلك علماً إجمالياً آخر كان المعلوم به سابقاً في الزمان أو الرتبة على المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل، وإلّا كان المدار على العلم الإجمالي الثاني الذي سبق معلومه معلوم الأوّل وسقط العلم الإجمالي الأوّل عن الاعتبار.

فلو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإنائين، ثم بعد ذلك علم بوقوع قطرة اخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومه أوّلاً، فلا- ينبغي التأمّل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأوّل، لسبق معلومه عليه، ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالكسر- والطرف دائماً يكون المعلوم به متأخراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالفتح- والطرف، تقارن العلمان في الزمان، أو تقدّم تعلّق العلم بالملاقي- بالكسر- على تعلّق العلم بالملاقي أو انعكس الأمر، لما عرفت: من أنّه لا عبرة بزمان حدوث العلم، بل العبرة بزمان حدوث المعلوم، والنجاسة المعلومه بين الملاقي- بالفتح- والطرف تكون أسبق من النجاسة المعلومه بين الملاقي- بالكسر- والطرف في جميع الصور، ففي أيّ زمان يحدث العلم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٦

الإجمالي بنجاسة الملاقي- بالفتح- والطرف يسقط العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف عن التأثير، لأنه يتبين سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقي- بالفتح- فتكون الشبهة بالنسبة إلى الملاقي- بالكسر- بدويّة تجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

هذا كلّهُ، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- دون الملاقي، مع أنّ التكليف به

إنما يأتي من قبل التكليف بالملاقي - بالفتح- [١٥٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظله»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» أولاً: بأنّ الإشكال ليس في ناحية الملاقي والملاقي كى يقال: قضية العلية والمعلولية هي تقدّم رتبة النجاسة في الملاقي - بالفتح- عليها في الملاقي - بالكسر-، بل الإشكال في الطرف الآخر، حيث عرفت أنّه لا يمكن تأثير العلم الإجمالي الثاني فيه بعد العلم الإجمالي الأول، لعدم إمكان الانكشاف في شيء واحد مرتين.

وثانياً: أنّه لا مجال في المقام لملاحظة التقدّم والتأخر الرتبيين، ضرورة أنّ منجزية العلم الإجمالي من آثار وجوده الخارجي، لا من آثار ماهيته أو وجوده الذهني، وتقدّم رتبة العلة على المعلول إنّما هو ممّا حكم به العقل، ولا يرتبط بوجودهما الخارجي، إذ ثبت في محلّه أنّهما متقارنان بحسبه.

والحاصل: أنّ الحجّية من آثار وجود العلم الإجمالي الخارجي، فتمام الملاك في حجّيته هو التقدّم والتأخر في حدوثه خارجاً، لا التقدّم والتأخر الرتبيان

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٧

للدان وعائهما هو العقل.

وأما المثال الذي ذكره رحمه الله فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، ضرورة أنّ العلم بأسبقية ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً من ظرف وقوع القطرة المعلومة أولاً، كاشف عن عدم تعلق العلم الإجمالي الأول بالتكليف، وإن كنا نتخيل - قبل حدوث العلم الإجمالي الثاني - أنّه تعلق به، وذلك لأننا نحتمل - بعد حدوث العلم الإجمالي الثاني - أنّ القطرة المعلومة بالعلم الإجمالي الأول وقعت في نفس الإناء الذي وقعت فيه - قبل ذلك - القطرة المعلومة بالعلم الإجمالي الثاني، فالقطرة المعلومة بالعلم الإجمالي الثاني تؤثر في التكليف قطعاً، دون المعلومة بالعلم الإجمالي الأول، لسبق الاولى ولحوق الثانية.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ كلا- العلمين الإجماليين هاهنا تعلقا بالتكليف، غاية الأمر أنّ الثاني منهما لا يكون منجزاً، لعدم إمكان انكشاف شيء واحد مرتين [١٥٨].

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظله».

وتبين ممّا تقدّم حول صورتين الاوليين حكم الصورة الثالثة [١٥٩]، وهو وجوب الاجتناب عن مجموع الملاقي والملاقي وعن الطرف الآخر، لوقوع جميعها طرفاً للعلم الإجمالي في آن واحد، لحصول العلم دفعه واحدة بأنّه إمّا الملاقي والملاقي نجسان أو الطرف الآخر. هذا كلّ بحسب حكم العقل.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٨

البحث حول جريان الاصول الشرعية في الملاقي

وهل تجرى الاصول الشرعية في الملاقي أم لا؟

ربما يقال بجريان أصالة الطهارة فيه، وذلك لأنّ طهارة الملاقي - بالكسر- ونجاسته مسببتان من طهارة الملاقي - بالفتح- ونجاسته، ولو جرى أصل في السبب لكان حاكماً على الأصل الجارى في المسبب، وأمّا إذا لم يجر الأصل السببي - كما في المقام، لأجل ابتلائه بالمعارض [١٦٠]- فلا منع من جريان الأصل المسببي.

ملاك حكومة الأصل السببي على المسبب

وفيه: أنا لا- نسلم توقف جريان الأصل في الملاقى- بالكسر- على عدم جريانه في الملاقى- بالفتح- وذلك لأن حاكمية الأصل الشرعى الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب إنما هى بملاك السببية الشرعية، ضرورة أن التعبد ببقاء الموضوع إنما هو لأجل ترتب آثاره الشرعية.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٤٩

فلو كان المسبب من الآثار الشرعية للسبب لكان الأصل الجارى فى الثانى حاكماً على الجارى فى الأول، كما إذا شككنا فى بقاء كزية ماء ثم غسلنا فيه ثوبنا النجس، فهاهنا لا يجرى استصحاب نجاسة الثوب، لأن استصحاب كزية الماء أصل سببى يترتب عليه آثاره الشرعية التى منها كونه مطهراً، فالتعبد بالسبب هاهنا يزيل الشك عن ناحية المسبب.

وأما إذا لم يكن بينهما سببية شرعية فصرف السببية والمسببية لا تقتضى الحكومة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن نجاسة الملاقى- بالكسر- وإن كانت من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقى- بالفتح- إلا أن طهارته ليست أثراً شرعياً لطهارته، لأنه كان طاهراً ولو لم تتحقق الملاقاة.

وبالجملة: تجرى أصالة الطهارة فى الملاقى- بالكسر- سواء جرت فى الملاقى- بالفتح- أم لا، فالقول بعدم جريانها فى الملاقى لو فرض جريانها فى الملاقى غير تام.

نعم، لو فرض جريان استصحاب النجاسة فى ناحية السبب لكان مانعاً من جريان أصالة الطهارة فى ناحية المسبب، لأن نجاسة السبب يؤثر شرعاً فى نجاسة المسبب، فلا مجال لجريان أصالة الطهارة فيه.

إشكال وجواب

ثم إن هاهنا شبهة استصعب حلها بناءً على كون طهارة الملاقى من آثار طهارة الملاقى، وهى أن فى المقام مسألتين:

أ- طهارة الملاقى التى هى مسببة عن طهارة الملاقى.

ب- حلّيتها التى هى مسببة عن طهارة نفسه.

فهاهنا فى بادئ النظر اصول ستّة، إذ يتصور فى كل من الملاقى والملاقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٠

والطرف الآخر أصالة الطهارة وأصالة الحلّية.

وهذه الاصول الستّة وقعت فى ثلاث رتب:

ففى الرتبة الاولى أصلان: أصالة الطهارة فى الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر، وهما تتعارضان وتتساقطان، لأن جريانهما يستلزم الترخيص فى المخالفة القطعية العملية والتناقض فى أدلة الاصول.

وفى الرتبة الثانية ثلاثة اصول: أصالة الطهارة فى الملاقى- بالكسر- وأصالة الحلّية فى الملاقى- بالفتح- وأصالة الحلّية فى الطرف الآخر.

ووجه كون هذه الاصول الثلاثة فى رتبة واحدة أن الشك فى الحلّ والحرمه فى طرفى العلم الإجمالى وهما الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر مسبب عن الشك فى طهارتهما ونجاستهما، والشك فى طهارة الملاقى- بالكسر- أيضاً مسبب عن الشك فى طهارة الملاقى- بالفتح- فهذه الاصول الثلاثة تكون فى رتبة واحدة متأخرة عن رتبة أصالتى الطهارة فى الطرفين المتساقطين بالتعارض، فتعارض هذه الاصول أيضاً وتتساقط.

وفى الرتبة الثالثة أصل واحد سليم عن المعارض: وهو أصالة الحليّة فى الملاقي [١٦١]- بالكسر-.

والحاصل: أنه لا- تجرى أصالة الطهارة فى الملاقي- بالكسر-، فلا- يجوز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة، لكن تجرى فيه أصالة الحليّة، فيجوز شرب الماء الملاقي لأحد الطرفين، ولا يجوز التوضي به، لاشرط كون ماء الوضوء طاهراً، فما لم يحرز طهارته لا يجوز التوضي به.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥١

ويمكن الجواب عنها بوجوه:

الأول: أنك قد عرفت أن طهارة الملاقي لا تكون مسببة عن طهارة الملاقي.

الثانى: أنا لا- نسلّم أن تكون حليّة الشىء أثراً لطهارته، إذ ليس لنا دليل يدلّ على أن «كلّ طاهر حلال»، فالطهارة والنجاسة مسألة والحليّة والحرمة مسألة اخرى.

نعم، قد تجتمع الطهارة مع الحليّة، لكنّه لا يقتضى السببية والمسببية كما لا يخفى. فعلى هذا حليّة الشىء تكون فى رتبة طهارته من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخر أصلاً.

فأصالة الحليّة فى الطرفين تكون فى رتبة أصالة الطهارة فيهما، فيقع التعارض بين أصالتي الحليّة فى الرتبة الاولى التى كان يقع التعارض فيها بين أصالتي الطهارة، وتبقى أصالة طهارة الملاقي فى الرتبة المتأخرة سليمة عن المعارض.

الثالث: أنه لا مدرك لأصالة الحليّة فى المقام، فإنك عرفت [١٦٢] المناقشة فى أحاديث الحلّ، فإن بعضها- كحديث مسعدة بن صدقة- كان مضطرباً لدلالة، لعدم إمكان انطباق الحكم الكلى المستفاد منه على الأمثلة المذكورة فيه، وبعضها الآخر- كحديث معاوية بن عمّار وعبدالله بن سليمان وصحيحه عبدالله بن سنان- كان محمولاً على غير موارد الشبهة المحصورة، لحكم العرف بأنّ تجويز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة ترخيص فى المعصية ومستلزم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٢

للتناقض.

على أن رواية معاوية بن عمّار وعبدالله بن سليمان كانت مخدوشة سنداً أيضاً.

وبالجملة: لا تعمّ أحاديث الحلّ أطراف العلم الإجمالى أصلاً، فلا مجال للقول بتعارض أصالتي الحليّة وتساقطهما فى المقام. وأما الملاقي: فأصالة الحليّة وإن لم تجر فيه أيضاً، لعدم شمول مدركها له، إلا أنه يمكن التمسك لرفع حرمة المجهولة بحديث الرفع. والحاصل: أنا نتمسك بأصالة الطهارة بالنسبة إلى طهارة الملاقي ونجاسته، وبحديث «الرفع» بالنسبة إلى حليّته وحرمة.

ثم إن الشبهة- على فرض تسليمها- وإن كانت تجرى فيما إذا حصل العلم الإجمالى بعد الملاقاة [١٦٣]، إلا أنها لا تجرى فيما إذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس [١٦٤].

أمّا جريانها فى الصورة الاولى: فلأنّ لنا فيها علماً إجمالياً واحداً له طرفان: أحدهما: مجموع الملاقي والملاقي، والطرف الآخر: هو الطرف الآخر، فيجرى فيه جميع ما ذكر فى الشبهة، وهو تعارض أصالتي الطهارة فى ناحية الملاقي- بالفتح- والطرف الآخر أولاً، ثم تعارض أصالتي الحليّة فيهما وأصالة طهارة الملاقي- بالكسر- فى الرتبة الثانية، ويبقى أصالة الحليّة فى الملاقي سليمة عن المعارض.

والحاصل: أن الشبهة المذكورة- مع قطع النظر عن المناقشات التى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٣

ذكرناها- تنتج فيما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة.

وأما عدم جريانها فى الصورة الثانية [١٦٥]: فلأنّ لنا فيها علمين إجمالين: أحدهما منجز للتكليف دون الآخر، لأنّ المفروض حصول العلم بنجاسة إناء اليمين أو اليسار أولاً، ثم بعد ملاقاة اليد مع إناء اليمين حصل العلم ثانياً بنجاسة الملاقي أو إناء اليسار، والعلم الأول

منجّز للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا يجرى في طرفيه أصالة الطهارة، لأنّ جريان الاصول مشروط بعدم استلزامه مخالفةً عمليّةً لتكليف معلوم منجّز، بخلاف العلم الثاني، فإنّه غير منجّز للتكليف، لأنّ تنجيز العلم الإجمالي مشروط بكونه مؤثراً في أيّ طرف كان التكليف واقعاً، وأحد طرفي العلم الإجمالي الثاني هو إناء اليسار الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي الأول أيضاً، ولا يمكن أن يتنجز تكليف مرّتين، فلا- منع من جريان أصالة الطهارة في الملاقى، بل لا منع بلحاظ العلم الإجمالي الثاني من جريانها في إناء اليسار أيضاً، وإن لم يكن له ثمرةً عمليّةً لكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأول أيضاً الذي كان مانعاً من جريان الاصول في طرفيه. وبالجملة: لا منع من جريان أصالة الطهارة في الملاقى، لعدم استلزامه مخالفةً تكليف معلوم منجّز. هذا من ناحية العلم الإجمالي.

ولا منع من جريانها من ناحية الأصل السببي أيضاً لو فرض أنّ طهارة الملاقى مسببةً عن طهارة الملاقى، لما عرفت من ابتلاء الأصل في ناحية السبب بالمعارض، فلا منع من جريانه في المسبب. والحاصل: أنّ الشبهة المذكورة لو تمّت لما جرت إلّافي بعض صور ما نحن فيه. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٤

البحث حول ما إذا كان الملاقى - بالفتح - خارجاً عن الابتلاء

كلام صاحب الكفاية في ذلك ثم إنّ المحقق الخراساني رحمه الله - مضافاً إلى الصور الثلاثة المتقدّمة - تعرّض لصورة أخرى، وهي ما إذا علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة مجموع الملاقى والملاقى أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقى - بالفتح - خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوث العلم بالنجاسة وصار مبتلي به بعده. وذهب في هذه الصورة أيضاً - كالصورة الثانية - إلى لزوم الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - والطرف الآخر، دون الملاقى - بالفتح - لأنّه كان خارجاً عن محلّ الابتلاء حين حدوث العلم، ومنجزيّة العلم الإجمالي تتوقّف على دخول أطرافه في محلّ الابتلاء [١٦٦]. هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله في هذه الصورة

لكنّ الحقّ هو وجوب الاجتناب عن الجميع في هذه الصورة. أمّا بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - من عدم تأثير الدخول في محلّ الابتلاء والخروج عنه في منجزيّة العلم الإجمالي وعدمها - فواضح، فإنّ العلم الإجمالي على هذا المبنى منجّز للتكليف حتّى فيما إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقى والطرف الآخر جميعاً. وأمّا بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله - من توقّف منجزيّة العلم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٥

الإجمالي على دخول جميع أطرافه في محلّ الابتلاء - فلأنّ خروج بعض الأطراف عن الابتلاء يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن للطرف الخارج أثر داخل في محلّ الابتلاء، وأمّا إذا كان له أثر كذلك - كما في المقام - فلا. بل الأمر كذلك في غير موارد العلم الإجمالي أيضاً، فإنّنا لو غسلنا ثوبنا النجس في ماء ثمّ أرقناه ثمّ شككنا في بقاء كزّيته لجرى استصحاب كزّيته وحكم بطهارة الثوب المغسول به.

ولا- يمنع من جريان الاستصحاب خروج الماء عن محلّ الابتلاء بإراقته وانعدامه، لأنّ أثره- وهو الثوب المغسول به- يكون مبتلى به، فكأنّ الماء يكون باقياً وداخلياً في محلّ الابتلاء.

وكذلك الأمر في المقام، فإنّ الملاقي- بالفتح- وإن لم يكن مبتلى به عند حدوث العلم الإجمالي، إلّا أنّ أثره وهو الملاقي- بالكسر- كان كذلك، فكأنّ الملاقي- بالفتح- أيضاً كان محلاً للابتلاء في حال حدوث العلم، فيجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقي- بالكسر- والطرف الآخر.

وحاصل جميع ما ذكرناه في المسألة: أنه يجب الاجتناب عن الملاقي- بالفتح- في صورة، وعن الملاقي- بالكسر- في صورة أخرى، وعن مجموعهما في صورتين أخريين.

هذا تمام الكلام في مبحث ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي، وبه تمّ جميع مباحث دوران الأمر بين المتباينين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٧

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر

المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر

إشارة

إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر فهل العقل يحكم بجريان البراءة أو بلزوم الاحتياط؟ وماذا يقتضيه الاصول الشرعية؟ قبل الشروع في البحث لابدّ من ذكر مقدّمتين لتحرير محلّ النزاع.

الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين

إشارة

الاولى: الأقل والأكثر على قسمين: ارتباطي واستقلالي:

أمّا الأوّل: فهو أن يلاحظ الأمر مجموع امور منضمّة بعضها إلى بعض ويأمر بها، بحيث يكون كلّ واحدٍ من هذه الامور مؤثراً في تحقّق غرض المولى حالة انضمامه مع الامور الاخر، ولا يكون وحده ذا أثر أصلاً، كالصلاة، فإذا شككنا في جزئية شيء للصلاة يكون من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما الثاني: فهو أن يلاحظ اموراً ويأمر بإتيانها، لكن لا يلاحظ الانضمام، بل كلّ واحد من هذه الامور يكون مأوراً به مستقلاً وذا أثر مستقلّ، بحيث لو أتى المكلف ببعضها دون بعض آخر لأطاع بالنسبة إلى ما أتى به وعصى بالنسبة إلى ما تركه، مثل الصلوات المتعدّدة المأمور بها، فلو شككنا في الصلوات الفائتة بين الخمس والستّ يكون من مصاديق الأقل والأكثر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٨

الاستقلاليين.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث في الأقل والأكثر ينحصر في الارتباطيين، لأنّ الدوران بين الاستقلاليين لا يكون من موارد العلم الإجمالي، بل من موارد العلم التفصيلي والشكّ البدوي الذي تقدّم البحث عنه في البراءة؛ لأنّ العلم الإجمالي كان موجوداً ابتداءً ثمّ انحلّ إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، بل الأمر بالعكس، فإنّ العلم الإجمالي هنا يحصل من ضمّ العلم التفصيلي إلى الشكّ البدوي.

صور الشك بين الأقل والأكثر الارتباطين

الثانية: هذا البحث طويل الذيل، لأن الدوران بين الأقل والأكثر تارة يكون بسبب الشك في جزئية شيء للمأمور به [١٦٧]، واخرى بسبب الشك في شرطية شيء له [١٦٨]، وثالثة بسبب الشك في أن المأمور به هو الجنس أو النوع، مثل أن نشك في أن المولى أمر بإطعام الحيوان أو الحيوان الناطق.

وللشك في الجنس والنوع مثال آخر خارج عن محل النزاع، وهو أن نشك في أن المولى أمر بإطعام الحيوان أو الإنسان، فإنه من قبيل الدوران بين المتباينين، لأن العرف يرى بينهما تبايناً، لأنه إذا لاحظ الإنسان لا يخطر بباله الحيوان أصلاً، فإن الإنسان وإن كان بنظر العقل مركباً منه ومن الناطق إلا أنه بنظر العرف مغاير ومباين للحيوان، بخلاف المثال الأول المذكور فيه الحيوان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٥٩

صريحاً، فإن العرف لا يقدر فيه أن لا يلاحظ الحيوان في ملاحظة النوع [١٦٩].

ورابعةً يكون الدوران بين الأقل والأكثر لأجل الشك في أن المأمور به هو الطبيعي أو حصته.

كلام المحقق العراقي في الدوران بين الطبيعي وحصته

خلافاً للمحقق العراقي رحمه الله حيث ذهب إلى أن الشك في الطبيعي وحصته ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بل من قبيل الدوران بين المتباينين، لأن الحصّة التي في زيد مثلاً من الإنسان غير الحصّة التي في عمرو منه وهكذا سائر الأفراد، فإذا شكنا في أن المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام زيد يكون من قبيل الدوران بين المتباينين [١٧٠].

نقد كلام المحقق العراقي في المقام

لكن الظاهر أن الشك في الطبيعي وحصته من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر.

أما أولاً: فلأننا لا نسلم المغايرة بين الحصّة التي في زيد من الإنسان وبين الحصّة التي في عمرو، وإلا فما الفرق بين هذا وبين الشك في الجنس والنوع؟

وقد ذهبتم في ذلك إلى أنه من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، فلو كانت الحصّتان مغايرتين في باب الطبيعي وحصّته لكاتنا مغايرتين أيضاً في باب الجنس والنوع، فإن الحصّة التي في الإنسان من الحيوان غير الحصّة التي في البقر، وهكذا، فلا وجه للقول بدخول الأول في الدوران بين المتباينين والثاني

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٠

في الدوران بين الأقل والأكثر كما صنعه المحقق العراقي رحمه الله.

وأما ثانياً: فلأنه كما كان للشك بين الجنس والنوع مثالان: أحدهما كان من موارد الدوران بين الأقل والأكثر، والثاني من موارد الدوران بين المتباينين فهانذا أيضاً مثالان: أحدهما ما ذكره العراقي رحمه الله، ونحن أيضاً نقول بخروجه عن الأقل والأكثر ودخوله في المتباينين، لأن العقلاء يرون التباين بين الإنسان وبين زيد، لأنهم إذا لاحظوا زيداً لم يخطر ببالهم الإنسان، والمثال الثاني أن نشك في أن المولى أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام الإنسان العالم، وقد فرضنا انحصار الإنسان العالم في زيد، وهذا المثال داخل في محل النزاع ومصدق من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر.

والشبهة في الدوران بين الأقل والأكثر قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، وأيضاً تارة تكون حكمية واخرى موضوعية، وأيضاً قد

يكون الدوران بين الأقل والأكثر في نفس الأمور به وقد يكون في محصله وسببه، كل ذلك داخل في محل النزاع. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦١

البحث في دوران الأمر بين الجزئية وعدمها

إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم أن للشك في الجزئية ثلاثة أقوال:

أ- جريان البراءة العقلية والشرعية كليهما.

ب- عدم جريان واحدة منهما.

ج- التفصيل بين العقلية والشرعية بالقول بجريان الثانية دون الاولى.

فعلينا البحث في مقامين حتى يتبين ما هو الحق من هذه الأقوال.

المقام الأول: في البراءة العقلية

والظاهر أنها تجرى، وإثباته يتوقف على تقديم امور:

الأول: أن المولى إذا أمر بمركب أو نهى عنه فالتركيب في الأمور به والمنهى عنه اعتبارى.

توضيح ذلك: أن المركب على قسمين: حقيقى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه حقيقةً وتكسر صورتها لأجل تحققه واقعاً، واعتبارى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه وتكسر صورتها لأجل تحققه اعتباراً، وإلاً فبحسب الحقيقة لا تكون صورتها قبل التركيب مغايرة لها بعده. مثال الأول: معجون الطيب، فإنه يلاحظ أن الأثر الفلانى يترتب على المعجون المركب من أشياء خاصة، فيركبها بالاختلاط والامتزاج حتى يصير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٢

شيئاً واحداً ذا أثر مطلوب.

ومثال الثانى: الصلاة، فإن الشارع لاحظ أن الأثر المطلوب - مثل النهى عن الفحشاء والمنكر وغيره من الآثار - لا يحصل إلا بإتيان مجموع أشياء مختلفة منضمّة بعضها إلى بعض على الترتيب المخصوص، فهذه الأشياء مع كونها من مقولات شتى غير قابلة للاختلاط والامتزاج اعتبرها الشارع شيئاً واحداً لتحصيل الأثر الذى لا يحصل إلا بها.

فالمركب الحقيقى والاعتبارى يشاركان في جهة، وهى فناء الأجزاء فيهما وعدم استقلالها بعد التركيب، فإنه كما أن جزء المعجون لا يكون مستقلاً بعد التركيب، كذلك الركوع الصلاتى أيضاً لا يكون مستقلاً بعد التركيب واعتباره جزءاً للصلاة، ولكنهما يختلفان في جهة اخرى، وهى أن الفناء في المركب الحقيقى واقعى، وفي الاعتبارى اعتبارى.

الثانى: أن كيفية تحصيل المركب في ذهن الأمر غالباً تكون عكس كيفية إتيانه في الخارج، بمعنى أن المكلف إذا همّ بإتيان مركب، تتعلّق إرادته أولاً بوجوده الوحدانى، غافلاً عن أجزائه وشرائطه، ثم ينتقل منه إليها، وتتولد إرادات اخرى متعلّقة بها على وجه يحصل المركب منها، فإذا همّ بإتيان الصلاة تتعلّق إرادته أولاً بأصل طبيعتها من غير أن تتعلّق بالأجزاء، ويكون المحرك للعبد الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولما رأى أنها لا تحصل إلا بإتيان أجزائها وشرائطها على طبق المقرّر الشرعى تتولد إرادات تبعية له متعلّقة بها.

وأما الأمر إذا همّ بتعليق الأمر بالمركب فلا بد له - غالباً - من تصوّر الأجزاء والشرائط أولاً مستقلاً، ثم ترتيبها حسب ما تقتضى المصلحة والملاك النفس الأمريين، ثم لحاظها على نعت الوحدة وإفناء الكثرات فيها، ليحصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٣

المركب الاعتباري، ثم يجعلها موضوعاً للأمر ومتعلقاً للإرادة، فالأمر ينتهي من الكثرة إلى الوحدة غالباً، والمأمور من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: تقدم في مقدمته الواجب البحث في وجود المقدمه الداخليه وعدمها، فأنكرها بعضهم وأثبتها بعض آخر، ومثل لها بالأجزاء، وتقدم البحث أيضاً في أن المقدمه هل هي واجبه شرعاً أم لا؟ بل العقل يحكم بلزوم إتيانها.

الحق: أن الأجزاء مقدمات داخليه، ضرورة توقف وجود المركب على وجود أجزائه، فعلى القول بوجوب المقدمه فهل الأجزاء أيضاً كذلك كالمقدمات الخارجيه أم لا؟

نقول: لا، لأن القائل بوجوب المقدمه قال به لأجل إيجاد الداعي في نفس المكلف، وحيث إن الوجوب النفسى المتعلق بالمركب يكفى للدعوى إلى أجزائه - لعدم المغايره بينهما إلبالإجمال والتفصيل - يكون الداعي في نفس المكلف إلى الأجزاء موجوداً بنفس ذلك الوجوب النفسى، فلا نفتقر إلى القول بوجوبها الغيرى.

والشاهد على هذا أنا إذا سألتنا المصلى بمثل لم تركه؟ قال: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [١٧١] فالداعي له إلى إتيان الركوع هو الأمر المتعلق بالصلاة الذى هو أمر نفسى.

فإن قلت: كيف يدعو الأمر المتعلق بالصلاة إلى الركوع مثلاً مع أن الأمر لا يدعو إلإلى ما تعلق به؟

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلإلى متعلقه، لكننا لا نقول بكون الصلاة المأمور بها شيئاً والأجزاء أشياء اخر محصله لها وسبباً لتحقيقها كى يرد علينا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٤

الإشكال، بل نقول: المغايره بين الصلاة وأجزائها إنما هي بالإجمال والتفصيل، ولا ريب فى أن المجمع والمفصل فى الحقيقه شىء واحد، فالأمر المتعلق بالأول يكون داعياً إلى الإتيان بالثانى.

نقد ما أفاده المحقق البروجردى رحمه الله فى المقام

ولا يخفى عليك أننا لا نقول بمقاله سيدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله فى باب الصلاة حيث قال:

إنّ للأمر أبعاضاً بعدد أجزاء الصلاة، وكلّ بعض منه تعلق بجزء منها، كاللحاف الواحد الذى تحته أفراد متعدده.

إن قلت: كيف يكون الأمر الواحد متعلقاً بأجزاء متعدده من مقولات مختلفه؟ مع استلزامه كون الشىء الواحد متصفاً بصفات متضاده.

قلت: انظر إلى الماء الكثير الذى فى حوض واحد، فلا ريب فى أنه ماء واحد لأجل الاتصال - الذى هو دليل الوحدة، كما ثبت فى الفلسفه - ومع ذلك يمكن أن يلوّن بعضه بلون وبعضه الآخر بلون آخر وبعضه الثالث بلون ثالث، فكما أن الماء الواحد يتصف بصفات مختلفه متضاده باعتبار أبعاضه فلا مانع من أن يتعلق الأمر الواحد بأشياء مختلفه متضاده باعتبار أبعاضه [١٧٢]. هذا توضيح مقالته سيدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله.

وما اخترناه وإن كان شبيهاً بها، إلأأنه غيرها، لأننا نقول: أجزاء المركب - كالصلاة - لا تكون مأموراً بها أصلاً، فإن الأمر تعلق بالصلاة لا بأجزائها، ولكن حيث يكون المغايره بينهما بالإجمال والتفصيل فقط يكون الأمر - مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٥

عدم تعلقه بالأجزاء - داعياً ومحركاً إلى الإتيان بها.

وبعبارة اخرى: إن الأمر المتعلق بالمركب واحد متعلق بواحد، وليست الأجزاء متعلقه للأمر، لعدم شبيته لها فى لحاظ الأمر عند لحاظ المركب، ولا - يرى عند البعث إليه إلأالصورة وحدائيه هي صورة المركب فانيه فيها الأجزاء، فهي تكون مغفولاً عنها، ولا تكون متعلقه

للأمر أصلاً، فالأمر لا يرى في تلك الملاحظة إلاً أمراً واحداً، ولا يأمر إلاً بأمر واحد، لكن هذا الأمر الوجداني يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين داعويته للمركب وحبّة عليها بعين حجّيته عليه، لكون المركب هو الأجزاء في لحاظ الوحدة والاضمحلال، والأجزاء هي المركب في لحاظ الكثرة والانحلال، وحيث إنّ المركب يتركب من الأجزاء وينحلّ إليها يكون الأمر به حبّة عليها لا بحجّيته مستقلةً، وداعياً إليها لا بداعويته على حدة [١٧٣].

والحاصل: أنّ الأجزاء لا تكون مأموراً بها عندنا، لا بالأمر النفسى، ولا بأبعاضه، ولا بالأمر الغيرى. الرابع: أنّ النزاع فى جريان البراءة فى الأقل والأكثر وعدمه مبنى على القول بوضع الألفاظ للأعم من الصحيح والفاقد، وأما القائل بوضعها لخصوص الصحيح فلا يمكن له إجراء البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك، لأنّ البراءة- على القول بجريانها- إنّما تجرى فيما إذا احرز عنوان المأمور به ولكن شككنا فى صحته وفساده فى صورة خلوه من الجزء المشكوك، وهذا مبنى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٦

على القول بالأعم، وأما على القول بالصحيح فالشك فى الصحة مساوق للشك فى تحقق أصل العنوان.

بيان ما هو الحق فى المقام

إذا عرفت هذه الامور الأربعة نقول: لا- مانع من جريان البراءة العقلية فى الجزء المشكوك، فإنه لا ريب فى أنّا إذا شككنا فى أنّ الشارع هل أمر بالمركب الفلانى أم لا؟ يحكم العقل بالبراءة ويجوز الترك، لقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، ولا ريب أيضاً فى أنّا لو علمنا بأنّ الشارع أمر بالصلاة مثلاً، وعلمنا أيضاً أنّ الصلاة مركبة فى نظره من أجزاء ولكن لم يبين أجزائه أصلاً لحكم العقل أيضاً بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.

فإذا علمنا بأمره بالصلاة مثلاً وبأنه بين أنّ كلّ واحدة من القراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم جزء لها، ولكن شككنا فى جزئية السورة مثلاً يحكم العقل بالبراءة عن السورة؛ لأنّ الشارع لم يبين جزئيتها، فلم تكن الحجّة موجودة بالنسبة إليها، لتوقف الحجّة فى المركبات على مقدمتين:

أ- أن يأمر الشارع بالمركب.

ب- أن يبين أجزائها، وهذان الأمران موجودان بالنسبة إلى الأجزاء المعلومه، بخلاف الجزء المشكوك فيه، لعدم تبيينها من قبل الشارع، فلا يكون الأمر المتعلق بالمركب داعياً إليه، فإذا اجتهد العبد فى تحصيل العلم بأجزاء المركب، وبذل جهده فى التفحص عن الأدلة بمقدار ميسوره، وقامت الحجّة على عدّة أجزاء للمركب، وعلم أنّ المولى قد أخذها فيه قطعاً، وشكّ فى اعتبار شىء آخر جزءً، فأتى بما قامت الحجّة عليه، وترك غيرها ممّا هو مشكوك فيه، لا يعدّ عاصياً، ويكون العقاب على تركه بلا بيان ولا برهان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٧

إن قلت: كيف كان العلم الإجمالى منجزاً فى المتباينين ولا يكون منجزاً فى الأقل والأكثر الارتباطيين؟

قلت: ليس لنا علم إجمالى هاهنا، لأنّ الأمر بالصلاة مثلاً معلوم تفصيلاً لا إجمالاً، وهو متعلق بنفس الصلاة، لا بأجزائها، كما بينا فى المطلب الثالث، فالأجزاء ليست مأموراً بها أصلاً حتى نقول: الواجب مردّد بين الأقل والأكثر، بل الواجب هو الصلاة فقط، ولكن نشكّ فى أنّ أجزائها هل هى تسعة مثلاً أو عشرة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الجزء العاشر المشكوك فيه.

الإشكالات على جريان البراءة فى المقام

لكن هاهنا إشكالات كثيرة دقيقة لابدّ من التفصّل عنها:

دعوى رجوع الأقل والأكثر إلى المتباينين وجوابها

الإشكال الأول: أن متعلق التكليف في الأقل والأكثر مردد بين المتباينين في الواقع، لأن للمركب الملتئم من الأقل صورة غير صورة المركب الملتئم من الأكثر، فحقيقته المأمور به على فرض أن يكون هو الأقل مباينة لحقيقته على فرض أن يكون هو الأكثر، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: أن المأمور به لو كان شيئاً متحصيلاً من الأجزاء لكان بين الصورتين تباين وتغاير، إذ المتحصّل من تسعة أجزاء مثلاً مباين للمتحصّل من عشرة، كما أن المعجون الذي يحصل من أربعة أشياء غير الذي يحصل من خمسة، لكننا لم نقل به، بل قلنا بأن نسبة المركب المأمور به إلى أجزائه نسبة المجمع إلى

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٨

المفصل، لا نسبة المتحصّل إلى المحصّل، إذ ليس للمركب الاعتباري حقيقة غير حقيقة أجزائه، فالصلاة المركبة من تسعة أجزاء لا تكون مغايرة للصلاة المركبة من عشرة، بل الصلاة المركبة من عشرة هي عين الصلاة المركبة من التسعة مع انضمام جزء عاشر إليها. والشاهد على هذا أن السورة مثلاً جزء للذاكر لها وليست بجزء للناسي لها، ومع ذلك لا تكون حقيقة الصلاة المأمور بها للذاكر غير حقيقة الصلاة المأمور بها للناسي.

الثاني: أنه لو كان الأقل والأكثر من قبيل المتباينين للزم الاحتياط بإتيان صلاتين: إحداهما: مركبة من الأجزاء حتى الجزء المشكوك فيه، ثانيتهما: مركبة منها سواه، لا بإتيان الأكثر فقط.

هل المقام من قبيل الدوران بين الماهية اللا بشرط وبشرط؟

الإشكال الثاني [١٧٤]: أن وجوب الأقل مردد بين المتباينين، إذ لو كان متعلق التكليف هو الأقل لكان من قبيل الماهية اللا بشرط عن الزيادة، ولو كان هو الأكثر لكان من قبيل الماهية بشرط انضمامها إلى الزيادة، ولا ريب في مباينة الماهية بشرط الشيء للماهية اللا بشرط، لأن كلياً منهما قسيم للآخر.

فوجب الأقل إنما يكون مردداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شيء.

أقول: هذا المستشكل - كما تلاحظ كلامه - يقول بتباين الأقل المجرد

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٦٩

عن الزيادة مع الأقل المنضم إليها، ثم بتباين الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه مأموراً به فقط مع الوجوب المتعلق به على تقدير كونه مأموراً به بانضمام الزيادة المشكوكه، لكننا نكتفي بالجواب عن الأول، لوضوح فساد القول بتغاير الوجوبين، فنقول:

يرد عليه أولاً: الجواب الثاني عن الإشكال الأول، وهو أنه يجب على هذا المستشكل القول بوجوب إتيان صلاتين: إحداهما: هي الأكثر، والآخرى: هي الأقل، كما في المتباينين.

وثانياً: أن القول بكون الأقل ماهية بشرط شيء على تقدير كون المشكوك جزءاً للمأمور به، لا - يستقيم، لأن البحث في جزئية المشكوك، لا - في شرطيته، وعلى تقدير كونه جزءاً لا - فرق بينه وبين الأجزاء المعلومه، فكما أنه لا يصح التعبير عن الجزء المعلوم بالشرط لا يصح عن الجزء المشكوك أيضاً، لأن الأجزاء كلها في مرتبة واحدة، والعلم والشك لا يغيّران الواقع.

وثالثاً: أن الماهية اللا بشرط على قسمين: الماهية اللا بشرط المقسمي، والماهية اللا بشرط القسمي.

والماهية اللا بشرط المقسمي: هي أن يكون الملحوظ نفس الماهية بما هي هي، من دون أن يلاحظ معها شيء آخر أصلاً، حتى عدم

لحاظ شيء آخر، وهذه على ثلاثة أقسام:

أ- الماهية بشرط الشيء، ب- الماهية بشرط لا، ج- الماهية اللابشرط القسمة، وهي التي تكون ملحوظة بانضمام عدم لحاظ شيء آخر معها بنحو يكون عدم لحاظ شيء آخر معها قيداً لها وملحوظاً معها. فإن أراد المستشكل من الماهية اللابشرط، الماهية اللابشرط القسمة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧٠

سلمنا وجود التباين بينها وبين الماهية بشرط الشيء، لكون كل منهما قسيماً للآخر، ولكنه لم يرد هذا المعنى من الماهية اللابشرط، بدليل قوله بتحقيق الاحتياط بإتيان الأ-كثر فقط ولا- يجب على المكلف إتيان صلاتين، فمراده من الماهية اللابشرط هي الماهية اللابشرط المقسمة، ولا تباين بينها وبين الماهية بشرط الشيء، كما هو واضح. فالحاصل: أن الأقل متيقن والزيادة مشكوك فيها، فيجب الإتيان بالأقل وتجرى البراءة العقلية في الزيادة.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال

وقد أجاب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر حيث قال:

إن الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، فإن التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد، بل من تقابل العدم والملكية، فإن الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً في الماهية، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور- كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيد- فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة للماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهية، والتقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ.

ففي ما نحن فيه، الأقل يكون متيقن الاعتبار على كل حال، سواء لوحظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧١

الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإن التغير الاعتباري لا يوجب خروج الأقل عن كونه متيقن الاعتبار [١٧٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الإشكال

ويرد عليه أولاً: أنه أراد ب «الماهية اللابشرط» الماهية اللابشرط المقسمة، على ما هو ظاهر كلامه، حيث قال: «فإن الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً في الماهية» فمقصوده هو الماهية اللابشرط المقسمة، ومع ذلك جعل نفس الماهية جامعاً بينها وبين الماهية بشرط الشيء، إذ قال: «بل يجمعهما نفس الماهية» مع أن نفس الماهية هي عين الماهية اللابشرط المقسمة، لا الأعم منها ومن الماهية بشرط الشيء كي تكون جامعاً بينهما.

وثانياً: ما ذهب إليه من أن المتضادين لا جامع بينهما غير صحيح، لأن المثال الواضح للضدين هو السواد والبياض، واللون جامع بينهما. وثالثاً: لا نسلم أنه كلما كان الدوران بين العدم والملكية تجرى البراءة، ألا ترى أنه لو علم العبد بأن المولى أمر بإكرام إنسان ولكن لم يعلم أنه أمر بإكرام إنسان أعمى وقال: «أكرم إنساناً أعمى» أو بإكرام إنسان بصير وقال:

«أكرم إنساناً بصيراً» لوجب عليه الاحتياط بإكرام إنسانين: أحدهما بصير، والآخر أعمى، فإثبات أن بين الماهية اللابشرط وبشرط شيء

تقابل العدم والملكة لا التضاد غير كافٍ لإجراء البراءة.

ورابعاً: أن صدر كلامه لا يلائم ذيله، لأنه قال في الصدر: التقابل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 172

بين الماهية اللابشرط وبشرط شيء تقابل العدم والملكة، وقال في الذيل:

التقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار، فإن هذين الكلامين لا يتلائمان؛ لأن تقابل العدم والملكة من الامور الحقيقية، لا الاعتبارية،

فانظر إلى وجدانك، هل لا تجد فرقاً بين الأعمى والبصير واقعاً؟ هل الفرق بينهما في عالم الاعتبار؟!

الامور الاعتبارية- كالزوجية- لا توجب أمراً واقعياً، ألا ترى أن الإنسان بعد التزويج لا يتغير بالنسبة إليه قبل التزويج ولكن الشارع اعتبر

الزوجية ورتب عليها آثاراً مثل جواز النظر والاستمتاع ووجوب النفقة، أمّا الإنسان الذي كان بصيراً ثم صار أعمى تغير واقعاً بعد

حدوث العمى بالنسبة إليه قبله، فتقابل العدم والملكة أمر واقعي لا اعتباري.

إن قلت: البحث إنما هو في المركب الاعتباري الذي ليس بين أجزائه تركيب واقعاً، ولكن الشارع اعتبرها مركباً، فالتقابل فيما نحن فيه

وإن كان تقابل العدم والملكة، إلا أنه أمر اعتباري.

قلت: إن التركيب فيما نحن فيه وإن كان باعتبار من الشارع، ولكن نفس الاعتبار أمر واقعي، انظر إلى وجدانك فإنك تجد الفرق

واقعاً بين من اعتبر شيئاً ومن لم يعتبره، وأيضاً تجد الفرق واقعاً بين من اعتبر تركيب شيء من تسعة أمور وبين من اعتبر تركيبه من

عشرة، فالتقابل فيما نحن فيه أمر حقيقي واقعي لا اعتباري.

والحاصل: أن جواب المحقق النائيني «أعلى الله مقامه» عن الإشكال مخدوش من جهات عديدة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 173

البحث في انحلال العلم الإجمالي في موارد الأقل والأكثر

الإشكال الثالث: أن جريان البراءة في الدوران بين الأقل والأكثر يتوقف على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل

والشك البدوي في الزيادة، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه، لأن أمر الأقل دائر بين كونه واجباً نفسياً وبين كونه واجباً غيرياً، فلو كان

في الواقع واجباً نفسياً يترتب على تركه العقاب، وإن كان واجباً غيرياً لم يترتب على تركه العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيان الأقل

على أي تقدير، فلا يكون وجوب الأقل معلوماً تفصيلاً، فأين الانحلال؟!

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأول: يتوقف على تبين قاعده «المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه» فنقول: لا شك في أن للمركب وجوداً واحداً، وهو ما إذا تحقق

جميع أجزائه، فهل له عدم واحد أيضاً أو أعدام متكررة بتكثر الأجزاء؟

الحق أن عدمه أيضاً واحد، لأن نقيض الواحد واحد، ولو كان له أعدام كثيرة للزم كثيراً ما ارتفاع النقيضين، وهو محال، فللمركب

عدم واحد كما أن له وجوداً واحداً، لكن أسباب العدم متعددة، فإن عدم الصلاة- مثلاً- تارة:

يكون بترك الركوع، واخرى: بترك السجود، وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: كما يترتب العقاب على ترك الأقل إذا كان واجباً نفسياً، يترتب على تركه أيضاً إذا كان واجباً غيرياً [176]، لأن

العقاب إنما هو لأجل ترك الأمور به، وتركه قد يكون بتركه رأساً وقد يكون بترك بعض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 174

أجزائه، فلا يرب في استحقاق العقوبة على ترك الأقل على أي تقدير، أي سواء كان واجباً نفسياً، لكونه هو الأمور به، أو غيرياً،

لكون الأ-كثر هو الأمور به، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقل على أي حال، وبجريان البراءة في الزيادة، لأنها مشكوكة بالشك

البدوى.

إن قلت: لو أتى بالأقل وكان الأكثر في الواقع واجباً، لترك المأمور به وكان حاله كحال من تركه رأساً، فلم فزقت بينهما وقلت: يحكم العقل بعدم استحقاق العقوبة في الأول واستحقاقها في الثاني؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأن الأول وإن ترك المأمور به إلا أنه معذور، لأنه أتى بما كان معلوماً والشارع لم يبين الزيادة المشكوكة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وأما الثاني فترك المأمور به بلا عذر، لأنه لم يأت بالمأمور به الواقعي ولا بما علم، فالفرق بينهما أن الأول تارك للمأمور به عن عذر، والثاني تارك له بلا عذر، فالأول لا يستحق العقوبة والثاني يستحقها.

الثاني: أن ترتب العقاب على الأقل وعدمه لا يرتبطان بالمقام، لعدم دوران انحلال العلم الإجمالي وعدمه مدارهما؛ إذ ليس البيان في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بمعنى بيان العقوبة، إذ ليس بيان العقاب على ترك المأمور به من وظائف الشارع، بل العقل هو الذى يحكم بترتب العقاب على مخالفة الأمر الإلزامي، ألا ترى أن المولى إذا أمر عبده بشيء وهو عصى يترتب على عصيانه استحقاق العقوبة، ولو عاقبه المولى لم يعد ظالماً وإن لم يبين العقاب ولا مقداره، فوظيفته الشارع بيان التكليف، وقولنا: «العقاب بلا بيان قبيح» يكون بمعنى «العقاب بلا بيان التكليف قبيح» والبيان من ناحية الشارع بالنسبة إلى الأقل موجود فرضاً، فإتيانه واجب على كل تقدير، ولكن البيان بالنسبة إلى الزيادة مفقود، فتجرى البراءة فيها، فعدم ترتب العقاب على ترك

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧٥

الأقل على تقدير كونه واجباً غيرتاً لا يرتبط بما نحن فيه ولا يقدح في انحلال العلم الإجمالي، فإن الأقل واجب تفصيلاً، فيجب الإتيان به، والزيادة مشكوكة، فتجرى البراءة فيها.

إشكال المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

الإشكال الرابع: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وبينه بتقريبين:

الأول: أن الامتثال تارة: يكون علمياً تفصيلياً، وأخرى: علمياً إجمالياً، وثالثة: ظنيّاً، ورابعة: احتمالياً، ويجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي فيما إذا كان التكليف محتملاً غير معلوم، وأما إذا كان التكليف معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا يجوز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، بل العقل يحكم بلزوم الامتثال العلمي، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، والإتيان بالأقل امتثال احتمالي لا يكتفى به في المقام.

والعلم الإجمالي لا ينحل؛ لأن العلم التفصيلي بوجوب الأقل لا بشرط أو بشرط شيء عين العلم الإجمالي، والتعبير مختلف، لأن وجوب الأقل المعلوم تفصيلاً أمره دائر بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء، ومثل هذا العلم التفصيلي يستحيل أن يوجب انحلال العلم الإجمالي، لأنه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

التقريب الثاني: أن للجزء المشكوك جهتين:

الاولى: جهة لزوم الإتيان به من حيث هو، والعقل بالنسبة إلى هذه الجهة يحكم بالبراءة.

الثانية: جهة ارتباطيته وقيدته للأقل على تقدير جزئيته بحيث لو أتى المكلف بالأقل فقط فكأنه لم يأت شيئاً، والعقل لا يحكم بالبراءة بالنسبة إلى

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧٦

هذه الجهة، لأنه لا يقدر على وضع الارتباطية والقيدية ورفعهما، لأنهما وظيفة الشارع، لا العقل، وحيث إنّه لا حكم للعقل من هذه الجهة فهو يحكم بلزوم إتيان الأكثر ليقطع بامتثال التكليف المعلوم [١٧٧].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفي مقطعين من تقريره الأول نظر:

أ- أن الاشتغال اليقيني وإن كان يستدعي الفراغ اليقيني، إلا أنه يستدعيه بقدر الاشتغال، لا أكثر، والاشتغال اليقيني فيما نحن فيه يتعلق بالأقل فقط، وأما الزائد فلم يكن معلوماً، لأنَّ الحجَّة قائمة على وجوب الأقل، وأما الزيادة فهي مشكوكٌ فيها.

ب- أن ما ذهب إليه من عدم انحلال العلم الإجمالي في المقام مردود، أولاً: بأنه مناقض لما تقدّم [١٧٨] منه في الجواب عن إشكال صاحب الحاشية، فإنه قال هناك: «الأقل متيقن الاعتبار على أي تقدير والزيادة مشكوك فيها» والتناقض بين هذين القولين واضح.

وثانياً: بأنه ليس لنا علم إجمالي فيما نحن فيه كي يُقال: يلزم أن يكون موجِباً لانحلال نفسه، بل من أول الأمر نعلم بوجوب الأقل تفصيلاً ونشكك في وجوب الزيادة، لكننا إذا ضمنا ذلك العلم التفصيلي إلى هذا الشك البدوي حصل لنا علم إجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، وتردد وجوب الأقل بين كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شيء لا يوجب بينهما تبايناً، لأنَّ اللابشرط

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧٧

في المقام عبارة عن اللابشرط المقسمي، ولا يعقل أن تكون هي مباينةً للماهية بشرط شيء، لأنَّ الاولى مقسم للثانية وقسميها [١٧٩]، والمقسم في كل تقسيم أعم من قسمه لا مباينه.

والملاك لتحقق العلم الإجمالي أن التكليف في كل من أطرافه لم يكن إلماً محتملاً، والمقام ليس كذلك، لأنَّ التكليف في الأقل يكون معلوماً لا محتملاً.

ولو لم تسلّم هذا الملاك لتحقق العلم الإجمالي لأمكن أن يقال بتحقيقه في الأقل والأكثر الاستقلاليين أيضاً، لأننا نعلم مثلاً بأنَّ علينا ديناً لزيد، لكنّه مردّد بين مائة تومان وبين مائة وخمسين توماناً، والاشتغال اليقيني بالدين يستدعي الفراغ اليقيني، فلو أعطينا مائة تومان لم يحصل الفراغ اليقيني، فوجب الاحتياط بإعطاء الأ-كثر، ولم يقل أحد ولا- أنتم بوجوب الاحتياط في الأقل والأ-كثر الاستقلاليين، وليس سرّه إلا أنه لم يكن لنا علم إجمالي، بل علم تفصيلي بالأقل وشكٌ بدوي بالنسبة إلى الأكثر، لكن إذا ضمنا العلم إلى الشك حصل لنا علم إجمالي، وما نحن فيه- أعنى: الأقل والأكثر الارتباطيين- أيضاً كذلك.

والجواب عن التقريب الثاني: أن قوله رحمه الله: «وضع الارتباطية والقيديّة ورفعهما وظيفة الشارع، لا العقل» صحيح، ولكنّ البراءة العقلية ليست بمعنى حكم العقل برفع الارتباطية والقيديّة، بل بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، يعنى حيث لم يبين الشارع ارتباط المشكوك بالأقل وتقييد الأقل به فلو اكتفينا بإتيان الأقل وكان المشكوك جزءاً في الواقع لحكم العقل بقبح العقاب، لأنه بلا بيان وحجّة، فكما أن العقل يحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٧٨

بقبح العقاب بلا بيان من جهة احتمال جزئية المشكوك يحكم أيضاً به من جهة احتمال ارتباطيته وقيديته. والحاصل: أن ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله غير تام أيضاً، ولا يمنع من إجراء البراءة العقلية في المقام.

كلام صاحب «هداية المسترشدين» في المسألة

الإشكال الخامس: ما أفاده المحقق صاحب الحاشية الكبيرة على «المعالم» المسماة ب «هداية المسترشدين» وهو شبيهه بالإشكال الأول. وحاصله: أن الدوران بين الأقل والأ-كثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين، لأنَّ الأقل غير موجود في الأكثر، بل الموجود فيه أجزاء الأقل، وأما نفس الأقل منفرداً فله صورة غير صورته منضمّاً إلى المشكوك، والحاصل من الأقل منفرداً مغاير للحاصل منه منضمّاً إلى

المشكوك، فالتكليف تعلق مثلاً بالصلاة المراددة بين الأقل والأكثر، وحيث إنهما متغايران صورةً فالدوران يكون واقعاً بين المتباينين، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

وهذا الإشكال وإن كان يجرى في الأقل والأكثر الاستقلاليين أيضاً، فإن صورة الأقل منفرداً غير صورته منضماً إلى المشكوك، والحاصل من الأقل غير الحاصل من الأكثر فيهما أيضاً.

لكن بينهما فرق، وهو أن الأقل متعلق لغرض المولى في الاستقلاليين قطعاً، لأنه إما تمام غرضه أو بعضه، فإتيانه يتحقق غرض المولى إما بالجملة أو في الجملة، بخلاف الارتباطيين، فإن غرض المولى لم يتعلق بالأقل أصلاً على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 179

تقدير تعلق التكليف بالأكثر، لأجل الارتباط، فإتيان الأقل لا يتحقق الغرض أصلاً، لا تمامه ولا في الجملة [180].

نقد ما أفاده المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني في المقام

وفيه: أن ما ذكرنا في كيفية تركيب المركبات الاعتبارية - من أن الأجزاء في لحاظ الوحدة مركب - ليس المقصود منه أن المركب الاعتباري له صورة أخرى وحدائية تكون تلك الصورة نسبتها إلى الأجزاء نسبة المتحصّل إلى المحصّل، ويكون الأمر متعلقاً بالصورة التي هي حقيقة أخرى وراء الأجزاء، حتى يكون المتحصّل من عدّة أجزاء غير المتحصّل من عدّة أخرى أكثر، بل ليس للمركب تحصيل إلتاحصيل الأجزاء، فهو هي، وهي هو، لكنّ العقل قد يرى الأجزاء في لحاظ الوحدة، وقد يرى الكثرات، واختلاف ملاحظة العقل لا يوجب اختلافاً جوهرياً في الملحوظ.

وبالجملة: ليس الاختلاف بين الأقل والأكثر إلبالاً قلبيةً والأكثرية لا-غير، فهما مشتركان في عدّة أجزاء، وممتازان في بعض أجزاء أخرى، وليس اختلافهما في الأجزاء الداخلة في الأقل، بل في الزيادة، ومجرد لحاظ العقل للأجزاء بنحو الوحدة لا يوجب تباين الملحوظ للملحوظ آخر.

وبناءً على هذا فلا إشكال في أن الحجّة قائمة على وجوب إتيان الأقل، والزيادة مشكوك فيها لم تقم حجّة عليها. هذا مضافاً إلى أن ما ذكره هذا المحقق الكبير من إيجاب تباين الصورتين للاحتياط لازمه تكرار المركب بإتيانه تارةً في صورة الأقل، وأخرى في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 180

صورة الأكثر، ولا يكاد يكفي إتيان الأكثر كما لا يخفى، فالاتفاق على جواز الاكتفاء بالأكثر شاهد لما قلناه، وهو أن صورة الأقل في ضمن الأكثر ليست مغايرة لصورته مستقلاً، وليس بين الأقل والأكثر تباين وتغاير، وإلا فلم يجز الاقتصار على الأكثر.

إشكال صاحب «الكفاية» على جريان البراءة العقلية في المقام

الإشكال السادس: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية وقربه بتقريبين:

أ- أن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الزائد وإجراء البراءة فيه مستلزم للخلف، لأن نتيجة القول بالانحلال تهدم مبنى القول بالانحلال، توضيحه: أن العلم التفصيلي بوجود الأقل فعلاً إنما يتحقق إذا كان التكليف منجزاً مطلقاً، سواء تعلق بالأقل أو بالأكثر، وأما إن لم يكن منجزاً على تقدير تعلقه بالأكثر فلم يكن الأكثر واجباً نفسياً، فلم يكن الأقل واجباً غيرياً، فلم يكن وجوبه الفعلي معلوماً بالتفصيل، فالعلم التفصيلي بوجود الأقل فعلاً على كلّ تقدير مبني على أن التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر أيضاً يبلغ مرتبة التنجز، مع أن العلم التفصيلي بوجود الأقل فعلاً يقتضي جريان البراءة في الزائد المشكوك، ومعنى

جريان البراءة فيه أن التكليف لو تعلق بالأكثر لم يبلغ مرتبة التنجز، فنتيجة القول بالانحلال تهدم مبنى نفسه، وهو خلف.

ب- أن الانحلال مستلزم للمحال، لأن وجوده مستلزم لعدمه، توضيحه:

أن الانحلال هاهنا يكون بمعنى تحقق العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً والشك البدوي بالنسبة إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم تنجز التكليف إلا إذا كان متعلقاً بالأقل، وهو يستلزم عدم وجوب الأقل على كل تقدير، وهو

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨١

يستلزم بقاء العلم الإجمالي، فيلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال، فالانحلال المستلزم لذلك محال [١٨١].

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ويمكن تقريب كلامه بوجه ثالث أيضاً:

وهو أن العلم التفصيلي متولد من العلم الإجمالي ومسبب عنه، إذ لو لم يكن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر لم يتحقق العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والمعلول لا يعقل أن يهدم علته، لأن قوام المعلول بالعلّة، فلا يمكن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي هاهنا.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة

ويرد على ما ذكره من التقريبيين للإشكال: أنه مبني على القول بالوجوب الغيري المتعلق بالأجزاء المترشح من الوجوب النفسي المتعلق بالمركب، ونحن لا نقول به، فإنّ المقدمة لا تكون واجبة بالوجوب الغيري، وإنما الداعي إلى إتيانها حكم العقل بلزوم إتيانها. هذا أولاً.

وثانياً: أن النزاع في وجوب المقدمة إنما هو في المقدمات الخارجية، وأما الأجزاء فكثير من القائلين بوجوب المقدمة قالوا بعدم وجوبها، بل بعضهم أنكروا مقدماتها، ونحن وإن قلنا بمقدمتها الأجزاء، إلّا أننا لم نقل بوجوبها الغيري الشرعي، ولا بلزومها العقلي، بل قلنا في مقدمات هذا البحث: إن الداعي إلى إتيان الأجزاء هو الأمر بالمركب، لأنّ المركب هو الأجزاء [١٨٢].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨٢

وأما ما ذكرناه من التقريب الثالث: فجوابه أنه ليس لنا علم إجمالي في موارد الدوران بين الأقل والأكثر، بل نعلم تفصيلاً بوجوب الأقل ونشك في وجوب الأكثر، لكننا إذا ضمنا هذا العلم إلى هذا الشك يحصل لنا صورة علم إجمالي، فالعلم الإجمالي ليس علّة لتحقيق العلم التفصيلي حتى يقال: كيف يعقل أن يزيل المعلول علته ويبقى نفسه مع أن قوامه بها؟! والحاصل: أن ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من الإشكال لا يتم، لا بالتقريبيين المذكورين في كلامه، ولا بالتقريب الذي ذكرناه.

ما يقتضيه القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المقام

الإشكال السابع: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله وأجاب عنه، لكنّ المحقق الخراساني رحمه الله لم يرتض الجواب واعتمد على الإشكال.

وهو أن الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية في متعلقاتها عند العدلية [١٨٣]، وبعبارة أخرى: الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية عند العدلية، أي للواجبات الشرعية مصالح في متعلقاتها لا يعلمها العقل، ولو علم بها لحكم هو أيضاً بالوجوب. فإذا أمر الشارع بشيء - كالصلاة - فلا يخلو الواقع من أمرين: إما أن يكون متعلق الأمر واقعاً هو المصلحة التي في الصلاة، ولكنه أمر

بالصلاة إرشاداً إلى أنّ المصلحة المأمور بها لا يمكن أن تتحقق إلا بإتيان الصلاة، فالأمر المولوي تعلق بالغرض والمصلحة، وما تعلق بالصلاة أمر إرشادي، فالمأمور به واقعاً هو الغرض والمصلحة، وإما أن يكون متعلق الأمر المولوي نفس الصلاة، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨٣

ولكنّ المصلحة علّة لصدور الأمر.

فإن كان متعلق الأمر هو المصلحة فوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في ما نحن فيه واضح، لأنّ المكلف عند إتيان الأقل لم يعلم بتحقيق المحصل للمأمور به المعلوم، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا بدّ له من إتيان الأكثر لكي يعلم بتحقيق المأمور به. وإن كان متعلقه نفس الصلاة يجب الاحتياط بإتيان الأكثر أيضاً، لأنّ الأمر وإن تعلق بالصلاة لا بالمصلحة، إلّا أنّ الأمر بالصلاة معلول ومسبّب عن المصلحة، فالأمر موجود ما دامت المصلحة موجودة، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى نعلم بتحقيق غرض المولى - وهو المصلحة - فنعلم بسقوط الأمر، وأما إن اقتصرنا بإتيان الأقل فلم نعلم بتحقيق الغرض، فلم نعلم بسقوط الأمر، والعلم بالاشتغال وثبوت الأمر يستدعي العلم بالفراغ وسقوط الأمر [١٨٤].

هذا توضيح الإشكال المذكور في كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

والجواب عنه مبني على ملاحظة منشأ القول بتبعيّة الأوامر والنواهي الشرعيّة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة في متعلقاتها، فنقول: إذا راجعنا الكتب الكلاميّة نرى بحثاً بين الأشاعرة والعدليّة، وهو أنّه هل يمكن الإرادة الجزائيّة في أفعال الله تعالى أم لا؟ قالت الأشاعرة: نعم، ولعلّ الوجه في نظرهم أنّه تعالى قادر على كلّ شيء، فعّال لما يشاء، فلا يلزم أن يكون لإرادته تعالى منشأ عقلائي.

وقالت العدليّة: لا، بل لا بدّ لإرادته تعالى المتعلّقة بأفعاله غرض عقلائي،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨٤

ولا يجوز الإرادة الجزائيّة، كما أنّ إرادتنا المتعلّقة بأفعالنا لا تتحقّق إلّا بعد تصوّر الفعل والتصديق بفائدته، فلا بدّ من أن يكون في متعلق الأمر مصلحة، لأنّ الأمر فعل من أفعاله تعالى، وإرادته تحتاج إلى غرض، وهو المصلحة التي تكون في متعلقه، وإلّا يلزم الإرادة الجزائيّة بالنسبة إلى أفعاله تعالى، وهي مستحيله.

هذا ما ذهب إليه العدليّة.

أقول: لا إشكال في أنّ الإرادة الجزائيّة ممتنع، لكن لا بدّ لنا من أن نبحت في أنّ التخلّص عن الإرادة الجزائيّة بالنسبة إلى أفعاله تعالى منحصر في القول بتبعيّة الأوامر والنواهي لمصالح ومفاسد في متعلقاتهما كي يلزم علينا الالتزام إمّا بكونهما مأموراً به ومنهياً عنه واقعاً أو بكونهما غرضاً للأمر والنهي، أو يمكن التخلّص عن الجزاف بوجه آخر؟

الحقّ أنّ التخلّص عنه لا ينحصر في الطريقتين المذكورين في الإشكال، بل يمكن دفع الجزاف بطريقتين آخرين أيضاً:

أ- أنّه يمكن أن يكون نفس الصلاة مثلاً مصلحةً ومحبوبةً للشارع، حيث إنّها تتضمّن التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها، لا أنّها شيء فيه المصلحة حتّى تكون الصلاة والمصلحة شيئاً: أحدهما يؤثر في تحقّق الآخر، فلا مانع من أن يكون أمر الشارع لأجل نفس الصلاة التي هي بنفسها مصلحةً ومحبوبةً، فإذا شككنا في أنّ الصلاة هي الأقلّ أو الأكثر علمنا تفصيلاً بأنّ الأجزاء المعلومه - أي الأقلّ - محبوبة له تعالى وشككنا بالشكّ البدوي في محبوبيّة الجزء المشكوك، فتجرى البراءة فيه.

ب- أنّه يمكن أن يكون في نفس «الأمر» و «النهي» مصلحة - كما عليه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨٥

بعض العدليّة - ولأجلها صدر الأمر والنهي من قبل الشارع، وبمجرّد صدورهما تتحقّق المصلحة التي هي غرضه، لكنّ العقل يحكم بإتيان المأمور به وترك المنهّي عنه لأجل المولويّة والعبوديّة، فإذا دار الأمر في المأمور به بين الأقلّ والأكثر يحكم العقل بلزوم إتيان

ما وصل إلينا بيانه وهو الأقل، وبالنسبة إلى غيره يحكم بقبح العقاب بلا بيان والمواخذة بلا برهان.

فاتضح ممّا ذكرنا أنّ امتناع الإرادة الجزائية عليه تعالى لا يلزم عقلاً وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر في الدوران بين الأقل والأكثر، فلا يمنع من إجراء البراءة العقلية.

على أنّنا لو فرضنا أنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدلية - من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتهما - لما تمّ الإشكال على طريقه الثاني، وهو أن تكون المصلحة غاية وغرضاً للأمر من دون أن تكون نفسها مأموراً بها، فإنّنا وإن كنّا شاكين في سقوط الغرض بإتيان الأقل، لكن نمنع من أن يكون بقاء الغرض واقعاً مساوفاً لبقاء الأمر، حتّى يكون الشكّ في سقوطه مستلزماً للشكّ في سقوط الأمر - كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله [185] - فإنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل معجون مرّكب لغرض وأعطاه مكتوباً فيه الأجزاء التي يتركّب منها المعجون وأمره بتحصيل هذه الأجزاء وجعلها معجوناً مرّكباً، ثمّ العبد شكّ في أنّ الشيء الفلاني الذي لم يكن في المكتوب يكون جزءاً للمعجون أيضاً ومؤثراً في الغرض الذي لأجله أمر المولى بتحصيل المعجون أو لا، فهل ترى العقل يحكم بتحصيل المشكوك وجعله جزءاً للمعجون أيضاً؟! أين حكم العقل بهذا؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 186

بل العقل يحكم بلزوم تركيب ما في المكتوب وهو الأجزاء المعلومه ويحكم أيضاً بأنّه لو لم يتحصّل غرض المولى بها لم يجز له عقاب العبد، لأنّه بلا بيان، وهو قبيح.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ العقل يأمر بإتيان المعلوم وهو الأقل، ولو كان غرضه تعالى لم يحصل إلّا بالأكثر لما جاز له العقوبة عقلاً، لأنّها بلا حجة وبيان.

نعم، لو قلنا بأنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدلية لتمّ الإشكال على الطريق الأول، وهو أن تكون المصالح والمفاسد الواقعية هي المأمور بها والمنهي عنها واقعاً ويكون الأمر والنهي المتعلقان بالصلاة والخمر مثلاً إرشاديين، لأنّنا إذا أتينا بالأقلّ شككنا في أنّ المحصّل للمأمور به هل تحقّق أم لا؟

لكنّا ذكرنا لدفع الجزاف طريقين آخرين، فلا ينحصر الدفع فيما ذهب إليه المشهور من العدلية. على أنّه من قبيل الشكّ في المحصّل الذي للبحث عنه مقام آخر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

هل اعتبار «قصد القربة» يمنع من إجراء البراءة في المقام؟

الإشكال الثامن [186]: أنّ أمر الأقل دائر بين أن يكون واجباً نفسياً وبين أن يكون واجباً غيرتياً، وعلى الأول يكون صالحاً للتقرب، لا على الثاني، لأنّ المقرب هو الواجب النفسي، وأمّا الواجب الغيرى فهو توصلى غير صالح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 187

للمقربيه، وأمّا الأكثر فهو صالح للمقربيه قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق به نفسى، سواء كان الواجب هو الأقل أو الأكثر، فمن أتى بالأقلّ لا يمكن له قصد التقرب المعبر في العبادة، لأنّه لا يعلم أنّه واجب نفسى، لاحتمال تعلّق الأمر النفسى بالأكثر وكون الأمر بالأقلّ غيرتياً توصلياً، وأمّا من أتى بالأكثر تمشّى منه قصد القربة، لعلمه بتعلّق الأمر النفسى به على كلّ تقدير، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر لرعاية قصد القربة.

والجواب عنه أولاً: أنّه لا دليل على اعتبار «قصد القربة» بنفس هذا العنوان الذي صار معروفاً بين الفقهاء في العبادات، بل الحقّ ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله وأثبتناه في تقارير صلواته، وهو أنّه يعتبر في العبادات أن لا يكون الداعى على إتيانها ما يمنع عن قربيته العمل، كالرياء والعجب، بل لابدّ من أن يؤتى بها بداعى الأمر بها فقط، فقد ورد في ذمّ الرياء والعجب وأمثالهما وفي بطلان العمل بداعى هذه الامور روايات كثيرة، لكن لم يدلّ دليل على وجوب «قصد القربة» بهذا العنوان

المخصوص، فالمعتبر في العبادات أن يكون العبد منبثاً ببعث الشارع ومتحرّكاً بتحريكه وفاعلاً بداعى أمره، وهو كما يتمشى من الآتى بالأكثر يتمشى أيضاً من الآتى بالأقل، إذ لا فرق بينهما إلّا أن الأول لا يقول بالانحلال العلم الإجمالى، فيقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية، بخلاف الثانى، فإنّه يقول بالانحلال، أو بعدم تحقّق علم إجمالى أصلاً - كما قلنا به - فيقول بعدم وجوب الاحتياط، بل يجرى البراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك.

وهذا الفرق غير مؤثّر فى إتيان العمل بداعى الأمر وعدمه، فإنّه لا ريب فى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨٨

أن كليهما يأتیان بالعمل بداعى أمره.

أمّا من أتى بالأقل لأجل الرياء والعجب وأمثالهما فعمله وإن كان باطلاً إلّا أنّه ليس محللاً للنزاع، فإنّ الآتى بالأكثر أيضاً لو قصد الرياء وأمثاله لكان عمله باطلاً غير مقرب.

وثانياً: نحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقل على تقدير كون المأمور به هو الأكثر، بل المكلف يأتى بأجزاء الواجب بداعى الأمر الذى تعلق بالمركب، فإذا سألتنا المصلى عن علمه ركوعه مثلاً، يقول: لأجل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [١٨٧] ولا- يقول: لأجل الأمر الغيرى المترشح من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وذلك لأنّ المركب والأجزاء شىء واحد، والفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل، فمبنى هذا الإشكال - وهو أنّ الأمر لو كان متعلقاً بالأكثر واقعاً فوجوب الأقل يكون غيرياً غير صالح للمقرّية - باطل، فالإشكال أيضاً يكون باطلاً.

فقد ثبت جريان البراءة العقلية فى موارد الدوران بين الأقل والأكثر إذا كان المشكوك جزءاً.

المقام الثانى: فى البراءة الشرعية

ولابدّ هاهنا من البحث تارة: بناءً على القول بجريان البراءة العقلية فى البحث السابق، واخرى: بناءً على القول بعدمه، فنقول: أمّا بناءً على جريان البراءة العقلية، وبعبارة اخرى: بناءً على القول بالانحلال العلم الإجمالى، أو بعدم وجوده رأساً - كما قلنا به - فلا شكّ فى جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى الحكم التكليفى وهو وجوب الأكثر، فإنّه أمرٌ مشكوك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٨٩

فيه بالشكّ البدوى، فيعمّه حديث الرفع، ولا شكّ فى جريانها أيضاً بالنسبة إلى الحكم الوضعى، وهو الجزئية لو قلنا بكون الجزئية من الأحكام الوضعية التى وضعها ورفعها بيد الشارع، فإنّ جزئية المشكوك ممّا لا تعلم، فيعمّها حديث الرفع. وأمّا بناءً على عدم الانحلال فوق الخلاف بينهم.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى جريان البراءة الشرعية فى المقام

فالمحقّق الخراسانى رحمه الله مع ذهابه فى المبحث السابق إلى عدم الانحلال ولزوم الاحتياط عقلاً ذهب هاهنا إلى جريان البراءة الشرعية ولم يفصل بين القول بكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية وبين القول بكونه مقتضياً له [١٨٨]. وسيجىء بيان كيفية جريانها عند المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

لكنّ المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقى رحمه الله فضّل وقال بعدم جريان البراءة الشرعية بناءً على كون العلم الإجمالى علّة تامّة

لوجوب الموافقة القطعية، ويجريانها بناءً على كونه مقتضياً له مؤثراً فيه لو لم يمنع عنه مانع [١٨٩].

بيان ما هو الحق في المقام

ومقتضى التحقيق أن يقال: بناءً على عدم الانحلال لا مجال لجريان البراءة الشرعية أصلاً، وإن كان العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩٠

وذلك لأنّ الدليل على البراءة الشرعية هو حديث الرفع، وهذا الحديث لا يصلح لأن يتمسك به هاهنا إلّا بأحد وجوه ثلاثة:

- أ- أن يرفع به الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر، فإنه ممّا لا يعلم، فيرفعه حديث الرفع.
- ب- أن يرفع به الحكم الوضعى، أعنى الجزئية، كجزئية السورة للصلاة، فإنها مشكوكه فرضاً، فيرفعهما الحديث.
- ج- أن يرفع به الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، فإنه أيضاً ممّا لا يعلم، فيعمّه الحديث.

نقد الوجوه المتصورة في جريان حديث الرفع في المقام

لكن كلّ هذه الوجوه باطلة.

أمّا الأوّل: فلاّنه معارض بجريان أصالة البراءة الشرعية بالنسبة إلى الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، فإنه كما كان الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر ممّا لا يعلم، فكذلك الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، وحيث لا يمكن جريان الحديث فى كليهما للزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم تعارض الأصولان، فلا يجرى الأصل، لا فى ناحية الأكثر ولا فى ناحية الأقل.

لا يقال: أصل الوجوب فى الأقل - مع قطع النظر عن كونه نفسياً أو غيرياً - متيقن، لأنّه لا يخلو من أن يكون واجباً نفسياً أو غيرياً، فأصل الوجوب فيه معلوم، فلا مجال لجريان البراءة فيه، ولكنّه فى الأكثر مشكوك فيه، فالحديث يعمّه ويرفعه بلا معارض.

فإنّه يقال: أصل الوجوب ليس مجعولاً شرعياً، بل المجمعول من قبل الشارع خصوص الوجوب النفسى أو الغيرى، ولكن أصل الوجوب جامع انتزاعى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩١

لهما، والشاهد على هذا أن الوجوب أمر اعتبارى، والشارع إنّما يعتبر الوجوب النفسى أو الغيرى لا أصل الوجوب، فإذا كان أصل الوجوب منتزعاً من نوعيه فلا يتمكّن الشارع من رفعه، لأنّه لا يكاد يرفع إلّا ما كان وضعه بيده، فلا يكاد يندرج أصل الوجوب المشكوك فى الأكثر تحت حديث الرفع.

لا يقال: جريان الاصول إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعى لها، وأما إذا لم يكن للأصل أثر شرعى فلا يكاد يكون جارياً، وأصالة البراءة فى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر تكون ذات أثر شرعى، وهو عدم لزوم الإتيان بالجزء المشكوك، بخلاف الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، إذ ليس له أثر شرعى، لأنّ الأقل يجب إتيانه بلا ريب، فحديث الرفع لا يمكن أن يرفع الوجوب النفسى المتعلق بالأقل بلحاظ عدم لزوم الإتيان به، ولا يتصوّر له أثر آخر.

والحاصل: أن الأصل فى ناحية الأكثر ذو أثر شرعى، لا فى ناحية الأقل، فلا يجرى فى الثانى، ويجرى فى الأوّل بلا معارض.

فإنّه يقال: لا يشترط أن يكون للأصل أثر شرعى فى جميع الموارد، بل يكفى فى جريانه ترتّب الأثر عليه فى بعض الموارد، والأصل فى ناحية الأقل وإن كان بلا أثر فيما نحن فيه، إلّا أنّ له أثراً فى مورد تعدّر المشكوك.

توضيح ذلك: أن الأقل لو كان واجباً نفسياً لوجب الإتيان به حتّى عند تعدّر الجزء المشكوك، وإلّا فلا، بل سقط التكليف رأساً، فإذا

تعذرت السورة وشككنا في أن سائر الأجزاء هل هي واجبة بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها، أم لا، فيسقط التكليف رأساً، فأصل البراءة الشرعية حينئذ يحكم برفع الوجوب النفسى وأثره عدم لزوم الإتيان بسائر الأجزاء، فالأصل اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 192

فى ناحية الأقل وإن لم يكن له أثر فيما نحن فيه، إلّا أنّ له أثراً فى بعض موارد، وهذا كافٍ فى جريانه فى جميع الموارد.

والحاصل: أنّ جريان الأصل الشرعى - المستفاد من مثل «حديث الرفع» - فى الواجب النفسى المتعلق بالأكثر معارض بجريانه فى الواجب النفسى المتعلق بالأقل، فلا يجرى فى واحد منهما.

كلام صاحب الكفاية فى كيفية جريان حديث الرفع فى المقام

وأما الثانى - أعنى جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى الجزئية - فالمحقق الخراسانى رحمه الله قال به فى الكفاية، حيث قال: وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل «حديث الرفع» قاضٍ برفع جزئية ما شكك فى جزئيتها، فمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا تردّد أمره بين الأقل والأكثر ويعينه فى الأول [190].

ثمّ أورد إشكالاً وأجاب عنه بقوله:

لا يقال: إنّ جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة [191]، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلى وليس إلّا من باب اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 193

وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنّه يقال: إنّ الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ فى صحّة رفعها [192]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

أقول: لا تجرى البراءة الشرعية بالنسبة إلى الجزئية بناءً على ما اختاره الأعظم - ومنهم المحقق الخراسانى رحمه الله - من عدم تطرق الجعل التشريعى إلى مثل الجزئية إلّا تبعاً للتكليف، وما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فى توجيه جريانها غير تامّ.

وذلك لأنّ جعل الجزئية إذا كان بجعل منشأ انتزاعها كان رفعها أيضاً برفعه، ولا يمكن رفعها مستقلاً، ومنشأ انتزاعها هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر، وقد عرفت أنّ رفعه معارض لرفع الوجوب النفسى المتعلق بالأقل.

نعم، لو كانت الجزئية قابلة للوضع والرفع تشريعاً بنحو الاستقلال لصحّ التمسك بحديث الرفع فى المقام.

لكنّ جلّ العلماء بل كلّ الأعظم منهم قالوا بعدم تطرق الجعل إليها إلّا تبعاً للتكليف.

ولا عجب من المحقق الخراسانى رحمه الله فيما ذكره هاهنا، فإنّه لم يتعرّض إلّا لجريان البراءة الشرعية فى الجزئية، ولكن العجب من المحقق العراقى رحمه الله حيث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 194

استشكل على جريان البراءة الشرعية فى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر بأنّه معارض بالأصل الجارى فى ناحية الأقل، ومع ذلك ذهب إلى جريان البراءة فى الجزئية، واستدلّ عليه بعين ما استدللّ به صاحب الكفاية رحمه الله [193].

ولم يشعر بأنّه يرجع إلى جريان البراءة فى الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر ويرد عليه ما أورده عليه.

وأما الثالث- أعنى جريان الأصل في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك- فيرد عليه أنه مبنى على وجوب المقدمه وشمول البحث في مقدمه الواجب للمقدمات الداخليه، ونحن لا- نقول بوجوب المقدمه أولمًا، والقائلون بوجوبها الغيرى لا يقولون به إلا في المقدمات الخارجيه ثانياً.

وهاهنا إشكال آخر يتضح بملاحظه أمرين:

أ- أن الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه وجوب شرعى مسبب عن الوجوب الشرعى النفسى المتعلق بذى المقدمه، فالسبب والمسبب مجعولان شرعاً، لكن السببيه تكون عقليه، وبعبارة اخرى: الوجوب الغيرى لازم للوجوب النفسى ومسبب عنه والحاكم بالملازمه هو العقل، ولذا عدّ بحث مقدمه الواجب من أبحاث الملازمات العقليه، لا من مباحث الألفاظ.

ب- أن السببيه بين الشئيين إذا كانت شرعيه- بمعنى أن الشارع بين تأثير السبب في المسبب، مثل أن يقول: نجاسة الملاقي سبب لنجاسة الملاقي- فالأصل الجارى في السبب مانع عن جريان الأصل في المسبب.

نعم، لو لم يجر الأصل في ناحية السبب لابتلائه بمانع- كالتعارض- فلا مانع من جريانه في ناحية المسبب، فالسببيه الشرعيه موجهه لتقدم جريان الأصل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩٥

في السبب وتأخر جريانه في المسبب.

وأما إذا كان بين الشئيين سببيه عقليه فيكون الأصلان في رتبه واحده، ولا تقدم لجريان الأصل في ناحية السبب على جريانه في ناحية المسبب، فلا مانع من جريانهما معاً.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول: لا تجرى أصالة البراءة الشرعيه في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، لأننا قلنا في المقدمه الاولى: ترتب الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه على الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه عقلي، وقلنا في المقدمه الثانيه: لا حكومه للأصل الجارى في السبب على الأصل الجارى في المسبب فيما إذا كانت السببيه بينهما عقليه، فحيث يكون الترتب هاهنا عقلياً يجرى الأصل في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، وفي الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر كليهما، ولا تقدم لجريان الأصل في الثانى على جريانه في الأول ولا- تتمكن من إجراء الأصل في الوجوب الغيرى بدون إجرائه في الوجوب النفسى، لأنه إذا جرى في الأول جرى في الثانى لا محاله لأجل الملازمه، فمقتضى المقدمتين جريان الأصل في كليهما، ولكن يعارضهما الأصل الجارى في الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، لما عرفت [١٩٤] من تعارض الأصل الجارى في الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر مع الأصل الجارى في الوجوب النفسى المتعلق بالأقل.

وبعبارة اخرى: ما تقدم في الجواب عن الوجه الأول بضميمه ما ذكرناه من المقدمتين هاهنا ينتج أن التعارض وقع بين اصول ثلاثه، لأن أحد طرفى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩٦

المعارضه هو الأصل الجارى في الوجوب النفسى المتعلق بالأقل، والطرف الآخر هو الأصل الجارى في الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر والأصل الجارى في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك كلاهما، وإذا حصل التعارض تساقط الاصول الثلاثه كلها، فلا تجرى أصالة البراءة في الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك، كما لا تجرى في الوجوبين النفسيين.

نعم، لو كانت الملازمه شرعيه لكان الأصل الجارى في السبب حاكماً على الأصل الجارى في المسبب، وحيث إن الأصل السببى معارض بالأصل الجارى في الوجوب النفسى المتعلق بالأقل تساقطاً، فيجرى الأصل المسببى- أعنى أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى المتعلق بالجزء المشكوك- بلا معارض، لكن كون الترتب في مقدمه الواجب عقلياً واضح بديهى.

والحاصل: أننا لو قلنا بعدم جريان البراءة العقليه في الدوران بين الأقل والأكثر لم يجر البراءة الشرعيه أيضاً بوجه من الوجوه.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون العلم الإجمالي علمه تامه لوجوب الموافقة القطعية أو مقتضياً له، فإن المانع من الجريان هو التعارض في جميع الوجوه، والتعارض متحقق حتى فيما إذا كان العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية. وبعبارة أوضح: عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل استلزامه المخالفة القطعية العملية، ولا ربط له بكون العلم الإجمالي علمه لوجوب الموافقة القطعية، فإن الاستلزام متحقق وإن قلنا بكون العلم مقتضياً له. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩٧

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

فلا وجه لما اختاره المحقق العراقي رحمه الله من جريان الأصل بناءً على الاقتضاء وعدم جريانه بناءً على العلية. ثم إن كلام المحقق العراقي رحمه الله وإن كان حقاً في أحد شقي تفصيله، وهو القول بعدم جريان البراءة الشرعية بناءً على كون العلم الإجمالي علمه تامه لوجوب الموافقة القطعية، إلا أنه استدلل على ذلك بدليل مخدوش عندنا. فإنه بعد القول بجريان الاصول الشرعية النافية للتكليف بالأكثر بناءً على مسلك الاقتضاء، قال: وأما بناءً على علية العلم الإجمالي للموافقة القطعية ومنعه من جريان الأصل النافي ولو في بعض أطرافه بلا معارض كما هو المختار، فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية في غاية الإشكال، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضى علمه الإجمالي إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ ولو جعلياً [١٩٥] لا مجال لجريان الاصول النافية [١٩٦] ولو في فرض كونها بلا معارض، إلا على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أن الواجب الفعلي هو الأقل ولو ظاهراً كى ببركة إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعلياً عما ثبت في العهدة، وهو أيضاً في محل المنع، لمنع اقتضاء مجرد نفي وجوب الأكثر والخصوصية الزائدة لإثبات هذه الجهة إلا على القول بالمشتبب الذي لا نقول به.

نعم، قد يتوهم تكفل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك، بتقريب أن الحديث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩٨

ناظر إلى إطلاقات أدلة الجزئية واقعاً، بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها وأنه برفع فعليته التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمه ظهور بقیة الأجزاء في الفعلية يرتفع الإجمال من البين ويتعين كون متعلق التكليف الفعلي هو الأقل، وبالإتيان به يتحقق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف.

ولكنه كما ترى، لمنع صلاحية حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفي فعليته التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه - كما أوضحناه في محله عند التعرض لشرح الحديث - إنما هو مجرد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاقات الجزئية الواقعية المحفوظة حتى بمرتبة فعليتها في المرتبة السابقة عن تعلق الجهل بها، كيف، وبعد أن كانت العناوين المأخوذة في الحديث التي منها عنوان «ما لا يعلم» من الجهات التعليلية للرفع والمانعة عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، لا محيص من أن يكون الرفع في المرتبة المتأخرة عن الجهل بالواقع، ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع حتى بمرتبة فعليته لمرتبة الجهل بنفسه هو امتناع تعلق الرفع في تلك المرتبة بالجزئية الواقعية المحفوظة في المرتبة السابقة على الجهل بها، لاستحالة ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه في المرتبة السابقة على الجهل بنفسه.

ولأن رفع كل شيء عبارة عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة، لأن وحدة الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضاد.

وحينئذ فلو كانت مقتضيات الفعلية في المرتبة السابقة على الجهل متحققه، لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانع عنها كى يستكشف بمعونة ظهور أدلة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٩٩

بقية الأجزاء في الفعلية تحديد دائرة الواجب الفعلي بالأقل، ومعه يبقى العلم الإجمالي على حاله في تأثيره في وجوب الاحتياط. وتوهم أن الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، لكونه في المرتبة المتأخرة عن الشك في الحكم الواقعي الذي هو أيضاً متأخر في الرتبة عن نفس وجوده، إلا أن الحكم الواقعي - ولو بنتيجة الإطلاق - يكون في مرتبة الحكم الظاهري، وبذلك أمكن تعلق الرفع في تلك المرتبة بفعلية الحكم الواقعي، مدفوع، بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي - ولو بنتيجة الإطلاق - في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته؟! فإن مرجع طولية الحكم الظاهري بعد أن كان إلى أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي في مرتبة الشك بنفسه؟! وهل هو إلادعوى أن المعروف في مرتبة عارضه؟!

نعم، الحكم الواقعي يجتمع مع الحكم الظاهري زماناً، ولكن اجتماعه معه زماناً لا- يقتضى اجتماعهما رتبة، بل كل منهما حينئذ محفوظ في رتبة نفسه بلا تعدية من مرتبة إلى مرتبة، كاجتماع العلة مع معلولها، كما هو ظاهر [١٩٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد دليل المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أولاً: أن الوجدان شاهد على عدم توقف الشك بالواقع على ثبوت الواقع، كيف وأنت تشك في أن زيداً جاء من السفر أم لا؟ مع أنه لم يجئ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٠
واقعاً، فكيف يكون الجهل بالواقع متأخراً عنه رتبة.

على أن الجهل بالواقع لو كان متأخراً عنه لم يستقر شك أصلاً، بل انقلب إلى العلم بالواقع في جميع الموارد، لأن كل شاك يلتفت لا محالة إلى أن شكّه بالواقع متأخر عن ثبوت الواقع، فيصير عالماً به.

وثانياً: أن الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الواقعي، إلا أن الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري، وقد بيناه سابقاً في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري [١٩٨].

إن قلت: إن الإطلاق وإن كان يعم الحالات التي تكون في عرض الحكم، كحالات الإيمان والكفر فيما إذا قال المولى: «أعنت رقبه» إلا أنه لا يكاد يعم الحالات التي تتأخر رتبته عن رتبة الحكم، كالعلم بالحكم والجهل به على فرض تأخرهما عنه.

قلت: الفرق بين الحالات المقارنة للحكم والمتأخرة عنه في شمول الإطلاق وعدمه إنما يصح لو قلنا بكون الإطلاق عبارة عن الشمول والسريان - كما عليه المشهور - كي يكون ناظراً إلى الحالات المختلفة.

لكنك قد عرفت [١٩٩] في مبحث المطلق والمقيّد أن الإطلاق عبارة عن كون موضوع الدليل هو «الطبيعة» بدون دخل قيد آخر فيها، سواء كان من القيود التي تكون في عرض الحكم، كالإيمان والكفر، أو من القيود المتأخرة عنه، كالعلم والجهل به.

وبالجملة: إن الحكم الواقعي - أعني جزئية السورة مثلاً - يكون متحققاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠١

في مرتبة الرفع الذي يستفاد من حديث الرفع، فلا مانع من تقييد الحديث لدليل الجزئية.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنه على القول بجريان البراءة العقلية في الشك في الجزئية - كما نحن نقول به - تجرى البراءة الشرعية أيضاً، ولكن بناءً على القول بعدم انحلال العلم الإجمالي ولزوم الاحتياط عقلاً فلا مجال للبراءة الشرعية أصلاً، فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية بالقول بلزوم الاحتياط عقلاً وجريان البراءة شرعاً - كما فعله المحقق الخراساني رحمه الله - غير صحيح، كما أن

الالتزام بلزوم الاحتياط عقلاً والتفصيل في البراءة الشرعية بين القول بكون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية وبين القول بكونه مقتضياً له - كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله - أيضاً غير صحيح.

هذا تمام الكلام في الشك في الجزئية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٣

البحث في دوران الأمر بين المطلق والمشروط أو بين الجنس والنوع أو بين الطبيعي والفرد

إشارة

إذا دار أمر المأمور به بين كونه مطلقاً ومشروطاً بشيء - ولم يكن بأيدينا إطلاق يقتضى عدم لزوم الإتيان بالشرط المحتمل، إما لعدم كون الدليل لفظياً أو لعدم تمامية مقدمات الحكمة - فهل تجرى البراءة أو يجب الاحتياط؟ ولا فرق في الجهة المبحوث عنها بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً معه في الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة [٢٠٠]، وبين أن يكون متحداً مع المشروط وقائماً به، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة. هذا أحد مواضع البحث.

والموضع الآخر: أن يردد المأمور به بين الجنس والنوع، كما إذا شك في أنه نذر إطعام حيوان أو إطعام إنسان.

والموضع الثالث: أن يردد بين النوع ومصادقه، وبعبارة أخرى: أن يردد بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٤

الطبيعي وفرده، كما إذا شك في أن المأمور به هل هو إكرام الإنسان أو إكرام خصوص زيد.

القول في جريان البراءة العقلية في هذه الموارد

فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط مطلقاً، فيجب إتيان الصلاة مع الطهارة وعتق الرقبة المؤمنة في الأول، وإطعام خصوص الإنسان في الثاني، وإكرام خصوص زيد في الثالث، أو يحكم بالبراءة مطلقاً، أو يحكم بالتفصيل بين هذه المواضع الثلاثة، فيحكم بالبراءة فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبالاحتياط فيما إذا كان التردد بين الجنس والنوع، أو بين النوع ومصادقه؟ في المسألة احتمالات ثلاثة.

نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى الأول، حيث قال:

ظهر ممياً مَرَّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص - كالإنسان - وعامه - كالحيوان - وأنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً [٢٠١].

ثم ادعى رحمه الله أن عدم جريان البراءة العقلية هاهنا أظهر من عدم جريانها في الشك في الجزئية، لأن حكم العقل بالبراءة مبني على انحلال العلم الإجمالي، ويمكن توهم الانحلال هناك، لأن كل جزء من الأجزاء الخارجية [٢٠٢] للمأمور به يصح أن يتصف بالوجوب الغيري، فيمكن أن يقال: إن الصلاة بلا سورة مثلاً واجبة قطعاً، إما بالوجوب النفسي أو الغيري، ووجوب السورة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٥

مشكوك، فأنحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، ولكن لا مجال لهذا التوهم هاهنا، لأن قيد الأمور به لا يكون جزءاً له، بل التقييد جزء تحليلي له، والأجزاء التحليلية لا تكاد تتصف بالزوم الغيري المقدمي، فالصلاة المتحققه في ضمن الصلاة الواجده للطهارة مباينه للصلاة المتحققه في ضمن الصلاة الفاقده لها، فيرجع الأمر إلى المتباينين، فيجب الاحتياط عقلاً [٢٠٣]. هذا ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

أقول: الأصل في كلامه ما ذهب إليه الفلاسفة، من أن نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراد كنسبة الآباء المتعددة إلى أبنائهم [٢٠٤]. فإنه رحمه الله تخيل - على ما هو ظاهر كلامه وصريح كلام المحقق العراقي رحمه الله - أن الفلاسفة أرادوا أن الطبيعي يتخصص إلى حصص متعددة بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقق في ضمن كل فرد حصية من الطبيعي المطلق غير الحصية المتحققه في ضمن فرد آخر، كالصلائية المتحققه في ضمن الصلاة مع الطهارة بالقياس إلى الصلائية المتحققه في ضمن الصلاة بلا طهارة، والحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر - كالبقرة والغنم - والانسائية المتحققه في ضمن زيد بالقياس إلى الانسانية المتحققه في ضمن عمرو وبكر، فلا - محالة في فرض الدوران بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد [٢٠٥] لا يكاد يكون الطبيعي المطلق القابل للانطباق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٦

على حصية اخرى محفوظاً في ضمن زيد، كي يمكن دعوى العلم بوجوبه على أي حال، لأن ما هو محفوظ في ضمنه إنما هي الحصية الخاصة من الطبيعي، ومع تغير هذه الحصية مع الحصية الاخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج فرض البحث في الأقل والأكثر؟!

بل الأمر في أمثال هذه الموارد ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلق التكليف إما بخصوص حصية خاصة أو بجامع الحصص والطبيعي على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصية اخرى غيرها، ومرجه إلى العلم الإجمالي إما بوجوب هذه الحصية الخاصة وإما بوجوب حصية اخرى غيرها مشمولة لإطلاق الطبيعي، وفي مثله بعد عدم قدر متيقن في البين يرجع الأمر إلى المتباينين، فيجب فيه الاحتياط، بإكرام خصوص زيد، لأنه يوجب القطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، بخلاف صورة إكرام غير زيد، فإنه لا يقطع حينئذ بحصول الفراغ ولا يأمن العقوبة على ترك إكرام زيد.

هذا ما بنى عليه المحقق الخراساني رحمه الله وجوب الاحتياط في المسألة.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أن تفسير كلام الفلاسفة بما ذكره في غير محله، فإنهم أرادوا أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثرة، لا - التباين، فإن الطبيعي هو نفس الماهية، وهي موجودة تتبع الوجود في الخارج، وحيث إنها لم تكن بذاتها واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية، تكون مع الواحد واحدة ومع المتكثر متكثرة، ولو لم يكن لها فرد لم توجد أصلاً [٢٠٦]،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٧

فيكون الطبيعي موجوداً مع كل فرد بتمام ذاته، ويكون متكثراً بتكثّر الأفراد.

فزيد إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث، لا أنهم متباينون من حيث الانسانية، فالحقيقة الانسانية تتكثّر بتكثّر الأفراد، لا أنها متباينة - كما زعم المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله - ولا أنها واحدة بالوحدة العددية - كما زعم الرجل الهمداني - فالطبيعي في الخارج موجود بنفس ذاته مع كل فرد، فمفهوم «الإنسان» مثلاً هو الحيوان الناطق، وهذا المفهوم يتكثّر بعدد أفراد الإنسان، بحيث يكون كل فرد تمام الإنسان، لا حصية منه، ولذا نقول: «زيد وعمرو إنسانان» ولا نقول: «زيد وعمرو حصيتان من الإنسان» فزيد وجود مستقل لطبيعة الإنسان، وعمرو أيضاً وجود مستقل آخر لها، ولا مغايرة بينهما في إنسانيتيهما، وإنما المغايرة في تشخصاتهما الفردية.

وهكذا الأمر في الجنس وأنواعه، فإن الحيوانية التي في الإنسان لا تكون مغايرة للحيوانية التي في الفرس، وإنما المغايرة في فصلهما، وهو الناطق والصاهل.

وثانياً: أنه لا يتصور جامع بين الأفراد بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله من تحصيل الطبيعي إلى حصص متغايرة متعدّدة بعدد الأفراد، فإنهما إن أرادا بالجامع أمراً لفظياً، بمعنى أن لفظ الإنسان مثلاً يكون جامعاً بين أفراد، بحيث يطلق على زيد وعمرو وبكر و... بعنوان المشترك اللفظي، فيرد عليه أن البحث عن الألفاظ ليس من شأن المنطقي والفلسفي.

وإن أرادا به جامعاً معنوياً بين الحصص فلا يتصور له شيء هاهنا إلاّ النفس

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٨

الحصص، وهي لا تصلح للجامعية، لكونها متغايرة فرضاً.

على أنه لو صحّ تصوّر جامع بين الحصص لكان ذلك الجامع أيضاً كلياً طبيعياً، فلا بدّ من أن يتحصّص - على مذهب المحقق الخراساني والعراقي - أيضاً إلى حصص بعدد أفراد، وحينئذٍ نحتاج إلى جامع آخر، فيتسلسل.

وأما بناءً على ما استظهرناه من كلام الفلاسفة فلا يصعب تصوّر الجامع، لأن الكلي الطبيعي بناءً عليه عبارة عن نفس الماهية، وليس في ذاته وحدة ولا - كثرة، لكنّه قابل لأن يتكثّر بتكثّر أفراد، فهذا الكلي الطبيعي - بلحاظ هذا التكثّر - يكون جامعاً بين أفراد، ولا محذور فيه، لما عرفت من عدم تغاير الأفراد بلحاظ هذا الجامع، وإنما التغاير فيها بحسب التشخيصات الفردية.

وعلى هذا لا منع من جريان البراءة العقلية إذا شككنا في أن المأمور به هل هو الطبيعي أو فرد، كما إذا كان مردداً بين إكرام إنسان وبين إكرام زيد، لأننا نعلم تفصيلاً بوجوب إكرام حيوان ناطق ونشكّك بدواً في أن العوارض المشخصة لزيد هل تكون ملحوظة في المأمور به أم لا، والعقل يحكم بأنها لو كانت ملحوظة لكان على المولى بيانها، فحيث لم يبينها لا يجوز له العقاب على عدم رعايتها، لأنه عقاب بلا بيان، وهو قبيح، وهكذا إذا شككنا في أن المأمور به هل هو الجنس أو النوع، كما إذا كان مردداً بين إطعام حيوان وبين إطعام إنسان، وهكذا إذا شككنا في أن المأمور به هل هو المطلق أو المشروط، كما إذا كان مردداً بين مطلق الصلاة وبين الصلاة المقيّدة بالطهارة، بل جريان البراءة هاهنا أوضح، لما سيجيء من أن العرف يرى المغايرة بين الطبيعي وفرد، وكذلك بين الجنس ونوعه، فلتوهم رجوعهما إلى المتباينين مجال، ولكن المطلق والمشروط ليسا متغايرين حتى بنظر العرف، فإنه يرى أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٠٩

الصلاة المقيّدة بالطهارة هي الصلاة بضميمة شيء آخر، لا أنّهما متباينتان، فلا مجال لتوهم رجوع دوران الأمر بين المطلق والمشروط إلى المتباينين.

والحاصل: أن البراءة العقلية تجرى في موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعي والفرد.

نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله قال بعدم جريان البراءة في موارد الدوران بين الجنس ونوعه، لأنّ الترديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقل والأكثر، إلّا أنّه بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين، لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ أصالة البراءة في كلّ منهما تجرى وتسقط بالمعارضة مع الآخر، فيبقى العلم الإجمالي على حاله، ولا بدّ من العلم بالخروج من عهدة التكليف، ولا يحصل ذلك إلاّ بإطعام خصوص الإنسان، لأنّه جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً [٢٠٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ويرد عليه أولاً: أن نظر العرف إنما يكون متبعاً في الأدلة اللفظية، ونحن لا نبحت فعلاً عن البراءة الشرعية التي تستفاد من مثل حديث الرفع، بل البحت في البراءة العقلية، فرأى العرف لا يكون متبعاً، بل المتبع هو نظر العقل،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٠

والعقل لا يرى بين الجنس ونوعه تبايناً وتغاييراً.

وثانياً: أن الإنسان والحيوان وإن كانا بنظر العرف من قبيل المتباينين، لكن ليس جميع موارد الترديد بين النوع والجنس كذلك، كما إذا دار الأمر بين الحيوان والفرس، فإنهما ليسا بنظرهم من قبيل المتباينين.

وبالجملة: إشكاله يرجع إلى المناقشة في المثال.

وثالثاً: أن الدوران بين الإنسان والحيوان لو كانا من قبيل المتباينين، فلا بد من الجمع بين إطعامهما في مقام الامتثال، ولا معنى لما ذكره من أن طريق الاحتياط إنما هو بإطعام الإنسان، لأن إطعامه يستلزم إطعام الحيوان، فإن مساوقه إتيان النوع لإتيان الجنس مبني على ما اخترناه من عدم التباين بينهما، لا على ما اختاره المحقق النائيني رحمه الله من كونهما متباينين.

وبعبارة أخرى: إتيان النوع مساوق لإتيان الجنس بالتحليل العقلي الذي يكون متبعاً وملاكاً عندنا، لا بنظر العرف الذي يكون ملاكاً عند هذا المحقق الكبير.

وبالجملة: الجمع بين القول برجوع الدوران بين الجنس والنوع إلى الدوران بين المتباينين، وبين الالتزام بكفاية إتيان النوع في تحقق الاحتياط - بدعوى أن الإتيان بالنوع يستلزم الإتيان بالجنس - من الغرائب.

ثم إن الشرط قد يكون مبانياً للمشروط في الوجود، وقد يكون متحداً معه - كما أشرنا إليه في أوائل هذا المبحث [٢٠٨] - وأيضاً قد يكون اختيارياً، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقد يتحقق قهرياً، كالسيادة، ولبعض الأصوليين تفصيلات بلحاظ مثل هذين التقسيمين، لكن لا نطيل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١١

بذكرها.

هذا تمام الكلام في البراءة العقلية، وقد ثبت جريانها في موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعي والفرد كليهما.

القول في جريان البراءة الشرعية في المسألة

ولا إشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً في جميع المواضع الثلاثة بناءً على القول بالانحلال - كما هو المختار - لأن الزائد على ما علم تفصيلاً مشكوك، فيرفعه حديث الرفع.

وأما بناءً على عدم الانحلال فالحق عدم جريان البراءة الشرعية، لأن جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي معارض بجريانه في الطرف الآخر.

كلام صاحب الكفاية في المقام

لكن المحقق الخراساني رحمه الله - مع قوله بعدم جريان البراءة العقلية مطلقاً، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالي - فصل في البراءة الشرعية، فقال بجريانها فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبعدم جريانها فيما إذا كان بين الجنس والنوع، بدعوى أن مثل

حديث الرفع يدل على عدم شرطية ما شك في شرطية في الأول ولا يدل على عدم اعتبار الخصوصية النوعية في الثاني، والفرق بينهما أن الشرطية أمر زائد على المشروط ولا تكون منتزعة عنه، فإذا شكنا فيها ترفع بحديث الرفع، بخلاف خصوصية الخاص، فإنها لا تكون أمراً زائداً عليه، بل هي منتزعة عنه، فلا يكون الخاص معلوماً والخصوصية مشكوكه كي تجرى البراءة الشرعية فيها، بل يكون الدوران بين الخاص

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٢

وغيره من قبيل الدوران بين المتباينين [٢٠٩].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه على القول بعدم الانحلال وكون المطلق والمشروط من قبيل المتباينين لا مجال لإجراء حديث الرفع في المقام، لا بتلائه بالمعارض كما قلنا في الشك في الجزئية، بل الأمر هاهنا أوضح بناءً على ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أن الانحلال المتوهم هناك لا يكاد يتوهم هاهنا، فعدم جريان البراءة الشرعية لا بد من أن يكون أوضح هاهنا.

وثانياً: أننا لو سلمنا جريان البراءة الشرعية في موارد الشك في الشرطية بالتفصيل غير صحيح، لأننا نعلم في الدوران بين الجنس والنوع أيضاً أن إطعام الحيوان مثلاً مأمور به، ولكن نشك في اعتبار خصوصية الإنسانيته فيه، فيشمله حديث الرفع، وكون الشرطية أمراً زائداً على المشروط غير منتزعة عنه دون خصوصية الخاص لا يكون فارقاً، خصوصاً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن الشرطية ليست مجعولة من قبل الشارع، فلا فرق بينها وبين الخصوصية النوعية في عدم مجعوليتها، فلا وجه للقول بجريان البراءة في موارد الشك في الشرطية دون موارد الشك في الخصوصية النوعية.

والحاصل: أننا لو التزمنا بانحلال العلم الإجمالي - كما هو الحق - تجرى البراءة الشرعية أيضاً، ولو التزمنا بعدم الانحلال فلا تجرى، ولا فرق في ذلك بين الشك في الجزئية أو الشرطية أو دخل الخصوصية النوعية أو الشخصية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٣

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات

البحث في الأسباب والمحصلات

تحرير محل النزاع

قبل الشروع في البحث لا بد من بيان حدود البحث وثورته، فنقول:

إذا تعلق الأمر بشيء معلوم عندنا بدون أن يكون فيه إجمال وإبهام ولكنه كان مسبباً عن شيء آخر، فإن كان السبب مردداً بين الأقل والأكثر، إما لأجل الشك في جزئية شيء للسبب أو في شرطية أو غير ذلك فهذا ما يعبر عنه بدوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات.

والسبب تارة: يكون عقلياً، كما إذا امرنا بقتل شخص مفسد في الأرض، وعلمنا أن سبب قتله هو السلاح، ورمينا إليه سهماً، لكن شكنا في تحقق القتل، لظلمة أو غيرها، فلم نعلم أن رمى سهم آخر لازم علينا أم لا؟ فالسبب العقلي يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

واخرى: عادية، كما إذا نذرنا تنظيف المسجد، لكن شكنا في أنه يتحصّل بمجرد كنهه أو بضميمة رش الماء إليه، فالسبب العادي

يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

وثالثه: شرعياً، كما إذا امرنا أن نملك زيدا كتاباً وعلمنا أن سبب تملكه هو البيع، لكن شككنا في أن العربيّة معتبرة في صيغة البيع أم لا؟ فالسبب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٤

الشرعي يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

جميع هذه الأقسام تكون محلاً للنزاع في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات.

إذا عرفت هذا فلا بد من البحث في مقامين:

المقام الأول: في البراءة العقلية

نظريّة المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

ذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى أن التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول والتحقّق من قبل أجزاء علته ومحققه بأن يكون كلّ جزء من أجزاء سببه مؤثراً في تحقّق مرتبه منه إلى أن يتمّ المركّب، فيتحقّق تلك المرتبة الخاصّة التي هي منشأ الآثار، نظير مرتبة خاصّة من النور الحاصلة من عدّة شموع، والظاهر أنّه من هذا القبيل الطهارة، كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الواردة في باب غسل الجنابة من نحو قوله عليه السلام: «تحت كلّ شعرة جنابة، فبلوا الشعر وانقوا البشرة» [٢١٠] وقوله عليه السلام في الصحيح: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» [٢١١]، وقوله عليه السلام في الصحيح الآخر: «وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقته» [٢١٢].

ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضية الحدث الأصغر الواقع في أثناء الغسل بأن الأصغر ناقض للطهارة بكمالها، فلا بعضها أولى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٥

وبين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب دفعي الحصول والتحقّق عند تمامية محققه.

فعلى الأوّل لا قصور في جريان أدلّة البراءة عند الشكّ في المحقّق ودورانه بين الأقل والأكثر، فإنّ مرجع الشكّ في دخل الزائد في المحقّق حينئذٍ بعد فرض ازدياد سعة الأمر البسيط بازدياد أجزاء محققه إلى الشكّ في سعة ذلك الأمر البسيط وضيقة، فينتهي الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر في نفس الأمر البسيط، فتجرى فيه البراءة من غير فرق بين كون المحصل له من الأسباب العقلية والعادية أو الأسباب الشرعية، كباب الطهارة الحديثية، بل الخبيثة أيضاً.

وأما على الثاني - وهو فرض كون البسيط دفعي الحصول والتحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علته - فلا محيص عند الشكّ في دخل شيء في محققه من الاحتياط، لأنّ التكليف قد تنجز بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشكّ إنّما كان في تحقّقه وحصول الفراغ منه بدونه، والعقل يستقلّ في مثله بوجوب الاحتياط، تحصيلاً للجزم بالفراغ عمياً ثبت الاشتغال به يقيناً [٢١٣]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه: أن هذا التفصيل خارج عن محلّ النزاع، لأنّ المكلف إن لم يعلم أي مرتبة من المراتب التدريجية تكون مأموراً بها فالدوران بين الأقل والأكثر يكون في نفس المأمور به لا في سببه ومحصله، لما تقدّم من أن ملاك الشكّ في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٦

المحصّل أن يكون المأمور به معلوماً من دون الإجمال والإبهام وكان الشك في سببه، وها هنا يكون الشك في نفس المأمور به، فهو داخل في المباحث السابقة.
وإن علم أي مرتبة منها تكون مأموراً بها فهذه المرتبة بالخصوص تكون دفعية الحصول، فلا يصح التفصيل.

الاحتمالات المتصورة في المسألة

ثم إن في الدوران بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات احتمالات أربع:
أ- جريان البراءة مطلقاً. [٢١٤]

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٥ ؛ ص ٢١٦

ب- عدم جريانها كذلك.

ج- التفصيل بين القول بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وبين القول باقتضائه له، فلا- تجرى على الأول وتجرى على الثاني.

د- التفصيل بين كون السبب من الأسباب العقلية أو العادية، فلا تجرى، وبين كونه من الأسباب الشرعية، فتجرى، لأن بيان السبب الشرعي على الشارع، فإذا كان مجهولاً وتركه المكلف لا يجوز عقوبته، لأنها عقاب بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

بيان الحق في المسألة

والحق عدم جريان البراءة مطلقاً، لأن الشك في المحصل مجرى الاشتغال، فإن الملاك لجريان الاشتغال أن يكون الأمر معلوماً أولاً، وأن يكون المأمور به أيضاً معلوماً- إما بالعلم التفصيلي أو الإجمالي الذي لا ينحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي- ثانياً، وأن نشك في تحقق المأمور به ثالثاً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٧

مثلاً إذا علمنا بصدور أمر من قبل الشارع، وعلمنا أيضاً تعلّقه بالصلاة، وشككنا في إتيانها قبل خروج وقتها [٢١٥] فالاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بد من إتيانها.

وهذه الامور الثلاثة التي تكون ملاكاً لجريان الاشتغال متحقّقة فيما نحن فيه، لأننا نعلم بصدور أمر من قبل المولى فرضاً، ونعلم أيضاً تفصيلاً بأن المأمور به قتل زيد، ونشك في تحقّقه بضره واحدة، فالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بحكم العقل، فلا بد من ضربه ثانية حتى يحصل اليقين بتحقق المأمور به، ولا فرق بينه وبين ما إذا علمنا بأن القتل يتحقّق بضره واحدة لكن شككنا في تحقّق الضربة الاولى، ففي كليهما نشك في تحقق المأمور به، فكلاهما مجرى الاشتغال، ولا يصح الفرق بينهما.

وبالجملة: وجوب الاحتياط واضح على هذا التقريب كمال الوضوح.

دليل القول بجريان البراءة في المسألة

لكن استشكل عليه بأن البراءة وإن لم تكن جارية بهذا التقريب، إلّا أنها تجرى بطريق آخر يتّضح بذكر أمرين:

أ- أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام، أي الترك الذي هو نقيض المأمور به.

ب- أن للمركب وجوداً واحداً يتحقّق بتحقق جميع أجزائه، ولكن له أعدام كثيرة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، وأيضاً

ينعدم بانعدام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٨

اثنين منها أو ثلاثة وهكذا.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إن ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقل [٢١٦] ممّا يعلم تفصيلاً حرمة واستحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفشاء ترك الأقل إلى ترك المأمور به، وأمّا تركه الناشئ من قبل ترك المشكوك جزئيته للسبب [٢١٧] فلا يعلم حرمة، لعدم العلم بإفشاء ترك المشكوك إلى ترك المأمور به.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين الأقل والأكثر في ناحية المنهى عنه، لأننا نعلم أن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى منهى عنه، ونشكّ في أن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية هل هو أيضاً منهى عنه أم لا؟ لعدم العلم بإفشاء تركها إلى تركه. والحاصل: أن الأقل - وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربة الاولى - يكون تعلق النهى به معلوماً تفصيلاً، والزائد - وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربة الثانية - يكون تعلق النهى به مشكوكاً بالشكّ البدوي، فهو مجرى البراءة.

نقد القول بجريان البراءة في المقام

ويرد عليه أولاً: أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، حتى الضد العام الذى هو نقيضه وتركه، وإلا لزم استحقاق عقابين على مخالفته الأمر، ولم يقل به أحد كما حَقَّقناه في محله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢١٩

وثانياً: أنا لا نسلّم أن يكون للمركّب أعدام متعدّدة، بل كما أن وجوده يكون واحداً عدمه أيضاً واحداً، لكنّ الأسباب التى يتحصّل منها العدم تكون متعدّدة كما حَقَّقناه في الجواب عن الإشكال الثالث في مسألة الشكّ في الجزئية [٢١٨].

وبالجملة: ما ذكر من الأمرين وابتنى عليهما جريان البراءة في طرف الترك مردودان.

على أن النهى عن الترك الذى هو لازم للأمر بالشىء بالملازمة العقلية ليس نهياً مستقلاً، بل هو تابع للأمر، فيكون مثله في السعة والضيق، فلا يمكن أن تجرى البراءة فيه دون الأمر، لأنّه يكون موجوداً ما دام الأمر موجوداً، ويسقط بسقوط الأمر، وحيث إن البراءة لا تجرى في ناحية الأمر فلا تكاد تجرى في النهى التابع له أيضاً.

أضف إلى ذلك: أن جريان البراءة في النهى عن الترك، واقتضائه عدم حرمة ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية لا يجدى الخصم، لأنّ تكليف المولى إنّما هو وجوب القتل، ونحن نشكّ في امثاله بتحقيق الضربة الاولى، فالاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فلا بدّ من إتيان الضربة الثانية لإحراز الفراغ.

والقول بجريان البراءة في ناحية الترك - بدعوى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى والشكّ البدوي في ثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية - لا يزيد على ما ذهب إليه المحقّقون من عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٠

عن الترك، فهل يمكن القول بوجود الاحتياط بناءً على عدم تحقّق النهى عن الترك أصلاً لأجل إنكار الملازمة بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده، وبجريان البراءة بناءً على زواله لأجل انحلال العلم الإجمالى؟!

وبعبارة أخرى: لا يمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب الفعل، ولا يجدى إجرائها بالنسبة إلى حرمة الترك باستناد انحلال العلم الإجمالى، كما لا يجدى عدم حرمة الترك باستناد إنكار الملازمة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن البراءة لا تجرى في الأسباب والمحصّلات إجمالاً في مقابل القائل بالجريان مطلقاً.

لكن قد عرفت أنّ هاهنا تفصيلين ينبغي البحث حولهما أيضاً:

التفصيل بين كون العلم الإجمالي علّة تامّة وبين كونه مقتضياً

الأول: جريان الاشتغال لو قلنا بكون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الاحتياط، والبراءة لو قلنا بكونه مقتضياً له. لكنّ التحقيق أنّ التقريب الذي ذكرناه لوجوب الاحتياط لا- فرق فيه بين كون العلم الإجمالي علّة تامّة له وبين كونه مقتضياً، لأنّ المقتضى يكون مؤثراً ما لم يمنع من تأثيره مانع، ولا يوجد ما يصلح للمانع في المقام.

التفصيل بين كون السبب عادياً أو عقلياً وبين كونه شرعياً

الثاني: ما نقله المحقق النائيني «أعلى الله مقامه» وأجاب عنه [٢١٩]، وهو أنّ السبب إن كان عقلياً أو عادياً يجب الاحتياط، وإن كان شرعياً تجرى البراءة،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢١

لأنّ بيان الأسباب الشرعية كمسبباتها وظيفه الشارع، فلو ترك المكلف ما شكّ في دخله في تأثير السبب فلم يتحقّق الأمور به لا يجوز للشارع عقابه، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه.

والتحقيق أنّ هذا التفصيل أيضاً غير صحيح، ولا تجرى البراءة وإن كان السبب شرعياً.

والجواب عمّا ذكر في كلام هذا المفصل يتوقّف على توضيح الأسباب الشرعية، فنقول:

الأسباب الشرعية على قسمين:

الأول: ما كان سبباً عقلياً قد أمضاه الشارع مع تصرف جزئي يوجب تضييقه أو توسعته، كسبب البيع للملكية، فإنّه سبب عند العقلاء قبل الشرع، والشارع أمضاه بقوله: «أحلّ الله البيع» [٢٢٠] بناءً على كون «الإحلال» في الآية بمعنى الإمضاء.

الثاني: ما لم يكن سبباً عقلياً، بل الشارع أسّسه وأحدثه، كسبب الوضوء والغسل للطهارة بناءً على كون الطهارة أمراً معنوياً مسبباً عنهما، لا أنّها نفسهما، فإنّه لم يكن لهما عند العرف عين ولا أثر، سيما مسح الرأس والقدمين في الوضوء، وإنّما الشارع جعل الطهارة شرطاً للصلاة وجعل سببها الوضوء والغسل.

أمّا القسم الأول: فإذا شككنا مثلاً في اعتبار العربية في البيع فلا مجال للقول بأنّها لو كانت معتبرة شرعاً وتركها المكلف فلم يتحقّق الملكية لم يجز للشارع مؤاخذته بدعوى كونها عقاباً بلا بيان، لأنّ الشارع أمر بالمسبب وهو التمليك،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٢

وهو لا يكون مردداً بين الأقلّ والأكثر، بل التردد في سببه، فإنّ المكلف يشكّ في تحقّق الأمور به لو ترك العربية، ويعلم بتحقيقه لو أتى بها، فلا بدّ له من رعايتها حتّى أحرز الفراغ، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية.

وكذا القسم الثاني، لأنّ الشارع أمر بالطهارة مثلاً، فإن شككنا في أنّ الترتيب بين اليمين واليسار شرط في تأثير الغسل الترتيبي في حصولها أم لا؟

لكنّا علمنا بتحقيق الطهارة عند رعاية الترتيب وشككنا في تحقّقها عند عدم رعايته، فالعقل يحكم بلزوم رعاية الترتيب لإحراز حصول الطهارة الأمور بها.

فثبت أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصيلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً، سواء قلنا بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية أو باقتضائه، وسواء كان السبب عقلياً أو عادياً أو شرعياً، وسواء كان السبب الشرعي إمضائياً أو تأسيسياً.

وأيضاً ثبت أن التفصيل الذي اختاره المحقق العراقي رحمه الله لم يكن صحيحاً، لأنّ العنوان البسيط الذي يكون متدرج الحصول إن كان المرتبة الأمور بها منه معلومة فهي دفعيّة الحصول، وإن كانت مجهولة كان خارجاً عن محلّ النزاع كما حَقَّقناه، فالدوران بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات يكون مجرى الاشتغال مطلقاً بحكم العقل.

المقام الثاني: في البراءة الشرعيّة

وأما البراءة الشرعيّة: فربما يتوهم أنّه لا مانع من جريانها فيما إذا كان السبب شرعيّاً، لأنّ الشكّ في تحقّق المسبّب وعدمه ناشٍ من الشكّ في اعتبار المشكوك في السبب وعدمه، فإذا اغتسل المكلف بدون رعاية الترتيب بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٣

اليمين واليسار يشكّ في حصول الطهارة، وهذا الشكّ مسبّب عن الشكّ في اعتبار الترتيب في الغسل وعدمه، وحيث إنّ السبب مجعولة شرعاً فحديث الرفع يرفع اعتبار المشكوك، فيرتفع الشكّ في ناحية المسبّب، لأنّ المسبّب يتحقّق بتحقّق السبب قطعاً. وفيه: أنّه أصل مثبت، وتوضيحه يتوقّف على ذكر أمرين:

أ- أن العقل يحكم بأنّ المسبّب يوجد بوجود السبب مطلقاً، أي سواء كان السبب عقلياً أو عادياً أو شرعيّاً.

ب- أنّه يحكم بأنّ المسبّب لا يوجد إلّا بوجود تمام السبب مطلقاً أيضاً.

وحديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار المشكوك في السبب، إلّا أنّ عدم اعتباره فيه لا يكفي لإثبات حصول المسبّب بالأقلّ، بل لابدّ من إثبات كون الأقلّ تمام السبب، والحديث لا يثبت ذلك.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصلات، واتّضح من جميع ما ذكرناه أنّ البراءة لا تجرى فيه أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٥

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعيّة

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعيّة

إشارة

والفرق بينه وبين البحث السابق آنفاً- أي الشكّ في المحصّل- أنّ الأمور به هناك كان معلوماً مبيّناً، ولكنّ التردد في سببه ومحصله، والترديد هاهنا في نفس الأمور به لأجل اشتباه الامور الخارجيّة.

مثاله: أنّ المولى أمر بإكرام العلماء بنحو العامّ المجموع [٢٢١] وشكّ العبد في أنّ زيدا عالم أم لا؟ فإنّ الأمر به لا يكون أمراً متحصّلاً من إكرام مجموع العلماء حتّى يكون من قبيل الشكّ في المحصّل، بل إكرام مجموع العلماء يكون نفس الأمور به.

وشيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله عبّر عن الشبهة الموضوعيّة بأن يكون الأمور به مفهوماً مبيّناً، ومصداقه مردداً بين الأقلّ والأكثر [٢٢٢].

ولا بأس بهذا التعبير، فإنّ مصداق الشيء يكون تمام ذلك الشيء، مثل «زيد» الذي هو مصداق الإنسان وتمامه، لكنّه رحمه الله مثل بمثلين لا إشكال في أولهما، واستشكل الأكبر في ثانيهما.

المثال الأول: ما إذا وجب صوم شهر هلالى وشكّ في أنّه ثلاثون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٦

أو ناقص [٢٢٣]- وفرض أن المأمور به صوم مجموع الشهر من حيث هو مجموع، بحيث لو ترك المكلف صوم يوم واحد منه لم يمتثل أصلاً، وكان الصوم في الأيام الاخر كالمعدوم- فإن الشهر مفهوم مبين، وهو ما بين الهلالين، ومصادقه مردد بين ثلاثين وبين تسعة وعشرين، لأجل الشك في رؤية الهلال وعدمها، وبيان الرؤية ليس وظيفة الشارع. والمثال الثاني: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنى الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء والغسل الرافعين [٢٢٤].

وناقش العلماء في هذا المثال بأنه من قبيل الشك في المحصل، لا من قبيل الشبهة الموضوعية التي هي محل البحث. لكن المناقشة غير صحيحة، فإنه رحمه الله عنى بالطهور نفس الفعل الرفع للحدث كما صرح به في كلامه، والفعل الرفع هو نفس الوضوء والغسل، فالمأمور به يكون مردداً بين الأقل والأكثر، لا أنه مسبب مما يردد بينهما. نعم، لو قيل: إن الطهور هي الطهارة النفسانية التي في مقابل الحدث المتحصلة من الوضوء والغسل، لكان هذا المثال من قبيل الشك في المحصل، لكنه لم يرد من الطهور هذا المعنى، فلا يرد عليه الإشكال في هذا المثال [٢٢٥]. وكيف كان، فما مقتضى حكم العقل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية؟ اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٧

تنبيه

وليعلم أن النزاع وإن كان في الأقل والأكثر الارتباطي، إلا أنه ينبغي البحث عن الأقل والأكثر الاستقلالي أيضاً هاهنا تبعاً، وذلك لأن الشبهات الموضوعية الشائعة بينهم من أول البراءة إلى هنا ترجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالي في الشبهة الموضوعية، ألا ترى أننا إذا شككنا في حليته مايع وحرمة لأجل الشك في خمريته وخليته [٢٢٦]، شككنا واقعا في أن دليل حرمة شرب الخمر هل يختص بالأفراد المعلومه من الخمر أو يعم ما شك في فرديته أيضاً؟ ولأجل رجوع الشبهات الموضوعية الشائعة إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين لم نتعرض لها في المباحث السابقة، بل أحرنا البحث عنها إلى هنا.

وبالجملة: ينبغي تعميم النزاع هاهنا بحيث يعم الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين كليهما، فنقول:

الأقوال في المسألة ثلاثة:

أ- جريان البراءة العقلية مطلقاً.

ب- عدم الجريان مطلقاً.

ج- التفصيل بين الاستقلاليين والارتباطيين، فتجري في الأول دون الثاني.

نظرية المحقق العراقي رحمه الله في المقام

اختار المحقق العراقي رحمه الله القول الأول، واستدل عليه بأننا إذا شككنا في خمريته مايع مثلاً، نشك في سعة التكليف المتعلق بالخمر وضيقة، فلو كان في الواقع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٨

خمرًا، فالتكليف يشملها، ولو لم يكن خمرًا فلا يشملها، وإذا شك في سعة الحكم وضيقة فالمرجع هو البراءة، كما إذا شك في أصل الحكم، فإن العقل يحكم في كليهما بقبح العقاب بلا بيان.

والأمر هكذا في الارتباطيين، فإن المولى إذا قال بنحو العام المجموعى:

«أكرم مجموع العلماء» وشكَّ العبد في عالمية زيد مثلاً فإنه يشكُّ في سعة الحكم الصادر منه وضيقة، والمرجع فيه هو البراءة، كما إذا شكَّ في أصل التكليف، فإنَّ العقل يحكم في كليهما بقبح العقاب بلا بيان [٢٢٧].
هذا محصل كلامه رحمه الله.

دليل القول بوجوب الاحتياط في المسألة مطلقاً

وفى مقابله من ذهب إلى عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ينحصر فيما إذا كان البيان من وظائف الشارع، ورفع الشكِّ في الشبهة الموضوعية ليس وظيفته، سواء كانت الشبهة الموضوعية من قبيل الأقل والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين، فإننا إذا شككنا في خمريَّة شىء ليس على الشارع أن يبين أنه خمر أو ليس بخمر، فالعقاب على شرب الخمر المشكوك ليس ممَّا يحكم العقل بقبحه.

بل لو كان الحاكم من الموالى العرفية لم يكن كلامه فى تعيين الموضوعات حجة، فلو قال: «اجتنب عن الخمر» ثم قال: «هذا المايح خمر» لم يثبت بقوله الخمرية.

والحاصل: أن الدوران بين الأقل والأكثر فى الشبهات الموضوعية يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٢٩

مجرى الاشتغال مطلقاً، ولا مجال لجريان البراءة فيه أصلاً، لأنَّ بيان الموضوع ليس على الحاكم، بل لم يكن حجة إذا كان الحاكم من الموالى العرفية.

بيان ما هو الحق فى المسألة

والتحقيق فى المقام يقتضى أن يفصل بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين، فيجب الاحتياط فى الأول وتجري البراءة فى الثانى. مثال القسمين: ما إذا وجب إكرام العلماء وشككنا فى عالمية زيد، فإن اخذ العام بنحو العموم الاستغراقى - كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم كلَّ عالم» - فهو من مصاديق الأقل والأكثر الاستقلاليين، وإن اخذ بنحو العموم المجموعى - كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم مجموع العلماء» - فهو من مصاديق الأقل والأكثر الارتباطيين.

والفرق بين القسمين من العام أن التكليف فى العموم الاستغراقى ينحلُّ إلى تكاليف متعدّدة بعدد أفراد ما اضيفت إليه كلمة «كلّ» ولكل فرد إطاعة مستقلة وعصيان مستقل، فقول المولى: «أكرم كلَّ عالم» بمنزلة قوله: «أكرم زيدا العالم، أكرم عمراً العالم، أكرم بكراً العالم» وهكذا، فلا يلاحظ المولى كلمة «كلّ» بعنوان الموضوعية، بل هى عنوان مشير إلى كل فرد من أفراد العالم.

بخلاف العام المجموعى، فإنه لا ينحلُّ إلى أحكام متعدّدة، بل هو تكليف واحد له إطاعة واحدة وعصيان واحد، فإذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» يلاحظ لفظ «المجموع» بعنوان الموضوعية، لا بعنوان الطريقتية والمشيرية.

دليلنا على التفصيل أننا إذا شككنا فى عالمية زيد فى الأقل والأكثر الاستقلاليين علمنا أن لكل فرد من أفراد العالم - كعمرو وبكر وغيرهما - وجوب إكرام مستقل، وشككنا فى أن لزيد أيضاً وجوب إكرام كذلك أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٠

فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا ترك العبد إكرامه وكان فى الواقع عالماً.

توضيح ذلك: أن كلمة «البيان» فى قولنا: «يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان» ليس بمعنى البيان الصادر من قبل المولى، حتى يقال:

ليس من وظائفه بيان الموضوعات، بل هو عبارة عن الحجية التي تتركب من مقدمتين يعبر عنهما بـ «الصغرى» و «الكبرى» ولا تتم الحجية إلا بتماثيتهما، فإذا قال المولى:

«أكرم كل عالم» بنحو العام الاستغراقى، كانت الحجية تامّة بالنسبة إلى معلوم العالمية، لأننا نتمكن من تشكيل القياس ونقول: «هذا عالم وكل عالم يجب إكرامه فهذا يجب إكرامه» بخلاف مشكوك العالمية، لعدم تماثية الصغرى بالنسبة إليه كى ينضم إليها الكبرى الكلية ويتم القياس المنتج، فالعقاب على ترك إكرامه يكون عقاباً بلا حجة وبيان، وهو قبيح عقلاً. وأما إذا شككنا فى عالمية زيد فى الأقل والأكثر الارتباطيين، فحيث إن لفظ «المجموع» فى قول المولى: «أكرم مجموع العلماء» اخذ بنحو الموضوعية فلم يحرز العنوان المأمور به - وهو إكرام مجموع العلماء - فيما إذا تركنا إكرامه، مع أن إحراز العنوان مِمَّا لا يبد منه [٢٢٨]، وبدونه لا تكاد تجرى البراءة العقلية.

تتمّة

قد يتعلّق التكليف بنفس الطبيعة، مثل «لا تشرب الخمر» فإذا شككنا فى خمريّة مايع فهل تجرى البراءة مثل تعلّق التكليف بنحو العموم الاستغراقى، أو يجب الاحتياط، مثل تعلّقه بنحو العموم المجموعى؟ وبعبارة اخرى: هل هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣١

من مصاديق الأقل والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين؟

الظاهر أنه نظير العام الاستغراقى، فإنّ الظاهر من قول المولى: «لا تشرب الخمر» أنّ كل فرد من أفراد شرب الخمر حرام، فإذا شككنا فى خمريّة مايع فلم نحرز صغرى القياس بالنسبة إليه، فالعقاب على شربه كان عقاباً بلا حجة وبيان، وهو قبيح. فتلخّص من جميع ما ذكرناه فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فى الشبهة الموضوعية أنّ البراءة العقلية تجرى فى الأقل والأكثر الاستقلاليين دون الارتباطيين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٣

فى نسيان الجزء أو الشرط

تنبيهات الأقل والأكثر

إشارة

ينبغى أن يذكر عقيب البحث عن الأقل والأكثر مسائل بعضها اصولية وبعضها فقهية، ولكن كلها تكون محلّ الابتلاء ويحتاج المكلف كثيراً ما إليها:

المسألة الاولى: فى نسيان الجزء أو الشرط

إشارة

إذا دلّ دليل على جزئية شىء أو شرطيته للمأمور به إجمالاً ولم يكن له إطلاق، فشككنا فى أنه جزء أو شرط له مطلقاً - سواء كان المكلف ملتفتاً أو ناسياً [٢٢٩] - أو انحصر جزئيته وشرطيته بحال الالتفات [٢٣٠]، فماذا يقتضيه القواعد والاصول؟ هل تجرى البراءة

العقلية أم يجب الاحتياط؟

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المسألة

قال شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» في الرسائل:

الأقوى أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحّة، لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٤

فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتيّ به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده [٢٣١].

ثمّ استدلّ على قوله: «ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة» بأنّ المكلف الذي يعلم جزئيّة السورة للصلاة في حال الالتفات ويشكّ في جزئيّتها لها في حال النسيان يتوجّه إليه التكليف بالصلاة مع السورة ابتداءً قبل الغفلة، وإذا غفل عنها في أثناء الصلاة لم يتغيّر التكليف ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، بأن يقول: «أيها الغافل لا تجب عليك السورة» لأنّه مستلزم لرفع غفلته، فالصلاة المأتيّ بها من غير سورة غير مأمور بها أصلاً، غاية الأمر عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، فإذا التفت إليها يجب عليه الإتيان بالصلاة المشتملة لها [٢٣٢]. هذا محصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره

أقول: لو أراد بقوله: «ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة» أن بين الجزئيّة في حال العمد والجزئيّة في حال النسيان ملازمةً بحسب مقام الثبوت، فهو باطل، إذ لا- مانع من أن يكون شيء جزءاً للمركّب ومؤثراً في حصول الغرض منه في حال العمد بدون جزئيّته له في حال النسيان، فإننا نعلم أنّ الركوع مثلاً جزء للصلاة حتّى في حال النسيان، ولكنّ السورة لا تكون جزءاً لها ومؤثراً في حصول الغرض منها إلّا في حال العمد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٥

وإن أراد به أن بين الجزئيّة في حال العمد والجزئيّة في حال النسيان ملازمةً بحسب مقام الإثبات- كما هو ظاهر كلامه- أي بحسب مقام البيان وإفهام المخاطب، فإننا لا نسلّم أنّ المولى يحتاج إلى خطابين: أحدهما في حال الالتفات، والآخر في حال الغفلة كي يصحّ القول بأنّ الخطاب الثاني مستلزم لرفع غفلة الغافل، فإنّ المولى إن أراد جزئيّة السورة للصلاة في خصوص حال الالتفات يتمكّن من أن يوجّه خطاباً واحداً إلى عاميّة المكلفين بقوله: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة، والصلاة عشرة أجزاء: تكبيره الإحرام، والحمد، والسورة، و...» لكنّه يعلم أنّ المتذكّر يأتي بها مع السورة، والناسي- حيث لا يقدر على السورة- يأتي بها بدونها، وهذا هو غرضه من خطابه [٢٣٣].

فلو أراد عدم جزئيّة المنسى بالنسبة إلى الغافل لم يحتج إلى توجيه خطابين إليه.

لكن إذا زالت غفلة المكلف لا يعلم أنّ السورة المنسيّة كانت جزءاً للصلاة بالنسبة إليه أم لا، فيحتاج إلى التمسك بالأصل، والأصل يقتضى البراءة، لأنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا شككنا في أصل الجزئيّة يحكم به أيضاً فيما إذا علمنا الجزئيّة إجمالاً، لكن شككنا في أنّه جزء مطلقاً أو في خصوص حال الالتفات، فإنّ الجزئيّة في حال الالتفات معلومة تفصيلاً، وفي حال النسيان مشكوكة بدوياً.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله غير صحيح. بل استشكل عليه أكثر المتأخرين عنه حتى بعض الفضلاء من تلامذته بوجوه:
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٦

البحث حول كلام الميرزا الشيرازي رحمه الله في المسألة

منها: ما أفاده الميرزا حسن الشيرازي «أعلى الله مقامه» فإنه بعد الالتزام بما ذكره الشيخ سلك طريقاً آخر لإثبات البراءة العقلية، وهو أن الغافل عن الجزء لا تكليف له أصلاً، أما عدم تكليفه بالصلاة مع السورة فلائنه لا يقدر عليها، وأما عدم تكليفه بالصلاة بدون السورة فلائنه لا بد للمولى من توجيه هذا التكليف إليه بعنوان أنه غافل، لعدم شموله للملتفت، مع أنه لا يتوجه إلى غفلته، فيستحيل تكليفه بهذا العنوان، وإلا تبدل غفلته إلى الالتفات كما قال الشيخ الأعظم قدس سره فليس الغافل عن السورة مكلفاً بالصلاة أصلاً ما دام غافلاً. ثم إذا أتى بالصلاة الفاقدة للسورة وزالت غفلته، يشك في أن التكليف بالصلاة هل حدث بالنسبة إليه أم لا؟ فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا حجة وبرهان.

وهذا بخلاف الغافل عن أصل الصلاة، فإنه وإن لم يكن أيضاً حين غفلته مكلفاً بالصلاة، إلا أنه بعد زوال الغفلة يعلم بصيرورته مكلفاً بها، فلا بد له من الإتيان بها.

والفارق بينهما أن الغافل عن السورة أتى بصلاة فاقدة لها، والغافل عن أصل الصلاة لم يأت بها أصلاً [٢٣٤].
هذا حاصل ما أفاده الميرزا الشيرازي رحمه الله في مقام الإشكال على بيان الشيخ الأنصاري رحمه الله.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٧

نقد كلام الميرزا الشيرازي قدس سره

وهو وإن كان كلاماً جيداً يمكن به المناقشة في نظرية الشيخ رحمه الله وإثبات البراءة العقلية، إلا أنه رحمه الله أخطأ في الالتزام بما أفاده الشيخ من عدم إمكان توجيه التكليف بالصلاة بدون السورة المنسية إلى الناسي، لما عرفت من تمكن المولى من توجيه خطاب واحد إلى جميع المكلفين، لكنه يعلم أن الناسي للسورة يأتي بها بدونها، وهذا هو مقصوده وغرضه.

البحث حول ما حكى عن بعض تلامذة الشيخ رحمه الله

ومنها: ما نقله المحقق النائيني رحمه الله عن بعض تلامذة الشيخ الأعظم المقرّر لبحثه في مسائل الخلل، ثم أجاب عنه:
أما الإشكال: فهو - مع توضيح منا - أن بيان الشيخ رحمه الله يتوقف على انحصار توجيه الخطاب إلى الغافل بلفظ الخطاب، بأن يقال: «أيها الغافل عن السورة يجب عليك الصلاة بدونها» مع أنه يمكن توجيه التكليف إليه بلفظ آخر، مثلاً إذا كانت الصلاة التامة مركبة من عشرة أجزاء يتمكّن المولى من أن يقول:

«يجب على الملتفت عشرة أجزاء وعلى الغافل تسعة أجزاء» والغافل يأتي عملاً بالأجزاء التسعة التي تكون مأموراً بها بالنسبة إليه، غاية الأمر أنه أخطأ في التطبيق، فإنه حيث لم يكن متوجّهاً إلى غفلته أتى بالأجزاء التسعة بخيال أنه متذكّر مع كونه في الواقع غافلاً، والخطأ في التطبيق لا يكون مضرّاً، ألا ترى أن الرجل قد يصلّي أداءً بخيال أنه في الوقت مع كونه في خارجه واقعاً، أو قضاءً بخيال كونه في خارج الوقت مع أنه فيه حقيقةً، وصلاته صحيحة في كلتا صورتين، فهذا شاهد على أن الخطأ في التطبيق لا يوجب بطلان العمل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٨

هذا ما استفيد من تقريرات بعض الأجلّة لبحث الشيخ العلامة «أعلى الله مقامه» في باب الخلل الواقع في الصلاة على ما نقله المحقق النائيني رحمه الله [٢٣٥].

وأما الجواب: فهو قوله قدس سره:

هذا، ولكن لا- يخفى ما فيه، فإنّه يعتبر في صحّة البعث والطلب أن يكون قابلاً للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة، وأمّا التكليف الذي لا يصلح لأن يصير داعياً ومحركاً للإرادة في وقت من الأوقات، فهو قبيح مستهجن.

ومن المعلوم: أن التكليف بعنوان «الناسي» غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإرادة، لأنّ الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون أمثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.

وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن يصير داعياً ومحركاً للإرادة بعنوان الأداء والقضاء، لإمكان الالتفات إلى كون الأمر أداءً أو قضاءً، ويمكن أمثالهما بما لهما من العنوان.

نعم، قد يتفق الخطأ في التطبيق فيهما، وأين هذا من التكليف بما يكون أمثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق؟ كما فيما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغي [٢٣٦]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن المناقشة فيه، فلا يرد على المقرّر ما أورده عليه.

نعم، يرد عليه أن المولى لا يحتاج إلى إنشاء تكليفين مستقلّين: أحدهما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٣٩

للذاكر والآخر للناسي فيما إذا أراد اختصاص الجزئية بحال الذكر، بل يمكن له إنشاء تكليف واحد لجميع المكلفين، وهو أن يقول: «يا أيّها الناس تجب عليكم الصلاة، وهي مركبة من عشرة أجزاء: تكبيرة الإحرام، والحمد، والسورة، و...» لكنّه حيث يعلم أنّ الناسي يترك السورة أراد في الواقع أنّ وظيفته هي الصلاة بدون السورة.

والشاهد على هذا أنّ الناسي يأتي بالمأمور به بداعي الأمر الذي يكون داعياً للمتذكّر، لأنّه يرى نفسه متذكّراً، لا غافلاً، فتكليفهما تكليف واحد، وهو بوحدته يكون داعياً لهما.

وبالجملة: ما وجه الحاجة إلى تكليف ثانٍ متوجّه إلى الناسي بعد أنّه يرى نفسه ذاكرةً ويأتي بالمأمور به بداعي الأمر الذي يكون داعياً للذاكر؟!!

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه يمكن التفكيك بين ناسي الجزء والملتفت إليه في الواجب بأن وجه الخطاب على نحو يعمّ [٢٣٧] الذّاكر والناسي بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذّاكر، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام [٢٣٨]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٠

أو خاصّ، لا- بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسى على الناسي [٢٣٩]، إنتهى كلامه رحمه الله.

أقول: هذا الكلام صحيح في نفسه، لكن قد عرفت أنّ المولى لا- يحتاج إلى خطابين، لإمكان حصول غرضه بتكليف واحد يكون داعياً إلى إيجاد المأمور به بالنسبة إلى المتذكّر والناسي كليهما.

نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفصّل المحقق النائيني رحمه الله في المسألة بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت، فتجرى البراءة، وبين زواله في أثناءه، فيجب الإتيان بالمركب التام، فإنه قال:

إن أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسى هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها في تمام الوقت، إلماع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر المكلف في أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسى في حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التام في حال التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه، لأنّ الأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك في جميع آتات الوقت، كما هو الحال في غير اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤١

الناسي من سائر ذوى الأعدار، فإنه لا يجوز الاعتداد بالمأتى به في حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت. والحاصل: أنّ رفع الجزئية بأدلة البراءة في حال النسيان لا يلزم رفعها في ظرف التذكّر، لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت [٢٤٠] الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط [٢٤١] التكليف بالجزء في حال الذكر، والأوّل مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلف ذاكراً في أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلّا فيجرى استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت [٢٤٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وأنت خير بأنّ أوّل كلامه مغاير لآخره، فإنه تمسك في البداية بالإطلاق وفي النهاية بقاعدة الاشتغال، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا لم يكن إطلاق في البين كما أشرنا إليه في أوّل البحث [٢٤٣]، وأمّا إذا كان لدليل المركب أو لدليل جزئية الجزء إطلاق، فهو مسألة اخرى سنبحث عنها إن شاء الله تعالى [٢٤٤]. فما فرضه المحقق النائيني رحمه الله خارج عن محلّ النزاع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٢

ثمّ الجمع بين الدليلين لا يصحّ، لأنّ مجرى الاشتغال ما إذا لم يكن دليل اجتهادى في البين، فإنّ الاصول لا تجرى مع وجود الأمارات، وإن كان الأصل موافقاً لها، فالجمع في الاستدلال بين التمسك بالإطلاق وبأصالة الاشتغال ليس ممّا ينبغي.

ومع الغضّ عن خروج ما ذكره عن محلّ النزاع، وعن عدم صحّة الجمع بين الدليلين يمكن المناقشة في فقرات من كلامه:

أ- قوله: إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسى هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط.

فإنّ اختصاص أصالة البراءة بحال النسيان يستلزم كونها لغوياً، لأنّ التكليف بإتيان المنسى حال النسيان لا يصحّ قطعاً، وإن لم تجر أصالة البراءة، لأنّ الناسي لا يقدر على إتيانه ما دام ناسياً كي يصحّ تكليفه به، فلا أثر لأصالة البراءة لو قلنا باختصاصها بهذا الحال. ب- قوله في مورد الشكّ في جزئية المنسى في ظرف التذكّر: إنّ الشكّ فيها يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، وهو مجرى الاشتغال.

وحاصله: أنّ على المكلف - بعد زوال النسيان في أثناء الوقت - إتيان الأمور به التام، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

فإنّه لا يلائم واحداً من المباني التي نقلناها آنفاً.

أما على مبنى الميرزا الشيرازي رحمه الله فلائنه قال بعدم التكليف حال النسيان أصلاً، لا بالتأم ولا بالنقص، فإذا زال النسيان شكنا في حدوث التكليف بالمركب التأم، والشك في حدوث التكليف مجرى البراءة، لا الاشتغال.

وأما على مبنى من نقل نظريته المحقق النائيني رحمه الله - وهو بعض تلامذة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٣

الشيخ - فلائنه قال: إن الناسي مكلف بالنقص الذي أتى به، ولكنه أخطأ في التطبيق حيث يرى نفسه ذاكراً، فإذا زالت غفلته شك في أن تكليف الذاكر الذي لم يكن متوجهاً إليه حتى الآن هل حدث بالنسبة إليه أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءة.

وأما على ما اختاره المحقق الخراساني - الذي حسنه المحقق النائيني رحمه الله - فلائنه قال: يمكن أن يوجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر، فعلى مذهبه أيضاً يكون الغافل مكلفاً بالنقص ما دام غافلاً، وبعد رفع الغفلة يشك في أن تكليف الذاكر هل يتوجه إليه من الآن أم لا؟ وهذا أيضاً مجرى البراءة.

وبالجملة: إن المباني الثلاثة مشتركة في أن التكليف بالتأم لم يكن متوجهاً إلى الغافل قبل زوال غفلته، فأين الاشتغال اليقيني بالنسبة إليه كي يقتضى الفراغ اليقيني؟!

ج - ما ذكره رحمه الله من جريان الاستصحاب إذا كان في أول الوقت ذاكراً ثم عرض عليه النسيان حين العمل ثم زال نسيانه قبل خروج الوقت.

فإن التكليف بالتأم وإن كان متوجهاً إليه في أول الوقت، إلا أنه ارتفع في ظرف النسيان قطعاً، لعدم القدرة عليه حينئذ، فإذا زال نسيانه شك في عوده ثانياً، فلا مجال للاستصحاب، لأن اتصال زمان الشك بزمان اليقين شرط في جريان الاستصحاب، وهو مفقود فيما نحن فيه، بل يجرى استصحاب عدم التكليف بالتأم، فإنه يعلم بعدم كونه مكلفاً بالتأم حال النسيان، ويشك فيه بعد زوال العذر، فيستصحب عدم.

فتلخص مما ذكرنا أن العقل يحكم بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان، سواء كان الغفلة مستوعبة لجميع الوقت أو زالت في أثنائه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٤

مقتضى إطلاق الأدلة في موارد نسيان الجزء

هذا إذا لم يكن لنا دليل اجتهادي دال على الجزئية مطلقاً أو على اختصاصها بحال الذكر، وبعبارة أخرى: إذا لم تقم حجة على ركنية الجزء المنسي أو على عدم ركنيته.

وأما إذا كان لنا دليل اجتهادي مثل الإطلاق فلا مجال لجريان الاصول، وحينئذ للمسألة صورتان:

الاولى: أن يكون الإطلاق في دليل جزئية الجزء، كدليل جزئية السورة للصلاة.

الثانية: أن يكون في دليل المركب، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٢٤٥] على فرض كونه في مقام البيان من الجهة المبحوث عنها، لا في مقام بيان مجرد تشريع الصلاة بنحو الإجمال.

والقاعدة تقتضى بطلان صلاة الناسي للجزء في الصورة الاولى وصحته في الصورة الثانية.

وذلك لأن إطلاق دليل الجزئية يدل عليها في حالتها الذكر والنسيان، فالمكلف الناسي للجزء لم يأت بالمأمور به واقعاً، فلا بد له بعد زوال غفلته من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق في دليل المركب، إذ لا بد في تقييده من الاكتفاء بالقدر المتيقن، وهو الإخلال بالسورة عمداً، وأما الإخلال بها نسياناً فيتمسك فيه بإطلاق الأمر بالمركب ويحكم بصحة الصلاة، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٥

وبالجملة: إذا كان هاهنا إطلاق فلا مجال لجريان الأصل العملي، سواء كان موافقاً للإطلاق أو مخالفاً له. هذه قاعدة كئيبة في باب الصلاة وغيرها من المركبات المأمور بها، وأما صغريات هذه القاعدة - وهي إطلاق دليل الجزئية أو دليل المركب - فلا بد في كل باب من النظر إلى دليل تلك الصغريات حتى يتضح حالها.

نظريّة المحقق العراقي رحمه الله حول أدلة باب الصلاة

وحيث إنَّ المحقق العراقي رحمه الله تعرّض للبحث الصغرى في خصوص باب الصلاة فلا بأس بالتكلم حول ما ذكره: قال رحمه الله بعد بيان القاعدة الكئيبة:

ولكن دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركب ساقطة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات [٢٤٦] إنّما كانت مسوقة لبيان مجرد تشريع المركب بنحو الإجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتى يكون مرجعاً عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمركب. وأما دليل المثبت للجزئية فلا يبعد دعوى اقتضائه للركبية، لقوة ظهوره في الإطلاق والشمول لحال النسيان، من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع، كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع في الصلاة واسجد فيها» ونحو ذلك من الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب.

نعم، في مورد يكون دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٦

المستفادة منه بحال الذكر، لكونه هو المتيقن من الإجماع على ثبوت الجزئية، بخلاف ما لو كان دليل الجزء غير الإجماع، فإنَّ إطلاقه مثبت لعموم جزئية الجزء لحال النسيان أيضاً.

لا يقال: إنّ ذلك يستقيم إذا كان دليل اعتبار الجزء بلسان الوضع، كقوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وأما إذا كان بلسان الأمر والتكليف، كقوله:

«اركع في الصلاة» فلا يتم ذلك، لأنَّ الجزئية حينئذٍ تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان الحكم التكليفي مختصاً بحكم العقل بحال التذكر ولا يمكن شموله لحال الغفلة والنسيان فالجزئية المستفادة منه تتبعه وتخصّ بحال الذكر أيضاً.

فإنَّه يقال: إنَّه لو تمَّ ذلك فإنَّما هو في فرض ظهور تلك الأوامر المتكفلة لبيان الأجزاء والشرائط في المولوية النفسية أو الغيرية، وإلا فعلى ما هو التحقيق من ظهورها في الإرشاد إلى جزئية متعلقاتها للمركب ودخلها في الملاكات والمصالح الكائنة فيه، فلا يستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذٍ محذور عقلي أو غيره في عموم الجزئية لحال النسيان.

مع أنه على فرض ظهورها في المولوية ولو [٢٤٧] بدعوى كونها بحسب اللب عبارة عن قطعات ذلك الأمر النفسي المتعلق بالمركب غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان، نقول: إنّ المنع المزبور عن عموم الجزئية لحال النسيان إنّما يتجه إذا كان الحكم العقلي بقبح تكليف الناسى والغافل في الارتكاز بمثابة يكون كالقرينة المحققة بالكلام، بحيث يمنع عن انعقاد ظهوره في الإطلاق، وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٧

في محلّ المنع، فإنَّ الظاهر هو عدم كونه من العقليات الضرورية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء، وأنه من العقليات غير الارتكازية التي لا ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات والتأمل في المبادئ التي أوجبت حكم العقل، فيدخل حينئذٍ في القرائن المنفصلة المانعة عن مجرد حجّية ظهور الكلام، لا عن أصل ظهوره، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يقتضيه الحكم العقلي المزبور إنّما هو المنع عن حجّية ظهور تلك الأوامر في الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأمّا بالنسبة إلى ظهورها في الحكم الوضعي - وهو الجزئية وإطلاقها لحال النسيان - فحيث لا قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها في ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسك بإطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة [٢٤٨] حتى في حال

النسيان، فلا فرق حينئذ في صحّة التمسك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئية لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع [٢٤٩]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

وما ذكره من الأجوبة الثلاثة [٢٥٠] عن الإشكال كلّها منظور فيه:

أما الأول: فلأنّ الأوامر المولوية والإرشادية تشتركان في أنّ الموضوع له فيهما هو البعث والتحرك، فإنّ صيغة «افعل» وضعت لهذا المعنى، وأيضاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٨

تشتركان في أنّهما يستعملان في نفس هذا المعنى الحقيقي، لا- أنّ الأمر المولوي يكون مستعملاً في المعنى الحقيقي- وهو البعث والتحرك- والإرشادي في غير هذا المعنى مجازاً، ولذا لا- يمكن توجيه الأمر الإرشادي إلى المجنون، كما لا يمكن توجيه الأمر المولوي إليه.

ولكنّ الفرق بينهما أنّ الغرض من صدور الأمر المولوي هو المصالح التي تكون في الأمور به- على ما هو المشهور بين العدلية- ولكنّ الغرض من صدور الأمر الإرشادي هو مجرّد الهداية، فإنّ الطبيب إذا قال: «كل هذا الدواء» فهو بعث إلى أكله، ولكن غرضه من هذا البعث هدايته إلى أنّه لو أحبّ زوال المرض فلا بدّ له من أكل هذا الدواء.

وبالجملة: لا فرق بين الأمر المولوي والإرشادي في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، فكلّ ما هو شرط في الأوّل فهو شرط في الثاني، فكما لا يمكن توجيه البعث المولوي إلى الناسي لا يمكن توجيه البعث الإرشادي أيضاً إليه.

وأما الثاني: فلأنّه لا- فرق بين الأحكام العقلية الضرورية وغير الضرورية في الجهة المبحوث عنها، لأنّ كليهما يمنع عن انعقاد الإطلاق- كالقرينة المتصلة- وإنّما الفرق بينهما في سرعة الدرك وبطؤه، ولكنّ المدرك في كليهما أمر واقعي ثابت حين صدور الكلام من المولى، فهو مقرون بالكلام من حين الصدور وإن لم تتوجّه إليه قبل التأمل في مبادئه، بخلاف القرينة المنفصلة والمخصّص المنفصل اللفظي، فإنّه لا- يكون موجوداً حين صدور العامّ، فالحكم العقلي غير الضروري أيضاً يمنع عن أصل تحقّق الإطلاق، كالمخصّص المتصل، ولا يكون بينه وبين الضروري فرق من هذه الجهة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٩

على أنّ كون عدم شمول التكليف للناسي من العقلات غير الضرورية مختلف فيه، فإنّ بعضهم قال بكونه من ضروريات العقل. سلّمنا أنّ حكم العقل إذا كان غير ضروري لا- يمنع إلّا عن حجّية الظهور في الإطلاق، كالقرينة المنفصلة اللفظية، وأغمضنا عن الاختلاف في كون حكم العقل بقبح تكليف الناسي من العقلات الضرورية أو غير الضرورية، لكنّ الفرق بين عدم حجّية إطلاق دليل الجزء بالنسبة إلى الحكم التكليفي وحجّيته بالنسبة إلى الحكم الوضعي غير تامّ، فإنّه يتمّ لو كان الحكمان في عرض واحد، ولكنّهما ليسا كذلك، فإنّ الحكم التكليفي مدلول مطابق لدليل الجزء، والحكم الوضعي- وهو الجزئية- مدلول التزامي له تابع للمدلول المطابق، فقولته: «اركع في الصلاة» يدلّ بالمطابقة على وجوب الركوع فيها، فإنّ صيغة «افعل» وضعت للبعث والتحرك، ويدلّ بالالتزام والتبع على كون الركوع جزءاً لها، فالحكم الوضعي تابع للحكم التكليفي، ولا يعقل ضيق المتبوع وسعة التابع، فكما أنّ الأوّل يختصّ بالذاكر بحكم العقل فلا بدّ من أن يكون الثاني أيضاً مختصّاً به.

وأما الثالث: فلأنّ الأمر إذا كان متوجّهاً إلى الذاكر فقط فمن أين يستكشف إطلاق المادّة وشمولها للناسي؟ لا طريق لنا إلى إثبات الجزئية إلّا بالأمر، فإن كان مطلقاً فالجزئية أيضاً تكون مطلقه، وإن كان مقيداً بحال الذكر فالجزئية أيضاً تكون مقيدة به، فإنّ كون المادّة ذات مصلحة إنّما يستفاد من الأمر المتعلق بها.

ألا ترى أنه لو لم يكن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» لم نعلم أن إقامة الصلاة ذات مصلحة، وإذا قال: «أَقِيمُوا الصلاة بعد زوال الشمس» لا يمكن أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٠

يقال: الأمر بالصلاة وإن كان مقتيداً بما بعد الزوال إلّا أننا نستكشف منه أنها ذات مصلحة حتى قبل الزوال.

فعلى مذهب المشهور من انحلال الأمر العام إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلفين لا يمكن الجواب عن الإشكال الذي أورده العراقي رحمه الله على نفسه، ولا بدّ من القول بإطلاق دليل الجزئية لو كان بلسان الوضع، وعدم إطلاقه لو كان بلسان التكليف.

الحق في المسألة

نعم، بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله تعالى» في الأوامر العامّة نحو «اركعوا في الصلاة»- من وحدة الأمر واقعاً أيضاً وعدم انحلاله إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلفين، وهو بوحده يعمّ جميع المكلفين حتى من لا يقدر على الإتيان بالمأمور به، لكنّه معذور في المخالفة [٢٥١]- لا فرق بين كون دليل الجزئية بلسان الوضع أو بلسان التكليف، فكما أن الأوّل ظاهر في الإطلاق وشموله للناسي، فكذلك الثاني.

في جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط

ثمّ إنّه إذا ثبت الإطلاق في دليل الجزئية وشموله لحال النسيان، فهل يمكن تقييده بفقرة «رفع النسيان» من حديث الرفع، أم لا؟ قال المحقّق النائيني والعراقي «أعلى الله مقامهما»: لا يمكن.

والتحقيق هو الإمكان، وقبل البحث في ذلك لا بدّ من ذكر مقدّمات أربع:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥١

الاولى: أن الأجزاء في المركّب الاعتباري [٢٥٢] الذي تعلق به الأمر لا تكون واجبة بالوجوب الغيري، وأيضاً لا يتبعض الأمر بالمركّب إلى أبعاض كي يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من الأجزاء، بل حيث إنّ المركّب لا يكون إلّا نفس الأجزاء يكون الداعي إلى كلّ جزء هو الأمر بالمركّب، ولا- تتوقّف دعوته إلى بعض الأجزاء على دعوته إلى بعض آخر، فالأمر بالصلاة مثلاً يكون داعياً إلى الركوع والسجود في عرض واحد.

الثانية: أن التخصيص والتقييد تصرف في الإرادة الجدّية من العام والمطلق، لا الاستعمالية حتى يستلزم التجوّز، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العام في العموم الذي هو معناه الحقيقي، والمخصّص يدلّ على أن الإرادة الجدّية تتعلّق بغير الفسّاق من العلماء، كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله [٢٥٣] وحققناه في مبحث العام والخاص والمطلق والمقتيد [٢٥٤].

ولابدّ هاهنا من ضمّ نكته إليه، وهو أن دليل التقييد تارة: يكون صادراً لبيان الحكم الأوّلي، كقول المولى: «لا تعتق رقبة كافرة» المقتيد لقوله: «أعتق رقبة» واخرى: لبيان الحكم الثانوي، كدليل نفى الحرج الذي يقيّد إطلاق دليل الوضوء مثلاً، وحديث الرفع الذي يقيّد إطلاق دليل الجزئية وشموله لحال النسيان لو قلنا بإمكان تقييده بحديث الرفع.

