

الحلقة الثالثة

في أسلوبها الثاني

الجزء الثاني

بقلم
باقير الأثرواني

الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

الجزء الثاني

كتابخانه

مركز تحقيقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۸۲۴۰

تاریخ ثبت:



مركز تحقيقات کامپیوتری علوم اسلامی

بقلم

باقر الايرواني



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ -

الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني / به قلم

باقر الايرواني. - تهران: سعيد بن جبير، ۱۳۸۲.

ISBN 964-91029-7-3 (دوره) - ISBN

ISBN 964-91029-3-0 (ج. ۱) - ISBN 964-91029-4-1 (ج. ۲)

ISBN 964-91029-52-2 (ج. ۳) - ISBN

964-91029-6-5 (ج. ۴)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی.

کتاب حاضر شرح، برگزیده " دروس فی علم الاصول

" ، محمد باقر صدر می باشد.

کتابنامه.

۱. صدر، محمد باقر، ۱۹۳۱-۱۹۷۹ م Sadr

Mohammad Baqir دروس فی علم الاصول - - نقد و

تفسیر . ۲. اصول فقه شیعه . ۳. ادله (فقه) . ۴. تعارض

ادله . الف . صدر ، محمد باقر ، ۱۹۳۱-۱۹۷۹ م

Sadr ، Mohammad Baqir دروس فی علم الاصول .

برگزیده . شرح . ب . عنوان . ج . عنوان : فی علم الاصول .

برگزیده . شرح .

۲۹۷/۳۱۲

BP۱۵۹/۸/ص ۴ د ۴۰۲۱۴

۱۹۲۷۳ - ۸۲ م

کتابخانه ملی ایران

الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ج (۲)

اسم الكتاب: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ج (۲)

المؤلف: باقر الايرواني

الناشر: المحبين للطباعة والنشر

الطبعة: الاولى للناشر ۲۰۰۷

المطبعة: قلم

العدد: ۲۰۰۰

شابك: ۷-۱۹-۸۹۹۱-۹۶۴

شابك الدورة: ۴-۲۹-۸۹۹۱-۹۶۴

مركز التوزيع : مكتبة الصفا

ایران - قم - سوق القدس - ۳۱ - تلفاكس ۷۷۴۰۳۳۳



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الدلیل غیر اللفظی أو فعل المعصوم وتقريره

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الدليل الشرعي غير اللفظي

قوله ص ١٨٣ س ١ الدليل الشرعي غير اللفظي ... الخ : تقدم ص ٨٥ من الحلقة ان الدليل على قسمين شرعي وعقلي . والشرعي على قسمين لفظي وغير لفظي . وفيما مضى كان الحديث يدور عن الدليل الشرعي اللفظي ، ومن الآن نتكلم عن الدليل الشرعي غير اللفظي . وللدليل الشرعي غير اللفظي مصداقان :

١ - فعل المعصوم عليه السلام .

ب - تقريره عليه السلام للفعل الصادر امامه . وواضح ان الفعل والتقرير ليسا من قبيل اللفظ ، ولذا يقع الحديث عنهما تحت عنوان الدليل الشرعي غير اللفظي .

والحديث عن فعل المعصوم تقدم في الحلقة الثانية ص ١٥٥ ولا يوجد هنا حديث جديد سوى بعض التكرار بنحو مختصر . ونذكر ذلك كما يلي :

١ - اذا فعل المعصوم عليه السلام فعلاً معيناً كما اذا شرب الماء وهو واقف فهل يدل ذلك على وجوبه او لا ؟ وهكذا لو ترك فعلاً معيناً فهل يدل ذلك على حرمة او لا ؟

والجواب : اذا كانت قرينة خاصة تدل على الوجوب او الاستحباب حكم على طبقها و الا فالفعل بمجرد لا يدل على الوجوب ولا الاستحباب ، بل على عدم الحرمة فقط . وهكذا ترك الفعل لا يدل على الحرمة او الكراهة بل على عدم الوجوب فقط .

٢ - واذا صدر من المعصوم عليه السلام فعل عبادي - كما اذا رأيناه يصلي ركعتين

عند دخوله المسجد - فهل يمكن الحكم عليه بالوجوب ؟ كلا بل يحكم عليه بالرجحان الاعم من الوجوب والاستحباب .

٣- اذا صدر من المعصوم عليه السلام فعل خاص وعلمنا صدوره منه بنحو الوجوب مثلاً حكمنا بوجوبه في حقنا ايضاً فيما اذا كانت الصفات والخصائص التي تواجد عليها المعصوم عليه السلام حين صدور الفعل منه ثابتة فينا ايضاً ، فاذا رأيناه يفعل فعلاً معيناً حالة السفر فلا يمكن ان نعمم حكم ذلك الفعل في حقنا الا اذا كنا في حالة السفر ايضاً فيما اذا احتمل ان لحالة السفر مدخلية في ثبوت ذلك الحكم .

ولربما يقال : ان نفس صفة الامامة او النبوة الثابتة للمعصوم عليه السلام يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم في حقه بالخصوص ومعه فلا يمكن تعميم الحكم للغير .
والجواب : ان هذا الاحتمال منفي بقوله تعالى « ولكم في رسول الله اسوة حسنة » حيث يدل على ان التأسي بالنبي عليه السلام امر مطلوب ، واذا ثبتت مطلوبة التأسي به عليه السلام ثبتت مطلوبة التأسي بالامام عليه السلام ايضاً للقطع بعدم الفارق بين النبي عليه السلام والامام عليه السلام . وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في الحلقة الثانية .

قوله ص ١٨٣ س ٨ الى غير ذلك : من دلالات مثل ان ترك فعل معين هل يدل على انه مكروه او لا كما اشير الى ذلك في الحلقة الثانية .

قوله ص ١٨٣ ص ٩ لعدم الاطلاق في دلالة الفعل : لان الفعل لالفظ فيه حتى يتمسك باطلاقه ، ومعه فاللازم الاخذ بالقدر المتيقن وهو صورة الاتحاد في جميع الخصائص التي يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم .

دلالات التقرير

قوله ص ١٨٤ س ١ سكوت المعصوم عن موقف ... الخ : اذا صدر فعل

الدليل غير اللفظي ٩

خاص برأى من المعصوم عليه السلام - كما اذا توضأ شخص امام الامام عليه السلام منكوساً - وسكت عنه كان سكوته امضاء له .

وقد تسأل عن نكتة دلالة السكوت على الامضاء . والجواب : انه يمكن ابراز النكات التالية :

١ - ان المعصوم عليه السلام له غرض معين وهو تبليغ الاحكام ، فاذا لم ينه عن الوضوء منكوساً دل ذلك على جواز النكس في الوضوء والا كان سكوته نقضاً لغرضه وهو ايصال الاحكام بشكلها الصحيح ، ونقض الغرض قبيح عقلاً .

٢ - ان المعصوم عليه السلام يجب عليه ارشاد الجاهل الى الاحكام كما ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذا سكت ولم ينه دل ذلك على جواز النكس في الوضوء والألنهى من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او من باب ارشاد الجاهل .

٣ - ان ظاهر حال المعصوم عليه السلام كونه في صدد تبليغ الاحكام والمحافظة عليها ، فاذا سكت كان سكوته دالاً على جواز الفعل .

والفرق بين هذه النكات الثلاث ان الثالثة ناظرة الى التمسك بالظهور اي بظاهر الحال وذلك كالتمسك بظاهر اللفظ ، فكما ان ظاهر اللفظ يدل على ارادة المتكلم للمعنى كذلك ظاهر الحال يدل على ثبوت الحكم الموافق لظاهر الحال . واما النكتتان الاوليتان فالتمسك فيها ليس بالظهور بل بدليل عقلي ، فان نقض الغرض قبيح عقلاً وهكذا وجوب ارشاد الجاهل والنهي عن المنكر واجبان عقلاً ، فكلتا النكتتين اذن عقلية ، غاية الامر يلزم في النكتة الثانية توفر شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بخلافه في الاولى فانه لا يلزم توفر ذلك .

وبعد هذا تعرض السيد الشهيد عليه السلام الى مطلب ثانٍ وهو ان امضاء

المعصوم عليه السلام للفعل الصادر له شكلان فتارة يقوم شخص بعمل معين - كالوضوء منكوساً - ويسكت المعصوم ، واخرى يقوم بمجموع العقلاء بعمل معين - كسيرتهم على ان كل من حاز شيئاً ملكه - ويسكت عليه السلام . ويسمى عمل العقلاء في الشكل الثاني بالسيرة العقلانية . وهي حجة ودليل على الحكم الشرعي لامضاء المعصوم عليه السلام لها والا فهي بقطع النظر عن الامضاء لا اعتبار لها .
وهناك مطلب وهو ان السيرة العقلانية ذات نوعين ^(١) :

١ - ان تكون جارية على حكم واقعي معين كالسيرة على ان الحيازة سبب للملكية والسيرة على جواز التصرف في مال الغير عند احراز رضاه القلبي بلا حاجة الى صدور تصريح بالاذن . والسيرة الاولى سيرة على حكم واقعي - غير انه وضعي فان الملكية المحاصلة بالحيازة حكم وضعي - بينما السيرة الثانية سيرة على حكم واقعي ايضاً ولكنه تكليفي ، فان جواز التصرف حكم تكليفي .
٢ - ان تكون السيرة جارية على حكم ظاهري كالسيرة على حجية قول اللغوي والظواهر وخبر الثقة وغير ذلك ، فان الحجية حكم ظاهري ^(٢) ، والسيرة الجارية عليها سيرة على الحكم الظاهري .

ثم ان السيرة على الحكم الظاهري لها مجالان :

١ - ان يرجع العقلاء الى قول اللغوي مثلاً في قضاياهم واغراضهم

(١) التعرض لتفاصيل السيرة في هذه الحلقة والحلقة الثانية من خصائص هذا الكتاب الجليل .

(٢) حيث اخذ في موضوعها الشك ، فالحجية بمحولة للخبر ملا عند الشك في مطابقته الواقع والا فعند العلم بمطابقته للواقع لا معنى لجعل الحجية له ، وهذا بخلافه في الحكم بكون الحيازة سبباً للملكية ، فانه لم يؤخذ الشك في الموضوع .

الشخصية - ويعبر عن الاغراض الشخصية بالاغراض التكوينية - كرجوع من يطالع كتاباً قصصياً معيناً الى اللغوي لتحديد معنى كلمة غريبة وارادة فيه او يفرض ان شخصاً قصد تأليف كتاب واستعمال بعض الكلمات فيه فيرجع الى اللغوي لتحديد معناها ليستعملها بعد ذلك .

ب - ان يرجع العقلاء الى قول اللغوي لتحصيل المؤمن او المعذر ، كما اذا قال المولى لعبد « اكرم العالم » وشك العبد في ان العالم الذي نسي علمه هل يصدق عليه عنوان « العالم » ليجب اكرامه او لا ، فاذا رجع الى اللغوي وقال انه صادق عليه تنجز عليه وجوب اكرامه ، واذا قال له انه لا يصدق عليه كان معذوراً فيما اذا لم يكرمه حتى ولو كان اكرامه واجبا واقعاً ، فقول اللغوي اذن تارة يكون حجة منجزة للمولى على العبد ، واخرى يكون عذراً للعبد امام المولى . وهذه المنجزية والمعذرية تسمى في المصطلح الاصولي بالحجية . ويطلق على السيرة في هذا المجال بالسيرة في مجال الاغراض التشريعية فان « اكرم العالم » الصادر من المولى حكم تشريعي من قبل العقلاء .

وبهذا كله اتضح ان السيرة العقلانية على ثلاثة اقسام :

١ - سيرة عقلانية لاثبات حكم واقعي .

٢ - سيرة عقلانية لاثبات حكم ظاهري في مجال الاغراض التكوينية الشخصية .

٣ - سيرة عقلانية لاثبات حكم ظاهري في مجال الاغراض التشريعية .

اما السيرة الاولى فهي مقبولة ولا اشكال عليها وبواسطتها يمكن ان نحكم بان من حاز شيئاً ملكه وان جواز التصرف في ملك الغير يكفي فيه الرضا القلبي . فان السيرة المذكورة اذا لم تكن مقبولة لدى الشارع لنهى عنها . وهي حجة

بالمصطلح الاصولي اي منجزة ومعذرة .

واما السيرة الثانية فلا يمكن التمسك بها لاثبات الحجية بالمصطلح الاصولي لأنها سيرة من العقلاء في قضاياهم الخاصة ولا معنى لان تكون منجزة او معذرة .
واما السيرة الثالثة - وهي المهمة اذ بها تثبت حجية قول اللغوي والاطمئنان وخبر الثقة وقول صاحب اليد وغير ذلك - فتواجه اشكالا مهماً .
وقبل الاشارة له نذكر مقدمة وهي : ان كل عاقل اذا اصدر احكاماً فالحجة المنجزة لها لا بد وان يجعلها نفس العاقل المشرع لها لا غيره ، فكل اب اذا شرع لولده احكاماً معينة كان من حق هذا الاب ان يجعل حجة خاصة على احكامه التي شرعها ولا يحق لاب آخر غيره ذلك .

وبعد هذا نشير الى الاشكال وهو : ان العقلاء حينما يتمسكون بقول اللغوي ويجعلونه حجة على الاحكام فحيث انه لا يحق للعقلاء ان ينصبوا من انفسهم حجة على احكام الشارع - فانها احكام لغيرهم وليست احكاماً مجعولة من قبلهم - فلا بد وان تكون سيرتهم راجعة الى انه لو قُدِّر في يوم من الايام ان يصيروا موالى فكل منهم يجعل قول اللغوي حجة على احكامه الخاصة به ، ومن الواضح ان سيرة العقلاء بهذا المعنى المعقول لا ترتبط بالشارع لانها سيرة من قبل العقلاء على جعل قول اللغوي حجة في احكام انفسهم لا في احكام الشارع حتى يلزمه النهي عنها اذا لم تكن مقبولة لديه .

وباختصار : ان السيرة بالمعنى الذي يضر الشارع - وهو جعل قول اللغوي حجة حتى في احكام الشارع - مما لا يقدم عليه العقلاء ، وبالمعنى الذي يقدم عليه العقلاء هي مما لا تضر الشارع حتى يكون سكوته عنها امضاء لها .

الجواب عن الشبهة .

والجواب : ان العقلاء وان لم يكن لهم الحق في جعل قول اللغوي حجة في احكام الشارع وانما لهم الحق في خصوص احكام انفسهم ولكنهم يتخيلون ان سيرتهم الجارية على حجة قول اللغوي في احكام انفسهم سيرة يرضى الشارع بتطبيقها حتى في احكام نفسه . وهذا التخيل وان كان باطلاً الا انه بعد حصوله فمن اللازم على الشارع - فيما اذا لم يكن قول اللغوي حجة لديه في احكام نفسه - الردع عنه حفاظاً منه على احكامه ويقول : ان ما ارتكز في اذهانكم من صحة الرجوع الى اللغوي في احكامي باطل .

بل يمكن القول اكثر من هذا وهو ان السيرة الجارية في مجال الاغراض الشخصية - كالسيرة على الرجوع الى اللغوي عند قراءة الكتاب القصصي - يمكن الاستعانة بها لاثبات حجة قول اللغوي في الاحكام الشرعية ايضاً ، اذ هذه السيرة وان كانت مختصة بالكتاب القصصي ولكن من المحتمل ان تستحكم في يوم من الايام ويتولد عند العقلاء بسببها ارتكاز خاطيء برضا الشارع على الرجوع لقول اللغوي حتى في الاحكام الشرعية فلاجل الحفاظ المسبق من الشارع على احكامه يلزمه النهي عن الاخذ بقول اللغوي في الاحكام الشرعية وان لم يكن هذا الارتكاز في مجال الاحكام الشرعية حاصلًا بعد .

اشتراط المعاصرة

والسيرة لا يمكن التمسك بها لاثبات حجة قول اللغوي او لكون الحيابة سبباً للملكية وغير ذلك الا اذا كانت ثابتة في زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون سكوته عنها دليلاً على امضائها ، اما اذا كانت حادثة في عصر الغيبة فلا تكون

حجة لعدم حصولها برأى ومسمع من المعصوم حتى يكون سكوته عنها دليلاً على امضائه .

وقد تسأل : كيف يمكن اثبات التعاصر ؟ ان الجواب عن ذلك تقدم في الحلقة الثانية ص ١٧٨ حيث ذكر فيها خمسة طرق لاثبات ذلك .

لا يلزم التعاصر في بعض السير .

ثم ان معاصرة السيرة لزمن المعصوم عليه السلام وان كانت لازمة ولكن لا في كل سيرة بل في خصوص السيرة التي يقصد منها اثبات حكم شرعي ، فان السيرة على قسمين :

١ - سيرة يقصد بها اثبات حكم شرعي كالسيرة على كون الحيازة سبباً للملكية ، فان سببية الحيازة للملكية حكم شرعي يراد اثباته بالسيرة . ومثل هذه السيرة يلزم ان تكون معاصرة كما تقدم .

٢ - سيرة يقصد بها اثبات شرط من الشروط . مثال ذلك : ان من اشترى شيئاً وكان مغبوناً فيه غبناً فاحشاً فلا اشكال في ثبوت خيار الغبن له وبحق له فسخ العقد بسببه بيد انه وقع بحث بين الفقهاء في مدرك ثبوت هذا الخيار ، فقد يتصور ان هناك رواية تدل عليه ولكنه باطل لعدم وجودها . ومن هنا برزت محاولة لاثبات الخيار المذكور عن طريق التمسك بالسيرة بتقريب ان سيرة العقلاء جرت على ان من اشترى شيئاً فهو يشتريه بشرط ان لا يكون مغبوناً ، وهذا الاشتراط وان لم يذكر صريحاً وباللفظ ولكنه ضمني ومضمر في النفس . واذا ثبت هذا الشرط ثبت وجوب الوفاء به بدليل « المؤمنون عند شروطهم » .

وفي هذه السيرة كما نلاحظ لم يُرد اثبات حكم شرعي ، فان الحكم

الشرعي وهو صحة الشرط ووجوب الوفاء به ثبت بدليل « المؤمنون عند شروطهم » لا بالسيرة ، وانما السيرة تثبت فقط تحقق اشتراط عدم الغبن في نفس المتعاقدين .

وباتضح هذا نقول : ان اشتراط معاصرة السيرة لزمن المعصوم عليه السلام يلزم في السيرة الاولى فقط دون الثانية ، اذ في الثانية لا يراد اثبات حكم شرعي بل تحقق شرط عدم الغبن في نفس المتعاقدين ، ومن الواضح ان ثبوت مثل هذا الشرط في نفس المتعاقدين لا يتوقف على ثبوت السيرة زمن المعصوم عليه السلام .

فارق ثانٍ بين السيرتين.

وبعد اتضح ان اشتراط معاصرة السيرة لزمانه عليه السلام يلزم في السيرة الاولى دون الثانية نذكر فارقاً ثانياً بين السيرتين وهو ان السيرة الاولى اذا تمت ثبت مضمونها في حق جميع الناس بما فيهم الانسان الذي لا يعتقد بذلك المضمون . ومثاله السيرة على الاكتفاء بالرضا القلبي في جواز التصرف ، فان هذه السيرة اذا تمت ثبت مضمونها - وهو الحكم بكفاية الرضا في جواز التصرف - حتى في حق من يعتقد ان الرضا الباطني لا يكفي في جواز التصرف ، فان الحكم الشرعي اذا ثبت يكون عاماً لجميع الناس ويكون اجتهاد الشخص الذي يعتقد عدم كفاية الرضا الباطني كأنه اجتهاد في مقابل النص . هذا في السيرة الاولى .

واما السيرة الثانية فهي بعد حصولها لا يكون مضمونها ثابتاً في حق من لا يلتزم بها ، فلو فرض ان انساناً اشترى شيئاً معيناً من دون ان يكون ملتزماً في قلبه بأن لا يكون مغبوناً بل كان عازماً على الشراء حتى على تقدير كونه مغبوناً - كمن يقدم على شراء دواء معين باي سعر كان لشدة حاجته اليه - فمثل هذا

الشخص لا يثبت له خيار الغبن لان الخيار يثبت من باب اشتراطه لعدم الغبن في نفسه ، فاذا فرض عدم اشتراطه لذلك في نفسه فلا يثبت له الخيار .

قوله ص ١٨٤ س ٣ او باعتبار انه : لم يذكر ^ب كلمة « اما » هنا لان هذا داخل تحت الاساس العقلي وليس اساساً جديداً في مقابله ، وهذا بخلافه في النكتة الثالثة ، فانها حيث تعتمد على التمسك بالظهور كرر كلمة « اما » معها .

قوله ص ١٨٤ س ٧ وكثيراً ما ... الخ : اي وقد لا يكون فردياً ، بل يكون متمثلاً في سلوك عام يسمى ... الخ .

قوله ص ١٨٥ س ٦ اكتفاء بالظن : ذكر الظن من باب المثال ، والا فقد تكون السيرة منعقدة على الاكتفاء بالاحتمال ، ومن هنا عبر بكلمة « مثلاً » . ثم انه انما قيد الشك بكونه في امر واقعي من جهة ان الحجية للظن او الاحتمال لا تثبت الا في حالة الشك في الواقع ، اذ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي . قوله ص ١٨٥ س ١١ ولا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه : وهو ان سكوت المعصوم ^{عليه السلام} يدل على الامضاء .

قوله ص ١٨٦ س ٦ ما ذكرناه عليه : وهو كون السكوت دالاً على الامضاء .

قوله ص ١٨٧ س ٢ وشهادته : عطف على « شهادته » .

قوله ص ١٨٧ س ١٢ فرد بناء ... الخ : اي ومادام جعل الحجة على الاحكام يختص بمجامل تلك الاحكام ولا يحق ذلك لغيره فلا بد وان يكون مردُّ بناء العقلاء على حجية قول اللغوي الى امر معقول وهو انه يجعل ...

قوله ص ١٨٩ س ٥ المتباني : الصواب : المتباني .

قوله ص ١٨٩ س ٦ انفهم : الصواب : انفسهم .

قوله ص ١٨٩ س ٨ بانها تمس الشارع : اي تضر الشارع .

قوله ص ١٨٩ س ١٠ لمولى : وهو الشارع المقدس .

قوله ص ١٨٩ س ١٣ ارتكازاً : اي خطأ .

قوله ص ١٩٠ س ٩ ومهما يكن الحال : اي سواء قلنا بان السيرة حجة في

المقام الاول ايضاً ام لا .

قوله ص ١٩١ س ٩ يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدها

النوعية : اي يراد بالسيرة اثبات ان شرط عدم الغبن مقصود وثابت في مرتكزها .



مركز تحقيقات فقهية وشرعية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١٤٣٥



مركز تحقيقات كميوتو علمي اسلامي

وسائل اثبات الدليل الشرعي

١٤٣٥



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاثبات صغرى الدليل الشرعي

قوله ص ١٩٤ س ١ بعد ان تكلمنا عن الدلالات ... الخ : تقدم صفحة ٨٥ ،
٨٦ من الحلقة عند منهجة ابحاث الكتاب ان البحث تارة يقع في الدليل الشرعي
واخرى في الدليل العقلي ، وان البحث عن الدليل الشرعي يقع في ثلاث نقاط :
البحث عن الدلالات العامة ، والبحث عن اثبات صدور الدليل ، والبحث عن
حجية الظهور . وكان البحث فيما مضى ناظراً الى النقطة الاولى وهي الدلالات
العامة . ومن الآن يراد التحدث عن النقطة الثانية ، وهي البحث عن الوسائل
والطرق التي يمكن بها اثبات صدور الدليل .
وفي هذا المجال توجد وسيلتان لاثبات صدور الدليل من المعصوم عليه السلام
هما :

- ١ - وسيلة يمكن بواسطتها حصول اليقين بصدور الدليل . ومثالها الخبر المتواتر ، فانه بواسطته يحصل القطع بصدور الدليل من المعصوم عليه السلام .
- ٢ - وسيلة تحصل اليقين التعبدى بصدور الدليل من دون حصول اليقين الوجداني بذلك . ومثالها خبر الثقة ، فانه بناء على حجيته لا يحصل اليقين الوجداني بصدور الدليل منه عليه السلام وانما علينا ان نحكم تعبداً بصدوره ولو من دون حصول يقين وجداني بذلك . ونتحدث اولاً عن الوسيلة الاولى التي هي مثل الخبر المتواتر .

وقبل كل شيء نطرح السؤال التالي : كيف يحصل اليقين بواسطة الخبر

المتواتر؟ توجد لهذا السؤال اجابتان احدهما للمشهور يأتي بيانها ص ١٩٨ من الحلقة ، وثانيتهما للسيد الشهيد . والاجابة الثانية مبنية على تطبيق حساب الاحتمال ، فكل من الخبر المتواتر او الاجماع او السيرة او الشهرة يحصل اليقين بصدور الدليل من المعصوم عليه السلام عن طريق تطبيق حساب الاحتمال ^(١) .

ولتوضيح ذلك فمنهج ما ذكره عليه السلام ضمن النقاط التالية :

١ - تقدم ص ٦٢ من الحلقة ان القطع ^(٢) على قسمين : موضوعي وذاتي . واليقين الموضوعي هو المحاصل من مناشيء عقلائية ، والذاتي هو المحاصل من مناشيء غير عقلائية . وتقدم ايضاً ان كلا اليقينين حجة بما في ذلك اليقين الذاتي حيث انه لو نهى الشارع عنه يلزم التناقض في نظر القاطع .

وقد تقول : مادام كلا القطعين حجة فالفائدة في تقسيم اليقين اليهما والبحث عن اسباب حصول اليقين مادام هو حجة من اي سبب كان ؟ والجواب : انا نريد بالبحث عن اسباب حصول اليقين الاطلاع على اسباب اليقين الموضوعي لنأخذ بها ونحذر من اسباب اليقين الذاتي . وبكلمة اخرى : عند البحث عن حجية القطع لاوجه للفرقة بين القسمين لأن كليهما حجة ولكن عند البحث عن اسباب حصول اليقين لا بأس بالفرقة بين القسمين لنقترب من اسباب حصول اليقين الموضوعي ونبتعد عن اسباب اليقين الذاتي .

٢ - ان اليقين الموضوعي تارة يكون ثابتاً من دون ان يكون مستنتجاً من

(١) وهذا يُعدُّ من الافكار الجديدة والجميلة للسيد الشهيد عليه السلام فانه كما استفاد من حساب الاحتمال في كتابه « الاسس المنطقية للاستقراء » لاثبات وجود الله سبحانه استفاد منه ايضاً في علم الاصول في المجالات المذكورة .

(٢) كلمة القطع واليقين مترادفتان .

قضية اخرى وثانية يكون مستنتجاً من قضية اخرى .

مثال الاول : اليقين بان الكل اكبر من الجزء ، فان هذه القضية ثابتة في الذهن البشري بدون استعانة بقضية اخرى ، وتسمى مثل هذه القضية بالقضية الاولى .

ومثال الثاني : اليقين بان العالم حادث ، فانه مستنتج من قضية اخرى وهي ان العالم متغير وكل متغير حادث .

٣- ان اليقين المستنتج من قضية اخرى على قسمين :

١- ان يكون بين القضيتين ملازمة عقلية ، وهذا كما في المثال الثاني ، فان اليقين بكون العالم حادثاً يلزم اليقين بان العالم متغير وكل متغير حادث ، اذ قولنا العالم متغير وكل متغير حادث قياس منطقي ، والقياس المنطقي يستلزم عقلاً اليقين بالنتيجة .

ب- ان لا يكون بين القضيتين ملازمة عقلية . ومثال ذلك : تناول قرص الاسبرين مرات متعددة عند صداع الرأس مع افتراض زوال الصداع في كل مرة ، فان التقارن بين هاتين الحادثتين - تناول القرص وزوال الصداع - في المرة الاولى وان كان لا يستلزم اليقين بكون تناول القرص هو العلة لزوال الصداع ، اذ من المحتمل وجود علة اخرى لم نطلع عليها ولكن هذا التقارن يوجب احتمال كون العلة هي قرص الاسبرين بدرجة معينة ولنفرضها ٥% ، وعندما يحصل هذا التقارن في المرة الثانية يأخذ الاحتمال بالارتفاع قليلاً فيصبح بدرجة ١٠% مثلاً . وبحصول التقارن المذكور مرات متوالية يأخذ الاحتمال بالارتفاع اكثر فاكثراً الى ان يصبح الاحتمال المقابل - اي احتمال كون العلة شيئاً آخر غير قرص الاسبرين - ضعيفاً جداً الى حد لا يحتفظ به الذهن البشري ويحصل عند ذلك القطع بكون

العلة هي الاسبرين ، فان احتمال وجود العلة الاخرى وان كان لا يزول بالكلية بل يبقى حتى النهاية بدرجة ضعيفة ولكن لشدة ضعفه يشعر الانسان بحصول اليقين له لعدم تمكن الذهن البشري من الاحتفاظ بالاحتمال بعد ضآلته الشديدة .
وبهذا تجلى كيف يتولد اليقين من حساب الاحتمال .

٤ - يصطلح على اليقين الحاصل من القياس^(١) باليقين الموضوعي الاستنباطي ، وعلى الحاصل من مجموعة قضايا باليقين الموضوعي الاستقرائي . وسبب التسمية واضح ، فان اليقين في الحالتين المذكورتين حيث انه حاصل من مناشيء عقلائية فهو موضوعي ، والاول بما انه مستنبط من القياس فهو استنباطي ، والثاني بما انه حاصل من الاستقراء فهو استقرائي .

٥ - ان القضية المستنتجة من القياس ثابتة في المقدمتين - فقولنا « العالم حادث » الذي هو النتيجة ثابت في الكبرى التي تقول « كل متغير حادث » اذ احد مصاديق الكبرى هو العالم حادث - فان النتيجة في باب القياس اصغر من المقدمتين ، لكون السير فيه من الكلي الى الجزئي ، وهذا بخلافه في القضية المستنتجة من الاستقراء ، فانها غير ثابتة في القضايا المستقرءة ، اذ النتيجة في باب الاستقراء اكبر من المقدمات لكون السير فيه من الجزئيات الى الكلي .

٦ - ان الوسائل التي تحصل اليقين بصدور الدليل هي : التواتر ، الاجماع ، سيرة المشرعة ، الشهرة . واليقين في كل هذه يحصل في نظر السيد الشهيد بواسطة حساب الاحتمال بخلافه على رأي المشهور ، فانه يحصل بطريق آخر . ومن هنا لابد من البحث عن التواتر والاجماع والشهرة^(٢) لنوضح كيف يحصل اليقين فيها

(١) المراد من القياس القياس المنطقي وهو عبارة عن الصغرى والكبرى .

(٢) واما سيرة المشرعة فقد تقدم الحديث عنها في الحلقة الثانية .

وسائل اثبات الدليل الشرعي..... ٢٥

عن طريق حساب الاحتمال .

قوله ص ١٩٥ س ٢ ونحوهما : كالشهرة وسيرة المشرعة .

قوله ص ١٩٥ س ٦ بعد افتراض تحققه : اي انه بعد افتراض تحقق اليقين

فهو حجة من دون فرق بين القسمين .

قوله ص ١٩٥ س ١٥ على اساس قياس من الاقيسة المنطقية : المراد من

الاقيسة المنطقية الاشكال الاربعة للقياس .

قوله ص ١٩٦ س ١٠ اذ قد يكون اقترانها صدفة : ليس المقصود من

الصدفة زوال الصداق بلاعلة بل زواله بعلة اخرى غير ملتفت لها ، وعلى هذا

يكون قوله ﴿ و يكون للحادثة الاخرى علة غير منظورة ﴾ عطف تفسير

للصدفة .

قوله ص ١٩٧ س ٨ والسيرة : كان من المناسب ذكر الشهرة بدل السيرة

لأنها - الشهرة - المبحوث عنها فيما بعد ، وأما السيرة - اي سيرة المشرعة - فقد

تقدم الكلام في الحلقة الثانية عن كيفية افادتها اليقين عن طريق حساب الاحتمال .

مبحث التواتر

قوله ١٩٧ س ١٠ الخبر المتواتر من وسائل... الخ : الوسائل المحصلة لليقين الوجداني متعددة منها : التواتر ، الاجماع ، الشهرة .

ونبحث أولاً عن الخبر المتواتر وكيفية افادته اليقين في نظر المشهور ثم عن كيفية افادته لذلك في نظر السيد الشهيد . وعند بيان طريقة المشهور نبين بالمناسبة وبالتبع طريقة المشهور في كيفية تولد اليقين في القضية التجريبية وأن تناول قرص الاسبرين عدة مرات كيف يولد اليقين بان الاسبرين هو العلة للشفاء .

لورجعنا الى الكتب المنطقية^(١) للتعرف على رأي المشهور في كيفية حصول اليقين في الخبر المتواتر نجد أن المنطق الارسطي^(٢) يعرف الخبر المتواتر بالخبر الذي نقله جماعة كثيره يستحيل تواطؤهم على الكذب . ومن خلال هذا التعريف نفهم ان الخبر المتواتر يتركب من مقدمتين :

أ - اخبار جماعة كثيرة .

ب - ان الجماعة الكثيرة يستحيل اجتماعها على الكذب .

اما المقدمة الاولى فهي ثابتة بالحس والوجدان ، اذ سمعنا بالاذن اخبار

(١) كحاشية ملا عبدالله ومنطق المظفر .

(٢) المنطق المتداول اليوم هو المنطق الارسطي نسبة الى واضعه ارسطو . وقد استمر هذا المنطق من زمن ارسطو والى يومنا هذا . وحينما نعبّر برأي المشهور فالمقصود رأي المنطق الارسطي الذي هو السائد الى اليوم .

الجماعة الكثيرة .

واما المقدمة الثانية فنحن ان نسأل المنطق الارسطي ونقول كيف يمكن اثبات ان الجماعة الكثيرة يستحيل اجتماعها على الكذب ؟ ويجيبنا عن ذلك بان هذه القضية هي من القضايا البديهية التي يحكم بها العقل بمجرد تصورها ، فهي مثل قضية « الكل اكبر من الجزء » فكما ان هذه القضية بديهية ويحكم بها العقل بمجرد تصورها كذلك قضية ان الجماعة الكثيرة يستحيل اجتماعها على الكذب هي مما يحكم بها العقل بمجرد تصورها . ومن هنا عدّ المنطق الارسطي الخبر المتواتر واحداً من القضايا الضرورية الست ، فانا قرأنا في المنطق ان القضايا الضرورية ست احداها المتواترات .

وشبهه هذا البيان ذكره المنطق الارسطي في القضية التجريبية ، فان اليقين يكون الاسبرين علة للشفاء حاصل من مقدمتين هما :

ا - اقتران الشفاء بتناول القرص مرات عديدة .

ب - ان الصدفة لا تتكرر دائماً ولا غالباً . ومع عدم تكرار الصدفة فلا يمكن ان يكون الشفاء حاصل صدفة وليس لأجل تناول القرص .

واذا سألنا المنطق الارسطي عن هذه القضية - التي هي بمثابة الكبرى - وقلنا له ما هو المدرك لها لأجابتنا ان هذه القضية بديهية مثل قضية الكل اكبر من الجزء . ومن هنا عدّ المنطق الارسطي القضية التجريبية واحدة من القضايا الست الضرورية . واضاف قائلاً ان هذه القضية ليست ثابتة بسبب التجربة لانها هي المدرك لاثبات القضية التجريبية - اي كون القرص علة للشفاء - فلو كانت ثابتة بالتجربة يلزم الدور^(١) .

(١) وستأتي مناقشة ذلك وان قضية الصدفة لا تتكرر ثابتة بسبب التجربة وليست من القضايا

ومن خلال هذا العرض يتضح ان الكبرى في الخبر المتواتر هي ان الجماعة الكثيرة يستحيل اجتماعها على الكذب بينما الكبرى في باب التجربة هي ان الصدفة لا تتكرر .

وبعد التأمل يمكننا القول بان كلتا الكبيرين واحدة وهي ان الصدفة لا تتكرر ، فان الجماعة الكثيرة انما يستحيل اجتماعها على الكذب من جهة استحالة تكرار الصدفة ، فان لازم اجتماع جميع المخبرين على الكذب افتراض ان مصالح جميع المخبرين قد اتفقت صدفة واقتضت الكذب ، وهذا معناه تكرار الصدفة .

وباختصار : ان المنطق الارسطي يرى أن السبب في افادة القضية التجريبية والمتواترة لليقين هو القياس المنطقي المركب من مقدمتين كبراهما قضية « الصدفة لا تتكرر » التي قال انها ضرورية لا تحتاج الى استدلال .

رأي السيد الشهيد

واما السيد الشهيد فهو يرى ان السبب لتولد اليقين في القضية المتواترة والتجريبية هو حساب الاحتمال - لا ما ذكره المنطق الارسطي - فان المخبر الاول حينما يخبر عن قصة « غدير خم » مثلاً فاحتمال صدقه ثابت ولنفرضه ١٪ فاذا اخبر الثاني فاحتمال الصدق يقوى الى ٢٪ مثلاً . وهكذا بكل اخبار جديد يقوى احتمال الصدق ويضعف من ذلك الجانب احتمال الكذب الى درجة الصفر او قريب منه . هذا هو منشأ حصول اليقين في القضية المتواترة وليس هو تلك القضية التي افترضها المنطق الارسطي وهي « الصدفة لا تتكرر » .

ونفس الشئ يقال في القضية التجريبية ، فان احتمال كون العلة للشفاء تناول القرص وان كان ضعيفاً في المرة الاولى الا انه يقوى في المرة الثانية والثالثة وهكذا الى ان يحصل اليقين او ما يقرب منه .

يبقى علينا ان نوضح كيف نحصر السبب لحصول اليقين في حساب الاحتمال والحال ان كون السبب هو تلك القضية التي افترضها المنطق الارسطي امر محتمل ايضاً .

وفي هذا المجال يمكن ذكر نكتتين للحصر :

١ - ان القضية التي افترضها المنطق الارسطي هي مبنية بنفسها على التجربة ، فانه حيث لاحظنا في وقائع كثيرة و متعددة ان لكل شيء علة منظورة - اي مشخصة - ولم يقع صدفة حكماً بان الصدفة لا تتكرر . فنشأ هذه القضية اذن هو التجربة وليست هي قضية اولية ثابتة في عقل الانسان . وما دامت ثابتة بالتجربة فلا يمكن ان تكون هي السبب لحصول اليقين بالقضية التجريبية .

ب - ان حصول اليقين في القضية المتواترة والتجريبية لو كان ناشئاً من تلك القضية التي افترضها المنطق الارسطي فاللازم ان يحصل اليقين بشكل واحد في جميع الحالات مع انا نلاحظ ان حصول اليقين يكون اسرع لو كان المخبرون في درجة عالية من الوثاقة او كانت الظروف تساعد على صدق تلك القضية وهكذا بالنسبة الى بقية العوامل المؤثرة . وهذا منبه وجداني على ان السبب في حصول اليقين ليس هو تلك القضية التي ادعى المنطق الارسطي ثبوتها في العقل وانها من القضايا الضرورية الواضحة والالزم ان يكون حصول اليقين على منوال واحد في جميع الحالات .

وملخص الحديث : ان المنطق الارسطي يرى ان السبب لحصول اليقين في

٣٠ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

القضية المتواترة والتجريبية هو القياس المنطقي المركب من مقدمتين كبراهما عقلية بديهية بينما السيد الشهيد يرى السبب هو الاستقراء وتطبيق حساب الاحتمال .

قوله ص ١٩٨ س ٦ في القضايا الضرورية الست : ورد في منطق المظفر ج ٢ مبحث اليقينيّات مانصه : « فالبدهيّات اذن هي اصول اليقينيّات وهي على ستة انواع بحكم الاستقراء : اوليات ، ومشاهدات ، وتجريبيّات ، ومتواترات ، وحديسيات ، وفطريّات » . والمنطق الارسطي يدعي ان قضية « الصدفة لا تتكرر » من القسم الاول اي من القضايا الاولى ، وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين والنسبة مثل الكل اكبر من الجزء .

قوله ص ١٩٨ س ١٠ عليّة الحادثة الاولى للحادثة الثانية : اي غليّة تناول القرص للشفاء ، فتناول القرص هو الحادثة الاولى والشفاء هو الحادثة الثانية . قوله ص ١٩٩ س ٣ ولا يمكن في رأيه ان تكون ثابتة بالتجربة : ولكن سيأتي منه ص ٢٠٠ س ١٦ انها ثابتة بالتجربة ومعه فلا يمكن ان تكون هي السبب لحصول اليقين بالقضية التجريبية .

قوله ص ٢٠٠ س ٥ وان الاعتقاد بها : عطف تفسير .

قوله ص ٢٠٠ س ١٠ بإمكان افتراض وجود علة اخرى غير منظورة : ويعبر عن العلة غير المنظورة بالصدفة ، فالصدفة هي وجود علة اخرى غير ملتفت اليها .

قوله ص ٢٠٠ س ١٦ ونفس الكبرى : هذا هو الرد الاول على المذهب الارسطي .

قوله ص ٢٠٠ س ١٧ ومن هنا ... الخ : هذا هو الرد الثاني . اي ومن اجل ان المنشأ حساب الاحتمال لا تلك القضية التي افترضها المنطق الارسطي نجد ان

حصول اليقين... الخ.

قوله ٢٠١ س ٢ بكل ماله دخل... الخ : سيأتي في البحث التالي اي
ص ٢٠٢ من الحلقة الامور الموجبة لتقوية الاحتمال وبالتالي لسرعة حصول
اليقين .

قوله ص ٢٠١ س ٦ مفردات التواتر : وهي كل خبر من الاخبار .
قوله ٢٠١ س ٩ وكذلك الحال في لاقتربات : هذا راجع الى القضية
التجريبية ، وما قبل ذلك كان ناظراً الى القضية المتواترة .
قوله ص ٢٠١ س ١٥ وليس مشتقاً : اي ليس ناشئاً .

الضابط للتواتر

قوله ص ٢٠٢ س ١ والضابط في التواتر... الخ : قد يسأل : متى يصل الخبر
الى درجة التواتر ويعد خبراً متواتراً؟ والجواب : يحصل ذلك فيما اذا خبر جماعة
كثيرة عن مضمونه ، فكثرة المخبرين - كما اذا كانوا عشرين او ثلاثين - هي الملاك
في صيرورة الخبر متواتراً وافادته اليقين ، فكل خبر اخبر به جماعة كثيرة وحصل
بسبب ذلك اليقين فهو متواتر .

وقد يسأل ثانياً : ما هو عدد المخبرين الذي يحصل بسببه اليقين ؟
والجواب : لا يمكن الحصر في عدد معين ، اذ هناك عوامل تؤثر في سرعة حصول
اليقين وبطئه ، فاذا حصلت فلربما العشرة او الاقل يحصل بها اليقين واذا لم تحصل
فلربما لا يحصل بالعشرين . وتلك العوامل يمكن تقسيمها الى قسمين :

١ - عوامل موضوعية ، وهي العوامل التي لا تختص بشخص دون اخر ، بل
هي لو حصلت في حق اي شخص اثرت في سرعة حصول اليقين او بطئه .

ب - عوامل ذاتية ، وهي العوامل التي تختص ببعض الاشخاص ولا تعم الجميع .

اما العوامل الموضوعية فنذكر لها خمسة امثلة :

١ - وثاقة المخبرين ونباهتهم ، فانه كلما كان كل واحد من المخبرين شديد الوثاقة والنباهة كان حصول اليقين اسرع كما هو واضح .

٢ - اختلاف ظروف المخبرين ومسالكتهم ، فانه كلما اختلفت ظروف المخبرين من حيث الزمان والمكان والخصوصيات الاخرى وهكذا كلما اختلفت مسالك المخبرين وآراؤهم ومذاهبهم كان حصول اليقين اسرع بخلاف ما اذا تقاربت الظروف والمسالك ، فان حصول اليقين يكون ابطء ، حيث ان احتمال وجود مصلحة شخصية واحدة تدعو الى كذب الجميع قوى .

٣ - غرابة القضية المخبر عنها ومألوفيتها ، فان القضية المخبر عنها اذا كانت غريبة وغير مألوقة - كما اذا اخبر عن حصول المطر بنزول الحصى بدل الماء - فحصول اليقين يكون ابطء بخلاف ما اذا كانت مألوقة .

٤ - الأطلاع على الظروف الخاصة لكل مخبر ، فان العدو اذا اخبر عن قضية هي في صالح عدوه كان حصول اليقين اسرع لضعف احتمال وجود المصلحة في الاخبار كذبا ، بخلاف ما اذا كان الاخبار من المحب ، فان حصول اليقين يكون ابطء لقوة احتمال وجود المصلحة في الاخبار كذباً .

٥ - وضوح المدرك للشهود وعدمه ، فان المدرك للشهود اذا كان هو المحس - كالاخبار عن نزول المطر ، فانه قضية محسوسة تشاهد بالبصر - فحصول اليقين اسرع بخلاف ما اذا كان المستند ليس هو المحس كالاخبار عن العدالة - فانها لا تحس بالعين او السمع ، بل تعرف بآثارها ولوازمها - فيكون حصول اليقين

ابطء .

واما العوامل الذاتية فنذكر لها ثلاثة امثلة :

١ - طباع الناس المختلفة ، فان بعض الاحتمالات ضيئلة جداً لا يمكن لأي ذهن بشري الاحتفاظ بها كما اذا كان الاحتمال $\frac{1}{1000000}$ ، وهناك بعض الاحتمالات يمكن لبعض الازهان الاحتفاظ بها دون بعض الازهان الاخرى كاحتمال ٥% ، فانه لا يمكن للعجائز الاحتفاظ به ، ولذا يحصل اليقين لمن بسرعة حيث يزول هذا الاحتمال الضعيف من اذهانهم ولا يحتفظن به بخلافه في الشاب المثقف فانه يبقى محتفظاً به ولا يسرع حصول اليقين له .

٢ - المباني السابقة الثابتة في الذهن ، فان الانسان اذا كان يبني على افضلية الامام امير المؤمنين عليه السلام فالروايات الواردة لاثبات افضلية غيره عليه لا يحصل منها اليقين له ، وهذا بخلافه لو كانت موافقة للمبنى السابق ودالة على افضلية الامام عليه السلام فانه يسرع حصول اليقين له .

ثم ان المبنى القبلي يؤثر على سرعة وبطء حصول اليقين وان كان وهماً غير مطابق للواقع ، فانه مادام مطابقاً للواقع في نظر صاحبه يكفي ذلك لتأثيره اثره .

٣ - المشاعر العاطفية ، فان الناس يختلفون من حيث حسن الظن بالآخرين وصفاء نفوسهم ، فمن كان له حسن الظن وصفاء النفس يسرع لديه حصول اليقين لو وصلت اخبار تثني على انسان معين بخلاف من لاصفاء لنفسه وله سوء الظن فانه لا يسرع لديه حصول اليقين .

قوله ص ٢٠٢ س ٣ لان ذلك يتأثر : اي لان حصول اليقين من الكثرة يتأثر... الخ .

قوله ص ٢٠٢ س ١٢ عاملاً عكسياً : اي معاكساً لسرعة حصول اليقين .

قوله ص ٢٠٣ س ٤ ايجاباً : اي تؤثر في سرعة حصول اليقين . وقوله «او سلباً» يعني يؤثر في بطل حصول اليقين .

قوله ص ٢٠٣ س ١٤ او من قدرته على : اي ان حسن الظن بالآخرين تارة يجعل احتمال صدق المخبر في اخباره قوياً واخرى يكون سبباً لعدم الاحتفاظ بالاحتمال الضئيل بالكذب وتحول احتمال الصدق الى اليقين نتيجة لعدم الاحتفاظ بالاحتمال الضئيل بالكذب .

قوله ص ٢٠٣ س ١٥ ايجاباً او سلباً : فان من له سوء الظن يتفاعل مع الاحتمال الضئيل ويكون ذلك سبباً لعدم حصول اليقين له - وهذا تفاعل ايجابي - بينما من له حسن الظن لا يتفاعل مع الاحتمال الضئيل ويكون ذلك سبباً لحصول اليقين ، وهذا تفاعل سلبي .



مركز تفتيش و توثيق علوم اسلامی

تعدد الوسائط في التواتر

قوله ص ٢٠٤ س ١ اذا كانت القضية الاصلية ... الخ : اذا تعدد المخبرون

عن قضية الغدير مثلاً وكثر اخبارهم عنها الى حد التواتر ، فهناك حالتان :

١- ان يقول المخبرون : انا نشهد بسماع النبي ﷺ يقول : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه » .

٢- ان يقول المخبرون : لم نسمع النبي ﷺ يقول : من كنت ... الخ وانما سمعنا اشخاصاً آخرين يشهدون بانهم سمعوا النبي ﷺ يقول من كنت ... فزرارة مثلاً يقول : سمعت اباذر يقول : سمعت النبي ﷺ قائلاً من كنت ويصطلح على زرارة اسم المخبر غير المباشري وعلى ابي ذر اسم المخبر المباشري عن النبي ﷺ . وباتضح هاتين الحالتين نقول : اما الحالة الاولى فلا كلام فيها ، اذ متى ما

كثر المخبرون بدرجة يحصل من اخبارهم اليقين كان خبرهم متواتراً.

واما الحالة الثانية - وهي الحالة المتداولة فان الروايات المتداولة بيننا اليوم

تخبر عن اهل بيت العصمة عليهم السلام مع الوسائط - فيمكن طرح السؤال التالي فيها :

متى يكون الخبر مع الوسائط متواتراً ؟ والجواب : ان التواتر يتحقق حالة

الوسائط فيما اذا تحقق احد الامرين التاليين :

١ - ان يكون عدد المخبرين في كل طبقة من الطبقات قد بلغ حد التواتر ،

فلو كان التواتر يتحقق بخمسين مخبر مثلاً فيلزم ان يكون عدد المخبرين عن

النبي صلى الله عليه وآله بالمباشرة خمسين شخصاً كما ويلزم ان يكون الاخبار عن كل واحد من

هؤلاء الخمسين بمقدار خمسين ايضاً ، فابوذر الذي يخبر عن النبي صلى الله عليه وآله بالمباشرة

يلزم ان يخبر عنه خمسون شخصاً ، وسلمان الذي يخبر عنه صلى الله عليه وآله مباشرة يلزم ان

يخبر عنه خمسون شخصاً ايضاً وهكذا الى تمام الخمسين . اجل يكفي وجود خمسين

واحدة تخبر عن كل واحد من الخمسين السابقة ولا يلزم وجود خمسينات متعددة

بعدد كل واحد من الخمسينات السابقة .

٢ - ان لا يكون كل واحدة من الطبقات بالغاً حد التواتر ولكن نأخذ

بتجميع القيم الاحتمالية لقضية الغدير التي يخبر عنها مخبرون غير مباشرين فنقول :

ان قيمة احتمال صحة قضية الغدير التي يخبر زراراً باخبار سلمان عنها $\frac{1}{100}$ مثلاً -

وانما كان الاحتمال ضعيفاً لان كثرة الوسائط تقلل من قوة الاحتمال - وهكذا قيمة

احتمال صحة قضية الغدير التي يخبر محمد بن مسلم باخبار عمار عنها $\frac{1}{100}$ ، وبذلك

يرتفع احتمال حقانية قضية الغدير الى $\frac{2}{100}$. وبهذا الشكل نأخذ بتجميع القيم

الاحتمالية بعضها الى بعض الى ان يحصل اليقين . ومن الطبيعي ان هذا يحتاج الى

وجود اخبارات غير مباشرة كثيرة ، فان قيمة احتمال صحة قضية الغدير مادام

المخبر عنها غير مباشر ضعيفه فيحتاج الى تجميع اكثر .

قوله ص ٢٠٤ س ١ المطلوبة اثباتها: لعل حذف التاء من كلمة «المطلوبة»
اولى.

قوله ص ٢٠٤ س ٥ من الشهادات الاخرى : اي الشهادة في كل طبقة من
الطبقات .

قوله ص ٢٠٤ س ٩ للمخبر غير المباشر : وهو اخبار كل مخبر من الطبقة
المتأخرة عن الطبقة المتقدمة .

قوله ص ٢٠٤ س ١٤ لان مفردات الجمع ... الخ : المقصود من مفردات
الجمع كل فرد من افراد الاخبار . وضمير « منها » يرجع الى القيمة ، اي ان قيمة
الأخبار لو لم يكن مباشرياً اصغر منها لو كان مباشرياً .

اقسام التواتر

قوله ٢٠٥ س ١ اذا واجهنا عدداً كبيراً ... الخ : حاصل المبحث المذكور ان
التواتر على ثلاثة اقسام :

١ - ان يخبر الجميع عن مدلول مطابق واحد ، كما هو الحال في حديث
الغدير ، حيث يخبر الجميع عن جملة واحدة هي : « من كنت مولاه فهذا علي
مولاه » . ويسمى هذا بالتواتر اللفظي .

٢ - ان يخبر الجميع عن مدلول تضمني او التزامي واحد ، كما لو اخبر
اشخاص متعددون عن قضايا متعددة ترتبط بكرم حاتم ، فقال احدهم كان حاتم
يوقد النار ليرى الضيوف بيته فيأتوا اليه ، وقال الآخر كان حاتم يقول لعبده لو
اتيتني بضيف فانت حر ، وشبيه بذلك نقل الآخرون . ان مثل هذه القصص

تشارك جميعها في معنى واحد وهو كرم حاتم الذي هو مدلول تضمني او التزامي لها . ويسمى هذا بالتواتر المعنوي .

٣ - ان يخبر الجميع عن قضايا متعددة بلا اشتراك في مدلول مطابق او تضمني او التزامي . ويسمى ذلك بالتواتر الاجمالي . وتحدث ابتداءً عن هذا القسم . ومثاله : كتاب الوسائل ، فان من فتحه ورأى فيه آلاف الاحاديث امكنه ان يقطع بان مقداراً منها كاذب اذ ما اكثر ما كذب على اهل البيت عليهم السلام ولنفترض عدد الكاذب (١٠٠) حديث ، وبذلك يتشكل علم اجمالي بكذب (١٠٠) حديث من احاديث الوسائل .

وبعد هذا نفترض انتخاب (١٠٠) رواية بشكل عشوائي بمعنى جمع روايات متعددة من مختلف الابواب ومن دون قصد مسبق لها ، فواحدة من كتاب الصلاة تدل على حكم يرتبط بالصلاة واخرى من الصوم تدل على حكم يرتبط به وثالثة من الحج تدل على حكم مرتبط به وهكذا ، ثم جمعت الروايات المذكورة بدون ان تشارك في مدلول تضمني او التزامي او مطابق واحد .

وبعد جمع الروايات المذكورة التي هي بقدر (١٠٠) رواية نسأل : هل يمكن الجزم بان جميع هذه الروايات المائة ليس كاذباً بل واحد منها على الاقل صادق حتماً ؟ والجواب : نعم يمكن الجزم بذلك لان احتمال كذب مجموع المائة ضعيف جداً بحساب الاحتمال ، اذ قيمة احتمال كذب الرواية الاولى اذا كان $\frac{1}{2}$ وقيمة احتمال كذب الرواية الثانية $\frac{1}{2}$ ايضاً وهكذا قيمة احتمال كذب كل رواية من الروايات الاخرى فاذا اردنا التعرف على قيمة احتمال كذب مجموع المائة كان من اللازم ضرب $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ وهكذا الى مائة نصف ^(١) ، ومن الواضح ان الاحتمال

(١) ولمعرفة النتيجة يضرب كل بسط في البسط الآخر وكل مقام في المقام الآخر، وبضرب

الناج بعد عملية الضرب يكون ضعيفاً جداً وبالعكس من ذلك يصبح احتمال صدق واحدة من الروايات قوياً جداً وبالعكس الى حد الاطمئنان^(١). وسبب حصول هذا الاطمئنان كما عرفت كثرة عدد الاخبار، فان نفس الكثرة تولد اطمئنانا بصدق واحد منها. ويمكن ان نصطلح على مثل هذه الكثرة المولدة للاطمئنان بالمضعف الكمي، اي يضعف احتمال كذب الجميع بسبب الكم وهو

تكون نتيجة البسط ١، ويضرب المقام بعضه ببعض $2 \times 2 \times 2 \times \dots$ تكون نتيجة المقام بالآلاف، اي تكون قيمة احتمال كذب الجميع واحداً من آلاف الاحتمالات. (١) اجل صدق جميع الروايات المائه العشوائية ضعيف جداً ايضاً، لان قيمة احتمال ذلك يحصل بضرب $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \dots$ ولكننا ندعي ان احتمال صدق رواية واحدة يصبح قوياً دون الجميع. وللتعرف على قيمة احتمال صدق رواية واحدة لا يضرب $\frac{1}{2}$ فان عملية الضرب تتبع فيما لو اريد التعرف على قيمة احتمال صدق جميع الروايات. وبهذا تتضح نقطة الفرق بين ما اذا اريد التعرف على قيمة احتمال كذب الجميع وما اذا اريد التعرف على قيمة احتمال صدق رواية واحدة من بين آلاف روايات الوسائل، ففي الحالة الاولى حيث يراد التعرف على قيمة احتمال كذب الجميع فلا بد من اتباع عملية الضرب بينما في الحالة الثانية حيث لا يراد التعرف على قيمة احتمال صدق الجميع بل على قيمة احتمال صدق رواية واحدة فلا معنى لاتباع عملية الضرب.

وقد يقال: لماذا لا نتبع عملية الجمع للتعرف على قيمة احتمال الصدق كما كنا نتبعها في مثال الاسبرين، حيث كنا نقول: ان احتمال عليّه الاسبرين في المرة الاولى اذا كان بقدر $\frac{1}{2}$ ففي المرة الثانية يرتقي الى $\frac{2}{2}$.

والجواب: ان عملية الجمع تتبع فيما اذا كان كل احتمال يؤثر على قيمة الاحتمال الآخر بان كانت الاحتمالات مترابطة كما في مثال الاسبرين، فان حصول الشفاء في المرة الاولى يقوي من احتمال كون القرص هو العلة في المرة الثانية، وهذا بخلافه في المقام فان الاحتمالات مستقلة ولا يؤثر صدق الرواية الاولى على قوة احتمال صدق الرواية الثانية لتغاير موضوع كل رواية مع موضوع الاخرى، ومعه فلا معنى لاتباع عملية الجمع.

الكثرة . وفي مقابل المضعف الكمي يوجد مضعف آخر يأتي في الصورة الثانية والثالثة يمكن ان يصطلح عليه بالمضعف الكيفي .

والتواتر في هذه الحالة يسمى بالتواتر الاجمالي حيث يطمئن بصدور واحد من الاخبار على سبيل الاجمال دون تعيين .

وقد تسأل : ما فائدة الجزم بصدور خبر واحد من بين الاخبار المائة بعد ما لم يكن متميزاً ؟ والجواب : انه بعد العلم بصدور واحد من الاخبار المائة يجب الاحتياط وذلك بالاتيان بالصلاة التي دل واحد من الاخبار على وجوبها وبالصوم الذي دل خبر آخر على وجوبه وبالحج الذي دل خبر ثالث على وجوبه ، وهكذا يلزم الاتيان بجميع الافعال التي دلت الاخبار المئة على وجوبها . وهذا نظير ما لو كان لدينا (١٠٠) اثناء وعلمنا بنجاسة اثناء واحد منها فانه كما يجب الاجتناب عن الجميع كذلك في مقامنا يجب الاحتياط بالاتيان بالجميع .

مطلب ظريف

ثم ان السيد الشهيد ذكر مطلباً ظريفاً وهو ان واحداً من الاخبار المائة وان كنا نطمئن بصدوره ولكن لا يمكن ان يتحول هذا الاطمئنان الى اليقين ، اذ لو تحول وجزم بان جميع هذه المائة العشوائية ليس كاذباً بل واحد منها صادق جزماً فيلزم ان يحصل الجزم المذكور في بقية المئات العشوائية ايضاً لعدم الفرق بينها ، وبالتالي يلزم ان تبقى تلك المائة التي افترضنا اول البحث كونها كاذبة - حيث افترضنا في اول حديثنا عن القسم الثالث العلم بكذب مئة رواية من بين آلاف روايات الوسائل - بلا مصداق فلا بد على هذا الاساس من احتمال كذب جميع كل واحدة من المئات العشوائية ، ومع وجود هذا الاحتمال فلا يمكن تحول الاطمئنان الى

يقين .

نعم يبقى شيء وهو انه بعد حصول الاطمئنان بصدق واحد من الاخبار المائة العشوائية فهل يكون هذا الاطمئنان حجة حتى يجب بسببه الاحتياط او لا؟ والجواب : ان مدرك حجية الاطمئنان هو السيرة العقلانية ، فان العقلاء جرت سيرتهم على الاخذ بالاطمئنان ، واذا رجعنا الى العقلاء فلا نهزم بحريان سيرتهم على الاخذ بالاطمئنان الاجمالي - اي الاطمئنان بصدور واحد غير معين من الاخبار - بل القدر المتيقن بحريان سيرتهم على التمسك بالاطمئنان التفصيلي اي الاطمئنان بصدور خبر معين خاص . ومعه فلا يكون التواتر الاجمالي مجدياً .

القسم الثاني من اقسام التواتر

قوله ص ٢٠٦ س ١٥ الحالة الثانية ... الخ : ذكرنا فيما سبق ان للتواتر اقساماً ثلاثة ، وتحدثنا عن القسم الثالث ، والآن نتحدث عن القسم الثاني وهو ان تشترك جميع الاخبار في مدلول التزامي او تضمني واحد كما اذا نقل احد المخبرين قصة تدل على كرم حاتم ونقل الثاني قصة اخرى تدل على كرمه ايضاً وهكذا ، فجميع هذه الاخبار يدل على مدلول التزامي او تضمني واحد وهو كرم حاتم^(١) .

وقد تسأل : هل هذا التواتر يحصل الاطمئنان بصدور واحدة على الاقل من تلك القصص المنقولة ؟ نعم يحصل ذلك ، وبالتالي يدل على ثبوت الكرم لحاتم ، لان واحدة من تلك القضايا المنقولة اذا كانت صادرة حتماً فيثبت بذلك كرم حاتم . ولكن كيف يمكن لهذا القسم من التواتر تحصيل الاطمئنان بصدور واحدة

(١) وليس من المهم تحقيق ان كرم حاتم مدلول تضمني او التزامي .

من تلك القضايا ؟ ان توجيه ذلك يتم بامرین :

ا - الكثرة العددية للمخبرین ، فانها تستوجب ان يكون احتمال كذب الجميع ضعيفاً جداً اذ احتمال كذب كل شخص في القصة التي ينقلها هو $\frac{1}{2}$ ، فاذا اردنا ان نعرف قيمة احتمال كذب الجميع لزم ضرب $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \dots$ الى ان يبلغ عدد الانصاف مقدار مائة ، ونتيجة الاحتمال ضعيفة جداً كما تقدم ذلك في القسم الثالث . ويسمى هذا الامر الاول بالمضعف الكمي كما سبق ذلك .

ب - ان لازم احتمال كذب الجميع افتراض ان مصالح جميع المخبرین اما انها قد تماثلت او تقاربت صدفة وذلك بعيد . ووجه لزوم ذلك : انه اما ان يفرض كون المصلحة الشخصية لكل مخبر اقتضت صدفة الكذب في مركز واحد وهو اثبات الكرم لحاتم او يفرض اقتضاء المصلحة لكل واحد صدفة اختلاق كامل القضية التي ينقلها . وعلى الاول يلزم تماثل جميع المصالح صدفة حيث اجتمعت جميعاً في مركز واحد وهو الكذب في اثبات الكرم لحاتم ، وعلى الثاني فالمصالح الشخصية وان لم تجتمع في مركز واحد بل في مراكز متعددة وبالتالي لا يلزم تماثلها واتحادها الا انه يلزم تقاربها صدفة ، وكلا الفرضين بعيد بحساب الاحتمال . ويسمى هذا الامر الثاني بالمضعف الكيفي .

اذن المضعف في القسم الثالث لاحتمال كذب الجميع هو المضعف الكمي فقط ، لان المضعف الكيفي يحتاج الى افتراض امر مشترك بين الاخبار والمفروض عدم وجوده في القسم الثالث ، وهذا بخلافه في القسم الثاني ، فان الموجب لمضعف احتمال كذب الجميع شيان هما المضعف الكمي والكيفي .

وبهذا يتضح ان احتمال كذب الجميع في القسم الثاني اشد ضعفاً منه في القسم الثالث لوجود مضعفين في القسم الثاني ووجود مضعف واحد في القسم الثالث .

وقد تسأل : هل يمكن في القسم الثاني تحوّل الاطمئنان بصدور واحدة من القضايا الى يقين او لا يمكن ذلك كما لم يمكن في القسم الثالث ؟ قد يقال بعدم الامكان بتقريب : ان الاخبار المنقولة في الدنيا كثيرة جداً ، ونحن نعلم بان (١٠٠) من تلك الاخبار كاذب جزماً - اذ ما اكثر الاخبار الكاذبة ولا اقل من الاخبار المنقولة في قصة الف ليلة وليلة - ومعه يلزم ان لا يحصل يقين بعدم كذب جميع القضايا المائة التي ترتبط بحاتم ، اذ هذه المائة لو جزمنا بعدم كذب جميعها فيلزم ان نجزم بعدم كذب كل مائة من المئات الاخرى ايضاً لعدم الفرق بين هذه المائة وبقية المئات ، وبالتالي يلزم ان يبقى ذلك المعلوم بالاجمال - وهو كذب (١٠٠) خبر في الدنيا - بلا مصداق ، لانه لا توجد مئة يحتمل كذب جميعها . هكذا قد يقرر عدم امكان تحوّل الاطمئنان الى يقين ، ولكنه باطل لانا وان كنا نجزم بكذب (١٠٠) خبر في الدنيا ولكن لانجزم بان تلك المائة هي من المئات المشتركة في مدلول التزامي او تضمني واحد ، فيمكن ان تكون تلك المئة من المئات العشوائية اي التي لا تشترك في مدلول التزامي او تضمني واحد ، ومن الواضح ان الاطمئنان الذي ندعي تحوله الى يقين انما ندعي تحوله فيما اذا كان بين الاخبار المائة امر مشترك دونما اذا لم يكن .

وباختصار : ان المائة التي تشترك في امر واحد - ككرم حاتم - يتحول الاطمئنان فيها الى يقين وتبقى بقية المئات الاخرى مجالاً لاحتمال انطباق تلك المائة الكاذبة عليها .

القسم الاول من اقسام التواتر .

قوله ص ٢٠٨ س ٤ الحالة الثالثة ... الخ : وفي هذا القسم الذي ذكره في

الكتاب تحت عنوان « الحالة الثالثة » - يفرض ان جميع المخبرين ينقلون مدلولاً مطابقاً واحداً مشتركاً بين الجميع كما لو فرض ان الجميع ينقلون قضية واحدة معينة ترتبط بكرم حاتم او جملة « من كنت مولاه... الخ » في قصة الغدير . ويسمى مثل هذا بالتواتر اللفظي .

وهنا احتمال كذب الجميع اضعف منه في القسم الثاني ، ووجه ذلك : ان مضمون الاخبار في هذا القسم اضيق منه في القسم الثاني ، اذ كلها ينقل قضية واحدة ترتبط بكرم حاتم مثلاً ، ومن الواضح ان مضمون الاخبار كلما تضيق ازداد احتمال الكذب وهنا . هذا بالنسبة الى احتمال الكذب ، راما بالنسبة الى احتمال الخطأ - لو فرض احتمال خطأ المخبرين من دون احتمال كذبهم - فهو ضعيف ايضاً في هذا القسم ، لان القضية المنقولة اذا كانت واحدة فكما ان احتمال كذب الجميع ضعيف جداً كذلك احتمال خطأ الجميع هو اضعف بكثير من احتمال الخطأ في القسم الثاني الذي لا تكون القضية المنقولة فيه واحدة .

وباختصار : ان كلا المضعفين - الكمي والكيفي - يأتیان في هذا القسم بل المضعف الكيفي فيه اقوى لان احتمال كذب او خطأ الجميع اضعف من احتمال الكذب والخطأ في القسم السابق .

بل بالامكان ان نضيف هنا ونقول : ان خصوصيات الاخبار في هذا القسم كلما كانت اشد تشابهاً - خصوصاً اذا كان الجميع ينقل لفظاً واحداً كحديث « من كنت مولاه... الخ » - فاحتمال صدق القضية المنقولة يكون اقوى ، لأن القضية اذا لم تكن صادقة واقعاً فنقل الجميع لالفاظ متشابهة واحده اما ان يكون من باب اقتضاء مصالح الجميع صدقة للتزوير واصدار لفظ واحد كذبا في الوقت الذي كان يمكنهم نقل المعنى الواحد بالفاظ مختلفة ، وهو ضعيف جداً كما هو واضح ، او يكون

ذلك من باب سبق لسان كل واحد صدقة الى التلفظ بحديث « من كنت مولاه ... الخ » وهو ضعيف جداً ايضاً . ومن خلال هذا نستكشف ان تطابق الجميع على نقل لفظ واحد ناتج عن حقانية قضية الغدير مثلاً وصدور حديث « من كنت مولاه ... الخ » من النبي ﷺ .

ويتجلى من خلال هذا العرض ان اقوى اقسام التواتر الثلاثة هو التواتر اللفظي ثم المعنوي ثم الاجمالي لان التواتر الاجمالي لا يوجد فيه الا المضعف الكمي بينما ذاك القسمان يوجد فيها المضعف الكيفي ايضاً . وحيث ان المضعف الكيفي في التواتر اللفظي يتواجد بدرجة اقوى كان - التواتر اللفظي - اقوى من التواتر المعنوي .

قوله ص ٢٠٥ س ٤ بطريقة عشوائية : اي بلا لحاظ وجود امر واحد مشترك بين الاخبار .

قوله ص ٢٠٥ س ٨ آثار العلم الاجمالي : وهو الاحتياط بامثال جميع التكاليف الدالة عليها الاخبار . وهذه العبارة تشير الى فائدة العلم بصدور واحد غير معين من الاخبار .

قوله ص ٢٠٥ س ١٢ وكلما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت : بخلاف ما اذا كانت اعداداً صحيحة فان النتيجة ترتفع ولا تتضاءل ، فلو ضربنا 2×2 ارتفعت النتيجة بخلاف ما اذا ضربنا $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ فان النتيجة تنخفض وتصير $\frac{1}{4}$.
قوله ص ٢٠٦ س ٣ طرفاً من اطراف ذلك العلم الاجمالي : اي العلم الاجمالي بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الاخبار .

قوله ص ٢٠٦ س ٥ تجمع بشكل آخر : اي عشوائي .

قوله ص ٢٠٦ س ١٢ نتيجة جمع احتمالات اطرافه : اي اطراف الاطمئنان

الاجمالي وهي كل فرد من افراد الاخبار المائة التي نظمئن بصدق واحد منها .
قوله ص ٢٠٦ س ١٦ مدلولاً تحليلياً : وهو المدلول التضمني او الالتزامي .
قوله ص ٢٠٧ س ١٢ يعني انها متقاربة : اي ان المصالح متقاربة .
قوله ص ٢٠٧ س ١٧ ولا يلزم من ذلك : اي ولا يلزم من تحوّل الاحتمال
الى يقين انطباق التحول المذكور على كل مائة تجمع ولو بشكل عشوائي بل
لا ينطبق الا على خصوص المائة التي تشترك في امر واحد اذ المضعف الكيفي
يختص بالمائة التي تشترك في امر واحد ، ومعه تبقى المئات الاخرى التي لا تشترك
في امر واحد لا يتحول فيها الاطمئنان الى يقين ويكون من المحتمل انطباق تلك
المائة - التي يعلم بكذبها - عليها .

قوله ص ٢٠٨ س ٤ الأخيارات : الصواب : الاخبارات .

قوله ص ٢٠٨ س ١٤ بالشخص : اي ينقلون واقعة واحدة شخصية معينة .

مبحث الاجماع

قوله ص ٢١٠ س ١ الاجماع يبحث عن حجيته ... الخ : فمنهج البحث عن
الاجماع ضمن النقاط التالية :

١ - ماهي النكتة في حجية الاجماع ؟ في ذلك وجوه متعددة نذكر اربعة
منها :

١ - ما ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله من ان العلماء اذا اتفقوا على حكم معين
كشف ذلك عن موافقة المعصوم عليه السلام والا كان اللازم عليه من باب اللطف ^(١) ان
يحول دون تحقق ذلك الاتفاق ويمنع من حصوله . وحيث ان الحاكم بوجوب
اللطف هو العقل امكن عد هذه النكتة نكتة عقلية واساساً عقلياً .

ب - ان الوجه في حجية الاجماع هو نفس ادلة حجية الخبر فان خبر الثقة
قام الدليل الخاص على حجيته - كمفهوم آية النبأ - وبعد قيامه على حجيته نقول :
ان مثل الشيخ الطوسي او المرتضى اذا نقل الاجماع صدق ان الثقة اخبرنا بخبر
فيشمله حينذاك دليل حجية الخبر ويثبت بذلك الاجماع . وبما ان احد الاشخاص
المجمعين الذين يُنقل عنهم الاجماع هو الامام عليه السلام فيثبت بذلك قوله عليه السلام . وهذا
الثبوت ثبوت تعبدى ، اي بسبب الدليل الشرعي الخاص الدال على حجية

(١) المقصود من اللطف كل فعل يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ، ولا شك في ان حيلولة
المعصوم عليه السلام من تحقق الاتفاق على الحكم الباطل يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية .

الخبر^(١).

ج - ما ذهب اليه العامة من التمسك بالحديث الذي ينسبونه الى النبي ﷺ « لا تجتمع امتي على خطأ » .

د - ما ذهب اليه السيد الشهيد من التمسك بحساب الاحتمال ، حيث يقال ان حساب الاحتمال يقضي بوجود دليل شرعي معتبر على الحكم بتقريب : ان فتوى كل فقيه وان كان من المحتمل خطأها الا ان من المحتمل في نفس الوقت استنادها الى دليل شرعي معتبر ، وهذا الاحتمال وان لم يكن قوياً الا انه بعد انضمام فتوى كل فقيه الى اختها يقوى ويصل الى درجة الاطمئنان او اليقين^(٢) .

٢ - يوجد فارق بين هذه المستندات الاربعة ، ففي المستند الرابع نحاول ان نحصل بواسطة الاجماع دليلاً شرعياً معتبراً على الحكم - حيث نقول : فتوى كل فقيه تكشف بدرجة ضعيفة عن وجود دليل معتبر وبانضمام الفتاوى بعضها الى بعض يحصل الاطمئنان بوجود دليل معتبر - واما في المستندات الثلاثة الاولى فيراد اثبات صحة نفس الحكم المجمع عليه وانه حكم موافق لرأيه ﷺ حيث نقول في المستند الاول ان مقتضى قاعدة اللطف صحة الحكم المجمع عليه والا لألقى ﷺ الخلاف بين المجمعين ، وفي المستند الثاني نقول ان ناقل الاجماع ينقل رأيه ﷺ ضمن نقله لآراء المجمعين وبواسطة دليل حجية الخبر يثبت رأيه ﷺ ضمن نقله لآراء المجمعين وفي المستند الثالث نقول : ان مقتضى حديث لا تجتمع امتي على خطأ صحة الحكم المتفق عليه .

(١) وعبرة الكتاب في بيان هذا الوجه لعلها لا تتطابق تطابقاً تاماً مع ما ذكرناه .

(٢) اشار ﷺ الى هذه النقطة من اول كلامه الى قوله ص ٢١٠ س ١٠ « على الحكم

وباختصار : انه في المستند الرابع نحاول تحصيل الدليل على الحكم الشرعي بخلافه في المستندات الاخرى فانا نحاول تحصيل صحة الحكم الشرعي بلا التفات الى دليله . ويترتب على هذا الفارق فارق ثانٍ وهو : انا ذكرنا سابقاً الاجماع تحت عنوان « وسائل الاثبات الوجداني للدليل الشرعي » فهو وسيلة من وسائل اثبات الدليل الشرعي ولكن متى يكون وسيلة لاثبات الدليل الشرعي ؟ انه على المستند الرابع يكون وسيلة لاثبات الدليل الشرعي حيث ذكرنا انه على المستند الرابع نريد بالاجماع استكشاف الدليل الشرعي ، واما على المستندات الثلاثة الاولى فالاجماع ليس كاشفا عن الدليل الشرعي بل هو دليل غير شرعي - فان الدليل الشرعي هو الكتاب والسنة واما الاجماع والعقل فهما دليلان غير شرعيين - يراد به اثبات نفس الحكم الشرعي لا اثبات الدليل الشرعي . اذن الاجماع عندما نعهده من وسائل اثبات الدليل الشرعي فذاك يتم على المستند الرابع فقط^(١).

٣- ان الاصوليين - ومنهم الآخوند - قسموا الملازمة الى ثلاثة اقسام :
 ا - الملازمة العقلية ، كالملازمة بين ثبوت التواتر وحصول العلم بصدق مضمون الخبر .

ب - الملازمة العادية ، كالملازمة بين آراء اتباع الرئيس ورأي نفس الرئيس ، فان اتفاق آراء اتباع يلازم عادة رأي الرئيس .

ج - الملازمة الاتفاقية ، كالملازمة بين الخبر المستفيض وحصول العلم بصدقه ، فان الخبر المستفيض الذي هو اقل درجة من المتواتر لا يلازم العلم

(١) وقد اشير الى هذه النقطة من قوله ص ٢١٠ س ١١ والفارق بين الاساس الرابع الى قوله ص ٢١١ س ٥ وهذا ما تناوله في المقام .

بصدقه الا انه قد يتفق حصول العلم بذلك .

وبعد التعرف على هذه الاقسام الثلاثة نقول : ان غرض الاصوليين من هذا التقسيم الاطلاع على حال الملازمة بين الاجماع وثبوت الدليل الشرعي ، فهل هي ملازمة عقلية او عادية او اتفاقية ؟

والسيد الشهيد يعلق على هذا التقسيم بتعليقين :

الاول : ان الملازمة عقلية دائماً ولا تكون اتفاقية ولا عادية وانما تنقسم الى الاقسام الثلاثة باعتبار طرفيها ، فان الملازمة قد تتحقق بين ذات الشيئين وفي جميع ظروفهما كالنار والحرارة ، فذات النار تلازم ذات الحرارة في اي حالة من الحالات ، وهذه الملازمة عقلية ، وقد تتحقق بين شيئين لا في جميع ظروفهما بل في ظروف معينة - وتلك الظروف المعينة موجودة غالباً - وهذه الملازمة عادية ، وقد لا تكون تلك الظروف متواجدة غالباً بل نادراً ، والملازمة حينذاك اتفاقية .

وباختصار : ان الملازمة لا تكون الا عقلية وتقسيمها الى الاقسام الثلاثة هو باعتبار طرفيها لا باعتبار نفسها .

الثاني : ان الاصوليين ذكروا الملازمة بين الخبر المتواتر وصدقه مثلاً للملازمة العقلية . وهذا المثال قابل للمناقشة ، فانا نسلم ان الخبر المتواتر متى ما تحقق ثبت صدقه ولكن لا يستحيل انفكاك صدقه عنه - والملازمة العقلية تعني استحالة الانفكاك دون مجرد الثبوت عند الثبوت - والوجه في ذلك ان السبب لحصول العلم بالصدق في الخبر المتواتر هو حساب الاحتمال كما ذكرنا سابقاً ، ومن الواضح ان غاية ما يحصله حساب الاحتمال هو العلم بصدق مضمون الخبر دون استحالة الانفكاك .

وقد تسأل عن محل الكلام - الذي ذكر هذا التقسيم لاجله وهو الاجماع -

فهل توجد ملازمة بينه وبين ثبوت صدقه أولاً؟ والجواب: ان حال الاجماع حال التواتر فلا توجد ملازمة عقلية بينه وبين صدقه وان كان كلما تحقق حصل العلم بصدق مضمونه ولكن ذلك غير استحالة الانفكاك ، اجل تحصيل التواتر للعلم بصدق مضمون الخبر بحساب الاحتمال اقوى واسرع من تحصيل حساب الاحتمال للعلم في الاجماع وذلك لعدة اسباب تقدمت في الحلقة الثانية ص ١٧٢ نذكر واحداً منها وهو: ان الاخبار في باب التواتر اخبار حسية ، فكل مخبر يخبر عن قضية الغدير مثلاً اخباراً حسياً بينما اخبار كل فقيه في باب الاجماع اخبار حدسي ، وواضح ان القيمة الاحتمالية للاخبار الحسي اقوى منها في الاخبار الحدسي^(١)

٤ - وقد تقدم مضمون هذه النقطة سابقاً حيث ذكرنا ان الاجماع في نظر السيد الشهيد يكشف عن الدليل الشرعي بتوسط حساب الاحتمال بتقريب: ان فتوى الفقيه وان كان من المحتمل خطأها الا انه مع ذلك يحتمل استنادها الى دليل شرعي معتبر ، وهذا الاحتمال وان كان ضعيفاً لكنه يقوى عند ضم اختها اليها الى درجة قد يحصل الاطمئنان او اليقين^(٢) .

٥ - ذكر الشيخ الاصفهاني رحمته الله ان الاجماع لا يكشف عن وجود دليل معتبر ، وذلك لوجهين :

١ - انه لو سلم استناد الفقهاء الى رواية معتبرة فبالامكان ان نقول ان تلك الرواية لعلها غير تامة دلالة في نظرنا لو اطلعنا عليها كما ولعلها بنظرنا غير تامة

(١) وقد اشير الى هذه النقطة من قوله ص ٢١١ س ٦ وقد قسم الاصوليون الى قوله ص ٢١٢ س ١٤ في الحلقة السابقة .

(٢) وقد اشير الى هذه النقطة ص ٢١٢ س ١٥ وتقوم الفكرة الى قوله ص ٢١٣ س ٥ احتمال الخلاف

سنداً ، وعليه فالجزم بتماميتها دلالة وسنداً غير ممكن .

ب - يمكن الجزم بعدم استناد الفقهاء لرواية معتبرة والا لذكروها في كتبهم مع انهم لم يذكروها ، وهذا دليل على عدم استنادهم اليها .
وان شئت قلت : ان الفقهاء لو كانوا قد استندوا لرواية فتلك الرواية ان كانت مذكورة في الكتب رجعنا بانفسنا الى تلك الرواية فاذا كانت تامة دلالة وسندا افتينا على طبقها والا طرحناها ، وان لم تكن مذكورة في كتبهم دل ذلك على عدم استنادهم اليها ولا لذكروها .

ونجيب اولاً عن هذا الوجه الثاني - ثم ننتقل الى الاول - ونقول : لانقصد من الدليل الشرعي الذي يكشف عنه الاجماع رواية مكتوبة كسائر الروايات المتداولة حتى نرجع اليها مباشرة ونقوم بتقييمها دلالة وسنداً بل نقصد من ذلك رواية غير مكتوبة ، فان الفقهاء حينما اتفقوا على حكم معين كحرمة تنجيس المسجد مثلاً ولم يكن لذلك مدرك من النصوص دل ذلك على ان الحرمة كانت امراً مركزاً في ذهن اصحاب الائمة عليهم السلام وشيئاً واضحاً بينهم ، والفقهاء حينما شاهدوا هذا الارتكاز والوضوح افتوا بحرمة تنجيس المسجد واستندوا اليه لان الارتكاز يكشف عن تلقي الحرمة من المعصوم عليه السلام . اذن الاجماع يكشف عن الارتكاز لدى اصحابهم عليهم السلام والارتكاز يكشف عن تلقي الحكم من المعصوم عليه السلام ، فكاشفية الاجماع عن راي المعصوم تحصل بتوسط هذا الارتكاز الذي نعبر عنه بالرواية غير المكتوبة .

وبهذا تزول غرابة عدم تسجيل الرواية - لو كانت هي المستند - في الكتب فانها تتم لو كان المقصود من الرواية الرواية المكتوبة دونما لو كان المقصود هذا الارتكاز .

وبهذا يتضح اندفاع الوجه الاول حيث يقال : ان الذي نريد اكتشافه بالاجماع ليس رواية مكتوبة حتى يشكك في تماميتها دلالة وسنداً ، بل المراد اكتشافه هو الارتكاز الوسيط بين الاجماع والسنة التي يراد اكتشافها وهي قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره .

ثم ان هذا الارتكاز هو المهم . وكل شيء امكنا بواسطته اكتشاف هذا الارتكاز كان حجة وان لم يكن اجماعاً . وقد تقدم في الحلقة الثانية ص ١٧٨ خمسة طرق تقوم مقام الاجماع يمكن الاستعانة بها لاكتشاف سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام والارتكازات العالقة في اذهانهم .

قوله ص ٢١١ س ١٤ الملزوم : وهو طرف الملازمة .

قوله ص ٢١٣ س ١٥ كذلك : اي سنداً .

قوله ص ٢١٣ س ١٧ الموثق : الفرق بين حجية خبر الثقة والخبر الموثق ان الاول يعني حجية خبر الثقة سواء افاد خبره الوثوق والاطمئنان ^(١) ام لا بينما الثاني يعني حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان سواء كان الرواي ثقة ام لا . واما الخبر الحسن فهو الخبر الذي يكون احد رواته او كلهم امامياً ممدوحاً بدون ثبوت عدالته .

قوله ص ٢١٤ س ١٢ من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين : التقييد بالمتقدمين لما سيأتي من كون الاجماع الكاشف عن الارتكاز هو اجماع الفقهاء المتقدمين دون المتأخرين .

قوله ص ٢١٤ س ١٧ الفقهاء والمتقدمين : الصواب : الفقهاء المتقدمين .

قوله ص ٢١٥ س ٩ وعدم اشارتهم : الواو بمعنى مع .

(١) الوثوق والاطمئنان هما بمعنى واحد .

وسائل اثبات الدليل الشرعي..... ٥٣

قوله ص ٢١٥ س ١٧ والدليل الشرعي المباشر من المعصوم : وهو قوله عليه السلام او فعله او تقريره .

قوله ص ٢١٦ س ٨ هذا الحكم : اي الحكم المعين .

الشروط المساعدة على كشف الاجماع .

قوله ص ٢١٦ س ١٢ وعلى اساس ما عرفنا ...الخ : عرفنا ان الوجه في حجية الاجماع كاشفيته عن الارتكاز . وهذه الكاشفية لا تحصل الا اذا تمت الشروط التالية :

١ - ان يكون الاجماع ثابتاً بين الفقهاء المتقدمين ، ولا يكفي حصوله بين المتأخرين مع مخالفة المتقدمين ، اذا الكاشف هو الاجماع بين المتقدمين ، فانهم المقاربون لعصر اصحاب الائمة عليهم السلام وهم الذين يمكن ان يواجهوا ذلك الارتكاز ويكشف اتفاق المتأخرين مع مخالفة المتقدمين فلا يكشف عن الارتكاز .

٢ - ان لا توجد آية او رواية او اي مدرك آخر يحتمل استناد المجمعين اليه - ويسمى الاجماع مع وجود المدرك بالاجماع المدركي - اذ مع وجوده لا يكون الاجماع كاشفاً عن الارتكاز حتى يكون حجة . وهذا مما يلزم التنبيه اليه ، اذ قد يتخيل الذهن ان الاجماع لو كان له مدرك فهو اولى بالحجية ولكنه مردود بانه مع وجود المدرك لا يكون الاجماع مسبباً عن ذلك الارتكاز وكاشفاً عنه ليكون حجة بل هو ناشئ عن المدرك ويلزم الرجوع اليه - المدرك - ليلاحظ اهو تام أو لا ، فان كان المدرك مثلاً رواية معينة لزم الرجوع اليها ، فاذا كانت تامة السند والدلالة اخذنا بها وان لم يعتمد عليها المجمعون ، واذا لم تكن تامة السند أو الدلالة

لم نأخذ بها وان اعتمد عليها المجمعون .

اجل نستدرك لنقول : ان الرواية قد تكون ضعيفة الدلالة على معنى معين في نظرنا ولكن استناد المجمعين اليها يصير سبباً لقوة دلالتها على ذلك المعنى باعتبار ان استنادهم وفهمهم ذلك المعنى المعين منها يؤيد اطمئنانا بكون الظروف التي صدرت فيها الرواية ظروفاً تساعد على فهم ذلك المعنى المعين ولئن لم يفهم ذلك المعنى الآن فهو ناتج عن تغير تلك الظروف ، الا ان هذا مطلب آخر غير ما نحن بصده فالتنا بصدد البحث عن ان الاجماع الذي له مدرك هل هو حجة او لا؟ ولسنا بصدد ان الاجماع المدركي بعد عدم حجيته هل يجبر ضعف دلالة الرواية او لا.

ثم ان الاجماع المدركي ليس حجة بلا فرق بين الجزم بكون المدرك الموجود قد استند اليه المجمعون وبين ان يكون مما يحتمل استنادهم اليه بدون جزم بذلك ، فانه على كلا التقديرين لا يكون حجة للنكتة المتقدمة وهي انه مع وجود المدرك الجزمي او الاحتمالي لا يقطع بكاشفية الاجماع عن الارتكاز حتى يكون حجة ، اذ لعل سبب تحقق الاجماع هو ذلك المدرك دون الارتكاز .

٣- ان لاتكون هناك قرائن تدل على عدم تحقق ذلك الارتكاز اذ حجية الاجماع انما هي بسبب كاشفيته عن الارتكاز ، فاذا فرضنا وجود قرائن تنفي تحققه وتدل على ان سبب ثبوت الاجماع ليس هو الارتكاز فلا يكون حجة كما هو واضح .

٤- ان لاتكون المسألة من المسائل التي يحكم فيها العقل ، فالاجماع على ان مقدمة الواجب واجبة ليس حجة ، اذ لعل سبب تحقق الاجماع هو حكم العقل بوجوب مقدمة الواجب دون الارتكاز . وهكذا يلزم عدم وجود اطلاق او عموم

يدل على الحكم المجمع عليه ، اذ مع وجود الاطلاق او العموم لا يجزم بكاشفية الاجماع عن الارتكاز ، بل يحتمل كون السبب لتحقيق الاجماع هو ذلك الاطلاق او العموم .

وبكلمة جامعة : انه يلزم في حجية الاجماع ان يكون سبب تحققه منحصرأً بالتعبد الشرعي - المكتشف بالارتكاز - دون اطلاق او عموم او حكم العقل^(١) .
قوله ص ٢١٦ س ١٣ وتسلسلها : عطف تفسير . والتسلسل المبين سابقاً هو ان الاجماع كاشف عن الارتكاز ، والارتكاز كاشف عن صدور السنة منه ﷺ .

قوله ص ٢١٧ س ٤ ومن اليهم : اي ومن يناظرهم ويشبههم وهم المعاصرون للائمة ﷺ وان لم يكونوا من الرواة وحملة الحديث .
قوله ص ٢١٧ س ٦ بل ان لا يكون هناك مدرك ... الخ : ما سبق ناظر الى صورة وجود المدرك الجزمي ، وهذا ناظر لصورة احتمال كون الآية او الرواية مدركاً لهم بدون جزم بذلك .

قوله ص ٢١٧ س ٨ قد يُشكّل : بتشديد الكاف ، وقوله : قوة فيه : مفعول ليشكل .

قوله ص ٢١٧ س ١٣ التشكيك المعاصر : اي التشكيك في زماننا الحاضر .
قوله ص ٢١٨ س ٣ ودور الوسيط : وهو الارتكاز . والضمير في قوله « فيه » يرجع الى الاكتشاف . ثم ان دور الوسيط كشفه عن صدور السنة منه ﷺ .

(١) لعل الحاق هذا الشرط الرابع بالشرط الثاني أولى لانه من مصاديقه فيقال هكذا : الشرط الثاني : عدم كون الاجماع مدركياً ، ويترتب على ذلك ان لا تكون المسألة عقلية ولا مما فيها اطلاق او عموم .

وكيفية تسلسل الاكتشاف : ان الاجماع يكشف عن الارتكاز ، والارتكاز يكشف عن صدور السنة منه ﷺ .

قوله ص ٢١٨ س ٧ مسألة تفرعية : اي فقهية .

مقدار دلالة الاجماع .

قوله ص ٢١٨ س ٩ لما كان كشف الاجماع ... الخ : في هذا المبحث نقطتان .

١- ان فتاوى العلماء اذا كانت مختلفة - بأن كان بعضها عاماً والآخر خاصاً كما لو قال بعض: الخيارات ثابتة في المعاملة وقال بعض آخر الخيارات ثابتة في البيع - اخذ بالخاص وحكم بثبوت الخيار في خصوص البيع لأن المقدار المتفق عليه بين الجميع هو ثبوت الخيار في خصوص البيع لا مطلق المعاملة .

٢- اذا قال العلماء : « ثبت الخيار في المعاملة » مثلاً ، فهذا التعبير يدل على ثبوت الخيار في المعاملة وباطلاقه يدل على ثبوت جميع اقسام الخيار في جميع اقسام المعاملة ولكن دلالة الاجماع على هذا الاطلاق وكاشفيتها عنه اضعف من دلالتها على اصل الحكم - اي اصل ثبوت الخيار في المعاملة - لأن نكته حجية الاجماع كاشفيتها عن الارتكاز ، ومن الواضح ان احتمال خطأ المجمعين في تشخيص اصل الارتكاز اضعف من احتمال خطأهم في تشخيص تفاصيله كما هو واضح ، اذ هو - الارتكاز - ليس قضية لفظية حتى تكون دلالتها على اطلاق المعنى مساوياً لدالتها على اصل المعنى بل هو قضية معنوية قد يشوبها الغموض في اطلاقها .

قوله ص ٢١٨ س ٩ على اساس تجمع انظار ... الخ : اي على اساس اتفاق

فتاوى العلماء في القضية الواحدة .

وسائل اثبات الدليل الشرعي.....٥٧

قوله ص ٢١٨ س ١٠ بالمقدار المتفق عليه : وهو الخاص عند اختلاف تعبير العلماء .

قوله ص ٢١٨ س ١٢ ويعتبر كشف الاجماع : هذا اشارة الى النقطة الثانية .
قوله ص ٢١٨ س ١٣ بنحو القضية المهمة : اي بقطع النظر عن الاطلاق والتفاصيل .

قوله ص ٢١٩ س ٢ ومن اليهم : اي ومن يشبههم ، وهم اصحابهم عليهم السلام من غير الرواة .
قوله ص ٢١٩ س ٤ حدوده وامتداداته : اي اطلاقه .



الاجماع البسيط والمركب

قوله ص ٢١٩ س ٩ يقسم الاجماع ... الخ : الاجماع على قسمين ، فتارة يفرض اتفاق جميع الفقهاء على حكم واحد معين كاتفاقهم على وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة ، ويسمى ذلك بالاجماع البسيط - وكلامنا فيما سبق كان يدور حول هذا الاجماع - واخرى يفرض ان نصف العلماء يقول بالوجوب والنصف الآخر يقول بالاستحباب ، ومثله يسمى بالاجماع المركب .

ثم انه عند اختلاف العلماء على قولين يوجد فرضان :

ا - ان تنفي كلتا الطائفتين الاحتمال الثالث - كحرمة صلاة الجمعة - حتى على تقدير بطلان الرأي المختار لها ، فكل طائفة حتى على تقدير بطلان الوجوب والاستحباب تنفي الحرمة ، وفي مثله يمكن القول بتحقيق اجماع بسيط من الكل على نفي الحرمة .

ب - ان تنفي كلتا الطائفتين احتمال الحرمة فيما اذا كان الرأي المختار لها هو

الصحيح فالطائفة الاولى تقول اني انفي الحرمة لو كان احتمال الوجوب الذي اخترته صحيحاً ، وعلى تقدير بطلانه لا انفيها ، والطائفة الثانية تقول كذلك اي اني انفي احتمال الحرمة لو كان احتمال الاستحباب صحيحاً دونما اذا كان باطلاً . وفي مثل هذه الفرضية يصدق على الاجماع انه اجماع مركب على نفي الاحتمال الثالث .

وبعد ان عرفنا اختصاص الاجماع المركب بالفرضية الثانية نسأل : هل الاجماع المركب حجة او لا ؟ الصحيح عدم ، لان حجية الاجماع انما هي باعتبار تجميع القيم الاحتمالية ، ومن الواضح انه عند اختلاف العلماء على رأيين نعلم بطلان احد الرأيين ومعه يكون نصف القيم الاحتمالية باطلاً وبالتالي لا يمكن جمع جميع القيم الاحتمالية حتى يتولد اليقين بالارتكاز .

قوله ص ٢٢٠ س ٣ باعتبار كشفه : اي كشفه عن الارتكاز .

الشهرة

قوله ص ٢٢٠ س ٩ كلمة الشهرة بمعنى الذبوع... الخ : نريد في هذا البحث توضيح معنى الشهرة لغة ثم توضيح معناها في المصطلح الاصولي .

اما لغة فالشهرة تعني الوضوح والذبوع ، يقال : شهر فلان سيفه اي اوضحه بعد ما كان مستوراً في غمده ، ويقال : اشتهر الخبر بمعنى وُضِعَ وذاع .

واما في المصطلح الاصولي فهي تطلق على معنيين :

١ - الشهرة الروائية . ويراد بها كثرة الناقلين للرواية من دون ان يصل الى حد التواتر . وفي هذا المعنى اضيفت الشهرة الى الرواية .

ب - الشهرة الفتوائية . ويراد بها شهرة الافتاء بفتوى معينة دون ان يصل ذلك الى حد الاجماع . وفي هذا المعنى اضيفت الشهرة الى الفتوى .

وبعد هذا نسال هل يمكن عدُّ الشهرة من وسائل الاثبات الوجداني او لا ؟ والجواب اما بالنسبة الى الشهرة الروائية فهي تعني بلوغ نقل الرواية الى مادون التواتر . ولكن ما هو التواتر ؟ ان التواتر حدد تحديداً كيفياً ، فهو كثرة الناقل للخبر الى حد يحصل العلم بمضمونه . وعلى اساس هذا التحديد لابد ان تكون الشهرة الروائية - وقد قلنا انها ادون من مرتبة التواتر - عبارة عن نقل جماعة كثيرة للرواية الى حد يحصل الظن دون العلم . واذا كانت تحصل الظن فهي ليست من وسائل الاثبات الوجداني - اذ وسائل الاثبات الوجداني هي الوسائل المفيدة لليقين - وبالتالي لا تكون حجة الا اذا قام دليل قطعي على ثبوت الحجية تعبداً

للخبر المفيد للظن . وسيأتي في المبحث التالي - ص ٢٢٣ من الحلقة - اقامة الدليل على ثبوت الحجية تبعداً للخبر الظني^(١) هذا كله في توضيح الشهرة الروائية .
اما الشهرة الفتوائية فهي كما قلنا عبارة عن بلوغ الفتوى لما دون الاجماع .
ولكن ما هو الاجماع ؟ انه يمكن تحديده بشكلين ، فتارة يحدد بتحديد كفي
واخرى بتحديد كمي^(٢) :

١ - فان حدد بتحديد كفي بان قيل ان الاجماع هو الاتفاق الموجب للعلم بصحة الحكم المتفق عليه^(٣) ، فالشهرة الفتوائية على هذا تعني افتاء جماعة كبيرة من العلماء بفتوى معينة دون ان يحصل العلم بالحكم . وبناء عليه لا تكون الشهرة الفتوائية من وسائل الاثبات الوجداني لانها لا تفيد اليقين بل الظن ، وبالتالي لا تكون حجة الا اذا قام دليل قطعي على حجيتها تبعداً . وقد اختلف الاصوليون في قيام الدليل القطعي على حجيتها تبعداً وعدمه . ولعل الرأي السائد هو حجيتها تبعداً . وستأتي الاشارة من السيد الشهيد في آخر كلامه^(٤) الى هذا النزاع الاصولي في حجية الشهرة الفتوائية تبعداً .

(١) وبذلك يدخل في وسائل الاثبات التعبدية .

(٢) اما التواتر فقد مر انه لا يحدد الا بالتحديد الكفي . والمراد بالتحديد الكمي التحديد من حيث العدد بان يقال ان الاجماع هو اتفاق العلماء باسرههم . ويراد بالتحديد الكفي التحديد من حيث افادة العلم بان يقال الاجماع هو الاتفاق الموجب للعلم بصحة الحكم بقطع النظر عن كون المتفقين هم الكل او الجمل .

(٣) المراد من العلم ما يشمل الاطمئنان .

(٤) وهو قوله ﷺ ص ٢٢٢ س ٣ من الحلقة : ثم ان في الشهرة في الفتوى بحثاً آخر ... الخ وانما لم يبحث ﷺ هذا البحث هنا لان البحث هنا ناظر الى وسائل الاثبات الوجداني ، والشهرة الفتوائية بناء على حجيتها تبعداً ليست من وسائل الاثبات الوجداني .

٢- واذا حددنا الاجماع تحديداً كمياً ، بان قلنا انه اتفاق العلماء بأسرهم على حكم معين سواء حصل العلم ام لا لزم ان تكون الشهرة الفتوائية - التي فرضنا انها دون الاجماع - عبارة عن افتاء اكثر الفقهاء بفتوى معينة سواء حصل العلم بالحكم ام لا ، فكل فتوى يفتي بها اكثر الفقهاء فهي شهرة فتوائية بدون فرق بين ان نجعل فتوى بقية الفقهاء او نطن بموافقتهم او نعلم بمخالفتهم ، فعلى جميع التقادير تصدق الشهرة الفتوائية .

ثم انه ينبغي الالتفات الى ان الشهرة الفتوائية اذا حصل العلم منها دخلت تحت الاجماع بالتحديد الكيفي فانا ذكرنا في التحديد الكيفي للاجماع انه الاتفاق الموجب للعلم سواء كان اتفاقاً لكل الفقهاء ام لأكثرهم ، وبناء عليه اذا افادت الشهرة الفتوائية العلم صارت اجماعاً بالتحديد الكيفي وبالتالي من وسائل الاثبات الوجداني .

وطبيعي ان تحصيل الشهرة الفتوائية للعلم يختلف باختلاف الموارد ، فان الاكثر الذي يفتي بالفتوى المشهورة اذا كان فيهم مثل المفيد والطوسي واضرابهم حصل اليقين بشكل اسرع ، بينما اذا لم يكن ضمنهم امثال هؤلاء لم يحصل اليقين بشكل سريع بل ربما لا يحصل ابداً .

كما وان الاعلام الذين لم يدخلوا مع المشهور قد تحرز مخالفتهم وقد لا تحرز ، وعدم الاحراز لربما يسهل حصول اليقين بخلاف ما اذا احرز ذلك .

ثم ان الموقع العلمي للشخص المخالف له الاثر في هذا المجال ايضاً ، فقد لا يكون للمخالف موقع علمي مهم فلا تكون مخالفته مانعة من حصول اليقين بخلاف ما لو كان له ذلك .

وباختصار : ان حصول اليقين من الفتوى المشهورة يتأثر باختلاف

خصوصيات متعددة لابد من ملاحظتها .

وفي النهاية نلفت النظر الى ان عدّ الشهرة من وسائل الاثبات الوجداني انما هو باعتبار افادتها^(١) للعلم احياناً ضمن الشروط المتقدمة .

قوله ص ٢٢١ س ٥ كما يأتي : اي في المبحث الآتي ص ٢٢٣ من الحلقة .

قوله ص ٢٢١ س ١٠ مالم يقدّم دليل على التعبد بحجّيته : وهذا البحث - اي البحث عن حجّية الشهرة الفتوائية تعبداً - بحث مشهور بين الاصوليين وتأتي الاشارة اليه ص ٢٢٢ ص ٣ .

قوله ص ٢٢١ س ١١ مجموعة الفقهاء : اي جميع الفقهاء بأسرهم . ولعل التعبير بـ « جميع الفقهاء » انسب .

قوله ص ٢٢٢ س ٤ وهذا خارج عن محل الكلام : لأن الكلام انما هو في وسائل الاثبات الوجداني ، و واضح ان الشهرة الفتوائية بناء على حجّيتها التعبدية لا تكون من وسائل الاثبات الوجداني .

قوله ص ٢٢٢ س ٤ وانما يدخل في قسم الدليل غير الشرعي : لعل المناسب : وانما يدخل في وسائل الاثبات التعبدية .

(١) اي شهره الفتوائيه والا فالشهرة الروائيه لا تفيد العلم كما تقدم .

١٤٤٠



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإسلامية

وسائل الاثبات التعبدية أو حجية الخبر

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وسائل الاثبات التعبدي

قوله ص ٢٢٣ س ١ وأهم ما يذكر... الخ : وسيلة الاثبات التعبدي عبارة اخرى عن الظن الذي قام الدليل القطعي على حجيته ، فيمكننا على هذا ابدال جملة « وسائل الاثبات التعبدي » بجملة « الظنون التي قام الدليل القطعي على حجيتها » .

والظنون التي بحث الاصوليون عن حجيتها متعددة كخبر الواحد ، الشهرة الفتوائية ، الاجماع المنقول وغير ذلك (١) . ونحن نبحث عن واحد منها وهو خبر الواحد .

وليس المراد من خبر الواحد الخبر الذي يرويه شخص واحد بل كل خبر لم يبلغ حد التواتر حتى وان كان الراوي له اشخاصا متعددين . ثم انه ليس المقصود من اثبات الحجية للخبر اثباتها لجميع اقسامه حتى مثل خبر غير الثقة الذي لم يعمل به المشهور بل اثباتها لبعض اقسامه - كخبر الثقة - في مقابل السيد المرتضى الذي نسب اليه السلب الكلي وانه لا شيء من الخبر بحجة .

والبحث عن حجية الخبر يقع في مرحلتين :

الاولى : اثبات حجيته على نحو الموجبة الجزئية - المعبر عنها بالقضية

(١) تقدمت محاولة ادخال الشهرة الفتوائية والاجماع تحت وسائل الاثبات الوجداني وان كان المشهور بين الاصوليين كونها من وسائل الاثبات التعبدي .

المهمة - في مقابل السيد المرتض الذي ادعى السلب الكلي .
الثانية : بعد ثبوت حجية الخبر بنحو الموجبة الجزئية يقع الكلام عن
تشخيص ذلك الخبر الثابت له الحجية في الجملة ، فهل الحجة هو خبر الثقة او خبر
العادل او الخبر الذي عمل به المشهور او غير ذلك .

المرحلة الاولى .

قوله ٢٢٣ س ٨ والمشهور بين العلماء ... الخ : المشهور ان خبر الواحد
حجة بنحو الموجبة الجزئية . وخالف في ذلك المرتضى وابن زهرة وابن ادریس
والطبرسي رحمهم الله حيث نسب لهم ان لا شيء من الخبر بحجة .
واستدل المشهور على الحجية بالكتاب والسنة والعقل .
اما الكتاب الكريم فاستدل منه بعدة آيات نذكر منها :

الآية الاولى .

آية النبأ المذكورة في سورة الحجرات : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » .
والاستدلال بها على الحجية بوجهين :

الاول : التمسك بمفهوم الشرط .

الثاني : التمسك بمفهوم الوصف ^(١) .

اما تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط فبأن يقال : ان الآية الكريمة علقت
بمنطوقها وجوب التبين على شرط وهو مجيء الفاسق ، فتدل بمفهومها على عدم

(١) والفارق بين الوجهين يأتي عند التعرض للوجه الثاني .

وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق . وهذا المقدار واضح . وقد يتخيل انه به يتم الاستدلال بالآية الكريمة على حجية خبر العادل^(١) ، ولكنه باطل ، فانه بمجرد عدم وجوب التبين لا تثبت الحجية ، اذ من الوجيه عدم وجوب التبين عن خبر العادل وفي نفس الوقت لا يكون حجة ولا يجب قبوله .

ولاجل تتميم الاستدلال نقول : اذا لم يجب التبين عن خبر العادل كان حجة اما :

ا - لان وجوب التبين عن خبر الفاسق كناية عرفاً عن عدم حجيته فحينما يقال تبين عن خبر الفاسق يفهم منه عدم حجيته ، واذا دل المفهوم على عدم وجوب التبين عن خبر العادل كان ذلك عرفاً كناية عن حجيته .

ب - او لما ذكره الشيخ الاعظم من ان وجوب التبين عن خبر الفاسق لو كان وجوباً نفسياً^(٢) فلا يمكن استفادة حجية خبر العادل ، لان عدم وجوب التبين لا يلزم الحجية فلعله لا يجب التبين عن الخبر ومع ذلك لا يجب قبوله ، ولكننا نقول : ان وجوب التبين ليس وجوباً نفسياً بل هو وجوب شرطي ، بمعنى ان التبين شرط لجواز العمل بخبر الفاسق وبالمفهوم يستفاد اذا جاء العادل بالخبر فجواز العمل به ليس مشروطاً بالتبين . والشيخ الاعظم اعتقد انه بهذا المقدار يتم الاستدلال بالآية بلا حاجة الى ضم مقدمة الأسوأية ، اذ جواز العمل بخبر العادل

(١) وذلك بعد ضمّ مقدمه الاسوأية بان يقال اذا لم يكن خبر العادل حجة بل يرد من دون تبين حاله يلزم ان يكون حاله اسوأ من خبر الفاسق اذ الفاسق لم يرد خبره مباشرة بل يفحص عن حاله فان لم يتضح صدقه ردّ وهذا بخلاف خبر العادل فانه يرد مباشرة بلا فحص عن حاله فيكون اسوء .

(٢) المقصود من الوجوب النفسي ان الفاسق اذا اخبر عن شيء وجب الفحص عن خبره سواء اريد العمل به ام لا .

إذا لم يكن مشروطاً بالتبين فلازمه جواز العمل به بلا حاجة الى تبين وهو المطلوب .

هذا ويمكن ان يقال : ان هذا المقدار لا يكفي لتامة الاستدلال بالآية ، اي ان مجرد عدم اشتراط جواز العمل بالتبين لا يدل على الحجية ، اذ حينما نقول : جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين ففيه احتمالان :

١- ان يكون المقصود : يجوز العمل بخبر العادل بلا حاجة الى تبين ، ولازم هذا حجية خبره . وهذا الاحتمال هو الذي فهمه الشيخ الاعظم ، وعلى اساسه اعتقد تامة دلالة الآية على حجية خبر العادل .

٢- ان يكون المقصود : لا يجوز العمل بخبر العادل حتى مع التبين فانه اذا لم يجز العمل به حتى مع التبين صدق ان جواز العمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين . وهذا نظير ان يقال : جواز اكل لحم الخنزير ليس مشروطاً بالمرض فان في ذلك احتمالين ، فيحتمل كون المقصود يجوز الاكل وان لم يكن هناك مرض ، كما ويحتمل ان يكون المقصود لا يجوز الاكل حتى مع افتراض المرض ، اذ على كلا الاحتمالين يصدق ان جواز الاكل غير مشروط بالمرض .

والى هنا اتضح ان الوجوب لو كان شرطياً فالاية بمفهومها تدل على ان جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين ، واتضح ان في ذلك احتمالين احدهما يلائم الحجية والآخر لا يلائمها ، وبعد هذا نأخذ بابطال الاحتمال الثاني - ليتبين الاحتمال الاول الملائم للحجية - بوجهين :

١- ان خبر العادل اذا لم يجز قبوله حتى بعد التبين يلزم ان يكون حال العادل اسوء من حال الفاسق ، اذ الفاسق بعد التبين عن خبره يجوز العمل بخبره ، فاذا فرض ان العادل لا يجوز العمل بخبره حتى بعد التبين لزم كون حاله اسوء .

٢- ان العادل اذا فحصنا عن خبره واتضح صدقه حصل العلم بصدقه وبعد العلم بصدقه كيف لا يكون حجة ولا يجب قبوله .
واذا بطل الاحتمال الثاني تعين الاحتمال الاول الذي بموجبه يكون خبر العادل حجة .

اعتراضان على آية النبأ

وقد اعترض على الاستدلال بآية النبأ بعدة اعتراضات ، والمهم منها اثنان :

الاول : ان الاية الكريمة من قبيل الشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع - اي هي نظير « ان رزقت ولداً فاخنته » - والشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع لا مفهوم لها كما هو واضح .
اما لماذا كانت الشرطية من القبيل المذكور ؟ تكن النكتة في كون الشرط هو المحقق للموضوع كما في رزق الولد ، فانه المحقق للولد ، اذ بدون رزق الله تعالى لا يمكن وجوده ، وهكذا في المقام ، فانه من دون مجيء الفاسق بالنبأ لا يتحقق نبأ الفاسق ، وكل شرطيه كان الشرط فيها محققاً للموضوع فهي ما نصلح عليها بالمسوقة لبيان تحقق الموضوع .

والجواب : ان كل شرطية لها موضوع وشرط . وفي المقصود من الموضوع والشرط في الآية الكريمة ثلاثة احتمالات على تقدير بعضها يكون لها مفهوم وعلى تقدير بعضها الآخر لا يكون لها ذلك . والاحتمالات هي :

١- ان يكون الموضوع طبعي النبأ لا خصوص نبأ الفاسق ويكون الشرط مجيء الفاسق بالنبأ ، فيصير المعنى هكذا : النبأ ان جاء به الفاسق وجب التبين عنه .

والشرط - وهو مجيء الفاسق - بناء على هذا الاحتمال وان كان يحقق النبأ الا ان مجيء الفاسق بالنبأ ليس هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق اصل النبأ بل يمكن تحققه بمجيء العادل ايضاً ، واذا لم يكن مجيء الفاسق هو الوسيلة الوحيدة كان للآية مفهوم اذ مرّ ص ١٧٤ - ١٧٥ من الحلقة : ان الشرط اذا لم يكن هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع كان له مفهوم .

ب - ان يكون الموضوع نبأ الفاسق بالخصوص لا طبعي النبأ ، ويكون الشرط مجيء الفاسق به ، والتقدير هكذا : نبأ الفاسق اذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه ، وبناء عليه يكون الشرط هو الطريق الوحيد لتحقيق الموضوع - اذ نبأ الفاسق بقيد كونه نبأ الفاسق لا يتحقق الا بمجيء الفاسق - ومعه لا يثبت المفهوم جزماً .

ج - ان يكون الموضوع هو المخبر - اي الجائي بالخبر - ويكون الشرط فسقه ، والتقدير هكذا : المخبر ان كان فاسقاً وجب التبين عنه . وبناء عليه يثبت المفهوم جزماً لان الشرط ليس هو المحقق للموضوع ، اذ فسق المخبر لا يحقق وجود المخبر كما هو واضح .

اذن على الاحتمال الاول والثالث يثبت المفهوم دونه على الاحتمال الثاني ، وحيث ان الظاهر من الآية الكريمة هو الاحتمال الاول - لانها اخذت الموضوع طبعي النبأ ، وقالت : ان جاء كم فاسق نبأ ولم تقل : ان جاء كم فاسق بنبأ الفاسق ، وهكذا لم تقل : المخبر ان كان فاسقاً بل قالت : ان جاء كم فاسق بنبأ فانبأ هو الموضوع ، ومجيء الفاسق هو الشرط - فالمفهوم ثابت .

الثاني : ان الآية ذكرت في ذيلها تعليلاً يدل على ان خبر العادل ليس حجة اذ عللت وجوب التبين عن نبأ الفاسق باحتمال اصابة القوم بالجهالة وعدم العلم ،

حيث قالت : ان تصيبوا قوماً بجهالة ، اي مخافة ان تصيبوا قوماً بالجهالة وعدم العلم ، وهذا يدل على ان كل خبر اذا لم يفد العلم فالتبين عنه واجب ، وخبر العادل حيث لا يفيد العلم فالتبين عنه واجب . وبكلمة اخرى : لو سلم دلالة الآية بقطع النظر عن التعليل على حجية خبر العادل لكن بسبب التعليل تدل على عدم حجيته ، وهذا نظير ما اذا قيل : لا تأكل الرمان لانه حامض ، فانه بقطع النظر عن التعليل يدل على النهي عن اكل خصوص الرمان ولكن مع الالتفات الى التعليل يستفاد ان كل حامض لا يجوز اكله وان لم يكن رماناً .

وقد اجيب عن هذا الاعتراض بعدة اجوبة نذكر منها ثلاثة :

١ - ان حصيلة الاعتراض ترجع الى معارضة التعليل للمفهوم على تقدير ثبوته ، ويمكن ان يقال : ان المعارضة بين المفهوم والتعليل هي من قبيل معارضة الخاص والعام ، فان التعليل عام يدل على ان كل خبر لا يفيد العلم فهو ليس حجة ، والمفهوم خاص يدل على ان خبر العادل حجة وان لم يفد العلم ، وواضح عند المعارضة بين الخاص والعام ينحصر العام بالخاص فتصير النتيجة هكذا : كل ما لا يفيد العلم فهو ليس حجة الا خبر العادل فهو حجة وان لم يفد العلم .

ويمكن مناقشة الجواب المذكور بأننا لا ندعي ان المفهوم منعقد وثابت ولكنه معارض بالتعليل حتى يقال ما تقدم ، بل ندعي ان التعليل مادام قد اتصل بالمنطوق ولم يكن منفصلاً عنه فلا ينعقد مفهوم أصلاً ، اذ التعليل الدال على وجوب التبين حتى في خبر العادل يقتضي عدم انعقاد ظهور للآية في المفهوم ، اي لا يثبت لها ظهور في عدم وجوب التبين عن خبر العادل .

