٤-٥٢٢

مجموع في الأصول

تأليف

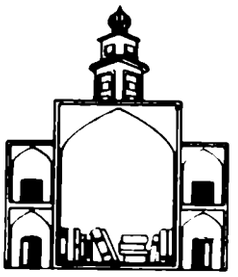
الحبر الفذ آية الله العظمى

الشيخ محمد حسين الأصفهاني

المتوفى ١٣٦١ هـ

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٥٢٢

بحوث في الأصول

يحتوي على:

١ـ الأصول على النهج الحديث

٢ـ الطلب والإرادة

٣ـ الاجتهاد والتقليد

تأليف

المحقق الفذ آية الله العظمى

الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره

المتوفى ١٣٦١ هـ.ق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

مؤسّسة النشرالإسلامي

■ الكتاب: الاصول على النهج الحديث □
■ المؤلّف: المحقّق آية الله العظمىٰ الشيخ محمّد حسين الاصفهاني □
■ المحقّق: لجنة التحقيق □
■ الموضوع: اصول □
■ اللغة: عربى □
■ عدد الأجزاء: جزءواحد □
■ عددالصفحات: ١٦٢ □
■ الناشر: مؤسّسة النشرالإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة □
■ الطبع: مطبعة مؤسّسة النشرالإسلامي □
■ الطبعة: الثانية □
■ المطبوع: ٢٠٠٠نسخة □
■ التاريخ: ١٤٠٩هـ.ق □

شبكة الفكر
alfeker.net

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصلاة على خير خلقه وخاتم رسله محمّد وآله الطيّبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فإنّ الإنسان إنسان بفكره وثقافته والأُمم حيّة بحياة أفكارها وعلومها، والعلماء هم أصحاب الدور الأسمىٰ في قيادة الامّة والحفاظ علىٰ حياتها الفكريّة وإحياء تراثها العلمي وإثرائه، والامّة الإسلاميّة بفضل ثقافة القرآن الإلهيّة وتربية الرسول الأعظم والمعصومين من آله امتازت بعلماء فطاحل ومفكّرين عظام ارتووا من معين الحقّ الذي لاينضبّ وخلّدتهم دروسهم بألسنتهم وأقلامهم بما جسّدته كتبهم من ثقافتهم وأفكارهم،ومن اولئك العلاّمة المحقّق والمدقّق الكبيرآية الله العظمى الشيخ محمّدحسين الاصفهاني وهومن زمرة النوابغ القائل الذين يضن بهم الزمان، إلّا في فترات متباعدة، وهو أحد الشخصيّات اللامعة في تاريخ علمي الفقه والاصول، وقد أنهىٰ عدّة دورات في الاصول وفقه المكاسب وبعد ذلك شرع في دورة جديدة في الاصول على اسلوب جديد اعتزم فيها تهذيب الاصول واختصاره وتنظيم أبوابه تنظيماً فنسيًّا لم يسبق إليه، فوضع في المبادئ ماكان يظنّ أنّه من المسائل ووضع في المسائل ما كان يحرّر في المبادئ كمسألة المشتق، وقسّم الاصول الى أربعة مباحث: اللفظية ثمّ الملازمات العقلية والحجّة وأخيراً مباحث في الاصول العملية.

ويكفينا في التعرّف على شخصيّته العلمية ماقاله البحّاثة آغا بزرك الطهراني ـقدس الله نفسه الزكيّةـ : «ولمّا توفّي شيخنا الخراساني (الآخوند). برز بشكل خاصّ وحفّ به جمع من الطلاّب واشتغل بالتدريس في الفقه والاصول، وكان جامعاً متفنّناً شارك بالاضافة الىٰ ماذكر في الكلام والتفسير والحكمة... اشتغل بالتدريس في الفقه والاصول والعلوم العقليّة

زمناً طويلاً وكان مدرسة مجمع أهل الفضل والكمال، وقد تخرّج عليه جمع من أفاضل الطلاّب كانت له قدمٌ راسخة في الفقه وباعٌ طويل في الاصول، وآثاره في ذلك تدلّ على أنظاره العميقة وآرائه الناضجة لكنّه غلبت عليه الشهرة في تدريس الفلسفة لإتقانه هذا الفنّ بل وتفوّقه علىٰ أهله من معاصريه، واستمرّعلى نشر العلم ونهض بالأعباء الثقيلة».

ولهذا المحقق الكبير عدّة مؤلّفات قيّمة منها هذا الكتاب الذي بين أيدينا وهو يشتمل على ثلاث رسائل: رسالة في الاصول على النهج الحديث واخرى في الطلب والإرادة وثالثة في الاجتهاد والتقليد وقد سمّيناه بـ«بحوث في الاصول».

وقد قامت المؤسّسة ـ بحمدالله ومنّه ـ على تحقيقه وطبعه ونشره بهذا الاسلوب سائلةً الله سبحانه الرحمة والغفران للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ والتوفيق لها لخدمة الحوزات العلميّة وروّاد العلم والفضيلة إنّه خيرناصر ومعين، وآخر دعوانا أن الحمدالله ربّ العالمين.

مؤسّسة النشر الاسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

من حياة المؤلّف

بسم الله الرحمن الرحيم

نسبه

هو الشيخ (محمَّد حسين) الاصفهاني ابن الحاج محمَّد حسن بن علي أكبر بن آقابابا بن آقا كوچك ابن الحاج محمَّد اسماعيل(١) بن الحاج محمَّد حاتم النخجواني.

ولادته ونشأته ووفاته

ولد استاذنا الشيخ قدّس سرّه في ثاني محرم الحرام من سنة ١٢٩٦هـ بالنجف الاشرف(٢) من أبوين كريمين. وكان أبوه الحاج محمَّدحسن من مشاهير تجار الكاظمية الاتقياء الذين كان يشار اليهم بالبنان. وكان من المحبين للعلم والعلماء. فعاش شيخنا المترجم له في كنف أبيه عيشة ترف ونعمة، وخلّف له من التراث الشيء الكثير الذي أنفقه كله في سبيل طلب العلم. ولذا نشأ نشأة المعتز بنفسه المترفع عما في أيدي الناس. وهذا ما زاده عزاً وإباء.

و كان قد حدب والده على تربيته تربية علمية صالحة، ومهّد له السبيل إلى تحصيل العلم، فظهرت معالم النبوغ الفطري مبكّرة في طلولته الوادعة، حين تعلّم الخط فأظهر في جميع أصنافه براعة فائقة، وأصبح من مشاهير ذوي الخطوط الجميلة.

---

(١) و هو الذي هاجر من «نخجوان» إلى «اصفهان» وسكن فيها.

(٢) ثم انتقل الى الكاظمية في أوائل العقد الثاني من عمره وعاش فيهابضع سنين ثم انتقل الى النجف.

وللخط قيمته الفنية ـ لاسيما في ذلك العهد ـ ولكل فنّ وعلم موهبة خاصة يودعها الله تعالى من يشاء من عباده.

كما انكب شيخنا على طلب العلم في سنّه المبكّرة، وانتقل إلى النجف الاشرف جامعة العلم وعاصمة الدين في أُخريات العقد الثاني من عمره، بعد أن قضى حداثته وشطراً من شبابه في الكاظمية مشتغلا في مقدمات العلوم الدينية. وعند هجرته إلى النجف الأشرف حضر في الاصول والفقه على مربي العلماء والمدرس الأول والمجاهد الاكبر الشيخ محمَّد كاظم الخراساني المعروف (بالآخوند) قدّس سرّه. واختص به إلى أن توفي سنة ١٣٢٩هـ فكان من مشاهير تلامذته وكانت مدة حضوره عليه ١٣عاماً كتب في خلالها جملة من حاشيته(١) على (كفاية الاصول) لاستاذه.

و من غريب ما ينقل عنه انه لم يترك درس استاذه في هذه المدة إلاّ يومين يوم أُصيب فيه رمد شديد عاقه عن الحضور و يوم آخر هطلت فيه الأمطار بغزارة فظن أنّ ذلك سيعوق استاذه وتلاميذه عن الحضور فظهر بعد ذلك أنّ استاذه حضر وألقى درسه على شرذمة قليلة منهم.

قال المرحوم الحجّة الأُوردبادي وهو أحد تلامذة المترجم له: إنتماء شيخنا المترجم له إلى استاذه هذا أكثر وأشهر لأنه طالت مدته فدأب على التلمذه عليه ثلاثة عشر عاماً فقهاً وأُصولاً حتّى قضى نحبه فاستقلّ شيخنا بالتدريس.

و حضر استاذنا أيضاً في الفقه و أُصوله قليلاً على العلّامة المحقق الشهير السيّد محمَّد الاصفهاني المتوفى سنة١٣١٦هـ. وبعد وفاة استاذه المحقق الآخوند استقل بالبحث والتدريس، وحضر عليه كثير من مشاهير علماء العصر الذين استقلوا بعده بالتدريس.

---

(١) و بهذه المناسبة نسجّل أسفنا على مافات الطابعين للجزء الأول من هذه الحاشية إذ حذفوا ـ حباً بالاقتصاد ـ كل كلمة «مدظله» وكلمة «قده» في حين انهما يميزان بين ماكتب في عهد استاذه وبين ما كتب بعده. والنسخة الخطية بقلم المؤلف تحتفظ بهذه المزية، وكذلك نسختي التي كتبتها لنفسي وطبع عليها الجزء الأول.

و أنهى عدة دورات في الاصول وفقه المكاسب، وآخر دورة كاملة له في الاصول شرع بها في شوال سنة١٣٤٤ وأنهاهاسنة١٣٥٩. وهي أطول دورة له حقق فيها كثيراً من المباحث الغامضة، وكتب فيها جملة من التعليقات النافعة على حاشيته لاسيما على الجزء الأول المطبوع. ولا يستغنى بهذا المطبوع عن هذه التعليقات. كما كتب خلالها جملة من الرسائل الصغيرة في عدة مسائل منها (رسالة أخذ الأُجرة على الواجبات) التي لم يكتب مثلها في هذا الموضوع استيفاءً وتحقيقاً. وقد توفقت بحمدالله تعالى للحضورعليه في هذه الدورة ابتداء من سنة١٣٤٥هـ.

و بعد هذه الدورة شرع في دورة جديدة على اسلوب جديد اعتزم فيها تهذيب الاصول واختصاره وتنظيم أبوابه تنظيماً فنياً لم يسبق اليه، فوضع في المبادئ ماكان يُظن أنه من المسائل ووضع في المسائل ما كان يحرر في المبادئ كمسألة المشتق. وقسّم الاصول إلى اربعة مباحث على غير المألوف فأماط اللثام عما كان يقع من الخلط بين المباحث. والمباحث الأربعة التي وضعها لأبواب الاصول هي: المباحث اللفظية، ومباحث الملارمات العقلية، ومباحث الحجّة، ومباحث الاصول العملية.

و قد شرع رحمه الله في تأليف كتاب مختصر مهذّب على هذا الاسلوب في علم الاصول، فاستبشر أهل العلم بهذا العمل الجليل الذي كان منتظراً من مثله وكان امنية الجميع لولا أن المرض لم يمهله أن يتم تأليفه هذا بعد سنة من شروعه حتى فاجأته المنيّة (فجر الخامس من شهر ذي الحجة عام ١٣٦١) مأسوفاً على تلك الشعلة الإلهية الوهّاجة أن تنطفي في وقت الحاجة إليها، فأحبط ذلك المشروع الخطير الذي كان ينويه في تأليفه الجديد الذي لوقُدر له أن يتم لوفر على طلاب العلم كثيراً من وقتهم ولفتح لهم أبواباً ملذّة جديدة من البحث العالي والتفكير المستقيم.

و هذه احدى أفكاره الاصلاحيه التي كانت تجول في خاطره وكان يحرّق الأرَم لأجلها حينما يجد أن الوقت لم يحن لتنفيذها أو لابرازها على الأقل، وكثيراً ما كان يوحي الينا في خلواته بخواطره في سبيل اصلاح الحركة العلمية والوضع الديني

السائد. ولم يكن الزمن يواتيه يومئذ أن ينهض بواحدة منها، حتى خسره العلم والدين عماداً لقبّة الاسلام وعميداً لخزّان الشريعة، وخازناً للفيض القدسي، وترجماناً للكلام النفسي وإماماً للمسلمين، وهادياً للحق، ومصباحاً للمهتدين إلى عين اليقين.

نعم انه قدّس سرّه اتجه في حياته إلى كل مناحي المعارف، وكرّس أيامه لنيل كل مكرمة، فكان في الفلسفة الحكيم العارف، وفي الأخلاق خزانة الاسرار الفائز بأسمى رتب الشهود، وفي الفقه والاصول الامام الحجة نسيج وحدِه وعلّامة دهره، وفي الأدبين الفارسي والعربي الفنان الماهر.

منزلته العلمية

كان قدّس الله تعالى نفسه الزكية من زمرة النوابغ القائل الذين يضن بهم الزمان إلا في فترات متباعدة ومن تلك الشخصيات اللامعة في تاريخ علمي الفقه والاصول. وإذا صح أن يقال في أحد إنه جاء بما لم يجئ به الأوائل فهو هذا العمود لفجر الاسلام الصادق الذي انطفأ قبل شروق شمس نهاره لتراه كل عين. ماسلك طريقاً في بحث مسألة إلا وتطاير فضول ما علق بها من الأوهام هباء، وما حبرت يراعته بحثاً إلا وحيّرت العقول كيف تذهب آراء الباحثين جفاء.

لو قُدر لهذا النابغة ـ ولله في خلقه شؤون ـ أن تثنى له الوسادة ليتربع على كرسي الرئاسة العامة وكانت منه قريبة، لقلب أسلوب البحث في الفقه والاصول رأساً على عقب، ولتغير مجرى تاريخهما بما يعجز عن تصويره البيان، ولعلم الناس أن في الثريا منالاً تُقرّبه النوابغ اليهم من حيث يحسون ويلمسون. ولذا كانت فاجعة العلم بموته فاجعة قطعت على البحث طريقه اللاحب إلى ساحة الحقائق الواسعة، وأخّرت عليه شوطاً بعيداً من السير كان يقطعه في زمن قريب لو قدر له طول عمره اكثر.

و اني أتفأّل للجيل العلمي الآتي أن يبلغ هذا الشوط حينا يقدّر لكنوز مؤلفات شيخنا المترجم له أن تُدرس وتحقق من جديد، ليعلم الناس أن في هذه الكنوز

الثمينة من الآراء الناضجة ما يعطي للعلم صبغته الجديدة التي يستحقها، ومن التحقيقات النفيسة مايسنخ أكثر ما نسج عليه السابقون.

و عسى أن يخال القارئ أن كلمتي هذه جرت على عادة الكتّاب في مبالغاتهم عمن يترجمون لهم، ولكني أسجّل كلمتي هذه على نفسي للجيل الآتي، ليشهد هو على صدق مقالتي، وهو الذي سيفهم ماأقوله، وما يدريني لعل الجيل الآتي سيراني مقصراً في تعريف شخصية هذا العظيم و وصفه بما يستحق. ولكن ليتذكر اني أنا الذي تفألت له بعرفان هذه الشخصية، و بشّرته بأنه سيبني أبحاثه الآتية في الفقه والاصول على اساس نظرياته المحكمة وسيتخذ طريقته منهاجاً لبحثه، فسبقت الى فضيلة هذا التفاؤل العلمي. وما يضيرني أن يظن البعض بي الظنون، فيرميني بالغلو كما يرمى به كل تلاميذ هذا الاستاذالذين لهم مثل هذا الاعتقاد، إلا انه ليعلم ان اول فتح لهذا الفأل نشر هذا الكتاب (يعني الكاتب حاشية المكاسب)، اذ يصبح في متناول كل باحث مفكر. وهل يلذّ لمقتطف ثمار هذه الشجرة الطيبة أن يقتطف من غير هذه النبعة؟ وهل يطيب لمن عب من هذا الفرات السائغ أن يحتسي من غير وروده؟ اني أُباهلك ـ ايهاالقارئ ـ ان كنت من ذوي العلم والبصيرة.

قال صاحبه المرحوم الحجّة الشيخ محمّد حرزالدين حول شخصية المترجم له: كان عالماً محققاً فيلسوفاً ماهراً في علمي الكلام والحكمة وله الباع الطويل في الأدب العربي والفارسي والتاريخ والعرفان وأجاد في شاعريته ونظم عدّة قصائد وأراجيز ملؤها المعاني الجسيمة والإبداع والرقة والانسجام وكان مدرّساً بارعاً في علمي الفقه والاصول وآخر أيامه صار مرجعاً للتقليد رجع اليه بعض الخواص والتجار في بغداد وأفراد من بعض المدن العراقية وسمعت هكذا في طهران،والشيخ من خلّص أصحابنا في النجف وكان مدرّساً قديراً أجاز كثيراً من أهل الفضل إجازة الاجتهاد(١).

---

(١) معارف الرجال، ج ٢ / ص٢٦٣.

قال شيخنا البحّاثة آغابزرگ الطهراني صاحب الذريعة: ولمّا توفّي شيخنا الخراساني (الآخوند) برز بشكل خاص وحفّ به جمع من الطلاب واستقل بالتدريس في الفقه والاصول وكان جامعاً متفنّناً شارك بالإضافة الى ماذكر في الكلام والتفسير والحكمة والتاريخ والعرفان والأدب الى ماهنا لك من العلوم وكان متضلّعاً فيها وله في الأدب العربي أشواطاً بعيدة وكان له القدح المعلّى في النظم والنثر امتاز ببراعة وسلاسة ودقّة وانسجام واكثر نظمه أراجيز بالجملة فهو من نوابغ الدهر الذين امتازوا بالعبقرية وبالملكات والمؤهّلات وغرقوا في المواهب كان محترم الجانب موقّراً من قبل علماء عصره مرموقاً في الجامعة النجفيّة اشتغل بالتدريس في الفقه والاصول والعلوم العقلية زمناً طويلاً وكان مدرسه مجمع أهل الفضل والكمال وقد تخرّج عليه جمع من أفاضل الطلاب كانت له قدم راسخة في الفقه وباع طويل في الاصول وآثاره في ذلك تدل على أنظاره العميقة وآرائه الناضجة لكنّه غلبت عليه الشهرة في تدريس الفلسفة لا تقانه هذا الفن بل وتفوقه فيه على أهله من معاصريه استمرّ على نشر العلم ونهض بالأعباء الثقيلة فكان العلم الماثل والموئل المقصود الذي تتهافت عليه الطلاب زرافات ووحداناً، وقديماً قيل (والمنهل العذب كثير الزحام)(١).

فلسفته

تلمّذ شيخنا المترجم له في الفلسفة على الفيلسوف الحكيم العارف المعروف في الاوساط العلمية ميرزا محمَّد باقر الاصطهباناتي، فاستبطن بفضل جده كل دقائقها، ودقق كل مستبطناتها، له في كل مسألة رأي محكم وفي كل بحث تحقيق فائق. وتظهر آراؤه وتحقيقاته الفلسفية على جميع آثاره ودروسه، حتى ليكاد المتلمذ عليه في الاصول خاصة يجد من نفسه انه ألمّ بأكثر الابحاث الفلسفية من حيث

(١) نقباء البشر ج١ ص٥٦٠ - ٥٦١.

يدري ولا يدري. ومن قرأ حاشيته على الكفاية بالخصوص يجد كيف تطغى المصطلحات الفلسفية على تعبيره حتى ليظن احياناً انه يقرأ كتاباً في الفلسفة. وهذا ظاهرة عجيبة في مؤلفاته تستوقف النظر وتدل على شدة تعلقه بهذا الفن ومبالغته في التمسك به.

و قد طغت روحه الفلسفية حتى على أراجيزه في مدح النبي المختار وآله الاطهار عليهم جميعاً الصلاة والسلام، بل أراجيزه هذه قطعة فلسفية رائعة أفرغها في ثوب من الأدب الرفيع. قد أوضحت رأي الفلاسفة المؤمنين في محمد وآل بيته نور الانوار وعلل الكائنات، على ما أشارت اليه الآيات القرآنية وصرحت به الأحاديث الصحيحة، ومما قال في النبي المختار صلّى الله عليه وآله:

لقد تجلّى مبدأ المبادي ... من مصدر الوجود و الايجاد
من أمره الماضي على الأشياء ... أو علمه الفعلي والقضائي
رقيقة المشيئة الفعلية ... أو الحقيقة المحمّدية
أو هو نفس النفس الرحماني ... بصورة بديعة المعاني
أو فيضه المقدّس الاطلاقي ... فاض على الأنفس والآفاق
اذ أنّه حقيقة المثاني ... و عند أهل الحقّ حقّ ثان
لا بل هو الحقّ فمن رآه ... فقد رأى الحقّ فما أجلاه
إذ مقتضى الفناء في الشهود ... عينية الشاهد و المشهود

الى أن يقول:

أصل الاصول فهو علّة العلل ... عقل العقول فهو أول الأول

وقال في أمير المؤمنين عليه السّلام:

و قلبه في قالب الوجود ... حياة كل ممكن موجود
و نسخة اللّاهوت وجهه الحسن ... لو رام لقياه الكليم قيل: لن
غرّته الغرّاء في الضياء ... جلّت عن التشبيه بالبيضاء
و كيف وهو فالق الإصباح ... في أُفق الأرواح و الأشباح

و على هذا الاسلوب جرى في جميع أراجيزه البالغة ٢٤ ارجوزة، فجاء اسلوباً فلسفياً علمياً مبتكراً لم يمدح على غرارها النبي وآله عليهم الصلاة والسلام. وما ابدع ما مدح به إمامنا زين العابدين عليه السَّلام ذاكراً صحيفته السجادية (زبور آل محمَّد) فقال:

و نفسه اللطيفة الزكية صحيفة المكارم السنية
بل هي أُمّ الصحف المكرمة جوامع الحكمة منها محكمة
بل الحروف العاليات طراً تحكي عن اسمه العلي قدراً
هو الكتاب الناطق الربوبي و مخزن الاسرار و الغيوب
يفصح عن مقام سرّ الذات يعرب عن حقائق الصفات

الى أن يقول:

و حاله أبلغ من مقاله جلّ عن الوصف لسان حاله
فإنه معلّم الضراعة و الاعتراف منه بالإضاعة
مقامه الكريم في أقصى الفنا تراثه من جدّه حين دنا

و أعلى آثاره الفلسفية و أغلاها ارجوزته في الحكمة والمعقول (تحفة الحكيم) التي هي آية من آيات الفن مع اسلوبها العالي السهل الممتنع، جمعت اصول هذا الفن وطرائف هذا العلم بتحقيق كشف النقاب عن اسراره وأزاح الستار عن شبهاته، وان دلت على شيء فانما تدل على أن ناظمها من أعاظم فلاسفة الاسلام الذين لا يسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه والاصول وانقطع اليهما عن الظهور بالفلسفة.

و اليك بعض أبيات ارجوزته شاهدة على سلامة ذوقه، وقدرته على التصرف بالألفاظ السهلة الواضحة في أدق المعاني العلمية، فقد قال في «أصالة الوجود»:

يختصّ بالوجود طرد العدم اذ ما سواه عدم أو عدمي
و ليست العلة للمعلول مناط طرد العدم البديل
و هو مدار الوحدة المعتبرة في الحمل بل كانت به المغايرة

و مركز التوحيد ذاتاً وصفة و فعلاً أيضاً عند أهل المعرفة

و قال في مبحث (تعريف الوجود):

الحدّ كالرسم على التحقيق يوصف بالإسميّ والحقيقي

ولا يقال في جواب الشارحة إلاّ حدود أو رسوم شارحة

و قد كشف في هذين البيتين عن حقيقة (ما الشارحة)، تنبيهاً على ما علق في اذهان طلاب العلم من مرادفة التعريف اللفظي لشرح الاسم ومطلب (ما الشارحة)، وان كان قد يراد من شرح الاسم التعريف اللفظي احياناً. ومنشأ هذا الاشتباه ماذكره الحكيم السبزواري في شرحه لمنظومته من ترادف التعريف اللفظي ومطلب ما الشارحة فأوقع الباحثين في هذا الاشتباه، وأوضحه شيخنا هنا وفي شرحه للكفاية في مبحث المطلق والمقيد.

و قال في (الجعل والمجعول بالذات):

الجعل للشيء بسيطاً يعرف و جعلُ شيء شيئاً المؤلَّف

و ليس جعل الذات ذاتاً يعقل اذ ليست الذات لها التخلّل

كذاك لا يعقل جعل الذاتي أو عرضيّ لازم للذات

و لا كذاك العرض المفارق فإن إمكان الثبوت فارق

و الحقّ مجعولية الوجود بالذات لا ماهية الموجود

فتأمل في هذا البيان الجزل، و الاسلوب السهل، والتعبير الرصين عن أدق معاني الفلسفة بغير تكلف وبلغة سليمة ناصعة. ومن اين متحت دلوك في هذا القليب تغترف الماء الزلال بل الدر الثمين. وماسقناه فانما هوغيض من فيض ذكرناه شاهداً على مانقول.

أدبه

نشأ استاذنا ميّالا لكل علم و فضيلة، وكانت عبقريته تساعده على اتقان ماتصبو اليه نفسه، فلم يفته أن يتجه الى ناحية الأدب العربي، فيضرب فيه بسهم

وافر، وساعدته نشأته العربية في محيطي الكاظمية والنجف الاشرف على أن يكون أديباً يقرض الشعر ويجيد النثر، وله في الشعر قصائد تدل على ذوق أدبي مستقيم، ولكنه لم يكن يحتفل بها فلذا لم يطلع عليها إلا القليل من خواصه. وعسى أن تكون أتلفتها يد الإهمال نتيجة عدم عنايته بها.

على أن له اليد الطولى في الأدب الفارسي، فله ديوان منه في مدائح آل البيت ومجموعة في الغزل العرفاني الرمزي أودع فيها من المعاني الفلسفية مايبهر المتأدبين.

أوصافه

كان ـ رحمه الله تعالى ـ مربوعاً يميل الى القصر، نحيف الجسم متماسكاً، تعلو عليه في أواخر ايامه النحافة والصفرة، صغير العمة على غير المألوف من عادة امثاله، كثّ اللحية، ساهم الطرف اكثر نظره الى الارض، لا ينظر الى محدثه إلا ملاحظة، يبدو للناظر مثقلا بالهموم والتفكير المتواصل، على انه حاضر النكتة المرحة حتى في اثناء درسه، انيس المحضر رقيق الحاشية، يجلب السرور الى جليسه مع حشمة الناسك ووقار العالم، متواضعاً حتى للصغير، خافض الصوت إلى حدّ الهمس أو أو يكاد، وهذا ما كان من أكبر المشكلات على تلاميذه في درسه، وكم طالبه البعيد على مجلسه أن يرفع من صوته. فاذا استجاب لهم في كلمات عاد إلى سجيته أو عادته فتكثر الشكوى، ولكنه لايزال هو هو في همسه وهم هم في شكواهم، ويزيد المشكلة تعقيداً بعد أنظاره الشريفة ودقة أبحاثه ونكاته العلمية.

أما ما كان عليه من التهجد والعبادة فهذا ما يكشف عنه أنه كان عارفاً إلهياً متفانياً في مقام الشهود، منقطعاً إلى حظيرة القدس. لا يلتذّ إلا بالمناجاة الروحانية، ولا يأنس إلا بالوحدة والانقطاع إلى مقام المقرّبين.

مؤلّفاته

كان لشيخنا أعلى الله مقامه قلم سيّال و رغبة في التأليف والانتاج منقطعي

النظر وكان من ميزاته أن يفرغ كل مؤلفاته لأول مرة في المبيضة التي يعدها للتأليف، لا على عادة أكثر المؤلفين في اتخاذ مسودة لها. فلم يكن يحتاج إلى إعادة النظر فيما يكتب وتعديله وتصحيحه، وهذا دليل القريحة الوقادة التي لا تجارى، وقد أنتج طيلة حياته عدة مؤلفات قيمة هي مفخرة العلم والأدب وإليك بعضها:

١ ـ تعليقة على كفاية الأُصول، وقد طبع منها الجزء الأول في إيران وأضاف عليها بعد طبعها تعليقات نفيسة لا يستغنى عنها (وطبع الجزء الثاني بعد هذه الكلمة).

٢ ـ تعليقة ضافية على المكاسب (طبعت هذه الترجمة في مقدمتها).

٣ ـ تعليقة على رسالة القطع للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه).

٤ ـ رسالة في الاجارة مطولة.

٥ و ٦ و ٧ ـ رسالة في الاجتهاد و التقليد و العدالة ورسالة في الاصول على النهج الحديث ورسالة في الطلب والإرادة (١).

٨ ـ رسالة في صلاة المسافر.

٩ ـ رسالة في الطهارة.

١٠ ـ رسالة في صلاة الجمعة.

١١ ـ رسالة في تحقيق الحق و الحكم.

١٢ ـ رسالة في أخذ الاجرة على الواجبات (طبعت في آخر حاشية المكاسب).

١٣ و ١٤ ـ رسالتان في المشتق.

١٥ ـ رسالة في قواعد التجاوز و الفراغ و أصالة الصحة واليد.

١٦ ـ رسالة في الصحيح و الأعم.

١٧ ـ رسالة في موضوع العلم.

١٨ ـ رسالة في المعاد.

١٩ ـ منظومة في الفلسفة العالية (تحفة الحكيم).

٢٠ ـ منظومة في ٢٤ أُرجوزة في مدح النبي والائمة عليهم السّلام ومراثيهم

---

(١) وهو هذا المطبوع وقد سمّيناه «بحوث في الاصول».

٢١ ـ منظومة في الصوم.
٢٢ ـ منظومة في الاعتكاف.
٢٣ ـ ديوان شعره الفارسي في الغزل العرفاني.
٢٤ ـ ديوان شعره الفارسي في مدائح آل البيت و مراثيهم.
٢٥ ـ رسائله العملية في الفقه عربية وفارسية.
٢٦ ـ رسالة في المشترك .
٢٧ ـ رسالة في الحروف.

علاقة تلاميذه به

من الظواهر العجيبة التي تسترعي الأنظار تفاني تلاميذه في حبه وشدة تعلقهم به وإعجابهم بشخصه الكريم إلى حدّ التقديس. ويعزى ذلك إلى أمرين: إلى مايرونه فيه من المواهب النادرة التي لم يجدوها في غيره ممن رأوا وسمعوا، وإلى ما كانوا يشاهدونه فيه مثالاً للأب الرؤوف والأستاذ العطوف يحنو على الصغير والكبير ويحترم الجميع.

و لقد كنت أرجو أن أؤدي بعض ما كان علي من واجب شكر فضله بترجمة ضافية، ولكن الفرصة لم تكن مؤاتية وقد اعجلت على هذه الكلمة العابرة فمعذرة إليك ـ أيها الأستاذ العظيم ـ إذ لم أستطع أن أُوفي بعض ما علي من حقوقك وعهدي بك تغض النظر عن كل هفواتنا معك ، فاجعل هذه من تلك . وأرجو منه تعالى أن يساعدني على استلهام بعض روحانيتك لأ تمكن في فرصة أُخرى من التكفير عن هذه الخطيئة(١).

* * *

(١) هذا ماذكره المرحوم الشيخ محمّد رضا المظفر في مقدمته على رسالة الاجارة مع تصرّف وإضافات منا.

بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد حمد الله والصّلاة على نبيّه وآله الطاهرين.

فنقول: لكل علم مسائل ومبادىء وموضوع.

أمّا مسائله فهي قضاياه المتشتتة المشتركة في غرض خاص.

وأمّا مبادئه فهي تصورية وتصديقيّة، فمبادئه التصورية راجعة إلى حدودات تلك القضايا بأطرافها، ومبادئه التصديقيّة هي ما يتوقف عليه التصديق بثبوت محمولات تلك القضايا لموضوعاتها.

وتعارف في علم الاصول تدوين المبادىء اللغوية والمبادىء الاحكامية. فربما يتخيل انهما قسمان آخران من المبادىء يختص بهما علم الاصول. وليس كذلك، بل المبادىء التصورية تارة لغوية واخرى احكاميّة، وكذا المبادىء التصديقيّة.

فالبحث ـ عن المعاني الحرفية، والخبر والانشاء، والحقيقة والمجاز، وأشباهها ـ من المبادىء التصورية اللغوية، يعرف بها مفاد الهيئات النسبية الانشائيّة ومعنى حقيقيتها ومجازيتها.

والبحث ـعن ثبوت الحقيقة الشرعية، والصحيح والأعم، وجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ـ من المبادىء التصديقية اللغوية، بها يصح حمل الصلاة مثلاً على معناها المتداول شرعاً، وبها يحكم باجمال اللفظ على الصحيح، فلا موقع للاطلاق أو بالبيان الذي معه مجال له على الأعم، وبها يحكم على

استعمال اللفظ في الجامع بناء على الامتناع، وفي الايجاب والاستحباب ـ مثلاً ـ بناء على الامكان.

كما ان البحث ـ عن حقيقة الحكم بما هو لا بما هو مدلول اللفظ، والبحث عن التكليفي والوضعي، والمطلق والمشروط، والنفسي والغيري، إلى آخر تقسيمات الحكم ـ من المبادىء التصورية الاحكامية.

والبحث ـ عن امكان إجتماع الحكمين وامتناعه ـ من المبادىء التصديقيّة الاحكامية، فيحكم بناء على الامكان بعدم التعارض بين الدليلين المتكفلين للحكمين وعلى الامتناع بالتعارض.

ومما ذكرنا تعرف انه لا ينبغي التعرض في المبادىء اللغوية إلّا لما يرتبط تصوراً أو تصديقاً بقضايا العلم، فمثل البحث عن كون دلالة اللفظ تصورية أو تصديقية ليس له المبدئية بوجه. إذ الاستعمال متقوّم بالارادة، ومثله مورد ابتلاء الفقيه، سواء كانت هذه الارادة مأخوذة في الموضوع له أم لا.

كما ان البحث ـ عن امكان اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو فرد مثله أو شخص نفسه ـ وإن كان بحثاً علمياً لكنه ليس مورداً لابتلاء الفقيه حتى يصح البحث عنه في الاصول، فان مسائل اصول الفقه لابدّ من أن تكون مبادئ تصديقية لعلم الفقه. ومنه تعرف لزوم إلغاء جملة مما تعارف تدوينه في الاصول.

كما ان اخراج بعض المسائل وادراجه في المبادىء اللغوية بلا وجه، كمسألة المشتق، فانها ليست من المبادىء التصورية ولا التصديقية لمسألة اصولية، بل الوضع للأعم نتيجته بقاء الحكم المترتب على المشتق، والوضع للمتلبس نتيجته ارتفاع الحكم مع انقضاء المبدأ، وهذا شأن المسألة الاصولية، فهي من المسائل الاصولية اللفظية هذا في المبادىء بأقسامها.

وأمّا موضوع العلم فصريح اعلام الفن لزومه للعلم.

فان كان بملاحظة ان كلّ علم مركب اعتباري من قضايا متشتتة، ولابدّ في كلّ مركب من جهة وحدة، امّا حقيقية كما في المركب الحقيقي كالمركب من مادة وصورة، وامّا اعتبارية كما نحن فيه، فمن الواضح ان جهة الوحدة كما تنحفظ بالموضوع الجامع، كذلك بالمحمول الجامع وبالغرض الجامع، فلا تعين للموضوع.

وان كان بملاحظة ان إفراد كلّ مركّب اعتباري عن مركب اعتباري آخر، وتسمية كلّ منهما علماً وفناً متوقف على الموضوع الجامع، ولذا اشتهر ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولو بالحيثيات، فمن البيّن ان الموضوع الجامع لايمكن أن يكون مابه امتياز فن عن فن، وإلّا لكان بابان من فن واحد فنين، وكذلك المحمول الجامع، فتنحصر جهة الامتياز من حيث الفنيّة والعلميّة في الغرض الجامع.

وإن كان بملاحظة ان تأثير القضايا المتشتتة في غرض واحد يقتضي وحدة القضايا، ولا تكون واحدة إلّا برجوع موضوعاتها إلى موضوع جامع ومحمولاتها إلى محمول جامع، ففيه ان الغرض الجامع واحد بالعنوان لا بالحقيقة ليجري فيه البرهان وهو استحالة تأثير الامور المتباينة أثراً واحداً.

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم لزوم الجامع لموضوعات المسائل فضلاً عن كونه بحيث تكون محمولات المسائل اعراضاً ذاتية له، إذ لا مقتضي له بل له مانع. اما عدم المقتضي، فلأن البحث في العلم ليس عن الموضوع الجامع حتى يلزم كون محموله عرضاً ذاتياً له، ولو فرض البحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع فهو بما هو موضوع المسألة لا بما هو موضوع العلم. واما وجود المانع، فلأن الموضوع الجامع ما لم يتخصص بخصوصيّة أو خصوصيات لا تعرضه محمولات المسائل، فكيف يعقل أن تكون تلك المحمولات مع دخل تلك الخصوصيات اعراضاً ذاتية لموضوع العلم؟ وبقية الكلام تطلب من النهاية(١)، فانّها في هذا

---

(١) نهاية الدراية:ج ١ ص ٤.

الموضوع قد بلغت الغاية.

وأمّاماتعارف تدوينه في أوائل كلّ علم من تعريفه وبيان موضوعه والغرض منه وأشباه ذلك، فهي من مقدمات الشروع لمزيد بصيرة الطالب، لا انّها من المبادىء للمقاصد والمطالب، فلا بأس بالاشارة إلى المهم من مقدّمات الشروع.

فمنها تعريف علم الاصول.

وحيث ان مسائله مبادئ تصديقيّة لمسائل الفقه، وليس الفقه خصوص العلم الوجداني بالأحكام الشرعية، وإلّا لانحصر في الاجماعيات ونص الكتاب ونص السنّة المتواترة وهكذا، فلابدّ من ان يراد الحجة على حكم العمل، وحينئذٍ فعلم اصول الفقه فن يعرف به ما يفيد في اقامة الحجة على حكم العمل. والفقيه من له الحجة، والمجتهد هو المستفرغ وسعه في تحصيل الحجة على حكم العمل، من دون اختصاص بذوات الأدلة أو بما هي أدلة حتى يرد عليه بعض الايرادات.

وما ذكرناه أولى من تعريفه «بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»(١)، إذ القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الأحكام الشرعية هي الأدلة عليها لا انها واسطة في استنباطها من أدلّتها.

وامّا بعض الاصول العملية التي مفادها بنفسها حكم شرعي، كحلّية مشكوك الحلّية والحرمة، أو رفع الحرمة والوجوب في البراءة الشرعية، فلابدّ من جعلها استطراديّة كما لا يخفى.

ومنها بيان موضوع هذا العلم.

ومن البيّن انه لا جامع لموضوعات مسائله، كيف! والموضوع في باب

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٩.

الأوامر ذات الصيغة ومحموله الظهور في الوجوب أو في الوجوب التعييني، إلى آخر المباحث، والموضوع في باب حجيّة الظاهر نفس الظهور وفي باب الخبر حكاية السنة، وفي باب الاجماع نقله، وفي باب الاستصحاب كون اليقين السابق وفي باب مقدمة الواجب الملازمة بين الوجوبين، وفي باب الاجزاء اتيان المأمور به، فكيف يكون لهذه الموضوعات المتشتتة جامع؟.

لكن الذي يهوّن الخطب ان القائلين بلزوم الموضوع الجامع يكتفون بكل جامع ذاتياً كان أو عرضياً، ولو من ناحية الغرض والغاية المترتبة على المسائل.

قال المحقق الطوسي (قدّه) في شرح الاشارات: «والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة، ووجه التناسب ان يتشارك ماهو ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة، فانها تتشارك في الجنس أعني الكم المتّصل القارّ الذات، واما في عرضي كبدن الانسان وأجزائه وأحواله والأغذية والأدوية وما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب، فانها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم»(١) انتهى كلامه (رفع مقامه).

وبنظيره يمكن أن يقال: ان جميع موضوعات المسائل مشتركة في انها **منسوبة إلى الغاية المطلوبة من تلك المسائل، وهي اقامة الحجة على حكم العمل.**

ومنها بيان الغرض والغاية.

وحيث ان مسائل الاصول **مبادئ** تصديقيّة للمسائل الفقهية، وعلم الفقه -بناءً على تعميم العلم وشموله لمطلق الحجة- مقتضاه إقامة الحجة على حكم العمل، فما لا يكون مبدءاً تصديقياً للحجة على حكم العمل ليس من الأصول، فليس الغرض من هذه المبادىء التصديقية إلّا التمكن من اقامة الحجة، وحاجة

---

(١) شرح الاشارات والتنبيهات: ج ١، ص ٢٩٨.

المجتهد- بعد عدم الحجة إلى شيءٍ في مقام العمل- لا تجعله من المسائل الاصوليّة، ولا توجب كون الغاية أعم من الاستنباط ومن الانتهاء إليه في مقام العمل.

ومنها بيان القسمة. وحيث ان مقاصد الفن تارة من المسائل اللفظيّة، واخرى من المسائل العقلية، وثالثة فيما يتعلّق بالحجج الشرعية، ورابعة في تعارضها دلالة وسنداً، فقد جعلنا الكتاب مرتباً على مقدّمة وأبواب أربعة وخاتمة.

فالمقدّمة في المبادئ التصورية والتصديقيّة بقسميها من اللغوية والاحكامية.

والأبواب أربعة:

الباب الأوّل في المسائل العقلية النظرية والعملية، وإنّما قدمناها على اللفظية لشرافتها وقلّة مواردها.

الباب الثاني في المسائل اللفظيّة، وفيه مقاصد:

الأوّل في المجعولات التشريعيّة من حيث نفسها من الأوامر والنواهي.

الثاني في المجعولات المزبورة من حيث تعليقها على شرط أو وصف ونحوهما.

الثالث في موضوعات المجعولات التشريعيّة ومتعلقاتها من حيث العموم والخصوص، والاطلاق والتقييد، والاجمال والبيان.

الباب الثالث في ما يتعلّق بالحجج الشرعية من حجّيَة الظاهر مطلقاً وخصوص ظاهر الكتاب، وحجّية حكاية السنة، وحجّية نقل الاجماع، وحجيّة الاستصحاب. يذكر كلّ منها في ضمن مطلب.

الباب الرابع في تعارض الحجتين دلالة أو سنداً.

والخاتمة في البراءة والاشتغال، والاجتهاد والتقليد، فان مسائلها اما بنفسها حكم شرعي مستنبط، أو لا ينتهي إليه أصلاً، فلذا جعلناها خارجة عن مقاصد الفن ومندرجة في خاتمتها، حيث لم يبحث عنها في علم آخر مع حاجة الفقيه إليه.

مقدّمة

في المبادىء بأقسامها الأربعة

فهنا مقامات أربعة:

المقام الأوّل

في المبادىء التصوريّة اللغوية

وفيها فصول:

الفصل الأوّل

في الوضع

وهو ـ كما ذكرنا في محله ـ اعتبار وضع اللفظ على المعنى فيختص به، وتتحقق الملازمة بين حضور اللفظ وحضور المعنى عند الملتفت إلى الاعتبار المزبور، وإنّما نقول باعتباريته لأن الموضوع والموضوع له طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى دون الموجود الذهني منهما أو الخارجي منهما، لأن الوضع للانتقال. وهو نحو وجود ادراكي، والمماثل لا يقبل المماثل، والمقابل لا يقبل المقابل، وعليه فلا يعقل أن تكون العلقة الوضعية من الأعراض المقولية، لا حتياجها إلى

موضوع محقق في الخارج، ولا من العوارض الذهنيّة، لاحتياجها إلى موضوع ثابت في الذهن، وبقيّة الكلام في المبادئ الاحكامية إن شاء الله تعالى.

ولا فرق بين أن يكون الواضع انساناً أو الله تعالى، فانه على الثاني كاعتباره للملكيّة والزوجيّة. نعم تارة يلهم النبيّ بالاعتبار الوضعي كما هو أحد التفاسير في قوله تعالى: «وعلّمَ آدمَ الأسماءَ كُلها...»(١)، واخرى يلهمه بأن يعتبر الوضع، فهو اعتبار من النبيّ، وثالثة يلهم النبيّ أو الناس بالتعبير عن المعنى الخاص باللفظ المخصوص بنحو إعطاء القوّة والاستعداد وايداعها في نفوسهم، كما في قوله تعالى: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً...»(٢) فيوجب استعماله مكرراً ثبوت الملازمة بين اللفظ والمعنى، فهذه الملازمة تارة لمكان الاعتبار، واخرى لكثرة الاستعمال، ولا منافاة بين كون الملازمة واقعية والوضع بعين الاعتبار، لواقعيتها بواقعيّة الاعتبار، بخلاف الوضع، فانه لا شيء قبل الاعتبار، ولا يتحقق به إلّا الوضع على المعنى بوجوده الاعتباري، فتدبّر جيّداً.

الفصل الثاني

في تحقيق المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدَوِيَة حتى يعلم بها حال النسب الانشائيّة التي هي مفاد الهيئات.

فعن شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه): ان المعنى الاسمي والحرفي واحد بالذات واختلافهما باللحاظ الاستقلالي والآلي، ولذا جعل الوضع والموضوع له فيهما عامّاً وان الفرق بينهما بحسب اللحاظ والوجود الذهني، كالفرق بين الجوهر والعرض في الوجود العيني، حيث ان الأوّل وجوده خارجاً لنفسه، والثاني وجوده

---

(١) البقرة: ٣١.

(٢) النحل: ٦٨.

في نفسه وجوده لغيره(١).

إلَّا ان الحق المصرح به في كلمات أهل التحقيق انهما متفاوتان في ذاتهما، وان الفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه أعني الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي، فكما ان الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء، وهو الثبوت المتوسط وليس ثبوت شيء بحيث يضاف إليه ويحمل عليه، كذلك نسبة الشيء ليست شيئاً من الأشياء وإلَّا لم تكن نسبة، فعدم قبولها إلَّا اللحاظ الآلي لنقصان ذاتها عن قبول اللحاظ الاستقلالي، وحيث ان حقيقة النسبة في ذاتها متقوّمة بالمنتسبين ذهناً وعيناً، فلا تقرر لها مع قطع النظر عن الوجودين، بخلاف الماهيات، فانها متقررة في ذواتها، ومفهوم النسبة بالنسبة إلى حقيقة النسبة ليس كالطبيعي بالاضافة إلى فرده بل كالعنوان إلى المعنون نظير مفهوم الوجود وحقيقة الوجود، وحيث ان حقيقة النسبة متقوّمة في ذاتها بالمنتسبين فلا جامع ذاتي بين حقائق النسب، فان الغاء الطرفين اعدام لذاتها، فهي مع قطع النظر عنهما لا شيء اصلاً حتى تقرراً، فلا يعقل أن يكون الموضوع له فيها عامّاً، بل كلمة (في) مثلاً ـ بمرآتية عنوان نسبة الظرف إلى المظروف ـ موضوعة لحقيقة نسبة الظرف إلى المظروف، لا للظرفيّة المضايفة للمظروفية، فانّها من مقولة الاضافة، ولذا قالوا بأن النسبة لا مقولة ولا جنس للمقولات النسبيّة لأنّ المقولة لابدّ من أن تكون طبيعة محمولة، فليس للنسبة الحقيقية وجود نفسي محمولي لا عيناً ولاذهناً، بل وجودها بعين وجود طرفيها ذهناً وعيناً، فهي كالموجود بالقوّة بالاضافة إلى الموجود بالفعل، وكالموجود بالعرض بالاضافة إلى الموجود بالذات. وحيث ان فعليتها بالعرض بتبع فعلية الطرفين بالذات، فلذا تكون كالآلة لوقوع طرفيها موقع الظرفية والمظروفية، فان هذين العنوانين

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص١٣.

الاسميّين لا ثبوت فعلي لهما إلّا باضافة أحدهما إلى الآخر، فتلك الاضافة هي آلة وجودهما بالفعل، وبهذا الاعتبار يقال: الحرف ما أوجد معنى في غيره. فكون معناه في غيره ـ أي لا نفسية له ـ شرح حقيقة معناه وكونه موجداً لمعنى في غيره لازم حقيقته كما عرفت، لا أنّه تمام حقيقته إيجاد النسبة الكلاميّة،بل هو مع قطع النظر عن الكلام له مقام كالاسم، وليس له مع قطع النظر عن الطرفين مقام، فهو يشبه العرض من حيث انه في مقام ذاته متقوّم بطرفيه، والعرض في مقام وجوده متقوّم بموضوعه. وبوجه آخر يشبه الموجودات الامكانية بالاضافة إلى مبدئها، فانها في مقام وجودها وهويّتها عين التعلق والربط بمبدئها دون ماهياتها، والمعنى الحرفي في مقام ذاته عين الربط والتعلّق بطرفيه. وما كان كذلك يستحيل ان يكون له وجود مضاف إلى نفسه لا عيناً ولا ذهناً، فتدبّره جيّداً.

ولا يخفىٰ عليك ان ما ذكرنا في حقيقة المعنى الحرفي لا ينافي ما قدّمناه في الوضع من ان طرفي العلقة الوضعية طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، فان المراد هناك عدم دخل الوجود العيني والوجود الذهني في الموضوع والموضوع له، وإن كان الموضوع له ماهية شخصية كما في الاعلام. فالنسبة الحقيقية وإن كانت متقومة بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهناً، إلّا ان الموضوع له ذات تلك النسبة المتقوّمة بهما من دون دخل لوجود طرفيها في كونها طرف العلقة الوضعية، وإن كان لهما دخل في ثبوتها في حدّ ذاتها، فلا ينتقل إليها إلّا بالانتقال إلى طرفيها، فتدبر جيّداً.

الفصل الثالث

في تحقيق الانشاء والاخبار

والمعروف في تحديدهما ان الانشاء اثبات المعنى باللفظ في نفس الأمر.

والاخبار الحكاية عن ثبوت شيء لشيء ذهناً أو عيناً مثلاً. والمراد بنفس الأمر حد ذات الشيء أي في نفسه بجعل الظاهر موضع المضمر، والكلام الانشائي حينئذٍ قول قصد به ثبوت المعنى في حد ذاته. وقد صرح شيخنا الاستاذ (قدّه) بأن الصيغ الانشائيّة موجدة لمعانيها في نفس الأمر ونصّ في فوائده على «انه سنخ من الوجود الاعتباري الذي يترتب عليه بعض الآثار عرفاً أو شرعاً أحياناً»(١).

والتحقيق ان الوجود الحقيقي اما عيني أو ذهني، والوجود العرضي اما كتبي أو لفظي. فالمراد بثبوت المعنى باللفظ، اما بثبوت عرضي، حيث ان اللفظ وجوده منسوب إليه بالذات وإلى معناه بالعرض، فوجود اللفظ الانشائي وجود معناه لا موجد لمعناه، واما بثبوت تحقيقي عيني أو ذهني، فيكون اللفظ واسطة لا ثباته وثبوته لا واسطة في عروضه، وآلية اللفظ وعليّته لوجود المعنى عيناً أو ذهناً غير معقولة، لأن وجود الشيء عيناً يتبع مبادئ وجوده لا اللفظ، ووجوده ذهناً يتبع وجود مبادئ الانتقال لا اللفظ، وحضور المعنى ذهناً بتبع حضوره ليس من باب عليّة اللفظ بوجوده الخارجي أو بوجوده الذهني لحضور المعنى، بل للتلازم بين الحضورين لمكان التلازم بين الحاضرين جعلاً وبالمواضعة، ولذا ربما ينتقل من تخيّل المعنى إلى وجود اللفظ أو وجوده الكتبي.

فتبين مما ذكرنا ان المعقول من وجود المعنى باللفظ هو وجوده بعين وجوده لا وجوده بنحو وساطته للثبوت له. فمفاد الجملة الخبرية والانشائيّة في حيثيّة وجود المعنى بعين وجود اللفظ مشترك، إلّا ان الانشائيّة بتمحّض الكلام الانشائي في إثبات النسبة التامة بعين ثبوت اللفظ، والخبرية بزيادة على الجملة بعنوان الحكاية عن النسبة التامة، وتقابلهما تارة بنحو تقابل العدم والملكة،

---

(١) فوائد الاصول:ص ١٧.

واخرى بتقابل السلب والايجاب.

بيانه: ان مدلول ذات الجملة ـ في قولنا: بعت وملّكت ـ هي النسبة الايجادية المتعلقة بالمتكلم والمادة، فاذا تمحّضت الجملة في اثباتها بثبوت تنزيلي عرضي كانت انشائيّة وإذا زيد عليها عنوان الحكاية عن تحقق النسبة المزبورة كانت خبرية، فعدم الحكاية فيما يقبل الحكاية عدم ملكة. ومدلول الجملة في قولنا: (اضرب) وفي (ابعثك نحو الضرب) اخباراً مختلفان، فان البعث النسبي غير نسبة البعث، فعدم الحكاية في مثل البعث النسبي مع عدم قبوله للحكاية سلب مقابل للايجاب كما أوضحناه في التعليقة،(١) فتدّبر.

الفصل الرابع

في علائم الحقيقة والمجاز، والعمدة منها التبادر والحمل

امّا التبادر فالوجه في كونه علامة الحقيقة: ان انسباق المعنى من اللفظ عند المخاطب العارف من أهل اللسان، اما مستند إلى اللفظ بواسطة حيثية مكتسبة من القرينة أو بواسطة حيثية مكتسبة من الوضع، ولا ثالث. وحيث ان المفروض تجرد اللفظ من القرينة، فلابدّ من كونه من اللفظ بما له من الحيثية المكتسبة من الوضع، فانسباق المعنى إلى ذهن العارف علامة قطعية للجاهل بأن المعنى المنسبق إليه هو الموضوع له.

وامّا الحمل: فهو بما هو لا يقتضي إلّا الاتحاد في الذات أو في الوجود، والاستعمال بما هو أعم من الحقيقة، لكن الحمل باللفظ المجرد عن القرينة هو المفيد للحقيقة أحياناً.

اما إذا كان بنحو الحمل الأوّلي الذاتي فمفاده اتحاد الانسان بما له من المعنى

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص٢٠.

مع الحيوان الناطق ذاتاً، فيعلم ان معنى لفظ الانسان المجرد عن القرينة على الفرض هو عين الحيوان الناطق، غاية الأمر ان هذه الذات الواحدة لوحظت بنحوالجمع والاجمال في طرف المحدود وهو الانسان، ولوحظت بنحو الفرق والتفصيل في طرف الحد وهو الحيوان الناطق، فالحد والمحدود متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فالاتحاد الذاتي مصحح الحمل، والتغاير الاعتباري مصحح الا ثنينية محمولاً وموضوعاً.

ولعله لعدم الالتفات إلى هذا النحو من التغاير أنكر بعض الاعلام (ره)(١) كون الحمل الذاتي علامة للحقيقة، بل لعله أنكر أصل الحمل الذاتي وجعل الحمل في أمثال المقام من حمل العام على الخاص، كما فصلنا القول فيه وفي دفعه في التعليقة فراجع(٢). ومما ذكرنا تعرف ان السلب الذاتي علامة المجازية، فتدبّر.

وامّا إذا كان بنحو الحمل الشائع، فالحمل المفيد هو حمل الكلي على فرده وما يشبهه دون غيره.

توضيحه: ان مقتضى الحمل الشائع التغاير بين الموضوع والمحمول مفهوماً واتحادهما وجوداً. وحيث ان المطلوب في باب استعلام الحقيقة هو المفهوم فلا يجدي الاتحاد في الوجود، بل اللازم الاتحاد في المفهوم. وعليه فاذا كان الحمل بين كليين متساويين في الوجود كالمتعجب والضاحك فلا يثبت به اتحاد مفهومي اصلاً.

واما إذا كان بنحو حمل الكلي على الفرد، فحيث ان الفرد باعتبار تقرر حصة من الكلي في مرتبة ذاته يصدق عليه الكلي، فاذا علمنا حقيقة زيد وجهلنا معنى الانسان، فوجدنا حمل الانسان عليه باعتبار تقرر تلك الحصة في

---

(١) هو المحقق الرشتي في بدايع الأفكار: ص ٨٣.

(٢) نهاية الدراية: ج ١ ، ص ٢٨.

مرتبة ذاته في قبال الصدق باعتبار عرض من أعراضه، فلا محالة نحكم بأن معنى الانسان هو طبيعي الحيوان الخاص الذي زيد فرده باعتبار حصة من حصصه، وإلاّ فالحصة والفرد بما هو متباينان مفهوماً مع مفهوم الانسان. وبذلك يتضح انه ليس مرجع الحمل ـ مع قطع النظر عن الخصوصيّة في مرحلة استعلام الحقيقيّة والمجازية لا مرحلة الحمل بما هو ـ إلى الحمل الذاتي.

ومما ذكرنا في وجه استعلام الحقيقيّة من حمل الكلي على فرده تعرف ان حمل الجنس على نوعه ـ باعتبار تقرر حصة من طبيعي الحيوان في مرتبة ذات الانسان، وكذا حمل الفصل على نوعه باعتبار المعنى المميز له من سائر الأنواع ـ كحمل الكلي على فرده مرحلة استعلام الحقيقيّة بالتقريب المزبور.

وامّا كون السلب الشائع علامة المجازية ففيه تفصيل، فان كان السلب في قبال الحمل الشائع بمعنى اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، فلا محالة يكون السلب دليلاً، حيث يعلم انه لا عينه ولا حصة متقررة في ذاته، وإلّا لزم سلب الشيء عن نفسه وعن فرده، وإن كان السلب في قبال الحمل الشائع بمعنى اندراج الموضوع تحت المحمول، فلا يكون السلب دليلاً على عدم الاتحاد مفهوماً، وبهذا الاعتبار يقال: الجزئيّ ليس بجزئي بل كليّ، مع ان مفهوم المحمول والموضوع واحد، وبقيّة الكلام في التعليقة(١).

المقام الثاني

في المبادىء التصديقيّة اللغوية

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

في الحقيقة الشرعيّة

وثمرة اثباتها التمكن من الحمل على معانيها المتداولة، وإلّا لزم حملها على معانيها اللغوية. وبهذا الاعتبار يكون البحث مبدأً تصديقياً للمسألة الاصولية، فان الحمل على المعنى المعهود شرعاً ليس من النتائج الفقهيّة. نعم الظاهر ان البحث قليل الجدوى.

وحيث ان دعوى الوضع التعييني بانشاء الشارع بعيدة جدّاً، فلذا أفاد شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه) «بأن دعواه ـ بنحو انشاء حصوله بنفس استعماله في معناه قاصداً به اختصاصه به ـ قريبة جدّاً»(١)، فلا حاجة إلى انشاء الوضع ابتداءً حتى يستبعد بل بقوله(ص): «صلّوا كما رأيتموني اصلي»(٢)

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٢.

(٢) عوالي اللئالي: ج ١، ص ١٩٨، ح ٩. وسنن البيهقي: ج٢، ص ١٢٤.

قصد اختصاص لفظ الصلاة بمعناها.

وقد أشكلنا عليه في التعليقة(١) بالجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، حيث ان اللفظ في مرحلة الاستعمال ملحوظ آلي، وفي مرحلة الوضع -حيث انه أحد طرفي العلقة الوضعية- ملحوظ استقلالي، والمفروض حصول الوضع بنفس الاستعمال.

ودفعناه هناك بانّه من قبيل جعل الملزوم بجعل لازمه، فهناك جعلان كلّ منهما ملحوظ بما يناسبه من اللحاظ، نظير جعل الملكية بجعل لازمها بقوله: سلّطتك عليه -مثلاً- قاصداً به استقلالاً حصول الملك له.

وامّا على مسلكنا من كون الوضع من الاعتبارات فسبق الاستعمال بالاعتبار لا محذور فيه، وقرينة المقام -في مثل قوله(ص): «صلّوا كما رأيتموني اصلي»(٢) على اعتبار اختصاصه به- كافية في الدلالة على سبقه.

وعليه فالاستعمال حقيقي لسبقه عندنا بالوضع، وكذا عنده (قدّه) لعينية الوضع والاستعمال. ولا موجب لسبق الوضع زماناً، وكذلك بناءً على جعل الملزوم بجعل لازمه، فان المقارنة الزمانية لا تنافي التقدّم الذاتي.

ثمَّ ان الوضع التعييني وإن كان بعيداً، إلّا أن الوضع التعيّني -في الصدر الأوّل بكثرة استعمال الشارع للصلاة والصوم والزكاة والحج وأشباهها من الألفاظ المتداولة في لسان الشارع وألسنة تابعيه- لا بعد فيه، بل حصول الوضع به في أيام قلائل قريب جداً، وإنكاره مكابرة، ولذا قلنا بأن البحث قليل الجدوى.

***

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٤.

(٢) عوالى اللئالي: ج١، ص١٩٨، ح٩، وسنن البيهقي: ج٢، ص١٢٤.

الفصل الثاني

في الصحيح والأعم

والمراد من الصحيح هو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط ولا حاجة إلى بيان مفهوم الصحة لغة، ولا إلى تعداد مصاديق الصحيح بسائر مصطلحاته فانه غير محتاج إليه هنا بعد معلومية المراد من العنوان هنا.

وعمدة البحث هنا في تصور الجامع بين مراتب الصحيح على القول بالصحيح، والجامع بين مراتب الصحيح والفاسد على الأعم، حتى يمكن تصديق مقام إثبات احد الأمرين.

وما ذكر جامعاً للصحيحي اما جامع ذاتي أو عنواني أو اعتباري أو تركيبي.

اما الجامع الذاتي فهو مقتضى كلام شيخنا الاستاذ (قده)(١) حيث صار بصدد استكشاف الجامع من طريق وحدة الأثر، نظراً إلى ان الأشياء المتباينة بما هي متباينة لا تؤثّر أثراً واحداً، فلابدّ من جهة وحدة ذاتية بين مراتب الصحيحة المؤثرة في الانتهاء عن الفحشاء.

وأنت خبير بأن الصلاة ـ ولو كانت مرتبة واحدة ـ مؤلّفة من مقولات متباينة، ولا تندرج تحت مقولة واحدة، فلا جامع مقولي لمرتبة منها فضلاً عن مراتبها، ولو فرض دليل على وحدة الأثر وبساطته لزم صرفه عن ظاهره. مع ان بساطة الأثر تكشف عن بساطة المؤثر، واتحاد البسيط مع المركب محذور آخر وإن كانت الصلاة من أفراد مقولة واحدة. مع أنه إذا فرض جامع ذاتي بين مراتب الصحيحة فلا محالة تجدي الأعمّي أيضاً، لأن مراتب الصحيحة

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٦.

والفاسدة متداخلة، وإنّما تختلف بالصحة باعتبار صدورها من صنف، وبالفساد من صنف آخر، وحيثيات الصدور ليست من الأجزاء، والمقولة لا تختلف بالاعتبار كما لا يخفىٰ.

وأمّا الجامع العنواني ـ كعنوان الناهي عن الفحشاء وما يشبهه مما لا يتوقف على الأمر بالصلاة ـ فلازمه مرادفة لفظ الصلاة مع مفهوم الناهي عن الفحشاء، كما ان لازمه عدم جريان البراءة إذا تعلّق الأمر بالمسمّى ولو بنحو فناء العنوان في المعنون، فان المعنون ذو عنوان مبين، فلا انحلال إلى معلوم ومشكوك حتى تجري البراءة، مع ان الصحيحي يقول بالبراءة كالأعمّي.

وأمّا الوضع بمرآتية العنوان للمعنون فهو خلفٌ، لأن الكلام في الوضع للجامع لا للمعنونات المتفاوتة كمّاً وكيفاً.

كما ان الوضع لعنوان المطلوب ونحوه يرد عليه المحذور المتقدم. مضافاً إلى ان الأمر بالمطلوب بالحمل الأوّلي لا معنى له، وبالمطلوب بالحمل الشائع يستلزم الدور أو الخلف أو تحصيل الحاصل، فلا معنى للوضع لما يلزمه عدم امكان الأمر به اما بنفسه أو بفنائه في معنونه.

وأمّا الجامع الاعتباري ـ وهو ملاحظة المراتب واحدة باعتبار تعلّق غرض واحد بها، وجهة الوحدة الاعتبارية كافية في مثل الصلاة التي هي من المركبات الاعتبارية ـ ففيه ان كلّ مرتبة من مراتب الصلاة لها جهة الوحدة الاعتبارية، ولمجموعها من حيث انتزاع الجامع عن جهة الوحدة ايضاً جهة وحدة اعتبارية، فكما ان اجزاء مرتبة واحدة لها جهة وحدة الغرض، كذلك كلّها واحدة باعتبار الجامع الغرضي الموحد لها، فان وضع اللفظ للآحاد بالاعتبار، فهو كالوضع لذوات المراتب فيكون لفظ الصلاة مشتركاً لفظياً لا معنوياً، وهو ينافي غرض الصحيحي كما ينافي غرض الأعمّي، وان وضع اللفظ لمجموع الآحاد بالاعتبار لكون المجموع ايضاً واحداً بالاعتبار، فالمراتب

مقوّمة للمسمّى لا انها مصاديق المسمّى. واما الوضع لنفس الجهة الموحدة الاعتبارية فهو خلفٌ، لأن الفرض وضع الصلاة لما يترتب عليه الغرض الموحد لها لا للغرض الواحد، فانه يرجع إلى الوضع لمبدء العنوان المنطبق على المراتب أو لنفس العنوان، وفيه المحاذير المتقدّمة. هذا:

وأمّا الوضع للجامع التركيبي فانما يعقل إذا لم يكن للصلاة مراتب مختلفة كمّاً أو كيفاً، وإلّا لكان الوضع لنفس تلك المراتب. ولا يمكن اصلاحه بجعل الجامع التركيبي جامعاً تشكيكياً يصدق على الزائد والناقص، لأن التشكيك صدق الطبيعة على أفرادها بالشدة والضعف، أو الزيادة والنقص، أو غيرهما من أنحاء التفاوت. وكلّ مرتبة من مراتب الصلاة مشتملة على أفراد من مقولات، لا أفراد من مقولة واحدة، فضلاً عن كون كلّ مرتبة فرداً من مقولة واحدة، ومورد التشكيك هو الأخير دون الأولين. ولا يمكن أن يجعل الجامع كالكم المنفصل المتقوم بالآحاد، سواء كانت من مقولة واحدة أم مقولات، فان هذا شأن الكم المنفصل دون غيره من الطبائع، ولا معنى لأن يكون لفظ الصلاة موضوعاً لنفس الكم المنفصل، فان الصلاة متكمّمة بكم منفصل لا عينه، فتدبّره جيّداً.

إذا عرفت ما ذكرناه من أقسام الجامع، فاعلم ان الأوجه منها هو الجامع التركيبي مع القصر على مراتب صلاة المختار بملاحظة طبائع الأجزاء، وإن كان المأمور به في كلّ مرتبة ثلاثة ركوعات أو أقل أو أكثر، أو كان المأمور به أربع سجدات أو أكثر فاختلاف المراتب بالزيادة والنقيصة من حيث أفراد الأجزاء لا ينافي اتحادها من حيث طبائع الاجزاء. وحيث ان المجموع من أوّل الأمر ركعتان من الصلاة كما هو مضمون الأخبار(١)، فلا ينافي خروج طبيعة

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٣٠، ص ٣٨، ح ٢٢ علل الشرائع: ص ٢٦١. عيون أخبار الرضا: ص ١٠٧.

التسبيحة من الصلاة أو جعلها بدلاً عن القراءة، كما ان لازمه كون ماعدا هذه المرتبة المختصة بالمختار ابدالاً للصلاة، اما لتنزيل الفاقد منزلة الواجد، أو تنزيل ما لايشاكله في الصورة منزلته من حيث الاشتراك في الأثر.

نعم من يتصدى للوضع للمراتب جميعاً لابدّ له ـ في ملاحظة هذه الطبيعة المركبة من مقولات متباينة، ومن مراتب مختلفة كمّاً وكيفاً ـ أن يلاحظها مبهمة في غاية الابهام حتى من حيث ذاتيات الطبيعة.

ونظيره ما عن بعض الأكابر(١) في تصور الجامع التشكيكي بين مراتب نوع واحد مع بنائه على ان المراتب مراتب نوع واحد، وان ذاتي نوع واحد تارة شديد واخرى ضعيف، لا ان النوع الواحد وهو البياض بالنسبة إلى مراتبه كالجنس بالاضافة إلى أنواعه، ولا ان التشكيك بالشدة والضعف في وجود البياض مثلاً، بل حقيقة البياض ـ بما هي متقومة بذاتيين وهما جنسها وفصلها ـ شديدة تارة وضعيفة اخرى، فذكر ـ في مقام تصور الجامع بين المراتب وهو ذلك النوع الواحد الذي هو بذاته شديد تارة وضعيف اخرى ـ ان ذلك النوع لوحظ بنحو الابهام من حيث تمام الحقيقة ونقصها، فليس هذا الابهام كابهام الجنس بالنسبة إلى أنواعه، ولا كابهام النوع بالنسبة إلى الخصوصيات المفردة الخارجة عن الحقيقة، فهذا قسم آخر من الابهام في قبال سائر الأقسام. وهنا أيضاً يمكن للواضع ان يلاحظ هذا المركب الاعتباري من مقولات متباينة مبهماً من حيث ذاتيات تلك المقولات مع حفظ المقولة بالحمل الشائع كحفظ النوع في مراتب التشكيك، فينظر إلى مصداق عمل هو عين المركب من المقولات خارجاً مع عدم النظر إلى ذاتيات تلك المقولات، لا لمفهوم العمل حتى يكون الوضع لجامع عنواني. وكما يلاحظ مهملاً من حيث ذاتيات تلك المقولات، كذلك يلاحظ

---

(١) صدر المتألّهين في الأسفار: ج١، ص٤٣١.

مبهماً من حيث الوحدة والتعدد والزيادة والنقص، وكلما زاد ابهام الملحوظ اتسعت دائرته فافهم أو ذره لأهله.

ثمَّ انك بالتأمل في جميع ما ذكرنا تعرف ان جملة من هذه الجوامع تنفع الأعمّي أيضاً، واستدلالات الطرفين بعد تصور الجامع مخدوشة، كما فصلنا القول فيها في النهاية(١) فراجعها. واخبار الخواص والآثار غير مختصة بالصحيحي، لظهورها في الاقتضاء وحيث ان مراتب الصحيحة والفاسدة متداخلة فكلها ذوات اقتضاء لها.

وامّا ثمرة البحث فالمهم منها أمران:

أحدهما: الاشتغال على القول بالصحيح، والبراءة على القول بالأعم.

إلَّا أنه ليس على إطلاقه، بل الظاهر انه كذلك إذا قلنا بأن الجامع عنوان بسيط ينطبق على مراتب الصحيح، فان المأمور به بالحمل الشائع معلوم والشكّ في محصله. وامّا إذا قلنا بالجامع الذاتي المتحد مع الزائد والناقص أو الجامع التركيبي التشكيكي أو الجامع التركيبي في خصوص مرتبة المختار، فالمأمور به بالحمل الشائع مردد بين الأقل والأكثر.

وتوهم ـ ان الجامع الذاتي المستكشف من طريق الأثر مقيد به، فلابدّ من الاشتغال ـ غير صحيح، لأن مدعيه لا يرى للأثر شأناً إلَّا الكاشفيّة عن مؤثر واحد، والمفروض عنده اتحاد الجامع المؤثر الوحداني مع الزائد والناقص، فالجامع بمرتبة منه معلوم الحال وبمرتبة منه مشكوك . وأوضح من ذلك الجامع التركيبي سواء كان تشكيكياً أم لا. وبقية الكلام في التعليقة(٢).

ثانيهما: إجمال المسمى من حيث الصدق على الصحيح وعدمه على الأعم،

---

(١) نهاية الدراية: ج١، ص٤٠.

(٢) نهاية الدراية: ج١، ص٤٩.

فيمكن التمسك بالاطلاق على الثاني دون الأوّل، ولا يضر عدم ورود المطلقات في مقام البيان، أو ورود الأخبار البيانية في الصلاة فلا حاجة إلى الاطلاق. وذلك لأن امكان التمسك الذي هو ثمرة البحث محفوظ مع الامتناع بالغير ومع الوجوب بالغير، فلا يسقط عن كونه ثمرة. نعم إن كانت جميع المطلقات عند الجمع واردة في غير مقام البيان، أو كان لجميع العبادات اخبار بيانية، كان النزاع في الامكان والامتناع لغواً لكنه ليس كذلك جزماً. هذا كلّه في العبادات.

وأمّا المعاملات فحيث انها امور متداولة عند العرف ولا تصرف للشارع فيها إلّا من حيث الامضاء، فلا إجمال لها من حيث الصدق، فيبقى مجال للتمسك بالاطلاق.

وتفصيل القول في ذلك: ان الفاظ المعاملات كالبيع إما تكون موضوعة للأسباب أو للمسببات. والمراد بالأُولى ما هو تمليك انشائي قولي أو فعلي، والمراد بالثانية ما هو تمليك بالحمل الشائع. وحيث ان التمليك والملكية من الايجاد والوجود وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلذا صحّ ان يعبر عنه بالمسبب، وإلّا فالمسبب الحاصل بالتمليك الانشائي القولي ـ مثلاً ـ هي الملكية، ولا شبهة في ان البيع لم يوضع للملكية بل للتمليك.

فان كانت الفاظ المعاملات موضوعة للمسببات، فهي لا توصف بالصحة والفساد، لأنّهما متقابلان بتقابل العدم والملكة، والتمليك بالحمل الشائع متحد مع الملكية، لا أن الثاني أثر الأوّل حتى يتوهّم اتصافه بالصحة، والشيء لا يكون أثراً لنفسه، وترتب الآثار الشرعية على التمليك والملكية من باب ترتب الحكم على موضوعه، لا من ترتب المسبب على سببه. وعليه فعدم اتصافه بالفساد لكونه عدم ترتب الأثر على ما من شأنه ترتب الأثر عليه، لا لأن الصحة والفساد متضايفان، ولابدّ من قبول المحل لتواردهما عليه، إذ ليس ذلك

شأن المتضايفين، لأن العلّية والمعلولية من أوضح مصاديق المتضايفين، وليس كلّ ما صح أن يكون علّة صح أن يكون معلولاً كالمبدأ (تعالى) بالاضافة إلى معاليله، مع ان المتضايفين متكافئان في القوة والفعلية، وليس كلّما وقع عقد صحيح يقع عقد فاسد مضايف له.

وبالجملة التمليك والملكية لا يوصفان بالصحة والفساد بل بالوجود والعدم، وحينئذٍ فمعنى امضاء المسببات تقريرها وعدم الغائها لا انفاذها، فالبيع الربوي بحكم العدم عند الشارع دون غيره، وحيث لا يوصف بالصحة والفساد، فلا معنى للنزاع في الوضع للصحيح أو للأعم. وأمّا التمسك بالاطلاق حتى على هذا الوجه فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

وأمّا إن كانت الألفاظ موضوعة للأسباب، فحيث انها قابلة للا تصاف بالصحة والفساد، فهي قابلة للنزاع، وحينئذٍ فان قلنا بأنها موضوعة للسبب المستجمع للشرائط العرفية الملزومة للتأثير في الملكية عرفاً، فلا محالة لا يمكن التمسك باطلاقها مع الشكّ في ماهو شرط لتأثيره عرفاً، وإن قلنا بأنها موضوعة لذوات الأسباب، فيمكن التمسك باطلاقها حتى مع الشك فيما هو شرط له عرفاً، كما يتمكن من كان من أهل العرف في مقام ترتيب الملكية عرفاً. وهذا هو الذي ينبغي أن يكون ثمرة للبحث في المعاملات، وإلّا فبالنظر إلى مايشكّ في اعتباره في السبب العرفي شرعاً فالتمسك بالاطلاق صحيح، سواء قلنا بالوضع للصحيح أم للأعمّ.

والمراد من الاطلاق في مقام امضاء السبب العرفي انه كما أنه مؤثر في اعتبار الملكية عرفاً، كذلك مؤثر في اعتبارها شرعاً. وحيث لا واقع للملكية المعاملية إلّا الاعتبارية المنحصرة في العرفية والشرعية، فلا وجه لتقريب الاطلاق بارجاعه الى تعيين المحقق والمصداق وجعل النهي عن بعض الأسباب

تخطئة في نظر العرف، كما فصلنا القول فيه في التعليقة(١).

نعم ربما يناقش في أدلّة امضاء المعاملات بأنّها في مقام تقرير المسببات دون امضاء الأسباب، نظراً إلى ان لفظ البيع ظاهر فيما هو تمليك بالحمل الشائع لا التمليك الانشائي، وتقرير المسببات لا يرفع الشكّ عن اعتبار شيء شرعاً في الأسباب. واصلاحه بأن المسمّى بالسبب ليس سبباً حقيقة لأمر مباين له وجوداً، بل نسبة السبب إلى المسبب نسبة الآلة إلى ذي الآلة، وذو الآلة يتنوع بأنواع آلته، فالبيع المنشأ باللفظ العربي قسم، والمنشأ باللفظ غير العربي قسم آخر، فامضاء كلّ منهما امضاء الآخر، فهو عند التأمّل يرجع إلى اتحاد الوجود الحقيقي والوجود الانشائي، مع ان الملكية الانشائية متحققة بالتمليك الانشائي، سواء ترتبت عليها ملكية اعتبارية شرعاً أو عرفاً أم لا، وسنوضّحه ان شاء الله تعالى.

ويمكن استفادة إمضاء الأسباب من تقرير المسببات بتقريب ان التمليك الذي يتسبب إليه باللفظ العربي حصة من طبيعي التمليك بالحمل الشائع، وما يتسبب إليه باللفظ غير العربي أو بالفعل حصة اخرى، فتقرير ـ طبيعي التمليك بجميع حصصه بالاطلاق وعدم تقييده بحصة خاصة ـ ملازم لنفود السبب، إذ ليس مرجع تقرير المسبب إلى ابقائه على ما عليه عرفاً، واعتباره شرعاً على طبق اعتباره عرفاً، ولا يلزم منه اندراج المسبب تحت السبب اندراج النوع تحت الجنس أو اندراج الصنف تحت النوع، حتى يقال باستحالته، بل الأسباب مع مباينتها للمسببات ماهية ووجوداً محصّصة لها وموجبة لصيرورتها حصصاً. وبقية الكلام في محلّه.

***

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص٥٨.

الفصل الثالث

لا ريب في إمكان الاشتراك ، لعدم موجب لامتناعه ذاتاً أو وقوعياً، إلَّا ما ربما يتخيل من أن ـ جعل مايستلزم ملازمتين ذهنيّتين استقلاليتين ـ يقتضي حصول انتقالين دفعة واحدة في آن واحد، إذ المفروض استقلال كلّ منهما بالجعل وعدم ترتب بين المجعولين. ويندفع بأن الوضع ليس علّة تامة للانتقال بل مقتض له وحيث ان فرض الاشتراك فرض اقتضاءات متساوية الأقدام، فلا يكون المقتضي فعلياً إلَّا بالقرينة المعينة. واما مع تعدد القرينة أو ملاحظة الانتقال التصوري، فنمنع استحالة انتقالين دفعة في آن واحد، لبساطة النفس وتجردها كما يشهد له حضور الموضوع والمحمول معاً عند الحكم بثبوته له.

وبالجملة فالنقل المتواتر دالّ على وقوعه في الجملة، وهو أخص من الامكان والمعروف ان القرء للحيض والطهر، والجون للبياض والسواد.

وقد التزم بعض(١) من أنكر وقوعه في اللغة بارجاع المشتركات إلى الجامع، حتى في المثالين، نظراً إلى استحالة التقابل بين معنيين لا جامع بينهما، مستشهداً بعدم التقابل بين الظلمة والحمار، ولا بين العلم والحجر. وقد بيّنا ما فيه في التعليقة(٢)، وان من أنحاء التقابل السلب والايجاب، وعدم الجامع بينهما بديهي. ولا جامع بين السواد والبياض إلَّا اللون، ولازمه إطلاق الجون على كلّ لون، فان الفصول بما هي لا جامع لها، وإلَّا لزم الخُلف.

الفصل الرابع

في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى وامتناعه حتى يتمكّن من

---

(١) هو صاحب المحجّة كما يبدو من النهاية وحاشيته.

(٢) نهاية الدراية: ج١، ص٦١.

تصديقه على الامكان وارجاعه إلى الجامع مع الامتناع.

ومجمل القول فيه ان الاستعمال إن كان جعل اللفظ علامة على المعنى فلا مانع من كون شيء علامة بالمواضعة على عدة امور وجداناً. ودعوى ـ ان ذكر اللفظ لتفهيم المعنى والعلم به اعلام وتفهيم تحصّلاً وتحقّقاً، كما في سائر الامور التوليدية والتسبيبيّة والوجود الواحد يمتنع أن يكون إيجادين، لاتحاد الوجود والايجاد ذاتاً واختلافهما اعتباراً ـ مدفوعة كليّة بأن الأفعال التوليدية مباينة ماهية ووجوداً مع المتولد منها بالبرهان، فان الملاقاة غير الحرقة وجوداً وماهية، فيستحيل أن يكون الالقاء عين الاحراق، لاتحاد الايجاد والوجود ذاتاً واختلافهما اعتباراً. وعليه فوجود اللفظ ليس عين التفهيم والاعلام وجوداً، وبقية الكلام في التعليقة(١). وإن كان الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ وافناء اللفظ فيه، ففرض ـ وحدة اللفظ وتعدد الاستعمال المتقوّم باللحاظ ـ فرض إجتماع اللحاظين على لفظ واحد في إيجاد واحد، فهو من قبيل إجتماع المثلين في واحد، لا انه حقيقة كذلك، إذ اللحاظ هو الوجود الذهني، وعدم قبول ـ ماهية واحدة شخصية لوجودين كعدم قبول وجود واحد لماهيتين ـ اجنبي عن إجتماع المثلين، كما هو غير خفي على الخبير. بل كما ذكرنا في التعليقة(٢) الأمر في الاستحالة لا يدور مدار تقوم الواحد بلحاظين. وذلك، لأن اللفظ بسبب العلقة الوضعية يكون وجوده خارجاً بالذات وجوداً لمعناه بالعرض، وهو معنى كونه وجوداً تنزيلياً للمعنى، لا ان التنزيلية جاءت من قبل اللحاظ، وحيث ان الاستعمال إيجاد المعنى بالعرض، والمفروض تعدد الايجادين بالعرض، فلازمه تعدد الايجادين بالذات، وفرض تعدد الايجادين بالذات فرض تعدد

---

(١) نهاية الدراية: ج١، ص٦٣.

(٢) نهاية الدراية: ج١، ص٦٤.

وجودين بالذات، مع ان المفروض وجود واحد بالذات، فتدبّر ولا تشتبه.

وأمّا عن بعض أجلّة العصر(١) (ره) من النقض بالعام الاستغراقي الملحوظ بنحو الكل الافرادي، فان اريد النقض بلحاظ تعلق حكم واحد بالمتعدد بما هو متعدد ففيه ان الحكم لا يكون فانياً في موضوعه كي يلزم محذور اثنينية الواحد أو وحدة الاثنين، وان اريد النقض بلحاظ فناء مفهوم واحد في مطابقات متعددة، حيث لا فرق في استحالة فناء الواحد في المتعدد بين فناء اللفظ وفناء المفهوم، فمدفوع بأن العالم(٢) لوحظ فانياً في مطابقه وهو العالم(٣) بالحمل الشائع، والتوسعة في ذات المطابق تستفاد من أداة العموم، فلم يلزم فناء الواحد في المتعدد.

ثم انه لا فرق في الامكان والامتناع بين استعمال اللفظ في معنيين حقيقيين، أو معنى حقيقي ومجازي، نظراً إلى ان لازم الثاني اجتماع النقيضين في الواحد. ويندفع بأن اجتماع المثلين كاجتماع الضدّين والنقيضين، مع ان الحقيقيّة والمجازية ليست من الأعراض المتأصلة التي لا يسوغ اجتماعها في الواحد تعدد الجهات، بل من الأوصاف الاعتبارية، واللفظ بما هو موضوع للمعنى المستعمل فيه غيره بما هو غير موضوع له وغيرية المعنى المجازي للمعنى الحقيقي بملاحظة البناء على تعدد الاستعمالين محفوظة، فلم يلزم كونه مستعملاً في معناه وغير مستعمل في معناه، بل مستعمل في معناه ومستعمل في غير معناه. فافهم وتدبّر.

---

(١) في درر الفوائد: ج١ ، ص٢٧.

(٢) و (٣) الظاهر أن لفظ «عام» صحيح لا «عالم».

المقام الثالث

في المباديء التصورية الاحكامية

وهو متكفل لمعرفة المجعولات الشرعية بما لها من التقسيمات، وفيه فصول:

الفصل الأوّل

ان المجعول التشريعي المعبر عنه بالحكم ينقسم إلى تكليفي ووضعي، ففيه أمران:

(أحدهما) ـ أن المعبّر عنه بالحكم التكليفي ينقسم إلى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة.

والجامع بين الايجاب والاستحباب هو الانشاء بداعي جعل الداعي. وذلك، لأن الشخص إذا تصور الفعل وصدق بما فيه من الفائدة يشتاقه قهراً، فاذا كان المشتاق إليه من أفعال نفسه وبلغ شوقه إليه حدّ النصاب، حدث هيجان في الطبيعة فيحرك عضلاته نحوه فيوجده، وإذا كان من أفعال الغير، فحيث ان فعل الغير تحت اختياره وارادته وتنبعث ارادته عن الداعي، فلا محالة يتسبب إلى جعل الداعي له ليريد ويفعل، فاذا كانت ارادته لفعل الغير منبعثة عن مصلحة لزوميّة، كان البعث المنبعث منها إيجاباً، وإلّا كان استحباباً، كما يمكن ان يفرق بينهما باعتبار البعث الأكيد وغيره لمن لا يعتقد انبعاث الحكم

عن مصلحة، أو لا ارادة تشريعية في المبدأ تعالى، أو لا شدة ولا ضعف في الارادة في مقام استيفاء الغرض الذي لابدّ له منه وغير ما لابدّ له منه، فانه في جميع هذه الصور يكفي ـ اعتبار البعث الأكيد وغيره على طبق التحريك الخارجي ـ فارقاً بين الايجاب والاستحباب.

وأمّا التحريم والكراهة، فالانسان إذا توجه إلى ما فيه مفسدة وما لا يلائمه، فلا محالة تحدث في نفسه كراهة موجبة لا نقباضه عنه فلا يفعله، وإذا كان ما يكرهه نفساً فعل الغير، فلا محالة يزجره عنه لتحدث في نفسه كراهة موجبة لانقباضه عنه وبقائه على عدمه. وكما ان جعل الداعي جعل ما يمكن أن يكون داعياً، بحيث لو لم يكن له داع من قبل نفسه أو كان له داع إلى خلافه يصح حدوث الداعي بسببه وزوال الداعي إلى خلافه، كذلك جعل الزاجر جعل ما يمكن أن يكون زاجراً، بحيث لا يحدث بسببه داع إلى الفعل أو يزول الداعي الموجود، فلا يلزم مساوقته لطلب الكف وعليه فطلب الترك لازم الزجر عن الفعل المقابل للبعث بنحو الفعل. وكما ان الثاني يتضمّن الايجاد التسبيبي بالبعث، كذلك الأوّل اعدام تسبيبي بالزجر، ومع عدم البعث والزجر لا معنى للايجاد والاعدام تسبيباً، حيث لا سبب يتسبب به إلى أحدهما. ومما ذكرنا في الوجوب والاستحباب يعلم الفرق بين التحريم والكراهة.

وأمّا الاباحة والترخيص، فجمل القول فيها: ان المباح وإن كان لا اقتضاء، لعدم المصلحة والمفسدة فيه مطلقاً، إلّا ان عدم المقتضي لازمه عدم الاحكام الأربعة لا ثبوت حكم خامس، فالاباحة عن مصلحة في نفسها، إذ كما ان الحكمة الالهية تقتضي ايصال المصلحة بالبعث والصدّ عن الوقوع في المفسدة بالزجر، كذلك تقتضي ارخاء العنان والترخيص لئلا يكون العبد في الضيق صدوراً وورود، حيث ان رسم العبودية وزي الرقّية يقتضي صدور العبد وروده عن رأي مولاه.

(ثانيهما) - في ما يعبّر عنه بالحكم الوضعي. وقبل الخوض في مجعوليّته ينبغي تقديم مقدمة هي ان الموجودات الخارجية على قسمين: موجود بوجود ما بحذائه، وموجود بوجود منشأ انتزاعه، أي الموجود تارة له صورة ومطابق في الأعيان كالبياض وما يشبهه من الاعراض، واخرى لا صورة له بل لمنشأه وانما هو من حيثيّات ماله صورة في الأعيان، كمقولة الاضافة، فان الفوقية - مثلاً - لا صورة لها بل للسقف الذي هو منشأ انتزاعها، وحيث ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون وجوداً بالذات لمقولتين، فلا محالة يكون وجوداً بالذات لمقولة ووجوداً بالعرض لمقولة اخرى، ومقولة الاضافة دائماً من هذا القبيل، فهي مقولة من حيث وجودها بوجود منشأ انتزاعها خارجاً مع قطع النظر عن اعتبار أي معتبر، واعتبارية من حيث تقوّم فعليتها بالقياس إلى مضايفها، لا انّها من الاعتبارات الذهنيّة كالجنسية والنوعيّة فانها من عوارض الامور الذهنية بنحو القضية الحينيّة.

اذا عرفت ذلك تعرف ان مجعوليّة الامور الانتزاعيّة بالعرض لا بالتبع، والموجود بالعرض لا جعل له غير جعل الموجود بالذات، لأن الايجاد والوجود متحدان بالذات، والموجود بالعرض غير الموجود بالتبع، فان الموجود بالتبع في التكوينيات كالأعراض المتأصّلة التابعة لموضوعاتها جعلاً، فهناك جعلان ومجعولان، وفي التشريعيّات كوجوب المقدّمة التابع لوجوب ذيها، فانّهما وجوبان مستقلّان إلّا أن أحدهما من لوازم وجود الآخر. ومنه تبيّن أن جعل الانتزاعيّة - في قبال المجعوليّة في كلمات الباحثين في هذه المسألة - وجيه، وان جعل الانتزاعيّة - من أنحاء الجعل بالتبع والقول به قولاً بالمجعوليّة كما عن شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه)(١) - مساحة كما لا يخفى على الخبير النبيه.

---

(١) كفاية الاصول: ج٢، ص ٣٠٢.

وبعد التمهيد المزبور نقول: الوضع ـ كما أفاد شيخنا الاستاذ (قده)(١) ـ على أقسام ثلاثة: (الأوّل) ـ السببيّة أو الشرطيّة للتكليف. و(الثاني) ـ الجزئيّة والشرطيّة للمكلّف به. و(الثالث) ـ الوضعيات العرفيّة والشرعيّة من الملكية والحجيّة وأشباههما.فالأوّل مما لا يقبل الجعل استقلالاً ولا تبعاً، والثاني مما يقبل الجعل تبعاً فقط، والثالث مما يقبل الجعل استقلالاً وتبعاً. ونحن نقفو اثره (قدّس الله سره) في التقسيم.

فنقول: أمّا القسم الأوّل فقد برهن ـ على عدم قبوله للجعل التبعي الانتزاعي ـ بأنه لا يعقل انتزاع هذه المعاني من التكليف المتأخّر عنها ذاتاً. وتقريبه أن فرض ـ مسببيّة التكليف أو مشروطيته عن الدلوك ـ فرض تأخّره عنه بالذات، وفرض ـ منشئية التكليف لانتزاع السببيّة للدلوك ـ فرض تقدمه بالذات، لتبعية الأمر الانتزاعي لمنشأه، فيلزم تقدم المتأخّر بالذات وتأخّر المتقدم بالذات.

وقد برهن (قده) ـ على عدم قبول الجعل الاستقلالي ـ بأن الشيء إذا كان ذا ربط به يؤثر في شيء، فهو علّة قبل جعله علة، وإن لم يكن فيه ذاك الربط فلا يصلح للعليّة، فلا معنى لجعل ما ليس بعلة علّة(٢).

قلت: أمّا البرهان الأوّل فلا يصلح للمنع، لأن التقدم والتأخّر يلاحظان بالاضافة إلى ذات العلة والمعلول، فلا منافاة بين تأخّر التكليف بذاته عن ذات الدلوك ، وتقدمه بذاته على وصف يعرض الدلوك ، وهو عنوان السببيّة المتأخّر عن الدلوك تأخّر كل وصف عن موصوفه وعارض عن معروضه. وسيجيء ان شاء الله تعالى قريباً أن التأخّر في أية مرحلة والتقدم في أية مرحلة.

وأمّا البرهان الثاني فتوضيح الجواب عنه يتوقف على مقدّمة، وهي ان

---

(١) كفاية الاصول:ج٢، ص ٣٠٢.

(٢) كفاية الاصول:ج٢، ص ٣٠٣.

السبب الفاعلي لكل حكم أو اعتبار هو الحاكم والمعتبر، فلا شأن للدلوك وشبهه إلّا الشرطيّة، والشرطيّة تارة ماهويّة واقعية، وهي دون الجعل تكويناً وتشريعاً، واخرى مجعولة تكويناً أو تشريعاً.

(فالاولى) كشرطيّة الوضع والمحاذاة لتأثير النار في الاحراق، ولو لم يكن في العالم نار ولا إحراق ولا ذوات شرائط التأثير والتأثر، بل ذات النار مستعدة باستعداد ماهوي للتأثير في الاحراق إذا كانت مقرونة بكذا وكذا، ونظيرها الصلاة، فانها في حدّ ذاتها بحيث تؤثر الانتهاء عن الفحشاء إذا كانت مقرونة بالطهارة، وإن لم تكن في الخارج صلاة ولا طهارة، وكذلك وجوب الصلاة عند الدلوك ذو مصلحة في ذاته وإن لم يكن إيجاب ولا دلوك . وهذه الشرائط كلّها شرائط واقعيّة ماهويّة وهي دون الجعل.

و(الثانية) كما إذا وجدت النار وصادفت محلاً قابلاً باليبوسة والوضع والمحاذاة فقد وجدت خارجاً مجعولات تكوينيّة موصوفة بالمؤثرية والمتمّمية للقابليّة أو المصحّحيّة للفاعليّة. وفي التشريعيّات كما إذا علّق المولى إيجاب الصلاة على الدلوك ، فان هذه الاناطة الانشائيّة جعليّة لا موقع لها إلّا موقع التكليف، وهذا التعليق والاناطة الانشائيّة عنوان لتعليق حقيقة الحكم الفعلي على وجود الدلوك خارجاً. ومنه تعرف ان ماهو واقعي غير مجعول هي الشرطيّة الواقعيّة والدخالة في المصلحة والأثر، وما هو جعلي هي الشرطيّة والاناطة في مرحلة الانشاء والجعل، لا بلحاظ نفس الانشاء، فانه محقّق، بل بلحاظ فعليّة مضمونه وهو الحكم بفعليّة ما علق عليه، فالتكليف بوجوده الانشائي المحقق مصحح انتزاع الشرطيّة من الدلوك ومتقدّم عليها ذاتاً، والدلوك بوجوده الفعلي شرط لفعليّة الحكم وصيرورته بالحمل الشائع بعثاً، فلا يلزم تأخّر المتقدّم بالذات ولا جعل ما ليس بعلّة علّة.

وأمّا القسم الثاني وهي الجزئيّة والشرطيّة للمأمور به، فنقول: الجزئيّة

والشرطيّة لهما مراتب:

(أحداها) ـ مرتبة الوفاء بالغرض، فالجزء بعض ما يفي بالغرض، والشرط مصحح لفاعلية ما يفي بالغرض أو متمم لقابلية ما يحل فيه الغرض، وهذا الوفاء وهذه الدخالة واقعي ماهوي لا جعلي مطلقاً.

(ثانيتها) ـ مرتبة لحاظ المولى لمجموع امور بلحاظ واحد، فكل واحد من تلك الامور بعض الملحوظ، وقيدها المتقيدة به خصوصية في الملحوظ، وهذا جعلها التكويني الذهني.

(ثالثتها) ـ مرتبة تعلق البعث الواحد بمجموع امور مقترنة بشيء، فكلّ واحد من تلك الامور بعض المطلوب، وقيدها شرط المطلوب أي ما لم تلحظ تلك الامور مقترنة به لاينتزع منها المطلوبية.

والجزئيّة والشرطيّة بهذه المرتبة لا واقعية لهما إلّا في مرحلة الطلب والبعث، فالبعث مصحح لانتزاع البعضيّة من كلّ واحد من تلك الامور، ويصحح انتزاع الشرطيّة من قيدها المنوطة به في مرحلة البعث، فلا محالة تكون مجعولة بجعل الطلب، ولا يعقل جعل الجزئيّة والشرطيّة بهذا المعنى استقلالاً، فان معنى تعلّق الجعل الاستقلالي بشيء كونه بنفسه متعلّق الجعل، وهو مناف لكونه بعضاً أو قيداً.

وما ذكره (قده) في هذا القسم من الجعل الانتزاعي وان كان صحيحاً، لكن قد عرفت أن الأمر الانتزاعي مجعول بالعرض لا بالتبع، مع ان هذه الجزئيّة والشرطيّة كالكليّة والمشروطيّة، والطالبيّة والمطلوبيّة، والمحموليّة والموضوعيّة، كلّها من اللوازم التكوينيّة للمجعول التشريعي، فان المجعول التشريعي له حيثيتان: حيثية التكوينية، وحيثيّة التشريعية، وكل تلك العناوين الانتزاعية من لوازمه التكوينية، لوضوح ان هذه الامور الانتزاعية لم تنبعث عن غرض تشريعي حتى تكون الامور مجعولات تشريعيّة مع أنه بعد

الاغماض عنه ليس بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض تخلل واثنينية، حتى إذا لم يمكن رفع المجعول بالذات لابتلائه بالمعارض يمكن رفع المجعول بالعرض، بل كما ان جعله ووضعه بعين وضع ما بالذات وجعله، كذلك رفعه بعين رفعه، فلا يجدي الالتزام بجعله للرفع في باب البراءة.

وأمّا القسم الثالث، وهي الوضعيات العرفية والشرعية كالملكية والزوجية والحجيّة وأشباهها، فهي ليست من المقولات الحقيقية حتى الانتزاعيّة، ولا من الاعتبارات الذهنية الموسومة في علم الميزان بالمعقولات الثانوية كالكليّة والجزئيّة والجنسية والنوعيّة.

أما عدم كون الملكية الشرعية والعرفية من العوارض الذهنية فواضح، لأن معروضاتها امور ذهنية والموصوف بالمالكيّة والمملوكيّة هو زيد الخارجي والدار الخارجية.

وأمّا عدم كونها من المقولات الحقيقيّة مطلقاً فله وجوه:

(منها) ـ ان المقولات لا تختلف باختلاف الانظار ولا تتفاوت بالاعتبار، مع ان الملكية الشرعيّة والعرفيّة ليست كذلك، ولذا ترى ان المعاطاة تفيد الملك عرفاً لا شرعاً مثلاً. ولو كانت مقولة لكانت إما موجودة مطلقاً أو معدومة كذلك، وليست المقولة إلّا ما يقال ويصدق على شيء في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار أي معتبر.

و(منها) ـ ان المقولات التسع العرضية تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج والملكية الشرعية والعرفية تتعلق بالكلي مالكاً ومملوكاً، كمملوكية الكلي في الذمّة ومالكية طبيعي الفقير والسيد في الزكاة والخمس، ولا يعقل أن تكون الملكية بأحد المعنيين بالقوّة وتكون فعليّة بالتطبيق، لأن المالكية والمملوكيّة متضايفان، والمتضايفان متكافئان في القوّة والفعليّة، فلا يعقل فعلية أحدهما وكون الآخر بالقوّة.

و(منها) ـ ان المعنى المقولي لا بدّ من أن يكون له اما مطابق في الاعيان وامّا منشأ الانتزاع فيها، وعدم المطابق في العين لمعنى الملكية واضح، إذ ليس حال ذات المالك وذات المملوك قبل الملكية وبعدها مختلفاً، بل هما على ما هما عليه من الجواهر والاعراض، فلا يحتمل إلَّا كونها مقولة ذات منشأ الانتزاع، وما يحتمل كونه منشأ لانتزاعها امور: كالحكم التكليفي على ما ادعاه غير واحد، أو العقد كما في بعض كلمات شيخنا الاستاذ (قده)(١)، أو موت المورث في باب الارث، أو الحيازة في باب التملك بها. والكل غير صحيح، لما مرّ في مقدّمة البحث(٢) من أن وجود الأمر الانتزاعي بعين وجود منشأ انتزاعه، فالوجود الواحد ينسب إلى المنشأ بالذات وإلى الأمر الانتزاعي بالعرض، وقيام الأمر الانتزاعي بشيء يوجب صدق المشتق منه على منشأه، كما ان السقف بملاحظة قيام الامر الانتزاعي به وهي حيثيّة الفوقيّة يصح صدق عنوان الفوق عليه. ومن الواضح ان عنوان المالك والمملوك لا يصدق على الحكم التكليفي، فيعلم منه انه ليس منشأ لانتزاع مبدئهما عنه، مع أنه لا شبهة في تحقق الأمر الوضعي أحياناً من دون تكليف، كما في ملكية الصبي وضمانه، فانه المالك والضامن، والتكليف على الولي وللولي، ولا يعقل قيام الأمر الانتزاعي بشيء وكون منشأه شيئاً آخر. ومنه تعرف أن العقد ليس منشأ لانتزاع الملكيّة، لعدم صدق العنوان عليه، وكذا غيره من الموت والحيازة، بل مقتضى سببيّة هذه الامور مغايرتها لمسبباتها وجوداً، فكيف تكون منشأ لانتزاعها المبني على اتحادهما في الوجود؟

والتحقيق ان الملكيّة الشرعيّة والعرفية ليست موجودة بوجودها الحقيقي المقولي الّذي هو عبارة عن مقولة الاضافة لتضايف المالكيّة والمملوكيّة، بل هذا المعنى المقولي موجود بوجوده الاعتباري، بمعنى ان الشارع أو العرف يعتبرون هذا

---

(١) كفاية الاصول:ج٢، ص ٣٠٦.

(٢) راجع ص٤٦.

المعنى لزيد بالنسبة إلى الدار تحقيقاً للآثار، لمصالح دعتهم إلى هذا الاعتبار، فكما ان الأسد ـ مثلاً ـ له وجود تحقيقي وهو الحيوان المفترس، ووجود اعتباري وهو الشجاع، والبياض له وجود تحقيقي يوصف به الجسم ووجود اعتباري يوصف به القلب، كذلك الملك، له وجود تحقيقي، كما في احاطة جسم بجسم الموجبة لانتزاع المحيطيّة والمحاطيّة تحقيقياً كذلك له وجود اعتباري عند تحقق العقد أو الموت أو الحيازة. ولا عجب في كون معنى واحد له أنحاء من الوجود تحقيقاً واعتباراً، إذ ربما يكون لمعنى واحد مطابقات متفاوتة بحسب النشئات كما في العلم، فانه بمعنى الحضور، ومطابقه تارة وجود واجبي كعلمه بذاته، واخرى وجود عقلائي كعلم العقل بذاته،وثالثة وجود نفسي كعلم النفس بذاته، ورابعة وجود مقولي كعلم الشخص بغيره بناء على انه من مقولة الكيف.

ومما ذكرنا تعرف ان صدق ـ حد الاضافة على الملكية لمكان تكرر النسبة ـ لا يدرجها تحت المقولة، بل المعنى معنى اضافي، فتارة يكون مطابقه اضافة إشراقيّة واحاطة وجودية، كمالكيته التي هي احاطته الوجودية في مقام الفعل، وفعله الاطلاقي عين الوجود الانبساطي على هياكل الممكنات، والوجود ليس بجوهر ولا عرض، واخرى يكون اضافة مقولية، كالاضافة الحاصلة عند تحقق مقولة الجدة خارجاً، وثالثة اضافة عنوانية اعتبارية، كما في الملكية الشرعية والعرفية، فتدبّر جيّداً. هذا كلّه حال الملكية وما أشبهها من مضامين العقود.

وأمّا الحجيّة وهي الوساطة في إثبات شيء، سواء كانت بعنوان الوساطة في اثبات الواقع عنواناً أم في إثباته تنجزاً فهي مجعولة، اما الوساطة على الوجه الأوّل فهي مجعولة بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الخبر بعنوان انه الواقع، فالخبر واسطة في إثبات الواقع عنواناً لا حقيقة، وإنّما المجعول حقيقة نفس الحكم المماثل، فثبوته بالذات ثبوت الواقع بالعرض، وفعليته حقيقة فعلية الواقع عنواناً وعرضاً. ومنه تعرف أن جعل الحجيّة بهذا المعنى لستقلالاً غير

معقول، إذ نفس جعل الحكم المماثل وان كان بالاستقلال إلّا أنه ليس معنى الحجيّة والوساطة. والحكم الواقعي لا جعل له إلّا الجعل الواقعي، والخبر ليس من مبادىء ثبوته ولا إثباته حقيقة، فلا وساطة للخبر إلّا لاثبات الواقع عنواناً وعرضاً. وأمّا الوساطة على الوجه الثاني فهي باعتبار الخبر وصولاً وباعتبار الظّن علماً، فان هذا الاعتبار لتحقيق الموضوع المرتب عليه تنجز الواقع جعلاً، واستحقاق العقوبة على مخالفته أمر معقول. ومثل هذا المعنى قابل للجعل بالاستقلال بلسان: انه حجة، «وانه لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»(١)، وأشباه ذلك، كما يمكن جعله بالعرض والتبع بقوله: «اسمع له وأطعه وصدقه»(٢). فتدبّر.

وأمّا الولاية والحكومة والقضاوة، فالمراد هي الكليّة من تلك الأوصاف لكلّي خاص، كما في قوله(ع): «ومن روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فقد جعلته حاكماً... الخبر»(٣) فهذه حكومة مجعولة من قبله تعالى على لسان الصادق عليه السلام بما هو مبلّغ لأحكامه تعالى أو بما هو مفوّض إليه أمر التشريع فجعله عليه السلام جعله تعالى، فحاله عليه السلام في مرحلة التشريع كحاله عليه السلام في مرحلة التكوين، فهو من مجاري فيضه تعالى تكويناً وتشريعاً، ولعله إليه يشير قوله عليه السلام: «مجاري الامور بيد العلماء بالله»(٤) بل قد ذكرنا في محلّه(٥) ان الولاية العامة للامام(ع) على

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٠٨، ح ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١٠٠، ح ٤ إلّا أنّ الحديث هكذا: «فاسمع له وأطع فإنه الثقة».

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٩٨، ح ١ والحديث هكذا: «...ممّن قد روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنافليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً».

(٤) تحف العقول: ص ٢٣٨ وفيه: مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء.

(٥) تعليقة المؤلّف على المكاسب: ج١، ص٢١٢.

وجهين، فتارة ولاية باطنيّة معنوية لازمة لذاته القدسية، وبها له السلطان على التصرّف في العالم. وهذه غير مجعولة تشريعاً، بل مجعولة تكويناً بجعل وجوده عليه السلام، واخرى ولاية عامّة مجعولة تشريعاً وهو منصب إلهي قائم به مادام حيّاً وله مبدأ ومنتهى. وأمّا الولاية والقضاوة الجزئيّة الصادرة من الامام(ع) لشخص خاص في مورد مخصوص، فهي خارجة عن محل البحث، وهو الحكم الوضعي الكلي الالهي وان كان مجعولاً منه عليه السلام، لكن هذا الجعل منه كاتخاذه وكيلاً لنفسه.

وأمّا الصحّة والفساد المعدودان من الوضعيات في بعض الكلمات، ففي العبادات بلا وجه، لأنّ الصحّة سواء كانت بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به أم كونه موجباً لاستحقاق الثواب أم موجباً لسقوط الاعادة والقضاء، فهي من شؤون المأتي به لا من شؤون المأمور به حتى تكون مجعولة بجعله. ومنه تعرف ان الصحة الموصوف بها المأتي به خارجاً دائماً مجعولة بجعل الفعل تكويناً، ويستحيل أن تكون هذه الصفة مجعولة تشريعاً من دون فرق بين الأوامر الواقعيّة والظاهرية، فان كون المأتي به خارجاً المأمور به ظاهراً مسقطاً للاعادة والقضاء واقعاً على حد كونه مسقطاً للاعادة والقضاء بالنسبة إلى المأمور به الظاهري. نعم فرق بين الظاهري والواقعي في ان الحكم بصحة المأتي به الظاهري تارة بلسان عدم إيجاب الاعادة والقضاء، فهو من باب جعل الحكم التكليفي نفياً أو اثباتاً، واخرى بلسان البناء على موافقة المأتي به للمأمور به الواقعي، فالمحكوم بالموافقة جعلاً وتشريعاً هو المأتي به الكليّ الواقع في حيز هذا الجعل لا المأتي به الخارجي المطابق له، فتدبّر جيّداً.

وأمّا المعاملات، فلا ريب في ان العقد الواجد للشرائط يوصف بالصحة وإن لم يوجد في الخارج، فاعتبار الملك عقيبه وصلوحه لذلك هو كونه ممضى شرعاً. واما العقد الخارجي المطابق لذلك الكلي الممضى فصحته مجعولة بتبع

جعله التكويني خارجاً فقصر الصحة والفساد ـ على الموجود خارجاً مع تداول إطلاق الصحيح والفاسد على الممضى وغيره قبل وجوده ـ بلا وجه.

الفصل الثاني

في أن الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط

وليعلم ان الحكم التكليفي ـ كما مرّ سابقاً(١) ـ هو الانشاء بداعي جعل الداعي وهذا هو الفعلي من قبل المولى. واما فعليته المطلقة وصيرورته باعثاً وداعياً بالحمل الشائع، أي مايمكن أن يكون داعياً بحيث لوانقادالعبدله لخرج من حد القوّة إلى الفعل ومن الامكان الى الضرورة، فهي تابعة لوصوله بنحو من أنحاء الوصول ولوجود ما علّق عليه شرعاً.

وعليه فنقول: أدوات الشرط أدوات الفرض والتقدير، فتجعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، ومقتضى تعليق الحكم على أمر مفروض الوجود كونه مفروضاً بفرض وجوده ومحققاً بتحقق وجوده، فالحكم الانشائي معلق عنواناً والحكم الحقيقي معلق حقيقة، لا ان الانشاء حيث انه متعلّق بالحكم على تقدير، فلابدَّ من تحققه عند تحقق المفروض وجوده، بحيث يكون المنشأ أمراً خاصاً، فان استحالة تخلف المنشأ عن الانشاء الراجع إلى انفكاك الوجود عن الايجاد لا يتغيّر بجعل الحكم متقيّداً بشيء، فانه نظير ما يقال في الشرط المتأخّر من ان المتأخر شرط لا الشرط متأخّر، وهو فاسد، فانه من قبيل اعتبار وجه الاستحالة في مرتبة ذات الشيء، بل الصحيح ما ذكرنا من ان المجعول إنشاء محقق بنفس الجعل انشاء ولكنّه معلق عنواناً، والحكم الحقيقي كما هو غير مجعول كذلك لا جعل حقيقي، وكذا الأمر في باب الوصية التمليكيّة، فان الملك

---

(١) تقدّم في ص٤٤.

الانشائي لم يتخلّف عن إنشاء الملكية، وإنّما المعلق حقيقة على الموت هي الملكية الحقيقيّة التي سنخ وجودها اعتباري لا انشائي.

ثم ان مقتضى تعليق التالي على المقدم ربط جملة بجملة دون مفرد بمفرد، ومفاد الجملة المرتبة على جملة اخرى ليس إلّا مفاد هيئة أكرم مثلاً، وهو البعث النسبي دون المادة المنتسبة، أو اتصافها بالوجوب، بدعوى أن المعنى الآلي غير قابل للاطلاق والتقييد، فانّهما متقومان باللحاظ الاستقلالي، فيوجب انقلاب المعنى الحرفي اسمياً. (ويندفع) بأن المعنى الآلي بذاته آلي بجميع وجوداته واعتباراته، وليس الاطلاق والتقييد إلّا لحاظ المعنى بوجه خاص، لا أنّهما متقومان بلحاظ آخر غير لحاظ المعنى. وعليه فكما ان لحاظ البعث النسبي بعين لحاظ أطرافه، كذلك سعته وضيقه بعين سعة الأطراف وضيقها،وامّا لحاظ المادة المنتسبة أو اتصاف المادة بالوجوب فلا يجدي، فانّهما بهذا العنوان الاسمي غير مدلول عليه بالجملة، وبالمعنى الحرفي يوجب عود المحذور، بل ليس الاتصاف والانتساب إلّا الاضافة الذاتية للبعث النسبي إلى المادة، فحالهما حال البعث النسبي بل أشكل. هذا كلّه في الحكم المجعول.

وأمّا الارادة النفسانية فهي ليست من الأفعال ذوات المصالح حتى يعقل اناطتها بشيء، فلا يعقل فيها تعليق عنواني في قبال التعليق الحقيقي، وإنّما هي صفة تحدث في النفس عقيب الداعي، ولا تكون كذلك إلّا بعد تمامية المصلحة في المراد. وتخيل ارادة أمر على تقدير ـ تكويناً وتشريعاً وان إنكارها مصادمة للوجدان ـ لعله غفلة عن حقيقة الارادة، فانها الجزء الأخير من العلة لحركات العضلات نحو المراد في التكوينيّة والجزء الأخير من العلة التامة للبعث الحقيقي في التشريعية، فكيف يعقل تعلقها بأمر على تقدير قبل خروجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعليّة والتحقيق؟.

نعم مطلق الشوق تكويناً وتشريعاً يتعلّق بأمر على تقدير بل بالمحال أيضاً،

إلّا انه ليس من الارادة التكوينيّة والشريعيّة.

تنبيه:القيد الذي يكون في الكلام على أنحاء:

(منها) ـ أن يكون مقوّماً للمقتضي، فهو جزء المقتضي الذي يقوم به الأثر.

و(منها) ـ أن يكون دخيلاً في فعليّة الأثر عن مؤثره والمقتضي عن مقتضيه اما لدخله في حيثيّة الصدور، وإمّا لدخله في حيثيّة الحلول إذا كان حلولياً. وما يستحق إطلاق الشرط عليه ما له دخل في فعليّة الأثر، لا كلّ خصوصيّة وإن كانت مقوّمة للمقتضي.

و(منها) ـ أن يكون له دخل في تعنون ذات المقتضي بعنوان له الاقتضاء، أو تعنون مقتضاه بعنوان يكون مرغوباً ومراداً. فالأوّل كعنوان الوفاء بالعقد فان كلّ ترتيب أثر الملك ـمثلاًـ ليس وفاءً، بل يكون وفاء إذا كان هناك عقد. والثاني كعنوان دفع الاخلاط ودفع قبوضة المزاج، فان أثر السنا ـمثلاًـ هو الاسهال لكنّه بما هو غير مرغوب فيه، بل إذا كان معنوناً بالعنوان المزبور حتى يكون مصلحة ولا يكون إلّا إذا كان هناك مرض.

