الفوائد الأصولية

لإمام أئمة التحقيق والاجتهاد، أستاذ الفقهاء والمجتهدين
المجتهد المجدد والشيخ الأعظم

مرتضى الأنصاري قدس سره
(١٢١٤-١٢٨١ هـ)

تقديم، تحقيق، تعليق
حسن البرقاني

الفوائد الأصولية

لامام ائمة التحقيق و الاجتهاد، استاذ الفقهاء والمجتهدين
المجتهد المجدّد و الشيخ الاعظم

مرتضى الانصاري «قدس سرّه»

(۱۲۸۱-۱۲۱۴ هـ)

جهاد اداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
۵۱۸۸
ش-اموال:

تقديم، تحقيق، تعليق

حسن المراغي

«غفارپور»

الانصاری مرتضی بن محمد امین ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق
الفوائد الاصولیة/مرتضی الانصاری؛ تقدیم، تحقیق، تعلیق حسن
المراغی "غفارپور".-- تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۴.
۷۷۲ ص.
ISBN 969-94215-0-5
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
پشت جلد لاتینی شده: al-Fawaid al-usuliyah.
۱- اصول فقه شیعه.الف.غفارپور مراغی، حسن، محقق و
مقدمه نویس. ب. عنوان.
۹ ف ۸ الف / BP ۱۵۹ ۲۹۷/۳۱۲
۱۳۸۴
کتابخانه ملی ایران ۸۴-۲۶۴۱۹م

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۳۹۸۵
تاریخ ثبت:

جمیع الحقوق محفوظة للمحقق

هویت الکتاب

■ اسم الکتاب : الفوائد الاصولیة
■ المؤلف : الشیخ الاعظم مرتضی الانصاری
■ المحقق : حسن المراغی(غفارپور)
■ موسسة النشر : شمس تبریزی:طهران - میدان انقلاب - اوّل آزادی پاساژ ایران-شماره ۵۲
تلفن ۶۶۴۲۳۵۰۹- ۳۳۹۱۹۲۷۸
■ سنة الطبع : ۱۳۸۴ ش - ۱۴۲۶ هـ - ۲۰۰۵م
■ الطبعة : الاولی
■ لیتوجرافی : البرز
■ الکمیة : ۲۲۰۰ عدد
■ المطبعة : ایران یکتا

بسم الله الرحمن الرحيم

اهداء التحقيق

اقدم هذا المجهود الضئيل الى صاحب الولاية الكبرى و الامامة العظمى

ابن عمّ رسول الله، باب مدينة علمه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جوهرة العدل، ميزان الحقّ، مدار القسط

ربانيّين الامة، ابى الائمة، الكتاب الناطق،

يعسوب الدين و هو اميرالمومنين على

عليه السلام روحى له الفداء

المحقق

الموضوع الصفحة

تقديم و تحقيق ۱۰

الفصل الأول: حياة الشيخ الاعظم (قدس سرّه) ۱۲

الفصل الثاني: اساتذة الشيخ الاعظم ۲۷

الفصل الثالث: تلامذة الشيخ الاعظم ۴۶

الفصل الرابع: طلعته المباركة و من مكارمه و اخلاقه الفاضلة ۱۰۷

الفصل الخامس: مختصر فى دور الشيخ الاعظم فى تجديد الفقه و الاصول ۱۱۱

فى علم الاصول ۱۱۲

فى الفقه ۱۱۳

الفصل السادس: تراث الشيخ الاعظم ۱۱۷

الفصل السابع: هويت الكتاب و تحقيقه ۱۲۵

*** كتاب الفوائد الاصولية ۱۳۵**

فائدة ۱: فى ان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد غير جائز ۱۳۶

فائدة ۲: فى بيان حال الواجب عند كون مقدّمة وجوده غير مقدورة ۱۴۱

فائدة ۳: فى ثمرات الخلاف فى وجوب المقدّمة وعدمه ۱۴۷

فائدة ۴: فى انّ الامر بالشيئى [هل] يقتضى النهى عن ضدّه ام لا ۱۶۲

المقام الاوّل: فى كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الواجب ۱۶۳

المقام الثانى: فى كون مقدمة الواجب واجبة ۱۷۱

المقام الثالث: فى منع دلالة النهى عن الضد على فساده ۱۸۷

فائدة ۵: فى ان الواجب من المقدمات هى الموصلة الى ذيها و هو مذهب صاحب الفصول ۱۹۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع الصفحة

فایدة۶: فی ان ترک الضدّ من مقدمات فعل ضدّه و فعل الضدّ لیس مقدّمةً لترک ضدّه ۱۹۷

فایدة ۷: فی عدم جواز امر الآمر بشیئی مع علمه بانتفاء شرطه ۲۰۰

فایدة ۸: فی انّ النزاع فی اجتماع الامر و النهی اذا تعلّقا بعنوانین کالصلوة والغصب ۲۰۹

فائدة ۹: فی بیان معنی الکراهة و الاستحباب و الاباحة فی العبادات ۲۳۰

فائدة ۱۰: فی اشتراط التکلیف بالامکان ۲۳۷

فائدة ۱۱: اصل فی جواز اجتماع الامر و النهی فی الشیئی الواحد الشخصی وامتناعه ۲۴۱

فی اجتماع الوجوب التخییری والاستحباب العینی و الکراهة العینیة ۲۹۴

فی اجتماع الوجوب التخییری مع الاستحباب التخییری ۲۹۹

تذنیب : اجتماع الامر و النهی فی المغصوبة ۳۱۸

حجة القول: بانّه منهی عنه و لیس بمامور به ۳۲۵

حجّة من قال بانّه مامور به مع کونه معصیة بالنظر الی النهی السابق ۳۲۷

التعارض بین الامر و النهی ۳۴۵

فائدة ۱۲: فی انّ الامر بشیئی هل یقتضی النهی عن ضدّه ام لا ۳۵۳

المقدمة الاولی: فی تحقیق فی کون ترک الضدّ مقدمة لفعل الاخر و عدمه ۳۵۵

المقدمة الثانیة ۳۷۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع الصفحة

المقدّمة الثالثة: فی معرفة المراد من الشیئی و النهی المشتمل علیهما عنوان البحث ٣٨٨
المقدمة الرابعة : فی ذکر المراد بالضدّ ٣٩٠
المقدمة الخامسة : فی بیان المراد من الاقتضاء المتنازع فیه ٣٩٦
فی الضدّ العام ٣٩٧
ثمرة النزاع ٤٠٢
حجة القول بنفی الاقتضاء رأساً فی الضد العام ٤٠٩
حجّة القول بالعینیة فی الضدّ العام ٤١٢
حجة القول بالتضمّن فی الضدّ العام ٤١٣
حجّة القول بالعینیة فی الضدّ الخاصّ ٤١٧
حجّة القول بالتضمّن ٤١٧
حجة القول بالاستلزام المعنوی ٤١٩
الکلام فی قولین اخرین: ٤٢٩
تذنیب ٤٣٩
فائدة ١٣ : فیما اذا توجه امر ان من آمر واحد الی مامور واحد و بیان اقسامه و حکم کل منهما ٤٤١
المقام الاوّل : تعلق الامرین بمفهوم واحد ٤٤٣
المقام الثانی : تعلق الامرین بمفهومین ٤٤٦
المقام الثالث: ورود امرین مختلفین فی افادة الایجاب و الندب علی مفهوم واحد ٤٤٩
المقام الرابع : تداخل الاسباب ٤٥٢

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضوع	الصفحة
بيان المراد من تداخل الاسباب الشرعية	٤٥٨
المفهوم و المنطوق	٤٧٦
مفهوم الشرط	٤٨٥
تداخل الاسباب	٤٩٤
مفهوم العلّة	٥٠١
فائدة فی مفهوم الغاية	٥٠٣
فائدة ١٥: فی اقسام الخاص المردّد بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين و حكم كل منها	٥١٠
فائدة ١٦: عدم جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص	٥٢٢
فائدة ١٧: انّ التخيير بين الاقلّ و الاكثر فی الامتثال لا يتصوّر اذا تعلّق الامر بالطبيعة	٥٣٣
فائدة ١٨: معانی حرف النفی اذا دخل علی فعل فی كلام الشارع	٥٣٦
فائدة ١٩: المجمل و المبيّن	٥٣٩
فائدة ٢٠: فی الادلّة العقلية	٥٥٢
تقسيم الحكم العقلی الی التكليفی و الوضعی	**٥٥٩**
فی ان معنی حكم العقل بالحسن و القبح هو استحقاق الثواب و العقاب	٥٦٠
مستند منع الملازمة بين حكم العقل بالحسن و القبح و حكم الشرع بالوجوب و التحريم	٥٦٥
بيان تطابق العقل و الشرع	**٥٩٢**
بيان قاعدة كلما حكم به العقل حكم به الشرع	٥٩٨
المقام الاوّل: كون العقل حجة برأسه	٦٠٤
فيما استدلوا به علی نفی اعتبار العقل	٦٠٥

الموضوع الصفحة

بيان كلام صاحب الوافية:«ان الكلام فى اثبات الملازمة بين حكمى العقل والشرع قليل الجدوى» ٦١٢

فى ان الاصل فى الافعال الخالية عن امارة المفسدة:الحظر ام الاباحة؟ ٦١٦

معنى الحكم الواقعى والظاهرى ٦٢٢

التخطئة والتصويب ٦٢٥

فائدة ٢٢: فى وجوب ترتيب المجتهد آثار الفعل الصحيح على ما يصدر من مجتهد آخر يخالفه فى المسئلة ٦٣٤

فائدة ٢٣: فى حكم المتجزّى انه يجوز ان يعمل بظنّه ام لا،والغير يجوز ان يعمل بقوله ام لا ٦٤٥

فائدة ٢٤: بيان حكم الجاهل فى معاملاته و عباداته من جهة العقاب و عدمه والصحة و عدمها ٦٤٨

فى حكم الجاهل بالجهل المركب ٦٤٩

فى الجاهل المستند عمله الى الاجتهاد او التقليد او الاحتياط و غير المستند اليها فى العمل ٦٥٨

فائدة ٢٥: فى الاجزاء وعدمه ٦٧٢

فائدة ٢٦: فى ان الشك السارى مانع عن الاستصحاب ٦٧٥

فائدة ٢٧: مبحث التقليد ٦٧٩

بيان حكم التقليد ٦٨٣

فى المقلِّد ٦٩٠

الموضوع الصفحة

الكلام فى المقلَّد ٦٩٥
عدم جواز تقليد الميّت ٦٩٧
فى تقليد الاعلم و بيان انه واجب مطلقاً او فى صورة اختلاف فتواه لفتوى غير الاعلم ٧١١
مناط الاعلمية ٧٢٥
الكلام فى المقلد فيه ٧٢٦
فى التبعيض فى التقليد ٧٣٥
اخذ الفتوى العام للعمل فى فرد خاص ٧٣٧
فى حكم المسئلتين المرتبطتين ٧٣٨
الاحتياط و الالتزام فى العمل بقول المجتهد ٧٤١
تقليد العام و الخاص فى قول المجتهد ٧٤٢
نسيان فتوى المجتهد ٧٤٣
فى الرجوع الى الاعلم او الاورع ٧٤٥
فائدة ٢٨: فى ان القدر المتيقن من بين الامارات الظنية هو خبر العادل المفيد للاطمينان ٧٤٦
معنى الظن الاطمينانى ٧٤٨
فى الامارات التى تستفاد منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم عليه الصلوة والسلام ٧٤٩
فى عدم حجية الخبر المظنون الصدور بمطلق الظن الذى لم يبلغ حد الوثوق و الركون ٧٥٣
فهرس الاعلام ٧٥٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم و تحقيق

الحمدلله الذى بعث فى الاميين رسولاً منهم: **يتلوا عليهم آياته و يزكّيهم و يعلّمهم الكتاب و الحكمة** و صلّى الله على اشرف برّيته و صفوته ابى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين.

اما بعد: فيقول الفقير الى الله المحتاج الى ربّه الغنى حسن بن محمد بن غفار المراغى غفر الله لهم فى الدارين، انّى اوان شروع دراسة كتاب «**معالم الدين**» كنت فى مدرسة مسجد الجامع بمراغة و قد بلغت الخامسة عشرة، كان استاذى المرحوم الشيخ اكبر الحسامى [1] ـ رحمه الله ـ بارزاً و متّخصصاً فى تدريس الفقه و الاصول فى دورة السطح و كان يكرر كثيراً ذكرى الشيخ الاعظم خلال درسه و يشير الى كتابيه «**الرسائل**» و «**المكاسب**» و اقواله و انظاره، و غرضه تحريض الطالب و تشديد شوقه الى كتب الشيخ الاعظم، ثم وصلت النوبةالى تدريس كتبه و استمر، و اذاً وجدنا استاذ المجتهدين بحراً موّاجاً ليس له ساحل و اوقعنا فى معرض امواج مهيبة و غرقنا فى بحر معالمه

۱ـ اعتقله نظام الطاغوت زمن النهضة (خرداد ۱۳۴۲ ش) و توقف تدريسه شهراً فى مراغة و قام استاذنا الآخر المرحوم الشيخ محمد الامينى المراغى اعلم علماء المدينة على امره وجدّ فيه واخرجه من سجن الظلمة رحمهما الله رحمة واسعة.

القويمة و انظاره العميقة و تمت الدورة، و نحن قد كنا بقينا عاجزاً فى علاج كثير من مشاكله الفقهية و الاصولية.

ـ اجل! عرفنا آنئذاك انه هو الشيخ الاعظم استاذ الفقهاء على الاطلاق، تحقيقاته و براهينه تثلج الصدر و تملوه يقيناً.

بعد انتقالى الى جامعة طهران و شروع دراسة القانون وجدت الدروس الجامعية سهلاً و ساذجاً فعزمت على تكميل دراستى الحوزوية فى طهران فى المنقول و المعقول و منها تجديد دراسة كتب الشيخ الاعظم، اشتدّ شوقه فى نفسى و دفعنى الى البحث عن مبادى واسسه العلمية و آثاره.

الخوض فى فقهه و اصوله اضطرّنى الى الفحص عن بقية اعماله و تقريرات دروسه فى مكتبات طهران و عثرت على نسخ و مجاميع مخطوطة كثيرة فى المكتبة المركزية فى جامعة طهران ـ مكتبة ملك ـ مكتبة مجلس و استنسخت من بعضها لنفسى، و منها هذا الكتاب الذى بين يديك.

امّا تقديمنا فيشتمل على فصول:

الفصل الاوّل : حياة الشيخ الاعظم

الفصل الثانى : استاتذة الشيخ الاعظم

الفصل الثالث : تلامذة الشيخ الاعظم

الفصل الرابع : طلعته المباركة و من مكارمه و اخلاقه الفاضلة

الفصل الخامس: مختصر فى دور الشيخ الاعظم فى تجديد الفقه و الاصول

الفصل السادس: تراث الشيخ الاعظم

الفصل السابع: كتاب «**الفوائد الاصولية**»

الفصل الأول

حياة الشيخ الاعظم (قدس سرّه)[١]

هو علم العلم و منبع الفضيلة و التقوى، امام ائمة التحقيق على الاطلاق، استاذ الفقهاء و المجتهدين،من لم يبلغه من تقدم عليه و لايحوم حوله من تأخر عنه، انتهى اليه مرجعية الفتوى و علوم الشيعة فى القرن الثالث عشر، المجتهد المجدّد شيخ طائفة الامامية و شيخ مشايخنا، الشيخ الاعظم مرتضى بن الشيخ محمد امين بن الشيخ مرتضى بن الشيخ شمس الدين بن الشيخ محمد شريف بن الشيخ احمد بن الشيخ جمال الدين بن الشيخ حسن بن الشيخ يوسف بن الشيخ عبيد الله بن الشيخ قطب الدين محمد بن زيد بن ابى طالب

١- اعتمدنا فى ترجمة االمصنف على مصادر منها: ١ـ معارف الرجال: الشيخ محمد حرزالدين ٢ـ تكملة امل الآمل: السيد حسن الصدر ٣ـ المآثر و الآثار: محمد حسن اعتماد السلطنة ۴ـ روضات الجنات: محمد باقر الموسوى الخوانسارى ۵ـ الذريعة الى تصانيف الشيعة: الشيخ آغا بزرگ الطهرانى ـ ۶ـ الكرام البررة: له ايضاً ٧ ـ نقباء البشر: له ٨- مصفى المقال: له ٩- هدية الرازى: له ١٠ـ قصص العلماء: الميرزا محمد التنكابنى ١١ـ مستدرک الوسائل: الميرزا حسين النورى الطبرسى ١٢ـ الفوائد الرضوية: الشيخ عباس القمى ١٣ـ ريحانة الادب: محمد على المدرس الخيابانى التبريزى ١۴ـ علماء معاصرين: ملاعلى الواعظ الخيابانى ١۵ـ مقدمة المكاسب السيد محمد كلانتر ـ ١۶ـ مكارم الآثار: الميرزا محمد على المعلم الحبيب آبادى.

المعروف بالجابر الصغير بن عبد الرزاق بن السيد جميل بن جليل بن نذير بن جابر بن عبدالله الانصارى بن عمروبن حزام بن ثعلبة بن حزام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة العقبى بن زيد بن جشم بن خزرج بن عامر بن زيد بن نصر بن سلامة بن نصار بن مسلم بن راملى بن سالم بن مرّة بن مذكور العرب بن زيدان بن مصلح بن قيذار بن اسماعيل (ذبيح الله) بن ابراهيم عليه السلام.

هذا ما اثبت نسبه الشريف امين الواعظين الطهرانى ـ الذى كان من اسرة المترجم له ـ فى الجزء الأول من كتاب «**حدائق الادب در نوادر عرب**» و اضاف انه وجد هذه المشيخة عند بعض بنى اعمامه فى دزفول.

و نحن نورد اقوال اصحاب التراجم فى نسبه و بعض اجداده، قال صاحب «**مكارم الآثار**»:

«و فى سلسلة نسب المصنف ـ كمامر ـ نظرلان بعض المترجمين ذكر لجابر بن عبدالله نسباً آخر كما فى «**ناسخ التواريخ**»، و لقلة عدد الانساب بين المصنف و جابر بن عبدالله».[١]

و ذكر صاحب «**معارف الرجال**» فى نسب المصنف: «هو الشيخ مرتضى بن الشيخ محمد امين بن الشيخ مرتضى بن الشيخ شمس الدين بن احمد بن نورالدين بن محمد صادق الانصارى التسترى»[٢].

كماترى فيه اختلاف مع مامرّ من امين الوا عظين الطهرانى الذى اعتمد عليه اكثر المترجمين.

قالوا: ان نذير بن جابر بن عبدالله الانصارى كان مع قواد الاسلام زمن

١- مكارم الآثار: ٢/٤٨٩ و ٤٩٠ ٢- معارف الرجال: ٢/٣٩٩

فتح تستر و دخلها و بقي فيها مع عائلته و ولدين له، هما جليل و السيد جميل، كان الاخير رجلاً عابداً زاهداً و رئيس العشيرة، له اراض و جنّات كثيرة فيها و لقب «السيد» اطلق عليه لرياسته لالانتسابه الى هاشم.

اما عبدالرزاق بن السيد جميل كان اديباً و شاعراً نسب اليه:

وكم ساكت نال المنى بسكوته وكم ناطق يجنى عليه لسانه

وابوطالب بن عبدالرزاق المعروف بالجابر الصغير كان وجيهاً في زمانه و مدفنه وقع خارج دزفول و صار مزاراً.

زيد بن ابى طالب كان زاهداً و قانعاً توفى فى تستر و دفن فيها و كان ولده الشيخ قطب الدين محمد عارفاً و نسبت اليه كرامات و سكن فى النجف و توفى فيها.

الشيخ عبيد الله بن الشيخ قطب الدين محمد عاش مائة و عشرين سنة و ولده الشيخ يوسف كان شجاعاً و عاش مائة و ثلاثين سنة.

امّا الشيخ حسن بن الشيخ يوسف كان بارزاً فى المعقول و سكن فى تستر و توفى و دفن فيها.

كان ابنه الشيخ جمال الدين من الزهاد و العباد الصالحين و له كتب منها: «تاريخ تستر» «عين اليقين در معالم دين»، «نوادر عرب» عاش سبعين عاماً.

الشيخ احمد بن الشيخ جمال الدين رئيس العشيرة له اولاد و هم: الشيخ حسين كان من علماء عصره ـ الشيخ محمد شريف كان فى سلسلة نسب المصنف و كان شاعراً، له خط جميل كتب قرآناً بخطه كان فى مكتبة ناصر

الدين شاه و له قصيدة فى خروج اهل البيت من المدينة الى شهادتهم و مطلعها:

ذكر الطفوف و يوم عاشوراء مـنعا جفونى لذّة الاغفاء

امّا ولده الشيخ شمس الدين كان طالباً سافر الى النجف و توفى فيها و دفن بوادى السلام.

كان اولاده: الشيخ احمد ـ الشيخ عبد الرضا ـ الشيخ مرتضى و كان الاخير فاضلاً و الف كتباً فى الفقه و هومن سلسلة نسب المترجم له، و من ابنائه: الشيخ محمد امين ـ الشيخ محمود ـ الشيخ احمد، و للاخير ولد يسمى الشيخ حسين كان استاذاً للشيخ الاعظم، و الشيخ محمد امين كان عالماً و عاملاً و مروجاً للدين توفى بمرض الطاعون سنة ١٢٤٨ هو دفن فى كاشفية با با يوسف خارج دزفول و بعده صار المحل مقبرة لهذه الاسرة.

امّا اولاد الشيخ محمد امين فكانوا: الشيخ مرتضى و هو اكبر هم ـ الشيخ منصور ـ الشيخ محمد صادق[1]، هذا مختصر فى ترجمة اجداد الشيخ الاعظم.

امّا الشيخ الاعظم «قدس سرّه»

ولد فى دزفول عيد الغدير سنة ١٢١٤ هـ كان ابوه ـ كما مرّ ـ من العلماء العاملين، امّا والدته فهى بنت الشيخ يعقوب الانصارى و كانت عابدة

١ـ مكارم الآثار: ٢/٤٩٣ـ٤٩٠

تقية، مواظبة على القيام بجميع العبادات من الفرائض و النوافل، مكبّة على صلوة الليل و قيل انها بلغت من الورع و صلابة الايمان مقاماً خاصاً و لها بوادر فى حياتها و نقل بعض اهل النظر بادرتين لها و قال:

«**الاولى**: انهالم‌ترضع هذا المولود المبارك طيلة ارضاعها له الاّ و هى متطهرة.

الثانية: انه كان للشيخ الاعظم اخ يسمى الشيخ منصور من اهل العلم و الفضيلة و كان فقير الحال ـ كما هى شيمة العلماء ـ كثير العيال فَرَقَّتْ عليه والدته فاخبرت ولدها الاكبر الشيخ الاعظم حين ان القت رئاسة الامامية مقاليدها اليه، و اصبح زعيماً مطلقاً فى الاصقاع الشيعية فدعته لمساعدته باكثر من الرواتب الجارية على روادّ العلم و طلابه التى كان يجريها عليهم الشيخ الاعظم حسب احتياجاتهم.

فقالت مخاطبة له: ان اخاك ضعيف الحال، كثير العيال وراتبه المقرر لايسدّ مصاريفه اليومية و انت بهذه الحالة و الاموال تحت تصرفك و تتمكن من اعطائه اكثر مما تعطى الآخرين.

فلما سمع الشيخ الاعظم مقالة امّه ناولها مفاتيح الغرفة التى فيها الاموال قائلاً لها بلهجة المؤمن الذى لم يخضع لمنطق العاطفة:

هاك يا امّاه! مفاتيح الغرفة و افتحيها و خذى من الدراهم البيض والدنانير الصفر ماشئت و ما يكفى ولدك الفقير على ان اكون انا فى حلّ و تتحملين انت تبعاته و مسئولياته.

يا امّاه! ان هذه الاموال التى ترينها مجتمعة عندى هى حقوق الفقراء و

ذوى الحاجات توزع عليهم على حد سواء فكلهم فيها سواسية كاسنان المشط لاتمييزبين احد و آخر.

يا امّاه! ان كان لك فى الغد جواب عن الزيادة التى تأخذ فيها لولدك فاعملي ماشئت فان ورائك حساباً دقيقاً فماذا تصنعين؟

فزعت الوالدة من هذه الكلمات و سَرَتْ رعدة الخوف من اللّه ـ عزّو جلّ ـ فى جميع اوصالها، و علمت ان لها يوماً عسيراً و حساباً دقيقاً لايشا به عالم المادة و الشهوات فرفضت المفاتيح و سلمتها الى ولدها و تابت الى اللّه ـ تبارك و تعالى ـ من تلك المبادرة التى لم تتدبر عواقبها فى بداية الامر و تناست بؤس ولدها الفقير و املاقه، اعتذرت منه».[١]

و امّا جدّه لابيه الشيخ يعقوب و عمه الشيخ حسين الانصارى كانا من العلماء، فنشأالشيخ الاعظم فى تلك الاسرة و البيئة الاسلامية و بعد ختم القرآن و تعلم الكتابة و العلوم العربية اكبّ على العلوم العقلية و الكلام و اتقن كلّها و بلغ مرتبة سامية، و فى العقد الثانى من عمره اخذ فى دراسة الاصول و الفقه و حضر درس عمّه الشيخ حسين الانصارى و بعض علماء بلده، و كانت دراسة الشيخ الاعظم دراسة تعمق و تحقيق فيها.

بعد هذه المرحلة اراد تكميل دراسته و الوصول الى اسمى درجاته و هوالاجتهاد و يمكن تحقيقه مع الحضور فى بحث اساطين العلم و الاجتهاد فى حوزات علمية كبرى مثل النجف و كربلاء و اضطر الى المهاجرة، ذكر

١ـ وردت هذه القصة فى مقدمة المكاسب دون ذكر مصدرها: صص ٢٦و ٢٥ طبعة النجف ١٣٩٢ هـ

اصحاب التراجم تفصيلها و ثمة اوردوا قصصاً في اسفاره التي تختلف الروايات فيها و نحن نوردها عيناً لانها ذات اهمية كبيرة في هذا المجال:

في سنة ١٢٣٢ هـ قد بلغ الشيخ الاعظم ثمانية عشر سنة ثم عزم مع والده على زيارة الائمة عليهم السلام في العراق حتى وصلا كربلا و كانت الرياسة العلمية فيها للعلمين: السيد محمد المجاهد صاحب المناهل (المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ) و شريف العلماء المازندراني (المتوفى سنة ١٢٤٦ هـ) فورد مع والده مجلس درس السيد و كان حافلاً بالافاضل و جلس والد الشيخ الاعظم قريباً من السيد و هو آخر مجلس بمقتضى سنه و ادبه و رحّب السيد المجاهد بوالده، كان بحثه في جوانب حرمة صلوة الجمعة و وجوبها في عصر الغيبة، ثم ان الوجوب عيني او تخييري، فجرى الكلام و طال البحث و المناقشة و قال السيد بالحرمة فاخذ الشيخ الاعظم الشاب يبحث في الموضوع و اقام ادلة على القضية و اعجب الحاضرين فمال السيد المجاهد الى الوجوب، ثم شرع الشيخ الاعظم في نقد الادلة المذكورة و اقام ادلة اخرى على حرمة صلوة الجمعة فازداد تعجب السيد المجاهد و الحاضرين من كثرة علم الشيخ الاعظم و تدقيقه.

و نقلوا في رواية اخرى: ان الشيخ حسين الانصاري ـ عمّ الشيخ الاعظم ـ قال لوالده حين العزيمة انك بعد ملاقات السيد المجاهد ابلغ سلامي اليه، و هو بعد دخوله كربلا حضر في مجلس درس السيد و عمل بوصية اخيه، قال السيد المجاهد للشيخ محمد امين: سمعت ان اخاك الشيخ حسين يقيم صلوة الجمعة في دزفول؟ و كان الشيخ الاعظم في آخر المجلس توجه نحو السيد و

قال: هل فی وجوبها شکّ؟

فأفاد ثمانية عشر دليلاً علی وجوبها و اعجب الحاضرين.

سأل السيد: من هذا؟ قال الشيخ محمد امين: هو ابنی فرحّب السيد به.

قال السيد المجاهد لوالده: امض لشأنک بعد ما تقضی وَطَراً من زيارتک و دعه هنا يشتغل بطلب العلم و انا کفيل معيشته فانله مستقبلاً باهراً، لتفرّسه فيه النبوغ فامتثل امرالسيد و ابقی ولده فی کربلاء فذهب الی شأنه.

ثم اشتغل الشيخ الاعظم بطلب العلم و حضر مجلس درس السيد المجاهد و شريف العلماء الی اربع سنين حتی محاصرة کربلا من قبل **داود پاشا العثمانی** سنة ١٢٤١ هـ، فخرج اهل العلم و جملة من المجاورين الی الکاظميّة و معهم المترجم له، و منها مع عدّة من الزوّار الدزفوليين عاد الی موطنه واقام هناک ما يقرب من سنين ثم رجع الی کربلاء و حضر درس شريف العلماء.

بعد سنة هاجر الشيخ الاعظم الی النجف و حضر درس الشيخ موسی کاشف الغطاء حدود سنتين فوجده فقهياً بصيراً بقوانين الفقه و عالماً بمبانيه، ثم غادر النجف و عاد الی دزفول.

بعد مدة اراد الشيخ الاعظم زيارة الامام رضا ـ عليه السلام ـ و الاستفادة من محضر علماء ايران و الاجتماع معهم و منعه والدته و بعد اصرار الشيخ اتفقا علی ايکال الامر الی الاستخارة، و استخار الشيخ الاعظم و فتح القرآن المجيد و قرأ الآية المباركة:

«.. وَ لا تَخافی وَلا تحزنی انّا رادُّوهُ الیک و جاعِلوه من المُرسَلین»[١]

و قیل اراد السفر مع اخیه الشیخ منصور و هکذا استخار اللّه و فتح کتابه اذاً بالآیة المبارکة:

«قال سَنَشُدُّ عَضُدَک بِاَخیک و...»[٢] فخرجا و دخلا مدینة بروجرد و کان رئیس المدرسة العلمیة فیها الشیخ اسد اللّه البروجردی الشهیر بحجة الاسلام، بعد ملاقات الشیخ دارالترحیب بینهما، قال بعض اصحاب التراجم ـ وانفرد به ـ: «لم یقف الشیخ البروجردی علی مدی علمیة الشیخ الانصاری و لم یکن علی معرفة سابقة به فطلب من الشیخ الاعظم بقائه فی بروجرد لیکون مدرساً لولده فی مدرسته فاحس الشیخ بذلک فقال لاخیه: این کتاباتک فی دروسک التی القیتها علیک فی الطریق هاتها فجاء بها فی ساعته و قدمها للشیخ البروجردی فندم عمّا قاله و طالعها فاطلع علی مدی مقام الشیخ الاعظم العلمی و اعتذر ثم اخذهما الی داره و بقیا عنده ثلاثین یوماً معززین و مکرّمین»[٣]

قال صاحب «المآثر و الآثار» انه استفاد من درس الشیخ البروجردی، لکن البعض الآخر انکره.[٤]

ثم غادرا بروجرد و دخلا اصفهان و استقرا فیها حین زعامة السید محمد باقر الشفتی الشهیر بحجة الاسلام الرشتی و کان رئیس المدرسة العلمیة.

١- القصص: ٧. ٢- القصص :٣٥.

٣- السید محمد کلانتر: مقدمة المکاسب: ص ٤٢.

٤- المآثر و الآثار: ص ١٨٩ اعتماد السلطنة.

قالوا: كان مجلس درس السيد دائراً و البحث يدور حول مسألة غامضة!!

وكثر في جوانبها البحث و المحادثة و الشيخ الاعظم كان حاضراً في مجلس الدرس لم يقدر احد على الجواب و حلّها، فالتفت الشيخ الاعظم الى احدمن التلامذة كان في جنبه و قال له: هذا جواب السيد و حلّ المسألة به، بعد يوم قدّم التلميذ جواب المسألة الى السيد الرشتي فتعجب منه و استعلم من مصدره و قال من اين لك هذا الجواب؟

حيث كان يعرف اهلية تلميذه و مرتبة علمه و يعلم ان الجواب ليس في وسعه، بعد اصرار السيد اعترف التلميذ بانه من افادات الشيخ الاعظم فامر السيد احد اصحابه بالفحص عنه و وجد شيخ الاعظم في مستقره و اخبره بالسيد، اراد السيد ملاقات الشيخ الاعظم لكنه سبق السيد فالتقيا في الزقاق و بعد التعانق و الترحيب، اكرم السيد الشيخ الاعظم و اخاه و بقيا في داره و ضيافته شهراً و ايام الاقامة جرى البحث و التحقيق حول المسائل الاصولية والفقهية بينهما فعرف السيد مدى علميته و نبوغه و كثرة احاطته و اصرّفي بقائه في اصفهان، اجابه: لنا دويرة في دزفول لابدلنا من الرجوع ان الوالدة بالانتظار و لواردنا البقاء في ايران لاخترنا اصفهان.

فخرج الشيخ الاعظم و اخوه منها قاصدين كاشان فحلاّ في مدرسة علمية ثم ذهب الشيخ الاعظم الى مدرسة **المولى احمد النراقي** (ره) و عرف نفسه و رحبه النراقي و اكرمه، و كان النراقي يبحث عن مسائل فقهية و الشيخ الاعظم يصغي الى درسه فوجده بحراً زاخراً و فقيهاً جامعاً لعلوم شتى و دارالبحث و النقاش بينهما و اختاره الشيخ الاعظم بعد السيد المجاهد و شريف العلماء

استاذاً لنفسه لاعلميته و للاستفادة من علومه الجمّة و بقى فى مدينة كاشان اربعة اعوام مستفيداً منه، كذا عرف المولى النراقى مقام علمية الشيخ الاعظم و مرتبته فى العلوم و تحقيق المسائل و غور فهمه و قوته فى اقامة الحجة و البرهان عليها و قال ـ ره ـ فى حقه: «لقيت فى اسفارى الى الاقطار ـ خصوصاً فى سفرى الى مجاهدة بنى الاصفر ـ خمسين عالماً و مجتهداً لم يكن احدهم مثل الشيخ المرتضى»[١].

بعد تكميل دراسته العليا والعروج الى ذروة العلم و الاجتهاد اراد مغادرة كاشان و استجاز من استاذه **فاجازه المولى النراقى فى الرواية و الاجتهاد** كما نقل نصّها فى كتب التراجم، فبلغ الشيخ الاعظم مرتبة الاجتهاد.

ثم خرج مع اخيه من كاشان قاصدين محافظة خراسان لزيارة الامام الرضا ـ عليه السلام ـ دخلا المشهد و اقاما بها اشهراً ـ او اربعة اشهر على قول ـ لم يسجل خبر من ايام اقامة الشيخ الاعظم فى كتب التراجم.

مهما يكن من شيئى بعد الزيارة قصدا دزفول فدخلا طهران زمن السلطان محمدشاه القاجارى و بقيا اياماً فخرجا طرف اصفهان ـ و كذلك لايفوتنا التنبيه على ان اصحاب التراجم لم يذكروا شيئاً فى ورود الشيخ الاعظم لمدينة قم و نظن انه دخل مع اخيه فيها لمعرفة هذه المدينة و مركز العلم و الدراسة و علمائها الاعلام.

نقل بعضهم انه عاد الى اصفهان و اقام بها خمسة و عشرين يوماً ايام رياسة **السيد محمد باقر الرشتى** صاحب «**مطالع الانوار**» و **الشيخ محمد**

١ـ معارف الرجال:٢/٤٠١.

ابراهيم الكلباسى صاحب «الاشارات» و ان الكلباسى الحّ عليه بالاقامة فيها فاجابه بان لى ضالّة فى العراق فان لم اظفربها رجعت الى بلدكم هذا و كانت ضالته تحصيل الاجتهاد.

وحدث بعض زملائنا الرشتى انه حضر على السيد محمد باقر و طلب الاجازة منه و امتنع الرشتى لعدم احاطته على علم الرجال بعد الامتحان، ثم خرج منها و بعد مدة عاد اليها لذلك و لم يذكر الراوى انه اجازه بعد رجوعه‌ام لا؟!

بعد الخروج عن اصفهان عاد الى دزفول اطلع اهلها و استقبلوه و صار الشيخ الاعظم زعيم الحوزة العلمية و رئيساً دينياً و اشتغل بالتدريس و التحقيق و التأليف و علاج مشاكل الناس خمس سنين.

ثم قصد المهاجرة الى العراق سنة ١٢٤٩هـ[1] للبحث و التحقيق و منعوه اهالى دزفول فخرج مختفياً الى تستر و اطلع مواطنوه فعزموا على انصرافه و اصرّوا فيه لكنه ابى فخرج منها، اتفق اصحاب الرجال انه دخل النجف سنة ١٢٤٩ هـ و كان رياسة الحوزة العلمية آنئذاك للعلمين الفقيهين: **الشيخ على كاشف الغطاء و الشيخ محمد حسن النجفى صاحب الجواهر** و كان ابرزهما فى المرجعية هو الشيخ على فحضر درس الاخير الى ان توفى الشيخ على سنة ١٢٥٣ هـ فى الحائر الحسينى ـ عليه السلام ـ.

ونلا حظ على هذا القول ـ كما سيجيى فى ترجمة الشيخ على ـ انه خرج

١ـ معارف الرجال: ٢/٤٠٢ـ مكارم الآثار: ٢/٤٩٥.

من النجف سنة ١٢٤٧ هـ[١] هارباً من الوبا و ترک تدريسه و الشيخ الاعظم دخل النجف سنة ١٢٤٩ هـ و ما كان للشيخ على مجلس درس فى هذه السنة فى النجف، من المحتمل عزيمة الشيخ الاعظم الى كربلا و حضوره فى مجلس درسه.

على ايحال، بعد فوت الشيخ على بزغ نجم الشيخ الاعظم و بلغ قمّة التحقيق والاجتهاد فى علوم الشيعة، اما بعد ان مرض صاحب الجواهر (فى مرضه الاخير) اجتمعت العلماء فى دار **الشيخ محمدحسن النجفى** و انتخبوا لجنة تحت نظره لتعيين زعيم المرجعية من بعده لكن الشيخ الاعظم لم يحضر فيها فلم يره صاحب الجواهر بينهم و احضره و قربه و خاطب الجمهور و قال: **«هذا مرجعكم من بعدى ثم خاطب الشيخ الاعظم و قال: قلل من احتياطاتک يا شيخ فان الشريعة سمحة سهلة»** لان الشيخ الاعظم كان كثير الاحتياط فى المسائل الشرعية.

امّا بعد فوت صاحب الجواهر (ره) قال الشيخ الاعظم: لست اهلاً للتقليد و تقليد الاعلم فى نظرى واجب و من زملائنا فى درس شريف العلماء كان **محمد سعيد العلماء** و هو كان ادّق منى فى فهم المسائل الاصولية و الفقهية و حاز مرتبة الاجتهاد، و بعد اصرار القوم لم يقبل الشيخ الاعظم المرجعية و اضطر الى مراسلة محمد سعيد العلماء و كتبه:

«قد علمت نبأ وفاة الشيخ صاحب الجواهر فاصبحت الطائفة فى حيرة من امر التقليد و قد راجعنى فيه فابيت حيث ارى وجوب تقليد الاعلم و اعتقد

١- معارف الرجال: ١/٢٩٦.

فيك حسب معلوماتي عنك حين كنت تحضر معنا بحث الاستاذ شريف العلماء انك الاعلم فالواجب على الطائفة تقليدك.»

فاجاب سعيد العلماء:

«اجل، الامركما تفضلتم و ذكرتم وكنت اعلم و ادقّ حينما كنت هناك و مشغولاً بالدراسات. لكن هناك شيئي ميزك عني: و هواستمرارك في الاشتغال و البحث و التدريس و التاليف و التصنيف و تركي البحوث و الدروس لاشتغالي بمهامّ الامور من حلّ القضايا و فصلها فانت اعلم مني فالواجب على الطائفة تقليدك و تسلمك امور الزعامة و المرجعية».[1] و صار الشيخ الاعظم زعيماً دينياً و انتهت اليه رياسة الامامية على الاطلاق و اطبقت الشيعة على تقليده في شرق الارض و غربها الاّ نادراً.

فاشتغل بالزعامة و التدريس و تربية التلامذة و افاضة علومه و التأليف و التصنيف و بالغ فيها و لكثرة تحقيقه و تعميقه في المسائل العلمية و تأسيساته اجتمعت عليه طائفه كبيرة من العلماء و المجتهدين و استمر نشاطه العلمي و الثقافي والديني الى سنة ١٢٨١ هـ و فيها مرض و ابتلى بالاسهال و اشتد مرضه و طويت راية العلم و التحقيق و عطل معهده العلمي و بقي في داره في النجف الاشرف في محلة الحويش فتوفي ـ قدس سرّه ـ فيها في منتصف ليلة السبت الثامن عشر من جمادى الثانية و وفا ربّه و انتشر خبره في مدينة النجف و اجتمع اهلها على اختلاف طبقاتهم، و قد سرى بين الناس الحزن و البكاء و قال بعض المترجمين له:

---

١ - الكرام البررة: ٣١٣/١ و ٥٩٩/٢ للشيخ آغا بزرگ الطهراني.

و غسل على ساحل بحر النجف غربى البلد نصبت له خيمة هناك و هى اوّل خيمة رايناها نصبت فى هذا الشأن و هاج الناس بجميع طبقاتهم من كل جانب و مكان لتشييع جثمانه حتى اتصل السواد من سور النجف الى ساحل البحر و لم يكن له (قده) قرابة وجيه فى البلد سوى تقاه و علمه الجمّ الذى كان يضيئى لمثل هذا فليعمل العاملون و كان عقبه بنتين لاولدله.

و دفن يوم السبت فى دكة الحجرة التى دفن بها **الشيخ حسين نجف** و **الشيخ محسن خنفر العفكاوى** على يسار الداخل الى الصحن من الباب القبلى المعروفة بباب السوق الصغير ورثته الشعراء و اهل الفضل ورثاه و ارخ عام وفاته بعض من حاز مرتبتى الفضيلة و الادب بقوله:

رعاك الهدى ايها المرتضى و قل بانى اقول رعاك
اقمت على باب صنوالنبىء و جبرئل قد خط فيه ثراك
فاصحبت باباً لعلم الوصى و هل باب علم الوصى سواك
طوى الشرع من يوم تاريخه «حوى الدين قبرك اذ قدحواك»[1]

و قيلت فيه اشعار اخرى يطول ذكرها.

١- معارف الرجال: ٢/٤٠٤

الفصل الثانی

اساتذة الشيخ الاعظم

١ـ الشيخ حسين الانصاری

هو الشيخ حسين بن مرتضى بن شمس الدين الدزفولی التستری الانصاری عمّ الشيخ الاعظم كان من اجلاّء علماء تستر و افاضلها فی عصره.

بعد دراسته الاولى فی وطنه هاجر الى كربلا و حضر درس **السيد على الطباطبائی** صاحب «**رياض المسائل**» ثم تتلمذ على نجله **السيد محمد المجاهد الكربلائی** و حاز مرتبة سامية فرجع الى مسقط رأسه و صار من المدرسين و يبدو من كتب التراجم انه كان يدرس دروس مرتبة السطح و اجتمع عليه طلاب وطنه و منهم ابن اخيه الشيخ الاعظم و قرأ عليه المقدمات و اوليات الفقه و الاصول. توفى الشيخ حسين الانصاری عام ١٢٥٣ هـ

٢ـ السيد محمد المجاهد الكربلائی

هو السيد محمد بن على بن محمد على الطباطبائی الكربلائی الشهير بالمجاهد او صاحب «**المفاتيح**» و صاحب «**المناهل**» ولد سنة ١١٨٠ هـ فی كربلا كان اكبر انجال **السيد على الطباطبائی** (المتوّفى سنة ١١٢٣ هـ) صاحب «**رياض المسائل**» و سبط **الآغا محمد باقر البهبهانی** المشهور

بالمجدد فی زمن شوکة الاخباریین.

قال **السید محمد شفیع** تلمیذ السید المجاهد فی «**الروضة البهیة**» فی ترجمته: «سیدنا و استاذنا و شیخنا المعظم و ملاذنا المقدم آغا السید محمد بن آغا السید علی الطباطبائی سید الاساتید الذین یاتی ذکر هم و هو اکبر من اخیه آغا السید محمد مهدی المتّقدم ذکره، قرءعلی والده اکثر ایام استفادته و قرء علی بحر العلوم‌الآتی ذکره و کان صهره علی ابنته و تولد منها ثلاثة اولاد ذکوراً و اکبر هم الفاضل العامل الکامل ذوالصفات الحسنة آغا السید حسین و کان فاضلاً عالماً مجتهداً بصیراً بالقواعد الاصولیة خبیراً بطریقة علمائنا الامامیة و سخیاً غایة السخاوة و کان عند السید الاستاذ اعزّ سایر اولاده و زوج بنت شیخ الملوک ابن السلطان فتحعلی شاه القاجاری فی سفر الجهاد و بقی بعد والده مدة قلیلة.

و ثانیهم السید حسن المشهور فی هذا الزمان بحاجی آقا.

و ثالثهم السید جعفر مات بعد الوالد بقلیل من الزمان فی لیلة الزفاف فی ایام الطاعون، و للسید حسین المذکور ابن یقال له «آغا میرزا زین العابدین» من ائمة الجماعة فی القبة المبارکة الحائریة فوق الرأس انه عالم فاضل ازهد، و لحاجی آقا المتقدم ذکره، ابن یقال له میرزا علی نقی (المتوفی فی صفر سنة ۱۲۸۹ ه) و کان عالماً و فاضلاً مجتهداً بصیراً قاضیاً مدرساً رئیساً فی الحایر علی مشرفه السلام و کان بینی و بینه مراودة و خلطة و مودّة ادام اللّه بقائه ـ حیث کان جاراً لنا فی الحایر حین تشرفی بالزیارة... فوا اسفا علی الاستاذ الشریف (یرید شریف العلماء) حیث انقطع نسله فی الطاعون الاّ ان

اولاده الروحانيين كثيرون و السيد الاستاذ (يعنى السيد محمد المجاهد) المذكور بعد هجوم الجماعة الوهابية على الحاير و على اهله و قتلهم اياهم جاء بديار العجم و توطن فى اصفهان و حضرت مجلسه فى اصفهان و **لعمرى انه كان احسن بياناً من كل احد و يبين المسائل الغامضة و المطالب الدقيقة باحسن بيان و يفهم درسه كل طالب و ان كان مبتدئاً** و بعد فوت والده السيد على الطباطبائى ارتحل الى الحاير و كان مفتياً و حاكماً و قاضياً و رئيساً فى الدين والدنيا و مرجعاً للعرب و العجم رياسة الامامية اليه فى عصره و كان سلطان العصر فتحعلى شاه القاجارى فى نهاية التلطف و الاعتناء به ويطيعه فى كل الامور فلذا جمع العساكر و تهيأ للجهاد مع الجماعة الروسية بامرالسيد الاستاد لما استولى على ولايةالمسلمين فى بلاد دربند و قبة و گنجة و شيروان و غيرها من ولايات الاطراف و كتب المسلمون الى جناب السيد الاستاد احوالهم: و ان الكفار قد غلبوا علينا و امرونا بارسال الاطفال الى معلمهم لتعليم رسوم دينهم و شريعتهم و يجسرون بالنسبة الى القرآن و المساجد و ساير شعاير الاسلام، لذا امر بالجهاد و ذهب السيد الاستاد نفسه مع جمع كثير من العلماء و الطلاب و المتدينين و اتفق فوته فى هذا السفر ـ و لعله فى دارالسلطنة قزوين ـ همّاً و حزناً واسفاً لغلبة عسكر الروس على المسلمين و فتح لسان المنافقين و رجوع الضعفة الى المسلمين عن الاعتقاد بجنابه و عدم الاعتنا به من السلطان و اتباعه كما هو سجية آبائه ـ عليهم السلام ـ و نقل الى الكربلا المشرفة و له قبة معروفة رضى الله عنه و ارضاه.

و له كتب جيدة كثيرة فى الفقه و الاصول منها: كتاب «**المفاتيح فى**

الاصول» قريب من اربعين الف بيت اواكثر ـ و كتاب «**الوسائل فى الاصول**» ايضاً ـ و كتاب «**المناهل**» فى الفقه و هو كتاب حسن قريب من مأتى الف بيت او اكثر لم يكتب مثله جامع للادلة والاقوال و الفروع ـ و كتاب «**المصابيح**» فى الفقه ـ و كتاب «**الاصلاح**» فى الفقه مقصور على الفتاوى و الاشارة الى الخلاف، سمعت منه (ره): **ان مؤلفاتى قريب من سبعمائة الف بيت اواكثر**»[1]

قال صاحب **الفوائد الرضوية**: «رأيت كتاب مصابيحه بخطه (ره) و هو مشتمل على احكام الجهاد...».

و نقول ان السيد المجاهد ـ كما مرّ تتلّمذ على والده و السيد محمد مهدى بحر العلوم و برع فى الفقه و الاصول و كان فى كربلا حتى هجوم الجماعة الوهابية سنة ١٢١٦ هـ فدخلوا كربلا و ارتكبوا الفضائح و القبائح و القتل و الجرح و هدم الحائر الحسينى ـ عليه السلام ـ و قصة اعمالهم الشنيعة باسم الاسلام و التوحيد طويلة و مشهورة ثم هاجر السيد المجاهد الى ايران و بعد زيارة الامام الثامن عليه السلام عاد الى اصفهان و فى طريقه دخل قم و اضافه **الميرزا ابوالقاسم القمى** صاحب «القوانين المحكّمة» و كان شيخاً معمّراً.

اجتمع العلماء فى مجلس الضيافة و دارالبحث بينهم فى مسائل علمية، قال المحقق القمى للسيد المجاهد: غرضى من اقامة هذا المجلس و البحث العلمى اخذ رأيكم فى ان ملكة الاستنباط ـ مع شيخوختى ـ موجودة فينا ام

١ـ هذا اخر ما فى الروضة البهية نقلاً عن الفوائد الرضوية: صص ٨٢ و ٥٨١ للشيخ عباس القمى.

لا؟ اجاب السيد ان كانت هذه ملكة الاستنباط فيكم كما ارى، فليست لي و لمثلي ملكة الاستنباط»[۱]

بعد مغادرة قم دخل اصفهان بقى فيها ثلاثة عشر عاماً اشتغل بالتدريس و التأليف الى ان جائه نعى والده عام ۱۲۳۲هـ في كربلا فرجع و صار زعيماً و مرجعاً في العلم والدين و اشتهر.

طيلة حيات السيد المجاهد وقعت **حوادث ثلاثة مهمّة:**

احديها ـ هجوم الجماعة الوهابية على كربلا، كما مرت قصّته.

ثانيتها ـ **قتل الميرزا محمد الاخباري** (۱۲۳۳ـ۱۱۷۸ هـ) قال في معارف الرجال:

«... ثم ضايقه (يعنى الميرزا محمد الاخبارى) الناس في ايران بالتهديد و التوعيد مع افتاء المفتي بقتله، فقدم العراق و اقام في بلد الكرخ و صارت له المنزلة العظمى عند والي بغداد قيل هو داود باشا ثم اصبح الميرزا بوجوده امنع من عقاب الجو و لما نقل الوالي و جاء غيره دبروا قتله، و قد قصده من النجف ستة عشر رجلاً يريدون قتله يقدمهم **رجل من اعيان بيوت النجف لايحسن ذكره و كان قاصداً بقتله التقرب الى اللّه تعالى** و لما وصلوا الكرخ استمالوا المجاورين له بالمال ثم تسلّقوا عليه ليلاً و اضرموا عليه النارلارهابه لكى يخرج من غرفته و يقتلوه، قيل: و تقدم اليه رجل وجيه **فصاح في وجهه الميرزا الاخبارى و جُنَّ من وقته** و دخل غرفته، ثم ثقبوا عليه سطح الغرفة و القوا فيها نفطاً و ناراً و خرج مرعوباً اليهم و قتلوه سنة

۱ـ قصص العلماء: صص ۱۲۶-۱۲۵ محمد التنكابنى

۱۲۳۳ هـ و استبيح جميع ما فى داره من الكتب....)[۱]!!

و قال صاحب الروضات فى ترجمة الميرزا محمد الاخبارى:«... و كانه بقى بعد هذا نحواً من خمس عشرة سنة آخر الى آل الامر بسبب غروره الخارج عن حدّ الامر من الخطر و الضرر و السلامة من آفات الغير و مكافات الغرر الى مرحلة صدور الامربقتله - و هو فى مشهد الكاظمين عليهماالسلام - من مصدر الحكومة المطلقة فى تلك الايام و ذلك المقام المفترض الاكرام و هو قدوتنا الجليل الاوّاه الآقا سيد محمد الطباطبائى الكربلائى الآتى ذكره فقتل و هو فى درجة خمس و خمسين تقريباً **بهجوم العامة عليه دفعة لاترتيباً و اخذكل منهم منقوده قسمة و نصيباً** و كفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً....!![۲]»و قيل قتل فى هذه الواقعة ايضاً ولد الميرزا الاخبارى.

ثالثتها- وقوع الحرب بين ايران و الروس زمن السلطان فتحعلى شاه القاجارى عام ۱۲۴۱ هـ و صدور حكم الجهاد من السيد المجاهد و خروجه مع عدد من العلماء منهم:

المولى محمد جعفر الاستر آبادى - السيد نصر الله الاستر آبادى - السيد محمد تقى القزوينى - السيد عزيز الله طالش - المولى عبدالوهاب القزوينى - المولى احمد النراقى و نجله **محمدالنراقى** و الطلبة الى الجهاد، عزم السيد على الحرب مع عسكر السلطان و كان السيد المجاهد رئيس العلماء و قالوا: دخل قزوين و قد توضأ يوماً للصلوة فى حوض، اخذ الناس ماء

۱- معارف الرجال: ۳۳۶/۲ - الفوائد الرضوية: ص ۵۵۵.

۲- روضات الجنات: ۱۲۹/۷ محمد باقر الخوانسارى

الحوض في قوارير للتبرك حتى نضب ماء الحوض، و وقع الملاقات بين السيد و العلماء و بين السلطان فتحعلى شاه في زنجان و كان السيد المجاهد يجلس في طريق جيش ايران و يرشدهم و يقوى عزيمتهم على مقابلة جيش الروس و بعد مجاهدات كيثرة غلبت الروس و قيل فيه ما قيل... و مرض السيد حين الرجوع و توفى في قزوين عام ۱۲۴۲ هـ و نقل جثمانه الى كربلاء.[۱]

تتلمذ على السيد المجاهد طول دراسته و تدريسه طائفة من العلماء اشهرهم الشيخ الاعظم الانصارى و كان هذا في سفره الاول الى العراق.

ترك السيد اعمالاً في الفقه و الاصول منها:

۱ـ **مفاتيح الاصول**: الفه في اصفهان و هو يشتمل على مقالات في المسائل الاصولية و يبدو من اسلوب تدوين الكتاب ان المولف كان يكتبه بصورت مقالات مستقلة و ينتشرها و يفقد الكتاب بعض المباحث الاصلية، و جمع فيه اكثر اقوال الاصوليين من المذاهب المختلفة، و مع انه قليل التحقيق لكنه يعدّ اوّل عمل في علم الاصول المقارن في عالم الشيعة، و هو المطبوع.

۲ـ **الوسائل الى النجاة في علم الاصول**.

۳ـ حجية الشهرة

۴ـ حجية المظنّة و قيل ذهب فيها الى حجيّة الظن المطلق و هذا مذهب موهون.

۵ـ الاستصحاب.

۱ـ قصص العلماء: صص ۱۲۸-۱۲۹ - مكارم الآثار: ۱۸۶۰/۴ - رجال بامداد: ۲۸۴/۳ و ۲۸۵.

٦ـ جامع العبائر فی الفقه اسلوبه کمفاتیح الاصول.

۷ـ المناهل فی الفقه، المطبوع.

۸ـ جامع المسائل فی مسائل شتّی فی الفقه.

۹ـ الوسائل الی النجاة و هی رسالته العملیة.

۱۰ـ الجهادیة.

۱۱ـ اصلاح العمل.

۱۲ـ المصابیح فی الفقه.

۱۳ـ الاغلاط المشهورة.

۳ـ الشیخ محمد شریف الحائری المازندرانی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هو الشیخ المولی محمد شریف بن المولی حسن علی الآملی المازندرانی الحائری الشهیر بشریف العلماء ولد فی الحائر الحسینی و نشأبها من اعاظم العلماء فی عصره العالم المحقق و الاصولی القدیر المدقق المدرس الاول فی کربلاکان من روساء الدین و سدنة المذهب و ابطال العلم و عمد الشریعة و من الحجج الاثبات و شیوخ الاجتهاد.

تتلمذ **علی السید علی الطباطبائی** صاحب «ریاض المسائل» و ولده السید محمد المجاهد الکربلائی تسع سنین و **المیرزا ابوالقاسم الجیلانی** القمی صاحب «القوانین المحکّمة» سنة واحدةً، ثم هاجر مع والده الی ایران لزیارة الامام الثامن ـ علیه السلام ـ و تحصیل الکتب و المکنة و لم یتمکن

منها شيئاً.

قال صاحب معارف الرجال: «... سمعنا ان المترجم له ارتحل الى اصفهان فاستقبله الجم الغفير من اهالى اصفهان و كان يومئذ فيها الشيخ محمد ابراهيم الكلباسى (المتوفى سنة ١٢٦٢ هـ) و حصل له من الاقبال و الحفاوة من وجوهها شيئى عظيم و يروى ان سئله بعض العوام من الدهات عن جواز الربا بين الزوج و زوجته فافتى بحرمته فبلغ ذلك الشيخ الكلباسى و لما غادر اصفهان لم يشيعه احد من اهلها، اقول المحكى عن الشيخ فى الفتيا ان صح فهو من خطأ غير المعصومين من المفتين، واعراض العامة عنه لايجدى شيئاً فى توهينه، حيث ان السواد يتفق مع كل ناعق سيما بعد تلقين بعض الحاسدين بمقدمات لاينبغى ان ندون هنا».[1]

و نقل السيد حسن الصدر: «حدثنى شيخنا الفقيه الشيخ محمدحسن آل يس و كان احد تلامذة شريف العلماء قال كان يدرسنا فى علم الاصول فى المدرسة المعروفة بحسن خان و كان يحضر منبره الف من المشتغلين و فيهم المائات من العلماء الفاضلين و من تلامذته شيخنا العلامة الانصارى و هو منقح تلك التحقيقات الانيقة و كفى بذلك فخراً و فضلاً و كان بعض تلامذته كالفاضل الدربندى يفضله على جميع العلماء المتقدمين.

و بالجملة صرف عمره الشريف فى تربية الفضلاء فلهذا كان قليل التصنيف و مصنفاته مع قلتها لم تخرج من السواد الى البياض، و قيل له فى ذلك فاجاب بان تكليفى تربية الطالبين و تعليم المتعلمين و ما الفتموه و

١- معارف الرجال: ٢/٢٩٨

صنفتموه فهو منی، و کان (ره) مع ذلک اعجوبة فی الحفظ و الضبط و دقة النظر و سرعة الانتقال فی المناظرات و طلاقة اللسان لم یباحث مع احد الاّ و قد غلب علیه و کان له یدطولی فی علم الجدل. توفی فی کربلا المشرفة فی الطاعون الواقع فی سنة ۱۲۴۵ هـ و قبره الشریف قرب باب القبلة فی زقاق مسدود و کان له ولد توفی ایضاً فی تلک السنة و انقطع نسله الشریف ولکن اولاده الروحانیین کانوا کثیرین»[۱]

و لشدّت رأفته و عنایته بتلامیذه و اهتمامه لهم فی التدریس و التربیة اتجه الطلاب و العلماء الیه من کل صوب و اجتمعوا علیه و حرص علی تفهیم الدرس باسالیب راقیة و قیل کان یرفع تلامیذه الی اوج الاجتهاد بمدة قصیرة لغزارة علمه و حسن تدریسه، و المشهور انه کان لایفتر عن التدریس و المذاکرة لیلاً و نهاراً حتی فی شهر رمضان الذی جرت العادة علی التعطیل فیه و لذلک کان نتاجه العلمی قلیلاً و لم یکن له فی عالم التألیف ما یتناسب عظیم مکانته کما انه لم یخرج ما کتبه الی البیاض.[۲]

ذکر الشیخ حرزالدین:«... حدثنا بعض المعاصرین ممن یعتمد علی حدیثه ان الشیخ [شریف العلماء] توفی و هو مقلَّد یرجع الیه فی الفتیا و الحقّ انه بارع فی الاصول فحسب کما دل علیه الاثر و النقل و لاینکر انه تربی علیه العلماء العظام هذا، و لعلم الاصول عنده طریقة خاصة فلسفیة اخذ بعض مواده منها یعرف ذلک المحیط بالعلمین و غیر خفی ان ذلک بعید الانتاج

۱- تکملة امل الآمل مأخوذ من الفوائد الرضویة: صص ۵۴۰ و ۵۴۱.

۲-الکرام البررة: ۶۲۰/۲

لمن اراد الفقاهة و استنباط الاحكام الشرعية، نعم علم الفلسفة و الاصول بهذا النحو بحدّ ذاتهما عظيمان جليلان جدّاً»[١]

و قيل كان اهتمامه لعلم الاصول و لهذا ذهب تلميذه السيد ابراهيم القزويني صاحب «ضوابط الاصول» الى النجف و حضر درس الشيخ على كاشف الغطاء فى الفقه و اطلع عليه شريف العلماء و تكدرمنه و قالوا: ليس لك درس الفقه و هذا هو الاصل و علم الاصول مقدمته، قال شريف العلماء سأشرع درساً فى الفقه غداً و قام بتدريس «بيع الفضولى» و اطال ثمانية اشهر و اجتهد فيه و بلغ غايةالقصوى.[٢]

ذكر صاحب قصص العلماء نوادر فى تدريسه و تلاميذه و اخلاقه ليس هنا محل ذكرها.

للمترجم له تلاميذ كثيرة اشهرهم:

١ـ السيد ابراهيم القزوينى (المتوفى سنة ١٢٦٦ ه) صاحب «ضوابط الاصول» و قيل هذا الكتاب من دروس استاذه و اشارالیه ناشر الكتاب فى الصفحة الاولى و المؤلف فى مقدمته.

٢ـ المولى آغا بن عابدبن رمضان الفاضل الدربندى (المتوفى سنة ١٢٨٦ ه) صاحب «خزائن الاصول» و «خزائن الاحكام» و «الجوهرة» و غيرها من اجلّاء العلماء المشهورين كان كثير الاشكال و التنقيد على استاذه و قصته مشهورة. و هو فى غضون «خزائن الاصول» يذكر اقوال استاذه تأييداً او تنقيداً.

١- معارف الرجال: ٢/٢٩٩

٢- قصص العلماء: ص ١١٣

٣ـ **السيد محمد الشفيع الجابلقى** (المتوّفى ١٢٨٠ هـ) صاحب «**الروضة البهية**» و «**مناهج الاحكام**» و «**القواعد الشريفية**» كتب ترجمة استاذه فى الروضة، و كتاب «**القواعد الشريفية**» كما صرح فى مقدمته ـ تقريرات دروس شريف العلماء و السيد محمد المجاهد الطباطبائى الكربلائى كما مرّ بنا.

٤ـ **الشيخ الاعظم الانصارى** مرّ حضوره فى درس شريف العلماء، ولكن مع شهرة استاذه قلّت اشارة الشيخ الاعظم الى اقوال و انظار استاذه فى «**فرائد الاصول**» و «**فوائد الاصول**» و كتبه الفقهية جدّاً.

٥ـ **محمد سعيد العلماء** (المتوّفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ) كان من اجلّاء تلاميذ شريف العلماء و مرّت قصة اعلميته من الشيخ الاعظم.

٦ـ **المولى اسماعيل اليزدى** (المتوفى ١٢٤٩ هـ) قالوا انه كان اجلّ و اعظم تلامذة شريف العلماء و رجح على استاذه فى العلم والفقاهة و حلّ مقامه فى التدريس و اقامة الجماعة و تصدى للمرجعية.

٧ـ **السيد حسين الترك الكوهكمرى** (المتوفى سنة ١٢٩٩ هـ) من العلماء المشهورين.

٨ـ **المولى حسين الاردكانى** (١٣٠٢ ـ ١٢٣٥) المشهور بالفاضل الاردكانى من كبار العلماء و المدرسين فى كربلاء له حوزة درس و قرأ عليه العلماء و كان الفاضل الاردكانى من تلامذة شريف العلماء و كتب دروسه فى **بيع الفضولى**.

اتفق اصحاب التراجم على ان شريف العلماء لم يصنف كتاباً و كان هدفه

الاصلي التدريس و تربية العلماء و وفق فيه لكن نسب فى الذريعة رسالة «جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط» اليه و قال فى تعريفه:

«رسالة مبسوطة لشريف العلماء المولى محمد شريف بن المولى حسنعلى الآملى المازندرانى الحائرى المتوفى بها بالطاعون فى (١٢٤٦ هـ) و دفن فى داره، توجد نسخته عند شيخ الاسلام الزنجانى بزنجان».[١]

اختلفوا فى سنة وفاته ذهب الاكثر الى انه توفى عام ١٢٤٥ هـ بمرض الطاعون مع زوجته و ولده لكن صاحب الذريعة ذكر سنة فوته ١٢٤٦ هـ.