والرفع وإن كان إزالة شيء ثابت والجزئية لم تكن ثابتة واقعاً وجدّاً في حالة النسيان حتى يتعلّق بها الرفع، لكنّها حيث تكون مرادة بنحو الإطلاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٢

وبحسب الاستعمال يصحّ تعلق الرفع بها في خصوص حال النسيان، فتختصّ بحال الذكر.

الثالثة: أنه لا يمكن الأخذ بظاهر قوله: «رفع الخطأ والنسيان» بلا إشكال، فإننا نعلم وجداناً أنّ نفس الخطأ والنسيان لم يرفعا، ولا يمكن أيضاً القول بكون المرفوع آثارهما، كيف وتحرير الرقبة يكون أثراً للقتل الخطأى وسجدتا السهو أثراً لنسيان التشهد في الصلاة مثلاً، ولا يمكن رفعهما، لأنه يستلزم أن يكون الخطأ والنسيان مقتضياً لثبوت الأثر ومقتضياً لرفعه، وهو ضروري البطلان. فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

أ- أن يكون النسيان بمعنى المنسى، والخطأ بمعنى المخطأ، والمنسى فيما نحن فيه هو الجزء ورفعه يتحقق برفع آثاره التي منها الجزئية، وهذا المعنى يكون صحيحاً بالنسبة إلى الغرض الذي نحن بصدده.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ النسيان إن كان بمعنى المنسى والخطأ بمعنى المخطأ فلم لم يعتبر عنهما بالموصول، بأن يقال: «ما أخطأوا وما نسوا» كما عبر بهذا التعبير في الفقرات الاخر، وهي «ما استكروها عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه» مع أنّ المنسى وما نسوا، والمخطأ وما أخطأوا بمعنى واحد، فلا بدّ من أن يكون التغيير في العبارة لجهة.

وثانياً: أنّ كون النسيان بمعنى المنسى وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى ترك الجزء أو الشرط نسياناً، إلّا أنّه لا يصحّ بالنسبة إلى إتيان المانع كذلك، لأنّ من أتى بالمانع أو القاطع للصلاة نسي كونه مصلياً، فالمنسى لو كان مرفوعاً بحديث الرفع لحكم بكونه غير مصلي، فيلزم عليه الإعادة، مع أنّ حديث

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٣

الرفع في مقام الامتتان وإسقاط التكليف، لا في مقام إيجاد المشقة وإثبات التكليف.

ب- أن يكون المرفوع الشيء الذي منشأ النسيان، فيكون معنى «رفع النسيان» رفع الشيء الناشئ عن النسيان، ولا محذور في هذا المعنى، لأنّ الشيء المسبب عن النسيان هو ترك الجزء والشرط وإتيان المانع، ورفع هذه الامور حكمٌ بأنّ ترك الجزء أو الشرط لا يكون تركاً لهما، وإتيان المانع لا يكون إتياناً به إذا كان عن نسيان، فيرفع الحديث الجزئية والشرطية والمانعية في حال النسيان. الرابعة: أنّ النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط، لا بوجودهما، ولا بعدهما، لعدم كونهما موجودين كى يتعلّق النسيان بوجودهما، ولكون الترك أمراً اختيارياً متفرّعاً على التوجّه والالتفات، فلا يمكن أن يكون نسيان العدم موجباً للعدم.

إذا عرفت هذه الامور اتضح لك أنّ تقييد دليل الجزئية بالحديث صحيح، فلا يجب إعادة العمل إذا ترك جزئه نسياناً، لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصلاة مثلاً- عند نسيان السورة- صدرت بداعي الأمر بالمركب، إذ قلنا في المقدمة الاولى: داعوية الأمر بالنسبة إلى بعض الأجزاء لا تتوقف على داعيته بالنسبة إلى بعض آخر، فإذا نسي السورة لا يكون الأمر بالصلاة داعياً إليها، لكنّه داعٍ إلى سائر الأجزاء، ولا يجب أن يكون دليل التقييد بلسان بيان الحكم الأولى، بل قد يكون بلسان الحكم الثانوى كما قلنا في المقدمة الثانية، فلا محذور في تقييد إطلاق دليل الجزئية بحديث الرفع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٤

نظريّة المحقق العراقي والنائبي في المسألة

لكنّ المحقق النائبي والعراقي «أعلى الله مقامهما» ذهبا إلى عدم صحّة التقييد.

ونحن نذكر ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في مقام الاستدلال، لكونه أكمل في المقام، فنقول:

تشبّه المحقق العراقي رحمه الله لإثبات مرامه بوجوده:

الأول: أنّ المرفوع بالحديث وإن كان هو المنسى، ورفعه بمعنى رفع آثاره، إلّا أنّ المنسى فيما نحن فيه هو وجود الجزء، وأثر وجوده هو الصحّة، ورفع هذا الأثر يستلزم بطلان عمل الناسي ووجوب الإعادة.

ولا يمكن رفع الجزئية بالحديث، لأن الجزئية من آثار طبيعة السورة لا وجودها [٢٥٥]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول. وجوابه واضح، فإننا قلنا في المقدمة الأخيرة: إن النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط لا بوجودهما، وأريد برفع الطبيعة رفع الجزئية والشرطية اللتين هما أثرها.

الثاني: أنه إن أريد برفع الجزئية رفع الجزئية أو الشرطية عن الجزء والشرط المنسيين في مقام الدخل في الملاك والمصلحة، فلا شبهة في أن هذا الدخل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي، وإن أريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلّق بالجزء والتقيّد بالشرط، ففيه: أن الرفع في الحديث يختصّ برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً، وعدم شموله للتكليف المتعلّقة بالمنسى في حال النسيان، لارتفاعها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٥

بمحض تحقّق النسيان بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق [٢٥٦]. هذا ما ذكره في الوجه الثاني.

وفيه أولاً: أنه خارج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان لدليل الجزئية إطلاق وشمول لحال النسيان لولا حديث الرفع.

وثانياً: أنه مناقض لما تقدّم من قوله بإطلاق دليل الجزئية وشموله للناسي، وإن كان بلسان التكليف [٢٥٧].

الثالث: أن غاية ما يقتضيه الحديث إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلي والجزئية الفعلية عن الجزء المنسى في حال النسيان، ولازمه سقوط الأمر الفعلي عن البقية أيضاً، لأنّ التكليف ارتباطي، والحديث لا يقتضي كون الناقص المأتى به هو المأمور به للناسي، لأنه لا يتكفّل الوضع، بل يتكفّل الرفع فقط، فمن أين ثبت أن الناقص المأتى به يكون مأموراً به للناسي حتّى يكون صحيحاً ولا- يجب عليه الإعادة؟! [٢٥٨]. هذا حاصل كلامه في الوجه الثالث.

ويرد عليه أن الجمع بين إطلاق دليل الجزئية وحديث الرفع- بتقييد الأول بالثاني- ينتج اختصاص الجزئية بحال الذكر، وهذا يقتضي كون المأمور به في حقّ الناسي هو بقية الأجزاء، فالناقص المأتى به يكون مأموراً به له، فلا يجب عليه الإعادة. هذا تمام الكلام في ترك الجزء والشرط نسياناً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٧

في الزيادة العمديّة والسهوية

المسألة الثانية: في الزيادة العمديّة والسهوية

القول في تصوير الزيادة

وقبل الشروع في البحث لابدّ من ذكر أمر بيتني عليه المسألة، وهو أنه هل يتصوّر تحقّق الزيادة في المأمور به كما يتصوّر تحقّق النقيصة، أم لا؟

الحقّ أنه لا- تتصوّر زيادة الجزء أو الشرط بالدقّة العقلية، فإنّ كون شيء جزءاً أو شرطاً للمأمور به، ومع ذلك زائداً عليه جمع بين المتنافيين، ولا فرق في ذلك بين كون الجزء أو الشرط ملحوظاً لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة أو بشرط لا. نعم، تتصوّر زيادة الجزء والشرط عرفاً إذا كانا ملحوظين لا بشرط.

وأما النقيصة: فلا إشكال في إمكان تحقّقها عقلاً و عرفاً، فإنّ الركوع مثلاً إذا ترك في الصلاة يحكم العقل بأنّ الصلاة تكون ناقصة لأجل ترك جزئها، كما يحكم به العرف.

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في ذلك

لكن المحقق العراقي رحمه الله قال بإمكان تحقق الزيادة الحقيقية - أي العقلية - كالعرفية، وقربه بذكر مقدمات ثلاث، حيث قال:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٨

أما الكلام في الجهة الاولى [٢٥٩]: فتوضيحه يحتاج إلى تمهيد امور:

الأول: لا شبهة في أنه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقية في الشيء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد يصدق عنوان الزيادة الحقيقية، ولذا لا يصدق على الدهن الذي اضيف إليه مقدار من الدبس أنه زاد فيه إلا على نحو من العناية.

نعم، الصادق إنما هو عنوان الزيادة على ما في الظرف بعنوان كونه مطروفاً، لا- بعنوان كونه دهنًا، فقوام الزيادة الحقيقية حينئذ في أجزاء المركبات وشروطها إنما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً لها، فإذا كان المركب بنفسه من العناوين القصدية، كالصلاة مثلاً على ما هو التحقيق من أن حقيقتها عبارة عن الأفعال والأذكار الخاصة الناشئة عن قصد الصلاة، لا أنها عبارة عن [٢٦٠] مجرد الأفعال والأذكار والهيئات الخاصة ولا مجردة عن قصد الصلاة، بشهادة عدم حرمتها على الحائض إذا أتت بها على الكيفية الخاصة لا بعنوان الصلاة، يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاة بالجزء المأتى به أيضاً، وإلا فمع فرض خلوه عن قصد الصلاة وعنوان الجزئية لها لا يكون المأتى به حقيقة من سنخ الصلاة، فلا يرتبط حينئذ بالصلاة حتى يصدق عليه عنوان الزيادة في الصلاة، إلا على نحو من العناية، للمشاكله الصورية.

الثاني: يعتبر أيضاً في صدق عنوان الزيادة في الشيء أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حد مخصوص ولو اعتباراً حتى يصدق بالإضافة إليه عنوان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٥٩

الزيادة وعدمها، كما في ماء الجب أو النهر مثلاً، فإنه لا بد في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حد مخصوص، ككونه بالغاً إلى نقطة كذا ومقدار كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حده الخاص إلى حد آخر، فيصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان الزيادة فيه، وإلا فبدون ذلك لا يصدق عليه العنوان المزبور وإن بلغ من الكثرة ما بلغ، وكذلك الأمر في المركبات، ففيها أيضاً لا بد من اعتبار حد خاص فيما اعتبر جزءاً لها في مقام اختراع المركب واختراعه [٢٦١]، ليتحقق بذلك عنوان الزيادة في المكتوبة.

الثالث: أن أخذ الجزء أو الشرط في المركب في مقام اعتباره واختراعه يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقق.

وثانيها: اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط من طرف الزيادة على معنى أنه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهية المركب باعتبار عدم تعلق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءاً للمركب، كما لو فرض أنه اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعة الركوع، فإن في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقة الصلاة، لعدم تعلق اللحاظ به في مقام جعل ماهية الصلاة.

الثالثة [٢٦٢]: اعتبار كونه جزءاً على نحو لا- بشرط بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركب وداخلاً فيه، لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر في جعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٠

ماهية الصلاة طبيعة الركوع في كل ركعة منها الجامعة بين الواحد والمتعدد، لا الركوع الواحد، كما في الصورة الثانية.

وبعد ما عرفت ذلك نقول: إنه على الاعتبار الأول لا شبهة في أنه لا مجال لتصور تحقق الزيادة، فإنه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءاً للمركب تكون الزيادة فيه موجبة للإخلال بقيدته، فترجع إلى النقيصة.

وكذلك الأمر على الاعتبار الثاني، فإنه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصة، إلا أن عدم تصور الزيادة الحقيقية إنما هو لكان [٢٦٣] عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنه بعد خروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتصاف

الوجود الثاني بالصلائية، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتى يصدق عليه عنوان الزيادة ويصدق على الصلاة أنها تكون مزيداً فيها، بل يكون ذلك من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن.

وأما على الاعتبار الثالث: فالظاهر أنه لا قصور في تصوّر الزيادة الحقيقية، فإنّ المدار في زيادة الشيء في الشيء على ما عرفت إنّما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر، ولا ريب في صدق ذلك وتحققه على هذا الاعتبار، من غير فرق بين أن يكون الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذي لازمه هو خروج الوجود الثاني عن دائرة المطلوبية، أو اللابشرط بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعي المتحقق بأول وجوده.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦١

وذلك على الأوّلين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّهُ يتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد مثلاً يتحدّد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحدّ من الزيادة في الصلاة الموجب لقلب حدّه إلى حدّ آخر، وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به [٢٦٤].

غاية ما هناك أنه على الأول يكون الوجود الثاني من الزيادات المضرة بالمأمور به من جهة رجوعه إلى الإخلال به من جهة النقيضة، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطلّة، وإنّما غايته هو كونه لغواً وخارجاً عن دائرة المطلوبية.

وكذلك الأمر على الأخير، إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأول في الوجودات المتعاقبة يتحدّد دائرة المركّب والمأمور به قهراً [٢٦٥] يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به [٢٦٦]، إنتهى كلامه رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٢

نقد كلام المحقق العراقي في المقام

ولنا في مواضع من كلامه نظر، لكن نكتفي بذكر موضعين:

الأول: أنه لا يمكن تصوّر أخذ الجزء والشرط بنحو اللابشرط بالمعنى الأول، أعنى اعتبار الركوع الواحد مثلاً لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة ولا طبيعة الركوع في جعل ماهية الصلاة، لأنّ الوحدة إمّا قيد أو لا، فعلى الأول يرجع إلى أخذه بشرط لا، وعلى الثاني يرجع إلى اللابشرط بالمعنى الثاني.

الثاني: - وهو الإشكال الأساسي - أنه لا بدّ من تصوير الزيادة في مقام تعلّق الأمر، لخروج مقام اختراع المركّب واعتباره عن محلّ النزاع. وهو رحمه الله اعترف بعدم صدق الزيادة على الركوع الثاني بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به فيما إذا كان الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذي لازمه هو خروج الوجود الثاني عن دائرة المطلوبية.

وأما إذا كان الجزء مأخوذاً في مقام تعلّق الأمر لا بشرط بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعي فهو رحمه الله ذهب إلى صدق عنوان الزيادة على الوجود الثاني بالنسبة إلى المركّب والمأمور به كليهما، بدعوى أنّ انطباق صرف الطبيعي على الوجود الأول في الوجودات المتعاقبة يوجب تحدّد دائرة المركّب والمأمور به قهراً بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به.

وهذه الدعوى باطلّة عندنا، لأنّ الأمر إذا تعلّق بالصلاة التي أحد أجزائها هو طبيعة الركوع - الجامعه بين الواحد والمتعدّد - لم يصدق الزيادة في المأمور به على الركوع الثاني، لأنّ جزء المأمور به حينئذٍ هو مجموع الركوعين،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٣

لا الركوع الأول فقط، إذ الطبيعة تتحقّق حينئذٍ في ضمن مجموعهما.

نعم، لو اكتفى بركوع واحد لتحققت الطبيعة به فقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الزيادة الحقيقية في الجزء والشرط لا تكون متصوّرة، وإنّما تتصوّر الزيادة العرفيّة في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الجزء والشرط مأخوذين في المأمور به لا بشرط.

مقتضى الأصل في الزيادة الحقيقية

ولو سلّمنا تحقّق الزيادة الحقيقية في المأمور به وأغمضنا عمّا أوردنا على المحقّق العراقي رحمه الله فهل يقتضى الأصل الأولى [٢٦٧] بطلان العمل بسبب الزيادة أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ لأنّ العقل لا يحكم ببطلان المأتمّي به إلّا فيما إذا لم يطابق المأمور به.

وعدم المطابفة يتحقّق في النقيضة دون الزيادة، لأنّ المصلّي إذا لم يركع في صلاته كان المأتمّي به غير ما هو المأمور به، بخلاف ما إذا ركع ركوعين، فإنّ ما أتى به حينئذٍ هو المأمور به مع زيادة، فلا يكون مغايراً له.

نعم، لو اخذ الركوع بنحو الماهية بشرط لا في الصلاة لبطلت بإتيان ركوعين، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لرجوعه إلى النقيضة، فإنّه لم يأت بالركوع الواحد من دون زيادة الذي هو جزء للصلاة، فإنّ الجزء هو الركوع بشرط لا فرضاً، أي بشرط عدم الزيادة على الواحد.

والحاصل: أنّ الأصل في النقيضة هو بطلان العمل، دون الزيادة، لعدم كون الزائد مانعاً، فالعمل المشتمل على الزيادة يكون صحيحاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٤

البحث حول الاستصحابات التي ادعى جريانها في المقام

ولا نحتاج إلى التمسك بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل، لكن ربما يستدلّ به من وجوه:

الأول: استصحاب عدم مانعية الزيادة.

وهو من قبيل استصحاب عدم قرشية المرأة، وقلنا سابقاً: أحسن التقريبات لجريان هذه الاستصحابات أن نقول: ماهية الزيادة قبل وجودها لم تكن مانعة، فبعد وجودها إذا شككنا في أنّها هل هي مانعة أم لا؟ يستصحب عدم مانعيتها.

لكن يرد عليه - كما قلنا كراراً - أنّ جريان الاستصحاب مشروط باتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكه، وهاهنا لم تكونا متّحدتين، فإنّ الموضوع في القضية المتيقّنة هو ماهية الزيادة التي لا تكون موجودة، وفي المشكوكه ماهية الزيادة الموجودة، فأين الاتّحاد؟

وبعبارة أخرى: القضية المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكه سالبة مع وجوده، فإنّ المانع المشكوكه إنّما هي أثر الزيادة الموجودة لو كانت الزيادة مانعة في الواقع، لا - أثر الماهية حتّى مع عدم وجودها، فالاتّحاد بينهما لا يكون إلّا صورياً، كاتّحاد قولنا:

«ليس زيد بقائم» إذا أردنا عدم وجود زيد حتّى يكون قائماً مع قولنا: «ليس زيد بقائم» إذا أردنا أنّه موجود لكنّه ليس بقائم، والاتّحاد الصوري بين القضيتين لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد الحقيقي.

الثاني: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة مثلاً.

وأورد عليه بأنّه مثبت، فإنّ الأثر الشرعي لا يترتب على نفس هذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٥

المستصحب، بل يترتب على كون الصلاة بلا مانع، فلا بدّ من واسطة عقلية.

لكن يمكن أن يُجاب عنه بأننا نستصحب نفس كون الصلاة بلا مانع، فإنّها قبل تحقّق الزيادة كانت بلا مانع، فيستصحب.

إن قلت: هذا الاستصحاب مبني على أن تكون مانعية الشيء للصلاة عبارة عن أخذ عدمه فيها، بحيث يكون المأمور به هو الصلاة المقيّدة بعدمه.

وأما لو قلنا بأنها عبارة عن كون وجوده مضاداً للصلاة ومانعاً عن تحقّق الصلاة، من دون أن تكون الصلاة مقيّدة بعدمه - كما أنّ السواد ضدّ البياض من دون أن يكون البياض مقيّداً بعدم السواد - فلا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّ المأمور به ليس الصلاة المتّصفه بعدم المانع حتّى يستصحب كونها كذلك، بل ذات الصلاة التي لا تجتمع مع المانع، لضدّيته لها، فلا يمكن استصحاب كون الصلاة بلا مانع، ولا يجرى أيضاً استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة لإثبات وقوعها، لأنّ نفي أحد الضدّين لا يثبت ثبوت الآخر، كما أنّ نفي الحركة لا يثبت السكون.

قلت: معنى المانعية هو الأوّل، أي المانع ما اخذ عدمه في الصلاة.

توضيح ذلك: أنّ من عدل عن المعنى الأوّل إلى الثاني لم يعدل إلّا أنّه رأى أنّ اعتبار عدم المانع في الصلاة يكون بمعنى تأثيره في الغرض منها، كالشرط الوجودي، مع أنّ عدم لا يمكن أن يكون منشأً للأثر أصلاً، وإن كان عدماً مضافاً، كما ثبت في الفلسفة. لكنّه منظور فيه، إذ يمكن أن يكون عدم المانع قيّداً للصلاة من دون أن يكون مؤثراً في الغرض منها، وذلك بأن تكون الصلاة محدودة بحدّ عدم المانع، فيكون عدم الحدث مثلاً قيّداً لها يعين حدّها من دون أن يكون له أثر.

ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً، وهو أنّه لو كان معجون مرّكب من أشياء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٦

خاصية مؤثراً في علاج مرض وكان أحد أجزائه مثقالاً من السمّ لا - زائداً، بحيث يكون مثقال واحد منه مؤثراً في العلاج، ولولاه لم يعالج المرض، لكن لو زاد على المثقال لم يؤثر في العلاج، بل أثر في الهلاك، ففي هذا المثال يكون عدم الزيادة قيّداً للمعجون، لكنّه لا أثر له أصلاً، بل يعين الحدّ فقط، وإتّما المؤثر هو المثقال من السمّ.

وفيما نحن فيه أيضاً يكون عدم المانع قيّداً محدداً للصلاة من دون أن يكون منشأً للأثر.

فلا يتوجه إشكال إلى التفسير الأوّل للمانع [٢٦٨]، فلا حاجة إلى العدول إلى التفسير الثاني [٢٦٩] له.

بل لا يصحّ هذا التفسير في الموانع الاعتبارية التي نحن بصددّها، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى الموانع التكوينية.

وذلك لأنّ من شرط الضدّين عدم إمكان اجتماعهما، وهذا الشرط موجود في المانع والممنوع التكوينيّين، فإنّ الرطوبة مانع تكويني للإحراق، ولا - تجتمع معه، فهما متضادان، بخلاف المانع والممنوع الاعتباريين، ضرورة أنّ الصلاة لو كانت نفس هذه الأجزاء التي افتتحتها التكبير واختتامها التسليم من دون أن تتقيّد بعدم الحدث لأمكن أن يجتمع الحدث مع الصلاة ولا يمنع عن تحقّقها.

فلا بدّ من تفسير المانعية في مثل باب الصلاة والحدث بتقيّد ماهيتها بعدمه، بمعنى أنّها محدودة بعدم الحدث من دون أن يكون للعدم تأثير كى يستشكل عليه بامتناع كون عدم مؤثراً أو متأثراً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٦٧

والحاصل: أنّه لا إشكال في جريان استصحاب كون الصلاة بلا مانع إذا شككنا في أنّ زيادة الجزء أو الشرط تكون مانعة لها أم لا.

ثمّ إذا شككنا في كون شيء - كالزيادة - قاطعاً [٢٧٠] للصلاة يجرى فيه كلّما ذكرناه من البحث في الشكّ في المانعية.

فإنّ القاطع لم يكن معناه أنّ وجوده ضدّ للهيئة الاتصاليّة من دون أن يكون الهيئة الاتصاليّة متّصفه بعدمه، لأنّه خلاف الوجدان، فإنّنا نجد بقاء الهيئة الاتصاليّة للصلاة مع الضحك مثلاً، فلا بدّ من تفسير القاطع بأنّ عدمه قيد للهيئة الاتصاليّة، لكن لا بمعنى تأثير عدم، بل بمعنى تحديده لها كما ذكرنا في المانعية.

فإذا شككنا في قاطعية الزيادة فلا إشكال في جريان استصحاب الهيئة الاتصاليّة المتّصفه بعدم القاطع، نظير الشكّ في المانعية حدو النعل بالنعل.

الثالث: استصحاب الصحة التأهيلية للأجزاء، بمعنى أن الأجزاء السابقة قبل وقوع هذه الزيادة التي شك في مانعيتها كانت مستعدة للحقوق سائر الأجزاء إليها، والأصل بقاء هذا الاستعداد وعدم زواله بوقوع ما شك في مانعيته.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، فإليك عين كلامه:
ونظير الاستدلال بهذا [٢٧١] للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٨

باستصحابها، بناءً على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاءها وعدم عروض البطلان لها.
وفيه: أن المستصحب إن كان صحته مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد، وإن كان صحته الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية، لأن صحة تلك الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها وإما ترتب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلّا حصول الكلّ به منضماً إلى تمام غيره مما يعتبر في الكلّ، ولا يخفى أن الصحة بكلا- المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهي بعد على وجه لو انضمت إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحتها، ألا- ترى أن صحة الخلّ من حيث كونه جزءً للسكنجيين لا يُراد بها إلّا كونه على صفة لو انضمت إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجيين لحصل الكلّ، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ لم يقدح ذلك في اتّصاف الخلّ بالصحة في مرتبة جزئية، فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم تمام ما يعتبر في الكلّ غير قادح في صحة الجزء فكيف إذا شك في حصول الكلّ من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما في ما نحن فيه، فإن الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعترضة ولم يتحقق فلا يتحقق الكلّ، ومن المعلوم أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأننا

نقطع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٤٩

ببقاء صحتها، لكنّه لا يجدى في صحة الصلاة بمعنى اجتماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.
فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أن من الشائع في النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.
قلت: نعم، ولا ضير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكلّ، لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر [٢٧٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أنه مبنّى على أن المانع يؤثر في الأجزاء اللاحقة فقط دون السابقة، أي يمنع قابليته اتّصال اللاحقة إلى السابقة، مع أن الظاهر أنه كما يمنع قابليته اتّصال اللاحقة يمنع قابليته السابقة لاتّصال اللاحقة إليها أيضاً.
لكن مع ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب، فإن الشك في مانع الزيادة مساوق للشك في وقوع الأجزاء السابقة صحيحاً من أول الأمر، فإنها لو كانت مانعة لم تقع الأجزاء السابقة صحيحة أصلاً.

فإننا موافقون للشيخ الأ-عظم في عدم جريان استصحاب الصحّة التأهليّة، ولكنّه رحمه الله أنكر القضية المشكوكّة المعترّبة في الاستصحاب، ونحن أنكرنا القضية المتيقّنة المعترّبة فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٠

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلي في الزيادة، وحاصله: أنّها لا تقتضي البطلان.

القول في الأصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة

لكن هاهنا عدّة من الأخبار تدلّ على خلافه في خصوص الصلاة، أشملها ما روى عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» [٢٧٣].

فإنّها تدلّ على كون الزيادة مبطلّة للصلاة، خلافاً للقاعدة العقليّة المتقدّمة.

وبإزائها رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» [٢٧٤].

فلا بدّ من البحث في مفاد صحيحة أبي بصير أوّلها، وفي مفاد صحيحة زرارة ثانياً، وملاحظة النسبة بينهما ثالثاً حتّى يتبيّن الحقّ من بينهما.

البحث الأوّل: في مفاد حديث «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»

والظاهر أنّ المراد بالزيادة فيه هي الزيادة العرفيّة، فيعمّ محلّ النزاع، لما تقدّم [٢٧٥] من إمكان الزيادة العرفيّة، وإن أنكرنا تصوير الزيادة الحقيقيّة.

نظريّة المحقّق الحائري رحمه الله في المراد من الزيادة في الصلاة

والمحقّق الحائري اليزدي رحمه الله قال في كتاب صلاته: لا تتحقّق الزيادة في اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧١

الصلاة إلّا بركعة فما زاد، لأنّ الزيادة لا بدّ من أن تكون من سنخ المزيد عليه، والأقلّ من الركعة لا يكون معنوّاً بعنوان الصلاة، فلا يكون زيادة فيها، كما إذا قلنا: «زاد الله في عمرك» تكون الزيادة من سنخ المزيد عليه، أي تكون عمراً، كالمزيد عليه [٢٧٦].

نقد ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في المقام

لكنّه لا يتمّ عندنا، فإنّ الشياء إن كان بسيطاً - كالعمر الذي مثّل به - فلا بدّ في تحقّق الزيادة من أن يكون زيادته من سنخه ومعنوّته بعنوانه، وأمّا إذا كان مركّباً - كالصلاة - لا يشترط في تحقّق الزيادة العرفيّة أن تكون معنوّته بعنوانه، بل لو كان من سنخ بعض أجزائه - كثنائي الركوعين في الصلاة - تتحقّق الزيادة العرفيّة، بل قد تتحقّق بإتيان شيء أجنبيّ، كالتكثّف والتأمين بقصد الصلاة، فكما أنّ الزيادة العرفيّة تتحقّق بإتيان ركعة فما زاد، كذلك تتحقّق بتكرار الجزء أو بإتيان أمر أجنبيّ عن الصلاة.

نعم، لا بدّ في صدق الزيادة من إتيانها بقصد الصلاة.

وأما ما ورد في بعض الأخبار من تعليل عدم جواز قراءة العزائم في الصلاة، بأنّ المكثّف لو قرأ هذه السور فلا بدّ له من السجود عقيب آية السجدة، وهو زيادة في المكتوبة [٢٧٧].

فمحمول على الزيادة الحكمية، أى كما أن الزيادة مبطله للصلاة وموجبه للإعادة، هذه السجدة أيضاً مبطله لها، وإن لم تصدق عليها الزيادة واقعاً، لعدم قصد الصلاتية بها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٢

البحث الثانى: فى مفاد حديث «لا تعاد»

ويقع النزاع فيه من جهات ثلاث:

فى شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم

الجهة الاولى: أن هذا الخبر هل يعمّ العامد العالم أم لا؟

ولابدّ هاهنا من البحث فى مقامين:

الأول: مقام الثبوت وإمكان أن يعمّ الحديث العامد العالم.

الثانى: مقام الإثبات وظهور الحديث فى الشمول بعد فرض إمكانه.

أمّا المقام الأول: فقيل: لا يمكن أن يعمّ الخبر العامد العالم، لأنّ الشارع جعل الجزئية لفاتحة الكتاب مثلاً بقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فلو عمّ قوله: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» ترك الفاتحة، سواء كان عن غفلة ونسيان أو عن عمدٍ وعلمٍ لكان جعل الجزئية لها لغواً.

لكن يدفع إشكال اللغوية بأنّه يمكن أن تكون الصلاة المشتملة على الفاتحة ذات مصلحة لازمة الاستيفاء، ولهذه الجهة جعل لها الجزئية، وإذا تركها المكلف فى صلاته عالماً عامداً يمكن أن يحصل له مصلحة أضعف من المصلحة التى تترتب على الصلاة التامة وأن لا يكون له مجال لتحصيل باقى المصلحة بالإعادة لجهته لا نعلمها، فهذا الشخص يستحق العقوبة، لأنّه بتركه الفاتحة عمداً ترك المصلحة الملزمة، مع أنّه لا يتمكّن من تداركها بالإعادة، فإنّ الصلاة الناقصة التى أتى بها مانعة من تداركها بالإعادة، فلا يرد إشكال على جعل الجزئية للفاتحة مع شمول حديث «لا تعاد» العامد العالم.

وأما المقام الثانى: فالظاهر أنّ الحديث لا يعمّه وإن كان يمكن عقلاً أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٣

يعمّه، وذلك لنكته أفادها سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله فى محاضراته الفقهيّة، وأشار إليها المحقّق الحائرى فى صلاته، وهى أنّ لـ «الإعادة» خصوصية عند العرف بلحاظها لا تشمل العامد إثباتاً ونفيّاً، فإنّ من أراد إقامة صلاة صحيحة، لكنّه ترك الفاتحة مثلاً لأجل النسيان ونحوه، له أن يسأل عن وجوب الإعادة عليه وعدمه، بخلاف من تركها عالماً عامداً، فإنّه لا مجال له أن يسأل عن وجوب وعدم وجوب الإعادة عليه، لأنّه لم يقصد الامتثال ولم يرد الإتيان بصلاة صحيحة من أوّل الأمر كى يصحّ هذا السؤال من قبله، فلا تعمّ الإعادة العامد العالم إثباتاً ونفيّاً.

البحث حول ما يدخل من حالات المكلف تحت الحديث وما يخرج

الجهة الثانية: أنّ للمكلف حالات متعدّدة غير العمد والعلم، لأنّه إمّا ناسٍ وإمّا جاهل، والناسى إمّا ناسى الحكم، كمن نسى جزئية الفاتحة للصلاة أو شرطية طهارة الثوب لها، أو ناسى الموضوع، كمن نسى قراءة الفاتحة أو نجاسة ثوبه، والجاهل إمّا جاهل مركّب وإمّا جاهل بسيط، وكلّ واحدٍ منهما إمّا جاهل بالحكم أو بالموضوع، والجاهل البسيط تارة يكون قاصراً، واخرى مقصراً.

فهل يعمّ حديث «لا تعاد» جميع هذه الحالات أم لا؟

كلام المحقق الحائري رحمه الله في ذلك

قال المحقق الحائري رحمه الله في صلاته: كما أنّ الحديث لا يعمّ العامد العالم، كذلك لا يعمّ ناسي الحكم والجاهل به مطلقاً والجاهل البسيط بالموضوع، فيختصّ الحديث بمن نسي الموضوع أو جهل به جهلاً مركّباً، أي اعتقد أنّه أتى بالجزء اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٤ أو الشرط مع أنّه لم يأت به واقعاً.

ثمّ ذكر لإثبات مدّعاها مقدّمتين وأخذ النتيجة المطلوبة له:

المقدّمة الاولى: أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في الصّحة الواقعيّة، أي يدلّ على أنّ الصلاة التامة لمن نسي الفاتحة مثلاً هي الصلاة بدونها واقعاً، ولذا ورد في بعض الأخبار أنّه من نسي الحمد إلى أن يركع تمت صلاته [٢٧٨].

المقدّمة الثانية: أنّ الظاهر من حديث «لا تعاد» أنّه إنّما يكون مرجعاً عند إتمام الصلاة، وإنّ أبيت عن ذلك فلا بدّ من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة ولم يتذكّر حتّى يركع، فلا يكون مرجعاً في أوّل زمن الدخول في الصلاة. فلا يجوز للمكلّف أن يدخل في الصلاة تاركاً للفاتحة عمداً باستناد هذه الرواية، وكذلك الشاكّ في الحكم أو الموضوع، لأنّه يستلزم الاستناد إلى الرواية وقت الدخول في الصلاة، مع أنّنا قلنا في المقدّمة الثانية: إنّها لا تكون مرجعاً وقت الدخول.

وأما خروج من نسي الحكم - أي الجزئية أو الشرطيّة - ومن جهل به جهلاً مركّباً عن تحتها، فلاّنه لو قلنا بدخوله في الرواية للزم عدم كون الجزء والشرط جزءاً وشرطاً بالنسبة إليه واقعاً، ولزم أن تكون صلاته مشتملة على المصلحة التي اشتملت عليها صلاة الذاكر العالم بمقتضى المقدّمة الاولى، وهذا تصويب مجمع على بطلانه، فإنّ التصويب عبارة عن كون الجهل أو النسيان دخيلاً في المصلحة الواقعيّة.

فالجاهل البسيط بالحكم لا بدّ له من التعلّم، والجاهل البسيط بالموضوع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٥

لا بدّ له من الرجوع إلى القواعد المقرّرة للشاكّ، مثلاً لو شكّ في طهارة ثوبه وقد كان طاهراً فيما سبق استصحّب طهارته السابقة.

فظهر أنّ حديث «لا تعاد» ظاهر في نسيان الموضوع والجهل المركّب به فقط [٢٧٩].

هذا حاصل كلامه رحمه الله في كتاب صلاته.

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام

لكن يرد عليه أنّا نمنع المقدّمة الاولى، فإنّ قوله في ذيل الرواية: «القراءة سنّة والتشهد سنّة والتكبير سنّة ولا ينقض السنّة الفريضة» [٢٨٠] ظاهر في أنّ وجه عدم الإعادة هو أنّ السنن لا تنقض الفرائض، يعني أنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهد مع كونها ناقصة مسقطه للأمر، فالحديث لا يدلّ على تماميّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط واقعاً، بل يدلّ على تقبّل الصلاة الناقصة مكان الكاملة، فشموله لناسي الحكم والجاهل المركّب به لا يستلزم التصويب.

ولو كان بصدد بيان التماميّة والصّحة الواقعيّة لقال في مقام التعليل: «إنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهد لا تكون ناقصة، بل تامة صحيحة واقعاً» بدل قوله: «القراءة سنّة والتشهد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة».

والظاهر أنّ المراد بـ «السنّة» ما ثبت وجوبه بعمل النبي صلى الله عليه وآله وبـ «الفريضة» ما ثبت وجوبه من قبل الله تعالى، كما أنّ

الركعتين الاوليين في الصلاة تسمى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٦

فرض الله، والأخيرتين تسمى فرض النبي، ولأجل هذا تبطل الصلاة بالشك في الاوليين دون الأخيرتين.

فالرواية تدل على أن وجوب مثل القراءة والتشهد ثبت بعمل النبي صلى الله عليه وآله ووجوب الخمسة المذكورة في صدر الرواية ثبت من قبل الله تعالى، وإذا كانت الصلاة مشتملة على ما وجب من قبله تعالى لا ينقضها فقدان ما وجب بعمل النبي صلى الله عليه وآله، فيكتفى بها وإن كانت ناقصة.

فأين دلالة الرواية على التمامية والصحة الواقعية التي ادعاها المحقق الحائري رحمه الله في المقدمة الاولى؟!

فلا إشكال في شمول الرواية للجهل والنسيان، سواء تعلقت بالحكم أو الموضوع.

نعم، الظاهر خروج الجاهل المقصر عن الرواية، لكن لأجل الإجماع على خروجه كما قيل، فإنه لا إجماع عليه.

بل للجهة التي ذكرناها لإثبات خروج العاقد العالم- وإن كانت هذه الجهة في العاقد أوضح من الجاهل المقصر- وهي أن الإعادة لا تشملها عرفاً، لا إثباتاً ولا نفيًا، فلا يشملها «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» لأن من أراد الإتيان بصلاة صحيحة، ومع ذلك وقع خلل في صلاته يمكن توجيهه وجوب وعدم وجوب الإعادة إليه، وأما من شك في جزئية الفاتحة مثلاً وأمكن له أن يتعلم، لكنه لم يتعلم ودخل في الصلاة تاركاً لها لم يرد الإتيان بصلاة صحيحة، فلم يكف يقطع المأتي به بقصد القرية وداعى امتثال الأمر، فلا يصح توجيه الإعادة وعدمها إليه بقولنا: «تجب عليك الإعادة» أو «لا تجب عليك الإعادة».

وقال بعضهم بعدم خروج الجاهل المقصر، وهو ظاهر كلام سيدنا الاستاذ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٧

الإمام «مد ظله» فإنه وسع في معنى الرواية بما تعم الجاهل المقصر [٢٨١].

والحاصل: أن الحديث لا- يعم العالم العاقد والجاهل المقصر، لكن خروج الأول عن تحته قطعي وخروج الثاني على الأقوى، وبقية الأقسام داخله فيه.

البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه

الجهة الثالثة: هل تختص الرواية بالنقيصة في جانب المستثنى والمستثنى منه؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شيء إلا نقيصة هذه الأشياء الخمسة» أو تعم النقيصة والزيادة في كليهما؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شيء ولا من زيادته إلا نقيصة هذه الخمسة وزيادتها» أو تختص في ناحية المستثنى بالنقيصة وفي ناحية المستثنى منه تشمل الزيادة أيضاً؟

فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شيء ولا من زيادتها إلا نقيصة هذه الخمسة» فزيادة الخمسة تكون داخله في المستثنى منه.

الحق هو الثاني، لأن العرف يفهم منها الإطلاق في المستثنى والمستثنى منه كليهما.

نعم، لا يتصور تحقق الزيادة في الوقت والقبلة، لكنه لا يوجب الاختصاص بالنقيصة فيما يمكن زيادته [٢٨٢].

إن قلت: لو كانت الزيادة مبطله لكان لأجل شرطية عدمها في الصلاة، فترجع إلى النقيصة، فإن الصلاة تكون ناقصة من جهة عدم تحقق شرطها، وهو عدم الزيادة، مثلاً من كثر الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وهو عدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٨

زيادة الركوع، فالزيادة تكون نقيصة واقعاً.

قلت: إن الزيادة ترجع إلى النقيصة عقلاً لا عرفاً، فإن العرف لا يرى الزيادة المعبر عدمها في الصلاة نقيصة، بل يراها زيادة، والشاهد على هذا قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» [٢٨٣] فإن الزيادة لا توجب الإعادة إلا إذا كانت الصلاة مشروطة بعدمها،

فالإمام عليه السلام عبر بالزيادة في هذه الرواية مع أنها راجعة إلى النقيصة بحسب الدقة العقلية، وليس هذا إلا لأجل إطلاق الزيادة عليها في نظر العرف.

فقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» ظاهر عرفاً في أن الزيادة والنقيصة من قبل الامور الخمسة توجبان إعادة، ومن قبل غيرها لا- توجبان، ولا يلاحظ فيه حكم العقل برجوع الزيادة إلى النقيصة، فإن الظهور العرفي هو الملاك في معنى الروايات لا حكم العقل.

البحث الثالث: في ملاحظة النسبة بين الحديثين

ولابد قبل الشروع في البحث من تقديم مقدمتين حتى يتبين حكم الزيادة التي يتعارض الحديثان فيها.

الاولى: أن حديث «من زاد في صلاته فعليه إعادة» هل يعم الزيادة العمديّة أم لا؟

قيل: لا، إذ العامد حيث يلتفت إلى أن الركوع الزائد مثلاً لا يكون جزءاً للصلاة لا يتمشى منه قصد الصلاة به، وقد عرفت أن قصدها شرط في صدق الزيادة، فالعامد لا يقدر على الزيادة في صلاته كي يعمه الحديث.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٧٩

لكن يمكن الجواب عنه بأن العامد- مع كونه ملتفتاً إلى عدم جزئية الركوع الزائد- يمكن أن يأتي به بقصد الصلاة تشريعاً، والتشريع وإن كان محرماً، إلا أن حرمة وعدم حرمة مسألة، ووجوب إعادة الصلاة وعدم وجوبها مسألة اخرى يدل الحديث عليها. وكيف كان، نحن نلاحظ النسبة بين حديث «لا- تعاد» وحديث «من زاد» بكلا وجهيه، أي نلاحظ النسبة تارةً: على تقدير شمول حديث «من زاد» الزيادة العمديّة، واخرى: على تقدير عدم شموله لها.

الثانية: أن المعارضة تتحقق بين حديث «من زاد» والمستثنى منه من حديث «لا تعاد» لا المستثنى كما هو ظاهر.

فهل تلاحظ النسبة بين خصوص المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه وبين حديث «من زاد»؟ بناءً على كون كل من المستثنى والمستثنى منه جملة مستقلة كما هو ظاهر [٢٨٤]، أو تلاحظ النسبة بين حديث «من زاد» ومجموع حديث «لا- تعاد»؟ بناءً على كون المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة ولها ظهور واحد، بأن تكون الجملة الاستثنائية بمنزلة قضيه لها موضوع واحد ومحمولان متواليان، أو بمنزلة قضيه مرددة المحمول [٢٨٥].

فلا بد من ملاحظة النسبة بين الحديثين على كل واحد من التقديرين فيهما، فنقول:

صور المسألة بملاحظة المقدمتين السابقتين أربع:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٠

الاولى: أن تلاحظ النسبة بين خصوص المستثنى منه من حديث «لا تعاد» بعد ورود الاستثناء عليه، وبين حديث «من زاد» بناءً على أن يعم الزيادة العمديّة.

فالنسبة بينهما في هذه الصورة عموم من وجه، لتصادقهما على زيادة غير الركن سهواً، ومادة افتراق حديث «من زاد» هي الزيادة العمديّة وزيادة الركن أيضاً ولو سهواً، ومادة افتراق حديث «لا تعاد» هي نقيصة غير الركن سهواً.

الثانية: هي الصورة الاولى، لكن بناءً على أن يختص حديث «من زاد» بالزيادة السهوية.

والنسبة في هذه الصورة أيضاً عموم من وجه، لكن مادة افتراق حديث «من زاد» تختص بزيادة الركن سهواً.

الثالثة: أن يكون حديث «لا تعاد» بمنزلة جملة واحدة وتلاحظ النسبة بين مجموعيه وبين حديث «من زاد» على أن يعم الزيادة العمديّة. والنسبة بينهما في هذه الصورة أيضاً عموم من وجه، لتصادقهما على الزيادة السهوية، سواء كان ركناً أم لا [٢٨٦]، ومادة افتراق حديث «من زاد» هي الزيادة العمديّة، ومادة افتراق حديث «لا تعاد» هي النقيصة السهوية.

الرابعة: هي الصورة الثالثة، لكن بناءً على أن يختص حديث «من زاد» بالزيادة السهوية.

والنسبة في هذه الصورة عموم وخصوص مطلق، لكون حديث «من زاد» أخص من حديث «لا- تعاد» وهو ظاهر، فيخصه ويرتفع التعارض من

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨١

بينهما، وإن كان نتيجة التخصيص بعيدة على الذهن، لأن بطلان الصلاة بسبب زيادة غير الركن - كالفاتحة - سهواً وعدم بطلانها بسبب نقيصته كذلك - كما هو مقتضى التخصيص - عكس القاعدة العقلية التي تقتضى البطلان بالنقيصة وعدم البطلان بالزيادة، كما تقدم [٢٨٧].

إنما الإشكال في الصور الثلاثة التي تكون النسبة فيها عموماً من وجه، فإن الحديثين يتعارضان في مادة اجتماعهما، وهي زيادة غير الركن سهواً، لأن حديث «من زاد» يدل على كونها مبطله وموجبه للإعادة، وحديث «لا تعاد» يدل على عدم كونها مبطله، فكيف التوفيق؟

أقول: إن كان أحدهما أقوى دلالة من الآخر، كان هو المرجع في مادة الاجتماع، وإلا فلا بد من الرجوع إلى الأدلة الأخرى.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أقوائيه حديث «لا تعاد» وحكومته على رواية «من زاد» حيث قال: والظاهر حكومه قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة، لأنها كأدلتها سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلم وترك الفاتحة، وقوله: «لا- تعاد» يفيد أن الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقه أن يوجبها [٢٨٨]، إنتهى كلامه.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٢

كلام المحقق الحائري نقداً على الشيخ الأعظم الأنصاري رحمهما الله

وأورد عليه المحقق الحائري رحمه الله إشكالاً، ولا بد من ذكر مقدمته لإيضاح مراده. وهي أن ضابطة الحكومة أن يتصرف أحد الدليلين بلسانه - أي بمدلوله المطابق - في الدليل الآخر، إما في موضوعه أو محموله أو سلسلة علله أو سلسلة معاليله، ولا بد من أن يكون التصرف بالتصديق أو التوسع، هذا إجمال ضابطة الحكومة، وللتفصيل محل آخر.

قال المحقق الحائري رحمه الله رداً على كلام الشيخ الأعظم: إن حديث «لا تعاد» ينفي نفس ما يثبت حديث «من زاد» [٢٨٩] وبالعكس، فكأنه قيل في دليل: «يجب الإعادة على من زاد في صلاته غير الركن سهواً» وفي دليل آخر: «لا يجب الإعادة على من زاد في صلاته غير الركن سهواً» فالموضوع والمحمول في كلا الحديثين واحد، فهما متعارضان من دون أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ولو صحّت الحكومة في مثل هذا لأمكن أن يدعى العكس، وهو حكومه حديث «من زاد» على حديث «لا تعاد».

وأما حكومه حديث «لا تعاد» على أدلته ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلم وترك الفاتحة، فلاّنه يتصرف بلسانه في معلولاتها، فإنها تدلّ على النهي عن التكلم والحدث وترك الفاتحة في الصلاة، أو [٢٩٠] تدلّ على بطلان الصلاة بمثل هذه الامور، ولا- ريب في أن وجوب الإعادة معلول لهذه الأدلّة، لأنه لازم للنهي عن تلك الامور في الصلاة، أو بطلان الصلاة بها، وحديث «لا تعاد» يتصرف في هذا المعلول ويضيق دائرته.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٣

فلا يجوز قياس حديث «من زاد» على أدلته ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة [٢٩١].
هذا حاصل ما أورده المحقق الحائري رحمه الله على الشيخ الأعظم الأنصاري، وهو صحيح متين.

كلام الإمام الخميني

«مدّ ظله»

في المسألة

ويمكن تقديم حديث «لا تعاد» على رواية «من زاد» بطريق آخر سلكه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله».

وهو أنّ دلالة الأوّل على مادّة الاجتماع أقوى من دلالة الثاني عليها بوجهين:

أ- أنّ حديث «لا تعاد» مشتمل على الاستثناء، بخلاف حديث «من زاد» ولا ريب في أنّ ظهور الجملة الاستثنائية على ما بقي تحت المستثنى منه أقوى من ظهور الجملة الفاقدة للاستثناء، لأنّه مشتمل على الحصر الموجب لقوّة الدلالة.

ب- أنّه مشتمل على ذكر العلة، وهي قوله عليه السلام: «القراءة سنّة والتشهد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة» بخلاف حديث «من زاد» وهو موجب لقوّة دلالة حديث «لا تعاد» لأنّ شمول حديث «من زاد» لمادّة الاجتماع يوجب التقييد في علة حديث «لا تعاد» والعلة لا تصلح لأن تقيّد [٢٩٢].

هذا حاصل كلام سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله تعالى» وهو دقيق متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٤

والحاصل: أنّنا وافقنا الشيخ الأعظم رحمه الله في تقديم حديث «لا- تعاد» على رواية «من زاد» في مادّة الاجتماع، لكن خالفناه في الطريق الذي سلكه لإثبات هذا المدعى [٢٩٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ٥؛ ص ٢٨٤

م، هاهنا إشكال، وهو أنّه لو قدّم حديث «لا تعاد» على حديث «من زاد» في مادّة الاجتماع لاخصّ حديث «من زاد» بالزيادة العمديّة، وهي قليلة جدّاً، وصدور الحديث لأجل هذه الموارد القليلة بعيد، فلا بدّ من القول بشموله لمادّة الاجتماع.

إلّا أن يقال: لا نسلم قلّة الزيادة العمديّة، فإنّ المتشرّعة كثيراً ما يزيدون في صلاتهم عمداً.

أو يقال: إنّ صدق الزيادة يتوقّف على تحقّق ركعة، فما زاد، لأنّ الزيادة لا تصدق على شيء إلّا إذا كان ذلك الشيء من سنخ المزيد عليه ومعنوّناً بعنوانه، كما قال به المحقق الحائري رحمه الله في كتاب صلاته.

لكن قد عرفت [٢٩٤] الإشكال فيه أولاً، وتتغيّر حينئذٍ النسبة بين الحديثين بحيث لا يبقى مجال لما ذكرناه من المباحث بتلك المثابة التي ذكرناها ثانياً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في معنى الزيادة

وينبغي هاهنا من ذكر مقالة المحقق النائيني رحمه الله في معنى الزيادة ختاماً لهذا البحث.

قال رحمه الله: تكملة:

لا إشكال في عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٥

المركب قولاً وفعلاً، كحركة اليد في الصلاة إذا لم يأت بها بقصد الجزئية.

وأما لو قصد بها الجزئية - سواء كان للجهل بالحكم أو للتشريع - ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان: أقواهما البطلان، لصدق الزيادة على ذلك، فيندرج فيما تقدم من أدلة الزيادة.

فما في بعض الكلمات: من أن الزيادة التشريعية لا تقتضى البطلان واضح الفساد، لصدق الزيادة على الزيادة التشريعية، فيعمها قوله عليه السلام: «من زاد في المكتوبة» [٢٩٥] فعليه الإعادة.

هذا إذا لم يقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزيد فيه، وإلا فلا إشكال في البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر. هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء.

وإن كانت من سنخها، فإن كانت من سنخ الأقوال - كالقراءة والتسبيح - فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل.

وإن كان من سنخ الأفعال - كالقيام والسجود - فالظاهر أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية، فإن السجود الثالث يكون زيادة في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعة، ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

نعم، لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد بالسجود الثالث سجدة العزيمة أو سجدة الشكر، فإنه لا يقال: إن المكلف زاد في صلاته

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٦

سجدة الشكر، بل يُقال: إنه سجد سجدة الشكر أو العزيمة في أثناء صلاته.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة، من أن «السجود زيادة في المكتوبة» [٢٩٦]، أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة في المكتوبة، فيكون المنهى عنه في باب الزيادة معنى أعم من الزيادة العرفية.

ولكن يمكن أن يقال: إن المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، وأمّا إذا كان المأتي به في أثناء الصلاة من العناوين المستقلة بنفسه - كما إذا أتى المكلف بصلاة اخرى في أثناء صلاة الظهر - فالظاهر أنه لا يندرج في التعليل، لأن السجود والركوع المأتي بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر ولا يصدق على ذلك أنه زيادة في صلاة الظهر.

ويؤيد ذلك، بل يدل عليه ما ورد في بعض الأخبار: من أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلف أنه لو أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية يفوت وقتها صلى الآيات في أثناء صلاة اليومية، ولا يجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات، بل يبني عليها ويتمها، وليس ذلك إلّا من جهة عدم كون ذلك زيادة في الصلاة اليومية.

وحينئذ يمكن التعدى عن مورد النص إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات، فيمكن أن يقال: إنه يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإن بطلان صلاة الآيات إمّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٧

أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة، أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقل، وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهم.

وعلى هذا يبنتى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما وتذكر بعدما شرع في صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً [٢٩٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله حول الزيادة

ويرد عليه أولاً: أن القول بتحقق الزيادة بسجدة العزيمة وأمثالها وعدم تحققها بإتيان صلاة كاملة لا دليل عليه، لأنه لو استند في ذلك إلى شهادة العرف فصدق الزيادة على الصلاة الكاملة المشتملة على أربع سجعات، فأكثر، أولى عند العرف من صدقها على سجدة واحدة، كسجدة العزيمة، وإن استند فيه إلى التعليل الوارد في الرواية، فهو يدل على أن سجدة العزيمة زيادة في المكتوبة إذا وقعت في أثنائها، ولكنه لا يدل على أن الصلاة الكاملة ليست بزيادة فيها إذا وقعت في أثنائها.

فلا دليل على التفصيل بين سجدة العزيمة ونحوها وبين الصلاة الكاملة بصدق الزيادة على الاولى وعدم صدقها على الثانية أصلاً، لا من العرف، ولا من الرواية.

وثانياً: أن القول بكون الصلاة الكاملة من العناوين المستقلة، بخلاف سجدة العزيمة ونحوها لا يتم، لأن لكل واحد من السجعات عنواناً مستقلاً، يقال:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٨

سجدة العزيمة، سجدة الشكر، سجدة السهو، وسجدة الصلاة، فلا فرق بين الصلاة الكاملة والسجدة الواحدة، فكما أن الاولى تكون ذات عنوان مستقل، فكذلك الثانية.

سلمنا الفرق بينهما، لكن الفرق بين سجدة العزيمة وسجدة السهو بأن الاولى لا تكون من العناوين المستقلة والثانية تكون منها جزاف ظاهر، لأن كون الاولى سجدة واحدة والثانية سجدة مع التشهد والتسليم لا يكون فارقاً من هذه الجهة، بل إما أن تكون كلتاهما من العناوين المستقلة أو لا تكونان منها.

والشاهد على هذا أنه يجب تأخير سجدة السهو إلى آخر الصلاة مع أن سببهما تحقق في أثنائها، فلو لم يكن إتيانها في الأثناء مبطلًا للصلاة لجاز إتيانها عقيب سببهما، فيعلم من هذا أنه لا فرق بين سجدة العزيمة وسجدة السهو من جهة بطلان الصلاة بهما إذا أتى بهما في أثنائها.

فاتضح أن كلتيهما من العناوين المستقلة، ومع ذلك توجبان بطلان الصلاة إذا وقعتا في أثنائها.

وما ذكره في آخر كلامه تأييداً له: من جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى بعيد في النظر، وتفصيل البحث في الفقه، فإن المسألة فقهية.

وأما ما ذكره من الرواية تأييداً لما ذهب إليه، فإنه رحمه الله أخطأ في نقله، لأن الرواية [٢٩٨] صدرت في عكس المسألة، وهو ما إذا اشتغل بصلاة الآيات وضاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٨٩

وقت اليوميّة في الأثناء، فيدل الرواية على لزوم قطع صلاة الآيات والإتيان باليوميّة، ثم الرجوع إلى صلاة الآيات وإتمامها من حيث كان قطعها، ولا يجوز التعدي من مورد الرواية إلى عكسه، إذ يمكن أن يكون للمورد خصوصيّة، وهي عدم بطلان صلاة الآيات بفوات الموالات إذا كان لأجل تحصيل واجب أهم، ولا ريب في كون الصلاة اليوميّة أهم منها، فما ذكره من الرواية تأييداً لمذهبه لا يتم، لأنه أخطأ في نقله أولاً، ولا يجوز التعدي عن موردته إلى العكس ثانياً.

هذا تمام الكلام في مسألة الزيادة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩١

في حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود

المسألة الثالثة: في حكم الاضطرار إلى ترك أحد القيود

إشارة

إذا ثبت جزئية شىء أو شرطيته للمأمور به فى الجملة ولم يعلم أنه جزء أو شرط له مطلقاً، فيسقط التكليف رأساً بالعجز عنه، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، أو فى خصوص حال التمكن، فلا يسقط، بل يجب عليه الإتيان بسائر الأجزاء والشرائط، فما مقتضى القواعد فى المسألة؟

وهذا البحث يجرى فى الموانع والقواطع أيضاً، لأنّ عدم المانع أو القاطع يكون قيماً للمأمور به كما أنّ الجزء والشرط قيد له، فقد يشكّ فى أنّ مانعيه شىء أو قاطعيته مطلقه أو مختصة بحال التمكن من تركه، فعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً مطلقاً يسقط التكليف بالمأمور به لو عجز المكلف عن تركه، وعلى تقدير كونه مانعاً أو قاطعاً فى خصوص حال التمكن لا يسقط.

تحرير محل النزاع

اعلم أنه لا إشكال فى لزوم الإتيان بالمركب المتعدّر قيده إذا كان لدليله إطلاق دون دليل اعتبار القيد، كما أنه لا إشكال فى عدم لزوم الإتيان به إذا كان لدليل اعتبار القيد إطلاق دون دليله، فلا يعمّ النزاع لهاتين الصورتين. ولو كان كلاهما فاقدين للإطلاق فهو داخل فى محلّ النزاع. وأمّا لو كان لكليهما إطلاق فلا بدّ من ملاحظة لسان الدليلين، فقد يكون اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٢

لسان دليل اعتبار القيد هو حكومته على دليل المأمور به، مثل أن يكون دليل وجوب الصلاة قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٢٩٩] ودليل جزئية الفاتحة ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [٣٠٠] فإنه نظير جملة «لا شكّ لكثير الشكّ» [٣٠١] الحاكمة على أدلته أحكام الشكوك، وقد يكون لسان دليل المأمور به هو حكومته على دليل اعتبار القيد، كما لو كان دليل وجوب الصلاة: «لا تترك الصلاة بحال» ودليل جزئية الفاتحة: «اقرأ فاتحة الكتاب فى الصلاة» وقد لا يكون فى البين حكومه أصلاً. فهذه الصورة الأخيرة داخله فى محلّ النزاع، لانتفاء الحكومه وتحقق التعارض، دون الصورتين الاوليين، لأنّ إطلاق الدليل الحاكم - سواء كان دليل اعتبار القيد أو دليل المأمور به - مقدّم على إطلاق الدليل المحكوم فى هاتين الصورتين، فيرفع التعارض من بين الدليلين.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقق النائنى رحمه الله قال بحكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المأمور به فى جميع الموارد، فإنه قال: فإن كان لدليل القيد إطلاق لصورة التمكن منه وعدمه، فلا إشكال فى اقتضاء الإطلاق ثبوت القيدية حتى فى صورة تعدّر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيد عند تعدّره، فلا يجب فعل المقيد خالياً عن القيد، إلّا أن يثبت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٣

وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعده، وهذا من غير فرق بين أن يكون للأمر المتعلّق بالمقيد إطلاق أو لم يكن، فإنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد، كحكومة إطلاق القرينة على ذيلها [٣٠٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. ويرد عليه أولاً: أنّ تقديم إطلاق القرينة على إطلاق ذيلها ليس من باب الحكومه، بل من جهة تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّ ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع أكثر من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس إذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى».

وثانياً: أنك قد عرفت أن ضابطه الحكومة قد تقتضى حكومة إطلاق دليل المقيد على إطلاق دليل القيد، كما إذا كان دليل المقيد مثل «لا تترك الصلاة بحال» ودليل القيد مثل «اقرأ فاتحة الكتاب فى الصلاة»، وقد لا يكون فى البين حكومة أصلاً، فكيف يمكن الالتزام بحكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيد فى جميع الموارد؟!

ما أفاده الوحيد البهبانى رحمه الله فى المسألة

وللمحقق الوحيد البهبانى رحمه الله هاهنا تفصيل، وهو أن القيد إن كان مستفاداً من مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» [٣٠٣] سقط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد، وإن كان مستفاداً من مثل «اسجد فى الصلاة» و «لا تلبس الحرير فى الصلاة» لم يسقط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد [٣٠٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٤

قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله»: كلام الوحيد البهبانى موافق لما ذكرناه [٣٠٥].

نقد كلام الوحيد البهبانى من قبل المحقق النائنى رحمهما الله

ووجه المحقق النائنى كلام الوحيد البهبانى رحمهما الله بوجه آخر، ثم استشكل عليه بأمرين، فإنه قال: إن مقتضى إطلاق دليل القيد سقوط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد مطلقاً، من غير فرق بين القيود المستفادة من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» وبين القيود المستفادة من مثل قوله: «اسجد فى الصلاة» أو «لا تلبس الحرير فيها» وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيرية.

وقد نسب التفصيل بين ذلك إلى الوحيد البهبانى قدس سره فذهب إلى سقوط الأمر بالمقيد عند تعذر القيد فى الأول دون الثانى. ويمكن توجيهه بأن الأمر الغيرى المتعلق بالجزء أو الشرط مقصور بصورة التمكّن من ذلك الجزء أو الشرط، لاشتراط كل خطاب بالقدرة على متعلقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، كما إذا لم يرد أمر بالقيد من أول الأمر.

وهذا بخلاف القيدية المستفادة من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه، فإنه لم يتعلّق أمر بالفاتحة والطهور حتى يشترط فيه القدرة عليهما، بل إنّما افيد قيدية الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف، فإن معنى قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاة إلا بالفاتحة، ولازم ذلك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٥

سقوط الأمر بالصلاة عند تعذر الفاتحة، لعدم تمكّن المكلف من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة أو الطهور، هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلام الوحيد رحمه الله من التفصيل بين القيود.

ولا يخفى ما فيه، فإن القدرة إنّما تعتبر فى متعلقات التكليف النفسية لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقاله الأشاعرة: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضى القدرة على متعلقه فى التكليف النفسية، لأنّ التكليف النفسى يكون تحريكاً وبعثاً لإرادة المكلف نحو أحد طرفى المقدور: من الفعل أو الترك، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريك يتضمّن القدرة لا محالة.

وهذا بخلاف الخطابات الغيرية المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، فإنه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلا الإرشاد وبيان دخل متعلّق الخطاب الغيرى فى متعلّق الخطاب النفسى - كما هو الشأن فى الخطابات الغيرية فى باب الوضع والأسباب والمسببات - حيث إنّ مفادها ليس

إلا الإرشاد إلى دخل المتعلق في حصول المسبب، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية في باب التكليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الأخبار، من دون أن يكون فيها بعث وتحريك للإرادة حتى تقتضى القدرة على المتعلق.

ثم إنه لو سلم الفرق بين الخطابات الغيرية في باب متعلقات التكليف وفي باب الوضعيات وأنها في التكليف تتضمن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنه ليس في آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوي، وإلا خرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوي قائم بالمجموع، فالقدرة إنما تعتبر أيضاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٦

في المجموع لا في الآحاد، وتعدّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر من المجموع، لا من خصوص ذلك البعض، لأنّ تعدّر البعض يقتضى تعدّر استيفاء الملاك القائم بالمجموع، فلا فرق بين القيدية المستفادّة من مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» والقيدية المستفادّة من الأمر أو النهي الغيري [٣٠٦]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني حول كلام الوحيد البهبهاني رحمه الله

وما ذكره من توجيه كلام الوحيد ضعيف، والحق ما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه الله» من كون كلام الوحيد موافقاً لما اخترناه.

ولو سلم ما ذكره من التوجيه فلا يرد عليه ما أورده من الإشكاليين، لإمكان الجواب عنهما. أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّه لا فرق بين الأوامر النفسية والغيرية في اقتضاءها القدرة على متعلقاتها، فإنّ الأمر وضع للبعث والتحريك، واستعمل في هذا المعنى، سواء كان نفسياً أو غيرياً، مولوياً أو إرشادياً، فالأمر وإن كان غيرياً إرشادياً يقتضى القدرة على متعلقه، ألا ترى أنّ الطبيب لو أمر المريض باستعمال دواء مع علمه بعدم قدرة المريض على استعماله كان قبيحاً عند العقل والعقلاء، مع أنّ أمر الطبيب إرشادي بلا ريب؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثاني، فإنّ آحاد الأوامر الغيرية إذا وضعت للبعث والتحريك واستعملت فيه فلا بدّ من القدرة على متعلقاتها، لأنّ كلّ أمر يقتضى القدرة على متعلقه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٧

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موضعان:

أحدهما: أن يكون دليل القيد والمقيد فاقدين للإطلاق.

ثانيهما: أن يكون لكليهما إطلاق من دون أن يكون أحد الإطلاقين حاكماً على الآخر. في حكم العقل عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

بيان الحق في المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في مقتضى الأصل العقلي والقاعدة الأولى.

وثانيهما: في مقتضى القواعد الاخر.

أمّا المقام الأوّل: فنقول فيه: إذا عجز المكلف عن القيد فهل تجرى البراءة العقلية مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو تجرى في بعض الصور دون بعض آخر؟

فيه وجوه.

ولا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً قبل البلوغ، كما إذا كان أخرس، لم يقدر على قراءة الفاتحة قبل البلوغ، وكان الفاتحة بعنوان القراءة جزءاً للصلاة، لأنه يشك في توجه التكليف بالصلاة إليه، وهذه شبهة بدويّة حكميّة، نظير الشك في حرمة شرب التن. وكذا لا إشكال في جريانها إذا كان عاجزاً مستوعباً لجميع الوقت، كما إذا صار عاجزاً عن قراءة الفاتحة أول الزوال واستدام إلى آخر النهار، ولا يضرب بجريان البراءة أنه كان قادراً أمس وسيصير قادراً غداً، لأن لكل يوم تكليفاً مستقلاً لا يرتبط بعضها ببعض. إنّما الإشكال فيما إذا صار عاجزاً في أثناء الوقت، والظاهر جريان البراءة في هذه الصورة أيضاً وإن كان أخفى بالنسبة إلى الصورتين الاوليين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٨

وذلك لأنه إذا عرض عليه العجز شك في توجه التكليف بالصلاة الفاقدة للقيود المتعذر فيه، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. إن قلت: لا يجرى البراءة إلّا في موارد الشك في التكليف، والتكليف هاهنا صار مشكوكاً بعد أن كان معلوماً، فلا يكون مجرى البراءة. قلت: التكليف المعلوم مغاير للمشكوك، لأن المعلوم هو التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء مثلاً، وهو لم يصر مشكوكاً، بل معلوم بعد العجز أيضاً، والشاهد على هذا أننا لو سألنا العاجز عن تكليفه على فرض قدرته لأجاب بأنني حينئذ كنت مكلفاً بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، والمشكوك هو التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، وهو لم يكن معلوماً، بل مشكوك حين القدرة أيضاً، والشاهد على هذا أننا لو سألنا القادر عن تكليفه على فرض عجزه لأجاب بأنني أشك في أنني مكلف حينئذ بالصلاة الفاقدة للجزء المتعذر فيه أم لا؟

فالتكليفان متغايران، والعلم بذاك التكليف لا يقدح في جريان البراءة في هذا التكليف المشكوك.

لا- يقال: لا- فرق بين ما نحن فيه وبين الشك في القدرة، لاشتراكهما في الشك في ثبوت التكليف، مع أن الأكبر يقولون بالاحتياط عقلاً في الشك في القدرة، بأن ينبعث نحو العمل، فإن تبين أنه قادر أتمه، وإن تبين أنه عاجز تركه من حين ظهور العجز، فيجب الاحتياط في المقام أيضاً.

فإنه يقال: ليس الشك في القدرة شكاً في ثبوت التكليف، بل في سقوطه، لأن القدرة- على ما هو التحقيق عندنا- لا تكون شرطاً للتكليف كي يستلزم الشك فيها الشك في أجل استلزام الشك في الشرط الشك في المشروط، بل التكليف يعم القادر والعاجز، ولكن عدم القدرة عذر عقلي لمخالفته، فالشاك في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٢٩٩

القدرة يعلم بتوجه التكليف إليه، ويشك في ثبوت العذر على المخالفة، فيجب عليه الاحتياط.

بخلاف المقام، فإن العاجز عن القيد يشك في أصل توجه التكليف بسائر الأجزاء والشرائط إليه، فقياسه بالشك في القدرة مع الفارق. نعم، لو قلنا بكون القدرة شرطاً للتكليف- كما عليه المشهور- لكان القياس في محله، لكننا لا نقول به، وقولهم بلزوم الاحتياط دليل على صحته ما اخترناه، لأن القدرة لو كانت شرطاً للتكليف لكان مجرى البراءة، لا الاحتياط، لاستلزام الشك في الشرط الشك في المشروط.

إن قلت: لا- فرق بين المقام وبين ما إذا اضطرر إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالاً، حيث يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية عند عدم إمكان الموافقة القطعية، فليكن المقام أيضاً مثله، لأنه كما لا يوجب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في المعلوم إجمالاً جواز ارتكاب سائر الأطراف، لا يوجب العجز عن بعض القيود فيما نحن فيه أيضاً جواز ترك ما تمكّن منه.

قلت: الفرق بين المقامين أن للعقل حكيمين منجزين عقيب العلم الإجمالي:

أحدهما: وجوب الموافقة القطعية. ثانيهما: حرمة المخالفة القطعية، والاضطرار إلى بعض الأطراف يرفع الحكم الأول فقط، لمخالفته إياه، وأما الحكم الثاني فلا يكون الاضطرار مخالفاً له، فلا يجوز المخالفة القطعية.

هذا في باب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي.

وأما فيما نحن فيه فالعاجز يكون عالماً تفصيلاً بأن التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء توجه إليه أول الوقت، ولكنه ارتفع من حين العجز قطعاً، ويكون شاكاً في أن التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٠

هل توجه إليه أم لا؟ فلا يجوز قياس المقام بباب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي، لأنه مع الفارق.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنه لا فرق في جريان البراءة العقلية بين كونه عاجزاً عن القيد من قبل البلوغ وبين صيرورته عاجزاً بعده، سواء كان مستوعباً لجميع الوقت أو عرض عليه في الأثناء.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، أعني الحكم العقلي في المسألة.

وأما المقام الثاني: - أعني القواعد الشرعية - ففيه ثلاثة مباحث:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠١

في مقتضى البراءة الشرعية عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الأول: في البراءة الشرعية

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فيها

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية إلى عدم جريانها، لأنّ حديث الرفع ورد في مقام الامتنان، فيختص بما يوجب نفي التكليف، لا- إثباته، مع أنه لو عمّ المقام ورفع الجزئية المشكوكه حال العجز لأوجب إثبات التكليف، وهو لزوم الإتيان بالباقي [٣٠٧]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وأورد عليه بأنّ للبحث حيثيتين: إحداهما: جزئية الجزء المتعذر فيه للعاجز، والثانية: لزوم الإتيان ببقية الأجزاء. والتمسك بحديث الرفع في حيثية الثانية وإن لم يمكن، لكونه خلاف الامتنان، إلّا أنه لا مانع من التمسك به في حيثية الاولى، فنحكم بمقتضاه أن الجزء المتعذر فيه ليس جزءاً للعاجز ولا يجب عليه إتيانه، من دون أن نحكم بلزوم إتيان الباقي.

أقول: إنّ الحديث مشتمل على فقرتين مرتبطتين بالمقام:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٢

إحداهما: قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يطيقون»، والثانية: قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون».

فبالاولى نحكم بعدم وجوب الجزء المتعذر فيه على العاجز، وبالثانية نحكم بعدم وجوب إتيان الباقي عليه.

فلا إشكال في جريان البراءة الشرعية بهذا التقرير في المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٣

في مقتضى الاستصحاب عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الثاني: في الاستصحاب

وهو يقترن بوجوه فيما إذا عرض عليه العجز في أثناء الوقت:

تقريب جريان استصحاب الكلّي في المسألة

الأول: استصحاب وجوب باقى الأجزاء على نحو القسم الثالث من استصحاب الكلّي على أحد وجهين:
أ- أن الباقي كان واجباً عليه بالوجوب الغيرى قطعاً، لأنّ كلّ جزء من أجزاء المأمور به واجب غيرى، وإذا صار عاجزاً عن الفاتحة مثلاً ارتفع الوجوب الغيرى عن الباقي قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى له مقارناً لارتفاع الغيرى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّي من غير خصوصية الغيرية والنفسية.

ب- أن الباقي كان واجباً عليه بالوجوب النفسى الضمنى قطعاً، لأنّ الأمر المتعلق بالمركب يتبعض ويتجزى بعدد أجزاء المركب ويتعلّق كلّ جزء من الأجزاء من المركب، فلقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [٣٠٨] أبعاض يتعلّق بعضها بالكوع، وبعضها بالسجود، وبعضها بفاتحة الكتاب، وهكذا، وإذا صار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٤

عاجزاً عن الفاتحة ارتفع الوجوب النفسى الضمنى عن الباقي قطعاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى له مقارناً لارتفاع الضمنى، فيستصحب الجامع، وهو وجوبه الكلّي من غير خصوصية كونه ضمياً أو استقلالياً.

نقد جريان استصحاب الكلّي في المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ الأول مبنى على كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيرى، والثانى مبنى على كونها واجبة بالوجوب الضمنى، مع أنّنا لا نقول بواحدٍ منهما، بل قلنا فى أوائل مبحث الأقلّ والأكثر [٣٠٩]: يكون الداعى إلى إتيان الأجزاء نفس الأمر بالمركب، لا بعضه، ولا أمراً غيرياً متولداً منه، لأنّ المغايرة بين المركب وأجزائه لا يكون إلا بالاجمال والتفصيل، فلا يكون غيرها حقيقةً.

وثانياً: أنّه يشترط فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوبين لا يكون موضوعاً لأثر شرعى كما هو واضح، ولا هو حكم شرعى مجعول، لأنّ المجعول إنّما هو كلّ واحد من الوجوبين، وأمّا الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى أو الضمنى والاستقلالى فهو أمر انتزاعى غير مجعول أصلاً، بل إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة ووجوب الصوم فلا- يكون الجامع بينهما مجعولاً مع أنّهما نفسيان مستقلان، فضلاً عمّا إذا كانا متغايرين فى النفسية والغيرية، أو الضمئية والاستقلالية.

بل لا يمكن جعل الجامع بينهما إذا كان الدليل عليهما معنى حرفياً، مثل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٥

«صلّ» و «صم» على ما هو التحقيق من وضع الهيئات للمعنى الحرفى، فإنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، على ما اخترناه- خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله [٣١٠]- فإذا كان الموضوع له فى صيغة الأمر خاصاً فلا يمكن جعل الجامع بين الوجوبين المستفادين من الأمرين، لأنّ خصوصية هذا الوجوب غير خصوصية ذاك الوجوب.

نعم، إن كان الدليل عليهما معنى اسمياً أمكن جعل الجامع بينهما ثبوتاً، ولكنّه لم يقع فى الشرع إثباتاً.

وبالجملة: المستصحب لا يكون حكماً شرعياً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فلا يجرى هذا الاستصحاب.

وثالثاً: أنّه لا بدّ فى الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة فى غير الزمان، مع أنّهما متغايرتان فى المقام، لأنّ المتيقّن إنّما

هو وجوبات متعدّدة، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الباقي كان متّصفاً بالوجوب الغيرى أو الضمنى، والمشكوك هو وجوب واحد متعلّق بتمام الباقي، فالاستصحاب بهذا التقرير لا يجرى فى المقام.

توجيه جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المقام

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى الذى تعلّق بالصلاة التامة وتوجّه إلى المكلف قبل عجزه يقيناً، فإنّ الصلاة الفاقدة للجزء المتعدّر فيه وإن كانت مغايرة عقلاً للصلاة التامة، إلّا أنّها لا تكون مغايرة لها عرفاً، فإذا شككنا فى وجوب الصلاة الفاقدة للفتحة على من صار عاجزاً عنها فى أثناء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٦

الوقت نستصحب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلّق بالصلاة التامة ونحكم باتّصاف الفاقدة أيضاً بهذا الوجوب، لما قلنا من اتّحادهما عرفاً.

وهذا مثل ما إذا كان ماء الحوض كزاً، ثمّ نقص، فشككنا فى بقاء كزّيته، ومثل ما إذا وجب إكرام زيد ثمّ قطع بعض أعضائه، فشككنا فى بقاء وجوبه، فلا شكّ فى جريان الاستصحاب فى هذين الموردين، ولا يكون هذا إلّا لأجل مسامحة العرف، فإنّه يرى اتّحاد الماء السابق المعلوم كزّيته مع الماء الباقي منه المشكوك كزّيته، وأيضاً يرى اتّحاد زيد الكامل أعضائه مع زيد المقطوع بعض أعضائه، فكذلك المقام.

نقد جريان استصحاب الوجوب النفسى فى المسألة

وفيه أولاً: أنّ العناوين الشخصيّة- مثل زيد وهذا الماء- لا تتغير عرفاً بسبب الزيادة والنقيصة، ولذا تقول: «كنت طفلاً، فصرت شاباً» فترى نفسك قبل الشباب وبعده واحداً، وإنّ تغيرت تغييراً فاحشاً، والسّرّ فى ذلك أنّ ملاك البقاء فى الموجودات الخارجيّة هو بقاء الشخصيّة والهديّة، وهو حاصل عند العرف بزيادة وصف أو ارتفاعه، بخلاف العناوين الكليّة، فإنّ الكلى الواجد لقيده مغاير للفاقد له حتّى فى نظر العرف، ألا ترى أنّ الإنسان العالم يكون مغايراً للإنسان غير العالم عنده؟ فلا يجرى استصحاب الحكم المتعلّق بالإنسان العالم لإثباته لغيره، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الصلاة عنوان كلى، فالصلاة الواجدة لفتحة الكتاب مبيّنة للصلاة الفاقدة لها حتّى عند العقلاء، فلا يجوز استصحاب الوجوب المتعلّق بالاولى لإثباته للثانية، لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكه، فقياس المقام باستصحاب الكزّيّة ووجوب إكرام زيد قياس مع الفارق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٧

وثانياً: أنّ ما يقال فى الاستصحاب من أنّ تبدّل بعض الحالات لا يوجب تغيير الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلّق حكم بعنوان وشكّ فى كونه واسطة فى الثبوت أو فى العروض.

وإن شئت قلت: شكّ فى أنّ العنوان دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط [٣١١]، فيستصحب مع زوال العنوان، وأما إذا علم أنّ العنوان دخيل فى الحكم ويكون جزءً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب.

وما نحن فيه من قبيل الثانى، فإنّا نعلم أنّ الأمر متعلّق بالمركب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلّق بالمركب بالضرورة، فلا معنى للشكّ فى بقاء شخص الحكم.

ولا يمكن أن يقال: إنّ وجود الجزء المفقود وعدمه سواء لدى العرف، فإنّه نظير الحالات المتبادلة، نظير استصحاب الكزّيّة فيما نقص منه مقدار فشكّ فى بقائه على الكزّيّة، وذلك لأنّ الجزء بالنسبة إلى المركب- بعد تسليم كونه جزءً- لا يكون إلّا مقوّمًا، لا من قبيل

الحالات، وقياسه باستصحاب الكثرة مع الفارق، لأن دخالة المقدار المفقود في الكثرة مشكوك فيها، لاحتمال كون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٨

الكثر هو البقية، فيكون المقدار الناقص كالحجر في جنب الإنسان، وأمياً جزء المركب فدخالته في تعلق الحكم به معلومة، كما أن فقدان المركب بفقدان بعض الأجزاء كذلك، كما أن رفع الحكم برفع موضوعه كذلك، فلا مجال لدعوى الشك في المقام. فتحصل مما ذكرنا: أنه لا مجال لاستصحاب الحكم الشخصي من باب المسامحة العرفية في الموضوع.

تقرير جريان استصحاب الوجوب الانبساطي في المقام

الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الانبساطي.

توضيح ذلك: أن الأمر المتعلق بالمركب ينسبط على جميع أجزاء المركب، فيتعلق كل جزء منه بجزء من أجزائه، فيصير واجباً بالوجوب الانبساطي، فنحن نعلم أن كل جزء من الأجزاء الباقية كان واجباً بالوجوب الانبساطي، وبعد تعذر الفاتحة وارتفاع اتصافها بالوجوب الانبساطي نشك في بقاء اتصاف سائر الأجزاء به وارتفاعه، فنستصحبه ونحكم ببقاء اتصاف كل واحد من الركوع والسجود و... بهذا الوجوب.

نقد جريان استصحاب الوجوب الانبساطي في المسألة

وفيه أولاً: أننا نمنع اتصاف الأجزاء بهذا الوجوب - كما قلنا مراراً - لأن صورة الأجزاء في المركبات الاعتبارية وإن لم تكن فانية واقعاً، بل قد تكون من مقولات مختلفة، إلا أن الأمر يلاحظها أمراً واحداً ويأمر به، فلا تكون الأجزاء في نظر الشارع اموراً متعددة كي يتصف كل واحد منها بالوجوب الانبساطي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٩

على أن الإرادة واحدة بسيطة، والبعث الناشئ منها أيضاً واحد بسيط، فلا يكون للأمر أجزاء حتى يتعلق كل جزء منها بجزء من المأمور به، فلا أجزاء المركب تكون اموراً متعددة ولا البعث مركب من الأجزاء والأبعاض، فكيف يتحقق الوجوب الانبساطي؟! وثانياً: لو سلمنا كون الوجوب منبسطاً على أجزاء المركب لكان وجوب كل جزء معلولاً لتعلق الأمر بالصلاة التامة في القضية المتيقنة، وبعد العجز عن الفاتحة لزال تعلق الأمر بها، فزال معلوله، وهو اتصاف الأجزاء بذلك الوجوب الانبساطي، ولو كانت متصرفة بالوجوب بعد العجز أيضاً فلا يكون إلّا وجوباً انبساطياً آخر معلولاً لتعلق الأمر بالصلاة الناقصة، وهو مشكوك الحدوث، فلا يكون الشك في الوجوب الضمني التبعي المتعلق بالأجزاء بعد العجز شكاً في البقاء حتى يجرى الاستصحاب، بل شك في الحدوث، لمغايرة القضية المتيقنة مع المشكوك.

والحاصل: أن الاستصحاب لا يجرى في المقام بوجه من الوجوه الثلاثة أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١١

في قاعدة الميسور

البحث الثالث: في قاعدة «الميسور»

هل يمكن إثبات وجوب سائر الأجزاء ببركة قاعدة «الميسور» أم لا؟

أقول: لا.

وذلك لأنّ دليل «القاعدة» هو النبويّ المشهور: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» [٣١٢] والعلويّان المشهوران: «الميسور لا يسقط بالمعسور» [٣١٣] و «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» [٣١٤].

وجميعها مرسله لا يجوز التمسك بها.

إن قلت: نعم، ولكن ينجر ضعف سندها بالشهرة الفتوائية على طبقها.

قلت: لا يجبر ضعف السند إلّا بالشهرة عند القدماء، واشتهار الفتوى على طبق هذه الروايات إنّما حدث بين المتأخرين.

وعلى فرض صحّتها فهل تدلّ على وجوب باقى الأجزاء فى المقام أم لا؟

لا بدّ من أفراد كلّ من النبويّة والعلويّتين ببحث مستقلّ:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٢

البحث حول قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

أمّا الحديث النبويّ: فلا بدّ قبل البحث فيه من ملاحظة أنّه هل يرتبط بخطبة النبيّ صلى الله عليه وآله حول مسألة الحجّ أم لا؟ قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روى أنّه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشة، ويروى سراقه بن مالك، فقال: فى كلّ عام يارسول الله؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» [٣١٥]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ولكن ذكرت القصّة والرواية كالتاهما فى كتاب «عوالى اللثالى» من دون ربط بينهما [٣١٦]، فلا يعلم ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ.

وعلى أىّ حال فلا بدّ من ملاحظة دلالتها تارةً: على فرض ورودها مستقلّة، واخرى: على فرض صدورها عقيب القصّة.

فأقول: لو لم ترتبط بالقصّة فيها وجوه نذكرها ونبيّن ما هو الظاهر منها.

توضيح ذلك: أنّ كلمة «شئ» فى قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» هل هى بمعنى «شئ» له أفراد أو بمعنى «شئ» له أجزاء أو تعمّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٣

كليهما؟

الظاهر هو العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، لأنّ كلّاً ممّا له أفراد وممّا له أجزاء يصدق عليه لفظ «شئ» فلا مانع من شموله لهما من جهة مدلوله اللغوى.

وأيضاً كلمة «من» فى قوله صلى الله عليه وآله: «فأتوا منه» هل هى للتبعيض أو للتبيين أو بمعنى الباء؟

الظاهر أنّها للتبعيض، لأنّ كونها بمعنى الباء يستلزم أن تكون زائدة [٣١٧]، ولا معنى لكونها بمعنى التبيين أيضاً، لأنّ البيان لا يؤتى به إلّا لإيضاح أمر مجهول، وليس فى الحديث أمر مجهول.

وأيضاً كلمة «ما» فى قوله صلى الله عليه وآله: «ما استطعتم» هل هى موصولة أو مصدرية زمانية؟

الظاهر أنّها موصولة، لأنّه الأصل فى معناها والمتعارف من موارد استعمالها، على أنّ كونها مصدرية توقيتية لا يناسب التبعض المستفاد من كلمة «من» إذ لا يناسب أن يأمرنا بإتيان بعض أفراد المأمور به أو أجزاءه فى زمن استطاعتنا وقدرتنا، بل المناسب هو الأمر بإتيان بعض أفرادها أو أجزاءه بقدر الاستطاعة، وهو مقتضى كون «ما» موصولة.

إشكال وجواب

ثم إنه أورد سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» شبهة وأجاب عنها:
أما الشبهة: فهي أنّ إرادة العموم من كلمة «شيء» لا تلائم إرادة التبويض
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٤

من كلمة «من» لأنها ظاهرة في كون مدخولها مركباً ذا أجزاء وأبعاض، لا ذا أفراد ومصاديق، إذ يصدق على الجزء أنه بعض المركب، ولا يصدق على الفرد أنه بعض الطبيعي، فإنه نفسه لا بعضه، فيكون معنى الرواية «إذا أمرتكم بشيء مركب فأتوا من أجزائه المقدار الذي استطعتم».

وأما الجواب: فهو أنّ كون كلمة «من» تبعيضية ليس بمعنى كونها مرادفة للفظ «بعض» كى يقال: لا- يصدق على الفرد أنه بعض الطبيعي، فإنه باطل بالضرورة، بل هي مستعملة في معناها الحرفي الذي يعبر عنه بالفارسية بكلمة «از» فلفظة «من» ليست مرادفة ل «البعض» بل يكون معناها أنّ ما بعدها مقتطع ممّا قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها مخزناً لما بعدها كالطبيعة بالنسبة إلى الأفراد عرفاً، وهو حاصل في المقام، ألا ترى أنه لو قال القائل:

«إذا أمرتكم بطبيعة الصلاة فأتوا منها كلّ فرد يكون في استطاعتكم» لكان قولاً صحيحاً عند العرف من دون استلزامه تجوّزاً.
فكون «من» تبعيضية ليس مانعاً من حمل الرواية على الأعم [٣١٨].
هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» إشكالاً وجواباً.

وما أفاده في مقام الجواب عن هذه الشبهة صحيح متين.

لكن هاهنا إشكال آخر، وهو أنّ الرواية لو كانت أعم من الكلّ والكلّي لكان معناها بحسب الكلّي: «إذا أمرتكم بطبيعة كليّة فأتوا من مصاديقها المقدار الذي استطعتم» مع أنه ليس في الشرع طبيعة وجب علينا إتيان أفرادها بمقدار استطاعتنا.

فكلمة «شيء» وإن كانت ظاهرة في العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٥

الرواية، إلّا أنّها بملاحظة كون «من» تبعيضية و «ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المركب فقط، ولا تعمّ الطبيعة الكلّيّة، لئلا يرد هذا الإشكال.

وعلى هذا تكون الرواية دالّة على ما اشتهر بين المتأخرين، من لزوم الإتيان بسائر أجزاء المركب إذا تعذّر بعضها، لأنّ معناها أنه «إذا أمرتكم بشيء له أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء مقدار استطاعتكم».
لكن لا يجوز التمسك بها لضعف سندها كما قلنا في أوّل البحث.
هذا كله على فرض صدورها مستقلة.

وأما على فرض صدورها عقيب سؤال عكاشة أو سراقه بن مالك، فالظاهر أنّ المراد من «شيء» هو الطبيعة ذات الأفراد، لورودها جواباً عن سؤال تكرار أفراد طبيعة الحجّ كلّ عام، لكن لا بدّ من ذكر أمرين لأنّ نفهم معنى الرواية كما هو عليه.

أ- أنّ الطبيعة الكلّيّة إذا كانت مأموراً بها يكفى إتيان فرد واحد منها عقلاً في مقام الامتثال، لأنها تتحقّق بتحقيق فرد منها في نظر العقل.
ب- أنّ الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بقريته السياق هو الإرشاد إلى حكم العقل الذي ذكرناه، وهو كفاية فرد واحد من الطبيعة المأمور بها.

وأما إرادة لزوم تكرار أفراد الطبيعة بمقدار القدرة فخلاف السياق، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله غضب على السائل، لأنّه عدل عن قضاوة العقل بكفاية الحجّ سنة واحدة إلى السؤال، بقوله: «ويحكك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت:

نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٦

فكأنه صلى الله عليه وآله قال: لِمَ سألت هذا السؤال مع قضاوة عقلك بكفاية إتيان فرد واحد من الحجج؟! فإنك مكلف بما حكم به العقل ما لم يأتك بيان مخالف منّا، لا أنه صلى الله عليه وآله أراد تحميل تكليف زائد على مقتضى حكم العقل في مورد السؤال - وهو الحجج - وفي غير مورد.

إذا لاحظنا هذه الامور كلها فلا تكون كلمة «ما» موصولة، بل مصدرية زمانية، إذ لو كانت موصولة لاقتضت تكرار أفراد الطبيعة المأمور بها، وهو خلاف سياق الحديث كما أوضحناه، وإذا كانت مصدرية زمانية فلا بد من أخذ كلمة «من» بمعنى الباء، لأن التبويض لا يلائم المصدرية الزمانية كما تقدم آنفاً.

فتكون الرواية بملاحظة كل هذه المطالب بمعنى أنه «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأوتوا بتلك الطبيعة في زمان استطاعتكم» وهذا هو حكم العقل.

فعلى هذا لا ترتبط الرواية بالمقام، لأنها لا تشمل الطبيعة المركبة ذات الأجزاء التي نبحت فيها.

إن قلت: وإن كان مورد الحديث هو الطبيعة ذات الأفراد، إلماً أن المورد لا يكون مخصّصاً، بل إذا ورد حكم عام في مورد خاص أخذناه بعمومه، فلا إشكال في شمول الرواية الطبيعة ذات الأفراد والمركب ذات الأجزاء كليهما.

قلت: لا يجوز التجاوز عن المورد وإرادة العموم في المقام، لأن شمولها للمركب ذي الأجزاء يقتضى لزوم الإتيان بما هو المقدر من أجزاء المركب، وهو خلاف حكم العقل، إذ العقل يحكم بجريان البراءة وقبح العقاب بلا بيان عند تعذر بعض قيود المأمور به كما ذكرنا سابقاً [٣١٩] مع أننا قلنا آنفاً: لا يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٧

الحديث في مقام تحميل تكليف زائد على ما يقتضيه العقل. هذا أولاً.

وثانياً: لو عمّ المركب فلا بد من أخذ كلمة «ما» موصولة، لأن المصدرية الزمانية لا تناسب المركب الذي تعذر بعض أجزائه، وإرادة المعنيين منها:

«الموصولية والمصدرية الزمانية» تستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو غير جائز.

فعلى هذا لو قلنا بكون الحديث جواباً عن سؤال السائل لم يكن دليلاً على ما ذهب إليه المشهور من المتأخرين، من لزوم الإتيان بباقي الأجزاء عند تعذر بعضها.

هذا تمام الكلام في النبوية.

البحث حول قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»

وأما العلوية الاولى:- أعنى قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»- فالظاهر عموم كلمة «الميسور» للطبيعة ذات الأفراد والمركب ذي الأجزاء.

والظاهر أيضاً رجوع الضمير المستتر في «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» بدون تقدير شيء آخر [٣٢٠].

والظاهر أيضاً أن لفظ «السقوط» [٣٢١] إثباتاً ونفيّاً لا يستعمل إلا فيما كان له ثبوت واستقرار، فلا يقال لما لم يكن له تحقق وثبوت: «سقط» أو «لم يسقط»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٨

وأيضاً لا يستعمل إلّا فيما كان استقراره في محلّ عالٍ حقيقةً، مثل أن يقال:

«زيد سقط من السطح» و «زيد لم يسقط من السطح» أو اعتباراً وتشبيهاً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السلطنة» و «زيد لم يسقط من السلطنة» ففي هذين المثالين شبّهت السلطنة بمكان مرتفع استقرّ عليه زيد.
وأما الأمر الثابت الواقع في مكان غير مرتفع فلا يستعمل فيه لفظ «السقوط» إثباتاً أو نفيًا.

إذا عرفت هذه الامور الموضحة لمفردات الرواية فلا بدّ من تقديم مقدمتين حتّى يتبيّن أنّها قابلة للانطباق في المقام أم لا؟
الاولى: أنّ الروايات تعبّر عن الأشياء المأمور بها في الشرع بديون الله، فإنّه عبّرت في الروايات الكثيرة بأنّ الصلاة دين الله، وكذا سائر العبادات.

وفي خصوص الحجّ يدلّ أيضاً قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» [٣٢٢] على أنّه دين الله، لأنّه نظير أن يقال: «لزيد على عمرو مائة تومان» فالتعبير بلام الاختصاص و «على» يفيد أنّ الحجّ دين لله على ذمّة الناس.
الثانية: أنّ الذمّة كأنّها مكان مرتفع استقرّ عليها الديون، فإذا صلّينا صحّ أن يقال: «سقطت الصلاة عن ذمّتنا وعهدتنا» ولو لم نصلّ لصحّ أن يقال: «لم تسقط الصلاة عن ذمّتنا».
إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول:

لا- إشكال في انطباق الرواية على ما نحن فيه، لظهور كلمة «الميسور» في الأعمّ من الطبيعة ذات الأفراد والمركب ذى الأجزاء كما تقدّم، فيكون معناها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣١٩

«الميسور من أفراد الطبيعة ومن أجزاء المركب لا يسقط عن الذمّة بسبب المعسور منهما».

لا يقال: ليس المراد ب «الميسور» في المقام إلّا الصلاة المشتملة على تسعة أجزاء مثلاً، ولا يصحّ تعلّق عدم السقوط بها، لأنّها لم تكن ثابتة حتّى يصحّ تعلّق السقوط أو عدمه به، بل الثابت قبل تعدّد الفاتحة مثلاً هو الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، وهى غير ميسورة الآن.

فإنّه يقال: لم تكن الصلاة مغايرة لأجزائها كما قلنا مراراً، بل هى عين أجزائها، والمغايرة بينهما إنّما هى بالإجمال والتفصيل، فإذا استقرّت الصلاة على ذمّتنا استقرّ كلّ واحد من أجزائها عليها، فيصحّ أن يقال: «كان الركوع والسجود و... قبل تعدّد الفاتحة على عهدتنا، ولا تسقط بسبب تعدّد الفاتحة».

إن قلت: استقرار الباقي قبل التعدّد كان بعنوان أنّه بعض المأمور به ولم يبق هذا العنوان قطعاً، فإنّ الباقي لو كان مأموراً به بعد التعدّد لكان تمام المأمور به، فهو بهذا العنوان الفعلى لم يكن على ذمّتنا كى يصحّ أن نقول: «سقط» أو «لم يسقط».

قلت: تغيير العنوان لا- يضرّ، فإنّ المهمّ لنا ثبوت الركوع والسجود و... على ذمّتنا قبلها، وهو حاصل، وإن كان سببه الأمر بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، واستقراره الآن بسبب الأمر بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، فإنّه نظير أن يستقرّ على دعامة [٣٢٣] سقف، فأزلنا الدعامة مقارناً لبناء دعامة اخرى له، فيصحّ أن يقال: «لم يسقط السقف» مع كون ثبوته قبلًا مستنداً إلى دعامة، والآن إلى دعامة اخرى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٠

والحاصل: أنّه لا إشكال في صحّة استدلال المتأخّرين على وجوب الباقي بهذا الخبر لو أغمضنا عن ضعف سنده.

القول في مرجع الضمير في «لا يسقط»

ثمّ إنّ الظاهر هو رجوع الضمير في «لا يسقط» إلى نفس «الميسور» كما أشرنا إليه [٣٢٤].

ولكن ذهب المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية إلى أنه يرجع إلى «الميسور» بما له من الحكم، أي «حكم الميسور لا يسقط» كما أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» [٣٢٥] يكون بمعنى «لا حكم ضرريراً» [٣٢٦].

وفيه أولاً: أنه خلاف الظاهر، فإن الموجود في الخبر هو نفس «الميسور» لا حكمه.

وثانياً: أن الثابت في الذمة نفس الصلاة، لأنها دين الله، وأما الحكم - وهو الوجوب - فهو سبب استقرار الصلاة على الذمة، والسقوط وعدمه إنما يستندان إلى نفس الشيء المستقر على الذمة، لا إلى سببه.

وثالثاً: الوجوب المتعلق بالباقي لم يكن له ثبوت قبلما حتى يقال: «إنه لا يسقط»، لأن الثابت هو الوجوب المتعلق بالصلاة التامة، وهو ارتفع قطعاً، فلا يصح إسناد عدم السقوط إلى حكم «الميسور» الذي هو الباقي.

إن قلت: هذا الإشكال وارد على مذهبكم أيضاً، لأن الصلاة المشتملة على تسعة أجزاء غير الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢١

قلت: الصلاة لا تكون مغايرة لأجزائها كما ذكرنا مراراً، فالأجزاء الباقية بعد تعذر الفاتحة يصدق عليها أنها كانت ثابتة في ذمتنا، بخلاف الحكم، فإنه علة استقرارها في الذمة، وكما أن السقف في المثال السابق يصدق عليه أنه كان ثابتاً ويصح إسناد عدم السقوط إليه ولا يصح إسناده إلى الدعامة، لأن الدعامة الأولى سقطت قطعاً، والثانية لم تكن ثابتة كي يصح إسناد عدم السقوط إليها، فكذلك يصح في المقام إسناده إلى المعلول، وهو الواجب، ولا يصح إسناده إلى العلة، وهو الوجوب.

هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟

بقي هنا شيء، وهو أن التمسك بالحديث يتم على فرض كونه مختصاً بالواجبات، ليكون معنى قوله: «لا يسقط» «لا يسقط لزوماً» وأما لو عمّ المستحبات فلا مجال للتمسك به في المقام، لأن «لا يسقط» لا يدلّ حينئذٍ على لزوم الفعل، بل على مجرد رجحانه، فيمكن أن يصير الواجب بعد تعذر جزئه راجحاً فقط، من دون أن يكون واجباً، لعدم دلالاته على أن الثبوت بعد التعذر وجوبى كما كان وجوبياً قبل التعذر.

لكن الظاهر عدم شموله للمستحبات، لأن قوله: «لا يسقط» يدلّ على أن الموضوع - أعني «الميسور» - كان له ثبوت وتحقق على الذمة قبلما، ولا يصدق «الدين الثابت على الذمة» إلا على الواجبات، ألا ترى أن الله تعالى عبّر عن الحجّ الذي هو واجب على الناس بلام الاختصاص و«على» ولا يوجد مثل هذا التعبير في المستحبات؟

ولو فرض شمول الحديث للمستحبات فلا مجال للاستدلال به في المقام بناءً على ما اخترناه من رجوع الضمير المستتر في «لا يسقط» إلى نفس

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٢

«الميسور».

نعم، بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله من رجوعه إليه بما له من الحكم فلا مانع من الاستدلال به، لدلالاته على ثبوت الميسور الآن وعدم سقوطه بما كان له من الحكم، فإن كان واجباً لم يسقط الوجوب، وإن كان مستحباً لم يسقط الاستحباب.

هذا تمام الكلام في العلوية الأولى، وقد ثبت أنها صالحة للاستدلال بها في المقام بحسب الدلالة إلا أن سندها ضعيف.

البحث حول قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» [٣٢٧] كنه لا يترك [٣٢٨] كنه»

وأما العلوية الثانية: أعني قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فلا بدّ لإيضاح صحّة الاستدلال بها في المقام وعدمها من

تقديم أمرين:

هل الحديث يختص بالواجبات أو يعم المستحبات؟

الأول: أنها لا- تعم المباحات والمكروهات والمحرمات قطعاً، لا لأن النهى عن الترك لا يجرى فيها كما قال الشيخ الأنصاري «أعلى الله مقامه» [٣٢٩]، بل لأن الموضوع- وهو «ما لا يدرك كله» لا يعمها، فإنَّ الدرك إثباتاً ونفيّاً لا يستعمل إلّافهما كان لفعله رجحان، فيقال: «أدركت الصلاة» و «أدركت الجماعة» ولا يقال: «أدركت شرب الماء» أو «أدركت شرب الخمر» فخرج هذه الثلاثة عن تحت الرواية إتماً يكون بالموضوع لا بالحكم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٣

إن قلت: ما ثمرة هذا النزاع بعد العلم بخروجها على كل حال؟

قلت: ثمرة هي القطع بخروج المستحبات عن تحت الحديث على رأى الشيخ رحمه الله والشك فيه على المختار.

توضيح ذلك: أن الموصول على مذهب الشيخ لم يبق على عمومته، لخروج الأفعال المباحة والمكروهة والمحزّمة عن تحته وتعين حملته على الأفعال الراجحة، بقرينة قوله: «لا يترك كله» ونفس هذه القرينة تدلّ على خروج المستحب أيضاً، لظهور النهى فى الحرمة، وحرمة الترك تساوق وجوب الفعل، فاخصت الرواية بالواجبات وتم الاستدلال بها فى المقام.

وأما بناءً على المختار من خروج المباح والمكروه والمحزّم عن تحت الموصول بنفسه، فهو ظاهر فى العموم الذى له فردان: أحدهما هو الواجب، والآخر هو المستحب، والنهى عن الترك ظاهر فى اختصاص الرواية بالواجب.

فهل ظهور الموصول فى العموم يتقدّم على ظهور النهى فى الحرمة أو بالعكس، أو لا تقديم لأحدهما على الآخر؟ وجوه:

وجه تقديم ظهور النهى أن المقصود بالأصالة هو الحكم، وأما الموضوع فلا يقصد إلّاتبعاً لبيان الحكم، فإن المتكلم فى مقام بيان الحكم لا الموضوع.

ويؤيده أن القرينة تذكر بعد ذى القرينة فى الأكثر، فجعل ظهور النهى فى الحرمة قرينة على المراد من الموصول أولى من العكس.

ووجه تقديم ظهور الموصول فى العموم أن الظهور قد انعقد له بمجرد التلفظ به قبل التلفظ بالنهى [٣٣٠]، فيمنع عن انعقاد ظهوره فى الحرمة، وبعبارة اخرى:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٤

تقديم ظهور الموصول دفع لظهور النهى، وتقديم ظهور النهى رفع لظهور الموصول، والدفع أهون من الرفع.

وأما تقديم ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع على ظهور «الأسد» فى الحيوان المفترس فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فلا يكون إلّالأجل تقديم الأظهر على الظاهر، ولا فرق فى تقديمه عليه بين أن يكون مقدماً أو مؤخراً.

ولا يخفى أنه لا مجال للتمسك بالحديث فى المقام لو قلنا بتقديم ظهور الموصول فى العموم على ظهور النهى فى الحرمة، وكذا لو قلنا بعدم تقديم أحدهما على الآخر، وأما لو قلنا بتقدّم ظهور النهى على ظهور الموصول فلا إشكال فى التمسك به فى المقام.

هل لفظه «الكل» أفرادية أو مجموعية؟

الثانى: لا إشكال فى أن لفظه «كله» تدلّ على أن الموصول مركّب ذو أجزاء وأبعاض، إنّما الإشكال والنزاع فى أنها مجموعية نظير العامّ المجموعى، أو أفرادية نظير العامّ الأفرادى؟

الوجه المتصوره فى المقام أربعة: لأن لفظه «كل» ذكرت فى الحديث مرّتين، وكلّ منهما يحتمل بدواً أن تكون مجموعية وأفرادية.

فلا بد من البحث في إمكان هذه الصور أولاً، وفي أن الحديث ظاهر في أية صورة منها ثانياً لو كان الممكن أكثر من صورة واحدة. فنقول: لا يمكن أن يكون لفظه «الكل» الأخيرة مجموعية، لأن النهي عن ترك مجموع الأجزاء يوجب لزوم الإتيان بمجموعها، وهو منافٍ لصدر الحديث الدال على أن هذا الحكم ثابت للمركب الذي لا يدرك جميع أجزائه، ولا يجوز المنافاة بين الحكم وموضوعه. هذا أولاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٥

وثانياً: أن الإتيان بمجموع أجزاء المركب الذي لا يدرك كله غير مقدور في نفسه، وإن أغمضنا عن تناقض الحكم وموضوعه. فلا بد من أن يكون لفظه «الكل» الثانيةً أفراديةً فقط.

وأما لفظه «الكل» الأولى: فقال شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا يمكن أخذها أفراديةً، لاستلزامه أن يكون الحديث بمعنى «ما لا يدرك شيء من أجزائه لا يترك شيء منها» وفساده ظاهر، فتعين كون «الكل» الأولى مجموعية، والثانية أفراديةً [٣٣١]. هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

لكنه مردود، لأن المولى إذا قال: «أكرم كل عالم» بنحو العام الاستغراقي فلا مانع من أن يقول: «إذا لم تدرك إكرام كل عالم فلا تترك إكرام كلهم»، لأن عدم القدرة على إكرام كل عالم كما يتحقق بعدم القدرة مطلقاً، يتحقق أيضاً بعدم القدرة على إكرام بعضهم مع التمكن من إكرام البعض الآخر.

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا قال الشارع: «أقيموا الصلاة» [٣٣٢] يصح أن يقول: «إذا لم تدرك كل جزء من أجزائها لا تترك كلها»، وليس معنى الرواية - بناءً على كون «الكل» أفراديةً - «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها» كما تخيل الشيخ رحمه الله. قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مد ظله»: هذا القول من الشيخ رحمه الله نظير قوله في باب المفاهيم: من أن المنطوق إذا كان عاماً كان المفهوم أيضاً عاماً، فمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» [٣٣٣] هو «الماء إذا لم يكن قدر كثر» اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٦

ينجسه جميع النجاسات»، لأن لفظ «شيء» في المنطوق نكرة في سياق النفي، فهو عام، فلا بد من أن يكون المفهوم أيضاً عاماً. وقال الشيخ المحقق صاحب الحاشية الكبيرة على «المعالم» أخو صاحب الفصول: مفهومه خاص، وهو أن «الماء إذا لم يكن قدر كثر ليس لا ينجسه شيء» ولازمه تنجس الماء القليل بشيء من النجاسات إجمالاً.

ويؤيده أن نقيض الكليّة جزئية، لاشتراط الاختلاف في «الكم» في باب التناقض، كما قرّر في المنطق [٣٣٤].

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الممكن من الصور الأربع اثنتان: وهما كون لفظه «الكل» الثانيةً أفراديةً، سواء كانت الأولى مجموعية أو أفرادية.

هذا بحسب مقام الثبوت والإمكان.

وأما بحسب مقام الإثبات والدلالة فالإنصاف أن الحديث ظاهر فيما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من كون «الكل» مجموعية، وإن لم يكن متعيناً بحسب الإمكان ومقام الثبوت.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فقد ظهر لك جواز التمسك بالحديث في المقام لو أغمضنا عن احتمال شموله للمستحبات، لأن «الكل» إذا كانت في الموضوع مجموعية وفي الحكم أفرادية - كما هو ظاهر الرواية - كان معناها أن «الطبيعة المركبة إذا لم يمكن درك مجموع أجزائها لم يجز ترك كل جزء منها، بل لابد من الإتيان بما يمكن الإتيان به».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٧

مجري قاعدة «الميسور»

ثم اعلم أنه تداول في كلماتهم أن قاعدة «الميسور» لا تجرى إلّا فيما يصدق عليه عنوان الطبيعة المأمور بها، فلو لم يقدر على شيء من أجزاء الصلاة إلّا على تكبيره الإحرام مثلاً لا يجرى هذه القاعدة، لعدم صدق الصلاة عليها.

بيان ما هو الحق في المسألة

أقول: لا بدّ من ملاحظة لسان ما دلّ على القاعدة من الروايات الثلاث المتقدمة، لينكشف أن جريانها مشروط بهذا الشرط أم لا؟ أمّا النبويّة: فلو جعلناها مرتبطة بسؤال «عكاشة» أو «سراقة» فمعناها أنه «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا بها زمن استطاعتكم»، وهذا عين ما حكم به العقل من اشتراط القدرة على إتيان المأمور به في مقام الامتثال، فهي إرشاد إلى حكم العقل كما قلنا سابقاً [٣٣٥]، ولا ترتبط بالمقام.

ولو جعلناها مستقلة فلها معنيان:

أ- «إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا من تلك الأفراد ما استطعتم» [٣٣٦]، فيدلّ على لزوم كون المأتي به من أفراد الطبيعة، فلا بدّ من صدق عنوانها عليه، فالشرط المتداول بينهم لجريان القاعدة- بناءً على هذا المعنى- في محلّه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٨

ب- «إذا أمرتكم بطبيعة مركبة ذات أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء المقدار الذي استطعتم»، وهذا يعمّ المقدور من الأجزاء، سواء صدق عليه عنوان المركب المأمور به أو لم يصدق، فلا مجال لما اشتهر بينهم، من اختصاص القاعدة بما صدق عليه العنوان، لأنّه لو لم يقدر من الصلاة مثلاً إلّا على مقدار لا يصدق عليه اسم الصلاة- كتكبيره الإحرام فقط- لوجب عليه الإتيان به بمقتضى هذه الرواية.

وهكذا القول في العلوية الاولى، أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فإنّ لها أيضاً معنيين:

أ- «الميسور من أفراد الطبيعة لا يسقط بالمعسور منها»، وعلى هذا المعنى لا إشكال في لزوم صدق عنوان الطبيعة على «الميسور» كما قلنا في النبويّة.

ب- «الميسور من أجزاء الطبيعة المركبة لا يسقط بالمعسور منها»، وهذا المعنى لا يستلزم صدق عنوان الطبيعة المركبة على «الميسور» من الأجزاء، كما قلنا في النبويّة أيضاً.

والعلوية الثانية أيضاً لا تدلّ على هذا الشرط، على ما هو الظاهر من معناها عندنا المتعين عند الشيخ الأعظم رحمه الله، من كون «الكلّ» في ناحية الموضوع مجموعيّة وفي ناحية الحكم أفراديّة، لأنّها- بناءً عليه- تكون بمعنى أن «المركب الذي لا يدرك مجموع أجزائه لا يجوز أن يترك كلّها» وهذا لا يستلزم صدق عنوان الطبيعة المركبة على ما يمكن دركه من الأجزاء، بل لو لم يقدر من الصلاة إلّا على خصوص تكبيره الإحرام لعمّها الرواية ووجب الإتيان بها.

فظهر أن اشتراط صدق عنوان الطبيعة المركبة على الأجزاء المقدورة في جريان قاعدة «الميسور» في المقام، لا يتمّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٢٩

لكنّه متداول في كلماتهم، مشهور عندهم، بنحو جعله من المسلّمات، ولم يبحثوا في صحّته وسقمه، بل يبحثون فيما يتفرّع عليه، من أن الحاكم على صدق عنوان المركب على الباقي هل هو العرف أو الشرع؟

وبعبارة اخرى: تعيين كون الميسور من أفراد الطبيعة هل هو بيد العرف أو بيد الشارع؟

أقول: لا مجال لهذا السؤال على ما اخترناه، من جريان القاعدة وإن لم يصدق على الباقي عنوان الطبيعة المأمور بها.

ولكنّ الحاكم في تعيين كون «الميسور» مصداقاً لها لا يكون إلّا العرف لو قلنا بمقالة المشهور، لأنّه هو الواقف على الموضوعات.

نعم، يجوز للشارع توسعته المعنى العرفي أو تضييقه، مثل أن يقول: «الصلاة المشتملة على خمسة أجزاء صلاة» مع عدم كونها صلاة عرفاً، أو يقول:

«الصلاة المشتملة على خمسة أجزاء ليست بصلاة» مع كونها صلاة عند العرف، ولكن القاعدة في تعيين الموضوعات هي نظر العرف بلا إشكال.

وينبغي التنبيه على امور:

البحث حول شمول قاعدة «الميسور» للشرائط

الأول: أن القاعدة هل تختص بالأجزاء أو تجرى بالنسبة إلى الشرائط أيضاً؟ لا شك في عدم جريان العلوية الثانية - أعني قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» - في الشرائط، لأن معناها: «المركب الذي لا يدرك مجموع أجزائه لا يترك كلها» والشرائط لا تدخل تحت الأجزاء لكي يشملها الرواية. إن قلت: نفس الشرط وإن لم يكن جزءاً إلا أن التقيد به جزء للمركب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٠

قلت: نعم، ولكن التقيد جزء عقلي لا عرفي، والملاك في فهم معنى الروايات هو نظر العرف لا العقل.

وأما العلوية الاولى: - أعني قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» - فلها معنيان، كما قلنا آنفاً:

أ- «الميسور من أجزاء المركب لا يسقط بالمعسور منها» فلا تجرى بهذا المعنى في الشرائط، لما ذكرناه في العلوية الثانية.

ب- «الميسور من أفراد الطبيعة لا يسقط بالمعسور منها» فتجرب في الشرائط أيضاً، بناءً على أن يكون الضابط في فردية شيء للمأمور به نظر العرف - كما هو الحق - فإنه كما يرى الصلاة مع الوضوء فرداً لطبيعة الصلاة المأمور بها يرى الصلاة بدونها أيضاً فرداً لها، غاية الأمر أن الأول فرد تام والثاني فرد ناقص.

وأما لو قلنا بأن الضابط هو العقل، فتختص بالأجزاء، لأن الصلاة مع الوضوء مغايرة للصلاة بدونها عقلاً، ولا يكون النسبة بينهما بالتمامية والنقصان مع اشتراكهما في الفردية للطبيعة المأمور بها، بل الأول فرد لها دون الثاني في نظر العقل.

البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»

الثاني: هل تشخيص «الميسور» من «المعسور» بيد العرف أو بيد الشرع؟

الحق عندنا هو الأول.

أما في الأجزاء: فظاهر، إذ يمكن أن يكون جزء واحد من المأمور به ميسوراً بالنسبة إلى شخص ومعسوراً بالنسبة إلى شخص آخر، فلا يكون تحت ضابطة كليته كي يبينها الشارع، بل العرف هو الذي يحكم بأن هذا الجزء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣١

ميسور لزيد وذلك الجزء معسور عليه.

وأما في أفراد الطبيعة: فلأن بيان الموضوعات الشرعية - مثل الصلاة - وإن كان بيد الشارع، ولو لم يبين أنها ما هي لم يكن للعرف إليها سبيل، فلم يتمكن من تشخيص فردها، إلا أن الشارع إذا بين الموضوع بقوله: «الصلاة عشرة أجزاء: التكبير، والفاتحة، والركوع، و... والتسليم» فالمرجع لتشخيص أن الصلاة بأي مقدار منها تتحقق، هو العرف، فيحكم بأن المركب من ثمانية أجزاء منها فرد للصلاة مثلاً، والمركب من سبعة أجزاء منها ليس بفرد لها أصلاً، فلا يرد الإشكال بأن بيان الموضوعات الشرعية بيد الشارع، ولا يكون للعرف

إليها سبيل.

إن قلت: إننا لا نعلم بكون الميسور العرفي وافيًا بالعرض أو بعضه، والوفاء بالعرض أو بعض الغرض ممّا لا بدّ منه، فتعيين «الميسور» من الطبيعة لا بدّ من أن يكون بيد الشارع العالم بالعرض والمصلحة.
قلت: لا دلالة في الحديث على أن المراد بـ «الميسور» ما كان مشتملاً على المصلحة أو بعضها، لأنّ موضوع الحكم بعدم السقوط هو نفس «الميسور» من دون ضميمة شيء آخر إليه، فالوفاء بالعرض والمصلحة لا يكون في لسان الدليل.

في دعوى ورود التخصيمات الكثيرة على القاعدة

الثالث: قيل: لا يجوز الاتكاء على القاعدة، لكثرة التخصيمات الواردة عليها، فلا بدّ من ضمّ عمل المشهور إليها ليكون جابراً لضعف دلالتها، ففي كلّ مورد أفتى المشهور على طبقها يجوز التمسك بها، وفي كلّ مورد أعرض المشهور عنها لا يجوز.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٢
وأراد هذا القائل من التخصيمات الكثيرة التي يدعى بلوغها إلى التخصيص الأكثر موردين:
أ- الصوم، لأنّ المكلف لو كان قادراً عليه بعض اليوم دون بعضه الآخر، لجاز له الإفطار أول الصبح، وكذا لو كان قادراً على الإمساك من بعض المفطرات دون بعض، لم يجب عليه ترك ما قدر على تركه.
ب- المستحبات، لأنّه لو كان قادراً على الإتيان ببعض أجزاء المستحبّ دون بعض آخر، لسقط رأساً، ولا يستحبّ الإتيان بما هو مقدور له من الأجزاء.

الحق في المسألة

أقول: أمّا المستحبات: فقلنا بخروجها عن تحت حديث «الميسور لا يسقط بالمعسور».
نعم، حديث «ما لا يدرك كله لا يترك كله» يعمّها، لأننا قلنا بأنّ ظهور الموصول في العموم أرجح من ظهور النهي في الحرمة، ولكننا قلنا بعدم جواز التمسك بالحديث في المقام على القول بتقديم ظهور الموصول، فما يجوز الاستدلال به لا يعمّ المستحبات، وما يعمّها لا يجوز الاستدلال به.
وأما الصوم: فهو أمرٌ بسيط، لا- مرّكب بالنسبة إلى أجزاء الزمان- كما هو ظاهر- ولا بالنسبة إلى المفطرات، لأنّ ترك كلّ مفطر لا يكون جزءً له، إذ الترك عدّم، ولا يكاد يتحقّق شيء بانضمام الأعداد بعضها إلى بعض.
وبالجملة: ترك المفطر لا يكون جزءً للصوم، بل وجوده ضدّ له ومبطل له.
فالصوم أمرٌ بسيط خارج عن تحت القاعدة تخصّصاً.
سألنا خروجه تخصّصاً، لكنّه مورد واحد، فأين التخصيص الكثير
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٣
أو الأكثر مع بقاء الصلاة والحجّ وغيرهما تحت القاعدة؟!
هذا تمام الكلام في قاعدة «الميسور» وقد عرفت عدم جواز التمسك بها، لضعف سند الروايات الثلاثة الدالة عليها، فلا يترتب على المباحث المتقدّمة ثمرة عمليّة، إلّا أنّها مطالب علميّة دقيقة ذات ثمرة عمليّة على فرض تسليم السند.
وها هنا تمّ الكلام في أصالة البراءة والاحتياط والتخيير.
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٥

في شرائط جريان الاصول

خاتمة في شرائط جريان الاصول

اشارة

ثمّ تداول في كلماتهم البحث عن شرائط جريان الاصول العمليّة عقيب هذه الاصول الثلاثة، ووجه تقديم هذا البحث على الاستصحاب- الذي هو أيضاً من الاصول- أنّ ما هو شرط لجريان البراءة فهو بعينه شرط لجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، فإذا تبين ما يتوقّف عليه أصالة البراءة تبين ما يتوقّف عليه الاستصحاب أيضاً.

هل يشترط في جريان «أصالة الاحتياط» شيء أم لا؟

اشارة

أمّا الاحتياط: فلا يكون مشروطاً بشيء أصلاً، لأنه حسن على كلّ حال، فكلّما تحقّق عنوان الاحتياط كان حسناً، من دون أن يتوقّف على شيء آخر.

لا يقال: قد يكون الاحتياط موجّباً لاختلال النظام، ولا شكّ في عدم حسن اختلال النظام، بل هو قبيح قطعاً، فحسن الاحتياط يتوقّف على عدم استلزامه له.

لأنّه يقال: الاحتياط حسن هاهنا أيضاً، والقبيح إنّما هو اختلال النظام، ولا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٦

يتداخل العنوانان حتّى يسرى حكم أحدهما إلى الآخر، بل لو كان الاحتياط مستلزماً لاختلال النظام دائماً لكان حسناً، فضلاً عن كونه مستلزماً له أحياناً.

وهذا نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّها لا تخرج بذلك عن كونها مستحبّة، لأنّ هاهنا عنوانين: أحدهما مستحبّ، وهو صلاة الليل، والآخر واجب، وهو الوفاء بالنذر.

وتظهر الثمرة في التّيه، فإنّه يجب عليه إتيانها بداعي الأمر الاستجابي المتعلّق بصلاة الليل.

إن قلت: يصدق عليها عنوان الوفاء بالنذر أيضاً، فلمّ لا يأتي بها بداعي الأمر الوجوبي المتعلّق بالوفاء بالنذر؟

قلت: هذا الأمر الوجوبي توصّل، فلا يصحّ إتيان العبادة بداعيه.

البحث حول ما ادعى من الشبهات على الاحتياط

واورد على صحّة العمل بالاحتياط إشكالات: بعضها يرتبط بمطلق الاحتياط حتّى في الشبهة البدويّة، وبعضها الآخر يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وبعضها الثالث بكيفيّة الاحتياط فيما قامت الأمانة المعتبرة على خلافه، كأن قامت الأمانة على عدم وجوب صلاة الجمعة، لكنّ المكلف يأتي بها، لأجل احتمال مخالفة الأمانة للواقع.

في توقّف العباديّة على صدق عنوان الإطاعة

أما الإشكال على مطلق الاحتياط فهو يختص بالعبادات، وهو أنه لا بد في العبادات من تحقق الإطاعة، وهي عبارة عن الانبعاث الناشئ عن البعث، وعبارة أخرى: هي عبارة عن صيرورة العبد متحرراً بتحريك المولى، فلا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٧

يمكن أن يكون المأتى به احتياطاً عبادةً، لأنه أتى به بداعي احتمال البعث، لا بداعي نفس البعث، ولا يكون الانبعاث ناشئاً عن البعث، سيما في الشبهات البدوية، فلا تتحقق الإطاعة بالعمل المأتى به احتياطاً كي يصدق عليه أنه عبادة. بل لا يمكن تحقق الإطاعة في المعلوم بالتفصيل أيضاً، لأن الإتيان بالعمل حينئذ يكون بداعي العلم بالبعث لا بداعي نفس البعث، لعدم استلزام العلم به تحققه في الواقع، إذ يمكن أن يكون علمه جهلاً مركباً، فإن بين العلم بشيء وتحققه في الواقع عمومياً من وجه. إن قلت: كيف يمكن التأثر والانبعاث بالعلم المخالف للواقع؟

قلت: راجع إلى وجدانك، إن رأيت شبحاً من بعيد وقطعت أنه سيع - وهو كان في الواقع شاء - ألا تخاف منه ولا تتأثر به؟ فالإطاعة لا تكاد تتحقق أصلاً، لأن الانبعاث دائماً إما أن يكون ناشئاً عن احتمال البعث وإما أن يكون ناشئاً عن العلم به، سواء كان العلم مطابقاً للواقع أو مخالفاً.

نقد القول بلزوم صدق الإطاعة على العبادة

ويرد عليه أولاً: أنه لا دليل على لزوم صدق عنوان الإطاعة بالمعنى المذكور في العبادات. إن قلت: قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [٣٣٧] يكفي في الدلالة عليه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٨

قلت: لا يكون «الإطاعة» في هذه الآية بمعنى «الانبعاث الناشئ عن البعث» لأنه تعالى أمر بإطاعة الرسول وأولى الأمر أيضاً، ولا ريب في عدم لزوم الإتيان بما أمر به الرسول صلى الله عليه وآله وأولو الأمر بداعي أمرها، لأن أوامرهما توصيلية لا تعبدية، ولا يكون الإطاعتان المذكورتان في الآية الشريفة متغايرتين معنأً، فلا تدل الآية على لزوم صدق عنوان الإطاعة - بالمعنى المذكور في كلام المستشكل - في العبادات.

وثانياً: أن القول بعدم تحقق الإطاعة في المعلوم بالتفصيل - سواء كان العلم مطابقاً للواقع أم مخالفاً - فاسد؛ لأن العلم بالبعث إذا كان مطابقاً للواقع كان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث، لا عن العلم به.

إن قلت: المثال الذي ذكرناه - وهو الخوف والاضطراب برؤية شاء قطع بكونها سبباً - دليل واضح على أن الانبعاث لا يكون ناشئاً إلا عن العلم بالبعث، فإن الخوف والاضطراب يتحقق في هذا المثال قطعاً، مع عدم كونه سبباً في الواقع.

قلت: كون الانبعاث ناشئاً عن العلم بالبعث فيما إذا كان العلم مخالفاً للواقع لا ينافي كونه ناشئاً عن نفس البعث فيما إذا كان مطابقاً له، فلو كان العلم بالبعث مخالفاً للواقع يكون منشأ الانبعاث العلم به، ولو كان موافقاً له يكون المنشأ نفس البعث.

والشاهد على هذا أنه يندم بعد كشف الخلاف في صورة المخالفة، فيقول متأسفياً: «جعلت نفسي في كلفه ومشقة بلا جهه» بخلاف صورة الموافقة، فإنه لا يندم على الانبعاث أبداً، فلو كان الانبعاث في كليهما معلولاً للعلم بالبعث لم يكن للفرقة بين الصورتين في

الندامة وعدمها وجه، لأن العلم في كليهما كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٣٩

موجوداً، فهذا شاهد على أن الانبعاث ناشئ عن نفس البعث في صورة موافقة العلم للواقع.

وبعبارة علمية: يكون الانبعاث ناشئاً عن المعلوم بالعرض الذي هو نفس الواقع في صورة الموافقة، لا عن المعلوم بالذات الذي هو

الصورة الذهنية الحاكية عن الواقع [٣٣٨].

فاتضح إلى هنا أن الإشكال لا يتوجه إلى موارد العلم التفصيلي.

وأما موارد احتمال التكليف - كالتشبه البدوي - فنسلم أن الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث القطعي، لكنّ العرف مع ذلك يقضى بصدق عنوان الإطاعة على عمله، بل صدق الإطاعة هاهنا أوضح في نظر العرف من موارد العلم التفصيلي، فإنّ المنبعث عن احتمال الأمر أولى بأن نسميه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّا عن الأمر القطعي.

الإشكال على الاحتياط في موارد العلم الإجمالي

وأما ما يختصّ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي فإشكالان:

هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟

الأول: ما يرد على صرف تكرار العمل، سواء كان عبادة أم لا، وهو أنّ التكرار لعب بأمر المولى واستهزاء بمقامه فيما إذا تمكّن من العلم التفصيلي، فلو علم بنجاسة ثوب واحد بين العشرة وتمكّن من تحصيل العلم به فلو صلّى في اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٠

كلّ منها من دون تحصيل العلم لعدّ لاعباً ومستتهزئاً بأمر المولى، وكذا لو علم بأنّ المولى أمر بإحضار شخص مرّد عند العبد بين ألف نفر، فلو أحضر الجميع مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي - بأن يسأل المولى عنه - لعدّ لاعباً بأمر المولى ومستتهزئاً به، واللعب بأمر المولى قبيح مطلقاً وموجب للبطلان أيضاً إذا كان العمل عبادةً.

فهذا الإشكال يتوجه إلى نفس التكرار في أطراف العلم الإجمالي، سواء كان التكرار في العبادة أو في غيرها.

وفيه أولاً: أنّ التكرار وإن كان مستلزماً لسخرية المولى واللعب بأمره في المثاليين، إلّا أنّه لا يعمّ، لأنّ المكلف لو علم إجمالاً بنجاسة أحد ثوبيه، فصلّى في كلّ منهما مع التمكن من غسل أحدهما والإتيان بصلاة واحدة فيه لم يعدّ لاعباً بأمر المولى، لكون التكرار حينئذٍ لغرض عقلائي، لكونه أسهل من غسل أحد الثوبين والصلاة فيه، وكذا لو كان المجتهد شاكاً في أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر فأتى بهما - مع التمكن من الرجوع إلى المنابع والمآخذ والعلم التفصيلي بالواجب - لم يعدّ أيضاً لاعباً بأمر المولى، لأنّ في التكرار غرضاً عقلائياً أيضاً، وهو أنّ الرجوع إلى المنابع لتحصيل العلم صعب غاية الصعوبة، سيّما في مثل الشكّ في وجوب صلاة الجمعة والظهر، ولكنّ التكرار سهل، على أنّه مستلزم لدرك الواقع قطعاً، بخلاف الاجتهاد، فإنّه يمكن أن يخطأ في اجتهاده.

وبالجملة: التكرار لا يستلزم التلاعب بأمر المولى والاستهزاء بمقامه في جميع الموارد، كما هو المدعى.

وثانياً: لا يكون المكلف لاعباً في الإتيان بأصل العمل، بل يأتي به لأجل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤١

أمر المولى بنحو لولا الأمر لم يأت به، ولكنّه لاعب في كفيته، وهو لا يوجب البطلان، ولذا لو أتى بأصل العمل بداعي الأمر واتبع في كفيته هواه - كالإتيان بالصلاة في مكان حارّ في الشتاء، وفي مكان بارد في الصيف - كانت العبادة صحيحة.

وبعبارة أخرى: إنّ التكرار وإن كان مستلزماً للعب، إلّا أنّه لا يرتبط بأمر المولى، بل هو من مقارنات الأمور به، فلا يتحقّق بالتكرار اللعب بأمر المولى الذي كان مدار الإشكال.

كيف يمكن قصد الوجه في موارد الاحتياط في العبادات؟

الثاني: ما يرد على التكرار في خصوص العبادات، وهو أنه يعتبر في صحة العبادة قصد التقرب والوجه، إمّا بنحو الغاية، كأن يقصد إتيان الصلاة لوجوبها، أو بنحو الوصف، كأن يقصد إتيان الصلاة الواجبة، وفي أطراف العلم الإجمالي لا يعلم بوجوب ما أتى به، ولا بكونه مقرّباً، فكيف يتمشى منه قصد التقرب والوجوب؟ مثلاً عند دوران الواجب بين صلاة الجمعة والظهر لو أتى المكلف بهما لم يعلم بوجوب صلاة الجمعة ولا بمقرّبتيه كي يقصدهما، وهكذا الأمر في الظهر.

وفيه: أنه يكفي في تحقّق قصد الوجه وسائر ما يتعلّق بالتيّة احتمال التكليف، فلو قصد الوجه معلقاً - بأن ينوي «إني أصلي صلاة الجمعة لوجوبها لو كانت واجبة» - لكفى.

إن قلت: لا بدّ في العبادة من الجزم في التيّة وما يتعلّق بها، وهو لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلي، فلا يجزى التعليق في التيّة.

قلت: لا دليل على لزوم الجزم في التيّة، لا عقلاً ولا شرعاً، لعدم صلاحية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٢

العقل للحكم في مثل هذه المسألة، وعدم دلالة النقل عليه.

بل الدليل على خلافه على ما اخترناه في باب التعبدى والتوصيلي، من إمكان التمسك بإطلاق الأمر لرفع اعتبار قصد القرية إذا شكنا في كون المأمور به تعديداً أو توصيلاً، فإننا قلنا هناك: يمكن التمسك بإطلاق الأمر لنفي اعتبار التيّة ومتعلقاتها لو شكنا في اعتبارها [٣٣٩]، كما يمكن التمسك بالإطلاق لنفي الجزئية والشرطية المشكوكتين.

وفي المقام أصل لزوم التيّة معلوم، ولكن الجزم فيها مشكوك فيه، فيفيه الإطلاق.

وأما على ما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله، من عدم إمكان تحقّق الإطلاق في الأمر بالنسبة إلى اعتبار التيّة ومتعلقاتها - بدعوى أن الإطلاق لا يمكن أن يتحقّق إلّا فيما يمكن التقييد، والتقييد هاهنا مستلزم للدور، لاستلزامه أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر [٣٤٠] - فلا يمكن التمسك بإطلاق الأمر في المقام لنفي الجزم في التيّة.

لكن لا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة البراءة لنفيه.

والحاصل: أن الجزم في التيّة غير لازم، والشاهد على هذا أنه يمكن قصد الوجه في الشبهات البدوية بإقرار الخصم، مثلاً لو شك في وجوب صلاة بالشك البدوي فلا ريب في حسن الاحتياط بإتيانها، مع أنه لا يعلم بوجوبها، فلا يمكن له قصد الوجه جزماً، فعلم أن الجزم لا يعتبر في التيّة ومتعلقاتها، بل يكفي تحقّقها معلقاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٣

وأما ما حكى عن السيد الرضوي رحمه الله من إجماع الإمامية على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم [٣٤١] أحكامها [٣٤٢]، وما ادّعى أيضاً من الإجماع على بطلان عبادة من ترك طريق الاجتهاد والتقليد وسلك طريق الاحتياط [٣٤٣]، فهو إجماع منقول لا يجوز التمسك به، لعدم حجّيته.

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

قال المحقّق النائيني رحمه الله: يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجّة، ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجّة أولاً ثم العمل بمؤدّي الحجّة، إلّا إذا لم يستلزم رعايته احتمال مخالفة الحجّة للواقع استئناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة في الصلاة، فإن رعايته احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة، ولا يتوقّف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإن رعايته احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا يحصل إلّا بتكرار العمل، وفي هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّة ولا

يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٤

إلغاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايته إصابه الواقع. هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية، وبعد قيام الطريق المعبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي لصلاة الظهر [٣٤٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّه لا يتقدّم الامثال التفصيلي على الإجمالي عندنا، فيجوز الاحتياط مع التمكن من الامثال التفصيلي ولو كان علمياً، فضلاً عن كونه ظنيّاً، فقد مرّ [٣٤٥] أنّها أنّه يجوز الاحتياط بإتيان الصلاة في الثياب المتعدّدة التي علم بنجاسة أحدها مع التمكن من غسل أحدها والصلاة فيه، وهذا تقديم للامثال الإجمالي على الامثال التفصيلي العلمي.

وأما قوله رحمه الله بأنّ معنى حجّية الأمانة هو إلغاء احتمال خلاف مؤدّاها في مقام العمل، فهو أيضاً باطل، لأنّ دليل حجّيتها لا يوجب إلّا العمل بمؤدّاها، سيّما بناء العقلاء الذي كان أهمّ أدلّة حجّيتها، لأنّ الأدلّة اللفظية لو احتمل دلالتها على لزوم إلغاء احتمال الخلاف، لا يمكن هذا الاحتمال في بناء العقلاء،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٥

لأنّ بناءهم لا يكون إلّا عملهم بقول الثقة، فمن أين يستفاد لزوم إلغاء احتمال الخلاف؟!

سلمنا، ولكنّه لا فرق في عدم الإلغاء بين تقديم ما قامت الحجّة على خلافه وبين تأخيره، إذ في كليهما لم يُلغَ احتمال الخلاف في مقام العمل، فلا بدّ من تركه رأساً، ولا يتمّ قوله رحمه الله بسقوط دليل حجّية الأمانة بمجرد الإتيان بما يقتضيه، فلا مانع من الاحتياط بعده، وذلك لأنّ دليل الحجّية لو اقتضى أمرين:

أحدهما: لزوم العمل على مؤدّي الأمانة، والثاني: لزوم إلغاء احتمال الخلاف عملاً، فيأتيان صلاة الجمعة في المثل سقط دليل الحجّية بالنسبة إلى الأمر الأوّل من الأمرين اللذين اقتضاهما، لا بالنسبة إلى الأمر الثاني.

لكنّ الحقّ في معنى حجّية الأمانة هو لزوم العمل على مقتضاها فقط، لا لزوم إلغاء احتمال الخلاف.

هذا تمام الكلام في باب الاحتياط، وثبت أنّه لا يعتبر في حسنه شيء، بل بمجرد تحقّق الموضوع أعنى عنوان «الاحتياط» يحكم العقل بحسنه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٧

في توقّف إجراء البرائة على وجوب الفحص

القول فيما يعتبر في جريان البرائة

وجوب الفحص في البرائة العقلية

يتوقف حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في الشبهات الحكمية على الفحص عن الدليل على الحكم الواقعي. واستدل عليه بالأدلة الأربعة:

الدليل العقلي على وجوب الفحص

أما العقل: فهو أن المراد بـ «البيان» وإن كان هو البيان الواصل - ضرورة أن المولى لو كتب وظائف عبده في ورقة وأرسلها إليه، لكنّها ضلّت في الطريق قبل أن تصل إلى العبد، فلا يجوز للمولى عقابه على ترك تلك الوظائف، لأنّ البيان وإن صدر من قبل المولى لكنّه حيث لم يصل إلى العبد يحكم العقل بقبح عقابه على ترك الامتثال - إلّا أنّ الوصول في الأحكام المتوجهة إلى عامّة الناس لا يتوقف على إعلام كلّ واحد من آحاد المكلفين على حدة، بل للوصول في هذه الأحكام طرق مألوفة بين العقلاء، فإنّ القوانين المصوّبة في السلطة التشريعية إذا دوّنت وكتبت في الجرائد الرسمية وانتشرت في الأخبار من طريق الإذاعة والتلفاز، صدق عليها أنها وصلت إلى الناس، ولا تسمع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٨

دعوى من خالفها معتذراً بعدم العلم بها.

وكذلك الأمر في الأحكام الشرعية، فإنّها - بعد تشريعها من قبل الله تعالى ووحياها إلى نبيه صلى الله عليه وآله وتبيين ما كان مجملًا منها من قبل أوصيائه عليهم السلام وإيصالهم عليهم السلام إليها إلى الفقهاء [٣٤٦] الذين كانوا يصدّقون كتابتها لمسلمي العصور المتأخّرة - دوّنت في الاصول الأولية الكثيرة [٣٤٧] المشتملة على كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ثمّ انتقلت منها إلى الاصول الثانوية، كالكتب الأربعة، ومنها إلى سائر المجاميع الروائية، كوسائل الشيعة ومستدرك الوسائل.

فيصدق على الأحكام المندرجة في الكتاب وفي أحاديث الكتب الأربعة وسائر الاصول المعتمدة التي بأيدينا أنّها بيان واصل.

فإذا شككنا مثلاً في وجوب شيء وعدمه فلا يجوز التمسك بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه في مظانّه كي يكون العقاب على تركه - على فرض وجوبه واقعاً - عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

دليل من أنكر وجوب الفحص في إجراء البراءة

وربما يستدل على عدم لزوم الفحص بأنّ البعث والزجر ما لم يكن معلوماً لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً إلى المأمور به أو مانعاً وزاجراً عن المنهى عنه [٣٤٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٤٩

ولو لم يصلح لذلك لم يكن منجزاً للتكليف، لأنّ استحقاق العقوبة على المخالفة يتوقف على وجود ما يصلح للباعثية والزاجرية.

والبعث [٣٤٩] في الشبهات الحكمية البدوية ليس بمعلوم، بل محتمل، والاحتمال لا يكون حاكياً وكاشفاً عن الواقع، والبعث ما لم يكن معلوماً ومكشوفاً لم يكن منجزاً، فلا ملزم لوجوب الفحص بالرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعي، بل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتّى قبل الفحص.

نقد نظرية من أنكر وجوب الفحص في المقام

وفيه أولاً: النقص بالروايات المعتمدة، فإنّها منجزّة للتكليف، ضرورة أنّ المكلف لو خالفها وقع في مخالفة التكليف الواقعي لاستحقاق العقوبة، مع أنّ الروايات المعتمدة لا تفيد العلم غالباً، بل ربما لا توجب الظنّ، لأنّ حجّيتها لا تتوقف على حصول الظنّ الشخصي، بل

هي حجة حتى فيما إذا قام الظن على خلافها، فلو توقف تنجز التكليف على حصول العلم به لما تنجز علينا الأحكام التي تدل عليها الأخبار المعتمدة، ولا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً للغوية حجيتها، فالقول بأن «البعث ما لم يكن معلوماً لم يكن منجزاً» فاسد. وثانياً: أن مسألة المنجزية لا ترتبط بمسألة الباعثية والمحركية، فلا يصح القول بأن ما لا يصلح للباعثية - وهو التكليف غير المعلوم - لا يصلح للمنجزية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٠

وذلك لأن التنجز من الأحكام العقلية، فإن العقل هو الذي يحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة وعدم استحقاقها عليها. ولا ريب في أن المولى إذا كتب وظائف عبده في ورقة وجعلها في محفظة قرطاسية وسد باب تلك المحفظة وأرسلها إليه، يجب على العبد فتحها والنظر إلى تلك الورقة، ليقف على ما كتبه المولى فيها، ولو تساهل في ذلك ووقع في مخالفة التكليف الصادرة من قبل المولى، لاستحق عقوبته عقلاً، وليس له الاعتذار بأن لم أكن عالماً بما في الورقة ولم أكن مكلفاً بفتح باب المحفظة. وكذلك الأمر في الشرعيات، فإن من احتمال وجوب شيء شرعاً لا يجوز له تركه باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» من دون الرجوع إلى مثل كتاب وسائل الشيعة ومطالبة حكمه الشرعي الواقعي، فإنه لو تركه من دون الفحص وكان في الواقع واجباً، لاستحق العقوبة عند العقل.

والحاصل: أن البعث المحتمل وإن لم يكن صالحاً للباعثية إلا أنه صالح للمنجزية، فلا يجوز التمسك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، لأن المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل، إلا أن الوصول - في التكليف المتوجهة إلى العموم - يتحقق بمثل تدوينها في الجرائد الرسمية إذا كانت من قبيل القوانين العقلية، وبكتابتها في الكتب الأصلية والمجاميع الروائية إذا كانت من قبيل الأحكام الشرعية، فلا بد قبل إجراء البراءة من الفحص في مظان وجود الدليل على الأحكام الواقعية.

هل الاقتحام في الشبهات يستلزم الظلم على المولى؟

وقد يقترن حكم العقل على وجوب الفحص بوجه آخر، وهو أن ارتكاب المشتبه إذا كان قبل الفحص عن الدليل كان ظلماً على المولى، والظلم قبيح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥١

مطلقاً، سيما إذا وقع على المولى، ولا فرق في ذلك بين كون المشتبه حراماً في الواقع أم لا. فإذا احتمل العبد حرمة شرب التتن وارتكبه من دون أن يفحص عن الدليل كان فعله قبيحاً موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن في الواقع حراماً. كما أن التجري [٣٥٠] يوجب استحقاق عقوبة المتجري. بخلاف ما إذا فحص عن الدليل ولم يجده في مظانه، لعدم صدق الظلم على المولى حينئذ، وإن كان في الواقع حراماً. هذا حاصل هذا الوجه العقلي لإثبات وجوب الفحص في المقام.

نقد القول بأن الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى

ولا يخفى أنه لا حاجة إلى التمسك بهذا الوجه بناءً على ما اخترناه من عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص. وعلى هذا فلا بد من أن يريد هذا القائل أن القاعدة تجرى في المقام مطلقاً: قبل الفحص وبعده، إلا أن ارتكاب المشتبه قبل الفحص ممنوع لأجل كونه ظلماً على المولى، لا لعدم جريان القاعدة. وهذا واضح الفساد، لأن مخالفة التكليف التي عد احتمالها ظلماً على المولى لو فرض كونها مخالفة جائزة فلم يعقل أن يكون

احتمالها ظلماً، فلا بدّ من أن يُراد كونها مخالفةً قبيحةً وغير جائزة، مع أنّه لا يمكن الالتزام بقبح المخالفة بعد القول بجريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص وبعده، لأنّ تحقّق المخالفة باستناد حكم العقل بالبراءة لا يعقل أن اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 352 يكون قبيحاً.

وبعبارة اخرى: إن كان بين ما قبل الفحص وما بعده فرق في جريان القاعدة، فلا مجال في المقام للتمسك بأنّ الاقتحام في الشبهات ظلم على المولى، لخروج المقام بنفسه عن تحت القاعدة.

وإن لم يكن بينهما فرق، بل تجرى في كلتا الصورتين فلا- يعقل أن يكون العمل الذي يحتمل كونه مخالفاً لتكليف المولى قبيحاً، وحينئذٍ لا يكاد ينطبق عليه عنوان الظلم على المولى.

ومنه انقدح بطلان قياس المقام إلى مسألة التجزّي، فإنّ من قال باستحقاق العقوبة في تلك المسألة إنّما قال به لأجل تحقّق واقعيّة التجزّي الذي هو طغيان على المولى وخروج عن رسوم العبوديّة.

والمتمجّر وإن لم يرتكب مخالفةً واقعيّةً، إلّا أنّ استحقاق العقوبة لا يرتبط بارتكاب المخالفة الواقعيّة، بل هو يترتب- عند من قال باستحقاق المتمجّر العقاب- على نفس عنوان التجزّي، وهو كون العبد في مقام الطغيان على المولى وخروجه عن رسوم عبوديته، ولا فرق في ذلك بين العاصي والمتمجّر.

وأما من ارتكب شرب التتن المحتمل الحرمه باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فلا يكون ظالماً على المولى.

وبالجملة: لا- يتحقّق في المقام ظلم بوجه من الوجوه، بخلاف باب التجزّي، فإنّه وإن لم يكن مخالفةً واقعيّةً، إلّا أنّ عنوان التجزّي محفوظ، ومن قال باستحقاق العقوبة فيه إنّما قال به لنفس هذا العنوان.

فلا يمكن إثبات وجوب الفحص من طريق مسألة الظلم على المولى.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 5، ص: 353

في إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالي بأحكام شرعية

وقد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بتقرير ثالث، وهو حصول العلم الإجمالي لكلّ أحد- قبل الأخذ في استعلام المسائل- بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسك بأصل البراءة، لأنّ الشكّ في المكلف به، لا التكليف.

هذا تقرير عقلي آخر لإثبات وجوب الفحص وصار مقبولاً عند المحقّق النائيني رحمه الله.

وحاصله: أنّ العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في الشريعة يوجب تنجزها عقلاً، فلا يجوز مخالفتها، فلا بدّ من الفحص، لحصول الاطلاع عليها.

نقد القول باقتضاء العلم الإجمالي وجوب الفحص

وفيه: أنّ البحث إنّما هو في جريان البراءة العقلية قبل الفحص، وأصل البراءة- سواء كانت عقليّة أو نقلية- لا- تجرى إلّا في موارد الشكّ في التكليف، ففي موارد العلم به سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً لا تجرى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أصلاً كي نتكلّم في أنّه هل يشترط فيها الفحص أم لا.

فمورد الاستدلال- وهو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في الشريعة- يكون مجرى الاشتغال، ولا يرتبط بالمقام.

وبعبارة اخرى: محلّ الكلام إنّما هو ما تجرى فيه البراءة بلا إشكال مع قطع النظر عن وجوب الفحص، وهذا غير موارد العلم الإجمالي،

فالاستدلال بالعلم الإجمالي لإثبات توقف البراءة العقلية على الفحص عن الدليل، لا ينطبق على المدعى.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٤

هذا جواب أساسى دقيق عن هذا الدليل.

لكن اجيب عنه بوجهين آخرين، وقد وقع من الأعلام فيهما النقص والإبرام. [٣٥١]

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ٥؛ ص ٣٥٤

الأول: أنه أخص من المدعى، فإن المدعى هو وجوب الفحص فى كل ما يرجع فيه إلى البراءة العقلية من موارد الشبهة الوجوبية والتحريمية، وهذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالى بذلك.

جواب المحقق النائنى رحمه الله عن هذه المناقشة

وأورد عليه المحقق النائنى رحمه الله بأن استعمال مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالى، إذ متعلق العلم تارة: يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر، كما لو علم بأن فى هذا القطيع من الغنم موطوء، وتردد بين كونه عشرة أو عشرين.

واخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فى الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءة البيض من هذا القطيع، وترددت البيض بين كونها عشرة أو عشرين. ففى الأول ينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم بموطوءة هذه العشرة من القطيع.

وفى المثال الثانى لا ينحل العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، بل لا بد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأن العلم الإجمالى يوجب تنجز متعلقه

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٥

بما له من العنوان، ففى المثال العلم الإجمالى تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد فى الواقع، فكل ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه من أفراد البيض، والعلم التفصيلى بموطوءة عدة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالى.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن المعلوم بالإجمال فى المقام هى الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت جميع الأحكام المثبتة فى الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التام عن جميع الكتب التى بأيدينا، ولا ينحل العلم الإجمالى باستعمال جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنه ليس للمكلف الأخذ بالأقل لو علم باشتغال ذمته لزيد بما فى الطومار، وتردد ما فى الطومار بين الأقل والأكثر، بل لا بد له من الفحص التام فى جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل [٣٥٢]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائنى قدس سره من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أولًا: أنّه لا- فرق في الانحلال بين تعلّق العلم بعنوان ويكون العنوان بما له من الأفراد الواقعيّة مردّدًا بين الأقلّ والأكثر، وتردّد المتعلّق من أول الأمر بينهما، فيما إذا كان العنوان ممّا ينحلّ بواسطة انحلال التكليف، فإذا علم بوجود إكرام العالم بما له من الأفراد، وتردّدت بين الأقلّ والأكثر، فلا محالّه ينحلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٦

العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشكّ البدوي.

نعم، إذا كان نسبة العنوان إلى المعنون نسبة المحصّل والمحصّل، وتردّد المحصّل بين الأقلّ والأكثر لا بدّ من الاحتياط [٣٥٣].

وأما العنوان المنحلّ إلى التكليف المستقلّة كالبيض من الغنم، فلا إشكال في كونه كالمردّد من أول الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وثانيًا: لو سلّم ذلك فلا إشكال في عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ معنى تعلّق العلم بعنوان وتنجزه به أن يكون العنوان بذاته متعلّق بالحكم، وأما تعلّق العلم بعنوان غير ذي حكم فلا أثر له.

فحينئذٍ نقول: إن العلم بوجود أحكام في الكتب التي بأيدينا لا يوجب تنجزها بهذا العنوان، فإنّ عنوان كون الأحكام في الكتب ليس من العناوين التي تعلّق بها الحكم حتّى يتنجز بما له من العنوان، ضرورة أنّه من الانتزاعات بعد جمع الأحكام في الكتب، وهذا ممّا لا يتعلّق به حكم، ولا- تكون الأحكام بذلك العنوان موردًا للتكليف، فالعلم الإجمالي المؤثّر متعلّق بنفس الأحكام بوجودها الواقعي، ويتردّد من أول الأمر بين الأقلّ والأكثر، فينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشكّ البدوي.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ ما ذكره من المثاليين المتقدمين مورد للمناقشة، فإنّ عنوان «البيض» ليس ممّا تعلّق به الحكم، حتّى يكون العلم المتعلّق به منجزًا له بعنوانه، فإنّه عنوان عرضي مقارن من باب الاتفاق مع ما تعلّق به التكليف،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٧

وهو عنوان الموطوء، فالمتعلّق هو الموطوء لا- الأبيض، فالعلم المتعلّق به موضوع الأثر أي التنجز، فحينئذٍ لو صحّ ما ذكره- من أنّه لو كان العلم متعلّقًا بعنوان كان منجزًا لأفراده الواقعيّة، ولا ينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشكّ- كان المثال الأول كذلك، لتعلّق العلم بالموطوء، وتردّده بين الأقلّ والأكثر، كما أنّ المثال الثاني أيضًا كذلك، لما ذكرنا، لا لتعلّق العلم بعنوان البيض من الغنم، كما هو واضح.

وأما ما ذكره- من أنّه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغاله بما في الطومار- فهو أجنبيّ عن المقام، بل هو من قبيل الشبهات الموضوعيّة- التي سيتعرّض هذا المحقّق لها، ويختار وجوب الفحص فيها- ممّا لا يحتاج حصول العلم بالموضوع فيها إلى مقدمات كثيرة، بل يحصل بمجرد النظر، فالفحص فيها لازم، ولو مع عدم العلم الإجمالي [٣٥٤]، فالعلم الإجمالي من قبيل الحجر المضموم لجنب الإنسان [٣٥٥]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

الثاني: أنّه أعمّ من المدعى، لأنّ المدعى هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعا [٣٥٦]، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باقٍ على حاله، ولو بعد الفحص التامّ عمّا بأيدينا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٨

جواب المحقّق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال

وأورد عليه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّه وإن علم إجمالًا بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالًا

أيضاً بأن فيما بأيدينا من الكتب أدلته مثبتة للأحكام مصادفةً للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحل العلم الإجمالي العام بالعلم الإجمالي الخاص ويرتفع الإشكال بحذافيره، ويتم الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، فتأمل جيداً [٣٥٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وفيه: أنه بناءً على صحته دعواه [٣٥٨] لا يبقى مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي العام بالعلم الإجمالي الخاص الذي تعلق بما في الكتب التي بأيدينا، لإمكان أن يقال: إن العلم الإجمالي العام تعلق بعنوان واحد هو الأحكام التي في الكتب مطلقاً أو الأحكام الصادرة عن الشريعة وأمثال ذلك، والمفروض أن تعلقه به موجب لتجزه بما له من الأفراد الواقعية، وتردده بين الأقل والأكثر لا يوجب الانحلال.

وبالجملة: إن هاهنا مناقشتين على التمسك بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الفحص:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٥٩

أ- أنه أخص من المدعى.

ب- أنه أعم من المدعى.

وقد بنى المحقق النائيني رحمه الله جوابه عن المناقشة الاولى على عدم انحلال العلم الإجمالي فيما إذا تعلق بعنوان ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، وبنى جوابه عن المناقشة الثانية على انحلاله في نفس هذا المورد.

وهذا تهافت ظاهر، فإن العنوان الذي تعلق به العلم الإجمالي في المقام لو كان غير قابل للانحلال لم يصح جوابه عن المناقشة الثانية، وإن كان قابلاً له لم يصح دعوى عدم الانحلال في الجواب عن المناقشة الاولى.

نعم، يمكن الجواب عن الإشكال الثاني بناءً على ما اخترناه من تحقق الانحلال مطلقاً، سواء تعلق العلم الإجمالي بالعنوان أو بغيره، ولذا قلنا بالانحلال في كلا المثالين المتقدمين في كلام هذا المحقق الكبير: وهما ما إذا تعلق العلم الإجمالي بأن في هذا القطيع من الغنم موطوءً وتردد بين كونه عشرة أو عشرين، وما إذا تعلق بموطوءية البيض من هذا القطيع، وترددت البيض بين كونها عشرًا أو عشرين.

لكن قد عرفت أن الجواب المختار من أصل الدليل، هو أن مسألة العلم الإجمالي لا ترتبط بالمقام أصلاً، لأننا نبحت في شرائط جريان أصالة البراءة التي مجراها هو الشك في التكليف، والعلم الإجمالي يرتبط بالشك في المكلف به الذي يجري فيه الاشتغال.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي على وجوب الفحص، وقد قررناه بوجه مقبول في بداية البحث، وإن كان الوجهان الأخيران - وهما مسألة الظلم على المولى، ومسألة العلم الإجمالي - غير مقبولين، كما عرفت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٠

البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص

وأما الإجماع: فهو اتفاق جميع العلماء على عدم جواز التمسك بالبراءة العقلية قبل الفحص.

لكن يرد عليه أولاً: أن بيان حدود المسائل العقلية وضوابطها إنما هو بيد العقل، ولا مجال للأدلة التعبديّة فيها، فلو فرض دلالة العقل على «قبح العقاب بلا بيان» حتى قبل الفحص، فلا يمكن رده لأجل مثل الإجماع. ألا ترى أنه يجب تأويل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» [٣٥٩]، لأجل حكم العقل بعدم تجسّمه تعالى وما يلزم منه؟

وثانياً: أن الإجماع لا يكون دليلاً مستقلاً فيما إذا كان مدرکه معلوماً أو محتملاً، كما فيما نحن فيه، فإننا نحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين ما اخترناه لإثبات وجوب الفحص، وهو عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص بالتقريب الذي تقدّم منّا [٣٦٠].

البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص

وأما الكتاب والسنة: فالحق هو دلالة بعض الآيات والروايات على وجوب التفقه والتتبع والتعلم. لكن يحتمل قوياً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل، لا حكماً تعبدياً بتأسيس الشارع، فإنّ العقل يستقلّ بالحكم بلزوم التفقه في الدين وتعلم أحكام المولى الواقعي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦١

وبالجملة: لا يبعد أن يكون هذا النوع من الآيات والروايات تأكيداً لحكم العقل، وإرشاداً إليه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» [٣٦١]، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب إطاعة الله تعالى، وهذه الآية الشريفة تكون إرشاداً إلى حكمه. وتلخص من جميع ما تقدّم أنّ جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية يتوقف على وجوب الفحص، ولا يدلّ عليه الأدليل واحد، وهو أنّ العقل لا يحكم قبل الفحص ب «قبح العقاب بلا بيان»، وهذا دليل قوياً لا يمكن المناقشة فيه.

مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة

ثم لا يخفى عليك أنّه لا يجب في كلّ مسألة تتبع جميع الأبواب الفقهيّة في جميع المجاميع الروائيّة الشيعيّة والسنيّة، بل حيث دونّ أحاديث كلّ مسألة في باب متناسب لها، سيّما في مثل وسائل الشيعة من المجاميع الجديدة، يكفي الرجوع في كلّ مسألة إلى مظانّ وجود حكمها، فإذا شككنا في حكم من أحكام السرقة مثلاً يكفي الفحص في خصوص أبوابها، ولا يجب الرجوع إلى مثل أبواب الطهارة، وإن احتملنا أن يكون فيها حديث مربوط بالسرقة وصلنا إليه لو رجعنا إليها.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل وإن حكم باشتراط جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بالفحص عن الدليل، إلّا أنّ هذا العقل نفسه يحكم بتحقيق هذا الشرط بصرف التتبع في مظانّ الحكم الذي نحن بصدده، فإن لم نجده فيها يحكم العقل بالبراءة من دون أن يلزمنا بالفحص في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٢

سائر الأبواب.

ولا يذهب عليك أنّنا لا ننكر أن توجد أحياناً رواية في باب من أبواب الفقه مربوطه باب آخر أيضاً، لكنّه فرض نادر التحقّق وعلى خلاف القاعدة، فلا يلزمنا العقل بسبب هذا الاحتمال الضعيف على الفحص في جميع كتاب الوسائل مثلاً من أوله إلى آخره، بل يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» بمجرد الفحص في مظانّ وجود حكم المسألة وعدم وجدانه فيها.

ما هو متعلّق العقاب عند عدم الفحص؟

إذا ثبت توقف جريان البراءة العقلية على لزوم الرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعي فلو تخلف المكلف عن ذلك فلا إشكال في استحقاقه العقوبة، لعدم حكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ، فيستحقّ العقوبة إذا فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب.

إنّما الإشكال في أنّ استحقاق العقاب بأيّ شيء يتعلّق؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:

- أ- أن يكون استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.
- ب- أن يكون في قبال ترك الفحص الذي كان واجباً عقلاً، ولا ربط له بالواقع.
- ج- أن يكون لأجل ترك الفحص والتعلم، لكن لا- مطلقاً، بل فيما إذا كان ترك الفحص مؤدياً إلى مخالفة الواقع، فهذا الاحتمال الثالث تليق بين الاحتمال الأول والثاني.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٣

بيان ما هو الحق في المسألة

والحق هو القول الأول، لأن لزوم الفحص ليس وجوباً نفسياً، بل وجوب مقدمي، لأجل درك الأحكام الواقعية، ولذا لو سألنا العقل: لم ألزمت علينا الفحص؟ لقال: لأجل كونه طريقاً إلى الواقع، ولا تصح العقوبة على ترك أمر مقدمي طريقي. فلو شك المكلّف في حرمة شرب التتن وكان في مثل كتاب «وسائل الشيعة» رواية دالة على حرمة، لكنّه شربه من دون أن يرجع إلى هذا الكتاب، لاستحق العقوبة على ارتكاب الحرام الواقعي.