إذا عرفت ذلك فاعلم: اما ما كان مقوماً للمقتضي ـوهو الفعل الذي له أثر محبوبـ فهو مطلوب تحصيله، فلا يعقل أن يكون الطلب معلقاً على فرض حصوله، وامّا ما كان دخيلاً في فعلية الأثر عن مؤثره، فان كان فعلاً اختيارياً كالطهارة المائيّة والترابيّة، فهو مطلوب تحصيله بطبعه، وإن كان غير اختياري كالوقت بالنسبة إلى الصلاة والصيام، فهو وإن كان دخيلاً في فعليّة الأثر، لكنّه حيث كان خارجاً عن الاختيار، فلا يعقل طلب تحصيله، بل لابدّ أن يكون الطلب في فرض حصوله. واما ما كان في مرتبة سابقة فلابدّ أيضاً من فرض حصوله، إذ المطلوب هو الوفاء لا جعل العمل وفاء بايجاد العقد حتى يكون إيجاده مطلوباً، كما ان المطلوب ما فيه المصلحة لا جعل الأثر مصلحة بتمريض نفسه، فلا محالة يكون القيد مفروض الحصول.

نعم يشكل الأمر في بدو النظر في الاستطاعة الشرعيّة بالنسبة إلى الحج، فانه لا شبهة في كونها شرطاً لوجوبه، مع انها إن كانت دخيلة في المقتضي أو في فعليّة مقتضاه وجب تحصيلها، لكونها قابلة للتحصيل. وليس آثار الأفعال المقوّمة للحج منوطة بها، لأنّه لا فرق بين الواجب والمندوب منه في ترتب تلك الآثار. ولا يمكن دعوى أن تلك الآثار تارة مما لابدّ منها واخرى ليست كذلك، لوضوح ان غير المستطيع إذا تكلف الحج تحصل بعمله تلك الآثار من دون إلزام من الشارع، مع انه لا يجزي عن حجة الاسلام.

ويمكن دفع الاشكال بالالتزام بأن تلك الآثار المترتبة على مناسك الحج، وإن لم تتفاوت بالاضافة إلى الواجب والمندوب الذي لا يتوقف على الاستطاعة، إلّا ان العنوان الذي لابدّ منه لا ينطبق على تلك الآثار أو على تلك المناسك، إلّا إذا كان مستطيعاً وإن كان الظاهر من اخبار الرجوع بالكفاية ان الالزام بالحج ـ مع عدم الاستطاعة حتى من حيث الرجوع بالكفاية ـ فيه مفسدة.

ومن جميع ما ذكرنا تبيّن أن كون القيد مفروضاً لأحد وجوه: فتارة لكونه غير اختياري. واخرى لكونه دخيلاً في مرتبة سابقة على الاقتضاء، وثالثة لمزاحمة الالزام بما فيه المصلحة بمفسدة أقوى.

الفصل الثالث

في انقسام الواجب إلى المنجّز والمعلق باصطلاح صاحب الفصول (قده)(١) وتبعه عليه شيخنا الاستاذ (قده)(٢)، وأنكره جماعة آخرون. فالمنجز عنده ما إذا اتحد زمان الايجاب والواجب، والمعلّق ما إذا انفك زمان الايجاب

(١) الفصول الغروية: ص ١٧٩.

(٢) كفاية الاصول:ج١، ص١٦٠.

عن زمان الواجب.

والكلام تارة في تعقل المعلّق في قبال المشروط، واخرى في تعقل حالية الايجاب واستقباليّة الواجب.

(أمّا الأوّل) ـ فحيث إن زمان الواجب غير داخل تحت الاختيار فلابدَّ من أن يفرض وجوده، فيكون الايجاب مرتباً على أمر مفروض الوجود، وهو مناط الوجوب المشروط في قبال المطلق، فلا يتعقل قسم آخر يسمى بالمعلّق. واما إخراج القيد وهو زمان الواجب عن القيديّة رأساً وتوجيه البعث نحو ذات الحصة الملازمة للوقت الخاص، فلا يجدي إلَّا في عدم لزوم فرض وجود الوقت بعنوانه وعدم ترتب البعث على الوقت المفروض وجوده، لا في تعقل المعلق في قبال المشروط، لأن الحصة الملازمة لأمر غير اختياري ايضاً غير مقدور إلَّا في فرض وجود الوقت الخاص، فالايجاب مشروط لبّاً بالقدرة على متعلّقه زيادة على القدرة على ذات الفعل التي هي من الشرائط العامة.

(وامّا الثاني) ـ فالكلام تارة في تعقل تعلق الارادة الفعلية بأمر استقبالي، واخرى في تعلق البعث الحالي الفعلي بأمر استقبالي. اما الارادة فربما يقال بامكان تعلّقها بأمر على تقدير تكويناً وتشريعاً، وقد عرفت انها الجزء الأخير من العلّة التامة لحركة العضلات في التكوينية، والجزء الأخير من العلّة لجعل الداعي حقيقة في التشريعيّة. واما البعث فقد عرفت سابقاً أن حقيقته جعل ما يمكن أن يكون باعثاً وداعياً. وإمكان الباعثيّة يلازم إمكان الانبعاث، وإذا لم يعقل إمكان الانبعاث فعلاً فلا يعقل إمكان البعث فعلاً، فلا مجال لجواز تأخر الانبعاث عن البعث ضرورة وإمكاناً، فضلاً عن لزوم تأخّره ولو بآن كما عن شيخنا الاستاذ (قده)(١). وحيث إن حقيقة البعث تشريعاً متقومة بامكان

---

(١) كفاية الاصول: ج١، ص١٦٣.

كونه داعياً ذاتاً ووقوعياً، فيجامع الامتناع بالغير بسبب عدم انقياد العبد لمولاه، أو بسبب عدم حصول مقدمات الفعل، فان عدم المعلول بعدم علته أمر وعدمه باستحالة علته أمر آخر. والأوّل ملاك الامتناع بالغير، والثاني مناط الامتناع الوقوعي. وعليه فالفعل ممكن بامكان مقدمته ذاتاً ووقوعياً، فالبعث نحوه قبل حصول مقدماته الوجودية ممكن وإن كان مع عدمها فعلاً ممتنعاً بالغير. **فتدبرّه**فانه حقيق به.

ولا يخفىٰ عليك أن التعلّق بالواجب المعلّق في قبال الواجب المشروط، لتصحيح بعض المقدّمات الواجبة قبل وجوب ذيها. وسيجيء ان شاء الله تعالى في مبحث مقدمة الواجب ان طريق دفع الاشكال غير منحصر في ذلك بل له طرق اخرى من دون محذور.

الفصل الرابع

في قسمة الواجب إلى النفسي والغيري

وعرّف النفسي بما وجب لنفسه، والغيري بما وجب لغيره. ويرد على ظاهره ان الواجب النفسي بهذا المعنى منحصر في التشريعيات في معرفة الله تعالى، فانها المطلوبة لذاتها لا لغرض غير ذاتها. واما سائر الواجبات النفسية فهي واجبات لأغراض هي مغايرة لذاتها. ولا يتوقف الاعتراض على هذا التعريف على وجوب تحصيل الغرض، حتى يدفع بأنه لا ملزم به وان الأفعال بالنسبة إلى الاغراض كالمعدات لا الأسباب، فان ماذكرناه من الاشكال غير مبني على ذلك، بل على مجرد مغايرة الغرض مع الواجب فلا يجب لذاته، ولذا أصلحه شيخنا الاستاذ(قده)(١)بأن المراد ماوجب لنفسه أي لحسن نفسه. ولا

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص١٧١.

منافاة بين كونه حسناً بنفسه وكونه ذا غرض مغاير للواجب بحيث يكون الواجب مقدمة لحصوله. نعم ما أفاده (قده) مورد الاشكال من وجه آخر، وهو أن حسنه العقلائي ـ بملاك التحسين والتقبيح العقليين ـ أجنبي عما هو ملاك وجوبه شرعاً، وحسنه شرعاً ومحبوبيّته المولوية بنفس الغرض المغاير فهو حسن لغيره لا لنفسه. مضافاً إلى أنّه لا يتمحّض الوجوب في النفسي، لوجود ملاك الوجوب النفسي وملاك الوجوب الغيري مع استحالة اجتماع المتماثلين، فلا محالة يؤثران في وجوب واحد لا نفسي محض ولا غيري محض. ولا فرق فيه بين ما إذا كان الملاكان في عرض واحد، بأن كان الواجب بذاته مقدمة للغرض منه، أو كان ملاك الغيرية في طول ملاك النفسية، بأن كان الواجب بما هو معنون بعنوان حسن مقدمة للغرض. (أمّا الأوّل) فواضح. و(أمّا الثاني) فلأن ملاك التماثل والتضاد هو الاجتماع في نحو وجود الضدين أو المثلين في نظام الوجود لا في المرتبة، فالتقدّم والتأخّر في الرتبة لا ينافي المعيّة في موقع التضاد والتماثل. مع أن التقدّم والتأخر في الملاكين لا يستدعي التقدّم والتأخّر في الأثرين أعني الوجوبين، فالوجوب النفسي وإن كان في عرض ملاك الوجوب الغيري، لكنّه لا تقدّم له على الوجوب الغيري، لأن ما مع العلّة لا تقدّم له على معلولها، لأنّ ملاك التقدّم في العلّة لا في ما معها. فتدبّره فانه حقيق به.

وبالجملة فأحسن تعاريف الباب ما قيل: الواجب النفسي ما وجب لا لأجل واجب آخر، والواجب الغيري ماوجب لأجل واجب آخر. فقولهم: ماوجب لنفسه أي لا لغيره نظير قولهم: واجب الوجود لذاته أي لا لغيره. لا انه واجب لعلّة ذاته فالصلاة مرادة ذاتها بالذات لتعلّق الارادة التشريعية بها لباً، وواجبة كذلك لتعلّق الايجاب بها بنفسها، بخلاف مقدماتها، فانها مرادة بارادة منبعثة عن إرادة الصلاة، وواجبة بوجوب مترشح من وجوبها، ولا موقع للارادة التشريعيّة إلّا الارادة المنبعث عنها البعث لا مطلق الحب والشوق، كما لا

موقع للبعث إلّا مرحلة الانشاء بداعي جعل الداعي، فالغرض من الصلاة لا واجب بالذات ولا بالعرض، كما أنّه غير مراد بهذه المرتبة لا بالذات ولا بالعرض.

الفصل الخامس

في تقسيم الواجب إلى التعييني والتخييري

والمراد بالأوّل ما لا بدل له، وبالثاني ما له بدل. ولا إشكال في وقوعهما في الشرع، وإنّما الاشكال في كيفيّة تعلّق الوجوب التخييري. والمهم مما قيل فيه وجهان.

(أحدهما) ـ ما عن شيخنا الاستاذ (قده) من «تعلقه بالجامع بين الفعلين فيما إذا كان الغرض منهما واحداً، نظراً إلى استحالة صدور الواحد إلّا عن الواحد، كاستحالة صدور غير الواحد عن الواحد»(١). وقد بيّنا في النهاية اختصاص القاعدة في الطرفين بالواحد الشخصي، فصدور الواحد النوعي عن الكثير بالشخص أجنبيّ عن القاعدة، واستناد الحرارة الواحدة نوعاً إلى الكثير التي لا تندرج تحت جامع نوعي ماهوي أمر مسلّم، فراجع(٢). واما مع تسليم اقتضاء وحدة الملاك للجامع فلا مجال لانكار تعلق التكليف بالجامع، نظراً إلى أنّه لابدّ من أن يكون جامع خطابي عرفي واقع في حيز التكليف حتى يخير العقل بين أفراده. وذلك، لأنّ البرهان دليل على أن الجامع هو متعلّق التكليف، وان الشارع بما هو عاقل أمر بفرديه على نحو التخيير، فلا حاجة إلى توجيه التكليف إلى جامع عرفي.

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص٢٢٥.

(٢) نهاية الدراية: ج١، ص٢٥٣.

(ثانيهما) ـ تعلّق الارادة والايجاب الحقيقي بأحدهما المردد مصداقاً، نظراً إلى ان الارادة التكوينية إنّما لا تتعلق بالمردد، لأنّ الموجود بالارادة واحد معين، إذ المبهم لا يوجد في الخارج، بخلاف الارادة التشريعية، فانها غير موجدة للفعل وانما الموجد له هي إرادة المكلف، بل الارادة التشريعية تابعة لكيفية الغرض، فاذا فرض أن غرضاً واحداً يقوم بواحد من الفعلين على البدل، فلابدّ من تعلّق الارادة بالواحد منهما على البدل لانبعاثها منه.

(والتحقيق) ان كلّ صفة تعليقيه سواء كانت حقيقية أو اعتبارية، فهي متقومة ومتشخصة بمتعلقها، فان الشوق المطلق ـ مثلاً ـ والبعث المطلق لا يوجد، والمردد بالحمل الشائع لا ثبوت له لا ماهية ولا وجوداً، لا ذاتاً ولا هوية، فيستحيل أن يكون مقوماً ومشخصاً لصفة جزئيّة، فهذا هو المانع عن تعلّق البعث والارادة والملكية وأشباهها بالمردد مصداقاً، لا ما ذكر حتى يختص بالارادة التكوينيّة، ولا ما عن شيخنا العلّامة الانصاري (قده) من «أن العرض يحتاج إلى موضوع محقق في الخارج حتى يصح تعلّق الملك الاعتباري بالمردد»(١)، ولا ما عن شيخنا الاستاذ (قده) من «أن البعث حيث انه لجعل الداعي، ولا ينقدح الداعي إلى المردد حتى يكون الامتناع مقصوراً على مثله»(٢).

واما ما يقال من أن سنخ الوجوب التخييري بنحو الوجوب المشروط بترك الآخر، فلازمه عدم الامتثال رأساً مع إتيانهما معاً دفعة، كما إذا أعتق وأعطى ستين مسكيناً من الطعام دفعة،مع أنه أولى بالامتثال من الاقتصار على الواحد. ومنه تعرف انه لا يجدي الالتزام بوجوب الحصة الملازمة لترك الآخر، فانه مع

---

(١) المكاسب للشيخ الانصاري: ص ١٩٥.

(٢) كفاية الاصول: ج ١ ، ص ٢٢٦ في تعليق المؤلّف على قوله: للقول بكون الواجب.

اتيانهما معاً لم يتحقق شيء من الحصتين.

ويمكن أن يقال: ان الايجاب التخييري إيجاب مشوب بجواز الترك إلى بدل، فالفرق بينه وبين الايجاب التعييني ان الايجاب التعييني لا يجامع جواز الترك حتى مع البدل، بخلاف التخييري. ولا يرد عليه المحذور المتقدم، لأنّه مع الاتيان بهما معاً يكون آتياً بواجبين يجوز ترك كلّ منهما إلى البدل، لا انه لم يمتثل أصلاً كالمقيد بنفس الترك.

ولا يخفى عليك أن مقتضى جواز ترك كلّ منهما مقروناً بفعل الآخر ليس إلّا المنع عن مجموع التركين، إذ ترك كلّ منهما مقروناً بترك الآخر لا تعدد له إلّا بالاعتبار، كما ان ما يقع في الخارج من الترك الجائز ليس إلّا واحداً، لاستحالة تحقق تركين كلّ منهما مقرون بفعل الآخر.

ولا يخفى أن ما سلكناه من الايجاب المشوب بجواز الترك إلى بدل يوافق مقام الثبوت، بتقريب ان كل واحد من الفعلين يقوم به غرض واحد سنخاً، فكل منهما مقتض للايجاب، ومصلحة الارفاق اقتضت الاكتفاء بواحد من فردي الغرض، فهو مقتض للترخيص في ترك كلّ منهما إلى البدل، ولذا ربما لا يستحق الارفاق فيكلف بالجمع كما في الافطار بالحرام. ومنه يتضح حال ما إذا قام بكل منهما غرض مغاير لما في الآخر، ففيه أيضاً مقتضي الايجاب ومقتضي الترخيص إلى بدل. والتكليف بالجمع أحياناً دليل على مباينة الغرضين لا التقابل بينهما.

الفصل السادس

في أن الواجب تارة عيني واخرى كفائي

والأوّل واضح: إنّما الكلام في الثاني، في كيفيّة تعلّق التكليف بالمكلفين. وما قيل فيه وجوه:

(أحدهما) ـ تعلّق التكليف بكلي المكلّف بما هو، نظير تعلّق ملك الخمس والزكاة بطبيعي السيد والفقير، فكما أن الملكية من الاعتبارات ويصح تعلقها بالكليّ بما هو، كذلك التكليف من الاعتبارات ويصح تعلقه به، وكما ان اقباض السيد والفقير يوجب تعين الكلي فيهما، كذلك من قام بالفعل يتعين فيه الكلي الذي وجب عليه الفعل. وهذا مختار بعض أجلة السادة (قده) في بلغته(١) تصحيحاً لأخذ الاجرة على الواجب الكفائي.

(وفيه) ان البعث وان كان من الاعتبارات إلَّا أنّه لا يتعلّق إلَّا بالمكلف بالحمل الشائع، فانه لجعل الداعي حتى تنقدح في نفسه الارادة المحركة للعضلات نحو العمل.

(ثانيها)ـ ما عن بعض أعلام العصر (قده)(٢) من «تعلّق التكليف بصرف وجود المكلف في قبال مطلق وجوده»، تنظيراً للموضوع بمتعلّق التكليف، من أنه تارة يكون المطلوب صرف وجوده، واخرى مطلق وجوده. وكما أن صرف وجود الفعل قابل للصدق على كلّ فرد من طبيعته ويسقط بأول وجود منه، كذلك صرف وجود المكلف قابل للصدق على كلّ مكلّف ويسقط بقيام بعض المكلفين به.

(والجواب عنه) ـ بعد وضوح عدم إرادة صرف الوجود المصطلح عليه في فن المعقول ـ ان المراد بصرف الوجود، اما ما عن بعض أجلة العصر من «أنّه ناقض العدم المطلق وناقض العدم الكلي وناقض العدم الأزلي»(٣)، فهو قهراً ينطبق على أوّل الوجود، واما الوجود المهمل عن خصوصياته، أو الوجود الملحوظ على وجه اللابشرط القسمي (امّا الأوّل) ـ فهو مع بطلانه في نفسه، حيث ان

---

(١) بلغة الفقيه: ج ٢ ، ص ١٩.

(٢) هو الميرزا النائيني في أجود التقريرات: ج١، ص ١٨٧.

(٣) درر الفوائد: ج١ ، ص ٤٥.

كلّ وجود طارد لعدمه البديل له. ولا معنى لناقض العدم المطلق. وملازمة عدم الأوّل لسائر الاعدام أوجب هذا التوهم. ان اصلاحه بارادة أول وجود من الفعل معقول، فيكون المطلوب أوّل وجود من طبيعة الفعل، ولكن أوّل وجود من طبيعي المكلّف لا معنى له. وتوجيهه بأوّل من قام بالفعل غير معقول، فان الموضوع لابدّ من ان يكون مفروض الحصول، ومقتضى فرض حصول الفعل تحقيقاً لعنوان الموضوع استحالة طلب تحصيله، كما ان مقتضى طلب تحصيله استحالة فرض حصوله. (وامّا الثاني) فلا اهمال في الواقع وهو واضح.(وأمّا الثالث) وهو ملاحظة طبيعي المكلّف بالحمل الشائع لا مقترناً بخصوصية ولا بعدمها فهو امر معقول، إلّا ان مقتضاه تعلّق التكليف بالمطلق فيساوق التكليف بالجميع، إذ يستحيل شخصية البعث ونوعية المبعوث إليه، فلا محالة ينحلّ التكليف إلى تكاليف متعددة بعدد مطابقات المطلق، وحينئذٍ يرد السؤال عن وجه سقوطه بفعل البعض مع كونه واجباً على الكلّ.

(ثالثها) ـ احد أفراد المكلّفين بنحو الترديد، فان من يقول بامكان تعلق الارادة بالمردد لا وجه لتفريقه بين متعلقها وموضوعها اي بين المراد والمراد منه، كما ان وجه الامتناع الذي بيّناه أيضاً كذلك.

(رابعها)ـ إيجاب الفعل على كلّ واحد مشروطاً بترك الآخر. وقدعرفت سابقاً ان لازمه عدم حصول الامتثال إذا قام جماعة به دفعة، كما إذا صلّوا على الميت دفعة، فان شرط الوجوب وهو ترك الاخر غير متحقق، مع انه لا إشكال في الامتثال.

(خامسها) ـ احتمال تعلّق التكليف بمجموع المكلّفين لا بالجميع، ومقتضاه حصول الامتثال بفعل البعض، كما ان مقتضاه عقاب الكلّ حيث لم يتحقق الفعل من المجموع.

(ويندفع) بان تعلّق التكليف بمجموع امور امر معقول. واما تعلّق البعث الشخصي بمجموع اشخاص فهو غير معقول، لان البعث لجعل الداعي، وليس

مجموع الاشخاص شخصاً ينقدح في نفسه الداعي. ومع تعدد البعث يؤول الامر إلى تعلّق التكليف بالجميع لا بالمجموع. واما امر المجموع برفع الحجر الواحد الذي لا يقوم برفعه واحد. فمرجعه إلى الأمر باعمال كلّ واحد قدرته فيما له المدخليّة في رفع الحجر بشرط الانضمام، حيث ان أثر كلّ واحد لا يتبيّن إلّا عند الانضمام. والواجب الكفائي ليس كذلك.

فالصحيح ما ذكرنا في نظير المقام في طرف المتعلّق، فان كلّ واحد من المكلّفين يجب عليه الفعل مع جواز الترك عند فعل الآخر، ومقتضاه حصول الامتثال من الجميع إذا اتوا به دفعة، واستحقاق العقاب إذا ترك الكلّ، لوجوبه عليهم وعدم تحقق الفعل من احدهم. وهو موافق لمقام الثبوت، لانه مع عدم إمكان تعدد الفعل كالغسل والدفن ليس هناك إلّا غرض واحد، وتخصيص احدهم بتحصيله بلا مخصص، ومعاقبة التارك -مع فعل البعض وحصول الغرض المستلزم لعدم بقاء التكليف- بلا موجب، فلا محالة له مقتضى الوجوب ومقتضى الترخيص في الترك مع حصول الغرض. واما مع امكان تعدد الفعل دفعة وتدريجاً فالغرض اللزومي وجود واحد منه، وهو متساوي النسبة إلى الجميع، فيقتضي الايجاب والترخيص كما ذكر، كما ان لازم حصول الامتثال -باشتراك الكلّ في الغسل أوالدفن- الالتزام بان الواجب اعمّ من الاستقلال في الدفن والاشتراك فيه، وإلّا فمع اختصاصه بصورة الاستقلال لا دفن من احد منهم، فلا امتثال للواجب، مع انه خلاف الواقع.

واما ما عن شيخنا الاستاذ (قده) في الكفاية من تعليل امتثال الجميع -إذا اتوا بالواجب دفعة واستحقاقهم جميعاً للمثوبة- «بانه قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد»(١)، فمحل النظر، لان الصلوات المتعددة الدفعية الوجود

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٢٢٩.

كلّهاذات مصلحة،لا ان مصلحة واحدة شخصية تقوم بمجموعها بحيث تكون كل صلاة جزء العلة لتلك المصلحة، ولزوميّة وجود واحد من تلك المصالح لا تعين لها حتى تكون احدى تلك الصلوات المعينة واقعاً قائمة بتلك المصلحة، بل تلك المصلحة اللزوميّة اللّاامتعينة متساوية النسبة إلى جميع تلك الافعال، ولتساوي النسبة برهاناً تتساوى نسبة الامتثال إلى كلّ واحد، لا لتوارد العلل على معلول واحد. واما في مثل الغسل والكفن والدفن فلا تعدد في وجود تلك العناوين ليندرج تحت توارد العلل، بل هناك على الفرض فعل واحد وغرض واحد، وبقيّة الكلام في التعليقة(١).

الفصل السابع

في الواجب الموسّع والمضيّق

والاول ما يكون الوقت المقدّر له شرعاً اوسع وازيد مما لابدّ منه في الواجب، والمضيّق ما كان المقدّر له مساوياً لما يقتضيه طبع الواجب الزماني. ومنه تعرف ان اوسعيّة زمان الوجوب عن زمان الواجب ومساواته له اجنبيّة عما هو الملاك في الموسع والمضيق.

وملخص الاشكال في الواجب الموسع ان اجزاء الوقت، ان كانت قيوداً للواجب وكان التخيير شرعياً فهناك واجبات مضيقة على نحو الواجب المخيّر شرعاً، وكون المضيّق تعيينياً وتخييرياً اخرى امر، وكون الواجب شرعاً موسعاً تارة ومضيّقاً اخرى امر اخر، وان لم تكن اجزاء الوقت قيوداً فالواجب لا بدل له، مع انه يجوز ترك الصلاة في أوّل الوقت مثلاً، والصلاة في وقت اخر فرد اخر من الواجب لا انه بدل عن الواجب.

---

(١) نهاية الدراية: ج١، ص٢٥٧.

ويندفع الاشكال بان مبناه على قصر النظر على الحركة القطعية وحصر الواجب في التخيير الشرعي، واما إذا لوحظ طبيعي الصلاة مثلاً بين المبدأ والمنتهى بنحو الكون المتوسط والحركة التوسطيّة، فكل ما يفرض من وجودات الطبيعي الموافي لحد من حدود الزمان المحدود فهو من افراد ذلك الكون المتوسط، فالأكوان الموافية لحدود المسافة اجزاء بالنسبة إلى الحركة القطعية وجزئيّات بالنسبة إلى الحركة التوسطية. وعليه فالصلاة بين الحدين واجبة شرعاً ولا بدل لها فلا يجوز تركها، والصلاة في أوّل الوقت بهذه الخصوصية غير واجبة فلا مانع من جواز تركها.

ومما ذكرنا يتبيّن ان ما اجيب به ـ من انه لا فرق بين الافراد المتماثلة والمختلفة في الحقيقة في كونها بنحو التخيير ـ يناسب التخيير الشرعي، فيكون انكاراً للموسع كما عرفت. كما ان الجواب ـ بانه لا فرق بين الافراد الدفعيّة والتدريجيّة أو العرضيّة والطوليّة في كون الكلي مأموراً به والتخيير بين افراده عقلي ـ مبني على الكون المتوسط، وهو بان يلاحظ الطبيعي بين الحدين فقط.

واعلم انه لم يذكر في كتب الاصول اشكال في المضيّق، وإنّما اشكله بعض الاعلام (ره) **بناء على مبناه في الموسع والمضيّق من اوسعية زمان الوجوب** عن زمان الواجب ومساواته له، بان التساوي غير معقول، لتقدّم البعث على الانبعاث. ثم دفعه بان التقدّم رتبي لا زماني. إلّا ان المبنى ـ كما مرَّ ـ غير صحيح، كيف؟ والقائل بالمعلّق يتصور الموسع والمضيّق، مع تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب عنده، فيكون زمان الوجوب دائماً اوسع من زمان الواجب.

نعم في أصل تعقل المضيّق بالذات اشكال، إذ لابدّ من كون الواجب ذا حدٍّ زماني في نفسه حتى يكون الوقت المجعول له اوسع منه تارة ومساوياً له اخرى كالصلاة، فانّها بما هي حركات خاصة متقدرة بخمس دقائق مثلاً،

والوقت المجعول لها شرعاً ازيد مما يقتضيه طبع هذا المتقدّر بما لا بدّ منه من الزمان. واما الامساك فلا حدّ مخصوص له من الزمان بل يتبع تحديد الأمر به طولاً وقصراً، لا ان هناك امساكاً متقدراً بقدر مخصوص من الزمان، وكان تحديد الشارع له من الفجر إلى الغروب مساوياً لما يقتضيه طبع الامساك المتقدّر. وهذا الاشكال جار على غير مابنينا عليه ايضاً، فانه لا تقدير للامساك حتى يقال: ان زمان وجوبه اوسع منه أو يساويه. فالصحيح في مقام التقسيم ان يقال: ان الواجب تارة يلاحظ بنحو الحركة التوسطيّة والكون المتوسط كالصلاة بين الزوال والغروب، واخرى يلاحظ بنحو الحركة القطعيّة كالامساك من الفجر إلى الغروب.

الفصل الثامن

في التعبّدي والتوصّلي

وحيث ان الحكم الحقيقي - كما مرَّ سابقاً(١) - هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وان الانشاء بسائر الدواعي ليس من الحكم الحقيقي في شيء، فالغرض من الامر الحقيقي دائماً هو جعل الداعي من دون فرق بين التعبّدي والتوصّلي. وإنّما التفاوت بينهما من ناحية الغرض من الواجب، وهو ان الغرض المترتب على الفعل، تارة يكون مساوقاً للقرب، فلا محالة لا يحصل إلّا إذا اتى به باحد الدواعي الموجبة للقرب، واخرى لايلازم القرب، فلا يتوقّف حصول الغرض على الفعل باحد الوجوه المقرّبة. والأوّل هو التعبّدي والثاني هو التوصّلي.

وعليه فلابدّ من بيان امرين: (احدهما) - ما يوجب استحقاق المدح

---

(١) في ص ٤٠.

والثواب. (ثانيهما) ـ ملازمة المصلحة لما يوجب المدح والثواب حتى يمتاز باجتماعهما التعبّدي عن التوصّلي واقعاً.

(اما الامر الأوّل) فنقول: استحقاق المدح بحكم العقل العملي من باب التحسين والتقبيح العقلائيين، حيث لا شأن للقوّة العاقلة إلّا التعقّل، فما يتعقّله لابدّ من ان يكون ثبوته إما بحكم الشارع واما بحكم العقلاء. والمفروض في كلمات القوم ـ من الحكماء والمتكلّمين والاصوليين ـ ان استحقاق المدح والذمّ بحكم العقل العملي. والمراد بحكم العقلاء بناؤهم العملي على مدح فاعل بعض الافعال وذم فاعل بعضها الآخر، كما ذكروه في باب الصناعات الخمس من علم الميزان، وهو داخل في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها اراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع، فان اول موجبات انحفاظ النظام والمنع عن اختلاله وفساد النوع هو البناء العملي على المدح والذمّ.

والعناوين التي يمدح فاعل بعضها ويذم فاعل بعضها الآخر على قسمين:

(احدهما) ـ العناوين الذاتية التي لا يتخلّف عنها المدح والذمّ، كعنوان العدل والاحسان، فانه يستحيل مع انحفاظ عنوان العدل عروض عنوان يذمّ عليه، وكعنوان الظلم والعدوان، فانه يستحيل مع انحفاظ عنوان الظلم عروض عنوان يمدح عليه.

(ثانيهما) ـ العناوين التي لو خلّيت ونفسها لكانت ممدوحاً أو مذموماً عليها، كالصدق والكذب، فان الأوّل حسن في حدّ ذاته والثاني قبيح في حدّ ذاته، ولكن إذا عرض الصدق عنوان اهلاك المؤمن وعرض الكذب عنوان انجاء المؤمن، اندرج الأوّل تحت عنوان الظلم والثاني تحت عنوان الاحسان مع انحفاظ عنوان الصدق والكذب.

وامّا غير هذين القسمين من عناوين الأشياء فهي لا موصوفة بالحسن ولا بالقبح، لا بالذات ولا لو خلّيت وذاتها، بل دائماً توصف باحدهما بالعرض

بقول مطلق.

وعليه فما يوجب المدح والقرب لابدّ من اندراجه بالذات أو بالعرض تحت عنوان محكوم بالحسن بالمعنى المزبور، فما كان حسناً بذاته باحد المعنيين لا يتوقّف إيجابه للقرب على الأمر به ولا على اتيانه بداعي امره، كالتخضع للمولى والتخشّع له وشكر نعمته وتعظيمه بما يكون في المتعارف اعظاماً له، فان هذه العناوين الحسنة قابلة للاضافة بذاتها إلى المولى من غير طريق دعوة الأمر.

نعم ما لا يكون بذاته معنوناً بعنوان حسن يمكن اندراجه تحت عنوان حسن من طريق دعوة الأمر، فانه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى، وهو عدل في العبوديّة وجري على ما يقتضيه زيّ الرقّيّة. واما سائر الدواعي المذكورة في باب التقرّب. فاما موردها العبادات الذاتيّة باحد المعنيين أو لا يمكن ان يكون إلّا داعياً للداعي، مثلاً ـ اتيان العمل بداعي كونه تعالى شأنه أهلاً له لا يعقل إلّا إذا كان مع قطع النظر عن هذا الداعي عبادة حتى يكون تعالى اهلاً لها، فتستحيل العباديّة من طريق هذا الداعي. نعم لا يختص هذا الداعي بالعبادات الذاتيّة، بل إذا اتى بعمل بداعي الامر وكان الداعي إلى الانقياد لمولاه كونه اهلاً له ـ لا خوفاً من عقاب مخالفة امره ولا طمعاً في ثواب موافقة أمره ـ وقع العمل عبادة. واما الاتيان بعمل يتخضّع به لمولاه فلابدّ من ان يكون قابلاً للتخضّع وهو بنفسه حسن يتقرب به، وكذلك العمل بداعي التعظيم، فلا معنى لاتيانه بداعي التعظيم والتخضّع إلّا قصد هذه العناوين الحسنة، والمفروض قابليّة المحل للتعظيم والتخضّع. وامّا إتيان العمل بداعي حصول الثواب أو دفع العقاب فلا يعقل ان يكون بنفسه داعياً ما لم يكن مع قطع النظر عن هذا الداعي موجبا للثواب أو دافعاً للعقاب، فالمؤثر مع قطع النظر عن هذا الداعي يكون موجباً للقرب ودافعاً للتعبّد. وامّا الاتيان بداعي المصلحة القائمة بالفعل، فان كان بعنوان انّها غرض للمولى فحاله حال اتيان

الفعل بداعي الأمر والارادة والمحبوبيّة، فالاتيان بداعي موافقته لغرض المولى كغيره من مبادىء الأمر يوجب القرب، وان كان لا بذاك العنوان بل لمجرد كونه ذا فائدة من دون اضافتها إلى المولى فلا ينطبق عليه عنوان حسن لو لم تكن تلك الفائدة من المبادىء للعناوين الحسنة، فتدبّر جيّداً.

(وأمّا الامر الثاني) وهو مساوقة المصلحة للقرب فلا طريق للعقل إليه، إذ ليس كلّ ما يوجب المدح عقلاً ذا غرض مولوي ينبعث منه الأمر، والملاكات المولوية الداعية إلى الأوامر المولوية لا دخل لها بالملاكات العقلائيّة المربوطة بانحفاظ النظام وبقاء النوع، وإنّما يعلم ذلك من ناحية الشارع، فالعبادية بالمعنى الذي هوعقلي هي العبادية بالمعنى الاعم اي ما يوجب المدح والثواب، والعبادية بالمعنى الذي هو شرعي -وبها يمتاز التعبّدي عن التوصّلي وهي العباديّة بالمعنى الاخص- ما يتوقف حصول الغرض منه على اتيانه باحد وجوه المقربية. ومنه تعرف ما في كفاية شيخنا الاستاذ (قده)(١) في المقام.

---

(١) كفاية الاصول: ج ١ ، ص١٧٠ تحت عنوان تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري.

المقام الرابع

في المبادئ التصديقيّة الاحكاميّة

وفيها فصول:

الفصل الأوّل

في امكان اخذ قصد القربة باحد الوجوه في متعلّق الأمر وامتناعه ليكون مبدأً تصديقيّاً للتمسك بالاطلاق وعدمه. والمحذور الموجب للامتناع امّا هو الدور أو ملاكه أو الخلف. وهذه المحاذير كلاً أو بعضاً، اما في مرحلة جعل الحكم، أو في مرحلة فعليته بفعلية موضوعه، أو في مرحلة الامتثال.

وحيث ان المعروف في باب قصد القربة هو اتيان الفعل بداعي امره بل قيل بتعينه، فنحن نتكلم فيه امكاناً وامتناعاً ثم نعقبه بسائر الدواعي.

اما في مرحلة الجعل فموجب توهم الدور كون الحكم لابدَّ له من الموضوع وحيث انه امر تعلقي فهو عارض لموضوعه ويتوقّف وجوده على وجوده، فاذا كان المأخوذ في الموضوع نفس الحكم المزبور فلا محالة يلزم الدور.

ويندفع بان نسبة الحكم ـ إلى متعلّقه وموضوعه في افق الحكم ـ نسبة عارض الماهية إلى معروضه، لا نسبة عارض الوجود إلى معروضه، وعارض

الماهية ثبوت معروضه بثبوته، لا أن ثبوته موقوف على ثبوته، كنفس الوجود بالاضافة إلى الماهيّة، مع ان الوجود تحليلاً من عوارض الماهيّة، ولذا كان مثله خارجاً عن تحت قاعدة الفرعية الحاكمة بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

والسرّ في ان الحكم بالاضافة إلى متعلّقه وموضوعه كذلك هو ان الحكم امر تعلقي في ذاته، والبعث المطلق والشوق المطلق لا يوجد بل يتقوّم بمتعلّقه وموضوعه، واتحاد الفعلين محال، فيستحيل ان يكون للمشتاق إليه ثبوت في مرحلة الشوق مغاير لثبوت الشوق ومع ذلك يقومه ويشخصه. ومنه تعرف حال العلم ومتعلّقه إي المعلوم بالذات، فان العلم المطلق ايضاً لا يوجد بل متقوّماً بمتعلّقه. وإذا فرض ان ثبوت الموضوع بعين ثبوت الحكم، فلا تعدد في الوجود حتى يلزم محذور الدور. مضافاً إلى ان الموضوع إذا لم يكن له ثبوت ما وراء ثبوت الحكم، فهو بعنوانه ماخوذ في متعلّق الحكم، فالحكم بوجوده موقوف وبعنوانه موقوف عليه.

ومنه تعرف دفع الدور المشهور في اخذ العلم بشخص الحكم في موضوع نفسه، فان الحكم لا وجود له مغاير لثبوت موضوعه، والمأخوذ هو عنوان العلم بالحكم، والمتوقف عليه وجود الحكم، فلا دور في مقام الجعل من وجهين، فتدبّر.

ومما ذكرنا يعلم انه كما لا دور لا خلف ولا إجتماع المتقابلين، لتغاير المتقدّم والمتأخّر بالوجود والماهيّة أو بالوجود الحقيقي والوجود العنواني.

وربما يقال بلزوم ملاك الدور وهو تقدم الشيء على نفسه، بتقريب ان الامر في الا تيان بداعي الأمر موضوع لابدّ من فرض وجوده لا متعلّق يطلب وجوده، وكذلك العلم بالحكم لابدّ من فرض وجوده، وحيث ان المراد من الفرض هو الفرض المطابق للخارج لا كأنياب الاغوال، فلازم فرض وجود

الحكم خارجاً قبل وجوده خارجاً هو وجوده قبل وجوده، وهو ملاك استحالة الدور وان لم يكن عينه.

ويندفع بما مرَّ من ان الموضوع بوجوده الخارجي يستحيل ان يكون مقوّماً للحكم، فالعلم القائم **بالعالم** يستحيل ان يكون مقوّماً للحكم القائم بالحاكم، وكذلك في قصد الامتثال، ولا اختصاص لذلك بالمقام، بل العقد القائم بالعاقد يستحيل ان يكون مقوماً للأمر بالوفاء القائم بالآمر. وملاحظة العنوان فانياً في معنونه لا توجب امكان المحال حتى يمكن بواسطة الفناء مقومية الخارجي للصفة النفسانية أو للأمر الاعتباري. مع ان فرض وجود الشيء فرضاً مطابقاً للواقع لا يقتضي حالية الوجود التحقيقي بل يجامع استقبالية المفروض، كما في جميع الموضوعات بالاضافة إلى مقام جعل الاحكام في مرحلة التشريع، فلا يلزم إلّا تقدم ثبوته الفرضي على ثبوته التحقيقي لا ان ثبوته التحقيقي قبل ثبوته التحقيقي. هذا كلّه في لزوم المحذور في مرحلة الجعل.

وامّا في مرحلة فعلية الحكم فتقريب الدور ان العلم بالحكم ـ مثلاً ـ حيث انه اخذ في موضوع شخص نفسه، ففعلية الحكم بفعلية موضوعه، فتتوقف فعلية الحكم على فعليّة العلم توقف المشروط على شرطه. وحيث ان الشرط هو العلم بالحكم بحيث يكون صورة شخصه لا صورة مثله، فلا محالة يتوقف على شخصه حتى يكون صورة شخصه، فيتوقف شخص الحكم في مرحلة فعليته على شخص نفسه. ومنه تعرف تقريبه في المقام، فان شخص الامر موضوع في الاتيان بداعي الامر، فلابدّ من فعليته حتى تطلب منه الصلاة بهذا الداعي فعلاً، فتتوقف فعلية شخص الحكم بما هو حكم على فعلية نفسه بما هو موضوع.

ويندفع بان التوقف من طرف فعليّة الحكم على فعليّة موضوعه ـ من باب توقف المشروط على شرطه ـ صحيح. واما من طرف فعلية الموضوع على فعليّة الحكم فغير صحيح، لان العلم بالحمل الشائع يستحيل تعلّقه بالحكم بالحمل

الشائع، لما مرّ من ان المعلوم بالذات مقوم صفة العلم، فلا يكون المقوم إلّا ماهية شخص الحكم دون وجوده. ولزوم كون الصورة صورة شخصه لا صورة مثله لا يقتضي إلّا مطابقة المعلوم بالذات مع المعلوم بالعرض، لا توقّف وجود المعلوم بالذات على وجود المعلوم بالعرض حتى يلزم الدور بالواسطة. والمطابقة لا تقتضي المقارنة الزمانية، بل المعلوم بالعرض ربما يقارن المعلوم بالذات زماناً وربما يكون سابقاً عليه أو لاحقاً له. والمفروض المقارنة الزمانيّة إيضاً بين الفعليين هنا. ومنه تعرف الجواب عن الدور فيما نحن فيه ايضاً، فان الا تيان بداعي الامر لا يقتضي إلّا وجود الأمر في افق الدعوة وهي النفس. وكونه بحيث يطابق الواقع لا يستدعي تقوم الداعي بالخارج عن افق النفس، ففعلية الحكم هنا منوطة بفعليّة حضوره عند المكلّف حتى يتمكن من جعله داعياً، وحضوره المطابق للواقع لا يتوقف على الواقع، كما عرفت من ان المعلوم بالذات لا توقّف له على المعلوم بالعرض، ولا تقدم للمعلوم بالعرض على المعلوم بالذات لاطبعاً ولا زماناً. هذا حال الدور في مرحلة فعلية الحكم.

واما في مرحلة الامتثال فتقريب ورود الدور بوجهين:

(أحدهما) ـ ما عن شيخنا الاستاذ (قده) في تعليقته على الرسائل(١) وهو ان الصلاة ـ مثلاً ـ إذا اخذ فيها قصد امتثال امرها، فلا تكون موصوفة بكونها واجبة مثلاً إلّا إذا اتي بجميع اجزائها وقيودها، بداهة توقف الوصف على الموصوف. والمفروض توقف قصد امتثال امرها على تعلّق الامر بها وكونها موصوفة بانها واجبة، مع انه لا امر بخصوص ماعدا قصد الامتثال، فيتوقف الا تصاف بكونها واجبة على ما يتوقف على الا تصاف بكونها واجبة.

ويندفع بان الخارج ليس مرحلة الا تصاف، بل اتصاف الصلاة بالوجوب

---

(١) حاشية فرائد)الاصول: ص٢١.

في مرحلة تعلّق الوجوب بها، وسيجيء ان شاء الله تعالى استحالة اتصاف الصلاة المأتي بها خارجاً بكونها واجبة، فلابدّ حينئذٍ من تقرير الدور في مرحلة التعلّق أو الفعليّة. وقد عرفت عدمه، بل مقتضى كون الداعي سابقاً على العمل اتصاف العمل بالوجوب قبل اتيانه لا بعده.

(ثانيهما) ـ ما حكي عن بعض اعلام العصر(١) من ان قصد الامتثال متأخّر عن اتيان تمام اجزائه وقيوده طبعاً، فان قصد الامتثال انما يكون بها. وحيث انا فرضنا ان قصد الامتثال من جملة الاجزاء والقيود وهو عبارة عن داعي شخص الامر، فلابدّ من ان يكون المكلّف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدم الشيء على نفسه.

ويندفع بانه يرد على من يدعي لزوم قصد الامتثال بقصد الامتثال على حد غيره مما اخذ في الصلاة. ولا يدعيه احد، انما المدعى اخذ قصد امتثال الأمر بذات الصلاة في متعلّق الامر، والاخذ في المتعلّق امر وكونه كغيره لابدّ من اتيانه بداعي الامر امر آخر. نعم عدم الامر بالخصوص بما عداه امر سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى.

ومن جميع ما ذكرنا تبيّن عدم ورود الدور بنفسه وبملاكه في شيء من المراحل الثلاث.

وعن شيخنا الاستاذ (قده)(٢) العدول عن اشكال الدور إلى محذور آخر على تقديري الشرطيّة والشطرية، اما على تقدير الشرطية فمحذوره التكليف بغير المقدور، فان ذات المقيد بقصد الامتثال لا امر بها ولو ضمناً، فلا يعقل التكليف باتيانها بداعي امرها مع انه لا امر بها اصلاً حتى في ظرف الامتثال، فلا قدرة على اتيانها بداعي الأمر.

---

(١) وهو الميرزا النائيني في فوائد الاصول: ج ١و٢وص ١٤٩.

(٢) حاشية فوائد الاصول: ص ٢١.

والجواب عنه ما مرَّ منّا سابقاً من ان كلّ خصوصيّة ليست شرطاً، فالمقيد تارة بما هو خاص مأمور به فلا شرط ولا مشروط، واخرى ذات المقيد مأمور بها والخصوصيّة دخيلة في فعليّة الغرض والأثر المترقب من ذات المقيد والمشروط، وفي مثله يستحيل ان يكون المقيد بما هو مقيد مأموراً به، لان المفروض قيام الأثر بذات المقيد قيام المقتضى بمقتضيه، فلا محالة ينبعث الشوق منه إليه لقيام الغرض الملائم به. وحيث ان فعليّة الغرض المحبوب متوقفة على المسمى بالشرط، فلا محالة ينبعث الشوق التبعي إليه، وكما ان هناك شوقين كذلك هناك بعثان: احدهما بذات المشروط والآخر بشرطه، فالتقييد وارد على الواجب النفسي لا ان المقيد واجب نفسي. ومنه تعرف ان ذات الصلاة مأمور بها والقدرة في ظرف العمل محفوظة.

واما على تقدير الشطرية والجزئيّة فهو ايضاً تكليف بغير المقدور بالواسطة، وذلك لأن الأمر بالأجزاء بالأسر واحد، وله دعوة واحدة، ودعوته إلى كلّ جزء بعين دعوته إلى الكل، مع انه من الكل اتيان المأمور به بداعي امره، واتيان ذات الصلاة بالدعوة الضمنية بعين الدعوةإليهاو إلى جعله داعياً. وجعل الأمر داعياً إلى دعوة نفسه ومحركاً لمحركيّة نفسه ـ فيكون علّة لعلية نفسه ـ محال. وعليه فالدعوة الضمنية إلى ذات الصلاة غير مقدورة لاستلزام المحال.

ويمكن ان يقال: ان للأمر المنبسط على الاجزاء بالأسر اقتضاءات متعددة، ولا مانع من اتيان ذات كلّ جزء بداعي اقتضاءالأمر،وإنّمايردالمحذور لو كان نفس الاتيان بداعي اقتضاء الأمر أيضاً مما لابدّ من ان يقع بداعي الأمر، فانه الموجب لمحذور دعوة الأمر إلى دعوة نفسه. نعم هذا الجواب يفيد في دفع محذور عدم القدرة، وانه لا يؤول الأمر إلى الدعوة الفعلية إلى الدعوة الفعليّة في مقام الامتثال. واما في الدعوة الاقتضائيّة التشريعيّة المقومة لحقيقة البعث وجعل الداعي فلا يجدي، لان الامر المتعلّق بالاجزاء بالأسر لجعل الداعي وان

لم يجب انبعاث احد اجزائه عن هذا البعث، مع ان نفس جعل الداعي إلى جعل نفسه داعياً مرجعه إلى كون الشيء علّة لعليّة نفسه، وهو ككون الشيء علّة لنفسه. ويندفع هذا المحذور بان المحال اقتضاء الشيء لاقتضائه أو عليته الفعلية لعليته الفعلية. واما اقتضاؤه لعليته الفعليّة فلا يؤول امره إلى عليّة الشيء لعليّة نفسه، فالبعث بالاضافة إلى الا تيان بداعي الامر مقتض لاخراج اقتضائه بالاضافة إلى ماعداه من حدّ الاقتضاء إلى حد الفعليّة، لا انه مقتض لجعله مقتضياً تشريعاً.

ومما ذكرنا يتضح حال لزوم الخلف بوجه آخر، وهو ان مقتضى اخذ قصد امتثال الامر في المتعلّق كون المجموع مأموراً به، ومقتضى نفس المأخوذ اختصاص الامر بما عداه، وإليه يرجع ما عن شيخنا الاستاذ (قده) من «ان اخذ قصد الامتثال في الامر يلزم من وجوده عدمه»(١). ويندفع ـ على الشرطيّة ـ بما مرَّ من ان الامر بقصد الامتثال امر تبعي لا امر نفسي، فلا ينافي تقييد الواجب النفسي اختصاص الامر بذات الصلاة، ولا موجب لجعل الامر بالصلاة بقصد الامتثال من باب إيجاب المقيد بما هو مقيد حتى يلزم منه محذور الخلف. كما انه يندفع ـ على الجزئيّة ـ بما عرفت من ان الامر وان تعلّق بمجموع الاجزاء بالاسر إلّا ان المأخوذ فيه مقتضاه اتيان سائر الاجزاء باقتضاءات ذلك الامر الواحد، فلم يلزم من وجوده عدمه. ولا ملزم باتيان ماعدا القصد بامر مستقل بل حال الصلاة حينئذٍ حال اجزائها.

ثم اعلم انا ذكرنا ـ في الجزء الثاني من النهاية(٢) في دفع إشكال الدور المتوهم في الاخبار بالواسطة ـ ان هناك بعدد الاخبار إيجابات للتصديق واقعاً، وهي إيجابات طولية يحقق كلّ سابق اثراً مصححاً لايجاب التصديق في

(١) حاشية فرائد الاصول: ص ٢١.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ، ص٨١.

لاحقه، والمجعول بدليل إيجاب التصديق إيجاب جامع لايجابات عرضيّة وايجابات طولية، ودفعنا كلّ ما يتوهم وروده على هذا التقريب. إلّا انه لا يجدي هنا بناءً على الامتناع، لانه بناءً على تعلّق الامر بالمقيد بما هو مقيد ليس في مقام الثبوت إلّا امر واحد، فلا معنى لانشاء الجامع ولا لشموله لافراده الطولية. وبناءً على تعلّق الامر بذات المقيد وتعلق امر مقدمي بقيده، فلا محذور حتى يحتاج إلى إعمال الجواب المذكور هناك ، بل حاله حال سائر الواجبات ومقدماتها. واما بناءً على الجزئيّة، فان اكتفينا بدعوة اقتضاءات الامر فلا محذور حتى يحتاج إلى الدفع، وامّا ان قلنا بلزوم دعوة الامر المستقل فلا امر واقعاً إلّا ذلك الواحد الشخصي المتعلّق بالمجموع، فلا معنى لانشاء الجامع للافراد الطولية. مضافاً إلى وفاء مقام الا ثبات هناك وقصوره هنا، إذ الافراد الطوليّة هناك كلّها وجوب تصديق الخبر فيجمعها طبيعي وجوب التصديق، بخلاف ما نحن فيه، إذ احد الفردين وجوب ذات الصلاة والفرد الآخر وجوب جعل الوجوب المتعلّق بالصلاة داعياً إليها، ولا جامع بينهما. فتدبّر في اطراف كلّ ما ذكرناه في المقام فانه من مزالّ اقدام الاعلام.

وأمّا سائر الدواعي كالا تيان بداعي حسنه وبداعي التخضع وبداعي كونه تعالى شأنه أهلاً له وبداعي المصلحة، فورد ماعدا الاخير مفروض فيه القربية والعبادية لا انّها من ناحية هذا الداعي كما مرّ.

نعم ربما يقال بان الا تيان بداعي المصلحة أيضاً يوجب محذور الدور، لان كون العمل ذا مصلحة إذا توقف على قصدها مع ان قصدها يتوقف على ثبوتها حتى يقصد للزم الدور. ويندفع بان قصد المصلحة إذا كان جزء يقوم به وبما عداه المصلحة لزم المحذور المزبور. واما إذا كان شرطاً فلا، لان ذات المشروط هوالذي يقوم به الأثر، وقصده موجب لفعلية الا ثر عن مؤثره، فلا دور.

نعم في هذا الداعي ما قدمناه من المحذور، حيث ان الا تيان بداعي

المصلحة والفـائدة بما هي لا يوجـب قرباً، وبما هي داعية للمولى إلى ارادة مافيه والبعث نحوه يستلزم محذور الدور.

تفريع

بناء على امكان اخذ قصد الامـتثال في متعلّق الامـر يمكن التمسك باطلاق المنعلّق وتجرده عن قيد القصـد المزبور، بعد عدم امكان اتّكال المولى على حكم العقل، إذ لايحكم العقل بدخله بعنوانه فى الغرض. واما بناء على الامتناع فلايجدي الاطلاق لا انه يمتنع الاطلاق.

بـيانه: ان الـتقيـيد إذا كان ممكـناً فعـدمه عدم ملـكة، وإذا لم يكـن ممكناً فـعدمه سلب في قبـال الايجـاب، لعدم ارتفاع النـقـيضين. فما يقال ـ من انه إذا استحال التـقييد استـحال الاطلاق ـ ليس على اطلاقه، فانه يستحيل الاطلاق بمـعنى عدم التقييـد فيما يـقبل التقيـيد، اي يستحيل ان يكـون عدمه عدم ملكة. واما السلب المقابل لـلايجاب فضروري، فاذا امتنع وجود شيء وجب عدمه لا انـه امتنـع عدمه، فـالاطلاق فيما نحن فيـه واجب ضروري إلّا انّه لايكشف عن عدم دخله في الغرض، لفرض استحالة التقييد به.

واماماعن بعض اعلام العصر(١) من «ان الصلاة إذا لم تكن قابلة للتقييد بقصد الامتثـال وجوداً وعدماً فلا تكون مقسماً لهما، فلا يعقل الاطلاق بالنسبة إليهما»، فمندفع بان اعتبار اللا بشرط القسمي المساوق للاطلاق في قبال اعتبار بشـرط شـيء واعـتبار بشرط لا، لا انـه مـقسـم لهما حتى إذا لم يعقل الاقسام لم يـعقل المقسم. نعـم الاطـلاق إذا كان مقتضاه الجمـع بين القيود صح ما ذكر، إلّا انّه بمعنى رفض القيود، فتدبره فانه حقيق به.

---

(١) راجع فوائد الاصول: ج (١ و ٢) ص ١٤٦.

واما دعوى كفاية نفس كون الانشاء بداعي جعل الداعي - في لزوم الجري على وفقه ولزوم تحصيل الغرض من دون حاجة إلى إطلاق المتعلّق - فمندفعة بان الغرض من الامر غير لازم التحصيل شرعاً ولا عقلاً، بل اللازم تحصيله هو الغرض من المأمور به المترتب عليه. وكون الغرض من الامر جعل الداعي غير كونه مما لابدّ منه في المأمور به وفي الغرض منه، بل هو غرض باعث للمولى إلى تحصيل ما يشتاقه من عبده بالتسبيب إلى إيجاده منه، فهو بمنزلة الآلة لايجاد المولى من دون ارتباط بايجاد العبد.

وفي قبال هذا الوجه دعوى ظهور الامر في التوصلية، بتقريب ان المتعلّق ان كان توصلياً فهو متعلّق الغرض بنفسه، والغرض مساوٍ للمأمور به، والانشاء بداعي جعل الداعي، وان كان تعبدياً فلا يترتب على متعلقه الغرض، فانه اخص من المأمور به، فلا محالة يكون الامر بداعي التمهيد والتوطئة لتحقيق موضوع الغرض المساوي ليؤمر بتحصيله بداعي الامر المحقق، وظهور الانشاء بداعي جعل الداعي لابسائر الدواعي يعين الشق الأوّل.

ويندفع (أوّلاً) - بان الغرض على اي تقدير غرض مساوٍ لذات المأمور به، لان قصد القربة - على فرض اعتباره - من الشرائط الدخيلة في فعلية التأثير.

(وثانياً) - بانه يستحيل وصول المولى إلى غرضه بالانشاء بداعي التمهيد، فان قصد القربة لا يكون إلّا بالانبعاث من الانشاء بداعي البعث وجعل الداعي لامن الانشاء بسائر الدواعي فتدبره جيّداً.

تتميم

إذا لم يمكن أو لم يكن إطلاق كلامي أو مقامي فمرجع الامر إلى الاصول العقلية أو النقلية.

فربما يقال: ان العقل يحكم - بعد قيام الحجة على اصل الغرض وهو الامر -

بلزوم تحصيله، ولا يقين بحصوله إلَّا باتيان كلّ ما يحتمل دخله فيه، ومنه قصد الامتثال. أو انه وان لم يجب تحصيل الغرض عقلاً إلَّا ان اسقاط الامر المعلوم لازم، ولا يسقط إلَّا بسقوط الغرض، فان المعلول يدور مدار علته ثبوتاً وسقوطاً.

ويندفع كلا التقريبين بان انبعاث الامر عن غرض اخص من متعلّقه غير معقول كما هو مقتضى العلية، فليس هناك إلَّا احتمال غرض اخص لا احتمال انبعاث الامر عن غرض خاص، فلا حجة على الغرض الاخص، ولا الامر المعلوم منبعث عنه حتى تقتضي العلّية دوران المعلول مدار علّته ثبوتاً وسقوطاً.

(لا يقال): الغرض القائم بذات المأمور به وان كان غرضاً مساوياً وكان قصد الامتثال دخيلاً في فعليته، إلَّا انّه مع احتمال دخل القربة في فعليته يشك في حصول الغرض المساوي المعلوم، ويشكّ في سقوط الامر المعلوم للشكّ في سقوط علّته مع تماميّة الحجة على هذا الغرض المساوي وتماميّة الحجة على الأمر المنبعث عنه.

(لانا نقول): حيث انه بناءً على هذا المبنى يكون قصد الامتثال واجباً بوجوب تبعي مقدمي، فمع امكان إيجابه مقدمياً إذا لم يكن دليل عليه، كان العقاب عليه بلا بيان، فيكون مؤمناً من ناحية احتمال عدم فعلية الغرض بعدم قصد الامتثال.

واما بحسب الاصل النقلي فعلى مسلك شيخنا من عدم الأمر بقصد الامتثال لا في ضمن الامر الاوّل ولا بامر آخر، فلا مجعول شرعي لا اصالة ولا تبعاً، فلا وضع فلا رفع، وشرطية قصد الامتثال لفعليّة الغرض واقعيّة لا جعليّة. واما بناءً على امكان تعلّق الامر به أو كونه واجباً بوجوب تبعي مقدمي أو بايجاب مستقل بعنوان تتميم الامر الأوّل، فهناك مجعول مجهول، فيرفع بحديث الرفع.

الفصل الثاني

في مقدّميّة ترك الضد لفعل الضد و بالعكس وعدمها، وحيث ان المبنى الصحيح لمسألة اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده وعدمه هي المقدميّة وعدمها كانت المقدمية مبدأ تصديقيّاً للحكم بالاقتضاء، وحيث كان المهم هي المقدميّة رأينا ان ادراجها في المبادئ التصديقيّة الأحكاميّة أولى من تحرير النزاع في الاقتضاء الذي لا كلام فيه إلّا من حيث المقدميّة. والمقدميّة لمّا كانت من حيث كون التمانع بين الضدين وجدانياً وعدم المانع من المقدّمات من المسلمات، فلذا كثر فيها القيل والقال وتشتت فيها الاقوال.

وعن شيخنا الاستاذ (قدّس سرّه) برهان خاص ينبغي بيانه بالفاظه، قال (قده): «لان المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم إجتماعهما في التحقق. وحيث لا منافاة اصلاً بين احد العينين وما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملاءمة، كان احد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون ان يكون في البين مايقتضي تقدم احدهما على الاخر... الخ»(١).

وهذه العبارة متضمنة لامور ثلاثة: (احدها) ـ كمال الملاءمة بين وجود ضد وعدم ضده (ثانيها) ـ كون وجود احدهما مع عدم الآخر في مرتبة واحدة. (ثالثها) ـ انه لا تقدّم لوجود احدهما على عدم الآخر ولا العكس.

امّا الملاءمة فهي مستدركة، لان كلّ معلول ملائم مع علته، فالملاءمة غير منافية للعليّة والمقدميّة. واما كونهما في مرتبة واحدة بمعنى المعية في المرتبة فغير محتاج إليها، بل تمام المقصود نفي التقدّم لا إثبات الاتحاد في المرتبة. ومع ذلك فظاهر العبارة لا يخلو من المصادرة، إذ ما جعله مقدماً ـ بقوله (ره): حيث

---

(١) كفاية الاصول: ج١، ص ٢٠٦.

لامنافاة إلى الآخر ـ متساوي النسبة مع ما جعله تالياً بقوله (ره): كان احد العينين... الخ، فلا يكون الاول برهاناً على الاتحاد في المرتبة للثاني.

والصحيح في تقريب ما رامه (قده) ان يقال: لا شبهة في عدم تقدم احد الضدين على الآخر، وعدم كلّ منهما بديل وجوده، وبديل ما لا تقدم له على الآخر لا تقدّم له على الآخر، لفرض كونه بديلاً.

والجواب عنه ما فصلناه في النهاية(١) من ان التقدم والتأخّر لا يكون إلّا بملاك ،فاذاكان وجودالشيء شرطاًففيه ملاك التقدم،وعدمه مع كونه بديلاًله لا تقدم له على وجود المشروط حيث لا شرطيّة له، وليس الاتحاد في المرتبة من الوحدات الثمانية المعتبرة في باب التناقض، ومنه تعرف مافي دعوى ان النقيضين في مرتبة واحدة فكذا الضدّان. مع ان المعيّة أيضاً لابدّ من ان تكون بملاك يقتضيها، وليس كلّ ما لا تقدم له على شيء له المعيّة معه في المرتبة، فان المعلولين الصادرين عن علّة واحدة لوجود كلّ منهما المعيّة في المرتبة، وليس لوجود كلّ منهما مع عدم الآخر تلك المعيّة، لعدم المعلولية إلّا للوجودين، فتدبره فانه حقيق به.

ويمكن ان يقال بعدم مقدمية فعل الضد لترك ضده، لان المقدمة امّا سبب أو شرط، ولا يعقل سببيّة الوجود للعدم، والعدم لا شيء فلا يحتاج إلى فاعل وقابل حتى يتوقّف على الشرط الذي هو اما مصحح فاعليّة الفاعل أو متمم قابليّة القابل، بخلاف مقدميّة الترك لفعل ضده، فان السببيّة وان لم تكن معقولة، إذ لا يترشح الوجود من العدم، إلّا انّه يمكن شرطيته، فيكون خلو المحل من الضد متمماً لقابليّة المحل لورود الضد. ومنه تعرف اندفاع الدور، كما تعرف عدم توقف المقدميّة على كون عدم المانع من المقدّمات ليورد عليه بان

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ، ص٢١٩ - ٢٢٠.

مورده سبب الضد لا نفسه كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وتوهم ـ ان الشرطيّة وصف ثبوتي وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا يعقل ان يكون عدم الضد موصوفاً بالشرطيّة ـ مدفوع بما ذكرنا في النهاية(١) من ان متمم القابليّة كنفس القابليّة لا مطابق لهما في الخارج، ومع ذلك لعدم الملكة كنفس الملكة نحو من الثبوت على نحو القوّة، كالأمر الانتزاعي الموجود بوجود منشأ انتزاعه.

والتحقيق ان تمانع الضدين مقتضاه استحالة وجود كلّ منهما مع الآخر لا وجود كلّ منهما في نفسه وبدلاً عن الآخر، فالمحل قابل لكل منهما بدلاً عن الآخر من دون حاجة إلى متمم قابليته، وغير قابل لوجود كلّ منهما مع الآخر بالذات ولا تتم قابليته بشيء، ومع تحقق احد الضدين يمتنع تحقق الآخر معه وبدلاً عنه، اما وجوده معه فلاستحالة اجتماع الضدين، وامّا بدلاً عنه فلان فرض العدم البديل للضد المحقق محال، فهو مع استحالته في نفسه كيف تعقل شرطيته لوجود الضد الآخر؟ لابتناء شرطيته على امر محال، وهو تحقق النقيض في فرض تحقق النقيض، فمانعية الضد المحقق عن وجود الضد معه مسلمة إلّا انه خارج عن محل البحث، ومانعيته عن وجود الضد بدلاً عنه حتى يكون عدمه شرطاً مستحيلة، إذ يستحيل وجود الضد بدلاً عنه لتحقق الضد ويستحيل عدمه المقارن، فلا تعقل المانعيّة ولا الشرطيّة. ومنه يعلم ان التفصيل بين الرفع والدفع غير وجيه، لان نتيجة الرفع ليس وجود الضد بدلاً عنه، والعدم اللاحق لا يكون شرطاً إلّا إذا كان وجوده البديل مانعاً، فان كان وجوده المفروض مانعاً كان دفعاً لا رفعاً، وإلّا فلا دفع ولا رفع. وبالجملة فمورد البحث هو مانعيّة الوجود المفروض لا مانعيّة الوجود المحقق، وإذا لم تكن مانعيّة للوجود المفروض عن وجود ضده بدلاً عنه، فلا موجب لشرطية عدمه البديل المقارن

---

(١) نهاية الدراية: ج ١ ، ص٢١٩، ٢٢٠.

للضد الآخر.

وأمّا ما اشتهر من ان عدم المانع من المقدّمات فمورده سبب الضد، فانه إذا كان لكل من الضدين مقتض فمع تساوي المقتضيين يمتنع تأثيرهما، لان عدم المزاحم في التأثير شرط، وكلّ منهما قابل للمزاحمة، وان كان احدهما اقوى كان التأثير لاقوى المقتضيين لاستحالة مزاحمة الضعيف للقوي دون العكس، فالقوي واجد لشرطه وهو عدم المزاحم دون الضعيف. فانه فاقد للشرط، لا ان عدم تأثيره مستند إلى ضعفه، لانه لو كان وحده لكان تام الاقتضاء. وبقية الكلام في النهاية(١).

وامّا توهّم ان استناد عدم التأثير إلى وجود المانع المزاحم فرع وجود المقتضي بشرائطه ـ وهذا الفرض محال، لان فرض وجود المقتضي للضدّين مرجعه إلى اقتضاء المحال وهو محال ـ فمدفوع بان التضادّ انّما هو بين الشيئين بوجودهما الخاص بهما في نظام الوجود، لا بين ثبوتهما العرضي بثبوت المقتضي، ومورد استحالة اقتضاء المحال هو ان يكون شيء واحد مقتضياً لامرين متنافيين، لا شيئان كلّ منهما يقتضي ما ينافي مايقتضيه الآخر، فان سبب البياض ـ مثلاً ـ لا يقتضي إلّا البياض، وسبب السواد لا يقتضي إلّا السواد، ولا سبب يقتضي البياض والسواد حتى يكون من اقتضاء المحال. واما عدم اجتماع الارادتين لضدين فليس من باب اقتضاء المحال، لان الارادة هي الجزء الاخير من العلّة التامة، ففرض الارادتين فرض المرادين بحسب وجودهما المختص بهما في نظام الوجود. وامّا تحقق احدى الارادتين دون الاخرى فلا محالة لاقوائيّة الغرض الباعث في احداهما من الغرض في الاخرى، فقد انتهى الامر إلى مانعيّة القوي عن تأثير الضعيف. فتدبّر جيّداً.

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٢١.

تتميم

ثمرة البحث ـ على ما افيد ـ فساد العبادة التي تركها مقدمة لضدها لفرض حرمتها ومطلوبيّة تركها، والنهي الغيري وان لم يوجب بعداً كما ان الامر الغيري لا يوجب قرباً، إلّا انه يمكن ان يقال: ان المنهي عنه غيرياً مقدمة للمبعد وهو المنهي عنه نفساً، وكمالا يمكن التقرب بالمبعد كذلك بما هو مقدمة للمبعد. ويندفع بعدم امكان انطباق هذه الكليّة على هذا المورد، لان المنهي عنه نفساً الموصوف بالمبعدية حقيقة ترك الازالة، ولا يمكن ان يكون فعل الصلاة المنهي عنه غيرياً مقدمة له حتى يكون مقدمة للمبعد، للزوم الدور المعروف في باب **الضد، لفرض مقدميّة ترك الضد لفعل الضد، ومقدميّة فعل الضد لترك الضد**، لا ان الفرض توقف حرمة فعل الصلاة على حرمة ترك الازالة وتوقف حرمة ترك الازالة على حرمة فعل الصلاة، ليقال بانه لا توقف في الشق الثاني. وعليه نقول بان فعل الازالة واجب وترك الصلاة مقدمة فيجب، وفعلها لكونه نقيضاً للواجب حرام بالعرض، إلّا ان هذا الحرام بالعرض ليس مقدمة للمبعد ولا هو بنفسه مبعد، فان الاوّل مستلزم للدور والثاني للخلف، وحينئذٍ فان اقتصرنا في العبادية على امتثال الامر فلا يعقل وقوع الضد عبادة، لعدم الأمر، لاستحالة الامر بالضدين، ولاستحالة إجتماع الامر مع النهي وان كان غيريّاً، وان قلنا بامكان التقرب بملاكه فهو لا يزول بعدم الامر، لاستناد عدمه إلى استحالة الامر بالضدين، ولا بالنهي الغيري، لعدم انكشاف عدمه إلّا بالكشف عن مفسدة مضادة للمصلحة وجوداً، وليس هذا شأن النهي النفسي فضلاً عن النهي الغيري، إذ غاية ما يقتضيه النهي النفسي انبعاثه عن مفسدة غالبة، والغلبة لا تقتضي إلّا تأثيرها وعدم تأثير المصلحة لا عدمها راساً، فتدبّر.

●●●

تذييل وتكميل

بناء على الحاجة إلى الامر في وقوع الفعل عبادة هل يعقل توجه الأمر بالمهم في ظرف عصيان الامر بالاهم، بحيث يجتمع الامران في آن العصيان ام لا؟ وهي المسألة المعروفة بالترتب. وقد اختلفت فيها آراء الاعلام امكاناً وامتناعاً، والمعروف بين المحققين من المتأخرين امكانه.

ومختصر القول في ذلك ان محذور الامر بالضدين امران: (احدهما) ـ طلب المحال، لعدم القدرة على فعل الضدين (ثانيهما) ـ الطلب المحال، لان الامرين متضادان بالعرض، لانتهائهما بلحاظ فعلية تأثيرهما إلى المتضادين بالذات. وكلاهما مندفع بسبب ترتب احدهما على عصيان الآخر، للبرهان على ان كلّ مقتضيين كان اقتضاء احدهما منوطاً بعدم فعليّة مقتضي الآخر وعدم تأثيره، فلا محالة يستحيل مزاحمة المترتب للمرتب عليه وبالعكس.

توضيحه ان الامر ـ كما ذكرنا سابقاً(١) ـ هو الانشاء بداعي جعل الداعي بحيث لو انقاد المأمور لدعوته اثر في فعليّة مقتضاه، وهو انقداح الداعي وحصول الارادة وترتب المراد عليها خارجاً، وإذا فرض عدم فعلية مقتضى الامر بالأهم بعدم إعمال قدرته فيه فلا مانع من إعمال قدرته في امتثال الأمر بالمهم، فلا ينتهي الأمر إلى طلب غير المقدور، ولا إلى اجتماع المتضادين بالذات، حتى يلزم إجتماع المتضادين بالعرض، مع انحفاظ الامر بالاهم في ظرف عدم إعمال القدرة في امتثاله المنوط به اصل اقتضاء الامر بالمهم، والسر فيه ان جعل الداعي ليس إلّا جعل ما يمكن ان يكون داعياً ذاتاً ووقوعياً، والامكان الذاتي والوقوعي محفوظ مع الامتناع بالغير. كما هو محفوظ مع الايجاب بالغير،

---

(١) في ص٤٤و٥٥.

وإلّا لم يكن ممكن ابداً فانه مع وجود العلّة واجب ومع عدمها ممتنع، فمتى يكون ممكناً؟ وليس الامر بالاهم في ظرف عدم امتثاله امراً بقلب العدم المحقق حتى يكون محالاً ذاتاً أو وقوعياً، بل الامر بالايجاد امر بطرد العدم البديل لا قلب العدم البديل، والعدم البديل الذي هو مأمور بطرده هو عين امتناعه بالغير الذي يجامع امكانه ذاتاً ووقوعياً واستعدادياً، لوجود القدرة على طرد العدم البديل الذي قد اختار نفس العدم البديل له وهو الامتناع بالغير.

وبالجملة فمبنى هذا البرهان على عدم المنافاة بالذات بين المقتضيات، بل بين فعليّة مقتضاها من حيث الانتهاء إلى اجتماع الضدين أو إعمال القدرة في الاتيان بالمتضادين، ومع الترتب يستحيل انتهاء الامرين الفعليين إلى اجتماع الضدين أو إعمال القدرة فيهما لتضاد الامتثالين، فتدبّر جيّداً.

وفي المسألة برهان آخر اسس بنيانه السيد العلامة الشيرازي(١) (قدّس سرّه) وشيّد اركانه بعض اعلام العصر(٢) (طاب ثراه) وهو ان الامر بالضدين إنّما يستحيل إذا آل إلى طلب الجمع بينهما، وهو لازم اطلاقهما لا لازم فعليتهما ولو بنحو ترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم، لاستحالة اوله إلى طلب الجمع، وهذه النتيجة متوقفة عندهم على مقدّمات:

(منها) ـ ان الواجب المشروط لا يخرج بحصول شرطه عن الاشتراط إلى الاطلاق، لرجوع الشرط إلى الموضوع، والموضوع لا يخرج عن الموضوعيّة بفعليته المستتبعة لفعلية حكمه، وإلّا لزم الخلف من كونه حكماً لذلك الموضوع. وفائدة هذه المقدمة انه مع الخروج عن الاشتراط إلى الاطلاق يكون الامران مطلقين، فيكون حاله كما إذا لم يكن بينهما ترتب.

(ومنها) ـ ان عصيان الامر بالاهم شرط مقارن للامر بالمهم، ولا موجب

---

(١) راجع تقريرات درسه المخطوطة.

(٢) فوائد الاصول: ج ١ و ٢، ص ٣٣٦.

لكونه شرطاً متقدّماً عليه بالزمان لئلا يجتمع الامران في زمان واحد، ولا شرطاً متأخّراً ليلزم المحال من شرطيته.

(ومنها) - ان الامر بالاهم ليس له إطلاق يعمّ حال عصيانه حتى يرد الامران على تقدير واحد ولو بالاطلاق، فيكون الامران كالمطلقين اللازم منهما طلب الجمع. وإنّما لا يعقل إطلاقه لحال عصيانه لعدم تعقل تقييده، وما يستحيل التقييد به يستحيل الاطلاق من جهته، والتقييد بالعصيان لازمه طلب الجمع بين النقيضين، كما ان لازم التقييد بالاطاعة طلب الحاصل، ولازم إطلاقه للحالتين هو الجمع بين المحذورين.

(ومنها) - انه مع ترتب الامر بالمهم على ترك الاهم يكون فعل الاهم رافعاً لموضوع الامر بالمهم، ومطلوبيّة المهم مع فعل الاهم - ليكون لازمه طلب الجمع - في قوّة إجتماع الشيء مع ماهو كالعلة لعدمه، ولذا لو كان المهم والاهم ممكني الاجتماع لم يقعا على صفة المطلوبيّة، فيكشف عن عدم مطلوبيّة الجمع.

هذا ملخص ما افيد في وجه عدم استلزام اجتماع الطلبين في زمان واحد لطلب الجمع بين الضدين.

(امّا المقدّمة الاولى) وهي عدم خروج الواجب المشروط عن كونه مشروطاً بحصول شرطه، فهي وان كانت كذلك إلّا انّها لا تتوقف على إرجاع الشرط إلى الموضوع، لما مرَّ في البحث عن المطلق والمشروط من معقوليّة اناطة الوجوب بشيء حقيقة ثبوتاً وإثباتاً، مع ان النتيجة المترقبة من هذه المقدّمة تترتب على الشرط بحقيقة الشرطيّة، فان الانشاء ما لم يلاحظ مقترناً بشرطه لا يكون مصداقاً لجعل الداعي، كما ان الصلاة ما لم تلاحظ مقترنة بالطهارة لا توصف بالمطلوبيّة، بل الامر في التكوينيات أيضاً كذلك، فان النار ما لم تكن مقترنة بالوضع والمحاذاة لا تؤثر في الاحراق، فما دام يترقب منها الأثر لابدّ من اقترانها بهما، فحقيقة الشرطيّة محفوظة عند التأثير المتحد مع الاثر ذاتاً تكويناً وتشريعاً.

(وأمّا المقدّمة الثانية) فتوضيح الحال فيها ان مقارنة الشرط لمشروطه لا نزاع فيها، ولم ينسب إلى احد من اهل العلم لزوم تقدم العلة على معلولها بالزمان. وإنّما الاشكال في اصل معقولية نفس مقارنة العصيان للامر وان كان العصيان المتأخّر عن امره شرطاً مقارناً لأمر آخر، لكنّه لا يجدي. ووجه الاشكال في تعقل مقارنة العصيان لامره امران: (احدهما) ـ ان العصيان بديل الاطاعة، ولابدّ من تأخّر الانبعاث عن البعث زماناً فكذلك بديله، فان بديل المتأخّر بالرتبة وان لم يجب تاخّره بالرتبة، إلّا ان بديل المتأخّر بالزمان متأخّر بالزمان، لوحدة الملاك فيه دون الأوّل. إلّا انّا بيّنا في الواجب المعلّق انه لا برهان على لزوم التأخّر، بل البرهان على ان زمان امكان الباعثيّة لا ينفك عن زمان امكان الانبعاث، فراجع(١) (ثانيهما) ـ ان العصيان علّة لسقوط الامر فلا يعقل ثبوته مقارناً له. ولا يندفع بمجرد ان اطاعة الامر وعصيانه امر تعلقي، ولا معنى لاطاعة المعدوم ولا لعصيانه، وإلّا لسقط الامر بغير اطاعته وعصيانه، وذلك لامكان كفاية اتصال وجود الامر زماناً باطاعته وعصيانه المسقطين له، نظير فكّ الملك بالوقف والعتق، ونظير نقل الملك بالبيع ونحوه، لاستحالة اجتماع الملك وعدمه في زمان واحد، واجتماع الملكيّتين لشخصين في زمان واحد، فلابدّ من شرطيّة الملكيّة المتصلة بالفكّ والنقل، فلا مانع من شرطيّة وجود الأمر في زمان متصل بزمان الاطاعة والمعصية في تحققهما بعنوانهما، وهما مسقطان للامر المحقق كالفك والنقل، فلا يلزم سقوط الأمر بغير الاطاعة والعصيان، بل لابدّ من اقامة البرهان على استحالة كون العصيان مسقطاً لأمره حتى تجب مقارنته له.

والتحقيق ان عليّة الاطاعة والعصيان لسقوط الأمر اما بنحو السببيّة

---

(١) في ص٤٦.

والاقتضاء واما بنحو الشرطيّة. وكلاهما غير معقول، لان سقوط الامر ليس إلّا انعدامه بعد ثبوته، والعدم لا يترشح من مقام ذات امر ثبوتي، فلا يعقل السببيّة والاقتضاء، والعدم لا يحتاج إلى فاعل وقابل فلا معنى للشرطيّة، فان الشرط إمّا مصحح فاعليّة الفاعل واما متمم قابليّة القابل. ولا يتوهم امكان استناد العدم إلى العدم في عدم المسبب بعدم سببه وعدم المشروط بعدم شرطه، والعصيان ليس إلّا ترك الفعل المأمور به، وذلك لان الفعل ليس سبباً ولا شرطاً للأمر حتى يكون عدمه من باب عدم السبب أو عدم الشرط فتدبّر جيّداً، بل سقوط الامر اما بانتهاء اقتضائه أو بعدم إمكان حصول مقتضاه، وبقاء المعلول ببقاء علته، لان الملاك الممكن تحصيله هو المقتضي للأمر، فمع حصوله بالاطاعة لا ملاك للأمر فلا أمر، ومع امتناع حصوله بمضي زمان يمكن فيه تحصيله أيضاً لاملاك ممكن حتى يبقى الامر.

(لا يقال): غاية ما ذكر ان الاطاعة والعصيان غير مسقطين للأمر، وان السقوط مستند إلى شيء آخر، واما انهما مقارنان له حتى تكون شرطيّة العصيان بنحو الشرط المقارن، فيجتمع في زمان واحد كلا الامرين من الامر بالاهم والأمر بالمهم فلا دليل عليه.

(لأنّا نقول) : اما مقارنة العصيان فقد ثبت بما مرَّ من ان السقوط مستند إلى امتناع حصول الملاك بمضي الزمان الممكن فيه تحصيله، فالأمر في زمان امكان تحصيله باق وان امتنع بمضيه. واما بقاء الأمر حال الاطاعة والعصيان كليّة فقد مرّ ان الامكان الذاتي والوقوعي محفوظ مع الوجوب بالغير ومع الامتناع بالغير فراجع.

(وأمّا المقدّمة الثالثة) فمختصر الكلام فيها ان فرض الاطاعة أو العصيان شرطاً للطلب لا للمطلوب فرض خلو متعلّق الطلب من قيد الوجود والعدم، فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب الجمع بين النقيضين، بل المحال اللازم هنا كون

المعلول بلا علّة، لان فرض الاطاعة فرض تحقق ملاك الامر، فالأمر حينئذٍ بلا ملاك ، وهو معلول بلا علّة، وفرض العصيان فرض امتناع تحصيل الملاك ، ومع امتناعه لا يعقل الأمر، ففرض الامر حينئذٍ فرض المعلول بلا علّة. هذا حال تقييد الطلب بالاطاعة والعصيان. وامّا اطلاقه فانّما يؤول إلى طلب الجمع بين المحالين إذا كان مرجع الاطلاق ـ الذي لا معنى له إلّا اللابشرط القسمي ـ إلى الجمع بين القيود، مع انه لا ينبغي الشكّ في ان مرجعه إلى رفض القيود وعدم دخل الاطاعة والمعصية في المطلوبيّة. وامّا استحالة الاطلاق من ناحية استحالة التقييد، نظراً إلى انّه عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، فقد اجبنا عنها في البحث عن التعبّدي والتوصلي، من ان الاطلاق تارة محال واخرى واجب، ولا منافاة بين ان يكون عدم التقييد من باب العدم المقابل للملكة محالاً، ومن باب السلب المقابل للايجاب واجباً، وحينئذٍ فما امتنع وجوده يجب عدمه لا انه يستحيل عدمه.

وامّا ما يقال من ان موضوع الحكم بالوجود والعدم هي الماهيّة المعراة عن الوجود والعدم، فتحقيق دفعه ان الماهيّة تارة تلاحظ بما هي اي بحيث يكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، ففي هذه النظرة ليست الماهيّة إلّا هي، وهي الماهية المهملة، ولا تستحق إلّا حمل ذاتها وذاتياتها عليها بنوع من المغايرة الاعتبارية، كاعتبار الاجمال والتفصيل اي الجمع والفرق، ولا موقع لها إلّا في باب الحدود. واخرى تلاحظ بالقياس إلى الخارج عن مقام ذاتها ولو كان من لوازم ذاتها كامكانها وامتناعها، وحيث لا تعين لهذه الماهيّة بالقياس إلى ذلك الخارج إلّا أحد التعينات الثلاثة من البشرط شيئيّة والبشرط لائيّة واللابشرطيّة، فلا محالة تكون الماهيّة اللامتعيّنة في ذاتها مقسماً لتلك التعيّنات، وهذه الماهية اللامتعيّنة هي اللابشرط المقسمي، ولا موقع لها في مرحلة الحمل إلّا حمل الاعتبارات الثلاثة عليها، لانها لا بشرط بالاضافة إلى

هذه الاعتبارات الثلاثة فقط، واما بالاضافة إلى ذات المعتبر كالامكان والامتناع والوجود والعدم والكتابة وعدمها وهكذا، فهي اللابشرط القسمي.

إذا عرفت ذلك تعرف ان الموضوع لمحمول الوجود والعدم ليست الماهية المهملة ولا اللابشرط المقسمي، بل اللابشرط القسمي، فالمراد من الماهية المعراة، ان كان المعنى الملحوظ بشرط لا فيستحيل ان يكون معروضاً للوجود والعدم، وان كان المعنى الملحوظ لا مقترناً بالوجود ولا مقترناً بالعدم فهو اللابشرط القسمي، غاية الامر ان لحاظ اللابشرطية في مثله ضروري. ومنه تعرف ان إطلاق طلب الايجاد ضروري، فالاطلاق اللحاظي فضلاً عن الذاتي لازم لا انه مستحيل، وما يضر بالترتب ورود الامرين على تقدير واحد بنحو التقييد، فتدبّر فيما اسمعناك فانه من مزالّ الاقدام. كما انه تبيّن مما ذكرنا بالتأمّل ان مجرد كون الخطاب بالاهم وضعاً لتقدير الفعل ورفعاً لتقدير الترك ـ فيكون الخطاب محفوظاً على اي تقدير ـ لا يجدي في المقام بعد ماعرفت من عدم معنى للاهمال هنا، وعدم ارتباط اللابشرط المقسمي بما نحن فيه، وعدم خروج الموضوع عن احد الاعتبارات والتعيّنات الثلاثة، فلا محيص من اللابشرط القسمي، وهوعين الاطلاق اللحاظي. واللازم في باب الترتب ملاحظة الامر بالاهم لا على تقدير وملاحظة الامر بالمهم على تقدير، فتدبّر جيّداً.

(وأمّا المقدّمة الرابعة) المبنية على ان مقتضى الامرين المطلقين طلب الجمع بين الضدين دون ما إذا كان احدهما على تقدير ترك الآخر بل مقتضاه ضد الجمع، فهي أيضاً موقوفة على ان مرجع الاطلاق إلى الجمع بين القيود لا إلى رفض القيود وعدم دخل فعل كلّ منهما وتركه في مطلوبيّة الآخر، ومقتضى كون الامرين لا على تقدير معيّة الطلبين لا طلب معيّة الفعلين، ومن البيّن ان معيّة الطلبين في زمان واحد مفروض في الترتّب، وطلب المعيّة غير لازم في امرين لا

على تقدير، بل المحذور ما مرّ مراراً من ان القدرة الواحدة لا تفي بامتثال امرين لا على تقدير وتفي بامتثال امرين مترتبين، إذ مع ترك الاهم لا مانع من إعمال القدرة في فعل المهم، ومع إعمال القدرة في فعل الاهم لا امر اصلاً بالمهم، وحيث لايزول الأمر بالاهم مع عدم اعمال القدرة في امتثاله بل بمضي زمانه، فقد اجتمع الامران في زمان واحد من دون لزوم محذور من ناحية عدم القدرة على امتثال الامرين.

واما حديث المطاردة بين الامرين في مرتبة الأمر بالمهم لاجتماعهما في هذه المرتبة، أو كفاية طرد الامر بالاهم للأمر بالمهم، لاطلاق الأمر بالاهم دون الأمر بالمهم، كما عن شيخنا الاستاذ، فلا يضرّ بالترتب، إذ قد عرفت سابقاً انه لا تنافي بين الامرين بما هما مقتضيان ليكون بينهما تطارد، نظير اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد، بل المفروض في المقام حكمان وموضوعان، فلا محذور من ناحية اجتماع الحكمين إلّا بلحاظ انتهائهما إلى اجتماع الضدين، أو لزوم اعمال القدرة في امتثال كلّ منهما، وهذان المحذوران مترتبان على تحقق امرين لا على تقدير، لا ما إذا كان احدهما لا على تقدير والآخر على تقدير ترك امتثال الآخر. هذا مضافاً إلى استحالة معيّة الامر بالاهم للأمر بالمهم في المرتبة بل لهما المعيّة في الزمان فقط، كما فصّلنا القول فيه في النهاية فراجع.

وينبغي التنبيه على امور: (احدها) ـ حكي عن بعض اعاظم العصر(١) (قده) برهان خاص على بطلان الترتب، ومحصله ان الترك المحرم من المهم اما تركه المطلق ولو إلى فعل الاهم، أو هو الترك المقارن لترك الأهم وهو الترك الغير الموصل. لا سبيل إلى الأوّل، لمنافاته لفرض الأهميّة ولفرض طلب المهم على تقدير ترك الاهم، فكيف يعقل حرمة تركه الموصل؟ ولا سبيل إلى الثاني

---

(١) هو المحقق الشيرازي.

لان نقيض الترك الغير الموصل ترك الترك الغير الموصل، وله لازمان أو مصداقان، وهما الترك الموصل وفعل المهنم، فيكون فعل المهم واجباً تخييرياً، لانه له عدل وبدل وهو الترك الموصل، مع ان وجوب فعل المهم على الترتب تعييني لا تخييري.

ويندفع باختيار الشق الأوّل، فان ترك المهم إلى فعل الاهم ليس من جملة تروك المهم الواجب على تقدير ترك الأهم، بل المهم على تقدير ترك الاهم واجب بقول مطلق، وحرمة تركه عرضاً تقتضي حرمة كلّ ترك له على هذا التقدير، ولا ينافي فرض الاهمية، لان مقتضى الاهميّة هدم هذا التقدير لا حرمة تركه إلى فعل الاهم. ولنا اختيار الشق الثاني بتقريب ان وجوب فعل المهم على تقدير ترك الاهم بدليله، لا من ناحية حرمة تركه كي يستند وجوب فعله إلى وجوب نقيض الترك المحرم ليقال بانّه له لازمان أو مصداقان. مضافاً إلى ان حرمة تركه على تقدير ترك الاهم وان كان نقيضه ترك الترك، إلَّا ان ترك الترك على تقدير ترك الاهم ليس له لازم واحد وهو الفعل، فلا عدل له إلَّا بالخلف، فلا يلزم خروج المهم عن كونه واجباً تعيينياً.

(ثانيها) ـ لا يخفى عليك ان الترتب على الوجه المزبور يجدي في دفع محذور التكليف بغير المقدور. وامّا محذور اجتماع الحكمين المتضادين بناء على مقدميّة ترك الضد لفعل الآخر فلا، توضيحه ان ترك الصلاة على الفرض مقدمة لفعل الازالة فيجب، ونقيضه وهو فعل الصلاة يحرم عرضاً، مع ان فعل الصلاة على تقدير ترك الازالة واجب فتجتمع الحرمة والوجوب في موضوع واحد وهو فعل الصلاة، ولا يجدي في دفع محذور اجتماع الحكمين كون الحرمة مطلقة، لكون الوجوب المقدمي تابعاً لوجوب ذيها، والمفروض ان وجوب ذيها لا على تقدير، فتكون الحرمة العرضية لا على تقدير، ووجوب الصلاة على تقدير، لان اختلاف الحكمين بالاطلاق والاشتراط والنفسيّة والغيريّة واشباه ذلك لا

يخرجهما عن التضاد، فلا يجدي في دفع محذور التضاد إلّا تعدد الموضوع، والمفروض وحدته. كما لا يجدي في دفع هذا المحذور التقدم والتأخّر الطبعي بين الحكمين مع المعيّة الوجودية الزمانية، فتاخّر وجوب فعل الصلاة عن وجوب الازالة بالطبع ـ فيتأخّر عن الحرمة العرضية الناشئة عن وجوب الترك التابع لوجوب الازالة ايضاً ـ غير نافع في دفع محذور تضاد الحكمين. بل التحقيق لزوم محذور التكليف بما لا يطاق بالنظر الدقيق، بيانه ان المحذور المزبور قد يلاحظ بالاضافة إلى امتثال الامر بالاهم والامر بالمهم، وترتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم يرفع هذا المحذور، وقد يلاحظ بالاضافة إلى امتثال طلب فعل المهم وطلب ترك المهم، فلو امكن ترتب طلب فعل المهم على عصيان طلب تركه لاندفع محذور التكليف بما لا يطاق، إلّا ان هذا الترتب محال، لان عصيان طلب ترك المهم بترك تركه، وهو مساوق لفعل المهم، ويستحيل ترتب طلب فعل المهمّ على فعله أو ما يساوق فعله. وتوهم ـ انه لا يؤول امر الطلبين فعلاً وتركاً إلى الجمع ـ مدفوع بانه في فرض ترك الاهم إذا فرض وقوع المهم فعلاً وتركاً اتصفا بالمطلوبيّة، اما فعل المهم لحصول شرط طلبه، واما تركه لكون مطلوبيّته غير منوطة بشيء، فلماذا لا يقع على صفة المطلوبية؟ فلا يقاس طلب فعل المهم وتركه بطلب فعل الاهم وفعل المهم، فتدبره فانه حقيق به.

(ثالثها) ـ قد عرفت في الامرين المضيّقين بالاهم والمهم انه لا يعقل اجتماعهما إلّا على الترتب، كما انه لا اشكال في الامرين الموسّعين، حيث لا تزاحم بينهما حتى يحتاج الى الترتب. واما إذا كان المهم موسّعاً والاهم مضيّقاً، فهل امتثال الامر بالمهم في الفرد المزاحم للاهم يتوقف على الترتب ايضاً، أو لا يتوقف الامتثال بمعنى اتيان الفرد المزاحم بداعي الامر على الترتب؟.

ومختصر القول ان الامر بالموسّع ان كان امراً بالافراد بنحو التخيير الشرعي

أو امراً بالطبيعة الملحوظة فانية في افرادها أو امراً بالطبيعة بحيث تسع هذا الفرد المزاحم، فحيث ان الافراد ملحوظة في مقام الامر اما بالاصالة أو بالتبع، فلا محالة لا يمكن تعلّق الامر بالفرد المزاحم إلّا على نحو الترتب. واما ان كان الامر بالموسع امراً بصرف وجود الطبيعة من دون نظر إلى الافراد اصلاً لا بلا واسطة ولا معها، فلا حاجة إلى الترتب، لان صرف وجود الطبيعة مقدور، للقدرة على بعض افرادها، فتطبيقه في الخارج مقدور، فلا مانع من الامر به، وتطبيقه ـ على فردها المزاحم بسوء اختياره ـ اجنبيّ عن مرحلة تعلّق التكليف بالمقدور. وقد مرَّ في الواجب الموسّع ان الواجب فيه ملحوظ بنحو الحركة التوسطية لا بنحو الحركة القطعية، فالكون المتوسط بين المبدأ والمنتهى هو المأمور به، لا الاكوان الموافية لحدود الاوقات التي هي بين المبدأ والمنتهى. والمراد بصرف الوجود ـ كما مرّ(١) ـ وجود الطبيعة لا بشرط من حيث خصوصيات الزمان المتوسط. كما مرَّ ان اللابشرطيّة مرجعها إلى رفض القيود لا إلى الجمع بين القيود ليعود المحذور.

وممّا ذكرنا تبين انه لا فرق بين ان يكون وجه اعتبار القدرة قبح تكليف العاجز أو اقتضاء التكليف الذي هو جعل الداعي الموجب لانقداح الارادة المحركة للعضلات، مع ما حقق في محلّه من ان نسبة الارادة إلى القدرة نسبة الوجوب إلى الامكان ونسبة الفعليّة إلى القوّة، فما لم يكن ما بالقوة لا يعقل ان تتعلق الارادة بفعليّة ما بالقوة. ووجه عدم الفرق ان التكليف ان كان باحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة كان متعلّقاً بغير المقدور، فيكون على خلاف حكم العقل العملي وحكم العقل النظري معاً، وان كان بالوجه الاخير، فالتكليف متعلّق بالمقدور والتطبيق على غيره، وإذا كان الامر لجعل الداعي نحو صرف الوجود وهو مقدور، فالتكليف لم يتخلّف مقتضاه ولا يوجب عدم فردية الفرد

---

(١) في صفحة ٦٥.

المزاحم لما تعلّق به التكليف، بتخيل ان متعلّقه الطبيعة المقدورة، والفرد المزاحم فرد الطبيعة لا فرد الطبيعة المقدورة، فان مقدوريّة صرف الوجود حيثيّة تعليلية لتعلق التكليف به، لا حيثية تقييدية مأخوذة في المتعلّق، لعدم دخله في الملاك على الفرض. نعم ما تصورناه في الواجب الموسّع يجدي في مثل مسألة اجتماع الامر والنهي، نظراً إلى ان الامر بالصلاة متعلّق بصرف وجودها بلا نظر إلى الافراد حتى يلزم منه تعلّق الامر بما يتحد مع الغصب، وهو تكليف بالمحال. وامّا فيما نحن فيه فلا يجدي، إذ في زمان الابتلاء بالاهم لا تكليف بصرف وجود الطبيعة، لانحصار فردها في المزاحم، فلا يمكن تصحيح الامر إلّا بالترتب فتدبّر جيّداً.

الفصل الثالث

في انه يمكن تعلق الامر بالطبيعة أو لا يمكن إلّا بالفرد. وهو من المبادئ التصديقية لجواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، ولكفاية القدرة على صرف وجود الطبيعة إذا امكن مثل هذا الوجود.

وحيث ان مبنى هذا النزاع على امكان وجود الطبيعة وعدمه كما هو الظاهر بل نصّ به شيخنا البهائي (ره) في الزبدة(١)، فلابدّ من رسم امور يتضح به الحال.

(منها) ـ ان الماهية غير الملحوظ معها غير ذاتها وذاتياتها هي الموصوفة بالكليّة، فلا تابى عن الصدق على الكثير. وإذا لوحظت مقترنة بخصوصيّة زائدة على ذاتها وذاتياتها، فان كانت تلك الخصوصيّة كليّة في نفسها كانت حصة، وإذا لوحظت مقترنة بالوجود الخارجي الذي تتشخص به الماهيّةولوبنحو

---

(١) زبدة الاصول تحت عنوان «فصل: قيل المطلوب بالأمر...» وصفحات الكتاب غير مرقة.

الاشارة إلى المتحد مع الوجود من باب اتحاد اللا متحصل مع المتحصل كانت ماهيّة جزئيّة غير قابلة للصدق على الكثير، ولو لم يلحظ مضافاً إلى الوجود الخارجي ولو فرضاً لم يكن الملحوظ إلّا نفس الماهيّة الكليّة، فمناط الجزئيّة ما ذكرنا لا احتفافها بامور خارجة عن مقام ذاتها المعبّر عنها بالمشخصات عند الجمهور،وهي لوازم التشخص عند التحقيق، فان كل واحد من تلك اللوازم فرد لطبيعة، وليس فرد طبيعة مفرداً لطبيعة اخرى، فزيد مثلاً فرد الانسان بنفسه و بدنه لا بكمّه وكيفه ومتاه واينه.

(ومنها) ـ ان الماهية الشخصية المتحدة مع الوجود موجودة بنفس ذلك الوجود، وحيث انّها فرد للطبيعة الكلية وكلّ طبيعة صادقة على فردها وليس الصدق إلّا بلحاظ الوجود لسلب الكلي عن الجزئيّ بالسلب الذاتي، فمناط الصدق اتحادهما في الوجود، وليس الاتحاد في الوجود إلّا ان الوجود المنسوب إلى احدهما منسوب إلى الآخر. وحيث ان الماهية الجزئيّة متحدة مع الوجود بالذات فطبيعيّها متحد مع الوجود بالعرض. فالحق في المبنى ان الطبيعي موجود في الخارج بالعرض وفرده واسطة في العروض، فلعل المنكر ينكر وجوده بالذات لابتناء وجوده بالذات على اصالة الماهية، فالنزاع لفظي. ولا معنى لارجاع النزاع في وجود الطبيعي إلى ان التشخصات هل هي في عرض الوجود واردة على الطبيعة، أو انها في مرتبة سابقة على وجود الطبيعة؟ وهو ـ مع بعده عن كلمات الباحثين عن تلك المسألة ـ غير صحيح، لان تلك الامور المعبر عنها بالتشخصات ـ كما عرفت ـ افراد لطبائعها لا مناط فردية فرد للطبيعي، فلا يكون هذا قولاً بوجود الفرد فقط دون الكلي، وتلك اللوازم لوازم الوجود فلا يعقل ان تكون واردة على نفس الطبيعي، فلا يكون هذا قولاً بوجود الطبيعي في الخارج فالصحيح ما مرّ.

(ومنها) ـ انه بعد امكان وجود الطبيعي لابدّ من ان يتعلّق الامر بنفس

وجود الطبيعي لا بنفس الطبيعي، لا لما افاد شيخنا الاستاذ (قده) «من ان الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا هي مطلوبة ولا غير مطلوبة»(١)، لان هذه العبارة تقال في مقام ان الماهية بحسب وجدانها الماهوي غير واجدة إلّا لذاتها وذاتياتها، فما عداها ليس عين الماهية ولا جزءها حتى لوازم الماهية، فالماهية بحسب ذاتها لا كليّة ولا جزئيّة، مع انها بالحمل الشائع اما كليّة أو جزئيّة، فالصلاة ـ مثلاً ـ وان لم يكن الطلب عينها ولا جزءها لا وجوداً ولا عدماً لكنها بسبب تعلق الطلب بها مطلوبة ومع عدمه غير مطلوبة. وإنّما لا يتعلّق الطلب بالماهية لان الجعل التشريعي لا يتعلق إلّا بما هو قابل للجعل التكويني. وقد حقق في محله ان الجعل البسيط متعلّق بالوجود لا الماهية للبراهين المذكورة في محلّه، ويكفيك برهاناً عليه ان الماهية غير واجدة بوجدان ماهوي إلّا لذاتها وذاتياتها، وليست جزئيّة الماهية إلّا بلحاظ فيضانها من جاعلها، وليس بين الجاعل وذات المجعول امر آخر يكون مصداقاً للفيض إلّا الوجود، فانه بلحاظ قيامه بجاعله افاضة وبلحاظ قيامه بالماهية مجعول مفاض، ولا يعقل جعل الماهية المتحصّلة، وإلّا لكان التحصّل في مرتبة ذاتها، وكلّ شيء كان التحصّل في مرتبة ذاته كان واجب الوجود.

(ومنها) ـ ان الوجود المضاف إلى الطبيعي أو إلى الفرد ليس نفس الوجود الخارجي التحقيقي، فانّه يستحيل ان يكون مثله متعلّقاً للشوق النفساني ولا متعلّقاً للبعث الاعتباري، وإلّا لزم تقوّم الصفة النفسانية بالخارج عن افق النفس وتقوّم البعث الاعتباري بالأمر المتأصّل، فيلزم خارجية النفساني وتأصّل الاعتباري وبالعكس، وكما لا يعقل تعلّقهما بالموجود المحقق كذلك لا يعقل تعلقهما بالوجود العنواني الفاني في الموجود المحقق، فان محذورهما طلب

---

(١) كفاية الاصول: ج١، ص ٢٢٣.

الحاصل، بل المراد بالوجود المضاف إلى الطبيعي أو الفرد هو الوجود الخارجي الفرضي التقديري في قبال الوجود الخارجي التحقيقي، والشوق والبعث يتعلقان به لاخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعليّة والتحقيق. ومما ذكرنا تبين ان المحذور ودفعه غير مختصين بوجود الفرد بل جار في وجود الطبيعي أيضاً.

إذا عرفت ما رسمناه تعرف ان تعلّق الأمر بوجود الطبيعي على حدّ تعلّقه بوجود الفرد امر معقول، وحيث ان لوازم وجود الفرد اجنبيّة عن الفرد بما هو فرد فلا يراد من تعلّق الأمر به إلّا تعلقه به بما هو فرد لا بلوازمه، غاية الأمر ان تعلّق الأمر بوجود الطبيعي كان إيجاده بايجاد فرد من افراده بنحو التخير العقلي، وان تعلّق الأمر بوجود الفرد لا خصوص فرد كان لا محالة بنحو التخير الشرعي.

(لا يقال): كما ان الافراد موجودة بوجودات متعددة كذلك الطبيعي موجود بوجودات متعددة، لانه على الفرض موجود بالعرض، وإذا تعدد ما بالذات تعدد ما بالعرض أيضاً، ولا يعقل وجود الواحد النوعي بوجود واحد عددي، كما حكاه الشيخ الرئيس عن الرجل **الهمداني**، فلابدّ من ان يراد وجودات الطبيعي معيناً أو مخيراً، فحال تعلّق الأمر بوجود الطبيعي حال تعلقه بوجود الفرد من كون التخيير فيهما شرعياً.

(لانا نقول): هذا المحذور لازم تعلّق الأمر بالوجود التحقيقي أو تعلّقه بالفاني فيه، وامّا إذا تعلّق بالوجود الفرضي فلا يرد محذور، فانه للمولى فرض الوجود المضاف إلى الطبيعي لا بشرط من حيث مطابقاته التي تخرج من حد الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق، وهو المراد بصرف الوجود كلّما اطلق في فن الاصول، وإلّا فصرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود، وهو المراد في فن الحكمة، فلا يعقل في الماهيات المحدودة، وفرضه فرض امر محال، وليست

نتيجته الامتثال بكل فرد منه في الخارج، بل هي نتيجة تعلّق الأمر بالوجود اللابشرط.

ومما ذكرنا تعرف انه مع عدم تقييد الوجود المضاف إلى الطبيعي لابدّ من حمله على اللابشرط، لاستحالة تعلّق الأمر بالمهمل، وعدم خروج التعينات عن اللابشرطيّة والبشرط شيئيّة والبشرط لائيّة. فتدبّر جيّداً فانه حقيق به.

الفصل الرابع

في ان حقيقة الايجاب مركبة أو بسيطة، حتى إذا نسخ الوجوب يمكن ان يبقىٰ منه شيء ليمكن تصديق دلالة الناسخ على بقائه أو يمكن التعبّد ببقائه بالاستصحاب، أو لا.

ومجمل القول فيه ان التركيب تارة حقيقي واخرى اعتباري، كما ان البسيط حقيقي تارة واعتباري اخرى. والمركب الحقيقي كالأنواع الجوهرية الجسمانية المركبة من مبدأ الجنس الطبيعي ومبدأ الفصل الطبيعي، والبسيط الحقيقي كالأعراض المقولية التي لا تركب لها في الخارج بحيث تقبل موادها توارد الصور عليها وان كان لها باعتبار العقل جنس وفصل عقلي، وفي الانواع الجوهرية يتعقل زوال الفصل وبقاء ذات الجنس لا بما هو جنس، لتفصله بعدم الفصل لنوع جوهري آخر، كالشجر، فانه بقطعه يزول فصله وهي قوّة النمو ويبقى بذاته بما هو جسم فيندرج تحت نوع الجماد، فلذا ربما امكن توهم بقاء الاذن في الفعل بعد زوال المنع من الترك، لتفصل الاباحة الخاصة بعدم المنع من الترك، فبقاء ذات الجنس وهو الاذن معقول لاندراجه تحت نوع آخر وهي الاباحة الخاصة. إلّا ان ذلك مخصوص ببعض الانواع الجوهرية دون كلّها ودون المقولات العرضية. ومن الواضح ان حقيقة الايجاب المجعول تشريعاً ليست من المقولات بل من الاعتبارات، ومصحح اعتبارها الانشاءات الخاصة

المنبعثة عن دواع مخصوصة، فحديث بقاء الجنس بعد زوال فصله اجنبيّ عما نحن فيه، وينحصر الأمر في كون حقيقة الايجاب مركبة من أمرين اعتباريين أو اعتباري وحداني بسيط، فعلى الأوّل يمكن زوال أحد جزئيه وبقاء الآخر، وعلى الثاني لا جزء له حتى يتصور زوال جزء وبقاء جزء، فانه خلفٌ.

وعليه نقول: دعوى التركيب في حقيقة الايجاب المجعول غير صحيحة إثباتاً وثبوتاً، وذلك لأنّها اما مركبة من البعث نحو الفعل والزجر عن الترك واما مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك. وعدم مساعدة مقام الاثبات واضح، لان قوله: «صل» اما انشاء البعث نحو الصلاة أو الاذن فيه، ولا تكفل لهذه الهيئة بوجه للمنع من الترك، فانه ينشأ بقوله: «لا تترك». واما عدم صحته ثبوتاً فلان انشاء البعث الذي هو جزء هذا المركب لا يعقل ان يكون بغير داع أو بداع آخر غير جعل الداعي، فانه اجنبيّ عن الحكم الحقيقي، والانشاء بداعي البعث المطلق غير معقول، بل لابدّ اما من انبعاثه عن ارادة شديدة أو ضعيفة واما من انبعاثه عن مصلحة لزومية أو غير لزوميّة، فان كان منبعثاً عن ارادة شديدة أو مصلحة لزوميّة كان هو حقيقة الايجاب الاعتباري، وهو مستغن عن اعتبار المنع من الترك حتّى تتركب منهما حقيقة الايجاب الاعتباري، وان كان منبعثاً عن ارادة غير شديدة وعن مصلحة غير لزوميّة فهو عين جعل الاستحباب الاعتباري ويستحيل اعتبار المنع من الترك معه. ومنه تعرف ما في الاذن في الفعل والمنع من الترك، فان انشاء الترخيص بداعي الترخيص غير المتعين بأحد التعينات غير معقول، وانشاؤه بداعي الترخيص فعلاً وتركا هي الاباحة الخاصة فلا يجامع المنع من الترك، والاذن الاعتباري المحض ليس إلّا الاباحة الخاصة، والاقتضاء الطلبي ليس فيه انشاء الترخيص بل ابتداءً إنشاء بعث مصحح لاعتبار أحد الوجهين من البعث الحقيقي الحتمي أو الندبي. واما تسليم بساطة حقيقة الوجوب وجعل الاذن في الفعل لازماً له

ـفزوال المدلول المطابقي لا يستلزم زوال مدلوله الالتزامي، أو مع احتمال بقائه يتعبّد ببقائه استصحاباً ـ فندفع بان الاذن انشائي لا قهري، ولا انشاء للاذن، والاذن المطلق لا يعقل، والاذن المتعين بتعين الاباحة الخاصة يوجب اتصاف الفعل بحكمين متضادين من الوجوب والاباحة، مع ان الوجوب منبعث عن مصلحة لزومية مقتضية للايجاب ومتعلّق الاباحة الخاصة لا اقتضاء. نعم الوجوب يلازم عدم الاحكام الاخر من باب ملازمة أحد الضدين لعدم الآخر، وهو غير مبني على تركب حقيقة الوجوب وبساطتها، وإنّما البحث في استحباب الفعل أو اباحته مع ارتفاع الوجوب.

ثم إنّه على تقدير البساطة وعدم ملازمة ذلك المعنى البسيط للاذن في الفعل، فهل مبدأ هذا المعنى البسيط بسيط أو مركب؟ ربما يتخيّل ان الوجوب منبعث عن ارادة الفعل وكراهة الترك ، فزوال كراهة الترك التي يتقوم بها مبدأ الايجاب لا يستلزم زوال ارادة الفعل، فيحكم برجحان الفعل امالدلالة الالتزامية أو للتعبّد الاستصحابي. ويندفع بان الارادة المطلقة غير المتعيّنة بالشدة والضعف أو غير المتعيّنة بالانبعاث عن مصلحة لزومية أو غير لزومية غير معقول، والمنبعثة عن أحد الأمرين تتعين للمبدئيّة امّا للايجاب أو للاستحباب، فعلى الأوّل تكفي الارادة المتعيّنة للمبدئيّة للايجاب، وبقاؤها بعد ارتفاع الايجاب غير معقول، وعلى الثاني لا تكفي المبدئيّة للايجاب سواء كان هناك كراهة الترك أم لا، بل مع حفظ مرتبة الارادة يستحيل ان يكون لازمها كراهة الترك المختصة بالايجاب. مضافاً إلى ان ملازمة كراهة الترك لارادة الفعل ممنوعة كلية وان كانت الملازمة على فرضها قهرية لا جعلية، لان الارادة التي هي حقيقة الشوق تنبعث عن المصلحة، والكراهة تنبعث عن المفسدة، وليس ترك الواجب أو المستحب إلّا ترك مافيه المصلحة لا انه مشتمل على المفسدة. نعم بناء على تفاوت مرتبتي الايجاب والاستحباب

بالشدة والضعف في الارادة المنبعث عنها الايجاب والاستحباب، ربما يتخيّل ان نسخ الوجوب لا يستدعي إلّا خروج الارادة عن حد الشدة فيمكن بقاؤها ببقاء حد الضعف فيستصحب شخص تلك الارادة. ولا يخفى ان التفاوت بين الحكمين بالشدة والضعف في الارادة وان كان محل الكلام كما ذكرنا الاشكال ودفعه في النهاية(١) فراجع، إلّا انه لا يجدي في الحكم بالاستحباب، لان نفس الارادة التي هي كيفية نفسانية ليست من الاحكام المجعولة، ولم يترتب عليها حكم مجعول ليكون التعبّد بها بلحاظ حكمها، وترتب الحكم على الارادة من باب ترتب المعلول على العلة لا من باب ترتب الحكم على موضوعه، فالمترتب على الارادة وان كان شرعياً إلّا ان الترتب غير شرعي. وبقيّة الكلام في النهاية(٢).

وحيث فرغنا عن المهم من المبادئ بأقسامها الأربعة فلنشرع في المسائل، وفيها أبواب:

(١) و (٢) نهاية الدراية: ج١، ص٢٢٨.

الباب الأوّل

في المسائل الاصولية العقلية

وإنّما قدّمناها على الاصولية اللفظية لشرافتها وأهميتها وقلّة مواردها، وفيها فصول:

الفصل الأوّل

في الاجزاء

وعقليّة هذه المسألة في اجزاء المأتي به عن أمره للبرهان الآتي، وبالاضافة إلى أمر آخر لكون المصلحة القائمة بالمأتي به على نحو يستلزم عقلاً سقوط الأمر بالاعادة والقضاء أو على نحو لا يستلزمه.

ويقع البحث هنا في موارد:

(الأوّل) ـ في اجزاء كلّ مأتي به عن أمره سواء كان أمراً واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً، والكلام فيه ايضاً في مقامين: (أحدهما) ـ في الاجزاء بمعنى عدم الملزم باتيانه ثانياً. و(ثانيهما) ـ في امكان تبديل الامتثال بالامتثال.