٢ - ما ذكره الميرزا بناء على مسلكه في معنى جعل الحجية ، حيث مر

ص ٢٥ من الحلقة انه يرى^(١) ان المولى اذا قال جعلت الخبر حجة فرجع ذلك الى اني جعلت الخبر علماً وطريقاً ، فعني جعل الحجية اذن هو جعل العلمية والطريقة . وقد استفاد من هذا المسلك في موارد متعددة منها المقام حيث قال : بناء على المسلك المذكور يرتفع اشكال التعارض بين المفهوم والتعليل ، فان التعليل يقول : كل خبر لا يفيد العلم الوجداني فالتبين عنه واجب ، وهذا المقدار لا يتنافى مع المفهوم ، اذ المفهوم يقول ان خبر العادل لا يجب التبين عنه اي هو حجة ، وحيث ان معنى الحجية جعل العلمية فيصير معنى المفهوم : جعلت خبر العادل علماً ، فخبر العادل خارج من موضوع التعليل لان موضوع التعليل هو الخبر الذي لا يفيد العلم ، والمفروض ان خبر العادل علم ومعه فلا منافاة . ثم ان هذا الخروج خروج تعبدى وليس حقيقياً ، اذ يجعل خبر العادل حجة لا يصير علماً حقيقة بل علماً تعبدياً . ومثل هذا الخروج التعبدى يسمى بالحكومة . والدليل المخرج - بكسر الراء - يسمى بالحاكم ، والدليل الآخر المخرج منه يسمى بالمحكوم ، فالمفهوم حيث انه يخرج خبر العادل من التعليل فهو حاكم ، والتعليل الذي خرج منه خبر العادل محكوم^(٢) .

ويرد على هذا الوجه الميرزائي انه مبني على مسلك جعل العلمية ونحن لانسلمه ، وعلى تقدير تسليمه فالميرزا ذكر ان المفهوم يصير هكذا : خبر العادل

(١) وهكذا السيد الخوئي « دام ظله » .

(٢) قد يقال : ان جواب الميرزا هذا يتم على تقدير ثبوت المفهوم وانعقاده ، فانه بعد ثبوته يصير حاكماً على التعليل ، ولكن مرّ سابقاً ان التعليل مادام متصلاً بالمفهوم فلا ينعقد ظهور في المفهوم اصلاً فكيف يصير حاكماً على التعليل . والجواب : ان التعليل انما يمنع من انعقاد المفهوم فيما لو كان منافياً له ، فاذا قلنا ان المفهوم حاكم على التعليل فلا يكون منافياً له حتى يمنع من انعقاده .

علم ، وهذا شيء مقبول ، ولكن نقول : كما ان المفهوم جعل الحجية - اي العلمية - لخبر العادل كذلك المنطوق سلب الحجية عن خبر الفاسق ، واذا كانت الحجية الثابتة في المفهوم معناها جعل العلمية فيلزم ان يكون سلب الحجية الدال عليه المنطوق معناه عدم جعل العلمية فيصير المنطوق هكذا : خبر الفاسق ليس حجة اي ليس علماً ، ثم بعد هذا نقول : ان التعليل بعمومه يريد توسعة الحكم الثابت في المنطوق - فحينما يقال : لا تاكل الرمان لانه حامض يكون التعليل مفيداً لتوسعة حرمة الاكل لكل حامض وان لم يكن رماناً - اي يريد ان يعمم وجوب التبين وعدم الحجية وبالتالي سلب العلمية عن كل خبر لا يفيد العلم الوجداني فيصير مفاد التعليل هكذا : كل ما لا يفيد العلم الوجداني فهو ليس حجة اي لا اجعله علماً تعبداً . ثم نقول : لو ضممنا التعليل بعد توسعته الى المفهوم لم نجد بينها حكومة بل كمال المعارضة ، فان التعليل يقول : كل خبر لا يفيد العلم الوجداني - ومنه خبر العادل - لم اجعله علماً ، والمفهوم يقول : جعلت خبر العادل علماً ، وبتعبير آخر : احدهما يقول : خبر العادل ليس علماً ، والآخر يقول : خبر العادل علم ، وواضح ان مثل هذين اللسانين ليس بينهما حكومة بل هما متعارضان^(١) ، اذ احدهما يثبت العلمية لخبر العادل والآخر ينفيها عنه ، وهذا نظير ما اذا قال شخص : زيد عالم ، وقال آخر : زيد ليس بعالم ، فهل ترى ان احدهما حاكم على الآخر ؟ كلا ، بل هما متعارضان .

ولاجل ان يتضح المقصود اكثر نقول : ان هنا نكتتين لم يوجه الميرزا نظره

(١) اي هما متعارضان بنحو العموم والخصوص ، فالتعليل عام والمفهوم خاص - وليس بينهما حكومة كما اعتقد الميرزا - ولكن لا يمكن ان يخصص المفهوم التعليل لما مر في الجواب الاول من عدم امكان التخصيص .

اليها ، فهو قد التفت الى ان المفهوم يجعل الحجية لخبر العادل وبالتالي يجعله علماً ، ونحن نسلم هذا ، ولكن هنا نكتتان احدهما : ان المفهوم كما يثبت الحجية والعلمية لخبر العادل كذلك المنطوق ينفي الحجية والعلمية عن خبر الفاسق . وثانيتهما : ان التعليل يوسع من عدم الحجية وسلب العلمية لكل خبر لا يفيد العلم الوجداني . وبعد الالتفات الى هذا يصير التعليل مفيداً لسلب العلمية عن خبر العادل بينما المفهوم يفيد جعل العلمية له فتحصل المعارضة بينهما ولا يكون احدهما حاكماً على الآخر .

٣- ما ذكره الآخوند من ان التعليل لا ينافي المفهوم ، حيث ان هناك فرقاً بين الجهل والجهالة ، فعنى 'الجهل' هو عدم العلم ، بينما 'الجهالة' ليست بمعنى 'عدم العلم' بل بمعنى 'الفعل السفهي' ، اي الفعل الذي لا ينبغي صدوره من العاقل ، ولعل الاستعمالات العرفية اليوم تشهد بذلك ، فحينما يقال : ما هذه الجهالة منك يراد : ما هذا الفعل السفهي الذي لا ينبغي صدوره من العاقل ولا يراد : ما هذا الفعل غير العلمي^(١) .

وبعد هذا نقول : بناء على ان الجهالة بمعنى 'الفعل السفهي' لا يكون التعليل عاماً لخبر العادل ، اذ لاخذ بخبره ليس سفهياً ومما لا ينبغي صدوره من العاقل . وبكلمة ثانية : ان التعليل يدل على عدم حجية كل خبر يكون الاخذ به سفهياً ، وواضح ان الاخذ بخبر العادل ليس سفهياً حتى يكون التعليل دالاً على عدم حجيته^(٢) .

(١) والشيخ المظفر رحمته في كتابه « اصول الفقه » ادعى انه لم يجد في اللغة استعمال الجهالة في الجهل وعدم العلم ابداً .

(٢) واورد في التقرير ٤ / ص ٣٦٠ على هذا الجواب : انه لامعين لحمل الجهالة على السفاهة ،

التقريب الثاني للاستدلال بآية النبأ.

ذكرنا فيما سبق ان اية النبأ يمكن الاستدلال بها على حجية خبر العادل بمفهوم الشرط تارة ومفهوم الوصف اخرى . وفيما سبق كنا نتحدث عن التقريب الاول وهو مفهوم الشرط ، ومن الآن نريد التمسك بمفهوم الوصف^(١) . وتقريب ذلك : ان كلمة « فاسق » وصف يدل بالمفهوم على انه اذا جاءكم عادل نبأ فلا تتبينوا ، وهذا هو مطلوبنا . ولأجل ان يتم هذا التقريب لابد وان نبني على احد امرين :

١ - ثبوت المفهوم للوصف خلافاً لما تقدم في مبحث الوصف - وهو المشهور ايضاً - من عدم ثبوته .

ب - ثبوت المفهوم لوصف الفاسق في خصوص الآية الكريمة - وان لم يكن له ذلك في سائر الموارد - باعتبار ان لازم عدم ثبوت المفهوم له وجوب التبين عن خبر العادل كما يجب عن خبر الفاسق ، ومع ثبوته نسأل : هل ان وجوب التبين

= ومن المحتمل ارادة عدم العلم منها .

(١) ينبغي الالتفات الى انه اذا اردنا اخذ المفهوم من الشرط غيرنا الشرط والجزاء فقط دون غيرهما ، فحينما نقول : اذا جاءك زيد فاکرمه فالشرط « اذا جاءك » والجزاء « فاکرمه » وحينما نأخذ المفهوم غيرهما ونقول : اذا لم يحىء زيد فلا تکرمه ، واما في مفهوم الوصف فنغير الحكم والوصف في قولنا اکرم الرجل العالم يصير المفهوم لا تکرم الرجل الجاهل . وباتضح هذا نأتي الى الآية الكريمة ، فالمفهوم فيها ان اردنا اخذه من الشرط صار المعنى : ان لم يحىء الفاسق نبأ فلا تتبينوا ، بينما لو اردنا اخذه من الوصف صار المعنى : ان جاءكم عادل نبأ فلا تتبينوا . اذن لو اردنا اخذ المفهوم من الوصف فالشرط لا تغيره بل نغير وصف الفاسق الى العادل ، واما اذا اردنا اخذه من الشرط فالوصف لا تغيره بل نغير الشرط .

الثابت لخبر العادل هو نفس وجوب التبين الثابت لخبر الفاسق او غيره ؟ وكلا الاحتمالين باطل .

اما الاول : فلأن وجوب التبين الثابت لخبر الفاسق بما انه مقيد بالفاسق فلا بد وان يكون منتفياً عن العادل وغير ثابت له ، اذ الحكم المقيد بقيد خاص لا بد وان ينتفي عند انتفاء ذلك القيد الخاص طبقاً لقاعدة الاحتراز في القيود المتقدمة ص ١٣٤ من الحلقة . اذن وجوب التبين الثابت للعادل لا يمكن ان يكون هو نفس وجوب التبين المقيد بالفاسق بل لا بد وان يكون غيره .

واما الثاني - وهو مغايرة وجوب التبين الثابت للعادل لوجوب التبين الثابت للفاسق - فلأن تشريع وجوب التبين بنحو يختص بالعادل بحيث يكون موضوعه خصوص العادل امر غير محتمل ، فان كون المخبر عادلاً لا يحتمل اقتضاه لوجوب التبين ، بل المقتضي له اما مطلق الخبر او خصوص ما اذا كان المخبر فاسقاً . هذه حصيلة الاستدلال بمفهوم الوصف .

ويرده : ان كلا الامرين اللذين يتوقف على احدهما الاستدلال باطل .

اما الاول - وهو ثبوت المفهوم للوصف بشكل عام - فلما تقدم في مبحث الوصف من عدم ثبوت المفهوم له خصوصاً فيما اذا ذكر من غير موصوف - كما في الاية ، فان وصف الفاسق ذكر وحده بلا موصوف ، اذ لم يُقل « ان جاءكم رجل فاسق نبأ » ، بل قيل ان جاءكم فاسق - ووجه الخصوصية ان الوصف اذا ذكر بلا موصوف كان اشبه باللقب^(١) ، وواضح لدى كل انسان عر في ان اللقب لا

(١) اللقب هو كل لفظ يعد ركناً في الكلام كزيد وقائم في قولنا زيد قائم ، فانه تتركب منها الجملة ولا يمكن الاستغناء عنها فكل منها يسمى باللقب . وهو لا مفهوم له والا كان اللازم

مفهوم له .

واما الثاني - وهو ثبوت المفهوم لوصف الفاسق في خصوص الآية الكريمة -
فلأن ثبوت وجوب التبين لخصوص خبر العادل انما يكون باطلا فيما لو كان
وجوب التبين وجوباً مولوياً تكليفاً اذ لا يحتمل ثبوت التكليف بالتبين لخصوص
العادل ولكننا نقول انه ليس وجوباً تكليفاً بل ارشاد الى عدم الحجية وكناية عن
ذلك ، فكانه قيل ان خبر العادل ليس حجة ولا يقتضي الحجية وليس موضوعاً
لها ، و واضح ان هذا شيء معقول وان كان اثبات التكليف بوجوب التبين لخبر
العادل بخصوصه غير معقول .

قوله ص ٢٢٤ س ١٢ كما تقدم في مباحث الامر : اي ص ١١٨ .

قوله ص ٢٢٥ س ١ لان الشرطية منتفية في كلتا الحالتين : اي ان كون جواز
العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين يصدق سواء كان العمل بخبر العادل
جائزاً من دون حاجة الى تبين ام كان غير جائز حتى بعد التبين .

قوله ص ٢٢٥ س ١١ تصويرها : المناسب : تصويرهما .

قوله ص ٢٢٦ س ٨ كما تقدم توضيحه : اي ص ١٧٤ - ١٧٥ من الحلقة .

قوله ص ٢٢٦ س ١٢ اسراء الحكم المعلل : وهو وجوب التبين الذي هو

= ان نستفيد من كلمة « زيد » ان غير زيد - كعمرو وخالد - ليس قائماً وهو باطل جزماً ، اذ
اثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عما عداه ، وهكذا كلمة « قائم » ليس لها مفهوم والا
استفدنا منها في الصفات الاخرى غير القيام عن زيد اي نستفيد ان زيدا ليس بمجتهد ولا
بمؤمن ولا بشاعر و.... وهو باطل جزماً ، فان اثبات صفة القيام لزيد لا يدل على نفي غيرها
عنه . وبهذا اتضح ان كلمة « فاسق » في الآية حيث ذكرت وحدها بلاموصوف فهي ركن
اساسي لا يستغنى عنه فتكون من اللقب ، وهذا بخلاف ما اذا ذكر الموصوف معها فانه يمكن
الاستغناء عنها حينذاك فتكون وصفاً لا لقباً .

كناية عن عدم الحجية .

قوله ص ٢٢٦ س ١٣ الى سائر موارد عدم العلم : اي ومنها خبر العادل .

قوله ص ٢٢٧ س ٦ عدم انحصار الجزاء : وهو وجوب التبين .

قوله ص ٢٢٨ س ٣ في رتبة واحدة : اي ليس احدهما حاكماً على الآخر بل كلاهما ناظر الى شيء واحد وهو خبر العادل واحدهما يثبت له العلمية والآخر ينفيها عنه .

قوله ص ٢٢٨ س ٨ غير المتزن : اي غير العقلاني .

قوله ص ٢٢٨ س ١٠ حيث انيط وجوب التبين بفسق المخبر : لا بد من الالتفات الى انه في الوجه الاول للاستدلال - وهو التمسك بمفهوم الشرط - حينما اراد ببيان مفهوم الشرط عبر بان الآية ربطت وجوب التبين بمجىء الفاسق ، واما هنا اي عند بيان مفهوم الوصف لم يعبر ان الآية ربطت وجوب التبين بمجىء الفاسق بل عبر ربطته بفسق المخبر . ووجه تغيير التعبير واضح على ما اشرنا له سابقاً ، فانه عند اخذ مفهوم الشرط لا نتوجه الى الوصف وهو فسق المخبر بل الى الشرط اي مجىء الفاسق فنقول ان الآية علقت وجوب التبين على مجىء الفاسق الذي هو الشرط ، واما عند اخذ مفهوم الوصف فالامر بالعكس تماماً اي لا نتوجه الى الشرط بل الى الوصف فنقول ان الآية علقت وجوب التبين على فسق المخبر الذي هو الوصف .

قوله ص ٢٢٨ س ١٥ انتفاء شخص ذلك الوجوب : اي انتفاء وجوب

التبين الثابت للفاسق ، ان مثل هذا الوجوب لا بد وان يكون منتفياً عن العادل ، فلو كان ثابتاً له فهو وجوب آخر غير الوجوب الثابت للفاسق .

قوله ص ٢٢٩ س ٢ له : اي لخبر العادل .

قوله ص ٢٢٩ س ٢ خلاف القاعدة المذكورة : اي قاعدة الاحتراز في

القيود .

قوله ص ٢٢٩ س ٥ هذا : اي الثابت لخبر العادل .

قوله ص ٢٢٩ س ٩ اما اللحاظ الاول : هذا رد للامر الاول الذي يبتني

عليه الاستدلال بمفهوم الوصف . وقوله « واما اللحاظ الثاني » فهو اشارة الى رد

الامر الثاني .

قوله ص ٢٢٩ س ١٣ ليس حكماً مجموعاً : اي ليس حكماً تكليفياً مجموعاً .

قوله ص ٢٢٩ س ١٤ ومرجع ربطه بعنوان : اي عنوان خبر العادل .

قوله ص ٢٢٩ س ١٧ بهذا المعنى : اي بمعنى عدم الحجية .



الاية الثانية .

قوله ص ٢٣٠ س ١ ومنها آية النفر... الخ : والاية الثانية التي استدل بها

على حجية الخبر قوله تعالى في سورة براءة : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة

ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون »^(١) . وتقريب

الاستدلال بها يتوقف على مقدمات ثلاث :

١ - انها دلت على وجوب حذر القوم الباقيين الذين انذرهم المنذرون .

٢ - ان وجوب الحذر ثابت مطلقا ولا يختص بما اذا حصل العلم من اذار

المنذرين .

١ - مضمون الآية الكريمة ان كل قبيلة من القبائل يلزم ان يرسل جماعة منها الى بلد العلم

كالمدينة المنورة في ذلك الزمان ليتعلموا الفقه الاسلامي ثم يرجعوا الى اوطانهم لينذروا

قومهم الباقيين ليحذر هؤلاء الباقيون . وقد يبين معنى الآية بشكل آخر .

٣- ان وجوب الحذر مطلقا يدل على حجية انذار المنذرين ، والا لما وجب الحذر الا عندما يحصل العلم من انذارهم .

وعلينا اثبات المقدمة الاولى ، اذ بإمكان قائل ان يقول انه الآية قالت «لعلهم يحذرون» ، وكلمة «لعل» لاتدل على الوجوب ، ومعه كيف يستفاد وجوب الحذر ؟ ولا ثبات ذلك يمكن تقديم بيانات ثلاثة :

١- ما في معالم الاصول من ان كلمة «لعل» وان لم تدل على الوجوب لكنها على الاقل تدل على ان ما يقع بعدها شيء محبوب وراجح ، فالحذر الواقع بعد «لعل» شيء محبوب ، وهذا يفهمه كل من يقرأ الآية . واذا ثبت رجحان الحذر ثبت كونه واجباً ، فرجحان الحذر يستلزم وجوبه . ووجه ذلك : ان الحذر اذا كان راجحاً فالمقتضي له - الحذر - لا بد وان يكون ثابتاً والا كيف يكون راجحاً ، ومع ثبوت المقتضي للحذر يلزم وجوبه ، اذ كيف لا يكون الحذر واجباً مع افتراض ثبوت المقتضي له .

وباختصار : توجد ملازمة بين رجحان الحذر ووجوبه ، وحيث ان الآية تدل على رجحانه يثبت وجوبه ايضاً^(١) .

ب - ان الغاية المقصودة من النفر هي الحذر ، فالنفر والانذار وجبا لأجل ان يتحقق الحذر ، وبما ان النفر واجب^(٢) فغاياته لا بد وان تكون واجبة ايضاً ، لان غاية الواجب لا بد وان تكون واجبة ، اذ كيف يكون الشيء واجباً ولا تكون

(١) الملازمة بين الرجحان والوجوب يدعيها صاحب المعالم في خصوص الحذر لا في جميع

الاشياء ، ومعه فلا يشكل بان غسل الجمعة وغيره من المستحبات راجح وليس بواجب .

(٢) الدليل على كون النفر واجباً كلمة «لولا» ، فانها تدل على التحضيض اي الطلب بشدة ،

والطلب بشدة عبارة اخرى عن الوجوب .

غايته - التي من اجلها وجب - واجبة .

ج - ان النفر والانذار اذا كانا واجبين ولم يكن الحذر واجباً يلزم محذور اللغوية ، اذ كانه قيل يجب عليكم ايها النافرون ان ترتقوا المنابر وتحذروا الناس ولكن لا يجب على الناس الحذر من انذاركم والاعتناء بكلامكم ، انه لغو واضح . وبهذه البيانات الثلاثة تثبت تمامية المقدمة الاولى وهي ان الحذر واجب . ويمكن بنفس هذه البيانات الثلاثة اثبات المقدمة الثانية - وهي ان الحذر واجب حتى عند عدم حصول العلم من كلام المنذر - فانها كما تثبت اصل وجوب الحذر كذلك تثبت كون وجوبه ثابتاً بشكل مطلق ولا يختص بحالة حصول العلم . وبهذا كله يتم تقريب الاستدلال بالآية على حجية الخبر .

ويمكن رده بمناقشة جميع مقدماته الثلاث .

مناقشة المقدمة الاولى .

اما الاولى - وهي ان الحذر واجب - فلبطلان جميع بياناتها الثلاثة .

اما البيان الاول فلما ذكره الشيخ الاصفهاني رحمته الله من ان كلمة « لعل » لم توضع لافادة الترجي - اي محبوبة ما بعدها - بل لافادة ترقب وتوقع حصول ما بعدها ، فحينما يقال لعل زيدا يأتي من السفر يستفاد ان المتكلم يترقب المجيء ولا يستفاد ان المجيء شيء محبوب له . ومما يدل على ذلك دخولها على المسبغوض احياناً كما في دعاء ابي حمزة الثمالي « لعلك عن بابك طردتني » اذ من الواضح ان الطرد عن باب الله سبحانه امرٌ مبغوض للعبد وليس محبوباً . ومع التسليم بعدم دلالة كلمة « لعل » على محبوبة مدخولها فلا يصح ان يقال اذا ثبتت محبوبة الحذر ثبت وجوبه .

واما البيان الثاني فلانا لانسلم ان غاية الواجب واجبة بل لرب شيء يكون واجباً ولا تكون غايته واجبة كما لو فرض ان غاية معينة تحصل بمجموعة اشياء وفرض ايضاً ان صبّ الوجوب على تلك الغاية يلزم منه العسر والمخرج ولكن لا يلزم من صبه على بعض تلك الاشياء التي تحصل بها الغاية ، ففي مثله لابد من توجيه الوجوب الى ذلك الشيء الذي تحصل به الغاية ولا يلزم من وجوبه المخرج من دون توجيهه الى نفس الغاية حذراً من المخرج ، وعند ذلك يصير الشيء واجباً دون ان تصير غايته واجبة . ولتوضيح ذلك نذكر المثال التالي : ان تنظيف الاسنان يحصل بمجموعة اشياء : استعمال المسواك ، واستعمال معجون الاسنان ، واستعمال ماء الملح ، ان هذه الثلاثة اذا اجتمعت تحصل نظافة الاسنان بشكل كامل ، ولكن توجيه الوجوب لها جميعاً يلزم منه العسر على المكلف ، بخلاف توجيهه الى خصوص استعمال المسواك فلا يلزم منه ذلك ، وفي مثله لا يوجه الحاكم الوجوب الى الغاية - اي تنظيف الاسنان - لان لازمه وجوب الاشياء الثلاثة جميعاً وذلك يلزم منه العسر بل يوجهه الى استعمال المسواك فقط ، ومعه فاستعمال المسواك يصير واجباً بدون ان تصير غايته واجبة . وان شئت قلت : ان المولى في مثل هذه الفرضية لا يسد باب عدم الغاية - وهي التنظيف - سداً كاملاً ، اذ لازم السد الكامل توجيه الوجوب اليها - الغاية - وقد فرضنا ان توجيهه اليها يلزم منه المخرج ، فلا بد وان نفترض انه يسد باباً من ابواب عدم الغاية وذلك بتوجيه الوجوب الى استعمال المسواك فقط ، فان لازم ذلك سد باب عدم الغاية ولكن لا سداً كاملاً بل من جهة استعمال المسواك ، فالتنظيف من ناحية استعمال المسواك واجب ولا يجوز عدمه ، لان الحاكم سد باب عدمه بسبب توجيه الوجوب اليه - اي الى استعمال المسواك - واما من الناحيتين

الاخريتين فلم يسده .

واما البيان الثالث - وهو لزوم اللغوية من وجوب الانذار مطلقاً بدون وجوب الحذر مطلقاً - فلأن وجوب النفر والانذار مطلقاً لا تلزم منه اللغوية مادام الانذار يحصل العلم في كثير من الاحيان .

ولرب قائل يقول : ان المناسب للحاكم - بناء على هذا - ان يقول للمنذر ان انذارك متى ما كان يحصل العلم للاشخاص الباقيين في البلد وجب - الانذار - عليك وبالتالي يجب على الباقيين الحذر ، ومتى لم يحصل العلم فلا يجب عليك وبالتالي لا يجب على الباقيين الحذر ، وليس من المناسب ان يقول الحاكم للمنذر يجب عليك الانذار مطلقاً ولكن لا يجب على الباقيين الحذر الا عند حصول العلم لهم ، اذ لازمه لغوية اطلاق وجوب الانذار .

والجواب : ان المنذر لو كان بإمكانه تمييز ان انذاره متى يفيد العلم للباقيين ومتى لا يفيد من الوجيه ان يقال لا وجه لجعل وجوب الانذار بشكل مطلق مادام الحذر لا يجب الا عند حصول العلم ، اما اذا فرض ان المنذر لا يمكنه ذلك بل يحتمل دائماً ان يكون انذاره مفيداً للعلم من الوجيه جعل وجوب الانذار بشكل مطلق من دون تقييده بما اذا كان مفيداً للعلم .

وعليه فالمقدمة الاولى قابلة للمناقشة بجميع بياناتها الثلاثة .

هذا ولكن بالامكان ان يقال بتماميتها - المقدمة الاولى - في بعض الموارد لتامة البيان الاول احياناً ، فان الاصفهاني ذكر عند مناقشته للبيان الاول ان كلمة « لعل » لاتدل على المحبوبة بل على الترقب ، وهذا وان كان تاماً الا ان بإمكان السياق تشخيص شكل الترقب وأنه ترقب محبوب او ترقب مبغوض ، ولا اشكال في ان القارىء للاية الكريمة يفهم من سياقها كون الحذر شيئاً محبوباً

وان ترقبه ترقب للمحسوب لا للمبغوض .

مناقشة المقدمة الثانية .

ناقش الشيخ الاعظم المقدمة الثانية بمناقشتين :

١ - ان الموجب لاستفادة وجوب الحذر حتى في حالة عدم حصول العلم ليس هو الا اطلاق بان يقال ان اطلاق وجوب الحذر وعدم تقييده بحالة حصول العلم يدل على وجوب الحذر حتى في حالة عدم حصول العلم ، ولكن الاطلاق المذكور غير ثابت ، اذ الآية الكريمة ليست في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر ليمسك باطلاقها ، بل في مقام البيان من ناحية وجوب الانذار ، وعليه فالاطلاق الذي يمكن التمسك به هو اطلاق وجوب الانذار لا اطلاق وجوب الحذر .

ولرب قائل يقول : ان اطلاق وجوب الانذار بدون اطلاق وجوب الحذر تلزم منه اللغوية ، اذ لا معنى لوجوب الانذار عند عدم افادة قول المنذر للعلم مع افتراض كون وجوب الحذر منحصراً بحالة حصول العلم .

والجواب عن ذلك مر سابقاً ، اذ قلنا ان المكلف حيث لا يمكنه تشخيص متى يفيد انذاره العلم فلا يمكن للمولى ان يقول : يجب عليك ايها المنذر الانذار فيما اذا كان انذارك مفيداً للعلم ، بل يوجب الانذار مطلقاً من باب الاحتياط ، اذ كل مورد من الموارد يحتمل ان يكون انذار المنذر فيه مفيداً للعلم .

٢ - يمكن ابراز قرينة خاصة على كون مقصود الآية وجوب الحذر في خصوص حالة حصول العلم ، وهي : ان الآية اوجبت النفر لاجل حصول التفقة . وما هو التفقه ؟ انه عبارة عن تعلم الاحكام الشرعية الصحيحة دون التوهمية ،

فبعض الناس قد يتعلم احكاماً يعتقد خطأ أنها احكام شرعية ولكنها ليست من الشرع في شيء ، ان تعلم مثل هذه الاحكام ليس تفقها ، وانما التفقه تعلم الاحكام التي هي من الشرع حتماً . وبعد هذا نقول : ان الآية اوجبت انذار الاحكام الفقهية ، اي انذار الاحكام التي هي من الشرع حتماً ، وبعد تحقق الانذار المذكور اوجبت الحذر . اذن الحذر لا يجب الا اذا احرز الشخص المتخلف في البلد ان المنذر قد انذره بالاحكام الشرعية دون التوهمية . وهذا هو المطلوب ، اذ ثبت ان الحذر لا يجب الا بعد تحقق العلم بكون الاحكام احكاماً شرعية ، فتحقق العلم شرط في وجوب الحذر .

ثم ان حاصل المناقشتين يرجع الى عدم وجود اطلاق في الآية يستفاد منه وجوب الحذر في حالة عدم حصول العلم . والفرق بين المناقشتين ان الاولى كانت تدعي عدم وجود اطلاق في الآية بدون ان تدعي استفادة التقييد ، بينما الثانية تدعي مضافاً الى عدم وجود الاطلاق امكان استفادة تقييد وجوب الحذر بحالة العلم .

مناقشة المقدمة الثالثة .

واما المقدمة الثالثة - وهي ان وجوب الحذر الشامل لحالة عدم حصول العلم يدل على حجية الانذار تعبداً - فيرد عليها انا لو سلمنا دلالة وجوب الحذر مطلقاً على حجية الانذار تعبداً يمكننا ان نقول ان حجية الانذار تعبداً لا تلازم حجية الخبر ، فلعل الانذار حجة بدون ان يكون الخبر حجة . ويمكن ايضاح ذلك بوجهين :

١ - ان الانذار عنوان اخر غير عنوان الاخبار ، فانه - الانذار - وان كان

عبارة اخرى عن الاخبار ولكن لاكل اخبار ، بل خصوص الاخبار المسبوق باحتمال الخطر ، فاذا كان احتمال الخطر ثابتاً سابقاً وحصل بعده الاخبار سُمي الاخبار حينذاك بالانذار . ومتى يكون احتمال الخطر ثابتاً في المرحلة السابقة ؟ يتحقق ذلك في بعض الحالات نذكر منها ثنتين :

١- اذا كان لدى المكلف علم اجمالي بثبوت بعض الاحكام في حقه ، فان كل مكلف بما انه متشرع بالشريعة الاسلامية يعلم اجمالاً بثبوت بعض الاحكام عليه ، فان معنى الشريعة ليس الا مجموعة معينة من الاحكام ، فكل مكلف اذن يعلم بثبوت مجموعة من الاحكام في حقه وان كان لا يعرفها على التفصيل . وبعد هذا نقول اذا سلم بوجود علم اجمالي قبل اخبار زرارة مثلاً برواية معينة فالحكم الذي يخبر عنه وان وجب امثاله لكن لا من جهة حجية الخبر بل لأن الحكم منجز - بالعلم الاجمالي المفترض - بقطع النظر عن اخباره ، فالعلم الاجمالي السابق هو الحجة والمنجز للحكم دون الرواية .

ب - اذا لم يكن لدى المكلف علم اجمالي بالاحكام بالنحو المشار له سابقاً بل كان لديه شك في ثبوتها فيمكن ان يقال ان الشك المذكور منجز ايضاً مادام المكلف لم يفحص في الادلة ، فالشك في حرمة التدخين قبل الفحص عن ثبوتها منجز لها ولا تجري البراءة عنها ، ومع تنجز الحرمة بالشك قبل الفحص فاخبار زرارة عن الحرمة لا يكون هو الحجة المنجزة لها بل الحجة هو الشك قبل الفحص الثابت قبل اخبار زرارة .

٢ - لو بنينا على مسلك حق الطاعة القائل بمنجزية احتمال التكليف عقلاً كما هو المختار فيمكن ان يقال ان زرارة لو اخبر عن حكم فالحكم يتنجز لكن لا لحجية الاخبار ولا لأجل العلم الاجمالي السابق ولا للشك قبل الفحص بل من

جهة ان الاخبار عن الحكم يولد احتمال ثبوت الحكم ، وبما ان احتمال التكليف منجز على مسلك حق الطاعة فيكون الحكم ثابتاً في حقنا من باب منجزية احتمال التكليف وليس من باب حجية الخبر .

وباختصار : لو سلمنا دلالة الآية على حجية الحذر تعبداً فلا يثبت بذلك حجية الاخبار اذ لعل وجوب الحذر تعبداً ليس لحجية الاخبار تعبداً بل للعلم الاجمالي السابق او لأن الشك قبل الفحص منجز او لتوليد الأخبار عن التكليف احتمال ثبوته .

قوله ص ٢٣٠ س ٦ انه وقع : اي التحذر .

قوله ص ٢٣٠ س ٧ الدالة على المطلوبة : المراد من المطلوبة الرجحان والمحبوبة .

قوله ص ٢٣٠ س ٨ مبرر : اي مقتضي

قوله ص ٢٣٠ س ١٠ للنفر الواجب : واستفدنا وجوبه من كلمة « لعل » الدالة على التحضيض وهو الطلب بشدة .

قوله ص ٢٣١ س ٢ مساوق للحجية شرعاً : اي لحجية الاخبار تعبداً . والمراد من الحجية تعبداً ان الخبر حجة حتى اذا لم يفد العلم .

قوله ص ٢٣١ س ٧ لا الترجي : الترجي هو توقع المحبوب .

قوله ص ٢٣١ س ٧ مرغوباً عنه : اي مبغوضاً .

قوله ص ٢٣١ س ٨ والاعتراض على ثاني : عطف على الاعتراض في قوله س ٥ « بالاعتراض » .

قوله ص ٢٣١ س ١٢ وسد باب من ابواب عدمها : هذا عطف تفسير لقوله « تقريب المكلف نحو الغاية » .

قوله ص ٢٣١ س ١٤ وسد كل ابواب عدمها : عطف تفسير لقوله التكليف بها .

قوله ص ٢٣١ س ١٥ والاعتراض على ثالث : عطف على الاعتراض في قوله س ٥ « بالاعتراض » .

قوله ص ٢٣١ س ١٦ مع عدم الحجية التعبدية : اي مع عدم حجية الانذار تعبدًا .

قوله ص ٢٣٢ س ١ او مساهمته : اي ان المنذر تارة يفيد انذاره العلم للسامع واخرى يفيد العلم بعد انضمام انذار بقية المنذرين اليه ، فانذار المنذر تارة يكون علة تامة لحصول العلم واخرى جزء العلة ، والمراد من المساهمة كون الانذار جزء العلة .

قوله ص ٢٣٢ س ٤ وهذه المناقشة : اي اصل مناقشة المقدمة الاولى . والمقصود ان مناقشة المقدمة الاولى ليست تامة في جميع الموارد لان البيان الاول يمكن ان يكون تاماً في بعض الموارد .

قوله ص ٢٣٢ س ٧ بالسباق : الصواب : بالسياق .

قوله ص ٢٣٢ س ٨ للاول : متعلق بقوله « تعيين » . والمراد من الاول كون الترقب ترقب المحبوب .

قوله ص ٢٣٢ س ١٢ لم تُسَق : اي ليست في مقام البيان . وقوله « من حيث الاساس » اي من الاول .

قوله ص ٢٣٣ س ٣ او مساهمته فيه : مر معنى المساهمة قبل أسطر .

قوله ص ٢٣٣ س ٤ من وجود قرينة : كان من المناسب الاشارة الى ان معنى التفقه هو تعلم الاحكام الشرعية الصحيحة دون التوهمية ، فان ذلك مقدمة

مهمة يتوقف عليها الاستدلال ، وقد اشار لها الشيخ الاعظم في رسائله .

قوله ص ٢٣٣ س ٧ في ذلك : اي في كون الانذار انذاراً بما تُفقه .

قوله ص ٢٣٣ س ١٢ والمستتبع : عطف تفسير للمنجز ، وقوله « يجعل

الشارع » متعلق بالمنجز .

الاستدلال على حجية الخبر بالسنة .

تقدم ان الادلة على حجية الخبر هي الكتاب والسنة والعقل ، وتحدثنا فيما سبق عن آيتين من الكتاب الكريم ، واتضح ان الاستدلال بآية النبأ تام ، والآن نتحدث عن الدليل الثاني وهو السنة الشريفة . ولكن ما هو الطريق لاثبات السنة ؟ وبكلمة اخرى ما هو الطريق لاثبات رأي المعصوم عليه السلام في مسألة حجية الخبر ؟ يوجد في هذا المجال طريقتان :

١ - التمسك بالاخبار الكثيرة الدالة على حجية الخبر فانها تدل على ان

رأي المعصوم عليه السلام هو الحجية .

٢ - التمسك بسيرة المشرعة وسيرة العقلاء الجارية على التمسك بالخبر ،

فانه بعد امضائها من قبله عليه السلام يثبت ان رأيه عليه السلام هو حجية الخبر .

اما الطريق الاول - وهو التمسك بالاخبار الكثيرة - فقد يشكل عليه بان

التمسك بالاخبار لاثبات حجية الخبر دور واضح ، اذ مادام لم تثبت حجية الخبر

كيف يتمسك لاثبات حجيته بنفس الخبر ؟ والجواب : انا نتمسك بالاخبار التي

نقطع بصدورها - اما لتواترها او احتفافها بالقرائن القطعية - لا بمطلق الاخبار ،

ومعه فلا دور ، اذ لا محذور في التمسك بالخبر المقطوع بصدوره لاثبات حجية الخبر

الذي لا يقطع بصدوره .

ثم ان الاخبار التي يراد التمسك بها في المقام يمكن انهاؤها الى عشر طوائف، وكل طائفة تدخل تحتها مجموعة من الاخبار^(١). وسيوضح انها قاصرة الدلالة على المطلوب، وهي .

١- ورد ان الراوي الجليل يونس بن عبد الرحمن الف كتاباً في الحديث اسمه يوم وليلة عرضه بعض الاصحاب على الامام العسكري عليه السلام وطلب منه تقريره فقال عليه السلام « هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله » ان هذه الرواية وامثالها تشكل الطائفة الاولى وتدل على حجية الخبر ، اذ لو لا ذلك لم يكن معنى لقوله عليه السلام « هذا ديني ودين آبائي » .

ويردها : انها تدل على شهادة الامام العسكري عليه السلام بكون الاخبار المسجلة في كتاب يوم وليلة صادرة منهم عليه السلام وكأنه يريد القول ان الاخبار المسجلة في كتاب يونس صادرة يقيناً من آبائي عليه السلام ، وهذا لا ربط له بمقامنا ، فانا نتكلم عن ان الخبر الذي لا نعلم بصدوره هل هو حجة تعبداً أو لا .

٢- ورد في روايات كثيرة المحدث على حفظ الحديث من الضياع وكتابته والثناء على المحدثين . وكمثال لذلك الحديث المشهور « من حفظ على امتي اربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة »^(٢) ، فان الخبر اذا لم يكن حجة فلا وجه للمحدث على حفظه ، اذ من اللغو الامر بحفظ ما ليس حجة .

ويردها : ان الامر بحفظ الحديث لا يدل على حجيته ، اذ يمكن ان لا تكون الاحاديث حجة ومع ذلك يكون حفظها في نفسه من المستحبات بل من

(١) وهي مذكورة في كتاب جامع احاديث الشيعة ١ / باب حجية اخبار الثقات ، والوسائل ١٨ باب ٨ ، ١١ من ابواب صفات القاضي .

(٢) ولاجل هذا الحديث قام جماعة بتأليف كتاب بعنوان « اربعون حديثاً » .

الواجبات من باب ان حفظ الشريعة لا يتحقق الا بحفظ الاحاديث (١).

٣- ورد عن الامام الصادق عليه السلام انه قال لأبان بن تغلب : اذا قدمت الكوفة فارو لاهل الكوفة هذا الحديث : من شهد ان لا اله الا الله مخلصاً وجبت له الجنة . ان هذا الخبر وامثاله يشكّل الطائفة الثالثة . وتقريب الاستدلال به : ان الخبر اذا لم يكن حجة فلا وجه للامر بروايته ، فان الامر برواية ما ليس حجة لغو .

والجواب : يكفي لزوال اللغوية افتراض ان بعض السامعين للحديث يحصل لهم اطمئنان ووثوق بصدوره ، فكأنه قيل : انقله كما اذا حصل الاطمئنان للبعض عمل به ، وواضح ان محل الكلام هو الخبر الذي لا اطمئنان بصدوره .

٤- ورد ان المنقول اليه الحديث ربما يكون افقه من الناقل ، ففي رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام « ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف فقال : نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها ، فربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه الى من هو افقه منه » . وتقريب الاستدلال : ان نقل الخبر اذا لم يكن حجة فكيف يصير المنقول اليه افقه .

والجواب : ان حجية الاحاديث للمنقول اليه اذا كانت هي الموجب لأفقيته فيلزم ان يكون الناقل دائماً هو الافقه ، لان المنقول اليه لا تثبت عنده الاحاديث - لو كان نقلها حجة - الا ثبوتاً تعبدياً ولا تثبت له ثبوتاً حقيقياً ، بينما الناقل حيث انه سمع الاحاديث من النبي صلى الله عليه وآله فهي ثابتة له ثبوتاً حقيقياً فيلزم ان يكون هو الافقه دائماً . وعليه لا بد وان يكون الموجب لأفقيه المنقول اليه شيئاً

(١) يبقى ان نقل الحديث اذا لم يكن حجة فلا وجه للامر بحفظه بنحو الاستحباب او الوجوب .
والجواب : لعل النكتة في الاستحباب او الوجوب هو ان الحديث اذا حفظ وسجل فلربما يحصل من كثرة تسجيله التواتر او الاحتفاف بالقرينة القطعية .

آخر غير كون نقل الروايات حجة الا وهو ان المنقول له قد يفهم من الحديث نكات ومعانٍ معينة لا يفهمها الناقل ولا يلتفت لها . وبكلمة اخرى : ان النبي ﷺ ليس بصدد بيان ان نقل الحديث حجة بل بصدد ان نقل الحديث اذا كان حجة في مورد من الموارد - كما لو كان الحديث مما اطمنن بصدوره - فالشخص المنقول له لربما يكون افقه باعتبار التفاته الى نكات معينة لم يتوجه لها الناقل بل توجه الى الالفاظ فقط .

٥- ورد في احاديث كثيرة تحذير النبي ﷺ والائمة عليهم السلام من الكذب عليهم ، ففي بعضها : من كذب عليّ فليتبوء مقعده من النار ، كما وورد التحذير من الكاذبين عليهم ، والتحذير من الكذب والكاذبين يدل على حجية الخبر ، اذ لو لم يكن حجة لما كان هناك داع لجعل الاحاديث الكاذبة واختلاقتها فانه بلا فائدة ولما كان هناك داع لتحذير اهل البيت عليهم السلام من الكذب والكاذبين .
والجواب : ان بالامكان افتراض عدم حجية الخبر ووجاهة التحذير من الكذب والكاذبين وذلك :

١- اما لاجل ان الخبر الكاذب يولد احياناً اطمئناناً للسامع بمضمونه فيأخذ به .

ب - او لاجل ان القضية التي نقل فيها الخبر ترتبط بالعقائد الاسلامية ، وواضح ان الخبر وان لم يكن حجة لكنه قد يولد احتمالاً يؤثر على العقيدة ، فمثلاً نحن نعتقد بعصمة الانبياء عليهم السلام على سبيل اليقين ولكن قد يأتي خبر يدل على عدم العصمة ويولد احتمال عدم العصمة ، وبالتالي يزول عن انفسنا اليقين بالعصمة ، فلاجل ان لا يزول اليقين المذكور حُذّر من الكاذبين والايخبار الكاذبة .

٦- ورد في بعض الروايات السؤال من الامام عليه السلام عما اذا ابتلي بواقعة من

الوقائع فالى من يرجع للتعرف على حكمها فاشار عليه السلام في بعضها الى زرارة قائلاً: « اذا اردت حديثاً فعليك بهذا المجالس » وفي بعضها الآخر يأمر الامام الهادي عليه السلام بالرجوع الى السيد الجليل عبدالعظيم الحسيني . وتقريب الاستدلال : ان الخبر اذا لم يكن حجة فاي معنى للارجاع الى زرارة وعبدالعظيم وامثالهما .

والجواب : ان الامام عليه السلام لم يرجع الى عنوان الثقة بنحو يكون ذلك ضابطاً كلياً بل ارجع الى اشخاص معينين ، وهذا الارجاع لعله ليس من باب انهم ثقات حتى يثبت حجية خبر كل ثقة بل لعله من باب اطلاعه عليه السلام وعلمه بان زرارة وعبدالعظيم لا يكذبان قطعاً ، ومعه فلا يمكن استكشاف حجية خبر كل ثقة ، فمثلاً لو شهد النجاشي بوثاقة راوٍ معين فبشهادته وان ثبتت وثاقته شرعاً لكن لا يحصل يقين وجداني بها حتى ينتفي احتمال صدور الكذب منه بل يبقى الاحتمال المذكور ثابتاً ، فان اليقين التعبدية بالوثاقة لا يتنافى معه . وبكلمة اخرى : لعل الامام عليه السلام ارجع الى زرارة وعبدالعظيم من جهة يقينه الوجداني بوثاقتهما المستلزم ذلك لزوال احتمال صدور الكذب ولا يثبت بذلك جواز الرجوع الى كل ثقة مادام لا يقين وجداني بوثاقته .

٧- الاخبار الواردة في ذم من يطرح بعض الاحاديث لمجرد عدم موافقتها لطبعه وذوقه من قبيل « واسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي يسمع الحديث ينسب الينا ويروى عنا فلم يقبله اشماز منه وجحدته وكفر من دان به ^(١) » وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج والينا أسند » . وتقريب الاستدلال : ان الخبر اذا لم يكن حجة فلا وجه للذم المذكور ، اذ طرحه - مادام لم يكن حجة - مناسب وفي محله .

(١) دان بمعنى اعتقد ، فهم يكفرون كل من اعتقد بمضمون الاخبار المخالفة لذوقهم .

والجواب : ان الامام عليه السلام ذم هؤلاء من جهة اعتمادهم على ذوقهم وطبعهم وعدم اعتنائهم بالشرع ومن جهة تكفيرهم لكل من يعتقد ما يخالف ذوقهم ، ان الذم من هذه الناحية وليس لمجرد عدم العمل باخبار الثقات حتى يدل ذلك على حجيتها .

٨- ورد في علاج الاخبار المتعارضة الامر بأخذ الموافق للكتاب او المخالف للعامة وطرح المخالف للكتاب او الموافق للعامة . وتقريب الاستدلال : ان الخبر اذا لم يكن حجة فلا معنى لفرض التعارض وبيان كيفية علاج ذلك ، فانه عند عدم معارضته بخبر آخر اذا لم يكن حجة ففي صورة معارضته اولى بان لا يكون حجة .

والجواب : ان السائل والامام عليه السلام افترضا ورود خبرين هما حجة لولا المعارضة - ولأجل المعارضة تحير السائل ماذا يفعل - ولكن لم يبين المقصود من ذلك الخبر الحجة فلعله الخبر القطعي الصدور ، فكأن السائل قال للامام عليه السلام يردنا خبران هما حجة - كالخبرين القطعيين صدوراً - ولكنها مع الاسف متعارضان فما ذا نفعل ؟ ومعه فلا يمكن ان نفهم من هذه الطائفة حجية مطلق خبر الثقة وان لم يكن قطعي الصدور .

٩- وورد ايضاً الترجيح بالاثنية والاشهرية وانه اذا جاء حديثان متعارضان فرجع الاوثق والاشهر . وتقريب الاستدلال ان يقال - كما تقدم في الطائفة السابقة - ان الخبر اذا لم يكن حجة فلا معنى لفرض تعارضه وتقديم وصفة العلاج له .

ودلالة هذه الطائفة على حجية الخبر تامة ولا يرد عليها ما اوردناه على الطائفة السابقة اي لا يمكن حملها على الخبرين القطعيين ، اذ في حالة قطعية

الخبرين لا معنى للاخذ بالاثبات والاشهر ، فان اقصى ما تستلزمه اوثقية الراوي هو حصول الظن بصدور الخبر ، ونحن مادمننا قد فرضنا ان الخبرين قطعيان فلا معنى لترجيح احدهما بما يوجب الظن بالصدور ، فان الخبر اذا كان مظنون الصدور فبواسطة الاوثقية يصير صدره مظنوناً بدرجة اقوى وبالتالي يصير راجحاً اما اذا كان مقطوع الصدور فبالاوثقية لا يقوى اكثر .

١٠ - ورد في بعض الروايات ارجاع الامام عليه السلام شيعته الى الثقات من اصحابه . وهي على لسانين :

١ - الارجاع الى عنوان « ثقاتنا » كما في الرواية التي تقول « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم سرنا ونحملهم اياه اليهم » ..

ويرده : ان الارجاع الى عنوان « ثقاتنا » لا يثبت حجية مطلق خبر الثقة ، فان عنوان « ثقاتنا » نظير عنوان « ثقتي » يطلق على الثقة الذي يكون اميناً للسر ومورداً للأعتاد الوثيق ، بل في تعبيرات الرواية اشارة الى ذلك ، وعليه فهذا اللسان لا يثبت حجية مطلق خبر الثقة بل حجية خبر من يكون اميناً على اسرار الائمة عليهم السلام .

ب - الارجاع الى اشخاص معينين مع التعليل بانهم ثقات كما في الخبر الذي يرويه محمد بن عيسى عن عبدالعزيز بن المهدي : « قال : قلت لابي الحسن الرضا : جعلت فداك اني لا اكاد اصل اليك لأسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني ، أفينس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم » . ولهذه الرواية ميزة على بقية الروايات ، حيث تدل على ان حجية خبر الثقة كان امراً مركزاً وواضحاً في ذهن السائل وانما كان يسأل عن

المصدق وان يونس هل هو ثقة او لا ، والامام عليه السلام حيث امضى الارتكاز المذكور ولم يردع عنه يثبت حجية خبر مطلق الثقة . ولكن مع الاسف ان روايات هذا اللسان لا تبلغ حد التواتر حتى يمكن الاستدلال بها . اجل توجد بعض الروايات التي يمكن حصول الاطمئنان بصدورها من الامام عليه السلام - لقرائن في سندها وغيره - تدل على حجية خبر مطلق الثقة ، وحيث ان الاطمئنان حجة تثبت حجية الرواية المذكورة^(١) وبواسطتها تثبت حجية خبر مطلق الثقة .

قوله ص ٢٣٤ س ٧ وفيما يلي نستعرض بإيجاز : وفي التقرير تعرض الى خمس عشرة طائفة ولكنه لم يشير للطائفة التاسعة .

قوله ص ٢٣٤ س ١٠ التصديق الواقعي : اي انها صادقة وصادرة واقعاً .

قوله ص ٢٣٤ س ١٤ وهو غير الحجية التعبدية : تقدم ان الحجية التعبدية

(١) وهي مثل رواية الكليني في كافيته عن محمد بن عبدالله الحميري ومحمد بن يحيى العطار جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري قال : اجتمعت انا والشيخ ابو عمرو - عثمان بن سعيد سلام الله عليه - عند احمد بن اسحاق . والرواية طويلة يحدث في جملتها الحميري عن احمد بن اسحاق عن الامام عليه السلام ان « العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان ، وما قالاك فعني يقولان ، فاسمع لهما واطعمهما فانها الثقتان المؤمنان » الى آخر الرواية ، فان مراجعة رجال سند الرواية توجب الاطمئنان بصدورها ، فالكليني هو الثقة الامين كما يعرفه الكل ، ومحمد الحميري والعطار من وجوه الاصحاب واجلائهم ، وكلاهما ينقل عن عبدالله بن جعفر الحميري الذي قال عنه التجاشي انه شيخ اصحابنا في قم ، واعطف عليه احمد بن اسحاق فانه من اجلاء الاصحاب ايضاً ، وبعد هذا كيف لا يحصل الاطمئنان بصدور الرواية المذكورة التي رجالها بالشكل الذي ذكرناه . هذا من حيث صدور الرواية ، واما دلالتها فهي واضحة في حجية خبر مطلق الثقة ، فانه عليه السلام حينما قال « وما قالاك فعني يقولان » فالمقصود لانها ثقتان . وللتوسع اكثر يمكن مراجعة كتاب مباحث الدليل اللفظي ج ٤ / ص ٣٩٠ .

هي بمعنى جعل الخبر حجة عند عدم العلم بصدوره . ومعنى العبارة : ان اخبار الامام عليه السلام بمطابقة رواية يونس للواقع وصدورها واقعاً ليس هو المطلوب وهو كون الخبر حجة عند الشك في صدوره ومطابقته للواقع .

قوله ص ٢٣٥ س ١٠ في وجاهته : اي في زوال اللغوية عنه . وتقدير العبارة هكذا : ان الامر بنقل الحديث المذكور يكفي في زوال اللغوية عنه احتمال صيرورته حجة بسبب حصول الوثوق بصدوره للسامع ، ولا يتوقف على افتراض الحجية التعبدية التي معناها جعل الخبر حجة عند الشك في صدوره .

قوله ص ٢٣٦ س ١ يثبت المنقول : اي الرواية المنقولة . والمقصود من ثبوت الرواية تعبداً كونها حجة تعبداً . وقوله « من هذه الناحية » اي من ناحية ثبوت الرواية المنقولة .

قوله ص ٢٣٦ س ٥ وفي ذلك : اي في ادراك المعاني واستيعابها .

قوله ص ٢٣٦ س ١٠ خطأ : متعلق به « اقتناع » .

قوله ص ٢٣٦ س ١٥ بدون اعطاء ضابطة كلية للارجاع : اي من دون ان يقال ارجع الى كل ثقة او ارجع الى زرارة وعبدالعظيم لانهاا ثقتان حتى يستفاد حجية خبر مطلق الثقة .

قوله ص ٢٣٧ س ٦ مطلقاً : اي حتى في حالة احتمال تعمد الكذب .

قوله ص ٢٣٨ س ٢ مع ان مجرد عدم الحجية ... الخ : اي ان فرض مخالفة الرواية للطبع والذوق بل وفرض عدم حجيتها لا يسوّغ التسرع في انكارها كما ولا يسوّغ تكفير من اعتقد بها وانما المناسب لعدم الحجية هو التشكيك دون الانكار والتكفير ، وهذا كما هو الحال في خبر الفاسق فانه ليس بحجة جزمياً ولكن ذلك لا يسوّغ الجزم بعدم مطابقته للواقع .

قوله ص ٢٣٨ س ١٣ وقوة الظن بصدوره : عطف تفسير على قوله «زيادة قيمة الخبر» .

قوله ص ٢٣٩ س ١ بشكل وآخر : قوله « بشكل » اشارة الى اللسان الاول ، وقوله « وآخر » اشارة الى اللسان الثاني . وقوله « الارجاع الى كلي الثقة ابتداءً » اشارة الى اللسان الاول . وقوله « واما تعليلاً... الخ » اشارة الى اللسان الثاني . وقوله « على نحو يفهم منه الضابط الكلي » يراد به على وجه يفهم منه حجية خبر مطلق الثقة .

قوله ص ٢٤٠ س ١ ان مناط التحويل : اي ولما كان المرتكز في ذهن الراوي ان مناط جواز الرجوع الى يونس وغيره هو الوثاقة والامام عليه السلام أقر هذا الارتكاز... الخ .



الطريق الثاني . مركزية كميّة علوم إسلامية

قوله ص ٢٤٠ س ٨ والطريق الآخر لاثبات... الخ : ذكرنا آنفا وجود طريقين لاثبات السنة هما : التمسك بالاخبار وبالسيرة . والكلام فيما سبق كان عن الطريق الاول ، والآن نتكلم عن الطريق الثاني وهو السيرة . وللسيرة تقريبان : ١ - سيرة المشرعة - اي اصحاب الائمة عليهم السلام - على العمل بالاخبار في مجال الاحكام الشرعية ، فاصحاب الامام الهادي والعسكري عليهم السلام وصلتهم اخبار كثيرة من الامامين الباقر والصادق عليهم السلام وكانوا يعملون بها جزمًا ، وهو يدل على حجيتها وان جواز العمل بها قد وصلهم من الائمة عليهم السلام .

وهنا سؤالان سبق الجواب عنهما في الحلقة الثانية :

١ - كيف ثبت ان سيرة اصحاب الامامين العسكريين عليهم السلام كانت جارية

على العمل بالاخبار الواصلة لهم من الامامين الصادقين عليه السلام .

ب - ما الدليل على حجية السيرة المذكورة على تقدير التسليم بتحققها ؟

اما السؤال الاول فجوابه : ان اصحاب الامامين العسكريين عليه السلام واجهوا اخباراً كثيرة وصلتهم عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة السابقين عليه السلام ، وموقفهم اتجاهها اما ايجابي بمعنى العمل بها او سلبي بمعنى رفضها . فان كانوا يعملون بها فذاك هو المطلوب والا فنسأل عن سبب رفضهم لها والحال ان العادة والذوق العقلائي يقتضيان العمل باخبار الثقات ، ان السبب لا بد وان يكون هو نهي الائمة عليه السلام عن العمل باخبار الثقات ، اذ لا يوجد سبب غير ذلك ، ولكنه سبب باطل ، اذ لو كان قد صدر نهي عن العمل بالاخبار فاللازم كونه قوياً لان قوة الردع لا بد وان تتناسب وقوة المردوع ، وحيث ان السيرة على العمل باخبار الثقات قوية فالنهي عنها لا بد وان يكون بتلك القوة ، والنهي القوي لم يصدر جزماً والا لوصلنا ، وحيث لم يصل دل ذلك على عدم صدوره وبالتالي على عمل الاصحاب باخبار الثقات وهو المطلوب .

واما السؤال الثاني فجوابه : ان عمل اصحاب العسكريين عليه السلام باخبار الثقات اما ان يكون بما هم متشعبة واصحاب لأهل البيت عليه السلام لا يتحركون بحركة الأوهي موافقة لرأيهم عليه السلام او يكون بما هم عقلاء ولهم ذوق عقلائي يقتضي العمل بخبر الثقة في جميع المجالات ومنها مجال الحكم الشرعية . فان كانوا يعملون بها بما هم متشعبة فلازم ذلك رضا المعصوم عليه السلام بالعمل باخبار الثقات والا لم يكونوا متشعبة و متقيدين برأي الائمة عليه السلام ، وان كانوا يعملون بما هم عقلاء فحينئذ نقول لو كان عملهم هذا غير مرضي للمعصوم عليه السلام لردع عنه وحيث لم

يردع دل ذلك على رضاه^(١).

٢- التمسك بسيرة العقلاء ، فانا نرى جميع العقلاء يعملون بخبر الثقة في جميع قضاياهم بدون فرق بين الشخصية منها - والمعبر عنها بالاغراض التكوينية كأخبار الثقة عن عودة بعض الاصدقاء من السفر ، فانه يعتمد عليه - وقضاياهم التشريعية المعبر عنها بالاغراض التشريعية كأخبار الثقة بامر الاب بشراء حاجة معينة ، فانه يعتمد عليه وتُشترى تلك الحاجة

وبعد هذا يقال : حيث ان من المحتمل تطبيق العقلاء سيرتهم هذه في يوم من الايام في مجال الاحكام الشرعية - جرياً على عاداتهم وذوقهم العقلاني القاضي بالعمل بخبر الثقة في جميع المجالات - فلو لم يكن ذلك مرضياً له ﷺ فلا بد من باب الاحتياط والحذر المسبق من النهي عن العمل بخبر الثقة في المجال الشرعي ، وحيث لم يصل الردع المذكور دل ذلك على عدم صدوره .

يبقى شيء وهو انه يوجد فارق بين هذين الشكليين من السيرة ، ففي سيرة العقلاء لم نفترض ان العقلاء جرت سيرتهم بالفعل على العمل بخبر الثقة في المجال الشرعي ، بل ولا حاجة الى هذا الافتراض ، وانما كنا نفترض ان من المحتمل تطبيقها في يوم من الايام في المجال الشرعي ، فاحتمال تطبيقها يكفي لاستكشاف امضائها بلا حاجة الى افتراض تطبيقها الفعلي على المجال الشرعي ، وهذا بخلافه في سيرة المشرعة ، فانا كنا نفترض ان اصحاب الائمة ﷺ كانت سيرتهم قد

(١) لا يخفى وجود فارق بين سيرة العقلاء وسيرة المشرعة ، ففي سيرة العقلاء نحتاج الى دليل يدل على امضائها فيقال انه حيث لم يردع عنها دل ذلك على امضائها ، بينما في سيرة المشرعة لا نحتاج الى دليل على الامضاء ، فان نفس جريان سيرة المشرعة على شيء يدل على رضا المعصوم به ، والا لم يكونوا مشرعة ومتقيدين برضاه ﷺ .

جرت بالفعل على العمل باخبار الثقات الامر الذي يدل على وصول المسوغ لهم من المعصوم عليه السلام بلا حاجة للتمسك لحجيتها بالامضاء وعدم الردع .

اعتراض على السيرة العقلائية .

قوله ص ٢٤١ س ١٥ وهناك اعتراض يواجهه ... الخ : ذكرنا فيما سبق ان سيرة العقلاء لا تكون حجة الا اذا كانت ممضاة وغير مردوع عنها . وقد يقال : ان الردع عنها ثابت حيث وردت نصوص كثيرة تنهى عن اتباع الظن كقوله تعالى « ان يتبعون الا الظن » ، وحيث ان خبر الثقة لا يفيد الا الظن فيكون العمل به مردوعاً عنه بمقتضى هذه النصوص (١) .

ويمكن تقديم الاجوبة الاربعة التالية :

١ - ما ذكره الميرزا مبنياً على مسلكه وهو مسلك جعل العلمية (٢) - من ان السيرة بعد ما جرت على التمسك بالخبر فيكون حجة ، وبما ان معنى الحجية هو العلمية يصير الخبر - بعد السيرة على التمسك به وحجيته - علماً ، وبصيرورته علماً يخرج من الآيات الناهية عن اتباع الظن لانها تنهى عن الظن والمفروض صيرورته علماً ، وحيث ان خروج الخبر من موضوع الآيات خروج تعبدى وليس حقيقياً - لان السيرة لا تجعل الخبر علماً حقيقة وانما تجعله علماً تعبداً - صح القول بان السيرة حاكمة على الآيات لان كل دليل يوسع او يضيق تعبداً موضوع دليل

(١) هذا التساؤل يختص بسيرة العقلاء لانها التي تحتاج الى امضاء ، اما سيرة المتشريعة فلا

تحتاج الى امضاء كي يقال بان الردع عنها ثابت .

(٢) حاصل المسلك المذكور ان المولى حينما يقول ان الخبر حجة فعنى ذلك اني جعلت الخبر

علماً وطريقاً ، وقد مر هذا ص ٢٥ من الحلقة .

آخر يسمى بالحاكم .

ويمكن مناقشة هذا الجواب بما يلي :

١ - لو سلمنا ان معنى جعل الحجية هو جعل العلمية فيمكن ان نقول : ان الايات الناهية عن اتباع الظن تنفي الحجية عن الظن وكأنها تقول - بدل قولها « ان الظن لا يغني من الحق شيئاً » - ان الظن ليس حجة ، وحيث ان معنى الحجية هو جعل الظن علماً فلا بد وان يكون معنى نفي الحجية هو نفي جعل الظن علماً ، فاذا ضمنا مضمون السيرة الى الآيات كانت النتيجة هكذا : الخبر حجة وعلم - وهذا مضمون السيرة - وان اي ظن من الظنون بما في ذلك الخبر ليس حجة وعلماً ، وهذا مضمون الآيات ، وواضح انه على هذا لا تكون السيرة حاکمة ومخرجة للخبر من الآيات بل بينهما معارضة واضحة اذ كلاهما ناظر الى الخبر ، والسيرة تقول هو علم والآيات تقول هو ليس علماً^(١) . وقد تقدم مضمون هذا الايراد ص ٢٢٧ من الحلقة .

ب - انا نسأل عن الحاكم والمخرج للخبر من الآيات ، فهل هو سيرة العقلاء او هو الامضاء الشرعي للسيرة لانفسها ؟ وكلاهما باطل . اما الاول فلأنه لا يحق للعقلاء جعل الخبر علماً ، اذ الحكم بان الظن لا يغني من الحق شيئاً حكم شرعي ، ومن الجلي ان توسيع موضوع كل حكم او تضييقه لا يحق الا لجاعل ذلك الحكم دون غيره ، وحيث ان جاعل هذا الحكم هو الشارع فالذي يحق له اخراج الخبر من الظن هو الشارع فقط دون العقلاء . وعلى الثاني يرد : ان الشارع وان كان يحق له اخراج الخبر من الآيات ولكن تحقق الامضاء الشرعي للسيرة اول

(١) ولعل الذي اوجب اعتقاد الميرزا بحكومة السيرة تخيله ان مفاد الآيات تحريم العمل بالظن تكليفاً لا الارشاد الى عدم حجية الظن ، والحال ان مفادها الارشاد دون التحريم .

الكلام ، وهو المتنازع فيه ، فان الخصم يقول : ان الامضاء الشرعي لم يتحقق بل تحقق الردع لقوله تعالى « ان الظن لا يغني ... » ، فدعوى ان الامضاء الشرعي حاكم ومخرج للظن الخبري من الآيات فرع تحققه . وبكلمة اخرى : قول الميرزا ان السيرة جرت على التمسك بالخبر كلام صحيح ، ولكن قوله فيكون حجة وعلماً لا نسلمه ، اذ لا يكون الخبر حجة وعلماً الا اذا كانت السيرة ممضاة من قبل الشارع ، والمفروض انه لم يثبت الامضاء ، لانا نحتمل ان الآيات رادعة عن السيرة .

٢ - ما ذكره الآخوند من ان الايات الكريمة - المعبر عنها في الكتاب بالعمومات - لا يمكن ان تكون رادعة عن السيرة للزوم الدور من الرادعية ، فالرادعية مستحيلة لانها دورية ، ونوضح الدور ضمن المقدمات الثلاث التالية :

ا - ان كون الايات رادعة موقوف على ان يكون عمومها للسيرة حجة ، اذ العموم المحجة هو الذي يمكن التمسك به دون غيره .

ب - وعموم الآيات لا يكون حجة الا اذا لم تكن السيرة مخصصة للآيات ، اذ لو كانت مخصصة للآيات لم يكن عمومها لها - السيرة - حجة كما هو واضح .

ج - وعدم كون السيرة مخصصة للآيات موقوف على ان تكون الآيات رادعة عن السيرة ، اذ لو لم تكن الآيات رادعة عن السيرة لكانت السيرة حجة وبالتالي مخصصة للآيات .

اذن كون الايات رادعة موقوف على كون الايات رادعة ، وهو ما قلناه من كون رادعية الايات دورية .

والجواب : انا نسلم المقدمة الاولى وهي : ان رادعية الآيات موقوفة على حجية عمومها ، ولكن لانسلم المقدمة الثانية التي تقول ان حجية عموم الآيات

موقوفة على عدم كون السيرة مخصصة للآيات ، اذ المقصود منها اما ان حجية عموم الآيات موقوفة على العلم بأن السيرة ليست مخصصة للآيات او ان المقصود ان حجية عموم الآيات موقوفة على عدم العلم بكون السيرة مخصصة للآيات^(١) . وما ذكر من الدور يتم على الاحتمال الاول ، لانه لا يحصل العلم بعدم كون السيرة مخصصة للآيات الا اذا كانت الآيات رادعة عن السيرة فيلزم الدور ، واما على الاحتمال الثاني فالدور غير لازم ، لاننا نقول هكذا : رادعية الآيات موقوفة على حجية عمومها ، وحجية عمومها موقوفة على عدم العلم بتخصيص السيرة للآيات ، ومن الواضح ان عدم العلم بتخصيص السيرة للآيات ليس موقوفاً على كون الآيات رادعة حتى يلزم الدور ، بل انا مادنا نشك في ان الآيات رادعة عن السيرة أو لا - وبتعبير آخر ان الامضاء الشرعي للسيرة هل هو متحقق أو لا - يصدق انا لانعلم بكون السيرة مخصصة للآيات . وحيث ان الاحتمال الصحيح هو الثاني - اذ العقلاء يتمسكون بالعموم ماداموا لم يحرزوا المخصص له بلا حاجة الى احراز عدم التخصيص - فلا دور .

٣- ما ذكره الشيخ الاصفهاني من ان مدرك حجية ظهور الآيات - بل وكل ظهور - هو السيرة العقلانية ، ومعه يقال ان العقلاء مادام يتمسكون بالخبر ويجعلونه حجة فلا يمكن ان تنعقد سيرتهم على العمل بظهور الآيات للتنافي الواضح بينهما ، اذ سيرتهم اذا انعقدت على حجية ظهور الآيات فلازم ذلك ان لا

(١) والفرقة بين الاحتمالين تظهر عند الشك في كون السيرة مخصصة للآيات ، فعلى الاحتمال الاول لا يكون عموم الآيات حجة ، اذ شرط الحجية العلم بعدم المخصص والمفروض انا نشك فيه ، وهذا بخلافه على الاحتمال الثاني ، فان عموم الآيات يكون حجة لأن حجية العموم مشروطة بعدم العلم بالتخصيص والمفروض الشك في المخصص .

شيء من الظن بحجة ، ومع حكمهم بعدم حجية الظن كيف يتمسكون بالخبر ويجعلونه حجة والحال انه لا يفيد الا الظن . وعليه فالعقلاء ما داموا يتمسكون بالخبر فلا يمكن ان يتمسكوا بظهور الآيات وبالتالي لا يكون ظهور الآيات حجة ، ومن ثم لا يمكن ان تكون الآيات رادعة عن السيرة

والجواب : انه لا منافاة بين حجية الخبر وحجية ظهور الآيات في العموم ، ووجه ذلك يتجلى بعد التعرف على المقصود من حجية الظهور ، فما هو المقصود من قولنا الظهور حجة ؟ المقصود ان العقلاء يجعلون الظهور كاشفاً عن مراد المتكلم ، فظهور الآيات يرويه كاشفاً عن مراده سبحانه وأنه لا شيء من الظن بحجة ، وحجية الظهور بهذا المعنى لا تتنافى وحجية الخبر ، وهل ترى منافاة بين ان يقال ظهور الآيات كاشف عن عدم حجية الظن لدى الشارع والقول بأن الظن الخبري حجة لدى العقلاء ؟ كلا لا منافاة بين كاشفية الظهور عن مراد الشارع وحجية الظن الخبري ، وانما المناقاة ثابتة بين ما انكشف بالظهور - وهو عدم حجية الظن لدى الشارع - وبنائهم على حجية الخبر .

وان شئت قلت : ان المناقاة ان كانت ثابتة فهي بين المنكشف بظهور الايات والعمل بالخبر لا بين الكاشفية عن المراد والعمل بالخبر ، وحيث ان حجية الظهور تعني الكاشفية عن المراد - لا نفس المراد - فهي لا تتنافى والعمل بالخبر . وكأن الاصفهاني رحمه الله تخيل ان معنى حجية ظهور الايات هو ان الظن ليس حجة ، مع ان من الواضح ان عدم حجية الظن هو المراد والمنكشف بالظهور وليس هو نفس حجية الظهور ، فان معنى حجية الظهور كونه كاشفاً عن المراد ، ومن الجلي ان نفس الكاشفية لا تتنافى وحجية الخبر .

٤ - والصحيح ان يقال في الجواب : ان الايات اذا كانت رادعة عن السيرة

فهي تردع عن اي سيرة ؟ فهل تردع عن سيرة المتشرعة او تردع عن سيرة العقلاء ؟

فان كان المقصود هو الاول فيرده ان الآيات لو كانت صالحة للردع عن سيرة المتشرعة فلماذا لم يرتدعوا ولماذا بقوا يتمسكون بالاخبار والحال ان هذه الآيات يقرؤونها صباحاً ومساءً ؟ ان عدم ارتداعهم دليل واضح على ان الآيات المذكورة لا تصلح للردع والا لارتدعوا بسببها^(١).

وان كان المقصود هو الثاني فيرده : انا وان كنا نحتمل ان الآيات تردع العقلاء ولكنهم لم يعيروا لها اهمية ، بل تساهلوا وتسامحوا ، ان العقلاء بما هم عقلاء وان احتملنا في حقهم ذلك حتى مثل زرارة ومحمد بن مسلم - فاننا سابقاً لم نحتمل في حقهم التهاون باعتبار اننا كنا نلاحظهم بما هم متشرعة ومن اصحاب الامام الصادق عليه السلام ، اما اذا نظرنا اليهم بما هم عقلاء فنحتمل في حقهم ذلك - لكننا نقول ان سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة حيث انها مستحكمة وقوية جداً فاذا اريد الردع عنها فلا بد وان يكون الردع قوياً جداً وبمستوى قوتها ، فان رد الفعل لا بد وان يتناسب مع الفعل في القوة ولا يقل عنه درجة ، فلو كان القرآن الكريم يقصد ردع السيرة لكان من المناسب ان ترداية بل آيات صريحة في ذلك تقول ان الخبر ليس حجة ، والحال اننا لا نجد ذلك في الآيات الناهية عن الظن ، فانها تنهى عن الخبر باطلاقها الشامل له ولا تنهى عنه بخصوصه ، ومثل هذا لا يكفي في الردع عن مثل السيرة المذكورة .

(١) ان قلت : لعلها صالحة للردع وانما لم يرتدعوا لتسامحهم وتساهلهم .

قلت : كيف يحتمل ذلك في حق زرارة ومحمد بن مسلم وأبان ونظائرهم ممن قال الامام الصادق عليه السلام في حقهم : لولا هؤلاء لاندurst آثار النبوة ؟

قوله ص ٢٤٠ س ١١ كما تقدم كيفية... الخ : هذا اشارة الى السؤال الثاني وجوابه ، كما وان قوله « وقد تقدم في الحلقة السابقة بيان... الخ » اشارة الى السؤال الاول وجوابه .

قوله ص ٢٤١ س ٢ وعلاقات الأمرين بالمأمورين : هذا عطف تفسير للاغراض التشريعية ، فانها تعني الاوامر الصادرة من الموالي الى العبيد .
قوله ص ٢٤١ س ١٢ الامر الذي يفرض : اي ان الميل العقلائي الى العمل بخبر الثقة اذا لم يكن مرضياً للشارع لزمه الردع عنه حتى لا يطبقه العقلاء في الاحكام الشرعية .

قوله ص ٢٤٢ س ٩ ما يدل على الحجية : وهو السيرة . والضمير في قوله « مدلولها » يرجع الى الآيات . وقوله « فلا معنى لحكومته عليه » يعني لا معنى لحكومة مدلول السيرة على مدلول الآيات .

قوله ص ٢٤٢ س ١٠ موضوعها : المناسب : موضوعها .

قوله ص ٢٤٢ س ١٦ أو يضيقون : الصواب : أو يضيقوا . وقوله « من قبل غيرهم » : اي من قبل الشارع .

قوله ص ٢٤٣ س ١٣ كذلك : اي في العموم .

قوله ص ٢٤٣ س ١٥ ما لم يعلم بـ... الخ : كلمة « ما » زائدة .

قوله ص ٢٤٤ س ٩ وتنجزه به : عطف تفسير لاكتشاف مراد المولى بالظهور .

قوله ص ٢٤٤ س ١٠ عمل آخر لهم : وهو العمل بخبر الثقة . والذي تنجز

بالظهور هو عدم حجية الظن .

قوله ص ٢٤٤ س ١٧ التقريب الاول : المراد به التمسك بسيرة المشرعة

الذي مر تقريبه ص ٢٤٠ من الحلقة . ولا يخفى ان قوله ﷺ « لاننا اثبتنا في التقرير الاول .. الخ » يريد به ان كيفية اثبات انعقاد سيرة المشرعة على العمل بالخبر مرت في التقريب الاول من الحلقة الثانية ص ١٩٦ .

قوله ص ٢٤٥ س ١ واقامة الحجة : عطف تفسير للردع .

قوله ص ٢٤٥ س ٢ بالتقريب الثاني : وهو التقريب الثاني المار ص ٢٤٠ من الحلقة .

قوله ص ٢٤٥ س ٢ فقد يكون له وجه : لما ذكرنا من احتمال ان الآيات ردعت العقلاء ولكنهم لم يرتدعوا ، فان العقلاء يمكن افتراض عدم ارتداعهم وان لم يمكن ذلك في حق المشرعة .

قوله ص ٢٤٥ س ٥ من هذا القبيل : اي من قبيل قوله تعالى « ان الظن لا يغني من الحق شيئا » ، فانه ياطلاقه يشمل خبر الثقة .

الدليل العقلي على حجية الخبر

قوله ص ٢٤٥ س ٦ واما دليل العقل فله شكلان .. الخ : تقدم ان الادلة على حجية الخبر ثلاثة : الكتاب ، السنة ، العقل . وثم الحديث الى الآن عن الاستدلال بالكتاب والسنة ، واتضح ان الاستدلال بآية النبأ والسيرة بكلا شكلها تام . واما الاستدلال بالعقل فله شكلان :

الشكل الاول : ما ذكره الشيخ الاعظم في رسائله لاثبات حجية خصوص اخبار الثقات . وحاصله : انه توجد لدينا اخبار كثيرة ذكر قسم كبير منها في كتاب « وسائل الشيعة » . وجميع هذه الاخبار لم يرد من طريق الثقات ، بل بعضها ورد من طريقهم . واذا فرض انا فرزنا اخبار الثقات فنسأل : هل يمكن دعوى القطع

بصدور بعض اخبار الثقات ؟ فاذا فرض ان عدد اخبار الثقات (١٠٠٠) مثلاً فهل يمكن دعوى القطع بصدور (١٠) مثلاً من اهل البيت (عليه السلام) ؟ نعم يمكن دعوى القطع هذه ، اذ لا يحتمل ان جميع اخبار الثقات كاذب ولم يصدر شيء منها منهم (عليه السلام) ، وبذلك يتشكل لدينا علم اجمالي بصدور (١٠) اخبار من بين (١٠٠٠) خبر ، ومعه يجب العمل بكل خبر للثقة نحتمل صدوره منهم (عليه السلام) بمقتضى منجزية العلم الاجمالي ، فكما انه لو علمنا بنجاسة (١٠) أواني من بين (١٠٠٠) آنية يجب الاجتناب عن الجميع كذا في المقام يجب العمل بكل خبر نحتمل صدوره منهم (عليه السلام) ، وهذا هو المطلوب ، اذ ثبت عن طريق هذا البيان لزوم العمل بكل خبر للثقة وهو معنى حجيته .

وقد اعترض على هذا البيان باعتراضين احدهما نقضي والآخر حلي .

الجواب النقضي . مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

اما الجواب النقضي فحاصله : انا كما نعلم اجمالاً بصدور بعض اخبار الثقات كذا نعلم اجمالاً بصدور مجموعة من بين جميع اخبار الوسائل ، فيمكن ان نشير الى جميع اخبار الوسائل بما في ذلك الاخبار الضعيفة ونقول انا نعلم اجمالاً بصدور مجموعة من هذه الاخبار ، وبناء على هذا لاتنحصر اطراف العلم الاجمالي باخبار الثقات فقط بل تعم الاخبار الضعيفة ايضاً ، ومعه يثبت لزوم العمل بالاخبار الضعيفة ايضاً ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به ، فان الاخبار الضعيفة ليست حجة ولا يلزم العمل بها .

وذكر الآخوند في كفايته رداً على هذا النقض باننا نسلم بهذا العلم الاجمالي الكبير الذي دائرته جميع اخبار الوسائل ولكن هذا لا يتنافى وأن يكون الى جانب

هذا العلم الكبير علم اجمالي صغير دائرته خصوص اخبار الثقات ، ففي نفس الوقت الذي نشير فيه الى جميع اخبار الوسائل ونقول انا نعلم بصدور (١٠) منها يمكن ان نشير الى خصوص اخبار الثقات ونقول انا نعلم بصدور (١٠) منها ، ومع ثبوت العلمين المذكورين نقول ان العلم الكبير منحل بواسطة العلم الصغير ، ومع الانحلال يكون العلم المنجز هو الصغير دون الكبير . ووجه الانحلال ما تقدم في الحلقة الثانية ص ٣٧٠ من انحلال كل علم كبير بالصغير متى ما توفر شرطان :

ا - كون الصغير بعض اطراف الكبير .

ب - كون المعلوم في الكبير لا يزيد على المعلوم في الصغير . وكلا هذين الشرطين متوفر في المقام .

اما الاول فلأن اخبار الثقات هي قسم من مجموع اخبار الوسائل .
واما الثاني فلأن المعلوم صدوره من بين مجموع اخبار الوسائل لا يزيد على المعلوم صدوره من بين اخبار الثقات .

الجواب الحلي

قوله ص ٢٤٧ س ٥ الثاني جواب حلي ... الخ : واما الجواب الحلي - وقد اشار له الشيخ الاعظم في رسائله - فهو :

ا - ان الدليل المذكور لا يثبت وجوب العمل بالخبر الدال على الاباحة وانما يثبت وجوب العمل بالخبر الدال على الوجوب او الحرمة مع ان المقصود من حجية الخبر كونه حجة سواء كان دالاً على التكليف - كالوجوب او الحرمة - او على الاباحة . والوجه في عدم اثبات هذا الدليل لوجوب العمل بالخبر الدال على الاباحة ان الدليل المذكور يقتضي وجوب العمل بخبر الثقة من باب العلم

الاجمالي بصدور مجموعة من اخبار الثقات ، فان مقتضى منجزية العلم الاجمالي لزوم الاحتياط والعمل بكل خبر للثقة يحتمل صدوره ومن الواضح ان العلم الاجمالي لا يقتضي لزوم العمل بالخبر الدال على الاباحة ، فان العلم الاجمالي منجز في خصوص باب الوجوب والحرمة دون بقية الاحكام ، فثلاً لو على بان احد الانائين حرام وجب الاجتناب عنها من باب الاحتياط ومنجزية العلم الاجمالي ، اما لو علم باباحة احد الانائين^(١) فهل يجب ارتكاب كلا الانائين ؟ كلا ، اذ الاحتياط يقتضي الاتيان بالواجب او ترك المحرام ولا يقتضي الاتيان بالمباح او تركه .

ب - ان الدليل المذكور قد لا يقتضي احياناً وجوب العمل بالخبر حتى اذا كان دالاً على الوجوب او الحرمة . ولتوضيح ذلك نقول : يوجد في القرآن الكريم بعض العمومات الدالة على 'اباحة كل شيء' كقوله تعالى « خلق لكم ما في الارض جميعاً »^(٢) ، ومثل هذا العموم حجة بلا اشكال ، اذ سنده قطعي ودلالته معتبرة لانه ظاهر في العموم والظهور حجة . وبعد هذا نقول لو ورد خبر ثقة يقول : لحم الارنب حرام فهذا الخبر مع انه يدل على التحريم ولكن مع ذلك لا يلزم الاخذ به ، لان لازم الاخذ به طرح العموم القرآني الدال بعمومه او اطلاقه على حلية لحم الارنب ، ومن الواضح ان طرح العموم القرآني الذي هو حجة جزماً بخبر لم تثبت

(١) مع افتراض عدم الاطلاع على حال الاناء الثاني ، اما مع الاطلاع على انه محرم فهذا معناه العلم الاجمالي بحرمة احد الانائين .

(٢) فان اللام في قوله تعالى « لكم » تدل على النفع اي خلق لنفعكم ما في الارض جميعاً ، ولازم ذلك حلية جميع ما في الارض ، وما خرج فانما يخرج بالمخصص .

حجيته^(١) ليس هو من الاحتياط في شيء اذ اي احتياط في طرح الدليل القرآني الذي هو حجة جزماً لخبر لم تثبت حجيته بعد .

اجل يمكن ان يقال : ان طرح العموم القرآني يمكن تقريب كونه موافقاً للاحتياط ببيان ان العمومات القرآنية بشكل عام وخصوصاً مثل عموم « خلق لكم ما في الارض جميعاً » مما نجزم بطرو تخصيصات كثيرة عليها اخرجت منها كثيراً من الاشياء وحكمت عليها بالحرمة ، وهذه التخصيصات لا نعرفها تفصيلاً بل اجمالاً فيعلم اجمالاً بوجود محرمات كثيرة خرجت بالتخصيص من العمومات ، ومع علمنا هذا فلا تكون العمومات حجة في عمومها لان شرط حجة العموم ان لا يعلم بطرو التخصيص عليه ، اما مع العلم بذلك يكون سقوطه عن الحجية وعدم العمل به هو الملازم للاحتياط بمعنى ان التمسك به لاثبات حلية الارنب مثلاً يكون مخالفاً للاحتياط ، اذ لعل الارنب هو من جملة تلك المحرمات التي خرجت من العمومات ؛

ومن خلال هذا البيان اتضح ان العمل بالعمومات غير جائز وان طرحها هو المناسب . واتضح انه لئن لم يمكننا سابقاً جعل خبر الثقة مخصصاً للعموم القرآني - من جهة ان طرح معلوم الحجية لاجل مشكوك الحجية مخالف للاحتياط - فيمكننا من خلال هذا البيان طرح العموم القرآني لان في طرحه الموافقة الكاملة للاحتياط . وطرح العموم القرآني هذا وان لم يكن تقييداً او تخصيصاً^(٢) لكنه هو

(١) اذ المفروض ان خبر الثقة لم تثبت حجيته بعد بل يراد بالدليل العقلي المذكور اثبات حجيته .

(٢) لان التقييد او التخصيص معناه وجود عام وخاص كلاهما حجة ويقدم الخاص على العام

في نتيجة التقييد او التخصيص ، اذ التقييد او التخصيص يقتضي طرح العموم وعدم الاخذ به وهذا البيان يقتضي ايضاً طرح العموم ، اجل في التقييد والتخصيص نطرح العموم لا لاجل عدم حجيته في نفسه بل لاجل وجود المخصص او المقيد ، واما في هذا البيان فنطرح العموم القرآني من باب انه ليس حجة في نفسه لا من اجل وجود المخصص او المقيد .

قوله ص ٢٤٥ س ٨ بالعلم الاجمالي : متعلق بالاستدلال .

قوله ص ٢٤٦ س ٩ العلم الذي ابرز .. الخ : وهو العلم الكبير ، والعلم

الثاني هو العلم الصغير .

قوله ص ٢٤٧ س ١ على الحجة : لعل المناسب : على الحجة .

قوله ص ٢٤٧ س ٦ بالمعنى المطلوب : وهو كون الخبر حجة حتى لو كان

دالاً على الاباحة وحتى لو كان في مقابله عموم قرآني .

قوله ص ٢٤٧ س ٩ للاحكام الترخيضية : وهي الاباحة والكراهة

والاستحباب .

قوله ص ٢٤٧ س ١٨ للتكاليف المعلومة بالاجمال : فان الاخبار التي نعلم

بصدورها اجمالاً انما يجب العمل بها من باب انها تدل على تكاليف ، فتلك

التكاليف حيث انه يجب العمل بها وجب العمل بالاخبار المعلوم صدورها

اجمالاً .

قوله ص ٢٤٨ س ٢ في دليل قطعي الصدور : وهو كالعوم القرآني الذي

= بالتخصيص ، فالتخصيص اذن يستدعي كون العام حجة في عموميه بينما في هذا التقريب نريد ان نقول ان العام ليس حجة حتى بقطع النظر عن الخبر الدال على حرمة الارنب الذي هو اخص من العام .

مثلنا به .

قوله ص ٢٤٨ س ٥ ومعلوم الحجية : عطف تفسير على قطعي الصدور .
قوله ص ٢٤٨ س ٦ ومن الواضح : لعل المناسب ان لا يوضع هذا رأس
السطر .

قوله ص ٢٤٨ س ٨ التخصيص بها : لعل التعبير بكلمة « به » أولى من
« بها » ، فان رجوع الضمير الى خبر الثقة أولى من رجوعه الى حجة خبر الثقة .
قوله ص ٢٤٨ س ١٠ مثلاً : وورود ... الخ : نقطتا الشارحة في غير محله .
قوله ص ٢٤٨ س ١٣ والمطلقات الترخيضية : اي الدالة على عدم
الوجوب وعدم الكراهة والمرخصة في الفعل مثل العموم القرآني الذي ذكرناه
سابقاً .

قوله ص ٢٤٨ س ١٥ فسوف لن ... الخ : فانه لو كان خبر الثقة حجة
لامكن بواسطة اخبار الثقات تعيين موارد التخصيص ، ولكن حيث انه ليس
حجة فلا يمكن تشخيص تلك الموارد ، ومع عدم تشخيصها يبقى العلم الاجمالي
بطرو المخصصات على حاله لا ينحل ، ومع عدم انحلاله تسقط العمومات عن
الحجية .

قوله ص ٣٤٨ س ١٧ لانعمل بها : اي بالعمومات القرآنية الدالة على
الترخيص .

قوله ص ٢٤٩ س ١ طرح اطلاق ما دل ... الخ : اي العموم القرآني .

قوله ص ٢٤٩ س ٢ والتقييد : عطف على « طرح » . اي يلزم ان يستقيد
بحرمة الارنب من باب الاحتياط .

الشكل الثاني

قوله ص ٢٤٩ س ٥ الشكل الثاني للدليل العقلي... الخ : تقدم ان الدليل العقلي على حجية الخبر له شكلان ، وكان الحديث فيما سبق عن اولهما . واما الشكل الثاني فهو ما يسمى بدليل الانسداد وهو لا يثبت حجية خصوص الخبر بل حجية كل ظن من الظنون ، وحيث ان الخبر احد مصاديق الظن فتثبت حجيته^(١) والدليل المذكور مركب من مقدمات خمس هي :

١- انا نعلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة الاسلامية ، وهذه الواجبات والمحرمات باقية الى يوم القيامة ، فلنا اذن دعويان في هذه المقدمة ، احدهما : انا نعلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات . وثانيتهما : انها باقية الى يوم القيامة .

اما الدليل على الدعوى الاولى فواضح ، فانه مادامنا نعتقد بان الاسلام شريعة فلا بد من وجود واجبات ومحرمات ، اذ الشريعة لا يمكن ان تكون شريعة الا اذا كان فيها واجبات ومحرمات ، ولا نتصور شريعة تشتمل على مجموعة مباحات بلا اشتغال على واجبات ومحرمات .

واما الدليل على الدعوى الثانية فواضح ايضاً ، اذ من البديهي ان الواجب واجب والمحرام حرام الى يوم القيامة .

٢- ان تلك الواجبات والمحرمات لانعلمها على سبيل التفصيل بل اجمالاً .

(١) تلفت النظر الى مصطلحي الظن الخاص والظن المطلق فخبر الثقة او غيره من الظنون ان تمسك لحجيته بدليل الانسداد سمي بالظن المطلق ، وان تمسك بدليل قطعي خاص - غير دليل الانسداد - كالسيرة العقلانية او آية النبأ سمي بالظن الخاص او بالعلمي .

وبكلمة أخرى ان باب العلم بتلك الاحكام منسند وهكذا باب العلمي^(١). اما انسداد باب العلم فهو بديهي ، اذ لا يمكن لفقيه ان يدعي تمكنه من تحصيل العلم بغالب الاحكام ، اجل بعض الاحكام معلوم كوجوب الصلاة والصوم لكنه مقدار قليل والمدعى ان المعظم ليس معلوماً . واما انسداد باب العلمي فنحن نفترض ذلك ، فأنه عند الاستدلال بدليل الانسداد نفترض عدم حجية خبر الثقة والالم تصل النوبة الى دليل الانسداد . ومع انسداد باب العلم والعلمي فلا يمكن تحصيل العلم بمواطن تلك المحرمات والواجبات .

لا تقل : اذا كان باب العلم والعلمي منسداً فكيف ادعي في المقدمة الاولى العلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات .

فانه يقال : ان علمنا بذلك وليد الاعتقاد بالشرعية الاسلامية ، فان لازم الشرعية هو الاشتغال على واجبات ومحرمات كما ذكرنا سابقاً .

٣- ان المحرمات والواجبات اذا كانت باقية الى يوم القيامة فكيف نمتثلها مع فرض عدم علمنا التفصيلي بها ؟ قد يقال يمكن امتثالها عن طريق الاحتياط بان نأتي بكل فعل نحتمل وجوبه ونترك كل فعل نحتمل حرمة ، وبذلك نكون قد حصلنا على الموافقة القطعية ، ولكنه باطل ، لان الاحتياط التام في جميع الوقائع يستلزم العسر والخرج وقد قال تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

٤- وقد يقال نرجع الى الاصول العملية الجارية في كل واقعة ، فان كان الاصل الجاري هو البراءة اخذنا به وان كان هو الاستصحاب اخذنا به وهكذا ، ولكنه باطل ايضاً ، اذ الاصول لا يمكن ان تجري مع وجود العلم الاجمالي .

٥- واذا كان التكليف ثابتاً بمقتضى المقدمة الاولى ولم يمكن العلم به تفصيلاً

(١) ومن اجل هذه المقدمة سمي هذا الدليل بدليل الانسداد .

بمقتضى المقدمة الثانية ولم يجب الاحتياط بمقتضى المقدمة الثالثة ، ولم يجز الرجوع الى الاصول العملية بمقتضى المقدمة الرابعة فماذا نفعل ؟ ان العقل يقول اذا حصل ظن بالوجوب كان اللازم الاخذ به ، اذ لو لم نأخذ به تعين الاخذ بالطرف الموهوم وهو احتمال عدم الوجوب ، وبما انه يقبح ترجيح المرجوح على الراجح فاللازم الاخذ بالظن ، وهذا هو المطلوب ، اذ كنا نقصد اثبات حجية الظن . واذا ثبتت حجيته ثبتت بذلك حجية خبر الثقة لانه احد مصاديق الظن^(١) . هذه هي حصيلة دليل الانسداد . ويمكن مناقشتها بما يلي :

ا - انا لانسلم المقدمة الثانية التي تقول ان باب العلم والعلمي منسد ، فان باب العلم وان كان منسداً الا ان باب العلمي مفتوح ، اذ اثبتنا سابقاً حجية خبر الثقة بآية النبأ والسيرة والطائفة العاشرة من الاخبار ، ومن الواضح ان اخبار الثقات وافية بمعظم الاحكام  .
ب - لا نسلم المقدمة الاولى التي تقول ان لنا علماً اجمالياً بثبوت الاحكام في مجموع الوقائع ، اذ يمكن ان ندعي ان هذا العلم الاجمالي في مجموع الوقائع منحل بالعلم الاجمالي في دائرة اخبار الثقات .

وتوضيح ذلك : ان مجموع الوقائع - الا ما شذ - مشتبهة الحكم ، وهي كثيرة جداً^(٢) ، ولنقرض ان عددها (١٠٠٠) واقعة . وهذه الوقائع نجزم بان حكم

(١) وقد وقع الخلاف بين الاصوليين في انه بعد تمامية دليل الانسداد هل يحكم العقل بحجية الظن او انه لا يحكم هو بذلك بل يستكشف ان الشارع قد جعل الظن حجة ، فعلى الاول تكون حجية الظن حكماً عقلياً ويسمى ذلك بمسلك الحكومة ، وعلى الثاني تكون حجية الظن حكماً شرعياً ، ويسمى ذلك بمسلك الكشف .

(٢) لا تقل : ان مجموع الوقائع ليست مشتبهة الحكم بل اكثرها معلوم ، فنعلم ان شرب الشاي

بعضها هو الوجوب أو الحرمة ، إذ الشريعة لا يمكن أن تخلو من واجبات ومحرمات ، ولنفرض أن المقدار الذي نجزم بكونه محرماً أو واجباً هو بمقدار (١٠٠). ثم نقول أنا لو رجعنا إلى أخبار الثقات لكنا نجزم بأن قسماً منها صادر من المعصوم عليه السلام ، وقد فرضنا أن ذلك القسم الذي نجزم بصدوره (١٠٠) حديث . وهذه الأحاديث المائة التي نجزم بصدورها حيث أنها تحكي عن (١٠٠) تكليف لذا يكون العمل بها واجباً . ومن خلال هذا يتضح أن لنا علماً اجمالياً كبيراً - في مجموع الوقائع الالف - بثبوت (١٠٠) تكليف ، ولنا أيضاً في دائرة أخبار الثقات (١٠٠) خبر نجزم بصدورها تدل على (١٠٠) تكليف ، ولنا ذلك انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير ، لأن الكبير ينحل بالصغير متى ما فرض أن الصغير جزء من الكبير ، وفرض أن المعلوم في الصغير لا يقل عن المعلوم في الكبير ، وكلا هذين الشرطين متوفر في المقام . وبانحلال الكبير بالصغير يكون الاحتياط واجباً في دائرة العلم الصغير فقط ، أي أن كل خبر ثقة دل على وجوب أو تحريم واحتملنا صدقه يكون العمل به لازماً ، وحيث أن الاحتياط في أطراف العلم الصغير لقلتها مما لا يوجب العسر - الذي كان لازماً من الاحتياط في العلم الكبير - لذا يكون الاحتياط في أطراف الصغير لازماً بلا مانع .

ج - لانسلم بالمقدمة الثالثة - وهي عدم وجوب الاحتياط - على إطلاقها بل نسلّمها في الجملة ، بمعنى أن الاحتياط الكامل في مجموع الوقائع الالف حيث أنه عسري فترفع اليد عنه لكن لا رفعاً كاملاً بل بالمقدار الذي يرتفع به العسر ،

⁼ والقهوة جائز ، وشرب الخمر ونحوه محرم ، والصلاة والصوم أو نحوها واجب وهكذا في الباقي . فأين إذن الوقائع التي يقال أن أكثرها مجهول .
فانه يقال : أن هذه الوقائع صارت معلومة الحكم بسبب الأخذ بأخبار الثقات ولكن مفروض كلامنا الآن عدم ثبوت حجية خبر الثقة .

فان الضرورات تقدر بقدرها . وعلى ضوء هذا نقول : ان الاحتياط الكامل في مجموع الوقائع الالف وان لم يجب لكونه عسرياً ، ولكن لا نرفع اليد عنه في دائرة المظنونات ، بل كلما ظننا بوجوب شيء كان العمل بالظن واجباً ، بيد ان العمل بهذا الظن واجب لا من باب انه ظن بل لان العمل به موافق للاحتياط . ويترتب على ذلك - اي كون العمل بظن الوجوب لازماً من باب انه احتياط - انا لو ظننا بعدم الوجوب فلا يجب العمل بهذا الظن لان العمل به ليس موافقاً للاحتياط وانما موافق للاحتياط هو العمل بالطرف الموهوم اي احتمال الوجوب . اذن اللازم هو العمل بالاحتياط ، غير ان الاحتياط تارة يقتضي العمل بالطرف المظنون - وذلك فيما اذا كان الظن ظناً بالوجوب - واخرى يقتضي العمل بالطرف الموهوم ، وذلك فيما اذا كان الظن ظناً بعدم الوجوب .

وباختصار : ان لازم دليل الانسداد - بعد رفع اليد عن الاحتياط الكامل - هو العمل بالاحتياط الذي قد يكون تارة مطابقاً للعمل بالظن واخرى غير مطابق له ، لا انه يلزم العمل بالظن في جميع الحالات حتى يكون لازم ذلك حجية الظن .

اجل نستدرك ونقول : اذا قال قائل ان الشريعة الاسلامية لم تُبَيِّنْ على الاحتياط لانها الشريعة السمحة السهلة - فلو كان الاحتياط لازماً سواء كان موافقاً للطرف المظنون او للطرف الموهوم لم تكن سمحة سهلة - امكن ان تنزل ونرفع اليد عن الاحتياط ونجعل المدار على الظن ، فاذا حصل ظن بالوجوب اخذنا به واذا حصل ظن بعدم الوجوب عملنا به ايضاً وان لم يكن العمل بالظن المذكور موافقاً للاحتياط ، ولازم هذا ان الحجة هو الظن وليس المدار على الاحتياط ، وبهذا يثبت المطلوب وهو حجية الظن .

١٢٠ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

قوله ص ٢٤٩ س ١٠ بتكاليف شرعية : اي وجوبية وتحريمية ، واما الاحكام الترخيضية وهي الاباحة وأخوها فالعلم الاجمالي بها لا يكون منجزاً ، ولذا اقتصر عليه على التكاليف الشرعية التي هي الواجبات والمحرمات .

قوله ص ٢٤٩ س ١١ في مجموع الشبهات : اي في مجموع الوقائع التي فرضنا انها ألف .

قوله ص ٢٤٩ س ١٤ لاقطعي وجداني : اي ان الطريق القطعي على قسمين :

١ - قطعي وجداني وهو كالخبر المتواتر .

ب - قطعي تعبدي وهو الظن الذي قام الدليل القطعي على حجيته .

قوله ص ٢٥٠ س ١ ان الاحتياط بالموافقة القطعية : اي ان الاحتياط الذي يحصل بواسطة الموافقة القطعية للعلم الاجمالي .

قوله ص ٢٥٠ س ١٣ والثاني ترجيح : المناسب ان لا يذكر هذا رأس السطر .

قوله ص ٢٥١ س ٤ بعض الامارات الشائعة : كخبر الثقة ، فانه من الامارات الشائعة وينبغي بمعظم الاحكام .

قوله ص ٢٥١ س ١١ عن المرتبة العليا من الاحتياط : وهي الاحتياط في مجموع الوقائع الالف .

قوله ص ٢٥١ س ١١ بالقدر الذي : اي لا انه نرفع اليد عن الاحتياط رأساً .

قوله ص ٢٥١ س ١٤ وأين هذا من حجية الظن : اي ان هذا وان كان اخذاً بالظن لكنه لا يستلزم حجية الظن ، فنحن نأخذ بالظن الوجوبي من باب انه

موافق للاحتياط لا بما انه ظن .

قوله ص ٢٥٢ س ٤ وقد تلخص من استعراض : ذكر هذا من باب التمهيد للبحث الآتي ، فكانه ﷺ يقول : من خلال هذا كله اتضح ان الخبر في الجملة حجة بواسطة آية النبأ وغيرها ، وبعد هذا ننتقل في البحث الآتي الى تحديد الخبر الذي ثبتت حجيته في الجملة وهل هو كل خبر او ...

قوله ص ٢٥٢ س ٦ كسيرة المشرعة والسيرة العقلانية : وهكذا الطائفة العاشرة من الاخبار .

المرحلة الثانية .

قوله ص ٢٥٢ س ٧ ونأتي الآن ... الخ : يمكن منهجة هذا المبحث ضمن

نقاط ثلاث :

١ - تقدم ص ٢٢٣ من الحلقة أن البحث حول الخبر يقع في مرحلتين هما :

أ - في اثبات حجية الخبر في الجملة

ب - في تحديد دائرة الخبر المحجة .

وفما سبق كان الحديث يدور عن المرحلة الاولى ، ومن الآن يقع عن

المرحلة الثانية وهي ان الخبر بعد ان ثبتت حجيته في الجملة فهل المحجة كل خبر او

خصوص خبر الثقة او خصوص خبر العادل ؟

والجواب : انه لو لاحظنا آية النبأ فالمستفاد منها ان المحجة هو خبر العادل ،

فخبر الفاسق وان كان ثقة ليس حجة ، فانظر الى منطوقها حيث يقول : ان جاءكم

فاسق - اي سواء كان ثقة ام لا - فتيينوا ، اما اذا لاحظنا السيرة والروايات

فالمستفاد منها ان المحجة هو خبر الثقة وان لم يكن عادلاً ، فان سيرة العقلاء جرت

على العمل بخبر الثقة وان لم يكن عادلاً، وهكذا الاستفادة من الروايات^(١).
وباتضح هذا قد يقال : انه بناء عليه تقع المعارضة بين آية النبأ من جهة
والسيرة والروايات من جهة أخرى، اذ آية النبأ تقول ان خبر الفاسق ليس حجة
سواء كان خبر ثقة ام لا، بينما السيرة تقول : خبر الثقة حجة سواء كان عادلاً ام
لا. وهذه معارضة بنحو العموم والخصوص من وجه - وليست بنحو العموم
والخصوص المطلق حتى يقال بالتخصيص - ومادة الاجتماع التي يتعارضان فيها
هي خبر الثقة غير العادل الذي هو محل النزاع والخلاف^(٢)، فالآية تقول ليس هو
حجة، والسيرة تقول هو حجة، وبعد التعارض يتساقطان ونرجع الى اصالة عدم
حجيته، فان الاصل فيما يشك في حجيته هو عدم الحجية كما تقدم ص ٦٧ من
الحلقة.

هذا ويمكن دفع المعارضة بان مفاد آية النبأ موافق للسيرة وليس مخالفاً لها،
فآية النبأ تدل على حجية خبر الثقة لا خبر العادل، ووجه ذلك : ان آية النبأ وان
عبرت بالفاسق وقالت ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الا انه يمكن القول بكون المراد
من الفاسق هو غير الثقة لا غير العادل، والقرينة على ذلك هي التعليل، فان
الاستفاد منه ان خبر الفاسق انما يجب التبين عنه لاحتمال الوقوع في الجهالة اي
السفاهة وهي الفعل غير العقلاني، ومن الواضح ان الاخذ بالخبر انما يكون سفهياً
فيما اذا كان ناقل الخبر غير ثقة اما اذا كان ثقة فلا يكون الاخذ به سفهياً وان لم
يكن عادلاً.

٢ - انه لو فرضنا وجود خبر واجد لشرط الحجية - بان كان خبر ثقة أو

(١) من قبيل العمري وابنه ثقتان .

(٢) فان النزاع والخلاف انما هو في خبر الثقة فيما اذا لم يكن عادلاً .

عادل - ولكن كان مضمونه مخالفاً لفتوى المشهور فهل يسقط بسبب ذلك عن الحجية ، واذا فرضنا العكس بأن كان الخبر غير واجد لشرائط الحجية ولكن كان مضمونه موافقاً لفتوى المشهور فهل يرتفع بذلك الى درجة الحجية ويصير حجة او لا ؟ اذن ههنا بحثان :

احدهما: ان الخبر الحجة هل توهنه الشهرة الفتوائية اذا كانت مخالفة له وتسقطه عن الحجية او لا ؟

ثانيهما: ان الخبر اذا لم يكن حجة وكانت الشهرة الفتوائية موافقة لمضمونه فهل تجبره وترفعه الى درجة الحجية ؟ هذان بحثان تقدم كلام موجز عنها في الحلقة الثانية ص ٢٠١ .

٣ - ان خبر الثقة انما يكون حجة فيما اذا كان اخباراً عن قضية محسوسة - كالاخبار عن نزول المطر - او عن قضية غير محسوسة ولكنها ذات اثار محسوسة كالاخبار عن عدالة زيد مثلاً ، فان العدالة شيء غير محسوس ولكن لها اثار محسوسة كالمواظبة على فعل الواجبات وترك المحرمات ، واما اذا فرض ان الخبر لم يكن محسوساً وليس له آثار محسوسة فلا يكون حجة لعدم انعقاد السيرة العقلائية والمنشريعة على العمل بمثله .

ويترتب على هذا ان فتوى المجتهد لا تكون حجة على المجتهد الآخر ، لان اخباره عن الحكم ليس اخباراً حسياً حتى يكون حجة ، وانما هو حدسي . اجل فتوى المجتهد حجة على مقلديه ولكن لا من باب حجية خبر الثقة بل للدلالة الخاصة على جواز التقليد كقوله تعالى « واسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » والسيرة العقلائية على الرجوع لاهل الخبرة .

لا قيمة للاجماع المنقول

اتضح من خلال هذا ان الخبر الحدسي ما دام ليس حجة فالناقل لقول الامام عليه السلام اذا كان ينقله عن حدس لا عن حس - كما لو فرض انه استكشف رأي الامام عليه السلام من اتفاق مجموعة من العلماء على فتوى معينة - فلا يكون نقله معتبراً لانه نقل حدسي لا حسي . اجل ان نقله لاتفاق العلماء حيث انه نقل لامر حسي - اذ الاتفاق امر حسي - فيكون معتبراً ويثبت بذلك الاتفاق ^(١) ، وبشوت الاتفاق يثبت رأي الامام عليه السلام لو كان الشخص المنقول اليه يرى الملازمة بين ثبوت الاتفاق ورأي الامام عليه السلام .

وبهذا يتضح حال الاجماع التي ينقلها الشيخ الطوسي وغيره ، فانه كان يقول القدماء من العلماء في توجيه حجيتها : ان الشيخ الطوسي مثلاً حينما يدعي الاجماع فهو ينقل ضمناً قول الامام عليه السلام - ولكنه نقل بالمعنى لا بنص اللفاظ - فانه عليه السلام بمقتضى قاعدة اللطف لابد وان يكون من الموافقين لهم غاية الامر لا يكون مشخصاً ومميزاً من بين بقية الاشخاص .

واجاب المتأخرون عن هذا التوجيه بان الشيخ الطوسي وان كان ناقلاً لقول الامام عليه السلام ضمن نقله للاجماع الا انه نقل حدسي وبسبب قاعدة اللطف مثلاً ، وليس نقلاً حسياً ليكون حجة ، فان الحجة هو خبر الثقة الحسي دون الحدسي . اجل ان الاتفاق حيث انه امر حسي فيكون نقله حجة وبشوته يثبت

(١) طبيعي ان الاتفاق يثبت بشرط ان لا يكون الناقل ذا تسامح عند نقله للاتفاق ، فهناك بعض اذا شاهد اتفاق عشرة من العلماء على حكم معين نسب الاتفاق الى الجميع ، ان مثل هذا لا يكون نقله للاتفاق معتبراً .

رأي الامام عليه السلام على تقدير ثبوت الملازمة عند الشخص المنقول اليه^(١).
قوله ص ٢٥٢ س ٩ وشروطها : هذا عطف تفسير لسابقه ، اي ان المقصود
في المرحلة الثانية تحديد دائرة الحجية ، وبكلمة اخرى شروط الحجية ، وان شرط
الحجية هل هو الوثاقة او العدالة .

قوله ص ٢٥٣ ص ٧ بالتعارض والتساقت : اي في مادة الاجتماع ، وهي
خبر الثقة غير العادل التي هي محل النزاع والكلام .
قوله ص ٢٥٣ س ٨ لان التعليل بالجهالة : وهكذا التعليل بالندم يشهد
بذلك ، فان العاقل لا يندم اذا اخذ بخبر الفاسق مادام ثقة وانما يندم لو اخذ بخبر
غير الثقة .

قوله ص ٢٥٣ س ١٢ وهل يسقط .. الخ : هذا اشارة الى النقطة الثانية من
النقاط الثلاث المتقدمة . والمراد من الامارة الظنية النوعية مثل الشهرة الفتوائية
فانها تورث الظن غالباً .

قوله ص ٢٥٤ س ٢ في الحلقة السابقة : ص ٢٠١ .
قوله ص ٢٥٤ س ٣ ولا شك في ان ادلة .. الخ : اشارة الى النقطة الثالثة من
النقاط الثلاث المتقدمة .

قوله ص ٢٥٤ س ١٢ ومن اجل ذلك : اي عدم حجية الخبر الحدسي .
قوله ص ٢٥٥ س ٢ في مثل ذلك : اي في نقل الاتفاق كما اذا كان ينقل

(١) ينبغي الالتفات الى ان الاجماع على نحوين : محصل ومنقول ، فالمحصل هو الاجماع الذي
يحصله المجتهد بنفسه بتتبعه دون ان ينقل له . والمنقول هو ما ينقله الغير له . والحديث عن
المحصل تقدم في مبحث وسائل الاثبات الوجداني ص ٢١٠ من الحلقة ، وهنا يتحدث عن
عن الاجماع المنقول . وعليه فقد وقع فصل بين الباحثين ولم يجمعا في مكان واحد .

اتفاق الكل والحال ان المتفق عشرة مثلاً .

قوله ص ٢٥٥ س ٥ وعلى هذا الاساس : اي على اساس عدم حجية الخبر
المحدثي .

قوله ص ٢٥٥ س ٦ فانه كان يقال : اي من قبل العلماء القدماء .

قوله ص ٢٥٥ س ١٢ بل في اثبات تلك الفتاوى فقط : اي بل في اثبات
الاتفاق فقط ، فان كان الشخص المنقول اليه يرى الملازمة بين هذا الاتفاق ورأى
الامام عليه السلام ثبت رأيه عليه السلام والا فلا .

حجية الخبر مع الواسطة .

وقوله ص ٢٥٥ س ١٣ ولا شك في ان حجية الخبر... الخ : للخبر صورتان ،
فتارة يكون اخباراً عن الامام عليه السلام بلا واسطة كما لو كنا معاصرين لزرارة واخبرنا
عنه عليه السلام بأن قراءة السورة بعد الحمد واجبة في الصلاة ، واخرى يكون اخباراً
عنه عليه السلام مع الواسطة كما لو اخبر الشيخ الطوسي عن زرارة^(١) عنه عليه السلام بان السورة
واجبة .

وفي الصورة الاولى لا يوجد اشكال ، واما الصورة الثانية ففيها اشكال
يتوقف استيضاحه على بيان مقدمة وهي : ان الشارع اذا اراد جعل الحجية لشي
فذلك يحتاج الى ركنين :

١- وجود خبر مثالي لكي تنصب عليه الحجية ، فالخبر موضوع للحجية ومن
دون افتراضه لا يمكن جعلها . ومن اللازم افتراض وجود الخبر اولاً لكي تنصب
عليه الحجية ثانياً ، فان موضوع الحكم متقدم على الحكم .

(١) مع افتراض معاصرة الشيخ لزراره حتى يكون النقل عنه عن حسن .

ب - وجود اثر شرعي لمضمون الخبر ، فوجود الاثر شرط للحجية ، والحجية مشروطة به ، فاذا لم يكن لمضمون الخبر اثر شرعي فلا يمكن ان تثبت له الحجية للزوم محذور اللغوية ، نظير ما اذا اخبر شخص بان الجو شديد الحرارة ، فان هذا الاخبار لا يمكن ان يحكم عليه الشارع بالحجية لعدم الاثر الشرعي لحرارة الجو . وهذا شيء واضح .

ثم ان الشرط لا بد وان يكون غير الحجية المشروطة اذ الشرط مغاير للمشروط ومتأخر عنه ولا يمكن ان يكون نفسه .

وبعد اتضح هذه المقدمة نعود لبيان الاشكال ونقول : انه لو كنا معاصرين لزرارة واخبرنا عن الامام عليه السلام بوجوب السورة امكن ان تثبت له الحجية دون اي اشكال لتوفر كلا الركنين السابقين فيه ، اذ موضوع الحجية وهو خبر زرارة ثابت بالوجدان ، والاثر الذي هو شرط الحجية ثابت ايضاً ، فان وجوب السورة هو الاثر لمضمون خبر زرارة ^(١) ، واما اذا فرض ان الاخبار كان مع الواسطة - كما لو اخبر الشيخ الطوسي عن زرارة عنه عليه السلام - فهنا يأتي الاشكال بتقريب ان خبر زرارة لا نجزم بثبوته كي تثبت له الحجية ، فان ثبوت الحجية له - خبر زرارة - فرع ثبوته وحيث انه لم يحرز ثبوته فكيف تثبت الحجية له .

وقد يدفع هذا الاشكال بان خبر الشيخ الطوسي حيث انه ثابت بالوجدان فيمكن ان تثبت له الحجية ، واذا صار حجة ثبت بذلك خبر زرارة - لان اخبار زرارة هو المضمون لخبر الشيخ الطوسي وبعد ثبوته بالتعبد الشرعي وصورته كانه ثابت وجداناً تثبت له الحجية . وبهذا البيان يتضح ان بالامكان تطبيق

(١) اذ المضمون الذي اخبر عنه زرارة هو ان الامام عليه السلام اخبرني ، فمضمون خبر زرارة هو اخبار الامام عليه السلام وليس هو وجوب السورة ، اجل وجوب السورة اثر لاخباره عليه السلام .

الحججة على خبر زرارة بعد تطبيقها على خبر الطوسي أولاً ، اذ بتطبيقها عليه يثبت خبر زرارة وبعد ثبوته نطبق عليه الحججة .

ولكن هذا الدفاع اشكل عليه باشكالين مذكورين في الرسائل والكفاية :
 ا - انه على الدفاع المذكور يلزم ان يكون الحكم موجداً لموضوع نفسه ، اي يلزم ان تكون الحججة موجدة لموضوع نفسها ، لان خبر زرارة ثبت بالحججة الثابتة لخبر الطوسي ، ومع ثبوته بالحججة فكيف تثبت له الحججة بعد ذلك وتصير حكماً له ، ان لازم هذا صيرورة الموجد للشيء حكماً له والحكم للشيء يلزم ان يكون موجداً له ، وهذا مستحيل فان الحكم متأخر عن موضوعه فلو كان هو الموجد لموضوعه يلزم ان يكون متقدماً عليه .

ب - وهذا الاشكال ناظر الى خبر الطوسي بخلاف السابق فانه ناظر الى خبر زرارة . وحاصله : ان الحججة كيف تثبت لخبر الطوسي ، فانه وان كان ثابتاً بالوجدان ويمكن ثبوت الحججة له من دون اي اشكال الا انه يأتي الاشكال من ناحية ان ثبوت الحججة له موقوف على وجود الاثر لمضمونه ، ومن الواضح ان مضمونه ليس هو الا ان زرارة اخبرني عن الامام عليه السلام ، فاخبار زرارة هو المضمون لخبر الطوسي ، واذا لاحظنا خبر زرارة لم نجد له اثراً شرعياً الا شيئاً واحداً وهو الحججة ، اذ زرارة بما انه عادل فخبره حجة ^(١) ومن خلال هذا نخرج بهذه النتيجة وهي ان الحججة ثابتة لخبر الطوسي بلحاظ اثر شرعي هو نفس الحججة فيلزم ان تكون الحججة هي الشرط وهي الحكم المشروط مع انا اشرنا في المقدمة الى ان الحججة المشروطة متقدمة على الشرط ولا يمكن ان تكون نفسه .

ولاجل استيعاب الاشكالين جيداً نذكر الفروق بينها :

(١) واما وجوب السورة فهو ليس اثراً لمضمون خبر الطوسي وانما هو اثر لمضمون خبر زرارة .

١- ان الاشكال الاول ناظر الى خبر زرارة بينما الثاني ناظر الى خبر

الطوسي .

٢- ان الاول ناظر الى محذور كون الحكم موجوداً لموضوع نفسه بينما الثاني

ناظر الى محذور كون الشرط عين المشروط .

٣- ان الاول ناظر الى اختلال الركن الاول من الركنين السابقين بينما الثاني

ناظر الى اختلال الركن الثاني .