اورد السيد عبدالعزيز الطباطبائى فى تعليقاته على «الكرام البررة» ان احد تلاميذ صاحب الفصول كتب بخطه كتاب «مشارع الاحكام» لاستاذه و اثبت فيه تاريخ موت جماعة منها وفاة شريف العلماء فى ٢٤ ذى القعدة ١٢٤٦ هـ بالطاعون و قال: فى هذا اليوم توفى شريف العلماء و زوجته و بنته و ابنه و يهلك بالطاعون فى كل يوم بين المائتين و خمسين الى الثلاثمأة نفس و امّا بغداد فجرفها الطاعون عن آخرها»[٢]

٢ـ الشيخ موسى كاشف الغطاء

هو الشيخ موسى بن الشيخ جعفر النجفى صاحب «كشف الغطاء» ولد فى النجف سنة ١١٨٠ هـ و نشأ فى حجرابيه و قرء المقدمات على الشيخ اسدالله التسترى و حضر فى دروسه العالية على والده و برع و صار فقيهاً اصولياً مدّققاً.

١- الذريعة: ٢٤٢/٥

٢- الكرام البررة: تعليقات ٤/٢

و قيل: سئل عن والده الشيخ الاكبر من مرتبة علميته و افقه العلماء فاجاب قائلاً: انا و ولدى موسى و الشهيد الاوّل!![1] بعد فوت والده قام مقامه و نقل انه يحضر حدود الالف رجل بين عالم و فاضل فى مجلس درسه و تدخل فى السياسة و اصلح بين دولتين ايران و العثمانى و اشتهر بالمصلح بين الدولتين.

هكذا حدثوا فى نشاطه السياسية و الاجتماعية قصصاً منها تسجيل جميع ما فى خزانة اميرالمومنين عليه السلام بخطه و حملها الى خزائن حكومة بغداد خوفاً عليها من غارات آل سعود الوهابيين و ارجاعها اليها بعداً.

كان الشيخ موسى اديباً و شاعراً وقف والده مكتبته الى اولاده نسلاً بعد نسل.

تتلمذ عليه كثير من العلماء منهم الشيخ الاعظم مدة قصيرة، و شريف العلماء و ميرفتاح الحسينى المراغى صاحب «العناوين فى قواعد الفقه».

من آثاره: كتاب الصلوة لم يتم ـ منية الراغب فى شرح بغية الطالب لوالده ـ الدماء الثلاثة. قال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء فى «العبقات العنبرية» انه توفى فى النجف سنة ۱۲۴۴ هـ قد قارب عمره الستين و دفن فى مقبرة والده، ورثته الشعراء.

۵ـ المولى احمد النراقى

هو الشيخ احمد بن محمد مهدى بن ابى ذر النراقى الكاشانى فقيه اصولى

۱- معارف الرجال: ۲۶/۳ و ۲۷

و عالم بارع و مرجع الفتيا ولد فى ۱۱۸۵ (۱و۱۱۸۶) ه فى نراق كاشان و نشأبها.

كان والده محمد مهدى النراقى من الحكماء و الفقهاء البارزين صنف فى كل علم.

و المترجم له قرأ المقدمات و السطوح على ابيه و هاجر الى العراق و حضر دروس الاعلام فى النجف على العالم الكبيرالسيد مهدى بحر العلوم و الشيخ جعفر كاشف الغطاء و فى كربلا على آقا محمد باقر الوحيد البهبهانى و السيد مهدى الشهرستانى ثم عاد الى موطنه و انتهت اليه الرياسة الدينية و العلمية فى نراق بعد فوت والده عام ۱۲۰۹ ه قام المولى النراقى على تأسيس المدرسة و التدريس و التأليف و اجتمع عليه الطلاب و العلماء لبراعته و تحقيقاته فى العلوم الاسلامية و منهم الشيخ الاعظم الانصارى كما قلنا.

و يظهر من تأليفاته منها «عوائد الايام» و «مستند الشيعة» انه قائل بـ«ولاية عامة مطلقة للفقيه» لهذا كان له يدو تدخّل فى السلطة السياسية و عزل الولات فى موطنه و قيل فى زمن رياسته اخرج الحاكم من كاشان لظلمه، و عمله هذا اوجد كدورة فى سلطان الوقت و هو فتحعلى شاه و احضره طهران لكنهما تسالما.

من الوقائع المهمة فى زمانه وقوع الحرب بين ايران و الروس كما ذكرنا الحادثة فى ترجمة حياة السيد محمد المجاهد الكربلائى، فى تلك الحرب ذهب النراقى معه و عدد من العلماء و الطلاب الى الحرب سنة ۱۲۴۲ ه

بعد شيوع الوبا ابتلى به رحمه الله و مرض الى ان توفى ليلة الاحد فى

ربيع الثانى سنة ۱۲۴۵ ه و حمل جثمانه الى النجف فدفن مع والده خلف الحرم المطهر فى جانب الصحن الشريف.

اكبر اولاده كان **المولى محمد النراقى** قام مقام والده و صار زعيماً و رئيساً و هو صاحب: **مشارق الاحكام**.

للمولى احمد النراقى مصنفات شتّى فى العلوم المختلفة منها:

۱ـ **مستند الشيعة** فى الفقه، المطبوع.

۲ـ **عوائد الايام** فى القواعد الفقهية، المطبوع.

۳ـ **اساس الاحكام** فى شرح شرايع الاسلام.

۴ـ **وسيلة النجاة**، المطبوع.

۵ـ **مفتاح الاحكام**.

۶ـ **شرح تجريد الاصول**.

۷ـ **مناهج الاصول**، المطبوع.

۸ـ **معراج السعادة** فى الاخلاق، المطبوع.

۹ـ **الخزائن**، المطبوع.

۱۰ـ **سيف الامة**، المطبوع.

۱۱ـ **طاقديس** هو اشعاره، المطبوع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۶ـ الشيخ على كاشف الغطاء

هو الشيخ على بن جعفر بن خضر النجفى ولد فى النجف و نشأ بها و

تخرج على والده و اخذ عنه العلوم الاسلامية و صار من العلماء و المدرسين و بعد فوت اخيه **الشيخ موسى** الآنف الذكر قام مقامه فى التدريس و الرياسة و فى تصديه المرجعية قصة قالوا: بعد فوت الشيخ موسى تردد امر التقليد بين المترجم له و الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و فزعت الجماهير الى **الشيخ الزاهد خضر بن شلال العفكاوى النجفى** ـ حيث كانت النفوس تسكن اليه بلا كلام علماً و تقى ـ لتعيين الاعلم و الاورع منهما! فعندئذ رجح الشيخ خضر الشيخ علىّ على صاحب الجواهر بقولة صريحة فانعطفت الجماهير الى دارالشيخ علىّ يحيّونه بالمرجعية العامة.

و قيل: للشيخ خضر كلام مشهور مع صاحب الجواهر بعد ما فرغا من الصلوة و الزيارة فى حرم اميرالمومنين ـ عليه السلام ـ حينما قال صاحب الجواهر: «عقدها اهل السقيفة» فاجا به الشيخ خضر:«**عقد ناها لعلىّ رضوان الله عليهم اجمعين**».

و تم امرالتقليد للشيخ على كاشف الغطاء و بعد ست سنين خرج هارباً من الوبا فى النجف و لمّاعاد اليها رأى الناس ـ الاّ بعضهم ـ قد انكفأواعلى صاحب الجواهر.[1]

و نقل صاحب **قصص العلماء** مثل هذه القصة فى تصدى الزعامة الدينية و المرجعية بين **الشيخ على** و اخيه **الشيخ حسن كاشف الغطاء**[2] و الثانى كان يعتقد انه افقه من اخيه.

توفى الشيخ على فى الحائر الحسينى فجأة سنة ۱۲۵۳ هـ و حمل جثمانه

۱- معارف الرجال: ۱/۲۹۶ ۲- قصص العلماء: ص ۱۸۴

الى النجف و دفن فى مقبرة والده و اعقب اولاداً خمسة و هم: الشيخ مهدى ـ الشيخ محمد ـ الشيخ حبيب ـ الشيخ جعفر ـ الشيخ عباس.[1]

و حضر على درسه عدة كثيرة من الرجال من عالم و فاضل و اهل النظر منهم:

١ـ شريف العلماء المازندرانى المتوفى سنة ١٢٤٦ هـ.

٢ـ السيدابراهيم القزوينى صاحب ضوابط الاصول المتوّفى سنة ١٢٦٢هـ

٣ـ الشيخ احمد بن عبد الله الد جيلى المتوفى سنة ١٢٦٥ هـ.

۴ـ المير فتاح بن على المراغى صاحب «العناوين» المتوفى سنة ١٢٦٧ هـ

۵ـ الشيخ مشكور الحولاوى المتوفى سنة ١٢٧۴ هـ.

٦ـ الشيخ على بن عبدالله حرزالدين المتوفى سنة ١٢٧٧ هـ.

٧ـ الشيخ الاعظم مرتضى الانصارى المتوفى سنة ١٢٨١ هـ.

٨ـ الشيخ راضى النجفى ابن اخت المترجم له المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ.

٩ـ السيد حسين الكوهكمرى المتوفى سنة ١٢٩٩ هـ.

١٠ـ السيد مهدى القزوينى المتوفى سنة ١٣٠٠ هـ.

١١ـ الشيخ جعفر التسترى المتوفى سنة ١٣٠٣ هـ و غيرهم.

آثاره العلمية:

١ـ كتاب الخيارات، المطبوع.

٢ـ كتاباً فى حجية الظن و القطع و البرائة و الاحتياط، قال صاحب الذريعة انه للشيخ على... ذكر فى اوّله: انه كتبه فى كربلا فاقداً للكتب مشغول

١ـ معارف الرجال: ١/٢٩٥-٢٩٦ و ٢/٩٣ و بعدها

القلب بوقايع النجف و بحث فيه عن الشك و الوهم و اليقين ايضاً.[۱]

۳ـ له تعليقات على عدّة رسائل.

۷ـ السيد محمد مهدى الطباطبائى

اورد صاحب الذريعة تحت عنوان «حجية ظواهر الكتاب» آنها للسيد محمد مهدى بن المير السيد على صاحب «رياض المسائل» المتوفى سنة ۱۲٦۰ هـ هو استاذ الشيخ الانصارى و كان اصغر من اخيه السيد محمد المجاهد صاحب المناهل.[۲]

لعل صاحب الذريعة اوّل من اشار الى ان الشيخ الاعظم تتلّمذ على السيد محمد مهدى الطباطبائى و هذا ليس بعيداً اذ اتفق اهل النظران السيد مهدى و ان كان اصغراً من اخيه الاّ انهّ كان اعلم و ادّق منه و لاحتياطه فى المسائل الشرعية لم يقبل الزعامة و المرجعية.

رايت فى مكتبة المجلس الوطنى نسخاً مخطوطة من آثاره تشتمل على رسائله الفقهية و الاصولية.

توفى السيد مهدى الطباطبائى سنة ۱۲٦۰ هـ.

قال بعض المولفين ان الشيخ الاعظم تتلمذ على صاحب الجواهر اخيراً و هذا ليس بصحيح لان حضوره فى مجلس درس صاحب الجواهر كان من حيث التأدب و الاحترام.

۱ـ الذريعة: ۶/۲۷۸.

۲ـ المصدر: ۶/۲۷۵.

الفصل الثالث

تلامذة الشيخ الاعظم

كانت مدة تدريس الشيخ الاعظم فی دورة الخارج (ای دورة الدروس العالية و النيل الی مرتبة الاجتهاد) ـ علی مصطلح الحوزة العلمية فی مذهب الامامية ـ فی النجف علی التقريب ثلاثين سنة نظراً الی ماقلنا فی حياة الشيخ علی كاشف الغطاء و سنة مهاجرته ـ هارباً من الوبا ـ الی النجف.

فی هذه المدّة جدّ و اجتهد الشيخ الاعظم فی تربية عدّة كثيرة من العلماء المجتهدين و الاجلاّء المحققين، انهی بعض المترجمين له رقم التلامذة الی ثلاثة ماثة،[1] بينهم فاضل ـ محقق ـ مجتهد مؤسس و نحن نذكر منهم اعلمهم و اشهرهم لضيق المجال و مشكلة المصادر مع مختصر فی ترجمة حياة كل واحد منهم بعد حذف العناوين المبذولة او الموهومة و لنترك تفصيلها الی بعد نشر تراثهم المخطوط و مصادر حياتهم، و الی من سيجيیء بعدنا.

۱ـ ابراهيم الخوئی (۱۲۴۷ـ۱۳۲۵ هـ)

الشيخ ابراهيم بن الحسين بن علی بن عبدالغفار الدنبلی الخوئی ولد سنة ۱۲۴۷ هـ، قيل كان من العلماء الاعلام ثقة عدل، هاجر الی النجف و حضر علی مشاهير العلماء منهم الشيخ الاعظم الانصاری و عمدة تخرجه عليه و ايضاً علی السيد حسين الكوهكمری من آثاره: شرح الاربعين حديثاً طبع

۱ـ مكارم الآثار: ۲/۵۰۰ و بعدها

سنة ۱۲۹۹ هـ «الدّرة النَجفية» شرح نهج البلاغة فرغ منه سنة ۱۲۹۱ و قد طبع ـ ملخص المقال فی تحقيق احوال الرجال ـ حاشية على رسائل استاذه الانصاری ـ تلخيص البحار.

يروی بالاجازة عن الشيخ الاعظم و غيره، امر بالمعروف و نهی عن المنكر ايام نفوذه و توفی شهيداً سنة ۱۳۲۵ هـ فی فتنة الدستور الايرانی.[۱]

۲ـ ابراهيم الخوئينی (المتوفی بعد سنة ۱۳۰۰ هـ)

كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاری و بعد الفراغ عاد الی بلده خوئين من محال الزنجان و صار المرجع العام فيها توفی بعد سنة ۱۳۰۰ هـ[۲]

۳ـ ابراهيم صادق العاملی (۱۲۲۱ـ۱۲۸۸ هـ)

هو الشيخ ابراهيم بن صادق بن ابراهيم بن يحيی بن محمد العاملی ولد فی قرية الطيبة سنة ۱۲۲۱ هـ عالم فاضل اشتهر بالادب و الكمالات العرفانية فی حياة والده، كان اديباً شاعراً و درس العلوم و هو كهل بعد وفاة والده سنة ۱۲۵۲ هـ، ثم هاجر الی النجف سنة ۱۲۵۳ هـ ادرك اول عصر الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و لازم آل كاشف الغطاء و حضر على الشيخ حسن و اولاد اخيه الشيخ مهدی و الشيخ محمد آل كاشف الغطاء هكذا حضر على الشيخ الاعظم الانصاری قليلاً و اجاز هولاء ان يروی عنهم، مدح العلماء منهم: استاذه الشيخ الاعظم و له قصيدة عينية فی مدح امير المؤمنين (ع) و

۱ـ معارف الرجال: ۱/۳۶ و ۳۷ ۲ـ نقباء البشر: ۱/۳

ايضاً له منظومة فى الفقه واسعة.

توفى فى النبطية سنة ۱۲۸۸ه[۱]

۴ـ ابراهيم قفطان (۱۱۹۹ـ۱۲۷۹ ه)

هو الشيخ ابراهيم بن حسن بن على بن نجم السعدى المعروف بقفطان (لان جدّهم كان يلبس قفطان و هو لباس اعجمى) ولد فى النجف سنة ۱۱۹۹ ه عالم و شاعر حضر على الشيخ على والشيخ حسن كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و قليلاً فى اواخر ايامه على الشيخ مرتضى الانصارى و قيل كان صاحب الجواهر يحول اليه الخصومات والدعاوى المشكلة و المسائل المعضلة.

له مؤلفات منها: «اقل الواجبات فى حج التمتع» فرغ منها فى ۱۵ صفر سنة ۱۲۶۴ ه

توفى فى النجف سنة ۱۲۷۹ ه بعد وفاة والده بسنة و بلغ عمره الثمانين، ولابيه الشيخ حسن قفطان (المتوفى سنة ۱۲۸۷ ه) مع الشيخ الاعظم قصة فى محضر صاحب الجواهر.[۲]

۵ـ ابوالقاسم النورى (۱۲۳۶ـ۱۲۹۲ ه)

هو الشيخ الميرزا ابوالقاسم بن محمد على بن هادى النورى الطهرانى الشهير بالكلانترى ولد فى طهران و نشأ فيها و كان يمتاز بذكاء مفرط و

۱- معارف الرجال: ۱/۲۴ـ۲۷

۲- معارف الرجال: ۱/۲۱ و ۲۳ ايضاً ۲/۲۲۱

استعداد كثير، اخذ المقدمات عن فضلاء طهران و سافر مع عمه الى اصفهان و اتقن مقدمات العلوم ثم عاد الى طهران و هاجر الى العراق و لم يمكث طويلاً رجع الى طهران فسكن فى مدرسة مروى و اخذ المعقول عن المولى عبدالله النورى، و الفقه و الاصول عن غيره و كتب تقريرات درس الشيخ جعفر بن محمد الكرمانشاهى واشتهر بالفضيلة و هاجر الى العراق و حضر فى كربلا درس السيد ابراهيم القزوينى و بعد فتنة كربلا ذهب الى اصفهان ثم عاد الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى مدة طويلة و تقدم و نبغ و اصبح احد اركان حوزته و معتمد استاذه و كتب تقريرات دروسه و طبع بعضها باسم «**مطارح الانظار**».

قيل صرح استاذه باجتهاده فى عدّة من مجالسه و كان يقرر درسه فى الفقه و الاصول للتلاميذ.

فى سنة ۱۲۷۷ هـ رجع الى طهران واصبح مدرساً و مرجعاً و من اعظم علمائها.

مؤلفاته: اكثرها رسائل مستقلة و مايتعلق بالاصول مدرجة فى «مطارح الانظار»

منها: فى الصحيح و الاعم ـ فى اجتماع الامر و النهى ـ فى الاجزاء ـ مقدمة الواجب ـ مسألة الضد: العام و الخاص ـ المجمل و المبين ـ المطلق و المقيد ـ المفهوم و المنطوق فى المشتق ـ الاستصحاب ـ فى البرائة ـ حجية القطع و الظن ـ الحسن و القبح العقليين و الشرعيين ـ فى الاجتهاد و التقليد ـ التعادل و التراجيح.

فى الفقه: الطهارة ـ الخلل ـ الصلاة ـ الزكاة ـ الغصب ـ الوقف ـ اللقطة ـ الرهن ـ احياء الموات ـ الاجارة ـ القضاء ـ الشهادات ـ الارث.

توفى سنة ١٢٩٢ هـ و دفن بمشهد السيد عبدالعظيم الحسنى. (١)

٦ـ احمد آل طعان القطيفى (١٢٥١ـ ١٣٥١ هـ)

هو الشيخ احمد بن صالح بن آل طعان بن ناصر بن على السترى البحرانى القطيفى ولد فى سترة سنة ١٢٥١ هـ نشأ فيها و اخذ المقدمات فى البحرين من السيد على بن اسحق و الشيخ عبدالله بن عباس، ثم هاجر الى النجف فحضر على درس الشيخ الاعظم الانصارى والشيخ راضى النجفى و المولى على الخليلى و الشيخ محمد حسين الكاظمى و لمّا برع فى العلم و فرغ من التحصيل عاد الى بلاده واصبح عالماً محدّثاً و مرجعاً عاماً و رئيساً و اشتغل بالتصنيف فى الفقه و الاصول، و بالتدريس.

مولفاته: شرح اللمعة ـ زاد المجتهدين ـ بلغة المحدثين ـ التحفة الاحمدية فى الصحيفة الصادقية ـ منهج السلامة ـ قبسة العجلان فى وفاة ضامن خراسان ـ ملاذالعباد فى تتميم السداد ـ قرة العين فى حكم الجهر بالبسملة فى الاخيرتين ـ كاشفة السَجف عن موانع الصرف ـ الدررالفكرية فى اجوبة موانع الشبرية ـ جواب المسائل الحمامية ـ جواب المسألة العاشورية ـ رسالة فى العقل ـ رسالة فى ترجمة الشيخ الاعظم الانصارى ـ العمدة و غيرها. توفى يوم عيد الفطر سنة ١٣١٥ هـ (٢)

١ـ الكرام البررة: ١/٦١ـ ٥٩ ٢ـ نقباء البشر: ١/١٠٤ و ١٠٢

٧ـ احمد التبريزى (المتوفى بعد ١٢٧١ هـ)

هو الشيخ احمد بن محمد باقر بن ابراهيم التبريزى، قيل انه من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و يظهر من آثاره. كتب شيئاً فى الفقه والاصول و اشارفيها الى اقوال استاذه.(١)

٨ـ احمد الشبستري التبريزى (المتوفى بعد سنة ١٢٩٠ هـ)

هو عالم كبير و فقيه جليل كان فى النجف من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى مدة طويلة و بعد وفاته اختص بالسيد حسين الكوهكمرى و كان يعد من اعاظم تلاميذه و مقرّرى بحثه و كان مدرساً فى السطوح و تقريره حسن.

كتب تقريرات درس استاذه الكوهكمرى فى الفقه و الاصول و حاشية على المكاسب.(٢)

٩ـ احمد التفرشى النجفى (المتوفى حدود سنة ١٣٠٩ هـ)

هوالسيد احمد بن حسين التفرشى النجفى تتلمذ اولاً فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و بعد وفاته اختص بالفاضل الايروانى و كان يكتب تقريرات بحثه فى الفقه و الاصول كما كان يدرس السطوح فى عصر استاذه الاخير.

مولفاته: تقريرات استاذه الايروانى فى الفقه و الاصول ـ تعليقات على الرسائل و المكاسب ـ ينابيع الاصول ـ محاكمات الاصول ـ الاستصحاب و غيرها.

١ـ الكرام البررة: ١/٧٧ ٢ـ ايضاً: ١/٧٣

وقف كلها على زوجته بعد وفاته. توفى فى سنة ١٣٠٩ هـ[١]

١٠ـ احمد قفطان (١٢١٧ـ ١٢٩٣ هـ)

الشيخ احمد بن حسن بن على المكنى بابى قفطان ولد فى النجف سنة ١٢١٧ هـ، قرأ مقدماته على فضلاء عصره و له اختصاص بالعلوم الادبية و صار شاعراً و اديباً مدح العلماء و السلاطين و تتلمذ على جماعة منهم: صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم، توفى فى النجف سنة ١٢٩٣ هـ[٢]

١١ـ احمد المراغى (المتوفى سنة ١٣١٠ هـ)

هو الشيخ احمد بن على اكبر المراغى كان فى النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى كتب تقريرات درسه فى الفقه، عاد الى تبريز و اقام فيها.

مولفاته: تقريرات درس استاذه الانصارى ـ حاشية على الرسائل ـ تفسير مشكلات القرآن ـ حواش على: شرح نهج البلاغة ـ القوانين ـ شرح الشمسية و الصمدية و المطول ـ تنقيدات المصابيح. توفى فى تبريز بالوبا. خامس محرم سنة ١٣١٠ هـ و حمل جثمانه الى وادى السلام و دفن بها[٣]

١٢ـ اسحاق القمى (المتوفى سنة ١٣٢٤ هـ)

هو من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف كان عالماً جليلاً و ورعاً و له اجازة من استاذه توفى سنة ١٣٢٤ هـ[٤]

١٣ـ اسد الله الخوئى (المتوفى حدود ١٢٩٠ هـ)

هو الشيخ اسدالله بن حسين بن حسن بن نقى الطسوجى الخوئى كان فى

١- نقباء البشر: ١/٩٨ و ٩٧
٢- معارف الرجال: ١/٨١/٧٩
٣- نقباءالبشر: ١/١١٤
٤- المصدر: ١/١٢٩

النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم و لما رجع الى خوى قام مقام والده فى الجمعة و الجماعة و فصل الخصام و ترويج الاحكام. توفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ و حمل جثمانه الى النجف و دفن بها.(١)

١٤ـ اسماعيل البهبهانى (١٢٢٩ـ ١٢٩٥ هـ)

هوالسيد اسماعيل بن نصر الله بن محمد شفيع بن يوسف بن حسين بن عبدالله البلادى بن علوى عتيق الحسينى الموسوى الغريفى البحرانى ولد فى بهبهان سنة ١٢٢٩ هـ و نشأ فيها و اكمل مقدمات العلوم و هاجر الى النجف و قرأ على العلماء و كبارهم و اقام فى كربلا عدة سنوات فى ايام السيد ابراهيم القزوينى صاحب الضوابط و من اساتذته فى النجف: صاحب الجواهر ـ الشيخ حسن كاشف الغطاء و الشيخ الاعظم الانصارى، و لما احرز درجة الاجتهاد اخذ يدرس فى بيته فى سنة ١٢٨٧ هـ و زاره بها السلطان ناصر الدين شاه القاجارى و طلب منه ان يعود طهران فاجاب، عاد الى ايران و اقام فى طهران و كان محترماً عند اهلها و السلطان ناصرالدين شاه. و له كتاب فى «الارث» طبع. توفى فى ٦ شهر صفر سنة ١٢٩٥ هـ و حمل جثمانه الى النجف و دفن بها. واعقب ولدا هو السيد عبد الله البهبهانى من قادة الدستور الايرانى قتل سنة ١٣٢٨ هـ

١٥ـ اسماعيل الكجورى (١٢٢٣ـ ١٢٧٨ هـ)

الشيخ فخرالدين محمد اسماعيل بن عبدالعظيم بن محمد باقر المازندرانى الطهرانى تتلمذ فى كربلا على السيدابراهيم القزوينى صاحب

١ـ الكرام البررة: ١/١٢٦

«ضوابط الاصول» و فی النجف علی صاحب الجواهر و الشیخ الاعظم الانصاری و اصبح من العلماء الاعلام فی طهران و مدرساً فی مدرسة الصدر.

مولفاته: کتب دورة تامة فی الفقه ـ توفی بالوبا فی الاحد سلخ ذی القعدة سنة ١٢٧٨ هـ فی طهران و دفن فی مقبرة امام الجمعة.(سرقبر آقا).[١]

١٦ـ باقر الاصفهانی الخراسانی

هوالسید المیرزا باقر بن هاشم بن هدایة الله بن الشهید السید المیرزا مهدی الحسینی الخراسانی کان فی النجف من تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری و تتلمذ ایضاً علی السید المیرزا محمد حسن الشیرازی و اصبح عالماً متبحراً ثم عادالی المشهد و صار مرجعاً للامور الشرعیة.[٢]

١٧ـ باقر التستری (المتوفی سنة ١٣٢٧ هـ)

الشیخ باقر بن غلام علی التستری النجفی کان ادیباً عالماً زاهداً عارفاً راغباً عن الدنیا و کان یلبس اللباس الخشن حضر علی الشیخ الاعظم ٨الانصاری و الشیخ علی الخلیلی الرازی و المیرزا حسین الخلیلی، سافر الی مکة المکرمة و بقی فیها سنین و اتصل بشرفاء مکة و امرائها و صار مقرباً عند امیر مکة الشریف عون و اخذ یرسله فی مهام اموره الی بعض المدن و الاقطار.من **مولفاته:**

تعلیقة علی الفوائد الرجالیة الخمس مما املاه علیه استاذه الشیخ علی الخلیلی و **کتاب تحدید الاماکن الشریفة فی مکة المکرمة**. توفی سنة

١- الکرام البررة: ١٤١/١ و ١٤٠ ٢- نقباء البشر: ٢٢٨/١

١٣٢٧ه[١].

١٨ـ باقر الطالقانی النجفی (١٢١٤ـ ١٢٩٤ ه)

هو السيد باقر بن رضا بن احمد بن حسين بن حسن الشهير بمير حكيم الطالقاني النجفي ولد في النجف سنة ١٢١٤ ه نشأ بها على افاضل بنى عمه و اخذ المقدمات والعلوم ثم حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و على والده و عمه السيد عبدالله و غيرهم حتى حاز رتبة عالية و كان ميالاً الى الادب و الشعر و اصبح اديباً و شاعراً وله ديوان و آثاره تلف في طاعون سنة ١٢٩٨ ه توفى سنة ١٢٩٤ ه[٢]

١٩ـ باقر الطهرانی (١٢١٨ـ ١٢٨٣ ه)

هو الشيخ باقر بن محمد كاظم الطهراني النجفي الشهير بـ «زرگر» قرأ المقدمات في قزوين و السطوح في اصفهان ثم هاجر الى النجف و تتلمذ على الشيخ على كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و غيرهم و كان الشيخ الاعظم كثير الاعتناء به و الاشادة بفضله لانه كان في غاية التحقيق و التدقيق و المهارة و الاطلاع، عاد الى طهران فاقام بها ثلاث سنوات في غاية العزة و الاكرام ثم رجع الى النجف و توفى سنة ١٢٨٣ ه له تصانيف في الفقه و الاصول.[٣]

٢٠ـ باقر الكاظمی (المتوفى قبل سنة ١٣٠٠ ه)

الشيخ باقر بن طالب بن حسن بن هادى بن الحسن بن هادى الكاظمي من

١- معارف الرجال: ١/١٣٢و ١٣١ ٢- الكرام البررة: ١/١٨٠

٣- المصدر: ١/١٨٨ و ١٨٧

ولدالشهيد حبيب بن مظاهر الاسدى حضر فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و غيره كان عالماً فقيهاً و من اجلّاء وقته فى النجف و صارفيها من علماء العرب و فضلائهم وتوفى قبل سنة ١٣٠٠ هـ[١]

٢١ـ جعفر آل كاشف الغطاء(المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ)

الشيخ جعفر بن الشيخ على كاشف الغطاء المشهور بالشيخ جعفر الصغير حضر على عمه الشيخ حسن و اخويه الشيخ محمد و الشيخ مهدى و الشيخ محسن خنفر (المتوفى سنة ١٢٧١ هـ) و الشيخ الاعظم الانصارى و صار عالماً كبيراً و شاعراً و اديباً توفى سنة ١٢٩٠ هـ

٢٢ـ جعفر القزوينى الحلى (١٢٥٣ـ ١٢٩٨ هـ)

السيد جعفر بن مهدى بن حسن ابن احمد بن محمد بن امير قاسم الحسينى الحلى القزوينى ولد فى الحلة سنة ١٢٥٣ هـ من كريمة الشيخ على كاشف الغطاء بعد ماا كمل مقدماته على والده، هاجر الى النجف و تتلمذ على خاله الشيخ مهدى بن على و الشيخ جعفر الصغير خاله الآخر و الشيخ الاعظم الانصارى فى الاصول و ملامحمد الايروانى و على والده.

من مولفاته: «التلويحات الغروية» فى الاصول فرغ منها سنة ١٢٩٦ هـ و **«الاشرافات فى المنطق»** وايضاً كان شاعراً توفى فى الحلة سنة ١٢٩٨هـ[٢]

٢٣ـ حبيب الله الرشتى (المتوفى ١٣١٢ هـ)

الشيخ الميرزا حبيب الله بن محمد على القوچانى ثم الجيلانى و النجفى

١- الكرام البررة: ١/١٨٤

٢- معارف الرجال: ١/١٥٩ و ١٦١ ـ الكرام البررة: ١/٢٧٠ و ٢٦٩

حضر على صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف و كان فقيهاً اصولياً و مدرساً محققاً و بعد وفات الشيخ الاعظم لم يقلّده الاّ القليل و كان التقليد لميرزا محمد حسن شيرازى و حضر عليه جمع من الاعلام و تتلمذوا عليه.

قيل انه فى اليوم الذى تحشد به اهل جيلان للوقيعة بالشيخ كان لائذاً فى حضرة اميرالمؤمنين عليه السلام و مذ علم القوم بانتصاره الشيخ محمد حسين الكاظمى تفرّقوا و ايضاً كان لميرزا الرشتى قصة مع العالم المحقق المؤسس الشيخ محمد هادى الطهرانى سيجيىء فى ترجمته.

ذكر اعتماد السلطنة فى وقايع يوم سلخ ذى القعدة سنة ١٣٠١ هـ و قال: «بعد زيارة مشهد الرضا عليه السلام عاد الحاج ميرزا حبيب الله الى زيارة مشهد عبد العظيم الحسنى فى رى و ذهب نايب السلطنة الى هناك و فى العصر مع المجتهد الجيلانى و امام الجمعة حضروا فى مقر السلطان و اعطى الى المجتهد الجيلانى ٥٠٠ تومان» (١)

من مولفاته: بدائع الافكار فى الاصول طبع سنة ١٣١٣ هـ ـ اجتماع الامر و النهى ـ «التقاط» فى الفقه: الامامة ـ الغصب ـ الاجارة ـ القضاء.

توفى فى الساعة العاشرة من ليلة الخميس ٢٤ جمادى الثانية سنة ١٣١٢ هـ و دفن فى الصحن الغروى.(٢)

٢٤ـ حسن آغا التبريزى (المتوفى سنة ١٣٣٨ هـ)

١- خاطرات: ص ٣١٩ طبعة سنة ١٣٥٠ ش

٢- معارف الرجال: ١/٢٠٤ و ٢٠٨

هو الشيخ حسن بن محمد باقر بن احمد بن لطف على خان بن محمد صادق القره داغى التبريزى ولد فى تبريز و نشأبها فى حجر العلم ثم هاجر الى النجف و ادرک الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى مدة طويلة حتى حصلت له الاجازة و عزم على العودة الى آذربايجان فجهز رحله فزار العلماء للتوديع منهم المؤسس المولى على النهاوندى (المتوفى فى سنة ١٣٢٢ هـ) احد محققى تلاميذ الشيخ الانصارى فجرى بينهما بحث فى بعض المسائل حتى استمر الى الظهر و لما رأى تحقيقات النهاوندى و نظرياته احس بنفسه الحاجة الى التكميل عليه فعدل نظره و امر خدمه بفتح الاحمال و بقى فى النجف خمسة اعوام ملازماً فيها للشيخ النهاوندى حتى اجازه و صرح باجتهاده فى مجالسه فعاد الى آذربايجان و حاز مكانة سامية واصبح من اكابر زعماء الدين.

له تصانيف منها: تشريح الاصول المطبوع اخذ اسمه من كتاب استاذه النهاوندى ـ **رسالة فى مقدمة الواجب ـ كتاب الطهارة ـ رسالته العملية.** توفى فى جمادى الثانى سنة ١٣٣٨ هـ[1]

٢٥ـ حسن آل الطالقانى (١٢٤٧ ـ ١٣٠٧ هـ)

هوالسيد حسن بن عبدالله بن احمد بن حسين بن حسن الشهير بمير حكيم الحسينى الطالقانى النجفى ولد فى النجف سنة ١٢٤٧ هـ و نشأ على والده و اخذ المقدمات عن فضلاء عصره ثم حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و الشيخ محمد حسين الكاظمى و والده و غيرهم

١ـ نقباء البشر: ١/٣٨٨ و ٣٨٧

حتى نبغ واصبح عالماً فقيها ورعاً و تقياً وكان من الصلحاء الاخيار توفي في شهر رمضان سنة ١٣٠٧ ه

٢٦ـ حسن آل نورالدين العاملي (المتوفى بعد سنة ١٢٨١ ه)

هوالسيد حسن بن ابراهيم بن عباس آل نورالدين الموسوى كان في النجف من تلاميذ صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى توفي بعد استاذه و دفن معه.[١]

٢٧ـ حسن البرغاني (المتوفى سنة ١٢٨٠ ه)

هو الشيخ حسن بن صالح البرغاني القزويني، قيل كان من اجل تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى، توفى حدود سنة ١٢٨٠ه[٢]

٢٨ـ حسن التستري الكاظمي (المتوفى سنة ١٢٩٨ ه)

هو الشيخ حسن بن اسدالله بن اسماعيل الدزفولي التسترى كان عالماً و مبجلاً عند الاكابر و السلطة التركية في الكرخ هاجر الى النجف و تتلمذ فيها على خاله الشيخ حسن كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٢٦٢ ه) و على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و اجازه اجازة اجتهاد حدود سنة ١٢٦٨ ه من آثاره: «**انوار مشارق الاقمار من احكام النبي المختار**» في ثلاث مجلدات ـ «**مسلك النجاة في معرفة احكام الزكاة**» فرغ منه سنة ١٢٦٤ ه و قرظه الشيخ الانصارى على ظهره.**له شرح على كتاب الشرايع**. توفى ليلة السبت في الثامن شهر شوال سنة ١٢٩٨ ه[٣]

١- الكرام البررة: ١/٣٦١.
٢- المصدر: ١/٣٢٧
٣- معارف الرجال: ١/٢٢٨ و ٢٢٧ - الكرام البررة: ١/٣٠٦

٢٩ـ حسن السبزواری (١٢٥٥ـ ١٣٣٢ هـ)

هوالسيد الميرزا حسن بن اسماعيل بن عبد الغفور العلوی العريضی السبزواری ولد فی سبزوار سنة **١٢٥٥** هـ و نشأ بها ثم هاجر الی النجف فاقام عشيرين عاماً تتلمذ خلالها علی الشيخ الاعظم الانصاری و السيد حسين الكوهكمری و غيرهما من فحول عصره ثم رجع الی سبزوار فصار مرجعاً دينياً و حاز مكانة سامية و حج البيت ثانياً و بعد اداء المناسك قصد المدينة فقتله اعراب الحرب غيلة فی الرابع من محرم سنة **١٣٣٢** هـ و دفن بالبقيع.[١]

٣٠ـ حسن الشاه عبدالعظيمی (المتوفی حدود **١٢٩٢** هـ)

الشيخ حسن بن محمد مهدی الشاه عبدالعظيمی كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاری و هو عالم جليل كتب تقريرات درس استاذه.

مولفاته: «**ذخائر الاصول**» هذا الكتاب يشتمل علی دروس استاذه فی **مقدمة الواجب ـ اجتماع الامر و النهی ـ التعادل و التراجيح ـ الاجتهاد و التقليد** فرغ منه فی سنة **١٢٦٢** هـ و الحق به ولده رسالة فی «**حساب الجمل والعقود**»

توفی حدود سنة **١٢٩٢** هـ.[٢]

٣١ـ حسن الفرطوسی (المتوفی سنة **١٣٢٠** هـ)

الشيخ حسن بن عيسی بن حسن الفرطوسی النجفی كان عالماً فقيهاً محققاً تتلمذ علی الشيخ الاعظم الانصاری ـ الشيخ راضی النجفی ـ الشيخ مهدی آل كاشف الغطاء ـ الشيخ محمد حسين الكاظمی ـ السيد الميرزا

١ـ نقباء البشر: ١/٣٨٤ ٢ـ الكرام البررة: ١/٣٥٧ ـ الذريعة: ٤/٣٧٦

محمد حسن الشيرازى، له **شرح الشرايع فى الطهارة** ـ توفى فى النجف ـ حدود سنة ١٣٢٠ هـ[١]

٣٢ـ حسن القره باغى (المتوفى بعد ١٢٦٥ هـ)

الشيخ حسن بن محمد باقر القره باغى كان فى النجف من اوائل تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و قدمائهم.

مولفاته: شرح دعاء سمات ـ رسائل له فى: السجدات ـ التقية ـ مقدمة الواجب ـ الاجماع ـ التجويد ـ الضد ـ التعادل و التراجيح ـ قاعدة من ملك و التسامح فى ادلة السنن.[٢]

٣٣ـ حسن النجم آبادى (المتوفى سنة ١٢٨٤ هـ)

هو الشيخ الآغا حسن بن ابراهيم بن باقر النجم آبادى الطهرانى ولد فى طهران و اخذ المقدمات فيها و هاجر الى النجف و تتلمذ كثيراً على الشيخ الاعظم الانصارى و قبله على صاحب الجواهر و غيرهما و اصبح من اعاظم العلماء و كبار الفقهاء فيها و قيل كان افقه اهل عصره و اعلمهم بعد الشيخ الاعظم و اروعهم على الاطلاق و بعد فوت استاذه اتفقت آراء العلماء الابدال على الرجوع اليه و التقليد له و منهم السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى لكنه لشدّة ورعه و احتياطه ابى و امتنع كل الامتناع و ارجع الامر الى السيد المجدد الشيرازى فاصبح السيد مرجع الامامية و زعيمهم الروحى.

مولفاته: مجلد كبير فى البيع ـ الخلل ـ الصوم ـ توفى حدود سنة

١ـ معارف الرجال: ١/٢٥٧ و ٢٥٥ ٢ـ الكرام البررة: ١/٣١٤

١٢٨٤ هـ في النجف.[١]

٣٤ـ حسين الاصفهاني (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ)

هو السيد حسين بن الحسن الموسوى الاصفهانى الشهير بـ«الدرب امامى» من بيت شريف كان من محلة «درب امام» من محالّ اصفهان و كان من اعلام ذلك البيت تتلمذ فى النجف، و الظاهر كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى كتب **«القضاء و الشهادات»** لاستاذه و فرغ منه عام وفاة الشيخ (١٢٨١ هـ)، قال الشيخ آغا بزرگ: رأيت هذه النسخة فى مكتبة الامام رضا عليه السلام فى خراسان و ذكر السيد حسن الصدر فى «التكملة» انه رأى «القضاء» للشيخ الاعظم الانصارى و الظاهرانه غير ما رأيته اذ هو منضم الى الشهادات و الله العالم.[٢]

٣٥ـ حسين البارفروشى (المتوفى سنة ١٣٠٨ هـ)

هو الشيخ حسين بن على بن اشرف البارفروشى النجفى كان من تلاميذ الشيخ صاحب الجواهر و حضر بعده على درس الشيخ الاعظم الانصارى و غيره حتى بلغ فى الفقه و الاصول الذروة العالية و اشتهر بين الطلاب ثم اشتغل بالتدريس فى داره.

من مولفاته: ذخائر الايام فى ابواب الفقه ـ ذخائر المعاد فى الاصول ـ ذخيرة المعاد و غيرها، توفى سنة ١٣٠٨ هـ[٣]

١ـ الكرام البررة: ٣٠٤/١ ٢ـ المصدر: ٣٨٤/١

٣ـ نقباء البشر: ٦٠٩/٢

٣٦ـ حسين البهبهانى (المتوفى سنة ١٢٩٨ هـ)

الشيخ حسين بن قاسم البهبهانى تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصارى زمناً طويلاً فى النجف كان فقيهاً فاضلاً و من الاجلّاء و الصلحاء عادالى وطنه و صار مرجعاً و قام بالوظائف الشرعية. توفى حدود سنة ١٢٩٨ هـ

٣٧ـ حسين البيرجندى (المتوفى سنة ١٣٠٠ هـ)

كان الشيخ حسين البيرجندى من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى فى النجف و كان عالماً و فاضلاً مشهوراً بالصلاح سبق اقرانه و زملائه و تفوق عليهم بالزهد و التقوى سكن كربلا وتوفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ[١]

٣٨ـ حسين الجبعى (المتوفى سنة ١٢٩٩ هـ)

هو الشيخ حسين بن على الكركى الجبعى العاملى كان فى النجف من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى و غيره من اكابر عصره و هو عالم فقيه جاور الكاظمين (ع) مدة ثم سافر الى تبريز و منها الى طهران و عاد الى الكاظمية فتوفى بها فجأة سنة ١٢٩٩ هـ و دفن الصحن الشريف.[٢]

٣٩ـ حسين الجواهرى (المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ)

الشيخ حسين بن محمد بن محمد حسن (صاحب الجواهر) النجفى حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و السيد الميرزا الشيرازى و كان عالماً فاضلاً و محترماً لدى الخاصة و العامة. انتهت اليه رياسة بيته، الى ان ابتلى بالسل وتوفى فى سنة ١٢٩٠ هـ.[٣]

١- نقباء البشر: ٢/٤٩٧

٢- الكرام البررة: ١/٤٠٤

٣- المصدر: ١/٤٢٥ ـ ٤٢٤

٤٠ـ حسين الحيدرى (المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ)

هوالسيد حسين بن احمد بن حيدر بن ابراهيم بن محمدبن على بن سيف الدين الحسنى الكاظمى من رجال آل السيد حيدر و اسرة العلم و المجد فى الكاظمية اخذ المقدمات فيها و تتلمذ على بعض علمائها ثم هاجر الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى و غيره ثم عاد فسكن بغداد قائماً بالوظائف الشرعية، توفى فى ١٨ جمادى الثانى سنة ١٣٢٠ هـ و نقل الى الكاظمية و دفن فى مقبرتهم[١]

٤١ـ حسين الخليلى (١٢٣٦ ـ ١٢٢٦ هـ)

الشيخ الميرزا حسين بن خليل بن على بن ابراهيم بن محمد على الرازى الطهرانى حضر على الشيخ محسن بن خنفر العفكارى (المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ) و صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و برع و صار مرجعاً و رئيساً و ايد النهضة الدستورية الايرانية. **من مولفاته: شرح نجاة العباد لصاحب الجواهر ـ الغصب ـ الاجارة** ـ توفى فى مسجد سهيل ليلة الجمعة بين الطلوعين ١١ شوال ١٣٢٦ و دفن في محلة العمارة.[٢]

٤٢ـ حسين الدزفولى (المتوفى ١٣٢٢ هـ)

هوالسيد حسين بن عبدالكريم الموسوى الدزفولى من علماء عصره كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و غيره من اكابر و اعاظم النجف و حاز درجة سامية و مكانة جليلة و عاد الى بلاده و كان له شأن عظيم و زعامة

١ـ نقباء البشر: ٥٢٤/٢

٢ـ المصدر: ٥٧٣/٢ ـ معارف الرجال: ٢٨١/١ و ٢٧٦

روحية هناك، له رسالة عملية، توفى سنة ١٣٢٢ هـ و دفن فى دزفول.[١]

٤٣ـ حسين الرشتى (المتوفى حدود سنة ١٣١٠ هـ)

هو الشيخ حسين الرشتى من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى من اعاظم العلماء و الافاضل، بعد وفات استاذه حضر على درس ساير رجال الدين كالشيخ راضى النجفى و لما هاجر السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى الى سامراء ذهب المترجم له اليها و حضر على درس السيد عدة سنين حتى تبحر فى العلم و اصبح من مشاهير تلامذة السيد و كان له درس و بحث، فى سنة ١٣٠٢ هـ عاد الى رشت و توفى هنا حدود سنة ١٣١٠ هـ.[٢]

٤٤ـ حسين قلى الهمدانى (١٢٣٩ـ ١٣١١ هـ)

الشيخ ملاحسين قلى الهمدانى كان فقيهاً اخلاقياً و عارفاً مدرساً با رعاً تتلّمذ على الشيخ الاعظم ثم استقل فى التدريس و حضر عليه جمع من الاكابر و اهل السلوك قيل: كتب تقريرات دروس استاذه فى الفقه و الاصول و كان يدرس هذه التقريرات منها: كتاب «القضاء» طبع. توفى فى كربلا سنة ١٣١١هـ و دفن فى الصحن الحسينى عليه السلام.[٣]

٤٥ـ حسين القمى (المتوفى بعد سنة ١٣١٥ هـ)

هو الشيخ حسين القمى ادرك فى النجف صاحب الجواهر ثم تتلّمذ على الشيخ الاعظم الانصارى كان مستحضراً لكلمات الشيخ و استاذاً فى حلّ معضلات عباراته و توضيح مشكلات اقواله، كذا كان فى التدريس له سلطة

١- نقباء البشر: ٥٩٨/٢ ٢- المصدر: ٥٠٠/٢

٣- معارف الرجال: ٢٧١/١ـ ٢٦٩ ـ نقباء البشر: ٦٧٤/٢

غريبة و ملكة عجيبة الى ان صار من اكابر العلماء و اجلّاء الفقهاء يعرف بـ «كوچه حرمى» حج حدود سنة ۱۳۱۴ هـ ثم عاد الى بلاده و توفى بعد سنة ۱۳۱۵ هـ[۱]

۴۶ـ حسين الكاشانى (المتوفى سنة ۱۳۱۳ هـ)

هوالسيد حسين بن محمد باقر الحسينى الشيرازى الارانى الكاشانى النجفى تتلّمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى مدة طويلة و كتب كثيراً من تقريرات بحثه ثم حضر على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى عدة سنين و برع و بان فضله و تقدم فى العلم. توفى فى النجف سنة ۱۳۱۳ هـ

۴۷ـ حسين الكوهكمرى (المتوفى سنة ۱۲۹۹ هـ)

هوالسيد حسين بن محمد بن حسن بن حيدر بن شمس الدين بن امين بن نورالدين بن شمس الدين بن اسماعيل الحسينى الكوهكمرى ولد فى قرية كوه كمر و هاجر الى تبريز و قرأ المقدمات و السطح و اتقنها ثم هاجر الى العراق و حضر درس شريف العلماء ـ الشيخ محمد حسين الاصفهانى صاحب الفصول ـ السيد ابراهيم القزوينى ـ الشيخ حسن كاشف الغطاء ـ صاحب الجواهر ـ و اخيراً الشيخ الاعظم الانصارى و قيل كتب دروس الشيخ و بعد وفاة استاذه الانصارى صار رئيساً مرجعاً للتقليد و قلده جمع كثير فى البلاد، تتلمذ عليه العلماء الاعلام. مرض و فلج و توفى فى النجف فى منتصف نهار السبت ۲۳ رجب سنة ۱۲۹۹ هـ[۲]

۱ـ المصدر: ۵۰۷/۲

۲ـ معارف الرجال: ۲۶۴/۱ و ۲۶۲ ـ الكرام البررة: ۴۲۱/۱ و ۴۲۰

٤٨ـ حسين اللاهيجي (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ)

الشيخ حسين اللاهيجي كان اشتغاله اولاً في كربلاء على السيد محمد الطباطبائي الشهير بالمجاهد و بعد وفاته هاجر الى النجف و حضر على درس صاحب الجواهر مدة طويلة و بعد وفاته اختص بالشيخ الاعظم الانصاري و اشتهر بالفضل و التحقيق و صار مرموقاً بين تلاميذ الشيخ و بعد وفات استاذه استقل بالتدريس و كانت له حوزه كبيرة و تخرج عليه جم غفير من الاعلام. توفي بالوبا في الكاظمية سنة ١٣٠٦ هـ [1]

٤٩ـ حسين النوري (١٢٥٤ـ ١٣٢٠ هـ)

هو الشيخ الميرزا حسين بن محمد تقي بن على محمد بن تقي النوري صاحب «مستدرك الوسائل» ولد في ١٨ شوال سنة ١٢٥٤ هـ في طبرستان و نشأبها يتيماً و اتصل بالفقيه محمد على المحلاتي و هاجر الى طهران ثم اتصل فيها بابى زوجته الشيخ عبدالرحيم البروجردي و استفاد منه ثم هاجر الى العراق في سنة ١٢٧٣ هـ و بعد زيارة الائمة عليهم السلام ـ عاد الى طهران ثم رجع الى العراق في سنة ١٢٧٨ هـ فلازم الشيخ عبد الحسين الطهراني و بعد الحج رجع في سنة ١٢٨٠ هـ الى النجف و حضر بحث الشيخ الاعظم الانصاري اشهراً قلائل الى ان توفي الشيخ الاعظم فعاد الى ايران و بعد هجرة السيد الميرزا محمد حسن الشيرازي الى سامراء ذهب اليها و اتصل بالسيد فبقي فيها ملازماً له حتى توفي السيد في سنة ١٣١٢ هـ و كذا في سنة ١٣١٤ هـ توفي المترجم له في سامراء و لحياته رحمه الله تفصيل ذكره تلميذه

١ـ نقباء البشر: ٢/٥١٠

صاحب الذريعة مع فهرست آثاره، اشهرها كما مرّ «مستدرک وسائل الشيعة»

٥٠ـ حيدر على العلياری (المتوفى سنة ١٣١٠ هـ)

هوالميرزا حيدر على كان اصله من تبريز هاجر الى النجف فى اوائل شبابه و حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهم و لما كمل فضله عاد الى بلاده و اصبح عالماً فاضلاً له جلالة و شأن و كان مرجعاً فى بلده تشرف للزيارة الى العراق مع ولده فمرض و توفى بالكاظمية فى شهر رمضان سنة ١٣١٠ هـ و دفن بها، له **حواش على اللمعة و القوانين**.[١]

٥١ـ حيدر على الفروشانى (المتوفى حدود سنة ١٣٠٠ هـ)

قرأ المقدمات و السطوح فى اصفهان ثم هاجر الى النجف فحضر على دروس كبار مدرسى عصره منهم الشيخ الاعظم الانصارى ـ السيد حسين الكوهكمرى ـ ثم عاد الى بلاده و اشتغل بالتدريس ونشر الاحكام. توفى حدود سنة ١٣٠٠ هـ و دفن باصفهان.[٢]

٥٢ـ رشيد الدزفولى (المتوفى بعد سنة ١٣٣٠ هـ)

هو الشيخ رشيد الدزفولى كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى سنين طويلة و رجع الى بلاده بعد سنة ١٣٠٠ هـ و صار هناك من رؤساء الدين قام بالتدريس و الامامة، كان ايضاً

١- نقباءالبشر: ٦٩١/٢

٢- نقباء البشر: ٦٩١/٢

اديباً ماهراً و شاعراً طبع ديوانه، توفى سنة ١٣٣٠ هـ و دفن فى دزفول.[١]

٥٣ـ زكريا القزوينى (المتوفى حدود سنة ١٣١٣ هـ)

هوالسيد زكريا القزوينى اخذ العلم من الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و غيرهما و هو من الاوتاد و العدول عاد الى ايران و سكن قم و توفى حدود سنة ١٣١٣ هـ.[٢]

٥٤ـ زين العابدين المازندرانى (المتوفى سنة ١٣٠٩)

هو الشيخ زين العابدين بن مسلم البار فروشى المازندرانى الحائرى كان فى كربلا من تلاميذ المولى محمد سعيد المازندرانى المشهور بسعيد العلماء و السيد ابراهيم القزوينى ثم حضر فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى حتى تضلع و برع فى الفقه و الاصول و ذاع صيته و رجع اليه الناس فى التقليد توفى فى السادس عشر ذى القعدة سنة ١٣٠٩ هـ و دفن فى الصحن الحسينى عليه السلام.[٣]

٥٥ـ شكرالله اللوسانى (المتوفى سنة ١٣١٩ هـ)

هو الشيخ شكر الله بن لطف الله اللوسانى السينكى هاجر الى اصفهان و حضر على درس السيد حسن المدرس ثم هاجر الى النجف فتلمذ على الشيخ الاعظم و غيره و مكث عدّة سنين ثم عاد الى طهران و صار مشهوراً و مرجع الامور و كان مشغولاً بالتصنيف. توفى فى ١٤ شوال سنة ١٣١٩ هـ [٤]

١- المصدر: ٢/٧٢٤

٢- نقباء البشر: ٢/٧٩١

٣- المصدر: ٢/٨٠٥

٤- المصدر: ٢/٨٤٤

٥٦ـ صادق القزوينى (المتوفى حدود ١٣٠٠ هـ)

السيد صادق بن رضا الموسوى القزوينى، هاجر الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى مدة الى ان برع و صار عالماً فقيهاً و تزوج بامر استاذه، توفى سنة ١٣٠٠ هـ [١]

٥٧ـ صالح القزوينى (١٢٥٧ـ ١٣٠٤ هـ)

هوالسيد صالح بن مهدى بن حسن بن احمد الحسينى القزوينى الحلى ولد فى الحلة و بعد اخذ الاوليات هاجر الى النجف و حضر فى الفقه و الاصول على الشيخ الاعظم الانصارى و على خاله الشيخ مهدى كاشف الغطاء و والده السيد مهدى و اجازه المولى على الخليلى، بعد وفات والده قام مقامه فى التدريس، توفى فى النجف محرم سنة ١٣٠٤ هـ.[٢]

٥٨ـ صدرالدين التنكابنى (المتوفى سنة ١٣١٦ هـ)

هوالسيد صدرالدين بن محمد هاشم بن محمد حسين بن محمد رضا بن الامير محمد على التنكابنى القزوينى كان فى النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و غيرهما فبلغ مكانة سامية فى العلم و الفضل ثم عاد الى قزوين و اصبح مرجع الخاصة و العامة، توفى سنة ١٣١٦ هـ و دفن بها.[٣]

٥٩ـ عباس التبريزى (المتوفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ)

كان من العلماء الاعلام فى النجف تتلمذ على صاحب الجواهر والشيخ

١- الكرام البررة: ٦٣٨/٢ ٢- نقباء البشر: ٦٣٧/٣

٣- نقباء البشر: ٩٥١/٣

الاعظم الانصارى و غير هما و كانت له يدطولى فى الرياضيات. مولفاته: رسالة مبسوطة فى الهيئة و تصانيف اخرى ضاعت،توفى حدود سنة ١٢٩٠ هـ [١]

٦٠ ـ عباس الجصانى (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ)

هو الشيخ عباس بن محمد حسين الجصانى الكاظمى كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و الشيخ محمد حسن آل ياسين و غيرهما من الاعلام، بعد دراساته صار من اكبر علماء عصره و اشهرهم فى العلم و العمل و التحقيق و الاطلاع.

من مولفاته: شرح الشرايع الى آخر كتاب الزكاة وهو مليئى بالتحقيق و دليل على تبحرّه. توفى ثانى ربيع الاول سنة ١٣٠٦ هـ [٢]

٦١ـ عباس الرشتى (المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ)

هوالسيد عباس بن حسين اللشته نشائى الرشتى كان والده من علماء عصره توفى فى الكاظمية و المترجم له كان من تلاميذ الشيخ مرتضى الانصارى و من فى طبقته من الاعاظم، تشرف للحج فى سنة ١٣٠٥ هفتوفى بعداداء المناسك فى مكة و دفن هناك.[٣]

٦٢ـ عباس الطالقانى النجفى (١٢٣٥ـ ١٣٠٨ هـ)

هو السيد عباس بن حسين بن على بن حسين بن حسن الشهير بمير حكيم الطالقانى ولد فى النجف فى سنة ١٢٣٥ هو نشأ فى بيت علم و رياسة و بعد

---

١ – الكرام البررة: ٦٨/٤/٢ ٢ – نقباء البشر: ٩٩٥/٣

٣– المصدر: ٩٩٦/٣

قرائة المقدمات و السطح حضر فی الخارج علی الشیخ الاعظم الانصاری و الشیخ راضی النجفی و الشیخ محمد حسین الکاظمی و السید جعفر الطالقانی و المولی علی الخلیلی و لازم الاخیر و اختص به حتی شهد باجتهاده.

من مولفاته: الهدیة السنیة فی شرح اللمعة الدمشقیة توفی فی لیلة الجمعة شهر رمضان سنة ١٣٠٨ هـ و دفن فی الصحن الشریف.[١]

٦٣ـ عباس علی السرخی

قیل کان عالماً و فقیهاً بارعاً من اعاظم تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری، بعد دراسة العلوم فی النجف عاد الی طهران و تزوج بزوجةالمولی محمد باقر الترشیزی (المتوفی سنة ١٢٧٥ هـ) و صار مرجعاً فی سرخة. له تآلیف فی الفقه و الاصول من تقریرات بحث استاذه الانصاری بقیت عند ربیبه.[٢]

٦٤ـ عباس الکازرونی (المتوفی سنة ١٢٩٠ هـ)

هوالسید عباس بن حسین بن میرزا درویش الحسنی الحسینی الکازرونی کان من تلامذة الشیخ الاعظم الانصاری فی النجف، فقیه ورع و کان اهل الفضل و التقوی توفی حدود سنة ١٢٩٠ هـ[٣]

٦٥ـ عباس کاشف الغطاء(١٢٤٢ـ ١٣١٥ هـ)

الشیخ عباس بن علی بن جعفر کاشف الغطاء النجفی المولود فی سنة ١٢٤٢ هـ تتلمذ علی اخیه مهدی ثم علی الشیخ الاعظم الانصاری و الشیخ محمد حسین الکاظمی والسید المجدّد الشیرازی و السید مهدی القزوینی و

١- نقباء البشر: ٩٩٧/٣

٢- الکرام البررة: ٦٩٤/٢

٣- المصدر: ٦٨٧/٢

الميرزا حبيب الله الرشتي و صار رئيساً نافذ الكلمة عند امراء الدولة و رجال السياسة وكان ايضاً شاعراً و اديباً.

٦٦ـ عباس كاشف الغطاء (١٢٥٣ـ ١٣٣٣ هـ)

هو الشيخ عباس بن حسن بن جعفر كاشف الغطاء النجفي ولد في النجف في سنة ١٢٥٣ هـ و نشأ في بيت العلم فقرأ العربية و المقدمات على الشيخ ابراهيم قفطان و قرأ المعالم و الشرايع على الشيخ محمد حسين الاعسم و قد حضر خارجاً على ابن عمه الشيخ مهدي و الشيخ الاعظم الانصاري و السيد الميرزا محمدحسن الشيرازي و بلغ مكانة سامية في العلم و الادب و بعد وفاة سميه و ابن عمه الشيخ عباس بن علي كاشف الغطاء في سنة ١٣١٥ هـ صار من العلماء و المدرسين حضر عليه عدد من الطلاب و اهل الفضل.

من مولفاته: الفوائد العباسية في فوائد فقهية و اصولية ـ منهل الغمام في شرح شرايع الاسلام ـ دلائل الامامة ـ الورود الجعفرية في حاشية الرياض الطباطبائية ـ الدر النضيد في التقليد ـ رسالة في التعادل و الترجيح ـ شرح نجاة العباد و غيرها ـ توفي في ١٨ رجب سنة ١٣٢٣ هـ.[1]

٦٧ـ عباس النهاوندي (المتوفى سنة ١٣١١ هـ)

هو الشيخ عباس النهاوندي قيل كان من اجلاّء تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري و غيره كان من اهل العلم و التقى و الفقاهة و الزهد، اعرض عن الدنيا و مظاهرها و زبارج الحياة مع تمكنه، قضى معظم حياته في طهران و ملك في اواخر عمره داراً بسيطة في محلة پامنار. توفي حدود سنة ١٣١١ هـ

١ـ نقباء البشر: ٩٩٢/٣

فحمل الى النجف و دفن فى وادى السلام كان المولى على النهاوندى صاحب «تشريح الاصول» صهره.[١]

٦٨ـ عبدالحسين التسترى (المتوفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ)

كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى ثم تتلمذ على السيد المجدد الشيرازى و لازمه حتى صار من خواص اصحابه و صار عالماً فاضلاً من اهل التقوى و الورع و الاخلاق. توفى فى النجف بعد سنة ١٣٠٠ هـ[٢]

٦٩ـ عبدالحسين التسترى

هو الشيخ عبد الحسين بن محمد رضا التسترى من اجلاّء تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و البارزين فى حلقة درسه و كان له مقام رفيع عند استاذه و كان شركاء. بحثه يقدمونه و يرجعون اليه فى مشاكلهم العلمية عند الاختلاف فى الرأى و **هو الذى سمى كتاب استاذه المشهور فى الاصول بـ «فرائد الاصول فى تمييز المزيف من المقبول»** و علق عليه حواش مما استفاده من دروس استاذه و طبعه فى حياته و له ايضاً **تقريرات فى الاصول** كانت جملة منها عند بعض ارحامه وهو سميه الميرزا عبد الحسين التسترى الذى هو ايضاً من تلاميذ الشيخ الاعظم و اختص بالسيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و هاجر الى سامراء كمامر.[٣]

٧٠ـ عبدالسحين الطريحى (١٢٣٣ـ ١٢٩٢ هـ)

الشيخ عبد الحسين بن نعمة بن علاالدين بن امين الدين بن محى الدين بن

١- المصدر: ٩٨٧/٣

٢- المصدر: ١٠٢/٣

٣- نقباء البشر: ١٠٤٥/٣

محمود بن احمد بن محمد بن طريح النجفي المشهور بالطريحي ولد في النجف حدود سنة ١٢٣٣ هـ او ١٢٣٥ تتلمذ في الفقه و الاصول على الشيخ المرتضى الانصاري و قيل كان من عيون تلامذته المبرزين ـ و على الشيخ ملّا علي الخليلي (المتوفى سنة ١٢٩٧ هـ) كان عالماً فقيهاً اديباً و شاعراً. من آثاره: **كتاب في الصرف و التجويد ـ موضح الكلام في شرح شرايع الاسلام ـ تفسير القرآن ـ حواش متفرقة على الكتب الفقهية**، توفي بالنجف في شوال سنة ١٢٩٢ او ١٢٩٥ هـ[١]

٧١ـ عبدالرحيم البشت مشهدي (المتوفى سنة ١٢٩٤)

هو السيد عبدالرحيم بن محمد تقي البشت مشهدي كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري في النجف لازم مجلس درسه سنيناً عديدة و استفاد منه و عاد الى بلاده و توفي في سنة ١٢٩٤ هـ.[٢]

٧٢ـ عبدالرحيم التستري (١٢٢٦ـ ١٣١٣ هـ)

هو الشيخ عبدالرحيم بن محمد علي بن محمد حسين بن عبدالكريم بن محمد بن محمد رضا بن محمد تقي بن محمد باقر العلامة المجلسي بن محمد تقي الاصفهاني التستري ولد سنة ١٢٢٦ هـ و هاجر الى النجف و ادرك صاحب الجواهر ثم حضر على الشيخ الاعظم الانصاري مدة طويلة كما حضر على السيد علي التستري من خواص الشيخ الاعظم الانصاري و اصبح عالماً محققاً هبط طهران فقام فيها بالوظائف الشرعية و التدريس في

١ـ معارف الرجال: ٢/٣٧ و ٣٦ ـ الكرام البررة: ١٢/٧ و ٧٢٠

٢ـ المصدر: ٢/٧٢٥

المدرسة المنيرية و الامامة و الارشاد.