(امّا الأوّل) فالاجزاء فيه يكاد يلحق بالبديهيات، لان عدم سقوط الأمر

امّا لخلل في المأتي به، والمفروض اتيانه بحدوده وقيوده، وإلّا لزم الخلف، وامّا لان مقتضاه تعدد المطلوب، وهو ايضاً خلفٌ، لان المفروض وحدة المطلوب، وامّا لا لشيء من ذلك ومع ذلك بقي الأمر فلأنه بقاء المعلول بلا علّة، لان فرض الا تيان من دون خلل غرض وفائه بالمصلحة الداعية إلى الأمر، والأمر معلول للغرض الباعث حدوثاً وبقاءً. ويستحيل بقاء المعلول بلا علّة. وامّا شبهة لزوم طلب الحاصل من بقاء الأمر فمندفعة بان الطلب ان تعلّق بايجاد الموجود أوّلاً كان بابه باب طلب إيجاد الموجود، وان تعلّق بإيجاد الفعل كما كان كذلك حدوثاً فليس بابه باب طلب الحاصل بل محذوره ماذكر. ولا فرق في عدم ورود الشبهة بين لحاظ الفعل ولحاظ المصلحة بتوهم ورودها على الثاني، فان طبيعي المصلحة ان كان قابلاً للتعدد كان حال المصلحة حال الفعل، وان لم يكن قابلاً للتعدد كان طلبه طلب الممتنع لا طلب الواجب، أي طلب ضروري العدم لا طلب ضروري الوجود. فتدبّر.

و(امّا الثاني) فمرجع تبديل الامتثال بالامتثال امّا إلى سقوط ما اتى به أوّلاً عن كونه امتثالاً لعود الأمر، وامّا إلى كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقيب الفرد الأوّل بفرد اكمل، فمعنى تبديل الامتثال حينئذٍ تبديل ما يمكن ان يستقر عليه الامتثال بما استقرّ عليه فعلاً بحيث لو لم يأت بالأكمل استقر الامتثال على الأوّل.

فنقول: اما سقوط المأتي به أوّلاً فتارة حقيقي واخرى بنائي. فالأوّل كاراقة الماء المأتي به للشرب، فيتوهّم انه باعدام الموضوع يعود الامر لعود الغرض. وهو باطل، لان المأمور به هو احضار الماء وقد حصل، ولا ينقلب عما هو عليه، واعدام الموضوع غير قلب المأمور به. نعم فقد التمكن من شربه يوجب أمراً آخر باحضاره ثانياً، ولكل أمر امتثال لا انه من باب التبديل. وعلى أي حال فمثل الا تيان بالصلاة ثانياً ـ بعد اتيانها أوّلاً وسقوط أمرها ـ ليس اعداماً للموضوع،

حيث لا موضوع، ولا اعداماً للمأتي به، إذ هو غير قابل للاعدام لعدم البقاء له، ولا للقلب لاستحالة الانقلاب. والثاني وهو السقوط البنائي كما عبّر عنه في كلام غير واحد برفع اليد عمّا اتى به، فمرجعه إلى الانقلاب المحال أو إلى الخلف بكون عدم البناء على عدمه شرطاً للمأموربه، فعدم البناء متمّم الامتثال لا ان وجوده يسقط الامتثال، ولا مجال لقياس المورد بموارد العدول، وذلك لان العدول من العصرية إلى الظهرية مرجعه امّا إلى كفاية قصد عنوان الظهرية في جزء من الصلاة في حالة مخصوصة، لا انقلاب عنوان إلى عنوان، فانه محال كانقلاب حقيقة إلى حقيقة، وامّا إلى شرطية البناء على الظهرية وهو يتعلّق بالمحال، فان مقوّم البناء بوجوده في افقه مقوّم له لا في الخارج. وكلاهما خلفٌ في مورد البحث، لان الصلاة ليست عنوانية ولا بنائية ولا هي مشروطة بالبناء وعدمه. وامّا العدول من الفريضة إلى النافلة فمرجعه إلى الرخصة في عدم امتثال الأمر الوجوبي وتتميم العمل ندباً وكلاهما معقول، واين هو من تبديل الامتثال بالامتثال؟.

وامّا كون الأمر مراعى فتوضيح الكلام فيه ان كون الأمر مراعى مبني على كون الغرض استيفائيّاً للمولى، فلا محالة يكون استيفاؤه مراعى بعدم تعقبه بما هو أوفى به، فاذا عقّبه بفرد أكمل استوفى غرضه منه فيسقط الأمر بسقوط علّته، وان لم يعقبه بالأكمل استوفى المولى غرضه من الأوّل لكونه لزومياً وإلّا لكان ناقضاً لغرضه.

ويندفع (أوّلاً) ـ بان الأغراض الشرعيّة هي المصالح القائمة بالواجبات العائدة إلى فاعليها لا إلى الآمر بها، فهي استيفائيّة للمكلفين لا للشارع، فلا معنى لدوران سقوطها مدار استيفاء الشارع.

(وثانياً) ـ بان الغرض الباعث على الأمر بشيء لابدّ من قيامه به حتى ينبعث منه الأمر، فليس الغرض من الامر باحضار الماء إلّا تمكن المولى من

شربه ورفع عطشه به، واما نفس شربه فهو فعل المولى ولا قيام له باحضار الماء بوجه أصلاً، فكيف يعقل ان يكون حيثيّة تعليليّة للأمر؟ فضلاً عن ان يكون حيثيّة تقييدية للمأمور به، فانه تحت اختيار المولى لا تحت اختيار العبد، حتى يعقل الامر باحضار الماء الذي يشربه المولى بهذا العنوان. ومنه تعرف ان احضار الماء وإن كان مقدمة للشرب إلّا انّه مقدّمة لغير ما يجب عليه، بل يستحيل ان يجب عليه، فلا يمكن تصحيح المقام بالمقدّمة الموصلة، نعم إذا اخذت هذه الحيثيّة بنحو المعرّفية لا بنحو العنوانية امكن دعوى ان المأمور به ذات الحصة من الاحضار الذي يتعقّبه الشرب، فاذا اقتصر على الأوّل صار مصداقاً لتلك الحصة فيحصل به الامتثال، وان عقبه بالأكمل صار الأكمل مصداقاً لتلك الحصة قهراً، إذ لايرجح العاقل الشاعر المرجوح على الراجح. إلّا ان هذه الدعوى تجدي في عدم كون الحيثيّة مطلوبة مع قصر الطلب على ذات المتحيّث، ولا تصلح الغرض، فانّه على الفرض قائم بطبيعي الاحضار للماء لا بحصة خاصة منه، فكيف يعقل قصر الطلب المنبعث عنه على حصة خاصة منه؟ فتدبره جيّداً. هذا هو الكلام في مقام الثبوت، وقد عرفت عدم امكان التبديل.

وأمّا الكلام في مقام الاثبات ـ على فرض معقولية مقام الثبوت ولو بفرض قيام غرض مخصوص بذات الحصة الملازمة لفعل المولى ـ **فمختصر القول فيه أنّ** ما يدعى دلالته على ذلك فقرات من روايات باب اعادة الصلاة جماعة: (منها) ـ انه «يحسب له أفضلهما»(١) و(منها) ـ انه «يختار الله احبهما إليه»(٢) و(منها) ـ انه «يجعلها الفريضة»(٣) فان الفقرتين الاولين تدلان على استقرار الامتثال على الافضل والاحب، والفقرة الاخيرة تدل على ان استقرار الامتثال أمره بيده، فله الاقتصار على ماصلّاه فرادى وله الصلاة جماعة وجعلها

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعة: ج٥، ص٤٥٥، ح ٤ و١٠ و١١.

الفريضة.

والجواب ان اخبار باب المعادة على قسمين:

(أحدهما) ـ ما ورد في الصلاة مع المخالفين تقية، والظاهر من مجموعها انها لاتحسب صلاةولو نافلة، قائلاً بانه «لو قبلت النافلة لقبلت الفريضة، بل يجعلها تسبيحاً وذكراً»(١)، وحينئذٍ فيخرج عن مورد البحث، بل هذه الطائفة وحدها لا تجدي لمشروعيّة المعادة فضلاً عن استقرار الامتثال عليها. والظاهر ان ما ارسله في الفقيه(٢) بقوله: «وروي انّه يحسب له أفضلهما وأتمهما»(٣) تتمة رواية رواها عن الصادق(ع) «قال رجل للصادق: اني اصلي في أهلي ثم أخرج إلى المسجد فيقدموني؟ فقال(ع): تقدّم لا عليك وصلِّ بهم»(٤) وفي رواية اخرى «وصلِّ بهم لا صلى الله عليهم»(٥) وحينئذٍ فالمراد ان الصلاة معهم تقيّة لما فيها من المصالح أفضل العملين له، فالأفضل بالنصب لا بالرفع، فالاولى هي الصلاة الحقيقية التي يستقر عليها الامتثال، والثانية صلاة صورية، وهي أفضل من الاولى لما فيها من المصالح العظيمة. ومنه يعلم حال قوله(ع): «يختار الله أحبهما إليه» فانه في ذيل رواية ابي بصير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: اصلي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت؟ فقال: صلِّ معهم يختار الله أحبهما إليه»(٦) فان الظاهر هي الصلاة تقية، فان إقامة الصلاة جماعة في المسجد في ذلك الزمان كانت مخصوصة بالعامة، وقد عرفت انها صلاة صورية لا حقيقية، فلا أحب منهما واقعاً إلّا الصلاة الاولى وان كانت الثانية من جهة اخرى ايضاً محبوبة كما عرفت.

(ثانيهما) ـ ما ورد في باب اعادة الصلاة جماعة حقيقة من دون تقية (منها) ـ

---

(١) وسائل الشيعة: ج٥، ص٣٨٤، ح٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه:ج١، ص٢٥١، ح ٤٣.

(٣و٤و٥و٦) وسائل الشيعة: ج٥، ص ٤٥٥، ح ٣، ٤، ٦، ١٠.

ما عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله(ع) «في الرجل يصلي الصلاة وحده يجد جماعة. قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء»(١) وفي رواية حفص بن البختري(٢) هذا المضمون باسقاط كلمة «ان شاء». ولا يخفى ان مجرد استحباب الاعادة لا يقتضي وقوع المعادة امتثالاً للأمر الوجوبي، لاحتمال استحباب المعادة، إلَّا ان قوله(ع): «يجعلها الفريضة» يعين الأوّل. وحيث ان سقوط الأمر باتيان المأمور به مما تقضي به الفطرة السليمة فلذا حمله الشيخ (قده) في التهذيب(٣) على معنى آخر قال (قده): «والمعنى في هذا الحديث ان من صلى ولم يفرغ بعد من صلاته ووجد جماعة فليجعلها نافلة ثم يصلي في جماعة. وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية الفرض، لان من صلّى الفرض بنية الفرض فلا يمكن أن يجعلها غير فرض» انتهى. وعليه فقوله(ع): «ان شاء» راجع إلى المجموع، يعني: ان شاء أتمّها نافلة ثم يصلّي الفرض جماعة، وإن شاء أتمّها فرضاً ولا يصلي جماعة. لكن الأولى أن يقال: ان الصلاة الثانية جماعة، حيث انّها لادراك فضيلة الجماعة الفائتة في الاولى، فعليه ان يقصد بها عنوان الفريضة الذاتية التي أتى بها أي الظهرية والعصرية ونحوهما حتى يكون مدركاً لفضيلة الجماعة بعد إتيان اصل الصلاة. ومع هذا الاحتمال الموافق للاعتبار لم يبق مجال للاستدلال به على تبديل الامتثال بالامتثال. وبقية الكلام في الفقه.

(المورد الثاني) ـ في اجزاء إتيان المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري اعادة وقضاء.

وينبغي التكلم في مقامي الثبوت والاثبات.

(١ و٢) وسائل الشيعة: ج٥، ص٤٥٥ ح١، ١١

(٣) التهذيب: ج٣، ص٥٠.

(امّا الأوّل) فنقول: حيث ان الكلام في اجزاء المأمور به الاضطراري فلابدّ من فرض الأمر الاضطراري. ولا يعقل وجوده إلّا مع انبعاثه عن تمام مصلحة الاختياري، وهو مقتضى الاجزاء، أو عن مقدار من المصلحة وامكان استيفاء الباقي بالاعادة والقضاء، وهو ملاك عدم الاجزاء. وامّا الاجزاء من حيث عدم امكان استيفاء بقيّة المصلحة فهو اجنبيّ عن مورد البحث، فانه لا يعقل الامر بما لا يبقى معه مجال لاستيفاء الباقي، لانه نقض للغرض من المولى الآمر، فلا امر حتى يتكلم في اجزائه. ومنه تعرف ان وجود الامر الاضطراري في الوقت لا يجامع عدم جواز البدار بتاتاً، بل يلازم جوازه، وعليه نقول: عدم الاجزاء مع وجود الامر لاحد امرين ثبوتاً: اما تفاوت الاختياري والاضطراري مع وحدة المصلحة سنخاً بالشدة والضعف مع لزوميّة اصلها، واما تفاوت مصلحتهما بالزيادة والنقص بقيام مصلحتين لزوميتين بالاختياري وقيام مصلحة واحدة بالاضطراري، فتجب الاعادة تحصيلاً لتلك المرتبة من المصلحة اللزوميّة أو تحصيلاً لتلك الزيادة اللزومية. ومنه تعرف ان دعوى مساوقة وجود الامر الاضطراري للاجزاء عقلاً ـ نظراً إلى ان البدل ان كان مشتملاً على مصلحة المبدل فلا مجال للتدارك ، وان لم يكن كذلك فلا مجال للأمر، وبتقريب آخر ان كان القيد المتعذر قيداً بقول مطلق فلا امر بالبدل، وان كان قيداً في حال الاختيار فلا فوت كي يجب القضاء، وبضميمة جواز البدار لا مجال للامر بالاعادة ـ مدفوعة بتعدد المرتبة أو تعدد المصلحة، وبقيديّة القيد لمرتبة دون مرتبة ولمصلحة دون مصلحة. نعم ما ذكرناه من الطريقين لمقام ثبوت عدم الاجزاء لا يصح الأوّل منهما، لان المفروض عدم لزوم الاستيفاء إلّا للمصلحة القوية الشديدة، وعليه فاما لا اقتضاء للجامع الذي يتحدد تارة بالقوة واخرى بالضعف، واما لا اقتضاء للشدة إلّا بنحو المقدّمية، بيانه إذا فرض طبيعي المصلحة لزومياً ـ ولذا امر بالبدل ـ فالجامع بعد وجوده سقط عن الاقتضاء، فلم

يبق إلّا اقتضاء الشدة لايجاد المبدل، وهو خلفٌ، لان المفروض ان المصلحة الشديدة بما هي مرتبة واحدة اكيدة هي المقتضية للأمر بالمبدل، فلم يبق إلّا اقتضاء الشدة لتحصيل الخصوصية القائمة بالمبدل، وهي تقيدها بكونها عن طهارة مائيّة، فالامر بالصلاة عن طهارة مائيّة مقدمة لتحصيل تقيدها امر مقدمي بالمبدل، وهو أيضاً خلفٌ، وعليه فامّا لا امر بالبدل واما لا امر بالمبدل، فتدبّره فانه حقيق به. فالصحيح من الطريقين هو الثاني بشرط الالتزام بقيام احدى المصلحتين بالجامع بين البدل والمبدل وقيام الاخرى بالجامع المتخصص لا بالخصوصية، وإلّا لزم المحذور المذكور، فتدبّر جيّداً.

(وامّا الثاني) فنقول: حيث ان الكلام في اجزاء المأمور به الاضطراري فالامر مفروغ عنه والكلام في اجزائه، فالبحث عن معارضة ادلّة الاضطراري والاختياري وتقديم احدى الطائفتين على الاخرى بحث فقهي لا اصولي، كما ان البحث عن جواز البدار وعدمه كذلك، لما مرَّ من ان الفراغ عن الامر الاضطراري في الوقت مع ارتفاع العذر في جزء منه مساوق لجواز البدار ولا يجامع عدمه. ومنه تعرف ان الاطلاق من حيث ارتفاع العذر في الوقت مفروغ عنه لا انه من مقدمات القول بالاجزاء، كما ان الاطلاق من حيث التعيين والتخيير ـ وظهور الامر بالبدل في التعيين ليكون كاشفاً عن وفائه بتمام مصلحة المبدل ـ أيضاً مفروغ عن عدمه، إذ لا ريب عند القائل بالاجزاء في التخيير بين اتيان البدل في حال الاضطرار واتيان المبدل في حال الاختيار، فليس التخيير من لوازم عدم الاجزاء حتى يستكشف الاجزاء من ظهور الامر بالبدل في التعيين. ومنه تعرف ان التحفظ على الظهور في التعيين ـ بجعل الامر متعلقاً بالجامع بين الصلاة عن طهارة مائيّة وترابية، غاية الامر له فردان طوليان ـ لا يجدي بعد التخيير عقلاً بين افراد هذا الجامع على القول بالاجزاء، بل اللازم في مقام استكشاف وفاء البدل بتمام المصلحة هو الاطلاق من حيث الضميمة في

قبال العطف بالواو لا الاطلاق من حيث العدل في قبال العطف بأو، فانه لو صحّ هذا الاطلاق كان كاشفاً عن وفاء البدل بمصلحة المبدل من دون ضم المبدل إليه في آخر الوقت مثلاً.

(لا يقال): ليس اتيان المأمور به الاختياري بعد ارتفاع العذر قيداً لوجوب البدل ولا لنفسه، لاستحالة الأوّل، لرجوعه إلى تحصيل مصلحة البدل بعد تحصيل مصلحة المبدل، ولعدم صحة الثاني، فان لازمه عدم امتثال الامر بالبدل مع عدم إتيان المبدل، مع انه واجب على أي حال ويكون اتيانه امتثالاً لامره على أي تقدير، وإذا لم يكن اتيان المبدل قيداً فما معنى الاطلاق بالنسبة إليه مع عدم تكفل الامر بالبدل إلّا لمفاد الهيئة ولمفاد المادة؟ فلابدّ من امكان لا بشرطيّة مفاد احد الامرين بنحو اللابشرط القسمي.

(لأنّا نقول): هذا إذا اريد الاطلاق الكلامي، فانه مبني على إمكان تقيد مفاد الهيئة أو مفاد المادة المتقوّم بهما الكلام. وامّا إذا اريد الاطلاق المقامي فهو اجنبيّ عن مفاد الامرين، بل معناه ان المولى إذا كان في مقام بيان وظيفة الوقت ومع ذلك اقتصر على إيجاب البدل ولم يضف إليه إيجاب المبدل بعد ارتفاع العذر، كان كاشفاً عن عدم الضميمة لوظيفة الوقت، فمدار الاجزاء وعدمه في مقام الاثبات على هذا الاطلاق وعدمه، وإذا انتفىٰ وجوب الاعادة بالاطلاق انتفى وجوب القضاء، إذ المفروض عدم فوات المصلحة وإلّا لوجبت الاعادة. وفرض عدم امكان استيفاء بقية المصلحة في الوقت وامكان استيفائها في خارج الوقت وان كان معقولاً إلّا انّه خلف في المقام، لان المبحوث عنه هو الاجزاء بعد الفراغ عن الامر، وقد مر ان فرض عدم امكان استيفاء بقية المصلحة في الوقت فرض عدم الامر، وإلّا لكان نقضاً للغرض من المولى الآمر. نعم مع استيعاب العذر في الوقت وعدم المجال للاعادة لا دافع لوجوب القضاء إلّا الاطلاق المقامي، بان يكون المولى في مقام بيان تمام ماهي وظيفة المكلف

لا في مقام بيان وظيفة الوقت بمجردها، فتدبّر جيّداً.

تتميم

في ما هو مقتضى الأصل مع عدم الاطلاق، وحيث ان الامر الاضطراري مفروغ عنه فالشكّ إنّما هو في نحوي التخير، هل هو التخيير بين الاضطراري في حال الاضطرار والاختياري في حال الاختيار كما هو مقتضى الاجزاء، أو هو التخيير بين العملين: الاضطراري والاختياري بعده والعمل الاختياري مع عدم سبق الاضطراري كما هو مبنى عدم الاجزاء؟ وامّا رجوع الأمر إلى التعيين والتخيير والحكم بالاشتغال فهو مقتضى الاصل في المسألة الفقهية عند الشكّ في اصل الأمر الاضطراري، لا في المسألة الاصولية التي قد مرَّ مراراً ان وجود الأمر الاضطراري مفروغ عنه وإنّما البحث في اجزائه، وحيث ان مرجع الشكّ في نحوي التخير إلى احتمال وجوب الضميمة مع الفراغ عن وجوب الاضطراري فمقتضى الأصل البراءة عن وجوبها.

(فان قلت): إذا رجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي فالمطلوب هو الجامع، وبناء على احتمال الضميمة يشكّ في انطباق الجامع المطلوب على مجرد العمل الاضطراري، وبتقريب آخر إذا دار الأمر بين كون الجامع المطلوب منطبقاً على البدل والمبدل أو منطبقاً على البدل المنضم إلى المبدل وعلى المبدل بشرط لا، فلا معلوم بالتفصيل حتى يؤخذ به ويقال بالبراءة في المشكوك.

(قلت): مورد البرهان المقتضي لرجوع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي ما إذا كانت هناك مصلحة واحدة قائمة بأمرين متباينين، وحيث ان المتباينين بما هما متباينان لا يؤثران اثراً واحداً فلا محالة لهما جامع وهو المؤثر. وقد عرفت سابقاً ان مقام ثبوت الأمر الاضطراري وعدم اجزائه لا يستقيم إلَّا بفرض مصلحتين: احداهما تقوم بالجامع بين البدل والمبدل والاخرى تقوم بالجامع

المتخصص، فليس البدل المنضم إلى المبدل فرداً واحداً للجامع، بل البدل فرد لجامع كالمبدل والمبدل فرد للجامع المتخصص، ومنه تعرف الجواب عن التقريب الآخر، فان فردية البدل للجامع معلومة ومطلوبية الجامع المتخصص أصلاً غير معلومة، فتدبّر جيّداً. هذا كلّه في الشكّ في وجوب الاعادة. وامّا القضاء فيزيد عليه بعدم احراز موضوعه وهو فوت الفريضة بملاكها، وقد بيّن في محلّه انه عنوان ثبوتي يستحيل ان ينتزع من عدم الفعل في الوقت بل يلازمه، فلا يثبت باصالة عدم إتيانه في الوقت. ولعل هذه الزيادة وجه أولوية وجوب القضاء بالبراءة عنه من البراءة عن وجوب الاعادة مع ان كليهما من الشكّ في التكليف كما في كفاية شيخنا الاستاذ(١) (قده). نعم بناء على ان القضاء بالأمر الأوّل لا بأمر جديد وانّه من باب تعدد المطلوب ربما يتوجه القول بوجوب القضاء، نظراً إلى ان القضاء إذا كان بقوله(ع): «من فاتته فريضة فليقضها»(٢) فحيث ان موضوعها فوت الفريضة يأتي عليه محذور عدم إحرازه بالأصل. وامّا إذا كان بنفس الأمر المتعلّق بالفعل الاختياري فعدم اتيانه بالأصل كاف في احراز موضوعه، حيث انه غير معنون بعنوان ثبوتي وهو الفوت. إلّا ان المبنى غير صحيح، لان الفرض ان كان تعلّق شخص الحكم بالموقت وبذات الفعل فتقوّم الواحد باثنين محال، لرجوعه إلى وحدة الكثير أو كثرة الواحد، وان كان تعلق طلبين بالموقت وبذات الفعل، فمقام الاثبات قاصر، لان مقتضاه انشاء طلب واحد بالنسبة إلى الفعل المقيد بالوقت. وتمام الكلام في محلّه.

(المورد الثالث) ـ في اجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي

---

(١) كفاية الاصول: ج١، ص ١٣٠.

(٢) عوالي اللئالي ج٣، ص١٠٧، ح١٥٠ ورواه أحمد بن فهد الحلّي في المهذّب في بحث قضاء الصلاة: ج١، ص٤٦٠.

والحكم الظاهري تارة يستفاد من أدلّة الطرق والامارات، واخرى من ادلّة الاصول الشرعية، فيقع الكلام في مقامين:

(المقام الأوّل) ـ في اجزاء الأوامر الطرقية(١) والامارية. ومختصر القول فيه انه بناء على كون تلك الأوامر من باب الطريقية ـ بكون الانشاء بداعي تنجيز الواقع أو بداعي إيصال الواقع عنواناً أو اعتباراً ـ لا ينبغي الريب في عدم الاجزاء، حيث ان الأمر الطريقي لم ينبعث إلّا عن مصلحة الواقع، والمفروض انه قد انكشف خلافه. واما بناء على الموضوعية والسببية وانبعاث الأمر عن مصلحة غير مصلحة الواقع، فالمعروف هو الاجزاء. والكلام حينئذٍ انه هل يعقل المصير إلى الموضوعية والسببية، أو كما هو المعروف يستلزم التصويب المجمع على بطلانه؟ وعلى فرض عدم لزوم التصويب هل يلزم القول ببدليّة المصلحة حتى يترتب عليه الاجزاء، أو لا طريق إلّا إلى اصل المصلحة دون البدلية؟ فالكلام في امرين:

(احدهما) ـ ان القول بالموضوعية هل يستلزم التصويب ام لا؟ فنقول: فعل الواجب الواقعي تارة تكون مصلحته متقيّدة بعدم قيام الامارة على خلافه، وحيث لا مصلحة مع قيام الامارة المخالفة فلا وجوب واقعاً، واخرى تكون مصلحته مزاحمة في التأثير بمصلحة المأمور به الظاهري، فلا وجوب واقعاً، لفرض عدم تأثير مصلحة الواقع، والوجوب الواقعي وان كان له نحو من الثبوت من باب ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه إلّا ان هذا النحو من الثبوت غير مجد، بل اللازم الحكم المشترك بثبوته الخاص به في نظام التشريع. وكلا الوجهين من التصويب المجمع على بطلانه. إلّا ان الموضوعية لا تنحصر في هذين القسمين، بل لنا ان نتصور مصلحة في الفعل واقعاً من دون تقيد في اصلها ولا مزاحمة في

---

(١) الظاهر أنّ الصحيح «الطريقيّة».

تأثيرها، بل في المأمور به مصلحة مغايرة لمصلحة الواقع لا مضادة له حتى تكون مزاحمة لمصلحة المأمور به الواقعي. نعم هذا القسم ربما يتوجه عليه شبهة التصويب بالعرض، نظراً إلى ان مقتضاه وجوب صلا تين ـ مثلاً ـ على المكلّف في وقت واحد، فيجب الالتزام بوحدة الواجب، فان كان هو المأمور به الظاهري لزم التصويب، وان كان هو الواجب الواقعي فلا امر ظاهري حتى يتصور فيه الموضوعية أو يترتب عليه الاجزاء. ويندفع هذا المحذور بالالتزام بكون المصلحة بدلية مسانخة لمصلحة الواقع، ومقتضاه سقوط الحكم الواقعي باستيفاء مصلحته بموافقة الأمر الظاهري، وهو مؤكد لثبوته، فانه كسقوطه بالاطاعة، فلا يلزم منه وجوب الفعل فعلاً بعد انكشاف الخلاف حتى يلزم منه وجوب صلا تين في وقت واحد (لا يقال): لازمه التخيير بين الواجب الواقعي والواجب الظاهري، مع ان الأمر الواقعي تعيني والأمر الظاهري كذلك (لانا نقول): لا يعقل انتهاء امر هذين الأمرين إلى التخيير حتى ينافي الظهور في التعيينية، لانه ما لم يصل الحكم الواقعي لا حكم فعلي إلّا الحكم الظاهري، ومع وصوله لا فعلي إلّا الحكم الواقعي، فلا يجتمعان في الفعلية حتى يتخيّر بين فعلين فعلاً، وحيث ان الحكم الحقيقي ليس إلّا الانشاء بداعي جعل الداعي، فاذا لم تعقل الفعلية التخييرية لا يعقل الانشاء التخييري. وامّا مجرد طولية الأمرين لكون موضوع الأمر الظاهري هو الجهل بالحكم الواقعي فلا يمنع عن التخيير، لما مرَّ ـ وقد حقق في محلّه ـ من ان التقدّم والتأخّر بين الحكم الواقعي والظاهري طبعيّان فلا ينافي المعيّة في الوجود، والحكم الواقعي بعنوانه مقوم للجهل به وهو موضوع الظاهري لا بوجوده، كما تقدّم كلّ ذلك في مبحث التعبّدي والتوصّلي(١) فراجع.

---

(١) في ص٧٠.

(ثانيهما) ـ في استكشاف المصلحة البدلية المساوقة للاجزاء، فنقول: طريق استكشافها امران:

(الأوّل) ـ ظهور الأمر في كونه بعنوان جعل الداعي، وظهور العنوان المأخوذ فيه في العنوانية لا في المعرفية، فالأمر بتصديق العادل المخبر عن وجوب صلاة الجمعة. مثلاً إذا كان بداعي جعل الداعي لا بداعي تنجيز الواقع ولا بداعي ايصال الواقع عنواناً أو اعتباراً، فلا محالة ينبعث عن مصلحة في متعلّقه، وحيث ان الظاهر من عنوان تصديق العادل المنطبق على فعل صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ انه بما هو متعلّق الحكم لا انه معرف له فلا محالة تكون المصلحة قائمة به، وهذا بمجرده بعد تسليمه لا يكشف إلّا عن مصلحة وراء مصلحة الواقع القائمة بالظهر مثلاً، اما انّها مسانخة للمصلحة الواقعية أو مغايرة له فلا كاشفية له. نعم بضميمةماقدمناه آنفاً ـ من لزوم كون المصلحة على فرض ثبوتها بدلية لئلا يلزم إيجاب صلاتين على المكلّف في وقت واحد ـ يمكن دعوى كون المصلحة الثابتة من طريق الأمر بدلية ومسانخة لمصلحة الواقع.

(الثاني) ـ قبح تفويت المصلحة من التعبّد بالامارة مطلقاً فيجب بحكم العقل العملي الالتزام باشتمال موافقة الامارة المخالفة للواقع لمصلحة مسانخة لمصلحة الواقع. ويندفع هذا الوجه بان إيكال المكلف إلى تحصيل الواقعيات بطرقه العلمية ربما يوجب تفويت الواقعيات اكثر مما يوجبه موافقة الامارة، فالزائد فائت لا مفوّت حتى يقبح الأمر بموافقة الامارة.

وقد التزم شيخنا العلّامة الأنصاري(١) (قده) بتدارك الفائت مع عدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، فاذا فرض موافقة الامارة في أوّل الوقت فالفائت فضيلة أوّل الوقت دون مصلحة الوقت إذا انكشف خلافه في الوقت،

---

(١) فرائد الاصول: ص ٢٨.

وموافقتها في الوقت توجب تدارك مصلحة الوقت دون مصلحة اصل الصلاة إذا انكشف خلافه في خارج الوقت، وموافقتها مع عدم انكشاف الخلاف اصلاً تقتضي تدارك مصلحة الصلاة، ومع ذلك تصحّ هذه الكليّة وهي عدم الاجزاء مع انكشاف الخلاف، ومرجعه إلى القول بالموضوعيّة في الجملة بحيث لا تستلزم التصويب ولا تقتضي الاجزاء مع عدم التفويت القبيح عقلاً.

ويمكن تقريبه بوجهين: (الأوّل) ـ الالتزام بكون الأمر بموافقة الامارة وتطبيق العمل عليها أمراً طريقياً محضاً لكن في موافقة الامارة المخالفة للواقع بقدر التفويت المترتب عليها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، ولازمه عدم المصلحة فيما لا يلزم من موافقة الامارة فوت مصلحة الواقع، كما إذا وافقها في وقت الاجزاء دون الفضيلة وانكشف خلافها في الوقت، فان فوات فضيلة الوقت مستند إليه فقط، ومصلحة الوقت كمصلحة اصل الصلاة قابلة للاستيفاء، فلا فوت كي يلتزم بمصلحة بدلية في موافقة الامارة، وهذا لا يستلزم التصويب، لعدم الالتزام بمصلحة في الفعل ليقع التزاحم بينها وبين مصلحة الواقع.

ويندفع (أوّلاً) ـ بان التزاحم لا ينحصر فيما إذا كان هناك مصلحة في ذات الفعل، بل يعم ما إذا كان فيه بعنوان ينطبق عليه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع كما مرَّ وسيجيء إن شاء الله تعالى.

و(ثانياً) ـ بان مقتضى كون الموافقة مشتملة تارة على مصلحة لزومية واخرى على مصلحة غير لزومية انبعاث امرين: لزومي وندبي بالنسبة إلى موافقة الامارة المفوتة لمصلحة الواقع، كما هو الشأن في جميع الموارد التي تنبعث الأوامر من مصالحها القائمة بها. والالتزام بأوامر حقيقية حتمية وندبية ـ زيادة على الأمر بتصديق العادل المفروض كونه طريقياً محضاً لا ينبعث إلّا عن مصلحة الواقع ـ خلاف الواقع ولا دليل يفي به.

و(الثاني) ـ ما افاده بعض اعلام العصر (طاب ثراه) فيما حكي عنه وهو ان المصلحة السلوكية ليست في الفعل بوجه بل في الاستناد إلى الحجة، وهو متأخّر بالمرتبة عن الحجة، فلا يعقل أن تكون مصلحته مزاحمة لمصلحة الواقع، فلا تصويب ومصلحة الاستناد تختلف باختلاف مراتب الاستناد. ولا مانع من كون الأمر متعلقاً بالفعل استناداً إلى الحجة مع تحقق الحجيّة بنفس هذا الأمر، كالاوامر التعبدية المتعلقة بما يتوقف مصلحته على ما يتوقف على الامر. ومقتضى هذا التقريب وحدة الامر بخلاف التقريب الاوّل.

ويندفع بان مقتضاه اختلاف الامر بتصديق العادل بالحتمية والندبية حسب اختلاف المصلحة باللزومية وغير اللزومية، واختلافه بالطريقيّة المحضة والحقيقية حسب اختلاف فوات المصلحة الواقعية وعدم فواتها، واين للانشاء الواحد هذا العرض العريض من دون جهة جامعة بين الطريقية والحقيقية والحتمية والندبية؟ مضافاً إلى ان الاستناد لا تقوم به المصلحة، بل المصلحة في الفعل الواقع على جهة الاستناد إلى الحجة، والحجة حيثية تعليلية للفعل، ومع قيام المصلحة بالفعل المستند إلى الحجة فلا محالة يقع التزاحم بينها وبين مصلحة الواقع، فان المناط في التزاحم بين المقتضيات معيّتها في الوجود المناسب لتأثيرها في متقضاها لا المعيّة الطبعيّة حتى ينافيه تقدمها وتأخّرها طبعاً.

ثم انه تبين مما ذكرنا امكان القول بالموضوعية والسببية في الامارات ثبوتاً واثباتاً، والقول بالاجزاء من دون تصويب، إلّا ان العمدة من الامارات خبر الثقة وهو الذي يمكن فيه القول بالموضوعية، مع ان عمدة الدليل على حجية خبر الثقة سيرة العقلاء، ومن المعلوم ان بناءهم العملي على اتباعه لطريقيته إلى الواقع لغلبة اصابته، والاخبار الواردة في هذا المضمار امضاء للطريقة العقلائيّة، ولذا ترى ان الغالب فيها السؤال عن الموضوع، كقولهم:

«أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني»(١) فاتباع خبر الثقة مفروغ عنه عندهم. نعم سيجيء ان شاء الله تعالى في البحث عن تبدل الرأي دعوى الاجماع عن غير واحد على الاجزاء في العبادات، فيعلم منه الموضوعية والمصلحة البدلية فيها، وإلَّا لم يعقل رفع اليد عن الواقع مع عدم تداركه. واما حكم الشكّ في الطريقيّة والموضوعيّة فسيأتي إن شاء الله تعالى.

(المقام الثاني) ـ في اجزاء الاصول العملية وعدمه، والكلام تارة في مثل قاعدة الطهارة واخرى في مثل الاستصحاب.

اما الكلام في قاعدة الطهارة فظاهر شيخنا الاستاذ (قده) في الكفاية(٢) حكومتها على الدليل المتكفل لشرطية الطهارة الواقعية وانها معممة لدائرة الشرط.

ومراده (قدّه سرّه) من الحكومة اثبات الموضوع تنزيلاً، حيث ان لسان دليل القاعدة جعل الطهارة لا الحكومة بمعنى الشرح والتفسير كما في (اعني) واشباهه حتى يورد عليه بان الدليل لا حكومة له بهذا المعنى، والحكومة التي نسبها إلى الشيخ الاعظم (قده) في رسائله وانكرها عليه هي الحكومة بمعنى الشرح والتفسير، لا ان الحكومة عنده (قده) منحصرة فيما انكره على الشيخ الاجل (قده).

كما ان غرضه (قده) ليس مجرد اقتضاء الطهارة الظاهرية للاجزاء، حتى يورد عليه بانه ايّ فرق بين حكم ظاهري هو مدلول دليل القاعدة وحكم ظاهري هو مدلول دليل الامارة، بل غرضه الفرق بينهما بلحاظ لسان الدليل، فان الامارة حيث انها تحكي عن وجود الطاهر فالتعبّد على طبق الحكاية وهو

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٨، ص ١٠٧، ح ٣٣.

(٢) كفاية الاصول: ج١، ص ١٣٣.

البناء على الوجود فانكشف انه غير موجود، بخلاف قوله(ع): «كلّ شيء طاهر»(١) فانه جعل الطهارة ابتداءً، وجعلها جعل احكامها التكليفية والوضعية، ومنها : الشرطية ومثله ليس له كشف الخلاف، فان العمل وان لم يكن واجداً للطهارة الواقعية لكنه واجد لما هو شرط شرعاً. والفرق ـ بين التعبد بوجود الشرط الذي اثره جواز الدخول في العمل معه، والتعبد بشرطية الموجود الذي اثره صحة العمل لوجدان شرطه ـ في غاية الوضوح.

كما انه ليس غرضه من جعل الشرطية للطهارة الظاهرية جعلها للطهارة التعبدية حتى يورد عليه بان تعبدية الطهارة بلحاظ جعل حكمها، فكيف يعقل ان يكون موضوعاً لحكمها؟ وإلّا لكان من قبيل عروض الشيء لنفسه واخذه في موضوع نفسه بل موضوع الشرطية المجعولة هي الطهارة العنوانية، فالقاعدة متكفّلة لجعل الشرطية بعنوان جعل الطهارة من باب جعل اللازم حقيقة بجعل ملزومه عنواناً.

ومنه تعرف دفع اعتراض آخر، ملخّصه ان التعميم والتخصيص من شؤون الحكومة الواقعية مثل قوله(ع): «لا شكّ لكثير الشكّ»(٢) حيث ان الموضوع الذي اخرجه من تحت ادلة الشكوك من افرادها حقيقة، بخلاف الحكومة الظاهرية كما فيما نحن فيه، فان رتبة الحاكم متأخّرة عن رتبة المحكوم، لاخذ الشكّ فيه في موضوع الحاكم، فلا يعقل ان يكون من أفراده ليتصور التعميم هنا.

ويندفع بانه ليس الغرض التعميم حقيقة بل التعميم عنواناً، فهو بعنوان انه طاهر يعطيه حكم الطاهر الواقعي، فلا حاجة إلى التعميم والتخصيص

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢ كتاب الطهارة، ص ١٠٥٤، الحديث ٤.

(٢) راجع الوسائل:ج٥ الباب ١٦ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة.

الحقيقيين حتى يكون مقصوراً على الحكومة الواقعية. والعمل وان كان فاقداً للطهارة الواقعية التي هي شرط واقعاً وهي على شرطيتها حتى في حال الشك لئلّا يلزم التصويب، إلَّا ان الشرط الفعلي لما كان دخيلاً في المصلحة البدلية لم يلزم من سقوطه بتداركه ببدله تصويب.

واقوى اشكال يورد في المقام ـ كما عن غير واحد من الاعلام ـ هو لزوم الالتزام بترتيب جميع الآثار، ومنها ـ طهارة المغسول به مع انه نجس واقعاً، وعدم تنجّس ملاقيه واقعاً مع ان النجس ينجس، ولا يمكن الالتزام به. ودعوى تقييده بالاجماع ونحوه من ضيق الخناق.

ويندفع بان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الواقعية التي كشف عنها الشارع كما هو المشهور، ومثلهما ليس من الاحكام المجعولة تكليفاً أو وضعاً. فطهارة المغسول ونجاسة الملاقي وعدمهما ليسا من الآثار المجعولة حتى يلزم تخصيص وتقييد في مفاد القاعدة المتكفلة لجميع احكام الطهارة. نعم يترتب على المغسول به الطاهر عنواناً كنفس الماء جواز الدخول في العمل معه وكونه شرطاً فيما تشترط فيه الطهارة واشباه ذلك من الآثار الجعلية من التكليفية والوضعية، فتدبّر.

واما بناءً على ان الطهارة والنجاسة من الاعتبارات الشرعية كالملكية والزوجية ـ على ما قواه شيخنا الاستاذ (قده) في هامش البراءة من الكفاية(١) وارتضاه غيره من الاعلام وهو الصحيح ـ فربما يتخيل ورود النقض المتقدم، لان طهارة المغسول كطهارة الماء قابلة للجعل، فيندرج تحت الآثار الوضعية المترتبة على الطهارة، وكذلك نجاسة الملاقي لما لاقاه من النجس.

ودفعه يتوقف على مقدمة هي ان بعض الاعتبارات تتوقف فعليته على

---

(١) كفاية الاصول المحشّى بحواشي القوچاني: ج٢، ص٥١.

الوصول كالبعث المنتزع من الانشاء بداعي جعل الداعي، فانه يستحيل فعلية الباعثية مع عدم الوصول مع انحفاظ الانشاء المزبور الذي هو تمام ما بيد المولى، ومثله لا ينافي البعث الفعلي على خلافه في صورة الجهل بالانشاء المزبور. وبعض الاعتبارات فعليته بعين وجوده الواقعي من دون خصوصية موجبة لترتب فعليته على وصوله، كاعتبار الملكية مثلاً، فانه ليس فيه مثل خصوصية الدعوة المتقومة بالوصول، فيستحيل اعتبار ملكية عين لزيد واعتبار ملكيتها لعمرو في ظرف الجهل بملكيتها الواقعية. ومثله اعتبار الطهارة والنجاسة، فانه يستحيل اعتبار نجاسة شيء واقعاً واعتبار طهارته في ظرف الجهل بنجاسته الواقعية.

إذا عرفت ذلك تعرف ان التعبّد بالطهارة مطلقاً تعبّد باحكامها غير المنافية لاعتبار نجاسة ذلك الشيء واقعاً، وحينئذٍ فالفرق بين الامارة وقاعدة الطهارة ـ مع عدم جعل الاعتبار حقيقة ـ أن الامارة تحكي عن الاعتبار الواقعي والتعبد بها يقتضي جعل آثار الاعتبار المفروض وجوده، فله كشف الخلاف بعدم وجوده، بخلاف مفاد القاعدة، فان جعل احكام الاعتبار بجعله عنواناً لا بجعله حقيقة من دون نظر إلى طريقية شيء إلى وجوده واقعاً. ومنه تعرف الحال بناءً على موضوعية الامارة، فان المجعول حينئذٍ هو الاثر المترتب على المحكي عنه مطلقاً وافقت الواقع أو خالفته، لا جعل الاعتبار حقيقة ولو على خلاف الاعتبار الفعلي الواقعي الحقيقي، فتدبّر جيّداً.

وأمّا الكلام في الاستصحاب فملخّصه ان التعبّد فيه ليس كالتعبّد في قاعدة الطهارة تعبّداً ابتدائياً، بل التعبّد فيه بحسب لسانه اما تعبّد ببقاء اليقين أو ببقاء المتيقّن. والاول مرجعه إلى جعل اليقين منجزاً ومعذراً بقاءً شرعاً كما كان كذلك حدوثاً عقلاً، وهذا عين الطريقيّة المحضة، إذ لا تنجيز ولا اعذار إلّا بلحاظ المصادفة للواقع وعدمها. والثاني مرجعه إلى ترتيب آثار المتيقن المفروض

وجوده بقاء شرعاً، لا الحكم بوجوده حتى يقتضي جعل الشرطية. نعم من صحيحة زرارة(١) ـ المذكورة في باب الاستصحاب المتضمنة لعدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف معللاً بانه نقض لليقين بالشك ـ يستفاد الاجزاء، مع ان لسان الاستصحاب لا يختلف باختلاف موارده، فان كان اللسان وافياً كان كذلك في جميع الموارد، وإلَّا فلا كذلك. وتفصيل القول في الصحيحة موكول إلى محله. إلَّا ان الذي يمكن ان يقال: هو ان اللسان لا يقتضي الاجزاء لكنّه بلحاظ حكم الامام(ع) بعدم الاعادة ـ معللاً بانها نقض لليقين بالشكّ ـ يستفاد شرطية الطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، لا بمعنى جعل الشرطية بجعل لازمها ليقال بانه مناف للسان دليله، بل باستكشاف جعل الشرطية من الحكم بعدم الاعادة، والاستكشاف بلحاظ التعليل لا مانع منه. وعليه ففي غير هذا المورد يتبع لسان دليله، ومقتضاه الطريقية على اي تقدير.

وينبغي التنبيه على امرين: (الاول) ـ فيما يقتضيه الاصل عند الشكّ في الطريقيّة والموضوعية. ولا اصل في اصل المسألة الأصولية. نعم لنا التمسك بالاصل العملي في المسألة الفرعية من وجوب الاعادة أو القضاء وعدمه، وحيث علم عدم موافقة المأتي به للمأمور به واقعاً ويشكّ في كونه محصلاً لغرضه من حيث كونه ذا مصلحة بدلية، فلا محالة يشكّ في سقوط التكليف الواقعي بعد اليقين بثبوته، فمقتضى القاعدة والاستصحاب بقاء اشتغال ذمته. واما اصالة عدم الاتيان بما يحصل الغرض ويسقط معه التكليف فلا موقع لها، لعدم ترتب اثر شرعي على الاتيان وعدمه. واما اصالة عدم فعلية التكليف الواقعي أو عدم التكليف الفعلي فلا تجدي، فان عدم فعليته الذاتية المنوطة بفعلية

---

(١) وسائل الشيعة: ج١، ص ١٧٤ الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء، ح١.

موضوعه قد انكشف خلافه على الفرض، وعدم فعليته بعدم وصوله فقد انقلب إلى نقيضه، فلا شكّ إلّا في بقاء التكليف الواقعي حتى يكون فعلياً بوصوله الاعمّ من العلم والعلمي، والمفروض وصوله العلمي بالاصل. وامّا ما افيد في ردّه بانّه مثبت فلا حاجة إليه، إذ مجرد عدم التكليف الفعلي بالاعادة كافٍ في المقام وان لم يحرز انه غير محصل ولا مسقط. والفرق بين المقام والمأمور به الاضطراري ان الشكّ هناك كان في وجوب الضميمة واصالة البراءة تنفيه، وهنا في سقوط التكليف. نعم لا فرق بينهما في عدم القضاء، حيث انه بامر جديد وهو مشكوك الحدوث.

(الثاني) ـ ما اسلفناه من الاجزاء وعدمه بحسب عنوانه مختص بباب الاوامر. ومسألة تبدل الرأي يعمّ التكليفيات والوضعيات من العقود والايقاعات والاسباب، والمدرك واحد، فعلى الطريقية لا اجزاء وينتقض الاعمال السابقة كاللاحقة، وعلى الموضوعية لا انتقاض. نعم ربما يدّعى الاجماع على عدم الانتقاض في العبادات بالاعادة والقضاء. ومنه يعلم عدم استحالة الموضوعية كما مرّ وجهه. كما لا يبعد دعوى الاجماع على عدم الانتقاض في غير باب العبادات مع عدم بقاء موضوعه بعد تبدل الرأي.

وامّا دعوى عدم الانتقاض كلية فيما إذا انكشف الخلاف بالحجة الشرعية لا بالقطع ـ تارة بان الحجة اللاحقة كالحجة السابقة، واخرى بانه لا انكشاف للخلاف حقيقة حتى ينتقض، وثالثة بان الحجة اللاحقة حجة من حين قيامها، فلا تأثير لها في الاعمال السابقة ـ فمندفعه.

(امّا الاولى) فبان مماثلة الحجة اللاحقة للسابقة لا تنافي اقوائيتها منها واضمحلال الاولى، وإلّا لم يكن لهاتأثيرفي الأعمال اللاحقة. و(امّا الثانية) فبأن مقتضى حجيتها فعلاً ترتيب الاثر عليها وان لم ينكشف الخلاف حقيقة وإلّا لم يكن معنى لحجيتها و(اما الثالثة) فبان عدم اطلاقها للوقائع المتقدّمة اما لقصور

في مضمونها واما لقصور في حجيتها. والأوّل خلفٌ، إذ المفروض ان مدلولها جزئيّة السورة مثلاً من دون اختصاصها بزمان دون زمان. والثاني لا موجب له إلّا توهّم استحالة منجزية امر متأخّر لحكم متقدّم، وهو غير لازم ههنا، إذ لا نقول بان جزئيّة السورة منجزة قبل قيام الحجة المنجزة لها، بل اثر تنجز السورة فعلاً تدارك ما وقع قبلاً، فان كلفة جزئية السورة مطلقاً اتيانها حالاً وتدارك الخالي منها قبلاً، وكلاهما أثر فعلي فلم يتقدّم التنجز على المنجز. وعن صاحب الفصول(١) (قدّس سرّه) التفصيل بين مايتعيّن في وقوعه شرعاً اخذه بمقتضى الفتوى، وما لا يتعيّن في وقوعه شرعاً اخذه بمقتضى الفتوى وذكر في القسم الاول ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو في زمانين، وفي القسم الثاني انه رجوع عن حكم الموضوع. ومثّل للاول بما إذا بنى على عدم جزئيّة السورة أو عدم شرطية شيء للصلاة ثم رجع، أو إذا بنى على صحة الصلاة في شعر الارانب والثعالب ثم رجع، أو إذا بنى على طهارة شيء ثم صلّى في ملاقيه ثم رجع، أو إذا تطهّر بما يراه طاهراً أو طهوراً ثم رجع، أو إذا عقد أوأوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع. ومثّل (قده) للثاني بما إذا بنى على حلّية حيوان فذكّاه ثم رجع وبنى على تحريم المذكى منه وغيره. أو بنى على طهارة عرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع وبنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده، أو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع وبنى على تحريمها. ومن الامثلة يتضح ان ما ذكره (قده) في العنوان ليس تفصيلاً بين الاحكام ومتعلقاتها كما يوهمه العنوان، وليس أيضاً تفصيلاً بين العبادات والمعاملات وبين الاحكام التي هي القسم الرابع من ابواب الفقه الاربعة والظاهر انه مبني على القول بالموضوعيّة.

---

(١) الفصول الغروية: ص ٤٠٩ «الطبعة الحجرية».

والمراد من العنوان ان الوقائع التي هي مصبّ الفتوى ومحطّ الرأي على قسمين:

(الأوّل) ـ ما ينقضي بانقضاء الزمان ولا يمر عليه الزمان مرتين كالصلاة بلا سورة، أو الواقعة في شعر الارانب، أو الواقعة فيما بنى على طهارته، وكذا العقد بالفارسية، فحيث لا بقاء لها بل لها ثبوت واحد ـ وهي على الفرض وقعت صحيحة ـ فلا تنقلب فاسدة بتجدد الرأي، وهذا معنى ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين.

(الثاني) ـ ما لاينقضي بانقضاء الزمان وللزمان عليه مروران، كالحيوان الذي بنى على حلّيته فذكّاه، والمفروض انه باق وحكمه فعلاً الحرمة. واما التذكية فهي مبنية على حلّيته وليست هي مصب الفتوى. وكعرق الجنب من الحرام وملاقيه، فانّهما موضوعان باقيان، والمفروض ان حكمهما فعلاً النجاسة. نعم إذا صلى فيهما قبلاً وقعت صلاته صحيحة ولا تنقلب فاسدة، وكالمرأة المرتضعة بعشر رضعات، فانّها باقية، والمفروض انها محرمة فعلاً. والفرق بين العقد الفارسي والعقد على المرتضعة ان مصبّ الرأي هو نفس العقد في الأوّل وقد وقع صحيحاً فلا ينقلب فاسداً، ومصبّ الرأي في الثاني هي المرأة المرتضعة وهي باقية، وامر العقد يدور مدارها، فلا انقلاب بل انتهاء امد الحكم، فكانه بالاضافة إلى الرأي الثاني موضوع آخر تطبيقاً.

والمراد مما وقع في العنوان ـ من تعين الوقوع شرعاً بأخذه بمقتضى الفتوى وعدم تعينه بالاخذ بها ـ ان الواقعة التي لا بقاء لها لا تقع صحيحة إلّا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوحداني لا يقع شرعاً إلّا صحيحاً فلا ينقلب فاسداً بخلاف ماله بقاء، فانه لا يتعيّن لامكان تغير حكمه بتجدّد الرأي، وليس مراده ان وقوعه شرعاً لا يكون منوطاً بالفتوى حتى يحمل على ارادة الموضوعات هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلامه رفع مقامه. ويوافقه ما ادعى من الاجماع على

عدم الانتقاض في العبادات أو ما يعمّ الوضعيات التي لم يبق لها موضوع. وبالجملة فليس هذه الدعوى غريبة منه (قدّس سرّه)، ولا عنوانه غير مفهوم المراد كما رموه به بقوس واحد والله أعلم.

تتميم

لا ملازمة بين تبدل الرأي والعدول من مجتهد إلى آخر في الانتقاض وعدمه، كما في بعض كلمات شيخنا العلّامة الانصاري(١) (قدّس سرّه) والفرق بين المسألتين من وجهين:

(أحدهما) ـ ان الخبر حجة على المجتهد من الأوّل وان ظفر به فيما بعد، فيظهر اثر تنجّزه فيما قبل من حيث التدارك، بخلاف الفتوى، فانه وان علم بها المكلّف لا يكون حجة عليه، بل لعل الحجة غيرها وهي فتوى الاعلم.

و(ثانيهما) ـ ان الخبرالثاني انما يوجب نقض الآثار السابقة من حيث اطلاق مضمونه واضمحلال الحجة السابقة بقيام الحجة الاقوى على خلافها، بخلاف الفتوى الثانية، فانها وان شاركت الخبر في إطلاق المضمون لكن لا توجب اضمحلال الحجة الاولى، بل ينتهي امد حجيتها، وإلّا ربما كانت الاولى اقوى من الثانية كفتوى الاعلم من فتوى غير الاعلم. وبقيّة الكلام في محلّه.

الفصل الثاني

في الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته

وإنّما ادرجناها في المسائل لان نتيجتها مبدأ تصديقي لحكم فقهي وهو وجوب المقدمة، وإنّما جعلناها عقلية لان الحاكم بهذه الملازمة هو العقل وجداناً

---

(١) راجع تحريراته في الاجتهاد والتقليد.

أو برهاناً. ولا وجه لادراجها في المبادئ الاحكامية، إذ ليس البحث عن ثبوت شيء لحكم من الاحكام ملاك المبادئ الاحكامية، بل كما أشرنا إليه في أوّل الفنّ أن المبادئ سواء كانت لغوية أو احكامية لا تخلو عن كونها مبدأ تصورياً أو تصديقياً. ومن الواضح ان مسألة الملازمة ليست مبدأ تصديقياً لثبوت شيء للمحمولات الاصولية، كما انه بهذا العنوان لا تكون مسألة فقهية، حيث لا تتكفل ثبوت تكليف أو وضع لفعل المكلّف. ولا وجه لعقدها فقهية والبحث عن وجوب المقدّمة مع توقفه على الملازمة التي لم يبحث عنها في العلم المتكفّل لمبادئه التصديقيّة فتدبّر جيّداً.

وتنقيح الكلام في هذه المسألة بالبحث في ضمن مطالب:

(الأوّل) ـ في تقسيمات المقدّمة.

(منها) ـ انها تنقسم إلى داخلية وخارجية، والداخلية هي الاجزاء التي هي بمنزلة علل القوام، والخارجية ما هو بمنزلة علل الصدور، وهي اما المقتضى أو الشرط أو المعدّ كما سيأتي ان شاء الله تعالى بيانه.

اما الداخلية فالكلام تارة في اصل مقدميتها واخرى في دخولها في محل النزاع.

اما البحث في مقدميتها فقد اشكل عليها بان الاجزاء إذا لوحظت مجتمعة فهي عين الكل، وإذا لم تلاحظ مجتمعة فلا جزء ولا كلّ.

ويندفع باختيار الشق الأوّل، ويجاب بان لحاظ المجتمع مع غيره غير لحاظ كونه مجتمعاً مع غيره، فان الاول لحاظه لا بشرط، بمعنى عدم اعتبار الانضمام لا بمعنى اعتبار عدمه ولا بمعنى اعتبار وجوده، فان المنضم بما هو منضم لا ينضم، كما ان المنفرد بما هو منفرد لا يجتمع مع غيره، فلحاظ ذات الجزء لحاظه بنحو اللابشرطيّة ولحاظه بنحو البشرط شيئيّة من حيث الانضمام لحاظ الكل. وكلّ اعتبار شيء بشرط الشيئيّة متأخّر عن لحاظه لا بشرط،

بداهة تقدّم كلّ معروض على عارضه وتأخّر عارضه عنه من دون فرق بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية. ولا منافاة بين هذا التقدّم والتأخّر بالتجوهر في مقام التقرر والتقدّم والتأخّر بالطبع في مرحلة الوجود وبين تكافؤ الجزئيّة والكلية، نظراً إلى انّهما متضايفان والمتضايفان متكافئان في القوّة والفعلية، فان التكافؤ لا يزيد على التلازم في الوجود بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر، كما في العلة والمعلول، فان ذات العلة متقدّمة على ذات المعلول، مع ان العلّية والمعلولية معنيان متضايفان، فالتقدّم بالتجوهر أو بحسب الوجوب أو بحسب امكان الوجود لا ينافي المعيّة المعتبرة في المتلازمين تقرراً ووجوباً ووجوداً ولا يخفى عليك ان الجزئيّة والكلية بحسب مقام التقرر الماهوي وبحسب مرحلة الوجود لا دخل لهما بالجزئيّة والكليّة بحسب مقام الطلب، كما مرَّ بيانه سابقاً عند التكلّم في الاحكام الوضعية (١). وملاحظة المتكثرات كاجزاء الصلاة بنحو الوحدة مصححة لتعلّق طلب واحد بها، لا أنّها مأخوذة في المتعلّق حتى يستكشف من عدم دخلها في المطلوب انحصار جهة الوحدة في تعلّق طلب واحد بها، فيقال ان الجزئيّة والكلية بلحاظ مقام المطلوبيّة متأخّرتان عن الطلب، فكيف يعقل ان تكون مناط الجزئيّة والكليّة في متعلّق الطلب؟.

ثمَّ انّ الجزء له اعتباران آخران، وهما اعتبار اللا بشرطيّة والبشرط لائيّة من حيث الاتحاد، ذكرهما اهل فنّ المعقول في المركبات الحقيقيّة تصحيحاً لحمل احد الجزءين على الآخر وكلّ منهما على الكل، فاخذه بعض اجلّاء تلامذة شيخنا العلّامة الانصاري(٢) (قدهما) واستعمله في غير موضعه، حيث اجراه في المركبات الاعتبارية تصحيحاً لتعلّق الوجوب المقدّمي بالجزء، بيانه

---

(١) في ص٤٦.

(٢) في مطارح الانظار: ص ٨٢.

ان المركب الحقيقي كالانسان له جهة وحدة حقيقية، لان مبدأ الجنس الطبيعي بالاضافة إلى مبدأ الفصل الطبيعي كالقوّة بالنسبة إلى الفعليّة، وإذا كان احد الجزءين ما بالقوة والآخر ما بالفعل فلا محالة يكونان مجعولين بجعل واحد وموجودين بوجود واحد سار مما بالفعل إلى ما بالقوة، وعليه فاذا لوحظ كلّ من الجزءين بماله من الدرجة الخاصة له في الوجود لتميز المادية من الصورية، كان كلّ منهما مغايراً للآخر، فلا يحمل احدهما على الآخر، وإذا الغيت خصوصية الدرجة ولوحظ احد الجزءين مع الآخر في الوجود الساري مما بالفعل إلى ما بالقوة صح حمل احدهما على الآخر. ومما بيّنا تعرف اختصاص اللابشرطية المصححة للحمل بالمركبات الحقيقية التي لها وحدة حقيقية، وليس في المركبات الاعتبارية قوّة وفعل حتى يجري فيها هذان الاعتباران، ومجرد اعتبار اللابشرطية لا يجعل المتغايرين في الوجود واحداً في الوجود، والحمل هو الاتحاد في الوجود. واما انه لا يجدي اعتبار البشرط لائيّة من حيث الاتحاد لتعلّق الوجوب المقدّمي بالجزء، لان الاعتبار اللابشرطي من حيث الانضمام هو ملاك الجزئيّة، وبها تكون مقدمة مقتضية للوجوب المقدّمي، واعتبار البشرط لائيّة من حيث الاتحاد وان كان من اعتبارات الجزء لكنّه ليس الجزء به جزء ومقدّمة، ومجرد اعتبار المغايرة في الوجود مع الجزء الآخر لا يكون من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضي حتى يصح اعتبارها تصحيحاً للوجوب الزائد على الوجوب المتعلّق بالكل، إذ مع انحفاظ اللابشرطيّة من حيث الانضمام يكون الجزء مما تعلّق به وبغيره وجوب نفسي واحد منبسط على الكل، فلا اثر لاعتبار البشرط لائيّة من حيث الاتحاد لا في وجود المقتضي للوجوب المقدّمي ولا في رفع المانع عنه، فتدبّره فانّه حقيق به.

وامّا الكلام في دخول الاجزاء في محل البحث وعروض الوجوب الغيري لكل جزء مع تعلّق الوجوب النفسي بالاجزاء بالاسر، فالمانع نظير اجتماع

المثلين في الجزء، لان المفروض تعلّق الوجوب النفسي به بعين عروضه على الكل المتقدّم به وبغيره، فكيف يمكن ان يتعلّق به وجوب آخر استقلالاً؟ ولا مجال للتأكد، إذ مورده ما إذا كان في الشيء ملاكان للوجوب فينبعث منهما وجوب اكيد. وهنا ليس كذلك، لقيام الملاك النفسي بالمجموع وقيام الملاك الغيري بكل واحد من الاجزاء. والطلب الواحد بسيط لا يعقل تعلّق الاكيد منه بالمجموع، إذ ليس فيه ملاكان. ولا بالجزء لعدم قيام ملاكين به، ولا يعقل تأكد البسيط في الجزء دون الكل. مضافاً إلى ان القابل للتأكد هي الارادة دون البعث الاعتباري، إذ لا اشتداد إلّا في بعض المقولات دون كلها. واما مجرد التقدّم والتأخّر بين الوجوبين بالعليّة والمعلولية فلا يمنع عن التأكد في الوجود، لان المتقدّم والمتأخّر بالطبع لا مانع من اتحادهما في الوجود، فلا مانع عن التأكّد في الوجود المنسوب إليهما. وامّا اختصاص احد المتماثلين بالوجود دون الآخر بعد فرض امتناع اجتماعهما، فلأن تأثير الملاك الغيري فرع تأثير الملاك النفسي، فلا يعقل ان يكون مانعاً عن تأثيره.

ومن جميع ما ذكرنا تبين ان مطلق المقدمية ليس علة تامة للوجوب المقدّمي، بل المقدّمية الخاصة فيما إذا كان بين المقدمة وذيها تغاير في الوجود حتى يعقل تعدد البعث، وبقية الكلام في النهاية(١).

وامّا المقدمات الخارجية فهي منحصرة في المقتضي والشرط والمعدّ، فان المقدّمة اما ان يترشح من مقام ذاتها فهو المقتضي، واما لا يكون كذلك بل يكون متمماً لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل فهو الشرط، واما لا يكون كذلك بل شأنه تقريب المؤثر إلى اثره كالحركات الاينية إلى مقصد خاص فهو المعدّ. إلّا انّه ليس في الافعال الاختيارية التي يعرضها التكليف ما يترشح من مقام

---

(١) نهاية الدراية: ج١، ص ١٦١.

ذاته فعل آخر، وما يسمى بالافعال التوليدية فليس ما يتولد منه مقتضياً ومفيضاً لوجوده، كالالقاء في النار بالنسبة إلى الاحراق، بل الالقاء إيجاد شرط الاحراق، حيث انه لا تأثير ولا تأثر بين النار والجسم المحترق إلّا بالمماسة والوضع والمحاذاة، فليكن المراد من المقتضي والسبب في هذا الباب هذا المعنى، وهو كلّ فعل يتولد منه فعل آخر.

وعليه فهل المقدّمات الخارجية كلّها محل النزاع أم يختص النزاع ببعضها؟ فقيل باختصاص النزاع بغير المقدّمة السببيّة، كما انه حكي اختصاص النزاع في باب الشرائط بغير الشرائط الشرعية، فهنا موردان للكلام:

(المورد الاول) ـ في اختصاص النزاع بغير المقدمة السببية، نظراً إلى انّه في مورد المقدمة السببيّة لابدّ من صرف الوجوب المتعلّق بالمسبب إلى سببه، فالسبب واجب بوجوب نفسي، حيث لا وجوب حقيقة لمسببه حتى تكون مقدمته واجبة بوجوب مقدّمي، فيختص محل النزاع بما ليس فيه موجب الصرف.

ومما ذكرنا تبين ان حق التحرير ما ذكرنا لا اختصاص الوجوب المقدّمي بالمقدّمة السببيّة دون غيرها.

واما موجب صرف التكليف من المسبب إلى سببه فأمور:

منها ـ انه لا يعد من افعال المكلف كما في رمي السهم، فانه ربّما يموت الرامي قبل وصول السهم وتأثيره في المرمى، فلو كان تأثير السهم من افعال الرامي لزم انفكاك المعلول عن علته. وهذا خلط بين العلة الفاعلية والعلة المعدّة، والانسان ربما يكون بالاضافة إلى بعض افعاله شانه الاعداد، ولا يشترط في العلة الاعدادية بقاؤها عند وجود المعلول.

ومنها ـ ان الفعل التوليدي لا يكون مقدوراً بل المقدور هو السبب. واجيب بان المقدور بالواسطة مقدور. ويمكن الخدشة فيه بان القدرة على السبب ان كانت

من قبيل الواسطة في العروض فهذا اعتراف بانه لا قدرة حقيقة على المسبب وإنّما تنسب القدرة إليه عرضاً ومجازاً، واللازم في باب التكليف بشيء هي القدرة عليه حقيقة. وان كانت من قبيل الواسطة في الثبوت فهو خلاف الواقع، إذ الحركات العضلاتية هي المنبعثة عن قوّة جسمانية منبثة في العضلات، وهي ليست إلّا السبب فقط. وتندفع باختيار الشق الثاني، ومنع قصر القدرة على القوّة الجسدانية المخصوصة بالحركات العضلاتية، بل هي بعض مراتب القدرة، وانّما القدرة بمعناها العام ـ الذي يعمّ قدرة الواجب والممكن والافعال النفسانية والجسمانية والافعال المباشرية والتوليديّة ـ هي كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، وهذه الحيثية تارة ذاتية لذات القادر كقدرة الواجب، واخرى زائدة على ذاته. ومصححها اما قوّة النفس كما في الافعال النفسانية واما قوّة في البدن كالافعال الجسمانية، فكما انه يلحاظ هذه القوّة له ان يلقي وأن لا يلقي كذلك بهذه الملاحظة له أن يُحرق وان لا يُحرق بسببه. والحاجة إلى السبب لا تخرج الفعل عن كونه متحيثاً بهذه الحيثية بسببه.

ومنها ـ ان المسبب حيث ان ترتبه على سببه قهري فهو اما واجب الصدور أو ممتنع الصدور، فليس هنا ممكن الصدور حتى يتعلّق به التكليف، فالاشكال من ناحية عدم الامكان، وهو غير الاشكال من ناحية عدم القدرة. ويندفع بانه خلط بين الايجاب والامتناع ذاتياً أو وقوعياً وبين الأمرين بالغير، والوجود مع العلة والعدم مع عدمها من الثاني، والمانع عن تعلّق التكليف هو الأوّل. ومن البيّن ان التكليف متعلّق بالمسبب لا به مقيّداً بسببه ولا مقيّداً بعدمه فتدبّر جيّداً.

وعن غير واحد من اعلام العصر (قدهم) التفصيل في الافعال التوليدية بين مثل شرب الماء ورفع العطش به وبين مثل الالقاء في النار والاحراق،

بدعوى ان شرب الماء ورفع العطش فعلان متغايران في الوجود، فيمكن تعلّق التكليف بكل منهما، فلا مانع من اتصاف السبب بالوجوب المقدّمي، بخلاف الالقاء والاحراق، فانّهما عنوانان لفعل واحد، فالتكليف النفسي باحدهما تكليف بالآخر، فلا تعدد في الوجوب حتى يكون احدهما نفسياً والآخر مقدمياً. وقد بيّنا في محلّه ان مقتضى اتحاد الوجود والايجاد بالذات واختلافهما بالاعتبار خلاف ذلك، بداهة ان وجود الملاقاة غير وجود الحرقة، فايجاد احدهما غير إيجاد الآخر. ومنه تبيّن حال الغسل والتطهير، فان الطهارة ان كانت اثراً للغسل فلا محالة وجودها غير وجوده فايجادها غير وجوده. نعم من لا يرى الطهارة إلّا نفس الغسل ولو بشرائط خاصة كان له ان يقول بذلك، لكنّه يخرج عن عنوان السبب والمسبب وعنوان الفعل التوليدي والفعل المتولد منه.

(المورد الثاني) ـ في اختصاص النزاع بغير الشرائط الشرعية، بتقريب ان الاتفاق على شرطيته شرعاً اتفاق على وجوبه شرعاً، إذ لا طريق إلى شرطيته إلّا من قبل التكليف به شرعاً، وحيث لا وجوب نفسي للشرط فالوجوب المتفق عليه وجوب غيري، فلا معنى للنزاع في وجوبه المقدّمي، فالنزاع في غيره مما ليس فيه هذه الخصوصية. ويندفع بان الاتفاق على الشرطية الشرعية الجعلية اتفاق على مصحح انتزاع الشرطيّة. وقد عرفت في البحث عن الاحكام الوضعية انه يستحيل ان يكون إيجاب الطهارة مصححاً لانتزاع الشرطيّة، كما يستحيل ان يكون إيجاب التكبيرة ـ مثلاً ـ مصححاً لانتزاع الجزئيّة، بل لابدّ من ان يتعلّق التكليف بمركب أو مقيّد حتى يصح انتزاع الجزئيّة في الأوّل وانتزاع الشرطيّة في الثاني، فالايجاب المقدّمي المختص بذات الطهارة ليس مصححاً لانتزاع الشرطيّة الجعلية حتى يكون الاتفاق على الشرطيّة اتفاقاً على الوجوب المقدّمي. وبقيّة الكلام في النهاية.

و منها ـ ان المقدمة تنقسم إلى العقلية والشرعية والعادية. ولا يخفى ان

المقسم مقدمة وجود الواجب لا الاعم منه ومن وجود المصلحة، وحينئذٍ فالتقسيم بملاحظة ان التوقف تارة واقعي واخرى جعلي، والثاني هي المقدّمة الشرعية كالطهارة للصلاة. والاول اما يمتنع وجود شيء بدونه امتناعاً عقلياً، كالصعود على السطح بلا طيّ المسافة لاستحالة الطفرة، واما يمتنع وجوده بدونه امتناعاً عادياً بحيث يمكن خرق العادة كالصعود بلا نصب السلّم ونحوه مع إمكان الطيران بقوة الهية لمن لا جناح له. والكل محل النزاع. وارجاع الكل إلى العقليّة كما عن كفاية الاستاذ(١) (قده) من باب الضرورة اللاحقة مع ان القسمة بلحاظ الضرورة السابقة فتدبّر.

و منها - انها تنقسم إلى مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم بالامتثال.

اما مقدمة الوجود فهي منحصرة في المقدّمة العقلية والعادية، حيث ان ذات ذي المقدمة مع قطع النظر عن جعل أي جاعل لا توجد بدونها.

وامّا مقدمة الصحة فذوات اجزاء الصلاة بما هي حركات خاصة لا توقف لوجودها على وجود الطهارة مثلاً، بل اما هي مقدّمة لوجود الصلاة بما هي واجبة إذا كانت الصلاة الخاصة واجبة بحيث تكون الصلاة المتقيّدة بالطهارة واجبة بوجوب نفسي، فما لم تقع الصلاة مقرونة بها لم يوجد مطابق الواجب بما هو، واما هي مقدمة لوقوع الصلاة امتثالاً لامرها إذا كان الواجب ذات الصلاة، لكنّه حيث لا يترتب عليها الغرض فعلاً إلّا عند وجود المسمى بالشرائط فهي بهذا الاعتبار شرط الصحة، وإلّا فما تعلّق به الامر ذات الصلاة، فالتقييد وارد على الواجب لا خصوصية في الواجب، وهذا هو الصحيح الموافق للبرهان كما نبهنا عليه سابقاً. ومنه تعرف ان رجوع مقدمة

---

(١) كفاية الاصول: ج١ ، ص١٤٣

الصحة إلى مقدمة الوجود على اي وجه لا لأجل انها مقدّمة لوجود الصحيح، فانّه أيضاً من الضرورة اللاحقة لا السابقة فتدبّر.

وامّا مقدمة الوجوب فهي بحسب العنوان خارجة عن محل النزاع، بل يستحيل دخولها في محل النزاع بحيث بسريِ االوجوب إلى شرط نفس الوجوب، إذ مع ثبوته لا مجال للبعث نحو تحصيله، لانه من المعلول بلا علّة، ومع عدمه لا وجوب نفسي حتى يترشح منه وجوب مقدّمي.

ومنه يعلم حال المقدّمة العلمية، فانّها خارجة عن عنوان المسألة، فانه يستحيل ان تكون المقدّمة العلمية مما يتوقف عليها وجود الواجب، واما سريان الوجوب إلى تحصيل العلم بوجود الواجب فانّما يستحيل إذا كان باقتضاء نفس وجوب الواجب لا بوجوب آخر منبعث من إيجاب ذات الواجب، فان إيجاب التحصيل يستحيل ان يكون إيجاباً لشيء متعلّق بحصوله، واما إيجاب آخر لشيء متعلّق بحصوله بعد إيجاب تحصيله وفي مرتبة متأخّرة عنه فلا مانع منه. نعم لا مقتضي له. فتدبّر جيّداً.

و منها - انها تنقسم إلى متقدّمة ومقارنة ومتأخّره. وعمدة الاشكال في المقدّمة المتأخّرة، لان المتقدّمة قابلة لارجاع ما ورد في الشريعة منها إلى المقدّمة الاعدادية، ولا يجب مقارنة المعدّ للمعدّ له، بخلاف المتأخّرة، لانه كما يستحيل المقتضي والشرط المتأخّر كذلك المعدّ المتأخّر. فنقول: كما ان عدم مقارنة المقتضي للمقتضى محال، لاستحالة ترشح الموجود من المعدوم كذلك تأخّر ما هو شرط بحقيقة الشرطيّة، لان الشرط اما مصحح فاعلية الفاعل أو متمم قابليّة القابل، فلابدّ من مقارنته للفاعل أو القابل، إذ المعدوم ليس له هذا الشأن، وهو صيرورة الفاعل بالذات فاعلاً به بالفعل أو القابل بالذات قابلاً به بالفعل، ولا اقتران بين الموجود والمعدوم. نعم ربما يفصل بين شرط المأمور به وشرائط التكليف والوضع، نظراً إلى ان الشرطيّة للمأمور به مرجعها إلى تقييد

المأمور به بالمسمى بالشرط، فيكون الامتثال مراعى باتيانه، نظير المركب من الاجزاء المتدرجة في الوجود، فان الا ثر يحصل عند تحقق الجزء الاخير منها. ويندفع بانه يمكن ان يقال: ان المركب من الاجزاء مؤلّف من مقدّمات اعدادية لابدّ منها على الترتيب المحصل تدريجاً لقابليّة المحل لافاضة صورة على المادة التامّة القابليّة من دون اعتبار سبب هو من أفعال المكلّف، بحيث يكون هو المقتضي والمترشح منه الا ثر، بخلاف الشرط، فانه ان آل الامر فيه إلى انه الجزء الاخير من المقدّمات الاعدادية، فهو خلفٌ، لفرض شرطيته لشيء هو الفاعل أو القابل، وان بقي على حاله من لزوم اقتران المأمور به بالمسمى بالشرط كالغسل في الليلة المستقبلة لصوم النهار الماضي بلحاظ دخله في رفع الحدث الذي لا اثر للصوم معه، فلا معنى لحصول اثر الصوم عند تحقق الغسل في الليلة المستقبلة مع عدم رفع الحدث مقارناً للامساك النهاري.

هذا آخر ما صدر من قلمه الشريف في هذه المسألة. والحمد لله أوّلاً وآخراً.

في امكان اجتماع الامر والنهي وامتناعه

وتحقيق القول فيه برسم امور:

(الأوّل) ـ إجتماع الحكمين ـ بناءً على تضاد الاحكام الخمسة كما هو المعروف ـ في واحد حقيقي حيث انه من الاجتماع المحال، فلابدَّ من الالتزام بتعدد الوجود بالدقة لتعدد المقولة لمن يقول بالامكان، فالعمدة تحقيق تعدد المقولة وتعدد الوجود وعدمه.

فنقول: ربما يقال بان الصلاة من مقولة الوضع حتى على القول بدخول الهوي إلى الركوع والسجود في حقيقتهما المطلوبة شرعاً، وان الغصب من مقولة الاين، والمقولات متباينات ماهية ووجوداً، ولا يمكن جعل الحركة جامعاً لهما، فان قيام الصلاتية والغصبيّة بحركة واحدة ان كان بنحو قيام الفصل بالجنس لزم ان يكون لجنس واحد فصلان في عرض واحد، وهو غير معقول، وان كان بنحو قيام العرض بموضوعه لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال. والتحقيق ان مقولة الاين وان كانت مباينة لمقولة الوضع وليست مقولة مقومة لمقولة اخرى ولا المركب من مقولتين مقولة برأسها. إلَّا انه ربما تكون مقولة مقومة للجزء شرعاً، كمقولة الاين للسجود، فان المماسة للارض بوضع الجبهة عليها وان كانت غير هيئة السجود إلَّا انّها معتبرة في الجزء شرعاً، فما هو عين التصرف في

الأرض مقومة للجزء لا للمقولة، وكذا الاستقرار على الارض في القيام والجلوس عليها في التشهد ونحوه، فانها غير مقولة الوضع لكنّها من واجبات الصلاة. ومنه تبيّن انه لو اعتبر الهوي في الركوع والسجود كان عين مقولة الحركة في الاين مقومة للجزء شرعاً، وان كان ذات الجزء من مقولة الوضع. فتوهّم ان الركوع والسجود من مقولة الوضع حتى على هذا القول غفلة، بل الجزء مركب من مقولتين.

(لا يقال): ليس مجرد مقولة الاين غصباً بل باعتبار كراهة المالك، فالكون الأيني باعتبار هذه الاضافة غصب، فالغصب في الحقيقة من مقولة الاضافة، والمقولات متباينات ماهية ووجوداً، فما هو مقوم الجزء مقولة غير ماهو غصب، فانه من مقولة الاضافة.

(لانا نقول): مقولة الاضافة ـ كما بيُّن في محله ـ لا تستقل بالتحصّل، بل دائماً تعرض سائر المقولات وتحصلها بتحصّل مقولة اخرى، وان وجودها المقولي وجود بالقوّة وفعليته بالاعتبار، ولذا مع عدها في المقولات قالوا بانها اعتبارية. ومنه تعرف ان الكون الايني النسبي وجوده وجود ماهو متعلّق اضافة كراهة المالك وان كان فعلية الانتزاع متقومة بالاعتبار والقياس إلى الغير. وحديث امتناع قيام العرض بالعرض ان كان صحيحاً فهو في الاعراض المستقلّة بالتحصّل، لا كمقولة الاضافة التي مقوليتها دائماً بوجودها بالقوة. فتدبّر.

بل التحقيق انه لولا ما ذكرنا من تقوّم بعض الاجزاء بما هو مصداق لمقولة الغصب لم يكن تركيب بين الصلاة والغصب لا اتحادياً ولا انضمامياً، بيانه ان اجزاء الصلاة بعضها من مقولة الكيف المسموع كالقراءة والاذكار، وهي لا مساس لها بالمكان ليكون لها كون اين نسبي، وباعتبار حركة الشفتين وان كان لها مساس بالقضاء إلّا انّها لا تعد تصرفاً عرفاً. والامر اوضح في سائر

الاجزاء التي هي من مقولة الوضع، فان هيئة القيام والقعود والركوع والسجود بما هي هيئات ليس لها كون ايني، فانه من لوازم الجسم، والجسم هو الشاغل للمكان، وهذا الكون هو مصداق الغصب، وهو قائم بالجسم لا بالهيئات حتى يتوهم تركّب الصلاة والغصب اتحادياً أو انضمامياً. ومنه يتضح انه لا موقع لجعل الصلاة من مشخّصات الغصب وجعل الغصب من مشخّصات الصلاة، كما يتضح ان من يدعي امتناع قيام العرض بالعرض كيف يسلم مشخّصية احدى المقولتين للاخرى مع عدم قيام احداهما بالاخرى؟ وسيجيء ان شاء الله تعالى بقيّة الكلام عند التعرض لدليل القائل بالامتناع.

(الثاني) ـ ان هذه المسألة لها جهتان من البحث (احداهما) ـ ما عرفت من حيثية اجتماع الضدين، وقد عرفت ابتناءها عندهم على تعدد المقولة و وحدتها (ثانيتهما) ـ حيثيّة لزوم التكليف بما لا يطاق فيما إذا اجتمع الحكمان في المتلازمين، فان هذا المحذور وارد وان كانت الصلاة والغصب متعددتين مقولة و وجوداً، وقد مرَّ في أواخر الترتب ان المحذور المزبور انما يرد إذا تعلّق التكليف بالافراد بنحو التخيير الشرعي أو بالطبيعة الملحوظة فانية في افرادها، واما إذا تعلّق بصرف وجود الطبيعة من دون نظر إلى الافراد بلا واسطة ولا معها فلم يلزم من قبل المولى تعلّق التكليف بغير المقدور، بل ما هو متعلّقه مقدور بالقدرة على بعض افراده وانطباقه على فرده قهري، وتطبيقه على ما يلازم الحرام بسوء الاختيار ـ إذا لم يلزم منه محذور في مرحلة التقرب والامتثال ـ لا مانع منه. وقد مرَّ سابقاً انه لا فرق بين ان يكون اعتبار القدرة بحكم العقل العملي أو بحكم العقل النظري. وليس الامتثال اللازم عقلاً في العبادة إلّا اتيان المأمور به بداعي امره، فيدعوه الامر المتعلّق بصرف وجود الصلاة ـ مثلاً ـ إلى اتيانها بتطبيقها على فردها وان كان لهذا الفرد ملازم حرام، إذ وجود الملازم لا يوجب نقصاً في فرديته لطبيعته، ولا في دعوة الامر بها. وتوهم ان امتزاج احد الفردين

بالآخر خارجاً يمنع عن التقرب عقلاً كلام شعري بعد الاعتراف بتعدد المقولة وتعدد الوجود. وقد عرفت انه لا موقع لمشخصية وجود مقولة لوجود مقولة اخرى مع عدم قيام احداهما بالاخرى. وقد مرَّ مراراً ان مقتضى صرافة وجود الطبيعة وملاحظتها بنحو اللابشرط القسمي هو رفض القيود لا الجمع بين القيود حتى يلزم توجه الامر من المولى إلى الطبيعة الملازمة للحرام. فتدبّر جيّداً.

(الثالث) ـ انه ربما يتخيّل ان الجواز والامتناع يبتني على بعض المباني كتعلّق الأمر بالطبيعة أو الافراد، أو كون الوجود اصيلاً أو الماهيّة، أو كون الجنس والفصل أو لواحقهما العرضيّة متمايزة في الوجود أو لا، فهنا مقامات:

(احدها) ـ في الابتناء على تعلّق الامر بالطبيعة أو الفرد. وقد عرفت المراد منه في المبحث المعدّ له(١)، وعليه إذا كانت هناك مقولتان فهناك طبيعتان وفردان، وإذا كانت مقولة واحدة فهناك طبيعة واحدة وفرد واحد، وان كان لهما عنوانان. وامّا إذا كان المراد من البحث السابق دخول المشخصات في المطلوب وعدمه فربما يتخيّل الفرق، لما ثبت عنده من كون احدى المقولتين مشخصة للاخرى. وقد عرفت فساده، بل الامر كذلك على مايراه شيخنا الاستاذ(٢) (قده) من كون المشخصات الحقيقية مقوّمة للمطلوب بناءً على تعلّق الامر بالفرد، فان المكان بما هو مشخص مشهوري لابما هو معنون بعنوان قبيح، فلا فرق بين تعلّق الحكم بالطبيعي أو بالفرد على هذا المبنى أيضاً.

(ثانيها) ـ في الابتناء على أصالة الوجود أو الماهية. وما يظهر من الفصول(٣) في وجه الابتناء ان الوجود إذا كان امراً اعتبارياً فهو يتعدد بتعدد ما اضيف إليه، والمضاف إلى ماهية الصلاة مغاير للمضاف إلى ماهية

---

(١) في ص١٠١ تحت عنوان «الفصل الثالث».

(٢) كفاية الاصول: ج١، ص ٢٤٠.

(٣) الفصول الغروية: ص١٢٥.

الغصب، بخلاف ما إذا كان الوجود اصيلاً، فان المفروض وحدة الهوية العينية في عنوان هذا البحث، فما يرد عليه الأمر عين ما يرد عليه النهي. وما ذكره (قدّس سرّه)ـ بناءً على ماهو المعروف في عنوان النزاع من اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي ـ صحيح لا محذور فيه. نعم بناء على ماهو التحقيق ـ من رجوع القول بالجواز إلى تعدد المقولة وتعدد الوجود، ورجوع القول بالامتناع إلى وحدة المقولة ووحدة الوجود وان تعدد العنوان ـ لا مجال للابتناء المزبور. وسيأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام.

(ثالثها) ـ في الابتناء على التمايز المذكور كما في الفصول، ووجه ذلك ان نسبة المنهي عنه إلى المأمور به تارة نسبة الفصل إلى الجنس وبالعكس، أونسبة المحمولات العرضية إلى هوية واحدة، فان كانت من قبيل الاولى فالتركيب بين الجنس والفصل، ان كان انضمامياً كان متعلّق الامر والنهي متعدداً في الوجود، وان كان اتحادياً فالوجود واحد، فلا مجال للجواز، وان كانت من قبيل الثانية فالامر ـ من حيث التمايز الموجب لتعدد الوجود وعدمه الموجب لوحدته ـ كما مرّ. وان كان الصحيح عدم التمايز لان المحمولات الاشتقاقية هي القابلة للحمل على الهوية العينية، والمشتقات غير موجودة بالذات، ولذا لا تدخل تحت المقولات، فالوجود الواحد ينسب إلى الموضوع بالذات والى محموله الاشتقاقي بالعرض.

نعم من يقول بان اعتبار اللابشرطية في المبادئ يصحح حملها له ان يقول بتمايز مورد الأمر والنهي من حيث تعدد الوجود في المبادئ حقيقة وان اتحد ما تقوم المبادئ به. لكنّه غير صحيح كما أوضحناه في محله. وهذا الابتناء أيضاً مبني على ملاحظة عنوان البحث وتسليم هوية واحدة هي مجمع الماهيتين أو العنوانين.

وبعد تمهيد هذه الامور نقول: ان اقوى ما يستدل به لامتناع الاجتماع ما

افاده شيخنا الاستاذ(١) (قده) وهو مبني على مقدمات أربعة:

(احداها) ـ تضادّ الاحكام الخمسة وعدم امكان اجتماع المتضادين في واحد شخصي من حيث الوجود.

(ثانيتها)ـ تعلّق الاحكام بالطبائع من حيث فنائها في الهويات الخارجية، والمفروض وحدة الهوية في عنوان المسألة.

(ثالثتها)ـ عدم تعدد المعنون بتعدد العنوان كما في الصفات الذاتية الصادقة عليه تعالى من دون اعتبار حيثية.

(رابعتها)ـ ان الهوية الواحدة كما انها وجود واحد كذلك لها ماهية واحدة، لاستحالة تعدد الماهية و وحدة الوجود.

وهذه المقدمات كلّها في فرض عنوان المسألة، وهو وحدة الهوية. وتعددها بالدقة لا يكون إلّا بتعدد المقولة، فيلزم وجود مقولتين بوجود واحد شخصي، وهو محال، لان المقولات متباينة ذاتاً و وجوداً، واما بتعدد العنوان، وتعدده لا يقتضي تعدد المعنون. ومع انحفاظ الوحدة ذاتاً و وجوداً لا يعقل إجتماع المتضادين في ذلك الواحد. واما دعوى امكان وحدة الوجود مع تعدد المقولة أو وحدة الايجاد مع تعدد الوجود فغير موافقة للقواعد العقلية، فان كون مقولة يستحيل ان يكون كون مقولة اخرى، وكلّ فعلية تأبى عن فعلية اخرى، واتحاد الموجودين في الوجود لا يعقل إلّا فيما إذا كان احدهما بالقوة والآخر بالفعل كالمادة والصورة، لا فيما إذا كان كلّ منهما مقولة برأسها، كما ان الايجاد والوجود متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فمن حيث قيام الطارد للعدم بفاعله قياماً صدورياً إيجاد، ومن حيث قيامه بالماهية قيام حلول وجود، فلا يعقل تعدد الوجود و وحدة الايجاد. وقد مرَّ مراراً ان الفعل التوليدي غير متحد الوجود

---

(١) كفاية الاصول: ج١، ص ٢٤٩.

والايجاد بالمتولد منه، فالالقاء إيجاد الملاقاة والاحراق إيجاد الحرقة، وكما ان وجود الملاقاة مغاير لوجود الحرقة كذلك إيجاد الملاقاة مغاير لايجاد الحرقة. ومنه تعرف ان الاحراق والتدخين عين الحرقة والدخان ذاتاً، والكل غير الالقاء إيجاداً و وجوداً. كما يتضح بذلك ان احد الفعلين التوليديين إذا كان مورداً للامر والآخر مورداً للنهي فجمع المكلف بينهما بسبب واحد يتولدان منه كان خارجاً عن مورد النزاع، لا لأن السبب هو المأمور به وله عنوانان، بتخيل عنوانية الفعل التوليدي للمتولد منه، فليس هناك مقولتان انضمّت احداهما إلى الاخرى، بل لان مورد الامر غير مورد النهي حقيقة من دون توهم تركيب انضمامي أو اتحادي، كما إذا امر باكرام زيد ونهى عن اكرام عمرو فقام لهما إكراماً، فان موضوع الامر والنهي متعدد بلا توهم تركيب اصلاً. وعليه فملاك إمكان الاجتماع تعدد المقولة المستلزم لتعدد الوجود، وملاك الامتناع وحدة الوجود وان تعددت جهاته وعناوينه.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: في مقدمات البرهان المذكور بعض ما يمنعني حفظ الادب مع شيخنا الاستاذ (قده) عن التعرض له، إلَّا ان الحق احق ان يتبع.

(اما المقدمة الاولى) فهي في الاشتهار كالشمس في ضحى النهار إلَّا انّه لا اصل لها، وينبغي تنزيه الفكر عمّا لا برهان عليه بل البرهان على خلافه، وذلك لان التضادّ من احوال الصفات الخارجية للموجودات العينية وان كانت انتزاعية، والحكم اما يراد منه البعث والزجر الانتزاعيان من الانشاء بداعي جعل الداعي أو مبدؤهما من الارادة والكراهة النفسانية، ولكل منهما موضوع يقومان به ومتعلّق يتعلّقان به. اما الحكم بمعنى البعث والزجر فهو بحسب التحليل ينحل إلى لفظ يقصد به البعث النسبي، وهو منشأ لانتزاع البعث الاعتباري إذا كان بداعي جعل الداعي والباعث. وفردان من طبيعي

اللفظ وان لم يمكن اجتماعهما في موضوعهما وهو شخص المتكلم في زمان واحد، إلَّا ان اجتماع الامر والنهي المبحوث عنه لا يتوقف على اجتماعهما لفظاً وانشاءً في زمان واحد، والكلام الانشائي الواحد وان لم يمكن منشئيته لانتزاع البعثين أو البعث والزجر، إلَّا ان المفروض في اجتماع الامر والنهي انشاءان، احدهما منشأ لانتزاع البعث، والآخر لانتزاع الزجر، فمن حيث الموضوع والمنشأ لا اجتماع في واحد بحيث يرتبط بالمبحوث عنه هنا. واما من حيث المتعلّق فتارة يلاحظ شخص الفعل بما هو مقوم للبعث الاعتباري، فهو وان لم يعقل كونه مقوماً لبعث آخر أو زجر، إلَّا ان الاجتماع المبحوث عنه لا يتوقف عليه. واخرى يلاحظ شخص الهوية العينية التي هي مجمع العنوانين، فهي لا يعقل ان تكون مقومة للبعث الاعتباري أو الزجر الاعتباري، وإلَّا لزم تأصل الامر الاعتباري أو اعتبارية المتأصل، وكلاهما محال. وثالثة يلاحظ، طبيعي الصلاة وطبيعي الغصب، فكل من الطبيعيين مقوم لامر اعتباري غير ماهو مقوم لامر اعتباري آخر، فلا اجتماع لاعتبارين في واحد. وملاحظة الطبيعيين فانيين في واحد شخصي لا توجب سراية الامرين الاعتباريين إلى ذلك الواحد، لان الفناء لا يوجب امكان المحال، والمفروض استحالة قيام الامر الاعتباري بالخارج عن افق الاعتبار. واما اجتماع البعثين أو البعث والزجر في واحد طبيعي ـ وهو طبيعي الحركة الكلية الجامعة للصلاتية والغصبية ـ فلا محذور فيه من حيث اجتماع الضدين في واحد، لان اجتماعهما في الواحد الشخصي محال لا في الواحد النوعي، لان طبيعي الفعل دائماً مورد للأمر والنهي ولو بالنسبة إلى مكلّفين متعددين أو من الموالي المتعددين. وتعدد المكلّف وتعدد الآمر اجنبي عن اجتماع الضدين في واحد. فاتضح مما ذكرنا ان البعث والزجر ليسا من العوارض العينية بل الاعتبارية، وان المتعلّق ليس من الموجودات الخارجية بل العنوانية، وان الوحدة ليست شخصية بل طبيعية، فلم يلزم اجتماع المتضادين

في واحد شخصي. واما الحكم بمعنى الارادة التشريعية النفسانية أو الكراهة كذلك ـ وهمامبدءا البعث والزجر ـ فالامر فيه موضوعاً ومتعلقاً أوضح، لامكان اجتماع ارادات وكراهات في موضوعها وهي النفس في زمان واحد، لتجردها وبساطتها، فمن حيث الموضوع الذي به العبرة في اجتماع المتضادين لا مانع من اجتماع الارادتين أو الارادة والكراهة، ومن حيث المتعلّق فحالهما حال البعث والزجر الاعتباريين، فانهما يتشخصان بمتعلقهما في افق النفس، ويستحيل ان تكون الحركات الاينية والهيئات الوضعية قائمة بموضوع النفس ومقومة لصفتي الارادة والكراهة، مع انه من البديهي ان الارادة والكراهة كالبعث والزجر موجودة ولا وجود للهوية العينية، فالمراد بالذات هو الوجود العنواني ومطابقة المراد بالعرض، فالفناء بمنزلة الواسطة في العروض لا في الثبوت، فلم يلزم قيام صفتين متضادتين بفعل واحد شخصي عيني، ولا تقاس الارادة التشريعية والكراهة التشريعية بالتكوينية منها، فانّهما في الثانية الجزء الاخير من العلة التامة للفعل والترك. ولازمه الفعل والترك في زمان واحد، والتشريعية منهما هي الجزء الاخير من العلة التامة للبعث والزجر، وقد عرفت حالهما. والغرض عدم لزوم محذور اجتماع الضدين لا عدم لزوم محذور آخر احياناً ـ مثلاً ـ محذور تعدد البعث نحو وجود واحد من الطبيعي ليس اجتماع المثلين كما هو المعروف بل شيء آخر، فان البعثين ان كانا عن مصلحة واحدة وارادة واحدة لزم صدور الكثير من الواحد، وان كانا عن مصلحتين في واحد لزم صدور الواحد من الكثير في فرض انقياد العبد لمولاه. واما تعلّق الارادة والكراهة والبعث والزجر بالفعل، فان كان المجمع مقولة واحدة ذات عنوانين فلازم تعلّق البعث والزجر بما لهما من المبادئ بالمجمع ـ وهو الوجود العنواني والعدم العنواني عند انقياد العبد لمولاه ـ اجتماع النقيضين، وهما فعل المقولة باعتبار عنوان الصلاة وتركها باعتبار عنوان الغصب، لما مرَّ مراراً من ان البعث والزجر الاعتباريين

منزلتهما من الدعوة نحو الفعل والترك منزلة القوّة من الفعل والامكان من الضرورة، فاذا انقاد العبد لمولاه كان الداعي بالاقتضاء داعياً بالفعل والداعي بالامكان داعياً بالايجاب، وإذا لم يعقل انبعاث العبد نحوفعل واحد وانزجاره عنه في زمان واحد لم يعقل البعث والزجر اللذين لا يترقب منهما الانبعاث والانزجار. وان كان المجمع مقولتين فلازم توجه البعث نحو وجود احدى المقولتين والزجر نحو المقولة الاخرى، هو التكليف بالمتنافيين، لعدم امكان وجود الصلاة في المكان المغصوب مع عدم الغصب، فلازم تأثير البعث والزجر في الفرض اجتماع المتنافيين في الخارج. وهذا المحذور كما بيّناه سابقاً إنّما يلزم إذا تعلّق الامر بطبيعي الصلاة الملحوظة فانية في افرادها، واما إذا تعلق بصرف الوجود ـ وكان مقتضى الصرافة واللابشرطية رفض القيود لا الجمع بين القيود ـ لم يلزم تعلّق التكليف، بالمتنافيين فراجع ماقدّمنا.

ومما ذكرنا تبين عدم محذور في اجتماع الامر والنهي، لا من حيث التضاد ولا من حيث التكليف بغير المقدور، لا مع وحدة المقولة ولا مع تعددها.

و(اما المقدّمة الثانية) فقد علم حالها مما مرَّ من ان الهوية العينية يستحيل ان تكون مقومة للامر الاعتباري أو للصفة النفسانية، والايجاد عين الوجود بالذات، فتوهم امكان تعلّق البعث بالايجاد وان لم يمكن تعلّقه بالوجود باطل، كما ان توهم اتحاد الوجود العنواني والوجود العيني ـ كاتحاد الماهية في مرحلة الذهن معها في الخارج ـ أيضاً فاسد، فان نسبة الوجود العنواني إلى الوجود العيني ليست كنسبة الطبيعي إلى فرده، بل كنسبة مفهوم الوجود إلى مطابقه. وقد مرّ مراراً ان فناء العنوان في معنونه واسطة في العروض لا في الثبوت، فالفناء لا يوجب امكان المحال، وهوسراية ما في افق الاعتبار إلى افق التأصل أو ما في افق النفس إلى افق الخارج بعد وضوح ان البعث المطلق والشوق المطلق لا يوجد، فتدبّر جيّداً.

و(اما المقدمة الثالثة) ففيها تفصيل مجمله ان العناوين الاشتقاقية حيث ان معروضها الذات المتحيثة بحيثيات المبادئ المختلفة فحملها لا يستدعي تعدد الذات بل تعدد الحيثيات، واما ما يحمل على شيء بحمل هو هو لا بحمل ذي هو فالبرهان قائم على ان المفهوم الواحد لا ينتزع عن المطابقات المختلفة بجهات تخالفها، للزوم وحدة الكثير، وهو خلفٌ، كذلك لا تنتزع المفاهيم المتعددة عن الواحد بجهة وحدة لا بجهات مختلفة، للزوم كثرة الواحد، وهو خلفٌ، فاذا صحّ انتزاع الصلاتية والغصبية عن حركة واحدة فلا محالة يكون مطابق كل عنوان تلك الحيثية القائمة بالحركة. إلّا انّك قد عرفت سابقاً ان هناك مقولتين لا مقولة واحدة ذات حيثيتين. واما صدق مفاهيم الصفات الكمالية على المبدأ الأعلى فليس من باب انتزاع الكثير عن الواحد، لان تلك المفاهيم ـ كما حقق في محله ـ مطابقها حقيقة الوجود، فلذا تكون عين ذات الواجب، فالعلم هو الحضور ذاته لديه بعين ثبوت ذاته، فالحضور هو الوجود بل الامر في العلم كذلك في علم النفس بذاته أيضاً، فانه بعين حضورها لذاتها، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. وبقية الكلام في محلّه.

و(اما المقدمة الرابعة) فما افاده (قده) من ان الهوية الواحدة لها ماهية واحدة فهي وان كانت كذلك، لكنّا بيّنا سابقاً ان هناك هويتين ومقولتين. نعم حيث ان الغصب عندنا ليس مجرد الكون الأيني بل بما هو متعلّق اضافة كراهة المالك، وبيّنا ان مقولة الاضافة لا تستقل بالتحصّل بل دائماً وجودها المقولي بوجود مقولة اخرى، فلا مانع من ان تكون هوية واحدة هوية مقولتين، غاية الامر انها هوية مقولة الاين بالذات ووجود مقولة الاضافة بالعرض. فالبحث معه (قده) تارة كبروي واخرى صغروي.

وينبغي التنبيه على امور:

(الأوّل) ـ في العبادات المكروهة، فانه يستدل بوقوعها في الشرع على جواز

اجتماع الامر والنهي. ولا يخفى عليك ان الاشكال ليس في معقولية النهي عن العبادة حتى يقال بان العبادة لا تتقوّم بقصد الامر بل عباديتها ذاتية، كما سيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقه في مبحث النهي عن العبادة، بل الاشكال في ان الصلاة الواجبة بالفعل كيف تكون مكروهة كالصلاة في الحمّام؟ وان الصوم المستحب كيف يكون مكروهاً في يوم عاشوراء؟ سواء قلنا بان الصلاة والصوم عبادة ذاتية ام لا. والاشكال وان كان في الصلاة الواجبة إذا وقعت في المسجد من حيث اجتماع الوجوب والاستحباب جارياً، إلّا ان توهم تأكد الطلب في مثله هو الموجب للاقتصار على العبادة المكروهة.

إلى هنا بلغ شيخنا العلم الاوحد آية الله المحقق الفذّ بعد سنة من شروعه، فلم يمهله أجله المحتوم ان يبلغ ما رام ويتم مشروعه المقدس، فجاء كتابه الناجع مبتوراً وصحيفته الكريمة هذه مخدجة غير مختومة، ففاجأته المنيّة فجر اليوم الخامس من شهر ذي الحجة عام ١٣٦١، ذلك تقدير العزيز العليم، والله يفعل ما يشاء ولا يسأل عن فعله.

فهرس

الاصول على النهج الحديث

لكل علم مسائل ومبادىء وموضوع ١٧
المبادىء تصورية وتصديقية ١٧
حول مبادىء التصورية والتصديقية في علم الاصول ١٧
لزوم الموضوع للعلم وعدمه ١٨
تعريف علم الاصول ٢٠
موضوع علم الاصول ٢٠
بيان الغرض والغاية لعلم الاصول ٢١
ترتيب الكتاب وتقسيمه ٢٢

مقدمة

في المبادىء بأقسامها الأربعة

حول حقيقة الوضع ٢٣
لافرق بين أن يكون الواضع انساناً أوالله تعالى ٢٤
في تحقيق المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدويّة ٢٤
مذهب صاحب الكفاية في المعنى الاسمي والحرفي ٢٤
بيان الحق المصرح به في كلمات أهل التحقيق فيهما ٢٥
تحقيق في الإنشاء والإخبار ٢٦
علائم الحقيقة والمجاز، والعمدة منها التبادر والحمل ٢٨
انكار بعض الأعلام كون الحمل علامة للحقيقة ٢٩

الحقيقة الشرعية وثمرة اثباتها ٣١
حول مذهب صاحب الكفاية من حصول الوضع التعييني بالاستعمال ٣١
تقريب الوضع التعيّني في الألفاظ المتداولة ٣٢
في الصحيح والأعم، وتصوير الجامع على المبنيين ٣٣
الأوجه من أقسام الجامع على الصحيح الجامع التركيبي ٣٥
ثمرة بحث الصحيح والأعم ٣٧
بحث الصحيح والأعم في المعاملات ٣٨
بحث الاشتراك وامكانه ٤١
حول امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى وامتناعه ٤١
لافرق في الامكان والامتناع بين المعنيين الحقيقيين أوالحقيقي والمجازي ٤٣
تقسيم الحكم التكليفي والوضعي وبيان أقسام التكليفي ٤٤
الموجودات الخارجية على قسمين ٤٦
حول القسم الأول من الوضعيات وهوالسببية أوالشرطية للتكليف ٤٧
القسم الثاني من الوضعيات الجزئية والشرطية للمأمور به ٤٨
القسم الثالث من الوضعيات: الوضعيات العرفية والشرعية ٥٠
تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط ٥٥
القيد في الكلام يكون على أنحاد ٥٧
انقسام الواجب الى المنجز والمعلّق ٥٨
تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري ٦٠
الواجب إما تعييني أوتخييري ٦٢
مذهب صاحب الكفاية في كيفية تعلّق الوجوب التخييري ٦٢
مختار المصنف حول كيفية تعلّق الوجوب التخييري ٦٤
تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي، والكلام في كيفية الكفائي ٦٤

بيان الصحيح في كيفية تعلق التكليف بالمكلفين في الكفائي ٦٧
الواجب إما موسّع أو مضيّق ٦٨
انقسام الواجب إلى التعبدى والتوصّلي ٧٠
امكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر وعدمه ٧٤
امكان التمسك بالاطلاق على الامكان وعدمه على الامتناع ٨٢
مقتضى الاصول عند عدم الاطلاق أوعدم امكانه ٨٣
في مقدّمية ترك الضدلفعل الضد و بالعكس وعدمها ٨٥
حول ثمرة المسألة ٨٩
امكان الترتب وامتناعه ٩٠
دفع محذور الأمر بالضدين في الترتب ٩٠
البرهان على امكان الترتب الذي أسّس بنيانه السيدالعلاّمة الشيرازي ٩١
البرهان المحكي عن بعض أعاظم العصر على بطلان الترتب ودفعه ٩٧
الترتب انما يجدي في دفع محذور التكليف بغير المقدور لافي محذور
اجتماع الحكمين المتضادين بناء على مقدّمية ترك الضد لفعل الآخر ٩٨
هل الامتثال في المهم الموسّع المزاحم للأهم المضيّق يتوقف على الترتب؟ ٩٩
هل يمكن تعلّق الأمر بالطبيعة أولا يمكن إلّا بالفرد ١٠١
في أنّ تعلّق الأمر بوجود الطبيعي على حدّ تعلقه بوجود الفرد أمرمعقول ١٠٤
حقيقة الايجاب مركبة أوبسيطة ١٠٥

الأبواب الأربعة

في مبحث الإجزاء وأن كل مأتي به مجزٍ عن أمره ١٠٩
تبديل الامتثال بالامتثال ١١٠
إجزاء اتيان المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري ١١٤

إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن المأمور به الواقعي	١١٩
المقام الاول في إجزاء الطرق والأمارات	١٢٠
المقام الثاني في إجزاء الاصول العملية وعدمه	١٢٥
مقتضى الأصل عندالشك في الطريقية والموضوعية	١٢٩
الإجزاء وعدمه في تبدل الرأي	١٣٠
الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته	١٣٣
انقسام المقدمة الى داخلية وخارجية	١٣٤
مقدمية الأجزاء للمركب وعدمها	١٣٤
دخول الأجزاء في محلّ البحث وعدمه	١٣٦
المقدمات الخارجية منحصرة في المقتضي والشرط والمعدّ	١٣٧
اختصاص النزاع بغير المقدمة السببية وعدمه	١٣٨
موجبات صرف التكليف عن المسبب إلى سببه	١٣٨
اختصاص النزاع بغير الشرائط الشرعية وعدمه	١٤٠
انقسام المقدمة إلى العقلية والشرعية والعادية	١٤٠
تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم بالامتثال	١٤١
انقسام المقدمة إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة	١٤٢
امكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه	١٤٤
لابدّ للقائل بالامكان من الالتزام بتعدد الوجود	١٤٤
البحث عن حيثية لزوم التكليف بمالايطاق في المسألة	١٤٦
ربمايتخيل أن الجواز والامتناع يبتني على بعض المباني	١٤٧
برهان صاحب الكفاية قدّس سرّه على الامتناع	١٤٩
حول مايرد على مقدمات البرهان المذكور	١٥٠

٥٢٣

الطلب والإرادة

مؤسّسة النشر الإسلامي

■ الكتاب: الطلب والإرادة □

■ المؤلّف: المحقّق آية الله العظمىٰ الشيخ محمّد حسين الاصفهاني □

■ المحقّق: لجنة التحقيق □

■ الموضوع: اصول □

■ اللغة: عربي □

■ عدد الأجزاء: جزء واحد □

■ عدد الصفحات: ٦٨ □

■ الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة □

■ الطبع: مطبعة مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ الطبعة: الأُولى □

■ المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة □

■ التاريخ: ١٤٠٩ هـ.ق □

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

فائدة

الطلب والإرادة عند الإماميّة والمعتزلة والأشاعرة ا

المشهور بين الإماميّة والمعتزلة، أنّ الطلب عين الإرادة، والمعروف من الأشاعرة، هي المغائرة، ووافقهم عليها بعض أصحابنا، وينبغي قبل الخوض في المطلوب رسم أُمور:

أحدها

في تحقيق حقيقة ما يعبر عنه بالإرادة

فانّه قد اختلف القول فيها غاية الاختلاف، مع الا تفاق على أنّها فيه تعالىٰ، هو العلم بالأصلح، والذي ينساق إليه النظر الدقيق، موافقاً لما ذهب إليه أهل التحقيق، أنّ **للإرادة** معنىً عاماً، وإن كان يعبّر عنها بالإبتهاج والرضا، والمحبة فيه تعالى، وبها وبالشوق في غيره تعالى.

والغرض هنا بيان السر في الحاجة إلى الشوق المغاير للعلم في أفعالنا، دون أفعاله تعالى، وهو أنّه لا ريب في أنّ مبدأ الحركات والانتقالات هي الطبيعة، وهي قوّة جوهريّة قائمة بالجسم ولا يستند الحركات إلى **النفس**،

بذاتها العقليّة الثابتة، إذ المتغير بما هو كذلك لا يستند إلى الثابت بما هو كذلك وإلّا لزم إمّا تغيّر الثابت، أو ثبوت المتغيّر وكلاهما خلف محال، نعم انّما يستند إلى النفس بواسطة المرتبة النازلة منها المتحدة مع الطبيعة، أو استخدامها للطّبيعة.

وبالجملة بعدما كان مميّل الجسم هي الطبيعة، فما لم يحصل لها ميل إلى الفعل، لم تكن مميّلةً للجسم ولا يحصل ميل لها إلّا بعد الشوق الأكيد إلى الفعل في النفس، إذ لولا الشوق النفساني الذي حاقّ حقيقته طلب الموجود من وجه المفقود من آخر، لم يحصل ميل في الطبيعة، بداهة انّا كثيراً ما نعتقد نفع الفعل ولا نفعله، فليس الميل مستنداً إلى نفس الاعتقاد بلا سبق الشوق، ولذا اتّفقوا على أنّ السقوط المترتّب على تصوّره في من كان على حائط دقيق العرض فعل غير اختياري.

ومما ذكرنا ظهر أنّ الفعل فيه تعالى لا يحتاج إلى الشوق، ولا يعقل فيه الشوق، فانّه تامّ فوق التمام وليس فاقد الوجود، أو كمال وجود، كيف وهو منتهىٰ سلسلة الحاجات والتعلقات!.

وبالجملة فالفعل الاختياري فينا مسبوق بتصوّره والتصديق بفائدته، والشوق المتأكّد النفساني المحرك للقوّة الفاعلة المحركة للعضلات، فهذه الجملة متمّمة لفاعليّة الفاعل، وبها يصير الشخص فاعلاً بالفعل ويخرج عن القوّة إلى الفعل.

وأمّا الواجب تعالى فلتماميته وبراءته عن جهات القوّة والإمكان، فاعل بنفس ذاته المقدسة، فهو الغاية والعلم والإرادة.

بيانه

أمّا كونه نفس الغاية: فلأنّ الفاعل لغرض زائد على ذاته مستكمل به قطعاً.

لا يقال: الغرض إيصال النفع إلى العباد فلا استكمال.

لأنّا نقول: مع أنّ لازم زيادةالغرض على ذات الفاعل أنّه لولاه لما كان تام الفاعلية، فيحتاج في فيّاضيته المطلقة إلى أمر زائد على ذاته، وهو ملازم للقوة الملازمة للتركيب تعالى شأنه أنّ إيصال النفع إلى العباد بالنسبة إلى الواجب إمّا أن يكون مكملاً لذاته تعالىٰ، أو منقصاً، أو يكون وجوده وعدمه على حد سواء بالنسبة إليه تعالى، والأوّلان مستلزمان للنقص فيه تعالىٰ، والأخير مستلزم للترجيح بلا مرجّح، وهو راجع إلى الترجّح بلا مرجح، فالغاية الحقيقية الذاتية في فعله المطلوب نفس ذاته المقدسة، فهو تعالى غاية الغايات وسائر الغايات المترتبة على الأشياء غايات عرضيّة وأغراض تبعية، فلم يلزم من كون الغاية ذاته المقدسة خلوّ ما في العالم من الفائدة والخاصيّة ليكون مصادماً للبديهة، بل غاية جميع هذه الغايات نفس ذاته كما سيأتي الإشارة إليه **إن شاء** الله تعالى.

بل مقتضىٰ النظر الدقيق كما عن بعض أهل التحقيق إتحاد العلّة الغائيّة والفاعليّة ذاتاً واختلافهما اعتباراً في غيره تعالى، فانّ الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فهو من حيث أنّه شبعان تخيّلاً يأكل ليصير شبعاناً وجوداً وعيناً، فهو بصدد استكمال الشبع التخيّلي ليخرجه من حدّ الذهن إلى العين، **وللكلام** محلّ آخر.

وأمّا كونه تعالى نفس العلم والإرادة:

فالكلام تارةً في البرهان على العينية، **وأُخرى** في كيفية العينية ورجوع حقائق الصفات إلى ذاته المقدّسة تعالى.

أمّا الأوّل: فالبراهين المتكثرة قائمة عليه، ويكفيك دليلاً وبرهاناً على ذلك أنّ واجب الوجود جلّت ذاته وعلت صفاته لو كان في مرتبة ذاته عارياً عن هذه النعوت الكمالية والصفات الجلالية والجمالية، وكانت النعوت الكمالية زائدة على ذاته، لم يكن في حد ذاته عالماً ولا قادراً مع أنّه بنفس ذاته مبدأ كل

وجود، وكل كمال وجود.