وأما القول الثاني: فمستنده بعض الأخبار التي سيأتي البحث عنها [٣٦٢].

وأما القول الثالث: فاستدلّ عليه بوجه ضعيف جداً.

وهو أنّه لا يمكن عقاب المكلّف على صرف ترك الفحص، لأنّه أمر طريقي مقدمي لا يليق أن يعاقبه المولى لذلك، ولا على صرف مخالفة الواقع، لأن الحكم الواقعي أمر مجهول للمكلّف، ولا يمكن عقوبته على مخالفة واقعية مجهولة، فإذا لم يصلح واحد منهما أن يكون ملاكاً مستقلاً لاستحقاق العقوبة، فلا بدّ من التلفيق بينهما، وهو أن يكون استحقاق العقوبة على ترك الفحص، لكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفة الواقع.

وفيه أولاً: أنّه لا- يمكن أن يتولّد أمر ثبوتي من أمرين عدميين، فلو لم يصلح ترك الفحص ولا مخالفة الواقع لأن يستند استحقاق العقوبة إليه عند الانفراد، فكيف يمكن استناده إليهما عند الانضمام!؟

وثانياً: أنّ الجهل بالواقع بما هو جهل لا يمنع من استحقاق العقوبة، بل الذي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٤

يمنع عنه في مورد الجهل هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» [٣٦٣] وقد عرفت أنّ جريان هذه القاعدة يختصّ بما بعد الفحص، فلا يكون صرف الجهل رادعاً عن استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع فيما إذا صدرت بدون الفحص عن الدليل، كما هو المفروض.

ولو كان صرف الجهل بالواقع مانعاً عن تنجز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته- سواء جرت البراءة أو لم تجر- لكانت المباحث الطويلة الذيل حول البراءة في الكتب الاصولية لغواً.

والحاصل: أنّ المكلّف لو تمسك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بدون الفحص عن الدليل لكان مستحقاً للعقوبة على مخالفة الحكم الواقعي، لا على ترك الفحص مطلقاً، أو بشرط كونه مؤدياً إلى المخالفة.

صور مخالفة الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبة منها

ثمّ إنّه يتصوّر هاهنا ثلاث صور:

أ- أنّ المكلّف لو تتبع في المنابع فرضاً لوجد دليلاً مثبتاً للتكليف، وتبدّل جهله بالواقع إلى العلم به.

ب- أن لا يكون في المنابع دليل أصلاً، لا على ثبوت التكليف ولا على عدمه، فلو رجع إليها فرضاً لم يزل جهله.

ج- أن يكون في المنابع دليل على خلاف التكليف الواقعي، كما إذا شك في حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان في كتاب «وسائل الشيعة» مثلاً رواية معتبرة على حلية شرب التتن أو عدم وجوب اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٥

الدعاء عند رؤية الهلال، فلو فحص المكلف فرضاً لوصل إلى دليل معتبر مخالف للواقع.

فهل المكلف التارك للفحص يستحق العقوبة على مخالفته الواقع في جميع هذه الصور أو في خصوص الصورة الاولى؟

ربما يقال: في جميع الفروض الثلاثة.

لأنّ تمام الملا-ك لاستحقاق العقاب هو مخالفة الحكم الواقعي في فرض عدم الفحص، وهو موجود في المقام من دون فرق بين اشتمال المجاميع الحديثية على بيان موافق للواقع أو مخالف له أو عدم اشتماله على بيان أصلاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم استحقاق العقوبة على مخالفة تكليف المولى لا بدّ من أن يستند إلى عذر، وهو مفقود في المقام.

نعم، لو رجع إلى مظان وجود الحكم ولم يجد ما يدل على الحكم الواقعي أو وجد ضده، لكان عذراً له في مخالفة الواقع [٣٦٤].

لكنه حيث لم يفحص لم يعلم بعدم الدليل، أو وجود الدليل على ضدّ الواقع، فلا يتمكّن من أن يستند عمله إليه، كي يكون عذراً له.

ثانيهما: أنّ المفروض عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص، فلا محالة يجري الاشتغال، لعدم توقّف العقل وسكوته في مسألة من المسائل، بل إنّما أن يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» أو ب «لزوم الاحتياط» ولذا يحكم في الشبهات البدوية بعد الفحص بالبراءة، وفي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بالاشتغال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٦

وبالجملة: إن لم يحكم العقل بالبراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص حكم بلزوم الاحتياط، وهذا الحكم العقلي كان بياناً من قبل المولى، إذ كما أنّ للمولى رسولاً ظاهرياً، كذلك له رسول باطني، وهو «العقل»، فإن شرب المكلف التتن المحتمل الحرمة قبل الفحص وكان في الواقع حراماً استحقّ العقوبة، لحكم العقل حينئذ ب «لزوم الاحتياط» الذي هو بيان مبرر للعقوبة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون نتيجة الفحص - لو فحص - عدم الوصول إلى دليل أصلاً، أو الوصول إلى دليل موافق للواقع أو مخالف له.

الحق في المسألة

والحقّ عدم استحقاق العقوبة إلّا في خصوص ما لو فحص لوصل إلى حجة موافقة للتكليف، بخلاف ما إذا لم يكن في المنابع دليل أصلاً، أو كان فيها حجة مخالفة للتكليف.

وذلك لأنّ المكلف معذور في مخالفة التكليف الواقعي في الصورتين الأخيرتين، إذ المفروض أنّه لو فحص لم يصل إلى دليل مثبت له.

والمكلف وإن لم يلتفت إلى هذا العذر ولم يستند عمله إليه، لكنّ الالتفات إلى العذر واستناد العمل إليه مسألة واقعية العذر مسألة اخرى، وعدم استحقاق العقوبة يدور مدار نفس العذر واقعاً، لا مدار استناد العمل إليه.

نعم، ارتكاب المشتبه عند العذر الواقعي المغفول عنه يكون تجزياً في صورة عدم الفحص، لكنّ البحث إنّما هو في استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، لا على عنوان «التجزي».

وبعبارة اخرى: إذا كان المكلف معذوراً واقعاً في مخالفة التكليف لم تتغير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٧

واقعية العذر عمّا كان عليه بسبب غفلته عنه، فلا يستحقّ العقوبة مع قطع النظر عن «التجزي» الذي لا نبحت هاهنا عنه.

وأما حكم العقل بلزوم الاحتياط عند عدم الفحص فمسلم، لكنه ليس لأجل التحفظ على الواقع كي لا يفرق بين الصور الثلاثة في لزوم الاحتياط، ضرورة أنه لو كان لأجل التحفظ على الواقع لوجب الاحتياط حتى بعد الفحص، ضرورة أنه يحتمل بعده أيضاً أن يكون شرب التبن حراماً في الواقع.

وبالجملة: لو كان حكم العقل بلزوم الاحتياط بملاك التحفظ على الواقع لجرى قبل الفحص وبعده كليهما.

لكن الحق أنه بملاك آخر، وهو احتمال وجود بيان على التكليف في مظانه، كـ «وسائل الشيعة» وسائر المجاميع الحديثية. وحينئذ لا وجه لحكم العقل بوجوب الاحتياط فيما إذا لم يكن في المنابع حجة مثبتة للتكليف، سواء لم يكن بيان أصلاً، أو كان نافياً للتكليف، فلا يستحق المكلف العقوبة على مخالفة الواقع في هاتين الصورتين. والحاصل: أن القاعدة تقتضى استحقاق العقوبة على المخالفة فيما لو فحص لوصل إلى بيان مثبت للتكليف، بخلاف الصورتين الأخريين. هذا في الواجبات المطلقة.

الفحص في الواجب المشروط

وأما الواجبات المشروطة والموقتة [٣٦٥] فهل يجب الفحص فيها أيضاً، ويستحق المكلف العقوبة على المخالفة عند عدم الفحص أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٨

ولا يخفى عليك أن البحث إنما هو في الواجب المشروط أو الموقت الذي لم يتحقق شرطه أو وقته بعد، لكننا نعلم أن عدم الفحص قبل تحقق الشرط والوقت يؤدي إلى ترك أصل الواجب في زمان تحققهما، لغفلة ونحوها. فإذا احتمل المكلف أن للمولى تكليفاً معلقاً على شرط فهل عليه التبع والتفحص ليتبين له صدور هذا الحكم وعدم صدوره أم لا؟ ويتدرب عليه استحقاق العقوبة على ترك الواجب، الناشئ عن عدم الفحص على الأول، وعدم استحقاقها على الثاني.

وجه عدم وجوب الفحص في الواجب المشروط

ربما يقال بعدم وجوب الفحص على المكلف في هذه الصورة، لأن وجوبه أمر مقدمي تابع لوجوب ذي المقدمه، فكيف يمكن القول بفعليته وجوب الفحص قبل فعليته الوجوب الذي يفحص عنه مع أن الوجوب الغيرى الترشيحي لا يمكن أن يتحقق قبل تحقق ما يترشح منه.

وبعبارة اخرى: قبل تحقق الشرط لا يمكن أن يتحقق المشروط الذي هو ذو المقدمه، حتى تجب مقدماته التي منها الفحص. هذا مقتضى القاعدة.

لكن لا يمكن الالتزام بها وإجراء البراءة في الواجبات المشروطة بدون الفحص [٣٦٦]، لبعده اختصاص لزوم الفحص - الذي يحكم به العقل حكماً أكيداً جدياً - بالواجبات المطلقة، بماذا يمكن التفصي عن الإشكال؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٦٩

القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق

ذهب بعضهم إلى كون هذا النوع من الواجبات من قبيل الواجب المعلق الذي كان الوجوب فيه فعلياً، والواجب استقبالياً ومعلقاً على تحقق الشرط والوقت، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان إكرام زيد على تقدير مجيئه واجباً الآن، فإن شك العبد في

صدر هذا الحكم من قبل المولى وجب عليه الفحص وجوباً غيرياً مقدّمياً، ولا يلزم منه تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها، لتقارن وجوب الإكرام على تقدير المجيء مع وجوب الفحص.

نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلق

وفيه: أنه لا يمكن إنكار جميع الواجبات المشروطة، والالتزام برجوعها إلى الواجب المعلق، فإنه خلاف ما هو المشهور من تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط - بمعنى ما كان وجوبه متوقفاً على تحقق شرط أو زمان - فإن المشهور بين فقهاء الشيعة عدم وجوب الصلاة مثلاً قبل دخول وقتها.

والالتزام بوجود الواجب المعلق في الشريعة - كالحجّ بعد تحقق الاستطاعة - لا يقتضى رجوع جميع الواجبات المشروطة إليه.

الحق في المسألة

ويمكن حلّ الإشكال بوجهين:

أ- أننا لا نسلم كون وجوب الفحص مقدّمياً غيرياً، لأنّ المراد بـ «مقدّمة الواجب» ما لو ترك لعجز المكلف على إتيان الواجب، ألا ترى أنّ المكلف لو لم ينصب السلم لامتنع عليه عادة الكون على السطح، ولو لم يتطهر لعجز عن الإتيان بالصلاة شرعاً، ولا تنطبق هذه الضابطة على «الفحص» فإنّ المكلف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٠

قادر على رعاية التكليف المحتمل حتى بدون الفحص، بأن يحتاط ويفعل ما يحتمل وجوبه.

ويشهد عليه أنّ الفحص واجب عقلي، لما عرفت من أنّ العقل هو الذي يحكم بعدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص [٣٦٧]، مع أنّ وجوب المقدّمة - بناءً عليه - وجوب شرعي، وإن كانت الملازمة بينه وبين وجوب ذبيها عقليّة. ولا فرق في حكم العقل بلزوم الفحص بين الواجبات المطلقة والمشروطة.

ب- أننا لو سلمنا أنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، إلّا أننا لا نسلم توقّف فعليّة وجوب المقدّمة على فعليّة وجوب ذبيها.

بل العقل يحكم بوجوب [٣٦٨] الإتيان بمقدّمات الواجب قبل وجوب ذبيها إذا عجز العبد عن الإتيان بها حين وجوبه.

وانظر لتوضيح ذلك إلى المثال التالى:

إنّ المولى إذا قال لعبده: «يجب عليك الكون على السطح فى الليل» وعلم العبد بأنّه لو لم ينصب السلم قبل دخول الليل لم يتمكّن من نصبه بعده، فهل يحكم العقل بأنّه معذور فى ترك المأمور به رأساً، لعدم وجوب نصب السلم عليه قبل دخول الليل، وعدم قدرته على المأمور به بعده، لأجل عجزه عن مقدّمته حينئذٍ!

أو يحكم بأنّه إذا علم بأصل التكليف بالكون على السطح فى الليل، وبأنّه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧١

يسلب عنه القدرة عليه لو لم يأت بمقدّمته قبلاً، يجب عليه تحصيلها قبل فعليّة وجوب ذبيها.

فما اشتهر بينهم من عدم إمكان اتّصاف المقدّمة بالوجوب قبل اتّصاف ذى المقدّمة به باطل عقلاً، ولا نلتزم بما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة ترشّح من الإرادة المتعلّقة بذبيها، ووجوبها يترشّح من وجوبه، فإنّ ما ذكرناه من المثال أقوى شاهد على خلافه.

فلو كان الفحص مقدّمه لكان واجباً قبل فعليّة وجوب الواجب المشروط المحتمل فيما إذا أدّى تركه إلى سلب القدرة عليه فى ظرفه.

كلام المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله في المسألة

والتجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك • للتخلص عن الإشكال إلى الالتزام بأن الفحص والتفقه والتعلم واجب نفسى تهينى، ويرتب استحقاق العقوبة عليه نفسه.

توضيح ذلك: أن الواجب النفسى على قسمين: ذاتى وتهينى، فالأول: هو الواجب لنفسه والمطلوب لذاته والغاية القصوى، من دون أن يكون لأجل التهيؤ لواجب آخر، كالصلاة والصوم ونحوهما، والثانى: هو برزخ بين الواجب النفسى الذاتى وبين الواجب الغيرى المقدمى، فهو محبوب ومطلوب بنفسه، لكن لا لنفسه، بل لأجل التهيؤ لواجب نفسى ذاتى.

ومن خصائص هذا النوع من الواجب النفسى ترتب استحقاق العقوبة على تركه، بخلاف الواجب الغيرى المقدمى الذى لا يترتب استحقاق العقوبة على تركه، بل على ترك ذى المقدمه.

فإذا كان الفحص واجباً نفسياً تهينياً وتركه المكلف عند احتمال واجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٢

مشروط أو موقت وانجز إلى تركهما فى ظرفهما كان مستحقاً للعقوبة لأجل ترك الفحص نفسه، لا لأجل تركهما كى يتوجه الإشكال عليه [٣٦٩].

هذا بيان هذين العلمين فى التفصلى عن الإشكال فى الواجب المشروط والموقت.

ووسعه المحقق الخراسانى رحمه الله بحيث يعم الواجب المطلق أيضاً، فقال بكون التفحص والتعلم واجباً نفسياً تهينياً، سواء كان ما يفحص عنه واجباً مطلقاً أو مشروطاً [٣٧٠].

البحث حول الواجب النفسى التهينى

ولابد هاهنا من التكلم فى مقامات ثلاثة:

أ- إمكان هذا النوع من الواجب فى مقام الثبوت.

ب- ثبوت الملازمة بينه وبين استحقاق العقوبة على تركه.

ج- دليل هذا النوع من الوجوب فى مقام الإثبات.

القول فى إمكان كون الفحص واجباً نفسياً تهينياً

أما المقام الأول: فنحن لا نبحث فيه بنحو مسألة كئيّه، بل نتكلم فى خصوص وجوب الفحص الذى هو محل النزاع فى المقام، فنقول: ربما يقال باستحالة كون الفحص واجباً نفسياً تهينياً والقول بتحقيق وجوبه قبل فعلية وجوب ما يفحص عنه، فإنه يستلزم انقلاب الواجب الغيرى نفسياً أولاً، وصيرورة المقدمه واجبه قبل وجوب ذيهما ثانياً، وكلاهما يمتنعان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٣

لكنه مبنى على أمرين:

أ- كون الفحص مقدمه للواجب.

ب- توقف وجوب المقدمه على فعلية وجوب ذيهما. وقد عرفت بطلان كلا الأمرين [٣٧١].

فعلى هذا لو صدر من قبل الشارع أمر نفسى تهينى متعلق بالفحص والتعلم فى الواجبات المشروطة والموقته قبل حصول شرطها أو وقتها لم يكن مخالفاً لقاعدة عقليته، كى نلتزم باستحالته.

فلا محذور في الواجب النفسى التهيئى بحسب مقام الثبوت.

في حكم ترك الواجب النفسى التهيئى

وأما المقام الثانى: فحيث إن استحقاق العقوبة من المسائل العقلية فلا بد من ملاحظة أن العقل هل يحكم به فى ترك هذا النوع من الواجبات أم لا؟

لا ريب فى حكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الواجبات النفسية الذاتية، كما لا ريب فى حكمه بعدم استحقاقها على ترك الواجبات الغيرية المقدمية - بناءً على وجوبها - ولأجل ذلك لا يستحق المكلف إلا عقاباً واحداً على ترك الواجب مطلقاً، سواء لم تكن له مقدمة أصلاً، أو كانت له مقدمة واحدة أو كثيرة.

وأما الفحص الذى سُمى واجباً نفسياً، لكن لا لذاته، بل لأجل التهيؤ لواجب آخر، فليس للعقل فيه حكم واضح، لأن استحقاق العقوبة على تركه يستلزم تحقق ملاكين عقليين لاستحقاق العقوبة فى المقام: أحدهما: مخالفة

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٤

الواقع، والآخر: ترك الواجب النفسى التهيئى وإن لم يكن مقصوداً لذاته، وهو بعيد، فحكم العقل باستحقاق العقوبة على الواجبات النفسية التهيئية مشكوك الوجود لو لم نقل بكونه مقطوع العدم.

والحاصل: أن كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت، إلا أنه لا ملازمة بينه وبين استحقاق العقاب على تركه، فإن العقل لا يحكم به إلا بملاك مخالفة الواقع، فلا يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك .٠

القول فى إثبات الواجب النفسى التهيئى

بل يرد عليهما الإشكال بحسب مقام الإثبات أيضاً، إذ لا دليل عقلاً ولا نقلاً على ثبوت الوجوب النفسى التهيئى فى الشريعة.

أما عدم الدليل العقلى: فلأن الفحص وإن كان واجباً بحسب حكم العقل كما تقدم [٣٧٢]، إلا أنه غير ما نحن بصدد هاهنا، فإن المراد بـ «الوجوب النفسى التهيئى» هو الوجوب الشرعى، فلو دلّ العقل عليه لكان كاشفاً عنه - ككشفه عن الوجوب الشرعى المتعلق بمقدمة الواجب [٣٧٣] من طريق الملازمة بينه وبين وجوب ذبها - وأما اللزوم العقلى المتعلق بالفحص فليس محلاً للنزاع هاهنا، كما أن اللابدية العقلية المتعلقة بمقدمة الواجب لم تكن مبحوثاً عنها هناك.

ولا طريق لكون العقل كاشفاً عن وجوب الفحص شرعاً، سيما مع كونه معنوياً بعنوان النفسية والتهيئية.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٥

وأما عدم الدليل النقلى: فلأن الآيات والروايات المتناسبة للمقام على طائفتين لا دلالة فيهما على كون الفحص واجباً نفسياً تهيئياً:

الطائفة الاولى: ما تدلّ على أن التفقه فى الدين وتعلم معالمه واجب نفسى، لكن لا دلالة فيها على كون وجوبه لأجل التهيؤ لواجب آخر.

منها: قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [٣٧٤].

فإنها تدلّ على أن «التفقه فى الدين» واجب كفائى [٣٧٥].

ولم يجعل مقدمة لغيره كى يكون وجوبه تهيئياً.

فإن قوله: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» عطف على قوله: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»، فهو فى عرضه، لا من غاياته المتفرعة عليه، كى يكون «التفقه فى

الدين» واجباً تهيئياً لأجله.

فكما أنّ «الإنذار» وظيفة نفسية أصلية، فكذلك «التفقه في الدين» بل هو أولى بذلك، لأنّ ل «الإنذار» غاية، وهي قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دون «التفقه» فهو مطلوب نفسي أصلي، من دون أن يكون فيه شائبة التهيئية أصلاً.

ومنها: الأخبار الكثيرة الواردة في فضل العلم والعالم والتفقه في الدين، كما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الكمال كلّ الكمال التفقه في الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة» [٣٧٦].

فإنّه يدلّ على أنّ «التفقه في الدين» بنفسه كمال، بل هو كلّ الكمال، فلا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٦

محالة كان مطلوباً نفسياً أصيلاً إمّا وجوباً أو استحباباً، كالمستحبات الكثيرة النفسية الأصلية في الشريعة.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الأدلّة النقلية تدلّ على كون الفحص عن التكاليف الشرعية والتفقه في الامور الدينيّة من المطلوبات النفسية الأصلية، إمّا وجوباً أو استحباباً، من دون أن تكون فيه شائبة التهيئية.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على أنّ ترك السؤال والفحص لا يكون عذراً، فلو وقع المكلف في مخالفة الحكم الواقعي - لأجل الجهل به مع تمكنه من العلم به بالفحص والسؤال - لم يكن معذوراً يوم القيامة، بل يستحقّ العقاب على ذلك.

وفي هذا المعنى أخبار كثيرة بتعابير مختلفة:

مثل [٣٧٧] ما روى عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وقد سُئل عن قول الله: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» [٣٧٨]

فقال: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى عالم؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٧

وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة» [٣٧٩].

وهذه الطائفة من الروايات إرشاد إلى حكم العقل، من لزوم الفحص والسؤال والتعلم، لتمايئة الحجّة على العبد على فرض ورود البيان من قبل المولى، ولا تدلّ على الوجوب النفسي، ولا النفسى التهيئية.

والحاصل: أنّه لا- يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك رحمهما الله إذ لا- دليل على ثبوت الوجوب النفسى التهيئية في الشريعة، لعدم كون العقل كاشفاً عنه، ولا الروايات دالّة عليه.

حكم عبادة الجاهل التارك للفحص

قد عرفت أنّ من ترك الفحص يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع، فاعلم هاهنا أيضاً أنّه إذا أتى بعمل عبادى مخالف للواقع باستناد البراءة الشرعية أو العقلية [٣٨٠] كان باطلاً، فيجب عليه الإعادة أو القضاء، فلو شكّ في جزئية السورة مثلاً للصلاة وأتى بها فاقده لها- من دون أن يرجع إلى المنابع لتحصيل العلم بالمسألة إذا كان مجتهداً، ومن دون أن يسأل المجتهد إذا كان مقلداً- كانت صلاته باطلة، لكونه جاهلاً مقصراً وأتى بعبادة فاقده لجزئها بدون مبرّر لذلك، لأنّه لم يكن محقّقاً في إجراء البراءة قبل الفحص.

إن قلت: فما معنى حديث «لا تعاد» [٣٨١]؟ هل لا يعمّ الجاهل المقصّر؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٨

قلت: لو فرض شموله له فذكر الصلاة وجزئية السورة لها إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ سائر العبادات التي لا مجال لحديث «لا تعاد» فيها.

والحاصل: أنّ القاعدة تقتضى بطلان عبادة الجاهل التارك للفحص إذا كانت فاقدة لبعض الخصوصيات المعبرة فيها، مضافاً إلى كونه مستحقّاً للعقاب على مخالفة المولى.

حكم الإتمام مكان القصر وكل من الجهر والإخفات مكان الآخر

ثم إن هاهنا موردين ناقضين للقاعدة ظاهراً، فلا بد من حل الإشكال فيهما:

١- إتمام الصلاة في موضع القصر [٣٨٢].

٢- الجهر في موضع الإخفات وبالعكس.

فإن مقتضى النص [٣٨٣] والفتوى في هذين الموردين ثلاثة أمور:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٧٩

أ- صحه هذه الصلاة، وإن صدرت عن الجاهل المقصر.

ب- أنه مع ذلك يستحق العقوبة على ترك القصر في المورد الأول، وعلى ترك الإخفات أو الجهر في المورد الثاني.

ج- أنه لا- يتمكن من رفع استحقاق العقوبة عنه بوجه من الوجوه أصلاً، حتى لو صلى تماماً في موضع القصر، أو جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس حال كونه جاهلاً مقصراً، ثم صار عالماً بالواقع في الوقت وأعادها بما يطابقه، لم يكن مفيداً في رفع استحقاق العقوبة عنه.

ويتوجه الإشكال عليه بحسب ظاهر القواعد:

فإن العمل المخالف للمأمور به كيف يمكن أن يتصف بالصحة؟ مع أن الصحة عبارة عن مطابقتها المأتي به للمأمور به.

وعلى فرض صحته لماذا يستحق العقوبة؟

سلمنا، ولكن لا بد من القول بترتب استحقاق العقوبة في خصوص ما إذا لم يأت بالمأمور به الواقعي إلى آخر الوقت، وأما إذا زال جهله وأتى به قبل انقضاء الوقت فلا وجه لاستحقاق العقوبة.

ولقد ذكر وجوه من قبل الأعلام للتفصي عن الإشكال في المقام:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في الجواب عن الإشكال

الأول- وهو أجود ما ذكر في المسألة:- هو الذي أفاده المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

قلت: إنما حكم بالصحة لأجل احتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٠

لم يؤمر بها [٣٨٤] لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها [٣٨٥] بلا- فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا- يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصير، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً [٣٨٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨١

إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حَقَّقنا في محلِّه أن الضدَّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقُّف أصلاً. لا يقال: على هذا فلو صَلَّى تماماً أو صَلَّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكأنَّ صلواته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر. فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دلَّ دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بُدَّ أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتها العلم بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى [٣٨٧]، إنتهى كلامه رحمه الله، وهو أجد الكلام في المقام.

ما أفاده كاشف الغطاء رحمه الله في التفصي عن الإشكال

الجواب الثاني: هو ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله من الالتزام بالأمر الترتيبي، وأنَّ الواجب على المكلف هو القصر مثلاً، وعند العصيان وترك الصلاة المقصورة- ولو لجهله عن تقصير بالحكم- يجب عليه الإتمام، اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٢ وسلك هذا الطريق أيضاً في مسألة الضدَّ في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم [٣٨٨]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد كلام كاشف الغطاء من قبل الشيخ الأنصاري

وناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله: ويردّه أنا لا نعقل الترتب في المقامين، وإنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقُّق معصية الأول، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائيَّة، فكلف لضيق الوقت بالترايئة [٣٨٩]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام كاشف الغطاء من قبل المحقق النائيني رحمه الله

لكن استشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بإشكالين آخرين بقوله: وفيه: أنَّ المقام أجنبي عن الخطاب الترتيبي ولا- يندرج في ذلك الباب، لأنَّه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون كلُّ من متعلِّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناطق الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك، ويكون المانع عن تعلق الأمر بكلِّ منهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلِّقين في الامتثال، لما بين المتعلِّقين من التضادِّ، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لعدم ثبوت الملاك في كلِّ من القصر والتمام، وإلَّا لتعلَّق الأمر بكلِّ منهما، لإمكان الجمع بينهما، وليس كذلك الضدَّين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، فعدم تعلق الأمر بكلِّ منهما يكون كاشفاً قطعياً عن عدم قيام الملاك فيهما.

هذا، مع أنه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون خطاب المهمَّ مشروطاً

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٣

بعضيان خطاب الأهمَّ، وفي المقام لا- يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان «العاصي» فإنه لا يلتفت إلى هذا العنوان، لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحَّ منه الصلاة التائيَّة، فلا يندرج المقام في صغرى الترتب.

والشيخ قدس سره كأنه سلَّم اندراج المقام في صغرى الترتب، ومنع عن الكبرى، حيث قال: «وفيه أنا لا نعقل الترتب» ولكنَّ الحقَّ منع

الصغرى وتسليم الكبرى، كما أوضحناه في محله [٣٩٠]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد على إشكاله الأول: أن العبادات مسائل تعبدية، وتشخيص تحقق التضاد وعدمه بينها إنما هو بيد الشارع، والصلاة التامة وإن لم تكن ضدًا للمقصورة [٣٩١] بحسب الوقت، لو سعت لكليهما، إلا أنهما يمكن أن تتضادا بحسب جهة أخرى، فإذا أمكن تحقق التضاد بينهما وكشف عنه النص والفتوى - كما في المقام - لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما حتى في وسعه الوقت، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

فلا فرق بين «الصلاة» و «الإزالة» وبين «الإتمام» و «القصر» من حيث التضاد وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، فمن قال بصحة «الترتب» في تلك المسألة - كالمحقق النائيني رحمه الله - فلا بد من أن يلتزم بصحته هاهنا أيضاً.

وعلى إشكاله الثاني: أنه مبنى على كون التكليف الترتبي بنحو الخطاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٤

الشخصي، وأما إذا كان بغير الخطاب، كما إذا قال: «يجب على المسافر الكذائي صلاة القصر» ثم قال: «وإن عصى الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصير يجب عليه الإتمام» فلم يكن مستحيلاً، ضرورة أن المصلي لا يلتفت - حين الإتيان بالصلاة التامة - إلى هذين الدليلين، وبعد الإتيان بها وارتفاع جهله صار بصدد استعمال أن ما جاء به هل هو صحيح أو فاسد، فالتفت إلى كونه مصداقاً للعنوان المذكور في الدليل الثاني.

وكذلك ما إذا كان بخطاب عام، كأن يقول: «يا أيها المسافرون صلوا قصرًا» ثم يقول: «وإن عصيتم الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصير فصلوا تامة»، فإن هذا أيضاً لا يكون ممتنعاً، لأن المصلي لا يلتفت إلى هذين الخطابين العاميين حين الإتيان بالصلاة التامة، وإن ارتفع جهله بعداً.

بيان ما هو الحق في نقد القول بالترتب في المقام

لكن يمكن المناقشة في «الترتب» الذي قال به كاشف الغطاء رحمه الله بوجهين آخرين:

أ- أن دعوى «الترتب» تستلزم استحقاق عقوبتين فيما إذا خالف المكلف كلا التكليفين، وهذا لا يمكن الالتزام به في المقام، فإن المسافر الذي ترك صلاتي القصر والتمام كليهما لا يستحق إلا عقوبته واحدة، لعدم كونه مكلفاً بأكثر من صلاة واحدة. على أن الالتزام بتعدد العقاب يستلزم أن يكون الجاهل المقصير أسوأ حالاً من العالم، فإن من علم بوجود القصر عليه وتركها لا يستحق إلا عقوبته

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٥

واحدة بالاتفاق، لعدم جريان «الترتب» في حقه، بخلاف الجاهل الذي كلف فرضاً بتكليفين مترتبين ويستحق على تركهما عقابين اثنين.

بخلاف مسألة «الإزالة» و «الصلاة» في باب الضد، فإنه يجوز هناك القول بترتب استحقاق عقوبتين عند ترك كلا التكليفين.

والحاصل: أنه لا يمكن القول بالترتب في المقام، ولو قلنا بإمكانه في مسألة الضد.

ب- أن الأمر ب «المهم» في باب الترتب معلق على عصيان الأمر ب «الأهم»، وهذا وإن كان قابلاً للتصور في مسألة الضد، إلا أنه لا يتصور في المقام، فإن من دخل المسجد في وسعه وقت الصلاة والتفت إلى كونه نجساً وجب عليه الإزالة فوراً، فإن تركها في أول

زمان إمكانها فقد تحقّق العصيان، فيتوجّه عليه الأمر بالصلاة بناءً على القول بالترتب.

بخلاف المقام، فإنّ «الأهمّ» هاهنا هو «صلاة القصر» التي هي من الواجبات الموسّعة، لا الفوريّة، ولا يكاد يتحقّق عصيان أمرها إلّا بعد انقضاء وقتها الذي [٣٩٢] ينقضى به وقت «المهمّ» أيضاً، فلا يعقل تعلق الأمر الترتبي بالصلاة التامة على تقدير عصيان الأمر بالصلاة المقصورة.

نعم، بناءً على كفاية العزم على عصيان الأمر بالأهمّ في تعلق الأمر بالمهمّ يمكن تصوير الترتب في المقام أيضاً. والحاصل: أنّه لا يمكن التفضي عن الإشكال بما التزم به الشيخ المحقّق كاشف الغطاء من الأمر الترتبي، لامتناع الترتب في المقام، ولو بنينا على إمكانه في محلّه الذي هو مسألة الضدّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٦

كلام المحقّق العراقي رحمه الله في المقام

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره فإنّه بعد بيان الإشكال قال:

ولكن يمكن الذبّ عن الإشكال بالالتزام بتعدّد المطلوب، بأن يكون الجامع بين القصر والتمام، وكذا الجهر والإخفات مشتملاً على مرتبة من المصلحة الملزمة، ويكون لخصوصيّة القصريّة، وكذا الجهرية مصلحة زائدة ملزمة أيضاً، مع كون المأتي به الفاقد لتلك الخصوصية من جهة وفائه بمصلحة الجامع المتحقّق في ضمنه مفوّتاً للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة القصريّة أو الجهرية، بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة، وذلك أيضاً لا بمناط العليّة كي يلزم حرمة وفساده، بل بمناط المضادّة بين المصلحتين، ولو من جهة حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفردة للطبيعة، فإنّه بهذا البيان يمكن الجمع بين صحّة المأتي به في حال الجهل وتمايئه في الوفاء بالفريضة الفعلية، وبين استحقاق العقوبة على ترك الواجب، حيث إنّ صحّة المأتي به وتمايئه إنّما هو لوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة القائمة بالجامع المتحقّق في ضمنه وصيرورته بذلك مأموراً به بمرتبة من الأمر المتعلّق بالجامع ضمناً.

وأما استحقاق العقاب فهو من جهة تفويته للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة القصريّة، أو الجهرية والإخفائية [٣٩٣]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٧

الفرق بين كلامي المحقّق العراقي والخراساني *

وهذا وإن كان يقرب من جواب المحقّق الخراساني رحمه الله المتقدّم نقله من الكفاية، إلّا أنّهما يفتقران من جهات ثلاث:

أ- أنّ المحقّق الخراساني قال بكون خصوص التمام ذا مصلحة ملزمة، لا الجامع بينه وبين القصر، كما قال به المحقّق العراقي رحمه الله.

ب- أنّ المحقّق الخراساني قال بعدم إمكان استيفاء المصلحة الزائدة القائمة بالقصر لأجل التضادّ بينه وبين التمام، ولكنّ المحقّق العراقي قال به لا- لذلك، بل لأنّه لا- يبقى مع استيفاء المصلحة المتحقّقة في الجامع مجال لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة [٣٩٤]، وذلك لعدم تحقّق التضادّ بين الطبيعي وفرده.

ج- أنّ المحقّق الخراساني لم يقل بكون الصلاة التامة مأموراً بها، بل هي مشتملة على مصلحة ملزمة من دون أن يتعلّق أمر بها، والمحقّق العراقي قال بكون الجامع مأموراً به.

حول نظرية المحقق العراقي رحمه الله

أقول: صحه هذا الجواب مبنى على صحه تعلق الأمر بالمطلق والمقتيد كليهما، ولا مانع منه إلا القول بتضاد الأحكام الخمسة التكليفية والقول بتماثلها فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، فإنه كما لا يجوز اجتماع الضدين، كذلك لا يجوز اجتماع المثليين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٨

ولكننا لا نقول بتضاد الأحكام ولا بتماثلها.

والشاهد على هذا أنه يمكن أن يأمر شخص بفعل شيء وينهى شخص آخر عنه، كما إذا أمر الوالد ولده بقتال العدو ونهته الوالدة عنه، مع أنه لو كان بين الوجوب والحرمة، والأمر والنهي مضادةً لامتنع جمعهما في موضوع واحد ولو بإرادة شخصين، كما أن السواد والبياض الذين بينهما مضادةً حقيقية لا يجتمعان في جسم واحد، وإن أراد شخص سواده وشخص آخر بياضه، فعلم من ذلك أن التضاد الحقيقي الفلسفي إنما يتحقق في الامور الواقعية، وأمياً الامور الاعتبارية التي منها الأحكام الخمسة فلا يتحقق فيها التضاد الفلسفي المانع من اجتماعها.

إن قلت: فما المانع من أن تكون صلاة الجمعة مثلاً واجبةً ومحرمه؟

قلت: إنما المانع منه عدم إمكان كونها ذات مصلحةً ومجوبةً له تعالى وذات مفسدةً ومبغوضةً له في آن واحد، لا التضاد بين الأمر والنهى المتعلقين بها.

فتلخص ممياً ذكرنا أن ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في الجواب عن الإشكال أيضاً [٣٩٥] تام، لعدم التماثل بين الأمرين المتعلق أحدهما بالجامع بين القصر والتمام، والآخر بخصوص القصر.

هذا تمام الكلام في الشبهات الحكمية، وقد عرفت عدم جريان البراءة فيها قبل الفحص.

البحث حول الفحص في الشبهات الموضوعية

فهل الشبهات الموضوعية أيضاً كذلك أم لا؟

ولابد من التكمم هاهنا تارةً في البراءة العقلية، واخرى في البراءة الشرعية:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٨٩

كلام الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في ذلك

أمياً البراءة العقلية - بناءً على جريانها في الشبهة الموضوعية [٣٩٦] - فسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» ذهب إلى عدم جريانها قبل الفحص، حيث قال:

فالحقّ فيها عدم معذورية الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء والوجدان، فلو قال المولى: «أكرم ضيفي» وشكّ العبد في أن زيداً ضيفه أو لا، فلا يجوز له المساهلة بترك الفحص مع إمكانه، خصوصاً إذا كان رفع الشبهة سهلاً والمشتبه مهمّاً، وما قرع سمعك من معذورية الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحبّة فإنما هو فيما إذا لم يكن الجهل في معرض الزوال، أو لم يكن العبد مقصّراً في تحصيل

أغراض مولاه.

نعم، بعدما استفرغ وسعه لكان لما ذكره من القاعدة مجال.

وعليه فملاك صحّة العقوبة هو عدم جريان الكبرى العقلية قبل الفحص والبحث [٣٩٧].

إنتهى كلامه، وهو صحيح متين في البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية: فتارةً نبحت عنها بالنسبة إلى الشبهات التحريمية، واخرى بالنسبة إلى الشبهات الوجوبية.

الشبهات التحريمية وكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله فيها

أما الشبهات التحريمية: فذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى أنه لا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٠

إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص فيها [٣٩٨].

الحق في المسألة

أقول: نحن نسلم تحقّق الإجماع في المقام، لاعتمادنا بناقله، وهو الشيخ الأ-عظم، ولكنه دليل لثبي لا إطلاق فيه، بل لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو في المقام ما إذا كان في الفحص مشقةً شديدة، وأما إذا كان رفع الشبهة بالفحص سهلاً - كما إذا أراد شرب مايع في دار زيد ولكنه شكّ في أنه ماء أو خمر مع حضور زيد عنده وإمكان رفع الشكّ بالسؤال عنه - فلم يعلم تحقّق الإجماع على عدم لزوم الفحص هاهنا وجريان «كلّ شيء هو لك حلال» [٣٩٩] قبله.

نعم، إذا شكّ في الطهارة والنجاسة لا- يجب عليه الفحص ولو كان سهلاً، بل يجوز إجراء قاعدة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» [٤٠٠] حتى فيما إذا أمكن رفع الشبهة بمجرد النظر إلى المشكوك، كما إذا علم برطوبة ثوبه وشكّ في أنه بول أو ماء، مع إمكان رفع الشكّ بالنظر إليه.

الشبهات الوجوبية وكلام المحقّق النائيني رحمه الله فيها

وأما الشبهات الوجوبية: ففصّل المحقّق النائيني رحمه الله فيها بين ما لو لم يفحص لترك الواجب غالباً أو دائماً، فيجب الفحص فيه، كوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة، ووجوب الزكاة المشروط بالنصاب، فمن شكّ في وجوب الحجّ اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩١

عليه لأجل الشكّ في استطاعته يجب عليه الفحص، ولا يجوز له التمسك ب «حديث الرفع» وأمثاله، لأنه يستلزم ترك الحجّ الواجب غالباً، لأنه قلماً يتفق علم الإنسان باستطاعته بدون الفحص، وهكذا مسألة الزكاة ونحوهما، فلو لم يجب الفحص في هذا النوع من الواجبات لكان تشريع وجوبها لغواً، فنعلم أنّ بين إيجابها ووجوب الفحص عن تحقّق شرط وجوبها ملازمة عرفية.

وبين [٤٠١] غيره من الواجبات، فلا- يجب الفحص فيها، بل يجوز إجراء البراءة بدونه، لأنّ قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» [٤٠٢] مطلق يعمّ الشبهة الموضوعية قبل الفحص وبعده، وعدم جواز التمسك به قبل الفحص يحتاج إلى دليل يقينه، وهو منتفٍ هاهنا، فنتمسك بإطلاقه [٤٠٣].

هذا حاصل ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله مع زيادة توضيح منّا، وهو صحيح متين.

هذا تمام الكلام في وجوب الفحص وعدمه عند إجراء البراءة، وقد تعرّضنا للبحث في جميع جوانبه: من البراءة العقلية والنقلية، في

جميع أنواع الشبهة:

حكيمية كانت أو موضوعية، وجوبية كانت أو تحريمية، خلافاً لسائر الأعلام والمحققين، حيث لم يتعرض كل منهم إلاًلقطعاً من هذا البحث الطويل الذليل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٣

في قاعدة «لا ضرر»

البحث في قاعدة «لا ضرر»

إشارة

لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وإن كانت أجنبية عن المباحث الاصولية، لكونها قاعدة فرعية، أو حكماً حكومياً صادراً عن الساحة النبوية.

ودعوى اشتراط جريان البراءة بعدم استلزامه الضرر على الغير فاسده، لأن القاعدة حاكمة على الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية، فضلاً عن الثانوية، فلا يبقى للبحث عن اشتراط البراءة بعدم الضرر مجال، إذ حيث لا يجوز العمل بالطرق والأمارات لو استلزم الضرر على الغير لا يجوز العمل بالبراءة بطريق أولى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٥

الأخبار الواردة حول القاعدة

إشارة

ثم إن هذه القاعدة مأخوذة من رواية متواترة لفظاً، ولو استشكل تواترها اللفظي فلا ينبغي التشكيك في تواترها المعنوي، فإنها مروية بأسانيد مختلفة موجبة للقطع بصدور مضمونها، على أن بعضها موثقة.

وإليك هذه الروايات:

١- ما رواه المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة، ونقله عنهم الشيخ الحرّ في الوسائل، حيث قال:

محمّد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمره بن جندب كان له عذق [٤٠٤] في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله و آله وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه [٤٠٥] حتى بلغ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٦

به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله و آله وللأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار».

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله [٤٠٦].

هذه الرواية موثقة ب «عبدالله بن بكير» فإنه فطحى ثقة.

٢- ما رواه الكليني في كتاب المعيشة من الكافي، عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمره بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمره لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأرسل إليه رسول الله، فأتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يارسول الله أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشرة أعداق، فقال: لا، قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا اريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٧

رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت» [٤٠٧].
هذه الرواية مرسله كما ترى.

٣- ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه، فقال: يارسول الله إن سمره يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما [٤٠٨] منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه، فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أتت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضاراً، اذهب يا فلان، فاقطعها واضرب بها وجهه» [٤٠٩].

الحسن بن زياد الصيقل مع كونه كثير الرواية لا يرى مدحه ولا ذمه في كتب الرجال ولكن عمل بروايته، وأبو عبيدة الحذاء ثقة.

٤- ما رواه ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى، عن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٨

محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء [٤١٠]، وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار» [٤١١].

٥- ما رواه المشايخ الثلاثة ونقله عنهم الشيخ الحرّ في «وسائل الشيعة» حيث قال: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا ارتفت الارف [٤١٢] وحدت الحدود فلا شفعة». ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى مثله.

ورواه الصدوق بإسناده عن عقبه بن خالد، وزاد: «ولا شفعة إلا للشريك غير مقاسم» [٤١٣].

٦- ما في كتاب إحياء الموات من مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام:

روينا عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٣٩٩

جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: «ليس يجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك في حَقِّك إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه، قال: لا يترك، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار» وإن هدمه كلف أن يبنيه» [٤١٤].

٧- ما في كتاب إحياء الموات من المستدرک أيضاً عن دعائم الإسلام: قال:

روينا عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه، عن آباءه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار» [٤١٥].

٨- وما في كتاب الفرائض والمواريث من الوسائل، عن الصدوق رحمه الله أنه قال:

قال النبي صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

قال: وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» [٤١٦].

ولابد من ذكر نكتتين حول الرواية:

الاولى: أنها وإن كانت مرسله ظاهراً، لكن الصدوق حيث أسندها إلى النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «قال النبي» مع شدة احتياطه في إسناد الروايات إلى المعصوم، فهي حجة، ولا بد من العمل بها، لأننا نقطع بأن روايتها كانت عند الصدوق، بحيث إنه قطع بصدور الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله فقال: «قال النبي»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٠

ولم يقل: «روى عن النبي».

إن قلت: كون الرواة عنده ثقات لا يستلزم كونهم عندنا أيضاً ثقات.

قلت: كيف تعتمد على قول النجاشي أو الشيخ أو غيرهما في توثيق الرواة؟

فهكذا لابد من الاعتماد بتوثيق الصدوق رحمه الله، سيما هذا النحو من التوثيق الذي يشعر بقطعه بصدور الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله، فلا مجال للإشكال في سندها.

الثانية: يمكن أن يكون قوله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً» من تتمّة الرواية، ويحتمل [٤١٧] أن يكون استنتاج الصدوق منها.

وعلى أي حال، معناه «أن المسلم يرث من الكافر، لأن الإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» وهذا أيضاً معنى قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص».

٩- ما في كتاب «المعيشة» من الكافي، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع، فاشتره رجل بعشرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠١

دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، ففضى أن البعير برء، فبلغ ثمنه دنائير، قال: فقال لصاحب الدرهمين: خذ خمس ما بلغ، فأبى، قال: ارید الرأس والجلد، فقال: «ليس له ذلك، هذا الضرار، وقد اعطى حقه إذا اعطى الخمس» [٤١٨].

وقال الشيخ في «الخلاف» مستدلاً على خيار الغبن: دليلنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار» [٤١٩].

وقال ابن زهرة في باب خيار العيب: ويحتج على المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» [٤٢٠].

وعن «التذكرة» في المسألة الاولى من باب خيار الغبن مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» [٤٢١].

وعن نهاية ابن الأثير: فيه - أي في الحديث - «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» [٤٢٢].

وفي مجمع البحرين: وفي حديث الشفعة: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» [٤٢٣].

١٠- ما عن مسند أحمد بن حنبل برواية عباد بن الصامت في ضمن نقل قضايا كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» [٤٢٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٢

ويعلم مما نقل عن ابن الأثير وأحمد بن حنبل أن الحديث مروى من طرق العامة أيضاً.

هذه عمدة الأخبار التي تكون مدرکاً لقاعدة «لا ضرر»، وأعرضنا عن نقل كلها لأجل الاختصار، وبملاحظة هذه الأخبار يحصل لنا الوثوق بصدور مدرک القاعدة عن المعصوم عليه السلام.

تحليل أخبار الباب

فلا ينبغي الشك في صدور جملة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبي صلى الله عليه وآله إجمالاً، وإن لا نعلم صدور «في الإسلام» أو «على مؤمن» عقيها، فإننا بملاحظة الأخبار نقطع بصدور أصل الجملة مع قطع النظر عن خصوصياتها وقیودها، لأنها متواترة معنیاً. وكذلك لا ينبغي الشك في أنها صدرت في قضية «سمرة بن جندب» لأنها ذكرت في الروايات المشتملة على قصة «سمرة» بعنوان التعليل، فلا يحتمل استقلالها وعدم ارتباطها بالقصة.

وإنما الإشكال في موضعين:

أحدهما: أنها هل صدرت مستقلة أيضاً أم لا؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ذهب المحقق النائيني رحمه الله [٤٢٥] إلى صدورها كذلك، حيث قال:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٣

والظاهر أنه ورد على وجهين:

أحدهما: مستقلاً من دون كونه ذیلاً لقضية وكبرى لصغرى خارجية.

وثانيهما: أنه ورد كبرى لصغرى خارجية، كما في ذیل قضية خاصة.

أما الأول: فقد نقله شيخنا «مدّ ظلّه» عن دعائم الإسلام، فقال: فيه خبران مرويان عن الصادق عليه السلام يتضمّن كلّ منهما حكاية «لا ضرر ولا ضرار» عن النبي صلى الله عليه وآله وبلا تعرّض لقضية «سمرة» ونحوها، وفي الوسائل في باب ثبوت «خيار الغبن» أيضاً نقل هاتين الجملتين مع زيادة «على مؤمن» بلا تعرّض لقضية اخرى، ولكن حيث إن بناء صاحب الوسائل على تقطيع الأخبار فالظاهر أن ما نقله في هذا الباب هو الذي نقله في ذیل قضية «سمرة» في كتاب إحياء الموات.

وعلى أي حال، وروده مستقلاً على الظاهر مما لا إشكال فيه، فإن في نهاية ابن الأثير، والتذكرة، والعبارة التي نقلناها عن الوسائل [٤٢٦] ناقلاً عن الصدوق لم يذكر في ذیل قضية [٤٢٧]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

أقول: لا دليل على وروده مستقلاً، لأن ما نقل بنحو الاستقلال ظاهراً يمكن أن يكون قطعة من قصّة «سمره بن جندب» أو قصّة «فضل الماء» أو غير ذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٤

ثانيهما: أنها هل صدرت في ضمن قصّة اخرى غير قصّة «سمره بن جندب» أم لا؟

ظاهر رواية عقبه بن خالد التي نقلناها تحت الرقم ٤ صدور «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بقصّة «فضل الماء والكلاء» لأجل «الفاء» التي تدلّ على التعليل، لكن في بعض النسخ روى «وقال» بدل «فقال»، وعليه فلا دليل على صدورهما مرتبطاً بالقصّة.

في ارتباط حديث «لا ضرر ولا ضرار» بمسألة الشفعة

وأما رواية «الشفعة» التي نقلناها تحت الرقم ٥ فلا ظهور لها في ارتباط قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بقصّة الشفعة وصدوره تعليلاً لها أصلاً، فإنّ الرواية خالية عمّا يدلّ على التعليل.

على أن القول بكون الضرر على الشريك موجباً للشفعة يستلزم فقهاً جديداً وإشكالات متعدّدة، فإنّه لو كان بمنزلة العلة للحكم لزم كونها معمّمة ومخصّصة، فيلزم من تعليل الشفعة ب «لا ضرر ولا ضرار»:

أولاً: اختصاصها بما إذا كان بيع الشريك حصّته ضرراً على الشريك الآخر، وهذا لا يقول به أحد، فإنهم اتفقوا على ثبوت حقّ الشفعة للشريك، وإن لم يتضرّر ببيع الشريك الآخر حصّته.

وثانياً: ثبوت حقّ الشفعة للشريك في موارد توجه الضرر إليه من البيع، وإن كانت الشركة بين ثلاثة أو أكثر، مع أنهم اتفقوا على اختصاص الشفعة بما إذا كانت الشركة بين اثنين، وأنّه لو باع واحد من الشركاء الثلاثة رابعاً حصّته لا يثبت للشريكين الآخرين حقّ الشفعة.

وثالثاً: ثبوت حقّ الشفعة في غير البيع من المعاملات أيضاً فيما إذا تضرّر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٥

الشريك الآخر بتلك المعاملة، ولم يقل به أحد.

ورابعاً: أن يثبت حقّ الشفعة وإن لم يكن شركة في البين إذا كان البيع موجباً لضرر الجار، كما إذا باع زيداً داره وهو فاسق معتاد بشرب الخمر وغيره ويؤذى جيرانه، فقضيته كون «لا ضرر ولا ضرار» تعليلاً للشفعة ثبوتها هاهنا أيضاً، فلا بدّ من القول بجواز تملك الجار الدار وإعطائه زيداً ثمنها، مع أنّه لم يقل به أحد.

وخامساً: أن لا يجوز للرجل بيع داره مثلاً لو لم يرتض به أهله وكان عدم رضائهم بحيث يوجب المرض أو الهّم الشديد، ولو باع فلا بدّ من القول بجواز الفسخ لأهله، فإنّ المرض والهّم ضرر عليهم، ولم يقل أحد في هذا المورد وأمثاله بعدم جواز البيع، ولا بجواز الفسخ للأهل على تقدير تحقّقه.

وسادساً: أن لا يجوز للإنسان إعطاء أكثر أمواله أحد أولاده بهبه أو صلح أو غيرهما، لأنّه ضرر على سائر الأولاد، ولو فعل فلا بدّ من القول بجواز الفسخ لهم، مع أنّه لم يقل أحد بعدم جواز الإعطاء، ولا بجواز الفسخ لسائر الأولاد على تقدير تحقّق الإعطاء.

إلى غير ذلك من الإشكالات التي يوجب الالتزام بها فقهاً جديداً.

وهذه الإشكالات ناشئة عن كون العلة معمّمة ومخصّصة، فلا يجوز القول بكون «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالشفعة وعلة لثبوتها.

أضف إلى ذلك: أن الضرر الناشئ عن الشركة الثانية يندفع بجواز الفسخ والردّ إلى الشركة الاولى، فلمّ يجوز له تملك حصّته الشريك؟

وبعبارة اخرى: إنَّ لحقَّ الشفعة مرحلتين:

أ- تزلزل البيع بجواز فسخه من قبل الشريك، مع قطع النظر برجوع المبيع بعد الفسخ إلى البائع أو إلى الشريك الفاسخ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٦

ب- رجوع المبيع بالفسخ إلى الشريك الفاسخ.

والذى يرتبط ب «لا ضرر ولا ضرار» هو المرحلة الاولى، لا الثانية، لأنَّ الضرر المتوجّه من الشركة الثانية إلى الشريك الأوّل يندفع بمجرد تزلزل البيع، بجعل الخيار له وإن رجع المبيع إلى البائع وتحققت الشركة الاولى، فلا مجال لكون قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة لجواز إرجاع الشريك الأوّل المبيع إلى نفسه الذى به قوام حقّ الشفعة.

كلام شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله فى المسألة

ولقد أصرَّ العلامة شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره بأنَّ الحديثين [٤٢٨] لم يكونا حال صدورهما عن النبي صلى الله عليه وآله مذيّلين بحديث «الضرر» وأنَّ الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كلّ فى وقت خاصّ به. وعمدة ما استدللّ به لهذه الدعوى هو أنّه يظهر بعد التروى والتأمّل التامّ فى الروايات أنّ الحديث الجامع لأفضية رسول الله صلى الله عليه وآله فى مواضع مختلفة وموارد متشّته كان معروفاً بين الفريقين، أمّا من طرقنا فبرواية عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، وأمّا من طرق أهل السنّة فبرواية عبادة بن صامت.

ثمّ روى قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسند أحمد برواية عبادة، وبرواياتنا عن أبى عبد الله عليه السلام ثمّ قال:

قد عرفت بما نقلنا مطابقتها ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة ونقيصة، بل بعين تلك الألفاظ غالباً، إلّا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا بزيادة قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وتلك المطابقة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٧

بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنَّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة، من عدم التذييل بحديث «الضرر».

وقال أيضاً: والذى أعتقده أنّها كانت مجتمعة فى رواية عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام كما فى رواية عبادة بن صامت، إلّا أنّ أئمة الحديث فرّقوها على الأبواب [٤٢٩].

هذا حاصل كلام العلامة شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله.

والمحقّق النائيني رحمه الله أزيد فى كون أفضية رسول الله صلى الله عليه وآله مجتمعة فى رواية عقبه بن خالد وفرّقها أئمة الحديث على أبواب الفقه بأنَّ سند الروايات المتعدّدة المنقولة عن عقبه بن خالد واحد، وهو «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد» فبملاحظة وحدة السند يحصل لنا الوثوق بأنَّ كلّها كانت رواية واحدة، وأنَّ أئمة الحديث فرّقوها ووضعوا كلّ قضاء فى باب المناسب له [٤٣٠].

نقد كلام شيخ الشريعة من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

أقول: إنّه قدس سره قد نقل من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرق القوم برواية «عبادة» عشرين قضية تقريباً، ونقل من طرقنا برواية عقبه بن خالد ستّ أو سبع، اثنتان منهما قضية الشفعة وعدم منع فضول الماء، وقد تفحصت فى الأخبار الحاكية لقضايا

رسول الله صلى الله عليه وآله من طرفنا، فوجدت أن غالبها غير منقولة برواية عقبه بن خالد، وهو أيضاً غير متفرد غالباً فيما نقله، فكيف يمكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٨

مع ذلك دعوى الوثوق بأن قضاياه كانت مجتمعة في رواية عقبه بن خالد، ففرقوها أئمة الحديث على الأبواب، فمن راجع الأخبار الحاكية لقضايا رسول الله ورأى أن عقبه بن خالد لم ينقل إلانادراً من قضاياه ولم يكن في نقل تلك النوادر متفرداً غالباً، يطمئن بخلاف ما ادعى ذلك المتبحر، فلو كان لنا مجال واسع لروينا الروايات المتضمنة لقضايا رسول الله حتى تجد صدق ما ادعيناها. هذا مع أنه بناءً على أن يكون التجزئة على الأبواب من فعل أئمة الحديث لا معنى لتكرار «لا ضرر» في ذيل قضيتين، فإن عقبه بن خالد لم يذكر حينئذ تلك القضية إلا مرة واحدة.

وأما ما قيل في تأييد قوله بأن سند الكليني إلى «عقبه» في جميع القضايا المنقولة منه واحد ففي غاية السقوط، لأن الطريق إلى أرباب الكتب والاصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً، فوحده طريقهم إلى كتب الرواة لا تدل على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذ بقي الروايتان المذيلتان بحديث «لا ضرر» في قالب الإشكال [٤٣١]. هذا كلام سيدنا الاستاذ «مد ظله» ونعم الكلام.

وحاصله: أن رواية «عقبه» حيث لا تكون جامعة لجميع أقضية رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يمكن قياسها برواية «عبادة» الجامعة، وادعاء مطابقتها ألفاظها ثم استنتاج أن قضية «لا ضرر ولا ضرار» كانت قضاءً مستقلاً في رواية «عقبه» غير مرتبطة بقضية «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» كما أنها منقولة بنحو قضاء مستقل في رواية «عبادة»؟! على أن حديث «لا ضرر ولا ضرار» لو لم يرتبط في الأصل بقضية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٠٩

«الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» وتحقق تذييلها به من جهة التقطع، لم يعقل تكراره، فالتكرار دليل على كونهما مذيّلين به في رواية «عقبه».

بيان ما هو الحق في المقام

لكننا نمنع ارتباطه بهما وكونه علةً لهما من جهات اخر ذكرناها آنفاً فراجع. على أن «محمد بن عبدالله بن هلال» ضعيف، فلا يجوز الاعتماد بخبره في كون قضية «لا ضرر ولا ضرار» علةً لقضية «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء».

على أن «لا ضرر ولا ضرار» يلائم الحكم التحريمي، لا التنزيهي، مع أن المشهور قال بكراهة منع فضل الماء والكلاء، لا بحرمة، وبأن قوله صلى الله عليه وآله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء» حكم تنزيهي لا تحريمي.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا ريب في صدور «لا ضرر ولا ضرار» عن النبي صلى الله عليه وآله، ولا ريب أيضاً في كون قصّة «سمره بن جندب» مذيّلةً به، وأما صدوره بنحو الاستقلال أو في ذيل قضية اخرى أيضاً فلا دليل عليه.

إن قلت: إن عبادة بن صامت رواه بنحو قضاء مستقل.

قلت: روايته ليست بحجة عندنا، لأنها مروية بطريق العامة.

كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «في الإسلام»

بقي البحث في كون قيد «على مؤمن» و «في الإسلام» من الحديث وعدمه.

أما الأول: فلا دليل على صدوره من النبي صلى الله عليه و آله في ذيل «لا ضرر ولا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٠

ضرار»، لأن روايته مرسله [٤٣٢] لا اعتبار بها في إثبات هذا القيد.

نعم، لولا الإرسال لتقدمت على الأخبار الخالية عن هذا القيد، لتقدم «أصالة عدم الزيادة» على «أصالة عدم النقيصة» في مقام الدوران.

وأما الثاني: فلا اعتماد بما رواه العامة مثل ابن الأثير في النهاية، من قوله:

«في الحديث: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإن الأخبار المنقولة بطرق العامة ليست بحجة عندنا.

وأما مرسله [٤٣٣] الصدوق فهي وإن كانت حجة بالتقريب الذي ذكرنا آنفاً، إلا أننا نحتمل أن تكون تلك الزيادة من بعض النسخ،

ومنشأ الاشتباه كلمة «فالإسلام» في جملة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» فإن كثيراً ما يتفق للكاتب أن يقع نظره على كلمة،

فيكتبها مرتين، ثم بعد هذا الاشتباه والتكرار صحح النسخة بعض من تأخر عنه بظنه، فبدل «الفاء» ب «في» وغفل عن كونه من قبيل

الغلط في التكرار.

فعلى هذا: لا دليل على صدور قيد «على مؤمن» أو «في الإسلام» عن النبي صلى الله عليه و آله في ذيل حديث «لا ضرر».

كلام حول مفردات الحديث

هل «الضرر» و «الضرار» بمعنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو بينهما فرق؟

وعلى الثاني فهل الفرق ذاتي وجوهري، أو ما هو بين الثلاثي والمفاعلة؟

فيكون «الضرار» بين اثنين دون «الضرر».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١١

ولابد من النظر إلى قول اللغويين فيهما أولاً، ثم إلى موارد استعمال «الضرار» في الكتاب والسنة ثانياً، ليُضح الحال، وإن كان

المعتمد ما استعمل فيه في الكتاب والسنة، سواء كان مطابقاً لقول أرباب اللغة أم لا.

أما قول اللغويين: فإليك نماذج منه:

١- ففي الصحاح: الضر: خلاف النفع، وقد ضره وضره بمعنى، والاسم:

الضرر، ثم قال: والضرار: المضارة [٤٣٤].

هذا ظاهر في كونهما بمعنى واحد من جميع الجهات، ويحتمل أن يكون مراده من قوله: «بمعنى» عدم فرق جوهرى بينهما، وإن كان

«الضرار» بين اثنين وبمعنى مجازاً ضرر الغير، دون «الضرر» فإنه ابتداء الفعل، ولكنه خلاف الظاهر، فإن ظاهر كلامه عدم الفرق بينهما

أصلاً.

٢- وفي القاموس: الضرر: ضد النفع، وضره يضاره ضراراً، ثم قال:

والضرر: سوء الحال، ثم قال: والضرار: الضيق.

ولا يبعد أن يكون مراده من «سوء الحال» الضرر المالى والجسمى، ومن «الضيق» الضرر الروحى.

ويؤيده أنه لو أراد من الأول مطلق سوء الحال، ولو كان روحياً، ومن الثاني مطلق الضيق، ولو كان مالياً وجسمياً، لم يظهر بينهما فرق،

وظاهره الفرق بينهما.

وعلى هذا فكان الفرق بينهما ذاتياً وجوهرياً، وهذا هو الذى يستفاد من القرآن والأحاديث كما سيأتى. [٤٣٥]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٥ ؛ ص ٤١١

٣- وفي المصباح المنير: ضره، يضره، من باب قتل إذا فعل به مكروهاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٢

وأضرَّ به، يتعدى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً، والاسم: «الضرر»، وقد اطلق على نقص يدخل الأعيان، وضارّه مضارّةً وضاراً: بمعنى «ضرّه» [٤٣٦].

وهذا صريح في كونهما بمعنى واحد، وأنه لا فرق بينهما أصلاً.

وقوله: «يتعدى بنفسه ثلاثياً، وبالباء رباعياً» يعني لو بقى على كونه ثلاثياً مجرداً لكان متعدياً بنفسه، فيقال: «ضرّه» ولو كان من باب الإفعال الذي هو على أربعة أحرف لكان لازماً ومحتاجاً لتعديته إلى الباء، بخلاف ما هو الغالب في باب الإفعال، فيقال: «أضرَّ به» ولا يقال: «أضرّه».

٤- وفي النهاية لابن الأثير: في الحديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، الضر: ضد النفع، ضره يضره ضرّاً وضاراً، وأضرَّ به يضرُّ إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» أي لا يضرُّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه، والضرار:

فِعَالٌ [٤٣٧]، من «الضر»: أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر: فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار:

الجزاء عليه، وقيل: الضرر: ما تضرَّ به صاحبك وتتلف به أنت، والضرار: أن تضرَّه من غير أن تنتفع به، وقيل: هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد.

فالفرق بينهما- على ما اختاره ابن الأثير- أن الضرر: فعل الواحد وابتداء الفعل، والضرار: فعل الاثنين والجزاء عليه من دون أن يكون بينهما فرق في أصل المعنى.

وقوله: «فمعنى قوله: لا- ضرر: أي لا- يضرُّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه» صريح في كون «لا» في الحديث بمعنى النهي، مع أن المشهور أنه لنفي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٣

الجنس، لا للنهي.

وأما الآيات والأخبار: فيستفاد منهما أن «الضرار» هو الضرر الاعتقادي والعرضي والروحي، لا الضرر المالي والجسمي الذي هو معنى «الضرر»، ولا هو بين الاثنين، في مقابل «الضرر».

١- قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» [٤٣٨].

لا- ريب في أن المنافقين كانوا بصدد إيجاد الضرر الاعتقادي على المؤمنين والتفريق بينهم وجعلهم في تزلزل رוחي بعمارتهم هذا المسجد الذي سمى في القرآن ضراراً، ولم يصل إلى المؤمنين ضرر مالي ولا جسمي بعمارة هذا المسجد، ولا أن المؤمنين أضرّوا بالمنافقين كي يكون الضرر في الآية بين الاثنين.

٢- وقال تعالى أيضاً: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» [٤٣٩].

في تفسير هذه الآية روايات نذكر إحداها، وهي:

ما عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها وليس له فيها حاجة، ثم يطلقها، فهذا الضرر الذي نهى الله عز وجل عنه، إلا أن يطلق ثم يراجع، وهو ينوي الإمساك» [٤٤٠].

فالمراد من «الضرار» في الآية أن يراجع الرجل زوجته المطلقة، لا بقصد الإمساك، بل بقصد أن يطلقها ويراجعها ثانياً ويجعلها في معرض الطلاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٤

الثالث الذي يحرم فيه المراجعة، أو الطلاق التاسع الموجب لتحريمها عليه أبداً.

ولا ريب في أن هذا ضرر روحي، لا ضرر مالى ولا جسمي، فإن الرجل إنما يجعلها بهذا العمل في الاضطراب وتشويش خاطر.

ولا ريب أيضاً في عدم كونه بين الاثنين، ولا جزاءً على ضرر، لأنه لم يتضرر من قبل المرأة أصلاً.

٣- وقال أيضاً: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» [٤٤١].

وفيه تفسيران:

أ- لا يضار الأب الأم بنزع الولد عنها، ولا تضار الأم الأب فلا ترضعه [٤٤٢].

ب- ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضار بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول

لها: لا أقربك، فإنني أخاف عليك الجبل فتقتلى» [٤٤٣] ولدى، وكذلك المرأة لا يحل لها أن تمتنع على الرجل، فتقول: إنني أخاف أن

أحبل، فأقتل» [٤٤٤] ولدى، وهذه المضارة في الجماع على الرجل والمرأة» [٤٤٥]. الحديث.

ونحوه ما روى عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: «لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ

لَهُ بِوَالِدِهِ» فقال: «كانت المرضع مما تدفع إحداهن الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعك، إنني أخاف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٥

أن أحبل فأقتل ولدى هذا الذى ارضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة، فيقول:

أخاف أن اجامعك فأقتل ولدى، فيدعها، فلا يجامعها، فهي الله عز وجل عن ذلك، أن يضار الرجل المرأة والمرأة الرجل» [٤٤٦].

وعلى أى حال لا يكون «الضرار» فى الآية بين الاثنين، لأنه إن كان من قبل المرأة لا يتوجه إليها من قبل الرجل ضرر أصلاً، وإن كان

العكس فالعكس، سواء قلنا بالتفسير الأول، أو الثانى، ولا يكون أيضاً بمعنى الضرر المالى أو الجسمي، لأنه على التفسير الأول: تضيق

روحي إما على المرأة بنزع الرجل ولدها عنها، وإما على الرجل بعدم إرضاع المرأة إياه، ولا ريب فى أن هذا يرتبط بالعاطفة، لا المال

أو النفس، وعلى الثانى: تضيق يرتبط بإطفاء الغريزة الشهوية إما عليها بأن لا يجامعها الرجل، وإما عليه بامتناعها عنه.

وهاهنا آيات اخر استعمل فيها أيضاً «الضرار» الذى هو مفاعلة الضرر [٤٤٧].

فأتضح من الآيات والروايات وكلام بعض أرباب اللغة [٤٤٨] أن غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضيق وإيصال

المكروه والحرَج والتكَلْف وأمثالها، كما أن الشائع فى الضرر والضرر والإضرار هو استعمالها فى المال والنفس، فبينهما تفاوت معنوى،

فلا يكون «لا ضرار» فى الحديث تأكيداً لـ «لا ضرر».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٦

والضرر الواصل إلى الأنصارى فى قصّة سمره بن جندب أيضاً لم يكن مربوطاً بالمال أو النفس، بل أوقعه سمره فى اضطراب روحي

بدخوله فى الدار من غير استئذان وأطلّعه على أهله، ولم يضره الأنصارى حتى يكون بين الاثنين أو جزاءً عليه، ومع ذلك قال صلى

الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار».

إن قلت: هذا لا يدل على كون عمل سمره داخلًا فى «الضرار» إذ يمكن دخوله فى «الضرر»، نعم، لو اكتفى صلى الله عليه وآله عقيب

القصّة بـ «لا ضرار» لعلم كون عمله «ضراراً» ولكنّه صلى الله عليه وآله حيث قال: «لا ضرر ولا ضرار» فالدخول فى كلّ منهما محتمل،

فلم يثبت انحصار «الضرر» بالضرر المالى والنفسى، لاحتمال شموله لقصّة سمره مع الأنصارى، وإنما هى تضيق روحي، ولم يثبت

أيضاً انحصار «الضرار» بغيرهما، لاحتمال كونه فى الحديث بمعنى الضرر المالى أو الجسمي، ولا عدم كونه بين الاثنين، لاحتمال

كونه فى الحديث بين الاثنين.

قلت: لا يكون عمل سمره داخلًا فى قوله: «لا ضرر»، بل فى قوله: «لا ضرار»، لأنه صلى الله عليه وآله قال على ما فى المرسله: «إنك

رجلٌ مضارٌّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ولم يقل: «إنك رجل ضارٌّ» حتى يصلح لدخول عمله في «لا ضرر». وأيضاً قال صلى الله عليه وآله على ما في رواية أبي عبيدة الحذاء: «ما أراك يا سمره إلا مضارّاً» ولم يقل: «إلا ضارّاً».

البحث حول مفاد الجملة التركيبية

قد عرفت أنّ المستفاد من كلام ابن الأثير أنّ «لا» في الحديث للنهي، حيث قال: «فمعنى قوله: لا ضرر، أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه، والضرار: فعال من الضرّ، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٧

وفيه: أنّ الأمر والنهي يختصان بالفعل، وكلّ من الضرر والضرار اسم [٤٤٩]، ولا يمكن النهي عن الاسم، وتفسيرهما بالفعل - كما فعله - تحكّم.

فلا يكون «لا» للنهي، بل لنفي الجنس كما عليه المشهور.

وحينئذٍ فهل يمكن إرادة الحقيقة من الجملة أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا يمكن إرادة الحقيقة منها، إذ لا يمكن إنكار وجود الضرر في الإسلام، فلا بدّ من إرادة المجاز، وهو نفي تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلاّ بثمن كثير، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري [٤٥٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: هذا الاستعمال إما أن يكون من قبيل قيام المسبب مقام السبب، فإنّ الضرر والضرار مسببان عن الحكم الضرري المنفي حقيقةً، أو من باب المجاز في الحذف، فلا بدّ من تقدير شيء مناسب قبل الضرر والضرار [٤٥١]، أو من قبيل الحقيقة الادعائية التي قال بها السكاكي في الاستعارة، بناءً على جريانها في المجاز المرسل أيضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٨

ما أفاده المحقّق النائيني والعراقي والحائري رحمهم الله

وذهب الأعلام الثلاثة: النائيني والعراقي والحائري «قدّس الله أسرارهم» إلى أنّه لا تجوّز ولا ادعاء في قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»، بل اريد منه معناه الحقيقي بلا عناية ومسامحة [٤٥٢]، وكلّ منهم ذكر له وجهاً، لكنّها [٤٥٣] متقاربة، فنذكر ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله لأجل كونه أتمّ وأطول، فإنّ أجبننا عنه ظهر حال الوجهين الآخرين الذين ذكرهما العراقي والحائري رحمهما الله.

وحيث إنّ النائيني رحمه الله ذكر لتقريب ما اختاره مقدّمات عديدة طويلة ممّلة نذكر أهمّها - وهو اثنان - مع رعاية الاختصار وحذف الزوائد.

الأوّل: أنّ حال «لا ضرر ولا ضرار» حال «رفع عن امتي تسعة» [٤٥٤] بعينه، ولا وجه للقول بالتجوّز وتقدير المضاف في حديث «الرفع» إلماًعلى القول بكون قوله: «رفع» في مقام الإخبار عن عالم التكوين المستلزم للكذب لو اريد المعنى الحقيقي، ونحن لا نقول به، بل

نقول بكونه في مقام الإنشاء في عالم التشريع.

وعلى هذا فالمرفوع في بعض فقرات الحديث نفس العنوان المأخوذ فيه، مثل «ما لا يعلمون» لو اريد من الموصول الأحكام، فإنّ معناه «رفع الأحكام التي لا يعلمونها» مثل حرمة شرب التتن، ولا ريب في كون هذا حقيقةً بلا تجوّز وادّعاء أصلاً، فإنّه صلى الله عليه وآله في مقام رفع الأحكام الواقعيّة عن الجاهل بها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤١٩

حقيقةً، لكن في الظاهر، إذ الحكم الواقعي - الذي يشترك فيه العالم والجاهل - لا يمكن أن يرفع لأجل الجهل.

وفي بعضها آثار العنوان المأخوذ فيه، مثل «رفع النسيان» فإنّنا لو قلنا بكون «النسيان» هاهنا بمعنى المنسى فالمرفوع آثاره، مثل الصلاة المنسيّة في الوقت المرفوع أثرها فرضاً، وهو القضاء [٤٥٥].

ففي هذا القسم وإن كان المرفوع آثار العنوان، لكن رفع الآثار في مقام التشريع يساوق رفع نفس الموضوع ذي الأثر حقيقةً، ولم يكن مثل الامور التكوينيّة التي لا ترفع برفع آثارها تكويناً.

فالحاصل: أنّ حديث «الرفع» استعمل في جميع فقراته بنحو الحقيقة بلا ادّعاء وتقدير أصلاً، لأنّه في مقام الإنشاء في عالم التشريع، لا في مقام الإخبار عن التكوينيّات، وهذا أيضاً حال قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بعينه.

الثاني: أنّ الجمل على ثلاثة أقسام: بعضها متمخّض في الإنشاء، مثل الأمر والنهي، فإن قال المولى: «أكرم زيداً» أو «لا تكرم عمراً» لا يحتمل الإخبار أصلاً.

وبعضها متمخّض في الإخبار، وهو فيما إذا كان الموضوع جامداً غير مصدّر ب «لا» و «ليس» ونحوهما، ولم يكن المحمول من الإيقاعات، مثل «زيد قائم» فهذه الجملة متمخّضة في الإخبار ولا يمكن إرادة الإنشاء منها أصلاً. واحترز بعدم كون المحمول من الإيقاعات من مثل «الوطى في العدة رجوع». وهذا المثال وإن لا يخلو من الإشكال، لكن ذكرناه لمجرّد توضيح مقصوده، والمناقشة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٠

في المثال ليست من دأب المحصّلين.

وبعضها ذو وجهين: أي يمكن إرادة كلّ من الإنشاء والإخبار منه، مثل «يعيد» فإنّه كثيراً ما استعمل في مقام الإنشاء، كقوله عليه السلام: «يعيد صلاته» [٤٥٦] فإنّه يكون بمعنى «يجب عليه إعادة صلاته»، وكثيراً ما استعمل في الإخبار أيضاً، فإنّك إذا سألت صديقك عن فعل زيد، فقال: «يعيد صلاته» فلا ريب في كونه للإخبار، ومثل «بعت» فإن استعملته بقصد الإيجاب وقلت: «بعتك كتابي هذا بعشرة دراهم» فلا ريب في كونه للإنشاء، وإن استعملته في جواب السائل الذي قال: «أين كتابك؟» وقلت: «بعت كتابي» فلا ريب في كونه للإخبار.

ثمّ قال رحمه الله: وليس صحّة تعدّد الاستعمال بسبب الوضع، إذ الوضع لم يكن متعدّداً، بل بحسب مدلول السياق، فإنّ سياق الكلام تارةً يقتضى الإنشاء، واخرى يقتضى الإخبار، كما هو واضح من المثالين المتقدّم ذكرهما آنفاً.

وإذا كان صحّة تعدّد الاستعمال بحسب مدلول السياق لا بحسب الوضع فلا مانع من أن يراد من جملة واحدة في استعمال واحد كلا المعنيين - أي الإنشاء والإخبار معاً - بالنسبة إلى الموارد المتعدّدة والمصاديق المختلفة، كأن يراد فرضاً من قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» النفي والنهي معاً، لكنّ النفي بالنسبة إلى بعض المصاديق والنهي بالنسبة إلى بعض آخر.

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في معنى حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أنّه رحمه الله بعد ذكرهما وذكر ما لم ننقله من المقدمات قال: أصوب الوجوه أنّ المنفّي في قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» هو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢١

الحكم الضرري، ويكون الاستعمال مع ذلك بنحو الحقيقة من دون تجوز وادعاء.

لا- يقال: هذا لا يتصور إلفي الأفعال التي لها عنوانان أحدهما سبب مؤلّد للآخر، كالضرب المعنون بنفس عنوان «الضرب» وعنوان «الضرر» المسبّب عنه، ففي هذه الأفعال نفى أحد العنوانين يساوق نفى الآخر حقيقةً، لأنهما حاكيان عن شيء واحد، فإذا قيل: «لا ضرر» يشمل نفى الضرب حقيقةً، وهذا نفى بسيط، وهذا في التكوّينات.

وأما في التشريعات: فلا يتصور هذا المعنى، إذ لا يمكن توجيه النفي إلى الضرر وإرادة الحكم الضرري بلا تجوز وادعاء، لأنّ النفي فيها وإن كان بحسب الظاهر نفيًا بسيطًا، إلّا أنّه نفى تركيبى واقعاً، وهو مجاز.

فإنه يقال: يمكن تصوّر ما ذكرت في التشريعات أيضاً، أمّا في الأحكام الوضعية فلاّن الحكم بلزوم البيع الغبني مثلاً المستفاد من إطلاق قوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٤٥٧] عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» عنوان ثانٍ له متولّد من الأول، وأمّا في الأحكام التكليفية فلاّن إيجاب الوضوء مثلاً على كلّ من امر بالصلاة المستفاد من إطلاق قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» [٤٥٨] عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» المتوجّه إلى بعض استعمال الماء عنوان آخر له متولّد من الأول، ففي الضرر بالحديث نفى للحكم الوضعي والتكليفية حقيقةً.

إن قلت: بين الأحكام الوضعية والتكليفية فرق، وهو أنّ الحكم بلزوم البيع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٢

الغبني مثلاً مستلزم للضرر من دون توسط أمر آخر، وأمّا إيجاب الوضوء فلا يستلزم الضرر مباشرةً، بل بتوسط إرادة التوضي وإيجاده في الخارج، والشاهد على هذا أنّه لو لم يرد أو أراد ولكن لم يتوضأ خارجاً لم يتوجّه إليه ضرر ولو حكم الشارع بوجوب الوضوء عليه، فما ذكرت يجرى في الوضعيات دون التكليفيات.

قلت: نعم، ولكن هذا الفرق لا يوجب جريان ما ذكرنا في الأوّل دون الثاني، لأنّ الواسطتين مقهورتان لتكليف الشارع، ألا ترى أنّه لو لم يكن تكليف الشارع بوجوب الوضوء لم يتحقّق إرادة ولا- توضح أصلاً، فلا إشكال في أنّ الضرر معلول لعلمة العلل، وهي إيجاب الوضوء.

وليست نسبة الحكم إلى الضرر نسبة المعدّ إلى ما حصل عقيب العلة التامة حتّى يقال: إنّ المعدّ أضعف ما كان دخليلاً في تحقّق المعلول، فالارتباط بين الحكم والضرر ارتباط ضعيف لا يصحّ كون الاستعمال بنحو الحقيقة في المقام.

بل النسبة بينهما هي النسبة بين العلة والمعلول، فلا إشكال في تصحيحها كون الاستعمال بنحو الحقيقة.

وأيضاً ليست النسبة بينهما كالنسبة الواقعة بين «حركة اليد» و «حركة المفتاح» حتّى يقال: كما لا يجوز استعمال حركة المفتاح وإرادة حركة اليد إلّا مجازاً، فكذلك لا يجوز في المقام نفى الضرر وإرادة الحكم إلّا كذلك.

بل النسبة بينهما كنسبة «الضرب» و «الإيلام» لأنهما عنوانان لشيء واحد وهو فعل الشارع، كما أنّ للضرب والإيلام وجوداً واحداً، وهو فعل زيد مثلاً، بخلاف حركة اليد وحركة المفتاح اللتين لكلّ منهما وجود مستقلّ عن الآخر،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٣

ولا- يكون كلتاها عنوانين لشيء واحد، فكما أنّ نفى الإيلام وإرادة نفى الضرب لا يكون مجازاً، فكذلك نفى الضرر وإرادة نفى الحكم الضرري، لأنّ لهما أيضاً وجوداً واحداً مثلهما بلا فرق، إلّا أنّ أحدهما من التكوّينات، والآخر من التشريعات [٤٥٩].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في توجيه كون الاستعمال في حديث «لا ضرر» بنحو الحقيقة.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفي كلامه مواقع للنظر:

كون الإسناد مجازياً في حديث «الرفع»

الأول: ما ذكره في المقدمة الأولى: من أن رفع آثار الشيء في مقام التشريع يساوق رفع نفس ذلك الشيء حقيقةً. وذلك لأنَّ المجاز على قسمين: مجاز في الكلمة، ومجاز في الإسناد، والقائل بالتجوُّز في حديث الرفع يقول بالثاني، لا الأول، فإنَّه ذهب إلى أن كلمة «رفع» في فقرة «رفع ما استكرهوا عليه» مثلاً استعملت في معناها الحقيقي، وكذلك كلمة «ما استكرهوا عليه» لكن إسناد الرفع إليه مجاز، إذ المرفوع في الحقيقة آثار العمل المستكره عليه، لا نفسه، وهذا لا يمكن إنكاره، لأنَّ أحد مصاديق الموصول شرب الخمر عن إكراه، وهو أمر تكويني موجود في الخارج ولا يمكن رفعه تشريعاً، بل المرفوع في مقام التشريع حقيقةً هو آثاره أصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٤

من الحرمة والحدِّ، لا نفس شرب الخمر المستكره عليه، كما أن المنفَى في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال» [٤٦٠] هو آثار الرجوليَّة من الغيرة والشجاعة والمقاومة أمام العدو، وتوجيه النفي إلى نفس رجوليتهم لا يكون إلَّامجازاً. والحاصل: أن إسناد الرفع إلى «ما استكرهوا عليه»- مع أن المرفوع واقعاً هو آثاره- لا يكون إلَّامجازاً، وكون المتكلم في مقام التشريع لا يوجب كون الاستعمال بنحو الحقيقة، إذ الشارع بما هو شارع لا يقدر على رفع أمر موجود تكويني.

تعدّد الوضع في الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار

الثاني: ما ذكره في المقدمة الثانية: من أنه لا- يكون استعمال «بعت» وأمثاله في الإنشاء تارةً وفي الإخبار اخرى مرتباً بالوضع، بل بمداليل السياق.

فإنَّ كلَّ واحد من «بعت» و «بعنا» و «يعيد» ونظائرها مركب من المادّة والهيئة، فمادّة «بعت» هو «البيع»، ولا إشكال في كونه موضوعاً للمعنى المصدري الذي يشترك فيه جميع مشتقاته.

إنّما الإشكال في أنَّ هيئته هل هي موضوعه أم لا؟ الظاهر بل المقطوع هو الأوّل، كيف يمكن أن تكون هيئته كلٌّ من مشتقات «البيع» موضوعه لمعنى، إلَّا هيئته المتكلم وحده ومع الغير من فعل الماضي؟! هل يمكن الالتزام بأنَّ هيئته المتكلم مهملة، لكن يعرف المراد منها بمعونه السياق؟!

فالأمر دائر بين كونها موضوعه لكلّ من الإنشاء والإخبار، فتارةً وضعت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٥

ل «بعت» الإنشائي، واخرى ل «بعت» الإخباري، وبين كونها موضوعه للجامع بينهما، وهو مفهوم «بعت» مع قطع النظر عن صدوره في مقام الإخبار أو الإنشاء.

لكنَّ الحقَّ هو الأوّل حسب تحقيقاتنا في وضع الحروف وما يلحق بها، فإننا قلنا هناك بكون الوضع في الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، خلافاً لما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كون الموضوع له فيها- كالوضع- عامّاً.

والهيئات ممّا يلحق بالحروف في هذه الجهة، فالموضوع له فيها أيضاً لا بدّ من أن يكون خاصّاً وجزئياً، مع أن الجامع بين شيئين لا يكون إلَّا كليّاً، فلا يمكن أن يكون الجامع بين الإخبار والإنشاء ممّا وضعت له هيئته «بعت» في المقام.

فتعيّن الأوّل، وهو كون «بعت» موضوعاً للإخبار تارةً، وللإنشاء اخرى، مع حفظ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في كلّ منهما،

فإذا أراد الواضع وضعه للإخبار تصوّر مفهوم «بعت» الإخباري، لكن وَضَعَهُ لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وهي قول زيد في مقام الإخبار عن بيع داره: «بعت دارى أمس» وقول عمرو في مقام الإخبار عن بيع كتابه: «بعت كتابى يوم الجمعة» وسائر موارد استعماله في مقام الإخبار، وكذلك الإنشاء، أعنى أن الواضع إذا أراد وضعه للإنشاء تصوّر مفهوم «بعت» الإنشائي، لكن وضعه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وأمثله واضحه.

فالقول بكون استعمال «بعت» وأمثاله في الإنشاء والإخبار غير مرتبط بالوضع أصلاً- كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله- غير صحيح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٦

منع كون الحكم الضررى علّة للضرر

الثالث: ما ذهب إليه: من أن الضرر معلول للحكم الضررى، ولو كان تكليفيّاً، لأنّ الواسطة- وهي الإطاعة- مقهورة ومعلولة للحكم، فالضرر مسبب عن الحكم الضررى، وإن كان بينهما واسطة.

فإنّ رحمه الله إن أراد من كون الحكم الضررى علّة للإطاعة: العلّة التامة، فبطلانه واضح، لأنّه يستلزم عدم صدور عصيان من أحد أصلاً، إذ تخلف المعلول عن علته التامة محال.

وإن أراد: العلّة الناقصة، فهو أيضاً باطل، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإطاعة معلولة لتصوّر المكلف أمر المولى، وتصوّره الثواب المترتب على إيجاد الأمور به، والعقاب المترتب على تركه، والعصيان معلول لتوانيه وجرأته على المولى، إمّا لرجاء عفوّه، أو استخفاف عقابه، أو غير ذلك، لا أنّ الأمر والتكليف سبب ناقص للإطاعة، والمطيع يكمله والعاصى يمنع عن تأثيره.

نعم، هو موضوع للإطاعة والعصيان، لأنّه لو لم يكن لم يتحقّق إطاعة ولا عصيان أصلاً، وهذا القدر من الارتباط لا يكفي في العلّة، وإلّا لكان نفس المولى أيضاً علّة، لأنّه لو لم يكن لم يأمر، فلم يتحقّق إطاعة ولا عصيان.

بل هذا القدر من الارتباط أضعف من ارتباط المعدّ بالنسبة إلى المعلول، لأنّ المعدّ يعين السبب في التأثير بإيجاد شرائطه ورفع موانعه، بخلاف الحكم الصادر من المولى، فإنّه لم يكن دخيلاً في تحقّق الإطاعة أصلاً.

مجازيّة إطلاق أحد العنوانين المتّحدين في الوجود على الآخر

الرابع: ما أفاده: من أنّ العنوانين إذا اتّحدا في الوجود- كالضرب والإيلام- يطلق أحدهما على الآخر حقيقةً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٧

فإنّ اتّحاد العنوانين في الوجود لا يستلزم الاتّحاد في مفهومهما، مع أنّ مسألة الحقيقة والمجاز مرتبطة باستعمال اللفظ في مفهومه وفي غير مفهومه.

ولو كان الاتّحاد في الوجود مصحّحاً لإطلاق أحد اللفظين على الآخر حقيقةً لجاز إطلاق «الإنسان» وإرادة «الضحك» كذلك، لكونهما متّحدين وجوداً دائماً، مع أنّه لا يجوز قطعاً، ألا- ترى أنّ تفسير قوله تعالى: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» [٤٦١] بقولك: «ليس للضحك» [٤٦٢] إلّاماسعى» كاذب وخطأ؟

وأيضاً لو كان الاتّحاد في الوجود- ولو أحياناً- كذلك، لجاز إطلاق لفظ «الصلاة» وإرادة «الغضب» حقيقةً، لاتّحادهما وجوداً أحياناً، مع أنّ بطلانه واضح، ألا ترى أنّ تفسير قوله عليه السلام: «الصلاة معراج المؤمن» [٤٦٣] بقولك: «الغضب معراج المؤمن» مضحك غير معقول؟

فلا يوجب الاتحاد في الوجود صحّة إطلاق أحد العنوانين على الآخر حقيقةً، سواء كانا متّحدين دائماً أو أحياناً. وأما قوله رحمه الله في طيّ كلامه: «وأما مثل القتل أو الإيلام المترتب على الضرب فإطلاق أحدهما على الآخر شائع متعارف» [٤٦٤] فجوابه أنّ الإطلاق والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلا يثبت به مدّعا. وبالجملة: لا يمكن القول بالحقيقة في حديث «لا ضرر». اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٨.

القول في كيفية المجاز في الحديث

فلا بدّ من القول بالمجاز، إمّا بنحو الحقيقة الادّعائية، أو إطلاق المسبّب على السبب، أو بنحو المجاز في الحذف، فينبغي البحث في أنّ أىّ وجه من هذه الوجوه الثلاثة صحيح.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في توجيه الحقيقة الادّعائية في الحديث

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الأوّل حيث قال: الظاهر أنّ يكون «لا» لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب، لكن نفي الحقيقة تارةً يكون بنحو الحقيقة، مثل «لا رجل في الدار» واخرى بنحو الادّعاء كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» [٤٦٥] و «يا أشباه الرجال ولا رجال» [٤٦٦]، فالمنفّي في هذين الخبرين نفس «الصلاة» و «الرجال» لكن ادّعاءً بملاك نفي الآثار، إذ لا تكون الصلاة في الدار معراجاً ومقرّباً إلى الله بالمرتبة الكاملة لجار المسجد، فليست منشأً للآثار المترتبة على الصلاة، وهي كونها «معراج المؤمن» و «قربان كلّ تقى» و «ناهيّة عن الفحشاء والمنكر» بالمرتبة الكاملة، والرجال الذين يفرّون من الحرب وقاتل العدو أيضاً ليسوا منشأً للآثار المترتبة من الرجل، وهي الشجاعة والشهامة والمقاومة أمام العدو ونحوها.

فالمنفّي هو نفس الصلاة والرجال، لكن ادّعاءً بملاك فقدان الآثار.

إن قلت: ما الفرق بين نفي الآثار مجازاً ونفي ذبيها ادّعاءً بملاكها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٢٩

وكناية عنها؟

قلت: الفرق بينهما أنّ الثاني أكد من الأوّل وأنسب بالبلاغة، فإنّ قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً، لا نفي الحكم والصفة كما لا يخفى، ونفي الحقيقة ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة ممّا لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة [٤٦٧].

هذا محض كلامه رحمه الله مع توضيح منّا.

وزاد على ذلك في حاشيته على الرسائل: أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» مثل أن يقال: «لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الإسلام» [٤٦٨].

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: كلامه قدس سره بالنسبة إلى الخبرين: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» و «يا أشباه الرجال ولا رجال»، متين، لكنّه لا ينطبق على المقام، إذ لا أثر للضرر حتّى يكون نفي الحقيقة بلحاظه.

نعم، لو قيل: «لا وضوء ضرورياً» و «لا بيع غبتيّاً» وأمثال ذلك ممّا له أثر شرعي، لأمكن القول بكون لاء النفي متوجّهاً إلى نفس مدخوله

بنحو الحقيقة الادعائية بلحاظ نفى أثره، وهو في المثال الأول «الوجوب» وفي المثال الثاني «اللزوم»، وأما نفس الضرر فليس موضوعاً لأثر حتى يتوجه إليه النفي بلحاظ نفيه، فلا يصح القول بالحقيقة الادعائية فيما نحن فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٠

وكذلك القول بالمجاز بعلاقة ذكر المسبب وإرادة السبب، إذ لم يكن الحكم الضرري سبباً للضرر، كما عرفت [٤٦٩] آنفاً في الجواب الثالث عن كلام المحقق النائيني رحمه الله.

البحث حول كون المقام من قبيل المجاز في الحذف

وأما المجاز في الحذف: فتقريره أن المنفَى كل حكم يرتبط بالضرر، وإن كان هذا الارتباط من قبيل المعد، بل أضعف منه، فالتقدير «لا- حكم مرتبطاً بالضرر ولا- حكم مرتبطاً بالضرر»، فوجوب الموضوع الضرري ولزوم البيع الغبني مثلما منفيان، لأنهما يكونان منشأ للضرر.

الإشكال في المقام بلزوم تخصيص الأكثر

وأورد عليه بأن في الإسلام أحكاماً ضرورية تكليفية ووضعية، ولا يمكن شمول الحديث لها، مثل وجوب الخمس، والزكاة، والجهاد، والحكم بالضمان إذا أُلغى مال الغير، بل إذا تلف من غير إفراط وتفريط فيما إذا كانت يده عدوانية، والحكم بكون تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه- مع أنه لا شك في أن الحكم بانفساخ البيع بمجرد تلف المبيع في يد البائع من دون إفراط وتفريط وبكون التلف من ماله لا يكون إلزامياً، فإن البائع يتضرر من ناحية هذا الحكم- والحكم بعدم مالئيه الخمر والخنزير وحرمة التجارة بهما مع أن فيهما منافع كثيرة للناس، والحكم بإجراء الحدود والتعزيرات، وغير ذلك من الأحكام الضرورية التي لا يمكن نفيها بحديث «لا ضرر». وتخصيص الحديث بها يستلزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣١

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في حل الإشكال

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره عنه بأن تخصيص الأكثر على قسمين:

أ- أن يكون الإخراج بعنوان عامّ جامع للأفراد الخارجة، نحو «أكرم الناس» و «لا تكرم الفساق».

ب- أن لا يكون كذلك، بل كان كل فرد خارجاً بعنوان خاص، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وكان كلهم خمسين مثلاً، ثم أخرج منه زيدا وعمراً و...

حتى لا يبقى تحته إلا عشرون، والمستهجن من تخصيص الأكثر هو هذا القسم الثاني، لا الأول.

إن قلت: ما الجامع بين هذه الأحكام الكثيرة الخارجة عن تحت حديث «لا ضرر» في المقام؟

قلت: لا يلزم العلم بالجامع تفصيلاً، فإننا إذا لاحظنا حديث الضرر وخروج هذه الأحكام الضرورية الكثيرة عن تحته نعلم إجمالاً أن فوقها عنواناً عاماً جامعاً لها، وهذا كافٍ في صحّة تخصيص الأكثر وعدم استهجانها [٤٧٠].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

مناقشة المحقق النائيني فيما أجاب به الشيخ الأنصاري

واستشكل المحقق النائيني رحمه الله في هذا الجواب، ثم أجاب عن الإشكال بوجه آخر.

أما إشكاله على الشيخ فهو مشتمل على مقدّمة ونتيجة:

فقال: إنّ العمومات على قسمين: قسم يرد على الأفراد الخارجيّة، وقسم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٢

يرد على الأفراد المقدر وجودها الذي يعبر عنه بالقضية الحقيقية، والملاك في الخارجيّة ورود الحكم على كلّ شخص شخص من الأفراد ابتداءً بلا جامع بينها بحسب الملاك، وإنّما الجامع بينها دخولها تحت لفظ واحد وصحة إيرادها في قالب واحد، مثل «كلّ من كان في المحبس محكوم بالإعدام» [٤٧١]، فإنّ شمول العامّ لبعضهم بملاك النفاق، وبعضهم الآخر بملاك الزنا المحصنة، وبعضهم الثالث بملاك القتل، وهكذا، والملاك في القضية الحقيقيّة أن يرد الحكم على الطبيعة، وبلحاظ انطباقها على الأفراد يشمل الحكم للأفراد، فلا نظر في الحقيقيّة إلى الأفراد، مثل «يجوز الاقتداء بكلّ عادل».

فالعامّ الموجود في القضايا الخارجيّة لا يكون إلّاجامعاً لفظياً بين أفرادها، بخلاف العامّ الموجود في القضايا الحقيقيّة، فإنّه جامع معنوي واقعي.

هذا بالنسبة إلى العامّ.

ثمّ إنّ التخصيص الوارد على القضايا الحقيقيّة على قسمين: قسم يوجب التصرف في كبرى [٤٧٢] الحكم، وهو إذا كان الإخراج بعنوان واحد، وقسم يوجب التصرف في كليّة الكبرى [٤٧٣]، وهو إذا كان التخصيص بملاكات عديدة، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» فإنّ خصّيه بقوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان من قبيل الأوّل، وكان حاصل الدليلين: «أكرم كلّ عالم غير فاسق»، وإنّ خصّيه بقوله: «لا تكرم زيدا العالم» و«لا تكرم عمراً العالم» وهكذا، كان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٣

من قبيل الثاني.

وأما التخصيص المتوجّه إلى القضية الخارجيّة فيكون مضيّقاً لدائرة الأداة وكليّة الكبرى دائماً، ولا يمكن هاهنا أن يكون الإخراج تقييداً لمدخول «كلّ» ولنفس الكبرى.

فإنّ كان الإخراج تضييقاً لدائرة الكبرى - وهو القسم الأوّل من تخصيص القضية الحقيقيّة - لم يكن مستهجناً، ولو كان الخارج أكثر أفراد العامّ، وإنّ كان تضييقاً لدائرة كليّة الكبرى - وهو القسم الثاني من تخصيص القضية الحقيقيّة، والتخصيص المتوجّه إلى القضية الخارجيّة - كان مستهجناً إذا استلزم تخصيص الأكثر.

وتفصيل ذلك راجع إلى باب العامّ والخاصّ، وإجماله: أنّ العامّ من جهة المدخول نظير المطلق، أي توسعه المدخول وتضييقه إنّما هما بمقدّمات الحكمة، لأنّ أداة العموم وضعت لكليّة الكبرى، وأما الكبرى ما هي؟ فليست الأداة موضوعة لتعيينها، فكلّ ما أريد من المدخول فالأداة دالّة على عمومها، فالعامّ من هذه الجهة نظير المطلق، وإنّ كان بينهما فرق في إحراز كون المتكلم بصدد البيان، فإنّه يحرز في باب المطلق بقريته الحال، بخلاف باب العامّ، فإنّه يحرز بنفس الأداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب لتقييد المدخول، كما لو قيل: «أكرم العالم العادل»، أو قيل بالدليل المنفصل: «لا تكرم فسّاقهم»، فإنّ موضوع الحكم يصير مقيداً بالعدالة، ويصير عنوان العامّ أحد جزئي الموضوع، والجزء الآخر هو القيد الناشئ من التخصيص، ولذا لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية، لأنّ عنوان العامّ ليس هو تمام الموضوع للحكم، وأما لو كان أفرادياً فلو علم أنّ خروج هذه الأفراد بجامع واحد فهو اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٤

أيضاً موجب للتصرف في الكبرى، ولو لم يعلم فهو موجب للتصرف في الأداة، أي في كليّة الكبرى من دون تصرف في مدخولها، أي في الكبرى، هذا في القضايا الحقيقيّة، وأما التخصيص الوارد في القضايا الخارجيّة فحيث إنّ الأفراد لا جامع بينها فلا كبرى في البين

حتى يرد التخصيص عليها، فلا- محالة يرجع إلى أداء العموم، فلو خرج أفراد كثيرة من قوله: «كل من كان في المحبس محكوم بالإعدام» يصير التخصيص مستهجناً.

وحيث إن قاعدة «لا ضرر» من قبيل العمومات الواردة على الأفراد الخارجية، فإن المنفى هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعولة في الخارج، فكثرة الخارج أيضاً مستهجن، ولو كان الإخراج بعنوان واحد، وبالجملة: في القضايا الخارجية لا فرق بين كثرة الإخراج وكثرة الخارج، فما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره في المقام لا يرفع الإشكال [٤٧٤].
هذا ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله رداً على كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

نقد ما استشكل به المحقق النائيني على كلام الشيخ الأعظم *

ويرد عليه أننا لا نسلم الفرق الذي ذكره في المقدمة بين القضايا الحقيقية والخارجية، وهو شمول العام أفراده في الأولى بملاك واحد، وفي الثانية بملاكات متعددة، إذ لا فرق بينهما عندنا إلّا في سعة الأولى وضيق الثانية، فإنّ القضايا الحقيقية ذات أفراد محققة الوجود ومقدرة الوجود، بخلاف القضايا الخارجية التي تختص بما هو محقق الوجود من الأفراد.

على أن الفرق المذكور- على فرض تسليمه- يقتضى كون حديث الضرر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٥

قضيه حقيقه لا خارجيه، إذ شموله للأحكام الضرريه- سواء كانت تكليفية أو وضعيه- لا يكون إلّا بملاك واحد، وهو «الضرر»، ألا ترى أنه ينفي وجوب الوضوء الضروري لأجل كونه ضرورياً، ولزوم البيع الغبني أيضاً لذلك.

فالحديث لا يكون قضيه خارجيه حتى يكون إخراج أكثر أفرادها مستهجناً، بل قضيه حقيقه، ولا استهجان عند هذا المحقق الكبير في تخصيص أكثر أفرادها إذا كان التخصيص بعنوان واحد، والشيخ رحمه الله ادعى كونه بعنوان واحد، وإن لم نعرفه تفصيلاً، فلا يرد عليه الإشكال.

الحق في مناقشة كلام الشيخ رحمه الله

نعم، يرد عليه إشكال آخر، وهو أنه لا فرق عرفاً في استهجان تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد جامع للأفراد الخارجة وبين كونه بعنوانين متعدّدة، ألا- ترى أن الوجدان حاكم باستهجان قول المولى: «لا- تكرم غير المراجع من الروحانيين» عقيب قوله: «أكرم كل روحاني» مع كون التخصيص بعنوان واحد؟

نعم، لو قال: «أكرم كل روحاني مرجع» فلا استهجان فيه، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، لأنّ القيد فيه متصل، ولا إشكال في عدم استهجان تخصيص الأكثر إذا كان المخصّص متصلاً، لأننا قلنا في مبحث العام والخاص بعدم كونه مخصّصاً واقعاً، والتعبير بالتخصيص فيه تعبير مسامح.

وحاصل البحث إلى هنا: أن الإشكال بقي على حاله، لعدم تمامية ما أفاده الشيخ رحمه الله في حله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٦

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال

ثم أجاب المحقق النائيني رحمه الله عنه بوجهين آخرين:

الأول: أن حديث «لا ضرر» حاكم على أدلّة الأحكام المجعولة التي تارة تكون ضرورية، واخرى لا تكون كذلك، وناظر عليها على

وجه التخصيص [٤٧٥]، مثل دليل وجوب الوضوء ولزوم البيع، ولا يمكن أن يكون حاكماً على دليل وجوب الزكاة والخمس وغيرهما من الأحكام الضرورية التي يكون طبعها ضرراً، إذ لم تكن هذه الأحكام على قسمين: ضررى وغير ضررى حتى تكون أدلتها محكومة لحديث الضرر، بل هي ضرورية دائماً وفي جميع الموارد.

وبالجملة: لسان حديث الضرر لسان الحكومة على وجه التخصيص، فيكون ناظراً إلى أدلة الأحكام التي تكون ضرورية أحياناً، وأما بالنسبة إلى أدلة الأحكام التي تكون طبعها ضرورية فهو معارض لها، لا حاكم عليها.

الثاني: أنا لا نسلّم تخصيص الأكثر في المقام، لأنّ غالب ما ذكره من الأحكام وادّعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضرورياً، فلم يكن داخلًا فيه من أوّل الأمر.

فإنّ الحكم بالضمان المستفاد من قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» لم يكن ضرورياً، لأنّ تأديته المتلف المثل أو القيمة إلى صاحب المال تكون جبراً للمتلف، لا ضرراً على المتلف، وهكذا الحكم بلزوم إعطاء الدية في القتل خطأ، أو عمداً مع اختيار أولياء المقتول الدية، لم يكن ضرورياً، لأنّ القتل مستند إلى القاتل، فلا بدّ له من جبرانه.

وكذلك الحكم بوجوب الزكاة والخمس، إذ أربابهما شركاء المالك في المال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٧

المتعلّق لهما، وأداء سهم الشريك من المال المشترك فيه لا يكون ضرراً كما هو واضح، وهكذا الموارد الاخر.

نعم، بعض الأحكام يكون ضرورياً ومخصّصاً لحديث الضرر- مثل الجهاد والحج- لكن تخصيصه بها لا يستلزم تخصيص الأكثر، لأنها قليلة [٤٧٦]. هذا حاصل كلامه قدس سره.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن الإشكال

واستشكل سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جوابه الثاني بوجهين:

أ- أنّ بعض الأحكام التي أنكر كونها ضرورية يكون ضرورياً، مثل الحكم بالضمان في الإلتلاف إذا كان عن غفلة، كما إذا كان نائماً وأتلف مال الغير بتحريك رجله من دون التفات وشعور، نعم، إذا كان الإلتلاف عن علم وعمد والتفات فالحكم بالضمان لم يكن ضرورياً، والحكم بوجوب الزكاة والخمس أيضاً ضررى، لأنّ أدائهما وإن كان لأجل الشركة ومن موارد تسليم مال الغير إليه، لكن جعل أربابهما شركاء المالك في المال يكون حكماً ضرورياً، لأنّ رأس المال كان للمالك، وازدياده أيضاً تحقّق بعمله من دون أن يكون أرباب الزكاة والخمس شركاء في رأس المال أو في العمل، فمن أين جاء الشركة؟!

وبعبارة اخرى: في باب الزكاة مثلاً حكمان للشارع: أحدهما: الحكم بأنّ الفقراء مثلاً شركاء المالك إذا بلغ المال إلى النصاب، والثاني:

الحكم بأنّه يجب عليه أداء سهمهم، وهو العشر أو نصف العشر، والحكم الثاني وإن لم يكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٨

ضرورياً، لكنّ الأوّل ضررى بلا ريب، وهكذا في باب الخمس.

فقوله رحمه الله: «غالب ما ذكره من الأحكام وادّعى خروجها عن تحت الحديث تخصيصاً لا يكون ضرورياً، فلم يكن داخلًا فيه من أوّل الأمر» غير تام، بل موارد التخصيص كثيرة جداً بحيث يتحقّق تخصيص الأكثر وهو قبيح.

ب- أنّ الاستهجان في المقام لا- يتوقّف على تخصيص الأكثر، لأنّ الحديث ورد في مقام الامتنان، وما كان كذلك لسانه آب عن التخصيص، كما أنّ قاعدة «الحرج» المستفادة من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [٤٧٧] آية عن التخصيص، لكونها واردة في مقام الامتنان، وهكذا حديث «الرفع» وغير ذلك من الآيات والروايات الواردة لأجل التوسعة والامتنان على الأمة.

فإنكار تخصيص الأ-كثر فيما نحن فيه لا- يجدى في دفع الإشكال، إذ التخصيص في الجملة ولو كان مورداً واحداً مستهجن في

المقام [٤٧٨].

هذا ما أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع توضيحاتنا، مستشكلاً على المحقق النائيني رحمه الله، ولكن كلا الوجهين - كما لاحظت - يرتبطان بجوابه الثاني.

وجوابه الأوّل عن الإشكال أيضاً غير تام، بل كزّ على ما فرّ، لأنّ كون حديث الضرر معارضاً لأدلة الأحكام التي يكون طبعها ضررياً يستلزم تخصيصه بها، إذ التعارض هاهنا لا- يكون إلّا من قبيل تعارض العامّ والخاصّ [٤٧٩]، لأنّ حديث «لا ضرر» ينفي كلّ حكم ضرري، ودليل وجوب الزكاة مثلاً يثبت حكماً ضررياً واحداً، فلا بدّ من تخصيص اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٣٩ الحديث به.

وبالجملة: كون الحديث معارضاً لأدلة الأحكام التي طبعها ضرري لا حاكماً عليها لا يرفع إشكال تخصيص الأكثر، بل يثبتته. وذكر في معنى الحديث احتمالان آخران:

هل المنفى بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟

الأوّل: ما نقله الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله عن بعض الفحول: من أنّ المنفى هو الضرر غير المتدارك، فيكون «لا ضرر» كناية عن لزوم تداركه، ومصحّح دعوى نفي الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارك، فينزل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزلة العدم، ويقال: «لا- ضرر ولا ضرار»، فإذا حكم الشارع بأنّ الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة إذا تلف فالضرر المتوجّه إلى المغصوب منه ينزل منزلة العدم، وإذا حكم الشارع بجواز أخذ المشتري الأرش من البائع لو ظهر المبيع معيباً فالضرر الناشئ عن العيب ينزل منزلة العدم، بل لم يتحقّق ضرر أصلاً، فإنّ الضرر إنّما يكون فيما إذا لم يجبر، فلا إشكال في نفي ماهية الضرر حقيقةً. وجعله الشيخ الأعظم أردء الاحتمالات، وأجاب عنه بأنّ الضرر يندم بنفس التدارك خارجاً- الذي هو فعل الغاصب والبائع في المثاليين- لا بالحكم به من قبل الشارع، والحكم به لا يستلزمه خارجاً، إذ يمكن أن يخالفه من عليه التدارك، فكيف يصحّ نفي هويّة الضرر غير المتدارك حقيقةً مع كونه موجوداً تكويناً [٤٨٠]؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٠

كلام شيخ الشريعة الاصفهاني في حديث «لا ضرر»

الثاني: ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني: من أنّ المراد به النهي عن الضرر، أي «لا يجوز أن يضرّ رجلٌ رجلاً» وهو الذي لا تسبق أذهان العرف الفارغة عن الشبهات العلمية إلّا إليه.

ويؤيده أوّلًا: أنّ إرادة النهي من هذا التركيب كثيرة في الآيات والروايات:

منها: قوله تعالى: «فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» [٤٨١]. ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «لا سبق [٤٨٢] إلّا في خفّ [٤٨٣] أو حافر أو نصل» [٤٨٤].

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «لا غشّ بين المسلمين» [٤٨٥].

إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

وثانياً: أنّ الحديث مذيّل ب «على مؤمن» فيما نقل مرسلًا عن زرارة، ولا يناسبه نفي الأحكام الضرريّة، كوجوب الوضوء الضرري ولزوم البيع الغبني، لأنّ نفي الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن، فلا بدّ من القول بكونه للنهي.

وثالثاً: أن قوله صلى الله عليه وآله في قضية سمرة: «إنك رجلٌ مضارٌّ ولا ضرر ولا ضرار» بمنزلة الصغرى والكبرى، ولو اريد التحريم كان معناه «إنك رجل مضارٌّ والمضارة حرام» وهو المناسب لتلك الصغرى، ولو اريد نفي الحكم الضررى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤١

كان معناه «إنك رجلٌ مضارٌّ والحكم الموجب للضرر منفي، أو الحكم المجعول منفي في صورة الضرر» ولا أظن بالأذهان المستقيمة ارتضائه.

ورابعاً: أن قول أئمة اللغة ومهرة أهل اللسان [٤٨٦] حول الحديث موافق للنهي الذي ذهبنا إليه.

ثم قال: وليعلم أن المدعى أن حديث الضرر يراد به إفادة النهي عنه، سواء كان باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو أنه استعمل في معناه الحقيقي، وهو النفي، ولكن لينقل منه إلى إرادة النهي - إلى أن قال: - فالمدعى أن الحديث يراد به إفادة النهي، لا نفي الحكم الضررى، ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنها، ولا يتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأى وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدّمةً للانتقال إلى طلب الترك أدخل في إثبات المدعى، حيث لا يتجه حينئذٍ ما يستشكل في المعنى الأول من أنه تجوز لا يصار إليه [٤٨٧].

هذا حاصل ما أفاده شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله.

والحديث على ما ذهب إليه صدر لجعل حكم من الأحكام الأوليّة، وهو تحريم الإضرار بالغير، فلا يكون قاعدةً فقهيةً وحكماً ثانوياً ناظراً إلى الأحكام الأوليّة المستلزمة للضرر أحياناً.

والإنصاف أن ما أفاده رحمه الله أرجح الاحتمالات المتقدّمة وأقرب إلى ما سنحّفقه.

نقد كلام شيخ الشريعة

ولكن مع ذلك يرد عليه أولاً: أن استعمال هذا التركيب في النهي وإن كان كثيراً، إلّا أن استعماله في النفي لم يكن قليلاً، بل أكثر اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٢

منه [٤٨٨]، فاستعماله وإرادة النهي مع كونه شائعاً ليس بحدّ يكون ظاهراً فيه.

وثانياً: كما أن نفي الأحكام الضرريّة لا يختصّ بالمؤمن كذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً لا تختصّ به، إذ لا يجوز الإضرار بالكافر الذمى أيضاً، فلا يكون تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» دليلاً على إرادة النهي عن الضرر.

وثالثاً: إن اريد بهذا المعنى أن كلمة «لا» لاء النهي، ولكنها دخلت على الاسم فهو واضح البطلان، لأن النهي لا يتعلّق إلّا بالفعل، وإن اريد به أنها لاء النفي ولكن اريد بها النهي فلا يمكن بنحو الحقيقة، إذ كون استعمال لاء النفي في النهي حقيقةً غير معقول، وأمّا كونه بنحو المجاز فلا يصار إليه في مثل هذا الحديث كما اعترف به في آخر كلامه.

نظرية الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المسألة

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» يفيد النهي عن الضرر، لكن لا بمعنى كونه نهياً من قبل الله وإنما أخبر به الرسول صلى الله عليه وآله كما اختاره شيخ الشريعة رحمه الله.

بل بمعنى النهي السلطاني والحكم المولوي، وقد صدر عنه صلى الله عليه وآله بما أنه سائس الملة وقائدها ورئيس الملة وأميرها. وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر مقدمتين:

شؤون رسول الله صلى الله عليه وآله

الاولى: أن لرسول الله صلى الله عليه وآله شؤوناً:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٣

أحدها: النبوة والرسالة، أى تبليغ الأحكام الإلهية من الأحكام الوضعيّة والتكليفية، حتى أُرش الخدش.

وثانيها: مقام السلطنة والرياسة والسياسة، لأنه صلى الله عليه وآله سلطان من قبل الله تعالى، والامة رعيته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرسالة والتبليغ، فإنه بما أنه مبلغ ورسول من الله ليس له أمر ولا نهى، ولو أمر أو نهى فى أحكام الله تعالى لا يكون إلا إرشاداً إلى أمر الله ونهيه، ولو خالف المكلف لم يكن مخالفته مخالفة رسول الله، بل مخالفة الله تعالى، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بالنسبة إلى أوامر الله ونواهيها ذا أمر ونهى، بل هو مبلغ ورسول ومخبر عنه تعالى، كما أن أوامر الأئمة عليهم السلام ونواهيهم فى أحكام الله كذلك، وليست أوامر النبي والأئمة «عليه وعليهم الصلاة والسلام» من هذه الجهة إلا كأوامر الفقهاء مقلدوهم، فقول الفقيه لمقلده: «اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل لحمه» كقول النبي والأئمة عليهم السلام من حيث إنه إرشاد إلى الحكم الإلهي، وليس مخالفة هذا الأمر إلا مخالفة الله، لا مخالفة الرسول والأئمة والفقيه.

وأما إذا أمر رسول الله أو نهى بما أنه سلطان وسائس يجب إطاعة أمره بما أنه أمره، فلو أمر سرية أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنه سلطان وحاكم، فإن أوامره من هذه الجهة كأوامر الله واجب الإطاعة، وليس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الأئمة إرشاداً إلى حكم الله، بل أوامر مستقلة منهم تجب طاعتها.

والدليل على كون الرسول صلى الله عليه وآله سلطاناً وحاكماً على العباد وأنه تجب إطاعته عليهم، هو الروايات، بل الآيات:

منها: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٤

الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [٤٨٩].

فإن الأمر فى «أطيعوا الله» وإن كان إرشاداً إلى حكم العقل [٤٩٠]- وإلا لزم تعدد استحقاق المثوبة فى صورة إطاعة الأمر بالصلاة مثلاً، والعقوبة فى صورة عصيانها- إنما الأمر فى «أطيعوا الرسول وأولى الأمر» صادر لإيجاب إطاعة الرسول وأولى الأمر فى الأوامر والنواهي الصادرة عنهم عليهم السلام مستقلة.

فمن لم يصل عوقب يوم القيامة على مخالفة الله تعالى، ومن خالف أمر الرسول صلى الله عليه وآله بحفر الخندق مثلاً عوقب على مخالفته صلى الله عليه وآله وإن كان وجوب إطاعته لأجل قوله تعالى: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ».

والشاهد على كون الأمر بإطاعة الله إرشادياً والأمر بإطاعة الرسول مولوياً تكرر «أطيعوا» فى الآية، فلو كانا بمعنى واحد ينبغى أن يقال: «أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم».

ومنها: قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» [٤٩١].

فإنه عز وجل جعل الولاية لرسول الله صلى الله عليه وآله بهذه الآية.

فهاتان الآيتان تدلان على وجوب إطاعة الرسول وعلى كونه ولياً وحاكماً على الامة فى الامور الاجتماعية، بل وفى الامور الشخصية، فإذا أمر سرية أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم، وكذا لو أمر زيداً مثلاً ببيع داره أو طلاق زوجته.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٥

وثالث المقامات: مقام القضاة والحكومة الشرعية، وذلك عند تنازع الناس في حق أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاة يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلف عنه، لا بما أنه رئيس وسلطان، بل بما أنه قاضٍ وحاكم شرعي، وقد يجعل السلطان الأمانة لشخص، فينصبه لها، والقضاة لآخر، فيجب على الناس إطاعة الأمير في إمارته لا في قضائه، وإطاعة القاضي في قضائه لا في أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص.

وبالجملة: إن لرسول الله صلى الله عليه وآله مضافاً إلى المقامين الأولين مقام فصل الخصومة والقضاء بين الناس. والدليل عليه أن له نصب القاضي، فله تصدى القضاء بنفسه بطريق أولى.

توضيح حول التعبيرات الناقلة لكلام رسول الله صلى الله عليه وآله

المقدمه الثانية: كل ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله بلفظ «قال» أو «يقول» وأمثاله هل هو ظاهر في تبليغ حكم الله تعالى، أو في كونه أمراً صادراً منه صلى الله عليه وآله مستقلاً بما أنه سلطان وحاكم، أو لم يكن ظاهراً في أحدهما؟ الظاهر هو الأخير، فما ورد منه صلى الله عليه وآله بلفظ «قال» وأمثاله خالياً عن القرينة يكون مجملاً مردداً بين كونه بياناً لحكم الله تعالى، وبين كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته.

وأما ما نقل عنه صلى الله عليه وآله بلفظ «أمر» أو «نهى» أو «حكم» أو «قضى» خالياً عن القرينة وغير صادر في مقام فصل الخصومة فهو ظاهر في كونه صادراً عن مقام سلطنته وحكومته، إذ بيان حكم الله تعالى وحلاله وحرامه لم يكن أمر الرسول صلى الله عليه وآله حقيقة، بل أمر الله تعالى، فإسناد الأمر والنهي والحكم والقضاء إلى الرسول وإرادته تبليغه حكم الله مجاز يحتاج إلى القرينة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٦

فالظاهر من «أمر رسول الله بكذا» و«قضى رسول الله بكذا» خالياً عن القرينة هو الأمر المولوي والحكومي، لا الإرشاد إلى حكم إلهي.

ما اختاره الإمام الخميني

«مدّ ظله»

في مفاد حديث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إن حديث نفى الضرر والضرار قد نقله العامية بطرق مختلفه عن عبادة بن صامت الذي صرحوا بإتقانه وضبطه، وهو من أجلاء الشيعة، وعن الكشي عن الفضل بن شاذان أنه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كحذيفه وخزيمه بن ثابت وابن التيهان وجابر بن عبدالله وأبي سعيد الخدري، وهو ممن شهد العقبة الاولى والثانية وشهد بدرًا واحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وآله.

والرواية وإن كانت عامية بالرواه المتأخرة عن عبادة، إلا أن القضايا التي نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله على ما في مسند أحمد وجمعها في حديث واحد تكون غالباً بألفاظها أو قريباً منها في أحاديثنا متفرقة في الموارد المحتاج إليها، منقولاً عن الصادقين عليهما السلام، وبذلك يحصل لنا الوثوق بصدور روايه عبادة بن صامت.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه عبر عن الحديث في روايه عبادة ب «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» فلا بد من حمله إلى الأمر المولوي الصادر عن مقام ولايته وحكومته صلى الله عليه وآله، لعدم القرينة على كونه صلى الله عليه وآله في مقام بيان حكم الله، أو في مقام

فصل الخصومة، فيكون مفاده أنه حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وأمر بأن لا يضّر أحدٌ أحداً، ولا يجعله في ضيق وحرَجٍ ومشقّة، فيجب على الأمة إطاعة هذا النهي المولوي السلطاني، بما أنّها إطاعة السلطان المفترض الطاعة. وأما ما ثبت وروده من طرفنا فهو قضية سمرة بن جندب وورود الحديث في ذيلها من غير تصديره بلفظة «قضى» أو «أمر» أو «حكم» بل ورد بلفظة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٧

«قال»، لكنّ التأمّل في صدر القصّة وذيلها وشأن صدور الحديث ممّا يكاد أن يشرف الفقيه بالقطع بأنّ «لا ضرر ولا ضرار» حكم صادر منه صلى الله عليه وآله بنحو الأمرية والحاكمية بما أنّه سلطان ودافع للظلم عن الرعية، فإنّ الأنصارى لمّا ظلم ووقع في الحرج والمضيق، بورود سمرة بن جندب هذا الفاسق الفاجر على أهله من غير استئذان منه وفي حالة يكره وروده عليه وهو فيها، شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بما أنّه سلطان ورئيس على الملمّة لكي يدفع الظلم عنه، فأرسل رسول الله إليه، فأحضره وكلمه بما هو في الأخبار، فلمّا تأبى حكم بالقلع ودفع الفساد وحكم بأنّه لا يضّر أحدٌ أحاه في حمى سلطاني وحوزه حكومتي، فليس المقام مقام بيان حكم الله وأنّ الأحكام الواقعية ممّا لا ضرر فيها وأنّه تعالى لم يشرّع حكماً ضررياً، أو أخبر أنّه تعالى نهى عن الضرر، فإنّ كلّ ذلك أجنبيّ عن المقام، فليس لهما شبهة ولا موضوعية، بل لم يكن شيء إلّا تعدّى ظالم على مظلوم وتخلف طاغ عن حكم السلطان بعد أمره بالاستئذان، فلمّا تخلف حكم بقلع الشجرة وأمر بأنّه «لا ضرر ولا ضرار»، أي الرعية ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسياسةً لحوزة سلطانه وحمى حكومته [٤٩٢].

هذا ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی».

تأييد نظرية الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

في المقام

والشاهد على كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً حكومتيّاً، لا إلهياً أنّه تعليل لقوله صلى الله عليه وآله: «فاقلعها وارم بها إليه» فإنّ الأمر بالقلع والرمي حكومتي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٨

قطعاً، والقاعدة تقتضي أن تكون العلة من سنخ المعلول.

إن قلت: لو كان الحكم حكومتيّاً فلم ساومه رسول الله صلى الله عليه وآله بما في الأخبار ولم يحكم ابتداءً، بل بعد إبائه عن البيع بالثمن الذي جعله صلى الله عليه وآله؟

قلت: إنّ صلى الله عليه وآله كان في وسع من الحكم ابتداءً بعد إبائه عن الاستئذان، ولكنّه ساومه بذلك الثمن رأفةً ورحمةً لسمره، فإنّه نبيّ الرحمة.

إشكال ودفع

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسالته «لا- ضرر»: في هذه القضية إشكال، لأنّ قلع الشجرة ضرر على سمرة، فما يجوز دفع الضرر [٤٩٣] عن الأنصاري بإيجاد الضرر [٤٩٤] على سمرة بن جندب، مع أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يشمل كلّ مسلم.

ثم قال: ولكن هذا الإشكال لا يخل بالاستدلال بها على قاعدة «لا ضرر» [٤٩٥].

أقول: يرد عليه أن قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» علة للأمر بقلع الشجرة والرمى بها إلى سمرة، لأنه صلى الله عليه وآله فرعه عليه بقوله: «فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار» وخروج المورد عن التعليل مستهجن قطعاً. نعم، لو لم يكن «لا- ضرر ولا- ضرار» مرتبطاً بالأمر بالقلع بل كان جملةً مستقلةً لم يخل ورود الإشكال وعدم إمكان الجواب عنه، بالاستدلال بالحديث على قاعدة «لا ضرر».

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٤٩

ولكن هذا الإشكال مندفع على ما اخترناه في معنى الرواية.

توضيح ذلك: أن الحديث لو كان في مقام بيان حكم الله تعالى - سواء كان حكماً ثانوياً نافياً للأحكام الضرورية، أو بمعنى النهي الإلهي كما اختاره شيخ الشريعة - لما أمكن الجواب عن الإشكال، لأن حكم الله تعالى يعم جميع المسلمين حتى رسول الله صلى الله عليه وآله، فالحكم الإلهي - أعني «لا ضرر ولا ضرار» - كما يمنع سمرة بن جندب عن الإضرار بالأنصارى، كذلك يمنع رسول الله صلى الله عليه وآله عن الإضرار بسمرة، ولكنه إذا كان حكماً صادراً عنه صلى الله عليه وآله بما أنه سلطان وحاكم على الأمة فلا إشكال فيه، إذ الحكم لا- يعم الحاكم، لأنه صادر عن مقام السلطنة والحكومة، والحاكم لا يعقل أن يكون حاكماً على نفسه، بل هو حاكم على الرعية فقط، فحكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع الشجرة والرمى بها إلى سمرة وإن كان موجباً للإضرار به، إلا أنه لا يستلزم محذوراً أصلاً.

نعم، لا يجوز للسلطان أن يحكم على الرعية أتباعاً لنفسه، بل لا بد من اشتغال حكمه على مصلحة كما في هذه القصة، فإنه صلى الله عليه وآله أمر بقلع الشجرة ورميها إلى سمرة ليرى [٤٩٦] المسلمون تبعه الظلم وعاقبة الطغيان والتخلف عن حكم السلطان، فلا يظلمون على الغير ولا يخالفون حكم السلطان.

فلا إشكال في الحديث على المعنى المختار، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله وباقي الفقهاء في معناه، فإن الإشكال وارد على كلهم ولا يتمكون عن جوابه.

وانحصار دفع الإشكال بما ذهبنا إليه في معنى الحديث دليل على صحته وبطلان غيره من المعاني التي اختارها العلماء.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٠

كلام المحقق النائيني رحمه الله في دفع الإشكال

ولقد تصدّى المحقق النائيني رحمه الله للجواب عنه بوجهين:

الأول: أن «لا ضرر ولا ضرار» ليس علة للقلع، بل علة لوجوب الاستئذان، وإنما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره على الإضرار، فأمر به من باب السلطنة والولاية العامة، حسماً للفساد.

الثاني: أنه لو سلمنا علية للقلع، إلا أنه لا ينافي القواعد، لحكومة «لا ضرر» على قاعدة السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله.

إن قلت: قاعدة السلطنة مركبة من أمر وجودي هو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء، وأمر سلبي هو سلطنته على منع غيره منه، والضرر يرد على الأنصارى من تصرف سمرة في ماله بما يشاء، لا من منع الأنصارى عن قلع عذقه، فلا بد من أن يرفع بدليل «الضرر» ما هو موجب للضرر على الأنصارى، وليس لإدخوله بلا استئذان، لا كون ماله محترماً.

قلت: هذا التركيب انحلالى عقلي، لا أنها مركبة من حكيمين، فلا معنى لحكومة «لا ضرر» على أحد الجزئين.

على أن الدخول بلا استئذان وإن كان هو الجزء الأخير من علة الضرر، إلا أنه متفرع على إبقاء النخلة، فالضرر نشأ من علة العلل، فينفى

حق الإبقاء، لأن سمره لم يكن مالكا إلاللنخلة، وله حق إبقائها في البستان، وهذا علمه لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فلدليل الضرر رافع لعلته، لأن الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمره لإبقاء عذقه، فقاعدة «الضرر» ترفع هذا الاستحقاق، وله نظائر في الفقه، ألا ترى أنا لو قلنا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥١

بوجوب مقدمه الواجب وكانت المقدمه ضرريه فلا بد إما من القول بعدم مقدميتها في هذا الحال أو بعدم وجوب ذبيها، وأما سقوط وجوب المقدمه دون وجوب ذبيها مع بقاء المقدميه غير معقول.

إن قلت: هذا منقوض برفع دليل «الضرر» اللزوم في العقد الغبني دون الصحة مع كون اللزوم متفرعاً عليها.

قلت: إن اللزوم وإن كان مترتباً على الصحة، إلما أنه لا يكون معلوماً لها وإلا لزم لزوم جميع المعاملات الصحيحة، فالصحة واللزوم حكمان مستقلان ملاكاً ودليلاً، ولا عليته بينهما، بخلاف جواز الدخول بلا استئذان، فإنه مع كونه مترتباً على استحقاق إبقاء العذق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق.

كما أن وجوب المقدمه أيضاً على القول به معلول لوجوب ذبيها، فالضرر معلول لوجوبه، لأنه علمه العلل، فالحديث يرفعه [٤٩٧]. هذا حاصل ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام.

نقد جوابه الأول عن الإشكال

ويرد على جوابه الأول أن الظاهر من الرواية هو كون «لا ضرر» علمه للأمر بالقلع، لا لوجوب الاستئذان، لأجل الفصل الطويل بينهما، فإنه قال بعد إحضار سمره وإخباره بقول الأنصاري وما شكك: «إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله [٤٩٨]».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٢

فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار».

وهذا كما ترى ظاهر غاية الظهور في كونه علمه للأمر بالقلع.

بل لا يصح حمله على كونه علمه لوجوب الاستئذان، لأن وجوبه المستفاد من قوله: «فاستأذن» إنما يكون في ضمن مقاولته صلى الله عليه وآله سمره، ثم بعدما ساومه بكلام طويل، أعرض عنه وأقبل الأنصاري وقال له مستأنفاً: «اذهب فقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار» فكيف يمكن أن يكون هذا الكلام المستقل مع الأنصاري تعليلاً لوجوب الاستئذان المستفاد من كلام مستقل مع سمره مع هذا الفصل الطويل، وهل هذا إلا الخروج عن طريق المحاوره وقانون التكلم؟!.

على أن الإصرار على الإضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصّر بالكلية، وإن كان للسلطان أن يأمر بالقلع، حسماً لمادة الفساد. إلا- ترى أنه لم يجز قلع نخلة سمره لغير الأنصاري من المسلمين، وأيضاً لم يجز أن يتصرف فيها بعد القلع إلا سمره، مع أنه لو كان الإصرار على الإضرار بالغير موجباً لسقوط احترام مال المصّر بالكلية لجاز لكل مسلم التصرف في النخلة قبل القلع وبعده بأي تصرف شاء.

فالأمر بالقلع أمر حكومتي لحسم مادة الفساد، لا لسقوط احترام مال المصّر بالإضرار وانتفاض قاعدة حرمة مال المسلم.

وبالجملة: لا يناسب كون «لا ضرر» تعليلاً للأمر بالاستئذان، كما اختاره المحقق النائيني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٣

نقد جوابه الثاني عن الإشكال

ويرد على جوابه الثاني أولاً: أن عدّ قاعدة حرمة مال المسلم من فروع قاعدة «السلطنة» ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فإنّهما قاعدتان مستقلتان عنواناً ومفهوماً ودليلاً، فإنّ قاعدة «السلطنة» عبارة عن سلطنة المالك على التصرف في ماله، وعلى منع غيره منه، وهذه قاعدة عقلائية قد أمضاها الشارع وأنفذاها بقوله في النبوي المشهور: «الناس مسلّون على أموالهم» [٤٩٩].

وقاعدة «حرمة مال الغير» عبارة عن حرمة تصرف غير المالك بلا إذن منه، وهذه قاعدة عقلائية اخرى قد أمضاها الشارع أيضاً، والدليل عليها كثير: منه قوله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معصية الله، وحرمة ماله كحرمة دمه» [٥٠٠].

وبالجملة: إنّهما متغايرتان مفهوماً: فإنّ الموضوع في قاعدة «السلطنة» هو المالك، وفي قاعدة «حرمة مال الغير» هو الأجنبي، ودليلاً: فإنّ دليل الاولى قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلّون على أموالهم» ودليل الثانية قوله صلى الله عليه وآله: «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه»، كما أنّهما متغايرتان عنواناً، وهو واضح. فعّد إحداهما من فروع الاخرى في غير محلّه.

وممّا ذكرنا يعلم أنّ تفسير احترام مال المسلم بسلطنة المالك على منع غيره من التصرف في ماله - كما فعله المحقّق النائيني رحمه الله - أيضاً في غير محلّه.

والشاهد على هذا أنّ قاعدة «حرمة المال» جارية في مال الصغير أيضاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٤

فلا يجوز للأجنبي أن يتصرف فيه، مع عدم جريان قاعدة «السلطنة» فيه، إذ لا يجوز للصغير أيضاً أن يتصرف في ماله.

فحكومه دليل نفى الضرر على قاعدة «السلطنة» غير مربوطة بقاعدة «حرمة مال المسلم».

وثانياً: أنّ القول بانحلال قاعدة «السلطنة» إلى أمر وجودي وسلبى عقلاً غريب، فإنّها كما لا تكون مركبة من حكيمين، لا تنحلّ أيضاً إلى جزئين عقليين، بل هي بسيطة، ومعناها تسلّط المالك على ماله، والكثرة إنّما هي في متعلّقها، فنقول: «المالك مسلّط على ماله: بالتصرف فيه بما يشاء، وبمنع الغير من التصرف فيه» فالسلطنة على منع الغير من أنحاء سلطنته على ماله ومتعلّقاتها، فلا انحلال. سلّمنا، لكنّ السلطنة على منع الغير ليست أمراً سلبياً، ولو كان متعلّقها - وهو منع الغير ودفعه - سلبياً، والحال أنّ متعلّقها أيضاً ليس بسلبى، فإنّ المنع والدفع أمر وجودي لا سلبى كما هو واضح.

وثالثاً: أنّه يلزم على ما ذهب إليه هذا المحقّق الكبير في معنى الرواية [٥٠١] أنّه لو كان لأحد من المسلمين دار في زماننا هذا وكان طريقه إليها في جوف منزل شخص آخر وكان يدخل فيه بلا استئذان وأبى عن الاستئذان لجاز لهذا الشخص هدم داره ورميها إليه باستناد حديث «لا ضرر»، لأنّ الضرر وإن كان لأجل الدخول بلا استئذان إلّا أنّ جواز الدخول بلا استئذان معلول من استحقاق بقاء داره في ذلك المكان - على ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله - فدليل نفى الضرر رافع لعلمه العلل، وهو حقّ إبقاء الدار، فيجوز هدمها،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٥

ولا أظنّ أنّه رحمه الله يلتزم بمثل هذا مع كونه نظير قصّة سمرة مع الأنصاري.

ورابعاً: أنّنا لا نسلم كون حقّ الطريق معلولاً لاستحقاق إبقاء الملك في مكانه، ألا ترى أنّ زيدا لو اشترى أرضاً من عمرو، وكانت في وسط أراضيّه، وقال عمرو: إنّى لم أبعه الطريق، وصدّقه زيد، إلّا أنّه ادعى تبعيّة حقّ الطريق لملكيّة الأرض، لم يكن مسموعاً، بل يلزمه اشتراء الطريق مستقلاً، وكذا لو كان سمرة بن جندب وهب نخلته لزيد دون حقّ طريقها وصرّح بذلك، كانت الهبة صحيحة، وصار

زيد مالكا لها، ولكنه لا يجوز له الدخول في منزل الأنصاري لوصوله إليها والتصرف فيها إلا بعد اشتراء الطريق واستحقاقه له. هذا أوضح شاهد على عدم ترتب حق الطريق على استحقاق إبقاء الملك في مكانه وعدم معلوليته له، بخلاف وجوب المقدمه، فإنه - بناءً على الملازمة - معلول لوجوب ذى المقدمه.

فحديث نفى الضرر لا يرفع للأجواز دخول سمرة بلا استئذان، لأنه موجب للضرر على الأنصاري من دون أن يكون معلولاً لاستحقاق إبقاء نخلته في البستان، فلم أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بقلعها والرمي بها إليه، معللاً بحكم الله تعالى: «لا ضرر ولا ضرار» على ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله؟

وأما على ما ذهبنا إليه: من كون «لا ضرر ولا ضرار» حكماً صادراً من مقام سلطنة النبي صلى الله عليه وآله تعليلاً لحكم سلطاني آخر، وهو «فاقلعها وارم بها إليه» فالحديث حاكم على قاعدة «السلطنة» في خصوص قصه سمرة، فإن القاعدة تدل على سلطنة المالك على منع تصرف الغير في ماله، وهذا الحديث يرفع هذه السلطنة في خصوص قصه سمرة بالنسبة إلى قلع الأنصاري النخلة والرمي بها إليه فقط من دون تصرف آخر فيها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٦

فقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطاني صادر عن النبي صلى الله عليه وآله حاكم على قاعدة السلطنة المستفادة من قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم».

لكنه لا يكون حاكماً على سائر أدلته الأحكام الأولية، فلا استدلال به على نفى وجوب الوضوء الضروري وعدم لزوم البيع الغبني وخيار العيب ونحوها غير تام.

ولا يلزم منه فقدان الدليل في هذه الفروع الفقهيّة، إذ دل على كل منها دليل خاص به، فعدم وجوب الوضوء الضروري مستفاد من الأخبار، وعدم لزوم البيع الغبني مجمع عليه، على أنه لا يمكن أن يكون حديث الضرر دليلاً على خيار الغبن، إذ يمكن دفع الضرر برد الغابن إلى المغبون ما زاد على قيمة المبيع من الثمن، ولا - يستفاد من الحديث أكثر من ذلك وإن كان حكماً إلهياً، فثبوت الخيار للمغبون - وهو تخييره بين إمضاء البيع بالثمن المجعول وبين رده - أجنبي عن مفاد الحديث.

وأما خيار العيب فالروايات الكثيرة المتظاهرة تدل عليه، فلم نحتج في إثباته إلى حديث الضرر، بل لا يمكن الاستدلال به هاهنا أيضاً، لأن مقتضاه تعيين الأرش، لا التخيير بينه وبين الفسخ، إذ الضرر يدفع بأخذ الأرش، فالتخيير بينهما - الذي عليه الفتوى - أجنبي عن الحديث.

وبالجملة: لا يلزم مما ذهبنا إليه فقدان الدليل على هذه الفروع الفقهيّة وأمثالها، بل لا يمكن الاستدلال بحديث الضرر على بعضها، فلا ملزم للقول بكونه حكماً إلهياً.

إن قلت: كون «لا ضرر ولا ضرار» نهياً سلطانياً خلاف المشهور في معنى الحديث.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٧

قلت: لا ضير في ذلك بعد علمنا بأن ما ذهب إليه المشهور مستند إلى هذه الأحاديث التي بأيدينا، ولم يكن لهم مدرك آخر لقاعدة «لا ضرر» سواها، لكنهم فهموا منها غير المعنى المختار الموافق لفهم العرف منها.

على أنهم لم يتفقوا على معنى واحد كما عرفت، فإن شيخ الشريعة قال بكونه نهياً إلهياً، والباقون قالوا بكونه نهياً، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك، فذهب بعضهم إلى أن المنفى هو الضرر غير المتدارك - كما نقله الشيخ عن بعض الفحول - وبعضهم الآخر إلى كون الاستعمال بنحو الحقيقة من دون ادعاء، وبعضهم الثالث إلى كونه بنحو الحقيقة الادعائية، وبعضهم الرابع - مثل الشيخ رحمه الله - إلى كونه مجازاً، فإذا لم يتفقوا على معنى واحد فمخالفتهم سهلة.

حجّة حديث «لا ضرر» في زماننا هذا

إذا عرفت أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» حكم سلطاني صادر عنه حاكم على قاعدة «السلطنة» فاعلم هاهنا أنّه لا يختصّ بزمان النبي صلى الله عليه وآله بل هذا النهي عن الإضرار بالغير الصادر عن مقام ولايته صلى الله عليه وآله نافذ في جميع العصور وحاكم على تلك القاعدة إلى يوم القيامة [٥٠٢]، لأنّ ولايته صلى الله عليه وآله المستفاد من قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» [٥٠٣] عامّة لجميع المؤمنين في جميع الأعصار، ووجوب إطاعته المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ اصُولُ الشَّيْعَةِ لاسْتِنْبَاطِ احْكَامِ الشَّرِيعَةِ، ج ٥، ص: ٤٥٨

آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» [٥٠٤] شامل لجميع الامية إلى يوم القيامة، فالحكم الصادر من مقام الولاية أيضاً يكون نافذاً إلى يوم القيامة وحاكماً على قاعدة «السلطنة» في جميع الأعصار، فلا يجوز في زماننا هذا أيضاً الإضرار بالغير مستنداً إلى قوله صلى الله عليه وآله: «الناس مسلطون على أموالهم» والشاهد على هذا التعميم أنّ أبا جعفر الباقر عليه السلام كان راوياً لهذه القصة، فإنّ الظاهر أنّه عليه السلام نقلها لأجل العمل، لا لمجرد نقل قصة تاريخية.

إن قلت: بناءً على هذا يتوجّه الإشكال النقضي - الذي ذكرتموه آنفاً في جواب المحقق النائيني رحمه الله - إليكم أيضاً، إذ لو كان نهى النبي عن الإضرار بالغير حاكماً على قاعدة «السلطنة» في زماننا هذا أيضاً لزم القول بجواز هدم الدار التي طريقها في دار اخرى وصاحبها يأبى عن الاستئذان حين الدخول.

قلت: لا يتوجّه الإشكال إلينا، لأنّ في كلامه صلى الله عليه وآله حكمين سلطائين:

أحدهما: قوله صلى الله عليه وآله: «فاقلعها وارم بها إليه» والثاني: قوله صلى الله عليه وآله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، ونحن نقول بتعميم الثاني وحكومته على تلك القاعدة إلى يوم القيامة، وأمّا الأول فهو حكم سلطاني شخصي متوجّه إلى مخاطب خاص، وهو الأنصاري، فلا يمكن تعميمه إلى زماننا هذا والقول بجواز هدم الدار في المثال.

نعم، لا يجوز لصاحبها أن يدخل بلا استئذان استناداً إلى قاعدة «السلطنة» لحكومة قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» على هذه القاعدة بالنسبة إلى الدخول من غير استئذان الذي يكون ضرراً على الغير، فلو أبى عن الاستئذان لا يجوز للمتضرّر هدم الدار، بل لا بدّ له من الرجوع إلى الولي الفقيه، فيدعوه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٥٩

ويأمره بالاستئذان حين الدخول، فإن أبى فذلك إلى الولي الفقيه، فإن رأى المصلحة في هدم داره لحسم مادّة الفساد ولئلا يجترئ الناس على الإضرار بالغير أمر به، وإن أمكن دفع الضرر ورفع النزاع من طريق آخر عمل به.

بل لو كان في زمن الرسول صلى الله عليه وآله قصة اخرى نظير قصة سمرة بن جندب مع الأنصاري لم يجز لصاحب الدار قلع النخلة والرمي بها إلى صاحبها مستنداً إلى قصة سمرة مع الأنصاري، بل لا بدّ له من الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وآله مستقلاً وإخباره به، فإن أمره بالقلع والرمي بها إلى صاحبها بعد إبائه عن الاستئذان جاز له القلع، وإن رفع النزاع ودفع الضرر بطريق آخر لا يجوز.

فاتّضح بذلك عدم ورود الإشكال النقضي - الذي ذكرناه في جواب المحقق النائيني رحمه الله - علينا.

تنبيهات القاعدة

إشارة

وينبغي التنبيه على أمور: في تنبيهات القاعدة «لا ضرر»

حكم دفع الضرر عن الغير وعن النفس إذا استلزم تضرر الغير

الأول: أن الموضوع في حديث «الضرر» هو الإضرار بالغير، وأما دفع الضرر عنه فأجبت عن مفاده، فلو توجه ضرر إلى الغير لا يقتضى الحديث وجوب دفعه عنه.

وأما دفع الضرر عن نفسه لو كان مستلزماً لتضرر الغير فإن لم يصدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفع السيل عن داره الموجب لتوجهه بنفسه إلى دار الغير فجائز، وإن صدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفعه إلى دار الغير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٦٠

لئلا يتوجه إلى داره فغير جائز.

كل ذلك واضح، لأن الممنوع هو الإضرار بالغير مباشرة أو تسيباً، لا تحمّل الضرر عنه أو وجوب دفعه عنه.

القول في الإكراه على الإضرار بالغير

الثاني: إذا اكره على الإضرار بالغير فهل يجوز له ذلك أم لا؟

مقتضى «حديث الرفع» هو الجواز، لحكومته على دليل النهي عن الإضرار بالغير، لأنه حاكم على أدلة الأحكام الأولية، سواء كان المحكوم حكماً إلهياً، أو نبوياً صادراً عن مقام ولايته صلى الله عليه وآله.

وإن أبيت عن ذلك وثقل عليك حكومته على الحكم النبوي السلطاني أمكن القول بحكومته على دليل وجوب إطاعة الرسول بما هو سلطان، وهو قوله تعالى: «أطيعوا الرسول» فإن هذا حكم إلهي لا مانع من حكومه «حديث الرفع» عليه، فكما أنه حاكم على دليل حرمة شرب الخمر ورافع لها في صورة الإكراه، فكذلك يكون حاكماً أيضاً على دليل وجوب إطاعة الرسول والسلطان ورافعاً له في تلك الصورة، إذ لا فرق بين حرمة شرب الخمر ووجوب إطاعة الرسول في كون كل منهما حكماً إلهياً.

نعم، القول بحكومه «حديث الرفع» على أدلة الأحكام في جميع الموارد غير صحيح، إذ لا يمكن رفع اليد عن الأدلة الأولية لأجل الإكراه فيما لو اكره على هدم الكعبة وإحراق المصحف وأمثالهما، وكذا لو أمر الوالي المتولّي من قبله بهتك حرمت الناس وضربهم وشتيمهم وسبى نسائهم وهدم بيوتهم ونهب أموالهم، وأوعده بما يتحقق به أول مرتبة من الإكراه عند عدم الامتثال، فلا يمكن الالتزام بجواز هذه الأفعال باستناد «حديث الرفع».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٦١

فالحق في المسألة هو التفصيل بين ما إذا كان ما اكره عليه متناسباً لما اوعده به، ف «حديث الرفع» حاكم على «حديث الضرر» وسائر أدلة الأحكام الأولية، وبين ما إذا لم يكن متناسباً له - بأن يكون ما اكره عليه من المهمات والموبقات، وما اوعده به مثل الشتم والهتك والضرب وأخذ عشرة دنانير مثلاً - فلا يكون حاكماً عليه، بل في بعض الموارد لا يمكن الالتزام بالجواز حتى مع الإيعاد بالقتل.

القول فيما إذا تعارض تضرر الغير مع تضرر المالك

الثالث: لو استلزم التصرف في ملكه الضرر على غيره، وتركه الضرر على نفسه، كما أنه لو حفر بئراً في داره لتضرر الجار، ولو لم يحفر يلزم الضرر على نفسه، فهل يجوز هذا التصرف أم لا؟

قال المشهور بالجواز، وقد استدل عليه بوجهين:

أ - انصراف حديث الضرر عما إذا كان ترك تصرفه في ملكه موجباً لتضرره، لأن النهي عن الإضرار بالغير لا يقتضى تحمّل الضرر، فلا يجب على المالك تحمّله بترك التصرف في ملكه لئلا يقع الضرر على جاره.

وهذا الدليل متين صحيح.

ب- أن جواز حفر البئر مثلاً ضررى، لتضرر الجار به، ومنع المالك عن التصرف في ملكه أيضاً ضررى، لتضرر المالك به، فيتعارض حديث «لا ضرر» في مصداقين من نفسه، وذلك لأنه قضيه حقيقته منحلّه إلى قضايا كثيرة، وإذا سقط الحديث عن صلاحية التمسك به في المقام يرجع إلى قاعدة «السلطنة» أو إلى الاصول العقلية والشرعية.

وفيه: أنه لا يعقل أن يتكفل دليل نفي نفسه أو مصاديقه، فقوله صلى الله عليه وآله:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٦٢

«لا ضرر ولا ضرار» إنشاء لنفي الأحكام الضررية- على مسلكتهم- فهذا الإنشاء لا يمكن أن ينفي «لا ضرر» لاستلزامه كون الدليل النافي نافياً لنفسه ومعدماً لذاته أو مصاديقه التي هي هو.

لا يقال: حكومه مصداق من «لا تنقض اليقين بالشك» على مصداق آخر في الشك السببي والمسببي من هذا القبيل.

فإنه يقال: قضيه الشك السببي والمسببي ليست من قبيل ما نحن فيه، بل الاستصحاب الجارى في السبب يرفع الشك الذى هو موضوع الأصل المسببي، فلا يجرى لعدم تحقق الموضوع، وهذا ممّا لا مانع منه.

وأما لو فرض في مورد نفي «لا تنقض» نفسه، أى يتكفل إنشاء عدم نقض اليقين بالشك إعدام عدم النقض فهو أيضاً محال، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ولو استلزم التصرف في ملكه الضرر على الغير وترك التصرف لا يوجب الضرر على نفسه، إلّا أنه يوجب الحرج والضيق والكلفة عليه، فهل يقدم دليل نفي الضرر، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» أو دليل نفي الحرج، وهو قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؟ [٥٠٥]

قيل: دليل الحرج حاكم على دليل الضرر، فيجوز للمالك أن يتصرف في ملكه في المثال.

أقول: هذا صحيح على مسلكتنا في معنى حديث «لا ضرر»، لأنّ دليل نفي الحرج ناظر إلى أدلة الأحكام الأولية وحاكم عليها فيما إذا كانت مستلزمة للحرج، فكما أنّ وجوب الصوم حكم ديني منفى بآية «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لو كان حرجياً فكذلك حرمة الإضرار بالغير أيضاً حكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٥، ص: ٤٦٣

ديني منفى بالآية لو كانت حرجية، إلّا أنّ الأول حكم إلهي، والثاني حكم نبوي سلطاني، ولكنّ كليهما من الدين والآية نافية للحرج الذى كان من الدين، فهي حاكمة على دليل وجوب الصوم وعلى دليل حرمة الإضرار بالغير كليهما.

وأما على مسلكت القوم من كون «لا ضرر» بمعنى نفي تشريع الأحكام الضررية فلا معنى لحكومة دليل الحرج عليه، لأنّ كلّاً منهما قاعدة ثانوية ناظرة إلى أدلة الأحكام الأولية، إذ دليل «الحرج» إخبار عن نفي الحكم الحرجي، وحديث «الضرر» إخبار عن نفي الحكم الضرري، وحديث «الضرر» متضمن للحكم الإلهي- على مذهبه- كآية «الحرج» فكلاهما في عرض واحد، فلا يمكن حكومة أحدهما على الآخر ونظارته إليه.

وهذا شاهد آخر على استقامة مسلكتنا في معنى الحديث دون مسلكت المشهور.

هذا تمام الكلام في قاعدة «لا ضرر» والحمد لله رب العالمين. [٥٠٦]

[٢] (١) كما أن الحرمة غالباً تكون كذلك. منه مدّ ظلّه.

[٣] (١) كما إذا شكّ في وجوب السفر إلى طهران مثلاً وحرمته، للشكّ في أمر الوالد ونهيه، وكما إذا شكّ في وجوب إنقاذ غريق وحرمته، للشكّ في كونه مسلماً عادياً أو كافراً حريئاً. م ح- ي.

[٤] (١) الأكوان الأربعة: هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. م ح- ي.

[٥] (٢) فوائد الاصول ٣: ٤٤٤.

[٦] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

[٧] (١) أي في البيان. م ح- ي.

[٨] (٢) كفاية الاصول: ٤٠٥.

[٩] (١) وهو قوله: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعته كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال. فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعته كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالي المتعلق به لا يقتضى التأثير والتنجز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المراد بين وجوب الشيء أو حرمة قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً نحو فعل الشيء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصحّ تشريع التكليف على هذا الوجه؛ لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكويناً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لا يفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للدعوية والباعثية، فإذا كان متعلق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمة فالعلم لا يقتضى تنجز متعلقه وكان وجوده كعدمه. فوائد الاصول ٣: ٤٤٣. م ح- ي.

[١٠] (٢) فوائد الاصول ٣: ٤٤٨.

[١١] (١) نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

[١٢] (١) وهم: المحقق الخراساني والنائيني والعراقي رحمهم الله.

[١٣] (١) راجع فوائد الاصول ٣: ٤٤٤.

[١٤] (٢) فوائد الاصول ٣: ٤٤٨.

[١٥] (١) لكنّ الصحيح هو التعبير بـ «أصالة الحلّية» لأنّ مدرّكها هو أحاديث «الحلّ» التي ليس فيها من التعبير بـ «الإباحة» عين ولا أثر، وبين «الإباحة» و«الحلّية» فرق واضح، فإنّ «الإباحة» - سواء سمّيت حكماً أم لا - تكون في مقابل الأحكام الأربعة الأخرى ولا تجتمع مع واحدة منها، بخلاف «الحلّية» فإنّها تكون في مقابل الحرمة فقط، ويمكن أن تجتمع مع كلّ واحد من الوجوب والاستحباب والكرهه، فلا بدّ من تسميته ما يستفاد من «حديث الحلّ» بـ «أصالة الحلّية» لا بـ «أصالة الإباحة». منه مدّ ظلّه.

[١٦] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وفيه «حتى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك». الحديث. م ح- ي.

[١٧] (٣) كما أنكر جريان مثل «حديث الرفع». م ح- ي.

[١٨] (٤) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

[١٩] (٥) لا تخلو العبارة من إشكال، والصحيح أن يُقال: «بل طرفاه هما الوجوب والحرمة». م ح- ي.

[٢٠] (١) فوائد الاصول ٣: ٤٤٥.

[٢١] (٢) هذا ينافي ما تقدّم منه «مدّ ظلّه» في ص ٤٣٢-٤٣٧ من الجزء الرابع، من أنّ كلمة «بعينه» والتعبير بـ «فيه حلال وحرام» قرينتان على اختصاص «أصالة الحلّية» بالشبهات الموضوعية، اللهمّ إلّا أن يكون بعض أحاديثها فاقداً لهما، لكنّه صرف فرض، فإنّ التسبّع التام يقضى بأنّ جميع الأحاديث الدالة على «أصالة الحلّية» إمّا واجدة لكلتا القرينتين أو لإحدهما. م ح- ي.

[٢٢] (١) مراده من «الاصول التنزيلية» ما كان مفاده لزوم البناء على مؤداه. منه مدّ ظلّه.

[٢٣] (١) فوائد الاصول ٣: ٤٤٩.

[٢٤] (٢) وسائل الشيعة ٨: ٢١٧، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣. والاستاذ «مدّ ظلّه» لخصّ الحديث بحذف بعض الفقرات من وسطه. م ح- ي.

[٢٥] (١) راجع ص ١٤.

[٢٦] (٢) كالشبهات البدوية. م ح- ي.

[٢٧] (٣) كالعلم الإجمالى بوجود الظهر أو الجمعة، أو بوجود هذا الشيء أو حرمة ذلك الشيء الآخر. م ح- ي.

[٢٨] (٤) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

[٢٩] (١) كفاية الاصول: ٤٠٦.

[٣٠] (٢) كما إذا علمنا بوجود صلاة يوم الجمعة، لكن شككنا في أنها متعينة في الظهر، أو مخيرة بينها وبين الجمعة. م ح- ي.

[٣١] (٣) راجع ص ١٤.

[٣٢] (١) وهذه المخالفة القطعية وإن كانت عين الموافقة القطعية للعلم الإجمالى الآخر، إلا أن الموافقة القطعية لا تكون إلامقتضية للوجوب فرضاً، فتأثيرها مشروط بعدم المانع. م ح- ي.

[٣٣] (٢) بعض المستقلات العقلية تستتبع الحكم الشرعى، كقبح الظلم الذى تلزمه الحرمة الشرعية، وبعضها لا تستتبعه، كقبح مخالفة التكليف الشرعى، فإنه لو كان مستلزماً للحرمة شرعاً لاستحقّق من ترك الصلاة مثلاً عقوبتين: إحداهما: لأجل ترك الواجب الذى هو الصلاة، والثانية: لأجل فعل الحرام الذى هو مخالفة التكليف، ولا يمكن الالتزام بذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[٣٤] (١) فوائد الاصول ٣: ٤٥٣.

[٣٥] (١) للوجوب التعييدي أمثله كثيرة واضحة، وأما الحرمة التعبدية فهي ما إذا كان ترك الحرام مشروطاً بقصد القرية، كما فى مفطرات الصوم، حيث لا يكفى تركها مطلقاً، بل لابد من كون الترك مقارناً لقصد القرية. منه مدّ ظلّه.

[٣٦] (١) المائدة: ٩٠.

[٣٧] (١) كما إذا خرج ابن المولى من الحجره واحتمل العبد أنه يسقط فى الحوض ويغرق، فيجب عليه حينئذ أن يعقبه ويحفظه لو كان مشرفاً على الخطر، ولو لم يعتدّ بهذا الاحتمال وغرق ابن المولى لاستحقّق العقوبة، وليس له أن يعتذر بعدم علمه بذلك. منه مدّ ظلّه.

[٣٨] (١) أصالة الحلية شعبة من أصالة البراءة، والفرق بينهما أن أصالة البراءة تعمّ الشبهات الوجوبية، وأصالة الحلية تختصّ بالشبهات التحريمية، على أنها فى مقام جعل الحكم الذى هو الحلية، دون أصالة البراءة. منه مدّ ظلّه.

[٣٩] (٢) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

[٤٠] (١) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

[٤١] (١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

[٤٢] (٢) ومثل طبيعة «الجين» التى منها قسم حلال، كالجين المصنوع من أنفحة المدكى، وقسم حرام، كالمصنوع من أنفحة الميتة على رأى العامة. منه مدّ ظلّه.

[٤٣] (١) المراد ببيع نفسه هو المصانعة والتباني مع شخص آخر لبيعه وهو يقترّ كونه عبداً له. منه مدّ ظلّه.

[٤٤] (١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

[٤٥] (٢) وسائل الشيعة ٢٣: ١٨٤، كتاب الإقرار، الباب ٣ من أبواب الإقرار، الحديث ٢.

[٤٦] (١) كفاية الاصول: ٢٦١.

[٤٧] (٢) كما عليه الاستاذ «مدّ ظله». راجع ص ٤٩٨-٥٠٧ من الجزء الرابع. م ح- ي.