دفع الاشكالين

وبعد اتضح الاشكالين نقول في دفعهما ان حجية خبر الطوسي وحجية خبر زرارة لو كانتا حجية واحدة كان كلا الاشكالين تاماً ، اما اذا فرض ان احدهما غير الاخرى فكلاهما مدفوع . والصحيح ان احدهما غير الاخرى لان الدليل الدال على حجية الخبر يدل على حجتيه بنحو القضية الحقيقية ، اي يدل انه كلما فرض وجود خبر خارجي فهو حجة ، فاذا كان عندنا خمسة اخبار فعدد الحجيات خمس ولكل خبر حجية خاصة به ، واذا حصل خبر جديد حصلت حجية جديدة ، وهذا نظير الدليل على حرمة الخمر ، فكما انه يدل على صيرورة الحرمة فعلية عند تحقق الخمر خارجاً بحيث كلما حصل خمر جديد حصلت حرمة جديدة كذلك الحال في حجية الخبر فان الحجية تصير فعلية عند تحقق الخبر خارجاً بحيث كلما تحقق خبر جديد خارجاً تحققت حجية خاصة به .

وعلى هذا الضوء نقول : ان خبر الطوسي وخبر زرارة بما انهما فردان من

الخبر فيلزم ان يكون لكل منهما حجية خاصة به ، وبذلك يندفع كلا الاشكالين .

اما الاشكال الاول فباعتبار ان خبر زرارة وان كان يوجد بواسطة الحجية

الثابتة لخبر الطوسي ، وبعد تحقق خبر زرارة فالمحجية وان كانت تثبت له الا ان هذه المحجية التي صارت حكماً لخبر زرارة هي غير حجية خبر الطوسي وليستا واحدة حتى يلزم ان يكون الموجد للشيء حكماً له .

واما الاشكال الثاني فباعتبار ان مضمون اخبار الطوسي وان لم يكن له اثر سوى المحجية الا ان هذه المحجية هي غير المحجية الثابتة لخبر الطوسي ، فالمحجية الثابتة لخبر الطوسي وان كانت لا تثبت الا بلحاظ حجية خبر زرارة الا ان هذه المحجية غير تلك المحجية فلا يلزم اتحاد الشرط والمشرط .

قوله ص ٢٥٦ س ١ كذلك : اي شرعي .

قوله ص ٢٥٦ س ٢ وجعل المحجية له : عطف تفسير للتعبد به .

قوله ص ٢٥٦ س ٤ وعن اقتراض : عطف على « عن الخبر » .

قوله ص ٢٥٦ س ١١ واما اذا نقل شخص : كالشيخ الطوسي مثلاً .

قوله ص ٢٥٦ س ١٣ على الشخص الناقل : وهو الشيخ الطوسي على ما

ذكرنا .

قوله ص ٢٥٧ س ٦ الاستفادة من الدليل : اي ان المحجية التي وجد بها

خبر زرارة والمحجية الثابتة لخبر زرارة كلتاها مستفادة من دليل واحد وهو دليل حجية خبر الثقة ، فدليل حجية خبر الثقة دليل واحد يدل على حجية واحدة بها يوجد خبر زرارة وهي في نفس الوقت حكم لخبر زرارة .

قوله ص ٢٥٧ س ١٤ وشرطها : عطف على موضوعها - ولا بد من شطب

الفارزة الموجودة قبل كلمة « وشرطها » - والمقصود ان المحجية بمجولة على موضوعها وشرطها على نحو القضية الحقيقية .

قوله ص ٢٥٧ س ١٤ المقدر الوجود : صفة للشرط والموضوع لا

وسائل الاثبات التعبدية..... ١٣١

لخصوص الشرط .

قوله ص ٢٥٧ س ١٥ وفعلية الحجية : اي ان الحجية تصير فعلية فيما اذا صار موضوعها وشرطها فعلياً ، وكلما تعدد الشرط والموضوع تعددت الحجية .
قوله ص ٢٥٧ س ١٦ كما هو الشأن في سائر : مثل الخمر حرام .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

قاعدة التسامح في ادلة السنن

قوله ص ٢٥٨ س ١٠ ذكرنا ان موضوع الحجية... الخ : اتضح من خلال ما سبق ان الخبر الذي حكم الشارع بحجيته هو خبر الثقة لا غير ، ولكن هناك رأي اصولي يقول انه في خصوص باب المستحبات يمكن القول بحجية خبر غير الثقة ايضاً ، فغير الثقة اذا خبر باستحباب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً كان خبره حجة ايضاً . واستند اصحاب هذا الرأي الى بعض الروايات الدالة على ان من بلغه عن النبي ﷺ ثواب على عمل فعمله كان له ذلك الثواب وان كان ﷺ لم يقله ، ففي صحيح هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام « قال : من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه »^(١) وعلى هذا لو وردت رواية من شخص غير ثقة تقول : من سرح لحيته كانت له شجرة في الجنة ، فمن سرح لحيته لتحصيل هذا الثواب كان له الثواب المذكور وان كان الخبر كاذباً .

وتسمى الاخبار المذكورة باخبار من بلغ حيث ورد في بعضها التعبير بجملة « من بلغه » . كما وتسمى القاعدة المستفادة من الاخبار المذكورة بقاعدة التسامح في ادلة السنن ، فالسنن التي هي المستحبات يتسامح في سندها وان لم يتسامح في سند غيرها .

وقد استفاد بعض الاعلام من اخبار من بلغ اكثر من ذلك حيث استفاد منها حجية خبر غير الثقة في باب المكروهات ايضاً ، فلو دل خبر لشخص غير ثقة

(١) الوسائل : ١ باب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات حديث ٦ .

على كراهة شرب الماء حالة القيام كان حجة بالرغم من عدم وثاقة الراوي^(١).
ولتحقيق مدى صحة الرأي المذكور - القائل بحجية الخبر الضعيف في باب
المستحبات فقط او باضافة المكروهات - نرجع من جديد الى صحيح هشام
المتقدم لنستعرض الاحتمالات في المقصود منه ، وهي اربعة ، على الاول منها يثبت
المطلوب وهو حجية خبر غير الثقة في باب المستحبات ، وعلى الثلاثة الاخيرة
منها لا يثبت ذلك . والاحتمالات هي :

١- ان يكون دالاً على حجية خبر غير الثقة في خصوص باب المستحبات
او بتعبير آخر على حجية مطلق البلوغ وان كان حاصلًا بخبر غير الثقة ، وهذا
الاحتمال هو المطلوب .

٢- ان يكون دالاً على اثبات استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب ولكن
لا بعنوانه الاول بل بعنوان البلوغ ، فلو دل خبر ضعيف على استحباب تسريح
اللحية صار مستحباً لكن لا بما هو تسريح اللحية بل بما انه قد بلغ عليه الثواب .

والفرق بين هذا الاحتمال وسابقه ان السابق يدل على انشاء حكم ظاهري
وهو المحجية ، بينما هذا الاحتمال يدل على انشاء حكم واقعي ، فان حجية الخبر
حكم ظاهري - والحكم الظاهري هو الحكم المجعول حالة الشك ، وحجية الخبر
حيث انها مجعولة حالة الشك في الحكم الواقعي فهي حكم ظاهري - بينما
استحباب الفعل حكم واقعي حيث لم يجعل حالة الشك حتى يصير حكماً

(١) وهناك من يقول : لو ورد خبر لغير ثقة يدل على وجوب شيء معين فهذا الخبر وان لم يكن
حجة في اثبات الوجوب لكنه حجة في اثبات الاستحباب ، فاذا كان الخبر يدل على
وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيمكن الاستناد اليه في الحكم بالاستحباب دون
الوجوب .

ظاهرياً. نعم الاحتمالان المذكوران يشتركان في شيء واحد وهو جواز فتوى الفقيه باستحباب التسريح ، اذ الاحتمال الثاني ينشئ الاستحباب حسب الفرض والاحتمال الاول ينشئ المحجة للخبر .

٣- ان يكون دالاً على الارشاد لحكم العقل ، فان العقل حينما يسمع الخبر الضعيف الدال على ثواب تسريح اللحية يحكم بحسن ذلك من باب الرجاء والاحتياط ، كما ويحكم باستحقاق من يسرح لحيته رجاء للثواب . واخبار من بلغ لعلها لا تفيد مطلباً اكثر من حكم العقل هذا بل تريد تأكيد حكم العقل والارشاد اليه .

٤- ان يكون بصدد وعد المشرح لحيته بالثواب حتى تحصل له الرغبة بالاحتياط حينما يسمع باستحباب بعض الاشياء . وبكلمة اخرى هناك مصلحة في نفس الوعد بالثواب لتحصل للمكلف الرغبة في الاحتياط . وهذا نظير قولك لولدك : متى ما طلب منك شخص المساعدة ازاء ان يدفع اليك مقداراً معيناً من المال فساعدته وانا اعطيك ذلك المقدار لو لم يف ، انك في هذا المثال تعدد بدفع ذلك المقدار حتى تحصل لولدك الرغبة في مساعدة الآخرين فتعد بدفع المال لمصلحة في نفس الوعد وهي الترغيب في مساعدة الآخرين .

ولا يخفى ان هذا الاحتمال الاخير يشترك مع سابقه في نقطة ويختلف عنه في اخرى ، فهو يشترك معه في عدم اشتماله على حكم شرعي ، فكلاهما لا يثبت حكماً شرعياً - بخلاف الاحتمالين الاولين فانهما يثبتان حكماً شرعياً - ويختلف عنه في افادته لمطلب مولوي بينا الثالث يفيد الارشاد ، فان الثالث يدل على الارشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط بينا الرابع يعد وعداً مولوياً بالثواب فهو مشتمل على المولوية في مقام الوعد بالثواب بينا الثالث لا يشتمل على اي مولوية .

ومن خلال هذا تجلّى ان الفروق بين الاحتمالات كما يلي :

ا - ان الاحتمال الثالث لا يتضمن المولوية بل الارشاد لحكم العقل بخلافه في الاحتمالات الثلاثة الاخرى فانها تتضمن المولوية اما في جعل الحجية او في انشاء الاستحباب او في الوعد .

ب - ان الاحتمالين الاولين يتضمنان جعل حكم اما بالحجية او بالاستحباب بخلاف الاخيرين فانها لا يتضمنان جعل حكم بل الارشاد او الوعد .

ج - ان الاحتمالين الاولين وان اشتركا في جعل الحكم الا ان الحكم المجعول في الاول ظاهري وفي الثاني واقعي .

د - انه على الاحتمالين الاولين يتمكن الفقيه من الفتوى باستحباب تسريح اللحية مثلاً بينما على الاخيرين لا يمكنه ذلك . اما انه على الاولين يمكنه ذلك فباعتبار ان الاحتمال الثاني يجعل الاستحباب مباشرة حسب الفرض ، والاول يجعل الحجية للخبر الضعيف ، وبعد حجيته يحق للفقيه الفتوى بالاستحباب على طبقه . واما انه على الاخيرين لا يحق له ذلك فلأن الثالث يتضمن الارشاد لاكثر ، والرابع يتضمن الوعد بالثواب لا غير . وهذا الفرق الاخير فارق عملي بينما الفوارق الثلاثة الاولى نظرية لا غير .

هل هناك ثمرة عملية بين الاول والثاني .

ذكرنا ان الفارق العملي بين الاحتمالين الاولين والاخيرين انه على الاولين يحق للفقيه الفتوى بالاستحباب بخلافه على الاخيرين . وهناك سؤال : هل يوجد فارق عملي وثمره عملية بين الاحتمال الاول والثاني أو لا ؟ اختلفت الاجابة عن

ذلك ، فالسيد الخوئي « دام ظله » قال : انه لا توجد ثمرة عملية بينها وبين السيد الشهيد يرى وجود الثمرة ، وذكر لذلك ثلاثة امثلة :

١ - اذا كان خبران احدهما يدل على استحباب شيء معين والآخر ينفي استحبابه ونفترض ان الدال على الاستحباب ضعيف السند بينما النافي له خبر ثقة ففي مثل هذه الحالة هل يحصل تعارض بين هذين الخبرين الدال احدهما على الاستحباب والآخر على نفيه ؟ ان الثمرة العملية تظهر هنا ، فعلى الاحتمال الاول يحصل التعارض ، اذا احدهما يثبت الاستحباب والآخر ينفيه بينما على الاحتمال الثاني لا يحصل ، اذ المثبت للاستحباب لا يثبت الاستحباب لذات الفعل حتى يتعارض مع الخبر النافي للاستحباب عن ذات الفعل وانما الخبر المثبت للاستحباب يثبت الاستحباب بعنوان البلوغ ، ومن الواضح عدم التنافي بين ان يكون الفعل في نفسه ليس مستحباً وفي نفس الوقت يكون مستحباً بعنوان البلوغ ، وهذا نظير ما اذا ترجى اخوك المؤمن شرب الشاي في داره فانه بعنوان شرب الشاي ليس مستحباً ولكنه بعنوان رجاء المؤمن يكون مستحباً .

٢ - لو فرض ورود خبر من غير الثقة يقول بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فبناء على الاحتمال الاول الذي يفرض فيه جعل الحجية للخبر الضعيف لا يكون الخبر المذكور حجة لا في اثبات الوجوب ولا في اثبات الاستحباب ولا في اثبات الجامع بينهما وهو اصل الطلب والرجحان .

اما انه لا يمكن ان يكون حجة في اثبات الوجوب فلأنه لم يقل احد بل ولا يحتمل ان يكون الخبر الضعيف حجة في اثبات الوجوب .

واما انه لا يمكن ان يكون حجة في اثبات الاستحباب فلأن الخبر بعد ما لم يكن دالاً على الاستحباب كيف يكون حجة فيه فان حجية شيء في شيء فرع

دلالتة عليه .

واما انه لا يمكن ان يكون حجة في اثبات الجامع فلأن الجامع مدلول التزامي للخبر - اذ المفروض ان الخبر الضعيف يدل على الوجوب بالمطابقة ، ولازم ذلك كون الفعل مطلوباً وراجحاً - وبعد فرض ان الخبر لم يكن حجة في اثبات المدلول المطابق وهو الوجوب فلا يكون حجة في اثبات المدلول الالتزامي ، فان مثل السيد الخوئي^(١) يرى ان الدلالة المطابقة اذا سقطت عن الحجية فالدلالة الالتزامية تسقط عن الحجية ايضاً . هذا كله بناء على الاحتمال الاول ، واما بناء على الاحتمال الثاني فيثبت الاستحباب لان المفروض بناء عليه ان اخبار من بلغ تثبت الاستحباب للفعل بعنوان البلوغ ، وحيث انه يصدق - عندما يدل الخبر على وجوب الدعاء - بلغ الثواب على الدعاء^(٢) فيكون الدعاء مستحباً بعنوان البلوغ .

٣- اذا دل خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد مثلاً الى ان تطلع الشمس وفرض عدم دلالتة على حكم الجلوس ما بعد الطلوع ففي مثله هل يمكن استصحاب الاستحباب لما مع الطلوع أو لا بعد افتراض ان نفس الخبر لا دلالة له على الحكم بعد الطلوع ؟ ان ذلك يرتبط بالاحتمالين ، فعلى الاول يجري الاستصحاب لان المفروض حجية الخبر الضعيف في اثبات الاستحباب قبل الطلوع ، ومادام الاستحباب ثابتاً قبل الطلوع فيمكن استصحاب بقائه . واما بناء على الثاني فلا يجري ، لان الاستحباب لم يثبت لذات الفعل وانما ثبت لعنوان البلوغ ، ومن الواضح ان عنوان البلوغ منتفٍ بعد الطلوع جزماً لان الذي بلغنا

(١) وهكذا السيد الشهيد .

(٢) اذا الخبر الدال بالمطابقة على وجوب فعل دال بالالتزام على الثواب عند فعله .

عليه الثواب هو الجلوس الى حين الطلوع واما ما بعده فجزماً لم يبلغ ثوابه فكيف يجري الاستصحاب ؟ فان شرط جريانه بقاء الموضوع وهو مما نجزم بانتفائه لاختصاص عنوان البلوغ بما قبل الطلوع ، وهذا بخلافه على الاحتمال الاول فان الخبر الضعيف بعد صيرورته حجة يثبت الاستصحاب لذات الفعل فيجري استصحابه .

المختار في المسألة

وبعد ان عرفنا الاحتمالات الاربعة في روايات من بلغ وان النافع منها هو الاول نريد التعرف على مدى امكان استفادته ليثبت المطلوب . والصحيح عدمه ، اذ الاخبار المذكورة تثبت الثواب حتى في صورة كذب الخبر - حيث قالت : كان له ذلك الثواب وان لم يقله النبي ﷺ - ومن الواضح انه لو كان المقصود اثبات الحجية فالمناسب اثباتها في صورة الشك في كذب الخبر لا في صورة كذبه واقعاً ، فانه مع كذبه واقعاً لا معنى لجعله حجة . وعليه فقاعدة التسامح في ادلة السنن التي يراد منها اثبات حجية الخبر الضعيف في باب المستحباب غير ثابتة (١) .

قوله ص ٢٥٨ س ١١ خبر الثقة على تفصيلات متقدمة : من قبيل ان يكون حسياً لا حدسياً وان لا يكون مخالفاً للمشهور على رأي بعض .

(١) ينبغي الالتفات الى ان في المقصود من قاعدة التسامح احتمالين :

١ - ان خبر غير الثقة هل هو حجة في المستحباب او لا ؟

٢ - هل يمكن الحكم باستحباب الفعل الدال على استحبابه خبر غير الثقة ؟ وعلى الاول

يكون النافع هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة المتقدمة ، وعلى الثاني يكون النافع

الاحتمالين الاولين . والسيد الشهيد حيث جعل محل الكلام هو البحث عن الحجية دون

الحكم بالاستحباب لذا لم يسلم بقاعدة التسامح .

قوله ص ٢٥٩ س ٤ لمطلق البلوغ : اي تجعل الحجية للخبر الضعيف ايضاً .
قوله ص ٢٥٩ س ٥ بدواً : وان كان التأمل يقتضي اختيار الاحتمال الثالث
كما سبق في الحلقة الثانية .

قوله ص ٢٥٩ س ٨ واقعي نفسي : اما انه واقعي فلانه ليس كالحجية
معمولاً حالة الشك . واما انه نفسي فلان استحبابه ليس من باب المقدمة للتوصل
الى مستحب آخر .

قوله ص ٢٦١ س ٥ لا يثبت مؤداه : وهو استحباب ذات الفعل .
قوله ص ٢٦١ س ٦ بل هو بنفسه يكون موضوعاً : لان الخبر الضعيف
بنفسه يحقق البلوغ ، وبتحقق البلوغ يتحقق الاستحباب .
قوله ص ٢٦١ س ٧ وكونه معارضاً : هذا دفع لاشكال مقدر . اما
الاشكال فهو انه قد يقال ان البلوغ غير محقق ، اذ الخبر الدال على الاستحباب لو
لم يكن معارضاً امكن القول بتحقيق البلوغ ولكن المفروض معارضته بخبر آخر
ينفي الاستحباب ، ومعه لا يصدق البلوغ . واما الدفع : فهو ان المعارضة لا تنفي
صدق عنوان البلوغ ، نظير ما اذا اخبر شخص بسفر زيد واخبر آخر بانه لم
يسافر فانه يصح ان يقال بلغني سفر زيد .

قوله ص ٢٦١ س ١٦ لانه مدلول تحليلي : اي التزامي او تضمني .
قوله ص ٢٦٢ س ٢ بكامله : فان المدلول المطابق الكامل للخبر هو الطلب
الوجوبي ، فاذا لم يكن الخبر حجة في هذا المدلول بكامله فلا يكون حجة في جزءه
وهو الطلب فقط .

قوله ص ٢٦٢ س ١٠ ومهما يكن : اي سواء كانت هناك ثمرة عملية بين
الاحتمال الاول والثاني ام لا .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

حجۃ الظهور

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

البحث الثالث في حجية الظهور

قوله ص ٢٦٣ س ١ الدليل الشرعي .. الخ : مرَّ ص ٨٦ من الحلقة ان البحث في الدليل الشرعي يقع في ثلاث نقاط هي :
١ - البحث عن بعض الدلالات العامة مثل ان الامر ظاهر في الوجوب ،
والجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم وهكذا . وقد مر هذا من ص ٨٧ الى ص ١٩٣ من الحلقة .

ب - البحث عن وسائل اثبات صدور الدليل . وقد مر هذا من ص ١٩٤ الى ص ٢٦٢ . وبقيت النقطة الثالثة وهي ما نريد التحدث عنها الآن .
ج - البحث عن حجية الظهور .

وقبل البحث عن حجية الظهور نوضح ثلاثة مصطلحات هي : الظهور ، النص ، المجمل .

ان الدليل اذا كانت دلالاته صريحة بحيث لا تقبل احتمال الخلاف فهو نص ،
واذا كان محتملاً لعدة معاني بدون رجحان لبعضها على بعض فهو مجمل ، واذا كلنت بعض المعاني منسبقة عرفاً الى الذهن فهو الظاهر .

اما البحث عن الظاهر فسيأتي في البحث الآتي ص ٢٦٥ من الحلقة . واما النص فلا اشكال في حجيته لان دلالاته قطعية لا تحتمل الخلاف . واما المجمل فهو ليس حجة في خصوص معنى من معانيه وانما هو حجة في الجامع بينها لو فرض امكان تنجزه على جامعيته واجماله ، فثلاً لو امر المولى بالدعاء عند رؤية الهلال

وتردد المقصود من الامر بين الوجوب والاستحباب - بناء على كون الامر مشتركاً لفظاً بينهما وليس موضوعاً لخصوص الوجوب - فلا يكون منجزاً لخصوص الوجوب ولا لخصوص الاستحباب بل للجامع بينهما وهو اصل الطلب والرجحان ، اذ الجامع المذكور وان كان مجملاً لكنه قابل للتنجز على المكلف^(١) فيتنجز الا اذا حصل سبب مزيل للمنجزية ، وذلك في احدى الحالات الاربع التالية :

١- ان يرد دليل ثانٍ يدل على ان الدعاء عند الرؤية مستحب ، فان هذا الدليل يوجب رفع الاجمال عن الدليل الاول بعد ضمه اليه ويثبت ان المقصود منه الاستحباب .

٢- ان يرد دليل ثانٍ يدل على ان الدعاء عند الرؤية ليس واجباً ، فانه بضمه الى الاول يرتفع اجمال الاول كما هو واضح .

وفرق هذه الحالة عن صاحبها ان الدليل في السابقة مثبت لاحد المعنيين بينما في الثانية هو نافي لذلك .

٣- ان يرد دليل ثانٍ مجمل وبضمه الى الاول يرتفع الاجمال . ومثال ذلك : روايتا الكر ، فانه وردت في تحديد مقدار الكر روايتان احدهما تقول : الكر (٦٠٠) رطل والاخرى تقول الكر (١٢٠٠) رطل . وكلمة « الرطل » في هذين النصين لم يحدد المقصود منها ، اذ الرطل رطلان رطل عراقي ورطل مكّي - والمكّي ضعف العراقي - ولكن عند ضم احدهما الى الاخرى يفهم ان مقصود الاولى من

(١) ومثال الجامع الذي لا يقبل التنجز ما لو قال المولى كُلي الطعام وتردد مقصوده بين الوجوب والتهديد ، فان الجامع بينهما لا يمكن تنجزه ، او فرض انه قال تحرّز عن رغبة النكاح ودار الامر بين ان يكون المقصود تحرّز عن الرغبة في النكاح او تحرّز عن الرغبة عن النكاح ، فان الجامع لا يمكن تنجزه ايضاً .

الرطل هو المكي ومقصود الثانية هو العراقي ، فان المكي مادام ضعف العراقي فمن المناسب ان تكون الرواية الثانية ناطرة الى العراقي والاولى الى المكي ، لان (١٢٠٠) ضعف (٦٠٠). وباختصار : المقصود من هذه الحالة ان ترد روايتان كل منهما مجملة ونعلم ان المقصود منها واحد - ففي الروايتين السابقتين نعلم بان المقصود شيء واحد والأول وقع التعارض بينهما - ويكون للمجمل في الرواية الاولى معنى يتناسب مع احد معنيي المجمل في الرواية الثانية .

٤- ان يرد دليل ثانٍ يثبت احد معاني المجمل دون ان يكون ذلك مستلزماً لنفي المعاني الاخرى ، نظير ما لو ورد « جثني بعين » وتردد المقصود بين الذهب والفضة ، فلو ورد دليل ثانٍ يقول يجب الاتيان بالفضة فالعلم الاجمالي بوجوب الاتيان اما بالذهب او الفضة يسقط عن المنجزية ويجب الاتيان بخصوص الفضة^(١) فان الامر بالاتيان بالفضة وان كان لا يتنافى مع وجوب الاتيان بالذهب ، اذ وجوب احدهما يلتزم مع وجوب الآخر^(٢) ولكن مع ذلك يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية ويجب الاتيان بخصوص الفضة لان العلم الاجمالي لا يكون منجزاً الا اذا توفرت اركان اربعة - تقدمت في الحلقة الثانية ص ٣٦٦ - ثالثها تعارض الاصول العملية في الاطراف ، فلو تعارضت ثبت التنجز والا فلا ، وفي المقام لا تتعارض لان الاتيان بالفضة حيث دل الدليل الثاني على وجوبه فلا يمكن اجراء البراءة عنه ، ومعه فتجري البراءة عن وجوب الاتيان بالذهب بلا معارض . وبكلمة اخرى : ان البراءة عن وجوب الفضة لا تجري لاننا بواسطة

(١) لو كان العلم الاجمالي غير ساقط عن المنجزية فاللازم الاتيان بالذهب والفضة لان الجامع اذا تنجز وجب من باب تحصيل الموافقة القطعية للاتيان بهما معاً .
(٢) وهذا بخلافه في الحالة الاولى فان ثبوت الاستحباب يتنافى وثبوت الوجوب .

١٤٦ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

الدليل الثاني نجزم بوجوبها ولا نشك فيه بخلاف وجوب الذهب فانه مشكوك فيه فتجري البراءة عنه بلا معارض .

قوله ص ٢٦٣ س ٢ في نسبتها اليه : اي نسبة تلك الامور الى المدلول .
قوله ص ٢٦٣ س ٣ ولايحتمل .. الخ : بفتح الياء ، اي ولايحتمل مدلوله مدلولاً آخر بدلاً عنه .

قوله ص ٢٦٣ س ٥ والمنسب : عطف تفسير على الظاهر .
قوله ص ٢٦٤ س ٣ الا معنى واحد قابل لهما : المناسب هكذا : ويكون احد المعاني لهذا مناسباً لواحد من معاني ذلك .

قوله ص ٢٦٤ س ٦ في حالة عدم التنافي ... الخ : واما مع التنافي فتلك هي الحالة الاولى .

قوله ص ٢٦٤ س ١٥ في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معاً :
المدلول التصوري هو المدلول الوضعي الذي ينسب الى الذهن عند سماع الكلمة .
والمدلول التصديقي هو قصد المعنى . اي ان الدليل اذا كان نصاً في دلالة على اصل المعنى ونصاً في دلالة على قصد المتكلم له فلا اشكال في حجيته ، اذ مع القطع بالدلالة لاوجه للتأمل في الحجية .

دليل حجية الظهور

قوله ص ٢٦٥ س ١ واما الظاهر فظهوره حجة : ذكرنا فيما سبق ان النص حجة وهكذا المجل حجة في الجامع . وبقي ان نتحدث عن الظاهر . ان الكلام اذا كان ظاهراً في معنى معين فظهوره حجة - وتسمى حجية الظهور باصالة الظهور - والدليل على حجيته ثلاثة وجوه تقدم في الحلقة الثانية الاولان منها . والوجوه

الثلاثة هي :

١ - التمسك بسيرة المشرعة اي اصحاب الائمة عليهم السلام ، فانها كانت جارية على التمسك بظهور القرآن الكريم والاحاديث الواردة من الائمة السابقين ، وهي حجة جزماً بمعنى أنها كاشفة عن موافقة الامام عليه السلام - بلا حاجة الى استكشاف موافقته من عدم الردع - اذ بدون موافقته لاتكون السيرة سيرة للمشرعة فان المشرع هو من يوافق عمله رضا الامام عليه السلام ومع عدم الموافقة لا يكون مشرعاً . وقد تسأل : كيف يمكن اثبات ان سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام كانت جارية على العمل بالظواهر ؟ والجواب : تقدم في الحلقة الثانية ص ١٧٨ بيان خمسة طرق لاثبات ذلك ، ونستعين هنا بالطريق الرابع منها فيقال : انه لو لم يعمل اصحاب الائمة عليهم السلام بالظهور فلا بد من وجود بديل يعتمدون عليه في فهم المراد ، وحيث ان ترك الظهور والاعتماد على البديل ظاهرة غريبة فمن اللازم نقلها في الكتب التاريخية ، وحيث لم تنقل كان ذلك دليلاً على عدم البديل وبالتالي على الاعتماد على الظهور .

٢ - التمسك بسيرة العقلاء على العمل بالظهور ، فانهم في كل زمان بما فيه زمان الائمة عليهم السلام يعملون بالظهور - اذ لو لم يعملوا به وكان لهم بديل لنقله التاريخ - فلو لم يكن الائمة عليهم السلام موافقين للسيرة المذكورة لردعوا عنها ، وعدم الردع دليل على الامضاء .

اجل هنا شيء لابد من الالتفات اليه وهو انه ذكر ص ١٨٤ من الحلقة ان عدم الردع يدل على الامضاء اما لنكتة عقلية - وهي لزوم نقض الغرض او وجوب النهي عن المنكر - او لنكتة استظهارية ، فان ظاهر حاله عليه السلام انه في مقام المحافظة على الشريعة ، فسكوته ظاهر في الموافقة . وهنا نقول : حينما نتمسك

بالسيرة العقلانية لاثبات حجية الظهور فلا بد وان لانتسك لاثبات عدم الردع بالنكته الاستظهارية ، اذ يلزم من ذلك الدور ، لانا نتمسك بالظهور - اي ظهور حاله عليه السلام في الموافقة - لاثبات حجية الظهور . وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في الحلقة الثانية ص ٢١٢ .

٣ - التمسك بالاحاديث الدالة على وجوب التمسك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة كقوله عليه السلام : ما ان تمسكن بهما - اي القرآن واهل البيت عليهم السلام - لن تضلوا بعدي ابدا . وتقريب الاستدلال : ان احد مصاديق التمسك بالقرآن واهل البيت هو العمل بظهور الكتاب والسنة فيكون واجبا ومشمولاً لاطلاق الامر بالتمسك وبالتالي يكون الظهور حجة .

وقد يشكل عليه بان لازمه الدور ، اذ ظاهر الاحاديث المذكورة بمقتضى اطلاقها الشمول للعمل بالظهور ، ومعنى ذلك انه قد تمسكنا بالظهور لاثبات حجية العمل بالظهور .

وللتخلص من ذلك لابد من افتراض حجية الظهور ولو في الجملة بمعنى انه لا يلزم - لتامة الاستدلال بالاحاديث المذكورة - افتراض حجية الظهور في جميع الموارد بل يكفي حجية ظهور خصوص الاحاديث المذكورة فانه اذا ثبت ذلك - ولو من باب ان العمل بظهور هذه الاحاديث هو القدر المتيقن من عمل العقلاء بالظهور - فيمكن التمسك به لاثبات حجية الظهور في بقية الموارد ^(١) .

(١) قد يقال : انا اذا تمسكنا بالسيرة العقلانية لاثبات حجية ظهور هذه الاحاديث فيثبت بها ايضاً حجية بقية الظواهر ، فان السيرة لاتفرق بين ظهور وظهور . والجواب : انا نفترض ان القدر المتيقن من السيرة هو العمل بظهور هذه الاحاديث بحيث يكون العمل ببقية افراد الظهور مشكوكاً .

اشكال على الدليلين الاولين .

اتضح ان الادلة على حجية الظهور ثلاثة . وهناك اشكال على الدليل الاول وهو سيرة المتشرعة وعلى الدليل الثاني وهو سيرة العقلاء .

اما الاشكال على سيرة المتشرعة فهو ان انعقاد سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام على العمل بالظهور وان كان مسلماً ولكننا لانجزم بعملهم بجميع اقسام الظهور ، فان الظهور تارة يكون جلياً و واضحاً ومثل هذا يجزم بعملهم به ، واخرى غير جلي ومثله لا يجزم بانعقاد السيرة على العمل به . ومثاله : ما اذا كان الكلام ظاهراً في معنى معين واحتمل ان قرينة على خلاف ظهوره اتصلت به ولكنها اختفت علينا ، ان مثل هذا الظهور - الذي قال المشهور بحجيته وخالفناه في ذلك كما تقدم في الحلقة الثانية ص ٢١٥ - كيف يمكن الجزم بانعقاد سيرة المتشرعة على العمل به ، فان انعقاد السيرة على العمل به في غير الحالة المذكورة وان كنا نجزم به الا انه في هذه الحالة لا نجزم بذلك .

اجل اذا كان مدرك حجية الظهور هو الدليل الثاني اي سيرة العقلاء دون سيرة المتشرعة لم يرد هذا الاشكال ، لان سيرة العقلاء يمكن التأكد منها بالرجوع اليهم ويمكن للمشهور الجزم بعمل العقلاء بالظهور حتى في الحالة المذكورة . هذا كله في الاشكال على الدليل الاول .

واما الدليل الثاني وهو سيرة العقلاء فالوارد عليه اشكالان :

١ - ان التمسك بسيرة العقلاء اخص من المدعى ، فانه لا يثبت بها حجية الظهور في الموارد التي توجد فيها امارة عقلائية على خلاف الظهور ، كما لو كان لدينا كلام ظاهر في معنى معين وكانت في مقابله امارة عقلائية - وان لم تكن

معتبرة شرعاً كالقياس مثلاً - فانه في هذه الحالة لا يعمل العقلاء بهذا الظهور المقابل بالامارة حتى ولو كانت غير معتبرة شرعاً . هذا هو مقتضى التمسك بسيرة العقلاء بينا المدعى حجية الظهور حتى في هذه الحالة ، فان من قال بالحجية قال بها حتى في حالة مخالفة القياس للظهور . ويمكن دفع ذلك بما يلي :

ا - ان الدليل الدال على عدم حجية القياس يدل على ان اللازم للمكلف ان يطبق حالة وجود القياس جميع الآثار التي يرتبها حالة عدم وجوده فان هذا هو معنى عدم حجية القياس عرفاً ، ومن الواضح ان احد الآثار التي يطبقها المكلف لو لم يكن القياس ثابتاً لديه هو العمل بالظهور ، فدل على عدم حجية القياس على هذا الضوء يكون دالاً على حجية الظهور المقابل للقياس وانه لا ينبغي ترك الظهور لاجله .

ب - ان هذا الاشكال يتم بناء على مسلك الشيخ الاصفهاني القائل بان سيرة العقلاء اذا جرت على عمل معين في حدود معينة فالامضاء الذي نستكشفه بواسطة عدم الردع يتحدد بتلك الحدود المعينة لاكثر ، فاذا فرض ان العقلاء يعملون بالظهور في حالة عدم وجود قياس مخالف له فالثابت بالامضاء هو العمل بالظهور في هذه الحالة لاكثر ، اما اذا تجاوزنا هذا المسلك وقلنا ان الامضاء لا يتعلق بالعمل الخارجي في حدوده الخاصة بل بالنكته العقلانية المرتكزة في اذهان العقلاء التي من اجلها يعملون بالظهور^(١) فلا يتم ما ذكر حيث ان النكته

(١) مسألة تعلق الامضاء الشرعي بالنكته الارتكازية او بمقدار العمل الخارجي وقعت محلاً للكلام بين الاعلام فمن اختار كون المدار على النكته الارتكازية السيد الحكيم في المستمسك عند البحث في ثبوت الكرية بقول صاحب اليد ج ١ ص ٢١٥ بينا السيد الخوئي

التي لاجلها يعمل العقلاء بالظهور هو كونه مقتضى للحجية - أي ان كل ظهور له اقتضاء الحجية مادام لم يزاحم بحجة أخرى - وبامضاء هذه النكتة تكون النتيجة هي حجية الظهور فيما اذا لم يكن في مقابله حجة أخرى ، وبما ان الشارع الغي حجية القياس فلا يكونه مقابل الظهور حجة مزاحمة وبالتالي يكون حجة لدى الشارع لسقوط المزاحم عن الحجية .

٢ - ان سيرة العقلاء وان جرت على العمل بالظهور الا انها جرت على العمل به في كلام الانسان الاعتيادي الذي متى ما اراد خلاف الظهور نصب قرينة متصلة على ذلك ، ومن الواضح ان الشارع ليس كذلك ، فانه كثيراً ما يعتمد على القرائن المنفصلة ، فيطرح احد المعصومين عليه السلام عاماً من العمومات ويأتي المخصص له من معصوم آخر متأخر عنه . ومادام للشارع هذه العادة - والمفروض انه لا يوجد بين العقلاء من له مثل هذه السيرة حتى يلاحظ انه يعمل بظهور كلامه أولاً - فكيف يمكن ان يدعى ان العقلاء جرت سيرتهم على العمل بالظهور حتى في مثل كلام الشارع .

والجواب : ان هذا يتم فيما لو كان من اللازم اتحاد الموضوع الذي يمضي الشارع الظهور فيه مع الموضوع في السيرة ، فانه بناء عليه حيث ان الموضوع الذي جرت السيرة العقلائية على العمل بالظهور فيه هو الانسان الاعتيادي فيلزم ان يكون الموضوع الذي قد امضى الشارع الظهور فيه هو الانسان الاعتيادي ايضاً ، ولكننا لا نقبل هذا ، اذ من الممكن ان تجري السيرة على العمل

= في فقه الشيعة ج ٢ ص ٧٥ والتنقيح ج ٢ ص ٣٢٩ وافق الاصفهاني في كون المدار على

مقدار العمل الخارجي وقد تعرض السيد الشهيد الى المسألة المذكورة في بحوثه ج ٢

بظهور كلام الانسان الاعتيادي ولكن الشارع يمضي الظهور في حق مطلق الانسان ولو غير الاعتيادي بتقريب : ان العقلاء وان جرت سيرتهم على العمل بالظهور في حق الانسان الاعتيادي لكن من المحتمل ان يطبقوا سيرتهم هذه يوماً من الايام على كلام الشارع ايضاً اما من باب الاعتياد - فان الاعتياد على العمل بالظهور في كلام الانسان الاعتيادي قد يوجب العمل بالظهور احياناً حتى في حق الانسان غير الاعتيادي - او من باب الغفلة عن كون الشارع ذا عادة خاصة ، وعليه فاللازم على الشارع من باب الاحتياط المسبق الردع عن هذه السيرة خوف تطبيقها يوماً من الايام على كلامه ايضاً ، فاذا لم يصلنا الردع دلّ ذلك على امضائها .

قوله ص ٢٦٥ س ٣ بالسنة المستكشفة : فان سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام تكشف عن رأيهم الذي هو السنة .
قوله ص ٢٦٥ س ٥ ولو في الجملة : اي ولو في خصوص ظهور هذه الاحاديث الآمرة بالتمسك بتقريب ان حجية ظهور هذه الاحاديث هو القدر المتيقن من سيرة العقلاء المنعقدة على العمل بالظهور .

قوله ص ٢٦٦ س ٧ واطلاقها : عطف تفسير على ظهور الاحاديث .
قوله ص ٢٦٦ س ٨ كما ان الوجهين الاولين : المناسب التعبير بالوجه الثاني ، فان سيرة العقلاء هي التي تحتاج الى الامضاء ، واما سيرة المشرعة فلا تحتاج في حجيتها الى الامضاء .

قوله ص ٢٦٧ س ٤ وهنا نقول : اي في هذه الحلقة الثالثة .

قوله ص ٢٦٨ س ٣ ولكن الصحيح : هذا رد ثانٍ على اصل الاشكال ، وليس رداً على قولهم « اللهم الا اذا ... » . والمناسب وضعه رأس السطر .

قوله ص ٢٦٨ س ٦ غير انك ... الخ : المناسب ان لا يجعل هذا رأس السطر فانه متصل بسابقه .

قوله ص ٢٦٨ س ٨ مطلقا : اي حتى فيما اذا كان مزاحماً بمثل القياس .

قوله ص ٢٦٨ س ٨ كذلك : اي اقتضائية .

قوله ص ٢٦٨ س ١١ والامر الآخر : المناسب : وثانيهما .

قوله ص ٢٦٨ س ١١ الوجه الاول : الصحيح : الوجه الثاني .

قوله ص ٢٦٩ س ١ وهذا الاعتراض ... الخ : هذا رد على الاشكال الثاني .

تشخيص موضوع الحجية .

قوله ص ٢٦٩ س ١٤ ظهور الكلام في المعنى الحقيقي ... الخ : قبل توضيح

المقصود نذكر مقدمة مرت في الحلقة الثانية ص ٢١٤ . وحاصلها : ان لظهور اللفظ

في معناه شكلين ، فتارة يكون ظهوراً تصورياً واخرى ظهوراً تصديقياً .

والمقصود من الظهور التصوري انسباق المعنى الى الذهن وانتقاشه فيه عند سماع

اللفظ ، فانه اذا سمعنا كلمة « كتاب » مثلاً تصورنا معناها حتى ولو فرض

صدورها من نائم بل ولو من اصطكاك حجرين . ان هذا المظهر الحاصل عند سماع

اللفظ من اي مصدر كان هو الظهور التصوري .

ولو فرض ان اللفظ المذكور صدر من شخص ملتفت دل ذلك على ان

المتكلم قد قصد معناه ، وهذا ما يسمى بالظهور التصديقي ، فالدلالة على قصد

المعنى هي عبارة اخرى عن الظهور التصديقي .

ومنه يتضح ان النائم اذا تلفظ بلفظ فلا يحصل الا الظهور التصوري اما اذا

تلفظ به الملتفت حصل منه ظهوران : تصوري وتصديقي .

وبعد استذكار هذين المصطلحين نذكر مطلباً آخر هو ان المتكلم لو تلفظ بلفظ معين ونصب قرينة على خلاف معناه الحقيقي فالظهور التصوري في المعنى الحقيقي يبقى ولا يزول ، فلو قال الاب لولده : « اذهب الى البحر وخذ العلم منه » فكلمة « البحر » تبقى ظاهرة في المعنى الحقيقي وهو البحر من الماء فيخطر ذلك الى الذهن وان كانت القرينة على ارادة المعنى المجازي - وهو الشخص العالم - موجودة ، اجل هذه القرينة تمنع من انعقاد الظهور التصديقي اي من الدلالة على قصد المتكلم للبحر الحقيقي . هذا اذا كانت القرينة متصلة . اما المنفصلة فهي كما لا تمنع من الظهور التصوري كذلك لا تمنع من الظهور التصديقي وانما تمنع من حجته ، فلو فرض ان فقرة « خذ العلم » وردت منفصلة بان قال الاب بعد يوم « خذ العلم منه » فان الجملة الاولى تبقى دالة على قصد المتكلم للبحر الحقيقي غاية الامر لا يكون هذا القصد حجة^(١) .

وبعد الفراغ من هذه المقدمة نطرح سؤالين :

- ا - ما هو الظهور الحجة ؟ فهل هو الظهور التصوري او الظهور التصديقي ؟
 - ب - ما هو الشرط الذي يلزم توفره قبل تطبيق الحجة على الظهور ؟
- اما بالنسبة للسؤال الاول فله ثلاثة اجوبة :

- ١ - ما ذكره الشيخ الاصفهاني من ان الحجة هو الظهور التصوري بشرط عدم العلم بالقرينة المتصلة والمنفصلة على الخلاف ، فموضوع حجة الظهور على هذا مركب من جزئين : الظهور التصوري ، وعدم العلم بالقرينة المتصلة والمنفصلة .

(١) خلافاً للميرزا حيث اختار انها تهدم الظهور التصديقي وتزيله ولا يبقى ظهور في قصد المعنى الحقيقي كما يأتي ص ٢٨٨ من الحلقة .

٢- ما ذكره الميرزا تبعاً للشيخ الاعظم من ان الحجة هو الظهور التصديقي بشرط عدم وجود القرينة المنفصلة واقعاً.

٣- ما اختاره السيد الشهيد من ان الحجة هو الظهور التصديقي بشرط عدم العلم بالقرينة المنفصلة ، فموضوع الحجية على هذا مركب من جزئين : الظهور التصديقي ، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة .

وفرق هذا الاحتمال عن سابقه انه في السابق اعتبر عدم وجود القرينة المنفصلة واقعاً بينما في هذا الاحتمال اعتبر عدم العلم بها لاعدمها الواقعي . هذا كله بالنسبة الى السؤال الاول .

واما بالنسبة الى السؤال الثاني - وهو ان اي شرط يلزم توفره قبل تطبيق الحجية - ففي جوابه نقول : لو اخذنا بالاحتمال الاول فلا يشترط اي شرط قبل تطبيق الحجية لان موضوعها مركب من جزئين : الظهور التصوري وعدم العلم بالقرينة ، وكلاهما محرز بالوجدان ، وبعد احرازهما الوجداني لا يبقى الا تطبيق الحجية على الظهور .

واذا اخذنا بالاحتمال الثاني فتارة يفترض الجزم بعدم القرينة المتصلة والمنفصلة واخرى لا يجزم بذلك ، فعلى الاول يتم تطبيق الحجية على الظهور دون اي شرط . وعلى الثاني لا يمكن ذلك اذ مع احتمال القرينة المتصلة واقعاً لا يحرز ثبوت الظهور التصديقي^(١) ، فلأجل احرازه لابد من الجزم بعدم وجودها واقعاً ، كما لابد من نفي القرينة المنفصلة واقعاً ، اذ الجزء الثاني لموضوع حجية الظهور حسب الفرض هو عدم القرينة المنفصلة واقعاً ، فلا بد من نفي احتمال وجودها واقعاً . اذن نحن بحاجة الى نفي احتمال القرينة المتصلة واحتمال القرينة المنفصلة .

(١) اذ مع وجود القرينة المتصلة يزول الظهور التصديقي طبقاً لما ذكرناه في المقدمة .

ولكن كيف يمكن ذلك ؟ يمكن ذلك بناء على افتراض جريان سيرة العقلاء على التمسك باصالة عدم القرينة عند الشك في وجودها واقعاً . وعليه فبناء على الاحتمال الثاني لا يمكن التمسك باصالة الظهور مباشرة بل لابد قبل تطبيقها من تطبيق اصل سابق وهو اصالة عدم القرينة كي ينفي به احتمال وجود القرينة واقعاً وبالتالي ليجزم بوجود كلا الجزئين .

ولو اخذنا بالاحتمال الثالث فلا يضر احتمال القرينة المنفصلة واقعاً لان الاعتبار بناء عليه هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة لاعدم وجودها الواقعي ، وعدم العلم صادق حتى مع احتمال وجودها واقعاً . اجل احتمال القرينة المتصلة مضر ولا بد من نفيه ، اذ مع احتمالها لا يجزم بوجود الظهور التصديقي ، فلا بد قبل تطبيق اصالة الظهور من اجراء اصالة عدم القرينة لنفي احتمال وجود القرينة المتصلة واقعاً .

وباختصار : انه بناء على الاحتمال الاول لا يحتاج الى اجراء اصالة عدم القرينة في المرحلة السابقة ، وعلى الثاني يحتاج الى اجرائها مرتين ، مرة لنفي القرينة المتصلة واخرى لنفي القرينة المنفصلة ، وعلى الثالث يحتاج الى اجرائها مرة واحدة لنفي القرينة المتصلة .

ترجيح الاحتمال الثالث .

والارجح من الاحتمالات السابقة هو الثالث ، فالاول ضعيف ، اذ العقلاء انما يبنون على حجية الظهور بمعنى جعله كاشفاً عن مراد المتكلم ، و واضح ان الكاشف عن المراد هو الظهور التصديقي دون التصوري ، اذ التصوري يحصل في حق النائم ايضاً والحال لا مراد له .

والاحتمال الثاني ضعيف ايضاً من ناحية عدم امكان احراز جزئه الثاني - وهو عدم القرينة المنفصلة واقعاً - اذ الطريق لاحرازه ليس الا اصل عدم القرينة الذي مستنده بناء العقلاء ، و واضح ان العقلاء لا يبنون على اصل الا عند وجود حيثية كاشفة تصحح الاصل ، وفي المقام لا توجد حيثية كاشفة عن عدم القرينة واقعاً الا الظهور ، فظهور الكلام وكشفه عن المراد هو الحيثية الكاشفة عن عدم القرينة المنفصلة حيث ان من البعيد ان يتكلم المتكلم بكلام ظاهر في معنى وهو لا يريد ذلك المعنى اعتماداً على قرينة منفصلة يذكرها في المستقبل ، ومن هنا لو كان الكلام مجملًا وغير ظاهر في معنى فلا نستبعد مجيء قرينة تفسره ، فالمبعد للقرينة هو الظهور ، وعلى هذا فالعقلاء يبنون على حجية الظهور اولاً وبعد ذلك ينفون القرينة المنفصلة لانه يبنون على عدم القرينة المنفصلة اولاً ثم بعد ذلك يبنون على حجية الظهور . وعليه فالمناسب ان يكون الجزء الثاني من موضوع حجية الظهور هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة - حتى لا يحتاج الى اجراء اصالة عدم القرينة - لا عدم وجودها واقعاً ، وهذا معناه تعيين الاحتمال الثالث .

كيف نفي القرينة على الاحتمال الثالث .

وبعد اتضاح صحة الاحتمال الثالث نقول : انه على الاحتمال المذكور يحتاج تطبيق حجية الظهور الى احراز الظهور التصديقي . ولكن كيف يحرز ؟ والجواب : اذا كنا نقطع بعدم القرينة المتصلة والمنفصلة او لا اقل كنا نقطع بعدم القرينة المتصلة فلازم ذلك القطع بتحقيق الظهور التصديقي وامكان تطبيق حجية الظهور بلا حاجة لاجراء اصالة عدم القرينة . اما اذا لم نقطع بعدم القرينة المتصلة فلانحرز تحقق الظهور التصديقي ، ولكن هل يمكن نفي احتمال القرينة المتصلة بواسطة اصالة عدم

القرينة ؟ والجواب : ان في ذلك تفصيلاً يتضح بعد ملاحظة مناشيء احتمال خفاء القرينة المتصلة ، وهي ثلاثة :

١ - ان يفرض ان احتمال خفاء القرينة المتصلة مسبب عن احتمال غفلة السامع عن الالتفات اليها ، فلعل المتكلم ذكرها والسامع غفل عنها .

٢ - ان يفرض ان احتمال خفاء القرينة المتصلة مسبب عن احتمال اسقاط الناقل لها ، فالتكلم ذكرها الا ان الناقل اسقطها حين نقله .

٣ - ان يفرض ان احتمال الخفاء مسبب عن امر ثالث كما لو فرض ان الكلام كان مكتوباً في ورقة واحتمل ذكر القرينة في الورقة ايضاً الا ان بعض الورقة قد تلف ونحتمل ان القرينة كانت مذكورة في القسم التالف . وفي مثل هذا الفرض نحتمل بالوجدان خفاء القرينة المتصلة ولكن ليس سبب ذلك هو الغفلة او الاسقاط بل الامر الثالث المذكور (١) .

وباتضح هذه المناشئ الثلاثة نقول :

اما المنشأ الاول فيمكن نفيه بواسطة اصالة عدم الغفلة - فان العقلاء عند صدور فعل او كلام من شخص لا يحملونه على الغفلة وان ادعى هو ذلك ، فلو شتم شخص غيره ثم اعتذر بصدور ذلك غفلة منه لم يعذره العقلاء - وبواسطة يحرز عدم وجود القرينة المتصلة وبالتالي يحرز الظهور التصديقي . وحيث ان المفروض عدم العلم بالقرينة المنفصلة فيمكن حينذاك تطبيق اصالة الظهور بلا محذور .

ثم ان اصالة عدم الغفلة قد تسمى باسم آخر وهو اصالة عدم القرينة . وانما

(١) ومثال ثاني : ما لو فرض ان القرينة المحتملة كانت ارتكازية لبية لم يذكرها الناقل اعتماداً على وضوحها وارتكازها ، ان مثل هذه القرينة لا يمكن نفيها ايضاً .

سميت بذلك باعتبار ان اصاله عدم الغفلة تنفي احتمال وجود القرينة .

واما المنشأ الثاني - وهو احتمال اسقاط الناقل للقرينة - فيمكن نفيه ايضاً بظهور حال كل انسان حينما ينقل قضية من القضايا انه ينقل جميع ما له دخل في فهم القضية او بتعبير آخر ان كلامه يشتمل ضمناً على شهادته بانه لا يسقط ما يرتبط بفهم القضية ، فلو كانت هناك قرينة قد اتصلت بظاهر الكلام فمن اللازم على الراوي نقلها ، فاذا لم ينقلها كان ذلك شهادة منه على عدم وجودها .

واما المنشأ الثالث فلا يمكن نفيه باصل او ظهور ، وكيف يمكن نفي احتمال وجود القرينة في القسم التالف من الورقة .

ومن خلال هذا كله اتضح ان موضوع حجية الظهور هو الظهور التصديقي بشرط عدم العلم بالقرينة المنفصلة . واتضح ايضاً انه اذا لم نحرز الظهور التصديقي من جهة احتمال وجود القرينة المتصلة فان كان المنشأ لاحتمال القرينة هو الغفلة او الاسقاط فيمكن نفيها وبالتالي يثبت الظهور التصديقي ، ويمكن حينذاك تطبيق اصاله الظهور ، اما لو كان المنشأ امراً ثالثاً غيرهما فلا يمكن نفيه وبالتالي لا يكون الظهور التصديقي محرزاً ولا يمكن تطبيق اصاله الظهور .

هل اصاله الظهور ترجع الى اصاله عدم القرينة او بالعكس .

اتفق الشيخ الاعظم والآخوند على ان العقلاء لا يوجد عندهم اعلان احدهما باسم اصاله الظهور والآخر باسم اصاله عدم القرينة ، بل الثابت عندهم اصل واحد . وبعد هذا الاتفاق اختلف في ذلك الاصل الواحد ، فاختار الآخوند ان الاصل الذي يبني عليه العقلاء هو اصاله الظهور وبعد بنائهم على حجية الظهور ينفون القرينة ، اذ الظهور عند العقلاء اماره كاشفة عن عدم القرينة ، بينما

الشيخ الاعظم اختار العكس ، اي ان العقلاء يبنون على 'عدم القرينة' ويتفرع على هذا البناء بناؤهم على 'الظهور' . اذن على رأي الآخوند ترجع اصالة عدم القرينة الى 'اصالة الظهور' بينما على رأي الشيخ الاعظم ترجع اصالة الظهور الى 'اصالة عدم القرينة' .

وكلا هذين الرأيين يمكن التأمل فيه لانهما مبنيان على 'اساس باطل' وهو اعتقاد ان 'اصالة الظهور' و'اصالة عدم القرينة' يجريان في مورد واحد ، فانه بناء عليه يصح النزاع في ان ايها الاصيل وايها الفرع ، ولكن هذا باطل ، فان كل واحد من هذين الاصلين يجري في مورد خاص به لا يشركه الآخر فيه ، فاصالة الظهور تجري - على ما اتضح سابقاً - فيما اذا كان الظهور محرزاً ، فانه بعد احرازه يكون المورد صالحاً لتطبيق 'اصالة الظهور' ، واما 'اصالة عدم القرينة' فموردها مناقض تماماً لمورد 'اصالة الظهور' ، ان موردها الشك في الظهور ، فانه عند الشك في الظهور من جهة 'احتمال الغفلة' (١) تجري 'اصالة عدم القرينة' لنفي 'احتمال القرينة' وبالتالي لاحراز الظهور .

اذن مورد 'اصالة الظهور' هو حالة احراز الظهور بينما مورد 'اصالة عدم القرينة' هو حالة الشك في الظهور من جهة 'احتمال الغفلة عن القرينة' ، وبعد اختلاف المورد بهذا الشكل فلا معنى لان يقال ان هذا الاصل يرجع الى 'ذاك' او 'ذاك' يرجع الى 'هذا' .

قوله ص ٢٦٩ س ١٥ كثيراً ما لا ينثلم : لعل التقييد بالكثرة دون الدوام من جهة ان القرينة قد تزيل الظهور التصوري احياناً كما لو كثر استعمالها واقترائها

(١) واما اذا كان من جهة 'احتمال اسقاط الناقل للقرينة' فقد تقدم انه لا تجري 'اصالة عدم القرينة' بل يتمسك بالشهادة الضمنية للناقل .

باللفظ ، فان ذلك قد يكسب اللفظ ظهوراً تصورياً جديداً يتناسب والقرينة .

قوله ص ٢٧٠ س ٨ له في ذلك : اي للفظ في ارادة المعنى الحقيقي .

قوله ص ٢٧٠ س ١٦ وكيفية تطبيقها : هذا اشارة الى ما عبرنا عنه

بالسؤال الثاني وهو ان اي شرط يلزم توفره قبل تطبيق حجية الظهور .

قوله ص ٢٧١ س ٢ مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف متصلة او

منفصلة : لعل عدم ذكر الاحتمال الرابع - وهو ان يكون موضوع الحجية الظهور

التصوري وعدم القرينة المتصلة والمنفصلة واقعاً - لعدم وجود قائل به .

وقد يقال : ان الوجه في عدم ذكره هو ان الظهور التصوري ثابت ولا

يتزعزع حتى مع القرينة المتصلة ، ومع ثبوته يكون حجة الا اذا علم بان المتكلم

لا يريد ، ولا يعلم ذلك الا اذا علم بنصب القرينة . اذن الظهور التصوري يكون

حجة مادام لا يعلم بالقرينة وليس المناط على عدم وجودها واقعاً .

والجواب : انه بناء على هذا يلزم عدم ذكر الاحتمال الثاني ايضاً اذ عليه

يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي ، ومن الواضح ان الظهور التصديقي

محفوظ حتى مع وجود القرينة المنفصلة واقعاً ، ومع ثبوته لا بد وان يكون حجة الا

اذا علم بعدم ارادة المتكلم له ، ولا يعلم ذلك الا اذا علم بنصب القرينة المنفصلة ،

وعلى هذا فالذي يضر بحجية الظهور التصديقي هو العلم بوجود القرينة المنفصلة

لا وجودها واقعاً .

قوله ص ٢٧١ س ٥ عدم صدور القرينة المنفصلة : انما قيدت القرينة

بكونها منفصلة لانه مع كونها متصلة لا يبقى ظهور تصديقي حتى يكون حجة .

قوله ص ٢٧١ س ١١ وتختلف هذه الاحتمالات : هذا اشارة الى جواب

السؤال الثاني .

١٦٢ الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني

قوله ص ٢٧١ س ١٣ ابتداءً : اي بلا حاجة الى تطبيق اصالة عدم القرينة
اولاً.

قوله ص ٢٧٢ س ٢ مباشرة : اي بلا اجراء اصالة عدم القرينة قبل ذلك .
قوله ص ٢٧٢ س ٣ كذلك : اي مباشرة .
قوله ص ٢٧٢ س ٨ لكنى ينقح : اي يثبت .
قوله ص ٢٧٢ س ٩ وكذلك لا يمكن : هذا عدل لقوله في السطر الثالث :
« ولا يمكن الرجوع اليها ... الخ » .

قوله ص ٢٧٣ س ٤ محرز حتى مع هذا الاحتمال : اذ الجزء الثاني لموضوع
الحجية على هذا الاحتمال هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة ، ومن الواضح ان عدم
العلم ثابت حتى مع احتمال وجود القرينة المنفصلة واقعاً .
قوله ص ٢٧٣ س ٦ والتحقيق في تمحيص : هذا شروع في ابطال الاحتمالين
الاولين وبالتالي اختيار الاحتمال الثالث . والتمحيص هو تمييز الاحتمال الصحيح
عن الباطل .

قوله ص ٢٧٣ س ٨ وهي انما تناط ... الخ : اي والحجية يشبها العقلاء
للظهور الكاشف عن المراد - اذ العقلاء لا يشبتون الحجية لشيء تعبداً وبلا نكته - و
واضح ان الكاشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري بل التصديقي ، ومعه
فلا بد وان تكون الحجية ثابتة للظهور التصديقي دون التصوري .
قوله ص ٢٧٤ س ١ وان ما قاله يريد : عطف تفسير لقوله « ارادة
مفاده » .

قوله ص ٢٧٤ س ٢ وهي كاشفية مساوقة ... الخ : لما ذكرنا سابقاً من
استبعاد تكلم المتكلم بكلام ظاهر في ارادة معنى وهو لا يريد بلا نصب قرينة

حجية الظهور ١٦٣

متصلة ، ومما يؤكد ذلك ان كلام المتكلم لو لم يكن له ظهور - بان كان مجملًا - فلا يستبعد ورود قرينة منفصلة تفسره .

قوله ص ٢٧٤ س ٣ وحيث ان الاصول ... الخ : المناسب عدم جعل هذا رأس السطر .

قوله ص ٢٧٤ س ٥ لافتراض اصالة القرينة : الصحيح : لافتراض اصالة عدم القرينة .

قوله ص ٢٧٤ س ٧ لأنها ... الخ : اي الكاشفية .

قوله ص ٢٧٤ س ٩ وهكذا يتعين : اي بعد وضوح بطلان الاحتمالين الاولين .

قوله ص ٢٧٤ س ١٥ لأنها : اي الغفلة .

قوله ص ٢٧٤ س ١٥ وظهور الحال : عطف تفسير لقوله « خلاف العادة » . والمناسب وضع الفارزة قبل كلمة « وبها ... الخ » .

قوله ص ٢٧٥ س ٧ موضوع اصالة الظهور : وهو الظهور التصديقي .

قوله ص ٢٧٥ س ١٢ لا توجد حيثية كاشفة : وهي ظهور الحال او الشهادة الضمنية .

قوله ص ٢٧٥ س ١٣ ويبينون : الصواب : ويبينوا .

قوله ص ٢٧٦ س ٣ او باصل عقلائي آخر : وهو كاصالة عدم الغفلة .

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي .

قوله ص ٢٧٦ س ٩ الظهور سواء كان تصورياً ... الخ : بعد اتضاح حجية

الظهور للدلالة الثلاثة المتقدمة ص ٢٦٥ قد يسأل سائل هل كل ظهور حجة بما في

ذلك الظهور الذاتي او خصوص الظهور الموضوعي ؟ والمقصود من الظهور الذاتي الظهور الذي يحصل لدى ذهن كل شخص شخص ، فانت حينما تسمع كلاماً ويحصل منه ظهور معين في ذهنك يسمى ذلك بالظهور الذاتي ، وهكذا حينما يسمع شخص ثانٍ كلاماً ويحصل له منه ظهور معين فانه يسمى بالظهور الذاتي ايضاً . وسبب الظهور الذاتي احد امرين ، فهو قد يحصل بسبب الوضع - فان اللفظ اذا كان موضوعاً لمعنى معين فكل من يسمعه ينسب الى ذهنه ذلك المعنى المعين - وقد يحصل بسبب انس الذهن بمعنى معين ، فمن يعيش بلد دجلة والفرات تكون كلمة « الماء » ظاهرة لديه في خصوص ماء دجلة والفرات لا لوضع كلمة « الماء » لخصوص ذلك بل بسبب المحيط الضيق والانس الذهني بماء دجلة والفرات . والمقصود من الظهور الموضوعي الظهور الناشئ بسبب الوضع واللغة دون المحيط الضيق .

وبهذا يتجلى ان الظهورين المذكورين قد يجتمعان - كما لو حصل الظهور لدى ذهن خاص وكان سببه الوضع ، فباعتبار حصوله للذهن الخاص هو ظهور ذاتي وباعتبار حصوله من الوضع هو ظهور موضوعي - وقد يفترقان كما لو حصل الظهور لدى ذهن خاص ولم يكن سببه الوضع بل الانس الذهني الخاص . وبعد تجلي الفرق بين قسمي الظهور نعود لنقول : هل كلا قسمي الظهور حجة او خصوص الظهور الموضوعي ؟ والجواب : ان الحجة هو خصوص الظهور الموضوعي ، لان العقلاء انما يبنون على حجية الظهور باعتبار ان ظاهر حال كل متكلم ارادته للمعنى الظاهر ، ومن الواضح ان ظاهر حال المتكلم هو ارادته للمعنى الظاهر بسبب الوضع دون الظاهر بسبب الانس الذهني الخاص . وقد يقال : ان هذا وان كان متيناً الا انه كيف يمكن تشخيص ان الظهور

ظهور موضوعي ناشئ من الوضع وليس ذاتياً ناشئاً من الانس الذهني الخاص .
والجواب : يمكن تشخيص ذلك باعتبار ان العقلاء متى ما حصل لهم ظهور
خاص ولم يجدوا قرينة تدل على نشوئه من غير الوضع فهم يبنون على نشوئه منه
وكونه ظهوراً موضوعياً لا ذاتياً . اذن الظهور الكاشف عن الوضع هو الظهور
الموضوعي دون الذاتي الا ان الظهور الذاتي هو طريق لاحتراز الموضوعي فيما اذا
لم تكن هناك قرينة تدل على نشوء الظهور من الانس الذهني الخاص . وعليه
ففائدة الظهور الذاتي هو الكشف عن الظهور الموضوعي كما وان فائدة الظهور
الموضوعي هو الكشف عن الوضع .

قوله ص ٢٧٦ س ٩ سواء كان تصورياً او تصديقياً : الظهور التصوري هو
خطور المعنى للذهن ، والظهور التصديقي هو دلالة اللفظ على قصد المتكلم
وارادته المعنى .

قوله ص ٢٧٦ س ١٠ انسان معين : اي في ذهن هذا الانسان وذاك .

قوله ص ٢٧٦ س ١٠ وهذا هو الظهور الذاتي : سمي بالذاتي لانه يحصل
لذات هذا الانسان وذاك . وسمي الآخر بالموضوعي باعتبار انه لم ينشأ من
عوامل ذاتية خاصة كالبيئة والانس الذهني .

قوله ص ٢٧٦ س ١١ بموجب علاقات اللغة : اي بموجب الوضع . وعطف
« اساليب التعبير العام » على « علاقات اللغة » تفسيري .

قوله ص ٢٧٦ س ١٢ والاول يتأثر ... الخ : اي قد يتأثر لانه يتأثر دائماً
بالعوامل الخاصة .

قوله ص ٢٧٦ س ١٤ وعلاقاته : عطف تفسير على الانس الذهني .
والفارزة لا بد وأن توضع بعد كلمة « وعلاقاته » لاقبلها .

قوله ص ٢٧٧ س ١ واساليب التعبير العام : عطف تفسير لعلاقات اللغة .
 قوله ص ٢٧٧ س ٢ لان هذه الحجية : اي حجية الظهور .
 قوله ص ٢٧٧ س ٥ موضوعياً : اي ظهوراً موضوعياً .
 قوله ص ٢٧٧ س ١٣ بين التبادر على مستوى ... الخ : اي بين التبادر
 الذاتي والتبادر الموضوعي .

قوله ص ٢٧٧ س ١٦ تكويني : اي ان كاشفية الظهور الموضوعي عن
 الوضع لم تنشأ بسبب الاعتبار والجعل وانما هي تكوينية ككاشفية الاحراق عن
 النار . وقد مر ذلك في الحلقة الثانية ص ٧٦ .

الظهور الموضوعي في عصر النص .

قوله ص ٢٧٨ س ١ الاشك ان ظواهر ... الخ : قبل التعرض لهذا المبحث
 نذكر مقدمة، وهي ان للاستصحاب اشكالاً ثلاثة :

١ - استصحاب القهقري ، ب - الاستصحاب الاستقبالي ، ج - الاستصحاب
 المتداول .

فلو كنت اعلم بان ثوبي طاهر امس واشك الآن في بقاء طهارته فهذا مورد
 الاستصحاب المتداول ، واليقين فيه موجود سابقاً والشك موجود الآن .

ومثال الثاني: الحجج ، فانه واجب على المستطيع بشرط ثبوت الشرائط -
 كالحياة والعقل والقدرة - من اوله الى آخره ، فلو زالت القدرة مثلاً اثناء الحجج
 كشف ذلك عن عدم كونه واجباً من الاول ، فوجوب الجزء الاول اذن مشروط
 ببقاء الشرائط الى نهاية العمل . وهكذا الحال في الصلاة وبقية الواجبات ، فان
 وجوب الركعة الاولى مشروط ببقاء جميع الشرائط الى آخر الصلاة . هذا ولكن

كيف يعرف المصلي بقاءه على الشرائط الى اخر العمل لينوي الوجوب منذ البداية مع انه يحتمل زوال القدرة في الاثناء ؟ هنا يأتي دور الاستصحاب ، فاذا كان المكلف واجداً للشرائط في بداية العمل فباستصحاب بقاءه عليها الى الزمان المستقبل يثبت احراز ذلك .

والفارق بين هذا الاستصحاب وسابقه ان زمان اليقين في السابق كان متقدماً وزمان الشك هو الآن بينما في هذا الاستصحاب الامر بالعكس تماماً ، فزمان اليقين هو الآن وزمان الشك متأخر وفي الاستقبال . ويسمى الاستصحاب المذكور بالاستصحاب الاستقبالي وهو حجة في مثل هذه الموارد للسيرة العقلانية .

واما استصحاب القهقري فمثاله دلالة صيغة « افعل » على الوجوب فانه يقال في تقريب الدلالة ان المتبادر منها في زماننا هذا هو الوجوب ولكن المهم هو اثبات التبادر والوضع في زمان النص لتحمل عليه ، وطريق اثبات ذلك هو اصاله عدم النقل المعبر عنها احياناً باستصحاب القهقري بان يقال : ان معنى الصيغة في زماننا هذا هو الوجوب لان ذلك هو المتبادر حسب الفرض ، فلو لم يكن ثابتاً عصر صدور النص - بان كانت الصيغة موضوعة سابقاً للاستصحاب مثلاً ثم بعد ذلك تغير معناها ووضعت للوجوب - فلازم ذلك حصول التغير والنقل في معناها حيث كانت اولاً للاستحباب ثم نقلت للوجوب ، واصله عدم النقل تبطل هذا التغير ويثبت بها ان المعنى المتبادر الآن هو بنفسه المعنى الموضوع له سابقاً . ويمكن تسمية اصاله عدم النقل باستصحاب القهقري حيث ان المعنى الثابت في هذا الزمان نستصحيه الى الزمان السابق ونأخذ بالرجوع والتقهر الى الزمان السابق ، كما ويمكن تسميتها باصاله الثبات في اللغة، اذن باستصحاب القهقري

المعبر عنه أحياناً بأصالة عدم النقل أو بأصالة الثبات في اللغة يثبت أن كل معنى نفهمه من اللفظ الآن فهو بنفسه مفهوم عصر صدور النص أيضاً وليس معنى حادثاً جديداً. ولولا هذا الأصل لم يمكن إثبات المقصود من أي نص نواجهه^(١).
 وزمان اليقين في هذا الاستصحاب هو الآن وزمان الشك هو الزمان الماضي بينما في الاستصحاب الاستقبالي يكون زمان اليقين هو الآن وزمان الشك هو المستقبل، أما في الاستصحاب المتداول فزمان الشك هو الآن وزمان اليقين هو السابق.

وبعد اتضح هذه المقدمة نعود إلى صلب الموضوع ونقول: عرفنا من خلال ما سبق أن الحجة هو الظهور الموضوعي دون الذاتي، والسؤال في هذا المبحث: هل المدار في الظهور الموضوعي على الظهور الموضوعي الثابت الآن أو على الظهور الموضوعي الثابت زمان صدور النص؟ فإن الكلمة الواحدة قد يختلف ظهورها الموضوعي باختلاف عصرين^(٢) نظير كلمة «الشك» الواردة في حديث «لا تنقض اليقين بالشك» فإنها ظاهرة في زماننا هذا في حالة تساوي الطرفين بينما في الزمان السابق هي ظاهرة في غير العلم، فإن الشك يعني خلاف العلم، فالظن شك أيضاً حسب المعنى القديم وليس شكاً حسب المعنى الجديد والجواب: أن المدار على الظهور الموضوعي زمن صدور النص لأن ظاهر حال المتكلم إرادته للمعنى الظاهر حين صدور الكلام منه دون ما يثبت فيما بعد. وهذا مطلب واضح ولكن كيف يمكن إحراز الظهور الموضوعي زمن صدور

(١) وحجية استصحاب القهقري لم تثبت إلا في هذا المورد. والقهقري هو الرجوع إلى الوراء.

(٢) فإن الالفاظ قد يطرأ التغير على معانيها بسبب عوامل متعددة اجتماعية أو فكرية أو غير

الكلام وان الظهور المحاصل في زماننا ليس خاصاً به بل ثابت زمن صدور النص ايضاً ؟ يمكن احراز ذلك بواسطة اصالة عدم النقل او بتعبير آخر اصالة الثبات في اللغة او استصحاب القهقري بان يقال ان المعنى المستظهر من النص اذا لم يكن واحداً في كلا الزمانين فلازمه حصول التغير في معنى اللفظ ، واصالة الثبات في اللغة تنفي ذلك .

ومدرك الاصالة المذكورة هو سيرة العقلاء بتقريب : ان معاني الالفاظ وان كان بالامكان تغييرها - فكلمة « الشك » مثلاً يتحول معناها الى حالة تساوي الطرفين بعد ما كان اعم من ذلك - ولكن التغير يحتاج غالباً الى فترة زمينة طويلة كمائة سنة مثلاً لانه بطيء وتدرجي وليس دفعياً ، وحيث ان عمر الانسان العادي اقصر من المدة المذكورة عادة فلا يمكن له - الانسان العادي - مشاهدة التغير في معاني الالفاظ ويتخيل عدم التغير وبالتالي يصير ذلك سبباً لبنائه على عدم وقوع التغير عند الشك في حصوله .

ثم ان بناء الانسان العادي على عدم تغير معاني الالفاظ - للنكته السابقة - وان كان بناء باطلاً ، حيث ان المعاني قد تتغير بشكل بطيء الا ان الشارع حيث لم يردع عنه كان ذلك دليلاً على امضائه له .

ان قلت : ان معنى هذا امضاء الشارع للباطل وحاشاه عن ذلك .

قلت : انه بامضائه البناء المذكور لا يريد ان يقول اني امضي نفس البناء

الباطل بل امضي نتيجه وهي الحكم بعدم تغير المعنى عند الشك في تغييره .

ثم انه مما يؤكد صحة اصالة عدم النقل ان اصحاب الامامين

العسكريين عليه السلام كانوا يعملون بظواهر الاحاديث الواصلة لهم من النبي صلى الله عليه وآله مع ان

من المحتمل كون تلك الظواهر حادثة وغير ثابتة عصر صدور النص ، ان هذا

الاحتمال موجود ومع ذلك لا يعتنون له وما ذلك الا لاعتمادهم على اصالة الثبات في اللغة وعدم النقل .

موردان لا يعمل فيهما باصالة عدم النقل .

قوله ص ٢٨٠ س ٣ ولكن اصالة عدم النقل ... الخ : اجل هناك موردان لا يعمل فيهما العقلاء باصالة عدم النقل :

١ - اذا علم باصل التغير وشك في تقدمه وتأخره فانه لا يستصحب بقاء المعنى الاول الى زمن الشك . ومثال ذلك كلمة « الشك » فانها كانت موضوعة في البداية لغير اليقين الشامل للظن وقد تغير هذا المعنى الى معنى جديد وهو حالة تساوي الطرفين ولكن قد نشك ان هذا التغير حصل زمن الائمة عليهم السلام - ولازمه حمل كلمة « الشك » الموجودة في الاحاديث الصادرة عنهم على المعنى الجديد - او حصل بعد زمانهم ولازمه حمل كلمة « الشك » على المعنى القديم ، في مثل ذلك لا يمكن اجراء اصالة عدم النقل لاثبات ان التحول حصل بعد زمانهم عليهم السلام . ووجه ذلك ان العقلاء لا يبنون على اصل من الاصول الا بعد وجود حيشة كاشفة تقتضي مضمون ذلك الاصل ، ومن الواضح انه في حالة الشك في اصل التحول والنقل توجد حيشة كاشفة عن عدم حصوله وهي كون النقل والتحول حالة شاذة ونادرة ، ان الندرة والشذوذ تقتضيان ان يبني العقلاء عند الشك في اصل التحول على عدم حصوله ، اما اذا علم بوقوع اصل التحول الذي هو حالة شاذة فلا توجد حيشة تقتضي تأخر وقوع هذه الحالة الشاذة وعدم تقدمها .

٢ - ما اذا علم بوجود ظروف وعوامل تساعد على حصول التحول والنقل فانه لا يبعد عدم بناء العقلاء في مثل هذه الحالة على اصالة عدم النقل ويختص

اعتمادهم عليها بصورة عدم وجود الظروف المساعدة .

قوله ص ٢٧٨ س ٤ في عصر السماع : اي عصرنا هذا الذي نسمع فيه الرواية او نقرأها في الوسائل مثلاً .

قوله ص ٢٧٨ س ٥ وموضوع حجية : الصواب : وموضوع الحجية .

قوله ص ٢٧٨ س ٨ ومن الواضح : المناسب ان لا يجعل هذا رأس السطر .

قوله ص ٢٧٨ س ٩ في زمان صدور ... الخ : هذا مفسر لكلمة « فعلاً » .

قوله ص ٢٧٨ س ٩ وعليه فنحن بالتبادر : في التعبير مسامحة ، لان التبادر

هو نفس الظهور الذاتي على ما تقدم ص ٢٧٧ س ٧ لانها شيان واحد هما علة

للآخر ، اجل لو لم تكن كلمة « بطريق الآن » موجودة امكن تصحيح العبارة بلا

مسامحة .

قوله ص ٢٧٨ س ١٥ وقد نسميه .. الخ : وقد يسمى ايضاً باستصحاب

التهقري .

قوله ص ٢٧٩ س ٣ والتطور البطيء : هذا عطف تفسير للثبات النسبي ،

فان المقصود من الثبات النسبي هو التطور البطيء الذي لا يحس به الانسان فترة

عمره التي هي فترة قصيرة ، فالثبات اذن نسبي ، اي هو ثبات بالنسبة الى العمر

القصير للانسان .

قوله ص ٢٧٩ س ٤ وتطابق ظواهرها : عطف تفسير لعدم التغير .

قوله ص ٢٧٩ س ٧ باعتباره : اي التغير .

قوله ص ٢٧٩ س ١٣ طيلة قرنين ونصف : لان الفترة من زمن النبي ﷺ

الى الامام العسكري عليه السلام (٢٥٠) سنة تقريباً .

قوله ص ٢٨٠ س ٤ في الظهور او الوضع : الترديد بين الظهور والوضع

مع ان الظهور يحصل عادة من الوضع باعتبار ان الظهور يحصل احياناً من دون وضع كما في صيغة الامر الواردة بعد النهي ، فانها ظاهرة في الاباحة مع انها قد لا تكون موضوعة لذلك بل للوجوب .

التفصيلات في الحجية .

قوله ص ٢٨١ س ١ توجد عدة اقوال .. الخ : اتضح مما سبق ان الظهور حجة لسيرة المشرعة والعقلاء . ولكن هل هو حجة في جميع الحالات او هناك تفصيل ؟ والتفاصيل المعروفة ثلاثة :

١ - التفصيل بين ظواهر القرآن الكريم وغيرها ، فظواهر القرآن الكريم ليست حجة بخلاف غيرها . وهذا التفصيل منسوب الى الاخباريين وتقدمت الاشارة له في الحلقة الثانية ص ٢١٦ ولذا لم يتعرض له هنا .

٢ - التفصيل المختار لصاحب القوانين بين المقصود بالافهام فالظهور له حجة وبين غيره فلا يكون حجة ، فاذا كنت تتكلم مع شخص تقصد تفهيمه وكان وراء الباب من لا تقصد تفهيمه فالظهور في حق الاول حجة دون الثاني . ووجه ذلك : ان الشخص المقصود تفهيمه يجزم بارادة المعنى الظاهر ، اذ احتمال ارادة غيره لا منشأ له الا احتمال نصب قرينة لم يلتفت اليها غفلة ، ان هذا هو المنشأ الوحيد لاحتمال ارادة غير الظاهر ، ومن الواضح انه يمكن نفيه باصالة عدم الغفلة ، اما غير المقصود بالافهام فلا ينحصر منشأ احتماله لارادة غير الظاهر بالغفلة بل له منشأ آخر وهو احتمال نصب المتكلم لقرينة خاصة بينه وبين المقصود بالافهام كما اذا فرض وجود عهد ذهني بينهما اعتمد المتكلم عليه في تفهيم المعنى غير الظاهر ، وفي مثل ذلك لا يمكن نفي الاحتمال المذكور باصالة عدم الغفلة ، فان عدم وصول

غير المقصود بالافهام الى مثل هذه القرينة لم ينشأ من غفلته بل من كون القرينة في نفسها خاصة لا يمكن ان يصل اليها الا المقصود بالافهام . هذا ما يمكن ان يوجه به التفصيل المذكور .

وقد ناقشه الاعلام بان للعقلاء اصلاً آخر - غير اصاله عدم الغفلة - يمكن به نفي كل قرينة يحتمل وجودها واقعاً حتى اذا كانت مثل العهد الذهني الخاص وهو اصاله عدم القرينة ، ومعه يبطل التفصيل المذكور ، فانه وجيه لو فرض انحصار الاصل النافي للقرينة باصاله عدم الغفلة اما بعد وجود ما هو اوسع منه فلا يتم . هذا ما اجاب به الاعلام .

ويمكن التعليق على الجواب المذكور بان مجرد دعوى وجود اصل آخر يسمى باصاله عدم القرينة لا يكفي فان العقلاء حينما يبنون على اصل من الاصول لابد من وجود نكته وحيثية مصححة له ، والمناسب للاعلام ابراز تلك النكته وعدم الاكتفاء بدعوى الاصل الواسع من دون ابرازها . ومن هنا سوف نقوم باستعراض مناشيء احتمال ارادة خلاف الظاهر وابراز الحيثيات التي يمكن بها ابطال كل واحد من تلك المناشيء . والمناشيء خمسة :

١- احتمال ابهام المتكلم لمقصوده الحقيقي وتستره به : فيحتمل ارادة المتكلم خلاف الظاهر بلا نصب قرينة عليه لكونه بصدد اخفاء مقصوده . وهذا المنشأ - كما هو واضح - ليس ثابتاً في حق المقصود بالافهام بل يختص بغيره ، اذ تستر المتكلم بمراوده لا يلتزم وقصد التفهيم .

وهل توجد حيثية يمكن بها نفي هذا المنشأ ؟ اجل هي ظهور حال المتكلم في انه لا يعيش حاله الالتقاء والتستر بمراوده .

ب - احتمال ان المتكلم سوف يذكر في المستقبل قرينة منفصلة تدل على ان

مراده خلاف الظاهر ، وهذا المنشأ ثابت في حق المقصود بالافهام ايضاً ، اذ المقصود بالافهام يحتمل ان المتكلم سوف ينصب قرينة منفصلة في المستقبل على ارادة خلاف الظاهر .

وهل توجد حيثية يمكن بها نفي هذا المنشأ ؟ اجل هي ظاهر حال كل متكلم انه بصدد تفهيم مراده بشخص كلامه الصادر منه لا بمجموع ما يصدر منه من كلام ولو في المستقبل .

ج - احتمال الغفلة عن القرينة التي نصبها المتكلم . وهذا المنشأ ثابت في حق المقصود بالافهام ايضاً لانه يحتمل غفلته عن القرينة التي نصبها المتكلم .

وهل توجد حيثية يمكن بها نفي هذا المنشأ ؟ اجل هي اصالة عدم الغفلة ، فان الغفلة حالة شاذة في حياة الانسان ، فعند الشك فيها يكون شذوذها مبعداً لها .

د - احتمال ان المتكلم نصب قرينة على ارادة خلاف الظاهر ولكنها خاصة بينه وبين من يقصد افهامه كما هو الحال في العهد الذهني الخاص . وهذا المنشأ هو الذي ابرزه صاحب القوانين كتوجيه لتفصيله . وهو غير ثابت في حق المقصود بالافهام ، اذ المفروض ان القرينة الخاصة معهودة بين المتكلم والمقصود بالافهام . وهل توجد حيثية تنفيه ؟ اجل هي ان ظاهر حال كل متكلم اعتماده على الاساليب العامة والمتداولة للتفهم دون الاساليب الخاصة كالقرينة العهدية الخاصة بين المتكلم والمقصود بالافهام . وبهذا يتضح بطلان تفصيل صاحب القوانين .

هـ - احتمال اعتماد المتكلم على قرينة خاصة يطلع عليها كل حاضر في مجلس الحوار كتحرريك الرأس او اليد وتغيير قسماات الوجه ونحو ذلك من الخصوصيات

التي يشاهدها كل حاضر في المجلس وان لم يكن مقصوداً بالافهام^(١).
وفرق هذا المنشأ عن الرابع ان القرينة المحتملة في الرابع قرينة تختص
بالمقصود بالافهام ، واما القرينة المحتملة في هذا المنشأ فهي قرينة يطلع عليها كل
حاضر في المجلس وان لم يكن مقصوداً بالافهام . وهذا المنشأ ليس ثابتاً في حق
المقصود بالافهام بل ليس بثابت في حق كل حاضر مجلس الخطاب وان لم يكن
مقصوداً بالافهام .

وهل توجد حيثية تنفي هذا المنشأ ؟ اجل هي ان الناقل للرواية يفهم منه
ضمناً شهادته بانه ينقل كل ماسمعه وشاهده مما له مدخله في فهم المقصود ، فاذا لم
ينقل قرينة على ارادة خلاف الظاهر دل ذلك على عدم وجودها .

التفصيل الثالث في حجية الظهور .

٣ - والتفصيل الثالث في حجية الظهور^(٢) هو ان المتكلم اذا تكلم بكلام
ظاهر في معنى معين فتارة يحصل الظن الشخصي بارادته المعنى الظاهر واخرى
يشك في ذلك وثالثة يظن بعدم ارادته . وتسمى الاولى بحالة حصول الظن
الشخصي على وفق الظهور ، والثالثة بحالة حصول الظن الشخصي بالخلاف ،
والحالة الثانية هي حالة لا يكون فيها ظن بالوفاق ولا بالخلاف . وسبب تعدد هذه
الحالات هو ان كل ظهور لوخلى ونفسه ومن دون قرينة مزاحمة له يكون كاشفاً
كشفاً نوعياً عن كونه مراداً للمتكلم . ولكن قد تقترن احياناً بالظهور قرينة

(١) هذا المنشأ وسابقه دجا في التقرير ج ٤ ص ٢٧٤ في امر واحد ، وذكر في الامر الخامس
منشأ سادس .

(٢) لم ينسب في الكتب الاصولية لقائل معين .

مزاحمة له ، فاذا كانت اضعف منه - الظهور - بقي الظهور مفيداً للظن بكونه مراداً وحصل الظن الفعلي على طبقه ، واذا كانت القرينة اقوى من الظهور حصل الظن الفعلي بالخلاف ، واذا كانت مساوية للظهور فلا يحصل الظن الفعلي بالخلاف ولا بالوفاق .

وبعد الاطلاع على هذه الحالات يفصل هذا القول ويقول بحجية الظهور في الحالة الاولى التي فيها ظن فعلي بالوفاق دون ذلك في الحالتين الاخيرتين . ووجه ذلك : ان الظهور يعتبره العقلاء حجة من باب انه كاشف عن المراد ، وبما انه في الحالتين الاخيرتين لا يكون كاشفاً عن المراد فلا يكون حجة .

واشكل الاعلام على هذا التفصيل بان العقلاء يأخذون بالظهور ويعتبرونه حجة في جميع الحالات الثلاث لا في خصوص الحالة الاولى .

والتعليق على ما ذكره الاعلام واضح فانا لو رجعنا الى العقلاء لوجدناهم يتمسكون بالظهور في خصوص الحالة الاولى التي فيها ظن فعلي بارادة الظاهر ولا يتمسكون به اذا لم يحصل ظن بكونه مراداً ، فالتاجر مثلاً اذا ارسل له التاجر الآخر بضاعه بثمن معين ولم يحصل له ظن بكون الظاهر مراداً فلا يكتفي بالظاهر بل يأخذ بالاستفسار ، وهكذا لو فرض انك ذهبت الى السوق واشتريت سلعة واخبرك البائع بوزنها ولم يحصل لك الظن من ظاهر كلامه اخذت باستفساره من جديد ولا تكتفي بظاهر كلامه .

ومن هنا فصل الميرزا بان المجال الذي يراد اتباع الظاهر فيه تارة يكون من قبيل الاغراض الشخصية المعبر عنها بالتكوينية - كما في المثالين السابقين . واخرى يكون من قبيل الاغراض التشريعية^(١) كما هو الحال في ظاهر الكتاب

(١) وهو محل الكلام ، فان الكلام هو في ظاهر الاوامر والنواهي .

والسنة واحكام الموالي العرفيين . فان كان من القبيل الاول فالظهور لا يكون حجة الا فيما اذا حصل الظن الفعلي بكونه مراداً لما ذكرناه من سيرة العقلاء في المثالين السابقين ، واما اذا كان من القبيل الثاني فالظهور حجة حتى اذا لم يحصل الظن بكونه مراداً حيث ان العقلاء لا يفرقون في المجال الثاني بين ما اذا حصل الظن بكون الظهور مراداً وما اذا لم يحصل بل يعملون به في كلتا الحالتين .

وهذا الكلام من الميرزا وان كان متيناً حيث ان العقلاء يعملون بالظهور في المجال الثاني مطلقاً ومن دون تفصيل بين الحالات الثلاث ولكن لم يدفع بشيء الحجة التي استند اليها اصحاب هذا التفصيل فانهم قالوا ان الظهور انما يعتبره العقلاء حجة من باب انه كاشف عن مراد المتكلم ومع عدم حصول الظن بالوفاق لا يكون الظهور كاشفاً حتى يكون حجة ، وكان من المناسب له دفع هذه الحجة بان يبين ان نكتة حجية الظهور وان كانت هي الكاشفية الا انها لا تستدعي حصر الحجية بالحالة الاولى بل يبقى الظهور حجة في جميع الحالات الثلاث فيما اذا كان الغرض غرضاً تشريعياً لا تكوينياً .

ويمكن توضيح ذلك ضمن النقاط الاربع التالية^(١) .

(١) وقبل بيان النقاط لابد من استذكار مطلب تقدم اول الكتاب وهو الفرق بين الامارة والاصل في نظر السيد الشهيد . وحاصله : ان المولى شرع بعض المحرمات كما وشرع بعض المباحات ، فشرع حرمة الخمر وابطاح الماء ، ولكن اذا حصل الاشتباه في مائع ولم يعلم انه ماء او خمر ففي مثله يوازن المولى بين مصلحة الاباحة ومفسدة الحرمة ، فاذا كانت المصلحة هي الاقوى فسوف يصدر قانونا باباحة كل مشكوك ويقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ، واذا كانت المفسدة اقوى شرع الحكم بالاحتياط ويقول اخوك دينك فاحتط لدينك . والحكم باباحة المشكوك او حرمة هو ما يسمى بالحكم الظاهري ، فالحكم =

١ - ان نكتة حجية الظهور هي كونه كاشفاً عن المراد ، ولكن اذا كان الظهور ظهوراً لكلام المولى - وهو ما يعبر عنه بمجال الاغراض التشريعية - فالمدار على كاشفيته لدى المولى دون العبد .

٢ - ان المقصود من كون الظهور كاشفاً عند المولى هو ان المولى اذا لاحظ مجموع ظواهر كلامه فتارة يلاحظها على سبيل التفصيل ، بان يلحظ هذا الظهور مستقلاً وذاك مستقلاً وهكذا ، واخرى يلاحظها بنظرة اجمالية بان يلحظ المجموع من حيث المجموع . فان لاحظها بنظرة تفصيلية فسوف لا يجعل الحجية لجميعها من باب الكاشفية بل يجعلها لخصوص الظهور الموافق للمراد دون غير الموافق ، اذ بعد النظرة التفصيلية يمكن للمولى تمييز الظهور الموافق للمراد عن غيره . واما اذا لاحظها بنظرة اجمالية فسوف يرى ان اغلبها مطابق لمراده ، وهذه الغلبة سبب لصيرورة كل ظهور كاشفاً عن المراد ، ولاجل هذه الكاشفية يجعل المولى الحجية

= الظاهري اذن حكم ناشيء من الملاك الاله .

وبعد التعرف على حقيقة الحكم الظاهري يبقى كيف نفرق بين الامارة والاصل مع ان كليهما حكم ظاهري ؟ والفرق هو انا عرفنا ان الحكم الظاهري حكم ناشيء من الملاك الاله ، واهمية الملاك لها شكلان ، فتارة يكون احد الملاكين في نفسه اهم من الآخر ، واخرى يكون الملاكان في نفسها بدرجة واحدة من حيث الاهمية وانما تنشأ - الاهمية - من حيث قوة الكشف الثابتة في احدهما ، وفي الحالة الاولى يكون الحكم الظاهري اصلاً وفي الثانية امارة ، فمثلاً الخبر الدال على حرمة الارنب هو حجة لا من جهة ان الحرمة لها خصوصية بل لأن كاشفيته عن ثبوت الحرمة اقوى ، ومن هنا لو فرض انه كان دالاً على الاباحة تثبت الاباحة ايضاً ، وهذا بخلافه في الاصل العملي ، فانه لو شككنا في حلية الثتن واباحته فاصالة الاباحة تقول هو حلال ، والحلية تثبت لامن جهة قوة في انكشافها بل لان مصلحتها اهم من مفسدة الحرمة في نفسها . اذن حجية الامارة حكم ظاهري متولد من اهمية الملاك الثابتة بسبب قوة الكشف .

لكل ظهور .

٣ - ان حجية الظهور امانة وليست اصلاً ، لان الحجية تثبت للظهور من جهة قوة كاشفيته عن المراد ، وقد تقدم ان كل حكم ظاهري ينشأ من قوة الكاشفية هو امانة وليس اصلاً .

٤ - وبعد ان عرفنا ان الحجية تثبت للظهور من جهة قوة كاشفيته نسأل ما هو المقصود من قوة كاشفيته ؟ فهل المقصود قوة كاشفيته لدى المولى او قوة كاشفيته لدى العبد ؟ الصحيح ان المقصود قوة كاشفيته لدى المولى ، لان المولى حينما يجعل الحكم الظاهري على طبق الملاك الاهم لا بد وان تكون اهمية الملاك ثابتة عنده وفي نظره - اذ الحكم الظاهري هو الحكم الذي ينشأه المولى على طبق ما هو الملاك الاهم في نظره - والكاشفية في جميع الظواهر هي بدرجة واحدة في نظر المولى وليس بعضها اقوى من بعض ، اجل تختلف درجة الكاشفية فيما لو كان المدار على قوة الكاشفية لدى المكلف فان المكلف متى ما حصل له الظن الفعلي على طبق الظهور كانت درجة كاشفيه الظهور اقوى عنده واذا لم يحصل له الظن الفعلي على طبق الظهور كانت درجة الكاشفية اضعف عنده . اذن في ظواهر كلام المولى - المعبر عنها بمجال الاغراض التشريعية - لا معنى للتفصيل في حجية الظهور ، بل هو حجة في جميع الحالات الثلاث السابقة لان وجه حجية الظهور هو قوة كاشفيته لدى المولى ، ومن الواضح ان درجة كاشفية الظهور لدى المولى هي واحدة في جميع الحالات ، وهذا بخلافه في مجال الاغراض الشخصية ، فان الغرض بما انه يرجع للشخص نفسه دون المولى فالمدار على قوة الكاشفية عنده دون المولى وقوة الكاشفية عنده لا تحصل الا اذا حصل الظن الفعلي على طبق الظهور . هذا هو حصيلة نكته الفرق بين الظواهر في مجال الاغراض التشريعية حيث هي

١٨٠ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

حجة في جميع الحالات وبينها في مجال الاغراض الشخصية حيث لا تكون حجة الا في حالة حصول الظن الفعلي على وفقها .

قوله ص ٢٨١ س ٦ على الخلاف : اي على ارادة معنى مخالف للظهور .

قوله ص ٢٨١ س ١٠ ثم التواطؤ عليها : ليس المقصود من كلمة « ثم » الإشارة الى الترتيب بل المقصود ان من المحتمل اعتماد المتكلم على قرينة متواطىء عليها بصورة خاصة بين المتكلم والمقصود بالافهام .

قوله ص ٢٨١ س ١٦ في الحالة المذكورة : اي حالة احتمال الاعتماد على قرينة خاصة متواطىء عليها بين المتكلم والمقصود بالافهام .

قوله ص ٢٨٢ س ٧ متوفرة : الصحيح : وهي متوفرة .

قوله ص ٢٨٢ س ١٤ مقتضى لذلك : اي ذلك الاصل العقلاني مقتضى لنفي ذلك المنشأ .

قوله ص ٢٨٣ س ٧ كان نظر المتكلم اليه : اي كان مقصوداً بالافهام .

قوله ص ٢٨٣ س ١٠ في لحن الخطاب : اي في كيفية طرح الخطاب وبيانه .

قوله ص ٢٨٣ س ١٢ والفرق بين المقصود ... الخ : اي ان هذه المناشئ

الخمسة بعضها غير ثابت في حق المقصود بالافهام وبعضها الآخر ثابت في حقه . وقد تقدم بيان ذلك .

قوله ص ٢٨٤ س ١٤ بطبعه : اي لو لم تكن قرينة وامارة مزاحمة له .

قوله ص ٢٨٤ س ١٥ على الاقل : اي وقد يقتضي الاطمئنان والقطع بان

المعنى الظاهر مراد .

قوله ص ٢٨٥ س ١ أثر : بتشديد التاء .

قوله ص ٢٨٥ س ٦ وعلى هذا فقد ... الخ : اي وبعد ان عرفت وجود

حجية الظهور ١٨١

حالات متعددة ثلاث فقد يفصل ويقال ان الظهور في الحالة الثالثة ليس حجة بل وفي الثانية ايضاً ، وانما تكون له الحجية في الحالة الاولى فقط .

قوله ص ٢٨٥ س ١٦ المطلقة : اي في جميع الحالات الثلاث .

قوله ص ٢٨٦ س ١ قيد : الصواب : قد .

قوله ص ٢٨٦ س ٧ عمق المحقق النائيني : اي قال ان المشهور من

الاصوليين حينما اختاروا حجية الظهور مطلقاً فقصدوا هم انه حجة مطلقاً في مجال

الاغراض التشريعية دون الشخصية .

قوله ص ٢٨٦ س ١٠ وتنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين : وبعبارة

اخرى : مجال التكليف .

قوله ص ٢٨٦ س ١١ لمجرد اقتضائه النوعي : فان نوع الظهور وبشكل

عام يقتضي الكشف عن المرافقة الحقيقية كقولهم *مررت بحديقة*

قوله ص ٢٨٦ س ١٤ تنجيذاً وتعذيراً : كاشفية الظهور في مقام التنجيز انما

تكون فيما اذا دل على وجوب شيء او حرمة ، واما كاشفيتها في مقام التعذير فهي

فيما اذا دل على اباحة شيء ، فان الظهور الدال على الاباحة يكون عذراً للمكلف

فيما لو كان الشيء حراماً او واجباً واقعاً .

قوله ص ٢٨٧ س ٣ ولا يحل الشبهة التي ... الخ : المراد من الشبهة هي

الحجة التي يستند اليها هذا التفصيل والتي اشار لها *بقرينة* بقوله ص ٢٨٥ س ٩ :

ويمكن تبرير ... الخ .

قوله ص ٢٨٧ س ٥ الذي يفي بذلك : اي يحل الشبهة وبيان نكتة الفرق .

قوله ص ٢٨٧ س ١١ وذلك يجعل : اي هذه النظرة الاجمالية تجعل

الغلبة ... الخ .

١٨٢ الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني

قوله ص ٢٨٧ س ١٤ حجية الامارة : المراد من الامارة في المقام هو الظهور .

قوله ص ٢٨٧ س ١٥ الاغراض الواقعية الاكثر اهمية : اي الحكم الظاهري ناشئ من الملاك الواقعي الالهم ، وهذه الاهمية التي تريد الامارة ان تتحفظ عليها ولاجلها جعلت الحجية لها هي الاهمية بلحاظ قوة الكشف والاحتمال .

قوله ص ٢٨٧ س ١٦ بلحاظ قوة : متعلق بقوله « اكتسبتها » .

قوله ص ٢٨٧ س ١٧ كما تقدم في محله : اي ص ٣٤ .

قوله ص ٢٨٨ س ٦ كاشفيته : الصواب : كاشفية .



المخطط بين الحجية والظهور .

قوله ص ٢٨٨ س ١٠ اتضح مما تقدم ... الخ : تقدم ص ٢٦٩ من الحلقة ان الدلالة على ثلاثة اقسام .

١ - الدلالة التصورية . وهي سمور المعنى للذهن عند سماع اللفظ حتى وان صدر من اصطكاك حجرين . وسبب الخطور هو الوضع ، فان اللفظ متى ما كان موضوعاً لمعنى فسماعه يكون موحياً لخطور معناه . وهذا الخطور يحصل حتى مع وجود القرينة المتصلة على الخلاف كما في مثال اذهب الى البحر وخذ العلم منه ، فانه يخطر للذهن المعنى الحقيقي للبحر بالرغم من وجود القرينة المتصلة على خلافه .

٢ - الدلالة التصديقية الاولى . وهي دلالة الكلام على ان المتكلم قد قصد استعمال المعنى واراده على مستوى الارادة الاستيعالية . وهذه الدلالة تزول

بالقرينة المتصلة ، فلو قيل اذهب الى البحر كان ذلك دالاً على ان المتكلم قد قصد استعمال البحر الحقيقي ولكن اذا ذكرت القرينة المتصلة وقيل خذ العلم منه زالت الدلالة على قصد استعمال الحقيقي .

٣- الدلالة التصديقية الثانية . وهي دلالة الكلام على ان المتكلم اراد المعنى واقعاً لا انه اراده على مستوى الاستعمال فقط . وهذه الدلالة تزول بالقرينة المتصلة ايضاً ، فلو قيل اذهب الى البحر وخذ العلم منه لاتحصل الدلالة على ان المتكلم قد اراد المعنى الحقيقي للبحر ارادة جدية .

ثم ان الدلالة التصديقية الاولى والثانية هل تزولان بالقرينة المنفصلة كما تزولان بالمتصلة أو لا ؟ كلا لا تزولان بذلك ، ووجه ذلك ان هاتين الدالتين تتحددان على ضوء شخص الكلام فتي ما تكلم المتكلم بكلام وفرغ من شخص كلامه حصلت الدلالة التصديقية الاولى والثانية ، فلو قال اذهب الى البحر وخذ العلم منه كانت القرينة المتصلة - خذ العلم منه - جزءاً من شخص الكلام ، ومع كونها جزءاً من شخص الكلام تتحدد الدلالة التصديقية الاولى والثانية على طبقها اي يكون الكلام دالاً على ان المتكلم لم يرد البحر من الماء لا على مستوى الارادة الاستعمالية ولا على مستوى الارادة الجدية وانما اراد البحر من العلم . هذا لو كانت القرينة متصلة . اما اذا كانت منفصلة بان قال اذهب الى البحر وسكت وبعد يوم او يومين ذكر القرينة فلا تزول الدلالة التصديقية الاولى والثانية - لان القرينة المنفصلة ليست جزءاً من شخص الكلام حتى تتحدد الدلالة على طبقها - بل تبقى ، غاية الامر لا تكون حجة .

هذا ولكن الميرزا ذكر ان صدور القرينة المنفصلة يزيل الدلالة التصديقية الثانية من اساسها لا انها تبقى وتزول حجيتها فقط . وللتوضيح اكثر نقول : ان

الميرزا قسم الدلالة الى ثلاثة اقسام :

١ - التصورية ، اي الخطور . وهي لاتزول بالقرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة .

٢ - تصديقية اولى ، وهي دلالة الكلام على ان المتكلم قال واستعمل معنى معيناً . وهذه تزول بالقرينة المتصلة دون المنفصلة . ولحد الآن لم نختلف معه .

٣ - تصديقية ثانية . وهي دلالة الكلام على ان المتكلم قد اراد المعنى المعين واقعاً . والحجية ثابتة لهذه الدلالة دون الاولى والثانية . وذكر الله ان هذه الدلالة تزول بالقرينة المتصلة بل وبالمنفصلة ايضاً . وهنا تظهر نقطة الخلاف ، فالميرزا يرى تقوم هذه الدلالة بعدم القرينة المنفصلة بينما نحن نرى بقاءها وعدم زوالها بالقرينة المنفصلة وانما الذي يزول هو الحجية فقط . ووجه ذلك ما تقدم من ان هذه الدلالة تتحدد على طبق شخص الكلام ، فاذا انتهى شخص الكلام بان قال المتكلم اذهب الى البحر وسكت حصلت الدلالة التصديقية الثانية اي كان الكلام دالاً على ان المتكلم يريد واقعاً البحر من الماء^(١) لان شخص الكلام لم تذكر فيه

(١) قد يقول قائل : كيف ثبت بعد ان تم شخص الكلام ان المتكلم قد اراد واقعاً البحر من الماء والحال نحن لم ندخل قلب المتكلم لنعلم ماذا اراد ؟ والجواب : ان المتكلم اذا قال اذهب الى البحر خطر للذهن البحر من الماء ، وهذا الخطور نشعر به بالوجدان ولا نحتاج لاثباته الى محرز - اذ هو نظير الجوع ، فكما ان الجوع نحرزه من خلال الوجدان ولا يحتاج الى مثبت فكذا الخطور - واذا ثبت فيمكن ان نثبت ان المتكلم قصد استعمال البحر من الماء عن طريق اصالة التطابق ، فان ظاهر حال كل متكلم كونه قاصداً لاستعمال نفس المعنى الذي يحظر للذهن ، واذا ثبت قصد استعمال البحر من الماء فبواسطة اصالة التطابق بين المعنى الاستعمالي والمراد الجدي - واصالة التطابق هذه غير السابقة - نشبت ان المراد الجدي

القرينة الدالة على ارادة البحر من العلم ، فاذا ذكرت القرينة المنفصلة بعد ذلك كانت مذكورة بعد ما انعقدت الدلالة على ارادة البحر من الماء ولا تزول هذه الدلالة بعد ذلك بل يكون ذكر القرينة مكذبا ومنافياً لهذه الدلالة وموجباً لانتفاء حجيتها ، والمنبه الوجداني على ذلك هو ان الاعتماد على القرينة المنفصلة يخالف بالوجدان الاصل والطبع العقلائي ، ولاوجه لذلك الا كون القرينة المنفصلة مخالفة للظهور التصديقي الدال على ارادة البحر من الماء ، فلو كان الظهور يزول عند ورودها فلماذا تكون مخالفة للاصل العقلائي بل يلزم ان لا تكون مخالفة له كما في القرينة المتصلة ، فانا نجد بذوقنا ان ذكر القرينة المتصلة ليس فيه اي حرازة ومخالفة للذوق ، وما ذلك الا من جهة ان القرينة المتصلة حينما ترد تزيل الظهور في ارادة البحر من الماء ، وبزواله لا يبقى شيء واقعاً امامها لتكون منافية له ، اذن ما ذكره الميرزا من ان القرينة المنفصلة تزيل اصل الظهور التصديقي الثاني غير مقبول وفيه خلط بين الظهور والحجية ، فان الذي يزول بذلك هو الحجية لا اصل الظهور^(١) . اجل ما ذكره من كون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الثاني كلام مقبول ، لان الحجية لا تثبت الا للظهور الكاشف عن المراد الواقعي ، وواضح ان الكاشف عن المراد الواقعي هو الظهور التصديقي الثاني فيكون هو الحجة .

قوله ص ٢٨٨ س ١٠ مما تقدم : اي ص ٢٦٩ .

= للمتكلم هو البحر من الماء ، فان ظاهر حال كل متكلم كونه مريداً جداً للمعنى الذي استعمل فيه اللفظ . اذن بواسطة اصلين للتطابق ثبت ان المراد الجدي للمتكلم هو البحر من الماء . وفي اصلي التطابق هذين نلاحظ شخص الكلام فاذا تم شخص الكلام اثبتنا هذين التطابقين وبالتالي يثبت ان المراد الجدي هو البحر من الماء مثلاً .

(١) والظاهر ان هذا البحث لا ثمره عملية له .

قوله ص ٢٨٩ س ٩ انه قال كذا : اي استعمل كذا ، فان كلمتي استعمل وقال هما بمضمون واحد .

قوله ص ٢٩٠ س ٣ لا يمكن قبوله بظاهره : اي ولعل مقصود الميرزا معنى آخر غير ظاهر كلامه ، بان يكون مقصوده موافقاً لما ذكرناه وهو زوال الحجية بالقرينة المنفصلة لازوال اصل الظهور التصديقي الثاني .

قوله ص ٢٩٠ س ٥ كما تقدم : اي في مبحث تشخيص موضوع الحجية ص ٢٦٩ .

قوله ص ٢٩٠ س ٩ والمدلول التصديقي : اي الاول .

قوله ص ٢٩٠ س ١٤ وما استعمل فيه : عطف تفسير على قوله « ما قاله » .



الظهور الحالي

قوله ص ٢٩١ س ٦ وكما أن الظهور اللفظي حجة ... الخ : الظهور على

قسمين فتارة يكون لفظياً واخرى حالياً . اما الظهور اللفظي فهو حجة . وكلامنا السابق كله كان ناظراً له . واما الظهور الحالي - كما لو فتح شخص غرفته لآخر فان ظاهر حاله رضاه بمطالعة الكتب الموجودة فيها ، وهكذا لو عرض على البنت الزواج من شخص فسكتت فان ظاهر حال سكوتها رضاها به - فهل هو حجة او لا ؟ والجواب : قد يقال : نعم ، ويستدل على ذلك :

١ - بسيرة المتشرعة من اصحاب الائمة عليهم السلام حيث كانوا يعملون بالظهور الحالي كما يعملون بالظهور اللفظي . وهذا الاستدلال غير مقبول لعدم امكان اثبات السيرة المذكورة ، فان وجود الظهور الحالي ليس امراً شائعاً حتى يحزم بانعقاد سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام على العمل به .

ب - او بالاوامر الكثيرة الدالة على وجوب التمسك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة .

وهذا باطل ايضاً ، فان الاخذ بالظهور المحالي لا يصدق عليه عنوان التمسك بالقرآن والسنة حتى يجب من باب وجوب العمل بالكتاب والسنة ، وانما يصدق ذلك في الظواهر اللفظية ، فان التمسك بظاهر لفظ القرآن الكريم والسنة الشريفة عمل وتمسك بهما .

والصحيح ان الدليل على حجية الظهور المحالي هو سيرة العقلاء ، فقد جرت سيرتهم على العمل بالظهور المحالي كما جرت على العمل بالظهور اللفظي . ولكن كيف يمكن اثبات ان السيرة المذكورة قد امضاها المعصوم عليه السلام ؟ والجواب : تقدم ص ١٨٤ من الحلقة ان المعصوم عليه السلام اذا سكوت عن سيرة او فعل دل سكوته على الامضاء لاحد وجوه ثلثه :

- ١ - لو لم يكن الفعل مرضياً له كان سكوته نقضاً للغرض .
- ٢ - لو لم يكن مرضياً له لردع عنه من باب النهي عن المنكر .
- ٣ - ان سكوته عليه السلام يدل على الامضاء من باب ان ظاهر حال سكوته عليه السلام هو الامضاء .

وفي المقام لابد من التمسك بالوجهين الاولين دون الثالث اذ يلزم من التمسك به الدور ، لانا بصدد اثبات حجية الظهور المحالي بسيرة العقلاء ، فلو اردنا اثبات امضاء السيرة بالظهور المحالي لسكوت المعصوم عليه السلام يلزم توقف حجية الظهور المحالي على حجية الظهور المحالي .

قوله ص ٢٩١ س ١١ والاحوال : عطف تفسير للافعال .

الظهور التضمني .

قوله ص ٢٩٢ س ٦ اذا كان للكلام ظهور ... الخ : عنوان هذا البحث في الكتب القديمة « هل العام بعد التخصيص حجة في الباقي اولا » بينما المذكور في الحلقة هو ان الدليل اذا كانت له ظهورات ضمنية متعددة وسقط بعضها عن الحجية فهل يسقط البعض الآخر عنها أو لا^(١) فلو قال المتكلم « اكرم من في الدار من العلماء » وفرض ان عددهم (١٠٠) فهنا مدلولان : مطابق ، وهو وجوب اكرام الجميع ، وتضمني وهو وجوب اكرام هذا العالم و وجوب اكرام ذلك العالم و وجوب اكرام الثالث وهكذا الى تمام المائة . وعدد الدلالات التضمنية على هذا (١٠٠) بينما الدلالة المطابقة واحدة . واذا صدر مخصص منفصل^(٢) بعد يوم او اكثر يقول لا تكرم العلماء الفساق وفرض ان عددهم (١٠) فسوف نعلم بسقوط المدلول المطابق عن الحجية وانه لا يجب اكرام تمام المائة كما سنعلم بسقوط عشر دلالات تضمنية عن الحجية ، وبعد هذين السقوطين - سقوط المدلول المطابق وعشر دلالات تضمنية عن الحجية - فهل تسقط بقية الدلالات التضمنية التسعين عن الحجية او لا ؟ وبكلمة اخرى هل العام بعد تخصيصه واخراج الفساق العشرة منه يكون حجة في الباقي بحيث يلزم اكرام التسعين او لا ؟ وهناك اجابتان عن هذا السؤال احدهما تقول نعم يسقط عن الحجية في وجوب اكرام الباقي ، وهذا معناه تبعية الدلالة التضمنية للمطابقة في الحجية . وثانيها يقول بعدم السقوط ، وهذا

(١) وقد تقدم ص ٧٧ من الحلقة الوعد بهذا المبحث وانه اذا سقط المدلول المطابق عن الحجية

فهل يسقط المدلول التضمني ايضاً اولا ؟

(٢) واما الكلام عن المخصص المتصل فتأتي الاشارة له آخر البحث .

معناه عدم تبعية المدلول التضمني للمدلول المطابق في الحجية .

اما الاجابة الاولى فيمكن ان توجه بان العام انما دل على وجوب اكرام التسعين باعتبار انه قبل ان يرد المخصص كان مستعملاً في العموم اي في مجموع المائة ، ولازم ذلك استعماله في التسعين ايضاً ، وبعد ان ورد المخصص فحيث لا يكون العام مستعملاً في المائة فلا مثبت لاستعماله في التسعين اذ الاستعمال في غير المائة - سواء كان تسعين ام ثمانين ام ... - استعمال مجازي ولا مرجح لمجاز على مجاز .

ولا يقولن قائل بوجود المرجح للاستعمال في التسعين وهو كونها اقرب الى المائة .

فانه يقال : ان هذه الاقربىة مسلمة ولكنها اقربىة عديدة وهي لا تجدي في مقام الترجيح وانما المجدي هو الاقربىة من حيث نفس المعنى .

واذا اتضح عدم وجود المثبت للاستعمال في التسعين فلا يمكن تطبيق اصالة التطابق وان المتكلم بعد ان استعمل العام في التسعين فباصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي لا بد وان يكون المراد الجدي هو اكرام التسعين ، كلا ان هذا غير ممكن لان المفروض ان العام بعد ورود المخصص لم يستعمل في التسعين . وقد ذكر الاخوند وجماعة من الاصوليين في مقام رد التوجيه المذكور ان بالامكان الالتزام باستعمال العام - بعد ورود المخصص المنفصل - في العموم اي في المائة ، ولازم ذلك استعماله في التسعين ، وبضم اصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي يثبت ان التسعين مراد جدي .

لا يقال : لماذا لا نطبق اصالة التطابق في العشرة الاخرى مادام العام مستعملاً فيها ايضاً حيث ان المفروض استعمال العام في تمام المائة حتى بعد ورود

المخصص ؟

فانه يقال : ان العشرة الاخرى وان كان العام مستعملاً فيها الا انه بعد ورود المخصص والعلم بان المتكلم لا يريد بها بالارادة الجدية فلا يمكن تطبيق اصالة التطابق بلحاظها .

ويبقى من حقنا التساؤل كيف يمكن للآخوند اثبات استعمال العام في العموم حتى بعد ورود المخصص المنفصل ؟ والجواب : انه تقدم في المبحث السابق ان القرينة المنفصلة اذا وردت فهي لاتزيل الظهور التصديقي الاول اي لاتزيل الظهور في كون العام مستعملاً في معناه الحقيقي وهو العموم وانما تزيل حجيته في العموم .



اشكال ودفع .