وتوهّم أنّ خلوّه عن مبادي الصفات غير ضائر مع ترتب آثارها من الإتقان وجودة النظام على ذاته كما زعمته طائفة من الجهلة وتبعهم بعض الأجلّة من المعاصرين في هذه المقالة المضلّة.

مدفوع بما أشرنا إليه في مبحث المشتق، أنّ العلم مثلاً بنفسه كمال، وإن كان أثره كمالاً أيضاً، فدعوىٰ خلوّه عن هذا الكمال مع أنّه منتهىٰ سلسلة الكمالات، أو دعوىٰ عدم كمالية العلم والقدرة ناشئة عن غاية العجز والقصور، عن إدراك كمالية العلم والقدرة مثلاً، وعن مبدئية الواجب لكل وجود ولكل كمال وجود، والعمدة في الالتزام بإنكار ذلك عدم تصوّر كيفيّة رجوع حقائق الصفات إلى ذاته المقدّسة فانتظر لبيانه.

وأمّا الثاني: فقد أشرنا إليه في مبحث المشتق، وهو أنّ العلم مثلاً حضور شيء لشيء ونفس ذاته المقدّسة حاضرة لذاته غير غائبة، وبتبع حضور ذاته لذاته يعلم كل مصنوعاته، ولذا قال أساطين الحكمة: إنّ مبدأ الكل ينال الكل من ذاته لا بصور زائدة على ذاته، تعالى عمّا يقولون.

وبالجملة العلم نفس الحضور غاية الأمر أنّ الحاضر لشيء قد يكون صورةً مجردةً كما في العلم الحصولي الارتسامي، وهو كيف عند الجمهور، وقد يكون نفس ذات الشيء كما في علم الشخص بذاته، من غير فرق في هذه الجهة بين الواجب والممكن، وإن كان بينهما فرق من جهة أنّ حضور ذواتنا لذواتنا لا يتبعه حضور شيء آخر لنا بخلاف مبدأ الكل الذي وجوده صرف الوجود ومنبع كل فيض وجود، فانّ حضور ماسواه له بحضور ذاته له.

وقد يكون حضور شيء آخر له بنفسه لا بصورته المجردة كما في العلّة بالنسبة إلى معلولها فانّ علمها به بنفس ارتباط المعلول الذي هو نحو حضوره عندها، فالعلم الحضوري منحصر في علم العالم بذاته وفي علم العلّة بالمعلول.

وممّا ذكرنا ظهر حال العلم الذي هو من الصفات الذاتية، وهو عبارة عن حضور الذات للذات، وهذا معنىٰ قولهم عليهم السلام: عالم إذ لا معلوم(١)، إذ ليس المعلوم بالذات، إلَّا نفس الذات، وكذا تبيّن حال العلم بعد الإيجاد فانّه عبارة عن نفس ارتباط المجعول بالذات الذي هو أتمّ أنحاء حضور شيء لشيء، وإلَّا فلا تغيّر ولاانتقال ولا سنوح حالة في ذاته الأقدس تعالى وتقدّس.

وأمّا الارادة:

فمعناها العام هي المحبة والرضا والابتهاج، وحيث إنّ الواجب تعالى صرف الوجود فهو صرف الخير، إذ الوجود كله خير بالذات، وإلَّا لزم صحة ما ذهبت إليه الثنوية من لزوم مبدأين: فاعل الخيرات وفاعل الشرور، بملاحظة أنّ الخير المحض لا يصدر منه الشر، فإذا كان الواجب صرف الخير، والخير هو الملائم والموجب للابتهاج ويكون لذيذاً ومحبوباً، فهو تعالى مبتهج بذاته أتمّ إبتهاج، وحيث إنّ كل ما كان مبدأ لانتزاع وصف اشتقاقي بذاته، فهو منشأ لانتزاع مبدأ الوصف، فهو مبتهِج ومبتهَج وابتهاج، وراض ومرضي به ورضا، كما أنّه عالم ومعلوم وعلم، وهكذا، وفي هذه المرتبة لا مراد إلَّا ذاته، وحيث إنّ ذاته تعالى صرف الوجود، فهو كل الوجود، فكل وجود مراد في مرتبة ذاته بمرادية ذاته لا بمرادية أُخرىٰ.

نعم ينبعث من هذه الإرادة الذاتية إرادة في مرتبة الفعل الإطلاقي بواسطة **أنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، وليس لفعله الإطلاقي على ماقرر في محلّه إلَّا حيثية** الفقر والارتباط والظلّيّة والحكاية، فليس بما هو هو شيئاً بالاستقلال، فكما أنّه

---

(١) التوحيد: ب ٢، ح ١٤، ص ٥٧، الطبع الحديث.

ليس إلّا عين الربط، فليس هو إلّا عين الحضور، ولذا كان هذا علمه تعالى في مقام الفعل، فكذلك ليس مرضيّاً به بما هو، بل بما هو حاك وظلّ، فيكون راضياً ورضاً أيضاً.

وهذه إرادة في مقام الفعل، وهذه هي التي من صفات الفعل، لا مطلق إرادته، وهي المعني بها في قوله عليه السلام: خلق الله الاشياء بالمشيّة والمشيّة بنفسها(١)، فانّ هذه المشية الفعلية المنبعثة عن المشية الذاتية، ولذا نسب إليها الخلق، وحيث إن موجودية الأشياء باتحاد الفعل الإطلاقي الذي هو المجعول بالذات، وهو الأمر الواحد معها، فلذا قال عليه السلام: إن الأشياء موجودة بها(٢).

وأمّا ما ورد(٣) من حدوث المشيّة، فالمراد هي المشية الفعلية، وبعبارة أُخرى هي المشيّة التي يكون المراد فيها غيره تعالى.

وأمّا الإرادة التي ليس المراد بالحقيقة هناك إلّا نفس ذاته جلّت ذاته، فلا دخل لها بمورد الأخبار.

فإذا عرفت كيفية اتحاد الغاية الداعيّة والعلم والإرادة فيه تعالىٰ، فاعلم انّا لمكان نقصاننا ناقصين(٤)غير تامّين في الفاعليّة، وفاعليتنا لكل شيء بالقوّة، ولذا نحتاج في الخروج من القوّة إلى الفعل إلى أُمور زائدة على ذواتنا من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد المميلة للقوّة الفاعلة المحرّكة للعضلات، بخلاف الواجب تعالى، فانّه لتقدّسه عن شوائب الإمكان وجهات

---

(١) التوحيد: ب١١، ح١٩، ص١٤٨، لكن في المصدر: خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية.

(٢) يعني في قوله عليه السلام: خلق الاشياء بالمشية.

(٣) التوحيد: ب١١، ح١٨، ص١٤٧، وفي ب٥٥، ح١، ص٣٣٦.

(٤) هكذا في الأصل، والظاهر «**ناقصون**».

القوّة والنقصان، فهو فاعل وجاعل بنفس ذاته العليمة المريدة القادرة، ففاعليته أتمّ أنحاء الفاعليّة، فالنظام التام الإمكاني صادر عن نظامه المرضي به المعقول الربّاني، وهو أحد الأسرار في عدم إمكان نظام أشرف من النظام الموجود.

فالعلم بمعناه العام موجود في الواجب والممكن، غاية الأمر أنّه تارة وجود واجبي، وأُخرى جوهر عقلاني، وثالثة جوهر نفساني، ورابعة كيف نفساني، وهكذا الإرادة معناها العام أمر واحد في الواجب والممكن يعبّر عنها بالابتهاج والرضا فيه تعالى وبالشوق فينا.

ولا نعني بالفعل الاختياري إلّا الفعل الصادر عن شعور ورضا من الفاعل، لا عن العلم بلا رضا، وإلّا لكان الرطوبة الحاصلة بمجرد تصوّر الحموضة، والسقوط الحاصل بمجرد تصوّره على حائط دقيق العرض اختيارياً، ولا عن موافقة الفاعل بلا شعور، وإلّا لكان جميع الآثار والمعاليل الموافقة لطبيعة مؤثراتها وعللها اختياريّةً.

فهذا هو السبب في تعبير الحكماء عن إرادته بالعلم بنظام الخير، فانّهم بصدد مابه يكون الفعل إختيارياً، وهو ليس مجرد الملائمة والرضا المستفادين من نظام الخير، بل باضافة العلم وإلّا ففهوم الإرادة غير مفهوم العلم، كما يظهر لمن تصفح كتبهم.

وبعد هذا فلا يعقل رجوع مفهوم إلى مفهوم، لأنّ الماهيات مثار المغائرة، ولا ترتّب حقيقة إحديها على الأُخرى، إذ الحقيقة واحدة هناك ، فلا يعقل ترتّب حقيقة صفة على حقيقة صفة أُخرىٰ.

والغرض من هذا الاطناب بيان أنّ مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، وأنّ كليهما ينتزع عن نفس ذاته المقدّسة على حدّ سواء، من غير ترتّب، فما به الرضا وهو العلم متّحد فيه تعالى مع الرضا، ولذا قال السيد العلّامة الداماد مالفظه: «مجعولا ته مرادة له، ونظامها الصادر عنه مرضي لذاته لا على سبيل أن يعلمها

ثم يرضى بها، بل على سبيل أنّ نفس علمه بنظامها الجملي الفاضل رضاه بها واختياره إياها(١)» إلى غير ذلك مما في كلمات أساطين الحكمة والمعرفة ممّا يدلّ على تغاير المفهومين واتحادهما مع الذات.

وأمّا رجوع حقائق الصفات بعضها إلى بعض في ذاته تعالىٰ، ففي العلم والإرادة على نهج واحد، فكما أنّ حقيقة علمه بذاته راجعة إلى وجوده وموجوديته لنفسه، كذلك حقيقة إرادته الذاتية عبارة عن خيريّته لنفسه، وصرف الخير ليس إلّا صرف الوجود، فحيثية الموجوديّة لنفسه راجعة إلى حيثيّة الخيرية لنفسه، وحيثية الخيرية لنفسه عين حيثية الموجودية لنفسه، فكما أنّ إرادته راجعة إلى علمه، كذلك علمه راجع إلى إرادته ورضاه، وكل عين ذاته، ومع ذلك فالمفاهيم مثار المغائرة والكثرة ولا تصح أن يقال: ليست إرادته إلّا مرتبة من علمه، وهو العلم بالأصلح، فافهم واستقم.

[الردّ على من قال بأن الإرادة في المخلوق اعتقاد النفع لا صفة نفسانية]

والعجب من بعض أعاظم العصر حيث ذهب إلى أنّ الإرادة في المخلوق اعتقاد النفع لا صفة نفسانية أُخرى غير العلم، لوجوه سخيفة زعم نهوضها لإثبات ذلك، وهي وإن كانت بديهية البطلان عند أهل النظر، لكن لا بأس بالإشارة إليها وإلى دفعها.

منها: انّ الارادة لو كانت صفة نفسانية غير العلم لكان ترتّب فعل عليها دون فعل آخر ترجيحاً بلا مرجّح، حيث إنّ الإرادات جميعها متحدة بالسنخ ولا اختلاف بينها إلّا بالمشخصات الوجودية بخلاف العلم، فانّ تغاير أفرادها بتغاير متعلقاتها فلو ترتب متعلّقه عليه دون مالم يتعلّق به لم يكن ترجيحاً بلا

---

(١) القبسات، القبس الثامن ص ٢١٤.

مرجّح، ولا مجال لقياس الصفة النفسانية بالعلم، من حيث تمايزها بتغاير متعلقاتها، لأنّ معنى تعلّقها بفعل تأثير الصفة النفسانية فيه، فلو توقّف تأثيرها على تمايزها، لزم الدور،هذا.

وأنت خبير بأنّه ناش عن عدم تصوّر حقيقة الإرادة، إذ من الواضح أنّ الإرادة كالعلم تشخصها بتشخّص ماتعلّقت به في مرتبة وجودها النفساني وترتب الفعل الخارجي من آثار تشخّص الإرادة بتعلّقها بما يترتّب عليها في مرتبة وجودها، لا أنّ الترتب المزبور عين تعلّق الإرادة بالفعل، وبالجملة الشوق كالعلم لا يتحقّق في النفس إلّا إذا تعلّق في هذه المرحلة بما يشتاقه الإنسان، وهذا بمكان من الوضوح، إذ الشوق المطلق كالعلم المطلق لا وجود له حتى يلزم من ترتب فعل خاص عليه الترجيح بلا مرجّح.

ومنها: أنّ الإرادة مشروطة بالقدرة، فإن كانت عين العلم **بالصلاح** عند الإشراف على الفعل بإعمال مقدماته صح هذا الاشتراط، لأنّ الفعل حيث **إنّه** محال، فلا إشراف على الفعل، فلا ينتزع من الاعتقاد الخالي عن الإشراف على الفعل عنوان الإرادة، إذ لا يعقل الانتزاع مع عدم منشأ الإنتزاع، وأمّا لو كانت صفة نفسانية فلا وجه للاشتراط إلّا توهم لغوية الإرادة، ولغويتها وعدمها غير ملحوظة فيها، وإلّا لزم سبق إرادة أُخرىٰ للحاظ حال الإرادة فتسلسل، لأنّ المفروض أنّ الإرادة تابعة في **التحقق** لعدم لغوية نفسها.

وفيه: أنّ الإرادةوهوالشوق الأكيد المحرك للقوّة الفاعلة لا تنقدح في نفس العاقل الملتفت إلى استحانة الفعل، إذ الشوق المزبور لا يكاد يحصل إلّا بعد مباديه، **ومنها** التصديق بفائدة عائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو قوّة من قواه، ومع الالتفات الى الاستحالة لا تصديق ولو احتمالاً بفائدة عائدة، فهذا هو السرّ في اشتراط الإرادة بقدرة المراد لا ماأفاده المورد فلا تغفل.

ومنها: أنّ مناط اختيارية الفعل صدور الفعل لأجل خيريّته، والإضطراري

بخلافه، فإن كانت الإرادة هو الاعتقاد بالنفع والخيرية، فلا إشكال لصدور المراد بتبع خيريّته التي علم بها، وأمّا لو كانت صفة نفسانية فصدور الفعل بواسطة تلك الصفة، وإن انقلب العلم بالصلاح إلى العلم بالفساد فلا يكون الفعل الاختياري دائماً صادراً بتبع خيرية الفعل.

وفيه: ما عرفت أن بقاء الشوق المتأكد النفساني تابع لبقاء التصديق بالفائدة العائدة، كما أنّ حدوثه تابع لحدوثه، فلا يعقل بقاء الإرادة المحصّلة للفعل مع انقلاب العلم بالصلاح إلى العلم بالفساد مضافاً إلى ماسيأتي إن شاء الله تعالىٰ في بيان ملاك اختيارية الفعل فانتظر.

تتمة

الإرادة تنقسم إلى تكوينية وإلى تشريعية. والمقابلة باعتبار تعلّق الاولى بفعل المريد بنفسه، وتعلّق الثانية بفعل الغير، أعني المراد منه.

وتوضيح المقام: أنّ فعل الغير إذا كان له فائدة عائدة إلى الشخص فينبعث من الشوق إلى تلك الفائدة شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة إليه، وحيث إنّ فعل الغير بما هو فعل اختياري له ليس بلا واسطة مقدوراً للشخص، بل بتبع البعث والتحريك إليه لحصول الداعي للغير حينئذٍ، فلا محالة ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياراً وهو تحريكه إلى الفعل، فالإرادة التشريعية ليست ماتعلّق بالبعث والتحريك فانّهما من أفعاله، بل الشوق المتعلّق بفعل الغير اختياراً، وأمّا إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص، فلا يعقل انبعاث الشوق النفساني إلى فعل الغير حينئذٍ، بداهة أنّ الشوق لا يكون بلا داع.

نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه أمراً أو التماساً أو دعاءً ذا فائدة راجعة إلى الشخص، فحينئذٍ ينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث

والتحريك، ولا وجه لعدّ مثل هذه الإرادة تشريعية، فانّ متعلّقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه، وهو فعل نفسه لا فعل غيره، هذا كلّه فينا.

وأمّا في الواجب تعالى، فيسأتي تحقيق الأمر في طيّ الجواب عن استدلال الأشاعرة القائلة بالمغائرة بين الطلب والإرادة.

ثانيها

في حقيقة الانشاء والوجود الانشائي

وقد اختلفوا في حقيقتهما غاية الخلاف، فعن جماعة أنّ الكلام الإنشائي قول قصد به ثبوت المعنىٰ في نفس الأمر وارتضاه شيخنا الاستاذ دام ظله(١).

وتقريبه: أنّ المراد بنفس الأمر ليس هو الخارج، إذ ربما لا يكون سنخ المعنى سنخ الأمُور الخارجية، مضافاً إلى عدم معقولية علّية اللفظ لوجود أمر في الخارج، ومنه علم أنّه لا يراد منه الذهن أيضاً، حيث إنّ اللفظ ليس يعقل أن يكون بنفسه علّة لوجود معنى ذهني، والانتقال من سماع الألفاظ إلى المعاني لا ربط له بعلّية اللفظ لوجود المعنى في الذهن، بل من جهة الملازمة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فتصوّر اللفظ من جهة سماعه مستلزم لتصوّر المعنى، لا أنّ اللفظ علّة له، مضافاً إلى عدم اختصاص هذا المعنى بالألفاظ الانشائيّة، بل جار في جميع الألفاظ الموضوعة، وحينئذٍ فالمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب

---

(١) وهو المحقّق الخراساني (قدّس سرّه) في كفاية الاصول ج١، في بحث اتحاد الطلب والارادة، وفي الفائدة الاولى من فوائده ص٢٧٥.

وضع الظاهر موضع المضمر.

وحاصله أنّ الكلام الإنشائي قول قصد به ثبوت المعنى في حدّ ذاته على حدّ ثبوت الزوجية للأربعة في ذاتها في قبال ثبوتها للخمسة، فانّه لا يكون إلّا بمجرد الفرض، فاللفظ منشأ لانتزاعه ومورد لا ختراعه بواسطة الوضع، فإذا أراد المستعمل أن يستعمل اللفظ على طبق ما وضع له، فلابدّ له من ذكر اللفظ، قاصداً به ثبوت المعنى في حدّ ذاته، فبهذا اللفظ المقصود به المعنى كذلك يحصل المعنى على حدّ تحقق سائر الاُمور الانتزاعية بوجود مناشيء انتزاعها، غاية الأمر أنّ منشئية شيء للانتزاع تارةحقيقيةواُخرى جعلية، كما فيما نحن فيه.

ومنه يتضح أنّ لازم ماذكر ليس قصر الإنشاء على الاُمور النفس الأمرية دون مايكون من الامور العينية.

وجه الا تضاح أنّ المفهوم وإن كان مطابقه من الاُمور الخارجية التي حيثية ذاتها حيثيّة طاردية العدم، لكن هذا المفهوم إذا قصد ثبوته باللفظ في ذاته كان بواسطةالعلقةالوضعية عندالعرف والعقلاء أمراً ثابتاً بثبوت اللفظ بمعنى أنّه كلّما ينظر إلى اللفظ المقصود به ذلك انُتزع منه المعنى، إذ كما أنّ المعنى المتأصل والاعتباري قد يوجدان بوجودهما الحقيقي، فيترتب عليهما الأثر المرغوب منهما، وقد يوجدان بوجود فرضي لا يترتب عليهما شيء، كذلك ربما يوجدان بوجود انشائي، وحاقّ حقيقة الوجود الانشائي ثبوت المعنى بتبع قصد ثبوته باللفظ، فكما أنّ الوجود الفرضي نحو وجود في المتأصل والاعتباري معاً، فكذلك الوجود الانشائي نحو وجود فيهما معاً، ولا يذهب عليك أنّه لا دور بناءً عليه، بتوهم أنّ رمي المعنى وتفهيمه يتوقف على سبق المعنى، ووجوده باللفظ دليل على تأخّره عن المستعمل والاستعمال، وهو توهم سخيف، إذ المعاني في حدودذواتها،لا تتوقف على شيء، نعم ثبوتها الإنشائي المتحقق بالإنشاء موقوف على الإنشاء، والمعنى الموضوع له هو نفسه، والانشائيّة من خصوصيات هذا الاستعمال، كما

سننبّه عليه إن شاء الله تعالىٰ. هذه غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه.

قلت: جميع الماهيات متأصّلة كانت أو اعتبارية، بعد مرتبة تقرر ذواتها التي ليست هي في تلك المرتبة من حيث هي إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، لها نحوان من الوجود، أحدهما: الوجود النوري الإدراكي، ثانيهما: الوجود العيني الخارجي، غاية الأمر أنّ الموجود العيني ربما يكون له مطابق في الأعيان، وربما يكون من حيثيات ماله مطابق في الأعيان، ويعبّر عن الأخير تارة بالوجود النفس الأمري، واُخرى بوجود الشيء بتبع وجود منشأ انتزاعه، وليس للماهيات مطلقاً غير هذين النحوين من الوجود.

نعم ربما يقال للشيء، وجود في اللفظ، ووجود في الكتابة، لكن هذين النحوين من الوجود غير ذينك النحوين، حيث إنّ الوجود الإدراكي النوري والوجود العيني حقيقةً وجود لنفس الماهية، وعين كونها في الذهن والخارج، بخلاف هذين النحوين، فإنّهما أوّلاً وبالذات وجود خارجي للّفظ والكتابة، لكن بواسطة الجعل والمواضعة والتنزيل ينسبان إلى الماهية بالعرض، لا أنّ الماهية موجودة حقيقةً باللفظ، إذ لو اُريد العينية، لزم كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، إذا حكى عن معنى جوهري.

ولا يندفع بما ذكر في التفصّي عن هذا الإشكال في الوجود الذهني، من كونه عرضاً بالحمل الشايع، وجوهراً بالحمل الأوّلي، وذلك لأنّ مفهوم الماء مسلوب عن لفظ الماء بالحمل الأوّلي، ولو اُريد الآلية وسببية وجود اللفظ لوجود المعنى منفصلاً في الخارج أو الذهن، لزمت المحاذير المتقدمة، مضافاً إلى أنّ هذا المعنى من الوجود، سواء اُريد منه العينية أو الآلية، لا اختصاص له بالمعاني الانشائية.

فاتضح ممّا ذكرنا أنّ وجود المعنى بنحو من أنحاء الوجود، بحيث يكون

وجوداً له لا للفظه المنزّل منزلته، لا معنى له إلّا الوجود الادراكي والوجود الخارجي بقسميه، فالمراد من قصد ثبوت المعنى باللفظ، إن كان قصد ثبوته حقيقة، بتبعية ثبوت اللفظ، كما توجد الفوقية بتبع وجود الشيء في الحيّز العالي، فهو غير معقول، لأنّ المعنى المزبور إمّا يكون من الاُمور التي لها مطابق في الخارج، أو ممّا يصح انتزاعه ممّا له مطابق في الخارج، والمراد بقصد ثبوته، إمّا ثبوته في الخارج بأحد القسمين، أو ثبوته في الذهن، وعلى أي تقدير يتوقف وجوده العيني على حصول مطابقه، أو مطابق ما ينتزع عنه في الخارج، ووجوده الذهني على تصوّره لا على وجود اللفظ، والقصد إلى ما لا يعقل غير معقول، وإن كان قصد ثبوته بثبوت اللفظ، ومرجعه إلى قصد وجوده اللفظي، فهو جار في جميع المعاني الخبرية، والانشائية والمفردة والمركبة، من غير اختصاص بالمعاني الانشائيّة، اللّهم إلّا على وجه وجيه سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه.

ومن هنا ظهر أنّ منشأيّة اللفظ المقصود به ثبوت المعنى، لنفس المعنى، أو منشئية اللفظ لنفس المعنى، وإن كانت ممكنة بالجعل، لكن الأوّل غير معقول، لأنّ المنشأ أمر غير معقول، حيث لايعقل قصد ثبوت المعنى كما ذكرنا، والثاني معقول، لكن لا دخل له بالمعاني الانشائيّة كما عرفت.

فان قلت: ماذكرت من استحالة القصد إلى ثبوت المعنى في الخارج، إنّما يكون إذا اُريد منه الإرادة التي لا تتعلّق بالمحال، وأمّا إذا اُريد منه البناء على ثبوته باللفظ، فلا استحالة كما يظهر بالتأمّل في موارد التشريعات، والتنزيلات، فإن تعلّق الإرادة الجدية بها ـ مع القطع بالخلاف ـ غير معقول، فليس هناك إلّا البناء، فكذا هنا، فالكلام الانشائي قول بني على ثبوت المعنى به في الخارج، وإن لم يتحقق في الخارج، بل وإن لم يعقل تحققه في الخارج، أو يقال إنّ مدلول الكلام الانشائي، إيقاع النسبة في النفس، وهو من الأفعال

القلبية، ولا دخل له بالإرادة وغيرها، والكلام الانشائي حاك عن ذاك الفعل القلبي، كالبناء حيث إنّه أيضاً فعل قلبي.

قلت: قد ذكرنا في مبحث المشتق، شطراً وافياً بالمرام ممّا له نفع تام في المقام، وهو أنّ إيقاع النسبة والبناء وغيرهما، ممّا يعد من أفعال القلوب، غير داخلة في الجواهر والأعراض، إذ المتوهّم كونه من مقولة الكيف النفساني، أو الفعل المعدود من الأعراض، وليس من الأول في شيء، إذ المفروض أنّ نسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد، لا بالقبول والانفعال، مضافاً إلى أنّ الكيفيات النفسانية معدودة، وليس ما ذكر منها، وكذا ليس من الثاني في شيء، إذ مقولة الفعل المعبّر عنها بمقولة أن يفعل، في قبال مقولة الانفعال، المعبر عنها بمقولة أن ينفعل، عبارة عن حالة التأثير التجددي للمؤثرمادام يؤثر كالتسخين في المسخّن مادام يسخن، كما أنّ مقولة أن ينفعل عبارة عن حالة التأثر التجدّدي للمتأثر مادام يتأثر، كالتسخّن للمتسخّن مادام يتسخّن.

ومن المعلوم أنّ المقام ليس كذلك، إذ ليس هنا أمران لهما حالتان كذلك، وأمّا مايعدّ عرفاً من الأفعال، كالضرب والأكل والشرب، فمركب من مقولات حقيقية يسمّى عرفاً بالفعل، كما لا يخفىٰ، فليس الإيقاع المزبور ـ كسائر ما يعدّ من أفعال القلوب ـ من جنس المقولات، بل يكون ضرباً من الوجود الإدراكي، الذي نسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد لابالقبول والانفعال، وحينئذٍ فلا يضرّ عدم اندراجه تحت مقولة من المقولات، إذ المقولات أجناس عالية للماهيات، والوجود ليس بجوهر ولا عرض.

وقد ذكرنا في مبحث المشتق، أنّ هذا النحو من الوجود الإدراكي داخل في العلوم الفعلية، دون الانفعالية المعدودة من الكيف المنقسمة إلى التصوّر والتصديق، وذكرنا هناك أنّ هذا المعنى ممّا نصّ عليه المحققون، خصوصاً صدر المحققين، ولا سيما في رسالة التصوّر والتصديق.

فإذا حققت ذلك وعلمت أنّ الإيقاع والبناء، ضرب من الوجود الإداركي، فاعلم أنّه لا يعقل مساس لهذا الوجود النوري الإدراكي باللفظ، إذ معنى قصد ثبوت المعنى باللفظ، أو الإيقاع به، إن كانت آلته اللفظ للبناء والإيقاع، فهو غير متصوّر، إذ ليس اللفظ من مبادي تحقق ذاك الوجود الإدراكي، ولا يحتاج النفس في الإيجاد والتأثير والخلّاقيّة إلى ذكر اللفظ، وإن كانت حكاية اللفظ عنها، بكون اللفظ الإنشائي، وجوداً لفظياً لها، فهو أيضاً محال، لما أشرنا إليه في مبحث المشتق، من أنّ الوضع للانتقال من سماع اللفظ إلى الموضوع له، وهو انّما يعقل إذا كان الموضوع له قابلاً للحصول في المدارك الإدراكية والوجود مطلقاً لا يقبل ذلك، سواء كان المعروض من سنخ العارض كما فيما نحن فيه أولا، فافهم واغتنم.

[في بيان فروق أُخر بين الإخبار والإنشاء]

وعن بعض الأعلام ممن قارب عصرنا «قدّس سرّه»(١) وجوه أُخر في بيان الفرق بين الإخبار والإنشاء.

منها: أنّ صيغة إفعل مثلاً لإظهار الإرادة النفسانية، وأُريد الفعل للإخبار عنها، والفرق بين الإظهار والإخبار، كالفرق بين مداليل الكلام، ومداليل النصب والاعلام، فالأول كقولك: دخل الوقت، والثاني كقول المؤذن في مقام الإعلام بدخوله: الله أكبر، فالأول إخبار يقبل الصدق والكذب، بخلاف الثاني، وإن كانا متحدين في جهة الكشف، وهكذا الأمر في سائر الإنشاءات، فانّ جميعها موضوعة لإظهار التمنّي، والترجّي، وطلب الفهم، ونحوها.

---

(١) هو المحقق الرشتي في بدائع الافكار، في بحث الطلب والارادة، ص٢٦٠.

وفيه: انّ الإخبار والحكاية، والإراءة والإظهار، والإعلام، كلّها إنشاءات عرفاً، أي لا واقع لها وراء نفسها، وليس قبول الإخبار للصدق والكذب، باعتبار نفسها، بل بلحاظ المخبر به، إذ الجملة الخبرية لم يستعمل في الإخبار بل في معاني مفرداتها، والإخبار انّما هو فعل المتكلّم بتلفظه بالجملة الخبرية بعنوان الحكاية، فالانشائيّة بهذا المعنى غير مختص بعنوان الاظهار، مضافا الى ماعرفت من ان الإظهار كالاخبار ليس بمستعمل فيه، حتى يكون مفهوم الصيغة اظهار الارادة، بل الاظهار انما هو بالصيغة كسائر الالفاظ، حيث انها مما يظهر بها معانيها، ويكشف بها عنها، فلا محالة يحتاج اللفظ الى معنى وهو على هذا البيان ليس إلّا الارادة، وسيأتي إن شاء الله تعالى مافيه.

وأمّا الفرق بين مداليل الكلام، ومداليل النصب والاعلام فواضح جداً، لكن الفارق ليس هو الإظهار والاخبار، بل بالكشف عن دخول الوقت مثلا في الاول، باستعمال اللفظ في معناه الذي هو عبارة عن تحقق دخول الوقت، وفي الثاني باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي، أو مجرد القراءة، لكن داعي المستعمل أو القاري إعلام الناس بدخول الوقت، فهو باستعمال اللفظ في معناه أو بقراءته، يخبر عن دخول الوقت، فهو من باب ترتّب العنوان الثانوي على اللفظ المستعمل في معناه، لا من باب استعمال اللفظ في هذا المعنى، والكلام في معنى الصيغة المستعملة فيه.

ومنها: ماهو اضعف من الاول، وهو استعمال الصيغة كقوله: اريد منك الضرب، اخبار في تحقق الارادة في النفس، لكن قد اعتبر في الاول وضعا ترتّب البعث على الكاشف عن ثبوت الارادة، بخلاف الثاني، فانّ ترتّبه عليه غير ملحوظ في الوضع وإن كان مترتباً قهراً.

وفيه: ان عدم الفرق بين الإنشاءات، وغيرها، لا في المعنى المستعمل فيه، ولا في ناحية الاستعمال، بل بمجرد الداعي بعيد في الغاية، على ما لايخفى

على اُولي الدراية.

ومنها: أنّ الصيغة موضوعة لنفس إرادة المادة، من غير دلالة على ثبوتها، ووجودها في نفس المتكلّم، بخلاف: اريد منك الضرب، فانّه دال على وجودها، فالفرق بين الإخبار والانشاء، دلالة الأول على الثبوت واللا ثبوت، بخلاف الثاني، فانّه دال على مجرد الإرادة المضافة إلى الضرب، فيكون حاله حال الالفاظ المفردة، نعم ثبوت الارادة عند التلفظ بالصيغة بملاحظة ظهور حال المتكلّم.

وفيه: أنّه مخالف للوجدان، فانّ لازمه مرادفة اضرب لقولنا: إرادتي منك الضرب، وهو مما لا يصح السكوت عليه بنفسه.

وعن بعض نحارير الوقت(١) وجه آخر في الفرق بين الاخبار والانشاء، وهو ان صيغة إفعل بعد ماعتبرت إيجاداً وإصداراً للمادة، من قبل المتكلّم، في مقام **الوضع**، يضعها الواضع للإصدار الاعتباري الذي ليس إلّا نفس اللفظ المزبور، فاللفظ في مقام الاستعمال مستعمل في نفسه، وحاك عن نفسه بلا واسطة، والتغاير بين الدالّ والمدلول اعتباري، فاللفظ باعتبار كونه من مقولة اللفظ دال، وباعتبار كونه منزلا منزلة الاصدار الحقيقي مدلول، وحيث إن الاصدار الحقيقي والايجاد الواقعي المتعلق بفعل الغير يدل على علّته، وهي الارادة الفعلية على حد دلالة **المعلول** على علّته، فكذا مانزّل منزلته يدل دلالة عقليّة على تعلّق الارادة بفعل الغير، بخلاف مثل اريد واقصد، فانهما يدلان على ثبوت الارادة بلا واسطة وبالدلالة الوضعية، وانما سمي الاول إنشاءاً، لكونه إيجاداً وإصداراً تنزيلياً، لا باعتبار جهة كشفه عن إرادة فعل

---

(١) هو المحقق الملا علي النجفي النهاوندي، في تشريح الاصول، عند البحث عن كيفية وضع الاخبار والانشاء (ص٤٢ ـ ٤٧) وعند البحث عن مادة الامر (ص٩٦ ـ ٩٨ من طبعة طهران بسنة ١٣٢٠).

الغير الموجودة في اريد واقصد، وأما سرّ وضع الصيغة الدالة بالواسطة على الارادة، مع وجود مايدل عليها بلا واسطة كاريد وأقصد، فلان الارادة المشكوف عنها بمثل اريد واقصد، يحتمل كونها إرادة ناقصة شأنية غير مؤثرة، بخلاف **المكشوف** عنها بافعل، فانّ الاصدار والايجاد لايتحققان إلّا بعد تنجّز الارادة وعدم المزاحم، وهكذا في سائر **الانشاءات**، فان حرف الاستفهام ايضا نزّل منزلة إصدار تفهيم الغير، وضع لنفسه على ماذكر، وصيغ العقود بعد مانزّلت منزلة إيقاع مضامينها، وضعت لنفسها للدلالة على التراضي بمفادها.

قلت: إن كان الموضوع له والمستعمل فيه نفس اللفظ الذي هو إصدار تنزيلي فلا معنى للاستعمال والوضع، إذ فائدة الوضع والاستعمال تفهيم المعاني بواسطة الألفاظ، فرمي اللفظ في مقام الاستعمال، بملاحظة الانتقال الى المعنى، بواسطة الانتقال إلى اللفظ بسماعه، فلو لم يكن هناك وراء اللفظ المنتقل إليه شيء، لا معنى للوضع والاستعمال، إذ الانتقال إلى اللفظ متفرع على سماعه، سواء كان هناك وضع، أولا؟ والمفروض على ماهو صريح كلامه زيد في إكرامه، ان المدلول نفس اللفظ وهذا هو السر في عدم إمكان إتحاد الدال والمدلول ذاتاً في مورد فرض الدلالة والحكاية، وأمّا التغاير الاعتباري لو لم يوجب تعدد الانتقال، فهو ايضا غير نافع، والمفروض هنا عدمه، إذ ماهو إصدار وتحريك بالحمل الشايع، هو نفس اللفظ لا انّ عنوان الاصدار ونحوه مدلول كما لا يخفى.

وبالجملة: بعد اعتبار اللفظ إصدارا، لا حاجة إلى وضع اللفظ بازاء نفسه، إذ لا معنى لتنزيل اللفظ منزلة الايجاد عنده، إلّا البناء على ذكر اللفظ عند إرادة إيجاد المادة تسبيباً، فلا يبقى مجال للوضع، مع أنّه بلحاظ الفائدة المترتبة على الوضع غير معقول.

نعم وضع اللفظ بازاء حقيقة البعث والتحريك، ليكون اللفظ تحريكاً تنزيلياً بالوضع أمر معقول، سيأتي الكلام في تقريبه إن شاء الله تعالى.

وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه نفس الإرادة، غاية الأمر أنّ الدال عليها في الصيغ الإنشائيّة، **دالّ مخصوص** من حيث كونه منزّلاً منزلة التحريك الحقيقي، فالايراد السابق مدفوع عنه، إلّا انه مع منافاته لظاهر كلماته في غير مورد، مدفوع بان دلالة المنزّل منزلة الايجاد على الارادة الايجادية عقلية فلا مجال للوضع، مع ان اللازم عدم الفرق بين الإنشاءآت والاخبارات لا في ناحية المستعمل فيه، ولا في ناحية الاستعمال، إلّا في الدوال عليها، وهو مع كونه خلاف الوجدان، مخالف لكلمات الكلّ، أو الجل من الاعيان.

والتحقيق: أنّ المعنى بما هو هو، ليس إلّا هو لا خبر ولا غير خبر، واما النسب بما هي نسب، فربما تتفاوت سنخاً بحيث يقبل بعضها لحاظ مطابقتها وعدمها مع الخارج، واخرى لا تقبل ذلك، **فمن** الثانية النسبة الإنشائيّة التي هي مفاد هيئة افعل، ومن الاولى مفاد بعت وملكت ونحوها القابلة للخبريّة والانشائيّة.

فنقول موضحاًلكلتا الطائفتين: اما مفاد هيئةإفعل، فهو البعث والتحريك المأخوذ على وجه المعنى الحرفي، بيانه: ان البعث والتحريك **ونحوهما** مفاهيم معروفة، فقد يريد المتكلّم الحكاية عن نسبتها إلى نفسه أو غيره فيقول: أبعثك، وأُحرّكك، أو بعثك وحركك، وقد يلاحظ نفس البعث والتحريك، من حيث انهما أمران بين الفاعل والمادة والمأمور، فيجعل اللفظ بازائه، فما وضع له اللفظ، والمستعمل فيه سنخ نسبة، لا يعقل قبولها للحاظ المطابقة، إذ البعث والتحريك بما هما بعث وتحريك، لا واقع لهما وراء نفسهما، فإذا جعل مثلهما نسبة متعلّقة بالمادة بملاحظة ماذكرنا، من أنها أمر بين الآمر والمأمور والمادة،

فلا يقبل لحاظ المطابقة وعدمها، إذ المعنى النسبي البعثي سنخ نسبة واقعها نفسها، كسائر الأفعال الخارجية، بخلاف نسبة قيام البعث بشخص، فانّ نسبة القيام سنخ نسبة يقبل لحاظ مطابقتها للواقع وعدمها.

وبالجملة فالمستعمل بقوله: اضرب، يرمي البعث إلى الضرب، فيكون اللفظ بعثاً تنزيلياً، لكونه وجوداً تنزيلياً بالوضع للبعث والتحريك، الذين يحكي عنهما لفظ البعث والتحريك، غاية الأمر، أنّ المحكي عنه بهما نفس المعنى بلا ملاحظة كونه نسبة بين شيئين، بخلاف المحكي عنه بلفظة اَضْرِبُ، فانه ملحوظ بما هو أمر بين المتكلم، والمادة والمخاطب، هذا كلّه بناءاً على ماهو التحقيق، من ان مفاد هيئة إفعل، البعث والتحريك، وما يساوقهما من المعاني.

وأمّا بناءاً على ماهو مختار شيخنا العلّامة(١) ادام الله أيامه، من ان مفهوم الصيغة، هو الطلب الإنشائي المتعلق بالمادة، فالأمر كذلك بمعنى أنّ المستعمل، يوجد مطلوبية المادة من المخاطب باللفظ لا بتوسط اللفظ، بل بمعنى ان اللفظ حيث نزّل منزلة الطلب المأخوذ على وجه المعنى الحرفي، نسبة بين الآمر والمادة والمأمور، فإذا قصد اللافظ تفهيم المنزّل عليه ورميه، فيرميه برمي وجوده اللفظي، وصحة السكوت في الإنشاءات مترتبة على مايترتّب عليه الأثر، بحيث لا تبقى حالة منتظرة للسامع في ترتيب الأثر عليه، والإنشاءات المأخوذة فيها النسب الإنشائيّة كذلك، حيث انها وضعت ليكون باعثاً للمخاطب هذا لكن سيأتي إن شاء الله تعالىٰ انّ التحقيق كون مفاد إفعل، البعث ونحوه، لا الطلب الإنشائي، هذا كلّه في مفاد هيئة إفعل.

---

(١) هو المحقق الخراساني في كفاية الاصول ج١، في الفصل الثاني فيمايتعلّق بصيغة الأمر، وفي الفائدة الاولى من فوائده.

وأمّا مفاد بعت وملكت ونحوهما، فهي موضوعةلنسبة العلقة البدلية، ونسبة الملكية إلى المتكلّم نسبة إيجادية، وهذه النسبة قابلة للحاظ المطابقة وعدمها، بمعنى ان المتكلّم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبة المزبورة باستعمال اللفظ الذي معناه رمي المعنى وإيجاده بوجود لفظي، وقد يتعلّق غرضه بايجاد مضمون الجملة فقط، من دون لحاظ الحكاية، وعلى كلّ تقدير فالمعنى نسبة البيع والملكية نسبة إيجادية، غاية الأمر أنّ إيجادها بوجودها اللفظي تارة بعنوان الحكاية، واخرى بلحاظ نفس وجودها وجوداً تنزيلياً، يترتّب عليه الآثار عرفاً وشرعاً، وعلى الاولى تتصف بالصدق والكذب دون الثاني، وإلى هذا يرجع قول من قال: ان الكلام الإنشائي قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر، فان المراد ثبوت المعنى ثبوتاً لفظياً، وهو ثبوته التنزيلي، لا ثبوته منفصلاً بآليّة اللفظ، وانما قيّدوه بنفس الأمر، مع ان وجوده اللفظي خارجي، بملاحظة ان اللفظ في جميع نشآت وجوده، وجود تنزيلي للمعنى، فكما انه بوجوده الخارجي من انحاء وجود المعنى بالتنزيل والاعتبار، فكذلك بوجوده الظلّي الذهني، فكأنّ المعنى بواسطة العلقة الوضعية ثابت في مرتبة ذات اللفظ، بحيث لا ينفك في مرحلة من مراحل الوجود عنه، فافهم واستقم.

ثم انه اتضح مما ذكرنا للمتأمل، ان تكرار الإنشاء ليس لفظاً بلا معنى، ولغواً محضاً بملاحظة ان البعث تحقق بالأول، فلا مجال له بعد حصوله، وكذلك العلقة البيعيّة بعد حصولها بالإنشاء الأوّل لا مجال لحصولها ثانياً، لكن بعد ماعرفت ان وجود المعنى بالإنشاء عبارة عن وجوده اللفظي المستعمل في معناه، تعرف ان هذا الوجود قابل للتكرار حقيقة إذ تقوّمه برمي المعنى باللفظ المنزّل منزلته، كما في الجمل الاخبارية

ومن هنا تبيّن سرّ إمكان تعلّقه بالمحال، كطر إلى السماء، وملكت السماء، فانّ المحال التسبب الجدّي إلى حركة المأمور على طبق التحريك الإنشائي،

وإلى حصول ملكية السماء حقيقة للمخاطب، وأمّا رمي المعنى باللفظ، وإيجاده بوجوده التنزيلي فلا استحالة فيه، والوجدان أصدق شاهد على أنّ طرْ إلى السماء، ليس لفظاً غير مستعمل في المعنى، ونحوه ملّكت السماء، كما أنّه ظهر صحة ما احتمله أُستاذنا الأعظم وعمادنا الأفخم(١) دام ظله، من اتحاد المعنى في الإنشاء والإخبار.

وأمّا في مثل صيغ العقود، ونحوها فقد عرفت حالها، من أنّ المعنى نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلّم، غاية الأمر أنّ المتكلّم قد يقصد نفسها، وقد يقصد حكايتها، وأمّا في مثل هيئة إفعل، فلما ذكرنا أيضاً أنّ البعث مفهوم واحد، غاية الأمر أنّه قد يحكي عن نسبة البعث إلى نفسه، أو إلى غيره، وقد يقصد نفس البعث المأخوذ نسبة، لا الحكاية عن نسبته إلى أحد، فافهم واغتنم.

---

(١) وهو المحقق الخراساني في كفاية الاصول، في بحث الطلب والارادة، وفي الفائدة الثانية من فوائده.

ثالثها

[منشأ النزاع في مسألة اتحاد الطلب والإرادة]

هذا النزاع، أعني مسألة اتحاد الطلب والإرادة، ومغايرتهما، نشأ من النزاع في الكلام النفسي، حيث استدل الأشاعرة بأنّ الأمر الامتحاني ونظائره، مدلولها الطلب، دون الإرادة، فيعلم ان ماعدا الإرادة والكراهة في الأمر والنهي معقول، والسرّ في دعواهم ذلك، والالتزام بالكلام النفسي، تصحيح متكلميّته تعالى، في قبال سائر الصفات، مع التحفظ على قدم الكلام، إذ الالتزام بقدم الكلام اللفظي، لا يعقل، مع كونه مركّباً من أجزاء متدرّجة، متقضّية، متصرّمة في الوجود.

ثمّ إنّه بعدما عرفت انّ النزاع في مسألة الطلب والإرادة، من تبعات النزاع المعروف بين الإمامية والاشاعرة في الكلام النفسي، تعرف انّ الالتزام بمغائرة الطلب والإرادة، أو الالتزام بانّ مدلول الصيغة، غير الارادة، غير ضائر، إذا لم يلزم منه ثبوت صفة اُخرى في النفس.

والكلام في هذا الأمر في مقامين: أحدهما في بطلان الكلام النفسي، وثانيهما في انّ الالتزام بامر آخر في مدلول صيغة الامر لا يلزم منه الكلام

النفسي، فنقول ومن الله التوفيق.

أمّا المقام الأوّل: فمختصر القول فيه، انّ اجناس الماهيات، كما برهن عليه في محله، منحصرة في المقولات العشر، أعني مقولة الجوهر، والمقولات العرضية التسع، وان الوجود الحقيقي الذي حيثية ذاته، حيثية طارديّة العدم، منحصر في العيني والذهني، غاية الأمر انّ طاردية العدم، في كل منها بحسب حاله، ومن الواضح ان ما يقبل كلا الوجودين، هي الماهيات، والمعاني التي هي في حدود ذواتها، ليست إلّا هي، لا موجودة، ولا معدومة، وأمّا الوجود الحقيقي، فلا يقبل وجوداً آخر، لا من سنخه، ولا من غير سنخه، والوجه واضح.

فالقائل بالكلام النفسي، ان كان يدعي ان سنخه، سنخ الماهية، فالبرهان قائم على انحصار الاجناس العالية في المقولات العشر، فلابدّ من ان لايكون خارجاً منها، وحينئذٍ حاله أيضاً حال الماهيات، من حيث قبول الوجود العيني والذهني، فمعنى قيامه بالنفس، امّا قيامه بنفسه، فلابدّ من ان يكون من الكيفيات النفسانية، كالعلم والارادة، ونظائرهما، المعدودة في فنّ المعقول من الكيفيات. وإمّا قيامه بواسطة الصورة العلمية، كسائر الماهيات التي نحو حضورها للنفس، بحصول الصورة، لابأن يكون نفس وجودها العيني، وجودها العلمي، **وموجوديتها** في الخارج، عين حضورها للنفس، كنفس الكيفيّات النفسانية، ومايشابهها مما سيأتي، فقيامه عين حضور صورته للنفس، فعلى الأوّل، لا مجال لدعوى الكلام النفسي، لان الكيفيات النفسانية مضبوطة محصورة، بحسب الدليل، ومدلولية أحدها للكلام اللفظي، بان يدل الكلام اللفظي على علم المتكلّم، بقوله اعلم، وعلى إرادته وقدرته وشهوته ونفرته وغضبه وفرحه وغيرها، لا ربط لها بالكلام النفساني، كما هو غير خفي، وعلى الثاني، فالأمر أوضح، لأنّ قيام الماهيات، والمعاني بالنفس، قياماً علمياً، داخل في مقولة العلم، وهو أمر مسلّم بين الطرفين، والاشعري ربما لا ينكره

ايضاً، بل يدّعي انه غير العلم، وانه قائم بالنفس بنفسه، على حدّ قيام الصورة العلمية بالنفس، ومن هنا ظهر ان قيام الكلام اللفظي بالنفس بتصوّره، لا دخل له بالكلام النفسي، لان ماهية الكيف المسموع، كماهية الكيف المبصر، مثل البياض والسواد، لها نحوان من الوجود العيني والإدراكي، فلا ينبغي لعاقل من العقلاء، أن يجعله من الكلام النفسي، في قبال الكلام اللفظي، ومدلولاً له.

وإن كان يدّعي ان سنخه سنخ الوجود، فهو كما مرّ منّا مراراً، هنا وفي مبحث المشتق، أمر معقول لكن لا يعقل مدلولية مثله للكلام اللفظي، لما عرفت مراراً، ان الوضع، للانتقال من سماع اللفظ، إلى المعنى، والوجود الحقيقي، لا يقبل الوجود، عينياً كان، أو نورياً وإدراكياً، فلا يعقل الوضع له.

وأمّا أصل معقولية الوجودات النورية الادراكية التي نسبة النفس إليها بالتأثير والوجود، وهو معدود من العلوم الفعلية، في قبال العلوم الانفعالية، المنقسمة إلى التصوّر والتصديق، فالوجدان شاهد على ذلك، فان منه إيقاع النسبة الملازم للتصديق، المقابل للتصور، إذ صورة ان هذا ذاك، مطابقاً لما في الخارج، طابق واقعاً ام لم يطابق، تصديق داخل في الكيف النفساني، لانفعال النفس، وتكيّفها بالصورة المنتزعة من الخارج وأمّا نفس هذا ذاك، من دون نظر إلى صورة مطابقة للخارج، فهو من منشآت النفس التي نسبة النفس إليها، نسبة الخلق والإيجاد، فهو من موجودات عالم النفس، ومنه الأحاديث النفسانية الوجدانية، فان نسبة النفس إليها بالانشاء والايجاد ونفس وجودها الحقيقي، عين حضورها للنفس، بل هذا حال كلّ معلول، بالنسبة إلى علّته، حيث انّ وجوده،عين ارتباطه بها،**وهوأفضل ضروب العلم، إذليس العلم إلّانفس حضور** الشيء، وهذا أتمّ أنحاء الحضور، ومنه سائر الصفات والكيفيات النفسية، فانّ

نحو وجودها في النفس، نحو معلوميّتها لها، وحضورها عندها، لا بصورة حاصلة، كما لا يخفى على من تفكّر وتدبّر، وإلى ماذكرنا أشار صدر أعاظم المحقّقين(١)، في غالب كتبه، وخصوصاً رسالته المعمولة في التصور والتصديق.

ومما ذكرنا تعرف، أنّ تخيّل جماعة من الأعلام، انحصار الموجودات النفسية، في الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة ونحوها لا وجه له، بل التحقيق، أنّ نسبة النفس إلى علومه مطلقاً، نسبة الخلق والإيجاد، كما برهن عليه في محله، وإليه اشار سيد الموحدين عليه السلام، بقوله عليه السلام: كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، فهو مخلوق لكم، مردود إليكم(٢).

ثمّ انّي لشديد العجب، من بعض الأعلام(٣)، ممّن قارب عصرنا، حيث التزم بعدم اشتمال الكلام، على النسبة الحكمية، من الخبرية والانشائيّة، نظراً إلى لزوم الكلام النفسي، المتّفق على عدم معقوليته، ولعل وجه النظر، انّ النسبة الانشائيّة، عبارة عن إنشاء المعنى في النفس، والحال اتفاق الامامية، على انّه لا شيء وراء الارادة في الانشاءات، وانّ النسبة الخبرية الحكمية، هي النسبة المرادة في الضمير، القائمة بالنفس، دون النسبة المقصود تفهيمها بالكلام، فانّ الالتزام بعدم دلالة الجمل الخبرية على ثبوت المحمول للموضوع، مما لاينبغي إسناده إلى أهل العلم، وهذا هو الذي أخذه من كلام بعض الاشاعرة حيث ذكروا انّ الكلام النفسي، هي النسبة بين مفردين القائمة بالنفس، وأنت خبير بما في الجميع.

أما النسبة الإنشائيّة، فقد أوضحنا الحال فيها، في سالف الكلام، وبيّنا

---

(١) وهو صدر المتألهين «قدّس سرّه».

(٢) كلمات مكنونة للفيض قدّس سرّه، ص١٩.

(٣) المحقق الرشتي قدّس سرّه في بدائع الافكار، في بحث الطلب والارادة، ص٢٥٣.

ان الإنشاء، ليس إنشاء معنى في نفس المتكلّم، بل اللفظ حيث وضع بإزاء مبعوثية المادة، فهو وجود تنزيلي للبعث المزبور، فللمتكلّم ان يوجد البعث المزبور في الخارج، بوجوده التنزيلي الجعلي، المترتّب عليه الآثار عرفاً، أو شرعاً، وهذا معنى استعماله فيه، فلا ربط أصلاً للنسبة الانشائيّة، بإنشاء معنى في النفس.

وأما النسبة الخبرية، فلا يعقل غير النسبة الواقعية، القائمة بالنفس، قياماً علمياً، إلّا ما أشرنا إليه، من الوجود النوري الإدراكي، وهو كما عرفت في غاية المعقولية، نعم مدلوليته للكلام اللفظي غير معقول، ولعل مراد البعض، **من الأشاعرة،من أنّ الكلام النفسي، هي النسبة القائمة بنفس المتكلم،هو هذا** الوجود الإدراكي، غفلة عن انه لا يعقل مدلوليته للكلام اللفظي.

ومن هنا ظهر مافي كلام الامامية، والمعتزلة، والاشاعرة جميعاً، حيث نفى الامامية، والمعتزلة، امراً آخر وراء الارادة، ومعاني الألفاظ في النفس، وأنّه لا يعقل فعل للنفس، والحال انّك قد عرفت معقوليته، وأثبت الأشاعرة مدلوليّة ماحصّلوه بوجد انهم من الحديث النفسي، والنسبة النفسية، للكلام اللفظي، مع انك قد عرفت عدم معقولية مدلولية الوجود الادراكي، للكلام اللفظي، نعم يمكن ارجاع كلام الامامية، إلى عدم معقولية أمر في النفس، وراء ماذكروه، لكن بحيث يكون مدلولاً للفظ لا بما هو هو.

ثمّ إنّ الاستعمال، وإن كان رمي المعنى برمي اللفظ، وهذا المعنى، معنى قصدي، إلّا انّ اتصاف الكلام بالصدق، ليس دائراً مدار القصد الاستعمالي، كيف وهو موجود في مثل زيد كثير **الرماد**، مع انه لا شبهة في عدم اتصافه بهما، مع تعلّق القصد بالحكاية عن لازمه، وهو الجود، بل يدور الصدق والكذب مدار القصد الجدّي، المتعلّق بالحكاية عن الواقع، فالكلام الوارد مورد التورية لا يتصف بالكذب، لعدم تعلّق القصد الجدّي باراءة مضمونه، وإن تعلّق

القصد الاستعمالي، برمي المعنى.

فما عن بعض الأعلام(١)، «من انّ التورية، كذب، وإلّا لزم الكلام النفسي، نظراً إلى انّ مدلول الكلام، مخالف للواقع، والنسبة الموافقة للواقع، القائمة بنفس المتكلّم، غير معقولة؛ لانّه عين الالتزام بالكلام النفسي عجيب، إذ مدلول الكلام، بما هو هو، مع قطع النظر عن تعلّق القصد الجدي بالحكاية عن النسبة المدلول عليها بالجملة، ليس مورداً للصدق والكذب، مضافاً إلى ان التورية كلام تعلّق القصد بخلاف ظاهره، بلا نصب قرينة، فالمستعمل فيه، خلاف ظاهره فالقصد الاستعمالي ايضاً ربما يتعلّق بما يوافق الواقع، وانما فهم المخاطب خلاف الواقع، لعدم القرينة، مضافاً إلى ان قيام المعاني بالنفس، قياماً علمياً، لا ربط له بالكلام النفسي، وأعجب منه، دعواه ان الصدق والكذب، **من صفات الألفاظ، كالإعراب والبناء، من دون دخل اصلاً للمعنى.**

وأنت خبير، بان اللفظ بما هو لا ارتباط له بالواقع، ليقال انه مطابق، أو غير مطابق له، فافهم واستقم.

وأمّا المقام الثاني: فقد عرفت بعض الكلام فيه، مما تقدم، وهو ان الالتزام بالكلام النفساني، انما يكون باطلاً، إذا لزم منه ثبوت صفة نفسية في النفس، وامّا إذا لم يلزم منه ذلك، فلا إشكال.

وتفصيل هذا الاجمال، انّ صيغة إفعل، كما يساعد الوجدان، **موضوعة** للبعث الى المادة والبعث معنى من المعاني، مطابقه التحريك الخارجي، فاذا نزّل لفظ منزلة هذا المعنى، بداعي تحريك الغير، من دون تحريك خارجي، فلا محالة يوجد البعث، بوجوده التنزيلي، من دون لزوم انقداح ارادة في النفس، متعلقة بالفعل، فهل ترى ان دلالة اللفظ على البعث، وإنشاء البعث

---

(١) هذا المحقق الرشتي «قدّس سرّه» في بدايع الافكار في ثمرات مسألة الطلب والارادة.

بالصيغة، يلزم منه ثبوت صفة نفسانية، أو فعل نفساني؟ ولزوم ذلك، مبنيّ على توهّم أن الأنشاء، إيجاد أمر في النفس، وقد عرفت بطلانه.

تكملة

المعروف انّ معنى متكلّميته تعالى، **إيجاده**الكلام في موضع، والمعروف من الاشاعرة: الالتزام بقيام المعاني، بذاته المقدسة، وسمّوها بالكلام النفسي، وجعلوا الكلام اللفظي، دالّاً عليه.

مع انّ تلك المعاني القائمة بذاته، إن كان قيامها على حدّ قيام العلم، بحيث يكون عين ذاته، كانت علماً، لا كلاماً، وإن كانت زائدة على ذاته، وحالّة فيه، لزم ان يكون الواجب محلّاً لغيره، وخلو مرتبة ذاته عن الكمال، فيكون ناقصاً في مرتبة ذاته، مستكملاً بغير ذاته.

وكذا ما يقال: من ان معنى متكلّميته تعالى، إيجاد الكلام القائم بغيره تعالى، فانّه يستدعي ان يكون كل كلام كلامه تعالى، لانتهاء سلسلة الإيجاد، كالوجود إليه تعالى، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولا ينفع تقييده بقصد إعلام الغير من قبل الله، إذ لو تكلّم أحد، بقصد انه كسائر أفعاله، من قبل الله، كان ذلك كلام الله، بل ولو قصد الاعلام من قبل نفسه، كان بالبرهان كلاماً، بقصد الاعلام من الله، وكذلك لاينفع التقييد بكونه بلا واسطة، إذ الأصوات والحروف اعراض، لا توجده بلا واسطة الموضوع.

بل التحقيق في كلامه تعالى مابيّنه سيد **الموحدين**، واميرالمؤمنين عليه السلام، في خطبته المباركة: إنما يقول لما أراد كونه «كن فيكون» لا بصوت يقرع، ولابنداء يسمع، وانما كلامه فعله(١).

---

(١) نهج البلاغة:خطبة ١٨٦ ـ ط ـ بيروت، فيه:وانما **كلامه** سبحانه فعل منه .

وأمّا السرّ في تسمية الإيجاد كلاماً، فهو ان الكلام مايعرب عمّا في الضمير، والوجود معرب عمّا في الغيب المكنون، وتمام الكلام يطلب من غير المقام، وفي المثل: الكلام يجرّ الكلام، هذا تمام الكلام، فيما أردنا تقديمه من الامور المتعلّقة بالمقام.

فإذا عرفت ذلك،فاعلم أنّ النزاع، في مسألة الطلب والإرادة، إن كان في مدلول الصيغة، بتقريب أنّ القائل بالاتحاد، يقول بانّ مدلول الأمر ليس إلّا الإرادة، وانّ الطلب، ليس إلّا ذلك، أو عنوان ثانوي، منتزع عن الصيغة المظهرة للإرادة، والقائل بالمغائرة يدّعي أنّ مدلول الأمر، هو الطلب، وهو غير الإرادة، لوجوده في موارد، لا توجد الإرادة، فمرجع النزاع إلى بيان مدلول الصيغة، فحينئذٍ يمكن القول، بأنّ مدلول الأمر، غير الإرادة، وغير الطلب، لما عرفت، من أنّ مدلول الصيغة، هو البعث المأخوذ على وجه المعنى الحرفي.

والمفهوم الأدوي و إن كان في وجود صفة نفسانية أو فعل نفساني في مورد الأمر بحيث يكون له تعلّق بالكلام، فالحق فيه إمكان فعل نفساني، لكن لا يعقل كونه مدلولاً للكلام كماقدّمنا حق الكلام فيه.

و إن كان في مجرد اتحاد الطلب والإرادة، مفهوماً، ومصداقاً، مع قطع النظر عن كونهما مدلول الصيغة، فلنا أيضاً اختيار الاتحاد، والمغائرة، من دون لزوم الكلام النفسي.

وذلك: إذا اخترنا كون الطلب، من العناوين المنتزعة من الصيغة، في مقام البعث مثلاً، فانّ الصيغة الكذائيّة، منشأ انتزاع عنوان الطلب، فلا ربط له، مفهوماً ولا مصداقاً، بالإرادة، ولم يلزم منه ثبوت صفة نفسانية، أو فعل قلبي، ليقال انّه التزام بالكلام النفسي.

بل التحقيق على فرض قطع النظر عن المدلولية للكلام، لا بأس بالالتزام، بكون الطلب، مثلاً فعلاً قلبياً، يوجد في حال البعث، والتحريك الإنشائي، لما

مرّ منّا مراراً أنّ المحال مدلوليته للكلام، لكون حاقّ حقيقته، وجوداً نورياً، إدراكياً، وأمّا معقولية نفسه، فلا ينبغي الإشكال فيه، لدخوله في العلوم الفعلية، دون الانفعالية.

وأمّا تحقيق حقيقة الحال، في اتحاد مفهوم الطلب والإرادة، بعد ماعرفت من عدم الضير في المصير إلى الاتحاد، والمغائرة، فلا يترتب عليه أثر، وإن كان الظاهر من أهل اللغة، تقاربهما معنى، ولا يختص الطلب كما يظهر من بعض أعاظم العصر في تشريحه، بالإرادة من الغير، كما يشهد بذلك قولهم: طالب الدينا، وطالب المال والعلم.

نعم المظنون قوياً ان الطلب عنوان لمظهر الارادة قولاً كان أو فعلاً فلا يقال لمن اراد شيئاً قلباً، من دون مظهر طلبه.

وبالجملة المظنون قوياً من قولهم: اطلب لي من فلان شيئاً، أو طلبته فما وجدته، أو طالبته، أنّ الطلب عنوان إنطباقي على القول، أو الفعل، بل التحقيق ذلك، وإن لم يكن إرادة نفسانية في البين، كما يظهر من قولهم: اطلب لي من فلان شيئاً، فانّه ليس أمراً بالإرادة منه، بل أمراً بما يعنون بعنوان الطلب، من قول، أو فعل، وكذلك طالبته، فانّ المادة في المثالين، نفس حقيقة الطلب، لا الطلب الإنشائي، كما هو ظاهر.

وممّا ذكرنا يتضح للمتأمّل، أنّ المسألة على أيّ وجه عقلية، وعلى أيّ وجه أُصولية، وعلى أيّ وجه لغوية محضة، إذ لو كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية، أو فعل نفساني، في قبال الإرادة، عند الأمر بشيء، كانت المسألة عقلية، وقد بيّنا لك إمكانه في نفسه، وامتناع مدلوليته للكلام مطلقاً، ولو كان النزاع في أنّ مدلول الأمر، هل هو الإرادة، والطلب متحد معها؟ أو منطبق على الكاشف عنها، أولا؟ كانت المسألة أُصولية، فيكون الصيغة مطلقاً، كاشفة عن الإرادة عند الإماميّة والمعتزلة، وكاشفة عن الطلب المغائر مع الإرادة عند

الأشاعرة، فلايترتب على الصيغة حينئذٍ مايترتب على إحراز إرادة المولى، وقد أوضحنا لك سابقاً أنّ الأمر على خلاف القولين، وأنّ مدلول الصيغة هو البعث والتحريك، كما يساعده الوجدان، وقد عرفت أنّه لا دخل له بإنشاء أمر في القلب، ليدخل في الكلام النفسي، مضافاً إلى ما عرفت أنّ المحال مدلولية الفعل القلبي للكلام، لا نفسه، وظنّي أنّ الإماميّة، والمعتزلة، والأشاعرة، جميعاً ليسوا بصدد بيان مفهوم الصيغة، بل الأمر كماحرّرناه أوّلاً في عقلية المسألة هذا، ولو كان النزاع في مجرد مرادفة لفظ الإرادة والطلب، من دون نظر إلى الصيغة أو إلى لزوم ثبوت صفة نفسانية في النفس، على المغائرة، كانت المسألة لغوية، لا ربط لها بالكلام، ولا بالأُصول، والتكلّم فيها في هذين العلمين فضول، وقد عرفت حالهما من هذه الجهة أيضاً في الجملة.

لايقال: التكلّم في مرادفتهما، ليس من جهة تشخيص المفهوم، بما هو هو، بل من جهة أنّه لو ثبت وحدة المفهوم، كشف قطعاً عن أنّ المصداق واحد، لاستحالة انتزاع الواحد عن المتعدد، فيبطل الكلام النفسي، ولو ثبت تعدّد المفهوم، كشف عن تعدد المصداق، لاستحالة انتزاع المتعدد عن الواحد بما هو واحد، فيصح دعوى مدّعي الكلام النفسي.

لأنّا نقول: ليس لازم الالتزام بعدم المرادفة، تعدد المصداق، لاحتمال أن يكون معنى الطلب، كما احتملناه، بل قوّيناه، أمراً منتزعاً من قول، أو فعل، مظهر للإرادة، فلا يستدعي تعدد المفهوم أن يكون لكلّ منهما بنفسه، مطابقاً في الاعيان، ليلزم منه صحّة الكلام النفسي، فافهم واستقم في المقام، فانّه من مزالّ أقدام الأعلام.

ثمّ إنّه اتضح لك ممّا حررناه أنّ هذا النزاع، لا يكاد يرجع لفظياً، إمّا بتقريب أنّ الطلب والإرادة متحدان مفهوماً، ومصداقاً، وإنشاءاً، لكن المنصرف من الإرادة، هو الحقيقي منها، ومن الطلب هو الإنشائي منه، فلذا

ذهبت الأشاعرة إلى المغائرة، فمن يدّعي المغائرة، فانّما يدّعي مغائرة الإنشائي من الطلب، والحقيقي من الإرادة، وهو بمكان من الصحة، ومن يدّعي العينية، فانّما يدّعي عينية الحقيقي منهما، كالإنشائي منهما، فلا نزاع إلّا لفظاً. أو بتقريب أنّ الأشاعرة يدّعون، انّا نجد في أنفسنا حال الأمر شيئاً هو الطلب، وهو غير الإرادة، وغيرهم يسلّمون ذلك، لكنّهم يقولون: انّه عين الإرادة، فلا نزاع عندهم في وجود الطلب، إلّا في اللفظ، حيث إنّ الأشاعرة يدّعون أنه مسمّى بالطلب، دون الإرادة، وغيرهم يدّعون أنّه مسمّىٰ بهما.

وفي الأوّل منهما، وإن احتمله شيخنا(١) أطال الله بقاءه، أنّ هذا النزاع على ماعرفت، نشأ من النزاع في الكلام النفسي، فمدّعي المغائرة، يدّعي ثبوت صفة نفسانية قائمة بالنفس، غير الإرادة، فكيف يقبل الحمل على المغائرة بين الإنشائي والحقيقي! إلّا أن يتكلّف متكلّف، ويقول: إنّ الأشاعرة يزعمون أنّ الإنشاء إيجاد أمر في النفس، فالمغائرة المدّعاة، بين الإنشائي والحقيقي، غاية الأمر أنّهم **أخطأوا** في معنى الإنشاء، فلا نزاع واقعاً.

وفي الثاني منهما وإن كان محتمل كلام العلّامة في شرحه على التجريد(٢)، أنّ النزاع ليس في أنّ هذا الشيء مسمّى بالطلب فقط، أومسمّى به وبالإرادة، بل في أنّ هنا شيئاً واحداً، أو شيئين، وأيّ نزاع حقيقي، أعظم منه، إلّا أن يريد من لفظية النزاع، أمراً آخراً كما لايبعد.

ثم اعلم إنّه استدل الأشاعرة على المغائرة بوجوه، أوجهها وجهان:

الأوّل: أنّ المولى، قد يطلب من العبد ما لا يريده واقعاً، للامتحان والاختبار، بل ربما يطلب مبغوضه اختباراً، فالطلب هنا متحقق، دون الإرادة.

وجوابه: انّ الأمر إن كان بصيغة اطلب الإنشائي، فالثابت هنا هو الطلب

---

(١) المحقق الخراساني قدّس سرّه في كفاية الأصول، ج١، في بحث **اتحاد** الطلب والإرادة.

(٢) المسألة السادسة من شرح التجريد في أنه تعالى متكلّم.

بوجوده الجعلي، التنزيلي، المعبّر عنه بالإنشائي، والطلب الجعلي الإنشائي، كالإرادة الإنشائيّة **المنشأة** بصيغة أُريد، مغائر عند الكل، مع الإرادة الحقيقية، وهذا الدليل، ليس بكافل لمغائرة الحقيقي منهما، وإن كان بصيغة إفعل، فلا طلب أيضاً لا إنشاءاً، ولا حقيقة، على ماهو التحقيق، من أنّ مفادها، البعث والتحريك، ومغايرتهما للإرادة، مما لا ريب فيها، نعم بناءاً على كون أصل حقيقة الطلب، عنواناً انتزاعياً من البعث ،**كانت المغائرة ثابتة**، وحقيقة الطلب موجودة، إلّا أنّه لا ينفع الأشعري، فانّه بصدد إثبات صفة نفسانية، أو فعل نفساني، في قبال الإرادة، ولو ادّعى مع ذلك، وجود فعل نفساني مسمّى بالطلب، عند الأمر مطلقاً، ولو لم يكن إرادة، فلا مانع عندي من تصديقه، ولا يترتّب عليه مفسدة أصلاً، إلّا أنّ الأشعري لا يكتفي بمجرد ذلك، بل يدّعي مدلوليته للكلام اللفظي، وقد عرفت استحالة المدلولية **للكلام في غير مورد** ومقام، فراجع.

وقد **أجاب المشهور** عن هذا الوجه، بأنّ الأمر هناك صوري، بناءاً منهم، انّ الأمر وضعاً، أو إطلاقاً، ظاهر في البعث الناشئ عن إرادة حصول متعلّقه، فكما لا إرادة حقيقيّة، كذلك لا طلب حقيقي، والصورية بهذا المعنى، لا يستدعي أن تكون الصيغة لفظاً بلا معنى، كما لا يخفى.

وأمّاما في الفصول: «من أنّ الأمر حقيقي، فانّ مدلول الصيغة، إرادة إيقاعيّة، ومرجعها إلى إرادة ينشأها الامر، ويحدثها»(١) والمحصّل حينئذٍ إرادة وقوع الفعل من المكلّف، بجعل الظرف متعلّقاً بالإرادة، وهو لا يستلزم إرادته منه، بجعله متعلّقاً بالوقوع، والأمر الامتحاني، من قبيل الأوّل.

ففيه: إن اريد من هذا البيان، شرح حقيقة الوجود الإنشائي، وابداء الفرق

---

(١) إلى هنا عبارة الفصول «في تحقيق معنى الطلب» باختلاف يسير: ومابعده محصّل **كلامه** .

بين الإرادة الإنشائيّة والحقيقية، فالفرق بينهما أوضح من ماجعله فارقاً، فانّ الوجود الحقيقي للشيء المعدود من الكيفيات النفسانية، والوجود الجعلي التنزيلي الذي حاقّ حقيقته وجود المعنى بوجوده التنزيلي، وهو اللفظ، بمكان من المباينة، ولا حاجة إلى هذا التدقيق.

وإن أُريد منه أنّ حقيقة الإرادة النفسية، يمكن أن توجد على وجهين، ففيه أنّ الإرادة التشريعية دائماً، تحتاج إلى ثلاثة أطراف: المريد، والمراد، والمراد منه، ومرادية الفعل والمرادية من المكلّف حقيقة، لا يتفارقان أصلاً، إذ لايعقل تعلّق الإرادة المحضة بالمكلّف، من دون مرادية وقوع الفعل، لتقوّمها في الوجود بهما معاً، فلا تغفل.

فان قلت: لِمَ تلتزم في جواب الأشاعرة، بعدم الإرادة في مورد الامتحان، ولا تلتزم بوجودها، نظراً إلى أنّ الفعل وإن لم يكن مراداً بالذات، لكن حيث دعا الآمر اختبار العبد بهذا الفعل، يصير **مراداً** بالعرض، فلا طريق للأشاعرة إلى المغائرة.

قلت: الفعل ما لم يطرأ عليه عنوان محسّن، لا ينقلب عمّا هو عليه، وبمجرد وجود الداعي للمولى إلى الامتحان والاختبار، لا ينقلب عمّا هو عليه، إذ ما يتوهّم من العنوان الطارئ، هو كون الفعل ممّا يختبر به، ويمتحن به، مع أنك خبير بأنّ الامتحان والاختبار، كالتعجيز والتسخير، من أفعال الآمر، فالمولى بأمره يمتحن العبد، ويختبره، أو يعجزه، ويسخّره، فالأمر هو مايمتحن به، أو يختبر به، لا المأمور به، ولذا يصل المولى إلى غرضه، وإن لم يأت العبد بالمأمور به، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّ حقيقة الإرادة، لولا الدّاعي، وهي الغاية المترتبة على المراد، لا يكاد يتحقق، فليس حالها، حال الأمر **والبعث**، حتى يتحقق بالمصلحة في نفسه، فلا تغفل.

وأمّا دعوى استحالة الأمر الامتحاني، في البارئ تعالى، وإن أمكن في المخلوق، كما عن بعض نحارير العصر(١) سلّمه الله تعالى، فمدفوعة، بأنّ الغرض من الأمر الامتحاني، لو كان منحصراً في طلب العلم بحال العبد، لكان محالاً في حقّه تعالى، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، بل ربما يكون الغرض تصفية العبد، وإخلاصه، بانقياده للمشقة، وإشرافه على الفعل، بإعمال بعض مقدّماته، حتى يبلغ إلى المصالح العظيمة المترتبة على الانقياد، لمثل ذلك الأمر العظيم، كما في الخليل عليه السلام، بالإضافة إلى ذبح الولد الذي هو أعزّ الأشياء عليه، فانّه تكميل عظيم، والمصالح المترتبة على الانقياد، لمثل ذلك الأمر العظيم، والفوز بثوابه، لا يكاد يحصل، إلّا بواسطة الأمر الموجب، لفعلية مافي النفوس الكاملة، من القوّة والاستعداد للفوز بالمراتب الكمالية، فليس غرض المولى في **الأمر الامتحاني مجرد الاختبار وطلب ظهور الحال بل ربما يكون الغرض هو الامتحان الذي معناه، إخلاص الشيء، وتصفيته، كما في امتحان الذهب، وإن كان يلازمه الاختبار الذي معناه مطاوعة الخبرة والاطلاع، فافهم واغتنم.**

ونسبة الامتحان إليه تعالى، في الآيات والروايات، شايعة، فمنه قوله تعالى: «امتحن الله قلوبهم للتقوىٰ» (٢) وقوله عليه السلام: أو مؤمن امتحن الله قلبه (٣) وسيأتي إن شاء الله تعالى، مزيد بيان لذلك في أواخر المسألة.

الثاني: لو كان الطلب عين الإرادة، لزم في تكليف الكافر بالإيمان، بل مطلق العاصي بالأركان، إمّا أن لا يكون التكليف حقيقيّاً، وهو خلاف

---

(١) هو المحقّق الملا علي النهاوندي النجفي في تشريح الأُصول في مقام الجواب عن الوجه **الثاني** من الدليل الأول للاشاعرة ص٧٧.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٣.

(٣) الأُصول من الكافي: ج١، باب فيما جاء أنّ حديثهم **صعب مستصعب، الحديث ٢، فيه:** عبد مؤمن.

الضرورة أو تعلّق الإرادة بالمحال، وانفكاك إرادته تعالى عن مراده، وكلاهما محال.

بيان الملازمة: أن حقيقة التكليف، لو كانت عبارة عن الطلب المغائر للإرادة، لم يلزم محذور، ولو كانت عبارة عن إرادة الفعل، فإن لم يلتزم بالإرادة في الفرض، فلا تكليف حقيقي، وإن التزمنا بالإرادة، لزم محذوران:

أحدهما: تعلّق الإرادة بالمحال، لأنّه تعالى علم الكفر من الكافر، والمعصية من العاصي، فالطاعة والإيمان محالان، وإلّا لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فالإيمان والطاعة، كلاهما محال، وإرادة المحال محال.

ثانيهما: لو أراد تعالىٰ الإيمان من الكافر، والطاعة من العاصي، لزم وقوعهما، وإلّا لزم تخلّف الإرادة عن المراد فيه تعالى، مع أنّه تعالى لو أراد شيئاً، قال له كن فيكون، والحال أنّه لم يقعا منهما.

والجواب بالالتزام بوجود الإرادة، ودفع المحذور الأول بما عن المحقق الطوسي، قدّس سرّه القدّوسي، من أنّ العلم تابع، لا مؤثر في المعلوم، حتى يمتنع المعلوم، أو يجب به(١)، وبيانه أنّ الشيء إذا كان ممكناً بالإمكان الذاتي والوقوعي، صحّ تعلّق الإرادة به، بخلاف ما إذا امتنع بالذّات، أو وقوعاً بحيث يستلزم فرض وقوعه المحال، فانّه لا يصحّ، والعلم هو إدراك الشيء على ماهو عليه من الإمكان والوجوب والامتناع، وحكايته، فهو فرع الشيء على ماهو عليه، والسرّ في عدم وقوع غير المعلوم، تحقق سببه، فامتناع عدمه أو وجوده، امتناع بالغير، حيث أخذ بوصف عدم علّة الوجود، أو وجودها، والامتناع الغيري، لا ينافي الإمكان الذاتي والوقوعي، كما أنّ الوجوب الغيري، لا ينافي

---

(١) كشف المراد في شرح التجريد المسألة الخامسة، في أنه تعالى يريد الطاعات. والظاهر انّ ما في **المتن** محصّل كلام المحقق الطوسي «قدّس سرّه» لانفس عبارته.

الإمكان بالمعنيين.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّ العلم لا مدخل له أصلاً في وجوب المعلوم وامتناعه، لاذاتاً ولا وقوعاً، ولا بالغير، لأنّ الوجوب والامتناع الغيريين المتصورين هنا، نشئا من **قبل تحقق** علّة الوجود والعدم،ولو لم يكن علم بهما في العالم.

فما عن العلّامة رحمه الله، بعد مانقلناه عن الحكيم الطوسي قدّس سرّه، من أنّ الاستحالة نشأت من فرض العلم، كما ينشأ من فرض النقيض(١)، غير وجيه، لما عرفت أنّ وجود العلم وعدمه في الامتناع الغيري، المتصوّر في المقام، على حدّ واحد، وإلّا فيرد عليه، ما أورده شيخ المحققين، في هداية **المسترشدين(٢)**، من وقوع الفرض المعلّق عليه، فيستحيل الأمر والإرادة بعده، كما يستحيل وجود النقيض بعد ثبوت نقيضه.

نعم يمكن تطبيقه على ماذكرنا، من أنّ الامتناع غيري، لا وقوعي، كما يشهد له عبارته قدّس سرّه في تهذيبه، حيث قال: **إنّ فرض** العلم، فرض المعلوم، لأنّ شرطه المطابقة والامتناع لاحق، وهو لايؤثّر في الإمكان الذاتي الذي هو شرط التكليف، انتهىٰ(٣).

وهو عين ماذكرناه، من أنّ الامتناع نشأ من قبل فرض وجود الكفر بعلّته، وعدم الإيمان بعدم علّته، والوجوب والامتناع غيريّان، وهما على حالهما، ولو لم يتعلّق بهما علم أصلاً.

---

(١)**هذامحصّل كلام العلّامةفي النهايةوعبارتهاعلى مانقله في هداية المسترشدين هكذا...انّ العلم تابع** للمعلوم فلا يؤثّر في وجوده ولا عدمه فهو على **إمكانه**، ومايترائى من تفريع المحال عليه نظراً إلى لزوم إنقلاب علمه تعالى جهلاً**انّمانشأمن فرض تعلّق العلم** به، كما أنّه يستحيل وقوع أحد النقيضين أو الضدين على فرض وقوع نقيضه أو ضده الآخر وذلك لايقضي باستحالة ذلك الشيء ضرورة أنّ استحالة وقوع الشيء على فرض لا يقضي باستحالته مطلقاً.

(٢) هداية **المسترشدين** في معاني الامر،والمحكي مضمون كلامه.

(٣) الفصل الرابع، في ا لمأمور به، من **تهذيب الوصول** للعلّامة.

وبالجملة الصحيح أنّ الاستحالة لم تنشأ من فرض تعلّق علم الباريء أصلاً، بل نشأت من فرض وجود الكفر بعلته، فالإيمان ممتنع بالغير، لثبوت سبب عدمه، وهو لا ينافي الإمكان الذاتي والوقوعي، ولو فرض عدم تعلّق علمه تعالى بالكفر محالاً، لكان الأمر على حاله، وهذا بخلاف مالو كان العلم سبباً ومؤثراً في المعلوم، لأنّ مثل علمه تعالى من الأسباب، يمتنع عدمه امتناعاً ذاتياً، فوقوع خلاف ماتعلّق به، ممتنع بالامتناع الوقوعي، لأنّ فرض وقوعه مستلزم للمحال، وهذا هو الفرق بين سببيّة علمه، ومؤثريته، وسببيّة سائر الأسباب، فإنّ عدم سائر الأسباب، ليس بمحال ذاتي، ولا وقوعي، غايته الامتناع الغيري، المجامع مع الإمكان الذاتي والوقوعي، المصحح لتعلّق الإرادة به.

ثم إنّ بعض أجلّة العصر، بيّن الجواب المزبور، بوجه آخر، هو أنّ علمه تعالى بخصوص أحد طرفي الوجود والعدم، تابع للواقع، فإن كان الوجود الواقعي ممتنعاً، فعلمه تعالى بالوجود ممتنع، وإن كان واجباً، فعلمه تعالى واجب، وإن كان ممكناً، فعلمه تعالى بخصوص وجوده الواقعي، وعدمه الواقعي، ليس بواجب، لا بمعنى أنّ أصل علمه تعالى بالواقع، ممكن، حادث، بل بمعنى أنّ علمه الخاص، باعتبار خصوصية، وهي كونه متعلّقاً بخصوص الوجود الواقعي، أو العدم الواقعي، غير واجب(١).

وذكر في وجهه، أنّ العلم أمر، قوامه بالمحيط، والمحاط عليه، فيكون علمه الخاص، من صفاته الفعلية تعالى، وعلى ذلك فعلمه الخاص، متفرع في التقوّم، والتقرّر، والتحصّل، على الوجود الواقعي، أو العدم الواقعي، وحينئذٍ فكيف يعقل أن يؤثّر ماهو تابع في تحصّله على شيء، في ذلك الشيء، ويترتّب

---

(١) المحقق الآخوند الملّا علي النجفي النهاوندي «قدّس سرّه» في تشريح الأُصول في مبحث الأمر ص٧٢ - ٧٣.

على هذا، أنّ نفس وجود الكفر مع عدمه، متناقضان، ولا يجتمعان، فكذلك علمه بالكفر بخصوصه، مع عدم الكفر، مما لايجتمعان ذاتاً، وهذا لايمنع من تعلّق الإرداة بالإيمان من الكافر، إذ لا أثر للعلم بما هو، في امتناع المعلوم، وإمكانه، هذا محصّل كلامه، زيد في إكرامه(١).

ولعمري إنّه توجيه عجيب، وتدقيق غريب، نشأ من عدم الخبرة بقواعد العلم الإلهي، وعدم العلم بكيفيّة العلم الرباني، بل بكيفيّة العلم مطلقاً.

أمّا سرّ عدم الخبرة بكيفيّة العلم مطلقاً، فلأنّ المعلوم بالذات التي يتقوّم به العلم، نفس الصورة الحاصلة الحاضرة عند النفس، وأمّا مطابقها، **أعني ذاالصورة، فهومعلوم** بالعرض، ولا يعقل كونه معلوماً بالذات، إذ لا يعقل حصول أمر مادي، في النفس المجردة، للمحاذير المسطورة في محلّها، وحضور الصور المجردة، لا يتوقف على وجود ذي الصورة، حال العلم في الخارج، كيف ومن المشاهد لكل عاقل، تعقّله لما سيوجد، بخصوص وجوده الواقعي.

وأمّا سرّ عدم الخبرة بكيفيّة علمه تعالى، فهو أنّ التبعية في التقرّر، **والتحصّل**، يلازم نفي العلم عنه في الأزل، بخصوص الموجودات الممكنة فيما لا يزال، مع قيام البراهين القويمة الأركان، على ثبوت هذه الصفة الكمالية التي هي أشرف الكمالات، في مرتبة ذ اته.

وما زعمه هذا الجليل سلّمه الله، من أنّ عدم علمه بخصوص الوجود الواقعي في الممكن، لا ينافي أصل علمه تعالى بالواقع، مع قطع النظر عن خصوص الوجود الواقعي لامحصّل له عند المحصّلين، إذ العلم لا يتشخّص إلّا بمتعلّقه، فمع قطع النظر عن خصوص الوجود الواقعي، والعدم الواقعي، لا شيء حتى يقال إنّه علم تعالى به، والماهيات معلومة بالعرض، بتبع العلم

---

(١) وهذاالمحكي مضمون كلامه في تشريح الاصول.

بالموجودات، ولا يعقل معلوميّتها بالذات في مرتبة ذاته تعالى، وإلّا لزم انقلاب ماسنخه سنخ حقيقة الوجود الطارد للعدم، إلى ماسنخه سنخ الماهية التي ليست هي من حيث هي إلّا هي، لا موجودة، ولا معدومة.

وتوهّم أنّ العالميّة كالمبصرية، لايسلب عن الشخص بمجرّد عدم الطرف فعلاً، ولذا لا يقال لمن لا يبصر فعلاً، لعدم الطرف، أنّه أعمى، فكذا الباري، عالم ولو لم يكن معلوم

سخيف جدّاً، للزوم كون علمه بالموجودات فيما لا يزال، بالقوّة، والخروج من القوّة إلى الفعل، على التدريج، تعالى شأنه عن جهات القوّة والإمكان.

نعم ما ذكره يجري في أخيرة مراتب علمه تعالى بالعرض، وهي نفس وجودات الحوادث، **فانّ معلوميّته له** تعالى، بنفس وجودها العيني، الذي هو عين ارتباطه به تعالى، بتبعيّة ارتباط فعله الإطلاقي، المعلوم له بنفس ذاته، وهذا كله غير العلم الذاتي الإلهي، الذي به يعلم جميع ما في دار الوجود، على ماقدّمنا فيه ا لكلام في أوائل المسألة.

ثمّ إنّ التحقيق: انّ ما أجاب به العلّامة الطوسي قدّس سرّه(١) من تابعية العلم بهذا المعنى من التابعية، مختص بالعلوم الا**نفعالية**، حيث لا سببية لها للمعلوم، وأمّا العلم الفعلي، كعلم الواجب تعالى، الذي هو عين ذاته المقدّسة الفيّاضة المستندة إليه موجودات عالم الإمكان، فلا معنى للتابعيّة، بل المعلوم تابع للعلم من هذا الوجه، تبعية المعلول للعلّة، وإن كان العلم تابعاً للمعلوم بوجه آخر، لهجت به ألسنة العرفاء، وسيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

فالحقّ في مقام الجواب، ماسيأتي إن شاء الله تعالى، في الجواب عن الجبر، من أنّ العلم كما تعلّق بالكفر، كذلك تعلّق بسببه، فكما أنّ سلسلة المسبّبات

---

(١) شرح التجريد: في المسألة الخامسة.

مستندة إليه تعالى، فكذلك سلسلة الأسباب، والإيجاب بالاختيار، كالامتناع بالاختيار، لا ينافي الاختيار، فلا يستحيل تعلّق التكليف بالممتنع بالاختيار، كما لا يستحيل تعلّقه بالواجب بالاختيار، فالإشكال غير منحصر في تكليف الكافر بالإيمان، بل يجري في تكليف المؤمن بالإيمان أيضاً.

نعم، يبقى الكلام في أنّ إرادة مايقطع بعدم وجوده كيف يتمشّى من الملتفت إلى أنّه لا يوجد بسببه، وسيأتي إن شاء الله تعالى الجواب عنه، هذا كلّه في دفع المحذور الأوّل.

وأمّا المحذور الثاني، فيندفع بما أفاده شيخنا الاستاذ العلّامة(١) أدام الله أيّامه، من الفرق بين الإرادتين، بحيث لا تضادّ بينهما، إذ الإرادة المتعلّقة بالكفر من الكافر، إرادة تكوينية، وحقيقتها العلم بما هو صلاح، بحسب النظام الكلّي، وهذا هو الذي لايكاد يتخلف عن المراد، حيث إنّ المحل قابل،يسأل بلسان استعداده الدخول في دار الوجود، والمبدأ تام الافاضة، لا بخل في ساحته المقدّسة، والوجود بما هو، خير محض، ومحض الخير، فلذا لا يعقل التخلّف. وأمّا إرادة الإيمان من الكافر، فهي إرادة تشريعية، وحقيقتها العلم بالصلاح في فعل المكلّف، وحيث يقتضي العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالاتها، وإعلام المكلّفين بصلاحهم وفسادهم، فلذا يجب عليه تعالى تحريكهم إلى مافيه الصلاح، وزجرهم عمّا فيه الفساد، فهذه الإرادة، علّة البعث، دون التكوين، ليلزم استحالة التخلّف، أو اجتماع الضدين، أو المتناقضين(٢).

قلت: قد أسفلنا لك في أول المسألة، أنّ حقيقة إرادته تعالى في مرتبة ذاته

---

(١) المحقق الخراساني قدّس سرّه في فوائده.

(٢) المحكي مضمون كلامه قدّس سرّه في الفائدة الثانية، من فوائده.

المقدّسة، ابتهاج ذاته بذاته، ومحبة ذاته لذاته، وحيث إنّ وجوده صرف الوجود، وصرف الوجود كلّه الوجود، وكلّ الوجود، فكل وجود وموجود وكمال وجود، محبوب ومراد في مرتبة ذاته، بنفس محبة ذاته، وابتهاجه بذاته المقدّسة، وذاته تعالى جاعل بالذات، وفيّاض بذاته العليمة، القادرة المريدة، والنظام التام الإمكاني على طبق النظام الشريف الربّاني، فالايمان من الكافر لو كان مراداً بارادته الذاتية التي هي عين ذاته لكان من جملة النظام التامّ إذ النظام التام الإمكاني، كما عرفت صادر على طبق النظام الرباني، وحيث لم يقع الكفر من المؤمن، والإيمان من الكافر، كشف عن عدم تعلّق الإرادة الذاتية بهما، وعدم دخولهما في النظام الرباني، وإلّا لكان في النظام الإمكاني.

نعم، من جملة النظام التام الذي لا أتمّ منه، نظام إنزال الكتب، وإرسال الرسل، والتحريك إلى مافيه صلاح العباد، والزجر عمّا فيه الفساد، فالمراد بالإرادة الذاتية، هذه الأُمور، دون متعلّقاتها، وإلّا لوقعت، فلا أثر من الإرادة التشريعيّة، في صفاته الذاتية.

نعم، لا بأس باطلاقها على البعث والتحريك، كما في الخبر الشريف المروي في توحيد الصدوق، بسنده عن أبي الحسن عليه السلام، قال: إنّ لله إرادتين، ومشيّتين، إرادة حتم، وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لايشاء، الخبر(١). وهو ظاهر في أنّ الإرادة التشريعيّة، حقيقتها الأمر والنهي، وأن حقيقة الإرادة والمشية، هي التكوينية، فافهم، فانّ نيل هذا المرام، بعيد عن غالب الأفهام.

فإن قلت: سلّمنا أنّه ليس هناك، إلّا إرادة تكوينية. لكن البعث إلى

---

(١) توحيد الصدوق رحمه الله: الباب الثاني، الحديث ١٨، وفي الأُصول من الكافي: ج١، باب المشية والإرادة، الحديث٤.

شيء، مع القطع بعدم وقوعه من المبعوث إليه، غير معقول، إذ البعث بداعي صيرورته داعياً للغير إلى المبعوث به، ولا يكاد ينقدح هذا الداعي بعد الالتفات إلى عدم دعوته في المبعوث إليه.

قلت: البعث ليس علّة تامة لحركة العبد، وانقداح الداعي في نفسه، بل من المقدّمات، وشأن المقدّمة كما حرّر في محله، أن يكون ممّا يمكن أن يتوصّل به إلى ذيها **لا ان توصّل** فعلاً، ومن الواضح أنّ القطع بعدم انبعاث العبد، لا يسقط البعث عن هذا الشأن، وهو إمكان صيرورته داعياً إمكاناً ذاتياً ووقوعياً، كما لا يخفى **على** الخبير، وبقية الكلام تطلب ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى في مستقبل الكلام.

تنبيه فيه تنزيه

حيث عرفت أنّ الإطاعة والإيمان، والكفر والعصيان، بمقتضىٰ إرادته التكوينية تعالى شأنه، واجبة الصدور عن العبد، فيشكل، بأنّه لا معنى للتكليف حينئذٍ، إذ المفروض وجوب الصدور، فهو غير مقدور.

والجواب انّ إرادته تعالى لو كانت متعلّقة بفعل العبد مطلقاً، أراده، أم لا، كان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد، وإرادته في فعله، إذ المفروض أنّه واجب الصدور، أراده العبد، أم لا، ففيما أراده **العبد** من باب الاتفاق، يكون الفعل والإرادة، معلولى علّة واحدة، وهي الإرادة الأزلية، والمشية الإلهية، وأمّا لو كانت متعلّقة بفعله، باختياره وقدرته،**وبالجملة** بالأسباب **على** حدّ تعلّقها بالمسببات، فلا طريق للجبري إلى عدم تأثير قدرة العبد، وإرادته، إذ المفروض أنّ نفي الاختيار بمجرد وجوب الصدور، لمكان تعلّق الإرادة الأزلية به، وبعد ما علم أنّ الإرادة لم يتعلّق بالفعل بما هو، بل بماديه الاختيارية، أيضاً فلا مجال لأن يقال بعدم اختياريته، لمكان الوجوب، إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، كيف والشيء ما لم يجب، لم يوجد، فالوجوب بالاختيار مؤكّد لاختياريته،.

وممّا ذكرنا اتّضح فساد ما ربما يتوهمه الجاهل، من أنّ مسبوقية الفعل

بالإرادة وجدانية، فالنزاع ليس إلَّا في التسمية، وهو أنّ العدلي، يسمّي هذا الفعل اختيارياً، دون الجبري.

وجه الفساد: انّ كل سابق لا يجب أن يكون مؤثّراً في اللاحق، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإرادة، لا يرفع النزاع من البين، بل الجبري يدّعي عدم تأثير السابق، لمكان وجوب الصدور، والعدلي يدّعي التأثير لما ذكره، من عدم المنافاة، فلا تغفل.

ثمَّ إنّ الجبري وإن زعم أنّ نفي الاختيار عن العباد، واستناد جميع الأفعال إليه تعالى، نوع تعظيم، وتمجيد له تعالى، حيث لامؤثّر في الوجود إلَّا الله، إلَّا أنّ عادة الله جرت على إيجاد ما يسمّىٰ بالمسببات، بعد إيجاد ما يسمّىٰ بالأسباب، لكنّه غفل عن أنّه ظلم عظيم، في حقّ عادل حكيم، لأنّ هذه الأفعال لا يفعل استنادها بلا واسطة، إلَّا إلى القوىٰ الجسمانية المتجددة الذوات، والطبايع المتصرّمة الآنيات، لا إلى الأرواح القدسية، والشامخات العقلية، فضلاً عن واجب الوجود بالذات، وللذات.

وبالجملة دعوىٰ مباشرته تعالى لا يجاد الأفعال القبيحة، والأعمال الرذيلة السيئة، زندقة بيّنة، كما لا يخفى، كما أنّ المفوّضة زعموا أنّ استناد الأفعال إلى العباد، على وجه الاستقلال، نوع تنزيه له تعالى عن استناد القبايح إليه تعالى، ولم يعلموا أنّه شرك محض، بل هؤلاء أعظم شركاً من الثنوية، لأنّ الثنوية قالوا بشريك واحد له تعالى، واسندوا الشرور إليه، وهؤلاء قالوا بتعدد الشركاء، بعدد الفاعلين.

وبالجملة الاستقلال في الإيجاد، فرع الاستقلال في الوجود، كما حقّق في محله، والحال أنّ الاستقلال في الوجود، مختص بواجب الوجود الذي هو منبع كل فيض وجود، فتدبّر.

فان قلت: الإرادة من الممكنات، فلابدّ من أن تستند إلى الإرادة الواجبة

بالذات، فليس فعل العبد بإرادته، حيث لا تكون إرداته بإرادته، وإلّا لتسلسلت الإرادات.

قلت: الفعل الاختياري، ما كان نفس الفعل بالإرادة، لا ما إذا كان إرادته بالإرادة، وإلّا لم يكن فعل اختياري في العالم، حتى فعل الله، تعالى عمّا يقول الظالمون، إذ المفروض أنّ اختيارية فعله، لصدوره عن العلم والإرادة، ولو كانت إرادته تعالى بارادته، لزم أن لا تكون الإرادة عين ذاته تعالى، إذ لو كانت إرادته تعالى بإرادة اُخرىٰ، لكانت تلك الإرادة زائدة على ذاته، مضافاً إلى أنّ الحاجة إلى مرادية الإرادة، من جهة أنّ الإرادة من مقدّمات الفعل، فلو لم تكن بإرادته، لم يكن الفعل بإرادته، وحينئذٍ فيشكل، بأنّ هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة، بل يجري في علمه، وقدرته، ووجوده، حيث إنّها ممّا يتوقف عليها الفعل، وليست تحت قدرته، واختياره.

فتصحيح مراديّة الإرادة، كما عن السيد العلاّمة الداماد(١) قدّس سرّه أو إدخال الإرادة تحت الأفعال الاختيارية، كما عن صاحب الفصول(٢)، ممّا لايجدي شيئاً، إذ من أوضح ماله دخل في الفعل، وجود الفاعل، وهو غير مستند إلى نفسه، وغير داخل تحت قدرته بديهة، وعليه فالفعل غير اختياري، وإن كانت الإرادة بالإرادة.

وحينئذٍ فيجاب عنه بالنقض بفعله تعالى، فإنّ ذاته وصفاته، وإن كانت مرادة له تعالى، لما عرفت أنّه مبتهج أتمّ ابتهاج بذاته، وصفاته، وأنّه لا مراد في مرتبة الذات، إلّا ذاته المقدّسة، لكن ذاته وصفاته، ممّا يتوقّف عليه فعله، ومع ذلك ليس ذاته ولا صفاته، من أفعاله الاختيارية، حيث إنّه موجود بلا علّة،

---

(١) القبسات: القبس الثامن، ص٢١٧، ط سنة ١٣١٥.

(٢) في الحسن والقبح العقليين، **والعبارة** هكذا: «**فاتّضح** انّ الإرادة **من الأفعال الاختيارية**».

لا أنّه موجد لنفسه، وبالجملة كون الفعل بجميع مقدّماته، من موجدات الفاعل، غير معقول، حتى فيه تعالى.

لا يقال: الغرض، ان لا ينتهي الفعل بمقدّماته إلى غير فاعله، بأن لا يكون هناك جهة إمكانية، وهذا المعنى مفقود في الواجب، لأنّ واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات، فليس هناك جهة إمكانية، فلا نقض حينئذٍ.

لأنّا نقول: ملاك المجبورية ومناط المقهورية، هو عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، لا الإمكان، إذ المجبورية تجتمع مع الوجوب، كما في إحراق النار، فانّ النار مقهورة في الإحراق، مع أنّ الإحراق لازم لذاتها، فليس ملاك الإشكال هو الامكان، حتّىٰ لا يرد النقض بفعل الواجب، بل ملاكه عدم اختيارية الفعل بتمام مقدّماته، وهو في الواجب وغيره على حدّ واحد.

فائدة

[لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين]

قد شاع عن سادتنا المعصومين، سلام الله عليهم أجمعين، في الردّ على الجبرية والمفوضة، أنّه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين(١)، وفي هذا المعنى أخبار متكاثرة عن العترة الطاهرة(٢)، ويمكن تقريب هذه الكلمة الإلهية بوجهين.

أحدهما: أنّ العلّة الفاعلية، ذات المباشر للفعل بإرداته، وهي العلّة القريبة، ووجوده، وقدرته، وعلمه، وإرادته، لها دخل في فاعلية الفاعل، ومعطي هذه الامور هو الواجب، فهو الفاعل البعيد، فمن قصر النظر على الأول، حكم بالتفويض، ومن قصر النظر على الثاني، حكم بالجبر، والعاقل المتفطّن، ينبغي أن يكون ذاعينين، فيرى مباشرة الفاعل للفعل، فلا يحكم بالجبر، ويرى أنّ وجوده وقدرته وعلمه وإرادته من قبل الله، فلا يحكم بالتفويض، وهذا هو الظاهر من المحقق الطوسي رحمه الله، وغيره، في بيان هذا المعنى(٣).

---

(١) و (٢) توحيد الصدوق: الباب ٥٩، الحديث ٨، **وبمضمونها** في ذاك الباب روايات عديدة.

(٣) شرح التجريد: المسألة السادسة، في انّا فاعلون.

وثانيهما: ما هو أدقّ وأقرب إلى توحيد أفعاله تعالى، فانّ الموحّد كما يجب أن يكون موحّداً في الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحّداً في الأفعال، فكما لاشريك له تعالى في الوجود، فكذلك لا شريك له في الإيجاد.

وملخّص هذا الوجه، أنّ الإيجاد يدور مدار الوجود، في وحدة الانتساب وتعدده، والاستقلال وعدمه، فلابدّ من بيان أمرين:

أحدهما: كيفية الوجود، واستقلاله، وعدمه، وتعدد انتسابه وعدمه.

ثانيهما: تبعية الإيجاد للوجود فيما ذكر، فنقول:

أمّا الأوّل: فمجمل القول فيه أنّه قد تقرّر في محله، أنّ المجعول بالذات، هو الوجود المنبسط الذي به موجودية الموجودات المحدودة، والماهيات، ومن الواضح أنّ المجعول والمعلول بالذات، حيثية ذاته حيثية المجعولية والمعلولية والارتباط، لا أنّ هناك شيئاً له الربط.

والبرهان عليه انّ كلّ ما كان بذاته مصداقاً ومطابقاً لمحمول اشتقاقي، فهو مصداق ومطابق لمبدئه، أيضاً،وإلّا لزم مصداقيته للمحمول الاشتقاقي، في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، وهو خلف، وهذا معنى عدم استقلاله في الوجود، حيث إنّ وجوده محض الربط، وعين الفقر، وإذا عرفت أنّ الوجود المنبسط الذي به موجودية الموجودات المقيّدة المحدودة، والماهيّات ، حيثية ذاته حيثية المعلولية، والمقتضائيّة، والارتباط، والانتساب، تعرف أنّ له بما هو عين كلّ مرتبة بلحاظ إطلاقه، ولا بشرطيته انتسابان، انتساب إلى الفاعل بالوجوب، وهو بهذا الاعتبار فعله تعالى، وصنعه، ومشيته الفعلية، وانتساب إلى القابل بالإمكان، وهو بهذا الاعتبار وجود زيد، وعمرو وغيرهما، من الموجودات المحدودة والماهيات.

وأمّا الأمر الثاني: فمختصر الكلام فيه أنّ المجعول بالذات بعد ما كان حيثية ذاته حيثية الربط، والفقر، فلابدّ من أن يكون أثره كذلك، وإلّا لانقلب

الربط المحض، إلى محض الاستقلال، إذ الجاعل بالذات،حيثيّة ذاته، حيثيّة الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، وإن كانت عين الربط، ومحض الفقر، كانت حيثيّة الاقتضاء، والجاعلية عين الربط والفقر، إذ لا تغاير بين الحيثيّتين حقيقة، ومن هنا قلنا سابقاً، انّ التفويض شرك بيّن.

وإذا عرفت دوران الإيجاد في الاستقلال وعدمه، مدار الوجود، تعرف وحدة الانتساب وتعدده أيضاً، لما عرفت من أنّ الوجود الإطلاقي، عين كل مرتبة، فأثر كلّ مرتبة له جهتان من الانتساب، كنفس، المؤثّر، جهة انتساب إليه تعالى، حيث إنّه أثر فعله الحقيقي الإطلاقي، وهي جهة تلي الربّ، وجهة انتساب إلى العبد حيث إنّه أثر وجوده الحقيقي، وهي جهة تلي الماهية، فكما أنّ وجوده وجوده حقيقة، بلاعناية، ومع ذلك فهوفعل الله وصنعه، كذلك ايجاده ايجاده حقيقة، بلا عناية، ومع ذلك فهو أثر فعله تعالى بلا مجاز، فإذا تمكّن العبد من نفي وجوده عن نفسه، تمكّن من نفي إيجاده عن نفسه، ولهذا صحّ إسناد الفعل إليه تعالى، كما ينسب إلى العبد، كما ورد في الآيات(١) والروايات(٢) كثيراً كما لا يخفىٰ.

---

(١) أمّا الآيات فهي على قسمين، الأوّل: ما يدل على اسناد الفعل إليه تعالى كقوله تعالى «اللهخالق كل شيء» الآية ٦٢ من الزمر، والآية ٦٢ من سورةغافر، والآية ١٠٢من سورة الانعام، والآية ٩٦ من سورة الصافات، وغيرها مما يوجد في مظانّها، الثاني: ما يدل على اسناد الفعل إلى العبد كقوله تعالى «فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم» الآية ٧٩ من سورة البقرة «وكلّ انسان الزمناه طائره في عنقه» الآية ١٣ من سورة الاسراء «وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم» الآية ٣٠ من سورة الشورى وغيرها التي ذكر قسما منها كشف المراد في شرح التجريد في المسألة السادسة، والمتتبع يجد اكثر مما ذكر.

(٢) وهي الروايات التي رواهاالصدوق في كتاب التوحيد: باب الاستطاعة ٥٦ ـ وباب الجبر والتفويض ٥٩ وغيرها ممّا يوجد في غيرهما.

ولا يخفىٰ أنّ الأثر انّما ينسب إليه تعالى بما هو مطلق، وإلى العبد بما هو محدود ومقيّد، وإلّا فجلّ جنابه تعالى من أن يستند إليه الأفعال التي لا تقوم إلّا بالجسم والجسماني، ولو كان من الأعمال الحسنة، فضلاً عن السيئة.

وبالجملة الوجود بما هو، لا بما هو محدود بالحدود الوجودية والماهوية والعدمية خير محض، فينسب إليه تعالى، فالكمال راجع إلى الكمال، والنقص إلى النقص، فاتضح أنّ فعل العبد، مع أنّه فعله، فهو أحد أفاعيل الحق تعالى، كما أنّ الإبصار فعل الباصرة، مع أنّه من أفعال النفس، فانها المبصرة السميعة، لما تقرّر في مقرّه، أنّ النفس في وحدتها كل القوى، وخلقها الله تعالى مثالاً له، ذاتاً وصفةً وفعلاً، تعالى عن المثل، دون المثال، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه، وحينئذٍ فالمراد من هذه الكلمة الإلهية أعني قولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»(١) أنّه ليس الفعل مستند إليه تعالى فقط، من دون استناد إلى العبد، ولا إلى العبد من دون استناد إليه تعالى، بل هو في عين استناده إلى العبد، مستند إليه تعالى، فهو مجبور، من حيث إنّه مختار، ومختار من حيث إنّه مجبور، فليتدبر في المقام، الذي هو من مزال الأقدام، وفي المراجعة إلى الآيات والروايات كفاية لاولى الدراية.

تذييل وتكميل

ربما يقال بعد ما رجع الأمر بالاخرة إلى مالا بالاختيار، فكيف يصحّ العقوبة على الكفر والعصيان، بل الأمر كذلك في استحقاق المثوبة لأهل الطاعة والإيمان.

---

(١) و هي الروايات التي رواها الصدوق في كتاب التوحيد: باب الاستطاعة ٥٦ ـ و باب الجبر و التفويض ٥٩ وغيرها ممّا يوجد في غيرهما.

والجواب: انّ المثوبة والعقوبة على نحوين:

أحدهما: المثوبة والعقوبة اللتين هما من لوازم الأعمال، وتبعات الأفعال، ونتائج الملكات الفاضلة والرذيلة، وإليه أُشير في قوله تعالى: «اليوم تجزون ماكنتم تعملون»(١) وقوله «وان جهنّم لمحيطة بالكافرين»(٢) فانّ المحيط الفعلي للكافرين، هي نار الله الموقدة التي تطّلع على الأفئدة، وقوله عليه السلام: إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم.

وبالجملة ففي الآيات والروايات، تصريحات وتلويحات إلى ذلك، ومثل هذه العقوبة على النفس، لخطيئتها. كالمرض للبدن على نهمه، فالمرض الروحاني كالمرض الجسماني، والأدوية العقلا نية كالأدوية الجسمانية، وحينئذٍ فليس عقاب من معاقب خارجي، حتى يقال: كيف العقاب من العادل الحكيم، على مالا بالاختيار؟.

وأمّا شبهة استلزام الملكات النفسانية، للآلام الروحانية، أو الجسمانية، فمدفوعة، بوجود مثله في هذه النشأة الدنيوية، فانّ النفس يوله تصوّر المنافرات، ويحدث فيه الآلام الجسمانية، من غلبة الدم ونحوه، من الغضب ونحوه، فلا مانع من حدوث منافرات روحانية أو جسمانية، بواسطة الملكات الرديّة النفسانية، المضادة لجوهر النفس، وتمام الكلام يطلب في غير المقام.

وثانيهما: المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي، وهذا النحو من المثوبة والعقوبة، هو الذي ورد به التنزيل(٣)، ونطق به ماورد عن آل الرسول

---

(١) سورة الجاثية: الآية: ٢٨.

(٢) سورة التوبة: الآية ٤٩.

(٣) الآيات الشريفة الدالة عليها كثيرة جدّاً فمنها قوله تعالى: «ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها» الآية ١٤٥، من سورة آل عمران، وقوله تعالى: «فاثابهم الله بما قالوا» الآية ٨٥ من سورة المائدة وقوله تعالى ←

صلوات الله عليهم(١)، وقصر المثوبة والعقوبة على الأول، مخالف لظواهر الكتاب والسنّة.

وقد عرفت في ماتقدّم أنّ هذا المقدار من الاختيارية، وهو سبق الفعل بمبادئه الاختيارية، مصحّح للتكليف، فكذا للمؤاخذة عند العقلاء، فيما أمر مولى عرفي، عبده بشيء، وخالفه إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختياري، لما صحّت المؤاخذة عليه، ولو من غيره تعالى، فإذا كان الفعل في حدّ ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه، فكون المؤاخِذ والمعاقِب، ممّن انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار، لا يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه، من القابلية للمؤاخذة والعقوبة عليه، ممّن خولف أمره ونهيه.

نعم، يبقى الإشكال فيه من جهات:

منها: انّه ما الموجب لا ختيار التعذيب والمعاقبة، من المختار الرحيم، بعد استحالة طروّ الغضب ونحوه عليه، واستحالة التشفّي في حقّه تعالى.

ويجاب عنه بأحد وجهين:

الأوّل: انّ التعذيب، من باب تصديق التخويف، والإيفاء به، الواجبين في الحكمة الإلهية، بعد وقوع التخويف والتوعيد، فانّ إخلاف الميعاد، مناف للحكمة، وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد والتخويف، وهذا الوجه

«ان الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار» الآية ١٢ من سورة محمد **وقوله تعالى «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار» الآية ١٧ من سورة الفتح وقوله تعالى:** «فانتقمنا من الذين اجرموا» الآية ٤٧ من سورة الروم وقوله تعالى: «انا اعتدنا جهنم للكافرين نزلا» الآية ١٠٢ من سورة الكهف وقوله تعالى: «وغضب الله عليهم ولعنهم واعدّ لهم جهنم وساءت مصيراً» الآية ٦ من سورة الفتح، وغيرها مما توجد كثيراً في القرآن المجيد.

(١) وماورد عنهم عليهم السلام فيهما كثير أيضاً، ويكفي شاهداً كتاب ثواب الاعمال وعقاب الاعمال للصدوق قدّس سرّه.

ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات(١)، وغيره في غيرها.

انّما الكلام حينئذٍ، في أصل التخويف والتوعيد، إذ أيّ موجب لهما حتى يجب الإيفاء بهما، واحقاقهما.

وصحّحه بعض أجلّة العصر(٢)، بأنّ أصل التخويف والتوعيد، وإن كان في نفسه تعهّد إيذاء الغير، إلّا أنّ ذلك من باب دفع الأفسد بالفاسد، وهو دفع وقوع العبد في المفسدة، أو فوت المصلحة عنه، بالتخويف والتوعيد، المقتضيين لترتّب العقاب على مااختاره العبد بإرادته من المعاصي والمآثم.

وانت خبير بأنّ مفسدة نفس التوعيد، وهي تخويف الغير وإرعابه، وإن كانت جزئيّة لا تقاوم مفسدة الزنا مثلاً، لكن لازم هذا الجعل والتوعيد، وهو وقوع العبد في العذاب الأُخروي، أعظم بمراتب من وقوعه في المفسدة الدنيوية، ومن فوت المصلحة الدنيوية عنه، فكيف يكون من باب دفع الأفسد بالفاسد، بل الأمر بلحاظ لازمه بالعكس، وكون الإثم والعصيان باختيار المكلّف، لا دخل له في هذه المرحلة.