[٤٨] (١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

[٤٩] (٢) مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.

[٥٠] (١) قال رحمه الله في «الاشتغال»:

فالحقّ حرمة المخالفة القطعية، لوجود المقتضى للحرمة، وعدم المانع عنها.

ثمّ قال في وجه عدم المانع الشرعي:

لم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» و«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلك، ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنه أيضاً شيء علم حرمة، إنتهى ملخصاً. فرائد الاصول ٢: ٢٠٠.

وقال في «الاستصحاب»:

العلم الإجمالى بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض» لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعين، لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العامّ، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرج لم يبق شيء، وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، إنتهى. فرائد الاصول ٣: ٤١٠.

[٥١] (٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

[٥٢] (١) قال رحمه الله: أصالة الطهارة في كلّ منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته، لأنه نجس يقيناً، فلا بدّ إمّا من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقة القطعية، وإمّا أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محلّه، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فرائد الاصول ١: ٩٣.

[٥٣] (٢) ظاهر كلامه هذا أنّ صرف مخالفة الحكم الواقعي تعدّد معصية في نظره رحمه الله. منه مدّ ظله.

[٥٤] (١) راجع ص ٤٢.

[٥٥] (٢) راجع ص ٣٣-٣٤ من الجزء الرابع.

[٥٦] (١) أراد ب«الأصل التنزيلى» الذى عبّر عنه ب«الأصل المحرز» أيضاً ما نزله الشارع منزلة القطع تعبداً، ك«الاستصحاب» فإذا كان المكلف متطهراً فى أوّل الصباح، ثمّ شكّ فى بقاء طهارته، فلا بدّ له من أن يرى نفسه قاطعةً بقائها تعبداً ويلغى احتمال عروض الحدث ويفرض الشكّ كالعدم فى عالم التشريع.

وب«الأصل غير التنزيلى»: ما كان فى مقام جعل الحكم الظاهرى فى فرض الشكّ من دون أن يوظّف المكلف بإلغاء احتمال الخلاف وبرؤية نفسه قاطعةً تعبداً، مثل «أصالة الطهارة والبراءة والحلّ». منه مدّ ظله توضيحاً لكلام المحقّق النائنى رحمه الله.

[٥٧] (١) عدم جريان الأصل لأجل انتفاء الموضوع ينحصر- عند المحقّق النائنى رحمه الله- بأصالة الإباحة عند دوران الأمر بين

المحذورين، كما أفاده رحمه الله تفصيلاً فى فوائد الاصول ٤: ١٢. م ح- ي.

[٥٨] (٢) كما سيأتي في الاصول غير التنزيلية. م ح- ي.

[٥٩] (١) فوائد الاصول ٤: ١٤.

[٦٠] (١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

[٦١] (٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

[٦٢] (١) وهو الذي يعبر عنه بـ «المرتد الفطري». م ح- ي.

[٦٣] (١) فيما إذا كان نبات لحيه زيد ذا أثر شرعي، كما إذا نذر التصدق بدرهم لو نبتت لحيته، فيستصحب عدم نباتها، ليرتب عليه عدم وجوب التصدق. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق النائيني رحمه الله.

[٦٤] (٢) ويعبر عنه بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد الذي تحقّق الكلّي في ضمنه بين ما هو باقٍ جزماً أو مرتفع قطعاً، فالتحقيق حينئذٍ جريان استصحاب الكلّي واستصحاب عدم حدوث الفرد المقطوع بقائه على تقدير حدوثه، فلو كان لكلّ من الكلّي والفرد أثر شرعي لترتب أثر الكلّي وانتفى أثر الفرد، لأجل استصحاب الوجود في الأوّل والعدم في الثاني، مع أنّ الحادث لو كان هو الفرد المقطوع بقائه لبقى الكلّي والفرد كلاهما، ولو كان هو الفرد المقطوع ارتفاعه لارتفع كلاهما، فاستصحاب بقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد يستلزم التفكيك بين المتلازمين. م ح- ي.

[٦٥] (١) عبر هاهنا بـ «العلم التفصيلي» لأجل تعبيره عن الإناء المعلوم بالإجمال بـ «أحدهما» لا بـ «هذا الإناء أو ذلك الإناء». منه مدّ ظلّه.

[٦٦] (١) فوائد الاصول ٤: ٦٩٤.

[٦٧] (٢) راجع ص ٣٧.

[٦٨] (١) راجع ص ٤١.

[٦٩] (٢) راجع ص ٥٠.

[٧٠] (٣) راجع ص ٤٤ وما بعدها.

[٧١] (١) راجع ص ٤٥.

[٧٢] (٢) راجع ص ٤٨.

[٧٣] (٣) راجع ص ٤٦.

[٧٤] (١) فليس فيها جملة «فيه حلال وحرام» كي نفسرها بـ «مجموع الشئيين» الذين أحدهما حلال بالفعل والآخر حرام بالفعل. منه مدّ ظلّه.

[٧٥] (٢) يستفاد قيد «شكّ في حليّته وحرّمته» من «العلم» الذي جعل غاية للحليّة. منه مدّ ظلّه.

[٧٦] (١) درر الفوائد: ٤٥٩.

[٧٧] (٢) أي نعم، نسبة الاصول العمليّة إلى كلّ من أطراف العلم الإجمالي على حدّ سواء، ولا يمكن أن تجرى في الجميع، لأنّه يلزم المخالفة القطعيّة، ولا في الواحد المعين، لأنّه يلزم الترجيح بلا مرجح، ولا في الواحد لا بعينه، لأنّ الاصول إنّما تجرى في كلّ طرف بعينه. فوائد الاصول ٤: ٢٥.

[٧٨] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٥.

[٧٩] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٨٠] (١) كالتخير في باب خصال كفارة الإفطار في شهر رمضان، حيث يدلّ عليه دليل خاصّ، وهو قوله عليه السلام - في رجل أفطر

- من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر-: «يعتق نسمةً، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً». وسائل الشيعة ١٠: ٤٤، كتاب الصوم، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.
- [٨١] (٢) الصحيح حذف كلمة «عدم». م ح-ي.
- [٨٢] (١) راجع ص ٧٣.
- [٨٣] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٧.
- [٨٤] (١) فإنه ذهب إلى أن الأقوى أن التخيير بين المتراحمين هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله، لا لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً. فوائد الاصول ٤: ٢٦.
- [٨٥] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- [٨٦] (١) أنوار الهداية ٢: ٢٠٢، وتهذيب الاصول ٣: ٢١١.
- [٨٧] (٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
- [٨٨] (١) كفاية الاصول: ٤٠٨.
- [٨٩] (١) تهذيب الاصول ٣: ٢١٧.
- [٩٠] (٢) جواب «أما». م ح-ي.
- [٩١] (١) كفاية الاصول: ٤٠٨.
- [٩٢] (١) وقد يكون التكليف لأجل تبرير عقوبة العبد على المخالفة، لا لأجل إيجاد الداعي في نفسه على الامتثال. منه مدّ ظلّه.
- [٩٣] (١) البقرة: ١٨٣.
- [٩٤] (١) المائدة: ١.
- [٩٥] (٢) الإسراء: ٣٢.
- [٩٦] (١) أنوار الهداية ٢: ٢١٤، وتهذيب الاصول ٣: ٢٢٨.
- [٩٧] (١) كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الاصول ٢: ٢٣٤، والمحقق اليزدي في درر الفوائد: ٤٦٤، والمحقق النائيني في فوائد الاصول ٤: ٥٠. م ح-ي.
- [٩٨] (١) درر الفوائد: ٤٦٥.
- [٩٩] (١) فرائد الاصول ٢: ٢٣٧.
- [١٠٠] (١) فوائد الاصول ٤: ٥٧.
- [١٠١] (١) وكذلك الأمر في موارد الإطلاق والتقييد. م ح-ي.
- [١٠٢] (٢) وهي عبارة اخرى عن الإرادة القانونية. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٣] (١) وبعبارة اخرى: المخصّص اللفظي المنفصل منفصل عن العام حقيقةً، فلا يمنع عن استقرار الظهور له، بخلاف المخصّص العقلي النظري، فإنه لا ينفصل عن العام واقعاً، فهو يمنع عن ظهوره، لكنّ العبد أخطأ وتخيّل قبل انتقال ذهنه إلى المخصّص أن العام ظاهر في العموم، مع أنّه لم يكن كذلك واقعاً. م ح-ي.
- [١٠٤] (١) كما إذا قال: «أكرم العلماء إلّا زيدا» وشككنا في أنّه هل هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر. م ح-ي.
- [١٠٥] (١) وأما الزجر إذا لم يكن فعلياً فلا يتوقّف صحته على انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد، فيجوز للمولى الأمر بالاجتناب عن الصلاة في ما بيد زيد من الثوب النجس مقيداً بقوله: «إن اتفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو ملك أو إباحة». م ح-ي.
- [١٠٦] (٢) والحقّ في العبارة- كما في حاشية المشكيني رحمه الله وأشار إليه أيضاً الاستاذ المعظم «مدّ ظلّه»- أن يقال: «لا فيما شكّ

- في تحقّق ما يعتبر في صحّته» لأنّ الابتلاء لا شكّ في اعتباره، بل الشكّ في تحقّقه بعد القطع باعتباره في صحّة الإطلاق. م ح- ي.
- [١٠٧] (٣) كفاية الاصول: ٤١٠.
- [١٠٨] (١) بحار الأنوار ٩٨: ٢٩٢، الباب ٢٤ باب كفيّة زيارته «صلوات الله عليه» يوم عاشوراء، الحديث ١. وفيه «لعن الله بنى امية قاطبة». م ح- ي.
- [١٠٩] (٢) توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «لعن الله بنى امية قاطبة» يدلّ على جواز أو مطلوبية لعن بنى امية، خرج من ذلك من كان مؤمناً منهم، لحكم العقل بقبح لعن المؤمن، وأمّا من شكّ في إيمانه منهم فتمسك بعموم قوله عليه السلام: «لعن الله بنى امية قاطبة» في حقّه، ونستكشف منه عدم كونه مؤمناً، إذ لو كان مؤمناً لكان لعنه قبيحاً. م ح- ي.
- [١١٠] (١) فوائد الاصول ٤: ٦١.
- [١١١] (١) راجع مبحث الاشتغال ص ٣٨.
- [١١٢] (٢) هذا مبنيّ على أنّ تأثير العلم الإجمالي مشروط بكون جميع أطرافه محلّاً للابتلاء كما هو المشهور، وأمّا بناء على ما اختاره الاستاذ المعظم «مدّ ظلّه» تبعاً للإمام الخميني - من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا ينافي تأثير العلم الإجمالي في فعليّة التكليف - فلا يكاد يكون دليلاً على عدم وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي. م ح- ي.
- [١١٣] (١) ومن أراد الاطلاع على جميع الأخبار الصالحة للاستدلال في المقام فليراجع حاشية السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي على مكاسب الشيخ رحمه الله، مبحث جوائز السلطان. منه مدّ ظلّه.
- [١١٤] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
- [١١٥] (٣) وهي أن يكون «الشيء» المأخوذ في المعنى بمعنى الطبيعة والجنس، أو بمعنى مجموع الشئيين الذين أحدهما حلال والآخر حرام، أو يكون له معنى عامّ لهما، فيعمّ «الجنس» و«مجموع الشئيين». م ح- ي.
- [١١٦] (١) راجع ص ٥٠.
- [١١٧] (٢) فرائد الاصول ٢: ٢٦١.
- [١١٨] (١) وتوضيحه: أنّ كلّاً من طائفتي «أخبار الحلّ» و«أخبار الاجتناب» تعمّ الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي، محصورة كانت أو غير محصورة، لكنّ الطائفة الاولى نصّ في الشبهات البدويّة وظاهرة في كلا قسمي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والطائفة الثانية نصّ في الشبهات المحصورة وظاهرة في الشبهات غير المحصورة والبدويّة، فلا بدّ من التمسك بالطائفة الاولى في الشبهات البدويّة، وبالطائفة الثانية في الشبهات المحصورة، قضاءً لتقديم النصّ على الظاهر في كلّ منهما، وأمّا الشبهات غير المحصورة فحيث إنّ كلتا الطائفتين من الأخبار ظاهرتان فيها فأخارجها عن إحداها وإدخالها في الاخرى ترجيح بلا مرجح. م ح- ي.
- [١١٩] (١) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.
- [١٢٠] (٢) راجع ص ٤٥.
- [١٢١] (١) فرائد الاصول ٢: ٢٦٣.
- [١٢٢] (١) درر الفوائد: ٤٧١.
- [١٢٣] (١) المصدر نفسه.
- [١٢٤] (١) وكذلك عنوان «الشبهة المحصورة». م ح- ي.
- [١٢٥] (١) راجع ص ١١٦.
- [١٢٦] (٢) كفاية الاصول: ٤١١.
- [١٢٧] (١) كفاية الاصول: ٢٦١.

[١٢٨] (٢) وهي العنوان المأخوذ في الإجماع، فليس بينه وبين الروايات فرق في هذه الجهة. م ح- ي.

[١٢٩] (٣) راجع ص ٤٣.

[١٣٠] (١) فوائد الاصول ٤: ١١٧.

[١٣١] (١) فوائد الاصول ٤: ١١٨.

[١٣٢] (١) وجه النظر أن متعلق التكليف ليس المخالفة القطعية، كى يُقال بعدم حرمتها لأجل عدم التمكن منها، بل المتعلق هو الخمر مثلاً، والقدرة العادية على شربها حاصل، وإن كانت مرددة بين ملايين طرف مثلاً. منه مدّ ظلّه.

[١٣٣] (٢) تهذيب الاصول ٣: ٢٤٩، وأنوار الهداية ٢: ٢٣٥.

[١٣٤] (١) راجع ص ١١٦.

[١٣٥] (٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

[١٣٦] (٣) راجع ص ١١٧.

[١٣٧] (١) كما إذا علمنا أن عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقل كانت الشبهة محصورة، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت غير محصورة، وشككنا فيما بينهما، وحينئذٍ فلو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا في كونه من المحصورات أو غيرها. م ح- ي.

[١٣٨] (٢) كما إذا علمنا أن حدّ المحصور وغيره هو عدم بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وبلوغها إليها، فإذا تردّد خمر في أواني شكّ في أنها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصادقية. م ح- ي.

[١٣٩] (١) راجع ص ١٠٦-١٠٨.

[١٤٠] (١) كما إذا علمنا أن عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقل لم تكن الكثرة بمثابة لا يعنى العقلاء في كل طرف باحتمال كونه خمرًا، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت الكثرة بهذه المثابة، وشككنا فيما بينهما، فحينئذٍ لو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا في بلوغه تلك الكثرة. م ح- ي.

[١٤١] (٢) كما إذا علمنا أن حدّ جريان الأمانة العقلية وعدمه هو بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وعدمه، فإذا تردّد خمر بين أواني شكّ في أنها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصادقية. م ح- ي.

[١٤٢] (١) عطف على «ضبط غير المحصور». م ح- ي.

[١٤٣] (٢) فوائد الاصول ٤: ١٢٢.

[١٤٤] (٣) ويمكن التمثيل للشبهة الوجودية غير المحصورة بما إذا نذر- بنذر صحيح- شرب ما في إناء خاص، وكان ذلك الإناء مرددًا بين أطراف غير محصورة. منه مدّ ظلّه.

[١٤٥] (١) بمعنى أن ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الدم مثلاً هو الذى يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، بحيث لو لم يجتنب عن الملقى فكأنه لم يجتنب عن الدم. منه مدّ ظلّه.

[١٤٦] (١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢، ٥ و ٦.

[١٤٧] (٢) نسب الشيخ الأعظم رحمه الله هذا القول إلى السيد أبي المكارم فى الغنية ثم ناقش فيه. راجع فرائد الاصول ٢: ٢٣٩. م ح- ي.

[١٤٨] (٣) المدّثر: ٥.

[١٤٩] (١) الخائية: ما يحفظ ويستتر فيه الشيء، ويقال له بالفارسية: «خم». م ح- ي.

[١٥٠] (٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

[١٥١] (١) لكن لا بعنوان «الملقى» إذ المفروض أنه لا علم لنا بالملاقاة وسببيتها للنجاسة حين تحقّق العلم الإجمالى كى يصدق عليه

عنوان «الملاقى» وكونه نجساً لأجل هذا العنوان، بل بعنوانه الأصلي، كما إذا علم إجمالاً نجاسة اليد أو الإناء الواقع في اليسار، ثم بعد حدوث العلم بملاقاة اليد مع الإناء الواقع في اليمين وسببها لنجاسة اليد حدث العلم بصدق عنوان «الملاقى» على اليد وأنها لو كانت نجسة لكانت لأجل هذا العنوان. منه مدّ ظله.

[١٥٢] (١) كفاية الاصول: ٤١١.

[١٥٣] (٢) وهو الصورة الاولى في كلام المحقق الخراساني رحمه الله. م ح- ي.

[١٥٤] (٣) وهو أن نجاسة كل من النجس وما يلاقيه حكم تعبدى مستقل دلّ عليه دليل مستقل. م ح- ي.

[١٥٥] (١) لكن لا بعنوان «الملاقى» بل بعنوان «اليد» مثلاً، كما تقدّم في هامش ص ١٤١. م ح- ي.

[١٥٦] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

[١٥٧] (١) فوائد الاصول ٤: ٨٦.

[١٥٨] (١) أنوار الهداية ٢: ٢٤٢.

[١٥٩] (٢) وهى ما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة. م ح- ي.

[١٦٠] (١) ذكر لعدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى وجهان:

أ- أن جريانها مستلزم للتناقض فى أدلة الاصول.

ب- أنه يستلزم الترخيص فى المخالفة القطعية العملية للحكم الواقعى. راجع لتوضيح الوجهين ص ٧٠١.

ولا تجرى أصالة الطهارة فى طرفى العلم الإجمالى فيما نحن فيه وهما الملاقى - بالفتح - والطرف الآخر على كلا الوجهين، إذ يلزم من جريانها كلا المحذورين. منه مدّ ظله.

أما لزوم المخالفة القطعية: فلأن إجراء أصالة الطهارة فى كلا الإنائين وارتكابهما يستلزم ارتكاب النجس الواقعى المعلوم بالإجمال، وأما لزوم التناقض فى أدلة الاصول: فلأن قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» - وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ - لو عمّ ما نحن فيه لكان بين صدره وذيله تناقض بين؛ لأنّ المعنى يدلّ على طهارة كل من الإنائين، والغاية تدلّ على نجاسة أحدهما، لكونه معلوماً. م ح- ي.

[١٦١] (١) فإنّ الشكّ فى حليّة الملاقى وحرمة لو كان مسبباً عن الشكّ فى طهارته ونجاسته ولم يجر الأصل السببى، وهو أصالة الطهارة لأجل المعارض - كما هو مدعى قائل هذه الشبهة - لوصلت النوبة إلى جريان الأصل المسببى، وهو أصالة الحليّة التى هى سليمة عن المعارض. م ح- ي.

[١٦٢] (١) راجع ص ٤٥.

[١٦٣] (١) وهو الصورة الأخيرة فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله. م ح- ي.

[١٦٤] (٢) وهو الصورة الاولى فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله. م ح- ي.

[١٦٥] (١) وهى ما إذا كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالى بالنجس. م ح- ي.

[١٦٦] (١) كفاية الاصول: ٤١٢.

[١٦٧] (١) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه، أما لو شككنا فى أنّه جزء له أو مانع عنه فهو من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ الجزئية فى الماهية بشرط الشىء والمانعية فى الماهية بشرط لا، والماهية بشرط الشىء وبشرط لا متباينتان. منه مدّ ظله.

[١٦٨] (٢) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه. منه مدّ ظله.

[١٦٩] (١) وهو «الحيوان الناطق». م ح- ي.

- [١٧٠] (٢) نهاية الأفكار ٣: ٣٧٣.
- [١٧١] (١) وردت في آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ٤٣.
- [١٧٢] (١) نهاية الاصول: ١٥٧.
- [١٧٣] (١) قال الإمام الخميني «مدّ ظلّه» - على ما في تعليقه «أنوار الهداية ٢: ٢٨١» - ومن ذلك ينبغي أن يقال: إن في عقد البحث بأن الواجب يتردد بين الأقل والأكثر لا يخلو من مسامحة، لأن الأمر متعلق بالصورة الوجدانية، وفي هذا اللحاظ لا أقل ولا أكثر في البين، وإنما الدوران في صورة لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال، والأمر سهل، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».
- [١٧٤] (١) نسب هذا الإشكال إلى المحقق صاحب الحاشية المفصلة على المعالم أخى صاحب الفصول، لكن ما في الحاشية غير هذا الإشكال، وسيجىء البحث عنه، لكن هذا أيضاً منسوب إليه، وهذا الإشكال يتحد مع الأول مآلاً، وهو أن الدوران بين الأقل والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين. منه مدّ ظلّه.
- [١٧٥] (١) فوائد الاصول ٤: ١٥٤.
- [١٧٦] (١) التعبير بالوجوب الغيرى إنما هو من باب المشى على مذهب الخصم، وإلّا فنحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقل، وإن كان الواجب هو الأكثر. منه مدّ ظلّه.
- [١٧٧] (١) فوائد الاصول ٤: ١٥٩.
- [١٧٨] (٢) راجع ص ١٧٠.
- [١٧٩] (١) وهما: الماهية بشرط لا، واللابشرط القسمى. م ح - ي.
- [١٨٠] (١) هداية المسترشدين ٣: ٥٦٣.
- [١٨١] (١) كفاية الاصول: ٤١٣.
- [١٨٢] (٢) راجع ص ١٦٣.
- [١٨٣] (١) وهم «المعتزلة» و«الإمامية». منه مدّ ظلّه.
- [١٨٤] (١) فوائد الاصول ٢: ٣١٩.
- [١٨٥] (١) كفاية الاصول: ٤١٤.
- [١٨٦] (١) هذا الإشكال يختص بالواجبات التعبدية، ولا يجرى في التوصلات. منه مدّ ظلّه.
- [١٨٧] (١) وردت في آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ٤٣.
- [١٨٨] (١) كفاية الاصول: ٤١٦.
- [١٨٩] (٢) نهاية الأفكار ٣: ٣٨٩.
- [١٩٠] (١) كفاية الاصول: ٤١٦.
- [١٩١] (٢) اختلفوا في إمكان تعلق الجعل بالأحكام الوضعية، وفصل المحقق الخراساني رحمه الله بين أقسامها بقوله: والتحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلتبعاً للتكليف، ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف. ثم جعل الجزئية من القسم الثاني، حيث قال: وأما النحو الثاني: فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إن اتّصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودى أو عدمى، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. كفاية الاصول: ٤٥٥. م ح - ي.
- [١٩٢] (١) كفاية الاصول: ٤١٦.

- [١٩٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٣٩٠.
- [١٩٤] (١) راجع ص ١٩٠.
- [١٩٥] (١) مراده من الفراغ الجعلى ما يجعله الشارع فراغاً. منه مدّ ظلّه.
- [١٩٦] (٢) كاستصحاب عدم وجوب الأكثر والخصوصية الزائدة. م ح- ي.
- [١٩٧] (١) نهاية الأفكار ٣: ٣٩٠.
- [١٩٨] (١) راجع ص ١٨٥ من الجزء الرابع.
- [١٩٩] (٢) راجع ص ٤٤٩ من الجزء الثالث.
- [٢٠٠] (١) ولا- فرق في مغايرة الشرط مع المشروط في هذا المثال بين كون الطهارة نفس الوضوء والغسل والتيمّم، وبين كونها أمراً متخصّصاً منها، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانى فلائ الطهارة على هذا تكون أمراً معنوياً قائماً بنفس المكلف، ولا ريب في مغايرة هذا الأمر المعنوى المتحصّل من تلك الامور الثلاثة للصلاة المركّبة من الأقوال والأفعال والحركات والسكنات الخاصّة. منه مدّ ظلّه.
- [٢٠١] (١) كفاية الاصول: ٤١٧.
- [٢٠٢] (٢) الأجزاء الخارجيّة: هي الأجزاء الواقعيّة التي تقابلها الأجزاء التحليليّة. م ح- ي.
- [٢٠٣] (١) كفاية الاصول: ٤١٧.
- [٢٠٤] (٢) خلافاً للرجل الهمداني الذي ذهب إلى أنّ الكلّي الطبيعي موجود واحد مرثى وقد رآه في جبال همدان، ويكون نسبه إلى أفراده كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدة. منه مدّ ظلّه.
- [٢٠٥] (٣) وكذلك فرض الدوران بين وجوب مطلق الصلاة أو خصوص الصلاة مع الطهارة، وفرض الدوران بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان. م ح- ي.
- [٢٠٦] (١) لعدم كون الكلّي متحقّقاً في الخارج دائماً، بل لا يكون ممكناً أحياناً، فإنّ المنطقيين قالوا: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى، وإلّا فكلّي، امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط، مع إمكان الغير، أو امتناعه، أو الكثير، مع التناهي أو عدمه. م ح- ي.
- [٢٠٧] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٠٨.
- [٢٠٨] (١) راجع ص ٢٠٣.
- [٢٠٩] (١) كفاية الاصول: ٤١٧.
- [٢١٠] (١) ورد مضمونه في البحار ٧٨: ٥١، كتاب الطهارة، الباب ٤٠ باب وجوب غسل الجنابة وعلله، الحديث ٢٣.
- [٢١١] (٢) وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩، كتاب الطهارة، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ١.
- [٢١٢] (٣) وسائل الشيعة ٢: ٢٣٠، كتاب الطهارة، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٥.
- [٢١٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٤٠١.
- [٢١٤] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٢١٥] (١) إنّما قلنا: «قبل خروج وقتها» لأجل الدليل الدالّ على عدم لزوم الإتيان بالصلاة إذا شكّ في إتيانها بعد وقتها، ولولا ذلك الدليل لقلنا بالاشتغال ولزوم الإتيان بها فيما إذا شكّ فيه بعد الوقت أيضاً، كما نقول به في الصوم. منه مدّ ظلّه.
- [٢١٦] (١) كترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى في المثال الذي ذكرناه. منه مدّ ظلّه.
- [٢١٧] (٢) كترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية في المثال. منه مدّ ظلّه.

- [٢١٨] (١) راجع ص ١٧٣.
- [٢١٩] (١) راجع فوائد الاصول ٤: ١٤٤ وما بعدها.
- [٢٢٠] (١) البقرة: ٢٧٥.
- [٢٢١] (١) التعبير بـ «العام المجموعي» إنما هو لأجل دخول «العام الاستغرافي» في الأقل والأكثر الاستقلاليين. منه مدّ ظله.
- [٢٢٢] (٢) فرائد الاصول ٢: ٣٥٢.
- [٢٢٣] (١) المصدر نفسه.
- [٢٢٤] (٢) المصدر نفسه.
- [٢٢٥] (٣) وما ذكره الاستاذ «مدّ ظله» في دفع الإشكال صحيح متين، لكن يمكن المناقشة في هذا المثال بوجه آخر، وهو أنه من مصاديق الشبهة الحكمية، لا الموضوعية، لأن بيان جزئية الشيء للوضوء والغسل من وظائف الشارع. م ح- ي.
- [٢٢٦] (١) وهذا هو المثال المشهور بينهم في الشبهة الموضوعية. منه مدّ ظله.
- [٢٢٧] (١) نهاية الأفكار ٣: ٤٠٩.
- [٢٢٨] (١) ولذا قلنا عند التكلم في الأقل والأكثر في الأجزاء: البحث مبني على كون ألفاظ العبادات موضوعاً للأعم، وأما على القول بأنها موضوعاً للصحيح فلا خلاف في عدم جريان البراءة، لأنه إذا أُخِلَّ المكلف بالجزء المشكوك شك في تحقق العنوان المأمور به. منه مدّ ظله.
- [٢٢٩] (١) فكما يجب عليه الإعادة والقضاء لو تركه عمداً كذلك يجبان عليه لو تركه غفلةً ونسياناً، إلا أن يقوم دليل على عدم وجوبهما. منه مدّ ظله.
- [٢٣٠] (٢) فلو تركه نسياناً كان صحيحاً ولا يجب عليه الإعادة ولا القضاء، إلا أن يقوم دليل على وجوبهما. منه مدّ ظله.
- [٢٣١] (١) فرائد الاصول ٢: ٣٦٣.
- [٢٣٢] (٢) المصدر نفسه.
- [٢٣٣] (١) أي غرضه تعلق بأن الذاكرين يأتون بالصلاة مع السورة، والناسين يأتون بها بدونها. منه مدّ ظله.
- [٢٣٤] (١) نقل كلام الميرزا رحمه الله في نهاية الدراية ٤: ٣٣٩، وفي درر الفوائد: ٤٩١.
- [٢٣٥] (١) فرائد الاصول ٤: ٢١١.
- [٢٣٦] (٢) المصدر نفسه.
- [٢٣٧] (١) كما إذا قال الشارع: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة، وهي تسعة أجزاء: تكبير الإحرام، والحمد، و...» ثم قال: «يجب على المتذكر للسورة الإتيان بها أيضاً في صلاته». م ح- ي.
- [٢٣٨] (٢) أراد رحمه الله بـ «العنوان العام» هاهنا- كما يستفاد عن حاشية المشكيني في كفاية الاصول المحشّى ٤: ٢٧٢- عنواناً مختصاً بالناسي عاماً لجميع مصاديقه، كما إذا اخذ في الخطاب عنوان كلّي ملازم لعنوان «الناسي» كعنوان «بلغمى المزاج» أو «ضعيف الدماغ» أو نحوهما، وقيل مثلاً: «يا بلغمى المزاج افعل كذا». وأراد بـ «العنوان الخاص» العناوين المختصة بكل واحد واحد من الناسين، كما إذا قيل: «يا زيد افعل كذا» و«يا عمرو افعل كذا» و«يا بكر افعل كذا» وهكذا. م ح- ي.
- [٢٣٩] (١) كفاية الاصول: ٤١٨.
- [٢٤٠] (١) أي: إلى الشك في ثبوت. م ح- ي.
- [٢٤١] (٢) أي: إلى الشك في سقوط. م ح- ي.
- [٢٤٢] (٣) فرائد الاصول ٤: ٢٢٠.

- [٢٤٣] (٤) راجع ص ٢٣٣.
- [٢٤٤] (٥) سيأتي في ص ٢٤٤.
- [٢٤٥] (١) البقرة: ٤٣.
- [٢٤٦] (١) أي مثل خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» المذكور في السطور المتقدمة من كلامه رحمه الله. م ح- ي.
- [٢٤٧] (١) توضيحه: أن ظهورها في المولوية إما بدعوى كون الأمر بالجزء مولوياً غيرياً، لأن كل جزء مقدّمه لتحقيق الكل، فهو واجب بوجوب غيرى مقدّمى، أو بدعوى كونه مولوياً نفسياً، لكونه بحسب اللب عبارة عن قطعة من ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب، غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان. منه مدّ ظله توضيحاً لعبارة المحقق العراقي رحمه الله.
- [٢٤٨] (١) أي: إن هيئة الأمر وإن كانت مختصة بالمتذكر، فلا يعمّ وجوب الركوع-المستفاد من هيئة «اركع في الصلاة»-الناسى، لكننا نستكشف من توجه الأمر إلى الذاكر أن المادّة-وهى الركوع-دخيلة في المصلحة التى صدر الأمر لأجلها مطلقاً، حتى في حال النسيان. منه مدّ ظله توضيحاً لعبارة المحقق العراقي رحمه الله.
- [٢٤٩] (٢) نهاية الأفكار ٣: ٤٢٣.
- [٢٥٠] (٣) والأجوبة الثلاثة هي: ١- قوله: إنه لو تمّ ذلك إلخ، ٢- قوله: مع أنه على فرض ظهورها فى المولوية إلخ، ٣- قوله: وعلى فرض الإغماض إلخ. م ح- ي.
- [٢٥١] (١) ويشهد عليه أنا لو سألنا تارك المأمور به لعدم القدرة عليه عن علمه تركه، لأجاب بكونه معذوراً فى المخالفة، لا بعدم توجه الخطاب إليه. منه مدّ ظله.
- [٢٥٢] (١) والمركبات الشرعية كلها اعتبارية، فإن الشارع يلاحظ مجموعة أشياء متعدّدة ذات حقائق مختلفة، ويعتبرها شيئاً واحداً ويأمر به. منه مدّ ظله.
- [٢٥٣] (٢) راجع كفاية الاصول: ٢٥٦.
- [٢٥٤] (٣) راجع مباحث الألفاظ ص ٢٨١ و ٤٦٥ من الجزء الثالث.
- [٢٥٥] (١) نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩.
- [٢٥٦] (١) المصدر نفسه.
- [٢٥٧] (٢) راجع ص ٢٤٧.
- [٢٥٨] (٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩.
- [٢٥٩] (١) أي فى تصوير وقوع الزيادة الحقيقية فى الأجزاء والشرائط. م ح- ي.
- [٢٦٠] (٢) العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحيح أن يقال: عن الأفعال والأذكار والهيئات الخاصة مجردة م ح- ي.
- [٢٦١] (١) يعود الضمير إلى «ما اعتبر جزءاً». م ح- ي.
- [٢٦٢] (٢) حقّ العبارة أن يُقال: وثالثها. م ح- ي.
- [٢٦٣] (١) هذه العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحيح أن يقال: إنّما هو لأجل عدم م ح- ي.
- [٢٦٤] (١) توضيحه: أنه يصدق على الوجود الثانى من طبيعته الركوع مثلاً عنوان الزيادة فى الصلاة، لأخذه فى مقام اعتبار الجزئية على النحو الثالث، لكن لا يصدق عليه عنوان الزيادة فى المأمور به بما هو مأمور به، لعدم تعلق الأمر بالركوع الثانى فرضاً، فليس من سنخ الركوع الأوّل من حيث دخوله فى دائرة المطلوبية كى تتحقّق الزيادة من هذه الحيثية أيضاً.
- وبالجملة: الركوع الثانى يكون من سنخ الركوع الأوّل من جهة الجزئية للصلاة، لا من جهة كونه مأموراً به، فيصدق عليه الزيادة من الجهة الاولى دون الثانية. م ح- ي.

- [٢٦٥] (٢) هذه الكلمة طبعت هكذا، لكن الصحيح «بحدّ» ظاهراً. م ح- ي.
- [٢٦٦] (٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٦.
- [٢٦٧] (١) أى القاعدة العقلية مع قطع النظر عن الأخبار التي سيجيء البحث عنها في ص ٢٧٠. م ح- ي.
- [٢٦٨] (١) وهو «ما اعتبر عدمه في الأمور به». م ح- ي.
- [٢٦٩] (٢) وهو «ما يكون وجوده مضاداً للمأمور به». م ح- ي.
- [٢٧٠] (١) للصلاة هيئة اتصالية من أولها إلى آخرها، وما يزيل هذه الهيئة الاتصالية يسمى قطعاً، كالتكلم والضحك والبكاء. م ح- ي.
- [٢٧١] (٢) إشارة إلى ما استدلل به للبطلان في عبارته السابقة وجوابه. م ح- ي.
- [٢٧٢] (١) فرائد الاصول ٢: ٣٧٢.
- [٢٧٣] (١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.
- [٢٧٤] (٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.
- [٢٧٥] (٣) راجع ص ٢٥٧.
- [٢٧٦] (١) كتاب الصلاة- للمحقق الحائري:- ٣١٢.
- [٢٧٧] (٢) وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.
- [٢٧٨] (١) وسائل الشيعة ٦: ٩٠، كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.
- [٢٧٩] (١) كتاب الصلاة- للمحقق الحائري:- ٣١٥.
- [٢٨٠] (٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.
- [٢٨١] (١) راجع أنوار الهداية ٢: ٣٦٢.
- [٢٨٢] (٢) وتتصوّر الزيادة في الطهور- كما تتصوّر في الركوع والسجود- بناءً على كونه بمعنى مثل الوضوء المركّب من الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.
- [٢٨٣] (١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.
- [٢٨٤] (١) فإنّ قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» يكون بمعنى «جائنى غير زيد من القوم ولم يجئنى زيد». منه مدّ ظلّه.
- [٢٨٥] (٢) فعلى هذا المبني يكون قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» بمعنى «القوم جاؤوا ولم يجيئوا» أو بمعنى «القوم إمّا جاؤوا وإمّا لم يجيئوا» نظير قولنا: «زيد عالم وشاعر» وقولنا: «الحيوان إمّا إنسان وإمّا غير إنسان». منه مدّ ظلّه.
- [٢٨٦] (١) لكنّ التعارض بينهما يختصّ بزيادة غير الركن سهواً. م ح- ي.
- [٢٨٧] (١) راجع ص ٢٦٣.
- [٢٨٨] (٢) فرائد الاصول ٢: ٣٨٥.
- [٢٨٩] (١) وهو وجوب الإعادة في زيادة غير الركن سهواً. منه مدّ ظلّه.
- [٢٩٠] (٢) هذا ما أضفناه إلى كلامه رحمه الله، فإنّه لم يذكر البطلان. منه مدّ ظلّه.
- [٢٩١] (١) كتاب الصلاة- للمحقق الحائري:- ٣٢٠.
- [٢٩٢] (٢) أنوار الهداية ٢: ٣٦٦، وتهذيب الاصول ٣: ٣٨٣.
- [٢٩٣] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٢٩٤] (١) راجع ص ٢٧١.

[٢٩٥] (١) لم أجد هذه اللفظة في حديث، بل فيما تقدّم من رواية أبي بصير «في صلاته» بدل «في المكتوبة» لكنهما بمعنى واحد. م ح-ي.

[٢٩٦] (١) وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، كتاب الصلاة، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

[٢٩٧] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٤٠.

[٢٩٨] (١) وهي ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن يزيد بن معاوية ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالان: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات، فصلّها ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة، فإن تخوّفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلاة الكسوف، فإذا فرغت من الفريضة فارجع إلى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى». وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ٤.

[٢٩٩] (١) البقرة: ٤٣.

[٣٠٠] (٢) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

[٣٠١] (٣) هذه جملة استفادة من الأخبار الواردة في وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. م ح-ي.

[٣٠٢] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٥٠.

[٣٠٣] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

[٣٠٤] (٣) أنوار الهداية ٢: ٣٧٤ نقلًا عن الوحيد البهبهاني رحمه الله.

[٣٠٥] (١) وهو ما اختاره الاستاذ المحاضر العلامة آية الله الفاضل «مدّ ظلّه». م ح-ي.

[٣٠٦] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٥١.

[٣٠٧] (١) كفاية الاصول: ٤٢٠.

[٣٠٨] (١) البقرة: ٤٣.

[٣٠٩] (١) راجع ص ١٦٣.

[٣١٠] (١) فإنّه رحمه الله ذهب إلى كون الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كلّها عامّاً. راجع كفاية الاصول: ٢٥. م ح-ي.

[٣١١] (١) كما إذا قال الشارع: «الماء المتغيّر لونه أو ريحه أو طعمه بسبب النجاسة نجس» وعلمنا أنّه يصير طاهراً إذا زال تغيّره بملاقاة الكرّ أو الجارى أو بتزول المطر عليه، ولكن شككنا في أنّه هل يصير طاهراً إذا زال تغيّره من قبل نفسه أم لا؟ فقالوا بجريان استصحاب النجاسة، وعلمة الشكّ هاهنا أنّا لا نعلم أنّ التغيّر دخيل في حدوث النجاسة فقط، فالنجاسة باقية بعد زوال التغيّر من قبل نفسه، أو في بقائها أيضاً، فيصير طاهراً بزوال التغيّر ولو من قبل نفسه.

وإن شئت قلت: لا نعلم أنّ التغيّر يكون دخيلاً بنحو الواسطة في الثبوت أو في العروض، فعلى الأول تكون النجاسة باقية، دون الثانى، لأنّ الواسطة في الثبوت علّة ثبوت العرض حقيقةً لدى الواسطة، وأمّا الواسطة في العروض فيقوم بها العرض أوّلاً وبالذات، وينسب إلى ذبها ثانياً وبالعرض، فلا يعقل بقاء العرض بدون الواسطة، فنحكم حينئذٍ ببركة قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ببقاء نجاسة الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه. منه مدّ ظلّه.

[٣١٢] (١) عوالى اللثالى ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٦، باختلاف يسير.

[٣١٣] (٢) عوالى اللثالى ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور». م ح-ي.

- [٣١٤] (٣) عوالى اللئالى ٤: ٥٨، الحديث ٢٠٧.
- [٣١٥] (١) كفاية الاصول: ٤٢٠.
- [٣١٦] (٢) لكن ارتبطت الرواية بالقيضة في مجمع البيان ٣: ٢٥٠ عند ذكر سبب نزول قوله تعالى - في سورة المائدة، الآية ١٠١: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَاتَسْلُوا عَنْ اَشْيَاءٍ اِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ»، وفي بحار الأنوار ٢٢: ٣١ م ح-ى.
- [٣١٧] (١) ولا معنى لكونها بمعنى الباء مع زيادتها أولاً، ويشترط في زيادتها تقدّم نفى أو نهى أو استفهام ودخولها على النكرة ثانياً. م ح-ى.
- [٣١٨] (١) أنوار الهداية ٢: ٣٨٦، وتهذيب الاصول ٣: ٤٠٤.
- [٣١٩] (١) راجع ص ٢٩٧-٣٠٠.
- [٣٢٠] (١) خلافاً لما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من رجوع الضمير إلى حكم «الميسور» كما سيجىء في ص ٣٢٠ م ح-ى.
- [٣٢١] (٢) لكنك قد عرفت في تعليقه ص ٣١١ أن في عوالى اللئالى: «لا يترك الميسور بالمعسور» نعم، ورد في البحار ١٠٢: ١٦٨: «الميسور لا- يسقط بالمعسور» لكنه ليس في قسم الروايات، بل في ضمن عبارة من كتاب الإجازات، فالظاهر أن ما في «البحار» منقول بالمعنى. م ح-ى.
- [٣٢٢] (١) آل عمران: ٩٧.
- [٣٢٣] (١) الدعامة: عماد البيت. م ح-ى.
- [٣٢٤] (١) تقدّمت الإشارة إليه في ص ٣١٧.
- [٣٢٥] (٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٢، كتاب التجارة، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.
- [٣٢٦] (٣) كفاية الاصول: ٤٢١.
- [٣٢٧] (١) بصيغة النفى المجهول. م ح-ى.
- [٣٢٨] (٢) بصيغة النهى المجهول. م ح-ى.
- [٣٢٩] (٣) فرائد الاصول ٢: ٣٩٣.
- [٣٣٠] (١) لكن يضعفه أن الظهور لا يكاد ينعقد للألفاظ والعبارات ما دام المتكلم مشتغلاً بالكلام، فالحق هو جعل النهى الظاهر في الحرمة قرينه على كون المراد من الموصول خصوص الواجب، فيتم الاستدلال بالحديث في المقام على هذا الوجه أيضاً. م ح-ى.
- [٣٣١] (١) فرائد الاصول ٢: ٣٩٤.
- [٣٣٢] (٢) البقرة: ٤٣.
- [٣٣٣] (٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ و ١٥٩، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١، ٢ و ٦.
- [٣٣٤] (١) تهذيب الاصول ٣: ٤١١، وأنوار الهداية ٢: ٣٩٤.
- [٣٣٥] (١) راجع ص ٣١٥.
- [٣٣٦] (٢) لكن تقدّم في ص ٣١٤ أن كلمة «شئ» في الرواية وإن كانت ظاهرة في العموم- بحيث تشمل الطبيعة ذات الافراد، كما تشمل المركب ذا الأجزاء- مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، إلا أنها بملاحظة كون «من» تبعيضية، و«ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المركب فقط، ولا تعمّ الطبيعة الكلية، وإلا لزم دلالتها على وجوب إتيان أفراد الطبيعة بمقدار الاستطاعة والقدرة، وهو خلاف ما هو الواقع من كفاية الإتيان بفرد واحد من الواجبات الشرعية. م ح-ى.
- [٣٣٧] (١) النساء: ٥٩.

[٣٣٨] (١) ثبت في الفلسفة أن للعلم المطابق للواقع معلومين: أحدهما: الصورة الذهنية الحاكية عن الواقع، والثاني: نفس الواقع، فالأول هو المعلوم بالذات، والثاني هو المعلوم بالعرض، لأن له واسطة، وهي الصورة الذهنية الحاكية عنه المسماة بالمعلوم بالذات. منه مدّ ظله.

[٣٣٩] (١) راجع ص ١٢١-١٣١ من الجزء الثاني.

[٣٤٠] (٢) كفاية الاصول: ٩٥.

[٣٤١] (١) لابد من إرادة «البطلان في صورة إمكان العلم بأحكامها». منه مدّ ظله.

[٣٤٢] (٢) أنوار الهداية ٢: ٤٠٧.

[٣٤٣] (٣) أنوار الهداية ٢: ٤٠٦.

[٣٤٤] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٦٥.

[٣٤٥] (٢) راجع ص ٣٤٠.

[٣٤٦] (١) ك «زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، وغيرهم» الذين كانوا يسألون الأئمة عليهم السلام عن مسائل لم يكونوا يبتلون بها نوعاً، بل كان غرضهم فهم أحكامها وكتابتها لتنتقل إلى العصور المتأخرة عنهم. منه مدّ ظله.

[٣٤٧] (٢) واشتهرت بالاصول الأربعمائه. م ح-ي.

[٣٤٨] (٣) ولذلك لو كان البعث أو الزجر متحققاً في الواقع لكنّ العبد كان جاهلاً به أو قاطعاً بعدمه لم يتحقق منه التحرك والانبعاث أو الامتناع والانزجار، مع أنّ الباعثية والزجرية لو كانت مستندة إلى صرف البعث والزجر لم يكن بين العلم به والجهل به والعدم بعدمه فرق. منه مدّ ظله.

[٣٤٩] (١) نذكر البعث بعنوان المثال، وإلاً فالبحث يعمّ الزجر أيضاً. منه مدّ ظله.

[٣٥٠] (١) وهو فعل معلوم الحرمة الذي ليس بحرام واقعاً. م ح-ي.

[٣٥١] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦جلد، مركز فقه الاثمة الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٣٥٢] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٧٩.

[٣٥٣] (١) فلو كان عنوان الطهارة شرطاً للصلاة، وقلنا بكون الوضوء محصّلاً لها، ودار أمره بين الأقلّ والأكثر لم تجر البراءة بالنسبة إلى ما شكّ في دخله في الوضوء، وهو ما زاد على الأقلّ، لأنّ الشكّ في وجود المحصّل يستلزم الشكّ في وجود المحصّل الذي هو المأمور به. م ح-ي.

[٣٥٤] (١) كما إذا احتمل المكلف بنحو الشبهة البدويّة أنّ ذمته مشغولة بدين لزيد، وعلم أنّها لو كانت مشغولة لكان مكتوباً في الدفتر الذي سهل الوصول إليه وإلى ما كتب فيه. م ح-ي.

[٣٥٥] (٢) أنوار الهداية ٢: ٤١٨، وتهذيب الاصول ٣: ٤٣٠.

[٣٥٦] (٣) حتّى ما كان في مثل الاصول الأربعمائه التي لم تصل أكثرها إلينا، ولم يكتب بعض رواياتها في سائر المجاميع الحديثية التي بأيدينا. م ح-ي.

[٣٥٧] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٨٠.

[٣٥٨] (٢) وهي ما تقدّم منه: من أنّ متعلّق العلم إذا كان عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد- كما لو علم بموطئيّة البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشرراً أو عشرين- لا ينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه والشكّ البدوي. راجع فوائد الاصول

- ٤: ٢٧٩. منه مدّ ظلّه.
- [٣٥٩] (١) الفجر: ٢٢.
- [٣٦٠] (٢) راجع ص ٣٤٧.
- [٣٦١] (١) النساء: ٥٩.
- [٣٦٢] (١) سيجىء فى ص ٣٧٦.
- [٣٦٣] (١) وكذلك أدلّة البراءة الشرعيّة، لكنّ البحث فعلاً إنّما هو فى البراءة العقليّة. منه مدّ ظلّه.
- [٣٦٤] (١) لجريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فى الصورة الاولى، وقيام حجة معتبرة على نفى التكليف فى الصورة الثانية. م ح-ى.
- [٣٦٥] (١) الواجب الموقّت شعبه من الواجب المشروط، لكن شرطه هو الزمان. منه مدّ ظلّه.
- [٣٦٦] (١) فإنّ الالتزام به يستلزم الالتزام بجواز ترك جميع مقدّمات الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطها، وإن استلزم سلب قدرة المكلف على الإتيان بها بعد تحقّق الشرط. م ح-ى.
- [٣٦٧] (١) راجع ص ٣٤٧.
- [٣٦٨] (٢) أى يحكم العقل بالملازمة بين الوجوبين الشرعيّين: الوجوب الفعلى المتعلّق بالمقدّمة، والوجوب الاستقبالى المتعلّق بذى المقدّمة. م ح-ى.
- [٣٦٩] (١) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٤٢ و ٢: ١١٠، ومدارك الأحكام ٢: ٣٤٥ و ٣: ٢١٩.
- [٣٧٠] (٢) كفاية الاصول: ٤٢٦.
- [٣٧١] (١) راجع ص ٣٦٩ - ٣٧٠.
- [٣٧٢] (١) راجع ص ٣٤٧.
- [٣٧٣] (٢) بناءً على وجوبها. م ح-ى.
- [٣٧٤] (١) التوبة: ١٢٢.
- [٣٧٥] (٢) و«الكفاية» تستفاد من قوله: «مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» ضرورة أنّه لو كان واجباً عينيّاً لوجب النفر والتفقه على الجميع. منه مدّ ظلّه.
- [٣٧٦] (٣) الكافى ١: ٣٢، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث ٤.
- [٣٧٧] (١) ومثّل مرسله يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: سئل أبو الحسن عليه السلام: هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه؟ فقال: «لا».
- الكافى ١: ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ٣.
- ومثّل صحيحة الفضلاء - زرارة ومحمّد بن مسلم وبريد العجلي - قالوا: قال أبو عبد الله عليه السلام لحمران بن أعين فى شىء سأله: «إنّما يهلك الناس لأنّهم لا يسألون».
- الكافى ١: ٤٠، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم وتذاكره، الحديث ٢.
- ومثّل ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور، فغسله فمات، فقال: «قتلوه، ألا سألوها؟ ألا يّمموه؟ إنّ شفاء العيِّ السؤال».
- الكافى ٣: ٦٨، كتاب الطهارة، باب الكسير والمجدور ومن به الجراحات وتصيبهم الجنابة، الحديث ٥.
- إلى غير ذلك ممّا هو ظاهر فى أنّ العلم للعمل، كالروايات المنقولة فى الكافى ١: ٤٤ - ٤٥، باب استعمال العلم. م ح-ى.
- [٣٧٨] (٢) الأنعام: ١٤٩.

[٣٧٩] (١) تفسير نور الثقلين ١: ٧٧٥، الحديث ٣٣٠ من أحاديث سورة «الأنعام».

[٣٨٠] (٢) وفرضنا تمسّي قصد القرية المعتبر في العبادات منه. منه مدّ ظلّه.

[٣٨١] (٣) وهو ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا- تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود».

وسائل الشيعة ٦: ٩١، كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

[٣٨٢] (١) دون العكس، فإنّ من قصر مكان الإتمام لم يحكم بصحة صلاته. منه مدّ ظلّه.

[٣٨٣] (٢) والمراد بالنصّ في صورة الإتمام مكان القصر: هو صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أعيده أم لا؟ قال: «إن كان قرأت عليه آية التقصير وفترت له فصلّي أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه».

وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

وفي صورة الجهر مكان الإخفات وبالعكس: هو صحیحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا- ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه إعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته».

وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١. م ح- ي.

[٣٨٤] (١) ولا- نلتزم بتوقف صحة العبادة على الأمر، بل يكفي فيها صرف اشتغالها على مصلحة لازمة الاستيفاء، وإن لم يؤمر بها لجهة من الجهات، ولأجل ذلك نحكم بصحة صلاة من ترك «الإزالة» في مسألة الضدّ، فإنّها وإن لم تكن مأموراً بها لأجل ابتلائها بضدّ أهمّ، إلّا أنّها مشتملة على المصلحة التي تشتمل عليها الصلاة التي لم تبطل بمثل هذا الضدّ، لكونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقى، مثلها.

ولأجل ذلك لم نلتزم ب«الترتب» خلافاً لمن ذهب إلى توقف صحة العبادة على الأمر، فإنّه اضطرّ إلى أن يلتجأ- لتصحيح الصلاة مكان الإزالة- إلى مسألة «الترتب» بمعنى أنّ المولى أمر ب«الإزالة» مطلقاً، وبالصلاة مشروطاً بعصيان الأمر ب«الإزالة» بنحو الشرط المتأخّر، أو بالعزم على عصيانه، بنحو الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

[٣٨٥] (٢) كان الأنسب أن يقول: «فلانها بلا فائدة». م ح- ي.

[٣٨٦] (٣) واستشكل عليه رحمه الله بأنّ المصلحة الزائدة التي تكون في الأمور به دون المأتيّ به إن لم تكن لازمة الاستيفاء، بل راجحته، فلا بدّ من أن يكون المأتيّ به أيضاً مأموراً به على وجه التخيير بين الفردين الذين أحدهما أفضل وأرجح، كالتخيير بين الصلاة في المسجد وفي البيت.

وإن كانت لازمة الاستيفاء فلا وجه لعدم إمكان تداركها بالإعادة في الوقت.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المصلحة الزائدة تكون لازمة الاستيفاء، إلّا أنّ المكلف لا يقدر عليها بعد الإتيان بما يخالف الواقع، من الصلاة تماماً أو جهراً أو إخفاتاً، لتحقق التضادّ بين الصلاة تماماً وقصراً، وكذا بين الصلاة جهراً وإخفاتاً، كتحقّقه بين «الصلاة» و«الإزالة»، وإن كان التضادّ هناك محسوساً، وفي المقام غير محسوس، بل يكشف عنه النصّ والفتوى.

والحاصل: أنّنا نلتزم بلزوم استيفاء المصلحة الزائدة التي تكون في الصلاة المأمور بها، إلّا أنّ المكلف لا يقدر عليه إلّا فيما إذا لم يأت بعدلها وقسيمها، وأمّا إذا أتى به فلا يتمكّن من الإتيان بالصلاة المأمور بها، ولو كان الوقت باقياً، لدلالة النصّ والفتوى على أنّها صورة الصلاة، من دون أن تشتمل على المصلحة المطلوبة. منه مدّ ظلّه.

[٣٨٧] (١) كفاية الاصول: ٤٢٨.

- [٣٨٨] (١) كشف الغطاء ١: ١٧١.
- [٣٨٩] (٢) فرائد الاصول ٢: ٤٤٠.
- [٣٩٠] (١) فوائد الاصول ٤: ٢٩٣.
- [٣٩١] (٢) ذكر «القصر» و«الإتمام» إنما هو من باب المثال، وإلّا فالبحت يعمّ «الجهر» و«الإخفات» أيضاً. م-ح-ى.
- [٣٩٢] (١) صفة للانقضاء، لا للوقت. م-ح-ى.
- [٣٩٣] (١) نهاية الأفكار ٣: ٤٨٣.
- [٣٩٤] (١) ويمكن تقريبه إلى الذهن بمثال عرفي، وهو أنّ المولى إذا كان عطشاناً، فطلب ماءً بارداً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الماء مطلوباً له، وكونه بارداً مطلوباً آخر، فإذا أحضر العبد ماءً غير بارد وشربه المولى، لا يبقى بعد رفع عطشه به مجال لشرب الماء البارد الذى كان يرغب فيه أكثر من رغبته فى أصل الماء. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩٥] (١) أى كما كان كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى ذلك تاماً. م-ح-ى.
- [٣٩٦] (١) فإنّه مختلف فيه، فقال بعضهم بالجريان، وبعض آخر بعدمه. منه مدّ ظلّه.
- [٣٩٧] (٢) تهذيب الاصول ٣: ٤٣٣.
- [٣٩٨] (١) فرائد الاصول ٢: ٤٤١.
- [٣٩٩] (٢) الكافي ٥: ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث ٤٠.
- [٤٠٠] (٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.
- [٤٠١] (١) عطف على «بين ما لو لم يفحص». م-ح-ى.
- [٤٠٢] (٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.
- [٤٠٣] (٣) فوائد الاصول ٤: ٣٠١.
- [٤٠٤] (١) العذق- بالفتح-: النخلة. م-ح-ى.
- [٤٠٥] (٢) ساوم بالسلعة: غالى بها. م-ح-ى.
- [٤٠٦] (١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.
- [٤٠٧] (١) الكافي ٥: ٢٩٤، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ٨.
- [٤٠٨] (٢) الحذر: هو امتناع القادر من الشىء لما فيه من الضرر. ويمكن أن يكون «حذر» بالخاء المعجمة والبدال المهملة- كما فى الرسائل للإمام الخميني «مدّ ظلّه»، قاعدة «لا ضرر»، الصفحة ٨- وهو بمعنى «ستر اعدّ للجارية فى ناحية البيت». م-ح-ى.
- [٤٠٩] (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٣، باب حكم الحریم، الحديث ٣٤٢٣، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
- [٤١٠] (١) قال الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى الرسائل، قاعدة «لا ضرر»: ٩، التعليقة ١: هكذا فى النسخ الموجودة عندي، وفى رواية عبادة بن الصامت الآتية، وقضى بين أهل المدينة فى النخل «لا- يمنع نقع بئر» وقضى بين أهل البادية إلخ، وهى أظهر، ولا يبعد تصحيف «نقع البئر» بذلك، لقربهما فى الكتب العربى، وقوله: «لا يمنع» إلخ معناه كما فى التذكرة وعن الشهيد: أنّ الماشية إنّما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من الماء فقد منع من الكلاء وحازره لنفسه، و«نقع البئر»: أى فضل البئر، كما فى المجمع. م-ح-ى.
- [٤١١] (٢) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.
- [٤١٢] (٣) أرّفت الارف: أى حدّدت الحدود. م-ح-ى.

- [٤١٣] (٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، كتاب الشفعة، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث ١ و ٢.
- [٤١٤] (١) مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
- [٤١٥] (٢) مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.
- [٤١٦] (٣) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، كتاب الفرائض والموارث، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠.
- [٤١٧] (١) ويؤيد هذا الاحتمال أن الصدوق رحمه الله كان هاهنا في مقام الاستدلال بالروايات على أن المسلم يرث من الكافر، لا في مقام صرف نقلها، ولأجل مزيد اطلاعك ننقل كلامه رحمه الله بتمامه، فإليك نص عبارته:
باب «ميراث أهل الملل»:
- لا يتوارث أهل ملتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، وذلك أن أصل الحكم في أموال المشركين أنها فيء للمسلمين، وأن المسلمين أحق بها من المشركين، وأن الله عز وجل إنما حرّم على الكفار الميراث، عقوبة لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل، عقوبة لقتله، فأما المسلم فلا يجرم وعقوبته يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيد شراً؟! مع قول النبي صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص». ومع قوله صلى الله عليه وآله: «لا يضر ولا إضرار في الإسلام».
- فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيد شراً، ومع قوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه».
- والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجون ولا يرثون. من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، كتاب الفرائض والموارث، باب ميراث أهل الملل، الأحاديث ٥٧١٧ و ٥٧١٨ و ٥٧١٩. م ح- ي.
- [٤١٨] (١) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشة، باب الضرر، الحديث ٤.
- [٤١٩] (٢) الخلاف ٣: ٤٢، كتاب البيوع، مسألة ٦٠، خيار الغبن.
- [٤٢٠] (٣) غنية النزوع، قسم الفروع: ٢٢٣.
- [٤٢١] (٤) تذكرة الفقهاء ١١: ٦٨.
- [٤٢٢] (٥) النهاية في غريب الحديث والأثر: مادة «ضرر».
- [٤٢٣] (٦) مجمع البحرين: مادة «ضرر».
- [٤٢٤] (٧) المسند ٨: ٤١٩، الحديث ٢٢٨٤٢.
- [٤٢٥] (١) في آخر تقريرات «البيع» للمحقق النائيني رحمه الله رسالتان: إحداهما: في حكم اللباس المشكوك فيه بقلم النائيني رحمه الله نفسه، والاخرى: في قاعدة «لا ضرر» بقلم تلميذه الشيخ موسى الخوانساري مقرّر بيعه، ويحتمل أن تكون رسالته «لا ضرر» من إفادات النائيني رحمه الله بتقرير الشيخ موسى، ويحتمل أن تكون من إفادات الشيخ موسى نفسه، لكن الظاهر هو الاحتمال الأول. منه مدّ ظله.
- [٤٢٦] (١) الظاهر أنه أراد ما نقلناه في ص ٣٩٩ تحت رقم ٨. م ح- ي.
- [٤٢٧] (٢) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ١٩٣.
- [٤٢٨] (١) أي ما ورد من طريق عقبه بن خالد في قضيتة «الشفعة» وقضيتة «عدم منع فضل الماء». م ح- ي.
- [٤٢٩] (١) قاعدة «لا ضرر»- لشيخ الشريعة الاصفهاني-: ١٩.
- [٤٣٠] (٢) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ١٩٤.
- [٤٣١] (١) الرسائل، قاعدة «لا ضرر»: ٢٠.
- [٤٣٢] (١) راجع ص ٣٩٦، الخبر المنقول تحت الرقم ٢.
- [٤٣٣] (٢) راجع ص ٣٩٩، الخبر المنقول تحت الرقم ٨.

- [٤٣٤] (١) الصحاح: مادة «الضرر».
- [٤٣٥] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٤٣٦] (١) المصباح المنير: مادة «الضرر».
- [٤٣٧] (٢) أى من باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.
- [٤٣٨] (١) التوبة: ١٠٧.
- [٤٣٩] (٢) البقرة: ٢٣١.
- [٤٤٠] (٣) وسائل الشيعة ٢٢: ١٧١، كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث ١.
- [٤٤١] (١) البقرة: ٢٣٣.
- [٤٤٢] (٢) مجمع البحرين: مادة «ضرر».
- [٤٤٣] (٣)، (٤) فى الوسائل: «فتغليى» و«فأغيل» - غالت المرأة ولدها: أرضعته وهى حامل - لكن فى تفسير القمى الذى هو المصدر الأصلى «فتقتلى» و«فأقتل». م ح - ى.
- [٤٤٤] (٤)
- [٤٤٥] (٥) وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٨، كتاب النكاح، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢، وتفسير القمى ١: ٧٦.
- [٤٤٦] (١) الكافى ٦: ٤١، كتاب العقيقة، باب الرضاع، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢١: ٤٥٧، كتاب النكاح، الباب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ١.
- [٤٤٧] (٢) كقوله تعالى فى سورة البقرة، الآية ٢٨٢: «وَلَمَّا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» وقوله فى سورة النساء، الآية ١٢: «مِنْ مَّ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ». م ح - ى.
- [٤٤٨] (٣) مثل ما ذكر من القاموس. م ح - ى.
- [٤٤٩] (١) «الضرر» مصدر أو اسم مصدر، و«الضرار» مصدر باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٠] (٢) فرائد الاصول ٢: ٤٦٠.
- [٤٥١] (٣) كأن يراد بالحديث: «لا حكم ضررياً ولا ضرارياً». م ح - ى.
- [٤٥٢] (١) وزعم المحقق النائينى رحمه الله أن كلام الشيخ الأعظم رحمه الله موافق لما ذكره، فإنه قال بعد نقل كلام الشيخ: وهذا هو المختار كما سنبيّن وجهه.
- منية الطالب فى حاشية المكاسب ٢: ٢٠٠. م ح - ى.
- [٤٥٣] (٢) أى: الوجوه الثلاثة. م ح - ى.
- [٤٥٤] (٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.
- [٤٥٥] (١) هذا مثال فرضى مع قطع النظر عن أدلّة وجوب القضاء، إذ بملاحظتها لا مجال للتمسك بحديث «الرفع» لرفع القضاء. منه مدّ ظلّه.
- [٤٥٦] (١) هذه الجملة وردت فى روايات كثيرة، منها: ما فى وسائل الشيعة ٦: ١٦، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب تكبير الإحرام، الحديث ١.
- [٤٥٧] (١) المائة: ١.
- [٤٥٨] (٢) المائة: ٦.

[٤٥٩] (١) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠١-٢٠٨.

[٤٦٠] (١) نهج البلاغة: ٧٠، الخطبة ٢٧.

[٤٦١] (١) النجم: ٣٩.

[٤٦٢] (٢) أقول: في قياس المقام بهذا المثال وما سيأتي من مسألة «الصلاة» و«الغصب» إشكال، لأنَّ المحقق النائيني شرط أن يكون أحد العنوانين سبباً للآخر، والمثالان ليسا كذلك، ولكنَّ المناقشة في المثال ليس من دأب المحصّلين، بعد أن كان أصل الإشكال- وهو أنَّ الاتّحاد في الوجود لا يصحّ إطلاق أحد العنوانين على الآخر حقيقةً- دقيقاً متيناً. م-ح-ي.

[٤٦٣] (٣) بحار الأنوار ٨١: ٢٥٥، كتاب الصلاة، الباب ٣٨، باب آداب الصلاة، ذيل الحديث ٥٢.

[٤٦٤] (٤) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠٨.

[٤٦٥] (١) مستدرک الوسائل ٣: ٣٥٦، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

[٤٦٦] (٢) نهج البلاغة: ٧٠، الخطبة ٢٧.

[٤٦٧] (١) كفاية الاصول: ٤٣٢.

[٤٦٨] (٢) حاشية كتاب فرائد الاصول: ١٦٨.

[٤٦٩] (١) راجع ص ٤٢٦.

[٤٧٠] (١) فرائد الاصول ٢: ٤٦٥.

[٤٧١] (١) مثل المحقق النائيني رحمه الله للقضية الخارجية بقوله: «قتل من في العسكر» و«نهب ما في الدار» لكنَّ الاستاذ المحاضر آية الله الفاضل «مدّ ظلّه» بدّلها بما ذكره من المثال، لأجل كونه أوضح لمرام هذا المحقق الكبير رحمه الله. م-ح-ي.

[٤٧٢] (٢)، (٣) أراد المحقق النائيني رحمه الله ب«الكبرى»: ما دخل عليه أداة العموم، وب«كثيرة الكبرى»: نفس الأداة. م-ح-ي.

[٤٧٣] (٣)

[٤٧٤] (١) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢١٠.

[٤٧٥] (١) إنَّ الحكومة والنظارة تارة تكون بتخصيص دليل آخر وتضييق دائرته، واخرى بتوسعته. م-ح-ي.

[٤٧٦] (١) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢١١.

[٤٧٧] (١) الحجّ: ٧٨.

[٤٧٨] (٢) الرسائل، قاعدة «لا ضرر»، ٤٣، وتهذيب الاصول ٣: ٥١٧.

[٤٧٩] (٣) التعبير بالتعارض في العامّ والخاصّ مبنيّ على التسامح، لأنَّ العرف لا يرى بينهما معارضة، ولأجل هذا لا يجري عليهما أحكام باب التعارض. منه مدّ ظلّه.

[٤٨٠] (١) رسالة نفى الضرر- المطبوعة في أواخر المكاسب بالطبع الحجري:- ٣٧٢.

[٤٨١] (١) البقرة: ١٩٧.

[٤٨٢] (٢) يمكن أن يكون بسكون الباء، ويمكن أن يكون بفتحها، والأوّل بمعنى المسابقة، والثاني بمعنى المال الذي يجعل لها. منه مدّ ظلّه.

[٤٨٣] (٣) الخفّ: الإبل والفيلة، والحافر: الخيل والبغال والحمير، والنصل: السيف والسهم والحراب، و«الحراب»- جمع الحزبة:- آلة

للحرب من الحديد قصيرة محدّدة، وهي دون الرمح. م-ح-ي.

[٤٨٤] (٤) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢ و ٢٥٣، كتاب السبق والرماية، الباب ٣، الحديث ١ و ٢.

[٤٨٥] (٥) سنن الدارمي ٢: ٣٢٣، كتاب البيوع، الباب ١٠، باب النهي عن الغشّ، الحديث ٢٥٤١.

- [٤٨٦] (١) مثل « لسان العرب » و « مجمع البحرين » و « النهاية الأثيرية ». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام شيخ الشريعة رحمه الله.
- [٤٨٧] (٢) قاعدة لا ضرر - لشيخ الشريعة الاصفهاني - : ٢٤ - ٢٨.
- [٤٨٨] (١) وأورد الإمام الخميني « مدّ ظلّه » بعض موارد في كتاب الرسائل، قاعدة « لا ضرر » : ٤٨، فراجع. م ح - ي.
- [٤٨٩] (١) النساء : ٥٩.
- [٤٩٠] (٢) وحكم العقل أيضاً إرشادي، لأنه يحكم بلزوم إطاعة الله لأنّ المطيع يستحقّ المثوبة والعاصي يستحقّ العقوبة. منه مدّ ظلّه.
- [٤٩١] (٣) الأحزاب : ٦.
- [٤٩٢] (١) الرسائل، قاعدة « لا ضرر » : ٤٩ - ٥٦.
- [٤٩٣] (١) التعبير في الأوّل ب « الضرار » وفي الثاني ب « الضرر » هو مقتضى تحقيقه « مدّ ظلّه » سابقاً في الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال « الضرار » وتصاريفه هو التضييق الروحي، كما أنّ الشائع في « الضرر » هو استعماله في المال والنفس. م ح - ي.
- [٤٩٤] (٢) التعبير في الأوّل ب « الضرار » وفي الثاني ب « الضرر » هو مقتضى تحقيقه « مدّ ظلّه » سابقاً في الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال « الضرار » وتصاريفه هو التضييق الروحي، كما أنّ الشائع في « الضرر » هو استعماله في المال والنفس. م ح - ي.
- [٤٩٥] (٣) رسالة نفى الضرر - المطبوعة في أواخر المكاسب بالطبع الحجري - : ٣٧٢.
- [٤٩٦] (١) وليقطع مادة الفساد. م ح - ي.
- [٤٩٧] (١) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢ : ٢٠٩.
- [٤٩٨] (٢) جملة « حتّى بلغ من الثمن ما شاء الله » تدلّ على مكالمه طويله ومقاوله كثيرة لم تُذكر في الرواية. منه مدّ ظلّه.
- [٤٩٩] (١) بحار الأنوار ٢ : ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه، الحديث ٧.
- [٥٠٠] (٢) وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٠، كتاب القصاص، الباب ٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.
- [٥٠١] (١) أي كون النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان حكم الله تعالى. م ح - ي.
- [٥٠٢] (١) هذا لا ينافي ما تقدّم آنفاً من كون الحديث حاكماً على قاعدة « السلطنة » في خصوص قصّة سمرة، لأنّ ذلك الكلام كان بالنسبة إلى الأمر بقلع النخلة والرمي بها إليه، وهذا بالنسبة إلى النهي عن الضرر والضرار. م ح - ي.
- [٥٠٣] (٢) الأحزاب : ٦.
- [٥٠٤] (١) النساء : ٥٩.
- [٥٠٥] (١) الحجّ : ٧٨.
- [٥٠٦] يوسفى گنابادي، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.

الجزء السادس

الاستصحاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص : ٧

في الاستصحاب

البحث حول تعريفه

إشارة

قد عرّف الاستصحاب بتعاريف لا- يخلو شيء منها من الإشكال، بل في بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع في البحث لابد من تحقيق حقيقة الاستصحاب وموقعته، فنقول:

يحتمل بحسب التصوّر في حقيقة الاستصحاب أربعة أمور:

الأول: أن يكون أصلاً عملياً مجعولاً للشاكّ الذي هو عالم بالحالة السابقة، كما أن أصالة الحليّة والطهارة أصلان مجعولان للشاكّ الذي هو جاهل بالحالة السابقة، وعلى هذا يحتمل أن يكون أصلاً شرعياً كأصالة الطهارة والحليّة، ويحتمل أن يكون أصلاً عقلياً كأصالة عدم النقل [١] من غير ردع شرعاً.

الثاني: أن يكون طريقاً إلى الواقع، وعلى هذا يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، كخبر الثقة بناءً على اعتباره شرعاً، ويحتمل أن يكون طريقاً عقلياً أمضاه الشارع، كخبر الثقة بناءً على اعتباره من طريق بناء العقلاء، كما هو الحق، ومَرَّ تحقيقه في مبحث حجّية الخبر الواحد.

الثالث: أن يكون وظيفة مقرّرة للشاكّ، لكن لأجل التحفّظ على الواقع، كأصالة الاحتياط في الشبهة البدويّة الحكميّة على مذهب الأخباريين، فإنهم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨

قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفّظ على الواقع، فإنّ الشاكّ في طهارة ثوبه الذي كان نجساً لو استصحب النجاسة واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ في حرمة شرب التنّ لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع. لكن يشكل هذا الاحتمال بأنّ استصحاب الطهارة ونحوه لا يكون تحفّظاً على الواقع لو كان نجساً واقعاً.

الرابع: أن يكون دليلاً عقلياً من العقليّات غير المستقلّة، أي التي تنتهي إلى الحكم الشرعي لا- بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمه شرعيّة، كالحكم بالملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل - بناءً على كون الاستصحاب دليلاً عقلياً - يحكم بالملازمة بين وجوب صلاة الجمعة مثلاً شرعاً في زمن الحضور وبين وجوبها كذلك في زمن الغيبة.

فعلى الأوّل نبحث في باب الاستصحاب في كونه أصلاً عملياً ووظيفة مقرّرة للشاكّ في شيء العالم بحالته السابقة، وعلى الثاني نبحث في حجّيته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحث فيها بعنوان كونه أصلاً عملياً للشاكّ ووظيفة مقرّرة له لأجل التحفّظ على

الواقع، وعلى الرابع نبحث في أنّ العقل هل يحكم بالملازمة بين ثبوت الحكم في الحالة السابقة وبقائه في الحالة اللاحقة أم لا؟ إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف الاستصحاب يختلف حسب اختلاف هذه الاحتمالات الأربع، ولا يمكن أن يعرّف بتعريف واحد ملائم لكلها.

قال الشيخ رحمه الله في الرسائل: عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩

«إبقاء ما كان» [٢].

أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلاً عملياً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلف ما كان في مقام العمل.

وأما على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصحّ هذا التعريف، لأنّ حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل في باب حجّية خبر الواحد، فكما أنّ حكمه بوجوب التصديق هناك لا يكون طريقاً إلى الواقع [٣] كذلك حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا- يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملي الذي هو وظيفة المكلف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنّ العمل بقول العادل في مسألة

حجّية الخبر الواحد لا يكون طريقاً للإبقاء العملي هاهنا أيضاً لا يكون كذلك، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب - بناءً على كونه أمانة على الواقع - ب «إبقاء ما كان» سواء فسّر بحكم الشارع بالإبقاء أو بإبقاء المكلف عملاً، لعدم كون واحد منهما طريقاً إلى الواقع. فلا بدّ من تعريفه - بناءً على كونه أمانة - ب «اليقين الملحق بالشك» [٤] أو «كون الشيء في السابق» [٥]، لأنهما يفيدان الظنّ ويكشفان عن الواقع، كما أنّ الخبر الواحد يكشف عنه، لإفادته الظنّ.

وأما على القول بكونه أصلاً لأجل التحفّظ على الواقع فلا بدّ من تعريفه ب «الشكّ المسبوق باليقين»، لأنّ هذا الشكّ حجّية على المكلف ومنجّز للواقع عليه بناءً على هذا الاحتمال.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠

وأما على القول بكونه حكماً عقلياً غير مستقلّ فالاستصحاب هو «الملازمة بين كون الشيء سابقاً وكونه لاحقاً»، لأنها هي ما حكم به العقل بناءً على هذا الاحتمال.

والشاهد على عدم إمكان تعريف واحد له جامع لجميع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً قال في حاشيته على الفرائد: لا - يخفى أنّ حقيقة الاستصحاب وماهيته يختلف بسبب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار [٦] كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعييداً كان عبارة عن التزام العقلاء به في مقام العمل، ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد استعمال اللفظ في معنيين بلا تعسف وركاكة [٧]، إنتهى.

وهذا الكلام وإن كان بعض فقراته محلّ إشكال يظهر ممّا سبق ممّا أنّفاً إلّا أنّه شاهد على موافقة المحقّق الخراساني رحمه الله إيانا في عدم إمكان تعريف جامع لجميع الأقوال والاحتمالات في الاستصحاب.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري رحمه الله

ثمّ إنّ للشيخ الأعظم رحمه الله هاهنا مطالب غير تامّة، لورود الإشكال على بعضها في نفسه، وعلى بعضها الآخر بملاحظة الجمع بينه وبين

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١

كلام آخر له رحمه الله:

الأول: أنّه رحمه الله جعل النزاع الواقع بين الاصوليين في حجّية الاستصحاب [٨]، مع أنّه لا - يمكن الجمع بينه وبين تعريفه ب «إبقاء ما كان» الذي جعله أسدّ التعاريف [٩]، سواء كان الإبقاء بمعنى عمل المكلف على طبق ما كان أو بمعنى الحكم بالبقاء. أمّا الأول: فلا بدّ البحث عن حجّية عمل المكلف غير معقول.

وأما الثاني: فلوضوح عدم كون النزاع في باب الاستصحاب في حجّية حكم الشارع ببقاء ما كان، فإنّه لو حكم به لما شكّ في حجّيته أحد، وهكذا لا يكون النزاع هاهنا في حجّية حكم العقل بالبقاء.

وبالجملة: بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وجعل النزاع في حجّيته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملي من المكلف أو بحكم الشارع أو العقل بالبقاء.

نعم، لو قلنا بكونه أمانة إلى الواقع وعزّفناه ب «اليقين الملحق بالشكّ»، أو قلنا بكونه أصلاً للتحفّظ عليه وعزّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» فلا بأس حينئذٍ بجعل البحث في حجّيته، لأنّ معنى الحجّية - كما قلنا كراراً - هو المنجّزية في صورة الإصابة والمعدّرية في صورة الخطأ، ولا مانع من أن يقع النزاع في أنّ «اليقين الملحق بالشكّ» هل هو منجّز ومعدّر في زمن الشكّ أم لا؟ وأيضاً لا مانع من أن يقع النزاع في أنّ مجرد «الاحتمال المسبوق باليقين» هل هو منجّز أم لا؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢

والنزاع الأول يكون كالنزاع في حجّية الخبر الواحد، والثاني كالنزاع في حجّية الشك في الشبهات البدوية الذي قال الأخباريون بحجّيته ووجوب الاحتياط، وقال الاصوليون بعدمها وجريان البراءة.

الثاني: أنه رحمه الله ذهب إلى كون الاستصحاب مسألة اصولية.

ولا يمكن أيضاً الجمع بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وبين جعله من المسائل الاصولية لو فسّرنا الإبقاء بالجري العملي من المكلف على طبق ما كان، لأن الضابط في كون مسألة اصولية أن يجعل نيتها كبرى قياس يستنبط منه حكم شرعي، وعمل المكلف على طبق الحالة السابقة لا دخل له في تشكيل القياس لاستنباط الحكم أصلاً.

نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحكم الشارع بكون الاستصحاب مسألة اصولية، لإمكان تشكيل القياس حينئذ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة مشكوك فيه، والشارع حكم ببقاء ما كان» فينتج أن صلاة الجمعة في زمن الغيبة واجبة.

كما أننا لو جعلناه أمانة وعرفناه ب «اليقين الملحق بالشك» أو جعلناه أصلاً للتحفظ على الواقع وعرفناه ب «الشك المسبوق باليقين» يكون مسألة اصولية، لكون البحث عن حجّيته على الأول نظير البحث عن حجّية الخبر الواحد، وعلى الثاني نظير البحث عن حجّية الشك في الشبهات البدوية الذي ذهب الأخباريون إلى حجّيته ووجوب الاحتياط، والاصوليون إلى عدم حجّيته وجريان البراءة.

والفرق بين المسألة الاصولية والفقهية أن الاولى لا تكون هدفاً للمجتهد، بل هي آلة لاستنباط الحكم الشرعي، وأما الثانية فهي غرض نهائي له،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣

وبعبارة أخصر: القاعدة الاصولية «ما به [١٠] ينظر» والقاعدة الفقهية «ما فيه ينظر».

إجراء المسائل الاصولية يختص بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إن من مختصات المسألة الاصولية أن يكون إجراءاتها في مواردها مختصاً بالمجتهد، وأن لا يكون للمقلد حظ فيه، فالاستصحاب مثلها مسألة اصولية، لأنّ العامي لا- يتمكن من إجراءاته في موارده، لأنّ موضوعه الشك في الحكم الواقعي، وهو لا يتمكن من تشخيص موارد الشك، لأننا لا نريد منه الشك مطلقاً، بل الشك بعد الفحص الذي هو موضوع الاستصحاب، وحيث إنّ العامي لا- يقدر على الفحص، فلا- يتمكن من تشخيص موارد الشك المعبر في موضوع الاستصحاب، فلا- يتمكن من إجراءاته في موارده [١١]. هذا حاصل ما أفاده في هذه المسألة.

وفيه: أن إجراء كثير من المسائل الفقهية والقواعد الفرعية في مواردها أيضاً يختص بالمجتهد، كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فإنها قاعدة فرعية دالة على أن كلّ معاملته يضمن بصحيحها يضمن بفاسدها، ومع ذلك لا يتمكن من إجراءاتها إلا المجتهد، لعدم قدرة العامي على تشخيص مصاديق «ما يضمن بصحيحه» كي يتمكن من الحكم بضمان فاسده، فإنه لا يطلع على أن البيع مثلاً هل يضمن بصحيحه أم لا؟ بل تشخيص بعض مصاديقه صعب على المجتهد فضلاً عن المقلد، كالبيع بلا ثمن والإجارة بلا اجرة، فإنّ الاطلاع على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤

أنهما هل هما من مصاديق القاعدة أم لا مشكل جداً، وهكذا تشخيص أنها هل هي مختصة بالاجرة ومنفعة العين المستأجرة أو تعم نفس العين المستأجرة أيضاً مشكل.

وقاعدة «لا ضرر» أيضاً قاعدة فقهية، ومع ذلك إجراءاتها في مواردها يحتاج إلى الاجتهاد، ولا يكون للعامي حظ فيه، فجعل هذا من مختصات المسائل الاصولية لا يتم.

هل الاستصحاب من مصاديق الأدلة الأربعة أم لا؟

الرابع: يمكن المناقشة فيما أورده على السيد بحر العلوم .

كلام العلامة بحر العلوم رحمه الله في المقام

بيان ذلك أن السيد العلامة بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده، وجعل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الثقة [١٢].

مناقشة الشيخ الأنصاري رحمه الله في نظرية بحر العلوم

واستشكل عليه الشيخ الأعظم رحمه الله بأن معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص - كاستصحاب نجاسة الماء المتغير - ليس إلّا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟ وهل الدليل اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥ عليه إلّا قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»؟ وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات [١٣]، إنتهى.

نقد كلام الشيخ رحمه الله في المسألة

أقول: المناقشة في كلام الشيخ رحمه الله تتوقف على مقدّمة:

وهي أننا لو قلنا بأن موضوع علم الاصول هو الأدلة الأربعة فالاستصحاب داخل في أيّ منها؟ هل هو من مصاديق الكتاب أو السنّة أو العقل أو الإجماع؟

اعلم أن الاصولي بما هو اصولي لا يبحث عن السنّة مطلقاً، بل يبحث عنها بما هي دليل على الحكم الشرعي، وهكذا البحث عن الأدلة الثلاثة الاخر، فظواهر الكتاب مثلاً وإن كانت حجّة في غير آيات الأحكام أيضاً، إلّا أنّ حجّيته ظواهره بالنسبة إلى هذه الطائفة من الآيات لا تكون محطّ نظر الاصولي بما هو اصولي، لعدم كونها دليلاً على الحكم الشرعي، والعقل الذي يبحث عنه في علم الاصول أيضاً هو العقل الذي يكون دليلاً على الحكم الشرعي، وأمّا العقل الدالّ على أن مضروب الاثنتين في الاثنتين يساوي الأربعة لا يكون محطّ نظر الاصولي بما هو اصولي، وهكذا السنّة والإجماع.

وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب من الأدلة الأربعة، وذلك لأنّ الدليل على اعتباره إن كان هو الأخبار - كما هي العمدة في الباب - فقله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يكون دليلاً على الحكم الشرعي، بل هو الدليل على الدليل، لأنّ وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة مثلاً لا يكون مدلولاً للخبر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦

بلا واسطة، بل الدالّ عليه هو الاستصحاب، والخبر هو الدليل على اعتبار الاستصحاب، كما أن الخبر الواحد إذا دلّ على حكم وقلنا بدلالة آية النبأ على حجّيته لا تكون الآية دليلاً على الحكم، بل الدليل هو الخبر، والآية هي الدليل على اعتباره، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وحيث إن السنّة بما هي دليل على الحكم الشرعي الفرعي اخذت في موضوع علم الاصول - كما عرفت - فليس الاستصحاب من السنّة حتّى يدخل في الأدلة الأربعة التي جعلها المشهور موضوع علم الاصول.

وهكذا ليس من الأدلة الأربعة لو كان الدليل على اعتباره حكم العقل، لأنّ العقل أيضاً بما هو دليل على الحكم الشرعي اخذ موضوعاً لهذا العلم لا مطلقاً.

نعم، يمكن القول بعدم انحصار أدلة الأحكام بالأربعة، فالاستصحاب دليل برأسه وداخل في موضوع علم الاصول مستقلاً، كما ذهب إليه بعض المحققين منهم سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله العالی» [١٤].

إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ الحقّ ما ذهب إليه السيد العلامة بحر العلوم، وظهر أيضاً إشكال قول الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدليل على ثبوت النجاسة في زمن الشكّ ليس إلّا الاستصحاب الذي هو أصل ووظيفته مقرّرة للشاكّ، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الدليل على الدليل، كما قال السيد بحر العلوم رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧
في جريان الاستصحاب في الحكم المستكشف بالدليل العقلي

البحث حول الأقوال في المسألة

إشارة

إذا عرفت تعريف الاستصحاب وما يتعلّق به فاعلم أنّ الاصوليين اختلفوا في جريان الاستصحاب وعدمه على أقوال كثيرة:

في جريان الاستصحاب في الحكم المستكشف بالدليل العقلي

إشارة

منها: التفصيل بين الحكم الشرعي الذي ثبت بدليل العقل بمعونته الملازمة [١٥]، وبين الحكم الشرعي الذي ثبت بغيره من الأدلة الثلاثة، فيجری في الثاني دون الأول.

وهذا التفصيل ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في فرائده، حيث قال: ولم أجد من فصّل بينهما، إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي - وهو الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم شرعي - تأملاً، نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعي، والشكّ في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨

قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع، فالشكّ في حكم العقل حتّى لأجل وجود الرفع لا يكون إلّا للشكّ في موضوعه، والموضوع لا بدّ أن يكون محرّزاً معلوم البقاء في الاستصحاب - كما سيحییء - ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في وجود الرفع، وبين أن يكون لأجل الشكّ في استعداد الحكم، لأنّ ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه، فرجع الأمر بالأخرة إلى تبدّل العنوان، ألا - ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث أنّه ضارّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشكّ في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأنّ قولنا: «المضّرّ قبيح» حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع في إثبات القبح عند الشكّ في بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال: إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان «المضّرّ»، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باقٍ في زمان الشكّ أو مرتفع، فيستصحب الحكم

الشرعي [١٦].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظرية الشيخ الأنصاري من قبل المحقق النائيني رحمه الله

واستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بأمرين بقوله:

والحقّ فساد هذا التفصيل وعدم التفاوت في جريان الاستصحاب بذلك، فإنّ ما أفاده من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده إنّما يصحّ فيما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩

إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحلّاً إلى حكمين: أحدهما: الحكم بقبحه، وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره، نظير القضية الشرطيّة الدالّة على المفهوم، ومن الضروري أنّ الأمر ليس كذلك، إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن في ذلك، وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع انتفاء بعض الخصوصيات [١٧] أيضاً، فإذا فرضنا الشكّ في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيات الغير المقوم للموضوع بنظر العرف فلا محالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً ويجرى الاستصحاب، لاتحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة.

سلمنا أنّ موضوع حكم العقل لا بدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصياته، إلّا أنّ ما أفاده من ارتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه ممنوع، فإنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع الحكم العقلي في مقام الاستكشاف والإثبات، لا في مقام الثبوت والواقع، فربما يكون قيد له دخل في استقلال العقل بشيء إلّا أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفة عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي، فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصيّة فيه حدوداً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي، ومع عدم كون تلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠

الخصوصيّة مقومة للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع تكون القضية المشكوكة متّحدة مع القضية المتيقّنة، فيجرى الاستصحاب لا محالة [١٨]، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وقد اجيب عن الإشكال الأوّل بأنّ كون العقل جازماً بالمناط في الموضوع المركّب على سبيل الإجمال والإهمال غير معقول، لأنّه يقطع بأنّ أيّ جزء من أجزاء الموضوع دخيل في مناط حكمه وأيّ جزء منها ليس له دخل فيه.

أقول: العقل القاطع بذلك هو العقل الكامل، كعقل المعصومين عليهم السلام، وأمّا عقولنا الناقصة التي نبحث فيها فقد تجزم بالمناط في موضوع مركّب على سبيل الإجمال والإهمال، فتحكم بالحسن أو القبح في صورة اجتماع عدّة أمور من باب القدر المتيقّن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحيثيات يتردّد العقل في بقاء حكمه، لعدم علمه بكون هذا الذاهب هل هو دخيل في مناط حكمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطات، فيستصحب الحكم الشرعي المستنبط من العقلي، فما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الوجه الأوّل صحيح متين.

لكن يمكن المناقشة في إشكاله الثاني بأنّه لا يعقل ارتفاع الحكم العقلي وبقاء الحكم الشرعي التابع له، لأنّ مقتضى الملازمة بينهما

انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم، فلا- يمكن القطع بارتفاع الملزوم- وهو الحكم العقلي- والشك في ارتفاع اللازم الذي هو الحكم الشرعي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١

نعم، يمكن أن يكون للحكم الشرعي ملاك أوسع من ملاك الحكم العقلي، فيكون للشارع حكم بعد انتفاء حكم العقل، لكن هذا حكم مستقل شرعي غير تابع للحكم العقلي ولا بد له من دليل غير الملازمة بين حكم العقل والشرع. وبعبارة أخرى: إذا انتفى بعض خصوصيات الموضوع الذي له دخل في حكم العقل وانتفى حكم العقل ينتفى بتبعه الحكم الشرعي التابع له قطعاً، فلا يجرى الاستصحاب فيه ولو كان في المورد حكم شرعي آخر بحسب البقاء، فهو مشكوك الحدوث، فلا يكون في المقام حكم شرعي مقطوع الحدوث ومشكوك البقاء حتى يستصحب.

بيان ما هو الحق في المسألة

والتحقيق في المقام ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في الرسائل، وهو أن القول بعدم جريان استصحاب الحكم الشرعي المكشوف من الحكم العقلي غير تام وإن قلنا بعدم تحيّر العقل في موضوع حكمه وعدم ترديده في ملاك فلا يخلو إما أن يقطع بعدم مدخلية الخصوصية المرتفعة فيدرک بقاء حكمه قطعاً، وإما أن يقطع بمدخليتها فيقطع بارتفاع حكمه، ولا يكون في البين شك ثالث.

بيان ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمه، وهي أن العقل يحكم بحسن عنوان مبین وقبح عنوان مبین آخر، ثم قد يتصادق العنوانان في مصداق خارجي ويقع التراحم بين الحكمين، فيقدّم العقل ما هو أقوى ملاكاً، وإن تساوى حكم بالتخيير عملاً. مثال ذلك: أن العقل يدرک قبح الكذب وحسن إنقاذ المؤمن من الهلاك، فلو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢

كان الإنقاذ متوقفاً على الكذب تصادق في الكذب الموجب للإنقاذ عنوانان:

أحدهما قبيح، والآخر حسن، لكنّ العقل بعد ملاحظه ملاك كل منهما يقطع بأنّ حسن الإنقاذ أقوى من مناط قبح الكذب، فيحكم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الكذب هاهنا. هذا محصل ما ذكره مقدّمه.

ثم قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً حسناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثم يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجي [١٩] بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأول: أن إنقاذ الغريق حسن عقلاً، فقد يغرق مؤمن، فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه، ثم يشكّ في تطبيق عنوان «السبّ لله ورسوله» عليه في حال الغرق، حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، ويكون هذا المناط أقوى من الأول، أو دافعاً له، فيشكّ [٢٠] العقل في حسن الإنقاذ الخارجي وقبحه، ويشكّ في حكمه الشرعي.

ومثال الثاني: أنه قد يكون حيوان غير مؤذٍ في الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثم يشكّ - بعد رشده - في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعي، فاستصحاب الحكم العقلي في هذه المقامات ممّا لا مجال له، لأنّ حكم العقل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣

مقطوع العدم، فإنّ حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنه مشكوك فيه، وأمّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشكّ في عروض العنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضّرّان ببقاء الموضوع

عرفاً- كالمثاليين المتقدمين- فإنَّ عنوان «السَّابِّ» و «المؤذَى» من الطوارئ التي لا يضرَّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً. فتلخَّص ممَّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي [٢١]، إنتهى كلامه «حفظه الله تعالى» وهو صحيح متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥
في جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى

في جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى

إشارة

ومنها: التفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع، فيجربى في الثانى دون الأول، وهذا أيضاً ما اختاره الشيخ العلامة الأنصارى رحمه الله [٢٢] فى الرسائل [٢٣].

صور الشك في المقتضى والرفع

ولمَّا كانت هذه المسألة مهمَّة بحسب الآثار الفقهيَّة فلا بدَّ من توضيح مراده من المقتضى والرفع حتَّى يتَّضح الحقُّ، فنقول:
للمقتضى ثلاثة معانٍ:

أ- مناط الحكم، وهو المصلحة والمفسدة، فإنَّهما تقتضيان الوجوب والحرمة، وهذا المعنى هو الذى أرادته المحقق الخراسانى رحمه الله من قوله: أوَّل مرتبة الحكم هو الاقتضاء.

والرفع على هذا عبارة عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى- أى من تأثير المنط فى الحكم-.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦

وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنه تارة: نشك في بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشك في المقتضى، واخرى: نشك في حدوث مانع عن تأثيره فى الحكم بقاء مع علمنا ببقاء المنط والمقتضى كما فى السابق، وهو الشك فى الرفع.

ب- السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنَّه مقتضى لتحقق المسبب، كعقد النكاح المقتضى للزوجيَّة وعقد البيع المقتضى للملكيَّة، وعلى هذا فالرفع هو ما يرفع تأثير السبب فى المسبب، كالطلاق، وفسخ المعاملة.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنه تارة: نشك فى بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشك فى المقتضى، واخرى: نشك فى حدوث شىء يمنع عن تأثيره فى المسبب بقاء مع علمنا ببقاء أصل السبب كما فى السابق، وهو الشك فى الرفع.

مثال ذلك: أن الوضوء سبب للطهارة، فإن شككنا فى أن المذى مثلاً هل هو يرفع الطهارة أم لا، فهذا الشك يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أن الوضوء هل هو سبب للطهارة إلى أن يخرج المذى فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشك فى المقتضى، والآخر: أن خروج المذى هل هو يرفع تأثير الوضوء فى الطهارة بقاء أم لا مع العلم باقتضائه وسببته لها حتَّى بعد خروج المذى أيضاً، وهو الشك فى الرفع.

ج- استعداد البقاء وقابليته، وعلى هذا فالرفع عبارة عن أمر حادث رافع له.

وتطبيق هذا المعنى على المقام أننا تارة: نشك فى استعداد شىء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشك فى المقتضى، واخرى: نشك فى حدوث أمر رافع له مع العلم بأنه كان قابلاً للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧

في الرفع.

مثال ذلك: أن الشك في ذهاب اشتعال السراج يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون منشأ الشك في قابلية النفط الذي كان في السراج واقتضائه للبقاء حتى في زمن الشك، والآخر: أن يكون منشأ الشك في حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأول هو الشك في المقتضى، والثاني هو الشك في الرفع.

وليعلم أن المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبة إلى زمن الشك، لا الدوام إلى الأبد، فيمكن أن يكون الشك في زمان شكاً في الرفع ولكنه لو حدث بعد ساعة لكان شكاً في المقتضى كما هو واضح. وظاهر الشيخ رحمه الله في موارد من كلامه هو المعنى الثالث.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في توضيح نظرية الشيخ رحمه الله

واستدل المحقق النائيني رحمه الله على كون مراد الشيخ من المقتضى والرفع هو المعنى الثالث بأن القول بعدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى بالمعنيين الأولين يستلزم إنكار جريان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصيل بين الشك في المقتضى والرفع، مع أن الشيخ رحمه الله لا يكون منكرًا لحجية الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصيل كما هو واضح.

توضيح ذلك: أنه بناءً على المعنى الأول لا يعقل الشك في الرفع إلا في صورة العلم ببقاء المناط، ولا طريق لنا إلى إحراز بقاء المناط في صورة الشك في بقاء الحكم، ولا نجد مورداً يكون بقاء الحكم فيه مشكوكاً وبقاء ملاكه مقطوعاً، فكل مورد يتصور أنه من موارد الشك في الرفع فهو من موارد الشك في المقتضى، مثلاً إذا شكنا في بقاء وجوب صلاة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨

الجمعة شكنا في بقاء مناطه أيضاً، إذ لا طريق لنا إلى بقاء المناط في صورة الشك في الحكم.

وهكذا بناءً على المعنى الثاني، لأنه كلما صار المسبب الشرعي مشكوكاً فيه صار سببه أيضاً مشكوكاً فيه، إذ لا طريق لنا إلى القطع ببقاء السبب الشرعي في صورة الشك في بقاء المسبب، ولا نجد مورداً يكون بقاء المسبب فيه مشكوكاً وبقاء السبب محرراً لنا، مثلاً كلما شكنا في ناقضية المذى للوضوء شكنا في أن الشارع هل جعله سبباً للطهارة حتى بعد خروج المذى أو جعله سبباً لها بالنسبة إلى ما قبل خروجه فقط، فبقاء السببية المجعولة شرعاً مشكوك فيه، وكلما شكنا في وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنتِ خلية» شكنا في بقاء سببية عقد النكاح حتى بعد هذا القول وعدمه، ففي هذا المثال أيضاً يكون بقاء السببية المجعولة شرعاً مشكوكاً فيه، فكل مورد يتصور أنه من موارد الشك في الرفع فهو من موارد الشك في المقتضى بهذا المعنى.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن القول بالتفصيل في جريان الاستصحاب بين الشك في المقتضى والرفع وإرادة المعنى الأول أو الثاني من المقتضى والرفع لا يجتمعان، وحيث إن الشيخ رحمه الله قائل بالتفصيل فلا محالة أراد منهما المعنى الثالث [٢٤].

هذا محصل كلام النائيني رحمه الله في مقام الاستدلال على أن مراد الشيخ رحمه الله من المقتضى هو قابلية البقاء والاستمرار ومن الرفع أمر رافع للشئ القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنيين الأولين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩

مناقشة الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في كلام المحقق النائيني رحمه الله

وأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأن إحراز استعداد [٢٥] بقاء الموضوعات الخارجية وإن كان ممكناً لنا، إلّا أنه لا

طريق لنا إلى إحراز قابليته بقاء الأحكام إلّا من قبل الدليل الشرعي، فكما أنّه يمكن إحراز بقاء الحكم من الدليل الشرعي يمكن إحراز بقاء ملاك، أيضاً، إذ بقاء الحكم يستلزم بقاء ملاك قطعاً، فلو دلّ الدليل الشرعي على أنّ الحكم الفلاني مستمرّ ذاتاً لولا الرفع إلى الأبد، أو إلى غاية كذائته، يستكشف منه المقتضى بمعنى الملاك، فلا يكون الشكّ حينئذٍ في بقاءه من قبيل الشكّ في المقتضى، لا بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الأول يعني الملاك.

وبالجملة: لا يكون حكم إلّا عن ملاك، فأصل الحكم يكشف عن أصل الملاك، واستمراره عن استمراره [٢٦].
هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام [٢٧].

دفع مناقشة الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق النائيني رحمه الله

أقول: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن استمرار الحكم وإن كان كاشفاً عن استمرار الملاك، إلّا أنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحكم عندنا، وإلّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠

فلم نفتقر إلى الاستصحاب، بل بقاء الحكم مشكوك لنا، غاية الأمر أنّ الدليل الشرعي يدلّ على قابليته للاستمرار والبقاء، لا على نفس الاستمرار، فإذا كان استمرار الحكم مشكوكاً كان بقاء ملاك أيضاً مشكوكاً، فكان من قبيل الشكّ في المقتضى بالمعنى الأول، وإن كان من قبيل الشكّ في الرفع بالمعنى الثالث، فإشكال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لا يتوجّه إلى المحقّق النائيني رحمه الله. وكيف كان، فمراد الشيخ رحمه الله من المقتضى والرفع هو المعنى الثالث، إمّا بقريته ظاهر كلامه في موارد عديده - كما ذكرنا - أو بما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقيق في صحّة ما اختاره رحمه الله من التفصيل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١

تحليل أخبار الاستصحاب

إشارة

فلا بدّ من ملاحظه أخبار الباب حتّى يتّضح ما هو الحقّ، إذ ادّعى الشيخ رحمه الله ظهور هذه الأخبار في التفصيل بين الشكّ في المقتضى والرفع.

صححة زرارة الاولى

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له [٢٨]: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلّا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينفذ اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه يقين آخر» [٢٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣

فيما يقتضيه أخبار الاستصحاب

البحث حول الحديث

إشارة

هذه الرواية كما ترى مشتملة على فقرتين، والظاهر أنّ شبهة زرارة في الفقرة الاولى كانت شبهة حكمية، لا بمعنى أنّه لم يعلم ناقضية النوم للوضوء، لأنّ ذلك يعلمه العوامّ، فضلاً عن مثل زرارة، فشبهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:

أ- أنّه كان عالماً بعدم كون الخفقة والخفقتين من مصاديق النوم، ولكنّه شكّ في كون الخفقة ناقضة مستقلة.

ب- أنّه كان عالماً بكونهما من مصاديقه، ولكنّه شكّ في أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقيل الغالب على جميع الحواسّ أو مطلق النوم حتّى مرتبته الضعيفة التي يعبر عنه بالخفقة والخفقتين.

ج- أنّه شكّ في مفهوم النوم وأنّه هل يشمل الخفقة والخفقتين أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجميع مراتبه.

وعلى جميع هذه الاحتمالات لم يعلم زرارة أنّ الخفقة والخفقتين تنقضان الوضوء أم لا؟

وهل يمكن القول بتعيين الاحتمال الثاني بقرينة قوله: «الرجل ينام» بتقريب أنّه قرينة على علمه بتحقق النوم بالخفقة والخفقتين، ولكنّه سأل عن كونه ناقضاً بهذه المرتبة الضعيفة أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثاني.

أقول: لا، لأنّه بمعنى «يريد النوم» لا بمعنى «تحقق منه النوم»، لأنّه لو أراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤

تحقق النوم القطعي لعبر بالفعل الماضي وقال: «الرجل قد نام» لأنّه التعبير المعمول في نظائره، مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع».

تذكرة

«القلب» في الخبر لا- يكون بمعناه المعروف في زماننا هذا، وهو العضو المخصوص من الجسم، لأنّه لا- نوم فيه، بل بمعنى مركز الحواسّ، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ الناقض هو النوم الغالب على جميع الحواسّ، ورفعت شبهته.

ثمّ حدثت له شبهة اخرى سأل عنها في الفقرة الثانية، وهو أنّه إذا شكّ في تحقق هذا النوم الناقض فهل إليه سبيل بالأمارات الظنيّة مثل حركة شيء إلى جنبه مع عدم علمه به أم لا؟

فأجاب عليه السلام: بأنّه «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين، إلخ».

وهذه الفقرة الثانية هي التي استدللّ بها الاصوليون في باب الاستصحاب، والمعروف بينهم هو الاستدلال بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما ينقضه يقين آخر».

والظاهر إمكان الاستدلال بالصدر أيضاً، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين»، لأنّ معناه عدم وجوب الوضوء عليه عملاً في مورد الشكّ في تحقق النوم، أي له استصحاب عدم تحقق النوم حتّى يستيقن أنّه قد نام ويجيء من ذلك أمرٌ بين، وليس معناه أنّ الناقض هو اليقين بالنوم، لأنّ الناقض - على ما يستفاد من الأخبار - هو النوم الواقعي،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥

سواء يتيقن به أم لا، فلا معنى لقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» إلّا استصحاب عدم تحقق النوم.

معنى قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه إلخ»

وأما قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه إلخ» ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الجزاء محذوفاً، أي إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من

وضوئه إلخ» تعليل للجزاء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل [٣٠].

لكن هاهنا شبهتان:

الاولى: أنه دليل على جريان الاستصحاب في مورد الشك في بقاء الوضوء فقط، ولا يستفاد منه قاعدة كلية.

إن قلت: يمكن التمسك بعموم التعليل، لعدم كون المورد مخصصاً.

قلت: التمسك بعموم التعليل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنما يقتضى جريان الاستصحاب فيما إذا شك في تحقق سائر النواقض غير النوم أيضاً، ولا يقتضى السراية بغير باب الوضوء كما هو واضح.

إن قلت: هذا صحيح بالنسبة إلى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» حيث قيد اليقين بالوضوء، إلّا أنّ الاستدلال بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك إلخ» ممّا لا مانع منه، لأنه مطلق.

قلت: يحتمل أن يكون اللام في «اليقين» للعهد الذكري، لا للجنس، فالمراد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦

به أيضاً هو اليقين بالوضوء، ولا إطلاق في البين، لأن من شرط تحقق الإطلاق عدم كون الكلام محفوظاً بما يصلح للقيدية، وإلّا صار الكلام مجملاً، كما أن الاستثناء المتعقب للجمل يوجب إجمال ما قبل الأخيرة منها ولا يمكن التمسك بعمومها أو إطلاقها، وفيما نحن فيه قوله عليه السلام: «من وضوئه» كما أنه قيد لليقين المذكور في الصغرى يصلح لأن يكون قيداً لليقين المذكور في الكبرى، فاللام يحتمل أن يكون للجنس ويحتمل أن يكون للعهد الذكري، فاليقين مجمل لا إطلاق فيه.

الثانية: أن الظاهر على هذا الاحتمال أن الإمام عليه السلام أراد إجراء استصحاب الوضوء، مع أنه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لأن الشك في بقاء الوضوء ناش من الشك في حصول الناقض، وأصاله عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء. وبعبارة اخرى: الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين» أنه تمسك بأصاله عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك» أنه تمسك باستصحاب الوضوء، وهذا إجراء الاستصحاب في ناحية السبب والمسبب جميعاً، مع أن الثاني محكوم الأول، وجريان الأصل المحكوم مقدّم على الحاكم أو في عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأول

والجواب عن شبهة الاولى: أن المناط في معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن استفادة الكلية من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بإلغاء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧

الخصوصية عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع [٣١]، ضرورة أن العرف يرى أن اليقين - لكونه مبرماً مستحكماً - لا ينقض بالشك الذي لا إبرام فيه ولا استحكام، فالعرف يستظهر منه بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أن اليقين مطلقاً - سواء كان متعلقاً بالوضوء أو غيره - لا ينقض بالشك، وقياس المقام بباب الاستثناء المتعقب للجمل مع الفارق، لأن العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقدمة على الأخيرة هناك، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبة بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناك.

الجواب عن الإشكال الثاني

وأما شبهة الثانية: فأجاب عنها سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسألة - أي شبهة نقض

الوضوء وعدمه - لا - بنحو الصناعة العلميّة وأن نكتة عدم وجوب الوضوء بعد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عدم نومه هي جريان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجة المسألة لزرارة، من دون أن يبين دليله، فإنه سأله عن وجوب الوضوء وعدمه عند الشكّ في تحقّق النوم، فأجاب عليه السلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأما كونه لأجل جريان أصالة الطهارة أو أصالة عدم الناقض للوضوء فهو غير منظور، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الإعادة وعدمه، لا - إقامة البرهان عليه بنحو الصناعة العلميّة، كما أنّ العامّي لو سأل المجتهد عن وجوب الوضوء عليه عند الشكّ في حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبين دليله، لأنّ درك الدليل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامّي الذي لا يدركه [٣٢]. هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده الإمام «حفظه الله» في المقام

ويرد عليه أوّلاً: أنّ زرارة لم يكن عامّياً، بل كان من الفضلاء، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان [٣٣] الباء» [٣٤]. وثانياً: أنّ ظاهر الرواية بيان دليل الحكم، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا - ينقض اليقين أبداً بالشكّ» برهان متشكّل من صغرى وكبرى، ولو كان بصدد بيان نتيجة المسألة فقط - وهو الحكم الشرعي - ولم يكن منظوره عليه السلام بيان دليله بنحو الصناعة العلميّة لاكتفى في الجواب بقوله: «لا» فانضمام قوله: «حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر يبين، وإلا فإنه على يقين إلخ» إليه دليل على كونه في مقام الاستدلال على عدم وجوب الوضوء، فهو عليه السلام بصدد بيان المسألة بنحو الصناعة العلميّة، فما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم في الجواب عن الشبهة لا يتمّ عندنا.

مقتضى التحقيق في ردّ الإشكال

والحقّ في الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي إنّما كان فيما إذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩

كانت السببية شرعية، لا فيما إذا كانت عقلية أو عادية.

توضيح ذلك: أنا إذا غسلنا الثوب النجس في الماء الذي شكّ في بقاء كزّيته وأجرينا استصحاب الكزّية ثبتت كزّيته تعبداً وصارت موضوعاً للأخبار التي دلّت على طهارة الثوب النجس بالغمس بالماء الكزّ، لأنّ هذه الأخبار تدلّ على طهارة الثوب المغسول بالماء الكزّ، سواء ثبتت كزّيته بالوجدان أو تعبداً، فلا تصل النوبة إلى استصحاب نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك بقاء كزّيته، إذ الاصول لا تجرى فيما إذا كان الدليل الاجتهادي موجوداً.

وأما في المقام فليس عدم النوم سبباً شرعياً لكون الإنسان على وضوء، بل سبب عقلي، لأنّ الشارع لم يقل في آية أو رواية: «من لم ينم كان على وضوء» بل العقل يدرك أنّ المتوضّئ ما لم ينم فهو على وضوء، فعدم النوم سبب عقلي لكون الإنسان على وضوء، لا شرعي، فاستصحاب عدم النوم لا ينقح موضوع دليل اجتهادي حتى لا يجري استصحاب بقاء الوضوء.

وبالجملة: إنّ الأصل في ناحية السبب مقدّم على الأصل في ناحية المسبب إذا كانت السببية شرعية، وأما إذا كانت عقلية أو عادية فلا، ووجهه أنّا إذا أجرينا الاستصحاب في السبب الشرعي صرنا واجداً للدليل اجتهادي في ناحية المسبب، كاستصحاب الكزّية، فإنّ الشارع

جعل الماء الكثر سبباً للطهارة في الأخبار، فإذا استصبحنا الكثرة كان المرجح هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسة الثوب. بخلاف إجراء الاستصحاب في السبب العقلي، فإنه لا- يوجب أن نكون واجدين لدليل اجتهادي في ناحية المسبب، فلا مانع من الاستصحاب في ناحيته أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠

هذا ما استفدناه من بيان سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» في وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي [٣٥]، وإن لم يكن بيانه واضحاً بهذا الوضوح الذي نحن ذكرناه.

واتضح بما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النوم في المقام لا يجري أصلاً، إذ لا بدّ في باب الاستصحاب من كون المستصحب أثراً شرعياً، أو موضوعاً لأثر شرعي، وعدم النوم لا يكون واحداً منهما.

فما ذكرناه [٣٦] من كون قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بين» دليلاً على استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا يساعده القواعد.

فتحصّل من ذلك أنّ معنى الرواية- على هذا الاحتمال- أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين منه، وكلّ من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشكّ أبداً.

وهذا الاحتمال- كما قلنا- هو الظاهر من الرواية، وهو الذي ذهب إليه الشيخ في الرسائل.

مناقشة المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الوجه

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله ضعفه بقوله: وأما احتمال أن يكون ذلك [٣٧] علماً للجزء المقدّر، وهو «فلا يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غايته، وإنّ قواه الشيخ قدس سره، بدهاه أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسؤول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١

عنه مرّتين بلا فائدة، فإنّ معنى قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرّك في جنبه شيء» هو أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدر جزء قوله: «وإلّا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حرازة. فاحتمال أن يكون الجزء محذوفاً ضعيف غايته [٣٨]، إنتهى.

دفع مناقشة المحقّق النائيني رحمه الله عن الاحتمال الأول

ويمكن دفعه بأنّه عليه السلام لم يكرّر الجواب في ظاهر كلامه، إذ اكتفى بقوله:

«وإلّا» ولم يذكر الجزء صريحاً حتّى يستلزم التكرار وإن كان في المعنى تكراراً ولكنّه لا ضير فيه إذا كان توطئة لإفادة قاعدة كئيته كما في المقام، فإنّه عليه السلام بعد بيان الحكم بقوله: «لا [٣٩]، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بين» قال: «وإلّا» [٤٠] توطئة لبيان علّة الحكم، وهي «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» حتّى يستفيد منه السائل قاعدة كئيته في جميع موارد الشكّ في بقاء ما يتيقن به فيستصحبه.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» وهو مختار المحقّق النائيني رحمه الله حيث قال:

لا ينبغي الإشكال في كون الجزء هو نفس قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه».

لا يقال: إنّ وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعي للسائل، لا الإخبار بأنّه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢

على وضوء.

فإنه يقال: تؤول هذه الجملة الإخباريّة إلى الإنشائيّة، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» هو أنه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء [٤١].

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

أقول: تأويل هذه الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة يتصوّر على وجهين:

أ- أن تكون بمعنى «وإن لم يستيقن أنه قد نام يجب أن يكون على يقين من وضوئه».

ولكن هذا لا يوافق الصدر، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام»، فإنه يدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه- عند الشكّ في تحقّق النوم- لأجل تحصيل اليقين بالوضوء، بل جاز له الدخول في الصلاة وأمثالها في صورة الشكّ في النوم المستلزم للشكّ في بقاء وضوئه.

ب- أن تكون بمعنى أنه «إن لم يستيقن أنه قد نام فإنه على يقين من وضوئه في محيط الشرع تعبدًا» أي الشارع لم ير شكّه شكّا إذا كان مسبقاً باليقين، بل يراه يقيناً، فهو لا يكون شاكّاً عند الشارع، بل متيقّن عنده تعبدًا.

لكنه أيضاً لا يصحّ، لأنه مخالف للذيل، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، فإنه ظاهر في أن الشارع يرى شكّه شكّا، ولكنه نهى عن نقض اليقين به.

فهذان الوجهان وإن كانا صحيحين لتأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة مع قطع النظر عن سائر فقرات الرواية، إلّا أنّهما مخالفان لسائر الفقرات، فلا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣

يصار إليهما لأجل هذه الجهة.

وأمّا التأويل الذي ذكره المحقق النائيني رحمه الله فهو باطل في نفسه، إذ لا يكون في الرواية لكلمة «البناء» عين ولا أثر حتّى يصحّ هذا المعنى.

وبعبارة اخرى وأوضح: لو سئل الإمام عليه السلام عمّن صلّى إلى غير القبلة مثلاً فأجاب بأنّه «يعيد» فهو إخبار بمعنى الإنشاء [٤٢]، أي «يجب الإعادة» فبدّلنا هيئة الفعل المضارع بالحكم- وهو «يجب»- وجعلنا مادّته- وهي «الإعادة»- متعلّق الحكم من غير أن نضمّ إليه شيئاً من الخارج، هذا لا إشكال فيه، ولكنّ المحقق النائيني رحمه الله ضمّ إلى الجملة كلمة «البناء» وهو شيء خارج منها لا يجوز ضمّه إليها.

نعم، لو قال: «وإلّا فإنه يبنى على يقين من وضوئه» لصحّ التأويل إلى الإنشاء بالمعنى الذي ذكره رحمه الله. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» جزاءً للشرط وتفسيره ب «فإنه يجب البناء على يقين من وضوئه» جعله في صدر كلامه صغرى لبرهان كبراه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» [٤٣]، مع أنّه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤

بناءً على كونه إنشاءً بالمعنى الذي ذكره يصير نتيجةً للبرهان لا صغرى له.

توضيح ذلك: أنّ نتيجة «فإنه على يقين من وضوئه»، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هي «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه» وهذه عبارة اخرى لقوله:

«يجب البناء على يقين من وضوئه»، فجعله بمعنى الإنشاء مع جعله أيضاً صغرى للبرهان يستلزم الاتّحاد بين الصغرى والنتيجة معاً وإن اختلفتا تعبيراً.

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شيء واحد معلوماً ومجهولاً في زمان واحد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنه مقدّمه للقياس كان معلوماً حين تشكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقدّمته أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنه نتيجة للقياس كان مجهولاً حين تشكيله، وهذا واضح.

وثالثاً: أنّه لا يمكن - بناءً على كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزءاً للشرط - استفادة قاعدة كئيّه دالّة على الاستصحاب حتّى في خصوص باب الوضوء، لأنّ لازمه أن يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» معطوفاً على الجزاء وبمعناه، فكأنّه قال: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فليبن على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم»، فالمراد عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم فقط، ولا يدلّ على عدم وجوب الوضوء عند الشك في البول أو الريح أو نحوهما، فلا يستفاد منه قاعدة كئيّه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥

حتّى في خصوص باب الوضوء، فضلاً عن جميع الأبواب.

إن قلت: إنّ ظاهر في عدم خصوصيّة النوم أو الوضوء، فيمكن استفادة قاعدة كئيّه دالّة على الاستصحاب في جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.

قلت: الظهور ممنوع، لأنّ الوجدان قاض بأنّ جملة «إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض اليقين بالشك» يكون معناها «من كان على وضوء وشك في النوم فلا يجب عليه الوضوء» فيختصّ بالشك في النوم في باب الوضوء. نعم، فيه إشعار في عدم الخصوصيّة وأنّ تمام المناط هو اليقين والشك، لكنّه لا يبلغ مرتبة الظهور في إفادة قاعدة كئيّه، بل مجرد إشعار فيه.

لا يقال: فكيف ألغيت الخصوصيّة على الاحتمال الأوّل الذي اختاره الشيخ رحمه الله وقلت بشموله لجميع الأبواب؟

فإنّه يقال: إنّ أصل الكئيّه ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» على مذهب الشيخ ولو لم تلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب في باب الوضوء بالنسبة إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعة هذه القاعدة الكئيّه وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائيني رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكئيّه، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذي هو بصدده، أعني إثبات حجّية الاستصحاب في جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.

إن قلت: لا يكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» معطوفاً على الجزاء، بل علّة له، يفيد الكئيّه.

قلت: لو كان علّة لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العلّيّة، ولم يأت ب «الواو» الدالّة على العطف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦

بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقّق النائيني رحمه الله

وبعبارة اخرى أفادها سيّدنا الاستاذ الأعظم «مدّ ظلّه»: إنّ قانون الاستدلال على نحوين:

١- ذكر المقدّمين ثمّ الاستنتاج، فيقال: «الخمير مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمير حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شيء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

٢- ذكر النتيجة أولاً، ثمّ الاستدلال عليه، وحينئذٍ لا بدّ من تخلّل كلمة «لأنّ» وأمثالها، فيقال: «الخمير حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشك» فلو جعلنا قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» جزءاً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملي على يقينه السابق من وضوئه، وهذه

نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» لو كان برهاناً عليها لا بدّ وأن يصدر بما يفيد العلّيّة [٤٤]، إنتهى.

ورابعاً: أنه رحمه الله جعل ما قواه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار في الجواب من غير تكرار السؤال، مع أن هذا الإشكال يرد على ما اختاره أيضاً، بل يلزم عليه التكرار مرتين، لأنه عليه السلام قال في صدر الجواب: «لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام» وقال عليه السلام بعد ذلك: «إن لم يستيقن أنه قد نام يجب عليه البناء على يقين من وضوئه» ثم قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» وكلها بمعنى، والاختلاف في التعبير فقط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧

على أن التكرار - على ما اختاره - صريح بلا موجب، وأما على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أن التكرار ليس بصريح، لأنه لم يذكر الجزاء في ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلا» توطئة لإقامة البرهان وبيان القاعدة الكلية.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» ويكون قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» توطئة وتمهيداً للجواب.

قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله»: هذا الاحتمال أقوى من الثاني وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدم من إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنه قد نام» المقدر المفهوم منه أنه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببي، لا المسببي [٤٥].

نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظله» في المقام

أقول: هذا الاحتمال أيضاً ظاهر في استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنه لا يعقل عدم الارتباط بين الشيء وبين ما ذكر توطئة وتمهيداً له، فلو كان قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تمهيداً لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» لا بد من وجود الرابط بينهما، فيلزم على هذا الاحتمال أيضاً إشكال إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، فلا مزية له على الاحتمال الأول من هذه الجهة. ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على الاحتمال الثاني، وهو عدم إمكان استفادة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨

قاعدة كلية دالة على الاستصحاب حتى في خصوص باب الوضوء، فضلاً عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حينئذٍ «من لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض يقينه بعدم النوم بالشك فيه».

نعم، فيه إشعار في أن تمام المناط هو اليقين والشك، ولكنه لا فائدة فيه ما لم يبلغ مرتبة الدلالة والظهور.

على أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبية تابعة لذوق العرف، وخلو الجزاء عن الفاء ودخوله على مقدمته لا يوافق طبعهم أولاً، وتصدير الجزاء بالواو أيضاً لا يوافق ذوقهم ثانياً، لأنّ الواو يقطع ارتباطه بالجملة الشرطية.

وها هنا احتمالات آخر واضحة البطلان، فلا نزيل الكلام بذكرها.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن الحق هو الاحتمال الأول الذي اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله.

ولكن استشكل عليه بأنّ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» وإن كان مفيداً للعموم، إلا أنه بمعنى «لا ينقض كل يقين بكل شك»، فيدلّ على سلب العموم لا عموم السلب، وعلى ذلك فغاية ما يستفاد من الرواية حرمة نقض مجموع أفراد اليقين بمجموع أفراد الشك، ولا يستفاد منها حرمة نقض كل فرد منه بكل فرد من الشك، فالدليل أخص من المدعى.

والجواب عنه: أن «اللام» في «اليقين» و «الشك» للجنس لا للاستغراق، فيدلّ على حرمة نقض جنس اليقين بجنس الشك.

وبعبارة أخرى: إن المفرد المحلّي باللام يفيد الإطلاق، لا العموم، والمطلق هو طبيعة الشيء وجنسه، فوزان قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» وزان قولك: «لا تكرم الجاهل» لا وزان قولك: «لا تكرم كل جاهل»، فيفيد عموم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩

السلب ويطلق الدليل المدعى.

وأجاب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر [٤٦] لا حاجة فيه بعد هذا الجواب الواضح الذي ذكرناه.

ما ذكر لإثبات اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع

ثم اعلم أنه يظهر من الشيخ ومن [٤٧] تبعه في القول باختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع تقرّبات في كيفية استفادته من الرواية.

ما استدل به الشيخ والمحقق الخوانساري على المسألة

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم في الرسائل تبعاً للمحقق الخوانساري رحمهما الله [٤٨] من أن حقيقة النقض هي رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه على فرض المجازية هو رفع الأمر الثابت الذي له استعداد البقاء والاستمرار، فعلى هذا يتقيد اليقين بما تعلق بالأمر المستمر، فحينئذ كان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» مختصاً بالمتيقن الذي له استعداد البقاء وقابلية الاستمرار.

إن قلت: لم فسرت اليقين بالمتيقن؟

قلت: المراد من اليقين في الرواية هو الطريقي لا الموضوعي، فذكر اليقين بلحاظ المتيقن الذي هو المنكشف، لأنه المراد في الأصل، وأما اليقين فهو آله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠

ولا يكون مراداً بالأصالة، فحاصل المعنى أنه لا ينقض المتيقن الثابت، كالطهارة السابقة، أو أحكام اليقين الطريقي أي أحكام المتيقن الكذائي، لأن الأحكام مستمرة كنفس المتيقن [٤٩].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ تبعاً للمحقق الخوانساري .٠

كلام المحقق الهمداني رحمه الله في المسألة

وثانيها: ما أفاده الحاج آقا رضا الهمداني في تعليقه على الرسائل، وهو أن النقض ضد الإبرام، ومتعلقه لا بد وأن يكون له اتصال حقيقة أو ادعاءً، ومعنى إضافة النقض إليه رفع الهيئة الاتصالية، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أن لهما نحو إبرام عقلي ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد في ذلك الاعتقاد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إما أن يُراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقة في زمان الشك، كما إذا تيقن بالطهارة يوم الجمعة وصلّى ثم شك يوم السبت في طهارة ذلك اليوم - يعني الجمعة - ورفع اليد عن آثار ذلك اليقين والتزم بوجود قضاء الصلاة التي صلاها يوم الجمعة، فعلى هذا كانت الرواية مربوطه بقاعدة اليقين ولا ترتبط بالمقام.

وإما أن يُراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن اليقين بالشك في باب الاستصحاب، وحينئذ فليس إضافة النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده في السابق، بل هو باعتبار تحقّقه في زمان الشك وتعلقه بعين ما تعلق به الشك حتى من جهة الزمان بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١

السابق في الاستصحاب أصلاً، وإنما يرفع اليد عن حكمه في زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين، كما أن الأخذ بالحالة السابقة ليس عملاً به، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بد لتصحيح إضافة النقص إليه بالنسبة إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديري وفرضي له متعلق بعين ما تعلق به الشك حتى من حيث الزمان. ومعلوم أن فرض اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفاً، وأما فرضه في موارد الشك في المقتضى فبعيد جداً، بل لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً، فتعميم اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بحيث يعم موارد الشك في المقتضى بعيد في الغاية [٥٠].

ما تمسك به المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وثالثها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام حيث قال:

وأما عدم حجتيه في الشك في المقتضى فلعدم صدق النقص عليه، فلا يعمه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وتوضيح ذلك: هو أن إضافة النقص إلى اليقين إنما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل على وفقه، وليست إضافة النقص إلى اليقين باعتبار صفة اليقين والحالة المنقذحة في النفس بما هي هي، بداهة أن اليقين من الأمور التكوينية الخارجية وقد انتقض بنفس الشك، فلا معنى للنهي عن نقضه. وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعية

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢

المرتبة على وصف اليقين، فإنه لم يترتب حكم شرعي على وصف اليقين بما هو هو، وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعي فليس المراد من قوله عليه السلام في أخبار الباب: «لا تنقض اليقين بالشك» نقض أثر اليقين، فإن ذلك أجنبي عن معنى الاستصحاب، وإضافة النقص إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن حكماً أو موضوعاً.

لا أقول: إن المراد من اليقين المتيقن، بحيث استعير للمتيقن لفظ اليقين ويكون قد اطلق اليقين واريده منه المتيقن مجازاً، فإن ذلك واضح الفساد، بداهة أنه لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فاستعمال أحدهما في مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ قدس سره في المقام: من أن المراد من اليقين نفس المتيقن مما لا يمكن المساعدة عليه، ولا بد من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أن المراد من نقض اليقين نقضه بما أنه يستتبع الحركة على وفق المتيقن، فأخذ اليقين في الأخبار إنما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقن، لا بما أنه صفة قائمة في النفس، فعناية النقص إنما تلحق اليقين من ناحية المتيقن.

بل يمكن أن يقال: إن شيوع إضافة النقص إلى اليقين دون العلم والقطع إنما يكون بهذا الاعتبار، فإنه لم يعهد استعمال النقص في العلم والقطع، فلا يقال:

«لا تنقض العلم والقطع» وليس ذلك إلا لأجل أن العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما في مقابل الظن والشك، وهذا بخلاف اليقين، فإن إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل على طبقه، فالنظر إلى اليقين غالباً يكون طريقاً إلى ملاحظة المتيقن، بخلاف النظر إلى

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٣

العلم والقطع.

وبالجملة: لا إشكال في أن العناية المصححة لورود النقص على اليقين إنما هي باعتبار استتباع اليقين الجري العملي على المتيقن والحركة على ما يقتضيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» هو أن الجري العملي الذي كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض في الشك في بقاء المتيقن.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن أخبار الباب إنما تختص بما إذا كان المتيقن مما يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين بقاء المتيقن، وهذا المعنى يتوقف على أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، ليتحقق الجرى العملى على طبقه، فإنه فى مثل ذلك يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن ويصدق عليه نقض اليقين بالشك وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء البقاء فى سلسلة الزمان، فإن الجرى العملى بنفسه ينتقض ولا يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن، لأن المتيقن لا يقتضى الجرى العملى حتى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك، والشك فى اقتضاء المتيقن للبقاء يوجب الشك فى صدق النقض عليه، فلا يندرج فى عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وبتقريب آخر: يتوقف صدق نقض اليقين بالشك على أن يكون زمان الشك ممّا قد تعلق اليقين به فى زمان حدوثه، بمعنى: أن الزمان اللاحق الذى يشك فى بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند حدوثه، وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان لكى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدوداً بزمان خاص ومقيداً بوقت مخصوص، وإلا فبيما بعد ذلك الحد والوقت يكون المتيقن مشكوك الوجود من أول الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٤

وجود المتيقن من نقض اليقين بالشك، لأن اليقين ما كان يقتضى ترتيب آثار وجود المتيقن بعد ذلك الحد، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشك؟

ألا ترى أنه لو علم أن المتيقن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيام ففى اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإن اليوم الرابع ما كان متعلق اليقين بالوجود من أول الأمر حتى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهذا بخلاف ما إذا حدث فى اليوم الثالث أمر زمانى - من مرض وقتل ونحو ذلك - أوجب رفع المتيقن، فإنه يصح أن يقال: إنه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجملة: لا إشكال فى أن العناية المصححة لإضافة النقض إلى اليقين إنما هى لكون اليقين يقتضى الجرى والحركة نحو المتيقن، وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن مما يقتضى الجرى والحركة على ما يستتبعه من الآثار الشرعية والعقلية، فلا بد وأن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء فى الزمان الذى يشك فى وجوده ليقضى ذلك، ولا بد من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشك فى وجود المتيقن لأجل الشك فى المقتضى لا يندرج فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» [٥١]، إنتهى كلامه رحمه الله بطوله.

هذه تقرّيات الأعلام فى اختصاص حجّة الاستصحاب بالشك فى الرفع.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ويرد على ما أفاده الشيخ الأعظم أن كون اليقين فى الخبر بمعنى المتيقن خلاف الظاهر، إذ اليقين والشك يكونان فى عبارة واحدة، فكيف يجعل الأول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٥

بمعنى المتيقن والثانى بمعناه لا - بمعنى المشكوك، وكونه طريقياً لا يقتضى ذلك، ألا ترى أننا إذا قلنا: «القطع حجّة» تكون الحجّة صفة للقطع لا للمقطع؟

لكونها بمعنى المنجزية والمعدّرية وليس المنجز فى باب القطع إلأنفس القطع، وأمّا المقطوع - كوجوب الصلاة - فهو المنجز - بالفتح - لا المنجز - بالكسر - فالقطع مع كونه طريقياً فى قولنا: «القطع حجّة» اخذ فى نفس هذه الجملة موضوعاً واسند الحجّة إلى نفسه لا إلى المقطوع، فاليقين فى المقام أيضاً كذلك، فإنه مع كونه طريقياً فى الخبر ارىد به نفسه لا المتيقن.

نقد نظرية المحقق الهمدانى رحمه الله فى المسألة

وأما ما أفاده المحقق الهمداني رحمه الله - من أن نسبة النقص باعتبار اليقين التقديري في زمان الشك لا- اليقين المتعلق بالحالة السابقة- فأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله العالی» بوجوه خمسة:

الأول: عدم لزوم هذا التقدير في صحته نسبه إليه، فإن اليقين المحقق في زمان الشك وإن تعلق بالحالة السابقة، لكن تصح عند العرف نسبة النقص إليه ويقال: هذا اليقين المتعلق بالطهارة السابقة لا ينتقض بالشك ويبنى عليه في زمان الشك، وذلك لأن الزمان ظرف للمتيقن لا قيد له، فاليقين تعلق بنفس المتيقن لا به مقيداً بالزمان السابق، وإلا كان الموضوع في زمن الشك غيره في زمن اليقين، فلا يجرى الاستصحاب أصلاً.

وأما كون متعلق اليقين في السابق لا يضّر عرفاً في صحة إسناد النقص إلى اليقين.

الثاني: أن الظاهر من الروايات هو نسبة النقص إلى هذا اليقين الفعلي، لا التقديري، لأن قوله في الصحيحة المتقدمة: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٦

مرتبط بالكبرى التي بعده، أي قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» سواء جعل صغرى لها- كما هو الظاهر- أو توطئة لذكرها، ولا شبهة في أن المراد باليقين في «إنه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلق بالوضوء في الزمان السابق، لا اليقين المقدر المعبر، فلا بد أن يُراد من اليقين في الكبرى هو هذا اليقين لا التقديري، لعدم صحة التفرقة بينهما، ضرورة عدم صحة أن يقال: «إنه على يقين من وضوئه في الزمان السابق ولا ينقض اليقين التقديري بالشك».

الثالث: أن مناسبة الحكم والموضوع إنما تقتضي أن لا ينتقض اليقين الواقعي الذي له إبرام واستحكام بالشك، لا اليقين التقديري الاعتباري.

الرابع: أن قوله: «أبداً» لتأييد الحكم المتقدم، أي عدم نقض اليقين بالشك مستمر ومؤبد، فلا بد أولاً من جعل الحكم ثم إفادة تأييده بلفظ «أبداً» الذي هو قائم مقام الإطلاق، فينحل عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد إلى أمرين:

أصل الحكم القابل للتأييد وعدمه، وتأبيده واستمراره، فلو اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك، أي من أول وجوده إلى آخره يقدر اليقين فسبب إليه النقص فلا مصحح للتأييد، فإن الأمر المستمر الوجود إذا اعتبر من أول وجوده إلى آخره لا يصح اعتبار الاستمرار فيه ثانياً، فإن الشيء المستمر لا يقع فيه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك، وإن اعتبر في أول زمان الشك وأريد بيان تأييد حكمه بلفظ «أبداً» لا مصحح لنسبة النقص إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحققه.

فتلخص ممّا ذكرنا أن الظاهر من تأييد الحكم أن اليقين المتعلق بأمر سابق على الشك لا ينقض في ظرف الشك من أول زمانه إلى آخره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٧

الخامس: أن قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «وإنما ينقضه بيقين آخر» وإن كان ظاهراً في جعل الحكم، إلا أن هذا الظاهر لا يكون مراداً، ضرورة امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنه بمنزلة جعل الحجية والكاشفية له، فلا محالة تكون هذه الجملة لتعيين الغاية للحكم المتقدم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، فيفهم عرفاً من هذه الغاية أن المتكلم اعتبر ثلاثة أمور: اليقين السابق، والشك المستمر، واليقين المتأخر، فقال: إن حكم اليقين بالأمر السابق مستمر في زمان الشك ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، وأما تقدير اليقين في ظرف الشك فلا يساعد عليه فهم العرف عند ملاحظة الرواية، ويؤيده أنه لو اعتبر في ظرف الشك يقيناً غير ما تعلق بالحالة السابقة لقال في الذيل: «وإنما ينقضه بيقين ثالث» مكان «بيقين آخر».

وبالجملة: إن التأمل في الصحيحة صدرًا وذيلًا ممّا يشرف الفقيه بالقطع بأن اليقين في الكبرى هو اليقين المحقق الفعلي المتعلق بالشيء في الزمان السابق، لا المقدر المفروض في زمان الشك [٥٢].

هذا ما أورده الإمام «مدّ ظله» على المحقق الهمداني رحمه الله مع توضيح منّا في بعض فقراته.

لكن يمكن المناقشة في الإيراد الأول بعدم تسليم صحّة إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة.

وفي الإيراد الرابع بأنّه خلط بين الحكم والموضوع، فإنّ تقدير اليقين في تمام ظرف الشكّ يوجب استمرار الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشكّ»، وقوله:

«أبدأ» جيء به لتأييد الحكم لا لتأييد الموضوع، أي «نقض هذا اليقين المعتبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٨

في تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبدأ»، وبعبارة اخرى: تقدير اليقين في تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن في الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لا بدّ على مذهب المحقق الهمداني من اعتبار اليقين في تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبدأ» فإنّما هو لتأييد الحكم [٥٣] ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر في الشيء المستمرّ كما توهم «مدّ ظله».

ولكن مع ذلك أكثر إشكالات [٥٤] الإمام «مدّ ظله» وارده على المحقق الهمداني رحمه الله، فما استدللّ به لإثبات التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع في حجّية الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأما ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في تقريبه الأوّل فجوابه أنّ الفرق بين العلم والقطع وبين اليقين - بأنّ الثالث يفهم منه لزوم الجرى على طبقه عند تلفّظه وتصوّره دون الأوّلين - واضح البطلان، والتعبير باليقين في جميع أخبار الاستصحاب دون العلم والقطع لا يكون مؤيداً له، إذ لا إشكال في أنّه لو قال:

«لا ينقض العلم بالشكّ» لكان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا مأنوسة بحجّيته ولزوم العمل على طبقه، وذلك لأنّ الأصوليين عبّروا في كتبهم بأنّ القطع حجّية، ولم يعبروا بأنّ اليقين حجّية.

على أنّ لزوم الجرى على طبق اليقين أثر من آثاره وحرمة نقضه بالشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٩

أيضاً أثر آخر له، وكلا الأثرين يكونان في عرض واحد لا تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثاني عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟

وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقلياً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعياً لا- يوجب التقدّم والتأخّر وترتب الثاني على اليقين الواجد للأوّل.

أضف إلى ذلك: أنّه كما عرفت استشكل على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن، ثمّ قال: عناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن وبلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن، وقال أيضاً: يختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملي على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملي على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان.

وهل هذا البيان منه رحمه الله إلماكرّ على ما فرّ؟ فإنّه قال بعدم كون اليقين بمعنى المتيقّن ثمّ جعله أساساً لصحّة ورود النقض على اليقين، فكان القول بكونه بمعنى المتيقّن أولى، لعدم استلزامه ذلك التكلّف الذي ارتكبه.

وأما تقرّيبه الثاني: فجوابه أنّ لا نسلم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلّق به اليقين في زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ في الرفع، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّ من توجّأ أوّل الصبح يكون متيقّناً بالطهارة وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان الشكّ في الحدث ممّا تعلّق به اليقين في زمان حدوثه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٠

تحقيق الحق في الشك في الرفع والمقتضى

أقول: اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ظاهر في اليقين الحقيقي المتعلّق بالحالة السابقة، وظاهر أيضاً في كونه بمعناه لا بمعنى المتيقّن، والحقّ شموله للشكّ في الرفع والمقتضى كليهما، ولا إشكال في صحّة إسناد النقض إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.

بيان ذلك: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية [٥٥]، وأكمّله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في الرسائل بتوضيحاته المفيدة، حيث قال:

اعلم أنّ اليقين قد يلاحظ بما أنّه صفة قائمة بالنفس - كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمة بها - من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشكّ والظنّ، وقد تلاحظ بما أنّها مضافة إلى الخارج وأنّ اليقين كاشف كشافاً تاماً عن متعلّقه والظنّ ناقصاً والشكّ غير كاشف أصلاً، بل يضاف إلى الخارج إضافة ترديدية.

لا- إشكال في أنّ اليقين بحسب الملاحظة الاولى لا- يكون ممتازاً عن الظنّ والشكّ بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملاحظة إنّما يكون في كيفية قيامها بالنفس بحسب مبادئها المحصّلة لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّة بحيث لا يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجملة: سهولة زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظة أبرم من الشكّ ولا الظنّ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦١

وأما بحسب الملاحظة الثانية- أي إضافتها إلى الخارج- فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون حبلًا مبرماً مفتولاً مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافة غير محكمين ولا مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّة مستحكمة.

وبالجملة: امتياز اليقين عن الشكّ في كونه كالحبل المبرم دون الشكّ إنّما هو بحسب تعلّقها بالخارج، وهذا واضح.

وأما الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقلية أو العقلانية، فلا- يكون إبرامه واستحكامه متفرّعين على الجرى العملى، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالحبل المشدود دون الشكّ لا ارتباط لها بالمتيقّن، بل هي من مقتضيات ذاته، سواء تعلّق بأمر مبرم أو غيره، كما أنّ الشكّ غير مبرم بأيّ شيء تعلّق.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ في حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا- يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّد يتوهم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافة إلى المتعلّق، ففي قوله تعالى: «وَلَا تَتَّقُوا الَّذِينَ يَأْمَنُونَ بَعْدَ تَوْكِيدِهِمْ» [٥٦] إنّما نسب النقض إليها لا- باعتبار كونها من الكيفيات المسموعة القائمة بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمرّاً مبرماً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٢

ولا- باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى متعلقاتها، فكأن اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلقه، فهذه الملاحظة نسب إليه النقض، كما أن اليقين إنما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة [٥٧]، إنتهى كلامه «مدّ ظله».

وحاصله: أن اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج- أى المتيقّن- يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمة وكاشف ناقص، والشكّ ظلمة محض لا كشف فيه أصلاً، وبحسب هذه الملاحظة اسند النقض إلى اليقين فى الرواية، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظة من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شىء آخر فالرواية تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل- كما ذهب إليه الأعلام الأربعة [٥٨]- غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أن إسناد النقض إلى اليقين المتعلق بالحالة السابقة خلاف ظاهر الرواية، لأنه كما لا يمكن نقض اليقين بحياة زيد بالشكّ فى ممات عمرو، لا- يمكن أيضاً نقض اليقين المتعلق بالزمان السابق بالشكّ المتعلق بالزمان الحاضر، ولأجل ذلك الإشكال ذهب المحقق الهمداني رحمه الله إلى تقدير يقين آخر، والمحقق النائيني رحمه الله فى تقريبه الثانى إلى كون زمان الشكّ ممّا تعلق به

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٣

اليقين فى زمان حدوثة.

والجواب عنه بعد عدم تمامية ما ذكره العلمان رحمهما الله أن الاحتمالات المتصورة للرواية فى بادئ النظر ثلاثة:

أ- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعلياً وكلاهما متعلقين بشىء واحد من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، وهذا ممتنع كما هو واضح.

ب- أن يُراد من الرواية قاعدة اليقين، وهى أن يكون اليقين والشكّ كلاهما متعلقين بشىء واحد حتى من حيث الزمان، إلّا أن الشكّ فعلى دون اليقين، فإنّ المكلف فى هذه القاعدة كان متيقناً سابقاً بكونه متطهراً مثلاً ولكنه يشكّ الآن فى تلك الطهارة السابقة، وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ظاهر فى كون اليقين أيضاً فعلياً، كالشكّ، فمفاده «لا ينقض اليقين الموجود بالفعل بالشكّ الموجود كذلك»، على أنه لا يلائم مورد الرواية أيضاً، لأنّ موردها هو اليقين بالوضوء والشكّ فى ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناش عن تحريك شىء فى جنبه وهو لا يعلم به.

ج- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعلياً، إلّا أن متعلقهما مختلف من حيث الزمان، بأن كان اليقين متعلقاً بالحالة السابقة والشكّ متعلقاً بالحالة الفعلية، وهذا الاحتمال- ولو كان خلاف الظاهر- متعين، لأنه احتمال ممكن أقلّ إشكالاً، فإنّ الاحتمال الأوّل كان محالاً، والثانى كان ذا إشكالين- كما عرفت- ولا احتمال رابع فى البين، فتعين الاحتمال الثالث، وإن كان خلاف الظاهر فرضاً.

هل الاستصحاب حجّة من باب بناء العقلاء؟

ثمّ إنه قد استدلل أيضاً للقول باختصاص الاستصحاب بالشكّ فى الرافع:

بأنّ أخبار الاستصحاب لا تكون تعبداً محضاً، بل وردت على طبق ارتكاز

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٤

العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا إشكال في اختصاص بنائهم على العمل على طبقها في الشك في الرفع دون المقتضى.

والشاهد على ورودها إضفاءً لبنائهم قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية الآتية [٥٩]: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» فإن هذا التعبير يدل على إرجاعه إلى ارتكازه، لا أنه حكم تعبدى محض.

أقول: لا ريب في بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة في الجملة، ولا ريب أيضاً في تحقق هذا البناء في الشك في الرفع، وأما بنائهم على العمل بها في الشك في المقتضى إماماً مقطوع العدم وإماماً مشكوك فيه، فالمتيقن من بنائهم هو خصوص موارد الشك في الرفع.

ولكن الوجه في حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقة بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» هو مجرد اليقين بها والشك في الحالة اللاحقة، لأنه جعل نقض اليقين بالشك موضوعاً لحكمه من غير دخالة شيء آخر، فيشمل الأخبار كل مورد تحقق فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في الحالة اللاحقة، سواء حصل الوثوق ببقاء المتيقن أم لا، بل يشمل ما إذا حصل الظن غير المعبر بارتفاعه، والعلم بالحالة السابقة غير كاشف عن الحالة اللاحقة، لا كشفاً تاماً ولا ناقصاً يعبر عنه بالوثوق أو الظن.

وأما بناء العقلاء فالظاهر أن وجه حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، لا تعيد عقلائي، إذ لم نجدهم يعملون على طبق الحالة السابقة في مورد لا يكون في البين إماماً اليقين بالكون السابق والشك في البقاء بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمئنان ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط، بل رجوع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٥

الحيوانات إلى أوكارها لا يكون إلامن جهة حصول الوثوق بالبقاء.

وبالجملة: الظاهر أن بناء العقلاء لا يكون إلامن حصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقة كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

ثم إنه قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناش عن ندره حصول الرفع للشئ الثابت المقتضى للبقاء، نظير أصالة السلامة في الثمن والمبيع الناشئة عن ندره حصول العيب في الأشياء، فإنها أصل عقلائي يحصل الوثوق للعقلاء على طبقه، وحصول هذا الوثوق ناش عن ندره حصول العيب في الأشياء وغلبه سلامتها [٦٠].

نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المقام

لكنّه مخدوش عندنا، لأن الشك في الرفع ليس بمعنى بقاء المستصحب واستمراره واقعاً، بل بمعنى قابليته للبقاء والاستمرار، وحصول الرفع له ليس نادراً في جميع الموارد، ألا ترى كثرة حصول الرفع لبعض الأشياء الثابتة المقتضية للبقاء، كالطهارة، فإنها مقتضية للبقاء إلى الأبد، مع أنها كثيراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والريح وسائر النواقض.

نعم، بعض الامور الثابتة المقتضية للبقاء والاستمرار لا يعرضه الرفع إلا نادراً، كالبناء المحكم القوي الذي لا يُخرّبه إلامن زلزال شديد أو سيل عظيم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٦

وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناش عن ندره حصول الرفع للشئ الثابت المقتضى للبقاء» غير تام.

وكيف كان، بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لا يكون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حكم الشارع بحرمة نقض اليقين بالشك، فإن ملاكته نفس اليقين والشك من غير دخل شيء آخر فيه، فإذا اختلف المناطان فدعوى ورود أخبار الباب على طبق ارتكاز العقلاء غير مسموعة.

توضيح «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»

وأما التعبير ب «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» كما ورد في الصحيحة الثانية الآتية فلا يدل على إرجاعه إلى ارتكاز الراوى [٦١]، لعدم دلالة التعبير ب «لا ينبغي» على الكراهة في لسان الشرع، بل يدل على الحرمة. ويؤيده ورود هذا التعبير في سائر الأخبار لأجل بيان حكم تحريمى لا تنزيهى، بل وروده في نفس تلك الصحيحة - مع قطع النظر عن سائر الروايات - يقتضى أن يكون لبيان الحرمة، لأن موردها هو الصلاة الواجبة، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٧

فلا فرق بين التعبير بقوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» وبين التعبير في الصحيحة الاولى بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» أصلاً.

وبالجملة: دعوى أن نكتة اعتبار الاستصحاب هي مطابقتها لارتكاز العقلاء غير مسموعة، فمفاد أخبار الباب أعم من الشك في الرفع والمقتضى، ومخالف لما هو سيرة العقلاء، لأن مناط الأخبار أعم من مناط السيرة ومخالف له، فتقريب اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع بورود أخباره على طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أماره شرعية أو أصل عملي؟

واتضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أماره مجعولة شرعية، بل هو أصل عملي مجعول شرعي، لأن ملاك حرمة النقض في الرواية هو مجرد اليقين بالحالة السابقة والشك في الحالة اللاحقة كما عرفت، فدعوى كونه أماره إما أن تكون بلحاظ كون اليقين كاشفاً عن زمان الشك، وهي غير مسموعة، لأن اليقين كاشف عن الحالة السابقة لا عن زمان الشك، لأنه تعلق بها لا به، فلا يكون كاشفاً عنه حتى كاشفاً ناقصاً، وإمّا أن تكون بلحاظ الشك لأجل كونه مسبوفاً باليقين، وهي أيضاً فاسدة، لأن مسبوقيته باليقين لا تستلزم كونه موجباً لتحقيق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخرى: كلما تحقق اليقين بالحالة السابقة والشك بالحالة اللاحقة يجرى الاستصحاب بحسب مدلول الرواية، فلا يختص جريانه بالظنّ النوعى بالبقاء، بل يعمّ الشك المتساوى الطرفين، بل الظنّ بالارتفاع، لأن الشك يكون بمعنى عدم اليقين لا بمعناه المصطلح، فكيف يكون أماره شرعية كاشفة عن الواقع؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٨

لا يقال: ما الفرق بين أدلّه حجّية الخبر الواحد وأخبار الاستصحاب حيث ذهبتم إلى كون الخبر الواحد أماره وإلى كون الاستصحاب أصلاً؟

فإنه يقال: الفرق بينهما أن أدلّه حجّية الخبر الواحد ناظرة إلى بناء العقلاء على العمل بخبر العادل والثقة، بل دليله منحصر - على التحقيق - في بناء العقلاء، وهم لا يعملون بخبر الثقة إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخير الثقة حجّية من باب الظنّ النوعى، بخلاف الاستصحاب، فإن الأخبار الدالة على حجّيته لا تكون مرتبطة بسيرة العقلاء كما عرفت، فوزان قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين أبداً بالشك» وزان قوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» فكما أن الثانى وظيفه مقرّرة للشك في الطهارة في

مقام العمل، فكذاك الأول وظيفه مقرر للشاك في بقاء المتيقن في مقام العمل، إلا أن الشك فيه يكون مسبوقاً باليقين، دون الثاني. فتحصيل من جميع ما ذكرنا حول الرواية أن الاستصحاب حجته في جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصية، وأنه حجة في الشك في الرفع والمقتضى كليهما، وأنه أصل لا-أماره، فلا يكون معنى حجته عندنا أنه أماره كاشفه عن الواقع، بل معناها أنه وظيفه عملية تعبدية عند الشك في البقاء.

وهذه الصحيحة كافية لاعتبار الاستصحاب وحجته، إلا أننا نذكر سائر أخبار الباب، لأن من ناقش في إلغاء الخصوصية وقال باختصاص قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» باب الموضوع يتمكن من تعميم الاستصحاب لسائر الأبواب، فإن مورد الأخبار الآخر غير الموضوع كما ستعرف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٦٩

صحيحة زرارة الثانية

إشارة

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له [٦٢]: أصاب ثوبي دم رعاف [٦٣] أو غيره [٦٤] أو شيء من مني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبت فلم أقدر عليه، فلما صليت [٦٥] وجدته، قال: «تغسله وتعيد»، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال:

«تغسله ولا-تعيد الصلاة»، قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٠

الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك» قلت:

فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك» قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً فقطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» [٦٦].

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلا أن إضمار مثل زرارة لا يضر، لأنه لا يسأل غير الإمام المعصوم، على أن الصدوق رحمه الله رواها في «العلل» متصلاً بأبي جعفر عليه السلام، فلا إشكال فيها من حيث اتصالها بالمعصوم.

البحث حول دلالة الرواية

وأما دلالتها: فلا إشكال في عدم دلالة الفقرتين الأولى على الاستصحاب، بل مورد الاستدلال بها فقرتان:

إحداهما: الفقرة الثالثة، وهي قوله: «فإن ظننت أنه قد أصابه - إلى قوله عليه السلام - فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

وفي هذه الفقرة احتمالات؛ لأن في قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» احتمالين:

أحدهما: أنه بعد النظر وعدم رؤية شيء صار عالماً بعدم كون الثوب نجساً، ثانيهما: أنه بقي شكه بإصابه النجاسة ولم يتبدل شكه بسبب النظر وعدم الرؤية إلى العلم بعدم الإصابة، وفي قوله: «ثم صلّيت فرأيت فيه» أيضاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧١

احتمالان: أحدهما: أنه تيقن بكونه هو النجاسة التي ظن بها قبل الصلاة، فتيقن وقوع الصلاة فيها، ثانيهما: أنه شك في أنها هل وقعت على الثوب بعد الصلاة أو هي التي كانت قبلها وظن بها، فلاحتمالات أربعة حاصلة من ضرب الأولين إلى الأخيرين:
أ- أنه بعد الظن بالإصابة والنظر وعدم الرؤية صلى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلى رأى في ثوبه النجاسة وعلم بأنها هي التي كانت مظنونه، فعلم أن صلاته وقعت في النجس.

ب- هذه الصورة، أي عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوع صلاته فيها.

ج- أنه حصل له بواسطة النظر العلم بعدم النجاسة، فإذا صلى تبدل علمه بالعلم بالخلاف، أي بأن النجاسة كانت من أول الأمر.

د- هذه الصورة مع احتمال بعد الصلاة حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوعها فيها.

فلا بد من النظر في أنها ظاهرة في أي منها؟ حتى يتضح أنها هل هي دالة على الاستصحاب أم لا؟

فأقول: الاحتمال الثالث ينافي تعليل الجواب، أعني قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، إذ لا شك على هذا الاحتمال، لأنه - بناءً على هذا الاحتمال - دخل في الصلاة عالماً بكونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأين الشك الذي اشير إليه في تعليل الجواب؟! لا يقال: لعله أراد الشك الذي كان قبل النظر.

فإنه يقال: ذلك الشك لا يرتبط بالحكم الشرعي، لأن الملاك فيه إنما هو حال المصلي عند دخوله في الصلاة وبعدها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٢

والاحتمال الرابع المنطبق على قاعدة اليقين بعيد، لأنه خلاف ظاهر قوله:

«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، لأنه ظاهر في فعلية اليقين والشك كليهما، هذا أولاً.

وثانياً: لو حصل له العلم لكان عليه ذكره في السؤال، لوضوح احتمال دخله في الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، إذ لو حصل له العلم لقال في السؤال: «فنظرت فلم أر شيئاً فعلمت أنه طاهر».

فبقي الاحتمالان الأولان، وهما يشتركان في إفادة حجية الاستصحاب، فلو كانت الرواية مجملة من هذه الجهة لا يضر بها، لكنّها ظاهرة في الاحتمال الأول.

ويؤيده سؤال زرارة عن عله الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولم ذلك؟»، فإنه لو شك بعد الصلاة في وقوعها في النجاسة وعدمه لم يكن هذا السؤال مناسباً في المقام، لأن الحكم بعدم وجوب الإعادة حينئذ لا يكون غريباً عن الذهن، وإنما يناسب السؤال عن عله الحكم ما إذا علم بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة، إذ حصل له شبهة، وهي أن الإمام عليه السلام حكم عقيب السؤالين الأولين بوجوب الغسل والإعادة وعقب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة مع أن الصلاة مع أن الصلاة في جميع هذه الصور وقعت في النجاسة، فما علة عدم وجوب الإعادة في الصورة الثالثة؟ مع أن القاعدة تقتضي وجوبها، لعدم كون المأني به مطابقاً للمأمور به.

الفقرة الثانية - التي تدل على حجية الاستصحاب - هي الفقرة الأخيرة، أعني قوله عليه السلام: «وإن لم تشك» إلى آخر الرواية.

إن قلت: هذه الفقرة تنطبق على قاعدة اليقين والشك لا على الاستصحاب، لأن قوله: «إن لم تشك» بمعنى «إن تيقنت بالطهارة» فإن عدم الشك عبارة أخرى عن اليقين، فحينئذ كان قبل ورود في الصلاة عالماً بالطهارة وصار في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٣

أثناءها شاكاً في نفس تلك الطهارة التي كانت معلومة، أي الطهارة قبل الورد، وهل هذا إلّا قاعدة اليقين والشك؟ فهذه الفقرة تدل على حرمة نقض اليقين بالشك في قاعدة اليقين ولا ترتبط بالاستصحاب.

قلت: الشك وإن كان مساوياً بالنسبة إلى طرفي الاحتمال، إلّا أن الطرف الذي يوجب تغيير الوضع الموجود يكون متعلقاً له في التعبيرات لا الطرف الآخر، مثلاً إذا كان ثوبك طاهراً ثم عرض لك الشك، تقول: «شككت في نجاسة ثوبي» ولا تقول: «شككت في

طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لكنه غير متعارف نوعاً.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أن قوله عليه السلام: «إذا شككت في موضع منه ثم رأيت» يكون بمعنى «إذا شككت في نجاسة موضع منه ثم رأيت» فكان قوله: «إن لم تشك» أيضاً بمعنى «إن لم تشك في نجاسته» بقرينه المقابلة، فحيث لو كان عدم الشك عبارة أخرى عن اليقين - كما قلت - لكان المعنى «إن تيقنت بالنجاسة» لا «إن تيقنت بالطهارة» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله في الصلاة جائزاً أصلاً، فكيف يحكم عليه السلام بصحة ما مضى من صلاته مع أنه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!!

فالمراد من عدم الشك هو الغفلة عن طهارة ثوبه ونجاسته، يعنى أنه كان عالماً بطهارته قبل الدخول في الصلاة، إلا أنه حال الدخول صار غافلاً عن الطهارة والنجاسة، ثم رأى نجاسة رطبة في أثنائها وشك في الإصابة قبل الصلاة أو في الأثناء، فعلى هذا لا إشكال في انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» على الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الرواية في حجّية الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٤

إشكال وجواب

لكن يتوجّه إشكال على الفقرة الأولى، وهو أنه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجس بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» مع كون الإعادة من النقض باليقين لا بالشك.

نعم، التعليل المذكور يصلح أن يكون تعليلاً لجواز الدخول في الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة. ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعد ذكر مقدّمة:

وهي أن قوله عليه السلام: «لا تعيد الصلاة» اريد منه معنى كئائى لا معناه المطابقى، أعنى «لا تجب عليك إعادة الصلاة».

توضيح ذلك: أن لزوم الإعادة وعدمه ممّا حكم به العقل، فلو رأى المأتمّ به مطابقاً للمأمور به حكم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غير مطابق له حكم بلزومها، وأمّا الشارع فليس له حكم سوى ما تعلق بالمأمور به، وإلا لزم أن يتوجّه إلى المكلف حكمان شرعيان فيما إذا لم يطابق المأتمّ به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلاً، والآخر: «يجب عليك الإعادة»، فكلمة عبّر الشارع بقوله: «يعيد» أو «لا يعيد» لم يكن معناه المطابقى مراداً، بل معناه الكئائى، فقوله عليه السلام في الفقرتين الأولىين: «تعيد الصلاة» كناية عن اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن أدلّة الشرائط والموانع ظاهرة في كون الشىء بوجودها الواقعى شرطاً أو مانعاً، فما دلّ على وجوب الصلاة في الثوب الطاهر ظاهر في كون الطهارة الواقعية شرطاً لها، فزرارة رأى أن المأتمّ به في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٥

الغرض الثالث أيضاً غير مطابق للمأمور به - كالأولين - فالقاعدة تقتضى لزوم الإعادة، مع أن الإمام عليه السلام حكم بعدم لزومها، فسأل عن علته ذلك بقوله: «ولم ذلك؟»، وحاصل جواب الإمام عليه السلام أن الطهارة التي تكون شرطاً للصلاة أعم من الطهارة الواقعية والاستصحابية.