قد يقال : ان الآخوند نقل التبويض من مرحلة الاستعمال الى مرحلة المراد الجدي ، ففي مرحلة الاستعمال استعمال العام في مجموع المائة الا ان المراد الجدي هو خصوص التسعين دون مجموع المائة ، ومعه فيمكن الاشكال بان نقل التبويض من الاستعمال الى مرحلة المراد الجدي ليس مجدياً ، لان التبويض في المراد الجدي اذا لم يكن مضرأً فليكن في مرحلة الاستعمال غير مضر ايضاً ، فلماذا صار في مرحلة الاستعمال مضرأً دون مرحلة المراد الجدي ؟

والجواب : ان العام اذا لم يكن في مرحلة الاستعمال مستعملاً في تمام المائة فلا يمكن اثبات استعماله في التسعين ، اذ استعماله فيها وفي الثمانين وبقية المراتب لم يثبت الا بواسطة استعمال العام في المائة - فان الاستعمال في المائة يستلزم الاستعمال في جميع المراتب الادون - اما اذا لم يكن مستعملاً فيها فلا يثبت

الاستعمال في مرتبة التسعين ولا في غيرها من المراتب ، اذا الاستعمال في كل مرتبة غير المائة مجاز ، ولا مرجح لمجاز على مجاز . ومن هنا نعرف لماذا يؤكد الآخوند على الاستعمال في تمام المائة حتى بعد ورود المخصص ، ان تأكيده ناشئ من جهة ان المثبت للاستعمال في التسعين وغيرها من المراتب نقطة واحدة وهي الاستعمال في المائة ، فاذا سقطت هذه النقطة بان لم يكن العام مستعملاً في المائة فلا يمكن اثبات استعماله في التسعين ، فهو يؤكد على الاستعمال في المائة ليثبت الاستعمال في التسعين ، واذا كان مستعملاً في التسعين فبضم اصاله التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد المجدي يثبت ان التسعين كما هي مراد استعمالي هي مراد مجدي ايضاً . هذا كله في مرحلة الاستعمال ، اما في مرحلة المراد المجدي فالنقطة لاثبات ان التسعين مراد مجدي والسبعين مراد مجدي وهكذا ليست نقطة واحدة بل نكات متعددة ، اذ كل مرتبة لها اصاله تطابق خاصة بها تثبت ان تلك المرتبة مرادة بالارادة الجدية ، فالعام اذا ثبت استعماله في تمام المائة بعد ورود المخصص فباصاله التطابق وان لم يمكن اثبات ان تمام المائة مراد مجدي - حيث ان ورود المخصص يمنع من تطبيق اصاله التطابق ، الا ان التسعين يمكن اثبات كونها مرادة جداً ، حيث ان العام مستعمل بعد ورود المخصص في تمام المائة ولازم ذلك استعماله في التسعين ايضاً ، واذا كان مستعملاً في التسعين فيمكن بواسطه اصاله التطابق^(١) اثبات ان التسعين مرادة جداً . اذن عدم ارادة المائة بالارادة الجدية لا يمنع من ارادة التسعين بالارادة الجدية ، لان تلك يوجد مانع من تطبيق اصاله التطابق بلحاظها بخلاف هذه . وبهذا يتضح ان بالامكان تقديم الميزان التالي : متى ما كان المثبت لارادة

(١) واصله التطابق هذه غير اصاله التطابق الساقطة في المائة ، فان لكل مرتبة اصاله تطابق

جميع المراتب نكتة واحدة فبسقوط تلك النكتة يلزم سقوط المثبت لارادة اى مرتبة من المراتب - وهذا كما هو الحال في مرتبة الاستعمال ، فان المثبت لاستعمال العام في مرتبة التسعين وغيرها من المراتب هو الاستعمال في المائة ، فاذا فرض عدم الاستعمال في المائة فلا مثبت للاستعمال في التسعين ولا في غيرها من المراتب - ومتى ما كان المثبت متعدداً فبسقوط النكتة المثبتة لارادة بعض المراتب لا يلزم سقوط النكتة المثبتة لارادة بقية المراتب ، وهذا كما هو الحال في مرتبة المراد المجدي ، فان المثبت فيها لاي مرتبة من المراتب هو اصاله التطابق التي هي متعددة بعدد المراتب وبسقوط اصاله التطابق لاثبات ارادة المائة لا يلزم سقوطها في بقية المراتب .



المخصص المتصل .

كنا نقرض لحد الآن المخصص منفصلاً ، اما اذا كان متصلاً كما لو قال المتكلم اكرم كل من في الدار الا الفساق - ولنفرض عددهم (١٠) - فقد اتفقت الكلمة على حجية العام في تمام التسعين . ووجه هذا الاتفاق هنا وعدم حصول مثله في المخصص المنفصل ان المخصص اذا كان متصلاً فالعام مستعمل حتماً في تمام التسعين لانه مع اتصال المخصص ينعقد منذ البداية ظهور للعام في تمام التسعين بتقريب ان كلمة « كل » موضوعة للعموم وهو تختلف دائرته سعة وضيقاً بذكر قيد « الا الفساق » وعدمه ، فقيد « الا الفساق » اذا لم يكن مذكوراً فدائرة العموم هي المائة والاستعمال لا يكون حقيقياً الا اذا استعملت الجملة في تمام المائة ، ومن هنا كان الآخوند يؤكد على الاستعمال في المائة ، اما اذا كان قيد « الا الفساق » مذكوراً فدائرة العموم تصير ضيقة وهي التسعون ، فان القيد المذكور يوجب صيرورة

دائرة العموم هي التسعين ، فاذا استعمل العام في التسعين كان مستعملاً في معناه الحقيقي ، وحيث ان العام عند ذكر قيد «الافساق» مستعمل في التسعين - وهذا مما لم يختلف فيه للاتفاق على ان العام مستعمل في التسعين عند ذكر قيد «الافساق» - فهو مستعمل في معناه الحقيقي لا في المجازي ليقال انه لا مرجح لمجاز على مجاز .

قوله ص ٢٩٢ س ٧ ظهور استقلالي : وبتعبير علم المنطق ظهور مطابق او دلالة مطابقة .

قوله ص ٢٩٢ س ١٤ دل على عدم وجوب بعض ... الخ : الظاهر ان كلمة «اكرام» ساقطة . والتقدير : دل على عدم وجوب اكرام بعض .

قوله ص ٢٩٣ س ١٣ والدلالات التضمنية : عطف الدلالات على الظواهر تفسيري ، والفارزة الموضوعية قبل كلمة «والدلالات» غير مناسبة .

قوله ص ٢٩٣ س ١٥ وهي الظهور التصديقي لاداة : وبتعبير اخصر : وهي الاستعمال في تمام المائة .

قوله ص ٢٩٤ س ١١ وانما يكشف فقط عن عدم تعلق ... الخ : بل لا يكشف عن ذلك ايضاً ، حيث تقدم في المبحث السابق ان ورود القرينة المنفصلة لا يزيل الظهور التصديقي الثاني ، اي الظهور في كون المعنى الحقيقي - وهو الاستعمال في المائة - مراداً بالارادة الجديدة بل يزيل الحجية عن هذا الظهور لا اصله . وانما لم يعلق السيد الشهيد على هذه النقطة من كلام الآخوند لانها غير مؤثرة على اصل المطلب فان المهم في المطلب كون العام مستعملاً بعد ورود المخصص في تمام المائة والزائد على ذلك غير مهم .

قوله ص ٢٩٤ س ١٦ لو خلي وطبعه : اي بقطع النظر عن المخصص .

قوله ص ٢٩٥ س ١ ليسوا كذلك : اي ليسوا مرادين بالارادة الجديدة .

قوله ص ٢٩٥ س ٣ لهم : المناسب : له .

قوله ص ٢٩٥ س ٨ من مرحلة الظهور التصديقي الاول : وبتعبير اوضح :

من مرحلة الاستعمال الى مرحلة المراد الجدي .

قوله ص ٢٩٥ س ١٢ كذلك : اي في الحجية .

قوله ص ٢٩٦ س ١ ولها نكتة واحدة : هذا عطف تفسير لقوله

« مترابطة » . والمقصود من النكتة الواحدة هو الاستعمال في المعنى الحقيقي اي في تمام المائة .

قوله ص ٢٩٦ س ٥ ان هذا الفرد : كالتسعين مثلاً داخل في نطاق

الاستعمال ، وذلك الفرد كالثمانين داخل وهكذا .

قوله ص ٢٩٦ س ١٢ ظاهر في الجدية : اي له اصالة تطابق خاصة به كما

اشرنا لذلك سابقاً .

قوله ص ٢٩٦ س ١٥ وهكذا يثبت : اي والنتيجة الثابتة من كل هذا البيان

هو ان العام حجة في الباقي .

قوله ص ٢٩٧ س ٥ مستعملة في استعياب ... الخ اي انها مستعملة في

معناها الحقيقي وهو العموم غاية الامر ان دائرة العموم بسبب المخصص المتصل صارت اضيق وتشمل التسعين فقط .

قوله ص ٢٩٧ س ٧ فلا تجوز : بتشديد الواو .

قوله ص ٢٩٧ س ٩ وعلى اي حال : اي في صورة المخصص المتصل سواء

كان الاستعمال في التسعين مجازاً ام لا .

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الدلیل العقلي

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الدليل العقلي :

قوله ص ٢٨٩ س ١ الدليل العقلي كل قضية ... الخ :

تقدّم ص ٨٥ من الحلقة منهجة الابحاث الاصولية وان الحديث يقع تارة عن الدليل الشرعي واخرى عن الدليل العقلي ، والحديث لحد الآن كان يدور حول الدليل الشرعي ، واما الدليل العقلي فنمنهج المطالب المذكورة فيه ضمن النقاط التالية :

١ - ما هو المقصود من الدليل العقلي ؟ المقصود منه كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي ، فمثلاً حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته يستنبط منه حكم شرعي وهو وجوب تهيئة بطاقة الطائرة وجواز السفر ونحو ذلك من مقدمات الحجج ، اما الحكم العقلي الذي لا يستنبط منه حكم شرعي كاستحالة اجتماع النقيضين فليس دليلاً عقلياً بالمصطلح الاصولي ، فان مثل الحكم المذكور مما لا اشكال في حجتيه بين الجميع ولا يشمله مصطلح الدليل العقلي الذي وقع النزاع بين الاصوليين والاخباريين في حجتيه .

هذا هو المقصود من الدليل العقلي دون ما قد ينسب الى الذهن من كونه عبارة عن الدليل الدال على الحكم العقلي - كما هو الحال في الدليل الشرعي ، فان المقصود منه الدليل الدال على الحكم الشرعي لا نفس الحكم الشرعي - ولكنه باطل بل المقصود منه نفس الحكم العقلي لا الدال عليه ، اذ لا يوجد في الاحكام العقلية دال ومدلول .

٢- ان الابحاث المطروحة في الدليل العقلي على قسمين ، بعضها ابحاث صفروية ناظرة الى تحقق حكم العقل وعدمه كالبحث عن ان العقل هل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته او لا ، وهل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده او لا وهكذا ، وبعضها ابحاث كبروية كالبحث عن ان حكم العقل حجة او لا ؟ اذن تارة يبحث هل يحكم العقل بالملازمة في هذا المورد وذاك او لا ، واخرى يبحث بعد حكمه بالملازمة مثلاً هل حكمه حجة او لا (١).

٣- وهل الابحاث المطروحة في الدليل العقلي ابحاث اصولية او لا ؟ والجواب : ان البحث الكبروي بحث اصولي فان البحث عن حجية حكم العقل كالبحث عن حجية الخبر ، فكما ان البحث عن حجية الخبر بحث اصولي - حيث ان حجية الخبر يستعان بها في مقام استنباط الاحكام الشرعية ولولاها لما امكن استنباط الاحكام الشرعية من الخبر - فكذا البحث عن حجية حكم العقل بحث اصولي حيث انها تقع في طريق الاستنباط ولولاها لما امكن استنباط وجوب المقدمة .

واما الابحاث الصفروية فهي على شكلين ، فبعضها يشكل عنصراً مشتركاً في مقام الاستنباط - كحكم العقل بالملازمة فانه يقع عنصراً مشتركاً لاستنباط الحكم بوجوب تهيئة الجواز والبطاقة وغير ذلك من المقدمات - ومثل هذه الابحاث ابحاث اصولية ، وبعضها الآخر لا يشكل عنصراً مشتركاً بل يختص باستنباط حكم شرعي واحد - كحكم العقل بحرمة الكذب فانه ليس عنصر

(١) والى هذه النقطة اشار (قدس سره) بقوله : والبحث عن القضايا العقلية ... الخ .

مشاركاً بل يختص بخصوص الكذب - ومثله لا يكون البحث عنه اصولياً^(١) .
 ٤ - والقضية العقلية ذات شكلين ، فتارة تكون شرطية واخرى فعلية ،
 ونذكر للشكل الاول مثالين :

أ - حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فان الحكم
 المذكور يرجع في روجه الى قضية شرطية هي انه ان كانت الصلاة مثلاً واجبة
 شرعاً فمقدمتها وهي الوضوء واجبة .

ب - حكم العقل بالملازمة بين قبح الشيء وحرمة ، فان مرجعه الى قضية
 شرطية هي : ان كان الكذب قبيحاً فهو حرام .

واما الشكل الثاني - القضية العقلية الفعلية - فثاله حكم العقل باستحالة
 تكليف غير القادر ، فان حكم العقل هذا لا يرجع في روجه الى قضية شرطية بل
 هو قضية فعلية ليس فيها اي اشتراط^(٢)

٥ - ان القضية العقلية الفعلية يمكن تقسيمها الى قسمين : قضية فعلية تحليلية
 وقضية فعلية تركيبية .

اما القضية التحليلية فهي قضية يقوم فيها العقل بتحليل حقيقة من الحقائق ،
 ونذكر لذلك مثالين :

أ - حكم العقل برجوع حقيقة الوجوب التخييري الى وجوبين

(١) وأشار (قدس سره) الى هذه النقطة بقوله : ولا شك في ان البحث الكبروي اصولي ... الخ .

(٢) لا تقل : يمكن ارجاعه الى قضية شرطية ايضاً وانه ان وجد عاجز فيستحيل تكليفه .

فانه يقال : ان هذا اشتراط بوجود الموضوع ، واشتراط القضية بوجود الموضوع لا يجعلها
 شرطية ، والا فكل قضية من القضايا هي مشروطة بتحقيق الموضوع فيلزم صيرورة جميع
 القضايا شرطية ، فقولنا (زيد قائم) يلزم صيرورته قضية شرطية وانه ان كان زيد موجوداً
 فهو قائم .

ثم انه (قدس) اشار للنقطة الرابعة بقوله : ثم ان القضايا العقلية ... الخ .

مشروطين^(١)، فان ذلك قضية فعلية تحليلية، فهي فعلية باعتبار ان روحها لا تتضمن اشتراطاً، وهي تحليلية باعتبار انها تتضمن تحليل حقيقة الوجوب التخييري.

ب - حكم العقل بان حقيقة العلاقة بين الحكم وموضوعه هي علاقة المسبب بالسبب، فانه مرّ في الحلقة الاولى ص ١٥٧ ان كل حكم يتركب من موضوع وحكم، والموضوع بمثابة السبب والحكم بمثابة المسبب، فحينما يقال المستطيع يجب عليه الحج مثلاً نلاحظ ان الاستطاعة بمثابة السبب لوجوب الحج ووجوب الحج بمثابة المسبب عنها، فالعلاقة بين الحكم وموضوعه - على هذا - ترجع في حقيقتها الى علاقة المسبب بالسبب. ان تفسير هذه العلاقة بهذا الشكل هو قضية عقلية فعلية تحليلية. اما انها عقلية فباعتبار ان الحاكم بالتحليل هو العقل، واما انها فعلية فلعدم تضمنها اشتراطاً، واما انها تحليلية فلتضمنها تحليل حقيقة العلاقة بين الحكم وموضوعه. هذا في القضية التحليلية.

واما القضية التركيبية فهي قضية لا تتضمن تفسير حقيقة من الحقائق بل اثبات الاستحالة^(٢) لحقيقة من الحقائق بعد وضوح تلك الحقيقة كحكم العقل بان تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، ان مثل هذه القضية قضية عقلية فعلية تركيبية، فهي عقلية لكون الحاكم هو العقل، وهي فعلية لعدم تضمنها اشتراطاً، وهي تركيبية لتضمنها تركيباً أي اثبات شيء - وهو الاستحالة - لشيء آخر وهو تقييد الحكم بالعلم به^(٣).

(١) فالوجوب التخييري بين الصوم والاطعام مثلاً يرجع الى انه يجب الصوم ان لم تطعم، او الاطعام ان لم تصم.

(٢) او الضرورة كما اشير له في الحلقة الثانية ص ٢٣٣.

(٣) و اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله ص ٢٩٩ س ٥: والقضايا الفعلية ... الخ.

٦- وفي النقطة السابقة تحدثنا عن القضية الفعلية ، واما شقيقتها وهي

القضية الشرطية فيمكن بدورها ان تقسم الى قسمين :

أ- ان يكون الشرط امراً شرعياً كحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فانه قضية عقلية حيث يحكم العقل بان الصلاة مثلاً ان كانت واجبة شرعاً فمقدمتها - وهي الوضوء - واجبة ايضاً ، والشرط في هذه القضية كما نرى قولنا « الصلاة واجبة شرعاً » وهو امر شرعي ، فان الشارع هو الذي يحكم بوجوب الصلاة وبدونه لا يحكم العقل بوجوب المقدمة . ومثل هذه القضية الشرطية تسمى بالدليل العقلي غير المستقل او بالملازمات العقلية غير المستقلة . اما انها دليل عقلي فلكون الحاكم بالملازمة هو العقل ، واما انه غير مستقل فلأن العقل لا يحكم بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء مثلاً الا بعد حكم الشارع اولاً بوجوب الصلاة ، فحكم العقل بالملازمة اذن غير مستقل بل هو متوقف على حكم الشارع بوجوب الصلاة مثلاً .

ب- ان يكون الشرط امراً عقلياً ، كحكم العقل بالملازمة بين قبح الشيء وحرمة ، فالعقل يقول مثلاً ان كان الكذب قبيحاً - اي عقلاً - فهو حرام شرعاً ، وفي هذه القضية نرى ان الشرط امر عقلي وهو قبح الكذب عقلاً وليس امراً شرعياً ، وتسمى مثل هذه القضية بالدليل العقلي المستقل او بالملازمات العقلية المستقلة . اما انها دليل عقلي فلكون العقل هو الحاكم بالملازمة ، واما انه دليل عقلي مستقل فلأن حكم العقل بها لا يتوقف على حكم شرعي^(١) .

٧- وبعد ان عرفنا في النقطة السابقة ان القضية الشرطية قد تكون احياناً

(١) تبتدأ هذه النقطة من قوله (قدس سره) ص ٢٩٩ س ١٢ والقضايا الشرطية ... الخ .

من قبيل الدليل العقلي المستقل^(١) نعود الى عدلها وهي القضية الفعلية لنسأل هل تدخل تحت الدليل العقلي المستقل او لا؟ والجواب : نعم تدخل تحته فيما اذا كانت تركيبية^(٢) كقولنا تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، ان هذه القضية تدخل تحت الدليل العقلي المستقل ، لأن حكم العقل بالاستحالة المذكورة لا يتوقف على امر شرعي ، فانه سواء حكم الشارع بوجوب الصلاة مثلاً ام لا يحكم العقل باستحالة تقييد وجوب الصلاة وامثاله بالعلم .

وبعد التعرف على دخول القضية التركيبية تحت الدليل العقلي المستقل قد يسأل هل تدخل في المسائل الأصولية او هي خارجة عن علم الاصول بتقريب : ان المسائل الاصولية هي ما يستنبط منها ثبوت حكم شرعي ، وواضح ان القضية التركيبية - مثل قضية « ان تقييد الحكم بالعلم مستحيل » - لا يستنبط منها ثبوت حكم شرعي بل يستنبط منها عدم ثبوت الحكم المقيد بالعلم .

والصحيح ان القضية التركيبية تدخل في علم الأصول لانه يستنبط منها نفي الحكم ، والمتوقع من المسألة الأصولية ان تقع في طريق استنباط نتيجة شرعية اعم من ان تكون هي ثبوت حكم او نفيه وليس المتوقع منها خصوص اثبات الحكم . وقد نقول : عرفنا شيئين :

أ - ان القضية الفعلية تدخل تحت الدليل العقلي المستقل فيما اذا كانت تركيبية .

ب - ان القضية التركيبية هي من المسائل الأصولية ، ولكن لم نعرف حال القضية التحليلية^(٣) - التي هي عدل التركيبية - هل تدخل تحت الدليل العقلي

(١) طبعي وقد تكون احياناً من قبيل الدليل العقلي غير المستقل .

(٢) القضية التركيبية على ما تقدم هي المتضمنة لاثبات الاستحالة .

(٣) ومثالها : ان حقيقة الوجوب التخيري ترجع الى وجوبين مشروطين .

المستقل او لا^(١)؟ وهل القضية التحليلية من المسائل الأصولية او لا؟

اما السؤال الأول فجوابه : نعم القضية التحليلية تدخل تحت الدليل العقلي المستقل ايضاً ، فان قولنا : الوجوب التخييري يرجع عقلاً الى وجوبين مشروطين حكم عقلي لا يتوقف على افتراض وجود حكم شرعي ، فسواء حكم الشارع بوجوب الاطعام والصيام تخييرياً ام لا فان العقل يحكم برجوع الوجوب التخييري الى وجوبين مشروطين .

واما السؤال الثاني فجوابه : ان القضية التحليلية هي من المسائل الأصولية حيث يستفاد منها بشكلين في مقام الاستنباط :

- أ - انها تقع احياناً في طريق اثبات استحالة قضية معينة اي في طريق اثبات قضية تركيبية ، فان القضية التركيبية عبارة اخرى عن استحالة قضية معينة .
- ب - انها تقع احياناً في مقام تحديد كيفية تطبيق مسألة من المسائل الأصولية .

مثال الشكل الأول : القضية التحليلية المفسرة لحقيقة الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية ، فقضية الحج واجب على المستطيع قضية حقيقية ، اي ان الحكم فيها لم ينصب على خصوص الافراد الموجودة في الخارج ، بل على كل فرد فرض كونه مستطيعاً سواء كان موجوداً بالفعل في الخارج ام لا . والموضوع فيها - وهو المستطيع - بمثابة السبب ، والحكم - وهو الوجوب - بمثابة المسبب ، فالاستطاعة متى ما تحققت كان ذلك سبباً لتحقيق وجوب الحج ، فروح القضية الحقيقية على هذا ترجع الى ان الحكم فيها مسبب عن الموضوع ، فكلما تحقق الموضوع كان ذاك سبباً لتحقيق الحكم . وبعد هذا نقول : ان تحليل الحكم في القضية

(١) السؤال الأول هذا وجوابه لم يتعرض لهما في عبارة الكتاب .

الحقيقية بهذا الشكل يمكن ان يستفاد منه في مسألة اخرى وهي انه هل يمكن تقييد الحكم بوجوب الحج بالعلم بان يقال يجب الحج على المستطيع ان كان عالماً بوجوب الحج ؟ والجواب : كلا لا يمكن ذلك لان الوجوب اذا كان منصباً على المستطيع المقيد بالعلم بالوجوب فهذا معناه ان موضوع الوجوب مركب من جزئين هما المستطيع والعلم بالوجوب ، وهذا مستحيل للزوم الدور منه ، اذ وجوب الحج متوقف على العلم بوجوب الحج - باعتبار ان العلم بالوجوب جزء الموضوع ، وقد قلنا ان الحكم مسبب عن موضوعه ، فلو كان العلم بالوجوب جزء الموضوع يلزم توقف الوجوب عليه - وحيث ان العلم بالوجوب متوقف على ثبوت الوجوب فيلزم كون الوجوب موقوفاً على الوجوب .

وباختصار : ان القضية التحليلية التي تقول : « الحكم في القضية الحقيقية يرجع الى كون الحكم مسبباً عن موضوعه » وقعت في طريق اثبات قضية تركيبية وهي ان تقييد الحكم بالعلم به امر مستحيل لمحدور الدور . وقد مرّ كل هذا في الحلقة الاولى ص ١٥٦ - ١٥٨ تحت عنوان (موضوع الحكم) .

ومثال الشكل الثاني ما اذا قيل : ان افطرت متعمداً فصم شهرين متتابعين ، فلو فرض ان شخصاً افطر ولكنه شك في ان صوم الشهرين متعين عليه او هو مخير بينه وبين اطعام ستين فقيراً - والثمره تظهر فيما لو اطعم ستين مسكيناً ، فان صوم الشهرين لو كان معيناً فلازمه عدم الاكتفاء بالاطعام ولزوم صوم شهرين ، بينما لو كان مخيراً اكتفي بالاطعام - فالمشهور بين الفقهاء ان المكلف بعد اطعامه الفقراء لا يلزمه صوم الشهرين لجريان البراءة عنه . ولكنه كيف تجري البراءة^(١) ؟

(١) لاتضاح المثال نذكر مقدمة هي : انه وقع كلام بين الأصوليين في حقيقة الوجوب التخيري فلو قيل : ان افطرت فاطعم ستين فقيراً او صم شهرين فإهي حقيقة هذا

والجواب: ان قلنا برجوع الوجوب التخيري الى وجوب الجامع كان شكنا راجعاً الى الشك في اننا هل نخيرون بين الاطعام والصيام او ان الصيام متعين، فان الصيام لو كان واجباً مخيراً فمعناه ان الواجب هو الجامع، وبوجوب الجامع نصير مخيرين بين الاطعام والصيام، بينما لو لم يكن الصيام واجباً مخيراً بل كان واجباً معيناً فلازمه عدم اجزاء الاطعام وتعين الصيام، فالمقام على هذا يكون من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخير فتجري البراءة عن التعيين باعتبار انه خصوصية توجب التضيق والكلفة على المكلف وأصل البراءة ينفي كل كلفة وضيق مشكوك^(١). هذا بناء على رجوع الوجوب التخيري الى وجوب الجامع. واما بناء على رجوعه الى وجوبين مشروطين فعند تحقق الاطعام يحصل الشك في وجوب الصيام اذ ما دمنا نحتفل كون الصيام واجباً مخيراً فلازمه - بناء على الرأي المذكور - احتمال كون وجوبه مشروطاً بعدم تحقق الاطعام فاذا تحقق حصل الشك في وجوبه فتجري البراءة عنه.

وباختصار: ان تحليل حقيقة الوجوب التخيري يساعد على تحديد كيفية

= الوجوب التخيري؟ توجد في ذلك عدة اراء نذكر منها اثنين:
أ - انه يرجع الى وجوب الجامع فكأنه قيل ان فطرت وجب عليك الجامع اي احدهما، وبعد وجوب احدهما يحكم العقل بالتخير بين الفردين، اذن بناء على هذا الرأي يرجع الوجوب التخيري الى كون الواجب شرعاً هو الجامع والعقل يخير بين الفردين.
ب - انه يرجع الى وجوبين مشروطين شرعيين فكأنه قيل: ان لم تصم فاطعم وان لم تطعم فصم. ويشكل عليه بان لازمه استحقاق المكلف لعقابين عند تركه الصيام والاطعام معاً - لانه حينما يترك الصيام يصير الاطعام واجباً عليه وهكذا حينما يترك الاطعام يصير الصيام واجباً عليه، والمفروض مخالفته لكلا الوجوبين - وهو باطل بالوجدان، فان تارك الواجب المخير لا يستحق الا عقاباً واحداً.

(١) وهناك رأي يقول: ان مورد الشك بين التعيين والتخير لا تجري فيه البراءة عن خصوصية التعيين بل يجري الاشتغال، ولكن هذا الرأي لا يؤثر على بحثنا فانا نريد ان نقول بناء على جريان البراءة فهي تجري لنفي خصوصية التعيين.

اجراء اصل البراءة ، فبناء على رجوع الوجوب التخيري الى وجوب الجامع فالبراءة تجري عن خصوصية التعيين بينما بناء على رجوعه الى وجوبين مشروطين تجري البراءة عن وجوب الصيام . وستأتي الإشارة الى هذا المطلب في مبحث الوجوب التخيري ص ٣٦٩ من الحلقة (١) .

٨ - سوف نرى في الابحاث المقبلة وجود ترابط وتفاعل بين القضايا العقلية ، فقد نتكلم عن قضية تحليلية معينة ويصير ذلك سبباً للبحث عن قضية تحليلية اخرى او عن قضية تركيبيّة .

مثال ذلك : البحث عن حقيقة الوجوب التخيري وانها ترجع الى وجوبين مشروطين ، فانه قد يولد قضية تركيبيّة - حيث قد يقال بان لازم ذلك استحقاق عقوبتين حالة ترك كلا الفردين فتكون حقيقة الوجوب التخيري بالتفسير المذكور مستحيلة - او قضية تحليلية ، فانه بعد اختيار رجوع الوجوب التخيري الى وجوبين مشروطين قد يحتاج الى البحث عن حقيقة الوجوب المشروط وتحديد ها فان في ذلك اختلافاً ، فالشيخ الأعظم فسّر الوجوب المشروط بشكل والمشهور فسروه بشكل آخر كما يأتي ايضاح ذلك في بحث الوجوب المشروط .

والخلاصة : ان البحث عن قضية تحليلية قد يولّد بحثاً في قضية تركيبيّة كما وقد يولّد بحثاً في قضية تحليلية اخرى . ولربما تدعو الحاجة احياناً الى بحث القضية التحليلية الاخرى في نفس الموضوع الذي تبحث فيه القضية التحليلية الاولى فيما اذا كان الارتباط بين القضيتين التحليليتين ارتباطاً قوياً الى درجة لا يسمح للفصل بينهما (٢) .

(١) وقد اشير الى هذه النقطة بقوله (قدس سره) ص ٣٠٠ س ٥ : وكذلك تعتبر القضايا ... الخ.

(٢) وقد اشير الى هذه النقطة بقوله (قدس سره) ص ٣٠١ س ٦ : وسوف نلاحظ ... الخ .

ثم انه بعد الفراغ من هذه النقاط الثمان يقع الكلام في مقامين :

أ - ما هي القضايا التي يحكم بها العقل ؟ فهل يحكم باشتراط القدرة في التكليف ؟ وهل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ؟ وهل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده ؟ وهكذا . ويمكن تسمية ذلك بالبحث عن صغريات الدليل العقلي .

ب - اذا فرض حكم العقل مثلاً باشتراط القدرة في التكليف فهل حكم العقل هذا حجة او لا ؟ ويمكن تسمية ذلك بالبحث الكبروي .

قوله ص ٢٩٩ س ١٣ من قبيل المثال الاول لها : اي للقضايا الشرطية ، والمراد من المثال الأول ما اشير له آخر ص ٢٩٨ بقوله (قدس سره) : من قبيل ادراك العقل ان وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته .

قوله ص ٢٩٩ س ١٤ من قبيل المثال الثاني لها : اي ان قبح الفعل يستلزم حرمة .

قوله ص ٣٠٠ س ٥ وكذلك تعتبر : اوضحنا سابقاً وجه التعبير بكلمة (كذلك) .

قوله ص ٣٠٠ س ١٣ والبرهنة عليها : عطف تفسير لقوله : « اثبات قضية عقلية تركيبية » .

قوله ص ٣٠١ س ٢ مثلاً : اي ذكر هذين الاتجاهين للوجوب التخييري هو من باب المثال ، والا فهناك اتجاهات اخرى .

قوله ص ٣٠١ س ٤ ودوران ... الخ : عطف تفسير على (الشك) .

قوله ص ٣٠١ س ٩ قضايا عقلية تركيبية : كان من المناسب ان يقال : او قضايا تحليلية .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

استحالة التكليف بغير المقدور

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

استحالة التكليف بغير المقدور :

قوله ص ٣٠٣ س ١ في التكليف مراتب متعددة ... الخ :

حصيلة البحث المذكور: ان العقل هل يحكم باستحالة تكليف غير القادر او لا، وبتعبير آخر هل يحكم باشتراط القدرة في التكليف او لا. وهذا بحث عن اول صغرى من صغريات الدليل العقلي. ولاجل اتضاح المطلب اكثر نرجع الى الحلقة الثانية ص ١٣ وهذه الحلقة ص ٢١ لنستذكر ان لكل تكليف اربع مراحل، فامر الاب ولده بمواصلة الدراسة مثلاً يمر بمراحل اربع هي :

- ١ - مرحلة الملأ، بمعنى ان مواصلة الدراسة لا بد من اشتغالها على المصلحة في نظر الأب والابن لما وجه الأمر لها.
- ٢ - مرحلة الشوق والحب، فانه بعد الاطلاع على وجود المصلحة في مواصلة الدراسة يحصل الشوق لها، وطبيعي ان الشوق والحب لا يحصلان الا بعد العلم بوجود المصلحة ولا يكفي وجودها الواقعي من دون علم بها. وهذا معنى ما يقال ان المصلحة بوجودها العلمي توجب الشوق والحب لا بوجودها الواقعي.
- ٣ - وبعد حصول الشوق يعتبر الوالد مواصلة الدراسة في عهدة ولده ويجعلها عليه ويقول له ولدي واصل دراستك^(١). وما هو الغرض من هذا الاعتبار والجعل؟ يمكن تصور الغرض بشكليين :

(١) كلمة الجعل والاعتبار يمكن ابدالها بكلمة الوجوب، فان الوجوب والجعل والاعتبار كلمات مترادفة.

- أ - اطلاع الولد على اشتغال مواصلة الدراسة على الحب والمصلحة .
- ب - تحريك الولد نحو مواصلة الدراسة وبعثه لها ، وطبعي ان ظاهر الجعل هو الثاني وان الغرض هو التحريك لا مجرد الاخبار عن وجود المصلحة والشوق ، فقله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ يدل على التحريك نحو الحج ايضاً لا على وجود المصلحة والشوق فقط .
- ٤ - مرحلة التنجز واستحقاق العقوبة^(١) ، فالولد يستحق العقوبة بعد جعل التكليف عليه ومخالفته له .

وبعد التعرف على هذه المراحل الاربع نعود للتساؤل السابق لنرى ان القدرة بناء على كونها شرطاً للتكليف هل هي شرط له :

- ١ - في مرحلة الملاك بحيث لا مصلحة في الفعل عند عدم القدرة ؟
- ٢ - او هي شرط له في مرحلة الشوق بحيث لا شوق للفعل عند انتفاء القدرة عليه ؟

- ٣ - او هي شرط في مرحلة الجعل بحيث لا جعل عند انتفاء القدرة ؟
- ٤ - او هي شرط في مرحلة التنجز بحيث لا استحقاق للعقوبة عند عدم القدرة ؟

اما بالنسبة للتساؤل الرابع فواضح ان القدرة شرط عقلاً في استحقاق العقوبة ، اذ من دونها لا يكون للمولى على عبده حق الاطاعة .

واما بالنسبة للتساؤل الاولين فالقدرة قد تكون شرطاً في المصلحة والشوق - بحيث لا مصلحة ولا شوق عند انتفائها - وقد لا تكون ، ومراجعة الوجدان تشهد بذلك ، فالانسان يحب العودة لحالة الطفولة ويشتاق لها بالرغم

(١) التنجز واستحقاق العقوبة تعبيران مترادفان .

من عدم كونها مقدورة .

مصطلح اصولي :

والقدرة متى ما كانت شرطاً في المصلحة والملاك بحيث من دونها لا مصلحة سميت بالقدرة الشرعية ، ومتى لم تكن شرطاً في ذلك سميت بالقدرة العقلية^(١) .
واما بالنسبة للسؤال الثالث - وهو ان القدرة هل هي شرط في الجعل - فالجواب : ان الغرض من الجعل اذا كان هو مجرد ابراز المصلحة والشوق فالقدرة ليست دخيلة فيه بمعنى ان الجعل يمكن ان يكون ثابتاً في حق غير القادر ايضاً لان المصلحة والشوق اللذين فرض ان ابرازهما هو الغرض من الجعل يمكن ثبوتها في حق غير القادر .

ان قلت : ان المصلحة والشوق وان كان بالامكان ثبوتها في حق غير القادر ولكن نفس الجعل والوجوب لا يمكن ثبوته في حقه - غير القادر - فانه لا يصح ان يقال لغير القادر : يجب عليك الفعل الذي لا تقدر عليه .
قلت : ان الجعل والوجوب ليسا الا عبارة عن الاعتبار ، والاعتبار سهل المؤونة ، فيمكن ثبوته في حق غير القادر ايضاً .

ان قلت : ان الوجوب وان كان مجرد اعتبار وهو سهل المؤونة ولكن جعله للفعل غير المقدور لغو لعدم امكان امتثاله ، واللغو لا يصدر من الحكيم .

قلت : يكفي في ارتفاع اللغوية كون الغرض من جعل الوجوب ابراز المصلحة والشوق . اجل لو كان الغرض هو التحريك فهو مما لا يمكن ثبوته في حق

(١) وللقدرة الشرعية والعقلية مصطلح آخر وهو ان القدرة اذا اخذها الشارع في لسان الدليل سميت بالقدرة الشرعية واذا لم ياخذها بل العقل اعتبرها سميت بالقدرة العقلية .

غير القادر لأن التحريك إنما يصح فيما إذا جازت العقوبة عند عدم التحرك ،
وحيث أن غير القادر لا تصح عقوبته عند عدم تحركه فلا يصح تحريكه^(١) . وبعد
هذا نقول : بما أن ظاهر كل دليل هو جعل الحكم بداعي التحريك فمن اللازم
اختصاص مفاد الأدلة بالقادر^(٢) .

ما المقصود من القدرة :

ثم انه ماذا يقصد من كون الفعل مقدوراً ؟ المقصود كون الفعل تحت اختيار
المكلف بحيث يمكنه فعله وتركه ، والخارج عن اختياره - اما لانه ضروري
الوقوع كدقات القلب او ضروري الترك كالطيران الى السماء او لانه قد يحصل
وقد لا يحصل ولكنه في حالات حصوله يحصل من دون اختيار المكلف كما في نبع
الماء من تحت الأرض فان الماء قد ينبع وقد لا ينبع ، وفي حالات نبعه ينبع من
دون اختيار المكلف^(٣) - ليس بمقدور .

(١) قد يقال : كان بالإمكان افادة المطلب بشكل مختصر فيقال : ان جعل الحكم بداعي
التحريك يختص بالقادر باعتبار ان غيره لا يمكن ان يتحرك بلا حاجة الى اضافة الزوائد
المذكورة .

والجواب : ستتضح ص ٣٠٩ من الحلقة الفائدة من اضافة الزوائد .

(٢) ومن الغريب ان بعض الاعلام المتأخرين منهم السيد الخوئي في هامش اجود التقريرات
ج ١ ص ٢٦٤ والمحاضرات ج ٤ ص ١٨٨ اختار ان القدرة معتبرة فقط في حكم العقل بلزوم
الامتثال فان العقل لا يلزم بالامتثال الا مع القدرة على المتعلق ، واما في متعلق التكليف
فهي ليست بمعتبره ابداً لا باقتضاء نفس التكليف ولا بحكم العقل حيث أن التكليف ليس
الا عبارة عن اعتبار كون الفعل في ذمة المكلف ، وهو لا يقتضي اعتبار القدرة على المتعلق .
هذا ما اختاره في مبحث الضد ، ولكننا لم نره يلتزم بنتائج هذا الرأي في ابجائه الاخرى .

(٣) كان من المناسب التمثيل بغير هذا المثال ، فان نبع الماء ليس فعلاً للإنسان ، والمفروض ان
الكلام هو فيما يكون فعلاً له ولكنه يصدر بغير اختياره ، ويمكن التمثيل بالنوم ، فانه فعل
للإنسان قد يصدر منه بلا اختيار . واذا كان هذا قابلاً للمناقشة ايضاً فيمكن ذكر امثلة
اخرى .

ثمرة مدخلية القدرة في جعل الحكم :

ان اثمة شرطية-القدرة في استحقاق العقوبة واضح ، اذ يلزم عدم ثبوت العقوبة عند عدم القدرة بينما لو لم تكن شرطاً يلزم ثبوتها .

والاشكال الذي يمكن طرحه - وقد اشير له في الحلقة الثانية ص ٢٣٨ - هو ان القدرة لو قلنا بكونها شرطاً في الجعل والوجوب فما هي ثمرة ذلك ؟ فان الوجوب سواء كان مشروطاً بالقدرة ام لا فذاك غير مهم ، فانه حتى لو كان ثابتاً في حق غير القادر فلا فائدة في ثبوته بعد عدم امكان عقوبته .

والجواب : يمكن تصوير ثمرة ثبوت الوجوب في حقه في مسألة وجوب القضاء وذلك باحد شكلين :

١ - لو فرض ان المكلف لم يتمكن من الاتيان بالصلاة في وقتها المقرر وفرض ايضاً ان الدليل الخاص دل على وجوب قضاء الصلاة لو لم يأت بها المكلف فيما لو كان ملاك لها في وقتها فانه في مثل ذلك اذا خرج الوقت يحصل الشك في وجوب القضاء للشك في اشتغال الصلاة على الملاك ، فان كان لها ملاك وجب قضاؤها والا فلا ، ولكن ما هي الوسيلة لاثبات اشتغالها على الملاك ليجب قضاؤها^(١) ؟ ان الوسيلة لاثبات ذلك هي ان الوجوب اذا لم يكن مشروطاً بالقدرة فيمكن التمسك بدليل « اقيموا الصلاة » لاثبات وجوب الصلاة في حق غير القادر وبالتالي لاثبات وجود الملاك بالدلالة الالتزامية ، واما اذا كان

(١) قد يقال : ان ثبوت الملاك في الصلاة داخل الوقت امر واضح لا يحتاج الى اثبات ، وهل يحتمل ان الصلاة التي هي عمود الدين ليس فيها ملاك .
والجواب : ان عهدة هذه الدعوى على مدعيها ، فنحن لا نسلم اشتغال الصلاة دائماً على الملاك بل ذاك يحتاج الى مثبت بالشكل الذي اوضحناه .

مشروطاً بالقدرة فلا يمكن ذلك ، لان الدلالة المطابقة على الوجوب اذا سقطت عن الحجية سقطت الدلالة الالتزامية عنها ايضاً .

٢ - ان يفرض ان فعلاً معيناً لم يكن المكلف قادراً عليه ولكنه صدر منه صدقة وبلا اختيار - كما لو فرض ان الوالد كلف ولده بتنظيف غرفته ومرت على الولد فترة لم يتمكن لانحراف صحته من التنظيف ولكنه حالة النوم حصل منه ، اذ الانسان حالة النوم قد تصدر منه افعال لا يتمكن منها حالة اليقظة - ففي مثله هل يكفي الفعل المذكور في سقوط الوجوب او يبقو ويلزم القضاء بعد الوقت ؟ ان الثمرة هنا تظهر فلو لم تكن القدرة شرطاً في الوجوب فيمكن التمسك بدليل وجوب الفعل لاثبات الوجوب وبالتالي لاثبات كون الفعل الصادر مصداقاً للواجب ويكون اتيانه مسقطاً للوجوب والقضاء ، اما اذا كانت القدرة شرطاً في الوجوب فلا يمكن التمسك بدليل الوجوب لاثبات الوجوب ، وبالتالي لا يمكن اثبات ان الفعل المأتي به واجب ومسقط للقضاء الا اذا كانت هناك قاعدة اخرى - سواء كانت اصلاً عملياً أم اشارة - تقتضي كونه مسقطاً للقضاء .

وبعد اتضاح هاتين الثمرتين نلفت النظر الى الفارق بينهما ، وهو أمران :

أ - ان المفروض في الثمرة الاولى عدم اتيان المكلف بفعل بينما المفروض في الثانية اتيانه به .

ب - انه في الاولى يراد اثبات وجوب القضاء بينما في الثانية يراد اثبات سقوط القضاء .

قوله ص ٣٠٣ س ٢ هو المصلحة الداعية ... الخ : ذكر المصلحة من باب المثال والافقد يكون الملاك هو المفسدة الداعية الى التحريم .

قوله ص ٣٠٣ س ٣ من ادراك تلك المصلحة : الادراك هو العلم . ووجه

التقييد به واضح فانه لا يحصل الشوق لشيء لمجرد وجود المصلحة فيه واقعاً بل لا بد من العلم بوجودها ، فالمريض اذا لم يعلم بمرضه لا يشترى لاستعمال الدواء . وهذا معنى ما يقال من ان المصلحة بوجودها العلمي توجب الشوق لا بوجودها الواقعي .

قوله ص ٣٠٤ س ٢ كذلك : اي كشرط فيها .

قوله ص ٣٠٤ س ٥ بصورة مجردة : اي مجردة عن داعي التحريك بان كانت متمحضة لبراز المصلحة والشوق .

قوله ص ٣٠٤ س ٧ وقد يوجه ... الخ : هذا دفع لمحدور اللغوية المشار اليه سابقاً .

قوله ص ٣٠٤ س ٨ على الاطلاق : اي حتى في حق العاجز ، وقوله « في حق الجميع » اي حتى في حق العاجز .

قوله ص ٣٠٤ س ١٠ انما هو بسبب الادانة : اي لا يصح التحريك الا في مورد يمكن فيه العقاب لو لم يتحرك فيه المكلف .

قوله ص ٣٠٤ س ١١ وحكم العقل بالمسؤولية : عطف تفسير للادانة .

قوله ص ٣٠٤ س ١٧ والقدرة انما تتحقق : هذا اشارة الى ما اوضحناه

تحت عنوان « ما المقصود من القدرة » .

قوله ص ٣٠٥ س ٢ كذلك : اي تكويناً .

قوله ص ٣٠٥ س ٣ ولم يقع : الصواب : ولا يقع .

قوله ص ٣٠٥ س ١٣ الذي هو مفاد الدليل : صفة لجعل الحكم .

قوله ص ٣٠٥ س ١٣ باطلاق الدليل : انما عبر بكلمة (اطلاق) باعتبار ان

ثبوت اصل الوجوب في حق القادر معلوم ، وانما يراد التمسك باطلاقه لاثبات

شمول الوجوب للعاجز .

قوله ص ٣٠٥ س ١٥ ومبادئ الحكم له : عطف تفسير للملاك ، وضمير له يرجع الى العاجز .

قوله ص ٣٠٥ س ١٦ وبهذا تعرف : الصواب : يعرف .

قوله ص ٣٠٦ س ٩ بمبادئه : ذكر المبادئ باعتبار ان ثبوت الوجوب بلا مبادئ امر غير ممكن .

قوله ص ٣٠٦ س ١٢ بدليل : الصواب : بالدليل ، اي بدليل الواجب .

قوله ص ٣٠٦ س ١٣ من طلب حاله : اي انه مسقط للقضاء او غير مسقط

له .



حالات ارتفاع القدرة

قوله ص ٣٠٦ س ١٥ ثم ان القدرة التي ... الخ :

تقدم ان القدرة شرط في موردين : العقاب والتكليف بداعي التحريك ، فبدونها لا يصح العقاب كما ولا يصح التكليف بداعي التحريك ، وهذا واضح ، ولكن قد يفرض ان المكلف يدخل عليه وقت الصلاة مثلاً وهو قادر عليها غير انه بعد فترة تزول قدرته ، والسبب في زوال القدرة احد امور ثلاثة :

١ - التواني في اداء الواجب حتى ينتهي الوقت ، وفي مثله يسقط الأمر جزماً بسبب العصيان ، فالقدرة على فعل الواجب زالت بسبب العصيان .

٢ - اراقة الماء مثلاً عمداً وبلا مبرر وبالتالي ازالة القدرة على اداء الصلاة

الوضوئية بلا مسوغ .

٣ - انعدام الماء وسط الوقت بلا تسبب من المكلف بل صدفة .

وبعد اتضح هذا نسأل : هل يستحق المكلف العقاب في الحالات الثلاث المذكورة ؟ نعم يستحق ذلك في الحالة الاولى والثانية ، اذ في الاولى تماهل حتى انتهى الوقت وزالت قدرته ، وفي الثانية اراق الماء بلا مبرر وازال القدرة عن نفسه بعدما كانت موجودة ، ويكفي ثبوت القدرة اول الوقت في استحقاق العقاب .

واما في الحالة الثالثة فلا بد من التفصيل بين علم المكلف بان الماء سينعدم بعد قليل ومع ذلك يسوّف حتى ينعدم وبين ما اذا لم يعلم بذلك ، فعلى الاول يستحق العقاب دونه على الثاني .

والخلاصة : ان العقل والعقلاء يحكمون في الحالات الثلاث المذكورة باستحقاق المكلف للعقاب ، فانه وان كان مضطراً لترك الوضوء مثلاً الا ان ذلك بسوء اختياره ، والاضطرار الناشئ من سوء الاختيار لا يتنافى واستحقاق العقوبة .

وللمتكلمين والاصوليين عبارة مشهورة تشير لذلك هي : ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، اي ان فقدان القدرة اذا كان بسوء الاختيار فالمكلف يستحق العقاب ، فان استحقاقه لا يتوقف على ثبوت قدرته في تمام الوقت . اذن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي - اي لا ينفي - الاختيار والقدرة بل هي موجودة بلحاظ استحقاق العقاب ، لان وجودها اول الوقت يكفي في ذلك .

وهل يسقط التكليف عند الاضطرار بسوء الاختيار :

ذكرنا ان المكلف اذا اراق الماء او عصي حتى انتهى الوقت كان مستحقاً

للعقاب ولكن هل يصح توجيه التكليف بالوضوء مثلاً له او انه بعد الازاقة لا يبقى خطاب (توضاً) موجهاً له ، وبكلمة اخرى : حينما نقول ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار فهل المقصود انه لا ينفيه من ناحية العقاب فقط او من ناحية التكليف ايضاً ؟ المعروف سقوط التكليف لانه بعد الازاقة لا يكون المكلف قادراً على الوضوء ومعه كيف يقال له توضاً والحال ان تحريك من لا يتمكن من التحرك امر غير معقول ، اذن العقاب حالة الاضطرار بسوء الاختيار وان كان معقولاً الا ان التكليف غير معقول ، ولاجل هذا اضافوا لتلك العبارة المشهورة تكملة وقالوا : ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً ، اي الاضطرار بسوء الاختيار لا يزيل استحقاق العقاب ويزيل الخطاب والتكليف حيث ان القدرة التي يتطلبها استحقاق العقاب - وهي القدرة اول الوقت - موجودة بينما القدرة التي يتطلبها الخطاب - وهي القدرة حين توجيه الخطاب - غير موجودة .

هذا ولكن السيد الشهيد خالف المشهور وذهب الى امكان بقاء التكليف ايضاً ، فكما ان استحقاق العقاب ثابت فكذلك الخطاب ثابت . ووجه ذلك : ان المشهور ماذا يقصد من سقوط الخطاب ؟ ان فيه احتمالين :

أ - ان التكليف بالوضوء باقٍ بعد الازاقة ويبقى الشارع يقول للمكلف توضاً ، الا ان التكليف المذكور لا يكون محرراً نحو الوضوء ، فالساقط ليس هو الوجود الفعلي للخطاب توضاً بل محركيته وتأثيره وفاعليته ، واذا كان هذا هو المقصود للمشهور فهو امر مقبول ، اذ من الواضح ان خطاب توضاً لا يمكن ان يحرك من لا يتمكن من التحرك .

ب - ان التكليف ساقط ولا يبقى له وجود بعد الازاقة فهو ليس فقط لا

يكون محركاً بل ساقط من اساسه ، واذا كان هذا هو المقصود فيرده : ان خطاب (توضاً) لا وجه لسقوطه الا اذا كانت القدرة شرطاً فيه بحيث يكون وجوده بقاءً مشروطاً ببقائها ، فاذا زالت سقط ، الا ان هذا باطل ، اذ يكفي وجود القدرة اول الوقت لمحدث التكليف وبقائه ولا يتوقف بقاءه على استمرارها لما ذكرنا سابقاً من ان المولى يجعل التكليف لغرض تحريك المكلف ، والتحريك لا يصح الا متى ما صح العقاب على تقدير المخالفة ، وقد تقدم ان العقاب يصح متى ما كان المكلف قادراً اول الوقت وان انتفت بعد ذلك ، ونتيجة هذا : ان التكليف يصح متى ما كانت القدرة موجودة اول الوقت وان زالت بعد ذلك . وبكلمة اخرى يكفي في ثبوت التكليف وجود القدرة بالمقدار المصحح للعقاب وهو وجودها اول الوقت . اجل ينبغي ان يكون واضحاً ان امكان وجود خطاب (توضاً) وان كفى فيه وجود القدرة اول الوقت وقبل الازالة الا ان هذا الوجود للخطاب بعد حصول الازالة وجود غير نافع ، لأن الفائدة المحتملة في ثبوت الخطاب بعد الازالة لا تخلو من احد امور ثلاثة :

١ - ان يكون ثبوته كاشفاً عن ثبوت المبادئ وهي المصلحة والشوق ، فخطاب (توضاً) يكشف عن اشتياق المولى للوضوء وكونه ذا مصلحة . ويرده : ان الوضوء هو ذو مصلحة ومما يشترك له المولى حتى وان لم يكن خطاب (توضاً) ثابتاً بدليل ان المكلف بعد اراقته للماء يصح عقابه على عدم الوضوء ، فلو لم تكن المصلحة والشوق ثابتين فيه لما صح عقابه ، وعليه فروح التكليف - وهي مبادئه - ثابتة حتى وان لم يكن ثابتاً .

٢ - ان يكون ثبوته موجباً لتحريك المكلف نحو الوضوء .

ويرده : ان خطاب (توضاً) لا يمكنه تحريك المكلف بعد ازالة الماء .

ج- ان ثبوته موجب لاستحقاق المكلف للعقاب .

ويرده : ان ثبوت القدرة قبل الازالة يكفي لصحة عقاب المكلف على عدم الوضوء وان سقط الخطاب بعد ذلك ولا تتوقف صحة عقابه على بقاء الخطاب .
وباختصار : ان وجود خطاب (تَوْضُأً) وجود غير نافع لان روح التكليف وهي مبادئه ثابتة على كلا التقديرين ، والعقوبة ثابتة على كلا التقديرين ايضاً ، والتحريك مفقود على كلا التقديرين ايضاً^(١) .

قوله ص ٣٠٧ س ١٢ بانه سيطر : الصواب : سيطراً وتماهل .

قوله ص ٣٠٨ س ٢ ما نشأ عن العصيان والتعجيز : عدم ذكر السبب الثالث من جهة ان الاضطراب الناشئ من طر و سبب خارج عن اختيار المكلف ليس اضطراباً بسوء الاختيار ، فان منشأ الاضطراب ما دام خارجاً عن الاختيار فلا يكون الاضطراب بسوء الاختيار .
قوله ص ٣٠٨ س ٣ مطلقاً : مراده من الاطلاق ما ذكره بعد ذلك بقوله « سواء كان ... الخ » .

قوله ص ٣٠٨ س ٨ يردف : اي يضاف له .

قوله ص ٣٠٩ س ١ بالقدر الذي يحقق : اي بالقدرة في اول الوقت ، حيث انها هي المصححة للادانة اي العقوبة .

قوله ص ٣٠٩ س ٣ والبرهان على ... الخ : الصواب : والبرهان على ان شراط ... الخ .

(١) قد يقال : ان الفائدة تظهر في وجوب القضاء ، فان الخطاب اذا لم يكن ساقطاً بعد الازالة فالقضاء واجب بيننا اذا كان ساقطاً فلا يجب .
وفيه : ان الخطاب وان لم يكن ساقطاً بعد الازالة لكنه يسقط عند انتهاء الوقت جزماً ، فان الامر بالاداء يسقط بانتهاء الوقت ، ووجوب القضاء لو ثبت فهو بدليل خاص ، ومعه فلا ثمة لوجود الخطاب من هذه الناحية .

استحالة التكليف بغير المقدور ٢٢٣

قوله ص ٣٠٩ س ٤ وهو ان التكليف : الواو زائدة . والصواب : هو ان ...

الخ .

قوله ص ٣٠٩ س ١٠ والوجوب المجعول ايضاً : عطف تفسير للخطاب .

وقوله « ايضاً » : اي كما لا ينافي العقاب . والمراد من الاطلاق هو شمول العقاب للعاجز وعدم اختصاصه بالقادر .

الجامع بين المقدور وغيره :

قوله ص ٣٠٩ س ١٥ ما تقدم حتى الآن ... الخ :

تقدم ان القدرة شرط في التكليف فهو لا يتعلق بشيء الا اذا كان مقدوراً ،

وهنا ثلاث صور لا بد من الالتفات اليها :

١ - ان تكون جميع حصص المتعلق غير مقدورة ، ومثله لا اشكال في عدم

امكان تعلق التكليف به .

٢ - ان تكون بعض الحصص مقدورة دون بعض ، وفي مثله ان كان التكليف

متعلقاً بالشئ بنحو الاطلاق الشمولي^(١) فايضاً يكون - التكليف - مستحيلاً لأن

معنى الاطلاق الشمولي تعلق التكليف بجميع الحصص ، والمفروض ان بعضها غير مقدور .

٣ - وان كان متعلقاً بالشئ بنحو الاطلاق البدلي كما لو قيل : سافر - وكان

للسفر حصتان احدهما مقدورة دون الاخرى - بنحو الاطلاق البدلي لا الشمولي ، اي كان المطلوب حصة واحدة من السفر لا كلتا حصتيه ، فقد وقع

(١) حينما يقال : ان اطلاق « اكرم العالم » شمولي فالمراد دلالته على وجوب اكرام جميع افراد العالم ، وحينما يقال ان اطلاق « اكرم عالماً » بدلي فالمراد دلالته على وجوب اكرام فرد واحد من افراد العالم .

النزاع بين الاعلام في ان الوجوب هل يمكن تعلقه بجامع السفر او يكون متعلقاً بخصوص الحصة المقدورة ، فالميرزا اختار ان الأمر وان كان في لسان الدليل متعلقاً بعنوان السفر وجامعه الا انه بحسب الواقع متعلق بخصوص الحصة المقدورة لأن الغرض من التكليف هو التحريك ، والتحريك لا يمكن الا نحو المقدور ، بينما المنسوب للمحقق الثاني كون التكليف متعلقاً بالجامع لا بخصوص الحصة المقدورة لأن الغرض من التكليف وان كان هو التحريك وهو يختص بالأمر المقدور الا ان احدي حصص الجامع ما دامت مقدورة فالجامع يكون مقدوراً ، فان القدرة على الجامع لا تتوقف على القدرة على جميع حصصه بل يكفي لحصولها القدرة على بعض افرادة^(١) ، وما دام نفس الجامع مقدوراً فيبقى التكليف متعلقاً بالجامع ولا وجه لتعلقه بخصوص الحصة المقدورة .

وقد وافق المحقق الثاني على هذا الرأي جملة من الاعلام كالسيد الخوئي والسيد الشهيد .

وقد تسأل عن ثمره هذا الاختلاف وان المكلف ما دام لا يتمكن من الاتيان إلا بالحصة المقدورة فاي ثمره لكون التكليف متعلقاً بخصوص الحصة المقدورة او بالجامع ؟

والجواب : تظهر الثمرة فيما لو اتى المكلف بالحصة غير المقدورة صدفة كما لو قال الأب لولده : سافر وكان للسفر حصتان احدهما مقدورة وهي السفر في

(١) ولعل الوجدان قاضٍ بذلك ، فلو قال صديقك : زرني هذه الليلة ، فقلت له : لا اتمكن هذه الليلة لبعض الموانع ، فيقول : زرني اذن اما هذه الليلة او الليلة المقبلة ، فتقول : نعم هذا جيد .

تأمل في هذا المثال ونضائره تجد ان تعلق التكليف باصل الزيارة الجامعة بين كونها هذه الليلة او الليلة المقبلة امر معقول ، ولا وجه له الا كون جامع الزيارة مقدوراً وان كانت بعض حصصه غير مقدورة .

اليقظة والأخرى غير مقدورة وهي في المنام ، فلو تحققت الحصة غير المقدورة بان رُفع الولد حالة نومه ووضع في الطائرة فعلى رأي المحقق الثاني يكون هذا السفر مصداقاً للواجب ومجزياً لأن الوجوب متعلق بالجامع وهو صادق عليه ، وأما على رأي الميرزا فلا يكون مجزياً بل تجب العودة والسفر من جديد^(١) لان التكليف متعلق بخصوص الحصة المقدورة وهي السفر في اليقظة ، والسفر في المنام لم يتعلق به التكليف فاجزاؤه عن الحصة الواجبة يحتاج الى دليل ، فان اجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج الى دليل .



مركز تحقيقات کتب و تراث اسلامی

(١) طبعی فیما اذا لم یکن السفر واجباً من باب المقدمة بل کان واجباً نفسياً والا لم تجب اعادته لأن الغرض منه التوصل والمفروض حصوله .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١٤٤٠



مركز تحقيقات كميوتري علوم اسلامي

شرطية القدرة بالمعنى الأعم او مبحث الترتب

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شرطية القدرة بالمعنى الأعم :

قوله ص ٣١٢ س ١ تقدم ان العقل يحكم ... الخ :

تقدم ان التكليف لا يتعلق بغير المقدور ، فالوجوب لا يتعلق بالصلاة مثلاً
الا مع قدرة المكلف عليها قدرة تكوينية بان يكون سالم الاعضاء والحواس ،
فالمعنى عليه الفاقد للاحساس لا يكون مكلفاً بها ، وهذا واضح ، ولكن لو فرض
ان المكلف كان سالم الاعضاء والحواس الا انه مبتلى بواجب اهم كاتخاذ شخص
اوشك على الغرق فهل مع توجه الأمر بالانقاذ يبق الأمر بالصلاة متوجهاً او لا ؟
كلا لا يمكن ذلك ، فان الصلاة والانقاذ ضدان ، وتوجه الأمر للضدين في وقت
واحد امر غير ممكن ، فع توجه الأمر بالانقاذ لا يمكن توجه الأمر بالصلاة والا
يلزم طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل .

وقد يقال : ان الأمر بالجمع بين الضدين وان كان مستحيلاً الا ان ذلك فيما
لو كان الأمر واحداً بان قال المولى اجمع بين الضدين ، اما اذا كان بأمرين بان قيل
في امر صل وفي امر ثانٍ انقذ فهو ليس بمستحيل ، والمفروض في المقام وجود
أمرين .

والجواب : ان العقل يرى الاستحالة في كلتا الحالتين ولا يفرق بينهما .
ومن مجموع هذا نخرج بالنتيجة التالية : ان كل تكليف يشترط فيه
شرطان :

أ - القدرة التكوينية بمعنى سلامة الاعضاء والحواس .

ب - عدم الابتلاء بالامر بالضد كالانقاذ .

ونصطلح على مجموع هذين الشرطين بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم .
بخلاف خصوص الشرط الأول - اي سلامة الاعضاء - حيث نصطلح عليه
بالقدرة التكوينية بالمعنى بالاختصاص .

وكل ما ذكرناه لحد الآن هو في الحقيقة تهديد لطرح السؤال التالي : ماذا يراد
من الشرط الثاني الذي هو عدم الابتلاء بالضد فهل يراد به عدم وجود نفس امر
انقذ او عدم الاشتغال بامثاله دون مجرد عدم وجوده ؟ اختار الآخوند الاول
وانه مع وجود من اوشك على الفرق وتوجه الأمر بانقاذه فلا يمكن توجه الأمر
بالصلاة سواء اشتغل المكلف بالانقاذ أو لا ، فنفس وجود امر انقذ يمنع من وجود
امر صل ، لان لازم وجودهما معاً الأمر بالضدين .

واختار جملة من الاعلام منهم الميرزا^(١) الثاني وان شرط وجود امر صل
هو عدم الاشتغال بالانقاذ وليس وجود امر انقذ بمجرد مانعاً من وجود امر
صل ، فاذا لم يشتغل المكلف بالانقاذ فمن المعقول توجه امر صل اليه فيقال له : انقذ
فان لم تشتغل بالانقاذ فصل ، ويصطلح على مثل هذين الأمرين - اي الأمر
بالانقاذ والأمر بالصلاة مترتباً على عدم الاشتغال بالانقاذ - بالامرين الترتبيين ،
لان الامر بالصلاة مترتب على عدم الاشتغال بامثال امر انقذ .

والثمة بين الرأيين واضحة ، اذ على الاول اذا لم يشتغل المكلف بالانقاذ
واشتغل بالصلاة وقعت صلاته باطلة لعدم الأمر بها بخلافه على الثاني .

ادلة الرأيين :

اما الآخوند فقد استدل على رأيه بان لازم الرأي الثاني القائل بإمكان

(١) وهذا هو الرأي السائد بين علمائنا المتأخرين كالسيد الخوئي والسيد الشهيد وغيرهما .

فكرة الترتب ومعقولية توجه الأمر بالمهم - الصلاة - عند عدم الاشتغال بالاهم -
الانقاذ - توجه الامر لكلا الضدين في آن واحد ، فعند عدم الاشتغال بالانقاذ
يتوجه الأمر بالصلاة لتحقيق شرطه - وهو عدم الاشتغال بالانقاذ - والأمر
بالانقاذ لان مجرد عدم الاشتغال بالانقاذ لا يستوجب سقوط امره وانما يسقط
عند زوال الموضوع وتحقيق الغرض بالفعل .

واما الميرزا الذي هو من رواد الرأي الثاني القائل بإمكان فكرة الترتب
فقد ذكر في تقارير درسه خمس مقدمات لاثبات ذلك^(١) ، بيد ان السيد الشهيد
اختصر تلك المقدمات واثبت الامكان ضمن مقدمات ثلاث تكفلت الاولى منها
توضيح ان المناقاة بين صل وانقذ ليست الا من حيث عالم الامتثال بمعنى ان
امتثال صل لما كان يبعد عن امتثال انقذ وامتثال انقذ لما كان يبعد عن امتثال صل
حصلت المناقاة بينهما . وتكفلت الثانية اثبات ان امر صل لا يبعد عن امتثال انقذ .
وتكفلت الثالثة اثبات ان انقذ لا يبعد عن امتثال صل .

ونتيجة النقاط الثلاث بعد هذا هو ان امتثال كل واحد من صل وانقذ لا
يبعد ولا ينافي امتثال الآخر بل بينهما كمال الملائمة ، هذا هو مضمون النقاط الثلاث
على سبيل الاجمال ، واما تفصيلاً فكما يلي :

(١) ولكن بعض المقدمات الخمس ليس له مدخلية لاثبات الامكان كما يتضح ذلك لمن
راجعها ونبه عليه العلما السيد الخوئي والسيد الشهيد .
ويقال ان فكرة امكان الترتب كانت موجودة قبل الميرزا ، حيث تبناها كل من السيد محمد
الاصفهاني الفشاركي والسيد المجدد الشيرازي الاستاذين الجليلين للميرزا ، وكان دور
الميرزا دور المشيد لاركان الفكرة واصلاح اسسها . وفي كتاب « فرائد الأصول » للشيخ
الأعظم الطبعة القديمة ص ٣٠٩ س ٥ عبارة منقولة عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء تدل على
انه كان يقول ايضاً بإمكان الفكرة المذكورة ، وفي ذلك الموضع بالذات يرد الشيخ الأعظم
على الفكرة بنفس ما ذكره الآخوند لاثبات الاستحالة وبذلك يحصل اتجاه ثانٍ يقول بعدم
امكان الترتب من رواه الشيخ الأعظم .

النقطة الاولى : نشعر بالوجدان بالمنافاة بين صل وانقذ لو وجهها للمكلف في وقت واحد ، ولكن ما هو سبب المنافاة ؟ ان في ذلك ثلاثة احتمالات :

١- ان يكون التنافي بين المبادئ هو السبب لذلك ، فلاجل دلالة امر صل على المصلحة والشوق في الصلاة ودلالة امر انقذ على الشوق والمصلحة في الانقاذ يحصل التنافي بين الامرين ، ولكنه باطل ، اذ اي مانع من اشتغال الصلاة على المصلحة والشوق وفي نفس الوقت يكون الانقاذ متصفاً بذلك ايضاً .

٢- ان يكون التنافي بسبب نفس الجعل ، بمعنى ان جعل الوجوب على هذا الضد يتنافى وجعله على الضد الآخر من جهة امتناع نفس توجيه الوجوب الى المتضادين حتى يقطع النظر عن المصلحة والشوق ، وهو باطل ايضاً ، لأن الوجوب اعتبار وهو سهل المؤونة ، فكما يمكن اعتبار الليل نهاراً وبالعكس يمكن ايضاً اعتبار هذا الضد واجباً وفي نفس الوقت يعتبر الضد الآخر واجباً .

٣- ويتعين بعد بطلان الوجهين السابقين ان يكون التنافي من حيث الامتثال ، فلأجل ان صل يدفع بالمكلف نحو الصلاة بينما انقذ يدفع به نحو الضد يتحقق التنافي .

وبهذا تنتهي النقطة الاولى واتضح من خلالها ان سبب المنافاة بين صل وانقذ هو التنافي من حيث عالم الامتثال .

النقطة الثانية : وبعد كون المنافاة بين صل وانقذ من حيث الامتثال نوضح في هذه النقطة ان صل لا ينافي امتثال انقذ ولا يقول امتثلي ولا تمتثل انقذ . وسبب ذلك ان صل مشروط بعدم امتثال انقذ فهو يقول ان لم تمتثل انقذ فامثلي ولا يقول امتثلي واترك امتثال انقذ . وان شئت قلت : ان امر صل لا يوجد الا بعد ترك امتثال انقذ ، فعدم امتثال انقذ مقدمة وجوبية لصل وشرط لاصل حدوث

صل ، ومن الواضح ان الواجب لا يدعو لتحقيق مقدمته الوجوبية ، فكما ان امر (حج) لا يقول حصل الاستطاعة - اذ قبل حصول الاستطاعة لا وجوب للحج حتى يقول حصل الاستطاعة - كذا امر صل لا يدعو الى مقدمته الوجوبية ولا يقول اترك الاشتغال بالانقاذ ، فانه مع الاشتغال بالانقاذ لا وجود لامر صل حتى يقول اترك الاشتغال بالانقاذ .

النقطة الثالثة : وبعد تجلي ان امر صل لا ينافي امتثال امر انقذ ولا يقول لا تمتثل انقذ نوضح في هذه النقطة ان امر انقذ بدوره لا ينافي امتثال صل . وسبب ذلك ان امر انقذ اما ان يكون مقيداً بعدم امتثال امر صل ايضاً او يكون مطلقاً وغير مقيد بذلك ، فان كان مقيداً فلا يكون منافياً لامتثال صل لنفس ما تقدم في النقطة الثانية ، وان كان مطلقاً فهو وان كان يقول لا تمتثل امر صل الا انه لا يقول ذلك ابتداءً ومباشرة ، اذ مباشرة يقول امتثلي ، وبتبع قوله امتثلي يكون قد بعدنا عن امتثال صل ، حيث ان لازم امتثال انقذ عدم امتثال صل ، وباتضح هذا نقول : ان خطاب انقذ حينما يقول امتثلي فمعنى ذلك انه يقول لا تحقق موضوع امر صل - فان موضوع صل هو عدم امتثال انقذ فاذا كان انقذ يقول امتثلي فهذا يرجع الى انه لا تحقق موضوع صل - وواضح ان هذا المقدار مما لا يأباه خطاب صل ، فان الخطاب - اي خطاب كان - لا يقول اوجد موضوعي ^(١) ، واذا لم يقل خطاب صل اوجد موضوعي فلا يكون قول انقذ لا توجد موضوع صل منافياً لصل ، وان شئت قلت : ان امر انقذ وان كان يقول لا تمتثل صل ولكنه لا يقول ذلك مباشرة بل مباشرة يقول امتثلي اي اعدم موضوع خطاب صل ، ومن

(١) لانه قبل وجود موضوع صل لا يكون لخطاب صل وجود حتى يتمكن ان يقول اوجد موضوعي .

الواضح ان الخطاب لا يرفض ترك امتثال نفسه في حالة عدم تحقق موضوعه ، اذ في حالة عدم تحقق موضوعه لا يكون له وجود ، وجلي ان الخطاب لا يرفض عدم امتثال نفسه الا في حالة وجوده - الخطاب - وتحقق موضوعه وشرطه^(١) ولا يأبى عن عدم امتثال نفسه في حالة عدم تحقق وجوده . هذه حصيلة النقطة الثالثة وبتمامها يتجلى ان فكرة الترتب فكرة ممكنة لان التنافي بين الأمرين لا ينشأ الا من ناحية الامتثال على ما تقدم في النقطة الاولى ، وقد اثبتنا انه لا تنافي بين صل وانقذ من ناحية الامتثال ، فلا امتثال صل ينافي امتثال انقذ - على ما اتضح في النقطة الثانية - ولا امتثال انقذ ينافي امتثال صل على ما اتضح في النقطة الثالثة .

نقاط ثلاث :

قوله ص ٣١٧ س ٤ وهكذا نعرف ... الخ : وبعد اتضح امكان فكرة الترتب نذكر ثلاث نقاط ترتبط بالفكرة المذكورة :

١ - اتضح مما سبق ان كل تكليف ليس مشروطاً بخصوص سلامة الاعضاء المعبر عنها بالقدرة التكوينية بالمعنى الأخص بل هو مشروط اضافة لذلك بعدم الاشتغال بامتثال تكليف آخر .

ونستدرك الآن لنقول : ان التكليف وان كان مشروطاً بعدم الاشتغال بامتثال تكليف آخر ولكن مقصودنا من ذلك هو عدم الاشتغال بتكليف آخر مساوٍ او اهم ، فامر صل مثلاً مشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر اهم من الصلاة او مساوٍ لها ، وبتعبير جامع هو مشروط بعدم الاشتغال بواجب آخر لا يقل اهمية عن الصلاة ، اما اذا كان الواجب الآخر اقل اهمية فلا يكون وجوب

(١) الشرط والموضوع شيء واحد ، فان كل شرط للوجوب هو موضوع له .

الصلاة مقيداً بعدم الاشتغال به ، فانه لا معنى لاشتراط الواجب بعدم الاشتغال بما هو أدون منه فان وجوب المهم هو الذي يعقل اشتراطه بترك الالهة ولا معنى لاشتراط وجوب الالهة بترك المهم لكونه خلف فرض الالهية^(١).

٢- اتضح ان صيغة التقييد التي يحكم بها العقل في كل تكليف هي : ان كل تكليف هو مشروط بعدم الاشتغال بالالهة او بالمساوي ، واذا واجه المكلف واجبين كالصلاة وازالة النجاسة فللتعرف على ان ايها هو المشروط بترك الآخر لا بد من التفحص على الملاك الأهم^(٢) ، فان كان ملاك الصلاة هو الأهم كان وجوب الازالة هو المشروط بعدم الاشتغال بالصلاة ويبقى وجوب الصلاة مطلقاً ، ولو فرض العكس فالعكس ، ولو كانا متساويين كان كل منهما مشروطاً بترك امثال الآخر المعبر عنه بالترتيب من الجانبين .

ثم انه لو كان احد الوجوبين مشروطاً بترك الآخر واراد المكلف الامتثال بشكل لا يقع في العصيان فعليه الاتيان بالالهة فانه حينئذ يكون ممثلاً لوجوب الالهة كما هو واضح وفي نفس الوقت يكون وجوب المهم ساقطاً عنه حيث ان وجوب المهم مشروط بترك الالهة ، فاذا تحقق الالهة سقط وجوب المهم . وعليه فلو اتى المكلف بالالهة لم يكن عاصياً لشيء من الأمرين بينما لو حقق المهم فهو وان كان ممثلاً لامره لكنه يكون عاصياً لأمر الالهة . هذا لو كان احد الواجبين اهم ، اما لو كانا متساويين فبأي واحد منهما اتى المكلف يكون ممثلاً لان الاتيان بأي واحد منهما يكون موجباً لامتثال امره وفي نفس الوقت يكون موجباً

(١) وقد اشار (قدس سره) هذه النقطة بقوله : وهكذا نعرف ... الخ .

(٢) وقد تسأل : ما هو الطريق لاحتراز اهمية الملاك ؟ والجواب : توجه عدة طرق نذكر بعضها :
 أ- ان يكون احد الواجبين فورياً والآخر موسعاً ، فان الفوري هو الالهة .
 ب- ان يكون احدهما مما له بدل والآخر مما ليس له بدل ، فان ما لا يدل له هو الأهم .
 ج- ان يدل الاجماع على ان الملاك الأهم هذا دون ذاك .

لسقوط الأمر بالآخر^(١).

٣- وقد تسأل عن ثمة البحث عن امكان الترتب واشتراط كل تكليف بعدم الاشتغال بامثال واجب آخر اهم او مساوٍ؟ والجواب: تظهر الثمرة في ثلاثة موارد هي^(٢):

الثمره الاولى: بناء على تقييد كل تكليف بعدم الاشتغال بالاهم او المساوي لا يكون بين خطاب صل وازل تعارض^(٣) بل تراحم^(٤). ووجه ذلك ان الدليلين انما يكونان متعارضين فيما اذا لم يمكن تشريعها للتكاذب بينهما، ومن الواضح بعد اشتراط كل تكليف بعدم الاشتغال بالاهم او المساوي يكون مفاد خطاب صل

(١) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله: ومن هنا نصل الى صيغة عامة للتقييد... الخ
(٢) كان من المناسب عد الثمرة واحدة لا متعددة، فان ما يذكر تحت عنوان الثمرة الثانية والثالثة هما من لوازم الثمرة الاولى.

(٣) المقصود من التعارض هو تكاذب الدليلين في مقام التشريع وعدم امكان جعل كلا الحكمين، ونذكر لذلك مثالين:

أ- اذا قيل صل ولا تصل فانه مع صدور صل لا يمكن صدور لا تصل، وهذا ما يسمى بالتعارض بنحو التباين.

ب- اذا قيل اكرم كل عالم ولا تكرم اي فاسق فان الاول يدل على وجوب اكرام كل عالم سواء كان عادلاً أم فاسقاً، والثاني يدل على حرمة اكرام اي فاسق سواء كان عالماً أم لا فيحصل التعارض بينهما في العالم الفاسق، فهذا يقول اكرمه وذاك يقول لا تكرمه، ويسمى هذا بالتعارض بنحو العموم والخصوص من وجه. وعلى هذا فالتعارض تارة يكون بنحو التباين واخرى بنحو العموم من وجه.

(٤) المتزاحمان هما الحكمان اللذان يمكن تشريعهما غير ان المكلف تضيق قدرته عن امتثالهما معاً كوجوب الصوم ووجوب التكسب تحصيلاً للمعاش، فان تشريعهما معاً ممكن، فن الوجه ان يقال صم وتكسب، واذا لم يمكن لفرد في بعض الاحيان الجمع بينهما كمن يعيقه الصوم عن التكسب تحقق التزام بينهما لا لعدم امكان تشريعهما بل لضيق القدرة عن امتثالهما.

والوظيفة اتجاه المتزاحمين هي تقديم الاهم ملاكاً سواء كان موافقاً للكتاب ومخالفًا للعامة او لا بينما الوظيفة اتجاه المتعارضين هي تقديم الارجح سنداً او دلالة فيقدم المخالف للعامة او الموافق للكتاب او الاشهر ويقطع النظر عن اهمية الملاك.

وازل هكذا : صل ان لم تشتغل بواجب اهم او مساوٍ وازل ان لم تشتغل بواجب اهم او مساوٍ ، ولا محذور في جعل مثل هذين الحكمين .

ومن هنا نعرف معنى العبارة القائلة بان « باب التزاحم خارج عن باب التعارض » فان المقصود منها هو ما ذكرناه اي ان مثل صل وازل اللذين هما متزاحمان لا يوجد بينهما تعارض بينما بناء على انكار فكرة الترتيب يتحقق بينهما التعارض ولا يكون التزاحم بينهما اجنبياً عن باب التعارض .

ان قلت : بل يوجد تعارض بين صل وازل ، فان الأمر بالصلاة في قوله تعالى : « اقم الصلاة لدلوك الشمس ... الآية » مطلق وليس مقيداً بعدم الاشتغال بالازالة ، وهكذا الامر بالازالة هو مطلق وليس مقيداً بعدم الاشتغال بالصلاة ، ومثل هذين المفادين المطلقين لا يمكن جعلهما وبينهما تعارض .

قلت : ان الخطابين وان كانا من حيث اللفظ مطلقين ولم يقيد احدهما بترك الاشتغال بواجب آخر الا انها مقيدان بحكم العقل بعدم الاشتغال بواجب آخر اهم او مساوٍ وهو يكفي لرفع التعارض .

التزاحم بين الواجب والمحرام

التزاحم بين التكليفين له حالتان ، فتارة يكون بين تكليفين كلاهما وجوبي كالتزاحم بين امر ازل وصل ، واخرى بين تكليفين احدهما وجوبي والاخر تحريمي كمن اوشك على الغرق وتوقف انقاذه على اجتياز ارض مغصوبة متوسطة بينه وبين النهر ، فان وجوب الانقاذ وحرمة الغصب حكمان متزاحمان ولا تعارض بينهما . اما انه لا تعارض بينهما فلأن كلا منهما مقيد بعدم الاشتغال بواجب آخر مساوٍ او هم ، وكل خطابين من هذا القبيل لا يقع بينهما تعارض ، واما انه يوجد بينهما تزاحم فباعتبار ضيق قدرة المكلف عن امتثال كلا

الحكمين^(١)

الثمرة الثانية : واذا تحقق التزام بين صل وازل طبقاً للثمرة السابقة فاللازم اعمال مرجحات باب التزام وهي تقديم الاله ملاكاً حيث انه بتقديمه ينتفي وجوب المهم لكونه مشروطاً بعدم الاشتغال بالاله ، فاذا قدم المكلف الازالة واشتغل بها لم يبق للصلاة وجوب وبالتالي لم يكن عاصياً لشيء من الخطابين ، وهذا بخلاف ما لو قدم المهم فانه يكون عاصياً لأمر الاله .

هذا كله لو كان اهم في البين ، اما اذا كانا متساويين فالمكلف مخير في تقديم اي واحد منها شاء لان كلاهما مشروط بعدم الاشتغال بالآخر ، فاذا اشتغل بهذا انتفى وجوب ذاك ، واذا اشتغل بذاك انتفى وجوب هذا .

واذا اهمل المكلف كلا الواجبين الاله والمهم فهل يستحق عقابين او عقاباً واحداً ؟ المناسب لفكرة الترتب القائل بان كلا التكليفين موجه الى المكلف بنحو الترتب الالتزام باستحقاق عقابين عقاب على مخالفة هذا وعقاب على مخالفة ذاك ، لان المفروض توجه كلا التكليفين الى المكلف .

ولكن قد يشكل على الالتزام بتعدد العقاب بانه لما لم يمكن الجمع بين الصلاة والازالة فلا وجه لاستحقاق عقابين بل المناسب استحقاق عقاب واحد . وقد ذكر الآخوند^(٢) ان استاذ الميرزا محمد حسن الشيرازي (قدس سره) كان من القائلين بإمكان فكرة الترتب وكان الآخوند يشكل عليه بان لازم الفكرة المذكورة الالتزام بتعدد العقاب عند ترك كلا التكليفين والحال انه مما لا يمكن

(١) هذا وقد ذكر الميرزا في اجود التقريرات ج ١ ص ٣٢٢ بعض الشبهات على الترتب بين الواجب والحرام وناقشها .

ثم ان اقحام بيان هذا المطلب - اي التزام بين الواجب والحرام - اثناء بيان الثرات غير مناسب ، بل المناسب ذكره مستقلاً بعد الفراغ من ذلك .

(٢) الكفاية ج ١ ص ٢١٨ طبعة المشيخي .

الالتزام به لعدم تمكن المكلف من الجمع بين الازالة والصلاة معاً.

هذا ويمكن مناقشة الآخوند بإمكان الالتزام بتعدد استحقاق العقاب عند ترك كلا التكليفين، ومجرد أن الجمع بين الصلاة والازالة غير ممكن لا يمنع من تعدد الاستحقاق، إذ المناط في استحقاق العقاب هو فعلية التكليف والمفروض أن كلا التكليفين فعلي في حق المكلف.

الثمرّة الثالثة: وإذا اتضح تحقق التزاحم بين خطاب صل وازل بناء على فكرة الترتيب وبالتالي لزوم تقديم الاله ملاكاً فهل ان تقديم الاله كالازالة مثلاً يعني سقوط التكليف بالصلاة سقوطاً تاماً أو يعني السقوط الناقص؟ والجواب: انه يعني السقوط الناقص، فتقديم وجوب الازالة يقتضي سقوط الوجوب عن الصلاة حالة الاشتغال بالازالة فقط ويبقى ثابتاً حالة عدم الاشتغال بها، وبهذا يحصل الفرق بين حالة التعارض وحالة التزاحم، فانه لو اخذنا برأي الآخوند القائل باستحالة الترتيب كان بين خطاب صل وازل تعارض، فاذا قدمنا خطاب ازل من باب موافقته للكتاب او مخالفته للعامة فخطاب صل يسقط من اساسه وهذا بخلاف ما لو قلنا بإمكان الترتيب فانه يتحقق التزاحم وبتقديم الاله يبقى التكليف بالهم ثابتاً عند عدم الاشتغال بالاله^(١).

الامكان يستلزم الوقوع:

قوله ص ٣٢١ س ٩ ولا يحتاج اثبات هذا الوجوب الترتيبي... الخ: تقدم ان المكلف عند توجه الامر بالازالة اليه يمكن ان يوجه له في الوقت نفسه الامر

(١) وبهذا اتضح امكان صياغة الثمرات الثلاث بصيغة ثمرّة واحدة فيقال: بناء على امكان فكرة الترتيب يتحقق تزاحم بين الخطابين دون التعارض ويترتب على ذلك لزوم تقديم الاله ملاكاً ولازم ذلك عدم سقوط الخطاب بالهم من اساسه.

بالصلاة مشروطاً بترك الازالة . وقد يقال : ان مجرد امكان توجيه الوجوب المذكور للمكلف ما لم يرتق الامكان الى مستوى الوقوع غير نافع فالهم اثبات هذا الوجوب بالفعل ولا يكفي مجرد امكانه ، فان صحة الصلاة في المسجد الذي فيه نجاسة تحتاج الى وجود امر بها بالفعل ولا يكفيها مجرد امكان وجوده ، وواضح ان امكان الشيء لا يستلزم وقوعه .

والجواب : ان الامكان وان لم يكن مستلزماً للوقوع ولكنه في خصوص مقامنا يستلزمه بتقريب انه يوجد لدينا امر بالصلاة يقول « اقم الصلاة لدلوك الشمس ... الخ » والعقل بعد حكمه بتقييد كل تكليف بعدم الاشتغال بالاهم او المساوي فمن اللازم تقييد الخطاب المذكور بعدم الاشتغال بالازالة التي هي واجب اهم او مساو للصلاة . وبهذه الطريقة يثبت ان الآية الكريمة تدل على تحقق وجوب للصلاة مشروطاً بعدم الاشتغال بالازالة .

الثمرّة العملية لفكرة الترتب :

قوله ص ٣٢١ س ١٥ ومن نتائج هذه الثمرة ... الخ : اتضح مما سبق ان ثمرّة فكرة الترتب هي تحقق التراحم بين صل وازل بخلافه بناء على انكارها فانه يتحقق التعارض ولكن الثمرة بهذا المقدار لا تعدو كونها ثمرّة نظرية واصولية الا ان من نتائج الثمرة المذكورة تحقق ثمرّة عملية وهي تصحيح الصلاة عند الاشتغال بالازالة فانه بعد تحقق التراحم بين صل وازل وتقديم الأمر بالاهم يبقى الأمر بالهم مشروطاً بترك الأهم ، فهناك امر متعلق بالصلاة مشروطاً بترك الازالة ، فاذا ترك المكلف الازالة واشتغل بالصلاة وقعت منه صحيحة لوجود امر ترتبي متعلق بها ، وهذا بخلافه على رأي الآخوند المنكر لامكان الترتب فانه لا يمكنه

الحكم بصحة الصلاة لعدم وجود امر ترتبي متعلق بها^(١).

هذا ولكن الآخوند دافع عن نفسه قائلاً: ان بالامكان تصحيح الصلاة عن طريق آخر وهو الملاك بتقريب ان صحة الصلاة تحتاج الى امرين: وجود الملاك وقصد القربة، وكلاهما متوفر، اما قصد القربة فباعتبار ان المكلف جاهل ويعتقد عدم المحذور في ترك الازالة والالتيان بالصلاة فيتأق منه لاجل ذلك قصد القربة، واما الملاك فباعتبار ان وجود خطاب ازل يمنع من وجود خطاب صل ولا يمنع من ملك الصلاة، فان المنافاة ثابتة بين خطاب صل وخطاب ازل، فاذا تحقق خطاب ازل امتنع وجود خطاب صل، اما ملك الصلاة وملاك الازالة فلا ممانعة بينهما ليلزم من ثبوت المصلحة او الامر بالازالة انتفاء المصلحة عن الصلاة. هذا حصيلة ما افاده (قدس سره).

ويرده: ان وجود النجاسة والامر بازالتها وان كان لا يمنع من بقاء المصلحة ثابتة في الصلاة ولكن مع ذلك يحتمل زوالها عنها بسبب المزاحمة بالازالة ولا يوجد طريق يحرز به بقاؤها سوى الامر فان الامر المتعلق بالصلاة يدل بالمطابقة على الوجوب وبالالتزام على ثبوت الملاك فيها، فاذا فرض عدم تعلق الامر الترتبي بالصلاة واستحالة ثبوته فلا يحرز لوجود الملاك في الصلاة.

قوله ص ٣١٢ س ١ واشتراطه: عطف تفسير على قوله: «تقيد التكليف».

قوله ص ٣١٢ س ٦ تكويناً: بان كان سالم الاعضاء والحواس.

قوله ص ٣١٢ س ٧ للتضاد... الخ: اي ان فوات الصلاة بانقضاء الفريق

(١) وبهذا اتضح الرد على السيد الخوئي فانه جعل ثمرة امكان الترتيب هي تصحيح العبادة عند ترك الالهم بينما المناسب ان تكون الثمرة هي انتفاء التعارض وتحقيق التزامهم، ويتفرع على تحقق التزام صحة الصلاة، فصحة الصلاة ليست هي الثمرة مباشرة لامكان الترتيب وانما هي لازم مترتب على الثمرة المذكورة.

ناشئ من التضاد بين الصلاة والانقاذ ، فانه مع الاتيان بالصلاة لا يمكن الانقاذ ومع الانقاذ لا يمكن الاتيان بالصلاة .

قوله ص ٣١٣ س ٧ ان لا يكون : اي المكلف .

قوله ص ٣١٣ س ٨ فلأن قيده : اي موضوعه .

قوله ص ٣١٤ س ٨ بالمعنى الذي : اي بمعنى عدم الاشتغال بامتنال الضد .

قوله ص ٣١٤ س ٨ بنفس ثبوته : اي وليس المانع من التكليف بالضد

الآخر - كالصلاة - هو الاشتغال بالانقاذ .

قوله ص ٣١٥ س ٧ او بالبناء على عصيانه : اي ان امر صل ما دام

مشروطاً فهو لا ينافي امتثال انقاذ من دون فرق بين ان يكون شرطه هو عدم

امتنال انقاذ او البناء على عصيانه .

قوله ص ٣١٥ س ٨ على هذا النحو : اي فهو وجوب مشروط بعدم امتثال

انقاذ او بالبناء على عصيانه .

قوله ص ٣١٥ س ٩ ومحركيته : عطف تفسير لفاعليته ، اي ان امر صل

يستحيل ان يكون تحريكه نحو امتثاله منافياً لامر انقاذ .

قوله ص ٣١٦ س ٢ مشروطاً بدوره ايضاً : ويسمى الترتب في هذه الحالة

بالترتب من الجانبين .

قوله ص ٣١٦ س ٤ بنفس البيان السابق : وهو ان امر انقاذ ما دام مشروطاً

بعدم امتثال صل فيستحيل ان يقول لا تمتثل صل لانه بامتنال صل لا وجود له

اصلاً حتى يمكنه ان يقول لا تمتثل صل .

قوله ص ٣١٦ س ٧ ويصلح ان ... الخ : عطف تفسير لقوله : « يبعد عن

امتنال » ، اي ان انقاذ وان كان يبعد عن امتثال صل ويصلح ان يستند عدم وقوع

الصلاة الى امر انقذ .

قوله ص ٣١٦ س ٨ بذلك : متعلق بالواجب .

قوله ص ٣١٦ س ١٠ الذي يساوق : صفة لقوله : « امتثال نفسه » .

قوله ص ٣١٦ س ١١ ونفي موضوعه : عطف تفسير لأفناء الشرط ، فان

شرط الوجوب يكون موضوعاً له فلازم نفي شرط الوجوب نفي الموضوع .

قوله ص ٣١٦ س ١١ وهذا يعني : اي ما دام انقذ يقول بالمباشرة امتثلي ،

والمفروض ان امتثلي يعني لا توجد موضوع صل فبضم هذا لذك تكون النتيجة

ان انقذ وان كان يقتضي عدم امتثال صل ويقول لا تمتثل صل ولكنه يقتضي ذلك

عن طريق نفي اصل وجوب الصلاة - لان انقذ بقوله امتثلي كأنه يقول لا توجد

موضوع صل - ولا يقتضي ترك امتثال الصلاة عند افتراض تحقق وجوبها وتحقيق

شرطه وموضوعه .

قوله ص ٣١٦ س ١٣ لا نفيه : أي لا نفي امتثال الوجوب المشروط مع

حفظ ... الخ .

قوله ص ٣١٦ س ١٦ اذ يستحيل : لانه قبل وجود شرطه لا وجود له اصلاً

حتى يقوم بحفظ شرطه فقبل تحقق الاستطاعة مثلاً لا وجود لوجوب الحج اصلاً

حتى يقول اوجد الاستطاعة .

قوله ص ٣١٧ س ١ وبهذا يتبرهن : هذا نتيجة النقاط الثلاث .

قوله ص ٣١٧ س ٢ على الأقل مشروطاً : اي ان الامر بالضدين يمكن في

حالتين احدهما : ان يكون كل منهما مشروطاً بترك الآخر ، ويسمى بالترتب من

الجانبين ، وثانيهما : ان يكون احدهما بالخصوص مشروطاً بترك الآخر ، ويسمى

بالترتب من جانب واحد ، والذي يكفي لامكان الامر بالضدين كون احدهما

على الأقل مشروطاً بعدم امتثال الآخر ولا يلزم اشتراط كليهما بذلك .

قوله ص ٣١٨ س ٣ بمعرفة النسبة : اي انها متساويان او احدهما اهم .

قوله ص ٣١٨ س ١١ وان المكلف : عطف على قوله : « ان الامر » .

قوله ص ٣١٩ س ٤ لان الدليل مفاده جعل الحكم : ففاد دليل صل هو

وجوب الصلاة على كل من يفرض بالغاً عاقلاً قادراً ، وهكذا الحال بالنسبة لمفاد ازل .

قوله ص ٣١٩ س ١٠ كذلك : اي المقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم .

قوله ص ٣٢٠ س ٨ مغاير لباب التعارض : بينما على رأي الآخوند المنكر

لامكان الترتب يكون كل دليلين متزاحمين كصل وازل داخلين تحت المتعارضين ولا يكون باب التزاحم خارجاً عن باب التعارض ، وبالتالي يلزم تطبيق قواعد باب التعارض - وهي تقديم الموافق للكتاب او المخالف للعامة ونحو ذلك - على كل متزاحمين .

قوله ص ٣٢٠ س ١٣ في مورد ما : كمورد توقف انقاذ الغريق على اجتياز

الأرض المنصوبة .

قوله ص ٣٢١ س ١١ الدليل العام : كدليل « اقم الصلاة لدلوك ... الخ » .

قوله ص ٣٢١ س ١٣ عن ذاك : اي عن وجوب المتعلق مشروطاً بعدم

الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية .

قوله ص ٣٢١ س ١٤ المزاحم الآخر : وهو وجوب الازالة .

قوله ص ٣٢١ س ١٥ هذه الثمرة : اي المشار لها في هذه الصفحة من الحلقة

س ٥ بقول : ومنها ان تقديم ... الخ .

قوله ص ٣٢٢ س ٧ على وجهه النظر المذكورة : وهي وجهة نظر الآخوند

القائلة باستحالة الأمر الترتبي .

قوله ص ٣٢٢ س ٩ فحيث امر : الصواب : فحيث لا امر .

ما هو الضد ؟

قوله ص ٣٢٢ س ١١ عرفنا ان الأمر بشيء ... الخ : تقدم ان كل تكليفين يوجد بين متعلقيهما تضاد - كأزل وصل فان متعلقيهما وهما الصلاة والازالة بينهما تضاد - فلا تعارض بينهما ما دام الترتب ممكناً ، اي ما دام كل منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب اهم او مساوٍ . هذا ولكن يوجد موردان لا تعقل فيهما فكرة الترتب هما :

١ - مورد التناقض ، فالصلاة وعدمها^(١) متناقضان لا يعقل فيهما الترتب ، فلا يمكن ان يقال صل فان لم تشتغل بالصلاة وجب عليك تركها ، انه غير معقول ، اذ عند عدم امتثال صل يكون ترك الصلاة متحققاً ومع تحققه لا يمكن الأمر به لانه لا يعدو عن كونه امراً بتحصيل الحاصل .

وان شئت قلت : عند عدم امتثال صل لا يمكن الأمر بترك الصلاة لا امراً مطلقاً ولا امراً مشروطاً ، اما انه لا يمكن الأمر به امراً مطلقاً - بمعنى ان يقال صل واترك الصلاة - فلأنه امر بالجمع بين الضدين وهو غير معقول ، واما انه لا يمكن الأمر به مشروطاً بعدم امتثال صل فلأنه امر بتحصيل الحاصل . اذن كلما كان بين الشيئين تناقض فلا يمكن الأمر بهما بنحو الترتب ، ولو تعلق الامر بهما كان بين الامرين تعارض .

٢ - مورد الضدين اللذين لا ثالث لهما كالجهر والاخفات فلا يمكن ان يقال

(١) ويعبر عن مثل عدم الصلاة بال ضد العام او النقيض .

اجهر في صلاتك وان لم تجهر يجب عليك الاخفات لنفس النكتة السابقة ، فانه عند عدم الجهر يكون الاخفات حاصلًا والأمر به امرًا بتحصيل الحاصل .

وبهذا يتضح ان فكرة الترتب لا تعقل الا في الضدين اللذين لهما ثالث كالصلاة والازالة فان لهما ضدًا ثالثًا وهو تركهما معًا والاشتغال بالاكل مثلاً .

وبامكاننا تقديم هذا الضابط الكلي : متى لم يعقل الامر بالشئين بنحو الترتب - كما في النقيضين او الضدين اللذين ليس لهما ثالث - كان بين الامرين تعارض ، ومتى ما كان الأمر بنحو الترتب معقولاً كما في الضدين اللذين لهما ثالث فلا تعارض بين الأمرين ، فتحقق التعارض وعدمه على هذا يدور مدار امكان الترتب وعدمه .

قوله ص ٣٢٣ س ١٢ على وجوب او حرمة فعله : الصواب : على وجوب تركه او حرمة فعله . اي متى ما قيل صل ثم قيل يجب ترك الصلاة او يحرم فعل الصلاة تحققت المعارضة .

اطلاق الواجب لحالة المزاحمة :

قوله ص ٣٢٤ س ٩ قد تكون المزاحمة قائمة ... الخ : حاصل المبحث المذكور

ان الامرين :

أ - تارة يفرضان بشكل لو امتثل احدهما لم يمكن امتثال الآخر ، كما لو رأى المكلف نجاسة في المسجد وكان الوقت ضيقاً بحيث لو مارس الازالة فاتته الصلاة ، وهذه الحالة هي التي كنا نتكلم عنها لحد الآن ، واتضح ان بالامكان الامر بالصلاة منوطاً بعدم الاشتغال بالازالة .

ب - واخرى يفرضان لو اراد المكلف امتثال احدهما فلا يفوته امتثال

الآخر كما لو كان وقت الصلاة واسعاً بحيث لا يكون الاشتغال بالازالة مفوتاً لها .
وفي هذه الحالة هل يوجد تراحم بين الامر بالازالة والامر بالصلاة ؟ وبكلمة
اخرى هل يوجد تضاد بين الصلاة والازالة أو لا ؟ فان المزاخمة بين الامرين انما
تتحقق عند المضادة بين المتعلقين فاذا كانت مضادة بين الصلاة والازالة تحققت
المزاخمة بين امريهما والا فلا . وفي الاجابة عن هذا السؤال يوجد احتمالان :

- ١ - عدم المزاخمة بين الامرين لامكان ازالة النجاسة ثم الصلاة .
 - ٢ - ثبوت المزاخمة بين الامر بالازالة واطلاق صل ، فان مقتضى اطلاق
صل ثبوت الحق للمكلف في الاتيان بالصلاة اي وقت احب - ما بين الزوال
والغروب مثلاً - بما في ذلك الوقت الذي توجد فيه نجاسة ، بينما امر ازل يريد
الازالة في تلك الفترة ويرفض الصلاة .
- هذا ويمكن ان يقال بوجود ارتباط وثيق بين مسألتنا هذه والمسألة المتقدمة
ص ٣٩٠ من الحلقة وهي ان الجامع بين المقدور وغير المقدور هل يمكن تعلق
التكليف به اولاً ، فان :

أ - قلنا بعدم امكان تعلق التكليف به - الجامع بين المقدور وغيره - كما هو
مختار الميرزا وقلنا بامكان الترتب كما هو مختار الميرزا ايضاً كان الامر بجامع
الصلاة ممتنعاً ، لان المفروض مع وجود النجاسة في المسجد والامر بازالتها
صيرورة الصلاة غير مقدورة ومع عدم القدرة عليها يصير الامر بجامع الصلاة
ممتنعاً ، وهل يتحقق حينئذ التعارض او التراحم ؟ الصحيح تحقق التراحم بلا
معارضة لان المفروض انا اخذنا امكان الترتب بعين الاعتبار ، ومع فرض امكان
الترتب لا يتحقق التعارض بل التراحم ، ومع تحقق التراحم فاللازم تقديم الاله ،
وحيث ان الاله هو الازالة - لان وجوبها فوري بخلاف وجوب الصلاة فانه

موسع - فيكون وجوب الازالة مطلقاً بينا وجوب الصلاة مشروطاً بترك الازالة .
 ب - وان قلنا بعدم امكان الترتب كما هو مختار الآخوند - اي انكرنا
 الفرضية الثانية وتحفظنا على الفرضية الاولى وهي ان الجامع بين المقدور وغيره لا
 يمكن تعلق التكليف به - تحقق التعارض كما هو واضح لما ذكرنا سابقاً من ملازمة
 انكار فكرة الترتب لتحقيق التعارض بين الدليلين .

ج - وان انكرنا الفرضية الاولى^(١) وقلنا بمقالة المحقق الكركي - وهي ان
 الجامع بين المقدور وغيره مقدور ويمكن تعلق التكليف به - لم تتحقق معارضة ولا
 مزاحمة ، لانه بناء على هذا الافتراض يكون المكلف حين وجود النجاسة في
 المسجد قادراً على الازالة وفي نفس الوقت قادراً على الاتيان بجامع الصلاة ، اي
 ان القدرة على الاتيان بالجامع تجتمع في وقت واحد مع القدرة على الازالة ، ومع
 اجتماع القدرتين في وقت واحد فلا تتحقق المزاحمة ، اذ تحققها فرع عدم اجتماع
 القدرتين في وقت واحد . اذن التزاحم غير متحقق ومع عدم تحققه فبالاولى لا
 يتحقق التعارض^(٢) .

قوله ص ٣٢٥ س ٥ فلا تضاد بين الواجبين : ومع عدم المضادة لا يتحقق
 التزاحم لانه فرع المضادة بين المتعلقين .

قوله ص ٣٢٥ س ١٣ فان اخذنا في تلك المسألة : لم يذكر (قدس سره)
 العدل لهذا الشق . والمناسب ان يقول بعد ذلك : وان اخذنا بوجهة نظر المحقق
 الثاني ... الخ .

قوله ص ٣٢٥ س ١٤ واخذنا القدرة التكوينية ... الخ : التعبير المذكور

(١) لم يشر في الكتاب هذه الحالة وكان من المناسب الاشارة اليها .
 (٢) لا يخفى ان في عبارة الكتاب آخر هذا المبحث شيئاً من التشويش .

صعب ، وقد ابدلناه سابقاً بتعبير - امكان الترتب - فان امكان الترتب عبارة اخرى عن كون الشرط للتكليف هو عدم الاشتغال بالاهم او المساوي .

قوله ص ٣٢٦ س ٢ تمنع : الصواب : ممتنع .

قوله ص ٣٢٦ س ٢ بالازالة والامر : الصواب : والامر بالازالة .

قوله ص ٣٢٦ س ٦ وفقاً لما تقدم : اي من اشتراط كل تكليف بعدم

الابتلاء بواجب آخر .

قوله ص ٣٢٦ س ٧ فان فسرنا عدم الابتلاء بعدم الامر : ذكر مختار

الآخوند هنا غير مناسب ، لانه افترضنا فيما سبق ان الحديث على تقدير امكان

الترتب ، اي على تقدير كون الشرط هو عدم الاشتغال بالمساوي او الاهم .

قوله ص ٣٢٦ س ٩ لا امر بها : اي لا امر بها بما هي حصة ولا بما هي

مصدق للجامع . اما عدم الامر بها بعنوانها الخاص - اي بما هي حصة فلفرض ان

الامر يتعلق بالجامع لا بالحصه . واما عدم تعلق الامر بجامعها فلأن المفروض انا

نتكلم الآن على مسلك الميرزا القائل بان الجامع بين المقدور وغيره لا يمكن تعلق

الامر به .

قوله ص ٣٢٦ س ١٠ وان فسرنا عدم الابتلاء : بل هذا هو مورد الحديث

على ما فرض سابقاً حيث تقدم ان الفرضية الثانية هي افتراض امكان الترتب ،

وبعد اخذ هذه الفرضية بعين الاعتبار فلا معنى لتكرار افتراضها الآن .

التقييد بعدم المانع الشرعي :

قوله ص ٣٢٦ س ١٥ قلنا ان القانون ... الخ : سبق وان اتضح ان كل

تكليفين اذا تراجعا قدم الاهم منها ، ويراد هنا الاستدراك وتبيان ان الاهم انما

يقدم فيما اذا لم يشترط احد التكليفين بما سوى الشرط العقلي العام وهو عدم الاشتغال بالاهم او المساوي ، اما اذا كان احدهما مشروطاً بشرط اضافي اي بعدم المانع الشرعي والآخر لم يكن مشروطاً بذلك فلا يقدم الاهم ملاكاً بل يقدم التكليف الذي لم يؤخذ فيه الشرط المذكور وان كان اضعف ملاكاً . ولتوضيح ذلك نذكر المثال التالي : لو فرض ان شخصاً اشترط عليه آخر ضمن عقد من العقود زيارة الامام الحسين (ع) ليلة عرفة في كل عام فاذا فرض في سنة من السنين حصول استطاعة الحج للمشترط عليه فسوف يتوجه له خطابان احدهما يقول يجب عليك الوفاء بالشرط وثانيهما يقول يجب عليك الحج ، وكل منهما كما هو واضح مقيد بعدم الاشتغال بالواجب الاهم والمساوي ، يئد ان الخطاب الاول - وجوب الوفاء بالشرط - مقيد بقيد اضافي وهو عدم وجود مانع شرعي حيث ورد في الرواية ان شرط الله قبل شرطك^(١) فانها تدل على ان الشرط انما يجب الوفاء به فيما اذا لم يزاحمه واجب من الواجبات الالهية ، وما دام دليل وجوب الوفاء بالشرط مقيداً بعدم المانع الشرعي فاللازم تقديم وجوب الحج ولا يلتفت الى اهمية ملاك وجوب الوفاء بالشرط على تقدير اهمية ملاكه . اذن لنا دعويان هما :

أ - ان وجوب الحج الذي لم يشترط بعدم المانع الشرعي هو المقدم .

ب - لا يلتفت الى اهمية ملاك وجوب الوفاء بالشرط .

اما الدعوى الاولى فوجهها واضح ، فان وجوب الوفاء ما دام مقيداً بعدم المانع الشرعي - والمفروض ان وجوب الحج مانع شرعي - فيلزم انتفاء وجوب الوفاء بالشرط عند ثبوت وجوب الحج سواء اتى المكلف بالحج ام لا ، فان

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ ب ٢٢ من ابواب موانع الارث ص ٤٠٩ .

وجوب الحج حتى وان لم يمثل مانع شرعي .

واما الدعوى الثانية فوجهها ان وجوب الحج ما دام مانعاً شرعياً فيلزم عند ثبوته عدم ثبوت وجوب الوفاء ، ومع عدم ثبوته كيف يحرز ثبوت الملاك فيه - الوفاء بالشرط - فان احراز الملاك فرع ثبوت الحكم ، فعند انتفائه لا يمكن احرازه ، ومع عدم ثبوت ملاكه لا معنى لترجيحه باهمية الملاك .

مصطلح اصولي :

ثم ان المقيد بعدم المانع الشرعي قد يصطلح عليه بالمقيد بالقدرة الشرعية بينما مثل وجوب الحج الذي ليس مقيداً بذلك قد يصطلح عليه بالمقيد بالقدرة العقلية ، وعلى ضوء هذين المصطلحين يصح ان نقول : ان المقيد بالقدرة العقلية مقدم على المقيد بالقدرة الشرعية ولا يلتفت الى اهمية الملاك ، وانما يلتفت لها فيما اذا لم يكن احد التكليفين مقيداً بالقدرة الشرعية بل كانا معاً مقيدين بالقدرة العقلية .

ولا يخفى ان هذا الاصطلاح للقدرة الشرعية والقدرة العقلية يغير مصطلح القدرة العقلية والشرعية بالمعنى المتقدم ص ٣٠٤ من الحلقة فان ما سبق كان يقصد به ان المصلحة والارادة اذا كانتا مشروطتين بالقدرة بحيث عند عدم القدرة لا مصلحة ولا ارادة فالقدرة شرعية وان لم تكونا مشروطتين بذلك بل كان العقاب فقط هو المشروط بالقدرة فالقدرة عقلية .

قوله ص ٣٢٧ س ٥ على الخلاف : اي على خلافه ، فان وجوب الوفاء بالشرط مقيد بعدم وجود حكم على خلافه .

قوله ص ٣٢٧ س ١٠ بلسان ان شرط : اي ان مفاد المقيد لدليل وجوب

٢٥٢ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

الوفاء ولسانه هو ان شرط الله قبل شرطك .

قوله ص ٣٢٧ س ١٣ اما الاول : اي انه يجب تقديم وجوب الحج .

قوله ص ٣٢٧ س ١٣ بنفسه : اي حتى اذا لم يمثل المكلّف .

قوله ص ٣٢٧ س ١٥ على الخلاف : اي على خلاف وجوب الوفاء

بالشرط .

قوله ص ٣٢٨ س ١٥ مر بنا في الحلقة السابقة : بل وفي هذه الحلقة ايضاً

ص ٣٠٤ .



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

١٤٤٠



مركز بحوث الحاسوب والعلوم الإسلامية

الوجوب المشروط

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قاعدة امكان الوجوب المشروط :

قوله ص ٣٢٩ س ١ للوجوب ثلاث مراحل ... الخ : يراد في هذا المبحث اثبات امكان تقييد الوجوب ببعض الشروط فوجوب الحج يعقل اشتراطه بالاستطاعة ووجوب الصلاة يعقل اشتراطه بالزوال وهكذا وجوب بقية الواجبات في مقابل من انكر امكان ذلك كالشيخ الانصاري حيث اختار استحالة ذلك وان التكليف دائماً هو مطلق ولا يمكن ان يكون مشروطاً ، فوجوب الحج مطلق وثابت حتى قبل حصول الاستطاعة وانما المقيد بالاستطاعة هو الواجب - اي الحج - ففاد دليل وجوب الحج على هذا هكذا : الحج المقيد بالاستطاعة واجب . ونفس الشيء يقال في صلاة الظهر مثلاً ، فان مفاد دليلها هكذا : صلاة الظهر المقيدة بالزوال واجبة ، فالوجوب ثابت في جميع الاوقات وحتى قبل الزوال وانما المقيد بالزوال هو الصلاة^(١) وهكذا في صوم شهر رمضان يكون وجوب الصوم ثابت قبل دخول شهر رمضان والمقيد بذلك هو الصوم لا وجوبه فيكون مفاد دليل وجوب الصوم : الصوم المقيد بدخول شهر رمضان واجب . وباختصار : هذا الرأي يرى ان الوجوب مطلق وان المشروط هو الواجب^(٢) .

(١) وعلى ضوء هذا يمكن للمكلف قصد الوجوب عند اتيانه بالوضوء حتى قبل الزوال ، كما انه بناء على هذا ينحل الاشكال القائل كيف يجب على المجنب في شهر رمضان الاغتسال قبل الفجر مع انه لا وجوب للصوم قبل الفجر حتى يجب الغسل ؟ ان هذا مندفع بناء على عدم تقييد الوجوب بالفجر .

(٢) وبناء على هذا يكون الواجب المشروط في نظر الشيخ الأعظم عين الواجب المعلق ،

وبعد التعرف على هذا فمنهج مطالب الكتاب ضمن النقاط التالية :

١ - تقدم في مباحث سابقة ان للحكم مراحل ثلاث : الملاك اي المصلحة مثلاً ، والارادة اي الشوق ، والجعل اي الوجوب مثلاً .

٢ - يوجد لكل واحد من هذه المراحل الثلاث نحوان من الشروط ، وفي هذه النقطة نوضح شروط مرحلة الملاك على ضوء المثال التالي : ان استعمال الدواء للمريض واجب عقلاً بل ولعله واجب شرعاً ايضاً ، ولكن ما هي المصلحة فيه ؟ انها استرجاع المريض حالته الطبيعية ، وبعد ان كانت المصلحة كامنة في استرجاع الحالة الطبيعية نقول : يوجد لاستعمال الدواء شرطان هما :

أ - المرض ، فمن دونه لا مصلحة في استعمال الدواء .

ب - تناول الدواء بعد وجبة الطعام فيما اذا كانت الفائدة منحصرة بذلك .
هذان شرطان لاستعمال الدواء ، واذا تأملنا قليلاً وجدنا فارقاً بينها وهو انه من دون تحقق المرض لا مصلحة اصلاً في استعمال الدواء ، فشرط اتصاف الدواء بالمصلحة هو المرض ، ولذا يمكن ان يسمى مثل المرض بشرط الاتصاف بالمصلحة . اما الاكل فليس هو شرطاً لاصل وجود المصلحة فان المصلحة ثابتة في استعمال الدواء حتى قبل الاكل غاية الامر لا تترتب المصلحة ولا يظهر لها

= والكتاب لم يتعرض لدليل الشيخ على رأيه هذا وانما تعرض لدليل آخر . وملخص دليله : ان الوجوب يستفاد من الهيئة ، فحينئذ يقال صل توجد مادة وهي الصلاة وهيئة هي هيئة افعل ، والذي يدل على الوجوب هو الهيئة ، وحيث ان مفاد الهيئة في نظر الشيخ جزئي والجزئي لا يقبل التقيد فلازم ذلك استحالة تقيد الوجوب وتحتم رجوع جميع القيود الى المادة وهي الصلاة مثلاً . هذا ملخص دليل الشيخ الذي لم يتعرض له في الكتاب . واما ما تعرض له فهو انه سبحانه جعل الوجوب للحج وشرعه بقوله « والله على الناس ... » قبل ان تحصل الاستطاعة للمكلف ، وما دام الوجوب مشرعاً قبل حصول الاستطاعة فلازم ذلك عدم شرطية الاستطاعة لوجوب الحج والا فكيف شرع الوجوب بمقتضى الآية الكريمة قبل تحقق الاستطاعة خارجاً .

مفعول الا بعد تناول الطعام ، فتناول الطعام اذن شرط لترتب المصلحة لا لأصل وجودها ، ولذا قد يتناول المريض احياناً الطعام قبل حلول الموعد لا لغرض سوى استعمال الدواء ، فلو لم يكن استعمال الدواء قبل الاكل ذا مصلحة فلماذا تناول الطعام قبل الموعد المقرر^(١) .

وكما كان للمصلحة شرطان شرط لأصل الاتصاف بالمصلحة وشرط لترتيبها فكذا الارادة التي هي المرحلة الثانية من مراحل الحكم لها الشرطان المذكوران احدهما المرض المعبر عنه بشرط الاتصاف واثانيها بعدية الطعام المعبر عنها بشرط الترتب ، بيد ان المرض شرط لنفس الارادة بمعنى ان الانسان قبل ان يمرض لا ارادة له لاستعمال الدواء وانما تحدث بعد ذلك ، وهذا بخلافه في بعدية الطعام فانها ليست شرطاً لنفس الارادة والا لم تكن للمريض ارادة لاستعمال الدواء قبل تناول الطعام والحال ان الوجدان على خلاف ذلك ، فهو يريد استعمال الدواء حتى قبل ان يأكل ، ولذا قد يأكل وجبة الطعام قبل موعدها المقرر لا لغرض سوى استعمال الدواء بعدها ، فلو لم تكن ثابتة قبلاً فلماذا الاندفاع نحو الطعام قبل الموعد المقرر .

وقد تسأل : اذا لم تكن بعدية الطعام شرطاً لنفس الارادة فهي شرط لأي شيء ؟ انها شرط للمراد اي لاستعمال الدواء ، فالانسان حينما يمرض يريد استعمال الدواء ولكن لا يريد استعماله المطلق بل المقيد بما بعد الطعام ، فبعدية الطعام قيد لاستعمال الدواء الذي هو المراد^(٢) .

٤ - وبعد اتضح ان المرض شرط لنفس الارادة بمعنى انه قبل المرض لا

(١) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله : « وفي كل من هذه المراحل الثلاث ... الخ » .
(٢) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله : « وشروط الاتصاف تكون شروطاً لنفس الارادة ... الخ » .

توجد ارادة لاستعمال الدواء وانما تحدث بعده قد تسأل هل ارادة استعمال الدواء تحدث للمريض عندما يكون مريضاً حقاً او عندما يتخيل ويتصور انه مريض ؟ الصحيح هو الثاني ، فهو يريد الدواء عندما يتخيل كونه مريضاً وان لم يكن مريضاً واقعاً فان المرض واقعاً من دون اعتقاد به لا يحدث الارادة للدواء وانما المحدث لها هو اعتقاد المرض سواء كان ثابتاً حقاً ام لا .

وبكلمة اخرى ان السبب لحدوث الارادة هو المرض بوجوده العلمي التخيلي دون وجوده الواقعي ، وهذا بخلاف المصلحة في استعمال الدواء فانها لا تثبت الا عند وجود المرض واقعاً سواء اعتقد الشخص بكونه مريضاً او لا^(١) .