وبالجملة فجعل العقاب مقدّمة، لحفظ العبد عن وقوعه في المفسدة مثلاً، إنّما يكون لطفاً وإحساناً للعبد، إذا لم يستلزم ماهو أعظم، من وقوعه في المفسدة، وأمّا إقدام العبد على الضرر باختياره، فانّما يصحّح الملامة على العبد وذمّه بإقدامه، لاأنّه يصحّح جعل الضرر من الغير، وإلّا فلكلّ أحد جعل الضرر على عباد الله، بل جعل الضرر انّمايصحّ إذا كان بعد الكسر والإنكسار،

---

(١) الاشارات: المجلد الثالث، ص٣٢٩، طبعة الآخوندي.

(٢) المحقّق الملّا علي النجفي النهاوندي في تشريح الأُصول، في أنّ الأحكام الشرعية كلها ناشئة عن صلاح المكلفين، والمحكي مضمون كلامه قدّس سرّه وبعض كلامه هكذا«واختياره لهذا الفعل مع كراهته على تركه من قبيل اختيار اقل المحذورين ودفع الأفسد بالفاسدمن باب أنّ الضرورة تبيح المحذور».

حسناً وواجباً في الحكمة، وقد عرفت أنّ مفسدة جعله، أعظم بمراتب من مفسدة تركه، بمعنى أنّه لو لم يكن تخويف بالنسبة إلى هذا العاصي، لم يكن في الخارج، إلّا وقوعه في مفسدة دنيوية، وإيكاله إلى نفسه ومشتهاه، الموجب لوقوعه فيها، أولى من جعل يوجب وقوعه في العقاب الاخروي أيضاً.

فالتحقيق أنّ مصلحة التخويف العام، حفظ النظام، والحكيم يراعي المصلحة العامة الكلية، فكما لولا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع، لما ارتدع، فلم يبق نظام الكلّ محفوظاً، كذلك لو احتمل أنّ المجرم بما هو مجرم لا يعذّب، فعموم التخويف والتوعيد والترهيب، ممّا له دخل في حفظ النظام التامّ الذي لا أتمّ منه نظام.

ومنه ظهر أنّ المصلحة الداعية إلى التخويف، ليست مجرد حفظ العبد عن الوقوع في المفسدة، وإن كانت من الفوائد أحياناً، حتى يقال بعدم مقابلته لمفسدة الوقوع في العذاب الدائم، بل حفظ النظام الذي **لايعقل** مزاحمته بشيء، فليس للمجرم حجّة عليه تعالى، لإقدامه بإرادته على الضرر، ولا لأحد حجّة عليه تعالى، من جهة جعله العقاب، لا قتضاء المصلحة الغير المزاحمة بشيء.

ومن هنا أيضاً اتّضح سرّ الإلزام والتخويف، مع القطع بعدم التأثير، كما في الكافر والعاصي، فانّه لو كان بداعي انقداح الداعي في نفس العبد فيكون لغواً، مع القطع بعدم الانقداح، وبعبارة أُخرى سلّمنا أنّ المقدّمة شأنها إمكان التوصل بها، لكن إيجادها مع القطع بعدم الموصلية لغو، لا أنّه يسقطه عن المقدّمية، لكن بعد ماعرفت أنّ الداعي الحقيقي حفظ النظام، وهو مترتّب على عموم التخويف والإلزام ، فلا مجال للإشكال، غاية الأمر أنّ ارتداع النفوس الطاهرة المؤمنة، من الفوائد، كما أنّ كونه حجّة‌الله على المجرم والكافر أيضاً،من الفوائد، وهذا معنى تسجيليّة أوامر العصاة والكفّار، فافهم واستقم.

الثاني: انّ المخالفة والعصيان تقتضي استحقاق العقاب عقلاً، فالعقل هو

المخوّف على مخالفة المولى، واختيار العقاب في مالا مانع فيه، من توبة أوشفاعة مثلاً، ممّا تقتضيه الحكمة الإلهية، والسنّة الربانيّة، لعين ما ذكرناه في أصل التخويف، غاية الأمر أنّ الشارع له الاكتفاء بالتخويف العقلي، من دون حاجة إلى جعل العقاب.

وهذا الوجه ظاهر المشهور من الأُصوليين، وتقريبه: انّ هتك المولى، والخروج عمّا تقتضيه رسوم العبودية والرقيّة، مصحّح عقلاً لمؤاخذة العبد وعقوبته، غاية الأمر أنّ داعي المولى إلى الجزاء، قد يكون التشفّي ممّن ظلمه، كما في موارد جزاء غير العبد أيضاً، وقد يكون مقدّمة لأن لا يهتكه في مابعد، وأُخرى مصلحة أُخرى، كما في الباريء تعالى، فخروج العبد عن زيّ العبوديّة، مصحّح عقلاً، لأن يختار المولى معاقبته بداع من الدواعي العقلائيّة، فنحن انّما نحتاج إلى الداعي الصحيح، في مقام إجراء العقاب، وإلّا فأصل الاستحقاق ثابت بحكم العقل، لمكان الهتك والخروج عن زيّ العبودية ورسوم **الرقيّة،وهو** ظلم عظيم على المولى، وإن كان الأمر فائدته راجعة إلى العبد، إذ العقوبة ليس على تفويت غرض المولى، حتى يقال بأنّ الأوامر الشرعية ليست كذلك، كما أنّه ليس على مخالفة أمر المولى ونهيه، وارتكاب مبغوض المولى، لوجود الكلّ في صورة الجهل، وإذا لم يكن هذه العناوين في حدود أنفسهاموجبة للعقاب، فضمّ العلم إليها بما هو علم بها، لا يعقل أن يوجب استحقاق العقاب، إذ لا يعقل ترتّب العقاب على ما ليس بعنوانه قبيحاً، عند العقل والعقلاء، مالم يوجب **انطباق** عنوان قبيح ذاتي عليه، بل العقوبة على هتك المولى، والخروج عن رسوم العبودية، وهو ظلم على المولى، خصوصاً مولى الموالي.

ومن يتوهّم أنّ الظلم على المولى لا يسوّغ عقاب **الظالم ومؤاخذته**، فقد كابر مقتضىٰ عقله ووجدانه، وهذا هو العنوان القبيح الصادق على الفعل،**بملاحظة** تعلّق العلم، ولذا نقول بعدم الفرق بين المعاصي الواقعيّة، والتجرّي، لوجود ما

هو ملاك الاستحقاق فيهما على حدّ واحد.

ومعنى استحقاق العقاب على الظلم على المولى، لهتك حرمته، والخروج معه عن طريقة العبودية، وزيّ الرقيّة، أنّ هذه القضية، كقضية حسن العدل، وقبح الجور مثلاً، من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، حفظاً للنظام، وإبقاءً للنوع، لعموم مصالحها، فلا يجب إنتهاء مثل هذا الحكم العقلي، إلى اجتماع النقيضين والضدين.

لايقال: وجدان صحّة المؤاخذة على مخالفة الأوامر المولوية صحيح، إلّا أنّه من جهة تضمّن الأوامر والنواهي للوعيد على الترك ، أو الفعل، بحيث لو سئل الآمر عن العقوبة على المخالفة، لأجاب بأنّه بانٍ على العقوبة على المخالفة.

لأنّا نقول: لا دلالة للأمر بمجرده على ذلك ، وأمّا ماتعارف من التصريح بالعقوبة على المخالفة، فليس من باب التعهّد للعقاب، بل من جهة ان المخالفة **بماهي مخالفة، تصحّح العقاب، فهو تصريح بمقتضى الأمر عندالمخالفة عقلاً،** فحينئذٍ إذا أقدم المكلّف على المخالفة، مع حكم عقله بما ذكرنا، فقد أقدم بإرادته على الضرر، فلا يلومنّ إلّا نفسه.

ومنها: أنّ المبدأ الخيّر، لا يصدر منه إلا الخير، ولا يصدر منه الشر، لمكان السنخية المقتضية لصدور الأوّل، وعدم صدور الثاني، ومن الواضح أنّ عقاب المجرم شرّ، فكيف يصدر منه، وهذا الإشكال، لا اختصاص له بالعقاب على الوجه الثاني، بل يجري ولو كان من لوازم الأفعال، إذ لابدّ من خلوّ النظام عن الشرور، فلا يعقل.

والجواب: انّ اللازم خلوّ النظام عن الشرّ بالذات، وأمّا الشرّ بالعرض الذي كان في حدّ ذاته خيراً، فلا ينافي صدوره عن الخير المحض، إذ هو على الفرض خير بالذات، وانّما هو شرّ بالعرض، وإفاضة الثواب الدائم على أهل الجنّة، كافاضة العقاب الدائم على أهل النار، عين العدل والصواب، لأنّها

إفاضة محضة، من حيث اقتضاء المورد القابل، وإن كان العذاب الجسماني، من حيث تفرّق الا تصال المنافر للبدن، شراً بالإضافة إلى البدن، وسيأتي توضيحه بعيد هذا إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّ إيجاد من سيوجد منه الموبقات والمهلكات، أو إيجاد نفس الموجبات للعقوبات، على أيدي العباد، مناف لرحمة ربّ الأرباب.

وتحقيق الجواب: انّ لكلّ ماهية من الماهيات، في حدّ ذاتها حدّاً ماهوياً، بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه، لخرجت تلك الماهية عن كونها هي، وكانت ماهية أُخرى، مثلاً ماهية الشجر جوهر ممتد نامي، فلو زيد على هذا الحدّ الماهوي، الحساسيّة، خرجت عن كونها ماهية الشجر وكانت ماهيّة الحيوان، كما أنّه لو نقص عن الحدّ المذكور النامي، خرجت عن الشجرية، ودخلت في الجماد، وهكذا الأمر في الماهيات الأُخر، فعلى ذلك لكلّ ماهية وجدان وفقدان.

وقد تقرّر في مقرّه، أنّ لماهيات الأشياء كائنة ما كانت، نحو وجود في العلم الأزلي الرّباني، بتبع العلم بالوجودات، أو بتبع الأسماء والصفات، كما لهجت به ألسنة العرفاء، غاية الأمر انّ العلم في مرتبة الذات، والمعلوم في المرتبة المتأخّرة، إذ لايعقل أن يكون لنفس الماهية، طريق في مرتبة وجود العالم، وإلّا لا نقلب ماهو حيثية ذاته حيثية طاردية العدم، إلى ما ليس كذلك.

وقد تقرّر في محله أيضاً، أنّ سنخ الوجود، هو المجعول بالذات والأصالة، والماهية مجعولة بالعرض والتبع، وإلّا فوجدانها لذاتها، وذاتياتها، ولوازمها، غير محتاج إلى جعل وتأثير، ولا يعقل الجعل بين الشيء ونفسه، ولا بينه ولوازمه، وأيضاً كل ماهية ممكنة موجودة، في العلم الأزلي، بلسان القابليّة والاستعداد، يسأل الدخول في دار الوجود، وحيث إنّ الوجود إفاضة محضة، والإفاضة بمقدار قبول القوابل، لطف وإحسان محض، وعلى وفق العدل والصواب، فلذا يجب

على الفيّاض المطلق، والجواد بالحقّ، الذي لابخل في ساحته، إفاضة الوجود.

وبعبارة اُخرى: كلّ ما أمكن وجوده بالذات، وجب وجوده، إلّا إذا توقّف على ممتنع بالذات، إذ لانقص في طرف علّة العلل، فلابدّ من أن يكون النقص في الوسائط، من الأسباب والشرائط، والنقص المانع عن وجوده، ليس إلّا الامتناع الذاتي، وإلّا فيجري في تلك الواسطة هذا البيان، فافهم واستقم.

إذا عرفت ذلك نقول: انّ تفاوت الماهيات الجنسية، والنوعيّة، والشخصية، في أنفسها، ولوازمها، بنفس ذواتها، لا بجعل جاعل، وتأثير مؤثّر، فمنهم شقي، **ومنهم سعيد**، بنفس ذاته وماهويته، وحيث كانت الماهيات موجودة في العلم الازلي، وطلبت الدخول في دار الوجود، وكان الواهب الجواد فيّاضاً بذاته، غنياً بنفسه، فيجب عليه إفاضة الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الإفاضة والجود، فلو أوجدها الله تعالى، كان محض الجود والإفاضة، لا أنّه جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً، حتى يقال: لِمَ جعلهما كذلك، بل أوجدهما الله تعالى، وقد عرفت أنّ الإيجاد محض الجود، وحيث إنّه بمقدار القابليّة، كان عدلاً وصواباً، لأنّه إفاضة بمقدار القابلية، وعلى وفق حال الطالب السائل.

وقياسه باجابة السفيه، مع الفارق، فانّ السفيه ربما يطلب ماينافي ذاته، فاجابته خلاف الحكمة، بخلاف إجابة الماهيات، فانّه لا اقتضاء وراء الذات **والذاتيات**، وإليه اُشير في قوله عليه السلام: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة(١) كما أنّه اُشير إليه بقوله عليه السلام: السعيد سعيد في بطن اُمه، والشقي شقي في بطن اُمه(٢) فانّ المراد**ببطن الاُمّ**، امّا ماهو ظاهره،

---

(١) سفينة البحار: ج٢ ـ باب عدن، وفي الفقيه: ج٤، في ألفاظ موجزة للنبي (ص)، المضبوط بالرقم ٥٨٢١.

(٢) توحيد الصدوق: الباب ٥٨، ولفظ الحديث هكذا: «الشقي من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه».

والاختصاص به، لكونه أوّل النشآت الوجوديّة، عند الجمهور، أو ماهو باطنه، وهو الشيء في كمون ذاته، ومكنون ماهيّته،وإطلاق الامّ على الماهيّة، بلحاظ جهة قبولها، كما اطلق الأب على الباري تعالى، في بعض الكتب السماوية، بلحاظ جهة فاعليته.

ثمَّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا معنى ما لهجت به ألسنة العرفاء، من أنّ العلم تابع للمعلوم، فإن المراد ماعرفت، من ثبوت الماهيات، على ماهي عليه في العلم الأزلي، من دون تأثير مؤثّر في ماهي عليه، وهو تعالى لم يولّ أحداً، إلّا ماتولّى، ولم يعطه إلّا ما أعطاه من نفسه، وما ظلمهم الله، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون.

فاتضح من جميع ماذكرنا أنّ إيجاد من سيوجد منه موجبات العقاب، أو **إيجاد** هذه الموجبات ، عين العدل والصواب، كما أنّ منه اتّضح، كون مافي دار الوجود خيرات محضة، والشرور مرجعها العدم، إذ الإفاضة على ماعرفت، على وفق قبول القوابل، والشيء لا ينافي مقتضاه، فافاضة الوجود على الماهيات، كائنة ما كانت، إفاضة على مايلائم الشيء. إذ **الشيء** يلائم ذاته وذاتياته، ولوازمه.

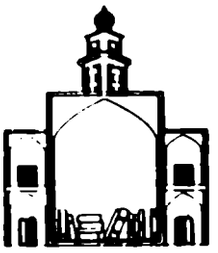
وهذه نبذة مما يتعلّق بالمقام، وبسط المقال في هذا المجال، لا يسعه الحال، فليرجع إلى الكتب المفصلة المبسوطة، من فنّ الحكمة، والله وليّ الرشد والعصمة، وهذا آخر ماأردنا إيراده في هذه المسألة الشريفة، بمقدّماتها،ولوازمها، وتوابعها، والحمد لله على ذلك .

كتبها بيده الفانية الجانية، محمد حسين بن محمد حسن الإصفهاني النجفي، **عاملهما** الله بلطفه الجلي والخفي.

فهرس
الطلب والإرادة

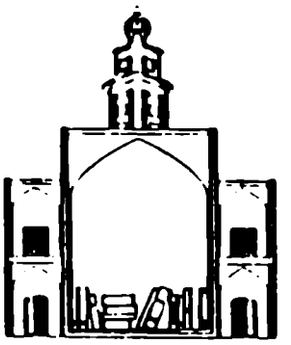
في تحقيق مايعبر عنه بالإرادة	٣
في كونه تعالى نفس الغاية	٤
البرهان على عينيته تعالى مع العلم والإرادة	٥
البحث حول كيفية العينية	٦
البحث في الإرادة ومعناها	٧
الرد على من قال بأن الإرادة في المخلوق اعتقاد النفع لاصفة نفسانية	١٠
انقسام الإرادة الى تكوينية وتشريعية	١٢
في حقيقة الإنشاء والوجود الإنشائي	١٤
بيان فروق اخر بين الإخبار والإنشاء	١٩
منشأ النزاع في مسألة اتحاد الطلب والإرادة	٢٧
حول بطلان الكلام النفسي	٢٧
الالتزام بأمر آخر في مدلول صيغة الامر لايلزم منه الكلام النفسي	٣٢
في معنى متكلميته تعالى	٣٣
حول محل النزاع في مسألة الطلب والإرادة	٣٤
في كون المسألة على وجه عقلية وعلى وجه اصولية وعلى وجه لغوية	٣٥

استدلال الأشاعرة على المغائرة والجواب عنه ٣٧
الوجه الثاني للأشاعرة على المغائرة والجواب عنه ٤٠
لامنافاة بين ارادته تعالى واختيار العبد بالنسبه الى الاطاعة والايمان
والكفر والعصيان ٤٩
لاجبرولا تفويض بل أمر بين الأمرين ٥٣
في تصحيح العقوبة على الكفر والعصيان والمثوبة لأهل الطاعة والايمان ٥٦
الاشكال في العذاب من جهات والجواب عنه ٥٨



٥٢٤

الاجتهاد والتقليد



مؤسّسة النشر الإسلامي

■ الكتاب: الاجتهاد والتقليد □

■ المؤلّف: المحقّق آية الله العظمى الشيخ محمّد حسين الاصفهاني □

■ المحقّق: لجنة التحقيق □

■ الموضوع: اصول □

■ اللغة: عربي □

■ عدد الأجزاء: جزء واحد □

■ عدد الصفحات: ٢٠٢ □

■ الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة □

■ الطبع: مطبعة مؤسّسة النشر الإسلامي □

■ الطبعة: الثانية □

■ المطبوع: ٢٠٠٠ نسخه □

■ التاريخ: ١٤٠٩ هـ.ق □

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد وآله الطاهرين.

مقدّمة
في الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط

وفيها فصول ثلاثة:

الفصل الأوّل
في مسائل الاجتهاد

وهو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عن ملكة دون ملكة استنباط الحكم ولو لم يستنبط فعلاً أصلاً، إذ المراد بالملكة هنا هي القوّة الحاصلة للنفس على استنباط الحكم من دليله بسبب معرفة العلوم الدخيلة في الاستنباط، ومثلها دائماً متقدمة على الاستنباط، إذ يستحيل حصوله بدونها، وليست كسائر الملكات الحاصلة أحياناً بمزاولة الأفعال التي تُعدّ من آثار تلك الملكات كالشجاعة الحاصلة بمزاولة الحروب والإقدام والإحجام، ومن البيّن أنّ مجرد القدرة الحاصلة للنفس بسبب معرفة جملة من العلوم النظرية ليست موضوعاً

لحكم من الأحكام المتعلقة بالمجتهد، بل الموضوع هو الفقيه أو العارف بالأحكام والناظر في الحلال والحرام وأشباه ذلك، ولا تصدق العناوين المزبورة في زمان الغيبة إلّا على من كانت له الحجة على أحكامهم عليهم السلام كما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ.

مسألة: لا فرق في تحقق الاجتهاد بالمعنى المراد بين أفراد الحجة على الحكم سواء كان مقتضاها العلم بالحكم الشرعي الفعلي كالعلم والعلمي بناءً على جعل الحكم المماثل أم لا، كما إذا قلنا بأنّ مقتضىٰ حجية الأمارات سنداً ودلالة تنجيز الواقع كالظنّ الانسدادي على الحكومة، لصدق العلم والمعرفة على مطلق الحجة القاطعة للعذر، فيصدق العارف بالأحكام على من كانت له الحجة على أحكامهم عليهم السلام، وقد اطلقت المعرفة على الاستفادة من الظواهر كما في قوله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله»(١). وقوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»(٢) فانّ غاية ما هناك هي الاستفادة من ظاهر اللفظ أو بضميمة القرينة، مع وضوح أنّ حجية الظواهر ببناء العقلاء بمعنىٰ تنجيز الواقع وصحة الاحتجاج بها دون جعل الحكم المماثل من العرف، وكذا الأمر لو كان دليل حجية خبر الثقة بناء العقلاء كما هو التحقيق، فقوله عليه السلام: «وعرف أحكامنا» بعد قوله: «روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»(٣) ظاهر في أنّ منشأ المعرفة بالحكم رواية الحديث من حيث السند والنظر في مقتضاه من حيث الدلالة، فله الحجة على الحكم سنداً ودلالة، بل الظاهر من قوله تعالى: «فسئلوا أهل الذكر إن

---

(١) الوسائل: ج١، باب ٣٩ من ابواب الوضوء، ح:٥.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح٢٧.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح١.

كنتم لا تعلمون»(١) هو الأمر بالسؤال ليعلموا بسبب الجواب لا بأمر زائد، ولذا قلنا إنّه دليل حجية الرواية أو الفتوى، وعليه فيكون المعلوم هو نفس ماسئل عنه لا الحكم المماثل للمسؤول عنه، فلا يكون العلم بما سئل عنه إلّا من جهة حجية الجواب، فإطلاق العلم على الحجة كثيراً مما يدل على صدق العلم والمعرفة على مجرد الحجة القاطعة للعذر.

ومنه يظهر أنّه لا حاجة الى ما تكلّفه شيخنا العلّامة(٢) رفع الله مقامه في الجواب عن خصوص الحجة الشرعية بأنّ المجتهد عالم بموارد قيام الحجة، مع أنّ اللازم هو العلم بأحكامهم عليهم السلام لا العلم بموارد قيام الحجة على أحكامهم سلام الله عليهم.

كما أنّه ظهر عدم الفرق بين الحجة الشرعية والعقلية، إذ المناط في صدق المعرفة بحكمهم عليهم السلام وجود الحجة على حكمهم عليهم السلام لا وجود الحجة من قبلهم على حكمهم عليهم السلام، فإنّه بلا موجب بعد إرادة الحجة القاطعة للعذر من العلم والمعرفة وبقية الكلام في محله.

مسألة: لا فرق في الاجتهاد بين المطلق والتجزي فيما يترتب عليه بالإضافة إلى المجتهد أو مقلده. وقد وقع الخلاف في إمكان الثاني وفي ترتيب الأثر عليه.

والحق إمكانه وصحة ترتيب الأثر عليه مطلقاً.

أمّا إمكانه فقد فصّلنا القول فيه في الأصول، وملخّصه أنّ **الموهم لامتناعه** أنّ الملكة بسيطة والبسيط لا يتجزأ وإلّا لزم الخلف. والجواب أنّ جميع الصفات النفسانية بسائط مع أنّها قابلة للاشتداد وللزيادة والنقص كما في العلم الذي هو أجلّ الصفات النفسانية، ومن الواضح أنّ معرفة بعض العلوم

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٣، سورة الانبياء: الآية ٧.

(٢) في الكفاية، فصل انقسام الاجتهاد الى مطلق ومتجزء، ج٢، ص٤٢٥.

النظرية توجب قدرة للنفس على تحصيل ما يناسبها من الأحكام كالأحكام المترتبة على المباديء العقلية بالإضافة إلى القدرة الحاصلة من معرفتها، ومعرفته لبعض آخر من العلوم توجب قدرة أُخرى على تحصيل جملة أُخرى تناسبها كالأحكام المترتبة على المبادئ اللفظية وإن كانت كل قدرة في حد ذاتها بسيطة، والنفس لتجردها وبساطتها لا تأبى عن قيام بسائط كثيرة أو شديدة بها. وبقية الكلام في محلّه.

وأمّا صحّة ترتيب الأثر عليه بالإضافة إلى نفسه فلصحة توجه أدلة الأحكام الأُصولية إليه، لصدق عنوانها عليه، فانّه الذي جاءه النبأ أو تيقن وشكّ، ولتمكنه من الأخذ بالخبر ودفع معارضاته وقدرته على الترجيح والتخيير، فلا موجب لاختصاصها بالمطلق القادر على أُمور أُخر لا ربط لها باستنباط طائفة من الأحكام عن مداركها.

وأمّا جواز ترتيب الأثر عليه من غيره من جواز تقليده أو نفوذ حكمه، فلأنّ قضية الفطرة والسيرة لا يعقل اختلافها بعد ما هو المعلوم من ملاكها وهو كون الشخص عالماً فيما يرجع إليه سواء علم غيره مما لا دخل لعلمه به أم لا، وأمّا الأدلة اللفظية فلا ريب في لزوم اعتبار مقدار من العلم بالأحكام بحيث يصدق عليه أنّه عالم أو فقيه سواء كان ذا ملكة مطلقة أم لا، ومع عدم العلم الفعلي رأساً أو بمقدار لا يصدق أنّه فقيه أو عالم لا يجوز تقليده وإن كان صاحب الملكة المطلقة.

وتوهّم أنّ الملكة المطلقة لا تحصل عادة إلّا باستنباط جملة معتد بها من الأحكام فلا محالة يصدق على المتصف بها الفقيه والعالم دون المتجزي، مدفوع بأنّ ملكة استنباط كل حكم لابدّ من حصولها قبله، ولا يعقل أن تحصل عن استنباط الأجنبي عنه، بل تحصل عن العلوم التي هي كالمبادئ لها، فدعوى صدق الفقيه على المتمكن من استنباط الجميع دون غيره بلا وجه، لظهور كل

معنى في الفعلية، فلا تعم أدلة جواز الرجوع إلى العارف والفقيه صاحب الملكة المطلقة العارية عن فعلية الاستنباط رأساً أو بمقدار غير معتدّ به، لعدم صدق الفقيه والعارف بالأحكام.

وعدم جواز تقليده في عمل نفسه لغيره لتمكّنه من الأخذ بالأحكام عن مداركها، فلا تعمّه أدلة جواز التقليد كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا تعرف حال المتجزي من حيث نفوذ حكمه، بل لعله الظاهر من قوله عليه السلام في مشهورة أبي خديجة حيث قال عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...» الخبر(١). فانّ الظاهر أن يعلم شيئاً معتدّاً به لا شيئاً واحداً لمكان صدق النكرة عليه، وبقية الكلام في محله.

مسألة: بعض الأحكام يختص بالمجتهد بما هو كجواز الإفتاء والقضاء ونحوهما، وبعضها الآخر وإن كان في حد ذاته يعم المجتهد والمقلّد لكنه أخذ في عنوانه ما يوجب عدم فعلية الحكم إلّا بالنسبة إلى المجتهد، فاشتراك الحكم لا ينافي اختصاصه بحسب الفعلية لفعلية عنوان موضوعه في المجتهد، فانّه الذي جاءه النبأ أو الخبران المتعارضان وهو المتيقن بالحكم الكلي والشاك في بقائه، فهو المأمور فعلاً بتصديقه تعييناً أو تخييراً، وهو المكلّف بعدم نقضه وعليه إبقاؤه، مضافاً إلى اختصاصه بالتمكّن الفعلي من التمسك به ترجيحاً أو تخييراً، ومن تنقيح مجاري الأُصول وله الخبرة بتطبيقها على مصاديقها. نعم بعد استفادة الحكم أيّاماً كان يشترك المجتهد والمقلد في العمل به.

فان قلت: إذا كان للخبر مثلاً مساس عملاً بالمجتهد، صحّ أن يكون حجة في حقّه، لكنه لا معنى لاشتراك المقلّد معه في مدلوله، لأنّ المفروض أنّ هذا الحكم الواحد صار فعلياً بالاضافة إلى المجتهد لفعلية عنوان موضوعه فيه، ودليل

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١ من ابواب صفات القاضي، ح٥.

الحجية لا يتكفل حكمين يختص أحدهما بالمجتهد ويعم الآخر المجتهد والمقلّد، بل حكماً واحداً مماثلاً لمؤدّى الخبر بعنوان تصديق العادل، وإذا لم يكن للخبر مساس عملاً بالمجتهد فلا وجه لحجيته أصلاً، أمّا بالإضافة إلى المجتهد فلفرض عدم المساس به عملاً، فلا معنى لجعل الحكم المماثل وتوجيهه إلى المجتهد، وأمّا بالإضافة إلى المقلد فلفرض عدم تحقق عنوان موضوعه للمقلّد فكيف يكون الحكم بالاضافة إليه فعلياً؟.

قلت: إضافة الحجة إلى المجتهد لا توجب إضافة مدلولها إليه حقيقة، فانّ مقتضى أدلة جواز الإفتاء والاستفتاء أنّ قيام الخبر عند المجتهد وترجيحه أو تخيره واستفادة الحكم منه بمنزلة قيامه عند المقلد وترجيحه أو تخيره واستفادته منه، فالمجتهد بأدلة جواز التقليد نائب عن المقلد في كلّ ذلك: فالمجتهد وإن كان بحسب عنوان الدليل هو المحكوم بالأخذ والترجيح والتخيير، إلّا أنّه كذلك من حيث النيابة عن المقلد، والحكم العملي الذي هو لب وجوب تصديق العادل متعلّق بالمقلد، وهكذا الأمر في وجوب إبقاء المتيقن، فانّ يقين المجتهد وشكه في بقاء الحكم الكلي بمنزلة يقين المقلّد وشكه، فهو المحكوم بالإبقاء عنواناً والمقلّد محكوم بالعمل حقيقة، وكذا الأمر بناءً على عدم جعل الحكم المماثل وكون الحجية بمعنى تنجيز الواقع، فانّ قيامه عند المجتهد بأدلة التقليد قيامه عند المقلّد، فينجز ا لواقع على المقلد بعد الإفتاء به.

ومما ذكرنا تبيّن حال الحجة العقلية والأُصول العقلية، فانّ العامّي حيث إنّه ليس له الخبرة بحقائقها ومجاريها وتطبيقها على مصاديقها وإمكان تصرّف الشارع في مواردها نفياً وإثباتاً، فلا محالة يناط الحكم في كل ذلك بنظر المجتهد، وفرض استقلال عقل العامّي بخلاف ما استقل به عقل المجتهد، كفرض قطع العامّي بخلاف ماأفتى به المجتهد من الأحكام الشرعية، فانّه لابدّ له من اتّباع عقله وقطعه، لكنه خارج عن محل الكلام، وبقية الكلام في

الأُصول.

مسألة: إذا تبدل رأي المجتهد فلا شبهة في لزوم ترتيب الأثر على الرأي الجديد بالاضافة إلى الأعمال اللاحقة، وأمّا بالإضافة إلى الأعمال السابقة فهل تنتقض آثارها أم لا؟ محل الخلاف، والمسألة محررة في الاصول مستقصى.

وملخصه أنّ الحق هو الانتقاض بمقتضىٰ الأُصول والقواعد ومقتضيات أدلة الحجج والأمارات.

أمّا الأُصول: فلاستصحاب بقاء التكليف الواقعي إلى زمان كشف الخلاف، وعدم فعلية التكليف قبل انكشاف الخلاف لا يمنع عن فعليته بوصوله بالاستصحاب، فإنّ الإنشاء بداعي البعث يكون فعلياً بالوصول سواء كان مترتباً على الموضوع بذاته أم بعنوان آخر، فكما أنّ الخبر مع حكايته عن الإنشاء المزبور يبلغه إلى مرتبة الفعلية بملاحظة جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّاه، فانّ فعلية التكليف الواقعي بالتعبّد ليست إلّا بملاحظة فعلية الحكم المماثل الواصل بالحقيقة، كذلك جعل الحكم المماثل على طبق المتيقن سابقاً، فانّ نفس المجعول وإن كان مجرد الإنشاء بداعي البعث إلّا أنّه بوصوله حقيقة صار فعلياً وتنسب الفعلية إلى الواقع بالعرض، فلا يتوهم أنّ التكليف الواقعي بما هو لا أثر له، فكذا مماثله، فانّ عدم الأثر بعدم الوصول، ومع وصول المماثل لا وجه لنفي الأثر عنه، ولا مجرى لاستصحاب عدم فعلية التكليف الثابت قبل انكشاف الخلاف، فانّ عدم فعليته بعدم وصوله، وبعد ثبوته بالاستصحاب وفعلية الواصل عقلاً لا معنى للشك في الفعلية.

وأمّا القواعد: فلقاعدة الاشتغال، فانّ العلم بالتكليف في حال الجهل وإن لم يبلغه إلى مرتبة الفعلية حال حدوثه، لكنّه يبلغه إلى مرتبة الفعلية والتنجّز بقاءً على تقدير ثبوته واقعاً فعلاً، فيكون حال العلم حال الحجة

الشرعية القائمة على وجوب شيء واقعاً، بناءً على أنّ الحجية بمعنى تنجيز الواقع، فكما أنّها تنجزه على تقدير ثبوته فيحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفتها مع مصادفتها للواقع، كذلك العلم المتعلّق بالتكليف الواقعي في أول الوقت ينجّزه على تقدير ثبوته بعد كشف الخلاف. فلا مجال لتوهّم أنّه لا قطع بالحكم الفعلي في زمان ليجب تحصيل الفراغ عنه، إذ لا يقين بفعلية الأمر في زمان حدوثه، ولا يصير فعلياً بالعلم المتأخر، ولا علم بفعليته فعلاً حيث لم يعلم ثبوته فعلاً. وجوابه ما عرفت من كفاية ثبوته على تقدير في تنجّزه وحكم العقل بالفراغ عنه، بل الأمر كذلك بالدقة في سائر موارد الاشتغال، فانّها وإن امتازت عن المورد بالعلم بالحكم في زمان حدوثه إلّا أنّه ليس منجزاً له بقاءً، **ولوزال العلم** بل المنجّز له بقاءً هو العلم المتأخر بالحكم في أول الوقت مثلاً، فكما أنّه ينجّزه على تقدير ثبوته فعلاً كذلك فيما نحن فيه، ولا حاجة في الحكم الفعلي إلى أزيد من الإنشاء بداعي جعل الداعي، فانّ مثله قابل للفعلية البعثية والتنجّز على تقدير بقائه، فتدبّر.

وكذا قاعدة لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته في الواقع من الأول المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهري، فانّ المناط في نظر العقل وإن كان فعلية الغرض إلّا أنّ فعليته بفعلية دعوته للمولى إلى البعث على طبقه والمفروض حصوله واقعاً.

هذا ماتقتضيه الأُصول والقواعد في الواجبات مطلقاً.

وأمّا القضاء: فحيث إنّه مترتب على الفوت المساوق لذهاب شيء من المكلف مع ترقب حصوله منه، لكونه فرضاً فعلياً أو ذا ملاك لزومي، فهو عنوان ثبوتي فلا ينتزع من عدم الفعل في الوقت، لأنّ المفاهيم الثبوتية يستحيل انتزاعها من العدم والعدمي، فاستصحاب عدمه في الوقت المضروب له يلازم الفوت لا أنّه عينه فيكون الأصل مثبتاً بالنسبة إليه. وتمام الكلام في باب

الإجزاء في الأُصول.

وأمّا في العقود والإيقاعات وشبهها ،فربما يتوهم جريان استصحاب الملكية والزوجية وآثارهما، ويندفع بأنّه بعد انكشاف الخلاف لا يقين فعلاً بالأثر قبلاً، لأنّ المفروض سريان الشك ، وسيجيء بقية الكلام فيها إن شاء الله.

وأمّا ما تقتضيه أدلة اعتبار الأمارات الشرعية: فإن قلنا بأنّ مفادها تنجيز الواقع أو الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، فحالها حال القطع لها كشف الخلاف حقيقة أو حكماً فيما إذا قطع بخلافها أو قامت الحجة على خلافها.

وربما يتخيل الفرق بين القطع والحجة الشرعية بانكشاف الخلاف في الأول دون الثاني وبأنّ الحجة اللاحقة كالسابقة، وبأنّ الحجة اللاحقة تؤثر في الأعمال المستقبلة دون الماضية، حيث لا دليل على حجيتها إلّا بالإضافة إلى الوقائع المتجددة بعد قيامها.

ويندفع: بأنّ المفروض أقوائيّة الحجة اللاحقة من الحجة السابقة واضمحلال الاجتهاد السابق، فلا أثر للحجة السابقة وإن لم ينشكف الخلاف حقيقة، والمفروض أيضاً أنّ مقتضى لسان الأمارة جزئيّة السورة مثلاً من دون اختصاص بزمان دون زمان، فهي حجة على مضمونها ومنجّزة له، وهي وإن كانت منجّزة من حين قيامها، إلّا أنّها منجّزة فعلاً لهذا المضمون المطلق، وأثر تنجّز هذا المضمون المطلق فعلاً إعادة الصلاة وقضاؤها مثلاً، فكون الخبر مثلاً حجة في مضمونه بالنسبة إلى الوقائع المتجددة إن كان من جهة قصور في مضمونه فهو خلف، وإن كان لعدم معقولية تنجيز أمر متأخّر لحكم متقدّم فهو غير لازم هنا، لأنّا لا ندّعي تنجّز الجزئيّة على المصلّي قبل قيام الخبر، بل نقول إنّ تنجّز هذا المضمون المطلق فعلاً أثره وجوب الإتيان بالسورة فعلاً وتدارك ماوقع خالياً منها قبلاً، وعليه فلا موجب لقصر الحجية على الوقائع المتجددة.

وسيأتي إن شاء الله تعالى الفرق بين تبدل الرأي الموجب لا نتقاض الآثار

السابقة ورجوع المقلّد من الميت إلى الحي ومن الحي إلى الحي حيث نقول بعدم الانتقاض هناك فانتظر.

وإن قلنا بأنّ مفاد دليل حجية الأمارات الشرعية جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها كما يقتضيه ظاهر الأمر باتّباعها، فعن شيخنا واستاذنا العلّامة(١) أعلى الله مقامه، بل عن غيره أيضاً أنّ مقتضاها الموضوعية وصحّة العبادة والمعاملة، لأنّ المفروض أنّ مؤدّاها حكم حقيقي، فينتهي أمده بقيام حجة أُخرىٰ لا أنّه ينكشف خلافه.

لكنا قد ذكرنا في محله أنّ غاية ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقي المنبعث عن مصلحة في متعلقه، وحيث إنّ المفروض تخلّف الأمارة وخلو الواقع من المصلحة، فيجب الالتزام بأنّ المصلحة في المؤدّىٰ بعنوان آخر غير عنوان متعلقه الذاتي، أمّا أنّ تلك المصلحة مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع فلا موجب له، والإجزاء وعدم الاعادة والقضاء يدور مدار بدلية المصلحة لتوجب سقوط الأمر الواقعي بملاكه، فالموضوعية ـ بمعنى كون المؤدّىٰ بما هو مؤدّىٰ ذا مصلحة مقتضية للحكم الحقيقي على أي حال ـ لا تقتضي الإجزاء، وقد ذكرنا في محله أنّ مصلحة المؤدّىٰ حيث إنّها في ظرف عدم وصول الواقع وفي موقع التعبد، فلا مجال لأن يقال انّ المصلحتين إن كانتا تعيينيتين لزم الأمر بهما مع أنّ الأمر بتحصيلهما خلاف الإجماع، وإن كانتا تخييريتين لزم أن يكون الأمر بالواقع والطريق تخييرياً، وهو خلاف الظاهر، بخلاف ما إذا كانتا متسانختين وكانت إحداهما بدلاً عن الأُخرى. وبما ذكرنا تبين أنّهما وإن كانتا متباينتين وتعيينيتين في حد ذاتهما، إلا أنّ مصلحة المؤدّىٰ في موقع التعبّد ومع وصول الواقع لا موقع للتعبد بالأمارة ولا مصلحة في مؤدّاها حتى يجب الأمر بتحصيلهما

---

(١) كفاية الاصول: ج٢، ص١٢٢، وفيه هذا القول على الفرض.

معاً. ولا فرق فيما ذكرنا بين ما إذا كان الواقع والمؤدّىٰ متباينين أو أقل وأكثر، لأنّ فعلية الأمر بمقدار ما علم تعلّقه به لا توجب الاجزاء ولا تكشف إلّا عن مصلحة ملزمة في المأتي به في **هذه الحال**، لا عن المصلحة الواقعية بما علم تعلّقه به بنفسها أو بما يسانخها، كما أنّ قيام الدليل ـ على عدم تعدد الفرض فمع فعلية الأمر لا أمر آخر ـ **لااختصاص** له بمثل الظهر والجمعة، بل يمكن جريانه في الأقل والأكثر.

هذا كلّه في الواجبات مطلقاً على هذا المسلك.

وأمّا في العقود والإيقاعات فيمكن أن يقال: إنّ الوضعيات الشرعية والعرفية، من الملكية والزوجية وشبههما حيث إنّها ـ على ماحقّقناه في الأُصول ـ اعتبارات خاصة من الشرع والعرف لمصالح قائمة بما يسمّىٰ بالأسباب دعت الشارع مثلاً إلى إعتبار الملكية والزوجيّة مثلاً، فلاكشف خلاف لها، إذ حقيقة الاعتبار بسبب كون العقد الفارسي الذي قامت الحجة على سببيته ذو مصلحة، وليست المصلحة المزبورة استيفائيّة حتى يقال انّ مصلحة الواقع باقية على حالها وانّ مصلحة المؤدّىٰ غير بدلية.

فالتحقيق انّ الحجية إن كانت بمعنى تنجيز الواقع يجب نقض آثار الوقائع السابقة في العبادات والمعاملات، وإن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل وجب النقض أيضاً في العبادات دون المعاملات، ومع الشك يجب ترتيب أثر النقض في الجميع إلّا الموارد الخاصة التي قام الدليل الخاص على عدم نقضها.

الفصل الثاني
في مسائل التقليد

مسألة: هل حقيقة التقليد هو العمل، أو الأخذ للعمل بمعنى الالتزام بالفتوىٰ لأجل العمل، أو تعلمه لأجل العمل، أو أخذ الرسالة للعمل؟ والتحقيق هو الأول، لأنّ التقليد مفهوماً جعل الغير ذا قلادة، ومنه تقليد الهدي، وهذا يناسب العمل استناداً إلى رأي الغير، فانّه جعل العمل كالقلادة في رقبة الغير، وأمّا مجرد البناء على العمل أو التعلم أو أخذ الرسالة فليس جعلاً لشيء في رقبته حتى يكون جعله ذا قلادة، فما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري(١) في رسالة التقليد من أنّه بمعنى الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوي، غير وجيه، كما أنّه لا موجب لسبقه على العمل كما عن شيخنا الاستاذ(٢) (قدّس سرّه)، نظراً إلى أنّه لولاه لكان العمل بلا تقليد، بل التقليد عنوان للعمل استناداً إلى رأي الغير، ولا تقابل بين الاجتهاد والتقليد حتى يكون سبق الأوّل على العمل موجباً لسبق الثاني عليه، بل التقابل بين عمل المجتهد

---

(١) مجموعة رسائل: ص٤٧.

(٢) كفاية الاصول: ج٢، ص٤٣٤.

وعمل المقلّد، فالعمل المستند إلى ماحصّله من المدرك عمل المجتهد، والعمل المستند إلى رأي الغير عمل المقلد، والتفصيل في محله. هذا ما يقتضيه مفهوم التقليد الواقع في مثل قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه» (١). وأمّا ما يقتضيه سائر الادلة فنقول: أمّا ما تقتضيه الفطرة فهو كما سيجيء إن شاء الله أجنبي عن التقليد التعبدي الذي هو محل الكلام، بل مقتضاها رفع الجهل بعلم العالم حقيقة، ومنه يظهر أنّه لا ربط له بالتعلم الذي هو مقدمة للعمل، لأنّه لا يدور مدار حصول العلم حقيقة.

وأمّا ما يقتضيه حكم العقل على ما سيأتي فهو لزوم الامتثال استناداً إلى الحجة أو إلى من له الحجة عقلاً، وأين ذلك من الأخذ للعمل بالمعاني المتقدمة!.

وأمّا ما تقتضيه سيرة العقلاء فهو العمل بقول العارف بشيء حفظاً لنظام أُمورهم، فالانقياد قلباً أو الأخذ بالفتوىٰ بوجودها العلمي أو الكتبي ـ وإن كان من المقدمات ـ أجنبي عن مقاصد العقلاء .

وأمّا ما تقتضيه الأدلة اللفظية، فآية النفر(٢) بناءً على دلالتها على وجوب التقليد لا تدل إلّا على العمل على طبق ما أنذر به المنذر، فانّه المراد من التحذر القابل لتعلّق الوجوب به، وهو الذي يقتضيه الخوف عادة، دون الإلتزام أو الأخذ بالوجود العلمي أو الكتبي. وآية السؤال(٣) إن كانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب، فمن البيّن أنّ المطلوب في العمليات هو القبول عملاً لا جناناً فضلاً عن الأخذ بوجوده الكتبي للعمل، ومنه ظهر حال سائر الأدلّة مثل ما دلّ على جواز الافتاء والاستفتاء، فانّه يلازم القبول عملاً عرفاً لاسائرأنحاء

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١٠ من ابواب صفات القاضي، ح٢٠.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٣) سورة النحل: الآية ٤٣ وسورة الانبياء: الآية ٧.

القبول، إذ المفروض أنّ موردها العمليات المطلوب فيها العمل دون عقد القلب المطلوب في باب العقائد.

مسألة: المعروف بين الأصحاب جواز التقليد، والمنسوب إلى بعضهم تحريمه، والكلام تارة فيما يوجب حمل العامّي على التقليد، وأُخرى فيما تقتضيه الأدلة ولو لم تصلح لأن تكون حاملاً للعامّي، لتوقف استفادة مقتضاها على قوة الاجتهاد المفروض عدمها، أو على التقليد المفروض البحث عمّا يوجب حمل العامّي عليه.

أمّا المقام الأول: فالمستند الحامل للعامّي على ماهو صريح شيخنا الأُستاذ (قدّس سرّه) هو الفطرة والجبلّة، ولذا قال (قدس سرّه): إنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً فطرياً جبلّياً لا يحتاج إلى دليل... الخ(١).

فان أُريد أن قضية جواز التقليد من القضايا الفطرية اصطلاحاً فهو غير مستقيم، لأنّ القضايا الفطرية هي القضايا التي قياساتها معها ككون الأربعة زوجاً لا نقسامها إلى متساويين، وماهو فطري بهذا المعنى كون العلم نوراً وكمالاً للعاقلة في قبال الجهل، لا لزوم رفع الجهل بعلم العالم ولا نفس رفع الجهل. وإن أُريد ان جواز التقليد جبلّيّ طبعي فهو غير وجيه، لأنّ ما هو جبلّيّ طبعي شوق النفس إلى كمال ذاتها وكمال قواها لا لزوم التقليد، بل ولا لزوم تحصيل العلم حقيقة بما هو لزوم من قبل الشارع أو العقلاء، وأما أصل ثبوت الشوق للنفس فهو وجداني لا فطري ولا جبلّيّ. فعلى أي حال ليس وجوب التقليد تعبّداً إمّا من الشارع أو من العقلاء فطرياً ولا جبلّياً، مضافاً إلى ما في الجمع بين البداهة والفطرة والجبلّة،فانّ ماهو فطري اصطلاحي يناسب

---

(١) كفاية الأُصول: ج٢، ص٤٣٥.

البداهة دون الجبلّة، وما هو فطري عرفي يناسب الطبع والجبلّة دون البداهة، فتدبّر.

فالذي يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الأدلة هو أنّ العقل- بعد ملاحظة ثبوت المبدأ وإرسال الرسول وتشريع الشريعة وعدم كون العبد مهملا- يذعن بأنّ عدم التعرض لامتثال أوامر المولى ونواهيه خروج عن زيّ الرقّية ورسم العبودية، وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولى. ثم إنّ كيفية امتثال أحكام المولى إمّا بتحصيل العلم بها كي يتمكّن من الامتثال العلمي بالسماع من المعصوم أو بنحو آخر، وإمّا بإتيان المحتملات الموجب للقطع بامتثالها، ومع التنزل -لعدم التمكن من تحصيل العلم بها، أو بامتثالها لمكان العسر والحرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط- يذعن العقل بنصب طريق آخر في مقام فهم الأحكام وكيفية امتثالها، لئلا تلزم اللغوية ونقض الغرض من بقاء الأحكام وعدم نصب الطريق إليها، وهو منحصر في أمرين: إمّا الاجتهاد وهو تحصيل الحجة على الحكم، أو الاستناد إلى من له الحجة على الحكم وهو التقليد، بل لو احتمل حينئذٍ لزوم العمل بظنّه كان المتعين عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعيّنه حتى قيل إنّه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيّن الظنّ، فلا يقين ببراءة الذمة إلّا بالتقليد.

وأمّا المقام الثاني: فما ينبغي التمسك به من الآيات آية النفر وآية السؤال(١)، لدلالتهما على دخل الفقه والعلم في وجوب التحذر والقبول، فهما على حجية الفتوىٰ أدلّ منهما على حجية الرواية. وقد بيّنا في محله أنّ إطلاق وجوب الإنذار بما تفقّه فيه يقتضي حجية الإنذار بدلالة الاقتضاء، وقلنا إنّ ظاهر الآية وجوب التحذر بما أُنذروا به لا بالعلم بما أُنذروا به، وذكرنا أنّ

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢، سورة النحل: الآية ٤٣، سورة الأنبياء: الآية ٧.

الإنذار لا يصدق على الإخبار عن ترتب العقاب على شيء ولو التزاماً، إلَّا إذا كان مقتضياً للخوف عادة، ولا يكون كذلك إلَّا إذا كان حجة، وإلَّا لم يكن مقتضياً له، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالآية كاشفة عن الحجية وإن لم تكن متكفلة لها. نعم إن كان التفقه موقوفاً على إعمال النظر كانت الآية دليلاً على حجية الفتوىٰ وإلَّا فلا، ومن الواضح صدق التفقه في الصدر الأول بتحصيل العلم بالأحكام بالسماع من النبي صلى الله على وآله أو الإمام عليه السلام، فلا دلالة لها حينئذٍ إلَّا على حجية الخبر فقط، والإنذار بحكاية ماسمعوه من المعصوم عليه السلام،من بيان ترتب العقاب على شيء فعلاً أو تركاً لا ينبغي الريب فيه، بل الإفتاء والقضاء أيضاً كان في الصدر الأول بنقل الخبر، فتدبّر. وأمّا آية السؤال فظاهرها وإن كان لزوم السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد عليه، فيكون كاشفاً عن الحجية ووجوب القبول تعبّداً، إلَّا أنّ سياق الآية يقتضي السؤال من أهل الكتاب، وتفسيرها يقتضي السؤال من أهل الذكر عليهم السلام.

ومما ذكرنا في طيّ الكلام من أنّ الافتاء في الصدر الأول كان بنقل الخبر لا باظهار الرأي تعرف ما في الاستدلال بما دلّ على جواز الافتاء والاستفتاء كما يظهر بالمراجعة الى موارد اطلاقاته في الأخبار، وهكذا الأمر في قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّدوه» فانّ التقليد عرفاً صادق على قبول ماأخبر به الغير أيضاً من غير دليل على المخبر به، بل الظاهر من نفس هذه الرواية المتضمنة لهذه الفقرة هذا المعنى، فراجع.

تتمة: الظاهر من شيخنا العلّامة الأنصاري(١) (قدّس سرّه) أنّ وجوب التقليد مقدمي لانفسي ولا شرطي شرعي، لأنّه مقدمة للامتثال الظاهري

---

(١) مجموعة رسائل: ص٤٨.

للأحكام الواقعية ولا يناط به الواقع لو حصل بالاحتياط.

لكنّك بعد ما عرفت من معنى التقليد وما سمعت في وجه وجوبه تعرف أنّ وجوبه نفسي، لأنّ التقليد هو العمل استناداً إلى فتوىٰ المفتي، وليس هو إلّا فعل الصلاة مثلاً استناداً إلى الفتوى، فليس التقليد إلّا عين الصلاة الواجبة واقعاً على تقدير الموافقة، وغيرها على تقدير المخالفة، فلا مقدمية له للواجب الواقعي على أيّ حال، والمراد بوجوبه النفسي إنبعاث وجوبه عن نفس مصلحة الواقع الباعثة على الإيجاب الواقعي، فهو إيصال للواقع بعنوان آخر، نظير ما ذكرناه في وجوب تصديق العادل، وما ذكرناه بناءً على استفادة وجوب التقليد من الآيات والروايات واضح، وكذا بناءً على استفادته من طريق حكم العقل، لما مرّ من أنّ العقل يذعن بعد تلك المقدمات بنصب الطريق من الشارع، لما ذكرنا في محلّه من أنّ العاقلة لا شأن لها إلّا التعقل لا البعث والزجر، وإن حكم العقل العملي مأخوذ من مبادئ مسلمة، أو قضايا مشهورة أطبقت عليها آراء العقلاء كحكمهم بمدح فاعل العدل وذم فاعل الظلم، فانّه مقدمة لحكم العقل العملي بأنّ الأوّل مما ينبغي أن يؤتى به وأنّ الثاني مما لا ينبغي، فما يذعن به العقل لابدّ من انتهائه إمّا إلى العقلاء أو إلى الشارع، ولذلك رجّحنا في محله حجية الظنّ الإنسدادي من باب الكشف دون الحكومة.

مسألة: هل التقليد وظيفة العامّي أي من لم يبلغ درجة الاجتهاد، أو يجوز لصاحب الملكة ترك الاجتهاد الفعلي وتقليد غيره أيضاً؟.

المعروف هو الأوّل، وينسب الى السيد (قدّس سرّه) في المناهل(١) اختيار الثاني، وإن كان هذا البحث قليل الجدوى، لأنّه بالنظر إلى مايمكن أن يكون

---

(١) في المناهل: كتاب القضاء، منهل جواز القضاء لغير المجتهد، إلّا أنّ عبارته هكذا «ومن جملة ذلك [أي الأحكام التي تسقط بالحرج] سقوط الاجتهاد عن المجتهد لضرورة من ضيق الوقت ونحوه وجواز التقليد له».

حاملاً للمكلف على التقليد، كالفطرة وحكم العقل لاينبغي الريب في اختصاصها بالعامّي العاجز، لما عرفت من أنّ الفطرة تقتضي تحصيل العلم حيث إنّه كمال للعاقلة لا الانقياد للعالم، ولما سمعت أيضاً من أنّ الصحيح الاستناد إلى حكم العقل، والاستناد إلى من له الحجة وظيفة من لم يتمكّن من الاستناد إلى الحجة، حيث لا يقين معه ببراءة الذمة عن الواقع بالاستناد إلى من له الحجة مع التمكن من تحصيل الحجة والاستناد إليها، فلا يجوّز العقل التنزل من الاستناد إلى الحجة إلى الاستناد إلى من له الحجة، وأمّا بالنظر إلى الأدلة اللفظية فحيث إنّ المكلّف صاحب الملكة فالمتبع له رأيه في استنباط هذا الحكم من الأدلة لا مايستنبطه غيره، مع أنّك قد عرفت أنّ أحد الوجوه في اختصاص أدلة مدارك الأحكام عجز العامّي عن الأخذ بها وتمكن صاحب الملكة، فلا مانع من فعليتها وتنجّزها في حقّه، وحينئذٍ لا مجال لشمول أدلة التقليد، فانّ موردها من لا حجّة له، والمفروض أنّ المتمكن تنجّز في حقّه دليل الحكم حيث إنّه بمثابة لو راجعه لظفر به. ومنه تعرف انّه لا معنى لاطلاق أدلة جواز التقليد بحيث تعمّ المتمكن، ولا حاجة إلى ماقُيد في الجواب مما يوجب الاطناب.

مسألة: المعروف بين الأصحاب بل أُدّعي عليه الإجماع، أو الا تفاق في كلام جماعة، هوعدم جواز تقليد الميت.

ولا ريب في أنّ مقتضى الأصل عدم حجية رأي الميت وفتواه وقصور الدليل العقلي على التقليد عن الاقتضاء لجوازه، لأنّ العقل وإن أذعن بلزوم الاستناد إلى من له الحجة، إلّا أنّه مع الدوران بين الاستناد إلى الحي والاستناد إلى الميت لا يقضي إلّا بالاستناد إلى الحي، لليقين معه ببراءة الذمة دون الاستناد إلى الميت، فلا محالة يتعيّن تقليد الحي.

ومنه يظهر عدم الفرق بين ما لو كان الميت أفضل من الحي أو لا، لأنّا لم

نحكم بالاقتصار على الحي من جهة أقربية قوله إلى الواقع من الميت حتى يتخيل أنّ الأفضل أقرب، بل من جهة عدم اليقين ببراءة الذمة عند العقل بتقليد الميت.

ولمثله أيضاً نحكم بالاقتصار على تقليد الأفضل، لا للأقربية إلى الواقع، ويكفي في عدم اليقين بالبراءة دعوى الاجماع هنا وهناك على وجوب الاقتصار. فلا تغفل، وسيجيء إن شاء الله الكلام في الأدلة اللفظية واطلاقها.

واستند المجوّز إلى وجوه أوجهها وجهان:

الأوّل: استصحاب جواز تقليده الثابت في حياته.

وردّ بزوال ظنون المجتهد وآرائه التي هي موضوع التقليد الواجب بالموت، بل عن الوحيد البهبهاني(١) (قدّس سرّه) زوالها عند النزع، وأنّها تزول بالغفلة والنسيان، فكيف بالموت الذي يصير معه الذهن جماداً لا حسّ فيه.

وأُجيب عنه بانّ القوة العاقلة من قوى النفس الناطقة، وقد برهن على تجردها وبقائها بعد خراب البدن، وأنّ القوّة المدركة ليست من القوى الجسمانية فضلاً عن أن تكون من الأجسام، كما هو ظاهر كلام الوحيد (قدّس سرّه).

والتحقيق: أنّ الجسم بما هو جسم كل جزء منه يغيب عن الجزء الآخر فضلاً عن غيره. فلا معنىٰ لأن ينال شيئاً ويدركه، فتوهم كونها جسماً سخيف جداً، وأمّا كونها جسمانية أو لا، فنقول: قد برهن عليه في محله أنّ العاقلة بما هي مدركة للكليات، وبما هي عقل بالفعل، لا تحتاج إلى مادة جسمانية لا في ذاتها ولا في فعلها، فالنفس في أول حدوثها حيث إنّها إنسان طبيعي بشري تحتاج إلى مادة جسمانية، لكنها عقل هيولاني، فإذا خرجت من القوة إلى الفعل

---

(١) مجموعة رسائل: ص٥٩، نقله الشيخ الأنصاري عنه.

ومن المادّيّة إلى الصورية فلا محالـة هي غير مرهونة بمادة، فهي بهذه المرتبة خارجة عن عالم المواد ودار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

لكنّا قد ذكـرنا في الأُصول أنّ هذا المقدار من التجرّد للقوة العاقلة لا يجدي فيما نحن فيه، كما لا يجدي في بقـاء الـنفس الناقصة التي لم تخرج مـن الـقوة إلى الفعل في التعقل، والمهم هو أنّه لا يجدي فيما نحن فيه، وذلك من وجهين:

أحدهما: أنّ القضايـا الكـلية التي أدركها المجتهد، وإن كانـت في حدّ ذاتها قابلة للتـجـريد التام بحيث تـدخـل في الكليات المجردة الـقـائمة بالعاقلـة، لـكن الأذهان المتعارفـة تنتقل من الاحساس بالجزئيات إلى صورها الجزئيّة في الوهم والخـيال، فهـي مجـردة عن المـادة فـقط لا عن الخصوصيـات والهيئـات الحافة بالجزئيات المحسوسة، ومجرد قبول المدركات للتجريد التام لا يجعلها مجردة داخلة في المعقولات الكليـة الباقية ببقـاء العاقلة، بل لابدّ مـن إثبات تجرد قوتي الوهم والخيال أيضاً تجرداً برزخياً مثالياً.

ثانيهما: أنّ آراء المجتهد وإن فرضـت كـلية قابـلـة للقيـام بـالعاقلة، إلّا أنّـها غالباً منبعثة عن مدارك جزئيّة من آية خاصة أو رواية مخصوصة لا قيام لهما إلّا بغير العاقلة، وتلك الآراء لا تكون حجة إلّا إذا كانت مستندة إلى المدارك بقاءً كما كانت حدوثاً، فكـما أنّ قيامها بـالمجتهد مع زوال مداركها بالمرة يخرجها عن الحجية في حال حياتـه، كذلك إذا زالت مداركها بزوال القوة المدركة لها، لأنّ المفروض عـدم تجرد مـاعدا العـاقلـة المدركة للكلـيات، فلا مناص مـن الالتزام بتجـرد قـوّتي الـوهم والخيال المـدركـتين للصور الجزئـيّة والمعاني الجزئـيّـة تجرداً برزخـياً، وهو وإن كان خلاف المشـهور في فنّه، لكنّه ممـا اقتضاه البرهان، كما شيد أركانه بعض الأركان، وتمام الكلام في محلّه.

ثمّ إنّه بعد الـقول بتجرد قـوتي الوهم والخيال، يـنبغي التـفصيل بين ما إذا كـانـت الحـجة على المقلّـد ظـنـون المجتهد وإدراكاته للـحـكـم الواقعي، وما إذا

كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المماثل للواقعي. فانّه على الثاني منتف قطعاً، لالفناء القوة المدركة، بل لانكشاف الواقع نفياً وإثباتاً، فلا شك في الواقع فلا قطع بالحكم الظاهري، بخلاف الاول، فانّ بقاءه محتمل فيستصحب ويترتب عليه جواز تقليده، وانكشاف الواقع حينئذٍ غير ضائر، لأنّ انقلاب ظنّه إلى القطع خروج من حدّ الضعف إلى الشدة، وفي مثله يجري الاستصحاب على التحقيق، واحتمال انقلابه إلى القطع بالخلاف لا يمنع من الاستصحاب كما عن السيد العلّامة الداماد (قدّس سرّه)، بل يؤكده ويحقّقه كما هو ظاهر.

وأمّاماعن بعض الأعلام(١) في تقريراته لبحث شيخه المحقق الانصاري (قدّس سرّهما)من أنّ الاعتقاد الحاصل بالكشف والشهود من الموت لا دليل على حجيته على المقلد، فيدور أمر الرأي بين ماهو زائل أو باق غير حجة، فمدفوع: بأنّ الكشف والشهود الذي لا دليل على حجيته لغير صاحبه هو الذي يحتمل فيه الخطأ على صاحبه لا الحاصل بالموت، فالأمر دائر بين بقاء رأيه واعتقاده بنحو موافق للواقع جزماً بحيث لاشكّ فيه، أو زواله رأساً مع القطع ببقاء القوة المدركة، فلا يقاس هذا الكشف بالكشف الحاصل لبعض المرتاضين.

ومن جميع ما ذكرنا تبيّن أنّه لا مانع عقلاً من استصحاب جواز التقليد، نعم الحي والميت في نظر العرف متباينان، والحشر في نظر العرف من باب إعادة المعدوم، فالموضوع غير باق عرفاً.

الوجه الثاني: إطلاقات جواز التقليد، وتقريبها أنّ الآيات(٢) المقتضية

---

(١) هو صاحب مطارح الأنظار، ذيل الوجه الأول والثاني لعدم جواز تقليد الميت.

(٢) سورة النحل: الآية ٤٣، وسورة الانبياء: الآية ٧، وسورة التوبة: الآية ١٢٢.

للرجوع إلى أهل الذكر أو التحذر بإنذار المنذر، والروايات المقتضية لتقليد من كان من الفقهاء كذا وكذا(١)، والرجوع إلى رواة الأحاديث(٢)، والاعتماد على كلّ مسنّ في حبهم عليهم السلام(٣)، وغير ذلك(٤)، وإن كانت ظاهرة بل صريحة في أنَّ المسؤول منه والمنذر والفقيه والمرجع حي، إلَّا أنّ دعوى الاطلاق غير مبتنية على تجريد موضوعات الأدلة عن الحياة، بل مع صراحتها في حياة المعنون بتلك العناوين لا ظهور لها في توقف وجوب التحذّر ووجوب القبول بعد الجواب والاعتماد بعد إظهار الرأي على حياة المنذر والمجيب حال التحذر والقبول، وإن كان لها ظهور بل صراحة في الحياة حال الانذار والجواب وغيرهما.

فالجواب حينئذٍ أنّ قول القائل ـ اعمل على رأي فلان، أو التزم برأيه من دون تقييد وعناية ـ ظاهر في ثبوت الرأي عند تعلّق العمل والالتزام به، وإلَّا كان عملاً بغير الرأي والتزاماً بغيره. نعم يقبل التقييد بأن يقال: إعمل على طبق الرأي السابق الزائل، فان كانت الآيات والروايات مسوقة لحجية النقل والحكاية، فالاطلاق غير مناف للظهور المزبور، لأنّ الحكم بعد ما صار محكياً عنه لا زوال للوصف عنه أبداً، فهو محكي عنه مات الحاكي أم لا، وإن كانت مسوقة لحجية الرأي فالإطلاق مناف للظهور المذكور، لأنّ الرأي لا بقاء له عند تعلّق العمل به، وليس كالحكاية حتى لا يكون له زوال، فلا يغني التمسك بالاطلاق عن استصحاب بقاء الرأي، وهو الوجه الأوّل المقابل له، فتدبّر.

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١٠، من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

(٤) الوسائل: ج١٨، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٤١ و ٣٧.

مسألة: المشهور عدم الفرق بين تقليد الميت ابتداءً أو بقاءً، كما هو ظاهر معاقد إجماعاتهم واستدلالاتهم.

والوجه فيه ما ذكرنا من الأصل، وقصور حكم العقل.

وللمجوّز زيادة على ماذكر في المسألة المتقدمة استصحاب الأحكام التقليدية، **وهو** بناءً على أنّ مفاد دليل اعتبار الأمارات ومنها الفتوى جعل الحكم المماثل لما تؤدي إليه **الأمارة-واضح.** وأمّا بناءً على كونه منجزاً للواقع، فلا يقين بثبوت الحكم سابقاً حتى يستصحب، إلّا على ما أفاده شيخنا الاستاذ(١) (قدّس سرّه) من أنّ مقتضى دليل الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت الحكم في الزمان الأول واقعاً وثبوته في الزمان الثاني تعبّداً، فالحكم بقاءً مرتّب على الثبوت، وإذا كان الحكم بقاءً من لوازم ثبوته سابقاً فالحجة على الثبوت حجة على البقاء، لأنّ الحجة على الملزوم حجة على لازمه، فلا حاجة إلى تحقيق الثبوت قطعاً.

نعم قد ذكرنا في محلّه أنّ ما أفاده (قدّس سرّه)-بناءً على أنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل مرتباً على الثبوت -في غاية المتانة، لأنّ اللازم **كالملزوم قابل للتنجّز بمنجّز، وامّاإن كان كنفس دليل الأمارة بداعي تنجيز الواقع** باحتمال البقاء مرتّباً على الثبوت سابقاً، فمثله لا يعقل دخوله في اللوازم القابلة للتنجّز بمنجّز الثبوت، لأنّ المفروض أنّ احتمال البقاء على تقدير الثبوت منجز، فلا حالة منتظرة لتنجيز احتمال البقاء للواقع إلّا الثبوت تحقيقاً، وهو ممّا لم يتحقّق بالأمارة، وليس تنجيز الاحتمال قابلاً للتنجيز بمنجّز حتى يتنجز بمنجّز الثبوت، فجعل الملازمة بين منجّزية الاحتمال والثبوت الواقعي لا يفيد إلّا في صورة إحراز الثبوت، ولذا ذكرنا في محله أنّه لا يندفع الإشكال إلّا بجعل

---

(١) في ثاني تنبيهات **استصحاب الكفاية.**

الملازمة بين المنجزين، وهو جعل الاحتمال منجزاً للواقع على تقدير ثبوت المنجز للثبوت، وهو أولى من ترتيبه على الثبوت، إذ لا يلزم منه إلغاء اليقين بالمرة وجعله مرآةً صرفاً. بل قداعتبر بعنوان جامع وهوكونه حجة قاطعة للعذر، كماأنّ جعل منجز الثبوت منجزاً للبقاء عند احتماله بدليل الاستصحاب أولى مما ذكر أخيراً أيضاً، لأنّ ظاهر دليل الاعتبار هو التمسك باليقين بالجري على وفقه وعدم نقضه، لا الأخذ باحتمال البقاء الذي هو أحد طرفي الشكّ.

والجواب: بناءً على جعل الحكم المماثل ما أفاده شيخنا الأُستاذ(١) (قدّس سرّه) من أنّ الأحكام التقليدية عند العرف متقوّمة بالرأي، وليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق.

وتقريبه: أنّ موضوع الحكم الواقعي، وإن كان مثلاً هو القصر أو الاتمام، إلّا أن الوجوب الفعلي لم يتعلّق به بما هو، بل بعنوان وجوب اتّباع رأي المجتهد بلسان وجوب التقليد ووجوب القبول وأشباه ذلك، فهو جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكماً فعلياً، فموضوعه الدليلي مايراه المجتهد واجباً، وحيث إنّ العرف يرون المقلّد متمسكاً برأي المجتهد، فلا يرونه عالماً بالحكم الفعلي بقول مطلق، بل عالماً بحكمه في رأي مجتهده، لا أنّه ليس بعالم مطلقاً حتى ينافي فرض جعل الحكم المماثل، فالموضوع العرفي يوافق الموضوع الدليلي في الأحكام التقليدية.

وبهذا التقريب أيضاً يمكن منع الاستصحاب على تقدير تنجيز الواقع، فانّ العرف يرون الحكم الواقعي منجزاً بالرأي مادام الرأي، لا أنّ الرأي ينجزه وإن زال بعده.

وعن شيخنا الأُستاذ (قدّس سرّه) بعد الجواب عن الاستصحاب مالفظه: هذا كلّه مع إمكان دعوى أنّه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي

---

(١) كفاية الاصول: ج٢، ص٤٤٥.

بسبب الهرم أو المرض إجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً فتأمّل(١)، إنتهى كلامه رفع مقامه.

وتقريب الأولوية ان المرض والهرم، مع أنّه فيهما اختلال بعض القوى، إذا كانا موجبين لزوال الرأي الموجب لعدم جواز التقليد، فالموت الذي به يختلّ جميع القوى يوجب زوال الرأي الموجب لعدم جواز التقليد بنحو الأولوية القطعية.

وقد ذكرنا في محله أنّ الملاك لعدم جواز التقليد في المرض والهرم إن كان زوال الرأي فالتحقيق عدمه فيهما وفي الموت، لأنّ الادراكات باقية في محالّها، والنفس بسبب اشتغالها بتدبير البدن أو التوجه إلى نشأة أُخرى لا يمكنها ترتيب الأثر عليها، وإلّا فمن المستحيل بحسب الحكمة الالهية والعناية الربانيّة أن تزول العلوم والمعارف الحاصلة للانسان في مدة مديدة من العمر بعد اتعاب شديدة للقوة النظرية ومجاهدة عظيمة لتحصيل الأخلاق والملكات الفاضلة بمجرد المرض والهرم في آخر العمر أو بسبب الموت، مع أنّ الدنيا مزرعة الآخرة والمعرفة بذر المشاهدة، بل الصحيح أنّ علاقة النفس مع البدن حجاب قوي ومانع شديد، فإذا زال المانع وارتفع الحجاب كانت العلوم كلّها حاضرة لديه مشهودة عنده. نعم تزول الإدراكات بسبب التوجه الشديد إلى ما يضادها، فيعرضها نسيان شديد، بحيث لو أراد استرجاعها لاحتاج إلى الكسب كما في الابتداء.

وإن كان الملاك لعدم جواز التقليد في المرض والهرم، عدم التمكّن من إعمال القوة النظرية، فلا يقدر بالفعل على ردّ الفرع إلى أصله، وهذا معنى زوال ملكة الاجتهاد، فمن البيّن أنّ هذا الوجه مختصّ بهما، لأنّ إنقطاع علاقة النفس وارتفاع الشواغل المانعة عن القدرة الفعلية يوجب كون النفس أقدر على

---

(١) كفاية الاصول: ج٢، ص٤٤٥.

ردّ الفرع إلى أصله من حال حياته، ولعله أشار (قدّس سرّه) إلى بعض ماذكر بالأمر بالتأمّل.

فروع

الأوّل: لا يخفى أنّ حكم التقليد من الجواز والوجوب، والحكم المقلد فيه من وجوب القصر أو الا تمام، سنخ حكم يجتمع مع جواز العدول وحرمته، ولذا وقع النزاع في جواز العدول وحرمته بعد القول بوجوب التقليد، وهذا السنخ من الحكم هو المستصحب، فكيف يقتضي وجوب البقاء المنافي لجواز العدول بنفسه؟ فتوهم أنّ استصحاب الحكم المقلد فيه لا يجتمع مع القول بجواز العدول، لأنّ مقتضاه ارتفاع حيثية الوجوب المستصحب، ومع زوال الفصل لا مجال لبقاء جنسه، مدفوع بأنّ نفس وجوب القصر حدوثاً وبقاءً على وجه لا ينافي جواز العدول إلى من يفتي بوجوب الإ تمام، كما يجوز للمقلد بدواً الرجوع إلى كل من المجتهدين اللذين يفتي أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب الا تمام، مع كون الحكم المفتى به في حدّ ذاته تعيينيّاً، وجواز الرجوع إلى كل منهما لا يوجب انقلاب الحكمين من التعيين الى التخيير، بل يكون عقلاً مخيراً في تطبيق العمل على كل منهما.

ولا حاجة إلى ماأفاده الشيخ المحقق الأنصاري(١) (قدّس سرّه) في رسالة التقليد في دفع التوهم بما محصّله وجوب تقليد القائل بوجوب القصر تعييناً ما لم يختر غيره، فلا ينافي جواز اختيار غيره وعدمه، نظير تعيّن الا تمام مادام حاضراً، فانّه لا ينافي جواز السفر، وجه عدم الحاجة انّه مبني على كون التقليد هو الالتزام برأي المجتهد، فمع بقائه على التزامه يجب عليه القصر تعييناً، وإن كان له

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٥.

رفع اليد عن التزامه، وقد قدّمنا أنّ التقليد هو تطبيق العمل على رأي الغير دون الانقياد قلباً والالتزام جناناً.

ومن جميع ما مرّ ظهر أنّ الاستصحاب على فرض جريانه في الأحكام المقلَّد فيها لا يقتضي وجوب البقاء بالمعنى الملازم لحرمة العدول.

وهل تشمل أدلة حرمة العدول الآتية في محلها ما نحن فيه أو لا؟ ربما يقال بعدم الشمول، لأنّ عمدة الأدلة هي الإجماع وقاعدة الاحتياط، وكلاهما لا يعمّ المقام.

أمّا الاجماع، فلأنّ المجمعين في تلك المسألة لا يقولون هنا بجواز البقاء فضلاً عن وجوبه، فكيف يعمّ معقد إجماعهم مثل المقام؟ إلّا أن يقال: إنّ إجماعهم هناك من باب الاجماع على القاعدة، بمعنى أنّهم مجمعون على حرمة العدول عن كلّ تقليد صحيح وإن اختلفوا في صحة بعض أفراد التقليد كتقليد الميت حدوثاً أو بقاءً.

وأمّا الاحتياط، فلأنّ الامر هنا دائر بين المحذورين حرمة البقاء ووجوبه دون مسألة العدول.

وفيه أنّ النزاع في وجوب البقاء وعدمه بعد الفراغ عن جوازه، فلا وجه لمعارضة وجوبه مع حرمة التقليد بقاءً، نعم من لم يتمكّن من تنقيح المسألة جوازاً ومنعاً، لا مناص له من الاحتياط في المسألة الفرعية بلحاظ الفتويين، فقد يقتضي الجمع بين فتوى الحي وفتوى الميت كما في القصر والاتمام، وقد يقتضي العمل على طبق فتوى الميت بخصوصه أو الحي بخصوصه، كما قد يقتضي التخيير إذا كان كلّ منهما مخالفاً للاحتياط، فانّهما حجة على نفي الثالث.

الثاني: لو قلّد المجتهد الحي في مسألة وجوب الرجوع فمات، فرجع إلى من يفتيه بوجوب البقاء، فالكلام تارة في شمول فتوى الثالث لمسألة وجوب

الرجوع المقلَّد فيها، وأُخرى للمسائل العملية التي رجع فيها عن الأول إلى الثاني.

أما الأوّل فظاهر المحقق الأنصاري(١) (قدّس سرّه) في الرسالة،عدم الشمول، للزوم التناقض.

وهو في بادئ النظر كذلك(٢)، وعند التأمّل لا تناقض،لانّ رأي الثاني وإن تعلّق بحكم كلّي وهو وجوب الرجوع من دون اختصاصه بمن سبقه بالإفتاء، لكنه ليس كل ماهو مقتضى الأدلة ومتعلّق الرأي يصح التقليد فيه، ألا ترى أنّ مقتضى الأدلة وجوب التقليد ويراه كلّ مجتهد كذلك، مع أنّه لا يمكن التقليد في أصل وجوب التقليد، للزوم الدور والتسلسل، وكذلك تقليد الأعلم بنفس رأي الأعلم بوجوبه، أو تقليد غير الأعلم بنفس فتوى غير الأعلم بجوازه إلى غير ذلك من نظائره، كذلك لا يعقل تقليد المفتي بوجوب الرجوع حتى في الرجوع عن نفسه بعد موته، فانّ حجية رأيه وفتواه بعد موته في هذه المسألة وغيرها على حدٍّ سواء، فلا يعقل الاستناد إلى رأيه ولو في هذه المسألة بنفس رأيه حدوثاً وبقاءً، كما إذا كان فتواه وجوب البقاء، فانّ البقاء على رأيه برأيه لا معنى له، وميزان التقليد في المسألة الكلية صحة العمل على طبقها في جميع أفرادها وإن لم يعمل إلّا في بعضها، ومن الواضح عدم صحة العمل على طبقها كلياً حتى في الرجوع عنه بعد موته، أو البقاء على رأيه بعد موته، فلا محالة لا يعقل حجية رأيه بوجوب الرجوع إلّا بالاضافة إلى من سبقه في الافتاء، ولابأس حينئذٍ بشمول الفتوى بوجوب البقاء لهذه المسألة، فانّ معنى وجوب الرجوع عن غيره عدم جواز تطبيق العمل على رأي الغير، والبقاء على هذا الرأي

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٦.

(٢) لأن الإلتزام بوجوب الرّجوع عن كلّ ماقلّده فيه يناقض البقاء على ماعدا وجوب الرّجوع فإنّ معنى البقاء عليه عدم وجوب الرجوع عن المسائل العمليّة المقلّد فيها (منه قدّس سرّه).

معناه موافقة الثالث للثاني في عدم جواز تطبيق العمل على فتوى الأوّل ورأيه.

وأمّا الثاني، وهي المسائل العملية التي رجع فيها بفتوى الثاني عن الأوّل، فالاشكال فيه من حيث إنّ هناك تقليدين صحيحين لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وبعدما عرفت آنفاً صحة شمول فتوى الثالث بوجوب البقاء لمسألة وجوب الرجوع وعدم جواز تطبيق العمل على رأي الاول، تعرف أنّه لا يعقل تساوي نسبة وجوب البقاء إلى كلا التقليدين، بل يترجّح جانب الثاني قهراً، مضافاً إلى أنّ وجوب البقاء، إن كان لأجل استصحاب الأحكام المقلّد فيها فالترجيح للثاني، لا نقطاع الاستصحاب في الأوّل بالرجوع إلى الثاني، وإن كان لاستصحاب حرمة العدول فهو أيضاً منقطع بجواز الرجوع إلى الثاني.

وأمّا ما عن المحقّق المتقدّم (قدّس سرّه)(١) في تقوية البقاء على رأي الثاني من أنّ تقليد الثاني ورجوعه عن الأوّل بالنسبة إلى المسائل التي رجع فيها في حال حياة الثاني وقع صحيحاً فبظاهره غير مجدٍ، لأنّ كلا التقليدين وقع صحيحاً في حال حياة المجتهد، فمجرد الصحة مع تساوي النسبة لا يوجب الترجيح. وتطبيقه على ماذكرنا من أنّ شمول الفتوى بوجوب البقاء لوجوب الرجوع بالإضافة إلى من سبقه يخرجه عن التساوي، بل لايعقل مع شموله له شموله للمسائل التي قلّد فيها المجتهد الأول في غاية الإشكال.

وأمّا ما احتمله (قدّس سرّه) في وجه القول بترجيح الأوّل من أنّ تقليد الثاني في المسائل المعدول عنها إنّما هو بتقليده في وجوب الرجوع، فإذا كان الإفتاء بالبقاء لايشمله، فلايشمل مايترتّب عليه ـ ففيه: أنّ مصحح التقليد في العمليات ليس التقليد في وجوب الرجوع حتى تترتب صحته على صحته، بل

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٦.

مصححه إمّا الفطرة أو حكم العقل أو السيرة، وقد عرفت أنّ وجوب الرجوع معناه عدم جواز تطبيق العمل على رأي الأوّل، وأمّا وجوب الاستناد إلى رأي الحيّ في هذه المسألة وفي تطبيق العمل على رأيه، فدليله دليل التقليد في غيره، فلا إشكال بحمد الله تعالى في المسألة.

الثالث: هل القول بنقض الآثار السابقة بتبدّل الرأي يلازم القول بالنقض بالرجوع عن الميت إلى الحي المخالف له في الرأي أو لا؟ وجهان، بل عن شيخنا العلّامة الأنصاري(١) (قدّس سرّه) في بعض كلماته أن القول بالنقض في صورة تبدّل الرأي دون صورة العدول لا وجه له ظاهراً. والتحقيق عدم الملازمة.

أمّا وجه عموم النقض في صورة التبدّل فما عرفت سابقاً من أنّ الخبر مثلاً حجة في مضمونه الذي لا اختصاص له بزمان دون زمان، والحكم المطلق وإن كان يتنجز فعلاً لا قبلاً إلّا أنّ أثر تنجزه فعلاً تدارك مافات منه قبلاً، فلا موجب لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجددة.

وأمّا وجه عدم العموم في صورة الرجوع عن الميت إلى الحي، وعن الحي الى الحي، فهو أنّ متعلّق الرأي وإن كان كمتعلّق الخبر مطلقاً، إلّا أنّه لا يلازم تعلّق الرأي بشيء حجيته على الغير رأساً كأصل وجوب التقليد ونحوه، كما أنّه لا تلازم حجيته على الغير حجيته عليه من الأول، كما إذا كان تكليف العامي الرجوع إلى من هو أعلم منه، فرجع إلى المفضول لخروج الأفضل عن مرتبة صحة التقليد لموت أو غيره، وبالجملة ليس إطلاق المضمون مناطاً للنقض بل هو مع حجيته من الأول وإن كان تنجزه بعد الظفر به، وليست الفتوى كذلك، بل هي حجة على المقلّد في المورد القابل من حين صحة الرجوع إلى

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٦.

صاحبها فلا يؤثر إلّا في الوقائع المتجددة، والنقض في صورة تبدل الرأي لا لمجرد رجوع المجتهد عن رأيه حتى يكون الرجوع إلى رأي الآخر كالرجوع إلى الرأي الآخر، بل من جهة أنّ المفروض أنّ فتواه النقض فيجب على مقلّده النقض، فالمقايسة إنّما هي بين الخبر الذي هو حجة المفتي وفتواه التي هي حجة المقلد.

لا يقال: كما أنّ الخبرين حجة على المجتهد، كذلك الفتويان على المقلد، فاذا كان اعتبار الفتوى من باب الطريقية فحالها حال الخبر من حيث عدم اقتضاء الإجزاء ولزوم النقض.

لأنّا نقول: اعتبار الفتوى بأدلة التقليد بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامي، ونيابة المجتهد في استفادة ما يرجع إلى المقلد لا بعنوان الطريقية للواقع، ولو كان بهذا العنوان للزم تخصيص النقض بصورة اضمحلال الحجة السابقة لأقوائيّة الحجة اللاحقة، كما إذا رجع إلى الأعلم مع أنّ القائل بالنقض في صورة الرجوع لا يفرّق بين الرجوع إلى الأعلم أو من الأعلم الى غيره، بسبب الموت أو عروض عارض، فيعلم منه أنّ حجّية فتوى الثاني لا لاضمحلال الحجة الأُولى بقيام الثانية، بل لانتهاء أمد حجيتها مثلاً، فتكون الفتويان المتعاقبتان على حدّ الخبرين المتعادلين اللذين أخذ بأحدهما تارة وبالآخر أُخرى، حيث لا موجب لتوهّم النقض عند الأخذ بالثاني.

وعن شيخنا المحقق الأنصاري (قدّس سرّه) في ذيل الفرع مالفظه: فلو قلنا بوجوب رفع اليد عن آثار ماوقع عليه بالتقليد السابق قوي في الفرع السابق وجوب رفع اليد عن التقليد الثاني المترتب على فتوى الثاني بوجوب الرجوع. فافهم(١) إنتهى كلامه رفع مقامه.

وهو مبني على شمول فتوى الثاني بوجوب الرجوع للرجوع مطلقاً حتى عن

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٦

نفسه بعد موته، حتى يقال إنّ لازمه عدم تطبيق العمل على رأيه في المستقبل ونقض ماوقع على طبق رأيه في الماضي، وقد مرّ منه (قدّس سرّه) أنّ فتوى الثالث بوجوب البقاء لا تشمل التقليد في وجوب الرجوع للزوم التناقض، مع أنّ لازم البقاء على وجوب الرجوع مطلقاً رفع اليد عن التقليد الأول والتقليد الثاني، إذ لا فرق بين الرجوع عن الأوّل بفتوى الثاني بين الحدوث والبقاء، فلا يتعيّن التقليد الثاني في رفع اليد عنه، بل الأوّل كذلك، مع أنّ المفروض لزوم البقاء في المسائل العملية على تقليد أحد الميّتين، وأمّا على ماذكرنا فالأمر أوضح.

الرابع: اذاقلد من يفتي بجواز العدول عن مجتهد إلى آخر في هذه المسألة، فمات المفتي بالجواز، فرجع إلى من يفتي بوجوب البقاء على التقليد، فهل له العدول عن الميت نظراً إلى أنّه قلّده فيه، والمفروض وجوب البقاء على ماقلّده فيه، أو لا؟ لأنّ معنى وجوب البقاء على تقليده حرمة العدول عنه، فكيف يعم جواز العدول عنه كما مرّ في مسألة الرجوع؟.

والعجب من العلّامة الأنصاري(١) (قدّس سرّه) مع وحدة المسألتين مسلكاً ودليلاً كيف حكم بعدم الشمول في مسألة الرجوع للتناقض وهنا احتمل عدم الشمول قوياً لعين ذلك البرهان.

والأمر في هذه المسألة عندي على مامر. نعم ينبغي جعل التقليد هنا بمعنى الالتزام بجواز العدول مع عدم العدول، وإلّا لا معنى للرجوع بعد موت المجوّز للعدول إلى من أفتاه بالبقاء مع كونه مقلداً فعلاً لمن عدل اليه.

الخامس: إذا اختلف الميت والحي المفتي بالبقاء في حقيقة التقليد من أنّه بمعنى الأخذ للعمل أو نفس العمل، فهل المدار على نظر الحي أو الميت؟

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٧.

وجهان: من أنّ موضوع وجوب البقاء هو التقليد الصحيح، وصحته منوطة بنظر من قلّده لا بنظر المفتي بالبقاء، ولذا لا شبهة في لزوم البقاء بنظر المفتي به مع مخالفته في الفتوى للميت، ومن أنّ موضوع كل حكم مفتى به منوط بنظر المفتي به، والصلاة التي قلّد فيها الميت وإن كانت منوطة موضوعاً وحكماً بنظر الميت، إلّا أنّ نفس التقليد موضوع لوجوب البقاء الذي يفتي به الحي، فيكون منوطاً بنظر الحي، ولا معنى لا ناطة موضوع المفتى به بنظر غير من يفتي به.

نعم حيث إنّ هذه المسألة خلافية، فإذا لم يستقل عقل العامّي إلّا بمجرّد جعل رأي الغير مستنداً من دون تعيين الاستناد إلى الرأي في العمل أو الالتزام فللتقليد في تعيينه مجال، فيتحقق هناك موضوعان للتقليد. أحدهما فعل الصلاة، والآخر جعل رأيه مستنداً للالتزام بوجوبها، وصحة التقليدين منوطة بنظر المفتي المقلد فيها، وجعل الرأي مستنداً للالتزام أو للعمل ينحلّ إلى مايحكم به العقل، وهو أصل الاستناد إلى الرأي وإلى ماأفتى به المفتي، وهو أنّ طرفه ومتعلّقه الالتزام أو العمل، وهذا الموضوع كالصلاة يكون منوطاً بنظر المفتي لكونه تقليدياً.

وما ذكرنا من أنّ وجوب البقاء بحكم الحي متعلّق بما هو موضوع له بنظره، إنّما يجدي لو لم يكن المقلّد مقلّداً في موضوع هذه المسألة تقليداً صحيحاً سابقاً، وإلّا كان حاله حال الصلاة وحكمها من حيث الاناطة بنظر الميت الذي قلّده فيها، وبعبارة اخرىٰ التقليد في مسألة وجوب الصلاة وإن كان هو العمل بنظر الحي إلّا أنّ التقليد في مسألة لزوم الالتزام بوجوبها المفروض كونها تقليدية هو الالتزام استناداً إلى رأي الميت بنظر الحي والميت، فانّ العمل فيها نفس إيجاد الالتزام، وأمّا أصل وجوب الالتزام فالعبرة فيه بنظر الميت كما عرفت، ولازم البقاء على هذا التقليد الصحيح هو البقاء على الالتزام بوجوب الصلاة المستتبع لفعلها. نعم لو كان التقليد في نظر الميت هو العمل، لم يتحقق تقليد صحيح في

هذه المسألة الخلافية بالاضافة الى الميت حتى يجدي للبقاء بنظر الحي هذا كلّه لو كان مستند وجوب البقاء إطلاقات أدلة وجوب التقليد، فيختلف نظر الحي والميت في حقيقة التقليد، وكذا لو كان المستند استصحاب حرمة العدول، فانه يختلف النظر من حيث حرمة العدول عن الالتزام أو العمل. وأمّا لو كان المستند استصحاب الأحكام التقليدية فلا فرق بين الأمرين، لأنّ جريان الاستصحاب غير متوقف على شيء من الالتزام أو العمل بل الأحكام المبتلى بها المكلّف بحسب حاله فعلية في حقه التزم بها أم لا، عمل بها أم لا، بل وكذا الأمر لو كان المستند استصحاب حكم التقليد، فانّه جارٍ سواء التزم أو عمل أم لا، غاية الأمر أنّ الميت لو كان يرى وجوب الالتزام مقدمة لامتثال الأحكام لكان هذا المعنى من جملة أحكامه الفعلية في نظر من هو المرجع له في ذلك الحين، فيؤثر استصحابه حينئذٍ في الالتزام فعلاً بكل ما كان له حكماً فعلياً في ذلك الزمان وفي هذا الحين، دون الالتزام بجميع فتاوى الميت ولو لم يكن ممّا له به مساس، فلا يتوهم أنّه بعد وجوب الالتزام بجميع فتاواه لا مجال لتقليد الحي في الوقائع المتجددة فلا تغفل.

وفي رسالة التقليد(١) للشيخ الأجل (قدّس سرّه) في هذا الفرع ما لايرتبط بتفاوت نظر الحي والميت في موضوع التقليد، حيث إنّه (قدّس سرّه) فرض الأخذ والعدول عن بعض ما أخذ تحقيقاً للالتزام والعمل، ولازمه عدم التقليد الذي يجب البقاء عليه، حيث لا عمل حتى يكون تقليداً بنظر الميت إلّا العدول الذي لا معنى للبقاء عليه، حيث لا أثر له بنفسه، ولا أخذ إلى حين الموت حتى يبقى عليه بفتوى الحي، وكذا في عكسه وهو الأخذ والعدول إلى الغير ثم الرجوع عنه بفتوى الميت بحرمة العدول. نعم فرق بين الصورتين من حيث

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٧.

عدم التقليد الذي يجب البقاء عليه بنظر الحي والميت في الصورة الاولى بخلاف الثانية فانّه لا تقليد يصح البقاء عليه، حيث لا عمل على طبق رأي الميت إلّا الرجوع بفتواه، ولا أثر له حتى يجب البقاء عليه بنظر الحي وإن كان الأخذ المحقق للتقليد في نظر الميت باقياً إلى حين موته، فلا يجري فيه وجهان بل وجه واحد كما هو واضح. والصحيح في تحرير الفرع ماعرفت.

السادس: لو قلّد مجتهداً في حال صغره، وقلنا بصحة تقليده لصحة عباداته، ثمَّ مات المجتهد قبل بلوغه، فبلغ، فهل يجب البقاء على القول بوجوب البقاء؟ وجهان بل قولان:من عموم وجوب البقاء على التقليد الصحيح، ومن أنّ حرمة العدول لم تثبت في حقّ الصغير فاستصحاب التخيير في حقه باق.

والتحقيق أنّ وجوب البقاء إن كان من جهة استصحاب الأحكام التقليدية فالأمر في البالغ وغيره على السواء، إذ المفروض شرعية عبادات الصبي وإطلاق العبادة من حيث المادة، فذاك المعنى المصحح لعبادية في حال **حياة المجتهد على حاله بعد موته تعبداً، بل الواجبات المعلّقة على البلوغ في حال حياة** المجتهد ثابتة بعد موته بنحو الاستصحاب التعليقي، وإن كان من جهة حرمة العدول عن مجتهد إلى غيره، فالحرمة وإن لم تثبت في حق غير البالغ فعلاً مطلقاً لكنها ثابتة في حقه معلّقاً، فالاستصحاب التعليقي بالاضافة إلى حرمة العدول مما لابأس به، والعمدة في الشقّين هو الاستصحاب التعليقي لو كان هناك حكم إنشائي معلّق على البلوغ، وإلّا فمجرد العلم بأنّه لا حكم لغير البالغ وإن البالغ محكوم بكذا،لا يحقق حكماً تعليقياً حتى يستصحب ويحكم بفعليته عند تحقق المعلّق عليه.

ومنه يتضح أيضاً مافي استصحاب التخيير، فانّ التخيير ليس حكماً غير إلزامي حتى يقال بثبوته في حق غير البالغ فيستصحب بعد بلوغه، بل المكلف ملزم بالأخذ بأحدهما مخيّراً، وهذا الحكم الإلزامي كسائر الالزاميات لا تحقق

للمطلق منها في حقه والمعلّق منها غير معلوم، وإلّا فاستصحاب مطلق المحبوبية المستفادة من إطلاق المادة المصححة للعبادة لا تجدي في جوب البقاء.

السابع: إذا قلنا بوجوب البقاء، فهل يعمّ ما إذا كان الحي أفضل من الميت أو لا؟ والتحقيق أنّ وجوب البقاء إن كان بملاحظة استصحاب الأحكام التقليدية، فهو يقتضي عدم الفرق بين ما إذا كان الحي أفضل أو لم يكن، لما سيجيء في محله من عدم الإطلاق في وجوب تقليد الأفضل حتى يقدم على الأصل، بل القول به لقصور حكم العقل وما ورد من النقل عن حجيّة فتوى غير الأفضل، فلا معارض للاستصحاب حينئذٍ.

وإن كان بملاحظة أدلة حرمة العدول عن مجتهد إلى آخر فالعمدة منها بعد استصحاب الحكم المقلّد فيه الذي عرفت حاله قاعدة الاحتياط، وهي هنا معارضة بالمثل، إذ كما لا يقين ببراءة الذمة بتقليد الأعلم مع سبق تقليد غيره ميتاً كان أو حياً، كذلك لا يقين ببراءة الذمة بتقليد الميت المفضول مع وجود الأفضل، وقد مرّ سابقاً أنّ من لم يتمكن من تنقيح مسألة البقاء على التقليد نفياً وإثباتاً يلزمه الاحتياط في المسألة الفرعية على النهج المتقدم في الفرع الأوّل.

لكن بناءً على عدم النظر إلى مقتضيات الأدلة وملاحظة مايستقل به عقل العامّي لا مناص من تعيّن الرجوع إلى الأفضل وإن كان الأمر دائراً بين وجوب البقاء ووجوب الرجوع، لأنّ فتوى الأفضل بالنسبة إلى غيره معلومة الحجيّة.

وفتوى الميت مع سبق تقليده بالإضافة إلى الحي ولو في الجملة ليست معلومة الحجيّة، حيث لا خصوصية للسبق في نظر العامّي حتى يكون به المسبوق معلوم الحجية، بل فتوى الحي في نفسها بالإضافة إلى الميت معلومة الحجيّة، فينتج تعيّن تقليد الأفضل بحكم العقل ولو مع سبق تقليد الميت.

وعن شيخنا العلّامة الانصاري(١) (قدّس سرّه) في هذا الفرع استحسان العموم في صورتين:

إحداهما: ما إذا كان تقليد غير الأعلم بفتوى الأعلم من الميت والحي، فانّ البقاء على تقليده حينئذٍ داخل في البقاء على تقليد الأفضل من الحي، فيلزمه البقاء على تقليد الميت المفضول بالاضافة إلى الحي.

ثانيتهما: ما إذا قلّد الميت المفضول بسبب فتوى الأفضل من الحي والميت بحرمة العدول حتى إلى الأفضل، فانّ البقاء على هذا التقليد أيضاً كالسابق بقاءً على تقليد الأفضل من الحي في مسألة لازمها البقاء على تقليد المفضول بالاضافة الى الحي، وأمّا في غير هاتين الصورتين فلا، حيث إنّه لا ينتهي إلى تقليد الأفضل من الحي المفتي بالبقاء.

والتحقيق انّ الكلام في مقتضيات الأدلة وانّها تفيد تقديم دليل وجوب تقليد الأعلم على دليل حرمة العدول ووجوب البقاء أم لا، فتصوّر جواز تقليد غير الأعلم من الأعلم أو حرمة العدول ولو إلى الأعلم من الأعلم، وإن كان يصحّح الفتوى بالبقاء من الأعلم، إلّا أنّه مستلزم للخلف بحسب ماهو المهمّ في المقام وخروج عن مورد الكلام وإن كان حكمه الشرعي ما أفاده (قدّس سرّه).

الثامن: المعروف أنّ حكم صيرورة المجتهد فاسقاً أو كافراً أو مخالفاً أو مجنوناً أو عامّياً حكم موته في وجوب العدول عنه.

والوجه فيه مضافاً إلى ماادّعى من ظهور الاجماع المركب بل البسيط، ماذكرنا سابقاً في منع إطلاق الأدلّة لجواز تقليد الميت، وهو أنّ ظاهر الأمر بتقليد الفقيه العادل مثلاً، إن كان مسوقاً لوجوب اتّباع رأيه لا روايته، ثبوت

---

(١) مجموعة رسائل: ص٦٧.

الرأي المضاف إلى الفقيه العادل حال تعلّق العمل أو الالتزام به، وإلّا كان عملاً بغير الرأي أو برأي غير الفقيه أو برأي الفقيه غير العادل، ومثله غير قابل للاطلاق لصورة زوال الرأي بالموت أو الجنون أو اختلال الفهم أو لصورة زوال الإيمان والعدالة، ضرورة أنّ المطلق لابدّ من ثبوته في مراتب الاطلاق، والمفروض أنّ رأي الفقيه العادل هو مورد الأمر بالعمل أو بالالتزام.

نعم التحقيق أنّ الأمر في أصل الرأي المضاف إلى الفقيه كذلك، لأنّه موضوع وجوب التقليد فزواله بالموت أو الجنون أو بزوال قوة الاجتهاد مساوق لزوال ذات المطلق، وأمّا الإيمان والعدالة الثابتان بدليل منفصل، فلابدّ من إثبات إطلاق دليلهما في مقام التقييد. بل سيجيء إن شاء الله تعالى الإشكال في اعتبار العدالة في حجية الفتوى من حيث نفسها لا من حيث اظهارها، وبذاك الوجه ايضاً يمكن الاشكال في اعتبار الايمان بحيث لو فرض استنباطه من المدارك الشرعية المعمولة على حد مايستنبطه غيره لم يكن دليل قوي يقتضي إيمانه تعبّداً. فانتظر.

وأمّا قوله عليه السلام: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا...»(١) الخبر. فلابدّ من حمل الأخذ على معنى يناسب الحكاية والفتوى، فلا يدل إلّا على اعتبار الايمان ابتداءً لا بقاءً. إلّا أن يقال إنّ الأخذ إن حمل على التعلّم فلا بقاء له، واعتبار الإيمان ابتداءً في الحكاية والفتوى مفروغ عنه، وإن حمل على ترتيب الأثر عملاً أو التزاماً فله بقاء حينئذٍ، والأخذ بهذا المعنى يقابل الترك المعبّر عنه في رواية أُخرى بقوله عليه السلام: «ذروا مارأوا»(٢) كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وحينئذٍ فعدم اعتباره بقاء في الحكاية ليس من

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١٣.

ناحية عدم البقاء للأخذ بل من ناحية متعلّق الأخذ، فانّ الحكاية ليس لها زوال ولا بقاء بمعنى وجود ثانوي، بل المضمون بمجرد الخبر عنه صار محكياً عنه مات الحاكي أو جنّ أو فسق أم لا، فالعمل حينئذٍ عمل على طبق حكاية الحي المؤمن العادل مثلاً، بخلاف الرأي، فان له زوالاً وبقاءً، فإذا كان صاحب الرأي حال العمل به فاسقاً أو مخالفاً فالعمل عمل برأي الفاسق المخالف وان كان العمل به سابقاً عملاً برأي الشيعي العادل، إلّا أنّ الظاهر من هذا الدليل كسائر الأدلة اعتبار الإيمان في الرواية دون الفتوى، كما أنّ ظاهره أيضاً اعتباره من حيث الأمن من الخيانة وإظهار غير الواقع بعنوانه كما هو صريح ذيل الخبر، فراجع.

وأمّا قوله عليه السلام: «خذوا ماروووا وذروا مارأوا»(١) فمن المحتمل قريباً أن يكون أمراً باتّباع كتبهم مطلقاً، لأنّها كتب الرواية، فغرضه عليه السلام أنّه لا تضرّ آراؤهم الفاسدة بالعمل بكتبهم فانّها كتب الرواية، لا أنّ كتبهم مشتملة على الرواية والرأي، فيجب الأخذ بما رووا دون ما رأوا، إذ من البعيد جدّاً إعمال الرأي والنظر في تلك الأعصار من أصحاب الأئمة عليهم السلام، ومنشأ سؤال الراوي احتمال دسّ الأخبار المكذوبة بواسطة سوء عقيدتهم، فأزال الوهم بأنّ خبث آرائهم فعلاً لا يضرّ بما رووه حال الاستقامة.

وبالجملة مع عدم الاطلاق في دليل المقيد فمقتضىٰ الاستصحاب ثبوت الحكم السابق كما في البقاء على تقليد الميت، وأمّا على ماحققناه من عدم جريان الاستصحاب فمقتضىٰ الأصل عدم جواز تقليد الفاقد للشروط ابتداءً واستدامة، لعدم الاطلاق في دليل التقليد، وإن لم يكن إطلاق في دليل المقيّد أيضاً.

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١٣.

هذا إذا قلنا بأنّ الاعتبار بالموضوع الدليلي في باب الاستصحاب كما قوّيناه في الأُصول، وأمّا لو قلنا بالموضوع العرفي فيمكن الفرق بين ما نحن فيه وماسبق، فانّ الموت من باب زوال الموضوع عرفاً، بخلاف الفسق وأشباهه، فانّه عندهم من باب زوال وصف الموضوع.

التاسع: لو لم يتمكّن من تقليد الحي فهل له تقليد الميت، أو يتعيّن عليه العمل بالاحتياط، أو يجب عليه الأخذ ببعض الظنون المعتبرة عند البعض، كالشهرة والإجماع المنقول وشبههما؟.

والكلام تارة فيما يستقلّ به عقل العامّي، وأُخرى في مقتضى الأدلة.

أمّا الأوّل فقد عرفت سابقاً أنّ التنزل إلى الاستناد إلى من له الحجة بعد عدم التمكّن من الاحتياط، إمّا لعدم معرفة طريقه أو للزوم الحرج ونحوه، فلا معنى لجعل الاحتياط في عرض التقليد مطلقاً، ولا يقتضي ذلك تقدّم رتبته على الاجتهاد أيضاً، لعدم الفرق في نظر العقل بين أفراد الحجة القاطعة للعذر علماً كانت أو علمياً، فيدور الأمر هنا بين تقليد الميت والعمل بالظنون المعتبرة عند البعض لا بمطلق ظنون المقلّد، وحيث إنّ رأي الميت لا حجّية له في نظر العقل ابتداءً وإنّما تحتمل حجيّته في هذه الحال، فالعمل بالظنون المعتبرة مقدّم على تقليد الميت لفرض اعتبارها في جميع الأَحوال ولو عند البعض، بخلاف رأي الميت فانّه محتمل الحجّية في هذه الحال. فعلم مما ذكرنا أنّ اللازم أوّلاً هو الاحتياط، ومع عدم التمكن منه يجب العمل بالظنون المعتبرة، ومع عدمها أو عدم التمكّن من تحصيلها يجب تقليد الميت الأوثق فالأوثق من الأموات، ولابدّ في تمييز الأقوى فالأقوى من الأمارات من اتّباع نظره واجتهاده دون رأي مجتهده قبل عروض الاضطرار لو فرض سؤال العامّي عنه، لأنّ بقاءه على هذا التقليد أول الكلام، إذ المفروض عدم المجتهد الحي في فرض المسألة إذا أُريد عدم المجتهد الحي لموته، وأمّا إذا أُريد عدم التمكن منه لبعده عن المقلّد فيمكن فرض

سؤال حكم الواقعة منه قبل البعد عنه كما هو واضح.

وأمّا الثاني وهو مقتضى الأدلة فلا يترتب على تحقيقه ثمرة عملية للعامّي، لما عرفت من فقد المجتهد في الفرض وعدم تمكّن العامّي من البقاء على مايراه الميت مقتضىٰ الأدلّة حتى ينتفع به العامّي في صورة الاضطرار إلّا على ماعرفت من بعده عنه.

ومختصر القول في مقتضى الأدلة أنّ اعتبار الحياة في المفتي لو كان بدليل منفصل من إجماع وغيره، أمكن القول بعدم إطلاق في دليل المقيّد، فيؤخذ باطلاقات أدلّة التقليد، فلا معيّن للاحتياط كما لا مصحح للرجوع إلى الظنون المطلقة مع ثبوت الطريق الخاص من قبل الشارع. لكن حيث إنّ أدلّة التقليد كما عرفت سابقاً قاصرة عن الشمول للميت، فلا موجب للرجوع إلى الميت فيتعيّن الاحتياط مع الإمكان وإلّا فالأمر كما مرّ، بناءً على ملاحظة مايستقل به عقل العامّي.

العاشر: لو تعذّر المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء، فهل يجوز الرجوع إلى الفاقد أو لا؟ وعلى تقدير الجواز، هل يقدّم الفاقد للبلوغ على الفاقد للحياة أو على الفاقد للعدالة أو الايمان، أو يقدّم الفاقد لبعضها بالخصوص على الفاقد لبعضها الآخر، أو لا؟.

والتحقيق ماعرفت آنفاً من أنّ أدلّة التقليد قاصرة عن شمولها للميت أو للعامّي أو للصغير أو للمخالف. ففي الفاقد لبعضها لا مجوّز للتقليد، وفي مثل العدالة في العمل مع الوثوق بفتواه لا دليل إلّا الإجماع لو كان وهو قاصر عن شموله لصورة التعذّر وعدم الإمكان، فالدوران في الجميع إنّما يتحقق فيما إذا فرض الاطلاق لأدلة التقليد وتقييدها بأدلة منفصلة متكفّلة لاعتبار الشرائط المزبورة، والأمر في العدالة ماعرفت، وكذا في الحياة فانّ اعتبارها بالإجماع على عدم اعتبار رأي الميت فيقتصر على المتيقّن، وكذا البلوغ. نعم إعتبار الإيمان

بقوله عليه السلام: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»(١) ولا بأس بشموله لصورتي الاختيار والاضطرار، وعليه فيقدّم قول المؤمن على غيره وإن كان واجداً لسائر الشرائط، وأمّا تقديم قول العادل الفاقد للشرائط الأُخر على الفاسق الواجد لها وكذا في سائر صور الدوران، فلا مرجّح إلّا بعد الاعتبارات التي لا اعتبار بها.

لكنّك قد عرفت أنّ مقتضيات الأدلّة لا تجدي للعامّي، والمفروض تعذّر الجامع للشرائط، فلا معنى لاتّباع رأي الميت مثلاً في اتّباع رأيه أو رأي غيره عند الدوران، كما لا عبرة برأي الفاقد لشرط آخر في اتّباع رأيه أو رأي غيره، ومن الواضح أنّه لا خصوصية إلّا للوثوق بالفتوى والحياة في نظر العامّي من دون خصوصية للبلوغ في رجوع الجاهل إلى العالم، وكذا الإيمان مع الأمن من الخيانة، فيقدّم قول الحي الموثوق به على غيره، نعم إن كان رأي الحي الموثوق به الذي هو مرجع بحكم عقل العامّي الرجوع إلى البالغ المؤمن، أو إلى الميت الواجد لسائر الشرائط، صحّ اتّباعه حينئذٍ بتقليد الميت أو غيره مثلاً.

تتمّة

هل تمضي تصرفات المجتهد بعد الموت مطلقاً أو لا؟ ظاهر شيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه) في الرسالة(٢) التفصيل بين حكمه وقضائه، وما يرجع إلى فعله تعالى فيمضي، وما يرجع إلى فعله كتوكيله واستنابته وقيمومته وتوليته فلا يمضي بعد الموت.

والتحقيق أنّ الأمر في التوكيل والاستنابة كذلك، وأمّا في القيمومة على

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٢) مجموعة رسائل: ص٧٠.

الصغير مثلاً والتولية على الوقف فينبغي أن يقال إنّ الحاكم إذا كان له إعطاء المنصب وهو جعله قيّماً ومتولّياً فلا يزول بموته، ويكون الفرق بينهما وبين التوكيل والاستنابة واضحاً حيث إنّ صاحب المنصب كالحاكم في كونه قيّماً ومتولّياً، وإن كان بجعل الحاكم كقيمومة الحاكم بجعله تعالى، بخلاف المتصرّف بالوكالة من قبل الحاكم، فالعمدة هو النظر في إمكان إعطاء المنصب من الحاكم وعدمه، وظاهر قوله عليه السلام: «جعلته حاكماً»(١) الملزوم عرفاً للولاية على نصب القيّم وجعل المتولّي ثبوت الولاية على إعطاء المنصب كما هو المرسوم في القضاة، وكذا ظاهر القيّم هو صاحب الولاية على التصرّف لا النائب والمأذون من قبل الغير، فجعل القيّم من القاضي كجعله قيّماً منه تعالى، وإن كان مقتضى الأصل عدم الولاية له على إعطاء المنصب بل على مجرد التصرّف ولو بالتوكيل، فالأحوط هو استئذان القيّم من المجتهد الحي بعد موت من جعله قيّماً مثلاً.

مسألة: المشهور وجوب تقليد الأعلم عند الاختلاف في الفضيلة، بل أُدّعي عليه الإجماع، وعن بعضهم عدم نقل الخلاف إلّا عن بعض متأخري المتأخرين. وتحقيق الكلام تارة فيما يقتضيه الأصل، وأُخرى فيما تقتضيه الأدلة من النقلية والعقلية.

أمّا المقام الأوّل: فنقول: الكلام تارة فيما يقتضيه حكم العقل مع قطع النظر عن مراجعة الأدلة، وبعبارة أُخرىٰ فيما يستقلّ به عقل العامّي، وأُخرى فيما تقتضيه القاعدة بعد الالتفات إلى وجوب التقليد شرعاً بلسان الأدلة.

أمّا مايستقلّ به عقل العامّي، فالأمر دائر بين مقطوع الحجّية ومشكوكها، توضيحه أنّ الحجيّةالعقلائيّة عبارة عن تنجيز الواقع والمعذّرية عن الخطأ، وفتوى

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح١، بتفاوت يسير.

الأفضل منجّزة ومعذّرة قطعاً، لأنّها حجة إمّا تعييناً أو تخييراً، دون فتوى المفضول، إذ ليس فيها إلّا احتمال الحجّية تخييراً، فيجوز الاقتصار على فتوى الأفضل في الخروج عن تبعة الواقع وإن أخطأت، ولا يجوز الاقتصار على فتوى المفضول.

لا يقال: استحقاق العقوبة على مخالفة فتوى الأفضل بالخصوص غير ثابت، لاحتمال حجيتها تخييراً، بل العقاب على مخالفتها ومخالفة عدلها، فمع موافقة عدلها لا عقاب.

لأنّا نقول: عدم العقاب عليها بالخصوص لا يجوّز الاقتصار على غيرها، إذ لا يجوز الاقتصار إلّا على مايقطع بأنّه معذر عند الخطأ، وليس ذلك إلّا شأن مقطوع الحجية.

ومنه تعرف أنّ أصالة البراءة عن العقوبة على مخالفة فتوى الأفضل لا تجدي في جواز الاقتصار على فتوى المفضول، لأنّ جواز الاقتصار أثر القطع بالمعذّرية لا أثر عدم العقاب على مخالفة فتوى الأفضل بالخصوص. توضيحه أنّ الواقعيات حيث إنّها منجّزة بالعلم بها، ولا يمكن امتثالها على وجه يقطع ببراءة الذمة عنها، فلذا حكم العقل بالتنزل إلى الاستناد إلى الحجة أو إلى من له الحجة، فتطبيق العمل على فتوى المجتهد يوجب براءة الذمة عن الواقع، ومع عدمه فلا عقاب إلّا على الواقع، ولذا لو أتى به من دون مراجعة المجتهد، بل ولو كان مخالفاً لفتواه واقعاً لم يكن عليه عقاب مخالفة الواقع، وعليه فلا عقاب على مخالفة الأفضل بما هي، بل ولا على مخالفة المفضول أيضاً إذا أتى بالواقع الخارج عن فتواهما، فليس أثر القطع بعدم ترتب العقاب على مخالفة فتوى الأفضل بالخصوص براءة الذمة عن تبعة الواقع مع موافقة المفضول، نظراً إلى أنّ الواقع لو كان في مؤدّى فتوى المفضول فقد أتى به وإن كان في فتوى الأفضل فالمفروض البراءة عنه وإن كان خارجاً عنهما فهو لا منجّز له، مع أنّ لازمه

تسليم الإشكال في صورة دوران أمر الواقع بين فتوى الأفضل أو المفضول، وهذا مدفوع بما مرّ آنفاً من أنّ الواقع منجّز على أي حال، فيجب عقلاً إمّا إتيانه أو إتيان ما جعل إمتثالاً له، والمقتصر على فتوى المفضول لم يأتِ بالواقع ولا بما يقطع بأنّه امتثال جعلي للواقع، فأيّة فائدة في القطع بعدم ترتب العقاب على ترك موافقة الأفضل بالخصوص. نعم لو قطع بعدم ترتب العقاب على عدم إتيان الواقع في ضمن فتوى الأفضل، وكان أمره دائراً بين أن يكون في ضمن فتوى الأفضل أو المفضول صحّ ماذكر، لكنّه ليس كذلك، لعدم الشكّ في تنجّز الواقع، فاللازم إمّا إتيانه بنفسه أو بما هو امتثال له جعلاً.