وبعبارة أخرى: قوله: «لا تعيد الصلاة» كناية عن أن الصلاة التي أتيت بها مطابقة للمأمور بها، لأن الطهارة التي تكون شرطاً لها تعم الطهارة الواقعية والاستصحابية، فهذا حاكم على أدلّة اشتراط طهارة الثوب في الصلاة بتوسعتها، كما أن قاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «كلّ شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر» حاكم عليها وموسّع لدائرتها بأن الطهارة في أدلته اشتراطها أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية.

إشكال آخر وجواب

ثم إن في الرواية إشكالاً ثانياً، وهو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلاة في الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه، حيث حكم في الأول بعدم لزوم الإعادة وفي الثاني بلزومها، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتها»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أن الثاني أولى بعدم الإعادة، لأنه عليه وقع بعض الصلاة في الثوب النجس، وعلى الأول جميعها. هل يمكن الجواب بأن وجوب الإعادة في الثاني تعبد محض؟

أقول: لا، لأن الرواية وردت بلسان بيان العلة والدليل كما هو واضح، على أن عدم سؤال زرارته هاهنا عن العلة مع أنه كان سأل عنها في الفقرة السابقة مشعر بأن الحكم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعدة، فالعلة كانت معلومة عنده،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٦

ولو كان تعبدًا محضًا ومخالفًا للقاعدة لسأل عن العلة وأجاب الإمام عليه السلام بكونه تعبدًا غير معلول بعلة.

لكن يمكن الذب عن الإشكال بعد ذكر مقدمتين:

أ- أن النجاسة مانعة للصلاة مطلقاً- أى في حال الذكر والسكوت والقيام والقعود وسائر الأحوال- فلو حمل المصلي في الأثناء ثوباً نجساً حال كونه ساكناً، بحيث لم يأت بكلمة من الصلاة فيه بطلت، لأجل المانع المطلق.

ب- أن لنا أخباراً [٦٧] دالة على أن المصلي لو رَعَفَ [٦٨] في الأثناء لا تبطل صلاته، بل عليه أن يغسل أنفه ويعوض ثوبه المتنجس بالرعاف أو يغسله ويبني على صلاته لو لم يستنزم الغسل أو التعويض الاستدبار أو الفعل الكثير.

والرعاف له خصوصيتان: إحداهما: أنه يخرج بلا اختيار، ثانيتهما: أنه إذا حدث في أثناء الصلاة نعلم به في بدء حدوثه، فنعلم أن شيئاً من الصلاة لم يقع معه، ومورد الأخبار وإن كان دم الرعاف، لكننا نتمكن من إلغاء الخصوصية والتمسك بها لإثبات عدم بطلان الصلاة إذا تنجس ثوب المصلي أو بدنه في الأثناء بنجاسة غير الرعاف إذا كانت مشتملة على الخصوصيتين، وهما:

التنجس بلا اختيار، وعدم وقوع شيء من الصلاة فيه، كأن يمس الطفل بيده النجاسة ثوب المصلي والتفت قبل إتيان شيء من الصلاة في الثوب النجس.

فهذه الأخبار تكون مخصصةً لدليل مانعية النجاسة للصلاة، فكان حاصل دليل المانع بملاحظة هذه الأخبار أن النجاسة مانعة للصلاة، إلا إذا حدثت في أثناءها بحيث لم يقع شيء من الصلاة فيها وكان حدوثها بلا اختيار.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٧

إذا عرفت هاتين المقدمتين، فاعلم أن الفرق بين حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة وبين حصوله في الأثناء أن الصلاة في الأول تمامها وقع في الطهارة الاستصحابية، لأنه كان شاكاً في إصابة النجاسة من أول الصلاة إلى آخرها، فيجري الاستصحاب في جميع ذلك الوقت، بخلاف الثاني، فإن الاستصحاب فيه لا يجري إلا في خصوص ما مضى من الصلاة قبل العلم بالنجاسة، وأما حال العلم فلا يكون مجرى استصحاب الطهارة كما هو واضح، ولا يكون أيضاً من مصاديق أخبار الرعاف، لأنها كما قلنا لا تشمل إلا نجاسة

حادثة في أثناء الصلاة، وأما ما كان موجوداً من أول الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به في الأثناء.

إشكال ثالث وجواب

ثم حصلت هاهنا شبهة أخرى، وهي أننا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحكم بصحة الصلاة في الصورة الأخيرة، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكك ثم رأيت رطباً إلخ» لأنّ الفرض في هذه الصورة أن يرى المصلي نجاسة في الأثناء واحتمل كونها معه من أول

الصلاة وحدوثها في الأثناء، فحال العلم بها لا يكون مجرى استصحاب الطهارة ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأول: فظاهر، وأمّا الثاني: فلعدم العلم بحدوثها في الأثناء حتى يكون مصداقاً لتلك الأخبار، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحة الصلاة، وعللها باستصحاب الطهارة؟

ولكن يمكن الجواب عنها بأنه لا إشكال في جريان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، وأثره الشرعي صحته ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسألة مانعية هذه النجاسة فيمكن حلها بأننا نشكّ في كونها مانعة أم لا، ومنشأ هذا الشكّ أنا لا نعلم أنها هل حدثت في الأثناء،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٨

فلا تكون مانعة، أو كانت من أول الأمر، فتكون مانعة، فتجرى البراءة الشرعية والعقلية، كما تجرى البراءة - على التحقيق - بقسميها فيما إذا شككنا في مانعية ثوب للصلاة، كما إذا شككنا في كونه من الحيوان المذكى أم لا؟ فإنّ جريان البراءة في اللباس المشكوك كونه من المذكى أو غيره وإن كان مختلفاً فيه، إلّا أنّ المحقّقين قالوا بجريانها عقليتها ونقلتها.

فحكم الإمام عليه السلام في هذه الصورة بصحة الصلاة معلول لأمرين: أحدهما: استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، الثاني: أصالة البراءة بالنسبة إلى حال العلم بها، والإمام عليه السلام لم يذكر في الرواية إلّا الأول منهما وإن كان قوله عليه السلام: «لأنك لا تدري إلخ» ظاهراً في كون الاستصحاب تمام العلة، إلّا أنه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتياج إلى أصالة البراءة لرفع المانعية.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الرواية أنّ جميع فقراتها مطابقة للقواعد، والدالّ منها على حجّية الاستصحاب فقرتان بالتفصيل المتقدّم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٧٩

صحيحة زرارة الثالثة

إشارة

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة، وهي ما رواه الكليني رحمه الله عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فينبى عليه ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» [٦٩].

هل الرواية وردت تقيّة أو لبيان الحكم الواقعي؟

مذهب العامية في الشكّ بين الأقلّ والأكثر هو البناء على الأقلّ والإتيان بما شكّ فيه متصلاً، ومذهب الشيعة هو البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيه منفصلاً، فهل هذه الرواية ظاهرة في الأول حتى تكون تقيّة أو في الثاني حتى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٠

تكون لبيان الحكم الواقعي؟

قيل: إنّها ظاهرة في بيان الحكم الواقعي، لأنّ قوله: «بفاتحة الكتاب» ظاهر في تعيين الفاتحة، وهذا لا يلائم الاتصال، إذ حكم الركعتين

الأخيرتين في الصلاة الرباعية هو التخيير بينهما وبين التسيحات.

لكن ظاهر قوله عليه السلام: «يركع ركعتين» عقيب سؤال زرارة، وأيضاً ظاهر قوله: «قام فأضاف إليها أخرى» هو الاتصال وصدورها على وجه التقية.

والحكم بتعيين الفاتحة ليست على خلاف التقية، لما حكى عن الشافعي وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامة القول بتعيين الفاتحة في الركعات كلها، فالظاهر منها هو إتيان الركعتين في الفرع الأول وإضافة الركعة في الفرع الثاني متصلًا.

والذي يبيّن هذا الاحتمال هو الفرع الثاني المذكور في الرواية، لأنه لا يرتبط بسؤال زرارة، فكيف ذكره الإمام عليه السلام من قبل نفسه ويبيّن حكمه تقيّة مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!

فهذا يرشدنا إلى أنّ الإمام عليه السلام مع كونه في مقام التقية، أراد بيان المذهب الحقّ أيضاً، فالرواية لم تصدر للتقية المحضّة، بل إنّ عليه السلام أفتى بما هو ظاهر في خلاف المذهب الحقّ تقيّة وأراد بيانه في حجاب التقية.

الوجه المحتمل في الحديث

ثم إن في الرواية احتمالات:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨١

نظريّة المحدث الكاشاني رحمه الله فيها

منها: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يعني به لا يبطل الركعات المحرزة بسبب الشك في الزائدة بأن يستأنف الصلاة، بل يعتدّ بالمتيقنة، و «لا يُدخل الشك في اليقين» أي لا يعتدّ بالمشكوك فيها بأن يضمّها إلى المحرزة ويتم بها الصلاة من غير تدارك، «ولا يخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهي عن الإدخال، «ولكنه ينقض الشك باليقين» أي الشك في الركعة الزائدة، بأن لا يعتدّ بها، بل يأتي بالزيادة على الإيقان، «ويتم على اليقين» أي يبنى على المتيقن فيها [٧٠].

هذا ما أفاده المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله حول الحديث.

وعليه لم يتعرّض قوله عليه السلام: «ولا يُدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لذكر فصل الركعة ووصلها في الفرعين، ولم يتعرّض أيضاً قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» للاستصحاب كما هو واضح، فعلى هذا الاحتمال لا تكون الرواية دالّة على الاستصحاب.

ومنها: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يكون بالمعنى الذي ذكره المحدث الكاشاني رحمه الله، ولكن قوله: «لا يدخل الشك في اليقين» وقوله:

«لا يخلط أحدهما بالآخر» يعني بهما فصل الركعتين أو الركعة المضافة للاحتياط، بأن يُراد بهما عدم إدخال المشكوك فيها في المتيقنة وعدم خلط أحدهما بالآخر، فيكون المراد بالشك واليقين: المشكوك فيها والمتيقنة، أي أضاف الركعتين إلى الركعتين المحررتين والركعة إلى الثلاث المحرزة، لكن [٧١]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٦ ؛ ص ٨١

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٢

لا يدخل المشكوك فيها في المتيقنة ولا يخلط إحداها بالآخرى، بأن يأتي بالركعة والركعتين منفصلة لا متصلة، لئلا يتحقّق الاختلاط

وإدخال المشكوك فيها في المتيقنة.

ولا يخفى أن هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأول، حيث إن الظاهر من النهي عن الإدخال والخلط أنهما تحت اختيار المصلي، فيمكن له الإدخال والخلط وتركهما، والركعة المشكوك فيها إما هي داخله بحسب الواقع في المتيقنة أو لا، وليس إدخالها فيها وخلطها بها باختياره [٧٢]، بخلاف الركعة التي يريد إضافتها إليها، فإن له الإدخال والخلط، بإتيانها متصلة، وعدمها، بإتيانها منفصلة.

لا يقال: إن هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر في أن الركعة أو الركعتين لا بد أن يوتى بها متصلة.

فإنه يقال: ظهور الذيل في الانفصال محكم على ظهور الصدر في الاتصال، فإنهما من قبيل القرينة وذى القرينة، ولا شك في تقدم ظهور القرينة على ظهور ذيلها، بل لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً ما لم يتم الكلام، فكأنه قال: «قام فأضاف إليها أخرى من غير اختلاط الركعة المضافة المشكوك في كونها الرابعة أو الخامسة بالركعات المتيقنة».

وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا تكون الرواية دليلاً على الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٣

ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في معنى الحديث

ومنها: ما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره، وهو أن قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إما أن يُراد منه إضافتها إليها متصلة، فكان المراد من اليقين والشك في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بعدم إتيان الرابعة والشك في إتيانها، فكان مفاده الاستصحاب، إلا أن هذا خلاف المذهب الحق، فلا بد من أن يكون صادراً تقيّةً، ولا يجوز الاستدلال بما صدر كذلك.

إن قلت: نعم، يمكن القول بأنه عليه السلام أراد بقوله: «قام فأضاف إليها أخرى» الاتصال تقيّةً، ولكن قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» صدر لبيان قاعدة كئيبة واقعية، فيكون دليلاً على الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسك به، لعدم صدوره تقيّةً.

قلت: هذا خلاف الظاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علته في كونها على خلاف المذهب الحق أو على وفقه، وبعبارة أخرى: بيان قاعدة كئيبة مطابقة للواقع وتطبيقها على مورد تقيّة بحيث كان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإما أن يُراد منه [٧٣] إتيان ركعة منفصلة، فكان المراد من اليقين والشك في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» اليقين بالبراءة والشك فيها، فيكون المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، وقد اريد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٤

من اليقين في بعض الأخبار هذا النحو من العمل، كما في قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين» [٧٤].

واليقين بالبراءة لا يحصل بما فعله العامية من إتيان المشكوك متصلة، لاحتمال تحقق الزيادة المبطلّة في الصلاة، بخلاف المذهب الحق، فإن الركعة المنفصلة مكملّة لها لو كانت في الواقع ناقصة، وتحسب نافله لو كانت كاملة، كما شهد به رواياتنا [٧٥]، فكيف كان، يحصل اليقين بالبراءة.

وهذا ممّا علّمنا الإمام عليه السلام بقوله للراوي: «ألا اعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» وبعد قول الراوي في جوابه: «بلى» قال عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم، فصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» [٧٦].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل [٧٧].

ونتيجه: عدم دلالة الرواية على الاستصحاب أصلاً، لكونها على الاحتمال الأول صدرت عن تقيّة، وعلى الاحتمال الثاني دلّت على وجوب إتيان ما شك فيه منفصلاً، لتحصيل اليقين بالبراءة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٥

كلام صاحب الكفاية رحمه الله حول الرواية

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية، وهو أن المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشك في إتيانها، فتدل الرواية على استصحاب عدم الركعة المشكوك، فيجب عليه الإتيان بها، ولكنها لم تتعرض لبيان إتيانها متصله أو منفصله، بل هي مطلقة من هذه الجهة، ولكن إطلاقها يقيد بالأخبار الدالة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بما يحتمل نقصه مفصولاً في الشك بين الأقل والأكثر.

فعلى هذا لا إشكال في دلالة الرواية على حجية الاستصحاب [٧٨].

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد نظرية صاحب الكفاية في معنى الرواية

واستشكل [٧٩] عليه بأن الجمع بين دلالة الرواية على استصحاب عدم الركعة الرابعة وبين إطلاقها من جهة الإتيان بها متصله أو منفصله مما لا ينبغي، لأن الاستصحاب يقتضى ترتب آثار المستصحب كما لو كان متيقناً، ولو كان عدم الإتيان بالركعة الرابعة متيقناً لا يجوز الإتيان بها منفصله، فهكذا استصحابه، فاستصحاب عدم الركعة الرابعة مستلزم لوجوب الإتيان بها متصله، فكيف يمكن القول بإطلاق الرواية من هذه الجهة؟ بل هي على هذا مضادة للأخبار التي دلت على وجوب صلاة الاحتياط.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٦

كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في معنى الرواية

ومنها: ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله»، وهو أن اللام في «اليقين» و «الشك» للجنس، فقوله: «لا ينقض اليقين بالشك» نهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشك، فيعم كل يقين وكل شك، ولعدم نقضه به فيما نحن فيه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدث الكاشاني رحمه الله، يعني عدم إبطال الركعات المحرزة بسبب الشك في الرابعة، والثاني: استصحاب عدم الإتيان بالركعة، أعني عدم نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بسبب الشك في إتيانها.

ولقوله عليه السلام: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» أيضاً مصداقان فيما نحن فيه: أحدهما: ما أفاده المحدث الكاشاني رحمه الله، وهو عدم الاكتفاء بالركعة المشكوك فيها من غير تدارك، وثانيهما: ما ذكر في الاحتمال الثاني، أعني عدم إتيان الركعة المضافة المشكوك فيها متصله بالركعات المحرزة.

هذا إذا لم نقل بظهور النهي عن الإدخال والاختلاط في الفصل الاختياري، وإلا يكون له مصداق واحد.

وعلى هذا تكون الرواية مع تعرضها للمذهب الحق - أي الإتيان بالركعة منفصلة - تتعرض لعدم إبطال الركعات المحرزة ولاستصحاب عدم الركعة المشكوك فيها، وتكون على هذا من الأدلة العامة لحجية الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظله»، وادعى أنه أظهر الاحتمالات في الرواية، ثم ذكر له مرجحات:

الأول: أنه لا يستلزم التفكيك بين الجمل المشتملة على الشك واليقين بأن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٧

يراد منهما في جملة معنى وفي اخرى معنى آخر، بل المراد منهما على ما ذهبنا إليه هو طبيعة اليقين والشك في الجمل كلها، فالرواية

محمولة على بيان قواعد كئيية: هي عدم نقض اليقين بالشك، وعدم إدخال الشك في اليقين، ونقض الشك باليقين، وعدم الاعتداد بالشك في حال من الأحوال، وهي قواعد كئيية يفهم منها حكم المقام، لانطباقها عليه، بخلاف سائر الاحتمالات، فإنها تستلزم التفكيك بين الجمل المشتملة على الشك واليقين، بأن يُراد في جملة من اليقين والشك نفسهما، وفي جملة يراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزة أو عدم الركعة الرابعة، وفي جملة يُراد بالشك المشكوك فيها، أي الركعة المضافة، وفي الاخرى الركعة المشكوك في إتيانها كما يظهر بالتأمل في الجمل والاحتمالات، ألا ترى أنه على ما ذهب إليه المحدث الكاشاني رحمه الله اريد من الشك في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» نفسه واريده منه في قوله: «لا يُدخل الشك في اليقين» المشكوك، وهذا التفكيك خلاف الظاهر.

الثاني: أن لازمه حفظ ظهور اللام في الجنس وعدم حملها على العهد، وحفظ ظهور اليقين بإرادة نفس الحقيقة، لا الخصوصيات والأفراد.

الثالث: أن الظاهر من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» في سائر أخبار الباب هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك، والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكئيية، ووحدة السياق تقتضي أن يكون في هذه الرواية أيضاً بهذا المعنى [٨٠]. هذا ما أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظله» لبيان مرجحات مختاره، وكلامه من أوله إلى آخره كلام دقيق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٨

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظله» في معنى الرواية

لكن مع ذلك يرد عليه أن قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» لو كان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إليه المحدث الكاشاني، والثاني: الاستصحاب، فلا بد من أن يكون اليقين بالنسبة إلى الأول بمعنى المتيقن، حيث إنّه عبارة عن الركعات المحرزة، وبالنسبة إلى الثاني بمعنى نفس اليقين، لما قلنا سابقاً [٨١] في جواب الشيخ الأعظم - القائل باختصاص حجّية الاستصحاب بالشك في الرفع - من عدم تسليم كون اليقين في أخبار الاستصحاب بمعنى المتيقن، بل هو بمعناه، وإسناد النقض بلحاظ إضافته وتعلقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحكاماً، كالحبل المبرم.

والحاصل: أن المراد باليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» على ما ذهب إليه المحدث الكاشاني هو المتيقن، والمراد به على الاستصحاب هو نفس اليقين، ولا يجوز إرادتهما معاً وإن قلنا بكون اللام للجنس، لعدم الجامع بينهما.

كلام المحقق الخوئي «مدّ ظله» في معنى الحديث

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام، وهو أن المراد من اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الركعة الرابعة، فهو دليل على حجّية الاستصحاب.

إن قلت: إن الاستصحاب يقتضى لزوم اتصال الرابعة إلى الركعات الماضية، وهذا مخالف للمذهب الحق.

قلت: لزوم الاتصال إنّما كان فيما إذا كان عدم إتيان الرابعة متيقناً، وأمّا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٨٩

لو كان إتيانها مشكوكاً ولم يؤت بها لزم الانفصال.

وبالجملة: موضوع الاتصال هو العلم بعدم إتيان الرابعة، وموضوع الانفصال - أعني صلاة الاحتياط - مركّب من جزئين: أحدهما: الشك في إتيان الرابعة، والثاني: عدم إتيانها، والشاهد على كون عدم الإتيان بها جزءاً لموضوع صلاة الاحتياط أنّه لو صار بعد الصلاة

قاطعاً بكونها كاملة لا تجب عليه صلاة الاحتياط، فعلم من هذا أن مجرد الشك في إتيان الرابعة لم يكف لوجوب صلاة الاحتياط، بل هو أحد جزئي الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا- جزئيه في المقام موجود، أمّا الشك في إتيان الرابعة فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلاجل الاستصحاب، وبعبارة اخرى: تحقّق الجزء الأوّل وجداني، والثاني تعييدي يقتضيه الاستصحاب، فيترتب حكمه، وهو وجوب الانفصال.

وحينئذ كان مفاد قوله: «لا يُدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعة، أعني إتيانها بنحو صلاة الاحتياط، ولا إشكال فيه.

والحاصل: أن الرواية تدلّ على حجّية الاستصحاب، وتدلّ أيضاً على المذهب الحقّ [٨٢].

نقد نظرية المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» حول الرواية

ويرد عليه إشكالان:

أ- أنه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً [٨٣] على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في معنى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٠

الرواية بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وبين إطلاق الرواية من جهة الإتيان بها متّصلة أو منفصلة ممّا لا ينبغي، لأنّ الاستصحاب يقتضي الاتصال، فأين الإطلاق؟!

هذا ما أورده على المحقّق الخراساني، وهو ينافي ما اختاره هنا في معنى الرواية، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام الموضوع لاتّصال الركعة المشكوكة وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.

ب- أن الشكّ موضوع الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب المستفاد من قوله:

«لا- ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ في رتبة الاستصحاب، بل هو مقدّم عليه، لأجل تقدّم

الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا في رتبة واحدة حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءاً لموضوع صلاة الاحتياط؟

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدّمًا على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفي عرضه من حيث كونها جزئيين لموضوع يترتب عليه انفصال الركعة.

حقّ القول حول الرواية

والذي يخطر ببالي في معنى الرواية: أنّها ظاهرة في المذهب الحقّ وليس فيها تقيّة أصلاً، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان في مقام التقيّة لوجب عليه الاكتفاء في الجواب بقدر الضرورة، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثاني- وهو الشكّ بين الثلاث والأربع- ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّة مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زرارة؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي، لا في مقام التقيّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩١

وأما قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زرارة لا يكون ظاهراً في التقيّة أصلاً، بل ظاهر في المذهب الحقّ، لظهور قوله: «بفاتحة الكتاب» في تعين الفاتحة، وقول الشافعي وأحمد بتعيّنها في جميع الركعات لا يوجب ظهورها في التقيّة، لأنّها كانت متعيّنة أيضاً في صلاة الاحتياط.

وكذلك قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً في الاتصال تقيّة وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً [٨٤] تبعاً للقوم، وذلك لأنّ

الظاهر تعين الفاتحة فيها بقرينة تعينها في الركعتين في الفرع الأول، وهذا يقتضيه وحدة السياق، هذا أولاً. وثانياً: أن لقوله: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشك عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها أخرى»؟ وهل هذا إلا الأمر بتحصيل الحصول لو كان القيام بمعناه المعروف؟ فمن هنا نستكشف أن القيام هاهنا ليس بمعناه المعروف، بل بمعنى الفراغ من الصلاة والشروع في عمل آخر، وهو صلاة الاحتياط. وأما قوله: «لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» اريد بكل من هذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفادة حجته.

والشاهد على هذا ورود التعبير بالجملة الثانية في بعض أخبار الاستصحاب، فإنه عليه السلام كتب في جواب السؤال عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٢ للرؤية» [٨٥]. هذا أولاً.

وثانياً: لو كان قوله: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لبيان قاعدة أخرى غير الاستصحاب للزم الفصل بين قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» وبين قوله: «ولكنه ينقض الشك باليقين» وهما مرتبطان بالاستصحاب، بالأجنبي، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حجتيه الاستصحاب، فإنهما لم تكونا أجنبيتين. وحينئذ كان الشك في جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيك الجمل المشتملة عليهما بالنسبة إلى معانها.

وجه انفصال صلاة الاحتياط

بقي سؤال الجمع في الرواية بين استصحاب عدم الركعة المشكوكه وبين الحكم بإتيانها منفصلاً. والجواب عنه أنه تعبد، يعني أصل وجوب الإتيان بها يستفاد من استصحاب عدم إتيانها، وأما لزوم كونها منفصلاً فهو تعبد محض، وإن كان مقتضى الاستصحاب هو الاتصال لو لم يكن هذا التعبد. فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الرواية ظاهرة في حجتيه الاستصحاب مع كونها ظاهرة في بيان المذهب الحق أيضاً. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٣

موثقة إسحاق بن عمار

إشارة

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأول عليه السلام أنه قال: «إذا شككت فابن علي اليقين» قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» [٨٦].

البحث حول مفهوم الحديث

ذهب سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مد ظله العالی» إلى أن الرواية وردت في الشك في ركعات الصلاة [٨٧]. لكن الظاهر أن مضمونها أصل كل جارٍ في جميع أبواب الفقه، وهو الاستصحاب، وذلك لظهور الرواية في فعليته الشك واليقين معاً

مع وحدة المتعلق [٨٨]، فمفادها عين مفاد قوله في الأخبار السابقة: «لا ينقض اليقين بالشك» وإن كان التعبير مختلفاً، حيث كان أحدهما بلسان الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشك، والآخر بلسان النهي عن نقض اليقين بالشك.

إن قلت: لو دلت هذه الرواية على الاستصحاب فلا بد من الالتزام باتصال

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٤

الركعة المشكوكة في الشك في عدد ركعات الصلاة، وهو خلاف المذهب، فإن أخبارنا تدل على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً.

قلت: هذا الإشكال لا يختص بهذه الرواية، بل جارٍ في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» الوارد في سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزم بكون الأخبار الدالة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة بنحو الانفصال مخصصة لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» التزمنا به هاهنا أيضاً، وإن ذهب في حل الإشكال إلى وجه آخر ذهبنا نحن أيضاً إليه.

وبالجملة: بأي وجه تمسكت للجمع بين أخبار صلاة الاحتياط وبين الأخبار السابقة الدالة على الاستصحاب نحن أيضاً نتمسك به للجمع بينها وبين هذه الرواية.

فعلى ما اخترناه من كونها قاعدة كلية في جميع الأبواب لا إشكال في دلالتها على حجيتها الاستصحاب.

وأما على ما اختاره سيدنا الاستاذ «مدّ ظله» من ظهورها في الشك في عدد الركعات فإما أن يكون المراد من اليقين ما ذهب إليه الشيخ الأعمش رحمه الله أعني «اليقين بالبراءة» بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط منفصلةً. وهذا المعنى خلاف الظاهر من وجهين:

أ- أن قوله: «إذا شككت» ظاهر في كل شك، فما الدليل على اختصاصه بالشك في عدد ركعات الصلاة؟!.

ب- أن قوله: «فابن على اليقين» ظاهر في وجوب البناء عليه بمجرد الشك، وهذا لا يلائم ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، إذ مفاده - بناءً عليه - تحصيل اليقين بالبراءة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٥

وبعبارة أخرى: ظاهره وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشك، لا على اليقين الذي لم يتحقق بعد. وإما أن يكون المراد منه اليقين بعدم الركعة المشكوكة.

ويرد عليه الإشكال الأول، دون الثاني، فإن اختصاص اليقين في الحديث باليقين بعدم الركعة المشكوكة خلاف الظاهر، وإن كان ظهوره في وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشك محفوظاً في هذا المعنى.

وعلى هذا فهي دالة على الاستصحاب.

إلا أن مقتضى الاستصحاب لزوم اتصال الركعة المشكوكة بالركعات المتيقنة، وهو خلاف المذهب، فلا بد إما من الالتزام بصدورها تقيّةً، فلا يجوز التمسك بها لحجيتها الاستصحاب، لعدم كونها صادرةً لبيان الحكم الواقعي، وإما من القول بأنها صادرةً لبيان الحكم الواقعي، والجمع بينها وبين الأخبار الدالة على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً بأن هذه الرواية تدل على استصحاب عدم الركعة المشكوكة، فيجب الإتيان بها، وأما كيفية إتيانها فتدل عليها تلك الأخبار.

وبالجملة: لو لم يكن بأيدينا إلقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» لذهبنا إلى اتصال الركعة المشكوكة إلى الركعات المتيقنة، إلا أننا التزمنا بانفصالها، جمعاً بينه وبين ما دل على صلاة الاحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الموثقة أنها على المختار تدل على حجيتها الاستصحاب بلا إشكال، وأما على ما اختاره سيدنا الاستاذ «مدّ ظله» فهي تدل عليها أيضاً على الاحتمال الثالث في معناها، لا على الاحتمالين الأولين.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٧

رواية أبي بصير ومحمد بن مسلم

إشارة

ومنهما: ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّثني أبي، عن جدّي، عن آبائه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: ... من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» [٨٩]. وفي رواية اخرى: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

الكلام حول مفاد الحديث

قد اورد على الاستدلال بهذه الرواية في المقام بأنّها ظاهرة في قاعدة اليقين والشكّ، لظهورها في تقدّم اليقين على الشكّ، وظهورها فيه يستفاد من التعبير بـ «كان» ثمّ بـ «فاء التفرّيع» الدالّين على كون حدوث الشكّ متأخراً من حدوث اليقين، سيّما التعبير بـ «فأصابه شكّ» في الرواية الثانية.

وبالجملة: هذه الرواية ظاهرة في تحقّق الشكّ متأخراً عن تحقّق اليقين،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٨

وهذا في قاعدة اليقين والشكّ السارى.

وأما الاستصحاب فلا يلزم فيه أن يحدث الشكّ متأخراً عن اليقين، بل يمكن أن يحدثا معاً، لكنّ اليقين يتعلّق بالحالة السابقة والشكّ بالحالة الفعلية، بل يمكن أن يحدث الشكّ في الاستصحاب قبل حدوث اليقين، كأن يشكّ في الظاهر في نجاسة ثوبه، بحيث لو سئل عن حالته السابقة لأجاب بأنّه شاكّ فيها أيضاً، ثمّ يقطع في العصر بكونه نجساً قبل الظاهر، فهذا مجرى الاستصحاب مع كون حدوث الشكّ متقدّماً على حدوث اليقين.

فالرواية تختصّ بقاعدة اليقين والشكّ، لأجل ظهورها في تقدّم اليقين، على أنّ الظاهر اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ حتّى من حيث الزمان، وهذا لا يمكن إلّا في قاعدة الشكّ السارى.

نظريّة صاحب الكفاية في معنى الحديث

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله في الكفاية بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، والمتداول في التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ، لما بين اليقين والمتيقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتيقّن على المشكوك، وهذا لا يجرى إلّا في الاستصحاب، لعدم تقدّم المتيقّن على المشكوك في قاعدة اليقين [٩٠].

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله في المقام

أقول: ظاهر الرواية تقدّم نفس اليقين على نفس الشكّ، والاتّحاد بين اليقين الطريقي والمتيقّن لا يوجب ترتّب احكام أحدهما على الآخر، ألا ترى أنّ

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٩٩

اليقين في قولنا: «اليقين حجّية» مع كونه مرآة لليقين الطريقي اريد في هذه الجملة حجّية نفس اليقين؟ فهو موضوع للحكم بالحجّية في هذه الجملة، ولا يمكن إرادة حجّية المتيقّن، لأنّ الحجّية عبارة عن المنجزية والمعدّرية، واتّصاف المتيقّن بهذين الوصفين غير معقول.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر في الرواية أنّ التقدّم والتأخّر لنفس اليقين والشكّ وإن كان اليقين مرآةً لأفراجه الطريقيّة، ولا موجب لجعل اليقين والشكّ بمعنى المتيقّن والمشكوك فيه والقول بكون التقدّم والتأخّر بينهما.

والحقّ في الجواب أنّ صدر الرواية وإن كان له ظهور ما في قاعدة اليقين والشكّ الساري، إلّا أنّ التعليل أعنى قوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» أو «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» ظاهر في فعلية اليقين والشكّ كليهما، وهذا لا يكون إلّا في الاستصحاب، وإذا دار الأمر بين ظهور التعليل وظهور المعلّل فالأول مقدّم على الثاني.

فلا إشكال في دلالة هذه الرواية على حجّية الاستصحاب، إلّا أنّ في سندها القاسم بن يحيى، وهو لم يوثق في كتب الرجال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠١

مكاتبه علي بن محمد القاساني

إشارة

ومنها: مكاتبه علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية» [٩١]. وفي نسخة أخرى: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

الكلام حول سند الحديث ودلالته

والذي يوهن هذه الرواية كونها مضمرةً أولاً، ومكاتبه ثانياً، فإنّ احتمال التقيّة في المكاتبه قويّ، لأنّها سند كتبي لا ينعدم، بخلاف القول، فإنّه ينعدم بعد تحقّقه بلا فصل.

على أنّ الظاهر أنّ المكاتب هو علي بن محمد القاشاني - بالشين المعجمة، لا السين المهملة - والرجل لم يوثق، بل ضعّف في كتب الرجال، وقد يشتهر هذا الرجل بعلي بن محمد بن شيرة القاساني - الذي وثّقه أرباب الرجال - ومنشأ الاشتباه اتحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادي عليه السلام، فالتمييز بينهما مشكل إلّا بمن يروى عنهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٢

وقال العلامة المامقاني: إنّ الذي يروى عن القاشاني - بالمعجمة - هو محمد بن الحسن الصفّار، والذي يروى عن القاساني - بالمهملة - هو محمد بن أحمد بن يحيى والحسن بن محمد وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبي عبدالله وسهل بن زياد. والذي يروى في هذه الرواية عن علي بن محمد هو محمد بن الحسن الصفّار، فهو علي بن محمد القاشاني - بالمعجمة - فالحديث ضعيف سنداً.

كلام الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني في دلالته

وأما دلالته: فقال الشيخ رحمه الله: تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلال رمضان وشؤال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب [٩٢].

وأنكر المحقّق الخراساني رحمه الله أصل دلالته عليه، فضلاً عن أظهرتها [٩٣].

وينبغي قبل التحقيق في دلالته إيضاح يوم الشكّ الذي وقع في السؤال، فأقول:

يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان آخر شعبان أو آخر رمضان، ويحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان ورمضان، أو بين رمضان وشوّال.

لكنّ الاحتمال الأخير بعيد؛ لأنّ يوم الشكّ وإن كان بحسب اللغة قابلاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٣

لانطباقه عليه، إلّا أنّه في أذهان المتشرّعة ينصرف إلى اليوم الذي شكّ في كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان، فإرادة خصوص اليوم الذي شكّ في كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال بعيد، فلا بدّ من القول بإرادة مطلق يوم الشكّ أو بإرادة خصوص ما وقع في أوّل رمضان، بل في السؤال شاهد على إرادة خصوص هذا، وهو قوله: «هل يصام أم لا؟»، فإنّه بمعنى أنّ صوم هذا اليوم هل يجب على أم لا- يجب؟ إذ الدوران بين الوجوب وعدمه إنّما يكون في يوم الشكّ الذي وقع في أوّل رمضان، وأمّا الذي وقع في آخره فأمره دائر بين الوجوب والحرمة، كما هو واضح.

فالسؤال ظاهر في الاحتمال الثاني، إلّا أنّ الجواب ورد تفضّلاً عن مطلق يوم الشكّ، سواء كان في أوّل رمضان أو في آخره.

ووجه الاستدلال بها في المقام ظهور قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» في أنّ اليقين بشيء لا يزاحمه الشكّ في بقائه، هذه قاعدة كلّية تفرّع عليها قوله:

«صم للرؤية وأفطر للرؤية» وهو استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شوّال إلى زمان الرؤية.

واستشكله المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية بأنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ يشرف على القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه [٩٤]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق في تلك الأخبار على رؤية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٤

الهلال، فيعلم أنّ اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم واليقين بخروجه موضوع لوجوب الإفطار، وهذا قرينه على أنّ المراد باليقين في الرواية المبحوث عنها أيضاً هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، فلا فرق بين مدلول هذه الرواية وتلك الروايات.

وعلى هذا فكان قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» بمعنى «لا يدخل المشكوك فيه في المتيقن».

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وأيدته المحقّق النائيني رحمه الله بقوله: الاستدلال بها في المقام يتوقّف على إرادة اليقين بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشكّ في بقائهما من اليقين والشكّ المذكورين فيها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشكّ في دخول شوّال وعدمه حتّى يكون المراد من عدم دخوله الشكّ عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادة النقض من الدخول تحتاج إلى عناية ورعاية، بل الظاهر- الله العالم- هو إرادة عدم دخول متعلّق الشكّ في متعلّق اليقين، بمعنى أنّ شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم، وكذا يوم العيد الذي يجب فيه الإفطار يعتبر فيهما اليقين، ويوم الشكّ الذي هو متعلّق الشكّ لا يدخل في متعلّق اليقين حتّى يثبت له حكمه، ولا يخفى أنّ تفرّيع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على الاستصحاب وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه على ما ذكرناه أمسّ وأولى، ومع ذلك كيف يمكن أن يُقال: إنّها أظهر في المقام من صحاح زرارة التي هي العمدة في أخبار الباب [٩٥]، إنتهى كلامه رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٥

نقد ما أفاده المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المسألة

أقول: إن الأخبار التي أشار إليها صاحب الكفاية ورد كلها في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، وحينئذ زيادة قوله: «وأفطر للرؤية» تفرعاً على قوله: «اليقين لا يدخله الشك» تكون قرينة على أن هذا الخبر ليس بهذا الملاك، بل بملاك الاستصحاب. إن قلت: سلمنا ورود تلك الأخبار كلها في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، فتدل على كون اليقين بدخول رمضان موضوعاً لوجوب الصوم، وأمراً كون خروجه موضوعاً لوجوب الإفطار فلا دلالة لها عليه، إلا أنها تنافي جعل قوله عليه السلام: «صم للرؤية» من مصاديق الاستصحاب، فإن قضية تلك الأخبار أن عدم وجوب الصوم بملاك عدم تحقق موضوعه، وقضية هذا الخبر أنه بملاك استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبينهما منافاة واضحة.

قلت: لا منافاة بينهما، إذ يمكن أن يكون عدم وجوب الصوم بملاكين قد تعرض لأحدهما في تلك الأخبار ولآخر في هذا الخبر. وبالجملة: يوم الشك إن كان مردداً بين كونه آخر شعبان أو أول رمضان فلا يجب صومه بملاكين: أ- عدم تحقق موضوعه.

ب- استصحاب عدم دخول شهر رمضان.

وإن كان مردداً بين كونه آخر رمضان أو أول شوال فلا يجب إفطاره بملاك واحد، وهو استصحاب عدم خروج رمضان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٦

وأمراً تفسير اليقين من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» باليوم المتيقن كونه من رمضان، وتفسير الشك منه باليوم المشكوك كونه من رمضان فخلافاً ظاهر الرواية.

ولا وجه لقول المحقق النائيني رحمه الله بغرابه حمل القضية على الاستصحاب، لأنه لا فرق بين النقص والدخول، إذ دخول الشيء في الشيء يوجب رفع هيئته الاتصالية، كقضيه به، فقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» وقوله: «لا ينقض اليقين بالشك» بمعنى واحد، والتعبير مختلف.

والشاهد على هذا إرادة الاستصحاب من قوله عليه السلام- في الصحيحة الثالثة لزرارة-: «لا يدخل الشك في اليقين» كما أوضحناه. فتلخص من جميع ما ذكرنا ظهور الرواية في الاستصحاب، لكن كونها أظهر ما في الباب- كما قال به الشيخ الأعظم- ممنوع، لأن الصحيحة الاولى لزرارة المتقدم ذكرها [٩٦] أظهر منها بلا إشكال.

في دلالة قاعدتي «الحلية» و «الطهارة» على الاستصحاب

ربما يستدل على اعتبار الاستصحاب بأدلة قاعدتي «الحلية» و «الطهارة» كرواية عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» [٩٧].

ورواية حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر» [٩٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٧

ورواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» [٩٩].

القول في مدلول هذه الأحاديث

اختلفوا في مفاد هذه الأخبار على أقوال:

نظريّة المشهور في المقام

منها: ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعدة الطهارة والحليّة، لأنّ الغاية قيد للموضوع لا للحكم، فمعناها: «كلّ شيء لم يعلم نجاسته طاهر» و «كلّ شيء لم يعلم حرمة حلال» فمفادها جعل طهارة ظاهريّة وحليّة كذلك فيما شكّ في حكمه الواقعي، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعي.

ما أفاده صاحب الكفاية في معنى هذه الروايات

ومنها: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: من دلالة الصدر على الحكم الواقعي، ودلالة الغاية على الاستصحاب، وفي الحاشية على الرسائل:

من دلالة الصدر على الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة والحليّة، ودلالة الغاية على الاستصحاب.

فقال في الكفاية ما حاصله: إنّ الصدر ظاهر في بيان حكم الأشياء

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٨

بعناوينها الأوّليّة، لا بما هي مشكوكة الحكم، والغاية تدلّ على أنّ ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة والحليّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه [١٠٠].

وقال في الحاشية ما حاصله أيضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من كلمة «كلّ» يدلّ على الحكم الواقعي، وبإطلاقه المستفاد من كلمة «الشيء» و «الماء» يدلّ على قاعدة الطهارة والحليّة، فإنّ «الشيء» مطلق يشمل جميع حالاته التي من جملتها حالة الشكّ في حكمه الواقعي، والغاية تدلّ على استمرار الحكم الواقعي والظاهري المستفادين من المعنى ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه، وهو الاستصحاب، فالغاية قيد للحكم لا للموضوع [١٠١].

فهذه الأخبار - على ما في الحاشية - متعرّضة لثلاثة أحكام: حكم واقعي، وحكمين ظاهريين.

كلام صاحب الفصول في مدلول هذه الأحاديث

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروايات تدلّ على حكمين ظاهريين فقط: أحدهما: قاعدة الطهارة والحليّة، والثاني: استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحكم الواقعي أصلاً [١٠٢].

ووجهه يظهر ممّا تقدّم من كلام المحقق الخراساني المتقدّم آنفاً.

ومنها: احتمال آخر في مقابل المشهور، وهو أنّ الغاية وإن كانت قيداً للموضوع، إلّا أنّ هذه الأخبار مع ذلك تدلّ على خصوص الاستصحاب، لا غير، فإنّ معناها: أنّ «كلّ شيء كان ثابت الطهارة طهارته مستمرّة حتّى يعلم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٠٩

أنّه قدر»، وهكذا أخبار الحلّ، وهذا ينطبق على الاستصحاب، لا على الحكم الواقعي، ولا على قاعدة الطهارة والحليّة.

إيراد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على صاحب الكفاية رحمه الله

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقق الخراساني رحمه الله بوجه، حيث قال:

وفيما أفاده نظر:

أما أولاً: فلأن الطهارة والحليّة الواقعتين ليستا من الأحكام المجعولة الشرعيّة، للزوم إمكان كون شيء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالاً ولا حراماً، لأنّ النجاسة والحرمة مجعولتان بلا إشكال وكلام، فلو فرض جعل النجاسة والحرمة لأشياء خاصّة وجعل الطهارة والحليّة لأشياء أخرى خاصّة يلزم أن تكون الأشياء الغير المتعلّقة للجعلين لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالاً ولا حراماً، وهذا واضح البطلان في ارتكاز المتشرّعة.

مضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيّة على قسمين: أحدهما: ما يستقذره العرف، والثاني: ما لا يستقذره، وإنّما يستقذر الثاني بملاقاته للأول وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عبارة عن إزالة التلوّث بالغسل وإرجاع الشيء إلى حالته الأصليّة الغير المستقذرة، لا إيجاد شيء زائد على ذاته فيه يكون طهارةً، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف في ذلك، إلّا في إلحاق بعض الامور الغير المستقذرة [١٠٣] عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقذرات العرفيّة [١٠٤] عنها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٠
وكذا الحليّة لم تكن مجعولة، فإنّ الشيء إذا لم يشتمل على المفسدة الأكيدة يكون حلالاً وإن لم يشتمل على مصلحة، فلا تكون الطهارة والحليّة من المجعولات الواقعيّة.

نعم، الطهارة والحليّة الظاهريّتان مجعولتان.
فحينئذ نقول: إنّ قوله: «كلّ شيء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهارة والحليّة، فالجمع بين القاعدة والحكم الواقعي يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء في جملة واحدة، وهو غير ممكن [١٠٥]، إنتهى الوجه الأول.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقّق الخراساني رحمه الله

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» و «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسة البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شيء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقي تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالاً، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهارة ولا النجاسة، أو لم يجعل له الحليّة ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شيء لا طاهراً ولا نجساً أو لا حلالاً ولا حراماً لو قلنا بكون الطهارة والحليّة الواقعتين من الأحكام المجعولة الشرعيّة كالنجاسة والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعي والظاهري معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء في جملة واحدة، لأنّ حملها على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١١

الطهارة والحليّة الواقعتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراساني رحمه الله.

سائر الوجوه التي أوردتها الإمام على الآخوند

ثمّ قال «مدّ ظلّه»:

وأما ثانياً [١٠٦]: فلأنّ معنى جعل الطهارة والحليّة الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملي عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعّلين ممّا لا يمكن [١٠٧].

وأما ثالثاً [١٠٨]: فلأنّ الحكم الظاهري مجعول للمشكوك [١٠٩] بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعي مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعي، ولا يمكن [١١٠] الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.

وأما رابعاً: فلأنّ في قاعدة الطهارة والحليّة يكون الحكم للمشكوك فيه، فلا محالة تكون غايتها العلم بالقذارة والحرمة [١١١]، فجعل الغاية للحكم المعنى بالغاية ذاتاً ممّا لا يمكن.

اللّهمّ إنّ الغاية إنّما تكون للطهارة والحليّة الواقعيّتين لأجل القرينة العقلية، وهي عدم إمكان جعل الغاية للحكم الظاهري، فيكون المعنى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٢

أنّ الطهارة والحليّة الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما.

لكن جعل الغاية للطهارة والحليّة الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما في زمن الشكّ، لا الظاهريّتين، ويرجع حينئذٍ إلى تخصيص أدلّة النجاسات والمحرمات الواقعيّة، فتكون النجاسات والمحرمات في صورة الشكّ فيهما طاهرة وحلالاً واقعاً، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعاً [١١٢]، إنتهى.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظله» في الوجه الأخير

وهذا الإشكال عجيب من سيدنا الاستاذ «مدّ ظله» فإنّه قال بعده بظهور الروايات في قاعدة الحلّ والطهارة [١١٣]، فكيف يمكن القول بظهور الروايات في القاعدتين بعد الالتزام بامتناع جعل الغاية غاية للحكم الظاهري؟! وهل هذا إلّا كثر على ما فوّ؟ وحلّه أنّ الحكم الظاهري يستفاد من الغاية، إذ لو قال: «كلّ شيء نظيف» من دون ذكر الغاية لكان ظاهراً في جعل الحكم الواقعي، فذكرها لا يكون مضرّاً بإرادة الحكم الظاهري من الروايات، بل هو لازم.

إشكال المحقّق النائيني على ما في الحاشية

وأورد المحقّق النائيني رحمه الله على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني في الحاشية بإشكالات:

الأول: هو الإشكال الثالث المتقدم من سيدنا الاستاذ «مدّ ظله»، فلا نعيده [١١٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٣

الثاني: أنّه لا يمكن إرادة الحكم الواقعي والظاهري معاً، نظراً إلى الغاية، وهي قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه قدر» لأنّه إن كان المراد هو الحكم الواقعي، يكون العلم المأخوذ في الغاية طريقيّاً، فإنّ الحكم الواقعي لا يرفع بالعلم، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصويب، وإن كان المراد هو الحكم الظاهري يكون العلم المأخوذ في الغاية قيّداً للموضوع وغاية له، لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ وغايته العلم، إذ الشكّ يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيّة، ولا يمكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٤

اجتماع الطريقيّة والموضوعيّة في العلم، لأنّ معنى الموضوعيّة ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقيّة عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين [١١٥].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الإشكال الثاني.

الثالث: أنّه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في نفسه مع قطع النظر عن الغاية، وذلك لأنّه إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات، لا إلى الأصناف أو الأفراد بخصوصيّاتها، فإنّه إذا قيل: «أكرم كلّ إنسان» فهذا الحكم وإن كان شاملاً لجميع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلى

الجامع، لا- إلى الخصوصيات الصنفيّة أو الفرديّة، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربي أو لأنّه زيد مثلاً، فلا دخل للخصوصيات في الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف» وإن كان شاملاً للشيء المشكوك، إلّا أنّه بعنوان أنّه «شيء» لا بعنوان أنّه «مشكوك» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفيّة، وقد ذكرنا عدم دخلها في الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناك حكم ظاهري، لأنّ موضوعه هو الشيء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون في المقام إلّا الحكم الواقعي الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور في قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف» لا يكون شاملاً للشيء المشكوك فيه أصلاً، لأنّ عموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء» قد خصّص بمخصّصات كثيرة دالّة على نجاسة بعض الأشياء، كالكلب والكافر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٥

والبول وسائر النجاسات، والمائع المرّد بين الماء والبول مثلاً لا يمكن التمسك لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف» لكونه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقيّة للمخصّص، فالشياء المشكوك فيه لا يكون داخلًا في عموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهري، لأنّ الموضوع هو الشيء، لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعي، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصدقيّة [١١٦].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّا أنّه يرد على صدره أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله لم يتمسك بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء» للحكم الظاهري، بل بإطلاق «شيء» الشامل لجميع حالاته ومن جملتها كونه مشكوكاً فيه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيات الصنفيّة والخصوصيات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات» وإن كان صحيحاً متيناً، إلّا أنّه لا يكون دليلاً على عدم تماميّة كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

ويرد على ذيله أيضاً أنّه لا- مانع من التمسك بالعامّ المخصّص في الشبهات الحكميّة، وإن لم يجر في الشبهات الموضوعيّة؛ لأجل كونه تمسكاً بالعامّ في الشبهة المصدقيّة، فعلى هذا وإن لم يجر التمسك بقوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٦

لإثبات طهارة المانع المرّد بين الماء والبول، إلّا أنّه لا إشكال في التمسك به فيما إذا شككنا في أنّ المذى مثلاً طاهر أم لا، لأنّه من قبيل الشكّ في تخصيص الأكثر، ولا مانع من التمسك بالعامّ فيه.

ثمّ إنّ هذه الإشكالات التي أوردها سيّدنا الاستاذ والمحقّق النائيني أكثرها كان ناظراً إلى ما في الحاشية.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية

وأما ما في الكفاية- وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعيّة والاستصحاب- فيرد عليه أن قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إمّا أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، فعلى الأوّل كان قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» بمعنى «كلّ شيء حتّى تعلم نجاسته طاهر» وعلى الثاني كان بمعنى أن «الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها» أي ما دامت مشكوكاً فيها، وعلى أيّ تقدير يكون مفاده قاعدة الطهارة فقط.

نعم، لو كان في الكلام تقدير، وكان قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» متعلّقاً بمحذوف وكان التقدير هكذا: «كلّ شيء طاهر، وطهارته

مستمرة حتى تعلم أنه نجس» لكان الكلام دالاً على الطهارة الواقعية والاستصحاب، ولكن التقدير يجعل الجملة الواحدة جملتين خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

فالحاصل: أن روايات الحلّ والطهارة دالة على خصوص قاعدة الطهارة والحلية ولا ربط لها بالحكم الواقعي ولا بالاستصحاب أصلاً. لكن لا حاجة لنا في المقام إليها، فإن ما تقدّم من سائر روايات الباب يكفي لإثبات حجّة الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٧

وقد عرفت عدم تمامية التفصيلين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمه الله، فإن ما تقدّم من الأخبار تدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مورده ممّا ثبت بدليل العقل أو غيره من الأدلّة الثلاثة الاخر، وسواء كان من قبيل الشكّ في المقتضى أو من قبيل الشكّ في الرفع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١١٩

في اختصاص اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفية

هل اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفية؟

إشارة

ثمّ اعلم أن الفاضل التوني رحمه الله ذهب إلى تفصيل آخر، وهو حجّيته في الأحكام التكليفية دون الوضعية.

الكلام حول الوضعيات

ولا بأس بصرف الكلام بهذه المناسبة إلى الأحكام الوضعية، فنقول:

اعلم أن الأحكام التكليفية هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهه والإباحة بالمعنى الأخصّ، وتسمية هذه الخمسة تكليفاً إنّما هي من باب التغليب، ضرورة أنه ليس في الإباحة كلفة ومشقّة.

والوجوب: هو البعث إلى الشيء لا- علم الشارع بكونه ذا مصلحة ملزمة، ألا- ترى أن المولى ما لم يأمر بإكرام العلماء مثلاً لا يكون إكرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ في إكرامهم مصلحة ملزمة، والحرمة أيضاً عبارة عن زجر الشارع عن الشيء لا العلم بكونه ذا مفسدة ملزمة، وهكذا سائر الأحكام التكليفية.

والأحكام الوضعية ما اعتبره الشارع وقرره سوى هذه الأحكام الخمسة التكليفية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٠

وقيل: إنّها ثلاثة: السببية والشرطية والمانعية، وقيل: خمسة، بضميمة العلية والعلامية [١١٧] إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمة الصحة والفساد والعزيمة والرخصة [١١٨] إلى هذه الخمسة.

لكن هذه الأقوال مخالفة للواقع، لعدم انحصار الوضعيات فيما ذكر، فإنّ الزوجية والملكية والحرية والرقية وأمثالها من المصاديق الواضحة للأحكام الوضعية، مع عدم كونها من التسعة المذكورة، فحصرها في عدد خاص غير صحيح، بل هي كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفية.

البحث حول الماهيات المخترعة ومثل الولاية والقضاة

وقد وقع النزاع بين المحقق النائيني رحمه الله وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في مسألتين:

أ- الماهيات المخترعة الشرعية، كالصلاة والصوم وأمثالهما.

ب- الولاية [١١٩] والقضاة ونحوهما.

فذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيات وسيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقق النائيني قدس سره في ذلك

قال المحقق النائيني رحمه الله: عُدَّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاة والولاية، بل قيل: إنّ الماهيات المخترعة الشرعيّة كلّها من

الأحكام الوضعيّة، كالصوم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢١

والصلاة والحجّ ونحو ذلك.

وقد شُئَّ على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟!

ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط

والموانع [١٢٠]، وحيث كانت الجزئية والشرطيّة والمانيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة، وليس

مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلاً بما هي هي حكماً وضعياً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى

المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم، عدّ الولاية والقضاة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسف، خصوصاً الولاية والقضاة الخاصّة التي كان يتفضّل بهما الإمام

عليه السلام لبعض الصحابة، كولاية مالك الأشر، فإنّ الولاية والقضاة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغي عدّها من

الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامة والنبوة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.

فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيّة ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدّمة، ولا هي بهذه

المثابة من التعميم، بحيث تشمل الماهيات المخترعة والولاية والقضاة.

بل ينبغي أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيّة التي هي من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة على أنحاء ثلاثة: منها: ما يكون من الحكم التكليفي،

ومنها: ما يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٢

من الحكم الوضعي، ومنها: ما يكون من الماهيات المخترعة، فتأمّل جيّداً [١٢١].

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في جوابه:

كلّ مقرّر وقانون عرفي أو شرعي ممّا له أهليّة التقرير والتقنين حكم تكليفاً أو وضعياً، ولا يخرج المقررات الشرعيّة أو العرفيّة من واحدٍ

منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة والخلافة والإمامة والحكومة والإمارة والقضاة من الأحكام الوضعيّة.

قال تعالى: «وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا» [١٢٢]، وقال تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» [١٢٣]، وقال تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ

دُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» [١٢٤]، فقد نصب رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس

يوم الغدير، وجعل القضاء من ناحية السلطان كجعل الأمير والحاكم معروف ومعلوم.

وبالجملة: لا- إشكال في كون النبوة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهية التي جعلها وقررها، فهي من الأحكام الوضعية، أو من الوضعيات، وإن لم يصدق عليها الأحكام، فاستيحاش بعض أعظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعية في غير محلّه، إلّا أن يرجع إلى بحث لغوى، وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٣

عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى [١٢٥]، كاستيحاشه من كون الماهيات المخترعة- كالصلاة والصوم- منها، فإنها قبل تعلق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعية، لكنّها لم تكن قبله من الماهيات المخترعة أيضاً، لعدم كونها حينئذٍ من المقررات الشرعية، وإنما تصير مخترعات شرعية بعدما قررها الشارع في شريعته بجعلها متعلقة للأوامر، وحينئذٍ تصير كالجزئية والشرطية والممانعية للمأمور به من الأحكام الوضعية، ولا- فرق بين الجزئية والكليّة من كونهما أمرين منتزعين عن تعلق الأمر بالطبيعة، فيكون نحو تقرّرها في الشرعية بكونهما منتزعين عن الأوامر المتعلقة بالطبائع المركبة، فمن جعل الجزئية للمأمور به من الأحكام الوضعية مع اعترافه بكونها انتزاعية فيجعل المأمور بهية أيضاً كذلك، وكذا لا- مانع من جعل الماهيات الاختراعية من الأحكام الوضعية، أي من المقررات الشرعية والوضعيات الإلهية.

نعم، إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج إلى التأويل.

نعم، نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما وصيرورتهما من المقررات الشرعية لا تعدّان من الأحكام الوضعية ولا من الماهيات المخترعة.

فالتحقيق أنّ جميع المقررات الشرعية تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

نعم، صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل في بعضها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٤

غير صادق، لكن كلامنا ليس في صدق الحكم وعدمه، بل في مطلق الوضعيات، صدق عليها أو لا [١٢٦].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

تَمَمَةٌ

أقول: لم يتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من كون الولاية والقضاة الخاصّة التي كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة من قبيل النيابة والوكالة لا من الأحكام الوضعية، ونحن نتعرّض له، فنقول:

أمّا الولاية الخاصّة المشار إليها فالظاهر عدم كونها حكماً شرعياً وضعياً، لعدم كونها مجعولة من قبل الله تعالى، بل جعلها الإمام، فهي من قبيل النيابة والوكالة كما قاله المحقق النائيني رحمه الله.

بخلاف القضاة الخاصّة، لأنّ الظاهر أنّ تعيين أمير المؤمنين عليه السلام شريعاً مثلاً للقضاة يكون من قبيل تعيين المصدق لمن جعله الله تعالى قاضياً، فالقضاة مجعولة من قبل الله تعالى لجامع شرائطها، فهي حكم شرعي وضعي، لا نيابة ووكالة، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء في الشرع للقضاة، إذ لا يلزم رعايته تحقّق هذه الشرائط في النائب والوكيل، مع أنّه لا يجوز نصبه.

فكلامه رحمه الله بالنسبة إلى الولاية المجعولة من قبل الإمام عليه السلام لبعض الصحابة حق، لا- بالنسبة إلى القضاة المجعولة كذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٥

كيفية جعل الأحكام الوضعية

هل الأحكام الوضعية مجعولة من قبل الشارع بنحو الاستقلال- كما قيل- أو بتبع الأحكام التكليفية- كما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله [١٢٧]- أو فيها تفصيل؟

كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: والتحقيق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء ثلاثة: أحدها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً بعين جعل موضوعه كذلك، وذلك مثل السببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أما عدم جعلها التشريعي التبعي فلأن سببية مثل دلوك الشمس مثلاً لوجوب الصلاة لو كانت منتزعة من وجوبها للزم تقدّم المنتزع على منشأ انتزاعه، وهو مستحيل. توضيح ذلك: أن سبب التكليف مقدّم عليه ذاتاً، وكذا شرطه وعدم مانعه وعدم رافعه، فالتكليف متأخر ذاتاً عن السببية والشرطية والمانعية والرافعية، ولو كان منشأ لانتزاع هذه الصفات لكان مقدّماً عليها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما انتزع منه. إن قلت: تأخر التكليف عن السببية والشرطية والمانعية واضح دون الرافعية، فإن الرافع يرفع التكليف الموجود، كالاضرار الرافع لحرمة أكل الميتة، فالتكليف هاهنا مقدّم على الرافعية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٦

قلت: الرافعية وإن كانت متأخرة عن حدوث التكليف، إلا أنها متقدّمة على بقاءه، لأن بقاء التكليف مشروط بعدم الرافع، كما أن حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إن الرافعية مربوطة بالبقاء وبقاء التكليف يكون متأخراً عنها. وأما عدم جعلها تشريعاً مستقلاً فلأن ذات السبب إذا كان أمراً تكوينياً- مثل دلوك الشمس- فلا محالة كانت سببية أيضاً تكوينية، فلا يعقل تشريعها، وكذلك الشرطية والمانعية والرافعية، فاتّصاف الامور التكوينية بهذه الأوصاف ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكوينياً.

ثانيها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلتبعاً للتكليف، وذلك مثل الجزئية والشرطية والمانعية لما هو جزء المأمور به وشرطه ومانعه، حيث إن اتّصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو مانعية لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتّصف شيء بكونه جزءاً للمأمور به إلا بملاحظة الأمر بجملة أمور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتّصف بكونه شرطاً أو مانعاً له إلا بملاحظة الأمر بشيء مقيد بوجوده أو عدمه، فجزئية شيء أو شرطية أو مانعية للمأمور به إنما تنتزع من الحكم التكليفي.

ثالثها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً وتبعاً للتكليف وإن كان الصحيح جعله مستقلاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلك مثل الزوجية والملكية والحريّة والرقيّة، إلى غير ذلك، فإنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها، كانتزاع الزوجية من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجة وانتزاع الملكية من جواز

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٧

تصرّف البائع في الثمن والمشتري في المبيع كيف شاء، إلا أن الصحيح أنها مجعولة مستقلة، والأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها من أحكامها وآثارها، فهذه الاعترافات إنما تكون مجعولة بنفسها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه، وإن كان جعلها كذلك أيضاً ممكناً، إلا أن كلّ ممكن ليس بواقع [١٢٨].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

ويرد على ما ذهب إليه في القسم الأول:

أولاً: أن الجمع بين القول بكون السببية والشرطية والمانعية والرافعية للتكليف من الأحكام الوضعية وبين القول بعدم كونها مجعولةً تشريعاً أصلاً ممّا لا ينبغي، لأننا نقول في مقام التقسيم:

الأحكام الشرعية على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقق النائنى [١٢٩]، المجعولات الشرعية على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيةً مخترعةً.

فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعية، ولا يعقل كون المقسم مجعولاً شرعياً دون قسمه، فلا بد له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السببية للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعية، وإمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعية.

وثانياً: أن للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلف، أى الإيجاب والتحرير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٨

ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفى، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقق الخراسانى رحمه الله خلط بينهما، فإن ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأول، أعنى السببية لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلاً، وهكذا الشرطية والمانعية والرافعية، فإن ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمه له قد يكون أمراً قهرياً غير اختيارى، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟ ألا ترى أن أوضح ما له دخل فى عمل الشارع هو المصلحة والمفسدة فى موضوع الحكم على مذهب العدلية، مع عدم إمكان جعلهما فى عالم التشريع كما هو واضح.

ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الاصوليين هو التكليف بالمعنى الثانى، ولا- إشكال فى إمكان جعل ما يرتبط به من المقدمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطية الاستطاعة لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [١٣٠] ومانعية الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «دعى

الصلاة أيام أقرانك» [١٣١] ورافعية الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما اضطرّوا إليه» [١٣٢] ولو لم تكن الآية والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، ولا- كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.

والعجب من صاحب الكفاية حيث ذهب فى مبحث الواجب المشروط إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٢٩

أنّ الشرط فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» من قيود الهيئة التى هى الوجوب [١٣٣]، مع ذهابه هنا إلى كون الشرطية لما هو شرط للتكليف أمراً تكوينياً لا- مجعولاً شرعياً، فإنّ المعنى لم يكن مؤثراً فى وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلم: «إن جاءك زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط فى الحكم تكوينياً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكتة: وهى أنّ الشرط فى باب التكاليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل فى التكليف، إذ لم يعتبر فى الآيات والروايات عمّا له دخل فى تحقّق التكليف إلا بالشرط، ولم يحضرنى ورود رواية دالة على كون الشىء الفلانى سبباً للتكليف الفلانى، بخلاف باب الأحكام الوضعية، فإنّ التعبيرات هناك تدلّ على سببية ما لوجوده دخل فيها، مثل أنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملقى، وعقد البيع سبب للملكية، وعقد النكاح سبب للزوجة، ونحوها.

إن قلت: فكيف جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الظهرين وغروبها سبباً لوجوب العشاءين؟

قلت: التعبير فى الروايات فى موردتهما أيضاً ورد بنحو القضية الشرطية، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل

الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة» [١٣٤].

وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفية.

ولو فرضنا ورود رواية ظاهرة في سبب زوال الشمس وغروبها لوجب الظهرين والعشائين فلا بد من تفسيرها بهذه الروايات الدالة على الشرطية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٠

حق المقال في كيفية جعل في شرائط التكليف

ثم اعلم أن هذا القسم من الأحكام الوضعية يمكن جعلها تبعاً للتكليف، كأن يقال: «إن استطعتم يجب عليكم الحج» ويمكن جعلها بنحو الاستقلال، كأن يقال: «يجب عليكم الحج» ثم يقال في ضمن دليل آخر: «الاستطاعة شرط لوجوب الحج».

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثاني

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفاية في القسم الثاني - وهو أن الجزئية والشرطية والمانعية لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعولة تبعاً للتكليف لا بالأصالة - فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأما إن أراد به انحصار جعلها كذلك وعدم إمكان جعلها بالأصالة - كما هو ظاهر كلامه - فهو ممنوع، فإنه كما يمكن أن يقال: «صل صلاة مشتملة على السورة» يمكن أيضاً أن يقال بعد إيجاب الصلاة: «السورة جزء للصلاة»، بل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» [١٣٥] و «لا صلاة إلا بطهور» [١٣٦] ظاهر في جعل الفاتحة جزءً للصلاة بنحو الاستقلال وفي جعل الطهور شرطاً لها كذلك، لعدم اشتمالهما على التكليف.

وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» [١٣٧] يكون دالاً على تعويض القبلة وأن استقبال الكعبة شرط للصلاة مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاة إلى المسجد الأقصى وأمر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣١

بالصلاة إلى المسجد الحرام حتى يكون شرطية استقبال الكعبة للصلاة منتزعة عن التكليف.

الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعية

وأما القسم الثالث: فلنا فيه كلام مع الشيخ الأعظم، وكلام أيضاً مع صاحب الكفاية .

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة

أما كلامنا مع الشيخ رحمه الله: فإنه قال بكون الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن الأحكام التكليفية ومجعولة بتبعها، فنقول: إن أراد به عدم إمكان جعلها بالأصالة، فهو ممنوع، لأننا لا نرى اعتبار الملكية عقيب البيع مستحلاً، بل ما يخطر بالبال عقيب عقد البيع والنكاح هو حصول الملكية والزوجية، لا جواز مطلق التصرفات وجواز الوطى مثلاً حتى يترتب عليهما الملكية والزوجية، وكذا إذا رأينا كتاباً في يد زيد مثلاً لا يخطر بالبال إلا أنه مالك له، ولو كان الملكية منتزعة عن جواز التصرف فلا بد من حضوره في الذهن أولاً ثم حضورها تبعاً له.

وإن أراد به ظهور ما ورد في الشريعة في جعل التبعي - وإن كان جعل الاستقلالي أيضاً ممكناً - فهو أيضاً ممنوع، لأن قوله: «من حاز ملك» [١٣٨] و «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له» [١٣٩] ظاهر في اعتبار الملكية عقيب الحيازة والإحياء، من دون أن تكون مربوطه

بالحكم التكليفي، وما دلّ على أنه «يجوز للزوج

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٢

النظر إلى زوجته ويجوز للزوجة النظر إلى زوجها» ظاهر أيضاً في تحقّق الزوجية قبل الحكم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع على الحكم، فجواز النظر أثر مترتب على الزوجية لا منشأ لانتزاعها، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الناس مسلّطون على أموالهم» [١٤٠] ظاهر أيضاً في تقدّم كون شيء مائلاً للشخص على كونه مسلطاً عليه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في القسم الثالث

وأما كلامنا مع صاحب الكفاية رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المَجْعول في هذا القسم هو سبب عقد البيع والنكاح ونحوهما للملكية والزوجية ونحوهما، فهذا القسم من الأحكام الوضعية وإن لم تكن تابعة للأحكام التكليفية إلا أنّ المَجْعول مستقيماً هو سبب العقود والإيقاعات ولا يكون المَجْعول ما حصل منها عقيب تحقّقها. والشاهد على هذا قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [١٤١] فإنه - بعد عدم إرادة الحثية التكليفية - ظاهر في أنه تعالى جعل البيع سبباً للملكية، فالبيع سبب للملكية وموضوع لاعتبارها عقيبه، لا أنّ الملكية تكون مجعولة بنحو الاستقلال.

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ سبب العقود والإيقاعات لمسبباتها ذاتية لها ومن لوازم ماهيتها كزوجية اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٣ الأربعة [١٤٢].

فإنّ لازمه عدم إمكان جعل السبب لها مع صحّة أن يقال: «جعلت البيع سبباً للملكية»، وكون بيع الخمر والخنزير سبباً للملكية عند بعض الناس وعدم كونه سبباً لها عند المتشرّعة أوضح شاهد على عدم كون البيع سبباً للملكية ذاتاً، وإلا فلا بدّ من تحقّقها عقيبه قهراً عند جميع الناس، كتحقّق الزوجية عند تحقّق الأربعة. وهذا القول واضح البطلان بحيث لا يذهب إليه من له حظّ من العلم، فهو غريب من مثل المحقّق النائيني رحمه الله، والظاهر أنّه خلط بين السبب التكويني والتشريعي. هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعية.

نقد كلام الفاضل التوحي رحمه الله في حجّة الاستصحاب

إذا عرفت ذلك فنقول: لا فرق في حجّة الاستصحاب بين الأحكام التكليفية والوضعية، سواء كانت مجعولة بنحو الاستقلال أو بتبع التكليف.

أمّا القسم الأوّل: فواضح، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» كما يشمل مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة كذلك يشمل مثل استصحاب الزوجية والملكية ونحوهما من الأحكام الوضعية المجعولة بالأصالة، لأنّها من المجعولات الشرعية كالأحكام التكليفية.

ولا فرق في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٤

وأما القسم الثاني: فيمكن فيه استصحاب نفس الحكم الوضعي ويمكن أيضاً استصحاب منشأ انتزاعه. توضيح ذلك: أنه لو قيل: «صلّ مع الطهارة» ينتزع منه شرطية الطهارة للصلاة، وإذا شككنا في بقاء شرطيتها لها في حال من الحالات يمكن استصحاب نفس الشرطية ويمكن أيضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقيّدة بالطهارة، فإنّ الشكّ في بقاء الشرطية مسبب عن الشكّ في بقاء الأمر، فيجری الاستصحاب في ناحية السبب.

فلا وجه لما ذهب إليه الفاضل التوني رحمه الله من التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة والقول بحجّية الاستصحاب في الاولى دون الثانية.

نعم، لا بدّ في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة من كونها من المجموعات الشرعيّة، لكنك عرفت أنّ كلّها كذلك، وما لا يكون مجعولاً شرعاً - لا بالأصالة ولا بالتبع - لا يصدق عليه الحكم الوضعي أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الاستصحاب أنّه حجّية بمقتضى الأخبار مطلقاً، أي لا فرق فيه بين الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة وبين الأحكام المأخوذة من دليل العقل، ولا فرق أيضاً بين الشكّ في المقتضى والرافع، ولا بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة. وهاهنا أقوال كثيرة اخر لا مجال لتعرضها، وما ذكرناه من الأقوال كان عمدتها.

هذا تمام الكلام في حجّية الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٥

في اعتبار فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب

تنبيهات المسألة

إشارة

وينبغي التنبيه على امور:

اعتبار فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب

إشارة

الأول: أنّه يعتبر في الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ [١٤٣] بناءً على ما اخترناه من أخذهما موضوعاً [١٤٤] فيه، لظهور أدلّة الاستصحاب في فعليتهما، إذ لا يقال لمن كان على يقين سابق وشكّ لاحق لكنّه غفل عنهما:

«لا- تنقض اليقين بالشكّ»، وبعبارة اخرى: توجه التكليف يتوقف على العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا يشمل من غفل عن هذا الخطاب ولا- من كان عالماً بخمريّة شيء ثمّ غفل عنها، بل لا يشمل الملتفت إليها الشاكّ فيها، بناءً على جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية [١٤٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٦

ثمرة المسألة نظريّة الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني • فيها

وفرّع الشيخ رحمه الله [١٤٦] على اعتبار فعليّة اليقين والشكّ في جريان الاستصحاب فرعين، وتبعه صاحب الكفاية رحمه الله [١٤٧] في

ذلك:

الفرع الأول: أنه لو كان أحد محدثاً فغفل وصلّى ثم شكّ في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا فلا يجرى استصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها، لأنه كان غافلاً قبل الصلاة ولم يكن له الشكّ الفعلي كي يجرى الاستصحاب وتكون صلاته واقعة مع الحدث الاستصحابي، وبعد الصلاة وإن صار شاكاً، إلا أن قاعدة الفراغ حاكمه على الاستصحاب أو مخصّصة له، فيحكم بعدم وجوب الإعادة عليه.

الفرع الثاني: أنه لو كان محدثاً ثم شكّ في أنه تطهر أم لا ثم غفل وصلّى ثم التفت إلى حاله قبل الصلاة [١٤٨]، فتكون صلاته باطلة، لتحقق الشكّ الفعلي قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي، ولا تجرى قاعدة الفراغ هاهنا، لأنها مختصة بما إذا حدث الشكّ بعد العمل، والشكّ هاهنا حدث قبل الصلاة ثم صار مغفولاً عنه.

مناقشة الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على الفرع الثاني

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٧

ثم إن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم يذكر الفرع الأول، بل اكتفى بذكر الفرع الثاني، واستشكل على جريان الاستصحاب فيه بقوله:

يعتبر في الاستصحاب فعلية الشكّ واليقين بناءً على أخذهما موضوعاً وركناً فيه، كما سيأتي التعرّض لذلك، وليس المراد من فعليتهما تحقّقهما في خزانه النفس ولو كان الإنسان ذاهلاً عنهما، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق، فحينئذ لو كان المكلف قبل الصلاة شاكاً في الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وصار ذاهلاً وصلّى، ثم بعد صلاته التفت إلى شكّه ويقينه لا يكون مجرى للاستصحاب بالنسبة إلى قبل شروعه في الصلاة، للذهول عن الشكّ واليقين [١٤٩].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصاً.

وكلامه هذا وإن كان حقاً، إلا أنه لا ينبغي ترك الفرع الأول، لأنه أصل ثمره النزاع بين من قال باعتبار فعليّة اليقين والشكّ في جريان الاستصحاب وبين من قال بعدم اعتبارها فيه، فإن الأول يقول بعدم جريانه والثاني يقول بجريانه في موارد عدم فعليتهما، وأمّا الفرع الثاني فذكره الشيخ والمحقق الخراساني رحمهما الله بعنوان المقايضة بينه وبين الفرع الأول، وإلا فلا ثمره فيه أصلاً.

نقد ما ذكر من الفرعين للمسألة

ولكن في كلا الفرعين نظر:

أمّا الأول: فلاّنه لا يكون مجرى قاعدة الفراغ، لأنها مختصة بما إذا كان الشكّ حائلاً بين المكلف وبين عمله، كأن يشكّ بعد الفراغ في إتيان الركوع أو السجدين، فإنّه جاهل بالإتيان وعدمه، بخلاف المقام الذي لا جهل فيه

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٨

بالعمل، لأنّ المكلف يعلم بأنّه كان محدثاً ثم صار غافلاً عن حدثه وصلّى، فلا حائل بينه وبين عمله، فلا يجرى قاعدة الفراغ، بل يجرى [١٥٠] بعد الصلاة استصحاب كونه محدثاً قبلها [١٥١] من دون أن يكون في البين دليل حاكم عليه أو مخصّص له، فيجب عليه الإعادة، وليطلب زيادة التوضيح لذلك في قاعدة الفراغ.

وأما الثاني: ففيه أن بطلان الصلاة في هذا الفرض مسلم، لكنّه ليس مستنداً إلى جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلى قاعدة الاشتغال.

توضيح ذلك: أن الاستصحاب لا- يجرى هاهنا كي يقتضى البطلان، لأنه بعد الالتفات وتحقق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، وبعد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنه كما يعتبر في جريانه اليقين والشكّ حدوثاً كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي، وبمجرد طرؤ الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي، والمفروض أنه بعد الشكّ غفل ودخل في الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما في الكفاية من تعليل بطلان الصلاة بأنه دخل فيها محدثاً بالحدث الاستصحابي، فإنه لا استصحاب حين الدخول في الصلاة، لانتفاء موضوعه- وهو اليقين والشكّ الفعلي- بسبب الغفلة. وكما لا يجرى الاستصحاب، كذلك لا تجرى قاعدة الفراغ أيضاً، لاختصاصها أولاً: بما إذا حدث الشكّ بعد الفراغ- كما أشرنا إليه- وهذا الشكّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٣٩

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متحد عرفاً مع الشكّ الذي كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقّة العقلية، وملا-ك فهم الأخبار هو العرف، لا- العقل، وثانياً: لاختصاصها- كما عرفت آنفاً- بما إذا كان الشكّ بعد العمل حائلاً بين المكلف وبين عمله، بخلاف المقام الذي لا جهل فيه بالعمل أصلاً، لأنه بعد الفراغ عن الصلاة يعلم بأنه كان محدثاً عند زوال الظهر مثلاً، ويعلم أيضاً بصيرورته بعد ذلك واجداً لاستصحاب الحدث، ويعلم أيضاً بأنه صار بعد ذلك غافلاً ودخل في الصلاة من دون أن يتوضأ، فلا إبهام في عمله.

وبعد عدم جريان قاعدة الفراغ هاهنا يبقى المكلف شاكاً في صحّة صلاته، والاشتغال اليقيني بها يستدعي البراءة اليقينية، فيجب عليه تحصيل الطهارة وإعادة الصلاة.

وبالجملة: بطلان الصلاة في هذا الفرض لا- يستند إلى جريان استصحاب الحدث، بل إلى استدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية [١٥٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤١

في جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

إشارة

التنبية الثاني: إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككنا في بقاءه فلا إشكال في جريان الاستصحاب، وأما إذا شكّ في بقاء شيء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان- كما إذا قامت الأمانة على حدوث شيء ثم شكّ في بقاءه على تقدير حدوثه- ففي جريان الاستصحاب إشكال، لعدم اليقين بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشكّ في البقاء أيضاً؛ لأنّ الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشكّ في بقاء المتيقّن، لا- مطلق الشكّ، وليس في المقام الشكّ في بقاء المتيقّن، بل الشكّ في البقاء على تقدير الحدوث.

وهذا الإشكال بناءً على ما هو التحقيق من كون حجّية الأمارات من باب الطريقة أوضح، فإنّ حجّيتها على هذا بمعنى المنجزية على تقدير الإصابة والمعدّرية على تقدير الخطأ من دون أن يتغير الواقع ويتبدّل إلى مؤدّاه، بل لا يجعل حكم ظاهري على وفقها على تقدير الخطأ، فضلاً عن الواقعي.

لكن لو قلنا باختصاص جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككنا في بقاءه والتزمنا بعدم جريانه في موارد

الأمارات لانسدّ باب الاستصحاب إلأفى موارد قليلة، فكيف نصنع؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٢

كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى حل الإشكال

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ اعتبار اليقين فى أدلّة الاستصحاب إنّما هو لأجل التعيّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فيكفى فى جريانه الشكّ فى البقاء على تقدير الحدوث ولا يلزم الشكّ الفعلى فى البقاء.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ اليقين جعل موضوع الاستصحاب فى لسان الأدلّة، فكيف يصحّ جريانه مع عدم اليقين؟ فأجاب عنه بأنّ اليقين المأخوذ فى أدلّة الاستصحاب ليس موضوعاً له، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعيّد بالبقاء مبيّناً على أصل الثبوت لا- على اليقين به، وذكر اليقين فى الأدلّة إنّما هو لمجرّد كونه طريقاً إليه، ففى موارد قيام الأمانة على شىء يحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّة الاستصحاب الدالّة على الملازمة بين الثبوت والبقاء[١٥٣].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

ويرد عليه إشكالان:

أ- ما أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بين هذا الكلام وبين ما اختاره فى التنبيه الأوّل من اعتبار اليقين والشكّ الفعلين فى جريان الاستصحاب، لأنّ لازم القول باعتبار فعليّة اليقين والشكّ فيه هو كونهما موضوعاً له، وهو لا يلائم القول بعدم كون اليقين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٣

موضوعاً للاستصحاب كما قال به فى هذا التنبيه[١٥٤].

ب- أنّه لا منافاة بين كون اليقين فى أخبار الاستصحاب طريقيّاً وموضوعيّاً، فإنّه طريقيّ باعتبار متعلّقه، وموضوعيّ باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض اليقين بالشكّ تدور مدار اليقين، لأنّه موضوعها.

جواب المحقق النائنى رحمه الله عن الإشكال

وأجاب المحقق النائنى رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشكال بأنّ أدلّة حجّية الطرق والأمارات حاكمه على أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دليل حجّية الخبر الواحد مثلاً يدلّ على أنّ من قام عنده الخبر متيقّن بنظر الشارع ويأمره الدليل بإلغاء احتمال الخلاف.

والحاصل: أنّه لو لم يكن أدلّة حجّية الأمارات لم يجر الاستصحاب فى موردّها، لانحصار اليقين باليقين الوجدانى، إلّا أنّ أدلّة حجّيتها تدلّ على كون اليقين على قسمين: وجدانى وتعبدى، وكلّ منهما كافٍ لجريان الاستصحاب[١٥٥].

نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ دليل حجّية الأمارات منحصر فى بناء العقلاء، فإنّهم عند فقد العلم يعملون بعدّة أمارات قد أمضى الشارع بعضها- كخبر الواحد- وردع عن بعض آخر- كالقياس والاستحسان- والعقلاء لا يرون أنفسهم عند العمل بخبر الواحد مثلاً متيقّنين، بل يعملون عند

فقدان القطع بخبر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٤

الواحد وسائر الأمارات من دون تنزيلها منزلة اليقين ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلاً، بل تدل سيرتهم على الحجية فقط، وهي بمعنى المنجزية والمعدرية.

على أن سائر الأدلة التي ادعى دلالتها على حجية الأمارات أيضاً لا تدل على تنزيلها منزلة اليقين، ألا ترى أن مفهوم آية النبأ الذي ادعى دلالة على حجية خبر الواحد عبارة عن «إن جاءكم عادل نبأ فلا يجب التبين»؟ وعلى فرض تسليمه أين دلالة على لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزيل خبر العادل منزلة اليقين؟

الحق في حل الإشكال

ويمكن الجواب عن الإشكال بأن اليقين - كما قلنا سابقاً - اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلقه بالمتيقن، لا بلحاظ كونه من الصفات القائمة بنفس المتيقن، فإن اليقين بذلك اللحاظ له إبرام مصحح لإسناد النقض إليه، لا باللحاظ الثاني، وقد مرّ توضيح ذلك سابقاً [١٥٦].

ولابد من ضم نكته اخرى إليه حتى يتبين جواب الإشكال، وهي أن ملاك إبرام اليقين واستحكامه بالنسبة إلى المتيقن لا يكون كشفه عن الواقع دائماً، إذ كثيراً ما يكون جهلاً مركباً، بل الملاك هو حجتيته وعدم حجتيه الشك، فكأنه قيل: «لا تنقض اليقين بالشك لأن اليقين حجة والشك ليس بحجة» فالحكم - عنى حرمة النقض - يدور مدار العلة، والمعنى «لا تنقض الحجة باللاحجة».

فلا إشكال في جريان الاستصحاب في مورد الأمارات المعتمدة، لكونها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٥

حجة، إلا أن حجيتها شرعية وحجتيه اليقين الوجداني عقلية.

هذا ما أجاب به سيدنا الاستاذ الإمام «مد ظله» عن الإشكال مع توضيح من [١٥٧].

ثم ذكر له مؤيدات نذكر اثنين منها:

١- قوله «مد ظله»: ويؤيد ذلك، بل يدل عليه قوله في صحيحة زرارة الثانية:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس، ولا بد أن تحمل الطهارة على الواقعية منها، لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية، ومعلوم أن العلم الوجداني بالطهارة الواقعية مما لا يمكن عادة [١٥٨]، بل العلم إنما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحة وإخبار ذي اليد وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنه لا يرفع اليد عن الحجة القائمة بالطهارة بالشك.

٢- قوله: بل يمكن أن يؤيده بصحيحته الاولى أيضاً، فإن اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح أيضاً مما لا يمكن عادة، بل الغالب وقوع الشك في الصحة بعده ويحكم بصحته بقاعدة الفراغ، بل الشك في طهارة ماء الوضوء يوجب الشك فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدانياً غالباً [١٥٩].

إنتهى كلامه «مد ظله العالى».

فالاستصحاب جارٍ في مورد الأمارات، كما يجرى في مورد اليقين الوجداني.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٧

في استصحاب الكلّي

استصحاب الكلّي والفرد

التنبية الثالث: المستصحب قد يكون فرداً وقد يكون كلياً.

والفرد إما أن يكون فرداً معيناً- كوجود زيد- فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه وترتيب آثاره عليه، وإما أن يكون فرداً مردداً- كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمرو في الدار ثم شككنا في بقاءه فيها- فلا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب فيه وترتيب الآثار المشتركة بين وجود زيد وعمرو في الدار عليه، لا- الآثار المختصة بكل واحدٍ منهما، لأنّ كلياً منهما وجوده في الدار مشكوك الحدوث، فلا يجري الاستصحاب فيه كي يترتب آثاره المختصة به عليه.

وقيل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبر عنه بالكلّي المعين في الخارج، ومثل له ب «صاع من الصبرة».

أقول: لا يمكن أن يكون شيء فرداً منتشراً، فإنّ الفردية تستلزم التشخص، والانتشار يستلزم عدم التشخص.

وأما مثال «صاع من الصبرة» فهو مثال للكلّي، لا للفرد، لأنّ الكلّي إذا قيّد بقيود متعدّدة لا يخرج عن الكلّيّة، لأنّ التقييد لا يوجب إلّا ضيق دائرة المقيّد من دون أن يخرج عن الكلّيّة، بل لبعض الكليّات مصداق واحد، كمفهوم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٨

واجب الوجود، فالفرق بين «صاع من الحنطة» و «صاع من هذه الصبرة» إنّما يكون في سعة الدائرة وضيقها مع كون كلّ منهما كلياً، فلا يمكن أن يكون شيء جزئياً ومع ذلك كان منتشراً.

لا يقال: الفرد المردّد أيضاً لا يكون مشخصاً، فكيف قلت بأنّ الفردية فيه تستلزم جزئيته وتشخصه؟!

فإنّه يقال: الفرد المردّد وإن كان عندنا مردداً إلّا أنّه مشخص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبرة» فإنّه لا تشخص فيه أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٤٩

أقسام استصحاب الكلّي

إشارة

والمتيقّن السابق إذا كان كلياً وشكّ في بقاءه فله أقسام:

القسم الأوّل من استصحاب الكلّي

الأوّل: أن يتحقّق الكلّي في ضمن فرد من أفراده ثم شكّ فيه من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، فالظاهر في هذا القسم جريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الفرد والكلّي، لأنّ كلياً منهما متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، إلّا أنّه لا حاجة لنا إلى جريان كليهما دائماً.

توضيح ذلك: أنّ الأثر الشرعي لو كان للفرد- كما إذا قال المولى: «أكرم زيدا الذي في الدار»- فلا بدّ من استصحاب الفرد لأجل ترتيب وجوب الإكرام عليه، ولا يغني عنه استصحاب الكلّي- أعني وجود الإنسان في الدار- وترتيب هذا الأثر على الفرد، لكونه من قبيل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الكلّي يستلزم عقلاً كونه في ضمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصحاب الكلّي لأجل إثبات الفرد وترتيب أثره عليه مثبت.

ولو كان الأثر للكلّي- كما إذا قال المولى: «أكرم الإنسان الذي في الدار»- فلا بدّ من استصحاب الكلّي، ولا يغني عنه استصحاب الفرد، لأنّ وجود الكلّي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٠

الطبيعي وإن كان عين وجود أفراده عند المنطقيين والفلاسفة إلا أنّهما متغايران عرفاً، والملاك في المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب في الأخبار هو العرف، فالمتبع في فهم الأخبار الدالّة على الاستصحاب وتشخيص مصاديقها نظره لا- نظر المنطقيين والفلاسفة، فاستصحاب الفرد لا يوجب ترتيب الأثر على الكلّي.

ولو كان كلّ منهما ذا أثر شرعي مختصّ به فلا بدّ من استصحاب الكلّي والفرد كليهما وترتيب آثار كلّ منهما عليه.

نعم، لو كانا مشتركين في أثر واحد فلا إشكال في جريان الاستصحاب في كلّ منهما وترتيب هذا الأثر عليه.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من جريان الاستصحاب في الكلّي والفرد في هذا القسم [١٦٠] لا يتمّ على إطلاقه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

القسم الثاني من استصحاب الكلّي

الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مرّدّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشكّ في كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً لخرج قطعاً، ولو كان عمراً لبقى يقيناً، ومثاله في الشرعيّات ما إذا رأينا رطوبةً مشتبّهةً بين البول والمنى فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الأكبر فقد بقي.

ولا إشكال في عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم، لعدم الشكّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥١

فيه، لأنّه لو كان بولاً فقد ارتفع قطعاً ولو كان منياً فقد بقي يقيناً، فلا يمكن استصحاب البول ولا المنى.

لا يقال: ما الفرق بين المقام وبين ما سبق من الفرد المرّدّد الذي قلت بجريان الاستصحاب فيه؟

فإنّه يقال: الفرق واضح، فإنّ الفرد المرّدّد الذي قلنا بجريان الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير، كما إذا علمنا بوجود شخص مرّدّد بين زيد وعمرو في الدار ثمّ شككنا في بقاءه، سواء كان زيداً أو عمراً، بخلاف المقام الذي يكون فيه الفرد مقطوع البقاء على تقدير ومقطع الارتفاع على تقدير آخر.

فلا إشكال في عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم.

وأما استصحاب الكلّي فلا مانع من جريانه، فيجوز في المثال استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ويحكم بترتب أثره عليه، كحرمة مسّ كتابة القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة، وأما عدم جواز المكث في المسجد فلا يترتب عليه، لعدم كونه أثراً لكلّي الحدث، بل لخصوص الجنابة، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لعدم اليقين بها [١٦١].

إن قلت: فلمّ يجب عليه الغسل مع كونه أيضاً من آثار خصوص الجنابة؟

قلت: وجوب الغسل عليه لا- يكون لأجل استصحاب كلّي الحدث، بل لأجل رفع ما ترتّب عليه من عدم جواز الدخول في الصلاة ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسألة الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٢

منشأ الشكّ في القسم الثاني من استصحاب الكلّي

واستشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في هذا القسم بأنّ الاستصحاب فيه وإن كان جارياً في نفسه، لتماثية موضوعه من اليقين والشكّ، إلّا أنّه محكوم بأصل سببي، فإنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، والأصل عدمه، ففي

المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابة، فتجرى أصالة عدم حدوث الجنابة، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنَّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان [١٦٢]، والحدث الأكبر منفي بالأصل. لا يقال: أصالة عدم حدوث الجنابة معارضة بأصالة عدم حدوث البول، فيتساقط الأصلان في ناحية السبب وتصل النوبة إلى الأصل المسبب، وهو استصحاب بقاء الكلّي.

فإنه يقال: لا تجرى أصالة عدم حدوث البول، لعدم ترتب الأثر عليه، لأنه توضعاً فرضاً بعد حدوث الرطوبة المشتبهة بين البول والمني.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله أولاً: بأنَّ الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً، وبعبارة أخرى: الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصية الفرد الحادث، وليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلاً، فما هو مسبوق بالعدم - وهو [١٦٣]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٦ ؛ ص ١٥٣

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٣

حدوث الفرد الطويل - ليس الشك في بقاء الكلّي مسبباً عنه، وما يكون الشك فيه مسبباً عنه - وهو كون الحادث طويلاً - ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

وثانياً: بأنَّ بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل، فإنَّ الكلّي عين الفرد، لا أنه من لوازمه ومسبباته، فلا تكون هناك سببية ومسببية [١٦٤]. هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

نقد الفقرة الأخيرة من كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنَّ العينية لا تنفع للقاتل بجريان الاستصحاب في الكلّي، إذ لو كان جريان أصالة عدم حدوث الفرد الطويل على تقدير السببية قادحاً فهو أولى بذلك على تقدير العينية.

إشكال تغاير القضيتين في القسم الثاني من استصحاب الكلّي ودفعه

وأورد سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» على جريان الاستصحاب في هذا القسم إشكالاً آخر، وهو أنَّ المتيقن السابق مردد بين الحيوانين [١٦٥]، والكلّي متكثر الوجود في الخارج، فالبق غير الفيل وجوداً وحيثية، حتى أنَّ حيوانية البق أيضاً غير حيوانية الفيل على ما هو التحقيق في باب الكلّي الطبيعي، وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقن المراد بينهما، فلا تتحد القضيتان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٤

ثمَّ أجاب «مدّ ظله» عنه بأنَّ القضيتين وإن كانتا متغايرتين بالدقمة العقلية، إلا أنَّهما متحدثتان عرفاً، والملاك فهم العرف، لأنه مخاطب في الأخبار التي من جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

ثمَّ قال: لكنَّ الإنصاف أنه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا يمكن التخلّص عن الإشكال، سواء أريد إجراء استصحاب الكلّي المعزى واقعاً عن الوجود والخصوصية أو استصحاب الكلّي المتشخص بإحدى الخصوصيتين أو الكلّي الموجود في الخارج مع قطع النظر عن الخصوصية، وذلك لاختلال ركني الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أما على التقدير الأول: فلأنَّ حصول اليقين بوجود الكلّي المعرّي عن الوجود والخصوصيّة غير معقول، فلا يحصل الشكّ أيضاً، فيختلّ ركناه.

وأما على التقدير الثاني: فلأنَّ ذلك عين العلم الإجمالي بوجود أحدهما، لأنَّ الكلّي المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغيّر المتشخّص بالخصوصيّة الأخرى، فتكون القضية المتيقّنة العلم الإجمالي بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال، وفي المقام لا- يكون الشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم في الزمان الثاني إجمالاً إمّا بقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ في البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثاني من الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء المتيقّن.

وأما على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّي في الخارج مع قطع النظر عن الخصوصية الأعلى رأى الرجل الهمداني من أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترك بين زيد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٥

وعمره موجود في الخارج ويسمى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا- أنّهما إنسانان، وأما على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيين- وهو المسلك المنصور- من أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم والكلّي يكون متكثر الوجود بتكثر أفراده وكلّ واحد من زيد وعمره إنسان فتكون الطبيعة في الخارج طبيعتين، فكما لا- علم تفصيلي بإحدى الخصوصيتين لا علم تفصيلي بإحدى الطبيعتين.

نعم، نعلم إجمالاً بتحقيق الكلّي في ضمن أحد الفردين، إلّا أنّنا لا- نشكّ في الزمان الثاني في بقاء ذلك المعلوم بالإجمال، لأنّنا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد القصير كما قلنا في التقدير الثاني، ففي هذا التقدير أيضاً اختلّ الركن الثاني من الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء المتيقّن السابق.

فالتخلص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحدة القضيتين عرفاً، وهي المعبرة في الاستصحاب [١٦٦].

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء في الشبهة المفهوميّة؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار في الشبهة المفهوميّة في أنّ النهار ينتهي باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة المشرقيّة؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ في الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمرة معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ في انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٦

وكذا الحال فيما نحن فيه، لدوران الأمر بين المقطوعين، لأنّ الحيوان الخارجي إمّا باقٍ قطعاً أو مرتفع كذلك، فلا شكّ في الخارج، وإنّما الشكّ في انطباق عنوان الفيل أو البقّ عليه.

بيان الإمام الخميني «مدّ ظله» في الجواب عن الإشكال

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأ-عظم الإمام «مدّ ظله» بأنّ قياس ما نحن فيه على الشبهة المفهوميّة مع الفارق، لأنّ الشكّ في الشبهة المفهوميّة ليس إلّا في المعنى اللغوي أو العرفي، أي يشكّ في أنّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدّ أو ذلك الحدّ، وهو ليس مجرى الاستصحاب؛ لأنّ المعنى اللغوي أو العرفي لا يثبت بالاستصحاب.

بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو في بقاء الحيوان الخارجي، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ في طول عمره وقصره واقعاً، ومثل

ذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، لأنه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغة، فلا ربط للمقام بالشبهة المفهومية [١٦٧].

الشبهة العباية

بقي هنا إشكال آخر منسوب إلى الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهة العباية، وهي أنه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفي العباء من الأسفل أو الأعلى ثم طهرنا الطرف الأسفل فطهارته يورث الشك في بقاء النجاسة في العباء؛ لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأعلى، فيجرب فيه استصحاب بقاء النجاسة ويلزمه القول بنجاسة الملاقى اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٧

للطرفين، مع أنه لم يلتزم به أحد، لأن الطرف الأسفل مقطوع الطهارة والطرف الأعلى مشكوك النجاسة، للشك في إصابة النجاسة له، فلا يجرب الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي، لعدم ترتب الأثر عليه.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول الشبهة العباية

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأن جريان استصحاب النجاسة وإن كان ممّا لا مانع منه، لأن وجود النجاسة في الثوب كان متيقناً، ومع تطهير أحد طرفيه يشكّ في بقائها فيه، إلّا أنه لا يترتب على ملاقاته الثوب أثر ملاقاته النجس، فإن استصحاب بقاء الكلّي لا يثبت كون ملاقاته الأطراف ملاقاته النجس إلّا بالأصل المثبت، لأن ملاقاته الأطراف ملاقاته للنجس عقلاً.

توضيح ذلك: أنه لو حصل لنا العلم التفصيلي بنجاسة موضع من العباء مثلاً، ثم شككنا في تطهيره يجرى الاستصحاب ويحكم بنجاسة ملاقيه مع الرطوبة، وذلك لأن الاستصحاب يحكم بنجاسة ذلك الموضع من العباء ظاهراً، وبضميمة حكم الشارع بتنجس ملاقي النجس يتم المدعى.

وبعبارة أخرى: هاهنا قياس منتج لنجاسة الملاقى في هذا المثال، وهو أن هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحكم الاستصحاب، وملاقى النجس نجس بحكم الأخبار.

وأما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد أطراف الفرش، ثم حصل الملاقاته لجميعها فالعقل يحكم بتحقيق الملاقاته مع النجس لا محالة ونضم إليه قوله:

«ملاقى النجس نجس» ونستنتج نجاسة الملاقى، وفي هذا المثال وإن كان ثبوت

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٨

كون الملاقاته مع النجاسة بواسطة حكم العقل إلّا أن العلم لوازمه وملزوماته وملازماته كلّها حجة، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شككنا في المثال في تطهير الفرش بعد حصول العلم بنجاسة أحد أطرافه فإن كان لكلّي نجاسته أثر - كأن نذر إعطاء درهم في كلّ يوم كان فرشه نجساً - يجرى استصحاب كلّي نجاسته ويترتب هذا الأثر عليه، بخلاف نجاسة ملاقي جميع الأطراف، لأن الشارع حكم بنجاسة ملاقي النجس، وكون هذه الملاقاته ملاقاته مع النجس من اللوازم العقلية المترتبة على استصحاب نجاسة الفرش، فلا يجرى استصحاب نجاسة الفرش بالنسبة إلى ترتب نجاسة ملاقيه، لأنه مثبت.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن استصحاب كلّي النجاسة في العباء الذي كان أحد طرفيه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا يثبت أن ملاقاته كلا طرفي العباء ملاقاته للنجاسة إلّا بالاستلزام العقلي؛ لأن المحرز بالوجدان هو ملاقاته العباء، لا ملاقاته النجس، فيكون أصلاً مثبتاً [١٦٨].

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهة مع توضيح منّا.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقرّر المحقق النائيني رحمه الله هذا الجواب ببيان علمي، وهو أنه لو كان طرف معين من العباء نجساً يجرى الاستصحاب في مفاد «كان الناقصة» لأننا نقول:

هذا الموضع من العباء كان نجساً، والآن نشك في بقاء نجاسته، فيستصحب ويترتب عليه نجاسة ملاقيه بلا واسطة عقليّة [١٦٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٥٩

وأما الاستصحاب المدعى في المقام فلا يمكن جريانه في مفاد «كان الناقصة» بأن يشار إلى طرف معين من العباء ويقال: إن هذا الطرف كان نجساً وشك في بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، وذلك لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر، فليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشك في بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجرائه في مفاد «كان التامة» بأن يقال: إن النجاسة في العباء كانت موجودة وشك في ارتفاعها، فالآن كما كانت، إلا أنه لا تترتب نجاسة الملاقى على هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسة الملاقى يتوقف على نجاسة ملاقيه وتتحقق الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العباء لا يثبت ملاقاته النجس إلا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أن الملاقاة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة، بل من الآثار العقلية، وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقى للعباء [١٧٠]، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وأورد على هذا الجواب أحد [١٧١] تلامذته مناقشة ظاهرة على زعمه، وهي أنه يمكن جريان الاستصحاب في مفاد «كان الناقصة» مع عدم تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعي، ونقول: خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٠

المفروض تحقق الملاقاة مع طرفي العباء، فيحكم بنجاسة الملاقى لا محالة [١٧٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

لكنه مردود بأن التردد في موضع النجاسة هو الموجب لكون الأصل مثبتاً كما عرفت، فلا ينفعه إمكان جريان الاستصحاب في مفاد «كان الناقصة» بنحو التردد.

كلام آخر للمحقق النائيني رحمه الله حول شبهة العباية

وللمحقق النائيني رحمه الله جواب آخر من الشبهة، وهو أن الاستصحاب الجارى في مثل العباء ليس من استصحاب الكلّي في شيء؛ لأن استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقن مردداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحيوان المردّد بين البقّ والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإن التردد فيه في خصوصية محلّ النجس مع العلم بخصوصية الفرد، والتردد في خصوصية المكان أو الزمان لا يوجب كئيّة المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلّي وارتفاعه حتى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المردّد من حيث المكان.

وذكر لتوضيح مراده مثالين: الأول: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حيّ، فحياة زيد وإن كان مشكوكاً فيها، إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلّي، والمقام من هذا القبيل بعينه، الثاني: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثه دراهم مثلاً، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦١

الكلى بالنسبة إلى درهم زيد، فإنه جزئى واشتبه بين التالف والباقي [١٧٣]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ثم أورد عليه بعض [١٧٤] الأعلام من تلامذته بأن هذا الجواب غير تام، فإن الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلى، بل الإشكال إنما هو فى أن جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلى أو الجزئى، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياة زيد فى المثال الأول، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى مسألة العباء.

وأما المثال الثانى فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإن أصالة عدم تلف درهم زيد معارض بأصالة عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبة زيد مثلاً بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصلية، فتلف أحدها، فتجرى أصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض [١٧٥]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه: أن من ألقى الشبهة العباية إنما ألقاها لأجل سدّ جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى، وهذا لا يتم إلا إذا كان مسألة العباء من قبيل استصحاب الكلى، وأمّا لو كان كما ذكره النائينى رحمه الله فلا ربط له بمسألة استصحاب الكلى، لأنّ عدم جريان الاستصحاب فى جزئى خاصّ لجهه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٢

- كمسألة العباء على فرض كونها من قبيل استصحاب الجزئى- لا يستلزم عدم جريانه فى الكلى ولا فى سائر الجزئيات، فقوله «مدّ ظلّه»: «إنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلى» غير تام، فلا يرد على المحقق النائينى رحمه الله هذا الإشكال.

نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله حول الشبهة العباية

ولكن يرد عليه أنه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فى مسألة العباء- أى مع إضافته إلى الأسفل أو الأعلى- فلا إشكال فى عدم جريانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهارة والأعلى كان مشكوك النجاسة من أول الأمر، وليس لنا فيه قضية متيقّنة، وإن أراد به استصحاب الفرد المرّد فليس المقام منه، فإنّ الفرد المرّد الذى يجرى الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير كما عرفت [١٧٦]، وإلا فلا تتحدّ القضيتان، ألا ترى أنّ القضية المتيقّنة فى المقام تكون نجاسة أعلى العباء أو أسفله على الإجمال، بخلاف المشكوك، فإنّنا لا نشكّ فى نجاسة أحدهما على الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشكّ فى نجاسة الأعلى فقط، للقطع بطهارة الأسفل. نعم، لو شككنا فى تطهير العباء بعد العلم الإجمالى بنجاسة أعلاه أو أسفله لكان من قبيل استصحاب الفرد المرّد، لكنّه خارج عمّا نحن فيه.

وأمّا نظير المقام بما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فجوابه أولاً: أنه لا إشكال فى جريان استصحاب الكلى فى هذا المثال أيضاً، لأنّنا بعد دخول زيد فى الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، وبعد انهدام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٣

الجانب الشرقى شككنا فى بقائه، فيستصحب، فيجرى فى المثال استصحاب الكلى أيضاً كما يجرى فيه استصحاب الفرد، لأنّك عرفت [١٧٧] أنه لو كان للكلى أثر شرعى لا يغنى استصحاب الفرد عن استصحابه.

وثانياً: أن مسألة العباء تفارق هذا المثال من حيث المورد، إذ مسألة العباء تكون ذات أثر شرعى على كلّ تقدير، لأنّ النجس- سواء

كان هو الأسفل أو الأعلى - يجب غسله واجتنابه، فالمتيقن أمرٌ كلى له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر يكون لكون زيد في الدار، لا لكونه في الطرف الشرقي أو الغربي منها، فالمتيقن فيه أمر جزئي، وهو كون زيد في الدار. وبعبارة اخرى: إنّ الموضوع في مسألة العباء هو المتنجس، وهو مردّد بين الأسفل والأعلى، ولكلّ منهما أثر شرعي خاصّ به، وتعدّد الأثر كاشف عن تعدّد الموضوع، فهو كلى، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فيه هو كون زيد في الدار، والأثر له من دون إضافته إلى الطرف الشرقي أو الغربي منها، ووحدة الأثر كاشفة عن وحدة الموضوع، فهو جزئي وشخصي، فقياس المقام بهذا المثال قياسٌ مع الفارق.

جواب المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» عن الشبهة العباية ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبهة بوجه آخر، حيث قال: فالإنصاف في مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقى، لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله من أنّه على القول بجريان استصحاب الكلى لا بدّ من رفع اليد عن اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٤

الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقى في المقام، لأنّ الحكم بطهارة الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة في الملاقى، وإمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي وهو أصالة عدم ملاقاته النجس، وكيف كان، يكون الأصل الجارى في الملاقى في مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقى، ولا- منافاة بين الحكم بطهارة الملاقى في سائر المقامات والحكم بنجاسته في مثل المقام للأصل الحاكم على الأصل الجارى في الملاقى، فإنّ التفكيك في الاصول كثير جداً، فبعد ملاقات الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب، فيحكم بنجاسة الماء [١٧٨]، إنتهى كلامه.

لكنّه مبنيّ على عدم كون استصحاب نجاسة العباء بالنسبة إلى الحكم بنجاسة ملاقيه أصلاً مثبتاً، وقد عرفت أنّه مثبت، فلا يتمّ ما أفاده هذا المحقّق الكبير، والحقّ في الجواب هو ما تقدّم [١٧٩].

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه يجرى الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى.

القسم الثالث من استصحاب الكلى

الثالث: ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو يتصوّر على وجهين: اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٥

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحيث احتمل اجتماعهما في الوجود. وثانيهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد المعلوم. فهل يجرى الاستصحاب في هذا القسم مطلقاً، أو لا يجرى مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الكفاية، أو يجرى في الصورة الاولى دون الثانية، وهو ما قال به الشيخ الأعظم في الرسائل؟ فيه ثلاثة أقوال.

ولابدّ قبل التحقيق في المسألة من ذكر نكتتين:

القول في استصحاب الأعراض ذوات المراتب

الاولى: أن الشيخ رحمه الله بعد تقوية القول الأخير- وهو التفصيل بين الصورتين- استثنى مورداً من الصورة الثانية، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلى جريان استصحاب الكلّي فيها حيث قال:

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح في العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد [١٨٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أنه ليس من ما نحن فيه؛ لأنّ الشدّة والضعف في السواد ونحوه وصفان له عرفاً [١٨١]، كما أن الشباب والشيب وصفان لزيد مثلاً، فكما أنّهما لا يوجبان تحقّق فردين من الإنسان فالشدّة والضعف أيضاً في نظر العرف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٦

لا يوجبان تحقّق فردين من السواد، فإذا شكّ في تبدّل السواد الشديد إلى البياض أو إلى السواد الضعيف مع القطع بزوال شدّته يجرى استصحاب نفس السواد الأول، فهو من قبيل استصحاب الجزئي، لا الكلّي، كما أن استصحاب بقاء زيد فيما إذا شككنا في أنّه هل هو مات أو لا مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئي لا الكلّي، وإن أبيت فراجع إلى وجدانك، فإنّك- إذا تبدّل اللون الشديد الذي في ثوبك إلى الضعيف- تقول: ضعف اللون، ولا تقول:

انعدم اللون الأول وعرض على الثوب لون جديد، وهذا شاهد على أنّهما لون واحد، والشدّة والضعف حالتان له، فما استثناه الشيخ رحمه الله كان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وكان إخراجهم من قبيل الاستثناء المنقطع.

القول في استصحاب الطلب عند زوال الوجوب

الثانية: إذا علم بوجوب شيء وقطع بزواله وشكّ في أنّه هل هو تبدّل إلى الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، كان من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، لأنّه من قبيل الشكّ في تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغاير له عرفاً، ولا يكون الوجوب والاستحباب وصفين للطلب في نظر العرف كما كان الشدّة والضعف وصفين للسواد، فإذا علم زوال وجوب شيء واحتمل تبدّله إلى الاستحباب يكون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الصورة الثانية من القسم الثالث بقى أصل الطلب وإلا فلا.

البحث حول تفصيل الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

استدلّ الشيخ رحمه الله لما اختاره من التفصيل بين الصورتين بأنّه في الصورة الاولى يكون الكلّي المعلوم سابقاً مردداً بين أن يكون وجوده على نحو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٧

لا- يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الكلّي المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأول، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه [١٨٢].

ويرد عليه أن مقارنة فرد لفرد آخر وعدمها لا- دخل لهما في بقاء الكلّي وعدمه، إذ النظر في استصحاب الكلّي إلى نفس الكلّي مع قطع النظر عن خصوصيات الفرد الذي هو في ضمنه، فلا وجه للتفصيل بين الصورتين، لأنّ حدوث الكلّي في كليهما مقطوع وبقائه مشكوك.

فلا بدّ إمّا من القول بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي مطلقاً وإمّا من القول بجريانه فيه كذلك حسب ما يقتضيه

الدليل.

أدلة المنكرين لجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى

وقد استدلل على العدم بوجوه:

منها: أن العلم بوجود الفرد في الخارج إنما يلزم العلم بوجود حصية من الكلى في ضمن الفرد الخاص، لا العلم بوجود الكلى، والحصية الموجودة في ضمن الفرد الخاص تغاير الحصية الاخرى في ضمن فرد آخر، ولذا قيل: نسبة الكلى إلى الأفراد نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء [١٨٣].

واستشكل عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» بقوله: لا يخفى أن هذا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٨

ناش من عدم تعقل الكلى الطبيعي وكيفية وجوده وعدم الوصول إلى مغزى [١٨٤] مراد القوم من أن نسبة الكلى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، ضرورة أن الكلى الطبيعي لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كل فرد من الأفراد، فكل فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلى، لا أنه حصية منه، ولا يعقل الحصص للكلى، فزيد إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصية منه، فلا معنى للحصية أصلاً. وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف يغني تصور الكلى عن رده، والعجب أن بعض أعظم العصر ادعى البدهاه لما اختاره من الحصص للكلى [١٨٥] مع كونه ضروري الفساد [١٨٦]، إنتهى كلامه.

وهو حق متين، فالاستدلال بهذا الوجه على عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى غير تام.

البحث في كلام صاحب الكفاية في المسألة

ومنها: ما استدلل به المحقق الخراساني رحمه الله، وهو أن الطبيعي يتعدّد بتعدّد أفرادها، والكلى في ضمن فرد غيره في ضمن فرد آخر، فالقضية المشكوكة في استصحاب القسم الثالث من الكلى غير المتيقنة، مع أن الاتحاد بينهما شرط في جريان الاستصحاب [١٨٧].

وأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» بأن الكلى الموجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٦٩

في ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلاً للكلى الموجود في ضمن فرد آخر كما حقق في محله، إلّا أن جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدة العقلية، بل الميزان وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة فيها عرفاً، ولا إشكال في اختلاف الكليات بالنسبة إلى أفرادها لدى العرف.

توضيحه: أن الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذي هي تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبة إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلى العرضي الذي هي تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبة إلى العالم أو الجاهل.

ولا يخفى أن الأفراد بالنسبة إلى الكليات مختلفة عرفاً، فإنه لا يرى إنسانية زيد مغايرة لإنسانية عمرو مثلاً، وهكذا لا يرى حيوانية بقر مغايرة لحيوانية حمار مثلاً، فإذا علمنا بوجود الإنسان في الدار في ضمن زيد ثم علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال في جريان استصحاب الإنسان؛ لأن الإنسان في ضمن زيد لا يغير عرفاً الإنسان في ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان في الدار في ضمن بقر ثم علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال في جريان استصحاب الحيوان؛ لأن الحيوان في ضمن البقر لا يغير عرفاً الحيوان في ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود

الحيوان في الدار في ضمن زيد ثم علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنَّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيين، ولذا عزَّفه بأنه «حيوان ناطق» إلَّا أنَّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٠

فلا يجرى استصحاب الحيوان في هذا المثال.

وبالجملة: إذا كانت القضية المتيقنة متَّحدة مع المشكوكة عند العرف يجرى الاستصحاب في القسم الثالث من الكلِّي، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبرة بالوحدة العقلية وعدمها [١٨٨].

هذا حاصل بيان سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظله» في المقام، وهو حقّ متين.

وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلِّي مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا اتَّحدت القضيتان عرفاً وبين غيره؛ لأنَّ الاتِّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب في جميع الموارد حتَّى في استصحاب الفرد المعين، فعدم جريانه في بعض موارد القسم الثالث من الكلِّي - وهو ما إذا لم تتَّحد القضيتان - إنَّما هو لاختلال الشرط المعبر في جميع الموارد، فلا يسمَّى هذا تفصيلاً بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلِّي.

القول فيما أفاده المحقِّق الخوئي «مدَّ ظله» في المسألة

ومنها: ما استدلَّ به بعض الأعلام، وهو أنَّ الكلِّي لا وجود له إلَّا في ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصِّص بإحدى الخصوصيات الفردية، فالعلم بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلِّي بنحو الانحصار - أي يوجب العلم بوجود الكلِّي المتخصِّص بخصوصية هذا الفرد - وأمَّا وجود الكلِّي المتخصِّص بخصوصية فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكُّ متعلِّقاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧١

ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب [١٨٩]، إنتهى كلامه.

وفيه: أنَّ الكلِّي وإن لم يوجد إلَّا في ضمن فرد، إلَّا أنَّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانية التي في ضمن زيد مثلاً لا تغاير الإنسانية التي في ضمن عمرو، إذ لكلِّ منهما جهات شخصية وجهة مشتركة مع الآخر، وهي الإنسانية، واستصحاب الكلِّي عبارة عن الحكم ببقاء الجهة المشتركة مع قطع النظر عن الجهات الشخصية، فإذا علمنا بوجود زيد في الدار ثم علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان في الدار والآن نشكُّ في بقاءه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلِّي

ومنها: أنَّ جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلِّي يستلزم الحكم بعدم جواز مسَّ كتابه القرآن لمن احتمل الجنابة في حال النوم وتوضأً بعد الانتباه، لأنَّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث في حقِّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركة بين الحدث الناشئ من النوم والجنابة عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسَّ المصحف، مع أنَّه لا يمكن الالتزام به، لأنَّ كفاية الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلِّي.

وأنت خيرير بأنَّ هذا الإشكال يتوجه إلى كلِّ من قال بجريان الاستصحاب في القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصل وقال بجريانه في صورة احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه في صورة احتمال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٢

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأول، كما هو مذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله، وذلك لكون مورد الإشكال هو الصورة الاولى كما هو واضح.

جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ في هذا المثال خصوصية تقتضى عدم وجوب الغسل وجواز كلّ مشروط بالطهارة، وهي أنّ جريان الاستصحاب فى الكلّي محكوم بالأصل الموضوعى.

توضيح ذلك: أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ [١٩٠] فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» [١٩١] «[١٩٢] يدلّ على وجوب الوضوء على كلّ من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد اخذ فى موضوع وجوب الوضوء أمر وجودى، وهو النوم، وأمّر عدمى جزءاً أو قيداً، وهو عدم الجنابة، وهذا الأمر العدمى وإن لم يذكر فى الآية الشريفة صريحاً، إلّا أنّه يستفاد من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابة، والوضوء والغسل قاطع للشركة، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.

كما يستفاد نظير ذلك من مقابلة الوضوء للتيّم فى الآية الشريفة، فإنّ قوله تعالى فى ذيل الآية: «فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» [١٩٣] يدلّ على أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٣

وجدان الماء قيد فى موضوع وجوب الوضوء وإن لم يذكر فيه صريحاً، إلّا أنّه من مقابلة الوضوء للتيّم يستفاد ذلك، لأنّ التفصيل قاطع للشركة.

وبالجملة: يستفاد من الآية الشريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مركباً من النوم وعدم الجنابة، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركبة التى قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الذى احتمل الجنابة قد احرز جزئى الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما بالوجدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابة، فيجب عليه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لا- يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة، فلا- يعقل أن يجتمع مع الجنابة التى هى سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين.

فعلى هذا لا يجرى استصحاب الحدث الكلّي، لأنّ الشكّ فى بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابة فى النوم، وبعد جريان استصحاب عدم حدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث فى هذا المثال محكوم بالأصل الموضوعى ولا يكون هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب فى سائر موارد القسم الثالث من الكلّي [١٩٤].

هذا توضيح ما أفاده بعض الأعلام فى المقام.

البحث حول كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فى المسألة

وقد استشكل فى هذا الجواب بأنّ ما قاله- من أنّ التفصيل بين النوم والجنابة وبين الوضوء والغسل قاطع للشركة- فى غير محله، لأنّ من الواضح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٤

أنّ التفصيل فى قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» لا يدلّ على أنّ المعجى الذى سبب لوجوب إكرام زيد مقيد

بعدم مجيء عمرو، أو أنّ موضوع وجوب الإكرام مركّب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إهانة عمرو، بل التفصيل هنا يدلّ على أنّ مجيء زيد سبب مستقلّ لوجوب إكرامه وأنّ مجيء عمرو سبب مستقلّ آخر لوجوب إهانتته، فإذا اجتمع السببان يؤثّر كلّ منهما في مسببه، وعليه فمجزّد ذكر الغسل عقيب الوضوء والجنابة عقيب النوم لا يدلّ على ما ذكره هذا المحقّق الكبير، فلو لم يكن دليل على كون الغسل مجزياً عن الوضوء لحكمنا- بمقتضى هذه الآية- بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابة هو الجمع بين الوضوء والغسل.

واستشهاده بآية التيمّم أيضاً في غير محلّه؛ لأنّ مقابلة آية الوضوء والتيمّم أيضاً لا تدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء؛ لأنّه لا يمكن إيجاد الوضوء بدون الماء عقلاً، لا بدلالة الآية [١٩٥].

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الآية لا تكون من قبيل قول القائل:

«إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» حتّى يكون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن يقتيد بقيد آخر، بل ظاهر الآية أنّ النوم مع عدم الجنابة موضوع له.

توضيح ذلك: أنّ ظاهر الآية أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله:

«وإن كنتم جنباً فاطهروا» مرتبط بالصلاة المذكورة في الشرطيّة الاولى، فكأنّه قيل في الشرطيّة الثانية: «وإن كنتم جنباً حال قيامكم من النوم إلى الصلاة فاطهروا» فكان معنى الآية: «إذا قمتم من النوم إلى الصلاة ولم تكونوا

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٥

جنباً فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإذا قمتم من النوم إلى الصلاة وكنتم جنباً فاغسلوا».

وذكر الجنابة عقيب النوم لتناسبها إياه، فإنّها تتحقّق غالباً إمّا في النوم وإمّا في الليل قبل النوم بحيث إذا قام منه لأجل الصلاة كان جنباً. فظهر بما ذكرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبهة جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي صحيح، فلا مانع من جريانه.

جواب آخر عن الشبهة

واجب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولاً من قبل الشارع، ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعي حتّى يستصحب ويترتب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل الجامع بينهما إنّما هو جامع انتزاعي عقلي، ولا يترتب عليه أثر شرعي، إذ كلّما ورد في الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأكبر والأصغر، كحرمة مسّ كتابه القرآن على الجنب وعلى من بال ونحو ذلك، ولم يرد في الشرع ما رتب أثراً على الحدث الكلّي.

وأما ما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله- من أنّ اشتراك شيئين في الأثر حاكٍ عن وجود جامع بينهما هو ذو الأثر واقعاً- فإنّما هو في التكوينيّات، كاشتراك النار والشمس في الحرارة، فإنّه حاكٍ عن جامع بينهما هو المؤثّر في الحرارة واقعاً، بخلاف التشريعيّات التي لا يجوز فيها التخطّي عمياً ورد من قبل الشارع، فاشتراك النوم والجنابة في بعض الآثار الشرعيّة لا يوجب أن يكون ذلك الأثر أثراً للجامع بينهما، وهو الحدث الكلّي.

أقول: هذا أيضاً جواب صحيح لو كان الأمر كما ذكره المجيب من عدم ورود أثر في الشرع لكلّي الحدث، إلّا أنّ بيالي ورود الأثر الشرعي كذلك وإن

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٦

لم يحضر في ذهني الآن.

بل يمكن إثبات ذلك بقوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُوَ إِلَّا الْمَطَهَّرُونَ» [١٩٦] لو اريد بالمسّ والتطهير المسّ الظاهري والتطهير الظاهري، فإنّه عليه

يدل على حرمة مس كتابه القرآن على من كان محدثاً غير مطهر من غير ذكر حدث خاص، وأما على ما هو التحقيق من أن معناه أنه «لا يدرك مضامينه العالية إلا المطهرون بالطهارة الحقيقية، وهم الذين أنزل الله تعالى في شأنهم آية التطهير» [١٩٧] فلا يرتبط بالمقام. وبالجملة: إن كان ما ذكره هذا المجيب - من عدم ورود أثر شرعي لكلي الحدث - حقاً، فجوابه عن الشبهة أيضاً حق، وإلا فلا. وكيف كان، فبعد تامة الجواب المتقدم نقله عن بعض الأعلام فلا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي أيضاً.

البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلي

ذكر لاستصحاب الكلي قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقيق عنوانين وشككنا في انطباقهما على فرد واحد أو على فردين، وما إذا علمنا بتحقيق فردين وشككنا في تعاقبهما وعدمه.

ومثل لهذا القسم بأمثلة ثلاثة [١٩٨]:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٧

أحدها: أن نعلم بوجود زيد في الدار ونعلم أيضاً بوجود روحاني فيها ثم خرج زيد منها ونشك في بقاء الروحاني فيها، ومنشأ الشك أننا نحتمل أن يكون الروحاني هو زيد المقطوع ارتفاعه وأن يكون عمراً مثلاً المقطوع بقاءه في الدار أو المشكوك بقاءه فيها، وبعبارة أخرى: الشك في بقاء الروحاني ناش عن الشك في انطباق عنوان «الروحاني» وعنوان «زيد» على فرد واحد أو على فردين.

الثاني: أن يعلم بحدوث جنابه ليلة الخميس مثلاً ويعلم أيضاً بأنه اغتسل منها ثم رأى يوم الجمعة متياً في ثوبه وعلم أنه منه إلا أنه يشك في أنه ما خرج ليلة الخميس واغتسل عنه أو حدث ليلة الجمعة ولم يغتسل عنه بعد، فهو يعلم بصيرورته جنباً عقيب خروج هذا المنى، إلا أنه لا يعلم أن هذه الجنابة هي الجنابة الحادثة ليلة الخميس التي اغتسل عنها أو جنابه جديدة حادثة ليلة الجمعة.

الثالث: أن يعلم أنه توضاً وضوئين وصار أيضاً محدثاً بالحدث الأصغر، إلا أنه لا يعلم أن الحدث وقع بينهما فيكون بالفعل متطهراً، أو بعدهما فيكون محدثاً ويكون الوضوء الثاني تجديداً.

ولابد قبل البحث في هذا القسم من تحقيق حول الأمثلة المذكورة من حيث إنها هل هي مصاديق لاستصحاب الكلي أم لا؟ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فيها وعدمه لا بتلانه بالمعارض أو محكوميته بأصل آخر.

لا إشكال في كون المثال الأول من قبيل استصحاب الكلي، ولا يخفى مغايرته مع استصحاب القسم الثاني والثالث من الكلي، فإن المتيقن في القسم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٨

الثاني فرد واحد مردد بين طويل العمر وقصيره، بخلاف المقام، فإن الفرد ليس فيه مردداً بين فردين، بل الفرد معين، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق العنوان الآخر عليه ويحتمل انطباقه على فرد آخر، وامتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذي علمنا ارتفاعه أنه ليس في القسم الثالث علماً، بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه، بخلاف المقام، فإن المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معين وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.

وأما المثال الثاني والثالث فليسا من قبيل استصحاب الكلي، بل على فرض جريانها يكونان من قبيل استصحاب الجزئي، أما المثال الثاني: فلأن المستصحب فيه هو الجنابة الحادثة عقيب خروج المنى الموجود في الثوب، وجزئيتها ظاهرة، ولا يضرب بجزئيتها الجهل بزمان حدوثها، فالترديد بين حدوثها ليلة الخميس أو ليلة الجمعة لا يصيرها كلياً، وأما المثال الثالث: فلأن المستصحب فيه هو الطهارة الموجودة للمكلف عقيب الوضوء الثاني، فإنه تيقن بكونه متطهراً عقيب الوضوء الثاني - سواء كانت مسببة عنه أو عن الوضوء الأول - وشك في بقاءها لاحتمال وقوع الحدث بينهما، فبقيت، أو بعدهما، فارتفعت، وأما الطهارة الحاصلة عقيب الوضوء الأول فهي قد

ارتفعت قطعاً.

وبالجملة: المستحصب هو الطهارة الثابتة له عقيب الوضوء الثاني، وهي جزئية، إلماً أن سببها مجهول، إذ لا يعلم أن السبب هل هو الوضوء الأول أو الثاني، والجهل في السبب لا يوجب كئيّة المسبب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٧٩

فالحاصل: أن المثاليين الأخيرين ليسا من قبيل استصحاب الكلّي، والمثال الأول يكون منه، وحيث إنه مغاير للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الكلّي.

هل يجرى استصحاب القسم الرابع من الكلّي أم لا؟

والظاهر جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، لأننا نقطع في المثال بدخول الروحاني في الدار ونشك في بقاءه، فيعمه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

واورد عليه بأن الموضوع - أعني نقض اليقين بالشك - لا بد من أن يكون محرزاً كي يجرى الاستصحاب، ولا يجوز التمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» في موارد الشك في الموضوع، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية له، وهو لا يجوز بلا إشكال ولا خلاف، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه بعد خروج زيد عن الدار لو لم نحكم بوجود الروحاني فيها يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بوجود الروحاني فيها نقض اليقين بالشك، ويحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين، لأنه لو كان عنوان «الروحاني» متحققاً في ضمن عمر ولو كان رفع اليد عن اليقين به نقض اليقين بالشك، وأما لو كان متحققاً في ضمن زيد لكان نقض اليقين باليقين، للعلم بخروجه من الدار، فلا يكون موضوع أخبار الاستصحاب محرزاً في المقام، فلا يجوز التمسك بها، كما أنه إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» لا يجوز التمسك به لوجوب إكرام زيد المشكوك عالميته، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية له.

ويمكن الجواب عنه بأن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على قسمين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٠

قسم له واقع خارجي لا يرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضده أم لم نعلم، كالعالمية، وقسم ليس له واقع وراء الذهن، كاليقين والظن والشك، والشك في المصادق يعقل في الأول دون الثاني، إذ يمكن أن نشك في عالمية زيد ولا يمكن أن نشك في كوننا متيقنين بالشئ الفلاني، فلا يمكن تصوّر الشبهة المصادقية للعام فيما نحن فيه، لأن الشك في أن رفع اليد عن اليقين بوجود الروحاني في الدار هل هو نقض اليقين بالشك أو باليقين يستلزم الشك في أن الصفة الحاصلة لنا بالنسبة إليه هل هي اليقين بخروجه أو الشك، وهو غير معقول.

هذا مطلب كلّي نافع في جميع الموارد.

وأما في المقام فليس لنا بالنسبة إلى الكلّي - وهو الروحاني - إلماً الشك في البقاء والخروج، وما هو متيقن الخروج إنما هو زيد بجميع تشخيصاته، ولا بد في استصحاب الكلّي من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظة الفرد الذي احتمل انطباقه عليه.

فالحاصل: أن الاستصحاب جارٍ في القسم الرابع من الكلّي أيضاً.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله [١٩٩] وسيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» [٢٠٠] هاهنا البحث عن جريان استصحاب عدم التذكية، لكننا حيث قدّمنا البحث عنه في تنبيهات البرائة [٢٠١] فلا نكرّره.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨١

في استصحاب المتصرّات

استصحاب المتصرّات

إشارة

التنبية الرابع: أنهم اختلفوا في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات المتصرّمة، كالحركة والتكلم. واستدلّ من أنكر جريانه بأنّ الشكّ في البقاء المعتبر في الاستصحاب لا يتصوّر فيها، لكونها من الامور غير القارّة التي توجد وتعدم شيئاً فشيئاً.

نظريّة المحقّق الحائري والشيخ الأنصاري • في المسألة

وأجاب عنه المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي رحمه الله حسبما نقل عنه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشكّ في البقاء لا يعتبر في الاستصحاب، فإنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، وهو صادق في التدريجيات وغيرها، ضرورة أنّها- ما لم تنقطع- وجود واحد حقيقي، وإن كان متصرّماً، فلو شكّ في تحقّق الحركة أو الزمان بعد العلم بتحقيقه فقد شكّ في تحقّق عين ما كان متحقّقاً سابقاً [٢٠٢].

ويظهر ذلك من الشيخ الأنصاري رحمه الله أيضاً، حيث تفصّل عن الإشكال بأحد الوجهين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٢

أحدهما: أنّ الشكّ في البقاء لا يعتبر في جريان الاستصحاب.

إن قلت: فلم عزّفته بإبقاء ما كان؟

قلت: هذا التعريف مختصّ بالامور القارّة ولا- يشمل جميع موارد الاستصحاب، فلا- إشكال في عدم صدقه في الزمان والزمانيات المتصرّمة.

ثانيهما: أنّ الشكّ في البقاء وإن لم يتصوّر حقيقةً عند العرف في الزمان ونحوه من الامور غير القارّة، إلّا أنّه يتصوّر عند هم مسامحةً، وهذا كافٍ في جريان الاستصحاب، فإنّ الشكّ في البقاء المعتبر فيه أعمّ من الحقيقي والمسامحي.

هذا حاصل ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله [٢٠٣].

بيان الحقّ في المسألة

والتحقيق يقتضي البحث في مقامين: أ- أنه هل يعتبر الشكّ في البقاء أم لا؟

ب- أنه على فرض الاعتبار هل يجري الاستصحاب في الزمان وسائر المتصرّات أم لا؟

البحث حول توقف الاستصحاب على الشكّ في البقاء

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّ الشكّ في البقاء معتبر في الاستصحاب ومستفاد من الأدلّة، وذلك لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح عليه، إلّا أنّ مقتضى الكبرى المجعولة وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٣

اليقين الفعلي لا- ينقض بالشك الفعلي، ولازمه أن يكون هنا شك فعلي متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلي، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون الشك في بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلق اليقين والشك الفعليين بالشيء الواحد حتى من حيث الزمان محال كما هو واضح.

فقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» يدل على الشك في بقاء الطهارة، فكيف يقال: لا يستفاد ذلك من الأخبار؟!

جريان الاستصحاب في الزمان ومثله

وأما المقام الثاني: فالحق أن الاستصحاب يجري في الزمان ومثله- كالحركة- إذ البقاء يتصور فيهما عرفاً وعقلاً. أما عرفاً: فلأننا لا نريد باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذي انقضى منه، فإن الأول متيقن البقاء والثاني متيقن الارتفاع، على أنه ليس لهما أثر شرعي، بل المراد من الزمان في المقام ما جعل اسماً لمجموعة من أجزاء الزمان، كعنوان «اليوم» و«الليل» و«الاسبوع» و«الشهر» و«السنة»، ولا ريب في أن العرف يرون أن «اليوم» مثلاً إذا وجد يكون باقياً إلى الليل، و«الليل» يكون باقياً إلى اليوم، فلا إشكال في صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار والليل، وكذا الحركات، فإذا تحرك شيء تكون حركته موجودة باقية عرفاً إلى انقطاعها بالسكون.

وأما عقلاً: فلأن الحركة القطعية- التي هي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التي كل واحد منها فعلية للقوة السابقة وقوة للفعلية اللاحقة، من حد يتركه ومن حد يستقبله- وجود

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٤

مستمر متدرج وإن كان نحو وجودها متصراً متقطعيًا، فما دام المتحرك متحركاً تكون الحركة متحققة باقية بعين شخصيتها المتدرجة، ولكل موجود نحو وجود خاص به يكون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغير اللائق به، فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصم المتجدد، لا الوجود الثابت، فالحركة القطعية أمر ممتد مستمر باقٍ بالامتداد التصرّمي والاستمرار التغيري والبقاء التجديدي.

وأما الحركة التوسّطية- التي هي عبارة عن كون الشيء في كل آن في حد [٢٠٤] أو مكان [٢٠٥]- فهي مجرد تصور ولا وجود لها في الخارج، لأنها تستلزم الجزء اللا يتجزى وتتالي الآتات ولا يمكن الالتزام بهما كما حقق في محلّه.

فالحركة التوسّطية والآن السّيال ممّا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعية والزمان، لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرّمي والاستمرار التجديدي، فالشك في البقاء يتصور في الزمان والحركة عرفاً وعقلاً، وإن كان تصوّره عند العرف كافياً في جريان الاستصحاب فيهما، إذ الملاك في فهم كلمات الشارع- التي منها أخبار الاستصحاب- هو نظر العرف، لا العقل كما قلنا كراراً.

والمحقق الخراساني رحمه الله عرّف الحركة القطعية ب «كون الشيء في كل آن في حد أو مكان» والتوسّطية ب «كونه بين المبدأ والمنتهى» وجعل النزاع في الثانية منهما لا الاولى [٢٠٦].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٥

لكن تعريفهما بهذين التعريفين عكس ما هو المشهور بين الفلاسفة [٢٠٧].

فالحق في تعريفهما ما تقدّم منّا آنفاً.

وكيف كان، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان والحركة من جهة اشتراطه بالشك في البقاء.

إنما الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه غيره، من أن استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت [٢٠٨]. وبالجملة: استصحاب بقاء الليل والنهار لا يثبت وقوع فعل المكلف فيهما؛ لأنه لازم عقلي، مع أن الأثر للفعل الواقع فيهما، لأن الشارع حكم بوجوب الإمساك في النهار مثلاً.

ولأجل هذا الإشكال عدل الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتب عليه، كاستصحاب وجوب الإمساك المترتب على النهار وجواز الأكل المترتب على الليل، وكعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال [٢٠٩].

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسك باستصحاب متعلق الحكم، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٦ كما كان، فيجب [٢١٠].

نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني رحمهما الله في المقام

ويرد على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أن المشكوك هو بقاء الزمان، أعنى النهار مثلاً، وأما الحكم، أعنى وجوب الإمساك فيه، فلا شك فيه وإن انقضى النهار، ألا ترى أنك كلما التفت إلى نهار شر رمضان كان وجوب الإمساك فيه متيقناً لك؟ فكيف يمكن أن يتحقق الشك في وجوب الإمساك في نهار رمضان؟ وبعبارة أخرى: استصحاب الحكم لا يثبت موضوعه، لتأخر الحكم عن موضوعه رتبة، فكيف يمكن إثبات كون الإمساك في النهار باستصحاب حكمه؟

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله فلا إشكال فيه بالنسبة إلى مسألة الإمساك، ولكنه لا يجرى في جميع الموارد، لأننا إذا شكنا في بقاء النهار حتى يجب علينا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتى لا تجب كذلك، لا يمكن استصحاب كون الصلاة في الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشك أصلاً. اللهم إلا أن يتمسكك بذيل الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إن الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت في الوقت، والآن كما كان، فتجب أداءً.

لكن التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي، سيما إذا كان التعليق في الموضوع لا الحكم، فما أفاده المحقق الخراساني غير تام في جميع موارد استصحاب الزمان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٧

الحق في دفع الإشكال

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بأن مورد الصحيحة الاولى لزرارة نظير ما نحن فيه، لأن الإمام عليه السلام استصحاب الطهارة بقوله: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» مع أنه لا يثبت وقوع الصلاة في الطهارة إلا على القول بالأصل المثبت، فإن اتصاف الصلاة بأنها وقعت في الطهارة لازم عقلي للمستحصب.

والحل أن المأمور به هو الصلاة المقارنة مع الطهارة، لا الصلاة المقيدة بها، فالطهارة جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مركب من

جزئين: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاة، والثاني بالتعبد وهو الطهارة، فيترتب عليه الوجوب، إذ لا إشكال في ترتب الحكم على الموضوع المركب الذي ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبدًا. وما نحن فيه أيضاً كذلك، فالمأمور به هو الإمساك المقارن مع النهار، لا المتّصف بكونه واقعاً فيه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضير في استصحابه ولا يكون مثبتاً.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

ثم إن سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» جعل إشكال المثبتة إشكاليين: أحدهما: أن استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل، ثانيهما: أنه على فرض إثبات ذلك لا يثبت وقوع الفعل فيه [٢١١].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٨

لكن التحقيق أنه إشكال واحد، لأن الحكم الشرعي مترتب على الفعل الواقع في النهار أو الليل، لا على كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو الليل، فأصل الإشكال هو الثاني، لا الأول.

ولأجل كون الإشكال في الحقيقة واحداً خلط «مدّ ظلّه» في الجواب، فإن جوابه الثالث عن الإشكال الأول يكون في الواقع جواباً عن الإشكال الثاني [٢١٢]، فراجع.

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله كالحركة.

البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيات المتصرمة كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأما غير الحركة من الزمانيات المتصرمة المتقضية فهو على أقسام ثلاثة: منها: ما يكون تصرّمه وتقضيه ممّا لا يراه العرف، بل يكون بنظرهم ثابتاً كسائر الثابتات، كشعلة السراج التي يراها العرف باقية من أول الليل إلى آخرها من غير تصرّم وتغير، وكشعاع الشمس الواقع على الجدار الذي يروونه ثابتاً غير متغير، مع أن الواقع خلافه بالدقة العقلية، فإنّ العقل يراها غير قار.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٨٩

ومنها: ما يرى العرف تصرّمه وتغيره، لكن يكون نحو بقاءه كبقاء نفس الزمان والحركة ممّا يكون واحداً عقلاً وعرفاً وإن كانت وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتقضيه، كصوت ممتد مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، كالتكلم، فإنّ العرف يرى لكل كلمة في خطابه وجوداً غير ما يلحقه وغير ما سبقه، إلّا أنه يتسامح ويعتبر جميع الخطابه وجوداً واحداً باقياً.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول منها، سواء جرى في الزمان والحركة أم لا، والقسم الثاني حاله حال نفس الزمان والحركة، وقد عرفت جريانه فيهما، والقسم الثالث أسوأ حالاً من الزمان والحركة، وحيث إن الوحدة فيه لا تكون عند العرف إلّا بنحو المسامحة فلا يجرى فيه استصحاب الفرد، إذ لم يصدق نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى مجموع الخطابه إلّا بالمسامحة والتأول، وقد ذكرنا أن موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف لكن لا على وجه المسامحة، بل على نحو الحقيقة والدقة العرفية، وإن لم يكن على نحو الدقة العقلية.

نعم، لا- إشكال في جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، فإنّه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الكلّي، فلو قلنا بجريان

الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي - كما هو الحقّ - فلا - إشكال في جريانه في المقام، فنقول: إنّ ماهيّة الكلام والخطابة كانت موجودةً في ضمن فرد منها قطعاً وعلماً بزوال هذا الفرد، لكن نشكّ في بقاء الكلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فيستصحب [٢١٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٠
هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالی».

وهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ البحث في باب الزمان والزمانيات ليس في استصحاب الكلّي منهما، بل في استصحاب الفرد.

في جريان الاستصحاب في موارد تعلق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان

قال الشيخ رحمه الله: إذا قيّد الفعل بالزمان في لسان الدليل، فتارةً: يقع الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة، واخرى: بنحو الشبهة الحكميّة، مثال ذلك: الإمساك المقيّد بالنهار والجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشكّ في بقاء النهار وما قبل الزوال، واخرى: في بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساك والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.

أمّا إذا كانت الشبهة موضوعيّة فتقدّم بحثه [٢١٤]، وهو الذي عدل فيه الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتب عليه، والمحقّق الخراساني رحمه الله إلى استصحاب متعلّق الحكم - وهو المقيّد - فراراً من إشكال المثبتة، وتقدّم التحقيق فيه. وأمّا إذا كانت حكميّة - كما إذا حكم المولى بوجوب الجلوس قبل الزوال ثم شككنا في وجوبه بعد الزوال - فقال الشيخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قيّداً مقوماً لموضوع الحكم بأن كان الجلوس المقيّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحكم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم فلا إشكال في جريانه [٢١٥].

هذا حاصل مقالة الشيخ رحمه الله، وتبعه في ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩١
صاحب الكفاية [٢١٦].

وهذا وإن كان حقّاً في محلّه، إلّا أنّه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث في الزمان والزمانيات المتصرّمة لا يكون إلّا من جهة كونها من التدريجيّات والمتصرّمات، والحكم المشكوك بقاءه لا - يكون تدريجياً وإن كان متعلّقاً بالفعل المقيّد بالزمان الذي هو من التدريجيّات.

الكلام في شبهة الفاضل النراقي رحمه الله

ومما ذكرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقي رحمه الله [٢١٧] في ذيل هذا البحث غير مناسب. توضيح ذلك: أنّه رحمه الله استشكل في جريان استصحاب الحكم المشكوك بقاءه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمي، بيان ذلك: أنّ الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فيستصحب ويعارض استصحاب الوجوب، فيتساقطان، ولا بدّ من الرجوع إلى القواعد الاخر.

لا يقال: لا بدّ في الاستصحاب من اتّصال زمان الشكّ باليقين، وهو منفيّ في المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال. فإنّه يقال: إنّ زمان الشكّ متّصل باليقين بالنسبة إلى هذا الموضوع المقيّد - أعني الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - فإنّه قبل صدور الحكم من الشارع أو قبل بلوغه إلى المكلف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحكم وبلوغه صار

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٢

مشكوكاً فيه حتى قبل الزوال الذي هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة أخرى: المتخلل بين زمان الشك واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، والمضّر هو الثاني دون الأول [٢١٨].

البحث حول ما أفاده المحقق النراقي رحمه الله في المسألة

وأجاب عنه الأعظم بأجوبة مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصاري رحمه الله على المحقق النراقي رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أن الأمر الوجودي المجعول [٢١٩] إن لوحظ الزمان قيده أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عده، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل «صم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المراد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد- والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه [٢٢٠]- فلا وجه لاعتبار العدم السابق [٢٢١]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٣

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أن فرض قيديّة الزمان للجلوس أو الحكم ليس في كلامه، بل ظاهره كونه ظرفاً، لأنه فرض جريان الاستصحاب الوجودي مسلماً، وهذا لا يكون إلّا فيما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحكم، فلا يرد عليه أنه قد لا يجرى استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا اخذ الزمان قيده، لأنّ هذا الفرض خارج عن كلامه.

وأما على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلي للعنوان المقيد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتقيد غير الموضوع غير المتقيد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقيد غير واجب.

وبالجملة: فرض كلام الفاضل النراقي رحمه الله إنّما يكون فيما إذا كان الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم، وبالنسبة إلى ما بعد الزوال قيده لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فيما قبل الزوال لا يستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال إلى الوجوب، لتغاير موضوعهما، فإنّ موضوع الأول مطلق - وهو الجلوس - وموضوع الثاني مقيد - وهو الجلوس بعد الزوال - فلم ينتقض العدم كما لم ينتقض الوجود، فيجرى الاستصحاب الوجودي والعدمي معاً.

ومنها: ما أجاب به المحقق الخراساني رحمه الله، وحيث إنه قرّر شبهة النراقي بوجه آخر فلا بدّ أولاً من ذكر تقريره لها، ثم ذكر ما أجاب به عنها، فنقول:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٤

تقرير صاحب الكفاية لكلام الفاضل النراقي

إنّ رحمه الله قال تقريراً للشبهة: إنّ الزمان يكون لا محالة من قيود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم بنظر العرف،

ففيما إذا اخذ ظرفاً في دليله عرفاً يحكم العقل بقيدتيته والعرف بظرفتيته، وحيث إن مراعاة كلا النظريتين - أعنى نظر العقل والعرف - لازمة علينا فيجري الاستصحاب الوجودي والعدمي [٢٢٢] ويقع التعارض بينهما [٢٢٣].
هذا حاصل تقريره لشبهة الفاضل النراقي من غير تصريح باسمه، بل أشار إليه بقوله: «كما قيل».

مناقشة المحقق الخراساني في كلام الفاضل النراقي رحمهما الله

ثم أجاب عنها بقوله: فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما يفهمه يعم النظريتين، وإلّا فلا- يكاد يصحّ إلّا [٢٢٤] إذا سبق [٢٢٥] بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما يفهمه يعمهما، فلا يكون هناك إلّا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا اخذ قيداً، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه، ضرورة أن الفعل المقيّد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٥

بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو بالنظر المسامحي العرفي [٢٢٦]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: تقرير الشبهة بهذا الوجه الذي في الكفاية خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقي، فإنه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجريان الاستصحابين وتعارضهما كما عرفت، فكونه قيداً لا محالة بالدقة العقلية لا يكون ملحوظاً في كلامه أصلاً. هذا أولاً.

وثانياً: كلام صاحب الكفاية مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما يفهمه يعم النظريتين» ظاهر في استشكاله على الفاضل النراقي بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمكان تعارض الاستصحابين ثبوتاً، إلّا أنه لا دليل عليه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب كليهما، ثم عدل عن ذلك إلى مقام الثبوت في مقام التعليل وقال: «لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما» ثم رجع إلى مقام الإثبات والدلالة ثانياً وقال: «ولا يكون في أخبار الباب ما يفهمه يعمهما».

وبعد الغمض عن ذلك كلّ، ففيه: أن إطلاق دليل الاستصحاب يشمل الاستصحابين من غير لزوم الجمع بين اللحاظين [٢٢٧]، لأنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الحالات الطارئة والحيثيات العارضة والحكم عليها، وإلّا يرجع إلى العموم، بل معناه جعل الماهية تمام الموضوع للحكم من غير تقيده بشيء، فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض اليقين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٦

بالشك» يكون مطلقاً بهذا المعنى، أي يكون نقض اليقين بالشك تمام الموضوع للحكم من غير لحاظ خصوصية معه، فهو بوحدته يشمل جميع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض اليقين بالشك، فلا إشكال في شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودي الذي هو مقتضى حكم العرف بظرفية الزمان، والاستصحاب العدمي الذي هو مقتضى حكم العقل بقيدتيته، لوجود الموضوع في كليهما، وهو نقض اليقين بالشك.

ولو كان عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين وكمال المنافاة بينهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بينهما، لما وجدنا مورداً تعارض فيه استصحابان، إذ في كلّ مورد من موارد التعارض لا يمكن الجمع بينهما، ولا يلتزم المحقق الخراساني رحمه الله بذلك.

جواب المحقق النائيني عن شبهة الفاضل النراقي

ومنها: ما في تقريرات المحقق النائيني رحمه الله من عدم جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً ولو لم يجر استصحاب الوجود، لأن العدم الأزلي هو العدم المطلق، وانتقاضه إنما يكون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم يكن العدم الثاني هو العدم الأزلي، والعدم المقيّد بقيد خاص من الزمان أو الزماني متقوم بوجود القيد، ولا يعقل تقدّمه على قيده، فإذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قيده فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون العدم الأزلي، لكونه مقيّداً بـ «بعد الزوال»، والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيّد بـ «بعد الزوال»، وهو متقوم بما بعد الزوال، فلا يمكن استصحابه إلا إذا آن بعد اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٧

الزوال وثبت العدم، ففي الآن الثاني يستصحب، والمفروض غير ذلك؛ لأن العدم يكون مشكوكاً فيه حتى في الآن الأول بعد الزوال، فالعدم الأزلي المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقيّد لم يكن قبل الزوال متحققاً. وبعبارة اخرى: العدم المطلق تبدل اليقين به إلى اليقين بنقيضه، فنقضه لا يكون نقضاً بالشك، بل ييقن آخر، والعدم المقيّد بـ «بعد الزوال» لم يكن قبل الزوال متيقناً إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكن السالبة بانتفاء الموضوع لا تكون قضيه في الحقيقة. نعم، لا مانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقيّد، لكنّه مثبت، لأن عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لازم عقلي لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخرى: عدم جعل ليس له أثر إلا بلحاظ المجهول، وإثبات عدم المجهول بعدم الجعل مثبت. هذا، مضافاً إلى أن استصحاب البرائة الأصلية [٢٢٨] المعبر عنه باستصحاب حال العقل لا يجرى عندنا، وإن قال به بعض، لأن العدم الأصلي عبارة من اللاحكمة واللاحرجية واللا تكليفية، وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع الشرائط فيه قد انتقض قطعاً. إن قلت: أين القطع بالانتقاض مع احتمال كونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعية غير اللاحرجية التي كانت قبل التكليف، إذ الأول

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٨

مستند إلى إذن الشارع، بخلاف الثاني، فاللا تكليفية واللاحرجية التي كانت قبل التكليف انتقضت بعد التكليف قطعاً ولو إلى الإباحة [٢٢٩].

هذا حاصل جواب المحقق النائيني عن شبهة الفاضل النراقي رحمهما الله.

نقد كلام المحقق النائيني في المسألة

وفيه: أن العدم الأزلي وإن كان هو العدم المطلق الغير المسبوق بالوجود، لكنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلّ عنوان مستقلاً، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزلي هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدمه الأزلي هو عدم وجوب هذا المقيّد، كما أن العدم الأزلي للإنسان هو عدم الإنسان من غير تقيّد بكونه في زمان كذا أو مكان كذا، والعدم الأزلي للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقيّد بالقيود المذكورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلي بعدم هذا الوجوب المتعلق بالموضوع المقيّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقيّد إذا كان «بعد الزوال» قيده للهيهته، وللوجوب المتعلق بالموضوع المقيّد إذا كان قيده للمادة، ولا يكون هذا القسم منتقضاً، ضرورة أن انتقاضه إنما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقييده بقيد، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أن عدم وجوب الجلوس

المقيد بما بعد الزوال- سواء كان القيد للوجوب أو الجلوس - غير معلوم الانتقاض، فلا مانع من جريان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بين كون الزمان- أعني «بعد الزوال»- قيداً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ١٩٩

للعدم وبين كونه قيداً للجلوس أو الوجوب، فإنه ظنّ - كما يستفاد من غير موضع من كلامه- أنّ الفاضل النراقي رحمه الله جعل الزمان قيداً للعدم، فاستشكل عليه ب «أنّ العدم المقيد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانى متقوم بوجود القيد ولا يعقل تقدّمه على قيده، فلا يمكن استصحابه إلا إذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففي الآن الثانى يستصحب، والمفروض غير ذلك، لأنّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتى فى الآن الأوّل بعد الزوال، فليس له حالة سابقة حتى يستصحب».

مع أنّ هذا غير مربوط بكلام الفاضل النراقي رحمه الله، ضرورة أنّ العدم لم يقيد فى كلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقيد به.

والحاصل: أنّه لا- فرق بين عدم وجوب الجلوس وبين عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال- بأن يكون قيداً للوجوب أو الجلوس- فى كون كلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزلياً ذا حالة سابقة متيقّنه، ولو جعل ما بعد الزوال قيداً للعدم فهو وإن لم يكن ذا حالة سابقة متيقّنه حتى يستصحب، إلّا أنّه لا- يرتبط بكلام الفاضل النراقي رحمه الله، لأنّه جعل الزمان- أعني «بعد الزوال»- قيداً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشكال الوارد على جواب النائينى رحمه الله عن شبهة النراقي قدس سره، ويمكن المناقشة فى مواضع اخر من كلامه أيضاً، إلّا أنّنا لا نطيل الكلام بذكرها.

واجب عن الشبهة بوجه اخر عرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الكلام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٠

الحق فى الجواب عن هذه الشبهة

والتحقيق فى ردّها أن يقال: يجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً من دون أن يتعارضوا، لأنّه يلزم من فرض المعارضه بينهما عدم المعارضه.

بيان ذلك: أنّ المعارضه إنّما تكون فيما إذا فرض الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً وإلى ما بعده قيداً، وإلّا فلو كان «قبل الزوال» قيداً للوجوب أو الجلوس فلا يجرى استصحاب الوجود كما هو واضح، ولو كان «بعد الزوال» ظرفاً فلا يجرى استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم يجر أحدهما فى نفسه فلا- يتصور التعارض، فلا بدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم وما بعده قيداً للوجوب أو للجلوس- كما أنّ كلام الفاضل النراقي أيضاً ظاهر فى هذا الفرض- حتى يجرى الاستصحابان وتصل النوبة إلى التعارض المدعى فى كلام الفاضل النراقي رحمه الله.

والحقّ أنّ الاستصحابيين فى هذا الفرض كلاهما يجريان من غير أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ومع ذلك لا تعارض بينهما، لأنّ المعارضه بين الطريقتين أو الأصلين إنّما تتحقّق إذا كان موضوعهما واحداً وكان أحدهما يقتضى حكماً منافياً للآخر.

نعم، قد تكون المعارضه بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى، ولا يشترط فيه وحدة موضوع الحكمين [٢٣٠]، لكن ظاهر كلامه رحمه الله فى المقام هو المعارضه بالذات، ولا بدّ فيه من وحدة الموضوع، وموضوع الأصلين فيما نحن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠١

فيه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودى هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمى هو عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، فلا- منافاه بينهما، لإمكان أن يكون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أى يكون نفس الجلوس تمام

الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيد بما بعد الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقييده بكونه بعد الزوال، كما أنه تجب عليك نفقة زوجتك من حيث إنك زوج، ولا تجب من حيث إنك زوج روحاني بحيث تكون الزوجية بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانية.

لا يقال: إن المطلق إذا كان واجباً يقتضى إطلاقه وجوب الجلوس في جميع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فإنه يقال: لا يدلّ الإطلاق على الشيع والسرمان كى يكون المطلق ناظراً إلى الأفراد والأحوال، بل الإطلاق يفيد أن موضوع الحكم هو صرف الماهية لا غير، فليس معنى إطلاق وجوب الجلوس فى المقام أن الجلوس بعد الزوال - بما أنه جلوس بعد الزوال - واجب، بل معناه أن الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس، فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنه جلوس، وبين عدم وجوبه بما أنه جلوس متقيد بما بعد الزوال كما هو واضح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٣

فى الاستصحاب التعليق

الاستصحاب التعليق

إشارة

التنبه الخامس: هل يجرى الاستصحاب التعليق مطلقاً، أو لا يجرى كذلك، أو يجرى فيما إذا كان التعليق فى الحكم دون الموضوع، أو فيما إذا كان التعليق شرعياً دون غيره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بيان ما هو الحقّ فى المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليق - كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» [٢٣١] - فى مقامين: أ- أنّ تعليقه الحكم أو الموضوع هل توجب خللاً فى أركان الاستصحاب وشرائط جريانه أم لا؟ ب- أنه على فرض جريان الاستصحاب التعليق هل يكون مفيداً ومنتهاً إلى العمل أم لا؟ لا بتلّائه بالمعارضة دائماً.

فلا بدّ من تركيز البحث على هاتين الجهتين.

وأما قضية بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجة عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قيل من أنّ العنب إذا صار زبيبا لا يجرى استصحاب حرمة على تقدير الغليان، لكونهما موضوعين مختلفين، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجيزية أيضاً، ولا يبيح

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٤

فى المقام إلّا عن أنّ نفس التعليق هل توجب عدم جريان الحرمة التعليقية أم لا؟ وأما أنّ العنب والزبيب هل هما شيان أو شىء واحد والعينية والزبيبية حالتان له فلببحث عنه محلّ آخر.

إذا عرفت محلّ النزاع فلا بدّ من تقديم أمرين حتّى يتضح ما هو الحقّ فى المسألة:

الوجوه المحتملة فى التعليقات الشرعية

الأول: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشارع - كقوله: «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شىء» [٢٣٢] وقوله: «إذا على العصير العنبى يحرم» [٢٣٣] - تحتمل ثبوتاً لأمور: منها: أن يكون التعليق للحكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى

الهيئة لا إلى المادة، فإذا قلنا: «إن جائك زيد فأكرمه» يكون المعجىء قيدا للوجوب لا للإكرام، ومنها: أن يكون تعليقا للموضوع كما قال به الشيخ رحمه الله في الواجب المشروط من أن القيد راجع إلى المادة لا إلى الهيئة، فعلى الأول يكون المجعول في مثال العصير حرمة على تقدير الغليان، وفي مثال كزيرة الماء الاعتصام على تقدير الكزيرة، وعلى الثاني يكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلقة بالعصير المغلي والاعتصام المتعلقة بالماء البالغ حد الكزيرة، ومنها: أن يجعل سببها المعلق عليه للمعلق، فيكون مفاد القضيتين أن الغليان سبب للحرمة والكزيرة سبب للاعتصام، ومنها: أن يجعل الملازمة بين الكزيرة والاعتصام وبين الحرمة والغليان من دون أن يكون بينهما اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٥

تقدم وتأخر، بخلاف السببية، فإن السبب مقدم على المسبب رتبة.

لا يقال: لا يتصور جعل السببية والملازمة.

فإنه يقال: ما لا يمكن جعله هو السببية والملازمة التكوينية، وأما السببية والملازمة الاعتبارية التشريعية فلا إشكال في إمكان جعلهما الشرعي، فهذا القائل [٢٣٤] خلط بين التكوين والتشريع كما تقدم في مبحث الأحكام الوضعية.

والحاصل: أن التعليق يحتمل ثبوتا أربعة امور: جعل الحكم معلقا على شيء، وجعله متعلقا بموضوع معلق عليه، وجعل السببية للمعلق عليه، وجعل الملازمة بينه وبين المعلق.

نعم، تسمية الأخيرين تعليقا في غير محله، لأن الشارع إذا قال: «الغليان سبب للحرمة» أو «ملازم لها» كان قضية تنجزية لا تعليقية كما هو واضح، فالفرضان الأخيران خارجان عن محل النزاع، لعدم التعليق فيهما.

اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعية

الثاني: أن التعليق قد يكون في كلام الشارع ويعبر عنه بالتعليق الشرعي، كما إذا قال: «إذا غلى العنب يحرم» و «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء» وقد لا يكون في كلامه، لكن العقل بعد ملاحظته يحكم بالتعليق، ويعبر عنه بالتعليق العقلي، كما إذا ورد أن «العنب المغلي حرام» وأن «الماء البالغ حد الكزيرة لا ينجسه شيء» وأن «الماء البالغ مساحته ثلاثة أشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً كز» ثم العقل بعد ملاحظته هذا الكلام يحكم بأن العنب إذا غلى يحرم، وأن الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء، ويحكم أيضاً على الماء البالغ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٦

ثلاثة أشبار في أبعاده الثلاثة بأنه إذا زيد عليه نصف شبر في كل من أبعاده يصير كزاً، لكنه ليس من التعليق الشرعي، بل هو تعليق يدركه العقل من القضية المنجزة.