من مولفاته: دورة فى اصول الفقه ـ فى مسائل مختلفة ـ مجلدات كثيرة فى الفقه ـ نتيجة الانظار منظومة فى اصول الفقه ـ ايقاظ الراقدين ـ محاسن الآداب ـ اشرف المعجزات و غيرها. توفى فى النجف فى الثانى عشر من جمادى الثانية سنة ١٣١٣ هـ.[١]

٧٣ـ عبدالرحيم النهاوندى (١٢٣٧ـ ١٣٠٤ هـ)

هو الشيخ الميرزا عبدالرحيم بن نجف المستوفى بن محمد على الشيرازى النهاوندى كان جدّه حاكماً فى نهاوند من قبل السلطان محمد شاه القاجارى ولد المترجم له فى نهاوند و نشأ فيها و هاجر الى النجف و بعد قرائة المقدمات و السطوح حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و لازمه سنيناً طويلة حتى صار من اجلّاء تلاميذه و من الفقهاء المحققين و تولى التدريس فى النجف على عهد استاذه و حظى بتاييده و تقديره و استمر تدريسه بعد وفاته ـ فى سنة ١٢٨٩ هـ عاد الى ايران فمكث سنة فى المشهد الرضوى ثم هبط طهران و صار مدرساً فى المدرسة الفخرية (مدرسة مروى) **من مولفاته: اصل البرائة ـ حاشية القوانين ـ الوقف والعتق ـ مجموعة الشعر**.توفى فى ربيع الثانى سنة ١٣٠٤ هـ و حمل الى النجف.[٢]

٧٤ـ عبدالرحيم اليزدى (المتوفى سنة ١٣١٥ هـ)

هوالسيد عبدالرحيم بن ابراهيم الحسينى اليزدى كان فى النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و غيره و قد بلغ مكانة سامية فى المعقول و

١- نقباء البشر: ١١٠٨٣

٢- نقباء البشر: ١١٠٨/٣

المنقول و قام بالتأليف و ترك ثروة ضخمة و قد تلف شيئى منها، و ما بقى منها:

منتهى المقال فى مصائب العترة و الآل ـ عقلة المستعقل ـ لوائح اللاهوتة ـ الدرة العلوية ـ الدررالغروية ـ الدقايق فى الحقايق ـ البرزخية ـ الشجرة الطيبة ـ دلائل الشرف و غيرها ـ توفى حدود سنة ١٣١٥ هـ

٧٥ـ عبدالصمد الجزائرى (١٢٤٣ـ ١٣٣٧ هـ)

هو السيد عبد الصمد بن احمد بن محمد بن طيب بن محمد بن نورالدين بن نعمة الله الموسوى التسترى الجزائرى ولد فى تستر فى ذى الحجة سنة ١٢٤٣ هـ و قرأ المقدمات فى بلاده ثم هاجر الى النجف فحضر على درس الشيخ الاعظم الانصارى و السيد محمد حسن المجدد الشيرازى حتى برع فى الفقه و الاصول و الرجال، عاد الى تستر و صار مرجعاً للامور الا انه غضب على اهل البلد فهاجر النجف ثم عاد. **من مولفاته: المحاكمات بين صاحبى القوانين و الفصول ـ رسالة فى الاخفات ـ تعليقة على الرسائل ـ نقد البيان ـ فصل الخطاب و غيرها.**

توفى فى عاشر جمادى الثانية سنة ١٣٣٧ هـ و حمل الى النجف.[١]

٧٦ـ عبدالله القندهارى (١٢٠٤ـ ١٣١١ هـ)

هو الشيخ عبدالله بن نجم الدين الفاضل القندهارى كان والده من العلماء و قد حضر عليه ولده كما حضر على السيد محمد باقر الاصفهانى الشفتى ثم هاجر الى النجف و تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصارى و من فى طبقته و برع

١ـ نقباء البشر: ١١٣٢/٣

فی العلوم الاسلامیة و کان له ید طولی فیها. سکن مشهد الرضا علیه السلام، فکان من ابرز المراجع العامة و مدرسی المشهد. من تصانیفها: **حل العقال ـ البرهان ـ کحل الطرف ـ الفرائد البهیة ـ خوان الوان ـ الهدایة فی تفسیر آیة الولایة ـ الرد علی النصاری ـ شرح مشکوة الانوار ـ توفی فی سنة ١٣١١هـ**[١]

٧٧ـ عبدالله الکرمانی (١٢٥٤ـ ١٣٢٧ هـ)

هو الشیخ عبدالله بن محمد علی بن عبد الغفار الرایتی الکرمانی النجفی کان من تلامیذ الشیخ الاعظم الانصاری فی النجف ادرک بحثه خمس سنین ثم حضر علی السید محمد حسن المجدد الشیرازی مدّة طویلة فی النجف قبل هجرة السید الی سامراء و قد صار من الاعاظم و الفقهاء المتبحرین و اهل الورع و الزهد، کذا کان من اعلام الادب فی الشعر و النثر و تصدی للتدریس.

من مولفاته: تنقیح المقاصد ـ خلاصة الاصول ـ خلاصة الفقه ـ التنبیهات فی الاصول و الفقه ـ قاطع النزاع فی الاجماع ـ حاشیة علی المکاسب ـ کتاب فی الاصول ـ مدائح الاولیاء ـ مصائب الاولیاء ـ توفی فی ١٦ رمضان سنة ١٣٢٧ هـ فی النجف و دفن فی الصحن.[٢]

٧٨ـ عبدالوهاب الطهرانی (المتوفی حدود سنة ١٣١٢ هـ)

هو الشیخ عبدالوهاب بن محمد امین بن حاج محسن الطهرانی کان والده من اعیان تجار طهران امر ولده لطلب العلم فتشرف الی العتبات بعد تکمیل المقدمات فحضر فی النجف علی الشیخ الاعظم الانصاری و السید

١- نقباء البشر: ١٣١٩/٣ ٢- المصدر: ١٢٠٩/٣

الميرزا محمد حسن الشيرازى و غيرهما مدّة طويلة حتى حاز درجة سامية من العلم و الفضل و الورع و التقى و بعد هجرة السيد المجدد الى سامراء عاد الى طهران فمكث فيها مدة و كان مبتلى بزوجة سئية المعشر قليلة الادب و ربما شتمته و اعتدت عليه و تفننت فى الاسائة اليه و هو لايقابلها خوفاً و تورعاً من اللّه.

و يقول الشيخ آغا بزرگ الطهرانى - و هومن اقارب المترجم له - ان زوجته اطلعت على الاجازات التى صدرت لزوجها من اساتذته فى النجف فمزّقتها بقصد ايذائه و ايلامه، فهاجر بعداً الى مشهد الرضا - عليه السلام - فتزوج هنا بعلوية و كان منزوياً و توفى فى حدود سنة ١٣١٢ هو دفن فى دار السعادة.[١]

٧٩- على التبريزى (١٢٠٣- ١٣١٦ هـ)

هو السيد على بن محمد الموسوى التبريزى اديب و طبيب كان تلميذ صاحب «الضوابط» و الشيخ الاعظم الانصارى و يروى عنهما و غير هما، جال البلاد و اجتمع بارباب الفضل و له مكاتبات مع الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية و كان تلميذ السيد جمال الدين الاسد آبادى، بعد تلمذه عليهما فى المنقول و صاحب الجواهر تتلمذ فى المعقول على الآغا على الاصفهانى و فى الطب على الميرزا حسن الشيروانى و زاول مهنة الطب و اشتغل بها.

من مولفاته: شرح الضوابط - داد و ستد - تعليقة على رجال ابى على -

---

١-نقباء البشر: ١٢٤٦/٣

ذرية المصطفى ـ قانون العلاج ـ زاد المسافرين - رسالة الجدرى. توفى فى سنة ١٣١٦ هـ[١]

٨٠ـ على الجواهرى (المتوفى سنة ١٣١٧ هـ)

الشيخ على بن محمد بن محمد حسن صاحب الجواهر ولد فى النجف توفى والده فى حياة جدّه صاحب الجواهر و كفله جده و احبه كثيراً حضر على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و اختص به لازمه و كتب دروسه فى الاصول و صار مدرساً و كان له حلقة من الطلاب و يلقى عليهم دروساً فى الفقه. تصدى لخدمة استاذه الكوهكمرى حتى توفى و جعله السيد وصيه. توفى الجواهرى شهر محرم سنة ١٣١٧ و دفن فى النجف.[٢]

٨١ ـ على حيدر المنتفقي (١٢٣٨ـ ١٣١٤هـ)

هو الشيخ على بن محمد بن على بن حيدر بن خليفة بن كرم الله بن دنانة بن غانم بن اوثال ـ من قبائل العراق ـ المنتفقى النجفى المعاصر ولد سنة ١٢٣٨ هـ و نشأ ثم هاجر الى النجف و طلب العلم فيها تتلمذ على اعلام عصره، و اظهرهم الشيخ الاعظم الانصارى و قيل كان من مبرزى تلامذته و كتب دروسه و ايضاً حضر على السيد حسين الكوهكمرى و صار عالماً محققاً فى الفقه و الاصول و كان من شيوخ الادب و الشعر و من المدرسين فى النجف. من آثاره: المجلدان فى الاصول على نهج استاذه الانصارى ـ كتاب فى الرجال ـ سوانح الاسفار ـ كتب فى: احكام الخلل ـ الزكاة ـ الرهن ـ

١- المصدر: ١٥١٤/٣

٢- معارف الرجال: ١١٨/٢ و ١١٧

غريب القرآن ـ حاشية على تهذيب المنطق و الفصول و القوانين و الرسائل ـ عاد الى بلده «سوق الشيوخ» و توفى فيها سنة ١٣١٤ و دفن فى النجف.[١]

٨٢ـ على الخاقانى (المتوفى سنة ١٣٣٤)

الشيخ على بن حسين بن عباس بن محمد على بن سالم الخاقانى تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصارى و حضر عليه فى بحث العصر فى الدورة الثانية التى صحح بها كتاب «الرسائل فى الاصول» و ايضاً حضر على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى ـ حتى خروج السيد من النجف و قيل كان من اجلّ تلامذته ثم على الشيخ ملا على الخليلى الرازى و اجازه اجازة اجتهاد و رواية، من آثاره: شرح اللمعة الدمشقية ـ فوائد فى الرجال ـ تعليقات على منهج المقال ـ رسالة فى الاستصحاب ـ تقريرات الشيخ الاعظم الانصارى.

توفى فى النجف قبل الغروب بساعتين من يوم الاثنين ٢٦ رجب سنة ١٣٣٤ هـ.[٢]

٨٣ـ على الزنجانى (المتوفى قرب سنة ١٢٩٠ هـ)

قيل كان من العلماء و الفضلاء الاجلاّء تتلّمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و غيره من المشاهير و توفى فى النجف سنة ١٢٩٠ هـ[٣]

٨٤ـ على النهاوندى (المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ)

هو المولى على بن فتح الله النهاوندى من كبار الفقهاء و اجلّاء تلاميذ

١ـ المصدر: ٢/١١٦ و ١١٤.
٢ـ المصدر: ٢/١٢٨ و ١٢٥
٣ـ الكرام البررة: ٢/٨٢٧

الشيخ الاعظم الانصاری کان فقیهاً اصولیاً محققاً تتلّمذ علی الشیخ الاعظم و المیرزا ابوالقاسم الکلانتری و هو سلک مسلکاً غیر ما ذهب الیه الشیخ الاعظم فی علم الاصول و اسسّ و احدث اصولاً جدیداً و شرح مذهبه فی کتابه المشهور و اقتصر فی علم الاصول علی ما یجب و هو ضروری فی الفقاهة و الاستنباط و حذف ما یزید علیه. و کان من تلامیذه آغا حسن التبریزی کما مر فی ترجمة حیاته.

مولفاته: تشریح الاصول الصغیر ـ تشریح الاصول الکبیر ـ مقدمة الواجب

توفی فی اول ربیع الثانی سنة ١٣٢٢ هـ فی النجف و دفن فی وادی السلام.[١]

٨٥ـ غلامرضا القمی (المتوفی سنة ١٣٣٢ هـ)

هو الشیخ غلامرضا بن رجبعلی القمی المعروف بحاج آخوند قمی تتلمذ علی الشیخ الاعظم الانصاری و المیرزا حبیب الله الرشتی و السید المیرزا محمد حسن الشیرازی.

مولفاته: قلائد الفرائد طبع سنة ١٣١٥ هـ قواعد الاصول ـ کنوز الجواهر.[٢]

٨٦ـ قربانعلی الزنجانی (١٢٢٩ـ ١٣٢٨ هـ)

الشیخ قربان علی الزنجانی ولد حدود سنة ١٢٢٩ هـ و بعد قرائة المقدمات فی موطنه هاجر الی النجف و حضر علی درس صاحب الجواهر

١ـ ریحانة الادب: ٢٦٨/٦ ٢ـ الذریعة ١٦٤/١٧

ثم على الشيخ الاعظم الانصارى و كان عمدة تلمذه عليه و رجع الى زنجان و تولى الامور الحسبية فى بلده و قام على الحكم الدستورى المعروف بالمشروطة و خالفه و نفى الى العراق و قدم بلد الكاظمية و توفى فيها فى سنة ١٣٢٨ هـ و دفن فى رواق الامامين الجوادين عليهما السلام.(١)

٨٧ـ محمد ابراهيم البهبهانى الحسنى (المتوفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ)

هوالسيد محمد ابراهيم البهبهانى الحسنى تتلمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و كان شريك البحث مع السيد الميرزا هداية اللّه المعروف بـ«دست غيب» ثم رجع الى شيراز و كان عالماً جليلاً و رئيساً و صار مرجعاً مطاعاً. توفى بعد سنة ١٣٠٠ هـ(٢)

٨٨ـ محمد اللوندى الكاظمى (المتوفى سنة ١٣١٣ هـ)

هو الشيخ محمد بن كاظم بن درويش على بن محمد يحيى بن يحيى بن قاسم بن محمد بن جواد اللوندى النجفى الكاظمى. تتلمذ اولاً على الشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمى ثم حضر بحث الشيخ الاعظم الانصارى و الشيخ راضى فى النجف كان عالماً فقيهاً ضابطاً مستحضراً لمتون الاخبار و القواعد العامة و مدرساً فى الكاظمية و قد رجع اليه فى التقليد.

توفى سنة ١٣١٣ هـ فى بلدة الكاظمية و نقل جثمانه الى النجف و دفن فيها.(٣)

١- معارف الرجال: ٢/١٦٠ و ١٥٩ ٢- نقباء البشر: ٢/١

٣- معارف الرجال: ٢/٣٧٠

٨٩ـ محمد امين (المتوفى بعد ١٢٩١ هـ)

هو الشيخ محمد امين كان فى النجف من تلامذة الشيخ الاعظم الانصارى حضر عليه مدة استفاد من علمه كثيراً و كتب حاشية على «الرسائل» فرغ منها فى سنة ١٢٩١ هـ و توفى بعد ذلك.[١]

٩٠ـ محمد الايروانى (١٢٣٢ ـ ١٣٠٦ هـ)

المولى الشيخ محمد بن محمد باقر الايروانى ولد فى ايروان من مدن آذربايجان سنة ١٢٣٢ هـ و هاجر الى العراق و حضر على دروس السيد ابراهيم القزوينى صاحب الضوابط فقهاً و اصولاً حوالى اربع سنين فى كربلا ـ ثم هاجر الى النجف و حضر فى الاصول على الشيخ الاعظم الانصارى و فى الفقه على الشيخ حسن كاشف الغطاء و على صاحب الجواهر و هو و الشيخ الاعظم الانصارى اجازاه اجازة اجتهاد و كان معروفاً بين معاصريه بالفضل و التحقيق حتى اشتهر بالفاضل الايروانى. صار مرجعاً للتقليد بعد وفاة السيد حسين الكوهكمرى و كان يدرس علم الاصول ليلاً و الفقه صباحاً فى مسجد الشيخ الطوسى تحضر بحثه جمهرة من اهل التحقيق و الافاضل.

من مولفاته: البيع ـ احكام الخلل فى الصلاة ـ المكاسب المحرمة ـ حواش على قواعد العلامة و تفسير البيضاوى ـ الاجزاء ـ حجية الظن ـ اجتماع الامر و النهى ـ البرائة ـ الاستصحاب ـ التعادل و التراجيح ـ الاجتهاد و التقليد ـ الحسن و القبح العقليين ـ مقدمه الواجب ـ مسئلة الضد ـ توفى فى النجف يوم الخميس ثلاث ربيع الاول سنة ١٣٠٦ هـ[٢]

١ـ الكرام البررة: ١/١٥٦ ١٥٥ ٢ـ معارف الرجال: ٢/٣٦٣ و ٣٦١

٩١ـ محمد تقي الشهرستاني (المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ)

هوالسيد محمد تقي بن محمد حسين بن محمد علي بن محمد اسماعيل الحسيني المرعشي الحائري الشهير بالشهرستاني كان من تلاميذ صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاري و صار عالماً فقيهاً معمراً بلغ من العمر اربعاً و تسعين سنة.

من مولفاته: ذخيرة المعاد في الادعية ـ كتب في الفقه و الاصول ـ توفي في ٢٨ ذي الحجة ١٣٠٧ هـ[1]

٩٢ـ محمد تقي الطالقاني (المتوفى سنة ١٣٢٥ هـ)

هوالسيد محمد تقي بن احمد بن محمد بن احمد الحسيني الا ورازاني الطالقاني نزيل طهران ينتهي نسبه الى السيد نصيرالدين صاحب المزار الواقع في شارع خيام المعروف باسمه في طهران، كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصاري و السيد حسين الكوهكمري و غيره صدرت له الاجازة من الاعاظم و اصبح عالماً كبيراً رجع قرب سنة ١٣٠٠ هـ الى طهران. مولفاته: **المظاهر العقلية في الاصول و الفروع**. توفي سنة ١٣٢٥هـ و دفن عند الامام زاده هادي جنب مسجد ماشاء الله قرب مزار الشيخ الصدوق ابن بابويه.

٩٣ـ محمد تقي القاضي (المتوفى سنة ١٢٧٦ هـ)

السيد محمد تقي بن محمد باقر بن محمد تقي الطباطبائي التبريزي كان في النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاري و غيره. **مولفاته: حواش على القوانين** طبعت سنة ١٣١٩ هـ توفي في طريق الجبل راجعاً من الحج سنة

١- نقباء البشر: ٢٥٤/١

١٢٧٦ هـ[١]

٩٤ـ محمد تقي اليزدي (المتوفى بعد سنة ١٢٧٧ هـ)

الشيخ محمد تقي بن محمد باقر الشريف اليزدي كان من تلامذة الشيخ الاعظم الانصاري في النجف و كان ملازماً له و اصبح عالماً و فقيهاً.

مولفاته:

مجموعة الهداية: الفه من فتاوى استاذه و جعلها ثلاثة اقسام:

١ـ اصول الدين العقلية ٢ـ فروع الدين ٣ـ المعاصي الكبيرة و الصغيرة طبع الكتاب في يزد.[٢]

٩٥ـ محمد جواد الحولاوي (١٢٤٧ـ ١٣٣٥ هـ)

الشيخ محمد جواد بن مشكور بن محمد بن صفر الحولاوي النجفي ولد في النجف سنة ١٢٤٧ هـ و نشأ فيها تتلمذ على الشيخ الاعظم الانصاري و السيد علي بن الميرزا محمد حسن الشيرازي في النجف و تتلمذ ايضاً على الميرزا حبيب الله الرشتي و لازمه.

و كان امام جماعة في الصحن الغروي و مرجعاً في الجملة توفي في النجف في شهر ربيع الثاني سنة ١٣٣٥ هـ[٣]

٩٦ـ محمد حسن الآشتياني (١٢٤٨ـ ١٣١٩ هـ)

هو الشيخ الميرزا محمد حسن بن جعفر بن محمد الآشتياني الطهراني ولد في آشتيان حدود سنة ١٢٤٨ و نشأ بها فتعلم القراءة و الكتابة ثم هاجر الى

١ـ الكرام البررة: از ١/٢١٠ و ٢٠٩ راجع ايضاً: ريحانة الادب و علماء معاصرين.

٢ـ الكرام البررة: ١/٢١٠

٣ـ معارف الرجال: ٢/٢٢٣ و ٢٢٢

بروجرد و عمره ١٣ عاماً و كانت دار العلم يومذاك، رئيسها كان المولى اسد الله البروجردى و اقام فيها اربع سنين و اتقن العلوم العربية و البلاغة و اشتهر بتدريسها و حضر على السيد شفيع الجابلقى سنة و نصفاً ثم هاجر الى النجف و حضر على درس الشيخ محسن بن خنفر و صاحب الجواهر ثم اختص بالشيخ الاعظم الانصارى و عدّ من اعاظم تلاميذه و كان يقرر بحثه و يكتب تقريراته الى ان توفى استاذه، فعاد الآشتيانى فى سنة ١٢٨٢ الى طهران و كان من ابرز علمائها و له قصة مع سلطان وقته ناصرالدين شاه القاجارى، ثم قام بالتدريس و التصنيف.

مولفاته: بحر الفوائد و هو حواشيه على الرسائل و يعد من بين حواشى الكتاب اغزرها مادة و اكثرها نفعاً ـ **مباحث الالفاظ ـ القضاء ـ احياء الموات ـ الاجارة ـ احكام الاوانى من الذهب و الفضّة ـ ازاحة الشكوك عن اللباس المشكوك ـ اصالة نفى العسر و الخرج ـ فى الاجزاء ـ فى الجمع بين القرآن و الدعا ـ نكاح المريض ـ الوقف ـ حج مكة المكرمة** ـ توفى سنة ١٣١٩ هـ و حمل الى النجف و دفن بها.[١]

٩٧ـ محمد حسن الانصارى (١٢٥٤ـ ١٣٣٢ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن منصور بن محمد امين الانصارى الدزفولى ولد فى دزفول سنة ١٢٥٤ هـ و نشأ بها و اخذ المقدمات ثم هاجر الى النجف و بعد تكميل المقدمات حضر على درس المولى آغا الدربندى و الشيخ الاعظم الانصارى و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و كان صهر عمه

١ـ نقباء البشر: ١/ ٣٩٠ ـ ٣٨٩ ـ معارف الرجال: ١/ ٢٤٠ و ٢٣٩

الانصارى و بعد وفاة الشيخ الاعظم قام مقامه شقيقه والد المترجم له فى امامة الجماعة و بعد فوته قام مقام والده الى سنة ١٣٠٥ ثم عاد دزفول و رجع الناس اليه فى التقليد توفى يوم الغدير فى سنة ١٣٣٢ هـ و دفن بها.[١]

٩٨ـ محمد حسن الزنوزى (المتوفى سنة ١٣١٠ هـ)

الشيخ الميرزا محمد حسن بن عبدالكريم الزنوزى التبريزى كان فى النجف من تلامذة الشيخ مهدى النجفى و الشيخ الاعظم الانصارى و الفاضل الايروانى و غير هم، ثم عاد الى تبريز و كان عالماً فقيهاً و كان اعقابه: الميرزا ابوالحسن الزنوزى ـ الميرزا راضى الزنوزى ـ فيلسوف الدولة الميرزا عبدالحسين خان.

من مولفاته: كتاب الحج ـ مباحث الالفاظ ـ اصل البرائة ـ الاستصحاب ـ الماتين فى الامامة ـ شرح تأئية دعبل الخزاعى ـ توفى يوم السبت ٢٦ شوال سنة ١٣١٠ هـ و نقل الى النجف و دفن بوادى السلام.[٢]

٩٩ـ محمد حسن شريعتمدار الاسترآبادى (١٢٤٩ـ ١٣١٨ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن محمد جعفر بن سيف الدين ولد بكربلا فى شوال سنة ١٢٤٩ هـ و نشأ بها سافر مع والده الى كرمانشاه ـ طهران ـ استرآباد ـ المشهد الرضوى و فى خلال ذلك تتلمذ على والده فى العلوم العربية و سطوح الفقه و الاصول و بعد وفاته (سنة ١٢٦٣ هـ) هاجر الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصارى ـ الشيخ مشكور الحولاوى ـ الشيخ محسن

١ـ نقباء البشر: ٤٤٣/١

٢ـ المصدر: ٤٠٨/١ ـ علماء معاصرين: ٤٥ ريحانة الادب

خنفر والشيخ راضي و اجازوا له و اصبح عالماً جليلاً و فقيهاً رجالياً ذكر قصة دراسته واساتذته و اجازاته و فهرست تصانيفه في كتاب «**مظاهر الآثار**»، ثم عاد طهران و صار مرجعاً و قام بالتدريس و التصنيف.

من مولفاته: **مظاهر الآثار ـ ينابيع العقول في علم الاصول ـ اساس الاحكام في شرح شرايع الاحكام ـ نصرة المستبصرين في شرح التبصرة ـ معراج المؤمنين في شرح الالفية** و غيرها، توفي سنة ١٣١٨ هـ

١٠٠ـ محمد حسن الشيرازي (١٢٣٠ـ ١٣١٢ هـ)

السيد الميرزا محمد حسن بن محمود بن اسماعيل بن فتح الله بن عائد لطف الله بن محمد مؤمن الشيرازي الشهير بـ«**السيد المجدد الشيرازي**» ولد في النصف من جمادى الاولى سنة ١٢٣٠ هـ و نشأ بشيراز و هاجر الى اصفهان و اكمل دراسة العلوم ثم ذهب الى العراق و حضر درس الشيخ حسن كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصاري كثيراً حتى توفي استاذه الاخير سنة ١٢٨١ هـ اجتمع مع ساير العلماء على مرجعية و رياسة الآغا حسن النجم آبادي اعلم و اتقى تلامذة الشيخ الاعظم على ماقيل و هو لم يقبل لورعه و تقواه و ارجع الجميع الى السيد نفسه لتدبيره في المرجعية و الرياسة و رجعوا اليه وصار رئيساً و مرجعاً و مدرساً بارزاً و ذاع صيته و حضر الاعلام على درسه و في زمان حياته وقعت حوادث مهمة في العراق و ايران يطول ذكرها. توفي في سامرا، بعد الابتلاء بداء الغشيان اوالسل، و توفي ليلة ٢٤ شعبان سنة ١٣١٢ هـ [1]

١ـ معارف الرجال: ٢/٢٣٧ و ٢٣٢ ـ نقباء البشر: ١/٤٤١ـ ٤٣٩ و لتفصيل ترجمته

١٠١ـ محمد حسن القمي (١٢٤١ـ ١٣٠٤ هـ)

الشيخ الميرزا محمد حسن بن آغاسي القمي ولد في قم سنة ١٢٤١ هـ و نشأ بها على ابيه الذي كان من اهل الديوان و عمال المملكة هاجر الى اصفهان فمكث بها خمسة اعوام و تلمذ خلالها على السيد حسن المدرس و كان السيد الميرزا محمد حسن الشيرازي شريكه في الدرس على السيد المذكور و هاجر الى النجف و حضر على درس الشيخ الاعظم الانصاري مدّة، استفاد من علمه و تقواه كثيراً و حصلت له الاجازة منه في سنة ١٢٧٩ هـ فعاد الى قم و كان معروفاً بالعلم و الورع و قام بالتأليف و التصنيف في الفقه و الاصول توفي سنة ١٣٠٤ هـ[١]

١٠٢ـ محمد حسن المازندراني (المتوفى سنة ١٣١٧ هـ)

كان اصله من بارفروش مازندران ادرك الشيخ الاعظم الانصاري في النجف قرب سنين و بعد وفاته تتلمذ في الحائر الشريف على العلامة الفاضل الاردكاني و الشيخ زين العابدين المازندراني و غيرهما و صار عالماً جليلاً، له تصانيف و تقريرات دروس اساتذته. توفي بكربلا سنة ١٣١٧ هـ[٢]

١٠٣ـ محمد حسن المامقاني (١٢٣٨ـ ١٣٢٩ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن عبدالله بن محمد باقر بن علي اكبر بن رضا المامقاني ولد سنة ١٢٣٨ هـ في مامقان في آذربايجان هاجر الى النجف و تتلمذ على السيد حسين الكوهكمري و الشيخ الاعظم الانصاري و برع في

انظر هدية الرازي.

١- نقباء البشر: ٣٨٦/١

٢- المصدر: ٣٧٥/١

الفقه و الاصول و صار مرجعاً و مدرساً.

من مولفاته: اصالة البرائة ـ بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول فى ثمانية مجلدات و هو تقريرات درس الكوهكمرى ـ ذرايع الاعلام فى شرح شرايع الاسلام فى ستة مجلدات ـ غاية آلآمال و هى حواشيه على مكاسب استاذه الشيخ الاعظم. توفى فى النجف ٣٩ محرم سنة ١٣٢٠ هـ[١]

١٠٤ـ محمد حسن الهزار جريبى النجفى (حدود ١٢٣٩ـ ١٣١٧ هـ)

هو الشيخ محمد حسن بن محمد على بن محمد باقر الهزار جريبى المازندرانى الاصفهانى الشهير بالنجفى كان جدّه محمد باقر الهزار جريبى مدرساً فى كربلا فى عصر الوحيد البهبهانى و توفى سنة ١٢٠٥ و كان هو شيخ السيد مهدى بحرالعلوم و استاذ صاحب القوانين.

ولد المترجم له حدود سنة ١٢٣٩ هـ و تتلمذ على صاحب الضوابط و صاحب الجواهر ثم الشيخ الاعظم الانصارى و بعده على السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى واصبح عالماً جليلاً و رئيساً مقبولاً، ثم هاجر الى اصفهان و كان فيها مرجعاً مبجلاً و كان السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى يعظمه و يرشد اليه.

من مولفاته: كتاب الطهارة ـ حواش على القوانين و الفصول و رسائل اخرى، توفى سنة ١٣١٧ هـ [٢]

١ـ معارف الرجال: ١/٢٤٥ و ٢٤٣ـ نقباء البشر: ١/٤٠٩

٢ـ المصدر: ١ ٤٢٠ـ معارف الرجال: ٢/٢٣٨

١٠٥ـ محمد حسن الهشترودی (المتوفی حدود ١٣٠٤ ه)

الشيخ محمد حسن بن عبدالله بن علي الهشترودی التبريزی كان في النجف من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصاری كتب تقريرات درسه و بعد تكميل دراساته عاد الى بلاده، و بعد مدّة تشرف لزيارة العتبات المقدسة بالعراق ثانياً و في الرجوع توفي بكرند حدود سنة ١٣٠٤ ه و دفن بها.

من مولفاته: محن الابرار ـ تقريرات استاذه.[١]

١٠٦ـ محمد حسين الاعسم (المتوفی سنة ١٢٨٨ ه)

الشيخ محمد حسين بن علي بن محمد حسين بن محمد علي بن حسين بن محمد الاعسم النجفي من افاضل هذا البيت و معاريف اعلامه عالم جليل و ورع صالح واسع الاطلاع و من خيار اهل المنبر، تتلمذ في النجف على الشيخ الاعظم الانصاری و الشيخ حسن كاشف الغطاء و غيرهما و كان ـ رحمه الله ـ يقرأ مقتل الامام الشهيد ـ عليه السلام ـ يوم عاشوراء شاهده جندی من الاتراك [عليه اللعنة] على العهد العثماني و افرغ مسدساً في قلبه فخرّ من ساعته صريعاً و توفي شهيداً ـ قدس سره ـ و دفن في النجف سنة ١٢٨٨ ه خذل الله قاتله و اتباع تلك الشجرة الخبيثة.[٢]

١٠٧ـ محمد حسين القائني (المتوفی سنة ١٣٠٧ ه)

هو الشيخ محمد حسين بن محمد محسن بن عبدالله بن محسن بن حسين الاصفهاني البيرجندی القائني كان في النجف حضر على درس الشيخ الاعظم الانصاری ثم على السيد حسين الكوهكمری ثم عاد الى قائن و بعد الزيارة

١ـ نقباء البشر: ٤١١/١

٢ـ الكرام البررة: ٤٠٢/١ و ٤٠١

رجع الى سامراء بعد سنة ١٣٠٠ هـ مستفيداً من بحث السيد المجدد الشيرازى، توفى فى كربلا سنة ١٣٠٧ هـ[١]

١٠٨ـ محمد حسين القمشهى الكبير (حدود ١٢٥٠ـ ١٣٣٦ هـ)

الشيخ محمد حسين بن قاسم القمشهى الاصفهانى حضر فى النجف على درس الشيخ الاعظم الانصارى قرب خمس سنين و تتلمذ بعده على السيد حسين الكوهكمرى و السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهم حتى فاق اقرانه و حصل على اطلاع واسع فى الفقه و الاصول و صار مدرساً و زعيماً و مرجعاً.

مولفاته: ادلة الرشاد فى شرح نجاة العباد ـ عدة طريق التدقيق.

توفى محرم سنة ١٣٣٦ هـ فى النجف و دفن بها.[٢]

١٠٩ـ محمد حسين الكاظمى (١٢٢٤ او ١٢٣٠ ـ ١٣٠٨ هـ)

هو الشيخ محمد حسين بن هاشم بن حسن بن ناصر بن حسين بن عبد، العاملى الاصل الكاظمى النجفى ولد فى الكاظمية سنة ١٢٢٤ هـ ـ او سنة ١٢٣٠ على قول آخر ـ و نشأ فيها، تتلمذ فى الفقه على الشيخ عبدالله نعمة العاملى فى النجف ثم حضر درس الاعلام كالشيخ حسن كاشف الغطاء و صاحب الجواهر ـ الشيخ جواد ملا كتاب ـ الشيخ محسن خنفر ـ و اخيراً الشيخ الاعظم الانصارى و لازم هؤلاء الاجلاّء مدة طويلة و برع و حاز مكانة سامية وعدّ من انبه الفقهاء وابعدهم غوراً و تحقيقاً و اصبح مجتهداً مؤسساً و مدرساً من اعاظم فقهاء عصره و مرجعاً رئيساً مطاعاً، وكان له قول فصل

١ـ نقباء البشر: ٦٣٨/٢

٢ـ نقباء البشر: ٦٣٥/٢

فی وقعة حدثت بین الشیخ محمد هادی الطهرانی و المیرزا حبیب الله الرشتی کما اشرت فی ترجمة احوالهما و شرحها صاحب احسن الودیعة، حضر علیه کثیر من الاعلام و قد صاهر الشیخ صاحب الجواهر علی کریمته.

من مولفاته: هدایة الانام الی شرح شرایع الاسلام ـ نخبة العباد ـ حواش علی القوانین و الرسائل ـ بغیة الخاص والعام ـ رسالته العملیة.

توفی فی اللیلة الحادیة عشرة او ٢٢ محرم سنة ١٣٠٨ هـ[١]

١١٠ـ **محمد حسین الهمدانی الکاظمی** (المتوفی حدود سنة ١٣١٦ هـ)

هو الشیخ محمد حسین الهمدانی الکاظمی کان من المعمّرین تتلمذ علی صاحب الجواهر ثم لازم الشیخ الاعظم الانصاری مدّة طویلة حتی عدّ من افاضل تلامذته و مبرزی حوزته فی حیاة الشیخ، هاجر الی الکاظمیة و اشتغل هناک بتدریس مؤلفات استاذه و هو اوّل من نشر مولفات الشیخ الاعظم فی الکاظمیة، توفی بکربلا و دفن بها فی حدود سنة ١٣١٦ هـ[٢]

١١١ـ **محمد رضا الاصفهانی** (المتوفی سنة ١٢٩٢ هـ)

هوالسید محمد رضا بن علی بن محمد بن محمد تقی الحسینی المازندرانی الاصفهانی، بعد اخذ المقدمات و السطوح حضر فی اصفهان علی العلامة السید حسن المدرس ثم هاجر الی النجف فحضر بحث الشیخ الاعظم الانصاری الی ان استقل و اشتغل بالتدریس فی «مدرسة الصدر» و کان یحضر بحثه بعض الطلاب و اهل الفضل.

١ـ معارف الرجال: ٢/٢٥٢ و ٢٤٩ ـ نقباء البشر: ٢/٦٦٥

٢ـ نقباء البشر: ٢/٥١٥

مولفاته: تعليقاته على الكتب الدراسية كـ«المكاسب» و «القوانين». توفى فى ٢١ شهر رمضان سنة ١٢٩٢ هـ و دفن فى وادى السلام.[١]

١١٢ـ محمد رضا الخراسانى (المتوفى سنة ١٣٠٢ هـ)

هوالسيد محمد رضا بن يوسف بن محمد الحسينى الخراسانى الاصفهانى كان والده عالماً و معاصراً للسيد محمد باقر حجة الاسلام الرشتى حضر المترجم له فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى و كان من اخصائه و من اصدقاء السيد محمد حسن الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهم عاد الى خراسان و بقى هنا مدة ثم رجع الى النجف و توفى فيها فى ٢٢ ذى القعدة سنة ١٣٠٢ هـ[٢]

١١٣ـ محمد رضا الطهرانى (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ)

هو الشيخ الميرزا محمد رضا بن عبدالنبى الطهرانى المعروف بالحاج قاضى قرأ على علماء النجف سنين طوالاً و له الاجازة عن الشيخ الاعظم الانصارى و الشيخ راضى النجفى ثم عاد الى طهران و كان له عند الناس مكانة سامية و صار مرجعاً، توفى سنة ١٣٠٦ هـ[٣]

١١٤ـ محمد الشربيانى (١٢٥٠ـ ١٣٢٢ هـ)

الشيخ محمد بن فضل على بن عبدالرحمن بن فضل على السرابى الشربيانى النجفى ولد حدود سنة ١٢٥٠ هـ فى بلده و فى سنة ١٢٦٥ هاجر الى تبريز و قرأ المقدمات و السطح فى الادب و الفقه و الاصول و الحكمة

١- الكرام البررة: ٥٦١/٢ ٢- نقباء البشر: ٧٨٠/٢

٣- نقباء البشر: ٧٦٠/١

فحضر على الميرزا مهدى القارى مدرس تبريز اعلم علمائها و صار مراهقاً للاجتهاد و بعد ذيوع شهرة الشيخ الاعظم كان المترجم له يفتى الناس بفتواه و يعمل بالاحتياط.

ثم هاجر الى النجف و حضر على درس الشيخ الاعظم فى الفقه و الاصول ثمان سنين و اجازه ان يروى عنه و بعده تتلمذ على السيد حسين الكوهكمرى و كان يملى درسه بعد الفراغ، ثم استقل بالتدريس و اصبح عالماً محققاً اصولياً رئيس الشيعة. بعد وفاة الفاضل الايروانى و الكاظمى و الميرزا الشيرازى اشتهر و صار مرجعاً و شاع تقليده فى آذربايجان و عربستان و العراق.

مولفاته: له كتب فى ابواب الفقه و الاصول ـ شرح المعلقات السبع.

توفى يوم الجمعة رمضان ۱۳۲۲ هـ بعوارض القلب و كان صائماً و قيل صار ليوم وفاته انقلاب فى النجف.[۱]

۱۱۵ـ محمد صادق اليزدى (المتوفى بعد سنة ۱۳۰۰ هـ)

هو الشيخ محمد صادق بن محمد اليزدى كان من تلاميذ الشيخ الاعظم الانصارى و بعده حضر على درس السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى فى النجف و لم يهاجر معه الى سامراء، من آثاره: **شرح الدرة للسيد مهدى بحر العلوم** توفى بعد سنة ۱۳۰۰ هـ[۲]

۱۱۶ـ محمد صالح البهبهانى (المتوفى حدود سنة ۱۳۰۹ هـ)

هوالسيد محمد صالح بن الامير على نقى البهبهانى تتلّمذ فى النجف على

۱ـ معارف الرجال: ۲/۳۷۵ و ۳۷۲ ۲ـ نقباء البشر: ۲/۸۷۵

الشيخ الاعظم الانصارى و غيره من الفحول و عاد الى بهبهان و صار من الفقهاء و العلماء و مرجعاً للامور و قام بالتدريس و الامامة و القضاء توفى حدود سنة ١٣٠٩ هـ [١]

١١٧ـ محمد طاهر الدزفولى (١٢٣٠ ـ ١٣١٥ هـ)

هو الشيخ محمد طاهر بن محسن اسماعيل الدزفولى الكاظمى كان والده عالماً و عمه الشيخ اسد الله صاحب المقابس فهو من بيت العلم تتلمذ على محمد ابراهيم الكلباسى و صاحب الجواهر و السيد محمد المدرس الشهشهانى و السيد حجة الاسلام الرشتى و الشيخ حسن كاشف الغطاء و الشيخ الاعظم الانصارى و اصبح عالماً كبيراً و مرجعاً لتقليد اهل عربستان و خوزستان و بقى مرجعاً و توفى فى سنة ١٣١٥ هـ [٢]

١١٨ـ محمد طاهر الدزفولى (المتوفى ١٣١٨ هـ)

هو السيد محمد طاهر بن اسماعيل الموسوى الدزفولى التسترى النجفى تتلمذ فى النجف على الشيخ الاعظم الانصارى زمناً و صاهره على ابنته و هاجر الى سامراء فى حدود سنة ١٣٠٠ هـ فلازم السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازى سنيناً مستفيداً من بحثه ثم عاد الى النجف و اشتغل بالتدريس و الافادة و مما حكاه عن استاذه الشيخ الاعظم الانصارى: «**انه قال حين سئل عن مسألة ـ لقد راجعت جميع ابواب الفقه ثلاث مرات، مرة بنظر الاخبارى الصرف، و مرة بنظر الاصولى الصرف، و ثالثة جمعاً بينهما، و فى جميع تلك المراجعات كنت استشكل فى هذه المسألة**».

---

١ – المصدر: ٩٣٥/٣

٢ – نقباء البشر: ٩٧٤/٣

من مولفاته: تقريرات بحث استاذه فى ابواب الفقه و الاصول ـ حاشية على اللمعة. و قد امره استاذه بحضور بحث السيد حسين الكوهكمرى توفى سنة ١٣١٨ هـ [١]

١١٩ـ محمد طه نجف (١٢٤١ـ ١٣٢٣ هـ)

الشيخ محمد طه بن مهدى بن محمد رضا بن محمد بن نجف الحكم آبادى التبريزى ولد سنة ١٢٤١هـ تربى فى حجر العلم و الفقاهة و قرأ المقدمات على الشيخ عبدالرضا الطفيلى و غيره، و الفقه و الاصول و الرجال على خاله الشيخ جواد نجف و الشيخ الاعظم الانصارى و السيد حسين الكوهكمرى و الشيخ محسن خنفر، و له الرواية عن المولى على الخليلى و قد شاركه فى فنون كثيرة و علوم عديدة الاّ انه تفوق فى الفقه و الاصول و شهد باجتهاده فحول العلماء و كبار الفقهاء، و رجع الناس اليه بعد وفاة الشيخ جواد نجف سنة ١٢٩٤ هـ، اجتمع العلماء فى النجف منهم الحجة الكبرى السيد مهدى القزوينى و الشيخ ميرزا الطف الله و الشيخ ملا محمد الايروانى و غيرهم من علماء العرب و العجم و ائتمّوا بالشيخ المترجم له فى الصلاة جماعة بالمسجد الهندى الاّ الشيخ محمد حسين الكاظمى، و امر السيد القزوينى بان يخطب بعد الصلاة: الشيخ محمد طه افضل ممن فقدنا.

كان فقيهاً اصولياً تقياً عابداً زاهداً و معرضاً عن الدنيا و زخارفها.

من مولفاته: اتقان المقال فى علم الرجال ـ القواعد النجفية ـ غناء المحصلين حاشية على المعالم ـ دعائم فى الاصول ـ الانصاف ـ كتاب

١ـ نقباء البشر: ٩٦٨/٣

الزكاة ـ كشف الحجاب فى استصحاب الكر و مطلق الاستصحاب ـ كتاب النكاح ـ و رسائل كثيرة اخرى فى الفقه و الاصول.توفى صبيحة يوم الاحد ثالث عشر من شهر شوال سنة ۱۳۲۳ هـ و صار لموته دوى فى النجف و اغلقت اسواق النجف باجمعها له، فلم تر الاّ باكٍ و باكية حتى اخذ النجفيون يهرعون الى خارج البلد مستقبلين جثمانه حيث غسل على نهر السنية من الفرات و استمر الصراخ و العويل من المشيعين حتى ادخلوه الصحن الغروى و صلى عليه الاستاذ الاعظم ميرزا حسين الخليلى و جددوا عهداً بمرقد اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ و دفن فى حجرة من الصحن الغروى مع جده لامّه الشيخ حسين نجف و استاذه الشيخ محسن خنفر و اقيمت له الفواتح فى مدن العراق ورثته الشعراء و ارخ عام وفاته بعض الادباء بقوله:

لقد امست سماء العلم تبكى «طه» ارخوا قد غاب بدراً

اقول: ان اسرة نجف ـ قدس سره ـ من اسر نادرة فى تاريخ الاسلام اذ اعضاء الاسرة و علمائها كان اهتمامهم الاوّل ينحصر على تهذيب النفس و تزكيتها و الورع و الزهد و التقوى و جدّوا و اجتهدوا فيها و صاروا كلهم اقطاب دائرة الزهد و الفضيلة و التقوى و الشرف، و جدير بالمحققين تحرير حياة هذه الاسرة و عرضه الى المجتمع انموذجاً من التربية و التهذيب الاسلامى فى ضوء مكارم و اخلاق اهل بيت النبوة عليهم السلام.[۱]

۱۲۰ـ محمد كاظم الخراسانى (۱۲۵۵ـ ۱۳۲۹ هـ)

الشيخ محمد كاظم بن حسين الهروى الخراسانى صاحب «كفاية

۱ـ معارف الرجال: ۳۰۴/۲ و ۳۰۳ ـ نقباء البشر: ۹۶۱/۳

الاصول» ولد فی طوس سنة **١٢٥٥** هـ و نشأ بها و قرأ المقدمات فيها ثم ذهب الی سبزوار و قرأ الفلسفة علی المولی هادی السبزواری و بعض الحكماء فی طهران، ثم هاجر الی النجف و كان ذلك فی سنة ١٢٧٩ هـ و اقام فيها و قرأ علی الشيخ الاعظم الانصاری سنتين الی ان توفی الشيخ سنة ١٢٨١ هـ، ثم حضر درس الشيخ راضی النجفی فی الفقه و السيد الميرزا محمد حسن الشيرازی ثم استقل بالتدريس فی الفقه و الاصول و تخصص بعلم الاصول و صارمن ابرز المدرسين و تتلمذ عليه عدد كبير لايحصی من العلماء، و كان مصدر التحقيق و الفّ كتاب «**كفاية الاصول**» و اصبحت الی يومنا هذا مدار الدراسة و التدريس.

من مولفاته: كفاية الاصول فرغ منه سنة ١٢٩١ هـ ـ حواش علی الرسائل و المكاسب للشيخ الاعظم الانصاری ـ شرح التبصرة ـ القضاء و الشهادات ـ رسالة فی الدماء الثلاثة ـ رسالة فی الطلاق ـ تعاليق علی الاسفار الاربعة و منظومة السبزواری ـ رسالة فی العدالة و الوقف ـ رسالة عملية موسومة بروح الحياة.

و من حوادث زمان حياته التی تدخل فيها هی: **النهضة الدستورية فی ايران** و هو ايّدها، و ثانيها قيل احتل الروس فی ايامه بعض مناطق ايران و عزم مع جماعة من العلماء الی الخروج و حرب الروس ففأجاه الموت فی النجف فجر الثلاثاء ٢٠ ذی الحجة سنة ١٣٢٩ هـ[1]

---

١ - معارف الرجال: ٢/٣٢٤ و ٣٢٣

۱۲۱ـ محمد هادی الطهرانی (۱۲۵۳ـ ۱۳۲۱ هـ)

هو الشيخ محمد هادی بن محمد امين الطهرانی ولد فی طهران فی العشرين من رمضان سنة ۱۲۵۳ هـ ـ او ۱۲۵۱ على قول آخر ـ هاجر الى اصفهان للدراسة و تحصيل العلوم و كان فطناً و المعياً، قرأ فيها الفقه و الاصول على السيد محمد الشهشهانی و السيد حسن المدرس المشهور ثم عاد الى طهران و هاجر الى العراق و اقام فی كربلا اولاً حضر فيها على درس الشيخ عبدالحسين الطهرانی ثم انتقل الى النجف و حضر درس الشيخ الاعظم الانصاری و كان طلبه للعلم حثيثاً الا نه يروم الفضل الواسع و الاجتهاد و بقی سنين غير يسيرة حتى استقل بالتدريس لغزارة علمه على حداثة سنه و صارت حلقة درسه واسعة خصوصاً درسه الاول طرف الصبح و درس العصر لايستهان بعدد من يحضر عليه من اهل العلم، فحسده بعض القوم من المهاجرين و نسبوا له اشياء لاتليق باوطأ رجل فضلاً عن مثله، ثم رموه بانه يحسن طريقة «الشيخية»!! و خذلوه.

و ورد فی «احسن الوديعة»: «نقل انه كان كثير الطعن و التشنيع فی مجلس درسه على العلماء و المجتهدين فی مقام ردّ كلماتهم و لذا نقل و بل قد اشتهران معاصره العلامة الرشتی المتقدم ذكره حكم بـ«كفره» بحيث نقل لنا ـ من اثق بنقله و اعتمد على قوله: ان شيخنا الهادی صاحب العنوان ورد فی تأبين بعض علماء النجف فلما سقوه القهوة حسب ماهو العادة فی المأتم و التعازی صاح من وسط المجلس بعض المغرضين ـ بمحضر الشيخ العلامة الحاج ميرزا حبيب الله الرشتی (ره) و ملأ من الناس ـ: «اغسلوا فنجان

القهوة الذى شرب منه الشيخ هادى» و كان شيخنا العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الكاظمى ـ ره ـ حاضراً فى المجلس فلما سمع تلك الصيحة النفسانية المنبعثة من الوساوس الشيطانية و الدسائس الشخصية حركته الغيرة الايمانية، فامر باتيان كوز من الماء ليشرب، فجيئى له بكوز من الماء فقدمه لشيخنا الهادى ـ ره ـ و قال: «**اشرب منه حتى اشرب سئورک**»فـفعل ذلک فتعجب الحاضرون من صنيع الشيخ فوثقوا بصاحب العنوان بعد فعل الشيخ المعظم عليه و تركوا الحركات القبيحة و التكلمات البذية...»[١]

و كذا انتصر له المولى محمد الايروانى و قال الشيخ آغا بزرگ:**كان هذا حسداً لمكانته العلمية**[٢].

لما توفى والده فى طهران و نقل جثمانه الى النجف حضر الاساتذة مع جمع من فضلاء العرب و افراد من الايرانيين للصلاة عـلى ابيه و ائـتموا بـه توثيقاً له فعندئذ خمدت اصوات المهرجين.

اقول: كان رحمه الله ركناً من اركان التحقيق و التدقيق و المؤسس فى الاصول و الفقه و شيخ مشايخنا و كان يقول سيدنا الاستاذ السيد ابوالحسن: انه كان يقرأ «كفاية الاصول» على الميرزا محمد حسين الطهرانى واحد العين و هو كان من تلامذة الشيخ هادى الطهرانى و اقترح الميرزا علىّ قرائة كتاب «**محجة العلماء**» للشيخ هادى فعملنا به و كان يقول: قد قرأت الكتاب على صاحب الكتاب. و كان المرحوم آية الله البروجردى يفخم و يكرم المـيرزا

---

١ - احسن الوديعة: ص ١٦٦ محمد مهدى الموسوى الاصفهانى ـ طبعة بغداد

٢ - نقباء البشر: ٢/٧٧٧

محمد حسين الطهرانى لمكانته العلمية.

مولفاته: الحق اليقين فى علم الكلام ـ محجة العلماء ـ الاتقان ـ كشف الاستار ـ ودائع النبوة ـ الصلاة ـ الصوم ـ الزكاة ـ الرضاع ـ الوصية ـ الارث ـ ذخائر النبوة فى الخيارات ـ الرضوان فى الصلح ـ التوحيد ـ ابطال التنجيم ـ ردالشيخية ـ الامامة ـ تفسير آية النور ـ حرمة الغناء ـ مناسك الحج ـ الوقف ـ منظومة فى الصلح و النحو ـ الحق و الحكم ـ حاشية على رسائل الشيخ الانصارى ـ رسالة عملية.[١]

توفى فى طهران فى اليوم العاشر من شهر شوال سنة ١٣٢١ هـ و نقل جثمانه الى النجف و دفن بها.

١٢٢ ـ محمد الهندى (١٢٤٢ ـ ١٣٢٣ هـ)

السيد محمد بن هاشم بن مير شجاعة على الرضوى الهندى ولد فى النجف حدود سنة ١٢٤٢ هـ حضر على الشيخ محسن خنفر كثيراً و على صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى، كان عالماً فقيهاً اصولياً واشتهر بالفضيلة و التحقيق رجع اليه بعض اهل السواد فى التقليد.

مولفاته: التحريرات فى الفقه ـ الاضواء المزيلة للشبه الجليلة فى الردّ على البابية ـ شرح الشرايع ـ كتاب فى الاصول الكلية و القواعد العامة ـ كتاب فى الرجال ـ حواش على الرسائل ـ توفى آخر شعبان سنة ١٣٢٣ فى النجف و دفن بداره.[٢]

١ـ معارف الرجال: ٢٢٥/٣ ـ اعيان الشيعة: ٤٤/٥٠ طبعة بيروت ١٣٨١ هـ

٢ـ معارف الرجال: ٣٧٨/٢ و ٣٧٦

۱۲۳ـ محمود العراقی (المتوفی حدود ۱۳۱۰ ه)

الشیخ محمود بن جعفر بن باقر بن قاسم ولد فی اراک و اشتهر بالعراقی المیثمی لا نه قیل نسبه ینتهی الی میثم تمار صاحب امیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ لما بلغ التاسع من عمره قرأ العلوم الادبیة و فی سنة ۱۲۵۵ ه هاجر الی بروجرد و حضر علی درس الشیخ اسد الله البروجردی و السید شفیع الجابلقی ثم سافر الی سلطان آباد و طهران و خراسان و آذربایجان مدة عشرة سنین و قال ـ فی خاتمة کتاب «دارالسلام» ـ : «انی هاجرت الی النجف فی سنة ۱۲۷۰ ه و حضرت علی درس و صلاة شیخ الطائفة الشیخ مرتضی الانصاری ـ قدس سره ـ الی ان توفی.»

ثم عاد الی ایران و اقام مدة فی همدان ثم ذهب طهران و صار من العلماء الاعلام و الفقهاء المشهورین و اشتغل بالتألیف و اقامة الجماعة فی مسجد آقا بهرام فی شارع پامنار الشهیر یومنا بمسجد آیة الله الکاشانی.

مولفاته: جوامع الشتات ـ قوامع الفضول عن وجوه حقائق علم الاصول ـ لوامع النکات او لوامع الاحکام، هذه الکتب الثلاثة تشتمل علی تقریرات دروس استاذه فی الفقه و الاصول ـ **خزائن الکلام فی شرح قواعد الاحکام ـ دارالسلام فی بیان جملة من احوال القائم الغائب ـ کفایة الراشدین فی الرد علی جماعة من المبدعین ـ مشکوة النیرین** ـ توفی سنة ۱۳۱۰ ه و حمل الی النجف.[۱]

---

۱ – ریحانة الادب ۳۸۲/۳ ـ علماء معاصرین: ۳۲۷

١٢٤ـ مهدى الخوئى

السيد مهدى الحسنى الخوئى ولد فى خوى من مدن آذربايجان و قرأ المقدمات ثم هاجر الى النجف اوائل القرن الثالث عشر و حضر على الشيخ محسن خنفر و الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى و كان عالماً و فقيهاً و اديباً مشهوراً عاد الى خوى ثم انتقل الى تبريز و اشتهر.

١٢٥ـ موسى التبريزى (المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ)

هو الشيخ موسى بن جعفر بن احمد التبريزى ولد فى تبريز و نشأ فيها و بعد قرائة المقدمات هاجر الى النجف و حضر دروس الشيخ الاعظم الانصارى و اختص به و كتب دروسه و ايضاً تتلمذ على السيد حسين الكوهكمرى فى الفقه و الاصول.

من آثاره: اوثق الوسائل فى شرح الرسائل فرغ منه سنة ١٢٩٥ هـ و طبع سنة ١٣١٣ هـ **تقريرات السيد الكوهكمرى** ـ حاشية على القوانين توفى سنة ١٣٠٥ هـ[1]

١٢٦ـ نظر على الطالقانى (١٢٤٠ـ ١٣٠٦ هـ)

الشيخ نظر على الطالقانى الخراسانى النجفى ولد حدود سنة ١٢٤٠ هـ هاجر الى النجف فى اوائل النصف الثانى من القرن الثالث عشر الهجرى و حضر على الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الاعظم الانصارى ثم غادر العراق الى ايران و اقام فى طهران فى مدرسة «خان مروى» و صار

١- معارف الرجال: ٥١/٣

مدرساً و واعظاً مشهوراً.

مولفاته: مناط الاحكام المطبوع سنة ١٣٠٤ ـ حاشية على رسائل الشيخ الاعظم الانصارى ـ تقريرات درس استاذه ـ رسالة فى حجية الخبر الواحد.

رسائل فى: بيان الدعاوى على الاعيان ـ فى الغناء ـ فى الشهادات ـ كتاب كاشف الاسرار فى اصول الدين و الاخلاق و المواعظ، فرغ منه سنة ١٢٨٦ هـ هاجر الى خراسان وتوفى فيها حدود سنة ١٣٠٦ هـ و كان بلاعقب.(١)

١٢٧ـ هادى شرف الدين (١٢٣٥ـ ١٣١٦ هـ)

هو السيد هادى بن محمد على بن صالح بن محمد بن ابراهيم شرف الدين بن زين العابدين بن على بن نورالدين الموسوى العاملى ولد فى النجف سنة ١٢٣٥ هـ و نشأ فى اصفهان عند عمه السيد صدرالدين محمد (المتوفى سنة ١٢٦٣ هـ) قرأ المقدمات فيها ثم هاجر الى النجف و تتلمذ على الشيخ حسن كاشف الغطاء و الشيخ الاعظم الانصارى و بعد فوت زوجته اقام فى الكاظمية و قام بالتدريس و اصبح من العلماء و الفضلاء و توفى سنة ١٣١٦ هـ و اعقب السيد حسن المشهور بالصدر الكاظمى صاحب تكملة امل الآمل.(٢)

١- معارف الرجال: ٢٠٦/٣

٢- معارف الرجال: ٢٢٤/٣

الفصل الرابع

طلعته المباركة و من مكارمه و اخلاقه الفاضلة

فی تاریخ الفقه الشیعی و مرجعیة الامامیة مراحل و دورات بارزة ولکن من ابرزها نعدّ ظهور الشیخ الاعظم الانصاری فی القرن الثالث عشر الذی له دور بارز فی تجدید منهجیة الفقه و الاصول و تطورها، امّا فی الزهد و التقوی و الفضائل و المکارم الانسانیة بلغ قمتها و ترک ثروة علمیة عظیمة و تراثاً معنویاً کبیراً و جمع بین العلم و العمل و وضع طریقاً الهیاً لتلامذته و اتباعه استمر الی یومنا هذا و هو ینطبق علی ما خط خطّته نبینا و ائمتنا صلوات الله علیهم اجمعین نسئل الله تثبیت اقدامنا فیه الی یوم الدین.

امّا فضائله الجمة و مکارمه الکثیرة لا تعد و لاتحصی ولیست هذه المقدمة محل تفصیلها و نقتصر منها علی شیئی یسیر من اقوال بعض معاصریه و تلامذته.

ممن شاهد الشیخ الاعظم و ذکر اوصافه الظاهریة او اخلاقه الفاضلة:

الاول ـ السید المیرزا محمد الشهرستانی یقول فی الموائد:

«کان [الشیخ الاعظم] رجلاً طویلاً مع کریمة حمراء، صبیح الوجه و فیه من اثر الجدری، الملیح، حسن المواجهة و المازح»[1]

---

۱ – الموائد: السید المیرزا محمد الشهرستانی: المأخوذ من المآثر و الآثار: ص ۲۴۴.

الثانی ـ يقول الشيخ محمد حرز الدين: «... كان فقيهاً اصولياً متبحراً فی الاصول لم يسمح الدهر بمثله صار رئيس الشيعة الامامية، كان يضرب به المثل اهل زمانه فی زهده و تقواه و عبادته و قداسته، و قد ادركت زمانه و شاهدت طلعته و نظرت الی مجلس بحثه و رأيته يوماً و رجل يمشی الی جنبه و اتذكر انه ابيض اللون نحيف الجسم، خضب كريمته بالحناء، يلبس لباس الفقراء و عليه عباءة صوف غليظة كدرة و كان مدرساً با رعاً، تتلمذ عليه عيون العلماء و الاساتذة و حدثوا انه كان متقناً للنحو و الصرف و المنطق و المعانی و البيان و سمع انه استطرق كتاب المطول للتفتازانی اربعين مرة ما بين بحث و درس و تدريس، و له فی التدريس طريق خاص و اسلوب فقده معاصروه من طلاقة فی القول و فصاحة فی النطق و حسن تقريب آراء المحققين و بيان رأی المحتكر من المبتكر و ابزار المآرب و الاستدال عليها با حسن بيان و اقطع برهان، فربما خالف الجمهور واتبع الندور لوقوع نظره عليه و انتهاء فكره اليه و لم يلتزم بنقل الاقوال الآنادراً ان راه محل الحاجة،و قد جمع بين الحفظ و سرعة الانتقال و استقامة الذهن و قوة الغلبة على من يحاوره حدث ذلک من كنا ملحوظين فی زمانه و مّن الله علينا بمشاهدة عنوانه...»[1]

الثالث ـ يقول الشيخ محمد حسن المامقانی احد من اجلاّء تلامذته:

«.. و فضائله (ره) كثيرة فانه قد جمع بين الحفظ و سرعة الانتقال و استقامة الذهن و قوة الغلبة على من يحاوره.. و كان من علو همته انه كان

---

١ – معارف الرجال: ٢/ ٤٠٠

يعيش معيشة الفقراء و يبسط البذل على المستحقين خصوصاً سرّاً و كان غالباً لايجهر بالعطاء و مع ذلک لايرى للنفسه فخراً و لاشأناً و قد قال له بعض اصحابه فی مقام الثناء علیه انک تبالغ فی ایصال الحقوق الی اهلها، فقال ان ذلک لیس فخراً و لاکرامة، اذ من شأن من کل عامی و سوقی ان یودّی الامانات الی اهلها و هذه حقوق الفقراء، انا اوصلها الی اهلها، و ذکر لی بعض افاضل تلامذته و خواصه فی حال حیاته انه مع قطع النظر عن ملاحظة الشرع یستنکف من التصرف فی حقوق الفقراء مع کونه فقیراً او لیس هذا الاّ من علو همته و تناهیه فی کمال الرجولیة. کان یجلب الیه فی کل سنة عشرون الف تومانا بل ازید و مع ذلک توفی و خلف بنتین لم یتمکنا من القیام بمصروف تعزیته فقام به رجل من اهل بیت المجد و الشرف ستة ایام بلیالیها.

و له من المصنفات هذا الکتاب (المکاسب) و هو عندی احسنها و کتاب الطهارة المعروف بین الناس ـ کتاب الصوم و الزکوة و الخمس علی وجه البسط و التحقیق ـ و کتاب الصلوة غیر مرتب و کثیر من ابواب الفقه کذلک و کان سببه انه کان ضعیف البصر جداً. بحیث لایتمکن من المطالعة باللیل و مع ذلک کان کثیر الاشتغال بالعبادات، و کان لایحب ان یبرز شیئاً غیر منقح فلذلک بقی کثیر مما کتبه فی ابواب الفقه غیر منتظم و کذلک مباحث الالفاظ من علم الاصول...»[1]

و ما اوردناه انموذج من اقوال و آراء العلماء فیه واوصافه الجمیلة و

---

۱ - غایة الآمال: ص ۳ للشیخ محمد حسن المامقانی ـ الطبعة الحجریة سنة ۱۳۱۵ هـ

فضائله الحميدة و كان ـ قدس سره ـ نادرة عصره و واحد دهره من اعترف الكل بتقواه و زهده وورعه و كان مثلاً فى الصلاح و طهارة النفس و مكارم الاخلاق، و منهجه العلمى انسى ما تقدم و استمر بعده، عاش فقيراً توفى و خلف بنتين و ماترك شيئاًالاّ الادب و العلم والزهد و الورع و التقوى قدس سرّه.

و كان نقش خاتمه الشريف:

«لا اله الاّالله الملك الحق المبين عبده مرتضى الانصارى».

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الخامس

مختصر فی دور الشيخ الاعظم فی تجديد الفقه و الاصول

بعد رواج مدرسة المجتهدين و خمود نائرة الاخبارية (كما جرى على لسان بعض المجتهدين) فی الحوزات العلمية عزم عدّة من الاصوليين على قلع اساس مسلك الاخبارية و قابلهم عدد منها الى ان قام آخر ممثلی الاخباريين و هو الميرزا محمد بن عبد الصائغ الاخبارى الشهير صاحب تصانيف كثيرة فی زمن فتحعلی شاه القاجارى و اشتد نزاع الفريقين و صنف كل واحد كتباً و رسائل ضد الآخر، و اسرفوا فی التشنيع و خرجوا عن طريق الانصاف الى ان قتل الميرزا محمد المذكور كما مرت قصته فی حياة السيد محمد المجاهد الكربلائی صاحب المناهل، و كان هذا وقعة شنيعة لانه قتل فيها عالم كبير شيعی، امّا فی مخالفة كل نزعة فكرية و علمية يجب تنقيدها و تفنيدها العلمی مع اقامة البرهان و ارائة الدليل عليها دون الطعن و التشنيع، لايزال كان هذا طريق الجهال و المغرورين.