كما أنّه يتضح بالتأمّل فيما ذكرنا حال أصالة عدم اعتبار المزيّة وعدم المرجّحية وحكومتها على اصالة عدم حجيّة المرجوح، لأنّ عدم اعتبار المزيّة وعدم المرجّحية لنفي العقاب على مخالفة فتوى الأفضل لا يجدي فيما هو المهمّ هنا، وهو جواز الاقتصار على متابعة فتوى المفضول في العذر عند الخطأ، كما أنّه لا يوجب عدم كون فتوى الأفضل مقطوعة الحجّية المترتب عليه جواز الاقتصار عليها، فانّ كونها معلومة الحجية وجداني، لتقوّمه باحتمالي الحجّية تعييناً أو تخييراً، وحجّية فتوى الأفضل تعييناً واقعاً وإن كانت لأجل المزيّة الموجودة فيه شرعاً، لكن المؤثر في حكم العقل بالمعذّرية قطعاً كونها معلومة الحجية المتقوّم بالاحتمالين المفقود في فتوى المفضول. ومنه تبيّن حال الحكومة وانّ الشكّ في حجيّة فتوى المفضول ليس مسبباً عن اعتبار المزيّة الموجودة في الأفضل شرعاً، بل لعدم مايوجب حجيتها على أي تقدير.

وأمّا ما يقتضيه الأصل بعد الالتفات إلى وجوب التقليد شرعاً فهو أنّ الحجّية لو كانت بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق ماأفتى به المفتي لمصلحة فيه بهذا العنوان، فالأمر دائر بين التعيين والتخيير، أو بين المتزاحمين، أو من باب دوران الأمر بين المحذورين، وأوسطها الوسط.

بيانه: انّ حكم الشارع على أي حال تعييني لا تخييري ولا مردد بينهما، حتى يقال إنّ الخصوصية كلفة زائدة فتجري فيها البراءة، أو أنّ الطلب فعلي في المعيّن والشكّ في الخروج عن العهدة بالآخر فيجري الاشتغال، ولا ريب أيضاً على الفرض في كون الحكم المماثل في كلا الطرفين ذا ملاك ملزم لا قدرة على تحصيلهما، إمّا من جهة تضادهما ذاتاً، أو من جهة تضادّ الالتزامين بحكمين، بناء على انّ التقليد بمعنى الالتزام بالحكم، وليس في أحدهما ما يوجب العقاب على تركه بالخصوص، لأنّ احتمال الأهمية من حيث الملاك لا يوجب إلّا احتمال فعلية الطلب في محتمل الأهمّية، وهو لا يوجب احتمال العقوبة، لأنّه عقاب بلا بيان، فالأهمّية الواصلة ملاك الطلب الفعلي، فاحتمال الأهمّية لا يوجب التعيين في نظر العقل حتى يكون الطلب في محتمل الأهمّية فعلياً على أي تقدير.

فان قلت: مانعية أحدهما بالخصوص عن فعلية الآخر بالخصوص محتملة، لا حتمال المزيّة، بخلاف الآخر، حيث لا تحتمل مانعيته بالخصوص عن محتمل الأهمّية، ونتيجتها حينئذٍ هو القطع بفعلية محتمل الأهمّية.

قلت: احتمال الأهمّية يسقط الآخر عن القطع بالمانعية لا عن احتمالها، لا حتمال عدم المزيّة، فيدور الأمر بين مايقطع بثبوت مقتضيه مع القطع بمانعه ومايقطع بثبوت مقتضيه مع احتمال مانعه، فعلى أي تقدير لا قطع بالحكم الفعلي في شيء منهما بالخصوص.

لا يقال: منشأ احتمال الأهمّية إذا كان احتمال شدة الملاك فلا تجري البراءة، لأنّ التعيينية جهة محتملة في الحكم الفعلي المقطوع والجهة غير قابلة للرفع، وأمّا إذا كان منشأه احتمال ملاك آخر فهو منشأ احتمال حكم فعلي تعييني زيادة على الحكم المنبعث عن الملاك المشترك فتجري فيه البراءة.

لأنّا نقول: حقيقة الحكم إن كانت هي الإرادة، فلا محالة تشتدّ بوجود ملاك شديد أو بوجود ملاكين، لا ستحالة تعلّق إرادتين بمراد واحد، فلا فرق

بين تعدد الملاك وشدّته، وعلى أي حال الإرادة غير قابلة للرفع، حيث إنّها صفة نفسانية قهرية توجد بمبادئها لا بالاختيار، فلا وضع لها ولا رفع فضلاً عن رفع شدّتها، واستصحابها بحدها الضعيف إنّما يجدي لو ترتب عليها أثر شرعي مع سبق اليقين بحدّها الضعيف واحتمال تبدله بالقوي، لا ما إذا دار الأمر بين القوي والضعيف من الأول، وإن كان الحكم هو البعث الاعتباري المنتزع من الإنشاء بداعي جعل الداعي فهو غير قابل للشدة والضعف، فشدة الملاك وتعدده في عرض واحد لكنه كالإرادة في عدم تعقل تعلّق بعثين بموضوع واحد، وحيث إنّ المفروض تماميّة مقتضى الحكمين الفعليين في الطرفين، غاية الأمر أنّهما حكمان فعليان يجوز ترك كل منهما إلى بدل عقلاً، فمع ثبوت الحكم الفعلي في المورد لا يعقل حكم فعلي آخر بملاك آخر، فمرجع احتمال الأهمية مطلقاً إلى احتمال تعيينية هذا الحكم الفعلي بالخصوص، وبعبارة أُخرىٰ صيرورة الفعلي التعييني بذاته تعيينياً بالفعل لعدم المعارض، فلا يحتمل حكم فعلي حتى يرفع. نعم رفع العقاب عن هذا المحتمل بالخصوص عقلاً ونقلاً أمر ممكن، وليس المقام على الفرض مقام التوصل بالطريق في تحصيل الواقع المردد كما كان بناءً على الطريقية، حتى لا تجدي أصالة البراءة في جواز الاقتصار على مشكوك الحجيّة والطريقيّة، بل الطلب الخطابي بالإضافة إلى كلّ واحد ثابت، وفعليّتهما معاً غير معقول، لعدم القدرة على امتثالهما، وأصالة البراءة عن العقوبة على ترك كلّ منهما بالخصوص محكمة، فيحكم العقل بالتخيير، لما عرفت من أنّ مجرّد احتمال الأهمية لا يخرجهما عن التساوي، لعدم احتمال العقوبة على ترك المحتمل بالخصوص. فالأقوىٰ حينئذٍ هو التخيير بين تطبيق العمل على فتوى الأفضل وفتوى المفضول على خلاف المبنىٰ الأوّل.

وعن بعض الأعلام أنّ التخيير هنا من باب التخيير بين المحذورين، إذا

كان فتوى أحدهما الوجوب وفتوى الآخر الحرمة فلا مجرى للبراءة، وحينئذٍ فيتوقف العقل عن الحكم بالتخيير مع احتمال التعيين. وهو غير وجيه سواء قلنا بالطريقية أم بالسببيّة:

أمّا على الأوّل، فلأنّ التخيير بين الفعل والترك عقلاً ليس بملاك لزوم الموافقة الاحتمالية، حتى يقال بتوقف العقل عن الحكم بالتخيير مع احتمال الأهميّة في أحد الطرفين، بل الموافقة الاحتمالية قهرية، والمراد من حكم العقل بالتخيير مجرد إذعان العقل وتصديقه بأنّه لا حرج في فعله وتركه، لعدم تنجّز التكليف المعلوم، لعدم القدرة على مراعاته، فالعلم بالأهمّية غير موجب للتعيّن فضلاً عن احتمالها.

وأمّا على الثاني: فلأنّ المقتضي للموضوعية والسببية هنا ثبوت الملاك لكلا الحكمين، فالتخيير عقلي، لعدم القدرة على إحراز الملاكين الملزمين في ذاتهما، بخلاف دوران الأمر بين المحذورين، فانّه لا علم إلّا بتكليف واحد، حيث لا موجب لفعليتهما في حد ذاتهما، فلا مجال للتخيير العقلي بالمعنى المعروف.

ثمّ إنّ فائدة هذا الأصل بعد الأصل الأوّلي إنّما تظهر للمفتي لا للعامّي، فله أن يفتي العامّي بالرجوع إلى غير الأفضل إذا لم يجد دليلاً على تعيّن الأفضل.

وأمّا المقام الثاني: فقد استدل لتعيين الأفضل بوجوه: منها: مقبولة عمر بن حنظلة(١) الآمرة بالأخذ بالأفقه عند الاختلاف، والاستدلال بها من وجهين:

أحدهما من جهة الملازمة بين الحكم والفتوى، مع تسليم اختصاص موردها بالحكم كما ادّعاها جماعة.

وثانيهما من جهة شمول الحكم بنفسه للفتوى، بدعوى أنّها وإن كانت في

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

قبال الحكم اصطلاحاً إلّا أنّه يعمّها عرفاً، كما في قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله...»(١) الآية، خصوصاً بملاحظة أنّ المورد شبهة حكمية، ولذا اختلف الحكمان مستندين إلى حديثين مختلفين، فالفصل انّما كان بفتويين متعارضتين لخبرين مختلفين، مضافاً إلى أنّ الترجيحات المذكورة في المقبولة مناسبة للفتوى دون الحكومة بما هي، كالترجيح بالأفقهيّة والأصدقيّة وغيرهما، فانّها لها دخل في استنباط حكم المنازعة من الأخبار.

والجواب عن الوجه الأوّل: انّ اعتبار الأفضيلة في مقام الحكومة لا يوجب اعتبارها بوجه في مورد الفتوى، مضافاً إلى أنّ اعتبارها في صورة الحكم على الخلاف غير اعتبارها بمجرد الاختلاف، فكما أنّ الترجيح بموافقة الكتاب والشهرة ومخالفة العامّة إنّما هو بعد الحكم على الخلاف لا لمجرد الاختلاف، بداهة نفوذ الحكم وإن كان فتوى غير الحاكم على خلافه مع موافقته لما ذكر من المرجحات من دون توقيف حكمه والرجوع إلى غيره، كذلك الترجيح بالأفقهية والأعدلية، فالكل ليست من المرجحات الابتدائيّة. وبالجملة لا موجب للملازمة في نفسها بين الحكم والفتوى، ولذا يجوز ترافع المجتهدين إلى ثالث ولا يجوز تقليد المجتهد لغيره، كما أنّه يجوز الافتاء بالخلاف على فتوى الآخر ولا يجوز الحكم بالخلاف على حكم الآخر، والإجماع على الملازمة بين لزوم الرجوع إلى الأفضل ولزوم الترافع عنده غير مسلّم وعهدته على مدّعيه، وعلى فرض ثبوته لا دلالة للمقبولة على لزوم الترافع عند الأفضل حتى يجب تقليده بالإجماع على الملازمة.

وعن الوجه الثاني: انّ الحكم وإن كان شرعاً في نفسه كذلك، إلّا أنّ الحكم في المقبولة مناسب لفصل الخصومة في مورد الترافع دون الفتوى، لوضوح إرادة

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٤، ٤٥، ٤٧.

الحكم بمعناه الاصطلاحي من قوله عليه السلام: «وما يحكم له فانّما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً(١)» إلى غير ذلك من الشواهد الموجودة في المقبولة الدالة على أنّ موردها الترافع والتنازع وفصل الخصومة بالحكومة، وكون المورد شبهة حكمية لا ينافي إرادة الحكم في قبال الفتوى، وكون فصل الخصومة في الشبهة الحكمية بالفتوى غير مسلّم في الصدر الاول ولا المقبولة ظاهرة فيه، بل الظاهر فصل الخصومة بنفس نقل الرواية، ولذا أمر السائل بالتحرّي والنظر في مستندهما بما لا يصحّ في باب الفتوى مع الاختلاف كما عرفت آنفاً، والأمر بالترجيحات ليس بملاحظة الفتوى، بل بلحاظ الرواية التي نقلت في مقام فصل الخصومة.

فان قلت: الترجيح بالأفقهية يناسب الإفتاء المترتب على الاستفادة، وحيث إنّ الحكم بالإفتاء، والإفتاء بنقل الرواية، فلذا ناسب الترجيح بالأفقهية المناسبة للفتوى والأصدقيّة والمرجحات الخبرية المناسبة لنقل الرواية.

قلت: لعل الترجيح بالأفقهيّة أيضاً لنقل الرواية، حيث إنّها غالباً منقولة بالمعنى، فيتفاوت النقل وضوحاً وخفاءً بالفقاهة والأفقهيّة، فتدبّر جيّداً. مضافاً إلى أنّ الترجيح بالأفقهيّة وغيرها في مرحلة الفتوى الصادرة في مقام رفع الخصومة لا يقتضي الترجيح في مقام آخر.

ومنها: أنّ فتوى الأفضل أقرب من غيرها جزماً فيجب الأخذ بها عند المعارضة عقلاً.

وأُجيب عنه صغرى وكبرى:

أمّا صغرى فلأنّ فتوى غيره ربما تكون أقرب لموافقتها الفتوى من هو أفضل منه من الأموات، بل ربما تكون موافقة لفتاوى جملة من الأحياء، فيكون الظنّ بها أقوى

---

(١) اصول الكافي: ج١، ص٦٧، ح١٠.

من الظنّ الحاصل من فتوى الأفضل، والأقربيّة حينئذٍ وإن كانت بلحاظ الامور الخارجة عن حقيقة فتوى المفضول، إلّا أنّه لا فرق في نظر العقل بين الأقربيّة الداخلية والخارجية.

والتحقيق انّ الفتوى إذا كانت حجّة شرعاً أو عقلاً لأجل إفادة الظنّ، وأنّها أقرب الى الواقع من غيرها، فلا محالة ليس لأجل مطلق الظنّ بحكم الله تعالى، ولذا لا يجوز للعامّي العمل بظنّه، بل لأجل أنّه خصوص ظنّ حاصل من فتوى من يستند إلى الحجة القاطعة للعذر، فالحجة شرعاً أو عقلاً هو الظنّ الحاصل من الفتوى، لا الظنّ بما أفتى به المجتهد، وإن لم يحصل من فتوى المجتهد، وعليه فالفرق بين الأقربية الداخلية والخارجية في كمال المتانة، مضافاً إلى أنّ مطابقة فتوى المفضول لفتوى الأفضل من الأموات، وإن كانت تفيد ظناً أقوى من الحاصل من فتوى الأفضل، إلّا أنّه لا حجية لفتوى الميت حتى يكون الظنّ الحاصل من مطابقة المفضول له حجة أقوى(١)، فمطابقته له كمطابقته لسائر الامارات غير المعتبرة، كما أنّ مطابقة فتوى المفضول لفتاوى جملة من الأحياء لا تفيد ظنّاً أقوى، إذ المطابقة لتوافق مداركهم وتقارب أفهامهم وأنظارهم، فالمدرك واحد والأنظار المتعددة في قوّة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم على الاستنباط من مدرك واحد أو مدارك متفرقة عن أقوائيّة مدركهم من مدرك فتوى الأفضل، وإلّا لزم الخلف، لفرض أقوائيّة نظر الأفضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته.

ومنه تبيّن فساد قياس مانحن فيه بالخبرين المتعارضين المحكي أحدهما بطريق واحد والآخر بطرق متعددة، حيث إنّه لا شبهة في ترجيح الثاني، إذ

---

(١) لأنّ الظن الحاصل من فتوى الحي هو الحجة، فلا تكون الحجة أقوى، إلّا إذا حصل هذا الظن الأقوى من فتوى الحي. (منه قدّس سرّه).

ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة، فلا محالة توجب كل حكاية الظنّ بصدور شخص هذا الكلام من الإمام عليه السلام، ولا يلزم الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه، فتدبّر جيّداً. هذا هو الكلام في الصغرى نفياً وإثباتاً.

وأمّا الكبرى فقد يقال إنّ ملاك حجيّة الفتوى تعبّداً ولو على الطريقية لم يعلم أنّه القرب الى الواقع، فلعله شيء آخر يكون في الأفضل وغيره متساوياً.

قلت: إنّ أُريد أنّ القرب إلى الواقع لا دخل له أصلاً فهو خلاف الطريقية، وإن أُريد أنّه ليس بتمام الملاك فغير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأفضل وإن ساوت فتوى غيره في بعض الملاك لكنها تترجح عليها في بعضه الآخر، وهو القرب إلى الواقع، وعليه ففتوى الأفضل أقوى ملاكاً من فتوى غيره.

لا يقال: كما إذا اعتبرت الكتابة والبصر في القاضي مثلاً، فلا يترجّح أحد القاضيين على الآخر لكونه أجود خطّاً أو أقوى بصراً من الآخر، لأنّ المعتبر صرف الكتابة والبصر، كذلك يمكن أن يكون تمام ملاك وجوب اتّباع الفتوى كون المفتي عارفاً بالأحكام، فكون أحد المفتيين أعرف بالأحكام لا يوجب الترجيح على غيره، لوجود تمام ماهو الملاك في غيره من دون زيادة في الملاك بما هو ملاك في الأعرف ولا نقصان فيه بما هو ملاك في العارف.

لأنّا نقول: إن أُريد بالأعلم من هو أقوى معرفة بحيث لا تزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه، فالأمر كما ذكر من حيث القياس بأجوديّة الخط وأقوائيّة البصر، وإن أُريد بالأعلم ـ كما هو كذلك ـ من كان أقوى نظراً في تحصيل الحكم من مداركه الشرعية والعقلية من حيث مباديء تحصيله وكيفية تطبيقه على مصاديقه، فالأعلم حينئذٍ أكثر إحاطة بالجهات الموجبة لاستنباط الحكم الغافل عنها غيره لقصور نظره، وإن كان نظره القاصر حجة عليه وعلى مقلده ذاتاً، فحينئذٍ لا مجال لقياس ما نحن فيه باعتبار الكتابة والبصر، لأنّ

مآل الأمر هنا إلى التسوية بين العالم والجاهل، لقصور نظره عما وصل إليه غيره مما يوجب الفتوى بثبوت الحكم أو نفيه.

ومن هنا تبيّن تعيّن الأعلم عقلاً، وإن لم نقل بأنّه أقرب إلى الواقع، فانّ العقل إنّما يذعن بتعيّن التقليد على العامّي شرعاً، حيث إنّه لا يقين ببراءة الذمة إلّا بالاستناد إلى من له الحجة لو لم يتمكن من الاستناد إلى الحجة، ورأي الأعلم وإن لم يعلم أنّه أقرب إلى الواقع لكنه أوفق بما قامت عليه الحجج الشرعية والعقلية، ولا معنى للأوفقية بها إلّا بلوغ نظره إلى مالم يبلغ اليه نظر غيره، فيكون بالإضافة إلى القاصر نظره كالعالم بالاضافة إلى الجاهل، فيكون متعيناً في مقام إبراء الذمة، لا لقصور العقل عن الحكم ببراءة الذمة في تقليد العامّي للمفضول، كما قدّمناه في أول المسألة، بل لإذعانه بمقتضى فرض الأعلمية وكون الملاك كون المجتهد ذا حجة على الحكم بأنّ رأيه أوفق بمقتضيات الحجج حقيقة، فالتسوية بينه وبين غيره تسوية بين العالم والجاهل، فتدبّر جيّداً.

وقد استدل لجواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل بالاطلاقات، كقوله عليه السلام: «فانهم حجّتي عليكم»(١)، وقوله عليه السلام: «اعتمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا كثير القدم في أمرنا»(٢)، وقوله عليه السلام: «وأمّا من كان من الفقهاء -إلى قوله عليه السلام:- فللعوام أن يقلّدوه»(٣)، وقوله عليه السلام: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا»(٤)، وقوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»(٥) إلى غير ذلك

---

(١) و(٢) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩ و٤٥.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

(٤) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١، بتفاوت يسير.

(٥) الوسائل: ج١٨، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

وتقريب الاستدلال بها أنّ شمولها لصورة التفاوت في الفضيلة والاختلاف في الفتوى مما لا ينبغي إنكاره، لكثرة الاختلاف في الفتوى ووضوح التفاوت بين العلماء، وإلّا لم يكن دليل على حجية أحدالمتعارضين سواء كانا متفاوتين في الفضل أم لا، وشمولها لصورة التعارض إنّما يستلزم محذوراً إذا كانت حجية كل منهما تعيينية فعلية لا تخييرية ولو بحكم العقل، ومفاد الأدلة وإن كانت حجية كل فتوى تعييناً لا تخييراً، إلّا أنّ المعارضة وعدم إمكان الامتثال يمنع عن فعلية حجيتهما التعيينية لا التخييرية، أمّا على الموضوعية والسببية فواضح، حيث إنّ مقتضى الثبوت والإثبات تام، فيحكم العقل بالتخيير في مقام الامتثال كما في الواجبين المتزاحمين، وأمّا على الطريقيّة فالتعارض يمنع عن منجّزية كليهما للواقع ومعذّريتهما عنه تعييناً، لفرض مخالفة أحدهما للواقع، ولذا قلنا بالتساقط على القول بالطريقيّة في الأمارات، لكنه لا ريب في عدم سقوطهما بمقتضى الأخبار العلاجية في الأخبار وبالإجماع أوغيره في المقام، فلابدّ من تصوّر التخيير حتى على الطريقيّة، وتقريبه: أنّ معنى منجّزية كليهما تخييراً استحقاق العقاب على مخالفة الواقع في صورة ترك موافقتهما، ومعنى معذّريتهما تخييراً حصول البراءة عن الواقع بموافقة أحدهما، ولا يلزم جعل ماقطع بمخالفته للواقع منجّزاً له أو معذّراً عنه، لأنّ كلاً منهما ليس كذلك، وصفة المنجزية والمعذّرية له لا للمجموع، حتى يقال بأنّ لازمه جعل ماقطع بمخالفته للواقع منجزاً، وهذه غاية ما يمكن من مراعاة الواقع مع عدم المقتضي لجعل الاحتياط أو وجود المانع عنه بجعل العقاب دائراً مدار مخالفتهما معاً والقناعة عن الواقع بموافقة كل منهما، وإذا أمكن هذا المعنى بدليل منفصل فلا مانع من استفادته بنفس دليل الحجية، فانّ الممنوع إبقاء الحجية على الفعلية التعيينية، وأمّا رفع اليد عن التعيينية مع إبقاء الفعلية على حالها فلا مانع منه، فمع ظهور دليل الحجية في الاطلاق يؤخذ به كما هو واضح.

وأمّا ما يقال من أنّ المقبولة غير شاملة لصورة التعارض، وإلّا لم يكن وجه لسؤال السائل عما إذا اختلف الحكمان، ولكان تعيين الامام عليه السلام للأعدل والأفقه مخصصاً لصدر الخبر، فيمكن دفعه بأنّ الاطلاق لصورة الاختلاف في الفتوى أمر، ولصورة حكم الحاكم على خلاف ما حكم به الآخر أمر آخر، والمدّعى هو الأوّل، والمسؤول عنه هو الثاني ومورد الافتراق بين الاختلاف **في الفتوى والحكم على الخلاف هو القضاء، وإلّا فلا يتصور مثله في الفتوى.**

والذي يمكن أن يقال في الجواب عن الاطلاقات أمران:

أحدهما: أنّ موردها الرواية لا الفتوى بالمعنى المصطلح، والتعبير بالإفتاء غير مجد في المقام بعد كون الافتاء في الصدر الأول بنقل الرواية كما أن القضاء أيضاً كذلك، ولذا أمر الإمام عليه السلام بالنظر في مستند الحكمين وترجيح أحدهما على الآخر بما هو غير معهود كلية في باب القضاء، بل في باب الفتوى بغير الأعلمية والأعدلية، وليس كل ذلك إلّا لما ذكرنا من أنّ الإفتاء والقضاء حيث كان بنقل الخبر صحّ إعمال النظر والترجيح، فتدبّر.

ثانيهما: أنّ الاطلاق لصورة التفاوت في الفضل والاختلاف في الرأي مسلّم، إلّا أن الاطلاقات متكفّلة للحجّية الذاتية الطبعية لا الفعلية حتى يستحيل شمولها للمتعارضين، إلّا أن يقال كما أنّ الاطلاقات لها ظهور في شمول المتعارضين كذلك في الحجية التعيينية وكذا في الحجية الفعلية، والإنشاء بداعي بيان الملاك خلاف الظاهر، كما أنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي طبعاً لا بلحاظ العوارض **والطوارئ** خلاف ماسلّم من الاطلاق لحال التعارض، فهناك ظهورات ثلاثة لا مرجّح لأحدها على الآخر.

فروع

الأوّل: إذا علم أعلمية أحد المجتهدين وشكّ في اختلافهما في الفتوى، فهل

يتعيّن الأعلم أيضاً أم يتخيّر بينهما؟.

لا شبهة في التعيين بالنظر إلى ما يستقل به عقل العامي، لأنّ فتوى الأعلم مبرئة للذمة قطعاً، سواء كان موافقاً لغيره في الفتوى أم مخالفاً، بخلاف غيره، فانّ فتواه لا تكون مبرئة إلّا على تقدير الموافقة مع فتوى الأعلم.

نعم بالنظر إلى مقتضيات الأدلة ربما يقال ـ كما عن المحقق الأنصاري (قدّس سرّه) ـ بالتخيير نظراً إلى(١):

أنّ مقتضى الاستدلال بأقوائيّة الظنّ الحاصل من فتوى الأعلم صورة مخالفة الأعلم.

وأنّ مقتضى المقبولة ونظائرها صورة الحكم بالخلاف من الأعلم، بل ظاهر صدرها جواز الرجوع إلى مطلق العارف بالأحكام.

وأنّ المقتضي لحجية كل فتوى موجود، وإعمال المرجّح بعد المعارضة.

وأنّ الفحص عن المعارض غير لازم إلّا فيما كان في معرض ورود المعارض له كالأخبار دون الفتاوى.

وأنّ أصالة عدم المعارض محكمة إلّا إذا علم إجمالاً بتخالف المجتهدين بنحو الشبهة المحصورة(٢) هذا ملخّص ماأفاده (قدّس سرّه).

والجواب عن الأوّل: أنّ أقوائيّة الظنّ لا تناط بصورة المعارضة كما يوهمه ظاهر العبارة، بل توجب الترجيح عند المعارضة، وكما أنّه لا ترجيح في حكم العقل مع عدم إحراز المعارضة، كذلك لا تسوية بين الظنّين في ظرف وجدان العقل وإذعانه مع عدم إحراز الموافقة.

وعن الثاني: أنّ المقبولة المتكفلة لحكم نفوذ الحكم في صورة عدم الحكم

---

(١) مرجع الأوّلين، إلى قصور الأدلّة المقتضية لتعيّن الاعلم، ومرجع الباقي إلى وجود المقتضي للحجيّة مع عدم المانع بحيث يجب الفحص عنه بل للدليل على عدمه تعبّداً. (منه قدّس سرّه).

(٢) مجموعة رسائل: ص ٨١.

من الأفتاء على الخلاف، كسائر الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها، وإن كان فعليتها وتنجزها منوطاً بالوصول والإحراز موضوعاً ومحمولاً، فهي مقيّدة لنفوذ الحكم بصورة عدم الحكم بخلافه من الأعلم لا بصورة العلم بالحكم بخلافه من الأعلم.

ومنه تبيّن الجواب عن الثالث، فانّ الإطلاقات على فرض ثبوتها متقيّدة بعدم الحجة المعارضة لا بالعلم بها. وبالجملة فانّ لزوم إعمال المرجّح في فرض المعارضة واقعاً، وإن كانت فعلية الحكم والعمل لا تكون إلّا مع إحراز المعارضة.

وعن الرابع: أنّ المفروض ثبوت فتوى من الأعلم، لكنه يشك في معارضتها لا أنّه يشك في أصل وجود المعارض، حتى يقال: انّ بناء العقلاء على عدم الفحص عنه، ودعوى سيرة الأصحاب على العمل بالفتاوى ما لم يعلم معارضها لاشاهد لها.

ومنه تبيّن الجواب عن الخامس فانّه لم يعلم من العقلاء بناؤهم على عدم معارضة الموجود، بل على عدم وجود المعارض عند الشكّ في أصله، بل يمكن أن يقال: إنّ الرجوع إلى المفتي إن كان من باب سيرة العقلاء وبنائهم على الرجوع الى أهل الخبرة، فلا محالة ليس لهم بناءان بنحو العموم والخصوص، بل بناؤهم عملاً على الرجوع إلى الأعلم من دون فحص، وعلى الرجوع الى غيره بعد الفحص عن معارضة الأعلم له، فلا مقتضى للحجية في غير الأعلم إلّا بعد الفحص، فالفحص عن الأعلم ليس من جهة الفحص عن الحجة، حتى يقال: إنّه خلاف ظاهر الأدلة، بل من جهة تمامية المقتضي لحجية غيره بناءً على الحجية ببناء العقلاء.

الثاني: إذا علم اختلاف المجتهدين، ولكن شك في أعلمية كل منهما من الآخر، فالأمر أوضح مما مر. وعن المحقق الأنصاري (قدّس سرّه) أنّه تدل عليه

الأدلة الأربعة لتعيّن الأعلم في صورة العلم(١)، والمراد من الأدلة الأربعة المذكوة في كلامه (رحمه الله) هي الإجماع والأصل والروايات من المقبولة ونحوها وبناء العقلاء.

لكن القدر المتيقن من الإجماع صورة العلم بالاختلاف والأعلمية، والأصل ـ وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ لا مجرى له في بادئ الرأي، إذ لا يحتمل تعيّن أحدهما فقط ليدور الأمر بين حجيته تعييناً أو تخييراً. وبالجملة ليس أحدهما بالاضافة إلى الآخر مقطوع الحجية، كما أنّ المقبولة إذا كانت موجبة لنفوذ الحكم مطلقاً إلّا مع العلم بالاختلاف، كذلك نقول إنّها مقتضية لحجية كل منهما إلّا مع ثبوت الحكم من الأعلم على خلافه، وإن كان التحقيق ماعرفت من تقيّد نفوذ الحكم بعدم الحكم من الأعلم على خلافه واقعاً من دون دخل للعلم والجهل في تقيّده وعدمه. نعم ظاهر رواية موسى بن أكيل(٢) ودواود بن الحصين(٣) لزوم النظر والفحص، حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما... الخ» وأما بناء العقلاء فقد عرفت حق القول فيه. لكنه إذا قيل في المسألة السابقة إنّ بناءهم على الترجيح في مقام ثبوت المعارضة في ظرف وجدانهم لا على ثبوتها الواقعي، كذلك لنا أن نقول إنّ بناء العقلاء عملاً على الترجيح مع ثبوت الأعلمية في ظرف وجدانهم، وإعمال المرجّح انّما يكون تعيينياً مع ثبوت المرجّح، ولا بناء منهم على الفحص عن المرجح.

لكن كل ذلك من باب الجدل، وإلّا فالتحقيق ماعرفت حتى في الأصل، إذ لا يقين في صورة المعارضة واحتمال المرجح في أحد الطرفين بكون التمسك

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٨١.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٠.

بأحدهما مبرئاً للذمة، فلا مناص عقلاً من الفحص عن الأعلميّة.

الثالث: هل يجب مع الاتفاق في الفتوى تقليد الأعلم أيضاً، بدعوى أنّ الإفتاء منصب له، ويكفي احتماله في تعيّنه حيث لا يقين بالبراءة في غيره، خصوصاً بالنظر إلى ماورد في باب القضاء عن أميرالمؤمنين عليه السلام في كتابه إلى واليه بمصر: «إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»(١) وماورد من النهي عن إفتاء الشخص وفي الناس من هو أعلم منه، وفحوى ماورد في تقديم الأفضل على غيره في باب الجماعة(٢)؟

والتحقيق خلافه بناءً على طريقية الفتوى، إذ الواقع المنجّز الذي لايعذّر عن خلافه واحد حسب فتوى الأفضل والمفضول، وغيره لا منجّز له على الفرض، فلا تبعة له على فرض خطأ المفضول كالأفضل.

نعم بناءً على الموضوعيّة يمكن أن يقال: إنّ العمل المستند إلى فتوى الأفضل معنون بعنوان ذي مصلحة ملزمة يتدارك بها مصلحة الواقع دون فتوى المفضول، فنفس العمل وإن كان مطابقاً لكلا الفتويين، لكنّه لابدّ من إيقاعه مستنداً إلى الفتوى.

لكنك قد عرفت أنّ الأصل بناءً على الموضوعية هو التخيير دون التعيين في صورة الاختلاف فضلاً عن المساواة، ولا دليل يقتضي تعيّن فتوى الأفضل من باب الموضوعية، حتى يقال بلزوم التعيز سواء اختلف الأفضل والمفضول أم لا.

وأمّا ما استدل به من الأخبار المسطورة هنا فهو لا ينهض لإثبات تعيّن الأفضل في صورة الاختلاف فضلاً عن صورة الوفاق، لوضوح سوق الأول

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح ١٨.

(٢) الوسائل: ج٥، باب ٢٦، ٢٨ من ابواب صلاة الجماعة.

مساق الاستحباب والارشاد، وإلّا لكان تعيّن الأفضل للحكم بين الناس مقتضياً لإرجاع الكل إلى شخص واحد لا في كل بلد إلى أفضل الرعية، بل كان اللازم تولي الوالي وهو مالك الأشتر للقضاء لكونه قطعاً أفضل ممّن كان بمصر، مضافاً إلى ماعرفت سابقاً من عدم الملازمة بين القضاء والإفتاء. وسياق الثاني على فرض صحته يقتضي إيكال أمر الفتوى إلى الأعلم، لكون نظره بمقتضى أعلميّته أصوب، لا لأنّ الإفتاء منصب عظيم لا يليق إلّا للأفضل وإن وافق المفضول في الرأي. وسياق الثالث للاستحباب قطعاً خصوصاً مع ملاحظة أنّه يقدّم الأقرأ على الأفضل هناك (١).

الرابع: إذا اتفق المجتهدون في الفتوى مع التفاضل أو مع عدمه، فهل يجب تعيين من يستند إلى فتواه بالخصوص، أو له الاستناد إلى الجميع، أو إلى الجنس، أو لا يجب التعيين بوجه من الوجوه فيكفي مطابقة عمله لفتاواهم؟.

أمّا على الموضوعية وكون العمل المستند إلى الفتوى بهذا العنوان ذا مصلحة فلا ريب في لزوم التعيين، إلّا أنّ الشأن في إثبات الموضوعية، وعلى فرض الموضوعية لا ينحصر فرض مصلحة زائدة على مصلحة الواقع فيما ذكر، بل لنا أن نقول إنّ الفعل من حيث كونه مفتى به ذو مصلحة كما في مؤديات الأمارات، فمجرد تعلّق الرأي بحكمه يوجب كون موضوع الحكم ذا مصلحة مقتضية له، فلا يجب التعيين حينئذٍ كما لا يجب في الأمارات.

وأمّا على الطريقية فحال الفتاوى المتوافقة حال الأخبار المتطابقة من كون منجّزيتها للواقع ومعذّريتها عن الخطأ لا يوجب حدوث عنوان قصدي في العمل بحيث يجب قصده، بل نفس ماتعلّقت به الفتوى يتنجز على المكلّف ويكون فعله في الخارج معذّراً عن الخطأ ومبرئاً للذمة عن تبعة الواقع، فاذا أتى به

---

(١) الوسائل: ج٥، باب٢٨ من ابواب صلاة الجماعة.

المكلّف غير قاصد لكونه مفتى به فقد أتى حقيقة بما تنجّز عليه بسبب الفتوى وبما يبريء ذمته على الفرض وإن خالف الواقع، لأنّه الذي قامت الحجة القاطعة للعذر والمعذرة عند الخطأ عليه، لأنّ الفتوى على الفرض تعلّقت بحكم هذا الموضوع بذاته لا بحكم العمل المستند إلى الفتوى، فمفادها تنجّز هذا الحكم عليه وبراءة الذمة بنفس موافقته لا بشيء زائد.

ويمكن أن يشكل بأنّ الاستناد إلى الفتوى وإن لم يكن دخيلاً في صحة العمل فانّها تابعة للواقع، إلّا أنّ الحجة إنّما يستند إليها في مقام الاعتذار إذا استند إليها في العمل المخالف للواقع، فمع عدم الاستناد اليها في العمل لا معنى لأن يحتجّ بها على المولى عند الخطأ.

ثم على تقدير لزوم الاستناد لا ريب في عدم تعقل الاستناد إلى الواحد لا بعينه، لما حقّق في محلّه من أنّ المردد لا واقعية له ماهية ووجوداً فلا يتعيّن به شيء أبداً.

وأمّا الاستناد إلى المجموع بما هو مجموع فلا معنى له، إذ المفروض أنّ كل واحدة من الفتاوى منجّزة ومعذّرة، ففرض المجموع مع القطع بأنّ كل واحدة منجّزة ومعذّرة لا جزء المعذّر والمنجّز خلف لا يتوجه القصد الجدي في مقام الاستناد إليه عقلاً.

فان قلت: حيث إنّ الفعل واحد فلا يعقل تعدد المنجّز والمعذّر بالاضافة إليه، لا ستحالة أسباب متعددة مستقلة لمسبب واحد، فلا محالة كلها في حكم سبب واحد عند اجتماعها على مسبب واحد، كما هو الشأن في غير المورد من موارد اجتماع علل متعددة على معلول واحد، فانّ مايستقل بالعليّة عند الإنفراد يكون جزء العلّة عند الاجتماع.

قلت: معنى الحجة كون الشيء بحيث يحتج به المولى على عبده والعبد على مولاه، وكون جميع الفتاوى أو الأخبار بهذه الحيثية بالإضافة إلى فعل واحد لا

مانع منه، وتضايف المنجّزية والمتنجّزية لا يستدعي التعدد إلّا في مقام الاضافة ولحاظ الشيء بالقياس إلى غيره، مثلاً: إذا أُضيف سقف واحد إلى مادونه من الأجسام المترتبة في الوضع، فهو وإن كان واحداً إلّا أنّه في مقام الإضافة إلى كلّ واحد مما دونه تكون له الطرفية المصححة لانتزاع الفوقية منه والتحتية مما دونه، ففي الحقيقة ذات الفوق واحد وذات التحت متعدد إلّا أنّ السقف في كل إضافة وقياس ملحوظ مستقلاً، فكذلك الأخبار المتعددة بالإضافة إلى تكليف واحد، فالتكليف وإن كان واحداً بالذات فالمتنجز بالذات واحد، وله بالقياس إلى كلّ واحد من الأخبار ثبوت في ظرف الإضافة والاعتبار، فليس ما نحن فيه من قبيل أسباب متعددة مجتمعة على مسبب واحد، بل من قبيل مضايف واحد بالاضافة إلى مضايفات متعددة. وأمّا سبب استحقاق العقوبة فهي مخالفة ماقامت عليه الحجة، وذات المخالفة المعنونة بعنوان الظلم على المولى واحدة، فيكون السبب واحداً والمسبب واحداً، وأمّا كون الفعل الواحد مخالفة لحجج متعددة فهو من قبيل وحدة ذات المضايف وتعدد ذوات مضايفة لا سبب ومسبب،فتدبّره فانّه حقيق به.

وعلى ما ذكرنا فالصحيح، إمّا الاستناد إلى واحد بالخصوص، أو إلى الطبيعي الموجود بوجود الكل من دون نظر إلى الكثرات والمميزات، أو إلى الجميع، ولا يلزم هنا أيضاً تعدد العلل مع وحدة المعلول، فانّ الداعي هو التكليف الذي قامت عليه حجج متعددة، فلو دعاه هذا التكليف الذي قامت عليه حجج متعددة فقد استند إلى الجميع.

الخامس: إذا اختلف المجتهدان في الورع مع التساوي في العلم، فالمشهور على تقديم الأورع، ومقتضى الأصل وعدم تيقن براءة الذمة إلّا بمقطوع الحجية قد مرّ مراراً.

لكن ينبغي أن يعلم أنّ ملاك الحجية أمر وشروطها أمر آخر، فانّ العلم

والمعرفة ملاك الحجية ولأجلهما يحكم العقل والعقلاء برجوع الجاهل إلى العالم، فمن كان الملاك فيه أقوى كانت حجيته أقوى، بخلاف العدالة في العمل وسائر الشرائط فانّها وإن كانت معتبرة في حجية الفتوى، لكنها ليست ملاك الحجية ومناط الطريقية، فتفاوت المجتهدين في الشرائط قوة وضعفاً لا يوجب أقوائية الحجية في فتاواهما، وعليه ففي مثل الشك في شرطية أصل العدالة وإن كان الأصل اشتراطها لعدم اليقين ببراءة الذمة إلّا باتّباع العادل مثلاً، لكن بعد فرض شرطية العدالة بأول مرتبة منها، فلا يوجب تعارض الأعدل والعادل تقديم الأول من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، لفرض طريقية الفتوى، وليس ملاك طريقيّتها وحجيّتها إلّا العلم والمعرفة بالحكم، والشرائط شرائط لا ملاكات ومقتضيات، فهي أجنبية عن مرحلة تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما.

نعم بناءً على الموضوعية ربما أمكن أن يتوهّم أنّ مجموع الأُمور المعتبرة في الفتوى ملاك حجيتها، وأنّ المصلحة المقتضية لجعل الحكم المماثل قائمة بفتوى خاصة.

ومنه علم حال الفرع الآخر وهو تعارض الأعلم والأورع، فانّه بملاحظة ملاك الحجية والطريقية لا ينبغي الريب في تقديم الأعلم، لأنّ ملاك الحجية فيه أقوى دون الأورع، وأمّا بملاحظة السببية والموضوعية فاحتمال تعيّن كلّ من الوصفين قائم، فلا موجب لتقديم الأعلم على هذا الوجه بل اللازم هو التخيير، فتقوية تعيّن الأورع في الفرع المتقدّم آنفاً وتعيّن الأعلم في هذا الفرع ليس على ماينبغي. ثمّ إنّ الأورع إذا كان كذلك في مقام الاستنباط بحيث يبالغ في بذل جهده ووسعه أزيد من الأعلم فمرجعه إلى الخلف، لأنّا لا نعني بتقديم الأعلم تقديم من كان أقوى ملكة ولو لم يبذل مقدار وسعه ومبلغ نظره، بل من أدّى النظر حقّه والأعلمية وظيفتها، وعليه فبذل المفضول وسعه زيادة على

مايبذل من في درجته بمقتضى أورعيته لا يكاد يفيد في تقديمه على الأعلم.

السادس: إذا رجع المقلّد بمقتضى استقلال عقله إلى الأعلم، فلا مانع من إرجاع الأعلم له إلى غيره بمقتضى رأيه وفتواه بجواز تقليد غير الأعلم.

وعن شيخنا العلّامة الأنصاري(١)(قدّس سرّه) في رسالة التقليد حكاية المنع عن بعض معاصريه، فقال (قدّس سرّه) في طريق دفعه: إنّ الكلام إن كان في جواز إفتاء الأعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلا وجه لمنعه، وإن كان في صحة عمل المقلّد بها فلا إشكال في الصحة بعد جواز التقليد فيها وبعد علم المقلّد بأنّ هذه المسألة يجوز التقليد فيها، واستند (قدّس سرّه) في صحة التقليد إلى عموم أدلة جواز التقليد، وفي علم المقلد إلى كون التقليد مركوزاً في ذهنه من حيث رجوع الجاهل إلى العالم.

وأنت خبير بأنّه ليس كل ماتقتضيه الأدلة ويستنبطه المجتهد تقليدياً، ألا ترى أنّ مقتضى الأدلة جواز التقليد مع أنّه ليس بتقليدي، للزوم الدور أو التسلسل، فليس كل مايستفيده المجتهد قابلاً للفتوى على طبقه، كما ظهر أنّ عموم جواز التقليد لا ينافي عدم جواز التقليد في مسألة جواز التقليد، فانّ الاستناد إلى الفتوى في الصلاة والصوم أمر والاستناد إلى نفس الفتوى في جعلها مستنداً أمر آخر، لا سلتزامه المحاذير العقلية.

ومنه علم أنّ علم المقلّد بجواز التقليد لما ارتكز في ذهنه غير علمه بجواز التقليد حتى في مسألة جواز التقليد، فانّ مرجعه إلى ارتكاز الخلف في ذهنه، لأنّه حينئذٍ مقلّد في جواز التقليد لا مستنده في جواز التقليد ما ارتكز في خاطره واستقل به عقله.

بل اللازم بيان ما يتخيّل في وجه المنع ودفعه. فنقول: كما أنّ التقليد في

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٨٢.

أصل جواز التقليد وتقليد الأعلم في لزوم تقليد الأعلم وتقليد غير الأعلم في جواز تقليد غير الأعلم كله يستلزم الدور، وتقليد غير الأعلم في وجوب تقليد الأعلم يستلزم الخلف وأنّه يلزم من وجوده عدمه، كذلك لازم تقليد الأعلم في جواز تقليد غير الأعلم هو الخلف وشبهه، لأنّ المفروض وجوب تقليد الأعلم معيّناً وعدم جواز تقليد غيره، فاذا جاز تقليد الأعلم في جواز تقليد غير الأعلم لزم من وجوب تقليده معيّناً عدم وجوب تقليده معيّناً، ومن حجية فتواه بالخصوص عدم حجية فتواه بالخصوص. وببيان آخر: كما أنّ أصل التقليد لا يعقل أن يكون بالتقليد، بل لابدّ من انتهاء التعبد إلى القطع، كذلك خصوصية المقلّد، إذ مجرد استقلال العقل بوجوب التقليد مع عدم تعيين المقلّد من الجهات المعتبرة عقلاً في المقلد لا يجدي في الاستناد الفعلي، فلابدّ من أن لا تكون الخصوصية تقليدية.

والجواب: أنّه مع عدم استقلال العقل بالتقليد لا يعقل وجوب التقليد، ومع استقلاله به لا مجال لوجوبه والخصوصية كأصله في ذلك، فانّه مع عدم استقلال العقل لا مجال للرجوع إلى واجدها أو فاقدها تعبّداً، ومع استقلال العقل باعتبارها لا مجال للتقليد فيها، إلّا أنّ العقل إنّما أوجب الرجوع إلى الأعلم، لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصية في المرجعية، بل لعدم إحراز جواز الرجوع شرعاً إلى فاقدها، فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوب التقليد معيّناً بمعنى استقلاله بوجوبه التعييني حتى يلزم الخلف من تقليد غير الأعلم بفتوى الأعلم، بل معناه أنّه لا يستقل العقل بجواز الرجوع إلى غيره، فحيث صحّ الرجوع إلى الأعلم استناداً في أصله إلى حكم العقل استقلالاً وفي خصوصيته إلى الاحتياط، كانت الخصوصية قابلة للتقليد كما أنّها قابلة للاجتهاد من دون لزوم محال. نعم إنّ استقلّ عقل المقلّد بتعيّن الأعلم بحيث يرى التسوية بينه وبين غيره تسوية بين العالم والجاهل كما قرّبناه سابقاً، فلا

محالة لا مجال له لتقليد الأعلم في هذه المسألة.

مسألة: المعروف أنّه يشترط في المفتي أمور أُخر، منها: الذكورة، والبلوغ وطهارة المولد، والإسلام، والإيمان، والعدالة.

ولو لا التسالم على الكل من الكل لأمكن المناقشة في الكل.

أمّا الذكورة فلا دليل عليها بالخصوص، وما ورد في باب القضاء من عدم تصدّي المرأة له(١)، وكذلك في الإمامة للرجال(٢)، فالحكمة فيهما ظاهرة، وهل حال الفتوى إلّا كحال الرواية، ولذا يستدل بأدلة حجية الخبر على حجية الفتوى من دون اختصاص لحجية الرواية بالرجال، مع أنّه لا ينبغي الريب في جواز العمل لها برأيها أيضاً، والكلام في مجرد العمل بفتواها لا في تصدّيها لسائر مناصب المجتهد

وكذا البلوغ، فانّ عمدة أدلة حجية الخبر بناء العقلاء، كما أنّ عمدة أدلة حجية الفتوى قضية الفطرة وسيرة العقلاء، والكل على قبول خبر الثقة، ورجوع الجاهل الى العالم، رجلاً كان أو امرأة، بالغاً كان أو لا، وقوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم»(٣) في باب القضاء وارد مورد الغالب، لا أنّ كونه رجلاً في قبال كونه غلاماً له خصوصية، ومن الواضح أنّ أمر الفتوى من حيث المنصب ليس بأعظم من النبوة والإمامة، فليس شمول الأدلة له مع وجود سائر الشرائط أمراً مستبشعاً.

وأمّا طهارة المولد فلا نصّ فيها هنا ولا في باب القضاء. نعم في إمامة الجماعة وردت الأخبار(٤) بلزومها في الامام. وكذا في باب الشهادة(٥) بعدم

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٢ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) المفهوم من اخبار الباب ١٩، ٢٠ من ابواب صلاة الجماعة الوسائل، ج ٥.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ١ من ابواب صفات القاضي، ح ٥.

(٤) الوسائل: ج٥، باب ١٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج١٨، باب ٣١ من ابواب الشهادات.

قبول شهادة ولد الزنا، فإن أمكن الاستدلال بالفحوى فهو، وإلّا فقد عرفت أنّ ملاك قبول رأي الغير كونه عالماً، كما أنّ ملاك قبول خبره كونه ثقة.

ومنه تبيّن حال الإسلام والإيمان بحسب القاعدة، ولذا لا ريب في قبول خبر الثقة وإن كان على خلاف رأي أهل الحق، وأمّا ما ورد عنهم عليهم السلام: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»(١) فذيل الخبر شاهد على أنّ الإرجاع إلى المؤمن لعدم الأمن من خيانة غيره لا للتعبّد المحض، وعليه فلو قطع بأنّ كيفية اجتهاده واستنباطه على طريقة أهل الحق وقطع بأنّه لا يخبر إلّا عما هو رأيه ومعتقده فقد أمن من خيانته من جميع الجهات.

ومثله الكلام في العدالة من حيث العمل، فانّه لا دليل عليها بالخصوص في مسألة التقليد، إلّا ما يتوهّم من الرواية المنسوبة إلى الإمام العسكري عليه السلام بقوله: «وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لدينه ـ إلى قوله عليه السلام: ـ فللعوام أن يقلدوه»(٢) لكنه بعد المراجعة إليها يفهم منها أنّ اعتبار العدالة أيضاً للأمن من الكذب والخيانة لا تعبّداً، مضافاً إلى ماذكرنا مراراً من أنّ أدلة حجية الخبر والفتوى واحدة، ولا يعتبر في الخبر إلّا الوثوق، وعليه عمل الأصحاب أيضاً فلا وجه لاعتبار الزيادة في الفتوى، وأمّا آية النبأ(٣) الدالّة على طرح خبر الفاسق وقبول خبر العادل، فبمقتضى مناسبة الحكم والموضوع لا تستدعي أزيد من اعتبار الوثوق، فانّ الفاسق طبعاً لا مبالاة له بالكذب، فالاعتماد على خبره في معرض الوقوع في خلاف الواقع، بخلاف العادل ومن يوثق بخبره وإن كان فاسقاً بالجوارح، وبهذا تختص العلة بخبر الفاسق، مضافاً إلى أنّ اعتبار العدالة من حيث الخبر لا دخل له بالاعتبار من حيث الفتوى،

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ١٠ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٠.

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦.

فلا دليل على عدم جواز العمل بفتوى الفاسق مع القطع بصدقه في خبره عن رأيه.

وحيث انجرّ الكلام إلى مسألة اعتبار العدالة في الفتوى فلا بأس بتحقيق الحال فيها وبيان حقيقتها على وجه الإجمال ليكون عليه المدار في المسائل الآتية.

فنقول وبالله المستعان: العدالة في اللغة هي الاستواء أو الاستقامة أو ما أشبه ذلك مما يرادفهما أو يقاربهما مفهوماً، وعند علماء الأخلاق هيئة وملكة يقتدر بها العقل العملي على تعديل القوى الثلاث من العاقلة والشهوية والغضبية على حسب مايقتضيه العقل النظري، فالعدالة عندهم في القلب كاعتدال المزاج في القالب.

وبالجملة فضيلة القوة المدركة هي الحكمة (١) ، وفضيلة القوة الشهوية هي العفة، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، وفضيلة النفس الناطقة بما هي عقل عملي هي العدالة وهي أُمّ الفضائل، وكما أنّ العلم والحكم وسط بين الجربزة والبلادة، والعفّة وسط بين الشره والخمود، والشجاعة وسط بين التهوّر والجبن، كذلك العدالة وسط بين الظلم والانظلام، فالعادل ينتصف من نفسه لغيره ومن نفسه ومن غيره لنفسه، فما عن السيد الصدر (رحمه الله) في شرح الوافية من أنّ الشجاعة وسط بين الظلم والانظلام اشتباه منه (رحمه الله) أو من الناسخ، كما أنّ تفسير ملكة العدالة المعتبرة شرعاً في كلامه (رحمه الله) بالعدالة الأخلاقية، ثم الإيراد بعدم لزوم مثل هذه الملكة قطعاً أيضاً، بلا وجه إلّا مجرد الاشتراك في الاسم، أو مجرد كون كل منهما ملكة. وسيأتي إن شاء

---

(١) والمراد بالحكمة العلم النافع، قال في طهارة الاعراق لابن مسكويه: الحكمة وسط بين السفه والبله، والمراد بالسفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي، وسماه القوم بالجربزة، وأعني بالبله تعطيل القوة الفكرية واطراحها، وليس ينبغي أن يفهم أن البله هنا نقصان الخلقة بل ما ذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالارادة، انتهى. (منه قدّس سرّه).

الله تعالى تمام الكلام فيه.

وأمّا في الشرع، فكما أنّها ليست مطلق الاستقامة، كذلك ليست الاستقامة الأخلاقية، إذ هي قلّ ماتوجد إلّا في الأوحدي في كلّ عصر ومصر، فلا يعقل أن تناط بها الموارد الكثيرة التي تعتبر فيها العدالة شرعاً، كما يظهر من أخبارها أيضاً، فانّها وإن اعتبرت بعنوانها في موارد كثيرة، كما في باب الطلاق(١)، وفي باب الشهادات في الحقوق(٢) وفي الهلال(٣) كما يظهر للمراجع، لكنه قد عبّر عنها بعناوين أُخر في تلك الأبواب، كعنوان العفيف(٤) والصائن(٥)، والصالح(٦) والخيّر(٧)، والمرضي (٨)، والمأمون (٩)، ومن علم منه خير(١٠)، ومن عرف بالصلاح في نفسه(١١)، ومن يوثق بدينه وأمانته(١٢)، ومن لا يعرف بفسق(١٣)، الى غير ذلك (١٤) فيعلم من هذه التعبيرات المختلفة الصادق كل واحد منها مع فقد العدالة الأخلاقية، أنّ دائرة العدالة الشرعية أوسع من دائرة العدالة الأخلاقية، وما ورد في تفسير حقيقة العدالة الشرعية كصحيحة ابن أبي يعفور(١٥) لايقتضي اتحادهما، نظراً إلى ما في الصحيحة من اعتبار الستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، فانّ العفاف وإن كان فضيلة القوة الشهوية، لكن

---

(١) الوسائل: ج١٥، باب ١٠ من ابواب مقدمات الطلاق وشرائطه.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١.

(٣) الوسائل: ج٧، باب ١٠ من ابواب احكام شهر رمضان.

(٤و٥و٦و٧و٨و٩) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح١٠، وح٢٣وح٩و١٩، ح٣.

(١٠و١١و١٢و١٣) الوسائل: ج١٨، باب ١٤ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى، ح١٢و الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٨ ح٥، ح٢١، وح٢٣وح٦، ١٨.

(١٤) راجع الوسائل: ج١٨، باب ١٤ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى وباب ٤١ و ٥٤ من أبواب الشهادات.

(١٥) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

مجرد تحقق هذه الفضيلة غير تعديل القوى الثلاث بحيث يكون موجباً لاجتماع كل الفضائل النفسانية في الشخص، وأمّا اجتناب الكبائر بحسب الأركان منضمّاً إلى كفّ النفس بحسب الجنان، فلا يكون لازماً خاصاً لملكة العدالة الأخلاقية، بل ربما ينشأ كما هو الغالب في المتدينين عن خوف نفساني من العقاب المترتب على ارتكاب الكبائر لا عن فضائل نفسانية تقتضي اجتنابها، والخوف من العقاب بما هو، ليس كمالاً وفضيلة للنفس كما عليه أهله.

وأمّا كون العدالة الشرعية مجرد الاجتناب عن الكبائر، أو عن ملكة نفسانية، أو مجرد الملكة مع عدم ملاحظة تأثيرها في الاجتناب عن كبيرة، أو الإسلام مع عدم ظهور الفسق، أو حسن الظاهر فقط؟ ففيه وجوه بل أقوال.

وعن بعض الأعلام(١) رجوع الثالث إلى الثاني، لأنّ الملكة إن أُخذت باعثة بالفعل كانت مساوقة للاجتناب عن ملكة، وإن أُخذت بنحو الاقتضاء لزم أن لا يكون مرتكب الكبيرة مع وجود الملكة فاسقاً مع أنّه فاسق عندهم بلا شبهة.

والجواب: انّ أخذ الملكة مقتضية إنّما يضرّ لو تخلف عنها مقتضاها بسبب مغلوبيتها لقوة شهوانية ونحوها، وأمّا إذا أُخذت مقتضية مع عدم ارتكاب الكبيرة أصلاً، إمّا لعدم الابتلاء، كما إذا بلغ صاحب الملكة قبل أن يبتلى في أول آن بلوغه بشيء حتى يجتنبه، فانّه بناءً على القول بالملكة عادل، لكونه ذا ملكة ولم يرتكب كبيرة، وإمّا لعدم الارتكاب لا للملكة الرادعة وإن كانت فيه بل لحياء من الناس ونحوه، فانّه حقيقة ذو ملكة ولم يرتكب كبيرة أصلاً، فأخذ الملكة مقتضية والاقتصار عليها ينافي ماذكر إذا تخلف مقتضاها عنها لا مطلقاً، فالمراد من الملكة المجردة هي الملكة المقتضية غير المغلوبة للقوة الشهوية

---

(١) هو المحقق الانصاري (قدس سرّه) رسالته في العدالة، راجع آخر المكاسب المطبوع: ص٣٢٦.

أو الغضبية، ولازمها عدم ارتكاب الكبيرة لا كون اجتنابها عن ملكة ليؤول الأمر إلى أخذ الملكة باعثة بالفعل، فتدبره فانّه حقيق به.

وعنه(١) (قدّس سرّه) أيضاً الاشكال في جعل الأخيرين بمعنى العدالة، نظراً إلى أنّ مقتضاه جعل العدالة من الأُمور التي وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، مع أنّ مقابلها وهو الفسق من الأُمور الواقعية، ولازمه حينئذٍ أن يكون مرتكب الكبيرة في الواقع مع عدم ظهورها للناس عادلاً في الواقع وفاسقاً في الواقع.

والجواب: انّ المتقابلين وإن كانا لا يجتمعان في موضوع واحد، إلّا أنّ القائل بهذا يقول إنّ الفسق ظهور ارتكاب الكبيرة، فارتكاب الكبيرة أمر واقعي لا مدخل للعلم والجهل فيه، لكن ظهوره يوجب عدم قبول شهادته والمنع عن إمامته إلى غير ذلك. ومنه يعلم أنّه لم يلزم كون العدالة وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وكذا الفسق على مابيّنا، فانّ ظهور الارتكاب مصداق مفهوم الفسق على هذا القول وعدمه مصداق العدالة. ولا يعقل أصلاً في أي مورد أن يكون وجود شيء خارجاً عين وجوده الذهني، وإن أمكن أن يكون وجود شيء واقعاً عين وجوده العلمي بالعلم الحضوري، كما في الموجودات الإمكانية، فانّها عين وجودها العلمي لمبدئها، فانّ ارتباطها بالذات بمبدئها عين حضورها للمبدأ بأتمّ أنحاء الحضور وارتباطها ذاتي لوجودها الواقعي، وكذلك حضور الصفات النفسانية للنفس، فانّه بعين وجودها لها، فتدبّر جيّداً. مضافاً إلى ما في التعبير بكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، فانّ ظهور الارتكاب وعدم ظهوره ملازم للاطّلاع عليه ولعدمه لاأنّهما عينهما، لا كما أفاد شيخنا الأُستاذ(٢) (قدّس سرّه) من أنّ حسن الظاهر وعدم ظهور الفسق من

---

(١) راجع آخر المكاسب المطبوع: ص٣٣٧.

(٢) في ماكتبه في العدالة، المطبوع ضمن فقهه، ص٥١٢، من القسم الآخر.

الأُمور الواقعية، إذ هو بمعنى عدم الارتكاب علانية ولو ارتكب سراً، والارتكاب وعدمه علانية ربما يكون معلوماً وربما يكون مجهولاً، فانّه مندفع بأنّ الظهور وعدمه بالإضافة إلى الغير أخصّ من مجرّد الارتكاب علناً وعدمه، إذ من شرب الخمر في السوق الذي هو معرض الرؤية فقد أعلن به وإن لم يكن أحد يراه، لكنّه حقيقة لم يظهر لغيره، بل الفعل في محضر الغير الملازم للاطلاع عليه والانتقال إليه هو مناط الظهور، وعدمه ملاك عدمه.

نعم لازم القولين الأخيرين أن تكون العدالة والفسق إضافيين يختلفان بالاضافة إلى شخص دون شخص، فمن ظهر له ارتكاب الكبيرة منه يكون المرتكب بالاضافة إليه فاسقاً حقيقة دون من لم يظهر له، فانّه بالإضافة إليه عادل حقيقة وواقعاً، ولا يجديه جعل الظهور وعدمه مضافاً إلى النوع، فانّه لا يمكن الالتزام بأنّ من ظهر عنده ارتكاب الشخص للكبيرة أنّه عادل حقيقة يرتّب عليه آثار العدالة بملاحظة عدم ظهوره للنوع والغالب، وهذا أيضاً ليس محذوراً، لأنّ من يدّعي ذلك له أن يقول إنّ العدالة التي هي موضوع الأحكام مضايفة للفسق على حدّ الأُمور الإضافية المختلفة بالقياس، كما أنّ من يقول بأنّ حسن الظاهر طريق شرعاً يحكم بترتّب آثار العدالة على من كان له حسن الظاهر، وإن كان المطلع على سرّه وباطنه لا يمكنه ترتيب آثارها، فاختلاف الأشخاص في ترتيب الآثار وعدمه كما يلائم الطريقية كذلك يلائم جعل حسن الظاهر بنفسه عدالة وعدمه فسقاً، فلا تغفل.

ثمّ ان عمدة الكلام في المقام في اعتبار الملكة عند الاجتناب عن الكبائر وعدمه.

واستدل له شيخنا المحقق الأنصاري (١) (قدّس سرّه) في رسالة العدالة بأُمور:

---

(١) في رسالته في العدالة المطبوعة في آخر المكاسب، ص٣٢٧.

منها اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة وورعه، نظراً إلى أنّ الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع مامضى من عمره ما لم يعلم أو يظنّ فيه ملكة الترك .

وفيه: أنّ الوثوق بنفس الترك في المستقبل ربما يحصل ولو لم يحرز فيه ملكة باعثة كما حصل بالإضافة الى الماضي، فإن علم بمعاشرته انّه يترك الكبائر لداع نفساني مستمر في المستقبل كما ترك في الماضي، فلا محالة يصدق حينئذٍ أنّه واثق بتركه المعاصي بل فوق الوثوق، مضافاً إلى أنّ اليقين بالترك إلى زمان يجديه الاستصحاب فيما بعده لترتيب الآثار.

ومنها: اعتبار المأمونية والعفّة والصيانة والصلاح وغيرها من الصفات النفسانية في الأخبار في الشاهد الذي لا يعتبر فيه غير العدالة.

وفيه: أمّا المأمونية فهي ليست من الصفات النفسانية، إذ ليس معناها إلّا كون غيره منه في أمن. نعم كون غيره آمناً منه يجري فيه ما جرى في الوثوق من أنّه يحصل الأمن منه بمجرد إحراز ترك الكبائر فيما مضى من عمره أم لا، وقد عرفت الحال فيه.

وأمّا الصيانة فلا تختصّ بالنفس ليكون المراد منها تلك الصفة النفسانية، بل بمجرد صون الجوارح وحفظها عن ارتكاب الكبائر يكون الرجل صائناً.

ومنه ظهر حال العفّة، فانّ كونها فضيلة نفسانية للقوة الشهوانية اصطلاح أخلاقي لا أنّ معناها اللغوي أو العرفي ذلك، بل هي بمعنى المنع والصون والإباء ومايساوقها، وفي الدعاء: «اللّهم حصّن فرجي وأعفّه»(١) أي صنه واحفظه وامنعه عن الحرام، وفي عدة روايات(٢) «من عفّ بطنه وفرجه» فانّ ظاهرها

---

(١) مصباح المتهجّد: ص٦.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٢٢ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه.

أنّه عنوان فعله لا أنّه من صفاته النفسانية.

وأمّا الصلاح وكونه مرضيّاً أو خيّراً، فالأمر فيها أوضح، فانّ من كانت أعماله صالحة مرضيّة لا يصدر منه إلّا الخير ولا يرتكب الفساد وما لا يرتضى والشر فهو صالح مرضيّ خيّر بلا إشكال، ولذا لا يعدّ شيء من ذلك من فضائل القوى النفسانية ولا من مبادئها، وإنّما هي عناوين انتزاعية تارة من الأعمال وأُخرى من الأخلاق.

ومنها: صحيحةابن أبي يعفور: قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: أن يعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه...» الخبر(١)، حيث اشتمل صدر الصحيحة في مقام تعريف العدالة على الستر والعفاف والكفّ المشتمل مجموعها على الصفه النفسانية، فلا يجوز أن يكون أخصّ من العدالة بل لابدّ من مساواته لها، كما يمكن أن يكون أعمّ إذا كان المعرف من المعرفات الجعلية، وتوضيح ذلك: إمّا اشتمال المجموع على الصفة النفسانية فقد يقال بأنّ نظره (رحمه الله) إلى العفاف، فانّ المراد منه الاستحياء من الله تعالى، وهو من الحالات النفسانية الموجبة لترك المعاصي، مع إمكان استفادة الصفة النفسانية من الكفّ، حيث إنّه عبارة عن الترك مع وجود الداعي إلى الفعل وهو لايكون إلّا مع ثبوت حالة تحجزه عن الفعل. وأُشكل عليه بأنّه يكفي في صدق الكفّ ثبوت خوف فعليّ يقتضي الترك مادام

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١.

موجوداً، وذلك ليس من الملكة المقصودة في المقام.

قلت: أمّا العفاف فإن أُريد معناه اللغوي أو العرفي فقد عرفت أنّه ليس من الملكات، وإن أُريد معناه المصطلح عليه في فنّ الأخلاق فهي فضيلة القوة البهيميّة، وهي الواسطة بين الشره والخمود، والحياء من توابع هذه الفضيلة، وهي الوسط بين الوقاحة والخرف، فأين أحدهما من الآخر.

وأمّا الكفّ فهو ليس بنفسه صفة من صفات النفس، بل مغلوبية الداعي إلى الفعل، تارة لفضيلة من فضائل النفس تقتضي عدم الفعل، وأُخرى لرذيلة من الرذائل، كمن يترك سبّ من سبّه طلباً للجاه وأن يذكر بالحلم، وأمّا أنّ الخوف الباعث على الترك ليس من الملكة المقصودة بالمقام فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الستر فعن شيخنا الأجل (قدّس سرّه) في رسالة العدالة(١): انّه يرادف الحياء والعفاف تمسّكاً بما في الصحاح(٢)، حيث قال: «رجل ستير أي عفيف» قال (قدّس سرّه): فكأن المراد بالستر هنا الاستحياء من الله، وبالستر فيما بعد الاستحياء من الناس. لكنّك قد عرفت آنفاً عدم مرادفة الحياء والعفاف .

وأمّا الستر فلو أردنا أن نجعله من الأُمور النفسانيّة فينبغي أن يقال: إنّ المراد من الستر في مقام النفس عدم ظهور الرذائل التي هي بمقتضى القوى الحيوانية كامنة في النفس بنحو المادية، فعدم فعليتها بالمجاهدة معنى عدم ظهورها، أو أنّ المراد ستر الأخلاق الذميمة الحاصلة بمقتضى الطباع البشرية بعدم ترتيب مقتضياتها في الخارج، فجهاده النفساني يوجب ستر ما كمن فيه

---

(١) المكاسب رسالة العدالة :ص٣٢٧.

(٢) الصحاح: ج٢ ص٦٧٧.

بعدم إيجاد مقتضاه، والأوّل أقرب بالصفات النفسانية، والثاني أنسب بمفهوم الستر المتبادر منه وجود المستور، وهذا المعنى من الستر على أي تقدير أعمّ مورداً من العفاف الذي هو اعتدال القوة البهيمية، وبالتأمّل يظهر أنّه ليس بنفسه من الصفات النفسانية والملكات الإنسانية، بل معنى ينتزع، إمّا من عدم فعلية ذمائم الأخلاق، أو من عدم فعلية مقتضياتها في الخارج، ولذا لم يعدّ في فنّ الأخلاق من الفضائل.

وبالجملة عمدة نظره (قدّس سرّه) في الاشتمال على الصفة النفسانية إلى العفاف كما صرّح به في باب الجماعة من كتاب الصلاة(١).

والتحقيق أنّ **العفّة** بالمعنى الذي يكون من ملكات النفس هي اعتدال القوة البهيمية، وبهذا المعنى لا يعقل أن تكون عين الملكة الباعثة على اجتناب جميع الكبائر الملائمة لجميع القوى من البهيميّة والغضبيّة وغيرهما، بل باعثة على عدم صدور المآثم الملائمة مع القوة البهيمية لا غيرها، والعفّة بهذا المعنى وإن كانت من لوازم الملكة المطلقة المقصودة هنا لكنها لازم أعمّ، لإمكان اعتدال خصوص القوة البهيمية دون سائر القوى، وأمّا إذا أخذنا العفاف لا بهذا المعنى، فلا وجه لجعله من الصفات النفسانية فضلاً عن كونه من الملكات، وكونه وصفاً ثبوتياً لا يستدعي أن يكون صفة نفسانية فضلاً عن أن يكون ملكة، لما عرفت من أنّ معناه الصون والحفظ وأشباهه وينسب إلى الجوارح أيضاً كما في الدعاء: «اللّهمّ حصّن فرجي وأعفّه»(٢) أي صنه واحفظه، فالفرج الذي لم يرتكب كبيرة تناسبه يصدق عليه هذا الوصف الثبوتي: أنّه مصون محفوظ عن الكبائر، والشخص بلحاظ عدم ارتكابه للكبائر صائن عفيف.

---

(١) كتاب الصلاة: ص٢٥٣.

(٢) مصباح المتهجّد: ص٦.

والذي يمكن أن يقال هو أنّ ترك الكبائر أجمع معلول لأحد أمرين، إمّا وجود فضائل نفسانية مضادّة للرذائل النفسية المقتضية لفعل ما يناسبها، وهي العدالة الأخلاقية التي يمكن دعوى القطع بعدم اعتبارها في مقام ترتيب الآثار شرعاً، وإمّا الخوف مما يترتب على فعل تلك الكبائر ولو لم يكن الخائف ذافضيلة من فضائل النفس أصلاً، وليس هذا المعنى من الخوف هي الخشية من الله جلّ جلاله استشعاراً بعظمته وهيبته وجلاله وكبريائه، فانّ هذه الخشية أجنبية عن مقام فعل كبيرة أو صغيرة، ولا توجد إلّا في الأوحدي، كما أنّ الاستحياء من الله تعالى وإن أمكن أن يكون داعياً إلّا أنّه مقام منيع لا ترتبط به العدالة الشرعية، وأمّا الحياء من الناس فهو إنّما يجدي داعياً في المعاصي الظاهرة لا الخفية، فالداعي العام ليس إلّا الخوف من العقاب، ولا دليل على اعتبار أزيد منه في اجتناب الكبائر، إذ لو كان ترك الكبائر لغير هذه الجهة فلا محالة يكون الترك لكبيرة أو رذيلة من تدليس أو رياء أو سمعة أو طلب الجاه ونحو ذلك، وأمّا ترك الكبائر جميعاً واقعاً فلا يكون في غير الكامل إلّا لأجل هذا الخوف الراسخ الذي بسبب رسوخه يطلق عليه الملكة، وبهذا يمكن الجمع بين قول من يقول باعتبار الملكة ومن يقول بكفاية ترك الكبائر، فإنّ ترك الكبائر جميعاً واقعاً ملازم للخوف الراسخ، وإلّا لم يكن ترك الكبائر أجمع، فلا حاجة بعد الالتزام بترك الكبائر جميعاً باعتبار ملكة من الملكات، وصدق العدالة بمعنى الاستقامة بلحاظ استقامته على جادّة الشرع فعلاً وتركاً، لا باعتبار الخوف، فانّه لا معنى لا عتبار الاستقامة فيه، فالاستقامة في الأفعال والتروك كالاستقامة في باب العدالة الأخلاقية من حيث تعديل القوى الثلاث، فصحّ أن يقال إنّ العدالة الشرعيّة هي الاستقامة العملية.

لا يقال: ترك الكبائر أجمع لو كان مناط العدالة الشرعية وأنّ الخوف لمجرّد الملازمة، فلابدّ من القول بصدقها على من لم يرتكب كبيرة لعدم الداعي أو

لعدم الابتلاء ونحوه.

لأنّا نقول: أوّلاً: إذا كان عنوان الدليل هو اجتناب الكبائر أو صون الجوارح عنها فربما يستظهر كون الترك عن مدافعة للهوى وكون الشخص الذي يجتنب من شأنه أن يرتكب لوجود القوّة والابتلاء بالكبيرة، وأمّا مع عدمهما فلا يصدق عرفاً أنّه مجتنب ومتجنّب وصائن ونحوها.

وثانياً: أنّ مناط الاستقامة على جادة الشرع وعدم الانحراف عنها هو عدم ارتكاب الكبائر سواء كان بعدم المقتضي أم بعدم الابتلاء أم بالخوف المانع عن تأثير الهوى.

وأمّا ما يقال من أنّه لولا ملكة الخوف ونحوها لا يوثق بأنّه لا يرتكب كبيرة، فمن ترك لعدم الابتلاء لا وثوق بأنّه لا يرتكب عند الابتلاء إلّا إذا أحرز أنّه ذو ملكة باعثة على ترك الكبائر فيما سيأتي كما فيما مضى، فالجواب عنه: انّ عدم الوثوق بأنّه لا يرتكب ليس منافياً لعدالته بالفعل، بل يوجب عدم الوثوق ببقاء عدالته، كما إذا لم يثق ببقاء ملكته فيما بعد مع القطع بوجودها فعلاً. مضافاً إلى أنّ القائل بالملكة يجعل العدالة هي الملكة الباعثة بالفعل لا المقتضية للبعث، وإلّا للزم كون صاحبها عادلاً مع صدور الكبيرة، حيث إنّ تخلّف المقتضى عن المقتضي لا يوجب زوال المقتضي، بل عدم فعلية التأثير، فكما لا يعتبر على الملكة إلّا إحراز الملكة الباعثة بالفعل، كذلك لايعتبر على القول بانّها نفس عدم ارتكاب الكبائر إلّا إحراز عدمه بالفعل وهو على الفرض حاصل.

نعم الإنصاف ماذكرناه أوّلاً من أنّ مناط الاستقامة العملية ترك الكبائر ممن له الابتلاء بها والداعي طبعاً إليها، فانّ الاستقامة على الجادة من أوصاف السالك فيها، فانّ السالك هو الذي يوصف بالاستقامة تارة وبضدها وهو الانحراف أُخرى، وأمّا غير السالك فلا هو مستقيم ولا منحرف، فلا بُعد في أن

يكون غير المبتلى لا عادلاً ولا فاسقاً، فكل حكم يترتب على العادل فلا يترتب عليه، كما أنّه إذا فرض ترتب حكم على الفاسق بعنوانه لم يرتّب عليه أيضاً.

فان قلت: إذا كانت العدالة بمعنى الاستقامة العملية وكان مناط الاجتناب الفعلي الابتلاء بالواقعة، فمن لا يبتلى بالكبائر يمتنع اتصافه بالعدالة مع أنّه ربما يكون أكمل الناس أخلاقاً، بخلاف ما لو جعلناها بمعنى الملكة، فانّه وإن اعتبرنا فيها البعث الفعلي لئلّا تصدق العدالة مع صدور الكبيرة من صاحب الملكة، إلّا أنّ المراد من الفعلية في قبال الاقتضاء هو أنّ الملكة بحيث لا ينفكّ عنها مقتضاها عند الابتلاء في قبال مالو كانت مقتضية لعدم الانفكاك ، فالاقتضاء عند صدور الكبيرة محفوظ لكنها سقطت عن تلك الحيثية التي كانت معقولة مع الابتلاء وعدمه، فمن علم فيه ملكة بحيث لا تنفك عن البعث الفعلي عند الابتلاء عادل ولو مع عدم الابتلاء، ولا يتصور مثله في طرف القول بأنّ العدالة نفس الاجتناب الفعلي عند الابتلاء، إذ لا حيثية هناك قبل الابتلاء.

قلت: كما يقال على الملكة انّها بحيث لا تنفك عن مقتضاها، كذلك يقال على هذا المسلك أنّ الشخص إذا كان يجتنب عند الابتلاء بحيث لا ينفك عنه الاجتناب كان عادلاً ولو قبل الابتلاء، وملاك هذه الحيثية كون حاله بحيث يخاف من تبعات الكبائر خوفاً لا ينفك عن مقتضاه.

لا يقال: لا خوف مع عدم الابتلاء وجداناً، فما تلك الحالة التي لا تنفك عن الخوف في موقع الابتلاء.

لأنّا نقول: حبه لنفسه هو الموجب لهربه مما لا يلائم نفسه وهو أمر فطري جبلّي، فإذا علم من حال إنسان أنّه يحب نفسه محبة صادقة، فقد علم منه أنّه بحيث إذا ابتلى بما يترتب عليه ما ينافي وينافر نفسه يجتنب عنه قطعاً، فهو مستقيم عملاً اقتضاءً كما أنّه صائن كذلك وعفيف كذلك وخائف كذلك ،

والظاهر من هذه الأوصاف إذا أُطلقت على شيء كون الصدق والاطلاق بلحاظ الاقتضاء، كما في قولنا: النار محرقة، والشمس مشرقة، والسناء مسهل، والسمّ قاتل، إلى غير ذلك من الاطلاقات.

ثمَّ إنّ الصحيحة المتقدّمة(١) قد اشتملت، أوّلاً على تعريف العدالة بالستر والعفاف وكفّ الجوارح الأربع، وثانياً على قوله عليه السلام: «وتعرف باجتناب الكبائر... الخ» وثالثاً على قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه... الخ»، وقد اختلف في كون التعاريف الثلاثة تعريفاً منطقياً، أو من باب المعرّف الجعلي الأُصولي، أو كون الوسط متمماً للمعرّف الأول، أو معرّفاً للمعرّف الأوّل.

وقد أُشكل على كل شق ببعض الاشكالات المذكورة في كلام الشيخ العلّامة (قدّس سرّه) في رسالة العدالة(٢).

والتحقيق أنّ العدالة الشرعية هي الاستقامة المطلقة العملية على جادة الشرع، ولازم الاستقامة على الجادة اختياراً أمران، أحدهما: عدم الانحراف ذات اليمين وذات الشمال، وثانيهما: الكف عن الانحراف والتحفظ والصون عنه، نظراً إلى أنّ المراد من الاجتناب ليس هو الترك ولو لعدم الابتلاء أو عدم الداعي، بل الترك مع وجود الداعي بمدافعة الهوى، وترجيح جانب الفعل على الترك في الواجبات، وترجيح جانب الترك على الفعل في المحرمات، فيكون حافظاً لنفسه عن الوقوع في المعصية بترجيحه المزبور، فالصون والحفظ والعفاف عنوان توليدي من ترجيح جانب الفعل على الترك والعكس، لا عنوان منتزع من نفس الفعل أو الترك، ولهذه الجهة نقول: إنّ هذه العناوين متقدمة طبعاً

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح١.

(٢) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب، ص٣٢٧ - ٣٢٨.

على الاجتناب. وحيث إنّ المراد بترك الكبائر واجتنابها هو الترك الاختياري والاجتناب كذلك، وهو لا يكون إلّا بما هو أقل مراتبه وهو الاجتناب عن خوف راسخ، وإلّا لم يكن ترك الكبيرة اختياراً بل متروكة بعدم الداعي وبعدم الابتلاء، أو لا يكون ترك الكبيرة بل تركها بفعل كبيرة أُخرى من تدليس أو رياء أو سمعة ونحوها، فلا محالة تكون الاستقامة العملية المطلقة متلازمة بنحو المساواة مع الصيانة والكفّ ومع اجتناب الكبائر أجمع. ومن المعلوم أنّ فهم الاستقامة على الجادة بنحو الحقيقة لا يكون غالباً إلّا بفهم أحد المتلازمين، إمّا الصون والتحفظ المتقدّم بالرتبة على اجتناب الكبائر، أو عدم ارتكاب الكبيرة وهو عدم الانحراف المضاد للاستقامة. فتعريف الاستقامة المطلقة بلازمها، وهو التحفظ الاختياري عن الانحراف تارة، وبعدم الانحراف إلى الجانبين أُخرى،يلائم المعرّف المنطقي، ولا يختص المعرّف المنطقي بالمتساويين مفهوماً، وقد عرفت وجه تساوي المعرّف والمعرّفين.

ولعل وجه تقديم المعرف الأوّل على الثاني ما أشرنا إليه من تقدّمه الطبعي الرتبي، مع أنّ تعريف العنوان التوليدي بالعنوان التوليدي أنسب، ولذا ربما لا تراعى هذه النكتة كما في رواية أُخرى(١) عن ابن أبي يعفورعن أخيه عبدالكريم بن أبي يعفور في باب شهادة النسوة، حيث قال عليه السلام: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرّج للرجال في أنديتهم» فقد جمع عليه السلام في بيان العدالة المعتبرة في الشاهد بين الاوصاف المزبورة والأفعال المناسبة للنساء، كما أنّه ربمايقتصر على أحد الأمرين، كما في شهادة الضيف قال عليه السلام: «إذا كان عفيفاً صائناً»(٢) وكما في مورد آخر قال

(١و٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح٢٠.

صلّى الله عليه وآله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، ووعدهم فلم يخلفهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، فهو ممن كملت مروّته وحرمت غيبته وظهرت عدالته»(١) إلى غير ذلك.

وأمّا استبعاد المعرّف المنطقي حيث إنّ السائل لم يسأل عن حقيقة العدالة، بل عما تعرّف به العدالة، فمندفع بأنّ الغرض حيث إنّه مترتب على وجود العدالة لا على فهم ماهيتها وحقيقتها فلذا لم يسأل بلسان ماالعدالة، فالسؤال عمّا يعرف به ثبوت العدالة يجامع الجهل بحقيقة العدالة أيضاً، بل الغالب أن يكون المنشأ هو الجهل بحقيقة ماهو موضوع الأحكام شرعاً.

وأمّا قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كله... إلى آخره» فهو في مقام جعل الأمارة على العدالة، بل يومي إلى أنّ ستره للعيوب أمارة على الاستقامة المطلقة وعلى صيانته وكفّه وعلى عدم انحرافه باجتناب الكبائر. وعلى أي حال فعدم ارتكاب الكبائر ظاهراً وعدم ظهور عيب منه الذي هو معنى كونه ساتراً لعيوبه أمارة ودليل شرعاً على أنّه لا عيب فيه باطناً وأنّه مستقيم غير منحرف بفعل الكبائر باطناً، فالستر المذكور في أوّل الخبر بناءً على عدم مرادفته للحياء ـ كما عرفت ـ بمعنى عدم ظهور الرذائل في موطن النفس أو عدم ظهور آثارها في موطن الخارج، والظهور مساوق للفعلية والثبوت، بخلاف الستر هنا، فانّه بمعنى عدم الإظهار للغير، فالاستقامة العملية ظاهراً أمارة على الاستقامة العملية باطناً، فعدم اتحاد الدليل والمدلول لا يتوقف على جعل الستر في صدر الخبر بمعنى الصفة النفسانية وجعل الستر في ذيله بمعنى الستر الفعلي، ولا على جعل الستر في صدر الرواية بمعنى الاستحياء من الله وفي ذيلها بمعنى الاستحياء من الناس كما في رسالة العدالة.

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح١٥.

ثمَّ إنّه لوالتزمنا بما أفاده (قدّس سرّه) من أنّ العفاف صفة نفسانية، ومعناه ملكة التعفف عن جميع القبائح لما كانت الصحيحة دليلاً على أنّ العدالة متقومة بالملكة، وذلك لأنّ العفاف المعرّف للعدالة،إمّاهوعينها، أو جزؤها المقوّم لها، بمعنى أن تكون العدالة هي الاجتناب المنبعث عن ملكة التعفف، أو لازمها، أو ملزومها، لا سبيل إلى الأول، ضرورة أنّ مرتكب الكبيرة فاسق وإن كان ذا ملكة التعفف، والثاني وإن كان مفيداً ولو بانضمام الكفّ الفعلي إلى ملكة التعفف، لئلّا يقال إنّ العفاف غير مقيّد بالاجتناب الفعلي، إلَّا أنّه مع ذلك لايكون دليلاً على اعتبار الملكة المطلقة في العدالة الشرعية، توضيحه: إنّ الحد تارة هو مبدأ البرهان، وأُخرى نتيجة البرهان، وثالثة هو تمام البرهان، كتعريف الغضب بإرادة الانتقام على الأول، وبغليان دم القلب على الثاني، وبغليان دم القلب لإرادة الانتقام على الثالث، فإذا عرّفت العدالة بمجرد ملكة العفاف كما في المعرّف الأول كان من باب مبدأ البرهان، لأنّه تعريف للمعلول بعلّته، وإذا كان التعريف بمجموع المعرّفين بأن كان الثاني متمّماً للأوّل، كان حدّاً هو تمام البرهان، لاشتماله على العلّة والمعلول، وإذا كان كلّ منهمامعرفاً مستقلاً كان الأوّل ـ كما مرّ ـ حدّاً هو مبدأ البرهان، والثاني حدّاً هو نتيجة البرهان، لأنّ معلول تلك الملكة هو الاجتناب عن الكبائر، فكون التعريفين معرّفين منطقيين لا مانع منه على أي حال. نعم على أي حال لا دلالة للصحيحة على اعتبار الملكة المطلقة، لأنّ ملكة العفاف لا تناسب ترك جميع الكبائر، والملكة المطلقة لا دخل لها بملكة العفاف فقط إلَّا بانضمام فضائل سائر القوى وهي العدالة الأخلاقية. مضافاً إلى أنّ تعريف العدالة بملكة العفاف يقتضي خروج العلّة عن ماهية المعلول.

ومنه علم أنّ كون ملكة العفاف ملزوماً للعدالة وعلّة لها، إمّا غير صحيح، لعدم معقولية استناد اجتناب جميع الكبائر إلى خصوص ملكة العفّة التي هي

فضيلة القوة البهيمية، وإمّا غير سديد إذا أُريد منه ملكة التعفّف عن جميع الكبائر، إذ لا أثر لهذه الملكة المطلقة في النفس إلّا إذا أُرجعت إلى العدالة الأخلاقية التي لا تعتبر في الآثار المترتبة عليها شرعاً.

وأمّا كون ملكة العفاف لازماً للعدالة فهو أيضاً غير سديد، فانّ العدالة الأخلاقية وإن كانت تستلزم ملكة العفّة، إلّا أنّ العدالة الأخلاقية غير معتبرة شرعاً، وكونها لازماً للاجتناب عن جميع الكبائر لحصول الملكات غالباً بمزاولة الأعمال المناسبة لها، إلّا أنّ الملكة حينئذٍ معرّفة للاجتناب في ذلك الزمان لا الاجتناب في كلّ زمان، فتدبّر جيداً.

فإن قلت: كون الاجتناب عين العدالة، وكون الاستدلال من باب اللمّ ينافي قوله عليه السلام: «وتعرف باجتناب الكبائر» لأنّ الشيء لا يكون معرّفاً لنفسه.

قلت: قد مرّ سابقاً أنّ المراد من كون العدالة متحقّقة باجتناب الكبائر أنّها استقامة عملية لا أنّها عين الاجتناب، فتعريف الاستقامة العملية بعدم الانحراف عن الجادة وهو حقيقة اجتناب الكبائر، ليس من باب تعريف الشيء بنفسه، مع أنّ التغاير اللازم في الحدّ التام بنحو الإجمال والتفصيل متحقق هنا، لأنّ الاجتناب كالجنس، وتقيّده بخصوص المعاصي وخصوص كبائرها كالفصل، كما أنّ العدالة إن كانت بمعنى الملكة الخاصة كانت مغايرة بهذا النحو مع ملكة العفاف المنضمّ إلى الكف الفعلي، فلا تغفل.

و أمّا ما عن شيخنا المحقق الأنصاري (برّد الله مضجعه) ـ من أنّ المراد بالاجتناب المعرّف للعدالة هو الاجتناب الظاهر للناس عند معاشرته ومخالطته عن المعاصي التي تظهر للناس، مثل قتل المسلم والإهانة بالمؤمنين وشتمهم، وقد جعله الشارع طريقاً للحكم عليه بأنّه مجتنب في الواقع عن المعاصي الخفيّة، مثل الإفطار في الخلوات ونكاح الحائض والسرقة عند الفرصة و بغض المؤمنين ـ

فهو مناف للصحيحة من وجهين: أحدهما تفسيره عليه السلام للكبائر التي جعل الاجتناب عنها معرّفاً بشرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف، فانّ شيئاً من ذلك غير متمحّض في الظهورحتى الأخير. ثانيهما قوله عليه السلام «والدليل على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه» فانّه بناءً على ماأفاده (قدّس سرّه)من عدم ارتكاب الكبائر الظاهرة في تفسير الاجتناب المعرّف يتّحد مفاده مع هذه الفقرة فلا موجب لاعادته، مضافاً إلى أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «ويعرف» كقوله عليه السلام «بأن يعرفوه» على نسق واحد، فأمّا أن يكونا من قبيل المعرّف المنطقي أو الأصولي فحمل قوله عليه السلام: «بأن يعرفوه» على المنطقي، من باب تعريف المعلول بعلّته، وحمل قوله عليه السلام: «ويعرف» على الأصولي، ولذا جعله طريقاً ظاهرياً إلى العدالة الواقعية، تفكيك ركيك. هذا كلّه بناءً على جعل ملكة التعفّف عن جميع القبائح معرفاً منطقياً للعدالة. وأمّا لو جعلت معرفاً أُصولياً، أي طريقاً شرعياً إلى وجود العدالة، فإمّا أن تكون العدالة عين ملكة التعفّف، فكونها أمارة على نفسها غير معقول، وأمّا أن تكون ملكة أُخرى فقد عرفت سابقاً أنّ ملكة التعفّف عن جميع القبائح -على فرض تسليمها- مغنية عن فرض ملكة أُخرى تسمّى بالعدالة، والعدالة الأخلاقية وإن كانت غيرها بل هي المنشأ لترك جميع القبائح، لمكان اعتدال جميع القوى وخلو النفس من جميع الرذائل الداعية إلى ارتكاب القبائح، إلّا أنّها غير لازمة في تحقق العدالة الشرعية.

ومما ذكر ظهر أنّ العدالة ليست هي الاجتناب عن ملكة التعفّف، لأنّ ملكة التعفّف كما لا يمكن أن تكون أمارة على نفسها مستقلاً كذلك على نفسها ضمناً، فلا مناص من جعلها أمارة على اجتناب الكبائر من باب جعل المقتضي أمارة على وجود المقتضي، فانّ مالايحتاج إلى تعبّد شرعي ويكون واضحاً عرفاً كون الملكة المؤثرة بالفعل في الاجتناب دليلاً عليه، لا الملكة بما

هي مقتضية مع إمكان المانع، فدلالتها على وجود المقتضي قابلة للتعبّد.

لكن حيث إنّ نفس الاجتناب أيضاً جعل أمارة على العدالة، فالصحيح مامرّ مراراً من أنّ العدالة هي الاستقامة العملية على جادة الشريعة، فكما يصح أن تجعل الملكة المزبورة طريقاً إليها من باب طريقية المقتضي إلى مقتضاه، كذلك يمكن أن يجعل الاجتناب وهو عدم الانحراف الملازم للاستقامة طريقاً إليها من باب طريقية أحد المتلازمين إلى الآخر.

وعلى هذا فالوجه في تكثير الطرق والأمارات تسهيل الأمر على المكلفين، فالملكة والاجتناب طريقان للمعاشر مع الشخص، وستره للعيوب وعدم فعل الكبيرة علناً طريق لغير المخالط معه سرّاً وجهراً.

فتحقق من جميع ما ذكرنا أنّ العدالة هي الاستقامة العملية بترك الكبائر وفعلها هو الانحراف المضاد للاستقامة، وأنّ الصحيحة سواء كانت العفّة من الملكات أم لا،وسواء كان المعرف من قبيل المعرف المنطقي أو الأُصولي، ليست دليلاً على اعتبار الملكةالنفسانية في حقيقة العدالة الشرعية، وأنّه يكفي فيذلك انبعاث الاجتناب عن محض خوف الشخص مما يترتب على فعل الكبيرة، بل لو فرض اجتناب جميع الكبائر لا للخوف من العقاب بل لغرض آخر لاينافي مع اجتنابه عن الكبائر جميعاً أمكن القول بأنّه عدالة شرعية، ويشهد له ماورد من أنّ «من ترك شرب الخمر لغير الله تعالى سقاه الله من الرحيق المختوم» فقال الراوي: وكيف يتركه لغير الله؟ قال عليه السلام:«صيانة لنفسه»(١) وبالجملة: الملاك كله اجتناب الكبائر جميعاً بأي وجه اتفق.

نعم الأنسب ما ذكرنا من جعل قوله عليه السلام: «أن يعرفوه بالستر والعفاف» وقوله عليه السلام: «وتعرف باجتناب الكبائر» من قبيل المعرف

---

(١) الوسائل: ج١٧، باب ١٤ من ابواب الاشربة المحرّمة، ح٤.

المنطقي للاستقامة المطلقة، وجعل قوله عليه السلام: «والدليل على ذلك كله... الخ» من قبيل المعرف الأصولي، لأنّ جعل العفّة إذا كانت ملكة أمارة تعبدية معقول كما ذكرنا، لكن جعل اجتناب الكبائر أمارة تعبّدية غير صحيح، لأنّ عدم الانحراف واقعاً ملازم حقيقة للاستقامة الواقعية لا مجال للانفكاك بينهما حتى يمكن إعمال التعبّد فيه بجعله أمارة شرعية، فتدبّر في أطراف ما ذكرنا من الكلام فانّه مزالّ أقدام الأعلام.

وينبغي التنبيه على امور

الأوّل: المعروف بين المتأخرين اعتبار المروّة في حقيقة العدالة.

وتحقيق الحال فيها أنّ المروّة لغةً مروءة من المرء قلبت الهمزة واواً وأُدغم أحد الواوين في الآخر، وحيث إنّ مادة المرء تطلق على الذكر والأُنثىٰ كالمرء والمرأة فليس معنى المروّة الرجولية أو كمالها بل الانسانية ومايقاربها، فتفسيرها بالانسانية أولى من تفسيرها بالرجولية والكمال فيها كما حكي عن الصحاح، والمراد من الانسانية هنا أنّ الحيوان بما هو حيوان بهيمي أو سبعي يقتضي أُموراً لا يقتضيها الإنسان بما هو إنسان، فانّ الإنسان إذا وافق قوته البهيمية بالشره ونحوه كان بهيمة بحسب المعنى، كما أنّه إذا وافق قوته الغضبية كان سبعاً لا إنساناً بما هو إنسان، فالانسانية المحضة تقتضي الاعتدال في القوة الشهوية بالعفّة، وفي القوة الغضبية بالشجاعة، وفي المدركة بالعلم والحكمة، وفي مقام النفس الناطقة بالعدالة، ولذا جعل ركوب المروّة في الخارج من فضائل العدالة الأخلاقية في فنّ الأخلاق. ومنه تبيّن أنّه لا اختصاص للمروّة بالعفّة التي هي فضيلة القوّة البهيميّة، كما تبيّن أنّ ركوب المروّة بهذا المعنى من فضائل النفس والإتيان بما ينافيها منبعث عن رذيلة نفسانية، وقد مر مراراً أنّ العدالة الاخلاقية غير العدالة الشرعية. وأمّا مايستهجن في العادات بحسب الأشخاص والأعصار والأمصار،

مما لم يكن بنفسه حراماً شرعاً أو قبيحاً عقلاً، فلا موجب لاعتبار عدمه في العدالة الاخلاقية فضلاً عن العدالة الشرعية. نعم إن كان بعض مايستهجن في العادة كاشفاً عن رذيلة نفسانية، كدناءة النفس وقصر الهمّة، فهو مناف للعدالة الأخلاقية فقط دون العدالة الشرعية وتوهّم ـ أنّه كاشف عن عدم الحياء المرادف للعفاف المعتبر في العدالة، وعن عدم المبالاة في الدين ـ مدفوع بأنّ الاستحياء من الناس بلحاظ ماجرت عليه عادتهم لا ربط له بالاستحياء من الله بلحاظ التعدّي عن حدوده تعالى، والعفاف بناءً على مرادفته مع الحياء لا يراد منه إلّا الحياء باللحاظ الثاني قطعاً، وأمّا عدم المبالاة في الدين فبديهي الفساد، بل غايته عدم المبالاة بعادات الناس أو عدم المبالاة بما يحسن تحصيله من الفضائل النفسانية دون عدم المبالاة بالأُمور الدينية من الواجبات والمحرمات، فانّه بلا موجب جزماً.

وعن شيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالة العدالة بعد جملة كلام له: أنّ الأنسب أن يقال أنّ ذلك إنما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الراجعين إلى معنى واحد،فيكون المراد بالستر ماعدّ في الحديث المشهور المذكور في أُصول الكافي(١) في باب جنود العقل والجهل مقابلاً للتبرّج المفسر في كلام بعض محققي شرّاح أُصول الكافي(٢) بالتظاهر بما يقبح ويستهجن عند الشرع أو العرف، ولا ريب أنّ منافيات المروّة مما يستهجن في العرف، فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى، وقد ذكر بعضهم في عدالة القوة الشهوية المسمّاة بالعفّة أنّ مايحصل من عدم تعديلها عدم المروّة، وظاهره أنّ المروّة لازمة للعفاف(٣). انتهى كلامه رفع مقامه.

---

(١) اصول الكافي: ج١، ص٢٢، ح١٤ من كتاب العقل والجهل.

(٢) هو المحدّث الكاشاني في الوافي، المجلد، ص٢٣.

(٣) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص٣٢٩.

مع أنّه (قدّس سرّه) ذكر أوّلاً أنّ المراد بالستر صفته، وهي صفة العفاف دون الستر الفعلي المدلول عليه بقوله عليه السلام: «والدليل على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه... الخ» لئلّا يلزم اتحاد الدليل والمدلول، ومقابل التبرّج وهو التظاهر بما يقبح ويستهجن شرعاً أو عرفاً هو الستر الفعلي دون صفته المرادفة لصفة العفّة، وليس مقابل صفة العفّة إلّا صفة أُخرى تعدّ من الرذائل النفسانية، فبين الكلامين تهافت واضح، مضافاً إلى أنّه (قدّس سرّه) التزم أوّلاً بانّ المراد بالستر هو ستر العيوب الشرعية لا مطلقاً، فلا وجه لجعله هنا أعم بملاحظة ماذكره بعض المحقّقين في تفسير التبرّج من أنّه التظاهر بما يقبح ويستهجن عند الشرع والعرف، مع أنّ مراد المحقق المفسر مما يستهجن عند العرف مايستهجن عندهم بما هم عقلاء، لا لمجرد جري العادة على شيء بحسب الأعصار والأمصار، كما لا يخفى على الخبير بطريقته، وأنّه في مقام بيان فضائل الأخلاق وتوابعها، ورذائل الأخلاق ولوازمها بما هي كمالات للنفس الناطقة ونقائص لها، فالعادات العرفية غير المبتنية على أُصول شرعية أو عقلية أجنبية عن المقام، مع أنّ ماعدّ من المنافيات للمروّة كالأكل في السوق لغير السوقي، وكشف الرأس في المجالس، ومدّ الرجل بين الناس، وأشباه ذلك، لا تكون بما هي كاشفة عن عدم المبالاة أو عن عدم الحياء بلحاظ نفسها، بل الكاشف هو التظاهر بها فلو أكل في السوق مستخفياً، أو كشف الرأس بحيث لا يلتفت إليه أحد، لم يكن هناك مايكشف عن عدم حيائه وقلة مبالاته، فمورد التبرّج المقابل للستر هو التظاهر بما يقبح شرعاً أو عقلاً، فالمتظاهر به مذموم والتظاهر به مذموم أيضاً، كما أنّ فعله متستّراً وإن كان مذموماً أيضاً إلّا أنّه غير متضمن للتبرّج الذي هو مذموم، فهو من هذه الجهة ممدوح لكشفه عن مقدار من الحياء وعدم كونه في مقام هتك حرمة المولى، والكلام هنا في التظاهر الذي هو بنفسه مستهجن عند العرف فلا دخل له بالتبرّج على التفسير المذكور. وأمّا ماذكره

أخيراً من كون المروّة من لوازم العفاف، فقد مرّ مافيه فتذكر.

ومما فصّلنا القول فيه تبيّن عدم اعتبار المروّة في العدالة الشرعية، وانّ الإتيان بما ينافيها ليس ضائراً بها ولا موجباً بمجرده للكشف عن عدم الملكة أو عن عدم العفّة والحياء الملازمين للملكة عندهم، ولقد أفرط من جعل الإتيان بما ينافي المروّة مرّة موجباً لزوال العدالة مع أنّه لا يقول به في المعصية الصغيرة.

الثاني: في تحقيق حال الكبائر.

والكلام فيها من جهات:

الاولىٰ: في انقسام المعاصي حقيقة إلى كبائر وصغائر، والحق ذلك كما هو ظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم»(١) والأخبار الصحيحة(٢) صريحة في انقسام المعاصي إلى الكبائر والصغائر، فالقول بأنّ الكبر والصغر إضافيان وأنّ المعاصي كلها كبائر سخيف جداً وتطويل الكلام فيه بلا طائل،

الثانية: في أنّ العدالة هل تدور مدار اجتناب الكبائر بخصوصها، أو مدار اجتناب مطلق المعصية كما حكي عن جماعة من القدماء؟ ويشهد للأول صحيحة ابن أبي يعفور، حيث قال عليه السلام: «وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار»(٣) ويشهد للثاني مافي رواية علقمة، وهو مفهوم قوله عليه السلام: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً»(٤)، وقولهم عليهم السلام في عدة موارد: «إذا لم يعرف بالفسق»(٥) وهو في العرف مطلق الخروج عن طاعة الله دون مايقابل

---

(١) النساء: ٣١.

(٢) الوسائل: ج١١، الابواب ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨ من ابواب جهاد النفس.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١.

(٤و٥) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابوب الشهادات، ح ١٣و٦و١٨.

العدالة ليكون عمومه محل الكلام، بل قوله عليه السلام في صحيحةإبن أبي يعفور: «والدليل على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه» حيث يستفاد منه أنّ من ظهر منه عيب شرعي لم يكن بعادل، بل ورد(١) في عدم قبول شهادة سابق الحاجّ مايدل على سعة دائرة الفسق، نظراً إلى أنّه قتل راحلته وأتعب نفسه، بل يمكن أن يقال في توجيه صحيحة ابن أبي يعفور: أنّ اجتناب الكبائر بخصوصها أمارة غالبية على اجتناب مطلق المعاصي، للملازمة الغالبية، كما في رواية أُخرى، حيث قال صلّى الله عليه وآله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروّته وظهرت عدالته»(٢) فانّ هذه الخصال الثلاث كاشفة عن استقامته على جادة الشرع في سائر الجهات، للملازمة الغالبية، لاأنّ العدالة تدور مدار اجتناب الكبائر فقط، أو مدار اجتناب الظلم في المعاملة والكذب وخلف الوعد فقط، وكذا ماورد في قبول شهادة النساء من أنهنّ «إذا كنّ مستورات ـ إلى قوله عليه السلام: ـ تاركات للتبرج مطيعات للأزواج... إلى آخره»(٣) فانّ مايترقّب من خصوص النساء من المعاصي، حيث كان التبرج بزينتهنّ ومعصية الأزواج، فلذا جعل عدمهما أمارة على عدالتهنّ. مضافاً إلى أنّ التبرّج بالزينة ليس معدوداً من الكبائر في أخبارها حتى يكون عدمه دليلاً على العدالة، ولأجل ماذكرنا ربما يقوى في النظر دوران العدالة مدار اجتناب مطلق المعاصي.

والتحقيق أنّ اجتناب الكبائر إن كان منبعثاً عن فضائل نفسانية فلا محالة

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٣٤ من ابواب الشهادات، ح ١.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٥.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٢٠.

يلازم اجتناب سائر المعاصي، إذ لا فرق في مقتضيات الفضائل النفسانية بين معصية ومعصية تناسب القوى الحيوانية، وإن كان منبعثاً عن الخوف من العقوبة المترتبة على المعاصي، فحيث إنّ المعاصي متفاوتة فيما يترتب عليها من العقوبات، فيمكن أن تؤثّر شدة عقوبات الكبائر في الخوف من ارتكابها دون غيرها، فلا ملازمة أصلاً.

نعم اجتناب الصغائر للخوف من عقوباتها يلازم الاجتناب عن الكبائر بل بالأولوية.

ويمكن أن يقال: إنّ اطلاق الذنب في رواية علقمة مقيد بخصوص الكبائر التي أُنيطت بها حقيقة العدالة في صحيحة ابن أبي يعفور، ومثل الصحيحة بيان للفسق الذي أُنيط بمعرفته عدم قبول الشهادة وبعدمه قبولها.

وأمّا ذيل الصحيحة فهو فرع وتبع لصدرها، فانّ الستر الذي جعل أمارة ستر تلك العيوب التي كان إظهارها فسقاً وهي الكبائر، فانّ قوله عليه السلام: «وتعرف باجتناب الكبائر» في مقام بيان حقيقة العدالة، وقوله عليه السلام: «والدليل على ذلك كله... إلى آخره» في مقام بيان الأمارة على تلك الحقيقة.

ومنه تبيّن الجواب عن جعل معرفة اجتناب الكبائر أمارة على اجتناب مطلق المعاصي.

وبه ظهر الفرق بينها وبين مافي الرواية المذكورة آنفاً من أنّ «العادل من عامل الناس فلم يظلمهم... الخ» فانّه لابأس بأن تكون هذه الخصال أمارة على استقامته في سائر الأفعال، بخلاف مافيد في صحيحة ابن أبي يعفور في مقام شرح الحقيقة، ولا دلالة لهذه الرواية على أنّ ترك مطلق المعصية مناط العدالة، نظراً إلى أنّ خلف الوعد ليس من الكبائر، وذلك لأنّ المرتب على هذه الخصال الثلاث كمال المروّة وظهور العدالة، فلعل للوفاء بالوعد دخلاً في كمال المروّة لا في خصوص العدالة، فلا دلالة لهذه الرواية على وجوب الوفاء

بالوعد وحرمة خلفه فضلاً عن كون خلفه من الكبائر، وفي الرواية إشعار أيضاً بمقابلة كسال المروة للعدالة لا أنّها مأخوذة فيها فتأمّل.

وأمّا ما ورد في قبول شهادة النساء فالظاهر أنّ قوله عليه السلام: «تاركات للمتبرج مطيعات للأزواج» تفصيل لما أجمله عليه السلام في قوله: «إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف» غاية الأمر أنّ التخصيص للنكتة المتقدمة من أنّهما من المعاصي المترقب صدورها منهنّ، والظاهر من قوله عليه السلام: «تاركات للتبرّج مطيعات للأزواج» كون ترك التبرّج وإطاعة الزوج وصفاً وشأناً لهنّ، فلا يضرّ خلاف ذلك منهنّ مرة بكونهنّ كذلك، فلا يدل على أنّ فعل التبرّج مرة كبيرة قادحة في عدالتهنّ.

وأمّا ماورد في سابق الحاجّ فلابدّ من صرفه عن ظاهره، بدعوىٰ أنّ القدح في العدالة بلحاظ مافي الرواية من أنّه: «استخفّ بصلا ته» بعد قوله عليه السلام: «قتل راحلته وأفنى زاده وأتعب نفسه»، فلعلّ المنشأ استخفافه بصلا ته وعدم مبالا ته بها أو غير ذلك، والله أعلم.

بل يمكن أن يقال: أن مقتضى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر كما هو ظاهر الكتاب(١) وصريح السنّة(٢) هو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر، حيث إنّ فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائماً من باب المقتضي المقرون بالمانع فلايؤثر شيئاً، بل هو أولى من التوبة. فانّها رفع وهذا دفع، فتزول العدالة بالكبيرة وتعود بالتوبة، ولا تزول بالصغيرة، لمكان المانع المقارن لمقتضي الإزالة.

---

(١) النساء: ٣١.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٤٥ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه.

لا يقال: تكفير الصغائر باجتناب الكبائر لا يوجب عدم صدورها مبغوضة ومعصية للمولى، بل يرفع عقوبتها التي كانت تقتضيها، والعدالة تضرّها نفس المعصية لا أثرها وهي العقوبة.

لأنّا نقول: الظاهر أنّ الضائر بالعدالة المعصية بما لها من البعد الحاصل بها عن المولى، وإلّا فلو كان بلحاظ نفس صدورها فالشيء لا ينقلب عما وقع عليه، فلا يعود الارتكاب اجتناباً ولا ينفعه الندم ولا يجديه العزم على العدم، فكيف تعود العدالة بالتوبة مع أنّ الملكة على حالها قبل المعصية وبعدها والكبيرة وقعت والعدالة ارتفعت، فلا الملكة زالت لتعود ولا العدم ينقلب هنا إلى الوجود، بخلاف ما إذا كان زوال العدالة بالمعصية بلحاظ البعد الحاصل بها عن المولى، فانّ التوبة عن الكبيرة توجب القرب بعد البعد، واجتناب الكبائر يمنع عن فعلية البعد الذي يقتضيه فعل الصغائر، إلّا أن يقال: انّ المعصية مطلقاً إنحراف عن جادة الشرع، وتختلف الكبيرة والصغيرة بزيادة الانحراف وقلّته، فلو لم يرجع إلى الجادّة في الاولى بالتوبة لم يصل إلى المقصد، بخلاف الثانية، فانالانحراف فيها يسير لا يمنع من الوصول، وعدم الانحراف الكلي يوجب غمض العين عن الانحراف الجزئي، وعدم المؤاخذة عليه لطفاً من المولى بعدم المداقّة مع العبد فإذا انيط شيء بالاستقامة المطلقة على الجادة يضرّها الانحراف يسيره وكثيره، ويكون للتوبة الموجبة للاستقامة المطلقة مجال أيضاً وإن كان لا يؤاخذ عليه، والتوبة بلحاظ فعل مالا يرضى به المولى بل يسخطه، وإن لم يرتّب عليه أثر السخط وهي العقوبة.

الثالثة: فيما تمتاز به الكبيرة عن الصغيرة شرعاً.

وظاهر جملة من الأخبار(١) أنّ الكبيرة ما أوعد الله تعالى عليه النار، بل

(١) الوسائل: ج١١، باب ٤٥ و ٤٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه فراجع.

هو صريح رواية عبّاد بن كثير: عن الكبائر، قال عليه السلام: «كلّ ما أوعد الله عليه النار»(١) ولعلّ الوجه فيه مع إيعاد النار على مطلق المعاصي في الكتاب، أنّ الإيعاد على شيء بالخصوص يكشف عن شدة مبغوضيّته وأهميّة طلب تركه، والتنصيص على شيء بكونه كبيرة إخبار بكونه مما أوعد الله عليه بالالتزام، وإن لم يكن بحسب الظاهر إيعاد عليه في ظاهر القرآن أو السّنّة.

نعم مادلّ على أنّ الشيء الفلاني كبيرة لثبوت عقوبة أُخرى عليه بالخصوص مناف لهذا الميزان، كصحيحة عبدالعظيم الحسني(٢) المشتملة على الكبائر التي نطق الكتاب بعقوبات أُخر غير النار على فعلها بل ربما لم يتعرّض القرآن لعقوبته وإنّما دلّ على حرمته فقط، كقوله عليه السلام في كتمان الشهادة: «أنّه كبيرة» استشهاداً بقوله تعالى: «ومن يكتمها فانّه آثم قلبه»(٣)، بل في الصحيحة إشكال آخر، وهو أنّ السائل سأل عن معرفة الكبائر من الكتاب وأجاب الامام عليه السلام في خصوص ترك الصلاة متعمداً، وترك سائر الفرائض بقول رسول الله صلّى الله عليه وآله «من ترك الصلاة متعمداً فقد برء من ذمة الله وذمة رسول الله صلّى الله عليه وآله».

ويمكن أن يقال إنّ المراد بايعاد النار إيعاد العذاب الأُخروي مطلقاً، ولعلّه المتعارف في هذا الباب، فالجنة هي النعيم الأُخروي والنار هي العذاب الأُخروي، والصحيحة متكفّلة لدلالة القرآن على الكبائر ولو بادخالها تحت عنوان دلّ الكتاب في موضع آخر على عقوبته كقوله عليه السلام في عقوق الوالدين: «أنّه كبيرة لأنّ الله سبحانه جعل العاقّ جبّاراً شقياً»(٤) لقوله

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٤٥ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح٦.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح٢.

(٣) البقرة: ٢٨٣.

(٤) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح٢٩.