والتعليق العقلي خارج عن محل البحث، لأنه لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، أما عدم كونه حكماً شرعياً فلا لأن الحكم الشرعي هو حرمة العنب المغلي مثلاً لا حرمة على تقدير الغليان، وأما عدم كونه ذا أثر شرعي فلا لأن الأثر الوارد في كلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلي، فالتعليق العقلي خارج عن محل النزاع، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي كي يستصحب.

فالتفصيل بين التعليق الشرعي والعقلي والقول بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ليس تفصيلاً في المسألة واقعاً.

بيان الحق في المسألة

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن الملاك في أخبار الاستصحاب هو فعلية اليقين والشك، لا فعلية المتيقن، فعلى هذا لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي، لأن الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثم شككنا في حرمة الزبيب على تقدير الغليان فلنا يقين فعلى

متعلق بحرمة العنب على تقدير الغليان وشك فعلي متعلق بها كذلك بعد أن صار زيبياً.

ودعوى أن الحكم المعلق على شيء لا وجود له قبل وجود المعلق عليه، فما دام الغليان لم يتحقق لا حرمة أصلاً، فلا يكون لنا قضية متيقنة، فاسدة، لأن الحكم الفعلي يتوقف على تحقق المعلق عليه، لا التعليق، فإنه يوجد بنفس صدور الحكم من قبل الشارع من غير تأخير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٧

إن قلت: الاستصحاب في المقام مثبت، لأن الأثر المترتب على استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لا يكون إلا الحرمة التنجيزية بعد تحقق الغليان، وهي من اللوازم العقلية، وبعبارة أخرى: يستصحب الحكم التعليقي ويترتب عليه الحكم الفعلي الذي هو من لوازمه العقلية.

قلت: إن التعبد بقضيه تعليقيه، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم» أثره فعليته الحكم وتنجزيته لدى حصول المعلق عليه من غير شبهة المثبتة، لأن التعليق إذا كان شرعياً يقتضى التعبد شرعاً بفعليته الحكم لدى تحقق المعلق عليه، فتحقق الغليان وجداناً بمنزلة تحقق موضوع الحكم الشرعي وجداناً. هذا أولاً.

وثانياً: أن عدم حجتيه الأصل الميثب إنما يكون فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، وأما إذا كان حكماً شرعياً يترتب عليه آثاره العقلية والعادية كآثار الشرعية، ألا ترى أننا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة مثلاً يترتب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقلياً، فإن الأحكام العقلية تترتب على الأحكام الشرعية، سواء ثبت باليقين أو الأمانة أو الاستصحاب.

نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأنكر المحقق النائيني رحمه الله جريان الاستصحاب التعليقي، وله في هذا المقام كلام طويل ذكره ملخصاً.

قال رحمه الله: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً فإمّا أن يكون حكماً جزئياً وإمّا أن يكون حكماً كلياً، ونعني بالحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقق الموضوع خارجاً الموجب لفعليته الحكم، ثم إن الشك في بقاء الحكم الجزئي لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشك في بقاء الحكم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٨

معه ولا إشكال في استصحابه.

وأما الشك في بقاء الحكم الكلي فهو يتصور على أحد وجوه ثلاث:

الأول: الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ كما إذا شك في نسخ الحكم الكلي المجمعول على موضوعه المقدر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلي المترتب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً في استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ استصحاب الملكية المنشأة في العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية، فإن ملكية العوض المنشأة في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها، فلو شك في كون عقد السبق والرماية من العقود اللازمة التي لا تنسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزة التي تنسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكية المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين في الأثناء قبل تحقق سبق وإصابة الرمي.

الوجه الثاني: الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند فرض تغيير بعض حالات الموضوع، كما لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الذي زال عنه التغيير من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: الشك في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل

فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكَّ في بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان ويترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٠٩

الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

وفي جريان استصحاب الحكم في هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغلّي يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتب على أحد جزئي المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلي، مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدّم في مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصحاب الصحة التأهليّة لجزء المركّب عند احتمال طرؤ القاطع أو المانع، لأنّ الصحة التأهليّة ممّا لا شكّ في بقائها، فإنّها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، ففي ما نحن فيه ليس

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٠

للعنب المجرد عن الغليان أثر إلّاكونه لو انضمّ إليه الغليان لثبت حرمة وعرضت عليه النجاسة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ في بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصل الكلام: أنّ الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغلّي إنّما يمكن بوجهين: أحدهما: الشكّ في رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ، ثانيهما: الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلّي بكلا جزئيه، كما إذا شكّ في بقائهما عند ذهاب ثلثه، ولا إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب في كلّ من الوجهين كما تقدّم، وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقي، ونحن لا نتصوّر للشكّ في بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلّي وجهاً آخر غير الوجهين المتقدمين، فالاستصحاب التعليقي بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدل بعض حالاته ممّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل [٢٣٥]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله ملخصاً.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ويرد عليه أنّ تفسير الاستصحاب التعليقي بما ذكره غير صحيح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام في الاستصحاب التعليقي هو ما إذا وردت قضية شرعية تعليقية وأردنا استصحاب نفس تلك القضية التعليقية عند الشكّ في بقائها، وأمّا ما ذكره هذا المحقق الكبير فلا تعليق فيه أصلاً، فإنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١١

الحكم الشرعي إذا تعلق بموضوع مركب من جزئين قد وجد أحدهما دون الآخر فلا تعليق في الحكم ولا في الموضوع، فإن الشارع إذا قال: «العنب المغلي حرام» كان مثل «جائني زيد العالم» فكما أن الثاني قضية تنجزية فكذلك الأول.

نعم، إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» كان مشتملاً على التعليق، لكن المحقق النائيني رحمه الله ذهب إلى كون التعليق مربوطاً بالموضوع الذي هو عنب، لا بالحكم الذي هو الحرمة، مع أننا نريد استصحاب الحكم لا الموضوع، فما هو معلق على الغليان لا نريد استصحابه، وما نريد استصحابه لا يكون معلقاً، فالاستصحاب ليس تعليقاً هاهنا أيضاً على مبنى المحقق النائيني رحمه الله.

وأما قوله رحمه الله: «إن الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة» فهو ما قال به الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أيضاً، حيث ذهب إلى رجوع القيد إلى المادة، خلافاً للمشهور، فإنهم قائلون برجوعه إلى الهيئة، وللبحث عنه محل آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسير الاستصحاب التعليقي بما ذكره تفسير بما لا يرضى صاحبه.

وأما قوله: «يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له» فإنه وإن كان صحيحاً، إلا أن الحكم المعلق على شيء يكون موجوداً قبل تحقق قيده، فإن وجود كل حكم بحسبه، فالحكم الفعلي لا يوجد إلا بعد تحقق القيد، وأما الحكم التعليقي فيوجد بمجرد جعل الشارع، وإن أبيت عن ذلك فراجع وجدانك هل يمكن لك القول بأن ما بعد قول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» وما قبله سواء في عدم وجود الحكم بالحرمة أصلاً؟ فالحكم التعليقي يكون موجوداً قبل تحقق الغليان، فلا مانع

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٢

من استصحابه.

وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله في الهامش من أن المنع من جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده - كما لا محيص عنه - بل يكفي كون الشرط علّة لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فإنه مع عدم الغليان لا نجاسة ولا حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غاية أنه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع وفي العلة يمكن أن يكون علة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقي لا يجري على كل حال [٢٣٦]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وجه الضعف أن النجاسة والحرمة الفعلية تتوقف على الغليان، لا النجاسة والحرمة التعليقية، فإنهما معلولتان لجعل الشارع لا للغليان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم وينجس» ثبتت الحرمة والنجاسة التعليقية وإن لم يغل بعد.

وفي كلام المحقق النائيني رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطويل.

نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

والشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى رجوع القيود إلى المادة أنكر جريان الاستصحاب التعليقي، لأن معنى الاستصحاب التعليقي هو استصحاب الحكم التعليقي، وليس لنا حكم تعليقي على مناه كي نستصحبه.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٣

ولأجل ذلك سلك في المقام مسلماً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجزية ينتج نتيجة الاستصحاب التعليقي حيث تمسك باستصحاب سببية المعلق عليه للمعلق، أو استصحاب الملازمة بينهما، فنقول: الغليان سبب لحرمة العنب المغلي، وبعد صيرورته زيبياً نشك في بقاء السببية، فيجری استصحابها، أو نقول: حرمة العنب لانزم لغليانه، وبعد صيرورته زيبياً نشك في بقاء الملازمة بينهما، فيجری استصحابها [٢٣٧].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في الرسائل.

البحث حول نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة

أقول: قد عرفت أن في كون السببية ونحوها مجعولةً شرعاً ثلاثة أقوال [٢٣٨]:

الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من عدم إمكان جعلها أصلاً، فعليه لا يجرى استصحاب السببية ونحوها كما لا يجرى الاستصحاب التعليقي على زعمه.

الثاني: ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - وهو الحق - من إمكان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه كذلك في لسان الشرع، فإن قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ظاهر في جعل البيع سبباً للملكية، فإنّ الحليّة فيه ظاهرة في الحكم الوضعي لا التكليفي، أي أمضى الله البيع وجعله سبباً للملكية.

وعليه فلا إشكال في جريان استصحاب السببية ونحوها إلّا أنّ قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» وقول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» ظاهر في جعل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٤

الحكم التكليفي، لا الوضعي، ولا كليهما، وأما لو كانت لنا قضية شرطية شرعية ظاهرة في جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جريان استصحابه عند الشك في بقائه.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأن استصحاب السببية مثبت، إذ لا أثر له إلّا ترتب المسبب عند وجود السبب، وهو حكم العقل، مثلاً لو كان غليان العنب سبباً لحرمة فعند تحقق الغليان يحكم العقل بترتب الحرمة عليه، فكيف يستصحب السببية عند الشك فيها لأجل أثر عقلي، أو شرعي مترتب عليه؟!

ويمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إذا كان من المجعولات الشرعية فقد عرفت [٢٣٩] أنّه يترتب عليه آثاره العقلية والشرعية المترتبة عليها، كما يترتب عليها الآثار الشرعية بلا واسطه، ألا ترى أنّنا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة يترتب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقلياً؟

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله من كون السببية وأمثالها مجعولةً تبعاً للتكاليف، فلا يمكن إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القيد في القضية الشرطية دائماً إلى المادة، لا إلى الهيئة، يعني رجوعه إلى الموضوع، لا إلى الحكم، إذ لا منشأ لانتزاع السببية بناءً على رجوع القيد إلى المادة، فإنّ المولى إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه» ثم صار العبد شاكاً في بقاء وجوب إكرامه عقيب مجيئه لأنه كان صديقاً للمولى عند صدور الحكم ثم زال صداقته، لم يكن المجيء شرطاً لوجوب الإكرام على مذهب الشيخ رحمه الله كي ينتزع سببته له ويجري استصحابها عند الشك في بقائها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٥

إن قلت: لعلّه قال بمقالة المحقق النائيني رحمه الله من كون الموضوع في مثل هذه القضية مركباً من جزئين، وهما الشرط والمشروط، فكأنّه قال: «زيد الجائي يجب إكرامه» والموضوع يكون بمنزلة العلة للحكم، فلا إشكال في انتزاع السببية.

قلت: هذا لا يختصّ بالقضايا التعليقية، فإنّ نسبة الموضوع إلى الحكم في القضايا التنجيزية أيضاً كنسبة العلة إلى المعلول، فإنّ الخمر في قول الشارع:

«الخمر حرام» علة للحرمة، فكيف خصّ رحمه الله استصحاب السببية إلى القضايا التعليقية ولم يقل بجريانها في القضايا التنجيزية؟

وبالجملة: لا يمكن الجمع بين إنكار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بكون السببية وأمثالها منتزعة عن التكليف وإجراء استصحابها عند الشك في بقائها كما جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين هذه الامور الثلاثة.

ثم استشكل المحقق النائيني رحمه الله عليه بوجه آخر، وهو أنه لا يمكن تحقق الشك في بقاء السببية عند تمام الموضوع أصلاً، لأنها مقطوع البقاء حينئذٍ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشك لأجل احتمال النسخ فهو غير الاستصحاب التعليقي [٢٤٠].

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ غليان العنب مثلاً وإن كان سبباً في حرمة ولا شك في بقاء الحكم عند تمام الموضوع، ضرورة عدم الشك في حرمة العصير العنبي المغلي، إلّا أنّ الشك في العصير الزببي، وليس منشأ الشك في نسخ الحكم الأول، بل في أنّ العنبية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٦

هل هي واسطة في الثبوت أو العروض [٢٤١]؟ وبعبارة اخرى: إنّ سببية الغليان للحرمة هل هي مجعولة بنحو تدور مدار العنبية أم لا؟ وفي مثله لا يكون الشك في النسخ، ولعمري إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبر [٢٤٢]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ منشأ الشك هو أنّ عنوان «العنب» - فيما إذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم» - هل اخذ بنحو الموضوعية، أي كان واسطة في العروض وتامم الحيثية الدخيلة في الحكم بحيث يكون الحكم حدوداً وبقاءً تابعاً له، فينتفي الحكم عند تبدل عنوان «العنب» إلى عنوان «الزبيب»، أو بنحو العلية والواسطة في الثبوت التي تؤثر في حدوث الحكم لا في بقاءه، فيبقى الحكم حتى فيما إذا تبدل العنبية إلى الزببية.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي

قد اورد على جريان الاستصحاب التعليقي بأنه معارض دائماً باستصحاب تنجيزي، فإذا عرض الغليان على العصير الزببي كان استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان أثره الحرمة الفعلية بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحلية الثابتة للعصير قبل الغليان، لأنه إذا غلى يشك في حليته وحرمة، فيتعارض الأصلان.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٧

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجواب عن الإشكال

فأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بحكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي [٢٤٣]، ولم يذكر وجهها.

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة

فقال المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه على الرسائل في بيان وجه الحكومة ما محصّله: أنّ الشك في الإباحة بعد الغليان مسبب عن الشك في حرمة المعلقة قبله، فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم لنفي إباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحلية، والترتب وإن كان عقلياً، إلّا أنّ الأثر المترتب على الأعم من الحكم الواقعي والظاهري يترتب على المستصحاب [٢٤٤]، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظة.

وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقية يترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان وينفي الإباحة بعده، لأنّ نفي الإباحة لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية، واقعية كانت أو ظاهريّة، فيرتفع الشك المسببي [٢٤٥].

هذا حاصل ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في التعليقة.

وله قدس سره كلام آخر في الكفاية، فإنه قال: إن قلت: نعم [٢٤٦]، ولكنّه لا مجال لاستصحاب المعلق، لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٨

استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء حكم المعلق بعده، ضرورة أنه كان معيى بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب، لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحليّة، فإذا شكّ في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شكّ في حليته المغيأة لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ في حليته وحرمة فعلها بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحليّة والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيأة حرمة فعلها بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الأبواب، فالتفت ولا تغفل كيلاً [٢٤٧] تقول في مقام التفصي عن إشكال المعارض أن الشكّ في الحليّة فعلها بعد الغليان يكون مسبباً عن الشكّ في الحرمة المعلقة [٢٤٨]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما أرادته المحقق الخراساني رحمه الله في الحاشية والكفاية

ثم قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - بعد نقل هذين الكلامين منه رحمه الله - برجوع ما في الكفاية إلى ما في التعليقة، فإنه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢١٩

يرجع إلى ما في التعليقة مع تعبير محلّ وتغيير مضرّ [٢٤٩].

لكنّ التأويل في عبارته في الكفاية التي نقلناها بعينها يعطى خلاف ذلك، فإنه صرح في التعليقة بأنّ الشكّ في الإباحة بعد الغليان مسبب عن الشكّ في حرمة المعلقة قبله، وصرح في الكفاية بعدم السببية والمسببية بينهما.

بل مراده في الكفاية أن للعنب بعد صدور قول الشارع: «العنب إذا غلى يحرم» حكيمين: حرمة معلقة على الغليان، وحليّة مغيأة به، فإذا صار زيباً وشككنا في بقاء حرمة المعلقة شككنا في بقاء حليته المغيأة أيضاً لا محالة، ولا إشكال في جريان كلا الاستصحابين، لعدم المنافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين فضلاً عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، وقضية جريان الاستصحابين حرمة الفعلية بعد الغليان وانتفاء حليته، لتحقق غاية الحليّة، وهي الغليان.

وإن هذا المعنى ممّا ذهب إليه في التعليقة؟!

وحمل بعض الأعلام أيضاً ما في الكفاية على غير مراده رحمه الله، فإنه قال: بيان ما ذكره في الكفاية بتوضيح منّا: أنّ الحليّة الثابتة للزيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء ولا- يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحليّة في العنب كانت مغيأة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحليّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأمّا الحليّة في الزيب فهي وإن كانت متيقّنة، إلّا أنها مردّدة بين أنها هل هي الحليّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها حتى تكون مغيأة بالغليان، أو أنها حادثة للزيب بعنوانه فتكون باقية ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حليّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٠

جديده وبقاء الحليّة السابقة المغيأة بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضه المتوهّمه غير تامّة.

ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي، من أنه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللاً مردّداً بين البول والمنّي، فتوضاً، لم يمكن جريان استصحاب كلّي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدل الحدث

الأصغر بالحدث الأكبر.

والمقام من هذا القليل بعينه.

وهذا الجواب متين جداً [٢٥٠]، إنتهى كلامه.

أقول: هذا البيان مع قطع النظر عن صحته وسقمه لا يطابق كلامه رحمه الله في الكفاية، إذ لم يكن فيه من أصالة عدم حدوث حلية جديدة عين ولا أثر.

بقي الكلام في صحته ما سلكه المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة:

نقد ما أفاده رحمه الله في الحاشية

أما كلامه في التعليق فإورد عليه بأن الشك في الحلية بعد الغليان وإن كان مسبباً عن الشك في الحرمة التعليقية قبله، إلا أن هذا لا يكفي في الحكومه وتقدم الثاني على الأول.

توضيح ذلك: أن تقدم الأصل السببي على المسببي في باب الحكومه إنما هو لأن الأصل الجارى في السبب يرفع الشك تعبداً عن المسبب، أي يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبب، وإلا فلا وجه لتقدم أحدهما على الآخر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢١

توضيح ذلك: أننا إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شك في كزيتته وكان كزراً سابقاً يقع التعارض بدواً بين استصحاب كزيتته الماء واستصحاب نجاسة الثوب، وذلك لأجل ضم كبرى شرعية - أعني «المتنجس إذا غسل في الكز يطره» - إلى استصحاب الكزيتته، فإن استصحاب نجاسة الثوب ينافي ويعارض بدواً استصحاب كزيتته الماء بملاحظة ضم تلك الكبرى الكلية الشرعية إليه؛ لتضاد الحكمين، أعني النجاسة المستفادة من استصحاب النجاسة والظاهرة المستفادة من الكبرى الشرعية، ولو لم تكن تلك الكبرى لم يكن بين الأصلين تعارض أصلاً، لتغاير موضوعهما ومحمولهما، فإن موضوع أحدهما هو الماء ومحموله الكزيتته، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسة.

وبهذا ظهر وجه تقدم الأصل السببي على المسببي في المثال، وهو أن تلك الكبرى الشرعية المنضمة إلى استصحاب الكزيتته ترفع الشك تعبداً عن المسبب.

وبعبارة أخرى: يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبب، فإن التعبد ببقاء كزيتته الماء أثره الشرعي طهارة الثوب المغسول به، ولا عكس، إذ ليس لاستصحاب نجاسة الثوب أثر شرعي مبيّن لحكم الماء الذي شك في كزيتته، وإن كان له أثر عقلي كذلك، حيث إن التعبد بنجاسة الثوب أثره العقلي عدم كزيتته الماء، فتقدم الأصل السببي إنما هو بملاك رفعه الشك عن المسبب تعبداً، دون العكس.

وسياتى زيادة توضيح لذلك إنشاء الله تعالى.

وأما الأصل الجارى في ناحية السبب في ما نحن فيه - أعني استصحاب الحرمة المعلقة قبل الغليان - فلا يكون له أثر شرعي مبيّن لحكم المسبب.

وأما عدم الحلية المترتب على الحرمة الفعلية بعد الغليان المترتبة على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٢

الحرمة المعلقة قبله وإن كان مترتباً على الأصل السببي، إلا أنه أثر عقلي مترتب على الأعم من الحكم الواقعي والظاهري [٢٥١]، فلا وجه لتقدم الأصل الجارى في السبب على الجارى في المسبب.

مسلك الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

وذهب سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - كالشيخ رحمه الله - إلى حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الإباحة، كسائر الحكومات، لأن شرط حكومة أصل على آخر أمران: أحدهما: كون أحد الشكّين مسبباً عن الآخر، والثاني: أن يكون جريان الأصل في السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبدًا، كما أن استصحاب كزّيّة الماء يكون حكمه طهارة الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعية من أن الكزّ مطهر، فيرفع الشكّ في أن الثوب طاهر أم لا؟ ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذكر مقدمتين لإثبات المدعى:

الاولى: أن الحكم الشرعي إذا كان معلقاً على شيء صار فعلياً بعد تحقّق ما علق عليه، وهذا الحكم الفعلي المترتب على التعليق والترتب عليه كلاهما شرعيان، فإذا قال الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» يترتب عليه بعد الغليان اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٣

حرمة فعليّة للعنب، وهذه الحرمة الفعلية وترتيبها على الحرمة التعليقية كلاهما شرعيان.

الثانية: أن الشكّ والترديد قائم بطرفين، فإذا شككنا في طهارة شيء مثلاً تارةً نعبر عنه بالشكّ في طهارته ونجاسته، واخرى بالشكّ في الطهارة وعدمها، وثالثةً بالشكّ في النجاسة وعدمها، ولكنه لا تكون في النفس إلحالة ترديدية واحدة، والتعبير عنها مختلف، فإذا قام الدليل على طهارة ذلك الشيء ارتفع التردد رأساً، لزوال أحد طرفيه ولو تعبدًا، فإذا كان مفاد أصل هو الطهارة بلسان الأصل السببي يكون رافعاً للشكّ المتقوم بطرفي التردد، فيصير حاكماً على الأصل المسببي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأن الشكّ في بقاء الإباحة الفعلية للعصير الزببي المغلّي مسبب عن بقاء الحرمة الشرعية التعليقية بالنسبة إلى الزبيب قبل غليانه، ولما كان التعليق شرعياً تكون الحرمة الفعلية بعد الغليان وترتيبها على الحرمة التعليقية قبله كلاهما بحكم الشرع، فترتب الحرمة على العصير المغلّي ليس بعقلي، بل شرعي، فحينئذ يقتضى استصحاب الحرمة التعليقية قبل الغليان الحرمة الفعلية عند فعليّة الغليان، فيرفع الشكّ في الحرمة والإباحة الفعليتين، لأن الشكّ في الحرمة والإباحة متقوم بطرفي التردد، فإذا كان لسان جريان الأصل في السبب هو التعبد بحرمة المغلّي يرفع التردد بين الحرمة والحليّة، وهذا معنى حكومة الأصل السببي على المسببي.

فالقول بالفرق بين الأصل التعليقي السببي والتنجزى المسببي وبين الأصل السببي والمسببي في موارد اخر إن كان لدعوى تعليقية الأصل وأن صيرورة التعليق فعلياً عقلي فقد عرفت بطلانها في المقدمه الاولى، وإن كان من جهة أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٤

الحليّة والحرمة متضادتان، فإثبات أحد الضدين يدفع الضد الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مترتباً على المستصحب إلّا أنّه لا يصحح الحكومة، فقد عرفت بطلانه أيضاً آنفاً، لما ذكرنا من أن جريان الأصل في التعليق يدفع الشكّ المتقوم بطرفي التردد، لأجل التعبد بأحد طرفي التردد متعيّناً، وهو الحرمة، لأننا قلنا في المقدمه الثانية: إذا زال أحد طرفي الشكّ - ولو تعبدًا - ارتفع الشكّ، ألا ترى أن أصالة بقاء كزّيّة الماء أيضاً لا تدفع نجاسة الثوب المغسول به؟ بل ترفع التردد، بالتعبد بطهارته، ومع ذلك لا يجرى استصحاب النجاسة، لحكومة استصحاب الكزّيّة عليه.

والحاصل: أن الحكومة بكلا ركنيها - أعني كون أحد الشكّين مسبباً عن الآخر وكون جريان الأصل في السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبدًا - موجودة في المقام.

وإن شئت قلت: إن استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان جارٍ قبل حصوله، ويترتب عليه الحرمة الشرعية الفعلية بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحليّة فلا يجرى إلّا بعد حصول الغليان، إذ لا شكّ فيها قبله، فاستصحاب الحرمة المعلقة الذي هو جارٍ في الآن الأول الذي صار العنب زبيباً فيه يترتب عليه الحرمة التنجزية بعد الغليان تعبدًا، فالاستصحاب التعليق عين قبل الغليان حكم الزبيب بعده، فهو رافع

للشك، فلا مجال لاستصحاب الحليّة المنجزّة، لأنّ موضوعه الشكّ في الحليّة، ولا شكّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بين الحكومة في المقام وبين المقامات الاخر [٢٥٢].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٥

نقد نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة

ويمكن المناقشة في موضع من كلامه، وهو قوله بأنّ ترتّب الحكم الفعلي الشرعي على الموضوع بعد حصول المعلق عليه شرعي، فإنّه لا يبعد أن يكون عقلياً، والحكم الفعلي وإن كان شرعياً، كالتعليق، ضرورة أنّ الحاكم بالحرمة الفعلية للعنب المغلي هو الشارع، كما أنّه هو الحاكم بحرمة التعليق قبل الغليان، إلّا أنّ ذلك لا يوجب أن يكون الترتّب أيضاً شرعياً، ألا ترى أننا إذا قلنا بوجود مقدّمة الواجب يكون وجوبها ووجوب ذيها كلاهما شرعيتين، ولكنّ الملازمة بينهما عقليّة، والمقام أيضاً كذلك، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب يحرم إذا غلي» يكشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغليان يحرم فعلاً بحكم الشرع.

الحق في المسألة

ولكن هذه المناقشة لا تضرّ بمسألة الحكومة، لتحقق ركنيها، إذ لا شكّ في أنّ الشكّ في حليّة الزبيب بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية قبله، ولا- شكّ أيضاً في أنّ الاستصحاب السببي يرفع بأثره [٢٥٣] الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب المسببي تعديداً، لأنّ الترتّب وإن كان عقلياً، إلّا أنّ الحكم الفعلي الذي يرتفع به الشكّ شرعي كما عرفت، فالتعدي ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبّب، وهو معنى الحكومة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب التعليقي كما هو جارٍ في نفسه، لا يعارضه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٦

الاستصحاب التنجيزي، فلا يكون جريانه وعدمه سواء، لحكومته عليه، كما قال الشيخ الأعظم رحمه الله وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» [٢٥٤]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٦ ؛ ص ٢٢٦

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية

وأما كلامه رحمه الله في الكفاية [٢٥٥] دفعاً لإشكال المعارضة: ففيه: أنّ القائل بها لا يقول باستصحاب الحليّة المغيأة قبل الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلقة قبله، حتّى يقال: لا- منافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين، فضلاً عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، بل هو يقول بجريان استصحاب الحليّة المطلقة بعد الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلقة قبله، ولا شكّ في تنافيهما وتعارضهما بدوّاً، وإن كان أحدهما حاكماً على الآخر بالنظر الدقي.

وأما ما أفاده بعض [٢٥٦] الأعلام توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله فإنّه وإن كان مخالفاً لمراده رحمه الله كما عرفت، إلّا أنّه أيضاً وجه صحيح لحكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي ويؤيد ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من حكومة الأول على الثاني.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب التعليقي.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٧

في استصحاب عدم النسخ

استصحاب عدم النسخ

إشارة

التنبية السادس: عنون العلماء- كالشيخ في الرسائل والمحقق الخراساني في الكفاية- هذا البحث بأنه هل يجرى استصحاب الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة التي نشك في بقائها إلى هذا الزمان أم لا؟
وأما الأحكام الثابتة في شريعتنا فجعلوا استصحابها من المسلّمات [٢٥٧].

ويؤيده ما نقل عن المحدث الأستر آبادي رحمه الله من أن صحه جريان استصحاب عدم النسخ من الضروريات [٢٥٨].
ولكنه حيث لم يكن بهذه المثابة من الوضوح- ويمكن أن يجعل أصالة عدم نسخ الأحكام الثابتة في شريعتنا أيضاً مورداً للنقض والإبرام- عدلنا عن البحث على طريقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» كي يعم استصحاب أحكام شريعتنا أيضاً، سيما أن البحث في استصحاب أحكام الشرائع السابقة قليل الجدوى، بل لا فائدة فيه أصلاً، حيث إن الشيخ الأعظم
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٨

الأنصاري رحمه الله ذكر في ذيل هذا البحث موارد لثمرته ثم رد جميعها وادعى أن أحكامها كلها يستفاد من عموم أو خصوص في الشريعة، فلا نشك في حكمها حتى نحتاج إلى الاستصحاب [٢٥٩].

شبهة تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ

وكيف كان، فنقول: اورد على استصحاب عدم النسخ بأن الحكم الثابت في حق جماعة لا- يمكن إثباته في حق الآخرين، لتغاير الموضوع، فإن الأحكام الثابتة في شريعة موسى عليه السلام مثلاً ثبتت في حق من كان موجوداً في ذلك الزمان فقط، والأحكام الثابتة في شريعتنا ثبتت في حق من أدرك النبي صلى الله عليه وآله فلو شككنا في بقاء حكم منها في هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضية المتيقنة مع المشكوكه.

كلام الشيخ الأنصاري في الجواب عن الشبهة

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأن الحكم ثابت للكلّي، كما أن الملكيّة له في باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها [٢٦٠].

وفي هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أن التكليف وما يستتبعه من الطاعة أو المعصية والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلّي، لكونه أمراً اعتبارياً غير قابل لتوجه التكليف- الذي هو من الامور الحقيقيّة- إليه، بخلاف مثل الملكيّة في باب الزكاة والوقف العام، فإنها أمر اعتباري قد يتعلّق بالكلّي، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٢٩

كلام صاحب الكفاية في الجواب عن الشبهة

فلأجل هذا الإشكال أرجح المحقق الخراساني رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أن الأحكام ثابتة لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقية، لا لخصوص الأفراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية، فمراد الشيخ رحمه الله أيضاً أن الأحكام تعلقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محققاً أو مقدراً، ولا مدخل لأشخاص خاصة فيها [٢٦١]. فلا يرد الإشكال المتقدم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقة خاصة [٢٦٢]، وهو أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقية لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا، كما لو اخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإن القضية وإن كانت حقيقية، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» [٢٦٣] إلخ كانت القضية حقيقية، لكن إذا شك المسلمون في بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشك الأغنياء في ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٠

بالاستصحاب، وهذا واضح جداً.

ولا يخفى أن مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفي في المنع، للزوم إحراز وحدة القضيتين، ولا دافع لاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الراجعة بينهم ليست قابلةً للتمسك بها مع ورود الدس والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا عندنا حتى يعلم أن الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذة في موضوع أحكامهم الكلية كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمرةً للنزاع تبعاً للمحكى عن تمهيد القواعد. فتحصل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة [٢٦٤]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثم إن بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقاً، حتى في شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» في ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حيث قال:

وفيه [٢٦٥]: أن النسخ في الأحكام الشرعية إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإنّما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣١

وإنّما أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معين، وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجمعول وضيقة من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شك في بقاءه بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى، فلا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهم أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّة دون حصّة، فإذا شكنا في أن المحرّم

هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإننا نشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف، لا في بقائه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه، والآن كما كان، لكنك قد عرفت [٢٦٦] عدم حجج الاستصحاب التعليقي.

فالتحقيق: أن هذا الإشكال لا دافع له، وأن استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتبع، وإلا فإن دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام: اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٢

«حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» [٢٦٧] فيؤخذ به، وإلا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدث الأستر آبادي - من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات - إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تام، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلة الدالة على الاستمرار، فهو خارج عن محل الكلام [٢٦٨]، إنتهى كلامه.

نقد نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المسألة

ويرد عليه أن النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلا أن من أدرك النبي صلى الله عليه وآله وعمل بحكم في المدينة المنورة مثلاً ثم سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكل عليه زيارته صلى الله عليه وآله ثم شك في نسخ ما كان يعمل به في المدينة لا يكون له مرجع إلا لاستصحاب عدم النسخ، وليس الشك حينئذٍ شكاً في ثبوت التكليف في حقه، بل في بقائه كما هو واضح. فقوله: «إن استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له» مما لا أساس له. هذا بالنسبة إلى من أدرك زمان الحضور.

وأما بالنسبة إلينا فلو كان لنا خطاب عام لنا من حيث الأفراد - مثل «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام» [٢٦٩] - ولكننا شكنا في استمراره ودوامه فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً، إذ الشك هاهنا أيضاً في البقاء لا في الحدوث، فإن الخطاب عام على الفرض والقضية حقيقية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٣

لا خارجية.

فالحاصل: أن أصالة عدم النسخ جارية بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، وأما بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة فلا، للإشكال المتقدم ذكره الذي أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظله».

بقي هنا إشكالان آخران في استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

كلام المحقق النائيني حول المسألة

الأول: ما أورده المحقق النائيني رحمه الله واعتمد عليه.

وحاصله: أن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة - بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة

لابقاء له - فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كل شريعة مستقلاً، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلًا للمجعول في الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأول.

وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً، إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٤

القول بالأصل المثبت [٢٧٠].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد ما أفاده النائيني رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلا أن الالتزام به بلا موجب، فإنه لا داعي إلى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلة للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة.

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في إثبات الإمضاء، وليس التمسك بها من قبيل التمسك بالأصل المثبت، فإن الأصل المثبت إنما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه، يجب التعبد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاص دليلاً على الإمضاء، فكذا في المقام، فإن أدلة الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء في كل متيقن شك في بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام هذه الشريعة المقدسة، أو من الموضوعات الخارجية، فلا إشكال في استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٥

كلام صاحب الكفاية في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله ثم أجاب عنه.

أما الإشكال: فحاصله: أننا نعلم إجمالاً بنسخ كثير من الأحكام التي كانت ثابتة في الشريعة السابقة، ولا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي، سيما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي لزوم التناقض في أدلة الاصول أو استلزامه المخالفة العملية على اختلاف فيه، كما عرفت في مبحث الاشتغال [٢٧١].

وأما الجواب: فهو أنه مدفوع بأن محل الكلام إنما هو بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بموارد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشك البدوي.

كما أننا نعلم إجمالاً بورود التخصيص على عمومات كثيرة، ولكنه لا يمنع من التمسك بالعموم في موارد الشك في التخصيص، لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمخصص بمقدار المعلوم بالإجمال [٢٧٢].

فلا إشكال في استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة أيضاً.

فالعمدة في منعه هو ما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النسخ يجرى بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، ولا يجرى بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة. هذا تمام الكلام في استصحاب عدم النسخ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٧

في الاصول المثبتة

الاصول المثبتة

إشارة

التنبية السابع: المشهور بين المحققين اعتبار مثبتات الإمارات دون الاصول، إلّا أنّهم اختلفوا في وجه الفرق بينهما.

تحرير محل النزاع

وقبل نقل كلماتهم في ذلك لابدّ من تحرير محلّ البحث، فنقول:

إذا كان المستصحب [٢٧٣] حكماً شرعياً - كوجوب صلاة الجمعة - يجرى ويكون نتيجته جعل حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي المشكوك فيه، ويترتب عليه لوازمه العقلية والعادية [٢٧٤]، كالأثار الشرعية، لأنّ موضوع حكم العقل هو الحكم الشرعي، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة يحكم العقل بلزوم الطاعة، سواء كان ثبوته بالقطع أو الأمانة المعتبرة أو الاستصحاب. وأمّا إذا كان من الموضوعات فلا يجرى الاستصحاب إلّا بلحاظ ترتّب الأثر الشرعي عليه، وإلّا فلا ترتبط الموضوعات - مع قطع النظر عن آثارها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٨

الشرعية - بالشارع بما هو شارع حتّى يحكم بحرمة نقض اليقين المتعلّق بها بالشكّ، فاستصحاب حياة زيد مثلاً إنّما يكون بلحاظ حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرف في أمواله ونحو ذلك، ولا إشكال في ترتّب الأثار الشرعية على الموضوع المستصحب إن لم يكن بينهما واسطة عقلية أو عادية.

وأما إذا كان له في عرض الأثر الشرعي لازم عقلي أو عادي له أثر شرعي، فهل يترتب عليه هذا الأثر أيضاً أم لا؟

قال المشهور بعدم ترتبه، فلو نذرنا أن نتصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد ثمانين عاماً، لا يجرى استصحاب حياته لإثبات بلوغه ثمانين عاماً، فلا يجب علينا التصدّق.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يكن اللانزم العقلي والعادي ذا حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فهو بنفسه يكون مجرى الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه، ولا يكون حينئذٍ مثبتاً كما هو واضح.

فاتّضح بما ذكرنا أيضاً أنّ مرادهم من مثبتات الاصول والإمارات هو اللوازم العقلية والعادية التي تكون ذات أثر شرعي، وقالوا بعدم حجّيتها في الاصول وبحجّيتها في الإمارات، ففي المثال السابق لو قامت البيّنة على حياة زيد فكما أنّها تثبت حرمة تزويج زوجته يثبت

أيضاً بلوغه ثمانين عاماً، فيجب التصدّق بعشرة دراهم.

هذا ما ذهب إليه المشهور.

وجه حجبة مثبتات الأمارات دون الاصول

لكنهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٣٩

كلام صاحب الكفاية في ذلك

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن وجه إطلاق أدلة الأمارات، فإن الأمارات حاكية عن مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، ومقتضى إطلاق أدلتها اعتبارها ولزوم تصديقها في كلا المدلولين، فهي حجة بالنسبة إلى لوازم مؤداها وملزوماته وملازماته، كما أنها حجة بالنسبة إلى نفس المؤدى.

وأما الاصول فلا إطلاق في أدلتها، لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا واسطة شىء [٢٧٥].

نقد كلام صاحب الكفاية في المسألة

وفيه: أن الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلة اللفظية، فظاهر قوله رحمه الله: «إن وجه الفرق إطلاق أدلة الأمارات دون الاصول» أن أدلة الأمارات مع كونها لفظية مطلقاً تعم مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، لتمايمية مقدمات الحكمه فيها، بخلاف أدلة الاصول، لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب فيها مع أن عدمه من مقدمات الحكمه، فقوله: «صدق العادل» مثلاً مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

وهذه الدعوى فاسده عندنا، لأن الشارع إذا ألزمننا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمننا به في خصوص مدلوله المطابقى فقط، وهو حياة زيد في المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتى يترتب عليه أثره الشرعى، أعنى وجوب التصديق بعشرة دراهم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٠

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين الشىء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟

فإنه يقال: نعم، لا- يمكن التفكيك تكويناً، لأننا إذا علمنا أو ظننا بحياة زيد مثلاً علمنا أو ظننا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محالة، ولكنه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلاً حجة لنا في مدلوله المطابقى دون الالتزامى.

فكما أن أدلة الاصول لا إطلاق لها لتحقق القدر المتيقن في مقام التخاطب، كذلك أدلة الأمارات لو كانت لفظية.

نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء- كما هو التحقيق- كانت معتبرة في مدلولها الالتزامى، كالمطابقى، لأن العمل بخبر الثقة مثلاً عند العقلاء لا- يكون إلا لأجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشىء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدم من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة في كلا مدلوليه، والشارع أمضى بنائهم على ذلك ولم يجعل له حجبة جديدة كما هو الفرض والحق.

والحاصل: أن دليل حجبة الأمارات لو كان لفظياً لم يكن مثبتاتها حجة، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الاصول من هذه الجهة، لأن قوله:

«صدق العادل» مثلاً جعل خبر العادل حجة، وما أخبر به العادل في المثال هو حياة زيد، فلا وجه للتعدى منه إلى لوازمه أو ملزوماته أو

ملازماته، لأنه لم يخبر بها، كما أن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» صدر في مورد القضية المتيقنة والمشكوكه، وهى فى المثال حياة

زيد، فلا وجه للتعدى إلى لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلق اليقين والشك بها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤١

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقق النائيني رحمه الله في المقام، من أن المجعول في باب الطرق والأمارات إنما هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولازمه حجّية المثبتات، وفي باب الاصول هو مجرد تطبيق العمل على مؤدّي الأصل، وهو لا يقتضى حجّيتها [٢٧٦].
وجه الضعف: أن طريقيّة الأمارات وكاشفيّتها لو كانت مجعولة [٢٧٧] تعديداً - كما هو ظاهر كلامه - فغاية ما يدلّ عليه الجعل هو طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبة إلى نفس مؤدّاها، ألا ترى أنّه إذا قال مثلاً: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضى أن خبر الثقة كاشف عمّا أخبر به، ولا يقتضى طريقيّته وكاشفيّته بالنسبة إلى مثبتات ما أخبر به، لأنّه لم يخبر بها؟

نظريّة الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: إنّ الوجه في عدم اعتبار مثبتات الاصول أنّ اللوازم العقليّة والعاديّة ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا يعقل إلّا في الآثار القابلة للجعل الشرعي، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتّب آثار الحياة في زمان الشكّ هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع، فإذا لم يعقل
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٢
جعل اللوازم العقليّة والعاديّة لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّة المترتبة عليها [٢٧٨].

بيان ما هو الحقّ في المسألة

أقول: والتحقيق يقتضى البحث في مقامين:
أ- في ترتّب الآثار الشرعيّة المترتبة على اللوازم العقليّة والعاديّة، كما إذا نذرنا تصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنة أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياة زيد فهل يثبت لازمه العقلي، وهو بلوغه عشرين سنة، أو العادي، وهو نبات لحيته، ليرتّب عليه أثره الشرعي، وهو وجوب التصدّق أم لا؟
ب- في ترتّب الآثار الشرعيّة المترتبة على اللوازم الشرعيّة، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرف في مال زيد حراماً حرمةً حادثه في الزمان الحاضر [٢٧٩]، فإذا استصحبنا حياة زيد فلا إشكال في ترتّب لازمه الشرعي، وهو حرمة التصرف في ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟
وإنّما قيدنا الحرمة بحدوثها في الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع - كما قلنا [٢٨٠] - في اللوازم التي لا تكون لها حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرف في مال زيد وتقسيمه بين الورثة كان حراماً في السابق فلا بدّ من فرض حرمة جديدة غير ما كان في السابق حتّى
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٣
تكون من مصاديق محلّ النزاع.
وما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام متين، إلّا أنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث في كلّ منهما مستقلاً.

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتبة على اللوازم العقليّة والعاديّة

أما المقام الأول: فالحق في عدم حجّية مثبتات الاصول، والسّر في ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»:

قال ما حاصله: وأما الاصول- وعمدتها الاستصحاب- فالسّر في عدم حجّية مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشيء يكون له لازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعى يصير تعلّق اليقين به موجبا لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمة بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشيء المتيقن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّه إذا كان شيء متيقنا كان لازمه وملزومه وملازمه أيضاً كذلك لا محالة- لما قلنا من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً- فاليقين بالشيء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملازمه، ويترتب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعى، وإن كان بعض اليقينات معلولاً لبعض آخر.

ثانيهما: أنّ الكبرى الكليّة في الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» [٢٨١] إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٤

المتيقن في ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه- كما هو الظاهر من الشيخ- وإمّا أن يكون المراد منها إبقاء اليقين في اعتبار الشرع وإطالته عمره وعدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التبعّد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل، كما هو المختار.

وكيف كان، فلا يترتب على الاستصحاب آثار اللوازم العقلية والعادية، لأنّها ليست آثاراً للمتيقن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتبها ليس نقض المتيقن [٢٨٢] بالمشكوك فيه، ولا نقض اليقين [٢٨٣] بالشكّ حتّى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإذا نذرنا التصدّق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلاً ثم استصحبنا حياته فالأثر الشرعى لا يكون للمتيقن، أعنى الحياة، بل لازمه، أعنى بلوغه عشرين سنة، فالذى تعلّق به اليقين لا يكون ذا أثر شرعى، وما يكون ذا أثر لم يتعلّق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أنّ عنوانه نقض المتيقن بالمشكوك فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشكّ على ما اخترناه؟

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من عدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة الاصول فغير صحيح، لأننا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها تخصّصاً، لعدم شمول عنوان الدليل - أعنى «نقض اليقين بالشكّ» - لها، لأنّ بلوغ زيد عشرين سنة مثلاً ليس له حالة سابقة وجودية متيقنة، بل عدمه كان متيقناً، فلا يعمّه دليل الاستصحاب حتّى يترتب عليه أثره، أعنى وجوب التصدّق،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٥

نعم، حياة زيد كانت متيقنة، إلّا أنّ الأثر ليس أثراً لها، بل هو أثر لازمها كما قلنا آنفاً، فقولته: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنّما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب بعد شمول العنوان.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول عدم قابلية اللوازم العقلية والعادية للجعل الشرعى، فإنّه وإن كان صحيحاً فى نفسه، إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، لأنّ المثبتات لا تكون حجّة ولو فرضنا إمكان جعل اللوازم شرعاً، وذلك لأنّ عنوان دليل الأصل لا يعمّها كما عرفت [٢٨٤].

البحث حول الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم الشرعية

وأما المقام الثانى: فلا بدّ قبل شروع البحث فيه من ذكر مثال تقريباً للأذهان:

مثّل له سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» باستصحاب عدالة زيد، فإنّها ذات أثر شرعى، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعى له أيضاً أثر شرعى، وهو أنّه إذا شهد برؤية هلال شوال عند الحاكم وضّم إليه شاهد آخر فبحكم الحاكم يثبت عيدية الغدو يحرم

الصوم ويجب أو يستحب صلاة العيد [٢٨٥].

ويمكن المناقشة في هذا المثال بأن محل النزاع- كما قلنا- فيما إذا لم يكن للآزم حالة سابقة متيقنة، وإلا جرى الاستصحاب فيه نفسه، والمثال

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٦

من هذا القبيل، لأن عدالة زيد إذا كانت متيقنة سابقاً فجاز قبول شهادته أيضاً كان متيقناً، فيجرى الاستصحاب فيه ويترتب عليه أثره الشرعي بلا واسطة شيء أصلاً.

والمثال الصحيح للمقام: هو استصحاب مطهريه ماء كان مطهراً سابقاً، والآن نشك في بقاء مطهريته، فإن أثرها أن اليد المتنجسة المغسولة به تصير طاهرة، وهذا أثر شرعي يترتب عليه أثر شرعي آخر، وهو طهارة الثوب الملقى لهذه اليد، أي عدم تنجسه بها، فطهارة اليد التي هي أثر لمطهريه الماء ليست ذات حالة سابقة متيقنة، بل نجاستها كانت متيقنة، فلا يرد على هذا المثال ما أوردناه على مثال سيدنا الاستاذ «مد ظلّه العالی».

وكيف كان، فالإيراد على المثال ليس بمهم بعد وضوح محل النزاع، فلنشرع في بيان ما هو الحق في المسألة، فنقول:

لا فرق في عدم شمول أدلته الاصول للآثار مع الواسطة بين أن تكون الواسطة لازماً عقلياً أو عادياً وبين أن تكون لازماً شرعياً، لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» كما لا يشمل في مثال استصحاب الحياة بلوغ زيد عشرين سنة، لعدم تعلق اليقين به، فلا يترتب عليه وجوب التصديق، فكذلك لا يشمل في مثال استصحاب المطهريه طهارة اليد المغسولة بالماء الذي شك في بقاء مطهريته، لعدم تعلق اليقين بها أيضاً، فلا يترتب عليه طهارة ملاقي اليد، وطهارة ملاقي اليد ليست أثراً للمستصحب- أعني مطهريه الماء- بل هي أثر للآزم الشرعي، فإذا استصحبنا مطهريه الماء يترتب عليه طهارة اليد المغسولة به بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» لا طهارة ملاقي اليد، لعدم كونها أثراً لنفس المستصحب كما هو واضح، فلا يثبتها دليل الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٧

والحاصل: أن ما قلنا في باب اللوازم العقلية والعادية يجري هاهنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

امتناع إثبات الموضوع بالحكم

ويرد في المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أن دليل الأصل لا يمكن أن يتكفل أثر الواسطة إذا كانت شرعية، لأن الواسطة يكون تحققها بنفس التعبد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفل للتعبد بالواسطة متكفلاً للتعبد بأثرها، لأن الواسطة متقدمة على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلا بد من جعل الواسطة والتعبد بها أولاً وجعل أثرها والتعبد به في الرتبة المتأخرة عن الجعل الأول، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفلاً لهما، للزوم تقدم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.

وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطة عقلية أو عادية كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدم في مسألة حجية الخبر الواحد.

توضيحه: أن هذا الإشكال نظير ما سبق في شمول أدلته حجية خبر الثقة الأخبار مع الواسطة، وتقريبه- كما تقدم هناك [٢٨٦]- أن الخبر إذا كان بلا واسطة، كإخبار زرارة مثلاً عن الباقر عليه السلام فلا إشكال في شمول قوله: «صدق العادل» له، وأما إذا كان مع الواسطة، كإخبار محمد بن مسلم عن زرارة عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجية خبر العادل، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأن دليل الحجية لا بد من أن يجعل خبر محمد بن مسلم حجياً أولاً ليثبت خبر زرارة تعديداً ويكون موضوعاً تعديداً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٨

لنفس دليل الحجية، فيجعله حجة في الرتبة المتأخرة، وهذا تقدم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال. وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثة:

أحدها: أن قوله: «صدق العادل» قضية حقيقية أو طبيعية تنطبق على كل مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبدياً، فإذا أخبرنا محمد بن مسلم بخبر زرارة عن الباقر عليه السلام فلا بد من وجوب تصديق محمد بن مسلم ابتداءً، لأنه مصداق حقيقي لقوله: «صدق العادل» ثم يتولد منه قول عادل آخر، وهو خبر زرارة، فيصير مصداقاً تعبدياً له، فيشمل الإخبار مع الواسطة كما يشمل الإخبار بلا واسطة. الثاني: أن أدلة حجية خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطة حقيقة، إلا أن العرف يحكم بإلغاء الخصوصية، فخير محمد بن مسلم حجة لنا، لأنه خبر بلا واسطة فرضاً، فيشمله قوله: «صدق العادل» وبه يثبت خير زرارة تعبداً، ويثبت حجيته بإلغاء الخصوصية. الثالث: أننا نعلم بأن المناط في وجوب تصديق العادل هو كونه عادلاً موثقاً به، وحيث إن هذا المناط موجود في الأخبار مع الواسطة أيضاً فلا بد من حجيتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها. ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه في ما نحن فيه. أمّا الأول: فلأن جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» في مثال استصحاب مطهريّة الماء لا يستلزم أن يكون طهارة اليد متيقنة سابقاً مشكوكه فعلاً، فلا يتولد من استصحاب مطهريّة الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبداً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٤٩

وأما الثاني والثالث: فلأن الأساس في إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط هو الاشتراك، والاشتراك موجود في الأخبار مع الواسطة، فإن خبر محمد بن مسلم وخبر زرارة كل منهما قول عادل موثق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراك بين مطهريّة الماء وطهارة اليد، فإن الأول ذو حالة سابقة متيقنة وجودية، بخلاف الثاني، لأن اليد لم تكن طاهرة في السابق، بل كانت نجسة. وجه ترتب الآثار الشرعية بلا واسطة ومع الواسطة الشرعية على المستصحب:

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعية وغيرها، بل الإشكال على الأول أكثر، لاشتراكهما في إشكال، واختصاص الأول بإشكال آخر كما ذكرت.

قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعية وإن كانت مع ألف واسطة شرعية دون غيرها.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهي أن المحقق الخراساني رحمه الله قال في الكفاية بأنّ قضية قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو جعل حكم مماثل للمستصحب في استحباب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب في استحباب الموضوعات [٢٨٧].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية في الموضوع المستصحب

وفيه: أن دليل الاستصحاب في استحباب الموضوعات لا يقتضى جعل حكم مماثل، بل قضيته التعبد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٠

شرعى آخر، فإذا استصحبنا خمريّة مابع لا يقتضى دليل الاستصحاب إلاّ التعبد ببقاء خمريته، وأما حرمة فهي تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعبدياً للخمر.

والشاهد على ذلك أن الاستصحاب قد يجرى في موضوع مع كونه فاقداً للحكم في ذلك الآن، مثل استصحاب عدالة زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإن أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأين الحكم المماثل في زمن الاستصحاب، حتى يقال: قضية أخبار الباب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب في استحباب الموضوعات؟

وبالجملة: لا فرق بين دليل حجّية الاستصحاب ودليل حجّية البيّنة في ذلك، فكما أنّ البيّنة إذا قامت بخمريّة مائع ثبتت الخمريّة بها فقط ولا- يقتضى دليل حجّيتها حكم ذلك المائع، بل يستفاد حكمه من قوله: «الخمير حرام» فكذلك إذا استصحبنا خمريّته، فإنّ الوجدان لا يرى فرقاً بين البيّنة وبين الاستصحاب إلّا في كون الأوّل أمارّة والثاني أصلاً.

على أنّ القاعدة أيضاً تقتضى ذلك، لأنّ أخبار الاستصحاب- كما قلنا كراراً- لا تدلّ بالمطابقة إلّا على حرمة نقض اليقين بالشكّ، والمتيقّن والمشكوك في المقام هو الموضوع لا الحكم.

نعم، جريان الاستصحاب في الموضوع إنّما هو بلحاظ أثره الشرعي كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا يتعيّدنا ببقاء موضوع ليس له أثر شرعي.

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب في الموضوعات لا يقتضى إلّا التعيّد ببقائها، وأمّا آثارها الشرعيّة- وإن كانت آثاراً بلا واسطة- فالدليل الدالّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥١

عليها غير أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أساس الإشكال في المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيّة المترتبة على اللوازم الشرعيّة، لعدم شمول عنوانها إيّاها أوّلاً، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلّم ذلك، إلّا أنّنا نقول: إذا جرى الاستصحاب في الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتب عليه أثره الشرعي بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعي يترتب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلاً إذا استصحبنا خمريّة مائع يترتب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعي - كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريات الدين مثلاً- يترتب عليها هذا الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّا التعيّد ببقاء خمريّة المائع، لكنّ المائع يصير بعد جريان استصحاب خمريّته موضوعاً تعيّدياً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبتت حرمة يتحقّق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.

بقي هنا أمور ينبغي التنبيه عليها:

آثار اللوازم العقلية والعادية

الأوّل: أنّ ما ذكرنا يختصّ بآثار اللوازم الشرعيّة فقط، وأمّا اللوازم العقلية والعادية إذا كانت لها آثار شرعيّة فلا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل في ملزومها، لأنّ الأثر لا يترتب إلّا بعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبيّنة، أو بالتعبد، واللوازم العقلية والعادية فاقدة لجمعيتها، فإنّما إذا استصحبنا حياة زيد لم نعلم ببلوغه ثمانين عاماً مثلاً ولم تقم بيّنة على ذلك، وهذا واضحان، وأمّا التعيّد فلا بدّ دليله- أعني «لا تنقض اليقين بالشكّ»-

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٢

لا يجرى إلّا في الحياة، وأمّا بلوغه ثمانين عاماً فلم يكن متيقناً، فلا يجرى الاستصحاب فيه، بل عدمه كان متيقناً ومجرى الاستصحاب. فالفرق بين اللوازم الشرعيّة وبين اللوازم العقلية والعادية أنّ الاولى تترتب على المستصحب بدليل شرعي غير دليل الاستصحاب، والثانية فاقدة لهذا الدليل، فترتب آثار الاولى دون الثانية.

آثار ملازمات المستصحب وملزوماته

الثاني: أنّ المستصحب إذا كان موضوعاً ذا أثر شرعي، يترتب عليه، ولو كان لأثره أيضاً أثر شرعي، يترتب هذا الأثر أيضاً على

موضوعه- أعنى على الأثر الأول- وهذا ما أثبتناه آنفاً.

فهل يترتب على الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أيضاً إذا كان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعى أم لا؟

ولا يخفى عليك أن البحث إنما يكون فيما إذا كان الملازم من الموضوعات.

وأما إذا كان حكماً شرعياً فلا إشكال في ترتبه وترتب أثره بمقتضى الملازمه، كما أن البحث فيما إذا كانت الملازمه عقليته، لأنها لو

كانت شرعية فلا ريب في ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فيترتب عليه أثره.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأن الاستصحاب لا يجرى فيهما، مع أن الآثار

لهما لا للمستصحب.

نعم، لو كان لهما حالة سابقة متيقنة يجرى الاستصحاب فيهما ويترتب عليهما آثارهما، لكنه خارج عن محل البحث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن ما يترتب على استصحاب الموضوع إنما هو

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٣

آثاره الشرعية، سواء كانت بلا واسطة أو مع واسطة أو وسائط شرعية، وأما الآثار المترتبة على ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقلية أو

العادية فلا تترتب عليه.

الآثار المترتبة على المستصحب مع الوسائط الخفية

الثالث: أنه إذا كانت الواسطة بين المستصحب والأثر الشرعى خفية يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الأثر، والمراد من خفاء الواسطة

أن العرف- ولو بالنظر الدقيق [٢٨٨]- لا يرى واسطة الواسطة في ترتب الحكم على الموضوع المستصحب ويكون لدى العرف ثبوت

الحكم من غير واسطة، وإنما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الواسطة، وإن كان مترتباً على ذى الواسطة عرفاً.

ومثل لذلك سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» مثلاً لا يخلو من المناقشة، إلا أنه يقرب المطلب إلى الأذهان.

قال «مدّ ظله»: مثاله أن الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر» يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأن ترتب

الحرمة على الخمر لا يمكن إلا لأجل مفسدة قائمة به تكون تلك المفسدة علّة واقعية للحرمة، ثم لو فرض أن العقل أطلع على جميع

الخصوصيات الواقعية للخمر وحكم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٤

بالدوران والترديد أن العلّة الواقعية للحرمة هي كونها مسكرة مثلاً، فيحكم بأن إسكار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثم يحكم بأن

موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعية، بل الموضوع هو المسكر بما أنه مسكر، ولما كان هو متحداً في الخارج مع

الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعي ليس إلّا حثيئة المسكرية، لأنّ الجهات التعليلية هي الموضوعات الواقعية

لدى العقل، فإذا علم أن ما يعاً كان خمراً سابقاً وشكّ في بقاء خمريته فلا إشكال في جريان استصحاب الخمرية وثبوت الحرمة له.

ولا يصحّ أن يقال: إن استصحاب الخمرية لا يثبت المسكرية التي هي موضوع الحكم لدى العقل إلا بالأصل المثبت، لأن ترتب الحرمة

إنما يكون على المسكر أولاً وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطة، وذلك لأنّ الواسطة عقلية خفية لا يراها العرف واسطة، وليس

المراد بخفاء الواسطة أن العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعية ليس

ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقة ومن غير تسامح.

والسرّ في كون الموضوع للأحكام الشرعية هو الموضوع العرفي لا-العقلي أن الشارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الامية إلا كسائر

الناس ويكون في محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أن المقنن العرفي إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها

إلّا ما يفهمه العرف، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف [٢٨٩].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظله» ملخصاً.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٥

وهو متين، إلا أن مثاله لا يخلو من المناقشة كما أشرنا إليه؛ لأن الواسطة التي هي الإسكار لها حالة سابقة متيقنة وجودية، مع أن محل النزاع - كما عرفت - إنما هو فيما إذا لم تكن الواسطة كذلك، وإلا جرى الاستصحاب فيها ويترتب عليها أثرها من دون شبهة المثبتة ولو كانت واسطة جليئة يراها العرف.

فاتضح مما ذكرنا إلى هنا أمران: أ- أن المراد بالواسطة الخفية ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتى بالنظر الدقي، ب- أن السر في جريان الاستصحاب وترتب الأثر عليه إذا كانت الواسطة خفية أن الشارع في محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس في محاوراتهم وخطاباتهم، فإن الخطابات الشرعية لقاء على العرف، فلا بد من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطة بين الحرمة والخمر كان متبعاً ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقيق الواسطة.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالا لخفاء الواسطة

ثم إن الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطة مثالين، مع أن الواسطة في كليهما من قبيل الوسائط الجليئة التي يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأول: استصحاب رطوبة النجس لإثبات نجاسة ملاقيه.

فإنه «أعلى الله مقامه» قال: إن تنجس الملاقي لا يكون إلا لأجل سراية النجاسة إليه وتأثره عن النجاسة الرطبة، إلا أن السراية واسطة خفية لا يدركها العرف، فإنه يحكم بأن نجاسة الملاقي أثر ملاقاته للنجس الرطب

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٦

من غير واسطة [٢٩٠].

وفيه: أنه إن أراد أن العرف لا يدرك السراية بالنظر المسامحي فغير مفيد، وإن أراد أنه لا يراها حتى بالنظر الدقي فغير صحيح.

الثاني: استصحاب عدم هلال شوال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أول شوال وعيداً ليرتب عليه أحكام يوم العيد الذي هو أول شوال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاة العيد أو استحبابها ونحو ذلك.

فإنه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأول شوال، إلا أن العرف يراها آثاراً لعدم دخول شوال في الأمس الذي شك في كونه آخر رمضان أو أول شوال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شوال وإن كان لازمه العقلي كون الغد عيداً، إلا أن هذا اللازم واسطة خفية لا يراها العرف، فيترتب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطة [٢٩١].

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإن اليوم الذي شك في أنه هل هو آخر ذي القعدة أو أول ذي الحجة من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذي الحجة لإثبات تاسعه وعاشره ليرتب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلك.

لكن فيه ما في المثال الأول، لأن أولية شوال مثلها التي هي الواسطة بين الحكم والمستصحب ليست مما لا يدركه العرف ولا يراه واسطة.

نعم، لو كانت الأولية مركبة من كون اليوم الحاضر جزءاً للشوال وعدم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٧

كون الأمس جزءاً له لأمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإن الجزء الأول مقطوع به، لأن المشكوك فيه هو كون اليوم الحاضر أول شوال أو ثانيه، وأمّا جزئيته له فهو معلوم لنا، والجزء الثاني - أعني عدم كون الأمس جزءاً لشوال - مدلول الاستصحاب، فلو كانت

الأولوية مركبة منهما يمكن إثباتها كى يترتب عليها أثرها.

لكنه مجرد فرض، إذ الأولوية أمر بسيط يعبر عنه بالمبدئية، وكونها مركبة مما ذكر واضح الفساد.

فحيثُ بقي الإشكال في الأحكام المترتبة على اليوم الأول أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر في أعمال الحج، وكذا سائر الأحكام المتعلقة بعنوانين الأيام.

ولقد تصدى بعضهم [٢٩٢] لدفع الإشكال بما لا- يخلوا عن غرابه، وهو الالتزام بأن اليوم الأول في موضوع الأحكام غير اليوم الأول الواقعي، فإنه عبارة عن يوم رؤية الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضي، فالمراد من ثامن ذى الحجة هو الثامن من رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

ولا يخفى ما فيه، فإنه مخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلا ويعلم بالضرورة أن عيد الفطر هو اليوم الأول من شوال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجة، وأن موضوع الأحكام هو اليوم الأول الواقعي والعاشر الواقعي، والشاهد على هذا أن أحداً من المسلمين لو صام يوم الشك ثم تبين كونه أول شوال تأسف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٨

طرق ثبوت أول الشهر عند المسلمين

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً للإشكال:

لكنّ الذى يسهل الخطب أن بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّة على يوم رؤية الهلال ويجعلون يوم الرؤية أو يوم بعد يوم الشك أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم [٢٩٣] الأول وثانيه الثانى وهكذا، لا من جهة أن موضوع الحكم الشرعى غير الموضوع الواقعي، فإنه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأول إلى الآن من غير إشكال في جميع الطبقات.

وبالجملة: لا إشكال في أن الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلك من الأيام في موضوع الأحكام ليس إلا الأيام الواقعيّة، كما لا إشكال في أن بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤية هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأول عليه والثانى على ما بعده وهكذا [٢٩٤]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

خاتمة

يذكر فيها مطالب:

في حجّية آثار العنوان المنطبق على المستصحب

الأول: أن القدر المتيقّن من جريان الاستصحاب في الموضوعات ما إذا كان الأثر الشرعى لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطة أصلاً، فإذا قال المولى:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٥٩

«أكرم زيدا» فلا إشكال في جواز استصحاب بقاء زيد لترتب وجوب الإكرام عليه، كما أنه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيها إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على لازمها أو ملزومها أو ملازمها كما تقدّم.

إنما الإشكال فيما إذا كان الأثر لعنوان منطبق على المستصحب، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: إن كان العنوان ذاتياً من ذاتيات المستصحب - كالنوع والجنس والفصل - جرى الاستصحاب، فإن الأثر يكون لنفس المستصحب حقيقةً حيث لا يكون العنوان الكلي موجوداً إلا بوجود أفراد. وأما إذا كان من عوارضه، فإما أن يكون من قبيل الخارج المحمول - كالملكية والغصبيّة - أو من قبيل المحمول بالضميمة - كالسواد والبياض [٢٩٥] - فيجرى الاستصحاب في الأول دون الثاني، وذلك لأنّ الملكية والغصبيّة ونحوهما أمور اعتبارية وانتزاعية [٢٩٦] لا وجود لها إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر يكون حقيقةً لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتيبه لا يكون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبياض، فإنّ لهما وجوداً حقيقياً خارجياً، فلا يجرى استصحاب معنونهما ليرتّب عليه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٠ آثارهما [٢٩٧].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد نظرية الشيخ رحمه الله في المقام

ونسب إلى الشيخ الأعظم رحمه الله أن ظاهر كلامه في الرسائل عدم حجّية الاستصحاب في جميع هذه الصور، حيث قال: لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذي يكون واسطه متحد الوجود مع المستصحب أو مغايره [٢٩٨]. وفيه: أنه يستلزم إنكار حجّية الاستصحاب في الموضوعات رأساً، لأنه لا يكون لنا حكم شرعي إلاّ أنّ متعلّقه عنوان كلي.

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله فللبحث عنه مقامان:

المقام الأول: فيما ذكره أولاً من أنّ العنوان إذا كان منترعاً من مرتبة ذات المستصحب - كالنوع والجنس والفصل - يجرى الاستصحاب ويرتّب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.

ويرد عليه أنّ الأصل المثبت لا - يكون إلّا ترتيب الأثر على المستصحب بواسطة عقليّة، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّك تجرى الاستصحاب في الفرد وترتّب عليه أثر العنوان الكلي المنطبق عليه.

ودعوى أنّ الأثر يكون للفرد حقيقةً، لعدم وجود الكلي في الخارج إلّا اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦١

بوجوده غير مسموعة، لما عرفت سابقاً [٢٩٩] من أنّ استصحاب الفرد لا - يغني عن استصحاب الكلي وبالعكس، فإذا تعلّق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيّة الإنسانيّة في عالم الاعتبار وتقدير موضوعيّة الموضوع للأحكام غير حيثيّة الفردية، وإن كان الفرد متحداً مع الطبيعي خارجاً، ولأجل لحاظ حيثيّة في عالم تقدير موضوعيّة الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى في الدار المغصوبة، فإنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاة، ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.

فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله دفعاً لإشكال المشبّهة غير تام.

كلام المحقق الخوئي في دفع الإشكال ونقده

وسلك بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أن قوله: «الخمير حرام» مثلاً، قضيه حقيقته، لا طبيعته، فمعناه «كل مايع وجد وكان خميراً فهو حرام» فمتعلق الحكم هو الوجودات الخارجيه وأفراد الخمير، فإذا استصحبنا بقاء خمريه مايع يترتب عليه الحرمة، لأنها أثره، لا أثر كلى الخمير.

نعم، لا دخل للخصوصيات الفردية- مثل كونه في هذا الزمان أو في ذلك الظرف أو مصنوع هذا الشخص- في تعلق الحكم به [٣٠٠]. وفيه: أنه خلاف ظاهر الأدلة الشرعية، فإن ظاهرها أن الطبايع هي موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيه، إذ اللام في مثل قوله: «الخمير»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٢

حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها- أعمى «خمير»- أيضاً طبيعته الخمير وماهيتها، لا أفرادها الخارجيه.

الحق في دفع الإشكال

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لدفع إشكال المثبتة ما حاصله:

أن هاهنا اموراً ثلاثة: أحدها: عنوان الكلى بما أنه كلى، كالإنسان، والثاني: عنوان الفرد الذى يتحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثيةً، كزيد، والثالث: عنوان الكلى المتحقق فى الخارج المتشخص فى العين، كالإنسانية المتحققة فى الخارج فى ضمن أحد أفرادها، ويجرى الاستصحاب فى الأول والثالث لترتيب آثار العنوان الكلى دون الثانى، أما فى الأول فلا كلام فيه، وأما فى الثالث فلا ينبغى الإشكال فيه، إذ الأحكام فى لسان الأدلة وإن تعلقت بالعناوين الكلية بما أنها كلية، إلا أن العرف يحكم بسرايتها إلى العناوين المتحققة فى الخارج المتشخصه فى العين، فإذا قال الشارع: «الخمير حرام» كان الموضوع هو الخمير بعنوانها الكلى، إلا أن الحكم يسرى عند العرف إلى مصداقها الخارجى، لأن العناوين الطبيعیه موجودة بوجود المصاديق عندهم، فإذا شك فى بقاء خمريه مايع يستصحب بقائها ويترتب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسة.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى، كاستصحاب بقاء زيد عند الشك فى بقائه لترتيب آثار الإنسان عليه، واستصحاب بقاء المايح الخارجى عند الشك فى بقائه لترتيب آثار الخمير عليه، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج، كاستصحاب إنسانية زيد مثلاً وخمريه هذا المايح لترتيب آثار الإنسان والخمير عليهما، فالثانى يجرى، لأنه استصحاب نفس العنوان المتحقق فى الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلى لترتيب آثاره، وأما

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٣

الأول فلا يجرى عندنا [٣٠١]، لكونه مثبتاً، لأن بقاء زيد يلازم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المايح الخارجى يلازم عنده بقاء الخمير، فترتيب الآثار لا يكون بلا واسطة، بل بواسطة الملازمة العقلية، فيكون مثبتاً [٣٠٢].

هذا حاصل ما أفاده سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو دقيق متين.

المقام الثانى: فيما ذكره صاحب الكفاية من التفصيل بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فقال بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

وفيه- مع قطع النظر عن صحه تفسير الخارج المحمول بالأعراض الاعتبارية، والمحمول بالضميمة بالأعراض الحقيقية، وعدمها [٣٠٣]- إشكال مهم أوردته عليه بعض الأعلام، وهو أنه إن أراد من هذا التفصيل أن استصحاب الفرد يجرى فى الأول لترتيب آثار الكلى عليه دون الثانى، فهو باطل؛ لأن الاستصحاب كما يجرى فى ملكية زيد لمال لترتيب آثار الملكية من جواز تصرفه فيه وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون إذنه، فكذلك إذا شك فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة، كعدالة زيد مثلاً، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار

مطلق العدالة، كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة في ذلك. وإن كان مراده أن الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع ويترتب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقاءه فيما إذا كان هذا الأمر

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٤

الانتزاعي اعتبارياً، لا فيما إذا كان له حقيقة وما يازاء خارجي، فهو مثبت في كليهما، بل هو من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم في مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الأول، مع الشك في بقاء الجسم الأول في مكانه، لم يكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الأول، فإنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وكذلك لا يمكن إثبات زوجية امرأة خاصة لزيد مع الشك في حياتها، وإن علم أنها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً [٣٠٤].

القول في استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع

المطلب الثاني: قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه، كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملكية والزوجية والحزبية والرفقية ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحاء [٣٠٥]، كالجزية والشرطية والمانعية، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى [٣٠٦].

أقول: هذا كلام متين، لكنه رحمه الله فرّع عليه جواب إشكال في المقام، مع أنه لا يكون متفرعاً عليه.

حاصل الإشكال: أنه لا يمكن جريان الاستصحاب في الشرط أو الجزء

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٥

أو المانع، لأنها لا تكون من المجعولات الشرعية، ولا من الموضوعات التي لها أثر شرعي.

وحاصل الجواب: أن الاستصحاب يجري فيها لترتب الشرطية والجزية والمانعية عليه، لأنها آثار شرعية لها ولو كان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشكال في استصحاب بقاء الوضوء مثلاً لترتيب شرطية للصلاة [٣٠٧].

نقد كلام صاحب الكفاية في ذلك

ويرد عليه أن الأثر المترتب على المستصحب لا بد من أن يكون مشكوكاً فيه، كما أنا إذا شككنا في بقاء خمريه مائع شككنا في حرمة هذا المائع أيضاً، والمقام ليس كذلك، لأننا لا نشك في بقاء شرطية الوضوء للصلاة، فإنه معلوم لنا، والمشكوك هو بقاء الوضوء. نعم، لو احتملنا نسخ شرطية لها لكان الشك في بقاء الشرطية، لكنه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى.

إشكال مهم في استصحاب بقاء الشرط

ويشكل أيضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع ليرتب عليه كون المأمور به مقيداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شككنا في بقاء الوضوء أو في كون الثوب الذي لبسناه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يشكل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاة مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسية غير المأكول لإحراز كون الصلاة بلا مانع، لأن وقوع الصلاة مع الوضوء لازم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٦

عقلي للمستصحب، فيكون الأصل مثبتاً، وهكذا استصحاب عدم المانع.

بل لو قلنا بحجتيه الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاة مع الوضوء أثر شرعي كي يترتب على الاستصحاب، لأن موافقه الأمر الموجبة لسقوطه لازم عقلي له، لا أثر شرعي.

فعلى هذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أننا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فإن مورد الاولى هو الوضوء، لأنه عليه السلام قال: «وإلّا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» [٣٠٨] ومورد الثانية طهارة الثوب، لأنه عليه السلام قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» [٣٠٩] ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» [٣١٠] وكلاهما - أعنى الوضوء وطهارة الثوب - شرطان للصلاة.

على أن القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.

هذه مشكلة مهمّة، وملخصها أننا لو قلنا بجريان الاستصحاب في الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفة الفتاوى.

على أنهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسية غير المأكول، ولا يتضح وجه الفرق بينهما.

ولا يمكن أن يقال: إن الطهارة من شرائط المصلي لا الصلاة، وعدم المأكولية من موانع الصلاة بحسب الأدلة، فإحراز طهارة المصلي بالاستصحاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٧

يكفي لصحة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسية المصلي غير المأكول لا يثبت تقيد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلّابالأصل المثبت. وذلك لأن لسان روايات شرطية الطهارة هو شرطيتها للصلاة، كما أن لسان روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه هو مانعيتها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلي دون الصلاة!؟

هذا مضافاً إلى أن شرطية المصلي لا يكون لها معنى محصل، لأنه إن اريد أنه شرط للمصلي بما هو مصلي فمعناه أنه شرط للصلاة، وإن اريد أنه شرط لذات المصلي فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأن الوضوء شرط لزيد مثلاً، على أنه لو كان كذلك للزم صحة الصلاة مع عدم الطهارة ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

جواب الإمام الخميني مدّ ظلّه عن الإشكال

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشكال المثبتية ما حاصله:

أنّ الميزان في التخلّص عن الأصل المثبت أن يصير المستصحب مندرجاً تحت كبرى شرعية، فإذا استصحتبت الطهارة الخبيثة أو الحديثية يصير الموضوع مندرجاً تحت الكبرى المستفادة من قوله: «لا صلاة إلا بطهور» [٣١١]، فإنّ الاستفادة منه أن الصلاة متحقّقة بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.

وبعبارة أخرى: لا- إشكال في استصحاب الوضوء مثلاً، لأنه وإن لم يكن حكماً شرعياً إلّا أنه ذو أثر شرعي، وهو قوله: «لا- صلاة إلا بطهور» لأنّ معناه أن الصلاة تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاة مع الطهور أثر شرعي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٨

مترتب على استصحاب الوضوء [٣١٢].

ثمّ أورد على نفسه أن مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» إنّما هو في مقام جعل شرطية الطهور للصلاة أو الإرشاد إليها، لا في مقام الإخبار عن أمر خارجي، وهو تحقّق الصلاة إذا كانت مع الطهور [٣١٣].

وهذا الإيراد متين لا جواب عنه، وإن كان «مدّ ظلّه» أراد أن يجيب عنه.

وبالجملة: كلام سيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا يدفع إشكال المثبتية في المقام.

التحقيق في جواب الإشكال

والحق في الجواب أن يقال: إن إشكال المثبتية ناش عن الالتزام بلزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آية أو رواية على ذلك [٣١٤]، وإنما التزموا به لأن الاستصحاب الذي جعله الشارع حجةً لا بد من أن يكون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا يكون حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي - كالجدار - لا يجرى الاستصحاب فيه، لعدم كونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاك في صحة الاستصحاب وعدمها هو كونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وكما يحصل الارتباط بكون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي قد يحصل بأمر ثالث أيضاً، واستصحاب الشرط إنما يجرى لتوسعة دائرة الشرطية، فهو مرتبط بالشارع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٦٩

توضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» يدل على كون الطهارة شرطاً للصلاة، وظاهره أن الشرط منحصر في الطهارة الواقعية القطعية ولا يشمل الطهارة الاستصحابية، فإذا ضمنا إليه قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» كان شارحاً له وموسعاً لدائرة الشرط ليشمل الطهارة الاستصحابية.

والحاصل: أن الاستصحاب تارة يجرى لكون المستصحب حكماً شرعياً، واخرى لكونه ذا أثر شرعي، وثالثة لأمر آخر، كتوسعة دائرة الشرط في المقام، وبكل واحد منها يحصل ارتباطه بالشارع ويخرج عن كونه مثبتاً.

ويمكن أن يقال: بعض الشروط - مثل الطهارة عن الحدث التي كانت مورد الصحيحة الاولى، وطهارة الثوب عن الخبث التي كانت مورد الصحيحة الثانية - حكم شرعي وضعي، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه مع قطع النظر عن الجواب الذي ذكرناه آنفاً.

لا يقال: مورد الصحيحة الاولى هو الوضوء، لا الطهارة، فلا يكون حكماً شرعياً وضعياً.

فإنه يقال: لا يتصور الشك في بقاء الوضوء، لأن الغسلتين والمسحنتين انعدمت قطعاً، فلا يتصور الشك فيها حتى يجرى استصحابها، فالمراد بالوضوء إنما هو الطهارة الحاصلة منه التي تكون باقية إلى عروض أحد النواقض.

وبالجملة: يمكن دفع الإشكال عن مورد الصحيحتين بأن الطهارة عن الحدث والخبث حكم شرعي وضعي، فلا مانع من استصحابها.

لكن الجواب الصحيح الذي يقطع الإشكال من أصله هو ما قدمناه [٣١٥] آنفاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٠

لأن البحث في جميع الشروط، لا في الطهارة عن الحدث والخبث خاصة، مع أن بعضها - كالاستقبال - أمر خارجي تكويني، لا حكم شرعي.

كلام المحقق الخوئي في حل الإشكال

وقال بعض الأعلام دعماً للإشكال: والذي ينبغي أن يقال في دفعه أن الإشكال المذكور إنما نشأ مما هو المعروف بينهم من أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي، فيتوجه حينئذ الإشكال في جريان الاستصحاب في الشرط، لعدم كونه مجعولاً بالجعل التشريعي، وليس له أثر جعلي.

والتحقيق في الجواب: أنه لا ملزم لاعتبار ذلك، فإنه لم يدل عليه دليل من آية أو رواية، وإنما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعييد، ومن الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعييد، ومعنى التعييد به هو الاكتفاء بوجوده التعييدي وحصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقلية، إلا أنه معلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بحصوله، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ، أو بعد التجاوز،

لحكم العقل بوجوب الإعادة، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنه بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبيئاً على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناك احتمال اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧١

ضرر، فكذا الحال في المقام، فإن معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبء الشرعي، فلا محذور فيه أصلاً، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز في كون كل منهما تصرفاً من الشارع، غاية الأمر أن الاستصحاب لا يختص بمقام الامتثال، فيجوز في ثبوت التكليف تارةً، وفي نفيه اخرى، وفي مقام الامتثال ثالثةً، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنها مختصة بمقام الامتثال [٣١٦]، إنتهى كلامه.

نقد نظرية المحقق الخوئي «مدّ ظله» في المقام

وهذا الكلام وإن كان صدره الذي ذكره تمهيداً للجواب صحيحاً، إلّا أنّ ما ذهب إليه من أن معنى التعبء بوجود الشرط هو الاكتفاء بوجوده التعبءى في مقام الامتثال ليس بصحيح، لأنّ التعبء بوجود الشرط في خصوص مقام الامتثال من غير أن يكون له دخل بمقام الجعل لا- يكون معقولاً، إذ معناه أن قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» لا يوسّع دائرة الطهور بحسب مقام الجعل بحيث يشمل الطهور الاستصحابي، بل يوسّع دائرته بحسب مقام الامتثال فقط، ومقتضاه أن يكون المراد بالطهور في قوله: «لا صلاة إلا بالطهور» خصوص الطهور الواقعي، مع حكمه في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» بكفاية الطهور الاستصحابي في مقام الامتثال، والجمع بينهما غير معقول.

وكذا الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز، لأننا إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاة في إتيان الركوع وعدمه لا يمكن للشارع أن يحكم بصحة الصلاة في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٢

مقام الامتثال من دون أن يتصرف في مقام الجعل، إذ معناه أن صلاة من شك في إتيان الركوع بعد الفراغ مقبولة مع أن الركوع يكون جزءاً وركناً مطلقاً حتى مع الشك في إتيانه بعد الفراغ، والجمع بينهما محال، لأنّ جزئيته المطلقة تقتضى بطلانها لو كانت في الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليتها وصحتها؟!

فلا بد من أن تكون قاعدة الفراغ شارحةً لدليل الجزئية، بأن الركوع لا يكون جزءاً للصلاة بالنسبة إلى من شك في إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحق هو الجواب المختار المتقدم ذكره.

القول في استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجوز أيضاً استصحاب بقاء المانع كما يجري استصحاب بقاء الشرط، لأنّ دليل الاستصحاب كما يوسّع دائرة الشرط يوسّع دائرة المانع أيضاً.

ولكن لا يجري استصحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهة اخرى، مثل توسعه دليل آخر أو تضيقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثباً.

القول في الاستصحابات العدمية

المطلب الثالث: قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا فرق في المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجري استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمرية لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمرية لترتيب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٣

عدم الحرمة، ضرورة أن أمر نفي الحكم بيد الشارع، كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح [٣١٧].

وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرح به في غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي.

ثم فرّع عليه إشكالاً على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتب الآثار غير الشرعية على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً [٣١٨]، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره - شرعية كانت أو غيرها - تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقق موضوعها حينئذٍ حقيقةً، فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٤

الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة أو غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارباب [٣١٩]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو صحيح بحسب الظاهر كما أشرنا إليه كراراً [٣٢٠].

كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في المسألة

لكن أورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بأنه مبني على التسامح، لأن حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة كلّها من آثار الحكم الواقعي عقلاً، وأمّا الأحكام الظاهرية فليست [٣٢١] في موافقتها ولا مخالفتها من حيث هي شيء، لأنها أحكام طريقية للتحفظ على الواقع، فخطاب «لا- تنقض» كخطاب «صدّق العادل» مثلاً ليس من الخطابات النفسية التي يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هي، ولا يكون في موافقتها ثواب ولا في مخالفتها عقاب إلّا انقياداً وتجزيياً، وإنّما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدياتها، لكونها حجّة على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها، لا لكونها أحكاماً ظاهريّة، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبة إنّما هو على مخالفة الواقع، لا الحكم الظاهري [٣٢٢]، إنتهى كلامه «مدّ ظله».

هذا تمام الكلام في الأصل المثبت وفروعه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٥

في كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك بقاءً

التنبيه الثامن: قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاءً، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصحّ استصحابه، كما في استصحاب عدم التكليف، فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأنزل ولا - ذا حكم، إلّا أنّه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثوته في الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً [٣٢٣]، وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً [٣٢٤].

إنتهى كلامه رحمه الله، وهو صحيح متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٧

في أصالة تأخر الحادث

أصالة تأخر الحادث

إشارة

التنبيه التاسع: إذا شككنا في أصل تحقّق حكم أو موضوع فلا إشكال في جريان استصحاب عدمه، وأمّا إذا شككنا في تقدّمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان فتارةً: يلاحظ التقدّم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، واخرى: بالإضافة إلى حادث آخر. فينبغي البحث في مقامين:

لحاظ التقدّم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان

المقام الأول: فيما إذا لوحظ التقدّم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شككنا في أنّ موت زيد هل حدث يوم الخميس أو الجمعة، فهل يجري الاستصحاب فيه أم لا؟

أقول: لا - إشكال في استصحاب عدم تحقّقه في الزمان الأوّل وترتيب آثاره، وأمّا آثار تأخره عن الزمان الأوّل فلا ترتّب، لكون الاستصحاب بالنسبة إليها مثبتاً، حيث إنّ التأخر لازم عقلي للمستصحب.

اللهمّ إلّا أن يدعى خفاء الواسطة، لكنّه خلاف الظاهر، لما عرفت من أنّ الواسطة الخفية ما لا يراها العرف، مع أنّ التأخر ليس كذلك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٨

فالتعبير عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخر الحادث» كما في كلماتهم مبني على التسامح، لعدم كون التأخر ذا حالة سابقة متيقّنة، بل هو لازم عقلي لما كان كذلك، أعني عدم التحقّق في الزمان الأوّل.

وكذلك لا ترتّب آثار حدوثه في الزمان الثاني، لكونه بالنسبة إليها أيضاً مثبتاً، لأنّ حدوثه في الزمان الثاني لازم عقلي لعدم حدوثه في الزمان الأوّل.

نعم، لو كان الحدوث عبارةً عن أمر مركّب من الوجود في الزمان الثاني وعدم الوجود في الزمان الأوّل لترتّب آثاره بذاك

الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما- أعنى الوجود فى الزمان الثانى- بالوجدان، والآخر- أعنى عدم الوجود فى الزمان الأول- بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعى، بل يكفى كونه أحد أجزاء مركب ذى أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أننا إذا علمنا أن زيدا عادلاً ثم صار مجتهداً وشككنا فى بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أن موضوع جواز التقليد مركب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.

هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركباً خلاف الظاهر، لأنه عبارة عن أمر بسيط مقيد ظاهراً، وهو الوجود المقيد بكونه مسبوقاً بالعدم. فالحاصل: أننا إذا علمنا بحدوث شىء وشككنا فى تقدمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه فى الزمان الأول لترتيب آثاره، أعنى آثار هذا عدم، لا آثار تأخره عن الزمان الأول، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٧٩

لحاظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى حادث آخر

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكك فى تقدم ذلك عليه وتأخره عنه. وللمسألة صور كثيرة، لأنّ الحادثين إما أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كل منهما إما أن يكون الأثر للوجود بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، أو للعدم كذلك، وفى كل منها إما أن يؤخذ الوجود أو عدم بنحو كان التامة وليس التامية موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصة وليس الناقصة، وفى كل من هذه الصور إما أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهنا مسائل.

صور مجهولى التاريخ

المسألة الأولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاص مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامة موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدم والمتأخر منهما وكان الأثر مترتباً على تقدم موت زيد على موت عمرو [٣٢٥].

ففى هذه الصورة يجرى استصحاب عدم التقدم لمنع الأثر.

لا يقال: عدم تقدم موت زيد على موت عمرو لم يكن متيقناً إلّا بنحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يجرى الاستصحاب فيها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٠

فإنه يقال: تقدم موت زيد على موت عمرو لا يكون قضية، بل مفرد، لأنه مفاد كان التامة، لا الناقصة.

هذا إذا كان الأثر مترتباً على تقدم أحدهما على الآخر فقط، أو على تأخره عنه، أو على تقارنه معه، وأما إذا كان كل من وجوداته الخاصية موضوعاً للأثر- كأن يترتب على تقدمه عليه أثر وعلى تأخره عنه أثر آخر وعلى تقارنه معه أثر ثالث- فاستصحاب عدم كل منها وإن أمكن جريانه فى حد نفسه، إلّا أنها لا تجرى، لكونها متعارضة، لأننا نعلم بكذب أحدها واقعاً.

وأما إذا كان الأثر لاثنتين منها- كأن يترتب على تقدمه أثر وعلى تأخره أثر آخر من غير أن يكون تقارنه معه ذا أثر- فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم كليهما، لعدم العلم بكذب أحدهما، فلا تعارض.

نعم، لو شككنا فى التقدم والتأخر ولم نحتمل التقارن أصلاً لكانا متعارضين.

ومن هنا علم حال صورة كون كل من الحادثين بوجوده الخاص ذا أثر، كما إذا كان تقدم كل منهما على الآخر ذا أثر شرعى، فإن احتملنا التقارن أيضاً يجرى استصحاب عدم تقدم كل منهما لنفى أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقق التعارض.

وبالجملة: إذا استلزم جريان الاستصحابين كذب أحدهما في الواقع أو في علمنا فلا يجرى الاستصحاب، وإلا فهو يجرى. المسألة الثانية من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لوجود أحد الحادثين أو كليهما بنحو خاص من التقدّم أو التأخر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو كان الناقصة، كما إذا كان الأثر فى المثال المتقدّم مترتباً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨١

على كون موت زيد متصفاً بتقدمه على موت عمرو، ففي هذه الصورة لا- يجرى استصحاب وجود الموضوع لترتيب الأثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.

أمّا الأول فواضح، فإنّ اتّصاف موت زيد بتقدمه على موت عمرو لم يكن متيقناً، وكذلك الثانى، لأنّ عدم اتّصاف موت زيد بتقدمه على موت عمرو أيضاً لم يكن متيقناً إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عدم الاتّصاف بالتقدّم سابقاً إنّما هو لأجل عدم تحقّق الموت، ولا- يجرى الاستصحاب فى هذا النوع من السالبة، لعدم اتّحاد القضيتين، فإنّ القضية المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكه- التى نريد إثباتها بالاستصحاب- سالبة بانتفاء المحمول، وإن كان لفظهما واحداً، حيث نقول: لم يكن موت زيد متقدماً على موت عمرو، والآد نشكّ فى كونه متقدماً عليه، فلفظ القضيتين واحد، إلّا أنّ الاولى سالبة بانتفاء الموضوع، والثانية بانتفاء المحمول، كما هو واضح.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام مع توضيح منّا [٣٢٦].

وهو متين، إلّا أنّه ينافى ما ذهب إليه فى مبحث العامّ والخاصّ، فإنّه قال هناك: إذا ورد الدليل بأنّ النساء يحضن إلى الخمسين إلّا القرشيّة، فهى تحيض إلى السّتين، يجرى استصحاب عدم القرشيّة لئفى حكم المخصّص [٣٢٧]، مع أنّ القضية المتيقّنة- وهو عدم قرشيّة المرأة- سالبة بانتفاء الموضوع، فكيف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٢

وبالجملة: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فيما نحن فيه صحيح متين، لا ما ذهب إليه فى مبحث العامّ والخاصّ، وناقشنا فى كلامه هناك أيضاً، فراجع [٣٢٨].

المسألة الثالثة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس الناقصة [٣٢٩]، الذى يعبر عنه بالعدم النعتى [٣٣٠]، فى مقابل مفاد ليس التامّة الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

ولا- يجرى الاستصحاب فى هذه الصورة أيضاً؛ لانتهاء القضية المتيقّنة إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع التى عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها.

المسألة الرابعة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم الحادث فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامّة الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

وهذا على قسمين: لأنّه إمّا أن يكون عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، أى يكون عدم هذا الحادث فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، وعدم ذاك الحادث كذلك موضوعاً للأثر آخر، وإمّا أن يكون عدم أحدهما كذلك فقط موضوعاً له.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٣

نظريّة صاحب الكفاية والشيخ الأنصارى فى المقام

قال المحقّق الخراسانى والشيخ الأعظم الأنصارى • بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل، إلّا أنّهما اختلفا فى وجهه، فقال الشيخ: وجهه أنّ الاستصحاب وإن أمكن أن يجرى فى عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر، إلّا أنّهما يتساقطان لأجل التعارض [٣٣١]. وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وجهه عدم تماميّة أركان الاستصحاب [٣٣٢].

ولا ثمرة بين القولين في هذا القسم، لكن تظهر الثمرة في القسم الثاني، أعني ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فقط في زمان حدوث الآخر، وله أمثلة كثيرة:

منها: ما إذا علم حدوث الكزبية والملاقاة وشك في المتقدم منهما، فعدم الكزبية في زمان حدوث الملاقاة موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجس، وأما العكس - أعني عدم الملاقاة في زمان حدوث الكزبية - فلا أثر له أصلاً.

ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسلام الولد، وشك في المتقدم منهما، فإن عدم إسلام الولد في زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد في زمان إسلام الولد.

ففي هذا القسم يجرى الاستصحاب بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجرى على مذهب المحقق الخراساني قدس سره.

وينبغي ذكر مقدمتين ليُتضح كلامه في الكفاية:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٤

اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الاستصحاب

الاولى: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين [٢٣٣]، لعدم صدق الشك في البقاء لو كان منفصلاً عنه، فإذا قطعنا بالطهارة، ثم بالحدث، ثم شكنا فيهما لا- يجرى الاستصحاب الحدث، لانفصال الشك فيهما عن اليقين بالطهارة وأتصاله باليقين بالحدث.

عدم جواز التمسك بالدليل في شبهته المصادقية

الثانية: أنهم وإن اختلفوا في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص، فقال صاحب العروة بالجواز، وكثير من المحققين بعدمه، إلا أنهم اتفقوا على عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهة المصادقية لنفسه، سواء كان عاماً أو غير عام، فلا يجوز التمسك بقوله: «أكرم العلماء» فيما إذا شك في عالمية زيد، ولا- بقوله: «لا- تشرب الخمر» فيما إذا شك في خمريه مايع، فلا بد في جواز التمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» من إحراز صدق نقض اليقين بالشك، وأما إذا شكنا في مورد أنه هل هو من مصاديقه أم لا؟ وبعبارة أخرى: إذا شكنا في أن زمان الشك هل هو متصل بزمان اليقين أم لا؟ فلا يجوز التمسك بدليل الاستصحاب، لأنه شبهة مصادقية له، وقد عرفت اتفاقهم على عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهة المصادقية لنفسه.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٥

المقام أنه لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ولابد من توضيح كلامه في ضمن مثال:

إذا علمنا بعدم كزبية ماء الحوض مثلاً يوم السبت، ثم علمنا بصيرورته كزباً وملاقاته للنجس، لكن شكنا في أن الكزبية حدثت يوم الأحد والملاقاة يوم الاثنين أو بالعكس، فزمان اليقين بعدم كزبته هو يوم السبت وزمان الشك فيه - الذي اريد استصحابه إليه لترتيب الأثر - هو زمان الملاقاة المردد بين الأحد والاثنين، إذ الأثر يترتب على عدم الكزبية في زمان الملاقاة، وحيث إنه مردد بين هذين

اليومين فإن كان في الواقع يوم الأحد فرمان الشك متصل بزمان اليقين، وأما إن كان يوم الاثنين فلا، لانفصاله عنه بيوم الأحد الذي هو زمان الكريّة لا محالة، فلم يحرز كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوث الكريّة بهذا الشك من قبيل نقض اليقين بالشك. نعم، إذا لوحظ إضافته إلى أجزاء الزمان فلا إشكال في استصحابه، لأننا نعلم بعدم الكريّة يوم السبت ونشك في بقائه يوم الأحد، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، إلّا أنه خلاف الفرض، لأن المفروض أن موضوع الأثر هو عدم الكريّة في زمان الملاقاة، لا عدمها يوم الأحد [٣٣٤].

هذا حاصل كلامه رحمه الله لإثبات اختلال أركان الاستصحاب في المقام.

نقد نظرية صاحب الكفاية رحمه الله في المسألة

وفيه: أن ما نحن فيه لا يكون من قبيل الشبه المصدقيّة؛ لأنها لا تتصوّر إلّا فيما إذا كان عنوان الدليل منطبقاً على أحد طرفي الاحتمال، فإنّ الشك في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٦

عالمية زيد ينحلّ إلى احتمال عالميته واحتمال عدمها، وعلى الأول ينطبق عليه قوله: «أكرم العالم» بخلاف ما نحن فيه، إذ بناءً على احتمال حدوث الملاقاة في يوم الاثنين في المثال الملازم لحدوث الكريّة يوم الأحد يكون رفع اليد عن اليقين من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشك، وبناءً على احتمال حدوثها في يوم الأحد الملازم لحدوث الكريّة يوم الاثنين يكون رفع اليد عنه من قبيل نقضه في زمان بقائه لا في زمان الشك في البقاء حتّى يصدق عليه نقض اليقين بالشك، فلا مجال لتصوير الشبه المصدقيّة في المقام. وبهذا ظهر أساس الإشكال في كلامه، وهو أنه يتحصّل من هذين اليقينين التعليقيين الشك في بقاء عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة، ويكون رفع اليد عن اليقين بهذا الشك من مصاديق نقض اليقين بالشك، فإنّ الشك غالباً يحصل من لحاظ اليقينين التعليقيين معاً، ألا ترى أنّك إذا أيقنت بقتل كلّ من كان في سيارة بسبب تصادمها مع سيارة أخرى وشككت في أنّ صديقك كان فيها أم لا، يكون لك يقينان تعليقيان:

أحدهما: يقينك بقتل صديقك إن كان فيها، والثاني: يقينك بسلامته إن لم يكن فيها، ويحصل منهما الشك في بقاء سلامته، فيجرب استصحابها.

هذا ما خطر ببالي ردّاً على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام، ولم أر أحداً استشكل به عليه.

إشكال المحقّقين على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

نعم، ناقش فيه كثير من المحقّقين - منهم سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» - بوجه آخر، وهو أيضاً إشكال مهمّ، وإليك بيانه:

قالوا: لا يتصوّر الشبه المصدقيّة في المقام، لأنّ عناوين الموضوعات على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٧

قسمين: واقعيّة خارجيّة، كالخمر والعدالة [٣٣٥]، ووجدانيّة، كالعلم والشك ونحوهما، وإنّما يتصوّر الشبه المصدقيّة في القسم الأوّل،

لا الثاني، إذ لا يشكّ أحد في أنّه هل هو شاكّ في أمر كذائي أم لا؟ ولا في أنّه هل هو متيقّن أم لا؟

إلّا بعض أهل الوسوسة الشاكّ في وجدانيّاته، وهو خارج عن محلّ الكلام.

نعم، يمكن أن يشكّ في وجدانيّات غيره، أو في أنّه كان شاكّاً أو متيقّناً أمس مثلاً، أو في أنّ شكّه هل تعلق بهذا الشيء أو بذاك الشيء، كأن يشكّ في الصلاة في أنّ شكّه هل يكون بين الاثنين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أمّا الشكّ في وجدانيّات نفسه فعلاً

مع تشخص متعلقاتها فلا يتصور أصلاً.

فإذا شكَّ ابتداءً في أن شكَّه هل هو متصل باليقين أم لا؟ رجع إلى وجدانه، فإن كان له يقين بالصدِّ متخلل بين اليقين السابق والشكَّ اللاحق فزمان الشكَّ منفصل عن زمان اليقين، وإلا فلا، فأين شبهة المصادقية لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكَّ»؟! إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيها، ولا وجه له إلا كونها من قبيل شبهة المصادقية:

منها: ما إذا علم المكلف بأنه كان جنباً في أول النهار وصار متطهراً منها جزءاً، ثم رأى في ثوبه متياً وعلم إجمالاً بأنه إما من جنبته التي قطع بارتفاعها بال غسل أو من جنبته جديدة، فإنه عالم بأنه صار جنباً عقيب خروج هذا المنى، ومع هذا لا يجرى استصحاب هذه الجنبه المقطوعة، ولا- وجه له إلا عدم إحراز اتصال زمان الشكَّ بزمان اليقين، لأن الجنبه أمرها دائر بين التي قطع زوالها وبين التي قطع بقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكَّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٨

واليقين بحصول الجنبه بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتصال.

قلت: مجرد وجدان المنى- الذي حصل عقيب الجنبه- في الثوب مع العلم بكونه منه لا يكون منشأ للأثر، لأن الأثر للجنبه، لا لوجدان المنى في الثوب، والمفروض أنه يعلم بحصول جنبه له أول النهار وزوالها بال غسل بعده، ويشكَّ بدواً في حصول جنبه جديدة له، فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتصال، بل لعدم اليقين السابق.

لا- يقال: هذا خلط واضح، لأن المراد استصحاب الجنبه المقطوعة بعد خروج هذا المنى المرّد الذي وجد في الثوب ولم يعلم بارتفاعها، فإننا نسلّم أن المنشأ للأثر هو الجنبه، وندعى كونها في المقام ذات حالة سابقة متيقنة.

فإنه يقال: إن أردتم جريان الاستصحاب الشخصي- أعني استصحاب الجنبه الشخصية- فلا نسلّم كونها ذات حالة سابقة متيقنة، لأن جنبه أول النهار مقطوعة الزوال، والتي بعده مشكوكه الحدوث، فأين اليقين السابق؟! إن أردتم جريان القسم الثاني من استصحاب الكلى، فالمقام ليس منه، لأن مجرى هذا النوع من الاستصحاب أن يتحقق الكلى في ضمن فرد مرّد بين ما هو مقطوع البقاء لكونه طويل العمر، ومقطوع الارتفاع لكونه قصير العمر، والمقام ليس كذلك [٣٣٦]، لعدم تصور تحقق كلى الجنبه في ضمن فرد مرّد بين طويل العمر وقصيره في المثال، فإن حالات المكلف لا تزيد على ثلاث:

اليقين بالجنبه أول النهار، واليقين بارتفاعها بال غسل في الزمان الثاني، والشكَّ في حدوث جنبه جديدة بعده.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٨٩

نعم، لو احتمل حدوث جنبه جديدة عند ارتفاع الاولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلى، وعلى القول بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلى لا بأس بجريانه في كلى الجنبه هاهنا أيضاً [٣٣٧].

هذا حاصل ما أجاب به سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله العالی» عن الإشكال.

ومنها [٣٣٨]: ما إذا علمنا بعدم عدالة زيد، ثم شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا في وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإن هذا شبهة مصادقية لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشكَّ، حيث احتملنا عروض يقين في أثناء العام على ضد الحالة السابقة، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكَّ.

وفيه: أن الشكَّ إذا تعلق بعين ما تعلق به اليقين حتى من حيث الزمان يرفعه رأساً [٣٣٩]، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلاً عن احتمالها، فلو كنت محدثاً أول النهار ثم أيقنت في الظهر بصيرورتك متطهراً ثم شككت بعد العصر في الطهارة في الظهر التي كانت متيقنة يجرى استصحاب الحدث، لا اتصال زمان المشكوك- أعني الظهر- بزمان المتيقن- أعني أول النهار- واليقين الذي تبدل بالشكَّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلاً.

نعم، لو قلنا بحجية قاعدة اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكَّ السارى منشأ للأثر، لكننا لا نقول بحجيتها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٠

والحاصل: أن الشك إذا كان سارياً لا يضر القطع بتخلل اليقين بالصد بينه وبين اليقين السابق في جريان الاستصحاب، فضلاً عن كونه محتملاً.

ولو كان احتمال التخلل مضرًا لكان جريان الاستصحاب في أشهر موارد ممنوعاً، لأن من كان متطهراً مثلاً ثم شك في صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلاً، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيروته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثية، وأيضاً من كان محدثاً ثم شك في بقاءه كان منشأ احتمال تحقق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهارة، فهو يحتمل التخلل بين الشك واليقين باليقين بالطهارة. وبالجملة: لا يكون المثال من قبيل الشبهة المصدقية لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامة، ونحن نلتزم بجريانه.

كلام للمحقق النائيني رحمه الله مربوط بالمقام

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله رداً على ما ذهب إليه السيد محمد كاظم صاحب العروة في الإثبات المشتهين: توضيحه: أن صاحب العروة رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنه لو كان عندنا إثنان علم نجاستهما تفصيلاً ثم علمنا بصيرورة أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:

الاولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثم صار مشتبهاً لأجل الظلمة ونحوها. الثانية: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أي حصل لنا العلم بصيرورة أحد النجسين - لا على التعيين - طاهراً، من غير سبق علم تفصيلي به أصلاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩١

الثالثة: أن يحصل العلم بطهارة أحدهما معنوياً بعنوان، كالعلم بطهارة إناء زيد مثلاً، إلا أنه غير معلوم لنا. فيجوز الاستصحاب في كل من الطرفين في جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما [٣٤٠]. هذا توضيح ما أفاده السيد رحمه الله في العروة.

واستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بأن الاستصحاب لا يجري في هذه الصور أصلاً.

أمّا في الصورة الثانية: فلائ جريانه في كليهما مستلزم للتناقض في أدلته، حيث إن صدر دليل الاستصحاب - أعني قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» - يقتضى نجاسة كل من الإثباتين، وذيله - أعني قوله: «انقضه بيقين آخر» - يقتضى طهارة المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسة كل منهما وإن كان جارياً في نفسه، إلا أنّهما يتعارضان ويتساقطان بسبب العلم الإجمالي، ولو لاه لكان جارياً فيهما، لتماميته أركانه.

وأمّا في الصورة الاولى: فلاختلال أركان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصدقيةً لدليله، توضيحه: أنّا إذا علمنا تفصيلاً بطهارة أحدهما، كالإثناء الواقع في الجانب الشرقي مثلاً انتقض اليقين بنجاسته بيقين آخر، فإذا اشتبه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٢

بالآخر بعد ذلك بسبب عروض الظلمة ونحوها يصدق في كل منهما أنه كان معلوم النجاسة والآن شك فيها، إلا أنه لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأنه يحتمل في كل منهما أن يكون هو الذي صار طاهراً، فانفصل زمان الشك عن زمان اليقين بتخلل اليقين على ضد اليقين السابق بينهما، ويحتمل أن يكون الذي بقي نجساً، فاتصل زمانهما ولم يتخلل بينهما شيء، فلم يحرز الاتصال، بل يكون شبهة مصدقية، لاحتمال أن يكون رفع اليد عن النجاسة المعلوم سابقاً من قبيل نقض اليقين باليقين واحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين بالشك.

وكذلك الحال في الصورة الثالثة، لأنّ معلوم الطهارة وإن لم يتشخص فيها تشخصاً تاماً، إلاّ أنّه مشخص بعنوانه، فيحتمل في كلّ منهما أن يكون هو إناء زيد، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، ويحتمل أن يكون هو الإناء الآخر، فاتصل زمانهما، فيكون هذا أيضاً شبهةً مصداقيةً لدليل الاستصحاب [٣٤١].

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله هاهنا.

نقد نظرية المحقّق النائيني رحمه الله

تتصوّر إلأفهما انطبق عليه الدليل على أحد الاحتمالين، والمقام ليس كذلك، لأنّ كلّاً من الإثنين إذا أردنا استصحابه إن كان هو إناء زيد كان معلوم الطهارة، وإن كان هو الآخر كان معلوم النجاسة، فليس لنا احتمال ينطبق عليه دليل الاستصحاب، وكذلك الحال في الصورة الاولى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٣

لكن يحصل من هذين اليقينين التعليقيين شكّ في بقاء نجاسة كلّ منهما، فيجرى استصحابهما، لتمامية أركانها.

على أنّ اليقين التفصيلي في الصورة الاولى صار بعد عروض مثل الظلمة يقيناً إجمالياً، فليس لنا حين الشكّ يقين تفصيلي أصلاً، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وبعبارة أخرى: إذا علمنا بنجاسة الإثنين أوّل النهار ثمّ علمنا بعد ساعة بصيرورة أحدهما معيّناً طاهراً ثمّ اشتبهنا بعد ساعة أخرى يكون كلّ منهما بعد الاشتباه مشكوك الطهارة والنجاسة، ولا يكون هذا الشكّ متعلّقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل يشمل ما قبله، أعنى الزمان الذي حصل اليقين التفصيلي بطهارة أحدهما، فيكون الشكّ متّصلاً باليقين بالنجاسة، فأين شبهة المصداقية لدليل الاستصحاب؟! فلا إشكال - مع قطع النظر عن العلم الإجمالي - في الالتزام بجريان الاستصحاب في هذه الصورة، وإذا جرى فيها ففي الصورة الثالثة يجرى بطريق أولى، لعدم علم تفصيلي فيها أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الموارد التي ادّعى كونها من قبيل شبهة المصداقية لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ليست كذلك.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال في الصورة الرابعة من صور مجهولى التاريخ غير تام.

واحتمل أن يكون مراده إحراز الانفصال في هذه الصورة.

توضيحه: أنّ عدم الكريّة وعدم الملاقاة متيقّنان يوم السبت في المثال السابق، وفي يوم الأحد الذي علمنا بحدوث أحد الحادثين فيه لا يكون عدم الكريّة حين الملاقاة - الذي هو موضوع للأثر لا عدم الكريّة فقط - معلوماً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٤

ولا مشكوكاً.

أمّا عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكريّة.

وأما عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه [٣٤٢] لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذي هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكريّة والملاقاة وشكّ في عدم الكريّة حين الملاقاة، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال!؟

وكيف كان، فلا - يصحّ الالتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاك في اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو حين جريان

الاستصحاب، لا قبله، وفي هذا الزمان الذي هو يوم الاثنين في المثال يكون زمانهما متّصلين، لأنّنا وإن لم نكن يوم الأحد شاكين في

عدم الكريّة حين الملاقاة، إلاّ أنّه في زمان القطع بتحقيق كلا الحادثين - أعنى يوم الاثنين - يصير يوم الأحد أيضاً كما بعده زمان الشكّ

في عدم الكريّة في زمان الملاقاة وإن لم يكن كذلك قبل مجي الاثنين، فزمان اليقين هو يوم السبت، وزمان الشكّ هو ما بعده، وهما

متّصلان كما هو واضح.

وعلم من مطاوى ما ذكرنا أن المراد باتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» والمراد بعدمه عدم كونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشكّ في كونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخير من كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٥

اضطراب كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

ولكن وقع التهافت في كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حيث فسّر الاتّصال بصدق نقض اليقين بالشكّ [٣٤٣] أولاً، ثم ذكر كلام المحقق الخراساني رحمه الله [٣٤٤] وذكر له احتمالين لم يكن واحد منهما منطبقاً على ما استظهرناه من كلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذي ذكرناه آنفاً وقلنا بأنه خلاف ظاهر كلامه، والثاني احتمال آخر غيرهما.

وظاهره أن عدم إحراز الاتّصال مغاير لما ادّعاه صاحب الكفاية، وهو الشكّ في صدق نقض اليقين بالشكّ، وإلا فلم يكن للإعراض عن تفسير كلامه بما استظهرناه منه وجه.

بل نقل [٣٤٥] عن شيخه العلّامة الحائري رحمه الله كلاماً يصرّح بتغايرهما وتلقّاه بالقبول.

ثم احتمل [٣٤٦] عند البحث عمّا إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً أن يكون مراد المحقق الخراساني رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

وهذا الكلام كما ترى مضطرب كمال الاضطراب، لاستلزامه القطع بكون عدم إحراز الاتّصال عبارةً عن عدم إحراز نقض اليقين بالشكّ مرّة، والقطع بتغايرهما أخرى، واحتمال اتّحادهما ثالثاً. [٣٤٧]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٦ ؛ ص ٢٩٥

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٦

وحاصل جميع ما تقدّم في هذه الصورة الرابعة: أن الأثر لو كان لعدم أحد الحادثين في زمان الآخر يجرى الاستصحاب، وأمّا لو كان عدم كلّ منهما في زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان يتعارضان ويتساقطان.

هذا تمام الكلام في مجهولى التاريخ.

صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً

وأما إذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً فله أيضاً صور كثيرة عين ما تقدّم في مجهولى التاريخ طابق النعل بالنعل. وحكم ثلاث صور منها- أعنى ما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود الخاص، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد كان التامّة، أو عليه بنحو مفاد كان الناقصة، أو على عدمه بنحو مفاد ليس الناقصة المعبّر عنه بالعدم النعتى في زمان الآخر- حكم مجهولى التاريخ، فلا نزيل الكلام بتكرار البحث هاهنا.

إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر مترتباً على عدمه بنحو مفاد ليس التامّة المعبّر عنه بالعدم المحمولى في زمان الآخر.

كلام صاحب الكفاية في المسألة

فالمحقق الخراساني رحمه الله فصل في هذه الصورة بين ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم مجهول التاريخ وبين ما إذا كان مترتباً على

عدم معلومه، فقال بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

أما الجريان فى الأول فلا حراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

توضيحه: أنا إذا علمنا بعدم الكثرة وعدم الملاقاة يوم السبت مثلاً وعلمنا

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٧

بحدوث الملاقاة يوم الاثنين، وفى الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقق الكثرة، لكن نشك فى أنها هل حدثت يوم الأحد حتى يكون الماء

معتصماً حين الملاقاة، أو يوم الثلاثاء حتى لا يكون كذلك، فزمان الشك هو يوم الاثنين الذى علم حدوث الملاقاة فيه، فلا فرق بين

أن نعتبر عنه بزمان الملاقاة أو بيوم الاثنين، وحيث إننا قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا لو حظ تقدم الحادث وتأخره بالإضافة إلى

أجزاء الزمان فلا إشكال فى استصحاب عدم الكثرة إلى زمان الملاقاة، لأن الشك فى بقائه إلى زمان الملاقاة عبارة أخرى عن الشك

فى تقدم الكثرة على يوم الاثنين وتأخرها عنه، فيجرب استصحاب عدمها إلى يوم الاثنين الذى هو عبارة أخرى عن زمان الملاقاة.

وأما عدم الجريان فى الثانى فلعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

توضيحه: أنا إذا علمنا بعدم الكثرة وعدم الملاقاة يوم السبت، وعلمنا بحدوث الكثرة يوم الاثنين، وفى الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقق

الملاقاة، لكن نشك فى أنها هل حدثت يوم الأحد حتى يكون الماء حين الملاقاة قليلاً منفعلاً بها أو الثلاثاء حتى يكون حين الملاقاة

كراً معتصماً، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأن زمان الشك الذى هو زمان الملاقاة إن كان يوم الأحد اتصل بزمان

اليقين الذى هو يوم السبت، وإن كان يوم الثلاثاء انفصل عنه بيوم الاثنين، وبعبارة أخرى: إن كان زمان الملاقاة يوم الأحد فيكون

المثال مصداقاً لدليل الاستصحاب، وإن كان يوم الثلاثاء فلا لصدق نقض اليقين باليقين، لا بالشك، فالمثال من قبيل الشبهة

المصداقية لدليل الاستصحاب.

فلا يجرب الاستصحاب فى هذا القسم على مبنى المحقق الخراسانى رحمه الله من إمكان تصوير الشبهة المصداقية فى الوجدانيات، ولا

يجرب أيضاً عند المحقق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٨

النائينى رحمه الله، لأنه تلقى هذا المبنى بالقبول، حيث استشكل على السيد صاحب العروة كما عرفت [٣٤٨].

ولا يخفى أن عبارة المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام ناقصة جداً، لأنه اكتفى عند بيان العلة بقوله: لانتفاء الشك فيه فى زمان،

وإنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر [٣٤٩].

ولا يفهم مراده وهو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين من هذه العبارة كما ترى.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ونقدّها

والشيخ الأعمام الأنصارى رحمه الله مع ذهابه فى مجهولى التاريخ إلى جريان الاستصحاب ذهب هنا إلى عدمه، وعلله بأن تاريخ

حدوث الكثرة معلوم، فهى قبله متيقن عدمه وبعده متيقن الوجود، فلم نشك فيها فى زمان حتى يجرب الاستصحاب [٣٥٠].

وفيه: أن العلم بالتاريخ يوجب معلوميتها بالإضافة إلى أجزاء الزمان، لا بالإضافة إلى الحادث الآخر - أعنى الملاقاة - والأثر مترتب على

الثانى، لا الأول.

فالحق هو جريان الاستصحاب فى عدم معلوم التاريخ فى زمان الآخر أيضاً.

نعم، لو كان عدم كل منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، كما فى مجهولى التاريخ.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٢٩٩

البحث حول تعاقب الحالتين المتضادتين

ثم إنهم ذكروا عقيب هذه المسألة الاصولية فروض الحالتين المتضادتين، ونحن أيضاً نذكرها، لكثرة الابتلاء بها، فنقول: إذا كان الأثر مترتباً على وجود الحالتين المتضادتين، وشك في المتقدم منهما، كما لو تيقن الحدث والطهارة وشك في المتقدم منهما، فاختلفا في حكمه:

نظريّة المشهور وصاحب الكفاية في المسألة

ذهب المشهور إلى جريان استصحابهما وتساقطهما بالتعارض، فلا بد له من تحصيل الطهارة، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأننا إذا أردنا استصحاب الطهارة مثلاً نحتمل وقوع الحدث بعدها، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، ووقوعه قبلها، فيكون من قبيل نقض اليقين بالشك، فلم يحرز كونه مصداقاً لدليل الاستصحاب، وكذلك إذا أردنا استصحاب الحدث، فلا يجرى الاستصحاب في المقام، لاختلال أركانه، فلا بد من تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال [٣٥١].

كلام المحقق الحلي والإمام الخميني في المقام

وقال المحقق في المعتمد: نحكم على ضد الحالة السابقة عليهما، فإن كانت طهارة نحكم بكونه محدثاً، وإن كانت حدثاً نحكم بكونه متطهراً [٣٥٢].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٠

واختاره سيدنا الاستاذ الإمام «مد ظله» في مجهولي التاريخ، وفصل فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأنه إن كان معلوم التاريخ هو ضد الحالة السابقة فكالمدقق، وإلا فكالمشهور، وإن ينطبق المسألان نتيجةً أحياناً [٣٥٣].

ومنه يعلم أن للمسألة صورتين:

إحدهما: ما إذا لم يعلم الحالة السابقة، ففيها قولان: قول المشهور بجريان الاستصحابين وتساقطهما بالتعارض، وقول المحقق الخراساني رحمه الله بعدم الجريان، لاختلال أركانه، ونتيجة القولين في هذه الصورة واحدة، وهي لزوم تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المحقق الخراساني عدم جريانهما. الثانية: ما إذا علم الحالة السابقة، وفيها ثلاثة أقوال: قول المشهور، وقول المحقق الخراساني، وقول المحقق الحلي بالحكم على ضد الحالة السابقة.

بيان الحق في موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين

ولابد قبل التحقيق في المسألة من ذكر امور مقدّمة:

- أ- أن البحث فعلاً في مجهولي التاريخ، وأما ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتي البحث فيه.
- ب- أن البحث فيما إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين مساوية في الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلاً كان السابق أيضاً كذلك، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.

نعم، لا يعتبر الوحدة النوعية، فإن كان السابق بولاً والعارض نوماً مثلاً كفى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠١

ج- أنهم اتفقوا في أن الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلي للمتقدم منها، فإذا كان متطهراً ثم خرج منه البول ثم الريح من دون أن يتوضأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهارة جديدة، وأما الريح فلا يكون له أثر فعلي هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثراً.

لا يقال: دعوى الاتفاق على ذلك ممنوعة، لأنهم اختلفوا في أن القاعدة في الأسباب المتعاقبة هل هي التداخل أو عدمه؟ فإنه يقال: نعم، ولكنهم اتفقوا في خصوص الطهارة والحدث أن التأثير الفعلي لا يكون إلا للسبب الأول. إذا عرفت هذا فنقول:

الحق ما ذهب إليه المحقق رحمه الله في المعتبر، لأن المكلف إذا كان محدثاً في أول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك في المتقدم والمتأخر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقنة مما لا إشكال فيه، ولا يجرى استصحاب الحدث، أما الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأما اللاحق فلأن أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأول لا تأثير له أصلاً، وإنما هو مؤثر على الاحتمال الثاني، والعلم الإجمالي لا يكون منجزاً إلا فيما إذا كان مؤثراً على جميع أطرافه، مثلاً إذا كان لنا إنانان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثم تيقنا بوقوع قطرة من الدم في أحدهما إجمالاً يجرى استصحاب طهارة ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالي لو وقعت في الإناء النجس.

وكذلك الحال لو كان متطهراً في أول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك في المتقدم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٢

لا استصحاب الطهارة، لأنها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها في رفع الحدث، بل هي طهارة تجديده استصحابية فقط، فلا يكون العلم الإجمالي بحدوثها إما قبل الحدث أو بعده مؤثراً، فهذا العلم كلا علم، فلا يجرى استصحاب المعلوم بالإجمال كذلك. والحاصل: أن الحق هو الأخذ بضد الحالة السابقة كما قال المحقق في المعتبر.

مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً

وأما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً، فإما أن تكون الحالة السابقة عليهما هي الحدث أو الطهارة، وفي كل منهما إما أن يكون تاريخ الحدث معلوماً أو تاريخ الطهارة، فهاهنا صور أربع لابد من ملاحظة حكم كل منها.

الصورة الأولى: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الحدث وكان تاريخ الطهارة معلوماً، كأن تيقن كونه محدثاً في أول النهار وعلم بصيرورته متطهراً في أول الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث آخر منه، ولكنه شك في خروجه قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الطهارة فقط، للعلم بتاريخ حدوثها تفصيلاً، ولكونها مؤثرة سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها كما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنه لا يكون معلوماً تفصيلاً ولا مؤثراً على كل حال، لأنه يكون مؤثراً لو وقع بعد الطهارة، وأما لو وقع قبلها فلا يجرى استصحابه، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضد الحالة السابقة كما قال المحقق رحمه الله.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الحدث وكان تاريخ الحدث الجديد معلوماً، كأن تيقن كونه محدثاً في أول النهار وعلم بخروج حدث آخر أيضاً في أول الزوال وعلم بعد ساعة بتحقيق طهارة إما قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث والطهارة كليهما ويتساقطان

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٣

بالتعارض، أما استصحاب الطهارة فلكونها مؤثرة على كل حال، وأما الحدث فإنه وإن لم يكن مؤثراً لو وقع قبل الطهارة إلا أن تاريخ حدوثه معلوم تفصيلاً، وهو أول الزوال، ونشك في ارتفاعه، فيستصحب ويعارض استصحاب الطهارة، فيتساقطان، فيجب تحصيل الطهارة، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، ففي هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لكنه لأجل قاعدة الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقق في أول الزوال.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الطهارة الجديدة معلوماً، كأن تيقن كونه متطهراً في أول النهار وعلم بأنه توضاً أول الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث منه إماً قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة أيضاً يجرى استصحاب الطهارة والحدث كليهما، أما الأول فلأن تاريخ وقوعها معلوم تفصيلاً وهو أول الزوال، ونشك في ارتفاعها، فتستصحب، وأما الثاني فلكونه مؤثراً على كل حال، فيجرى استصحابه، ويعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان، فنرجع إلى قاعدة الاشتغال، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضد الحالة السابقة بمقتضى قاعدة الاشتغال.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الحدث معلوماً، كأن تيقن كونه متطهراً في أول النهار وعلم بخروج حدث منه في أول الزوال، وعلم بعد ساعة بتحقق طهارة منه إماً قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث فقط، لمعلوماته تفصيلاً أولاً ولكونه مؤثراً مطلقاً ثانياً، بخلاف الطهارة، فإنها لا تكون معلومة بالتفصيل ولا مؤثرة على كل حال، فلا أثر للعلم الإجمالي بها، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضد الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٥

في استصحاب الامور الاعتقادية

استصحاب الامور الاعتقادية

إشارة

التنبيه العاشر: أنهم اختلفوا في جريان الاستصحاب في الاعتقادات.

ومنشأ الشبهة في جريانه أمران:

أحدهما: أنهم قالوا: إن الاستصحاب أصل عملي، فتخيّل بعضهم عدم شموله للاعتقادات التي هي من الامور القلبية لا العملية.

الثاني: احتجاج الجائليق على الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام باستصحاب النبوة لإثبات بقاء شريعته.

والحق جريان الاستصحاب فيها إذا كان أركانها موجودة، ولا يضّرّ تعبيرهم بأنه أصل عملي، لأن معناه أنه وظيفة للشاكّ تبعداً في قبال الأمارات الحاكية عن الواقعات، فيعمّ الأعمال الجوانحية، كالجوارحية.

على أن التعبير بكونه أصلاً عملياً لم يرد في آية أو رواية، فالملاك في جريان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وأركانه هي اليقين بالحدوث والشك في البقاء مع كونه مرتبطاً بالشارع، يعني قابلاً للتعبيد الشرعي، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا يخفى أن المراد بالشك في البقاء ما يقابل اليقين، لا الشك المتساوي طرفاه فقط، فإذا تحقق هذه الامور يجرى الاستصحاب، سواء كان من الأعمال الجوارحية أو من الامور الاعتقادية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٦

والمحقق صاحب الكفاية رحمه الله فصل في المقام تفصيلاً متيناً، وهو أن الامور الاعتقاديّة على قسمين: الأول: ما يكون المطلوب به هو الانقياد والتسليم والاعتقاد، بمعنى عقد القلب عليه من الأعمال القلبية الاختيارية [٣٥٤]، كالالتزام القلبي بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، فيجوز استصحاب الحكم، وكذا استصحاب الموضوع، مثلاً إذا تيقن أن الالتزام بوجوب صلاة الجمعة كان واجباً وشك في بقاءه يجرى استصحاب وجوب الالتزام بذلك [٣٥٥].

الثاني: ما يكون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فيجوز الاستصحاب في الحكم، لا الموضوع، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان، وشك في بقاء وجوبه يستصح، وأما لو شك في بقاء حياة إمام زمان مثلاً فلا تستصح لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، لأن الواجب هو تحصيل القطع بحياة الإمام المعصوم أو بموته، ولا يكفي الاستصحاب [٣٥٦]. هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وهو تام متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٧

استصحاب النبوة

وأما النبوة فلو قلنا بكونها ناشئة من كمال النفس قهراً بلا جعل - كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله [٣٥٧] - فلا وجه لاستصحابها، لأنها على هذا من الصفات الخارجية التكوينية، فلا تكون حكماً شرعياً ولا يترتب عليها أيضاً أثر شرعي مهم ولا يرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.

وإن قلنا بكونها مجعولة من قبل الله تعالى بعد كونه أهلاً لها، كالإمامة [٣٥٨] - وهو الأظهر، خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله - فهي وإن كانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل كونها من المجعولات الشرعية، فيكون وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا تحتاج في استصحابها إلى أثر شرعي مترتب عليه، إلا أنه لا يجرى لجهة أخرى.

نقد استصحاب الكتابي نبوة النبي السابق

وهي أن الكتابي إن أراد استصحاب نبوة موسى أو عيسى لتشخيص وظيفته نفسه يرد عليه أنه إن لم يكن شاكاً فيها فلا مجال للاستصحاب، وإن كان شاكاً فيها فلا محالة يكون منشأ شكّه احتمال صدق نبينا صلى الله عليه وآله، فلا بد له من الفحص، لعدم جريان الاصول العملية في الأحكام قبله، وإن كان جارياً في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٨

الموضوعات، فأهميّة النبوة لا تكون بأقل من أهميّة الأحكام الفرعية، فإذا كان الفحص لازماً قبل جريان الاصول فيها ففي النبوة بطريق أولى، ونحن نقطع بأنه لو بحث عن دين الإسلام لقطع بحقائته وارتفاع النبوة السابقة، ولا يبقى مجال لاستصحابها. هذا أولاً. وثانياً: لا يكون الاستصحاب حجّة ذاتاً، فلا بد له من دليل على اعتباره، مثل «لا تنقض اليقين بالشك» وليس في الأديان السابقة دليل عليه.

سلمنا وجود الدليل عليه فيها، لكن النبوة من الامور التي لا بد من القطع بها، فلا يكفي استصحابها، على أن الشك في بقاء دينه يستلزم الشك في اعتبار هذا الدليل أيضاً.

سلمنا كفاية الظن لإثبات النبوة، لكن الاستصحاب لا يفيد الظن بالبقاء أولاً، ولا دليل على اعتبار الظن الحاصل منه ثانياً، والأصل العقلاني حرمة العمل بالمظنّة إلّا ما ثبت حجّيته كما حَقَّق في محلّه.

فلا يمكن للكتابي استصحاب نبوة النبي السابق لتشخيص وظيفته.

وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمين عليها [٣٥٩]، ففيه أولًا: أن المسلم لا يكون شاكًا في بقاء نبوة النبي السابق، بل يكون قاطعًا بارتفاعها، وإلا فلم يكن مسلمًا، فلا مجال لتحميل الاستصحاب عليه.

وثانيًا: أن التمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لإثبات بقاء النبوة السابقة أمر يلزم من وجوده عدمه، حيث إن الإقرار ببقائها يستلزم عدم تحقق الإسلام، ولازمه عدم حجته «لا تنقض اليقين بالشك» رأسًا، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٠٩

عدم ثبوت نبوة النبي السابق إلابخبار القرآن

وثالثًا: جعل النبوة لموسى وعيسى عليهما السلام لا يثبت عندنا إلّا من طريق إخبار القرآن بها، لعدم تحقق التواتر فيها في جميع الطبقات، وتحريف التوراة والإنجيل قطعًا، ألا- ترى أن فيهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلى الأنبياء العظام؟! ونحو ذلك من الأباطيل الواضحة.

سَلّمنا عدم تحريفهما، لكنهما لا يكونان معجزة، فإن معجزة موسى وعيسى عليهما السلام أشياء اخر غير التوراة والإنجيل، فالطريق إلى العلم بنبوتهما منحصر بالقرآن الذي لم يحرف مع كونه معجزة.

ولا يقول بتحريفه إلّا من في قلبه مرض أو من ليس له اطلاع عليه.

وبالجملة: لا بدّ في الاستصحاب من اليقين بالحدوث، وطريقه في المقام منحصر في القرآن، والتمسك به لاستصحاب النبوة السابقة أمر يلزم أيضًا من وجوده عدمه.

فلا يتمكّن الكتابي أيضًا من استصحاب نبوة النبي السابق لإلزام المسلمين عليها.

ولعلّ المراد بقول الرضا عليه السلام: «إنا نؤمن بنبوة كل موسى وعيسى أقرّ بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوة كل من لم يقرّ بذلك» [٣٦٠] هذا الجواب الأخير المتقدم منّا، أى طريق العلم بنبوتهما إنّما هو القرآن.

وعلى هذا فلا وجه لإيراد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عليه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كليًا حتّى يصحّ الجواب المذكور، بل شخص واحد وجزئى حقيقى اعترف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٠

المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين إثبات نسخها [٣٦١].

نعم، ما احتملناه في معنى الحديث خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١١

فى حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصة

حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصة

إشارة

التنبية الحادى عشر: أنّه إذا كان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان كليتهما، ثمّ خرج عنه بعض الأفراد فى بعض الأزمنة، فشكّ فى حكم

هذا الفرد بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

مثال ذلك، أن يقول المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» فشككنا فى وجوب إكرامه يوم السبت.

نظرية الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة

فصل الشيخ رحمه الله في الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقياً وبين ما إذا كان مجموعياً، ففي الأول لابد من الرجوع إلى العام، لأنّ لزيد في المثال في كل يوم وجوب إكرام مستقل، خرج منه يوم الجمعة، والشك في خروج يوم السبت من قبيل الشك في تخصيص الزائد، ومرجعه العموم، وفي الثانى لابد من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد- على هذا- وجوب إكرام واحد مستمر في طول الزمان، فإذا انقطع في زمان فإثباته بعد ذلك الزمان يحتاج إلى دليل غير العام الذي انقطع حكمه، فلا بد من استصحاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٢

حكم المخصّص [٣٦٢].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وقال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: لابد من ملاحظة المخصّص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيماً، فللمسألة أربع صور:

الاولى: ما إذا كان العموم مجموعياً واخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ في غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وإنما كان داخلها في موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجيء الخاصّ، فإذا شككنا في وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسك بالعام، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورده يوم الجمعة فقط، فلا بد من التمسك بذيل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.

هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليلة الخميس مثلاً: «أكرم العلماء كل يوم» ثم قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» وأما إذا كان الخاصّ مخصّصاً للعام من الأول فلا بد بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العام، فلو قال ليلة الجمعة: «أكرم العلماء كل يوم» ثم قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العام، وذلك لأنّ الخاصّ غير قاطع لحكم العام، فإنّ أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٣

فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العام.

مثال ذلك في الشرعيّات قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [٣٦٣] فإنه عامّ مجموعى بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، واخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا في بقاء خيار المجلس بعد الافتراق [٣٦٤]، فلا بد من الرجوع إلى عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أول البيع، وأما إذا شككنا في بقاء خيار الغبن [٣٦٥] فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلاً وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العام قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرد الالتفات، فهاهنا يجرى استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسك بالعام.

الثانية: ما إذا كان العموم استغراقياً واخذ الزمان في الخاصّ قيماً، فالمرجع هو العام بلا كلام، ولا يجرى استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسك بالعام، وذلك لتغاير القضية المتيقّنة مع المشكوكه، فإنّ القضية المتيقّنة هي عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكه هي عدمه يوم السبت.

الثالثة: ما إذا كان العام مجموعياً وَاخذ الزمان في الخاص قيدا، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام، فلا بد من الرجوع إلى سائر الاصول، ففي المثال يجرى أصالة البراءة من وجوب الإكرام يوم السبت.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٤

الرابعة: ما إذا كان العام استغراقياً وَاخذ الزمان في الخاص ظرفاً، فلا بد من التمسك بالعام، ولكنه لو فرض عدم دلالة العام لكان الاستصحاب مرجعاً [٣٦٦].

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة

وذهب سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أن المرجع هو العام في جميع الصور، وذكر لتقريب مرامه اموراً:

الأول: أنه يتصور ورود العام على أنحاء ثلاثة:

أ- أن يلاحظ المتكلم الأزمنة بنحو الاستغراق.

ب- أن يلاحظها بنحو العام المجموعي.

ج- أن يلاحظ الزمان مستمراً [٣٦٧]، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمراً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء في كلّ يوم مستقلاً، ولا بنحو العام المجموعي، حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمراً، بحيث لو وفي المكلف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعة واحدة [٣٦٨]، ولو تخلف في بعض الأوقات تكون البقية مطلوبة [٣٦٩] لا بطلب مستقل، بل بالطلب الأول.

وكذلك لو قال المولى: «لا تهن زيداً» فترك العبد إهانتته مطلقاً، كان مطيعاً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٥

له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانتته محرمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبية المتكثرة المستقلة، بل بنحو استمرار المطلوبية.

الثاني: أن العموم الاستمراري قد يستفاد من أداة العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود».

الثالث: أن العموم الأزمانى متفرع على العموم الأفرادى، فإن قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيتين:

إحداهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانية:

«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الاولى واضح، لكونها بمنزلة الكبرى، والاولى بمنزلة الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلك أصل، أى كما أن الموضوع متقدّم رتبة على الحكم، فكذلك العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.

الرابع: أن لانزم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أن التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:

«لا تكرم زيداً العالم» فالتخصيص مربوط بالعام الأفرادى فقط، وأما العموم الأزمانى فإنه وإن لم يشمل زيداً إلا أنه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.

ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعام الأزمانى فقط.

لا يقال [٣٧٠]: ظاهر هذا المخصّص أنه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٦

زيد كما أنه مشتمل على يوم الجمعة.

فإنه يقال: لو كان كذلك لكان «لا تكرم العلماء يوم الجمعة» مضاداً للعموم الأفرادي، لعدم إمكان كونه مخصياً صافاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادته له [٣٧١].

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مد ظله» مقدّمه.

ثم قال:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عام أفرادي يتضمّن العموم أو [٣٧٢] الاستمرار الزماني بدلالة لغويّة أو بمقدمات الحكمة وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم في زمان معين، كقوله: «أكرم العلماء في كل يوم أو مستمراً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة، أو قوله:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكاً بعد يوم الجمعة وبعد الساعة في حكم الفرد المخرج، لا يجوز التمسك بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العام الاصولي، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلق أو دلت مقدمات الحكمة على ذلك.

أما إذا لوحظ الزمان مستقلاً فواضح، لأنّ خروج الفرد في يوم تصرّف في العموم الأفرادي التحتاني، فأصالة العموم محكّمة بالنسبة إلى التخصيص الزائد، وأما إذا جعل «مستمراً» أو «دائماً» أو «أبداً» ظرفاً للحكم فلاّ خروج بعض الأفراد في بعض الأيام ليس تخصيصاً في العموم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٧

الأفرادي، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذي قامت الحجّة عليه وتردّد أمره بين الأقل والأكثر ولا بدّ من الاكتفاء بالأقل، ويكون ظهور الاستمرار في البقيّة حجّة.

وإن شئت زيادة توضيح فاعلم أنه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبة إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمراً، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصياً صافاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً في قوله:

«وجوب إكرام العلماء مستمراً» لما عرفت في المقدمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً في العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً في قوله:

«وجوب إكرامهم مستمراً» لا في قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادي، لا الاستمرار الزماني، فتقطيع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزماني، فإذا كان ذلك في كلام واحد ودليل متصل، كقوله: «أكرم العلماء مستمراً» ينحلّ إلى عموم أفرادي يدلّ عليه الجمع المحلي باللام وإلى استمرار الحكم الذي يدلّ عليه ظهور القيد الذي قام مقام مقدمات الحكمة في بعض المقامات، فيكون قوله: «لا تكرم زيدا» تخصيصاً للعموم الأفرادي، و«لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حجّة في البقيّة لدى العقلاء يكون ظهور القيد في استمرار الحكم حجّة فيما عدا مورد التقطيع القطعي لديهم.

ومما ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمة، فلو فرض أنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٨

قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كما يدلّ بالعموم اللغوي على الشمول الأفرادي يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدمات الحكمة أو مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمراً، لا من قبيل العام المجموعي، بل بحيث تكون المخالفه في بعض الأزمان لا توجب

سقوط المطلبيّة بالنسبة إلى البقيّة، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد- كالعقد الربوي- يكون مخصّصاً للعموم الأفرادي، ولا يكون مقيداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأما لو دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد في زمان- كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعة مثلاً- يكون هذا تقييداً للإطلاقه، لا تخصيصاً لعمومه، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج ما يشمله العموم إخراجاً حكماً، والعموم اللغوي يدلّ على دخول تمام أفراد العقود في وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودليل المخرج لا يدلّ على خروج فرد من العامّ رأساً حتّى يكون تخصيصاً، بل يدلّ على خروجه في زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق في الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعة في لزوم العقد يرجع إلى الشكّ في زيادة القيد لا التخصيص، فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

فقول الشيخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا- يلزم من ذلك زيادة تخصيص إذا خرج الفرد في ساعة أو بعد الساعة مستمرّاً» خلط بين التخصيص والتقييد، لأنّ خروج الفرد في ساعة تقييد لا تخصيص، وخروجه في الزائد عن الساعة تقييد زائد يدفع بالأصل [٣٧٣]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشكالين، نذكر حاصل كلامه فيهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣١٩

الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات

فإنّه قال: إن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات والمطلق الزماني الذي نحن فيه، فإنّ قوله: «أعتق رقبة» يعمّ جميع أفراد الرقبة بإطلاقه، لأنّ أفرادها في عرض واحد، وكلّهم موجود في الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبة الكافرة بدليل آخر، فإن شككنا في خروج الأسود أيضاً فلا بدّ من التمسك بالإطلاق، وأما في الاستمرار الزماني فإنّ الزمان أمر واحد مستمرّ يوجد جزء منه وينعدم ثمّ يوجد جزء آخر وهكذا، وليس جامعاً لأفراد كثيرة، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلاً فليس لهذا العامّ دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق.

هذا إذا استفيد الاستمرار الزماني من مقدّمات الحكمة.

نعم، إذا كان الاستمرار بالدليل اللفظي، كأن يلاحظ الزمان قطعاً مستقلةً وجعل كلّ قطعاً منها ملحوظاً في القضية، كأن يقول: «أكرم العلماء كلّ يوم، أو مستمرّاً» ثمّ قال: «لا تكرم زبداً يوم الجمعة» كان المرجع هو التمسك بالعموم فيها بعد مورد المخصّص، أعنى يوم السبت.

قلت: نعم، هذا ما أفاده شيخنا العلّامة [٣٧٤] أعلى الله مقامه.

وفيه أولاً: أنّ المطلق في سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيّة استغراقاً وبدلاً، ولم يكن المطلق بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق كالعامة مفاداً، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٠

المقدّمات إلّا أنّ ما اخذ في الموضوع- كالرقبة- تمام الموضوع للحكم، وأما السريان والشيوع فهو مفاد العامّ، لا المطلق، كما هو المقرّر في محلّه.

وثانياً: ما الفرق بين كون الاستمرار الزماني مستفاداً من قوله: «مستمراً» وبين كونه مستفاداً من مقدّمات الحكمة، حيث ذهبتم إلى بقائه في الزمان المشكوك فيه في الأوّل دون الثاني؟ فإنّ كون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترك بينهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار في الثاني استلزم أيضاً في الأوّل، فالفرق بينهما تحكّم.

الفرق بين كون العموم الأزمانى قيماً للحكم وبين كونه قيماً لمتعلقه

ثم قال: فإن قلت [٣٧٥]: إن العموم الأزمانى على قسمين: لأنه إما أن يلاحظ قيماً [٣٧٦] للحكم، أو لمتعلقه. والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنه إن كان قيماً للمتعلق يمكن بيانه في نفس دليل الحكم، كأن يقال: «أكرم العلماء في كل يوم أو أبداً أو مستمراً» فكان معناه «إكرام العلماء في كل يوم أو أبداً أو مستمراً واجب» بخلاف ما إذا كان قيماً للحكم، فلا بد من بيانه في دليل مستقل، لكون الحكم بمنزلة موضوعه، وحيث إن الموضوع متقدم على الحكم فلا يمكن بيانهما في دليل واحد، فلا بد له من أن يقول أولاً: «أكرم العلماء» ثم يقول بدليل منفصل: «هذا الوجوب يكون في كل يوم أو مستمراً».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢١

الثاني: أنه إن كان قيماً للمتعلق يمكن التمسك بالعموم في موارد الشك، فلو قال: «أكرم العلماء في كل يوم» ثم قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» وشك في وجوب إكرامه يوم السبت يتمسك بالعموم وجوب إكرام العلماء في كل يوم، لأن الموضوع - وهو الإكرام في كل يوم - محرز بالنسبة إلى زيد، وإنما الشك في خروجه عن الحكم في يوم السبت، وهو الشك في تخصيص الزائد، فيرجع إلى الحكم - أعني وجوب الإكرام - كسائر موارد الشك في تخصيص الزائد.

بخلاف ما إذا كان قيماً للحكم، إذ لا يمكن التمسك بالدليل الثاني المبين للاستمرار، لأن الموضوع في قوله: «هذا الوجوب يكون مستمراً أو في كل يوم» هو الوجوب، وإنما الشك في تحقق أصل الوجوب بالنسبة إلى يوم السبت، فكيف يتمسك بهذا الدليل بدون إحراز موضوعه؟

فالحاصل: أن العموم الأزمانى إن كان قيماً لمتعلق الحكم يرجع في موارد الشك في التخصيص إلى العموم، وإن كان قيماً لنفس الحكم فلا - ولا - فرق في ذلك بين أن يستفاد العموم الأزمانى والاستمرار بدليل لفظي، أو بمقدمات الحكمة كما في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» على فرض إطلاقه بالنسبة إلى الأزمان.

قلت: هذا صحيح لو كان الدليل الثاني بنحو القضية الضرورية بشرط المحمول، أي كان قوله: «الحكم بالوجوب مستمراً» بمعنى «الحكم بالوجوب المستمراً مستمراً» لكن الظاهر أن الموضوع اخذ بالنسبة إلى المحمول على نحو قضية مهملة، لعدم ترتب فائدة على الضرورية بشرط المحمول، ووجوب الإكرام المستمراً [٣٧٧] وإن لم يحرز بالنسبة إلى زيد، إلا أن أصل الوجوب بالنسبة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٢

إليه محرز، وقد عرفت أن الموضوع في الدليل الثاني هو أصل الوجوب بنحو المهملة، لا المستمرة، فموضوع هذا الدليل محرز، وإنما الشك في محموله - أعني الاستمرار - فيتمسك به لإثباته [٣٧٨].

هذا حاصل ما أجاب به سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام.

ويمكن المناقشة أيضاً في قوله بعدم إمكان بيان الحكم والعموم الأزمانى في دليل واحد إذا كان العموم الأزمانى راجعاً إلى الحكم، إلا أن الإمام «مدّ ظلّه» لم يكن بصدد بيان جميع إشكالات كلامه رحمه الله.

في تقرير التفصيل بين الخروج من الأول والأثناء

ثم إنه «مدّ ظلّه» أورد على نفسه إشكالات أخرى وأجاب عنه حيث قال:

نعم، قد يقال: إن مقتضى ما ذكرت من أن العموم والإطلاق الزمانيين - سواء كان مستفاداً من مثل قوله: «أكرم العلماء في كل زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمراً» أو من مقدمات الحكمة - متفرّع على العموم الأفرادى، وأن محطّ التخصيص الأفرادى غير محطّ التخصيص

والتقييد الزماني: هو التفصيل بين ما إذا خرج فرد في أول الزمان وشك في خروجه مطلقاً أو في زمان، وبين ما إذا خرج في الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فيتمسك بالاستصحاب في الأول، وبعموم [٣٧٩] الدليل أو إطلاقه [٣٨٠] في الثاني؛ لأنّ أصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٣

الأمر في الأول دائر بين التخصيص الفردي وبين التخصيص الزماني أو تقييد الإطلاق، فيكون من قبيل العلم الإجمالي بورود تخصيص إمّا في العامّ فوقاني، فلا يكون مخالفةً للعامّ التحتاني، وإمّا في العامّ التحتاني، فلا يكون مخالفةً للعامّ فوقاني، أو يكون من قبيل العلم الإجمالي بورود تخصيص في العامّ مع بقاء الإطلاق على ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعي ليس مخالفةً للإطلاق، أو تقييداً في الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقييد إطلاق دليل العامّ ليس تخصيصاً حتّى يخالف أصالة العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسك بالاستصحاب [٣٨١].

ويلحق به ما إذا علم خروجه من الأثناء في الجملة ولا يعلم أنّه خارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فيدور الأمر بين التخصيص الفردي والزماني، أو التخصيص والتقييد.

وأما الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، كخيار التأخير [٣٨٢]، وخيار الغبن، بناءً على كون ظهور الغبن شرطاً شرعياً له، فيتمسك بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصيص الفردي، بل الأمر دائر بين قلة التخصيص وكثرته أو قلة التقييد وكثرته، فيؤخذ بالقدر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٤

المتيقن ويتمسك في المشكوك فيه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصيل تقريباً عكس التفصيل الذي اختاره المحقق الخراساني وشيخنا العلامة في مجلس بحثه [٣٨٣]، إنتهى كلامه «مدّ ظله» في تقرير الإشكال.

ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لكنّه ناقش في اثنين منها:

توقف التعارض على اتحاد رتبة المتعارضين

الأول: قوله: ويمكن أن يقال: إنّ أصالة العموم جارية في العموم الأفرادي فوقاني ولا يعارضها أصالة العموم في العامّ التحتاني الزماني ولا أصالة الإطلاق، لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين في الرتبة الواحدة، والعموم الأفرادي في رتبة موضوع العموم والإطلاق الزماني، ففي الرتبة المتقدمة تجرى أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبة المتأخرة.

اللهمّ إنّ أن يقال: إنّ العقلاء في إجراء الاصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات والتأخرات الرتبية، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ لزوم كون المتعارضين في الرتبة الواحدة في التعارض بالعرض [٣٨٤] في حيز المنع، فإنّ العلم الإجمالي بوقوع خلاف ظاهر إمّا في العامّ فوقاني أو في العامّ التحتاني موجب لسقوط الأصلين العقلانيين لدى العقلاء [٣٨٥]، إنتهى كلامه في الوجه الأول وجوابه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٥

هل المسألة من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر أم لا؟

الثاني: قوله: ويمكن أن يُقال: إنّ بعد ورود قوله: «أكرم العلماء في كل يوم» الذي هو الحجية على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد وكان المتيقن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلاً فرجع اليد عن العموم أو الإطلاق في غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّة من غير حجة لدى العقلاء، فالمورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقل والأكثر، فلا بدّ من الاكتفاء بالأقلّ في رفع اليد عن

الحجة الفعلية، والعلم الإجمالي المدعى كالعلم الإجمالي بين الأقل والأكثر المنحل عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعيناه.

لكنه أيضاً محل إشكال بل منع، لأن مورد الأقل والأكثر إنما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامين وشك في الأقل والأكثر في أفرادها، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آنأ [٣٨٦] في الفوقاني أو التحتاني فلا، لأنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنى للأقل والأكثر [٣٨٧].

إنتهى كلامه في الوجه الثاني وجوابه أيضاً.

بيان مجرى الاصول اللفظية

الثالث: قوله: والتحقيق عدم جريان إلخ.

وحاصله: أن أصالة العموم الأفرادى تجرى، بخلاف أصالة العموم أو الإطلاق الزماتيين، وذلك لأنّ الاصول اللفظية إنما تجرى فيما إذا شك في المراد، لا في كيفية الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشك في وجوب إكرام زيد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٦

العالم قطعاً يتمسك بأصالة العموم، وأمّا إذا علم أنه لا يجب إكرام زيد إمّا لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصيص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالماً، فخروجه بنحو التخصيص، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالاصول اللفظية التي هي اصول عقلائية لا تجرى عندهم إلّا فيما إذا ترتب عليها أثر عملي.

إذا عرفت ذلك فنقول في المقام: لا يترتب على أصالة العموم أو الإطلاق الزماتيين أثر عملي، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذي علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص على العموم الأفرادى [٣٨٨] فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عملياً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادى، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملي [٣٨٩]. هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» في جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.

وتخصّيل من جميع ما ذكره أن الحقّ في جميع الموارد هو الرجوع إلى دليل العام، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد في الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزماتيان، وفيما إذا خرج في أول الزمان هو العموم الأفرادى.

وهو كلام صحيح متين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٧

في المراد بالشك في أدلة الاستصحاب

المراد بالشك في أدلة الاستصحاب

إشارة

التنبيه الثاني عشر: أن الشكّ المقابل لليقين في أدلّة الاستصحاب ليس بمعنى الاحتمال المساوي بالنسبة إلى البقاء واللبقاء، بل هو خلاف اليقين، فيعمّ الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً.

وذلك أوّلاً: لأنّه معناه بحسب اللغة والعرف العامّ.

إن قلت: فكيف اريد منه في قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر» [٣٩٠] وسائر أخبار الشكوك في عدد ركعات الصلاة،

الاحتمال المساوي فقط؟

قلت: هذا لأجل القرينة التي تدلّ على اعتبار الظنّ في عدد الركعات، فلا يضرّ بالمدعى، وهو كونه لو خلى وطبعه بمعنى غير اليقين لغهً وعرفاً.

وثانياً: لأنّ ذلك مقتضى مقابلته باليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حيث إنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ إنّما هو باعتبار كون اليقين مبرماً ومستحكماً وكون الشكّ غير مبرم، ولا يختصّ هذا بالشكّ المساوي بالنسبة إلى البقاء واللبقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً أمر غير مبرم، فلا يجوز نقض اليقين به أيضاً بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وثالثاً: لأنّ ذلك مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنّ ظاهره

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٨

أنّه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنّه ليس إلّاليقين.

ورابعاً: لأنّ مقتضى قوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» عقيب سؤال زرارة: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنّ من حاله كذلك فهو يظنّ بتحقيق النوم، فقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» ورد في مورد الظنّ بارتفاع الحالة السابقة، سلّمنا إمكان كونه على حال حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم مع عدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قد يظنّ به من هذا الحال وقد لا يظنّ، إلّا أنّ ترك الإمام عليه السلام الاستفصال يفيد الإطلاق، فقوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» يدلّ على جريان استصحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرك شيء في جنبه أم لا.

فالحاصل: أنّ المراد بالشكّ في أدلّة الاستصحاب هو خلاف اليقين.

وقد عرفت سابقاً [٣٩١] أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّة، لا خصوص القطع، لقامه تحقّق القطع بالأحكام وموضوعاتها جدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص اليقين فيها بالقطع يستلزم كونها قليل المورد، بل بلا مورد.

على أنّ مورد الصحيحة الأولى هو الوضوء، ومورد الصحيحة الثانية طهارة الثوب، وهما ممّا لا طريق إلى القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحيحاً مع جميع شرائطه من دون إعمال قاعدة أو أصل أو بينه ممّا لا طريق إليه، وهكذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرات النجس في الماء الذي غسل به وإن كان بحراً ممّا لا دافع له، فأين اليقين بالوضوء وبطهارة الثوب؟ فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا تنقض الحجّة بالاحجّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٢٩

هذا بناءً على ما اخترناه من أنّ «اليقين» في أخبار الباب يكون بمعناه، وأما على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ المراد به هو المتيقن، لكن لا بما هو متيقن، بل ذاته، ويكون قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بمعنى «لا- تنقض المتيقن بالشكّ» [٣٩٢] فلا وجه للاستدلال على كون الشكّ في أخبار الباب خلاف اليقين بمقابلته باليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّه على مذهبه يكون مقابلاً للمتيقن، لا لليقين، سيّما أنّه أراد بالمتيقن ذاته، كالطهارة مثلاً، فلا يكون الشكّ مقابلاً لليقين. نعم، له أن يستدلّ على كون المراد بالشكّ في باب الاستصحاب خلاف اليقين بالوجه الثلاثة الاخر المتقدّمة.

نقد ما استدلّ به الشيخ رحمه الله في المقام

واستدلّ الشيخ أيضاً بوجهين آخرين [٣٩٣] ذكرهما المحقّق الخراساني رحمه الله وناقش فيهما [٣٩٤]:

الأول: الإجماع التقديرى، فإنّهم وإن اختلفوا في حجّة الاستصحاب على أزيد من عشرة أقوال واختلف القائلون بالحجّة أيضاً في أنّ مدرّكه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّه لو كان حجّة من باب الأخبار لكان حجّة مطلقاً، أى ولو ظنّ بالخلاف، فضلاً عن الظنّ بالوفاق.

وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وهو ليس بحجّة.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٠

وثانياً: أن مدرّكهم معلوم لنا، فإنّ كلّ واحد منهم ذكر دليل مذهبه.

وثالثاً: لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام؛ فإنّ الرأي التقديري لا يعقل بالنسبة إليه؛ لأنه عالم بالواقع.

الثاني: أن الظنّ بخلاف الحالة السابقة إن كان من الظنون التي علم بعدم اعتبارها - كالظنّ القياسي - فوجوده كعدمه عند الشارع، فكما يجرى الاستصحاب لو لم يكن هذا الظنّ يجرى أيضاً مع وجوده، وإن كان من الظنون التي شكّ في اعتبارها فرفع اليد عن الحالة السابقة به يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

وفيه: أن عدم حجّية الظنّ القياسي ونحوه يكون بمعنى عدم إثبات الحكم الشرعي به، لا أن وجوده كعدمه رأساً، والشاهد على هذا أنه لو نذر تصدّق عشرة دراهم مثلاً إن ظنّ بعدم وجوب صلاة الجمعة ثم حصل له الظنّ به من طريق القياس وجب عليه التصدّق، وإن لم يثبت به عدم وجوب صلاة الجمعة، فقله: «الظنّ القياسي ليس بحجّة» يكون بمعنى عدم ثبوت الحكم به، ولا يدلّ على أن وجوده كالعدم رأساً.

وكون الظنّ بالخلاف من الظنون التي شكّ في اعتبارها لا يوجب صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحالة السابقة، لأنّ شرطه وحدة متعلّقهما، مع أن متعلّق اليقين في المقام هو الطهارة مثلاً ومتعلّق الشكّ هو الحجّية وعدم الحجّية، فلا تتحدّ القضيتان.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣١

في اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوك فيها

خاتمه: فيما يعتبر في جريان الاستصحاب

إشارة

وهو أمران:

الأول: في اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوك فيها

إشارة

وقد يعبر عنه ببقاء الموضوع، وهل معناه أنه لا بدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا كان قيام زيد متيقّناً ثم شككنا في بقاءه

فلا بدّ من إحراز وجود زيد خارجاً حتّى يجرى استصحاب قيامه؟

في هذا المعنى إشكال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى لا يعقل في استصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها، فإنّ زيدا إذا كان موجوداً سابقاً ثم شككنا في وجوده فلا معنى لأن يقال: يشترط في استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنه لو كان محرز الوجود لم يعقل استصحابه.

كلام الشيخ رحمه الله في معنى اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشيخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنى إلى معنى آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، قال:

المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٢

فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً لا وجوده الخارجي [٣٩٥]، [٣٩٦]، إنتهى كلامه.

نقد كلام الشيخ رحمه الله في معنى اعتبار الموضوع

وفيه: أنّه لا- يمكن أن يكون بوصف وجوده الذهني أيضاً معروضاً للوجود، لما ثبت في الحكمة من تضادّ الوجود الخارجي مع الذهني، فما هو موجود في الذهن لا يمكن أن يوجد في الخارج بوصف تقرّره ذهنياً، وما هو موجود في الخارج لا يمكن أن يوجد في الذهن بوصف وجوده الخارجي، فكيف يمكن أن يقال: قولنا: «زيد موجود» يكون بمعنى «زيد المتقرّر في الذهن موجود في الخارج»؟!

فالموضوع في هذه القضية هو ذات زيد ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي، فإنّ ذات زيد كذلك قد يكون موجوداً وقد لا يكون موجوداً، كما هيّة الإنسان مثلاً، فإذا قلنا: «زيد موجود» لا يكون زيد بوجوده الخارجي موضوعاً حتّى يستلزم كون القضية ضرورية بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهني حتّى يلزم الاستحالة العقلية.

على أن قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر في أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٣

المستصحب هو محمول القضية فقط، مع أنّه تمام القضية لا المحمول فقط، وذلك لأنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب هو قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» واليقين والشك ونحوهما من الأوصاف القائمة بالذات - كالظنّ والوهم - لا تتعلّق بالتصورات، فإذا قلنا: إنّي متيقّن بزيد، أو بقيامه، أو بالطهارة مثلاً، يكون فيه تسامح في التعبير، ومعناه «إنّي متيقّن بأنّ زيداً موجود، وبأنّ قيام زيد موجود، وبأنّي متطهّر» وإلّا فمجرد «زيد، أو قيامه، أو الطهارة» بمعناها التصوري لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا يعقل تعلّق اليقين به، وكذلك الأمر في الشكّ والظنّ والوهم.

فلا يمكن أن يكون المستصحب الذي هو متعلّق اليقين والشكّ بمقتضى أخبار الاستصحاب من التصورات، بل لا بدّ من أن يكون أمراً تصديقيّاً، وهو القضية [٣٩٧] بتمامها، لا خصوص محمولها، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ متعلّق اليقين في الاستصحاب يكون قضية، وكذلك متعلّق الشكّ، فلنا قضيتان: متيقّنه، ومشكوكه، ولا بدّ من وحدتهما موضوعاً ومحمولاً بمقتضى أخبار الباب، إذ لا معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشكّ في قيام عمرو، وكذلك لا معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشكّ في عدالته، فإنّ النقض لا يتعلّق فيهما، فالأخبار بسبب اشتغالها على كلمة «النقض» تدلّ على اشتراط وحدة القضيتين.

فالتعبير عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع ليس في محله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٤

نقد ما أفاده صاحب الكفاية في المقام

ومن هنا ظهر فساد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّه قال باعتبار اتّحاد القضية المتيقّنه مع المشكوكه موضوعاً [٣٩٨].