بعد المحقق محمد باقر البهبهانی (المتوفی سنة ۱۲۰۶ ه) و الميرزا ابوالقاسم القمی (۱۱۵۱- ۱۲۳۱ ه) ظهر عدة من اساطين علم الاصول و

الفقه اجتهدوا فى تأسيس المبادى و تنسيق المسائل و اتقان الاسلوب و ايضاً لهم ابداع و ابتكار فى كثير من المسائل و نذكر بعضهم:

فى علم الاصول

۱ـ شيخ المحققين و امام المدققين **محمد تقى الايوانكى الاصفهانى** (المتوفى سنة ۱۲۴۸ ه) صاحب «**هداية المسترشدين**» من اهم المصنفات الاصولية و ان اشتهر بالحاشية لكنه مصدر هامّ برأسه، و هو شرح «**معالم الدين**» و المصنف ـ قدس سره ـ رأس الفقهاء الاصوليين من حيث التحقيق و الابتكار و الابداع فى مسائل علم الاصول، على الخصوص فى مباحث الالفاظ، و الانصاف ان هذا المجهود العظيم مصدر كل ابداع و ابتكار اصولى الذى جاءبه الاجلاّء بعده حتى الشيخ الاعظم و لم يرمثله الى يومنا هذا و انسى ما صنف قبله. مصنفه العظيم اول من قام على تنقيد الاخبارية و نهج فيه المنهج العلمى.

۲ـ الشيخ **محمد حسين الايوانكى الاصفهانى** صاحب «**الفصول الغروية**» (المتوفى سنة ۱۲۶۰ ه) و هو اخو صاحب هداية المسترشدين و تلميذه. اجتهد المولف فى تبيين القواعد الاصولية و مسائلها و انتقد انظار الاعاظم و فى رأسهم معاصره المحقق القمى صاحب «القوانين المحكمة» و للمولف فى عدة من المسائل اسس و مبادى خاصة.

۳ـ من اساتذة علم الاصول فى القرن الثالث عشر و استاد المحققين بعد

الشيخ محمد تقی الاصفهانی هو محمد شريف المازندرانی الحائری المشهور بشريف العلماء مرت بنا ترجمة حياته فی اساتذة الشيخ الاعظم و له ايضاً قدم راسخ فی تطور علم الاصول و توسعة و تكثير مسائله و فروضه. و من تلامذته الشيخ الاعظم لكنه لم يشر الی مبانی و انظار استاذه الاّ قليلاً، امّا ساير تلامذته كتبوا تقريرات استاذ هم و اوردوا نظرياته فی مولفاتهم منهم **السيد ابراهيم القزوينی فی «ضوابط الاصول ـ السيد محمد شفيع الجابلقی فی «القواعد الشريفية» و الشيخ عبدالرحيم النجف آبادی فی «حقائق الاصول»**، و هذا الاخير اوّل من طرح بعض انظار الشيخ الاعظم و حاول تحليله و تنقيده فی زمان حياته.

۴ـ المولی آقا بن رمضان بن زاهد الدربندی (المتوفی سنة ۱۲۸۴ ه) من ابزر و اعظم تلامذة شريف العلماء صاحب «خزائن الاصول و الاحكام» و غيرها، تم تأليف كتاب «خزائن الاصول» فی سنوات ۱۲۵۸ و ۱۲۶۲ ه و الكتاب فی «ادلة العقلية»، المصنف بسط الكلام و التحقيقات فيها، له انظار و اقوال خاصة و تمارين لاوّل مرة لا توجد فی غيرها و ان صار الكتاب مهجوراً، واورد فيه انظار الاساتذة و المعاصرين منهم شريف العلماء مع تأييد او تنقيد.

فی الفقه

بعد العلامة الحلی (ره) و الشهيدين لم يتغير اسلوب التحقيق و منهج

البحث فى الفقه الى ان ظهر المحقق الكبير و الفقيه العظيم **الشيخ على الكركى** قدس سره (المتوفى سنة ۹۴۰ ه) صاحب كتاب «**جامع المقاصد فى شرح القواعد**» وايضاً **المولى المحقق المقدس احمد الاردبيلى** (المتوفى سنة ۹۹۳ ه) صاحب كتاب «**مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان**» و هذان الفقيهان ابدعا منهجاً خاصاً و طريقاً جديداً فى دراسة الفقه و تنقيح اصوله و تفريع فروعه و من ميزات المنهج المذكور: التأكيد فى نقل النصوص و المتون (كتاباً و سنة) فى كل مسألة فقهية و دراسة الحديث من حيث السند و المتن و توضيح الفاظها و تطبيقها على الموضوع ثم ذكر فتاوى و آراء الفقهاء و التحقيق و التدقيق فيها و المقارنة و نقد الاقوال الضعيفة وردّها ايّ من كان صاحب القول مع حرية البحث و الانصاف دون العصبية، كمانرى فى منهجهما على الخصوص فى اسلوب المقدس الاردبيلى ـ قدس سرّه ـ فى كل مباحث كتابه القيم الذى بقيت قيمته مجهولة، و هذه الطريقة تعد قريباً من منهج البحث الحديث العلمى السائد فى العلوم القانونية كلها فى العصر الحاضر فى المراكز الآكاديمية.

و من المؤسف بقى ذلك منسياً الى ان وصلت النوبة الى قطب دائرة التحقيق و مصدر الابداع و التدقيق الشيخ الاعظم الانصارى و احيى و جدد مدرسة صاحب هداية المسترشدين الاصولية من جانب و مدرسة العلمين المذكورين فى الفقه من جانب اخر مع ما اضاف اليهما من ابداعات و تحقيقات جديدة.

اما فى علم الاصول فعمدة تحقيقا ته و ابتكاراته هى فى الاصول العملية

و اجتهد فى تأسيس مسائلها على اسس جديدة و قواعد حديثة متقنة على صورة اسلوب رصين و منهج قويم و اجراه فى دراسته و تدريسه كما نشاهده فى كتاب «المكاسب» و غيره، و بعد ظهور هذا النبوغ و العبقرية ذاع صيته و اشتهر مكانته السامية و مرجعيته فى العلوم الاسلامية فى العالم و حضر العلماء و الفضلاء من اكناف البلاد فى حلقة درسه و بحثه و اجتمعوا عليه و كثر جمعهم و ازدحموا فى النجف و استمرت دراسة التلامذة قريب من ثلاثين سنة فى مدرسة الشيخ الاعظم و اخذوا منهجه العلمية و انسوا ما قبله و استعملوه فى البحوث الفقهية بعده فى المدارس و الحوزات العلمية، و بفضل هذا المنهج اصبح اكثرهم من العلماء الاعلام و المحققين بل من المجتهدين المؤسسين كمامرت ترجمة حياة عدة منهم.

بعد الفحص عن نشاطهم العلمية يمكن تقسيم تلامذة الشيخ الاعظم الى طائفتين:

۱ـ طائفة يعدوّن من المؤسسين لهم عرض حديث فى علم الاصول و مبانى الفقه اذ لم يكتفوا بما اكتسبوا من الاستاذ و تقرير دروسه بل يدعون لنفسهم ابتكاراً و ابداعاً يخالف مدرسة الشيخ الاعظم، منهم شيخ مشايخنا الامام الموسس المحقق **الشيخ محمد هادى الطهرانى النجفى** قدس سره ـ و له انظار خاصة فى جميع العلوم الاسلامية فى الادب ـ المعارف ـ و الكلام و الاصول ـ الفقه و المقتل.

و منهم **الشيخ المولى على النهاوندى** صاحب «تشريح الاصول» و له مدرسة خاصة فى الاصول ،اوضحهافى ذلك الكتاب.

امّا هذه الطائفة كانوا اقل قليل، ما قاومت مدارسهم امام مدرسة الشيخ

الاعظم و رجعت بخفی حنين وبقيت فی زوايا الحوزات العلمية و بطون الكتب مخبئوة و متروكة.

۲ـ طائفة اخری و هم اكثر اتباع و تلامذة الشيخ الاعظم، انّهم جدّوا فی تقرير دروسه و تحرير مبانيه و اضافوا الی تاسيساته شيئاً و لهم فی بسط و اشاعة مدرسة الشيخ الاعظم و ترويجها جهود جبّارة و الاخير منهم الشيخ المحقق الميرزا محمد حسين النائينی ـ قدس سره ـ و كتبوا فی هذا المجال تقريرات دروسه فی الفقه و الاصول و اكثر المكتبات الاسلامية مليئة بها واشرنا الی بعضها ضمن ترجمة حياتهم.

كان استاذنا فی بحث خارج الفقه يقول: كنا فی النجف مرض استاذنا آية الله الشيخ آل يس و فی مرضه الاخير طلبنا منه ارشاداً و وصية علمية، قال رحمه الله:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

عليكم بكتب الشيخ الاعظم يجب ان يكون آثاره محور بحثكم و تحقيقكم لان كلما كتبوا بعده شرح او حاشية على مطالب الشيخ ليس شيئاً حديثاً.

و الحاصل من هذا التفصيل امران مهمّان.:

الاول ـ يجب على كل باحث منصف فی تقييم تراث الشيخ الاعظم العلمی، النظر الی مجهودات الذين سبقوه و المقارنة بين آثارهم و آرائهم.

الثانی ـ ان الشيخ الاعظم قطب من اقطاب تاريخ التفكير الفقهی و الاصولی دخل ساحة العلوم الاسلامية و نشأفيها و قطع شوطها مع تأسيس منهج حديث و غرس شجرة مباركة حيّة الی عصرنا الحاضر فهی جديدة فی اصولها و فروعها و اثمارها كما كانت فی الاول.

الفصل السادس

تراث الشيخ الاعظم

كان الشيخ الاعظم فی دراساته و نشاطه العلمی کثیر الغور و دقیق الفکر و رصین الاسلوب و من تأمل و نظر الی آثاره المخطوطة و المطبوعة و الف بمنهجه یتبین له انه کان کثیر التأمل و التفکیر حول المسائل العلمیة و تعلیل مبادئها و مرّ قوله فی منهجه انه قال ـ حین سئل عن مسألة: **لقد راجعت جمیع ابواب الفقه ثلاث مرات، مرّة بنظر الاخباری الصرف، و مرّة بنظر الاصولی الصرف و ثالثة جمعاً بینهما، و فی جمیع تلک المراجعات کنت استشکل فی هذه المسالة»**[1]

و بفضل تلک الملکة و غزارة علمه و طول باعه و قوه حجته تمکن من تصنیف الآثار القیمة و نال فیها الی ذروة التحقیق و الابتکار، و کان بعد ترسیم برنامج تألیف آثاره یشرع فی تصنیفها فی عرض واحد و خلال العمل یترک الرسائل ناقصاً او محل بعض مسائل الکتاب خالیاً لتأمل و تحقیق اکثر فیها، ولکنه لم یتمکن من استدارکها و تکمیلها و اخیراً بقی اکثرها کما کان، و هذا سبب نقصان او بیاض بعض رسائله و کتبه و مثلها فی مخطوط کتاب «الفوائد الاصولیة» الذی اشرنا الی مواردها.

١ـ انظر فصل تلامذة الشیخ الاعظم ترجمة رقم ١١٨.

صنف الشيخ الاعظم آثاره فی مواضيع ثلاثة نذكر اسمائها مع شرح مختصر فی كل واحد منها.

الاوّل ـ اصول الفقه

۱ـ كتاب اصول الفقه: لعل اوّل من اشاراليه تلميذه الكبير الشيخ محمد حسن المامقانی فی مقدمة «غاية الآمال» كمامر، و بعده صاحب «معارف الرجال»[۱] ثم رأى نسخته صاحب «الذريعة» و قال: انه فی مجلد ضخم محتو علی اثنين و ستين مبحثاً من الاصول الفقهية فی مباحث الالفاظ و الادلة العقلية جميعاً رأيت النسخة المنتسخة عن خط المصنف فی خزانة آية ا... المجدد الشيرازی»[۲] لم يطبع الكتاب و لم ينقل منه شيئی فی ساير المصادر.

۲ـ حاشية علی «قوانين الاصول المحكمة»: كتاب «القوانين» للفقيه الاصولی الكبير الميرزا ابی القاسم الجيلانی القمی و ايام دراسة الكتاب كتب الشيخ الاعظم عليه حواش متفرقة، يقول صاحب الذريعة: «قال سيدنا الحسن صدرالدين فی «التكملة» رأيت نسخة خطه و هی من اول حجة الخبر الی تمام الادلة العقلية و كان الرسائل منتزعة منها»[۳] و هذا ليس بصحيح لان كتاب «الرسائل» ای «فرائد الاصول» كماسيأتی ليس حاشية بل له اسلوب و نسق خاص. لعل هذا من حواش الفها فی اوان امره و ليس لها اهمية كبری.

۱- معارف الرجال: ۲/۴۰۳ ۲- الذريعة: ۲/۲۱۰ بيروت

۳- الذريعة: ۶/۱۷۹

۳ـ حاشية على مبحث الاستصحاب من كتاب قوانين الاصول المحكمة:

نقل فی «مكارم الآثار» عن كتاب «زندگانی و شخصيت شيخ انصاری» انهاموجودة فی دزفول.(۱)

۴ـ رسالة التسامح فی ادلّة السنن: قد طبعت مرتين فی سنة ۱۳۰۵ ه و ۱۴۰۴ ه(۲)

۵ـ رسالة فی التقليد: كتب الشيخ الاعظم رسالة فی التقليد و هی جزء من كتاب «الفوائد الاصولية» و طبعت عليحدة مرتين فی سنة ۱۳۰۵ه و ۱۴۰۴ ه و ليست رسالتان فی التقليد.(۳)

۶ـ رسالة فی المشتق: طبعت ايضاً مرتين فی سنة ۱۳۰۵ ه ثم ۱۴۰۴ ه.(۴)

۷ـ كتاب «فرائد الاصول» ای «الرسائل»: هذا اهمّ تصنيفاته بين تراثه الاصولی و هو فی: القطع و الاصول العملية، و ليس هو مجموعة رسائل متفرقة كما زعم الاكثر و اشتهر بالرسائل بل وضعه الشيخ الاعظم نفسه على اسلوب رصين و نسق واحد مع ترتيب خاص و لم يسمه باسم و تسمية الكتاب بـ«فرائد الاصول» - كما ذكره السيد عبدالحسين بن محمد رضا التستری فی مقدمة الطبعة الحجرية و ذكره صاحب «الذريعة» - ليس من قبل

۱- مكار الآثار: ۱/۴۹۷

۲-مجموعة رسائل:تحقيق الشيخ عباس الحاجيانی-مكتبة المفيد سنة ۱۴۰۴ه‍ص۹

۳- المصدر: ص ۴۳ ۴- المصدر: ص ۹۷

المصنف.

بعد تأليفه و نشره قيل ان الشيخ زاد فيه حواش و تعليقات، او فوض تغيير بعض مسائله الى تلميذه الكبير السيد المجدّد الشيرازى لكنه لم يعمله احتراماً لاستاذه و بقى كما كان.

مهما يكن من امر صار الكتاب مصدر الدراسة و التدريس و التحقيق فى مبحث «الاصول العملية» الى يومنا هذا و لامثيل له.

۸ـ كتاب «**الفوائد الاصولية**» و هو هذا الكتاب بين يديك ونقوم بنشره لاوّل مرّة و هو يشتمل على مباحث مهّمة فى الاصول، سيأتى كلام العلماء و دراستنا فيه و تحليل مادّته.

بعد نشر كتاب «فرائد الاصول» حاول الناس طبع اجزاء الكتاب تحت اسماء خاصة و زعموا انها كتب او رسائل اخرى للشيخ الاعظم، كذا ذكروا اصحاب التراجم رسائل شّتى له فى المسائل الاصولية لكنها ما ثبت انتسابها اليه ـ قدس سره ـ و نحن اعرضنا عن تعريفها.

الثانى ـ الفقه

۹ـ **الارث**: و هو رسالة مختصرة طبعت مع رسائل اخرى فى آخر كتاب «المكاسب».

۱۰ـ **التقية**: رسالة التقية طبعت مع «المكاسب».

۱۱ـ **التيمم**: و هو ايضاً رسالة قال صاحب «الذريعة» رأى نسخة منها فى

خزانة كتب السيد المجدد الشيرازى فى سامراء.

۱۲ـ **الحج:** هو مناسك الحج مع حواشى ساير العلماء بالعربية و الفارسية كما ذكره صاحب «الذريعة» طبع مكرراً.

۱۳ـ **حواش على عوائد الايام:** كتاب «عوائد الايام» لاستاذه المولى احمد النراقى كتب الشيخ الاعظم عليه حواش طبعت معه طبعة حجرية.

۱۴ـ **الخمس:** رسالة مبسوطة فى الخمس طبعت آخر كتاب الطهارة للمصنف.

۱۵ـ **الخلل فى الصلوة:** رسالة فى خلل الصلوة اشارالیه صاحب مكارم الآثار.

۱۶ـ **الرسائل العملية:** كتب الشيخ الاعظم حواش على الرسائل العمليةاو اجاب مسائل ارسلت اليه بالعربية و الفارسية جمعت و طبعت مكرراً، ثم قام العلماء و المراجع على تحشية هذه الرسائل و تكثيرها فى البلاد تحت عناوين مختلفة.

۱۷ـ **الرضاع:** هو رسالة مختصرة فى الموضوع و ناقصة طبعت مع رسائل اخرى فى آخر كتاب «المكاسب» للمصنف.

۱۸ـ **الزكوة:** شرح مختصر على مسائل «ارشاد الاذهان» و هو ناقص طبع آخر كتاب «الطهارة».

۱۹ـ **الصلوة:** كتاب مبسوط لكنه لايشتمل على جميع ابواب الصلوة طبع على الطبعة الحجرية.

۲۰ـ **الصوم:** هو شرح على بعض مسائل «ارشاد الاذهان» للعلامة الحلى

لكنه ناقص طبع فی آخر کتاب «الطهارة».

۲۱ـ **الطهارة**: کتاب مبسوط فی موضوعه یعد اکبر کتب الشیخ الاعظم الفقهیة بعد المکاسب هکذا بقی ناقصاً، کان موضوع الدراسة و التدریس فی بعض المدارس طبع علی الطبعة الحجریة.

۲۲ـ **العدالة**: انها رسالة فی ماهیة العدالة و اوصافها طبعت مکرراً فی آخر کتاب «المکاسب».

۲۳ـ **الغصب**: ذکره صاحب الذریعة و قال انه موجود فی خزانة الحاج مولی علی محمد النجف آبادی فی النجف.(۱)

۲۴ـ **القضاء و الشهادات**: نقل صاحب «الذریعة» عن السید حسن الصدر انه قال: رأیته و هو مسودة.(۲)

اقول ارانی النسخة المخطوطة صدیقنا المحقق المیرزا عبدالحسین الحائری حفظه الله ـ رئیس مکتبة المجلس الوطنی و قال انه یرید نشره.

۲۵ـ **القضاء عن المیت**: وهی رسالة تبحث عن قضاء صلوات المیت الفائتة طبعت علی الحجریة ملحقة بالمکاسب.

۲۶ـ **المتعة**: رسالة فی الرد علی من حرّمها، قال صاحب «الذریعة»: رأی النسخة بخط الشیخ علی بن صالح بن سمیع من تلامذة الشیخ الاعظم عند الشیخ مهدی شرف الدین.(۳)

۲۷ـ **المصاهرة**: و هذا الکتاب ایضاً شرح علی مسائل «ارشاد الاذهان»

---

۱ – الذریعة: ۵۷/۱۶ ۲ – المصدر: ۱۳۷/۱۷

۳– الذریعة: ۶۷/۱۹

بقي ناقصاً و طبعت ملحقاً بكتاب «المكاسب».

۲۸ـ **المكاسب او المتاجر:** هذا من اهم المصنفات الفقهية فى الاسلام تأسيساً و تحقيقاً على الاطلاق و ما كتب بعده كلّه شرح او حواش عليه.

صار من اوان اخراجه مصدراً رئيسياً للدارسة و التدريس و التحقيق الى الحال.

۲۹ـ **منجزات المريض:** رسالة مطبوعة ملحقة بالمكاسب.

۳۰ـ **من ملك شيئاً ملك الاقرار به:** هذا قاعدة فقهية كتب الشيخ الاعظم رسالة فيها و طبعت فى آخر المكاسب.

۳۱ـ **المواسعة و المضايقة:** رسالة فقهية طبعت فى آخر «المكاسب»

۳۲ـ **نفى الضرر:** و هذا قاعدة فقهية مشهورة اخذت عن الحديث النبوى صنف الشيخ الاعظم رسالة فيها طبعت فى آخر «المكاسب».

۳۳ـ **النكاح:** قام الشيخ الاعظم على شرح باب نكاح «ارشاد الاذهان» لكنه لم يتم، طبع فى آخر «المكاسب».

۳۴ـ **الوصية:** هذا ايضاً كتاب بقى ناقصاً و طبع و الحق بآخر «المكاسب».

الثالث ـ الرجال

۳۵ـ ذكر صاحب «الذريعة» ان الشيخ الاعظم صنف كتاباً فى الرجال و رأى نسخته المخطوطة فى مكتبة السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى و غيرها

و نقل اوصاف بعض النسخ في «الذريعة»[۱] و «مصفى المقال»[۲] و زاد في الاخير: نسخة عند سيدنا الصدر عليها خط الشيخ الانصارى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- الذريعة: ۱۰/۱۵۰

۲- مصفى المقال: ص ۴۵۶

الفصل السابع

كتاب «الفوائد الاصولية»

١ـ هوية الكتاب و نسبته

اتفق اهل التحقيق على وجود كتاب للشيخ الاعظم فى المباحث اللفظية او اهم الموضوعات الاصولية لانه كان يستهدف فى دراساته التحقيق فى مبادى علم الاصول و تحديدها و طرحها على اسس جديدة، لكنه وفق على تكميل دراساته فى الاصول العملية و اخرجها فى ثوب «فرائد الاصول» و بقيت المباحث اللفظية و مسائل اخرى لم يتمكن من تحليلها كما هو حقها و لعله كان سبب ذلك تحقيقات شيخ المحققين فى «هداية المسترشدين»، حيث انه بلغ فى البحث عنها الى الغاية القصوى و لم يترك شيئاً فى ميدان التحقيق، و الكتاب كان من المصادر الاولى للشيخ الاعظم و قيل: كان يدرسه.

اوّل من اشار الى «الفوائد الاصولية» تلميذه الكبير الشيخ محمد حسن المامقانى فى «غاية الآمال» عدّ من آثار استاذه كتاباً فى «مباحث الالفاظ» و بعده ذكره الشيخ محمد حرز الدين فى معارف الرجال كما سبق[1] ثم اورد

---

١ – راجع الى الفصل السادس من هذه المقدمة رقم ١ و ٨.

صاحب الذريعة فی موضعين:

الاول ـ قال تحت عنوان «**اصول الفقه**» : للعلامة الانصاری الشيخ مرتضی بن المولی محمد امين الدزفولی التستری النجفی المتوفی سنة ۱۲۸۱ هـ فی مجلد ضخم محتو علی اثنين و ستين مبحثاً من الاصول الفقهية فی مباحث الالفاظ و الادلة العقلية جميعاً رأيت النسخة المنتسخة عن خط المصنف فی خزانة آية الله المجدد الشيرازی.»[۱]

الثانی: قال تحت عنوان «**الفوائد الاصولية**»: فی غوامض المسائل الاصولية كالواجب المشروط ـ مقدمة الواجب ـ الضد و الاجتماع ـ بعض المفاهيم ـ المطلق و المقيد ـ العمل بالعموم ـ الحسن و القبح ـ الملازمة ـ الاجتهاد و التقليد ـ و غير ذلك و النسخة فی خزانة كتب سيدنا الشيرازی بسامّرا كتبها الشيخ علی التويسركانی عن خط الميرزا محسن التويسركانی الذی هو من اجلّاء تلامذة الشيخ الانصاری و قد كتبه الميرزا محسن عن خط استاذه الشيخ الانصاری يقرب من عشرة الآف بيت».[۲]

و يقول السيد علی بن السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازی فی آخر نسختنا المخطوطة: «الی هنا بلغ الينا و المظنون انهامن محرّرات شيخنا الاجل علم الهدی الشيخ المرتضی ـ عطّر الله مرقده ـ كما لايخفی علی من تأمل فيها و فی النسخة المنقولة هذه النسخة منها هكذا، قد استنسخ المستطاب الشيخ علی التويسركانی ـ زيد فضله ـ هذا الكتاب من نسخة المستطاب الميرزا محسن التويسركانی الذی كان من اجلّ تلامذة المرحوم

۱ـ الذريعة: ۲/۲۱۰ ۲ـ الذريعة: ۱۶/۳۲۳

الشيخ ـ قدس سره ـ و هو قد كان استنسخه ايضاً من خط استاذه و مصنفه المرحوم الشيخ ـ اعلى الله مقامه ـ حرره الاحقر على الحسينى».[۱]

و يقول السيد محمد بن صادق الحسينى الطباطبائى مالك و كاتب النسخة:

«و المشهور ان النسخة مما كتبه الشيخ مرتضى ـ اعلى الله مقامه ـ و بالنظر الى اسلوبه يمكن ان يقال انها من مكتوبات الشيخ او احد من ابرز تلامذته، و انا اقل اهل العلم عملاً و اكثر هم زللاً استنسختها فى سامرا زادها الله شرفاً فى سنة ـ ۱۳۰۹ هـ ارجوان يستفيد منها اهل العلم ـ كثر هم الله ـ و يدعون بخير هذا العبد الفانى الجانى.

و اذكر انى استنسخت اوائل الكتاب و قام على بقيتّها غيرى و كل الكتاب يكون ۱۰۶۶۰ بيتاً تقريباً. انا الفقير الحقير محمد بن صادق الحسينى الطباطبائى غفر الله له و لوالديه، اللهم صلّ على محمد (ص) ـ و آله (ع) و العن اعدائهم اجمعين الى يوم الدين».[۲]

و مما اوردنا ظهرت هويت الكتاب و نسبته و اصالته.

و بعد ذلك كله من المحتمل جدّاً ـ كما ظنّ السيد الميرزا على الشيرازى و بعض اهل النظر فى اصالة الكتاب ـ انه من تقريرات الشيخ الاعظم و كتبه بعض تلامذته مثل الشيخ محسن التويسركانى[۳] و غيره، و توید عبارة الكتاب

۱ـ انظر آخر هذا الكتاب ۲ـ المصدر: ص

۳ـ ما وجدنا فى المصادر التى موجودة عندنا ترجمة له و انه من تلامذة الشيخ الاعظم.

هذا الظنّ مثلاً فی موضع من الفائدة الثانية عشرة الذی ورد فيه هكذا: «.. وجه الانتقال على ما تفطّن له الاستاذ دام ظله العالی...» و هی فائدة واحدة فقط قد الحقت بمطارح الانظار وليست منها و لا من المقرربل كما ذكرنا فی تعليقنا عليها نسبت الی تلميذ آخر للشيخ الاعظم، يمكن ان يقال ان سياق الكلام يدل على ان المولف من تلامذة الشيخ الاعظم و الكتاب من تقريرات درسه، امّا هذا احتمال ضعيف لانه يمكن كون العبارة من ملحقات الكاتب الذی كان من تلامذة الشيخ الاعظم و ادمجها فی المتن وكذلك يخالف ما سنقدم من القرائن والشواهد على نسبة الكتاب الی الشيخ الاعظم:

١ـ اتفق العلماء و تلامذته على وجود كتاب للشيخ الاعظم فی مباحث الالفاظ و ذكروا عنوانه «الفوائد الاصولية» لانه بعيد جداً لم يهتم الشيخ الاعظم بتلك المباحث اذكتب تلامذته تقريراته فيها و اكثرهم وصلت الينا و موجودة فی مكتبات العالم و مرت الاشارة الی عدة منها فی ترجمة تلامذته.

٢ـ سياق الكلام و عبارات الكتاب تذكّر طريقة الشيخ الاعظم فی البحث عن المسائل و طرحها و ترتيب المقدمات و اقامة الادلة و البراهين و نقل الاصول و المبادی و الاقوال ـ كما اشرنا اليها فی تعليقاتنا ـ و مناقشتها و تفنيدها و نقضها و ابرامها ثم تأسيس الاصول الحديثة فی الموضوعات الواردة فی الكتاب و هذا ابين دليل على منهج وحيد الذی ورد فی ساير آثار الشيخ الاعظم مثل «فرائد الاصول» و من تأمل فيه و قارن بينه و بين منهج ساير كتبه اذعن انه من مصنفاته.

٣ـ مرّمنا فی توضيح اسلوب الشيخ الاعظم انه خلال التاليف كان يترك

محل بعض المسائل خالياً لتفكير و تحقيق اكثر حوله لكنه بقى الكتاب بياضاً لم يوفق لتكميله، هكذا نرى طريقته فى هذا الكتاب و نسخته المخطوطة عيناً و قد اشرنا الى مواردها فى التعليقات.

٤ـ طبع جزئان من الكتاب باسم الشيخ الاعظم مرتين قبلاً:

الاول ـ فائدة رقم ١٢ تحت عنوان «فى ان الامر بشيئى [هل] يقتضى النهى عن ضدة ام لا» طبع ملحقاً بمطارح الانظار،[١] اذبقى بحث المقرر تحت هذا العنوان ناقصاً، الحق الناشر او الناسخ هذا الجزء بالكتاب و نسب فى الهامش تأليفه الى بعض تلامذة الشيخ الاعظم.

الثانى ـ فائدة رقم ٢٧ «مبحث التقليد» طبع مرتين فى سنة ١٣٠٥ هـ و ١٤٠٤ هـ

٥ـ المقارنة بين موضوعات و مسائل كتاب «الفوائد الاصولية» و «مطارح الانظار» تدل على ورود عدة من المسائل و شرحها فى «المطارح» بالفاظ و اساليب اخرى تختص بالمقرر و يستفاد منها ان الشيخ الاعظم عندما كان يلقى الدروس و المباحث الى تلامذته كان يقيد خلاصة تحقيقاته و نظرياته حسب منهجه الخاص كمانرى فى «الفوائد الاصولية» و اسلوبه يخالف اسلوب «مطارح الانظار» كلاً و اشبه بمهنجه فى «الفرائد الاصول» بل ينطبق عليه.

٦ـ يورد الشيخ الاعظم فى «الفوائد الاصولية» اقوال العلماء مباشرة او غير مباشرة من المصادر المخطوطة و المطبوعة و نحن ارجعنا اكثرها الى

١ـ مطارح الانظار: ص ١٠٣

اصولها فی التعليقات، و يبدو منها ان الكتاب من تصنيفات الشيخ الاعظم، ذلك ان النصوص و لفظ الاقوال لاتذكر عيناً فی مجلس درس الخارج و لابد اذن انه ليس من تقريرات تلامذته، و يتضح هذا اكثر من المقارنة بين المواضيع المشتركة فی «الفوائد الاصولية» و «مطارح الانظار» لان مقرر المطارح لم يورد لفظ النصوص و الاقوال المنقولة فی «الفوائد الاصولية» بل اوردها بالمعنی و هو يسير جدّاً، او لم يورد شيئاً. و ظهر من جميع ما ذكرنا ان الكتاب **علی وجه التقريب** من مصنفات الشيخ الاعظم و ليس من تقريرات دروسه و الله العالم.

٢ـ تحليل مادّة الكتاب

الكتاب يتكوّن من مجموعة فوائد شتی فی مسائل علم الاصول الرئيسية و رتب حسب ترتيب كتاب «القوانين المحكمة» و امثاله، ليس فيه اسم و مقدمة و نحن نجده تحت عنوان «**الفوائد الاصولية**» لاول مرة فی «الذريعة» التی سبق ذكرها قبلاً، و ورد قبل اكثر العناوين لفظ «فائدة»، لعل الشيخ آغا بزرگ اخذ عنوان الكتاب منها و وضعه نفسه، او اخذه عن السيد حسن الصدر الذی كان اعلم بنسخ آثار الشيخ الاعظم، او اخذه عن نسخ مخطوطة كانت عنده.

نری من نوع مواضيع الكتاب و سياق شرحها و ختام المباحث ان المصنف كان عيّن موضوعات البحث قبلاً ـ كما قلنا فی منهج المصنف ـ و بعد التفكير و التحقيق و دراستها و تدريسها كان يكتب نتيجة تحقيقاته فی كل

موضوع عليحدة و يستهدف اخراج الكتاب بعد تكميلها، لكنه وفق فى بعضها و ترك بعضها الآخر ناقصاً.

اكثر الموضوعات تختص بالمباحث اللفظية و ماورد فى الادلة العقلية يرتبط بكليات الموضوع و مقدماته، هى غيرما ورد فى «فرائد الاصول».

تختلف الفوائد من حيث التفصيل و التحقيق و الاتقان، بعضها مختصر، و بعضها ناقص، و فى بعضها تكرار و اضطراب من حيث تركيب الجمل و العبارات، بعضها مفصل و كامل و تحقيق المصنف بلغ فيه الى غايته مثلما عمل فى «فرائد الاصول».

عدد الفوائد الواردة فى الكتاب سبعة و عشرين فائدة، عنوان تسعة منها فقط ورد فى كتاب «مطارح الانظار»، اما طريق شرح الموارد المشتركة و تقرير المطالب و اقامة الحجة فى كلا الكتابين تختلف كل الاختلاف، و من كان له ادنى دربة بمنهج الشيخ الاعظم يعرف اختلاف منهج الكتابين فى المواضيع المشتركة، و كذا يعرف القرابة الدقيقة بين منهج «الفوائد الاصولية» و «فرائد الاصول».

يظهرانّ الهدف من تحرير المطالب بصورة الفوائد المتشّتة بهذا الاسلوب علاج اهم المشاكل الاصولية و تحقيقها التى كانت معركة الآراء بين الاصوليين لانه عالج مسائل «الاصول العملية» قبلاً با حسن الوجوه و اتقنها فى كتاب «فرائد الاصول».

و نحن نعتقد ان كتاب «**الفوائد الاصولية**» لايقل قيمة من «فرائد الاصول» لانه يشتمل على مسائل مهمّة فى مباحث الالفاظ و مقدمات كلية

فی الادلة العقلية و مسائل التقليد و لم ينشر كتاب فيها من الشيخ الاعظم حتى الآن، فضلاً وردت فيه عدة من المسائل المنطقية و الكلامية التی علاجها يختص به، و يفتح الكتاب ميادين جديدة فی المنطق و الكلام و مباحث الالفاظ.

امّا تبيين مدرسته و تأسيساته فی كلها يتطلب مجالاً و محلاً آخر انشاء الله.

۳ـ تحقيق الكتاب و اخراجه

قلنا: ان الشيخ آغا بزرگ (ره) تحدث عن الكتاب فی موضعين من «الذريعة» و جديربنا ان نورد مرة اخری كلامه لكشف الغطاء عن وجه «الفوائد الاصولية»، قال تحت عنوان «اصول الفقه»: انه للعلامة الانصاری... فی مجلد ضخم محتو علی اثنين و ستين مبحثاً من «الاصول الفقهية فی مباحث الالفاظ و الادلة العقلية. جميعاً، رأی النسخة فی خزانة السيد المجدد الشيرازی.

و قال تحت عنوان «الفوائد الاصولية» انه فی غوامض المسائل الاصولية كالواجب المشروط ـ مقدمة الواجب ـ الضد و الاجتماع ـ بعض المفاهيم ـ المطلق و المقيد ـ العمل بالعموم ـ الحسن و القبح، الملازمة ـ الاجتهاد و التقليد و غير ذلك والنسخة فی خزانة كتب سيدنا الشيرازی بسامراء و كتبه الشيخ علی التويسركانی عن خط الشيخ محسن التويسركانی و هو عن خط الشيخ الاعظم يقرب من عشرة الآف بيت.»

و نظن ان النسخة فی کلا القولین واحدة و هی کتابنا هذا و کلما ذکره صاحب «الذریعة» من الاوصاف ینطبق علی نسختنا المخطوطة دون شکّ.

امّا بعد انتساخ الکتاب و الاستفادة منه و تصحیح الصورة المنتسخة بقیت عندنا ـ مثل اکثر اعمالنا ـ عدة سنین ثم فحصنا عن نسخ اخری فی الفهارس و المکتبات لکن بعد زمن طویل لم نعثر علی شیئی منها و رجعنا بخفی حنین، غیرانه ـ کما ذکرنا ـ طبع جزئان من الکتاب و هما فائدتان رقم ١٢ و ٢٧.

لمّا رأینا قدمرّ او تلف اکثر عمرنا فی القال والقیل، من المؤسف بقاء النسخة فی زاویة الخمول، تحتّم علینا اخراجه و ان کان شاقّاً.

امّا عملنا ینحصر علی مایلی:

١ـ تصحیح الصورة المنتسخة و تقویمها تماماً.

٢ـ المقارنة بین اقوال الشیخ الاعظم فی الکتاب بما جاء فی سایر مصنفاته و تقریراته منها کتاب «مطارح الانظار» فی المواضیع المشترکة.

٣ـ ارجاع النصوص المنقولة الی اصلها و تطبیقها و لمّا کان اکثر مصادر الشیخ الاعظم مخطوطاً اضطررنا الفحص عنها فی المکتبات العامة مثل: المکتبة المرکزیة فی جامعة طهران ـ مکتبة مجلس و ملک و غیرها.

٤ـ تکمیل الآیات و الاحادیث الواردة فی الکتاب و نقلها عن مصادرها الاولی.

٥ـ التعلیق علی مواضع منه فی الاعوام الماضیة.

٦ـ ترتیب فهارس المطالب و الاعلام.

و مهما يكن من امر، بعد ما كان الكتاب درأ مكنوناً لكنه بقى مجهولاً و مستوراً عن الانظار، وفقنا الله تعالى لاخراجه الى عالم النور، لعله كان هذا من بركات صاحب الكتاب علينا لتخليد ذكر شيخنا الاعظم - قدس سرّه- حشره الله مع نبينا و آله صلوات اللّه عليهم اجمعين.

نسئل الله ان يكون هذا العمل المتواضع مثمراً و نافعاً كما كانت بقية آثاره، نستغفر الله مما اخطئنا انه احكم الحاكمين.

حسن المراغى

(غفارپور)

طهران

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفوائد الأصولية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمدللّه ربّ العالمین و صلی‌اللّه علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة اللّه علی اعدآئهم اجمعین الی یوم‌الدین.

فائدة[۱]

فی ان استعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد غیر جائز

استعمال اللفظ فی معنیین مجازیین و اکثر غیر جائز کاستعماله فی معنیین حقیقیین، و حقیقی و مجازی، سواء کان المجازان لحقیقة واحدة کالشجاع و الابخر للاسد[۱] ام لحقیقتین کالنحاس و الرصاص للعین بمعنی الذهب و الفضّة، سواء کانت المناسبة فی المعنیین من نوع واحد من العلائق اومن نوعین، لا لما ذکروه من اعتبار «وحدة»[۲] المراد فی الموضوع له بالوضع المجازی، کاخذها فی الموضوع له بالوضع الحقیقی.

۱- الابخر هوالذی کرهت ریح فمه، والبَخَر کراهة ریح الفم و یقال الابخر للاسد لکراهة ریح فمه.

۲- من اعتبر «الوحدة» فی وضع اللفظ هو صاحب المعالم و ردّ علیه الشیخ الاعظم کما تری و کذلک بعده صاحب الکفایة فی الامر الثانی عشر من مقدمة الکتاب واتعب نفسه (ره) فیما هو توهم صرف فراجع.

لانّ الوحدة والانضمام من حیث ارادة المستعمل لا یعقل اخذ هما من قیود ذات المعنی الذی یعرض له الوضع، و لابدّ من تصوّره قبل الوضع المقدم علی الاستعمال و الارادة، بل لما ذکرنا فی المنع عن اخویه من انّ و حدة المراد ملحوظ فی اصل وضع اللفظ لافادة المعنی بحیث صار البنآء فی المحاورات علی ان لا یجعل لفظ قالباً لاکثر من معنی الّا ان یجعل المعنیان معنی واحداً، امّا بملاحظتهما مجتمعین بحیث یکون کل واحد جزء المعنی، و امّا بملاحظتهما علی نحو ملاحظة الفرد فی العام الاصولی بان یستعمل اللفظ فی مفهوم یعبّر عنه بکل واحد واحد من المعنیین نظیر معنی العام الافرادی، کما انّ سابقه نظیر العام المجموعی.

ثمّ انّ من قال بالجواز حقیقة فی المشترک لزمه الجواز هنا مجازاً فی القسم الثانی اعنی: ماکان التجوز باعتبار حقیقتین.

و من قال بالجواز هناک مجازاً کصاحب المعالم (ره) نظراً الی اعتبار «الوحدة» فی المعنی الحقیقی، فالظاهرانّه لا یجوز هنا، لانّ الظاهر انّ الوحدة مأخوذ فی الوضع المجازی، و مع اخذها فیه فلا معنی للتّجوز.

و لا یمکن ان یتوّهم هنا الجواز من باب **سبک المجاز من المجاز** بان یقال: المعنی المجازی للموضوع له و ان اخذت فیه الوحدة، الّا انّه یمکن التجوز فی هذا المعنی المجازی بارادة معنی آخر معه فیکون ارادة المجازین علی وجه التجوز عن المجاز الاوّل المأخوذ فیه.

و وجه اندفاع هذا التوّهم: انّ التجوّز الثانی ایضاً ماخوذ فیه قید «الوحدة» فیکون استعمال اللفظ فی معنیین مجازیین بعد فرض اعتبار الوحدة

فی المعنی المجازی الاوّلی تجوّزاً ثانویاً فی مجازین ایضاً عن التجوّز، مثلاً اذا قلنا: بان الماخوذ فی استعمال لفظ العین الذهبی فی النحاس بعلاقة هوکون النحاس مراداً وحدة، فالوحدة صارت جزئاً من المعنی المجازی علی مذهب صاحب المعالم (ره) علی فرض اجراء اخذ الوحدة فی الاوضاع المجازیة و حینئذٍ فلو استعمل «العین» فی معنیین مجازیین عن الذهب، فهذا لایکون مجازاً اولیاً بفرض اخذ الوحدة.

فلو کان مجازاً عن مجاز، کان العلاقة بین المسبوک و المسبوک منه هو علاقة الکل و الجزء، لکن المفروض ان هذه من العلائق المجوزة لاستعمال الکل فی الجزء علی ان یراد الجزء وحدة، والمفروض هنا انّ کلّاً من المجازین بعد إلغاء قید الوحدة جزء استعمل فیه اللفظ الموضوع بالوضع المجازی للکلّ و هو کل من المجازین مع قید الوحدة، فیکون کرّاً علی ما فرّ.

و امّا من قال بعدم الجواز رأساً لاعتبار قید الوحدة و عدم العلاقة المجوزة للتجوّز، فلو قال باعتبار الوحدة فی الوضع المجازی ایضاً لزمه المنع مطلقاً والّا فله ان یقول بالجواز.

هذا کلّه فی التجوّز عن الحقیقتین، و امّا فی المجازین عن حقیقة واحدة فهو مبنّی علی اعتبار الوحدة فی الاوضاع المجازیة و امّا استعمال اللفظ فی فردین من معناه الحقیقی، فان اُرید به الفردان بارادة واحدة حتی یکون معنی واحداً مساویاً لمدلول التثنیة، فهذا موقوف علی وجود العلاقة المعتبرة و قدجعل من هذ القبیل قوله تعالی «**فَکاتِبوُهم اِنْ عَلِمْتُم فیهم خَیراً**»[1] فقد

۱- النور: ۳۳- «والذین یبتغون الکتاب ممّا ملکت اَیمانکم فکاتبوهم ان علمتم فیهم

فُسّر «الخیر» بالدین والمال و ان کان کل منهما بارادةٍ مستقلّة، فهو و ان لم یحتج الی علاقة ـ لانّ هذا امر راجع الی الاستعمال لا الی المستعمل فیه ـ حتی یکون مجازاً کما عرفت فی تحریر محل النزاع: من ان استعمال اللفظ فی معنیین لیس استعمالا له فی معنی ثالث حتی یکون خلاف الموضوع له و مجازاً، بل هو استعمال وارادة کل معنی بالاستقلال علی نحوارادته لولم یرد غیره.(۱)

و کیف کان فالمانع هنا ـ لو قلنا بجواز مثل هذا الاستعمال لذاته ـ هو دخول الوحدة الفردیة فی الموضوع له، فهو مانع عن ارادة الفردین و لو بارادتین مستقلّتین، و من هذا القبیل جمیع اسماء الاشارة نحو: هذا، فانه لایجوز ان یراد به اثنان بارادتین مستقلتین و ان قلنا بجواز استعمال اللفظ فی معنیین.

و امّا اللفظ الموضوع للمهیّة فلا شبهة فی ان استعماله و ارادة فردین بالخصوص بارادة واحدة مجاز شایع جائز، اذ لا فرق فی اطلاق الکلّی وارادة الخصوصیة مجازاً بین الواحد و المتعددّ و ان کان بارادتین مستقلتین فیدخل فی مسئلة الاستعمال فی معنیین مجازیین.(۲)

خیراً»

۱- و بسط الکلام فی موضوع هذه ال

فائدة شیخ المحققین فی هدایة المسترشدین بما لا مزید علیه.

۲- موضوع الفائدة الاولی کماتری استعمال اللفظ فی معنیین حقیقیین او مجازیین و اکثر: بان یلحظ کل واحد لحاظاً مستقلّاً فی استعمال واحد، من مزاعم الاصولیین التی لیس تحتها طائل، و ممن بسط الکلام فیه صاحب المعالم و اختلفوا فی جوازه و عدمه

و لخصّ الاقوال صاحب قوامع الفضول و قال: «فاعلم المحکی فی النهایة عن السید المرتضی و القاضی عبدالجبّار و ابوعلی الجبائی و غیر واحد آخر الجواز، و عن ابی هاشم المعتزلی و ابی عبدالله و ابی الحسین البصریین و الکرخی و الرازی هوالمنع، و عن ثالث الفرق بین النفی فیجوز، و الاثبات فلا، و عن رابع الوقف. ثم اختلف المجوّزون بین من اطلق و من صرح بانه مجاز مطلق او حقیقة کذلک او الاوّل فی المفرد و الثانی فی التثنیة والجمع، و بین من افرط و صرح بکونه حقیقة فی الجمیع و هذا هو المحکی عن الشافعی.» و یؤید الاخیر ما قاله بعض المحدثین: «... و اذا لم توجد قرینة تدّل علی احد المعانی وجب حمله علی جمیع معانیه احتیاطاً عند الشافعی و غیره»!! (الوجیز فی اصول التشریع الاسلامی: ص ۱۱ الدکتور محمد حسن هیتو).

والمقصود مثلاً انّ للفظ «العین» عند اهل اللغة ـ کما یزعمون ـ معان کثیرة مختلفة وضعاً و ان امرت احداً: جئنی بعین او بعینین و ترید بها معانیها المختلفة: کالفضّة و الذهب والجاریة و الباصرة و المنبع والجاسوس و... یجب علی المأمور اتیانها کلّها و هذا شیئی تضحک منه الثکلی و لا یحاوله احد فضلاً عن الشارع فی مقام التشریع. و من المعاصرین من اجازه و أیده مطلقاً و استشهد فیه باقوال الشعراء والکتّاب و خلطوا مجالات التشریع و الاستنباط بمجالات الشعر و الادب. و ردّ علیهم المحققّون منهم الشهید الاوّل و قال: «لا یحمل اللفظ الواحد علی حقیقته و مجازه معاً عند کثیر من الاصولیین لانّ حمله علی حقیقته یستلزم کونه موضوعاً لها و حمله علی مجازه یستلزم کونه غیر موضوع لها و هو تناقض» (نضد القواعد الفقهیة: ص ۹۷).

لمّا کان الاشتغال به تضییعاً للعمر مثل کثیر من المسائل قام علی ردّه و قلع اساسه الشیخ الاعظم - قدّس سرّه - و تبعه تلامیذه المحققّون کصاحب الکفایة و لم یتعرض علیه تلمیذه الاکبر المیرزا ابوالقاسم کلانتر (ره) فی تقریرات بحثه وانکره بعض المعاصرین و هوالحق.

فائدة [۲]

فی بیان حال الواجب عند کون مقدّمة وجوده غیر مقدورة

کما قد یتوقّف وجوب شیئی علی امر آخر مقدوراً او غیر مقدور، مباح او محرّم، بحیث یکون وجوبه متأخّراً عن حصول ذلک الامر. فقد یتوقّف الواجب علی مقدّمة وجودیة غیر مقدورة فیصیر التکلیف مراعی بحصولها و حصولها کاشف عن سبق الوجوب. مثلاً: اذا کلف الشارع [العبد] بصوم الغد، فالواجب منجّز قبل الغد لکن البقاء الی الغد من مقدمات وجود الصوم، فعدم حصوله کاشف عن عدم تعلّق الوجوب بهذا الشخص من اوّل الامر، کما ان حصوله کاشف عن تعلّقه، فالّذی علّق علیه الوجوب الثابت فی الحال هو کون الشخص بحیث لا یبقی فی الغد، و هذا امر مقارن لزمان الوجوب فان تَحقَّقَ تَنَجَّزَ و الاّ فلا. و لیس المعلّق علیه نفس مجیئی الغد و الّا لم یتحقّق الوجوب قبله.

والحاصل: ان المعلّق علیه الوجوب لا یعقل تحقّق الوجوب قبله، لاستحالة تقدّم المشروط علی الشرط. فکلّما کان امر متاخر بحسب الظاهر شرطاً. فالشرط فی الحقیقة هو تحقق ذلک الشیئی فی المستقبل، اعنی: کونه بحیث یتحقّق فیه لا تحقّقه المطلق، و من هذا القبیل اشتراط لزوم العقد الفضولی باجازة المالک علی القول بالکشف الحقیقی.

ثمّ انّه قد یراعی وجوب الشیئی بتحقّق امر مقدور،فان کان نفس ذلک الامر شرطا فلا یتحقّق الوجوب الّا بعده و لا فرق بین کونه فعلا مباحا او محرّما، و لا بین کونه مقدّمة وجودیة للفعل ام لا.

فانّ وجوب التصدّق بالدینار مشروط بالوطی فی الحیض وان کان الشرط تحققّه فی المستقبل بالنسبة الی زمان الوجوب، فقد عرفت ان الشرط فی الحقیقة هو کون الشخص ممن یتحقّق منه هذا الامر، لا نفس ذلک الامر و حینئذ: فان کان ذلک الفعل مباحاً فلا قبح فی التکلیف سواء کان ذلک الفعل مقدّمة وجودیة للواجب ام لا، کما اذا نذر التصدق بدرهم لو خرج من البیت، بناء علی ان الوجوب فی النذر المشروط یتحقّق بالنذر لا بتحقّق الشرط، فحینئذ یجب فی هذا الزمان التصدّق علی هذا الشخص عند الخروج باختیاره، فحینئذ لو علم انه سیخرج علم انه یجب علیه الآن التصدّق عندالخروج فیجب علیه اتیان مقدمات لا یتمکن منها فی زمان الخروج، لکنّ لو فوّت بعض المقدمات علی نفسه لم یکن معاقبا. و ان قلنا بالعقاب فی تفویت مقدمات المنذور المعلّق علی امر خارج عن الاختیار کقدوم زید: غایة الامر فیما نحن فیه وجوب الخروج، لئلا یقع فی مخالفة النذر بالاختیار.

و کیف کان فلا اشکال فی امکان کون تنجّز التکلیف مراعی بامر مباح مقدور، و امّا المقدور المحرّم فان لم یکن مقدمة وجودیة فلا اشکال فی الجواز ایضاً، کما اذا اوجب النذر وجوب التصدّق لوارتکب المحرم الفلانی، فانّه یجب علیه هنا الآن الفعل بعد صدور ذلک المحرم، فصدوره کاشف عن تنجّز التکلیف حین النذر.

فاذا علم انه یصدر عنه لا محالة، علم تنجّز الوجوب قبل وقت الواجب و هذا واضح. و امّا اذا کان المحرّم مقدّمة وجودیة فیظهر من کلام بعض المعاصرین[۱] الجواز ایضاً. قال: «و اعلم انه کما یصّح ان یکون وجوب الواجب علی تقدیر [حصول][۲] امر غیر مقدور کذلک یصحّ ان یکون [وجوبه] علی تقدیر [حصول] امر مقدور فیکون بحیث لا یجب علی تقدیر عدم حصوله، و علی تقدیر حصوله یکون واجباً قبل حصوله» و مثل لذلک بما اذا توقف الحجّ المنذور علی رکوب الدابة المغصوبة.

قال: «فالتحقیق ان وجوب الواجب [حینئذ] ثابت علی تقدیر حصول تلک المقدّمة (لا انّه مشروط)[۳] بحصولها کما سبق الی کثیر من الانظار.»

ثم مثل ایضاً بتوقف الطهارة الحدثیة علی الاغتراف من الاناء المغصوب (و کما اذا توقف فعل الصلوة علی ترک الازالة)، «والذی یدلّ علی المذهب المختار انّما دلّ علی عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدّمته المتعیّنة هو لزوم التکلیف بالمحال، و لاریب ان ذلک انّما یکون لو کلّف بالواجب [مطلقاً] علی تقدیر اتیان المقدمة و عدمها، و امّا لو کلّف علی تقدیر الاتیان بها خاصّة فلا یبقی اطلاق الامر بحاله».[۴]

۱- هو صاحب الفصول سیأتی کلامه فی الهامش الآتی.

۲- ما بین المعقوفتین لیس فی المخطوط زیادة من الفصول کما اوردناه فی الهامش.

۳- ما بین القوسین ورد فی المخطوط فقط و لیس فی الفصول المطبوعة فی سنة ۱۳۰۵ هـ

۴- لاجل اختلاف واضح بین عبارات الفصول ـ کما وردت فی المخطوط تقطیعاً ـ والفصول المطبوعة بین ایدینا نرّجح نقل کلام صاحب الفصول لتدقیق مرامه و هو قال:

اقول: و لا یخفی ما فیه، فانّ المفروض ـ باعتراف الفاضل ـ ان المعلق علیه لیس هوالاتیان بالمقدمة و الّا لم یجب الواجب قبل الاتیان، بل المعلق علیه هو کونه بحیث یاتی بها فی المستقبل، فالوجوب ثابت قبل الاتیان الّا انّه لا یعلم الّا لمن علم انه یأتی بذلک الفعل و حینئذ فاذا علم الشخص انّه ممّن یأتی بتلک المقدّمة فاللازم العلم حینئذ بتنجّز الواجب علیه و هو مستلزم

«و اعلم انه کما یصحّ ان یکون وجوب الواجب علی تقدیر حصول امر غیر مقدور و قد عرفت بیانه کذلک یصحّ ان یکون وجو به علی تقدیر حصول امر مقدور، فیکون بحیث لا یجب علی تقدیر عدم حصوله و علی تقدیر حصوله یکون واجباً قبل حصوله و ذلک کما توقف الحج المنذور علی رکوب الدابة المغصوبة. فالتحقیق ان وجوب الواجب حینئذ ثابت علی تقدیر حصول تلک المقدمة و لیس مشروطة. بحصولها کما سبق الی کثیر من الانظار. و الفرق ان الوجوب علی التقدیر الاوّل یثبت قبل حصولها و علی الثانی انما یثبت بعد تحققها لا متناع المشروط بدون الشرط، و بعبارة اخری حصول المقدمة علی الاول کاشف عن سبق الوجوب، و علی الثانی مثبت له کما مرّ و تظهر الثمرة فی وجوب المقدمات التی یوتی بها قبلها، فعلی الاول یجب الاتیان بها علی تقدیر اتیانه بها لاطلاق الامر حینئذ فیصحّ قصد القربة بها و ایقاعها علی وجه الوجوب، بخلاف الوجه الثانی و یظهر ایضاً فی ما لو کانت المقدمة المحرمة مما یعتبر حصولها فی اثناء التشاغل بالواجب کالاغتراف من الآنیة المغصوبة فی الطهارة الحدثیة مع الانحصار و کترک الواجب المتوصل به الی فعل الضد، فان العبادة تصحّ علی الوجه الاول لوجوبها و مطلوبیتها علی تقدیر حصول تلک المقدّمة و علی الثانی لا یصحّ لانتفاء الطلب والوجوب قبلها، والذی یدلّ علی المذهب المختار انما دل علی عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدّمته المتعینّة هو لزوم التکلیف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل و السمع و لاریب انّه انما یلزم ذلک لو کلف بالواجب مطلقاً علی تقدیر الاتیان بها لمقدمة المحرّمة و عدمه، و اما لو کلّف به مطلقاً علی تقدیر الاتیان بها خاصة فلا یبقی اطلاق الامر فیه بحاله... (الفصول: ص ۸۱)

لوجوب تلك المقدّمة المحرّمة، ضرورة ان العلم بالاتيان بالمقدّمة لا يرفع وجوبها فيلزم المحال.

والحاصل ان العصيان بارتكاب المقدّمة المحرمة امّا ان يكون بنفسه شرطا للوجوب كالعصيان بوطیء الحائض لوجوب الكفارّة، و امّا ان يكون الشرط كون الشخص بحيث يعصى فيما بعد الامر حتى يرجع الشرط الى امر مقارن للوجوب كاشتراط العقد متعقباً للاجازة لا بنفسها. فان كان الاول فلا يتحقّق الوجوب الّا بعد المعصية اذا بقى محلّه كالحجّ بعد طیّ المسافة على الوجه المحرّم لا كالمثالين الاخيرين.

و ان كان الثانى فتنجّز الوجوب يحصل بمجرد كونه ممن يعصى بعد ذلك فاذا تنجّز الوجوب وجب المقدمات الّتى من جملتها فعل ذلك المحرم فيلزم المحال، اللّهم الّا ان يمنع وجوب المقدّمات بتنجّز التكليف نظراً الى ان العقل انّما يحكم بوجوب المقدّمة الّتى يحصل بتركها فوات الواجب و هذه المقدّمة يحصل بتركها فوات الوجوب ولو على وجه الكشف.

و توضيحه: انّه اذا جعل التقدير تقدير وجود ذلك الشيئى فلا يعقل تركه حتى يمنع العقل من تركه و يلزم بايجاده فهو كمقدمات الوجود الحاصلة حين الامر بذى المقدّمة، ولكنّ هذا مدفوع بانّ غاية الامر عدم وجوب المقدّمة و هو لا يصحّ، كما اذا فرض اباحة مثل هذه المقدمة لكن القبح ايجاب الشيئى مع الزام تفويت وجوبه، الّا انّ القبح الحاصل من جهة الامر بالشيىء مع توقّف وجوده على محرم، قبيح.

و ما ذكر من كون الوجوب مراعى باختيار ذلك المحرم لا ينفع فى رفع

القبح المنجّر مع حرمة ما یتوقّف علیه، الراجعة الی وجوب تفویت وجوب الواجب و لو لم یکن فی ذلک الّا فهم المنافات فی العرف بین ایجاب الشیئی و حرمة مقدّمته، لکفی فی تخصیص ادلة الوجوب بغیر صورة حرمة المقدّمة.(۱)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- انظر فی نشأة موضوع هذه الفائدة: التقریب والارشاد - ج ۲ ص ۱۰۰ و ما بعدها للباقلانی.

المعتمد: ج ۱ ص ۹۳ لابی الحسین البصری ـ المحصول: ج ۲ ص ۱۹۲ لفخرالدین الرازی، شرح الکوکب المنیر ج ۱ ص ۳۶۰ و ما بعدها لابن النجار.

هدایة المسترشدین: للشیخ محمدتقی الایوانکی ـ الطبعة الحجریة سنة ۱۳۱۰ هـ

[فائدة - ۳]

فی ثمرات الخلاف فی وجوب المقدّمة وعدمه[۱]

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدللّه رب العالمین و صلی‌اللّه علی محمّد و آله الطاهرین و لعنة اللّه علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین.

ذکروا للخلاف فی وجوب المقدّمة ثمرات:

منها: انّه لو نذر ان یأتی بواجبات عدیدة، او انّه لو فعل واجبات عدیدة - فعلیه کذا و کذا شکراً، اوانّه لو ترک واجبات عدیدة فعلیه کذا و کذا زجراً.

و یرد علیه - مضافاً الی انّ النذر و شبهه لایصیر ثمرة للمسئلة الاصولیة کما لا یخفی - انّه لا یکتفی باتیان الواجب مع مقدّماته، او ترکه مع مقدّماته علی کل قول.

امّا اوّلاً: فلانصراف لفظ الواجب الی الاصلی بل النفسی.

و امّا ثانیاً: فلّان قید «التعدّد» یقید ذلک، لانّ الواجب الواحد مما یمتنع وجوده علی القول بوجوب المقدمة اذ لا یخلو واجب عن مقدّمات متعددّة.

۱- فی هذه الثمرات انظر: مطارح الانظار: ص ۸۰ - هدایة المسترشدین - کفایة الاصول.

و لو فرض انّه أتی بالمقدّمة دون ذی المقدّمة، فاقلّ ما یتحقّق من المقدّمات اکثر من الاثنین اذا لااقل من تعلّق الارادة بذی المقدّمة و ارادته یستلزم ارادات متعددّة لکل مقدّمة مقدّمة.

نعم لو لم یقید الواجب بالمتعدد و تعلق نذره بفعل مطلق الواجب، فیظهر الثمرة فیما اذا اتی بالمقدمة من دون ذیها بناءً علی المشهور من اتصاف المقدمة المأتی بها بالوجوب و ان اتفق عدم حصول ذیها.

و منها: استحقاق الثواب و العقاب، و یرد علیه ـ مضافاً الی عدم کون هذه ثمرة للمسئلة الاصولیة بل و لا الفقهیة لانّ الفقیه لا یبحث عن الثواب والعقاب ـ انّه: امّا ان یکون المراد ظهور الثمرة فی تعدّد العقاب و الثواب وعدمه، و امّا ان یکون المراد انّه علی القول بوجوب المقدّمة یکون العقاب علی ترکها لافضائه الی ترک ذیها علی ما هو ظاهر المحقق السبزواری (ره) فی رسالته.

فان اریدلزوم التعدد علی القول بالوجوب، فقیه: ان القول بالتعدد غیر معروف صریحاً لاحد، و لاقام الدلیل من العقل والنقل الّا علی خلافه، مع ان المشهور بل المجمع علیه بل البدیهی ـ کما عن الدوانی ـ هو الوجوب.

و امّا القول بوجوب المقدّمة بمعنی استحقاق العقاب علی ترک المقدّمة دون ذی المقدّمة فهو ایضاً غیر معروف لاحد من العلماء الّا من المحقق السبزواری فی رسالته، و کانّه تبع فیه ما ربما یستظهر من المدارک فی کتاب الطهارة فی مسئلة المصلّی مع النجاسة جهلاً بالحکم الشرعی عن تقصیر حیث قال: انّ من عدم معذوریّة الجاهل انّه کالعالم فی استحقاق العقاب

فمشكل، لانّ تكليف الجاهل بما هو جاهل تكليف بما لا يطاق. نعم هو مكلّف بالبحث والنظر مع قضاء العقل بوجوبها، فيأثم بتركها لا بترك ذلك المجهول كما لا يخفى، وكانه تبع فی ذلك شيخه المحقق الاردبيلی (ره)[۱] فيما حكی عنه فی مسئلة «الصلوة فی المكان المغصوب جهلاً بعد الحكم بمعذوريّة جاهل الغصبيّة» مُعّلِلاً بانّ البطلان تابع للنهی و هو انّما يتوجّه الی العالم. ثمّ قال: و امّا الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانّه غير معذور لتقصيره فی التعلّم و قوّی بعض مشايخنا المحققّين الحاقه بجاهل الغصب لعين ما ذكر فيه و لا يخلو عن قوّة انتهی.

و احتمل العلّامة (ره) فی النهاية ما قوّاه هولآء الجماعة.

اقول: الكلام يقع تاره فی ترتّب الثمرة علی هذا القول، و اخری فی صحّة هذا القول فی مقابل الجماعة القائلين به، و ثالثة: فی انّ الوجوب الذی يقول به المشهور هل هو بهذا المعنی كما هو ظاهر ارباب هذا القول و صريح بعضهم ام لا؟ امّا الكلام فی الثمرة فحاصله انّه لا يترتب ثمرة عليه، لانّ تعيين ما يستحق عليه العقاب، و انّه هل هو ترك المقدّمة او ترك ذيها عند تركها، او عند ترك ذيها ـ ليس وظيفة الفقيه فلا ينبغی تعرض الاصولی لبيان مأخذه و مبناه.

نعم ربّما يحتمل انّ الثمرة تظهر فی الفسق و العدالة، لانّ التارك للمشی الی مكّة قبل الموسم يصير فاسقاً علی القول بالوجوب بهذا المعنی و ان لم‌يجئ زمان الحج، بخلاف القول بعدم الوجوب فانّه لا سبب لفسقه اذ

۱- مجمع الفائدة والبرهان: ج ۲ ص ۱۱۰ للمقدس الاردبيلی. الطبعة الحديثة.

لم‌یترک بعد واجباً.[۱]

و یرد علیه ان الفسق ان کان من جهة ترک واجب او واجبات وهی المقدّمات، ففیه انّ ادلّة شدت الفسق بالمعاصی مختصة بالواجبات والمحرمات الاصلیة بل انفسیة و الّا لکان الموجب للفسق فی کل معصیة ترکاً او فعلاً ارادته المستتبعة لارادة مقدماته و هذا مخالف للادلّة الدالّة علی ان ان الکبائر هی نفس المعاصی، بل مخالف للاجماع ظاهراً.

و ان کان الفسق من جهة خصوص فعل مقدّمة الکبیرة الّتی یوجب وقوعها لا محالة و بعبارة اُخری جعل الکبیرة واجب الوقوع و معجوزاً عن الترک.

ففیه: ان الفسق کان لفعلیة استحقاق الذمّ المترتب علی الکبیرة فهو فاسق حتّی علی القول بعدم الوجوب لفعلیّة استحقاق الذمّ علی هذا القول بمجرد حصول الداعی الی فعل الکبیرة، و ان کان تابعاً للعنوانات الخاصة فلم یحصل حتی علی القول بوجوب المقدّمة کما لا یخفی.