٥ - وننتقل الى مرحلة الجعل - اي الوجوب مثلاً - لنقول ان الوجوب له شرطان ايضاً ، فالمرض شرط لاتصاف استعمال الدواء بالوجوب ومن دونه لا وجوب اصلاً بخلاف بعدية الطعام - التي هي شرط الترتب - ليست شرطاً لاصل الوجوب ، فان الوجوب ثابت على المريض حتى قبل استعمال الطعام وانما هي شرط لمتعلق الوجوب اي الواجب وهو استعمال الدواء ، فاستعمال الدواء هو المقيد ببعدية الطعام ولذا نقول في مقام التعبير : الدواء ما بعد الطعام واجب آخذين ببعدية الطعام قيداً للدواء لا لكلمة واجب .

وخلاصة البحث الى الآن : ان المرض الذي هو - شرط الاتصاف - شرط

(١) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله ص ٣٣١ س ٦ : « غير ان الارادة التي ذكرنا ... » ثم لا يخفى ان غالب الامور النفسية هي من هذا القبيل فانها معلولة للاعتقاد لا لثبوت الشيء واقعاً ، فالخوف مثلاً لا يحدث الا عند الاعتقاد بوجود الاسد في الدار فمن اعتقد بذلك حصل له الخوف وان لم يكن موجوداً فيها واقعاً ، ومن لم يعتقد بذلك لا يحصل له وان كان موجوداً فيها واقعاً ، وهكذا الحب والبغض ، فمن اعتقد باحسان شخص له احبه وان لم يكن كذلك واقعاً ، ومن لم يحصل له الاعتقاد بالا حسان فلا حب له ولو كان كذلك واقعاً . وهذا معنى ما يقال من ان القضايا النفسية تنشأ من الصور العلمية دون الوجودات الواقعية .

لاتصاف استعمال الدواء بالمصلحة ، وهو شرط ايضاً لنفس الارادة كما وهو شرط لنفس الوجوب بينما بعدية الطعام هي شرط لترتب المصلحة وشرط للمراد وشرط للواجب^(١) .

٦- والنقطة الاساسية في هذا المبحث هي تحقيق المراد من الاستطاعة^(٢) ، فانه ذكرنا ان الاستطاعة شرط لوجوب الحج ومن دونها لا وجوب اصلاً ولكن هل المراد بها الاستطاعة الفعلية الموجودة خارجاً او الاستطاعة الفرضية ؟ قد يقال ان الشرط هو الاستطاعة الفعلية دون الفرضية ، لكنه باطل ، اذ لازم ذلك عدم تحقق الوجوب قبل حصول الاستطاعة خارجاً مع انه لا اشكال في ثبوت وجوب الحج على المستطيع حتى قبل تحقق استطاعته خارجاً ، فان قوله تعالى : « والله على الناس ... » يثبت الوجوب حتى قبل تحققها خارجاً ، اذ الآية الكريمة ثابتة حتى قبل تحقق الاستطاعة وتدل على وجوب الحج سواء كان مستطيع خارجاً ام لا . هذا ولكن الصحيح ان يقال : ان لوجوب الحج مرحلتين : مرحلة الوجوب الانشائي ومرحلة الوجوب الفعلي ، والوجوب الانشائي - الذي هو عبارة عن انشاء الوجوب وتشريعه في حق كل من فرض استطاعته ، ويعبر عنه بالجعل ايضاً - ليس مشروطاً بتحقيق الاستطاعة خارجاً بل بافتراض تحققها ، فالآية الكريمة تنشأ الوجوب في حق كل من يفرض استطاعته ، وحينما تقول « والله على

(١) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله : « ونفس الفارق بين شروط الاتصاف ... » . ثم ان المثال الشرعي لذلك فعل الصلاة فان لوجوبه مصلحة وارادة وجعلاً . والبلوغ والعقل والقدرة هي شروط لاصل الاتصاف فمن دون البلوغ مثلاً لا مصلحة ولا ارادة ولا وجوب ، فهو شرط لاتصاف الصلاة بالمصلحة وشرط لارادتها وشرط لوجوبها بينما الوضوء مثلاً - الذي هو شرط للترتب - هو شرط لترتب المصلحة لا لأصل وجودها وهو شرط للمراد لا للارادة كما وهو شرط للواجب دون الوجوب .

(٢) او المرض في مثال الدواء .

الناس ... الخ » كأنها تقول اذا فرض وجود المستطيع وجب عليه الحج . اجل اذا تحققت الاستطاعة خارجاً وصار المكلف مستطيعاً بالفعل تحول الوجوب الى الفعلية^(١).

اذن من هذا نعرف ان للوجوب مرحلتين : مرحلة الفعلية ومرحلة الانشاء ، والاستطاعة بوجودها الفرضي التقديرى شرط لانشاء الوجوب وبوجودها الخارجى الفعلى شرط للوجوب الفعلى ، فالمولى يقول من فرض كونه مستطيعاً فانا قد انشأت في حقه وجوب الحج ، واذا تحقق المستطيع في الخارج صار الوجوب في حقه فعلياً .

وقد تسأل : ان اشتراط الوجوب الانشائي بفرض الاستطاعة والوجوب الفعلى بالاستطاعة الفعلية وان كان امراً وجيهاً ولكن ما هي النكته التي لاجلها صارت الاستطاعة الفرضية شرطاً للوجوب الانشائي ولم تصر الاستطاعة الفعلية هي الشرط له ؟ والجواب : ان النكته هي ان انشاء الوجوب امر نفساني ويحصل في النفس ومن الواضح ان الصفة النفسانية لا معنى لاناطتها بالوجود الخارجى للشرط بل لابد من اناطتها بالوجود النفسى وهو افتراض الاستطاعة ، وهذا بخلافه في الوجوب الفعلى فانه امر خارجى ولا بد من اناطته بالوجود الخارجى للاستطاعة .

وحصيلة هذه النقطة ان للحج مثلاً نحوين من الشروط : شروط الاتصاف وشروط الترتب ، فالاستطاعة شرط للاتصاف بالوجوب بينما الاحرام مثلاً شرط للترتب ، والاستطاعة - التي هي شرط الاتصاف - هي شرط للوجوب الانشائي بوجودها الفرضي وهي شرط للوجوب الفعلى بوجودها الفعلى . واما

(١) ويعبر عن الوجوب الفعلى بالمجعول .

الاحرام الذي هو شرط الترتب فهو ليس شرطاً لا للوجوب الانشائي ولا للوجوب الفعلي وانما هو شرط للواجب اي الحج^(١).

٧- وفي هذه النقطة ندفع الشبهة التي قد يستند اليها في اثبات استحالة الواجب المشروط ، وهي ان الوجوب المشروط لو كان ممكناً فيلزم ان لا يكون الوجوب ثابتاً قبل تحقق شرطه ، فوجوب الحج مثلاً يلزم ان لا يكون ثابتاً قبل الاستطاعة لتأخر تحقق المشروط عن تحقق شرطه مع ان من الواضح ثبوت الوجوب للحج قبل تحقق الاستطاعة فان قوله تعالى : « والله على الناس ... » يثبت الوجوب للحج سواء كان مستطيع خارجاً ام لا ، ولازم ذلك عدم اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة .

والجواب : ان لوجوب الحج مرحلتين : مرحلة الوجوب الانشائي ومرحلة الوجوب الفعلي ، والآية الكريمة ناظرة الى الوجوب الانشائي ، فانها تنشأ الوجوب للحج ، وقد تقدم في النقطة السادسة ان الوجوب الانشائي ليس مشروطاً بالاستطاعة الخارجية حتى يقال كيف ثبت قبل تحققها - الاستطاعة الخارجية - وانما هو مشروط بالاستطاعة الفرضية وهي ثابتة عند تحقق الوجوب الانشائي ، فان المولى حينما ينشأ وجوب الحج يفترض المستطيع ويقول لو فرض وجود مستطيع وجب عليه الحج ، هذا في الوجوب الانشائي الذي تكفلته الآية الكريمة ، واما الوجوب الفعلي فهو لا يتحقق الا بعد تحقق الاستطاعة خارجاً . اذن بتحقيق الاستطاعة خارجاً يصير الوجوب فعلياً وقبل ذلك لا وجوب فعلي حتى يرد الاشكال وانما المتحقق هو الوجوب الانشائي وهو مشروط بالاستطاعة

(١) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله : « واذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقة ... الخ » . ثم ان اول من وجدناه يقسم الشروط الى القسمين المذكورين شروط الاتصاف وشروط الترتب هو الشيخ العراقي في تقرير درسه بدايع الافكار ص ٣٣٥ .

الفرضية المتحققة حين تحققه^(١).

٨- وقد تسأل عن ثمره هذا البحث وانه ماذا يترتب على الوجوب المشروط لو كان ممكناً؟ والجواب ان لهذا المبحث ارتباطاً وثيقاً بحل مشكلة المقدمات المفوتة التي حاصلها ان من المسلم وجوب الاغتسال على الجنب في شهر رمضان قبل طلوع الفجر والحال ان وجوب الصوم يبدأ بعد طلوع الفجر، ان لازم هذا تحقق وجوب المقدمة قبل تحقق وجوب ذبيها وهو امر غير معقول^(٢) وقد قدمت عدة حلول للمشكلة المذكورة احدها ما ذكره الشيخ الانصاري - مبنياً على رأيه من استحالة الوجوب المشروط - من ان وجوب الصوم لا يكون مشروطاً بطلوع الفجر بل هو ثابت قبل ذلك ايضاً، ومع ثبوته قبل الطلوع يكون ثبوت الوجوب للغسل قبل الطلوع على وفق القاعدة وليس مخالفاً لها كما يأتي ايضاح ذلك ص ٣٤٩ من الحلقة^(٣).

قوله ص ٣٣٠ س ١ وكيفية استيفائها: عطف تفسير على قوله «ترتب تلك المصلحة».

قوله ص ٣٣٠ س ٦ وشرب الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً... الخ: شرب الدواء اذا اراده نفس المريض سمي بالمراد التكويني لان الارادة التكوينية عبارة عن تعلق ارادة المريد بنفس فعله لا بفعل غيره، اما لو اراده الطبيب سمي بالمراد التشريعي لان الارادة التشريعية تعني تعلق ارادة المريد بفعل غيره لا بفعل نفسه، وباتضاح هذا نقول: المقصود ان مصلحة استعمال الدواء مشروطة

(١) وقد اشار (قدس سره) لهذه النقطة بقوله: «واما ما يقال من ان الوجوب المشروط... الخ».

(٢) ويسمي الأصوليون مثل الغسل بالمقدمة المفوتة حيث ان المكلف لو لم يأت به قبل زمان وجوب ذي المقدمة لفاته الصوم. ويأتي التعرض لمشكلة المقدمات المفوتة ص ٣٤٧ من الحلقة تحت عنوان «المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت».

(٣) وقد تعرض (قدس سره) لهذه النقطة بقوله: «واما ثمره البحث عن امكان... الخ».

بالمريض في اصل ثبوتها وبيعديّة الطعام في ترتبها من دون فرق بين كون استعمال الدواء قد اراده الطبيب او اراده نفس المريض .

قوله ص ٣٣٠ س ٩ في المرحلة الثانية : لو كان (قدس سره) يعبر هكذا : « وشروط الاتصاف تكون شروطاً في المرحلة الثانية اي لنفس الارادة » لكان اوضح .

قوله ص ٣٣٠ س ١٣ فالانسان لا يريد ... الخ : عدم وضع هذا رأس السطر اولى فانه متصل بسابقه . ثم ان هذا مثال للارادة التكوينية ، واما ما يذكره بقوله « ولا يريد من مأموره ... الخ » فهو مثال للارادة التشريعية ، وقوله « كذلك » : اي مريضاً .

قوله ص ٣٣٠ س ١٥ او لمن يوجهه : وهو الطبيب ، فانه الذي يوجه المريض .

قوله ص ٣٣١ س ٤ ومتعلقة ... الخ : اي هي فعلية بيد انها متعلقة بالمقيد اي الحصة الخاصة وهي الدواء المقيد بما بعد الطعام .

قوله ص ٣٣١ س ٥ نحو ايجاد القيد نفسه : اي نحو ايجاد الطعام او بتعبير ادق بعديّة الطعام .

قوله ص ٣٣١ س ٨ بل بوجودها التقديرى اللحاظي : فان المريض يريد استعمال الدواء عند اعتقاد كونه مريضاً وتخيله لذلك سواء كان مريضاً حقاً ام لا فلو لم يقدر المريض - اي لم يلحظه ولم يعتقد - لما اراد استعمال الدواء حتى لو كان مريضاً واقعاً .

قوله ص ٣٣١ س ٨ لان الارادة معلولة : اي والنكته فيما ذكرناه واضحة ، فان الانسان انما يريد الدواء عند اعتقاده بمرضه وعند اعتقاده بوجود المصلحة في

استعماله للدواء وليست ارادته للدواء مرتبطة بوجود المرض والمصلحة واقعاً .
قوله ص ٣٣١ س ٩ ولحاظ ماله دخل ... الخ : عطف تفسير على قوله
« ادراك المصلحة » .

قوله ص ٣٣١ س ١٦ او فيمن يتولى توجيهه : هذا في الارادة التشريعية ،
وما سبقه ناظر الى الارادة التكوينية .

قوله ص ٣٣٢ س ٢ فقد علمنا سابقاً : وذلك في مواطن متعددة منها في
الحلقة الاولى ص ١٥٦ . والمقصود : انا عرفنا ان جعل الحكم عبارة عن نفس
الحكم الانشائي اي انشاء وجوب الحج مثلاً على المستطيع .
قوله ص ٣٣٢ س ٤ مشروطاً : الصواب : شروطاً .

قوله ص ٣٣٢ س ٨ باعتبار امرأ نفسياً منوطاً ومرتبلاً : الصواب : منوطاً
ومرتبلاً . والمقصود الاشارة الى نكته كون الوجوب الانشائي للحج مشروطاً
بافتراض الاستطاعة وتقديرها لا بوجودها الخارجي ، وحاصل النكته : ان
الوجوب الانشائي عبارة عن الانشاء ، والانشاء امر نفسي ، والامر النفسي لا
يمكن ان يكون مشروطاً ومرتبلاً بالامر الخارجي بل بالامر النفسي اي
بافتراض الاستطاعة وتقديرها وتصورها .

قوله ص ٣٣٢ س ٩ كالأرادة تماماً : اي فكما ان الارادة منوطة بالشرط
بوجوده التصويري لا بوجوده الخارجي - كما اشير الى ذلك في الصفحة السابقة
من الحلقة س ٦ - كذلك في الجعل .

قوله ص ٣٣٢ س ١٠ ولهذا كثيراً ما يتحقق الجعل ... الخ : فالحكم الانشائي
بوجوب الحج على المستطيع مثلاً ثابت قبل ان تتحقق الاستطاعة خارجاً .
قوله ص ٣٣٢ س ١١ واما فعلية المجعول : هذا عدل لقوله في س ٧ « ان

المجعل باعتباره ... الخ » ، اي هذا كله في المجعل واما المفعول وهو الحكم الفعلي بوجوب الحج ... الخ .

قوله ص ٣٣٢ س ١٤ واما شروط الترتب : اي هذا كله في الاستطاعة التي هي شرط للاتصاف واتضح انها بوجودها الخارجي شرط للوجوب الفعلي وبوجودها اللحاطي شرط للوجوب الانشائي ، واما شروط الترتب كالا حرام فهي ليست شرطاً لاصل الوجوب بل شرط للواجب اي الحج ، فان الحج هو المراد للمولى وهو الواجب ايضاً ، وبما ان شرط الترتب كالا حرام مثلاً هو شرط للمراد كما مر في النقطة الثالثة فيلزم ان يكون شرطاً للواجب ايضاً ، فان الواجب والمراد شيء واحد وهو الحج فاذا كان الاحرام شرطاً للمراد فهو شرط للواجب ايضاً ، والى هذا المعنى اشار (قدس سره) بقوله « تبعاً لآخذها قيوداً في المراد » .

قوله ص ٣٣٢ س ١٦ وبهذا نعرف : اي بهذا نعرف ان الوجوب الفعلي للحج - المعبر عنه بالمفعول - لا يكون ثابتاً قبل تحقق الاستطاعة - التي هي شرط الاتصاف - خارجاً لان وجوب الحج ما دام مشروطاً في عالم الانشاء والمجعل بالاستطاعة فيلزم ان لا يصير فعلياً الا بعد تحققها خارجاً .

قوله ص ٣٣٣ س ٣ بين المجعل والمفعول : اي بين الوجوب الانشائي للحج والوجوب الفعلي له .

قوله ص ٣٣٣ س ٤ اناطة المجعل بالوجود التقديري : اي ومن الواضح ان لحاظ المولى وتقديره للشرط ثابت عند تحقق الحكم الانشائي ، فان المولى حينما يقول « والله على الناس ... الخ » يفترض الاستطاعة ويقدرها وكأنه يقول : كل من فرض وقدر انه مستطيع فالحج واجب عليه ، اذن لم يلزم ثبوت الحكم قبل شرطه .

قوله ص ٣٣٣ س ٥ واناطة المجعل بالوجود الخارجي له : اي واناطة الحكم الفعلي بالوجود الخارجي للشرط ، وواضح ان الوجوب الفعلي للسج لا يثبت قبل تحقق الاستطاعة خارجاً وانما الثابت هو الوجوب الانشائي وهو ليس مشروطاً بالاستطاعة الخارجية ، ومعه فلا يلزم ثبوت الوجوب قبل تحقق شرطه .

قوله ص ٣٣٣ س ٧ في بحث مقبل : اي ص ٣٤٩ من الحلقة .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

١٤٤٠



مركز تحقيقات كميوتري علوم اسلامي

المسؤولية اتجاه المقدمات

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسؤولية اتجاه القيود والمقدمات :

قوله ص ٣٣٤ س ١ تنقسم المقدمات ... الخ : حاصل هذا المبحث ان الأصوليين قسموا المقدمة الى ثلاثة اقسام :

١- مقدمة الوجوب . ويقصد منها المقدمة التي يتوقف عليها اصل الوجوب بحيث لا يكون متحققاً قبل تحققها كالاستطاعة لوجوب الحج ، فانه قبل تحققها لا وجوب اصلاً للحج .

وانما صار وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة باعتبار انه سبحانه حينما جعل الوجوب للحج وانشأه لم يجعله على مطلق المكلف بل على المكلف المستطيع فبسبب اخذ الاستطاعة قيداً صار الوجوب مشروطاً بها والا لم يكن مشروطاً بل مطلقاً .

٢- المقدمة الشرعية للواجب^(١) ، وهي المقدمة التي لا يتوقف عليها اصل الوجوب ، وانما يتوقف عليها امتثاله توفقاً شرعياً كالوضوء بالنسبة الى الصلاة ، فان اصل وجوب الصلاة ليس مشروطاً بالوضوء - والا يلزم عدم وجوبها على من لم يتوضأ - وانما هو شرط لحصول الواجب ، وبكلمة اخرى هو شرط لامتنال الوجوب ، وحيث ان توقف امتثال الامر بالصلاة على الوضوء توقف شرعي وليس توقفاً عقلياً سمي هذا القسم من المقدمة بالمقدمة الشرعية للواجب .

(١) ينبغي الالتفات الى ان مقدمة الواجب والمقدمة الوجودية ومقدمة الصحة الفاظ مترادفة فلا غرابة اذا عبرنا تارة بمقدمة الواجب واخرى بالمقدمة الوجودية .

٣ - المقدمة العقلية للواجب ، وهي المقدمة التي لا يتوقف عليها اصل الوجوب بل امثاله توقفاً عقلياً كالسفر بالنسبة الى الحج ، فان وجوب الحج لا يتوقف على السفر والا يلزم عدم ثبوت الوجوب على من لم يسافر وانما هو مقدمة لامثاله ، وهذه المقدمة مقدمة عقلية فان العقل هو الذي يحكم بلزوم السفر لامثال الامر بالحج بخلافه في الوضوء فانه لا يحكم بمقدميته للصلاة ، ومن هنا يسمى مثل السفر بالمقدمة العقلية باعتبار ان العقل هو الذي يحكم بمقدميته . ومن امثلة المقدمة العقلية ارتقاء السُّلم فانه لو وجب النوم على السطح فالعقل يحكم بمقدمية ارتقاء السُّلم ووجوبه ليتمكن من امثاله .

وبعد اتضح هذه الاقسام الثلاثة للمقدمة نشير الى فارق بين القسم الثاني والثالث ، ففي القسم الثاني لم يأمر المولى بذات الصلاة بل بالصلاة المقيدة بالوضوء ، فحصول الوضوء يكون مقدمة للتقيّد المطلوب ، اذ المفروض ان المطلوب ليس هو ذات الصلاة بل الصلاة مع التقيّد بالوضوء ، فتحصيل الوضوء انما يلزم من باب انه مقدمة لحصول التقيّد بالوضوء ، وهذا بخلافه في القسم الثالث فان المولى يأمر بذات الحج لا الحج المقيّد بالسفر ، فالإتيان بالسفر اذن لا يكون مقدمة للتقيّد لفرض عدم طلب تقيّد الحج بالسفر^(١) .

(١) ورد في عبارة الكتاب ان المقدمة المذكورة - كالوضوء مثلاً - مقدمة عقلية للتقيّد ، وقد تسأل : ان كون الوضوء مقدمة للتقيّد امر مسلم ولكن كيف هو مقدمة عقلية لا شرعية ؟ ولتوضيح الجواب نذكر رأياً للأخوند يقول فيه : ان تقسيم المقدمة الى شرعية وعقلية ليس تاماً بل المقدمة دائماً عقلية ، فالوضوء مثلاً مقدمة عقلية بتقريب : ان الوضوء انما صار مقدمة للصلاة باعتبار ان المولى لم يأمر بذات الصلاة بل بالصلاة + التقيّد بالوضوء ، ومن الواضح ان التقيّد بالوضوء بعدما كان مطلوباً فتكون مقدمة الوضوء مقدمة عقلية ، اذ مقدمية التقيّد لتحقق التقيّد مما يحكم بها العقل ، فالتقيّد بالوضوء بعد ما كان مطلوباً يحكم العقل بلزوم الإتيان بالتقيّد وهو الوضوء لكي يحصل التقيّد .

وبعد هذا نطرح التساؤلين التاليين :

١ - هل يجب على المكلف ايجاد جميع الاقسام الثلاثة للمقدمة او خصوص القسمين الأخيرين ؟

٢ - متى يجعل المولى المقدمة وجوبية ومتى يجعلها وجودية ؟ وبتعبير آخر ما هو الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل بعض المقدمات شرطاً لاصل الوجوب والبعض الآخر شرطاً للواجب ؟

اما بالنسبة للتساؤل الأول فجوابه : ان المقدمة اذا كانت وجوبية فلا يجب على المكلف ايجادها ، فالاستطاعة مثلاً لا يجب ايجادها ، اذ قبل تحققها لا وجوب للحج ليحرك نحو تحصيلها وبعد تحققها فالامر بالحج وان كان موجوداً لكنه لا يحرك نحو تحصيلها ، لانه بعد فرض حصولها يكون تحريكه نحوها من قبيل التحريك لتحصيل الحاصل .

واما اذا كانت المقدمة وجودية - كالوضوء بالنسبة للصلاة - فيجب تحصيلها ويكون الامر بالصلاة مثلاً محركاً نحو تحصيل الوضوء ، لان كل امر يحرك نحو ايجاد متعلقه وحيث ان المقدمة الوجودية قيد في المتعلق - فان الوجوب متعلق بالصلاة المقيدة بالوضوء - فامر « صل » مثلاً الذي يحرك نحو متعلقه يكون محركاً ايضاً نحو ايجاد الوضوء لفرض ان التقيد بالوضوء جزء من المتعلق . اجل ان

= وان شئت قلت : ان المولى بعدما امر بالمقيد - المراد بالمقيد هو ذات المقيد كالصلاة مثلاً + التقيد - فالعقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقيد لان المقيد عبارة عن ذات المقيد + التقيد ، وحيث ان التقيد لا يحصل الا بواسطة ايجاد القيد فاللازم عقلاً ايجاد القيد مقدمة للتقيد . ثم لا يخفى ان السيد الشهيد (قدس سره) بهذه العبارة لا يريد ان يدعي ان الوضوء مقدمة عقلية كما يقول الآخوند وانما يقصد ان مقدمة الوضوء للتقيد مقدمة عقلية ولكن هذا المقدار لا يخرج الوضوء عن كونه مقدمة شرعية للصلاة ، فانه وان كان مقدمة عقلية لحصول التقيد الا ان اعتبار التقيد بالوضوء بما انه لم يثبت الا من طريق الشارع فبهذا الاعتبار يمكن عدّه مقدمة شرعية .

الامر بالصلاة لا يحرك نحو الوضوء إلا بعد دخول وقت الصلاة ، اذ قبل دخوله لا يكون فعلياً ليحرك نحو الصلاة وبالتالي ليحرك نحو التقيد بالوضوء وانما يصير فعلياً بعد دخول الوقت وحينذاك يحرك نحو المتعلق وبالتالي يحرك نحو الوضوء .
وبهذا يتضح ان المكلف لا يمكنه ان ينوي الوجوب بوضوئه اذا اتى به قبل

الوقت ، اذ قبل الوقت لا وجوب للصلاة ليجب الوضوء

وقد تسأل عن المقدمة التي هي وجوبية ووجودية معاً - كالزوال بالنسبة لصلاة الظهر فانه من دون الزوال لا تجب صلاة الظهر بل ولا يمكن ايجادها ولو على سبيل الاستحباب ، فالزوال شرط لتحقيق الوجوب وشرط لامكان تحقق الواجب - هل يجب على المكلف تحصيلها او لا ؟ كلا لا يجب تحصيلها ، اذ قبل تحقق الزوال لا وجوب لصلاة الظهر لكي يحرك نحو تصيل المقدمة ، اجل ان القيد وهو الزوال اذا تحقق وصار الوجوب فعلياً حرك هذا الوجوب المكلف نحو التقيد اي نحو ايجاد الصلاة بعد الزوال وعدم تأخيرها عن وقتها المقرر .

واما بالنسبة للتساؤل الثاني فجوابه : ان المقدمة تارة تكون شرطاً لأصل الاتصاف بالمصلحة بحيث قبل تحققها لا تكون المصلحة متحققة اصلاً - كما في الاستطاعة بالنسبة الى الحج فانه يمكن ان يقال بعدم المصلحة اصلاً في الاتيان بحج الاسلام قبل تحقق الاستطاعة - واخرى تكون شرطاً لترتب المصلحة لأصل وجودها ، وهذا كما في الاحرام والوضوء ، فاذا كانت :

أ - شرطاً لأصل المصلحة فاللازم جعلها شرطاً لأصل الوجوب اي جعلها مقدمة وجوبية ، لان الاستطاعة ما دامت غير متحققة فلا مصلحة في الحج لكي يهتم المولى بتحصيل الاستطاعة ويطلب ايجادها ، فاللازم في هذه الحالة جعل الاستطاعة مقدمة وجوبية للحج ، اذ لو جعلت مقدمة للواجب - اي قيداً في

الواجب - للزم ايجادها لما مر في جواب السؤال الاول من وجوب ايجاد مقدمة الواجب .

ب - واما اذا كانت المقدمة شرطاً لترتب المصلحة فلها حالتان ، فتارة تكون اختيارية للمكلف - كما هو الحال في الوضوء - واخرى غير اختيارية كما في دخول الوقت بالنسبة لصلاة الظهر^(١) ، فان دخول الوقت ليس تحت اختيار المكلف . فان كانت :

أ - اختيارية فاللازم اخذها قيداً في الواجب لان المصلحة في الصلاة مثلاً ثابتة قبل تحقق الوضوء ، ومع ثبوتها قبل الوضوء فالمولى يهتم بتحصيل الوضوء ويلزم اخذه قيداً في الواجب اذ قيود الواجب يلزم على المكلف تحصيلها .

ب - وان كانت غير اختيارية فيلزم اخذها قيداً في الواجب والوجوب معاً . اما وجه اخذها قيداً في الواجب فباعتبار انها شرط للترتب . واما اخذها قيداً في الوجوب فلأنه لو اقتصر على اخذها قيداً في الواجب لزم على المكلف تحصيلها والمفروض عدم امكان تحصيلها لكونها غير اختيارية .

اذن من خلال هذا اتضح ان المقدمة تكون وجوبية في حالتين :

١ - اذا كانت شرطاً لاصل الاتصاف بالمصلحة .

٢ - اذا كانت شرطاً لترتب المصلحة وكانت غير اختيارية .

قوله ص ٣٣٤ س ٤ كذلك : اي مما يتوقف عليها فعلية الوجوب .

قوله ص ٣٣٤ س ٤ واخذها مقدرة الوجود ... الخ : عطف تفسير على

التقييد الشرعي .

(١) لئن كان في بعض الامثلة التي ذكرناها تأمل فالامر سهل بعدما كان المقصود تقريب المطلب .

قوله ص ٣٣٤ س ٥ على نهج القضية الحقيقية : هذا راجع الى جعل الحكم ، فان الحكم بوجوب الحج مثلاً بمجول على نهج القضية الحقيقية اي هو غير ثابت لخصوص الافراد الموجودة في الخارج بالفعل بل لكل من فرض انه مستطيع سواء كان موجوداً بالفعل ام سيوجد في المستقبل .

قوله ص ٣٣٥ س ٧ والتقيد : التقيد عبارة عن الارتباط والاضافة بين شيئين ، فحينما يقال « غلام زيد » توجد ثلاثة اشياء : ذات الغلام ، وزيد ، والاضافة بينهما المعبر عنها بالتقيد . وفي مقامنا حينما يقال « تجب الصلاة المقيدة بالوضوء » فالمقصود ان الواجب هو : ذات الصلاة + التقيد بالوضوء ، واما القيد فهو خارج عن المقيد ، اذ لو كان داخلاً لكان جزءاً ولم يكن قيداً ، فان الفرق بين القيد والجزء هو ان الجزء داخل في المركب بينما القيد خارج عنه ^(١) ، فالركوع مثلاً جزء من الصلاة بينما استقبال القبلة شرط لها ، وما ذاك الا لان الركوع داخل في حقيقة الصلاة ومقوم لها بينما استقبال القبلة خارج عنها وان كان يلزم ايقاعها مقيدة به .

قوله ص ٣٣٥ س ١٥ ولا مديناً : بضم الميم وهو من الادانة بمعنى العقاب . وقوله « بها » متعلق بقوله « مدينا » لا « بالمكلف » . وضمير « بها » يرجع الى المقدمات .

قوله ص ٣٣٦ س ٢ تبعاً لتحريكه نحو متعلقه : اي ان الوجوب بما انه يحرك نحو متعلقه والمفروض ان المقدمة الوجودية قيد في المتعلق فيلزم ان يكون الوجوب محركاً نحو المقدمة الوجودية ايضاً .

(١) ولذا قال السبزواري في منظومته في مقام تحديد المقيد : « تقيد جزء وقيد خارجي » اي ان القيد خارج عن حقيقة المقيد وان كان ذات التقيد داخلاً فيه وجزء منه .

قوله ص ٣٣٦ س ١٠ وإيقاع الفعل مقيداً به : عطف تفسير على التقيد ، اي
ان المقصود من تحريك الوجوب نحو التقيد هو انه يحرك نحو ايجاد الصلاة بعد
الزوال مثلاً في مقابل عدم ايجادها ابدأً او ايجادها لا بعد الزوال .



مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مبحث الشرط المتأخر

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

القيود المتأخرة زهاذا عن المقيد :

قوله ص ٣٣٨ س ١ القيد سواء كان قيداً ... الخ :

يتعرض هذا البحث الى مشكلة واجهها الاصوليون تسمى بمشكلة الشرط المتأخر . وحاصلها : ان العلة كما نعرف لا يجوز تأخرها عن المعلول بل لا بد وان تكون مقارنة له ، وعلى ضوء هذا يقع الاشكال في بعض الموارد الشرعية التي تكون العلة فيها متأخرة عن المعلول كما في اجازة بيع الفضولي بناء على الكشف ، فان الملكية بناء على الكشف تحصل من حين العقد والحال ان العلة الموجبة لحصولها وهي الاجازة متأخرة عن العقد .

ومثال ثان لذلك غسل المستحاضة ، فان الاستحاضة اذا كانت كثيرة فيجب على المرأة ثلاثة اغسال : غسل في الصباح ، وغسل في الظهر ، وغسل في الليل ، وقد وقع النزاع بين الفقهاء في ان الغسل الليلي هل هو شرط لصحة صوم اليوم السابق او هو شرط لصحة صوم اليوم الآتي ، وبناء على الرأي الاول القائل بانه شرط لصحة صوم اليوم السابق يكون الغسل شرطاً متأخراً للصوم السابق^(١) . والمشكلة في هذين المثالين ونظائرها تقول : ان الشرط بمثابة العلة او جزء العلة ، ومن الواضح ان العلة واجزاءها لا يجوز تأخرها عن المعلول .

وبعد اتضح هذا فنهج مطالب الكتاب ضمن النقاط الاربع التالية :

١ - ان الشرط في القضايا الشرعية تارة يكون شرطاً لاصل الحكم

(١) واما بناء على كونه شرطاً لصوم اليوم الآتي فالشرط متقدم لا متأخر .

واخرى شرطاً لمتعلق الحكم . ونذكر لكل واحد مثالين .

أ - رؤية هلال رمضان بالنسبة الى وجوب الصوم ، فان وجوب الصوم مشروط برؤية الهلال ، ومن دون رؤيته لا يجب الصوم .

ب - الزوال بالنسبة الى وجوب صلاة الظهر فان صلاة الظهر لا تجب الا اذا تحقق زوال الشمس ، فالزوال شرط لاصل الوجوب .

وهذان مثالان للشرط الراجع لأصل الحكم . اما الراجع لمتعلق الحكم

فهو :

ج - الوضوء بالنسبة الى الصلاة ، فانه ليس شرطاً لوجوبها والا يلزم عدم وجوب الصلاة عند عدم تحصيل الوضوء ، وانما هو شرط لنفس الصلاة التي هي متعلق الحكم والتي تسمى بالواجب ايضاً ، فالوضوء اذن شرط للواجب لا للوجوب^(١) .

د - استقبال القبلة بالنسبة للصلاة ، فانه ليس شرطاً لوجوبها وانما هو شرط لنفس الصلاة التي هي متعلق الوجوب .

٢ - ان الشرط سواء كان راجعاً للحكم ام لمتعلقه تارة يكون شرطاً متقدماً واخرى مقارناً . ولتوضيح ذلك نذكر اربعة امثلة اثنان منها للشرط المتقدم الراجع الى الحكم والى المتعلق واثنان آخران للشرط المقارن الراجع الى الحكم

(١) يوجد اختلاف بين الفقهاء في شرط الصلاة وانه نفس الوضوء او الطهارة الحاصلة منه والمسببة عنه ، فهناك من يقول ان شرط الصلاة هو نفس الوضوء اي نفس الغسلات والمسحات وهناك من يقول ان الطهارة الحاصلة من الوضوء والمسببة عنه هي الشرط . ونحن حينما ذكرنا الوضوء كمثال للشرط المتقدم كان ذلك مبنياً على ان الشرط هو نفس الوضوء ، فان نفس الوضوء امر متقدم على الصلاة ، اما اذا كان الشرط هو الطهارة الحاصلة بالوضوء فالشرط شرط مقارن لان الطهارة الحاصلة من الوضوء امر مقارن للصلاة وليست متقدمة عليها .

والى المتعلق .

أ - اما مثال الشرط المتقدم الراجع لأصل الحكم فكرؤية هلال رمضان بالنسبة الى وجوب الصوم ، فان رؤية الهلال شرط لاصل الوجوب وهي شرط متقدم ، اذ وجوب الصوم يبتدأ من حين طلوع الفجر ، وحيث ان رؤية الهلال متقدمة على طلوع الفجر فهي شرط متقدم على طلوع الفجر الذي هو زمان ابتداء وجوب الصوم .

ب - واما مثال الشرط المقارن الراجع لمتعلق الحكم فهو كالزوال بالنسبة لوجوب الصلاة ، فانه شرط لاصل الوجوب وهو مقارن لزمان حدوث الوجوب ، فان الوجوب يحدث مقارناً للزوال لا بعده .

ج - واما مثال الشرط المتقدم لمتعلق الوجوب فهو كالوضوء بالنسبة للصلاة ، فان الوضوء شرط للصلاة التي هي متعلق الوجوب وليس شرطاً لوجوبها ، وهو شرط متقدم عليها بناء على ان الشرط هو الوضوء بمعنى الغسلات والمسحات لا الطهارة المسببة عنه والا كان شرطاً مقارناً .

د - واما مثال الشرط المقارن لمتعلق الوجوب فهو كالاستقبال بالنسبة للصلاة فانه شرط لنفس الصلاة لا لوجوبها ، وهو مقارن لها .

٣ - ان الشرط كما يكون متقدماً او مقارناً للمشروط كذلك يكون احياناً متأخراً عنه ، ولتوضيح ذلك نذكر مثالين احدهما للشرط المتأخر الراجع للحكم وثانيهما للشرط المتأخر الراجع للمتعلق .

أ - اما الراجع لاصل الحكم فكأجازة بيع الفضولي بناء على الكشف ، فان الاجازة شرط للملكية الحاصلة من حين العقد ، فالملكية امر متقدم حاصل من حين العقد وشرطها وهو الاجازة امر متأخر ، فالاجازة اذن شرط لنفس الحكم -

اي الملكية^(١) - وهي متأخرة من حيث الزمان عن زمان ثبوت الحكم .

ب - واما الراجع لمتعلق الحكم فكالغسل الليلي بالنسبة الى صوم اليوم السابق للمستحاضة ، فان الغسل شرط للصوم الذي هو متعلق الحكم وهو شرط متأخر من حيث الزمان عن صوم اليوم السابق .

٤ - وبعد ان عرفنا ان الشرط قد يكون متأخراً فسوف نتضح المشكلة التي اشرنا لها في اول البحث ، وهي ان الشرط من احد اجزاء العلة ، والعلة كما لا يمكن ان تتأخر بكاملها عن المعلول فكذا لا يمكن تأخر بعض اجزائها ، فان العلة لو تأخرت فلازمه تأثير المعدوم في الموجود فان المعلول لا يوجد الا بالعلة وحيث ان العلة غير موجودة عند تحقق المعلول كما هو المفروض فيلزم من ايجادها للمعلول مع فرض عدمها تأثير العلة التي هي معدومة في المعلول الذي هو امر موجود ، وهذا هو ما قلنا من ان الشرط لو كان متأخراً عن المشروط يلزم تأثير المعدوم في الموجود .

وبهذا تنتهي النقاط الاربعة التي ذكرنا في اولها ان الشرط قد يكون شرطاً للحكم وقد يكون شرطاً للمتعلق ، وفي الثانية ذكرنا ان الشرط قد يكون متقدماً وقد يكون مقارناً ، وفي الثالثة ذكرنا ان الشرط قد يكون متأخراً^(٢) ، وفي الرابعة ذكرنا اشكال الشرط المتأخر^(٣) .

(١) والملكية وان لم تكن حكماً تكليفاً لكنها حكم وضعي ، ونحن لم نخصص الكلام بالحكم التكليفي بل هو شامل للاعم منه ومن الوضعي ، ثم انه عبر في الكتاب بكلمة « النفوذ » ، والمراد منها هو الصحة ، فان نفوذ العقد عبارة اخرى عن صحته ، ومن الواضح ان الصحة كنفس الملكية حكم وضعي ، ولا فرق بين ان يقال الاجازة شرط للملكية او الاجازة شرط لصحة العقد فانه على كلا التقديرين يكون الشرط شرطاً للحكم يعني الوضعي .

(٢) وانما افردنا الشرط المتأخر في نقطة مستقلة باعتبار ان المشكلة تكمن فيه .

(٣) والآخوند وسّع مشكلة الشرط المتأخر وعمّمها للشرط المتقدم فقال ان الشرط المتقدم

وبعد التعرف على مشكلة الشرط المتأخر نذكر حلين من الحلول المقترحة لها^(١):

الحل الأول :

عرفنا ان اشكال الشرط المتأخر له مجالان :

أ - الشرط المتأخر للواجب كالغسل الليلي بالنسبة الى صوم المستحاضة المتقدم ، فان شرطه متأخر لا لاصل الوجوب بل لمعلقه وهو الصوم الذي يعبر عنه بالواجب .

ب - الشرط المتأخر للحكم كاجازة عقد الفضولي بناء على الكشف ، فان الاجازة المتأخرة شرط لحصول الملكية التي هي امر متقدم وثابت من حين العقد بناء على الكشف .

مركز تحت التكوين علوم إسلامي

حل المشكلة في المجال الأول :

اما بالنسبة الى المجال الاول - اي شرائط الواجب - فيمكن دفع الاشكال باننا حيننا نقول الغسل الليلي شرط للصوم فليس المقصود ان الغسل الذي يؤتى به

= يرد فيه الاشكال ايضاً فان العلة كما لا يمكن ان تتأخر كذلك لا يمكن ان تتقدم بل هي مقارنة زماناً للمعلول .

(١) قد يقال ان المشكلة باطلة من جذورها فان العلة انما يستحيل تأخرها عن المعلول في خصوص الامور التكوينية فالنار لا يمكن ان تتأخر عن الاحراق ، واما القضايا الشرعية فلا بأس بتأخر العلة فيها عن المعلول لانها بيد الشارع وراجع له فيمكنه تأخير العلة عن معلولها .

وهذا الجواب وان نسب الى صاحب الجواهر ولكن يرد عليه ان العلة اذا كان يستحيل تأخرها عن المعلول فلا فرق في الاستحالة بين القضايا الخارجية والقضايا الشرعية ، وهذا نظير استحالة اجتماع النقيضين فهل ترى من الصحيح ان يقال ان النقيضين يستحيل اجتماعهما في القضايا الخارجية التكوينية فقط ؟ كلا ان الاستحالة لا تختص بمجال دون آخر .

في الليل يكون مؤثراً في الصوم المتقدم حتى يقال بان الامر المتأخر كيف يؤثر في الأمر المتقدم ، وانما المقصود ان المطلوب ليس هو مطلق الصوم بل الحصة الخاصة وهي الصوم الذي يكون بعده غسل في الليل ، فان المولى اذا طلب شيئاً فتارة يكون مطلوبه الشيء على اطلاقه واخرى حصة خاصة منه ، فاذا طلب منك زيارته فتارة يكون مطلوبه مطلق الزيارة واخرى حصة خاصة منها ، وعلى تقدير كون المطلوب هو الحصة فتارة تكون تلك الحصة هي الزيارة المقرونة بامر متقدم - كالزيارة التي يكون قبلها اخبار حتى يتمكن من احضار الفاكهة او الانتظار في البيت - واخرى تكون هي الزيارة المقرونة بامر مقارن كالزيارة التي يكون معها تقديم الهدية ، وثالثة تكون هي الزيارة المقرونة بامر متأخر كالزيارة التي لا يكون بعدها اظهار المن والتفضل .

اذن ليس المقصود من كون الغسل الليلي شرطاً للصوم تأثيره في الصوم المتقدم ليقل ان المتأخر كيف يؤثر في المتقدم وانما المقصود تعلق الطلب بالحصة الخاصة وهي الصوم الذي بعده غسل ، وتعلق الطلب بالحصة الخاصة امر معقول ، والتخصيص كما يعقل حصوله بشيء متقدم او مقارن كذلك يعقل حصوله بامر متأخر كما هو واضح .

وباختصار : ان روح هذا الجواب ترجع الى اخراج الغسل الليلي عن صفة التأثير والعلية الى صفة التخصيص ^(١) .

حل المشكلة في المجال الثاني :

واما بالنسبة الى المجال الثاني - اي شرائط نفس الحكم - فالجواب : ان شرط الحكم تارة يكون شرطاً للحكم الانشائي الذي يعبر عنه بشرط الجعل

(١) هذا الجواب ذكره السيد الخوئي دام ظله

واخرى يكون شرطاً للحكم الفعلي الذي يعبر عنه بشرط المجعول .

اما اذا كان الشرط المتأخر شرطاً في مقام الجعل فيمكن دفع المشكلة فيه بسهولة حيث يقال ان الاجازة المتأخرة انما تكون شرطاً في عالم الجعل بوجودها اللحاظي لا بوجودها الخارجي ، اي ان لحاظ الاجازة هو الشرط دون الاجازة الخارجية المتأخرة فانه مرّ سابقاً ان المولى حينما يشرع الحكم يلاحظ الشرائط ويفرضها موجودة ثم يجعل الحكم قائلاً لو فرض ان المالك اجاز فالملكية ثابتة من حين العقد ، فالشرط لجعل الملكية ليس هو نفس الاجازة المتأخرة بل فرض الاجازة ولحاظها ، ومن الواضح ان لحاظ الاجازة امر مقارن للجعل وليس متأخراً عنه وانما المتأخر هو الملحوظ لا نفس اللحاظ .

واما اذا كان الشرط المتأخر شرطاً للمجعول اي للحكم الفعلي فنحتاج الى جواب جديد ولا يكفينا الجواب السابق ، فان الشرط للملكية الفعلية ليس هو لحاظ الاجازة بل نفس الاجازة الخارجية اذ الملكية الفعلية لا تحصل بمجرد لحاظ الاجازة بل بنفس الاجازة ، ومعه يشكل بان الامر المتأخر كيف يمكنه التأثير في الامر المتقدم ؟ ويمكن دفع ذلك بان الاجازة المتأخرة وان كانت مؤثرة في الامر المتقدم اي في الملكية المتقدمة الا ان ذلك لا محذور فيه ، اذ الامر المتأخر انما لا يصح ان يؤثر في الأمر المتقدم فيما لو كان الامر المتقدم ذا وجود خارجي حقيقي ، اما اذا كان وجوده فرضياً واعتبارياً فلا محذور في تأثير الأمر المتأخر فيه ، فان الامر الاعتباري سهل المؤونة ، ومن الواضح ان الملكية وبقية الاحكام ليست موجودات خارجية حقيقية ولذا لا ترى بالعين ولا تلمس باليد بل هي مجرد افتراض واعتبار يفترضه العقل ، ولا مانع من تأثير الأمر المتأخر في إيجاد امر اعتباري متقدم فالمولى عند حصول الاجازة المتأخرة يقول : انا الآن اعتبر

حصول الملكية من حين العقد ، وهو شيء معقول .

مناقشة الحل :

وهذا الحل وان كان متيناً لكنه يدفع نصف المشكلة لاجميعها ، فان مشكلة الشرط المتأخر لها مجالان :

أ - ان الوجوب المتقدم كيف يؤثر فيه الأمر المتأخر ؟ والمشكلة في هذا المجال تندفع بالجواب المتقدم فيقال بأن الوجوب الانشائي ليس شرطه نفس الأمر المتأخر بل لحاظ الأمر المتأخر ، وللحفاظ امر مقارن ، واما الوجوب الفعلي فهو مجرد اعتبار واقتراض .

ب - ان الأمر المتأخر كيف يؤثر في اتصاف الفعل بالمصلحة او في ترتب المصلحة فانه تقدم ص ٣٣٦ من الحلقة ان الشرط يكون شرطاً للواجب فيما اذا كان شرطاً لترتب المصلحة ويكون شرطاً لاصل الوجوب فيما اذا كان شرطاً لأصل المصلحة ، ومن الواضح ان اتصاف الفعل باصل المصلحة او ترتب المصلحة امر تكويني خارجي وليس امراً اعتبارياً افتراضياً حتى يقال بان الأمر المتأخر يمكن ان يؤثر في الامر الاعتباري ، فشلاً الغسل الذي هو شرط للصوم اذا حصل في الليل ترتبت المصلحة على الصوم السابق وحينئذ يقال كيف يؤثر الغسل المتأخر في ترتب المصلحة على الصوم المتقدم والحال ان ترتب المصلحة امر خارجي حقيقي وليس اعتبارياً . وهكذا يأتي الاشكال نفسه في الغسل الليلي فيما لو فرضناه شرطاً لاصل الوجوب^(١) فان الغسل في الليل كيف يمكنه ان يؤثر في اتصاف الصوم السابق بالمصلحة والحال ان الاتصاف بالمصلحة امر تكويني

(١) وهذا الافتراض غير مطابق للواقع . ثم ان المقصود من كون الغسل شرطاً لاصل الوجوب ان المرأة اذا لم تغتسل في الليل فلا يكون الصوم واجباً في النهار السابق وانما يثبت عليها الوجوب فيما لو اغتسلت في الليل .

خارجي لا يمكن ان يؤثر فيه الأمر المتأخر .

وبكلمة جديدة : ان الحكم ذو مراحل اربع منها مرحلة الملاك ومنها مرحلة الاعتبار اي مرحلة جعل الوجوب ، ومشكلة الشرط المتأخر تأتي في كلتا هاتين المرحلتين ففي مرحلة الملاك يقال : ان الامر المتأخر كيف يؤثر في وجود اصل المصلحة او في ترتيبها ، وفي مرحلة الاعتبار - اي الوجوب - يقال : كيف يؤثر الامر المتأخر في الوجوب المتقدم ، وهذا الجواب الاول يحل المشكلة في المرحلة الثانية دون الاولى ، ومن هنا نكون بحاجة الى تقديم جواب جديد يمكنه دفع المشكلة في كلتا المرحلتين .

الحل الثاني :

وهو ما ذكره جماعة منهم الآخوند . وحاصله : ان الشرط للملكية ليس نفس الاجازة المتأخرة بل هو التعقب والحق الغسل الليلي ، ومن الواضح ان التعقب والحق امر مقارن وليس امراً متأخراً وانما المتأخر هو طرف التعقب والحق لا نفس التعقب والحق .

وان شئت قلت : ان هذا الجواب يعترف بان الشرط المتأخر امر مستحيل اذ الاتصاف باصل المصلحة او ترتب المصلحة امر حقيقي خارجي لا يمكن ان يؤثر فيه الامر المتأخر بيد انه يحاول تأويل الشرط واخراجه من كونه شرطاً متأخراً الى كونه مقارناً حيث يجعل الشرط هو التعقب والحق لا نفس الاجازة والغسل المتأخر .

ثمرة البحث عن امكان الشرط المتأخر .

وما هي ثمرة البحث عن امكان الشرط المتأخر واستحالته ، فانه بعد ما دل الدليل الشرعي على 'شرطية الغسل الليلي للصوم المتقدم فلا فائدة للبحث عن امكان الشرط المتأخر فان كل ما دل الدليل عليه لا بد من التسليم به سواء كان الشرط المتأخر مستحيلاً - الذي لازمه جعل الشرط هو التعقب بالغسل لا نفسه - ام كان ممكناً فانه على 'كلا التقديرين لا ثمرة عملية لذلك وان كانت الثمرة العلمية ثابتة حيث انه بناء على 'استحالة الشرط المتأخر يلزم تحويل الشرط وجعله هو التعقب بالغسل لا نفسه .

وباختصار : ان الثمرة العلمية وان كانت ثابتة ولكن ما هي الثمرة العملية ؟ يمكن في هذا المجال ذكر ثمريتين :

١ - انه بناء على 'استحالة الشرط المتأخر يلزم استحالة الواجب المعلق بخلافه بناء على 'امكانه فانه يلزم امكانه . وقد مر ذلك في الحلقة السابقة ص ٢٧٥ ويأتي في هذه الحلقة ص ٣٤٦ . ولتوضيح ذلك نذكر مثالا للواجب المعلق ثم نذكر كيفية ارتباط امكانه بامكان الشرط المتأخر .

لو فرض ان انساناً اهديت له اموال في غير اشهر الحج فهل يثبت عليه وجوب الحج من حين الاهداء او لا ؟ هناك من الفقهاء من يقول بان الوجوب يثبت من حين الاهداء ولا يجوز التصرف في تلك الاموال بشراء دار بها او التزويج او السفر وغير ذلك ^(١) بل يجب التحفظ الكامل عليها ليمكن الحج بها في اشهر الحج ، فالوجوب اذن يستقر من حين الاهداء ويكون فعلياً غاية الامر يكون الواجب وهو الحج متأخراً ومعلقاً على 'مجيء الاشهر ، وهذا ما يصطلح

(١) الا اذا لزم الحرج والمشقة الشديدة من عدم ذلك .

عليه بالواجب المعلق . وينبغي الالتفات الى ان الوجوب وان كان يثبت من حين الاهداء لكنه مشروط بعدم طرؤ المرض في أشهر الحج وهكذا هو مشروط ببقاء المكلف عاقلاً وبعدم سرقة تلك الاموال والا فكيف يمكن بقاء الوجوب . اذن ثبوت الوجوب من حين الاهداء مشروط بامر متأخر وهو ان يكون المكلف عاقلاً وقادراً على الحج في أشهره ، فاذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلازم ذلك استحالة ثبوت الواجب المعلق ويكون ثبوت الوجوب للحج من حين الاهداء مستحيلًا . ومن هنا نرى ان الميرزا لما كان يبني على استحالة الشرط المتأخر اختار استحالة الواجب المعلق ايضاً وما ذاك الا لأن امكان الواجب المعلق يرتبط بامكان الشرط المتأخر .

٢- وهذه الثمرة تظهر فيما اذا دل الدليل على اعتبار الرضا في شيء معين كما هو الحال في باب العقود ، فان الفضولي لو أجرى عقداً على ملك الغير لم يكن عقده صحيحاً وموجباً للنقل والانتقال الا بعد اجازة المالك ورضاه ، فاذا أجاز حصلت الملكية ، وهذا شيء واضح ولكن لو شككنا في ان اجازة المالك هل هي ناقلة او كاشفة فما هو الموقف ؟ وبكلمة اخرى : لو شك في كون الاجازة هل هي شرط مقارنة للملكية او شرط متأخر فما هو الموقف ^(١) ؟ وفي هذه الحالة تظهر الثمرة فلو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فمن اللازم البناء على كون الاجازة ناقلة

(١) هذا التعبير من حيث المضمون نفس التعبير الاول ، فان معنى كون الرضا شرطاً مقارنة للملكية هو ان الملكية لا تحصل الا اذا قارنها الرضا ، فحين حصول الرضا تحدث الملكية مقارنة له ، واذا كانت الملكية لا تحصل الا عند الرضا فهذا معناه ان الرضا ناقل وموجب لحصول الملكية من حين حصوله وليس كاشفاً عن حصول الملكية من حين العقد . واما اذا قلنا بان الرضا شرط متأخر فمعنى ذلك ان الرضا حينما يحصل في الزمان المتأخر فالملكية تحصل في الزمان المتقدم ، فحصول الملكية في الزمان المتقدم منوط بحصول الرضا في الزمان المتأخر ، واذا كان هذا معنى كون الرضا شرطاً متأخراً فلازمه كون الاجازة كاشفة ، فحصول الرضا في الزمان المتأخر يكشف عن تحقق الملكية في الزمان المتقدم .

لا كاشفة لان معنى الكشف هو ان الاجازة حينما تحصل بعد العقد بساعة او ساعتين فهي تؤثر في حصول الملكية من حين العقد وان كانت - اي الاجازة - متأخرة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به بناء على استحالة الشرط المتأخر اذ كون الاجازة المتأخرة مؤثرة في حصول الملكية المتقدمة فيه احتمالان كلاهما باطل :
أ - ان تكون نفس الاجازة المتأخرة بالرغم من تأخرها مؤثرة في حصول الملكية المتقدمة ، وهذا باطل لان لازمه تأثير الامر المتأخر في الامر المتقدم وقد فرض استحالة الشرط المتأخر اي استحالة تأثير المتأخر في المتقدم .

ب - ان لا يكون الشرط لحصول الملكية المتقدمة نفس الاجازة المتأخرة ليلزم تأثير المتأخر في المتقدم بل الشرط هو التعقب ولحقوق الاجازة الذي هو امر مقارن للعقد وليس متأخراً عنه ، وهذا الاحتمال وان كان معقولاً اذ لا يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم لفرض ان المؤثر هو التعقب الذي هو امر مقارن للعقد ولكن مع ذلك لا يمكن المصير اليه لمخالفته لظاهر دليل « لا يحل مال امرىء الا بطيبة نفس منه » اذ ظاهره ان الشرط لحلية المال هو نفس طيب النفس لا التعقب بذلك .

والخلاصة : لو قلنا باستحالة الشرط المتأخر فاللازم البناء على كون الاجازة ناقلة لان كونها كاشفة فيه احتمالان كلاهما باطل ، هذا لو قيل باستحالة الشرط المتأخر .

واما اذا قلنا بإمكانه فلا يتعين كون الاجازة ناقلة بل كلا احتمالي الكشف والنقل ممكن ولا بد من اتباع ظاهر الدليل والعمل به فان اقتضى النقل قيل به وان اقتضى الكشف قيل به .

قوله ص ٣٣٨ س ١ للحكم المجعول : المقصود من القيد هو الشرط ، كما ان

المقصود من الحكم المجعول هو الاعم من الحكم التكليفي والوضعي .

قوله ص ٣٣٨ س ٧ مقيداً : الانسب : مقيدة .

قوله ص ٣٣٨ س ١١ لنفوذ : اي لصحة عقد الفضولي ، وبتعبير آخر

لحصول الملكية ، فان الملكية والصحة والنفوذ كلها متقاربة ، وهي حكم وضعي .

قوله ص ٣٣٨ س ١٢ على القول بالكشف : واما على القول بالنقل

فالاجازة تكون من قبيل الشرط المقارن .

قوله ص ٣٣٨ س ١٣ الدخيل في صحة صيام النهار : كان من المناسب ان

يقال : الذي هو قيد وشرط لنفس صيام النهار ، فان تعبير الكتاب قد يفهم منه ان

الغسل قيد لنفس الصحة ، وحيث ان الصحة حكم وضعي فيلزم ان يكون الغسل

شرطاً متأخراً لنفس الحكم والحال ان المفروض التمثيل لشرط الواجب لا لشرط

الحكم .

قوله ص ٣٣٩ س ١ على قول بعض الفقهاء : وعلى القول الآخر الذي يقول

بان الغسل الليلي شرط لصوم اليوم الآتي يكون الغسل مثلاً للشرط المتقدم

للاوجب .

قوله ص ٣٣٩ س ٣ والقيد : عطف تفسير للشرط .

قوله ص ٣٣٩ س ١٠ وليس القيد علة : اي وليس الشرط مؤثراً ليلزم

تأثير المتأخر في المتقدم وانما هو محصص فقط .

قوله ص ٣٣٩ س ١١ والتخصيص : كان من المناسب وضع الفارزة قبل

كلمة « والتخصيص » ، اي ومن الواضح ان التخصيص كما يمكن : ... الخ .

قوله ص ٣٣٩ س ١١ كما تقدم : اي ص ٣٣٢ .

قوله ص ٣٤٠ س ١ ولكنه : اي الحكم .

قوله ص ٣٤٠ س ٥ والوجوب : عطف تفسير للحكم من باب عطف الخاص على العام ، وقوله « او للواجب » عطف على قوله للحكم .
قوله ص ٣٤٠ س ٦ للضابط المتقدم : اي ص ٣٣٦ من الحلقة .

قوله ص ٣٤٠ س ١٠ والجواب المذكور : اي ومن الواضح ان هذا الجواب ناظر الى حل مشكلة الشرط المتأخر بلحاظ عالم الوجوب الاعم من الانشائي والفعلي^(١) ولم ينظر لحلها بلحاظ عالم الملاك .

قوله ص ٣٤٠ س ١٣ ووجودها : قوله « في ترتب المصلحة » ناظر الى شرط الواجب الذي هو شرط للترتب ، كما وان قوله « ووجودها » ناظر الى شرط الوجوب الذي هو شرط لاصل وجود المصلحة .

قوله ص ٣٤٠ س ١٣ ودخل : عطف على « دخل قيد الواجب » .

قوله ص ٣٤٠ س ١٤ وترتب المصلحة : الواو استينافية ، اي ومن الواضح ان ترتب المصلحة وأصل الاتصاف بها أمر تكويني وليس مجرد اعتبار .

قوله ص ٣٤١ س ٣ كالغسل المذكور : المثال المذكور مجرد افتراض غير مطابق للواقع ، فان الغسل شرط للواجب لا للوجوب .

قوله ص ٣٤١ س ٥ ومن هنا قد يقال : اي من ان الشرط المتأخر لا يمكن ان يؤثر في الامر المتقدم - وهو ترتب المصلحة او اصل الاتصاف بها - قيل باستحالة الشرط المتأخر والتزم بتأويل كل شرط متأخر الى مقارن . وهذا شروع في الجواب الثاني عن اشكال الشرط المتأخر .

قوله ص ٣٤١ س ١٤ في الحلقة السابقة : بل وفي هذه الحلقة يأتي ص ٣٤٦ .

(١) ويعبر عن الوجوب الانشائي بعالم الجعل وعن الوجوب الفعلي بالمجعول او بالوجوب المجعول .

قوله ص ٣٤١ س ١٥ وتظهر من ناحية اخرى : هذا عطف على قوله « تظهر من ناحية ... الخ » وهو اشارة الى الثرة الثانية .

قوله ص ٣٤٢ س ١ متقدماً : المناسب : مقارناً ، ولكنه قصد من المتقدم غير المتأخر الذي هو صادق على المقارن .

قوله ص ٣٤٢ س ٣ في المثال : اي في مثال البيع .

قوله ص ٣٤٢ س ٥ ان كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر : اي بمعنى ان نفس الاجازة المتأخرة - لا التعقب بالاجازة - مؤثرة في حصول الملكية المتقدمة .
قوله ص ٣٤٢ س ٦ وان كان بالتأويل : اي بان يكون التعقب بالاجازة هو الشرط .

قوله ص ٣٤٢ س ٨ واما على الثاني : هذا عدل لقوله في السطر الثاني :

فانه على القول بامتناع الشرط المتأخر .
مركز بحوث قانونية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الواجب المعلق

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

زمان الوجوب والواجب :

قوله ص ٣٤٣ س ١ لا شك في ان زمان الوجوب ... الخ :

هذا هو المبحث المعروف بالواجب المعلق . واول من نسبت له فكرة

الواجب المعلق هو صاحب الفصول . ولتوضيحها نقول : ان زمان الوجوب :

أ - تارة يتطابق مع زمان الواجب تطابقاً تاماً ، كصلاة الظهر ، فان زمان

الصلاة محدد بما بين الزوال والغروب ، وهذا الزمان هو بنفسه زمان الوجوب ، فان

وجوب صلاة الظهر محدد ايضاً بما بين الزوال والغروب ، ويسمى مثل هذا

بالواجب المنجز^(١) .

ب - واخرى يكون زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب ، وطبيعي

ليس المقصود ابتداء زمان الواجب بعد انتهاء زمان الوجوب فانه مستحيل بل

المقصود ان زمان الوجوب يتقدم على زمان الواجب ويبقى مستمراً الى نهاية

زمان الواجب ، كما هو الحال في وجوب صوم شهر رمضان ، فانه يبتدأ من حين

رؤية الهلال على ما يستفاد من قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه »^(٢)

بينما زمان الصوم متأخر عن ذلك حيث يبتدأ من حين طلوع الفجر الذي هو

متأخر عن زمان رؤية الهلال^(٣) . واصطلاح صاحب الفصول على مثل هذا

(١) وعبرة الكتاب لم تشر له .

(٢) حيث يدل على ان مجرد رؤية الهلال تكفي لتوجه الامر بالصوم .

(٣) ومثال آخر لذلك وجوب الحج فانه تقدم في البحث السابق ان بعض الفقهاء يقول اذا

استطاع المكلف وجب عليه الحج وان كانت استطاعته قبل اشهر الحج ويكون الوجوب

فعلياً ثابتاً قبل اشهر الحج والواجب وهو الحج معلقاً على مجيء اشهر الحج .

الواجب الذي يكون زمان الوجوب فيه متقدماً على زمان الواجب بالواجب المعلق حيث ان الوجوب فيه فعلي والواجب معلق على امر متأخر كطلوع الفجر . ولو سئل عن الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط كان الجواب انها يشتركان في ان كلاً منهما غير منجز - اي غير فعلي - من بعض الجهات ويختلفان في ان الواجب المشروط يكون نفس الوجوب فيه غير فعلي ومشروطاً بشرط ، واما في الواجب المعلق فالواجب غير فعلي بل مشروط بخلاف الوجوب ، فالصوم مثلاً هو المعلق والمشروط بمجيء زمان لم يحصل بعد كطلوع الفجر مثلاً^(١) .

وبعد اتضح حقيقة الواجب المعلق تعرضت عبارة الكتاب الى اشكال وبعد الجواب عنه تعرضت الى اشكالين فتكون مجموع الاشكالات ثلاثة هي :

١ - ان توجيه الوجوب للصوم قبل مجيء زمان الصوم لغو ، اذ ما الفائدة في توجيه الوجوب من حين رؤية الهلال ما دام لا يمكن الاتيان بالصوم حينئذ .

(١) وقد تقول : مرّ سابقاً ان الشيخ الاعظم قدس سرّه يفسر الواجب المشروط بتفسير يخالف فيه المشهور ، فالمشهور يقول ان الواجب المشروط هو الواجب الذي يكون نفس الوجوب فيه مشروطاً بالشرط - وكان من المناسب ان يسمى بالوجوب المشروط لا الواجب المشروط - بينما الشيخ الاعظم يقول ان نفس الوجوب لا يكون مشروطاً - لاستحالة تقييده اذ هو مفاد للهيئة ومفادها معنى حرفي ، والمعنى الحرفي جزئي لا يقبل التقييد - بل الواجب هو المشروط ، فجميع القيود على رأيه ترجع الى المادة اي الى الواجب ، والوجوب مطلق وفعلي ، فثلاً وجوب صلاة الظهر فعلي ثابت قبل تحقق الزوال فان الزوال ليس قيداً للوجوب وانما هو قيد للواجب وهو الصلاة .

وبعد هذا يتضح عدم وجود فرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط بتفسير الشيخ ، ومن هنا نرى ان الشيخ حينما يسمع من صاحب الفصول فكرة الواجب المعلق ينكر عليه ذلك ، وما ذاك الا لانه لا يرى للواجب المعلق وجوداً في مقابل الوجوب المشروط بتفسيره ، وعلى هذا فهو في الحقيقة لا ينكر روح الواجب المعلق وانما ينكر الوجود الخاص له في مقابل الواجب المشروط بتفسيره .

وفيه : ان مصلحة الصوم اذا فرض حدوثها من حين رؤية الهلال فن المناسب توجيه الوجوب من حين الرؤية وعدم تأخيرها الى طلوع الفجر ، فان توجيه الوجوب يتبع ثبوت المصلحة ، فع فعية المصلحة من حين الرؤية فالمناسب توجيهه من حينها ايضاً دون ان يلزم محذور اللغوية ، بل يمكن ان نضيف ان ثبوت الوجوب من حين الرؤية له بعض الفوائد ، فلو كان ثابتاً قبل طلوع الفجر كان محركاً للمكلف نحو تحصيل مقدمات الصوم ، فمثلاً من جملة مقدماته الغسل من الجنابة ، فاذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبل الفجر يرد اشكال يقول لا وجه لوجوب الغسل قبل الفجر ما دام وجوبه مقتبساً من وجوب الصوم ، واذا اريد الاتيان بالغسل من حين طلوع الفجر لزم فوات الصوم ، فالاتيان به قبل الفجر لا وجه لوجوبه وبعده مفوت للصوم ، وهذا الاشكال يسمى باشكال المقدمات المفوتة . وانما سمي بذلك باعتبار ان الغسل اذا لم يؤت به قبل الفجر فوات الصوم . والاشكال مندفع بناء على ثبوت وجوب الصوم قبل الفجر ، اذ يقال انما وجب الغسل قبل الفجر لثبوت وجوب الصوم آنذاك ، واما بناء على عدم ثبوته قبل الفجر فالاشكال يبقى بحاجة الى جواب آخر ^(١) .

٢ - ان حقيقة الوجوب ^(٢) ليست هي الا التحريك ، فحقيقة الامر بالصوم هي التحريك نحو الصوم ، ولكن ليس المقصود هو التحريك الفعلي فانه باطل بالوجدان ، اذ امر « صم » ليس محركاً للمكلف تحريكاً فعلياً والا يلزم عدم وجود عاصٍ على وجه الارض ، لان الامر اذا كان يحرك تحريكاً فعلياً للصوم عاد الكل

(١) قد يقال : ان الوجه في وجوب الغسل قبل الفجر هو دلالة الروايات على ذلك . وفيه : انا نوجه السؤال الى نفس الروايات ونقول كيف اثبتت الوجوب للغسل قبل الفجر بعدما كان وجوب الصوم يبتدأ من حين طلوع الفجر .

(٢) وقد ذكر هذا في الكتاب بعنوان الاعتراض الاول .

ممتثلاً لامر الصوم فلا بدّ وان يكون المقصود هو التحريك الشأني ، اي ان امر «صم» فيه شأنية وقابلية تحريك المكلف نحو الصوم ، وبعد هذا نقول ان الوجوب قبل مجيء زمان الواجب ليست له قابلية تحريك المكلف نحو الصوم فان قابلية التحريك فرع قابلية التحرك وحيث انه لا يمكن التحرك قبل الفجر فلا يمكن التحريك آنذاك وبالتالي يلزم عدم امكان تحقق الوجوب قبل الفجر اذ قد عرفنا ان حقيقة الوجوب متقومة بقابلية التحريك وحيث فرض عدم القابلية قبل الفجر فلا حقيقة للوجوب آنذاك .

وفيه : انا لا نسلم تقوم حقيقة الوجوب بالتحريك بل الوجوب عبارة عن اعتبار الفعل في ذمة المكلف ، اجل الداعي والغرض من اعتبار الفعل في الذمة هو تحريك المكلف الى الفعل ، فالتحريك اذن هو الداعي لاعتبار الوجوب لا انه نفس حقيقة الوجوب ، وبعد هذا نقول : ان المستفاد من ادلة الواجبات ان الداعي لاعتبار الوجوب وان كان هو التحريك نحو الفعل ولكن ليس هو التحريك من اول زمان ثبوت الوجوب الى آخر زمان ثبوته حتى يقال بان الوجوب في الواجب المعلق لا يمكن ان يكون محرراً من اول زمان ثبوته وانما الداعي هو ان يكون محرراً ولو في بعض فترة ثبوته^(١) ، ومن الواضح ان وجوب الصوم الثابت قبل طلوع الفجر وان لم يكن قابلاً لتحريك المكلف من بداية ثبوته ولكنه يمكن ان يكون محرراً له بعد ذلك اي حينما يطلع الفجر .

٣ - ان فكرة الواجب المعلق تعتمد على امكان الشرط المتأخر ، فاذا لم

(١) فمثلاً قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » يستفاد منه ان الداعي لاعتبار الوجوب هو تحريك المكلف نحو الصوم ولكن لا من حين رؤية الهلال بل ولو بعد فترة . وهكذا مثل خطاب « اقم الصلاة لدلوك الشمس » يستفاد منه ان الداعي هو تحريك المكلف الى الصلاة خلال فترة ما بين الزوال والغروب اي ولو في بعض هذه الفترة لا في جميعها .

يكن ممكناً لزم عدم امكان الواجب المعلق .

وتوضيح ذلك : ان وجوب الصوم اذا كان ثابتاً قبل طلوع الفجر فنحن نسأل : هل طلوع الفجر قيد للواجب فقط - اي قيد للصوم فقط - او هو قيد له وللوجوب ايضاً .

فان كان قيداً للواجب فقط لزم المكلف تحصيل طلوع الفجر لانه تقدم ص ٣٣٦ من الحلقة ان المكلف يلزمه تحصيل قيود الواجب التي تسمى بالمقدمات الوجودية ، فاذا كان طلوع الفجر قيداً للصوم يلزم تحصيله وهو باطل لعدم كونه اختيارياً .

وان كان قيداً للوجوب ايضاً لزم ان يكون الوجوب حادثاً عند طلوع الفجر وقبله لا وجوب وهو باطل لان المفروض في الواجب المعلق تقدم الوجوب على طلوع الفجر .

وينبغي ان نستدرك ونقول ان هذا المحذور يتم فيما لو كان طلوع الفجر قيداً لوجوب الصوم بنحو الشرط المقارن بمعنى ان الوجوب يحدث مقارناً لطلوع الفجر فاذا طلع الفجر فقارناً له يحدث الوجوب ، اما اذا فرضنا ان طلوع الفجر قيد للوجوب بنحو الشرط المتأخر فلا يتم المحذور ، وذلك بان نفترض ان طلوع الفجر حينئذ يحدث يكون موجباً لحدوث وجوب الصوم من حين رؤية الهلال ، انه بناء على هذه الفرضية لا يرد الاشكالان السابقان اي اشكال لزوم تحصيل طلوع الفجر واشكال لزوم حدوث وجوب الصوم عند طلوع الفجر^(١) . ومن هنا صح

(١) وهكذا يقال في بقية الشرائط غير طلوع الفجر كبقاء الصحة والقدرة والعقل الى زمان الواجب اي الى طلوع الفجر ، فان وجوب الصوم من حين رؤية الهلال لا يثبت الا اذا كان المكلف عاقلاً وصحيحاً وقادراً حين طلوع الفجر والا فكيف يثبت على من هو مجنون او مريض او غير قادر حين طلوع الفجر ، ومعه فمن اللازم ان يكون ثبوت الوجوب من حين

لصاحب هذا الاعتراض الثالث ان يقول ان فكرة الواجب المعلق تبثني على امكان فكرة الشرط المتأخر ، ولهذا نجد ان الميرزا حيث انكر امكان الشرط المتأخر انكر تبعاً لذلك فكرة الواجب المعلق .

قوله ص ٣٤٣ س ٧ بالوجوب المعلق : في العبارة شيء من الابهام ، حيث توهم ان نفس الوجوب معلق مع ان الوجوب ليس معلقاً وانما الواجب معلق فكان من المناسب ان يقال : الواجب بهذا النحو من الوجوب سمي بالواجب المعلق ... الخ .

قوله ص ٣٤٣ س ١٣ ما دام وجوباً معطلاً : اي ما دام الوجوب وجوباً معطلاً عن الامتثال .

قوله ص ٣٤٣ س ١٤ أو ليس ذلك لغواً : هذا استفهام تقريرى ، اي ان جعل مثل هذا الوجوب لغواً .

قوله ص ٣٤٤ س ٩ ولفعلية الوجوب ... الخ : الواو استينافية ، اي ان ثبوت الوجوب الفعلي من حين طلوع الهلال فيه فوائد كحل مشكلة المقدمات المفوتة بالبيان المتقدم سابقاً .

قوله ص ٣٤٥ س ١ اي انه : اي ان الوجوب حكم قابل لبعث المكلف وتحريكه .

قوله ص ٣٤٥ س ٤ ومن الواضح ... الخ : كان من المناسب ان لا يوضع هذا رأس السطر لاتصاله بسابقه ، اي ومن الواضح انه في فترة ما قبل طلوع الفجر لا قابلية لتحرك المكلف نحو الصوم فلا قابلية للتحريك ، وبانتفاء قابلية

= رؤية الهلال مشروطاً بالصحة والعقل والقدرة حين طلوع الفجر بنحو الشرط المتأخر ولا يمكن ان تكون شرطاً مقارناً كما ولا يمكن ان تكون شرطاً للواجب من دون ان تكون شرطاً للوجوب لنفس البيان السابق .

التحريك يكون الوجوب منتفياً .

قوله ص ٣٤٥ س ٦ في عالم الحكم : اي ان الوجوب لو لاحظناه بما هو حكم فهو ليس الا اعتباراً لا اكثر .

قوله ص ٣٤٥ س ١٠ اعداده : اي اعداد الحكم .

قوله ص ٣٤٥ س ١٢ كذلك : اي محركاً شأنيماً .

قوله ص ٣٤٥ س ١٥ لما تقدم : اي ص ٣٣٦ من الحلقة .

قوله ص ٣٤٦ س ٦ والشيء نفسه نقوله عن القدرة : اي كما ان طلوع الفجر فيه شقوق ثلاثة والصحيح منها هو الشق الاخير كذلك الحال في القدرة والصحة والعقل عند طلوع الفجر ، فان فيها الشقوق المذكورة والصحيح منها هو الاخير ، اي هي شرط للوجوب بنحو الشرط المتأخر .

قوله ص ٣٤٦ س ٨ ومن هنا كنا نقول في الحلقة السابقة : بل وفي هذه الحلقة ايضاً ص ٣٤١ .

قوله ص ٣٤٦ س ٩ المتعلق : الصواب : المعلق . ثم ان المناسب التعبير بالواجب المعلق لا الوجوب المعلق ، اذ المعلق هو الواجب دون الوجوب .

قوله ص ٣٤٦ س ١١ فتأتي الاشارة اليها : اي في البحث المقبل ص ٣٤٧ من الحلقة حيث تحل بواسطة الواجب المعلق مشكلة المقدمات المفوتة .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١٤٤٠



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامي

المقدمات المفوتة

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت :

قوله ص ٣٤٧ س ١ اتضح مما تقدم ... الخ : هذا هو المبحث المعروف بمبحث المقدمات المفوتة . ومنهج ذلك ضمن النقاط التالية :

١ - تقدم ص ٣٣٦ من الحلقة ان المقدمات اذا كانت مقدمات وجودية فيلزم على المكلف تحصيلها . كما وعرفنا ان تحصيلها يجب بعد صيرورة وجوب ذي المقدمة فعلياً ، فثلاً الوضوء الذي هو من المقدمات الوجودية للصلاة يجب على المكلف تحصيله بعد دخول وقت الصلاة ، اذ قبل ذلك لا وجوب فعلي للصلاة لكي يجب .

٢ - واذا لم يكن الوضوء واجباً قبل دخول الوقت طرحنا هذا السؤال : لو فرض ان المكلف كان واجداً للماء قبل دخول الوقت وكان يعلم بتعذر تحصيله بعد دخول الوقت فهل يلزمه الوضوء قبل دخول الوقت ؟ وهل يجوز له اراقة الماء قبل دخوله الوقت ؟ كلا لا يلزمه الوضوء قبل الوقت كما ويجوز له اراقة قبل دخول الوقت^(١) ، اذ قبل دخول الوقت لا تكليف بالصلاة ليجب الوضوء وبالتالي لتحرم الاراقة . واذا جازت الاراقة قبل الوقت فتى ما حل وقت الصلاة فلا يخاطب المكلف بوجوب الصلاة الوضوئية ، اذ المفروض كونه عاجزاً عن ذلك وانما يخاطب بالصلاة مع التيمم . اجل لو فرض ان المكلف توضأ قبل الوقت فوضوءه هذا وان لم يكن واجباً ولكن متى ما حل الوقت توجه الخطاب بالصلاة

(١) اما بعد دخول الوقت فلا تجوز الاراقة لصيرورة وجوب الصلاة والوضوء فعلياً .

الوضوئية لفرض القدرة عليها . اذن مع الاتيان بالوضوء قبل الوقت يتوجه بعد دخول الوقت الامر بالصلاة الوضوئية ومع عدم الاتيان به قبل الوقت فلا يمكن توجيه الامر بالصلاة الوضوئية . ومن هنا صرح ان نطلق على الاتيان بالوضوء قبل الوقت بأنه مقدمة وجوبية للامر بالصلاة الوضوئية بعد دخول الوقت ، فكما ان الاستطاعة مقدمة وجوبية للامر بالحج بمعنى انه لا يجب تحصيلها ولكن لو حصلت صدقة توجه وجوب الحج كذلك الحال في الاتيان بالوضوء قبل الوقت فانه ليس بواجب على المكلف ولكن لو حصل صدقة توجه الامر بالصلاة الوضوئية الى المكلف بعد دخول الوقت .

ويمكن ان نصلح على الوضوء في الحالة المذكورة بأنه مقدمة مفوتة ، اي اذا لم يؤت به قبل الوقت فات الواجب وهو الصلاة الوضوئية . ونؤكد اننا لا نريد بهذا صحة الاطلاق المذكور في جميع الحالات بل في خصوص الحالة المتقدمة اي حالة ما اذا كان عدم الاتيان بالوضوء قبل الوقت موجباً لعجز المكلف عن الصلاة الوضوئية بعد دخول الوقت .

٣- ان بحث المقدمات المفوتة لم يعقد للبحث عن الوضوء في الحالة المذكورة التي يصطلح عليه فيها بالمقدمة المفوتة وانما عقد للبحث عن المقدمة التي تكون هذه الحالة هي الطابع العام لها اي للمقدمة التي صفتها الدائمة انه اذا لم يؤت بها قبل الوقت فات الواجب . ومثال ذلك : الغسل قبل الفجر في شهر رمضان فانه متى ما ترك فات الصوم ، وهكذا السفر الى الحج فانه واجب قبل وقت الحج - الذي هو اليوم التاسع من ذي الحجة - ومن ترك السفر قبل وقت الحج فلا يمكنه الاتيان بالحج . وعليه فالطابع العام للغسل والسفر ان المكلف متى ما تركها قبل الوقت فات عليه الواجب وليس هذا طابعاً لهما في بعض الحالات دون بعض .

والاصوليون واجهوا مشكلة في مثل هذه المقدمات حاصلها : كيف يجب الغسل قبل الفجر مع انه لا وجوب للصوم ذلك الحين حتى يجب الغسل فان وجوب الغسل وجوب غيري مترشح من الوجوب النفسي وليس نفسياً^(١) .
ومن اجل حل هذه المشكلة تولدت فكرة الواجب المعلق في ذهن صاحب الفصول .

والحلول المطروحة لحل هذه الشبهة متعددة نذكر منها ثلاثة :

١ - تقدم ص ٣٢٩ من الحلقة ان الشيخ الأعظم انكر الواجب المشروط بتفسيره السائد بين الاصوليين ، فانهم فسروه بالواجب الذي يكون نفس وجوبه مشروطاً ببعض الشروط كالحج فان نفس وجوبه مشروط بالاستطاعة وهو قدس سره انكر التفسير المذكور لا اعتقاده باستحالة تقييد الوجوب - باعتبار ان الوجوب مفاد الهيئة ، ومفاد الهيئة معنى حرفي ، والمعنى الحرفي جزئي ، والجزئي لا يقبل التقييد - واختار ان الوجوب مطلق وفعلي دائماً والقيود ترجع الى الواجب ، ففي مثال الصوم يكون الوجوب ثابتاً قبل طلوع الفجر والتقييد بالطلوع راجع الى الصوم لا الى وجوبه ، واذا قبلنا تحقق الوجوب قبل الطلوع كان اتصاف الغسل بالوجوب قبل الفجر على طبق القاعدة ومن دون اشكال .

وفيه : انه مبني على استحالة الواجب المشروط بالمعنى المشهور ، وهي غير مسلمة كما مرّ ص ٣٢٩ من الحلقة حيث تقدم ان تقييد نفس الوجوب امر معقول .
٢ - واذا بنينا على عدم استحالة الواجب المشروط بتفسيره المشهور نكون بحاجة الى حل آخر لدفع المشكلة وهو يتمثل في فكرة الواجب المعلق بان نقول :

(١) اذ لو كان نفسياً وجب الاغتسال على من لا يجب عليه الصوم كالحائض مثلاً مع انه لا يجب عليها جزماً .

ان الدليل بعد ان دل على اتصاف الغسل بالوجوب قبل طلوع الفجر كان ذلك كاشفاً عن سبق وجوب الصوم وتقدمه على الطلوع فزمان الصوم وان كان يبدأ من حين الطلوع الا ان وجوبه يبدأ قبل ذلك بدليل اتصاف الغسل قبل الفجر بالوجوب ، وهذا هو معنى الواجب المعلق ، فان معناه ان الوجوب للصوم ثابت قبل طلوع الفجر وان كان زمان نفس الصوم يبدأ عند طلوع الفجر .

٣ - لو انكرنا فكرة الواجب المعلق كما انكرها الميرزا فبالا مكان حل المشكلة عن طريق آخر بان نقول : ان القدرة - كما عرفنا في ابحاث سابقة - هي دخيلة في ثبوت الوجوب وفي العقوبة جزماً ولكن بالنسبة الى الملاك لا يتحتم ان تكون دخيلة فيه بل ربما تكون دخيلة فيه بحيث لا تكون المصلحة في الصوم مثلاً ثابتة عند عدم القدرة - وتسمى القدرة حينئذٍ بالقدرة الشرعية - وربما لا تكون دخيلة فيه بان يكون الملاك ثابتاً حالة العجز وعدم القدرة ايضاً ، وتسمى القدرة حينئذٍ بالقدرة العقلية .

وباتضح هذا نقول : ان الدليل الشرعي اذا دل على ثبوت وجوب الغسل قبل طلوع الفجر كان ذلك كاشفاً عن كون القدرة قدرة عقلية ، وبتعبير آخر يكون كاشفاً عن ثبوت ملاك الصوم في حق غير القادر ايضاً ، ومعه فيكون ثبوت وجوب الغسل قبل طلوع الفجر على مقتضى القاعدة ، اذ لو لم يأت المكلف بالغسل قبل الفجر فاته عليه الصوم ، وبفواته يفوت الملاك الثابت في حقه .

ثم تعرضت عبارة الكتاب بعد ذلك الى انه لو فرضنا العكس فالامر يكون بالعكس ، اي لو لم يدل دليل على وجوب المقدمة قبل دخول الوقت ولكن دل على ان الملاك ثابت في حق العاجز ايضاً ففي مثله نحكم بان المقدمة واجبة قبل دخول الوقت ، فانه ما دام قد دل الدليل على ثبوت الملاك في حق العاجز ايضاً

فلا بدّ من الحكم بوجوب المقدمة قبل دخول الوقت

ثم تعرضت عبارة الكتاب الى مطلب ثالث وهو انه هل يمكن ان يستفاد من دليل وجوب ذي المقدمة ثبوت ملاك الواجب في حق العاجز ايضاً او لا؟
فدليل وجوب الصوم مثلاً هل يمكن ان يستفاد منه ان مصلحة الصوم ثابتة في حق العاجز ايضاً او لا؟ والجواب بالنفي ، اي لا يمكن ان يستفاد اطلاق الملاك من دليل وجوب الصوم مثلاً بل ذلك يحتاج الى قيام دليل خاص ، اذ دليل وجوب الصوم يدل بالمطابقة على وجوب الصوم وبالالتزام على ان في الصوم مصلحة ، وحيث ان المدلول المطابق وهو وجوب الصوم مقيد بالقدرة وغير ثابت في حق العاجز فلا يمكن بعد هذا الجزم بثبوت الملاك في حق العاجز ، لان المدلول المطابق اذا سقط عن الحجية في حق العاجز سقط المدلول الالتزامي عنها ايضاً .

قوله ص ٣٤٧ س ٣ ان الواجب اذا كان له زمن متأخر : كالصلاة التي زمانها ما بعد الزوال ، وهي تتوقف على الوضوء الذي فرضنا عدم امكان الاتيان به بعد الزوال .

قوله ص ٣٤٧ س ٥ في حينها : اي في وقتها المقرر وهو ما بعد الزوال مثلاً .

قوله ص ٣٤٨ س ٦ وفعليته في حينه : عطف تفسير على « الوجوب » .

قوله ص ٣٤٨ س ٩ من هذا القليل : اي يفوت الواجب لو لم يؤت بها قبل

الوقت .

قوله ص ٣٤٨ س ١٢ من قبل : بكسر القاف وفتح الباء ، اي ان وجوب

السفر ليس نفسياً وانما هو ناشئ من وجوب الحج . وهكذا قوله في السطر الثاني :

« من قبل وجوب الصيام » يراد به الاشارة الى ان وجوب الغسل وجوب غيري ناشئ من وجوب الصوم وليس وجوباً نفسياً .

قوله ص ٣٤٨ س ١٥ وفي تحديد الضوابط ... الخ : وقد اتضح ان الضوابط التي على ضوءها تجب المقدمة المفوتة هي اما انكار الواجب المشروط بتفسيره المشهور والاخذ بتفسير الشيخ ، او التسليم بالواجب المعلق ، او كون ملاك الواجب مطلقاً وثابتاً في حق العاجز ايضاً .

قوله ص ٣٤٩ س ٦ يعني من الناحية العملية : اي ان الثرة العملية لانكار الواجب المشروط بتفسيره المشهور هو وجوب المقدمات المفوتة قبل الوقت .
قوله ص ٣٤٩ س ١٠ الذي تقدم : صفة لما في تقارير الشيخ الانصاري او لقوله الوجوب المشروط .

قوله ص ٣٤٩ س ١٤ من قبل : بكسر القاف وفتح الباء ، اي ان وجوب المقدمة المفوتة اذا كان وجوباً غيرياً ناشئاً من قبل وجوب ذي المقدمة استكشفنا من ذلك ان الواجب معلق

قوله ص ٣٤٩ س ١٥ الوجوب معلق : المناسب : الواجب معلق .

قوله ص ٣٥٠ س ١ فحكم : الصواب : نحكم .

قوله ص ٣٥٠ س ١٥ كما انه في كل حالة ... الخ : الى هنا انتهى التفسير الثالث ، وهذا اشارة الى مطلب جانبي اوضحناه في الشرح .
قوله ص ٣٥٠ س ١٦ كذلك : اي غير دخيلة في الملاك .

١٤٤٠



مركز بحوث الدراسات الإسلامية

أخذ العلم في موضوع الحكم

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مور اخذ القطع في موضوع الحكم :

قوله ص ٣٥٢ س ١ قد يفترض ... الخ :

حاصل هذا المبحث هو : هل يمكن تقييد الحكم بخصوص العالم بحيث يؤخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم فيقال مثلاً ان علمت بوجوب الجمعة صارت حينذاك واجبة عليك ؟ واذا اجيب بعدم الامكان قيل فكيف توجيه بعض الاحكام التي ثبتت لخصوص العالم كوجوب الجهر والاخفات والقصر والتمام ، فان وجوب الجهر يختص بخصوص العالم بوجوب الجهر ، وهكذا في الباقي .

ولتوضيح الحال نقول : توجد اربع صور لتقييد الحكم بخصوص العالم هي :

١ - ان يؤخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به القطع فيقال مثلاً : ان قطعت بوجوب الجمعة صارت حينذاك واجبة عليك .

٢ - ان يؤخذ القطع بالحكم لا في موضوع نفس ذلك الحكم بل في موضوع حكم آخر يماثل الحكم الذي تعلق به القطع فيقال مثلاً ان قطعت بوجوب الجمعة وجبت عليك بوجوب ثانٍ مغاير للاول .

٣ - ان يؤخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد للحكم الذي تعلق به القطع كما لو قيل ان قطعت بوجوب الجمعة حرمت عليك الجمعة .

٤ - ان يؤخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر ليس مضاداً ولا مماثلاً للحكم الذي تعلق به القطع بل مخالف له ، كما لو قيل ان قطعت بوجوب الجمعة وجب عليك التصديق ، فان وجوب التصديق ليس ضدّاً لوجوب الجمعة ولا نفسه

ولا مثله بل يخالف له .

هذه صور أربع . وقد وقع الاتفاق على 'امكان الصورة الرابعة حيث لا محذور في ان يقال ان قطعت بوجوب الجمعة وجب التصديق ، وانما الكلام في الصور الثلاث الاولى' .

ونتحدث أولاً عن الصورة الاولى - وهي الصورة المهمة - ثم عن الثانية والثالثة .

اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه :

اما اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به القطع - كما لو قيل ان قطعت بوجوب الجمعة وجبت عليك - فقد قرأنا في الحلقة السابقة انه مستحيل لمحذور الدور ، اذ العلم بالوجوب موقوف على ثبوت الوجوب - كي يتعلق العلم به - فلو كان ثبوت الوجوب موقوفاً على العلم به لزم الدور ، اذ العلم بالوجوب يصير موقوفاً على العلم بالوجوب . وقرأنا في الحلقة السابقة ايضاً ان هذا الدور يمكن دفعه عن طريق المناقشة في المقدمة الاولى حيث يمكن القول بعدم تسليم توقف العلم بالوجوب على ثبوت الوجوب ، فان العلم بالشيء لا يتوقف على ثبوته ، فالعلم بمجيء زيد لا يتوقف على تحقق مجيء زيد واقعاً والا يلزم ان يكون كل علم مصيباً وعدم وجود علم مخطئ . هذا ما تقدم في الحلقة السابقة ، وفي هذه الحلقة ولاجل تحقيق صحة الدور وعدمها نقول : ان القطع المأخوذ في موضوع الحكم تارة يكون هو خصوص القطع المصيب واخرى مطلق القطع اعم من كونه مصيباً او لا ، فان :

أ - كان القطع المأخوذ في موضوع الحكم هو خصوص المصيب فتقريب

الدور بالبيان السابق تام ، فان القطع المصيب للواقع موقوف على ثبوت الواقع والا لم يكن مصيباً ، فالقطع بثبوت وجوب الجمعة مثلاً لا يكون مصيباً الا اذا كان الوجوب ثابتاً في الواقع ، فلو توقف ثبوت الحكم بوجوب الجمعة على القطع بالوجوب لزم الدور اي توقف العلم بثبوت الوجوب على العلم بثبوت الوجوب . وما افيد في دفع الدور من عدم توقف العلم بالشيء على ثبوته باطل لانه يتم في القطع غير المصيب واما المصيب فهو موقوف على ثبوت الشيء في الواقع والا لم يكن مصيباً .

ب - وان كان القطع المأخوذ في موضوع الحكم هو الاعم من المصيب فالدور ببيانه السابق لا يكون تاماً ، فان القطع غير المصيب لا يتوقف على ثبوت الشيء في الواقع ، ومن هنا نكون بحاجة لاثبات استحالة هذا القسم الى ذكر بيانات اخرى تقتصر على اثنين منها :

الاول : ان كل قاطع يعتقد بكون قطعه كاشفاً عن ثبوت الشيء وليس مثبتاً له ، فمن قطع بوجود الاسد في الشارع فهو لا يعتقد ان قطعه هو الذي جاء بالاسد الى الشارع بل دور قطعه دور الكاشف عن وجود الاسد . وفي مقامنا نطبق هذا ونقول : ان القاطع بوجوب الجمعة لا يصدق بكون قطعه هو المولد للوجوب وانما يرى ان قطعه كاشف عن تحقق الوجوب ، ومعه فلا يمكن للمولى تشريع الحكم بوجوب الجمعة على القاطع بالوجوب ، لان مثل هذا الحكم لا يمكن ان يصدق به المكلف اذ لازمه كون القطع مولداً للوجوب ، ومع عدم امكان تصديق المكلف به يكون تشريعه لغواً .

الثاني : ما ذكره الميرزا . وهو يتوقف على بيان مقدمة صغيرة حاصلها : ذكر في علم المعقول ان العلم بالاشياء يحصل بواسطة حضور صورها في الذهن ،

فالعلم بالكتاب يحصل بحضور صورة الكتاب في الذهن والعلم بزيد يحصل بحضور صورته في الذهن وهكذا . ويسمى مثل هذا العلم بالعلم الحسولي ، فالعلم الحسولي اذن عبارة عن حضور صور الاشياء وارتسامها في الذهن . اما نفس الصور كيف يحصل العلم بها ؟ لا يحصل العلم بها بواسطة حضور صور اخرى - والا يلزم التسلسل ، اذ الصورة الاولى تعلم بواسطة حضور صورة ثانية ، والثانية بواسطة ثالثة وهكذا - بل بواسطة حضورها في الذهن مباشرة ، فالصورة الذهنية الاولى بما انها حاضرة بنفسها في الذهن فلا يحتاج بعد حضورها بنفسها الى حضور صورتها . ويصطلح على مثل هذا العلم بالعلم الحسوري . وعليه فحصول العلم بالاشياء يتم عن طريق العلم الحسولي اي بحضور صورها في الذهن واما نفس الصور فيتم العلم بها عن طريق العلم الحسوري اي بحضورها بنفسها .

وبعد هذه المقدمة ذكر الميرزا ان القطع بالحكم لو اخذ في موضوع نفس الحكم يلزم الدور . ولكن اين يلزم الدور ؟ يلزم في مرحلة الوصول اي في مرحلة العلم ، فالمكلف لا يمكنه العلم بالحكم والاطلاع عليه الا بشكل دوري ، وهذا بخلاف الدور المتقدم سابقاً^(١) فانه كان يلزم في مرحلة الجعل والتشريع بينما هذا يلزم في مرحلة العلم والوصول . وايضاحه يتم بالشكل التالي .

١ - ان تحقق العلم بالحكم يتوقف على العلم بالموضوع ، فالمكلف لا يمكنه العلم بوجوب الاجتناب عن هذا السائل الا اذا علم بكونه خمرًا ، فان الخمر هو موضوع وجوب الاجتناب ، ولا يتحقق العلم بوجوب الاجتناب الا بعد العلم بتحقيق الخمرية ، وهكذا لا يمكنه العلم بان هذا الفعل المعين واجب الا اذا علم بانه

(١) الذي كان يقول ان العلم بالحكم موقوف على ثبوت الحكم ، فلو كان ثبوت الحكم موقوفاً على العلم به يلزم الدور .

صلاة مثلاً وعليه فالعلم بالوجوب او اي حكم آخر موقوف على العلم بتحقيق موضوع ذلك الحكم .

٢ - وبعد توقف العلم بالحكم على العلم بالموضوع نسأل عن الموضوع ونقول ما هو الموضوع في مقامنا الذي يتوقف العلم بالحكم على العلم به ؟ انه العلم بالحكم ، اذ المفروض ان العلم بالحكم اخذ موضوعاً للحكم .

٣ - وبعد كون الموضوع هو العلم بالحكم تصير العبارة السابقة - اي قولنا العلم بالحكم يتوقف على العلم بالموضوع - بعد تبديل كلمة « الموضوع » بكلمة « العلم بالحكم » هكذا : العلم بالحكم يتوقف على العلم بالعلم بالحكم .

٤ - ان العلم بالعلم بالحكم ليس الا عبارة عن العلم بالحكم ، لانا عرفنا من خلال المقدمة السابقة ان نفس العلم بالحكم لا يعلم بواسطة ارتسام صورة ثانية في الذهن اي لا يحصل بواسطة علم ثان بل بحضور نفس الصورة الاولى لدى الذهن ، اذن العلم بالعلم بالحكم ليس علماً ثانياً مغايراً للعلم الاول بل هو نفس العلم بالحكم .

٥ - وبعد اتضاح ان العلم بالعلم بالحكم ليس الا نفس العلم الاول وليس علماً ثانياً منضماً الى العلم الاول تصير العبارة السابقة هكذا : ان العلم بالحكم يتوقف على العلم بالحكم^(١) . وهذا ما رام الميرزا اثباته ، اذ اراد اثبات لزوم الدور في مرحلة العلم والوصول وقد تم ذلك اذ ثبت ان العلم بالحكم موقوف على العلم بالحكم .

(١) يمكن توضيح مطلب الميرزا هكذا : العلم بالحكم موقوف على العلم بتحقيق الموضوع ، وحيث ان الموضوع هو العلم بالحكم فالتقضية المذكورة تساوي ان العلم بالحكم موقوف على العلم بالعلم بالحكم ، وحيث ان العلم بالعلم بالحكم هو نفس العلم بالحكم فترجع القضية المذكورة الى ان العلم بالحكم موقوف على العلم بالحكم .

ويمكن مناقشة ذلك بان لدينا صورتين لا بد من التفرقة بينهما :

١ - ان يؤخذ العلم بثبوت الحكم الفعلي - المعبر عنه بالمجعول - في ثبوت الحكم الفعلي فيقال مثلاً ان ثبوت الوجوب الفعلي للقصر على المسافر موقوف على ثبوت الوجوب الفعلي للقصر عليه . ولا اشكال في لزوم الدور في هذه الصورة ، اذ العلم بالحكم الفعلي موقوف على ثبوت الحكم الفعلي ، وثبوت الحكم الفعلي موقوف على العلم بالحكم الفعلي ، فبيان الميرزا للدور يكون تاماً ، وهكذا البيان الاول حيث يصير العلم بالحكم الفعلي مولداً للحكم الفعلي لا كاشفاً والحال ان واقع المطلب على العكس فان العلم بوجود الاسد في الدار لا يولد وجوده فيه بل هو كاشف عنه .

٢ - ان يؤخذ العلم بالحكم الانشائي - المعبر عنه بالجعل او التشريع - في موضوع الحكم الفعلي فيقال هكذا : ان علمت بتشريع وجوب القصر على المسافر ثبت عليك حينذاك الوجوب الفعلي للقصر ، فالعلم بالمجعول لم يؤخذ في موضوع الحكم المجعول بل العلم بالجعل اخذ في موضوع الحكم المجعول . وهذه الصورة معقولة ولا يرد عليها البيان الاول ولا الثاني .

اما ان الاول لا يرد عليها فباعتبار انه لا يلزم في هذه الصورة صيرورة العلم بالشيء مولداً له ، فالعلم بالتشريع لا يولد التشريع بل يولد الحكم الفعلي ، وهو معقول ، اذ لا محذور في ان يكون العلم بالشيء مولداً لشيء آخر غير ما تعلق به العلم ، فالعلم بوجود الاسد وان لم يكن مولداً لوجود الاسد ولكن لا محذور في توليده لشيء آخر كالخوف والفرار .

واما ان الثاني لا يرد عليها فباعتبار ان غاية ما يلزم هو توقف العلم بالحكم الفعلي على العلم بالتشريع والحكم الانشائي وهو مما لا محذور فيه انما

المحذور في توقف العلم بالحكم الفعلي على العلم بالحكم الفعلي .

ومن هنا نعرف كيف نجيب لو سألنا سائل : ان تقييد الحكم بخصوص العالم اذا لم يكن ممكناً فكيف نفسير اخذ الشارع العلم بوجوب القصر في موضوع وجوب القصر ، وهكذا بالنسبة للجهر والاخفات ؟ والجواب : ان بالامكان التوصل الى ذلك من خلال الصورة الثانية ، فيقول المولى هكذا : اذا علمت بتشريع القصر على المسافر ثبت عليك حينذاك الوجوب الفعلي للقصر .

ثم ان عبارة الكتاب تعرضت لمطلب آخر وهو انه لو رفضنا الصورة الثانية كما رفضنا الصورة الاولى وقلنا ان التقييد في كليتها غير ممكن - كما هو رأي الميرزا حيث يرفض الصورة الثانية ايضاً - فسوف نقع في حيرتين :

١ - لو اراد المولى تقييد وجوب القصر بخصوص العالم فكيف يمكنه التوصل الى ذلك بعد افتراض عدم امكان الصورة الثانية ؟

٢ - لو اراد المولى جعل الحكم مطلقاً وعدم تخصيصه بالعالم فكيف يمكنه التوصل الى ذلك بناءً على رأي الميرزا القائل بكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، فانه اذا استحال التقييد بخصوص العالم استحال الاطلاق ايضاً ؟

ان هاتين الحيرتين يقع فيهما مثل الميرزا ، ومرجعها روحاً الى حيرة واحدة حاصلها : لزوم كون الاحكام المشرعة مهمة فلا هي مقيدة ولا مطلقة ، فلو سألنا المولى وقلنا له ان الحكم الذي شرعته هل هو واقعاً وفي مقام التشريع مطلق او مقيد فلا بد وان يجيب ليس هو مقيداً ولا مطلقاً .

وان شئت قلت : لو فرض ان الميرزا اراد تشريع حكم لخادمه واراد جعله مقيداً بخصوص حالة العلم فما هو الطريق لذلك ؟ ولو اراد جعله مطلقاً فما هو

الطريق لذلك بعد وضوح ان الحكم واقعاً وفي مقام التشريع لا يخلو من كونه مطلقاً او مقيداً ولا يمكن ان يكون مهماً فان الاهمال لا يتصور في مقام الواقع والتشريع وانما يتصور في مقام الاثبات والدلالة فالدليل في مقام الدلالة قد يكون مهماً نظير « اقيموا الصلاة » فانه مهمل من حيث ان السورة جزء أو لا واما بلحاظ الواقع فلا بد وان يكون اما مقيداً بجزئية السورة او مطلقاً من ناحيتها .

وقد تشبث الميرزا لرفع هذه الحيرة بفكرة متمم الجعل^(١) التي يرجع حاصلها الى ان المولى يصدر اولاً حكماً يقول فيه يجب القصر على المسافر ، وهذا الحكم ليس مختصاً بالعالم ولا مطلقاً له وللجاهل بل هو مهمل من هذه الناحية ، وبعد ذلك اذا اراد تخصيصه بخصوص العالم او تعميمه له وللجاهل امكنه لاجل التوصل الى التقييد او الاطلاق الاستعانة بجعل ثانٍ وذلك باصدار خطاب آخر بلسان : المسافر يجب عليه القصر لو كان عالماً بالخطاب الاول الصادر منذ البداية ، هذا لو اراد تقييد الحكم بالعالم ، ولو اراد اطلاقه اصدر خطاباً آخر بلسان : المسافر يجب عليه القصر سواء كان عالماً بالخطاب الاول ام لا . اذن الخطاب الاول مهمل وليس مقيداً ولا مطلقاً وانما يثبت اطلاقه وتقييده بواسطة خطاب ثانٍ مسمى بمتمم الجعل ، فتمم الجعل هو الذي يثبت الاطلاق والتقييد دون الخطاب الاول .

وذكر الميرزا ايضاً ان الخطاب الثاني المعبر عنه بمتمم الجعل لا يثبت الاطلاق او التقييد في الجعل الاول بل يثبت نتيجة الاطلاق والتقييد فيه . والنكته في ذلك ان الاطلاق والتقييد لم يحصل في نفس الجعل الاول مباشرة بل حصلا

(١) لهذه الفكرة جذور قبل الميرزا نجدتها في كلمات غير واحد من الاعلام منهم الآخوند في مسألة التعبد والتوصلي .

بواسطة الجعل الثاني ، فمن اجل هذا صح ان يقال ان الجعل الاول لا يثبت فيه الاطلاق والتقييد بل نتيجة ذلك .
وهنا تساؤلان :

١ - هل محذور الدور يرتفع بفكرة متمم الجعل او لا ؟ نعم يرتفع بذلك لان الدور انما يلزم فيما لو فرض ان المولى قال : ثبوت الجعل الاول موقوف على العلم بالجعل الاول ، لكنه لم يقل ذلك بل قال ان ثبوت الجعل الثاني موقوف على العلم بالجعل الاول ، ولا محذور في ذلك لان ثبوت الجعل الثاني وان توقف على العلم بالجعل الاول الا ان ثبوت الجعل الاول ليس موقوفاً على العلم بالجعل الثاني ليلزم الدور .

٢ - لماذا اطلق الميرزا على الخطاب الثاني عنوان متمم الجعل ولم يعبر عنه بالجعل المستقل ؟ ان ذلك لاجل رجوع كلا الخطابين الى روح واحده وملاك واحد وان كانا من حيث الصورة خطابين ، فالخطاب الثاني ليست له روح مستقلة ولا ملاك مستقل ليعبر عنه بالجعل المستقل ، ولاجل وحدة الروح كان التقييد والاطلاق الحاصل بواسطة الخطاب الثاني في حكم تقييد واطلاق الخطاب الاول . هذه حصيلة فكرة متمم الجعل .

ويمكن مناقشة ذلك بان الحكم الفعلي بوجوب القصر في الخطاب الثاني اذا كان مقيداً بالعلم بالخطاب الاول فنسأل بماذا هو مقيد ؟ فهل هو مقيد بالعلم بتشريع الخطاب الاول او بالعلم بالحكم الفعلي في الخطاب الاول ؟ وبكلمة اخرى : ان فعلية الخطاب الثاني المعبر عنها بالمجعول اذا كانت مقيدة فهل هي مقيدة بالعلم بالجعل في الخطاب الاول او بالعلم بالمجعول في الخطاب الاول ، فان :
أ - اخذنا بالاحتمال الاول وقلنا بتقييد الحكم الفعلي في الخطاب الثاني بالعلم

بالجعل في الخطاب الاول فهو وان كان معقولاً ولكنه تطويل بلا طائل ، اذ تقييد الحكم الفعلي بوجوب القصر بالعلم بتشريع وجوب القصر يمكن الحصول عليه بلا توسط فكرة متمم الجعل فيمكن اعمال هذا التقييد في نفس الخطاب الاول بلا حاجة الى خطاب ثانٍ بان يقول المولى : متى ما علمت بتشريع وجوب القصر على المسافر صار عليك وجوب القصر فعلياً ، اذ تقدم امكان تقييد الحكم الواحد بالعلم من دون لزوم محذور الدور وذلك يجعل مرتبة الفعلية منوطة بالعلم بالانشاء .

ب - وان اخذنا بالاحتمال الثاني وقلنا بان الحكم الفعلي في الخطاب الثاني مقيد بالعلم بالحكم الفعلي في الخطاب الاول فيرده : ان الاحتمال المذكور غير معقول في نفسه ، اذ مع تقييد الحكم الفعلي في الخطاب الثاني بالعلم بالحكم الفعلي في الخطاب الاول فنسأل متى يكون الحكم في الخطاب الاول فعلياً ؟ فهل هو فعلي في حق خصوص العالم به بحيث تكون فعلية الخطاب الاول مقيدة بالعلم بفعلية نفس الخطاب الاول ولازمه الدور كما هو واضح ، او هو فعلي في حق العالم والجاهل معاً ولازمه عدم اهمال الخطاب الاول بل يكون مطلقاً ، وهذا خلف ما ذكره الميرزا من اهمال الجعل الاول .

ثمرة البحث :

وقد يسأل عن ثمره بحثنا هذا ؟ والجواب : انها تظهر بالشكل التالي :

١ - لو قلنا بامكان تقييد الاحكام بالعلم وامكان الاطلاق ايضاً كما هو مختار السيد الشهيد - حيث ذكر ان تقييد الحكم بالعلم يمكن بواسطة تقييد المجعول بالعلم بالجعل بان يقول المولى اذا علمت بتشريع وجوب القصر صار

عليك فعلياً ، فالتقييد ممكن كما وان الاطلاق ممكن بالاولوية - فتى ما دل الدليل على حكم معين وشك في تقييده بالعالم واطلاقه فيمكن التمسك باطلاق الدليل لنفي احتمال تقييده بخصوص العالم كما هو الحال في بقية القيود الاخرى التي يشك في قيديتها للحكم كقيدية الايمان في الرقبة ، فكما لو شك في اعتبار قيدية الايمان امكن التمسك باطلاق الدليل لنفيها كذا يمكن التمسك باطلاق في المقام لنفي قيدية العلم .

٢ - وان قلنا بان تقييد الحكم بالعلم مستحيل وانه متى ما استحال التقييد استحال الاطلاق - كما هو رأي الميرزا - فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل لاثبات ان الحكم ثبوتاً وواقعاً مطلق وغير مقيد بالعلم لان الاطلاق الاثباتي انما يكشف عن الاطلاق الثبوتي فيما اذا كان الاطلاق الثبوتي ممكناً ، وحيث فرضنا استحاله - لاستحالة التقييد وكما استحال التقييد استحال الاطلاق - فلا يمكن التمسك باطلاق الاثباتي في الدليل .

٣ - وان قلنا بان تقييد الحكم مستحيل كما هو رأي الميرزا ولكن قلنا ان استحالة التقييد لا تستوجب استحالة الاطلاق بل يكون الاطلاق واجباً من جهة ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل النقيضين او الضدين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يمكن ايضاً التمسك باطلاق الدليل لاثبات اطلاق الحكم ، لان الاطلاق الاثباتي انما يتمسك به فيما اذا كان الاطلاق الثبوتي مشكوكاً ومردداً ، فبالاطلاق الاثباتي يرفع الشك ويثبت الاطلاق ثبوتاً ، اما اذا فرض ان الاطلاق الثبوتي كان حتمياً وواجباً - كما هو المفروض على هذا الاحتمال فلا معنى للتمسك بالاطلاق الاثباتي لكون التمسك به تمسكاً بالدليل لاثبات شيء معلوم الحصول ، اجل لو اردنا التمسك باطلاق الدليل فلا بد وان يكون لاثبات شيء آخر غير

إطلاق الحكم كأن يتمسك به لاثبات إطلاق ملاك الحكم فان إطلاق الحكم وان كان معلوماً إلا ان إطلاق الملاك وشموله للجاهل حيث انه مشكوك فيتمسك بإطلاق الدليل لاثبات شمولية الملاك . وهذه المحاولة وان كانت معقولة إلا انها مع ذلك باطلة لانه حينما يراد التمسك بإطلاق الدليل لاثبات إطلاق الملاك فنسأل : هل يجعل إطلاق الدليل كاشفاً بالمباشرة عن إطلاق الحكم أو يجعل إطلاق الدليل كاشفاً في المرحلة الاولى عن إطلاق الحكم وبعد ثبوت إطلاق الحكم يجعل إطلاق الحكم كاشفاً عن إطلاق الملاك ؟ فان :

أ - جعلنا إطلاق الدليل كاشفاً بالمباشرة عن إطلاق الملاك^(١) فيرده : ان الدليل لا يدل بالمباشرة على الملاك ليمسك بإطلاقه لاثبات إطلاق الملاك ، وانما يدل بالمباشرة على الحكم وبعد دلالة على الحكم يدل على الملاك .

ب - وان جعلنا إطلاق الدليل كاشفاً ابتداءً عن إطلاق الحكم ثم نستعين بإطلاق الحكم لاثبات إطلاق الملاك فيرده : ان إطلاق الدليل لو سلم كونه كاشفاً عن إطلاق الحكم إلا ان إطلاق الحكم لا يمكن ان يدل على إطلاق الملاك إلا اذا كان تقييد الحكم ممكناً ولم يقيد ، فان إطلاقه حينئذ كاشف عن إطلاق الملاك ، اما بعد فرض استحالة تقييد الحكم فلا يكون إطلاقه كاشفاً عن إطلاق الملاك ، وحيث ان المفروض في المقام استحالة تقييد الحكم بالعلم فلا يكون إطلاقه كاشفاً عن إطلاق الملاك .

قوله ص ٣٥٢ س ٢ مضاف له : اي للحكم الذي تعلق به القطع .

قوله ص ٣٥٢ س ١٠ وتحقيق الحال : كل ما سبق كان مذكوراً في الحلقة

الثانية ، والكلام الجديد في هذه الحلقة يبدأ من هذه الجملة . وحاصل هذا

(١) أخر هذا الاحتمال في عبارة الكتاب ونحن قدمناه لكونه اوضح .

اخذ العلم في موضوع الحكم ٣٢٧

التحقيق : ان محذور الدور مقبول في خصوص العلم المصيب دون الاعم .
قوله ص ٣٥٣ س ٥ بالتقريب المذكور : اي المشار له ص ٣٥٢ س ٧ من
الحلقة .

قوله ص ٣٥٣ س ٦ بوجوه : ذكر منها قدس سره هنا وجهين .
قوله ص ٣٥٣ س ١٥ بعلم زائد : اي بعلم ثانٍ .
قوله ص ٣٥٤ س ٣ الا ان كل هذا ... الخ : هذا جواب الوجهين السابقين .
قوله ص ٣٥٤ س ٤ في موضوعه : اي في موضوع نفس الحكم المجهول .
قوله ص ٣٥٤ س ١٢ الثبوتين : واما الاثباتيان فالتقابل بينهما تقابل
العدم والملكة على جميع الآراء كما تقدم في مبحث التقابل بين الاطلاق والتقييد .
ثم ان الوجه في التقييد بالثبوتين هو ان كلامنا في كون الحكم الصادر من المولى
هل هو واقعاً وفي مقام التشريع مقيد او مطلق وليس الكلام بلمحاذ عالم الدلالة .
قوله ص ٣٥٥ س ٤ لا بها : الصواب : لا بهما ، اي لا بنفس الاطلاق
والتقييد .

قوله ص ٣٥٥ س ٥ عن اطلاقه : اي اطلاق الجعل الاول .
قوله ص ٣٥٥ س ١٣ ان اراد تقييد الحكم : اي تقييد الحكم الفعلي بالمعبر
عنه بالمجعول - في الجعل الثاني .
قوله ص ٣٥٥ س ١٥ وان اراد تقييد الحكم : اي تقييد الحكم الفعلي في
الجعل الثاني .
قوله ص ٣٥٦ س ١٣ فلا يمكن ذلك : اي نفي احتمال قيدية العلم بالاطلاق .
قوله ص ٣٥٦ س ١٤ كما يرى ذلك : اي انه اذا استحال التقييد كان
الاطلاق ضرورياً .

قوله ص ٣٥٧ س ٤ وهذا معلوم بالضرورة : اي ان اطلاق الحكم معلوم بالضرورة على هذا المبنى الثالث الذي يقول بان الاطلاق ضروري عند استحالة التقييد .

اخذ العلم بالحكم في موضوع ضده او مثله :

قوله ص ٣٥٧ س ١١ واما الافتراض الثاني ... الخ : تقدم في بداية البحث ان اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم له اربع صور وهي :

١ - اخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به القطع .

٢ - اخذ العلم بالحكم في موضوع ضده .

٣ - اخذ العلم بالحكم في موضوع مثله .

٤ - اخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف .

والكلام الى الآن كان في الصورة الاولى واتضح ان التقييد فيها ممكن فيما اذا اخذ القطع بالحكم الانشائي - المعبر عنه بالجعل - في موضوع الحكم الفعلي المعبر عنه بالمجعول .

واما الصورة الرابعة فقد تقدم انها ممكنة جزماً لوجاهة ان يقال ان قطعت بوجوب الجمعة وجب التصديق . وعلى هذا بقي ان نتحدث عن الصورة الثانية والثالثة .

اما الصورة الثانية - وهي اخذ القطع في موضوع حكم مضاد نظير قولنا ان قطعت بوجوب الجمعة حرمت عليك - فهي مستحيلة للزوم اجتماع الحكمين المتضادين فيها ، اذ عند القطع بالوجوب يكون الوجوب ثابتاً لفرض القطع به كما ويكون التحريم ثابتاً لفرض تحقق موضوعه ، ومع لزوم اجتماع المتضادين

يستحيل تصديق المكلف بثبوت التحريم عند القطع بالوجوب ، ومع استحالة تصديقه بثبوت مثل الحكم المذكور يكون تشريعه غير ممكن للغوية تشريع حكم لا يمكن تصديق المكلف به .