إذ لا يكفي الاتّحاد في خصوص الموضوع في الاستصحاب، بل لا بدّ من الاتّحاد بين القضيتين.

نعم، إنه بعد قوله بلزوم الاتحاد موضوعاً قال: «كأتحداهما حكماً».

لكنه يدل - بمقتضى التشبيه - على كون الاتحاد في المحمول أوضح من الاتحاد في الموضوع في نظره، وهو فاسد، فإن الاتحاد في الموضوع والمحمول يستفاد من قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» كما عرفت، فلا يكون الاتحاد في المحمول مقدماً على الاتحاد في الموضوع، بل هما في رتبة واحدة، والدليل عليهما واحد، فلا يكون أحدهما أوضح والآخر أخفى.

دليل الشيخ على ما اختاره في المسألة ونقده

ثم إن الشيخ رحمه الله استدلل على ما ذهب إليه من اعتبار بقاء الموضوع في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق بوجه عقلي:

وهو أنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فيما أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، فإن اريد إبقاء العرض السابق بشخصه في موضوع آخر فهو أيضاً محال، لاستحالة انتقال العرض، وإن اريد إثبات مثله في موضوع آخر فلا يشمل تعريف الاستصحاب، فإنه عبارة عن «إبقاء اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة»، ج ٦، ص: ٣٣٥

ما كان» وإثبات مثل العرض السابق لا يكون منه، فلا بد من إحراز وجود الموضوع في الزمان اللاحق [٣٩٩].

ويرد عليه أولاً: أنه مبني على مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإن الشرط هو اتحاد القضيتين، لإبقاء الموضوع.

وثانياً: أنه مبني أيضاً على ما ذهب إليه من أن المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أيضاً بطلانه، فإن المستصحب تمام القضية، لا المحمول فقط.

وثالثاً: - وهو الإشكال الأساسي الوارد على قلب هذا الدليل [٤٠٠]- أنا سلمنا كونه خصوص العرض والمحمول، لكن الشارع لم يحكم بإبقاء العرض، بل حكم بترتيب آثاره عليه، فإننا إذا شككنا في بقاء عداله زيد يكون معنى قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك» ترتيب آثار العدالة، لا الحكم بإبقائها، فإنها أمر تكويني لا يرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنما هو ترتيب آثارها الشرعية، فأين الحكم ببقاء العرض حتى يقال: كيف يحكم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟

ثم إنه بعد ما علم لزوم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فلا بد من إحرازه وجداناً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأن زيداً موجود ثم شككنا فيه، وكذلك إذا علمنا بأن زيداً عادل ثم شككنا في بقاء عدالته مع العلم بحياته، فإن الاتحاد في هذين المثالين

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٦

محرز بالوجدان.

إنما الإشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأن زيداً عادل مثلاً ثم شككنا في عدالته وحياته كليهما، فاستصحاب العدالة هل يجري أم لا؟

والحق جريانه، لأن الموضوع في مثل هذه القضية عند العرف هو نفس زيد وماهيته من غير أن يكون الوجود والحياء دخيلاً فيه، فإن وجود الماهية عند العرف من الحيثيات التعليلية لعروض العوارض عليها، فكأنه قيل: «زيد عادل لكونه حياً» أو تكون القضية عند العرف من قبيل القضايا الحياتية، فكأنه قيل: «زيد عادل حينما كان حياً» فالإتحاد بين القضيتين محرز وجداناً، لأننا علمنا بعداله زيد وشككنا في بقاءها، فلا إشكال في استصحابها.

نعم، لو اخذ بعض الأوصاف في لسان الدليل قيداً في الموضوع، كأن يقال:

«إذا كان زيد الحيّ عادلاً يجوز أو يجب تقليده» ثم شككنا في بقاء عدالته وحياته كليهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحراز الاتحاد، فإنّ القضية المتيقّنة «زيد الحيّ عادل» بخلاف المشكوك فيها، فإنّ الحياة لم تحرز فيها حتى يقال: إننا نشكّ في بقاء عدالة زيد الحيّ.

لا يقال: يجرى الاستصحاب في حياته أوّلاً، فإنّ كونه حيّاً كان متيقّناً أيضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب يجرى في عدالته، لصدق قولنا: «إننا نشكّ في بقاء عدالة زيد الحيّ» حينئذٍ.

فإنّه يقال: لا يثبت باستصحاب حياته موضوع قضية «زيد الحيّ عادل» لعدم كونه [٤٠١] أثراً شرعياً للحياة.

على أنّ الوصف اخذ في موضوع القضية محرزاً بالوجدان، واستصحاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٧

الحياة لا يثبت إلبقاء «زيد الحيّ» تعبدًا، فلم يحرز الموضوع وجداناً باستصحاب الحياة.

فالحاصل: عدم جريان الاستصحاب فيما إذا اخذ بعض الأوصاف قيدا في الموضوع وشكّ في بقاء هذا القيد والمحمول كليهما، لعدم إحراز الاتحاد بين القضيتين.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ولكنّ المحقّق النائيني رحمه الله قال: لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لأنّه إذا قال: «إذا كان زيد حيّاً عادلاً يجوز تقليده» وشككنا في بقاء حياته وعدالته يجوز إحراز الحياة والعدالة بالاستصحابين، كما يجوز إحراز أحد جزئي المركّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب في المثال كلا الوصفين للموضوع الذي هو زيد ونرتّب الأثر - وهو جواز التقليد - على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالأصل [٤٠٢]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام

والجواب عنه أنّه وقع الخلط في كلامه، فإنّه ممثّل بقضية لا يكون موضوعها مقيداً بوصف، بل كان الموضوع فيها زيدا فقط، ولكن له محمولان شكّ في بقاء كلّ منهما، ونحن أيضاً نقول بجريان الاستصحاب فيهما [٤٠٣] لترتيب اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٨

الأثر الشرعي.

إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما يكون فيما إذا اخذ أحد الوصفين قيدا للموضوع، كأن يقال: «إذا كان زيد الحيّ عادلاً يجوز تقليده».

فثبت إلى هنا أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة القضيتين وأنّه لا بدّ من إحرازها وجداناً.

ملاك الاتحاد بين القضية المتيقّنة مع المشكوك

بقي الكلام في أنّ الملاك في الاتحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل الشرعي؟ وتظهر الثمرة في أنّ الملاك لو كان نظر العقل لا يجرى الاستصحاب في الأحكام أصلاً، لأنّه كلّما شكّ في بقاء الحكم كان لأجل الشكّ في بقاء موضوعه، ولا يتصور كون الموضوع محرزاً بنظره ومع ذلك شكّ في بقاء حكمه، ألا ترى أنّه إذا شكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة يكون هذا الشكّ ناشياً عن تغيير خصوصيّة من خصوصيات الموضوع عقلاً، وهو أنّ موضوع القضية المتيقّنة

صلاة الجمعة في زمن حضور المعصوم وموضوع المشكوك فيها صلاة الجمعة في زمان الغيبة.

فلا يعقل أن يجرى الاستصحاب في الشبهات الحكمية لو كان ملاك الاتحاد نظر العقل حتى في باب النسخ، فإن العقل لا يحتمل النسخ إلا إذا تغير بعض خصوصيات الموضوع، فلا يجرى استصحاب عدم النسخ أيضاً لو كان الملاك اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٣٩ في الاتحاد نظر العقل.

بل لا يجرى على ذلك في بعض الشبهات الموضوعية أيضاً، كالشك في بقاء الوضوء الناشئ عن عروض الخففة أو الخفتين الذي هو كان مورد الصحيحة الاولى لزرارة، فإن موضوع القضية المتيقنة والمشكوك فيها متغايران فيه عقلاً، لتغاير الإنسان الذي عرض عليه الخففة والخفتان والذي لا يكون كذلك بحسب نظر العقل، وكالشك في بقاء كزية الماء، فإن الماء الذي علم بكزيتته كان أكثر من الذي شك في بقاء كزيتته، فلا تتحد القضيتان عقلاً.

فما يظهر من المحقق الخراساني رحمه الله من جريان الاستصحاب في جميع موارد الشبهة الموضوعية لو كان الملاك في الاتحاد حكم العقل [٤٠٤]، فاسد.

نعم، الحكم كما قال في المثال الذي ذكره، وهو استصحاب حياة زيد، فإن القضية المتيقنة فيه «زيد حي» والموضوع في مثله - كما عرفت [٤٠٥] - نفس زيد وماهيته وهو كذلك موجود في زمان الشك حتى بنظر العقل، فلا إشكال في استصحاب حياته، لاتحاد القضيتين عقلاً.

فلا يصح القول بأن المناط في بقاء الموضوع نظر العقل، وإنما انسد باب الاستصحاب في الشبهات الحكمية وبعض الشبهات الموضوعية.

هذا هو الفرق بين أخذ الموضوع من العقل وغيره.

والفرق بين أخذه من العرف وبين أخذه من لسان الدليل أن الشارع إذا قال: «الماء المتغير نجس» وعلمنا بتغير ماء في أحد أوصافه الثلاثة، فصار نجساً بحسب هذا الدليل، فإن زال تغيره من قبل نفسه فهل يجرى استصحاب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٠

النجاسة أم لا؟ تظهر ثمره الفرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل في هذا المثال، فإن العرف بعد الشك في بقاء النجاسة لأجل زوال التغير من قبل نفسه يحكم ببقاء الموضوع ويقول: «هذا الماء كان نجساً والآن نشك في بقاء نجاسته» فيجرى الاستصحاب، بخلاف ما لو كان الملاك لسان الدليل، فإن النجاسة حملت في لسان الدليل على الماء المتغير، وبعد زواله لا يبقى هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسة.

وهذا هو الفرق بين كون الملاك في اتحاد القضيتين نظر العرف أو لسان الدليل.

إشكال ودفع

هاهنا شبهة: وهي أننا ذكرنا غير مرة أن المتبع في مفاد الأدلة الشرعية هو فهم العرف، فكيف يتحقق الفرق بين لسان الدليل ونظر العرف في بقاء الموضوع؟!

كلام صاحب الكفاية في الجواب عن الشبهة

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنها في الكفاية بأن الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثم شككنا في حرمة الزبيب على

تقدير الغليان، كان موضوع الدليل الشرعي بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولكنهم يتخيلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع أن الموضوع أعم من العنب، لكن لا- بحيث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبة موجبين لصرف الدليل عما هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتب الحرمة على خصوص عنوان العنب. وبعبارة اخرى: إن العرف يرون أن موضوع الحرمة هو العنب، لكنهم مع اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤١

ذلك يتخيلون بحسب ارتكازهم أن الموضوع أعم منه ومن الزبيب وأن العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة، إلبا أنهم مع ذلك لا يجترؤون أن يحكموا بشمول نفس الدليل الشرعي للزبيب، لكنهم يثبتون حكمه بالاستصحاب، لأن الزبيب لو لم يكن محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ويصدق نقض اليقين بالشك [٤٠٦]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية في رد الشبهة

وفيه: أن الارتكازات والتخييلات العرفية إن كانت بحيث توجب صرف الدليل عما هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتى كان قوله:

«العنب إذا غلى يحرم» بمعنى «العنب والزبيب إذا غلى يحرم» فالمتبع في موضوع الدليل هذا الظهور الثاني لا الظهور البدوي المترزل، فلم يتحقق فرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل، وإن لم تكن بهذه المثابة [٤٠٧] فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائدة بقاء الموضوع التخيلي فيه. فلم يحصل الفرق أيضاً بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الفرق بينهما غير تام. ولأجل هذا الإشكال التزم المحقق النائيني رحمه الله بعدم الفرق بينهما، وقال بكون الفرق بينهما بدوياً يزول بعد الدقة العرفية، فلا يعتمد عليه [٤٠٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٢

كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المسألة

والحق ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أن الفرق بين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعي وبين أخذه من العرف أن الموضوع في قوله: «العنب إذا غلى يحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا- يرتبط بالزبيب أصلاً، والشاهد على ذلك أنك لو اشتريت العنب من زيد مثلاً لا- يجوز له أن يدفع إليك الزبيب في مقام تسليم المبيع، فمفهوم العنب عند العرف لا يشمل الزبيب ولا يرتبط به أصلاً [٤٠٩]، لكن العنب الخارجي إذا ييس وصار زيباً يشير العرف إليه ويقولون: هذا الموجود الخارجي كان قبل يبوسته إذا غلى يحرم، والآن نشك في أنه إذا غلى يحرم أم لا؟ فيستصحب، وذلك لأن العنب والزبيب مع كونهما متغيرين عندهم مفهوماً تكون ماهيتهما واحدة، والعنبية والزبيبية وصفان لهذه الماهية الواحدة.

وبالجملة: إن العنب قبل أن ييس وصار زيباً يكون إذا غلى حراماً عند العرف بمقتضى الدليل الشرعي، وهو «العنب إذا غلى يحرم» وبعد صيرورته زيباً لا يشمل الدليل، لكن يشمل أخبار الاستصحاب لو كان الملاك في اتحاد القضيتين نظر العرف، ولا تشمله لو كان الملاك لسان الدليل، فإن الموضوع في الدليل هو العنب لا الزبيب، وهما متغيران مفهوماً عند العرف.

وكذلك الأمر في قوله: «الماء المتغير نجس» فإننا إذا سألنا العرف عن هذا الدليل هل هو يشمل الماء الذي لم يتغير أصلاً أو تغير ثم زال تغيره من قبل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٣

نفسه؟ يقولون: لا، لكنهم مع ذلك يشيرون إلى الماء الخارجى بعد زوال تغيره من قبل نفسه ويقولون: هذا الماء كان نجساً والآن نشك في بقاء نجاسته، فتتحد القضية المتيقنة والمشكوكه في هذا المثال أيضاً بحسب نظر العرف لا بحسب لسان الدليل [٤١٠].

ملاك الاتحاد

إذا عرفت هذا فالحق أن الملاك في الاتحاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الدليل، لأن المتبع في فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ففي كل مورد حكم العرف باتحاد القضيتين وصدق عنوان نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحالة السابقة فلا بد من الاستصحاب بمقتضى أخبار الباب.

وليعلم أن أخذ الموضوع من العقل لا يكون دائماً مضيئاً لدائرة الاستصحاب، ولا أخذه من العرف موشياً لها دائماً، بل قد يكون بالعكس، فإن الوجوب والندب مثلًا متباينان عند العرف، لكن العقل يرى أنهما وصفان لشيء واحد، فإن الوجوب مرتبة شديدة من الطلب، والندب مرتبة ضعيفة منه، فكلاهما طلب، والاختلاف في الشدة والضعف، كالسواد الشديد والضعيف.

هذا تمام الكلام في هذا البحث.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٥

في ملاك تقدم الأمارات على الاستصحاب

الأمر الثاني: في ملاك تقدم الأمارات على الاستصحاب

إشارة

لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد، سواء كانت مخالفة له أو موافقة.

وإنما الكلام في وجه تقدمها عليه وأنه من باب الورد أو الحكومة أو الجمع العرفي بين دليل اعتبارها وبين دليل اعتبارها؟

نظرية المحقق صاحب الكفاية في المسألة

هذه ثلاثة أوجه ذكرها المحقق الخراساني رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثم اختار الأول - أعنى الورد - بحسب مقام الإثبات، حيث قال ما حاصله: والتحقيق أنه للورد، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين، فإذا قامت رواية معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فلا مجال للتمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» لأنه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدق العادل» الشامل للخبر القائم على عدم وجوب صلاة الجمعة.

وأما إذا كانت الأمانة على وفقه فلا عمل على طبق الحالة السابقة يكون مستنداً إليها، لا إلى الاستصحاب لئلا يلزم نقض اليقين بالشك.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٦

إن قلت: لم لا يؤخذ بدليله ويجب الأخذ بدليلها؟

قلت: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليل الأمانة لا يتصوّر إلّاعلى وجه التخصيص، والتخصيص هاهنا يستلزم الدور، فإنّ تخصيص قوله:

«صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» متوقّف على حجّية الاستصحاب في مورد الأمارات، وحجّيته في موردها متوقّفة على تخصيص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

وأما الحكومة: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عبارة عن ورود دليل بلحاظ دليل آخر لتفسيره وشرحه والنظارة عليه، مثل قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» [٤١١] وقوله: «لا- شكّ لكثير الشكّ» [٤١٢] فإنّ هذا الدليل الثاني ورد بلحاظ الدليل الأوّل، وغرضه نفي أحكام الشكّ التي دلّ عليها الدليل الأوّل عن شكّ كثير الشكّ بلسان نفي موضوعه، ولو لا الدليل الأوّل لا مجال لورود الدليل الثاني أصلاً.

والمقام ليس كذلك، فإنّه لا نظر لدليل الأمانة إلى مدلول دليل الاستصحاب ولا بالعكس، فإنّ كلّاً منهما بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، ويطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفة.

وظاهر القائل بالحكومة كون دليلها حاكماً على دليله حتّى في صورة الموافقة، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ الحكومة إمّا أن تكون بنحو تضيق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٧

الدليل الحاكم لدائرة الدليل المحكوم أو بنحو توسعته لها، والمقام ليس كذلك، فإنّ مفاد الخبر الدالّ على وجوب صلاة الجمعة مثلاً عين مفاد استصحابه، فكيف يكون قوله: «صدّق العادل» حاكماً على قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟!

وأما التوفيق العرفي فإن اريد منه ما ذكرناه- أعنى ورود دليلها على دليله- فلا بحث، إذ الاختلاف إنّما يكون في اللفظ والتعبير فقط، وإن اريد به التخصيص، ففيه: أنّه كما عرفت لا يبقى المورد لدليل الاستصحاب مع دليل الأمانة، لا أنّ كلّاً منهما يشمله حتّى يكون تقديم الثاني تخصيصاً للأوّل [٤١٣].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

ملاك تقدّم أحد الدليلين على الآخر

ولابدّ قبل بيان ما هو الحقّ في المسألة من ذكر مقدّمة إجمالاً في بيان ما يمكن أن يكون ملاكاً لتقدّم أحد الدليلين على الآخر، وسيجيء تفصيل البحث فيه في مبحث التعادل والترجيح إنشاء الله.

فنقول: إنّ كلّ دليلين لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الاولى: أن لا- يتعرّض أحدهما بمدلوله لما يتعرّضه الآخر، أي لا- ربط بينهما أصلاً، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الجهال» فلا إشكال في وجوب العمل بكليهما.

الثانية: أن يكون كلّ منهما متعرّضاً لما يتعرّضه الآخر، ولكن لا تقدّم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام العلماء»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٨

فإنّ كلّاً منهما يتعرّض لإكرام العلماء، لكنّ أحدهما يوجبه والآخر يحرمه، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيقع التعارض بينهما.

الثالثة: أن يكون بينهما ربط ويكون أحدهما مقدّماً على الآخر.

وملاك التقدّم قد يكون الأقوائية في الظهور، كما إذا كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثم قال بكلام منفصل [٤١٤]: «الذي رأيت كان ماهراً في الرمي» يقدّم الثاني على الأوّل، لأنّ ظهور القرينة أقوى من ظهور ذبيها.

وأما تقدّم الخاصّ على العامّ الذي يعبر عنه بالتخصيص وتقدّم المقيد على المطلق الذي يعبر عنه بالتقييد، فهل هو من جهة الأقوائية في الظهور كما هو مقتضى التحقيق، أو من جهة الحكومة كما قال به الشيخ الأعظم، فللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتي إنشاء الله تعالى.

وبالجملة: قد يكون ملاك التقدّم هو الأقوائية في الظهور ومصداقه البارز تقدّم ظهور قرينه المجاز على ظهور ذيها في المعنى الحقيقي.

وقد يكون الملاك هو الحكومة.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين قد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّا أنّ أحدهما متعرّض لجهة من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضها نفسه بمدلوله المطابق، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهة اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «الفساق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلّاً من هذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٤٩

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلك لأنّ قوله:

«الفساق ليسوا من العلماء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله:

«أكرم العلماء» في أنّه متعرّض لجهة من جهات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضاً لها، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام العلماء فقط، من دون أن يحكم بأنّ الفاسق عالم أم لا، فقوله: «الفساق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهة من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابق عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكومه.

وهكذا الحال في تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هذا قد يتحقّق التعارض بين العامّين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» فإنّ كلّاً منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذي هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكومة، كما إذا بدلنا «لا تكرم الفساق» بقولنا:

«الفساق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهة من جهات قوله:

«أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلك، فلا منافاة بينهما أصلاً، فلا وجه للتعارض.

وهكذا لو قال: «ما أردت إكرام الفساق» أو «لا صلاح في إكرامهم» أو «ليس الفساق أهلاً للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحد من هذه التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبة بينه وبينها عموم من وجه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٠

نتيجة الحكومة

والحكومة قد تنتج نتيجة التخصيص [٤١٥]، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفساق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثاني متعرّض لجهة من جهات موضوع الدليل الأول من غير أن يتعرّض نفسه لها، فهو حاكم عليه.

نعم، لو بدل قوله: «الفساق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفساق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحي الذي ملاكه الأقوائية في الظهور، فإنّ كلّاً منهما متعرّض لحكم العالم الفاسق، إلّا أنّ الثاني أقوى ظهوراً من الأوّل.

وقد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلك تقدّم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [٤١٦] على قوله: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» [٤١٧].

فإن هذه الآية تدلّ على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجياً أم لا [٤١٨]، وتلك تدلّ على نفى جعل الحرج في الدين، فتقيّد بها آية وجوب الوضوء، وحيث كان هذا التقييد بلسان نفى الحرج في الدين ولا يتعرّضه آية الوضوء بمدلولها المطابق لا يكون تقييداً اصطلاحياً، بل حكومته نتيجتها

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥١

التقييد.

لا- يقال: آية الوضوء تدلّ على جعل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجياً كان أم لا، فهي مثبتة لجعل الحرج، وآية الحرج نافية له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومه، بل من باب التقييد الاصطلاحى.

فإنه يقال: آية الوضوء تدلّ بالمطابقة على وجوب الوضوء، وأما جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهي لا تكون بلفظها متعرّضه لما تعرّضته آية الحرج.

نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحياً [٤١٩].

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الحكومه والورود

والورود أيضاً عند سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائج الحكومه وثمراتها، وليس في عرضها، فإنّ حيثية تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلأعلى نحوين: أحدهما: التقدّم الظهورى، والثانى: التقدّم على وجه الحكومه، سواء كانت نتيجتها رفع الموضوع حكماً أو رفعه حقيقةً، فالورود ليس من أنحاء تقديم دليل لفظى على دليل آخر فى مقابل التخصيص والحكومه.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٢

نحو الحكومه حاصر دائر بين النفى والإثبات، فلا يعقل قسم آخر فى الأدلة اللفظية يسمّى وروداً، فإنّ أحد الدليلين إما أن يتعرّض لما يتعرّضه الدليل الآخر أو يتعرّض لما لا يتعرّضه، والتقديم فى الأول من باب الأقوائية فى الظهور، وفى الثانى من باب الحكومه، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاك آخر للتقدّم كى نسميه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثانى لا يكون إلأبملاك تعرّضه لما لا يتعرّضه الأول، فالورود قسم من الحكومه، لا فى عرضها.

نعم، لا بأس بتسمية تقديم بعض الأدلة اللبئية على بعض - كتقدّم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان - بالورود، كما أنّه لا بأس بتسمية تقدّم بعض الأدلة اللفظية على بعض الأدلة اللبئية - كتقدّم أدلة الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان - بالورود، وأما فى الدليلين اللفظيين فلا يعقل الورود فى عرض الحكومه [٤٢٠].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام.

الحق فى الفرق بين الورود والحكومه

أقول: قوله «مدّ ظلّه»: «تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى نحو الحكومه حاصر دائر بين النفى والإثبات إلخ» صحيح لو جعلنا المقسم فى التقسيم الدلالة اللفظية، ولكن يمكن أن يتقدّم دليل على آخر بملاك غير الدلالة اللفظية، فلا محالة يكون ملاكاً ثالثاً غير داخل فى ذلك المقسم، وهو أن يكون

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٣

دليل بوجوده [٤٢١] رافعاً لموضوع دليل آخر حقيقةً، وهذا يسمّى وروداً، لا حكومةً، ولهذا الملاك دائرة واسعة، فإنه قد يتحقق في تقدّم دليل لثبي على لثبي آخر، وقد يتحقق في تقدّم دليل لفظي على لثبي، وقد يتحقق في تقدّم دليل لفظي على دليل لفظي آخر، فإنّ تقدّم الأمارات على أصله البراءة العقلية لا- يكون إلّا بملاك الورد، فإنّ قوله: «شرب التتن حرام» فرضاً نفس وجوده بيان رافع لموضوع البراءة العقلية من دون أن يكون بحسب دلالته متعرضاً لما لا يتعرضه البراءة العقلية من موضوعها أو حكمها أو غير ذلك، فإنّ مفاده اللفظي حرمة شرب التتن، ومفادها قبح العقاب بلا بيان، وليس لسانه «أنا بيان» حتّى يكون تقدّمه عليها من باب الحكومة، لكن نفس وجوده يكون بياناً، فتقدّمه عليها يكون وروداً، والوارد في هذا المثال دليل لفظي والمورود دليل لثبي.

الحق في وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب

وتقدّم الأمارات على الاستصحاب أيضاً يكون بنحو الورد، لأنه إذا قامت روايته معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة مثلاً يكون نفس وجودها [٤٢٢] بمقتضى دليل اعتبارها حجةً، فلا- مجال للتمسك بقوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» إذ لا مورد له بملاحظة ما عرفت [٤٢٣] من أنّ معناه «لا تنقض الحجةً بغير الحجة» فالأمارات متقدّمة على الاستصحاب بنحو الورد، سواء كان دليل اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٤

حجّيتها لفظياً أو بناء العقلاء، وكلّ من الوارد والمورود هاهنا دليل لفظي.

فدائرة الورد واسعة، بخلاف الحكومة، فإنّها لا تتحقّق إلّا بين دليلين لفظيين.

فتحصّل من ذلك أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون بنحو الورد، وهو لا يكون قسماً من الحكومة كما تخيّل سيدنا الاستاذ «مدّ ظله».

هذا هو الفرق بين الحكومة والورد.

الفرق بين التخصّص والورد

وأما الفرق بينه وبين التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدليل بنفسه، أي من دون ملاحظة دليل آخر، بخلاف الورد، فإنّه خروج عنه بملاحظة وجود الدليل الوارد، بحيث لو لم يكن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخرى: الورد يكون نوعاً من التعيّد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعي بلا تعبد أصلاً. في ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العملية

ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العملية

لا إشكال في تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العملية الاخر، ولذا اشتهر بينهم أنّ الاستصحاب عرش الاصول وفرش الأمارات. وإنّما الإشكال في وجهه.

وحيث إنّ الاصول تنقسم إلى عقلية وشرعية [٤٢٤] نعقد لكلّ منهما بحثاً عليحدة، فنقول:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٥

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول العقلية

الحقّ أنّه وارد على الاصول العقلية.

وذلك لأنّ موضوع البراءة العقلية هو العقاب بلا- بيان، فإنّ العقل يحكم بقبحه، وموضوع الاحتياط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه

يحكم بوجوبه، وموضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين مع عدم المرجح في البين. وقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بيان بالنسبة إلى البراءة العقلية، لأننا إذا شككنا مثلاً في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ نفس دليل الاستصحاب الحاكم ببقاء وجوبها بيان. وهو - أعنى الاستصحاب - مؤمن من العقاب بالنسبة إلى الاحتياط، لأننا إذا شككنا يوم الجمعة في أن الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة يجرى استصحاب عدم وجوب الظهر في يوم الجمعة، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.

وهو - أعنى الاستصحاب - مرجح لأحد الطرفين في أصالة التخيير، لأننا إذا شككنا في أن العمل الكذائي هل هو واجب أو حرام وكان سابقاً واجباً، يكون استصحاب الوجوب مرجحاً له، فلا يبقى مورد لدوران الأمر بين المحذورين من غير مرجح في البين. وحيث إن نفس وجود دليل الاستصحاب يكون بياناً ومؤمناً من العقاب ومرجحاً، لا دلالة اللفظية، فالاستصحاب وارد على الاصول العقلية [٤٢٥].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٦

وجه تقدم الاستصحاب على الاصول الشرعية

وأما وجه تقدمه على الاصول الشرعية فلا بد قبل التحقيق فيه من ملاحظة مفاد هذه الاصول، فنقول: إن موضوع الاصول الشرعية مقيّد بعدم [٤٢٦] العلم، فإن مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» رفع التكليف الذي لا يكون معلوماً، ومفاد قوله: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» كل شيء لم يعلم حرمة فهو لك حلال، ومفاد قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» كل شيء لم يعلم نجاسته فهو طاهر.

ومعلوم أنه لا خصوصية للعلم، بل المراد منه هو الحجية، فمدلول البراءة الشرعية هو رفع التكليف الذي لم تقم عليه حجة شرعية أو عقلية، ومدلول قاعدة الحلية هو إباحة كل شيء لم تقم على حرمة حجة، ومدلول قاعدة الطهارة هو طهارة كل شيء لم تقم حجة على قذارته، سواء كانت الحجة قطعاً أو أماراً معتبرة أو غير ذلك من الحجج. إذا عرفت هذا فاعلم أن الحق ورود الاستصحاب على الاصول الشرعية أيضاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

الأول: أن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بدلالته اللفظية يدل على وجود

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٧

الحجية في مورده، لأنك قد عرفت أن مفاده «لا تنقض الحجية باللاحجة» فهو يدل على أن الحجية التي قامت على حدوث حكم أو موضوع في السابق حجيتها باقية في الزمان اللاحق [٤٢٧] أيضاً، فعلى هذا لا يبقى موضوع للأصول الشرعية، فالاستصحاب وارد عليها. إن قلت: كيف يكون التقدم بنحو ورود؟ مع أن أخبار الاستصحاب - على هذا - تعرضت جهة من جهات أدلة الاصول الشرعية التي لم تعرض لها نفسها، وبعبارة أخرى: دليل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الاصول، لا بوجوده، فلا محالة يكون حاكماً عليها، لا وارداً.

قلت: إن الحكومة لا تتحقق إلا إذا كان الدليل الحاكم بدلالته متعرضاً لجهة لم يتعرضها الدليل المحكوم وكان صدوره بلحاظ شرح الدليل المحكوم وتفسيره، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم لكان صدوره غير معقول، والمقام ليس كذلك، لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» دليل مستقل غير صادر بلحاظ تفسير أدلة الاصول الشرعية، ألا ترى أن صدوره معقول ولو لم يكن لنا اصول شرعية أصلاً؟

الثاني: أن نفس وجود دليل الاستصحاب حجة ورافع لموضوع هذه الاصول، وعلى هذا كونه وارداً عليها واضح. والحاصل: أن الاستصحاب وارد على الاصول العملية الاخر، عقلية كانت أو شرعية. وعلم مميّا ذكرنا أن الأمارات كما تتقدم على الاستصحاب تكون متقدمة على سائر الاصول أيضاً، لأنّ تقدم الأمارات على الاستصحاب يستلزم تقدّمها على ما يتقدم عليه الاستصحاب بطريق أولى. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٨

تعارض الاستصحابين

إنّ للمحقّق الخراساني رحمه الله كلاماً في تصوير تعارض الاستصحابين، لكنّه ناقص يحتاج إلى تكميل، وهو أنّ التعارض بينهما على أقسام: في تعارض الاستصحابين الأول: أن لا نعلم بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما، بل يحتمل بقائهما، إلّا أنّ المكلف لا يتمكّن من العمل بهما، كما إذا وجب عليه أمران مع تمكّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشكّ في بقاء وجوبهما وعرض له أيضاً عدم القدرة إلّا على أحدهما. قال رحمه الله: فهو من باب تراحم الواجبين، فكما أنّك تكون مخيراً بين الواجبين القطعيين إذا لم تكن قادراً على كليهما، فهنا أيضاً تكون مخيراً بين الواجبين المستصحبين. الثاني: ما إذا علم انتفاض الحالة السابقة في أحدهما إجمالاً، فتارة لا يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، كما إذا كان لنا إنباء ان طاهران ثمّ وقع قطرة من الدم مثلاً في أحدهما لا على التعيين، وتارة اخرى يكون مسبباً عنه، إمّا شرعاً، كما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة مع كونه طاهراً سابقاً، فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، للعلم بكذب أحدهما، أو عادةً، كما إذا شككنا في حياة زيد وفي نبات لحيته، ففي الأوّل يجري استصحاب الحياة، وفي الثاني استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بكذب أحدهما، إذ الشكّ في الثاني مسبب عن الأوّل عادةً، فإن كان حيّاً نبتت لحيته عادةً، وإن لم تنبت فلا يكون حيّاً، أو عقلاً، كالشكّ في حياة زيد وفي بلوغه عشرين سنه، فاستصحاب الحياة يعارض اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٥٩ استصحاب عدم بلوغه عشرين سنه، للعلم بكذب أحدهما عقلاً [٤٢٨]. هذا حاصل كلامه رحمه الله بتكميل منّا.

ملاك تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي

فإن كانت السببية شرعية فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي، إنّما الإشكال والنزاع في وجهه وأنّ تقدّمه عليه بنحو الحكومة أو الورود أو غيرهما؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذكر الشيخ رحمه الله له وجوهاً نشير إلى أهمّها، وهو اثنان ذكرهما دفعاً لإشكال أورده على نفسه: فقال في بيان الإشكال: وقد يشكل بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقص نسبته إليهما على حدّ سواء، لأنّ نسبة حكم العامّ إلى أفرادها على سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أوّلًا حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنّه مدلوله [٤٢٩] ومقتضاه.

والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية [٤٣٠]، إنتهى كلامه رحمه الله في بيان الإشكال.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٠

ثم أجاب عنه أولاً: بأن السبب مقدم على المسبب رتبةً، وهذا يوجب شمول دليل الاستصحاب له قبل شموله للمسبب [٤٣١].
وثانياً: بأنه لا محذور في شموله للسبب، فإن جريان الاستصحاب في الشك السببي رافع لموضوع الشك المسببي، فلا يبقى له مورد أصلاً، ولا إشكال فيه.

بخلاف جريانه في الشك المسببي، لأنه حينئذٍ إما يجرى في ناحية السبب أيضاً أم لا، فعلى الأول يقع التعارض بينهما، للعلم بكذب أحدهما، وعلى الثاني لا-وجه لخروج السبب عنه إلا التخصيص، لوضوح أن الشك في بقاء طهارة الماء من موارد قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فلا محاله يكون خروجه عنه تخصيصاً، والتخصيص وإن لم يكن في نفسه ممنوعاً إلا أنه في المقام يستلزم الدور، لأنه يتوقف على شمول «لا تنقض» للشك المسببي، وشموله له يتوقف على تخصيصه بالنسبة إلى الشك السببي، وهذا دور مصرح.

وبالجملة: لا محذور في جريان الاستصحاب في السبب بخلاف جريانه في المسبب [٤٣٢].

هذا حاصل كلامه رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

وتبعه المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الأخير وجعله السر في تقديم الاستصحاب السببي على المسببي [٤٣٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦١

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني

وفيه: أن تقدم السبب على المسبب رتبةً عقلي لا يفهمه العرف الذي تكون الخطابات الشرعية ملقاةً إليه، والتقدم الزماني الذي يدركه العرف لا يتحقق بينهما، لأنهما متحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ويشملهما على حد سواء.
وأما ما أفاده من أن تخصيص دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الشك السببي يستلزم الدور، فهو أيضاً ممنوع، لأنه بعد ما كان الملاك في فهم الخطابات الشرعية هو العرف لا العقل فكل من السبب والمسبب فرد لدليل الاستصحاب وجداناً، وخروج كل منهما عنه لا يرتبط بشموله للآخر ولا يتوقف عليه.

الحق في المسألة

والتحقيق أن تقدم الاستصحاب السببي على المسببي يكون بنحو الورد.

توضيح ذلك يحتاج إلى مقدمة:

وهي أن قضية أخبار الباب هو الحكم ببقاء المستصحب، سواء كان من الأحكام أو الموضوعات.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن قضيتها هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات [٤٣٤]، غير تام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٢

إذ مفادها- كما عرفت [٤٣٥]- هو الحكم بحجية اليقين السابق في الزمان اللاحق أيضاً تعديداً، فإن كان متعلق اليقين هو الحكم فأخبار الاستصحاب تحكم ببقائه تعديداً، وإن كان هو الموضوع تحكم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرض لحكمه، بل حكمه يستفاد من دليل آخر بعد تنقيح الاستصحاب موضوعه، مثلاً إذا شككنا في بقاء خمريه مايع يجرى استصحابها وينفخ موضوع قوله: «كل خمير حرام»

فالاستصحاب حاكم على هذا الدليل الاجتهادى بتوسعة موضوعه [٤٣٦]. [٤٣٧]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٦ ؛ ص ٣٦٢

اعرفت هذا فنقول فى المقام: استصحاب طهارة الماء فى المثال المتقدم ينقح موضوع قوله: «كل ماء طاهر مطهر» وحاكم عليه، لكونه متعرضاً لموضوعه توسعاً، فلا مجال لاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهارة، لأن قوله: «كل ماء طاهر مطهر» وارد على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فإن مفاده حرمة نقض الحجة بغير الحجة، وقوله: «كل ماء طاهر مطهر» بوجوده حجة رافعة لموضوعه.

وبالجملة: يستفاد طهارة الماء من الاستصحاب، ومطهريته من الدليل الاجتهادى الدال على مطهرية الماء الطاهر، فلا يبقى مورد لاستصحاب نجاسة الثوب، فالأصل السببى حاكم على الدليل الاجتهادى، وهو وارد على الأصل المسببى، فالأصل السببى بمعونة الدليل الاجتهادى وارد على الأصل المسببى. هذا هو مقتضى التحقيق فى المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٣

تعارض الاستصحابين الذين بينهما سببية غير شرعية

وأما إذا كانت السببية غير شرعية فلا وجه لتقدم الاستصحاب السببى على المسببى، لعدم الارتباط بينهما، فإننا إذا استصحبنا حياة زيد يترتب عليه حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرف فى أمواله ونحوهما من آثار الحياة، وأما آثار نبات لحيته الذى يكون الشك فيه مسبباً عن الشك فى الحياة فلا، لأن استصحاب الحياة بالنسبة إليها مثبت، وبعبارة اخرى: إذا استصحبنا حياة زيد فهو ينقح موضوع قوله: «إذا كان زيد حياً يحرم التزويج بزوجه والتصرف فى أمواله» وأما نبات لحيته وعدمه فلا يرتبط باستصحاب الحياة، ولا بهذا الدليل الاجتهادى المترتب عليه، فلو نذر تصدق عشرة دراهم على تقدير نبات لحية زيد لما وجب عليه باستصحاب حياته، لأن الآثار العادية والعقلية لا تترتب على المستصحب ولا الآثار الشرعية المترتبة عليهما، فلا يكون استصحاب الحياة مقدماً على استصحاب عدم نبات اللحية.

وهذا هو السر فى إجراء الإمام عليه السلام استصحاب الوضوء فى الصحيحة الاولى لزرارة بقوله: «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» مع كون الشك فى بقاء الوضوء فى مورد الرواية مسبب عن الشك فى النوم، وذلك أن السببية حيث لا تكون شرعية بل عقلية لا يكون استصحاب عدم النوم مقدماً على استصحاب الوضوء، كما عرفت توضيح ذلك فى البحث عن مفاد الرواية، فراجع [٤٣٨].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٤

تعارض الاستصحابين الذين لا سببية بينهما

وأما إذا لم يكن الشك فى أحدهما مسبباً عن الآخر أصلاً فلا بد قبل التحقيق فى المسألة من تحرير محل النزاع، فنقول: وقع النزاع فى وجه عدم جريان الاصول العملية فى أطراف العلم الإجمالى على ثلاثة أقوال [٤٣٩]:
الأول: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أن وجهه هو لزوم التناقض فى أدلة الاصول على تقدير جريانها فى أطراف العلم، فإننا إذا علمنا بطهارة إنائين ثم علمنا بوقوع قطرة من الدم فى أحدهما إجمالاً فلو كان الاستصحاب جارياً فيهما لزم التناقض بين صدر دليل

الاستصحاب وذيلها، فإن صدرها- أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»- يقتضى طهارة كلا الإثنيين تعبدًا، وذيلها- أعنى قوله: «ولكن تنقضه بقين آخر»- يوجب ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.

الثانى: ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أن وجه لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإننا إذا استصحبنا طهارة كلا الإثنيين خالفنا التكليف بالاجتناب عن النجس.

الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائنى رحمه الله من أن وجهه أنه لا يمكن جريان دليل الاستصحاب فى أطراف العلم، لأن من [٤٤٠] هو عالم بأن المكلف قطع

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٥

بارتفاع الحالة السابقة فى أحد طرفيه ويكون قطعه حجّة ذاتاً كيف يمكن له أن يحكم ببقائها فى كليهما تعبدًا؟! وهكذا سائر الاصول.

وما اختاره الشيخ والمحقق النائنى رحمهما الله يتحدان نتيجةً، وهى أن الاصول- ومنها الاستصحاب- لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء استلزم جريانها فيها مخالفة عمليّة لتكليف معلوم بالإجمال، كالمثال السابق، أم لا، كاستصحاب نجاسة إثنائى عند العلم بصيرورة أحدهما طاهراً، لكن الشيخ ذهب إليه لأجل مقام الإثبات ودلالة الدليل، والمحقق النائنى لأجل مقام الثبوت. بخلاف ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله، فإنه لا يمنع جريان الاصول فى أطراف العلم إلّا فيما إذا استلزم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أن البحث هاهنا إنّما هو فى تعارض الاستصحابيين بعد الفراغ عن جريانهما فى أنفسهما، لا فى جريانهما وعدمه فى أطراف العلم.

فعلى هذا لا مجال لهذا البحث على ما ذهب إليه الشيخ والمحقق النائنى رحمهما الله من عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم، لقصور دلالة دليله، أو لعدم إمكانه، وأمّا بناءً على جريانه فيها ذاتاً وكون المحذور هو المخالفة العمليّة- كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله- فلا مجال لهذا البحث أيضاً لو لم يكن جريانهما مستلزماً لها.

فينحصر النزاع فى تعارض الاستصحابيين بعد العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما فيما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفة العمليّة بعد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٦

الفراغ من جريانهما ذاتاً، فإذا كان كذلك فلا بدّ من البحث فى حكمه.

فما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم لو لم يستلزم المخالفة العمليّة وعدم جريانه فيها لو استلزمها [٤٤١] فهو مشخص لموضوع البحث فى تعارض الاستصحابيين، وأمّا حكمه الذى يكون النزاع هاهنا فيه فلم يتعرّض له أصلاً.

فلا بدّ هاهنا من البحث فى أن الاستصحابيين إذا تعارضا فى أطراف العلم لأجل المخالفة العمليّة فهل القاعدة تقتضى تساقطهما أو التخيير بينهما أو ترجيح أحدهما لو كان له مزية؟

تصوير تعارض الاستصحابيين فى غير موارد العلم الإجمالى

ويمكن تصوير مورد آخر لمحلّ النزاع غير أطراف العلم الإجمالي، وهو ما إذا دلّ دليل على عدم الجمع بين المستصحين من دون أن يكون الشكّ في بقاء أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر ومن دون أن يعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما إجمالاً. مثاله: أن يكون لنا ماء قليل نجس بالملاقاة فتمنناه كزراً بماء طاهر، فشككنا في بقاء طهاره المتمم - بالكسر - وفي بقاء نجاسة المتمم - بالفتح - فيتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع على أن الماء الواحد لا يكون له إلّا حكم واحد، فلا مجال للجمع بين استصحاب طهاره المتمم - بالكسر - ونجاسة المتمم - بالفتح - بعد صيرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضتا، لعدم العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، ولا يكون الشكّ في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٧

أحدهما مسبباً عن الآخر أيضاً.

وفي هذا المورد يقع التعارض بين الاستصحابين عند الكلّ.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا كان جريانها مستلزماً للمخالفة القطعية العملية بعد الفراغ عن جريانها ذاتاً، وهذا مبني على ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم، ثانيهما: قيام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ولا فرق في هذا بين مذهب المحقق الخراساني رحمه الله وبين مذهب الشيخ والمحقق النائيني رحمهما الله، فإنه من مصاديق تعارض الاستصحابين عند الجميع.

حكم الاستصحابين المتعارضين

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أن حكمه دائر ثبوتاً بين الترجيح والتساقط والتخيير، ولا رابع لها. أمّا الترجيح: فلا طريق إليه هاهنا كما قاله سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» [٤٤٢]؛ لأنه يعتبر في الترجيح أن لا يكون المرجح حاكماً على ذي الترجيح ولا بالعكس، ويعتبر أيضاً اتحادهما لساناً، فعلى هذا لا يجوز ترجيح أحد الاستصحابين بموافقه أماره معتبرة له ولا بموافقه أصل من الاصول العملية الاخر ولا بموافقه ظنّ غير معتبر، لفقد الشرط الأوّل في الأولين، فإنّ الأماره وارده على الاستصحاب وهو وارد على الاصول العملية الاخر كما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثاني في الأخير، فإنّ الاستصحاب يفيد حكماً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٨

ظاهرياً عند الشكّ في الحكم الواقعي، بخلاف الظنّ، فإنه حاكٍ عن الواقع وطريق إليه، فإذا تمننا الماء القليل المتنجس كزراً بماء طاهر فلو قام دليل اجتهادي على نجاسة ما كان منه نجساً لا يمكن ترجيح استصحاب النجاسة به، لكونه وارداً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا يبقى لنا استصحاب حتّى يترجّح به، ولا يمكن أيضاً ترجيح استصحاب طهاره المتمم - بالكسر - بأصالة الطهاره، لأنّ الاستصحاب وارد عليها كما عرفت، فلا تبقى هي معه، ولا يمكن أيضاً ترجيح أحدهما بظنّ غير معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب على التحقيق أصل ناظر إلى الظاهر، والظنّ طريق إلى الواقع وحاكٍ عنه، فلم يتحد مضمونهما حتّى يترجّح أحدهما بالآخر.

نعم، لو كان الاستصحاب أماره أو أصلاً محرزاً لجاز ترجيحه بالدليل الظنّي غير المعتبر، لو حده مضمونهما، لكنّه خلاف التحقيق. وبالجملة: ليس لنا شيء يصلح لأن يكون مرجحاً لأحد الاستصحابين المتعارضين.

الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين

وأما وجه تساقطهما فهو أن أخبار الباب تشمل كلياً منهما على سبيل التعيين، لا الأعمّ منه ومن التخيير، أي نسبة الأخبار إلى جميع

أفرادها في جميع حالاتها على السواء، ولا تشمل كل واحد منها مرّات عديدة: مرّة تعيناً، وهو إذا لم يعارض غيره أصلاً، واخرى تخييراً بين اثنين إذا كانت المعارضة بين استصحابين، وثالثة بين ثلاثة إذا كانت بين ثلاثة استصحابات، وهكذا، وحينئذ لا يمكن الأخذ بكل واحد من الاستصحابين المتعارضين، للزوم المخالفة العملية القطعية أو لزوم المخالفة مع الدليل الخارجي الدال على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٦٩

عدم الجمع بينهما، ولا يمكن الأخذ أيضاً بواحد منهما معيّنًا، لعدم الترجيح، ولا مخيراً، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخيير، فلا بد من الالتزام بسقوطهما.

نقد ما استدلّ به القائل بالتخيير في الاستصحابين المتعارضين

والقائل بالتخيير تمسك بوجهين:

أحدهما: أنه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييراً، لوجود الملاك التام في كليهما، كما في باب التراحم، فقوله: «أنقذ الغريق» يشمل كل غريق على سبيل التعيين، وإذا كان لنا غريقان ولم نتمكن من إنقاذ كليهما سقط الخطاب التعيني - أعني قوله: «أنقذ الغريق» - لكن العقل يستكشف أن للشارع هاهنا خطاباً تخييراً، لتحقق الملاك في كل منهما، والمقام أيضاً كذلك، لأن التعارض وإن كان يوجب سقوط الخطاب التعيني بحرمة نقض اليقين بالشك، إلّا أنّ العقل يستكشف أن للشارع خطاباً تخييراً، لوجود الملاك في كل منهما، فلا بد من إجراء الاستصحاب في واحد منهما تخييراً.

وفيه: أن قياس المقام بباب التراحم مع الفارق، فإن كشف الخطاب التخييري في مثل «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاك في كل من الطرفين، دون مثل «لا- تنقض اليقين بالشك» وذلك لأن الملاك في وجوب إنقاذ الغريق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلى كل واحد من الغريقين وإن لم نقدر على إنقاذ كليهما، بخلاف المقام، فإن حرمة نقض اليقين بالشك ليست تكليفاً نفسياً مشتتاً على الملاك، بل هي تكليف لأجل التحفظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك درك الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا يوجب حدوث ملاك في

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٠

المستصحب، بل يكون حجّة على الواقع لو أصاب، وإلّا يكون التخلف تجريباً لا- غير، فالنهي عن نقض اليقين بالشك لا- يكون إلّا بملاك التحفظ على الواقع، وهذا الملاك ليس بموجود في الاستصحابين المتعارضين، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، أو لقيام دليل خارجي على عدم اجتماعهما، فملاك الاستصحاب لا يكون موجوداً في كليهما، بخلاف باب التراحم، فإنك قد عرفت وجود الملاك في إنقاذ كلا الغريقين، فقياس المقام به مع الفارق.

الثاني: أن المحذور من جريان الاستصحاب في صورة التعارض إنّما هو ناشٍ من إطلاق أدلته، فلا بد من رفع اليد منه، لا من أصلها، كما في باب التراحم، فإن إطلاق قوله: «أنقذ الغريق» يقتضى وجوب إنقاذ كل من الغريقين مطلقاً، سواء أنقذ الآخر أم لم ينقذه، وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم القدرة على إنقاذ كليهما فرضاً، فلا بد من تقييد هذا الإطلاق، فيصير مفاده وجوب إنقاذ زيد مثلاً بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعكس، فيكون واجباً تخييراً، كسائر الواجبات التخييرية، إلّا أنّ الحاكم بالتخيير هاهنا هو العقل وهناك هو الشرع.

ومسألة تعارض الاستصحابين أو الاستصحابات أيضاً نظير باب التراحم، فإن إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» يقتضى المنع من نقض اليقين بالشك في هذا الإناء مثلاً مطلقاً، سواء نقض في الآخر أم لا، وكذلك بالنسبة إلى الإناء الآخر، فيجرى استصحاب طهارة كل منهما بمقتضى هذا الإطلاق، وحيث إنه مستلزم لمخالفة قطعية عملية للتكليف المعلوم بالإجمال - وهو وجوب الاجتناب عن النجس - فلا بد من رفع اليد من هذا الإطلاق، فيصير مفاده بعد التقييد حرمة نقض اليقين بالشك في هذا الإناء بشرط النقض في

الآخر، وبالعكس، كما في باب التراحم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧١

وبالجملة: إن المانع من جريان الاستصحاب في صورة التعارض هو إطلاق دليله، لا أصله، فلا ملزم لطرحة بالكيفية والقول بالتساقط، بل يكفي رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.

وفيه أولاً: أن ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالي، لأننا نعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين إجمالاً، ويمكن من بداية الأمر دعوى عدم تحقق الإطلاق في دليل الاستصحاب بحيث يعم أطراف العلم الإجمالي - لعدم إحراز مقدمات الحكمة هاهنا التي منها كون المتكلم في مقام البيان - سيما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفة القطعية، بخلاف باب التراحم الذي ليس من موارد العلم الإجمالي، فلا يصح قياس المقام به.

وثانياً: أنا لا - نسلم أن يكون التخيير في باب التراحم نظير التخيير الشرعي من جميع الجهات، غير أن الفرق بينهما في عقليته التخيير وشرعيته فقط، لأن المكلف إن عصى في الواجب التخييري لا يستحق العقوبة واحدة، بخلاف باب التراحم، فإنه لو لم ينقذ زيدا ولا عمراً لاستحق عقابين.

إن قلت: كيف يستحق عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!

قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلياً منهما، فهو مكلف بإنقاذ كليهما، إلا أنه إذا صرف قدرته في إنقاذ أحدهما كان في مخالفة التكليف بالنسبة إلى الآخر معذوراً عقلاً، وأما إن لم يصرف قدرته أصلاً فلا عذر له في المخالفة، فإن المولى يمكن أن يحتج عليه بأنك كنت مكلفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لك في المخالفة، وأيضاً كنت مكلفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لك في المخالفة، وذلك لأنك لم تصرف قدرتك في أحدهما حتى تكون عاجزاً بالنسبة إلى الآخر، فتكون معذوراً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٢

بخلاف الواجب التخييري، فإن من أظرف في شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخييراً بينها، وإن ترك الجميع لا يستحق العقوبة واحدة.

فلا يمكن استنتاج الوجوب التخييري من دليل الاستصحاب في صورة التعارض قياساً على باب التراحم، لمنع الوجوب التخييري في المقيس عليه.

فالمحذور في جريان الاستصحاب في صورة التعارض وكذا في باب التراحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.

فالحاصل: أن مقتضى القاعدة في الاستصحابين المتعارضين هو التساقط.

هذا كله حال الاستصحاب مع الأمارات والاصول.

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهية

بقي الكلام في حاله مع بعض قواعد آخر فقهية، كقاعدة اليد والتجاوز والفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير والقرعة. في تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهية

والشيخ الأعظم بسط الكلام في هذه القواعد [٤٤٣]، لكنها حيث كانت قواعد فقهية فمحل التفصيل فيها هو الفقه، فلا بد هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقق الخراساني رحمه الله [٤٤٤].

تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد

فنقول: لا إشكال في تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أماره - كما هو الظاهر - أو أصلاً عقلاً أمضاه الشارع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٣

أما على الأول فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الاصول.

وأما على الثاني فلأن النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنه لا بدّ هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعدة اليد لوجهين:

الأول: قيام الإجماع على العمل بقاعدة اليد مطلقاً، حتّى فيما يعارضها الاستصحاب.

الثاني: أنه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعدة اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقي تحتها إلّا موارد نادرة جداً، لجريان استصحاب عدم الملكية في أكثر موارد اليد، فكلّ شيء وجدناه تحت يد شخص وشككنا في ملكيته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلّا في موارد قليلة [٤٤٥] لا يعقل تشريع هذه القاعدة لأجلها، سيّما أنّ تشريعها علل في الأخبار بأنّه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» [٤٤٦] فإنّ هذا التعليل يرشدنا إلى تقدّمها على الاستصحاب في موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.

وأما الاستصحاب فله موارد كثيرة غير موارد اليد، فإنّ قاعدة اليد تختصّ بالشكّ في الملكية من الشبهات الموضوعيّة فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة غير الملكية، كالشكّ في بقاء الخمرية والطهارة ونحوهما والشبهات الملكية التي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٤

لم تثبت فيها يد على المال، كالشكّ في كون شيء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلاً، فلا محذور في تقدّم اليد على الاستصحاب في مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة

وأما قاعدة التجاوز والفراغ [٤٤٧] وأصالة الصحّة في عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلا بدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» [٤٤٨] أو من الاصول العقلائيّة المعتمدة شرعاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ مورد قاعدة التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل في إتيان شيء منه، كالشكّ في إتيان ركوع الركعة الثالثة حين الاشتغال بالرابعة، ومورد قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ في إتيان شيء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب في جريان استصحاب عدم الإتيان به في كليهما، ومورد أصالة الصحّة في عمل الغير، أو في عمل نفسه بعد مضيّ زمان إنّما هو الشكّ في صحّة معاملة صدرت من الغير أو من نفسه، والشكّ فيها ناشٍ عن الشكّ في إتيان شرط من شروط المعاملة [٤٤٩]، ولا ريب في جريان استصحاب عدمه، وهو يقتضى فسادها.

فالاستصحاب أعمّ من هذه القواعد الثلاث، فلا بدّ من تخصيصه بها.

وبعبارة أخرى: لو قدّم الاستصحاب عليها للزم لغويتها رأساً، بخلاف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٥

العكس، فإنّ قاعدة التجاوز والفراغ مختصّة بالشبهات الموضوعيّة في بعض العبادات، كالصلاة والصوم ونحوهما، وأصالة الصحّة مختصّة بالشبهات الموضوعيّة في باب المعاملات، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة وكثير من الشبهات الموضوعيّة، فلا محذور في تقدّم هذه القواعد على الاستصحاب، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعة مجرى قاعدة القرعة

وأما القرعة فهي لكل أمر مشكل ومجهول ومشتبه على ما في أخبارها [٤٥٠]، وهذه التعابير بظاهاها تعم جميع الشبهات، سواء كانت حكمية أو موضوعية، فإن كلهما من مصاديق المشكل والمشتبه والمجهول، وقد اشتهر في السنة المتأخرين أن عمومات القرعة قد وردت عليها تخصيصات كثيرة بالغة حد الاستهجان، لعدم جواز القرعة في الشبهات الحكمية ولا في موارد الاصول العملية من الشبهات الموضوعية ولا في موارد القواعد الفقهية [٤٥١]، ولا ريب في أن تخصيصها بهذه الموارد تخصيص للأكثر، وهو مستهجن، فيستكشف منه أنها [٤٥٢] كانت محفوظة بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسك بها إلفي موارد عمل الأصحاب على طبقها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٦

ولكن يمكن أن يقال: إن استلزام هذا المعنى للتخصيصات الكثيرة الموجبة للاستهجان يرشدنا إلى معنى آخر في عمومات القرعة، وهو - على ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله - أنها لكل أمر مشكل مشتبه مجهول بقول مطلق، لا في الجملة، فتختص بموارد كان حكمها الواقعي والظاهري مجهولاً [٤٥٣]، فلا تعم الشبهات الحكمية أصلاً، إذ ما من شبهة حكمية إلباوفي موردها أصل من الاصول العملية، ولا موارد الاصول العملية من الشبهات الموضوعية، ولا موارد القواعد الفقهية، وهو واضح [٤٥٤]. هذا توضيح ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظله» في مجرى قاعدة القرعة

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله»: إن التتبع في أخبار القرعة يوجب القطع بأن مصب القرعة في الشريعة ليس إلأما لدى العقلاء، وليس بنائهم على العمل بها إلفي موارد تراحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند الله، كتعيين مالك المال الذي ليس في يد واحد من المتخاصمين بالقرعة، أو لا، كتقسيم الإرث والأموال المشتركة بها.

نعم، يبقى مورد واحد في أخبار القرعة ليس من باب تراحم الحقوق، وهو قضية اشتباه الشاة الموطوءة في قطع، فيقسم القطيع نصفين ويقرع بينهما، ثم يقسم النصف الذي أصابته القرعة نصفين ويقرع بينهما ويكرر ذلك حتى يبقى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٧

واحدة أصابتها القرعة الأخيرة، فتذبح وتحرق [٤٥٥].

فهذا لا بد من الالتزام فيه بالتعبّد في المورد الخاص لا يتجاوز منه إلى غيره.

ويمكن أن يُقال: إن التعبّد في هذا المورد أيضاً إنما يكون لأجل تراحم حقوق الشياة لنجاة البقية، كما أشار إليه في النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها» فالتعبير بنجاة سائرها لعله إشارة إلى أن هذا المورد أيضاً من قبيل تراحم حقوق الشياة في بقاء حياتها، وربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تراحم حقوق أرباب الغنم، فإن قطع الأغنام يكون من أرباب متفرقة غالباً، فيتزاحم حقوقهم [٤٥٦].

هذا حاصل كلام سيدنا الاستاذ «مدّ ظله».

تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة

إذا تأملت هذا فأتضح لك أن الاستصحاب مقدّم على القرعة على جميع هذه المباني، إلأأن وجهه على الأول هو التخصيص، وعلى الثاني الذي أفاده المحقق الخراساني رحمه الله هو الورد، وهكذا على ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ «مدّ ظله»؛ فإن الاستصحاب يرفع تراحم الحقوق، فيكون دليلاً وارداً على دليل القرعة، وسيدنا الاستاذ وإن عبّر بحكومة دليله على دليلها، إلأأنه مبنّى على ما ذهب إليه من إرجاع الورد إلى الحكومة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٨

اضطراب كلام صاحب الكفاية في نسبة الاستصحاب مع القرعة

ثم إنَّ كلام المحقِّق الخراساني رحمه الله في المقام مضطرب [٤٥٧]، فإنَّه قال ابتداءً بأخصيَّة دليل الاستصحاب من دليل القرعة- وهذا هو المبنى الأوَّل الذي ذكرناه- سيِّما أنَّه قال بأنَّ الإجماع قام على خروج الشبهات الحكميَّة عن دليلها، فإنَّه صريح في شموله لها مع قطع النظر عن الإجماع، ثمَّ انتقل إلى ما نقلناه عنه آنفًا، وهو أنَّ الظاهر من دليل القرعة اختصاصه بالمشكوك حكمه الواقعي والظاهري كلاهما، وهذا يقتضى خروج الشبهات الحكميَّة وموارد الاصول العمليَّة والقواعد الفقهيَّة عن موضوع دليلها، ثمَّ انتقل إلى أنَّ بين دليل الاستصحاب ودليل القرعة عمومًا من وجه بقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوَّة عمومه» فإنَّه ظاهر في أنَّ بينهما عمومًا من وجه، إلَّا أنَّنا نتمسك في مورد الاجتماع بدليل الاستصحاب، لقوَّة عمومه ووهن عموم دليل القرعة.

وأنت ترى أنَّ بين هذه الفقرات الثلاث من كلامه منافاة واضحة. هذا تمام الكلام في الاستصحاب، وبه تمَّ مباحث الاصول العمليَّة. والحمد لله ربَّ العالمين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٧٩

المقصد الثامن في تعارض الأدلَّة

اشارة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨١

في تعارض الأدلَّة

أهميَّة البحث

اشارة

لقد أجاد المحقِّق الخراساني رحمه الله حيث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الاصول- حيث قال: المقصد الثامن: في تعارض الأدلَّة والأمارات [٤٥٨]-، لا خاتمة له، كما صنع بعضهم، فإنَّه من مهمَّات بحث الاصول، لشدَّة ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أيضاً حيث جعل عنوانه «تعارض الأدلَّة والأمارات» [٤٥٩] لا «التعادل والترجيح» [٤٦٠]، [٤٦١] فإنَّ البحث هاهنا في الخبرين المتعارضين، إلَّا أنَّهما قد يكونان متعادلين، وقد يكون أحدهما دأمرية على الآخر.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٢

حدود البحث

وهذا العنوان، أعنى «تعارض الأدلة والأمارات» لا يختص بالخبرين المتعارضين، إلا أنهم خصوا البحث بهما لوجهين: أحدهما: أن أساس فقه الشيعة هو الأخبار، لأن الدليل على أكثر المسائل الفقهية منحصر بها. الثاني: أن الأخبار العلاجية إنما وردت في الخبرين المتعارضين. فلا بد من عقد البحث في تعارض الأخبار واختصاص الكلام به. فنقول: إن الأخبار العلاجية تدور مدار عنوانين:

أ- الخبران المتعارضان، كما في مقبولة عمر بن حنظلة [٤٦٢].

ب- الخبران المختلفان، كما في سائر الروايات، فالكلام في باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذي نظره هو الميزان في تشخيص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.

ويعمّ البحث التعارض عرضاً كالتعارض حقيقة، لأن العرف كما يرى التعارض والاختلاف بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على عدم وجوبها، يرى التعارض والاختلاف أيضاً بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوبها والآخر على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوب كليهما في يوم الجمعة، فإن الخبرين وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلا أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٣

العلم بكذب أحدهما يوجب التعارض والاختلاف بينهما عرفاً.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من «أن التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً» [٤٦٣] صحيح متين. في حكم العام والخاص الواردين في مقام التقنين

حكم العام والخاص الواردين في مقام التقنين

ثم إن التعارض والتنافي لدى العرف في الكلامين الصادرين من المتكلمين مختلف، فإن الكلام قد يصدر من مصنفى الكتب ومتعارف الناس في محاوراتهم العادية ممّا لم يتعارف فيها إلقاء العمومات والمطلقات ثم بيان المخصّصات والمقيّدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقلّني القوانين ومشرع الشرايع ممّا يتعارف فيها ذلك، فإنك ترى في القوانين العرفية إلقاء الكليات في فصل وبيان حدودها ومخصّصاتاتها في فصول أخرى، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلمية والمحاورات العرفية المتداوله، ولهذا ترى أن فيلسوفاً أو اصولياً لو ادّعى قاعدة كئيبة في فصل ثم ادّعى خلافها في بعض الموارد يقال: تناقض في المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهية والرسائل العملية وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض في محيط التقنين والتشريع بين العام والخاص والمطلق والمقيّد، مع أن تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلي والسلب الجزئي وكذا العكس أمر واضح ضروري، لكن لما شاع وتعارف في وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك لا يعدّونه تناقضاً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٤

ولأجل هذا نفى الله تعالى وقوع الاختلاف في القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» [٤٦٤] مع أن فيه العام والخاص والمطلق والمقيّد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقّق التعارض عرفاً بين العام والخاص في محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسك بالعموم إلا بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العام الوارد في المحاورات العرفية والكتب العلمية، حيث لا مانع من التمسك بالعموم من دون فحص.

فعلى هذا وجه تقدّم الخاصّ على العامّ هو عدم تحقّق التناقفي والتعارض بينهما عرفاً، ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين في الظهور وبين كون الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس.
ثمّ إنّ كلام المحقّقين مختلف في وجه تقديم الخاصّ على العامّ:

كلام الشيخ في ذلك

فالشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله بعد بيان معنى الورود والحكومة قال ما حاصله: ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ في الاصول اللفظيّة أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز [٤٦٥]، فإن كان المخصّص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً [٤٦٦] على العامّ، لأنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٥

أصالة العموم كانت مشروطة بعدم العلم بالتخصيص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.
وإن كان المخصّص ظنياً [٤٦٧] معتبراً كان حاكماً عليه، لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزلة العدم، فأنت عالم بالتخصيص في نظر الشارع تعبداً.

ويحتمل أن يكون وارداً عليه في هذه الصورة أيضاً بناءً على كون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبد بالتخصيص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الاصول العقلية، فكما أنّ الأمارات تكون وارداً عليها تكون وارداً على أصالة العموم أيضاً.

ثمّ أمر بالتأمل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصيص، لا بعدم التعبد به.

ثمّ قال: هذا كلّ على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأما إذا كان من جهة الظنّ النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أنّ المخصّص النصّ وارد على العامّ وإن كان النصّ ظنياً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية الظنّ بإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقيد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: ويكشف عمّا ذكرنا أنّنا لم نجد في كلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العامّ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعبرة، فلو كان حجّية ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعبر على خلافه لوجد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٦

مورد نفرض فيه أضعف مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدم عليه أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّنا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابلة العامّ والخاصّ فضلاً عن أن يرجح عليه.

ثمّ استثنى مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً [٤٦٨] خرج من النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدم العامّ، كما إذا كان أقوى ظهوراً من الخاصّ، أو يتوقّف، كما إذا كانا متساويين في الظهور [٤٦٩].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وفيه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لا يستلزم المجازية في العامّ كما حقّق في محلّه [٤٧٠]، وإلى أنّه لا يكون لنا اصول متعدّدة لفظية، بل أصل واحد- وهو أصالة الظهور [٤٧١]- وكلّ من أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم القرينة من مصاديقها، فلا يصحّ قوله: «هذا كلّ على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة» فإنّ الأصلين لا يكونان متعدّدين حتّى يبتنى أحدهما على الآخر،

وأيضاً قد يجرى أصالة الظهور في المعنى المجازي، كما إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» فكيف يمكن أن يكون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة مع أن القرينة في المثال موجودة؟! فليس لنا إلا أصل لفظي واحد، وهو أصالة الظهور، ودليل حجيتها بناء العقلاء.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٧

أن [٤٧٢] كون حجيتها الظن بإرادة الحقيقة مقيداً بعدم وجود ظن معتبر على خلافه مميلاً - دليل عليه، لأن الدليل على حجيتها بناء العقلاء، فلو كان لنا عام وخبر واحد معتبر أخص منه لكان بناء العقلاء حاكماً بحجيتها الظن بإرادة العموم وبحجيتها الخبر الواحد كليهما، من دون أن تكون حجيتها أحدهما مقيدة بعدم الآخر عندهم.

وأما عدم وجدان مورد يقدم فيه العام على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة فليس لأجل كون حجيتها ظهور العام معلقاً على عدم الظن المعتبر على خلافه، فإنه ممنوع كما عرفت، بل لأجل عدم تحقق التعارض والتنافي عرفاً بين العام والخاص في مقام التقنين والتشريع كما عرفت.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه في آخر كلامه من تعارض العام والخاص إذا كانا متساويين في الظهور بل تقدمه عليه إذا كان أقوى ظهوراً منه، فإنه كلام لا قائل به، وهو مخالف لطريقة العقلاء، فإنهم لا يلاحظون الأفتوائية في الظهور بين العام والخاص الواردين في مقام التقنين، لعدم تحقق المنافاة والمعارضه عندهم بينهما كما عرفت.

هذا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في وجه تقدم الخاص على العام وجوابه.

نظريّة صاحب الكفاية في المقام ونقدها

وقال المحقق الخراساني رحمه الله: إن وجهه هو أظهرية الخاص من العام أو كونه نصاً والعام ظاهراً [٤٧٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٨

وفيه: منع كون الخاص الظاهر أظهر من العام دائماً، فإن قولنا: «أهن كل عالم فاسق» ليس بأظهر من قولنا: «أكرم كل عالم» لأن هيئة الأمر ومادته في كليهما سواء، وكلمة «كل» في كليهما بمعنى واحد، و«العالم» فيهما مفاده واحد، و«الفاسق» وإن كان في الخاص فقط، إلا أنه لا يوجب أظهرية من العام، لأنه لا يدل إلا على المتلبس بالفسق.

وأما تعيين الخاص في العالم الفاسق وشمول العام له في ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدليل، والظهور وقوته وضعفه يرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في وجه تقدم الخاص على العام

وقال المحقق النائيني رحمه الله في وجهه: إن الخاص قرينة على التصرف في العام، وأصالة الظهور في القرينة حاكمه على أصالة الظهور في ذبيها، ولو كان ظهور القرينة أضعف منه، والشاهد على هذا أن أصالة ظهور «يرمي» في قولك:

«رأيت أسداً يرمى» في الرمي بالنبل حاكمه على أصالة ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، مع أن ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمي» في الرمي بالنبل، لأنه بالوضع وذلك بالإطلاق [٤٧٤]، ونسبة الخاص إلى العام كنسبة «يرمي» إلى «أسد» فلا مجال للتوقف في تقديم ظهور الخاص في التخصيص على ظهور العام في العموم [٤٧٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٨٩

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد على الكبرى أنه كيف تكون أصالة الظهور في القرينة حاكمة على أصالة الظهور في ذى القرينة حتى في صورة أضعفيتها ظهورها من ظهوره، مع أن قرينيتها لا تعلم إلا بأظهريتها من ذبها؟!

وبعبارة اخرى: إن علم أن المتكلم جعل الكلمة الفلائية قرينة على صرف صاحبها فلا معنى للقول بحكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذبها، لأنه لا مجال لجريان أصالة الظهور لا في القرينة ولا في ذبها، فإن الاصول اللفظية - كالعلمية - لا تجرى إلا في الشك في المراد.

وإن لم يعلم فلا - طريق إلى القرينية لولا - الأظهرية، فلو لم يكن في المثال ظهور «يرمي» في الرمي بالنبل أقوى من ظهور «أسد» في الحيوان المفترس فلم يرفع اليد بسبب «يرمي» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟
وأما أقوائية الظهور الوضعي من الإطلاقي فهي وإن كانت مسلمة، إلا أن الأمر في المثال بالعكس، فإن العرف إذا لاحظته يجعل لفظه «يرمي» قرينة على صرف ظهور «أسد» لا - العكس، ولعل وجهه كثرة استعمال الأسد في المعنى المجازي وقلته استعمال «يرمي» في الرمي بالمخبل، وكثرة استعماله في الرمي بالنبل.

فتقدم القرينة على ذبها إنما هو لأجل أظهريتها منه، لا لأجل الحكومة.

ويرد على الصغرى أن التخصيص لا - يستلزم التجوز في العام، فلا - يكون الخاص قرينة على التصرف في العام، وبعبارة اخرى: إن الخاص يوجب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٠

التضييق في الإرادة الجدئية من العام فقط، لا في الإرادة الاستعمالية كما عرفت [٤٧٦] في مبحث العام والخاص، فاستعمل العام في العموم، سواء خصص أم لا، فلا يكون الخاص قرينة على التصرف في العام.
والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدم الخاص إلى العام دائماً، فإننا لا نجد مورداً يقدم عندهم العام على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالة، فإن ذهابهم إلى ذلك إنما هو لعدم التنافي بينهما عرفاً، فلا يكون الخاص قرينة على التصرف في العام وإلا تحققت بينهما التنافي، لمنافاة القرينة الصارفة ذا القرينة.

خروج العام والخاص عن مبحث التعارض

فاتضح بما ذكرنا أنه لا - تعارض في نظر العرف بين العام والخاص، فلا يعمهما أخبار العلاج، لأن المأخوذ فيها - كما عرفت [٤٧٧] - عنوانان: أ - الخبران المتعارضان، ب - الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

نظريته صاحب الكفاية في شمول الأخبار العلاجية للعام والخاص

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث إنه - بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العام والخاص عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجية لهما - قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثة وجوه:
الأول: أن التعارض بينهما ثابت في بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمل والدقة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩١

الثاني: أن العرف وإن لم يتخير في الحكم الظاهري، إلا أنه متخير في الحكم الواقعي، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» لا يتخير العرف في عدم وجوب إكرام الفساق من العلماء ظاهراً، لكنه متخير في حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ في شمول الأخبار العلاجية.

الثالث: أن طريقة العقلاء حجة شرعاً ما لم يردع عنها، ويمكن أن يكون السائل في الأخبار العلاجية متحيراً في أن الشارع هل ردع عن طريقتهم بالنسبة إلى عدم رؤية المغايرة بين العام والخاص أم لا؟ فسأل عنه [٤٧٨].
هذا حاصل ما أفاده في المقام.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسألة

والجواب عن الأول: أن التعارض البدوي الزائل بالدقة لا يكفي في شمول الأخبار العلاجية، لأن الميزان في تشخيص الموضوعات نظر العرف بالدقة، فلا عبرة بنظره البدوي الزائل بعد الدقة، وهل هذا الكلام من المحقق الخراساني رحمه الله إلا كالقول بشمول دليل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذي تخيل في بدو النظر أنه دم وإن زال هذا التخيل بعد الدقة وعلم أنه لون؟! وعن الثاني: أن الأخبار العلاجية لا ترتبط بالحكم الواقعي، بل وردت لبيان الوظيفة الظاهرية للراوى والفقهاء، إذ السؤال فيها عن عنوان كلى - أعنى الخبرين المتعارضين - مثل أن دل أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على استحبابها، فأجاب عليه السلام بالتخيير أو الترجيح، مع إمكان أن يكون الحكم اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٢

الواقعي على خلاف كليهما، كالحرمه، فكيف يمكن القول بكون السؤال عن الحكم الواقعي وورود الجواب على طبقه؟! نعم، لو كان السؤال عن مورد خاص من العام والخاص - كالسؤال عن خبرين خاصين يدل أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم - لكان الجواب على طبق الحكم الواقعي، لكنه مجرد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجية في العام والخاص بنحو الكلى فضلاً عن ورودها في واقعه خاصة منهما.
وعن الثالث: أن صرف إمكان تحير السائل في أن الشارع هل ردع عن طريقة العقلاء أم لا؟ لا يجديده، لأنه ليس في أخبار العلاج ما يدل على كون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء على حمل العام على الخاص وعدم معاملة المتنافيين بينهما، ولو فرض كون السؤال عنه فلا بد من ملاحظة جوابه عليه السلام وأنه هل أجاز برده أو بعده؟

نظريّة المحقق الحائري رحمه الله في شمول أخبار العلاج للعام والخاص

والمحقق الحائري رحمه الله أيضاً بعد الاعتراف بعدم كون العام والخاص من المتعارضين عرفاً [٤٧٩]، قال بالرجوع إلى الأخبار العلاجية فيهما، واستدل عليه - مضافاً إلى ما استدلل به المحقق الخراساني - بقوله:
إن المرتكزات العرفية لا يلزم أن تكون مشروحة مفصلة عند كل أحد حتى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل وأمثاله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٣

وأيد ما ادّعه برواية الحميري عن الحجة عليه السلام من قوله عليه السلام: «في الجواب عن ذلك حديثان: أما أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» [٤٨٠] إلخ.

ولا شك أن الثاني أخص من الأول مطلقاً، مع أنه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله في آخر الخبر: «بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

وبرواية علي بن مهزيار: «قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي

عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا- تصلّهما إلا على وجه الأرض» [٤٨١] إلخ.

والظاهر أنّ الروایتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الاولي نصّ في الجواز، والثانية ظاهرة في عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت» [٤٨٢].

ثمّ قال: ودعوى السيرة القطعية على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخرى، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة، فضلاً عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات في تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٤

في الاستبصار والعدّة [٤٨٣].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أنّ احتمال عدم كون المرتكزات العرفيّة مشروحة لدى السائل لا- يوجب شمول العنوان المسئول عنه- وهو الخبران المتعارضان- لغير مصاديقه العرفيّة، وبعبارة اخرى: ليس في السؤال شاهد على عدم مشروحيّة المرتكزات العرفيّة لدى السائل. نعم، لو سئل عن ورود العامّ والخاصّ كان لما ذكر وجه.

وأما رواية الحميري: فوقع الاختلاف في حجّية مكاتباته، هذا أوّلاً.

وثانياً: كيف يجيب الإمام العالم بالواقع في واقعة خاصّة بورود خبرين فيها ثمّ يخير السائل في العمل بأيّهما شاء؟! مع أنّ عليه بيان حكمها الواقعي، فلا بدّ من حمل قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بيان الحكم الواقعي، أي أنت مخير بحسب الواقع بين فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس وبين تركه، أي لا يجب التكبير في هذه الحالة.

وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصيص الخبر العامّ الذي أشار عليه السلام إليه بالخاصّ، إذ الأوّل ظاهر في وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حالة إلى اخرى، والثاني يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.

وبهذا ظهر الجواب عن رواية عليّ بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فيها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الروایتين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٥

وأما إنكاره السيرة بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجّحات في النصّ والظاهر: ففيه أوّلاً: أنّ الشيخ رحمه الله بحث في كتاب العدّة عن العامّ والخاصّ، ولا مجال لهذا البحث لو كان معتقداً بشمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العامّ والخاصّ لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم إعمال المرجّحات عند كونهما متفاضلين والتخيير في صورة كونهما متكافئين.

وثانياً: سيرته العمليّة في كتبه الفقهيّة على حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد والظاهر على النصّ، والملاك في ثبوت السيرة هو السيرة العمليّة.

والعمل بأخبار العلاج في العامّ والخاصّ مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.

ولم يكن عندى كتاب العدّة والاستبصار حتّى يتّضح لى أنّ ما نسبه المحقّق الحائري رحمه الله إلى الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟ لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان على ذلك.

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». في قاعدة الجمع والمراد بالأولوية هو الأولوية التعيينية، فهي من قبيل الأولوية في اولى الأرحام [٤٨٤]، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله [٤٨٥]، فلو تمّ هذه القاعدة سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين. والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفي، كالجمع بين العام والخاص وبين اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٦

المطلق والمقيد وبين النص والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتى فيما لا يمكن التوفيق العرفي [٤٨٦]؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبي الجمهور الأحسائي في كتاب عوالي اللئالي بقوله: «ولو ببعض من التأويلات» [٤٨٧]. أمّا الأول: فلا إشكال فيه، ويكفي في سند القاعدة على هذا المبنى بناء العقلاء.

وأمّا الثاني: فهو مستلزم لاختصاص أخبار العلاج مع كثرتها بموارد نادرة جداً، لندرة موارد التعارض مع عدم إمكان التأويل في كليهما أو في أحدهما.

ولا دليل على القاعدة بهذا المعنى.

واستدلّ عليها بوجوه ثلاثة:

الأول: الإجماع.

وفيه أولاً: أنّه إجماع منقول، وثبت في محلّه أنّه ليس بحجّة، وثانياً: سيرة العلماء على العمل بالمرجحات، وبالتخيير عند فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفي، فأين الإجماع!؟

الثاني: أنّ الأصل [٤٨٨] في الدليلين الأعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح.

وفيه أولاً: أنّه لا يدلّ على المدعى، فإنّه لا يجري إلّا في الدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحدهما مرجح فالأخذ بأحدهما ليس ترجيحاً من غير

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٧

مرجح، مع أنّ المدعى هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامياً.

وثانياً: أنّ القاعدة في المتعارضين هي التساقط عقلاً وعرفاً، وإن شئت قلت: إنّ كون القاعدة في الدليلين الأعمال مسلّم في كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأمّا بلحاظه فهما متساقطان.

الثالث: أنّ لكلّ من الدليلين مدلولين: أصلي وتبعي، فإنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليته وعلى جزئه تبعيته، وطرح كليهما مستلزم لطرح الدلالات الأربع، وطرح أحدهما مستلزم لطرح دلالاته الأصليّة والتبعيّة، فلا بدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يستلزم إلّا طرح دالتين تبعيتين.

وفيه: أنّه لا يدلّ على المدعى، لعدم تصوّر الدالتين إلّا في العام والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» فللعامّ دالتان: أصليّة، وهي دلالة على جميع العلماء، وتبعيّة، وهي دلالة على الفساق منهم، فلا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيّة لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب.

فهذا الدليل لا يدلّ إلّا على وجوب الجمع في موارد التوفيق العرفي.

نظريّة الشيخ رحمه الله في قاعدة الجمع ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه إلى اختصاص القاعدة بموارد الجمع العرفى وقال بعدم كليلتها استثنى مورداً، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مقطوعى الصدور، كآيتين أو متواترين، فقال بوجوب الجمع بينهما بتأويلهما اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٨ والعمل بخلاف ظاهرهما [٤٨٩].

ويرد عليه أنه لا يمكن القول بتعارض آيتين من الكتاب العزيز، كيف؟ وهو ينادى بأعلى صوته: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» [٤٩٠]، فينفى وقوع التعارض والاختلاف فيه. وأما التعارض البدوى الذى يزول بتأمل ودقّة، كالتعارض بين العام والخاص وبين المطلق والمقيّد ونحوهما، فإنّه وإن كان فى الكتاب، إلّا أنّه ليس من مصاديق التعارض كما عرفت [٤٩١].

وأما الخبران المقطوع صدورهما - كالتواترين - فالتعارض بينهما وإن كان ممكناً، إلّا أنّ الطريق لا ينحصر بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمكان حمل أحدهما على صدوره تقيّة. هذا تمام الكلام حول قاعدة الجمع.

البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجيّة تخصّصاً، وكذلك الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها - كما عرفت - هو الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان، ولا - تعارض بين النصّ والظاهر ولا - بين الأظهر والظاهر، لأنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقيقةً وتخصّصاً، كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء». فى النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٣٩٩ وليعلم أنّ جميع موارد الجمع العرفى إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر. وأما التوفيق بين العام والخاص وبين المطلق والمقيّد فليس بجمع حقيقةً.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الأظهر والظاهر

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام الرابع من مبحث التعادل والترجيح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجيّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فيها موضوعاً، خارجان حكماً [٤٩٢]. ويرد عليه أولاً: أنّ خروج الأظهر والظاهر أيضاً موضوعى، ألا ترى أنّه إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» لا يقال: إنّ تناقض فى كلامه، مع أنّه من قبيل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بينهما عرفاً حتّى يشملهما موضوع الأخبار العلاجيّة. وثانياً: لو سلّمنا دخولهما فيها موضوعاً، فلا دليل على خروجهما عن حكمها، فلا بدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما.

نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّ يظهر من الشيخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلى فرق آخر بين النصّ والظاهر وبين الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن يكون بينهما جمع مقبول عرفى [٤٩٣].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٠

وفيه: أن خروج النص والظاهر أيضاً مشروط بذلك، وإلا فلو كان التصرف في الظاهر لأجل النص خلاف قانون المحاوره ولم يكن الجمع بينهما عرفياً مقبولاً يكونان من المتعارضين، ولا بد من العمل بأخبار العلاج فيهما، فالميزان الكلي في الخروج هو كون الجمع مقبولاً عرفاً، فقوله: «صل في الحمام» و «لا تصل في الحمام» من المتعارضين، مع أن الأول نص في الرخصة والمشروعية، والثاني ظاهر في الحرمة وعدم المشروعية، لكن الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائي، فاللازم للفقهاء مراعاة مقبولية الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات في محيط التشريع والتقنين، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النص، فإنه لم يرد فيه آية أو رواية.

ثم ينبغي التكلّم هاهنا حول الموارد التي تكون خارجة عن تحت أخبار العلاج أو قيل بخروجها، لكونها إما من قبيل النص والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

والبحث المفصل الجامع هنا ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠١

ما ادعى كونه من قبيل النص والظاهر

فيما إذا كان لأحد العامين من وجه قدر متيقن في مقام التخاطب

فمن الموارد التي قال بكونها من قبيل النص والظاهر: ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه وكان لأحدهما قدر متيقن في مقام التخاطب، لكنه لم يصل إلى حد الانصراف [٤٩٤]، مثلما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق» وعلم من حاله أنه يبغض فساق العلماء ويكرههم أشد كراهة من فساق غيرهم، فيصير فساق العلماء متيقن الاندراج تحت قوله: «لا تكرم الفساق» فيكون نصياً فيهم، وقوله: «أكرم العلماء» يشملهم بنحو الظهور [٤٩٥].

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بثلاثة أوجه، لكن غير اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٢

الأخير منها مبنائي.

والجواب المتين الذي لا يكون مبنائياً ما ذكره بقوله:

إن اريد بتيقن الاندراج: العلم الفعلي بإرادة المتكلم من قوله: «لا- تكرم الفساق» العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلي ملازم للعلم الفعلي بعدم إرادته العلماء الفساق من قوله: «أكرم العلماء» فحينئذ يخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النص والظاهر، فإنه بعد العلم الفعلي بمراد المولى من الدليلين خرج المورد عن الجمع في مدلولهما كما لا يخفى.

وإن اريد به العلم التقديري، بمعنى أنه إن أراد بقوله: «لا- تكرم الفساق» حرمة إكرام الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطريق أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا يمكن التفكيك بينهما بأنه حرّم إكرام الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محالة يكون بينهما ملازمة، فإما أنه حرّم إكرامهما أو لم يحرم إكرامهما، ففيه: [٤٩٦] أن الملازمة بين حرمة إكرام الفاسق العالم وبين حرمة إكرام الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفساق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا في خصوص مادة الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعاية الملازمة فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا- تكرم الفساق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً [٤٩٧].

هذا حاصل كلام سيدنا الاستاذ «مدّ ظله» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٣

فيما إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجناً

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامين من وجه بمرتبة من القلة بحيث لو خصص بما عدا مورد الاجتماع مع العام الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العام الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأن العام يكون نصاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن [٤٩٨].

وفيه أولاً: أن استهجان التخصيص أمر عقلي لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلا كان كل عام - وإن لم يكن له معارض - ذا دالتين: دلالة نصية بالنسبة إلى المقدار الذي يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجناً [٤٩٩]، ودلالة ظهورية بالنسبة إلى ما زاد على ذلك المقدار [٥٠٠]، وما سمعنا بهذا في كلام أحد منهم.

وثانياً: أن الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يقال: إن العام الذي يستلزم تخصيصه في مادة الاجتماع تخصيصاً مستهجناً يكون بجميع مدلوله معارضاً للعام الآخر، لأجل الملازمة بين إرادة مادتي الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيك بينهما كالمورد السابق [٥٠١]، فإما أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٤

في ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات [٥٠٢] والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإن وروده في هذه الموارد يوجب قوة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنص، لعدم تطرق المسامحة في هذه الامور، فيقدم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلاً: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصياً في معناه، لعدم قبوله المسامحة بكونه أقل من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصية [٥٠٣].

وفيه أولاً: أن عدم تطرق التسامح لا يختص بهذه الأدلة، فإن الملاحة في موضوع كل دليل - سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا - هو نظر العرف الدقي، لا المسامحة كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أن تحديد الكثر بالإناء الذي كان كل من أطرافه الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟

لاختلاف الشبر المتوسط بالنسبة إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أن تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن. فورود دليل في هذه الموارد لا يوجب كونه نصاً في معناه.

في ورود أحد المتعارضين في مورد الاجتماع

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٥

وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فإن النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنه لا يجوز إخراج المورد، لأن الدليل يكون نصاً فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر [٥٠٤].

أقول: إن كان الخمر خصوص المسكر المتخذ من العنب فلا يرتبط المثال بالمقام، لعدم دخوله في قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فلا يكون مورد السؤال مورد الاجتماع بين العامين من وجه.

وإن كان خصوص المسكر المتخذ من التمر أو أعم منه ومن المتخذ من العنب فهو مما نحن فيه.

ولا- يتم ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله إلاله على الفرض الأول، أعني كونه خصوص المسكر المتخذ من التمر، بخلاف الفرض الثاني، فإنه إن كان مورد السؤال ذا موردين فلا يكون العام نصاً إلاله القدر المتيقن منهما، فإذا قال المولى: «لا تكرم الفساق» ثم سأله العبد عن إكرام الفقهاء فأجاب بقوله:

«أكرم كل عالم» فهو لا يكون نصاً في جميع مورد السؤال، بل في خصوص القدر المتيقن منه، وهو الفقهاء العدول، والمقام أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة أخرى: كما أن بين قوله: «كل مسكر حرام» وبين قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» عموماً من وجه، فكذلك بين مورد السؤال وبينه أيضاً عموم من وجه، لأن الخمر الذي هو مورد السؤال أعم من أن يكون متخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتخذ من التمر أيضاً أعم من أن يكون خمرًا أو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٦

غير خمر، فلا- يكون دلالة قوله: «كل مسكر حرام» الوارد مورد الخمر أقوى من أن يقول: «كل خمر حرام» وهذا [٥٠٥] لا يقدم على قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» في مورد الاجتماع، لعدم كونه نصاً فيه، فكذلك قوله: «كل مسكر حرام».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٧

ما ادعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر

البحث حول تعارض العام مع المطلق

ومن الموارد التي قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر: تعارض العام الاصولي [٥٠٦] مع المطلق الشمولي [٥٠٧]، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» ثم قال: «لا تكرم الفاسق».

كلام الشيخ والمحقق النائيني في المسألة

فقال الشيخ الأعظم الأنصاري [٥٠٨] والمحقق النائيني [٥٠٩] بتقدم العام على المطلق في مادة الاجتماع، لكونه أظهر منه.

وخالف فيه المحقق الخراساني [٥١٠] والحائري اليزدي [٥١١].

واستدل الشيخ والنائيني ٠ بأن دلالة العام على العموم بالوضع،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٨

فلا تتوقف على شيء، بخلاف المطلق، فإن دلالة على الإطلاق والشمول تتوقف على مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان على التقييد، والعام يصلح لأن يكون بياناً، فالتقييد مقدم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

نقد ما أفاده الشيخ والنائيني رحمهما الله في المقام

وفيه: أن جريان أصالة العموم أيضاً متوقف على عدم البيان على التخصيص إذا كان المتكلم في مقام التشريع والتقنين، لما جرى عليه بناء المقتنين من جعل القوانين بنحو الكلي ثم بيان مخصّصات منفصلة، فأصالة العموم أيضاً معلقة على عدم البيان على التخصيص، والمطلق يصلح لأن يكون بياناً عليه، فأين الأظهرية والظاهرية في المقام!؟

الحق في وجه تقدّم العام على المطلق

نعم، لنا طريق آخر لإثبات تقدّم العموم على الإطلاق، وهو أنه ليس لنا هاهنا دليلان لفظيان، بل دليل لفظي واحد، وهو العام [٥١٢]، وأما المطلق فلا يدلّ بلفظه على الإطلاق كما سيظهر.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان ما يستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثم المقايسة بينهما، فنقول:

إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فلفظ «عالم» يدلّ على الطبيعة فقط، والعموم مستفاد من لفظه «كلّ» فإنّها تدلّ على تكثّر مدخولها، وهو «العالم» وحيث إنّ الطبيعة لا يعقل أن تكون متكرّرة فلا محالة يكون التكرّر بلحاظ أفرادها،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٠٩

لكن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فكأنّه قال: «أكرم زيداً من حيث هو عالم» و «أكرم عمراً من حيث هو عالم» وهكذا. فالعموم يستفاد من لفظه «كلّ» فهو دليل لفظي.

إذا ورد عقبيه: «لا تكرم الفساق من العلماء» كان التعارض بين الدليلين اللفظيين، لكن تخصيص العمومات حيث كان متعارفاً في مقام التقنين كان التعارض بينهما بدوياً زائلاً بالتأمل والدقّة.

هذا بالنسبة إلى العموم.

وأما المطلق فدلالته على الإطلاق إنّما تكون بتوسط مقدّمات الحكمة، فإذا قال: «أعتق الرقبة» فلا يدلّ بلفظه على أزيد من وجوب عتق طبيعة الرقبة، وأما أنّه لا فرق بين الرقبة المؤمنة والكافرة فهو مستفاد من حكم العقل بأنّ المولى الحكيم المرید المختار الذي هو في مقام بيان تمام مراده لو أراد الرقبة المؤمنة لبيّنه لا محالة، فلا بدّ من أن يكون مراده طبيعة الرقبة من دون دخل الإيمان في مراده، وهذا هو الذي يعبر عنه ب «مقدّمات الحكمة».

فلفظة «الرقبة» لا تكون ناظرة إلى الأفراد أصلاً، فإنّ ماهية «الإنسان» وهي الحيوان الناطق غير أفرادها.

نعم، هي متّحدة مع الأفراد ومنطبقه عليها، لكن مقام الأتّحاد والانطباق غير مقام الدلالة، فلا يمكن القول بدلالة قوله: «أعتق الرقبة» على عدم الفرق بين الفرد المؤمن منها وبين الكافر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ احتجاج العبد في المطلق لما كان متقوماً بجعل الطبيعة بنفسها موضوعه وعدم ذكر قيد لها يكون أمر هذا الاحتجاج إلى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٠

زمان ورود القيد، فإذا ورد ينتهي احتجاجه ويرتفع موضوعه، فتقدّم العام على المطلق في مورد الاجتماع إنّما هو لكون العام غاية لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأنّ البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنّه إذا قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا تعتق الرقبة الكافرة» يكون الثاني قيدهم للأول، فكذلك إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثمّ قال: «أكرم كلّ عالم» لأنّه - حيث كان لفظه «كلّ» دالّة على التكرير - يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولاً أم فساقاً، فهو يكون في مورد الاجتماع بمنزلة أن يقال: «أكرم العلماء الفساق».

وبالجملة: حيث إنّ الإطلاق لا يكون دليلاً لفظياً، بل هو مستفاد من مقدّمات الحكمة التي منها عدم البيان على القيد، يكون العام الذي

هو دليل لفظي صالح لتقييده مقدماً عليه في مادة الاجتماع.

فجعلهما من قبيل الأظهر والظاهر - كما اعتقده الشيخ والمحقق النائيني^{٥٠} - لا يتم، لأن الظهور من أوصاف الدلالة اللفظية، فلا يتقوم بالإطلاق الذي ليس بدليل لفظي. ومما ذكرنا يتضح أمران:

تقدم المفهوم اللفظي على الإطلاق

أحدهما: أنه لو قلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بين مفهومين، فإن كان ثبوت المفهوم في أحدهما بالإطلاق وفي الآخر بالدلالة اللفظية^[٥١٣]،
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١١
يتقدم المفهوم اللفظي على الإطلاق، لعدم الفرق فيما ذكرنا من تقييد الإطلاق بالدليل اللفظي بين كونهما منطوقى الدليلين أو مفهوميهما.

عدم دلالة المطلق على الشمول

الثاني: أنه ليس الإطلاق عندنا على قسمين: شمولي وبدلي، لعدم وجود لفظ دال على التكثر فيه كما في العموم، فلا يدل على الشمول أصلاً، لكن لو فرضنا كونه على قسمين فلا يكون الإطلاق الشمولي مقدماً على البدلي عند التعارض في مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبة» ثم قال: «لا-خير في كافر» استقرّ التعارض بينهما في الرقبة الكافرة من دون أن يقيّد أحدهما بالآخر، وذلك لأنّ الطريق إلى الإطلاق في كليهما واحد، وهو تمامية مقدمات الحكمه، وإن كان نيتها في أحدهما الشمول وفي الآخر البدلية، فليس المطلق الشمولي بلفظه دالاً على الإطلاق حتى يتقدم على الإطلاق البدلي.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها^[٥١٤]: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.
وقبل الورود في البحث لابد من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:
أما الإشكال: فهو أنه يشكل تخصيص الكتاب والسنة النبوية بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام^[٥١٥] فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فكيف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصيص؟!
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٢

نظريّة الشيخ والمحقق النائيني والخراساني في دفع الإشكال

وأما دفعه: فذكر الشيخ فيه ثلاثة أوجه^[٥١٦]:
أحدها: أن هذه الخصوصات تكون ناسخة لا مخصّصة.

ويلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام عليه السلام.

ثم استشكل نفسه في هذا الوجه بأن كثرة التخصيص بلغت إلى حدّ قيل: ما من عامٍ إلّا وقد خصّ، فكيف يحمل هذه الخصوصات الكثيرة الصادرة عنهم عليهم السلام على النسخ؟!

الثاني: أنّ هذه الأخبار كاشفة عن أنّ العمومات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله كانت متّصلة بمخصّصات، لكنّ المخصّصات اختفت علينا، فحملها على التخصيص لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واستشكل نفسه في هذا الوجه أيضاً بعد نقل الرواة العمومات من دون مخصّصات التي كانت متّصلة بها مع كثرة الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلة واهتمام الرواة إلى حفظها ونقلها، فمن المستحيل عادةً أن تكون مخصّصات متّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفيت كلّها علينا.

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله تلقّى هذا الوجه بالقبول [٥١٧]، ووجهه بأن كثيراً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٣

من الخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام منقول في كتب العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا يكشف عن أنّ العمومات النبويّة كانت متّصلة بمخصّصات، ثمّ اختفت المخصّصات علينا [٥١٨].

الثالث: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يكون قبيحاً فيما إذا صدر العام لبيان الحكم الواقعي، ويمكن أن يكون المخاطبون بالعام في زمن النبي صلى الله عليه وآله مكلفين بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحة، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبيّن لنا ذلك بعد صدور الخاصّ في لسان الأئمة عليهم السلام.

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله لدفع الإشكال.

واختاره المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً حيث قال ما حاصله:

تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يكون قبيحاً إذا لم يكن فيه مصلحة أقوى أو في تقديمه مفسدة أقوى، فلم يكن بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلياً فيه ظاهراً [٥١٩].

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله وإن كان يخالفه تعبيراً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٤

حقّ المقال في حلّ الإشكال

والذي يخطر بالبال في حلّ الإشكال أنّ النبي صلى الله عليه وآله بيّن جميع أحكام الإسلام، عموماتها ومخصّصات، مطلقاتها ومقتداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى أُرش الخدش كما في بعض الأخبار [٥٢٠].

ويشهد عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: «يا أيّها الناس واللّه ما من شيء يقربكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه» [٥٢١].

فهو صلى الله عليه وآله بيّن جميع الأحكام وكتبها علىّ عليه السلام في صحيفته وأراد تبليغها على الناس، لكنّه عليه السلام صار بعد رسول الله صلى الله عليه وآله مظلوماً في حقّه ولم يلتفت الناس إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب الله، وهذا الأمر وإن لم يحتج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعي عليه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا أنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:

ففي كتاب سليم بن قيس الهلالي أنّه قال: قلت لعليّ عليه السلام: يا أمير المؤمنين إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من

تفسير القرآن ومن الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله تخالف الذي سمعته منكم، وأنتم تزعمون أن ذلك باطل افتري الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين، ويفسرون القرآن برأيهم.

قال: فأقبل عليّ فقال لي: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إن في أيدي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٥

الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصاً وعماماً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهدته حتى قام فيهم خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت على الكذابة، فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حين توفي رحمه الله على نبي الرحمة وصلى الله عليه وآله، وإنما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم [٥٢٢] ولا يتحرج [٥٢٣] أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً، فلو علم المسلمون أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وآله رآه وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحل الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال الله عز وجل: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمِعُ لِقَوْلِهِمْ» [٥٢٤] ثم بقوا بعده، وتقرّبوا إلى أئمة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنما الناس مع الملوك في الدنيا [٥٢٥] إلّا من عصم الله، فهذا أول الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذباً، وهو في يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنه وهم فيه لرفضه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٦

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوفاً من الله، وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه وآله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعمام وخاص، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان: كلام خاص، وكلام عام، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به وما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله، وليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله، فيفهم... وكنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله في كل يوم دخلة وفي كل ليلة دخلة، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، وربما كان ذلك في منزلي، يأتيني رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا دخلت عليه في بعض منازل خلا بي وأقام نساءه، فلم يبق غيري وغيره، وإذا أتاني للخلوة في بيتي لم تقم من عندنا فاطمة ولا أحد من ابني، وكنت إذا سألته أجابني وإذا سكت أو نفدت مسألي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّا أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، ودعا الله أن يفهمني إياها ويحفظني، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها، وعلمني تأويلها، فحفظتها، وأملاه عليّ، فكتبتها، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال وحرام، أو أمر ونهى، أو طاعة ومعصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّا وقد علمني

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٧

وحفظته ولم أنس منه حرفاً واحداً [٥٢٦]. الحديث.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا في سند الكتاب إلى سليم بن قيس [٥٢٧]، إلا أن الكشّي اعتمد عليه، على أن آثار الصدق تلوح من متن الرواية.

وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أن النبي صلى الله عليه وآله بين جميع الأحكام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.

وهذا وإن كان يشبه الوجه الثاني المتقدم من الشيخ رحمه الله الذي اختاره المحقّق النائيني، إلا أنّه يخالفه في بعض الجهات: منها: أن قضية ما ذكرنا أن جميع الأحكام الصادرة عن الأئمة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبي صلى الله عليه وآله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها في كلامه صلى الله عليه وآله، فلعلّها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محل النزاع في الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأما إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٨

فما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله، من أن التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم [٥٢٨] من حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد [٥٢٩].

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.

على أنّا نمنع كون المخصّص قرينه على التصرّف في العامّ، كما عرفت [٥٣٠].

أضف إلى ذلك: أن حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ- على فرض صحّتها- مبنيّة على التخصيص الذي هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومة بناءً على النسخ.

فلو سلّم كون الخاصّ قرينه على التصرّف في العامّ وكون أصالة الظهور في القرينه حاكمه على أصالة الظهور في ذيها، لا ينطبق هذا الكلام على المقام، لعدم إحراز كون الدليل الثاني مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فاعلم أن لمحلّ النزاع ثلاثة موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤١٩

به [٥٣١]، فالأمر حينئذٍ دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثاني: ما إذا انعكس الأمر، فالأمر دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من إمكان إرادة العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحكم الواقعي يدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شكّ في المتقدّم منهما، فلو كان الخاصّ متقدّماً على العامّ لكان منسوخاً به [٥٣٢]، ولو كان متأخراً عنه لكان مخصّصاً له [٥٣٣].

ولابدّ قبل بيان الحقّ في هذه الصور الثلاث من ذكر نكتته، وهي أنّ التخصيص يكون في مقابل العموم الأفرادي، فهو يدلّ على أنّ مورد الخاصّ لم يكن مراداً جديّاً أصلاً، بخلاف النسخ، فإنّه يقابل استمرار الدليل المنسوخ مع كون مورد النسخ مراداً جديّاً قبل صدوره.

والاستمرار تارةً: يستفاد من إطلاق الدليل، واخرى: من كونه بنحو القضية الحقيقيّة، وثالثةً: من دليل لفظي آخر، كقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» [٥٣٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٠

حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ

فإذا كان الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ [٥٣٥]، واستفيد الاستمرار في العامّ من الإطلاق، فربما يتوهم أنّ النسخ مقدّم على التخصيص، لأنّه في الواقع تقييد للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بين تخصيص العموم الأفرادي وتقييد الإطلاق الأزمانى، وقد عرفت أنّ التقييد مقدّم على التخصيص إذا دار الأمر بينهما [٥٣٦]، فلا بدّ في المقام من القول بتقدّم النسخ على التخصيص.

ولكنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، وذلك لأنّ ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص إنّما هو في فرض تعارض العموم والإطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فإنّهما يتعارضان في مورد الاجتماع، والمقام ليس كذلك، لعدم التعارض بين عموم «أكرم العلماء» وبين إطلاقه الأزمانى، غاية الأمر أنّ هاهنا دليلاً آخر - أعنى «لا تكرم الفساق من العلماء» - وأمره دائر بين تخصيص العموم الأفرادي وتقييد الإطلاق الأزمانى المعبر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لكلّ منهما [٥٣٧].

ولا يجرى هاهنا ما ذكرناه في تلك المسألة من كون العامّ بياناً للمطلق، فينتهى أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العكس، فإنّه لا تعارض بينهما في المقام حتّى يقال بكون العامّ بياناً للمطلق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢١

وقد يتوهم أنّ التخصيص مستلزم للتصرّف في المطلق أيضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم على التخصيص، لعدم استلزامه إلّا تصرّفاً واحداً واستلزام التخصيص تصرّفين: أحدهما في العموم الأفرادي، والآخر في الإطلاق الأزمانى.

وفيه: أنّ التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنّه يتصرّف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلّا تصرّفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادي واقعاً من أول الأمر، فلا يشمله دليل العامّ بحسب الإرادة الجديّة حتّى ينعقد له بالنسبة إليه إطلاق.

وقد يتوهم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى بكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفساق من العلماء» نعلم تفصيلاً بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ في وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام في تلك البرهة من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلي متعلّق بعدم وجوب إكرام الفساق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ

والخاص، فيجرب أصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإن مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العام والخاص.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٢

إن قلت: لا يجرب هاهنا أصالة البراءة والاستصحاب، لأن جريان الاصول مشروط بتحقق ثمره عمليته، وهي منتفية هاهنا. قلت: يكفي في الأثر ما يترتب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو في يوم، وأجرينا أصالة البراءة من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العام والخاص لكفى في انتفاء وجوب التصدق. وفيه: أن العلم الإجمالي إذا كان واقعياً لا يعقل أن ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي متولدين منه، فإنه يستلزم رافعية الشيء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعبارة أخرى: إن كان العلم الإجمالي تخيلياً [٥٣٨]، فهو خارج عن محل الكلام، فإن البحث إنما يكون في الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقة، وإن كان حقيقياً فلا يعقل أن يتولد منه شيء يوجب انحلاله، لاستحالة رافعية الشيء لنفسه. نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أن هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ في صورة تأخر صدور الخاص عن العام، فصحة هذا الوجه وعدمها مبنيان.

ويمكن المناقشة فيه على فرض تسليم المبني - أعني انحلال العلم الإجمالي - أيضاً، لأن إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاص كان واجباً قطعاً إما ظاهراً وإما واقعياً، فلا يجرب أصالة البراءة منه أو استصحاب عدمه [٥٣٩].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٣

هذا كله فيما إذا استفيد الاستمرار الزماني في العام من الإطلاق.

وأما إذا استفيد من القضية الحقيقية فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كل من وجد في الخارج في طول الزمان وتصف بكونه عالمياً يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزمانى مستفاد من القضية الحقيقية، فلو قال عقيبه: «لا- تكرم الفساق من العلماء» يدور أمره بين تصرفه في العموم الأفرادى وبين تصرفه في العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدم قلة التصرف على كثرته كان النسخ مقدماً على التخصيص، فإنه تصرف في العام من زمان صدور الخاص، بخلاف التخصيص الذي هو تصرف فيه من أول الأمر، أى من زمان صدور العام، وإلا فلا ترجيح بينهما.

وأما إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدلة ثلاثة لفظية: أحدها: «إكرام كل عالم حلال» مثلاً، ثانيها: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة» [٥٤٠]، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرفه في الصغرى [٥٤١] وتصرفه في الكبرى [٥٤٢]، فإن قلنا بإفادة المصدر المضاف العموم كان الدليل الثانى أيضاً عامّاً ومفاده «كل حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وكل حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فيرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، ولا ترجيح بين التخصيصين، إلا إذا قلنا بتقدم ما هو أقل تصرفاً، فيقدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٤

النسخ، وإن لم نقل بإفادته العموم كان الدليل الثانى من حيث الموضوع [٥٤٣] مطلقاً، فأمر الخاص في الواقع دائر بين التخصيص والتقييد، ولا ترجيح بينهما، لعدم كون المقام من الموارد التي يقدم فيها التقييد على التخصيص كما عرفت [٥٤٤]، فلا ترجيح بين النسخ والتخصيص.

هذا كله فيما إذا تقدم العام على الخاص.

حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص

وأما إذا كان متأخراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاص وبين كون الخاص مخصّصاً له، فلا بدّ من الحكم بتقدّم التخصيص على النسخ [٥٤٥]، سواء كان الدليل على الاستمرار الزماني في الخاص هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضية الحقيقية، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أما على الأول: فلما تقدّم [٥٤٦] من أنّ التحقيق في وجه تقدّم الخاص على العامّ عدم التنافي بينهما عرفاً إذا صدر في مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين في الظهور أو كان الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلاً، ولا يعمّهما الأخبار الواردة في المتعارضين والمختلفين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٥

فدعوى تقدّم النسخ على التخصيص في المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاصّ بالعامّ وتخصيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعة، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعالمين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان في مادّة الاجتماع، ويقدم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحّة احتجاج العبد به كما تقدّم [٥٤٧]، ولولاه لرجعنا في مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً في وعاء التقنين.

ومنه ظهر وجه تقدّم التخصيص على النسخ على تقدير استفادة الاستمرار من كون الخاصّ قضية حقيقية، فإنّ القضية الحقيقية - كما عرفت آنفاً - تدلّ على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاصّ الدالّ بالإطلاق على الاستمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظي، فهو أقوى من الإطلاق الذي ليس كذلك.

وبعبارة أخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» قضية حقيقية كان معناه: «كلّ من وجد في الخارج وتّصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق في هذا الاسبوع وفي الاسبوع الآتى وفي الاسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبة إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٦

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنّه إذا انضمّ إلى الخاصّ المتقدمّ كان استمرار حكمه بالدليل اللفظي كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام في معلومى التاريخ.

حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص في مجهولى التاريخ

وأما مع الجهل بتاريخهما والشكّ في النسخ والتخصيص الناشئ من الشكّ في أنّ الخاصّ هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيكون ناسخاً له، أو قبل حضوره [٥٤٨]، فيكون مخصّصاً له.

فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلبته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب؟
أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب، إلّا أنّه لا دليل على حجّية هذا الظنّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ في مثل المقام.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر في مقابل الكثرة - كما في الشبهة غير المحصورة - كذلك لا يعتنون باحتمال

النسخ الذي لا يعلم وقوعه في الشريعة إلّا في موارد نادرة جداً في مقابل التخصيص الراجح الشائع بمثابة قيل فيه: «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ» فملاك عدم الاعتناء بالاحتمال النادر في الشبهة غير المحصورة موجود هنا أيضاً.
فكأنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص،
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٧
لأنّ احتمال النسخ وإن كان موجوداً واقعاً، إلّا أنّه غير مرئيّ بنظر العقلاء.

دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهة

ومنها [٥٤٩]: ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق وبين حمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهة، كما إذا قال: «أعتق رقبةً» و «لا تعتق رقبةً كافرةً» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» و «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنةً» فالأمر دائر بين حمل المطلق على المقيّد وبين حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب [٥٥٠] والنهي على الكراهة [٥٥١]، كحمل الأمر في قوله: «صلّوا في المسجد» على الاستحباب، وحمل النهي في قوله: «لا تصلّ في الحمام» على الكراهة، من دون تقييد قوله: «أقيموا الصلاة» بهما.

نظريّة المحقّق المؤسس الحائري رحمه الله في المقام

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في مجلس الدرس: ذهب شيخنا العلّامة الحائري رحمه الله إلى تقدّم حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب والنهي على الكراهة، وقال: يصعب على حمل المطلق على المقيّد بعد انعقاد الظهور للمطلق في الإطلاق، سيّما أنّ استعمال الأمر في الندب كان شائعاً في عرف الأئمّة عليهم السلام وكذا استعمال النهي في الكراهة [٥٥٢].
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٨
فعلى هذا ظهور المطلق في الإطلاق أقوى من ظهور الأمر بالمقيّد في الوجوب والنهي عنه في الحرمة.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة

ثمّ فصل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصيلاً متيناً، وهو أنّ الإطلاق في مقام البيان قد يقع في جواب سؤال من يريد العمل به، كما لو سأل رجل عن تكليفه الفعلي فيما إذا ظاهر امراته، فقال الإمام عليه السلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فأخذ بإطلاقه وأعتق رقبةً كافرةً، ثمّ بعده ورد دليل على أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنةً» أو «لا تعتق رقبةً كافرةً» ففي مثل ذلك يكون حمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة أقوى، بل متعيناً، لأنّ في تقييد الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهة فلا محذور فيه.

وقد يقع الإطلاق في مقام البيان في جواب مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمّثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والاصول ممّن لا يكون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوين الكتب لمراجعة من تأخّر عن المعصومين عليهم السلام.

فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهي وضعا للوجوب والحرمة فالحمل عليهما وتقييد الإطلاق أولى؛ لأنّ الإطلاق لا يكون من قبيل ظهور اللفظ، بل إنّما يحكم به من السكوت في مقام البيان، والأمر والنهي بمالهما من الظهور يصيران بياناً له، وذكر المطلقات ثمّ بيان القيود منفصلةً عنها أمر متعارف في مقام التقنين. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهي محمولان على الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما

موضوعان لمطلق البعث والزجر، لكنَّ البعث المطلق من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٢٩

غير الإذن في الترك والزجر من دون الإذن في الفعل يكونان حجّةً على العبد، فترجيح أحد الحملين [٥٥٣] على الآخر مشكل، لأنَّ دلالة كلا الدليلين بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنَّ تعارف حمل المطلق على المقيّد عند العلماء يكون مرجحاً لكان التقييد أولى من حمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة.

وأما تحقيق حال الأمر والنهي وأنهما هل وضعاً للوجوب والحرمة أو لمطلق البعث والزجر فموكول إلى محله [٥٥٤].

هذا بيان الإمام «مدّ ظله» في المقام مع تتميم منّا، وهو صحيح متين. [٥٥٥]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة؛ ج ٦؛ ص ٤٢٩

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣١

في انقلاب النسبة

البحث حول انقلاب النسبة

ثمّ قد يقع التعارض بين أكثر من دليلين [٥٥٦]:

وله صور:

تعارض عامّ وخاصّين

الصورة الاولى: أن يكون أحد الأدلّة عامّاً وكلّ من الدليلين الآخرين خاصّاً، ولهذه الصورة فروض:

تعارض عامّ وخاصّين متباينين

الفرض الأوّل: ما إذا كان الخاصان متباينين.

وفيه مقامان من البحث:

كيفية الجمع بين هذه الأدلّة

المقام الأوّل: أن في كيفية الجمع بينها احتمالات أربعة:

أ- أن يخصّص العامّ بأحد الخاصّين أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٢

الخاص الآخر.

ب- أن يخصص بكل منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.

ج- أن يفصل بين المخصص اللبى واللفظى، فيخصص أولاً باللبي ثم يلاحظ النسبة بين العام وبين المخصص اللفظى، وأما لو كانا لفظيين فيخصص بكل منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.

د- أن يفصل بين اللفظى وبعض المخصصات اللبئية- مثل الإجماع ونحوه مما لا يكون كالمخصص المتصل بالعام- فيخصص بكل منهما [٥٥٧] بدون لحاظ النسبة بعد التخصيص بأحدهما، وبين بعض آخر من المخصصات اللبئية مما يكون واضحاً عند السامع كالقرينة المتصلة، فيخصص به أولاً ثم يلاحظ النسبة بين العام والمخصص الآخر الذى ليس كذلك.

الحق في المسألة

والحق تخصيص العام بكل منهما إذا كانا لفظيين وإن استلزم تخصيصه بأحدهما انقلاب نسبه مع الخاص الآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال:

«لا تكرم الصرفيين منهم» ثم قال: «لا تكرم النحويين منهم» [٥٥٨] خصص العام

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٣

بكل من الخاصين وحكم بحرمه إكرام الصرفيين والنحويين ووجوب إكرام باقى العلماء، ولا يخصص بالخاص الأول ابتداءً ثم يلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الثانى حتى يعامل بينهما معاملة المتعارضين فى مورد الاجتماع [٥٥٩]، فإن بينهما عموماً من وجه، لأن العام بعد التخصيص بالأول يصير مفاده «يجب إكرام العالم غير الصرفي» وكون النسبة بينه وبين مفاد الخاص الثانى عموماً من وجه، واضح. وذلك لأن للعام أبعاداً، وكل خاص يرد على بُعد منه، والعقلاء لا يلاحظون فى مثل ذلك انقلاب النسبة فى مقام التقنين، وإن صدر أحد الخاصين مقدماً على الآخر، سيما أن التخصيص لا يستلزم المجازية فى العام، فإنه تضيق للحجية والإرادة الجديّة، لا لدلالة اللفظ والإرادة الاستعمالية.

نعم، إذا كان أحد الخاصين لبياً واضحاً لدى المخاطب من دون تعمق وتفكير، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ونحن نعلم بكون العالم الفاسق مبغوضاً له يخصص العام به أولاً، ثم يلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الآخر، بل لا- ينعقد له ظهور إلفى غير مورد هذا المخصص اللبى، لأنه كالمخصص اللفظى المتصل، بل التعبير بكونه مخصصاً مبنى على التسامح.

بخلاف المخصص اللبى الذى لا يكون بهذه المثابة من الوضوح، كالإجماع وبعض المخصصات العقلية، فلا فرق بينه وبين المخصص اللفظى المنفصل فى تخصيص العام بكل منهما من دون ملاحظة انقلاب النسبة.

فالحق هو الاحتمال الرابع من بين الاحتمالات المتقدمة، وهو التفصيل بين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٤

ما إذا كان الخاصان لفظيين، أو لبئيين غير واضحين بدون التأمل ومراجعة الكتب أو مختلفين، وبين ما إذا كان أحدهما لبياً واضحاً. هذا إذا لم يتوجه إلى تخصيص العام بكليهما إشكال.

حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن

المقام الثانى: لو استلزم تخصيصه بكليهما بقائه بلا- مورد، كما إذا خرج نصف أفرادهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم

التخصيص المستهجن، فحينئذ قال الشيخ الأعظم الأنصاري [٥٦٠] وكثير مَمِين تبعه - منهم المحقق النائيني رحمه الله [٥٦١] - بتحقق التعارض بين العام وبين مجموع الخاصين، لأن مجموعهما مبين له.

نظرية الإمام الخميني «مدّ ظله» في المقام

وأورد عليهم سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله العالی» بأن المجموع لا وجود له في الخارج، وإنما هو اعتبار عقلي، والموجود في الخارج الصادر من الأئمة عليهم السلام هو كل واحد من الخاصين بخصوصه، والعام لا يبين ولا يعارض كلياً منهما، والمجموع الذي هو أمر اعتباري غير موجود في الخارج، لا يصلح لأن يعارض العام.

فالتعارض إنما هو بين الخاصين لكن بالعرض، لا - بالذات، لاختلاف موردهما، كما أن الاصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي تكون متعارضة بالعرض، وإن لم يتحقق التعارض بينها ذاتاً، لاختلاف مجراها.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٥

فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلا بدّ من العمل على مقتضاها في هذين الخاصين، وإلا فلا بدّ من الرجوع إلى القاعدة في المتعارضين من التساقت أو التخيير، فإنها تشمل التعارض بالعرض بلا إشكال.

وسياتى [٥٦٢] البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهكذا البحث عن القاعدة الأولى وأنها هل هي التساقت أو التخيير [٥٦٣].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظله» مع توضيح منّا، وهو صحيح متين.

فالعام لا يكون طرفاً للمعارضة، بل المعارضة بين الخاصين.

لا يقال: كيف يكون العام خارجاً عن طرفية المعارضة مع أنه لولاه لما تحقّق التعارض بين الخاصين؟!

فإنه يقال: العام نظير العلم الإجمالي الموجب لتحقق التعارض بين الأصليين مع كونه خارجاً عن طرفيته.

نعم، لو علم تلامزم حكم الخاصين لوقع التعارض بين العام وكلّ من الخاصين، إذ كلّ منهما وإن لم يكن معارضاً للعام ذاتاً إلا أنه بضميمة العلم بملازمة حكمه لحكم الخاص الآخر - بحيث لا يمكن انفكاكهما - يصير معارضاً للعام، ولا تعارض بين الخاصين على هذا الفرض، لكونهما متلازمين.

فما ذهب إليه الشيخ ومن تبعه ينطبق على هذا الفرض، لكن مع تبديل قولهم: «يقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين» ب «يقع التعارض بين العام وبين كلّ واحد من الخاصين».

هذا كله فيما إذا كان الخاصان متباينين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٦

تعارض عام وخاصين أحدهما أعم من الآخر

الفرض الثاني: ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الكوفيين من النحويين».

وفيه صورتان:

الاولى: ما إذا كان الخاصان متوافقي الحكم، كالمثال، فحينئذ قد لا يلزم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد

يلزم ذلك من تخصيصه بكل منهما، أى إن خصّص بالخاصّ الأعمّ فقط يلزم الاستهجان وإن خصّص بالخاصّ الأخصّ فقط يلزم ذلك أيضاً، وقد يلزم من تخصيصه بالخاصّ الأعمّ دون تخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فهذه ثلاثة أقسام. وأيضاً تارةً تحرز وحدة الحكم بين الخاصّين إمّا من طريق وحدة السبب أو غيره، واخرى لا تحرز. وأيضاً تارةً يلزم من حمل الخاصّ الأعمّ على الخاصّ الأخصّ بقائه بلا مورد أو الاستهجان، واخرى لا يلزم. فلا بدّ من البحث في هذه الفروض [٥٦٤] بعون الله تعالى.

فإن احزرت وحدة الحكم فى الخاصّين يحمل الخاصّ على الأخصّ، ثمّ يخصّص العامّ به، فيخرج النحويّون من الكوفيّين من العامّ وبقي الباقي تحته.

هذا إذا لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بينهما، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً يخصّص العامّ به [٥٦٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٧

وإن لم تحرز وحدة الحكم فالظاهر أنّ مدلول كلّ خاصّ حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم الآخر، لكن يتأكد الحكم فى مورد توافقهما، فحينئذٍ إن لا يلزم من تخصيص العامّ بكليهما التخصيص المستهجن يخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ يحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ يخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفى [٥٦٦]، وإن لزم من كلّ منهما مستقلاً فلا محالة يكون تخصيص الخاصّ بالأخصّ أيضاً مستهجناً، فيقع التعارض بين جميعها [٥٦٧].

الثانية: ما إذا كانت الأدلّة الثلاثة مختلفه الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «يستحبّ إكرام الكوفيّين من النحويّين»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٨

فيخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ يخصّص العامّ بالخاصّ، أى بما بقى تحته بعد تخصيصه بالأخصّ. هذا إذا لم يستلزم تخصيص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصيص العامّ بالخاصّ الاستهجان. وأمّا إن كان تخصيص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فيقع التعارض بين الخاصّين، فما اخترناه منهما ترجيحاً أو تخييراً يخصّص العامّ به. وإن كان - مضافاً إلى استهجان تخصيص الخاصّ بالأخصّ - تخصيص العامّ بالخاصّ أيضاً مستهجناً حتّى بعد إخراج مورد الأخصّ منه [٥٦٨] يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة، لأننا لا نتمكّن من التوفيق بينها بجمع مقبول عقلائي، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجيّة فيها. هذا تمام الكلام فيما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وبه ظهر فساد ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من قياس هذه الصورة بالصورة السابقة التى كانت النسبة بين الخاصّين فيها تبايناً، فإنّه قال:

حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معاملة التعارض [٥٦٩]، إنتهى مورد الحاجة من كلامه.

فهو رحمه الله لم يفصل بين صور هذا القسم وفروضه كما ترى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٣٩

تعارض عامّ وخاصّين بينهما عموم من وجه

الفرض الثالث: ما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً من وجه.

وفيه أيضاً صورتان:

الاولى: ما إذا كان الخاصان متفقى الحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الفساق من العلماء» فإن لم يستلزم تخصيص العام بهما الاستهجان خصص بهما، وإن استلزم ذلك يقع التعارض بين الخاصين، فكل منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً خصص العام به فقط [٥٧٠].

الثانية: ما إذا كانا مختلفى الحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» و «لا تكرم الفساق من العلماء» و «يستحب إكرام النحويين من العلماء» فيقع التعارض بين الخاصين في مادة اجتماعهما، وهو الفاسق النحوى، ويخصيص العام بمادتي الافتراق، وهما النحوى غير الفاسق والفاسق غير النحوى من العلماء، وأما مادة الاجتماع - أعنى النحوى الفاسق - فيتعارض فيه الأدلة الثلاثة، لأنه يكون عالماً فيشملة العام، وفاسقاً فيشملة الخاص الأول، ونحويّاً فيشملة الخاص الثاني.

ووقوع العام طرفاً للتعارض مع كونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهين:

أ- أن الفاسق النحوى وإن كان أخصّ من عنوان العام، إلّا أنّه لا دليل على تخصيص العام به بعد تعارض الخاصين فيه، فكما يشمله الخاصان يشمله العام أيضاً، ويتعارض الجميع فيه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٠

ب- أن العام وإن كان أعمّ مطلقاً من الخاصين، إلّا أنّه بعد تخصيصه بمادتي افتراق الخاصين صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصيص بهما هو «أكرم كل عالم غير فاسق غير نحوى وغير نحوى غير فاسق» [٥٧١] والنسبة بينه وبين كل واحد من الخاصين عموم من وجه، فيقع التعارض بين جميعها فى الفاسق النحوى، فإنّه مورد اجتماعها.

لكن يمكن المناقشة فى هذا الوجه بأنّ العام المخصّص لا يصير معنوياً بعنوان الخاص على ما هو التحقيق، لأنّ التخصيص تصرف فى الإرادة الجدّية، لا الاستعمالية.

فالوجه الصحيح لوقوع العام طرفاً للمعارضه هو الوجه الأول.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنّ مقتضى هذا الوجه أن يكون الفاسق النحوى محكوماً بحكم العام، لأنّ الخاصين إذا تعارضا فيه وتساقتا فلا دليل على إخراجهما عن تحت العام، فيعمّه العام سليماً عن المعارض. هذا كلّه فيما إذا كان أحد الأدلة عاماً والآخران خاصين.

تعارض عامين من وجه وخاص

الصورة الثانية من موارد تعارض أكثر من دليلين: ما إذا ورد عامان من وجه وخاص [٥٧٢].

فإن أخرج الخاص مادة الاجتماع من أحدهما - كما إذا قال: «أكرم كل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤١

عالم» و «لا تكرم كل فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق» - يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العام الأول بعد تخصيصه بالخاص وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّية والإرادة الجدّية [٥٧٣]: «أكرم كل عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كل فاسق» كما هو واضح.

وإن أخرج الخاص مورد افتراق أحدهما - كما إذا بدلنا الخاص فى المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل» - تنقلب النسبة بين العامين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلك لأنّ العام الثانى بعد تخصيصه بالخاص لا يكون حجّة إلّا فى الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العام الأول كما هو واضح، فيخصّصه، فيكون مفاد الأول من حيث الحجّية وجوب إكرام العالم غير الفاسق

ومفاد الثاني حرمة إكرام العام الفاسق.

تعارض عاين متباينين وخاص [٥٧٤]

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان متباينان وخاص:

فقد يرتفع التباين بينهما بإعمال الخاصّ ويصيران أعّم وأخصّ مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ عالم» و «لا تكرم فسّاق العلماء» فالنسبة بين الدليلين الأوّلين وإن كانت هي التباين، إلّا أنّ الأوّل إذا خصّص بالثالث صار مفاده «أكرم كلّ عالم غير فاسق» فانقلبت النسبة بين الأوّلين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص الأعّم وهو الدليل الثاني بالأخصّ وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٢

الدليل الأوّل.

وقد ينقلب التباين بالتخصيص إلى العموم من وجه [٥٧٥]، فيتعارضان في مادّة الاجتماع.

هذا تمام الكلام في انقلاب النسبة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٣

في ضابط التعارض

بيان ضابط التعارض

إنّ الأخبار العلاجيّة كما عرفت [٥٧٦] تدور مدار عنوانين: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثاني: الحديثان المختلفان.

نعم، في بعضها: «يأتي عنكم خبران أحدهما يأمر بالآخر ينهى» [٥٧٧].

لكنّه من باب ذكر مصاديق التعارض والاختلاف، وليس عنواناً ثالثاً في المقام.

ثمّ الميزان في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة هو العرف، والتعارض والاختلاف يتساويان عند العرف سعةً وضيقاً، بل يتحدان مفهوماً، فهما مترادفان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال في كون المتباينين - مثل «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام العلماء» - من المتعارضين.

والأخصّ المطلق إذا كان تخصيص العامّ به مستهجنًا يعامل معهما أيضاً معاملة الخبرين المختلفين، لاندراجهما فيهما حقيقةً [٥٧٨]، لكن خروجهما عن أدلّة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٤

العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفي، وحيث إنّ الجمع العرفي مشروط بكون المتكلم في مقام التقنين وعدم كون التخصيص مستلزماً

للاستهجان فمع فقد أحد هذين الشرطين انتفى الجمع العرفي ويعامل معهما معاملة المتعارضين، فيندرجان في الأخبار العلاجيّة.

إنّما البحث في ثلاثة موارد اخرى:

أحدها: ما إذا كانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق».

إن قلت: لا مجال لهذا البحث على ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهي [٥٧٩].

قلت: موضوع البحثين مختلف، لأنّنا قلنا هناك بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاكهما، فهما من قبيل المتراحمين، بخلاف المقام، فإنّنا

نعلم أن لمورد الاجتماع من العامين من وجه ملاكاً واحداً، فهما من قبيل المتعارضين، فيقع البحث في أنهما هل يندرجان في الأخبار العلاجية التي موضوعها الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان أم لا؟

الثاني: ما إذا كان الدليلان متعارضين بالعرض، كما إذا ورد دليل بوجوب صلاة الجمعة ودليل آخر بوجوب صلاة الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإن هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض، وكما إذا ورد خاصان غير متعارضين ذاتاً، لكن كان تخصيص العام بكليهما موجباً للاستهجان [٥٨٠]، فإنه يوجب التعارض بالعرض بين الخاصين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٥

الثالث: ما إذا لم يكن بين الدليلين في مدلوليهما المطابقتين تعارض، لكن كان لكل منهما مدلول التزامي، وهما متعارضان.

البحث حول شمول أخبار العلاج العامين من وجه

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقق النائيني رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدليلين يختلفان ويتعارضان في مادّة اجتماعهما فيشمولهما الأخبار العلاجية [٥٨١].

ويمكن أن يقال: إنّ العامين من وجه وإن كانا متعارضين في مادّة الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا يراهما كذلك، لأنّ كلّاً منهما ذو عنوان مستقلّ غير مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أننا إذا قلنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» لا يرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفساق»؟ وإن كان بعض الأشخاص مصداقاً لكليهما.

فالتعارض بينهما إنّما هو في مقام الإجراء، لا في نظر العرف، والملاك في تشخيص الموضوعات هو العرف.

على أنّ الظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجيحاً أو تخييراً وترك الآخر رأساً، كما في قوله: «خذبما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» [٥٨٢] وقوله: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» [٥٨٣]، أو باطل [٥٨٤]، أو فإنّي لم أقله [٥٨٥]،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٦

أو فردّوه [٥٨٦] وأمثال ذلك.

مع أنّ العامين من وجه حجّة في مادّة افتراقهما حتّى المرجوح منهما، فكيف يشملهما الأخبار العلاجية؟!

نعم، لا يبعد أن يقال بشمولها لهما بالملاك، بل بالأولوية.

توضيح ذلك: أنّ أحكام الأخبار العلاجية لو لم تجر في العامين من وجه فلا بدّ من القول بتساقطهما في مادّة الاجتماع، لكونه هو مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين على ما سيأتي [٥٨٧] تحقيقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدليلين إمّا ترجيحاً وإمّا تخييراً بمقتضى الأخبار العلاجية فيما إذا كانا متعارضين بالتباين، وبالتساقط فيما إذا كانا متعارضين في الجملة، مشكل [٥٨٨].

فالأخبار العلاجية وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّا أنّها تعمّهما بالملاك وإلغاء الخصوصية، بل بالأولوية.

ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجحات، سواء كانت صدورية، كالأعدائية والأصديّة ونحوهما، أو جهتيّة، كمخالفة العامّة، أو مضمونيّة، كموافقة الشهرة الفتوائية [٥٨٩]، أو لا يجرى في العامين من وجه إلّا بعضها؟

نظريّة المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

قال المحقق النائيني رحمه الله بعدم جريان المرجحات الصدورية فيهما، لأنّ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٧

الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا يناهض حجج العاميين من وجه حتى المرجوح منهما من حيث الصدور في مادة الافتراق، لعدم [٥٩٠] تحقق التعارض فيها.

هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجحات الصدورية في العاميين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.

وإن اريد من الرجوع إليها طرحه في خصوص مادة الاجتماع التي هي مورد التعارض فهو غير ممكن، فإن الخبر الواحد لا يقبل التبعض في المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون صادراً في بعض مدلوله وغير صادر في بعض آخر.

وما يقال من أن الخبر الواحد ينحل إلى أخبار متعددة حسب تعدد أفراد الموضوع كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، فإن قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة أن يقال: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً و...» فلا محذور في طرح أحد العاميين من وجه في خصوص مادة الاجتماع، لأن الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادة الاجتماع قضية تخصها، فتسقط بالمعارضة مع ما هي أقوى منها صدوراً. واضح الفساد، فإن الانحلال في القضايا الحقيقية لا يقتضى تعدد الرواية، بل ليس في البين إلا رواية واحدة رتب فيها الحكم على موضوعها المقدر وجوده.

فتحصّل أن تقديم أحد العاميين من وجه على الآخر إما بالمرجح الجهتي وإما بالمرجح المضموني [٥٩١].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٨

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

وفيه أولاً: أن عدم إمكان الرجوع إلى المرجحات الصدورية في العاميين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما في الأخبار العلاجية.

وبعبارة أخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبة إلى جميع أنواع المرجحات واحد، فإما أن يجرى في العاميين من وجه جميع أنواع المرجحات أو لا يجرى شيء منها فيهما أصلاً، والتفصيل بين المرجحات الصدورية وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجحات الصدورية في العاميين من وجه شاهد على عدم اندراجهما في أخبار العلاج.

وثانياً: أن ما لا يمكن إنما هو التبعض في صدور رواية واحدة حقيقة، وأما التبعض تبعداً فلا مانع منه، وحجج الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبد الشارع بصدور مادة الافتراق بمقتضى أدلة حجج خبر الواحد وبعدم صدور مادة الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟

والشاهد على هذا حجج الاستصحاب في ترتب آثار المستصحب وعدم حججته في ترتب آثار لوازمه العقلية والعادية، فإن هذا يرشدنا إلى الفرق بين الواقعيات والتعدييات أحياناً.

سلمنا عدم إمكان التبعض تعدياً أيضاً، لكن الرجوع إلى المرجحات الصدورية لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه في بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا يناهض الراجح، مثلاً إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفساق» فتعارضاً في العالم الفاسق، وورد «خذ بما يقوله أو ثقهما» وكان راوي العام الأول أوثق من الثاني، فمعنى لزوم الأخذ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٤٩

بقوله: «أكرم العلماء» هو التعبد بصدوره بضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأن الثاني كان صدر مقيداً بقيد ألقاه الراوي، مثل «الجهال» فلم يناف الأول، لاختصاصه بحرمه إكرام الفساق الجهال.

هذا على ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من شمول أخبار العلاج العاميين من وجه، وأما على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا

يجرى فيهما المرجحات أصلاً.

وأما الشبهة المتقدمة [٥٩٢] التي كانت تقتضى إجراء حكم المتعارضين بالتباين في العامين من وجه إما بالملاك أو بالأولوية فليست بمثابة توجب رفع اليد عن القاعدة العقلية، فإن الأخذ بذى الترجيح وبأحدهما مخيراً عند فقد المرجح حكم مخالف للقاعدة، فيقتصر فيه على مورده المنصوص فيه [٥٩٣].

فاللازم هو إجراء القاعدة في العامين من وجه، وهى التساقط فى مادة الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض

وأما التعارض بالعرض: فهو أولى بعدم الاندراج فى موضوع أخبار العلاج، فإن العامين من وجه مع كونهما متعارضين بالذات إذا لم يندرجا فيه فلا يندرج المتعارضان بالعرض بطريق أولى، لعدم تحقق التعارض بينهما حقيقةً، لكن العلم الإجمالى أو الاستهجان يقتضى التعارض بينهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٠

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام

والتعارض بالالتزام أيضاً لا يندرج فى موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقق التعارض فى لسان الدليلين، لكن المدلول الالتزامى يوجب التعارض، فإذا لم يندرج العامان من وجه فى موضوع أخبار العلاج فلا يندرج المتعارضان بالالتزام بطريق أولى. فتحصيل من جميع ما ذكرناه أن مورد الأخبار العلاجية هو التعارض بالتباين والأعم والأخص المطلق فيما إذا استلزم التخصيص الاستهجان.

فإذا أتضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أن الكلام يقع فى مقامين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥١

فى المتعارضين المتكافئين

المقام الأول: فى المتكافئين

وفيه بحثان:

الأول: فى مقتضى القاعدة الأولية [٥٩٤] فى المقام

والكلام فيها يقع تارةً: على القول بكون حجية الأمارات - ومنها الخبر الواحد - من باب الطريقيّة والكاشفيّة، واخرى: على القول بكونها من باب السبيّة.

وأيضاً قد يقع الكلام فيها بناء على القول بأنّ الدليل على حجيتها هو بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع، وقد يقع بناءً على القول

بأنّ الدليل عليها هو الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنة.

فإن قلنا بأنّ الدليل على حجّية الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع - كما هو الحقّ - فالعقل يحكم في المتكافئين بالتساقط، لوجهين:

أحدهما: أنّ الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا- يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنّك إذا أردت مقصداً وتحرّرت بين طريقين وأنّ أيّهما يصل إليه فإنّ أخبرك ثقةً بوصول أحدهما المعين إليه اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٢

عملت بخبره ما لم يخبرك ثقةً آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تترك كلا الخبرين.

الثاني: أنّ الاحتجاج على العبد متوقّف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنّه إذا جاء العبد رسول ثقةً وأخبره بأنّ المولى يأمرك بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلك الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبة في الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.

وبالجملة: كلّ أمانة متوقّفة على عدم معارضتها بأمانة اخرى.

فالأصل في المتعارضين المتكافئين هو التساقط في مدلولهما المطابقي.

القول في نفي الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفي الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتزامية أم لا؟ وعلى فرض حجّيتهما في نفي الثالث فهل الحجّة كلاهما أو أحدهما؟ وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فلكلّ منهما دلالة التزامية على نفي احتمال الاستحباب مثلاً، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.

وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالاً بإصابة أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفي الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.

وبالجملة: فلا بدّ لنا البحث في كونهما حجّة في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٣

أولاً، وعلى فرض الحجّية في أنّ الحجّة هل هي مجموعهما أو الذي يحتمل مطابقته للواقع ثانياً؟

فنقول:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى حجّيتهما في نفي الثالث، وإلى أنّ الحجّة على نفيه أحدهما الذي يحتمل إصابته للواقع. توضيح ذلك: أنا لا نعلم بصدق أحد الخبرين، بل نحتمل كذبهما معاً، لكننا نعلم إجمالاً كذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذي يكون حجّة في نفي الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم كذبه [٥٩٥].

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

نظرية المحقق النائيني رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين

ووافقه المحقق النائيني رحمه الله في أصل حجيتهما في نفي الثالث، لكنه خالفه في النزاع الثاني وذهب إلى كونهما معاً حججة في عدم الثالث، حيث قال:

وأما بالنسبة إلى نفي الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإن المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، فيكونان معاً حججة في عدم الثالث.

وتوهم أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقيه، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث.

فاسد، فإن الدلالة الالتزامية إنما تكون فرع الدلالة المطابقيه في الوجود،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٤

لا في الحجية، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالة التصديقية، أي دلالة على المؤدى [٥٩٦]، وأما كون المؤدى مراداً فهو مما لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى لا يلزم سقوطهما عن الحجية في نفي الثالث، لأن سقوطهما عن الحجية في المؤدى إنما كان لأجل التعارض، وأما نفي الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان [٥٩٧].

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: إمكان نفي الثالث بالدلالة الالتزامية أولاً، والحجة عليه كلاهما ثانياً.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

ويمكن المناقشة في الثاني بأن الخبر الذي نعلم كذبه إجمالاً كيف يكون حججة في دلالة الالتزامية؟! ألا ترى أنه إذا ورد خبر بوجوب صلاة الجمعة ونحن نعلم بكذبه تفصيلاً، كما لا يمكن إثبات الوجوب به لا يمكن أيضاً نفي الاستحباب، ولا فرق في ذلك بين ما علم كذبه إجمالاً وبين ما علم كذبه تفصيلاً.

فلا يمكن القول بأن الحججة على نفي الثالث هي كل منهما مع العلم بكذب

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٥

أحدهما إجمالاً، فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أن الحججة عليه هو أحدهما الذي لا يعلم كذبه. وأما ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في أصل المسألة من إمكان نفي الثالث بالدلالة الالتزامية مع سقوطهما في المطابقيه فهو حق.

لكن يمكن المناقشة في الوجه الذي ذكره له، فإن الدلالة الالتزامية لا تكون من الدلالات اللفظية [٥٩٨]، لأنها لو كانت كذلك لكانت إما بالوضع أو بالتجوز.

أمّا الأول: فبطلانه واضح، فإن اللفظ وضع للملزم وهو المعنى المطابقي، لا للزوم، وأما الثاني: فلأن المجاز [٥٩٩] على التحقيق الذي تقدم في محله [٦٠٠] حقيقة ادعائية شبيهة بالحقيقة الادعائية التي ذهب إليها السكاكي في خصوص الاستعارة [٦٠١]، فالمجاز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بادعاء توسعه بحيث يشمل، وهذا لا يتطرق في الدلالة الالتزامية.

بل لا يمكن القول بالتجوز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور في باب المجاز من كونه استعمالاً في غير ما وضع له، لأنّ الملزوم مراد من اللفظ قطعاً في المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقق الدلالة الالتزامية بدون الدلالة المطابقية.

ولا يمكن التفكيك بين وجود الدلالة وحجيتها، كما ذهب إليه المحقق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٦

النائينى رحمه الله فى الدلالة المطابقية، فإنّ المدلول المطابقى لو كان موجوداً لكان لا محالة حجة، إذ لا يعقل أن يكون الوجوب مثلاً موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حجة.

وما ذهب إليه فى معنى الدلالة التصديقية أيضاً فاسد، لأنّ دلالة اللفظ على معناه - سواء أراده المتكلم أو لم يرده - مربوط باللغة، لا بتصديق المخاطب، والذى يرتبط بتصديقه إنما هو أنّ هذا المعنى مراد للمتكلم من اللفظ، فالدلالة الالتزامية تتوقف على الدلالة التصديقية التى هى عبارة عن كون المؤدى مراداً للمتكلم.

فما ذهب إليه من وجه حجّية الخبرين المتعارضين فى نفي الثالث لا يتم.

بيان الحق فى وجه نفي الثالث بالمتعارضين

والتحقيق يقتضى أن يقال فى وجهه: إنّ الدلالة المطابقية تسقط عن الحجّية عقلاً من حيث إثبات المدلول المطابقى، لأجل التعارض، وأما من حيث تفرع الدلالة الالتزامية عليها فلا [٦٠٢]، فالدلالة المطابقية حجة عقلاً بالنسبة إلى حيثية وليست بحجة بالنسبة إلى حيثية اخرى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الأصل فى الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التساقط فى إثبات المدلول المطابقى، لا فى نفي الثالث.

هذا إذا قلنا: إنّ دليل حجّية خبر الثقة هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقة.

وإن قلنا بأنّه الأدلة اللفظية - كمفهوم آية النبأ والأخبار المتواترة - ففى

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٧

كيفية دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:

الأول: أن تكون دالّة على حجّية خبر الثقة إجمالاً، أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرّض به لحال التعارض، فتكون مهملةً بالنسبة إلى هذا الحال.

فعليه فلا دليل على حجّية الخبرين المتعارضين أصلاً، فحكمهما هو التساقط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجّيتهما.

الثانى: أن تكون مطلقة.

وفى الإطلاق مسلكان:

أ- ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من كون الإطلاق عبارة عن الشمول والشياع والسريان بواسطة لحاظ المتكلم وإرادته [٦٠٣]، ونسب هذا إلى المشهور أيضاً [٦٠٤].

ب- ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسريان ولا لحاظ المتكلم فى الإطلاق، بل الإطلاق إنّما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتكلم الطبيعة موضوعاً للحكم وقال مثلاً: «أعتق رقبة» يفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشياع والسريان فى الأفراد أم لا.

نعم، لا بدّ من تحقّق مقدّمات الحكمه، كى يستكشف بها أنّ المتكلم جعل نفس الطبيعة موضوعاً لحكمه [٦٠٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٨

فعلى الإطلاق اللحاظي - الذي اختاره صاحب الكفاية - فلا بد من القول بالتخيير، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خبر العادل يكون قوله هذا حكماً بحجّية كلّ ما كان مصداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل على طبق كلّ منهما في هذا الحال أيضاً فهو تكليف بما لا يطاق، وإن قلنا بأننا متعيّدون بصدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح كليهما عملاً، فهذا التعيّد بلا طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّيتهما بمقتضى دليل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالةً، لا تعقل، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، لأنه مقتضى حجّيتهما وعدم إمكان العمل بكليهما.

وأما على الإطلاق الذاتي - الذي نحن نقول به - فيمكن أن يقال بأنّ مقتضى القاعدة هو التخيير أيضاً، لا التساقط، لأنّ التصرف في دليل الاعتبار لا بدّ من أن يتقدّر بقدر الحاجة والضرورة [٦٠٦]، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن دليل الاعتبار بالنسبة إلى حال التعارض مطلقاً حتّى تصير النتيجة عدم حجّية كلا المتعارضين أو رفع اليد عن كلّ منهما حال الإتيان بالآخر، كان الثاني أولى، ونتيجته هي التخيير، كما في باب التراحم.

الفرق بين بابي التراحم والتعارض

ولكن يرد عليه أنّ التكليف في باب التراحم نفسى بالنسبة إلى كلا المتراحمين، فإذا قال: «أنقذ الغريق» كان نفس إنقاذ كلّ غريق ذا مصلحة ملزمة، والعقل يحكم عند التراحم بالتخيير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٥٩

بخلاف المقام، فإنّ وجوب تصديق كلّ عادل ليس نفسياً، بل طريقيّاً مجعولاً لأجل كشف خبر العادل عن الواقع، ولا يعقل في الخبرين المتعارضين أن يكون كلّ منهما طريقاً إلى الواقع حتّى نقول بالتخيير بينهما قياساً على باب التراحم. نعم، لو كان لنا طريقان وعلمنا بوصول كلّ منهما إلى المقصد يحكم العقل بالتخيير بينهما في الذهاب إلى المقصد، بخلاف المقام الذي نعلم بعدم وصول أحدهما إلى المقصد بل بتبعيده عنه أحياناً، كما إذا كان مفاد أحد المتعارضين هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، فحينئذٍ نحن نعلم بأنّ أحدهما مبيّغ عن الواقع، كما إذا كان لنا طريقان: أحدهما واصل إلى المقصد، والآخر موقع في البئر، فلا معنى لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ.

فلا بدّ من القول بالتساقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ القاعدة العقلية هي التساقط، سواء قلنا بكون الدليل على حجّية خبر الواحد بناء العقلاء كما هو الحقّ، أو الأدلّة اللفظية، لأنّها على تقدير تماميتها تدلّ على الحجّية بالإطلاق الذاتي، ومقتضاه هو التساقط كما عرفت آنفاً. هذا كلّ على الطريقة.

وأما السببية فلا فائدة في البحث بناءً عليها، لكونها مجرد فرض مخالف للواقع.

ثمّ لا إشكال في أنّ الشهرة الفتوائية على خلاف القاعدة العقلية، فإنّ المشهور قالوا بالتخيير بين المتكافئين، بل ادّعى عليه الإجماع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٠

لكنّ الإجماع المنقول ليس بحجّية كما ثبت في محلّه [٦٠٧]، على أنّ مدرك المجمعين هو الأخبار الدالّة على التخيير، فليس لنا في المسألة إجماع بما هو إجماع.

البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين

فلنشرع في مقتضى أخبار المسألة، فنقول:

الروايات الواردة في المتعارضين المتكافئين الدالّة على التخيير فقد ادّعى الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله تواترها [٦٠٨].

نقد كلام الشيخ في دعوى تواتر أحاديث التخيير

وفيه: أنّ أخبار التخيير لا تزيد على سبعة [٦٠٩]، فأين التواتر؟!

وحيث إنّ بعضها ضعيف سنداً وبعضها دلالةً يشكل طرح القاعدة والعمل بها لولا انجبارها بفتوى المشهور.

ثمّ إنّ أحاديث المتكافئين على طائفتين: فإنّ بعضها يدلّ على التخيير وبعضها على التوقّف، وأخبار التوقّف أيضاً لا تزيد على أربعة [٦١٠].

وكلّ منهما على قسمين: لأنّ ما يدلّ على التخيير بعضها مطلق وبعضها مقيد بزمن حضور الإمام عليه السلام، وهكذا أخبار التوقّف، فجميع الأخبار الواردة في المقام على طوائف أربع.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦١

وحيث إنّها في نفسها تكون متعارضة فلا بدّ من رفع التعارض عنها ابتداءً ليّضح حكم الخبرين المتكافئين بمقتضاها.

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في رفع المعارضة عن أخبار الباب

قال المحقّق النائيني رحمه الله: لا معارضة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيداً بزمن الحضور، وكذا لا معارضة بين ما دلّ على التوقّف مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيداً بزمن الحضور، لأنّ المقيد لا يكون له مفهوم حتّى يعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلاً عن اللقب.

فالمعارضة إنّما تكون بين ما دلّ على التخيير في زمن الحضور وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، وهكذا بين التخيير المطلق وبين التوقّف كذلك.

والتعارض في الأولين تعارض على نحو التباين، لكن لا ثمرةً عمليّة في البحث عنه بالنسبة إلى زماننا هذا.

فلا بدّ من تمخّص البحث في رفع التعارض بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، فنقول:

إنّ التعارض بينهما إنّما يكون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لكنّه ينقلب إلى العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخيير مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف في زمن الحضور، فيصير مفادها التخيير في زمن الغيبة، فتكون أحصّ مطلقاً ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً، فتخصّصه وتصير النتيجة هي التخيير في زمن الغيبة، وبهذا ارتفعت المعارضة بين الأخبار العلاجيّة الواردة في المتكافئين [٦١١].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في رفع التعارض عن أحاديث التخيير والتوقّف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٢

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أنّا لم نصوصّ العموم من وجه بين الأخبار الدالّة على التخيير المطلق والدالّة على التوقّف كذلك، ولم يوضّح هو أيضاً كيفيّة

العموم من وجه.

وثانياً: لو أمكن رفع التعارض بما ذهب إليه لأمكن بعكسه أيضاً، بأن نجعل ما دلّ على التخيير في زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالة على التوقف المطلق، فتخصّصها وتكون النتيجة هي التوقف في زمان الغيبة. وثالثاً: الأخبار على طوائف أربع كما عرفت آنفاً، ولا يجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظة النسبة بينها وطرح الطائفة الرابعة، بل لا بدّ من ملاحظة النسبة بين جميعها.

وبتقريب آخر: إنّ الأخبار الدالة على التوقف في زمن الحضور معارضة بالأخبار الدالة على التخيير كذلك بنحو التباين - كما اعترف به هو رحمه الله أيضاً - ولا يجوز جعل أحد المتعارضين مخصّصاً للعام وطرح الآخر كما إذا لم يكن أصلاً، ألا ترى أنه إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم زيدا العالم» و «أكرم زيدا العالم» لا يجوز تخصيص العام بالخاص الأول؟ لأنه معارض بالخاص الثاني، والمقام كذلك طابق النعل بالنعل.

وبالجملة: لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقف كذلك بواسطة تخصيص الأول بمخصّص مبتلى بمعارض مثله.

فما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في الجمع بين الأخبار غير صحيح.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٣

مسلك الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجمع بين أخبار الباب

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله في الجمع بينها إلى حمل أخبار التوقف على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وأخبار التخيير على صورة عدم التمكّن منه [٦١٢].

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الجمع بين روايات الباب

أقول: إن أراد به ما يشابه مقالة المحقق النائيني رحمه الله من تخصيص أخبار التخيير ببعض أخبار التوقف حتى تنقلب النسبة، ففيه: ما تقدّم من الإشكال على مقالة النائيني رحمه الله.

وإن أراد به جمعاً عرفياً، ففيه: أنه جمع تبرّعى [٦١٣] غير مقبول عند العقلاء، فإنّ الجمع المقبول عندهم إنّما هو فيما إذا لم يتحقّق التعارض عندهم، كما في العموم والخصوص المطلق الواردين في مقام التقنين، فإنّهما وإن كانا متعارضين عقلاً، إلّا أنّ العرف لا يراهما متعارضين. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ المراد من التمكّن إمّا أن يكون التمكّن الفعلي في حال حضور الواقعة ووقت العمل بها، بأن يكون الإمام عليه السلام حاضراً في البلد مثلاً، فهو يستلزم اختصاص أخبار التوقف بموارد نادرة، لأنّ الإمام عليه السلام إن كان في المدينة الطيبة مثلاً فأهلها مأمورون بالتوقف بمقتضى أخباره، وسائر المسلمين كلّهم مخيرون في الأخذ بما شأؤوا من المتعارضين بمقتضى أخبار التخيير.

وإمّا أن يكون المراد به التمكّن ولو في المستقبل في مقابل عدم التمكّن مطلقاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٤

فهو يستلزم العكس - أعنى اختصاص أخبار التخيير بموارد نادرة - إذ من لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام ولو بطى طريق بعيد نادر جداً.

على أن السائل في كثير من أخبار التخيير كان متمكناً من الوصول إلى الإمام عليه السلام وسأل عن المتعارضين لعمل نفسه وتشخيص وظيفته، فكيف أجاب عليه السلام بالتخيير الذي هو وظيفة غيره؟! وهل هذا إلا خروج مورد الرواية عن تحتها؟! والمورد وإن لم يكن مخصصاً، إلا أن خروجه أيضاً لا يجوز، لكونه هو القدر المتيقن من الرواية.

نظريّة المحقّق الحائري رحمه الله في الجمع بين هذه الأحاديث

وذهب المحقّق المؤسّس الحائري اليزدي رحمه الله في كتاب الدرر إلى حمل أخبار التوقّف على الإفتاء، وأخبار التخيير على العمل [٦١٤].

نقد ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله في المقام

وفيه: أنه أيضاً جمع تبرّعى لا شاهد له في الأخبار، بل بعض أخبار التوقّف نصّ في مقام العمل، كقوله عليه السلام في خبر سماعة: «لا تعمل بواحد منهما» [٦١٥] وبعضها ظاهر فيه، كقوله عليه السلام في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «إذا كان ذلك [٦١٦] فأرجئه حتى تلقى إمامك» [٦١٧] فإنّ الإرجاء تأخير الأخذ بالخبرين، وظاهره ترك العمل بهما.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٥

ولهم وجوه اخر في الجمع نقلها المجلسي رحمه الله في مرآة العقول [٦١٨]:

منها: حمل أخبار التخيير على العبادات، والتوقّف على المعاملات.

ومنها: حمل أخبار التخيير على حقوق الله، والتوقّف على حقوق الناس.

ولعلّ وجهه ورود المقبولة في مورد المنازعة في دين أو ميراث، وهو حقّ مالي من حقوق الناس.

وفيه: أن المورد لا يكون مخصصاً.

ويؤيّد أنه لو كان التوقّف في المقبولة مخصوصاً بالأمور المائيّة لكان المرجّحات المذكورة فيها قبل الأمر بالتوقّف والإرجاء [٦١٩]

أيضاً مخصوصة بالخبرين المتعارضين الواردين في المال، ولم يتفوّه به أحد.

ومنها: حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض، فإنّ المكلف

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٦

حينئذٍ يضطرّ إلى اختيار أحد طرفي النقيض، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وأخبار التوقّف على غيره من الموارد التي لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما.

وهذه الوجوه الثلاثة أيضاً تبرّعية لا شاهد لها.

الحقّ في الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في الجمع بينهما، وهو أن أخبار التخيير نصّ في جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهرة في وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة حمل روايات التوقّف على رجحانه ومرجويّة العمل والأخذ بأخبار التخيير الدالّة على جواز العمل بأحدهما.

بل يمكن أن يقال: إن قوله عليه السلام في ذيل المقبولة: «أرجئه حتى تلقى إمامك» أمر إرشادي، لا مولوي، لأنه معلل بقوله عليه السلام: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ومسبوق بقوله عليه السلام: «إنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» [٦٢٠].

فإن التعليل المذكور وتثليث الامور إلى آخره ظاهران في أن الأمر بالإرجاء إرشاد إلى ما هو أصلح بحال المكلف، لأنه بالوقوف عند الشبهة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٧

يتخلص عن الاقتحام في الهلكة [٦٢١].

هذا حاصل كلام سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله العالی» في المقام، وهو صحيح متين.

جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده

وذهب بعضهم إلى الجمع بينهما بحمل أخبار التخيير على التخيير في المستحبات والمكروهات، وحمل أخبار التوقف على التوقف في الواجبات والمحرمات، فإذا دلّ أحد الخبرين على الاستحباب أو الكراهة والآخر على نفيه أو دلّ أحدهما على الاستحباب والآخر على الكراهة نختار أحدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحدهما على الوجوب أو الحرمة والآخر على عدمه أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلا بدّ من التوقف.

واستدلّ عليه برواية الميثمي، والمناسب نقل هذه الرواية الشريفة بطولها حتى يتضح بطلان هذه الدعوى.

ففي عيون الأخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إن الله حرم حراماً وأحلّ حلالاً وفرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرم الله أو في تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها [٦٢٢] بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم ما أحلّ الله

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٨

ولا- ليحلّ ما حرم الله ولا- ليعتبر فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: «إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحى إِلَيَّ» [٦٢٣] فكان عليه السلام متبعاً لله مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء نهى حرام، فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء، فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله إلا لعلة خوف ضرورة، فأما أن نستحلّ ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله أو نحرم ما استحلت رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يكون ذلك أبداً، لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله تابعاً لأمر ربه مسلماً له، وقال الله عز وجل: «مَاءٌ آتِلٌ - كُمُ الرِّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَلَ - كُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» [٦٢٤].

وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعافه [٦٢٥] وكراهه، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في

الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى إعافه أو أمر فضل فذلك الذى يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عن الخبر [٦٢٦] فيه باتفاق

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٦٩

يرويه من يرويه فى النهى ولا- ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله مشركاً بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله، فما كان فى السنن موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان فى السنن نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» [٦٢٧].

قال الصدوق رحمه الله فى ذيل هذه الرواية: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سيئ الرأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب، لأنه كان فى كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لى.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٠

وقال الشيخ الحرّفى الوسائل فى ذيلها: أقول: ذكر الصدوق أنه نقل هذا من كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، وذكر فى الفقيه أنه من الاصول والكتب التى عليها المعول وإليها المرجع.