و امّا حال هذا القول و ما استدل به علیه، فحاصله علی ما ذکره المحقق السبزواری (ره) فی رسالته انّه: «اذا فرضنا ان العبد بعد ترک المقدمات کان نائماً فی زمان الفعل، فامّا ان یکون مستحقّاً للعقاب ام لا، لا وجه للثانی لانّه ترک الما موربه مع کونه مقدوراً [له][۲]، فثبت الاوّل.[۳]

۱- انظر فی تقریر هذه الثمرة: هدایة المسترشدین، کذلک لها تقریر آخر للشیخ الاعظم فی مطارح الانظار ص ۸۱.

۲- زیادة من رسالة السبزواری المخطوطة.

۳- فی المصدر: «فیثبت»

فامّا ان یحدث استحقاقه للعقاب فی حالة النوم ام حدث قبل ذلک لاوجه للاوّل، لانّ استحقاق العقاب انما یکون لفعل[۱] القبیح و فعل النائم او[۲] الساهی لا یتصف بالحسن والقبح بالاتفاق، و لا وجه للثانی لانّ السابق علی النوم لم یکن الّا ترک مقدمات الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها انتهی». فانّه یرد علیه منع قوله اخیراً «لانّ الحاصل قبل النوم لم یکن الّا ترک المقدمات»[۳].

فانانقول ـ تحقّق ایضاً ترک ذی المقدّمة و هو: الفعل الواقع فی الزمان المستقبل و هذا الترک لیس مستنداً الی عدم تحقّق الزمان المستقبل بل الی ترک المقدمات.

والحاصل: انّه ان اریدا ثبات کون استحقاق العقاب بسبب ترک ذی المقدّمة فهو شیئی یعترف به القائل بعدم الوجوب، و ان اریدا به استحقاق العقاب علی ترک المقدّمة لا ذیها، لانّ ترک ذیها لا یتصف فی زمانه بالامتناع فلا یحسن المؤاخذة علیه.

ففیه: ما عرفت من ان ترک ذی المقدّمة و هوالفعل الواقع فی الزمان المخصوص حاصل فی حال ترک المقدّمة لعدم انفکاک المعلول عن العلّة التامّة.

نعم لو اخذ ترک ذی المقدّمة مقیّداً بالزمان المستقبل لم یجز تحققّه حال ترک المقدّمة، لانّ انقضاء ذلک المقدار من الزمان ایضاً من مقدّماته و

۱- فی المصدر: بفعل ۲- فی المصدر: و

۳- نقل الشیخ کلام السبزواری ـ کماتری ـ مع تصرّف یسیر فی لفظه.

ان لم یکن مقدورة، فترک المقدّمة لیس علّة تامّة لترک ذیها.

فتبیّن مما ذکرنا انّه لا فرق بین اتّصال زمان المقدّمة المتروکة بزمان ذی المقدّمة کمن ترک الطواف مع وقوفه عند الحجر الاسود جامعاً لشرائط الطواف، و بین انفصاله عنه کمن ترک المشی قبل اشهر الحج مع مسیر الرفقة، فانّ ترک الواجب فی کل منهما یحصل عند ترک المقدّمة.

و ما ذکره من اتصاف ذی المقدّمة حین ترکه بکونه معجوزا عنه ـ مشترک الورود، اذ کل متروک ممتنع بالعرض و کل موجود واجب بالعرض.

نعم یمکن ان یقال: ان ترک ذی المقدّمة فی زمان ترک المقدّمة مستندالی عدم حضور زمانه الذی هو من مقدّمات وجوده و عدم هذه المقدّمة اسبق من الصارف، فعدم الفعل قبل حضور زمانه مستند الی عدم الزمان الخارج عن قدرة المکلف، فالترک المتحقق فی هذا الزمان مقدور لاستناده الی غیر مقدور فلا یجوز العقاب علیه.

نعم الترک المحقق عند حضور زمان الفعل مستند الی الصارف، فالمتیقن فی الجواب ان یقال: انّ استحقاق العقاب عند ترک المقدّمة انّما هو لاجل التجرّی القبیح عقلاً، فامّا ان یتّفق کون ترک هذه المقدّمة مفضیاً الی ترک ذیها و امّا ان لا یتفق، کَأَنْ یحصل له المقدّمة بضرب من الاتفاق خارج عن اختیاره، فان حصلت و فعل الواجب کان هذا الاستحقاق لمحض التجرّی، و ان ترکه بعد حصول المقدّمة اتفاقاً استحقّ عقاباً آخر علی ترک

الواجب، و ان لم یتفق له المقدّمة فترک الواجب فان قلنا بعدم مدخلیة الامور الخارجة عن الاختیار فی اصل العقاب او زیادته،کان عقابه کعقاب

المتجرّی السابق و الّا عوقب عقاباً یناسب المعصیة، فالاستحقاق المنجّز عند ترک المقدّمة هو استحقاق العقاب المردّد فی علم اللّه بین کونه لمحض التجّری او لمحض العصیان، و لا یمتنع تقدّمه علی حصول العصیان لعدم تقبیح العقل ایّاه اذا کان سبب المعصیة مقدّماً و کان تاخّر تحقق المعصیة لاجل مانع خارجی عن اختیار المکلف، کاستحقاق المدح قبل تحقق الطاعة اذا لم یبق من علل فعل الطاعة الّا امر واجب الحصول بغیر اختیار المکلف.

ثمّ انّ ما ذکره یستدعی کون الثواب ایضاً علی فعل العلّة التامّة دون المعلول، لانّه ایضاً واجب لا یتصف بالحسن والقبح کما اذا اوجد السبب بان رمی السهم او قطع الاوداج فنام، فانه یثاب علی فعل المقدمات دون ذی المقدّمة علی ما ذکرت مع انّ العرف و الشرع مملوّان من الحکم باستحقاق الثواب والعقاب علی نفس الواجبات فعلاً و ترکاً، و تأویلها بکون الاستحقاق من جهتها لا علیها کما تری.

ثمّ انّ هذا القول مستلزم لحصر المقدّمة الواجبة فی الارادة دون غیرها، اذ معها یمتنع تخلّف غیرها من المقدّمات، فغیرها من المقدّمات مع وجودها واجب و مع عدمها ممتنع الّا ان یلتزم بذلک. ویقال انّ کل فعل له مقدّمة مقدورة لایعاقب الّا علی ترک مقدّماتها، لانّه مفضٍ الی ترکه فینتهی استحقاق العقاب فی ترک‌ایّ واجب کان الی سوء الاختیار الکاشف عن الشقاوة الباطنیة، نعم سوء الارادة و الاختیار لا یعاقب علی ترک مقدماته، لانّ مقدّماته غیر داخلةٍ فی الاختیارات لانّ المراد من الاختیاری ما کان مسبوقا بالاختیار لا سابقاً علیه. و شبهة الجبر مدفوع بما فی محلّه.

و ممّا ذكرنا يظهر انّ ما اجاب به المحقق الخوانساری (ره) من الدليل المذكور بالنقض: «بانّه يوجب رفع استحقاق العقاب على كل فعل و ترك» ليس فی محلّه، اذ له ان يلتزم بانّ كل فعل او ترك اختياری فالعقاب ليس الّا على ترك مقدّمته.

و ربما يتخيّل انّ معنى وجوب المقدمة عند المشهور طلبها بمعنى استحقاق العقاب على تركها لا فضائه الى ترك ذيها و انه ليس استحقاق آخر فی زمان ترك ذی المقدّمة لوجوه:

الاوّل ـ انّ استدلالهم بانّها لولم تجب لزم التكليف بما لايطاق ان بقی وجوب ذی المقدّمة بعد تركها ،و الّا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

فانّ مفاد ذلك انقطاع التكليف عند ترك المقدّمة مع ثبوت العقاب حينئذ، اذ لو لم ينقطع لزم التكليف بما لا يطاق بناءً على انّ الامتناع مانع عن التكليف و الطلب، و لو كان ناشئاً عن اختيار المكلف. و لو انقطع و لن يتنجّز العقاب لزم خروج الواجب عن الوجوب المطلق اذ حينئذ يصير الوجوب مقيداً بحال وجود المقدّمة بمقتضى انّ مع عدمها لا يعاقب اصلاً.

الثانی ـ انّ المشهور بل المجمع عليه: هو ان الغاصب المنهی عن مطلق التصرف فی مال الغير، اذا دخل مكاناً مغصوباً صحّت صلوته حال الخروج اذا كان على اقصر وجه من حيث الزمان والتصرف، و معلوم انّ التصرف فی حال الخروج حرام لعموم ادّلة النهی عن التصرف و قبحه و هو مسبّب عن فعل علته، فلو صحّ تعلق العقاب به لم يصّح الصلوة الواقعة لكون القبيح جزء

من الصلوة حينئذ، فلو لا ارتفاع القبح والتكليف عن هذا الفرد من الغصب لم يكن لحكمهم بصحّة الصلوة وجه.

الثالث ـ انّ الاصحاب مطبقون على عدم تحريم ضد الحج المتروك لمن كان جالساً يوم عرفة فى بيته، و لو كان الحج فى ذلك الوقت متّصفاً بالوجوب اوالحسن كان ترك ضدّه حسناً ايضاً، فكان فعله قبيحاً و كان باطلاً اذا كان من العبادات، مع انّ احداً لم يقل بذلك مع كون كثير منهم قائلين باقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضدّه الخاص، فيعلم انّ النهى والقبح كليهما مرتفعان عن ترك الحج فى ذلك الزمان.

ولكن التحقيق انّ هذه الوجوه لا تدلّ على كون وجوب المقدمة بمعنى استحقاق العقاب على تركها لجواز قول المشهور باستحقاق العقاب على ترك ذى المقدّمة عند ترك مقدّمته، و هذا لا ينافى ارتفاع التكليف عنه وعن ضدّه بعد تحقّق امتناعه بسبب ترك المقدّمة، بل لا ينافى كون الترك المذكور مقدّمة لواجب آخر لانّ المفروض عدم وجوب المقدّمة، و امتناع الامر بالشيئى مع حرمة مقدّمته انّما هو مع بقاء الحرمة و طلب تركها لابعد صيرورتها واجب الحصول لوجود علّتها التامّة.

فمن دخل داراً مغصوبة فقبل الدخول يحرم عليه التصرف بجميع افراده التّى منها التصرف عند الخروج و ترك هذا الحرام يحصل بالصارف عن الدخول، فاذا دخل و صار التصرف المحرم واجب الحصول سواء مكث او خرج كان الخروج لابدّ منه بحكم العقل فانّ تركه لم يعاقب على تركه بل يعاقب على تصرّف الزائد.

فان قلت: ارتفاع التكليف عنه لا يوجب ارتفاع القبح عنه فهو قبيح ممتنع، اذ لو لم يكن قبيحاً على القول بعدم وجوب المقدّمة لزم ان لايصدر من تارك الواجب قبيح اصلاً مع اتفاق العقلاء على صدور قبيح منه، فاذا كان قبيحاً فلا يكون متحداً مع العبادة او جزئها فی الوجود الخارجی و لا يجوز ايضاً ان يكون مقدّمتها الحسن.

قلت: الامر بالقبيح او بما اشتمل على القبيح او بما كان متوقفاً على القبيح انّما يقبح من جهة كونه تحريض[1] المكلف للقبيح او ايقاعه فيه و طلباً لاختياره.

و اما اذا فرض القبيح واجب الحصول بسوء اختيار سابق على الامر المفروض، فلا يعلم وجه لقبحه، فمن هنا صحّ الامر فی يوم النحر بضد الطواف الذی يتوقف على ترك الطواف و صحّ الامر الخارج عن المكان المغصوب بالصلوة حال الخروج مع كون الايماء للركوع والسجود تصرّفاً فی المغصوب.

نعم لو قلنا بان امتناع اجتماع الامر و النهی من جهة امتناع اجتماع المصلحة والمفسدة او الحسن والقبح الذا تيين الغير الملازمين للطلب الفعلی كان طلب هذا القبيح كالصادر من الناس، فمن قال بعدم الاجتماع فيه، قال بعدمه هنا، الّا انّ المشهور انّ امتناع الاجتماع من جهة امتناع الامر و النهی دون اجتماع الحسن والقبح و ان فرض عدم النهی الّا ان الفرق بين من سبق نهيه كالناسی المسبوق بالتكليف و هذا العاجز عن ترك الخروج و بين من لم

۱- فی الاصل: تعريض.

یسبق نهیه کالجاهل بالغصب رأساً.

بقی هنا سؤال: [ما] الفرق بین الغافل عن تقصیر و هو: الجاهل الذی حکم المشهور بفساد عبادته اذا اتّحد مع الحرام کالغصب حیث لا یعلم حرمته، و بین العاجز عن ترک التصرف فی المغصوب عند خروجه منه؟ حیث حکموا بصّحة عبادته المتّحدة مع الغصب فی الوجود الخارجی کالایماء للرکوع و السجود، و کذا ناسی الغصب مع سبقه بالعلم و تقصیره فی التحفظ، و کذا ناسی الحکم مع تقصیره بترک التذکر.

فانّ النهی لو صحّ توجهه الی العاجز عن الامتثال لم یکن وجه لصّحة صلوة الخارج عن المحل المغصوب عندالضیق، لکون ایمائه للرکوع والسجود تصرّفاً منهیاً، و لذا حکموا بفساد النافلة اختیاراً[1] فی المکان المغصوب و ان لم یصّح توّجهه الیه لم یکن وجه لفساد صلوة الجاهل المقصّر، نعم فرق بینهما من حیث ان الغافل المقصر فی تحصیل العلم عاجز عن امتثال النهی لا عن اصل الفعل، اذ الفعل لا یخرج عن المقدورية بمجرّد عدم العلم بالنهی عنه او بالامر به انّما المحال فعله او ترکه علی وجه الامتثال وهذا معنی: «**انّ تکلیف الجاهل تکلیف بما لا یطاق**» بخلاف العاجز عن ترک التصرف فی المغصوب عند الخروج عنه.

لکن هذا الفرق مع انّه غیر مؤثّر فی حسن النهی فی الغافل و قبحه فی العاجز یوجب الحاق ناسی الحکم، بل الموضوع مع التقصیر بالجاهل المقصر، مع ان الخلاف فی ناسی الغصبیّة معروف بین من لم یعرف منهم

۱- فی الاصل: توجیهه.

خلاف فی عدم معذوریّة الجاهل فتأمّل.

و یمکن الفرق بین الجاهل المقصر و العاجز فی مثال الخروج عن المکان المغصوب: بان العاجز انما یومر بالصلوة بعد العجز عن امتثال النهی بترک التصرف الحاصل بالخروج، بخلاف الجاهل فانّه بعد امره بالصلوة قادر علی تحصیل العلم بالمسائل.

و منها: تحریم الغصب لیعلم انه حرام لا یحصل امتثال الصلوة و فرض عدم تمکنه من تحصیل العلم بعد دخول الوقت الذی هو وقت الصلوة لا ینفع بعد ما اخترناه من انه یجب تحصیل مسائل الصلوة قبل الوقت، و کیف کان فالممکن تعلّق الامر بما کان منهیّاً قبل الامر و صار ممتنعاً حین تعلق الامر.

و امّا ما تعلّق به الامر قبل الامتناع فلا یجوز امتثال ذلک الامر فی ضمنه، الّا ان یفرض صیرورته فی بعض الازمنة و لو عند ضیق الوقت عاجزاً عن التحصیل لفقد مقدماته و لو باختیاره، و لعلّ هذا داخل فی القاصر فیریدون بالمقصر الذی یتمکن من تحصیل العلم حین الصلوة و بعبارة اخری المتلّبس بالتقصیر حین الامر بالصلوة لا العاجز قبله فتأمّل.

و من جملة ما یمکن ان یُعدَّ فی ثمرات وجوب المقدّمة صحّة التیّمم لمسّ کتابة القرآن اذا وجب، حیث انه یتصف بالوجوب علی القول بوجوب المقدّمة فیصح، و امّا علی القول بعدم الوجوب فلا مُصحّح له لانتفاء الوجوب بالفرض و انتفاء الاستحباب لعدم استحبابه فی نفسه کما یستحب الوضوء والغسل، فان قصد غایة اخری مستّحبة ورد استحباب التیمم لها، او واجبة ورد وجوب التیّمم لها فیبیح المسّ بذلک التیّمم، و الّا فلا یصّح التیّمم

لخصوص استباحة المسّ هذا.

و یمکن الایراد علیه بانّ امتثال وجوب المسّ اذا توقف علی ایجاد مقدّمة اباحیّة ـ والمفروض انّ التیمّم لا یقع مبیحا الّا اذا وقع بعنوان التعبد المتوقف علی وجود الامر به والمفروض انّ وجود الامر لیس باختیاره ـ فیلزم توقّف وجوب المسّ علی التمکن من التیّمم المبیح و لا یمکن الّا بامر الشارع والمفروض خلافه.

و توهّم ثبوت التمکن منه بارادة غایة اخری ورد الامر بالتیّمم لها وجوباً او استحباباً مدفوع بانّه قد لا یجب و لا یستحب فی حقّه غایة اخری، لانّ ما ورد الامر بالتیّمم لها لیس الّا الصلوة.

و قد لا یتمکن منها و لا یترّجح فی حقّه فیعلم ان علی فرض اعتبار التعبد فی التیّمم یکفی فی ذلک الاتیان به بقصد التوصل الی الواجب، و قد عرفت سابقاً انّ اتیان المقدّمة للتوصل بها الی الواجب فیه نوع من التقرب الی المولی الّا ان یقال ان حصول مقدّمة المسّ الواجب ـ و هی اباحته ـ موقوف علی مسبّبه و هو وقوع افعال التیمم علی وجه التعبّد، فلوارید بالتعبّد، التعبّد العارض للفعل بعد اتصافه بصفة المقدّمیة لزم الدور لکن هذا مشترک الورود، فانّ القائل بوجوب المقدّمة انّما یقول بالوجوب بعد احراز صفة المقدّمیة، و المفروض ان الافعال بنفسها لیست من المقدّمات بل المقدّمة هی استباحة المسّ او رفع الحدث و هذه الصفة لا یتحقق الّا باتیانه علی جهة التقرب والتقرب المتاخر عن الوجوب لابدّ من تحقّقه لیحقق موضوع المقدمیّة التی هی متقدّمة علی الوجوب.

والتحقيق ان وجوب التيّمم فی موضع يجب فيه الوضوء اوالغسل، امّا ان يثبت بالاجماع و امّا بعموم المنزلة فی قوله عليه السلام فی صحيحة حمّادو[۱] «هو بمنزلة الماء» [و] «فان التيمم احد الطهورين»[۲] و نحو ذلك، فلا يحتاج الى اثبات وجوب المقدّمة و الّا فالوجوب المقدّمی لا يثبت منه اعتبار «قصد التقرّب» كما فی جميع المقدمات.

فان قلت: ننقل الكلام فی الوجوب الثابت للطهارات.

فنقول: انّ ايجابها من باب المقدّمة لا يثبت به اعتبار التقرب، اذ الوجوب العارض للمقدّمة بوصف انّها مقدّمة سواء كانت بالشرع ام بالعقل لا يجوز ان تكون منشاءً لقصد التقرب فی المقدّمة الّتی لا يتحقّق وصف المقدّمية لها الّا اذا اتی بها علی قصد التقرب، و بعبارة اخری هو اتيان افعال الوضوء المقرون بقصد التقرب لانّه المقدّمة، فقصد التقرب قبل الوجوب فلابّد له من منشاء آخر غير الوجوب العارض له، و المفروض عدمه فی التيّمم لعدم الرجحان النفسی. قلت الامر الشرعی المتعلق بالطهارات الثلاث ليس متعلقاً بها بوصف انّها مقدّمات علی ان يكون المقدّمية ملحوظة فی موضوع الامر قبل تعلق الامر، و انّما تعلق بذواتها و الداعی عليه يكون امتثال الامر بها موجبا لاباحة الدخول فی العبادة. فموضوع المبيحيّة الموجدة بوصف المقدّميّة يتحقّق بعد تعلق الامرلا انّ الامر متعلّق بالفعل المتصّف بالمبيحيّة و المقدّميّة حتی يكون نظير الوجوب العقلی المتعلّق بالمقدّمة، فتأمل حتّی لاتفهم من ذلك انّ الامر

۱- وسائل الشيعة: ۹۹۵/۲

۲- المصدر: ۹۹۱/۲. راجع الی جواهر الكلام: ۴۳۱/۵

الشرعی المتعلق بالطهارات حینئذ یکون نفسیاً لا مقدّمیاً. لانّ المراد بالامر المقدّمی ما کان الامر لداعی التوصّل به الی الغیر سواء کان صفة التوصّل ثابتة قبل الامر ام حدث بعد الامر و کان حدوثه بعد الامر داعیاً الی الامر فتدبّر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[فائدة - ۴]

فى انّ الامر بالشيئ [هل] يقتضى النهى عن ضدّه ام لا

و من جملة ما ذكروا لوجوب المقدّمة من الثمرات: فساد ضدّ المامور به اذا كان من العبادات بناءً على انّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل المامور به، فيجب على القول بوجوب المقدّمة فيحرم فعل الضدّ فيفسد بناءً على اقتضاء النهى الفساد.

توضيح الكلام انّ من التزم بالمقدّمات الثلاث المذكورة لزمه القول بفساد الضدّ، فمن قال بصّحته فلابدّ له من منع احدى تلك المقدّمات فمنهم من منع الاولى، و منهم من منع الثانية، و منهم من منع الثالثة، فهنا ثلاثة[۱] مقامات للكلام فى المقدمات الثلاثة المذكورة.

۱- فى الاصل: ثلاث.

المقام الاوّل

(فی کون ترک الضدّ مقدّمة لفعل الواجب)[۱]

کون ترک الضدّ مقدّمة لفعل الواجب ـ و قد حکی انکاره عن جماعةٍ کالسلطان (ره) و شیخنا البهائی (ره) و الفاضل الجواد (ره) و ظاهر المحقق السبزواری (ره) فی رسالته «مقدّمة الواجب»، ـ والمنسوب الی المشهور: التوقّف، لانّ الضدّین متمانعان فکلّ منهما اذا کان مانعاً، کان عدمه مقدّمة لفعل الضد الآخر، لانّ عدم المانع من جملة اجزاء العلّة التامّة.

و یمکن ان یورد علیه:

اوّلاً ـ بمنع المقدّمة الاولی و هی کون الضدّ مانعاً من حصول ضدّه، کما هو ظاهر کلام المحقّق السبزواری (ره) حیث قال ـ فی رسالته **فی الکلام علی شبهة الکعبی** ـ: انّ فی جعل الاضداد مانعاً عن حصول الحرام نظر، اذ لو کان کذلک کان المانعیة من الطرفین لاستواء النسبة، فاذا کانت الصلوة (مثلاً)[۲] مانعة عن الزنا کان الزنا ایضاً مانعاً عنها و حینئذ کان الزنا موقوفاً علی عدم الصلوة فیکون وجود الصلوة علّة لعدم الزنا، والحال انّ عدم الزنا

---

۱ - زیادة من رسالة السبزواری المخطوطة.

۲ - زیادة من رسالة السبزواری المخطوطة

علّة لوجود الصلوة لانّ رفع مانع الشیئی من علل وجوده (فیلزم ان تکون)[۱] العلیّة من الطرفین هذا خلف انتهی.

وجه المنع انّ المانع لابدّ ان یستند الیه المنع فی احد الازمنة فی فرض من الفروض و لا شیئی من الفعل الاختیاری یستند الیه عدم الفعل الاختیاری الآخر فی فرض من الفروض اذ عدم الفعل الاختیاری انّما یستند دائماً الی عدم الارادة.

ولو فرض عدم استناده الیها و استناده الی فعل الضدّ فلا یکون ذلک الامع وجود الارادة و معها یخرج فعل الضدّ عن کونه اختیاریاً، لان الفرض ان الارادة متعلّقة بضدّه فیتمنع تعلقها بنفسه فیکون موجوداً لا عن ارادة.

نعم: التمانع انما یکون فی الامور الخارجیة الّتی یمکن فرض انتفائها لعدم المقتضی تارةً، و لوجود ضدّها اخری، و امّا الفعل الاختیاری فلا یمکن استناده ابداً الی وجود ضدّ اختیاری آخر و الّا خرجا عن الاختیار.

نعم: لو ارید من الفعل نفس الحرکة من غیر اعتبار استناده الی الاختیار کانت احدی الحرکتین المتضادّتین مانعةً عن وجود الاخری لکنّه خارج عن محل الکلام، فانّ حرکة الانسان بتحریک الریح مثلا نظیر حرکة الجمادات عند تحریک الریح لها لیس من مقولة الفعل الذی هو النا شی عن القوتین المدرکة و المحرکّة.

لکن التحقیق ان التمانع بین الکونین من الحرکة والسکون والاجتماع والافتراق مما لااشکال فیه و حقیقة الفعل الکون الخاص ـ والارادة لیست لها

۱- فی الاصل المخطوط: فیکون. زودناه کما جاء فی الرسالة.

مدخل فی حقیقة الفعل و انّما لها مدخل فی تحقّقه و الفعل هو الکون الموجود عن ارادته فاذا تعلّق الامر بایجاد الکون الخاص عن ارادة وجب اعدام ضدّه عن ارادة من باب المقدّمة.

و ثانیاً ـ علی تقدیر تسلیم کون فعل الضدّ مانعاً، لا نسلّم انّ عدم المانع من مقدّمات الفعل، بل علّة الشیئی و عدم مانعه متقارنان فی الوجود، و نفی البعد عنه المحقق السبزواری (ره) فی رسالته فی مقدّمة الواجب و کانّه هو ما ذکره سابقاً من امکان ان یقال انّ المانع اذا کان موجودا فعدمه مما یتوقف علیه وجود الشیئی، و امّا اذا کان معدوماً فلا، قال (ره) انّه نظیر ما قاله المحقق الدوانی: انّ عند امکان اتّصاف شیئی بالمانعیة یکون عدم المانع موقوفاً علیه و امّا اذا لم یمکن اتصاف شیئی بالمانعیة فلا یکون عدم المانع موقوفاً علیه انتهی.

و لعله اراد بصورة امکان اتصافه بالمانعیة صورة وجوده اذ حینئذ یمکن وجود جمیع اجزاء المقتضی و شروطه فیکون عدم الشیئی مستندا الی المانع، لکن لم یعلم وجه جعل هذا القول نظیر ما ذکره سابقاً لا علیه الّا ان یراد منه التنظیر فی التعبیر دون المطلب.

و یشکل بانّ عدم المانع مستند الی عدم علّته و عدم علّته ان کان مستنداً الی عدم علّته ایضاً و هکذا فهو و ان کان مستنداً الی وجود العلّة للشیئی لزم توقّف رفع هذا العدم ـ اعنی وجود العلّة ـ علی عدم العلّة التامة للشیئی و هذا معنی کون عدم المانع من مقدمات الوجود. لانّ المانع کما انّه سبب للعدم فکذلک سبب لامر وجودی آخر لامحالة، فیکون مرجع استناد وجود شیئی

و عدم آخر الی وجود ثالث، یکون الثالث مانعا للثانی علّة تامّة للاول فتأمّل.

و ثالثاً ـ انّه لو کان عدم کل من الضدّین مانعاً لزم الدور، لانّه اذا فرض احد الضدّین موجوداً و الآخر معدوماً، فاذا کان وجود احدهما مقدّمة لعدم الآخر قضیّةً للما نعیّة، فلو فرض کون عدم ما فرض عدمه مقدّمة لما فرض وجوده لزم کون کل من وجود احدهما و عدم الآخر مقدّمة للآخر و هو الدور المستلزم لکون الشیئی مقدّمة لنفسه.

و یمکن الجواب عن الوجه الثانی:

اوّلاً ـ بان عدم المانع لو کان من المقارنات للعلّة التامّة، فامّا ان یکون معلولا لها او یکونا معلولین لعلة ثالثة، اذ لا یتّصور ان یکون عدم المانع علّة للعلّة التامّة مع انّه لو کان ثبت توقّف المعلول علی عدم المانع و هو فوق المطلوب.

فانّ کان معلولاً للعلّة التامّة بان یکون عدم المانع و نفس الشیئی معلولین للعلّة التامّة فلابّد ان یکون المراد اشتمال العلّة التامّة للشیئی علی علّة عدم المانع، اذ لا یجوز ان یکون عینها، و معلوم ان المتقارنین المتلازمین اذا لم یکن احدهما علّة للآخر فلابّد من ان یرجعا الی معلولی علّة واحدة، فحینئذ نقول: ان العلّة لعدم الضدّ ان فرض امراً وجودیاً من اجزاء العلّة التامّة کان التضادّ والتنافی بین ذلک الامر الوجودی و بین الضدّ اولی و احقّ من التنافی بین الضدّین، لان تنافی الاولین بالذات و تنافی الثانیین بواسطة الاولین. مثلاً: نفرض ان الحرکة والسکون ضد ان و ان عدم السکون لیس من مقدّمات الحرکة بل العلّة التامّة للحرکة مشتملة علی امر وجودی هی علّة لعدم

السکون، و کذلک العلّة التامّة للسکون مشتملة علی امر وجودی هی علّة لعدم الحرکة، فحینئذ التنافی بین الامر الوجودی المأخوذ فی علّة الحرکة و بین السکون با نفسهما، لانّ ذلک الامر الوجودی اذا فرض علّة لعدم السکون فتحقّق السکون معه اجتماع للنقیضین، اعنی اجتماع السکون و عدمه، انّ فرض العلّة علّة، او وجود العلّة و عدمها ان لم یکن علّة، فرجوع اجتماعهما الی اجتماع النقیضین لایحتاج الی توسط مقدّمة خارجیة و هو: التنافی الحقیقی بین وجودیین، بخلاف تنافی الحرکة والسکون، فان ملازمة الحرکة لعدم السکون من جهة علّتهما.

فانّ العلّة للحرکة مشتملة علی علّة عدم السکون، فتحقق السکون یتوقف علی انتفاء علّة الحرکة و لو بانتفاء بعض اجزائها الذی فرض علّة لعدم السکون، و تحقق الحرکة موقوف علی تحقق علة الحرکة بجمیع اجزائها حتی الجزء المفروض علّة لعدم السکون و بالجملة فالتنافی بین الاولین من قبیل التنافی بین العلّة و نقیض المعلول، و بین الثانیین من قبیل التنافی بین معلولین لعلّتین متناقضین.

و ان فرض العلّة التامّة لعدم المانع امراً عدمیّاً من جملة اجزاء علة الشیئی کان وجود ذلک الامر العدمی علّة لعدم ذلک، مثلاً: اذا فرضنا علّة عدم السکون امراً عدمیاً من اجزاء علة الحرکة، کان وجود ذلک الامر علّة لعدم الحرکة و مقدمةً للسکون.

فتنافی الحرکة والسکون باعتبار لزوم التناقض فی مقدماتها بفرضها موجودة تارة و معدومة اخری و ذلک لتوقف السکون علی امر وجودی، هی

علة لعدم الحركة.

و امّا تنافي ذلك الامر الوجودي للحركة فمن قبيل تنافي العلّة و نقيض معلولها، و هذا التنافي اقصى ما يتصوّر من التنافي بين الوجوديّن.

لكن الانصاف ان ما ذكر لا يرد على هذا الشخص، لانّ الظاهر من كلامه: ان المانع اذا كان موجوداً فعدمه شرط، بخلاف ما اذا لم يكن موجوداً. فحينئذ نقول: ان التمانع بين السكون و الحركة باعتبار انّ الحركة اذا وجدت كانت علّة لعدم السكون، فلو اجتمعت مع السكون لزم اجتماع العلة مع نقيض معلوله و هذا بعينه هو اللازم من اجتماع الحركة مع عدم السكون، فالتنافي بين علة الحركة و عدم السكون بعينه هو التنافي بين الحركة و السكون فافهم.

و ثانياً ـ انه لو كان عدم المانع معلولاً للعلّة التامّة للشيئ.

فنقول: اذا امر الشارع بالحركة مثلاً على وجه الوجوب الموسّع وجب تحصيل علّته التامّة من باب المقدّمة و من جملة اجزائها او نفسها علّة عدم السكون، ـ اعني الصارف او عدم الارادة او عدم الصارف واجباً ـ فيكون ذلك المفروض علّة لعدم المانع ـ اعني الصارف او عدم الارادة ـ واجب التحصيل من جهة كونه مقدّمة للشيئ و واجب الترك من حيث كون تحركه مقدّمة للمانع المفروض وجوبه، فيلزم كون الشيئ الواحد واجباً و حراماً.

و هكذا لو جعلنا عدم المانع و علّة الحركة معلولين لعلة واحدة، فيكون شيئ واحد علّة لعلّة الحركة و لعدم السكون و كذا تكون علّةُ علّة السكون علّةً لعدم الحركة، فحينئذ يكون عدم علّة علّة الحركة علّة للسكون.

فاذا فرضنا الحركة واجبة موسّعة وجب عدم علة علة السكون مقدّمة.

فاذا فرضنا السکون واجباً مضیقاً وجب علّة علّته فیحرم ترکها، والمفروض ان ترکها مقدّمة لما فرض واجباً موسّعاً فافهم.

ثم انّک قد عرفت انّ توقّف فعل الشیئی علی عدم مانعه فی الجملة مما لم ینکره احد ـ حتی المحقق الخوانساری و الفاضل الدوانی علی ما عرفت من کلامهما ـ و هذا المقدار یکفی فی اثبات ایجاب عدم المانع من باب المقدّمة فی الجملة، فیثبت تحریمه فیفسد لو کان من العبادات فتدبّر.

و امّا عن الوجه الثالث و هو لزوم الدور فربما یجاب عنه بانّ وجود الشیئی موقوف علی عدم المانع و امّا عدم احد الضدّین فلیس متوقفاً علی وجود ضدّه بل هو متوقف علی انتفاء بعض علله ما عدا عدم المانع، فالمانع منعه شأنّی لما عرفت من انّ مستند عدم فعل احد الضدّین دائماً انتفاء الارادة لا فعل الضدّ الآخر.

و فیه انّه اذا سلّم کون عدم احد الضدّین مقدّمة لفعل الآخر لا محالة یکون انتفاء هذا العدم علّة لعدم الآخر لو لم یسبقه علة اخری، فسبق العلة الاخری للعدم امّا من قبیل المانع او عدمه من قبیل الشرط، و علی ایّ تقدیر فانتفاء کل جزء من اجزاء العلّة مقتض للعدم ـ لو خلّی و طبعه ـ نظیر العلل المتعددّة، فلا مناص عن لزوم تقدیم وجود المانع علی عدم الضد الآخر، غایة الامر، عدم تاثیره فعلاً لعدم الشرط او وجود المانع.

لکن الانصاف انّ العلیّة الشأنیّة لا تقتضی التقدیم الطبعی علی معلوله الشأنی، اذا لا تقدم فی الطبع لما لا دخل له فی الشیئی، لکن هذا الجواب مختص بالافعال الاختیاریة، و وجهه ان ترک الفعل الاختیاری لا یجوز

استناده ابداً الی الفعل الاختیاری الآخر و هذا بخلاف الامور الخارجیة، فانه لا یستحیل استناد عدم الشیئی الی وجود ضدّه فی بعض الصور و هی صورة وجود المقتضی بشروطه، وحینئذ فیکون عدم الشیئی مستنداً الی وجود ضده. فلو توقف وجود ذلک الضدّ علی عدم ضدّه، کان دوراً واضحاً.

نعم لا یلزم هذا الدور علی ما استقر به المحقق الخوانساری من «انّ المانع اذا کان موجودا فعدمه شرط لا اذا کان معدوماً ففی الصورة المذکورة یتوقف وجود الشیئی علی عدم هذا المانع الموجود و لا یتوقف وجود هذا الوجود علی عدم الاخر المعدوم»[۱]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- مقدمة الواجب: حسین الخوانساری ـ طبعة سنة ۱۳۱۷: ص ۲۰۵.

المقام الثانی

فی کون مقدمة الواجب واجبة

و قد منعه کثیر، امّا مطلقاً او اذا کانت غیر السبب و ما نحن فیه من قبیل غیر السبب. و امّا من قال بوجوب المقدمة و لو کانت غیر السبب، فربما یمنع وجوب مثل هذه المقدمة لوجوه:

[الوجه] الاوّل

ان وجوب المقدمة بمعنی: تعلق الارادة الحتمیّة بها انما هو من جهة ان ترکها یفضی الی ترک الواجب و معلوم ان ترک ترک الضدّ اعنی: فعله مما لا یفضی الی ترک الواجب لما عرفت فی جواب الدور من انّ **ترک الواجب مما لا یستند ابداً الی فعل ضدّه.**

فان قلت: ان ارادة المقدمة انما هی للتوصل بها و لو بضمیمة سائر المقدمات الی ذیها فالملحوظ فی ارادتها فعلها لا ترکها المبغوض من جهة افضائها الی ترک ذیها.

قلت: اولاً ـ ان عنوان الوجوب هو مفهوم کون الشیئی مقدمة و معنی المقدمیّة: کون الشیئی مما یتوقف علیه، و معنی التوقف علیه انّه یقف علی

الوجود و لا يوجد الا بعده، فالملحوظ فى الوجوب لزوم ترك ذيها لو تركت.

و ثانياً ـ ان تعلّق الارادة بالمقدّمة لاجل التوصّل بها [الى الواجب] و لو بضميمة سائر المقدمات مختصّة بالمقدّمات الوجودّية اذهى التّى تتوصل بها، و امّا العدميات فلا يمكن التوصّل بها فانحصر مطلوبيّتها فى حيثيية افضاء وجودها الى عدم ذى المقدّمة.

فان قلت: انّ هذا القول تفصيل فى وجوب المقدمات بين الوجودية و غيرها و هو مع انّه غير معروف لاحد، راجع الى منع مقدميّة المقدمات العدمية، اذ لا يلزم ابداً من عدم تحققها عدم ذيها اذ معنى «**لزوم الشيئى من الشيئى**» استناده اليه.

قلت: تسليم مقدميّة عدم فعل الضدّ للضدّ الآخر بمعنى: ان حقيقة الفعل و هو كون الخاص موقوفاً بالذات على عدم الكون الآخر بمعنى ان الكون الآخر فى نفسه ـ لو خلّى و طبعه ـ مناف له و سبب لعدمه فى الجملة ضرورة منافات الحركة للسكون، والاجتماع للافتراق، مع قطع النظر عن تسبّبهما عن الشعور و القصد و عدمه، فانّا نجد تنافى حركة ورق الشجر و سكونه كتنافى حركات الانسان و سكناته عن قصده، لكن يشترط فى استلزام تعلّق الامر باحدهما للامر بترك الآخر: ان يفضى اختيار فعل الآخر الى اختيار ترك صاحبه و الّا فمجرد لزوم ترك صاحبه عن فعله فى بعض الفروض ـ و هى صورة خروجها عن اختيار الفاعل ـ لا يقتضى استتباع الامر باحد هما الامر بترك الآخر.

و الحاصل ان كلّاً من الضدين فى صورة سببيّة احدهما لترك الآخر

خارجان عن الافعال الاختياريّة، و فی غيرها لا سببيّة حتی يلزم من الامر باحدهما الامر بترک، اذ الامر بترک الآخر علی ما عرفت انّما هو لئلاً يلزم من عدمه عدم المطلوب الاصلی و هذا المحذور مأمون عنه فی الضدين الاختياريين.

و اما ما ذکرنا من انّ التفصيل بين المقدّمة العدمية والوجودية غير معروف فلا يقدح بعدان تکون المسئلة عقليةً، و لذا حدث بين المتاخرين اقوال فی مسئلة وجوب المقدمة لم تکن معروفة بين من تقدمهم.

نعم يمکن ان يقال ان هذا ليس تفصيلاً بين المقدمة العدمية والوجودية، و انّما هو تفصيل بين ما يمکن استناد ترک ذی المقدمة اليه و بين ما لا يمکن، کما اذا کان بعض المقدمات الوجودية علّةً تامّةً لبعضها الآخر.

فانّ المقدمة المعلولة ممّا لا يتصوّر استناد ترک ذی المقدمة اليها ابداً.

و مرجع هذا الجواب الی انّ مناط استحقاق العقاب فی الواجبات دائماً هوالعدم و غير ناشیء عن امر وجودی، اذ لوجاز تسببه عن امر وجودی کان عدم ذلک الامر واجبا من باب المقدمة، و ما ابعد بين هذا و بين ما ذکره المحقق السبزواری (ره) من: انّ مناط استحقاق العقاب والعدم و مرجعه فی الحقيقة الی الامور الوجودية، حيث قال (ره) فی جملة کلام له فی ردّ من اجاب عن شبهة الکعبی: بان ترک الحرام مستند الی عدم بعض شرائطه کالتصور والشوق والارادة فيکون الضد الوجودی المقارن لترک الحرام غير واجب من باب المقدّمة لترک الحرام.[1] قال:

١- اورد کلام السبزواری مع تصرف

«و فيه نظر لان ترك الزنا [مثلاً][۱] امر عدمي اعتباري لا يكون مناط الحكم و مبدأ الاثر الّا باعتبار الامر الذي يكون منشأ لانتزاعه، و الاحكام [الحقيقية] الجارية على الامور العدمية انما [هي] باعتبار الاصل المأخوذ منه، و بهذا الاعتبار (صحّ)[۲] التلازم بين الامور الوجودية والعدميّة مع امتناع عليّة العدم للوجود و عكسه ـ الى ان قال ـ و بالجملة ارتكاب المكلف [لـ][۳] ترك الحرام ليس الّا بمباشرته للسكون او حركة اخرى ضده.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- زيادة من رسالة السبزواري

۲- ما بين القوسين ليس في رسالة السبزواري

۳- زيادة من الرسالة

الوجه الثانى

ما ذكره بعض المعاصرين من:

«ان مقدّمة [الواجب][١] لا تتصّف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة الّا اذا ترتّب عليها وجود ذى المقدّمة، لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الّا يكون خطاب بالمقدّمة اصلا على تقدير عدمه، فانّ ذلك متضح الفساد (و)[٢] كيف و اطلاق وجوبها و عدمه [عندنا][٣] تابع لاطلاق وجوبه و عدمه بل بمعنى انّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتّى انّها اذا وقعت مجرّدة عنه تجرّدت عن و صف الوجوب والمطلوبية لعدم وجوبها[٤] على الوجه المعتبر، فالتوصّل بها [الى الواجب] من قبيل شرط الوجود لها لامن قبيل شرط الوجوب ـ قال: و هذا [عندى] هو التحقيق الّذى لا مزيد عليه[٥] و ان لم اقف على من يتفطّن له.[٦] والذى يدلّ على ذلك انّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور و ايضاً لا يأبى العقل اذ يقول الآمر الحكيم:

١- كلما بين المعقوفتين زيادة من الفصول

٢- ما بين القوسين ليس فى الفصول بل جاء فى الاصل المخطوط

٣- كلما بين المعقوفتين زيادة من الفصول

٤- فى الاصل: وقوعها

٥- فى الاصل: لا محيص عنه

٦- فى الاصل: تفطّن

اريد الحج و اريد المسير الذى يتوصّل به الى [فعل] الحج [له] دون ما لا يتوصل به اليه و ان كان من شأنه ان يتوصل به اليه.

بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك [كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً او على تقدير التوصل بها اليه و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل و وجوب مقدمّته على تقدير عدم التوصّل بها اليه] و ايضا حيث انّ المطلوب با لمقدّمة مجرّد التوصّل بها الى الواجب [و حصوله] فلا جرم يكون التوصل اليه و حصوله معتبراً فى مطلوبيّتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه[1] و صريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيئى [آخر] لا يريده اذا وقع مجرداً عنه و يلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوطاً بحصوله.»[2] انتهى مطلبه و ادلّته بعين عبارته.

ثم فرّع على ذلك جواز تعلق الأمر بضدّ الواجب نظراً الى ان ترك ضدّ الواجب انّما يقع على وجه الوجوب على تقدير ترتّب فعل الواجب فعلى تقدير عدم الترتّب لا يتصف بالوجوب.

فلا مانع من تعلق الامر بنفس الضد على هذا التقدير لا مطلقا. فقال:

«ان رجحان ترك الضد للتوصّل به الى فعل الواجب لا ينافى رجحان فعله فى نفسه [مطلقاً ولو] على تقدير عدم التوصّل بتركه الى فعل الواجب، و انّما ينافى رجحانه فى نفسه [مطلقاً] او على تقدير التوصل فيقتصر على نفيه و لاريب ان التقدير الاوّل من لوازم فعل الضدّ، فلا يقع بحسب [هذا] الاعتبار الّا

۱- فى الاصل: فلا يكون منفكّة عنه ۲- الفصول الغروية: ص ۸۷.

صحيحا انتهى»[۱]

و توضيحه على ما يستفاد من تضاعيف كلماته ان ترك الضد اذا كان اتّصافه بالوجوب من باب المقدّمة مقيداً بصورة ترتب الواجب الآخر عليه.

فالمطلوب فى الحقيقة ترك الضد المترتّب عليه وجود الواجب، فاذا امر بهذا الضد الواجب تركه فان طلبه على كل تقدير او على تقدير التوصل بتركه الى الواجب الآخر ينافى طلب تركه المفروض من باب المقدمة للزوم اجتماع الامر و النهى فى محلّ واحد.

و امّا طلبه على تقدير عدم التوصّل بتركه الى فعل الواجب الآخر فلا ينافى طلب تركه من باب المقدمة لتغاير محل الامر و النهى، اذ لزوم المحال فى اجتماع الامر و النهى من اجل ضرورة كل من الفعل و الترك راجحاً و مرجوحاً، و هذا غير لازم فيما نحن فيه، لان الراجح ترك الضد المتوصّل به و نقيضه المرجوح ترك الترك المتوصل به و هو يحصل بالترك الغير المتوصل به.

و امّا الفعل فهو ليس نقيضاً للترك المتوصل به و ان كان النقيض متحققاً فى ضمنه.

فلا يقال انه لا يجوز ان يتعلّق الامر بالفعل لكونه مرجوحاً من باب المقدمة فنفس الفعل حيث لم يكن مرجوحاً جاز تعلّق الامر به، لكن الامر به على الاطلاق لمّا اقتضى وجوب ترك ضده و المفروض وجوب الضدّ لم

۱- الفصول الغروية: ص ۹۹ و كلامه فى هذا المجال طويل الذيل يجب الرجوع اليه لان الشيخ الاعظم لم ينقله بتمامه و كما سيجىء قام بتزييفه.

يجر الامر على الاطلاق بل يقيّد اطلاق الامر بقرينة التناقض بينه و بين اطلاق الامر بضدّه بصورة عدم التوصّل بتركه الى فعل الضد الواجب. و فى كلامه مواقع للنظر:

امّا اوّلاً ـ فلما تقدّم فى مقدمة الواجب من فساد التفصيل فى المقدمة بين ما يترتب عليه ذوها و بين ما لا يترتب، امّا اولاً فلان الملحوظ فى وجوب المقدمة ليس الّا ملاحظة كونه مما يفضى تركه الى ترك الواجب، و امّا كون فعلها موصلاً و لو بضميمة سائر المقدمات فلا يجب ملاحظتها حين تعلق الارادة بها و ان كان هذا الوصف ثابتا لها فى الواقع.

و امّا ثانياً ـ فلانّا لو سلّمنا ملاحظة هذا الوصف فيه لكن هذا الوصف ثابت فيها على الاطلاق، حتى فى صورة عدم ذى المقدّمة لعدم سائر المقدمات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لان وصف الايصال ولو بمعونة سائر المقدّمات ثابت للمقدمة حتى اذا تجردّت عن ذى المقدّمة، و ان اراد كون المقدمة موصلة بنفسها فعلاً فهذا وصف لا يوجد الّا فى العلة التامّة.

و امّا ثالثاً ـ فلو سلّمنا كون هذا الوصف منوّعاً المقدّمة الى نوعين، و يرجع الوصف الى كون المقدّمة مما يتعقّبها ذوالمقدمة و امّا لا يتعقّبها وجود ذيها فليست بواجبة على معنى انه اذا اتى بمقدّمة ثم ترك ذاها لترك سائر المقدمات، انكشف ذلك عن عدم وقوع المقدّمة سابقا على صفة الوجوب.

فنقول: ان مرجع هذا ـ على ما ذكره من انّ «هذه الصفة قيد للواجب لا للوجوب» ـ الى وجوب تحصيل المقدمة و تحصيل قيدها، لان قيدها امر

منتزع عن امور وجودية اُخَر و هي فعل سائر المقدمات، فالامر بالمقدّمة المتعقّبة بذيها امر بنفس المقدّمة و بتحصيل تلك الامور لتحصيل هذا القيد، فلا مناص بالاخرة عن التزام وجوب المقدّمة من حيث هي هي.

ثم لو سلمنا كون الواجب هي المقدمة الموصلة و هي المقيّدة بتحقّق ذي المقدمة عقيبها و لو بضميمة سائر المقدمات.

لكن نقول: غاية الامران التـرك المـجرد عـن ذي المـقدمة لا يـتصف بالوجوب بمعنى انه لو ترك الصلوة و لم يزل النجاسة عن المسجد فتركه المذكور ليس متصّفاً بالوجوب، امّا الامر بها مع توقفه على ترك الازالة المحرم فلا يجوز.

لانّ المقدمة الوجودية اذا انحصرت في المحرم فلا يجوز ايجاب ذيها و ما ادّعاه هذا الفاضل (ره) من انّ: الامر بالصلوة انّما يمنع اذا وقع على وجه الاطلاق الشامل لتقديرى الازالة و عدمها، او مقيدا بتقدير الازالة اذا كان مقيدا بتقدير عدم الازالة.

اذ لا يمتنع عند العقل ان يأمر الحكيم بازالة النجاسة وينهى عن تركها مطلقاً و يامر بضدها و مقيداً بتقدير تركها، انّما الممتنع الامر بضدها مطلقاً على نحو الامر بهما.

فلا يخفى ما فيه: اذ التقدير المذكور ملازم لتقدير وجود نفس الفعل اذ لاوجود للصلوة الّا على تقدير ترك الازالة فلا فرق بين ان يامر بهما مطلقاً او يأمر بهما على تقدير ترك الازالة، و حينئذ فان رجع هذا القيد الى نفس الواجب فهو من قبيل تقييد الشيئ بما لا ينفك عنه، مع انّه لو كان التقدير

المذكور قيداً للواجب وجب تحصيله من باب المقدمة، فيلزم وجوب ترك الازالة المفروض تحريمه.

و ان رجع الى نفس الوجوب ليكون وجوبه مختصاً بتقدير ترك الازالة، فان اراد حدوث الوجوب بعد تحقق هذا التقدير فهو غير ممكن، لان المفروض اتحاد زمان ترك الازالة و فعل الصلوة فلا يتحقق قبل الصلوة فعل الازالة التى هى الضد لها و الّا فاشتراط الوجوب بحصول مقدّمة محرّمة بان يحدث الوجوب بعد تحقق المقدّمة كتحصيل الماء المباح على الوجه المحرّم، فانه يحدث بعد وجوب الطهارة المائية مما لا اشكال فى صحته.

و ان اراد حدوث الوجوب قبل التقدير، ليرجع شرط الوجوب فى الحقيقة الى كون الشخص ممن يتحقّق فى حقه هذا التقدير ـ يعنى عدم الازالة ـ فانّ هذا امر مقارن للوجوب متقدم على زمان فعلية ذلك التقدير.

فنقول: ان مع تحقّق هذا الامر الانتزاعى فى علم الآمر والمامور، امّا ان يبقى التكليف بالازالة و امّا ان لا يبقى، فان بقى لزم التكليف بالجمع بين الضدين و الّا لزم ارتفاع وجوب الازالة بالعلم بعدم تحقّقها و هو مع انه فاسد مناف لفرض بقاء الامر بالازالة عند ارادة الصلوة.

والاصل فى هذا ما ذكره هذا الفاضل فى مسئلة «مقدمة الواجب» من انه: كما يجوز تعليق الواجب على امر غير مقدور بحيث يكون ذلك الامر قيداً للواجب لا للوجوب كما اذا امر بصوم غدٍ قبل الغد فيكون بقاء المكلف الى غد جامعا لشروط التكليف كاشفا عن تنجّز الامر قبل الغد، و عدم بقائه على صفة التكليف كاشفاً عن عدم الوجوب واقعاً.

فكذلك يجوز ان يكون الوجوب معلّقاً على امر مقدور بحيث يكون تحقّقه كاشفا عن تنجز الوجوب قبله لا مثبقاً للوجوب بعده، فيكون الشرط فى الحقيقة هو الامر المنتزع من ذلك الامر المقدور، لاستحالة تقدّم المشروط على الشرط، فيكون الشرط فى الحقيقة هو كون الشخص ممن يصدر منه ذلك الامر.

ثم مثّل لذلك بتعليق وجوب الحج على وجود مقدّمة محرّمة منحصرة، و وجوب الطهارة مع توقّفها على الاغتراف المحرم من الآنية و غير ذلك.

و زعم ان التكليف بالمحال فى هذه الصورة انّما يلزم لواراد الآمر الفعل على الاطلاق الشامل لتقديرى تحقق المقدمة المحرمة و عدمه، و امّا اذا اختص بتقدير تحقق المقدّمة المحرّمة فلا قبح.

و فيه: ان كونه ممن يصدر منه ذلك الامر لا ينفى اتصافه بالوجوب مقدمة، اذا كان مما يتوقف عليه وجود الواجب، كما ان كون الشخص ممن يصدر منه نفس الواجب لاينافى وجوب الفعل عليه، فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى شيئى واحد.

نعم لو كان الامر المحرم الذى علق الوجوب على تقديره من غير المقدمات الّتى يمتنع وجود الفعل بدون تقديرها، كما اذا علق الناذر وجوب شيئى على نفسه بصدور محرم منه ـ و قلنا بان تحقق شرط المنذور كاشف عن تنجّر الوجوب قبل الشرط ـ صحّ التعليق.

توضيح الكلام: انّ تعليق الوجوب على امر محرم انما يجوز على ان يكون حدوث الوجوب بعد تحقق ذلك الامر المحرم بحيث لا يكون وجوده

بعد الوجوب متوقّفاً على ذلك الشيئى، سواء لم يكن ذلك الامر المحرم من مقدّمات وجود ذلك الواجب اصلا، كما اذا قال المولى:ان عصيتنى فى كذا فافعل كذا، ام كان من مقدّماته كقطع المسافة على الوجه المحرم لوجوب الحج بعده و كوجود المعصية بالنسبة الى وجوب تكفيرها بالتوبة او بالكفارات المنصوصة، فان تكفير الذنوب لا يتحقق بدون الذنب لكن وجوبه لا يحدث الّا بعد وجوده.

و امّا اذا لم يكن حدوث الوجوب بعد تحقّقه بل كان تحقّقه كاشفا عن حدوثه قبله، فيكون الشرط فى الحقيقة كون الفعل بحيث يتعقّبه ذلك الامر المحرم او كون الفاعل بحيث يصدر منه ذلك الام نظير: الاجازة للبيع الفضولى على احد الوجوه، فلا يجوز هذا التعليق، لانّ مرجعه الى اجتماع طلب الحرام و تركه اذا المفروض انّ تحقق ذلك الامر فيما بعد لا يدفع وجوبه قبله من باب المقدمة للواجب المفروض توقفه على الحرام، فيلزم اجتماع الوجوب و التحريم فى شيئى واحد.

فان قلت: اذا سلّمت ان الواجب من المقدمة هى الموصلة، و هى التى يترتّب عليها وجود ذى المقدمة و لو بمعونة سائر المقدمات، كانت المقدمة للصلوة ترك الازالة الموصل الى الصلوة و المحرم هو ترك الازالة المطلق، لانه نقيض الازالة المطلقة، فلا يلزم الازالة المطلقة فلا يلزم من ايجاب الازالة و الصلوة كليهما اجتماع الوجوب و التحريم فى ترك الازالة.

و قد عرفت سابقاً عدم لزوم الاجتماع ايضاً فى ترك الصلوة، لان الواجب الموصل و نقيضه ليس الّا ترك الترك الموصل لا نفس الصلوة، فانها

ضد له لا نقيض و لا يلزم ايضاً من وجوب الازالة و الصلوة قبح من جهة القاء المكلف فى المعصية، لانّ الازالة و ان وجبت على الاطلاق و يعاقب على تركها على ايّ حال، الّا انّ الصلوة ليست كذلك، فانّها انما تجب على تقدير ترك الازالة لا مطلقا حتى لو فرضت مضيقة لم يلزم ذلك القبيح لانّها لا تجب على الاطلاق.

نعم يلزمه مع فرض التضييق لو لم يأت بالازالة و لا بالصلوة عوقب عليهما، لانه ترك الازالة و ترك الصلوة على تقدير عدم الازالة.

قلت: اولاً ـ انا و ان سلمنا ان الواجب هى المقدمة الموصلة اعنى: ترك الازالة المقيد بقيد الايصال، الّا ان نقيض الازالة و هو الترك المطلق غير مغاير له الا بالاعتبار، لما عرفت من ان حقيقة الايصال من الامور الاعتبارية المنتزعة من الامور الخارجية الاخر و هى سائر المقدمات، و الّا فنفى المقدمة لا تتصف بالايصال الفعلى.

و امّا كونها موصلة بضميمة سائر المقدمات فهو امر لازم لها لا ينفك عنها، حتّى اذا تجرّدت عن ذى المقدّمة ترك المقدمات الاخر، فترتّب ذى المقدمة و حصوله بعدها الذى قد يحصل لها و قد لا يحصل امر منتزع من وجود سائر المقدمات.

و من المعلوم ان تغاير الترك المطلق مع الترك الموصل بهذا الامر الاعتبارى التابع لاعتبار المعتبر لا يصح احدهما بالوجوب فى الآخر بالحرمة.

ثم نقول لو كان التغاير بينهما لا بالاعتبار كان النسبة بينهما عموماً مطلقاً و تحريم العام يستلزم تحريم الخاص.

و ما اعترفنا به سابقا من ان ترك الترك الموصل لا يستلزم تحريم الفعل، فانّما هو من جهة ان المفهوم المشترك بين الوجودى و العدمى ليس متحداً فى التحقق مع الوجودى.

و ثانياً ـ نقول ان امتناع التكليف المذكور ليس من جهة عدم اتصاف مقدّمة الواجب بالحرمة، اذ ننقل الكلام فيما لا مناص عن الحكم بوجوب المقدمة المحرمة، كما اذا انحصرت فى الاغتراف من الآنية المغصوبة، فانّ الاغتراف الموصل الى الواجب هو غصب بعينه و لا يمكن ان يقال هنا ان الحرام هو الاغتراف المطلق و الواجب هو الاغتراف الموصل فافهم.

الوجه الثالث:

ما ذكره فى المعالم: من ان كون وجوب مقدمة الواجب للتوصّل يقتضى اختصاصه بحال امكان التوصل بها الى الواجب و مع وجود الصارف عن الفعل الواجب كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً لا معنى لوجوب التوصّل اليه فيسقط وجوب المقدّمة، و تبعه فى ذلك فى «المدارك» فى مسئلة وجوب ازالة النجاسة عن المساجد.[1]

۱- و ما اورده المصنف (ره) شطر من كلام صاحب المعالم مع تصرف و حذف يسير و تمام كلامه كما يلى، قال صاحب المعالم: «و من هنا يتجّه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص و ان قلنا بوجوب ما لايتّم الواجب الّا به اذكون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه، و لا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب و عدم الداعى لا يمكن التوصل. فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ و قد علمت ان وجود

و فيه: ان وجود الصارف ان فرض بقاء الامر بالازالة فلا محيص عن القول بوجوب مقدّمتها عند القائل بوجوب المقدّمة، و ان فرض ارتفاعه فلا كلام لاحد فى ارتفاع وجوب مقدمتها.

الّا ان التزام ارتفاع وجوب الازالة عند وجود الصارف عنها قول باشتراط بقاء التكليف ببقاء الارادة و فساده واضح، اللّهم الّا ان يرجع هذا الجواب الى ما ذكر سابقا من ان الواجب هى المقدمة الموصلة، و غرضه ان مع وجود الصارف لا يكون المحقق فى الخارج من مقدمات المامور به متصفا بالوجوب، اذ لا يتحقق فيها على هذا التقدير عنوان التوصل الماخوذ فى مقدمة الواجب شرطا او وضعا عنوانياً، فاذا لم يتصف ترك الضد المتحقق فى الخارج بالوجوب فلا بأس بان يتصف نفس الضد بالوجوب.

و فيه ما عرفت من فساد هذا القول و انّ صفة الايصال ليست ماخوذة فى المقدّمة و انّما المأخوذ فيها هو كونها بحيث لو انضمت اليها باقى المقدمات حصل المطلوب و هذه الحيثية لازمة لها لا ينفكّ عنها حتى اذا لم يتحقق الواجب لفقد سائر المقدمات.

ثم ان مما ذكرنا فى جواب صاحب المعالم يظهر فساد وجه آخر لما ذكره فى هذا المقام من ان: «حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر و حينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص [فى] حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه

الصارف و عدم الداعى مستمران مع الاضداد الخاصّة» المعالم: ص ٧١ الطبعة الحديثة

مقدمة له».[١]

و فيه: ان الكلام فى حرمة الضد على القول بوجوب المقدمة لا بناء على ما تقتضيه الحجّة التى ذكروها لوجوب المقدمة و هى لزوم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه المطلق، فان فساد تلك الحجّة لا ينافى تفريع حرمة الضد على وجوب المقدّمة، مع انّ دلالة الحجّة المذكورة على اختصاص وجوب المقدمة بصورة ارادة الفعل مبنّى على ما فهمه هو و جماعة من ظاهر تلك الحجّة من انّ «الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار» و لو مع بقاء الاختيار و لذا اجابوا عنها باختيار بقاء الوجوب عند ترك المقدمة نظراً الى انّ امتناعه باختياره، و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و ان الممتنع هو الفعل بشرط عدم المقدمة لا حال عدمها كما ان سكون الاصابع ممكن حال الكتابة لا بشرطها، و انت خبير بان الدليل المذكور ليس مبنياً على ذلك مع انه اذا كان وجوب المقدمة حال الارادة فهى حال عدم ارادة الفعل ان لم يلتزم بقاء التكليف بنفس الفعل فلا امر بشيئى حتى يقتضى النهى عن ضده و ان التزم بقائه فلا وجه لمنع وجوب المقدّمة.

١- المعالم: ص ٧١

المقام الثالث

فى منع دلالة النهى عن الضد على فساده

فى منع دلالة النهى على فساده و هو يتّم بامرين:

احدهما: تصحيح اتصافه بالوجوب مع كون تركه واجبا لكونه مقدمة للواجب.

الثانى: فى تصحيح اتصافه بالوجوب مع توقفه على المحرم و هو ترك الواجب و له طرق.

منها: ما سلكه المحقق القمى (ره) و قبله السيد الصدر فى «شرح الوافية» من ان وجوب المقدمة ـ و هى ترك الضد ـ لما كان تبعياً لم يمتنع اتصاف نفس الضدّ بالمطلوبيّة الذاتية.

و توضيحه:ان المقدّمة انّما تطلب لاجل الوصول الى ذيها، وكلما يطلب لغاية فالمطلوب فى الحقيقة تلك الغاية، فالمطلوب الحقيقى هو الوصول الى ذى المقدّمة و ان اعتبر التوصل الى ذى المقدّمة امراً آخر وراء نفس ذى المقدمة.

فننقل الكلام اليه و نقول:

انّه لا يطلب الّا لاجل وجود ذى المقدّمة عنده، فالموصوف بالطلب اوّلاً بالذات هو ذوالمقدّمة، و انما تتّصف المقدّمة بالمطلوبية تبعاً بمعنى ان تلك

المطلوبية العارضة لذى المقدمة بالذات تعرض للمقدمة بالتبع والعرض، لا انّها مطلوبة بطلب اخر متولد من طلب ذى المقدّمة و لذا ذكر المحقق الخوانسارى (ره) فى رسالته انّ:

«وجوب مقدمة الواجب من قبيل وجوب لازم الواجب»

و معناه انه كما ان لازم الواجب المصاحب له ليس المطلوب الا الصفة المقارنة معه، اعنى: مصاحبة الواجب له و مرجع ذلك الى وجود الواجب عند وجوده، فكذلك مطلوبيّة المقدمة ليس الا باعتبار صفة التوصل الراجعة الى الوصول الى ذى المقدمة فهو المطلوب حقيقة، و حينئذ فلا مانع من اتّصاف نقيض المقدمة و هو فعل الضدّ بالمطلوبيّة الذاتية، فهو يشبه اتصاف جالس السفينة بالحركة التبعية مع اتصافه فى حد نفسه بالسكون، فهذا معنى عدم دلالة النهى التبعى على الفساد.

فالنهى عن الصلوة من حيث كونها ضداً للواجب، اعنى: الازالة لا يوجب فسادها، و امّا كون ترك الازالة المحرّم مقدمة للصلوة فقد ذكر ايضا فى وجهه ما حاصله: ان المانع من اتصاف مقدمة الواجب بالحرمة الذاتية هو عدم التمكن من الامتثال لتوقف الامتثال على المعصية و هو غير متحقق هنا، لانّ الواجب هو كلى الصلوة فى مجموع الوقت و هو غير متوقف على المحرم لامكان التوصّل اليه بمقدمة غير محرمة، اعنى: ترك اضداده فى زمان لا يجب شيئى منها.

فاذا توصل اليه بمقدمة محرّمة لسوء اختياره فلا ينافى ذلك حصول الامتثال بالواجب، فلا امتناع فى اجتماع الامر بالشيئى مع الامر بضدّه موسّعاً.