لا يقال : ان اجتماع المتضادين انما يلزم فيما اذا قطع المكلف بالوجوب وكان قطعه مصيباً للواقع - اي كان الوجوب ثابتاً في الواقع - اما اذا كان القطع مخطئاً فلا يلزم ذلك اذ مع خطأ القطع لا يكون الوجوب ثابتاً واقعاً ليلزم اجتماعه مع التحريم ، ويترتب على هذا ان هذه الصورة لا تكون باطلة دائماً وفي جميع الحالات بل في خصوص ما اذا كان القطع مصيباً .

فانه يقال : انه في صورة خطأ القطع وان لم يلزم اجتماع المتضادين في عالم الواقع يثبت انه يلزم اجتماعهما في نظر القاطع ، فان القاطع يرى ان قطعه مصيب دائماً والا لم يكن قاطعاً . وعليه فينظر القاطع يلزم دائماً محذور اجتماع المتضادين ، غاية الامر في حالة كون القطع مصيباً يلزم محذور آخر وهو اجتماعهما في الواقع ايضاً . وعلى هذا يصح ان نقول : يلزم في حالة اصابة القطع اجتماع المتضادين في نظر القاطع والواقع معاً ، وفي حالة الخطأ يلزم اجتماعهما في نظر القاطع فقط ^(١) .

وبعد هذا تعرضت عبارة الكتاب الى مطلب آخر وهو : ان المولى اذا قال ان قطعت بوجوب الجمعة ثبت عليك التحريم فعني ذلك سلب الحجية عن القطع ، فان لسلب الحجية عن القطع اسلوبين :

أ - ان يقال بلسان صريح ان القطع بالوجوب ليس حجة .

ب - ان يشرع حالة القطع بالوجوب حكم مضاد للوجوب فيقال ان

(١) وواضح ان اجتماع الضدين كما هو مستحيل واقعاً كذلك هو مستحيل في نظر القاطع ، فلا يمكن لعادل القطع بان هذه الورقة من الكتاب بيضاء وسوداء في وقت واحد فانه وان لم يلزم من قطعه هذا اجتماع الضدين حقيقة وواقعاً ولكن مع ذلك هو مستحيل في نفسه .

قطعت بالوجوب ثبت التحريم ، ان معنى هذا سلب الحجية عن القطع والا فكيف اثبت التحريم ولم تُعر اهمية للقطع .

اذن متى ما امكن - عند القطع بالوجوب - اثبات التحريم او اي حكم آخر مضاد فلازم ذلك امكان سلب الحجية عن القطع ، ومتى لم يمكن ذلك - كما هو الصحيح حيث قلنا ان اثبات التحريم عند القطع بالوجوب لازمه اجتماع المتضادين - فلازمه عدم امكان سلب الحجية عنه .

وبهذا اتضح انا لو سُئلنا : لماذا لا يمكن سلب الحجية عن القطع اجبنا بان سلبها يتحقق باثبات حكم آخر مضاد وهو غير ممكن لان لازمه اجتماع المتضادين في نظر القاطع بل وفي الواقع على تقدير اصابة القطع .
الصورة الثالثة^(١) :

واما الصورة الثالثة - وهي اخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل نظير ان قطعت بوجوب الجمعة ثبت عليك وجوب آخر - فقد يقال باستحالتها لمحدور اجتماع المتماثلين .

وقد يقال بان اجتماع الوجوبين ليس من اجتماع المثليين كي يكون مستحيلاً ، اذ عند اجتماع الوجوبين يندك احدهما في الآخر ويصيران وجوباً واحداً أكيداً نظير اجتماع سواد ثانٍ مع السواد الاول في مكان واحد فانه يتحول السواد الاول الى سواد أكيد ، وانما يستحيل اجتماع السوادين او الوجوبين فيما اذا بقي كل منهما على حده الخاص بحيث يُعدان بعد الاجتماع سوادين ايضاً ، اما اذا زال احدهما الخاص وعُدا سواداً واحداً فلا يلزم اجتماع المثليين نظير ما اذا قال المولى اكرم عادلاً واكرم فقيراً ، فانه اذا رأى العبد شخصاً يجمع الفقر والعدالة اجتمع

(١) افراد هذه الصورة بعنوان مستقل لطول الفصل .

الوجوبان في حقه بدون أن يلزم محذور اجتماع المثلين لاندكاك أحدهما في الآخر وتحولهما إلى وجوب واحد أكيد .

والجواب : أن اندكاك أحد الوجوبين في الآخر إنما يعقل لو كانا عرضيين أي كان أحدهما في عرض الآخر^(١) كما في أكرم عادلاً وأكرم فقيراً ، فإن وجوب أكرام العادل ليس في طول وجوب أكرام الفقير لعدم توقفه عليه ، كما أن وجوب أكرام الفقير ليس في طول وجوب أكرام العادل لعدم توقفه عليه فهما إذن وجوبان عرضيان لعدم توقف أحدهما على الآخر ، وفي مثله يعقل الاندكاك والتحول إلى وجوب واحد أكيد ، أما إذا كانا طوليين بمعنى توقف أحدهما على الآخر فلا يكون التأكد والاندكاك معقولاً^(٢) ، وحيث أن الوجوبين في المقام طوليان وليس عرضيين - حيث أن الوجوب الثاني موقوف على حصول القطع بالوجوب الأول ، ولولا حصول القطع بالوجوب الأول لم يتولد الوجوب الثاني - فلا يكون التأكد والتوحد معقولاً .

قوله ص ٣٥٧ س ١٢ يرى في ذلك : أي في إثبات التحريم عند القطع بالوجوب مثلاً .

قوله ص ٣٥٨ س ٦ نفس المحذور المتقدم : أي يقال لا يمكن أن يصدق المكلف بثبوت الوجوب الثاني عند القطع بالوجوب الأول - لمحذور اجتماع المثلين - ومعه فيكون تشريع الحكم الثاني لغواً .

قوله ص ٣٥٨ س ١٢ وترتب : عطف تفسير على « طولية » .

(١) المقصود من العرضية عدم توقف أحد الوجوبين على الآخر .
(٢) لأن لازم التأكد والتوحد في الشيئين اللذين بينهما طولية وتوقف صيرورة الشيء الواحد متوقفاً ومتوقفاً عليه ، وبعبارة أخرى صيرورة الشيء الواحد علة ومعلولاً ، لأن الشيء المتوقف عليه علة والشيء المتوقف معلول ، فإذا اتحدا صار الشيء الواحد علة ومعلولاً .

٣٣٢ الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني

قوله ص ٣٥٨ س ١٣ كما في المثال : اي مثال اكرم الفقير واكرم العادل .
قوله ص ٣٥٨ س ١٣ حيث ان احدهما ... الخ : اي حيث ان الوجوب
الثاني متأخر رتبة عن الوجوب الاول لان الوجوب الثاني متوقف على حصول
القطع بالوجوب الاول ... الخ .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

۱۴۳۷



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

الواجب التعبدی والتوصلي

۱۴۳۷



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تقسيم الواجب وملاكه :

قوله ص ٣٥٩ س ١ لا شك في وجود واجبات ... الخ :

ذكر الاعلام ان الواجب ينقسم الى تعبدى وتوصلى . والوجه في ذلك ان الواجب تارة لا يسقط عن ذمة المكلف الا اذا أتى به بقصد القرية كالصلاة والصوم ونحوهما ، ويسمى مثل ذلك بالواجب التعبدى ، واخرى يسقط عن الذمة ولو لم يؤت به بقصد القرية كرد السلام وقطع المسافة للحج ، ويسمى مثل ذلك بالواجب التوصلى .

والفرق بهذا المقدار بين الواجب التوصلى والتعبدى مسلم وواضح وليس هو المنظور الاساسى في هذا البحث وانما المنظور الاساسى هو ان الفارق بينهما هل يكمن في عالم الجعل والوجوب او في عالم الغرض والملاك .

توضيح ذلك : ان الفرق بين الوجوبين تارة يجعل بلحاظ عالم الجعل بان يقال : ان المولى في عالم الجعل تارة يصب الوجوب على الفعل المقيد بقصد الامتثال فيقول مثلاً تجب الصلاة المقيدة بقصد الامتثال ، واخرى يصبه على ذات الفعل فيقول مثلاً يجب رد السلام دون ان يقيده بقصد الامتثال ، والاول هو الواجب التعبدى والثانى هو التوصلى . وبناء على هذا يكون الفارق بلحاظ عالم الجعل .

واخرى - وهو الرأى الثانى - يقال ان الوجوب لا يمكن ان ينصب على الفعل المقيد بقصد الامتثال لمحاذير تأتى الاشارة لها انشاء الله بل دائماً ينصب على

ذات الفعل من دون فرق بين الواجب التوصلّي والتعبدّي في الصلاة مثلاً يصب المولى الوجوب على ذات الفعل ويقول تجب الصلاة ولا يقول تجب الصلاة المقيدة بقصد الامتثال لاستحالة ذلك . هكذا يقول جماعة منهم الآخوند .

وقد تقول : اذا كان الوجوب في كلا القسمين منصباً على ذات الفعل فما هو الفارق بينهما اذن ؟ والجواب : ان اصحاب هذا الرأي قالوا ان الفارق يكمن في الملاك والغرض ، بمعنى ان الغرض من الوجوب المتعلق بذات الفعل تارة يكون سنخ غرض لا يحصل الا مع الاتيان بالفعل بقصد الامتثال ، واخرى سنخ غرض يحصل ولو لم يؤت بالفعل بقصد الامتثال ، والاول هو التعبدّي والثاني هو التوصلّي .

وهذا الرأي - الذي اختاره الآخوند وجماعة والذي يجعل الفارق بلحاظ الملاك والغرض - تولد بسبب اعتقاد اصحابه بطلان الرأي الاول ، اي بسبب اعتقادهم استحالة كون الفارق بلحاظ عالم الجعل ، وهذه الاستحالة ان تمت تعين - كما اختاروه - جعل الفارق بلحاظ الغرض والملاك والا كان اللازم جعله بلحاظ عالم الجعل ومتعلق التكليف .

اما وجه استحالة اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر فقد ذكرت له براهين متعددة نذكر منها :

البرهان الاول

ما ذكره الآخوند من لزوم صيرورة قصد الامتثال متقدماً ومتأخراً في آن واحد ، وهو مستحيل كما هو واضح . والوجه في لزوم ذلك : ان قصد امتثال الامر متأخر عن وجود الامر ، اذ لا بدّ من وجود الامر اولاً حتى يمكن فرض قصد امتثاله ، فانه من دون وجود الامر فاي شيء يقصد المكلف امتثاله ، واذا كان

قصد الامتثال متأخراً عن الامر وموقوفاً عليه وفي طوله نقول : لو كان قصد امتثال الامر مأخوذاً في متعلق الامر بحيث كان الامر منصباً على الفعل المقيد بقصد الامتثال لزم تقدم قصد الامتثال على وجود الأمر ، لان قصد الامتثال حينما يؤخذ في متعلق الامر يصير معروضاً ومركزاً للامر ، ومن الواضح ان معروض الشيء متقدم عليه ، فزيد اذا كان معروضاً للقيام فلا بد من فرض تقدمه على القيام كي يعرض عليه .

وباختصار : ان قصد امتثال الامر بما انه يتوقف على وجود الامر فهو متأخر عن الامر ، فلو كان مأخوذاً في متعلق الامر صار متقدماً على الامر ، فيلزم صيرورة قصد الامتثال متقدماً على الامر ومتأخراً عنه وهو مستحيل .

جواب البرهان الاول :

والجواب يتوقف على استعراض مقدمة نذكر فيها ثلاثة مطالب قرأناها فيما

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

سبق وهي :

١ - قرأنا في الحلقة الاولى ص ١٥٧ وجود مصطلحين اصوليين هما : «الموضوع والمتعلق» ، ولاجل التعرف عليهما نذكر المثال التالي : لو فرض ان المولى قال يجب الحج على المستطيع كان الوجوب منصباً على شيئين هما الحج والمستطيع . ولو دققنا في الحج والاستطاعة لوجدنا فارقاً بينهما وهو ان الاستطاعة لا يدعو الوجوب الى تحصيلها ولا يطلب منا السعي نحو ايجادها بل يقول متى حصلت صدقة واتفاقاً وجب الحج ، وهذا بخلافه بالنسبة الى الحج ، فان الوجوب يدعو اليه ويطلب ايجاده ولا يقول لو فرض صدقة تحقق الحج وجب ، اذا اتضح هذا نقول : ان مثل الحج الذي يدعو الامر الى ايجاده يصطلح عليه بالمتعلق ، بينما مثل الاستطاعة يصطلح عليها بالموضوع ، فالمتعلق مصطلح يطلق

على ما يدعو التكليف الى ايجاده او تركه بينما الموضوع مصطلح يطلق على ما لا يدعو اليه التكليف بل يكون ثابتاً على تقدير حصوله صدفة .

٢ - قرأنا في الحلقة الاولى ايضاً ص ١٥٦ ان للحكم مرحلتين : مرحلة الجعل ومرحلة المجعول ، فان كل حكم يمر بمرحلتين ، فاولاً ينشؤه المولى ويشعره بمثل لسان « والله على الناس ... » ، وثانياً يصير فعلياً وذلك عند تحقق الاستطاعة - الموضوع - خارجاً ، فانشأؤه وتشريعه يسمى بالجعل ، واذا صار الحكم فعلياً بسبب فعلية موضوعه سمي بالمجعول .

٣ - اذا اراد المولى تشريع حكم كوجوب الحج على المستطيع فلا يمكنه ذلك الا اذا فرض وجود الحج ووجود الاستطاعة ، فان الوجوب عرض من الاعراض كالسواد والبياض والقيام ، فكما ان هذه تحتاج الى وجود محل مسبق لتطراً عليه كذلك الحال في الوجوب ، فان المولى لا يمكنه تشريعه الا اذا كان محله منذ البدء ثابتاً ، فان ثبوت الوجوب بلا محل أمر مستحيل ، وهذا مطلب واضح ولا يحتاج الى زيادة بيان ، وانما الذي لا بد من الوقفة القصيرة عنده هو ان الحج والاستطاعة اللذين هما محل الوجوب هل لا بد من وجودهما - قبل تشريع الوجوب - بالوجود الخارجي او بالوجود التصوري ؟ اي هل لا بد من فرض تحقق الحج والاستطاعة وبعد ذلك يشرع المولى الوجوب او ان اللازم تصور المولى لهما في ذهنه اولاً ثم تشريع الوجوب بعد ذلك ؟ والصحيح هو الاحتمال الثاني اي لا بد من تصورهما اولاً ثم تشريع الوجوب فانه اذا تصور المولى الحج والاستطاعة وجّه الوجوب بعد ذلك الى الحج المشروط بالاستطاعة ، والاحتمال الاول باطل جزماً ، اذ كيف يحتمل لابدية وجود الحج اولاً ثم صب الوجوب عليه !! انه غير محتمل ، اذ لازمه بقاء المولى منتظراً المكلف متى يأتي بالحج لكي

يصب عليه الوجوب واذا لم يأت به يكون الوجوب منتفياً . هذا اضافة الى لزوم عدم عصيان المكلف لو ترك الحج ، اذ قبل ان يأتي به لا وجوب لكى يكون عاصياً له ، اذن هذا الاحتمال باطل والامر بالعكس تماماً ، فالوجوب لا بد من افتراضه اولاً وبعد ذلك يوجد الحج خارجاً ، فان المكلف انما يأتي بالحج لاجل استقرار الوجوب عليه اولاً فتحقق الحج خارجاً هو من نتائج وثمرات الوجوب ومن الامور المسببة عنه من دون ان يكون هو المحل له ، وانما المحل هو الحج بوجوده التصوري ، فالمولى اذا تصور الحج صب الوجوب عليه وبعد صبه عليه يقوم المكلف بايجاده خارجاً .

والخلاصة : ان تشريع الوجوب وانشاءه يتوقف على تصور الحج والاستطاعة لا على وجودهما الخارجى ، اجل صيرورة الوجوب فعلياً يتوقف على تحقق الاستطاعة - التى تسمى بالموضوع - خارجاً ، فما لم تتحقق خارجاً وتصير فعلية لا يصير الوجوب فعلياً بل يبقى انشائياً .

ومن كل هذا البيان سنخرج بهذه النتيجة وهى ان الحكم على مستوى الجعل والانشاء يتوقف على تصور كل من الحج والاستطاعة اي على تصور كل من المتعلق والموضوع^(١) ، واما على مستوى المجعول - اي على مستوى الحكم الفعلي - فهو يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً اي تحقق الاستطاعة ، ومن هنا قيل ان فعلية الحكم منوطة بفعلية موضوعه بخلاف تشريعه وجعله فانه منوط بتصور موضوعه ومتعلقه ، وبهذا تنتهى المقدمة بمطالبها الثلاثة .

وبعد هذا نعود الى الجواب وحاصله : ان البرهان على استحالة اخذ قصد الامتثال يرجع الى لزوم صيرورة قصد الامتثال متقدماً ومتأخراً وهو باطل ،

(١) فان الحج متعلق والاستطاعة موضوع على ما اتضح سابقاً .

ولكننا نقول ليس هو باطلاً، اذ تأخر قصد الامتثال عن الامر وان كان امراً مسلماً بيد ان المتأخر عن الامر هو قصد الامر بوجوده الخارجي اي ان المكلف لا يمكنه تحقيق قصد الامتثال في قلبه حقيقة الا اذا فرض وجود الامر اولاً والا فأي شيء يقصد امتثاله، اذن ما قيل في المقدمة الاولى من ان قصد الامتثال متأخر عن الامر يراد به ان قصد الامتثال بوجوده الخارجي متأخر عنه بينما المراد في المقدمة الثانية حينما قيل ان قصد الامتثال لو كان مأخوذاً في المتعلق يلزم تقدمه على الامر هو لزوم تقدم قصد الامتثال بوجوده التصوري على الامر ولا يلزم تقدمه بوجوده الخارجي عليه اذ المتعلق للامر وان كان متقدماً على الامر الا انه متقدم عليه بوجوده التصوري على ما اشرنا له في المطلب الثالث.

وبعد هذا تكون النتيجة هي ان قصد الامتثال متقدم بوجوده التصوري ومتأخر بوجوده الخارجي وهذا لا محذور فيه وانما المحذور فيما لو كان بوجوده الخارجي متقدماً ومتأخراً.

ثم ان منشأ الاشتباه في اعتقاد لزوم الدور هو عدم التمييز بين المتعلق والموضوع فتُخيل ان المتعلق هو الموضوع، فحينما يقال ان قصد الامتثال مأخوذ في متعلق الامر يُتخيل ان المقصود اخذ قصد الامتثال في الموضوع، وبناء عليه يلزم ان يكون قصد الامتثال بوجوده الخارجي متقدماً على الامر ومتأخراً عنه، اذ تحقق قصد الامتثال خارجاً بما انه متوقف على وجود الامر فيكون متأخراً عنه فلو كان مأخوذاً في المتعلق الذي هو الموضوع حسب تخيل صاحب هذا البرهان يلزم تقدمه لان الموضوع بوجوده الخارجي متقدم على الامر الفعلي، ولكن بعد ان ميزنا بين المتعلق والموضوع بالشكل المتقدم وميزنا بين الجعل والمجْعول وعرفنا اناطة الجعل بتصور كل من المتعلق والموضوع بخلاف المجْعول فانه منوط

بتحقق الموضوع خارجاً ، بعد ان عرفنا كل هذا فلا نقع في الاشتباه ، اذ قصد الامتثال وان كان متأخراً عن الامر ولكنه متأخر عنه بوجوده الخارجى ، فلو اخذ في متعلق الامر يلزم تقدمه ولكن بوجوده التصوري - اذ الجعل يتوقف على تصور المتعلق اولاً - لا بوجوده الخارجى حتى يلزم الدور اذ الذي يلزم تقدمه بوجوده الخارجى هو الموضوع لا المتعلق .

البرهان الثانى

يمكن توضيح هذا البرهان ببيانين يرجعان الى روح واحدة :

أ - ان لازم تعلق الامر بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال صيرورة الامر بالصلاة محركاً نحو محركة نفسه ، اذ معنى قصد امتثال الامر هو محركة الامر نحو الفعل ، فقصد امتثال الامر بالصلاة معناه ان المحرك نحو الصلاة هو الامر بها ، وعلى هذا يمكننا ابدال جملة « قصد امتثال الامر بالصلاة » بجملة « محركة الامر بالصلاة نحو الصلاة » . وعلى ضوء هذا فلو قال المولى ' تجب الصلاة المقيدة بقصد الامتثال فعناه ان الامر بالصلاة سوف يحرك نحو شيئين فهو يحرك نحو ذات الصلاة ويحرك نحو قصد الامتثال ، وبما ان قصد الامتثال معناه محركة الامر فسوف يكون الامر بالصلاة محركاً نحو قصد امتثاله اى نحو محركة نفس الامر بالصلاة ، وهذا هو ما قلناه من لزوم صيرورة الامر بالصلاة محركاً نحو محركة نفسه وهو غير معقول فان المعقول هو التحريك نحو الفعل لا نحو محركة وعلية نفسه اذ الشيء اذا لم يقبل ان يكون علة لنفسه فبالاولى لا يقبل ان يكون علة لعلية نفسه ^(١)

ب - ان قصد امتثال الامر ^(٢) لا يمكن ان يتحقق الا اذا اتى المكلف بتمام

(١) هذا البيان مذكور في كلمات الشيخ الاصفهاني في نهاية الدراية ج ١ ص ١٣٢ .

(٢) هذا البيان مذكور في كلمات الاصوليين كوجه مستقل لا كبيان آخر .

متعلق الامر فانه اذا اتى بتمام المتعلق قاصداً امتثال الامر فحينذاك يصدق تحقق قصد الامتثال . وفي المقام نقول ان الامر لو كان متعلقاً بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال فالمتعلق للامر ما هو ؟ فهل هو ذات الصلاة او هو الصلاة مع التقييد بقصد الامتثال ؟ كلا ليس هو ذات الصلاة ، ومع عدم كونه ذات الصلاة فلا يمكن للمكلف ان يقصد الاتيان بذات الصلاة لاجل الامتثال اذ ذات الصلاة ليست متعلقاً للامر حتى يقصد بها الامتثال بل لا بد وان يقصد الاتيان بالصلاة مع قصد الامتثال لاجل قصد الامتثال ، وهذا باطل ، اذ قصد الصلاة بهذا الشكل لا يحتمل فقيه لزومه مضافاً الى ان لازمه تعلق قصد الامتثال بقصد الامتثال اي تعلق الشيء بنفسه ومحركة الشيء نحو نفسه .

ويمكن ان نوضح هذا البيان الثاني بعبارة اخرى^(١) بان نقول : ان قصد امتثال الامر لا يمكن ان يتحقق الا بان يكون المأتي به مصداقاً لمتعلق الامر ، ومن الواضح ان الامر اذا كان متعلقاً بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال فالمصداق للمتعلق ليس هو ذات الصلاة بل الصلاة بقصد الامتثال ، فاذا اراد المكلف الاتيان بهذا المصداق بقصد الامتثال فلازمه تعلق قصد الامتثال بقصد الامتثال وهذا معناه توقف الشيء على نفسه اي توقف قصد الامتثال على قصد الامتثال وهو مستحيل . هذا حاصل البرهان الثاني .

واجاب غير واحد من الاعلام عنه بان الامر اذا كان متعلقاً بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال فهذا معناه ان المتعلق مركب من جزئين هما : الصلاة وقصد الامتثال ، ومع كون المتعلق جزئين يلزم انحلال الامر المتعلق بهذا المركب الى امرين ضمنيين احدهما متعلق بالجزء الاول وهو الصلاة ، والآخر بالجزء الثاني

(١) وليست هي بياناً ثالثاً .

وهو قصد الامتثال ، واذا امكننا الحصول على هذين الامرين اندفع كلا البيانين .
 اما البيان الاول - الذي كان يقول ان معنى 'قصد امتثال الامر محركية الامر ،
 فلو كان الامر متعلقاً بالصلاة بقصد الامتثال كان الامر محركاً نحو قصد الامتثال
 وبالتالي محركاً نحو محركية نفسه - فيمكن دفعه بان اي امر يكون محركاً نحو محركية
 نفسه فهل الامر الاول يكون محركاً نحو محركية نفسه او الامر الثاني يكون كذلك ؟
 وكلاهما باطل . اما الامر الاول فلأنه متعلق بذات الصلاة ولم يتعلق بقصد
 الامتثال حتى يكون محركاً نحو محركية نفسه . واما الامر الثاني فلأنه وان كان
 متعلقاً بقصد الامتثال الا انه متعلق بقصد امتثال الامر الاول وليس متعلقاً بقصد
 امتثال امر نفسه ، ومعه فاقصى ما يلزم محركية الامر الثاني نحو محركية الامر
 الاول ، وهذا شيء معقول ، اذ محركية الامر نحو محركية غيره امر ممكن ، والذي لا
 يمكن هو تحريك الامر نحو محركية نفسه .

واما البيان الثاني - الذي يقول بان لازم اخذ قصد الامتثال في المتعلق
 توقف تحقق الامتثال على الاتيان بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال بقصد الامتثال -
 فيرده : ان ذات الصلاة هي متعلق للامر الاول فيمكن الاتيان بها بقصد امتثال
 الامر الاول ولا يلزم الاتيان بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال بقصد الامتثال حتى
 يلزم تعلق قصد الامتثال بقصد الامتثال^(١) .

البرهان الثالث

وتوضيح هذا البرهان^(٢) يتوقف على استعراض مقدمة تشتمل على

(١) وقد تقول : انه بهذه الطريقة امكن امتثال الامر الاول ولكن لم يحصل امتثال الامر الثاني .
 والجواب : ان امتثال الامر الثاني حاصل ايضاً حيث ان مقصود الامر الثاني هو حصول
 قصد الامتثال والمفروض حصوله بعد الاتيان بذات الصلاة بقصد امتثال الامر الاول .

(٢) وهو للميرزا على ما في اجود التقريرات ج ١ ص ١٠٨ .

مطالب اربعة هي :

١ - قرأنا فيما سبق ان الشروط على 'قسمين فقسم منها يرجع الى 'نفس الوجوب وتسمى بشرائط الوجوب ، ومثالها الاستطاعة بالنسبة الى 'الحج ، فان وجوب الحج مشروط بها بحيث لا وجوب للحج قبلها ، وقسم من الشروط يرجع الى 'متعلق الوجوب - المعبر عنه بالواجب - وتسمى بشرائط الواجب او بالمقدمة الوجودية او بمقدمة الواجب ، كالوضوء للصلاة ، فان وجوب الصلاة ليس مشروطاً بالوضوء بل هو ثابت سواء توضع المكلف ام لا وانما هو شرط في متعلق الوجوب اي الصلاة ، فالوجوب منصب على الصلاة المقيدة بالوضوء .

٢ - قرأنا ايضاً ان شرائط الوجوب لا يجب على 'المكلف تحصيلها فالاستطاعة مثلاً لا يجب تحصيلها ، اذ قبل تحققها لا وجوب للحج كي يدعو الى تحقيقها وبعد تحققها لا معنى 'لدعوة الوجوب الى تحقيقها للزوم محذور طلب تحصيله الحاصل ، هذا بالنسبة الى 'شرائط الوجوب ، واما شرائط الواجب فيلزم تحصيلها فالوضوء مثلاً يجب تحصيله ، اذ وجوب الصلاة ليس مشروطاً بالوضوء بل هو مطلق وثابت حتى قبل الوضوء ، ومع ثبوته يكون محرراً نحو تحصيله .

٣ - قرأنا ايضاً ان الواجب اذا كان مقيداً بقيد غير اختياري فن اللازم رجوع ذلك القيد الى 'الوجوب ايضاً ، فصلاة الظهر مثلاً - التي هي الواجب - مقيدة بالزوال ، وحيث ان الزوال قيد غير اختياري فن اللازم رجوعه الى 'الوجوب ايضاً ، فنفس صلاة الظهر مشروطة بالزوال ووجوبها مشروط به ايضاً ، اذ لو لم يكن الوجوب مشروطاً بالزوال لزم تعلق الوجوب بالصلاة المقيدة بالزوال وبالتالي يلزم تحريك الوجوب نحو تحصيل الصلاة والزوال ، وهو واضح البطلان ، اذ الزوال امر غير اختياري لا يمكن تعلق الوجوب به فلذا لا بد من

تقيد اصل الوجوب به كي لا يكون - الوجوب - ثابتاً قبله بل ثابتاً على تقدير حصول الزوال اتفاقاً وصدفة .

٤ - اوضحنا فيما سبق الفرق بين مصطلحي المتعلق والموضوع وقلنا : ان ما يدعو التكليف الى تحصيله يسمى بالمتعلق بينما الذي لا يدعو الى تحصيله يسمى بالموضوع ، فالجج يسمى بالمتعلق ، لان التكليف يدعو الى ايجاده بينما الاستطاعة والبلوغ والعقل تسمى بالموضوع لانه لا يدعو الى ايجادها بل هو يثبت متى ما حصلت صدفة واتفاقاً . ويمكن ان نقول ان جميع شرائط الوجوب هي داخلية تحت مصطلح الموضوع لان الوجوب لا يدعو الى تحصيلها بل يثبت على تقدير حصولها صدفة . وعلى هذا فنحن ابدال مصطلح الموضوع بمصطلح شرائط الوجوب^(١) .

وباتضح هذا نعود الى البرهان ، وحاصله : ان قصد امتثال الامر مركب من جزئين هما :

أ - قصد الامتثال :

ب - وجود الامر ، فانه لا بد من وجود الامر كي يمكن تحقيق قصد الامتثال .

واذا كان قصد امتثال الامر مركباً من هذين الجزئين فيلزم من اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر اخذ كلا الجزئين ، وحيث ان احد الجزئين هو وجود الامر فيلزم ان يكون المتعلق مقيداً بوجود الامر ، فالوجوب مثلاً منصب على الصلاة المقيدة بقصد الامتثال ، والمقيدة ايضاً بوجود الامر ، وحيث ان وجود

(١) ولكن ليس المقصود من هذا ان مصطلح الموضوع منحصر بشرائط الوجوب ، فان له مصاديق اخرى غير ذلك بل المقصود انه في خصوص هذا الموضع يراد من الموضوع شرائط الوجوب .

الامر ليس اختيارياً - لانه ليس من فعل المكلف بل من فعل الشارع - فمن اللازم ان يكون قيداً في اصل الوجوب طبقاً لما ذكرناه في المطلب الثالث وبالتالي يلزم ان يكون الامر بالصلاة مشروطاً بوجود الامر بالصلاة وهو واضح الاستحالة ، فان ثبوت الامر لا يكون مشروطاً بوجود نفسه ، هذا حاصل البرهان الثالث .

ويرده : كما هو مذكور في كلمات السيد الخوئي دام ظلّه ^(١) : - ان القيد غير الاختياري المتقيد به الواجب وان كان من اللازم اخذه في الموضوع - اي اخذه شرطاً لاصل الوجوب - الا ان النكته التي تستدعي اخذه في الموضوع - وهي ان القيد غير الاختياري كالزوال مثلاً اذا لم يؤخذ شرطاً لاصل الوجوب يلزم تحصيله وهو غير ممكن لكونه غير اختياري - لا تتم في مقامنا ، اذ القيد غير الاختياري في المقام هو وجود الامر ، ومثل هذا القيد لا يلزم اخذه شرطاً في اصل الامر ، اذ لو لم يؤخذ فيه لا يلزم محذور وجوب تحصيله لانه يحصل بمجرد انشاء الوجوب ، فبمجرد انشاء الوجوب يكون الامر حاصلًا ، ومع حصوله لا معنى لوجوب تحصيله لانه من قبيل وجوب تحصيل الحاصل ، وهذا بخلاف ما لو كان القيد غير الاختياري مثل الزوال فانه لا يتحقق بمجرد الامر بالصلاة ، فلو لم يكن الامر بالصلاة مشروطاً بالزوال يلزم تحقق الوجوب قبل الزوال وبالتالي يلزم تحصيل الزوال والحال انه غير اختياري .

مختار السيد الشهيد :

والسيد الشهيد قدّس سرّه في عبارة الكتاب لم يوضح مختاره وانه من القائلين بالاستحالة او من القائلين بالامكان ولكنه في تقرير درسه الشريف ذكر عدة ادلة دقيقة على الاستحالة وتبني القول بالاستحالة فراجع مباحث الدليل

اللفظي ج ٢ ص ٨٩ ولكنه بعد ذلك وفي ص ٩٥ تراجع قائلاً : ان الدقة الفلسفية ان كانت تقتضي الاستحالة بيد ان المولى العرفي الذي لم يدرس الفلسفة والاصول لا يعتقد بالاستحالة ويرى امكان التقييد ثبوتاً ، والشارع المقدس وان كان دقيقاً الا انه في مقام التشريع يتبع الطريق العرفي .

ثمرة البحث :

قوله ص ٣٦٤ س ١٠ وثمره هذا البحث ... الخ : ورب سائل يسأل عن ثمرة بحث الفرق الاساسي بين الواجب التعبدى والتوصلي وانه بلحاظ عالم الجعل والوجوب او بلحاظ عالم الملاك .

وقد ذكر الاعلام بمجالين للثمرة احدهما في مجال الاصل اللفظي وثانيهما في مجال الاصل العملي^(١) .
المجال الأول للثمرة :

اما الاصل اللفظي ففي توضيحه نقول : لو فرض ان المولى امر بواجب معين كرد السلام مثلاً وشك في كونه توصلياً لا يلزم فيه قصد القرية او تعبدياً يلزم فيه ذلك فهل يمكن التمسك بمثل اطلاق قوله تعالى : « واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها » لاثبات انه توصلي بتقريب انه لو كان تعبدياً يلزم فيه قصد القرية فن اللازم تقييده وحيث لم يقيد دل ذلك على انه توصلي ؟ ان الثمرة تظهر في هذا المجال اي في مجال صحة التمسك بالاطلاق وعدمه فانه لو قلنا بان الفارق بين التعبدى والتوصلي هو ان ذاك قد اخذ في متعلق امره قصد الامتثال وهذا لم يؤخذ

(١) المقصود من الاصل اللفظي هو مثل الاطلاق بينما المقصود من الاصل العملي هو مثل اصل البراءة .

فيه ذلك فالتمسك بالاطلاق وجيه ، واما اذا قلنا بان اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر غير ممكن للبراهين السابقة وغيرها وان الفارق هو من حيث الملاك فالتعدي يكون قصد الامتثال دخيلاً في حصول ملاكه بخلاف التوصلي فانه لا يكون كذلك ، فبناء عليه لا يصح التمسك بالاطلاق لاثبات ان قصد الامتثال ليس دخيلاً في الملاك ، ووجه ذلك : انه لا طريق للتعرف على حال الملاك الا متعلق الامر فان متعلق الامر اذا كان مطلقاً كشف ذلك عن كون الملاك مطلقاً وان قصد الامتثال غير دخيل فيه ، واذا كان مقيداً كشف ذلك عن كون الملاك مقيداً ، ولكن هذا الطريق في المقام غير ممكن اي لا يمكن التمسك باطلاق متعلق الامر لاستكشاف ان الملاك مطلق ولا يعتبر فيه قصد الامتثال حيث انه اما ان يكون المقصود من التمسك باطلاق متعلق الامر لاستكشاف اطلاق الملاك هو التمسك به بصورة مباشرة لاثبات اطلاق الملاك ، وهو واضح البطلان ، لان الامر ليس ناظراً ابتداءً ومباشرة الى الملاك حتى يكون اطلاق متعلقه دالاً على اطلاق الملاك ، او يكون المقصود التمسك به بصورة غير مباشرة بمعنى انه ابتداءً يتمسك باطلاق الامر لاثبات اطلاق متعلقه ، فاذا ثبت اطلاق المتعلق جعل ذلك كاشفاً عن اطلاق الملاك ، فاستكشاف اطلاق الملاك على هذا الاساس يتم عن طريق اطلاق متعلق الامر ، واطلاق متعلق الامر يثبت بواسطة اطلاق الدليل ، وهذا باطل ايضاً فان اطلاق متعلق الامر انما يكشف عن اطلاق الملاك فيما اذا امكن تقييد متعلق الامر ولم يقيد بالفعل اما اذا لم يمكن تقييده للبراهين السابقة وغيرها حسب الفرض فاطلاقه لا يدل على اطلاق الملاك كما هو واضح .

المجال الثاني للثمرة :

واما فيما يخص المجال الثاني للثمرة وهو مجال الاصل العملي فتوضيحه هو

انه لو فرض عدم امكان التمسك بالاطلاق اللفظي لسبب وآخر من قبيل عدم كون المولى في مقام البيان فالنوبة حينئذ تصل الى الاصل العملي - كما لو فرض ان قوله تعالى « واذا حييتم ... الخ » ليس في مقام البيان حتى يتمسك باطلاقه - والسؤال يقع عن الاصل العملي فهل يقتضي البراءة او الاشتغال ؟ بناء على
امكان اخذ قصد الامتثال في متعلق الوجوب يكون الشك في كون رد جواب السلام توصلياً او تعبدياً راجعاً الى الشك في تعلق الوجوب بالأقل او الاكثر ، فان الوجوب اذا كان متعلقاً بالرد من دون اضافة قصد الامتثال فهذا معناه التعلق بالأقل وان كان متعلقاً بالرد مع قصد الامتثال فهذا معناه التعلق بالاكثر ، ومتى ما شك في متعلق التكليف وانه الأقل او الاكثر جرت البراءة عن تعلقه بالزائد فيقال ان تعلق الوجوب بالأقل اي باصل الرد متيقن وتعلقه بالزائد - وهو قصد الامتثال - مشكوك فتجري البراءة عنه . هذا لو قيل بامكان تعلق الوجوب بقصد الامتثال ، اما لو قيل بعدم امكانه وان قصد الامتثال ليس دخيلاً في متعلق الوجوب بل هو دخيل في الملاك فلا تجري البراءة وانما يجري الاشتغال ، اذ تعلق الوجوب بقصد الامتثال ليس محتملاً ومشكوكاً حتى تجري البراءة عنه لفرض ان تعلق التكليف به مستحيل وانما يحتمل مدخليته في حصول الملاك . وبكلمة ثانية نحن نحتمل ان غرض المولى لا يحصل بمجرد الرد من دون قصد الامتثال فمع الرد من دون قصد الامتثال لا يتحقق الغرض وبالتالي يبقى الوجوب ولا يسقط ، وفي مثله يجري الاشتغال ويجب الاتيان بقصد الامتثال ، لان الشك ليس في تعلق الوجوب بقصد الامتثال لتجري البراءة عنه لما قد فرضنا من عدم امكان ذلك ، وانما الشك في سقوط الوجوب ، فالوجوب يعلم بتعلقه بالرد فقط ولكن يشك في سقوطه بدون ضم قصد الامتثال لاحتمال عدم حصول الغرض بمجرد الرد ،

والعقل في موارد الشك في سقوط التكليف يحكم بالاشتغال ، وان الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وانما يحكم بالبراءة في موارد الشك في تعلق الوجوب .

وباختصار : بناء على امكان تعلق التكليف بقصد الامتثال يكون الاصل مقتضياً للبراءة عن وجوب قصد الامتثال بينما بناء على عدم الامكان يكون مقتضياً للاشتغال .

قوله ص ٣٥٩ س ٨ قيداً او جزءاً : القيد هو الشرط ، فان الوجوب تارة يكون متعلقاً بالصلاة فقط فيكون قصد الامتثال حينئذ شرطاً للمتعلق ، واخرى يكون متعلقاً بالصلاة ويقصد الامتثال فيكون جزءاً .

قوله ص ٣٦٠ س ١١ والوجوب : عطف تفسير على « الامر » .

قوله ص ٣٦٠ س ١١ معرض : الصواب : معرض .

قوله ص ٣٦٠ س ١٥ وتصور مفهومه : عطف تفسير على « عنوانه » .

قوله ص ٣٦١ س ١ دهن : الصواب : ذهن .

قوله ص ٣٦١ س ٧ فقد عرفنا سابقاً : اي في الحلقة الاولى ص ١٥٧ .

قوله ص ٣٦١ س ١١ بينا وجوده متفرع على الوجوب : اي والحال ان وجود قصد الامتثال متفرع على الوجوب .

قوله ص ٣٦٢ س ٨ فلا يمكن للمكلف ان يقصد الامتثال بذات الفعل : اي بل لا بد وان يقصد الامتثال بالفعل المقيد بقصد الامتثال ، وهذا مضافاً الى انه لا يقول به فقيه يلزم منه تعلق قصد الامتثال بقصد الامتثال ، اي لازمه تعلق الشيء بنفسه ومحركة الشيء نحو محركة نفسه وهو باطل .

قوله ص ٣٦٢ س ٩ وان شئت قلت : هذا ليس بياناً ثالثاً بل هو نفس البيان

الثاني بعبارة اخرى ولذا في مقام الجواب ذكر قدس سره جواباً عن البيان الاول والثاني دون الثالث .

قوله ص ٣٦٣ س ٩ فلا بدّ من اخذه قيداً في موضوع الوجوب : كما تقدم ذلك في هذه الحلقة ص ٣٣٧ ، ويمكن ابدال تعبير « موضوع الوجوب » بتعبير « شرط الوجوب » ، اي لا بدّ من اخذه شرطاً للوجوب ايضاً .

قوله ص ٣٦٣ س ١١ في الحلقة السابقة : في ص ٢٦٥ .

قوله ص ٣٦٣ س ١١ وقد يعترض عليه : اي وقد يجاب عن هذا البرهان .

قوله ص ٣٦٣ س ١٤ وهو يساوق التحريك نحو القيد : حيث ان المقيد

عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء : ذات المقيد والتقييد والقيد ، فالتحريك نحو المقيد تحريك الى مجموع هذه الثلاثة التي احدها القيد .

قوله ص ٣٦٣ س ١٦ وفي هذه الحال : اي في حالة اخذ القيد في الموضوع ،

وبتعبير ثانٍ : في حالة اخذه شرطاً في الوجوب لا يكون الوجوب محركاً نحو القيد اذ المفروض حدوث الوجوب بعد حصول القيد بل يكون محركاً نحو ذات المقيد - اي نحو الاتيان بالصلاة مثلاً - ونحو التقييد ، اي نحو الاتيان بصلاة الظهر مثلاً بعد الزوال وعدم تأخيرها الى ما بعد الغروب .

قوله ص ٣٦٤ س ٥ لانه موجود بنفس وجوده : اي بنفس وجود هذا

المعمل .

قوله ص ٣٦٥ س ٨ وقد تذكر ثمرة اخرى : ولكنه قدس سره لا يرتضيها ،

ولذا عبر بقوله « وقد تذكر ... الخ » باعتبار ان الشك في سقوط الوجوب انما يجري فيه الاشتغال فيما اذا كان احتمال عدم السقوط ناشئاً من ناحية احتمال يرجع الى العبد كما اذا احتمل المكلف انه لم يأت بالصلاة مثلاً ، واما اذا كان احتمال عدم

السقوط ناشئاً من امر يرجع الى 'المولى' بحيث يكون عليه بيانه فهنا لا يحكم العقل بالاشتغال بل بالبراءة ، ومقامنا من القبيل الثاني حيث ان احتمال عدم سقوط الوجوب ناشيء من احتمال دخالة قصد الامتثال في الملاك ومثل هذا يجب على 'المولى' بيانه ، اذ دخالة قصد الامتثال في الملاك وعدمها امر يرجع الى 'المولى' وعليه بيانه ، وقد اشار قدس سره لهذا المطلب في مباحث الدليل اللفظي ج ٢ س ١٠٦ . قوله ص ٣٦٥ س ٩ وعدم الدليل : اي وعدم امكان التمسك بالاطلاق اللفظي من جهة عدم كون 'المولى' في مقام البيان مثلاً ، اذ مع امكان التمسك به لا تصل المرحلة الى الاصل العملي .

قوله ص ٣٦٥ س ١٢ ومجرى لاصالة الاشتغال : عطف على كلمة « مجرى » السابقة قبل ثلاثة أسطر .



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

١٤٤٠



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإسلامية

حقيقة الوجوب التخييري

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التخير في الواجب :

قوله ص ٣٦٦ س ١ التخير تارة يكون عقلياً ... الخ :

نعرف ان الواجب ينقسم الى : تعيني وتخييري ، والتعيني هو مثل وجوب الصلاة حيث ان الوجوب متعلق بخصوص الصلاة وليس لها بديل ، والتخييري هو مثل كفارة شهر رمضان فانها مخيرة بين الاطعام والصوم والعتق ، وهذا شيء واضح . والذي نريد ان نقوله هنا هو ان الاصوليين قسموا الواجب التخييري الى قسمين : واجب مخير بالتخير الشرعي وواجب مخير بالتخير العقلي . والفرق بين القسمين هو ان المولى تارة يفرض تصديه بنفسه للتخير وذكر البدائل مقرونة بكلمة « اما وأو » كأن يقول : ان افطرت فاما ان تطعم او تصوم او تعتق ، ومثل هذا التخير شرعي ، واخرى لا يتصدى بنفسه لذلك بل يتصدى فقط لتوجيه الحكم الى الشيء الكلي ، كما لو قال : ان افطرت فاطعم ستين فقيراً بدون تشخيص الفقراء ولا نوعية الطعام ، فان التكليف هنا متوجه الى كلى الفقراء وكلى الطعام من دون تصدٍ لتعيين المصاديق ، وفي مثله يحكم العقل بالتخير بين افراد الطعام وافراد الفقراء ويقول ما دام المولى لم يشخص الافراد فانت مخير بين اطعام هذه المجموعة من الستين او تلك ، وهكذا يقول بالنسبة الى الطعام . ان مثل هذا التخير يسمى بالتخير العقلي لحكومة العقل بالتخير بين الافراد دون الشارع بخلافه في التخير الشرعي فان الحاكم به هو الشارع .

ولم يقع بين الاصوليين اختلاف في حدود هذا المقدار من الفرق وانما وقع

الاختلاف بينهم في الفرق بين حقيقة التخيير الشرعي وحقيقة التخيير العقلي ، فهل حقيقة الوجوبين واحدة والفارق بينهما لا يعدو المقدار الذي ذكرناه او ان هناك فارقاً بين الحقيقتين اضافة الى الفارق المتقدم . وفي هذا المجال وجدت عدة اتجاهات نذكر منها ثلاثة هي :

١ - ان حقيقة الوجوب في التخييرين مختلفة ، فحقيقة الوجوب في التخيير العقلي تغاير حقيقة الوجوب في التخيير الشرعي ، فانه في التخيير العقلي يكون الوجوب واحداً لا متعدداً ويكون متعلقاً بالجامع فحينما يقال : اطعم ستين فقيراً يكون الوجوب واحداً ومتعلقاً بكلي اطعام الستين لا باطعام هذه الستين او تلك ، واما في التخيير الشرعي فالوجوب متعدد بعدد البدائل ويكون تعلقه بكل واحد مشروطاً بعدم الاتيان بالباقي ، فحينما يقال مثلاً ان افطرت فاطمة او صم او اعتق فالبدائل ثلاثة ، وبعدها يتعدد الوجوب بنحو مشروط ، فالاطعام واجب مشروطاً بعدم الاتيان بالصوم والعق ، وهكذا العتق واجب بشرط عدم الاتيان بعديله .

ويرده : ما تقدم في الحلقة السابقة من ان لهذا الاتجاه لوازم لا يمكن الالتزام بها من جملتها تعدد العقاب ، فان التخيير الشرعي اذا كان يرجع الى وجوبات متعددة مشروطة فلازمه استحقاق المكلف عند تركه لجميع البدائل لثلاث عقوبات لان وجوب العتق فعلي باعتبار انه مشروط بترك عدليه والمفروض تحقق الشرط فيلزم صيرورة المشروط - الوجوب - فعلياً وبما انه لم يمتثل فيلزم استحقاق العقاب على مخالفته ، وهكذا الحال بالنسبة الى وجوب الاطعام والصيام فهو فعلي لنفس النكته ، ومن الواضح ان تعدد استحقاق العقوبة مما لا يلتزم به فقيه .

٢ - ان حقيقة الوجوب في كلا التخييرين واحدة ، فالوجوب في التخيير العقلي واحد ومتعلق بالكلي الجامع ، وهكذا الحال في التخيير الشرعي ، فان الوجوب فيه واحد متعلق بالجامع ، فحينما يقال ان افطرت فصم او اطعم او اعتق يكون الوجوب واحداً متعلقاً بالجامع وهو عنوان « احدها » وكأنه قيل ان افطرت وجب عليك احد الامور الثلاثة .

وقد تسأل عن نكتة جعل الوجوب في التخيير الشرعي واحداً متعلقاً بالجامع والحال ان ظاهر الدليل تعدد الوجوب بعدد الافراد . ان نكتة ذلك احد امرين هما :

أ - نفس النكتة التي ذكرت في الاتجاه الاول ، فانه في الاتجاه الاول ذكر ان الالتزام بالوجوبات المتعددة المشروطة يلزم منه تعدد العقاب الذي لا يلتزم به فقيه ، وهذه النكتة بنفسها تقتضي في هذا الاتجاه القول بان التخيير الشرعي يرجع الى وجوب واحد متعلق بالكلي الجامع ولا يرجع الى وجوبات مشروطة بعدد الافراد .

ب - التمسك بقاعدة « الواحد لا يصدر الا من واحد » فيقال ان الغرض في التخيير الشرعي واحد وليس متعدداً ، ففي قول المولى ان افطرت فصم او اطعم او اعتق يكون الغرض واحداً ، اذ لو كان متعدداً بان كان للصوم غرض ومصلحة مستقلة وهكذا لعدليه لزم ان يوجه المولى الوجوب لجميعها بان يقول يجب تحصيل العتق والصوم والاطعام جميعاً لفرض تواجد المصلحة المستقلة في كل واحد ، اذن الغرض واحد ولكنه يحصل باي واحد من الافراد الثلاثة ، وما دام واحداً لزم ان يكون المؤثر والموجد له واحداً وهو الجامع بين الافراد الثلاثة لا كل واحد من الثلاثة لئلا يلزم صدور الغرض الواحد من الافراد الكثيرة الذي

هو مستحيل ، وما دام الموجد للغرض الواحد هو الجامع يلزم تعلق الوجوب به لا بالافراد لعدم كونها موجدة للغرض .

٣- ان حقيقة الوجوب في كلا التخييرين واحدة - كما يقوله الاتجاه الثاني - فالوجوب واحد ومتعلق بالجامع دون الافراد غاية الامر ان هذا الاتجاه يقول بان الوجوب الواحد المتعلق بالجامع يسري الى الافراد فيتعلق الوجوب بكل واحد من الافراد بنحو مشروط ، وهذا بلا فرق بين كون التخيير عقلياً او شرعياً بينما اصحاب الاتجاه الثاني لم يقولوا بهذه السراية بل بوقوف الوجوب على الجامع^(١) .

ان قلت : ان هذا الاتجاه اذا كان يقول بسراية الوجوب الى الافراد فلازمه تعدد العقاب عند ترك جميع الافراد الثلاثة ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به . قلت : ان هذه الوجوبات الثلاثة ما دامت ترجع في حقيقتها وروحها الى ذلك الوجوب الواحد المتعلق بالجامع فلا يلزم من عصيانها الا استحقاق عقوبة واحدة .

ثم انه تقدم عدم سراية الوجوب على الاتجاه الثاني من الجامع الى الافراد بل يبقى واقفاً على الجامع ، ومعه يكون معروض الوجوب ومركزه هو الجامع دون الافراد ، اذ الافراد لم يسر اليها الوجوب حتى تكون معروضة له وانما هي

(١) من خلال هذا يتضح ان بين الاتجاه الثاني والثالث نقطة اشتراك ونقطة اختلاف . اما نقطة الاشتراك فهي ان كلا الاتجاهين يقول بان الوجوب في كلا التخييرين متعلق بالجامع . ونقطة الاختلاف هي ان الاتجاه الثاني لا يقول بسراية الوجوب من الجامع الى الافراد بينما الاتجاه الثالث يقول بذلك . وعلى ضوء هذا الاختلاف يمكن ان نذكر نقطة اختلاف اخرى وهي ان الاتجاه الثاني ارجع التخيير الشرعي الى العقلي بينما الاتجاه الثالث عكس الامر وارجع التخيير العقلي الى الشرعي حيث جعل الوجوب المتعلق بالجامع سارياً الى الافراد بنحو مشروط .

مصدق لمعرض الوجوب كما هو الحال في زيد وعمرو وبكر فانهم ليسوا معروضاً للتوعية ، بل معروضها هو الانسان فالانسان نوع دون زيد وعمرو وبكر وانما هم مصاديق للانسان الذي هو معروض التوعية وليسوا بانفسهم المعروض لها .

ثم تعرض قدس سره بعد ذلك الى اشكال ودفع . اما الاشكال فحاصله : ان اصحاب الاتجاه الثالث يقولون بسراية الوجوب من الجامع الى الافراد ، وهذه السراية غير معقولة لان الوجوب اذا وجه الى الجامع فكيف يسري الى الافراد ؟ ان هذه السراية اما ان تحصل بنحو اتوماتيكي ومن دون ان يسري الشارع الوجوب من الجامع الى الافراد او تحصل من نفس الشارع بان يقوم هو بتسرية الوجوب من الجامع الى الافراد ، وكلا الاحتمالين باطل .

اما الاول فلأن الشارع اذا وجه الوجوب الى الجامع فلا يمكن ان ينتقل الى غير محله ويتحرك عنه بلا محرك .

واما الثاني فلأن الشارع اذا وجه الوجوب الى الجامع يكون توجيهه ثانياً الى الافراد لغواً ، فانه لا معنى لوجوب الجامع والافراد معاً بل لا بدّ اما من وجوب الجامع فقط او وجوب الافراد فقط ، هذا بالنسبة الى الاشكال .

واما بالنسبة الى الدفع فيمكن اختيار الشق الاول والقول بان الوجوب يسري بنفسه من الجامع الى الافراد من دون تسرية من الشارع بتقريب : ان الذي يسري ليس هو الوجوب نفسه حتى يقال كيف يسري بنفسه وانما الذي يسري هو الشوق والحب فالشوق المتعلق بالجامع يسري الى افراده سرياناً مشروطاً . وهذا وان لم يمكن اقامة البرهان عليه الا انه وجداني فالوجدان قاض بان كل من احب شيئاً كلياً فقد احب افراده حباً مشروطاً ، فن احب شراء دار لها

افراد متعددة يشعر بالوجدان بحبه لشراء الدار الاولى ان لم يتمكن من شراء بقية الدور ويحب شراء الثانية ان لم يتمكن من شراء غيرها وهكذا . اذن المدعى سريانه هو الحب والشوق دون نفس الوجوب ، ومحذور اللغوية غير لازم ، فان اللغوية تلزم لو فرض ان الساري هو الوجوب نفسه وكانت التسرية بفعل الشارع اما اذا فرض ان الساري هو الحب والشوق - المعبر عنها بالمبادئ التكوينية للوجوب - فلا يلزم ذلك .

ثمرة الاختلاف في حقيقة التخيير

قد تسأل عن ثمة الاختلاف بين الاتجاهات الثلاثة السابقة ، فهل النزاع علمي فقط او له ثمة عملية ؟ يمكن ان نذكر لذلك ثمرتين :

١ - سيأتي في مبحث اجتماع الامر والنهي ص ٣٩٨ من الحلقة ان بإمكان المولى صبب الوجوب على الكلي وتوجيه النهي في نفس الوقت الى بعض حصصه كأن يقول تجب الصلاة ولا تصل في الحمام ، ان الوجوب متوجه الى طبيعي الصلاة والنهي الى حصة خاصة وهي الصلاة في الحمام ، ربما يقال ان هذا غير ممكن ، لان الوجوب اذا توجه الى طبيعي الصلاة فلازمه وجوب جميع حصصه التي احدها الصلاة في الحمام ، وحيث انها منهي عنها فيلزم اجتماع الوجوب والمحرم في شيء واحد .

ان تحقيق حال هذه المسألة يرتبط بهذه الاتجاهات فان بني على ان الوجوب التخييري يسري^(١) من الجامع الى الافراد فالمثال المذكور لا يكون ممكناً لان الوجوب المتوجه الى جامع الصلاة يسري الى جميع الافراد التي منها الصلاة في الحمام وحيث انها منهي عنها فيلزم اجتماع الامر والنهي في شيء

(١) بمعنى سريته الحب ، والمقصود من اجتماع الامر والنهي اجتماع الحب والبغض .

واحد، وأما إذا بني على أن الوجوب يبق على الجامع ولا يسري إلى الأفراد فالمثال المذكور ممكن، إذ لا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بل يكون الوجوب مستقراً على طبعي الصلاة والنهي على الحصة.

٢- لو وجب شيء معين وشك في كونه واجباً معيناً أو مخيراً كما لو قال المولى أن افطرت وجب عليك صوم شهرين وشك في كون الصوم واجباً معيناً لا يجزي عتق الرقبة بدله أو مخيراً بينه وبين العتق، ونفترض أن الإطلاق لم يمكن لسبب وآخر التمسك به لاثبات كون الصوم واجباً معيناً ففي مثله أن بني على الاتجاه الثاني القائل بأن مرجع التخير إلى تعلق الوجوب بالجامع من دون سراية إلى الأفراد يكون الشك في المثال المذكور راجعاً إلى الشك في أن الواجب هو الجامع أو خصوص الصوم، وبتعبير ثان يكون الشك راجعاً إلى الشك في التخير والتعيين، فانه إذا كان الواجب خصوص الصوم فلازمه التعيين وإذا كان هو الجامع فلازمه التخير بين الصوم والعتق، ومتى ما كان الأمر دائراً بين التعيين والتخير فقد ذكر بعض الاعلام^(١) أن البراءة تجري عن خصوصية التعيين ولازمه جواز الاكتفاء بالعتق بينما اختار بعض آخر جريان الاشتغال وتعين خصوص الصوم.

وأما على الاتجاه الأول القائل بأن مرجع التخير إلى الوجوبات المشروطة فالأصل يقتضي البراءة من دون اختلاف فإن الصوم إذا كان واجباً مخيراً فلازمه - بناء على رجوع التخير إلى وجوبات مشروطة - اشتراط وجوب الصوم بعدم العتق، فعند العتق لا يكون وجوب الصوم ثابتاً، هذا لو كان الصوم واجباً مخيراً، وإذا كان معيناً فلازمه كون وجوب الصوم مطلقاً وغير مشروط بعدم العتق. إذن

(١) على ما يأتي في الجزء الثاني من هذه الحلقة انشاء الله.

على الاتجاه الاول يرجع الشك الى الشك في كون الصوم هل هو واجب مشروط بعدم العتق او مطلق وبالتالي لو اتينا بالعتق فسوف نشك في ثبوت الوجوب للصوم - اذ نحتمل ان يكون وجوب الصوم مشروطاً بعدم العتق - وعند الشك في ثبوت التكليف يرجع الى البراءة بلا خلاف بين الاعلام .

ولاستيضاح المطلب اكثر نقول : ان الشك في وجوب الصوم يتولد في حالة ما اذا أتى بما يحتمل كونه بديلاً وهو العتق فعند الاتيان بالعتق يحصل الشك في وجوب الصوم ، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن وجوبه ، واما في حالة عدم الاتيان بالعتق فلنا جزم بوجوب الصوم ولا شك فيه لتجري البراءة عنه فوجوب الصوم معلوم على احد تقديرين ومشكوك على تقدير ثانٍ فهو معلوم على تقدير عدم الاتيان بالعتق ومشكوك على تقدير الاتيان به ، ونحن نريد ان نجري البراءة حالة الاتيان بالعتق ولا نريد اجراءها حالة عدم الاتيان به .

وخلاصة القول في بيان هذه الثمرة : انه على الاتجاه الثاني تجري البراءة على رأي بعض الاعلام والاشتغال على رأي بعض آخر ، بينما على الاتجاه الاول تجري البراءة من دون اختلاف^(١) .

قوله ص ٣٦٧ س ١٢ ليس من ناحيتها الاعقاب واحد في فرض ترك الجميع : قد يقال بان رجوع الوجوبات المشروطة المتعددة الى وجوب واحد ان كان يدفع اشكال تعدد العقاب فلماذا لا يذكر نفس هذا في الدفاع في حق الاتجاه الاول ، فانه قد اورد على الاتجاه الاول بان لازمه تعدد العقاب فلماذا لا يدفع هذا المحذور ويقال بان الوجوبات المشروطة المتعددة حيث انها ترجع الى وجوب

(١) نؤكد على ان البراءة المراد اجراؤها هي البراءة عن وجوب الصوم حالة العتق لا البراءة عنه حالة عدمه ، كما ونؤكد ان حصيلة الثمرة ترجع الى انه على الاتجاه الاول يكون اجراء البراءة حتمياً وبلا خلاف بينما على الاتجاه الثاني يوجد اختلاف .

واحد فلا يلزم عند مخالفتها تعدد العقاب .

والجواب : انه فرض على الاتجاه الثالث كون الوجوب الصادر من الشارع واحداً وهو الوجوب المتعلق بالجامع بيد ان هذا الوجوب الواحد المنصب على الجامع يسري الى الافراد ، ومعه فيكون القول برجوع الوجوبات المشروطة المتعددة الى الوجوب الواحد المتعلق بالجامع وجبهاً ، واما على الاتجاه الاول فلم يفرض كون الوجوب الصادر من الشارع واحداً متعلقاً بالجامع بل فرض العكس حيث فرض ان الصادر ابتداءً متعدد ومتعلق بالافراد تعلقاً مشروطاً من دون ان يكون في البداية واحداً متعلقاً بالجامع حتى يقال برجوع الوجوبات المشروطة المتعددة المتعلقة بالافراد الى ذلك الوجوب الواحد المتعلق بالجامع .

قوله ص ٣٦٧ س ١٤ بالنحو المذكور : اي سريانا مشروطاً .

قوله ص ٣٦٧ س ١٥ وعليه : اي على الاتجاه الثاني .

قوله ص ٣٦٨ س ٩ بلا موجب : اي بعد جعل الوجوب على الجامع .

قوله ص ٣٦٨ س ١٣ لأن الكلام هنا : اي في هذا الافتراض الذي نتكلم

فيه حيث افترضنا ان السراية الحاصلة ثابتة في مرحلة الشوق والارادة دون

مرحلة نفس الوجوب والحكم .

قوله ص ٣٦٨ س ١٤ عن المبادئ التكوينية : وهي الشوق والارادة .

قوله ص ٣٦٨ س ١٤ وهذه الملازمة : اي الملازمة بين حب الجامع

والشوق اليه وبين الشوق الى افراده شوقاً مشروطاً .

قوله ص ٣٦٩ س ٨ اي في ثبوته : اي ان الشك في اطلاق الوجوب

واشراطه معناه بعبارة اخرى هو الشك في ثبوت وجوب الصوم عند الاتيان

بالتق الذي يحتمل كونه بديلاً عن الصوم .

٣٦٤ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

قوله ص ٣٦٩ س ٩ وهذا شك في الوجوب الزائد : اذ وجوب الصوم حالة عدم الاتيان بالعتق معلوم وليس مشكوكاً ، واما عند الاتيان به فيحصل الشك في وجوب الصوم وهو شك في وجوب زائد على الوجوب المتيقن حالة عدم العتق .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

١٤٤٠



مركز تحقيقات کتب و علوم اسلامی

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب :

قوله ص ٣٧٠ س ١ اتضح مما تقدم ... الخ :

هذا هو المبحث المعروف بأن « مقدمة الواجب واجبة أو لا » أو « ان ما لا يتم الواجب الا به ^(١) واجب أو لا » ويمكن فهرسة مطالب هذا المبحث ضمن خمس نقاط :

١ - تقدم ص ٣٣٦ من الحلقة ان الواجب اذا كان له مقدمة يتوقف وجوده عليها - كالسفر بالنسبة الى الحج - فتحصيلها واجب ، لان وجوب الحج يحرك نحو متعلقه - وهو الحج - وبالتالي يحرك نحو السفر ايضاً لعدم تحقق الحج الا بالسفر ، فالتحريك نحو الحج تحريك نحو السفر .

٢ - لرب قائل يقول ان بحث الاصوليين عن وجوب مقدمة الواجب بحث غير وجيه ، اذ من الواضح لدى الجميع ان الحج اذا كان واجباً فمقدمته وهي السفر يلزم الاتيان بها ولا يسوغ تركها ، اذ بتركها لا يتحقق الحج والمفروض وجوبه .

والجواب : ان الاصوليين يسلمون بان مقدمة الواجب واجبة عقلاً بمعنى ان السفر لا بدّ من الاتيان به عقلاً لتوقف امتثال وجوب الحج عليه ، فالوجوب العقلي الذي هو بمعنى اللابدية العقلية لم يقع فيه اختلاف بين الاصوليين وانما

(١) « وما لا يتم الواجب الا به » عبارة اخرى عن المقدمة ، حيث ان ذا المقدمة لا يتم ولا يوجد الا بالمقدمة .

الاختلاف وقع في ان مقدمة الواجب التي هي واجبة عقلاً هل هي واجبة شرعاً ايضاً أو لا، فالنزاع انما هو في الوجوب الشرعي دون الوجوب العقلي بمعنى اللابدية .

٣- المشهور بين الاصوليين ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة اي ان مقدمة الواجب واجبة شرعاً غير ان وجوبها وجوب تبعي ، وفي المقصود من الوجوب التبعي احتمالان :

أ - ان الوجوب النفسي المتعلق بالحج يولد الوجوب الغيري المتعلق بالسفر، فوجوب السفر حيث انه متولد ومعلول لوجوب الحج يسمى بالتبعي .
ب - ان الشارع حينما يشرع وجوب الحج لا بدّ من وجود ملاك ومصلحة تقتضي الوجوب ، وهذا الملاك سبب لنشوء وجوبين احدهما الوجوب النفسي للحج وثانيهما الوجوب الغيري للسفر ، بيد ان هذا الملاك لما كان اولاً وبالذات يقتضي وجوب الحج وثانياً وبالتبع يقتضي وجوب السفر سمي وجوب السفر بالتبعي حيث ان الملاك يستتبعه ثانياً وبالتبع .

٤ - عُرّف الواجب الغيري بتعريفين فتارة قيل بانه الواجب الذي وجب لاجل غيره واخرى بأنه ما وجب لاجل واجب آخر^(١) ، فالسفر مثلاً واجب لاجل غيره وهو الحج كما ويصدق عليه انه وجب لاجل واجب آخر ، هذا بالنسبة الى الواجب الغيري ، واما الواجب النفسي فهو ما وجب لا لأجل الغير ولا لأجل واجب آخر .

٥ - اشكل على التعريف المتقدم بان لازمه صيرورة جميع الواجبات النفسية غيرية ، فالصلاة مثلاً تصبح واجباً غيرياً ، لان تشريع الوجوب لها لا بدّ

(١) والفارق بين التعريفين يتضح فيما بعد انشاء الله تعالى .

وان يكون لاجل مصلحة تترتب عليها والا كان لغواً، وبما ان الصلاة شيء مغاير للمصلحة وليس نفسها فيصدق على الصلاة انها وجبت لاجل شيء آخر وهو المصلحة . وهكذا بالنسبة الى الحج والصوم و... ، ولا يبقى مصداق للواجب النفسي سوى الايمان بالله سبحانه ، فانه لم يجب لاجل مصلحة مترتبة عليه ، اذ هو بنفسه وبذاته محبوب وذو مصلحة لا انه شيء تترتب عليه المصلحة بعد حصوله بحيث تكون المصلحة مغايرة له بل مصلحته ذاتية له^(١) .

واجيب عن هذا الاشكال بان الصلاة مثلاً وان وجبت لاجل المصلحة المترتبة عليها الا ان المصلحة ليست واجبة ، واذا لم تكن واجبة فلا يصدق على الصلاة انها وجبت لاجل واجب آخر ، اجل يصدق عليها انها وجبت لشيء آخر ولا يصدق انها وجبت لاجل واجب آخر^(٢) ، ونحن نختار ان الواجب الغيري هو ما وجب لاجل واجب آخر .

وقد يعترض بان المصلحة كيف لا تكون واجبة التحصيل والحال ان الصلاة وجبت لاجلها ؟ ان ثبوت الوجوب للصلاة مع عدم ثبوته للمصلحة التي لاجلها صارت الصلاة واجبة ما هو الا من قبيل زيادة الفرع على الاصل .

والجواب : انا نسلم شيئاً وننكر شيئاً آخر ، فنسلم ان الصلاة اذا كانت محبوبة ومرادة فمن اللازم ان تكون مصلحتها محبوبة ومرادة اذ الصلاة صارت محبوبة لاجل مصلحتها ومعه فلا يمكن ان تكون الصلاة محبوبة دون مصلحتها ، اذن الملازمة في عالم الشوق والارادة مسلمة ، هذا ما نسلمه . واما ما ننكره فهو

(١) التمثيل بالايمان بالله سبحانه لما كانت مصلحته ذاتية اولى من تمثيل الاخوند بمعرفة الله سبحانه اذ المعرفة قد يقال انها تجب للمصلحة ذاتية بل لاجل توقف شكر المنعم عليها الذي هو امر مغاير للمعرفة .

(٢) وبهذا اتضح الفارق بين التعريفين .

الملازمة في عالم الوجوب فلا نسلم ان الصلاة اذا كانت واجبة فصلحتها واجبة التحصيل اذ الوجوب كما تقدم ص ٢٢ من الحلقة اعتبار وجعل يستعمله المولى لتحديد مركز حق اطاعته فاذا اراد اثبات حق اطاعته على شيء استعمل الوجوب لتحصيل ذلك ، وباتضح هذا يتضح ان المحبوب والمراد الاصيل للمولى وان كان هو المصلحة والملاك ، والصلاة مقدمة لذلك الا انه قد تقتضي نكته خاصة تحديد المولى مركز اطاعته في مقدمة مراده الاصيل - والمقدمة هي الصلاة - لا في نفس مراده الاصيل - المصلحة - ومع عدم تحديد مركز حق الاطاعة في المصلحة فلا يصدق على المصلحة انها واجبة وبالتالي لا يصدق على الصلاة انها وجبت لاجل واجب آخر وان صدق عليها انها وجبت لشيء آخر ، ومعه فلا تصير واجباً غيرياً ، وهذا بخلاف الوضوء مثلاً فانه وجب لاجل واجب آخر فهو واجب غيري .

قوله ص ٣٧٠ س ١ مما تقدم : أي ص ٣٣٦ من الحلقة .

قوله ص ٣٧٠ س ٢ المتعلق بها الصواب : المتعلق به : المتعلق به .

قوله ص ٣٧٠ س ٤ من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال : اي لما كان

العقل يحكم بلزوم امتثال الحج فمن لوازم ذلك حكمه بلزوم السفر .

قوله ص ٣٧٠ س ١١ وبضم مقدمة : اي لما كان ذلك الملاك يقتضي بذاته

وجوب الحج بينما اقتضاؤه لوجوب السفر ثانياً وبالعرض وباعتبار كونه مقدمة سمي وجوب السفر بالتبعي .

قوله ص ٣٧٢ س ٣ والجعل : عطف تفسير على « الاعتبار » ، ووضع

النقطة قبل كلمة « والجعل » خطأ مطبعي .

قوله ص ٣٧٢ س ٤ الذي هو العنصر الثالث : تقدم ص ٢٢ ان الحكم في

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب ٣٧١

عالم الثبوت له مراحل ثلاث : الملاك ، والارادة ، والوجوب الذي هو عبارة عن الاعتبار .

قوله ص ٣٧٢ س ٧ لا في عالم الجعل والاعتبار : عطف على « عالم الحب والارادة » .

قوله ص ٣٧٢ س ٩ لمركز حب الاصيل : اي لمركز حب المراد الاصيل .
وذلك المركز هو المصلحة .

خصائص الوجوب الغيري :

قوله ص ٣٧٣ س ٣ ولا شك لدى الجميع ... الخ : على تقدير ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة يقع التساؤل عن خصائص الوجوب المذكور التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي الثابت لدى المقدمة . والخصائص اربع هي :

١ - ان الوجوب الغيري لا يصلح للمحركية الاستقلالية بخلاف النفسي فانه صالح لذلك . والمقصود من ذلك ان المكلف لا يمكنه في حالة عدم ارادة الحج مثلاً التحرك نحو السفر بقصد امتثال الامر الغيري المتعلق به ، فالتحرك نحو امتثال الامر الغيري المتعلق بالسفر من دون التحرك نحو امتثال الامر النفسي المتعلق بالحج امر غير ممكن لان الشارع وان اراد السفر الا انه اراده لاجل التوصل به الى الحج ، اما بقطع النظر عنه فلا يريد ، ومعه فلا يمكن ارادة السفر بدون ارادة الحج فان ارادة المكلف لا بد وان تتطابق مع ارادة الشارع ، وحيث فرض ان الشارع لا يريد السفر عند عدم ارادة الحج فلا يمكن للمكلف ان يأتي بالسفر بقصد امتثال وجوبه الغيري ، بل لو راجع المكلف قرارة نفسه لوجد بوضوح ان اتيانه بالسفر عند عدم ارادته للحج لا ينشأ من الوجوب الغيري المتعلق بالسفر

وانما هو ناشئ من دواعٍ أخرى كالتنزه والتجارة فهو يسافر ليتنزه ويتاجر ولا يسافر لاجل امتثال امر الله الغيري المتعلق بالسفر .

٢- ان امتثال الوجوب الغيري لا يوجب استحقاق الثواب فلو اتى المكلف بالسفر بقصد امتثال وجوبه الغيري فلا يستحق الثواب لان اتيانه بالسفر لا يخلو من احدى حالتين ، فاما ان يأتي به بقصد ان يتحقق منه امكان الاتيان بالحج او يأتي به من دون توجه الى الحج ، وعلى الاول وان استحق الثواب ولكن ليس على الاتيان بالسفر بما هو اتيان بالسفر بل عليه بما هو بداية وشروع في امتثال الامر بالحج ، ومعنى هذا بعبارة أخرى استحقاق الثواب على امتثال الواجب النفسي دون امتثال الامر الغيري ، وبكلمة ثانية ان من اتى بالسفر بقصد التوصل الى الحج يصدق عليه من حين الشروع في السفر انه شرع في امتثال الامر النفسي المتعلق بالحج ، ومعه فمن بداية السفر يصير مستحقاً للثواب ولكن لاجل امتثال الامر النفسي بالحج وليس على امتثال الامر الغيري بما هو امتثال له ، هذا كله لو اتى بالسفر بقصد امكان الاتيان بالحج .

واما لو اتى به بقطع النظر عن الحج فلا يكون هناك قصد لامتنال الامر الغيري المتعلق بالسفر ليستحق الثواب عليه ، فانه تقدم في الخصوصية الاولى ان المكلف لا يمكنه قصد امتثال الامر الغيري المتعلق بالسفر بقطع النظر عن قصد امتثال الامر النفسي المتعلق بالحج .

ويمكن ان نقول : ان ثبوت هذه الخصوصية للوجوب الغيري امر وجداني لا يحتاج الى اثبات ، فان الوجدان قاضٍ بان الحج لو كان له عشر مقدمات واتى المكلف بجميعها فلا يستحق احد عشر ثواباً واحداً منها على امتثال الحج والبقية على امتثال المقدمات العشر بل قاضٍ باستحقاقه لثواب واحد على امتثال الحج

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب ٣٧٣

غاية الامر ان ذلك الثواب الواحد يتضاعف ويزداد باعتبار ان الفعل كلما ازدادت مقدماته صار اشق .

٣- ان مخالفة الوجوب الغيري لا توجب استحقاق العقاب ، فالتارك للسفر لا يستحق العقاب على تركه امتثال الوجوب الغيري المتعلق بالسفر وانما يستحقه على عدم امتثال الوجوب النفسي المتعلق بالحج ، فان السفر ليس له ملاك خاص به يلزم استحقاق العقاب على تفويته وانما الملاك ثابت في الحج فقط ، وبترك السفر يلزم تفويت ملاك الحج وبالتالي يلزم استحقاق العقاب من الناحية المذكورة ، هذا مضافاً الى قضاء الوجدان بهذه الخصوصية ، فانه قاض بان التارك للحج بما له من مقدمات لا يستحق عقوبات متعددة بعدد المقدمات المتروكة بل عقوبة واحدة على ترك الحج .

٤- ان الوجوب الغيري توصلي وليس عبادياً ، فالمكلف اذا سافر الى مكة المكرمة مثلاً لا يقصد الاتيان بالحج بل يقصد التجارة او التنزه بيد انه بعد وصوله اليها قصد الاتيان بالحج فلا يلزمه الرجوع الى بلده والسفر منه الى مكة من جديد ، لان الغرض من وجوب السفر هو الوصول الى مكة والمفروض حصوله فلا وجه للتكرار ، وبكلمة ثانية : المطلوب هو واقع المقدمة دون المقدمة المقيدة بقصد التوصل بها لذيها .

قوله ص ٣٧٣ س ٤ اذا كان ثابتاً : يأتي البحث عن ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة وعدمه ص ٣٨٢ من الحلقة .

قوله ص ٣٧٣ س ١١ لأن ارادة العبد المنقاد ... الخ : اي لان العبد اذا كان منقاداً حقيقة وواقعاً فلازمه ان يريد ما أراده المولى ، والمفروض ان المولى يريد السفر عند ارادة الحج ولا يريد به بقطع النظر عنه .

وكلمة « التكوينية » صفة للارادة.. ثم ان الارادة على قسمين : تكوينية وتشريعية . والفرق بينهما : ان الشخص المريد اذا كان يريد فعل نفسه فالارادة تسمى بالارادة التكوينية ، واذا كان يريد فعل غيره فالارادة تسمى بالارادة التشريعية ، فاذا اراد الاب من ولده ان يدرس ويجد ويجتهد فارادته تشريعية لانها متعلقة بفعل غيره ، واما اذا اراد ان يكون هو بنفسه مجداً ومجتهداً فارادته تكوينية لتعلقها بفعل نفسه ، ومن هنا يتضح ان ارادة العبد للسفر هي ارادة تكوينية لانها ترتبط بفعل نفسه واما ارادة المولى للسفر فهي تشريعية لانها ترتبط بفعل غيره .

قوله ص ٣٧٤ س ١ بما هو امتثال : اي بما هو امتثال للوجوب الغيري .

قوله ص ٣٧٤ س ٣ من قبل : بكسر القاف وفتح الباء .

قوله ص ٣٧٤ س ٤ وهو منصرف : اي غير قاصد .

مركز تحقيق مكتبة العلوم الشرعية

مقدمات غير الواجب :

قوله ص ٣٧٥ س ٧ كما تتصف مقدمات الواجب ... الخ : كان الكلام فيما

سبق عن مقدمة الواجب . وقد تسأل عن حال مقدمة الحرام والمكروه والمستحب .

اما مقدمة المستحب فحالتها حال مقدمة الواجب دون اي فرق ، فاذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب لزم القول باستحباب مقدمة المستحب ، لان نكته وجوب مقدمة الواجب ليست هي الا توقف الواجب عليها ، وهذه النكته بنفسها ثابتة في مقدمة المستحب .

واما مقدمة الحرام فهي على قسمين ، اذ تارة تكون بشكل لو حصلت فحتماً

يحصل الحرام ولا يمكن تخلفه كمن قبض السكين ووضعها على رقبة غيره واخذ بامرارها ، فان امرارها يستلزم حصول القتل ولا يمكن تحققه من دون تحققه . واخرى يفرض انها لو حصلت فلا يلزم تحتم حصول الحرام كما هو الحال في شراء السكين ، فان تحققه لا يستلزم حصول القتل ، فلربما يشتري الشخص السكين ولا يتحقق منه قتل الغير .

واذا اتضح وجود هذين القسمين لمقدمة الحرام نقول : ان القسم الاول محرم لان ترك الحرام يتوقف على ترك هذا القسم من المقدمة ، واما القسم الثاني فليس بمحرم لعدم توقف ترك الحرام على تركه ، اذ ترك الحرام لا يتوقف على ترك كل واحدة واحدة من مقدماته بل يكفي لتحقيقه ترك مقدمة واحدة من مقدماته^(١) .

واما مقدمة المكروه فجالها حال مقدمة الحرام دون اي فرق ، ويأتي فيها التفصيل السابق ، فالمقدمة التي يتوقف على تركها ترك المكروه مكروهة دون غيرها .

قوله ص ٣٧٥ س ٨ عند القائلين بالملازمة : اي عند القائلين بان مقدمة الواجب واجبة .

قوله ص ٣٧٥ س ١٢ من العلة التامة له : اي للحرام .

الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري :

قوله ص ٣٧٦ س ٦ ومسألة الملازمة بين وجوب الشيء ... الخ : من

(١) وعلى هذا فشراء السكين لا يكون محرماً من باب انه مقدمة للحرام وان احتمل القول بحرمته من جهة اخرى ككونه معاونة على الاثم ونحو ذلك ، ولكن هذا مطلب آخر لو تم فهو اجنبي عن محل الكلام ، فان الكلام انما هو في الحرمة من جهة المقدمة للحرام .

الواضح ان مسألتنا هذه وهي مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته من المسائل القديمة والاصيلة في علم الاصول ولسنا مبالغين اذا قلنا هي اقدم مسألة فيه ، وبالرغم من ذلك وقع تشكيك في اصوليتها باعتبار انه يلزم في المسألة الاصولية استنباط حكم شرعي منها ، ومسألة الملازمة ليست كذلك ، فان القول بثبوت الملازمة وان استنبط بواسطته ثبوت الوجوب الشرعي للمقدمة كوجوب السفر الى مكة ونحوه ولكن هذا المقدار لا يكفي في اصولية المسألة فانه ذكرنا في البحث السابق ان الوجوب الغيري الثابت للمقدمة لا يحرك تحريكاً استقلالياً كما وانه لا عقاب على مخالفته ولا ثواب على موافقته ، ومعه فلا يكون متضمناً لروح الحكم وانما يحمل اسمه فقط ، فان روح الحكم عبارة عن كونه محركاً وموجباً للثواب والعقاب والا فهو كالقشر بلا لب وكاللفظ بلا معنى ، وواضح ان المسألة تصير اصولية فيما لو كانت تحصل حكماً شرعياً يشتمل على روح الحكم وحقيقته ولا يكفي تحصيلها لاسم الحكم دون روحه ، ومن هنا اخذ الاصوليون بتصوير ثمة مسألة الملازمة ، وقد ذكر في الكتاب ثمرتان لذلك .

الثمره الاولى^(١) :

ولتوضيحها نذكر مقدمة تشتمل على نقاط ثلاث هي :

١ - قرأنا فيما سبق الفرق بين مصطلحي التعارض والتراحم ، فان الحكمين تارة يتكاذبان في مقام الجعل بحيث اذا كان احدهما صادراً من الشارع فلا يمكن صدور الثاني منه ، كما لو قال احد الدليلين تجب صلاة الجمعة زمن الغيبة والثاني يقول تحرم الجمعة زمن الغيبة فان الدليل الاول اذا كان صادراً من الشارع فلا يمكن صدور الثاني منه والعكس بالعكس ، ومثل هذه الحالة تسمى بحالة

(١) هذه الثمرة لم تذكر في الكتب الاصولية الاخرى بل ولم يذكرها قدس سره في تقرير درسه .

التعارض . اما اذا افترض عدم تكاذب الدليلين بهذا الشكل بَيَد انه لم يكن بإمكان المكلف امتثالها معاً ، كما هو الحال في امر « صل » وامر « انقذ الغريق » فإنه لا تكاذب بينهما في مقام الجعل لا مكان صدورهما من الشارع بلا اي تنافٍ غير انه قد لا يمكن للمكلف امتثالها معاً كما لو ضاق وقت الصلاة واوشك شخص على الفرق ، فان الجمع بين الصلاة والانقاذ غير ممكن في مقام الامتثال . ومثل هذه الحالة تسمى بالتزاحم .

وباختصار : ان التعارض هو تنافي الدليلين في مقام الجعل ، والتزاحم هو تنافيهما في مقام الامتثال بلا تنافٍ في مقام الجعل .

٢- ان العلاج في باب التزاحم هو تقديم الحكم الأهم ملاكاً بينا العلاج في باب التعارض هو تقديم الاقوى سنداً او دلالة ولا ينظر الى اهمية الملاك .

٣- ان كل حكم من الاحكام هو مشروط بالقدرة على امتثاله ، فامر « صل » مثلاً مشروط بالقدرة على امتثاله ، فالنائم لا يكون مأموراً بالصلاة . وهذا واضح ، ولكن قرأنا فيما سبق ان كل حكم من الاحكام كما هو مشروط بالقدرة على امتثاله كذلك هو مشروط بعدم وجود حكم آخر لا يمكن عند امتثاله امتثال الآخر ، اذ في هذه الحالة يكون التكليف متوجهاً الى الاهم فقط ويبقى المهم لا تكليف به حالة الاشتغال بالاهم ، اجل في حالة عدم الاشتغال بالاهم لا مانع من تعلق التكليف بالمهم . ومن هنا نخرج بهذه النتيجة وهي : انه كلما كان عندنا تكليفان لا يمكن امتثالهما معاً فما هو الاهم منهما يكون ثابتاً وغيره لا يكون ثابتاً الا في حالة عدم الاشتغال بالاهم ، ومثال ذلك : انقاذ الغريق والصلاة عند ضيق وقتها ، ان مثل هذين لا يمكن امتثالهما ، اذ الاتيان باحدهما يفوت امكان الاتيان بالآخر ، وفي مثل ذلك لا بد من ملاحظة ان ايها هو الأهم ، فاذا كان الانقاذ هو

الاهم كان التكليف متعلقاً به وتبقى الصلاة لا امر بها الا عند عدم الاشتغال بالانقاذ .

وبعد الفراغ من هذه المقدمات نعود الى الثمرة وحاصلها : انه بناء على ثبوت الملازمة يتحقق التعارض بين الدليلين ويلزم تطبيق احكام باب التعارض وهي تقديم الاقوى سنداً او دلالة ولا ينظر الى اهمية الملاك بينما بناء على عدم ثبوت الملازمة يتحقق التزامهم ولا بد من تقديم الاهم ملاكاً ، ولا ينظر الى قوة السند او الدلالة .

وهذه الثمرة تظهر فيما لو كان عندنا واجب وحرام وكان الواجب مقدمة لفعل الحرام ونفترض ان الواجب كان مقدمة للحرام بنحو العلة التامة . ومثال ذلك : ما لو قال الظالم : ان صليت قتلته ولدك فان فعل الصلاة علة لقتل الولد ومقدمة له . وفي مثله اذا بُني على ان مقدمة الحرام حرام^(١) صارت الصلاة واجبة ومحرمه وبذلك يتحقق التعارض ، اذ لا يمكن ان يكون الشيء الواحد واجباً ومحرمًا . اما انها واجبة فلنفرض انها في نفسها كذلك ، واما انها محرمه فلأنها مقدمة وعلة تامة لتحقيق الحرام وقد قرأنا سابقاً ان مقدمة الحرام محرمه فيما اذا كانت علة تامة لتحقيق الحرام^(٢) .

ولاول وهلة قد يتخيل ان المعارضة تتحقق بين وجوب الصلاة وحرمتها الغيرية ولكنها بالدقة هي بين دليل وجوب الصلاة ودليل حرمة القتل ، فان

(١) قلنا لو بُني على ان مقدمة الحرام حرام ولم نقل لو بُني على ان مقدمة الواجب واجبة ، فهذه الثمرة اذن ترتبط بالملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته ولا ترتبط بالملازمة بين وجوب الشيء ومقدمته . اجل الثمرة الثانية ترتبط بذلك .

(٢) ومن هنا يتضح الوجه في افتراض كون الواجب علة تامة ، اذ لو لم يكن علة تامة لتحقيق الحرام فلا يكون محرمًا فان مقدمة الحرام لا تكون محرمه الا اذا كانت علة تامة لتحقيق الحرام .

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب ٣٧٩

المعارضة لا تتحقق الا بين التكاليف النفسية ، ودليل حرمة القتل بعد ضم الملازمة اليه يصير مقتضياً لحرمة القتل حرمة نفسية وحرمة الصلاة حرمة غيرية وبذلك يعارض دليل وجوب الصلاة فدليل وجوب الصلاة يقول الصلاة واجبة ودليل حرمة القتل يقول الصلاة محرمة .

هذا كله لو قلنا بثبوت الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته ، واما بناء على انكار ذلك فلا يتحقق التعارض بل التزاحم ، اذ الصلاة لا تصير محرمة وواجبة ليلزم التعارض بل هي واجبة فقط غاية الامر بما ان القتل محرم - والمفروض عدم امكان امتثال هذين الحكمين - فيتحقق التزاحم بينها ويقدم الالهم .



وكان الواجب الهم ملاكاً من المحرام
وقد قيدت عبارة الكتاب هذه الثمرة بما اذا كان الواجب الهم من المحرام .
وفي وجه التقييد المذكور خفاء .

وقد يقال في بيانه بان ملاك المحرام اذا كان هو الالهم فلا يمكن الامر بالصلاة لا بنحو مطلق ولا بنحو مشروط بعصيان حرمة القتل ، اما انه لا يمكن الامر بها بنحو مطلق فواضح ، اذ كيف يقال يحرم القتل مطلقاً وتجب الصلاة مطلقاً ، ما هذا الا امر بالضدين ، واما انه لا يمكن الامر بها بشرط عصيان حرمة القتل فلأن فرض مخالفة الحرمة معناه تحقق قتل الولد ، ولازم تحقق القتل تحقق الصلاة ، ومعه يكون الامر بالصلاة امراً بتحصيل الحاصل . وهذا بخلاف ما اذا كان الواجب هو الالهم فانه يمكن ثبوت الحرمة مشروطة بعدم الصلاة ، اذ مخالفة الواجب التي هي بعبارة اخرى ترك الصلاة لا تلازم امتثال حرمة القتل حتى

يكون ثبوتها تكليفاً بما هو حاصل فيمكن ان يقال ان لم تصل فلا تعرّض النفس المحترمة للقتل^(١).

(١) هكذا قد يقال . وفيه : انا لا نسلم بان فرض مخالفة حرمة القتل يستلزم فرض تحقق الصلاة حتى يكون الامر بها امراً بتحصيل الحاصل ، اذ يمكن تحقق تعريض النفس المحترمة للقتل لا لأجل الصلاة بل لاغراض اخرى من قبيل التشفي ، وحينئذ يصح ان يقال ان خالفت النهي عن القتل وعرضت النفس المحترمة للقتل فالصلاة واجبة عليك . ان قلت : ان المقصود من مخالفة الحرمة هو مخالفة حرمة القتل الحاصلة بسبب الصلاة ، وواضح ان مخالفة هذه الحصة الخاصة من الحرمة لا يمكن فرض تحققها الا بتحقيق الصلاة . قلت : اذا كان هذا هو المقصود فلازم ذلك عدم صحة الامر الترتبي من الجانب الآخر ايضاً فلا يمكن ان يقال ان خالفت الامر بالصلاة ولم تصل فلا تعرّض النفس المحترمة للقتل ، لانه مع ترك الصلاة فالقتل الناشئ من الصلاة لا يمكن تحقيقه وبالتالي لا يمكن تحقق مخالفة الحرمة المتعلقة به ، فالتكليف بعدم مخالفة الحرمة يكون تكليفاً بغير المقدور ، وعليه فالتقييد المذكور لم يتضح لنا وجهه .

التأمل في اصل الثمرة
ويمكن التأمل في اصل الثمرة باعتبار ان تحقق التعارض بين دليل حرمة القتل ودليل وجوب الصلاة ليس مبنياً على القول بسراية الحرمة من حرمة القتل الى الصلاة بل حتى لو لم نقل بالملازمة والسراية يتحقق التعارض بين وجوب الصلاة شرعاً وحرمة قتل المؤمن بعد الالتفات الى اللابدية العقلية وانه لا بدّ عقلاً لامتناع حرمة القتل من ترك الصلاة ، انه بعد الالتفات الى هذه اللابدية العقلية لا يمكن الامر بالصلاة ويرى العرف استحالة صدورهما من المولى وتشريعهما معاً ، اذ كيف يمكن ان تكون العلة واجبة والمعلول محرماً . ان قلت : ان لازم هذا البيان دخول جميع موارد التراحم تحت باب التعارض ، ولا يبقى مورد للتراحم ، ففي مثل الازالة والصلاة مثلاً يقال : مع الامر بالازالة التي لا يمكن ان تجتمع مع الصلاة لا يمكن الامر بالصلاة ويتحقق التعارض بينها .

قلت : ان كل تكليف بما انه مشروط عقلاً بعدم الاشتغال بالمساوي او الاله فلا يتحقق التعارض بينها لامكان الامر بالازالة والصلاة تحت ظل الشرط العقلي المذكور ، وفي المقام اذا اريد رفع التعارض بين الامر بالصلاة والنهي عن القتل من خلال الطريق المذكور - وذلك بتشريع كل من الامر بالصلاة والنهي عن القتل مشروطاً بعدم الاشتغال بالمساوي او الاله - كان الجواب ان هذا وان كان متيناً الا ان التخلّص من التعارض بهذا البيان وعدمه لا يفرق فيه بين القول بالملازمة وعدمه فان اللابدية العقلية تكفي للقيام مقام القول بالملازمة .

الثمرّة الثّانية^(١) :

وهذه الثّمرّة تظهر فيما لو كان لدينا فعّالان أحدهما واجب والآخَر حرام بيّنَ أن الحرام مقدّمة للواجب والواجب ذو المقدّمة على عكس ما مرّ في الثّمرّة السّابقة، والمقدّمة هنا مقدّمة للواجب بخلافه فيما سبق حيث كانت مقدّمة للحرام .

ومثال هذه الثّمرّة انقاذ الغريق واجتياز الأرض المغصوبة ، فإن الانقاذ واجب ولكنه قد يكون امام النهر الذي فيه الغريق أرض مغصوبة ويتوقف الانقاذ على اجتياز تلك الأرض ، ففي مثل هذه الحالة يصير الاجتياز الذي هو حرام مقدّمة للانقاذ الذي هو واجب .

والسؤال هو ان المكلف اذا اجتاز المغصوب فهل يكون اجتيازه محرماً او لا؟ وهذه الثّمرّة تريد الاجابة على هذا السؤال وتوضيح ان الاجتياز متى يكون محرماً ومتى لا يكون كذلك .
ان اجتياز المغصوب يقع محرماً في حالتين وغير محرم بل واجباً في حالتين اخريين ، اذا المجتاز للمغصوب تارة :

١ - يجتاز المغصوب ويشغل بانقاذ الغريق . وفي مثل هذه الحالة لا يكون

= ان قلت : انه بناء على الملازمة تصير النتيجة هكذا : تحرم الصلاة غيرياً وتجب نفسياً ، وواضح ان مثل هذين الخطابين متعارضان ولا يمكن الاستعانة بالشرط العقلي السابق لرفعه ، اذ لا معنى لان يقال تحرم عليك الصلاة ان لم تشتغل بامثال وجوب الصلاة او بالعكس فان هذا متصور في الحكمين الثابتين لموضوعين دون الثابتين لموضوع واحد . قلت : المفروض ان طرف المعارضة للوجوب النفسي للصلاة ليس هو الحرمة الغيرية للصلاة بل الحرمة النفسية للقتل بعد ضم الملازمة فان الحرمة الغيرية ليست امراً قابلاً للوقوع طرفاً للمعارضة ، واذا كانت الحرمة النفسية هي الطرف للمعارضة فلا يفرق في تحقق المعارضة بين القول بالملازمة والقول باللابدية العقلية .
(١) هذه الثّمرّة هي المتداولة في كلمات الاصوليين .

الاجتياز محرماً لانا فرضنا^(١) ان الواجب وهو الانتقاذ اهم ، وقد قلنا سابقاً ان الاهم هو الذي يتوجه اليه التكليف وغير الاهم - وهو الاجتياز في المقام - لا يتوجه اليه التكليف الا عند عدم الاشتغال بالاهم ، وحيث فرضنا في هذه الحالة اشتغال المكلف بالانتقاذ فلا يكون الاجتياز محرماً عليه .

٢- واخرى يجتاز المغصوب بلا انتقاذ الغريق بل بقصد التنزه مثلاً . وفي مثله اذا قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب يقع الاجتياز محرماً لانا ذكرنا انه عند عدم الاشتغال بالاهم وهو الانتقاذ فلا مانع من توجه الحرمة الى غير الاهم وهو الاجتياز ، والمفروض في هذه الحالة عدم البناء على وجوب مقدمة الواجب حتى يلزم صيرورة الاجتياز واجباً وبالتالي حتى يلزم صيرورة هذا الوجوب مانعاً من ثبوت الحرمة للاجتياز .

٣- وثالثة يفترض ان المجتاز لا ينقذ الغريق كالحالة السابقة غير انه يفرض البناء على ان مقدمة الواجب اذا كانت موصلة - اي قد حصل بعدها ذوالمقدمة وهو الانتقاذ مثلاً - فهي واجبة واذا لم تكن موصلة فهي غير واجبة^(٢) . وفي هذه الحالة يكون الاجتياز محرماً لنفس النكته في الحالة السابقة فانه بعد عدم الاشتغال بالاهم فلا مانع من اتصاف غير الاهم وهو الاجتياز بالحرمة ، وحيث ان الاجتياز غير موصل - اذ لم يحصل بعده الانتقاذ - فلا يكون واجباً من باب المقدمة وبالتالي تكون الحرمة ثابتة للاجتياز بلا مانع يمنع من ثبوتها .

٤- ورابعة يفترض حصول الاجتياز بلا انتقاذ ايضاً ولكن مع البناء على

(١) هذا الافتراض وان لم يصرح به قدس سره في صدر هذه الثمرة ولكنه قد اعتمد على الإشارة له في الثمرة الاولى .

(٢) سياق في الابحاث المقبلة ان شاء الله تعالى تحقيق ان الواجب هل هو مطلق المقدمة او خصوص الموصلة .

وجوب مقدمة الواجب وان لم تكن موصلة ، وفي هذه الحالة لا يكون الاجتياز محرماً لأن المجتاز وان لم يشتغل بالانقاذ الا ان عدم الاشتغال به لا يسقط وجوبه ، ومع وجوبه يكون الاجتياز واجباً بالوجوب الغيري لانا فرضنا في هذه الحالة ان مقدمة الواجب واجبة وان لم يحصل بعدها ذو المقدمة ، ومع وجوب الاجتياز بالوجوب الغيري فلا يمكن اتصافه بالحرمة ، اذ ثبوت الوجوب يمنع من ثبوت الحرمة ، فان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون واجباً وحراماً^(١) .

قوله ص ٣٧٦ س ٨ العريقة : اي الاصلة ، يقال - كما في المنجد - هو أعرق منك اي أصل منك .

قوله ص ٣٧٦ س ١٥ الذي تقع مخالفته ... الخ : وتقع موافقته ايضاً موضوعاً لاستحقاق الثواب .

قوله ص ٣٧٧ س ١٠ كما عرفنا سابقاً : من جملة ذلك ص ٣٢٠ من الحلقة حيث ذكر ان باب التزاحم خارج عن باب التعارض ولا تطبق عليه احكامه .

(١) يوجد سؤالان يرتبطان بالمقام :

١ - لماذا لم يتعرض قدس سره لبيان خصوصية التعارض والتزاحم في الثمرة الثانية كما تعرض لها في الثمرة الاولى ؟ والجواب : ان ذلك حيث اشير له في الثمرة الاولى فلا داعي بعد هذا للتكرار في هذه الثمرة .

٢ - ما هو روح الفرق بين الثمرتين بعد وضوح ان كون الاولى ناظرة لكون الواجب مقدمة للحرام والثانية الى العكس وان الحرام هو المقدمة للواجب لا يستدعي عقد ثمرتين بعد ان كانت روحها واحدة ؟ وقد يقال : ان الاولى ناظرة الى حيثية التعارض والتزاحم بخلاف الثانية فانها ناظرة الى حيثية ثبوت الحرمة وعصيائها ، وهذا لا يكتفي للفرق ايضاً لأن الحيثية المذكورة مترتبة على حيثية التعارض والتزاحم المذكورة في الثمرة الاولى . ولعل وحدة روح الثمرتين هو السبب في عدم تعرضه قدس سره في بحثه الخارج للثمره الاولى كما لم يتعرض اليها غيره من الاعلام .

شمول الوجوب الغيري :

قوله ص ٣٧٨ س ١٦ قام القائلون بالملازمة ... الخ : قسّم الاصوليون مقدمة الواجب الى عدة تقسيمات كتقسيمها تارة الى داخلية وخارجية واخرى الى وجوبية ووجودية وثالثة الى

والغرض من ذكر هذه التقسيمات هو التعرف على ان البحث عن وجوب المقدمة هل يشمل جميع الاقسام او ان بعضها لا يشملها باعتبار عدم امكان اتصافه بالوجوب الغيري لنكتة تأتي الاشارة لها ان شاء الله تعالى . والتقسيمات هي :

التقسيم الاول

تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية . والمقصود من الداخلية الاجزاء فان كل جزء هو مقدمة لحصول المركب ، فالركوع مثلاً مقدمة لحصول الصلاة ، وحيث انه داخل فيها ومقوم لها صح تسميته بالمقدمة الداخلية ، والمقصود من الخارجية الشرائط ، فان الوضوء مثلاً تتوقف عليه صحة الصلاة وحيث انه خارج عنها صح تسميته بالمقدمة الخارجية .

وقد وقع الكلام بين الاصوليين في ان البحث عن وجوب المقدمة هل يشمل الداخلية ايضاً او يختص بالخارجية ، وفي ذلك اتجاهان احدهما يقول بالشمول واثانيها بعدمه .

اما الاتجاه الاول فتوجيهه : ان الصلاة مثلاً كما تتوقف على المقدمة الخارجية كذلك تتوقف على الداخلية ، ومع انحفاظ المقدمة والتوقف في الداخلية ايضاً فلا وجه لعدم شمول النزاع لها .

واما الاتجاه الثاني فيمكن توجيهه ببيانين :

أ - ان الجزء ليس مقدمة اصلاً حتى يمكن اتصافه بالوجوب الغيري ، فان المقدمة فرع الاثنية ، اي لا بد من وجوب شيئين في الخارج ليكون احدهما مقدمة للآخر كالسفر والحج فان السفر غير الحج خارجاً والحج يتوقف على السفر ، وهذا بخلافه في باب الجزء فان الركوع مثلاً لا يغير الصلاة خارجاً بل هي عين الركوع والسجود وبقية الاجزاء ، ومعه فلا يعقل ان تتوقف الصلاة على اجزائها ، اذ لازمه توقف الشيء على نفسه ، ومن خلال هذا يتضح ان عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ليس لوجود مانع من اتصافها به بل لفقدان المقتضي وهو المقدمة .

ب - ان الاجزاء لا تتصف بالوجوب الغيري لوجود المانع ، اي حتى لو سلمنا بثبوت المقتضي لاتصافها به فمع ذلك لا تتصف به لوجود مانع وهو : ان الاجزاء بما انها نفس الصلاة خارجاً فالوجوب النفسي المنصب على الصلاة ينحل الى وجوبات نفسية - ولكنها انحلالية وضمنية - بعدد الاجزاء ، فكل جزء يتوجه اليه وجوب نفسي ضمني ، فالركوع واجب بوجوب نفسي ضمني ، والسجود واجب بوجوب نفسي ضمني ، وهكذا ، ومعه فيستحيل الاتصاف بالوجوب الغيري والا يلزم اجتماع وجوبين في شيء واحد وهو مستحيل .

لا يقال : لماذا لا يكون اجتماع الوجوبين كاجتماع السوادين ، فكما ان الورقة اذا كانت متصفة بالسواد امكن حلول سواد جديد عليها وذلك بتأكد السواد الاول وتحوله الى سواد اكيد كذلك في المقام نقول بالتأكد والتحول الى وجوب واحد اكيد .

فانه يقال : ان التأكد والتوحد لا يعقل في الوجوبين وان كان معقولاً في السوادين ، اذ السوادان هما في عرض واحد ، وليس احدهما علة للآخر كي لا

يعقل التوحد ، وهذا بخلافه في الوجوب الغيري والنفسي ، فان الغيري على ما قالوا هو معلول ومتولد من النفسي وفي رتبة متأخرة عنه والنفسي علة له وفي رتبة متقدمة عليه ، ومن الواضح ان العلة والمعلول لا يمكن اتحادهما والا صارت العلة معلولاً والمعلول علة او صار الوجود الواحد علة ومعلولاً ومستقماً ومتأخراً.

التقسيم الثاني

تقسم المقدمة الى وجوبية ووجودية . والوجوبية هي المقدمة التي يتوقف عليها وجوب الواجب كالاستطاعة حيث يتوقف عليها وجوب الحج . والوجودية هي التي لا يتوقف عليها وجوب الواجب بل وجوده كالسفر حيث لا يتوقف عليه وجوب الحج - والا لا تنفي الوجوب عن تهاون عن السفر - بل وجوده .

وباتضح هذا نقول : ان المقدمة الوجوبية خارجة عن محل البحث حيث لا يمكن ان تتصف بالوجوب ابداً لا بالوجوب النفسي ولا بالغيري . اما انها لا تتصف بالنفسي فلأنه قبل حصولها لا وجوب نفسي للحج ليثبت لها وبعد حصولها لا معنى لوجوب تحصيلها لاستحالة تحصيل الحاصل . واما انها لا تتصف بالغيري فلأن الغيري بما انه متولد من النفسي فهو لا يثبت الا عند ثبوت النفسي ، وبما ان النفسي لا يثبت الا بعد حصول الاستطاعة فلا معنى حينئذ لتعلق الوجوب بها اذ يكون ذلك من قبيل وجوب تحصيل الحاصل .

التقسيم الثالث

تنقسم المقدمة باعتبار آخر الى علمية وعقلية وشرعية^(١) . والعلمية هي

(١) وهناك قسم رابع ذكره الآخوند في الكفاية وهو المقدمة العادية . ولعل السبب في اعراض

المقدمة التي لا يتوقف عليها وجود الواجب وانما يتوقف عليها العلم بتحقيق الواجب كغسل شيء، من فوق المرفق في الوضوء ليعلم بغسل المقدار الواجب، فان غسل اليد ما بين رؤوس الاصابع والمرفق لا يتوقف على غسل شيء من فوق المرفق كما هو واضح وانما يتوقف العلم بتحقيق ذلك على غسل المقدار الزائد.

ومثال ثانٍ: ما اذا كان لدينا اوان عشرة وعلمنا بنجاسة واحد منها فان ترك التسعة الباقية واجب من باب المقدمة لكن لا لأنه مقدمة لترك نفس ذلك الاناء النجس فان تركه يتحقق بترك نفسه ولا يتوقف على ترك التسعة الباقية وانما العلم بتحقيق ذلك يتوقف على ترك التسعة الباقية.

واما المقدمة العقلية فهي المقدمة التي يتوقف عليها تكويناً وخارجاً وجود الواجب كالسفر بالنسبة للحج، فان وجود الحج يتوقف تكويناً على تحقق السفر. واما المقدمة الشرعية فهي المقدمة التي اخذها الشارع قيماً في الواجب كالوضوء بالنسبة للصلاة فان الصلاة لا تتوقف عقلاً على الوضوء وانما تتوقف عليه شرعاً باعتبار ان الشارع اخذ الوضوء قيماً للصلاة.

وبعد اتضح هذه الاقسام الثلاثة نقول:

اما المقدمة العلمية فهي خارجة عن محل البحث لانها لا يمكن ان تتصف بالوجوب الغيري، اذ الذي يتصف به هو مقدمة الواجب اي ما يكون مقدمة لتحقيق الواجب بحيث لا يحصل الواجب بدونها، ومن الواضح ان غسل اليد من رؤوس الاصابع الى المرفق لا يتوقف على غسل المقدار الزائد ليجب غسل المقدار الزائد من باب المقدمة والوجوب الغيري.

= السيد الشهيد عن الاشارة له هو ان المقدمة العادية ليست بحسب الحقيقة مقدمة فان لبس الحذاء مثلاً قبل الخروج من الدار وان كان بحسب عادة الناس مقدمة للخروج من الدار ولكنه لا يتوقف الخروج عليه حقيقة حتى يكون مقدمة ومتصفاً بالوجوب الغيري.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أنا ندعي عدم اتصاف المقدمة العلمية بالوجوب أصلاً وإنما ندعي عدم اتصافها بالوجوب المقدمي الغيري وإن كانت تتصف بالوجوب من ناحية أخرى أي من ناحية أن احراز حصول الواجب لا يتحقق بدونها . وبتعبير آخر : هي تتصف بالوجوب من باب قاعدة « الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية » ولكن هذا مطلب آخر لسنا بصددده وإنما نحن بصدد الوجوب الغيري المقدمي .

وأما المقدمة العقلية التي هي كالسفر بالنسبة للحج فهي القدر المتيقن من محل البحث فإن القدر المتيقن - على تقدير ثبوت الوجوب الغيري واتصاف المقدمة به - هو ثبوته للمقدمة العقلية إذ عليها يتوقف وجود الواجب .

وأما المقدمة الشرعية فهي التي وقعت محلاً للبحث فقد ذهب بعض كالمرزا إلى خروجها عن محل البحث لعدم إمكان اتصافها بالوجوب الغيري بتقريب : أن المقدمة الشرعية - كالوضوء مثلاً - متصفة بالوجوب النفسي ، وما دامت هي واجباً نفسياً فكيف تتصف بالوجوب الغيري ، أنه غير ممكن لأن لازمه اجتماع الوجوبين في شيء واحد ، وقد تقدم نظير هذا منه قدس سره في المقدمة الداخلية كالركوع مثلاً إذ اختار أن الركوع لا يتصف بالوجوب الغيري لنفس النكته المذكورة .

يبقى السؤال عن نكته اتصاف الوضوء بالوجوب النفسي في رأي المرزا ، أن نكته ذلك هي أن الوضوء مثلاً لا يكون مقدمة شرعية للصلاة إلا إذا أخذه الشارع قيداً في الصلاة ، ومع أخذه قيداً فيها فسوف ينصب وجوب الصلاة الذي هو وجوب نفسي على الصلاة المقيدة بالوضوء ، ولأزم ذلك انحلال هذا الوجوب النفسي الواحد إلى وجوبين نفسيين ضمنيين أحدهما متعلق بالصلاة والآخر

بالوضوء ، وعليه يكون الوضوء بحسب النتيجة متصفاً بالوجوب النفسي .
 وفيه : انا وان سلمنا شرطية الوضوء للصلاة ولكن لا نسلم ان لازم
 شرطيته انصباب الوجوب النفسي عليه ، اذ تقدم في مبحث الشرط المتأخر ان
 مرجع شرطية شيء للصلاة الى 'تعلق الوجوب بالحصة الخاصة اي مرجعه الى
 تعلق الوجوب بالصلاة مع التقيد بالوضوء ، فالوجوب منصب على شيئين :
 الصلاة والتقيد ، واما نفس القيد وهو الوضوء فليس متعلقاً للوجوب ولا ينصب
 عليه والا يلزم عدم الفرق بين مثل الركوع والوضوء ، فيلزم ان يكون الوضوء
 جزءاً للصلاة كالركوع لعدم وجود اي فارق بينهما اذ الوجوب النفسي كما هو
 متعلق بالركوع كذلك هو متعلق بالوضوء مع انا نعرف ان الوضوء يمتاز عن
 الركوع ، ففي الركوع يكون الوجوب النفسي الثابت للصلاة متعلقاً بالتقيد
 بالركوع وبنفس الركوع واما في الوضوء فالوجوب النفسي الثابت للصلاة متعلق
 بالتقيد بالوضوء دون نفس الوضوء ، ومع عدم تعلق الوجوب النفسي بالوضوء
 فلا مانع من تعلق الوجوب الغيري به .

ان قلت : انك اذا سلمت تعلق الوجوب النفسي بالتقيد بالوضوء فلا بد وان
 تسلم تعلقه بنفس الوضوء ايضاً ، اذ التقيد لا يتحقق الا بتحقيق نفس القيد لكونه
 منتزعاً منه ، ولازم ذلك ان يكون الامر النفسي المتعلق بالتقيد متعلقاً بالوضوء
 ايضاً .

قلت : اذا كان المقصود من هذا الكلام ان التقيد بالوضوء هو عين الوضوء
 ونفسه وان الامر النفسي المتعلق بالتقيد يكون متعلقاً بالوضوء فهذا باطل جزماً ،
 اذ التقيد عبارة عن النسبة بين ذات المقيد والقيد ، فلو كان التقيد نفس القيد لزم
 من ذلك كون النسبة عين طرفها والحال ان لها وجوداً مغايراً لوجود طرفيها

فالنسبة بين الصلاة والوضوء ليست هي نفس الوضوء بل غيره .
وان كان المقصود ان التقييد شيء مغاير للقيّد خارجاً وليس نفسه الا ان
حصول القيد هو مقدمة لحصول التقييد فهذا شيء صحيح الا انه لا يلزم منه كون
الامر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقاً بالقيّد وانما يلزم منه تعلق امرٍ مقدمي غيري
بالقيّد باعتبار انه مقدمه لحصول التقييد ، وهذا لا ينفع الميرزا لانه يريد الحصول
على وجوب نفسي للوضوء حتى يكون مانعاً من تعلق الوجوب الغيري به .
قوله ص ٣٧٩ س ١٠ ويقال في مقابل ذلك : هذا عدل لقوله : « وقد يقال
بالتعميم » .

قوله ص ٣٨٠ س ٣ من خلال ذلك : اي من خلال اجتماعها .
قوله ص ٣٨٠ س ٦ كما يقال : التعبير بقوله « كما يقال » يدل على تضعيف
هذا الرأي وهو كون الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي ، والوجه في ضعفه
على ما سيأتي ص ٣٨٢ من الحلقة ان الوجوب فعل اختياري للشارع يحصل
بسبب تشريعه وجعله ولا يعقل تولد وجوب من وجوب ، فان الوجوب لا يقبل
الولادة .

قوله ص ٣٨٠ س ١٠ من قبل : بكسر القاف وفتح الباء .
قوله ص ٣٨٠ س ١١ على ما تقدم : اي ص ٣٣٥ من الحلقة .
قوله ص ٣٨٠ س ١١ لانه من : الصواب : لانه اما .
قوله ص ٣٨٠ س ١٢ او معه : الترديد بقوله « معلول للوجوب النفسي او
معه » اشارة الى الاحتمالين المتقدم ذكرهما ص ٣٧٠ حيث ذكر قدس سره ان
التعبير عن الوجوب الغيري بالتبعية اما باعتبار انه معلول للوجوب النفسي او
باعتبار ان هناك ملاكاً واحداً ينشئ المولى بسببه الوجوب النفسي اولاً وبالذات

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب ٣٩١

والوجوب الغيري ثانياً وبالتبع .

قوله ص ٣٨١ س ١٥ بما تقدم : اي في مبحث الشرط المتأخر ص ٣٣٩ من

الحلقة .

قوله ص ٣٨١ س ١٦ جعل الامر متعلقاً بالتقييد : اي جعل الامر متعلقاً

بالفعل مع التقييد .

قوله ص ٣٨٢ س ٢ لانه طرف له : فان التقييد نسبة لها طرفان احدهما

القيد .

قوله ص ٣٨٢ س ٣ بما هو معنى حرفي : اي بما هو نسبة - فان المعنى الحرفي

في المصطلح الاصولي يراد به النسبة - في مقابل التقييد بالمعنى الاسمي الذي هو

عبارة عن نفس كلمة « التقييد » .

مركز تحقيق كويت علوم إسلامي

تحقيق حال الملازمة :

قوله ص ٣٨٢ س ٨ والصحيح انكار الوجوب الغيري ... الخ : ولحد الآن لم

يتم التعرض لصلب الموضوع وهو ان مقدمة الواجب هل هي واجبة او لا ، وقد

حان الآن وقت ذلك ، وقبل الاشارة الى الرأي المختار ينبغي استذكار ان

المقصود من الوجوب المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب العقلي فانه لا اشكال

لدى كل عاقل ان مقدمة الواجب يلزم الاتيان بها عقلاً لتوقف تحقق الواجب

عليها . وبكلمة ثانية : الوجوب العقلي الذي هو بمعنى اللابدية العقلية لم يقع مورداً

للخلاف بين الاصوليين بل هو من الامور المسلمة عندهم ، وانما الذي وقع مورداً

للخلاف هو الوجوب الشرعي بمعنى ان مقدمة الواجب التي قلنا بوجوب الاتيان

بها عقلاً هل اثبت الشارع المقدس لها الوجوب مضافاً الى الوجوب الذي اثبتته

لذي المقدمة او انه اثبت الوجوب لذى المقدمة فقط دون المقدمة ؟

وبعد اتضح المقصود من الوجوب نعود لنقول : هل مقدمة الواجب متصفة بالوجوب الشرعي او لا ؟ الصحيح انها ليست واجبة بالوجوب الشرعي ولكنها محبوبة للمولى ويريدها ، فلنا دعويان :

أ - ان مقدمة الواجب ليست واجبة بوجوب شرعي ، اي لا ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته .

ب - ان مقدمة الواجب محبوبة للمولى ، اي انه توجد ملازمة بين حب الشيء وحب مقدمته .

اما الدعوى الاولى فيمكن اثباتها بالبيان التالي : ان مقدمة الواجب لو كانت واجبة فنسأل : هل وجوبها حصل بسبب وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب الحج مثلاً هو الذي ولد وجوب السفر وترشح منه بشكل قهري ، او ان وجوبها حصل بسبب جعل الشارع المقدس الوجوب عليها ، فالشارع صب الوجوب اولاً على الحج وثانية على السفر . وعليه ففي المقام احتمالان ، وكلاهما باطل .