وكيف كان، فهذا الخبر لا يدل على الجمع المتقدم، لأن صدره مربوط بالترجيح بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يرتبط بالمتكافئين.

وأما قوله: «وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام» إلى قوله: «مشرکاً بالله العظيم» فهو لا- يدل على التخيير الظاهرى الذى نحن بصدده، بل على التخيير الواقعى، فهو يدل على عدم المعارضة بين الخبر الدال على الاستحباب والكراهه والدال على الرخصة فى الترك أو الفعل.

والشاهد على هذا قوله: «أو بهما جميعاً» إذ لا يمكن الأخذ بكليهما إلا إذا لم يكونا متعارضين.

نعم، ذيلها يدل على التوقف، فهو من أخبار التوقف، من دون أن يكون دليلاً على الجمع المتقدم.

ولو لم تناقش فى سند هذه الرواية لكانت رداً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من أن الدال على التوقف روايتان: إحداهما: مقبولة عمر بن حنظلة [٦٢٨]، والاخرى: رواية سماعه [٦٢٩]، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان [٦٣٠].

فإنّ هذه الرواية تكون رواية ثالثة دالة على التوقف.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧١

والحاصل: أن الحق في الجمع بين الأخبار ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» من أن أخبار التخيير نص في جواز الأخذ بأحد المتعارضين وأخبار التوقف ظاهرة في وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة هو الأخذ بأخبار التخيير وحمل أحاديث التوقف على رجحانه، بل يمكن القول بكون الأمر فيها إرشادياً، لا مولوياً.

فالشهرة الفتوائية وإن كانت على خلاف القاعدة الأولى في المتكافئين كما تقدم [٦٣١]، إلّا أنّها توافق الأخبار الواردة في المقام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٣

بقي التنبيه على امور

في أن التخيير في المسألة الاصولية

الأول: لا إشكال في أن التخيير في الأخذ بأحد الخبرين ليس من قبيل التخيير في المسألة الفرعية، بل في المسألة الاصولية، ضرورة أن معناه أن المجتهد مخير عند الفتوى في الأخذ بأحد الخبرين، لا أنه حكم من الأحكام الفرعية، كالتخيير بين خصال الكفارة.

نعم، سيجيء البحث في أن التخيير في الأخذ بأحد الخبرين المتكافئين هل هو مختص بالمجتهد أو يعم المقلد أيضاً.

ثم إن هاهنا إشكالاً، وهو أنه كيف يحكم العقل والعقلاء بتساقط المتكافئين والأخبار بالتخيير؟

واجب عنه بوجه:

أ- أن العقل والعقلاء يحكمان بتساقطهما من حيث طريقتيهما إلى الواقع وكاشفتيهما عنه ولا يخطئهما الأخبار العلاجية في ذلك، لكنّها تجعل حكماً ظاهرياً للشاكّ المتخير في وظيفته العملية بعد تساقطهما بحكم العقل والعقلاء، فمعنى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعول عليه لدى الشكّ في الوظيفة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٤

ويشهد عليه أن ظاهر بعض أدلّة التخيير ذلك، فإن مفاده هو التوسعة في الأخذ بأحدهما في صورة عدم العلم بالواقع [٦٣٢].

لكن استشكل عليه بأنّ التخيير لو كان أصلاً عملياً لما كانت مثبتات الخبر المختار حجة، مع أن القائلين بالتخيير يلتزمون بحجّيتها كحجّية مدلوله المطابق كما لو لم يكن له معارض أصلاً، وهذا شاهد على عدم كون التخيير في المقام من قبيل الاصول العملية.

ب- أن الشارع جعل الطريقة في صورة التعارض زائدة على الطريقة التي كانت لكلّ خبر ثقة، سواء كان له معارض أم لا.

وفيه أولاً: أن الطريقة أمر ذاتي ولو كان الطريق ظنيّاً، فإنّ الطريقة والكاشفية عبارة عن حصول الظنّ بالواقع، ولا يمكن جعل الظنّ للدليل الظنيّ ولا سلبه عنه، فلا يمكن جعل الطريقة والكاشفية له، ولا سلبها عنه.

نعم، يمكن جعل الحجّية له وسلبها عنه، ولهذا يقال: إن الأمارات والطرق على قسمين: معتبرة وغير معتبرة.

وثانياً: إن اريد جعل الطريقة في صورة التعارض جعلها لكلا المتعارضين فهو مستحيل، وإلّا فلم يحكم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حكما بوجوب الأخذ بكليهما.

وإن اريد جعلها لأحدهما المعين فهو تحكّم، لعدم تعيين علامته بها يعرف ذلك المعين، على أنه ينافي القول بالتخيير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٥

وإن اريد جعلها لواحد غير معين منهما فلا واقعية له، فإنّ الموجود واقعاً هذا الخبر وذاك الخبر، وليس عندنا واحد غير معين من الخبرين.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال

ج- قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في حلّ الإشكال ما حاصله: ليس الحكم بالتخيير حكماً جديداً بنحو الأصل العملي أو جعل الطريقيّة الثانويّة، بل هو الحكم ببقاء الحجّيّة والطريقيّة الذاتيّة التي كانت للمتعارضين قبل التعارض، وذلك لأنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة عند عدم التعارض، وبنائهم على التساقط عند التعارض، والشارع لم يردع عن بنائهم الأوّل، فهو دليل على حجّيّة خبر الثقة، وردع عن بنائهم الثاني في ضمن أخبار العلاج، فيكون خبر الثقة طريقاً معتبراً عند العرف والشرع فيما إذا لم يكن له معارض، وعند الشرع فقط لو كان له معارض، وإن لم يكن حينئذٍ طريقاً عند العرف، كما أنّه لو كان لأحد المتعارضين مزيّة معتبرة شرعاً لوجب الأخذ به- بمقتضى أخبار الترجيح- وإن لم تكن مزيّة عند العرف.

فكلّ خبر ثقة حجّيه شرعاً وطريق ذاتي عنده، سواء كان له معارض أم لا، إلّا أنّه حيث لم يمكن الأخذ بكليهما عند التعارض حكم بالتخيير [٦٣٣].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام.

نقد كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في حلّ الإشكال

وفيه: أنّه متين لو كان الحاكم بتساقط المتكافئين العرف فقط، فإنّ الشرع كثيراً ما ردع عن سيرة العقلاء، إلّا أنّ العقل أيضاً يحكم بالتساقط، ولا يمكن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٦

للشارع أن يحكم بخلاف حكم العقل القطعي، وإلّا اضطرب كثير من الاعتقادات القطعيّة، ألا- ترى أنّ ظاهر قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» [٦٣٤] تجسّمه تعالى، ولا نجعل هذه الآية ردعاً عن حكم العقل باستحاله كونه تعالى جسماً؟

وبالجملة: تساقط المتعارضين المتكافئين قاعدة عقلية كما عرفت [٦٣٥]، لا عقلائيّة فقط، فلا يصحّ كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» في المقام.

الحقّ في الجواب عن الإشكال

والأقرب عندي هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشكّ في الوظيفة. ويمكن الجواب عن الإيراد المتقدّم بأنّه يمكن القول بعدم حجّيّة مثبتات الخبر الذي اختير من المتعارضين مثل سائر الاصول العمليّة. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الأصل العملي هو نفس التخيير لا طرفاه، فإنّ طرفيه- وهما هذا الخبر بجميع مداليه المطابقيّة والالتزاميّة وغيرهما، وذاك الخبر كذلك- خارجان عن الأصل، فلو كان لنفس التخيير لازم عقلي أو عادي ذو أثر شرعي لم يترتب عليه، بخلاف الخبرين المتعارضين، فإنّهما بتمام مداليهما يكونان طرفي التخيير، فكلّ منهما اختاره المجتهد كان دلالتة الالتزاميّة حجّة كدلالتة المطابقيّة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٧

هل التخيير في المقام يعمّ المقلّد أم لا؟

التنبية الثاني: بعد ما عرفت من أن التخيير إنما هو في المسألة الاصولية فاعلم أنه لا إشكال في تخيير المجتهد. فهل يثبت التخيير للمقلد أيضاً- بأن يقول المجتهد: في هذه المسألة روايتان متكافئتان، ويجوز لمن قلدني الأخذ بأيهما شاء، فيختار المقلد أحدهما، سيما إذا كان من أهل العلم- أم لا؟

ويمكن طرح البحث في دائرة أوسع بحيث يشمل جميع الاصول العملية وإن لم يكن له ثمرة عملية إلا في المقام. لا إشكال في أنه يجوز للمقلد إجراء الاصول العملية في الشبهات الموضوعية، فإذا علم أن الاستصحاب مثلاً حجة عند مقلده يجوز له استصحاب وضوئه، لأنه متمكن من تشخيص الموضوع في الشبهات الموضوعية.

ولا إشكال أيضاً في أن تشخيص الموضوع في الشبهات الحكمية من وظائف المجتهد، والمقلد لا يتمكن منه، فإن استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً يتوقف على ثبوت وجوبه في زمن المعصوم عليه السلام والشك فيه في زمن الغيبة، ولا يمكن إثباتهما إلا للمجتهد المتتبع في روايات صلاة الجمعة، سيما مع كثرتها واختلافها، وكذا إجراء أصالة الحلية في شرب التبن مثلاً يتوقف على الفحص والياس عن الظفر بحكمه الواقعي، وهذا مما لا يتمكن منه إلا للمجتهد.

إنما الإشكال في أنه هل يجوز للمجتهد أن يقول: صلاة الجمعة كانت واجبة في زمن الحضور ووجوبها مشكوك فيه في هذا الزمان والاستصحاب حجة عندي، فيأخذ المقلد هذه الامور منه ويجري الاستصحاب مستقيماً، أو لا بد

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٨

للمجتهد من أن يفتى بوجوب صلاة الجمعة قضيةً للاستصحاب، ويعمل المقلد على فتواه؟

وفي ما نحن فيه هل يجوز للمجتهد أن يقول: في هذه المسألة خبران متعارضان متكافئان، والمكلف مخير في الأخذ بأيهما شاء، أم لا بد له من أن يأخذ أحدهما ويفتى على طبقه، فيعمل المقلد على فتواه؟

نعم، لا ثمرة عملية في الاستصحاب ونحوه، كما هو ظاهر، بخلاف التخيير، فإن التخيير إن ثبت للمقلدين أيضاً فربما اختلف عملهم، إذ يمكن أن يأخذ بعضهم هذا الخبر والآخرين ذاك الخبر [٤٣٦]، بخلاف ما إذا لم يثبت لهم التخيير، فإن جميعهم يعملون حينئذ بفتوى المجتهد، فلا يختلف عملهم.

إذا عرفت هذا فالحق أن التخيير ثابت للمقلد أيضاً، كالمجتهد، لأن اختصاص تشخيص الموضوع بالمجتهد لا يقتضى اختصاص الخطاب أيضاً به، فالخطاب في قوله عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت» [٤٣٧] يعم المجتهد والمقلد، ولا دليل على اختصاصه بالمجتهد.

والحاصل: أن للمجتهد طريقين: أحدهما: الأخذ بإحدى الروايتين والإفتاء على طبقها، الثاني: الإفتاء على التخيير في الأخذ بإحدهما. وهل يجوز له الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية- بأن يقول مثلاً: «أيها المكلف أنت مخير بين الإتيان بصلاة الجمعة وبين تركها» من دون أن يعلمه بوجود الخبرين المتعارضين المتكافئين في المسألة- أم لا؟

قيل: نعم، يجوز له ذلك.

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٧٩

والحق عندي خلافه، لأنه يوهم تحقق التخيير في المسألة الفرعية، مع أن التخيير إنما هو في المسألة الاصولية، لا في حكم الله تعالى، كما عرفت [٤٣٨] في التنبية الأول.

في أن التخيير بدوى أو استمرارى

التنبه الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى أو فيه تفصيل بين ما إذا قلنا باختصاص التخيير بالمجتهد، فيكون بدوياً، وبين ثبوته للمقلد أيضاً، فيكون استمرارياً؟
 وليعلم أن المحتاج إلى الإثبات هنا إنما هو كونه استمرارياً، وأما ثبوت التخيير بدوياً فلا يحتاج إلى مزيد من أصل أدلة التخيير كما هو واضح.
 والذي يمكن الاستدلال به على الاستمرار اثنان: نفس أدلة التخيير، واستصحابه.

مناقشة الشيخ رحمه الله في دلالة أحاديث التخيير على استمراره

واستشكل الشيخ الأعظم رحمه الله على الأول بعدم تحقق الإطلاق في أدلة التخيير، لأنها في مقام بيان أصل التخيير، لا كفيته. وتوضيح كلامه: أن السؤال عن كفيته التخيير إنما هو في طول السؤال عن أصله، فإن للمكلف شكين: أحدهما: الشك في وظيفته عند مجيء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشك في خصوصياتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون التخيير في الأخذ بأحدهما بدوياً أو استمرارياً، ولا إشكال في أن السائل في أصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٠
 أدلة التخيير كان شاكاً في أصل الوظيفة وأنه لدى تعارض الخبرين المتعادلين ما ذا يصنع؟ فإذا اجيب بأنه مخير في الأخذ بأحدهما ينشأ له شك آخر في كفيته التخيير وأنه دائمى أم لا؟ وهذا موضوع آخر وشك ثانٍ مسكوت عنه في أدلة التخيير سؤالاً وجواباً. وبالجملة: تكون روايات التخيير في مقام بيان أصل الوظيفة، لا كفيته [٦٣٩].
 هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام.

نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ في روايات التخيير خبرين يستفاد منهما استمرار التخيير: أحدهما: ما روى مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت: يجيئنا الرجال وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» [٦٤٠] فإنه عليه السلام جعل موضوع التوسعة والتخيير عدم العلم بحقيته أحدهما، ومعلوم أن المكلف بعد الأخذ بأحدهما أيضاً لا يعلم الحقّ منهما، إذ لا يعقل أن يُعدم الحكم موضوع نفسه [٦٤١].
 أصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨١
 الثانى: ما روى مرسلًا أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم [٦٤٢]، فتردّ إليه» [٦٤٣].
 هذه الرواية أضعف من رواية الحسن بن الجهم من وجه وأقوى منها من وجه آخر:
 أمّا أضعفيتها: فلأنّها لا تكون نصّاً في الخبرين المتعارضين، لكن قوله:

«كلّهم ثقة» يدلّ على تعدّد الرواية وتعارضها، أمّا التعدّد فلأنّ لفظ «كلّهم» يدلّ على تعدّد الرواة وتعدّدهم يدلّ على كون الرواية أكثر من واحدة، وأمّا التعارض فلأنّه لو لم تكونا متعارضتين لم يكن بينهما ربط، فلم يعقل الحكم بالتوسعة في الروايتين اللتين لا ربط

بينهما.

ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام: «فموسع عليك»، لأن الحديث إن كان واحداً أو متعدداً غير متعارض لم يكن الأخذ بها موجباً للتوسعة، بل للتضييق، لكونها مشتملة على الأحكام التي في العمل بها كلفه ومشقة على العبد، بخلاف ما إذا كانت روايتين متعارضتين: إحداهما تثبت التكليف، والآخرى تنفيه، فإن التوسعة فيهما بالأخذ بإحداهما معقولة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٢

وأما أقوائيتها: فلأن الغاية المذكورة فيها رؤية الإمام، وهو كالصريح في استمرار التخيير، بخلاف رواية الحسن بن الجهم، فإن الاستمرار فيها إنما هو استفاد من الإطلاق.

فلا يصغى إلى احتمال كون التوسعة إلى لقائه عليه السلام في رواية الحارث بن المغيرة والتوسعة ما لم يعلم في رواية ابن الجهم هي التوسعة في الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لكن نفى هذا الاحتمال في الاولى بالنص وفي الثانية بالإطلاق [٦٤٤]. هذا حاصل ما أفاده الإمام «مد ظله» مع توضيح منا في المقام.

ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخيير على استمراره فهل يجري استصحابه أم لا؟

مناقشة الشيخ رحمه الله في جريان استصحاب التخيير ونقدها

استشكل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بدعوى تغيير الموضوع، لأن الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحكم في غير موضعه الأول [٦٤٥].

أقول: تارة: يفرض كون الموضوع في أدلة التخيير هو ذات المكلف إذا لم يعلم الحق، كما هو مفاد رواية ابن الجهم، فإن ظاهرها أن الحكم بالتوسعة لذات المكلف، وعدم العلم بالحق واسطة لثبوت الحكم له، وأخرى: كونه غير العالم بالحق بوصفه العنوانى، وثالثة: كونه عنوان المتحير في وظيفته، ورابعة:

كونه عنوان من لم يختر لأحدهما [٦٤٦] كما قال الشيخ رحمه الله.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٣

والتحقيق جريان الاستصحاب في جميع الصور، أما في الصورتين الاوليين فواضح، لبقاء الموضوع فيهما قطعاً، أما إذا كان ذات المكلف - كما هو الحق - فمعلوم، وأما إذا كان عنوان «غير العالم بأن أيهما حق» فلأن الأخذ بأحدهما لا يجعله عالماً بحقيقته أحدهما. وأما في الصورتين الأخيرتين فلأن عنوان «المتحير» أو «الذى لم يختر» وإن كانا بحسب المفهوم الكلى مخالفاً لعنوان مقابلهما [٦٤٧]، لكن مصداقهما إذا وجدا في الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم، فإذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً، لأن المكلف الموجود في الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحير» أو عنوان «من لم يختر لأحدهما» لا يتقلب عمياً هو عليه عرفاً، فيكون إثبات حكم التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

وبعبارة أخرى: الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكه هو المكلف الخارجى، لا العنوان الكلى المأخوذ في الأخبار، فيتحد القضيتان، لأننا نقول:

هذا المكلف الموجود في الخارج كان مخيراً، والآن نشك في بقاء تخييره، فيستصحب.

نعم، عنوان «التحير» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم في القضية المتيقنة، كما أن زوالهما سبب لتحقق الشك في بقاء الحكم، وهذا الشك ناش عن الشك في أن التحير وعدم الاختيار هل هما مؤثران في حدوث الحكم فقط أو في حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثرين

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٤

حدوثاً فقط.

كما أن الماء إذا زال تغييره من قبل نفسه، فشككنا في بقاء نجاسته - وكان هذا الشك ناشئاً عن الشك في أن التغيير هل كان مؤثراً في حدوث الحكم بالنجاسة فقط أو فيه وفي البقاء - يستصحب النجاسة ويكشف عن كون التغيير مؤثراً حدوثاً فقط. فالحاصل: أن استصحاب التخيير جارٍ على جميع الصور الأربع، لاتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكه. فالتخيير في المقام استمرارى، لإطلاق أدلته، وعلى فرض عدم تحقق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

عدم شمول الأخبار العلاجية لاختلاف النسخ

التنبية الرابع: قد عرفت أنه ورد في الخبر: «يجئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق» [٤٤٨]. لكن الظاهر عدم كون التعدد في الراوى دخليماً في الموضوع، كما أن الرجوليّة لا- دخل لها فيه، بل تمام الموضوع وجود الخبرين المتعارضين، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد. والشاهد على هذا أن أخبار التخيير وردت في مورد حكم العقلاء بالتساقط، ولا ريب في أن العقلاء كما يحكمون بالتساقط في مورد تعدد الراوى كذلك يحكمون به في مورد وحدته. والتعبير ب «يجئنا الرجلان» إنما هو لأن الغالب في الخبرين المتعارضين اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٥ كون الراوى متعدداً.

فعلى هذا كما يشمل أخبار التخيير الخبرين المتعارضين الممتازين في جميع سلسله السند فكذلك يشمل الخبرين الذين كان أحد رواتهما أو جميعهم متحداً، كما إذا حدّثنا الكليني مثلاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تجب صلاة الجمعة» وحدّثنا الكليني أيضاً أو غيره بهذا السند أو بسند آخر عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا تجب صلاة الجمعة».

نعم، لو كان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخين والطابعين فلا مجال للتخيير، لعدم صدق الخبرين المتعارضين هاهنا، فإنه خبر واحد وقع الخطأ في بعض نسخ نقله.

فعلى هذا إن علمنا أن الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الكتاب فلا مجال للتمسك بالأخبار العلاجية الواردة حول المتعارضين، ونتمسك بها فيما إذا علمنا أنه من قبيل الحديثين المختلفين.

وإن شككنا واحتملنا كلا الوجهين فللجوامع الأوليّة حكم غير ما للجوامع المتأخرة.

توضيح ذلك: أن الظاهر أن الاختلاف الواقع في نقل القدماء عن الجوامع الأوليّة - ككتاب الحسين بن سعيد الأهوازي - من قبيل اختلاف الحديثين، إلا إذا احرز كونه لأجل اشتباه الناسخين، فلو روى الشيخ رحمه الله بسنده عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «تجب صلاة الجمعة» وروى الصدوق رحمه الله أيضاً بسنده عن كتابه عنه عليه السلام أنه قال: «لا تجب صلاة الجمعة» لكانا من مصاديق الحديثين المختلفين، إلا إذا احرزنا أن

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٦

الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ كتاب الحسين بن سعيد.

وذلك لأن بناء السلف - ومنهم المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة - كان على قراءة الأحاديث على المشايخ أو السماع منهم، لا

مجرد الأخذ من الكتب، فما لم يحرز أن الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسخ فالظاهر أنه من قبيل اختلاف الحديثين، فيجرب فيهما التخيير.

بخلاف الاختلاف الواقع في الجوامع المتأخرة - كالكتب الأربعة - فإنه إنما هو لأجل اختلاف النسخ ويندرج في أخبار العلاج، إلا إذا احرز كونه من اختلاف الحديثين لا اشتباه النسخ.

وذلك لأن بناء المتأخرين على أخذ الأحاديث من الكتب، وقلّ جداً من روى قرائةً أو سماعاً. هذا تمام الكلام في المتكافئين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٧
في المتعارضين المتفاضلين ومقتضى أخبار العلاج فيهما

المقام الثاني: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزية

وفيه أيضاً بحثان:

القاعدة العقلية في المتعارضين المتفاضلين

البحث الأول: في مقتضى القاعدة العقلية فيهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح: وليعلم أن الكلام في المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأولى الحاكم بالتسايط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة في المتكافئين كما تقدم [٤٤٩].

وليعلم أيضاً أن البحث مبنئ على القول بكون حجية الأمارات من باب الطريقة، لعدم فائدة في البحث بناءً على السببية، لكونها مجرد فرض مخالف للواقع.

فنقول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزية أو احتمال مزية فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزية على سبيل التعيين؟

والحق أن المسألة - بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٨

بيان الوظيفة للشاك بنحو الأصل العملي - من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومحل الكلام فيه هو مبحث الاشتغال [٤٥٠]. وأما بناءً على كون أخبار التخيير بصدد جعل الطريقة للمتعارضين فلا بد من الأخذ بذى المزية أو ما فيه احتمال المزية، لكونه مقطوع الطريقة والحجية، والآخر مشكوك الطريقة والحجية، وذلك لأننا نشك في أن أخبار التخيير هل جعلت الطريقة لكليهما كما في المتكافئين أو لخصوص ذى المزية، فذوالمزية حجة قطعاً، وحجيه غيره مشكوك، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، إذ الحجة إنما هي شيء يصح احتجاج المولى به على العبد وبالعكس، ومشكوك الحجية لا يكون كذلك، فمقتضى القاعدة على هذا لزوم الأخذ بذى المزية أو ما فيه احتمالها.

قضية الأخبار العلاجية في المقام

البحث الثاني: في مقتضى أخبار العلاج في المقام، وهو من أهم المسائل الاصولية.

ويتمّ البحث فيه في ضمن امور ثلاثة:

أ- في دلالة أخبار العلاج على وجوب الأخذ بذى المزيّة.

ب- في تعداد المرجّحات.

ج- في كفيته ترتيبها.

فنعول: قد استشكل على تمامية دلالة هذه الأخبار على وجوب الأخذ بذى المزيّة تارةً: بأنّها وإن كانت ظاهرة في الوجوب، إلّا أنّ الأخبار الواردة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٨٩

في التخيير مع كثرتها مطلقه تشمل الخبرين المتعارضين الذين كان في أحدهما مزيّة، فالأمر دائر بين تقييد إطلاقات كثيرة في مقام البيان في أخبار التخيير بأخبار الترجيح، وبين حمل الأوامر الواردة في أخبار الترجيح على الاستحباب بقرينه أخبار التخيير، ولا يمكن الذهاب إلى الأوّل، إذ قلّمّا يتفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجّحات بكثرتها، لأنّ كون الخبرين في جميع سلسلة سندهما متساويين في العدالة والفقاهة والورع والوثاقه وصدق الحديث ومضمونها موافقاً للكتاب والعامّة أو مخالفاً لهما ومشهوراً بين الأصحاب أو غير مشهور، نادر جدّاً، فتقييد أخبار التخيير بأخبار الترجيح مستلزم لحمل أخبار التخيير مع كثرتها على فرد نادر، فلا بدّ من حمل الأوامر الواردة في الترجيحات على الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخيير. [٦٥١]

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج ٦ ؛ ص ٤٨٩

خرى: بأنّ الاختلافات الكثيرة في نفس أخبار الترجيح قرينه على أنّها بصدد بيان حكم استحبابي، لا وجوبي، فإنّها تختلف في ذكر مقدار المرجّحات، ففي بعضها ذكر الترجيح بمخالفة العامّة فقط، وفي بعضها بموافقة الكتاب كذلك، وذكر في بعضها مرجّحات كثيرة، على أنّ الأخبار المشتملة على المرجّحات الكثيرة تختلف في المرجح الأوّل، ففي بعضها جعل الترجيح بالأعدائية والأفقيته أوّل المرجّحات، وفي بعضها الآخر جعل الاشتهار بين الأصحاب أوّلها. والأخبار التي هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلا بدّ من حملها على الندب. والتحقيق عدم ورود الإشكاليين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٠

الجواب عن الإشكال الأوّل

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّ جميع أخبار التخيير لا تزيد على سبعة كما عرفت سابقاً [٦٥٢]، وقال بعض الأعلام: كلّها ضعيفة، بعضها سنداً وبعضها دلالةً، فلا يجوز التمسك بواحد منها [٦٥٣].

وكلامه وإن كان منظوراً فيه عندنا، لأنّ في أخبار التخيير ما يتمّ سنداً ودلالةً [٦٥٤]، إلّا أنّه لا يتجاوز عن واحد أو اثنين، فلا يلزم من تقييدهما بأخبار الترجيح حمل أخبار كثيرة على فرد نادر. هذا أوّلًا.

وثانيًا: تنحسم مادّة الإشكال بأنّه وارد لو كانت المرجّحات المربوطة بالأخبار المتعارضة كثيرة كما توهم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنين أو ثلاث، كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، أو بضميمة الشهرة الفتوائية.

وأما سائر المرجّحات ممّا ورد في المقبولة فهي مربوطة بباب آخر غير باب تعارض الخبرين كما سيّضح [٦٥٥].

ولا ريب في أن تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر، لأن كثيراً من موارد الخبرين المتعارضين يكون من قبيل المتكافئين، أعنى لا يكون بينهما ترجيح من حيث موافقة الكتاب ولا من حيث مخالفة العامة ولا من حيث موافقة الشهرة، فأين الحمل على فرد نادر؟!

وأما إثبات أن غير هذه المرجحات الثلاثة مربوط باب آخر غير باب تعارض الخبرين فهو يحتاج إلى التأمل في الخبرين المشتملين على أزيد من

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩١

المرجحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فنقول:

أما المقبولة: فهي ما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والفقيه والتهذيب بأسانيدهم عن عمر بن حنظلة.

البحث حول سند المقبولة

وسند الكليني إليه هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظلة.

ولا إشكال في هذا السند إلا في عمر بن حنظلة، فإنه مجهول، لعدم ورود قده ولا مدح فيه.

والمشهور وإن عملوا بروايته هذه حتى اشتهرت بالمقبولة، إلا أن انجبار ضعف السند بالشهرة لا دليل عليه إلا نفس المقبولة، فلا يمكن جبر سندها بالشهرة الذي [٦٥٦] دليله نفسها [٦٥٧]، لأنه دور.

نعم، لو جبر ضعف سندها بطريق آخر لا يمكن الاعتماد عليها في انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهرة.

إن قلت: وإن لم يجبر ضعف سندها بتلقي الأصحاب إياها بالقبول، إلا أن صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع، فروايته عن عمر بن حنظلة دليل على كونه ثقة.

قلت: لا يكون نقل أصحاب الإجماع موجبا لانجبار السند، فإن روايتهم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٢

عن شخص لا تدل على وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلك في الكلمات.

والذي يهون الخطب أن اثنين وعشرين رجلاً يروون في الأبواب المختلفة عن عمر بن حنظلة وكان هو استاذهم في الرواية مع أن تسعة عشر بل عشرين منهم من الثقات الأجلاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، ورواية أشخاص كثيرة ثقات عن شخص واحد موجبة للاطمئنان بكونه ثقة وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا قدح كما قال به سيدنا الاستاذ آية الله البروجردى نحرير فن الرجال في المتأخرين.

على أنه نقل [٦٥٨] عن النجاشي أنه قال بكون عمر بن حنظلة ثقة.

أضف إلى ذلك أن الصدوق - الذي روى المقبولة في «من لا يحضره الفقيه» - قال في مقدمته هذا الكتاب: قصدت إيراد ما افتى به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجج فيما بيني وبين ربّي [٦٥٩].

فعلى هذا لو عبرنا عن الرواية بموثقة عمر بن حنظلة بل بصحيحته مكان المقبولة لم يكن جزافاً.

فلا ينبغي الإشكال في سندها.

البحث حول متن المقبولة

وأما متنها: فعن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٣

وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» [٦٦٠].

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم [٦٦١]؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيبه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٤

من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما [٦٦٢] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه [٦٦٣] حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات [٦٦٤].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٥

أقول: لا إشكال في أن صدر هذه الرواية ظاهر بل صريح في كون السؤال عن الشبهة الموضوعية، مثل تنازع زيد وعمرو بأن يقول زيد لعمرو: «إن لي عليك مائة درهم» وهو ينكره، ومثل أن يتنازعا في ميراث، فقال زيد: «هو لي» وقال عمرو: «بل هو لي».

ولا يصح القول بأن السؤال عن الشبهة الحكمية، لأن المرجع فيها هو الفقيه، لا السلطان أو القاضي، سيما أن الراوي فرض الرجلين المتنازعين من الأصحاب، إذ عدم صحته رجوعهما إلى السلطان الجائر أو إلى القاضي المنسوب من قبله لأخذ الحكم الكلي معلوم،

فلا مورد لسؤاله عن حثيئة رجوعهما إليهما لأخذ الفتوى والحكم الشرعي الكلي منهما.

كلام المحقق الرشتي رحمه الله في مدلول المقبولة

لكن ذهب الميرزا حبيب الله الرشتي رحمه الله إلى كون الرواية واردهً مورد الشبهة الحكمية ولا ربط لها بالقضاء، لأن اختيار كل من المتخاصمين رجلاً من الأصحاب لأجل القضاة لا يمكن إلا على وجوه ثلاثة: أحدهما: أن يحكما معاً ويقولوا: حكما بهذا، الثاني: أن يكون الحكم أحدهما ولكن الآخر يعينه في مقدمات الحكم، فالأول يشاور الثاني ثم يحكم، الثالث: أن يكون أحدهما حاكماً والآخر منفذاً للحكم، فيقول الأول: حكمت بكذا، والثاني: أنفذت هذا الحكم، وكلها خلاف ظاهر الرواية، فإن ظاهرها اختيار كل من المتنازعين حاكماً ليكون مستقلاً في القضاء، وهذا غير معقول، لعدم رفع الخصومة به.

فلا بد من حمل الحكم في الرواية على معناه اللغوي، وهو الفتوى، كما في قوله تعالى: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ» [٦٦٥] أي من لم يفت بما أنزل الله. اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٦

فحاصل مضمون الرواية أن كل واحد من الرجلين اختار رجلاً من المجتهدين ليفتي فيما وقع بينهما الاختلاف من حكم الله تعالى، وحيث إن الإفتاء كان في ذلك الزمان بالروايات ذكر كل منهما في مقام الفتوى رواية مخالفة للرواية التي ذكرها الآخر.

ثم ذكر قرينه أخرى على كون الرواية مربوطة بالشبهة الحكمية، وهي قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ» فإن المتنازعين لا صلاحية [٦٦٦]، بل لا حق لهما أن ينظرا إلى مدرك حكم القاضي، فراجع إلى وجدانك لتعلم أنه هل يجوز لأحد من المتخاصمين بعد صدور الحكم من قبل القاضي أن يقول له: أيها القاضي ما مدرك هذا الحكم؟!

على أن الحكمين إن صدر الحكم منهما في زمان واحد تساقطاً، وإن تقدم أحدهما على الآخر فالحكم ما حكم به الأول ولا يعتد بحسب موازين باب القضاء - إلى حكم المتأخر، فإذا كان هذا ميزان باب القضاء فما معنى النظر إلى مأخذ حكمهما عند اختلافهما في الحكم؟!

فلا بد من حمل هذه الرواية من أولها إلى آخرها إلى باب الفتوى ونقل الرواية [٦٦٧].

هذا حاصل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا، وعليه يكون جميع المرجحات المذكورة فيها حتى الأدلّة وأمثالها من مرجحات باب الرواية.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٧

نقد ما اختاره الميرزا الرشتي رحمه الله في مفاد المقبولة

أقول: إن المحقق الرشتي رحمه الله وإن تأمّل في الرواية كمال التأمل والدقّة، لكنّه رحمه الله كأن لم ينظر إلى صدرها [٦٦٨]، فإن حمل صدرها على الشبهة الحكمية ممّا لا يمكن، لأنّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاة إنّما هو التحاكم إلى القدرة، وهو لا يتصور إلّا في المنازعة في الموضوعات، لأنّ النزاع في الحكم الشرعي مرجعه إنّما هو الفقيه العالم بحكم الله، لا السلطان والقاضي كما هو واضح.

فصدر الرواية ظاهر بل صريح في الشبهة الموضوعية، بل لا يمكن حمله على الشبهة الحكمية، وكذا لسائر فقرات الحديث إلى قوله: «لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظهور قويّ في أنّ الحكم بمعنى القضاء ورفع الخصومة.

فلا ريب في أن الترجيح بالأعدلية [٦٦٩] وأمثالها في المقبولة مربوط بحكم الحاكمين لا بفتوى الفقيهين أو تعارض الخبرين. ويشهد له حديثان آخران:

أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر» [٦٧٠].

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٨

الثاني: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن موسى بن اكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قال:

حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلها وأفقهها في دين الله، فيمضى حكمه» [٦٧١].

فإن الرويتين تدلان على نفوذ حكم الأفقه الأعلم الأورع، وعلى نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبولة، ومع ذلك لم يستدلوا بهما على الترجيح في باب تعارض الرويتين، وليس ذلك إلا لعدم ربطهما بما نحن فيه، فكذا الحال في المقبولة. فالترجيح بصفات الإنسان - من الأعدلية وأمثالها - مربوط بباب القضاء وتعارض حكم الحاكمين.

ولا ملازمة بين الترجيح بصفات القاضى عند اختلاف الحكمين وبين الترجيح بصفات الراوى عند تعارض الرويتين، سيما أن بينهما فرقا واضحا، وهو أن التخيير ممكن في باب الخبرين المتعارضين، بخلاف الحكمين المختلفين، لأن المتخاصمين لو كانا مخيرين في الأخذ بأي حكم منهما لاختار كل منهما الحكم الذى له، ولم ترفع المنازعة، ولعله لأجل هذا ورد أخبار التخيير كلها في الخبرين المتعارضين، ولا ترتبط أصلا بالحكمين المختلفين.

وما أفاده [٦٧٢] المحقق الرشتى رحمه الله في صدر كلامه من عدم إمكان حمل المقبولة على القضاء إلا على وجوه ثلاثة كلها خلاف الظاهر، وفي ذيله من عدم

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٤٩٩

صلاحية المتخاصمين لأن ينظرا في مدرك الحكمين، لا يوجبان رفع اليد عن ظهور صدر الرواية بل صراحتها في القضاء.

على أن الإشكال الثانى وارد عليه أيضاً، لعدم صلاحية المستفتى أيضاً لأن ينظر في مدرك الفتوى [٦٧٣]، فهذا إشكال مشترك الورد.

على أنه لا يتصور اختلاف رجلين في حكم مسألة ثم رجوعهما إلى المجتهدين، سواء كان الرجلان مجتهدين أو مقلدين، أما على الأول: فلعدم صحته رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، وأمياً على الثانى: فلأن المقلد تابع لفتوى مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر في الفتوى.

وكيف كان، ففرض ورود الإشكالات على الأخذ بظاهر المقبولة بل صريحها في مسألة القضاء لا يوجب صرفها عنه.

القول فى الترجيح بالشهرة

وأمياً الترجيح بالشهرة فلا- ريب فى أن قوله عليه السلام- بعد فرض الراوى تساوى الخبرين فى الصفات-: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك إلخ» مربوط بتعارض الخبرين، ولا بد لنا من تصور معنى «المجمع عليه» وأنه هل هو بمعنى الإجماع المصطلح أو بمعنى الشهرة، وأن الشهرة هل هى الشهرة من حيث الرواية أو من حيث الفتوى، وعلى تقدير كونها شهرة فتوائية فهل هى فى مقام ترجيح حجة على حجة اخرى أو فى مقام تمييز الحجة عن اللاحجة؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٠

كلام المحقق النائيني والخوئي حول كلمة «المجمع عليه»

فنقول: ذهب المحقق النائيني رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظله» إلى أنّ المراد بـ «المجمع عليه» المجمع عليه من حيث الرواية، إلّا أنّ المحقق النائيني ذهب إلى كونه بمعنى الشهرة [٦٧٤] وبعض الأعلام إلى كونه بمعنى الإجماع الاصطلاحي، أعنى: اتفاق الكلّ. فقال بعض الأعلام: أمّا الشهرة فالظاهر عدم كونها من المرجّحات، فإنّ المذكور في المقبولة هو الأخذ بـ «المجمع عليه» والمراد به الخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام - بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه -: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله عليه السلام - بعد ذلك -: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله ... إلخ» فإنّ الإمام عليه السلام طبق الأمر البين رشده على الخبر المجمع عليه. إن قلت: لو كان المراد بـ «المجمع عليه» الخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله وليس المراد به الشهرة فلم جعل الإمام عليه السلام في مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه ليس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهرة التي فرض كون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوي، أي الوضوح، لا - معناه الاصطلاحي، فالخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله هو الواضح، وغيره هو الشاذّ الذي ليس بواضح.

ولا - ينافي ما ذكرنا فرض الراوي الشهرة في كلتا الروايتين بعد أمره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهرة كما قلنا بمعنى الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠١

فلان سيفه» و «سيف شاهر» فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنّهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم عليه السلام.

ولا منافاة بين القطع بصدور الخبرين وبين تعارضهما، لإمكان صدور أحدهما للتقية وأمثالها [٦٧٥].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظله» في المقام مع توضيح منّا.

نقد ما أفاده المحقق الخوئي في المسألة

ويرد عليه أنّ آخر كلامه يبطل سائر فقراته، لأنّه فرض في آخر كلامه كون الروايتين المتعارضتين مجعماً عليهما ومعلوماً صدورهما عن المعصوم عليه السلام إلّا أنّ صدور أحدهما لغير بيان حكم الله، فلا ينفي احتمال الريب عن الخبر المجمع عليه المقطوع الصدور ولا - يكون بين الرشده، فلا يصح الاستدلال لإثبات كون «المجمع عليه» بمعنى الخبر الذي أجمع الأصحاب على صدوره بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أو بقوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع إلخ».

إن قلت: قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» معناه «لا ريب في صدوره» لا في وجوب العمل على طبقه.

قلت: كلّاً، فإنّه عليه السلام أمر بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وعلله بأنّه لا ريب فيه، فيكون معناه «لا ريب في وجوب الأخذ به والعمل على طبقه».

وبالجملة: لا يمكن أن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين أمراً بيناً رشده ومن مصاديق قوله عليه السلام: «لا ريب فيه».

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٢

بيان ما هو الحق في معنى «المجمع عليه»

ف «المجمع عليه» يكون بمعنى الشهرة في الفتوى كما قال به سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» [٤٧٦]. لا يقال: كيف يمكن أن يتحقق في كلّ من الخبرين المتعارضين الشهرة الفتوائية؟ فإنه يقال: إن الشهرة - كما تقدّم في كلام بعض الأعلام - بمعنى الوضوح، لا بمعنى ذهاب الأكثر إليه، ولا إشكال في إمكان أن يكون في مسألة قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنى، كما إذا ذهب نصف العلماء إلى نجاسة ماء البئر بوقوع الميتة مثلاً فيه ونصفهم إلى عدم نجاسته به.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»

فالحقّ ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ من أنّ «المجمع عليه» يكون بمعنى المشهور، وأنّ المراد بالشهرة: الشهرة الفتوائية، لا الروائية. ولكنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلك إلى أنّ الشهرة الواردة في الرواية ليست من مرجّحات حجّة على حجّة اخرى، بل هي ملاك تمييز الحجّة عن اللاحجّة، فمقتضى المقبولة أنّ الخبر المشهور حجّة والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً. واستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بدعوى أنّه إذا كان الشهرة الفتوائية موافقةً لأحد الخبرين المتعارضين كان مضمون هذا الخبر ممّا لا ريب فيه وحكم الله الواقعي، فكان معارضه ممّا لا ريب في بطلانه، فالخبر الموافق للشهرة يكون من مصاديق بين الرشد والشاذّ المعارض له من اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٣. مصاديق بين الغي في قوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله» ويكون الخبر الموافق للشهرة من مصاديق الحلال البين والشاذّ المعارض له من مصاديق الحرام البين في قوله صلى الله عليه وآله: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك» [٤٧٧]. هذا حاصل ما استدللّ به الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه في المقام.

نقد نظرية الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مفاد المقبولة

ويرد عليه أولاً: أنّ المراد من التعليل - أعنى قوله عليه السلام: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» - ليس جعل التعبد بذلك، بل تتبه بأمر عقلائي ارتكازي كما قال به سيدنا الاستاذ أيضاً، فنفي الريب عن الخبر المشهور، معناه: نفيه حقيقةً، لا تعديداً، فلا محالة كان المراد نفي الريب عنه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً، لتحقق الريب واقعاً في الخبر المشهور أيضاً، لاحتمال كون حكم الله مطابقاً للخبر الشاذّ، إلّا أنّ الريب المتحقق فيه بالنسبة إلى الخبر الشاذّ قليل بحيث لا يعتدّ به العقلاء ويرونه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ ممّا لا ريب فيه. وعلى هذا فكان بين الرشد أيضاً بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً. وثانياً: تثليث الامور دليل على أنّ له عليه السلام عناية بالأمر الثالث منها، فالخبر المشهور وإن كان داخلياً في «بين الرشد» إلّا أنّ الخبر الشاذّ لا يكون داخلياً في «بين الغي» بل في «المشكل الذي يردّ علمه إلى الله وإلى الرسول» وإلّا لقال: «إنّما الامور اثنان: بين رشده فيتبع، وبين غيه فيجتنب» إذ لا حاجة إلى القسم الثالث، سيّما مع تحقّق عناية خاصّة في ذيل تثليث النبي

صلى الله عليه و آله بالأمر الثالث، وهو

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٤

قوله صلى الله عليه و آله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» فهذا شاهد على كون الخبر الشاذّ داخلًا في «المشكل الذى يردّ علمه إلى الله وإلى الرسول» فى تثليث الإمام عليه السلام وفى «الشبهات بين ذلك» فى تثليث النبى صلى الله عليه و آله.

وثالثاً: لو كان المراد بنفى الريب عن الخبر المشهور نفيه مطلقاً لم يعقل كون الخبرين المتعارضين كليهما مشهورين كما فرضه ابن حنظلة وقرّره الإمام عليه السلام، لعدم إمكان أن يكون مضمون هذا الخبر المشهور حكم الله الواقعى وكذا مضمون ذاك الخبر المشهور المعارض له، فلا- محالة يكون نفي الريب عن الخبر المشهور وكذا كونه يبيّن الرشد إنّما هما إذا قيس إلى الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّى يعمّ ما إذا كانت الشهرة على طبق كليهما.

نعم، هذا مستلزم لأن يطلق قوله عليه السلام: «أمر يبيّن رشده» على معنيين:

أحدهما: أمر يبيّن رشده مطلقاً، والثانى: أمر يبيّن رشده بالإضافة إلى أمر آخر، وهو خلاف ظاهره.

فإنّ ظاهره هو المعنى الأوّل فقط، إلّا أنّه لا إشكال فى رفع اليد عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثة التى ذكرناها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشهرة الفتوائية من مرجّحات باب الرواية.

إن قلت: إنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم والقضاء، لقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا» فإنّه دالّ على وجوب الأخذ بالحكم الذى كان مدرّكه الخبر المشهور، ولا دلالة فيه على وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٥

قلت: كلّاً، فإنّه عليه السلام بصدّد بيان ترجيح الخبر بالشهرة، وذكر الحكم إنّما هو من باب ذكر النتيجة فى مورد الرواية [٦٧٨]، فكأنّه قال: يجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحكم الذى مدرّكه كذلك يجب الأخذ به.

فمقتضى المقبوله وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بين المتعارضين، سواء اخذ مدرّكاً للحكم أو للفتوى.

فأول المرجّحات المستفادّة من المقبوله: هو الشهرة الفتوائية عندنا [٦٧٩].

وثانيها: هو موافقة الكتاب والسنة.

وثالثها: هو مخالفة العامّة.

لا- يقال: إنّ الترجيح بالأخيرين إنّما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين، لوقوعه عقيب فرض ابن حنظلة إياهما كذلك، فلا يمكن الترجيح بهما فيما إذا كان الخبران كلاهما على خلاف الشهرة.

فإنّه يقال: وإن فرضهما ابن حنظلة مشهورين، إلّا أنّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة لم يرد لأجل كونهما مشهورين، بل لأجل عدم كون الشهرة مرجّحة، فكلمّا لم تتمكّن من الترجيح بالشهرة- سواء كان لكونهما مشهورين، أو لكونهما على خلاف الشهرة- تصل النوبة إلى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

على أنّه لم يقل أحد بالفصل، بل كلّ من قال بالترجيح بهما فى الخبرين المشهورين قال به فى الخبرين المخالفين للشهرة أيضاً، وكلّ من لم يقل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٦

بالترجيح بهما فى الخبرين المخالفين للشهرة لم يقل به فى الخبرين المشهورين أيضاً.

فالحاصل: أنّه لا إشكال فى سند المقبوله، وأمّا دلالتها فهى تدلّ على الترجيح بالشهرة الفتوائية، ثمّ بموافقة الكتاب والسنة، ثمّ بمخالفة

العامة، ولا دلالة فيها على الترجيح بصفات الراوى أصلاً.
هذا تمام الكلام فى مقبولة عمر بن حنظلة.

البحث حول مرفوعة زرارة

وأما مرفوعة زرارة: فهى الرواية المنقولة عن عوالى اللثالى، قال: روى العلامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوتقهما فى نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخُذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فُخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» [٦٨٠].

هذه الرواية صريحة فى أنّ الأعدلية والأوثقية أيضاً من المرجحات.

لكنّ الإشكال فى سندها، فإنّها مرسله فى غاية الضعف من غير جابر لها،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٧

وتمسكك من تأخر عن ابن أبى الجمهور [٦٨١] بها لا يفيد جبرها، فإنّ الشهرة الفتوائية بين القدماء جابرة لضعف سند الرواية، لأنهم كانوا قريبي العهد بأصحاب الاصول والجوامع، وكانت عندهم اصول لم تكن عند المتأخرين، فلا قيمة للشهرة الفتوائية بين المتأخرين من حيث جبر سند رواية بها.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى من جبر سند المرفوعة بعمل العلماء [٦٨٢] ليس على ما ينبغى.

فتحصّل إلى هنا أنّ مرجحات باب الرواية ثلاثة: موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، ولو تأملت فى المقبولة لعرفت أنّها ظاهرة فى وجوب الترجيح بهذه الثلاثة كمال الظهور.

وإلى هنا ظهر دفع الإشكال فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بأنّ حملة على الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخير على فرد نادر [٦٨٣].

فإنّ تقييد أخبار التخير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأما الإشكال فى دلالتها على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها [٦٨٤]: فجوابه متوقف على ملاحظة أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فنقول: لا بدّ لنا من عقد بحثين:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٨

الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأول: في حال الأخبار الواردة في موافقة الكتاب ومخالفته، وهي على كثرتها طائفتان:

الطائفة الاولى: ما وردت في مطلق ما وافق الكتاب وخالفه من غير تعرض لتعارض الخبرين، فهي في مقام تمييز الحجية عن اللاحجة، لا في مقام ترجيح حجة على اخرى.

الطائفة الثانية: ما وردت في الحديثين المتعارضين، وهي في مقام الترجيح.

فمن الاولى: موثقة السكوني، وهو ما عن الكليني بإسناده عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن على كل حق حقيقة» [٦٨٥] وعلى كل صواب نوراً [٦٨٦]، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» [٦٨٧].

ومنها: خبر أيوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» [٦٨٨].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في المقام، فراجع.

والمراد بقوله عليه السلام: «لا يوافق كتاب الله» كونه مخالفاً له، وإلما فكثير من الأخبار متضمن لأحكام لم يتعرضها القرآن أصلاً، كقوله عليه السلام: «إذا لم تدر أثنين صليت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٠٩

ركعتين وأربع سجعات، تقرأ فيهما بأم الكتاب ثم تشهد وتسلم» [٦٨٩] وعدم الموافقة وإن كان أعم من المخالفة إلا أن العرف لا يرون شيئاً غير موافق لشيء آخر إلا إذا خالفه.

ومن الثانية: خبر [٦٩٠] عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه» [٦٩١]. الحديث.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المجال، فراجع.

كيفية الجمع بين الأحاديث المروية حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له:

وقد استشكل في التوفيق بين الطائفتين، حيث إن الطائفة الاولى جعلت موافقة الكتاب ومخالفته ميزاناً لتشخيص الحجية عن اللاحجة، والطائفة الثانية جعلت موافقته مرجحة على الخبر المخالف له مع حجية كليهما في أنفسهما.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

فذهب المحقق النائيني رحمه الله في التوفيق بينهما إلى أن الطائفة الاولى محمولة على مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي، والثانية محمولة على المخالفة بالعموم من وجه أو المطلق [٦٩٢]، فالذي يكون مرجحاً هو عدم المخالفة بأحد النحويين،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٠

والذي يكون من شرائط الحجية هو عدم المخالفة بالتباين، فلا منافاة بين جعل مخالفة الكتاب ملاكاً لعدم الحجية في بعض الأخبار وبين جعلها ملاكاً للمرجحية بالنسبة إلى حجة اخرى في بعض آخر [٦٩٣].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخميني في كلام المحقق النائيني

وأورد عليه سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ خبر [٦٩٤] الميّمى المتقدّم ذكره وارد في المتعارضين، ومع ذلك لسانه عين لسان الأخبار الواردة في الطائفة الاولى، فإنّ المفروض فيه هو ما ورد من الأخبار في تحليل ما حرّم الله ورسوله أو تحريم ما أحلّ الله ورسوله وأنّ الخبرين المختلفين إذا كان أحدهما كذلك يرفع اليد عنه ويؤخذ بالآخر، فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفة الاولى بما ذكر [٦٩٥].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١١

قال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: والذي يمكن أن يقال: إنّ المخالفة بحسب مفهومها أعمّ من التباين والأعمّ من وجه والمطلق، فهي بمفهومها شاملة لجميع أنواع المخالفة، لكن حمل الطائفة الاولى من الأخبار على هذا المفهوم الواسع غير ممكن، للقطع بصدور روايات كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهي تختصّ بالمخالفة بمعنى التباين. بخلاف الطائفة الثانية، فإنّه لا مانع من كون المخالفة فيها بمعناها الواسع.

وبالجملة: تحمل الطائفة الاولى من الأخبار - بمقتضى القرينة الخارجية القطعية - على المخالفة بالتباين، وأما الطائفة الثانية: فليس فيها قرينة صارفة تقتضى رفع اليد عن ظهور المخالفة في المعنى الأعمّ.

وحاصل الجميع: أنّ الخبر المخالف للقرآن لو لم يكن له معارض لا - يطرح إلّا إذا كانت مخالفته بالتباين، وأما لو كان له معارض فيطرح مطلقاً، سواء كانت مخالفته بالتباين أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: كيف يجعل مخالفة أحد الخبرين المتعارضين للقرآن - حتّى المخالفة بالتباين - موجبةً لترجيح الخبر الآخر مع أنّ المخالفة كذلك موجب لعدم حجّية المخالف ولو لم يكن له معارض؟!

قلت: مفاد الطائفة الثانية من الأخبار - أعني ما ورد في الخبرين المتعارضين - وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن يكون لها مفهوم، فلا تدلّ على حجّية المخالف عند عدم التعارض [٦٩٦].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٢

الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامة

المبحث الثاني: في حال الأخبار الواردة في مخالفة العامة، وهي أيضاً طائفتان:

الطائفة الاولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً.

الطائفة الثانية: ما ورد في خصوص الخبرين المتعارضين.

فمن الاولى: ما عن العيون بإسناده عن عليّ بن أسباط، قال: قلت للرّضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفتته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه» [٦٩٧].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المجال، فراجع.

وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن في بعضها: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّة» [٦٩٨].

ولا إشكال في كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.

ومن الثانية: مصحّحه عبدالرحمن بن أبي عبد الله، وفيها - بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب -: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» [٦٩٩].

إلى غير ذلك من الأخبار التي منها ذيل المقبولة [٧٠٠].

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٣

ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الاولى أو من حملها إلى صورة التعارض، لوضوح حجّية الخبر الموافق للعامّة ما لم يكن له معارض.

وعلى أيّ حال لا إشكال في أنّ مخالفة العامّة من مرجّحات باب التعارض.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المرجّح المنصوص ينحصر في امور ثلاثة:

موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.

ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحه عبد الرحمان هو وجوب العرض على كتاب الله أوّلًا، ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على

أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتيب بينهما، كما أنّ ظاهر المقبولة هو الترتيب بين المرجّحات الثلاثة: موافقة الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب،

ثمّ مخالفة العامّة.

فظهر دفع الإشكال [٧٠١] في دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بالاختلافات الكثيرة في نفسها، لعدم الاختلاف فيها من حيث ترتيب

المرجّحات كما عرفت.

نعم، ذكر في بعضها جميع المرجّحات الثلاثة، وفي بعضها اثنان منها، وفي بعضها واحد، لكن بعد حمل المطلق على المقيد يرفع

الاختلاف بينها من هذه الجهة أيضاً، فصارت النتيجة وجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة على الترتيب المذكور، ومع فقدانها تصل

النوبة إلى التخيير.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٤

البحث في التعدّي من المرجّحات المنصوصة نظريّة الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع

وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة [٧٠٢].

ثمّ استدّل عليه بفقرات من روايات الترجيح:

منها: الترجيح بالأصديّة في المقبولة والأوثقيّة في المرفوعة، فإنّ الترجيح بهما ليس إلّا من حيث الأقربيّة إلى الواقع من دون دخالة

سبب خاصّ فيه، وليستا كالأعدليّة والأفقيّة، حيث يحتمل فيهما اعتبار الأقربيّة من السبب الخاصّ، فحينئذ يتعدّى منهما إلى كلّ مزية

تكون الرواية من أجلها أقرب إلى الواقع.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور في المقبولة بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ المراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى

الشاذّ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل في المشهور، فيكون حاصل التعليق أنّ كلّما كان أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع

يجب ترجيحه على غيره، فإذا كان لأحد المتعارضين مزية على الآخر، سواء كانت من المزايا المنصوصة أو غيرها يجب ترجيحه على

الآخر، لكونه أقلّ ريباً منه [٧٠٣].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٥

نقد كلام الشيخ الأنصاري قدس سره في المسألة

ويرد على الأول: أن المرفوعة ليست بحجة، لضعفها سنداً، وأن الترجيح بالأصديقية ونحوها في المقبولة مربوطة بباب الحكم والقضاء، كما تقدم [٧٠٤].

وعلى الثاني: أن الحكم إذا كان حكماً واحداً مشتقاً على التعليل فلا ريب في أن العرف يحكم بأن تمام الملاك لهذا الحكم هو التعليل المذكور في الكلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» نستفيد منه حرمة كل مسكر، لكن فيما نحن فيه خصوصية تقتضى عدم جواز إسراء الحكم إلى غير الشهرة مما يوجب كون خبر أقل ريباً من معارضه، ولا بد لتوضيح هذا المطلب من ذكر مقدمة: وهي أن الأحكام المندرجة تحت المقبولة تكون متعددة، لاشتمالها على مرجحات ثلاثة مترتبة: الشهرة، ثم موافقة الكتاب، ثم مخالفة العامة، والمرجح الأول مشتمل على التعليل ب «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» دون الأخيرين، ولا يمكن أن يكون علمه الترجيح بهما أيضاً عموم التعليل المذكور في الشهرة - أعني أقلية الريب - لاستلزامه بطلان الترتيب بينها، ضرورة أن جعل أشياء ثلاثة من المرجحات بملاك واحد يقتضى كون جميعها في عرض واحد، فلا يصح الترتيب بينها بتقديم الشهرة على موافقة الكتاب وتقديمها على مخالفة العامة.

على أن موافقة الكتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجحات الخبر الموافق على المخالف، مع أن الموافقة والمخالفة كذلك لا توجبان كون الموافق للعموم أقل ريباً من المخالف، ألا ترى أن المولى إذا قال: «أكرم العلماء»

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٦

ثم ورد أنه قال: «لا تكرم زيدا العالم» وورد أيضاً أنه قال: «أكرم زيد العالم» لا يكون الأخير أقل ريباً من سابقه؟ كما أن الخبر المخالف للعامة لا يكون أقل ريباً من الخبر الموافق لهم.

وبالجملة: إن المقبولة مشتملة على أحكام ثلاثة مترتبة:

أ- الترجيح بالشهرة.

ب- الترجيح بموافقة الكتاب.

ج- الترجيح بمخالفة العامة.

والحكم الأول معلل بكون الخبر المشهور أقل ريباً من الخبر الشاذ، ولكل من الحكمين الآخرين علّة اخرى غير معلومة لنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تعميم التعليل المذكور في الترجيح بالشهرة إلى كل ما يوجب كون خبر أقل ريباً من معارضه، يستلزم أن يكون الترجيح بأقلية الريب مطلقاً [٧٠٥] مقدماً على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، لأنه مقتضى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وهو مقدم عليهما، وهل يلتزم الشيخ الأعظم رحمه الله بذلك؟!!

على أن نفى الريب في قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وإن كان إضافياً، إلّا أنه إضافي قريب بالحقيقي، بحيث يعدّه العرف ممّا لا ريب فيه، فلا يصح القول بالتعدّي إلى كل مزية توجب كون أحد الخبرين أقل ريباً من الآخر.

نعم، لو كان أدلة التخيير مهملةً والقدر المتيقن منها صورة التكافؤ من جميع الجهات، أو كان الدليل على التخيير هو الإجماع [٧٠٦]، لا الأدلة اللفظية - لقصور

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٧

ما دلّ منها سنداً - كان لما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من التعدّي إلى المرجحات غير المنصوصه وجه، لوجوب الرجوع إلى ذى المزية فيما إذا لم يكن لنا دليل على التخيير.

لكن قد عرفت عدم تمامية الإجماع [٧٠٧] وتامية بعض أخبار التخيير سنداً ودلالة [٧٠٨]، ولا إشكال في أنها مطلقة تشمل صورة وجود مزية في أحد المتعارضين أيضاً، فتفيد بالأخبار الدالة على الترجيح بموافقة الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وتبقى بقية الصور تحتها.

وبالجملة: لا يتعدى من المرجحات المنصوصة إلى غيرها.

هذا تمام الكلام في تعارض الخبرين.

وهاهنا قد تم ما أردنا إيراده من المباحث الاصولية [٧٠٩].

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحق خاتم أنبيائك ورسلك محمد، صلواتك عليه وعلى آله أجمعين، آمين رب العالمين.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥١٩

فهرس المصادر

فهرس المصادر

١- القرآن الكريم. «أ»

٢- أجود التقريرات، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (م ١٤١٣)، تقريرات بحث المحقق النائيني، مؤسسهُ صاحب الأمر، قم، الاولى، ١٤١٩.

٣- الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣.

٤- الاختصاص، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، مؤسسهُ النشر الإسلامي، قم، الخامسة، ١٣٩٤.

٥- اختيار معرفة الرجال «رجال الكشي»، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، مؤسسهُ آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٤.

٦- الإرشاد، الشيخ المفيد (م ٤١٣)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، ١٤١٤.

٧- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤١٣.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٠

٨- أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، السيد روح الله الإمام الخميني (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسهُ تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الثانية، ١٤١٥.

«ب»

٩- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر المجلسي (م ١١١٠)، مؤسسهُ الوفاء، بيروت، الثانية، ١٤٠٣.

١٠- بداية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسهُ النشر الإسلامي، قم، الحادية والعشرون، ١٤٢٤.

١١- بدائع الأفكار، ميرزا حبيب الله الرشتي (م ١٣١٢)، مؤسسهُ آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجري.

١٢- بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملي (م ١٣٧١ ش)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقي، المطبعة العلمية، نجف.

١٣- البهجة المرضية، جلال الدين السيوطي (م ٩١١)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعة عشرة، ١٤٢٥.

١٤- البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (م ١٤١٣)، مطبعة الآداب، نجف، الثانية، ١٣٨٥.

«ت»

١٥- تحرير الوسيلة، السيد روح الله الإمام الخميني (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسهُ تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الاولى، ١٤٢١.

١٦- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (م ٣٨١)، مؤسسهُ النشر الإسلامي، قم، الخامسة، ١٤١٧.

١٧- تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي (م ٧٢٦)، مؤسسهُ آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ١٤٢٠.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢١

١٨- تفسير القمي، علي بن ابراهيم القمي (م ٣٠٧)، مؤسسه دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الثالثة، ١٤٠٤.

١٩- تفسير نور الثقلين، علي بن جمعة الحويزي (م ١١١٢)، المطبعة العلمية، قم، الثانية.

٢٠- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ١٤١٣.

٢١- تهذيب الاصول، الشيخ جعفر السبحاني، تقريرات بحث الإمام الخميني، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥.

٢٢- التوحيد، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم.

«ج»

٢٣- جامع أحاديث الشيعة، الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي (م ١٣٨٠)، مطبعة مهر، قم، ١٤١٣.

٢٤- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي (م ١٢٦٦)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، السابعة، ١٩٨١ م.

«ح»

٢٥- حاشية الشريف علي شرح المطالع المطبوعة في حواشي الكتاب، علي بن محمد الجرجاني، السيد الشريف (م ٨١٦).

٢٦- الحاشية على تهذيب المنطق، ملا عبد الله اليزدي (م ١٠١٥)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، العاشرة، ١٤٢١.

٢٧- حاشية كتاب فرائد الاصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، الطبع الحجري، طهران، ١٣٤٢.

٢٨- حقائق الاصول، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (م ١٣٩٠)، مكتبة البصيرتي، قم.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٢

٢٩- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي (م ١٠٥٠)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثالثة، ١٩٨١ م.

«خ»

٣٠- الخلاف، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١١.

«د»

٣١- درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (م ١٣٥٥)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الخامسة، ١٤٠٨.

٣٢- الدرّ المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي (م ٩١١)، دار الكتب العلمية، بيروت، الاولى، ١٤١١.

«ر»

٣٣- الرسائل، السيد روح الله الإمام الخميني (م ١٣٦٨ ش)، انتشارات إسماعيليان، قم، الثالثة، ١٣٨٥.

٣٤- رسالة نفى الضرر، الشيخ الأنصاري (م ١٢٨١)، المطبوعة في آخر المكاسب بالطبع الحجري، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الثانية، ١٤١٦.

«س»

٣٥- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥)، دار ابن حزم، بيروت، الاولى، ١٤١٨.

٣٦- سنن الدارمي، عبد الله بن عبدالرحمان السمرقندي الدارمي (م ٢٥٥)، دار الكتاب العربي، بيروت، الاولى، ١٤٠٧.

٣٧- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (م ٤٥٨)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، هند، الاولى، ١٣٥٢.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٣

«ش»

٣٨- شرح المطالع، قطب الدين الرازي (م ٧٦٦)، الكتبي النجفي، قم، الطبع الحجري.

٣٩- شرح المنظومة، الحاج ملا هادي السبزواري (م ١٢٨٩)، مكتبة المصطفوي.

٤٠- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد (م ٦٥٥ أو ٦٥٦)، دار إحياء الكتب العربية، قم، الاولى، ١٣٧٨.

«ص»

٤١- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣).

«ط»

٤٢- الطلب والإرادة، السيد روح الله الإمام الخميني (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، الاولى، ١٤٢١.

«ع»

٤٣- العدة في اصول الفقه، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، مؤسسه البعثه، قم، الاولى، ١٣٧٦ ش.

٤٤- العروة الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الاولى، ١٤٢٢.

٤٥- عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي (القرن العاشر)، طبع سيد الشهداء، قم، الاولى، ١٤٠٥.

٤٦- عيون أخبار الرضا، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، رضا المشهدي، قم، الثانية، ١٣٦٣ ش.

«غ»

٤٧- غنية النزوع إلى علم الاصول والفروع، أبو المكارم بن زهرة (م ٥٨٥)، مؤسسه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٤

الإمام الصادق عليه السلام، قم، الاولى، ١٤١٧.

«ف»

٤٨- فرائد الاصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، السابعة، ١٤٢٧.

٤٩- الفصول الغروية في الاصول الفقهية، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، صاحب الفصول (م ١٢٥٠)، الطبع الحجري.

٥٠- فوائد الاصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (م ١٣٦٥)، تقارير بحث المحقق النائيني، مؤسسه النشر الإسلامي، قم،

الاولى، ١٤٠٩.

٥١- الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية، الحاج آقا رضا الهمداني (م ١٣٢٢)، الطبع الحجري، طهران، ١٣٧٤.

«ق»

٥٢- قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الاصفهاني (م ١٣٣٩)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦.

٥٣- قوانين الاصول، ميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، الطبع الحجري، طهران.

«ك»

٥٤- الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩)، دار الكتب الإسلامية، طهران، الثالثة، ١٣٨٨.

٥٥- كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه القمي (م ٣٦٨)، الباقرى، قم، الثالثة، ١٤٢٤.

٥٦- كتاب الخصال، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٥

٥٧- كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م ٩٠)، انتشارات دليل ما، قم، الثالثة، ١٤٢٣.

٥٨- كتاب الصلاة، الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (م ١٣٥٥)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٢ ش.

٥٩- كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، دار الحكمة، قم، الثالثة، ١٤٢٣.

٦٠- كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م ١٢٢٧)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم،

الاولى، ١٤٢٢.

- ٦١- كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، على بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي (م ٦٩٣)، سوق المسجد الجامع، تبريز.
- ٦٢- كفاية الاصول، الآخوند محمّد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الرابعة، ١٤١٨.
- ٦٣- كفاية الاصول المحشّي، ميرزا أبوالحسن المشكيني (م ١٣٥٨)، دار الحكمة، قم، الثانية، ١٣٨١.
- ٦٤- كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الخامسة، ١٤٠٥.
- «م»
- ٦٥- المبسوط في فقه الإمامية، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الاولى، ١٤٢٢.
- ٦٦- مجمع البحرين ومطلع التّيرين، فخرالدين الطريحي (م ١٠٨٧).
- ٦٧- مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، كتابفروشي إسلامية، طهران، الخامسة، ١٣٩٥.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٦
- ٦٨- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمّد، المحقّق الأردبيلي (م ٩٩٣)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الاولى، ١٤٠٢-١٤١٤.
- ٦٩- مجموعة الوثائق السياسيّة، محمّد حميد الله، دار النفاس، بيروت، السادسة، ١٤٠٧.
- ٧٠- محاضرات في اصول الفقه، محمّد إسحق الفيّاض، تقريرات بحث السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الاولى، ١٤١٩.
- ٧١- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني (م ٧٩١)، مكتبة البصيرتي، قم.
- ٧٢- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلّامة الحلّي (م ٧٢٦)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.
- ٧٣- مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيّد محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ١٤١٠.
- ٧٤- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلّامة محمّد باقر المجلسي (م ١١١٠)، دار الكتب الإسلامية، طهران، الثانية، ١٣٩٤.
- ٧٥- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النوري (م ١٣٢٠)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، الثانية، ١٤٠٨.
- ٧٦- مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (م ١٣٩٠)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الرابعة، ١٣٩١.
- ٧٧- المسند، أحمد بن محمّد بن حنبل (م ٢٤١)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، ١٤١٤.
- ٧٨- مصباح الاصول، محمّد سرور البهسودي، تقريرات بحث السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الثانية، ١٤١٢.
- ٧٩- مصباح الفقيه، الحاج آقا رضا الهمداني (م ١٣٢٢)، مؤسّسة المهديّ الموعود، قم، الاولى، ١٤١٨.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٧
- ٨٠- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمّد بن عليّ المقرئ الفيومي (م ٧٧٠).
- ٨١- مطارح الأنظار، الشيخ أبوالقاسم الكلانترى (م ١٢٩٢)، تقريرات بحث الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الاولى، ١٤٢٥.
- ٨٢- معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (م ١٠١١)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٥ ش.
- ٨٣- المعبر في شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي (م ٦٧٦)، مؤسّسة سيّد الشهداء، قم، ١٣٦٤ ش.
- ٨٤- معجم رجال الحديث، السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي (م ١٤١٣)، مركز نشر آثار الشيعة، قم، الرابعة، ١٤١٠.
- ٨٥- مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي (م ٦٢٦)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الاولى، ١٤٠٣.
- ٨٦- مقالات الاصول، الحاج آقا ضياءالدين العراقي (م ١٣٦١)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الاولى، ١٤١٤.

- ٨٧- مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (م ٥٨٨)، المطبعة العلمية، قم.
- ٨٨- مناهج الأحكام والاصول، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، الطبع الحجري، ١٢٢٤.
- ٨٩- منتهى الاصول، ميرزا محمد حسن البجنوردى (م ١٣٩٦)، مطبعة مؤسسه العروج، الاولى، ١٤٢١.
- ٩٠- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الثانية، ١٤٠٤.
- ٩١- منية الطالب فى حاشية المكاسب، الشيخ موسى النجفى الخوانسارى (م ١٣٦٣)،
اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٨
- تقاريرات بحث المحقق النائيني، المطبعة الحيدريّة، طهران، والمطبعة المرتضوية، نجف، ١٣٥٨.
- ٩٢- الميزان فى تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الثالثة، ١٣٩٣.
- (ن)
- ٩٣- نضد القواعد الفقهية، مقداد بن عبدالله السيورى الحلّى (م ٨٢٦)، مكتبة آية الله المرعشى، قم، ١٤٠٣.
- ٩٤- نهاية الاصول، حسينعلى المنتظرى، تقاريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى، مطبعة القدس، قم، الاولى، ١٤١٥.
- ٩٥- نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقى البروجردى (م ١٣٩١)، تقاريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الرابعة، ١٤٢٢.
- ٩٦- نهاية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الثامنة عشرة، ١٤٢٤.
- ٩٧- نهاية الدراية فى شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، الكمپانى (م ١٣٦١)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ١٤١٨.
- ٩٨- النهاية فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م ٦٠٦).
- ٩٩- نهج البلاغة، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيد الرضى (م ٤٠٦)، الدكتور صبحى الصالح، بيروت، الاولى، ١٣٨٧.
- (هـ)
- ١٠٠- هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، الشيخ محمد تقى الاصفهاني (م ١٢٤٨)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الاولى، ١٤٢٠.
- اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج ٦، ص: ٥٢٩
- (و)
- ١٠١- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملى (م ١١٠٤)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام،
الثالثة، ١٤١٦.
- ١٠٢- وقاية الأذهان، الشيخ محمد رضا النجفى الاصفهاني (م ١٣٦٢)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ١٤١٣. [٧١٠]

[١] (١) معنى كونها أصلاً عقلاً أي أن العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظن بمقتضاها، بل يعملون بها حتى فى صورة الشك. منه مدّ ظلّه.

[٢] (١) فرائد الاصول ٣: ٩.

[٣] (٢) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح- ي.

[٤] (٣) الملاك في هذا التعريف هو اليقين. منه مدّ ظلّه.

[٥] (٤) الملاك في هذا التعريف هو المتيقّن الذي عبّر عنه فيه بـ «الشيء». منه مدّ ظلّه.

[٦] (١) يعني كونه أصلاً عملياً. منه مدّ ظلّه.

[٧] (٢) حاشية كتاب فرائد الاصول: ١٧١.

[٨] (١) فرائد الاصول ٣: ٤٩.

[٩] (٢) فرائد الاصول ٣: ٩.

[١٠] (١) أي بتوسطه. منه مدّ ظلّه.

[١١] (٢) فرائد الاصول ٣: ١٨.

[١٢] (١) فإنه قدس سره قال- على ما نقله عنه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في فرائد الاصول ٣: ٢٠-: وليس عموم قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلّا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتمدة.

[١٣] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٠.

[١٤] (١) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٧٤.

[١٥] (١) أي العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ثبت حكم الشارع بوجوبه أو حرمة، لأجل الملازمة، وهو «كلما حكم به العقل حكم به الشرع». منه مدّ ظلّه.

[١٦] (١) فرائد الاصول ٣: ٣٧.

[١٧] (١) مثاله: أن العقل يدرك قبح الكذب الضارّ غير النافع لأحد قطعاً، وأمّا إذا انتفى عنوان «الضارّ» أو عنوان «غير النافع لأحد» يشكّ في قبحه وعدمه، لشكّه في بقاء ملاك حكمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[١٨] (١) أجود التقريرات ٤: ٢١، وفوائد الاصول ٤: ٣٢١.

[١٩] (١) أي الموضوع الخارجي الذي كان حسناً قطعاً قبل الشكّ في صدق عنوان قبيح عليه. م ح- ي.

[٢٠] (٢) الشكّ في حكمه هذا ليس لأجل الشكّ في حدود موضوع حكمه حتّى يلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشكّ في تحقّق عنوان «السبب لله ورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبين كما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.

[٢١] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٧٨.

[٢٢] (١) والمحقق الخوانساري، والنائبي والحاج آقا رضا الهمداني رحمهم الله، كما سيجيء في الصفحة ٤٩. م ح- ي.

[٢٣] (٢) فرائد الاصول ٣: ٥٠-٥١.

[٢٤] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٢٥ وما بعدها.

[٢٥] (١) وهذا هو المعنى الثالث للمقتضى، والمحقق النائبي رحمه الله قال بإمكان القول بالتفصيل بين الشكّ في المقتضى بهذا المعنى والشكّ في الرفع. م ح- ي.

[٢٦] (٢) فإنّا إذا أحرزنا من طريق الدليل الشرعي أنّ ما صار نجساً استمرت نجاسته إلى أن يجيء الرفع، فإن تطهر بعد ساعة زالت النجاسة، وإن لم يتطهر إلى مائة عام مثلاً بقيت النجاسة وكشفت عن بقاء ملاكها. منه مدّ ظلّه، توضيحاً لكلام الإمام الخميني «حفظه الله».

[٢٧] (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٢.

[٢٨] (١) هذه الرواية صحيحة، لأنّ إسناد الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح- كما ثبت في محلّه- بل صحه هذا الإسناد كالمستفاد

عليها، إلّا أنها مضمرة، ولكن لا ضير في ذلك حيث كان المضمّر زراراً، وقال أكبر علم الرجال بأنّ مثل زرارته لا يسأل إلّا الإمام عليه السلام. منه مدّ ظلّه.

[٢٩] (٢) تهذيب الأحكام ١: ٥٩، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١، ووسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

[٣٠] (١) فرائد الاصول ٣: ٥٦.

[٣١] (١) المراد بـ «الحكم» هو الحرمة، والمراد بـ «الموضوع» هو نقض اليقين بالشك، والمناسبة بينهما واضحة. م ح- ي.

[٣٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٤.

[٣٣] (٢) أى لمكان «الباء» فى قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، المائدة: ٦.

[٣٤] (٣) وسائل الشيعة ١: ٤١٣، كتاب الطهارة، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

[٣٥] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٤٦.

[٣٦] (٢) راجع ص ٣٦.

[٣٧] (٣) أى قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه». م ح- ي.

[٣٨] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٣٦.

[٣٩] (٢) أى: لا يجب عليه الوضوء. م ح- ي.

[٤٠] (٣) أى: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء. م ح- ي.

[٤١] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٣٦.

[٤٢] (١) بل قال المحقق الخراسانى رحمه الله: إنه أظهر فى الدلالة على الإنشاء من صيغة «افعل». كفاية الاصول: ٩٢. م ح- ي.

[٤٣] (٢) حيث قال: والاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فى جميع المسائل يتوقف على إلغاء خصوصية تعلق اليقين

بالوضوء، وأن إضافة اليقين إلى الوضوء فى قوله: «وإلّا فإنه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرد بيان

أحد مصاديق ما تعلق به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصية فيه، وعلى هذا يكون المحمول فى

الصغرى مطلق اليقين مجرداً عن خصوصية تعلقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع فى الكبرى، وهى قوله عليه السلام: «ولا

ينقض اليقين أبداً بالشك»، فىكون «الألف واللام» فى اليقين للجنس، لا للعهد ليختص الموضوع فى الكبرى باليقين المتعلق بالوضوء،

ويتألف من مجموع الجملتين قياس بصورة الشكل الأول، فتكون النتيجة هى عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك، سواء تعلق اليقين

بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات، كما لو فرض أنه قدّم الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا: «فإنه من وضوئه على يقين

ولا- ينقض اليقين بالشك» إذ لا- إشكال حينئذٍ فى أن المحمول فى الصغرى والموضوع فى الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد، إنتهى

موضع الحاجة من كلامه. فوائد الاصول ٤: ٣٣٥.

[٤٤] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٦.

[٤٥] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٧.

[٤٦] (١) راجع فوائد الاصول ٤: ٣٣٨.

[٤٧] (٢) وهو الحاج آقا رضا الهمدانى، والمحقق النائى كما سيّضح قريباً. م ح- ي.

[٤٨] (٣) هو الحاج آقا حسين الخوانسارى والد آقا جمال الخوانسارى صاحب الحاشية النفيسة على شرح اللمعة. منه مدّ ظلّه.

[٤٩] (١) فرائد الاصول ٣: ٧٨.

[٥٠] (١) الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية: ٨١.

- [٥١] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٧٣.
- [٥٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٩١.
- [٥٣] (١) كما عتبر به الإمام الخميني نفسه «مدّ ظلّه» في إيراد الرابح على المحقق الهمداني رحمه الله. م ح- ي.
- [٥٤] (٢) وهي الإشكال الثاني والثالث والخامس. م ح- ي.
- [٥٥] (١) كفاية الاصول: ٤٤٢.
- [٥٦] (١) النحل: ٩١.
- [٥٧] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٩٠.
- [٥٨] (٢) وهم: ١- المحقق الخوانساري، ٢- الشيخ الأعظم الأنصاري، ٣- الحاج آقا رضا الهمداني، ٤- المحقق النائيني «قدّس الله أسرارهم». م ح- ي.
- [٥٩] (١) سيجيء في ص ٦٩.
- [٦٠] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٩٥.
- [٦١] (١) ضرورة أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ في مثل الوضوء مع حصول مقدمات النوم كالخفقه والخفقتين وتحريك شيء إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، وفي مثل الظنّ بإصابة دم الرعاف فيمن حصل له الرعاف، ليس ارتكازياً للعقلاء، لأنهم في مثل تلك الموارد التي تكون في مظانّ حصول منافيات الحالة السابقة يتفحصون عنها، كما ترى أنّ في الصحيحة الثانية يقول: «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن فنظرت فلم أر شيئاً» فلم يكتف بالحالة السابقة حتّى نظر إليه فصلّى، مضافاً إلى أنّ هذا التعبير كثيراً ما وقع في الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتابع فيها، مع أنّك قد عرفت أنّ العمل على طبق اليقين المتعلّق بحاله مع انقلابه إلى الشكّ في حاله اخرى لا يكون ارتكازياً، والحال أنّ مفاد الروايات هو أنّ لا ينقض اليقين بالشكّ من حيث ذاتهما من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان على البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٩٥.
- [٦٢] (١) ليس في التهذيب والاستبصار كلمة «له». م ح- ي.
- [٦٣] (٢) الرعاف: الدم الذي يخرج من الأنف. م ح- ي.
- [٦٤] (٣) كلمة «غيره» معطوفة على «رعاف» لا على «دم». منه مدّ ظلّه.
- [٦٥] (٤) الظاهر أنّه صلّى فيه مع نسيانه النجاسة، لا مع علمه الإجمالي بها، لأنّ الجهل ببطان الصلاة في الثوب النجس بعيد عن مثل زرارة، على أنّ قوله في السؤال الأوّل: «علّمت أثره إلى أن اصيب له الماء» دليل على كونه عالماً ببطان الصلاة في الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.
- [٦٦] (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣٢، كتاب الطهارة، الباب ٢٢ من أبواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨، والاستبصار ١: ٢٩٢، كتاب الطهارة، الباب ١٠٩ من أبواب الرجل يصلّى في ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ١٣.
- [٦٧] (١) راجع وسائل الشيعة ٧: ٢٣٨، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة.
- [٦٨] (٢) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح- ي.
- [٦٩] (١) الكافي ٣: ٣٥١، كتاب الصلاة، باب السهو في الثلاث والأربع، الحديث ٣.
- [٧٠] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٤، نقلًا عن المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله.
- [٧١] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه. ش.
- [٧٢] (١) ولأجل هذا نحتاج إلى القول بأنّ مراد المحدث الكاشاني رحمه الله أنّ قوله عليه السلام: «لا يُدخل الشكّ في اليقين ولا

يخلط أحدهما بالآخر» يكون نهياً عن البناء على أن المشكوك فيها دخلت في المتيقنة واختلطت بها واقعاً، يعني يكون نهياً عن البناء على الأكثر، وهذا خلاف ظاهر الرواية، لأن متعلق النهي هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء على الدخول والاختلاط. منه مدّ ظله.

[٧٣] (١) أي من قوله: «قام فأضاف إليها أخرى». م ح - ي.

[٧٤] (١) هذا هو موثقة إسحاق بن عمّار الآتية في ص ٩٣.

[٧٥] (٢) راجع وسائل الشيعة ٨: ٢١٨ و ٢١٩، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٨، والباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

[٧٦] (٣) وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

[٧٧] (٤) راجع فرائد الاصول ٣: ٦٢.

[٧٨] (١) كفاية الاصول: ٤٥٠.

[٧٩] (٢) المستشكل هو المحقق الخوئي «مدّ ظله» في «مصباح الاصول» ٣: ٦٣. م ح - ي.

[٨٠] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٦.

[٨١] (١) راجع ص ٥٤ و ٦٠ - ٦٢.

[٨٢] (١) مصباح الاصول ٣: ٦٣.

[٨٣] (٢) راجع ص ٨٥.

[٨٤] (١) راجع ص ٨٠.

[٨٥] (١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

[٨٦] (١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

[٨٧] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٧.

[٨٨] (٣) وهذا هو الاستصحاب، ولا ينطبق على قاعدة اليقين، لعدم كون المكلف متيقناً في ظرف كونه شاكاً في تلك القاعدة، فليس الشك واليقين فعليين معاً فيها. منه مدّ ظله.

[٨٩] (١) كتاب الخصال: ٦١٩، حديث الأربعمائه، ووسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦، وتحف العقول: ١٠٩. وفيه «من كان على يقين فأصابه ما يشك فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا يدفع اليقين ولا ينقضه».

م ح - ي.

[٩٠] (١) كفاية الاصول: ٤٥١.

[٩١] (١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

[٩٢] (١) فرائد الاصول ٣: ٧١.

[٩٣] (٢) كفاية الاصول: ٤٥٢.

[٩٤] (١) المصدر نفسه.

[٩٥] (١) أجود التقريرات ٤: ٥٧.

[٩٦] (١) تقدّم ذكرها في ص ٣١.

[٩٧] (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

[٩٨] (٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

[٩٩] (١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

- [١٠٠] (١) كفاية الاصول: ٤٥٢.
- [١٠١] (٢) حاشية كتاب فرائد الاصول: ١٨٥-١٨٦.
- [١٠٢] (٣) راجع الفصول الغروية: ٣٧٣.
- [١٠٣] (١) كالكافر. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٤] (٢) كماء الأنف والشم. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٥] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٢.
- [١٠٦] (١) هذا الإشكال متين وارد على ما في الحاشية. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٧] (٢) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٨] (٣) هذا الإشكال ممّا أورده المحقق الثاني أيضاً على المحقق الخراساني مع زيادة توضيح. منه مدّ ظلّه.
- [١٠٩] (٤) أى ما شكك في حكمه الواقعي. م ح-ى.
- [١١٠] (٥) لأنّ الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتين. منه مدّ ظلّه.
- [١١١] (٦) فكلّ من الطهارة والحليّة الظاهريّة حكم مغيب بالغايّة ذاتاً، فلا يمكن جعل الغايّة لهما ثانياً بقوله: «حتى تعلم أنّه قدر» أو «حتى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام «مدّ ظلّه».
- [١١٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٣.
- [١١٣] (٢) المصدر نفسه.
- [١١٤] (٣) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيدة في المقام، فقال: إنّ المراد من «الشيء» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروض للحكم الواقعي الأوّلي، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة، كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو «الشيء» بوصف كونه مشكوك الحليّة أو الطهارة.
- فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله عليه السلام: «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود في العالم يكون محكوماً بالحليّة والطهارة واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى: «واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً».
- وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكه الطهارة والحليّة، فحمل قوله عليه السلام: «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحليّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هي ذوات الأشياء المرسله، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيّد بكونه مشكوك الطهارة والحليّة لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهارة والحليّة الظاهريّة، كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهارة والحليّة الواقعيّة، فإنّ للشكّ دخلًا في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً.
- فالموضوع في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» إمّا أن يكون هو الشيء المرسل، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعياً، وإمّا أن يكون هو الشيء المشكوك حليته أو طهارته، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهرياً، ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوك، كما لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإنّ الشيء المشكوك متأخر رتبةً عن الشيء المرسل، كما أنّ الحكم الظاهري متأخر في الرتبة عن الحكم الواقعي، فكلّ من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم الواقعي وحكمه، ولا يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال، وذلك كلّ واضح ممّا لا ينبغي إطالة الكلام فيه، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فوائد الاصول ٤: ٣٦٧. م ح-ى.

- [١١٥] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٦٨.
- [١١٦] (١) أجود التقريرات ٤: ٥٩. أقول: ما وجدت ذيل كلامه في «أجود التقريرات» ولا في «فوائد الاصول» فلعلّ شيخنا الاستاذ «مدّ ظلّه» استحصله من طريق آخر غيرهما. م ح-ي.
- [١١٧] (١) مثل أن جعل الجدى خلف المنكب الأيمن مثلاً علامة القبلة لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.
- [١١٨] (٢) العزيمة والرخصة مرتبطتان بالترك، إلّا أنّ الترك في الاولى لازم، وفي الثانية جائز. منه مدّ ظلّه.
- [١١٩] (٣) المراد بها جعل الولاية، لا الولاية التي تكون من الاعتقادات. منه مدّ ظلّه.
- [١٢٠] (١) «عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح-ي.
- [١٢١] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٨٥.
- [١٢٢] (٢) مريم: ٤٩.
- [١٢٣] (٣) البقرة: ٣٠.
- [١٢٤] (٤) البقرة: ١٢٤.
- [١٢٥] (١) إذ لا إشكال في صدق الحكم على كلّ مقرّر ومجعول شرعي، وهذه المناصب تكون من المقررات والمجعولات الشرعية. منه مدّ ظلّه.
- [١٢٦] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٤.
- [١٢٧] (١) فوائد الاصول ٣: ١٢٥ وما بعدها.
- [١٢٨] (١) كفاية الاصول: ٤٥٥.
- [١٢٩] (٢) تقدّم كلامه في ص ١٢١.
- [١٣٠] (١) آل عمران: ٩٧.
- [١٣١] (٢) وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧، كتاب الطهارة، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.
- [١٣٢] (٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، الحديث ٩.
- [١٣٣] (١) كفاية الاصول: ١٢١.
- [١٣٤] (٢) وسائل الشيعة ٤: ١٢٥، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
- [١٣٥] (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.
- [١٣٦] (٢) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوّة، الحديث ١.
- [١٣٧] (٣) البقرة: ١٤٩ و ١٥٠.
- [١٣٨] (١) ما وجدت هذه العبارة في المجاميع الحديثية. م ح-ي.
- [١٣٩] (٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٢، كتاب إحياء الموات، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٥.
- [١٤٠] (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات اصول الفقه، الحديث ٧.
- [١٤١] (٢) البقرة: ٢٧٥.
- [١٤٢] (١) فوائد الاصول ٤: ٣٩٤.
- [١٤٣] (١) والمراد من فعليتهما هو الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق. منه مدّ ظلّه.
- [١٤٤] (٢) خلافاً للشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى كون اليقين في روايات الباب طريقيّاً، والمراد منه هو المتيقن، وتقدّم نقل

- كلامه رحمه الله في ص ٤٩. م ح- ي.
- [١٤٥] (٣) وأما البراءة الشرعية فلا إشكال في جريانها في الشبهات الموضوعية. منه مدّ ظلّه.
- [١٤٦] (١) راجع فرائد الاصول ٣: ٢٥.
- [١٤٧] (٢) راجع كفاية الاصول: ٤٥٩.
- [١٤٨] (٣) أضاف صاحب الكفاية قيدا آخر، وهو قوله: «قطع بعدم تطهيره بعد الشك». م ح- ي.
- [١٤٩] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢١.
- [١٥٠] (١) وتجري هاهنا أيضاً قاعدة الاشتغال التي ذهب الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى استناد بطلان الصلاة إليها في الفرع الثاني كما سيأتي.
- م ح- ي.
- [١٥١] (٢) «قبلها» متعلق ب «استصحاب» لا ب «محدثاً». م ح- ي.
- [١٥٢] (١) ويجرى أيضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدل غفلته إلى الالتفات استصحاب الحدث في حال الصلاة، وهو الذي أناط الاستاذ «مدّ ظلّه» بطلان الصلاة في الفرع الأول إليه. م ح- ي.
- [١٥٣] (١) كفاية الاصول: ٤٦٠.
- [١٥٤] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٢.
- [١٥٥] (٢) أجود التقريرات ٤: ٨٢، وفوائد الاصول ٤: ٤٠٣.
- [١٥٦] (١) راجع ص ٦٠-٦٢.
- [١٥٧] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٤.
- [١٥٨] (٢) والممكن هو العلم الوجداني بالنجاسة، إلّا أنه غير مورد الرواية، فلو كان اليقين فيها خصوص العلم الوجداني للزم خروج المورد، وهو العلم بطهارة الثوب. منه مدّ ظلّه.
- [١٥٩] (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٤.
- [١٦٠] (١) كفاية الاصول: ٤٦١.
- [١٦١] (١) بل ولعدم الشك في بقائها لو فرض اليقين بها. م ح- ي.
- [١٦٢] (١) لأنه تَوْضُحاً فرضاً بعد رؤية الرطوبة المشتبهة. م ح- ي.
- [١٦٣] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [١٦٤] (١) كفاية الاصول: ٤٦٢.
- [١٦٥] (٢) هذا في المثال المعروف بين الاصوليين للقسم الثاني من استصحاب الكلى، وهو أننا علمنا بوجود حيوان في الدار مردد بين الفيل والبق ثم شككنا في بقاء الحيوان، لأننا نعلم ببقائه على تقدير كونه فيلاً وبموته على تقدير كونه بقاً. م ح- ي.
- [١٦٦] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٧.
- [١٦٧] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٩.
- [١٦٨] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٩.
- [١٦٩] (٢) وذلك لأن نجاسة الملاقي ثابتة بالاستصحاب، والملاقة تحققت بالوجدان، فترتب الأثر عليه، وهو نجاسة الملاقي. م ح- ي.
- ي.
- [١٧٠] (١) مصباح الاصول ٣: ١١١، نقلًا عن المحقق النائيني رحمه الله.

[١٧١] (٢) هو العلامة السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي «مدّ ظلّه».

[١٧٢] (١) مصباح الاصول ٣: ١١٢.

[١٧٣] (١) مصباح الاصول ٣: ١١٠، نقلًا عن المحقق النائيني رحمه الله.

[١٧٤] (٢) هو العلامة السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي «مدّ ظلّه».

[١٧٥] (٣) مصباح الاصول ٣: ١١١.

[١٧٦] (١) راجع ص ١٤٧ و ١٥١.

[١٧٧] (١) راجع ص ١٤٩.

[١٧٨] (١) مصباح الاصول ٣: ١١٢.

[١٧٩] (٢) يعنى الجواب المنقول عن الإمام الخميني «مدّ ظلّه» الذي قرره المحقق النائيني رحمه الله ببيان علمي وتقدّم في ص ١٥٧-١٥٩.

[١٨٠] (١) فرائد الاصول ٣: ١٩٦.

[١٨١] (٢) بل السواد الشديد المتبدّل إلى الضعيف فرد واحد من السواد عقلاً أيضاً كما حقّق في محلّه، لكنّ الملاّك في باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظلّه.

[١٨٢] (١) فرائد الاصول ٣: ١٩٦.

[١٨٣] (٢) فوائد الاصول ٤: ٤٢٤.

[١٨٤] (١) مغزى الكلام: مقصده. م ح- ي.

[١٨٥] (٢) فوائد الاصول ٤: ٤٢٤.

[١٨٦] (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٣.

[١٨٧] (٤) كفاية الاصول: ٤٦٢.

[١٨٨] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٤.

[١٨٩] (١) مصباح الاصول ٣: ١١٤.

[١٩٠] (١) إذا قمتم إلى الصلاة: أى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وبه فسرها المفسرون أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[١٩١] (٢) فاطّهروا: أى فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.

[١٩٢] (٣) المائدة: ٦.

[١٩٣] (٤) أصل الآية هكذا: «وإن كنتم مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَالِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

[١٩٤] (١) مصباح الاصول ٣: ١١٥.

[١٩٥] (١) راجع تعليقه الرسائل للإمام الخميني «مدّ ظلّه»: ١٣٦.

[١٩٦] (١) الواقعة: ٧٩.

[١٩٧] (٢) وهى قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، الأحزاب: ٣٣.

[١٩٨] (٣) المثالان الأولان للعلم بتحقيق عنوانين مع الشكّ فى انطباقهما على فرد واحد أو فردين، والمثال الثالث للعلم بتحقيق فردين والشكّ فى تعاقبهما. م ح- ي.

[١٩٩] (١) فرائد الاصول ٣: ١٩٧.

[٢٠٠] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٦-١٥٠.

[٢٠١] (٣) تقدّم البحث حول «أصالة عدم قابلية التذكية» في ص ٤٩٨-٥٠٧ من الجزء الرابع. م ح-ي.

[٢٠٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥٠.

[٢٠٣] (١) هذا بناءً على ما نقله عنه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥١، لكنّ الشيخ رحمه الله ردّه بقوله: «

إلّا أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه». راجع فرائد الاصول ٣: ٢٠٤. م ح-ي.

[٢٠٤] (١) هذا في غير الحركة الأيئية، كالكميّة والكيفيّة والجوهريّة على القول بها. م ح-ي.

[٢٠٥] (٢) هذا في الحركة الأيئية. م ح-ي.

[٢٠٦] (٣) كفاية الاصول: ٤٦٤.

[٢٠٧] (١) راجع نهاية الحكمة: ٢٥٥.

[٢٠٨] (٢) فرائد الاصول ٣: ٢٠٣.

[٢٠٩] (٣) فرائد الاصول ٣: ٢٠٥.

[٢١٠] (١) كفاية الاصول: ٤٦٥.

[٢١١] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥٢.

[٢١٢] (١) وهو قوله: «وثالثاً يمكن إجراء الاستصحاب التعليقي على نحو التعليق في الموضوع بأن يقال: لو صلّيت في الزمان السابق

المعلوم كونه نهاراً لكان صلاتي في النهار، فشككت في بقاء هذا الأمر، فيستصحب أنّ صلاتي لو وجدت تكون في النهار، فإيجادها

وجداني، وكونها واقعةً في النهار على فرض الوجود إنّما هو بحكم الأصل، لكن جريان الأصل التعليقي بنحو التعليق في الموضوع

محلّ إشكال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥٤.

[٢١٣] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥٤.

[٢١٤] (١) تقدّم هذا البحث في ص ١٨٥-١٨٧.

[٢١٥] (٢) فرائد الاصول ٣: ٢١٠.

[٢١٦] (١) كفاية الاصول: ٤٦٥.

[٢١٧] (٢) يعني: ملأ أحمد النراقي. م ح-ي.

[٢١٨] (١) مناهج الأحكام والاصول: ٢٣٧.

[٢١٩] (٢) يعني «الحكم الشرعي». م ح-ي.

[٢٢٠] (٣) بمقتضى أدلّة الاستصحاب. م ح-ي.

[٢٢١] (٤) فرائد الاصول ٣: ٢١٠.

[٢٢٢] (١) الأوّل مقتضى نظر العرف، والثاني مقتضى نظر العقل. م ح-ي.

[٢٢٣] (٢) كفاية الاصول: ٤٦٦.

[٢٢٤] (٣) لا معنى لكلمة «إلّا» في هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط في نسخة الكفاية، وحقّ العبارة أن يقال: «وإلّا فلا يكاد يصحّ إذا

سبق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.

[٢٢٥] (٤) في نسخة الكفاية التي بأيدينا «سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو «سبق» بالياء. منه مدّ ظلّه.

[٢٢٦] (١) كفاية الاصول: ٤٦٦.

[٢٢٧] (٢) أي لحاظ القيدية التي هي حكم العقل والظرفية التي هي حكم العرف. م ح-ي.

- [٢٢٨] (١) اريد بها: البرائة الأزليّة التي كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرض لها الشيخ رحمه الله في مبحث البرائة من رسائله، ثم أجاب عنها. فراجع فرائد الاصول ٢: ٥٩.
- [٢٢٩] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٤٥.
- [٢٣٠] (١) كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة في يومها، حيث إنه لا- تعارض بينهما ذاتاً، إذ يمكن أن تكون كلتاهما واجبتين، إلّا أنه يقع التعارض بينهما بالعرض بملاحظة أنّا نعلم أنه لا تجب علينا يوم الجمعة إلاّ الصلاة واحدة. م-ح-ي.
- [٢٣١] (١) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٦٤.
- [٢٣٢] (١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢.
- [٢٣٣] (٢) ورد مضمونه في وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.
- [٢٣٤] (١) هو المحقق النائيني كما تقدّم في ص ١٣٢.
- [٢٣٥] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٦٠-٤٦٨.
- [٢٣٦] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٦٧، التعليقة ١.
- [٢٣٧] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٢١.
- [٢٣٨] (٢) راجع ص ١٢٥-١٣٣.
- [٢٣٩] (١) راجع ص ٢٠٧.
- [٢٤٠] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٧٢.
- [٢٤١] (١) الواسطة في الثبوت: هي علمه ثبوت العرض حقيقة لمعروضه، سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار والشمس العلتين لثبوت الحرارة للماء، أم لا، كالحركة التي هي علّة لعروض الحرارة على الجسم.
- والواسطة في العروض: هي التي يقوم بها العرض حقيقةً، وينسب إلى ذبيها عنايةً ومسامحةً من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، كالسفينه الواسطة في نسبة الحركة إلى الجالس فيها، فإنّ الحركة صفة للسفينه حقيقةً، ويتّصف بها من جلس فيها بالعناية والمجاز. م-ح-ي.
- [٢٤٢] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٦٩.
- [٢٤٣] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٢٣.
- [٢٤٤] (٢) يعني بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا كان مجعولاً شرعياً- سواء كان متيقناً أو مدلولاً للأماره أو الأصل- يترتب عليه جميع آثاره حتّى العقليّة والعاديّة منها.
- [٢٤٥] (٣) حاشية كتاب فرائد الاصول: ٢٠٨.
- [٢٤٦] (٤) أي سلّمنا جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه. م-ح-ي.
- [٢٤٧] (١) هذه العبارة إلى آخر كلامه في المقام ليست في متن الكفاية، بل في حاشية منه قدس سره. م-ح-ي.
- [٢٤٨] (٢) كفاية الاصول: ٤٦٨.
- [٢٤٩] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٠.
- [٢٥٠] (١) مصباح الاصول ٣: ١٤٢.
- [٢٥١] (١) توضيحه: أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان يقتضى الحرمة الفعلية بعده، والحرمة الفعلية كذلك تقتضى عدم الحليّة، لأنّ عدم الحليّة وإن كان من آثارها العقليّة، إلّا أنّك عرفت أنّ المستصحب إذا كان مجعولاً شرعياً يترتب عليه جميع آثاره، حتّى العقليّة والعاديّة منها.

لكنه مع ذلك لا يرفع الشك في الحليّة وعدمها عن ناحية المسبب، لما عرفت من أنّ الملاك في رفع الشك عن المسبب هو التعبد الشرعي بحكمه، لا- ما يحكم به العقل بملاحظة الأصل السببي، فليس بين الأصلين تقدّم وتأخر، بل كلاهما يجريان ويتعارضان ويتساقتان، ثم يرجع إلى القواعد الاخر. هذا توضيح كلام هذا المستشكل. م ح- ي.

[٢٥٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٣.

[٢٥٣] (١) وهو الحرمة الفعلية بعد الغليان. م ح- ي.

[٢٥٤] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٢٥٥] (١) تقدّم نقل كلامه بعينه في ص ٢١٧.

[٢٥٦] (٢) تقدّم نقل كلامه عيناً في ص ٢١٩.

[٢٥٧] (١) أجاب الشيخ- في فرائد الاصول ٣: ٢٢٦- والمحقق الخراسانى- في كفاية الاصول: ٤٧٠- عن بعض الإشكالات على أصالة عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة بالنقض بأصالة عدم نسخ أحكام شريعتنا، وظاهره أنّ الثاني من المسلمات. منه مدّ ظله.

[٢٥٨] (٢) مصباح الاصول ٣: ١٤٦.

[٢٥٩] (١) راجع فرائد الاصول ٣: ٢٢٩.

[٢٦٠] (٢) فرائد الاصول ٣: ٢٢٦.

[٢٦١] (١) كفاية الاصول: ٤٧٠.

[٢٦٢] (٢) لخصر الإمام أيضاً البحث في استصحاب الشرائع السابقة وجعله جريانه في شريعتنا من المسلمات. م ح- ي.

[٢٦٣] (٣) الأنعام: ١٤٦.

[٢٦٤] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٥.

[٢٦٥] (٢) أى فى الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا- على نحو القضايا الخارجية. م ح- ي.

[٢٦٦] (١) راجع مصباح الاصول ٣: ١٣٦.

[٢٦٧] (١) الكافي ١: ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.

[٢٦٨] (٢) مصباح الاصول ٣: ١٤٨.

[٢٦٩] (٣) البقرة: ١٨٣.

[٢٧٠] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٧٨.

[٢٧١] (١) راجع ص ٥١ وما بعدها من الجزء الخامس.

[٢٧٢] (٢) كفاية الاصول: ٤٧١.

[٢٧٣] (١) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإنّ البحث أعمّ منه ومن سائر الاصول العملية. م ح- ي.

[٢٧٤] (٢) ويترتب عليه أيضاً الآثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم العقلية والعادية. م ح- ي.

[٢٧٥] (١) كفاية الاصول: ٤٧٣.

[٢٧٦] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٨٤- ٤٩١.

[٢٧٧] (٢) أى لا إمضاءً لبناء العقلاء. م ح- ي.

[٢٧٨] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٣٣.

- [٢٧٩] (٢) يعنى زمان استصحاب الحياة. م ح- ي.
- [٢٨٠] (٣) راجع ص ٢٣٨.
- [٢٨١] (١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
- [٢٨٢] (١) هذا ناظر إلى مذهب الشيخ رحمه الله. م ح- ي.
- [٢٨٣] (٢) هذا ناظر إلى مذهب الاستاذ نفسه «مدّ ظلّه». م ح- ي.
- [٢٨٤] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٨.
- [٢٨٥] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٢.
- [٢٨٦] (١) راجع ص ٣١١ من الجزء الرابع.
- [٢٨٧] (١) كفاية الاصول: ٤٧٢.
- [٢٨٨] (١) فإنّ للعرف نظرين: نظر مسامحي، كحكمه على الحنطة التي فيها قطعات يسيرة من الطين اليابس ويكون مجموعها ماء من أنّ الحنطة ماء من، فإنّ هذا نظر مسامحي، لأنه يرى قطعات الطين، إلّا أنّه لا يعتدّ بها، لكونها قليلة جداً، ونظر دقّي، كحكمه على ما بقى فى الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بالغسل بأنّه لون لادم، فإنّه نظر عرفى دقيق، لأنّنا إن سألناه عن حكمه هل تسامح فيه؟ قال: لا، إنّي لا- أرى الدم فى الثوب أصلاً، والذى بقى فيه لا يكون إلّالوناً حقيقَةً، لكنّ العقل يحكم بكونه دمًا، لاستحالة انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحي ودقّي، وليس للعقل إلّانظر واحد. منه مدّ ظلّه.
- [٢٨٩] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٣.
- [٢٩٠] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٤٤.
- [٢٩١] (٢) فرائد الاصول ٣: ٢٤٥.
- [٢٩٢] (١) الظاهر أنّه المحقّق النائيني «أعلى الله مقامه». راجع فوائد الاصول ٤: ٤٩٩. م ح- ي.
- [٢٩٣] (١) «اليوم الأوّل» صحيح ظاهراً. م ح- ي.
- [٢٩٤] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٦.
- [٢٩٥] (١) من هنا يعلم أنّ مراده ب«الخارج المحمول» هو الامور الانتزاعية والاعتبارية التي لا وجود لها فى الخارج إلّا بمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، وب«المحمول بالضميمة» هو الأعراض المتأصلة التي لها حقيقة خارجية. منه مدّ ظلّه.
- [٢٩٦] (٢) التعبير ب«الانتزاع» ليس بجيد، إذ الملكية ونحوها من الامور الاعتبارية لا الانتزاعية. منه مدّ ظلّه.
- [٢٩٧] (١) كفاية الاصول: ٤٧٤.
- [٢٩٨] (٢) فرائد الاصول ٣: ٢٣٥.
- [٢٩٩] (١) راجع ص ١٤٩.
- [٣٠٠] (٢) مصباح الاصول ٣: ١٧١.
- [٣٠١] (١) وإن كان قضية كلام المحقّق الخراسانى وبعض الأعلام جريانه. منه مدّ ظلّه.
- [٣٠٢] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٧.
- [٣٠٣] (٣) راجع- للاطلاع على فساد هذا التفسير- الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٨.
- [٣٠٤] (١) مصباح الاصول ٣: ١٧١.
- [٣٠٥] (٢) أى بعض أنحاء الوضع. م ح- ي.
- [٣٠٦] (٣) كفاية الاصول: ٤٧٤.

- [٣٠٧] (١) المصدر نفسه.
- [٣٠٨] (١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
- [٣٠٩] (٢) يعني: من طهارة ثوبك. م ح- ي.
- [٣١٠] (٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.
- [٣١١] (١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.
- [٣١٢] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٩.
- [٣١٣] (٢) المصدر نفسه.
- [٣١٤] (٣) ولذا صرح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي بعض من التزم به، كالمحقق الخراساني رحمه الله، فإن في كلامه تضاداً كما سيجيء الإشارة إليه في الصفحة ٢٧٢. منه مدّ ظلّه.
- [٣١٥] (١) لا- يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذي هو من الاصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطيّة الذي هو من الأمارات؟! فإنه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعني قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» لا- نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أماره، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.
- [٣١٦] (١) مصباح الاصول ٣: ١٧٤.
- [٣١٧] (١) كفاية الاصول: ٤٧٥.
- [٣١٨] (٢) يعني: للمستصحب بوجوده الواقعي، لا للأعم منه ومن وجوده الاستصحابي. م ح- ي.
- [٣١٩] (١) كفاية الاصول: ٤٧٥.
- [٣٢٠] (٢) راجع ص ٢٠٧ و ٢١٤.
- [٣٢١] (٣) «ليس» صحّ ظاهراً. م ح- ي.
- [٣٢٢] (٤) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩١.
- [٣٢٣] (١) وذلك مثل الشكّ في حياة الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلك ليرتبّ عليه انتقال تركه الوالد إليه، فإن انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّا أنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
- [٣٢٤] (٢) كفاية الاصول: ٤٧٦.
- [٣٢٥] (١) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م ح- ي.
- [٣٢٦] (١) كفاية الاصول: ٤٧٧.
- [٣٢٧] (٢) كفاية الاصول: ٢٦١.
- [٣٢٨] (١) راجع ص ٣١٧-٣٢٧ من الجزء الثالث.
- [٣٢٩] (٢) ظاهرهم أن «ليس» قسم واحد، وهو ليس الناقصة فقط، لكن كونها مقابلة لـ «كان» يوجب أن تكون هي أيضاً على قسمين، فإذا قلنا: «ليس زيد» تكون تامّة، كما أن «كان» في قولنا: «كان زيد» تامّة، وإذا قلنا: «ليس زيد صائماً» تكون ناقصة، كما أن «كان» في قولنا: «كان زيد صائماً» ناقصة. منه مدّ ظلّه.
- [٣٣٠] (٣) كما إذا كان الأثر مترتباً على كون موت زيد غير متقدّم على موت عمرو، وتعبير آخر: كان الأثر مترتباً على عدم كون موت زيد متصفاً بالتقدّم على موت عمرو. م ح- ي.

- [٣٣١] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٤٩.
- [٣٣٢] (٢) كفاية الاصول: ٤٧٨.
- [٣٣٣] (١) المراد من الشك واليقين هاهنا المتيقن والمشكوك، لجواز تحقق الشك واليقين في باب الاستصحاب في آن واحد، بل قد يكون حصول الشك قبل حصول اليقين. منه مدّ ظلّه.
- [٣٣٤] (١) كفاية الاصول: ٤٧٨.
- [٣٣٥] (١) واقعيته كلّ شيء بحسبه، فالعدالة أمر واقعي، كما أنّ الخمر كذلك. منه مدّ ظلّه.
- [٣٣٦] (١) للعلم بفرد من الجنابة وارتفاعه، وهو جنابة أوّل النهار، والشك في حدوث فرد آخر منها، وأين هذا من القسم الثاني من استصحاب الكلّي؟! منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام «مدّ ظلّه».
- [٣٣٧] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٣.
- [٣٣٨] (٢) أي من الموارد التي ادّعى عدم جريان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصداقية لدليله. م ح- ي.
- [٣٣٩] (٣) لاستحالة اجتماع اليقين والشك الساري. م ح- ي.
- [٣٤٠] (١) العروة الوثقى ١: ١٠٣، المسألة ٢ من الفصل المعقود في آخر المطهرات لبيان طرق ثبوت التطهير.
- وجريان الاستصحاب هاهنا مبني على أن يكون عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، فلا مانع من الجريان إذا لم يكن كذلك، كما في المقام، وأمّا إن كان لاستلزامه التناقض في أدلتها، فلا مجال لاستصحاب النجاسة في هذه الصور الثلاث أصلاً، لشمول التناقض جميع موارد العلم الإجمالي، سواء كان جريان الأصل مستلزماً للمخالفة القطعية أم لا. منه مدّ ظلّه.
- [٣٤١] (١) فرائد الاصول ٤: ٥١١-٥١٥.
- [٣٤٢] (١) أي في عدم الكزيّة حين الملاقاة. م ح- ي.
- [٣٤٣] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٣.
- [٣٤٤] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٦.
- [٣٤٥] (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٧.
- [٣٤٦] (٤) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٩.
- [٣٤٧] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٣٤٨] (١) راجع ص ٢٩٠-٢٩٢.
- [٣٤٩] (٢) كفاية الاصول: ٤٨٠.
- [٣٥٠] (٣) فرائد الاصول ٣: ٢٥٠.
- [٣٥١] (١) كفاية الاصول: ٤٨٠.
- [٣٥٢] (٢) المعتبر في شرح المختصر ١: ١٧٠.
- [٣٥٣] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٠.
- [٣٥٤] (١) وبعبارة اخرى: يكون المطلوب في هذا القسم مجرّد التبانى القلبى، لا القطع واليقين. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق الخراسانى رحمه الله.
- [٣٥٥] (٢) إنّ الاستاذ «مدّ ظلّه» لم يذكر مثلاً لاستصحاب الموضوع، ويمكن التمثيل له بما إذا تيقن أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة

وشك في بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية كالعملية في الأحكام. وهذا المثال وإن كان قابلاً للمناقشة - لأن استصحاب وجوب صلاة الجمعة يكون جارياً، سواء ترتب عليه وجوب الالتزام به أم لا - إلا أنه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح - ي.

[٣٥٦] (٣) كفاية الاصول: ٤٨١.

[٣٥٧] (١) المصدر نفسه.

[٣٥٨] (٢) يستفاد من قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ وَبِكَلِمَةٍ فَاتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، البقرة: ١٢٤. أن الإمامة تكون أمراً مجعولاً من قبل الله تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب الأهلية تكويناً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل الله تعالى الإمامة له، فمن فيه شرائط الإمامة وهو أهل لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنية الإمامة. منه مدّ ظلّه.

[٣٥٩] (١) كأنه يقول للمسلمين: لا بدّ لكم بمقتضى ما ورد في شريعتكم من «لا- تنقض اليقين بالشك» من الاعتراف بنبوة النبي السابق. منه مدّ ظلّه.

[٣٦٠] (١) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا ١: ١٥٧، والاحتجاج ٢: ٤١٧. م ح - ي.

[٣٦١] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٤١.

[٣٦٢] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٧٤.

[٣٦٣] (١) المائدة: ١.

[٣٦٤] (٢) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة ١٨: ٦، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث ٤. م ح - ي.

[٣٦٥] (٣) وذلك مثل أن يقع البيع ثم علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثم شك في بقاء الخيار، لاحتمال كونه فورياً. م ح - ي.

[٣٦٦] (١) كفاية الاصول: ٤٨٣.

[٣٦٧] (٢) أراد الإمام «مدّ ظلّه» بالاستمرار غير ما أراد به المحقق الخراساني رحمه الله، فإنه أراد منه العموم المجموعي، لكنّ الإمام «مدّ ظلّه» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقياً ولا مجموعياً. م ح - ي.

[٣٦٨] (٣) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً استغراقياً. م ح - ي.

[٣٦٩] (٤) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً مجموعياً، وإلّا سقط التكليف بمجرد التخلف في زمان. م ح - ي.

[٣٧٠] (١) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً في كلام الإمام «مدّ ظلّه» إلا أنّ الاستاذ «مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م ح - ي.

[٣٧١] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٥.

[٣٧٢] (٢) «و» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

[٣٧٣] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٧.

[٣٧٤] (١) يعنى به المحقق الحائري اليزدي مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدّسة قدس سره. راجع درر الفوائد: ٥٧٠. م ح - ي.

[٣٧٥] (١) القائل هو المحقق النائيني رحمه الله. راجع فوائد الاصول ٤: ٥٣٥-٥٤٢. م ح - ي.

[٣٧٦] (٢) أي راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح - ي.

[٣٧٧] (١) صفة للوجوب، لا للإكرام. م ح - ي.

- [٣٧٨] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٩.
- [٣٧٩] (٢) أى العموم أو الإطلاق الزماتين. م ح-ى.
- [٣٨٠] (٣) أى العموم أو الإطلاق الزماتين. م ح-ى.
- [٣٨١] (١) حاصله: أننا نعلم إجمالاً بورود تخصيص فى العموم الأفرادى مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانى على ظاهره، أو بورود تخصيص فى العموم الأزمانى إذا دلّ العموم على استمرار الحكم أو تقييد فى الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمة، وذلك لأنه إذا قال ليلة الجمعة: «أكرم العلماء فى كل يوم» ثم قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» ثم شكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فى السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلاً، لا فى الجمعة التى هى أول زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعموم الأزمانى - أعنى «العلماء» - وبين كونه واجب الإكرام فى السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعموم الأزمانى - أعنى «كل يوم» - فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثم يرجع إلى استصحاب حكم الخاص. م ح-ى.
- [٣٨٢] (٢) أى تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة أيام. م ح-ى.
- [٣٨٣] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٢.
- [٣٨٤] (٢) كما فى المقام، فإنه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادى والأزمانى كليهما على ظاهرهما لو لا العلم الإجمالى. م ح-ى.
- [٣٨٥] (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٣.
- [٣٨٦] (١) «إما» صحّ ظاهراً. م ح-ى.
- [٣٨٧] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٣.
- [٣٨٨] (١) توضيحه: أن يوم الجمعة مثلاً الذى علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادى، وهو على تقدير كون زيد غير واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانى أو الإطلاق يكون باقياً على ظاهره، وإن كان خروج زيد فى يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانى أو تقييداً للإطلاق، فجريان الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص على العموم الأفرادى. م ح-ى.
- [٣٨٩] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٤.
- [٣٩٠] (١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ١.
- [٣٩١] (١) راجع ص ١٤٤.
- [٣٩٢] (١) فرائد الاصول ٣: ٧٩.
- [٣٩٣] (٢) راجع فرائد الاصول ٣: ٢٨٥ و ٢٨٦.
- [٣٩٤] (٣) راجع كفاية الاصول: ٤٨٥.
- [٣٩٥] (١) وذلك لأنه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجى لكانت القضية ضرورية بشرط المحمول. م ح-ى.
- [٣٩٦] (٢) فرائد الاصول ٣: ٢٨٨.
- [٣٩٧] (١) سواء كانت بنحو مفاد «كان التامة» مثل «زيد موجود» أو «الناقصة» مثل «زيد قائم» أو «ليس التامة» مثل «زيد ليس بموجود» أو «الناقصة» مثل «زيد ليس بقائم». م ح-ى.
- [٣٩٨] (١) كفاية الاصول: ٤٨٦.
- [٣٩٩] (١) فرائد الاصول ٣: ٢٩٠.
- [٤٠٠] (٢) لكون الإشكاليين الأولين مبنايين. م ح-ى.
- [٤٠١] (١) أى كون الموضوع، وهو «زيد الحى». م ح-ى.

- [٤٠٢] (١) فوائد الاصول ٤: ٥٦٦-٥٧٠.
- [٤٠٣] (٢) لاتحاد القضيتين في كلا الاستصحابين، فإننا إذا علمنا بأن زيدا حى ثم شككنا في بقاء حياته كان الموضوع فيها هو نفس زيد وماهيته، وشككنا في بقاء هذه القضية كذلك، فالاتحاد بين القضيتين محرز بالوجدان، فيجوز الاستصحاب، وكذلك إذا علمنا بأن زيدا عادل ثم شككنا في بقاء عدالته، فيجوز الاستصحابان لترتيب الأثر الشرعى، وهو جواز التقليد. م-ح-ى.
- [٤٠٤] (١) كفاية الاصول: ٤٨٧.
- [٤٠٥] (٢) راجع ص ٣٣٢.
- [٤٠٦] (١) كفاية الاصول: ٤٨٧.
- [٤٠٧] (٢) وهذا الشق الثانى هو ظاهر كلام المحقق الخراسانى رحمه الله. م-ح-ى.
- [٤٠٨] (٣) فوائد الاصول ٤: ٥٨٦.
- [٤٠٩] (١) بخلاف ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله، فإنه قال بكونهما مرتبطين والزبيب يقرب من العنب المأخوذ موضوعاً في قوله: «العنب إذا غلى يحرم» إلا أن هذا القرب لا يكون بمثابة يدخل في موضوعه ويشمله، فلا بد من استصحاب حرمة. منه مدّ ظله.
- [٤١٠] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٢٤.
- [٤١١] (١) ورد مضمونه في وسائل الشيعة ٨: ٢١٦-٢١٨، كتاب الصلاة، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
- [٤١٢] (٢) ورد حكم كثير الشك في وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
- [٤١٣] (١) كفاية الاصول: ٤٨٨.
- [٤١٤] (١) التعبير «كلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور في المعنى الحقيقى إذا اتصل اللفظ بقرينه المجاز. منه مدّ ظله.
- [٤١٥] (١) وما تقدم من حكومه قوله: «الفساق ليسوا من العلماء» على قوله: «أكرم العلماء» كان أيضاً ينتج نتيجة التخصيص. م-ح-ى.
- [٤١٦] (٢) الحجج: ٧٨.
- [٤١٧] (٣) المائدة: ٦.
- [٤١٨] (٤) فإن ذيلها وإن أمر بالتيّم عند فقد الماء إلا أنها مطلقة في صورة وجدان الماء، أى تشمل الوضوء الحرجى وغيره. منه مدّ ظله.
- [٤١٩] (١) فتبين أن تقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق قد يكون ملاك الأقوائية في الظهور ويسمى تخصيصاً وتقييداً، وقد يكون الملاك تعرض الخاص والمقيد لما لا يتعرضه العام والمطلق، ويسمى حكومياً. م-ح-ى.
- [٤٢٠] (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٤٠.
- [٤٢١] (١) لا بدالته اللفظية. م-ح-ى.
- [٤٢٢] (٢) ولا يكون مدلولها اللفظى حجيتها، فإنها لا تقول: «أنا حجة» فلا تكون بداليتها متعرضة لجهة من جهات دليل الاستصحاب حتى تكون حاكمه عليه، بل نفس وجودها حجة ورافع لموضوع دليل الاستصحاب، فتقدمها عليه لا يكون إلا بنحو الورد. منه مدّ ظله.
- [٤٢٣] (٣) راجع ص ١٤٤.
- [٤٢٤] (١) بعض الاصول شرعى وعقلى، كالبرائة، وبعضها لا يكون إلا عقلياً، كالاحتياط والتخير، وبعضها لا يكون إلا شرعياً، كأصالة الإباحة والطهارة. منه مدّ ظله.
- [٤٢٥] (١) لما تقدم من أن الدليل إذا كان بنفسه متقدماً على دليل آخر سمي وروداً. م-ح-ى.
- [٤٢٦] (١) لكن هذا التقييد في البراءة الشرعية مدلول نفس الموضوع، وفي الحلية والطهارة مستفاد من الغاية المذكورة في دليلهما. منه مدّ ظله.

[٤٢٧] (١) لكن حجيتها بالنسبة إلى الحدوث وجدائيتها وبالنسبة إلى البقاء تعديدية بمعونة أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظله.

[٤٢٨] (١) كفاية الاصول: ٤٩٠.

[٤٢٩] (٢) يعنى لأنّ نقض اليقين بالنجاسة مدلول الحكم ببقاء اليقين بالطهارة. م ح - ي.

[٤٣٠] (٣) فرائد الاصول ٣: ٣٩٧.

[٤٣١] (١) فلو شمل المسبب أيضاً لزم كون المتقدم متأخراً وبالعكس، وهو محال.

وعبارة الشيخ رحمه الله بالنسبة إلى الجواب الأول هكذا: «وإن شئت قلت: إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً، والمفروض أنّ الشك المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك، فيكون حكم العام وهذا الشك لا زمان لملزوم ثالث في مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدم الموضوع طبعاً»، إنتهى. م ح - ي.

[٤٣٢] (٢) فرائد الاصول ٣: ٣٩٧.

[٤٣٣] (٣) كفاية الاصول: ٤٩٠.

[٤٣٤] (١) راجع كفاية الاصول: ٤٧٢.

[٤٣٥] (١) راجع ص ٣٥٦.

[٤٣٦] (٢) إن قلت: هذا ينافي القول بتقدم الأمارات على الاستصحاب وكونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدم الأمارات عليه إنّما يكون فيما إذا كان بينهما معارضة، كما إذا اقتضى الاستصحاب وجوب صلاة الجمعة وقامت رواية معتبرة على عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا يعارض الدليل الاجتهادي، بل يفسره ويشرحه. منه مدّ ظله.

[٤٣٧] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٤٣٨] (١) راجع ص ٣٨.

[٤٣٩] (١) تقدم تفصيل هذا البحث في مبحث الاشتغال، والاستاذ «مدّ ظله» أشار هاهنا إجمالاً إلى الأقوال فقط لتشخيص محلّ النزاع في تعارض الاستصحابيين، ومن أراد التفصيل فليراجع الصفحة ٥١ وما بعدها من الجزء الخامس. م ح - ي.

[٤٤٠] (٢) وهو الشارع المقدّس. م ح - ي.

[٤٤١] (١) كفاية الاصول: ٤٩٢.

[٤٤٢] (١) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٥٢.

[٤٤٣] (١) فرائد الاصول ٣: ٣٢٠ - ٣٨٦.

[٤٤٤] (٢) كفاية الاصول: ٤٩٢.

[٤٤٥] (١) مثل أن يكون شيء تحت يد شخص وعلماً ملكيته سابقاً وعدم ملكيته كذلك، لكننا شككنا في أنّ الملكية كانت متقدمة على عدمها أو بالعكس، فيجرى الاستصحاب في كليهما ويتساقطان بالتعارض وتبقى قاعدة اليد سليمة عن المعارض، ومثل أن يكون تحت يده ولم نعلم بعدم ملكيته له سابقاً، بل احتملنا كونه ملكاً له من أول وجوده، لاحتمال كونه بنفسه مؤمداً له، مثل القول، فلا يجرى هاهنا استصحاب عدم ملكيته بناءً على ما اخترناه من عدم جريانه في القضايا السالبة بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظله.

[٤٤٦] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، الباب ٢٥ من أبواب كفاية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

[٤٤٧] (١) على تقدير كونه قاعدة مستقلة غير قاعدة التجاوز. منه مدّ ظله.

[٤٤٨] (٢) وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

[٤٤٩] (٣) كالباع والنكاح وغيرهما من المعاملات. م ح- ي.

[٤٥٠] (١) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، وبحار الأنوار ٨٨: ٢٣٤،

كتاب الصلاة، باب الاستخارة بالرقاع، ذيل الحديث ٧، وعوالي اللثالي ٢: ١١٢ و ٢٨٥، و ٣: ٥١٢.

[٤٥١] (٢) ولا في مورد إخلاف المنكر إذا لم يكن للمدعى بينه. منه مدّ ظله.

[٤٥٢] (٣) أى عمومات القرعة. م ح- ي.

[٤٥٣] (١) مثل أن يكون مال مردداً بين زيد وعمرو من دون ثبوت يد أحدهما عليه ولا- يكون لواحد منهما بينه أو تقوم البيّنة

لكليهما. منه مدّ ظله.

[٤٥٤] (٢) كفاية الاصول: ٤٩٣.

[٤٥٥] (١) الاختصاص: ٩٦، والمناقب: ٤: ٤٠٤.

[٤٥٦] (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٣٤٧.

[٤٥٧] (١) راجع كفاية الاصول: ٤٩٣-٤٩٤، كى يتضح لك اضطراب كلامه. م ح- ي.

[٤٥٨] (١) راجع كفاية الاصول: ٤٩٦.

[٤٥٩] (٢) لا فرق بين الأدلة والأمارات، وأما ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق، وهو أن الطرق المعتمدة لو قامت على حكم شرعى

فهى الأدلة الاجتهادية، وإن قامت على موضوع فهى الأمارات المعتمدة فاصطلاح خاص به. منه مدّ ظله.

[٤٦٠] (٣) وأمّا ما نرى فى الكفاية من التعبير ب« هذا مبحث التعادل والتراجيح » فهو ليس من كلام المحقق الخراسانى، بل من قلم

الناسخ. منه مدّ ظله.

[٤٦١] (٤) إن بعضهم عبّروا ب« التراجيح » أفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخر ب« التراجيح » جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من

أقسام المرجحات من حيث صفات الراوى بأقسامها، ومن حيث مضمون الرواية كذلك، وباعتبار جهة الصدور، فيتعدّد التراجيح

باعتبارها، هذا مع أن فى الجمع تشاكلاً صورياً ب« التعادل » باعتبار وقوع الألف بين حرفين فى الأوّل. م ح- ي.

[٤٦٢] (١) لم يعبر فى المقبولة ب« الخبرين المتعارضين » نعم، فى مرفوعة زرارة: « يأتى عنكم الخبران أو الحديتان المتعارضان ».

فلاحظ المقبولة فى الكافى ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، والمرفوعة فى مستدرک الوسائل ١٧:

٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢. م ح- ي.

[٤٦٣] (١) كفاية الاصول: ٤٩٦.

[٤٦٤] (١) النساء: ٨٢.

[٤٦٥] (٢) التخصيص عند الشيخ رحمه الله مستلزم للمجازية، ولأجل ذلك لم يقل: « على المجاز أو التخصيص ». منه مدّ ظله.

[٤٦٦] (٣) الحق هو التعبير بالتخصيص، لا الورود، لأنه بعد العلم بالتخصيص ارتفع موضوع أصالة العموم حقيقةً وتكويناً، والورود هو

رفع الموضوع تعبداً. م ح- ي.

[٤٦٧] (١) أكثر عنايته فى هذه الصورة ظنيته من حيث السند. منه مدّ ظله.

[٤٦٨] (١) أى لو كان الخاص - مكان الظنية من حيث السند - ظنياً بحسب الدلالة. منه مدّ ظله.

[٤٦٩] (٢) فرائد الاصول ٤: ١٥.

[٤٧٠] (٣) راجع ص ٢٧٨-٢٨٧ من الجزء الثالث.

[٤٧١] (٤) أصالة الظهور عبارة اخرى عن أصالة التوافق بين الإرادة الاستعمالية والجديّة. منه مدّ ظله.

[٤٧٢] (١) مبتدء مؤخر ل« فيه ». م ح- ي.

- [٤٧٣] (٢) كفاية الاصول: ٤٩٨.
- [٤٧٤] (١) المراد بالإطلاق عدم ذكر متعلق الرمي، لجواز أن يقال: «رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال: «رأيت أسداً يرمى بالمخلب» وهو عند الإطلاق ظاهر في الأول. م ح- ي.
- [٤٧٥] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٢٠.
- [٤٧٦] (١) راجع ص ٢٨١ من الجزء الثالث.
- [٤٧٧] (٢) راجع ص ٣٨٢.
- [٤٧٨] (١) كفاية الاصول: ٥١١.
- [٤٧٩] (١) درر الفوائد: ٤٧٨.
- [٤٨٠] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.
- [٤٨١] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.
- [٤٨٢] (٣) وتوجيه الاستدلال بهذا الخبر على المقام أن العام والخاص إما أن يكونا من قبيل النص والظاهر، فيشملهما الخبر، وإما أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظله.
- [٤٨٣] (١) درر الفوائد: ٤٧٩.
- [٤٨٤] (١) إشارة إلى قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ». الأنفال: ٧٥. م ح- ي.
- [٤٨٥] (٢) كفاية الاصول: ٥٠١.
- [٤٨٦] (١) كالجمع بين قوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت» وبين قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة». وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢. م ح- ي.
- [٤٨٧] (٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦.
- [٤٨٨] (٣) يعني: القاعدة. م ح- ي.
- [٤٨٩] (١) فرائد الاصول ٤: ٢٢.
- [٤٩٠] (٢) النساء: ٨٢.
- [٤٩١] (٣) راجع ص ٣٩١.
- [٤٩٢] (١) راجع فرائد الاصول ٤: ٨١ و ٨٩.
- [٤٩٣] (٢) المصدر نفسه.
- [٤٩٤] (١) توضيح كلامه أن للعامة من وجه عنده ثلاث حالات:
- الاولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقن في مقام التخاطب أصلاً، فهما متعارضان في مادة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مادة الاجتماع، لكونها قدرأ متيقناً في مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصلاً، لأنهما وإن كانا عامتين من وجه مفهوماً، إلا أنّهما بمنزلة العام والخاص مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقن في مقام التخاطب، وهو مادة الاجتماع، إلا أنّ دلالة عليها لم تكن بحد من القوة يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنهما من قبيل النص والظاهر. منه مدّ ظله.
- [٤٩٥] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٢٨.
- [٤٩٦] (١) جواب «إن» في «إن اريد به العلم التقديري». م ح- ي.
- [٤٩٧] (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ١٩.
- [٤٩٨] (١) فوائد الاصول ٤: ٧٢٨.

[٤٩٩] (٢) كدلالته على ٦٠٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[٥٠٠] (٣) كدلالته على ٤٠٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[٥٠١] (٤) والفرق بينهما أنّ الملازمة هناك كانت لأجل القدر المتيقن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح- ي.

[٥٠٢] (١) كوروده في مقام تحديد الماء الكز. منه مدّ ظلّه.

[٥٠٣] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٢٩.

[٥٠٤] (١) المصدر نفسه.

[٥٠٥] (١) أي «كلّ خمر حرام». م ح- ي.

[٥٠٦] (١) المراد بالعامّ الاصولي: العامّ الاستغراقي. منه مدّ ظلّه.

[٥٠٧] (٢) هذا على مبنى القوم، وأمّا نحن فقد أنكرنا دلالة المطلق على الشمول. منه مدّ ظلّه.

[٥٠٨] (٣) فوائد الاصول ٤: ٩٧.

[٥٠٩] (٤) فوائد الاصول ٤: ٧٢٩.

[٥١٠] (٥) كفاية الاصول: ٥١٣.

[٥١١] (٦) درر الفوائد: ٦٨٠.

[٥١٢] (١) وعلى هذا فلا مجال للقول بالأظهرية والظاهرية، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة، والدلالة من أوصاف الدليل اللفظي، فلا يمكن القول بأظهرية أحد الدليلين على الآخر إلا إذا كان الدليلان لفظيين. منه مدّ ظلّه.

[٥١٣] (١) كما قيل في القضية الشرطية: إنّها تدلّ على المفهوم بلفظها، لأنّ أداة الشرط وضعت لكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ولا يبعد هذا في مفهوم الحصر، لأنّ أداة الحصر - كـ «إنّما» ونحوها - لا يبعد أن تكون موضوعة لإفادة الحصر. منه مدّ ظلّه.

[٥١٤] (١) أي من الموارد التي قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ي.

[٥١٥] (٢) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمة عليهم السلام. م ح- ي.

[٥١٦] (١) راجع فوائد الاصول ٤: ٩٤.

[٥١٧] (٢) هذا على ما في فوائد الاصول، لكنّه رحمه الله ناقش في هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال في أجود التقريرات حيث قال:

والانصاف أنّ هذه الدعوى وإن كانت مقبولة في الجملة، نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات في الكتب المروية بطرق العامية، وجملة من أسانيد معتبرة ومنتهية إلى خيار الصحابة «رضى الله عنهم» كعبادة بن صامت وغيره، إلّا أنّ دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمة المتأخّرين «صلوات الله عليهم أجمعين» في زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجراف كما هو ظاهر.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً في حدّ ذاته، إلّا أنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه، بل لا تصافه بالحسن، نظير بقرّة العناوين القبيحة لو لا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمة من تقية أو غيرها تأخير البيان فلا بدّ من التأخير، وإلّا لزم العمل على خلاف الحكمة، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيل أنّ القبح في المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلفه عنه، مع أنّه من الضروري أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو تابع لتحقيق ملاكه، فإذا اقتضت الحكمة تأخير البيان لمصلحة أقوى فلا مناص عن التأخير، حفظاً لتلك المصلحة، إنتهى كلامه رحمه الله. أجود التقريرات ٤:

٢٩٩. م ح- ي.

[٥١٨] (١) فوائد الاصول ٤: ٧٣٧.

- [٥١٩] (٢) كفاية الاصول: ٥١٤.
- [٥٢٠] (١) الكافي ١: ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنة، الحديث ٣.
- [٥٢١] (٢) الكافي ٢: ٧٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، الحديث ٢.
- [٥٢٢] (١) لا يتأثم: أي: لا يخاف الإثم. م ح- ي.
- [٥٢٣] (٢) لا يتحرّج: أي: لا يخشى الوقوع في الحرج. م ح- ي.
- [٥٢٤] (٣) المنافقين: ٤.
- [٥٢٥] (٤) في نهج البلاغة: ٣٢٦ «مع الملوك والدنيا». م ح- ي.
- [٥٢٦] (١) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٦٢٠.
- [٥٢٧] (٢) راجع كتب الرجال، سيما معجم رجال الحديث للسيد الخوئي «مدّ ظلّه» ذيل ترجمته «سليم بن قيس» كى يتّضح لك كيفية سند كتابه. م ح- ي.
- [٥٢٨] (١) راجع ص ٣٨٨.
- [٥٢٩] (٢) كلمة «فاسد» خبر لقوله «مدّ ظلّه»: «ما أفاده». م ح- ي.
- [٥٣٠] (٣) راجع ص ٣٨٩.
- [٥٣١] (١) وذلك لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح- ي.
- [٥٣٢] (٢) هذا ينافي ما سيأتى فى ص ٤٢٦ من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ- سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به- لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح- ي.
- [٥٣٣] (٣) فى هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيّضح الحقّ فيها إنشاء الله تعالى. م ح- ي.
- [٥٣٤] (٤) الكافي ١: ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.
- [٥٣٥] (١) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح- ي.
- [٥٣٦] (٢) راجع ص ٤٠٨.
- [٥٣٧] (٣) ويمكن زيادة توضيح للمسألة فى ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ و غلام كان الغلام غالباً على الصبىّ، وأمّا إن لم يكن بينهما اختلاف أصلاً، لكن أراد رجل قوياً أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرتة على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م ح- ي.
- [٥٣٨] (١) كما فى موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين. م ح- ي.
- [٥٣٩] (٢) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أنّ الانصاف أنّ هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال. م ح- ي.
- [٥٤٠] (١) وهذا الدليل بمنزلة الكبرى للأوّل. م ح- ي.
- [٥٤١] (٢) فىكون تخصيصاً. م ح- ي.
- [٥٤٢] (٣) فىكون نسخاً. م ح- ي.
- [٥٤٣] (١) ذكر الاستاذ «مدّ ظلّه» هذا القيد لئلا يتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله: «أبدأ» و«إلى يوم القيامة». م ح- ي.
- [٥٤٤] (٢) راجع ص ٤٢٠.
- [٥٤٥] (٣) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح فى تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظلّه.

- [٥٤٦] (٤) راجع ص ٣٨٣.
- [٥٤٧] (١) راجع ص ٤٠٩ - ٤١٠.
- [٥٤٨] (١) سواء ورد قبل صدور العام أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح- ي.
- [٥٤٩] (١) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ي.
- [٥٥٠] (٢) فيدل على أن عتق المؤمنة أفضل فردى الواجب. م ح- ي.
- [٥٥١] (٣) فيدل على أن عتق الكافرة أحسن فردى الواجب. م ح- ي.
- [٥٥٢] (٤) كما قال فى معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٥٣ و ٩٠.
- [٥٥٣] (١) أى حمل المطلق على المقيد، وحمل الأمر والنهى على الاستحباب والكرهه. م ح- ي.
- [٥٥٤] (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٣١.
- [٥٥٥] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ.ش.
- [٥٥٦] (١) إجمال تصوير هذا البحث: أن وقوع التعارض بين أكثر من دليلين يتصور على صور: لأنه إما أن يكون أحد الأدلة عاماً والآخران خاصين وإمّا أن لا تكون كذلك، وعلى الأول إما أن تكون النسبة بين الخاصين تبايناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسيأتى تفصيل هذه الصور. م ح- ي.
- [٥٥٧] (١) أى بكل من الخاصين، سواء كانا لفظيين أو لبيين أو مختلفين. م ح- ي.
- [٥٥٨] (٢) هذا المثال لا ينطبق على الفرض المتنازع فيه، فإن النسبة بين الخاصين فى هذا المثال عموم من وجه، لا التباين، وحينما راجعت شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظله» اعترف بورود هذا الإشكال على المثال، وإنى ما وجدت حتى الآن مثالاً لتعارض عام وخاصين متباينين استلزم تخصيص العام بأحدهما انقلاب نسبتته مع الخاص الآخر.
- نعم، لو قال المولى فى دليل: «أكرم العلماء» وفى دليل آخر: «لا تكرم العلماء اليهود» وفى دليل ثالث: «لا تكرم العلماء النصارى» لكانت النسبة بين الخاصين هى التباين، لكن لو خصص العام بأحدهما لم تنقلب نسبتته مع الخاص الآخر كما هو واضح. م ح- ي.
- [٥٥٩] (١) وهو العالم الذى لا يكون صرفياً، لكنّه نحوى. م ح- ي.
- [٥٦٠] (١) فرائد الاصول ٤: ١٠٢.
- [٥٦١] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٤٢.
- [٥٦٢] (١) سيأتى فى ص ٤٤٩ - ٤٥٩.
- [٥٦٣] (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٣٢.
- [٥٦٤] (١) وهى اثنا عشر فرضاً يحصل من ضرب الثلاثة فى الاثنين ثمّ الحاصل فى الاثنين الأخيرين. م ح- ي.
- [٥٦٥] (٢) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأن القاعدة الأولى فى المتعارضين هى التخيير، وأمّا إذا قلنا بعدم شمولها له ويكون القاعدة الأولى هى التساقط - كما هو مقتضى التحقيق عند شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظله» وسيأتى فى ص ٤٤٩ - ٤٥٩ - فيتساقط الخاص والأخص فى مورد الأخص. م ح- ي.
- [٥٦٦] (١) إن قلت: كيف يحمل الخاص على الأخص مع كونهما متوافقى الحكم وظهورهما فى كون كل حكم مستقلاً عن الآخر؟! هل هذا إلّا نظير «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» حيث لا يحمل المطلق على المقيد فيما إذا لم يحرز وحدة الحكم، بل يحكم بوجود عتق مطلق الرقبة وبتأكد وجوب مادّة الاجتماع التى هى الرقبة المؤمنة؟! قلت: نعم، ولكن حمل الخاص على الأخص ثمّ تخصيص العام به فى المقام جمع مقبول عند العقلاء.

توضيح ذلك: أن الدليلين في المقام - أعني الخاص والأخص - حيث انضمّا إلى الدليل الثالث - وهو العام - ولم يمكن تخصيص العام بالخاص، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاص على الأخص ثم تخصيص العام به.

نعم، لو كان تعدّد الحكم المستفاد من الخاص والأخص مقطوعاً به، أو كان ظاهراً ولكن لم يكن في مقابلهما دليل عام لم يجمع العرف بينها بما ذكر، ولكن حيث لم يكن تعدّد الحكم المستفاد من الخاص والأخص قطعياً، بل يكون ظاهراً أولاً وكان العام في مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخص مبيّناً للخاص، ثم يخصّصون به العام. م ح - ي.

[٥٦٧] (٢) أي يقع ثلاثة تعارضات: أحدها: بين العام والخاص، الثاني: بين العام والأخص، الثالث: بين الخاص والأخص. م ح - ي.

[٥٦٨] (١) أي من الخاص. م ح - ي.

[٥٦٩] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٤٣.

[٥٧٠] (١) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعدة الأولية هي التخيير، وأما بناءً على ما اختاره شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» من عدم شمولها له وكون القاعدة هي التساقط كما سيأتي في ص ٤٤٩ - ٤٥٩، فلا بدّ من القول بتساقط الخاصين، فيبقى العام على عمومه. م ح - ي.

[٥٧١] (١) أي «أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوي ولا نحوياً غير فاسق». م ح - ي.

[٥٧٢] (٢) قال شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظلّه»: هذا الخاص لا محالة يكون مخصّصاً لأحد العامين من وجه.

لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّة الاجتماع منهما، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» و«يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح - ي.

[٥٧٣] (١) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعمالية. م ح - ي.

[٥٧٤] (٢) أو خاصين. م ح - ي.

[٥٧٥] (١) كما لو ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء» و«أكرم النحويين من العلماء» و«لا تكرم الفساق من العلماء» فإنّ الأوّل يخصّص بالرابع، والثاني بالثالث، ويصير مفادهما: «أكرم العلماء غير الفساق منهم» و«لا تكرم العلماء غير النحويين منهم» وكون النسبة بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخميني «مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: ٣٦. م ح - ي.

[٥٧٦] (١) راجع ص ٣٨٢.

[٥٧٧] (٢) ورد مضمونه في وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

[٥٧٨] (٣) لما ثبت في المنطق من تناقض الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية وبالعكس. م ح - ي.

[٥٧٩] (١) راجع ص ٧٥ - ٨٢ من الجزء الثالث.

[٥٨٠] (٢) كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الكوفيين منهم» و«لا تكرم البصريين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح - ي.

[٥٨١] (١) فوائد الاصول ٤: ٧٩٢.

[٥٨٢] (٢) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

[٥٨٣] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

[٥٨٤] (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

[٥٨٥] (٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

[٥٨٦] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

[٥٨٧] (٢) سيأتي في ص ٤٥١ - ٤٥٩.

- [٥٨٨] (٣) سيأتى فى ص ٤٤٩ عدول الاستاذ «مدّ ظلّه» عن هذا. م ح-ى.
- [٥٨٩] (٤) فإنّ موافقة الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين تؤيد أنّ مضمونه حكم الله الواقعى. م ح-ى.
- [٥٩٠] (١) علّة لحجّيتهما فى مادّة الافتراق. م ح-ى.
- [٥٩١] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٩٢.
- [٥٩٢] (١) راجع ص ٤٤٦.
- [٥٩٣] (٢) وهو خصوص ما دلّ عليه الأخبار العلاجية لساناً. م ح-ى.
- [٥٩٤] (١) وهى ما يحكم به العقل مع قطع النظر عن الأخبار. م ح-ى.
- [٥٩٥] (١) كفاية الاصول: ٤٩٩.
- [٥٩٦] (١) فيكون الدلالة التصديقية عنده رحمه الله بمعنى التصديق بأنّ هذا اللفظ دالّ على ذلك المعنى، سواء كان مراداً للمتكلّم أم لا. م ح-ى.
- [٥٩٧] (٢) فوائد الاصول ٤: ٧٥٥.
- [٥٩٨] (١) وعدّها من الدلالات اللفظية فى كلمات المنطقيين مبني على التسامح. منه مدّ ظلّه.
- [٥٩٩] (٢) سواء كان استعارةً أو مجازاً مرسلًا. م ح-ى.
- [٦٠٠] (٣) راجع ص ٢٣٦-٢٤٢ من الجزء الأوّل.
- [٦٠١] (٤) والحقيقة الادعائية فى مطلق المجازات وإن كانت مخالفة لما ذهب إليه السكاكى فى الاستعارة من جهات، إلّا أنّها شبيهة به، وهذا ممّا ابتكره الشيخ محمد رضا الاصفهاني صاحب كتاب «وقاية الأذهان» رحمه الله وتلقاه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بالقبول. منه مدّ ظلّه.
- [٦٠٢] (١) لأنّهما لا يتعارضان بالنسبة إليه، بل يتوافقان فيه. منه مدّ ظلّه.
- [٦٠٣] (١) أى لا يدلّ المطلق على الشمول بالوضع، بل بواسطة لحاظ المتكلّم. م ح-ى.
- [٦٠٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٨٧ و ٢٨٨.
- [٦٠٥] (٣) إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون الإطلاق بذات اللفظ وبين افتقاره إلى مقدّمات الحكمة مع أنّ الحاكم بمقدّمات الحكمة هو العقل، لا اللفظ؟! قلت: إنّنا نحتاج إلى مقدّمات الحكمة لأجل استكشاف جعل الطبيعة موضوعاً للحكم فى كلام المتكلّم، وأمّا بعد الاستكشاف فاللفظ هو الذى يدلّ على نفس الطبيعة التى هى عبارة عن الإطلاق. م ح-ى.
- [٦٠٦] (١) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح-ى.
- [٦٠٧] (١) راجع ص ٢٦٠ من الجزء الرابع.
- [٦٠٨] (٢) راجع فوائد الاصول ٤: ٣٩.
- [٦٠٩] (٣) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦-١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ومستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٢-٣٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، حتّى يتّضح لك الأمر. منه مدّ ظلّه.
- [٦١٠] (٤) المصدر نفسه.
- [٦١١] (١) فوائد الاصول ٤: ٧٦٤.
- [٦١٢] (١) فوائد الاصول ٤: ٤٠.
- [٦١٣] (٢) الجمع التبرعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح-ى.

[٦١٤] (١) درر الفوائد: ٦٥٦.

[٦١٥] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

[٦١٦] (٣) أي: إذا تكافأ الخبران من جميع الجهات. م ح- ي.

[٦١٧] (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

[٦١٨] (١) قال رحمه الله في مرآة العقول ١: ٢١٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ٧: ثم اعلم أنه يمكن رفع

الاختلاف الذي يترأى بين الخبرين بوجوه قد أو مانا إلى بعضها:

الأول: أن يكون الإرجاء في الحكم والفتوى، والتخير في العمل.

الثاني: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان.

الثالث: أن يكون الإرجاء في المعاملات، والتخير في العبادات.

الرابع: أن يخص الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما، والتخير بما إذا لم يكن له بد من العمل بأحدهما.

الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخير على الجواز، إنتهى كلامه.

أقول: أراد ب«الخبرين»:

أ- ما رواه الكليني في الكافي ١: ٦٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ٧، بإسناده عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه».

ب- قوله في ذيله: وفي رواية أخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك». م ح- ي.

[٦١٩] (٢) الإرجاء: تأخير العمل بأحد المتعارضين. م ح- ي.

[٦٢٠] (١) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

[٦٢١] (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٥٣.

[٦٢٢] (٢) أي وضعها. منه مدّ ظله.

[٦٢٣] (١) الأنعام: ٥٠.

[٦٢٤] (٢) الحشر: ٧.

[٦٢٥] (٣) عاف الطعام: كرهه. م ح- ي.

[٦٢٦] (٤) هكذا في الوسائل، وفي العيون: «الخبران». م ح- ي.

[٦٢٧] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١، وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، الباب

٣٠ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثورة، الحديث ٤٥.

[٦٢٨] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

[٦٢٩] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

[٦٣٠] (٣) مصباح الاصول ٣: ٤٠٤.

[٦٣١] (١) تقدّم في ص ٤٥٩.

[٦٣٢] (١) مثل ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: ... يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين

ولا- نعلم أيهما الحقّ، قال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب

- صفات القاضي، الحديث ٤٠. م ح - ٥.
- [٦٣٣] (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٥٨.
- [٦٣٤] (١) الفجر: ٢٢.
- [٦٣٥] (٢) راجع ص ٤٥١ - ٤٥٩.
- [٦٣٦] (١) بل قد يختلف عمل شخص واحد في طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمراريًا. منه مدّ ظلّه.
- [٦٣٧] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- [٦٣٨] (١) راجع ص ٤٧٣.
- [٦٣٩] (١) فرائد الاصول ٤: ٤٣.
- [٦٤٠] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- [٦٤١] (٣) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم في كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً في كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره في كلام السائل ولم يكرره هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ في أصل الوظيفة، إلّا أنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كفيّتها.
- وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملي، واضح، لأنّ موضوع الاصول العمليّة كلّها عدم العلم والتخيير في الحكم الواقعي، ولا ريب في أنّ المكلف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع.
- وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من أنّ التخيير في كلام الشارع تخطئة لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلف بعد الأخذ بأحدهما في الواقعة الاولى غير عالم أيضاً بأنّ أيّهما حقّ، وهو موضوع التوسعة والتخيير في رواية الحسن بن الجهم.
- فاستفادة الاستمرار واضحة على المذهبين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.
- [٦٤٢] (١) المراد ب«القائم» في هذه الرواية: القائم بأمر الله، فهو يعمّ كلّ إمام معصوم، ولا يختصّ بالمهديّ «عجل الله تعالى فرجه». منه مدّ ظلّه.
- [٦٤٣] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.
- [٦٤٤] (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٦٠.
- [٦٤٥] (٢) فرائد الاصول ٤: ٤٤.
- [٦٤٦] (٣) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظلّه.
- [٦٤٧] (١) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التخيير بعد الاختيار تبدّل إلى عدم التخيير، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح - ٥.
- [٦٤٨] (١) تقدّم نقل هذا الخبر في ص ٤٨٠.
- [٦٤٩] (١) تقدّم في ص ٤٥٩ - ٤٧١.
- [٦٥٠] (١) تقدّمت الإشارة إلى حكمه في ص ٢٨ من الجزء الخامس. م ح - ٥.
- [٦٥١] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.
- [٦٥٢] (١) راجع ص ٤٦٠.
- [٦٥٣] (٢) مصباح الاصول ٣: ٤٢٣.

[٦٥٤] (٣) هذا ينافي ما تقدّم منه «مدّ ظلّه» في ص ٤٦٠. م ح- ي.

[٦٥٥] (٤) سيّضح في ص ٤٩٥-٤٩٩.

[٦٥٦] (١) تذكير الموصول لأجل كونه صفةً لـ «جبر» لا لـ «الشهرة». م ح- ي.

[٦٥٧] (٢) الضمير يعود إلى «المقبولة». م ح- ي.

[٦٥٨] (١) إنّي لم لاحظ رجال النجاشي لإثبات صحّة هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظلّه. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فيه شيئاً يدلّ على صحّة هذا النقل. م ح- ي.

[٦٥٩] (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣.

[٦٦٠] (١) النساء: ٦٠.

[٦٦١] (٢) هل المراد بالاختلاف في الحديث: الاختلاف في أصل وجوده، أو في معناه، أو أنّ كلّاً منهما استند في حكمه إلى حديث غير ما استند إليه الآخر؟ الظاهر هو الأخير. منه مدّ ظلّه.

[٦٦٢] (١) قال المجلسي رحمه الله: قوله عليه السلام: «عنكما» أي الباقر والصادق عليهما السلام، وفي الفقيه: «عنكم» وهو أظهر. مرآة العقول ١: ٢٢٥، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

[٦٦٣] (٢) قال المجلسي رحمه الله: قوله عليه السلام: «فأرجه»: بكسر الجيم والهاء، من «أرجيت الأمر» بالياء أو من «أرجأت الأمر» بالهمزة، وكلاهما بمعنى «أخرته» فعلى الأول حذفت الياء في الأمر، وعلى الثاني ابدلت الهمزة ياءً ثم حذف، و«الهاء» ضمير راجع إلى الأخذ بأحد الخبرين. مرآة العقول ١: ٢٢٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

[٦٦٤] (٣) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٨، أبواب القضايا والأحكام، باب الاتفاق على عدلين في الحكومة، الحديث ٣٢٣٣، وتهذيب الأحكام ٦: ٢٦٢، كتاب القضايا والأحكام، باب من الزيادات في القضايا والأحكام، الحديث ٥٢، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

[٦٦٥] (١) المائدة: ٤٧.

[٦٦٦] (٢) لكونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمكّن العوامّ من النظر حول الروايات. منه مدّ ظلّه.

[٦٦٧] (٣) بدائع الأفكار: ٤٣٥.

[٦٦٨] (١) قطع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الرواية فلم يذكر صدرها، ولعل المحقق الرشتي رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصريح في القضاء ورفع الخصومة. منه مدّ ظلّه.

[٦٦٩] (٢) وهل كلّ من الأعدائيّة والأفقيّة والأصدقائيّة والأورعائيّة مرجح مستقلّ أو مجموعها مرجح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو كتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.

[٦٧٠] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

[٦٧١] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

[٦٧٢] (٢) تقدّم نقل كلامه في ص ٤٩٥.

[٦٧٣] (١) فإنّ المقلّد الذي لاحظ له من الفقاهة والاجتهاد كيف يتمكّن من النظر إلى الحديثين المتعارضين الذين نشأ من اختلافهما اختلاف فتوى المجتهدين؟! فانظر إلى وجدانك هل المقلّد المستفتى قادر على تمييز الخبر الموافق للشهرة أو الكتاب أو العامّة من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظلّه.

[٦٧٤] (١) فوائد الاصول ٤: ٧٨٥.

[٦٧٥] (١) مصباح الاصول ٣: ٤١٢.

[٦٧٦] (١) راجع الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٧٠.

[٦٧٧] (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٧١.

[٦٧٨] (١) أى فى مورد المقبولة، فإنَّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح-ى.

[٦٧٩] (٢) وأما عند الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فأولها موافقة الكتاب، لكون الشهرة عنده مما يميّز به الحجّة عن اللاحجة. م ح-ى.

[٦٨٠] (١) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

[٦٨١] (١) ابن أبي الجمهور: مؤلف كتاب عوالي اللئالي الذي رويت المرفوعة فيه. م ح-ى.

[٦٨٢] (٢) راجع فرائد الاصول ٤: ٦٨.

[٦٨٣] (٣) تقدّم طرح هذا الإشكال فى ص ٤٨٨.

[٦٨٤] (٤) تقدّم طرح هذا الإشكال أيضاً فى ص ٤٨٩.

[٦٨٥] (١) أى علامة يعرف بها حقيته. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٦] (٢) أى نوراً يعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.

[٦٨٧] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

[٦٨٨] (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

[٦٨٩] (١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، كتاب الصلاة، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ١.

[٦٩٠] (٢) ذهب الشيخ إلى أن هذا الخبر صحيح، ولأجل ذلك عبّر عنه سيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» بالمصححة. منه مدّ ظلّه.

[٦٩١] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

[٦٩٢] (٤) قال المحقق النائيني رحمه الله- بعد القول باندرج المخالفة بالعموم من وجه فى الطائفة الثانية من الأخبار:- وكذا يندرج

فى أدلته الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلى وكان أحدهما موافقاً للعام الكتابي، كما إذا فرض أن مفاد أحد

الخبرين حليّة لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حليّته، لكونه موافقاً للعام الكتابي، وهو قوله تعالى: «واحلّ

لكم ما فى الأرض جميعاً» فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العام الكتابي وكان اللازم تخصيص العام الكتابي به- بناءً على

ما هو الحقّ من جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد- إلّا أنّه لما كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخيصة صاً، ونتيجة

ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحليّة، لموافقة العام الكتابي، فتشمله أدلّة الترجيح. فوائد الاصول ٤: ٧٩٢.

أقول: جملة «واحلّ لكم ما فى الارض جميعاً» ليست آية قرآنيّة، لكن ورد فى القرآن: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»،

البقرة: ٢٩. م ح-ى.

[٦٩٣] (١) فوائد الاصول ٤: ٧٩١.

[٦٩٤] (٢) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ٤٦٧.

[٦٩٥] (٣) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٧٧.

[٦٩٦] (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٧٨.

[٦٩٧] (١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

[٦٩٨] (٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

[٦٩٩] (٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

[٧٠٠] (٤) راجع ص ٤٩٤.

[٧٠١] (١) تقدّم طرح الإشكال فى ص ٤٨٩.

- [٧٠٢] (١) فرائد الاصول ٤: ٧٥.
- [٧٠٣] (٢) فرائد الاصول ٤: ٧٦.
- [٧٠٤] (١) راجع ص ٤٩٥ - ٤٩٩.
- [٧٠٥] (١) أى سواء كانت أقلية الريب ناشئة عن موافقة الشهرة أو غيرها من المرجحات غير المنصوصة. م-ح-ى.
- [٧٠٦] (٢) وهو دليل لئبى، والقدر المتيقن منه أيضاً هو صورة التكافؤ من جميع الجهات. م-ح-ى.
- [٧٠٧] (١) راجع ص ٤٦٠.
- [٧٠٨] (٢) راجع ص ٤٩٠.
- [٧٠٩] (٣) قد تمت المباحث الاصولية- التى أراد إيرادها شيخنا الاستاذ المحاضر «مدّ ظله»- فى يوم الأحد ٢٤ شوال ١٤٠٧ هـ. ق. م. ح-ى.
- [٧١٠] يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ٦ جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ هـ. ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
 جاهدوا بأموالكم و أنفسكم فى سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام على بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرِ الْبِحَار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادى" - "رحمه الله" - كان أحدًا من جهابذة هذه المدينة، الذى قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبى (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام على بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، فى سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقه لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشئته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامى - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلمية و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحرى الأذق للمسائل الدينية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتى المتبدله أو الرديئة - فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامع ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعية: التى يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - فى آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - فى أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

- (الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة
- (ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول
- (ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركة و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...
- (د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدده مواقع أخر
- (ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية
- (و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)
- (ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيره SMS
- (ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

- (ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسه" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسه
- (ي) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه
- المكتب الرئيسى: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفتق" و فائى/ "بنايه" القائمية
- تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتي: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائلاً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