تعالى: «ولم يجعلني جبّاراً شقياً» في مقام آخر(١)، ودلت آية أُخرى على عقوبة الشقي، وهي: «فأمّا الذين شقوا ففي النارلهم فيها زفير وشهيق»(٢) ولعلّه من هذا القبيل كتمان الشهادة، حيث أجاب عليه السلام بأنّ «من يكتمها آثم قلبه» كما في آية أُخرى: «ولانكتم شهادة الله إنّا إذاًلمن الآثمين»(٣) ومن يبوء بالإثم من أصحاب النار لقوله تعالى: «اني أُريد أن تبوء باثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار»(٤)، وفي آية أُخرى: «ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهاناً»(٥) فانّ الأثام جزاء الإثم الذي فصّله تعالى بعده، إلى غير ذلك من الآيات، نظير مااستدلّ به الكاظم(٦) عليه السلام حين سأله المهدي العباسي عن دلالة القرآن على حرمة الخمر، حيث استدل عليه السلام على حرمة الإثم بقوله تعالى: «إنّما حرّم ربي -إلى قوله تعالى : والإثم والبغي»(٧) ثم استدل عليه السلام بآية اخرى (٨) أطلق الإثم فيها على الخمر. ولعله أيضاً من هذا القبيل ماأجاب عليه السلام في الصحيحة(٩) عن كون شرب الخمر كبيرة بأنّه نهى عنه تعالى كما نهى عن عبادة الأوثان، فانّ مقتضى ظاهره أن يكون فعل كلّ منهي عنه كبيرة، والمظنون قوياً أنّه بلحاظ الجمع بينهما في قوله تعالى(١٠): «إنّما الخمر والميسر والأنصاب» فانّ الأنصاب على ماورد في العيون عن الباقر(١١) عليه السلام

---

(١) مريم: ٣٢. (٢)هود:١٠٦. (٣) المائدة: ١٠٦.

(٤) المائدة: ٢٩. (٥) الفرقان: ٦٨.

(٦) الوسائل: ج١٧، باب ٩ من ابواب الاشربة المحرمة، ح١٣.

(٧) الاعراف: ٣٣. (٨) البقرة:٢٠٩.

(٩) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح٢.

(١٠) المائدة: ٩.

(١١) بل في الخصال (باب العشرة) ص٤٥١ كما أخرجه عنه في الوسائل: ج١٦، باب ١٩ من ابواب الذبائح، ح٧.

في تفسير قوله تعالى: «وماذبح على النصب»(١) هي ماذبحت تقرباً لما كانوا يعبدونه من النيران عند المجوس، أو للأصنام كما عند مشركي العرب، فانّ الذبح بهذا العنوان عبادة للصنم، وكذا في الكافي(٢): انّ الأنصاب ماذبحوا لآلهتهم، بل في تفسير القمي (٣) عن الباقر عليه السلام: انّ الأنصاب: الأوثان التي كان يعبدها المشركون، بل في آخر هذا الخبر مالفظه: «وقرنَ الله الخمر والميسر مع الأوثان» فيوافق هذه الصحيحة ويكون كالمفسر لها، وعليه فيدل الاقتران بينهما على مساواتهما في شدة المبغوضية ومايترتب على عبادة الأوثان من العقوبة التي دلّ الكتاب عليها في مواضع عديدة، كما يحتمل أن يكون بلحاظ التعبير عن كليهما بالرجس، فقال تعالى: «فاجتنبوا الرجس من الأوثان»(٤)، وقال تعالى في موضع آخر: «إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه»(٥)، وللمناسبة الواقعية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ورد في روايات كثيرة: «ان مدمن الخمر كعابد الوثن»(٦).

وأمّا الاستدلال على كون ترك الصلاة كبيرة بقول النبي صلّى الله عليه وآله: «من ترك الصلاة متعمّداً فقد بريء من ذمة الله... الخ»(٧) مع ان السؤال عن معرفة الكبائر من الكتاب، فلعل الوجه فيه إثبات الصغرى لما في الكتاب، والمناسب لهذه الصغرى قوله تعالى: «ونسوق المجرمين الى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة إلّا من اتخذ عند الرحمن عهداً»(٨) فمن خرج عن ذمة الله

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الكافي: ج٥، كتاب المعيشة، ص١٢٢ باب القمار، ح٢.

(٣) تفسير القمي: ج١، ص١٨١.

(٤) الحج: ٣٠. (٥) المائدة: ٩٠.

(٦) الوسائل: ج١٧، باب ١٣ من أبواب الاشربة المحرّمة.

(٧) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح٢.

(٨) مريم: ٨٦.

وأمانه وضمانه لا عهد له منه تعالى، فيكون ممن يساق إلى جهنم، بخلاف المجرم الذي عمل الصالحات، فانّه في أمان الله وضمانه، فهو يملك الشفاعة ولا يساق إلى النار فانّ صدر الخبر هكذا: «من صلّى المغرب والعشاء كان في ذمة الله، ومن ترك الصلاة متعمداً بريء من ذمة الله... الخ» فيظهر منه أنّ المصلّي في أمان الله وضمانه تعالى، فهو له العهد منه تعالى، فلا يساق إلى النار بل ترجى له الشفاعة، والله أعلم.

وبالجملة: فالجمع بين هذه الصحيحة الطويلة وبين مادل على أنّ ميزان معرفة الكبائر إيعاد الله عليها النار يقتضي حمل النار على العذاب الأُخروي، فانّه أولى من حمل العقوبات التي تضمنتها الصحيحة على خصوص التعذيب بالنار، فانّ في جملة من الكبائر لا دلالة للكتاب إلّا على أنّه لا خلاق لهم أي لا نصيب لهم من الخير، وهذا أعمّ من التعذيب بالنار، إلّا بالملازمة بين عدم النصيب الأُخروي من الخير ودخول النار، وفي آكل الربا قد استدل عليه السلام بأنّه: «لا يقوم إلّا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ»(١) فانّه يدل على أنّ آكل الربا يحشر كالمصروع، وفي الغلول قد استدل عليه السلام بقوله تعالى: «ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة»(٢) فانّ مجيئه يوم القيامة مع ماأخذه خفية من الغنيمة، إمّا معناه أنّه يفتضح به على رؤوس الأشهاد، أو أنّه يغلّ ويطوق به بحيث يعذّب به، وعلى أي حال لا دخل له بالنار.

إلّا أن يقال: إنّ الصحيحة ليست في مقام إعطاء القاعدة والميزان لمعرفة الكبائر، كما في قوله عليه السلام: «الكبائر ماأوعد الله عليه النار» بل في مقام استخراج الكبائر المعلوم كونها كبيرة من الكتاب، كاستخراج حرمة الخمر من خصوص الكتاب مع معلومية الحرمة من الخارج.

---

(١) البقرة: ٢٧٥. (٢) آل عمران: ١٦١.

لكن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام على كلّ كبيرة بقوله عليه السلام: «لأنّ الله تعالى يقول كذا وكذا» أنّه عليه السلام في مقام بيان كونه كبيرة بقوله تعالى، مع أنّ مطلق العقوبة ليس مناط الكبيرة، فما ذكرناه في وجه الجمع أولى.

ثمّ إنّ الملاك هل هو إيجاب الله النار على شيء أو إيعاده تعالى، نظراً إلى أنّ الأوّل أعمّ من الثاني؟ والوجه فيه: أنّ جعل العقاب من النبيّ صلّى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بتفويض الأمر إليهما منه تعالى في ذلك معقول، فاثباتهما العقاب جعله تعالى على لسانهما بخلاف إيعاد العذاب المجعول، فانّ إيعاد كل منه تعالى ومنهما عليهما السلام إيعاده بنفسه لا إيعاد من قبل غيره، فانّ عنوان الإيعاد والتخويف منتزع من الأخبار بترتب العذاب المجعول على فعل شيء أو تركه، وأخبار كل أحد إخباره بنفسه لا أنّه إخبار من قبل غيره، نعم الأخبار بتوعيد الغير معقول. لكن الإيعاد ظاهر في الجعل والإنشاء لا الأعمّ منهما ومن الأخبار، فإيعاده تعالى لا يقوم إلّا به تعالى، بخلاف جعل العقاب منه تعالى فانّه يقوم بمن فوّض إليه جعله. ومنه تبيّن جودة فهم إيعاده تعالى في خصوص كلامه تعالى من نسبة الإبعاد إليه تعالى دون إيجابه تعالى، والمقام وإن كان لايقتضي حمل المطلق على المقيّد، حيث لم تعلم وحدة الملاك لاحتمال التعدد، إلّا أنّ ظاهر إيجابه تعالى جعله لا مع الواسطة وإن كان قابلاً للواسطة، فيوافق إيعاده تعالى. نعم إن دلّ دليل من الخارج على كون شيء كبيرة مع عدم الإيعاد منه تعالى عليه، كشف عن أحد أمرين، إمّا شمول الإيعاد للأخبار عن إيعاد الله تعالى بلسان النبي أو الوصي سلام الله عليهما، أو كونه مما أوعد الله تعالى في كتابه ولو بضمّ بعض الآيات إلى بعض وإن لم نفهم كيفية الاستفادة، كما أشرنا إلى بعض مافهمناه، والله أعلم.

ثمَّ إنّه من جملة مايدخل تحت ماأوعد الله تعالى عليه ماهو أكبر عقلاً أو نقلاً من بعض ما أوعد الله تعالى عليه، فانّه مما أوعد الله تعالى عليه بالفحوى، فلا يعدّ ميزاناً آخر لمعرفة الكبائر، كما أنّ ورود النص بعدم قبول شهادة من عمل كذا وكذا لا يدلّ على أنّ ذلك العمل من الكبائر، كما يظهر للمراجع إلى باب الشهادات، بل الفسق أحد الموانع لا أنّه ينحصر فيه المانع، ولذا ورد المنع عن قبول شهادة السائل بكفّه(١)، مع أنّ السؤال ليس من الكبائر، وكذا في شهادة سابق الحاجّ(٢) مع أنّ أصل سبقه أو إتلاف راحلته أو إفناء زاده ليس من الكبائر، وكذا في شهادة المتهم(٣) مع أنّه غير فاسق، فالميزان الصحيح الذي ورد به النص الصريح هو كون الفعل مما أوعد الله تعالى عليه النار بالمعنى المتقدّم.

ثمّ إنّ المناط الواقعي لكون الفعل كبيرة كونه ذا مفسدة قوية، فتنبعث منها مبغوضية شديدة، فتترتب عليها عقوبة عظيمة، إلّا أنّ إيعاد النار تارة على نفس ذلك العنوان الذي فيه المفسدة القوية، وأُخرى على العنوان الملازم للعقوبة، مثلاً: عنوان الكفر رتّب عليه العقاب، فانّه عنوان ذو مفسدة، وعنوان الخسران ليس ذا مفسدة، بل بسبب فعل مافيه المفسدة يقع في الخسران الأُخروي الملازم للعقاب، وفي بيان الكبائر التي أوعد عليها النار، ربما يلاحظ العنوان الأوّل، فيقال: اليأس من روح الله كبيرة، لأنّ الله تعالى يقول: «لاييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون»(٤) والكفر بعنوانه الذي فيه أعظم المفاسد أوعد عليه النار، وربما يلاحظ العنوان الثاني، ويقال: الأمن من مكر

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٣٥ من ابواب الشهادات.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٣٤ من ابواب الشهادات.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٣٠ من ابواب الشهادات.

(٤) يوسف: ٨٧.

الله كبيرة، لأنّ الله تعالى يقول: «فلا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون»(١) والخاسر في النار، وبهذا الاعتبار تارة جعل ترك الصلاة كبيرة، لأنّه كفر إذا كان من غير علّة، حيث إنّه لمحض الاستخفاف وهو كفر، وأُخرى جعل كبيرة لأنّ تركها يوجب الخروج عن ذمّة الله تعالى، وليس العنوان من العناوين ذوات المفسدة بل من العناوين الملازمة لدخول النار، فلا منافاة بين الكلامين. وبالتأمّل في أخبار الباب(٢) يظهر أنّ اختلافها في العدد والمعدود من جهة دخول بعضها تحت بعض من حيث العنوان الذي فيه المفسدة، ولذا اقتصر على بعض العناوين، وربما يفصّل في العدد لنكتة التنبيه على ما ربما يغفل عن دخوله تحت بعض العناوين الواضحة، كما أنّه ربما يكون الاقتصار لأجل أنّه في مقام بيان أكبر الكبائر، كما هو صريح بعض الأخبار(٣)

الرابعة: المعروف انّ الإصرار على الصغائر من الكبائر.

واستدل له شيخنا العلاّمة الأنصاري(قدّس سرّه) في رسالة العدالة(٤) بقوله عليه السلام: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار»(٥) بارجاع النفي في الكبيرة إلى ذاتها حكماً وإرجاع النفي في الصغيرة إلى خصوص وصف الصغرية، وبقوله عليه السلام: «الإصرار على الذنب أمن من مكر الله(٦) بضميمة ما ورد من أنّ الأمن من مكر الله من الكبائر(٧)، وبقوله عليه السلام في رواية العيون

---

(١) الاعراف: ٩٩.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٣) الوسائل: ج١١، باب ٨، ٢٠، ٣٥، ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٤) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص٣٣٤.

(٥) الوسائل: ج١١، باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ج٣

(٦) تحف العقول: ص٤٥٦، وفيه: لمكر الله.

(٧) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه.

بسنده الحسن إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في تعداد الكبائر: «والإصرار على صغار الذنوب»(١).

قلت: يمكن أن يقال في الأوّل منها برجوع النفي في الصغيرة والكبيرة معاً إلى ذاتها حكماً، لا أنّ الصغيرة بسبب المداومة والإصرار عليها تنقلب كبيرة حتى ينتفي عنها وصف الصغرية، بل الاصرار هو من الكبائر، فانّه الذي ينطبق عليه عنوان الأمن من مكر الله تعالى دون المعصية التي ليس نفس وقوعها أمناً من مكر الله، وبعد عدم وقوعها موصوفة بتلك الصفة لا تنقلب موصوفة بها، مع أنّ مقتضى الاعتبار أيضاً ذلك، لأنّ الصغيرة تفارق الكبيرة في ضعف المفسدة وقوتها وفي شدة المبغوضية وضعفها، ولا ينقلب ما كان ذا مفسدة ضعيفة ومبغوضية خفيفة بسبب الإصرار بحيث يصير بعينه ذا مفسدة أكيدة ومبغوضية شديدة كما لا يخفى. وعليه فيحتمل أن يكون المراد والله أعلم أنّ أثر الكبيرة يرتفع بالاستغفار، وأثرها الظاهر عقوبتها، وأنّ أثر الصغيرة لا يبقى مع الإصرار، فانّ الصغيرة مكفّرة باجتناب الكبائر، فلا يعاقب عليها ولا يبقى هذا الأثر مع المداومة عليها، فلايدلّ على أنّ المعصية الصغيرة بالإصرار عليها أو نفس الإصرار عليها من الكبائر، بل غايته أنّه صغيرة لا يكون مكفّرة باجتناب الكبائر في هذه الصورة، وحينئذٍ فيوافق ماورد من أنّه «ماخرج عبد من ذنب باصرار»(٢)، فانّ ظاهره أنّ الإصرار بأي معنى كان يوجب بقاء الذنب على حاله، فالكبيرة توجب العقوبة، والصغيرة كانت في حد ذاتها مقتضية للعقوبة وكان اجتناب الكبائر مكفراً لها ومانعاً عن فعلية مقتضاها، فإذا أصر عليها بقيت على حالها من الاقتضاء من دون تأثير للمانع في المانعية في هذه الصورة، وكل مقتض بلا

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٣٣ بتفاوت كما يأتي من المصنف.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٨٢ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٣.

مانع يؤثر أثره، فلا دليل على أنّ الإصرار ذنب آخر، بل يوجب عدم الخروج من الذنب، كالتوبة على القول بعدم وجوبها شرعاً.

وأمّا في الثاني منها فيمكن أن يقال: انّ الإصرار الذي ينطبق عليه الأمن من مكر الله هو الإصرار على مافيه العقوبة والمؤاخذة، فانّ المداومة عليه بأي معنى كان توجب عدم المبالاة بالمؤاخذة والأمن من أخذه تعالى من حيث لا يحتسب، وأمّا الصغيرة فحيث إنّها مكفّرة باجتناب الكبائر فلا مؤاخذة عليها كي تكون المداومة عليها أمناً من أخذه تعالى من حيث لايحتسب، وحينئذٍ فيوافق مافي الحسنة الطويلة المنقولة في رسالة العدالة(١) حيث قال عليه السلام: «والمصر لا يغفر له لأنّه غير مؤمن بعقوبة ماارتكب»(٢) فينحصر مورد مثل هذا الإصرار الذي ينطبق عليه عنوان الأمن من مكر الله وعدم الإيمان بالعقوبة في الإصرار على الكبائر، فلا ربط له بما عد من الكبائر وهو الاصرار على الصغائر، ولا منافاة بين أن تكون نفس المعصية كبيرة والإصرار عليها كبيرة أُخرى بواسطة إنطباق أحد عناوين الكبائر عليه، وسيجيء إن شاء الله تعالى تتمة الكلام.

وأمّا في الثالث منها، فالظاهر التباس الأمر عليه (قدّس سرّه)، فانّ مافي رواية العيون(٣) عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه عليه السلام إلى المأمون لعنه الله ليس على ما نقله قدّس سرّه هنا، بل على مانقله (رحمه الله) في الأمر الأوّل(٤) من الأُمور التي يثبت بها كون المعصية كبيرة،

---

(١) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٢) كتاب التوحيد: باب ٦٣، ص٤٠٨ ح٦.

(٣) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٣٣، والعيون: ج٢، ص٢٥، باب ٣٥، ح١.

(٤) راجع رسالة العدالة: ص٣٣٣.

وهو قوله عليه السلام في آخر الرواية: «والإصرار على الذنوب».

وأمّا هذه العبارة وهي: «الإصرار على صغار الذنوب أو صغائر الذنوب» فليست في رواية الفضل، بل في رواية الأعمش عن الصادق عليه السلام(١).

أمّا رواية الفضل المتضمنة للإصرار على الذنوب، فالذنوب وإن كانت تعمّ الكبائر والصغائر، إلّا أنّه بملاحظة أنّ كونه كبيرة من حيث كونه أمناً من مكر الله، كما في رواية، أو كون المُصرّ غير مؤمن بالعقوبة، كما في رواية أُخرى، يعلم أنّ الإصرار المعدود من الكبائر هو الإصرار عليها، إذ ليس في غيرها عقوبة حتى يتحقق أحد العنوانين المزبورين، لكون الصغائر مكفّرة باجتناب الكبائر، ومع فرض عدم اجتناب الكبائر فالإصرار على الصغائر وإن كان يتعنون بالعنوانين المزبورين، لفرض ترتّب العقوبة على الصغائر مع عدم اجتناب الكبائر، لكنّه لا يجدي فيما نحن فيه، فإنّه مع فرض ارتكاب سائر الكبائر لا حاجة إلى تحقيق حال الإصرار على الصغائر في ترتيب آثار العدالة وعدمه.

وأمّا رواية الأعمش ففي آخرها أنّ «الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله مكروهة، كالغناء وضرب الأوتار والإصرار على صغائر الذنوب» فانّ تغيير السياق والتعبير عن هذه المعاصي بأنّها مكروهة بعدما عنون الكبائر في صدر الخبر بالأمور المحرّمة يشعر بأنها وإن كانت مبغوضة إلّا أنها ليست على حد ما عبّر عن مبغوضيتها بكونها محرّمة، فلا دلالة في الخبر على أنّ هذه الأُمور على حد ما تقدّمها في كونها من الكبائر، كما لا يخفى على من راجع(٢) رواية الأعمش

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٣٦.

(٢) فانّ رواية الأعمش هكذا: «الكبائر محرّمة وهي الشرك بالله **وقتل النفس...** إلى آخره» وفي آخرها: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله مكروهة كالغناء وضرب الأوتار والإصرار على صغائر الذنوب» ومنه يظهر أنّه عليه السلام لم يجعل الملاهي وما بعدها داخلة في الكبائر ومعدودة منها، بل هي التي أخبر عنها بأنّها محرّمة في قبال الملاهي التي حكم بأنّها مكروهة، (منه قدّس سرّه).

صدراً وذيلاً، سواء كان الإصرار معطوفاً على الغناء وضرب الأوتار ليكون من أفراد الملاهي أم معطوفاً على نفس الملاهي، وظني انّه معطوف على الغناء وضرب الأوتار بجعله من أفراد الملاهي، بملاحظة أنّ الإصرار على الكبائر ينطبق عليه عنوان الأمن من مكرالله تعالى، لأنّها تترتب عليها العقوبة، فالإصرار عليها من باب عدم المبالاة بعقوبتها وأخذه تعالى من حيث لا يحتسب، بخلاف الإصرار على صغائر الذنوب، فانّه بسبب مداومته عليها واقترافه لها يصدّه عن الإقبال على الله والتوجه إليه فلذا لم يكن في عداد الكبائر، فيوافق مافي رواية أُخرى(١)، حيث عدّ الإصرار على الذنب من علامات الشقاء بعد ما جعل جمود العين وقسوة القلب والحرص في طلب الدنيا من علامات الشقاء.

إلَّا أن يقال: إنّ الصغيرة حيث إنّها في نفسها مقتضية للعقوبة، فالإصرار عليها داخل في الأمن من مكر الله تعالى في حدّ ذاته، وإلَّا فربما لا يكون الإصرار على الكبيرة أيضاً من باب الأمن من مكر الله، بل يصرّ عليها من جهة غلبة القوة الشهوية أو الغضبية بحيث لا تبقى مجالاً للتأمل في مايترتب عليها، لا من جهة الاستخفاف بالله وبأحكامه، ولا من جهة عدم الخوف من مؤاخذته، وحينئذٍ فلتحمل المقابلة في رواية الأعمش بين الكبائر والملاهي التي جعل الإصرار على الصغائر من أفرادها أو محكوماً بحكمها على تعدد المراتب للكبائر، لصراحة رواية الفضل بن شاذان(٢) في كون الاشتغال بالملاهي من الكبائر، هذه نبذة من الكلام في حكم الإصرار.

وأمّا موضوعه فقد وقع الخلاف فيه، من حيث إنّه بمعنى المداومة على فعل

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٢.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٣٣.

الصغيرة، أو الإكثار منها، سواء كانت من نوع واحد أم أنواع مختلفة، أو بمعنى فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها، أو بمعنى فعل الصغيرة مع عدم التوبة.

والمحكي عن أهل اللغة في معناه الملازمة والمداومة، كما أنّ المروي في جملة من الروايات(١) تحقّقه بعدم الندم على الذنب، وظنّي انّ الجامع بين موارد استعمالاته جميعاً من هذه المادة باختلاف هيآتها هو ضمّ شيء الى شيء بنحو يلازمه الشد واللزوم والمداومة، فكأنّ فعل شيء مرة بعد أُولى وكرّة بعد أُخرى مضموم بعضه إلى بعض، حتى أنّ صرير الأقلام بملاحظة ضمّ أصوات حركاتها المتعاقبة بعضها إلى بعض، وكذا الصرّة بمعنى الصيحة، فكأنّها مركبة من أصوات مضمومة، وكذا الصرّ بمعنى البرد الشديد، فكأنّه برد مركب من أفراد مضمومة، وصدقه على العزم على الشيء بعد فعله أيضاً لعله بملاحظة انضمام الفاعل إلى فعله بملاحظة بقاء عزمه عليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الصغيرة إمّا أن تصدر من المجتنب للكبائر، أو تصدر من غير المجتنب عنها، أو تصدر من غير المبتلى بها، فعلى الأوّل تكون الصغيرة بنص القرآن(٢) ونصوص الأخبار(٣) مكفَّرة باجتناب الكبائر، وحيث إنّ فعل الصغيرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثيرها في العقوبة، فلا محالة لا تؤثر في العقوبة حتى يحتاج إلى التوبة في رفعها، وعلى الأخيرين فلا مانع حال صدور الصغيرة من تأثيرها في العقوبة، ورافعها في الأوّل منهما منحصر في التوبة، وفي الثاني منهما يمكن أن يكون هو التوبة، كما يمكن أن يكون هو اجتناب الكبائر عند الابتلاء بها، وعليه ففي الصورة الأُولى من الصور الثلاث لا يتحقق الاصرار إلاّ بفعل الصغيرة مرّة بعد أُولى وكرّة بعد أُخرى، لا

---

(١) مثل الوسائل: ج١١، باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح١١.

(٢) النساء: ٣١.

(٣) مثل، الوسائل: ج١١، باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس وما يتاسبه، ح١١.

بعدم الندم، حيث إنّ الذنب مكفّر على الفرض، فيكون كما إذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الإصرار، بخلاف الصورتين الأُخريين، فانّ حال الصغيرة حال الكبيرة، فيمكن فرض تحقق الإصرار عليها بعدم الندم كما هو صريح حسنة ابن أبي عمير(١) المنقولة في رسالة العدالة(٢) وغيرها من الأخبار(٣) المفسرة للإصرار في قوله تعالى: «ولم يصروا على مافعلوا»، ومن الواضح أنّ مورد الآية والرواية هي الكبائر لا الصغائر، فالإصرار في الصغائر في مثل الصورة الاولى لا يمكن أن يكون بمعنى عدم الندم وفي غيرها كالكبائر، ومن البيّن أنّ مورد الكلام هي الصورة الأُولى، لأنّ المهمّ إمّا تحقق العدالة بأُمور منها عدم الإصرار على الصغائر، أو زوال العدالة بأُمور منها الإصرار على الصغائر، وهو لا ينتج شيئاً إلّا بعد فرض الاجتناب عن الكبائر، وإلّا فمع فرض ارتكابها أو عدم الابتلاء بها، سواء أصرّ على الصغائر أم لا هو خارج عن العدالة أو لم تتحقق فيه، فيصحّ لنا أنّ نقول إنّ الإصرار على الصغائر فيما يهمّنا الكلام فيه، هو فعل الشيء مرة بعد أُولى وكرّة بعد أُخرى من دون تحقّقه بعدم الندم أو العزم على العود، ولا حاجة حينئذٍ إلى تقسيم الإصرار إلى حقيقي وحكمي كما عن الشهيد (قدّس سرّه)(٤)، إذ لو كان الإصرار بمعنى يتحقق بعدم الندم وبالعزم على العود حقيقة أيضاً فانّما هوفيما يحتاج الى التوبة، وأمّا مايكون مكفّراً بغير التوبة بحيث لا يعقل أن يكون للتوبة مجال لسبقه عليها، فلا محالة لا يتحقق

---

(١) كتاب التوحيد: ص٤٠٨ باب ٦٣، ح٦، .

(٢) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص٣٣٥.

(٣) الوسائل: ج١١، باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح٤.

(٤) القواعد: قاعدة في الكبائر، ص١٠٢، وإليك عبارته: «والإصرار إمّا فعلي وهو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنس الصغائر بلا توبة، وإمّا حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها».

الإصرار فيه إلّا بفعله ثانياً وثالثاً، فيكون حال الإصرار مع التكفير باجتناب الكبائر حاله مع التكفير بالتوبة، فكما لا معنى لتحقق الإصرار مع تخلّل التوبة كذلك مع اجتناب الكبائر.

نعم الإصرار في غير هذه الصورة يمكن أن يتحقق بعدم الندم كما هو مقتضى النصوص.

وهل هو قول بوجوب التوبة شرعاً، بل بحيث يكون تركها من الكبائر، لفرض كون عدم الندم إصراراً معدوداً من الكبائر؟.

التحقيق فيه أنّ عدم الندم من حيث ذاته لا يقتضي إلّاعدم رفع عقوبة المعصية، ونقيضه وهو أدنى مراتب التوبة لا يكون حينئذٍ إلّا واجباً عقلياً سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأمّا من حيث اندراجه تحت الأمن من مكر الله تعالى، أو عدم الإيمان بالعقوبة فهو من الكبائر بل من أكبرها، لكن ليس عدم الندم بل العزم على العود دائماً كذلك.

ثمّ إنّه تبيّن ممّا ذكرنا من الصور الثلاث لفعل الصغائر أنّ القول بوجوب التوبة مطلقاً، وعدم الفرق بين الكبائر والصغائر غير ضائر بالفرق بين الكبائر والصغائر، نظراً إلى أنّ مجرد الإخلال بالتوبة بعد فعل الصغيرة يوجب تحقق الإصرار، فلا ثمرة إلّا فيما اذا صدرت منه صغيرة فنسيها، فانّه لا إصرار حينئذٍ، فلا تقدح الصغيرة في العدالة حينئذٍ. لكنّك بعدما عرفت الصور المتقدّمة تعرف أنّ المهمّ من الصور وهي الصورة الاولى كثيرة الوقوع،وكفى بها ثمرة للفرق بين الكبائر والصغائر، ولا يوجب اختصاص التوبة بالكبائر بل لها مجال في الصغائر في الصورتين الأُخريين اللتين هما أيضاً كثيرتا الوقوع، ولا سبق للتوبة على اجتناب الكبائر والأعمال الصالحة المكفّرة، بل الصغيرة إذا صدرت من المجتنب عن الكبيرة لم يكن مجال للتوبة، لأنّها كالمقتضي المقرون بالمانع فلا

مجال للرافع.

ومنه تبيّن الفرق بين اجتناب الكبائر المكفّر للصغائر والأعمال الصالحة المكفّرة، فانّ مقارنة الأوّل كما عرفت معقولة دون الثانية.

ثم إنّ الاصرار على الصغيرة على القول بتحقّقه بمجرد العزم على العود، أو فيما يتحقق بالعزم على العود، هل يعتبر فيه اتحاد المعصية سنخاً ونوعاً أو لا؟.

ظاهر شيخنا العلّامة الأنصاري(١) (قدّس سرّه) التفصيل بين ما إذا كان العزم مستمراً من حين ارتكاب الصغيرة فلا يعتبر الاتحاد، وما إذا حدث بعد فعلها قبل التوبة فيعتبر الاتحاد، ولعلّه لأجل أنّ الإصرار لابدّ فيه من نحو من الاتحاد، إمّا اتحاد المعزوم عليه مع المأتي به، أو استمرار العزم ووحدته الاتصالية من المتلبّس بالمعصية.

قلت: إن أُريد من المعصية التي ينسب إليها الإصرار ما هو بالحمل الشائع معصية أي ذات الزنا والقمار وأشباههما، فمن البديهي أنّ العزم على القمار بعد فعل الزنا ليس إصراراً على أحدهما لا عرفاً ولا شرعاً، أمّا عرفاً فواضح، إذ ليس العزم على القمار مداومة ولو عزماً على الزنا، وأمّا شرعاً فلأنّ غاية ماورد في النصوص: انّ من أذنب ذنباً ولم يندم عليه كان مصرّاً(٢) والعزم على القمار أجنبي عن الندم على الزنا وعدمه، وملاحظة استمرار العزم على القمار من حين ارتكاب الزنا لا يجدي شيئاً، لكون أحدهما أجنبياً عن الآخر، فالتلبّس بمعصية أجنبية عن المعصية الأُخرى لا يحقق الإصرار بالإضافة إلى استمرار العزم على ذاتها حال التلبس بالأولى.

وإن أُريد من المعصية التي يضاف إليها الإصرار نفس طبيعة المعصية بما

---

(١) المكاسب رسالة العدالة: ص٣٣٥.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٤.

هي معصية، فالإصرار متحقق بالعزم ولو لم يكن مستمراً من الأول، فهو وإن لم يكن مصرّاً على الزنا إلّا أنّه مصرّ على معصية الله تعالى بما هي معصية، ومن الواضح كما عرفت من النصوص المفسّرة للإصرار بعدم الندم على ما فعل أنّ ظاهره الندم على ذات ما فعل، لا بعنوان المعصية وإن كان لأجل كونه معصية.

لا يقال: هذا إذا أمكن التبعيض في التوبة، وإلّا فالندم على المعصية بما هي معصية لا يجامع العزم على معصية من المعاصي.

لأنّا نقول أوّلاً: لا مانع من الالتزام به، لأنّ الإشكال إن كان في أنّ التوبة عن بعض المعاصي لا ترفع البعد الحاصل له عن ربه، فهو بعدٌ على بعده، والبعد أمر بسيط لا يتبعض. ففيه: أنّ البعد والقرب له مراتب فبكل معصية يحصل له مقدار من البعد، وبالتوبة عنها يرتفع ذلك المقدار من البعد الحاصل له من قبل تلك المعصية، فيصحّ التندّم والتحزّن على هذا الفعل الموجب لذلك المقدار من البعد دون مقدار آخر.

وإن كان بلحاظ أنّ الندم على المعصية من حيث قبحها، وهو مشترك بين المعاصي، فلا يعقل منه الندم على بعضها دون بعض. ففيه: أنّه بلحاظ انّ بعض المعاصي لكمال موافقته لقوته الشهوية الغالبة على خوفه مما يترتب عليه، يمنع عن انقداح التندّم دون بعضها الآخر الذي ليس بهذه المثابة بل خوفه يكون غالباً، فبعد سكون الشهوة بفعله مرة لا يبقى للقوة الشهوية مقاومة لخوفه، فيحصل فيه الحزن والتأسف مما صدر منه، وأمّا الندم على الكبيرة دون الصغيرة، لشدة عقوبة الأُولى التي لا تتحمل دون الأُخرى، ففي غاية المعقولية.

وثانياً: ليس الكلام هنا في التوبة عن معصية دون معصية أُخرى، بل التوبة عن معصية والعزم على معصية أُخرى، وليس العزم عليها موجباً للبعد حتى ينافي ارتفاع البعد الحاصل بالتوبة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الصغيرة إذا صدرت من المجتنب عن الكبائر، فالإصرار عليها بفعلها مرة بعد أُولى وكرّة بعد أُخرى، و إذا صدرت من غير المجتنب عن الكبائر، فالإصرار عليها بمقتضى النصوص بعدم الندم عليها الملازم غالباً للعزم على العود إليها، لا العزم على فعل معصية أُخرى، فانّ العزم الملازم لعدم الندم على ما فعل هو العزم على المعاودة إلى ما فعل لا العزم على ما لم يفعل، نعم لو فرض عدم الندم وعدم العزم على العود لقضاء وطره بفعله مرة واحدة، فصدق الإصرار عرفاً غير معلوم، وإن كان ظاهر النصوص المقتصرة في تفسير الإصرار على مجرد عدم الندم خصوصاً بلحاظ انّ المصرّ غير مؤمن بالعقوبة، هو تحقق الإصرار به.

الخامسة: المعروف أنّ العدالة تزول بارتكاب الكبيرة وتعود بالتوبة.

وحيث إنّ الصحيح من الأقوال في العدالة أحد معنيين: إمّا كونها بمعنى الملكة الباعثة بالفعل على الاجتناب، أو كونها بمعنى الاجتناب الفعلي ولو لاعن ملكة، فلا معنى لعودها بالتوبة، بل تعود حقيقة بلا توبة، لأنّ الاجتناب الفعلي عن الكبائر الذي **هوعين العدالة** أو مقوّمها يتحقّق بنفس التجنّب عن الكبائر بعد الفراغ من المعصية حقيقة، سواء تاب عن المعصية الصادرة منه أم لا، ودخل التوبة في عود العدالة لا معنى له إلّا بأحد الوجوه التي كلّها خلاف التحقيق.

منها: انّ التوبة واجبة شرعاً وجوباً مولوياً، بحيث يكون تركها من الكبائر في نفسه أو باعتبار كون المداومة على تركها إصراراً على الصغيرة، فيكون بهذا العنوان من الكبائر، فترك التوبة من الكبائر التي يجب التجنّب عنه في تحقّق العدالة بعد زوالها، فعود العدالة بالتوبة حقيقي واقعي لا حكمي تعبّدي.

وهو خلاف التحقيق، فإنّها غير واجبة بوجوب شرعي مولوي يترتب على تركها عقاب زائد على عقاب المعصية الصادرة منه، بل وجوبها عقلي عندهم

لدفع الضرر المترتب على فعل الكبيرة، نعم بناءً على أنّ عدم الندم إصرار كما في بعض الأخبار(١) المفسّرة للإصرار في قوله تعالى «ولم يصروا على مافعلوا» وكون الإصرار أمناً من مكر الله وهو من الكبائر، فترك التوبة بلحاظ هذا العنوان الطارئ من الكبائر، فلا يتحقق معه الاجتناب عن الكبائر مطلقاً.

ومنها: انّ العدالة و إن كانت بمعنى الاستقامة العملية ولو عن ملكة نفسانية، إلّا أنّها بعد صدور المعصية لها معنى زائد، وهي تلك الاستقامة الفعلية مع تدارك الانحراف الحاصل له بالتوبة.

وفيه: إن كان الانحراف بنحو يحتاج حصول الاستقامة الفعلية إلى تداركه بحيث لو لم يتداركه كان منحرفاً فعلاً، فهو خلف، لفرض الاستقامة العملية فعلاً، وإن كان لمجرد رفع العقوبة على الانحراف المتقدّم، فلا وجه لاعتباره، وإلّا لزم أن يكون معنى العدالة بعد صدور المعصية مبايناً لمعناها قبله، وهو بيّن الفساد.

ومنها: انّ التوبة غير دخيلة في عود العدالة حقيقة بل في عود أثرها وحكمها، فلا تقبل شهادة هذا الشخص ولا تجوز إمامته مثلاً إلّا بعد التوبة.

وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلة المتكفّلة للآثار المترتبة على العدالة بعنوانها، ولا يعتبر في الإمام والشاهد قطعاً غير العدالة، وهي على الفرض متحقّقة، فمثل هذا الشخص عادل حقيقة و إن كان معاقباً على ماسلف منه.

والتحقيق: انّ عدم الندم على ما صدر منه، تارة لعدم الإيمان بالعقوبة، فهو حينئذٍ من أكبر الكبائر، فالتجنب عن جميع الكبائر معه خُلف واضح، مضافاً إلى أنّه مع عدم الإيمان بالعقوبة لا معنى لتحقّق الملكة الرادعة عن الكبائر، لعدم انحصارها فيما يستقلّ العقل بقبحه، حتى يكون تركه من مقتضيات الفضائل النفسانية وفعله من آثار الرذائل النفسانية، حتى يجتمع مع عدم

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٤٨ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٤.

الإيمان بالعقوبة، وأُخرى من جهة عدم سكون فوران القوة الشهوية أو الغضبية، ومعه لا معنى للندم والعزم على العدم، فملكة التعفّف عن جميع الكبائر عند القوم، أو الخوف الراسخ من العقوبة عند التحقيق، مغلوبة للقوتين المزبورتين، ومع فرض فعلية رادعية الملكة بأحد المعنيين لا معنى لعدم الندم أو عدم العزم على العدم، إذ بعد سكون الفوران الملازم لغلبة الملكة ومع الإيمان بالعقوبة، كما يحصل التجنّب الفعلي كذلك يتحقق الندم عمّا سلف منه، وكذا إذا أثّر الخوف من العقوبة في التجنّب عمّا تترتب عليه العقوبة، كذلك يؤثّر في التحزّن والأسف على ما سلف، إذ لا فرق بين العقوبتين والمفروض عدم مغلوبيّة الخوف منها، ففرض غلبة الملكة بأي معنى كانت يلازم الندم والعزم على العدم، لا أنّ التوبة لها دخل في عود العدالة واقعاً أو تعبّداً فافهم جيّداً.

نعم ربما يشكل في ما إذا تفاوتت المعاصي بحسب غلبة القوة والشوق إليها فيمكن فرض غلبة الملكة بالإضافة إلى جميع المعاصي ماعدا المعصية الصادرة منه، فهو فعلاً ذو ملكة مانعة بالفعل عن جميع المعاصي ماعدا هذه المعصية، والمفروض أنّها بعد صدورها منه في حيّز العدم وإن كان له الشوق التام إلى إيجادها، إلّا أنّ العزم ليس من المعاصي.

لكنّه لا بأس بالإلتزام بأنّه مثله غير موصوف بالعدالة، لأنّ المراد من الملكة المانعة بالفعل أنّها بحيث لو أُبتلي بالمعصية كانت غالبة على القوّة المقتضية لها، وهذا ليس كذلك بالإضافة إلى خصوص هذه المعصية، فعدم الندم وإن كان يجتمع مع هذه الملكة لكن هذه الملكة ليست ملكة العدالة المطلقة، والله أعلم.

تتمّه

في حقيقة التوبة ووجوبها

أمّا حقيقة التوبة فهي لغةً بمعنى الرجوع، وتضاف إلى الله تعالى وإلى

العبد، فتوبة العبد رجوعه من الذنب إلى ربه، ومن البعد عنه إلى قربه، وتوبة الله تعالى رجوعه بالمغفرة والرحمة على عبده، ولذا لا تتعدّى التوبة المضافة إليه تعالى إلَّا بحرف الاستعلاء، لتضمّنه الرحمة وما يقاربها معنى.

ثمَّ إنّ التوبة كما عليه أهل المعرفة علم وحال وعمل، والكل نحو من الرجوع، فتارة تطلق التوبة على الكل، وأُخرى يختصّ بعض مراتبها باسم التوبة، وبعضها الآخر باسم الاستغفار.

فالمرتبة الأُولى منها هو الرجوع من الجهل والغرور إلى العلم والإقرار قلباً، فانّه ما لم يعلم عظمة الرب وعظمة عصيانه وشدة عقابه لا يكون له رجوع حالي أو عملي، فاذا حصل هذا العلم بأسبابه فقد حصل له الرجوع علماً، وإلى مثل هذه المرتبة أُشير في الخبر: «من أذنب ذنباً كبيراً كان أو صغيراً وهو يعلم أنّ لي أن أُعذّبه أو أعفو عنه عفوت عنه»(١) وفي خبر آخر: «انّ من لم يندم فهو ليس بمؤمن بالعقوبة»(٢)، وفي خبر آخر: «ماخرج عبد من ذنب إلَّا بالإقرار»(٣).

والمرتبة الثانية هو الرجوع من المسرّة إلى ضدها، وهو أن تسوءه سيئته بعد أن كانت تسرّه، وإليه أُشير في الخبر «ما من مؤمن أذنب ذنباً إلَّا ساءه ذلك»(٤) وقال عليه السلام: «من سرّته حسنته وساءته سيّئته فهو مؤمن، ومن لم يندم على ذنبه فهو ليس بمؤمن»(٥)، وكما أنّ أول مرتبة تنشأ من الجهل حب المعصية والسرور بها، كذلك أول مرتبة تنشأ من العلم هو بغضها وأن تسوءه

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٨٢ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٦.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ١١ هو صحيحة ابن ابي عمير وذيلها.

(٣) الوسائل: ج١١، باب ٨٢ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج١١، باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ١١.

(٥) الوسائل: ج١١، باب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ١١ بتفاوت ما.

المعصية.

والمرتبة الثالثة الرجوع من الفرح بالظفر بالمعصية إلى التحزّن والتأسّف على صدورها منه، واليه ينظر قوله عليه السلام: «كفى بالندم توبة»(١)، وقوله صلّى الله عليه وآله:«الندامة توبة»(٢)، وفي خبر آخر: «ما من عبد أذنب ذنباً فندم عليه إلّا غفر الله له قبل أن يستغفر»(٣).

والمرتبةالرابعة الرجوع من العزم على فعل المعصيةإلى العزم على عدم العودإليها أبداً، واليه ينظر قوله عليه السلام: «التوبة النصوح هو أن يتوب الرجل من ذنب وينوي أن لا يعود إليه أبداً»(٤)، وفي خبر آخر في مقام بيان حقيقة التوبة قال عليه السلام: «تصديق القلب واضمار أن لا يعود إلى الذنب الذي استغفر منه»(٥) ولا يخفىٰ عليك انّ العزم والبناء غير القصد والإرادة التي لا تتحقق إلّا بعد إجماع الرأي والوثوق بصدور الفعل منه، لئلّا يقال انّ الوثوق ربما لا يحصل له لمكان غلبة قوته الشهوية والغضبية، فلا يثق من نفسه حتى يعزم على عدم العود.

والمرتبةالخامسةالرجوع من طلب المعصيةإلى طلب مغفرةالله وعفوه عنها طلباً قلبياً يعبّر عنه بحقيقة الاستغفار المنبعث عنها الاستغفار الانشائي، والإشارة إلى هذه المرتبة في الآيات والأخبار كثيرة فتأمّل.

وما عدا المرتبة الأُولى كلّها من مراتب التوبة الحالية.

والمرتبة السادسة هو الرجوع من فعل المعصية إلى تركها في الحال، وبعبارة

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس وماينا سبه، ح ٦.

(٢) الجامع الصغير للسيوطي: ج٢، ص١٨٩، وفيه: الندم.

(٣) الوسائل: ج١١، باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس وماينا سبه، ح ٤.

(٤) الوسائل: ج١١، باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس وماينا سبه، ح ٣.

(٥) الوسائل: ج١١، باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس وماينا سبه، ح ٥.

أُخرى: الرجوع من الانحراف إلى الاستقامة، وإليه الإشارة في الخبر: «المقيم على الذنب وهو مستغفر منه كالمستهزئ »(١) مع أنّك قد عرفت أنّ الندم والعزم على العدم مع فعل المعصية في الحال لا يجتمعان.

والمرتبة السابعة هو الرجوع عن التقصير بالتدارك والتلافي لما فات من قضاء أو إيفاء للحقوق وغير ذلك، كما أُشير إليه في الخبر المروي عن أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة(٢) في شرح الاستغفار الصادق على جميع مراتب التوبة.

وربما يجعل بعض هذه المراتب مقدمة للتوبة وبعضها الآخر ثمرة لها، فمثل العلم واساءة الذنب كالمقدمة للندم والعزم على العدم، ومثل طلب المغفرة وترك المعصية في الحال وتدارك ماينبغي تداركه كالثمرة للندم والعزم على العدم.

والتحقيق انّ الغرض من التوبة إن كان ما يسقط عقوبة ما صدر منه، فما عدا المرتبتين الأخيرتين يصلح لصدق هذا الاسم وإن كانت جملة منها متلازمة، فانّ العلم بالمعنى المتقدّم لا ينفكّ عن بغض السيئة والندم، والندم لا ينفكّ عن العزم على العدم، وقد عرفت كفاية كل مرتبة من هذه المراتب في إسقاط العقاب، بخلاف المرتبتين الأخيرتين، فانّ ترك المعصية في الحال وتدارك ما فات في الاستقبال لا يسقط عقاب ما صدر منه في الماضي أو مافوّته فيه وأخّره عن وقته أو حبسه عن صاحبه مثلاً.

وإن كان ما يصدق عليه الرجوع حقيقة، فالرجوع الحقيقي هو الرجوع العملي، وهو الرجوع عن الانحراف إلى الاستقامة، ولعله المراد بالتوبة الواقعة

(١) الوسائل: ج١١، باب ٨٦ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٨.

(٢) نهج البلاغة: ص٥٤٨، حكمة ٤١٧ من الحكم القصار.والوسائل: ج١١، باب ٨٧ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٤.

عقيب الاستغفار، فانّ ماعدا الرجوع العملي مقدّم بالرتبة على طلب المغفرة قلباً أو المنبعث عنه، فلا يناسب قوله تعالى «واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه»(١) بل المراد والله أعلم هو الرجوع العملي الذي هو تمام التوجه والإقبال على الله تعالى، بل الظاهر من قوله عليه السلام: «كفى بالندم توبة»(٢) انّه أدنى المراتب وأقلّ ما يجزئ في الرجوع إلى الله، وأعلاها الرجوع العملي.

هذه نبذة مما يتعلّق بموضوع التوبة.

وأمّا حكمها فحيث إنّها لدفع عقاب المعصية الصادرة، فهي بهذا العنوان لا معنى لأن يكون لها وجوب شرعي مولوي، بل كما عن شيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالة العدالة: انّها تجب عقلاً عند كلّ من قال بالتحسين والتقبيح العقليين(٣)، وحكي عن تجريد العلّامة الطوسي (قدّس سرّه): انّها دافعة للضرر فتجب(٤).

لكنّا قد بيّنا في محلّه أنّ دفع الضرر الأُخروي وهو العقاب غير داخل في مورد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، لوجهين:

أحدهما: أنّ الإقدام على الذمّ والعقاب إحداثاً أو إبقاءً، كما فيما نحن فيه ليس مورداً لذمّ آخر أو لعقاب آخر من العقل والشارع، وإلّا لتسلسل ولا معنى للحسن والقبح العقليين هنا إلّا كون الفعل ممدوحاً عليه عند العقلاء أو مذموماً عليه عندهم.

وثانيهما: انّ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الحاكمة باستحقاق المدح والذمّ داخلة في القضايا المشهورة المذكورة في الصناعات الخمس من علم

---

(١) هود: ٩٠.

(٢) الوسائل: ج١١، باب ٨٣ من ابواب جهاد النفس ومايناسبه، ح ٦.

(٣) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص ٣٣٦.

(٤) تجريد العلّامة الطوسي: المقصد السادس: المعاد، المسألة ١١ من كشف المراد.

الميزان، وهي عبارة عن القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، فانّ أول موجبات البقاء ودوافع اختلال النظام بناؤهم عملاً على مدح فاعل بعض الأفعال وقدح فاعل بعضها الآخر، كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان المنتهية إليهما سائر القضايا، فمعصية العبد لسيده حيث إنّها خروج عن زيّ الرّقّية ورسم العبودية ظلم منه عليه، فيستحق الذمّ والعقاب، لأنّ الظلم بنوعه يؤدّي إلى اختلال النظام وبتركه يبقى النظام محفوظاً، ومن الواضح أنّ الإقدام على العقوبة الأُخروية ليس إقداماً على ما يرتبط بهذا النظام حتى يلزم منه الاختلال وفساد النوع، بل لو ترتب هذا الضرر لترتب في عالم آخر، فافهم وتدبّر.

فالتحقيق في حكم التوبة أنّ بعض مراتبها كالإيمان بالعقوبة المنبعث منه الندم من المعارف الواجبة سواء صدرت منه معصية أم لا، بل يجب التصديق بمعاقبة الكفار والعصاة وإن لم يكن المصدّق منهم، وأمّا حبّ المعصية وبغضها بما هي معصية فحكمه معلوم لا يتفاوت فيه المعاصي وغيره، وأمّا حب ذات المعصية لا بما هي معصية فليس بأقوى من العزم عليها، ولا شيء على العزم عليها فلا يحرم شرعاً وإن كان من مساويء الأخلاق.

وأمّا المرتبتان الأخيرتان فهما واجبتان شرعاً، لا من حيث إسقاط العقاب، بل ترك المعصية في الحال كتركها في الماضي واجب، وكذا القضاء كالأداء واجب شرعاً، وهكذا إيفاء حقوق الناس في كلّ آن لازم وحبسها عنهم في كلّ آن حرام، لا من حيث إسقاط العقاب.

فبقي التندّم والعزم على العدم وطلب المغفرة، وهذه الأُمور بذواتها وبما هي مسقطة لعقاب المعصية غير واجبة شرعاً ولا عقلاً بملاك التحسين والتقبيح، بل مما لابدّ منه في النجاة من العقاب والخلاص من العذاب، فكل عاقل ملتفت محبّ لنفسه تحصل فيه هذه الحالات قهراً، ومن كان محتاجاً إلى تهيئة أسباب

وتمهيد مقدمات لإيجاد هذه الأحوال حباً لنفسه وهرباً من العقوبة، فلا محالة أيضاً يقوم بصدد تمهيد المباديء المؤدية إلى حصولها، فالمحرك جبلّي لا جعلي شرعي أو عقلي.

بقي الكلام في سرّ سقوط العقوبة بالتوبة ويتفرّع عليه الملازمة بين التوبة الصحيحة وقبولها، ووجه كونها دافعة للعقاب واقعاً لا جعلاً بناءً على أنّ العقوبات لوازم الأعمال ونتائج الملكات والأحوال واضح، لأنّ المعاصي والمآثم إمّا بنفسها أُمور قلبية وأفعال نفسية، كأضداد المعارف والعقائد اللازمة والأخلاق الذميمة المضادة للأخلاق الكريمة، فلا محالة إذا تبدّلت بمقابلاتها من الإيمان من جميع الجهات والفضائل النفسانية فلا شيء حينئذٍ في مرتبة النفس حتى يلزمه نحو من المؤلمات في النشأة الآخرة، فذلك المقدار من البعد أو الاحتراق بنار الكفر أو التألّم بالأخلاق الذميمة حين ظهورها بصورة مؤلمة مؤذية فرع وجودها في أُفق النفس، وإمّا ليست بنفسها أُموراً نفسانية بل أعمال جسدانية لكنها تنبعث أيضاً عن رذيلة نفسانية وتؤثر أيضاً في تأكّدها أو في رذيلة أُخرى توجدها، والتندّم والعزم على العدم في قوّة إخماد لهب تلك القوّة، وبعد فرض خمودها وعدم مصدريتها لعمل من الأعمال لا تكون ملزومة لعقوبة وأذيّة إلّا بالمقدار الذي يترتّب على الأخلاق الذميمة مع عدم ظهور آثارها في الخارج بتكلّف شديد من صاحبها، فانّ لوازم الأخلاق الذميمة غير متخلفة عنها، ولا ترفعها التوبة إلّا بازالتها بإيجاد ما يقابلها بالطرق المذكورة في فن الأخلاق. وفّقنا الله تعالى بفضله وكرمه لذلك، فانّه ولي ذلك.

الأمر الثالث: في بيان طرق معرفة العدالة. وهي بعد العلم الحاصل من المعاشرة والصحبة المتكررة وغيرها أُمور: منها: شهادة العدلين، من دون أن تكون مورداً لحكم الحاكم، أو في مورد حكم الحاكم، لعموم بعض أدلتها عموماً، ولجملة من أدلة الباب خصوصاً.

فمن الأولى قوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة»(١) وقوله عليه السلام في الجواب عن حال الجبن: «حتى يجيئك شاهدان»(٢) الخ.

ومن الثانية ما استدل به شيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه)(٣) لأصل ثبوت العدالة بالشهادة، وهو ما ورد من فعل النبي صلّى الله عليه وآله، حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما تعديلاً وجرحاً(٤)، وما ورد في القابلة إذا سئل عنها فعدلت(٥)، وفحوى ما ورد من اعتبارها في الجرح، مثل قوله عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصية، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر والعدالة»(٦).

وفي الكل مناقشة:

أمّا الأوّل بعد ثبوته، فقبول شهادة المعدل والجارح هنا في مورد حكم الحاكم بل مورد لحكم الحاكم أيضاً، فانّ إجازة شهادة المجهولين بعد تعديلهما بشهادة العدلين من أصحابه صلّى الله عليه وآله مرتبة على ثبوتها عنده صلّى الله عليه وآله. وبالجملة هذا وإن كان نافعاً لأصل ثبوت العدالة بشهادة العدلين، لكنه لا يجدي للإطلاق المدّعى في مورد الكلام.

وأمّا الثاني: فلا ذكر فيه للسبب وأنّه بشهادة العدلين أو الواحد أو الشياع المفيد للقطع، بعد القطع بعدم إرادة إظهار عدالتها من قوله: «فعدلت» بأي

(١) الوسائل: ج١٢، باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ٤.
(٢) الوسائل: ج١٧، باب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة، ح٢.
(٣) رسالة العدالة: ص ٣٣٧.
(٤) الوسائل: ج١٨، باب ٦ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى، ح١.
(٥) الوسائل: ج١٨، باب ٢٤ من ابواب الشهادات، ح ٣٨.
(٦) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٣.

وجه كان، بل حاصله ثبوت عدالتها حقيقة بتعديلها، ولا يكون إلّا بالقطع أو بما هو مفروغ عنه من حيث حجيته، وقبول شهادة العدلين أو الواحد مطلقاً أوّل الكلام.

وأمّا الثالث: فإن أُريد من الفحوى أنّ العدالة إذا ثبتت بمجرد عدم شهادة الشاهدين بفسقه فبشهادتهما بعدالته تثبت بالأولويّة، ضرورة أنّ من قامت البيّنة على عدالته فهو واجد لعدم قيام البيّنة على فسقه وزيادة، والمفروض كفاية عدم قيام البيّنة على فسقه في ثبوت العدالة ففيه: انّ الأصل ليس مجرد عدم قيام البيّنة على فسقه، بل منضمّاً إلى عدم رؤية المعصية، والمراد منه عدم الإطلاع بعد المعاشرة المقتضية لرؤية المعصية منه لو كان من أهلها، وأمّا غير المعاشر له فليس مورداً للرؤية حتى يتصوّر عدمها منه، فانّه من قبيل العدم بالنسبة إلى الملكة، وإلّا كان بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. هذا إذا كانت الجملة الثانية معطوفة على الأُولى بالواو كما في الرسالة، وأمّا إذا كانت معطوفة بـ«أو» كما في نسخةالوسائل الموجودة عندي(١) فلا دلالة للرواية أيضاً على كفاية مجرد عدم قيام البينة على فسقه في الحكم بعدالته حتى تصح الفحوى، فانّها كالأخبار(٢) الدالة على كفاية عدم معرفته بالفسق، فانّ المراد ليس الحكم بعدالة مجهول الحال بما هو مجهول الحال من دون اعتبار طريقٌ إلى عدالته، بل المراد عدم معروفيته بالفسق عند المعاشرين له لمكان كونه ساتراً لعيوبه، فكذلك هنا، فانّ الغرض انّ من عاشرته فلم ترَ منه ذنباً أو عاشره الناس فلم يرَ منه ذنباً من تعتبر رؤيته وشهادته فهو من أهل العدالة، فيوافق أخبار(٣) طريقية حسن الظاهر، ولا ملازمة بين اعتباره طريقاً واعتبار البينة

(١و٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات ، ح ١٣.

(٣) كصحيحةابن أبي يعفورالوسائل:ج١٨،باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح١.

على عدالته طريقاً فضلاً عن الأولوية.

وإن أُريد من الفحوى أنّ شهادة الشاهدين على أنّه من أهل المعصية مقبولة بمقتضى هذه الرواية فشهادتهما في التعديل بالأولوية، لموافقتها للأصل من حيث إنّ الفسق غالباً أمر وجودي، ولظاهر الإسلام الذي ربما يكتفى به منضماً إلى عدم ظهور الفسق في تحقق أصل العدالة ففيه : منع الفحوى، نظراً إلى أنّ الفسق حيث إنّه غالباً أمر وجودي فلا بأس باعتبار البينة فيه، دون ترك جميع الكبائر خصوصاً عن ملكة رادعة نفسانية، فانّه يصعب الإطلاع عليه، فاعتبار البينة فيه لا يكون مساوياً لاعتبار البينة على فسقه فضلاً عن الأولوية. ولكن في بعض الإطلاقات منضمّاً إلى نفي الخلاف والاستقراء القطعي المدّعى في كلامه (قدّس سرّه) كفاية.

وإنّما الكلام في جهات :

الاولى: هل البينة حجة مع افادة الظن بمضمونها أو مع عدم الظنّ بخلافها أو مطلقا حتى مع الظنّ بخلافها؟ وجوه مبنية على دعوى إطلاق أدلتها أو انصرافها إلى صورة الظنّ بالوفاق أو لا أقل من عدم الظنّ بالخلاف.

وعن شيخنا الأجل (قدّس سرّه) في رسالة العدالة(١) التفصيل بين ما إذا كان احتمال خلافها مستنداً إلى احتمال تعمّد الكذب، فلا يعتنى به وإن كان مظنوناً، وما إذا كان مستنداً إلى احتمال الخطأ، فيعتبر عدم الظنّ بالخلاف، بل يجب كون احتماله موهوماً فينتج لزوم الظنّ بالوفاق.

واستند (قدّس سرّه) في الشق الأوّل إلى ظهور أدلة تصديق العادل(٢) بل المؤمن في نفي تعمّد الكذب، فانّ العدالة والإيمان يقتضيان عدم تعمّد الكذب

(١) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص ٣٣٧.

(٢) نفس المصدر السابق.

فقط لا عدم الخطأ، خصوصاً بلحاظ التعليل الفارق بين الفاسق والعادل في آية النبأ(١)، ولذا التزم (قدّس سرّه) بلزوم قبول خبر الفاسق لو قطع بعدم تعمّده الكذب إذا كان مستند حجية خبر العادل آية النبأ وأشباهها.

واستند في الشق الثاني إلى اقتضاء أصالة عدم الخطأ عند العقلاء لنفي احتمال الخطأ لندرته، فهو مما ينفيه ظاهر حال المخبر المعتبر هذا الظهور عند كافة العقلاء، فلا مجرى للأصل حينئذٍ فيمن يظنّ منه الخطأ لعدم ندور صدوره منه.

قلت: أمّا ما استند (قدّس سرّه) إليه في الشق الأوّل فهو وإن كان صحيحاً من حيث حجيّة الخبر مطلقاً، إلّا أنّ اللازم الذي التزم به (قدّس سرّه) انّما يصح إذا فهم من الأدلة دوران الردّ والقبول مدار احتمال تعمّد الكذب وعدمه وهو غير واضح، والتعليل في آية النبأ غير وافٍ به، بل لنا أن نقول كما مرّ سابقاً: إنّ الفاسق بطبعه لا مبالاة له بالكذب فخبره في معرض خلاف الواقع، دون العادل فليس خبره في هذه المعرضية، ومن الواضح انّ كون خبر الفاسق في معرض خلاف الواقع ذاتاً وطبعاً صفة لا تنفكّ عنه وإن قطع بعدم تعمده الكذب شخصاً، والتعليل أيضاً لا يقتضي أزيد من معرضية خبر الفاسق.

وبعبارة واضحة: ليس مناط الردّ والقبول احتمال تعمّد الكذب فعلاً كي ينتفي بالقطع بعدم تعمّده الكذب، بل المناط كون خبره في معرض احتمال تعمّد الكذب، والمعرضيّة الطبعية لا تنتفي بانتفاء احتمال تعمّد الكذب فعلاً، وعليه فلا يلزم منه قبول شهادة الفاسق مع القطع بعدم تعمّده الكذب، والطريقيّة المستفادة من التعليل في آية النبأ ليست بأزيد من ذلك، فالمعرّضية علة لعدم الحجية لا احتمال الكذب فعلاً تعمّداً، بداهة أنّ الفسق مقتض لعدم

---

(١) الحجرات: ٦.

المبالاة لا علة تـامة له، لأنّ الكذوب قد يصدق، فخبره من حيث اقتضاء صفة المخبر في معرض الاحتمـال لا أنه علة له، وصـفة الاقتضاء كالمعرضية ثابتة وإن لم يكن المقتضي فعلياً.

ولا يخفى أنّ ما سلكناه في اخـتصـاص الآية بحجيّة خبر العادل وإلـغاء خبر الفاسق مطلـقاً أولى مما يقال مـن أنّ الآية في مقام الحجيّة من جميع الجـهات، فالنهي عن العـمل بخبر الفاسق الذي قطع بعدم تعمّده الكذب راجع إلى الردع عن بـناء العقلاء على عـدم الخطأ في الـفاسق. وفيه: انّ الـتفصيل بين العادل والفاسـق، والتعلـيل باصابة القوم بجـهالة من حيث الاعتـماد على خبر الفاسق أجنـبيّ بـالمرّة عن جـهة خطـأ الفاسق، لأنّ الخطأ لـيس من شـؤون الفسق ولو اقتضاءً حتى يكـون ذلك ردعاً عـن بناء العقلاء على عدم خطـأه، بخلاف عدم المـبالاة بالكذب اقتضـاءً، فـانّه يوجب وقوع خبـره في معرض احتمال خلاف الواقع، وكون الآية في مقام الحجيّة الفعلية لا ينافي عدم النظر إلى حيثية الخطأ، فـإنّ المراد حجية خبر العـادل فـعلاً لمكان وجود سائـر الأُصـول المربوطة بخطأه وبظهور كلامه وكـون مضمونه عن جـدّ إلى غير ذلك مما يرتبط جميعها بالحـجيّة الفعليّة.

وأمّا ما استند (قدّس سرّه) إليه في الشقّ الثاني فيمكن أن يقال: أوّلاً: انّ ظهور الحال في عدم الخطأ كظهور اللفظ الذي بنى العقلاء على حجيته، أو ظهور حال المتكـلّم الشاعـر في إرادة معناه جـدّاً، من دون اشتـراط شيء منهما بالظنّ بالوفـاق أو الظنّ بـعدم الخلاف. والشاهد عـليه عدم صحـة اعتذار العبـد بأنّي ظننت خطأك فضـلاً عن إحتمالـه إحتمالاً مساويـاً. وبالجملة كما أنّ الظـهور الذاتي والنوعي هـناك مبنى عمل العقلاء فكذلك هنا، وإلّا فلا ضابطة للظنّ الفعلي من كلّ أحد، فيختلّ باناطة الحكم به ودورانه مداره نظام امتثال العبيد لمواليهم، وليس من الشارع ردع عن هـذا البناء العملي مع عدم الظنّ بالوفاق أو

مع الظنّ بالخلاف.

وثانياً: أنّ التعبير عن مورد بناء العقلاء بظهور حال المخبر لا يخلو من مسامحة، إذ ليس الخطأ من أحوال المخبر الصادرة عن اختياره حتى يقال بأنّ ظاهر حال العاقل أو المسلم أو العادل ان لا يفعل كذا، بل الخطأ في الحسّ الذي هو مورد بناء العقلاء على عدمه لآفة في طبيعة تلك الحاسة من السامعة أو الباصرة أو اللسان أو غيرها، وجري الشيء على خلاف مجراه الطبيعي حيث إنّه خلاف العادة والطبيعة فلا يعتني به إلّا بعد ثبوته علماً أو علمياً فلا معنى لظهور حال المخبر بما هو مخبر هنا، والأمر فيه سهل.

الثانية: هل يجوز تعديل الشخص بمجرد قيام البينة على عدالته كسائر الآثار الأُخر أو لا؟

ربما أمكن القول به هنا بالخصوص وإن لم نقل به عموماً، لظاهر جملة من النصوص:

منها: قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور: «ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد لأحد بالصلاح»(١) فيظهر منه أنّ مجرد لزوم الجماعة كاف في الشهادة بالصلاح.

ومنها: قوله عليه السلام في الصحيحة أيضاً ـ بعد قوله عليه السلام: «والدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه» الخ ـ: «ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته».

ومنها: قوله عليه السلام في المروي في الخصال: «ثلاث من كنّ فيه أوجبت له أربعاً على الناس: إذا حدّثهم فلم يكذبهم، وإذا وعدهم فلم يخلفهم، وإذا عاملهم فلم يظلمهم، وجب عليهم أن يظهروا في الناس عدالته»

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح١.

الخ(١).

ومنها: ماورد من إرسال النبي صلّى الله عليه وآله رجلين من أصحابه لتحقيق حال الشهود من أهل محلّتهم وقبيلتهم، وقبوله صلّى الله عليه وآله منهما إذا رجعا بخير(٢)، مع أنّ مستند المعدّلين ليس إلّا الشياع الظنّي.

فيفهم من المجموع عدم لزوم استناد المعدّل إلى العلم، وشهادة العدلين أقوى الطرق الشرعيّة.

ويمكن أن يقال: حيث إنّ دليل حجية الخبر والبينة مفاده التعبّد بالواقع وبآثاره، وليس جواز الإخبار عن الواقع والشهادة به من آثاره، وإلّا كان تجويزاً للقول بغير علم وهو قبيح، بل من آثار إحراز الواقع، فلابدّ من دليل آخر يتكفّل تنزيل نفس الطريق منزلة العلم، لا مجرد تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع، وعليه نقول: إنّ تنزيل مشاهدة الصلاح في المهمّ من أفعال الشخص منزلة مشاهدة الصلاح المطلق، أو مشاهدة آثار الشيء منزلة مشاهدة نفس الشيء لا يقتضي بوجه تنزيل كل طريق منزلة مشاهدة الشيء، فلا أقوائيّة للبيّنة بحسب مناسبة المورد من مشاهدة استقامته العملية في الجملة، بل لا مساواة من حيث عنوان شهود شيء وشهود آثاره، وكذا الأمر في استناد المبعوثين من قبل النبيّ صلّى الله عليه وآله، فانّ اعتمادهما لم يكن على الشياع الظنّي بما هو أخبار جماعة يفيد الظنّ بالعدالة، بل على حسن الظاهر عند المعاشرين، فالمستند إليه أيضاً حسن الظاهر لا كل طريق مفيد للظنّ.

نعم لنا أن نقول بعدم الحاجة إلى تنزيل البينة منزلة العلم في الشهادة بالعدالة أو بغيرها، بتقريب أنّ دليل حجيّة الخبر مثلاً يفيد تنزيل مؤدّاه منزلة

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٥ وراجع الخصال باب الأربعة، ح٢٩، ص٢٠٨.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٦ من ابواب كيفيّة الحكم واحكام الدعوى، ح١.

الواقع في جميع آثاره، فتكون العدالة الواقعيّة المخبر عنها عدالة شرعيّة تترتب عليها آثارها، فيصح لمن قام عنده الخبر ـ مثلاً ـ الشهادة بالعدالة الشرعية، للعلم بها، فإذا شهد بها فقد أخبر عن موضوع شرعي ذي حكم، فيعمّه دليل حجيّة الخبر والشهادة، من دون حاجة إلى مجوّز جديد للشهادة بها، ولا إلى دليل على حجيّة الخبر عنها، وأمّا الشهادة بالعدالة الواقعيّة فلا ملزم بها، ولا الدليل يجوّزها، لأنّ الشهادة بها قول بغير علم، ولا يعقل أن يجوّزه دليل إلّا بعنوان الشهادة بالموضوع التعبّدي، وقد عرفت أنّه لا يحتاج إلى دليل.

ومنه تعرف صحّة الشهادة المستندة إلى العلمي كالمستندة إلى العلم.

نعم يصحّ تقييد فصل الخصومة في باب الحكومة بالبيّنة المستندة إلى العلم فقط، لأنّ فصل الخصومة لا يدور مدار إحراز الواقع بل مدار موازين خاصّة، وأمّا مطلق البيّنة لا في مورد الحكومة فلا وجه لتقييدها بالبيّنة المستندة إلى خصوص العلم، وشهادة العدلين بعدالة البيّنة القائمة على المدّعى به وإن كان لها تعلّق بمورد الحكومة وفصل الخصومة، إلّا أنّها ليست بنفسها ميزاناً لفصل الخصومة، ولا يمكن عدم الاعتناء باحراز الواقع حتى في مقام التعديل أيضاً، للزوم إنتهائه إلى أحراز الحاكم، فالواقع إنّما لا يفيد إحرازه بالإضافة إلى مورد الدعوى لا بالإضافة إلى كلّ ما له تعلّق به.

الثالثة: هل الشهادة الفعليّة كالقوليّة في ترتيب آثار العدالة، فيكون اقتداء العدلين بشخص شهادة فعلية بعدالته فتثبت بها عدالته أو لا؟ وجهان.

حكي الجزم بالأوّل عن الشيهد (قدّس سرّه) في الدورس(١)، واستدل له شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالة العدالة(٢) بعموم ما دلّ على

---

(١) الدروس: كتاب الصلاة، درس الجماعة، ذيل شرطية العدالة.

(٢) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص ٣٣٧.

وجوب تصديق العادل، بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله، مثل قوله تعالى: «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين»(١) وأيّده بعدم تأمّل أحد من العلماء في تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم من أجل أنّ الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة، مع ذهاب أكثرهم إلى أنّ التعديلات من باب الشهادة، وكذا لم يتأمّل أحد في العمل بالأخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة من المحدّث، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلّة حجيّة الخبر والنبأ، ويعتبرون العدالة في الجامع مستندين فيه إلى آية النبأ ونحوها.

قلت: أمّا صدق التصديق والتكذيب بالإضافة إلى القول والفعل فواضح، بل يصدق بالإضافة إلى الظنّ والاعتقاد أيضاً، قال الله تعالى: «ولقد صدّق عليهم إبليس ظنّه»(٢) بل بالإضافة إلى الرؤية والسماع أيضاً حتى في الرؤيا، فيقال: رؤيا صادقة، قال تعالى: «قد صدّقت الرؤيا»(٣) ولكن اتّصاف الفعل بالصدق والكذب فقط لا يجدي إلّا مع صدق الخبر والنبأ على الفعل ليكونا مساوقين للدلالة، وإلّا فعموم التصديق يقتضي التصديق في الرأي والاعتقاد، مع أنّه لم يتمسّك أحد لحجيّة الفتوى والرأي بقوله تعالى: «ويؤمن للمؤمنين»ولا توهّم أحدشموله لحجيّة رأي المؤمن، مع أنّ مافيه عنوان التصديق كهذه الآية مما لا ريب في عدم دلالته على حجيّة الخبر قولاً فضلاً عن الفعل كما قرّر في محلّه، وكذا قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك خمسون قسامة على أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذّبهم»(٤) فانّ المراد من التصديق والتكذيب غير ما يراد هنا، وإلّا لما قدّم عليه السلام مؤمناً واحداً على خمسين

---

(١) التوبة: ٦١.

(٢) سبأ: ٢٠.

(٣) الصافات: ١٠٥.

(٤) الوسائل: ج٨، باب ١٥٧ من ابواب احكام العشرة، ح٤.

قسامة وهي البيّنة العادلة، مضافاً إلى أنّ مورده القول لا مطلقاً.

نعم قوله عليه السلام: «كذّب سمعك و بصرك »(١) أعمّ، لكنه بمعنى آخر.

و بالجملة: إن أُريد مجرّد الا تصاف بالصدق والكذب فهو صحيح، و إن أُريد حجيّة الفعل كالقول فلا عموم يدلّ عليه، بل اللازم دعوى صدق الخبر والنبأ على الفعل كالقول، فلا حاجة إلى شمول عنوان التصديق للفعل. ولا يخفى أنَّ الأخبار والنبأ بمفهومه اللغوي بل العرفي و إن كان صادقاً على الحكاية والدلالة بالفعل، بل ربما يصدق عنوان القول على الدلالة بلسان الحال بعد تنزيل الشيء منزلة من يعقل و يتكلّم، كقوله تعالى: «قالتا أتينا طائعين»(٢) كما يصدق الكلام على الموجود باعتبار دلالته على ما في الغيب المكنون، بل كلامه تعالى فعله كما في خطبة الأمير عليه السلام، لكنه لا يجدي بعد اعترافه (قدّس سرّه) في الرسالة بانصراف أدلّة وجوب التصديق إلى القول.

وقوله (رحمه الله) بعد تسليم الإنصراف: ـإنّ إرادة تصديقه في كلّ ما يدلّك وينبئك عليه ويرشدك إليه واضح... الخ ـ لا محمل له إلَّا دعوى المناط، وكونه قطعياً غير واضح، أو دعوى كون الإنصراف بدويّاً زائلاً بالتأمّل، وهو خلاف ظاهر كلامه (رحمه الله).

وأمّا حديث تعديلات أهل الرجال وصحّة العمل بكتب الحديث فمجمل القول فيه: إنّ عنوان الخبر والحديث والنبأ و إن قلنا بأنّه ينتزع من قول مخصوص، إلَّا أنّ المنتزع حاله حال المنتزع منه، وله أنحاء من الوجود كالخارجي والذهني واللفظي والكتبي، وصدق العناوين المزبورة على الأوّل بديهي، وعلى الثاني أيضاً كثير، كقولهم عليهم السلام في عدة روايات: «من

---

(١) الوسائل: ج٨، باب ١٥٧ من ابواب احكام العشرة، ح٤.

(٢) فصلت: ١١.

حفظ من أُمتي أربعين حديثاً»(١) وما في الحافظة ليس إلَّا الحديث بوجوده الذهني، وكذا على الثالث، لصحّة استعمال اللفظ في لفظ آخر بانحائه، ونقل الرواية لا يكون إلَّا باستعمال الراوي ما يتلفّظ به في الفرد المماثل وهو شخص المسموع، فالمسموع وهو شخص اللفظ بما له من معناه المنتزع عنه عنوان الحديث والخبر وجد بوجوده اللفظي على لسان الراوي والحاكي، وكذا على الرابع، فانّ من نظر إلى جوامع الأخبار وماورد فيها من إطلاقات الرواية والخبر والحديث على القول المخصوص بوجوده الكتبي يصدّقنا فيما ندّعيه، وكفاك ما اشتهر من قوله عليه السلام: «خذوا ماروووا وذروا ما رأوا»(٢) بعد السؤال عن كتب بني فضّال، فانّه صريح في صدق الرواية على ماكتبوه في كتبهم، وعليه فالكتابة حيث إنّها نقش القول المخصوص بما له من المعنى فهي خبر ورواية ونبأ بوجودها الكتبي، فإذا علم من الأدلّة أنّ الخبر ولو بهذا النحو من الوجود حجّة بعد كونه نحواً من وجوده، كيف يصحّ التعدّي إلى سائر الأفعال التي ليست وجوداً للخبر والحديث، بل هي دالّة على المعنى فقط، والمفروض أنّ عنوان الخبر والحديث عنوان للقول المخصوص لا للمعنى، والغرض أنّ الالتزام بأنّ الخبر والنبأ لا يصدق إلَّا على القول المخصوص لا ينافي صدقه على الكتابة، فانّها نحو من وجود طبيعي اللفظ بما له من المعنى، وهذا الطبيعي في نفسه منشأ انتزاع الخبرية والرواية، غاية الأمر أنّه وجد هنا بوجوده الكتبي، وليس اقتداء العدلين مثلاً وجوداً لطبيعي القول المخصوص حتى بالعناية، بل غايته الدلالة على المعنى، وليس كلّ دالّ على المعنى خبراً وحديثاً.

مضافاً إلى ما في ذهاب الأكثر إلى أنّ التعديلات الرجالية من باب

---

(١) راجع الوسائل: ج١٨، باب ٨ من ابواب صفات القاضي.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح١٣.

الشهادة، مع ابتنائها على اجتهادات وأنظار، كما يظهر بالمراجعة إلى كتب الرجال، فيكون حالها حال آراء المجتهد لايصحّ التعبد بها إلّا لمقلّده، فلا تغفل. مع أنّ الحكاية بالفعل كاقتداء العدلين بمقتضى كونهما عادلين ملتفتين إلى اشتراط الائتمام بالعدالة لا تكون إلّا عن اعتقادهما بالعدالة، فانّ عدالتهما لا تقتضي أزيد من ذلك، وليس الفعل كالقول دالاً على معنى تحته حتى يقال إنّه ظاهر في الواقعي، لوضع الألفاظ لنفس المعاني الواقعيّة، بل لو صرّح وقال: أعتقد عدالة فلان، كان الاعتقاد طريقيّاً، بل شهادة بلازمه وهو المعتقد بالدلالة الالتزاميّة، فلا يقاس الفعل في كيفيّة الدلالة على نفس المعنى بالقول، فلا يكون الفعل حينئذٍ دالاً على أمر ذي أثر بحسب المورد، لأنّ جواز الاقتداء وأشباهه مرتّب على العدالة لا على اعتقاد المخبر بالعدالة.

وأمّا ما أفاده (قدّس سرّه)(١) في آخر الكلام من أنّ هذا كله بعد فرض ثبوت صحة الاستناد في الشهادة إلى كلّ ما يصحّ أن يعمل على طبقه، كمفاد الاستصحاب وقاعدة اليد والبينة وقول العدل، ومع عدم ثبوتها لا إشكال أنّ صلاة عدلين لا توجب الحكم بالعدالة فكلام مجمل لابدّ من أن يحمل على عدم ترتب جميع الآثار حتى جواز الشهادة بالعدالة استناداً إلى اقتداء العدلين، وإلّا فيرد عليه أنّ الكلام في ترتيب آثار العدالة باقتداء العدلين، وهو أمر والاستناد إليه في التعديل أمر آخر، فانّ ذلك لا اختصاص له بالشهادة الفعلية، بل القولية أيضاً كذلك، مع أنّه لا شبهة في ترتيب آثار العدالة بالشهادة القولية، مضافاً إلى ما سمعت من صحة التعديل استناداً إلى البيّنة بحسب القاعدة وفي خصوص المقام أيضاً.

ومنها: شهادة العدل الواحد.

---

(١) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص ٣٣٧.

ويمكن الاستناد في قبولها إلى إطلاق آية النبأ(١)، وموردها أيضاً هو الموضوع دون الحكم، وكذا بناء العقلاء، فانّه لا فرق عندهم في قبول خبر الثقة بين الحكم وموضوع ذي حكم، وما ورد في أبواب الفقه، من قبول خبر البائع في استبراء الأمة(٢)، وقبول خبر الثقة بعزل الوكيل(٣)، وقبول خبر الثقة بدخول الوقت(٤). ولا ينافيه اناطة فصل الخصومة في الماليات بشهادة العدلين، فانّها أخصّ مما ندّعيه هنا.

نعم قد ورد في غير مورد الدعوى دوران القبول مدار شهادة العدلين، مثل ما تقدّم من رواية مسعدة بن صدقة(٥)، ورواية الجبن(٦)، حيث أناط حرمته بإخبار شاهدين بأنّ فيه الميتة، وبها يقيّد ما ورد مطلقاً(٧) بأنّه حلال إلى أن يجيء من يخبرك بأنّ فيه الميتة، وروايات باب العدالة على ماقدّمناها(٨)، وماورد في الهلال(٩) من أنّه لا يثبت إلّا برجلين عدلين، وفي الشهادة على شهادة(١٠) رجل واحد من أنّها لا تثبت إلّا بشهادة العدلين، إلى غير ذلك(١١).

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الوسائل: ج١٤، باب ٦ من ابواب نكاح العبيد والاماء.

(٣) الوسائل: ج١٣، باب ٢ من كتاب الوكالة، ح١.

(٤) الوسائل: ج٤، باب ٣ من ابواب الاذان والاقامة.

(٥) الوسائل: ج١٢، باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح٤.

(٦) الوسائل: ج١٧، باب ٤١ من ابواب الاطعمة المباحة، ح٢.

(٧) الوسائل: ج١٧، باب ٣٣ من ابواب الاطعمة المباحة، ح١.

(٨) على ماقدّمناه في ص ٥١ ـ ٦٦.

(٩) الوسائل: ج٧، باب ١١ من ابواب أحكام شهر رمضان.

(١٠) الوسائل: ج١٨، باب ٤٤ من ابواب الشهادات، ح٤.

(١١) الوسائل: ج١٨، ص٣٠٣، باب ٥١ من ابواب الشهادات، ح ١ و ٢.

وعليه فيشكل الإتكال على آية النبأ وبناء العقلاء. والاحتياط لا يترك.

ومنها: حسن الظاهر المستنبط من عدة روايات:

منها مرسلة يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»(١).

ومنها صحيحة ابن أبي يعفور: «والدليل على ذلك كلّه ان يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه»(٢).

ومنها ما في تلك الصحيحة أيضاً: «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إلى قوله عليه السلام: فإذا سئل عنه أهل محلّته وقبيلته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً مواظباً للصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فانّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين»(٣) الخبر.

ومنها رواية علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة»(٤).

ومنها ما في الخصال: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدّثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته»(٥).

ومنها ما في عدة روايات: «إذالم يعرف بالفسق»(٦) إلى غير ذلك ممّا يطّلع عليه المتتبع.

والكلام فيه، تارة في موضوعه، وأُخرى في كونه طريقاً تعبّدياً لا يشترط فيه

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١.

(٤) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٣.

(٥) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٥.

(٦) راجع الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات.

الظنّ بحسن الباطن فعلاً، أو يشترط الوثوق، أو يكتفي بمجرد الظنّ بحسن باطنه.

أمّا الأول فربما يشكل فيه بأنّ حسن الظاهر له عرض عريض تتصل أول مرتبته بمجهول الحال وآخر مرتبته بالعصمة، فأية مرتبة منها طريق إلى العدالة، كما يشكل بأنّ الظاهر والباطن إضافيان، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلى غيرهم، والظاهر لأهل المحلّة باطن بالنسبة إلى باقي أهل البلد، والظاهر للجيران باطن لباقي أهل المحلّة، والظاهر لزوجته باطن لغيرها، فالعبرة بأي ظاهر من تلك الظواهر؟.

وتحقيق القول فيه: أن كون الشخص بالإضافة إلى المعاشر له والمخالط معه فاعلاً لما افترض الله عليه، تاركاً لما حرّمه عليه فيما يظهر في نفسه عند المعاشرة والمخالطة معه، هو معنى حسن ظاهره المعبّر عنه تارة بكونه ساتراً لعيوبه حيث لم يظهر منه للمعاشر معه عيب شرعي من ترك واجب أو فعل حرام، وأُخرى بكون ظاهره ظاهراً مأموناً، فيكون المعاشر له في أمنٍ منه من حيث عدم ظهور ما يوجب الخيانة شرعاً عند المخالطة معه، وثالثة بالتعاهد للصلوات الخمس في الجماعات، حيث كان المتعاهد لها في الصدر الأوّل داخلاً في جماعة المسلمين وله ما لهم وعليه ما عليهم، بخلاف المنحرف عنهم التارك لحضور جماعاتهم من غيرعلّة، فانّه كان علامة خروجه من زمرة المسلمين دون هذه الأزمنة، ورابعة بكونه ممن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أي عند المعاشرة التي هي معرض الرؤية أو عند معاشرة غيرك معه التي هي معرض رؤيته منه وشهادته عليه بالذنب لو صدر منه. وهذا المعنى من حسن الظاهر طريق إلى العدالة في أي مورد حصل، فلو حصل للمعاشر له كان طريقاً له، ولو أحرزه غير المعاشر له كان إحرازاً منه للطريق المعتبر، فلو كان الشخص ممن لا مخالطة له إلّا مع أهل بيته، وكان عند مخالطته لهم ومعاشرته إيّاهم بحيث لم يظهر منه عيب ينبغي ظهوره منه عند

المعاشرة لو كان ذا عيب، كان هذا الظاهر الحسن عند المعاشر وعند من أحرزه لمعاشره حجّة شرعية على عدالته، وأمّا لو ظهر لأحد منه عيب شرعي كان طريقاً إلى فسقه أيضاً عند المعاشر له وعند كلّ من أحرز صدوره منه معاشراً كان أو لا وإن كان له حسن الظاهر عند الكل، فانّ الطريق حجّة مع عدم تبيّن خلافه، فكون حسن الظاهر ذا عرض عريض أو أمراً إضافياً لا يوجب محذوراً أصلاً.

نعم ينبغي أن تكون المعاشرة بحدّ يوجب ظهور العيب لو كان من أهله، وأمّا كون المعاشر جميع الناس أو جميع أهل البلد أو قبيلته وأهل محلّته أو جيرانه أو أهل بيته، فلا موجب لاعتبار شيء منه،ولا دليل على تعيّن شيء من مراتبه.

وأمّا الثاني فظاهر أخبار الباب كفاية حسن الظاهر بمجرّده ولو لم يفد الظن الفعلي بحسن باطنه فضلاً عن الوثوق به، فانّ قوله عليه السلام: «ولا يسأل عن باطنه»(١) تارة يقال في مقام ظهور باطنه بنحو الوثوق أو الظنّ الفعلي فلا موقع للسؤال عن باطنه، وأُخرى يقال في مقام عدم الاعتبار بباطنه وأنّه كان ما كان فلا يلتفت إلى الباطن بعد حسن ظاهره فلذا لا يسأل عنه.

والظاهر هو الثاني،ومنه يظهر المراد من قوله عليه السلام: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً»(٢) فانّ المراد كون غيره في أمن من ظاهره لا في أمن من باطنه، فانّ الموصوف بالمأمونية هو الظاهر دون الباطن، ومعنى مأمونية ظاهره ماتقدّم من عدم ظهور الخيانة منه، فأفعاله الظاهرة أفعال غير موصوفة بالخيانة بل بضدّها، لا أنّ المراد كون ظاهره موجباً للوثوق بباطنه، فانّ الباطن حينئذٍ مأمون لا الظاهر.

(١و٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٣.

وكذا الأمر في قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور: «حتى يحرم على المسلمين التفتيش عما وراء ذلك من عثراته وعيوبه»(١) فانّ ظاهره أنّه لا عبرة بعيوبه الباطنة بل يحرم الفحص عنها، لا أنّ ساتريّته حيث أفاد الوثوق أو الظنّ بعدم العيب فلا عيب فيه حتى يتفحص عنه، فانّه خلاف الظاهر جداً.

وكذا قوله عليه السلام في رواية علقمة: «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً»(٢) فانّ ظاهره عدم رؤية من كان من شأنه الرؤية وهو المعاشر ما كان من شأنه الرؤية وهي المعاصي الظاهرة، فالعبرة بعدم رؤية العيوب والذنوب الظاهرة، فلا معنى حينئذٍ لاعتبار الوثوق والظنّ الفعلي بعدم ارتكابه للذنوب الخفيّة، ولذا قال عليه السلام «فهو من أهل الستر والعدالة وإن كان في نفسه مذنباً»(٣) بل قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس في جماعة فظنّوا به خيراً أو كلّ الخير»(٤) لا يدلّ إلّا على أنّ اعتبار هذه الأسباب لكونها مظنّة الخير، وهو غير المدّعى، وإلّا فلو كان اعتبارها لإفادتها الظن الفعلي لما أمر بترتيب الأثر بعنوان الأمر بتحصيل الظنّ الظاهر في عدم حصوله بحسب هذا الفرض والاعتبار. فهذه الرواية في عدم إناطة حسن الظاهر بافادة الظنّ الفعلي أظهر من غيرها.

والعجب أنّ شيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة(٥) جعلها على خلاف المطلوب أدلّ.

وأمّا دعوى تقييد الإطلاقات الواردة في حسن الظاهر بما دلّ على اعتبار الوثوق، مثل قوله عليه السلام «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وورعه»(٦)

(١و٢و٣) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح١،ح١٣،ح١٣.

(٤) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٢. والوسائل: ج٥، باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة، ح٣.

(٥) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ص٢٥٠.

(٦) الوسائل: ج٥، باب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة، ح٢.

كما عن شيخنا الأجلّ (قدّس سرّه) في غير مورد(١)، فمدفوعة بأنّ الوثوق إن أُعتبر من باب الموضوعية في مسألة الائتمام بالإمام فالأمر كما ذكر، لكنّه مختصّ بالائتمام وخارج عن مورد الكلام، وإن أُعتبر من باب الطريقيّة فأدلّة حسن الظاهر كسائر أدلّة الطرق والأمارات حاكمة عليه.

وما ذكره (قدّس سرّه) من الفرق بين مرسلة يونس(٢)، فلا حكومة لها على ما أُعتبر في موضوعه الوثوق، وغير المرسلة، فله الحكومة عليه مبني على استظهار الوثوق بالباطن من قوله عليه السلام في المرسلة: «فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً»(٣) لكنّك قد عرفت أنّ المأمونيّة وصف للظاهر لا الباطن، وضدّها كون أفعاله الظاهرة على وجه الخيانة، فلا فرق بين المرسلة وغيرها في الحكومة على مثل قوله عليه السلام: «لا تصلِّ إلّا خلف من تثق» الخ.

فالتحقيق انّ حسن الظاهر طريق تعبدي لا يعتبر فيه إفادة الوثوق أو الظن الفعلي بحسن الباطن.

وأمّا جواز التعديل مستنداً إلى حسن الظاهر، فقد عرفت(٤) أنّ القدر المتيقن من أخبار الباب في وجوب التزكية وإظهار العدالة هو الاستناد إلى حسن الظاهر فراجع.

ومنها: الشياع الظنّي، وهو إخبار جماعة يفيد الظنّ بالعدالة.

ويستدلّ عليه عموماً بما رواه يونس مرسلاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن البينة إذا أُقيمت على الحق، أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البينة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟ قال: فقال عليه السلام: خمسة أشياء يجب

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري: ص٢٥٠ .

(٢) رسالة العدالة المطبوعة في آخر كتاب المكاسب: ص ٣٣٣.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٤) في ص ٩٨.

الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبائح والمواريث والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً، جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»(١) وفي بعض نسخ التهذيب(٢) على ما حكي «ظاهر الحال» بدل «ظاهر الحكم» بتقريب أنّ المراد من الحكم هي النسبة الخبرية، فإذا شاعت هذه النسبة الحكمية الخبرية وظهرت بين الناس في هذه الأُمور الخمسة، جاز الأخذ بهذا الظهور الخبري المعبّر عنه بالشياع والاستفاضة.

ويورد عليه بأنّ المراد من الحكم هي النسبة دون الخبريّة فقط، وظهور النسبة وشيوعها واستفاضتها المساوق لظهور الحال أمر، وشيوع الخبر عنها أمر آخر، فربما تكون ولديّة زيد لعمرو وزوجية هند لبكر ظاهرة وإن لم يكن الخبر عنها شائعاً، كما أنّه ربما يخبر عنها جماعة كثيرة سرّاً ولكن لا ظهور لها عند الناس، والشاهد على إرادة ظهور النسبة لا شيوع الخبر عنها قوله عليه السلام بعد ذلك: «فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»(٣) فانّه ظاهر في أنّ الظاهر في قبال الباطن لا في قبال عدم شياع الخبر، بل مورد المرسلة أيضاً يوافق ماذكر، فانّه كما سمعت هكذا أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة إذا لم يعرفهم»(٤) فان فرض قيام البيّنة فرض شهادة العدلين عند الناس لكن القاضي لا يعرفهما، فاجاب عليه السلام بأنّ ظهور صلاحهما عند الناس كاف في قبول شهادتهما من دون مسيس الحاجة سؤالاً وجواباً إلى فرض شيوع الخبر عن عدالتهما وعدمه.

وأضعف من الاستدلال المزبور الاستدلال بصحيح حرير(٥)، وفيه

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٢) التهذيب: ج٦، ص ٢٨٨ ح٥ من الزيادات في القضايا والاحكام.

(٣و٤) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٥) الوسائل: ج١٣، باب ٦ من أحكام الوديعة، ح١.

حكاية اسماعيل بن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام ومن جملة مضامينه ما لفظه: «فقال اسماعيل: يا أبه إنّي لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت الناس يقولون، فقال عليه السلام: يابني إنّ الله يقول في كتابه: (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) يقول: يصدّق لله ويصدّق للمؤمنين. فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم» الخبر. بتقريب أنّ الإمام عليه السلام رتّب آثار الواقع على مجرد قول الناس وهو الشياع كما يظهر مما بعد هذه الفقرة، حيث قال عليه السلام: «ولا تأتمن شارب الخمر».

والجواب أنّه عليه السلام لم يرتّب جميع آثار الواقع، بل ما ينفع المخبر إليه ولا يضرّ المخبر عنه لموافقته للاحتياط، كما فعل خلاف ذلك في خبر آخر(١)، حيث قال عليه السلام: «كذّب سمعك وبصرك عن أخيك المؤمن، فإذا شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً وقال لم أقله فصدّقه وكذّبهم» الخ. ألا ترى أنّه أمر بتكذيب خمسين بيّنة عادلة فيما يضرّ المخبر عنه ولا يجدي المخبر إليه، فكيف يأمر بتصديق ما هو أدون من بيّنة عادلة واحدة في ترتيب جميع آثار الواقع؟.

وأضعف من الكلّ ما عن الشهيد(٢) (قدّس سرّه) حيث استدل بالأولويّة، نظراً إلى أنّ الظنّ الحاصل من الشياع أقوى من الحاصل من البيّنة العادلة.

وفيه أنّه لا ظنّ بأن ملاك حجيّة البيّنة إفادتها الظن، بل المقطوع خلافه لحجيّتها وإن لم تفد الظنّ الفعلي، مع أنّ لازمه حجيّة الخبر الواحد إذا أفاد من باب الاتفاق ظنّاً أقوى من الظنّ الحاصل من البيّنة، مع أنّه على فرض الظنّ

---

(١) الوسائل: ج٨، باب ١٥٧ من ابواب احكام العشرة، ح٤.

(٢) المسالك: ج٢، القضاء، ذيل المسألة ٦ من مسائل صفات القاضي.

بأنّ ملاك الحجيّة هو الظنّ فكون الشياع أولى بالحجيّة أولوية ظنيّة، ولا دليل على حجّيتها إلّا مع جريان الانسداد في الظنّ أُصولاً وفروعاً، ولا وجه لإجراء دليل الانسداد بالخصوص في أمثال النسب والمناكح والذبائح والولايات والشهادات والأوقاف، نظراً إلى تعسر العلم القطعي، وقلّة البينة العادلة، ولزوم الوقوع في خلاف الواقع كثيراً من إجراء أصالة عدم النسب أو عدم الزوجيّة أو عدم التذكية أو عدم الولاية أو عدم العدالة، وتعذّر الاحتياط وتعسّره. ولا يخفى أنّ هذه المقدّمات لا تنتج حجيّة الظنّ إلّا بعد ضمّ مقدّمة أخرى، وهي أنّ الوقوع في خلاف الواقع كثيراً في أمثال هذه الموارد الخاصة منافٍ لغرض الشارع، لاحتمال أن يكون حالها حال باب الطهارة والنجاسة، حيث يعلم بالوقوع في خلاف الواقع كثيراً من إجراء أصالة الطهارة في تمام أفراد مشكوك الطهارة.

ويستدلّ خصوصاً لاعتبار الشياع في مسألة العدالة كما عن شيخنا الأجلّ (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة(١) بذيل صحيحة ابن أبي يعفور(٢)، وهو وقوله عليه السلام: «فإذا سئل عنه أهل محلّته وقبيلته قالوا ما رأينا منه إلّا خيراً».

وبما روي(٣) من أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود من أهل محلّتهم وقبيلتهم، وكان صلّى الله عليه وآله يقبل قولهما إذا رجعا بخير. الخ.

وأيّده بقوله عليه السلام: «من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح»(٤) الخ.

---

(١) كتاب الصلاة: ص٢٥٨.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٦ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى، ح١.

(٤) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٥.

وبالسيرة المستمرة الجارية في ترتيب آثار العدالة على الشخص بمجرد التسامع والتظافر، فانّ الخلق الكثير يقتدون بالإمام في الصلاة ولم يشهد عند كلّ واحد عدلان على عدالة الإمام، بل لم يحصل لهم إلّا الظنّ بالتسامع ونحو ذلك.

أقول: أمّا ذيل صحيحة ابن أبي يعفور فاللازم ذكر تمام الفقرة حتى يتّضح حاله، قال عليه السلام: «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علّة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فانّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين» الخ. فانّ ظاهر هذه الفقرات أنّه اعتبر التعاهد لحضور الجماعات ليكون له حسن الظاهر بين المسلمين، وهو الذي يجيز شهادته ويثبت عدالته، لا قولهم: ما رأينا منه إلّا خيراً. فالمراد أنّه إذا تعاهد الصلوات صار بحيث إذا سئل عنه قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، فانّ كونه كذلك عندهم هو الذي يجيز شهادته، فقوله عليه السلام حينئذٍ: «فانّ ذلك يجيز شهادته» جواب لقوله عليه السلام «فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه» لا لقوله عليه السلام: «فإذا سئل عنه قالوا ما رأينا» بل قوله عليه السلام «فإذا سئل» غاية مترتبة على لزومه لمصلّاه وتعاهده لحضور الجماعات، فتدبّر جيّداً.

وأمّا الثاني وهو ما ورد من فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله، فإن أُريد استناده صلّى الله عليه وآله إلى البيّنة واستناد البيّنة في تعديلها إلى الشياع، كما استدلّ به (قدّس سرّه) سابقاً لحجيّة البيّنة القائمة على العدالة، فهو أجنبي عمّا نحن فيه في الجملة، حيث إنّ الكلام في ترتيب آثار العدالة بالشياع لا في التعديل بالشياع إلّا بالفحوى كما لا يبعد، وإن أُريد استناده صلّى الله عليه

وآله في ترتيب آثار عدالة الشهود إلى الشياع الثابت بالبيّنة، فتكون شهادة المبعوثين من قبله صلّى الله عليه وآله من قبيل الشهادة على الشهادة، فهو إنّما يصحّ إذا كان المخبر به من المبعوثين إخبار القبيلة بنحو الاستفاضة والشيوع، مع أنّ الظاهر من الرواية إخبار المبعوثين بعد الرجوع بالثناء الجميل والفضل والذكر الصالح، وهو عبارة أُخرى عن حسن الظاهر عند القبيلة، وفي الرواية: أنّه صلّى الله عليه وآله كان يحضر الشهود ويقول: إنّ فلان بن فلان جاءني عنكم بنبأ جميل وذكر صالح. فانّ ظاهرها أنّ المأتي به هو الجميل الذي يتّصف النبأ به بالعرض، لا أنّ الغرض إخبارهما بإخبار القوم بالجميل، فتكون الرواية على ما استظهرناه منها كقوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ»(١) وقوله تعالى: «وجئتك من سبأ بنبأ يقين»(٢) فتدبّر. مع أنّ الرواية ضعيفة كما لا يخفى.

وأمّا ما أيّده (قدّس سرّه) به من قوله عليه السلام «وعرف بالصلاح» ففيه: إنّ أُريد معرفة من يريد ترتيب الآثار فظاهره العلم أو ما نزل منزلته، وكون الشياع كذلك أول الكلام، وإن أُريد كونه معروفاً بين الناس بالصلاح، ففيه أنّ ظهور الصلاح غير ظهور الخبر عنه كما سمعت سابقاً، والظاهر من كونه معروفاً بالصلاح ظهور صلاحه بين الناس لا شيوع الخبر عنه فقط.

وأمّا ما ادّعاه (قدّس سرّه) من السيرة المستمرّة فيمكن تصديقه في المورد، فانّ الاقتداء بسبب حسن الظاهر المحرز عندهم بالتسامع والتظافر، وأمّا في غير المورد فلا موجب لتصديقه مع أنّ أمثال هذه السيرة غالباً مبنية على قلّة المبالاة

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) النمل: ٢٢.

في الدين.

ومنها: الوثوق بالعدالة.

ويمكن الاستدلال له عموماً بأنّ الوثوق والاطمئنان علم عادي في نظر العرف والعقلاء.

وهو بمجرده غير مجد، إذ الحكم إن كان مرتّباً على الموضوع المعلوم صحّ أنّ يدّعي أنّ المراد من العلم والمعرفة عرفاً ما يعمّ الوثوق والاطمئنان، وأمّا إذا كان الحكم مرتباً على الواقع فالتوسعة في مفهوم العلم غير مجدية في إحراز موضوع الحكم حقيقة، بل لابدّ من دليل على تنزيل ما يوثق به منزلة الواقع، ولا دليل عليه إلّا ما يدّعى من السيرة المستمرة على تريب آثار الواقع على ما يوثق به، وبناء العقلاء على المعاملة مع الوثوق والاطمئنان معاملة العلم الحقيقي، والأوّل راجع في الحقيقة إلى الثاني، حيث لم تعلم سيرة من المتشرعة بما هم كذلك بل بما هم عقلاء، والإلتزام بالثاني لا يخلو من تأمّل، وإلّا لزم القول به في جميع الموارد، فيكتفي به في تنجّز كلّ حكم لم تقم عليه حجة شرعية أو عقليّة بل كان مما يوثق به، ويكتفى به في الخروج عن عهدة ماتنجّز ولو مع التمكّن من العلم الحقيقي في كلا المقامين هذا.

ويمكن الاستدلال له خصوصاً بقوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته»(١).

فإن قلت: لا إطلاق له، فلعلّه الوثوق الخاص الحاصل من البينة، أو من حسن الظاهر.

قلت: لازمه إمّا لغويّة التنزيل، أو تقييد أدلّة البيّنة وحسن الظاهر بصورة إفادة الوثوق، إذ مع إطلاق اعتبار البيّنة وحسن الظاهر لا معنى لتنزيل الوثوق

---

(١) الوسائل: ج٥، باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة، ح٢.

الحاصل منهما مع أنّهما بمجرّدهما كافيان في ترتيب آثار الواقع.

نعم من يقيّد أدلّة حسن الظاهر والبيّنة بصورة إفادة الوثوق يمكن الإشكال عليه بعدم إطلاق الوثوق من حيث الأسباب.

فيرد الإشكال على مثل الشيخ الأجل (قدّس سرّه)(١) الملتزم بتقييد اعتبار حسن الظاهر بإفادة الظنّ أو الظنّ القوي، وأمّا نحن فلابدّ لنا من القول باطلاقه من حيث الأسباب، إلّا أنّه من حيث المورد مختص بصلاة الجماعة، فلا دليل على اعتبار الوثوق في جميع موارد اعتبار العدالة، خصوصاً بناء على احتمال موضوعيّة الوثوق بالعدالة لصحة الاقتداء.

وأمّا سائر ما استدل به الشيخ الأجل (قدّس سرّه)(٢) لاعتبار الوثوق، مثل قوله عليه السلام: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً»(٣) وقوله صلّى الله عليه وآله: «من عامل الناس فلم يظلمهم» الخبر(٤)، وماورد(٥) في تفسير قوله تعالى: «ممن ترضون من الشهداء»(٦) فلا دلالة لشيء منها على اعتبار الوثوق: أمّا توصيف الظاهر بالمأمونيّة فقد عرفت حاله سابقاً، وأمّا قوله: صلّى الله عليه وآله «من عامل» الخ فلا يستفاد الوثوق منه إلّا بملاحظة ذيله، وهو قوله صلّى الله عليه وآله «وجبت اخوّته» نظراً إلى أنّه لا تجب اخوة غير الثقة المعتمد المظنون به حسن حال الباطن كما أفاد (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة في باب الجماعة(٧)، لكنه استظهار ضعيف، إذ لا مانع من إيجاب اخوة من

(١) كتاب الصلاة: ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) في صلاته: ص٢٥٠، رسالة العدالة: ص ٣٣٣.

(٣) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٥.

(٥) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ٢٣.

(٦) البقرة: ٢٨٢.

(٧) كتاب الصلاة: عند البحث عن اشتراط العدالة في امام الجماعة، ص ٢٥٠.

كان له حسن الظاهر خصوصاً بتلك الأوصاف التي لها دخل في حسن المعاشرة، مع أنّ لازمه تقيّد اعتبار حسن الظاهر بافادة الوثوق لا اعتبار مطلق الوثوق، والكلام في الثاني، وأمّا كون الشاهد مرضيّاً فلا يلازم الوثوق بباطنه، بل من كانت أعماله الظاهرة عند المخالطة والمعاشرة مرضيّة غير منكرة يصح أن يوصف بأنّه مرضيّ.

ومنها: مطلق الظنّ بالعدالة.

نظراً إلى تعسّر العلم بل تعذّره، ولزوم إبطال الحقوق، وتعطيل الجماعات والأسواق من إجراء الأصل وعدم العمل بالظنّ.

وفيه: منع واضح بعد هذه التوسعة من الشارع بجعل حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة.

وأجود ما يمكن الاستدلال به قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس في جماعة فظنّوا به كلّ خير»(١) وفي خبر آخر: «فظنّوا به خيراً واجيزوا شهادته»(٢) لا لما أفاد الشيخ الأجل (قدّس سرّه) في باب الجماعة في تقريبه، حيث قال: دلّ على أنّ ظنّ الخير بالمصلّي جماعة ظنّ في موقعه، والمقصود الأصلي ليس مجرد ظنّ الخير وانّما هو تريب آثار الخير بعد الظنّ به(٣). إنتهى كلامه (قدّس سرّه)، لما سمعت سابقاً من أنّ ظاهر الخبر الأمر بترتيب الأثر بعنوان الأمر بتحصيل الظنّ، فالمفروض ترتيب الأثر مع فرض عدم حصوله. وإلّا لما أمر بتحصيله، بل التقريب الصحيح أنّ الأمر بترتيب الأثر بعنوان الأمر بتحصيل ظنّ الخير يدل على أنّ ظنّ الخير له أثر، ولذا أمر بترتيبه بعنوان الأمر بتحصيل موضوعه.

---

(١) الوسائل: ج٥، باب ١١ من ابواب صلاة الجماعة، ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨، باب ٤١ من ابواب الشهادات، ح ١٢.

(٣) كتاب الصلاة: ص ٢٥٨.

لكن حيث إنّ ترتيب الأثر لا يدور على الفرض مدار حصول الظنّ، بل مدار ماهو بطبعه سبب لظنّ الخير في نظر الشارع، فيمكن أن يقال: إنّ الأشياع متفاوتة في نظر الشارع من حيث الصلاحية لظنّ الخير وعدمها، فلعل الظنّ الحاصل من غير حسن الظاهر ظنّ في غير موقعه، والمفروض عدم دوران الحكم مدار الظنّ الفعلي بالخير حتى يجب ترتيب الأثر بمجرد حصوله، بل مدار ماهو صالح لإفادة ظنّ الخير في نظر الشارع، ولم يحرز أنّ كل سبب نوعي لظنّ الخير سبب في نظر الشارع وأنّ حصول ظنّ الخير منه في موقعه، فتدبّر جيّداً.

مسألة: هل يجوز العدول عن مجتهد حي إلى مجتهد حي آخر أو لا؟ قولان:

حكي التصريح بجوازه عن المحقق والشهيد الثانيين (قدّس سرّهما) في الجعفرية والمقاصد العليّة(١) تبعاً للمحكي عن النهاية وظاهرالمحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى(٢) عدم الجواز، واختاره شيخنا العلاّمة الأنصاري (قدّس سرّه) في رسالة الاجتهاد والتقليد (٣) .

والظاهرفي نظري القاصر هوالأول. وتوضيحه يتوقف على تنقيح مايقتضيه الأصل في المسألة.

فنقول ومن الله التوفيق فانّه غاية المأمول: حجّية فتوى المجتهد على المقلّد إمّا من باب الطريقيّة أو من باب الموضوعيّة.

فإن كانت من باب الطريقيّة فالصحيح منها كون فتوى المجتهد منجّزة للواقع على تقدير الإصابة ومعذّرة عنه على تقدير الخطأ، ومع فرض التعارض لا معنى لمنجّزيّة كلّ منهما، لعدم احتمال الإصابة في كليهما، فالتقدير غير محقق إلّا

---

(١) المقاصد العلية: كتاب الصلاة، ذيل البحث العاشر، من بحث لزوم الاجتهاد أو التقليد في افعال الصلاة، ص٢٩.

(٢) الذكرى: في الإشارة الرابعة من المقدمة ص ٣.

(٣) مجموعة رسائل: ص ٨٣.

في إحداهما.

لكن كون كلّ منهما معذّرة ومبرئة للذمة ومسقطة لعقاب الواقع لا مانع منه، بل لابدّ من القول به هنا، للإجماع وغيره على عدم تساقط الفتويين والرجوع إلى غير فتوى المجتهد مع فرض انحصار الطريق للمقلّد في اتّباع فتوى المجتهد، كما نقول بعدم التساقط في الخبرين المتعارضين، للأخبار العلاجية الآمرة بالأخذ بأحدهما تعييناً تارة وتخييراً أُخرى، بل قد مرّ منّا سابقاً أنّ هذا المعنى بعد فرض معقوليته لا مانع من استفادته من نفس دليل الحجيّة، لأنّ التعارض يمنع عن تصديق دليل الحجيّة من حيث منجّزيّة الطريقين للواقع حيث لا واقع في الاثنين، ولا يمنع عن تصديقه من حيث معذّرية كلّ منهما وكونه مبرئاً للذمة، وقد مرّ سابقاً أنّ صفة الحجيّة ليست لكليهما من حيث المجموع حتى يقال: جعل ما يقطع بمخالفته للواقع منجّزاً ومعذّراً لامعنى له، بل صفة المعذّرية مثلاً لكلّ منهما تخييراً بمعنى القناعة عن الواقع بموافقة أحدهما.

وعليه فإن كان معنى حجيّة كلّ من الفتويين كون كلّ منهما معذّرة مع دوران عقاب الواقع مدار مخالفتهما معاً، فإذا شك بعد العمل باحدى الفتويين في تعيّن ماأخذ به عليه أم كلّ منهما على ماكانت عليه من المنجّزيّة والمعذّريّة شرعاً، كان مقتضى الاستصحاب بقاءهما على تلك الصفة المجعولة شرعاً، ومنه تعلم أنّ استصحاب الحكم المأخوذ سابقاً لا يوجب تعيّنه، لأنّه كان ثابتاً سابقاً ولم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاءً.

فلا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأجل (قدّس سرّه) في الجواب، من حكومة استصحاب التخيير على استصحاب الحكم المختار، بل بناءً على هذا المسلك وعدم الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق كلّ من الفتويين ليس هناحاكم ومحكوم ولا حكم شرعي فعلي، بل الثابت منجّزيّة الفتويين ومعذّريتهما، ومن

الواضح أنّ منجّزيّة الفتوى المعمول على طبقها ومعذّريتها لا تمنع عن منجّزيّة الأُخرى ومعذَريتها، وكلّ منهما في عرض الأُخرى، وليس هناك حكم بنحو التخيير من الشارع غير هذين الحكمين أعني الحجيّة الثابتة لكلّ منهما، بل الأمر كذلك لو قلنا بأنّ الطريقيّة جعل الحكم المماثل على طبق الموافق للواقع، فمع فرض بقاء الحكم في صورة التعارض يكون الحكم المماثل على طبق الراجح أو على طبق كلّ منهما تخييراً، فكما أنّ مرجع الأمر بالأخذ بالأعدل جعل الحكم على طبقه فعلاً، كذلك مرجع الأمر بالتخيير بقوله عليه السلام: (إذن فتخيّر)(١) إلى جعل الحكم على طبق كلّ من الخبرين تخييراً، فلا حاكم ولا محكوم أيضاً، كما أنّ استصحاب الحكم المختار لا يوجب تعيّنه بوجه.

نعم إن قلنا بلزوم الالتزام بالحكم، فالحكم بالإلتزام بهذا أو ذاك أمر، ووجوب القصر أو وجوب الاتمام أمر آخر، فيتحقق هناك حاكم ومحكوم، إلّا أنّ وجوب الالتزام بالحكم لو ثبت فانّما هو في مسألة التقليد لا في العمل بالخبرين أيضاً، مع ماعرفت سابقاً من أنّ التقليد كما تقتضيه أدلته هو العمل لا الالتزام، مضافاً إلى أنّه لا معنى للالتزام إلّا بالحكم الفعلي، ولا يعقل أن يكون كلا الحكمين بنحو التعيين فعليّاً، لمكان المعارضة، فلا محالة تحقيقاً للالتزام بهذا أو ذاك يجب أن يكون الحكمان فعليين تخييريين، وعليه فاستصحاب الحكم المختار لا يوجب تعيّنه بوجه، بل مقتضى الاستصحاب بقاء كلّ من الحكمين على ماهو عليه، مضافاً إلى أنّ فرض الحكومة الاصطلاحية هنا لا يخلو من إشكال وإن تكرر ذكرها في كلماته (قدّس سرّه) فقهاً وأُصولاً، وذلك لأنّ جواز الالتزام بالحكم المفتى به بالإضافة إلى الحكم المأخوذ كالحكم بالإضافة إلى موضوعه، وليس الحكم المأخوذ مترتباً شرعاً على

(١) مستدرك الوسائل: ج٣، باب ٩ صفات القاضي، ح ٢.

جواز الالتزام حتى يقال: إنّ بقاء الحكم المأخوذ على حاله حتى بعد رفع اليد عنه والالتزام بالآخر من آثار عدم جواز الالتزام بنحو التخيير، وعدمه من آثار بقاء جواز الالتزام بنحو التخيير، وبعبارة أُخرى: بقاء الحكم المختار حتى بعد اختيار غيره، وهو معنى تعيّنه شرعاً، من آثار عدم بقاء جواز تقليد الآخر، وعدمه من آثار بقائه، وبعدما عرفت من عدم ترتب الحكم المأخوذ على جواز الالتزام بل الأمر بالعكس، تعرف أنّه لا حكومة أصلاً.