قال و هذا نظير ما نجوزه من اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد مع تعدد الجهة.

و يرد على ما ذكره اولّا ـ ان الوجوب بالمعنى المذكور لا ينبغى ان يكون محل الخلاف، فالكلام على فرض وجوب المقدمة بمعنى ارادته للتوصل الى ذيها ارادة مغائرة لارادة ذيها لا بمعنى ان الارادة المتعلقة بذيها اولّا و بالذات يتعلق بها لكونها مؤدّية اليه.

و امّا ما ذكره ثانياً من منع انحصار المقدّمة فى الحرام، فيردّه ان التزام ثبوت الوجوب فى زمان وجوب الازالة التزام بوجوب الشيئى مع انحصار مقدمته فى الحرام، لانّه مع تكليفه بالازالة لا يقدر على التوصل الى الصلوة بالمقدمة المباحة.

نعم يمكن تأخير الصلوة من الازالة ليتوصل اليها بالمقدمات المباحة، فيثبت بوجوب تقديم الازالة على الصلوة من باب وجوب المقدمة المباحة، فزمان التكليف بالازالة ظرف لوجوب الصلوة لا لنفسها نظير زمان الجنابة للتكليف بالصلوة، فالصلوة الواقعة فى ذلك الزمان لا يقع على صفة الوجوب.

فان قلت: تخصيص الوجوب بالمقدمة المباحة لا يوجب تقييد ذيها بها.

قلت: لا يوجب التقييد لو كان المقدمة فى زمان الواحد متعدداً بعضها مباحة و بعضها محرّمة، كقطع المسافة المتحقق على وجه الاباحة والتحريم فى سنة واحدة، و كالصلوة فى الدار المباحة والمغصوبة لمهية الصلوة بناءً على كون الفرد مقدمة للطبيعة.

امّا لو كان الواجب فى زمان لا يتحقق الّا بالمحرّم و فى زمان آخر لا يتحقّق الّا بالمباح فالزمان الاوّل لا يصلح ان يكون ظرفا للواجب.

فانّ قلت: لو فرضنا الامر المطلق بكلى الصلوة، و قلنا بان الامر لا يقتضى الفور فالمطلوب هو القدر المشترك بين الصلوة الواقعة فى الازمنة المتعدّدة الّتى يجب فى بعضها ازالة النجاسة، فاذا اختار المكلّف الفرد الواقع فى ذلك الزمان، و توصّل اليها بالمقدمة المحرّمة فلا يمنع ذلك من صحة مهية الصلوة لانّ المنحصر فى الحرام هى مقدمة الفرد لا الكلى، فان حرمة مقدمة الفرد ليس باسوء حالاً من حرمة نفس الفرد، و قد جوزه الخصم حيث قال بجواز اجتماع الامر و النهى و صرّح بان هذا نظيره و لهذا لم يقل انه عينه.

قلت: اولاً ـ ان التخيير الزمانى فى الواجب الموسع شرعىٌّ لا عقلىٌّ فلا يجوز اتصاف الفرد المتشخّص بالزمان بالحرمة لانحصار مقدمته فى الحرام.

و ثانياً ـ على تقدير كون الامر مطلقاً، فنقول: انه لابدّ من بقاء المطلب المطلق فى كل زمان من الازمنة القابلة لاتيان المكلف به، فاذا فرضنا زماناً واحداً من هذه الازمنة مكلفاً بضدّه فوراً،امتنع بقاء الطلب فى هذا الزمان الخاص لقبح توجّه الطلبين الى المكلف.

لكن الانصاف فساد هذا الجواب و امكان[1] ان يقال: ـ بناء على تعلق الامر بالطبيعة ـ ان الامر سواء فرض موقتاً على وجه التوسعة، او مطلقاً، انّما يقتضى وجوب طبيعة الفعل الواقع فى مجموع الزمان المحدود، او وجوب

---

١ ـ كذا فى الاصل و لعله سهو من قلمه الشريف (قدس سره)او من قلم الناسخ و صوابه: لكن الانصاف فساد هذا الجواب ظاهر و يمكن ان يقال...

الفعل المطلق الغير المقيد بوقوعه فى زمان خاص، و على ايّ تقدير فالفعل الواقع حال ترك الواجب فرد منه و لا امتناع فى اتصافه بالوجوب، لان الامر لم يتعلق به بالخصوص من الشارع بل اجزائه من جهة انطباقه على الطبيعة المامور بها، فاتّصافه بالوجوب باعتبار الطبيعة المتحقّقة فى ضمنه، و لاريب انه يكفى فى الصحّة مطابقة المأتى به للمأمور به و لا يعتبر كونه عينه، و امّا عدم جواز اجتماع الفرد مع الحرام فلامتناع اتحاد الواجب مع الحرام فى الوجود الخارجى، لان المأمور به هى الطبيعة باعتبار وجودها الخارجى، و سيجيئى الكلام فيه عند الكلام على مسئلة اجتماع الامر و النهى انشاء اللّه.

فيعلم من ذلك انه لو لم نقل بوجوب المقدمة الّا على الوجه المتقدم من كونه تبعيّاً و قلنا بتعلق الامر بالطبائع لانفس الافراد الخارجية ـ كما هو مقتضى العقل و النقل ـ امكن القول بالصحة.

اللّهم الّا ان يقال انّ مجرد امكان اجتماع وجوب الفرد مع حرمة المقدمة و ان كان ممكناً عقلاً، الّا ان العرف على خلافه.

فانّهم يفهمون من اطلاق الامر: تقييده بغير الفرد المنحصر مقدمته فى الحرام او يحكمون بثبوت الوجوب بعد حصول المقدمة فيما يمكن فيه ذلك كما اذا قطع ناذر الحج المطلق المسافة على وجه محرم، فانه يحدث الوجوب بعد القطع من جهة عموم ادلّة الوفاء بالنذر، امّا فيما لا يمكن فيه ذلك كما فيما نحن فيه، حيث لا مناص عن مقارنة فعل الضدّ لترك المامور به فلا يفهمون الّا التقييد.

و لذا نرى العقلا، ينهونه عن الاشتغال بالضدّ، و يقولون له لا تشغل بكذا

بل اتركه و اشتغل بالواجب، و ما نرى من حكمهم بالاجزاء بما فعله على تقدير ترك الواجب، فانما هو فى اوامرهم التى كلّها اوجلّها توصلّيات، يسقط الطلب بمجرد وجود الفعل فى الخارج فلاحظ و تأمّل!

و يؤيدما ذكرنا المروى عن اميرالمومنين - صلواة الله و سلامه عليه و آله - فى «**نهج‌البلاغه**» انه: «لا قربة بالنوافل[1] اذا اضرّت بالفرائض»

و من هناترى جماعة كثيرة من العلماء كالسيد و الحلى و الحلبى شدّدوا الامر على من عليه القضاء، و منعوه من الاشتغال بغير الضروريات.

و قد صرّح العلامة - فى اكثر كتبه - ببطلان صلوة من يطالبه الغريم، و هو الظاهر ايضا من **المحقق** - فى «**المعتبر**» - حيث: الزم القائلين بفورية القضاء بانّه يلزمهم ما علم من المسلمين خلافه من منع اشتغالهم بالمكاسب المباحة.

بل كل من قال: بعدم صحّة الحاضرة فى سعة الوقت لم يقل به الّا من هذه الجهة.

اذ لم يرد فى الاخبار الّا «**الامر بتقديم الفائتة**» و لاريب انه غير مستلزم لفساد الحاضرة، الّا من جهة «**اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن الضدّ**» كما صرّح به السيّد فى استدلاله، اذ لو فهموا من الاخبار الآمرة بالتقديم «**كونه على جهة الشرطية**» كما فى قول الآمر: «**اعتق رقبة مؤمنة**» بعد قوله «**اعتق رقبة**» كان اللازم عليهم الحكم بالفساد مع الجهل و النسيان و وجوب اذا[2] علم مع انهم مطبقون على الصحة هذا كله مضافاً الى ما عن الحلى فى مسئلة

۱- نهج‌البلاغه: ص ۳۶۰ طبعة دارالتعارف - لبنان. فى الاصل المخطوط: فى النوافل

۲- كذا لفظ كلام الشيخ الاعظم (قد) فى الاصل المخطوط

الصلوة فى سعة الوقت للغريم المطالب: بان كل ما يفوت به الواجب المضيق فهو قبيح بلا خلاف و مما ذكرنا يظهر ضعف الاحتجاج على صحة العبادة مع الامر المضيق بضدّها بالاجماع.

واضعف منه التمسك بالسيرة، فانك خبير بان السيرة ناشئة عن قلّة مبالات العوام، فان من لم يبال بصدور المعصية عنه آناً فآناً بمنع الغريم عن حقه مع التمكن، لا يبالى بفساد صلوته، مع انّ حق المخلوق اشدّ من حق الخالق لشدّة اهتمام الخالق به.

و كيف كان فالمسئلة من المشكلات، فلا تصغ الى من يدّعى: وضوح احد طرفيها والله العالم.

ثم انه تبيّن مما ذكرنا من: «**عدم جواز الامر مع انحصار مقدمته فى الحرام**» انّه لو قلنا: بعدم وجوب المقدّمة او بعدم كون ترك الضد مقدمة لم يتعيّن القول بصحّة الضدّ، لامكان دعوى فساده بما ذكر من اجتماع وجوب الضدين.

اذ كما ان الامر بالضدين على وجه التعيين و التضييق غير جائز، فكذلك الامر بهما على ان يكون احدهما للتوسعة، لانه مستلزم للامر بالجمع بينهما و لو على سبيل الرخصة، و هو مراد شيخنا البهائى (ره) حيث قال: «**ان الامر بالشيئى يقتضى عدم الامر بضده**» و استدل له بلزوم التكليف بما لايطاق فافهم!

بسم الله الرّحمن الرّحيم

فائدة [۵]

فی ان الواجب من المقدمات هی الموصلة الی ذیها وهو مذهب صاحب الفصول[۱]

ربما قيل: بان المقدمة لا يجب منها الّا الفرد المفضى الى ذيها.

و قال: «انه يعتبر فى اتصاف الواجب الغيرى بالوجوب، كونه بحيث يترتّب عليه الغير الذى يجب له، حتى انه لو انفكّ عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذى يجب، فلا يتصّف بالوجوب [...]. فوجود ذى المقدمة و ان لم يكن شرطاً فى وجوب المقدّمة، حتى لا يكون خطاب بها على تقدير عدمه. لان ذلك متّضح الفساد [...]، الّا ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجرّدة عنه، تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبية [...]، فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود [لها] لا [من قبيل] شرط الوجوب». قال: «والذى يدلّ على ذلك: ان وجوب المقدمة بحكم العقل و النقل لا يدل على ازيد من ذلك، و ايضا لا يابى العقل ان يقول الآمر: اريد الحج و اريد المسير الذى يتوصل به الى [فعل] الحج

۱- و فيه تأمل و لتفصيل الاقوال و دراسة المتقدمين عنه راجع: البحر المحيط: ج ۱ ص ۲۲۳ للزركشى

دون ما لا يتوصل [به اليه] و ان كان من شأنه ان يتوصل به اليه. بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك [...] و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل و وجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل [بها اليه] و ايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب [و حصوله] فلا جرم يكون التوصل به الى الواجب معتبراً فى مطلوبيتها فلا يكون مطلوبة اذا انفكّت عنه و صريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرد حصول شيئى آخر لا يريده اذا وقع مجرداً عنه و يلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى بمحصوله.»[1]

و قد رتب فى تضاعيف كلماته على هذا المذهب ثمرات مثل:

ـ ان من تيمم لغاية فلم يفعل تلك الغاية بطل تيممه اذا انحصر غايته بتلك الغاية الغير الحاصلة.

ـ و ان من نذر غسل الزيارة اذا اغتسل و لم يزر فلا تبرء ذمّته.

ـ و ان من ارتكب ضد المأمور به فلا يستحيل يتصف ذلك الضد بالوجوب نظراً الى انّ تركه و ان كان مقدّمة للمامور به، الّا انه حيث لم يرد المامور به لم يتصف ترك الضد بالوجوب فلا مانع من اتصاف فعله بالوجوب.

اقول: لاريب ان المقدمة من حيث هى مقدمة ليست بالذات موصلة فعلاً. لانها ليست علّة تامّة فمعنى «التوصل بها»: كونها بحيث يتوصل بها مع باقى المقدمات الى الواجب و هذه الحيثية اى كونها بحيث لو اجتمع معها

---

١ – الفصول: ص ٨٧ اورد المصنف عباراة الكتاب مع حذف و تصرّف يسير كمامرّ.

باقى المقدمات لأ فضت الى ذى المقدمة موجودة فى كل مقدمة سواءً ترتب عليها ذوالمقدمة ام لا تترتب، فان عدم الترتّب فيما لا يترتّب ليس لاجل فقد الحيثية المذكورة، بل لاجل انتفاء الشرط فى القضية الشرطية التى هى مفاد تلك الحيثية و هى قولنا: «**لو انضّم اليها باقى المقدمات لأ فضت الى المطلوب**».

فان انتفاء الشرط لاينافى صدق الشرط، و هذه الحيثية هى الموجبة لحكم العقل بوجوبها.

و قد عرفت انها لا تنفّك عن مقدمة، فاذا فرضنا ان الشخص اتى ببعض مقدمات الفعل فرفع اليد عن الفعل، فالبعض المأتى به من المقدمات واجد لتلك الحيثية و ان لم يترتّب عليها الواجب، لان عدم الترتّب ليس لاجل صفة يرجع اليها، اذ بديهة العقل تحكم بان وجود باقى المقدمات و عدمه لا يؤثر فى تلك المقدمة صفة اصلاً، بل هى باقية على حيثيتها فى الحالين، فهى مطلوبة مع و صف تجردّها عن ترتب ذى المقدمة.

و ليت شعرى! هل تحتاج المقدمة فى وجوبها الى «**صفة زائدة عن كونها مقدمة**»؟ حتى يقال: ان الواجب من ذى المقدمة هى المقدمة الموصلة دون غيرها.

[فایده ٦]

بسم الله الرّحمن الرّحیم

فی ان ترک الضدّ من مقدمات فعل ضدّه وفعل الضدّ لیس مقدّمةً لترک ضدّه

نسب الی المشهور «انّ ترک الضدّ من مقدمات فعل ضدّه و فعل الضدّ لیس مقدمة لترک ضدّه».

و انکر سلطان العلماء (ره): التوقّف من الجانبین، و یظهر من الحاجبی[۱] والعضدی فی بیان شبهة الکعبی: تسلیم کون فعل المباح مقدمة لترک الحرام، و فی مسئلة النهی عن الضدّ: تسلیم کون ترک الضد مقدّمة لفعل المامور به، و ظاهره تسلیم التوقف من الجانبین.[۲]

و تصویر ذلک علی وجه لا یلزم الدور هو: ان الآمر اذا امر بفعل فیجب ترک اضداده مقدّمة، و اذا نهی عن شیئی فیجب الکفّ عنه بصرف الارادة عنه الی اضداده مقدّمة فالتوجّه الی الاضداد واجب. لانّه معنی: صرف النفس عن المنهی عنه و مجرد البناء علی ترک المنهی عنه لاجل الامتثال اللازم من حصول الصارف عن الحرام، لیس کفّاً بل هو ارادة الکفّ و عزم علیه.

۱- منتهی الوصول والامل فی علمی الاصول و الجدل: ص ۹۷ ابن حاجب

۲- انظر: مطارح الانظار ـ ص ۱۰۴ تقریر المصنف فی هذا الموضوع و قارن.

فان العزم على الامتثال ليس امتثالا فلابدّ من التعهد الى التوصّل الى امر وجودى، و لو كان هو البقاء على الكون السابق، فالكفّ عن فعل الشيئى، يتوّقف على فعل ضدّه و فعل الشيئى يتوّقف على ترك اضداده لاعلى الكف عنها.

فان قلت: اذا امر الشارع بشيئى فالامتثال به انّما يحصل اذا حدث ارادة الفعل والعزم عليه من جهة الامر، الّا فلو كان صدوره عن عزم سابق فلا يُعدّ ذلك اطاعةً بل مطابقةً اتفاقية مسقط للواجب ان كان من التوصّليات و لاريب ان حدوث العزم يتوقف على الكفّ عن الفعل الّذى لو لا الامر لفعله، و لو ابيت عن ذلك فافرض الكلام: فيمن يريد شيئاً ثم يأمره المولى بشيئى آخر، و حينئذ فحدوث الارادة للمأمور به يتوقف على الكفّ عن ذلك الشيىء فيكون الكفّ عنه مقدّمة لفعل المامور به، و قد ذكرت سابقاً ان الكفّ عن الشيئى موقوف على صرف الارادة عنه و التوجه الى اضداده فيلزم الدور.

قلت: فعل المامور به موقوف على احداث ارادته فى النفس بالتأمّل فى منافع الاطاعة و مضارّ المعصية، و هذا بنفسه صارف عند حصوله عن فعل ما اراده اوّلاً، فينتفى ذلك الفعل بانتفاء ارادته ففعل المامور به ليس متوّقفاً على الكفّ عن ذلك الفعل، بل متوّقف على مجرد عدمه الحاصل عن عدم ارادته الحاصل من حدوث ارادة المامور به فارادة المأمور به مقدمة له و يصرف النفس عن ضدّه المراد اوّلاً.

و ملخّص المقال هنا: انّ ارادة الفعل الحادثة من تصوّر منافعه و مفاسد

ترکه مقدمة لامرین:

احدهما صرف النفس و کفّه عمّا اراد اوّلاً.

والثانی: نفس متعلّقها اعنی: الفعل المراد فایّ من الامرین صار مامورأ به، فیجب هذه الارادة مقدمة فیعلم من ذلک انّه: اذا امر الآمر بالکفّ عن الشیئی طلب ضدّه من باب المقدّمة، فالمامور به مقدمته هو الفعل الوجودی المنبعث عن الارادة، و اذا امر بفعل الشیئی فلا یتوّقف علی الکفّ عن ضدّه الذی اراده لو لا الامر، بل یتوقف علی ارادته و اذا حصلت الارادة حصل الصرف والکف عن ذلک الفعل، لکن الحاصل لیس مقدمة للمامور به بل المقدمة هو نفس عدم الضد الحاصل فی ضمن الکفّ.

فثبت انّ الکفّ موقوف علی فعل الضدّ و فعل الضد لیس موقوفاً علی الکفّ عن ضدّه.

والحاصل انه اذا طلب الآمر الکفّ فالبناء علی امتثال هذا الطلب و العزم علی ایجاد الکفّ صارف عن فعل الحرام، الّا انه لا یکفی فی تحقق الکفّ، لانّ العزم علی الشیئی لیس نفس ذلک الشیئی و الترک المستند الی ذلک لا یسمّی کفّاً، بل الکفّ عبارة عن امساک النفس متوصّلاً فی ذلک الی فعل وجودی امّا البقاء علی الحالة الاولی و امّا احداث ضدّ آخر.

و لکن الانصاف ان هذا کله محل نظر و منع.

[فایده ۷]

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

فی عدم جواز امر الآمر بشیئی مع علمه بانتفاء شرطه

اتّفق اصحابنا ـ رضوان‌الله علیهم ـ علی ما حکی علی: «عدم جواز امر الآمر بشیئی مع علمه بانتفاء شرطه».[۱] و نسب الی اکثر مخالفینا: الجواز، بل عن بعضهم الجواز مع علم المأمور ایضاً، الّا انّه حکی الاتفاق عنهم علی: عدم الجواز حینئذ فلعلّه شاذّ لا یعبأ به مدّعی الاجماع.

و کیف کان فوضوح الحق یتوقّف علی بیان المراد من هذا العنوان.

فنقول: الظاهر ان المراد بالجواز عدم القبح اذ لا معنی صالح له غیره کما یظهر.

ثم انّ الامر قد یکون حقیقیاً و هو یتحقق مع کون المقصود من الامر فعل المامور به امّا علی وجه الاطاعة او مطلق الاختیار، و قد یکون ابتلائیاً و هو: ما لم یکن المقصود منه فعل المامور به لا بوصف الاطاعة و لا فی نفسه، بل کان المقصود اتّصافه باحد عنوانی المطیع والعاصی.

و قد یکون صوریّاً و هو: ما کان المقصود امّا حصول احد عنوانی

۱ـ انظر: المعالم: للشیخ حسن العاملی: ص ۸۲ ـ القوانین المحکمة، للمحقق القمی

التوطين[۱] و التجّرى و امّا ان يكون المقصود نفس صدور الامر بان كان المصلى فى نفس صدوره ـ كاوامر التقية ـ على احد الوجهين.

و بعبارة اخرى المامور به: ان كان حسناً و محبوباً بمطلق اختياره بشرط تحققه مع وصف الاطاعة كان الامر حقيقياً.

و ان لم يكن فيه هذا الحسن، بل لم يكن فيه الّا العنوان الحاصل له بعد الامر من الاطاعة و المعصية فهو ابتلائى، لان الحكمة فيه ليس الّا الابتلاء المحض.

و ان لم يكن فيه ذلك ايضاً بان لم يكن فى نفس اختياره حسن و لا فيه بشرط تحققه بعنوان الاطاعة و لا كان بعنوان الاطاعة ايضاً حسناً كان الامر به صورياً[۲] لااشكال و لاخلاف فى كون الامر به حقيقة و ظاهراً فى الفرد الاول منه.

لان مادّته المأخوذة غير ماخوذ فيها عنوان الاطاعة، بل غير قابلة لاخذها فيها، والاصل: عدم كونه ماخوذاً فى داعى المتكلم، والظاهر كونه حقيقة فى الثانى لان الطلب لا يلازم الارادة بمعنى المحبوبية و ان كان ملازماً او متّحداً مع الارادة بمعنى آخر يرادف الطلب و هو المعبر عنه بالفارسية «خواستن» و امّا استعماله فى الطلب الصورى فالظاهر ايضاً انّه حقيقة لعدم استعمال اللفظ

۱- نقول: الامر التوطينى هو تهيّو العبد على الاطاعة ـ من اقسام الامر الصورى.

۲- هنا كتب صاحب النسخة بخطه فى الهامش: «بسم‌الله الرحمن الرحيم ـ الى هنا خط مالكه الجانى الفانى محمدبن صادق الحسينى الطباطبائى ارجو الدعا، والاستغفارلى ولوالدى ممن انتفع منها اللّهم اغفر لمن استغفرلى و لوالدى بمحمد صلى‌الله عليه وآله (ع) حرر [٥] فى ٢٧ ذى القعدة الحرام ١٣٠٩»

فی معنی آخر غیر الطلب، و لذا لا یصّح اَن یُقال: انه انشاء معنی اخر لیس بطلب، نعم یصدق انه غیر طالب للفعل.

لکن الطلب المسلوب یراد به المعنی القائم بنفس المتکلم الّا المعنی المنشأ بالکلام، و لما کان انشاء الطلب بالکلام یکشف و یحکی عن قیام منشائه بالنفس، فالطلب الصوری فی الانشاء نظیر الکذب فی الاخبار و کذلک سائر اقسام الانشاء من التمنّی و الترجی بل قد یطلق علیها الکذب عرفا.

و علی کل حال فلا ینبغی الاشکال فی انه لا تجوّز فی المادة ـ کما قد یتوهم ـ بان یراد من المأمور به التوطین علیه او فعل مقدماته، و فساده واضح بالرجوع الی ما نجده من انفسنا عند الامر الصوری.

ثم لوصح هذا التأویل فی الامر التوطینی لم یصح تأویل فی الامر الصادر تقیة، إلّا اَنْ یلتزم فیها الوجه الآخر بأن یراد منه تقییده بفرض تکون الحکم الواقعی فیها بمقتضی ذلک الفرض بان یرید بقوله: اغتسل رجلیک لاجل الخوف عمن هو حاضر عند تکلم الامام: اغسلهما اذا کنت فی حال تقیّة، و بقوله: امسح علی الخفّ حال الضرورة او التقیة او نحو ذلک.

ثم انه لا اشکال فی حسن القسمین الاولین من اقسام الامر، نعم ربما یتامل فی وقوع القسم الثانی فی الشرع من جهة عموم ما دل به الآیات والاخبار علی «ان کل مامور به حسن و کل منهی عنه قبیح» کما ذکر فی محله.

و اما الثالث ـ فحسن القسم الثانی منه و هو ما کان مصلحة داعیة الی

نفس الامر فلا ينبغى الاشكال فيه، لان الحاجة قد تدعو اليه بديهة و لزوم الاغراء بالجهل انما يصح مقبحاله، اذا لم يلزم من تركه ما هو اقبح كقتل الامام او نحو ذلك، مع ان تدارك الاغراء ممكن غالباً و اما الامر التوطينى فالظاهر ايضاً جوازه اذا لم يلزم من الاغراء مفسدة ترجح على المصلحة الملحوظة فى الامر، بل لا ينبغى الاشكال فيه حينئذ، و حكى عن بعض اصحابنا المنع عن ذلك محتجّاً بلزوم الاغراء بالجهل.

و فيه انه و ان كان قبيحا فى نفسه الّا انه قد يكون اقل القبيحين، و انه لو صّح لاحتمل ذلك فى كل امر، فينبغى آثار الامر الحقيقى من وجوب مقدمته و حرمته ضدّه و ضعفه لا يخفى لظهور الامر فى الحقيقى فلا يضر احتمال الخلاف، مع ان احتماله لا يوجب جواز التقاعد عن المقدمات.

فان حصول التوطين يتوقّف على فعل جميع ما يجب فعله فى الامر الحقيقى و ترك ما يجب تركه و هو واضح.

هذا هو الكلام فى جوازه بمعنى عدم قبحه، و اما وقوعه فلم نقف عليه فى الاوامر الشرعية، نعم ربما يجعل من ذلك حكاية «**ذبح اسماعيل**» ـ على نبيّنا و آله و عليه السلام ـ و سيأتى الكلام فيه.

و ربما يظهر من بعض ان الاوامر الشرعية العامّة للجميع، المشروطة لشروط عقلية و نقلية كلها توطينية بالنسبة الى من تبين حين العمل فقدانه لبعضها، حتى انه اورد فى بعض كلماته على نفسه ايراد حاصله: انه يلزم على استعمال الامر الواحد فى الحقيقى والتوطينى و هو غير جائز بناء على مجازية التوطين فاجاب عنه بما هو ببالى بالتزام استعمال اللفظ فى القدر المشترك

بين المعنيين، و انت خبير بان الاوامر المشروطة مختصة بالواجدين و ان كان الفاقد الواقعي محكوماً في الظاهر لاجل اصابة عدم طرو المانع و لبناء العقلاء بالبناء على ثبوت التكليف في الواقع لاجل البناء على وجود الشرط فان تبين انتفاء الشرط، يتبين عدم شمول الخطاب لهم من اول الامر الّا على وجه التعليق و اختصاصه بالواجدين.

نعم يتوجّه عليهم الامر الظاهرى لكنه بالنسبة اليهم ليس توطينا بل حقيقياً لان المقصود العمل الى مقتضاه الى ان تبين الخلاف.

ثم الشرط امّا شرط الوجود كالطهارة للصلوة و الارادة لمطلق الفعل، و امّا شرط الوجوب كالاستطاعة، و امّا شرط لهما كالتمكن.

و شرط الوجوب امّا شرط لمتعلّق الخطاب كالشعور و التمييز والبلوغ فقبله لا امر و لو معلّقاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و امّا شرط لنَفْس الوجوب فهو مخاطب بالوجوب التعليقي و ثمرة تعلق الخطاب به قبل الشرط تظهر في موارد كثيرة.

اذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: ان محل النزاع انما في شرط الوجوب، و اما في شرط الوجود و شيئى منهما لا تصلح جعله محلا للنزاع، اما شرط الوجوب فلانه اما ان يراد من الامر الامر الحقيقي، و اما ان يراد الصورى.

و على الاوّل فامّا ان يراد من الامر المختلف في جوازه مع انتفاء الشرط نفس ما افاد هذا الوجوب المشروط به، فوجوده مناف لفرض اشتراطه بالشرط المفروض الانتفاء، و ان اريد منه امر آخر غير هذا المشروط فامكان ذلك مطلقاً فلا ينبغى الا في وحدة هذا التكليف المستفاد من هذا الامر

المطلق مع المستفاد من التكليف المشروط.

و ربما[۱] توجه بان النزاع فی جواز تحقق التكليف بالفعل فی الوقت الذی ينتفی فی شرط التكليف فالنزاع فی تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط، قال: و توضيحه انه لا شک فی كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف حين انتفاء الشرط، انما الكلام فی جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذی ينتفی الشرط فيه اذا كان الآمر عالماً و المامورجاهلاً، سواء كان التكليف قبل مجيئی زمان الفعل او قبل مجيئی زمان الذی يقارن بعض اجزاء الفعل ما ينتفی الشرط فيه بالنسبة اليه فعلی القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف علی الوجه المذكور مانعاً من تعلق التكليف به مطلقاً و علی القول بالجواز لا يمنع ذلک من تعلق التكليف به قبل ذلک فيسقط عند انتفاء الشرط و حصول التكليف قبله، [...] ثم سقوطه بانتفاء الشرط و علم المامور بالحال و لو قبله.

والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف فی الزمان المقارن لانتفاء الشرط و حصول التكليف قبله، ثم سقوطه بانتفاء الشرط و القدر اللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الاول و لا كلام فيه و محل البحث فی المقام هو الثانی.

و فيه: ان الوجوب فی زمانه انما هی صفة فی الفعل ناشئة من التكليف السابق تابعة له فی التنجّز والتعليق، فلا يعقل تعلّق فی زمانه علی شرط يقتضی

۱- المصنف (قده) ينقل كلام المحقق صاحب هداية المسترشدين مع تصرف فی لفظه انظر المصدر نفسه.

انتفائه عند انتفائه الا بعد تعلّق ذلك التكليف السابق على ذلك الشرط و لا يتصور تنجّز التكليف و تعلق الوجوب الحاصل منه.

و من المعلوم انه لا نزاع فى توجيه التكليف المعلّق الذى محصله مجرد الخطاب الى المامور الفاقد للشرط، حتى مع علمه بذلك، انّما النزاع فى توجيه التكليف المنجز عليه و مع ذلك لا يعقل تعلق الوجوب الحاصل منه و ان اريد الامر الحقيقى الظاهرى.

ففيه انه ليس مشروطا بشرط منتف، بل هو مطلق بالنسبة الى الشرط المفروض الانتفاء فان وجوب الصوم على المرئة ناظر الى ان يعلم بتحقق الحيض، ليس مشروطاً بانتفاء الحيض فى الواقع.

و ان اريد الامر الصورى، ففيه انه لا مانع منه عند الامامية عدا شاذّ منهم و لا يناسب استدلالهم على فساده بلزوم التكليف بما لا يطاق هذا كله ان اريد شرط الوجوب فقط.

و ان اريد بالشرط شرط الوقوع[1] فقط، ففيه: ان صحة الامر مع انتفاء شرط الوقوع مما اجمع العدلية و غيرهم عليها، فلا وجه لجعل العدلية مانعين عن الجواز فى المسئلة و تخصيص الجواز بالاشاعرة.

و ان اريد شرط الوجوب والوجود و هو التمكن من الفعل بالقدرة على مقدماته ليصير حاصل العنوان جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الممكن منه فى وقته و هوالذى يظهر من ادلتهم و ثمراتهم.

فان اريد الامر الصورى ففيه: مامرّ من الاجماع على الجواز و ان اريد

۱- انظر: مناهج الاحكام : احمد النراقى الطبعة الحجرية

الامر الحقيقي الظاهري فكذلك و ان اريد الحقيقي الواقعي، فان اريد مع سقوط الوجوب بانكشاف انتفاء الشرط، ففيه: مامر، و ان اريد مع بقاء الوجوب ففيه: مع انه خلاف ما صرحوا به من السقوط و انه مناف لفرض اشتراط الوجوب انه من جزئيات التكليف؛ ما لا يطاق.

ثم ان اريد من عدم التمكن من المامور به، الاجماع الحاصل من اختياره، فان اريد مع بقاء الاختيار في حال الامتناع، فهو عين ما عرفت ضعفه من ان المراد شرط الوقوع و ان الاجماع على جوازه، و ان اريد لا مع بقائه فالنزاع في صحته و عدمها غير منحصر لصورة جهل المامور، مع انه مناف لثمراتهم و ادلتهم.

و يمكن ان يقال ان النزاع في القسم الثالث من الشرط الراجع الى التمكن العقلي او الشرعي، و يكون النزاع في توجه التكليف الحقيقي، و لا ينافي اشتراط الوجوب بمعنى انتفائه عن الفاقد عدم جواز توجه التكليف اليه بناء على ان التكليف قبل الفعل لا يلازم وجوب الفعل في زمانه، فيجوز التكليف الحقيقي اعني: طلب نفس الفعل قبل زمان الفعل مع انتفاء وجوبه في زمانه بانتفاء شرطه. فالخطاب العالم لقوله تعالى: «اتموا الصيام»[1] شامل على وجه الحقيقة لمن يعلم الله موته الا انه يسقط عنه الصوم بالموت فان المقبح لذلك امّا التكليف بما لايطاق و اما عدم الفائدة.

امّا الاول فهو انما يكون اذا اراد الفعل في وقته، بناء على ان الطلب هو عين الارادة او يستلزمها او كان المحال محالا ذاتياً لا يمكن تصوره موجودا

۱- البقرة: ۱۸۷.

فی الخارج او کان التکلیف به عاریاً عن الفائدة المترتبة علی سائر التکالیف، و هو التعریض للثواب و الابتلاء والموانع کلها منتفیة لان الطلب لا یستلزم الارادة عندهم و المحال لیس ذاتیا والفائدة مع جهل المامور حاصله.

ثم الظاهران العدلیة یجوزون ذلک و یسمونه ـ بناء علی ان الطلب عین الارادة عندهم ـ تکلیفاً صوریاً لا حقیقیاً.

فحاصل النزاع یرجع الی ان التکلیف بهذا القسم من الممتنع [هل هو] جائز ام لا و لهذا اجاب المجوّزون عن استدلال المانعین بعدم الامکان بانه: ان اریدمن الامکان کون الفعل مما لایتاتی عادة فهو موجود فی المقام و ان اریدمجرد عدم استجماع العلل للشرائط فاشتراط التکلیف به اوّل الدعوی، فیجوز و لو مع علم المامور الا انه مع المامور لا یترتب فائدة الابتلاء.[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- و یظهران هذه المسألة فی الاصل من المسائل الکلامیة و اشتغل بها علماء العامة قدیماً و صرح بها السید المرتضی- ره- فی الذریعة (ج ۱ ص ۱۶۳) و کذا جائت فی کتب الشیعة بعد العلامة- ره- تفصیلاً مثل المعالم و القوانین و المناهج و غیرها و ممن جاء بالتفصیل و شق غبار البحث هو المحقق الشیخ محمد تقی الایوانکی الاصفهانی صاحب «هدایة المسترشدین» و قام بدارسة الموضوع الشیخ الاعظم- ره- و خاض و انتج قدس سره انه لیس فی تحته طائل و بعده لخص البحث فیه صاحب الکفایة و اخیراً ان المحقق النائینی اعرض عنه بالکل و کما یقول مقرّر درسه: (قد طواها و لم یعتن بالبحث فیها) انظر: فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۶۰ و اجود التقریرات ج ۱ ص ۲۰۹ و نحن مثل مشایخنا قدس سرهم و ان صرفنا شطراً من عمرنا فیما مر لیس فیه فائدة علمیة و عملیة نقول مرّةاخری یجب تجدید الاصول و تحدید مسائلها من جدید کذا فی الفقه کما فعل سید ائمة التحقیق فی «مبانی تکملة المنهاج».

[فایدة ۸]

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

فی انّ النزاع فی اجتماع الامر و النهی اذا تعلّقا بعنوانین کالصلوة و الغصب[۱]

الظاهر اختصاص محل النزاع فی اجتماع الامر و النهی بما اذا تعلّق الامر و النهی بعنوانین کالصلوة والغصب، سواء کان عنوان النهی اعم من وجه کقوله: صلّ و لا تغصب، او اخصّ مطلقاً کقوله: صلّ و لا تغصب فی الصلوة و یظهر من بعض اختصاصه بالاوّل، و لا وجه له ظاهراً، و امّا اذا کان عنوان النهی حصة و عنوان الامر کقولک: صلّ و لا تغصب[۲] فی مکان کذا، فالظاهر خروجه عن هذا النزاع، الّا ان یرجع النهی عن الصلوة الی النهی عن عنوان مصاحب لذلک الفرد من الصلوة کالکون فی مکان کذا، و علیه ینبغی ان یحمل کلام من قال: یکون الکراهة فی العبادات کالصلوة فی الحمام باقیة علی معناها المصطلح، بان یراد من کراهتها کراهتها لوصف مقارن لها متحدة معها فی الوجود، و الّا فکراهة نفس الحصّة لا یجتمع مع وجوب الطبیعة، لکن الظاهر من کلام بعض: ان المنهی عنه نفس الحصة حیث قال: متعلق الامر

۱- کذا فی الاصل - انظر مطارح الانظار: ص ۱۲۶ و قارن.

۲- فی الهامش: لاتصل

نفس الطبيعة التی يمكن وجودها فی غير الحمام و المنهی عنه الذی اختاره المكلف هو الايقاع فی الحمّام، فمتعلق الكراهة فی الحقيقة هو الوصف اعنی: الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله فی هذا المكان على انه لا مانع من اتّصاف ذات الفعل من حيث هی الوجوب و اتصافها مع الوصف بالكراهة، فقوله: لاتصّل فی الحمام، نهی عن المقيد او عن القيد، و دعوى ان العبادة يجب ان يكون راجحة فی جميع الجهات و ان لا يكون فيها جهة مرجوحة و لو كانت قائمة بوصف عارض، دعوى لا شاهد عليها انتهی.

و قد سبقه الی ذلك الباغنوی ـ فيما حكی عنه ـ حيث حكم: «فيما اذا امر الآمر بمطلق الخياطة ونهاه عن الخياطة فی الحرم» بانه مطيع عاص.

قال: و لذا قالوا النهی لا يوجب الفساد و كيف كان فهنا امثلة:

احدها ـ قوله: صلّ و لا تغصب.

الثانی ـ قوله: صلّ و لا تغصب فی الصلوة.

الثالث ـ قوله: صلّ و لا تصلّ فی المكان المغصوب.

الرابع ـ قوله: صلّ فی المسجد و لا تصلّ فی موضع التهمة.

الخامس ـ قوله: صلّ و فی موضع التهمة و القدر المتقين من دخوله تحت النزاع هو ما كان من قبيل المثال الاول.

و لنذكر ادلتهم فيه، ثم نتبعه بذكر حكم الامثلة الأُخَر و امّا المثال الاول فاختلفوا فيه على قولين.[1]

ثم بعض المجوزين منعه عرفاً بمعنى ان العرف يفهمون المنافات و تقييد

۱- راجع: قوانين الاصول: ص ۱۳۸.

احدهما.

للمجوزین وجوه:

الاوّل ـ ان المانع باعتراف الخصم لیس الا اجتماع المتضادین اعنی الوجوب و التحریم فی محل واحد شخصی و هو الصلوة فی المکان المغصوب فی المثال المفروض، و هو غیر لازم، لان الفرد المذکور و ان کان ممنوعاً منه بالمنع الشرعی الا انه لیس مأذوناً بالاذن الشرعی لانّ الاذن انّما تستفاد من الامر المتعلق بالکلی، و هو لا یستلزم الامر بهذه الخصوصیة، و الاذن الشرعی لیس مستفاداً الّا من الامر الشرعی و المفروض انتفائه فی هذا الفرد الخاص و الّا لکان وجوباً عینیاً، اذ لم یحصل من الشارع الّا انشاء واحد و لهذا یقال: ان التخییر بین افراد المامور به عقلی لا شرعی.

ثم ان هذا مبنی علی: کون الکلی الطبیعی موجوداً فی الخارج، اما لو قلنا: بعدم وجوده فالمامور به لیس الّا کل «**فرد علی البدل**»فکل واحد ماذون بالاذن الشرعی، فلا یمکن اتصافه بالمنع الشرعی.

و مما ذکرنا تبیّن انه لا حاجة الی بناء الجواز علی کون الامر لطلب الطبیعة، بل لو قلنا انه لطلب الفرد او صرح الامر بطلب الفرد ثبت المطلوب لا لانّ الفرد الغیر المعین ایضاً کلی، بل لان المفروض لما کان هو «**وجود الطبیعة فی الخارج**» کان هو المطلوب فی الحقیقة، لان المفروض عدم مدخلیة خصوصیّة معینّة فی الخارج المطلوب و الخصوصیّة الغیر المعینّة لا یعقل مدخلیتها فی المطلوب بحیث لا یکون الطبیعة لا بشرط مطلوبة و مورداً

للمصلحة، الا بعد ملاحظة تشخصها فی ضمن فردما و هو ظاهر.[۱]

فالخصوصية مطلقاً غير داخلة فی المطلوب، فتصريح الامر به محمول امّا علی مجرد التسامح فی التعبير كما لا يفرقون بين قوله: اشتر اللحم، و قوله: اشترلحماً، و اما علی بيان مقدّمة الواجب الذی يتحقّق فی ضمنها و علی ای تقدير المتعلق بفرد ما و ان اختص بالافراد الغير المحرّمة نظراً الی خلال الامر الی الاذن فی جميع مصاديقه، الّا ان الفرد المحرم لا يخرج عن كونه محصّلاً لامتثال الطبيعة التی هی المطلوبة بالاصالة و به يجاب عما يقال علی تقدير تعلق الامر بالطبيعة: ان الفرد اذا كان مقدمة يتصف بالوجوب فلا يجوز اتصافه بالحرمة.

الثانی ـ انه لو لم يجز الاجتماع لم يقع نظيره، فوقوع نظيره دليل علی جواز نفسه و الّا لم يكن نظيراً. امّا وقوع نظيره ففی الموارد التی نهی الشارع عن بعض افراد العبادة نهياً تنزيهياً كالصلوة فی الحمام و الصلوة فی مظانّ الغصب و مواضع التهمة، فان النهی التنزيهی كالتحريمی فی مضادته مع الوجوب فاجتماع الاول معه يدل علی جواز اجتماع الثانی.

فان قلت: ان الكراهة فی العبادات بمعنی قلة الثواب، قلنا:

اولاً ـ ليس الكلام فی لفظ الكراهة بل الكلام فی مدلول النهی التنزيهی الذی هو طلب الترك.

و ثانياً ـ انا ننقل الكلام فيما يقطع فيه بالكراهة الاصطلاحية كالمثال الثانی و الثالث، فان التصرف فيما يظن غصبيته مكروه بالمعنی الاصطلاحی،

۱ـ انظر: مطارح الانظار: ص ۱۴۶ ـ حاشية الكفاية: للعلامة الطباطبائی ره.

اذ لاریب فی استحباب ترکه اذ کما ان العقل و النقل لطابقا علی طلب ترک الغصب، فکذلک تطابقا علی طلب ترک المظنون الغصبیة و ان کان الطلب فی الاول الزامیاً، و فی الثانی تنزیهیاً و کذا الکون فی مواضع التهمة.

و ثالثاً ـ ان قلّة الثواب بنفسها لیس مدلولاً للنهی قطعاً، فلابد من حمل النهی علی الارشاد، فیکون قلّة الثواب علةً للنهی، و هذا یوجب ان یکون کل قلیل الثواب منهیا عنه بالنهی الارشادی لیترکه الانسان الی غیره، سواء کان من جنسه‌ام من غیر جنسه، لان هذا المعنی موجود فیه فان العقل حاکم فی قلیل الثواب علی وجه الارشاد بالعدول الی ما هو افضل منه، و کذلک الشرع، و لذا لو استرشدناه لارشدنا بمثل هذا الخطاب الوارد فیما نهی عنه ابتداءً.

و مما ذکرنا یعرف الجواب عمّا یقال فی توجیه ارادة قلة الثواب و دفع ما اورد علی هذا الجواب من لزوم کون کل مفضول من الافراد مکروهاً بالنسبة الی الفاضل، انه لیس المراد اقلیة ثوابها بالنظر الی غیرها، بل المراد کونها اقل ثوابا بالنظر الی ما اعد من الثواب لتلک العبادة فی حد ذاتها، فقد یجیئی هنا ما یوجب مزید ثوابها علی ذلک، کما فی الصلوة فی المسجد و الجماعة، و قد یجیئی هنا ما ینقض عنه کالصلوة فی الحمام، فالغرض اخلاء الفعل عن تلک المنقصة بان: یترک الفعل المشتمل علیها و یأتی بالخالی عنها و توضیح دفع هذا و غیره ـ مما ذکرنا ـ من ان المرجوحیة من جهة لاینافی رجحانه فی حد ذاته فحیث لا یوازی مرجوحیة المکروه رجحان الواجب فغایة الامران یحصل هنا نقص فی الثواب الواجب.

ان المراد من الراجحية و المرجوحية، امّا كون الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك، و امّا كونه متعلق الارادة النفسانية فعلاً او تركاً، و امّا كونه حسناً ذا مصلحة مرجحة لفعله فی نظر العقلاء، فان اريد الاوّل و الثانی فمع انه لا معنی للقول: بان مرجوحية المكروه لاتوازی رجحان الطبيعة فان طلب الترك و ارادته فی ایّ مرتبة كان من الضعف، تضاد طلب الفعل و ارادته فی ایّ مرتبة كان من القوّة، يرد عليه: ان الرجحان و المرجوحية بهذا المعنی لا يجوزان يتعلّقا بشيئی واحد شخصی من جهة علی مذهب المجيب.

و ان اريد المعنی الثالث فمع انّه لا معنی لاجتماع نفس الحسن و القبح فی شيئی واحد الّا علی القول بذاتيهما، بل المجتمع هی جهتا الحسن و القبح لانفسهما علی ما استدل به المجيب فی منع اجتماع الواجب والحرام.

يرد عليه: ان مقتضی الحكمة النهی عن هذا الفرد لاحسنه متدارك بفرد آخر بخلاف القبح الموجود فيه فتأمل.

مع ان القبح المغلوب فی جنب الحسن لا يصير منشأ لنقص الثواب اذ لواريد بالثواب ما اعد لامتثال نفس الواجب مع قطع النظر عن خصوصية اخری، فلاشك فی حصوله باتيان الفرد المكروه، اذ المفروض صحته باعتراف المجيب.

و ان اريد به الثواب المعدّ لفعل الصلوة مع قطع النظر عن خصوصية كونها فی الحمّام او البيت و ان زاد علی ثواب امتثال الواجب.

ففيه ان الحسن الموجب لهذا المقدار الزايد علی ثواب الواجب، لابد و ان يصير منشأ لامر استحبابی كما ان الحسن الزائد الموجود فی الصلوة فی

المسجد صار موجباً لامر استحبابی، فلابد ان یکون الصلوة البیت مستحبة لا ان یکون الصلوة فی الحمام مکروهة.

و ربما یتفصی عن العبادات: بانها مکروهة للغیر بمعنی ان المطلوب ترکها للتوصّل الی الفرد الارجح.

و حیث ان المتّصف بالوجوب من المقدمة لیس الّا المقدمة الموصلة، فالفرد الموجود المرجوح فی الخارج لا یقع علی وجه مطلوبیة الترک لعدم حصول الاتصال معه لان المفروض استحالة وجود الفرد الاخر معه، فالفرد المکروه لا یقع فی الخارج الا غیر متصف بمطلوبیة الترک.

و فیه ـ مع انه یرد علیه الاجوبة الثلثة المتقدّمة ـ ان عدم وقوع الفرد المکروه علی صفة النقص و المرجوحیة خلاف اتفاق العلماء.

ثم انه ربما یجاب عن کراهة العبادات: بان المراد منها کونها مرجوحة بالاضافة الی الفرد الاخر و هذا لاینافی رجحانها فی نفسها کما ذکره فی «تمهید القواعد.»

و یرد علیه بعض ما تقدم سابقا او جمیعه فلاحظ و تامّل.

و قد اعترف بعض المعاصرین برجوع هذا الجواب الی الجواب السابق و هو قلة الثواب. ثم انه ربما یجاب عن توجیه الکراهة فی العبادات بما تقدم: بان التوجیه غیر جار فیما لا بدل له من العبادات المکروهة کالصوم فی السفر والتطوع فی وقت الاوقات المکروهة.

و فیه: ان تلک العبادات کما لا یستقیم توجیه المانعین فیها کذلک لا یستقیم الحکم بکراهتها الاصطلاحیة علی مذهب المجوزین فان اجتماع

الامر العینی و النهی محال اتفاقاً.

ثم انّه کما یقع النقض بالعبادات المکروهة کذلک یقع بالفرد المستحب من الواجب کالصلوة فی المسجد و غیرها، مما تعلّق الامر الاستحبابی لفرد من الطبیعة الواجبة کالمثال المذکور، او بطبیعة اخری یتحّد معها فی الوجود الخارجی کالصلوة فی لباس اجابة لالتماس مومن فی استعماله، و السجود علی تربة کذلک، و حکم الشارع باجزاء فی واحد من المستحب والواجب کالغسل الواحد المجزی عن الجنابة والجمعة.

الثالث ـ ان العقلاء یعدون من أتی بالمامور به فی ضمن الفرد المحرم مطیعاً، کما اذا امر بالخیاطة او المشی و نهاه عن الدخول فی مکان فخاط الثوب او مشی فی ذلک المکان. فحکم العقلاء بالاطاعة و استحقاق المدح علی الفرد المامور به و استحقاق العقاب علی مخالفة النهی شاهد علی حکم العقل بعدم الامتناع.

لکن الانصاف ان هذا الدلیل یرجع الی مجرد الدعوی، اذ للمانع ان یمنع حکم العقلاء بالاطاعة و کیف یحکمون بها، مع انه عند ارادة ایجاد المامور به نهاه عن ذلک الایجاد فکیف یتحقق الاطاعة بنفس المعصیة، و کان من یحکم من العرف بالاطاعة یشتبه علیه الا و یختلط علیه سقوط الامر بالاطاعة فظنه مطیعاً.

و امّا النقض بالافراد المستحبة من الواجب فهو ایضاً فی غیر محله. امّا اجمالاً فلا نتقاض ذلک باجتماع التخییر الشرعی مع الاستحباب مع ان التخییر الشرعی لا یجتمع مع الحرمة اجماعاً، فعلم ان مقایسة الاستحباب بالحرمة و

الاستدال على جواز اجتماعها بجواز اجتماعه فاسد.

و امّا تفصيلاً فنقول: اما حكم الشارع با جزاء الفرد الواحد عن الواجب والمستحب فهو ليس من باب اجتماع الحكمين المتضادين، و انما حكم الشارع بسقوط الامر الاستحبابى بفعل الواجب كما قيل باجزاء قضاء الفريضة عن تحية المسجد و كفاية قضاء الصوم فى صوم الايام المسنونة و غسل الجنابة عن الجمعة و غيرها، فليس هناك موجود خارجى متصف بالوجوب و الاستحباب و دعواه ليس الّا عين المتنازع، مع ان الموصوف بالوجوب و الموصوف بالاستحباب اما ان يكونا متحدى المفهوم فيرجع الامر الى استحباب ايجاده ما يحدث سبباً لوجوبه فاذا حدث السبب اتصف الفعل بالوجوب نظير الوضوء فلا يجوز تكرار الفعل لامتثال الواجب و المستحب و يكون اتصافه بالوجوب و الاستحباب فى زمانين.

و امّا الى وجوب ايجاد هذه الطبيعة مرّة و استحباب ايجادها مرّة اخرى، فلا يعقل حينئذ تداخل الواجب والمستحب لان المفروض لما كان اتحاد مفهومهما فلا تغاير بينهما الّا بالوجود الخارجى فلا يمكن اتحاد هما فيه ايضاً، فاذا اكتفى الشارع بالمرة الاولى لم يتصف بالاستحباب بل كان سقوط الامر الاستحبابى كما ذكرنا و ان كانا متعددين بحسب المفهوم.

فامّا أن يفرضا طبيعتين متبائنتين تبائناً كلياً، امّا لاختلافهما فى الآثار و امّا الاخذنية الغاية فى كل منهما على سبيل الاستقلال بان غسل الجنابة ما كان لمحض رفع ذلك الحدث لا غير و غسل الجمعة ايضاً ما كان لمجرد النظافة فى الجمعة، و حينئذ فلا يعقل التداخل ايضاً الا على ما ذكرنا من سقوط الامر

الاستحبابی باتیان الواجب.

و امّا ان یکونان متبائنین تبایناً جزئیاً بمعنی جواز اجتماعهما فی موجود واحد، فنقول: ان هذا التغائر لیس الّا باعتبار النیة: بان یکون الغسل لقصد تنظف الجمعة مستحباً سواء نوی معه شیئی آخر ام لا، فیکون الغسل لقصد رفع الجنابة واجباً سواء قصد معه شیئی آخر ام لا فیکون صورة قصد الامرین مجمعاً للعنوانین.

و حینئذ فیمکن ان یقال ان مادةَ الاجتماع لیست متصفة بالاستحباب اِلّا انّها لما اشتملت علی الجهة الموجبة للاستحباب لو لاجهة الوجوب تاکد بذلک مصلحة الوجوب فیکون هذا الفرد آزید ثواباً لاشتماله علی جهة توجب الاستحباب لو لا الوجوب فان جهة الاستحباب لا تعارض جهة الوجوب لان جهة الوجوب توجب للمنع من الترک وجهة الاستحباب لا توجبه لا انّها توجب الاذن فی الترک ـ فتامّل ـ لجواز ان یقال انّه یوجب الاذن فی الترک و لذا یزول الاستحباب الذاتی کالا باحة الذاتیة بالوجوب العرضی، و من هنا یظهر الجواب عن التفصی بمثل الصلوة فی مکان خاص اجابة لمؤمن فانّا نمنع اتّصافه بالاستحباب و اِنّما هو واجد لمصلحة المستحب فیتاکد بذلک مصلحة الوجوب و یصیر اختیار هذا الفرد موجباً لثواب زاید.

و امّا الصلوة فی المسجد فان ورد استحبابها علی غیر وجه الامر فلا مانع من حمله علی کونه افضل الفردین و لیس هنا استحباب مصطلح حتی تنافی الوجوب و ان ورد علی وجه الامر، فامّا اَنْ یحمل الامر علی الارشاد لبیان

زیادة الفضیلة فلا استحباب و انما هی هدایة الی الفرد الاکمل من افراد الواجب و الفرق بینهما و بین الصلوة فی البیت مع انها ایضا اکمل من الصلوة فی الحمام، و لا یقال لها المستحب اذ الصلوة فی المسجد مشتملة علی عنوان مستحب لو لا ایجاد مع الواجب فی الوجود نظیر ما سمعته فی مجمع عنوانین یکون بینهما عموم من وجه کما انّ الصلوة فی الحمام مشتملة علی عنوان مکروه لو لا رجحان الفعل المتحد معه فی الوجود، فالمراد بالافراد المستحبة ما انضمّ الیها عنوانات موجبة للاستحباب لو لم تتّحد مع الواجب فی الوجود الخارجی و معنی استحبابها وجود عنوان المستحب فیها المقتضی لاستحبابها لو لا اتحادها مع العنوان المقتضی لعدم جواز الترک لا الی بدل.

و مما ذکر یعلم الحال فی توجیه العبادة المکروهة و امّا العبادة الغیر الجامعة لعنوان متصف بالاستحباب او الکراهة ـ لو خلّی و طبعه ـ کالصلوة فی البیت فهو لا یتصف باحدیهما و حیث انّها معنونة بعنوانات خالیة عن الراجحیة والمرجوحیة صح اتصافها بالاباحة بمعنی انّ العنوانات المتصادقة معها مباحة نظیر اتصافها بالاستحباب و الکراهة.

هذا فیما له بدل و اما ما لا بدل له من العبادات المکروهة فان لم یقم دلیل علی صحتها حکم بکون النهی ارشادیاً لادراک مصلحة عنوان مجامع مع ترکها ارجح من نفس العبادة، و لا ینافی ذلک برجحان العبادة لعدم المانع من اتصاف امرین متضادین بالاستحباب بل جل المستحبات من المتضادات، فالمکلف فی کل زمان مخیر فی اتیان ایّهما شاء.

نعم لو کان بعضها افضل استحب ترجیحه لکن لو عدل عنه الی المفضول

وقع مستحباً و لا ينافی ذلک ما تقدم منا من ان مزاحمة الواجب الأهّم لغير الأهّم يوجب عدم وقوع غير الاهّم لو اوجده لأنّ الاهمّية هناک يعنی فی الواجبين ملتزمة، و هنا مرجحة بمعنی: انّها حاكمة حكماً وضعياً افضلية الأهّم و مزيتّه علی غيره، و لا يُحَدث منها طلب تعيينی نَدبّی للأهّم حتی يمنع بقاء طلب غيره الّا علی مذهب من جوز طلب احد الضدّين علی تقدير المعصية بالاخر، و اما ان يحمل الامر فيها علی الاستحباب و إنشاء الطلب الغير البالغ حد الالزام مِنْ حيث ملاحظة الشارع تخيير المكلف و ترخيصه فی الامتثال بين هذا الفرد و تركه المجامع لفعل البدل لا بملاحظة تخييره بين فعل هذا الشيئی و تركه راساً، لان هذا التخيير قد ارتفع بثبوت الوجوب التخييری.

و توضيح ذلک ان الآمر قد يلاحظ المكلف من حيث انه مختار فی فعل شيئی و تركه المطلق فيكلفه إلزاماً او ندباً بترجيح الفعل علی تركه المطلق فيصير واجبا عينّياً او مستحباً كذلک.

و قد يلاحظ من حيث انه مختار فی فعل امور متعددة و تركها راساً فيامره وجوباً او استحباباً ترجيح فعلها علی تركها علی سبيل التخيير فيها فيكون مرجوحاً بالنسبة الی ترک الجميع و باقياً علی اختياره و العمل بمقتضی هواه و دواعيه النفسانية بالنسبة الی ترجيح بعضها علی بعض، ثم قد يعرضه بملاحظة هذا الاختيار طلب ترجيح بعضها علی بعض علی غير وجه الالزام اذا طلبه علی وجه الالزام يخرج الفرد الآخر عن الجواز، فالاستحباب العينی علی هذا الوجه عارض لبعض تلک الامور من حيث جواز فعلها و تركها الناشی عن الوجوب التخييری.

و الحاصل ان التضاد بين الوجوب و الاستحباب باعتبار كون الطلب فی احد هما على وجه يمنع من الخلاف و فی الآخر على وجه لايمنع منه، فاذا فرض ان الخلاف الممنوع منه فی الواجب هو تركه فمع ترك بدله فان طلب الفعل على وجه لا يمنع من هذا الخلاف فهو مستحيل الاجتماع مع الطلب الاول.

و امّا اذا طلب الفعل على وجه لا يمنع من تركه الى بدله فهذا لا ينافی الوجوب، فالوجوب عارض له بالاضافة الى تركه لا الى بدل و الاستحباب عارض له بالاضافة الى تركه الى بدل و لاتضاد بينهما، لان الوجوب التخييری ماخوذ فيه جواز الفعل و الترك الى البدل و هذا الجواز قد يكون فی ضمن الطلب و قد يكون فی ضمن الرخصة على وجه تساوی الطرفين، فالوجوب باعتبار الترك المتّصف بعدم الجواز و هوالترك لا الى بدل و الاستحباب باعتبار الترك المتصف بالجواز و هو الترك الى بدل و من هذا يعلم عدم جواز اجتماع الوجوب التخييری مع الحرمة، لانها متضادة لجواز الفعل المأخوذ فی الواجب التخييری.

والحاصل ان مضادّة الاستحباب مع الوجوب لماكان من حيث ان الطلب على وجه المنع من الترك يضادّ الطلب على وجه عدم المنع منه، و كان الواجب التخييری غير ممنوع الترك فی الجملة، صح اجتماعه مع الاستحباب.

و اما مضادّة الحرمة للوجوب فهی باعتبار ان الطلب طلب الفعل بای وجه كان يضاد طلب الترك فلا يجتمع الحرمة مع الوجوب التخييری.

و من هنا علم ان الكراهة المصطلحة لا يجتمع مع الوجوب التخييرى ايضاً، إلّا اَن يكون النهى ارشادياً لارائة طريق التجنّب عن منقصة عنوان متحد مع الواجب التخييرى فى الوجود كما تقدّم فى الفرد المكروه من العبادة.

و امّا الجواب عن الوجه الاول فابداء المانع و هو ان الامر بايجاد الطبيعة و ان لم يكن امر بالفرد المحرّم و لا اذناً فيه، حتى يضاد المنع الثابت من النهى، الا انه يستلزمه عقلاً لاَنّ ايجاد الفرد الّذى هو عين ايجاد الطبيعة لابد ان يكون مأخوذاً فيه من قبل الآمر، اذ لا يعقل الامر مع عدم الاذن فيما يسمى امتثالا، فالعقل يحكم بعد الامر بالطبيعة مع فرض اطلاقها و عدم تقييد فى نظر الآمر بفرد خاص بتخيير المكلف فى امتثال الطبيعة بين الايجادات، فكل منها ماذون فيه بحكم العقل من طرف الآمر و هو مستقلّ برضا الآمر بكل منها و لو من حيث كونه مصداقاً و المامور به و الرضا به ولد من الحيثيّة المذكورة يضادّ بل يناقض المنع عنه و عدم الرضا به و لو من حيث كونه مصداقاً للمنهى عنه، اذ لا يعتبر فى استحالة اجتماع الضدين كونه من حيثية واحدة فان هذا محال آخر غير اصل الاجتماع.

والحاصل: انّ الوجوب المتعلّق بالطبيعة و ان لم يعرض للفرد الخاص الا انه قد عرض له بواسطة رضاء من الآمر يضادّ عدم الرضا به بل مناقضه.

و قد يقرر المانع بوجوه اخر:

احدها ـ اَنّ متعلّق الوجوب والتحريم هو ايجاد الفعل و ترك ايجاده و

الطبیعتان المفروضتان متّحدتان بحسب الوجود فی المقام فیتحد متعلق الوجوب والتحریم فیلزم اجتماع الضدین.

و فیه: انه لا یلزم من تعلق الوجوب والتحریم بالطبیعتین اجتماعهما فی مجمع تلک الطبیعتین، کیف و لو کان کذلک للزم اجتماع وجوب التعیین والتحریم فی مادة الاجتماع فالحکم المتعلّق بالطبیعة و هو الوجوب التعیینی لا یسری الی الفرد الخاص قطعاً.

فالکلام فی انه هل یلزم من اجتماع وجوب الطبیعة تعییناً اذن فی حصول کل فرد یضاد المنع عنه‌ام لا، فالمهم اثبات دلالة ایجاب الطبیعة المطلقة علی الرضا بکل ما یعدّ امتثالاً لها.

الثانی ـ اَنّ الاحکام الشرعیة إنّما یتعلّق بالطبائع من حیث وجودها فی ضمن افرادها فالحکم علی الماهیة انما یرجع الی الحکم الی افرادها کما نصّوا علیه فی تقریر دلیل الحکمة لارجاع الفرد المحلّی باللام الی العموم، فصرّحوا بأنّ الطبیعةَ من حیث هی لا یصح ان یراد من المفرد المعرف اذا تَعلق به احد الاحکام فی الشرع، کیف و من المقرر ان القضیة الطبیعیة غیر معتبرة فی شیئی من العلوم، اذ المقصود من المعرفة ما وُجِدَ او یُوجَدُ فی الخارج و لا یُستفاد من القضیة الطبیعیة حال الطبیعة فی الخارج اصلاً و لو علی سبیل الجزئیة، و لذا لم یتوهّم احد ارجاع القضیة الطبیعیة الی الجزئیة کما ارجعوا المهملة الیها. و لیس المقصود من ذلک تعلق الحکم بالافراد ابتداء، بل المدعی تعلق الحکم بالطبیعة من حیث حصولها فی ضمن الافراد کما فی تعریف البیع فی نحو قولک: **البیع حلال**، فان المراد به تعریف الطبیعة علی ما

هو ظاهر اللفظ، لكن لا من حيث هی بل من حيث حصولها فی ضمن الافراد، و انما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو فی الحقيقة قضية مهملة إلّا انّه فی الحقيقة يرجع الی العموم بدليل الحكمة و ليس المراء بتعريف الجنس فی الغالب إلّا ذلك، دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث [هی] كما فی القضية الطبيعية فی نحو قولك: «الرجل خير من المرئة» فانّ ذلك لا يفيد إلّا حكم تلك الجهة من غير أنْ يفيد حكم الافراد الّا ان ذلك غير متداول فی مخاطبات العرفية ايضاً بل الملحوظ عندهم فی الغالب بيان حكم الافراد.

اذا تمهّد ذلك فنقول: انّ كلاً من المهيتين المفروضتين ان تعلق به الامر و النهی من حيث هی، من دون ملاحظة الافراد كلاً او بعضاً امكن القول فی مادة الاجتماع، بحصول الانقياد من جهة و العصيان من جهة اخری، إلّا أن تعلق الامر بالطبيعة من حيث حصولها فی ضمن الافراد علی العموم البدلی، و تَعلّق النهی من حيث حصولها فی ضمن الافراد علی سبيل العموم الاستغراقی، و يلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوباً فعله و تركه معاً.