اما الاول فباعتبار ان الوجوب فعل اختياري للشارع يحصل باختياره وفعله ولا يمكن ان يحصل من وجوب آخر ، فان الوجوب لا يولد وجوباً اذ هو ليس قابلاً للولادة .

واما الثاني فباعتبار ان المولى حينما يجعل الوجوب على شيء فلا بد ان يكون ذلك بداع وهدف معين ، ونحن نسأل عن ذلك الهدف ، فهل الهدف من جعل الوجوب على السفر مثلاً تبيان ثبوت الملاك والمصلحة فيه او تبيان لزوم التحرك نحو السفر واستحقاق العقاب على تركه ؟ وكلاهما غير صحيح .

اما الاول فباعتبار ان نفس السفر لا ملاك له حتى يحاول المولى اظهره عن طريق جعل الوجوب عليه ، اجل ذو المقدمة وهو الحج مثلاً له ملاك الا ان ملاكه قد تم بيانه واظهره بواسطة الوجوب النفسي الثابت للحج .

واما الثاني فباعتبار ان الوجوب الغيري ليس له محركة مستقلة ولا استحقاق للعقاب على مخالفته كما تقدم توضيح ذلك عند التعرض لخصائص الوجوب الغيري . هذا كله في اثبات الدعوى الاولى وهي : ان مقدمة الواجب ليست واجبة .

واما الدعوى الثانية - وهي ان مقدمة الواجب محبوبة للمولى - فوجهها واضح ، فانه وان لم يمكن اقامة البرهان على ان من احب شيئاً احب مقدماته الا ان الوجدان قاضٍ بذلك ، فانه يحكم بان من احب ان يكون عالماً فقد احب مقدمات ذلك ومن احب الزواج فقد احب مقدماته ايضاً وهلم جرا . ومما يؤيد ذلك : ان من الامور الواضحة لدى كل متشرع محبوبة الصلاة والصوم ونحوهما من الواجبات النفسية للشارع المقدس ، فلو لم تكن هناك ملازمة بين حب الشيء وحب مقدماته فلا وجه لاستكشاف محبوبيتها اذ لا يوجد ما يكشف عن كونها محبوبة سوى ان الغرض من هذه الواجبات - وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مثلاً - لما كان محبوباً فيلزم كون مقدمة هذا الغرض المحبوب - والمقدمة هي الصلاة مثلاً - محبوبة ايضاً . اذن الملازمة بين حب الشيء وحب مقدمته لو لم تتم فلا وجه لاستكشاف كون الصلاة محبوبة .

وقد تقول : ان الوجه في استكشاف محبوبيتها ليس ما ذكر بل هو تعلق الامر بها ، فان تعلق الامر بالصلاة مثلاً يكشف عن كونها محبوبة والا لما تعلق الامر بها .

وفيه : ان تعلق الامر بالصلاة لا يدل على 'محبويتها اذ لعل وجه ذلك هو كونها مقدمة للغرض المحبوب من دون ان تكون محبوبة بنفسها .
قوله ص ٣٨٢ س ٩ والايجاب : عطف تفسير على '« الجعل » .
قوله ص ٣٨٣ س ١ كما تقدم في محله : اي في الحلقة الثانية ص ١٤ وهذه الحلقة ص ٢٢ .

قوله ص ٣٨٣ س ٥ كما مر : في هذه الحلقة ص ٣٧٣ .

حدود الواجب الغيري :

قوله ص ٣٨٣ س ١٤ وفي حالة التسليم بالواجب الغيري ... الخ : هناك بحث اصولي يقول لو ثبت ان مقدمة الواجب واجبة او لا اقل محبوبة فهل الواجب مطلق المقدمة سواء كانت موصلة - اي حصل بعدها ذو المقدمة - ام لا او ان الواجب هو خصوص الموصلة ، فالسفر الى الحج مثلاً هل هو واجب وان لم يحصل بعده الحج او ان الواجب هو خصوص السفر الحاصل بعده الحج ؟ اختار صاحب الفصول والسيد الخوئي والسيد الشهيد ان الواجب هو خصوص الموصلة بينما ذهب الآخوند الى ان الواجب مطلق المقدمة .

وذكر الآخوند انا لو اردنا التعرف على ان الواجب هو مطلق المقدمة او خصوص الموصلة فعلينا ان نبحت هذه النقطة وهي : ان الغرض من وجوب المقدمة هل هو التمكن من الاتيان بذي المقدمة او حصول ذي المقدمة ؟ فان كان الغرض هو التمكن فلازم ذلك وجوب مطلق المقدمة اذ مطلق المقدمة يوجب حصول التمكن من ذي المقدمة ، وان كان الغرض هو حصول ذي المقدمة فاللازم وجوب خصوص الموصلة . ثم اضاف قدس سره ان الصحيح من هذين

الاحتمالين هو كون الغرض التمكن ، ومعه فاللازم وجوب مطلق المقدمة .
ولكن لماذا كان الصحيح هذا الاحتمال ؟ ذكر قدس سره ان الحصول لا
يمكن ان يكون هو الغرض بحيث يكون الوجوب الغيري متعلقاً بالمقدمة الموصلة ،
اذ لازم ذلك صيرورة الواجب النفسي واجباً غيرياً لأن الوجوب الغيري اذا كان
متعلقاً بالمقيد - اي المقدمة المقيدة بحصول ذي المقدمة بعدها - كان حصول
الواجب النفسي مقدمة لحصول هذا المقيد - اذ حصول الواجب النفسي قيد ،
والمقيد مقدمة لحصول المقيد - واذا كان حصول الواجب النفسي مقدمة للمقيد
فلازم ذلك صيرورة الواجب النفسي واجباً غيرياً ، اذ قد فرضنا ان المقيد هو
المتعلق للوجوب الغيري ، واذا كان المقيد واجباً غيرياً فمقدمته وهو حصول
الواجب النفسي يكون واجباً غيرياً ايضاً ، فان مقدمة الواجب الغيري واجب
غيري بالاولوية .

هذا ما استدل به الآخوند لاثبات ان الغرض من الوجوب الغيري هو
التمكن دون الحصول .

وفي مقابل هذا يمكن الاستدلال على العكس وان الغرض هو الحصول
وليس التمكن ، اذ لو كان التمكن هو الغرض فنسأل : هل هو الغرض الاصيل
والاساسي من وجوب المقدمة او هو غرض غير اصيل ؟ والاحتمال الاول باطل
لوجهين :

أ - ان كون التمكن هو الغرض الاصيل خلاف الوجدان ، فانه قاض بان
الشارع لا يريد السفر لمجرد انه يوجب التمكن من الحج وان لم يحصل بعده الحج ،
بل يريد السفر الذي يحصل الحج بعده .

ب - يلزم من كون التمكن هو الغرض الاصيل خلف الفرض ، اذ قد فرضنا

ان المقدمة قد تكون موصلة وقد لا تكون ، فلو كان التمكن هو الغرض الاصيل والنفسي فلازمه صيرورة المقدمة موصلة دائماً ولا توجد مقدمة غير موصلة ، فانه لو كان التمكن هو الغرض الاصيل فهذا الغرض حيث انه حاصل في كل مقدمة فيلزم صيرورة كل مقدمة موصلة الى الغرض الاصيل وهو التمكن ، اذ كل مقدمة يحصل بها التمكن من ذي المقدمة .

والاحتمال الثاني - وهو كون التمكن غرضاً غير اصيل - لازمه وجود غرض اصيل ونفسي ، اذ كل شيء غير اصيل يلزم ان ينتهي الى شيء اصيل لقاعدة ان كل ما بالغير لا بد وان ينتهي الى ما بالذات ، وحيث فرضنا ان التمكن ليس هو الغرض الاصيل فيلزم وجود غرض اصيل ينتهي اليه هذا الغرض غير الاصيل ، وحيث لا يوجد غرض اصيل الا الوصول لذي المقدمة فيلزم كون الوصول هو الغرض الاصيل . وبهذا يثبت ما اردناه وهو كون الغرض الاصيل هو الحصول دون التمكن .

يبقى قد تقول : ان هذا طريق لطيف لاثبات كون الغرض هو الحصول دون التمكن ولكن كيف ندفع ما ذكره الآخوند من ان الغرض لو كان هو الحصول يلزم صيرورة الواجب النفسي واجباً غيرياً ؟ يمكن دفع ذلك بانه ليس المقصود من تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة هو ان الوجوب الغيري متعلق بالمجموع المركب من المقدمة وقيد حصول الواجب النفسي حتى يلزم ان يكون الواجب النفسي قيداً في متعلق الوجوب الغيري بل المقصود ان الواجب لو كان له عشر مقدمات مثلاً فالوجوب الغيري لا يتعلق بكل واحدة واحدة بحيث تكون هناك عشرة وجوبات بل هناك وجوب واحد يتعلق بمجموع المقدمات العشر ، فان الذي يحصل الواجب النفسي بعده ليس هو كل مقدمة مقدمة بل هو مجموع

المقدمات العشر .

وبكلمة ثانية : نحن لا نفسر المقدمة الموصلة بالمقدمة التي يكون الواجب النفسي حاصلًا بعدها ليرد ما ذكره الآخوند بل نفسرها بالمقدمة التي لو حصلت لحصل بعدها الواجب النفسي حتمًا ، وتلك المقدمة ليست هي الا مجموع المقدمات من حيث المجموع واما كل مقدمة بمفردها فلا يصدق عليها لو حصلت لحصل بعدها الواجب النفسي حتمًا .

وبكلمة ثالثة : ان المقدمة تارة تكون علة تامة لحصول ذي المقدمة واخرى جزء العلة التامة ، والاولى نسميها بالموصلة وهي التي ينصب عليها الوجوب الغيري دون كل مقدمة مقدمة لانها جزء العلة التامة وليست علة تامة . وبناء على هذا التفسير الجديد للمقدمة الموصلة لا يكون الواجب النفسي قيداً في متعلق الوجوب الغيري ليلزم صيرورته واجباً غيرياً .

وبكلمة رابعة : ان قيد الموصلة يؤخذ في متعلق الوجوب الغيري بما هو مشير ومعرّف الى واقع المقدمة التي لا ينفك عنها ذو المقدمة ولا يؤخذ فيه بنحو الموضوعية فلو فرض انه يوجد في الخارج نحوان من السفر احدهما حاصل بعده الحج والآخر لم يحصل بعده الحج فبقيد الموصلة كأنه يراد الاشارة الى النحو الاول وانه هو المطلوب دون الثاني .

قوله ص ٣٨٤ س ٧ مقدمة للواجب الغيري : اي وما هو المقدمة للواجب الغيري يكون واجباً غيرياً بالاولوية .

قوله ص ٣٨٥ س ١١ والا تسلسل الكلام : اي اذا لم ينته الغرض غير النفسي الى غرض نفسي اصيل يلزم التسلسل ، وهذا نظير العالم الذي يكون علمه مكتسباً من الغير فانه لا بد وان ينتهي علمه الى عالم يكون علمه ذاتياً له

والا يلزم التسلسل ، اذ العالم الذي اكتسب علمه من الغير يكون علمه معلولاً لعالم ثانٍ ، فلو كان علم هذا الثاني ليس ذاتياً لزم افتراض عالم ثالث وهكذا .
قوله ص ٣٨٥ س ١٢ حتى يعود اليه : حتى يعود الكلام الى غرض نفسي وهو حصول الواجب النفسي .

مشاكل تطبيقية :

قوله ص ٣٨٦ س ١ استعرضنا فيما سبق ... الخ : هناك مشكلتان واجههما الاصوليون عند بحثهم عن مقدمة الواجب هما :

١- ذكرنا فيما سبق اربع خصوصيات للوجوب الغيري ، وكانت الخصوصية الثانية ان امثال الوجوب الغيري لا يوجب استحقاق الثواب ، وهذه الخصوصية صارت سبباً لمشكلة حاصلها : انه ورد في عدة روايات استحقاق المكلف للثواب على بعض المقدمات كمن سافر الى الحج او لزيارة الامام الحسين عليه السلام ماشياً على قدميه فان له بكل خطوه يخطوها ثواباً عظيماً^(١) ، ان هذه الروايات تثبت الثواب على الخطوات بالرغم من انها مقدمات للمطلوب النفسي وليست بنفسها مطلوبات نفسية ، وهذا يتنافى والخصوصية الثانية للوجوب الغيري .

٢- ذكرنا في الخصوصية الرابعة ان الوجوب الغيري توصلي لا يتوقف سقوطه على قصد القربة ، وهذه الخصوصية صارت سبباً لمشكلة حاصلها : ان الوضوء والتيمم والغسل هي واجبات غيرية مع انها تتوقف على قصد القربة ، وهذه المشكلة هي المعروفة بمشكلة عبادية الطهارات الثلاث .

(١) فقد ورد في بعضها : « من اتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة الف حسنة ومحى عنه الف سيئة ورفع له الف درجة » . والروايات في ذلك كثيرة راجع الوسائل ج ١٠ الباب ٤١ من ابواب المزار .

ويمكن دفع المشكلة الاولى بان الآتي بالخطوات لزيارة الامام الحسين عليه السلام او لأداء الحج يقصد من اول خطوة بخطوها امتثال الامر النفسي المتعلق بالزيارة والحج ، ومعه فيكون مستحقاً للثواب على الخطوات بما هي شروع في امتثال الامر النفسي لا بما هي خطوات وامتثال للامر الغيري ليرد الاشكال ، والروايات المتقدمة يمكن حملها على ذلك^(١) . هذا بالنسبة الى المشكلة الاولى.

واما بالنسبة الى المشكلة الثانية فقد ذكر الآخوند في دفعها بان المقدمة اذا كانت عبارة عن ذات الفعل فلا يلزم قصد القربة ، وهذا كالسفر بالنسبة للحج ، فان المقدمة للحج هو ذات السفر ومعه فلا يلزم حين الاتيان بالسفر قصد القربة ، واما اذا كانت المقدمة ليست ذات الفعل بل الفعل مع انضمام قصد القربة - كما هو الحال في الوضوء فان المقدمة للصلاة ليست ذات الوضوء بل الوضوء المنضم اليه قصد القربة - فيلزم الاتيان بقصد القربة ولكن لا من جهة توقف سقوط الامر بالمقدمة على قصد القربة ليرد الاشكال بل من جهة ان نفس المقدمة تتوقف على قصد القربة .

وبكلمة ثانية : ان قصد القربة في باب الوضوء هو جزء من المقدمة وليس شيئاً خارجاً عنها ليلزم الاشكال من لزوم ضمه اليها حين الاتيان بها .
وبكلمة ثالثة : ان الذي ذكرناه في الخصوصية الرابعة هو ان قصد القربة لا يلزم ضمه الى المقدمة ، ومن الواضح انه في باب الوضوء لا يكون قصد القربة

(١) هذا كله لو قلنا بان الخطوات مطلوبة طلباً غيرياً ، اما لو قلنا بانها مطلوبة طلباً نفسياً - بتقريب ان المشي على الاقدام الى قبر الامام الحسين عليه السلام مطلوب في نفسه حق ولو لم تتحقق زيارته عليه السلام لان في ذلك نحواً من تعظيم الشعائر وهكذا بالنسبة الى الحج - فالاشكال مرتفع من اساسه .

شيئاً منضمّاً الى المقدمة بل هو مقوم لها بحيث من دونه لا يصدق الاتيان بالمقدمة .
وان شئت قلت : ان العبادية لم تطرأ على المقدمة بل المقدمة طارئة على
العبادة .

ان قلت : ان هذا وجهه ولكن قد يورد بان قصد القرية وان كان جزء من
ذات المقدمة وليس اجنبياً عنها غير انه لا يمكن للمكلف الاتيان به اذ معنى قصد
القرية كون المحرك للمكلف نحو الوضوء هو الامر وليس الرياء او التبريد او شيئاً
آخر ، ومعه فنسأل عن هذا الامر الذي صار محركاً للمكلف نحو الوضوء ، انه
ليس الا الامر بالوضوء ، وحيث ان الامر المذكور غيري فلا يصلح لأن يكون
محركاً لما تقدم في الخصوصية الاولى من عدم صلاحية الامر الغيري للمحركية .

قلت : يمكن الجواب بوجهين :
أ - ان المحرك ليس هو الامر بالوضوء بل الامر بالصلاة الذي هو امر
نفسي ، ومعه فلا يرد الاشكال .

لا يقال : ان لازم هذا عدم صحة الوضوء لو لم يأت المكلف به بقصد امتثال
الامر بالصلاة .

فانه يقال : نعم يلزم قصد الامر بالصلاة بل ذلك هو المطابق للواقع
الخارجي ، فان المكلف لا يأتي بالوضوء الا لاجل التوصل به الى الصلاة او نحوها
من الغايات ^(١) ، وكل من قصد التوصل الى ذلك فقد قصد امتثال الامر بالصلاة او
نحوها من الغايات لعدم انفكاكه عنه فقصد التوصل الى الصلاة هو عبارة اخرى
عن قصد امتثال امر الصلاة وكون امر الصلاة هو المحرك .

(١) هذا بناء على قطع النظر عن ثبوت الاستحباب النفسي للوضوء فان ذلك هو الجواب
الثاني .

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب ٤٠١

ب - ان هناك رأياً معروفاً يقول بان الوضوء مستحب ونور في نفسه وان لم يقصد به الصلاة ، ومعه فيمكن للمكلف الاتيان به بقصد امتثال الاستحباب النفسي ويكون هو المحرك له ، وبالتالي فلا يلزم الاشكال .

اجل هذا الجواب يجدي في خصوص الوضوء دون التيمم والغسل حيث لم يثبت من الادلة استحبابها النفسي .

وبهذا اتضح ان المكلف مخير في مقام قصد القرية بالوضوء بين ان يقصد امتثال الامر النفسي المتعلق بالصلاة او يقصد الاستحباب النفسي المتعلق بالوضوء .

قوله ص ٣٨٦ س ٦ وان ما ثبت من عبادية ... الخ : هذا اشارة الى المشكلة الثانية ، وقوله فيما سبق « وقد لوحظ ان ما ثبت ... الخ » اشارة الى المشكلة الاولى .

قوله ص ٣٨٦ س ٩ فهو أنها : اي الخصوصية الثانية .

قوله ص ٣٨٦ س ١٤ يمكن تطبيقه على ذلك : اي يمكن ان يكون مقصود الروايات ان الآتي بالخطوات يثاب عليها بما انه قد قصد من حين الاتيان بها امتثال الامر النفسي .

قوله ص ٣٨٧ س ٩ نستكشف انطباق هذه الحالة عليها : اي نستكشف ان قصد القرية جزء مقوم للمقدمة وليس شيئاً خارجاً عنها .

قوله ص ٣٨٧ س ١٦ وهذا التحريك يتمثل في قصد التوصل : اي ان قصد امتثال الامر بالصلاة وكونه المحرك لا ينفك عن قصد التوصل بالوضوء الى الصلاة .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١٤٤٠



مركز بحوث الحاسوب والعلوم الإسلامية

الاجزاء في الاوامر الظاهرية والاضطرارية

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

دلالة الاوامر الظاهرية والاضطرابية على الاجزاء :

قوله ص ٣٨٩ س ١ لا شك في ان الاصل اللفظي ... الخ :

لتوضيح هذا المبحث نطرح السؤالين التاليين :

١- لو فرض ان المكلف امتثل الامر الاضطرابي بان تيمم مثلاً وصلى ثم تمكن من الماء فهل يجب عليه اعادة الصلاة مع الوضوء او لا ؟ وبكلمة اخرى : هل الامر الاضطرابي يجزي عن امتثال الامر الواقعي الاختياري او لا ؟ وطبعي نطرح هذا التساؤل بقطع النظر عن الروايات الخاصة الواردة في هذا المجال لنعرف ما تقتضيه القاعدة الاولى ، فالبحث اذن ليس بحثاً عما تقتضيه الروايات بل عما تقتضيه القاعدة الاولى .

٢- اذا امتثل المكلف الامر الظاهري كما لو قلد مجتهداً وعمل برأيه فترة من الزمن ثم قلد من يفتي ببطلان اعماله السابقة فهل يلزمه اعاتها او لا ؟

وقبل الاجابة نقدم مقدمة صغيرة حاصلها : ان مقتضى القاعدة الاولى في كل امر عدم تحقق امتثاله بغير متعلقه ، فلو قال المولى اعتق رقبة فلا يسقط الامر الا بعتق الرقبة ولا يكفي توزيع ثمنها على الفقراء ، فان توزيع الثمن ليس هو المأمور به ، فاسقاطه للامر يحتاج الى دليل ، اذ لو كان مسقطاً لكان من المناسب تقييد الامر بان يقال يجب عتق الرقبة ان لم يوزع ثمنها ، وحيث لم يقيد بل اطلق كان ذلك دليلاً على عدم اجزاء غير العتق . اذن مقتضى القاعدة في كل امر - المقصود من القاعدة الاصل اللفظي اي الاطلاق - هو عدم اجزاء غير متعلقه

عنه .

وبعد الفراغ من المقدمة نقول : ان لازم هذه القاعدة عدم اجزاء الوظيفة الظاهرية او الاضطرارية عن امتثال الامر الواقعي ولا يسقط الامر الواقعي الا بالاثبات بالمأمور به الواقعي بيد انه قد يدعى وجود نكتة خاصة تقتضي اجزاء امتثال الامر الظاهري والاضطراري عن امتثال الامر الواقعي . ولتوضيح ذلك نتكلم تارة عن الامر الاضطراري واخرى عن الامر الظاهري .

دلالة الاوامر الاضطرارية على الاجزاء عقلاً

قوله ص ٣٩٠ س ١ اذا تعذر الواجب الاصلي ... الخ : وامثلة الاوامر الاضطرارية كثيرة منها مثال التيمم بدل الوضوء ومنها الصلاة جالساً عند عدم القدرة على القيام ، فاذا تحققت القدرة على الوضوء او القيام فهل تجب الاعادة او لا ؟ ولتوضيح ما تقتضيه القاعدة نقول : تارة نفترض ان جواز البدار الى الصلاة من جلوس او مع التيمم في بداية الوقت مشروط ببقاء العذر - اي عدم القدرة على الوضوء والقيام - الى آخر الوقت ، واخرى يفرض جواز البدار وان لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت .

ونتكلم اولاً عن الحالة الثانية - ثم عن الاولى - والقاعدة فيها تقتضي عدم وجوب الاعادة ، فلو لم يكن المكلف قادراً على الصلاة مع الوضوء او القيام وبادر الى الصلاة مع الجلوس او التيمم في اول الوقت ثم ارتفع العذر قبل انتهاء الوقت فلا تلزمه الاعادة ، ويمكن توضيح وجه ذلك بالشكل التالي : لو اتى المكلف بالصلاة جالساً او مع التيمم كانت الصلاة المذكورة مصداقاً للواجب الاضطراري ، وحينئذ نسأل : هل الصلاة المذكورة واجبة على سبيل التعيين بحيث

لا يجوز للمكلف تأخير صلاته الى ما بعد ارتفاع العذر او هو مخير بينها وبين الانتظار الى ارتفاع العذر ليأتي بالصلاة الاختيارية ؟ لا اشكال في ان الصحيح هو الثاني فيجوز الانتظار الى ارتفاع العذر . واذا ثبت تخير المكلف بين الصلاة العذرية والانتظار لاداء الصلاة الاختيارية فلازم ذلك كفاية الصلاة العذرية التي يأتي بها اول الوقت لان الواجب عليه هو الجامع - اي احدي الصلاتين : الاضطرارية او الاختيارية - والمفروض تحقق الجامع بالاتيان باحد فرديه وهو الصلاة العذرية فيكون ما اتي به كافياً ولا تلزم الاعادة .

ان قلت : ان التخيير اذا كان بالشكل التالي - الاتيان بالصلاة العذرية حالة العذر والاتيان بالصلاة الاختيارية بعد ارتفاع العذر - لم تجب الاعادة كما ذكر ، لكن لماذا لا يكون التخيير بشكل آخر بان يكون التخيير بين الاتيان بصلاتين - وهما الصلاة العذرية حالة العذر والاختيارية بعد ارتفاعه - وبين الانتظار الى حالة ما بعد ارتفاع العذر ليؤتي بصلاة واحدة وهي الاختيارية ، والتخيير اذا كان بهذا الشكل فالاتيان بالصلاة العذرية حالة العذر لا يكفي بل لا بد من ضم الصلاة الاختيارية لها بعد ارتفاع العذر .

قلت : ان التخيير بهذا الشكل غير معقول لأنه تخيير بين الاقل والاكثر اي تخيير بين صلاة واحدة وصلاتين ، والتخيير بين الاقل والاكثر غير معقول فلا معنى لان يقول الوالد لولده مثلاً اما ان تدرس درساً واحداً او تدرس درسين ، اذ بدراسته للدرس الواحد يكون الواجب متحققاً ومع تحققه لا يمكن ان يبقى الوجوب ليكون الدرس الثاني واجباً . هذا كله في الحالة الثانية .

واما الحالة الاولى - وهي ان يكون جواز البدار للصلاة العذرية مشروطاً باستمرار العذر الى آخر الوقت - فتوضيح الحال فيها : ان المكلف اذا اتي بالصلاة

العذرية حالة العذر فان ارتفع عذره قبل انتهاء الوقت وصار متمكناً من الصلاة الاختيارية فلازم ذلك بطلان الصلاة العذرية التي اتى بها ، اذ ان صحتها مشروطة باستمرار العذر والمفروض عدم استمراره ، ومع بطلانها فلا تقع مجزية عن الصلاة الاختيارية كما هو واضح . هذا اذا فرض زوال العذر قبل انتهاء الوقت ، واما اذا بقي مستمراً فالبحث عن وجوب الاعادة لا معنى له لفرض عدم ارتفاع العذر داخل الوقت ليكن اعادة الصلاة فينحصر البحث في وجوب القضاء فيقال هل يجب القضاء والالتيان بالصلاة الاختيارية بعد انقضاء الوقت وارتفاع العذر او لا؟ قد يقال بعدم وجوب القضاء ، اذ المكلف باتيان بالصلاة العذرية حالة العذر قد حصل على تمام مصلحة الصلاة الاختيارية فان الصلاة العذرية اذا لم تكن وافية بتمام مصلحة الصلاة الاختيارية لم يأمر بها فأمره بها دليل على وفائها بتمام مصلحة الصلاة الاختيارية ، ومع حصول المكلف على تمام مصلحة الصلاة الاختيارية فلا يصدق انه فاتته شيء ليجب عليه القضاء ، اذ وجوب القضاء منصب على الفوت - اقضى ما فات كما فات ^(١) - ومع عدم صدق الفوت فلا يجب القضاء ، هكذا قد يقال .

وفيه ان الامر بالصلاة العذرية لا يدل على وفائها بتمام مصلحة الصلاة الاختيارية ، اذ مصلحة الصلاة الاختيارية اذا كانت بمقدار عشر درجات فمن الممكن ان تفي الصلاة العذرية داخل الوقت بمقدار خمس والصلاة الاختيارية القضائية تفي بمقدار خمس اخرى ، ان هذا افتراض معقول ، وبناء عليه يلزم على المولى الامر بالصلاة العذرية داخل الوقت ليحصل المكلف على مقدار خمس كما

(١) لم يرد التعبير المذكور في رواياتنا وانما الوارد في معتبرة زرارة « فليقض في السفر صلاة المحضر كما فاتته » الوسائل باب ٦ من قضاء الصلوات حديث ١ . وقريب من ذلك معتبرته الاخرى الواردة في الباب ٢ حديث ٣ .

ويلزم الامر بالقضاء للحصول على الخمس الاخرى .

وبكلمة مختصرة : مجرد الامر بالصلاة العذرية داخل الوقت لا يمكن ان نفهم منه اشتغالها على تمام المصلحة ليثبت الاجزاء بل اثباته يحتاج الى دليل خاص - والا فالقاعدة لا تقتضي الاجزاء - كما قد يدعى ذلك في التيمم فقد يستفيد الفقيه من حديث « التيمم احد الطهورين » وحديث « يكفيك عشر سنين »^(١) اشتغاله على تمام مصلحة الوضوء ، كما وربما يستفيد الفقيه من الادلة الخاصة بعدم وجوب القضاء كما هو الحال في قوله تعالى « وتيمموا صعيداً طيباً »^(٢) فان هذه الآية اذا كانت بصدد بيان الوظيفة حالة عدم الماء وحالة ما بعد التمكن منه ومع ذلك لم تأمر الا بالصلاة مع التيمم كان ذلك دليلاً على عدم وجوب القضاء والا لأمرت به ولقالت : واذا تمكنتم من الماء وجبت عليكم الصلاة مع الوضوء .

والنتيجة التي نخرج بها هي : ان القاعدة لا تقتضي الاجزاء ، بل لا بد من اثباته من احد امرين : اما دلالة الدليل على وفاء الوظيفة الاضطرابية بتمام مصلحة الوظيفة الاختيارية او عدم اشارة الدليل لوجوب القضاء فيما اذا كان بصدد بيان الوظيفة حالة ثبوت العذر وارتفاعه .

قوله ص ٣٩٠ س ٢ تشرع : بضم التاء وسكون الشين وفتح الراء من دون تشديد . والمراد من التشريع هو الجعل بمعنى الوجوب .

(١) ففي معتبره محمد بن مسلم « سألت ابا عبد الله عن رجل اجنب فتييم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال : لا يعيد ، ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين » . وسائل الشيعة ج ٢ باب ١٤ من ابواب التيمم ح ١٥ .

وفي معتبرة السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن ابي ذر رضي الله عنه « انه اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء ، قال : فأمر النبي صلى الله عليه وآله بحمل فاستترت به وبهاء فاغتسلت انا وهي ثم قال : يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين » المصدر السابق ح ١٢ .

(٢) النساء : ٤٣ .

قوله ص ٣٩٢ س ٤ في هذه الحالة : اي حالة استيعاب العذر .
قوله ص ٣٩٢ س ٥ مع بقاء جزء آخر مهم : واما اذا كان الجزء المتبقى
ضئيلاً فلا يأمر المولى بالقضاء بل باداء الوظيفة الاضطرارية داخل الوقت فقط .
قوله ص ٣٩٢ س ١١ من لسان دليل ... الخ : كما في لسان « التيمم احد
الطهورين » او « يكفيك عشر سنين » فان لسانها ظاهر في وفاء التيمم بتمام
مصلحة الوضوء .

قوله ص ٣٩٢ س ١٢ واطلاقه : كما في قوله « فيتمموا صعيداً طيباً » ، فان
مقتضى اطلاقه وعدم تقييده بوجوب القضاء عدم وجوبه .

قوله ص ٣٩٢ س ١٤ ابتداء وانتهاء : المراد من الابتداء حالة العذر ومن
الانتهاء حالة ما بعد ارتفاعه .

دلالة الاوامر الظاهرية على الاجزاء :

قوله ص ٣٩٣ س ١ قد تؤدي الحجة الى تطبيق ... الخ : تمام الحديث السابق
كان عن الاوامر الاضطرارية ، واما الاوامر الظاهرية فنذكر لها مثالين :
أ - اذا دلت الامارة على وجوب الظهر مثلاً ثم اتضح الخلاف وان الواجب
واقعاً هو الجمعة . وفي هذا المثال يوجد حكم ظاهري وهو حجية الامارة قد سار
المكلف على طبقه ثم اتضح مخالفته للواقع .

ب - اذا شهد الثقة بطهارة الثوب فصلى فيه المكلف ثم اتضحت نجاسته
واقعاً .

وفي هذين المثالين نسأل : هل الوظيفة الظاهرية التي اتى بها المكلف تجزي
عن الوظيفة الواقعية او لا ؟ قد يقال نعم تقتضي الاجزاء لان الشارع المقدس

حينما جعل الامارة حجة لا بد وان يفرض صيرورتها سبباً لحدوث المصلحة في مؤداها ، فاذا ادت الى وجوب الظهر فؤداها - وهو وجوب الظهر - لا بد من حدوث المصلحة فيه والا كان جعل الحجية لها من قبل الشارع قبيحاً لانه يوجب تفويت مصلحة الواقع ، ومعه يلزم اجزاؤها لعدم الفرق بينها وبين الجمعة في الوفاء بالمصلحة .

وهذا المسلك القائل بكون الامارة سبباً لحدوث المصلحة في مؤداها هو المعروف بمسلك السببية . هكذا قد يقرب برهان القول باجزاء امتثال الاحكام الظاهرية . وفيه :

١ - ان القول بالسببية باطل في نفسه - لما سيأتي - وحل المشكلة لا يتوقف عليه حتى نكون ملزمين بالاخذ به ، بل يمكن حلها بوجه آخر تقدمت الاشارة اليه في اوائل الكتاب . ولتوضيحه نقول باختصار : واجه الاصوليون مشكلة تقول كيف جعل الشارع خبر الثقة مثلاً حجة والحال ان ذلك قد يوجب تفويت مصلحة الواقع باعتبار انه ربما يكون الثابت واقعاً وجوب الجمعة ، فاذا جعل الشارع خبر الثقة حجة وكان دالاً على وجوب الظهر فسوف يأتي المكلف بالظهر ويترك الجمعة ، وبذلك تفوت عليه مصلحة الجمعة ، ومن الواضح ان تفويت المصلحة الواقعية امر قبيح . وهذه المشكلة تتولد من اثبات الحجية لخبر الثقة ، اذ لولا ذلك لما اخذ المكلف به بل كان محتاطاً ويحاول تحصيل العلم بالواقع . ان هذه المشكلة اثارت اهتمام الاصوليين وصارت سبباً لتولد مسلك السببية ، فمسلك السببية لم ينشأ الا من اجل الفرار من هذه المشكلة ، فان الامارة اذا كانت تحدث مصلحة بمقدار مصلحة الواقع فلا محذور بعد ذلك في جعلها حجة ، ولكن هذا المسلك باطل جزمياً ، لانه يؤدي الى محذور التصويب كما سنوضح ، ومن هنا

حاول الشيخ الانصاري قدس سره سلوك مسلك آخر في حل المشكلة وهو القول بالمصلحة السلوكية^(١) الذي هو من نتائج هذه المشكلة ايضاً. وسلك السيد الشهيد قدس سره مسلكاً ثالثاً تقدمت الاشارة له في اوائل الحلقة، وحاصله: ان الحكم الظاهري ينشأ من مصلحة وملاك معين ولكن تلك المصلحة هي عين مصلحة الواقع وليست مغايرة لها، فثلاً شرع الله سبحانه الاباحة للماء كما وشرع الحرمة للخمر، واحياناً قد يحصل الاشتباه ويتردد امر سائل معين بين الخمر والماء وفي مثل ذلك لا بد من تشريع لهذا السائل المشتبه، ولكن ما هو ذلك الحكم المشرع؟ ان الحكم المشرع لا بد وان يكون موافقاً للملاك الالم، فالمولى يقارن بين مصلحة اباحة الماء ومفسدة حرمة الخمر، فاذا شخص ان المصلحة الالم شرع حكماً ظاهرياً يقول كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام، ان هذا الحكم الظاهري نشأ عن مصلحة وليست هي الا المصلحة الواقعية الالم، وان شخص ان الالم هو مفسدة الخمر شرع حكماً ظاهرياً يقول اخوك دينك فاحتط لدينك، وهو ايضاً حكم ظاهري ناشئ عن الملاك الالم. اذن الحكم الظاهري حكم ناشئ من الملاك الواقعي الالم.

واذا عرفنا حقيقة الحكم الظاهري اندفعت المشكلة السابقة، اذ الحكم الظاهري وان كان قد يخالف الواقع احياناً الا انه لما نشأ للتحفظ على الملاك الالم كان فوات مصلحة الواقع من باب التضحية بالملاك غير الالم حفاظاً على الملاك الالم، وتلك تضحية مقبولة لدى العقلاء.

اذن حل المشكلة السابقة يكمن في تفسير حقيقة الحكم الظاهري بالحكم الناشئ وفق الملاك الالم، وهو الحل الصحيح.

(١) يأتي توضيح المقصود من المصلحة السلوكية في الجواب الثاني.

واما ما افيد في البرهان السابق من التمسك بمسلك السببية فهو باطل ، فان مسلك السببية يستلزم التصويب ، اذ لو فرض ان الحكم الثابت في الواقع هو وجوب الجمعة وادت الامارة الى وجوب الظهر وحدثت في الظهر مصلحة بمقدار عشر درجات التي هي بمقدار مصلحة الواقع فيلزم تبدل الواقع من التعيين الى التخيير ، فالثابت في الواقع قبل قيام الامارة هو وجوب الجمعة بنحو التعيين وعند قيام الامارة وحدثت مصلحة في الظهر بمقدار مصلحة الواقع يلزم تبدل تعيين وجوب الجمعة الى التخيير بينها وبين الظهر ، فانه بعد اشتغال كل من الجمعة والظهر على مصلحة متعادلة فلا وجه لتخصيص الوجوب بالجمعة بل يلزم انقلابه الى التخيير وهذا نحو من انحاء التصويب ، فان للتصويب انحاء منها ان لا يكون في الواقع حكم ابدأ وانما يحدث بعد قيام الامارة ومنها ان يكون في الواقع حكم ولكنه يتبدل كما هو الحال في المقام ، ومن هنا جرت عادة الاصوليين على الفرار من مسلك السببية وما ذاك الا للمحذور المذكور .

٢- انه حتى لو قبلنا مسلك السببية فلا يثبت بذلك الاجزاء ، فلو سلمنا ان الامارة تحدث مصلحة فلا يلزم ان تكون تلك المصلحة ثابتة في المؤدى ليلزم صيرورة الظهر مثلاً واجبة كوجوب الجمعة بل من الممكن افتراض ثبوتها في السلوك بمعنى ان سلوك الامارة والجري العملي على طبقها تحدث فيه مصلحة ، وهذه المصلحة في السلوك ليست بمقدار مصلحة الواقع بل بمقدار المصلحة الفائتة على المكلف ، فاذا فرض ان المكلف سلك الامارة الدالة على وجوب الظهر وكان الثابت في الواقع هو وجوب الجمعة ولم ينكشف مخالفة الامارة للواقع الا بعد انقضاء الوقت ففي مثل هذه الحالة تكون جميع مصلحة الواقع قد فاتت على المكلف بسبب سلوك الامارة فيلزم لاجل تدارك المصلحة الفائتة ثبوت مصلحة

في السلوك بمقدار المصلحة الفائتة فاذا كانت الفائتة بمقدار عشر درجات فيلزم ان يثبت في السلوك المقدار المذكور ، اما اذا فرض ان انكشاف مخالفة الامارة للواقع اتضح وسط الوقت فلا يحدث في السلوك مصلحة بمقدار عشر درجات اذ السلوك لم يفوت على المكلف تمام مصلحة الواقع لفرض عدم انتهاء الوقت حتى لا يمكن التدارك ، اجل سلوكها فوت مصلحة فضيلة اول الوقت ، فاذا كانت المصلحة المذكورة بمقدار درجة واحدة لزم حدوث درجة واحدة من المصلحة في السلوك وتبقى التسع بلا تدارك فيلزم المكلف تداركها بفعل الجمعة في الوقت .

وباختصار : ان المصلحة اذا كانت في السلوك لا في المتعلق فاللازم عدم الاجزاء في صورة انكشاف الخلاف اثناء الوقت لان السلوك تحدث فيه مصلحة بمقدار ما يفوت من مصلحة الواقع بسبب السلوك ، وحيث ان الفائت جزء يسير من المصلحة فيلزم الاتيان بالواجب الواقعي لتدرك بذلك المصلحة المتبقية وهذا هو عدم الاجزاء . اذن القول بالسببية بهذا النحو - وهو ثبوت المصلحة في السلوك المعبر عنه بالمصلحة السلوكية^(١) - لا يلزم القول بالاجزاء بل قد ينفك عنه كما اذا انكشف الخلاف داخل الوقت .

الامر الظاهري يجزي في بعض الصور عند علمين

قوله ص ٣٩٥ س ١١ نعم يبقى امكان دعوى ... الخ : ذكرنا ان السيد الشهيد يختار في الامر الظاهري عدم اجزائه عن الامر الواقعي لكون الاجزاء مبنياً على مسلك السببية الذي هو باطل لاستلزامه التصويب على ما تقدم مضافاً الى ان السببية لا تقتضي الاجزاء دائماً . هذا ولكن الآخوند وتلميذه الاصفهاني

(١) وبهذا اتضح المقصود من المصلحة السلوكية .

قدّس سرهما اختارا اجزاء الامر الظاهري في صورة وعدم اجزائه في صورة اخرى . وقد تقدم توضيح هذا التفصيل ص ٣٩ من الحلقة . ومختصره : ان المكلف اذا اراد الصلاة لزمه احراز طهارة ثوبه وبدنه - ان لم يكن له قطع - اما بواسطة خبر الثقة بان يشهد الثقة بطهارة الثوب مثلاً او بواسطة قاعدة الطهارة فيما اذا لم يشهد الثقة بذلك . واذا استند المصلي في اثبات الطهارة الى احد هذين الطريقين : خبر الثقة او قاعدة الطهارة ثم اتضح بعد ذلك نجاسة الثوب او البدن واقعاً فهل تجب اعادة الصلاة^(١) ؟ هنا فصل الآخوند والاصفهانى بين ما اذا كان المستند خبر الثقة وما اذا كان قاعدة الطهارة ، فان كان المستند قاعدة الطهارة فلا تجب الاعادة لان قاعدة الطهارة تثبت طهارة جديدة مغايرة للطهارة الواقعية وتسمى بالطهارة الظاهرية ، وما دامت قاعدة الطهارة تثبت طهارة جديدة باسم الطهارة الظاهرية فلازم ذلك حصول توسعة في الدليل الدال على شرطية الطهارة في الصلاة الذي يقول « صل في الطاهر » ، ان الشرطية سوف تتسع ويصير المقصود : صل في الطاهر سواء كان طاهراً بطهارة واقعية ام بطهارة ظاهرية ، فبينما كان موضوع الشرطية سابقاً - اي قبل ملاحظة قاعدة الطهارة - منحصرافاً بفرد واحد وهو الطهارة الواقعية اصبح بعد ذلك متسعاً وشاملاً لكلتا الطهارتين : الواقعية والظاهرية ، وبعد اتساع دائرة موضوع الشرطية وصيرورة الشرط هو الطهارة الاعم من الواقعية والظاهرية فلا يلزم اعادة الصلاة بعد انكشاف النجاسة واقعاً ، فان الثوب وان كان نجساً واقعاً الا انه حين الصلاة لفرض عدم العلم بنجاسته هو طاهر بالطهارة الظاهرية ، ومع طهارته الظاهرية تقع الصلاة صحيحة لان شرط الصحة هو الطهارة الشاملة للطهارة الظاهرية ، والمفروض وجود الطهارة

(١) طبيعي البحث ناظر الى ما تقتضيه القاعدة الاولى بقطع النظر عن الروايات الخاصة .

الظاهرية حين الصلاة وانما هي ترتفع من حين انكشاف النجاسة وحصول العلم بها الذي هو ما بعد الصلاة .

هذا كله لو كان المستند لاحتراز الطهارة هو قاعدة الطهارة ، واما لو كان المستند هو خبر الثقة فتجب الاعادة لان خبر الثقة لا يجعل طهارة ظاهرية جديدة مغايرة للطهارة الواقعية حتى يلزم اتساع دائرة الشرطية الى الطهارة الظاهرية وبالتالي حتى يلزم صحة الصلاة بل ان خبر الثقة يخبر عن الطهارة الواقعية ويحاول ايصالنا لها من دون ان يجعل طهارة جديدة . هذا حاصل توجيه تفصيل العلمين . وينبغي لفت نظر القارئ الى :

١ - ان الاجزاء الذي قال به هذان العلمان لا يستند الى ملازمة عقلية بين الحكم الظاهري والاجزاء بل الى الاستظهار من دليل قاعدة الطهارة مثلاً ، فان لسان « كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قدر » يفهم منه جعل لظاهرة جديدة بعنوان الطهارة الظاهرية الذي يلزم منه اتساع دائرة الشرطية وبالتالي الاجزاء .

٢ - قد تقول : لماذا يلزم - بعد استفادة جعل الطهارة الظاهرية من دليل قاعدة الطهارة - اتساع دائرة الشرطية الى الطهارة الظاهرية ؟ وما هي نكته التوسعة المذكورة ؟ والجواب : اذا لم تتسع دائرة الشرطية يلزم ان يكون جعل الطهارة الظاهرية لغواً وبلا فائدة ، فلو لم تترتب عليها آثار الطهارة الواقعية التي منها صحة الصلاة فما فائدة جعلها وتشريعها .

٣ - تقدم من السيد الشهيد ص ٤٠ من الحلقة الوعد بالتحدث عن هذا التفصيل وكيفية رده ، وشرنا هناك الى ان مقصوده قدس سره الاشارة الى هذا الموضوع ، وفي هذا الموضوع يحول مناقشة هذا التفصيل الى مبحث الحكومة الظاهرية والواقعية . واذا فتشنا الحلقات الثلاث من اولها الى آخرها لم نجد بحثاً

بالعنوان المذكور ، فقد تكلم قدّس سره في اواخر الجزء الثاني من الحلقة الثالثة عن معنى الحكومة ولكنه لم يقسمها الى الظاهرية والواقعية . ونحن نشير باختصار الى هذا المصطلح وكيفية مناقشة هذا التفصيل على ضوءه .

الحكومة الواقعية والظاهرية :

ان الدليل المحاكم هو الدليل الموسع او المضيق لموضوع الدليل الآخر ، فمثلاً دليل « الطواف بالبيت صلاة »^(١) يوسع من دائرة شرائط الصلاة ، فكما ان الوضوء وطهارة الثوب والبدن وغير ذلك هي شرائط للصلاة كذلك هي شرائط للطواف للدليل المذكور . وهذه التوسعة التي يقوم بها دليل « الطواف بالبيت صلاة » في حق دليل شرائط الصلاة هي عبارة اخرى عن الحكومة ، والدليل الاول يسمى بالمحاكم والثاني بالمحكوم .

ثم ان التوسعة التي يقوم بها الدليل المحاكم تارة تكون توسعة حقيقية بمعنى عدم تقيدها بعدم انكشاف الخلاف واخرى ظاهرة بمعنى تقيدها بذلك ، فالمحكومة في المثال الذي ذكرناه آنفاً واقعية فان دليل « الطواف بالبيت صلاة » يوسع شرائط الصلاة ويعممها للطواف حقيقة وواقعاً وبلا تعليق على شرط ، وهذا بخلافه في قاعدة الطهارة فانها وان كانت تجعل طهارة ظاهرة وتوسع من دائرة الشرطية الا ان هذه الحكومة والتوسعة ظاهرة ، بمعنى ان دليل قاعدة الطهارة لا يثبت الطهارة واقعاً وحقيقة وانما يأمر بترتيب آثار الطهارة ما دام لم ينكشف الخلاف ، فاذا انكشف الخلاف واتضحت نجاسة الثوب واقعاً فلا تكون تلك الآثار مترتبة بل منتفية منذ البداية .

اذن الحكومة الواقعية تعني التوسعة غير المشروطة بعدم انكشاف الخلاف والحكومة الظاهرية تعني التوسعة المشروطة بذلك .

وباتضح هذا تتضح مناقشة تفصيل العلمين ، فان قاعدة الطهارة وان شرعت طهارة ظاهرية الا ان هذه الطهارة تعني لزوم ترتيب آثار الطهارة ما دام لم تنكشف النجاسة واقعاً فاذا انكشفت فلا تكون تلك الآثار - التي منها صحة الصلاة - مترتبة بل تزول منذ البداية فان ترتيبها مشروط بعدم انكشاف الخلاف فاذا انكشف فلا تكون مترتبة .

قوله ص ٣٩٣ س ٩ وبينه : اي وبين الاجزاء .

قوله ص ٣٩٤ س ٦ على ما تقدم : اي ص ٢٨ .

قوله ص ٣٩٥ س ٤ لا مكان استيفائه : اي استيفاء ملاك الواقع ، ولكن من

المناسب حذف كلمة « معاً » . وفي الطبعة الجديدة صححت العبارة هكذا : « لا مكان استيفائهما معاً » ، وبناء على هذا يشكل الامر في مرجع ضمير التثنية فان ارجاعه الى فضيلة اول الوقت وملاك الواقع - باعتبار ان فضيلة اول الوقت تدرك بواسطة سببية الامارة ، وملاك الواقع يدرك بواسطة الاعداد - لو تم ولم يكن ركيكاً من حيث المعنى مدفوع بانه غير مقصود للسيد الشهيد فان مقصوده ان ملاك الواقع لم يفت حيث يمكن تداركه وليس مقصوده ان فضيلة اول الوقت وملاك الواقع لم يفت شيء منها . وعليه فالمناسب حذف كلمة « معاً » وابقاء الضمير مفرداً كما في الطبعة القديمة ليرجع الى ملاك الواقع .

قوله ص ٣٩٥ س ٦ والتعبد العملي بها : عطف تفسير على « سلوك

الامارة » .

قوله ص ٣٩٥ س ٧ وليست قائمة بالمتعلق : اي كما يقوله اصحاب مسئلك

الاجزاء في الاوامر الظاهرية والاضطرارية ٤١٩

السببية وهم الاشاعرة ، وانما هي قائمة بالسلوك كما يقوله الشيخ الاعظم قدس سره .

قوله ص ٣٩٥ س ٨ وبالوظيفة الظاهرية : عطف تفسير على « المتعلق » .

قوله ص ٣٩٥ س ١٠ وعليه فلا موجب للاجزاء : اي على هذه الصورة -

وهي صورة انكشاف الخلاف اثناء الوقت - لا موجب للاجزاء .

قوله ص ٣٩٥ س ١١ بعض ادلة الحجية : اي دليل الاصل العملي كقاعدة

الطهارة مثلاً .

قوله ص ٣٩٥ س ١٢ على ادلة الاحكام الواقعية : المقصود من الاحكام

الواقعية مثل شرطية الطهارة للصلاة .

قوله ص ٣٩٥ س ١٢ وتوسعتها لموضوعها : عطف تفسير على قوله

« حكومة بعض ... الخ » .

قوله ص ٣٩٥ س ١٣ وقد اوضحنا ذلك سابقاً : اي ص ٣٩ - ٤٠ .

قوله ص ٣٩٥ س ١٦ ان شاء الله تعالى : ولكن لم يشأ الله تعالى ذلك .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

اجتماع الامر والنهي

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

امتناع اجتماع الامر والنهي :

قوله ص ٣٩٦ س ١ لا شك في التضاد ... الخ :

حاصل المبحث المذكور^(١) انه هل يمكن تعلق الوجوب والمحرمية بشيء واحد في وقت واحد او لا ؟ فالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً هل يمكن تعلق الوجوب والمحرمية بها في وقت واحد او لا ؟ ولعل السامع لهذا المبحث يستغرب منه لأول وهلة لوضوح عدم امكان ذلك ، فان الوجوب والمحرمية متنافيان غاية التنافي فكيف يجتمعان في شيء واحد ؟

وفي رد الاستغراب المذكور نقول : ان الاصوليين يسلمون بهذه القضية البديهية وهي ان الشيء الواحد لا يجوز اجتماع حكمين فيه يئد انهم يدخلون في الحساب بعض الخصوصيات التي توجب وجاهة البحث ومعقوليته ، فمثلاً يقولون هكذا : لو فرض ان الشيء الواحد كان له عنوانان كالصلاة في المغصوب - حيث لها عنوانان وهما الغصبية والصلاتية - فهل تعدد العنوان يرفع المشكلة بتقريب ان النهي متعلق بعنوان الغصبية والامر متعلق بعنوان الصلاتية ، ومعه فلا مشكلة ، اذ الامر يكون متعلقاً بشيء والنهي متعلقاً بآخر ولا يكون عندنا شيء واحد تعلق الامر والنهي به ليلزم المحذور . اذن الاصوليون يسلمون بان الشيء الواحد لا يجوز تعلق الامر والنهي به وهم لا يبحثون المسألة من هذه الزاوية بل من زاوية ان تعدد العنوان - كالصلاتية والغصبية مثلاً - هل يوجب صيرورة الامر والنهي

(١) الذي هو من المباحث الاصولية الدقيقة .

متعلقين بشيئين أو أنه لا يوجب ذلك ويبقى الأمر والنهي متعلقين بشيء واحد وإن كان العنوان متعدداً.

ومن خلال هذا يتضح أن عنوان المسألة يعطي شيئاً بينا المقصود الحقيقي شيء آخر، فالعنوان يعطي أن البحث منصب على جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بينا المقصود الحقيقي هو أن تعدد العنوان هل يوجب صيرورة الأمر متعلقاً بشيء والنهي متعلقاً بشيء آخر بحيث لا يكونان مجتمعين في شيء واحد أو لا يوجب ذلك؟

كما واتضح أن من المناسب تبديل عنوان البحث إلى عنوان جديد، فبدلاً من تعبير «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد» كان من المناسب أن يقال هل تعدد العنوان يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي أو لا.

وبعد اتضح المقصود الواقعي من البحث المذكور نعود للكتاب لنوضح أبحاثه ضمن النقاط التالية:

١- لا إشكال في وجود تضاد وتنافي بين مثل الوجوب والحرم فلا يمكن اجتماعهما في الصلاة مثلاً.

وقد يقال: أن التنافي بين الوجوب والحرم وإن كان واضحاً ولكن ما هو سببه؟ أن التنافي ينشأ من سببين هما:

أ- أن وجوب الصلاة يدل على وجود مصلحة في الصلاة بينما حرمتها تدل على وجود مفسدة فيها، ومن الواضح عدم إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد.

ب- أن وجوب الصلاة يقتضي في مقام الامتثال التحرك نحو الصلاة بينما الحرمه تقتضي الانسحاب عنها، ومن الواضح أن الإنسان الواحد لا يمكنه في آن

واحد التحرك نحو شيء والانسحاب عنه .

اذن التنافي بين الوجوب والحرمة ينشأ اما من حيث الملاك - اي المصلحة والمفسدة - او من حيث الامتثال . وبكلمة ثانية : التنافي ينشأ اما من حيث المبدأ او من حيث المنتهى والنتيجة^(١) .

٢ - يتفرع على امتناع اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد صيرورة الامر والنهي المتعلقين بشيء واحد متعارضين لا متزاحمين ، فمثل تجب الصلاة وتحرم الصلاة يكون من قبيل المتعارضين حيث لا يمكن صدورهما من المولى معاً وبالتالي يلزم تطبيق احكام باب التعارض التي هي تقديم الاقوى سنداً او دلالة ولا يدخلان تحت باب التزاحم الذي لازمه تقديم الاقوى ملاكاً ، فان التزاحم لا يتحقق الا اذا فرض امكان صدور الحكمين معاً من المولى مع ضيق قدرة المكلف عن امتثالهما مثل صل وأزل - فان متعلق احد الحكمين هو الصلاة ومتعلق الآخر هو الازالة وليس متعلقهما واحداً ليمتنع صدورهما من الشارع ، اجل حيث تضيق قدرة المكلف عن امتثالهما^(٢) يتحقق التزاحم بينهما - اما اذا كان اصل صدورهما ممتنعاً كما هو الحال في المقام حيث لا يمكن مع الامر بالصلاة النهي عنها فلا محالة من تحقق التعارض .

وقد يقال : لماذا لا نقول بان الوجوب والحرمة متعلقان بالصلاة ولكن بنحو

(١) وقد يقال : لماذا لا نقول ان التنافي بين الوجوب والحرمة ينشأ من كون نفس الوجوب والحرمة متنافيين بما هما وجوب وحرمة بقطع النظر عن الملاك والامتثال فان معنى الوجوب الالتزام بالفعل ومعنى الحرمة الالتزام بالترك ، وعدم امكان اجتماع الالتزام بالفعل والالتزام بالترك في وقت واحد واضح .

والجواب : ان الوجوب مجرد اعتبار والحرمة مجرد اعتبار ، ومن الواضح ان الاعتبار سهل المؤنة ، فمن الممكن في وقت واحد اعتبار زيد موجوداً وغير موجود مثلاً .

(٢) طبعي عند ضيق وقت الصلاة .

الترتب فكما ان صل وازل لا تنافي بينهما اذا كانا بنحو الترتب - بان يقول المولى هكذا : ازل فان لم تشتغل بالازالة وجبت عليك الصلاة - فذلك نقول لا تنافي بين تجب الصلاة وتحرم الصلاة اذا كانا بنحو الترتب بان يقول المولى هكذا : تجب الصلاة فان لم تشتغل بها حرمت عليك ، ان هذا الترتب اذا كان معقولاً هنا كما كان معقولاً في صل وازل لزم ارتفاع التعارض بين تجب الصلاة وتحرم الصلاة .

والجواب : ان الترتب فكرة معقولة في مثل صل وازل لان متعلق التكليفين مختلف فمتعلق الوجوب هو الصلاة ومتعلق الحرمة هو الغصب ، وفي مثل ذلك تعقل فكرة الترتب ، واما في مقامنا فالمفروض ان المتعلق للحرمة والوجوب واحد ، ومع وحدة المتعلق لا يمكن توجيه التكليفين ولو بنحو الترتب ، فلا يمكن ان يقال تجب الصلاة فان لم تشتغل بها حرمت عليك ، اذ عند عدم الاشتغال بالصلاة يكون المكلف تاركاً لها ومع تركه لها لا معنى لان يقال تحرم عليك الصلاة ، فان ذلك اشبه بتحصيل الحاصل .

٣- ذكرنا سابقاً ان المقصود الحقيقي من هذا البحث ادخال بعض الخصوصيات في الحساب ليرى - على ضوءها - هل يبقى الامر والنهي متعلقين بشيء واحد او يصيران متعلقين بشيئين ، وتلك الخصوصيات ثلاث هي :

الخصوصية الاولى :

ان يفرض تعلق الامر بالطبيعي والنهي بالحصة كما اذا قال الشارع « تجب الصلاة » و « تحرم الصلاة في الحمام » فالوجوب متعلق بطبيعي الصلاة والحرمة بالحصة الخاصة فهل يكفي ذلك لرفع المشكلة او لا ؟ والجواب : ان السبب الثاني للتنافي - وهو ان الوجوب يحرك نحو الصلاة والحرمة تسحب عن الصلاة - منتفٍ

في هذه الحالة ، اذ المكلف يمكنه امتثال كلا الحكمين وذلك بالخروج من الحمام والصلاة في بيته .

واما السبب الاول للتنافي - وهو لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد - فقد يقال بانتفائه ايضاً اذ مركز المصلحة هو طبيعي الصلاة ومركز المفسدة هو المحصة الخاصة من الصلاة وليس مركزهما واحداً . وللتعرف على مدى صحة هذا الكلام لا بد من الرجوع الى مبحث الوجوب التخييري لاستدكار الاتجاه الثالث من الاتجاهات الثلاثة المذكورة في بيان حقيقته ، ان الاتجاه المذكور يقول بتوجه الوجوب الى الجامع ولكنه يسري الى الافراد سرياناً مشروطاً ، فحينما يقال يجب عليك الاتيان بالماء فعناه يجب عليك الاتيان بهذا الماء ان لم تأتِ بذاك الماء ويجب عليك الاتيان بذاك ان لم تأتِ بهذا وهكذا . وذكرنا هناك ايضاً انه قد يقال اذا صب المولى الوجوب على الجامع فكيف يسري الى افراده ، انه غير ممكن اذ يصب الوجوب على شيء يبقى ثابتاً عليه ولا يتحرك عنه . وفي الجواب قلنا ليس المقصود من السراية سراية نفس الوجوب بل سراية ملاكه ، فان من احب شيئاً فقد احب جميع افراده حباً مشروطاً . هذا ما قرأناه سابقاً . وفي مبحثنا هذا نقول : اذا اردنا ان نعرف ان ادخال الخصوصية الاولى في الحساب - وهي خصوصية الطبيعي والمحصة - هل يرفع السبب الاول للتنافي او لا فعلينا بالرجوع الى هذا الاتجاه الثالث ، فان سلمناه وقلنا بان المولى متى ما صبَّ الوجوب على الجامع سرى - بمعنى سراية مبادئ الوجوب وهي الحب والارادة - الى افراده وصار كل فرد محبوباً بحسب مشروط فالسبب الاول للتنافي يكون باقياً ، اذ حينما يقول المولى تجب الصلاة فلأزمه محبوبة جميع افرادها التي احدها الصلاة في الحمام ، فالصلاة في الحمام تكون محبوبة ، وحيث انه قد توجه اليها النهي وقيل « لا

تصل في الحمام « فلا بدّ وان تكون مبغوضة ، فيلزم اجتماع الحب والبغض في شيء واحد^(١) . اذن مع تسليم الاتجاه المذكور لا يرتفع السبب الاول للتنافي ويتوقف ارتفاعه على رفضه .

كلام النائي في المقام :

ومن خلال هذا يتضح ان ثبوت السبب الاول للتنافي وعدمه يرتبط بالاتجاه المذكور ، هذا ولكن الميرزا ذكر انه حتى لو انكرنا الاتجاه المذكور وقلنا ان من احب شيئاً لا يتحتم حبه للافراد بنحو مشروط فع ذلك يمكن ان يقال بعدم جواز الامر بالصلاة والنهي عن المحصة الخاصة ، والوجه في ذلك ان الامر بالصلاة مطلق ، ومع اطلاقه يجوز تطبيقه على اي فرد من افراد الصلاة ، ومن جملة تلك الافراد هو الصلاة في الحمام ، وعليه فيكون المكلف مرخصاً في تطبيق الصلاة على الصلاة في الحمام ، ومن الواضح ان هذا الترخيص يتنافى والنهي عن الصلاة في الحمام .

ومن خلال هذا يتضح ان التنافي ليس ثابتاً بين نفس وجوب الصلاة وحرمتها في الحمام بل بين الترخيص في التطبيق والنهي عن الصلاة في الحمام^(٢) .

(١) وبناء على اجتماع الحب والبغض في الصلاة في الحمام يلزم البناء على التخصيص وان النهي عن الصلاة في الحمام مخصص لامر صل بغير الصلاة في الحمام فيكون المأمور به بناء على هذا هو الصلاة في غير الحمام واما الصلاة في الحمام فهي ليست متعلقة للامر ، ومعه فلا يلزم محذور اجتماع الملاكين المتنافيين في شيء واحد . واما بناء على انكار مسلك الاستبطان فتوجيه التخصيص يحتاج الى بيان آخر .

(٢) وبناء على بيان الميرزا هذا يلزم التخصيص ايضاً اذ دفعاً للتنافي بين الترخيص في التطبيق وبين حرمة لا بدّ من الالتزام بتخصيص الامر بالصلاة بغير الصلاة في الحمام . وبهذا يتضح انه على كل من المسلكين - مسلك الميرزا ومسلك السيد الشهيد - لا بدّ من الالتزام بالتخصيص .

الفارق بين مسلكين

ذكرنا ان السيد الشهيد يرى ان النكته في عدم امكان الامر بطبيعي الصلاة والنهي عن الحصة الخاصة هي ان الامر بالطبيعي يدل على حب الطبيعي ، وحب الطبيعي يستلزم حب الافراد فيلزم في مثل الصلاة في الحمام اجتماع الحب والبغض . وهذا ما سوف نسطح عليه بمسلك السيد الشهيد^(١) . واما الميرزا فقد ذكر ان النكته في ذلك شيء آخر وهي ان الامر بالطبيعي يستلزم الترخيص في التطبيق على جميع الافراد التي احدها الصلاة في الحمام ، وهذا الترخيص في التطبيق يتنافى والنهي عن الصلاة في الحمام .

وبعد التعرف على هذين المسلكين نسأل عن الفارق بينهما فهل هو ثابت او لا؟ نعم يظهر الفارق فيما اذا كان النهي عن الصلاة في الحمام نهياً كراهتياً لا تحريمياً ، فعلى مسلك الميرزا تنحل مشكلة العبادات المكروهة ، فان احدى المشاكل التي واجهها الاصوليون هي ان العبادة كيف يمكن ان تكون احياناً مكروهة كالصلاة في الحمام مثلاً فان العمل اذا كان عبادة فهو محبوب للمولى فاذا فرض مكروهاً فلازمه كونه مبغوضاً له ، والشيء الواحد لا يمكن ان يكون محبوباً ومبغوضاً .

هذه المشكلة التي يعبر عنها بمشكلة العبادات المكروهة تخلص منها الميرزا من خلال مسلكه المتقدم فقال ان الامر بالصلاة يعني الترخيص بالاتيان بها في اي مورد بما في ذلك الحمام ، ومن الواضح ان النهي عن الصلاة في الحمام لا يتنافى وثبوت الترخيص المذكور بل يدل على ان هذا التطبيق وان كان جائزاً لكنه مكروه ولا مانع من كون التطبيق مرخصاً فيه وفي نفس الوقت يكون مكروهاً فكراهة العبادة لا تعني ان نفس العبادة مكروهة كي يشكل بان الفعل بعد فرض

(١) وفي عبارة الكتاب عُبِّرَ عنه بمسلك الاستبطان ، اي استبطان حب الجامع لحب افراده .

كونه عبادة ومقرباً نحو المولى كيف يكون مكروهاً ومبغوضاً له وانما المراد كراهة التطبيق ، ولا محذور في كون التطبيق على فرد معين جائزاً وفي نفس الوقت يكون مكروهاً . هذا على مسلك الميرزا .

واما على مسلك السيد الشهيد فالمشكلة باقية اذ امر « اقيموا الصلاة » يدل على ان طبيعي الصلاة شيء يحبه المولى ، وبما ان حب الجامع يستلزم حب الافراد فيلزم ان تكون الصلاة في الحمام التي هي احد الافراد محبوبة ، ومع كونها محبوبة فلا يمكن تعلق الكراهة بها اذ الكراهة تدل على مبغوضية الشيء مبغوضية ضعيفة ، ومن الواضح ان المحبوبة لا يمكن ان تجتمع مع المبغوضية ولو كانت ضعيفة .

مناقشة مسلك النائي :

ويمكن مناقشة مسلك الميرزا بانه ما المقصود من قولكم ان الامر بالمطلق يدل على الترخيص في تطبيقه على جميع الافراد ؟ فهل المقصود ان اطلاق المطلق معناه هو نفس الترخيص في التطبيق على جميع الافراد او المقصود ان الاطلاق لازمه الترخيص في التطبيق وليس نفسه ؟ وكلاهما باطل .

اما الاول فلأن معنى الاطلاق عدم لحاظ القيد عند ملاحظة الطبيعة وليس معناه نفس الترخيص في التطبيق ، فحينما يقال ان كلمة الصلاة - في قوله تعالى « اقيموا الصلاة » - مطلقة فالمراد انه لم يلحظ معها قيد كونها في المسجد او في البيت مثلاً وليس المراد ان المكلف مرخص في تطبيقها على افرادها .

واما الثاني فلأن كلمة الصلاة في قوله تعالى « اقيموا الصلاة » اذا كانت مطلقة فنسلم ان لازم ذلك هو الترخيص في التطبيق على اي فرد من افرادها ولكن هذا الترخيص هو ترخيص من جانب امر « اقيموا الصلاة » وليس

ترخيصاً من جانب المولى . وبكلمة اخرى : ان اطلاق كلمة الصلاة يدل على ان امر « اقيموا » لا مانع من ناحيته في تطبيق الصلاة على اي فرد من افرادها ولا يدل على ان المولى قد رخص بالفعل في تطبيق الصلاة على اي فرد فان استفادة الترخيص الفعلي من المولى يتوقف على ان لا يرد من المولى نهي يمنع من تطبيق الصلاة على بعض افرادها فاذا ورد النهي من قبله فلا يمكن حينئذ استفادة الترخيص من قبله وقد فرض في مقامنا ورود نهي من المولى عن الصلاة في الحمام ، ومع وروده فلا يمكن ان يستفاد من اطلاق « اقيموا الصلاة » ان المولى رخص في الاتيان بالصلاة في جميع الموارد بما في ذلك الحمام حتى يكون النهي عن الصلاة في الحمام منافياً لهذا الترخيص بل اقصى ما يستفاد منه هو الترخيص وعدم المانع من قبل نفس امر « اقيموا » في التطبيق على جميع الافراد ، والترخيص من قبل هذا الامر لا يتنافى مع نهي المولى عن الاتيان بالصلاة في الحمام فان الذي يتنافى مع النهي هو الترخيص من قبل المولى لا الترخيص من قبل الامر الخاص .

الخصوصية الثانية :

وبعد ان عرفنا عدم اجداء خصوصية الطبيعي والحصّة - وبكلمة اخرى خصوصية الاطلاق والتقييد - في رفع محذور اجتماع الحب والبغض في مركز واحد ندخل في الحساب خصوصية ثانية وهي خصوصية تعدد العنوان كما هو الحال في الصلاة في الدار المغصوبة ، فانها في الخارج شيء واحد غير ان لها عنوانين : عنوان الصلاة وعنوان الغصب ، وهذان العنوانان ليس بينهما نسبة الاطلاق والتقييد كما كنا نفرض ذلك في الخصوصية الاولى ، اذن في الخصوصية الاولى نفترض وجود

عنوان واحد تعلق الامر بمطلقه والنهي بحصة منه بينما في الخصوصية الثانية نفرض وجود عنوانين متغايرين .

والسؤال المطروح هو : ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بشكل لا يلزم اجتماعهما في شيء واحد او لا يوجب ذلك ؟ وقد يجاب بان تعدد العنوان لا يجدي بعد ان كان المعنون الذي يحكي عنه العنوانان واحداً خارجاً ، فالصلاة في المغصوب شيء واحد خارجاً وان كان لها عنوانان : الصلاتية والغصبية . هذا ولكن يمكن تصوير اجداء تعدد العنوان باحد بيانين :

أ - يفترض ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون خارجاً ، غاية الامر ان العين الباصرة - لعدم قدرتها على رؤية كل ما هو موجود في الخارج - لا تبصر تعدد المعنون خارجاً ، فالصلاة في الغصب بعد ان كان لها عنوانان متعددة في الخارج ، فيوجد شيئان : صلاة وغصب .

ب - يفترض ان تعدد العنوان لا يعدد المعنون خارجاً غير ان ذلك يكفي وحده لحل المشكلة بلا حاجة الى افتراض تعدد المعنون خارجاً فان الاحكام تتعلق بالعناوين دون المعنونات ، وحيث ان العنوان متعدد في المقام فلا مشكلة حيث يكون الامر متعلقاً بعنوان الصلاة والنهي بعنوان الغصب .

وبعد التعرف على هذين البيانين نأخذ بتحقيق الحال فيها .

اما البيان الاول فلو تم لا ارتفعت المشكلة على كلا المسلكين : مسلك الميرزا ومسلك السيد الشهيد .

اما انها مرتفعة على مسلك الميرزا - القائل بان اطلاق المطلق يستلزم الترخيص في جميع الافراد ، وحيث ان احد الافراد هو الصلاة في المغصوب فيلزم ان تكون الصلاة في المغصوب محرمة ومرخصاً فيها - فباعتبار ان الترخيص

متعلق بالصلاة والنهي بوجود آخر غير وجود الصلاة وهو الغصب ، ومعه فلا يلزم اجتماع الترخيص والتحريم في شيء واحد .

واما انها مرتفعة على مسلك السيد الشهيد - القائل بان حب الطبيعي يستلزم حب الافراد - فباعتبار ان الخارج بعد اشتماله على شيئين متغايرين : صلاة وغصب فلا يلزم اجتماع الحب والبغض في شيء واحد بل يكون الحب الساري من طبيعي الصلاة متعلقاً بالصلاة الخارجية والبغض متعلقاً بالغصب الخارجي .

والخلاصة : ان على هذا البيان ترتفع المشكلة على كلا المسلكين بئد انه يمكن المناقشة فيه فلا نسلم ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنونات خارجاً ، فان ذلك شيء مخالف للوجدان ، اذ هو قاض بان تعدد العنوان لا يعدد المعنونات ، فلرب شيء يكون خارجاً واحداً ومع ذلك تصدق عليه عناوين متعددة كزيد مثلاً فانه شيء واحد خارجاً ومع ذلك له عناوين متعددة ، فهو ابن والده وابن امه وابو ولده وفقهه وشاعر و... اجل نستثني من ذلك ما اذا كان العنوان المتعدد من العناوين الذاتية التي تمثل الحقيقة النوعية للشيء كعنوان الانسان والفرس فان الانسان نوع والفرس نوع ، فاذا صدق على الشيء عنوان الانسانية والفرسية كان ذلك كاشفاً عن تعدد الشيء خارجاً اذ لو كان واحداً لزم كون الشيء الواحد انساناً وفرساً وهو مستحيل اذ الشيء الواحد ليس له الا حقيقة واحدة .

والخلاصة : ان العنوان اذا كان من قبيل الانسان والفرس فتعدده يدل على تعدد المعنونات خارجاً ، واذا كان من العناوين العرضية المنتزعة فلا يدل على ذلك ، وحيث ان الصلاتية والغصبية من العناوين العرضية فتعدها لا يدل على تعدد المعنونات خارجاً . هذا كله في تحقيق البيان الاول .

واما البيان الثاني - وهو ان تعدد العنوان يكفي في رفع المشكلة باعتبار
تعلق الاحكام بالعناوين - فهو تام ووجيه فان الوجوب يتعلق بعنوان الصلاة
والحرمة بعنوان الغصب ، وحيث انها عنوانان متغايران في الذهن فلا يلزم حينئذ
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد .
اشكال وجواب :

وقد تقول : ان تعدد العنوان لا ينفع في حل المشكلة ، اذ الاحكام المتعلقة
بالعناوين لا تتعلق بها بما هي عناوين بل بما هي مرآة للمعنون الخارجي
فالوجوب مثلاً لا يتعلق بمفهوم الصلاة بما هو مفهوم الصلاة بل به بما هو مرآة
حاكية عن الخارج ، وهكذا الحرمة لا تتعلق بمفهوم الغصب بما هو مفهوم وصورة
في الذهن بل به بما هو مرآة للخارج ، ومعه فيكون الوجوب والحرمة منصبتين
حقيقة على الخارج ، وحيث ان الخارج واحد - لفرض ان المعنون لا يتعدد بتعدد
العنوان - فيلزم بالتالي تعلق الحرمة والوجوب بشيء خارجي واحد ، وبذلك
تعود المشكلة من جديد ولا ترتفع بمجرد افتراض تعدد العنوان .

والجواب ان يقال : ليس المقصود من تعلق الحكم بالعنوان بما هو مرآة
للخارج تعلقه بالموجود الخارجي فانه باطل ، فالحكم لا يسري الى الخارج ولا
يتعلق بالصلاة الخارجية كما سنوضح وانما المقصود من تعلق الحكم بمفهوم الصلاة
بما هو مرآة للخارج هو ان الوجوب لا ينصب على مفهوم الصلاة بما هو مفهوم من
المفاهيم وصورة ذهنية - اذ لو لاحظنا مفهوم الصلاة بما هو مفهوم وصورة ذهنية
فلا فرق بينه وبين بقية الصور الذهنية ، فصورة الصلاة وصورة الغصب لو
لاحظناها بما هما صورة فلا فرق بينهما اذ كلاهما صورة ، وبالتالي لا معنى لتعلق
الوجوب بصورة الصلاة والحرمة بصورة الغصب فانه بلا مرجع وليس ذلك اولى

من تعلق الوجوب بصورة الغصب والحرمة بصورة الصلاة - بل ينصب الوجوب على صورة الصلاة بما انها عين الصلاة الخارجية ، وهكذا الحرمة تنصب على صورة الغصب بما انها عين الغصب الخارجي .

وبالجملة : صبب الوجوب على المفهوم بما هو مرآة للخارج لا يقصد منه تعلقه بالخارج حتى يلزم عود الاشكال بل يعني تعلقه بالمفهوم لا بما هو مفهوم بل بما هو عين الخارج ، ومعه فلا يلزم عود الاشكال لبقاء الحكم مستقراً على المفهوم .
زيادة توضيح :

وبهذا انتهى بيان السيد الشهيد في دفع الاشكال المذكور . ولزيادة التوضيح نقول : ان الطالب حينما يسمع تعلق الاحكام بالمفاهيم دون الخارج قد يستغرب من ذلك فان صورة الصلاة ومفهومها ليست معراجاً للمؤمن ولا تنهى عن الفحشاء لكي يتعلق بها الوجوب بل تلك آثار للصلاة الخارجية ، ومعه فاللازم تعلق الحكم بالصلاة الخارجية دون المفهوم .

هذا ولكن الصحيح عدم امكان تعلق الاحكام بالافراد الخارجية اذ لازم ذلك عدم ثبوت الوجوب على المكلف قبل اتيانه بالصلاة ، فانه لو كان ثابتاً يلزم ثبوته بلا موضوع وهو مستحيل ، واذا فرض ان المكلف اوجد الصلاة خارجاً فايضاً لا يمكن تعلق الوجوب بها اذ تعلقه بها بعد فرض تحققها في الخارج يكون طلباً لتحصيل ما هو حاصل . اذن الوجوب لا يمكن تعلقه بالصلاة الخارجية لا قبل وجودها لفقدان الموضوع ولا بعد وجودها لمحدور طلب تحصيل الحاصل .
وقد نقول : ان هذا مطلب لطيف^(١) ولكن مع ذلك قبوله صعب ، فان مثل

(١) وقد ذكر في كلمات غير واحد من الاعلام كالشيخ الحائري في درره ج ١ ص ١٢٣ ، والعراقي في نهاية الافكار ج ٣ ص ٦٠ ، والاصفهاني في نهايته . وتقدمت الاشارة الى هذا المطلب عند شرح ص ٤٤ من الحلقة .

الوجوب وان لم يمكن تعلقه بالخارج لما تقدم ولكن في نفس الوقت لا يمكن تعلقه بالمفهوم الذهني لعدم ترتب الآثار عليه .

وفيه : ان مفهوم الصلاة مثلاً يمكن لحاظه بشكلين ، فتارة يلحظ بما هو مفهوم وصورة ذهنية ، وبهذا اللحاظ لا يمكن تعلق الوجوب به لانه امر ذهني لا تترتب عليه الآثار ، واخرى يلحظ بما هو عين الخارج ، وبهذا اللحاظ يمكن تعلق الوجوب به لانه عين الصلاة الخارجية .

وقد تقول : ان مفهوم الصلاة امر ذهني فكيف يلحظ عين الصلاة الخارجية ؟

والجواب : ان المفهوم يلحظ احياناً عين الخارج وكأن الانسان حينما يلحظه يلحظ نفس الخارج . ولذلك عدة منبهات وجدانية ، فالخطيب الحسيني حينما يستعرض واقعة الطف نبكي ونتألم بالرغم من انه لم يطرح سوى مفاهيم وصور ذهنية . وايضاً قد نفكر احياناً في وقائع تاريخية سابقة فنتألم او نفرح بالرغم من ان التكفير لا تحضر بواسطته الا صور ذهنية ، ان هذا وذاك ليس له تفسير سوى ان تلك الصور يُرى بها الخارج وكأنه امام العين . والامثلة الاخرى على ذلك كثيرة .

عود لصلب الموضوع

ونعود لصلب الموضوع وهو ان تعدد العنوان يكفي في رفع المشكلة باعتبار ان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالمعنونات ، وحيث ان العناوين متعددة في الذهن فلا يلزم اجتماع حكمين في شيء واحد .

وهذا البيان لو تم فهو يدفع المشكلة على 'مسلك السيد الشهيد الذي يعبر عنه بمسلك الاستبطان ولا يدفعها على 'مسلك الميرزا ، فانه على 'المسلك الاول

يمكن ان يقال ان الصلاة في الدار المغصوبة وان كانت في الخارج شيئاً واحداً ، والشوق المتعلق بجامع الصلاة - المستفاد من قوله تعالى « اقيموا الصلاة » حيث يدل على تعلق الوجوب والشوق بطبيعي الصلاة - وان كان يسري الى الصلاة الخارجية الواقعة في الغصب باعتبار ان حب الجامع يسري الى افراده بيّد ان الشوق يسري اليها بعنوان انها صلاة . وبتعبير أوضح : الشوق يتعلق بعنوان الصلاة لا بالوجود الخارجي لها لفرض انا نتكلم على تقدير تعلق الاحكام بالعناوين ، وهكذا الحال بالنسبة لمفسدة الغصب فانها تتعلق بعنوان الغصب لا بالوجود الخارجي له ، ومعه فتكون المشكلة مندفة اذ الحب متعلق بعنوان الصلاة والبغض بعنوان الغصب وليس مركزهما هو الوجود الخارجي ليلزم اجتماعهما في شيء واحد .

واما بناء على المسلك الثاني - مسلك الميرزا - فوجه بقاء المشكلة هو ان المسلك المذكور يقول : ان امر « اقيموا الصلاة » يأمر بمطلق الصلاة ، والامر بالمطلق يستلزم الترخيص في تطبيق الصلاة على جميع افرادها ، وحيث ان احد الافراد هو الصلاة في الغصب فيلزم الترخيص في تطبيق المطلق على الصلاة في المغصوب ، وبتعبير أصرح : كأن امر « اقيموا الصلاة » يقول : اني ارخصك في تطبيق الصلاة على الصلاة في المغصوب ، ومن الواضح ان هذا الترخيص يتنافى والنهي عن الغصب اذ لا معنى لان يقول المولى : اني ارخصك بالاتيان بالصلاة في المغصوب وفي نفس الوقت انهاك عن الغصب ، ان التهافت بين ذاك وهذا واضح . ولا يحق لقائل ان يقول : ان الترخيص اذا كان متعلقاً بمفهوم الصلاة فهو لا يتنافى مع النهي المتعلق بمفهوم الغصب . وبكلمة اخرى : كما ان المشكلة كانت مندفة على المسلك الاول كذا هي مندفة على هذا المسلك .

والجواب : ان الميرزا لا يقول ان امر « اقيموا الصلاة » يستفاد منه الترخيص في نفس الصلاة حتى يقال بان الترخيص متعلق بمفهوم الصلاة بل يقول ان الترخيص متعلق بالتطبيق اي بتطبيق مفهوم الصلاة على مصاديقه ، ومن الواضح ان المولى لا يمكنه ان يقول انت مرخص في تطبيق مفهوم الصلاة على الصلاة في المنصوب وفي نفس الوقت يقول انت منهي عن الغصب .

الخصوصية الثالثة :

اتضح مما سبق ان الخصوصية الاولى - وهي فرض وجود عنوان واحد تعلق الامر بمطلقه والنهي بمقيده - لا تخفف من المشكلة شيئاً اذ حب الجامع يسري الى الحصة الخاصة فيجتمع فيها الحب والبغض ، كما واتضح ان الخصوصية الثانية وهي فرض تعدد العنوان نافعة في رفع المشكلة ، اذ الاحكام تتعلق بالعناوين بما هي عين الخارج فاذا كان العنوان متعدداً فلازمه تعدد مصب الوجوب والمحرمية . ولكن لو فرض عدم تمامية الخصوصية الثانية ايضاً فننتقل الى الخصوصية الثالثة وهي : فرض ان النهي يسقط في فترة حدوث الامر بحيث لا يلزم تعاصرها في زمان واحد . ولتوضيح الفكرة نذكر المثال التالي : لو فرض ان انساناً دخل ارضاً منصوبة وفي اثناء الخروج التفت لضيق وقت الصلاة فاذا اداها اثناءه فهل تكون واجبة بلا حرمة او محرمة بلا وجوب او هي محرمة وواجبة معاً؟ وفي الجواب نقول : ان الدخول الى الغصب له حالتان :

أ - الدخول على سبيل الاختيار .

ب - الدخول لا بالاختيار ، كما اذا التقي الظالم شخصاً في المكان المنصوب . وفي كلتا الحالتين يكون الداخل ملزماً بالخروج - اذ البقاء في الغصب غير

سائق - يئد ان خروجه في الحالة الثانية يكون مضطراً اليه لا بسوء اختياره بمعنى ان اضطراره الى الخروج لم ينشأ من سوء اختياره ، وفي مثله لا يكون الخروج محرماً لان دليل^(١) حرمة الغصب ناظر الى الغصب الذي لا يكون المكلف مضطراً اليه ، بينما في الحالة الاولى يكون الشخص الخارج مستحقاً للعقاب جزماً ، اذ اضطراره ما دام بسوء اختياره فهو لا ينافي الاختيار من حيث العقوبة . اجل هناك كلام^(٢) في ان الخطاب بالحرمة هل هو ثابت ايضاً او ساقط .

وبعد التعرف على هذا نقول : ان المكلف اذا اراد الصلاة اثناء الخروج مع فرض ضيق الوقت^(٣) وعدم استلزامها لتصرف زائد^(٤) وقعت صحيحة في الحالة الثانية - حالة كون الاضطرار لا بسوء الاختيار - لعدم حرمة الخروج في الحالة المذكورة . واما في الحالة الاولى - حالة نشوئه بسوء الاختيار - فيلزم توجه الامر والنهي الى الصلاة ، فهي واجبة لانها صلاة وعمرمة لتحقيقها ضمن الخروج الذي فرضنا حرمة ، يئد ان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد ، فالنهي عن التصرف الغصبي ثابت قبل الدخول واما بعده فهو ساقط باعتبار تحقق الاضطرار الى الخروج ومع الاضطرار - ولو بسوء الاختيار - يسقط النهي .

وبهذا تم ايضاح الخصوصية الثالثة وحاصلها : انه في صورة الاضطرار بسوء الاختيار تكون الصلاة الواقعة حال الخروج واجبة بوجوب فعلي ومنهياً عنها بنهي ساقط .

وبعد هذا فهل تنفع هذه الخصوصية في رفع المشكلة او لا ؟ ربما يقال هي

(١) وهو مثل قوله صلى الله عليه وآله : « لا يعمل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه » .

(٢) تقدم ذلك ص ٣٠٨ من الحلقة .

(٣) اذ في حالة سعة الوقت يجب الانتظار وادائها خارج الغصب .

(٤) كما اذا أدَّى الركوع والسجود عن طريق الایمان . ثم انه في حالة استلزام الصلاة لتصرف زائد يلزم تركها داخل الوقت وادائها قضاءً خارجة .

نافعة ، اذ بعد سقوط النهي لا يلزم اجتماع الامر والنهي في وقت واحد .
وفيه : ان النهي وان كان ساقطاً ولكن سقوطه لم ينشأ من الامتثال بل من
سوء اختيار المكلف وعصيانه بدخوله المغصوب الامر الذي استلزم عدم تمكن
المولى من توجيه النهي اليه ، ومعه فيكون الخروج باقياً على المبعوضة والمفسدة
وبالتالي يلزم اجتماع المبعوضة والمحبوكة في الخروج في وقت واحد فتكون
المشكلة باقية على حالها اذ مبدأ النهي وهو المفسدة باق وانما الذي زال هو
الخطاب بالحرمة فقط . هذا لو اخترنا القول بسقوط النهي حالة الاضرار بسوء
الاختيار ، واما لو اخترنا بقاءه فالمشكلة أوضح لبقاء النهي والمفسدة ثابتين
معاً .

مشكلة جديدة

واجه الاصوليون في المقام مشكلتين احدهما في الصلاة الواقعة اثناء
الخروج ، وقد عرفنا بقاء هذه المشكلة لان النهي وان كان ساقطاً ولم يجتمع مع
الامر الا ان مفسدته باقية فيلزم اجتماع المبدأين المتنافيين . والثانية في الخروج
بقطع النظر عن اداء الصلاة حالته ، فان الخروج بقطع النظر عن الصلاة يكون
محرمًا باعتبار كونه تصرفاً في الغصب وواجباً باعتبار كونه مقدمة للتخلص من
الغصب الزائد فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيه . وفي مقام التخلص من هذه
المشكلة توجد ثلاثة اجوبة هي :

أ - ان الخروج ليس مقدمة للتخلص من الغصب فلا يكون واجباً من باب
المقدمة .

ب - ان التصرف في الغصب حرام الا ما حصل بسبب الخروج .

ج - ان مقدمة الواجب ليست واجبة في المقام وان كانت واجبة في غيره .

توضيح الجواب الاول :

اما الجواب الاول فهو ما تقدم به الشيخ الاصفهاني^(١) قدس سره .
وحاصله : ان الخروج ليس مقدمة للواجب حتى يكون واجباً . ووجه ذلك : ان
الخروج اذا كان مقدمة فهو مقدمة لأي شيء ؟ انه مقدمة لترك البقاء في الغضب ،
فترك البقاء هو الواجب ومقدمته هي الخروج ، هذا ولكن الخروج لا يمكن ان
يكون مقدمة لترك البقاء ، اذ البقاء والخروج متضادان - فان الداخل في الغضب
اما ان يبقى فيه او يخرج منه ولا يمكن ان يبقى ويخرج في وقت واحد - وما دام
بينهما تضاد فلا يمكن ان يكون وجود احدهما مقدمة وعلة لعدم الآخر لما قرأنا في
مبحث الضد من الحلقة الثانية من عدم مقدمية احد الضدين لعدم الآخر ، فالصلاة
وازالة النجاسة عن المسجد متضادان ، ووجود الصلاة ليس مقدمة وعلة لعدم
الازالة وانما العلة هي ارادة المكلف واختياره لعدم الازالة فانه لما يختار عدم
الازالة يتحقق منه عدم الازالة سواء صلى أم لا ، اجل عند اختيار عدم الازالة
وتحققه منه لا بد من الاشتغال بفعل من الافعال اما المطالعة او النوم او الصلاة
او... فالصلاة اذن ليست هي العلة لعدم الازالة بل هي امر يقترن من باب الصدقة
مع اختيار عدم الازالة الذي هو العلة الاصيلية ، فكما ان المطالعة والنوم ليسا علة
لعدم الازالة بل امور مقارنة لعلة عدم الازالة صدقة كذا الصلاة .

وباختصار : ان الخروج بعدما كان ضداً للبقاء فلا يمكن ان يكون مقدمة
وعلة لعدم البقاء ، اذ وجود احد الضدين ليس علة لعدم الآخر .

مناقشة الجواب الاول :

ويمكن مناقشة الجواب المذكور بما يلي :

أ - نسلم بعدم امكان كون الخروج مقدمة لعدم البقاء باعتبار انها متضادان
 وأحد الضدين ليس علة لعدم الآخر ، ولكن نقول : ان الخروج اذا لاحظناه في
 الدقيقة الاولى فهو ضد للبقاء في الدقيقة الاولى فلا يمكن ان يكون الخروج في
 الدقيقة الاولى مقدمة لعدم البقاء في الدقيقة الاولى ولكن نحن لا ندعي ان الخروج
 في الدقيقة الاولى مقدمة لعدم البقاء في الدقيقة الاولى بل ندعي ان الخروج في
 الدقيقة الاولى علة لعدم البقاء في الدقائق البعدية ، ومعه فلا يتم ما ذكره
 الاصفهاني ، اذ الخروج في الدقيقة الاولى ليس ضداً للبقاء في الدقائق البعدية -
 بدليل ان الخروج في الدقيقة الاولى يجتمع ويلتئم مع البقاء في الدقائق البعدية كما
 لو فرض خروج الانسان من المغصوب في الدقيقة الاولى ثم دخوله له في الدقائق
 البعدية - ومعه فيمكن ان يكون الخروج في الدقيقة الاولى مقدمة لعدم البقاء في
 الدقائق البعدية (١) .

ب - سلمنا ان الخروج لا يمكن ان يكون مقدمة لعدم البقاء للضدية بينها
 ولكن نقول : ان هذه المناقشة من الاصفهاني تتم في خصوص مثال الخروج من
 الغصب ولا تتم في امثلة اخرى كما لو فرض ان الانسان جرح نفسه بجرح عظيم
 بسوء اختياره واوشك على الموت وتوقف علاجه على شرب الخمر ، ان هذه
 المثال يتطابق مع مثال الخروج - اذ في كل منهما ارتكب المكلف حراماً بسوء
 اختياره واضطر بسببه لارتكاب فرد ثانٍ من المحرم للتخلص من المحرم الاول -
 ومناقشة الاصفهاني لا تتم فيه ، اذ الوجدان يحكم بشكل قطعي ان شرب الخمر
 مقدمة لحفظ النفس من الموت وليس بين شرب الخمر وحفظ النفس تضاد ليطبق
 ما سبق بل بينها ملازمة فالشرب ملازم لحفظ النفس وليس ضده .

(١) وقد اشارت عبارة الكتاب لهذا الجواب بجملة « وهذا الجواب حتى اذا تم » .

توضيح الجواب الثاني :

وتوضيح الجواب الثاني ان الخروج وان كان تصرفاً في المنصوب - باعتبار ان الخروج يحصل بالمشي على المنصوب وهو تصرف فيه - الا انه ليس كل تصرف غصبي محرماً بل يلتزم بحرمة كل تصرف غصبي الا الخروج فلا يكون محرماً ، اذ لو كان محرماً يلزم محذور اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد وفراراً من ذلك لا بد من الالتزام بعدم حرمة .

وفيه : ان تمامية الجواب المذكور تتوقف على ان لا نملك جواباً آخر نتمكن بواسطته من التخلص من المشكلة ، وسيتضح ان الجواب الثالث يمكن التخلص بواسطته منها .

توضيح الجواب الثالث :

وتوضيح هذا الجواب : انا لا نسلم بوجوب مقدمة الواجب في جميع الحالات ، بل قد لا تكون واجبة أحياناً فان المقدمة يمكن تقسيمها الى الاقسام الثلاثة التالية :

١ - ان يكون للمقدمة فردان احدهما مباح والآخر محرم ، كما لو وجب الحج على المكلف وكانت هناك وسيلتان للوصول الى مكة المكرمة احدهما مفضوبة والاخرى مباحة . وفي هذه الحالة هل يحكم العقل بوجوب خصوص الفرد المباح او بوجوب كليهما ؟ لا اشكال في حكمه بوجوب خصوص الفرد المباح ولا وجه لوجوب الفرد المحرم بعدما كان المباح متيسراً .

٢ - ان تكون المقدمة منحصرة بالفرد المحرم كما لو فرض انحصار وسيلة الحج بخصوص المنصوب . وفي هذه الحالة لا بد من اجراء موازنة بين المقدمة وذبيها فيلاحظ ان الحج هو الالهم او حرمة النصب ، فان فرض ان وجوب الحج

هو الاله سقطة الحرمة عن المقدمة واتصفت بالوجوب الغيري ، وان كانت حرمة الغصب هي الاله سقطة وجوب الحج .

٣- ان يكون للمقدمة فردان مباح ومحرم غير ان المكلف بسوء اختياره عجز نفسه عن الفرد المباح واضطر الى ارتكاب الفرد المحرم . ومقامنا من هذا القبيل فان التخلص من الغصب يمكن ان يحصل بفردين احدهما مباح وهو ان لا يدخل الانسان المنصوب اصلاً فانه بعدم دخوله يكون متخلصاً من الغصب ، وثانيهما محرم وهو ان يدخل الغصب ثم يخرج منه فانه بدخوله يكون قد عجز نفسه عن الفرد المباح وحصر امره بالفرد المحرم وهو الخروج . وفي هذه الحالة نطرح الاسئلة التالية :

أ- هل الخروج الذي هو الفرد المحرم يتصف بالوجوب الغيري او لا ؟ كلا لا يتصف بذلك اذ المفروض وجود فرد مباح للمقدمة والمكلف عجز نفسه بسوء اختياره عنه ، والعقل الذي هو الحاكم بوجوب المقدمة لا يحكم بوجوب هذه المقدمة .

ب- هل الخروج يتصف بالحرمة او لا ؟ نعم ، لا مانع من اتصافه بها بعدما كان الاضطرار اليه ناشئاً من سوء الاختيار .

ج- هل التخلص من المنصوب يبقى واجباً او لا ؟ كلا لا يبقى على الوجوب لان الخروج بعدما كان محرماً يصير الشخص مضطراً الى تركه ، ومع تحقق تركه لا يتمكن على التخلص من الغصب بيد ان هذا الاضطرار الى ترك التخلص لما نشأ من سوء الاختيار فيكون الساقط هو الخطاب بوجوب ذي المقدمة - اي الخطاب بوجوب التخلص - واما العقاب على تركه فهو باقٍ لما تقدم سابقاً من ان الاضطرار اذا نشأ من سوء الاختيار فلا يسقط العقاب بل الخطاب

فقط .

اجل نستدرك لنقول : ان الخطاب بوجوب التخلص وان سقط ولكن مع ذلك يحكم العقل بلزوم التخلص بواسطة الخروج فانه بالخروج وان ارتكب المكلف المحرم - لفرض حرمة الخروج - الا انه لو لم يخرج يلزم ارتكاب غضب أزيد فن باب ارتكاب اخف المحذورين يحكم العقل بلزوم الخروج ومع حكمه بذلك يصير المكلف مضطراً الى الخروج ولكن حيث ان هذا الاضطرار للخروج نشأ من سوء الاختيار فيكون الساقط هو الخطاب بحرمة دون العقاب عليه .

ومن جميع هذا يتضح ان الخطابات باسرها ساقطة ، فالخطاب بوجوب التخلص ساقط والخطاب بحرمة الخروج ساقط والخطاب بوجوب المقدمة ساقط الا ان الساقط هو الخطاب فقط واما العقاب فهو باق لان سقوط الخطاب ناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار ، وقد تقدم ان الاضطرار اذا كان بسوء الاختيار فالساقط هو الخطاب فقط دون العقاب .

والخلاصة في حل المشكلة - مشكلة اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج - هو الالتزام بعدم وجوب الخروج لان انحصار المقدمية فيه نشأ من سوء الاختيار ، وفي مثله لا يحكم العقل بالوجوب ، ومع عدم وجوبه لا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيه . هذا هو الحل ، واما المطالب الاخرى التي اشرنا لها فليست دخيلة فيه ولا يمكن حل المشكلة فيها . وانما اشير لها لتوضيح حقيقة الحال في مثال الخروج .

سؤال وجواب :

قد يقال : أن الخطاب بحرمة الخروج اذا كان ساقطاً فما هو الموجب بعد هذا لسقوط وجوب التخلص فان الموجب لسقوطه ليس الا حرمة الخروج فاذا

فرض عدمها فلا موجب لسقوطه .

والجواب : ان المقصود من سقوط الحرمة عن الخروج هو سقوط الخطاب فقط واما العقاب فهو باقٍ ، ومع بقاءه يكون المكلف مضطراً الى ترك التخلص فيسقط خطابه .

عمومية النزاع لاقسام الوجوب والحرمة

قوله ص ٤٠٨ س ٦ وفي كل حالة يثبت ... الخ : ذكرنا فيما سبق ان الشيء الواحد يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة فيه لسببين احدهما لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة فيه ، وثانيهما لزوم التحريك والسحب في آن واحد .

وهنا نقول : ان استحالة الاجتماع تعم حالة ما اذا كان كل واحد منهما نفسياً او غيرياً او كان احدهما نفسياً والاخر غيرياً .

مثال الاول : الصلاة في المغصوب ، فان وجوب الصلاة نفسي وحرمة الغصب نفسية .

ومثال الثاني : الوضوء فيما اذا استلزم الوقوع في ضرر محرم ، فان الوضوء بما هو وضوء واجب بالوجوب الغيري وبما انه مقدمة للضرر المحرم محرم بالحرمة الغيرية .

ومثال الثالث : الخروج من المغصوب ، فان حرمة نفسية - اذ هي ليست الا من جهة حرمة الغصب التي هي حرمة نفسية - بينا وجوبه غيري ومن باب المقدمة للواجب وهو التخلص من الغصب .

والوجه في عمومية الاستحالة لجميع هذه الاقسام الثلاثة هو ان الوجوب النفسي كما يكشف عن الحب والمصلحة كذلك الوجوب الغيري يكشف عنها غاية الامر ان الوجوب النفسي يكشف عن الحب النفسي بينا الوجوب الغيري

يكشف عن الحب الغيري . وهكذا الحرمة النفسية والغيرية فكلاهما تكشفان عن البغض غاية الامر الحرمة النفسية تكشف عن البغض النفسي بينما الحرمة الغيرية تكشف عن البغض الغيري ، ومن الواضح انه كما لا يجوز اجتماع الحب والبغض النفسيين في شيء واحد كذلك لا يجوز اجتماع الحب والبغض الغيريين او الحب النفسي مع البغض الغيري او العكس .

وقد يقال : تقدم سابقاً اختيار عدم اتصاف مقدمة الواجب بالوجوب الشرعي وهكذا عدم اتصاف مقدمة الحرام بالحرمة الشرعية ، ومعه فكيف نفترض الآن وجود وجوب غيري وحرمة غيرية والحكم بان استحالة الاجتماع تعم حالة الوجوب والحرمة الغيريين ؟

والجواب : ان الذي تقدم هو انكار الوجوب والحرمة الغيريين على مستوى الجعل والحكم لا على مستوى المبادئ ، فمقدمة الواجب لم يجعل الشارع لها وجوباً غيرياً ولكنها من حيث المبادئ محبوبة ، وهكذا مقدمة الحرام ، وهذا المقدار يكفي لاستحالة الاجتماع فانها لا تتوقف على وجود جعلين - فان اجتماع الجعلين بما هما جعلان امر ممكن كما تقدم لكون الجعل اعتباراً وهو سهل المؤنة - وانما على وجود مبدأين متنافيين .

ثمرة البحث :

وقد تسأل عن ثمرة البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه . وفي الجواب يمكن ذكر ثمرتين الثانية منها مترتبة على الاولى وهما :

١ - لو قلنا بالامتناع يدخل الدليلان في باب التعارض فحرمة الغصب ووجوب الصلاة لو قلنا بعدم امكان اجتماعهما في الصلاة الواقعة في المنصوب

متعارضان^(١) اي يحصل بينهما تكاذب في مقام الجعل ، فان ثبوتها معاً ما دام ممتنعاً فلا يمكن صدورهما من المولى بل لا بد وان يكون الصادر احدهما .

واذا دخلا في باب التعارض فاللازم تقديم اقوى الحكمين . ولكن ما هو الاقوى ؟ ذكر الاصوليون انه النهي لان اطلاق لا تغصب شمولي ، اي هو يقول لا يجوز اي فرد من افراد الغصب بينما اطلاق صل بدلي ، اي هو يقول يجب فرد واحد من افراد الصلاة دون جميعها ، وما دام الاول شمولياً والثاني بدلياً فالمقدم هو الاول لاقوائية الشمولية من البدلية . هذا كله لو قلنا بامتناع الاجتماع .

واما لو قلنا بجوازه - بدعوى ان الاحكام تتعلق بالعناوين او تتعلق بالمعنون مع افتراض تعدده بتعدد العنوان - فالدليلان كصل ولا تغصب لا يكونان متعارضين لانه بعد فرض جواز الاجتماع يكون صدورهما معاً من المولى امراً ممكناً . وهل يصيران متزاحمين ؟ ان فرضنا ان بالامكان الخروج من المغصوب واداء الصلاة في مكان آخر فلا يتحقق التزاحم لانه انما يتحقق فيما اذا لم يقدر المكلف على امتثال كلا الحكمين ، اما اذا امكنه^(٢) فلا يتحقق . اجل اذا لم يمكن الخروج تحقق التزاحم لعدم امكان امتثال الحكمين معاً فيقدم الاله منها .

وباختصار : بناء على الامتناع يتحقق التعارض ، وبناء على الجواز يتحقق التزاحم ان لم تكن مندوحة ، ومع المندوحة فلا تعارض ولا تزاحم .

الثمرّة الثانية

والثمرّة الثانية تظهر في صحة العمل وفساده كما سنوضح . وهذه الثمرّة - كما

(١) طبعي ليس المقصود من ثبوت التعارض ثبوته بين ذات صل وذات لا تغصب اذ لا معارضة بين الذاتين بل يقصد ثبوته بين الاطلاقين اي ان اطلاق صل وشموله لكل صلاة بما في ذلك الصلاة في المغصوب يتعارض مع اطلاق لا تغصب وشموله لكل غصب بما في ذلك الغصب المتمثل بالصلاة .

(٢) ويعبر عن امكان الخروج بالمندوحة فانها تعني المجال والسعة .

قلنا سابقاً - مترتبة على الاولى ، فان صحة العمل وفساده يرتبطان بمسألة التعارض والتزاحم ، فلو اتى المكلف بالصلاة في المغصوب كانت صحة صلاته وفسادها مرتبطين بالتعرف على ان الثابت بين صل ولا تغصب هو التعارض او التزاحم . وهكذا لو امر المولى عبده بطبخ اكلة معينة ونهاه نهياً عاماً عن استعمال الوسائل الكهربائية فاذا طبخ العبد تلك الاكلة بالوسيلة الكهربائية وقعت طبخته مورداً لاجتماع الامر والنهي^(١) وكان تحقق الامتثال بها وعدمه مرتبطاً بمسألة التعارض والتزاحم فانه :

١ - ان قلنا في الثمرة الاولى بعدم جواز الاجتماع وبالتالي بالتعارض فاللازم فساد العمل وعدم تحقق الامتثال به ، اذ بعد البناء على الامتناع والتعارض يكون الثابت اما صل او لا تغصب ، فاذا قدم النهي لاجل ان اطلاقه شمولي فعناه عدم ثبوت الامر وسقوطه عن الصلاة في الغصب وهكذا بالنسبة لمثال الطبخ فانه بعد سقوط الامر لا يكون الطبخ مصداقاً للمأمور به فتجب الاعداد من جديد اذ اجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج الى دليل .

وباختصار : بعد البناء على الامتناع والتعارض لا يكون المأتي به مصداقاً للواجب ولا مجزياً بلافق بين كون الواجب عبادياً او توصلياً .

٢ - وان بني على الجواز وعدم التعارض فينبغي التفصيل بين كون الواجب توصلياً او تعبدياً :

أ - فان كان توصلياً - كما في مثال الطبخ - فالامتثال متحقق ولا تلزم الاعداد لفرض ان الامر ثابت ومتعلق بالطبخ ، ومع تعلقه به يكون مجزياً ولا تجب اعداده . اجل في حالة عدم وجود المندوحة - اي حالة عدم وجود وسيلة

(١) فرق هذا المثال عن سابقه ان الواجب في المثال السابق عبادي وفي هذا توصلي .

غير كهربائية يمكن الطبخ بها - يتحقق التزامم بين الامر بالطبخ والنهي عن استعمال الوسيلة الكهربائية حيث انه بعد عدم وجود المندوحة لا يمكن امتثال كلا الحكمين فيتحقق التزامم بينهما ، وفي باب التزامم - كما عرفنا ذلك في مبحث الضد - لا يكون التكليف متعلقاً بالمتزاممين في عرض واحد وانما يؤمر بالاهم ابتداءً وعلى تقدير عدم الاشتغال بامثاله يؤمر بالمهم ، فالامر بالصلاة معلق على عدم الاشتغال بالازالة مثلاً ولا يمكن الامر بهما في عرض واحد بلا ترتب لانه يلزم منه الامر بالجمع بين الضدين . وفي مقامنا يقال نفس الشيء فبعد فرض تحقق التزامم بين الامر بالطبخ والنهي عن الوسيلة الكهربائية يكون الامر متعلقاً بالطبخ معلقاً على عدم امتثال النهي . هذا في فرض عدم المندوحة ، واما عند فرض وجودها فلا التزامم كما ولا تعارض بل يكون الامر والنهي ثابتين معاً على وجه العرضية بلا حاجة الى فرض الترتب .

وباختصار : بناء على الجواز يكون الامر متعلقاً بالطبخ على وجه الترتب وعدم الاشتغال بامثال النهي فيما اذا لم تكن مندوحة ، ومع وجودها يكون الامر ثابتاً على وجه العرضية . وعلى كلا التقديرين يقع الطبخ مصداقاً للمأمور به ومجزياً .

ب - وان كان الواجب عبادياً - كما في مثال الصلاة في المغصوب - فاللازم التفصيل بين ما اذا كان مستند البناء على الجواز هو البناء على تعدد المعنون خارجاً عند تعدد العنوان وبين ما اذا كان هو البناء على كفاية تعدد العنوان حتى مع وحدة المعنون خارجاً ، فان كان المستند هو تعدد المعنون خارجاً ووجود صلاة وغصب بوجودين متغايرين في الخارج فلا بد من تحقق الامتثال بالصلاة المأتي بها في الغصب لان الامر متعلق بها وقد قصد المكلف امتثاله فتقع صحيحة .

واما اذا كان المستند كفاية تعدد العنوان حتى مع وحدة المعنون خارجاً فلا تقع الصلاة صحيحة ، لان الامر وان كان ثابتاً ومتعلقاً بعنوان الصلاة الا ان الصلاة بعدما كانت في الخارج متحدة مع الغصب ومرتدية ثوب الغصب فلا يمكن قصد التقرب بها .

تلخيص ما سبق :

ويمكن تلخيص الثمرة الثانية بما يلي :

١- بناء على الامتناع والتعارض لا تقع الصلاة ولا الطبخ مصداقاً للمأمور به فتجب الاعادة .

٢- بناء على الجواز وعدم التعارض يقع المأتي به مصداقاً للمأمور به ومجزياً فيما لو كان توصلياً لتعلق الامر به بنحو الترتب في صورة عدم المندوحة او بنحو العرضية في صورة وجودها .

٣- ولو كان عبادياً وقع صحيحاً بناء على تعدد المعنون خارجاً عند تعدد العنوان .

٤- وبناء على وحدة المعنون خارجاً وكفاية تعدد العنوان فلا يقع صحيحاً لعدم امكان قصد التقرب .

بطلان العمل في حالتين

عرفنا من خلال ما تقدم بطلان العمل في حالتين :

١- اذا بني على التعارض وتقديم النهي فان العمل يقع باطلاً سواء كان العمل عبادياً أم توصلياً .

٢- اذا بني على الجواز وكان العمل عبادة وبني على وحدة المعنون خارجاً .

هل يفرق بين حالة الالتفات والغفلة

قوله ص ٤١٠ س ١٤ وفي كل حالة حكمنا فيها ... الخ : وبعد ان عرفنا بطلان العمل في حالتين نسأل : هل الحكم بالبطلان يختص بحالة الالتفات الى حرمة الغصب او يعم حالة عدم الالتفات ايضاً ؟ والجواب : اما بالنسبة الى الحالة الاولى - وهي حالة البناء على وجود تعارض بين الامر والنهي - فيحكم بالبطلان مطلقاً ، اذ مع التعارض وتقديم النهي يكون الامر مفقوداً واقعاً ، ومع فقدانه يقع العمل باطلاً ولا اثر لجهل المكلف .

واما بالنسبة للحالة الثانية - وهي حالة بطلان الصلاة من جهة وحدة المعنوي خارجاً - فيختص البطلان بحالة الالتفات الى الغصب وحرمة ، اذ فيها لا يمكن للمكلف قصد التقرب ، واما مع جهله فتقع صحيحة لفرض ثبوت الامر وامكان قصد التقرب .

قوله ص ٣٩٦ س ٣ وعالم الملاك : عطف تفسير على « المبادئ » . وهكذا قوله « عالم الامتثال » عطف على « النتائج » .

قوله ص ٣٩٦ س ٤ اما الاول : اي التنافي بلحاظ عالم المبادئ .

قوله ص ٣٩٦ س ٥ واما الثاني : اي التنافي بلحاظ عالم الامتثال .

قوله ص ٣٩٦ س ٧ وقد سبق في مباحث القدرة : اي ص ٣٢٤ س ٤ .

قوله ص ٣٩٦ س ١٠ وعلى هذا الاساس : اي على اساس امتناع الاجتماع

للسببين السابقين يترتب على ذلك انه اذا دل دليل ... الخ .

قوله ص ٣٩٧ س ٣ حقاً : اي واقعاً .

قوله ص ٣٩٧ س ٧ على نحو التخيير العقلي بين حصصها : بمعنى ان الامر

متعلق بطبيعي الصلاة كما في قوله تعالى : « اقيموا الصلاة » فان الامر اذا تعلق

بالطبيعي حكم العقل بالتخير بين افراده فيكون التخير بين افراد الصلاة تخيراً عقلياً.

قوله ص ٣٩٨ س ١٥ للنهي : الصواب : المنهي عنها .

قوله ص ٣٩٨ س ١٦ معروفة : الصواب : معروضة .

قوله ص ٣٩٩ س ٧ ومن هنا فسر ... الخ : في العبارة تقدير ، اي ان الميرزا

فسر كراهة الصلاة في الحمام بانه لا تنافي بين وجوب المطلق وكراهة الحصة .

قوله ص ٣٩٩ س ١٠ او كراهتياً : اذ المبغوضية ولو كانت بمرتبة الكراهة لا

يمكن ان تجتمع مع المحبوبة .

قوله ص ٣٩٩ س ١٤ كما تقدم : اي ص ١٣١ حيث قال في آخرها :

والصحيح هو القول الثالث ، وهو ان الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد .

قوله ص ٤٠٠ س ٥ وعلى اي حال : اي سواء قلنا بان المنافي للنهي هو

الترخيص من قبل الامر او هو الترخيص من قبل المولى . وقوله « تجاوزنا هذه

الخصوصية » بمعنى قطعنا النظر عن هذه الخصوصية .

قوله ص ٤٠٠ س ٥ : وافترضنا الامتناع : واما اذا لم نفترض الامتناع

فلا بد ان يكون ذلك من جهة تعلق المحبوبة بالجامع والمبغوضية بالحصة وكفاية

هذا المقدار لحل المشكلة ، وبناء عليه لا حاجة الى فرض تعدد العنوان اذ ذاك

الحل كاف سواء فرضنا تعدد العنوان ام لا ويكون ضمُّ فرض تعدد العنوان من

قبيل ضمِّ الحجر الى جنب الانسان .

قوله ص ٤٠١ س ٦ نعم اذا ثبت : الانسب : نعم اذا كان العنوان ماهية ...

الخ .

قوله ص ٤٠١ س ١٣ والصور الذهنية : عطف تفسير على « العناوين » .

قوله ص ٤٠٣ س ١ لحالة غصبية الصلاة : اي ان اطلاق « اقيموا الصلاة » اذا كان شاملاً للصلاة في الدار المغصوبة .

قوله ص ٤٠٣ س ٢ على المقيد بهذه الحالة : اي الصلاة المقيدة بحالة الغصبية .

قوله ص ٤٠٣ س ٤ : ان نسلم بان الخصوصيةين : واما اذا سلمنا بان الخصوصية الثانية نافعة وانه يكفي تعدد عنواني الغصبية والصلاة في حل المشكلة فلا حاجة لفرض الخصوصية الثالثة اذ الصلاة حالة الخروج ينطبق عليها عنوانا الصلاة والغصبية فاذا كان تعددهما كافياً فلا حاجة الى فرض كون النهي ساقطاً بالفعل وان الثابت هو الامر فقط . وهكذا لو كانت الخصوصية الاولى تامة فلا تصل التوبة الى فرض الخصوصية الثالثة اذ مركز الشوق هو جامع الصلاة دون فردها الخاص - وهو الصلاة في المغصوب - ومركز البغض هو جامع الغصب دون فردة وهو الغصب المتمثل في الصلاة .

قوله ص ٤٠٣ س ١٤ ومضطر : الصواب : ومضطراً اليه .

قوله ص ٤٠٤ س ٢ والادانة : عطف تفسر على « المسؤولية » . والادانة هي العقوبة .

قوله ص ٤٠٤ س ٣ على القول المتقدم : ص ٣٠٨ .

قوله ص ٤٠٤ س ٩ غير منهي عنه منذ البدء : اي ان الخروج ما دام مضطراً اليه لا بسوء الاختيار فهو قبل الدخول غير مشمول لخطاب « لا تغصب » ، فخطاب « لا تغصب » حتى قبل الدخول لا يقول لا تتصرف بالخروج .
قوله ص ٤٠٤ س ١٣ وإدانة : عطف تفسير على قوله « عقاباً » .

قوله ص ٤٠٤ س ١٥ لا يدفع بين ... الخ : الصواب : لا يدفع التنافي بين ...

الخ.

قوله ص ٤٠٥ س ١٢ وملاكه : عطف تفسير على « روحه » .

قوله ص ٤٠٥ س ١٤ ينفي : الصواب : يُنْفَى .

قوله ص ٤٠٦ س ٣ كما تقدم في الحلقة السابقة : ص ٢٨٩ .

قوله ص ٤٠٦ س ٥ بل في حالات اخرى : يجمعها جامع واحد وهو

ارتكاب المكلف بسوء اختياره لفعل يصير بسببه مضطراً الى ارتكاب الحرام .

قوله ص ٤٠٦ س ١٠ بتعذر ... الخ : اي بسبب تعذر ... الخ .

قوله ص ٤٠٦ س ١٣ من هذا القبيل : اي احدهما مباح والآخر محرم .

قوله ص ٤٠٦ س ١٤ فعلاً : اي كلا الفردين موجود في وقت واحد .

قوله ص ٤٠٧ س ١ وبدون دخل للمكلف : عطف تفسير على « اساساً » .

قوله ص ٤٠٧ س ٥ ان تكون منقسمة اساساً : اي بدون دخل للمكلف . ثم

ان الفرق بين هذا القسم والقسم الاول انه في القسم الاول يكون كلا الفردين -

الحرام والمباح - موجوداً بالفعل ، واما في هذا القسم فالفردان ليسا موجودين في

زمان واحد ، اذ الشخص قبل دخوله في المقصوب يكون الثابت في حقه هو الفرد

المباح فقط واذا دخل ينعدم ويتحقق حينئذٍ مجال الفرد المحرم .

قوله ص ٤٠٧ س ٩ لسوء الاختيار : الى هنا ينتهي الجواب الثالث . وما

سيذكره بعد ذلك هو توضيح اضافي زائد عليه .

قوله ص ٤٠٧ س ٩ يظل على ما هو عليه من الحرمة : ليس المقصود بقاء

نفس الخطاب بالحرمة بل بقاء العقوبة كما سبق .

قوله ص ٤٠٧ س ١١ بذى المقدمة : وهو وجوب التخلص من الغصب .

قوله ص ٤٠٨ س ٧ في ذلك : اي في امتناع الاجتماع .

قوله ص ٤٠٨ س ١٠ لنفسه : متعلق بقوله « محبوباً ومبغوضاً » .