نعم لو كانت فعليّة الحكم المفتى به مترتبة شرعاً على جواز الالتزام بالفتوى وفعلية الالتزام، صحّ أن يدّعى أنّ بقاء هذا الحكم الفعلي وعدم ارتفاعه بمجرد رفع اليد عن الالتزام به مترتّب على ارتفاع جواز الإلتزام بنحو التخيير، وعدم بقائه بعد رفع اليد عنه مترتّب على بقاء جواز الالتزام تخييراً. وبعبارة أوضح: انّ فتوى أحد المجتهدين هو وجوب القصر تعييناً، وفتوى الآخر وجوب الإتمام تعييناً، ويتعيّن العمل بكل منهما بعد الالتزام به الذي هو معنى تقليده للمجتهد، فإن كان العدول بلا أثر يتعيّن العمل بما أخذ به بمجرد الالتزام به، وإلّا كان الحكم تعيينيّاً ما دام باقياً على التزامه ولم يلتزم بالآخر، فتعيّن العمل على طبق ما أخذ فرع عدم بقاء جواز الالتزام بكل من الفتويين، وعدم تعيّنه فرع بقاء جواز الإلتزام.

والجواب انّ مقتضى الإلتزام بالحكم التعييني تعيّن العمل على طبقه عقلاً لا شرعاً، وأمّا كون الحكم تعييناً حسب ما يراه المفتي فلا يدور مدار الالتزام به ولا مدار جواز الالتزام به. نعم ما لم يلتزم به لا يجب امتثاله عقلاً عيناً، لجواز الالتزام من الأوّل بالآخر. فافهم وتدبّر.

لا يقال: اللازم هو الالتزام بما أفتى به المفتي لا بالحكم الفعلي حتى تكون الفعليّة والتعيّن سابقاً على الالتزام، بل لازم وجوب الالتزام شرعاً جعل الحكم المماثل على طبق ما أفتى به المفتي، فالحكم المماثل متفرع على وجوب الالتزام

بما أفتى به المفتي.

لأنّا نقول: حيث إنّ الالتزام مقدمة للعمل على طبق ما يلتزم به، فلابدّ من صلاحيّة الملتزم للبعث نحو العمل، فدليل وجوب الالتزام بدلالة الاقتضاء يدل على جعل الحكم المماثل على طبق الملتزم به، والتبعيّة في الاستفادة من الدليل غير التبعيّة في مدلولي الدليلين، ومن الواضح أنّ وجوب الالتزام بشيء تعييناً يقتضي فعليّة الملتزم به كذلك، ووجوب الالتزام تخييراً يقتضي الفعليّة التخييريّة، فلا تعيّن للحكم المختار شرعاً، بل وكذلك عقلاً، إذ لزوم الامتثال العقلي من حيث التعيين والتخيير فرع كيفيّة الحكم الشرعي تعييناً وتخييراً، فلا معنى للتعيّن عقلاً بعد عدم التعيّن شرعاً.

هذا كلّه إن كانت الحجيّة من باب الطريقيّة.

وإن كانت من باب الموضوعيّة بجعل الحكم المماثل على طبق كل من الفتويين، فحال الحكمين حال الواجبين المتزاحمين.

فإن فرض تخيير من قبل الشارع مولوياً لا إرشادياً إلى ما حكم به العقل، فالصحيح منه جعل الحكم المماثل على كلّ منهما بنحو التخيير، فيجب القصر والإتمام مثلاً بنحو التخيير، فاستصحاب الحكم المختار بل القطع به لا ينافي استصحاب الحكم غير المختار والقطع به، ولا حكم آخر يكون استصحابه حاكماً عليه كما تقدّم.

والكلام في كون الحكم بالتخيير بمعنى وجوب الالتزام بهذا أو ذاك قد تقدّم مع مافيه.

وإن لم يكن تخيير من الشارع فلا مجال لاستصحاب التخيير العقلي، كما لا يمنع استصحاب الحكم المأخوذ عن ثبوت الحكم الآخر، لانّ حكم العقل بالتخيير بين تطبيق العمل على هذا أو ذاك لا يوجب تصرفاً في الحكم الشرعي، وكلّ منهما ثابت نحو ثبوت لا ينافي ثبوت الآخر على الفرض، ولذا

صحّ تطبيق العمل على كلّ منهما، فاستصحاب المختار منه لا ينافي استصحاب غير المختار منه.

وأمّا الكلام في موضوع التخيير حتى يصحّ استصحابه فملخّصه: أنّه تارة يلاحظ موضوع أدلّة التقليد غير اللفظيّة كالفطرة والسيرة ودليل الانسداد، وأُخرى يلاحظ موضوع الأدلة اللفظيّة.

أمّا الأوّل فموضوع قضيّة الفطرة والجبلّة هو الجاهل، ومن المعلوم أنّه لم يرتفع جهله حقيقة بالرجوع إلى العالم بل هو على حاله وانّما صار منقاداً له فيما يراه، وكذا موضوع السيرة العقلائيّة. وأمّا الموضوع لحكم العقل بلحاظ الانسداد على الوجه المتقدّم في أوّل مباحث التقليد فهو من لم يتمكّن من الاستناد إلى الحجّة والأخذ بها، دون من لا حجة له حتى يقال إنّ العامّي بعد الأخذ بالفتوى ممن له الحجّة، وانّما جعلنا الموضوع ذلك حتى يخرج صاحب الملكة الذي لم يستنبط بعد، فانّه يحرم التقليد عليه.

وأمّا الثاني وهو موضوع الأدلّة اللفظيّة، فمثل آية النفر(١) إنّما تدل على حجّيّة الفتوى إذا كان التفقّه موقوفاً على إعمال النظر، وإلّا كانت دليلاً على حجّيّة الخبر، ومن الواضح أنّ مقابل الفقيه بهذا المعنى الذي يجب الرجوع عليه إلى الفقيه هو من ليس له قوة إعمال النظر، وأمّا مع صدق الفقيه بمجرد تعلّم الأحكام ولو من المفتي فالآية خارجة عن محل البحث.

وأمّا آية السؤال(٢) فموضوع وجوب السؤال ـ إن كان هو الجاهل في قبال العالم بالحكم الفعلي، لما مرّ منّا من أنّ ظاهرها هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد عليه، وبعد حصول العلم الشرعي بسبب الجواب لا موضوع

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الانبياء٧، النحل: ٤٣.

لوجوب السؤال، ومقتضاه عدم جواز العدول، لعدم دليل على تقليد الغير بعد تقليد الأوّل، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه، لأنّ موضوع وجوب السؤال وإن كان هو الجاهل بذلك المعنى، لكن موضوع وجوب التقليد عملاً كان أو التزاماً هو العالم بعد السؤال، ولذا لو سأل شخصين من أهل الفتوى كان له العمل بفتوى أيّ واحد منهما، وهذا الموضوع باق بعد العمل وإن لم يكن موضوع السؤال كذلك، ووجوب السؤال مقدمة للتقليد لا أنّ السؤال عينه كما هو واضح.

وأمّا مثل قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّدوه»(١) فمن الواضح أنّ العامّي في قبال ما فرضه مرجعاً وهو الفقيه، فحاله حال آية النفر إشكالاً وجواباً.

ومما ذكرنا يظهر حال أدلّة التخيير بين الخبرين المتعارضين، فانّ موضوعها من جاءه خبران متعارضان، وأمّا عنوان المتخيّر ومن ليس له طريق إلى مقصده، ومن لم يختر، ومن لم يأخذ بشيء فكلّها عناوين انتزاعيّة باجتهاد منّا في تنقيح موضوع الحكم بالتخيير ببعض المناسبات المقتضية لثبوت الحكم بالترجيح والتخيير، لا دخل لها بما أُخذ شرعاً في موضوع الدليل فضلاً عن الموضوع العرفي.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل في المسألة، وقد عرفت أنّ مقتضاه جواز العدول.

وأمّا الأدلة اللفظية فلا تقتضي الجواز إلّا بالإطلاق، ومنعه وإن كان خفيف المؤونة إلّا أنّ الإنصاف أنّه كسائر الإطلاقات التي يتمسّك بها في غير المقام. واحتمال تعيّن الحكم بمجرد الأخذ بأحد الخبرين أو إحدى الفتويين

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ١٠ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٠.

كسائر الاحتمالات التي لا يعتنى بها في رفع اليد عن الاطلاق، والذي يقربه هو أنّه لا شبهة في إطلاق أدلة الترجيح والتخيير لما إذا أخذ بأحد الخبرين فيما إذا جاءه خبر فعمل به ثم جاءه آخر أرجح أو ما يعادله ويساويه، فكما لا شبهة في الحكم بالترجيح والتخيير هناك من دون احتمال الإهمال من حيث العمل بالخبر الأوّل، فكذلك هنا، مضافاً إلى أنّ مصلحة التخيير كما في الخبر(١) هو التسليم لما ورد عنهم عليهم السلام، ومصلحة التسليم لا تختصّ بحال دون حال كما أفاد شيخنا الأستاذ (قدّس سره)(٢) ونعم ما أفاد . وبالجملة: ففي الأصل كفاية للمجوّز ولو منعنا الإطلاق مع أنّه بلا وجه وجيه.

وأمّا أدلة المانعين:

فمنها: استصحاب الحكم المختار، ومقتضاه وجوب القصر مثلاً حتى بعد رفع اليد عنه.

وفيه ما عرفت من عدم اقتضائه التعيّن بوجه من الوجوه مع أنّه لا حكم ليستصحب بناءً على بعض وجوه الطريقيّة فراجع. ومع قطع النظر عن ذلك لا مانع من استصحاب التخيير، لما عرفت من بقاء موضوعه، فلا موقع لاحتمال عدم بقائه كما عن الشيخ الأجل (قدّس سرّه)(٣).

وأمّا ما يتخيّل في دفعه من أنّ احتمال ارتفاعه يضرّ باستصحاب التخيير ولا يضرّ باستصحاب بقاء موضوعه، فيترتب عليه التخيير تعبّداً فمندفع بأنّ موضوعه الواقعي حيث إنّه مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، فالاستصحاب الشخصي لا معنى له، واستصحاب الفرد المردّد بما هو

---

(١) الوسائل: ج١٨، باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ٦ و ١٩ و٢١ و٣٩.

(٢) راجع حاشيته (رحمه الله) على الرسائل على قول المصنّف (رحمه الله) وبعض المعاصرين استجود كلام العلّامة (رحمه الله): ص ٢٥٩.

(٣) مجموعة رسائل: ص ٨٧.

مردّد غير معقول، واستصحاب الكلي لا أثر له، إذ المفروض ترتب الأثر على أحد الخاصين بما هو، فاستصحاب بقاء موضوع التخيير مع احتمال ارتفاعه بلا وجه، بل الصحيح ما قدّمناه.

ومنها: قاعدة الاشتغال، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، من حيث إنّ تكليف العامّي متعلّق بالتقليد السابق أو مردّد بينه وبين تعلّقه بالتقليد اللاحق.

وتوضيح الحال فيها: انّا لو قلنا بحجيّة الفتوى من باب الموضوعية فالأمر بدواً من باب دوران الأمر بين الواجبين المتزاحمين، إلّا أنّ احتمال التعيّن ناشئ من احتمال الأهميّة بسبب الأخذ بإحدى الفتويين معيّناً، وقد مرّ في مسألة تقليد الأعلم أنّ هذا الاحتمال لا يمنع عقلاً من التخيير، إلّا بتوهّم أنّ مانعيّة أحدهما بالخصوص عن فعليّة الآخر محتملة دون العكس، ونتيجتها القطع بفعليّة محتمل الأهميّة، لتساويهما في جميع الاحتمالات المتمانعة إلّا هذا الاحتمال المختصّ بأحدهما، ودفعناه هناك بأنّ احتمال مانعيّة أحدهما بالخصوص يسقط الآخر عن القطع بالمانعيّة، ولا يسقطه عن احتمال المانعية، لاحتمال عدم المزيّة واقعاً، فيدور الأمر بين ما يقطع بثبوت مقتضيه مع القطع بثبوت مانعه وما يقطع بثبوت مقتضيه مع احتمال مانعه، فلا قطع بالحكم الفعلي في أحد الطرفين بالخصوص، واحتمال الفعليّة بالخصوص يوجب احتمال العقوبة عليه بالخصوص، وهي مرفوعة بأدلة البراءة عقلاً ونقلاً، وأمّا رفع الحكم الفعلي فيدور مدار احتمال حكم آخر فعلي من قبل الشارع على طبق محتمل التعيّن، فيرفع بمثل حديث الرفع (١)، أو احتمال فعليّة نفس محتمل التعيّن بمعنى صيرورة الفعلي التعييني بذاته تعيينياً بالفعل لعدم المعارض

---

(١) الوسائل: ج١١، باب ٥٦ من ابواب جهاد النفس، ح١.

والمزاحم، فلا حكم غير هذا الحكم المعلوم أصله حتى يرفع، ولا معنى لرفع فعلية تعيّنية الحكم المعلوم، إلّا بمثل قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»(١) بناءً على شموله لكل كلفة وضيق. والصحيح من الاحتمالين هو الثاني، إذ كما لو قطعنا بأهميّة أحد الحكمين نقطع بفعليته بالخصوص وسقوط الآخر عن المزاحمة من دون ترقب حدوث خطاب آخر من الشارع، كذلك إذا احتملنا الأهميّة، فمرجعه إلى احتمال صيرورة التعييني بذاته تعيينياً بالفعل، فهذا هو الوجه في القطع بعدم حكم فعليّ آخر، لا امتناع اجتماع الفعليين، لأنّ فعليّة محتمل الأهميّة نحو فعليّة لا تمنع عن فعلية أُخرى، ولذا لم يوجب سقوط مزاحمه عمّا له من الفعليّة، بل الممتنع اجتماع الفعليّين من جميع الجهات بحيث يكون كل منهما منشأ لانتزاع البعث وجعل الداعي بقول مطلق.

كما لا وجه للفرق بين اشتداد الملاك وحدوث ملاك آخر، بدعوى أنّ الاشتداد والزيادة جهة في الملاك، فيحدث جهة التعيينيّة في الحكم، والجهة غير قابلة للرفع، بخلاف حدوث ملاك آخر، فانّه لا يوجب الاشتداد في المبدأ كي يوجب جهة في الحكم، بل يصلح للمبدئيّة لنفس الحكم، فاحتمال حكم آخر مجرى البراءة. وقد مرّ في محلّه أنّه لا فرق بين الاشتداد وحدوث الملاك، فانّ حقيقة الحكم إن كانت الإرادة والكراهة فهي قابلة للاشتداد، ولا بدّ من اشتدادها سواء قوي ملاكها أم حدث لها ملاك آخر، فانّ تعلّق إرادتين بمراد واحد محال. وإن كانت بمعنى البعث والزجر فهما أمران اعتباريّان عقلائيّان، ولا يجري الاشتداد والخروج من حدّ إلى حد في الأُمور الاعتبارية وإن أمكن اعتبار بعث شديد من أول الأمر، لكون نفس المعتبر في حدّ ذاته معنى قابلاً للاشتداد، فيمكن إعتبار هذه المرتبة من التحريك والبعث. فبناءً على

---

(١) الوسائل: ج١٦، باب ٣٨ من ابواب الذبائح، ح ٢ والوسائل: ج١٧، باب ٢٣ من ابواب اللقطة، ح١ وفيه: «هم في سعة حتى يعلموا».

الأوّل لا مجال إلّا للاشتداد، وعلى الثاني لا مجال إلّا لإنشاء حكم آخر. لكن حيث إنّ تعلّق حكمين بموضوع واحد محال، فلا بدّ من سقوط أحد الخطابين. لكنّك قد عرفت حال الحكمين في المتزاحمين هنا من حيث جريان البراءة فيهما، هذا كلّه على الموضوعية.

وأمّا على الطريقيّة: فإن كان الشكّ في ترتّب العقاب على محتمل التعيّن بالخصوص، فأدلة البراءة عقلاً ونقلاً مجدية في دفعه.

و إن كان الشك في جواز الاقتصار على طرف محتمل التعيّن، فقد مرّ مراراً أنّه ما لم يحرز كون الشيء مبرئاً للذمّة ومسقطاً لعقاب الواقع لا يجوز الاقتصار عليه عقلاً، وقد مرّ أيضاً أنّ جريان البراءة في محتمل التعيّن لا يوجب كون الآخر مبرئاً للذمّة بوجه، إلّا بتوهّم أنّ الواقع لو كان في مؤدّى مشكوك الحجيّة فقد أتى به، و إن كان في محتمل التعيّن فقد جرت فيه أدلّة البراءة الرافعة لعقابه، و إن كان خارجاً عنهما فلا منجّز له حتى يعاقب عليه. ودفعناه فيما تقدّم بأنّ الواقع منجّز على أي حال بسبب العلم الإجمالي بالأحكام، فيجب عقلاً إمّا إتيانه أو إتيان ما جعل امتثالاً له ومبرئاً للذمّة عنه، والمقتصر على مشكوك الحجّية لم يأت بالواقع ولا بما يسقط عقاب الواقع، فراجع. فلا مناص حينئذٍ من إثبات كونه مبرئاً للذمة بالفعل باستصحاب كونه مبرئاً للذمة من أوّل الأمر. فيكون معلوم الحجية شرعاً في ثاني الحال كالآخر.

ومنها: لزوم المخالفة القطعية، فانا لو فرضنا أنّه قلّد في صلاة الظهر مثلاً من يقول بتعيين القصر في أربعة فراسخ، وفي صلاة العصر من قال بتعيين التمام، فيقطع بعد الصلاتين بأنّه مطلوب في الواقع بإحدى الصلاتين، فيجب عليه إمّا فعلهما احتياطاً أو فعل واحدة منهما مرددة. هكذا في رسالة الاجتهاد والتقليد لشيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه)(١) وغرضه (قدّس سرّه) مما ذكره في

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٨٨.

مقام الاحتياط ليس الاحتياط التّام وحفظ الواقع على جيمع التقادير،بل إيجاد العمل على طبق إحدى الفتويين بنحو لا يستلزم مخالفة قطعية وإن لم تحصل به الموافقة القطعية للواقع، وإلّا لا تكاد تحصل مراعاة الواقع على أي تقدير بتلك الكيفية المزبورة.

والجواب عنه: انّ موافقة الفتوى الثانية إن كانت مصحّحة للدخول في القصر، فلا قطع بعد الصلاتين بمخالفة التكليف الفعلي بل بمخالفة ما لاتجب مراعاته، وإن لم تكن مصحّحة للدخول، للزوم مراعاة الواقع، فلا أمر بصلاة العصر قطعاً، إمّا لكونها قصراً كالظهر، أو لعدم الترتيب، حيث إنّ الفرض ظهراً وعصراً هو التمام.

وتحقيق الحال: إنّا لو قلنا بموضوعية الفتوى وباشتمال كلّ منهما على مصلحة تتدارك بها مصلحة الواقع، فلا يحصل بعد الصلاتين القطع بالمخالفة، بل يقطع بإدراك مصلحة الواقع إمّا بنفسه أو ببدله، وليس الكلام في عدم المقتضي في مثل الفرض حتى يقال: لم يعلم اشتمال الفتوى الثانية على المصلحة حتى بعد فعل المكلّف على طبق الفتوى الأُولى، بل الكلام في مانعية المخالفة القطعية، وبعد فرض المقتضي لا قطع بالمخالفة المضرّة.

وإن قلنا بالطريقيّة وكون عقاب الواقع دائراً مدار مخالفة الفتويين معاً وسقوط عقابه دائراً مدار موافقة إحداهما، فلا محالة لا يقطع بعد العمل على طبقهما في الصلاتين بالمخالفة الموجبة للعقاب، بل يقطع بسقوط عقاب الواقع، لفرض استناده في كلّ عمل إلى ما يبرئ ذمّته ويعذّره عن مخالفة الواقع، والشاهد عليه أنّه لو وجب الرجوع بعد فعل صلاة الظهر قصراً إلى من يفتي بوجوب العصر تماماً لموت المجتهد الأوّل أو جنونه مثلاً، كان تطبيق العمل على فتواه معذّراً ومبرئاً للذمّة، فيعلم منه أنّ القطع بمخالفة الواقع لا أثر له هنا.

نعم لو كان هناك واقع منجّز بالعلم الإجمالي وأراد العمل على طبقه،

لوجبت عليه رعاية الواقع عقلاً وحرمت عليه المخالفة القطعية دفعية كانت أو تدريجية بخلاف ما إذا لم يكن واقع منجّز، فانّ المخالفة القطعية التدريجية لا أثر لها، كما في دوران الأمر بين المحذورين، أو كان هناك واقع منجّز لكن كان تنجّزه بمعنى دوران عقابه مدار مخالفة الفتويين، ففي هاتين الصورتين لا أثر للمخالفة القطعية التدريجية.

لا يقال: يقطع عند صلاة العصر تماماً بمخالفتها لكلتا الفتويين من حيث التمامية النظر إلى فتوى المجتهد الأوّل. ومن حيث الترتيب، لعدم ترتبها على ظهر تماماً بالنظر إلى فتوى الثاني.

لأنّا نقول: حيث إنّ الحق-كما سيجيء إن شاء الله تعالى ومرّ سابقاً-عدم نقض الآثار السابقة بسبب العدول، فالعصر في نظر الثاني صحيحة من حيث الترتيب، لترتّبها على ظهر صحيحة غير محكومة بالاعادة أو القضاء في نظر الثاني، وصحّة العصر منوطة بنظره على الفرض.

ومن جميع ما ذكرنا تبيّن أنّه لا فرق بين البناء من الأوّل على العدول وعدمه، فتسليم الإشكال في الأوّل كما عن شيخنا الأجل (رحمه الله) في الرسالة(١) لا وجه له.

ومنها: انّ العدول يستلزم إمّا التبعيض في المسألة الكليّة، ولا دليل على صحة مثل هذا التقليد، أو يستلزم نقض آثار الأعمال السابقة إذا قلّد الثاني في المسألة الكلية.

والتحقيق في دفعه هو الالتزام بالشقّ الثاني وعدم لزوم لازمه. وأمّا الشق الأوّل فالوجه في صحّته ومتانته أنّ رأي المجتهد متعلّق بالحكم الكلّي لكلّي الواقعة، وهو الذي يجب الالتزام به أو الاستناد إليه في مقام العمل، وليس له

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٨٨.

رأي متعلّق بالجزئيّ حتى يقلّد فيه.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأجل (رحمه الله) في الرسالة(١) في دفعه، من أنّه قبل الابتلاء بالواقعة لا أمر له، فلا معنى للتقليد الذي هو مقدمة لامتثال أحكام الله الواقعية، فانّما يجب الرجوع إلى المجتهد في خصوص الواقعة المبتلى بها دون الأعم منها ومن غيرها،فمندفع بأنّ عدم الأمر قبل الابتلاء وعدم موقع للتقليد قبله أمر، ولزوم الالتزام برأيه الكلّي مقدمة للعمل، أو الاستناد إلى رأيه الكلّي عند العمل أمر آخر، فلا مساس لرأيه الكلّي الذي ليس له غيره بالمكلّف قبل الابتلاء، لكن بعد الابتلاء يجب الالتزام به والاستناد إليه، فلا ملازمة بين شخصية الواقعة المبتلى بها وكون الرأي الملتزم به أو المستند إليه جزئيّاً كما لا يخفى.

فالصحيح هو الالتزام بالشق الثاني ودفع اللازم بأنّ كلّية رأي المفتي لا تقتضي حجّيته على المقلّد قبل رجوعه إليه، بل ربما يكون رأي الغير وهو الأعلم منه حجّة عليه، فحيث إنّه حجّة عليه من حين رجوعه إليه فلا تؤثر الفتوى الكلّية إلّا في الوقائع المتجددة دون الماضية.

والفرق بين الفتويين بالنسبة إلى المقلّد والخبرين بالإضافة إلى المجتهد، حيث نقول بالنقض في الثاني وبعدمه في الأوّل من وجهين:

أحدهما: انّ الخبر حجّة على المجتهد من الأول وإن ظفر به فيما بعد فيظهر أثر تنجّزه فيما قبل من حيث التدارك ، بخلاف الفتوى، فانّه وإن علم بها المقلّد لا يجب أن تكون حجّة، بل ربما تكون الحجّة عليه غيرها كفتوى الأفضل.

وثانيهما: انّ الثاني إنّما يوجب نقض الآثار السابقة من حيث إطلاق مضمونه واضمحلال الحجّة السابقة بناءً على الطريقيّة، لفرض أقوائيّته من

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٨٩ ـ ٩٠.

الخبر الأوّل، بخلاف الفتوى الثانية، فانّها وإن شاركت الخبر في إطلاق المضمون، لكن لا توجب اضمحلال الفتوى الأُولى، بل ينتهي أمد حجّيتها إذا وجب الرجوع لموت المفتي أو جنونه، فتكون الفتويان المتعاقبتان كالخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تارة وبالآخر أُخرى، فانّه لا موجب لتوهّم نقض الآثار، لفرض عدم اضمحلال أحدهما بقيام الآخر.

وممّا ذكرنا تبيّن أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) في هذه المسألة أخيراً، من أنّ الفرق بين تبدّل الرأي الموجب للنقض والعدول غير الموجب له غير ظاهر، بل لابدّ إمّا من القول بالنقض فيهما معاً أو بعدمه فيهما معاً، ليس في محلّه.

تنبيه: لو أخذ بقول المجتهد ولم يعمل به فهل يجب البقاء عليه أو لا؟

الظاهر في بدو النظر وإن كان ابتناء المسألة على أنّ التقليد بمعنى الالتزام فيجب أو بمعنى العمل فلا، لكن حيث إنّ عنوان التقليد لم يؤخذ في موضوع شيء من أدلة المنع عن العدول فلا ابتناء على ما ذكر، بل بعض أدلة المنع مثل لزوم المخالفة القطعية العملية، ولزوم نقض آثار الأعمال السابقة، يختصّ بصورة العمل على طبق فتوى الأوّل، ومثل الإجماع حيث إنّه دليل لبّي فالمتيقّن منه صورة العمل، ومثل أصالة عدم الحجيّة، واستصحاب بقاء الحكم المختار، وقاعدة الاشتغال، حيث إنّ موضوعها الشكّ، فهو يتحقق بمجرد الالتزام وإن لم يعمل.

فروع

الأوّل: هل يجوز التبعيض في مسألة واحدة في زمان واحد بأن يقلّد مجتهدين

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٠ - ٩١.

في واقعتين من مسألة واحدة، كأن يكون عنده ماءان ملاقيان لما اختلف في طهارته ونجاسته واحتاج إلى تطهير ثوبه من الخبث والتطهّر من الحدث، فيقلّد القائل بالنجاسة في أحد الاناءين فيصير كالمعدوم، ويقلّد القائل بالطهارة في الآخر فيصير كالمنحصر، فيصرفه في إزالة الخبث ثم يتيمّم ويصلّي، أو لا يجوز مطلقاً، أو يفصّل بين ما إذا لزمت منه مخالفة قطعية مطلقاً أو في خصوص الواقعة كالمثال المذكور، حيث يقطع بفساد صلاته إمّا لبقاء حدثه أو خبثه، وبين ما إذا لم يلزم؟.

قلت: فرض التبعيض بحيث يباين مسألة العدول موضوعاً يتوقف على جعل التقليد بمعنى الالتزام، حتى يكون الالتزام برأي كلّ من المجتهدين في فرد من المسألة الكلية تبعيضاً في الالتزام برأيهما الكلي في حد نفسه، سواء كان الالتزامان دفعة أم تدريجاً، فيباين العدول من حيث رفع اليد عن أحد الالتزامين فيه، دون ما نحن فيه، بل يجتمعان حدوثاً أو بقاءً، وكذا لو قلنا بأنّ التقليد هو العمل عن إلتزام برأي المجتهد، فانّ العمل على طبق كلا الرأيين سواء كان دفعة أم تدريجاً يلازم الالتزامين المجتمعين في زمان واحد. وأمّا إذا كان التقليد هو العمل على طبق رأي المجتهد من دون اعتبار الالتزام الذي هو أمر جناني، فلا تتصور مباينة العدول مع التبعيض إلّا إذا وقع العملان دفعة لا متعاقبين، وإلّا لم يكن فرق بين العدول والتبعيض حينئذٍ، إذ ليس العدول بناءً على أنّ التقليد هو العمل المجرد عن الالتزام إلّا عمل مخالف للعمل الأوّل على طبق رأي مخالف للرأي الأوّل، وهو هنا موجود بعينه.

إذا عرفت موضوع البحث فنقول: لا ريب كما تقدّم في أنّ رأي المجتهد متعلّق بكلّي الحكم لكلّي الواقعة، فانّه المستنبط من الأدلّة، فلا رأي متعلّق بالجزئي كي يلتزم به أو يعمل على طبقه، وأمّا الرأيان الكلّيان فالالتزام بهما دفعة أو على التعاقب مع بقاء الأوّل في زمان الثاني محال، لأنّ العمل على

طبقهما كلياً محال، فلابدّ من رفع اليد عن أحدهما كما في مسألة العدول، وكذلك العمل الملازم للالتزام بالرأي، لعين ماتقدّم من حيث الالتزام بالرأي الكلّي المنافي للالتزام بالرأي الآخر حدوثاً أو بقاءً، ومنه تعرف أنّ نفس الالتزام بالرأي الجزئيّ لا معنى له، حيث لا رأي كذلك للمفتي، والالتزام بالرأيين الكلّيين جدّاً غير معقول، لا أنّه لا دليل على شرعية مثل هذا التقليد، أو أنّ استصحاب التخيير غير جار. إلّا أنّ ثمرة القول بالتبعيض في مثل المثال مترتبةعلى فرض جوازالعدول،فانّه يصحّ منه الالتزام برأي القائل بالطهارة كليّة، فيطهّر ثوبه بأحدهما ثم يرفع اليد عن التزامه ويلتزم برأي القائل بالنجاسة فلا يتطهّر بالآخر بل يتيمم، وليس فيه إلّا ما ذكر في العدول من محذور لزوم المخالفة القطعية تارة ولزوم نقض آثار الأعمال السابقة أُخرى. وقد عرفت الجواب عنهما. فليس لهذا الفرع ثمرة عملية بل ثمرته علمية محضة. نعم إن قلنا كما هو المعروف بأنّ الطهارة والنجاسة من الموضوعات الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، لا من الأحكام الاعتبارية الجعلية، كان الثوب المغسول بالماء الطاهر بنظر الأوّل باقياً على نجاسته بنظر الثاني، فلا تجوز الصلاة معه بعد الالتزام برأي الثاني أو الرجوع إليه في تطبيق عمله على رأيه. لكنه ليس من مفاسد التبعيض بل في مورد العدول أيضاً كذلك، فمثله كما لا يجوز التبعيض في مورده كذلك لا يجوز العدول فيه، ولا ينافي عدم نقض آثار الأعمال السابقة، بل هذا موضوع للعمل اللاحق، ولذا لو صلّى معه سابقاً نقول بعدم تداركها، لكنّه لا تجوز الصلاة فعلاً فيه على رأي الثاني. ومنه يعلم أنّ التقليد لو كان بمعنى العمل فقط لا مانع من العملين على طبق الرأيين الكلّيين دفعة وإن لم يكن عدولاً، إلّا هذا الوجه المشترك بين العدول وغيره.

الثاني: إعلم إنّه لا فرق في التبعيض بين أن تكون نسبة الأمرين إلى الرأي الكلّي نسبة الفردين إلى الطبيعي،كالماءين بالإضافة إلى رأيه الكلّي بنجاسة

الماء الكذائي أو طهارته، أو تكون نسبتهما نسبة الحصص إلى الطبيعي، كنجاسة اليهودي ونجاسة النصراني بالإضافة إلى رأيه بنجاسة الكافر لو استنبط من الأدلّة نجاسة الكافر بما هو كافر، ولو من الموارد المتفرّقة الواردة في اليهودي تارة وفي النصراني أُخرى وفي المجوسي ثالثة. وعليه فالالتزام بنجاسة اليهودي على رأي مجتهد، والالتزام بطهارة النصراني على رأي الآخر داخل في التبعيض الذي عرفت حكمه.

كما أنّه لو علم من الأدلّة نجاسة هذه العناوين الخاصة بما هي لا بما هي مندرجة تحت الكافر، لا يكون الالتزامان المتخالفان داخلين تحت عنوان التبعيض وإن أُنتزع من تلك الموارد جامع انتزاعي أُضيف إليه الرأي، إذ المستفاد من الأدلّة ليست نجاسة هذا الجامع بما هو، بل بمطابقاته الخاصة بما هي لا بما هي مطابقات، وإن عبّر عنها الإمام عليه السلام أو المفتي بعنوان جامع اختصاراً بنحو الإشارة إلى الموضوعات الكلية المتعددة بالحقيقة. هذا بحسب اللبّ والواقع. وأمّا بحسب الظاهر فظاهر عبارة المفتي كظاهر عبارة الإمام عليه السلام متّبع من حيث العموم والخصوص، فلا يعتني باحتمال الاختصار والجمع في التعبير لو عبّر بنجاسة الكافر، كما لا يعتني باحتمال بيان المصداق لو عبّر بنجاسة اليهودي أو النصراني.

الثالث: في حكم المسألتين المرتبطتين من حيث رجوعهما إلى مسألة واحدة **وعدمه، فلا** يجوز التفكيك في التقليد على الأوّل، ويجوز على الثاني، وتفصيل القول فيه: انّ الرأيين الكلّيين المختلفين، تارة يردان على موضوع واحد وحيثيّة واحدة، وأُخرى يردان على موضوعين مختلفين وحيثيّتين متباينتين، فالأوّل كما إذا أفتى أحد المفتيين باستحباب صلاة الغفيلةبين العشاءين، والآخر بحرمة إيقاع النافلة في وقت الفريضة، فانّ الرأي الأوّل وارد على حيثيّة إيقاع الغفيلة في وقت العشاء، وهذه الحيثيّة بعينها مورد الحرمة بحسب الرأي الثاني، فلا

اثنينيّة بحسب اللبّ حتى يأخذ المقلّد بأصل الاستحباب على رأي الأوّل، وبحرمة إيقاعها وقت العشاء على رأي الثاني، فيأتي بها بعد العشاء، بل حيثيّة ايقاعها بين العشاءين هي مورد الرأيين، لا استحباب ركعتين من الصلاة بأي وجه كانت، والثاني كما إذا أفتى أحدهما بوجوب صلاة الجمعة مع القول بوجوب السورة في الصلاة مطلقاً، وأفتى الآخر بعدم وجوب السورة في الصلاة مطلقاً مع القول بعدم وجوب الجمعة، فانّ حيثيّة وجوب الجمعة غير حيثية وجوب السورة وإن اتفق التلازم بين القول بوجوب الجمعة ووجوب السورة، فهناك رأيان مستقلّان لكل من المجتهدين، يأخذ بأحدهما من أحدهما، وبالآخر من الآخر، فيأتي بالجمعة خالية من السورة.

ولا محذور فيه إلّا ما عن شيخنا العلّامة الأنصاري (رحمه الله) في آخر كلامه في هذا المقام(١)، من أنّ القائل بوجوب الجمعة يقول بوجوب موضوع خارجي مركب من السورة والطمأنينة وغيرهما، فالفاقد لهما غير واجب عنده ولا عند من يقول بحرمة صلاة الجمعة، وأيضاً فالتقليد في المفهوم راجع إلى التقليد في الحكم، فإذا قلّد من يقول بعدم جزئيّة السورة لمفهوم الصلاة، فقد قلّد القائل باستحباب الجمعة لأنّ مفهومها عند القائل بوجوب الجمعة مركب من السورة وغيرها. هذا ملخص ما أفاده (قدّس سرّه).

والوجه الأوّل راجع إلى أنّ المأتي به غير موافق لأحد الرأيين ولا يقع صحيحاً على أي حال، إمّا لعدم وجوبه من رأس، أو لفقد الجزء الواجب عند من يقول بوجوب أصله.

لكنّك بعد ما عرفت اختلاف الجهات والحيثيّات، وأنّ الملازمة إتفاقيّة لا عن مدرك يقتضي التلازم، تعرف أنّ مطابقة الصلاة المأتي بها بجملتها لفتوى

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٤.

خاصة غير لازم، بل اللازم مطابقة الصلاة بأجزائها وشرائطها لفتاوى صحيحة، لأنّ جزئيّة كلّ جزء وشرطية كلّ شرط مدركاً ودليلاً لا ارتباط لها بالأُخرى، فكذا بحسب الرأي والفتوى فكذا بحسب الالتزام والعمل.

والوجه الثاني راجع إلى المناقضة والخلف بين التقليدين لأنّ تقليد المفتي في عدم جزئيّة السورة تقليد لمن يقول باستحباب الجمعة، لأنّ هذا الموضوع الخالي من السورة لا حكم له بنظره إلّا الاستحباب، مع أنّ المفروض أنّه مقلّد للمفتي بوجوب الجمعة.

ويندفع أيضاً بما عرفت من اختلاف الحيثيّات وعدم توارد الرأيين على حيثيّة واحدة ليلزم الخلف والمناقضة، فانّ تقليد المفتي بعدم جزئيّة السورة ليس تقليداً له في خصوص صلاة الجمعة، بل في الصلوات الواجبة كلية، فلا يناقض تقليد القائل بوجوب الجمعة بما هي جمعة لا بما هي ذات سورة، وإن كان رأيه الآخر متعلّقاً بكون الصلاة الواجبة مطلقاً ذات سورة، فلا مناقضة بين الالتزام بوجوب الجمعة بما هي جمعة لا بما هي ذات سورة بحسب هذا الرأي، والالتزام بعدم جزئيّة السورة للصلاة الواجبة بما هي صلاة واجبة، لا بما هي جمعة.

وعنه (قدّس سرّه)(١) إرجاع التقليد في حرمة الغناء بالإضافة إلى مجتهد، والتقليد في موضوعه بالإضافة إلى مجتهد آخر لا يقول بحرمته، إلى القسم الأوّل.

نظراً إلى تقوّم الحكم بموضوعه، بحيث لو فرض أنّ الغناء عنده شيء آخر، أمكن أن لا يقول بحرمته.

وإلى أنّ المفتي إنّما أفتى بتحريم ذلك المعنى الخارجي لا كلّ ماقدّر أنّه مفهوم اللفظ في متن الواقع.

وإلى أنّه سلّمنا تعلّق الفتوى بمفهوم اللفظ، لكن تعيين المفهوم ليس بنفسه مما

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٤.

يجوز فيه التقليد، بل التقليد في مفهوم اللفظ راجع إلى التقليد في الحكم، والمفروض انه مقلّد في الحكم، فيلزم تقليد مجتهدين في حكم واحد.

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ تقوّم الحكم بموضوعه وإن كان أشدّ من تقوّم الموقّت بوقته كما في القسم الأوّل، إلّا أنّ الاختلاف هناك كان راجعاً إلى حيثيّة واحدة وهي إيقاع الغفيلة في وقت العشاء، بخلاف الاختلاف هنا، فانّ القول بالتحريم يقابل القول بعدمه، لا أنّه يقابل القول بأنّ الغناء هو الصوت المطرب، بل مقابله أنّه الصوت اللهوي أو مع الطرب مثلاً.

ودعوى أنّ القائل بالحرمة لعله لا يقول بحرمة الصوت المطرب لو فرض أنّه غناء، لا وجه لها بعد فرض ترتّب الحرمة في الأدلّة على الغناء بما هو غناء، لكن حيث إنّ اجتهاده في موضوعه قد انتهى إلى أنّه الصوت المطرب اللهوي، فلذا لا يقول بحرمة الصوت المطرب فقط.

ومنه تعرف الجواب عن الثاني وأنّ فتواه بحرمة ذلك المعنى الخارجي من حيث إنّه مطابق مفهوم اللفظ لا بما هو هو، وإن فرض أنّ مطابقه شيء آخر في متن الواقع.

والجواب عن الثالث: إنّ تقليد الشخص في الموضوع لا يصح إلّا باعتبار انتهائه إلى حكم شرعي مترتب عليه، أمّا أنّه يجب ترتّبه عليه بنظر هذا المفتي بحقيقة الموضوع فلا، فيكون نظير متابعة قول اللغوي في معنى الصعيد لترتيب حكمه الشرعي الكلّي المأخوذ من الإمام عليه السلام أو من المجتهد عليه، فهو كما لو قطع المقلّد بأنّ الغناء موضوعاً هو الصوت المطرب، فانّه لا ريب في ترتيب الحرمة المأخوذة من مجتهده عليه وإن لم يعتقد المجتهد أنّه غناء، لفرض حرمة الغناء بما هو غناء على رأيه، فيجوز حينئذٍ اتّباع رأي المتّبع رأيه في موضوع الغناء، وإن لم يعتقد حرمته مطلقاً باعتبار ترتب الحكم على الغناء بما هو غناء من مجتهد آخر.

الرابع: فيما إذا كان عمل العامّي موافقاً للاحتياط، فتارة يكون بعنوان الاحتياط لا بعنوان التقليد وإن كانت الفتوى بما يطابق الاحتياط، وأُخرى بعنوان

التقليد في الاحتياط اللازم المفتى به بعنوانه، وثالثة بعنوان التقليد في الاحتياط الذي لم يعلم حاله من حيث الوجوب والاستحباب.

أمّا الصورة الأُولى فصريح شيخنا العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه)(١) أنّه يجوز تقليد غيره فيه، لعدم سبق التقليد حتى يكون من موارد العدول المتنازع فيه.

لكنّك قد عرفت سابقاً أنّ شيئاً من الأدلّة المانعة من العدول لم يؤخذ في موضوعه عنوان التقليد حتى ندور مدار وجوده وعدمه بعنوانه، بل لابدّ من النظر إلى الأدلّة المانعة من حيث الشمول لما نحن فيه وعدمه.

فنقول: أمّا لزوم المخالفة القطعية ولزوم نقض آثار الأعمال السابقة فلا مجال لهما هنا، لا لعدم التقليد، بل لأنّ المفروض موافقة العمل للاحتياط، فلا يلزم من تعقيبه بتقليد مناف له القطع بالمخالفة، لفرض موافقة الأوّل للاحتياط، كما أنّه لا يلزم منه نقض آثار الأعمال السابقة لموافقة الأعمال السابقة للاحتياط، فلا نقض لها بحيث لوعمل بهذه الفتوى الموافقة للاحتياط أيضاً تقليداً لم يكن مجال للاستدلال بهذين الدليلين أيضاً.

وأمّا قاعدة الاشتغال من حيث دوران الأمر بين التعيين والتخيير فلا مجال لها أيضاً، لامن حيث عدم التقليد، بل من حيث إنّ الفتوى مطابقة للاحتياط، فهي من حيث المطابقة له مبرئة للذمّة قطعاً، لا من حيث العمل على طبقها والاستناد إليها، فلا أثر للدوران هنا من حيث التقليد، بل قبل التقليد أيضاً كذلك.

نعم عدم جريان أصالة عدم الحجّية واستصحاب الحكم المختار لعدم التقليد الموجب للشكّ في الحجيّة والتعيّن، فلا مجال لهما، لعدم الشكّ المنحصر سببه هنا في التقليد، لا لدخل عنوان التقليد في مجراهما.

وأمّا الصورة الثانية: فصريحه (قدّس سرّه) أنّه تقليد يترتب عليه ما يترتب على غيره (٢)وهو فيما إذا كان الاحتياط لازماً شرعاً لابأس به.

---

(١)و(٢) مجموعة رسائل: ص ٩٥.

وأمّا إذا كان لازماً عقلاً فورد الإشكال، لأنّ إجراء الاحتياط كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإن كان تقليدياً لما عرفت كليّة سابقاً في الأُصول العقليّة من أنّ العامّي ـ حيث لا خبرة له بحقائقها وتطبيقها على مصاديقها وتعيين مواردها، لإمكان تصرّف الشارع فيها نفياً وإثباتاً ـ لا مناص له من الرجوع إلى المجتهد، إلاّ أنّ ذلك لا يقتضي جعل حكم مماثل على طبق الاحتياط حتى يتعبّد به العامّي، ليكون نفس العمل الاحتياطي مورداً للتقليد، لئلّا يصحّ العدول عنه.

بل غاية الأمر أن المجتهد يرى أن الشارع لم يتصرف في المورد بنفي ولا إثبات، فيتمحّض المورد للاحتياط اللازم عقلاً، والالتزام بهذا الرأي لا يمنع عن العدول، ولذا ترى أنّ أرباب الفتوى يجوّزون الرجوع إلى غيرهم في موارد الاحتياطات اللازمة من دون تفصيل بين العمل على طبق هذا الاحتياط اللازم بنظرهم برهة من الزمان وعدمه.

لا يقال: وإن لم تكن هذه الصورة من موارد العدول من حيث نفس العمل الاحتياطي، لكنه من حيث الالتزام الذي بلحاظه كان تقليداً تكون من موارده، فبعد الالتزام بعدم تعبّد من الشارع في مرحلة الظاهر على خلاف ما يقتضيه الاحتياط، لا يصح له الالتزام بتعبّد منه كذلك بحسب رأي من يفتي بخلاف الاحتياط اللازم في نفسه.

لأنّا نقول: ليس لهذا الالتزام أثر عملي حتى يجب من باب المقدمة كما في غير مورد الاحتياط، حيث إنّ العمل لو لم يكن عن استناد إلى رأي المجتهد لا يكون مبرئاً للذمّة، بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ العمل إحتياط لا حاجة في كونه مبرئاً إلى التزام واستناد إلى المجتهد. وإنّما كان عدم تصرّف الشارع في المورد من قبيل عدم المانع عن كون المورد مورد لزوم الاحتياط عقلاً، فكون المجتهد أو المقلد ملزماً عقلاً بالفعل بالاحتياط منوط بعدم تعبّد الشارع في الظاهر، لا أنّ الالتزام واجب مقدّمي للعمل حتى يمنع عن العدول عنه كما في غيره.

وأمّا الصورة الثالثة: فظاهر الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) عدم حرمة العدول، لعدم ثبوت كونه تقليداً حتى يترتب عليه أثره.

وهذا يشعر بأنّ المستحب ليس مورداً لأصل التقليد، وحيث إنّه يحتمل استحباب الاحتياط فلم يثبت أنّ العمل على طبقه تقليد، مع أنّه المستحب كغيره في موردّيته للتقليد، لكن حكمه ينافي حرمة العدول، فانّ المستحب لا يخرج عن كونه مستحباً بالعمل على طبقه.

ويمكن أن يكون غرض الشيخ (قدّس سرّه) أنّه ليس تقليداً لزومياً ليكون أثره حرمة العدول.

لكنّك عرفت في الصورة الثانية عدم المانع عن العدول في مورد الاحتياط اللازم فضلاً عن الصورة الثالثة.

الخامس: إذا اختلف اعتقاد المقلد مع رأي المجتهد من حيث العموم والخصوص فله صورتان:

الأولى: ما إذا اعتقد أنّ رأي مجتهده نجاسة خصوص اليهودي مع أنّ فتواه نجاسة مطلق الكافر، فالتزم بنجاسة خصوص اليهودي، ثم تبيّن له أنّ مجتهده يرى نجاسة مطلق الكافر. والكلام فيه تارة من حيث تحقق أصل التقليد بحيث لو لم يتحقق لكان له الالتزام بطهارة اليهودي على رأي مجتهد آخر، وأُخرى من حيث إنّه تقليد يمنع عن التبعيض فلا يصح له الالتزام بطهارة النصراني على رأي مجتهد آخر.

أمّا الكلام من الجهة الاولى، فالوجه في عدم تحقق التقليد رأساً، أنّ نجاسة اليهودي بما هو يهودي ليست متعلّقة لرأي المجتهد واقعاً، فلم يتعلّق الالتزام بما هو متعلّق الرأي، وما تعلّق به ليس متعلّقاً لرأي المجتهد. والوجه في تحققه: أنّ الرأي حيث كان واقعاً متعلّقاً بنجاسة كل كافر بنحو العموم لا بنحو الإهمال، فنجاسة اليهودي أيضاً متعلّق الرأي، وإن كانت لجهة جامعة بين اليهودي والنصراني، إلّا

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٥.

إذا فرض الالتزام بنجاسة اليهودي بما هو يهودي بحيث لو علم أنّه من حيث كونه كافراً نجس لم يلتزم بها، وهو بعيد من المقلّد المنقاد لمقلَّده.

وأمّا الكلام من الجهة الثانية فالوجه في المنع عن التبعيض: إنّا وإن صحّحنا أصل التقليد من حيث إنّ نجاسة اليهودي متعلّق الرأي في ضمن رأيه بنجاسة كلّ كافر بنحو العموم، لكنه حيث إنّه رأي واحد بالإضافة إلى حكم عمومي واحد مستفاد من حيث العموم من مدرك واحد والاستفادة واحدة، فلا يصح له تبعيض هذا الواحد بلحاظ أفراد متعلّقه وأصنافه، لعدم الدليل على صحته، بل التحقيق عدم إمكان التبعيض في التقليد، فانّ المقلّد إذا التزم بنجاسة اليهود بما هم يهود، فهي غير متعلّقة لرأي المجتهد بهذا العنوان أصلاً، وإن التزم بنجاستهم لا بهذا العنوان بل بعنوان أنّهم كفرة، فالطرف للالتزام بالمطابقة وإن كان نجاسة اليهود، إلّا أنه بالالتزام التزام بنجاسة سائر الكفرة، وإن التزم بنجاستهم بما لهم من العنوان الدخيل في نجاستهم في نظر المجتهد، وإن زعم في مقام التطبيق أنّ ذلك العنوان عنوان اليهوديّة **والتهوّد،فهو** خطأ في التطبيق، وهو في الواقع ملتزم بنجاستهم بما هم كفرة، فالالتزام بنجاسة النصراني على رأي مجتهد آخر عدول لا تبعيض، ففي الحقيقة عنوان التبعيض منافٍ لعنوان التقليد، فامّا ان لا يتحقق التقليد أو لا يتصوّر التبعيض. ومنه ظهر الوجه في تحقق أصل التقليد، وأنّه ليس كون نجاسة اليهودى متعلّقة للرأي ضمناً، فانّه لو انحلّ الرأي حقيقة إلى آراء متعددة بحسب تعدد الأحكام المنحلّ إليها الحكم العمومي، لم يكن في الحقيقة تبعيضاً بين أفراد الكلّي المتعلّق لرأي واحد، بل السبب تحقق الالتزام، ولو بالالتزام بالإضافة إلى نجاسة كلّ كافر بسبب الالتزام بنجاسة اليهود بالتقريب المتقدّم.

الصورة الثانية: ما إذا اعتقد أنّ رأي مجتهده نجاسة مطلق الكافر فالتزم بها، فظهر أنّ فتواه نجاسة خصوص اليهودي. وظاهر الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) أنّه تقليد في الخاص.

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٥.

ولعلّ الوجه فيه أنّ الالتزام بنجاسة مطلق الكافر بالتضمّن التزام بنجاسة اليهودي، فيدخل متعلّق الرأي في ضمن ما التزم به، وإن اعتقد أنّ ما التزم به بتمامه متعلّق رأي مجتهده،وليس كالصورة السابقة المتوقفة على انحلال الرأي إلى آراء متعددة ليمنع عنه، نعم لابدّ من جعل الالتزام بنجاسة الكافر بما هو كافر من باب الخطأ في التطبيق، وإلّا لم ينفع التضمّن، إذ متعلّق الرأي نجاسة اليهودي بخصوص عنوانه، ولم يتعلّق الالتزام بهذا العنوان بل بعنوان لم يتعلّق به الرأي.

السادس: لونسي فتوى من قلّده فيها،ففيه جهات من الكلام:

الاولى: في وجوب الفحص والسؤال عنها حتى يتذكّرها ويعلمها.

واستدل عليه الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) بأنّ وجوب البقاء عليها مطلق فيجب تحصيل مقدماته.

ولا يخفىٰ عليك أنّ معنى وجوب البقاء وحرمة العدول ليس إلّا تعيّن ذلك الحكم المماثل المجعول على طبق المفتى به، لا وجوب البقاء وحرمة العدول زيادة على ذلك الحكم المماثل، وكذا بناءً على الطريقيّة المحضة ليس حرمة العدول إلّا تعيّن الفتوى المأخوذة بها في كونها مبرئة للذمة في ثاني الحال، ولا حكم شرعي غيرها حدوثاً وبقاءً، وعليه فمعرفة الحكم بما له من الموضوع الكلي حدوثاً وبقاءً على نهج واحد من حيث وجوبها نفساً أو بحكم العقل أو بنحو آخر.

الثانية: لو يئس عن تذكّرها على وجه القطع فهل يكتفي بالظن أو لا؟

وعن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(٢) تقوية العدم لوجهين :

أحدهما: أنّ تلك الفتوى إنّما أمر بالعمل بها لكونها طريقاً لامتثال الواقع ،فإذا تعذّر الامتثال عن ذلك الطريق تعيّن الرجوع إلى طريق آخر مجعول من الشارع عند

---

(١) و (٢) مجموعة رسائل: ص ٩٥.

عدم القدرة على الأوّل.

ثانيهما: أنّ مدرك وجوب البقاء من قاعدة الاشتغال والإجماع غير جار هنا. والثاني واضح، حيث إنّ المتيقّن من موارد الاجماع غير هذه الصورة، وأمّا الأوّل فلأنّه لا قطع بالفتوى حتى يقال إنّها مقطوعة الحجية والفتوى الأُخرى مشكوكة الحجيّة.

قلت: أمّا الوجه الأوّل ففيه:

أوّلاً: أنّ مقتضى القاعدة بعد تعذّر العلم بالطريق المعتبر هو الاحتياط، فلو دار أمر فتوى المقطوعة حجيّة فتاواه بين شيئين يجب الاحتياط بالجمع بينهما تحصيلاً لامتثال الطريق المعتبر، لا التنزّل إلى الظنّ ولا إلى طريق آخر، وليس الاحتياط هنا كالاحتياط في مطلق الطريق كي يكون متعذّراً أو متعسّراً.

وثانياً: أنّ المفروض في موارد العدول أنّ الطريق الآخر بعد العمل بهذا الطريق مشكوك الحجيّة، فما لم يسقط هذا الطريق المنسي بالكليّة لا يرتفع الشكّ عن حجيّة الفتوى المقابلة لها، ومن الواضح دوران الأمر حينئذٍ بين مظنون الطريقيّة والمبرئيّة للذمّة ومشكوك الطريقيّة، لأنّ الظنّ بأن هذا هو المفتى به بوجوب الظنّ بأنّه مبريء للذمة، ولا يوجب التنزّل إلى الطريق المشكوك الحجيّة مع وجود مظنونها.

وأمّا الوجه الثاني فقد عرفت الحال في قاعدة الاشتغال، فانّه وإن لم يقطع بالفتوى لكن الظنّ بها يوجب الدوران بين المظنون والمشكوك .

الثالثة: إذا يئس عن المنسي على وجه جاز له الرجوع إلى غيره فرجع فتذكر الأوّل، فهل يرجع إلى الأوّل أو يبقى على الثاني؟.

وعن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) حكاية الرجوع إلى الأوّل عن بعض

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٦.

معاصريه، نظراً إلى أنّ نسيان الحكم لا يغيّره ولا يرفعه وانّما يعذّر في الرجوع، فإذا ارتفع العذر عاد الحكم.

وأورد عليه الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) بأنّ النسيان الذي لا يغيّر الحكم نسيان نفس الحكم، لا نسيان الموضوع الموجب لعدم التمكن من الامتثال، فهو من العجز الرافع للتكليف الواقعي فعوده يحتاج إلى دليل.

ولا يخفىٰ عليك أنّ تخصيص النسيان هنا بالموضوع بملاحظة أنّ وجوب العمل بالفتوى غير منسي، وإنّما المنسي متعلّق هذا الوجوب وهي الفتوى، وأمّا بناءً على ما عرفت غير مرّة من أنّ معنى وجوب العمل بالفتوى في الحقيقة إيجاب العمل الخاص من صلاة وغيرها، فإن كان التقليد مما يتحقق بنفس العمل على طبق الفتوى فالحكم الخاص هو المنسي، وإن كان لا يتحقق إلّا بصدور العمل عن التزام أو استناد إلى الفتوى فللنسيان مساس بمتعلّق الحكم أيضاً، لأنّ الفتوى أُخذت في متعلّق موضوع الحكم، وعلى أي حال فالنسيان غير متمحّض في الموضوع، بل إمّا متمحّض في الحكم أو يعمّه ومتعلّقه. مضافاً إلى أنّ عدم القدرة على الفعل إذا كان بلحاظ طبع الفعل يمنع عن أصل توجه البعث والزجر واقعاً، وأمّا إذا كان بلحاظ الجهل والنسيان فهو يمنع عن فعليّة البعث والزجر، لأنّ المتعلّق على الفرض مقدور بذاته، فجعل الداعي إليه في حدّ ذاته معقول، وعروض الجهل والنسيان سواء كان بالإضافة إلى الحكم أم إلى موضوعه الكلي أم إلى متعلقاته، يمنع عن فعلية البعث والزجر، لعدم إمكان فعليّة الدعوة حينئذٍ، وحيث إنّ عدم فعليته بسبب الجهل والنسيان عقلي، فلا محالة يصير التكليف فعليّاً بالعلم والتذكر، ولا يقاس بموارد الاجزاء من حيث احتمال سقوط التكليف الواقعي بسقوط ملاكه، لأنّ الكلام بالإضافة إلى

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٦.

مابعد العلم والتذكر لا حال الجهل والنسيان، فلا ينبغي الشكّ في عدم سقوط التكليف الواقعي، كما لا ينبغي الريب في فعليّة التكليف الواقعي بالعلم والتذكر. هذا بناءً على جعل الحكم المماثل. وأمّا بناء على الطريقيّة المحضة فالأمر أوضح، لبقاء القطع بمبرئيّة العمل بفتوى هذا المفتي على حاله حتى بعد نسيانها، غاية الأمر أنّه لا يتمكن من الأخذ بالمبرىء لا أنه سقطت الفتوى عن المبرئيّة عن الواقع ، ففي صورة التذكر أيضاً يدور الأمر بين ما هو مقطوع المبرئيّة ومشكوك المبرئيّة للشكّ في بقاء الفتوى الثانية على حالها من المبرئيّة، فيعود موضوع مسألة العدول منعاً وجوازاً إشكالاً وجواباً، واستصحاب مبرئيّة الفتوى الثانية بعينه استصحاب التخيير الذي تصورناه على الطريقيّة المحضة. نعم بناءً على جعل الحكم المماثل والشكّ في سقوط التكليف الواقعي في طرف المنسي لابدّ من استصحابه، فيكون واصلاً بالأصل فيصير فعلياً، كما أنّ التكليف الفعلي في الطرف الآخر أيضاً مشكوك البقاء فيستصحب، فينتج التخيير كما في الابتداء، ولا مجرى لأصالة عدم فعليّة التكليف الثابت في حال النسيان، حيث لا شكّ في فعليته بعد تذكّره إلّا احتمال سقوطه واقعاً وعدم ثبوته إلى زمان التذكر، ومع ثبوته وبقائه إلى حال التذكر لا ريب في فعليته.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) ذكر في تتمة البحث: ما إذا أخذ رسالة المجتهد وبنى على العمل بما فيها بناءً على أنّ ذلك تقليد، فتعذّرت عليه مسائل تلك الرسالة كلاً أو بعضاً، فانّه يرجع إلى الغير ولا يعود إلى الأوّل بعد رفع العذر. وجعل (قدّس سرّه) عدم الرجوع إليه هنا أوضح من صورة النسيان.

ولعل الوجه تمحّض هذه الصورة في عدم القدرة على امتثال وجوب البقاء

(١) مجموعة رسائل: ص ٩٦.

على ما بنى على العمل به من دون أن يستند عدم القدرة إلى النسيان.

لكنك خبير أنّ تعذّر مسائل تلك الرسالة ليس بمعنى سقوط متعلّقاتها عن حيز القدرة في ذاتها، بل ضياع الرسالة أو حدوث آفة أُخرى بها يوجب الجهل بفتاوى مجتهده، ولأجل الجهل بها يمتنع الأخذ بها عملاً، فيعود حكم الجهل والنسيان بتمامه، فتدبّر.

السابع: هل يجوز العدول إلى الأعلم من غيره بناءً على حرمة العدول في نفسه أو لا؟

قد مرّ بعض الكلام في مسألة البقاء على تقليد الميت. ونقول هنا:

أمّا بالنظر إلى ما يستقلّ به عقل العامّي فليس لسبق التقليد في نظره خصوصية، بخلاف الأعلميّة فلا يقطع ببراءة الذمة إلّا بالعدول، وفتوى غير الأعلم بحرمة العدول لا تجديه شيئاً، لأنّ حجّيّة فتواه بقاءً كحجّيتها حدوثاً لا يعقل أخذها منه، وفتوى الأعلم بحرمة العدول عن غيره مجدية، إلّا أنّه في الحقيقة بقاء بتقليد الأعلم، وعليه فيتعيّن على العامّي العدول إلى الأعلم.

وأمّا بالنظر إلى مقتضيات الأدلّة فقاعدة الاحتياط معارضة بالمثل، لكون كلّ من الفتويين ذات خصوصيّة يحتمل معها التعيّن، والإجماع لا إطلاق له بحيث يعمّ ما نحن فيه، لكونه دليلاً لبّياً، وسائر الأدلّة على فرض صحتها تعم العدول إلى الأعلم وغيره. وأمّا أدلة تعيّن الأعلم فقد عرفت حال الاطلاقات في حد ذاتها، فضلاً عن شمولها لما نحن فيه. و أمّا حكم العقل بتعيّن الأعلم فالتقريب المعروف غير مفيد، لأنّ تعيّنه بملاحظة قصور حكم العقل بمبرئيّة فتوى غيره، فلا يعارض الدليل على مبرئيتها وإن كان أصلاً. وأمّا بناءً على ماقرّبناه أخيراً فهو لا يعقل الفرق فيه بين سبق التقليد لغيره وعدمه. لأنّ التسوية بين العالم والجاهل قبيحة، سواء كان هناك سبق تقليد لمن هو جاهل بالإضافة إليه أم لا.

مسألة: في ما إذا علم المكلّف بصدور أعماله السابقة عن تقليد لكنّه يشكّ في صدورها عن تقليد صحيح أم لا.

ومقتضى العنوان أنّ المشكوك حيثيّة صحّة تقليده لا صحة عمله بعد فرض صحّة تقليده.

ومنشأ الشكّ في صحة تقليده، تارة الشكّ في استجماع من قلّده لشرائط الإفتاء سواء كان مقلّده معروفاً بعينه ويشكّ في استجماعه للشرائط أم تردد بين المستجمع وغيره، وأُخرى الشكّ في أنّ استناده إلى المستجمع هل كان بميزان شرعي أو بلا ميزان.

ومرجع الشكّ في الصورة الأُولى إلى أنّ تكليفه الفعلي هل هو على طبق فتوى من قلّده فيها أو لا، ومن هذه الجهة لا يكون مجرى قاعدة الفراغ لتصحيح العمل أو التقليد، إذ لا شكّ في موافقة العمل للفتوى، بل في موافقة تكليفه الفعلي لعمله، ولا يحرز تكليفه الفعلي باجراء قاعدة الفراغ المقتضية لصحة العمل إذا شكّ في إتيانه على وجه يطابق تكليفه الفعلي أم لا، لا ما إذا شكّ في أنّ تكليفه الفعلي ماذا، وأنّه كان موافقاً لعمله المعلوم بحدّه أم لا؟

لكنّه إذا كان تقليد المشكوك حاله فعلاً بميزان شرعي في تلك الحال، فلا ينبغي الشكّ في صحّة تقليده وما صدر منه من الأعمال، سواء قلنا بالموضوعيّة أم بالطريقيّة. أمّا على الاولى فواضح. وأمّا على الثانية فلأنّ المفروض أنّ مقتضى الطريقيّة كون موافقة الطريق مبرئة للذمة ومعذّرة عن مخالفة الواقع.

وإذا لم تكن بميزان شرعي فلا مصحح لعمله، لأنّ قاعدة الفراغ بالإضافة إلى موافقة تكليفه للفتوى التي استند إليها غير مجدية، واستناده أيضاً معلوم الفساد، لفرض صدوره عن غير ميزان شرعي، وأمّا عمله فلا شكّ فيه من حيث إتيانه بحدّه الموافق للفتوى، إنّما الشكّ في موافقة الحكم الفعلي له.

وأمّا الصورة الثانية فحيث إنّ الالتزام بالفتوى والاستناد إليها عمل من

أعماله يشكّ في إيقاعه على وجه صحيح، فهو مجرى قاعدة الفراغ، لكنه إذا تمحّض الشكّ في هذه الحيثيّة لم تكن صحة العمل منوطة به بوجه، لأنّ المفروض مطابقة العمل لفتوى من يجب عليه اتّباع فتواه، والاستناد والإلتزام ليس من شرائط صحة العمل، ولا يناط به توجّه التكليف الفعلي به، بل يفيد الاستناد في مقام مخالفة الفتوى للواقع فانّه معذّر حينئذٍ. نعم تصحيح الالتزام والاستناد يفيد فيما يترتب على عنوان التقليد من البقاء والعدول وأشباه ذلك لو كان كذلك.

ومما ذكرنا يعلم حال الصورة المركبة من الصورتين، وهي ما إذا كان منشأ الشكّ في الصحّة الشكّ في استجماع المفتي للشرائط، والشكّ في الاستناد بوجه شرعي، فانّ قاعدة الفراغ وإن اقتضت صحة الاستناد، لكنّه يترتب على صحته آثار نفس الاستناد شرعاً من البقاء والعدول وشبهه، وليس من آثاره شرعاً استجماع المفتي للشرائط، والمبرئيّة للذمة ليست من آثار الاستناد الصحيح شرعاً حتى تترتب عليه، بل من آثار الفتوى الصحيحة، والاستناد إلى الحجة الشرعيّة مبريء عقلاً.

مسألة: إذا شكّ في صدور أعماله السابقة عن تقليد صحيح، فهل يبني فيه على صدورها صحيحة أو لا؟.

ومختصر القول: انّ التقليد إن كا مجرد تطبيق العمل على فتوى صحيحة، فالشكّ فيما نحن فيه راجع إلى الشكّ في موافقة عمله لفتوى صحيحة أم لا، ومن هذه الحيثيّة مجرى قاعدة الفراغ، لتمحّض الشكّ على الفرض في موافقته لتكليفه الفعلي.

وإن كان التقليد هو الالتزام بفتوى صحيحة، أو العمل عن التزام واستناد إلى فتوى صحيحة فيتصور فيه أقسام:

أحدها: ما إذا شكّ في أصل الالتزام والاستناد من دون شكّ في صحته

من حيث صدوره عن ميزان شرعي وإضافته إلى فتوى صحيحة على تقدير وجوده.

ثانيها: ما إذا شكّ في وجوده وفي صحته، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في وجوده الصحيح من دون شكّ في صحّة عمله من حيث نفسه ومن حيث مطابقته لفتوى صحيحة، وقد عرفت سابقاً أنّه بعد فرض مطابقة العمل لتكليفه الفعلي لا أثر للاستناد ذاتاً وصفة في صحّة العمل بل في أمر آخر.

ثالثها: ما إذا شكّ في موافقة عمله لتكليفه الفعلي من جهة الشكّ في الاستناد بوجه صحيح إلى فتوى صحيحة، فإنّ موافقة العمل للفتوى وإن لم تكن منوطة بالالتزام والاستناد إلى الفتوى، إلّا أنّ تطبيق العمل على الفتوى الصحيحة لا يكون إلّا بتمسك صحيح بفتوى صحيحة.

وجريان قاعدة الفراغ في العمل في هذه الصورة لا شبهة فيه كما أنّ عدم جريانها في العمل في الصورتين المتقدّمتين أيضاً لا ينبغي الريب فيه. وأمّا في وجود الالتزام من حيث أثر نفسه أو في صحته أو في وجوده الصحيح فمبني على عموم القاعدة للشكّ في الوجوب وفي الصحة، أو إرجاع الشكّ في الصحة إلى الشكّ في الوجود الصحيح.

الفصل الثالث
في ما يتعلّق بالعمل بالاحتياط

مسألة: في أنّ العمل بالاحتياط هل هو تقليدي أو لا؟

ربما يقال بأنّه تقليدي، لأنّ المسألة خلافية.

لكنّه لا يخفى أنّ مجرد كون المسألة خلافية نظرية اجتهادية لا يقتضي أن تكون تقليدية، ألا ترى أنّ أصل التقليد خلافي جوازاً ومنعاً ومع ذلك لا يقتضي أن يكون تقليدياً، وكذلك تقليد الأعلم خلافي ومع ذلك ليس بتقليدي، إلى غير ذلك من النظريات والخلافيات، بل كونه تقليدياً يتبع أن يكون على طبق المورد حكم مماثل يمكن أن يكون العامّي متعبّداً به ومنشأ لحركته على طبقه، فلو لم يكن هناك حكم مماثل أو كان ولكن لم يمكن منشئيته لحركة العامّي للزوم المحال، فلا محالة لا يكون تقليدياً.

نقول: للاحتياط حيثيتان:

إحداهما: الحيثية العارضة للاحتياط بعنوانه من وجوب شرعي حقيقي أو طريقي، أو حرمة نفسيّة بملاحظة انطباق عنوان مبغوض عليه.

ثانيتهما: الحيثيّة المخرجة للاحتياط عن كونه احتياطاً، لأنّ الشارع لو

تصرّف في مورده بنفي أو اثبات تعيّن أحد الطرفين شرعاً فلا مورد للاحتياط عقلاً.

أمّا بلحاظ الحيثيّة الأُولى فالمسألة تقليديّة بلحاظ العارض والحيثيّة، لا بلحاظ المعروض والمتحيّث، فترتّب الأثر المترقب من العمل الاحتياطي غير منوط بالتقليد، وإن كان كونه فاعلاً للواجب أو تاركاً للحرام قابلاً للاستناد إلى فتوى المجتهد.

وأمّا بلحاظ الحيثيّة الثانية فالمسألة تقليديّة من حيث نفس عنوان الاحتياط، لعدم تمكّن العامّي من استنباط تمحّض المورد للاحتياط، وعدم تصرّف الشارع فيه بنفي أو إثبات إلّا بالرجوع إلى من له الخبرة بذلك وهو المجتهد، ولذا ذكرنا أنّ إجراء الأُصول العقليّة منوط بنظر المجتهد، لعدم الخبرة للعامّي بتمحّض المورد لها بلحاظ إمكان تصرف الشارع في مواردها.

والتحقيق: إنّ حرمة الاحتياط نفسياً وعدمها مهمة في مقام حصر طريق الامتثال في الاجتهاد والتقليد وعدمه، بل المهم ترتب الأثر المترقب من المعاملة والعبادة على الاحتياط، وحيث إنّ فرض الاحتياط حقيقة هو فرض ترتب أثر الواقع، فلا محالة يؤول البحث إلى البحث عن تحقق العبادة كالمعاملة بالاحتياط وعدمه لأجل خصوصيّة مأخوذة في العبادة بحيث لا تتحقق إلّا بالامتثال التفصيلي عن اجتهاد أو تقليد كقصد الوجه على القول بأنّه كذلك، فهو في الحقيقة بحث عن قبول العبادة للاحتياط وعن التمكّن منه في العبادة، وكونه كذلك لا يعلم إلّا بالاجتهاد والتقليد، فمعنى التقليد حينئذٍ التعبّد بعدم تلك الخصوصيّة شرعاً، ولازمه إمكان الاحتياط، لا التعبّد بإمكانه ولا التعبّد بجوازه شرعاً في قبال حرمته نفساً، كما أنّ معنى التقليد في مقام إجراء قاعدة الاحتياط اللازم بحكم العقل هو التعبّد بعدم الحكم شرعاً نفياً أو إثباتاً، بحيث لا يكون مجرى للقاعدة الملزمة بالاحتياط عقلاً لا التعبّد به شرعاً.

مسألة: هل للمكلّف الاكتفاء بالاحتياط في إحراز الواقع، أولا بدّ فيه من الاجتهاد أو التقليد حتى يتمكّن من الامتثال التفصيلي؟.

وما ذكر في وجه المنع أُمور، أوجهها وجوه:

أحدها: الإجماع المدّعى على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها خصوصاً إذا استلزم التكرار، فعن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) عدم الخلاف في عدم صحته، بل المعلوم من طريقة الشرع عدم مشروعيته.

ثانيها: إخلاله بقصد الوجه المعتبر عقلاً، **ولو لاحتماله** الذي لا يدفع باطلاق دليل المأموربه، ويكون مقتضى الأصل فيه الاشتغال كما في محلّه.

ثالثها: كونه لعباً بأمر المولى مع التمكّن التام من إتيانه بعينه تفصيلاً خصوصاً إذا استلزم التكرار كراراً، فانّه عبث محض، فيكون العمل حينئذٍ منبعثاً عن داع شيطاني لا عن داع إلهي.

ويندفع الجميع:

أمّا الأوّل: فلأنّه غير ناظر إلى مقام إحراز الصلاة الواقعيّة بالاحتياط، بل الاكتفاء بفعل صلاة لا يعلم أحكامها لا ما يعلم اشتماله على جميع أجزائها وشرائطها ولم يتميّز الواجب من المستحب منها، كما في قولهم: عمل العامّي بلا اجتهاد ولا تقليد باطل. فانّه غير ناظر إلى الاحتياط بل إتيان مجرد فعل لا يدرى موافقته للمأموربه لا اجتهاداً ولا تقليداً، فانّ الفعل حينئذٍ لا يكون مطابقاً للمأموربه بحسب العادة إلّا باجتهاد أو تقليد، فلا يصح الاقتصار عليه، لا أنّه باطل بحسب الواقع ولو ظهر موافقته له أو للفتوى كما سيجيء مفصّلاً إن شاء الله تعالى. مضافاً إلى أنّه نقل الإجماع وهو غير مفيد في مورد النزاع.

وأمّا الثاني: فيدفع أوّلاً: بمنع اعتبار قصد الوجه، إمّا لعدم دخله في الإطاعة بنظر

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٥٠.

العقلاء، فيرجع في دفعه إلى إطلاقات أدلة الإطاعة كما عن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) (١)، وإمّا لأنّ اللازم في باب الإطاعة عقلاً هو التخلص من عقاب مخالفة التكليف. وعدم اعتباره في التخلّص المذكور مقطوع، لحصول الموافقة اللازمة بموافقة الأمر من حيث متعلّقه كما عن غيره (رحمه الله)، وإمّا لأنّ قصد الوجه لو اعتبر لكان معتبراً في الغرض الباعث على التكليف، ومع احتماله و إن كان اللازم عقلاً تحصيله، لكنه ليس كالقربة مما يتنبه له العامة حتى يكون مجرد احتماله عندهم كافياً في لزوم تحصيله ليصح الاتكال من الشارع في الإلزام بتحصيله على حكم عقولهم بلزوم تحصيله، فلا بدّ من تنبيه الشارع عليه وليس منه عين ولا أثر في الآيات والروايات، فهذه مقدّمات القطع بعدم دخله في الغرض و إلّا لزم الإخلال بالغرض.

وهذه الوجوه و إن لم تكن خالية من بعض المناقشات كما يظهر بالمراجعة إلى محلّها، لكنّه لا شبهة في عدم اعتباره كما حرّر مفصّلاً في الأُصول.

وثانياً: بامكانه في موارد الاحتياط بناءً على اعتباره، فلا يلزم الإخلال به، أمّا في المتباينين فلامكان قصده غاية وتوصيفاً، فيأتي بالصلاتين لوجوب تلك الصلاة الواجبة واقعاً، أو يقصد تحصيل الصلاة الواجبة بما هي واجبة بفعل الصلاتين، فلا إخلال بقصد الوجوب، بل الإخلال بالتميز، حيث لا يعلم أنّ أيّاً من الفعلين يقع واجباً وموجّهاً بهذا الوجه واقعاً، وقصد التميز ليس في الاعتبار على حدّ قصد الوجه. وأمّا في الأقلّ والأكثر فالأمر أوضح، نظراً إلى انطباق الواجب النفسي على المأتي به و إن لم يكن المأتي به بتمامه مطابق الواجب النفسي.

لا يقال: قصد الوجه إنّما يعتبر لأنّ الوجه الشرعي محاذ للوجه العقلي، فيكون إتيان الفعل بعنوانه و بوجهه الشرعي إتياناً للفعل بوجهه العقلي، فيصدر منه حسناً في الخارج، فانّ العناوين المحسنة ما لم تقصد لا تقع الأفعال مُعنونة بها

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٥٠.

في الخارج، لأنّها من الأُمور القصدية، وحيث لا يعلم بكون الأكثر واجباً نفسياً فلا يمكن إتيانه خارجاً معنوناً بهذا العنوان ليقع الوجه الشرعي بحذاء الوجه العقلي ليصدر العنوان الواقعي بالقصد والاختيار.

لأنّا نقول: ليس الوجوب وأشباهه كما بيّناه في محلّه من عناوين الأفعال الخارجية كالعناوين المحسّنة والمقبّحة، فهي في حدّ ذاتها لا تكون عناوين الأفعال الخارجيّة، فلا يضرّ عدم قصد الأفعال معنونة بها، بل المقدار اللازم من قصد الوجه إيجاد الفعل بداعي وجوبه بما هو وجوب، لا بما هو أمر مع قطع النظر عن كونه وجوباً أو ندباً، ومن الواضح وجود الوجوب النفسي ووجود الواجب النفسي في ضمن الأكثر. فتدبّر.

ومما ذكرنا من محاذاة الوجه الشرعي للوجه العقلي تبيّن أنّ عدم تمييز الجزء الزائد المشكوك من حيث الوجوب والاستحباب غير ضائر، إذ اللازم قصد الوجه النفسي لا الوجه الغيري أو الجزئيّة الانتزاعيّة، لأنّ الفعل بما هو معنون بعنوان حسن واحد واجب بوجوب نفسي واحد وإن كان كلّ جزء لا بلحاظ هذا الوجوب النفسي حسناً في نفسه، فحيث إنّ الوجه النفسي الشرعي واحد على الفرض، فذلك الوجه العقلي المحاذي له الواجب قصده بقصد ما يحاذيه أيضاً واحد، فلا يجب قصد غير الوجه النفسي فانّ ما يحاذيه ليس ملاك هذا الوجوب اللازم امتثاله بنحو يقع في الخارج معنوناً بعنوانه الحسن، فلا تغفل.

وأمّا الثالث: فالجواب عنه: أنّ اللعب إمّا يكون ضائراً بداعي الأمر بحيث لا يصدر الفعل عن داعي الأمر، أو يضرّ به بحيث يكون تشريكاً في الداعي، أو يكون عنواناً للفعل فيكون الفعل معنوناً بعنوان قبيح. والكل باطل.

أمّا صدور الفعل لا عن داعي الأمر فهو خلف، لأنّ المفروض أنّ المحرّك الأصلي نحو الصلاة الواجبة واقعاً هو الأمر بها، غاية الأمر اختيار هذه الكيفيّة من الامتثال على غيرها لداع آخر.

ومنه تبيّن بطلان تشريك شيء في داعي الأمر، بل اختيار هذه الكيفيّة لهذا الداعي، وعليه فلا فرق بين أن يكون عقلائيّاً أو غير عقلائي، إذ لو كان تشريكاً بطلت العبادة ولو كان الدخيل داعياً عقلائيّاً، ولو لم يكن تشريكاً صح العمل وإن كان الداعي غير عقلائي.

وأمّا كونه عنواناً لفعل الصلاة فلا وجه له، لأنّ اللعب يحصل بالتكرير لا بالعمل المكرر، فالصلاة المكرّرة ليست مصداقاً للّعب بل تكريره للصلاة لعب، وبعبارة أُخرى: الإطاعة اليقينيّة تحصل بأحد نحوين، إمّا بالامتثال التفصيلي العلمي أو عن اجتهاد وتقليد، وإمّا باتيان صلاتين أو أكثر، فكل من النحوين محصّل لليقين باطاعة الأمر، ومن هذه الحيثيّة ليس شيء منهما لغواً وعبثاً، لكن مع إمكان الأوّل وعدم ترتّب غرض عقلائي على تحصيل اليقين باطاعة الأمر بالنحو الثاني يكون هذا النحو بهذه الخصوصيّة لا من حيث المحصّلية لليقين عبثاً بلا فائدة، لا أنّ الصلاة الواقعيّة الموجودة في ضمن الصلوات المتكررة توصف باللغوية والعبثيّة، فالعبثيّة واللغويّة وصف المجموع بما هو، حيث لا فائدة فيه من حيث خصوصيته، فلم يلزم وصف عنواني قبيح في الصلاة المأتي بها موافقة لأمرها في ضمن المجموع. هذا كلّه فيما إذا تمكّن من الامتثال التفصيلي علماً. وأمّا الامتثال عن اجتهاد أو تقليد، فلا يلازم تركه اللغوية، لإمكان تعلّق الغرض بإتيان الواقع بما هو، لاشتماله على المصلحة ولخلوصه عن شوب احتمال الإعادة والقضاء بتبدّل الرأي وشبهه، بل تقدّم الامتثال التفصيلي العلمي إنّما يكون إذا أمكنه بسهولة، وإلّا فلو كان في تحصيل العلم بالحكم الواقعي صعوبة، صح تحصيل اليقين بالامتثال بالاحتياط بداعي كونه أسهل وأخف مؤونة منه وكفى به داعياً عقلائيّاً.

مسألة: إذا ترك العامّي التقليد والاحتياط معاً قصوراً أو تقصيراً، وأتى بعمل اتفق مطابقته للواقع صح العمل، وهو من القضايا التي قياساتها معها، فلا يحتاج إلى

البرهان بل إلى التنبيه، إذ المفروض أنّ الأثر مترتب على أمر مطابق بحدوده وقيوده للمأتي به، فاعادته أو تداركه خلف، كما أنّ عدم ترتب أثره عليه عبادة كانت أو معاملة خلف، وحيث إنّ المفروض قصور المكلّف وعدم تنبّهه لوجوب التقليد وغفلة المكلّف حال العمل عنه ولو مع فرض تنبّهه وتقصيره فيه، فلا محالة يتأتي منه قصد القربة المنوط به العبادة. وأمّا مع تنبّهه حال العمل فالظاهر عدم تأتي قصد القربة منه، إلّا إذا أتى به رجاءً لموافقته لرأي المجتهد وبنائه على المراجعة إليه في استكشاف حال ما أتى به، فانّ التقرب به حينئذٍ أمر معقول.

ثمّ إنّ هذا كلّه إذا انكشف مطابقته للواقع حقيقة علماً. وأمّا إذا انكشف مطابقته لرأي المجتهد، فهل العبرة برأي المجتهد في حال العمل أو في حال التنبّه؟

وجه الأوّل: أنّ العامّي مكلّف في حال العمل بالرجوع إلى المجتهد، وقد مرّ مراراً أنّ معنى وجوب التقليد إيجاب ما يراه واجباً وتحريم ما يراه حراماً، فالواجب عليه في تلك الحال هو القصر مثلاً، وقد أتى به على الفرض وإن لم يتنبّه لما وجب عليه في رأي مجتهده، وكذا على القول بوجوب التقليد مقدمة لامتثال الأحكام الواقعيّة كما عن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) فانّ مقتضاه وجوب الالتزام بفتوى مجتهده مقدمة لامتثال الأحكام الواقعيّة، والمفروض موافقة عمله لفتواه المنوط بها امتثال الأحكام الواقعيّة.

ووجه الثاني: انّ وجوب التقليد ليس مقدّميّاً كما يراه الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) لما مرّ في محلّه من أنّه عين العمل، فان وافق الواقع كان هو هو، ولا اثنينية كي تتحقق المقدميّة، وإن خالفه كان بينهما الغيرية لا المقدميّة، وكذا ليس نفسياً بمعنى انبعاثه عن مصلحة أُخرى غير مصلحة الواقع كسائر الواجبات النفسية، بل نفسي بمعنى انبعاثه عن نفس مصلحة الواقع إيصالاً

---

(١) مجموعة رسائل: ص ٤٨.

للواقع بعنوان آخر، فإيجابه بداعي إيصال الواقع بعنوان تطبيق العمل على ما يفتي به المفتي، أو طريقي بمعنى إيجابه بداعي تنجيز الواقع عند الموافقة والاعذار عنه عند المخالفة. ومثل هذا الإيجاب النفسي بهذا الداعي أو مثل الإيجاب الطريقي بذاك الداعي لا يكون فعلياً ومحققاً بوجوده الحقيقي، إلّا إذا صلح لأن يكون إيصالاً للواقع أو منجزاً له. وليس ذلك إلّا شأن وجوده الواصل دون ما لم يصل،وعليه فليس فتاوى المجتهد في حال الغفلة أحكاماً فعليّة على المقلّد الذي كانت وظيفته الرجوع إلى ذلك المجتهد مع تنبّهه لوجوب التقليد، خصوصاً إذا استندنا في وجوب التقليد إلى حكم العقل بوجوب الاستناد إلى من له الحجة في مقام تفريغ الذمة من الواقعيّات المنجّزة، فانّه لا يحكم العقل به إلّا بالاضافة إلى المتنبه دون الغافل.

والتحقيق ما مرّ مراراً من أنّ الفتوى حجة على العامّي ومنجّزة لتكاليفه من حين وجوب رجوعه إلى ذلك المفتي، فتؤثّر في الوقائع المتجددة والأعمال المستقبلة. و وجوب القضاء وعدمه هنا وإن كان مربوطاً بالأعمال المستقبلة لكنه فرع بطلان العمل وصحته المنوطين بنظر من كانت وظيفة العامّي الرجوع إليه والأخذ منه، وهو أعلم عصره حال العمل دون هذا المفتي، بل ربّما لا وجود له في تلك الحال أو لم يكن بمجتهد أو كان مفضولاً بالإضافة إلى غيره.

وأمّا ما ذكر من أنّ وجوب التقليد حيث إنّه بداعي إيصال الواقع أو تنجيزه فلا فعليّة له قبل وصوله، فقد ذكرنا في محلّه أنّ حال الاحكام الحقيقية المسوقة لجعل الداعي أيضاً كذلك، إذ لا يتصف الإنشاء بداعي جعل الداعي بكونه باعثاً ومحركاً وداعياً إلّا بعد وصوله بنحو من أنحاء الوصول، فانّ التكليف الواقعي وإن كان في غاية القوة لا يمكن أن يكون داعياً إلّا بعد التنبّه والوصول، وعليه فالفعليّة بمعنى تحقق جعل الداعي وإيصال الواقع وتنجيز الواقع متقومة بالوصول عقلاً فلا اختصاص لها بالأخيرين، وأمّا الفعليّة من

قبل الآمر والمولى فهو الإنشاء بداعي جعل الداعي أو بداعي إيصال الواقع، فانّه الذي يتمكّن منه المولى ويتحقق منه، وهو وظيفته وتمام مابيده، ووصوله لا دخل له في تحققه من قبله، فمناط الصحة والبطلان والقضاء وعدمه هذا المقدار من التكليف الفعلي. وهو فيما نحن فيه موجود، لوجوب التقليد والرجوع إلى أعلم عصره عليه حقيقة من قبل المولى وإن لم يتنبّه له أصلاً، فضلاً عن المقصر الذي تنبّه له، وإن غفل عنه حال العمل. هذا كلّه في العبادات.

وأمّا في المعاملات فكذلك بل الأمر أوضح، حيث لا واقع لاعتبار الملكيّة إلّا نفسه، فليس له بعد قيام الحجة على سببيّة شيء له كشف الخلاف، بخلاف الحجة على وجوب شيء، فانّه على الطريقيّة المحضة لها كشف الخلاف، وعلى الموضوعيّة المقتضية لوجود المصلحة في الشيء بعنوانه الثانوي أيضاً لها كشف الخلاف، إلّا إذا علم بدلية المصلحة عن مصلحة الواقع، وأمّا المعاملات فليست مصالحها لازمة الاستيفاء حتى يقال انّ مصلحة الواقع باقية على حالها لم يعلم استيفاؤها باستيفاء مصلحة مؤدى الطريق، بل مصالحها باعثة على اعتبار الملكية عند وجود العقد الفارسي، فمعه يثبت حقيقة الاعتبار فلا معنى لكشف الخلاف.

نعم لو كان مفاد حجيّة الطريق في المعاملات جعل الحكم التكليفي المماثل كان حالها حال غيرها من قصره على صورة المصادفة، لكنّه خلاف الظاهر.

وأمّا ما عن الفاضل النراقي (قدّس سرّه) من التفصيل بين المعاملة الاتفاقيّة والخلافيّة فترتب الأثر عليها في الأُولى غير منوط باجتهاد أو تقليد، بخلاف الثانية، فترتب الأثر عليها منوط بالاجتهاد والتقليد، فالمعاملة الخلافية الصادرة عن غير تقليد مثلاً محكومة بعدم الصحة، وإن كانت فتوى المجتهد الذي يجب عليه الرجوع إليه بصحتها، فيمكن توجيهه بأنّ اعتبار الملكية في

المعاملة الاتفاقيّة التي لا موقع للاجتهاد والتقليد فيها مترتب على ذات السبب، فمع التسبب به إليه يحصل قهراً،لفرض السببية والمسببيّةولوكانت جعليّة وفي المعاملةالخلافيّة مترتب على السبب الذي يراه المجتهد سبباً بماهوكذلك ،فالتسبب بذات السبب لا مصلحة فيه تدعو الشارع إلى اعتبار الملكيّة، بل التسبب بما يراه المجتهد بما هو كذلك سبباً، وحيث إنّه لم يقلّد فلا يعقل حصول هذا النحو من التسبب منه، فلذا لا مجال لتصحيحه بفتوى المجتهد فيحال العمل أو في حال التنبّه.

وأمّا ما ذكره (قدّس سرّه) من أنّ الواقع ملغى بالإضافة إلى الجاهل لعدم السبيل إليه فيمكن توجيهه بأنّ فرض الكلام حيث إنّه في المعاملة الخلافية فلا سبيل إلى الواقع حتى يرتب عليه أثره إلّا بالخلف.

نعم يندفع أصل ما ذكره (رحمه الله) بالتوجيه المتقدّم بأنّ غاية ما تقتضيه المصلحة الداعية إلى اعتبار الملكية عند تحقق السبب الكذائي هو دخل تعلّق الرأي بسببيته في صيرورته ذا مصلحة، لا في تعلّق قصد المتسبب به بعنوانه حتى يقال إنّه مع عدم التقليد محال، بل حاله حال العبادات بناءً على موضوعيّة الحجج والأمارات، فانّ قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة يوجب صيرورة صلاة الجمعة بسبب قيامه على وجوبها ذات مصلحة، ولا يقتضي اعتبار قصد المصلّي لفعل صلاة الجمعة بما هي متعلّق خبر العادل من حيث حكمها في صيرورتها ذات مصلحة، حتى لا تقع مصداقاً للواجب إذا لم يقصدها بهذا العنوان.

ثمَّ إنّ هذا كلّه من حيث الصحّة والبطلان.

وأمّا من حيث استحقاق العقوبة عند مخالفة العمل للواقع، في القاصر لا شبهة في عدمه، لفرض قصوره وعدم تنبّهه لوجوب التقليد وإتيان الواقع على طبق فتوى المجتهد، وأمّا تنبّهه للواقع مع عدم تنبّهه لكيفيّة امتثاله بنحو الاحتياط

أو بنحو التقليد، فلا يجدي في استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.

وأمّا الجاهل المقصر المفروض تنبّهه والتفاته إلى كيفيّة الامتثال فالوجه فيه أحد أمور:

منها: العلم الإجمالي بوجود واجبات أو محرمات فتتنجّز عليه مع إمكان امتثالها بالاحتياط أو التقليد.

وهو إنّما يفيد مع عدم انحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم أو بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بحيث لا يكون له علم اجمالي بتكاليف فعلية في موقع ابتلائه.

ومنها: وجوب تحصيل المعرفة من باب المقدّمة.

وهو في الواجبات المطلقة مما لم يستشكل فيه أحد، وانّما أشكلوا في الواجبات المشروطة، حيث لا تكليف فعلي قبل حصول شرطه، ولذا التزم شيخنا الأستاذ (قدّس سرّه)(١) بفرضها معلّقة على نحو لا تتصف بالوجوب المقدّمي إلّا المعرفة، بأنّ تؤخذ ما عدا المعرفة بنحو خاص، بأن يؤمر بالصلاة عن الطهارة المتمكن منها بطبعه في الوقت، فالإلزام بتحصيلها قبل الوقت مناف لشرطيّة حصولها بالطبع على تفصيل ذكر في محلّه.

والتحقيق انّ تعلّم الصلاة من مقدّمات وجودها في الخارج، وهو غير معرفة وجوبها ومعرفة ماهيتها. وأمّا معرفة الحكم فلا يعقل أن تكون من المقدّمات التي تتوسط بين الحكم ووجود موضوعه في الخارج، حتى يكون البعث إلى إيجاد الصلاة بالملازمة بعثاً إلى معرفة البعث إلى الصلاة. وذلك لأنّ معرفة وجوب الصلاة مثلاً ليست من المقدّمات الجعليّة الشرعيّة، فلو كانت مقدّمة لكانت مقدّمة واقعيّة، ومن الواضح أنّها ليست علّة فاعليّة لوجود الصلاة، لأنّ فاعلها

---

(١) في تعليقته على الرسائل: بحث اشتراط البراءة بالفحص، ص١٥٤.

المصلّي، ولا شرطاً عقليّاً، لأنّ مصحح فاعليّة الفاعل للصلاة علمه بحقيقتها وإرادته وقدرته عليها، وهي على الفرض بسبب إمكانها الذاتي والوقوعي تامة القابليّة، فالمعرفة لا علّة فاعليّة ولا شرط بمعنى مصحح فاعليّة الفاعل أو متمم قابليّة القابل، وعدم كونها علّة معدّة واضح، بل المعقول شرطيّة المعرفة لتأثير البعث في الانبعاث نحو الصلاة، حيث لا يدعو الأمر إلّا بعد معرفته.

فان قلت: إنّ شرط تأثير الشيء لا يعقل أن يكون معلولاً له بلا واسطة أو معها، مع أنّ البعث النفسي علّة للبعث المقدّمي والبعث المقدّمي علّة لمتعلّقه وهي المعرفة فهي معلولة للبعث النفسي بواسطة، والحال أنّ المفروض كونها شرطاً لتأثيره ومصححاً لعليّته بالفعل، فينتهي الأمر إلى عليّة الشيء لنفسه.

قلت: الوجوب الغيري الذي هو علّة وجود المعرفة معلول لنفس الوجوب النفسي لا للوجوب النفسي المؤثر في إيجاد متعلّقه، فلا منافاة بين شرطيّة شيء لتأثير شيء في شيء وكونه معلولاً له من حيث نفسه لا من حيث تأثيره.

هذا إذا جعلنا معرفة البعث شرطاً لتأثيره في انبعاث المكلّف. وأمّا بناءً على ما مرّ من أنّ حقيقة البعث متقوّمة بالوصول بنحو من الأنحاء، فوجوده موقوف على الوصول وحينئذٍ لا يعقل وجوب المعرفة حقيقة إلّا بعد تحقق وجوب الصلاة حقيقة، والمفروض أنّ تحققه حقيقة منوط بوصوله ومعرفته.

مضافاً إلى أنّ فرض وجوب المعرفة بالوجوب المقدّمي بالإضافة إلى الغرض المهمّ هنا لغو محض، إذ مع فرض العلم بالوجوب النفسي ولو إجمالاً كان العلم المفروض منجّزاً له من دون لزوم تحصيله، ومع فرض عدمه يكون احتمال الوجوب النفسي مستلزماً لاحتمال وجوب المعرفة مقدمياً، واحتماله لا ينجّز نفسه فضلاً عن تنجيز الوجوب النفسي، لتفرّع الوجوب المقدّمي على الوجوب النفسي فعليّة وتنجّزاً، وترك الواجب بترك مقدمته إنّما يوجب العقاب مع تنجّزه لا لمجرد كون تركه بالاختيار.

ومنها: وجوب تحصيل العلم والمعرفة بحكم العقل استقلالاً، لا من حيث حكمه بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، حتى يرد إشكال الاختصاص بالواجب المطلق، أو يرد محذور مقدميّة المعرفة بأحد تقريبين ذكرناهما في لزوم الفحص عقلاً قبل إجراء البراءة العقليّة:

إمّا لعدم ثبوت موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، نظراً إلى أنّ المراد بالبيان ما يصلح لقطع عذر العبد في مخالفة التكليف، وهو مما لا يعلم عادة إلّا بالفحص عنه، فمع احتمال وجوده بحيث لو تفحص عنه لظفر به لا يصح دعوى عدم البيان كي يرتّب عليه حكمه، فليس مطلق الدليل الواقعي بياناً، بل ما لو تفحص عنه لظفر به.

وإمّا لأنّ المكلّف بعد التفاته إلى مولويّة المولى وعبوديته، وأنّ مقتضى المولويّة أن لا يكون مهملاً بل له وظائف لا يصح أن يتعدّاها، وأنّ تلك الوظائف مما لا تعلم بحسب العادة إلّا بالفحص والبحث عنها، لو اقتحم في الفعل والترك من دون فحص وبحث كان خارجاً عن رسم العبوديّة وطريقة المملوكيّة، فيكون ظالماً على مولاه والظالم يستحق الذمّ والعقاب.

ونتيجة كلا الوجهين لزوم تحصيل المعرفة عند احتمال الأمر والنهي عقلاً، لكن الفرق بينهما استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف مع عدم الفحص، حيث لا مؤمّن عقلاً من احتمال العقوبة، لعدم جريان القاعدة على الفرض بناءً على الوجه الأوّل، وعدم استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف على الثاني، لتماميّة موضوع القاعدة، بل يستحقّ العقاب على ظلمه بترك الفحص. وعليه فالعقاب من المولى على ترك موافقة الحكم المجهول ظلم من المولى، كما أنّ ترك الفحص ظلم من العبد، فلكل حكمه.

والوجه الثاني أوجه من الأوّل، إذ الحاجة إلى المؤمّن من العقاب بعد فرض المقتضي لاستحقاق العقاب، ومع عدم الحجة على التكليف عقلاً أو شرعاً لا

مقتضي للاستحقاق، وليس الدليل الواقعي الذي لو تفحصّنا عنه لظفرنا به بياناً مصححاً للعقوبة حتى يكون احتماله مانعاً عن جريان قاعدة قبح العقاب، إذ لو كان وجوده الواقعي بياناً، لصح العقاب حتى مع عدم احتماله وهو محال، بل قيام الحجة المتقوّمة بالوصول هو المصحح للعقوبة، فانّها توجب أن تكون مخالفة التكليف ظلماً من العبد فيستحق عليها الذم والعقاب، هذا.

إلّا أنّ هذا الوجه لا يجدي في الواجبات المشروطة بالوقت أو بغيره، حيث لا وجوب بالفعل قبل حصول الشرط، فلا معنى لاستحقاق العقاب على مخالفته أو على ترك الفحص عنه، أو حيث لا تنجّز له قبل حصول الشرط أي عدم كونه بحيث يجب البدار إلى امتثاله، كما يراه الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)(١) وجلّ أجلّاء تلامذته (قدّست أسرارهم)(٢) في تحقيق الواجب المشروط على ما بيّناه في محلّه، بل الأمر كذلك حتى في الموقّت الذي لا يتمكّن من معرفته بعد دخول وقته، لأنّ المفروض أنّ الوقت شرط فعليّة الحكم أو شرط تنجّزه، فلا يكون ترك الفحص إلّا من قبيل إيجاد المانع عن فعليّة التكليف أو عن تنجّزه عند حصول شرطه. ولا دليل على قبحه واستحقاق العقوبة به، وإنّما يكون ترك الفحص في زمان ظلماً على المولى فيما إذا كان التكليف بعد الفحص عنه في ذلك الزمان صالحاً للدعوة والباعثيّة، لا ما إذا لم يكن كذلك، لفرض اشتراطه مع قطع النظر عن الفحص وعدمه بشيء آخر غير حاصل. وبقيّة الكلام في محلّه.

ومنها: وجوب العلم والمعرفة نفسيّاً، لما دلّ عليه من الآيات(٣) والروايات(٤) وخصوص ما ورد في ذمّ التارك بقوله عليه السلام: «هلا

---

(١) مطارح الأنظار: ص٤٣ و ٤٤.

(٢) كفاية الأصول: ج١، ص ٥٤، في مقدمة الواجب. طبع انتشارات الإمام المهدي، قم.

(٣) و (٤) بحار الأنوار: ج١، ص ١٦٢ باب ١.

تعلّمت»؟(١) والمراد بوجوبه النفسي مجرد عدم انبعاث وجوبه الفعلي عن وجوب غيره بالفعل، لا ما كان فيه غرض نفسي أصيل، ضرورة أنّ الغرض منه صيروة الإيجاب المتعلّق بعمل ذي غرض نفسي صالحاً للتأثير والتحريك، وعنوان التهيّؤ عنوان مقدّمي ليس من العناوين الحسنة.

لكنّ إيجابه نفسيّاً لهذا الغرض أيضاً يوجب اختصاصه بالواجبات المطلقة المتوقف تأثيرها على معرفتها، دون المشروطة التي لا تؤثّر فعلاً ولو بعد معرفتها، إلّا في المشروط الذي لايسع الزمان إلّا لفعله بعد حصول شرطه، ولا يسع للتعلم والعمل معاً، فانّ مقتضى التحفظ على غرضه من الإيجاب إيجاب تعلّمه ومعرفته قبل حصول شرطه أيضاً.

فهذا الوجه بهذا المقدار أوسع دائرة من الوجه المتقدّم.

هذا آخر ما صدر من قلمه الشريف في هذه الرسالة. والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

---

(١) تفسير البرهان: ذيل قوله تعالى «فلله الحجة البالغة» ج١، ص٥٦٠ ـ أمالي المفيد. آخر المجلس، ٢٧، ص٢٢٨ فيها: «أفلا تعلّمت حتى تعمل».

فهرس
الاجتهاد والتقليد

الفصل الأول في مسائل الاجتهاد

تعريف الاجتهاد ٣
عدم الفرق في تحقق الاجتهاد بين أفراد الحجّة على الحكم ٤
امكان التجزّي في الاجتهاد وصحة ترتيب الأثر عليه ٥
اختصاص بعض الأحكام بالمجتهد جعلاً وبعضها فعلية ٧
انتقاض الآثار عند تبدّل الرأي ٩
البحث حول المسألة حسب الاصول والقواعد ٩
مقتضى أدلّة اعتبار الأمارات الشرعية ١١

الفصل الثاني في مسائل التقليد

هل حقيقة التقليد هو العمل أو الأخذ للعمل أو...؟ ١٤
مايوجب حمل العامى على التقليد ١٦
ماتقتضيه الأدلّة بالنسبة إلى التقليد ١٧
هل وجوب التقليد نفسي أومقدمي؟ ١٨
جواز التقليد لواجد ملكة الاجتهاد وعدمه ١٩
المعروف بين الأصحاب عدم جواز تقليد الميت ٢٠

مستند المجوّزين في المسألة ٢١
المشهورعدم الفرق بين تقليدالميت ابتداءً أو بقاءً ٢٥
حكم التقليد يجتمع مع جواز العدول وحرمته ٢٨
الرجوع الى من يوجب البقاءبعد موت من قلّد في وجوب الرجوع ٢٩
هل القول بنقض الآثار بتبدل الرأي يلازم القول بالنقض بالرجوع عن الميت الى الحيّ ؟ ٣٢
الرجوع الى من يوجب البقاء بعد موت من قلّد في جوازالعدول ٣٤
اختلاف الميّت والحيّ المفتي بالبقاء في حقيقة التقليد ٣٤
حكم البقاء على التقليد في المقلّد الصغير اذا بلغ ٣٧
القول بوجوب البقاء هل يعم ما اذاكان الحيّ أفضل؟ ٣٨
حول وجوب العدول عن المجتهد عند تغيير الشرائط ٣٩
الوظيفة عند عدم التمكن من تقليد الحي ٤٢
الوظيفة عند تعذر المجتهد الجامع لشرائط الافتاء ٤٣
هل تمضي تصرفات المجتهد بعدالموت مطلقاً أولا؟ ٤٤
وجوب تقليد الأعلم وعدمه بمقتضى الأصل ٤٥
وجوب تقليد الأعلم وعدمه بمقتضى الأدلّة ٥٠
حول الاستدلال لجواز الرجوع الى المفضول والجواب عنه ٥٥
اذاعلم أعلمية أحد المجتهدين وشك في اختلافهما في الفتوى هل يتعين الأعلم أم يتخيّر؟ ٥٧
حول ما اذا علم اختلاف المجتهدين وشك في أعلمية كلّ منهما من الآخر ٥٩
هل يجب مع الا تفاق في الفتوى تقليد الأعلم أيضا؟ ٦١
وجوب التعيين وعدمه عند اتفاق المجتهدين في الفتوى ٦٢
اذااختلف المجتهدان في الورع مع التساوي في العلم فالمشهورعلى تقديم الأورع ٦٤

الرجوع إلى غير الأعلم بفتوى الأعلم ٦٦
البحث عن شروط اخر في المفتي ٦٨
تحقيق الحال في العدالة و بيان حقيقتها ٧٠
اعتبار الملكة وعدمه عند الاجتناب عن الكبائر ٧٥
المعروف بين المتأخرين اعتبار المروّة في حقيقة العدالة ٨٩
انقسام المعاصي الى كبائر وصغائر ٩٢
هل المدار في العدالة اجتناب الكبائر أومطلق المعصية؟ ٩٢
فيما تمتاز به الكبيرة عن الصغيرة شرعاً ٩٦
المعروف أن الاصرار على الصغائر من الكبائر ١٠٣
حول مايتحقق به موضوع الاصرار ١٠٧
هل يعتبر اتحاد المعصية في موارد تحقق الاصرار؟ ١١١
عود العدالة لايتوقّف على التوبة بل على الاجتناب الفعلي ١١٣
في حقيقة التوبة ومراتبها ١١٥
في بيان حكمها وهل هو واجب شرعي مولوي أو واجب عقلي؟ ١١٩
الكلام في سرّ سقوط العقوبة بالتوبة ١٢١
في بيان طرق معرفة العدالة منها: شهادة العدلين ١٢١
هل البينة حجّة مع افادة الظن أومع عدم الظن بخلافها أومطلقا؟ ١٢٤
هل يجوز تعديل الشخص بمجرد قيام البينة على عدالته أولا؟ ١٢٧
هل الشهاده الفعلية كالقولية في ترتيب آثار العدالة؟ ١٢٩
من طرق معرفة العدالة شهادة العدل الواحد ١٣٣
ومنها: حسن الظاهر المستنبط من عدة روايات ١٣٥
ومنها: الشياع الظني وهو اخبار جماعة يفيد الظن بالعدالة ١٣٩
ومنها: الوثوق بالعدالة ١٤٥

ومنها: مطلق الظن بالعدالة ١٤٧
هل يجوز العدول عن مجتهد حيّ إلى مجتهد حيّ آخر أولا؟ ١٤٨
حول أدلّة المانعين في المسألة ١٥٥
لو اخذ بقول المجتهد و لم يعمل به فهل يجب البقاء عليه أولا؟ ١٦٢
هل يجوز التبعيض في مسألة واحدة في زمان واحد؟ ١٦٢
عدم الفرق بين موارد التبعيض في التقليد في المسألة الواحدة ١٦٤
حكم المسألتين المرتبطتين من حيث رجوعهما الى مسألة واحدة وعدمه ١٦٥
تحقق العدول وعدمه إذا كان عمل العامي موافقاً للاحتياط ١٦٨
اختلاف اعتقاد المقلد مع رأى المجتهد من حيث العموم والخصوص ١٧١
وجوب الفحص عن فتوى المقلَّد عند نسيانها وعدمه ١٧٣
لو يئس عن تذكر الفتوى على وجه القطع فهل يكتفى بالظن أولا؟ ١٧٣
تذكر الفتوى بعد الرجوع إلى الغير بسبب اليأس عن تذكرها ١٧٤
هل يجوز العدول إلى الأعلم بناء على حرمة العدول في نفسه أولا؟ ١٧٧
الشك في صدور الأعمال السابقة عن تقليد صحيح ١٧٩

الفصل الثالث فيما يتعلق بالعمل بالاحتياط

ان العمل بالاحتياط هل هوتقليدي أولا؟ ١٨١
هل للمكلف الاكتفاء بالاحتياط في احراز الواقع أو لا؟ ١٨٣
حكم عمل العامي التارك للتقليد والاحتياط ١٨٦
استحقاق العقاب وعدمه عند مخالفة العمل للواقع اذا كان بلا تقليد واحتياط ١٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و إحياء التراث الإسلامي و إليكم سرداً لبعض منشوراتها:

من الكتب التي تمّ طبعها

١ ـ أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل	إعداد السيّد محمّد جواد الجلالي
٢ ـ أدب الحسين وحماسته	تأليف الشيخ أحمد الصابريّ الهمداني
٣ ـ الاسلام السعوديّ الممسوخ	= السيّد طالب الخرسان
٤ ـ الاصطلاحات في الرسائل العمليّة	= الشيخ ياسين عيسى العاملي
٥ ـ الامام الصادق(ع) ج١ و٢	= الشيخ محمّدحسين المظفّر
٦ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١ و٢	إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
٧ ـ البحث في رسالات عشر	= الشيخ محمّدحسن القديري
٨ ـ بحوث في الفقه، ويشمل على:	= الشيخ محمّدحسين الاصفهاني
أ ـ صلاة الجماعة	
ب ـ صلاة المسافر	تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
ج ـ الاجارة	
٩ ـ تأويل الآيات الظاهرة	= السيّد عليّ الحسينيّ الاسترآبادي

١٠ ـ التوضيح النافع في شرح تردّدات صاحب الشرايع تأليف الشيخ حسين علي الفرطوسي

١١ ـ الحدائق الناضرة ج١ ـ ١٨ = الشيخ يوسف البحراني

١٢ ـ الحدائق الناضرة ج٢١ ـ ٢٥ = = = = =

١٣ ـ الخلاف ج١ و٢ = شيخ الطائفة الطوسي

١٤ ـ دراسات وبحوث في التاريخ والاسلام ج١و٢ = السيّد جعفرمرتضى العاملي

١٥ ـ درر الفوائد ج١ و٢ = آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري

١٦ ـ الذرّية الطاهرة = محمد الرازيّ الدولابي

١٧ ـ رياض السالكين ج١ = السيّد علي خان المدني

١٨ ـ شرح الأخبار ج١ ـ ٤ = القاضي النعمان المغربي

١٩ ـ الصلاة ج١ (تقريرات بحث المحقّق الداماد) = الشيخ محمّد المؤمن

٢٠ ـ الصلاة ج٢ و٣ (تقريرات بحث المحقّق الداماد) = الشيخ عبدالله الجوادي الآملي

٢١ ـ صلاة الجمعة = الشيخ مرتضى الحائري

٢٢ ـ فرائد الاصول = الشيخ مرتضى الأنصاري

٢٣ ـ فوائد الاصول ج١ و٢ (تقرير بحث آية الله النائيني) = الكاظميني الخراساني

٢٤ ـ فوائد الاصول ج٣ (تقرير بحث آية الله النائيني) = = =

مع حواشي آية الله آغاضياء الدين العراقي

٢٥ ـ قاعدة لاضرر و إفاضة القدير = شيخ الشريعة الاصفهاني

٢٦ ـ قاموس الرجال ج١ = العلّامة الشيخ محمّدتقي التستري

٢٧ ـ كشف الرموز ج١ = الشيخ حسن الفاضل الآبي

٢٨ ـ كشف المراد (في شرح تجريد الاعتقاد) = العلّامة الحلّي

مع تعليقات عليه تحقيق الشيخ حسن زاده الآملي

٢٩ ـ مبعوث الحسين (ع) = محمّدعلي عابدين

٣٠ـ مجمع الفائدة والبرهان	تأليف المقدّس الأردبيلي
في شرح إرشاد الأذهان	تحقيق الشيخ مجتبى العراقي والشيخ علي پناه
ج١-٧	الاشتهاردي وآغاحسين اليزدي
٣١ـ معادن الحكمة ج١و٢	= محمّدابن الفيض الكاشاني
٣٢ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين	= الشيخ حسن ابن الشهيدالثاني
	تحقيق مؤسّسة النشرالاسلامي
٣٣ـ منتقى الجمان ج١و٢و٣	= الشيخ حسن ابن الشهيدالثاني
	تحقيق علي اكبر الغفاري
٣٤ـ المنهج الجديدفي تعليم الفلسفة ج١و٢	= الاستاذمحمّدتقي مصباح اليزدي
٣٥ـ من هو المهدي(ع)	= الشيخ أبوطالب التجليل التبريزي
٣٦ـ المهذّب البارع ج١	= ابن فهد الحلّي
٣٧ ـ وقعة الطف	= أبي مخنف
	تحقيق الشيخ محمّدهادي اليوسفي
٣٨ـ الوهّابية في الميزان	= الشيخ جعفر السبحاني

من الكتب التي تحت الطبع

١ـ إرشاد الأذهان	تأليف العلّامة الحلّي
٢ ـ الحدائق الناضرة ج١٩و٢٠	= الشيخ يوسف البحراني
٣ـ حقائق هامّة حول القرآن	= السيّدجعفرمرتضى العاملي
٤ ـ دروس في علم الاصول	= الشهيد الصدر
٥ ـ الذخيرة ج١	= السيّد المرتضى

٦ ـ رياض السالكين ج٢	تأليف السيّد علي خان المدني
٧ ـ السرائر ج١	= ابن إدريس الحلّي
٨ ـ عبقات الأنوار	= السيّد ميرحامد اللكهنوئي
٩ ـ كشف الرموز ج٢	= الشيخ حسن الفاضل الآبي
١٠ ـ كفاية الاصول ج١ و٢	= الآخوند الخراساني تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
١١ ـ محمّد رسول الله (ص)	= الشيخ جعفر السبحاني
١٢ ـ المكاسب المحرّمة	= الشيخ مرتضى الأنصاري تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

من الكتب التي في طريقها إلى الطبع

١ ـ ديوان المعصومين (ع)	تأليف محمّد علي التبريزي الخيابانى
٢ ـ سلمان الفارسي	= السيّد جعفر مرتضى العاملي
٣ ـ الصلاة (تقريرات المحقّق النائيني)	= الكاظميني الخراساني
٤ ـ فهارس الغيبة للنعماني	تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
٥ ـ فهارس كمال الدين	تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي
٦ ـ قاطعة اللجاج في حلّ الخراج	= علي بن عبدالعالي الكركي
٧ ـ مدارك الأحكام	= السيّد محمّد عليّ الموسويّ العاملي
٨ ـ مفتاح الكرامة (شرح قواعد العلّامة)	= العلّامة السيّد محمّد جواد العاملي
٩ ـ المقنعة	= الشيخ المفيد
١٠ ـ المؤمنون في القرآن	= الشهيد السيّد قاسم شبّر
١١ ـ المهذّب البارع ج٢	= ابن فهد الحلّي