و فيه: انه ان أُريدَ انّ الحكم متعلق ابتداء بالافراد علی سبيل البدلية او الشمول فهو ممنوع، و قد اعترف به المستدّل فی صريح قوله و ليس المقصود من ذلك تعلق الحكم بالفرد ابتداء، و إنْ اريد تعلّقُه بها بحسب المآل و المرجع، حيث ان الحكم متعلّق بالطبيعة باعتبار حصولها فی ضمن الافراد كما يدلّ عليه ظاهر قوله: «**الحكم علی الطبيعة انما ترجع علی الحكم الی افرادها**» فهو ايضاً ممنوع، اذ لا يلزم عقلاً من تعلق الوجوب بالطبيعة تعلقه

بالفرد اصلاً بل لو كان كذلك لكان كل فرد واجباً عينّياً، و توّهم ان الواجب العينى حينئذ هو فردما لاكل فرد مدفوع بان الحكم على فرد ما باعتبار تحققه فى الخارج فيرجع الامر بالاخرة الى تعلق الوجوب بالافراد الخارجية، و امّا ما ذكروا فى تقرير دليل الحكمة فمع انه لم يظهر كونه من كلام القائلين بتعلق الاحكام بالطبائع، انما ذكروا فى الاحكام الشرعية المتعلقة بالطبيعة القابلة ثبوتها لافرادها كلاً او بعضاً ابتداء او على وجه السراية مثل قوله: «**اَحلَّ اللّه البيعَ**»[1] و قوله: **اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسّه شيئى**»[2] و نحو ذلك ليرجع ثبوت الحكم للطبيعة الى ثبوته لجميع افرادها على وجه الاستغراق.

و اما الحكم الطلبى مثل الوجوب و الندب فهو انّما يتعلق بالطبيعة ابتداء بمقتضى ظاهر اللفظ و اعتراف الخصم، و لا داعى الى ارجاعه الى ثبوت الحكم للافراد و لا يعقل سرايته منها اليها.

نعم يلزم من ثبوت ذلك الحكم اعنى الوجوب العينى للطبيعة حكم اخر بحكم العقل و هو تخيير المكلف فى الامتثال باتيان اى فرد شاء لصدق الطبيعة.

و اما ما ذكر من ان القضايا الطبيعية غير معتبر فى العلوم فلا ربط له بما نحن فيه.

اما اولاً ـ فلان المراد من تلك القضايا هى ما تضمن اثبات المحمول للموضوع لا انشاء حكم لموضوع فان مثل الامر و النهى ليس من القضايا فى

---

۱ – البقرة: ۲۷۵

۲ – الوسائل: ۱/۱۱۷ مستدرک الوسائل: ۱/۱۹۸

اصطلاحهم قطعا.

و اما ثانياً ـ فلان معنى عدم اعتبارها فى العلوم انها لا تنفع فى الاقيسة الموصلة الى النتائج لا انّها لا تنفع فى مقام اصلاً.

و اما ثالثاً ـ فلان عدم نفعها فى الاقيسة على ما ذكره بعضهم انّما هو لسكوتها عن حال الموجودات الخارجية، و حينئذ فاذا كان انشاء حكم للطبيعة ينفع فى معرفة احكام جميع افرادها الخارجية فكيف لا يعتبر مثل هذه القضية الطبيعية.

والحاصل ان جميع الاحكام الشرعية وضعت و ثبتت لافادة احوال الموجودات الخارجية و ما من حكم على طبيعة الاونعرف منه احوال افرادها الموجودة فى الخارج، لكن الحكم قد يسرى من الطبيعة الى كل فرد كما يسرى الحلاوة الثابتة للتمر فى قولنا: التمر حلو الى كل من افراده؛ و قد لا يكون كذلك كما فى طلب الطبيعة وجوباً اوندباً فانه لا يسرى الى كل مرتبة، نعم يفهم منه احوال الافراد من حيث كونها مرضية للطالب و محصلة لمطلوبه.

ثم ان الاحكام السارية الى الافراد قد يكون سارية بالفعل كما فى النجاسة و الطهارة الثابتتين لطبيعتى الكلب و الغنم، و قد يكون قابلة للسراية بمعنى: ان الطبيعة ـ لو خليت و نفسها ـ كانت متّصفة بهذه الصفة اينما وجدت كما فى الحكم على المباحات بالاباحة فان الاباحة سارية الى الافراد من حيث الذات فلا ينافى عروض الحرمة لها لاجل عارض بحيث لا يبقى الاباحة الفعلية، و هذا القسم اشبه شيئى بقولنا: الرجل خير من المرئة و نحو

هذه القضية غير داخلة فی القضايا الطبيعية عندهم لان المراد بها اما مثل قولنا: الانسان نوع و الحيوان جنس، حكم على الطبيعة مع قطع النظر عن الوجود الذهنی او الخارجی.

و قد يحتج لامتناع اجتماع الامر و النهی بان الاوامر و النواهی مبتنية على المصالح و المفاسد فلا يجتمعان فی شیئ الامع اجتماع المصلحة و المفسدة فيه، و اذا اجتمعا فامّا ان يغلب احدهما فاللازم تحقّق مقتضاها، و اما يتساويان فيكون الفعل مباحاً.

و فيه مع ابتنائه على مذهب العدلية ـ فلا تنفع على الاشاعرة ـ و على ان الامر و النهی يتوّقفان على المصلحة و المفسدة الملزمتين فی المامور به و المنهی عنه، و لا يكفی وجود المصلحة فی نفس الامر و النهی كما يراه بعض العدلية.

و ليس ببعيد كل البعيد انه لا بأس بالتزام اجتماع المصلحة و المفسدة فی مادة الاجتماع، اما مع غلبة جهة المفسدة فلا يلزم من ذلك الاّ قبح الامر بخصوص مادة الاجتماع، و امّا الامر بالكلی الواجد لتلك المصلحة فلا قبح فيه.

و دعوى انه يجب على الآمر ان يخصص الامر بالطبيعة المقيدة بكونها فی ضمن غير الفرد المحرم، ممنوعة.

و امّا لا مع غلبة جهة المفسدة فيكون الفرد المحرم مشتملاً على مفسدة، لكن لو دار الامر بينها و بين فوات مصلحة الوقت قدم ارتكاب تلك المفسدة، لاحراز تلك المصلحة فمرجوحية الفرد المحرم بالنسبة الى الاخر و

النهی عنه للتحرز عن تلک المفسدة مع احراز تلک المصلحة بالفرد الاخر.

ثم ان مقتضی الاستدلال بهذا الوجه دوران الامتناع مدار اجتماع المصلحة و المفسدة و لو لم یکن هنا نهی فعلی، فلو ارتفع النهی الفعلی لجهل او نسیان لم یرتفع الامتناع بناء علی عدم تغیّر المصلحة و المفسدة بمجرد الجهل بالحکم بسیطاً او مرکباً او بمجرد نسیانه او نسیان الموضوع و ان لم یتوجه الخطاب الیه حینئذ، لکونه معذوراً مع ان الظاهر من کلمات المانعین اختصاص المنع بصورة وجود النهی فعلاً.

توضیح المطلب ان امتناع الاجتماع لا یخلو من ان یناط بامور ثلثة:

احدها ـ اجتماع المصلحة و المفسدة والحسن و القبح فی شیئی واحد فیکون الوجه فی عدم اجتماع وجوب الصلوة مع حرمة الغصب حسن الصلوة و قبح الغصب واللازم من هذا امتناع الاجتماع و لو کم یکن هنا تحریم فعلی کما فی حق الصبی القریب من البلوغ بشهر او انقص بناء علی استقلال العقاب لقبح الظلم منه و ان لم یحرم علیه شرعاً، بناء علی ما ذهب الیه بعض من ان قبح الفعل لحسنه لا یوجب الامر و النهی.

الثانی ـ اجتماع طلب الفعل الصادر من الامر بالنسبة الی الطبیعة المطلقة مع طلب الترک الصادر منه لطبیعة اخری متصادقة مع الاولی فی الجملة، واللازم امتناع الاجتماع اینما وجد الحکم الواقعی و هو: الطلب الصادرمن الآمر و ان جهله المکلف بسیطاً او مرکباً لعذر اولی له اونسیه کذلک، لان ارتفاع تنجز لحکم لا یوجب ارتفاع الحکم الواقعی، و لهذا اتفقت الامامیة علی عدم تبدّل الحکم الواقعی الاولی بالاجتهاد ـ بل اتفقت الکل علی عدم

تبدل الحكم بالجهل المركب او النسيان، و اين كان صاحب العذر معذوراً غير مؤاخذ فی ترک العمل علی مقتضاه. فاذا فرضنا ان الارتماس حرام علی الصائم وادی اجتهاد المجتهد الی عدم حرمته او نسيه ناس او جهل به جاهل لتقصير فارتمس فی غسل الجنابة لم يكن هذا الغسل صحيحاً فی نفس الامر و وجب اعادته عند انكشاف الحرمة و العلم بخطاء السابق.

الثالث ـ اجتماع الاطاعة و المعصية بان يكون المحال هو تحقق الاطاعة و المعصية فی موجود واحد، فاذا انتفت المعصية و لو لعذر فلا مانع عن تحقق الاطاعة بالمامور به و ان بقی التحريم و القبح الواقعيان و كان هذا اوفق بفتاوی المانعين، و حينئذ يمكن ان يقال عليهم: انه اذا لم يكن عندكم مانع من اجتماع طلبی الفعل و الترک فی الواقع فيجوز ان يتحقق اطاعة الامر بغسل الجنابة بالارتماس نهی عنه الشارع واقعاً و لم يتبدل حكمه بالنسيان و ان كان الناسی غير مؤاخذ فایّ مانع من تحققها بالارتماس عمداً مع وصف كونه معصيةً فتأمل.

[فائدة ٩]

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

فى بيان معنى الكراهة و الاستحباب و الاباحة فى العبادات

لاريب فى ثبوت العبادات المكروهة بين العبادات، و لاريب ايضاً و لاخلاف فى صحتها، فيحصل الاشكال المشهور فى اجتماع طلب الفعل الذى هو لازم صحة العبادة مع طلب تركه الذى هو مفاد الكراهة التى هى احد احكام الخمسة المتضادّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و قد وقع الاشكال بوجوه:

الاوّل ـ ما اشتهر بينهم من انّ المراد بالكراهة: «قلة الثواب» فمعنى كراهة الصلوة فى الحمّام كونها اقّل ثواباً من الصلوة فى مكان اخر.

و أُورِدَ عليه بانّ اللازم جواز اتّصاف اغلب افراد الصلوة بالكراهة نظراً الى كونها اقل ثواباً من الفرد الا على، و قد اشتهر دفع هذا الايراد: بان المراد ليس كونها اقّل ثواباً بالنسبة الى غيرها، بل المقصود كونها اقّل ثواباً بالنظر الى ما اعد لتلك العبادة فى حدّ ذاتها.

فقد يجيئى منها ما يوجب مزيد ثوابها على ذلك كما فى الصلوة فى المسجد و الجماعة و نحو هما، و قد يجيئى ما ينقص عنه كالصلوة فى

الحمام.

والمباح ما لا يكون فيه زيادة و لا نقيصة كالصلوة فى البيت، فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض كمرجوحية كذلك و مساواته لاينافى بوجه من الوجوه وجوب الفعل، و رجحان فعله على تركه رجحاناً مانعاً من النقيض.

اقول: هذا الجواب و ان اشتهر الّا انه لايخلو عن نظر:

امّا اوّلاً ـ فَلاَنّ المرادَ بالعبادة فى حد ذاتها التى اعدّ لها ثواب ان كان هوالقدر المشترك بين جميع الافراد التى منها الفرد المكروه، فلا ريب ان المعدّله من الثواب هو المقدار الاقلّ الموجود فى ضمن الجميع، اذ المعدّ لاعدّ الفرد المكروه نحو الصلوة فى البيت لم يعدّ القدر المشترك، بل بصنف خاص منه، و دعوى انه بعينه معدّ لهذا الفرد المكروه من حيث تحقّق الطبيعة فى ضمنه الّا انّ الخصوصية اوجب نقصاً فيه ـ مَدفوعة: بان مرجع ذلك الى تخصيص الثواب بالخالى عن تلك الخصوصية فيكون المعدّ للقدر المشترك هو الاقل الموجود فى الكل لان الصفة اللاحقة للقدر المشترك لابُد ان توجَد فى كل فرد منه. و اَضْعَفُ من ذلك دعوى استناد النقص الى مزاحمة ثواب القدر المشترك بمرجوحية حاصلة فى الخصوصية اوجبت نقص الثواب، و ذلك لان الخصوصية بنفسها كالزمان والمكان والحال و نحوها لا يكون محلاً للمرجوحية، لانها من مشخصات الطبيعة و ليست من الامور المستقلة.

اللّهم إلّا اَنْ تلزم بان المرجوحية خصوصية ناشية عن اتحاد طبيعة اخرى مرجوحة مع طبيعة العبادة فى الوجود، فيكون النقص الحاصل فى هذا الفرد

حاصلاً من مزاحمة العبادة لها.

و يرد عليه حينئذ ان ذلك لا يوجب نقص الثواب على امتثال الامر بتلك العبادة الّا اذا قلنا بما يشبه الاحتياط، و انه اذا امتثل المكلف امراً و خالف نهياً فلا يثبت له من الثواب إلّا المقدار الباقي بعد معارضته مع جزاء مخالفة ذلك بالنهي.

و مما ذكرنا يظهر ان ما يقال في دفع اصل الايراد ـ من ان لقلة الثواب مقداراً خاصاً اذا بلغه العبادة نهى عنها الشارع فنهيه كاشف عن انه بلغ مقداراً معيناً من قلة الثواب فليس كل قليل الثواب نهيا عنه ـ فاسد. ضرورة إنّا نتكلم في منشأ قلة الثواب فنقول منشأ قلّته إنْ كان نفس الخصوصية كالزمان والمكان و الحال فهذه بانفسها لا يصير منشأ للنقص عن اصل الطبيعة، بل لابد ان يلتزم ان ثواب الطبيعة في حد ذاتها هذا المقدور، فما عداه من الافراد فيها ثواب زايد و هذا لا يقتضي النهي عن هذا الفرد و إنّما يقتضي طلب سائر الافراد.

و دعوى كون ترك هذا مقدّمةً لها ـ فيُطلَب من باب المقدمة ـ يوجب رجوع اصل الايراد، فان ترك كل مفضول مقدمة لوجود الفاضل و ان كان منشأ قلة الثواب طبيعة اخرى مرجوحة انضمت الى طبيعة العبادة.

ففيه ما عرفت من ان ذلك لا يوجب نقص الثواب على امتثال الطبيعة فان الامتثال علة تامة للثواب و مجرد مخالفته لنهي اخر لا يوجب تقليل الثواب.

و اما ثانيا ـ فان المراد بالنهي على تقدير عدم الكراهة المصطلحة لا

ينبغي ان يكون إلّا الارشاد و حينئذ فان كان هذا الارشاد مطابقاً للامر الا رشادى المتعلق بالمقدمات.

ففيه: انه متحقق فى كل مفضول بالنسبة الى الفرد الفاضل، فكل مفضول مطلوب تركه عقلاً من باب الارشاد للتوصل الى فعل الفاضل و ان اريد الطلب الشرعى المقدمى، فيرجع الى طلب الترك و يتكلم فى اجتماعه مع الوجوب مع ان اللازم من ذلك استحباب ماعدا هذا الفرد، و لا يلتزم به احد و ان كان يلتزم ان ترك هذا الفرد اتّباعاً لنهى الشارع او ارشاده مستحب، فمن العجب استحباب المقدّمة و عدم استحباب ذيها.

و اما ثالثا ـ فلانه لا يتاتى هذا الجواب فيما اذا لم يكن للعبادة فرداً آخراً غير مكروه، فان طلب ترك هذا الفرد إن كان للارشاد لكونه مقدمة لفعل سائر الامور المطلوبة المتوقفة على ترك هذا الفرد، ففيه لولا انّه ربّما لم يكن له مطلوب يتوقف على تركه كالصوم اذا فرض انّه لم يتيسّر للصائم مستحب اخر يتوقف على الافطار فاللازم تقييد الكراهة بغير هذه الصورة مع انّهم لا يلتزمون به بل ربما افرط بعضهم فاثبت الكراهة للفرد مع انحصار الواجب فيه، كما اختاره الشهيد الثانى فى الوضوء بالماء المشمّس اذا انحصر الماء و وجب الوضوء به عيناً.

نعم جعل زوال الكراهة احتمالاً و كيف يجتمع هذا مع حمل مكروه العبادة مطلوب الترك ارشاداً، إلّا ان يقال انا نلتزم ان ترك المكروه الذى لابدل له متضمن لمفهوم كلى مطلوب عند الشارع، و ان كنا لا نعرفه كاصل الافطار مثلاً فى الزمان الذى يكره فيه الصوم فاذا ترك المكلف ذلك

المكروه امتثالاً لنهى الشارع فكانه قصد الامتثال بذلك المفهوم الكلى المجهول فهو بدل افضل من هذا المكروه.

و يمكن الجواب عن الايراد الاوّل: بان الفرد المكروه كما انه مشارك لسائر الافراد فى ابراء الذمة كذلك مشارك لها فى مقدار خاص من المحبوبية التى يوجب ثواباً خاصاً على القدر المشترك، الّا ان الخصوصية الناشئة عن اتّحاد مفهوم مرجوح مع بعض الافراد اوجب نقصاً فى مقدار ثواب الطبيعة لانّ مقدار الثواب يختلف باختلاف المحبوبية، و لما كانت محبوبية الطبيعة فى الفرد المكروه مشوبة بمرجوحية المفهوم المتحد معه فى الوجود، كان ثواب هذا الفرد من الطبيعة اقلّ من ثواب الفرد الذى خلّى عن مزاحمة مفهوم مرجوح، و لا يلزم من ذلك القول بما يشبه مذهب اهل الاحتياط فان ذلك انما هو فى الاعمال المتعددة من حيث الوجوه المتعدّدة من حيث التكليف و من حيث الجزاء.

و اما العمل الواحد فلا اشكال عقلاً و شرعاً فى انه يلاحظ فى مقدار الاثابة عليه من جميع جهاته و جميع المفاهيم المتصادقة فيه، و حينئذ فينحصر العبادة المكروهة فيما كان النهى عنه لوصف خارج متحد معه فى الوجود، كما يعلم انه من هذا القبيل فيحكم بصحة العبادة و ما كان ظاهر [ه] خلاف ذلك بان كان ظاهره تعلق المنهى بالذات او بالجزء، فانْ دلَّ الدليل على صحّته فينكشف بهذا عن رجوع النهى فيها الى وصف مفارق للحدّ معه فى الوجود و الا فيحكم بمقتضى الفهم بتقييد الامر المستلزم للبطلان، هذا فى العبادات الواجبة.

و اما المستحبة فلا يمكن الجزم فيها بالصحة و ان كان النهى متعلقاً بمفهوم متحد معها، لانّا لانعلم رجحان محبوبية العبادة على مرجوحية المفهوم المتّحد معها، فلعل الامر بالعكس و لعلّهما متساويان إلّا اذا انعقد الاجماع على الصحة.

و مما ذكر يظهر انّ انحصار فرد العبادة فى المكروه و صيرورته واجباً عينياً لا يخرجه عن الكراهة بهذا المعنى وفاقاً لما مرعن الشهيد الثانى ـ رضى اللّه عنه ـ فى «روض الجنان»، غاية الامر اَنَّ هذا الفرد المحبوب مع و هن محوبيته بمزاحمة ذلك المفهوم المرجوح صار معيّناً، حيث إنّه لا يوجد غيره و ليس فهم المرجوحية منحصراً فى النهى الفعلى، حتى يقال بانه بعد انتفائه فى صورة الانحصار فلا دليل على المرجوحية، لانَّ مثلَه وارد مع عدم الانحصار، فان المفروض انتفاء النهى و مع ذلك فنقول بثبوت المرجوحية المزاحمة لمحبوبية العبادة والوجه ان المرجوحية و ان كانت مستفادة من النهى إلّا اَنّ ذهاب النهى لما كان من جهة انّه لم يكف فيه هذا المقدار من المرجوحية المغلوبة بمحبوبية العبادة لا من جهة عدم المرجوحية اصلاً، فانتفائه لا يوجب انتفاء المرجوحية لكنّ هذا كلّه مبنى على كون الحسن و القبح ـ اللذين ينشاء عنهما الراجحية والمرجوحية ـ للطبائع بذاتها، و اما اذا لم يتّصف الفعل بهما الّا بعد ملاحظة جميع الوجوه و الاعتبارات، فليس للوجود الواحد بعد ملاحظة جميع خصوصياته الاحسناً لا قبح فيه او بالعكس، فنقص الثواب لا يكون الّا بتفاوت الافراد فى الثواب لا بالتنزّل عن ثواب الطبيعة.

و مما ذكرنا يعلم ان النهى محمول على الارشاد و بيان نقص الفعل عما

هو عليه ـ لو خلى و طبعه ـ و ليس طلب تركه مقدمة للفرد الاخر حتى يقال بتحقق هذا المعنى فى كل مفضول و انما هو نهى نفسى ارشادى.

و منه يعلم عدم صحة النهى عن الفرد الفاقد لرجحان اصل العبادة الّا مقدّمة لفعل ضدّه الارجح منه، و الّا فلا نقص فى اصل الفعل و هذا النهى المقدمى لا يحتاج اليه بعد ورود الامر بنفس الافضل المستلزم لطلب ترك المفضول مقدّمة، لكن المطلوب تركه مقدمة ليس مكروهاً فى العبادات و لا فى غيرها، لان المكروه مطلقاً ما كان فيه منقصة فى مقام التعبد كما فى العبادات، او فى مقام اصل الفعل كما فى غيرها، و اماما ادى فعله الى تفويت منفعة فلا يسّمى مكروهاً و ان كان نظيره فى مطلوب الترك حتى يُسّمى محرماً.

و امّا الجواب عن وجه طلب الترك فيها لابدل له فقد علم مما ذكرناه اخيراً فى ذيل الوجه الثالث م م م م م م م.[1]

١- كذا فى الاصل المخطوط

فائدة [۱۰]

فی اشتراط التكليف بالامكان

الامكان شرط فی التكليف عند العدلية بمعنی: ان الممتنع لغير الارادة لا يتعلق به طلب للادلة العقلية والنقلية و ماورد من: «ان من كذّب رؤيا كلفّه الله يوم القيامة ان يعقد شعرة و ما هو بعاقد. و من صوّر صورة حيوان كلّفه اللّه ان ينفخ فيه و ما هو بنافخ»[۱] ما اوّل بارادة التعجيز.

و اما الممتنع بالارادة فقد اختلف فيه و التحقيق ان الممتنع بالارادة انما يتعلّق به التكليف قبل الامتناع و بالامتناع يحصل المعصية او لا معنی للمعصية الّا صيرورة المأمور به ممتنعاً اذ مع بقائه علی صفة الامكان لا يسقط التكليف و لا يتحقّق المعصية ففی حال الامتناع يستحيل تعلّق التكليف به علی ان يراد فعله حال الامتناع.

۱- نقل الفريقان الحديث فی مجاميعهم و ان كانت الفاظه ـ فی الطرق المختلفة ـ مختلفة و فی متن بعضها تشويش و اضطراب لكن مفهومه فی جميع الطرق يفيد شيئاً واحداً و ما نقله الشيخ الاعظم لا ينطبق علی شيئی مما نقل فی كتب الحديث لعله رحمه الله اورده ما كان فی باله كما دأبه فی كثير من مباحثه راجع: وسائل الشيعة ۲۲۰/۱۲ ـ بحارالانوار: ۱۸۲/۵۸ ـ المحاسن: ۶۱۹/۲ ـ الخصال: ۵۳/۱ ـ صحيح البخاری ۲۴/۲ ـ مسند احمد: ۲۴۶/۱ ـ سنن البيهقی: ۲۶۸/۷ ـ المكاسب: تصوير ذوی الارواح للمصنف.

نعم يمكن تعلّق التكليف به على معنى ارادة ايجاد الفعل بعد زمان الامتناع فلو فرض استمرار الامتناع كمن القى نفسه من السطح فلا يجوز تكليفه بعدم الهُوىّ حال الهوى لان ما دلّ على قبح التكليف فى الممتنع لغير الارادة جار هنا عداما ربما يتخيّل من ان قبح العقاب المتحقق هناك غير متحقق هنا.

و يدفعه ان غير القبح هو عقاب الشخص على الامر الممتنع لكونه مخالفة للتكليف المتعلق به قبل الامتناع لما المتعلق به حاله لا عرفت من قبح طلب الممتنع منه، و ربما يؤيد ذلك ايضاً بانّه لو صحّ تعلّق التكليف باتيانه مع فرض كونه ممتنعاً لم يتحقق معصيته اذالمفروض على ان امتناع الفعل لا يوجب انقطاع التكليف فيجوز بقائه مع الامتناع، فمن لم يصل الى الغروب فامتنع عليه الصلوة قبل الغروب لم يمتنع ان يبقى عليه التكليف بها.

و فيه انّها مغالطة لان القائل بجواز التكليف انما يقول مادام الامتناع لاجل الارادة امّا اذا تحقق الامتناع الذاتى لفعل الصلوة الواقعة قبل الغروب فيما بعد الغروب فالتكليف مرتفع اتفاقاً، فالمعيار ان الامتناع اذاكان بحيث لو تحقق الارادة فيما قبل الامتناع لوقع الفعل فى هذا الزمان كما فى خطاب الهاوى من السطح بقوله: لا تنزل، فانه لو لم يُلقِ نفسه من اول التمكن من ترك النزول فى هذا الزمان.[1]

١- ورد فى النسخة المخطوطة كلام فى: «اذا جاء امران من آمر واحد الى مامور واحد» قدر صفحة و هو ناقص و شطبه الكاتب و ضرب عليه خطوطاً لابطاله و اذ يحتمل كونه من كلام الشيخ الاعظم (ره) اورده الكاتب كما هو فى النسخة الاصلية و اصل الشطب

كان من عمل الشيخ و نحن تحفظاً للاصل و فائدته ايضاً رجحنا ان نورده عيناً في الهامش كما يلي:

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين و الصلوة والسلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة اللّه على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

اذا تَوَّجه امران من آمر واحد الى مامور واحد فانْ تعلّقا بمفهومين متبائنين كلياً، فلا اشكال في تعدد التكليف و تعدد المكلف به وان تعلقا بمفهوم واحد او مفهومين متصادقين في الجملة، فلها صور: لانّ الامرين إمّا ان يكونا متعاقبين او متراخيين، و ايضاً فامّا ان يكونا الزاميين او ندبيين او مختلفين، و ايضاً فاما ان يكون احدهما معطوفاً على الاخرام لا و ايضاً فاما انْ يكون الثاني معرّفاً مع تنكير الاوّل و اما ان لا يكون كذلك، و ايضاً فاما ان يكون الامران مصدّرين بالسبب كما في: إنْ تكلمتَ فاسجد سجدتي السهو. و انْ زدتَ او نقصتَ فاسجد سجدتي السهو، و إمّا ان يكونا مذيلّين بغاية مثل: [صلِّ] ركعتين للتحية وصل ركعتين للزيارة.

و امّا أن يكونا مجرّدين عن السبب و الغاية او غيره، و لا يقدح في هذا الظن اشتمال سند الخبر على الضعيف والكاذب والمجهول، لانّا نعلم علماً قطعياً انّهم لم يَرووا عن الكاذب و المجهول إلّا بعد اقترانه عندهم بما يوجب قطعهم اوظنّهم الا طمينانى بالصدور، أترى ان طعن في الراوى و رواياته بمجرد بانه يعتمد على الضعفاء والمراسيل بل من ترك روايات الشخص و كتبه بمجرد كونه عالماً بالقياس على ما حكى من انه ترك العمل بروايات الاسكافى لمجرد عمله بالقياس مع انه حكى رجوعه عن ذلك اذا روى رواية عن شخص ضعيف او كاذب ان تقول انه لم يقرّن عنده بقرينة قطعية او ظنيّة.

والحاصل: انّ قول بعض الاخباريين لقطعية اخبار الكتب صدوراً و ان كان جزافاً الّا اَنّ حصول الظن من القرائن بصدورها مما لا ينبغى انكاره للمنصف. والظاهر ان هذا الظن حاصل لمن تقدّم علينا من العلماء المتاخرين و من تقدمهم الى زمان الشيخ و مع ذلك فالمعروف بينهم من غير خلاف يظهر- الاّ عن شاذّ من متاخرى المتأخرين- عدم العمل

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بالخبر بمجرّد وجوده فی هذه الکتب المعتبرة، فکیف هذا عن مجرد الظن بصدور الخبر متروک فی انظار الفقهاء بل لابد من انتهاء الی مرتبة الوثوق من جهة ملاحظة روایة عدالة و وثاقة او من الخارج او ثبوت الدلیل علی الحجیّة بالخصوص بمجرد حصول ظنّ قابل و مع عدم حصوله شخصاً بناء علی کفایة الظن النوعی...

[فائدة ۱۱]

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

اصل فی جواز اجتماع الامر و النهی فی الشیئ الواحد الشخصی وامتناعه

الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین.

اصل فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی الشیئ الواحد الشخصی و امتناعه، و کشف النقاب عن وجه المرام یستدعی رسم مقدمات:

الاولی ـ الجواز[۱] لغة له معان متعدّدة و لکن المراد به فی المقام ما یقابل الامتناع و الاستحالة العقلیین، و اسم من التجوّز الذی یقابل المنع، و من هذا الباب الجواز الشرعی المقابل للتحریم اعنی: جنس الوجوب والاستحباب والکراهة و الإباحة و هو الاذن فی الفعل، اذ لا تفاوت بینه و بین الجواز المقابل للامتناع العقلی الّا من حیث المجوّز.

فانّه إنّ کان هو العقل کان الجواز عقلیاً و یقابله الامتناع العقلی، و ان کان

---

۱ - راجع : مطارح الانظار: ص ۱۲۶ و بعدها

هو الشرع کان الجواز شرعیاً و یقابله المنع الذی یعبّر عنه بالتحریم.

و کذلک نفرق بملاحظة المجوز بین هذین الجوازین و بین الجواز العادی الذی هو اخص من الجواز العقلی مطقاً و اعم من الجواز الشرعی کذلک، لان الجائز عادة جائز عقلاً قطعاً و لا عکس، والجائز شرعاً جائز عادةً ولا عکس.

وامّا «الجواز العرفی» فمعناه: اَنّ العرف یستفید من اللفظ معنی لو عرض علی العقل لکان مجوّزاً له او مانعاً عنه، فیکون مرجعه حقیقة الی الجواز العقلی او العادی لان الممکن عند العرف شیئی وراء الممکن عند العقل او العادة.

و علی هذا ینبغی ان ینزل قول من قال بجواز اجتماع الامر و النهی عقلاً لا عرفاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

توضیح ذلک: انّ جماعة من محققی المتاخرین کالاردبیلی و السلطان و المحقق القمی و الطباطبائی و غیر هم ذهبوا فی هذه المسئلة و مسئلة النهی عن العبادة [الی] ان اجتماع الامر و النهی فی شیئی واحد جائز عقلاً و لا استحالة فیه عندالعقل اصلاً، ولکنه لا یجوز عرفاً باعتبار کون النهی فی العرفی مخصّصاً للامر.

و تحریر هذا الکلام الذی ظاهره التفصیل بین القول بالجواز مطلقاً و القول بالامتناع مطلقاً علی ما ینبغی صدوره من هولاء الافاضل الفحول هو: اَنّ متعلّقَ الامر و النهی بحسب حاقّ اللغة فی مثل قوله: صَلِّ و لا تَغْصب او لا تُصّلِ فی الدار المغصوبة ـ اِنّما هی طبیعة الصلوة و طبیعة الغصب و لمّا لم

یکن اجتماع هاتین الطبیعتین فی فرد معین مصداق لهما مستلزماً لاجتماع نفس الامر و النهی اعنی: الوجوب والحرمة فی ذلک الفرد لم یکن عندالعقل استحالة فی ذلک، لانه لیس من اجتماع الضدین فی محل واحد و لا تکلیفاً بغیر المقدور، و لکن المستفاد من الاوامر و النواهی المتعلقة بالطبائع ان جمیع افرادها من جمیع الاعتبارات و الحیثیات مطلوبة فی الاوامر و مبغوضة فی النواهی، لا بان الاوامر و النواهی تتعلق بالافراد ـ حتی یرد أنّ بعض هولاء المفصّلین ممن یقول بتعلّقها بالماهیات دون الافراد ـ بل بمعنی ان تعلق الطلب بالماهیة المطلقة بحسب متفاهم اهل العرف یدل علی ان هذه الماهیة المطلوبة حیثما یوجد لیس هنا جهة مبغوضیة تعارض حسنها، و کذا تعلّق النهی بالطبیعة یدلّ عرفاً علی عراد جمیع مصادیقها عن جهة حسن تُعارض قبحها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و من الواضح ان اجتماع الامر و النهی علی هذا التقدیر فی شیئی من المصادیق من المستحیلات الاولیة عندالعقل، ضرورة عدم امکان الحسن من جمیع الجهات و القبح من جمیع الجهات فی شیئی واحد شخصی، فلا بد حنیئذ من التصرف فی احدهما بالتزام تخصیص و نحوه.

فالمراد بالامتناع العرفی حینئذ هو: ان حصول مدلول الامر و النهی بحسب المتعارف فی الاوامر و النواهی اذا عُرضا علی العقل قضی باستحالة اجتماعهما فی محل واحد لا ان مدلولیهما العرفیین یمکن اجتماعهما عند العقل دون العرف. فکانّ هذا المفصّل یدعی ان الطلب مثلاً اذا جوّز للمریض استعمال شیئی من الشراب و الطعام او نهی عن ذلک، فهم من تجویزه منع

الاطلاق اَنّ فی ذلک المجوّز منفعة لا یعتریه جهة مضرّة فی ای فرد وجد، و من نهیه ان فی الشیئی المنهی عنه مضرّة لا یشوبها منفعة حیثما وجد.

فاذا فرض اجتماع المجوز والمنهی عنه فی مصداق واحد، فلابد من التصرف فی احد الطرفین لاستحالة اجتماع النافع من غیر معارض مع الضارّ من غیر معارض فی واحد شخصی.

هکذا ینبغی ان یفهم مراد هولاء الاعاظم المفصلین، فلا یغرّنک ما یتوهم من ظاهر التفصیل المزبور من ان الذّی یجوزه العقل هو الذّی یحیله العرف و سیجیئی زیادة توضیح لهذا المقام بعد الشروع فی اصل المرام.

ثم ان هذه المسئلة لیست من مسائل الاصول نفسها یعنی ما یبحث عن احوال الادلّة، بل اِنّما هی من المبادی الاحکامیة، لانّ البحث فی جواز اجتماع الوجوب والحرمة بحث من حال الحکم الشرعی اعنی: الوجوب والحرمة.

نعم یتوقف علی هذه المسئلة معرفة بعض المسائل الاصولیة و هو تعارض الادلة و عدمه، فانه علی فرض جواز اجتماعهما یکون نحو قوله: صَلِّ و لا تَغْصبْ، مما لا تعارض بینهما اصلاً حتی فی مورد الاجتماع و علی فرض عدم جواز الاجتماع یکون متعارضین. فالتعارض الذی لاخفاء فی کونه من احوال الادلّة یتوقف معرفته فی بعض الادلة علی هذه المسئلة، و اما درجها فی المسائل الکلامیة بملاحظة کونها باحثة عن اجتماع الایجاب و التحریم الذین هما من افعال الواجب، فلیس بجیّد، لاَنّ الکلام هنا فی اجتماع الایجاب والتحریم بل فی اجتماع الوجوب و الحرمة علی ان الایجاب

والتحریم الذین یبحث عن اجتماعهما یلاحظ فیها جهة الطالبیة سواء کان الطالب واجب الوجود ام غیره، و مسائل الکلام باحثة عن احوال صفات الواجب من حیث کونه واجباً.

الثانیة ـ مراد القوم باجتماع الامر والنهی وجود هما معاًفی شیئی واحد واجد للطبیعة الما موربها و الطبیعة المنهی عنها، فسقوط الامر باعتبار حصول المقصود فی الفرد المنهی عنه کما فی الواجبات التوصلیة اذا اجتمعت مع الحرام خارج عن محل النزاع.

فانه فی الحقیقة لیس من قبیل اجتماع الامر والنهی، بل هو من باب سقوط الواجب بالمحرم و هذا مراد من قال بان الواجب التوصلی یجتمع مع الحرام کصاحب المعالم ـ ره ـ و نحوه، لا ان الامر التوصلی یجوزان یجتمع مع النهی و ان کان ظاهر هذا القول موهماً کذلک.

الثالثة ـ ظاهر عنوان المسئلة هو ان محل النزاع اجتماع نفس الامر و النهی ای الوجوب و الحرمة فی شیئی واحد لا اجتماع المامور به و المنهی عنه فی شیئی واحد، و علی هذا فالنزاع بین المانعین و المجوّزین القائلین بان متعلق الامر و النهی انما هو الطبیعة دون الفرد ـ الذی هو مقدمة لوجودها و عدم وجوب المقدمة ـ یرجع لفظیاً، فانّ الذی یجوز عند هولاء انما هو من باب اجتماع الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة، لان الفرد تقدیر عدم وجوبه انما هو واحد لطبیعة الواجب و طبیعة الحرام، من غیر ان یسری شیئی الیه من الامر بالطبیعة او نهیها، فهو مما اجتمع فیه الواجب والحرام لا الوجوب و الحرمة.

نعم على القول بان الامر و النهى متعلقان بالفرد او الماهية و لكن الفرد ايضاً واجب او منهى من باب المقدّمة كان النزاع معنوياً،لان تجويز اجتماعهما حينئذ تجوّز لمجامعة نفس الوجوب والحرمة و هو واضح، و هكذا على القول بتعلق النهى خاصة بالافراد دون الامر مع القول بوجوب الفرد من باب المقدمة لكن الذى يستفاد من تضاعيف كلماتهم بل من تصريحات بعضهم ـ كالعضدى على ما حكى عنه ـ ان النزاع انما هو فى اجتماع الحرام والواجب دون الحرمة والوجوب الذى استحالته بديهى عند العقل، و على هذا فقول المحقق القمى فى اول المسئلة بان النزاع انما هو فيما اذا كان الوحدة بالشخص مع تعدد الجهة الموهم لكون ذلك الواحد مورداً للامر و النهى و لو باعتبارين مسامحة فى التعبير خصوصاً على مذاقه الذى هو تعلق الاوامر بالطبيعة و عدم وجوب الفرد من باب المقدّمة.

الرابعة ـ محل النزاع فى الامر يعمّ جميعَ اقسامه من المشروط و المطلق والنفسي والغيرى والتعبّدى و التوصّلى والكفائى والعينى، فقد صرّح غير واحد بخروجه عن محل النزاع لاطباق الكل عدى من يجوّز التكليف بالمحال من الاشاعرة على عدم جواز اجتماعه مع الحرام كما فى حق من توسط داراً مغصوبةً فى ضيق الوقت، فيختصّ النزاع حينئذ بالامر التخييرى العقلى والشرعى علىالقول بان التخيير فيه انما هو فى المطلوب كما عند الاشاعرة.

و امّا على القول بكونه فى الطلب و حاصله تعلق الوجوب بكل واحد من الافراد على سبيل التخيير المراد به بدل كل واحد عن طلب الاخر، فينبغى

بمقایسة ما ذکر فی العینی خروجه ایضاً عن محل النزاع، لان الذی یستحیل اجتماعه مع النهی انما هو طبیعة طلب الفعل علی ای وجه کان و هذا موجود فی التخییر الشرعی بذلک.

والحقّ ان التخییر العقلی ایضاً لا تفاوت بینه و بین العینی فی الاستحالة و عدمها، فینبغی تعمیم النزاع له ایضاً و امثلة جمیع هذه الاقسام واضحةٌ بالتامّل حتی مثال اجتماع الامر الکفائی مع النهی العینی، إلّا انّه ینبغی فی مثاله ملاحظة اجتماعهما فی رقبة بعض المکلفین لا فی نفس الواجب، فانه اذا لوحظ ذلک کان من امثلة اجتماع العینی مثلاً: اذا اُکرِهَ امامی تغسیل المخالف مع وجوبه علی وجه الکفایة، فان لاحظنا بعض الامامیین و قلنا انه مامور علی سبیل الکفایة بتغسیل المخالف و مع ذلک فهو منهی عنه نهی تنزیه کان من امثلة اجتماع الامر الکفائی مع النهی العینی، و ان لاحظنا نفس الغسل و قلنا انه مما اجتمع فیه الامر و النهی کان من امثلة اجتماع الامر العینی مع الحرام، لِانّ الفعلَ الّذی امر به علی وجه الکفایة لاخصوصیة له من سائر الواجبات الغیر الکفایة بل الخصوصیة انما هی فی کیفیة تعلق الامر برقبات المامورین فانه متعلق بجمیع الرقبات من غیر سقوط تکلیف احدها عن الاخر، و کذا یعم النزاع من حیث الوجوب و الاستحباب و ان کان کلامهم فی الامر و النهی الالزامیین هذا کله فی الامر.

و امّا النهی فالنزاع فیه غیر مختص ایضاً بشیئی من اقسامه غیر ان النهی التخییری علی فرض امکانه و وجوده لاینافی الامر التخییری، فان مرجع اجتماعهما الی الامر بفعل احد الفردین والنهی عن الاخر کما یظهر بالتامل.

الخامسة ـ تعارض الامر و النهی قد یکون علی وجه التباین کقوله: صَلِّ و لا تُصلِّ.

و قد یکون علی وجه العموم من وجه کقوله: صَلِّ و لا تَغصبْ، و میزانه اَن یتغیر متعلّقا الامر و النهی مفهوماً ،اِلّا اَنّه قد یتّحدان بحسب الوجود الخارجی نحو: اتّحاد الکاتب والضاحک اذا اجتمعا فی زید مثلاً، امّا المغایرة بحسب المفهوم خاصّة مع التصادق فی الخارج دائماً نحو المثال المزبور اعنی الکاتب بالقوة والضاحک فهو فی هذا الباب مندرج تحت المتعارضین علی وجه التباین.

و قد یکون علی وجه العموم المطلق امّا بان یکون العموم فی طرف الامر او فی طرف النهی، لا اشکال و لا خلاف فی عدم دخول القسم الاوّل و ما الحق به تحت النزاع کما انّه لا اشکال و لا خلاف فی استحالته کالاول و لیس بجیّد، فان موضوع البحث فی هذه المسئلة ما اذا اختلف المتعلّقان بحسب المفهوم و الحقیقة مع التصادق فی الوجود الخارجی احیاناً سواء کان لکل منهما مورد افتراق عن الاخر حتی یکون التعارض علی جهة العموم من وجه نحو قوله: صَلِّ و لا تَغْصب، او کان الافتراق عن احد الجانبین دون الاخر کقوله: صَلِّ و لا تَغصب فی الصلوة، نعم اذا کان الخاص عنوانه عین عنوان العام بحسب المفهوم کقوله: صَلِّ و لا تُصَلِّ فی المکان المغصوب لم یکن هذه المسئلة مُمهّدة للبحث عن ذلک لکونه مبحوثاً عنه فی المسئلة الآتیة اعنی: النهی فی العبادات، فلیس مجرد کون احدهما عاماً و الاخر خاصّاً موجباً لخروجها عن هذه المسئلة کما اَنّ مجرّد کونهما عامین من وجهین لا

يوجب وجوبهما فيهما لِانّهما قد يكونان من امثلة المسئلة الآتية نحو قوله: أُسْجُدْ للّه تعظيماً و لا تَسْجُدْ فى المكان الفلانى، فمناط الفرق بين المسئلتين هو ان موضوع هذه المسئلة ما اذا كان المتعلقان متغائرين بحسب المفهوم و الحقيقة سواء كان النسبة بينهما عموماً من وجه نحو المثال المعروف او مطلقاً نحو قوله: صَلِّ و لا تَغصبْ فى الصلوة.

و موضوع المسئلة الآتية هو ان يكون المتعلقان متحدين بحسب المفهوم و الحقيقة سواء كان النسبة بينهما عموماً مطلقاً ـ كالمثال المعروف ـ او من وجه كالمثال الذى ذكرنا.

و من هنا ينقدح فساد ما قيل فى وجه الفرق من ان الامر و النهى ان كانا عامين، فالبحث عنهما شغل هذه المسئلة، و ان كان احدهما عاماً والاخر خاصا فنحو من المسئلة الآتية.

و لقائل ان يقول: اَنّ النسبة اذا كانت عموماً من وجه تغاير المتعلقان جدّاً و لو بالاعتبار و بملاحظة الخصوصية و القيد فنحو قوله: أُسْجُد للّه، و لا تَسْجُدْ فى المكان المغصوب يكون من موارد تغايُر المتعلقين، لانّ السُجُودَ للّه من حيث كونه له تعالى تغاير السجود فى المكان المغصوب من حيث كونه كذلك فتغاير المتعلّقان فيندرج تحت هذه المسئلة.

و اذا كانت عموماً مطلقاً إتّحدا حتماً فنحو قوله: صَلِّ و لا تَغصبْ فى الصلوة من امثلة اتحاد المتعلّقين لانّ الغصب فى الصلوة صلوة حقيقة فيندرج تحت المسئلة الآتية و لكنه تعسفّ بارد.

السادسة- [فى] محل النزاع ما اذا اجتمع الامر و النهى فى الشيئى

الواحد سواء كان واحداً شخصياً او جنسياً، لان اجتماع الامر و النهى كما لا يجوز فى الفرد الواحد كذلك لا يجوز فى الجنس الواحد مع ملاحظة جهة الوحدة و هذا واضح، فلو تعلق الامر بحصّةٍ منَ الجنس و النهى بحصة اخرى لم يكن متعلّقهما هو الجنس من حيث الوحدة بل من حيث الكثرة، فلا حاجة حينئذ الى تقييد الوحدة بالوحدة الشخصية بل قد يكون مخلّاً لعموم البحث، نعم تعلق الامر و النهى بجنس واحد من دون تعدد الجهة مستحيل ضرورة لصيرورتهما من المتباينين و مع تعددها يصير من قبيل: اُسْجُدْ للّه و لا تَسْجُدْ فى المكان المغصوب فيندرج تحت المسئلة الآتية على ما قلنا.

السابعة ـ ثمرة هذا النزاع تظهر فى موضعين احدهما الاصول والثانى الفروع، امّا الاصول فان قلنا بجواز اجتماع الامر و النهى لم يكن بينهما تعارض و تناف اصلاً، فيجتمع بين نحو قوله: صَلّ و لا تَغصَبْ فى العمل و يقال بصحة الصلوة و حرمة الغصب و إنْ قلنا باستحالته كانا من المتعارضين، فيرجع الى المرجّحات الداخلية او الخارجية على اختلاف مشارب العلماء فى ذلك.

و لو شككّنا فى الجواز و عدمه و لم يتّبينْ امره فى العقل بمعنى عدم حكمه بالجواز او الامتناع لزم العمل بما يقتضيه الاصل و لا اصل فى المقام الّا ظاهر الخطابين فيؤخذ باطلاقهما ايضاً، كما اذا حكم بالجواز لكنّ فرض الشك فى الاحكام العقلية لا يخلو عن اشكال او منع.

و اما الفروع فانْ بنينا على الجواز فالصلوة صحيحة مع حرمة الغصب، و ان بنينا على عدم تعارضهما فان كان رجحان فى احدهما فهو و الا تساقطا و

ينبغى حينئذ التوقف والرجوع الى الاصل و مقتضاه انتفاء الحرمة مطلقاً، و امّا صحة الصلوة فمبتنية على مذهب من يبنى على البرائة عند الشك فى الشروط و الموانع، فلو بنى على الاشتغال له تصّح و لكنَّ مع عدم حرمة الغصب لايقال اذا بنى على فساد الصلوة كان دليل الحرمة ـ و هو النهى ـ بلا معارض اذ لاريب فى عدم مجيئى الامر بالصلوة حينئذ حتى وقع التعارض بينه و بين النهى، لانّا نقول هذا الفساد انما نشأ من جهة معارضة الامر و النهى، ثم التساقط و بعد فرض التساقط يكون الصلوة فى المكان المغصوب المستجمع بجميع الشرائط المعلومة عدى اباحة المكان المشكوك اشتراطها فيها من جهة المعارضة مما لم يرد فيه امرونهى، فيكون فاسدة من جهة الاشتغال و مباحة من جهة الغصب.

اذا تمهدّت المقدمات فاعلم انّه قد اختلف فى هذه المسئلة على قولين: الجواز مطلقاً والامتناع كذلك، والاوّل خيرة بعض المتأخرين و الاشاعرة و اكثر الامامية سيمّا القدما، و جميع المعتزلة على القول الاوّل، و اما القول بالتفصيل من الحكم بالجواز عقلاً لا عرفاً فقد عرف انّه يرجع الى القول بالامتناع و سياتى توضيح ذلك عند التعرض له.

حجة القول بالجواز امور:

منها: انه لو لم يجز لما وقع نظيره من الشرع و قد وقع كثيراً كما فى العبادات المكروهة نحو: الصلوة فى الحمام، او فى مواضع التهمة، و الوضوء بالماء المشتبه الغصبية و غير ذلك الى الموارد التى لا تحصى.

بيان الملازمة: انّ الاستحالة المتصورة فى اجتماع الامر و النهى

الالزاميين انّما هى من جهة اجتماع الضدّين و الاحكام الخمسة كلّها متضادة بالبديهة، فلو لم يكن تعدد الجهة فى الواحد الشخصى مُجدياً لزم القبح و المحال، و لما جاز اجتماع الحكمين منهما اصلاً حتى الوجوب و الاستحباب المعلوم اجتماعهما فى بعض افراد الواجب كالصلوة فى المسجد لانّهما متضادّان ايضاً نحو تضادّ غيرهما و هذا الدليل نقضى كاشف عن حقيقة المدعى اجمالاً. و أُجيبَ عنه بوجوه:

احدها ـ النقضى ايضاً بصورة القياس الاستثنائى و صورته: انّه لو كان تعدد الجهة مجدياً لجاز اجتماع جميع الاحكام بعضها مع بعض من غير تفاوت، والتالى باطل بالاجماع لما عرفت من الاتفاق على عدم جواز الامر العينى و التخيير الشرعى مع الحرام و خروجها عن محل النزاع، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة على وجه الالزام و النقض: ان الاستحالة المتصورة فى المقام ليست الّا من جهة صرف تضادّ الاحكام و هذه الجهة غير مانعة للاجتماع عند هذا المستدلّ مع تعدد الجهة و تعددها كما يتصور فى الوجوب التخييرى العقلى مع الكراهة كذلك يتصوّر فى الوجوب التخييرى الشرعى مع الحرمة او الوجوب العينى، فلابدّ ان نقول بالجواز فيها ايضاً مع انه لا نقول به فيظهر من ذلك فساد هذا الدليل النقضى اجمالاً.

توضيح هذا النقض: ان الوجوب التخييرى الشرعى قد اجتمع فى الشريعة مع الاستحباب كاختيار تمام الصلوة على القصر فى المواضع الاربعة، و كذا قد اجتمع الوجوب الكفائى مع الكراهة كتغسيل الامامى للمخالف اذا لوحظ تعلق الامر و النهى التنزيهى ببعض الاماميين دون نفس الفعل، و كذا

يجتمع الامر التخييرى مع الكراهة كما فى الصلوة فى الحمام و هكذا الى سائر ما هو واقع جائز.

و هذا المستدلّ لابد ان يقول فى هذه المواضع كلّها بانّ تعدد الجهة اوجب جواز اجتماعهما فاذا تبدل الكراهة و الاستحباب فى هذه المواضع، فلماذا لا ينفع تعدد الجهة حينئذ، و ما الفارق بين الحرمة و الكراهة؟ حيث يجوز اجتماع الثانى مع الوجوب التخييرى او الكفائى دون الاول.

و ثانيها ـ الحلّى و بيانه: ان العبادات المكروهة ليست مما اجتمع فيه الوجوب والكراهة حتى يكون التالى باطلاً، لانّ المراد بالكراهة فى العبادة كونها اقلّ ثواباً يعنى انّ الصلوة فى الحمام مثلاً اقلّ ثواباً من الصلوة فى غيره.

و حاصله: انّ لمطلق الصلوة ـ مع قطع النظر عن الخصوصيات ـ ثواباً قد يزيد عن ذلك باعتبار بعض الخصوصيات كايقاعها فى المسجد و قد ينقص كالصلوة فى الحمام، و قد يبقى بحاله كالصلوة فى البيت، فمعنى الكراهة فيها ان ترك هذا الفرد و اختيار ما هو راجح منه احسن، و قد اختار هذاالجواب **بعض المحقّقين فى حاشيته على المعالم** حيث قال بعد ذكر هذا الدليل: «والجواب عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة والوجوب فيما هو [مرّ ـ خ][1] من قبيل محل النزاع» يعنى فيما اذاكانت النسبة بين العبادة و المكروه عموماً من وجه مثل الوضوء و التصرف فى المال المشتبه «فبانّ اقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرفات بالنظر الى ذواتها[2] و هو لاينافى

---

۱ – فى نسخة من الهداية: مرّ

۲ – فى نسخة اخرى: ذى المال و هى.

رجحانها من جهة اخری نظراً الی وقوعها جزئاً من العبادة[۱] الواجبة، و حینئذ یقع التعارض[۲] بین الجهتین و من البین ان مرجوحیة المکروه لا یوازی رجحان الواجب،[۳] فغایة الامر ان یحصل هناک نقص فی ثواب الواجب و یکون الفعل بعد ملاحظة الجهتین[۴] راجحاً لا مکروهاً بمعناه المصطلح» الی ان قال: «و من ذلک یظهر الجواب عما ذکروه من ثبوت الکراهة لبعض العبادات فان الکراهة هناک لیست معناها المصطلح، بل بمعنی اقلیة الثواب کما نص علیه جماعة من علمائنا و قد اختاره هنا جماعة من الافاضل جواباً عن الایراد المذکور انتهی».[۵]

و خلاصة هذا الکلام بعد التأمل فی اطرافه هی: ان ثبوت الکراهة الشرعیة المصطلح یستدعی امرین:

الاوّل ـ اشتمال المکروه علی منقصة یوجب مرجوحیة فعله عن ترکه بناء علی مذهب العدلیة.

والثانی ـ تعلق الطلب الشرعی بترکه علی سبیل التنزیه والذی یجتمع مع الوجوب فی مورد اجتماع نحو الوضوء بالماء الماخوذ من ید الظالم، انّما هی المرجوحیة و المنقصة التی هی جهة الطلب و مقتضیه لانفسه حتی یرد نقض علی المانعین من اجتماع الامر و النهی، و انما صار کذلک لغلبة

۱- جاء فی نسخة اخری من هدایة المسترشدین هکذا: الاجازة

۲- المعارضة ۳- الراجح الواقع

۴- لا راجحاً

۵- راجع: هدایة المسترشدین: الطبعة الحجریة: سنة ۱۳۱۰ ص ۳۱۷ و السنة ۱۲۶۹ ایضاً - مطارح الانظار ـ ص ۱۳۱

مصلحة الوجوب على تلك المنقصة بحيث صارت مانعة عن اقتضائها لطلب الترک باعتبار صيرورة الفعل من جهة اشتماله على مصلحة الوجوب راجحة بالعرض رجحاناً يقتضي الوجوب ايضاً، فمرجع اجتماع الكراهة مع الوجوب حينئذ الى اجتماع جهتها و مقتضيها معه و هذا لا غائلة فيه، لان المرجوح بالذات قد يصير راجحاً بالعرض و كذلک العكس و انما الغائلة فی اجتماع الكراهة المصطلحة الجامعة للطلب المتعلّق بالترک مع الوجوب.

هذا غاية ما يوجه به الكلام المزبور بحيث انه ربما يتوهم انه خال عن المحذور و لكنه مع ذلک يرد عليه:

اوّلاً ـ ان المانع عن مجيئی طلب الترک على ما يقتضيه قوله «**و من البين ان مرجوحية المكروه لا يوازی رجحان الواجب**» انّما هو وقوع منقصة المكروه مقابلة مصلحة الواجب، و انّه لو لا ذلک لكان لا مانع من ثبوت الكراهة المصطلحة و حينئذ فهذا الجواب لا يجری فی المستحبات المكروهة، لان منقصة الكراهة لم تقع فی مقابلة مصلحة الواجب حتى يكون معلومة و مقهورة، اللّهم إلّا اَنْ يكون المراد معلومية المنقصة من ایّ جهة كانت فالمستحبات المكروهة باعتبار كونها مستحبة كما هو المفروض واجدة لمصلحة فائقة على منقصة الكراهة و هذا سهل بعد كون مدار الجواب على رجحان مصلحة الامر و مرجوحية منقصة النهی.

و ثانياً ـ اَنّ المستدلّ بهذا الدليل النقضی انما هو الاشاعرة المنكرون للحسن و القبح فی الاوامر و النواهی والمصالح و المفاسد الكامنة فی المامور به والمنهی عنه و هذا الجواب مبنی على مذهب العدلية من تبعية الا

حکام لهما، فلا وجه لالزامهم بما لا یقولون به فی هذا المقام.

و ثالثاً ـ اَنّه علی فرض انتفاء الکراهة الشرعیة المصطلحة ـ اعنی طلب الترک علی ما اعترف به فی الجواب لا دلیل علی ثبوت المرجوحیة و المنقصة فی مورد الاجتماع، لان نقصان الاشیاء و قبایح الافعال لا تنکشف الّا باحد الامرین اِمّا [بـ] العقل القاطع کما فی المستقلات العقلیة او بالخطابات الشرعیة، و من الواضح اَنّ قبح التصرف فی المال المشتبه مثلاً او الصلوة فی الحمام و غیر ذلک من موارد النقض لیس من قبیل الاوّل، فانحصر منشأ الحکم بثبوت المرجوحیة و المنقصة فی وجود الخطاب الشرعی و حیث قیل بانتفائه لم یبق دلیل علی ثبوتها.

فان قلت: قد علمنا من نحو قوله «لا تَتَصَرف فی المال المشتبه مثلاً اَنّ فیه جهة منقصة یقتضی الکراهة المصطلحة باعتبار الملازمة الثانیة بین الخطابات والحسن والقبح فحیث و جدنا عروض الوجوب لفرد من افراد التصرف المزبور، علمنا اَنّ ذلک اِنّما هو باعتبار عروض المصلحة الفائقة علی تلک المنقصة فی ذلک الفرد، فالحکم ببقاء المنقصة و زوال الطلب ـ اعنی الکراهة ـ یُستفاد من الخطاب الشرعی المتعلق بطبیعة التصرف بعد ملاحظة عروض الوجوب الفعلی و استحالة اجتماعه مع الکراهة المصطلحة.

قلنا: بعد اَنْ بنینا علی وجوب الفرد المکروه و قدمنا اطلاق الامر بالوضوء فی المثال المفروض علی اطلاق النهی عن التصرف، کان ذلک تخصیصاً فی اطلاق النهی بحمله علی التصرفات الّتی لا یتحقّق فیها الوضوء، فیکون متعلق النهی من اوّل الامر غیر هذا الفرد الذی هو مشمول لاطلاق

الامر، و لا ريب اَنّ تعلّق النهى بشيئى لا ينكشف عن منقصة شيئى اخر، اَترى اَنّه اذا قال الطبيب للمريض: لا تأكل الرمان الكذائى!

فهل يكون هذا كاشفاً عن اشتمال الفرد الاخر من الرمان على جهة المضرّة.

فمورد الاجتماع بعد ملاحظة الاجماع على اند راجه تحت اطلاق الامر و خروجه عن عموم طلب الترك كان اجنبياً عن المنهى عنه، فلا دليل حينئذ على اشتماله على جهة منقصة و مرجوحية اصلاً.

فان قلت: هب اَنَّ مادة الاجتماع خارجة عن تحت النهى على وجه التخصيص لا لاجل مزاحمة المنقصة والمصلحة، لكن نقول اَنَّ مرجع التخصيصات كلّها الى انتفاء الحكم فى الخاص لاجل وجود المانع لا لفقد المقتضى، فانَّ المستفاد من قول القائل: «اكرم العلماء و لا تكرم فساقهم» انّ عنوان العالم واجد لمصلحة ايجاب الاكرام و لكن فى الفاسق عارض مصلحتها منقصة اكرامه، فالعالم الفاسق جامع بين مصلحة الايجاب و منقصة التحريم الغالبة على تلك المصلحة و يرشد اليه انه اذا شكّ فى فسق العالم بعد احراز كونه عالماً وجب اكرامه لاصالة عدم المانع الذى هو الفسق و لو لا كان عنوان العام مقتضياً للحكمة الّذى هو وجوب الاكرام بالفرض لم يجد الاصل المزبور ضرورة عدم كفاية مجرد عدم المانع من غير احراز للمقتضى و حينئذ فخروج مادة الاجتماع عن تحت النهى لاينافى بقاء منقصة الكراهة التى هى مقتضية لها.

قلنا: فرق بين عنوان الخطاب والمصلحة الداعية اليه، لانّ عنوان

الخطاب فی المثال المزبور انّما هوالعلم بحیث یدور معه الخطاب وجوداً و عدماً، و امّا المصلحة الداعیة الیه فانّما هو الحسن الذی اقتضی ایجاب الالزام، و هذا الحسن قد یکون منشأه عنوان الخطاب کالعلم و قد یکون منشأه شیئی اخر و لا سبیل الی العلم بهذا المنشأ اِلّا بالنص الجلی او بالعقل القاطع، والّذی یقتضی بوجوده فی مورد التخصیص کالعالم الفاسق فی المثال المزبور إنّما هو عنوان الخطاب الذی هو العلم، و اما الحسن الذی کان منشأ ایجاب اکرام مصادیق العالم فلعلّه کان مختصاً بالعدول، و حینئذ فاشتمال مادة الاجتماع اعنی الوضوء بالماء المشتبه علی عنوان النهی اعنی التصرف لا یقتضی اشتمالها علی المنقصة والمرجوحیة الواقعیة التی کانت علة للحکم بالکراهة و منقصة لها، و ما ذکرت من التمسک بالاصل فی مورد الشک لو سلم فانّما هو لاجل احراز عنوان الخطاب اعنی: «العلم» فی المثال المزبور لا لاجل «العلم» بوجود حسن الاکرام فی العالم المجهول الحال، **فتدبر فی المقام حتی لا یشتبه علیک حقیقة المرام.**

نعم ربما یکون التخصیص دلیلاً علی وجود المعارض لحسن المامور به او لقبح المنهی عنه کما فی التخصیصات العقلیة مثل خروج احد الواجبین المتزاحمین عن الوجوب من حیث وجود المانع عن الامتثال و هو العجز و التعذّر، و لکنه خارج عما نحن فیه لان التخصیص فی المقام لفظی ناشیء من عموم الامر و بقائه بحاله بحکم الاجماع مع امکان منع بقاء الحسن فی صورة التزاحم ایضاً، لعدم اتّصاف غیر المقدور من الافعال بالحسن و القبح، اللّهم اِلّا اَنْ یدعی مقدوریة فعل کل واحد من الواجبین عند المزاحمة، و لو امتنع

بینهما فلا مانع من بقاء کل واحد علی حسنه و ان کان ذلک الحسن فی غیر صورة التزاحم علّة للوجوب العینی و فیها للوجوب التخییری العقلی.

و رابعاً ـ اَنّه علی تقدیر انحطاط ثواب الواجب و مصلحته عن ترتیبه بسبب المعارضة مع منقصة المکروه التی هو التصرف فی مال الظالم کما یقوله المجیب فمقتضی الحکمة و قاعدة اللطف حینئذ ان یرتفع الوجوب عن مورد التعارض، و یتّعین الامتثال فی بقیة الافراد الغیر الواجدة لتلک المنقصة مع امکان الامتثال فی ضمنها، کما هو الشأن فی محل الکلام لانّ الرخصة فی اتیان الواجب فی ضمن ما یوجب انحطاط رتبته و نقص ثوابه مع اقتدار المکلف علی الاتیان به فی ضمن غیره جاء بالجمیع ما فیه من الثواب و المصلحة تفویت للمصلحة من غیر ضرورة داعیة الیه، و قبحه علی الحکیم واضح، مثلاً اذا تیسر انجاء النفس المحترمة بغیر طریق الکذب وجب ذلک الطریق عیناً و انْ تیسّر بطریق الکذب و ارتکاب محرم آخر غیره و هذا برهانه ساطع.

و خامساً ـ اَنّه اذا کان ثواب الواجب فی ضمن الفرد المکروه انقص من ثوابه فی غیره، لزم اَنْ یکون ذلک الغیر افضل الفردین فیلزم ان یکون الصلوة فی نحو البیت والوضوء بغیر الماء المأخوذ من ید الظالم مستحباً واجداً لفضیلة زائدة عما فی اصل الواجب من الثواب، و التالی باطل بالاتفاق فالمقدّم مثله، بیان الملازمة اَ نّه علی فرض معارضیة مرجوحیة المکروه برجحان الواجب إمّا اَن یبقی بعد المعارضة من الحسن والمصلحة ما یکفی فی اقتضاء الوجوب اَولا، و الثانی باطل بالفرض بناءً علی **مذهب العدلیة** من

تبعیة الاحکام للصفات، لان المفروض بقاء الوجوب و ارتفاع الکراهة فتعین الاوّل، فحینئذ یکون اصل الثواب المقرّر فی طبیعة الواجب هو الذی یتحقق فی ضمن المکروه و یکون الثواب الّذی یزید علی هذا المقدار اذا اتی بالواجب فی ضمن المباح بمزید زائدة عن المقرر لاصل الواجب من الحسن و الثواب، و لا نعنی بافضل الفردین اِلّاما اشتمل علی مزیة اخری غیر ما هو لاصل الواجب.