قوله ص ٤٠٨ س ١١ بسائر : اي بجميع .

قوله ص ٤٠٩ س ١٠ واما صحة امثال ... الخ : هذا اشارة الى الثمرة

الثانية .

قوله ص ٤١٠ س ١ كما تقدم : ص ٣٨٩ حيث ذكر هناك ان لازم اجزاء

غير الواجب عن الواجب تقييد دليل الواجب بعدم الاتيان بغير الواجب ،

واطلاق دليل الواجب ينفيه .

قوله ص ٤١٠ س ٣ اولا : اي او لم يقع التزاحم .

قوله ص ٤١٠ س ٦ كذلك : اي كما في التوصلية ويجري ايضاً نفس التفصيل

المتقدم فيه فيقع صحيحاً بالامر الترتيبي في صورة التزاحم وعدم المندوحة

وبالامر العرضي في صورة عدم التزاحم ووجود المندوحة .

قوله ص ٤١٠ س ١٦ والعالم بها : اي العالم بالحرمة .

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مبحث الضد

۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اقتضا، وجوب الشيء، احرمة ضده :

قوله ص ٤١٢ س ١ وقع البحث في ان وجوب شيء ... الخ :
 قبل توضيح المقصود من هذا المبحث نشير الى ان الصلاة مثلاً يوجد لها
 منافع لا يجتمع معها . والمنافي له شكلان ، فتارة يكون امراً وجودياً كالاكل
 والنوم و... ، فالاكل مثلاً يتنافى مع الصلاة ولا يجتمع معها وهو امر وجودي .
 ويسمى المنافي الوجودي بال ضد الخاص ، واخرى يكون امراً عدمياً وهو الترك
 ويعبر عنه بال ضد العام ، فال ضد العام للصلاة هو ترك الصلاة^(١) .

وبعد التعرف على هذين المصطلحين نطرح سؤالين ليتضح مبحثنا .

- ١ - هل الامر بالصلاة مثلاً يقتضي النهي عن الضد العام الذي هو ترك الصلاة ؟ فمثل « اقم الصلاة » هل يدل على حرمة ترك الصلاة ؟
- ٢ - هل الامر بالصلاة مثلاً يقتضي النهي عن الضد الخاص ؟ فمثل « اقم الصلاة » هل يدل على حرمة الاكل والمطالعة و... ؟

والثمرة تظهر - كما سيأتي انشاء الله تعالى - فيما لو ورد حكم بلسان ازل
 النجاسة عن المسجد ، فلو اشتغل المكلف بالصلاة التي هي ضد خاص للزالة
 فبناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص تقع الصلاة محرمة
 وبالتالي فاسدة ويجب اعادتها من جديد .

وقبل الاجابة عن هذين التساولين نشير الى ان الدلالة حسب ما قرأنا في

(١) بهذا يتضح ان ليس المقصود من الضد في المقام الضد المنطقي بل ما يعم النقيض .

المنطق على ثلاثة اقسام ، فتارة تكون مطابقة واخرى تضمنية وثالثة التزامية .
وعلى هذا فهل المقصود من الدلالة والاقتضاء حيننا نقول : « الامر بالشيء هل
يقتضي النهي عن الضد » هو الاقتضاء بنحو المطابقة او بنحو التضمن او بنحو
الالتزام ؟ والصحيح ان المقصود ما يعم الانحاء الثلاثة .
وبعد هذا يقع الحديث أولاً عن الضد العام وبعد ذلك عن الضد الخاص .

الضد العام :

وقع البحث في ان مثل « اقم الصلاة » هل يقتضي النهي عن ترك الصلاة ؟
والمعروف اقتضاؤه لذلك ولكن اختلف في كيفية الاقتضاء على ثلاثة اقوال :
الاقتضاء بنحو المطابقة ، والاقتضاء بنحو التضمن ، والاقتضاء بنحو الالتزام .
القول الاول

والقول الاول يرى ان مثل « اقم الصلاة » يدل بالمطابقة على النهي عن
تركها ، فاقم الصلاة هو عين لا تترك الصلاة . وبطلان هذا القول واضح ، اذ لازمه
صيرورة الامر عين النهي والحال انه يغايره . ومن هنا حاول اصحاب هذا القول
توجيهه باحد وجهين :

أ - ليس المقصود من العينية ان وجوب الصلاة عين حرمة تركها ليقال ان
الوجوب غير الحرمة بل العينية في مقام التأثير بمعنى ان تأثير وجوب الصلاة لو
لاحظناه مع تأثير حرمة ترك الصلاة لوجدنا ان التأثيرين واحد وليس بمتعدد ،
فان النهي عن ترك الصلاة يسحب المكلف عن ترك الصلاة ومن الواضح ان
الامر بالصلاة يؤثر نفس هذا التأثير فانه وان كان بالمباشرة يدفع بالمكلف نحو
الصلاة ويقربه اليها الا انه بنفس تقريبه نحوها يبعده ويسحبه عن ترك الصلاة .

اذن الامر بالصلاة والنهي عن ترك الصلاة يشتركان في تاثير واحد وهو سحب المكلف عن ترك الصلاة غاية الامر النهي عن ترك الصلاة يدل بالمباشرة على ذلك بينما الامر بالصلاة يدل بالمباشرة على الدفع نحو الصلاة وبالاتزام على السحب عن تركها.

ويمكن مناقشة هذا التوجيه بان وحدة التأثير بالشكل السابق وان كانت امراً مسلماً الا انها لا تنفع ، اذ المطلوب اثباته هو حرمة ترك الصلاة والنهي عنه بحيث حينما يقال صل يثبت حکمان : وجوب للصلاة وحرمة لتركها ، وهذا التوجيه لا يثبت ذلك .

ب - ان وجوب الصلاة هو عين حرمة تركها باعتبار ان حرمة الشيء تعني طلب النقيض - فحينما يقال يحرم شرب الخمر فعناه اني اطلب نقيض شرب الخمر ، وحيث ان النقيض هو الترك يصير المعنى : اني اطلب ترك شرب الخمر - وما دامت حرمة الشيء ترجع الى طلب نقيض الشيء فلو فرض ان الشارع نهى عن ترك الصلاة وقال يحرم ترك الصلاة فعنى ذلك انه طلب منا نقيض ترك الصلاة وبالتالي طلب منا ترك ترك الصلاة ، وبما ان ترك ترك الصلاة عبارة اخرى عن فعل الصلاة فالمعنى يصير هكذا : اني اطلب منك فعل الصلاة ، وبهذا يثبت ان النهي عن ترك الصلاة هو عين الامر بالصلاة .

ويمكن مناقشة هذا التوجيه :

١ - بانه يرجع الى ان طلب الصلاة له لفظان وتعبيران هما : صل ولا تترك الصلاة ، فالمولي اذا اراد ان يطلب الصلاة فبأمكانه الاستعانة باحد تعبيرين احدهما صل والآخر لا تترك الصلاة نظير ان يقال ان لك اسمين احدهما علي^(١)

(١) لو فرض ان خالتك ليس لها الاخت واحدة وهي امك وفرض انك الولد الوحيد لامك .

والآخر ابن اخت خالتك ، فان ابن اخت خالتك ليس هو الا انت الذي اسمك علي لان اخت خالتك هي امك ، وابنها هو انت .

وباختصار : ان هذا التوجيه كأنه يريد ان يقول ان طلب الصلاة له لفظان كما ان ذات علي لها لفظان ، وهذا وان كان امراً مسلماً ولكنه لا يليق ان يكون محل النزاع والبحث العلمي وكيف يليق بالاصولي البحث عن وجود تعبير ثانٍ لطلب الصلاة وعدمه .

٢ - ان هذا التوجيه مبني على ان النهي عن شرب الخمر مثلاً معناه اني اطلب منك ترك شرب الخمر وهذا ما لا نسلمه ، فان النهي عن شيء لا يرجع الى طلب تركه بل الى الزجر عنه ، فعني يحرم عليك شرب الخمر اني ازجرك عن شرب الخمر ، ولعل الوجدان العربي قاضٍ بذلك .

القول الثاني

ان الامر بالصلاة مثلاً يقتضي بنحو الدلالة التضمنية النهي عن ترك الصلاة . وقد اختار هذا القول جماعة منهم صاحب المعالم حيث انه يعتقد تركب حقيقة الوجوب من جزئين هما طلب الفعل والنهي عن الترك ، فالنهي عن الترك - على هذا - يكون جزء مدلول الوجوب وبالتالي يكون الوجوب دالاً عليه بالدلالة التضمنية .

وفيه ما تقدم ص ١١٥ من عدم تركب الوجوب من طلب الفعل والنهي عن الترك .

القول الثالث

ان الامر بالصلاة مثلاً يقتضي بنحو الالتزام النهي عن ترك الصلاة بتقريب ان الشارع اذا امر بالصلاة فلا يمكن ان يرخص في تركها ، اذ الترخيص في ذلك

مع فرض وجوب الصلاة جمع بين المتنافيين ، ومع عدم امكان الترخيص في ترك الصلاة فلازم ذلك تحريمه - ترك الصلاة - وهو المطلوب .

وفيه : انا نسلم باستلزام وجوب الصلاة لعدم الترخيص في تركها ولكن لا نسلم ان لازم عدم الترخيص في الترك تحريم الترك بل لعل المولى لم يصدر منه ترخيص بترك الصلاة ومع ذلك لم يحرم ترك الصلاة . وبكلمة اخرى : ان عدم الترخيص في ترك الصلاة يستلزم اما تحريم ترك الصلاة او وجوب الصلاة ولا يستلزم تحريم ترك الصلاة بالخصوص ، وهذا لعله مما يقضي به الوجدان ، فانه لو قيل انت لست مرخصاً في ترك الاجتهاد فهذا فيه احتمالان ، فيحتمل كون المقصود ان الاجتهاد واجب ويحتمل ارادة تحريم ترك الاجتهاد ولا يتعين ارادة الثاني بخصوصه .

وقد تقول : ان عدم صدور الترخيص بترك الصلاة اذا لم يكن مستلزماً لتحريم الترك يلزم لغوية عدم الترخيص في الترك فلا بد من افتراض استلزامه لتحريم الترك .

والجواب : انا لم نفترض صدور عدم الترخيص حتى تلزم لغوية هذا الصادر بل افترضنا عدم صدور ترخيص من المولى اي عدم صدور شيء يرتبط بالترك ومعه فاي لغوية تلزم ، ان اللغوية تلزم لو فرض صدور عدم الترخيص دونما اذا فرض عدم صدور شيء .

الضد الخاص :

قوله ص ٤١٤ س ١ واما الضد الخاص ... الخ : كان حديثنا سابقاً عن الضد العام واتضح ان الامر بشيء لا يقتضي النهي عن تركه لا بنحو المطابقة ولا

التضمن ولا الالتزام .

واما الضد الخاص فهل يقتضي الامر بالواجب النهي عنه ؟ فالامر بأزالة
النجاسة عن المسجد هل يقتضي النهي عن ضدها الخاص وهو الصلاة مثلاً ؟
فائدة قبل البحث

تمرضت عبارة الكتاب لفائدة وهي انه مرّ عند البحث عن فكرة الترتب
ان المكلف لو دخل المسجد ورأى نجاسة فلا بدّ من ازالتها وعدم الاشتغال
بالصلاة اذ ما دامت هي الالهة فالامر يتعلق بها . ولكن لو فرض الاشتغال
بالصلاة وهجر الازالة فهل تقع صحيحة ؟ ذكرنا هناك ان الازالة وان كانت اهم
والامر يتوجه اليها الا انه يمكن تعلق الامر بالصلاة ايضاً ولكن بنحو الترتب بان
يقال يجب الازالة فان لم تشتغل بها فتجب الصلاة ، ان هذا الامر الترتبي بالصلاة
معقول وثابت وبركته يمكن تصحيح الصلاة .

والذي نريد الاشارة له هنا هو ان فكرة الترتب هذه انما تنفع في تصحيح
الصلاة فيما اذا لم نقل ان الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ، فان الامر
بالازالة مثلاً اذا كان مقتضياً للنهي عن الصلاة صارت الصلاة منهيّاً عنها ومع
النهي عنها كيف يمكن تعلق الامر بها ، ما ذلك الا اجتماع للامر والنهي في شيء
واحد وهو مستحيل حتى بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، فان الامر
والنهي انما يجوز اجتماعهما فيما اذا كان هناك عنوانان كالصلاة والغصية دونما اذا
كان العنوان واحداً كما هو المفروض في المقام حيث لا غلك غير عنوان الصلاة
فالامر يقول صل والنهي يقول لا تصل ، واجتماع الامر والنهي على شيء واحد
بعنوان واحد مما لا اشكال في استحالة .

والخلاصة : ان فكرة الترتب لا تعقل الا على تقدير القول بعدم الاقتضاء .

عودة الى الكتاب :

وتعرضت عبارة الكتاب بعد ذلك الى دليل القائلين بالاقتضاء ، فانه قد استدل على ان الامر بالازالة يقتضي النهي عن الصلاة بدليلين هما :

الدليل الاول

التمسك بمسلك التلازم . وحاصله يتركب من ثلاث مقدمات هي :
أ - ان الامر بالازالة يقتضي النهي عن ترك الازالة ، فان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام وهو تركه .

ب - ان المكلف اذا ترك الازالة فلازم ذلك ان يشتغل بفعل من الافعال فاما ان يطالع او يأكل او يصلي او ... ، فالصلاة اذن هي احد الافعال الملازمة لترك الازالة .

ج - ان ترك الازالة اذا كان محرماً بمقتضى المقدمة الاولى فما يلزمه وهو فعل الصلاة يكون محرماً ايضاً لان الملازم للمحرم محرم ايضاً . وبهذا يثبت ان فعل الصلاة محرم وهو المطلوب .

ويمكن مناقشة هذا الدليل بعدم تمامية المقدمة الاولى حسب ما تقدم في البحث السابق ، اذ مر ان الامر بالازالة لا يقتضي النهي عن تركها اي عن الضد العام . وهكذا يمكن المناقشة في المقدمة الثالثة^(١) فانه لم يثبت ان الملازم للمحرم

(١) بل وهكذا يمكن المناقشة في المقدمة الثانية ، فان الصلاة ليست امراً ملازماً لترك الازالة بحيث لا تنفك عنه بل هي امر مقارن له من باب الاتفاق والصدفة فان المكلف اذا ترك الازالة فلا يتحتم ان يشتغل بالصلاة بل من الممكن ان يطالع او يأكل او يفعل فعلاً آخر ، فالصلاة اذن امر مقارن اتفاقي ، ومن الواضح ان الامر الاتفاقي لا تلزم حرمة عند حرمة ترك الازالة مثلاً ، ومن هنا نوقشت شبهة الكعبي فان ابا القاسم الكعبي له رأي ينكر فيه

محرم . ويمكن ذكر عدة منبهات تشهد بذلك ، فاستقبال القبلة حالة التخلي له ملازمات متعددة كجعل المشرق على اليسار والمغرب على اليمين ووضع القدمين على الارض ، فلو كان الملازم للمحرم محرماً يلزم حرمة هذه الامور ايضاً وبالتالي يلزم ان يكون الانسان عند استقباله للقبلة حالة التخلي مستحقاً لعدة عقوبات : عقوبة على الاستقبال وعقوبة على جعل المشرق يساره وثالثة على جعل المغرب يمينه ورابعة ... وهذا مخالف لارتكاز المشرعة جزمياً .

ومنه ثانياً على ذلك : ايجاد النار فانه يلزم وجود الدخان والاحراق والحرارة ... ، فلو فرض ان المولى حرّم على عبده ايجاد النار في وقت او مكان معين فيلزم حرمة هذه الملازمات ايضاً وبالتالي يلزم استحقاق عقوبات متعددة وهو مخالف للوجدان ايضاً .

يبقى شيء وهو ان الملازم للمحرم اذا لم يكن محرماً فبأي حكم يكون محكوماً اذن ؟ فهل يمكن ان يكون محكوماً بالوجوب او بالاستحباب او بغير ذلك من الاحكام ؟ كلا لا يمكن ان يكون محكوماً بذلك ، اذ مع حرمة ايجاد النار كيف يمكن ان يكون ايجاد الحرارة واجباً او مكروهاً او مباحاً او مستحباً وانما الممكن ان لا يكون متصفاً بحكم اصلاً فاستقبال القبلة حالة التخلي محكوم بالحرمة واما ملازماته فهي خلوة من اي حكم فلا هي متصفة بالحرمة ولا بغيرها من

= وجود المباح في الشريعة فشرب الماء او المطالعة وغير ذلك ليست من المباحات اذ ترك شرب الخمر مثلاً واجب ، واذا كان واجباً فيلزم وجوب شرب الماء او المطالعة او النوم ، لان ترك شرب الخمر لا يتحقق الا ضمن واحدٍ من هذه الامور ، وبهذا يلزم انتفاء المباح بشكل كامل .

وجواب هذه المشبهة : ان شرب الماء مثلاً ليس ملازماً لترك شرب الخمر بل مقارن اتفاقاً ، ومن الواضح لا يلزم من وجوب الشيء وجوب مقارنه الاتفاقية . وهكذا لا يلزم من حرمة الشيء حرمة مقارنه الاتفاقية .

الاحكام. ومن هنا يتضح ان الملازم للمحرم لا يمكن ان يتصف بحكم معاكس للحرمة وفي نفس الوقت لا يلزم ان يكون محرماً بل يمكن ان يكون خلواً من اي حكم.

وبهذا نعرف معنى العبارة التي تقول : ان المتلازمين وان كان لا يجوز تخالفهما في الحكم ولكن لا يلزم توافقهما فيه ايضاً.

الدليل الثاني

وهو المعروف بمسلك المقدمة . ويتركب من مقدمات ثلاث ايضاً هي :

- أ - ان عدم الصلاة مقدمة لحصول الازالة ، فان الصلاة ضد الازالة ، وترك احد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر .
- ب - ان ترك الصلاة اذا كان مقدمة لحصول الازالة صار - اي ترك الصلاة - واجباً لان مقدمة الواجب واجبة .
- ج - ان ترك الصلاة اذا صار واجباً صار نقيضه - وهو ترك ترك الصلاة اي فعل الصلاة - محرماً لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، وحيث ان النقيض لترك الصلاة هو فعل الصلاة فيلزم ان يصير فعل الصلاة محرماً وهو المطلوب .

وقبل مناقشة هذا الدليل نتعرض الى مطلبين :

- ١ - ان تمامية هذا الدليل لا تتوقف على تمامية المقدمة الثالثة بل على الاولى والثانية فقط اذ تقدم سابقاً انه بناء على كون الامر بالازالة مقتضياً للنهي عن الصلاة فلا يمكن تعلق الامر بالصلاة بنحو الترتب لانه يلزم من فرض الاقتضاء وفرض الامر الترتبي التكليف بالنقيضين اي التكليف بفعل الصلاة وتركها وهو مستحيل . اذن من لوازم القول بالاقتضاء وثمراته استحالة تصحيح الصلاة بالامر

الترتيبي ، ومن الواضح ان هذه الثمرة لا تتوقف على القول بالاعتناء اي على تعلق النهي بالصلاة بل ان ترك الصلاة ما دام واجباً بمقتضى المقدمة الثانية فالامر الترتيبي بالصلاة يصير مستحيلاً حتى لو لم نقل باستدعاء وجوب ترك الصلاة لحرمة الصلاة ، فان ترك الصلاة اذا كان واجباً فلا يمكن الامر بالصلاة بنحو الترتيب لعدم امكان الامر بفعل الشيء وتركه معاً . وبكلمة اخرى : كما لا يمكن مع حرمة الصلاة الامر بها كذلك لا يمكن مع وجوب تركها الامر بها .

وباختصار : انا وان كنا نرفض المقدمة الثالثة الا انه لا يمكن ان يكون ذلك مبرراً لرفض مسلك المقدمة من اساسه .

٢ - ناقش البعض كصاحب المعالم قدس سره في المقدمة الثانية - وهي ان مقدمة الواجب واجبة - حيث قال : لا اسلم بوجوب مقدمة الواجب ، ومع عدم وجوبها لا يصير ترك الصلاة واجباً من باب المقدمة حتى يحرم فعل الصلاة ويقع فاسداً .

هذا ولكن يمكن ان يقال ان مقدمة الواجب وان لم تكن واجبة على مستوى الجعل والحكم ولكنها محبوبة ومرادة لما تقدم في مبحث مقدمة الواجب من قضاء الوجدان بان الشيء اذا كان واجباً فقدمته محبوبة ومرادة ، واذا سلمنا بمحبوبة ترك الصلاة باعتبار مقدمته لازالة فلا يمكن تعلق الامر الترتيبي بالصلاة لان الامر الترتيبي اذا تعلق بفعل الصلاة كشف عن محبوبة فعل الصلاة ، ومع محبوبيته - والمفروض ان ترك الصلاة محبوب ايضاً - يلزم تعلق الحب بالنقيضين : فعل الصلاة وتركها وهو مستحيل .

مناقشة الدليل الثاني :

اجل يمكن مناقشة مسلك المقدمة من خلال مقدمته الاولى فلا نسلم ان

ترك الصلاة مقدمة لوجود الازالة . وبتعبير أشمل لا نسلم بمقدمة ترك احد الضدين لوجود الضد الآخر . ووجه ذلك : ان الدليل على المقدمة هو ان وجود الصلاة مانع من وجود الازالة ، وما دام مانعاً فيكون عدم الصلاة مقدمة لوجود الازالة لاننا نعرف ان عدم المانع هو احد اجزاء العلة - فان العلة التامة تتركب من ثلاثة اشياء : مقتضي وشرط وعدم مانع - وما دام عدم المانع من جملة اجزاء العلة التامة والمفروض ان عدم الصلاة هو من قبيل عدم المانع بالنسبة للازالة فيكون عدم الصلاة مقدمة لوجود الازالة وهو المطلوب ، هذا هو الدليل على مقدمة عدم احد الضدين لوجود الآخر . ويمكن مناقشته بوجهين :

١ - ويتوقف توضيح هذا الوجه (١) على بيان مقدمتين :

أ - ان العلة التامة تتركب من ثلاثة اجزاء هي المقتضي والشرط وعدم المانع . وفي هذه المقدمة نريد التعرف على معاني المصطلحات المذكورة . اما المقتضي فهو عبارة عن ذلك الشيء الذي يفيض الاثر ويوجده كالنار بالنسبة للاحراق ، فان احتراق الورقة يوجد ويحصل بسبب النار فالنار اذن هي المقتضي للاحراق .

واما الشرط فهو العامل المساعد للمقتضي في تأثيره ، فقرب الورقة من النار شرط لانه يساعد النار على تأثيرها في الاحراق .
واما المانع فهو ما يمنع المقتضي من التأثير كالرطوبة مثلاً فانها تمنع النار من تأثيرها في الاحراق .

ب - اتضح ان وجود الاحراق يتوقف على وجود الاجزاء الثلاثة للعلة

(١) وقد ذكره الميرزا في اجود التقريرات ج ١ ص ٢٥٥ . ثم ان الجواب المذكور بمثابة الحل لما استدل به اصحاب المقدمة بخلاف الوجه الثاني للرد فانه بمثابة النقض عليه .

وهي المقتضي والشرط وعدم المانع . واما بالنسبة الى عدم وجود الاحتراق فهو لا يتوقف على انعدام جميع الاجزاء الثلاثة المذكورة بل يكفي فيه عدم واحد منها فاذا فقد المقتضي انعدم الاثر وان كان الشرط وعدم المانع متحققين . وهكذا بالنسبة الى الشرط فانه اذا فقد انعدم الاثر حتى مع تحقق المقتضي وعدم المانع ، ونفس الكلام يأتي بالنسبة الى المانع . وهذا واضح . والذي نريد التأكيد عليه في هذه المقدمة هو ان عدم احتراق الورقة لا ينسب الى الرطوبة ولا يقال ان الرطوبة منعت من احتراق الورقة الا اذا كان المقتضي للاحتراق موجوداً ، فعند وجود النار يمكن ان يقال ان الرطوبة منعت النار من تأثيرها في الاحراق اما مع عدم وجودها فلا ينسب عدم الاحتراق الى الرطوبة ولا يقال ان الرطوبة منعت من الاحتراق لما ذكرنا في المقدمة الاولى من ان المانع هو ما يمنع المقتضي من التأثير فلا بد من فرض وجود المقتضي اولاً حتى تمنع الرطوبة من تأثيره فاذا فرض ان النار غير موجودة فلا مقتضي حتى تمنع الرطوبة من تأثيره . اذن المانع لا يكون مانعاً الا اذا فرض وجود المقتضي ، اما اذا استحال وجود المقتضي ولم يمكن ان يعاصر المانع ويقارنه فلا وجود للمانع .

وبعد اتضح هاتين المقدمتين نقول في توضيح الوجه الاول من الجواب على برهان المقدمة : ان الازالة لا يمكن ان تكون مانعة من الصلاة^(١) ليكون عدم الازالة من قبيل عدم المانع ، فان الازالة لا يمكن ان تكون مانعة الا اذا فرضنا وجود المقتضي للصلاة ، ونحن ندعي ان المقتضي للصلاة لا يمكن وجوده عند افتراض وجود الازالة اذ المقتضي للصلاة ليس هو الا الارادة فان ارادة المكلف

(١) لا يخفى ان عبارة الكتاب في هذا الموضع فرضت الازالة هي المانع بينما نحن فيما سبق كنا نفترض ان الصلاة هي المانع . وهذا شيء غير مهم اذ الجواب يتم سواء فرض ان الصلاة هي المانع ام الازالة ، ولكن العادة جرت على فرض الواجب هو الازالة والصلاة هي المانع .

للصلاة هي السبب في وجود الصلاة^(١)، ومن الواضح ان المكلف اذا دخل المسجد ورأى النجاسة فيه واخذ يشغل بالازالة فلازم ذلك عدم كونه مريداً للصلاة اذ لو كان يريد لها لأوجدتها ولما اشتغل بالازالة، فاذا اشتغل بالازالة ولم يأت بالصلاة كان ذلك كاشفاً عن عدم ارادته للصلاة.

وان شئت قلت: ان المقتضي للصلاة اما ان يكون موجوداً أولاً، فان كان موجوداً فمن اللازم تحقق الصلاة وترك الازالة، وان لم يكن موجوداً فلا يمكن عدُّ الازالة مانعة من تأثير المقتضي اذ لا مقتضي للصلاة على الفرض حتى يمكن ان تمنع الازالة من تأثيره.



اشكال وجواب:

قد يقال: ان هذا الكلام - وهو ان الازالة لا يمكن ان تكون مانعة باعتبار انه مع تحققها لا يمكن تحقق المقتضي للصلاة لتكون الازالة مانعة من تأثيره - وان كان وجيهاً الا انه يوجد ما يمنع من التصديق به حيث نشعر بالوجدان ان الازالة لا تجتمع مع الصلاة، وما دامت لا تجتمع معها فيصح ان يقال ان الازالة مانعة من الصلاة.

والجواب: ان كلمة «المانع» لها معنيان، فتارة تستعمل ويراد منها ما يمنع المقتضي من التأثير كما في الرطوبة حيث انها تمنع النار من تأثيرها، واخرى تطلق ويراد منها المنافر الوجودي كما في السواد والبياض، فان كل واحد منهما يمنع من وجود الآخر وينافره ولا يمكن ان يجتمع معه. واذا اتضح هذا نقول: ان كان

(١) قد يقال: ان المقتضي للصلاة ليس هو ارادة المكلف بل الوجوب الشرعي للصلاة ولكنه باطل، فان المقتضي هو ما يوجد الاثر، ومن الواضح ان الموجد للصلاة ليس هو وجوبها بل ارادة المكلف لها، اجل الوجوب الشرعي داعٍ لتحقيق ارادة المكلف لانه الموجد لها.

المقصود من قولكم نشعر بالوجدان بكون الازالة مانعة من الصلاة ان الازالة مانعة بالمعنى الاول فهذا باطل كما اوضحنا ذلك سابقاً حيث تقدم ان المانع بالمعنى الاول لا يصدق الا اذا كان المقتضي للصلاة موجوداً ، وقد اثبتنا ان الازالة لا يمكن ان تجتمع مع المقتضي للصلاة .

وان كان المقصود ان الازالة مانعة بالمعنى الثاني - اي هي تتنافر والصلاة ولا تجتمع معها - فهو صحيح ولكن عدم المانع بهذا المعنى ليس من اجزاء العلة ، فان جزء العلة الذي يعد مقدمة هو عدم المانع بالمعنى الاول لا عدمه بالمعنى الثاني .

ان قلت : لماذا لا نعد عدم المانع بالمعنى الثاني من جملة اجزاء العلة بان نقول هكذا : ان العلة التامة تتركب من اجزاء اربعة - لا ثلاثة - المقتضي والشرط وعدم المانع بالمعنى الاول وعدم المانع بالمعنى الثاني ؟

قلت : ان عدم الازالة لو كان مقدمة للصلاة ومن جملة اجزاء العلة لزم ان يكون عدم الازالة متقدماً من حيث الرتبة على الصلاة ، لان رتبة المقدمة متقدمة على رتبة ذي المقدمة فان المقدمة لا بد وان يفرض وجودها اولاً ثم يفرض بعد ذلك وجود ذيلها ، ومن الواضح ان عدم الازالة ليس متقدماً على الصلاة من حيث الرتبة اذ المكلف لو دخل المسجد ورأى النجاسة فقد تحدث له ارادة نحو الصلاة ، وهذه الارادة متى ما حصلت كان حدوثها سبباً في وقت واحد ورتبة واحدة لشئين هما وجود الصلاة وعدم الازالة ، فعدم الازالة ووجود الصلاة اذن هما في رتبة واحدة وليست ارادة الصلاة تُحدث عدم الازالة اولاً ثم تُحدث الارادة بمعونة عدم الازالة وجود الصلاة . وما دام في رتبة واحدة فلا يكون عدم الازالة مقدمة للصلاة والا كانت رتبته متقدمة على الصلاة .

٢- ان لازم افتراض المقدمة الدور . ويمكن توضيح الدور ببيانات متعددة تقتصر على ما اشار له قدس سره في الحلقة الثانية ص ٢٨٩ . وحاصله يتضح بعد بيان مقدمة هي : ان (أ) لو كان علة لـ (ب) فنقيض (أ) يكون علة لنقيض (ب) فالنار اذا كانت علة للاحتراق فعدم النار يكون علة وسبباً لعدم الاحتراق^(١) .

وباتضح هذه المقدمة نقول : ان عدم الصلاة لو كان علة ومقدمة للازالة - وهكذا عدم الازالة لو كان علة ومقدمة للصلاة - لزم ان يكون نقيض عدم الصلاة وهو الصلاة علة لعدم الازالة طبقاً للمقدمة السابقة ، واذا صارت الصلاة علة لعدم الازالة لزم الدور اذ فرضنا فيما سبق ان عدم الازالة هو العلة للصلاة^(٢) بينما اصبحت الآن الصلاة هي العلة لعدم الازالة ، وهذا معناه ان ما فرض معلولاً اصبحت علة وما فرض علة اصبحت معلولاً .

نتيجة ما تقدم :

اتضح مما سبق انه استدل على اقتضاء الامر بالازالة للنهي عن الضد الخاص وهو الصلاة بوجهين : احدهما مسلك التلازم وثانيها مسلك المقدمة . وقد اتضح بطلان كلا المسلكين . والنتيجة على هذا ان الامر بالشيء كما لا يقتضي النهي عن ضده العام كذلك لا يقتضي النهي عن ضده الخاص .

ثمرة المسألة :

قد تسأل عن ثمرة بحث اقتضاء الامر بالازالة للنهي عن الصلاة مثلاً . وقد

(١) وهذا هو معنى العبارة القائلة : نقيض العلة علة لنقيض المعلول .

(٢) حيث قلنا : وهكذا عدم الازالة لو كان علة ومقدمة للصلاة .

تقدمت الاشارة لها سابقاً ، وحاصلها : انه بناء على اقتضاء الامر بالازالة للنهي عن الصلاة يلزم وقوع الصلاة فاسدة اذ الامر الترتبي لا يمكن تعلقه بها لتصحح بواسطته فانه مع النهي عن الصلاة لا يمكن تعلق الامر بها^(١) ، وهذا بخلافه بناء على عدم الاقتضاء ، فان الصلاة يمكن وقوعها صحيحة بواسطة الامر الترتبي لعدم تعلق نهى بها كي يمنع من تعلق الامر .

ويمكن ان نصوغ الثمرة بشكل آخر اعم بحيث يكون البيان السابق مظهراً له . وحاصله : ان الامر بالازالة لو كان مقتضياً للنهي عن الصلاة يحصل التعارض بينه وبين الامر بالصلاة ، اذ الامر بالازالة يقول - بناء على الاقتضاء - اوجد الازالة ولا توجد الصلاة ، وهكذا الامر بالصلاة يقول بناء على الاقتضاء اوجد الصلاة ولا توجد الازالة ، والمعارضة بناء على هذا واضحة ، ومع تحقق المعارضة وتقديم الامر بالازالة لقوة سنده او دلالة يكون اطلاق « اقيموا الصلاة » ساقطاً وغير شامل للصلاة المقارنة للنجاسة في المسجد ، ومعه تقع باطله . هذا كله بناء على القول باقتضاء الامر بالازالة للنهي عن الصلاة ، واما بناء على عدم الاقتضاء فلا تحصل المعارضة بين « صل » و « ازل » بل مزاحمة ، اذ « ازل » لا يكون مفاده لا توجد الصلاة بل مفاده فقط اوجد الازالة ، وطبيعي هو يقول اوجد الازالة ضمن الشرائط العامة التي احدها القدرة وعدم الاشتغال بواجب آخر اهم فهو يقول اوجد الازالة ان كنت قادراً ولم تشتغل بواجب اهم ، وهكذا الامر بالصلاة بناء على عدم الاقتضاء يقول اوجد الصلاة ان كنت قادراً ولم تشتغل بالاهم ولا يقول لا تشتغل بالازالة ، ومن الواضح عدم المنافاة بين تكليفين من هذا القبيل .

(١) حتى بناء على جواز اجتماع الامر والنهي ، اذ جواز الاجتماع يشترط فيه تعدد العنوان كعنواني الغصبية والصلاة ، والمفروض في المقام وحدته حيث لا نملك غير عنوان الصلاة .

اجل ان بين هذين التكليفين تزامناً حيث لا يمكن امتثالهما معاً ، ومع التزاحم يقدم الالهم منهما ويكون الامر بالمهم - وهو الصلاة في المثال - ثابتاً بنحو الترتب وعدم الاشتغال بالالهم ، ومع وقوع المهم متعلقاً للامر الترتبي فلو اتى به المكلف وقع صحيحاً .

والخلاصة : انه بناء على هذه الصياغة الجديدة تصير الثمرة هكذا : بناء على الاقتضاء يقع التعارض بين « صل » و « ازل » ، وبناء على عدمه يقع التزاحم . واما الصياغة الاولى التي كانت تقول ان الصلاة تقع فاسدة بناء على الاقتضاء وصحيحة بناء على عدمه فهي من مظاهر ونتائج التعارض والتزاحم فان من نتائج التعارض وتقديم « ازل » بطلان الصلاة ومن نتائج التزاحم صحتها من خلال الامر الترتبي .

قوله ص ٤١٢ س ٣ ويراد بالاقتضاء استحالة ثبوت ... الخ : اي المراد من الاقتضاء انه مع الامر بالازالة مثلاً يلزم النهي عن الصلاة سواء كان ذلك بنحو الدلالة المطابقة ام التضمنية ام الالتزامية .

قوله ص ٤١٢ س ١٢ تبعد عنه : اي عند الضد العام ، فان حرمة ترك الصلاة تقتضي التباعد عن ترك الصلاة .

قوله ص ٤١٣ س ٥ بان يرجع : الصواب : بانه يرجع .

قوله ص ٤١٣ س ٩ وقد تقدم في ... الخ : اي ص ١١٥ س ٢ حيث تقدم ان الوجوب ليس مركباً من طلب الفعل والنهي ، فان طلب الفعل جنس شامل للواجب والمستحب وهكذا النهي هو جنس شامل للمحرّمات والمكروهات ، اذ المكروه مشتمل على النهي ايضاً ، ومن الواضح ان الشيء لا يتركب من جنسين بل من جنس وفصل .

قوله ص ٤١٤ س ٧ كما تقدم : اي في مبحث الضد العام حيث ذكرنا فيه ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام .

قوله ص ٤١٥ س ٣ ومن الواضح : لعل الواجه التعبير هكذا : اذ من الواضح ... الخ . وتوضيح العبارة : انه كما لا يمكن الامر بالضد الخاص وهو الصلاة مع النهي عن الصلاة كذلك لا يمكن الامر بالصلاة مع الامر بترك الصلاة لاستحالة الامر بالنقيضين .

قوله ص ٤١٥ س ١٤ وبيانه ان العلة ... الخ : هذا اشارة الى المقدمة الاولى .

قوله ص ٤١٦ س ١ ومن هنا ... الخ : هذا اشارة الى المقدمة الثانية .

قوله ص ٤١٦ س ٩ وعلى هذا الاساس : هذا شروع في الجواب بعد الفراغ من المقدمتين .

قوله ص ٤١٦ س ١٠ اذا لاحظنا الصلاة ... الخ : المفروض هنا ان الازالة هي المانع ، وهو غير مهم .

قوله ص ٤١٦ س ١٥ لاحالة منتظرة : اي لا بد وان تكون الصلاة حاصلة ولا تكون الازالة متحققة .

قوله ص ٤١٧ س ٧ وعدم امكان ... الخ : عطف تفسير على « التمانع » .

قوله ص ٤١٧ س ٨ كما في الضدين : اي كما في السواد والبياض مثلاً .

قوله ص ٤١٧ س ٩ بهذا المعنى : هذ متعلق بالمتمانعين . اي ان المتمانعين -

بمعنى المتنافرين في الوجود فقط - متى ما تم المقتضي لاحدهما ... الخ .

قوله ص ٤١٧ س ١١ في وجود احد ... الخ : اي يؤثر في وجود احدهما

ونفي الآخر في رتبة واحدة من دون ان يكون عدم احدهما متقدماً وعلة لوجود

الآخر .

قوله ص ٤١٨ س ٣ كما اشرنا في الحلقة السابقة : ص ٢٩١ .

قوله ص ٤١٨ س ٥ وكذلك اي واجب ... الخ : اي وكذا غير الصلاة من

الواجبات العبادية فيما اذا زوحم بواجب اهم .

قوله ص ٤١٨ س ١٥ كما تقدم : ص ٣١٧ س ١٣ .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

اقتضاء التحريم للفساد

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اقتضاء الحرمة للبطلان :

قوله ص ٤١٩ س ١ لا شك في ان النهي المتعلق بالعبادة ... الخ :
 حاصل المبحث المذكور ان الحرمة اذا تعلقّت بالصلاة مثلاً كأن قيل لا تصل
 في المغصوب فهل هذه الحرمة تقتضي فساد الصلاة بحيث يلزم اعادةها من جديد ؟
 وفرق هذا المبحث عن المبحث السابق الذي كان يقول ان وجوب الشيء هل
 يقتضي حرمة ضده أو لا هو انه في البحث السابق كان يبحث عن الامر بالازالة
 هل يقتضي حرمة الصلاة أو لا فإذا اختير القول بالاقتضاء وان الصلاة منهي عنها
 يأتي الدور لمبحثنا هذا فيقال بعد ما ثبت تعلق الحرمة بالصلاة فهل توجب
 حرمتها فسادها أو لا . وعليه فبحثنا هذا مترتب على المبحث السابق .

وبعد هذا نعود الى الكتاب ، وقبل الدخول في صلب الموضوع لا بدّ وان
 نعرف ان محل كلامنا هو النهي التكليفي دون الارشادي ، فان النهي قد يكون
 ارشادياً مثل « لا تصل فيما لا يؤكل لحمه » او « لا تبع بغير كيل » ، فان النهي في
 الاول ارشاد الى ان لبس جلد او شعر الحيوان الذي يحرم اكله مانع من صحة
 الصلاة وموجب لبطلانها ، وهكذا النهي في الثاني هو ارشاد الى شرطية الكيل
 والعلم بالعوضين في صحة البيع .

ووجه خروج النهي المذكور عن محل البحث هو ان الفساد والبطلان
 مضمون النهي الارشادي فهو يرشد الى الفساد ، ولا معنى للبحث عن اقتضائه
 للفساد بعد ان كان الارشاد الى الفساد مضمونه ، ومن هنا يكون البحث مختصاً

بالنهي التكليفي من قبيل النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة او النهي عن الصلاة في المغصوب^(١) ، فان النهي في هذين المثالين تكليفي حيث ان مخالفته توجب استحقاق العقوبة .

وبعد اتضح اختصاص محل البحث بالنهي التكليفي نقول : ان الكلام يقع تارة في النهي عن العبادة واخرى في النهي عن المعاملة . وبعبارة اخرى تارة يبحث هل النهي عن مثل الصلاة يقتضي فسادها بمعنى لزوم اعادةها من جديد او لا ؟ واخرى يبحث هل النهي عن مثل البيع يقتضي فساد به بمعنى عدم ترتب الملكية على البيع ؟

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة :

قوله ص ٤١٩ س ٧ والمعروف بينهم ان الحرمة ... الخ : المعروف بين الاصوليين في النهي عن العبادة اقتضاؤه لفسادها . ولكن ما هي نكتة ذلك ؟ يمكن ذكر ثلاثة تقريبات لذلك :

١ - لو قلنا بان الامر بالازالة مثلاً يقتضي النهي عن الصلاة فهذا النهي يكشف عن ان اطلاق « اقيموا الصلاة » لا يشمل الصلاة المقارنة للنجاسة في المسجد ، اذ لو كان شاملاً لها يلزم تعلق الامر والنهي بعنوان واحد وهو عنوان الصلاة وذلك باطل . اذن من وجود النهي عن الصلاة حين تواجد النجاسة نستكشف عدم تعلق الامر بها ، ومع عدم تعلقه بها تقع فاسدة .
وقد يقال : لماذا لا تقع الصلاة صحيحة بواسطة المصلحة والمحبوبة باعتبار

(١) ينبغي الالتفات الى عدم وجود نص ينهى عن الصلاة في المغصوب بلسان لا تصل في المغصوب وانما الثابت هو النهي عن التصرف في مال الغير بدون رضاه ، والصلاة الواقعة في المغصوب تكون منهيًا عنها باعتبار انها مصداق للتصرف غير المرضي .

ان صحة الصلاة لا تتوقف على وجود الامر بل يكفي فيها وجود المصلحة والمحبوبة ؟

والجواب : ان الامر اذا لم يكن متعلقاً بالصلاة المقارنة للنجاسة فمن اين يستكشف وجود المصلحة فيها ؟ ان الكاشف ليس الا الامر ، واذا لا امر فلا كاشف .

ثم ان هذا التقريب لو كان تاماً نطرح الاسئلة الثلاثة التالية :

أ - هل التقريب المذكور يثبت بطلان الصلاة في خصوص صورة علم المكلف بالنهي او يعم صورة جهله به ؟ انه يعم صورة الجهل ايضاً ، اذ مع تعلق النهي بالصلاة واقعاً فلا امر بها واقعاً سواء كان المكلف عالماً بتعلق النهي ام لا .

ب - وهل التقريب المذكور يثبت البطلان في خصوص الامور العبادية او يعم التوصلية ايضاً ؟ كما لو امر المولى بالكنس ونهى عن استعمال الوسيلة الكهربائية ، فلو تحقق الكنس بالوسيلة الكهربائية وقع منهياً عنه ، والنهي المذكور نهي عن امر توصلي . الصحيح عمومية البطلان لذلك ، اذ مع تعلق النهي بالامر التوصلي لا يكون اطلاق الامر شاملاً له ، ومع عدم شموله له لا يقع مصداقاً للمأمور به .

ج - وهل التقريب المذكور يثبت البطلان في خصوص ما اذا كان النهي نفسياً او يعم الغيري ايضاً ؟ انه يعم الغيري - كالنهي عن الصلاة حين وجود النجاسة في المسجد ، فان النهي عن الصلاة غيري اي هو ناشئ من كون ترك الصلاة مقدمة لازالة الواجبة - اذ مع تعلق النهي بالصلاة ولو كان غيرياً فلا يمكن شمول اطلاق امر « اقيموا الصلاة » لها .

ومن خلال هذا اتضح ان هذا التقريب لو تم فهو عام من جميع الجهات

الثلاث ، اي هو عام للجاهل والامور التوصلية والنهي الغيري .

٢ - والتقريب الثاني لاقتضاء النهي للفساد ان النهي عن العبادة يكشف عن مبغوضيتها للشارع ، ومع مبغوضيتها فلا يمكن الاتيان بها على وجه التقرب فتقع باطلة اذ شرط صحة العبادة وقوعها على وجه قربي .

وهذا التقريب لو تم نطرح نفس الاسئلة الثلاثة السابقة وهي :

أ - هل التقريب المذكور يعم صورة الجهل ايضاً ؟ كلا بل يختص بالعالم اذ الجاهل لا يعلم بمبغوضية العمل للشارع كي لا يمكنه قصد التقرب .

ب - وهل يعم الامور التوصلية ؟ كلا بل يختص بالعباديات لانها التي تحتاج الى قصد القربة .

ج - وهل يعم النهي الغيري^(١) ؟ نعم يعمه ايضاً ، اذ كما ان النهي النفسي يكشف عن المبغوضية كذلك الغيري يكشف عنها ، غاية الامر ان الغيري يكشف عن المبغوضية الغيرية دون النفسية ، ومن الواضح انه كما لا يمكن قصد التقرب في حالة المبغوضية النفسية كذلك لا يمكن قصده في حالة المبغوضية الغيرية .

وبهذا اتضح ان هذا التقريب خاص من الجهة الاولى والثانية وعام من الجهة الثالثة .

٣ - ان الحرمة اذا تعلقت بالعبادة حكم العقل بقبح الاتيان بها ، ومعه فلا يمكن قصد التقرب بها لعدم امكان التقرب بالقبيح . وفرق هذا التقريب عن سابقه انه في السابق كان العقل يستكشف كون الفعل مبغوضاً من دون ان يحكم هو بالمبغوضية واما في هذا التقريب فالعقل هو الذي يحكم بقبح الفعل لا انه

(١) هذا السؤال لم يتعرض له في عبارة الكتاب وكان من المناسب التعرض له كما تعرض له في مباحث الدليل اللفظي ج ٣ ص ١١٦ .

يستكشف ذلك .

وعلى تقدير تمامية هذا التقريب نطرح الاسئلة السابقة ايضاً وهي :

أ - هل يعم التقريب المذكور الجاهل بالنهي ؟ كلا لا يعم ، اذ مع الجهل بالنهي لا يقبح صدور الفعل حتى 'يمتنع قصد التقرب به .

ب - وهل يعم الامور التوصلية ؟ كلا بل يختص بالعباديات ، اذ الامور التوصلية لا يشترط فيها قصد القربة .

ج - وهل يعم النهي الغيري ؟ كلا لان العقل لا يحكم بقبح مخالفة النهي الغيري قبحاً مستقلاً مغايراً لقبح مخالفة النهي النفسي بل القبيح هو مخالفة النهي النفسي فقط ، واما مخالفة النهي الغيري فتقبح بما انها مقدمة وشروع في مخالفة النهي النفسي والافهي في نفسها لا تكون قبيحة حتى 'يمتنع قصد التقرب .

وبهذا اتضح ان هذا التقريب خاص من جميع الجهات الثلاث بخلاف التقريب الاول فانه عام من جميع الجهات الثلاث وبخلاف التقريب الثاني فانه خاص من الجهة الاولى والثانية وعام من الجهة الثالثة .

اقسام النهي عن العبادة :

قوله ص ٤٢٠ س ١٦ ثم اذا افترضنا ... الخ : للنهي عن العبادة اشكال

ثلاثة :

١ - ان يكون متعلقاً بالعبادة بكاملها كالنهي عن الصلاة حين وجود النجاسة في المسجد .

٢ - ان يكون متعلقاً بجزء العبادة لا بجميعها ، كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة ، فان القراءة جزء من الصلاة والنهي عنها نهى عن جزء الصلاة .

٣- ان يكون متعلقاً بشرط العبادة كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب ،
فان الوضوء شرط للصلاة والنهي عنه نهى عن شرط الصلاة .
وبعد اتضح هذه الاشكال الثلاثة نطرح هذا السؤال وهو انه بناء على
اقتضاء النهي عن العبادة فسادها فهل الاقتضاء المذكور يعم جميع هذه الاشكال
الثلاثة او يختص ببعضها ؟ والجواب : اما بالنسبة الى النهي عن العبادة بكاملها
فهو القدر المتيقن فلو قلنا بان النهي عن العبادة يقتضي الفساد فالقدر المتيقن من
ذلك هو النهي عن العبادة بكاملها .

واما بالنسبة للنهي عن جزء العبادة فهو ايضاً يقتضي الفساد اذ جزء
العبادة - كالقراءة مثلاً - عبادة ايضاً ، ومعه فيكون النهي عنه نهياً عن العبادة وهو
يقتضي الفساد . ولكن بفساد القراءة مثلاً هل تفسد الصلاة ؟ والجواب : لو فرض
اقتصار المكلف على قراءة العزيمة المنهي عنها وعدم قراءة سورة اخرى بعدها
فصلاته باطلة جزماً لان القراءة جزء من الصلاة وبطلان الجزء يستدعي بطلان
الكل . واما اذا قرأ بعدها سورة اخرى وقعت صحيحة - لتحقيق الجزء الصحيح -
لو لم نقل بان القراءة الثانية تعد زيادة في الصلاة وكل زيادة مبطله .

واما بالنسبة للنهي عن الشرط فالمناسب هو التفصيل بين كون الشرط
عبادة وبين غيره ، فان كان عباده كالوضوء مثلاً فالنهي عنه موجب لفساده ومع
فساد الشرط يفسد المشروط ، وان لم يكن عبادة - كستر العورة بالقماش
المغصوب فان الستر شرط وليس عبادة - فالنهي عنه لا يقتضي البطلان لا من
ناحية نفس الشرط ولا من ناحية المشروط .

اما انه لا موجب للفساد من ناحية نفس الشرط فلأن المفروض عدم كون
الستر عبادة ، ومعه فلا وجه لبطلانه بالنهي .

واما انه لا موجب للبطلان من ناحية المشروط فلأن المفروض ان الشرط صحيح وليس فاسداً ، ومع صحة الشرط يكون المشروط واجداً لشرطه ولا موجب لبطلانه^(١).

ان قلت : كيف يمكن ان يكون شرط الصلاة ليس عبادة والحال ان الامر بالصلاة امر عبادي ، وحيث ان الامر بالصلاة يرجع الى 'تعلق الامر باجزاء الصلاة وشرائطها فاللازم ان تكون جميع اجزائها وشرائطها عبادة .

قلت : تقدم ص ٣٨١ من الحلقة ان الامر النفسي المتعلق بالمركب لا يكون متعلقاً بالشرائط حتى يلزم صيرورة جميع الشرائط عبادية بل هو متعلق بالتقييد بالشرط لا بنفس الشرط اذ لو كان متعلقاً بنفس الشرط يلزم عدم الفرق بين الجزء والشرط ، فالركوع مثلاً جزء من الصلاة لان الامر المتعلق بالصلاة متعلق به ، واما ستر العورة فالامر بالصلاة لا يكون متعلقاً به بل هو متعلق بالتقييد بالستر اذ لو كان متعلقاً بنفس الستر لزم صيرورته جزء كالركوع لا شرطاً .
والى هنا نهي الكلام عن اقتضاء النهي لفساد العبادة ونتكلم عن اقتضائه لفساد المعاملة .

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة :

قوله ص ٤٢١ س ١٥ وتحلل المعاملة ... الخ : كل معاملة تتركب من جزئين : سبب ومسبب ، فالبيع مثلاً يتركب من سبب - وهو العقد اي الايجاب والقبول - ومن مسبب وهو انتقال الملكية . والنهي عن المعاملة تارة يكون راجعاً الى السبب واخرى الى المسبب .

(١) اوضحنا المطلب في هذا الموضوع بشكل آخر غير ما هو الموجود في الكتاب لانه الانسب .

مثال النهي عن السبب : النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة فان المنهي عنه ليس هو المسبب - اي حصول الملكية - اذ الشارع لا يبغض حصول الملكية بسبب الارث او بسبب آخر غير البيع وانما يكره نفس الايجاب والقبول الذي هو السبب لانه الذي يشغل عن صلاة الجمعة دون حصول الملكية فانه لا يشغل عنها.

ومثال النهي عن المسبب : النهي عن بيع المصحف للكافر ، فان المنهي عنه هو ملكية الكافر للمصحف ولذا لو حصلت - الملكية - من سبب آخر غير البيع كانت مبغوضة ايضاً ، فالشارع يبغض ملكية الكافر للمصحف ولو عن طريق الهبة مثلاً ولا خصوصية لحصولها من الايجاب والقبول البيعي .

وباتضح هذا نبحت :

أ - هل النهي عن السبب يقتضي الفساد ؟

ب - هل النهي عن المسبب يقتضي الفساد ؟

اما بالنسبة الى السؤال الاول فالمعروف بين الاصوليين ان النهي عن السبب لا يقتضي الفساد ، فلربما يكون السبب منهيّاً عنه ومبغوضاً للشارع ومع ذلك يترتب عليه الاثر لو حصل كما هو الحال في الظهار ، فان قول الزوج لزوجته « انت عليّ كظهر امي » محرم ولكن مع ذلك يترتب الاثر على القول المذكور بمعنى ان الزوجة تصير محرمة عليه . وايجاد النار مثلاً في مكان معين قد يكون مبغوضاً ومنهيّاً عنه من قبل المولى ولكن مع ذلك لو حصل اثر اثره وهو الاحراق .

واما بالنسبة للسؤال الثاني - وهو ان النهي عن المسبب هل يقتضي الفساد او لا - فقبل الاجابة عنه نذكر شبهة تقول ان تعلق النهي بالمسبب اي بالملكية ليس معقولاً في نفسه حتى يبحث عن اقتضائه الفساد فانه يشترط في تعلق النهي

بشيء القدرة على متعلقه ، ومن الواضح ان السبب - اي الايجاب والقبول - هو فعل للمكلف ومقدور له فيمكن تعلق النهي به ، واما الملكية التي هي المسبب فليست فعلاً للمكلف ليتمكن تعلق النهي بها .

والجواب : ان الملكية وان لم تكن فعلاً للمكلف بالمباشرة ولكنها مقدورة له بواسطة سببها فان المكلف ما دام قادراً على ايجاد السبب فهو قادر على ايجاد المسبب ، وهذا المقدار من القدرة يكفي في صحة تعلق النهي فان شرط تعلق النهي هو القدرة على متعلقه سواء كانت بالمباشرة ام بواسطة السبب ^(١) .

وبعد هذا نرجع الى صلب الموضوع وهو ان النهي عن المسبب هل يقتضي الفساد او لا ؟ قد يقال باقتضائه الفساد لوجهين :

١ - ان النهي عن الملكية - التي هي المسبب - يدل على مبغوضيتها للشارع ، ومع مبغوضيتها له كيف يحكم بها عند حصول السبب ، ان حكم الشارع بثبوتها يتناقض وكونها مبغوضة عنده ، وعدم حكمه معناه بطلان المعاملة ^(٢) .

وفيه : ان حصول الملكية بالبيع مثلاً يتوقف على توفر امرين :

أ - صدور الايجاب والقبول ^(٣) اذ بدون ذلك لا يمكن حصول الملكية .

ب - حكم الشارع بالملكية بعد صدور الايجاب والقبول فانه من دون حكمه بها بعد صدورهما لا يمكن تحققها . اذن حصول الملكية - التي هي المسبب - يتوقف على صدور الايجاب والقبول وعلى حكم الشارع .

وباتضح هذا نقول : ان الشارع اذا نهى عن الملكية فنهيه هذا وان دل على

(١) ويصطلح على الفعل بالمباشرة - كالايجاب والقبول - بالفعل المباشري وعلى المقدور بواسطة السبب بالفعل التسبيبي او التوليدي .

(٢) نسب في تهذيب الاصول ج ١ ص ٣٣٢ هذا الوجه الى الشيخ الأعظم في تقريراته .

(٣) المقصود من الايجاب والقبول ليس خصوص اللفظيين بل ما يعم الفعلين الحاصلين

مبغوضيتها له ولكن لعلها مبغوضة له من ناحية الامر الاول دون الامر الثاني ، اي لعلها مبغوضة له من ناحية الايجاب والقبول فقط فهو يبغض الملكية بمعنى بغضه ايجادها بالايجاب والقبول من دون بغضها بعد تحقق الايجاب والقبول . ويمكن استيضاح ذلك بمثال القتل فانه - القتل - يتوقف على امرين : امرار السكين على رقبة المقتول وكونها قابلة للقتل وليست كالحشبة ، والمولى اذا نهى عن القتل دل ذلك على مبغوضيته القتل ولكن اقصى ما يدل النهي عليه هو مبغوضية القتل من ناحية امرار السكين فهو يكره امرار السكين ولا يلزم ان يكون مبغضاً لكون السكين ذات قابلية للقتل بل ذلك لعله محبوب له .

٢- ما ذكره الميرزا قدس سره من ان النهي عن تمليك المصحف للكافر مثلاً يدل على ان المسلم لا سلطنة له على تمليك المصحف للكافر فهو مسلوب السلطنة من هذه الناحية ومحجور عليه وحاله اشبه بالطفل ، فكما انه لا سلطنة له على التصرف في امواله كذلك البالغ في المثال المذكور ، ومع الحجر وسلب السلطنة يقع البيع باطلاً لان شرط صحته وجود السلطنة .

وفيه : ما المقصود من كون النهي يدل على الحجر وسلب السلطنة ؟ فهل المقصود الحجر التكليفي بمعنى ان يبيع المصحف محرم على المسلم ويعاقب عليه او المقصود هو الحجر الوضعي بمعنى انه لا يتحقق الانتقال منه ويكون بيعه باطلاً ؟ فان كان المقصود هو الاول فهو مسلم ولكن ذلك لا يستلزم فساد المعاملة وعدم تحقق الانتقال ، وان كان المقصود هو الثاني فذاك اول الكلام فنحن لا نسلم ان النهي عن بيع المصحف يدل على الحجر بهذا المعنى .

وبهذا اتضح كما ان النهي عن السبب لا يقتضي الفساد كذلك النهي عن المسبب لا يقتضيه ، بل يمكن ان نقول اكثر من هذا انه ليس فقط لا يقتضي الفساد

بل يقتضي الصحة وتحقق المسبب^(١) باعتبار ان الشارع لا ينهى عن شيء الا اذا كان ذلك الشيء مقدوراً للمكلف ، فهو حينما ينهى عن تمليك المصحف للكافر لا بد وان يكون حصول التمليك امراً مقدوراً للمسلم والا فلا معنى للنهي عنه ، ومن الواضح ان التمليك لا يكون مقدوراً الا اذا كانت المعاملة صحيحة اذ لو كانت باطلة لزم عدم امكان تحقق الملكية وعدم كونها مقدورة .

قوله ص ٤١٩ س ٩ ودليلاً : عطف تفسير على قوله « خطاباً » . اي ان النهي عن الصلاة حالة وجود النجاسة في المسجد يدل على ان الخطاب بالوجوب لا يشمل متعلق الحرمة اي لا يشمل الصلاة حالة وجود النجاسة في المسجد .

قوله ص ٤٢٠ س ١١ يمكنه التقرب : كان من المناسب ان يضاف الى ذلك قوله وتعم الحرمة الغيرية كما اشرنا لذلك سابقاً .

قوله ص ٤٢٠ س ١٢ ويفرض تنجز الحرمة : اي فرض العلم بالحرمة ، فان فرض العلم بالحرمة هو فرض تنجز الحرمة .

قوله ص ٤٢١ س ٣ المفرد : الصواب : الفرد .

قوله ص ٤٢١ س ٦ لبغض العبادات : الصواب : لبعض العبادات . ثم ان هذا البعض هو مثل الصلاة فان الزيادة والتكرار فيها قد يكون مضراً ، وهذا بخلاف مثل الحج ، فان تكرار صلاة الطواف فيه او الهدى ليس مبطلاً .

قوله ص ٤٢١ س ١٠ فلأن عبادية : كان من المناسب ان يقال : فلأنه بعد صحة الشرط وعدم فساده يكون المشروط تاماً ثم بعد ذلك يبين هذا المطلب بلسان ان قلت قلت .

(١) نسب القول باقتضاء النهي عن المعاملة للصحة الى ابي حنيفة واختاره الآخوند وجماعة ممن تأخر عنه .

٤٩٢ الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني

قوله ص ٤٢٢ س ٢ والعقد : عطف تفسير على ' « الانشاء » .

قوله ص ٤٢٢ س ٥ باعتباره فعلاً : هذا اشارة الى الاشكال والجواب الذي
اشرنا له سابقاً .

قوله ص ٤٢٢ س ١٤ للمضمون : وهو الملكية مثلاً .

قوله ص ٤٢٣ س ١٤ كما اشرنا اليه في حلقة سابقة : ص ٢٩٤ .



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

١٤٤٠



مركز تحقيقات كميوتري علوم اسلامي

الملازمة بين حكم العقل والشرع

١٤٤٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع :

قوله ص ٤٢٤ س ١ ينقسم الحكم العقلي الى قسمين ... الخ :

هذا المبحث هو آخر قضية عقلية تبحث في هذا الكتاب ، فانه تقدم سابقاً ان الدليل على الحكم الشرعي تارة يكون شرعياً واخرى عقلياً . والمراد من الدليل العقلي هو كل قضية يحكم بها العقل كحكمه بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته و حكمه بالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده ... وكان بداية البحث عن هذه القضايا ص ٢٩٨ واولها هي قضية استحالة التكليف بغير المقدور وخاتمها هي هذه القضية اي قضية الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

وبالرغم من تكرر سماع وقراءة القضية المذكورة في ثنايا كلمات الاصوليين الا انهم لم يفردوا لها بحثاً مستقلاً ، ولئن تحدثوا عنها قليلاً فذلك ضمن ابحاث اخرى^(١) وبحثها في هذا الكتاب تحت عنوان مستقل يسترعي انتباه القارئ يعد من احدي حسناته .

(١) فقد ذكرها الميرزا في مبحث التجري عند البحث عن ان قبح الفعل المتجرى به هل يستلزم حرمة شرعاً فراجع اجود التقارير ج ٢ ص ٣٦ وفوائد الاصول ج ٣ ص ٦٠ ومصباح الاصول ج ٢ ص ٢٦ .

منهجة البحث :

ويمكن منهجة مطالب هذا البحث ضمن النقاط التالية :

١ - قام الاعلام بتقسيم الحكم العقلي الى قسمين فتارة :

أ - يتعلق الحكم العقلي بامر واقعي ثابت في عالم الواقع ولا ارتباط له بحيثية العمل كحكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين او استحالة الدور والتسلسل او امكان اجتماع المتخالفين ، فان استحالة اجتماع النقيضين امر ثابت في عالم الواقع ولا ارتباط له بحيثية العمل ، والعقل بحكمه هذا يريد الكشف عن حقيقة ثابتة في الواقع لا ارتباط لها بحيثية العمل . ويسمى مثل هذا الحكم بالحكم العقلي النظري . وسبب التسمية واضح حيث ان متعلق الحكم ليس امراً عملياً بل امراً واقعياً نظرياً .

واخرى يتعلق بامر عملي ويسمى بالحكم العقلي العملي كحكم العقل بان الصدق ينبغي فعله والكذب لا ينبغي فعله^(١) ، ان هذا الحكم يرتبط بحيثية العمل كما هو واضح ومن هنا يسمى بالحكم العقلي العملي .

٢ - وقع الكلام بين الاعلام في ان صفة الحسن والقبح - المعبر عنها بجملة ينبغي فعله او لا ينبغي - هل هي من الامور الواقعية الثابتة في عالم الواقع او من الاحكام العقلانية ؟ ان هذا بحث يأتي بشكل واضح ص ٤٢٦ من الحلقة ، وهنا وقع التلميح له في عبارة الكتاب . ولتوضيحه نقول : هناك رأي يقول ان الحسن والقبح هما من الاحكام العقلانية بمعنى ان الله سبحانه بعد ان خلق العقلاء واتفقوا على ان الصدق ينبغي فعله ثبتت بعد ذلك صفة الحسن للصدق وعندما اتفقوا على

(١) يمكن ابدال جملة ينبغي فعله بكلمة حسن كما ويمكن ابدال جملة لا ينبغي فعله بكلمة قبيح ، اذن قولنا ينبغي فعله = حسن ، وقولنا لا ينبغي فعله = قبيح .

ان الكذب لا ينبغي فعله ثبتت بعد ذلك صفة القبح له ، فصفة الحسن والقبح لا وجود لها في عالم الواقع قبل خلق العقلاء بل ينسب الى ابن سينا انه كان يقول ان حسن العقل وقبح الظلم حكمان من العقلاء يتولدان نتيجة آداب وعادات اجتماعية معينة بحيث لو فرض ان الانسان خلق وحيداً ولم يعيش تلك العادات والآداب لما ادرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم .

وهناك رأي ثان يقول : ان صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة في الواقع بقطع النظر عن العقلاء ، فكما ان استحالة اجتماع النقيضين هي من القضايا الواقعية الثابتة في الواقع حتى قبل وجود العقلاء كذلك حسن الصدق وقبح الكذب مثلاً^(١) .

والصحيح هو الرأي الثاني كما تأني البرهنة عليه . وبناء عليه قد يقال : ما هو الفرق اذن بين الحكم النظري والحكم العملي بعد عد صفة الحسن والقبح من الصفات الثابتة في عالم الواقع كصفة استحالة اجتماع النقيضين .

والجواب : ان صفة الحسن والقبح وان كانت صفة واقعية الا انها ترتبط بجنبية العمل ، بل ان جنبية العمل مستبطنة فيها ، فحينما يقال هذا حسن يعني فعله وحينما يقال هذا قبيح يعني فعله ، وهذا بخلاف صفة استحالة اجتماع النقيضين فانها لا تستبطن ذلك ، وبناء على هذا فالفارق بين الحكم العملي والحكم النظري هو ان الحكم العملي حكم متعلق بصفة واقعية يستبطن مفهومها جنبية العمل بينما الحكم النظري حكم متعلق بصفة واقعية لا يستبطن مفهومها ذلك .

٢- قلنا ان الحكم النظري هو الحكم المتعلق بصفة واقعية لا يستبطن

(١) وهذا البحث بحث مستقل يفاير البحث عن ان مثل عنوان الصدق والايتار وغيرها هل هو علة للحسن او مقتضى لذلك او ليس بعلة ولا مقتضى .

مفهومها جنبه العمل . وللحكم المذكور امثلة كثيرة كحكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين او الدور او امكان اجتماع المتخالفين او ... ومن امثلته ايضاً حكمه بوجود المصلحة في هذا الفعل ووجود المفسدة في ذاك ، حيث ان المصلحة والمفسدة صفتان واقعتان لا ارتباط لهما بجنبه العمل ارتباطاً مباشراً ، ونحن في بحثنا هذا - الذي هو بحث حول الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - يهمننا هذا الفرد من الحكم النظري فانه الحكم الذي يتناسب التحدث عنه والبحث عن وجود ملازمة بينه وبين حكم الشرع ، فاذا حكم العقل بوجود مصلحة في شيء معين فيبحث هل يلزم حكم الشارع بسوجوبه او لا . واما الاحكام النظرية الاخرى كحكم العقل باستحالة الدور مثلاً فلا معنى للبحث عنها بعد عدم المعنى لملازمتها لحكم الشارع . هذا كله في الحكم النظري .

واما الحكم العملي فليس له مصاديق متعددة بل له مصداق واحد فقط وهو صفة الحسن والقبح ، اذ الصفة التي تستبطن بذاتها جنبه العمل ليست هي الا صفة الحسن والقبح .

٤ - بعد ان عرفنا ان المصداق الذي يهمننا من الحكم النظري هو الحكم بوجود المصلحة او المفسدة نطرح السؤال التالي : هل توجد ملازمة بين الحكم النظري - اي الحكم بوجود المصلحة والمفسدة في شيء معين - وبين حكم الشرع او لا ؟ وبعد ان عرفنا ان الحكم العملي له مصداق واحد وهو الحسن والقبح نسأل : هل توجد ملازمة بين الحكم العملي - اي حكم العقل بالحسن والقبح - وبين حكم الشرع او لا ؟ اذن لنا على هذا الاساس بحثان :

١ - هل توجد ملازمة بين ادراك العقل لوجود المصلحة او المفسدة - اي الحكم النظري - وبين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة ؟

٢- هل توجد ملازمة بين ادراك العقل للحسن والقبح - اي الحكم العلمي - وبين حكم الشرع بالوجوب او الحرمة ؟

الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشرع :

قوله ص ٤٢٥ س ٧ لا شك في ان الاحكام ... الخ : اما بالنسبة الى تحقيق البحث الاول فنقول : نحن نسلم بتبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد ، فالشيء اذا كانت فيه مصلحة عالية والشرائط المساعدة متوفرة والموانع مفقودة يلزم جعل الوجوب له لتوفر علته التامة بيد ان القطع بتحقيق مجموع هذه الافتراضات امر بعيد فان عقل الانسان محدود وهو يعلم بانه قد تخفى عليه اشياء كثيرة ، فلرب مانع موجود وهو لا يعلم به او شرط مفقود وهو يجهله ، اجل لو حصل القطع بتحقيق العلة التامة لزم حصول القطع بالحكم الشرعي ولكن حصول القطع الاول بعيد جداً^(١).

الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشرع :

قوله ص ٤٢٦ س ٧ عرفنا ان مرجع الحكم العملي ... الخ : واما بالنسبة الى البحث الثاني - هل توجد ملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وبين حكم الشارع - فنتعرض قبل تحقيقه الى مقدمة صغيرة مرّ مضمونها سابقاً ، وحاصلها : ان صفة الحسن والقبح هل هي من الصفات الثابتة في عالم الواقع بقطع النظر عن

(١) ومن الغريب ما ذهب اليه الميرزا من تسليم الملازمة بدعوى « انه لا شبهة في استقلال بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع الى الكاذب ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمة شرعاً » فوائد الاصول ج ٣ ص ٦١ ، اذ فيه ان من المحتمل وجود مانع من جعل الحكم لم يصل له عقلنا .

العقلاء كصفة استحالة الدور مثلاً بحيث ان العقلاء بحكمهم بالحسن والقبح يكشفون عما هو ثابت في عالم الواقع دون ان يشتوا شيئاً لم يكن فيه او انها صفة تثبت بحكم العقلاء ، فحينما يحكم العقلاء بان الشيء ينبغي فعله يثبت الحسن وحينما يحكمون بانه ينبغي تركه يثبت القبح . وطبيعي حكمهم بالحسن والقبح ليس عبثاً وبلا نكتة بل ناشيء من ادراكهم للمصلحة والمفسدة ، فلأجل ادراكهم وجود المصلحة في الصدق يحكمون بحسنه ولا ادراكهم وجود المفسدة في الكذب يحكمون بقبحه .

وباختصار : الحسن والقبح على هذا الاتجاه حكمان مجعولان من قبل العقلاء كسائر الاحكام المجعولة من قبلهم مثل حكمهم بوجوب اقامة العزاء على الميت غاية الامر حكمهم بحسن الصدق وقبح الكذب مثلاً حكم متفق عليه بينهم ولم يخالف فيه احد ، وما ذاك الا لوضوح ثبوت المصلحة في الصدق والمفسدة في الكذب بخلاف مثل اقامة العزاء على الميت فانه قد لا يكونون متفقين عليه بسبب عدم وضوح المصلحة فيه^(١) .

والصحيح هو الاتجاه الاول لناحيتين :

أ - ان الاتجاه الثاني مخالف للوجدان فانه قاضٍ بان الظلم قبيح والعدل حسن حتى قبل ان يخلق الله سبحانه العقلاء ، فكما ان استحالة الدور امر ثابت في الواقع حتى قبل وجود العقلاء كذلك حسن العدل وقبح الظلم .

ب - ذكر الاتجاه الثاني ان الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء

(١) من المجدير ان نشير الى ان اصحاب الاتجاه الثاني - القائل بان الحسن والقبح حكمان عقلانيان لا واقعيان - اختلفوا فيما بينهم فقال بعض كالسيد الخوئي ان حكم العقلاء بحسن الشيء او قبحه وليد ادراك المصلحة والمفسدة ، وقال آخر - كما هو المنقول عن ابن سينا - ان حكمهم بذلك ليس وليد ادراك المصلحة والمفسدة بل قد يكون وليد آداب ورسوم اجتماعية عاشها العقلاء .

وانهم يجعلون الحسن والقبح لاجل وجود المصلحة والمفسدة في الشيء ، فالشيء لاجل مصطلحه يحكمون بحسنه ولاجل مفسدته يحكمون بقبحه ، هكذا ذكروا ولكنه غير مسلم دائماً اذ احياناً يحكم العقلاء بقبح الشيء وليس فيه مفسدة او يحكمون بحسن الشيء وليس فيه مصلحة . ومثال ذلك ما لو فرض وجود انسان مريض يتمنى الموت لحظة بعد اخرى وليس لوجوده اي نفع فاذا قتل واستخرج من قلبه دواء خاص امكن ان يستفيد منه شخصان عالمان تحفظ به حياتهما ، في مثل هذه الفرضية يكون قتل ذلك الشخص غير مشتمل على المفسدة اذ اي مفسدة في قتل مثل الشخص المذكور ولكن مع ذلك هو قبيح . اذن صفة الحسن والقبح لا تنشأ دائماً من المفسدة والمصلحة بل قد تنشأ من غيرهما وان كانت في الغالب تنشأ منها .

ان قلت : ان القتل في المثال المذكور اذا لم يكن مشتملاً على المفسدة فكيف حكم العقلاء بالقبح ، ان حكمهم المذكور يكون بلا مبرر .

قلت : ان هذا نفسه دليل على حقانية الاتجاه الاول وان الحسن والقبح صفتان ثابتتان في الواقع ولا ربط لهما بالمصلحة والمفسدة - خلافاً لما يدعيه اصحاب الاتجاه الثاني - وان كانتا في الغالب تلتقيان مع المصلحة والمفسدة وتكونان هما المنشأ لحكم العقل بالحسن والقبح .

عودة لصلب الموضوع

طرحنا فيما سبق تساؤلاً وهو أنه اذا حكم العقل بحسن شيء او قبحه فهل يلزم حكم الشارع بالوجوب او الحرمة ، واستعرضنا قبل الاجابة عنه مقدمة ، وبعد الفراغ منها نعود الى تساؤلنا السابق . وقد طرحنا له اجابتان :

١ - ان الملازمة ثابتة ، فاذا حكم العقل بحسن شيء او قبحه لزم حكم الشارع ايضاً . وعلى هذا بنى الميرزا والشيخ الاصفهاني .

٢ - ان الملازمة غير ثابتة . وعلى هذا بنى صاحب الفصول وجماعة من المتأخرين كالشيخ العراقي والسيد الخوني والسيد الشهيد .

واستدل اصحاب الاجابة الاولى^(١) بان العقل اذا حكم بحسن شيء فبما ان الشارع عاقل ايضاً بل سيد العقلاء ورئيسهم فيلزم ان يحكم هو ايضاً .

وفيه : انه تارة نبني على ان صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعية الثابتة قبل خلق العقلاء واخرى نبني على كونها صفة مجعولة من قبل العقلاء .

فان بني على الاول فالملازمة المدعاة بين حكم العقل وحكم الشارع لا وجه لها فان العقل حينما يحكم بان الصدق مثلاً حسن فالمقصود كشف العقل عن ثبوت حسن الصدق واقعاً لا انه هو الذي يحكم ويثبت الحسن - اذ المفروض ان الحسن ثابت واقعاً بقطع النظر عن حكم العقل والعقلاء - ومعه فموافقة الشارع للعقلاء لا معنى لها سوى ان الشارع يدرك ثبوت صفة الحسن للصدق واقعاً كما ادرك العقلاء ذلك ، وواضح ان هذا اجنبي عن مسألة الملازمة ، فان المقصود من الملازمة هو اثبات حكم شرعي بالوجوب او الحرمة لا بمجرد ادراك الشارع ثبوت صفة الحسن والقبح واقعاً .

وان بني على الثاني وان صفة الحسن والقبح تثبت بحكم العقلاء فنسأل لماذا يلزم - عند حكم العقلاء بحسن شيء - حكم الشارع ؟ ان ذلك يحتاج الى نكتة ، وقد يقال تلك النكتة هي ان العقلاء حينما يحكمون بحسن الصدق مثلاً فلا بد من وجود مصلحة في الصدق هي التي دعتهم للحكم على طبقها بالوجوب ، ولكن

(١) المستدل هو الشيخ الاصفهاني .

يردها ان احكام الشارع وان كانت تابعة للمصالح يئد ان استكشاف الوجوب من المصلحة هو عبارة اخرى عن استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري وليس استكشافاً له من الحكم العقلي العملي - والمفروض ان كلامنا الآن في استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي العملي دون النظري - ومراً بنا سابقاً ان استكشاف الحكم الشرعي من الحكم النظري صعب جداً اذ من البعيد قطع العقل بتحقيق المصلحة والشرط وفقدان المانع فان العقل يدرك محدوديته وضعفه .

هذا كله لو فرض ان نكتة تحتم حكم الشارع عند حكم العقلاء هي ان حكم العقل بالحسن ناشئ من المصلحة وعند وجود المصلحة يلزم حكم الشارع بالوجوب ، اما اذا فرض ان نكتة تحتم حكم الشارع ليست هي المصلحة بل ان العقلاء اذا حكموا بحسن الصدق مثلاً فحيث انهم لا يحكمون اهواءهم بل عقولهم فقط فيلزم ان يحكم الشارع كما حكموا لانه عاقل مثلهم بل رئيسهم ، ان النكتة اذا كانت هذه فيردها عدم الدليل على الملازمة فان مجرد كون الشارع احد العقلاء بل رئيسهم لا يصلح نكتة على حتمية حكم الشارع بل قد يقتضي العكس ، اذ مقتضى كون الشارع رئيس العقلاء كون عقله اكبر فقد يطلع على ما خفي على غيره .

الاجابة الثانية :

ذكرنا فيما سبق ان في مسألة الملازمة اجابتين ، وكنا لحد الآن نتحدث عن الاجابة الاولى ، والاجابة الثانية تقول : ان العقلاء اذا حكموا بحسن الصدق مثلاً فلا يمكن ان يحكم الشارع بوجوبه لان الغرض من حكم الشارع بالوجوب ليس

الا تحريك المكلف نحو الصدق ونحن ما دما قد فرضنا حكم العقل بحسن الصدق فيكفي ذلك لتحريك المكلف نحو فعل الصدق بلا حاجة الى حكم الشارع بوجوبه بل لا يمكن ذلك لانه اشبه بتحصيل الحاصل ، اذ ما دام المكلف متحركاً نحو الصدق فحكم الشارع بوجوبه يكون من قبيل تحريك المتحرك^(١).

وفيه : ان محذور اللغوية وتحصيل الحاصل غير لازم لان حكم العقل بالحسن وان كان قد يحرك المكلف نحو فعل الصدق ولكن محركية هذا الحسن العقلي لربما تكون بدرجة ضعيفة لا يهتم المكلف معها بالصدق بينما لو حكم الشارع بالوجوب قويت تلك المحركية وصارت سبباً لاقدام المكلف على الصدق ، والشارع المقدس اذا كان مهتماً بالصدق ويريد التحرك نحوه فمن اللازم ان يحكم بوجوبه .



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

تلخيص ما تقدم :

والخلاصة من كل هذا هي :

- ١- اذا حكم العقل بتحقيق المصلحة في شيء فيلزم حكم الشارع بالوجوب مع القطع بتحقيق الشرائط وفقدان الموانع الا ان تحقق مثل هذا القطع بعيد جداً .
- ٢- اذا حكم العقل بحسن الصدق مثلاً فلا يلزم حكم الشارع بالوجوب لان حكم العقل بالحسن ان كان بمعنى ادراكه لذلك واقعاً فاقصى ما يلزم ادراك الشارع للحسن ايضاً ولا يلزم حكمه بالوجوب ، وان كان بمعنى اثبات الحسن فنكتة الملازمة ان كانت هي ان حكم العقل بالحسن ينشأ من المصلحة فذاك

(١) هكذا ذكر الشيخ العراقي في نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٧ والسيد الخوئي في مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٦ .

الملازمة بين حكم العقل والشرع ٥٠٥

اثبات للحكم الشرعي عن طريق الحكم النظري دون العملي وقد تقدم ما فيه ،
وان كانت هي ان الشارع سيد العقلاء فيردها ان مقتضاها المخالفة احياناً دون
الموافقة .

كما ان من يرى استحالة حكم الشارع عند حكم العقل لمحدور اللغوية
يمكن رده بعدم لزوم ذلك .

وبذلك كله يتضح ان كلاً من ثبوت الملازمة وعدمها ليس ضرورياً .
قوله ص ٤٢٤ س ٢ ما يكون واقعاً : اي ما يكون ثابتاً في عالم الواقع
كاستحالة اجتماع النقيضين او امكان اجتماع المتخالفين ونحو ذلك .
قوله ص ٤٢٤ س ٤ ان يقع : اي ان يفعل .

قوله ص ٤٢٤ س ٤ وبالتحليل : هذا اشارة الى ان صفة الانبغاء وعدم
الانبغاء - اي صفة الحسن والقبح - هي من الصفات الواقعية كاستحالة اجتماع
النقيضين . وهذا المطلب سيأتي مفصلاً ص ٤٢٦ من الحلقة وتقدم في الحلقة الثانية
ص ٣٠٢ . والمراد من الثاني الحكم العملي ومن الاول الحكم النظري .

قوله ص ٤٢٤ س ٨ والامور الواقعية : عطف تفسير على « الصفات » .
ومثال ذلك ادراك العقل لاستحالة اجتماع النقيضين .

قوله ص ٤٢٤ س ١٣ ويدخل ادراك : هذا اشارة الى النقطة الثالثة التي
ذكرناها سابقاً .

قوله ص ٤٢٥ س ٣ وسنتكلم : هذا اشارة الى النقطة الرابعة التي ذكرناها
سابقاً .

قوله ص ٤٢٥ س ١٢ العقل النظري : لا ينبغي ان يتوهم وجود عقليين
للانسان احدهما نظري والآخر عملي بل العقل واحد غير انه اذا تعلق بامر واقعي

سمي بالعقل النظري واذا تعلق بحكم عملي سمي بالعقل العملي .

قوله ص ٤٢٥ س ١٤ بالانتقال من العلة : وهي الملاك بكل خصوصياته .
والمعلول هو الحكم الشرعي .

قوله ص ٤٢٦ س ٣ وبمدى اهميتها : عطف تفسير على قوله « بدرجتها » .

قوله ص ٤٢٦ س ١٣ كذلك : اي للنوع البشري .

قوله ص ٤٢٦ س ١٤ وتميزها : الواو استينافية . وكلمة « تميز » مصدر .

قوله ص ٤٢٧ س ٢ خارجياً : لعل المناسب : خارجاً .

قوله ص ٤٢٧ س ٩ بصورة بحثة : اي فقط .

قوله ص ٤٢٧ س ١٢ والمشهور بين ... الخ : هذا شروع في تحقيق الملازمة

بين حكم العقل العملي وحكم الشارع .

قوله ص ٤٢٨ س ١٢ لان مناطه : اي لان مناط الاستكشاف المذكور وهو

استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي النظري .

قوله ص ٤٢٨ س ١٣ فيه : اي في الاستكشاف المذكور .

قوله ص ٤٢٩ س ٨ واجبات العقل العملي : وهو فعل الامانة وترك الخيانة

مثلاً فانها واجبان .

حجية الدليل العقلي :

قوله ص ٤٣٠ س ١ الدليل العقلي ... الخ : تقدم ص ٣٠٢ من الحلقة ان

الكلام في الدليل العقلي يقع في مرحلتين ففي الاولى يبحث عن مصاديق الدليل

العقلي - اي عن القضايا التي يحكم بها العقل كحكمه باشتراط القدرة في التكليف

او الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته و... - وقد تم الحديث عنها ، وفي

الثانية يبحث عن حجية الدليل العقلي بمعنى ان العقل بعد ان حكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مثلاً فهل حكمه هذا حجة او لا؟ نسب الى الاخباريين عدم حجيته فمن قطع بوجوب السفر شرعاً الى الحج عن طريق الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فقطعه هذا ليس حجة لان دين الله لا يصاب بالعقول وانما الحجة خصوص القطع بالحكم الشرعي المتولد من الكتاب والسنة .

ولتحقيق الحال نقول : ان الحكم العقلي ان كان ظنياً ولم يبلغ مستوى القطع - كما لو حصل الظن بالملازمة دون القطع - فليس حجة لان الظن لا يغني عن الحق شيئاً الا اذا فرض دلالة الدليل القطعي على حجيته - كما في خبر الثقة فانه يفيد الظن وقد دلت الادلة القطعية على حجيته - وحيث ان الحكم العقلي الظني لم يدل دليل قطعي على حجيته فلا يكون حجة .

واما اذا كان قطعياً - بان فرض ان العقل قطع بالملازمة - فهو حجة لانه تقدم في اوائل الحلقة ان القطع حجة وحجيته ذاتية لا تقبل الجعل .

ثم انه نسب الى البعض - وهم الاخباريون - عدم حجية القطع بالحكم الشرعي اذا كان حاصلاً من العقل . واشكل على هذا بان القطع حجة من اي سبب حصل ولا يمكن النهي عنه للزوم التناقض في نظر القاطع فلو قطع المكلف بالوجوب الشرعي للسفر بسبب الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته فهو سوف يرى بسبب قطعه ان الوجوب متحقق واقعاً فاذا نهى الشارع عن القطع المذكور وحكم بعدم الوجوب لزم اجتماع الوجوب وعدمه في نظر القاطع .

ولاجل لزوم محذور التناقض من مقالة الاخباريين هذه حاول البعض

توجيهها - وقد تقدمت الإشارة الى هذا التوجيه مع مناقشته عند شرح ص ٨٤ من الحلقة - بان الشارع يمكنه النهي عن القطع الحاصل من العقل بعد تحويل القطع من طريق الى موضوعي^(١) بان يفرض ان الشارع يقول هكذا : ان الوجوب الشرعي ثابت للسفر فيما لو قطعت بتشريع الوجوب من الشرع لا من العقل فيؤخذ عدم حصول القطع العقلي في موضوع وجوب السفر فاذا حصل القطع من العقل فلا يكون الوجوب ثابتاً . وهذه الطريقة معقولة اذ في القطع الموضوعي لا يكون الوجوب منصباً على ذات الشيء بل على الشيء المقيد بكونه مقطوعاً ، ومن الواضح كما يمكن للشارع صب حكمه لا على ذات الشيء بل على الشيء المقطوع كذلك يمكنه صبه على الشيء المقطوع قطعاً حاصلاً من الشرع فان احكام الشارع واقعة تحت اختياره ويمكنه نصبها على اي موضوع اختاره ، وهذا بخلافه في القطع الطريقي فان الحكم فيه يكون منصباً على ذات الشيء لا على الشيء المقطوع فحرمة الخمر مثلاً منصبة على ذات الخمر لا على الخمر المقطوع ، وما دامت منصبة على ذات الخمر فالمكلف اذا قطع بالخمرية من اي سبب كان فسوف يرى الجريمة ثابتة ، فاذا نهى الشارع عن هذا القطع لزم عدم ثبوت الجريمة في نظر القاطع وبالتالي لزم اجتماع الجريمة وعدمها في نظره .

مناقشة الاخباريين :

هذا ويمكن مناقشة مقالة الاخباريين - القائلة بعدم حجية القطع العقلي -

(١) الفرق بين القطع الموضوعي والطريقي هو ان الحكم اذا كان منصباً على ذات الشيء فالقطع طريقى واذا كان منصباً على الشيء المقيد بكونه مقطوعاً فهو موضوعي ، فحرمة الخمر مثلاً ان كانت منصبة على الخمر المقطوع فالقطع موضوعي وان كان منصبة على ذات الخمر فالقطع طريقى .

حتى بعد تحويل القطع من طريق الى موضوعي بالوجهين التاليين :

١ - ما المراد من اخذ عدم القطع العقلي بالوجوب في الموضوع ؟ فهل المراد اخذ عدم القطع بالوجوب الفعلي^(١) او اخذ عدم القطع بالوجوب الانشائي ؟ فان كان المراد اخذ عدم القطع بالوجوب الفعلي فالمعنى يصير هكذا : السفر للحج يجب بالوجوب الفعلي ان لم يقطع بالوجوب الفعلي من العقل ، ومفهوم ذلك يصير هكذا : وان قطعت بالوجوب الفعلي من العقل فالوجوب الفعلي لا يكون ثابتاً ، ومن الواضح ان مثل هذه الحكم غير معقول للزوم التناقض في نظر القاطع اذ بعد ثبوت الوجوب الفعلي بنظره كيف يقول له الشارع ان الوجوب الفعلي غير ثابت . وان كان المأخوذ في الموضوع عدم القطع بالوجوب الانشائي فالمعنى يصير هكذا : يجب السفر بالوجوب الفعلي ان لم يقطع بالوجوب الانشائي من العقل ، ومفهوم ذلك يصير هكذا : وان قطع بالوجوب الانشائي من العقل فالوجوب الفعلي غير ثابت ، وجعل الحكم بهذا الشكل امر معقول ولا يلزم منه التناقض في نظر القاطع اذ لم يقل الشارع : وان قطعت بالوجوب الانشائي من العقل فالوجوب الانشائي غير ثابت بل قال فالوجوب الفعلي غير ثابت ، وذلك معقول ، فان غير المعقول هو نفي الشيء الذي حصل القطع به واما نفي شيء آخر غير ما تعلق به القطع فلا محذور فيه ، ولكن مع كل ذلك لا يمكن قبول الاحتمال المذكور لكونه خلف المفروض ، اذ المفروض ان المكلف حينما قطع حصل له القطع بوجود الملاك بتمام خصوصياته وشؤونه بحيث لا يحتمل وجود شرط آخر - والشرط الآخر في مقامنا عبارة عن عدم حصول القطع من العقل - لم يلتفت له والا لم يكن قاطعاً بتحقيق الملاك بتمام خصوصياته حتى يكون قطعه معتبراً .

(١) يعبر عن الحكم الفعلي بالمجمول وعن الانشائي بالمجعل .

وان شئت قلت : ان المكلف حينما يقطع بتحقيق الملاك فاما ان يكون قاطعاً بتحقيق الملاك بتمام خصوصياته او يكون قاطعاً بتحقيقه في الجملة بحيث يحتمل وجود شرط لم يحرز تحققه ، فعلى الاول لا يكون المكلف محتملاً لوجود شرط آخر - اي عدم حصول القطع من العقل - حتى يمكن ان يصدق به فمثل هذا الشرط لا يمكن ان يصدق به فيكون تشريعه لغواً . وعلى الثاني لا يكون القطع في نفسه حجة - لفرض احتمال وجود شرط لم يلتفت له - حتى يحتاج الى تحويله من الطريقة الى الموضوعية .

٢ - ان فكرة تحويل القطع من طريق الى موضوعي لو كانت نافعة فهي تنفع فيما لو كان القطع العقلي متعلقاً بثبوت الحكم ولا تنفع في حالة تعلقه بنفي الحكم .

مثال القطع العقلي المتعلق بثبوت الحكم : ان قطعت من طريق العقل بوجوب السفر فالوجوب الفعلي غير ثابت ، ان القطع في هذا المثال تعلق بثبوت الوجوب للسفر ، وفي مثله قد تنجح فكرة تحويل القطع من الطريقة الى الموضوعية فعند حصول القطع بالوجوب من العقل فالشارع لا يحكم بالوجوب . ومثال القطع العقلي المتعلق بنفي الحكم : ما لو قطع العقل باستحالة فكرة الامر الترتبي - بتقريب : ان الامر بالازالة اذا كان مطلقاً وكان الامر بالصلاة مترتباً على عدم الاشتغال بالازالة فيلزم عند عدم الاشتغال بالازالة الامر بالضدين اي بالازالة والصلاة وهو مستحيل - كما ذهب الى ذلك الشيخ الاعظم والآخوند ، انه في مثل ذلك يكون المكلف قاطعاً بعدم تحقق الامر بالصلاة حين وجود النجاسة في المسجد ، ومن الواضح ان المكلف اذا كان قاطعاً بعدم تحقق الامر بالصلاة فكيف لا يكون قطعه هذا حجة ، ان لازم عدم حجيته امر الشارع

بالصلاة ، ومن البين ان المكلف اذا كان قاطعاً بعدم امكان الامر بالصلاة فكيف يمكن ان يصدق بثبوته .

والخلاصة : ان فكرة التحويل لو تمت فهي تتم في حالة تعلق القطع العقلي بثبوت الحكم اذ فيها اذا لم يكن القطع حجة فلازمه نفي الشارع الحكم عن المكلف ، وامر نفي الحكم سهل ، وهذا بخلافه في حالة تعلق القطع بنفي الحكم فان لازم عدم حجيته اثبات الشارع الحكم على المكلف وهو متعذر لان القاطع بنفي الشيء لا يمكنه التصديق بثبوته .

اتضح مما سبق :

وبهذا اتضح ان مقالة الاخباريين باطلة سواء لم يحوّل القطع من طريق الى موضوعي ام حوّل اذ لو لم يحول يلزم من عدم حجية القطع العقلي التناقض في نظر القاطع ، واذا حوّل يرد عليها الايرادان السابقان .

ادلة الاخباريين على عدم حجية القطع العقلي

استدل الاخباريون لعدم حجية القطع العقلي بمجموعة من الروايات تذكر على سبيل المثال دون الحصر ثلاثة مجاميع منها :

١ - ما دل على ان دين الله لا يصاب بالعقول^(١) .

٢ - ما دل على ان شرط قبول الاعمال ولاية اهل البيت صلوات الله عليهم ، ففي الحديث عن الامام الباقر عليه السلام بني الاسلام على خمس : على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية^(٢) .

(١) الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٤ .

(٢) الوسائل ج ١ باب ١ من ابواب مقدمة العبادات ح ١٠ .

٣- ما ورد من ان السنة اذا قيست محق الدين ، ففي الحديث الذي ينقل قصة ابان بن تغلب مع الامام الصادق عليه السلام ورد ان ابان سأل الامام عليه السلام عن الدية الثابتة على الرجل فيما لو قطع اصبعاً من اصابع المرأة فاجاب عليه السلام : تجب عشر من الابل ، ثم سأل عن قطع اصبعين فاجاب عليه السلام : تجب عشرون من الابل ، ثم سأل عن قطع ثلاث اصابع فاجاب عليه السلام : تجب ثلاثون ، ثم سأل عن قطع اربع فاجاب عليه السلام : تجب عشرون ، فاستغرب ابان من هذا الجواب الاخير ، اذ كيف يتساوى قطع الاصبعين مع قطع الاربعة في وجوب عشرين من الابل ، ثم قال ابان للامام عليه السلام : ان هذا الحكم كنا قد سمعناه في العراق وكنا نقول ان الذي جاء به شيطان ، وفي رد ابان قال عليه السلام : مهلاً يا ابان انك اخذتني بالقياس ، والسنة اذا قيست محق الدين ^(١).

مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

مناقشة ادلة الاخباريين :

وهذه الروايات غير صالحة للاستدلال . اما المجموعة الاولى فباعتبار انها تنهى عن الحكم العقلي الظني الناشئ من مثل القياس الاستحسان واعمال الرأي وليست ناظرة الى الحكم العقلي القطعي ، - فان العامة كانوا يعتمدون على القياس والاستحسان في مقابل اهل البيت عليهم السلام فجاءت هذه المجموعة لترد عليهم وان دين الله لا يمكن الوصول اليه بالظنون الناشئة من القياس والاستحسان - وواضح ان محل كلامنا هو في الحكم العقلي القطعي دون الظني فان الحكم الظني لا اشكال في عدم حجتيته .

واما المجموعة الثانية - وهي الاخبار الدالة على 'شرطية ولاية اهل البيت عليهم السلام في قبول الاعمال - فيردها انها اجنبية عن المقام بالكلية ، اذ هي لا تقول ان القطع الحاصل من العقل ليس حجة بل تقول ان العمل مهما كان راقياً وعالياً فما دام فاعله لا يوالي اهل البيت عليهم السلام فهو غير مقبول .

واما المجموعة الثالثة فيردها انها بصدد النهي عن ترك مراجعة رواياتهم عليهم السلام والاعتماد الكلي على 'القضايا العقلية باعتبار ان مراجعة رواياتهم قد تصير سبباً لعدم حصول القطع من القضايا العقلية بصورة سريعة كما هو الحال في قصة ابان ، فانه لو كان قد راجع الروايات الدالة على ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغته رجعت الى النصف لما كان يقطع بكون المناسب ثبوت اربعين في قطع اربع اصابع^(١) .



(١) جدير بهذه المناسبة الاشارة الى 'الاتجاهات المتعاكسة في تقييم العقل ، وهي :
١ - الاتجاه الذي يصعد من قيمة العقل ويرتقي به الى القمة . وتجلت معالم هذا الاتجاه بوضوح اواسط القرن الثاني الهجري حينما ارتحل الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وهجرت وصاياه بالتمسك بالعترة الطاهرة عليهم السلام الى جانب القرآن الكريم . ان هجر تلك الوصايا وحصر مصادر التشريع بالقرآن الكريم وسنته صلى الله عليه وآله ادى بحسب النتيجة الى 'تضييق النبايع المستقى منها الاحكام واضطرت الحاجة الى فتح المجال للعقل ليقف مصدراً ثالثاً الى جانب المصدرين السابقين .

وقد اطلق على هذه المدرسة اسم مدرسة الرأي والاجتهاد ، وكان ابو حنيفة من روادها الاوائل ، ويؤثر عنه انه كان يقول : « اني آخذ بكتاب الله اذا وجدته فما لم اجده اخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا لم اجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله اخذت بقول اصحابه من شئت وأدع من شئت ثم لا اخرج من قولهم الى غيرهم فاذا انتهى الامر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » .
ولا نكون بعيدين عن الصواب اذا ما نسبنا الى هذه المدرسة اتهام الشريعة الاسلامية بالنقص وعدم الشمول لجميع شؤون الحياة وان الله لم يشرع الا احكاماً معدودة وهي ما جاء بيانها في القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وترك التشريع في سائر المجالات الاخرى الى اجتهاد الفقهاء واستحساناتهم .

وقد جاءت احاديث اهل البيت عليهم السلام للرد على هذا الاتجاه نذكر منها
حديث الجامعة الذي يقول « فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج اليه الناس حتى
الارش في الخدش » [الكافي ج ١ ص ٢٣٩].

٢- وكرد فعل على الاتجاه السابق برز اتجاه جديد ينزل بالعقل الى الحضيض ولا يعير
له اية اهمية ويقتصر في الاعتماد على ظواهر النصوص الشرعية فقط . ومن مصاديق هذا
الاتجاه المذهب الظاهري الذي ولد على يد داود بن علي بن خلف الاصبهاني في اواسط
القرن الثالث الهجري فكان يدعو الى العمل بظواهر النصوص الشرعية ويرفض الرجوع
الى العقل . هذا على الصعيد الفقهي .

واما على الصعيد العقائدي والكلامي فقد تمثل هذا الاتجاه في المذهب الاشعري الذي
عطل العقل بالمره وتطرف الى حد اختاران وجوب معرفة الله سبحانه ليس حكماً عقلياً بل
هو حكم شرعي على حد وجوب الصوم والحج وغيره من الاحكام الشرعية ونسى ان
ذلك يؤدي به الى الدور ، كيف لا ولازم ذلك توقف ثبوت الشارع والشرعية على نفس
احكام الشارع والشرعية .

وتجسد هذا الاتجاه في مجال ثالث وهو مجال علم الاخلاق حيث انكر الاشاعرة قدرة
العقل على تمييز ما هو حسن عما هو قبيح فلو خلى العقل ونفسه لما امكنه الحكم بان العدل
حسن والظلم قبيح بل يبقى منتظراً حكم الشارع فاذا ما حكم تابعه في حكمه . ولو قدر ان
الشارع حكم بقبح العدل تابعه العقل في ذلك وحكم بقبح العدل ايضاً ، واذا ما حكم بحسن
الظلم تابعه على ذلك ايضاً وحكم بحسن الظلم . ونحن نحتمل - وان لم نملك دليلاً على ذلك -
تولد هذا الخط الفكري لاسباب وظروف سياسية معينة مهدت له السلطات الحاكمة آنذاك
لتبرير افعالها وتعطيل العقل عن الحكم بقبح ما يصدر منها من انحراف وظلم .

ولا نستغرب كما نستغرب من بعض اتباع مدرسة اهل البيت عليهم السلام حيث
اختار هذا الاتجاه ببعض مراتبه وعطل العقل بشكل واخر ، فمدرسة المحدثين وعلى راسها
الميرزا محمد امين الاستريادي المتوفى سنة ١٠٢٣ هـ عطلت العقل وجعلت المدار على
النصوص الشرعية لا غير .

وقد تطرقت هذه المدرسة حينما انكرت حجية ظواهر الكتاب الكريم وقالت ان الاخذ
بها لا يجوز الا بعد ورود تفسير لها من قبل روايات اهل البيت عليهم السلام . وللأمين
الاستريادي كتاب ألفه في المدينة المنورة باسم « الفوائد المدنية » يقسم فيه العلوم البشرية
الى قسمين قسم يستمد فيه العلم قضاياها من الحس - كالرياضيات مثلاً حيث تنتهي في
نهاية الشوط الى الحس نظير أن $2 + 2 = 4$ - وقسم لا يقوم على اساس الحس كعلوم ما
وراء الطبيعة من قبيل حدوث العالم او بقاء النفس بعد البدن وامثال ذلك . ثم قال : والجدير

= بالاعتماد والثقة هو الاول دون الثاني .

وبذلك ينتهي الاستربادي الى جعل الحس هو الاداة الوحيدة في مجال المعرفة البشرية الصحيحة .

واتجاه الاستربادي هذا يشبه تماماً الاتجاه الحسي في الفلسفة الاوربية على يد جون لوك ودافيد هيوم .

ومن الطريف ما ينقل عن السيد البروجردي قدس سره من ان الاستربادي واصحابه استفادوا اتجاههم الحسي من الاتجاه الحسي الاوربي وتسرب اليهم منه في حين ان القضية يمكن ان تكون على العكس تماماً فقد كانت وفاة الاستربادي قبل وفاة جون لوك بمائة سنة تقريباً .

وعلى أي حال اخذ الاتجاه الاخباري بالتصرف في انكاره لقيمة العقل حينما يحكم بعض رواه - وهو السيد نعمة الله الجزائري حسب نقل صاحب الحقائق في درره النجفية - بالظن في الادلة العقلية التي يستدل بها المؤمنون على اثبات وجود الله سبحانه وانه لا قيمة لها باعتبار استنادها الى العقل .

وقد واجه اصحاب هذا الاتجاه مشكلة الاخبار الكثيرة والمختلفة التي فيها الغث والسمين والكاذب والصادق عند ما لم يسعهم قبول التقسيم الاصولي للاخبار الى الصحيح والضعيف وان الاول يؤخذ به والثاني يهجر فاضطروا الى قبول جميع الاخبار . ولكن كيف ذاك وكثير من الاخبار متناف ومتهافت . ان هذه الظاهرة حدثت بالبعض الى دعوى وجود حاسة سادسة له يتمكن من خلالها على تشخيص الخبر الصادق من الكاذب والجمع بين الاخبار وتقديم معانيها توصل لها ذهنه بسبب الرياضات النفسية والانكشافات الخاصة الحاصلة له دون غيره فيقدم معاني جديدة لاحاديث اهل البيت عليهم السلام لا يعرفها سواه .

ويدعي البعض على لسانه او لسان تابعيه ان له اتصالاً من قرب او بُعد بالانوار الطاهرة عليهم السلام تطلعه بين حين وآخر وعن طريق النفث في روعه او بشكل آخر على المقصود من احاديثهم . ان هذه الدعوى وامثالها قد تنطلي على بعض العقول الضعيفة وتؤثر فيها اثرها ولكنها بعيدة عن الصواب ، كيف وهل يحتمل ان اهل البيت عليهم السلام حدثوا باحاديثهم ليفهمها نفر قليل لا يتجاوز عددهم اصابع اليد وعن طريق الرياضات والانكشافات . ان امثال هذه الدعاوى لا تراها من حيث النتيجة بعيدة عن الاتجاه الاول المحكم للعقل بتمام معنى الكلمة ، بل هي من حيث الخطورة لا تقل عنه .

٣- والاتجاه الثالث ياخذ بالتوسط فلا هو يحمل العقل بشكل كامل ولا ياخذ به بشكل كامل بل بين هذا وذاك ، فحكم العقل اذا كان ظنياً ولم يكن قطعياً ليست له اية قيمة

قوله ص ٤٣٠ س ٢ ولا دليل على حجية الظنون العقلية : فان الدليل دل على حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من خبر الثقة ولم يدل على حجية جميعها.

قوله ص ٤٣٠ س ٤ بعدم حجية القطع : اي عدم حجية القطع بالحكم الشرعي الناشئ من القضايا العقلية .

قوله ص ٤٣٠ س ٥ وهو بظاھرہ غير معقول : اي هو من دون تحويل القطع من طريقي الى موضوعي غير معقول لانه يلزم منه التناقض في نظر القاطع .
قوله ص ٤٣٠ س ٧ توجيهه ثبوتاً : اي بقطع النظر عن مساعدة كلماتهم والادلة على ذلك .

قوله ص ٤٣١ س ٢ ان يصدق : بتشديد الدال .

قوله ص ٤٣١ س ٧ بقيد آخر : وهو عدم القطع بالجعل من العقل .

= وتنحصر القيمة بحكم العقل القطعي الذي لا يشوبه ادنى تشكيك فاذا ما حكم العقل بضرورة عصمة الانبياء ودلت بعض ظواهر النصوص الشرعية على خلاف ذلك أول النص بشكل واخر ، واذا ما حكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته حكم بوجوب المقدمة .

وهذا الاتجاه هو الصحيح . وقد جاءت روايات كثيرة تدل عليه فقد روى عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام « حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل » [اصول الكافي ج ١ ص ٢٥] .

وفي حديث ثاني : « ان أول الامور ومبداها وقوتها وعمايتها التي لا ينتفع شيء الا به العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونورا لهم فبالعقل عرف العباد خالقهم وانهم مخلوقون وانه المدبر لهم وانهم المدبرون وانه الباقي وهم الفانون واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وارضه وشمسه وقمره وليله ونهاره وبأن له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ولا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح وان الظلمة في الجهل وان النور في العلم فهذا ما دهم عليه العقل » [اصول الكافي ج ١ ص ٢٩] .

وهناك احاديث اخرى في هذا المجال يمكن مراجعتها في كتاب العقل والجهل من اصول الكافي .

الملازمة بين حكم العقل والشرع ٥١٧.

قوله ص ٤٣١ س ١٥ من قبيل ما يستدل به : وهو انه يلزم في حالة عدم الاشتغال بالازالة الامر بالجمع بين الضدين : الازالة والصلاة .

قوله ص ٤٣٢ س ١ على الرغم من استحالته : متعلق بالحكم المستحيل ، اي وهل يفترض ان المولى يجعل الحكم المستحيل على الرغم من استحالته .
قوله ص ٤٣٢ س ٧ نددت : اي ذمت وردعت .

قوله ص ٤٣٢ س ٨ وأكدت على عدم قبول اي عمل غير ... الخ : هذا
اشارة الى المجموعة الثانية من المجموعات الثلاث المتقدمة . وقوله قدس سره
« ونحو ذلك من الالسنه » اشارة الى المجموعتين الاولى والثالثة وغيرهما مما لم
نشر له .

قوله ص ٤٣٢ س ١٢ ونحو ذلك من الظنون العقلية : اي هي فقط ناظرة
الى الحكم العقلي الظني دون القطعي .

تم الفراغ من توضيح الجزء الاول من الحلقة الثالثة

بحوله وقوته عز وجل يوم ٢٣ / ربيع الثاني / ١٤١١ هـ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
الدليل غير اللفظي او فعل المعصوم وتقريره	٥
الدليل الشرعي غير اللفظي	٧
دلالات التقرير	٨
اشتراط المعاصرة	١٣
لا يلزم التعاصر في بعض السير	١٤
فارق ثان بين السيرتين	١٥
وسائل اثبات الدليل الشرعي	٢١
اثبات صغرى الدليل الشرعي	١٩
مبحث التواتر	٢٦
رأى السيد الشهيد	٢٨
الضابط للتواتر	٣١
تعدد الوسائط في التواتر	٣٤
اقسام التواتر	٣٦
مطلب ظريف	٣٩
القسم الثاني من اقسام التواتر	٤٠
القسم الاول من اقسام التواتر	٤٢
مبحث الاجماع	٤٦

الصفحة	الموضوع
٥٣	الشروط المساعدة على كشف الاجماع
٥٦	مقدار دلالة الاجماع
٥٧	الاجماع البسيط والمركب
٥٩	الشهرة
٦٣	وسائل الاثبات التعبدية او حجية الخبر
٦٥	وسائل الاثبات التعبدية
٦٦	المرحلة الاولى
٦٦	الآية الاولى
٦٩	اعتراضان على آية النبأ
٧٥	التقريب الثاني للاستدلال بآية النبأ
٧٩	الآية الثانية
٨١	مناقشة المقدمة الاولى
٨٤	مناقشة المقدمة الثانية
٨٥	مناقشة المقدمة الثالثة
٨٩	الاستدلال على حجية الخبر بالسنة
٩٨	الطريق الثاني
١٠١	اعتراض على السيرة العقلانية
١٠٨	الدليل العقلي على حجية الخبر
١٠٩	الجواب النقضي
١١٠	الجواب الحلي
١١٥	الشكل الثاني
١٢١	المرحلة الثانية

الموضوع	الصفحة
لا قيمة للاجماع المنقول	١٢٤
حجية الخبر مع الوساطة	١٢٦
دفع الاشكاليين	١٢٩
قاعدة التسامع في ادلة السنن	١٣٢
هل هناك ثمرة عملية بين الاول والثاني	١٣٥
المختار في المسألة	١٣٨
حجية الظهور	١٤١
البحث الثالث في حجية الظهور	١٤٣
دليل حجية الظهور	١٤٦
اشكال على الدليلين الاولين	١٤٩
تشخيص موضوع الحجية	١٥٣
ترجيح الاحتمال الثالث	١٥٦
كيف ننفي القرينة على الاحتمال الثالث	١٥٧
هل اصالة الظهور ترجع الى اصالة عدم القرينة او بالعكس	١٥٩
الظهور الذاتي والظهور الموضوعي	١٦٣
الظهور الموضوعي في عصر النص	١٦٦
موردان لا يعمل فيهما باصالة عدم النقل	١٧٠
التفصيلات في الحجية	١٧٢
التفصيل الثالث في حجية الظهور	١٧٥
الخلط بين الحجية والظهور	١٨٢
الظهور الحالي	١٨٦
الظهور التضمني	١٨٨

الموضوع	الصفحة
اشكال ودفع	١٩٠
المخصص المتصل	١٩٢
الدليل العقلي	١٩٥
المقصود من الدليل العقلي	١٩٧
استحالة التكليف بغير المقدور	٢٠٩
المقصود من استحالة التكليف	٢١١
مصطلح اصولي	٢١٣
ما المقصود من القدرة	٢١٤
ثمرة مدخلية القدرة في جعل الحكم	٢١٥
حالات ارتفاع القدرة	٢١٨
هل يسقط التكليف عند الاضرار بسوء الاختيار	٢١٩
الجامع بين المقدور وغير المقدور	٢٢٣
شرطية القدرة بالمعنى الاعم او مبحث الترتب	٢٢٧
المقصود من شرطية القدرة بالمعنى الأعم	٢٢٩
نقاط ثلاث	٢٣٤
التزاحم بين الواجب والحرام	٢٣٧
الامكان يستدعي الوقوع	٢٣٩
الثمرة العملية لفكرة الترتب	٢٤٠
ما هو الضد	٢٤٥
اطلاق الواجب لحالة المزاحمة	٢٤٦
التقييد بعدم المانع الشرعي	٢٤٩
مصطلح اصولي	٢٥١

الموضوع	الصفحة
الوجوب المشروط	٢٥٣
قاعدة امكان الوجوب المشروط	٢٥٥
المسؤولية اتجاه المقدمات	٢٦٩
المقصود من المسؤولية اتجاه القيود والمقدمات	٢٦٩
مبحث الشرط المتأخر	٢٧٧
تقسيم القيود	٢٧٩
الحل الاول لمشكلة الشرط المتأخر	٢٨٣
الحل الثاني لمشكلة الشرط المتأخر	٢٨٧
ثمرة البحث عن امكان الشرط المتأخر	٢٨٨
الواجب المعلق	٢٩٥
زمان الوجوب والواجب	٢٩٧
المقدمات المفوتة	٣٠٥
المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت	٣٠٧
اخذ العلم في موضوع الحكم	٣١٣
صور اخذ القطع في موضوع الحكم	٣١٥
اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه	٣١٦
ثمرة البحث	٣٢٤
اخذ العلم بالحكم في موضوع ضده او مثله	٣٢٨
الواجب التعبدى والتوصلي	٣٣٣
تقسيم الواجب وملاكه	٣٣٥
البرهان الاول على الاستحالة	٣٣٦
جواب البرهان الاول	٣٣٧

الموضوع	الصفحة
البرهان الثاني	٣٤١
البرهان الثالث	٣٤٣
مختار السيد الشهيد	٣٤٦
ثمرة البحث	٣٤٧
المجال الاول للثمرة	٣٤٧
المجال الثاني للثمرة	٣٤٨
حقيقة الوجوب بالتخييري	٣٥٣
التخيير في الواجب	٣٥٥
ثمرة الاختلاف في حقيقة التخيير	٣٦٠
الوجوب الغيري لمقدمات الواجب	٣٦٥
منهجة البحث في الوجوب الغيري	٣٦٧
خصائص الوجوب الغيري	٣٧١
مقدمات غير الواجب	٣٧٤
الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري	٣٧٥
الثمرة الاولى	٣٧٦
وكان الواجب اهم ملاكاً من الحرام	٣٧٩
الثمرة الثانية	٣٨١
شمول الوجوب الغيري	٣٨٤
التقسيم الاول	٣٨٤
التقسيم الثاني	٣٨٦
التقسيم الثالث	٣٨٦
تحقيق حال الملازمة	٣٩١

الموضوع	الصفحة
حدود الواجب الغيري	٣٩٤
مشاكل تطبيقية	٣٩٨
الاجزاء في الاوامر الظاهرية والاضطرارية	٤٠٥
دلالة الاوامر الظاهرية والاضطرارية على الاجزاء	٤٠٥
دلالة الاوامر الاضطرارية على الاجزاء عقلاً	٤٠٦
دلالة الاوامر الظاهرية على الاجزاء	٤١٠
الامر الظاهري يجزي في بعض الصور عند علمين	٤١٤
الحكومة الواقعية والاضطرارية	٤١٧
اجتماع الامر والنهي	٤٢١
امتناع اجتماع الامر والنهي	٤٢٣
الخصوصية الاولى	٤٢٦
كلام النائب في المقام	٤٢٨
الفارق بين مسلكين	٤٢٩
مناقشة مسلك النائب	٤٣٠
الخصوصية الثانية	٤٣١
اشكال وجواب	٤٣٤
زيادة توضيح	٤٣٥
عود لصلب الموضوع	٤٣٦
الخصوصية الثالثة	٤٣٨
مشكلة جديدة	٤٤٠
توضيح الجواب الاول	٤٤١
مناقشة الجواب الاول	٤٤١

الموضوع	الصفحة
توضيح الجواب الثاني	٤٤٣
توضيح الجواب الثالث	٤٤٣
سؤال وجواب	٤٤٥
عمومية النزاع لاقسام الوجوب والحرمة	٤٤٦
ثمرة البحث	٤٤٧
الثمرة الاولى	٤٤٧
الثمرة الثانية	٤٤٨
تلخيص ما سبق	٤٥١
بطلان العمل في حالتين	٤٥١
هل يفرق بين حالة الالتفات والغفلة	٤٥٢
مبحث الضد	٤٥٧
اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده	٤٥٩
الضد العام	٤٦٠
القول الاول	٤٦٠
القول الثاني	٤٦٢
القول الثالث	٤٦٢
الضد الخاص	٤٦٣
فائدة قبل البحث	٤٦٤
عودة الى الكتاب	٤٦٥
الدليل الاول	٤٦٥
الدليل الثاني	٤٦٧
مناقشة الدليل الثاني	٤٦٨

الموضوع	الصفحة
إشكال وجواب	٤٧١
ثمرة المسألة	٤٧٣
اقتضاء التحريم للفساد	٤٧٩
اقتضاء الحرمة لبطلان	٤٨١
اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة	٤٨٢
أقسام النهي عن العبادة	٤٨٥
اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة	٤٨٧
الملازمة بين حكم العقل والشرع	٤٩٣
الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع	٤٩٥
منهجة البحث	٤٩٦
الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشرع	٤٩٩
الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشرع	٤٩٩
عودة لصلب الموضوع	٥٠١
الإجابة الثانية	٥٠٣
تلخيص ما تقدم	٥٠٤
حجية الدليل العقلي	٥٠٦
مناقشة الاخباريين	٥٠٨
اتضح مما سبق	٥١١
أدلة الاخباريين على عدم حجية الدليل العقلي	٥١١
مناقشة أدلة الاخباريين	٥١٢