و الحاصل اِنّهم صرحوا بان الثواب المقرّر لمطلق الصلوة مثلاً هو الّذی یعصی المصلّی اذا اتی بها فی البیت مثلاً و هذا ینافی القول بنقصان ثوابها فی الفرد المکروه لانّ الحصّة الموجودة فیه واجدة لمقدار ثواب الواجب ایضاً، و اِلّا لما کان واجباً و حینئذ فان کان ثواب المکروه و المباح متساویین فی المقدار، کان هذا قولاً بعدم الکراهة و لو بمعنی اقلیّة الثواب و هذا نقیض مدعی المجیب، و ان کانا مختلفین لزم ان یکون ما هو الاکثر ثواباً من الثواب المعتبر فی اصل الواجب مستحباً و افضل الفردین و هذا مع بطلانه فی نفسه لا یقول به المجیب لانّه معترف بانَّ ثواب الطبیعة باق علی حاله فی الفرد المباح، و انّما یزید و ینقص فی نحو «المسجد» و «الحمام» من الافراد المستحبة و المکروهة هذا.

ثم ان هذه الایرادات الخمس انما ترد علی الجواب المزبور حتی جعل المراد بالکراهة قلة الثواب اذا کانت النسبة بین عنوان الواجب والمکروه عموماً من وجه کالوضوء و التصرّف فی مال الظالم، و اما اذا کانت عموماً مطلقاً کالصلوة فی الحمام کما هو منظور نظر الناقض المستدلّ، فیرد علیه:

اولاً ـ انَّ اقلية الثواب ان لوحظت بالنسبة الى ثـواب الافـراد الأُخَـر لزم القول بكراهة الصلوة فى مسجد الكوفة مثلاً لكونها اقلّ ثواباً منها فى المسجد الحرام، و إنْ لوحظت بالنسبة الى ثواب اصل الطبيعة ففيه: مضافاً الى ما مرّ من ان هذا يستلزم كون الصلوة فى البيت مستحباً لاشتمالها على القدر الزايد من الثواب الذى كان كافياً فى اقتضاء الوجوب ان منشأ قلّة ثواب هذا الفرد من ثواب العبادة ان كان هو وقوع المعارضة بين حسن الطبيعة و قبح فعل اخـر مكروه مجامع معها فى هذا الفرد الخاص اعـنى الصـلوة فـى الحـمام مـثلاً كالوقوف فى معرض الرشاش مثلا و نحو ذلك.

فيرد عليه جميع الايرادات الخمسة المتقدمة لانّ النسبة بين المكـروه و الواجب يكون حينئذ عموماً من وجه، حيث ان عنوان المكروه حينئذ فعل اخر يغاير عنوان الواجب مفهوماً و لكنه قد اجتمعا فى الفرد المخصوص و هذا واضح، و ان كان المنشأ خصوص الفرد و التشخص الخاص الذى يحصل به الطبيعة لزم ان يكون الطبيعة المعرّاة عن جميع انحاء الوجود و التشخصات عارية عن الثواب و تكون الثواب الموجود فى الافراد المختلفة من خصايص وجودات الطبيعة، فيلزم ان يكون المـعتبر فـى قـلّة الثـواب و كـثرته حـينئذ ملاحظة حالات الافراد و قياس بـعضها بـبعض فـيعود المـحذور مـن كـون الصلوة فى مسجد الكوفة مثلاً مكروهة، اذا قيست الى الصلوة فى المسجد الحرام.

توضيح ذلك: ان التشخص الفردى لا يزيد فى الطبيعة شيئاً و لا ينقص إلّا اذا كان تشخصاً لطبيعة اخرى راجحة او مرجوحة اذ الفردية ـ مع قطع النظر

عن وجدانه[۱] عناوین اخری غیر الطبیعة المطلوبة ـ لیست الا نحو وجود لها فی الخارج، فلو کان لطبیعة الصلوة مثلاً مقداراً معیناً من الثواب مع قطع النظر عن وجوداتها الخاصّة المعبَّر عنها بالافراد، لکان هذا الثواب مطّرداً فی جمیع الافراد من غیر زیادة و نقصان اذا لم یزاحمه منقصة بعض العناوین الأخر کالغصبیة او الوقوع فی معرض الرشاش و نحو ذلک، فحیث قلنا انّ ثواب الصلوة الموجود فی الحمام قلیل و فرضنا انتفاء عنوان اخر غیر خصوصیة وجود الطبیعة فلابد من التزام کون الثواب القلیل لخصوص الفرد، و ان القلّة إنّما هی باعتبار ملاحظة ساير وجوداتها مثل ما یحصل فی المسجد مثلاً فالمحذور باق بحاله کما لا یخفی.

و ثانیا ـ انّه اذا فرضنا الکراهة فی العبادة با قلیّة الثواب فان کان النهی مع هذا مستعملاً فی الطلب الحقیقی، فلا لاشکال علی حاله لان طلب الترک لا یجامع طلب الفعل کما هو المفروض، و ان کان مستعملاً فی الشیئی الاخر فلابدّ من بیانه حتی ینظر فیه و لا یجوز حمل النهی علی مجرد الاخبار عن قلّة الثواب لانّ استعمال صیغ الاخبار فی الانشاء و ان کان جائزاً لکن العکس لم یُسمَع و لم یوجد فی شیئی من المحاورات.[۲]

و تمحّلُ بعض الاجلّة فی دفع هذا الاشکال تارة: بجعل النواهی الواردة فی العبادات ارشاردیة مجردّة عن معنی الطلب بقرینة قیام الحجة الفعلیة علی

---

۱ – کذا فی المخطوط ـ علی کل حال مقصود المصنف ـ ره ـ واضح.

۲ – انظر: فی تفصیل الاقوال و الاشکالات و نقضها و ابرامها:هدایة المسترشدین – سنة ۱۳۱۰

استحالة تعلق الطلب بطرفي النقيض اعنى الفعل و الترك.

و اخرى بالتزام كونها مستعملةً فى الطلب التنزيهى يعنى الكراهة المصطلحة، لكن لا لنفسه بل من باب المقدّمة و لا جل الوصلة الى الغير الّذى هو الفرد الافضل مع رجحان الفعل و مطلوبيته لنفسه.

و بناء على مذهبه فى وجوب المقدّمة من اختصاصه بالمقدّمات الموصلة قال: لانّ المطلوب للغير الراجح فيه انّما يكون مطلوباً راجحاً على تقدير حصول الغير لا مطلقاً على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدّمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتّصف بالكراهة.

و بالجملة العبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح و تركها على تقدير التوصل بتركه الى فعله، فلا يلزم توارد الرجحان و المرجوحية على شيئى واحد نعم من التزم برجحان المقدّمة مطلقاً فلا محيص له عن الاشكال المذكور انتهى.[1]

و فيه اَنّ المقصود بالارشاد حينئذ اِنْ كان ترك العبادة لنفسه فهذا غلط فاحش، اذ المباح الّذى لا ثواب فى فعله و لا مضرّة فى تركه لا يتعقّل النهى الارشادى عنه، فكيف عن العبادة التي فرضنا رجحانها و الرضا بثوابها و لو قليلاً، و انْ كان المقصود به تركها لاجل الوصول الى الفرد الاكمل و المرتبة العليا من العبادة، و حاصله انّه قصد من النهى ارشاد المكلف الى كون الفرد الاخر من العبادة افضل، فهذا مع اتحاده مع الوجه الثانى اعنى: حمله على الطلب الغيرى بالمآل مشترك الورود بين مورد النهى و غيره من الافراد الّتى

١- الفصول الغروية: ص ١٣٣

فوقها فرد افضل، لان لبّ هذا الارشاد و هو ارائة الطريق الى الثواب الاكمل موجود فی جميع الافراد المختلفة المراتب معنى، لانّ الادلّة الدالّة على تفضّل بعض الافراد على بعض بعينها متضمنة لهذا النهی الارشادی و المعنى فيلزم حينئذ اتّصاف الصلوة فی مسجد الكوفة بالكراهة التی اتصف بها الصلوة فی الحمام مثلاً لاشتراكها فی مناط النهی الارشادی اعنی الفوز بالثواب الاتم و بمثل ذلك نجيب عن الوجه الثانی ايضاً.

لانّه على تقدير كون النهی غيرياً لزم القول بمثله فی جميع الافراد اذا قيست مع ما فوقها فی الفضل و الثواب، و قد تقدّم فی بحث المقدمة انه لا يتفاوت الوجوب المقدمی بين ما ورد فيه امر من الآمر ام لا و انّ قول الآمر: اُدْخُل السوق و اشتر اللحم، مثل قوله: «اشتر اللحم» من غير التصريح بد خول السوق فی ان دخول السوق على التقديرين واجب من باب المقدمة و انّما الفرق بينهما فی تعلق الطلب المقدمی به تفصيلاً فی الاوّل و اجمالاً فی الثانی هذا مضافاً الى فساد اصل يبنى هذا الوجه الذی هو اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة كما ظهر بيانه هنا لك على ان القول به فی المقام حقيقة قول بعدم توجه النهی الى العبادة المكروهة متى وجدت فی الخارج، و من الواضح ان غير الموجود منها ليس عبادة بالفعل بل بالقوّة فما هی عبادة حقيقة و هی الصلوة الموجودة فی الحمام مثلاًليست منهياً عنها، بل المنهی عنها ما اجتمعت مع الفرد الاخر و هذا مستحيل كيف يمكن ان يكون مورداً للنهی الذی لا يتعلق إلّا بالمقدور.

و هذا من شعب مفاسد اصله التی فصلنا الكلام فيها والله العالم.

والثالث ـ من اجوبة هذا الدليل المزبور اَنّ النهی فی العبادات المكروهة متعلّق بالوصف اعنی: خصوصية الفرد، مثل وقوعها فی الحمام مثلاً، و متعلّق الامر هی: «الطبيعة» فلا يلزم اجتماع الامر و النهی فی شيئی واحد، و قد اختار هذا الجواب بعض السادة[1] العظام فی رسالته و تصدی للاستدلال علی ذلك بما حاصله: «انّ متعلّق الاوامر علی ما هو التحقيق هی الطبائع دون الخصوصيات و الافراد فيكون الامر نصّاً فی طلب الماهية، بخلاف النهی فانه فی معنی السلب و سلب المركب من الطبيعة و الخصوصية الفردية قد يكون برفع الجزئين اعنی المهية و الخصوصية معاً، و قد يكون برفع احدهما كما هوالشأن فی سلب المركبات فيكون تعلّقه بالطبيعة ظاهراً لانّصاً، و من القواعد المقررّة وجوب صَرف الظاهر الی النص حيثما وقع التعارض بينهما».

و انت اذا تأمّلت فيما قدمنا علمت انه كلام خال عن التحصيل، لانَّ خصوصية الفرد ليست الا نحو وجود خاص للطبيعة المحسنّة و وجودات الاشياء وعاء لظهور ما فی ماهياتها من الخواص و الآثار كالحسن و القبح و نحو ذلك، فلا يتعقّل تعلّق النهی الكاشف عن المنقصة ببعض افراد الطبيعة المفروض اشتمالها علی المصلحة.

نعم لو اجتمع مع الطبيعة الحسنة فعل اخر قبيح فی بعض الافراد امكن النهی عن ذلك الفرد نظراً الی نقصان حسن تلك الماهية الحسنة بسبب المعارضة بقبح ذلك الفعل لكنه لا يتصّور الّا فيما يكون النسبة بين تلك الطبيعة و ذلك الفرد عموماً من وجه نحو الوضوء للعبادة والتصرف فی

---

۱ – انظر: مطارح الانظار ص ۱۳۳ ورد فيها هذا القول مع اختلاف يسير فی اللفظ

مال الظالم، و حینئذ یرد علیه جمیع الایرادات الّتی اوردناها علی کلام المحقق الاصبهانی فراجع و تأمل.

هذا مع ان الاستدال المزبور لا یکاد ینطبق علی رفع ما نحن فیه من الاشکال، لانّ الاشکال انّما هو فی اجتماع النهی مع الامر فی بعض افراد العبادة مع مفروغیة مطلوبیة الطبیعة و مبغوضیة الفرد علی جهة التنزیة لا فی اَنّ اَلمراد من الامر و النهی المتعارضین علی وجه العموم و الخصوص ماذا فلیتدبّر.

الرابع[1] ـ ان النواهی التنزیهیة راجعة الی شیئی خارج عن العبادة بخلاف التحریمیة بحکم الاستقراء، فالنهی عن الصلوة فی الحمام اِنّما هو من التعرض للرشاش و فی البطائح انما هو عن تعرض السیل و هکذا فلم یجتمع الکراهة و الوجوب فی شیئی واحد، و الظاهران هذا الجواب مسوق لحسم مادّة الاشکال فی ثبوت الکراهة فی العبادات لا لرفع اشکال اجتماع الامر و النهی فی شیئی واحد، و لعلّه اشتبه الفرق بین اشکالین علی من ذکر هذا الجواب هنا، فزعم انّه جواب عن الاشکال الثانی ایضاً و لیس کذلک، لانّ الاشکال الاوّل ینشأ من استحالة اجتماع طلب الفعل و الترک فی شیئی واحد و لذا یمکن اَنْ ینفع هذا الجواب فی رفع الاشکال الاوّل دون الثانی، لانّ اختلاف الجهة یمنع عن کون المقرب بعینه هو المبعد، و لکنه لا یمنع عن کون المطلوب بعینه هو المنهی عنه و الاّ لماکان جواز اجتماع الامر و النهی فی شیئی واحد باختلاف الجهتین معرکة للارآء.

۱- مطارح الانظار: ص ۱۳۴

و بالجملة هذا الجواب ليس بجيّد فى المقام لان ذلك الشيئى الخارجى ان اتّحد مع العبادة فى الوجود الخارجى من حيث الصدق لم ينفع اختلافهما بحسب المفهوم، بل هو عين محل النزاع لان القائل بجواز اجتماع الامر و النهى لا يقول به الّا فى مثل المقام، فاذا اعترف المانع بجواز ذلك فى العبادة المكروهة كان الاستدال على وجه النقض فى محله و ان لم يتّحد معها بحسب الصدق الخارجى بل كان مجتمعاً مع العبادة بحسب المورد من باب المقارنة الخارجية لزم ان يكون الواجب المقترن بالحرام ـ كالصلوة المقترنة بالنظر الى الاجنبية ـ حراماً، و يكون كل واحد من المقترنين المختلفين فى الحكم مشتركاً مع الاخر فى حكمه مع اَنّ الكراهة حينئذ لا اختصاص لها ببعض افراد العبادة، بل يكون كل فرد من افراد الواجب المقرون بشيئى من المكروهات مكروهاً و مفاسد هذه المحذورات اشنع من القول بجواز اجتماع الامر و النهى.

الخامس ـ ما ذكره بعض الاجلّة فى تصوير الكراهة فى العبادات و كلامه و إنْ كان مسوقاً لتصوير ذلك الاّ انّه لوتم لكان جواباً عن الدليل المزبور ايضاً و محصّله[1]: اَنَّ كراهة العبادة عبارة عن رجحان تركها بقصد القربة فالعبادة المكروهة كالصلوة فى الحمام مطلوب تركها مقيداً بذلك القصد لا مطلقاً و لا استحالة فى ذلك، لانَّ الشيئى إذا كان فعله راجحاً و مطلوباً كان لتركه اعتباران:

احدهما ـ اَنْ لا يوجد معه شيئى من القيود و هو بهذا الاعتبار يكون

---

۱ – راجع: هداية المسترشدين

نقيضاً للفعل المفروض رجحانه مطلقاً

والثانى ـ اَنْ يلاحظ معه بعض القيود مثل قصد القربة و نحوه فان لاحظناه بالاعتبار الاوّل امتنع اتّصافه بالرجحان و المطلوبية، لامتناع اتّصاف طرفى النقيض لشيئى واحد و اِنْ لاحظناه بالاعتبار الثانى جاز اتّصافه بهما نحو جواز اتّصافه بالمرجوحية، لانَّ الترك المقيّد بامر وجودى مثلاً ليس نقيضاً للفعل حتى يستحيل اشتراكهما فى بعض الاوصاف، بل اِنّما يكون الفعل و الترك المخصوص من المتّضادين، لثبوت الواسطة بينهما و من الجائز اشتراكها فى بعض الاوصاف و بعض الاحكام.

و حينئذ نقول: اَنّ ترك الصلوة فى الحمام مثلاً ليس راجحاً مطلقاً حتّى يمتنع اجتماعه مع رجحان فعلها كما هو قضية كونه عبادة، بل اِنّما يكون راجحاً مقيداً بقصد القربة كترك الصوم المقيّد بكونه لاجل الاجابة، فالمكلف بالخيار بين فعل الصلوة بقصد القربة و تركها كذلك كما انّه بالخيار بين فعل الصوم بقصد القربة و تركه لاجل الاجابة مع كون الترك افضل، هذه خلاصة تحقيقه فى المقام و جعله من منفرداته مباهياً بذلك و انت اذا تاملتَه وجدتَه بعيداً عن التحقيق.

امّا اولاً ـ فلما قد مناه فى بحث مقدّمة الواجب من اَنّ قصدَ القربة ليس حاله كحال سائر الشروط المعتبرة فى العبادة فى جواز اعتبارها فى متعلّق الامر و الطلب، فانّ قصد القربة عبارة عن الاتيان بالمامور به و المطلوب لاجل امتثال الامر فقبل صدور الامر يمتنع اعتبار موافقته فى المامور به نحو امتناع تقدّم الشيئى على نفسه.

و اما ثانیاً ـ فلأن الشیئی اذا کان عبادة کیف یکون ترکه مقرّباً حتی یقصد به التقرّب، و التقیید بقصد القربة إنّما یُجدی فیما اذا کان المقیّد به من الفعل او الترک امراً من شأنه یحصل التقرّب.

و من الواضح انّ اتّصاف طرفی النقیض بهذه الشأنیة مستحیل جداً فاذا فرضنا اَنَّ فعل هذا الشیئی امر یوجب التقرب لکونه عبادة کان ترکه ترکاً لا یحصل منه القرب سواء کان الترک هذا مقصوداً به التقرب ام لا، نعم لو انضّم الی ترکه بعض الامور الراجحة شرعاً کالاجابة فی ترک الصوم المندوب و نحوها، کان الترک حینئذ مقیّداً بقصد القربة امراً مقرّباً باعتبار ما فی هذه الضمیمة من الرجحان، بل التقرب حینئذ یکون فی الحقیقة من الصفات الضمیمة و یکون الترک راجحاً من باب کونه مندرجاً تحت امر راجح آخر لا لاجل کونه ترکاً لامر راجح بقصد القربة و من هنا ظهر ما فی مقایسة المقام بترک الصوم لاجل الاجابة ـ کما ذکره رحمه‌الله ـ من الفساد و سوء[...][1] لانّ تروک العبادات قد یکون راجحة من حیث اشتمالها علی جهات اخری و ترکه من هذا القبیل جداً و امّا ترک الصلوة فی الحمام فرجحانه علی القول به إنّما هو لاجل کونه لنفس العبادة و هذا هما لا یتعقّل.

السادس ـ[2] انّ المراد بکراهة العبادات مرجوحیتها بالاضافة الی غیرها من الافراد فرجحانها ذاتی، والمرجوحیة اضافیة و لاخیر فی ذلک لانّ الشیئی ربما یکون له فی حد ذاته مقام و بملاحظة الغیر له مقام اخر کالغسل، فانه اما واجب نفسی او مستحب کذلک، و مع ذلک فهو واجب للغیر ایضاً فکما انّ

۱ـ هنا کلمة لا تسهل قرائته

۲ـ مطارح الانظار: ص ۱۳۴

الوجوب النفسی علی القول به او الاستحباب النفسی یجتمع مع الوجوب الغیری، کذلک یجتمع مع الکراهة للغیر و هذا نظیره واقع فی الشرع کثیراً من غیر ان یکون فیه اشکال مثل: الا تّزار فوق القمیص للصلوة و حمل الحدید فیها، فانّهما مباحان فی حد انفسهما لا مرجوحیة فیهما اصلاً مع انهما مکروهان ایضاً لاجل الصلوة، و هکذا الی سائر المکروهات الملحوظ فیها حال الغیر، و هذا الجواب منسوب الی الوحید البهبهانی ـ اعلی الله مقامه ـ و انت خبیر بانه ایضاً لا یشفی غلیل صدورنا، لانّ النهی الوارد فی العبادات المکروهة ان کان حینئذ مستعملاً فی طلب الترک تمّ استدلال المستدلّ، و ان کان بمعنی الارشاد او مستعملاً فی الطلب المقدمی فقد ظهر ضعفهما و فسادهما فیها تقدم آنفاً بما لا مزید علیه، هذه کلمات اصحابنا رضوان الله علیهم.

و اجاب العضدی عن هذا الدلیل: بان النهی ان کان متعلّقاً بذات العبادة منعنا صحّتها، و ان کان متعلقاً بوصف خارج عنها فلا یلزم من القول بصحتها حینئذ صحّتها اذا تعلّق بذاتها، کما فی مفروض هذه المسئلة مثل الصلوة فی الدار المغصوبة.

و هذا الجواب کماتری مخالف لمذهب الاصحاب من کراهة الصوم و الصلوة فی الاوقات المکروهة و مشتمل علی التحکم فی الفرق بین الصلوة فی الدار المغصوبة و الصلوة فی الحمام، و مع ذلک یرد علیه ما اوردناه علی الجواب من ان الوصف المنهی عنه ان کان متحداً مع العبادة او جزئها فی الوجود الخارجی کان النهی حینئذ متعلقاً بنفس المامور به، و إنْ کان مقارناً

معها بدون الاتّحاد فى المصداق بل من باب المحاورة، فيلزم القول بكراهة كل عبادة قارنت مع المكروه، و بحرمتها اذا قارنت مع الحرام كالصلوة مع النظر الى الاجنبية و مفاسده واضحة.

والانصاف انّه لامناص من التزام بعض هذه الاجوبة المزبورة فى حسم مادة الاشكال والجواب عن هذا الاستدلال لكن مع بيان لطيف لايرد معه ما اوردناه عليه.

فنقول مستعيناً بالملك المتعال فى حسم مادة الاشكال: إنّ العبادات المكروهة من حيث اشتمالها على النواهى الشرعية تنقسم الى ثلثة اقسام: لان النهى اما ان يكون متعلقاً ببعض اقسامها نحو قوله: لا تُصلّ فى الحمام او يكون متعلّقاً بعنوان خارج مجامع معها فى بعض المصاديق على نحو الاتّحاد بحسب الصدق مثل استعمال الماء المشمس على القول بكراهته مطلقاً اذا كان على وجه الوضوء مثلاً، فانْ كان الاوّل فامّا ان يكون تلك العبادة المنهى عنها لها بدل من جنسها كالصلوة [فى] الحمام، او لا يكون لها بدل كالصوم فى السفر لمنْ لا يقدر على قصد الاقامة والصلوة فى الاوقات المكروهة، فها هنا اقسام ثلثة، و الكراهة الموجودة فيها ليست بمعناها المصطلح قطعاً لكن المرادبها ليس واحداً فى الجميع، فان لها فى بعض الاقسام معنى يغاير معناها فى البعض الاخر.

امّا القسم الاوّل ـ و هو ان يكون منشأ الكراهة تعلق النهى ببعض افراد العبادة مع كونها مما له بدل، فالمراد بالكراهة فيها كونها اقلّ ثواباً من غيرها فمعنى كون الصلوة فى الحمام مكروهة انّها اقلّ ثواباً من الصلوة فى غيره كما

سمعت بیانه فیما تَقدَّمَ، و علی هذا یکون المراد بالنهی مجرّد الاشارة الی ذلک من غیر اَن تشتمل علی طلب الترک الّذی هو مفاد الکراهة المصطلحة، لان النواهی الواردة فی العبادات لیس فی شیئی منها الطلب الحقیقی حتی النهی الذی یقیّد به اطلاق الامر المقتضی للصحة، بل انما هی مسوقة لبیان موانع الصحة او الکمال من غیر اَنْ یقید حرمة المنهی عنه ذاتاً.

توضیح ذلک:

اَنّ اطلاق الامر بشیئی من العبادات کقوله: «صَلِّ» تقتضی مساواة جمیع افرادها فی امرین:

احدهما ـ حصول الامتثال بالطبیعة باتیانها فی ضمن اَیّ فرد کان.

و **ثانیهما** ـ اشتمالها علی حسن الطبیعة و الثواب المترتب علی فعلها، و اذا اراد الآمر التنبیه علی اختلاف تلک الافراد فی وصف الصحة و حصول الامتثال نهی عن الفرد الذی لا یحصل الامتثال بالطبیعة فی ضمنه، فنقول مثلا: «لا تُصلِّ فی الحریر و لا فی الجلد المیتة»، و هذا النهی حینئذ مسوق لصرف بیان المانع عن الصحة، فلا یدل علی الحرمة اذا ابداً حتی لو فرض اَنّ المکلف اتی بالطبیعة فی ضمن ذلک الفرد.

فمع قطع النظر عن جهة التشریع لم یکن عاصیاً مرتکباً لشیئی من المحرّمات غیرانه لم یکن آتیاً بالطبیعة المامور بها حینئذ و لا فرق بین النهی الوارد فی العبادات و المعاملات فی هذه الجهة فکما ان النهی المتعلّق ببعض اقسام المعاملات لا یفید غیر عدم ترتّب اثرها فکذلک النهی المتعلّق ببعض

افراد العبادة لا يفيد إلّا اشتماله على المانع من الصحة و حصول الامتثال و اذا اراد التنبيه على اختلاف مراتب الافراد فی الثواب و الكمال نهى عن الفرد الّذی ثوابه دون ثواب غيره من حيث اشتماله على ما يمنع من اقتضاء الطبيعة لتمام ما فيها من الحسن والثواب، و يأمر بالفرد المشتمل على مزية توجب زيادة ثواب الطبيعة كالصلوة فی المسجد، فالنهی فی المقامين عارٍ عن الطلب الحقيقی مسوق لصرف الارشاد الى ما يمنع عن الصحة و حصول الامتثال او عن الحسن والثواب المعدّ لاصل الطبيعة. فملاک النهی الوارد فی هذا القسم من مكروه العبادة كون النهی عنه مشتملاً على امر وجودی مثل وقوعه فی مكان خاص او زمان كذلک مانع عن حصول تمام حسن الطبيعة و الثواب المرتب على فعلها، كما ان مدار الامر الاستحبابی على اشتمال الفرد المستحب على مزية وجودية توجب ازدياد ثواب الطبيعة و حسنها.

فالكراهة و الاستحباب فی افراد العبادة الواجبة دائرتان مدار خصوصية وجودية تمنع عن اقتضاء الطبيعة لتمام ما فيها من الحسن و الثواب او توجب حسناً اخر زائداً على ما فيها، فحيثما ينتفی الامران لم يكن هناک كراهة و لا استحباب، و يُسّمى ذلک بالفرد المباح المراد به المجرد عن المانع و الفضل الزائد.

و بهذا البيان يندفع جميع ما اوردنا على تفسير الكراهة بقلّة الثواب، فلا يلزم حينئذ صدق المكروه على كل ما هو اقلّ من غيره فی الثواب من العبادات و لا اتّصاف الفرد المباح كالصلوة فی البيت مثلاً بالاستحباب، لانّ منشأ ورود الاوّل مقايسة بعض الافراد مع البعض الاخر فی الحسن والثواب،

و منشأ ورود الثانی ملاحظة فضل الصلوة فی البیت مثلاً علی الصلوة فی الحمام مثلاً فی الثواب و کلاهما غیر واردین علی بیاننا هذا.

لانّا نقول: إنَّ الملحوظ فی قلّة الثواب و کثرته إنّما هو حال الثواب المعدّ للطبیعة لاحال الافراد فیما هو اقلّ ثواباً من الثواب الّذی یقتضیه الطبیعة ـ لو خلیّت و طبعها ـ من دون عروض المانع فهو المکروه، و ما هو اکثر ثواباً من ثوابها فهو المستحب، و ما هو واجد لتمام حسنها و ثوابها من غیر زیادة و نقصان فهو المباح.

فلیس الواقع فی قبال کل کثیر مکروهاً و لا الواقع فی قبال کل قلیل مستحباً، و انّما تکون کذلک لو کان مناط صدق الکراهة و الاستحباب مجرد الزیادة و النقصان.

ثم نقول ایضاً إنَّ مجرد الافضلیة لا یقتضی الاستحباب و لا مجرّد المفضولیة تقتضی الکراهة، بل المقتضی لهما الفضیلة الحاصلة من انضمام قید وجودی او المفضولیة کذلک، و افضلیة الصلوة فی البیت عن الصلوة فی الحمّام لیست لکونها فی البیت بل لعدم کونها فی الحمام، و کذا مفضولیتها بالنسبة الی الصلوة فی المسجد لیست لکونها فی البیت بل لعدم کونها واجدة لمزیة وقوعها فی المسجد.

والحاصل انّ مدار الکراهة علی کون نقصان الثواب باعتبار امر وجودی مانع عن اقتضاء الطبیعة لتمام حسنها، و مدار الاستحباب علی کون الفضل مستنداً الی مزیة وجودیة کالمسجدیة.

و قد تفّحصنا فی الادلة فوجدنا دوران النهی وجوداً وعدماً مع الاوّل، و

دوران الامر وجوداً و عدماً مع الثانی کما وجدنا انطباق اطلاق الکراهة فی لسان الفقهاء و کذا الاستحباب علی المعنیین المزبورین بحیث لم نجد مورد نقض بشیئی منها هکذا ینبغی تنقیح قولهم بانّ المراد بالکراهة کونها اقلّ ثواباً.

فان قلت: لا یجوز استناد النقصان فی الفرد المکروه الی وجود المانع عن اقتضاء الطبیعة لتمام حسنها و ثوابها، اذ لو کان کذلک لزم انتفاء الوجوب فی هذا الفرد لانّ مصلحة الوجوب متی نقضت بعروض مانع تبدّل الوجوب بالاستحباب، فامّا اَنْ نقول اِنَّ حسن الطبیعة فی الفرد المکروه باقیة علی حالها، او نقول بالاستحباب حینئذ و کلاهما کماتری و هذا هو الاشکال الّذی اورد علی تفسیر الکراهة باقلیّة الثواب فیما تقدّم و هو بعد باق بحاله.

قلت: نقصان حسن الطبیعة بسبب المانع لا یستلزم بلوغ المصلحة حد الاستحباب، لانّ الطبیعة ربما یکون فیها من الحسن و الثواب ما یزید عن المقدار المقتضی للوجوب، فلا یلزم من نقصان ثوابها بسبب المانع بلوغه حد الاستحباب، لانّا نشاهد اختلاف الواجبات فی الحسن و الثواب کما نشاهد اختلاف المحرّمات فی القبح و العقاب، والصلوة باعتبار اشتمالها علی الحسن عن مقدار ما یقتضی الوجوب باقیة علی وصف الوجوب فی الحمام ایضاً و ان نقص بسببه شیئی من ثوابها و هذا واضح.

و امّا القسم الثانی ـ و هو ما لا یدلّ له من العبادات التی تعلّق النهی بها بنفسها کالصوم والصلوة فی الاوقات المکروهة، فالّذی صرح به بعض الاصحاب فی بیان الکراهة هنا کالشهید الثانی ـ فی محکی «الروض» ـ فی بحث الصوم المکروه هو کونه اقلّ ثواباً ایضاً من غیره، فمعنی کراهة الصوم

فی السفر حینئذ کونه اقلّ ثواباً من الصوم فی الحضر، و معنی کراهة الصلوة فی الاوقات المکروهة کونها اقلّ ثواباً من الصلوة فی غیرها.

و هذا بعید عن الصواب فی الغایة، لان النهی الوارد فیه ان جعل حینئذ بمعنی الارشاد.

ففیه: انّ هذا انّما یستقیم فیما اذا قَدَرَ المکلف علی الصوم فی الحضر کما یقدر علی الصوم فی السفر و امّا اذا لم یتمکن من الصوم حضراً فلا یتعقّل النهی الارشادی الی ترک الصوم حینئذ، اذ الارشاد انّما یستقیم فیما اذا کان هناک مصلحة للمکلف و ترک العبادة رأساً مع عدم الاقتدار علی فرد آخر افضل لاصلاح فیه اصلاً، فکیف یمکن حمل النهی الوارد فی صوم السفر الشامل باطلاقه لحالتی الاقتدار علی تحصیل عنوان الحضر و عدمه علی الارشاد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ودعوی اختصاص النهی بحالة الاقتدار علی عنوان الحضروالسفر مع بعدها عن ظواهر النواهی و کمال منافاتها لما ورد فی حقّهم - علیهم السّلام - من ترک الصوم فی السفر یدفعها ان کان دعوی الاتفاق من القائلین بکراهة الصوم فی السفر علی کراهة و لو مع العجز عن تحصیل عنوان الحضر.

والحاصل: انّ الامر فی هذا القسم من مکروه العبادة عینی مختص بذلک الیوم او ذلک الزمان بحیث لو فرض فوات الصوم و الصلوة فیهما لم یحصل امتثال ذلک الامر اصلاً، و من الواضح ان الامر بشیئی عیناً ثم النهی عنه لا الی بدل قبیح مستحیل و لو کان ارشاداً، و دعوی انّ النهی فی هذا القسم مسوق لصرف البیان عن الواقع و انّ المقصود بنحو قوله: «لا تَصُمْ فی السفر»

مجرد الاخبار عن کونه اقلّ ثواباً من الصوم فی السفر، و هذا الاخبار لاینافی رجحان اصل الصوم بوجه من الوجوه، یدفعها ان استعمال النواهی فی صرف الاخبار لمن لم یسمع فی لغة العرب اصلاً و لو سلم صحة هذا الاستعمال فسیاق النواهی الواردة فی صوم السفر کاد اَن یکون نصاً فی خلافه، لان التامّل فی مجموعها خصوصاً بعد ملاحظة اشتمال بعض الاخبار علی لفظ الکراهة و علی کونه معصیة و نحو ذلک مما هو صریح فی حسن الترک یعطی الجزم بانّ المقصود بها امتثال المکلف بها فی ترک الصوم، و این هذا من مجرد کونها مسوقة لصرف بیان الواقع والاخبار عن قلّة الثواب المنافیة للترغیب والتحریص علی الترک.

والذی یساعد النظر الصحیح فی معنی الکراهة فی هذا القسم من مکروه العبادة هو ان یقال: ان الکراهة هنا عبارة عن مطلوبیة ترکها علی حدّ مطلوبیة فعلها، لکن لا مِنْ حیث کونه ترکاً للعبادة بل من حیث اشتماله علی فضیلة اخری وجودیةً او عدمیةً، فیکون المقصود بالنهی حینئذ طلب الترک حقیقة الّذی مرجعه الی الامر بالترک الواجد لتلک الفضیلة و یتّفرع علی ذلک حینئذ التخییر الشرعی بین الفعل و الترک من باب المزاحمة علی قیاس التخییر الثابت بین الواجبین او المستحبین المتزاحمین.

و توضیح هذا الاجمال الّذی سبقت الیه الاشارة عند ذکر کلام بعض الاجلّة هو انّ فعل الشیئی اذا کان مطلوباً و محبوباً، فَانْ لاحظنا ترکه من حیث کونه ترکاً لذلک الشیئی امتنع حینئذ اتّصافه بالطلب والمحبوبیة، لانّ ترک المحبوب مبغوض و ترک المطلوب منهی، و اما اذا کان ترکه مصادفاً لامر

آخر راجح و لا حظناه من هذه الجهة اتّصف بالرجحان والمطلوب على حد رجحان ذلك الامر و مطلوبيته و هذا لاينافي رجحان فعله فـي حـد نـفسه، وانما المنافي لذلك رجحان الترك و مطلوبيته من حيث كونه تـركاً لذلك الفعل الراجح مثلاً صوم المدعوّ الى الافطار من حيث كونه صوماً امر راجح شرعاً مطلوب للشارع، و ترك هذا الصوم اذا لاحظناه بالقياس الى كونه تركاً للصوم لا رجحان فيه قطعاً و ضرورة، لانّ ترك الراجح مرجوح جزماً لكن من حيث كونه مصداقاً لامر راجح شرعاً و هو الاجابة مطلوب راجح عـلى حد مطلوبية الاجابة و رجحانها.

فكراهة صوم المدعوّ الى طعام ان كـانت نـاظرة الى حسـن تـرك هـذا الصوم من حيث كونه تركاً للصوم، فهذا هو الذى ينافي رجحان فعله شرعاً و عقلاً، و لكن اذا كان المراد بها مطلوبية تركه و حسنه باعتبار اندراجه تحت عنوان مطلوب راجح شرعاً كالاجابة، فهذا لاينافي رجحان الفعل و مطلوبيته بوجه من الوجوه، و على هذا القياس ساير افراد الصـوم المكـروهة كـصوم الولد مع نهى الوالد و صوم الزوجة مع نهى الزوج و صوم الضيف مع نـهى المضيف، فان الكراهة فيها راجعة الى حسن تركها و مطلوبيته من حيث كونه اطاعة للوالد والزوج والمضيف الى حسن تركها من حيث كونه تركاً كالصوم لينافي حسنه و مطلوبيته شرعاً، و مرجع الكراهة فى هذه الافراد مـن الصـيام حينئذ الى الامر بالاطاعة، و يلزمه حينئذ كون المكلف بالخيار فى اتيان الفعل والترك المستحبين على قياس اختياره فى المستحبين المتزاحمين مثل الصلوة و الزيارة فى وقت لا يسع الا احدهما تخييراً شرعياً ثابتاً بحكم المراجـعة و

تعذر الامتثال بهما معاً.[۱]

و یرشدک الی ما ذکرنا فی معنی الکراهة هنا اَنّ الفقهاء ـ رضوان الله علیهم الّا بعض من تاخر کصاحب المدارک و نحوه، سوّوا فی الکراهة بین موارد النهی عن الصیام والموارد الخالیة عن النهی کصوم المدعوّ الی الطعام و صوم الولد و الزوجة مع نهی الوالد والزوج مع عدم ورود نهی فیه من الشارع، مستندین فی ذلک الی افضلیة ترکه، لکونه اجابة للاخ المؤمن و اطاعة للوالد کما یرشد الیه ایضاً ما فی بعض الاخبار من تعلیل النهی عن صوم یوم عرفة مع اشتباه هلال فهی الحجة باحتمال کونه یوم العید، فانّ مرجعه الی حسن الاحتیاط الحاصل بترک الصوم.

و بالجملة لا یخفی علی المتأمل ان هذا النحو من الکراهة التی مرجعها الی استحباب ترک الفعل باعتبار کونه محصلاً لعنوان راجح لاینافی استحباب الفعل و رجحانه بوجه من الوجوه، اذ الترک حینئذ من حیث اختفائه بذلک العنوان یکون ضداً للفعل لا نقیضاً له و لا استحالة فی استحباب الضدین علی جهة التخیّر.

و حینئذ یکون المقصود من هذه النواهی المتعلّقة بالصیام والصلوة المکروهة طلب ترکها حقیقة، لکن لا مطلقاً بل من حیث کونه محصلاً للمستحب الاخر، و قضیة ذلک ثبوت التخییربین الفعل والترک کالتخییربین الواجبین المتزاحمین او المستحبین کذلک.

لا یقال انّ ارجاع النهی الی استحباب الترک باعتبار کونه محصّلاً لبعض

---

۱ – انظر: مطارح الانظار ص ۱۳۸ و قارن.

المستحبات، انّما یتم فی مثل صوم المدعوّ الی طعام وصوم الولد و الزوجة و نحوها مما علم فیه باشتمال الترک علی امر مستحب کالاجابة و الاطاعة، و امّا فی مثل الصوم فی السفر مطلقاً والصلوة فی الاوقات المکروهة التّی لم یعلم اشتمال ترکها علی امر مستحبّ فلیس بجیّد، لانّ ظاهر النهی مطلوبیة مطلق ترک الصوم و ترک الصلوة فی تلک الاوقات.

فلو کان المقصود بالنهی ترکهما لاجل حصول عنوان راجح فیه، کان الواجب الامر بذلک العنوان او تعلیل النهی بحصوله لا النهی عن الترک مطلقاً، لا ما یقال حیثما کان الامر کذلک علمنا انّ ذلک العنوان الراجح ملازم لترک العبادة بحیث یحصل بترکه مطلقاً فلا حاجة حینئذ الی الامر بذلک العنوان او تعلیل النهی به بل یکفی حینئذ طلب ترک العبادة لثبوت الملازمة بین هذا الترک و بین ذلک العنوان.

والحاصل ان النواهی المتعلقة بهذا النحو من العبادة التی امر بها عیناً من دون ان یکون لها بدل یقوم مقامه، کاشفة بحکم العقل عن مجامعة ترکها لعنوان راجح مستحب، لکن هذا العنوان ان کان مما امکن مفارقته عن الترک ـ کالاجابة بالنسبة الی ترک صوم المدعوّ الی طعام ـ وجب علی الشارع الامر بذلک العنوان او النهی عن الفعل معلّلاً بحصول ذلک، و ان لم یمکن مفارقته عن الترک بل کان لازماً له فلا حاجة حینئذ الی شیئی منهما، بل یکفی مجرد النهی عن الفعل.

غایة الامرانّه اذا لم یامر بذلک العنوان کنا فی جهل بذلک و هذا غیر قادح بعد فرض الملازمة الواقعیة بینه و بین الترک.

فان قلت: اذا فرض ثبوت الملازمة واقعاً بين ذلك العنوان و بين مطلق ترك العبادة كالصوم مثلاً كان الامر بها و تركها حينئذ لغواً، لانّ المكلف لايخلو عن واحد من الفعل والترك، والمقصود من الطلب حصول المطلوب و بعد فرض حصوله من المكلف البتّة كان الامر به لغواً، فلا يستقيم جعل الفعل و الترك متعلّقين للطلب الاستحبابی تخييراً.

قلنا: إنْ كان مطلوبية الشيئی و حسنه غير منوط بقصد القربة فبعد فرض حصوله من المكلف يقيناً كان الامر لغواً ـ كما فی الواجبات والمستحبات التوصلية، و اما ان كان الحسن فيه متوقفاً على قصد القربة ـ كما فی العبادات ـ وجب الامر به حينئذ لتوقف قصد القربة على ذلك.

و حينئذ نقول: إنَّ ترك الصوم و تركه سيّان فی الحسن والمطلوبية مع توقف حسن الترك على قصد الامتثال كما فی الفعل.

و لا يذهب عليك ان كلامنا هذا ليس اعترافاً بما تقدم ذكره عن بعض الاجلّة، حيث جعل مبنى الكراهة فی العبادات مطلوبية تركها مقيداً بقصد القربة لا مطلق الترك، قائلا بانّه ليس من باب اتّصاف النقيضين لفی الفعل والترك المطلقين بالمطلوبية و الرجحان، بل من باب اتّصاف الضدين، لان مرجع هذا الكلام الى تعلق الرجحان و الطلب بذات الفعل والترك من حيث ذاتهما نظراً الى عدم صلاحية قصد القربة لان يكون قيداً فی المطلوب كما مربيانه مفصلاً.

و حاصل كلامنا: انّ الترك المقيد بامر خارج مجامع معه فی الوجود و هو الذی تعلّق به الطلب و ان قصد القربة انّما هو المستفاد من جهة كون هذا

الترک المقید بذلک الامر عبادة متوقفاً حسنها علی نیة الامتثال.

بقی هنا شیئی و هو: ان الکراهة بناء علی ما ذکرنا کون الفعل والترک فیما لا بدل له من العبادات المکروهة مستحبین تخییریین من دون مزیة لاحدهما علی‌الاخر، و هذا ینافی ماکاد یکون صریح النصوص و الفتاوی من رجحان فعلها علی ترکها.

و یمکن دفع الاشکال بانّ ورود النهی فی العبادة کما یکشف عن مطلوبیة ترکها، لکونه مصداقاً و محصلاً لامر راجح معلوم عندالله ـ تعالی ـ ملازم للترک کما اوضحناه هنا لک یکشف عن کون الترک افضل من الفعل و اِنْ کان هو ایضاً مستحبّاً و یشهد لذلک استعمال النهی فی المحاورات کثیراً فی هذا المقام ـ یعنی فی مقام تفضیل احد المستحبین التخییریین علی الاخر علی سبیل الارشاد مثلاً اذا سئل المجتهد عن انّه: اذا دار الامر بین التسبیح و التقدیس و بین قضاء حوائج الاخوان، فبایهما ینبغی ان یفعل؟ فقیل فی الجواب: لا تسبح. علم من هذا النهی امران:

احدهما ـ استحباب قضاء الحوائج

والثانی ـ رجحانه علی التسبیح و هذا واضح.

ثم انّ هذا الکلام انّما هو فیما اذا لم یکن هناک دلائل آخر علی رجحان الترک و افضلیته من الفعل و کان مستند الکراهة صِرْف النهی، و امّا فی مثل الصوم الدالّ علی افضلیة ترکه عن الفعل، افعال المعصومین ـ علیهم السلام ـ و اقوالهم من التصریح بکونه معصیةً و مکروهاً، فالامر واضح اذ لاحاجة حینئذ الی الاستدلال و الاستناد بان صرف النهی مسوق لبیان تفضیل الترک

علی الفعل کما فی المثال المزبور و اللّه العالم.

و اما القسم الثالث ـ من مکروه العبادة و هو ما کان سبب الکراهة فیه اجتماعه فی المصداق مع امر خارج مکروه کالوضوء بالماء المأخوذ من هذا الظالم او بالماء المشمّس ـ علی القول بکراهة مطلق استعماله ـ فاصبح تفسیر الکراهة هنا ایضاً ما عرفت فیما لا بدل له من کونها عبارة عن استحباب الترک لا لذاته، بل لامر آخر راجح افضل من الفعل و ذلک الامر هنا کون ترک هذا الفرد من العبادة مصداقاً لترک المکروه بالمعنی المصطلح، فکما انّ کراهة صوم المدعوّ الی طعام ترجع الی استحباب ترکه لا لذاته، بل لاجل کونه اجابة للمؤمن کذلک کراهة الوضوء بالماء المشمس ترجع الی استحباب ترک هذا الوضوء لا لکونه ترکاً للوضوء بل لاجل کونه ترکاً لامر مکروه و هو استعمال الماء المشمّس.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و قد تلخّص من جمیع ما ذکرنا ان الوجوب التخییری العقلی یجوز اجتماعه مع الکراهة علی النهج المزبور، و کذا یجوز اجتماع الاستحباب عیناً کان او تخییراً مع الکراهة، و اما الوجوب التخییری الشرعی فالظاهرانه کالوجوب العینی فی عدم جواز اجتماعه مع الکراهة.

بقی الکلام فی اجتماع الوجوب مع الاستحباب

فنقول: اما الوجوب والاستحباب العینیان فمما لا یجوز اجتماعهما فی شیئی واحد سواء کانا نفیین او غیریین او مختلفین، لانّ الوجوب یتضمّن المنع عن الترک و الاستحباب تشتمل علی عدم المنع من الترک و من الواضح انّهما نقیضان لا یجمعتان و ایضاً الفعل الواحد لا یتحمل طلبین و لو المثلین فضلاً عما إذا کانا ضدین، لانّ اجتماع المثلین مستحیل ایضاً نحو استحالة الضدین، فحیثما یتحقّق فیه الوجوب العینی استحال تعلق الطلب الاستحبابی به.

نعم لما کان الاستحباب والوجوب عند العدلیة مسَبَّبین عن الحسن والمصالح النفس الامریة، فاذا اجتمع فی شیئی واحد سبب الوجوب و الاستحباب معاً ـ کما فی الوضوء فی وقت المشروط به من الفرائض فلا جرم من اجتماع مصلحتی الوجوب والاستحباب فی ذلک الشیئی لانّ المصالح ربما تتراکم، فیثبت فی شیئی واحد باعتبارات مختلفة مصالح متعددة لا علی جهة الاختلاف فی الزیادة والنقصان کمصلحة الوجوب والاستحباب او علی جهة التساوی کمصلحتی الوجوب لانّ الحسن والمصلحة مما یقبل الشدة والضعف، فلا مانع من اجتماع المصلحتین فی شیئی واحد و لو کانت کل واحدة منهما بدون الاخری مقتضیة للطلب الاستحبابی او الوجوبی، و اما اجتماع نفس الطلبین فمن المستحیلات الاولیة سواء کانا مثلین کالوجوبین او

الضدّين كالوجوب والاستحباب، مثلاً اذا امر الشارع باطاعة الوالد و الوالدة، فكل فعل امر به الوالد تّتصف بالوجوب لاشتماله على مصلحة الاطاعة، و كذا يتّصف به ما امرت به الوالدة فاذا اتّفق انّهما امرا بفعل واحد شخصى اشتمل ذلك الفعل على المصلحتين الصالح كل منهما لايجاب ذلك الفعل على حدها.

و امّا الطلب الايجابى فيستحيل اتصافه به مرتين، بل لابد حينئذ باتصافه بالوجوب مرّة لكنّ مع تاكّده و قوّته حسب تاكّد المصلحة الداعية له، فيكون علة ايجاب هذا الوجوب المؤكد انطباق الفعل على الطاعتين و يكون علّة ايجاب طبيعة الوجوب السارية الى جميع مراتبه القوية و الضعيفة، هو القدر المشترك بين اطاعة الوالدين و اطاعة احدهما.

و بهذا البيان يندفع ما يتوهم فى مثل المقام كوجوب الوضوء المسبّب عن الاحداث المجتمعة فى الوجود دفعة من توارد العلّتين على المعلول الواحد.

والحاصل: انّ اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين من المستحيلات الواضحة لكن اجتماع اسبابها ـ اعنى المصلحتين ـ لا مانع منه عقلاً و نقلاً، كما لا مانع من القول بتاكّد الطلب فى صورة الاجتماع، لانّ الطلب والكراهة نحو الحبّ والبغض مما يقبل الشدة والضعف و يساعده المركوز فى انفسنا من اختلاف مراتب الواجبات والمحرمات المطلوبية، حتى انّ قياس حفظ نفس الامام ـ عليه السلام ـ مثلاً بترك النظر الى الا جنبية لا يكاد يقبله طبع عاقل فضلاً عن مسلم.

اذا عرفت هذا فهنا امران لابد من التنبيه عليه:

احدهما ـ ان قضية ما ذكرنا من تاكّد الطلب حسب تاكّد المصلحة ان يكون ثواب كل واجب ازيد من ثواب كل مستحب، لانّ طلب الواجبات لاخفاء فى كونه آكد من طلب المستحبات فيكون المصلحة ايضاً آكد، و به صرّح الشهيد فى **القواعد** مستثنياً منه اربعة مواضع خارجة بالنص من اراد الاطلاع راجعها.(۱)

بل عن البهائى فى شرح الاربعين دعوى الاجماع على ذلك، و استدل فى القواعد عليه بان الواجب اكثر مصلحة و بالحديث القدسى:

«ما يقرّب الىّ عبدى بمثل اداءما افترضت عليه»(۲)

۱- ورد فى نضد القواعد: «الثانية: الواجب افضل من الندب غالباً لاختصاصه بمصلحة زائدة و لقوله فى الحديث القدسى: **«ما يقرّب الىّ عبدى بمثل اداء ما افترضت عليه»** و قد يتخلف ذلك فى صور:

الاولى ـ الابراء من الدين ندب و انظار المعسر واجب

الثانية ـ اعادة المنفرد صلاته جماعة فان الجماعة مطلقاً تفضل صلاة الفرد بسبع و عشرين درجة و صلاة الجماعة مستحبة مع انها افضل من السابقة و هى واجبة.

الثالثة ـ الصلاة فى الاماكن الشريفة فانها مستحبة و هى افضل من غيرها من مأة الف الى اثنى عشر صلاة.

الرابعة ـ الصلاة بالسواك والخشوع مستحبة ويترك لاجله سرعة المبادرة الى الجمعة و ان فات بعضها مع انها واجبة لانه اذا اشتد سعيه شغله الانتهاز عن الخشوع.

و كل ذلك فى الحقيقة غير معارض لاصل الواجب و زيادته لاشتماله على مصلحة ازيد من فعل الواجب لا بذلك القيد. صص ۲۰۰-۱۹۹

۲- ورد فى هامش النسخة المخطوطة: «قال الشيخ فى شرح الاربعين قبل ذكر الحديث

و يشكل الاستثناء على ما ذكره لانّ حكم العقل التخصيص، فاذا فرضنا انّ كثرة المصلحة يقتضى الثواب بحسبها كما هو ظاهر عند العقل و قلنا بان مصلحة الواجب اكثر من مصلحة المستحب لما فى طلب الواجب من التاكد الكاشف عن تاكد المصلحة، امتنع بعد ذلك تخصيص هذه القاعدة بل يجب التأويل فيما ينافيها من الاخبار و كالحديث المزبور حديث مباهاة اللّه على الملائكة اذا قضى العبد النوافل معلّلا بانّه يقضى ما لا يجب عليه فانه بدل ايضاً على فضل الفرائض بالنسبة الى النوافل، اذ المباهاة انما يتحقّق اذا كان النفل دون الواجب فى الفضل و الثواب فكانه ـ تعالى ـ يقول مباهياً على الملائكة ـ: انظروا الى عبدى كيف يهتم بالنفل الذى ثوابه اقلّ من ثواب الفرض فكيف اهتمامه بالفرض الواجد لفضيلة زائدة، و يمكن تنزيل المباهات على وجه يكون دليلاً على افضلية النافلة عن الفريضة بانْ يقال:

إنّ سبب المباهات انما هو اشتغال العبد بعبادة اكمل من الفريضة اعنى النافلة، فليتّدبر فى تخريج الوجهين.

و قد يشكل فيما ذكرنا ـ مضافاً الى الموارد المخصوصة الّتى و ردفيها

السادس والثلثين خاتمة هذا الحديث كما عرفت صريح فى ان الواجب افضل من الندب و قداستثنى من ذلك شيخنا الشهيد و غيره مواضع: الاوّل ـ الابراء من الدين فانه مستحب و هو افضل من إنظار المعسر و هو واجب. والثانى ـ السلام ابتداء فانه افضل من رده و هو واجب. الثالث ـ اعادة المنفرد صلواته جماعة فان صلوة الجماعة مطلقاً تفضل على صلوة المنفرد بسبع و عشرين درجة. الرابع ـ الصلوة فى البقاع الشريفة فانها مستحبة و هى افضل من الصلوة فى غيرها. الخامس ـ الخشوع فى الصلوة مستحب و يترك لاجله سرعة المبادرة الى الجمعة و ان فات بعضها مع انها واجبة ايضاً.»

النصّ با فضلية المستحبّ عن الواجب كالسلام و ردّه و ابراء المدين والمعسر و انظاره[۱] و غير هما مما ذكره فى القواعد ـ بان المركوز فى نفوس المتشرّعة فضل كثير من المستحبات على كثير من الواجبات فى الثواب، فان احد لا يشكّ فى انّ صوم رجب و شعبان مثلاً فى الصيف فى البلدان الحارّة افضل من نحو رد السلام و اداء الدين القليل، و ردّ الوديعة الحقيرة و دفن الميت و امثالها من الواجبات.

وكذا لا شكّ فى اَنّ زيارة الحسين ـ عليه السلام ـ فى الاوقات المعهودة من النواحى البعيدة المشتملة على مشاقّ كثيرة لا يبلغها فى الفضل و الثواب كثير من العبادات الواجبة فضلاً عن الواجبات التوصّلية الّتى نفعها غالباً يصل الى غير العامل.

اَترى اَنّ المواظبة على نافلة الليل سفراً و حضراً صيفاً و شتاء و اطعام الفقراء والمساكين و تزويج العزاب من السادات و المؤمنين و امثال ذلك من الاعمال الساطع فضلها و بهائها بين سائر المخلوقات من الارضى و السماوى كبناء المساجد الجامعة و القناطر العظيمة من الشوارع العامة، العائدة نفعها الى عباد اللّه ـ تعالى ـ ابدالدهر، هل يوازيها فى الفضل والثواب و حصول التقرب من الله ـ جلّ اسمه ـ كل فرد من الواجبات حتى مثل ردّ السلام.

و على هذا فامّا اَنْ يقال بانّ تاكّد الطلب لا يكشف عن تاكّد المصلحة، فلا يلزم من كون طلب الواجب آكد من طلب المستحب كون مصلحته ايضاً كذلك، او يلزم بان ثواب الواجب مطلقاً ـ كائناً ما كان ـ اكثر من ثواب كل

۱ـ كذا فى الاصل المخطوط

مستحب، و يتصرف في الادلة الواردة في الموارد المخصوصة او يطرح، فان مجرد الاستبعاد لا يقتضي رفع اليد عن حكم العقل متى لم يكن هناك دليل قاطع على خلافه من اجماع و نحوه، مع انّ الاجماع قد اُدّعي على خلافه كما عن البهائي ـ رحمة الله عليه ـ في شرح الاربعين.

و هذه المستحبّات المزبوره المشاراليها و امثالها كان بمرئي من العلماء القائلين بأنّ ثواب الواجب اكثر لاختصاصه بمصلحة زائدة فهم اولى و احرى بأنْ لا يقولوا بذلك.

وأمّا ما يقال مِنْ أنَّ الواجب في حد ذاته يقتضي كون ثوابه اكثر من ثواب المستحب، لكن الآتي بالواجبات خصوصاً التوصليات إنّما ينوي بفعلها دفع المضرّة والعقاب بخلاف فاعل المستحبات، فانّه انّما ينوي بفعلها جلب المنفعة و الثواب، و قضية قوله ـ صلى الله عليه و آله ـ: «لِكُلِّ امْرِءٍ مانَوىٰ»[1]، أنْ لا يصل الى فاعل الواجب الادفع العقاب و يصل الى فاعل المستحب منفعة الفعل و ثوابه، و هذا لاينافي كون ثواب الواجب اذا كان مقصود العبد منه جلب المنفعة ايضاً اكثر من ثواب المستحبّ.

و فساده واضح من وجهين:

احدهما ـ إنّ العقاب المترتب على ترك الواجبات انّما هو باعتبار اشتمال فعلها على مصلحة محتّمة، فدفع العقاب و وصول تلك المصلحة المحتّمة المستتبعة للمنافع و الثواب الاخروى متلازمان و لا يتفارقان، فحيثما يحصل دفع المضرّة يصل الى الفاعل تلك المصلحة ايضاً.

۱ـ ورد هذا الحديث في اكثر مجاميع الحديث من الفريقين و هو المشهور

نعم قد يرتفع العقاب بسقوط التكليف كما في التوصليات التى تحصل لا عن قصد.

و ثانيهما ـ ان الاشكال باق على حاله اذا فرضنا قصد الفاعل وصول الثواب اليه من ردّ السلام مثلا، نعم لا مضايقة فى التزام زيادة ثواب الزيارة عن اكثر الواجبات و لكنه ليس من باب زيادة ثواب المستحب عن ثواب الواجب، لان الزيارة عن مظاهر الولاية التى وجوبها فوق وجوب جميع الواجبات حتى الصلوة، لان الولاية ليست عبارة عن مجرد عقد بالمحبة بل هى و الايمان مشروطان بعمل الجوارح ايضا و لذا ورد فى الروايات ان من ترك زيارة الحسين ـ عليه السلام ـ فهو ناقص الايمان.

والحاصل: انّ الدليل العقلى انما يقتضى فضل ثواب كل واجب عن ثواب كل مستحب و لم يقم دليل صالح للمعارضة معه سوى الاستعمال الّذى ذكرناه و الامر فيه سهل بعد عدم ترتب ثمرة واضحة على ذلك.

والثانى ـ إنّ **المحقق الخوانسارى فى «شرح الدروس»** و بعض اتباعه ذهبوا فى قبال المانعين عن صحة غسل من نوى الجمعة و الجنابة فى غسل واحد ـ كالقاضى سعيدالدين و الفاضل والشهيدين ـ الى صحة ذلك بانين له على مختارهم فى هذه المسئلة من جواز اجتماع الامر و النهى، فحكموا باجتماع الوجوب والاستحباب فى غسل يوم الجمعة اذا كان عليه غسل جنابة و كان قد نوى بفعل واحد امتثال الامرين.

والتحقيق: انّ القول باجتماع الوجوب والاستحباب هنا غير جائز، ولو على القول بجواز اجتماع الامر و النهى او اجتماع الوجوب و الاستحباب

فيما هو من شعب هذه المسئلة، لانّ اجتماع الوجوب فى غسل يوم الجمعة مبنى على مسئلة التداخل لا على هذه المسئلة التى يبحث فيها عن اجتماع الطبيعتين المطلوبتين فى شيئى واحد.

توضيح ذلك: انّ موضوع البحث فى مسئلة التداخل هو انّه اذا وجب فردان من طبيعة واحدة او وجب احدهما و استحب الفرد الاخر فهل يجرى فى مقام الامتثال بهذا الفردين اتيان فرد واحد بنيّتهما معاً ام تحتاج الى التعدد فى الوجود الخارجى و لا يكفى التعدد الاعتبارى الحاصل بالنيّة، و موضوع البحث فى مسئلتنا هذه انّه اذا تعلّق الوجوب و الاستحباب او الوجوب و الحرمة بماهيتين مختلفتين متباينتين على جهة العموم من وجه او مطلقاً فهل يجوز ان يكون مادة الاجتماع مستحباً و واجباً او واجباً و حراماً على وجه يجتمع فى تلك المادة حكمان مختلفان باعتبارين مختلفين ام لا.

و بعبارة اخرى انّ البحث فى مسئلة التداخل فى انّ الماهية الواحدة اذا اجتمع فيها اسباب الوجوب والاستحباب المقتضى كل واحد منها مطلوبية فرد من الماهية ـ لوخلى و طبعه ـ فهل يكفى فى مقام الامتثال اتيان فرد من الماهية بنيّة المجموع او لابد من الاتيان بافراد متعدّدة حسب تعدّد الاسباب، و فى مسئلتنا هذه انّه اذا اجتمع الماهيتان المختلفتان المتعلق [بـ] كل واحدة منهما طلب على حدّة فى بعض المصاديق الخارجية فهل يكون ذلك المصداق الواجد لهاتين الطبيعتين متّصفاً بكلا الطلبين بالاعتبارين ام لابد من اتصافه باحدهما خاصة دون الاخر، و حينئذ فالواحد الشخصى فى مسئلة التداخل على القول به يكون متّصفاً لحكمين متضادين من جهة واحدة و هى

كونه فرداً من الطبيعة الواحدة و فى هذه المسئلة يكون متّصفاً بهما من جهتين:

احدهما ـ كونه مصداقاً لهذه الطبيعة والاخرى كونه مصداقاً لماهية اخرى.

و قد اعترف المانعون والمجوزون فى هذه المسئلة باستحالة الاجتماع اذا كان الفرد من قبيل الاوّل، فغسل الجنابة لمن عليه الجنابة ـ على القول باستحبابه و وجوبه ـ واحد شخصى تعلّق به الحكمان المتّضادان من غير تعدد الجهة، لانّ الجهة التعليلية الّتى نتصور فيه من حيث انتسابه قارة الى الجنابة و اخرى الى الجمعة مثلاً باتفاق الكل لا يكثر موضوع الحكم بخلاف الحيثيّة التقيدية الّتى يدعيها القائلون بجواز اجتماع الامر و النهى فانّ تكثّر الموضوع بسببها و عدم التكثر من مطارح الانظار فيما نحن فيه، فبناء جواز تداخل الاغسال على جواز اجتماع الامر و النهى كما عن المحقق المزبور لعله خلط بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية، حيث تخيل ان تعدد الجهة المتصورة فى التد اخل الى التقييديه ايضاً بارجاعه الى هذه المسئلة بان يقال: إنَّ الجنابة كاشفة عن عنوان بحث الغسل بسببه والجمعة كاشفة عن عنوان اخر تستحب الغسل بسببه، فاذا افترقت احديهما عن الاخرى كالجنابة فى غير يوم الجمعة كان الغسل واجداً لعنوانها خاصةً فاذا اجتمعا كان الغسل جامعاً للعنوانين معاً و واجداً لهما، نحو و جدان الصلوة فى الدار المغصوبة لطبيعة الصلوة المطلوبة و طبيعة الغصب المنهى عنها.

و حينئذ يكون البحث فى جواز التداخل و عدمه من شعب البحث عن

اجتماع الامر و النهی او اجتماع الواجب و المستحب المختلفین بحسب الماهیة المتحدین بحسب المصداق احیاناً، فتکثر الجهة علی وجه کونها تقییدیة فی مثل غسل الجنابة یوم الجمعة نحو تکثرها فی موارد اجتماع الامر والنهی.

و هذا جیّد لو لا ان فیه تکلّفاً واضحاً لکنه یجب حینئذ ان لا یعتبر فی صحة التداخل قصد الامتثال بالجمیع کالجمعة والجنابة، بل ینبغی حصول الامتثال بالامرین اذا قصد احد هما خاصة، لانّ المفروض اَنّ الغسل مثلاً فی صورة اجتماع الجمعة والجنابة مشتمل علی عنوان الوجوب و عنوان الاستحباب، و متی حصل الغسل حصل العنوانان فیسقط الامر و یتعذّر الامتثال ثانیاً لاستحالة تحصیل الحاصل.

والحاصل: انّه علی تقدیر کون الاسباب کاشفة عن عنوان راجح متحقق فی الفعل فمجرّد اجتماعهما یکشف عن اجتماع تلک العناوین فی الفعل، فاذا حصل فی الخارج سقط مجموع الاوامر المسبّبة عنها، و ان کان الفاعل غیر قاصد للجمیع فلا وجه حینئذ لاعتبار نیّة الجمیع هذا.

ثم لا تنس ما قدّمنا فی اجتماع الوجوب والاستحباب من اَنَّ اجتماعهما عبارة عن تأکّد الطلب، فلا یکون الفعل الواحد متّصفاً بحکمین متضادین، فان هذا الکلام جار فی مسئلة التداخل ایضاً واللّه العالم.

هذا کله فی اجتماع الوجوب و الاستحباب العینیین.

فی اجتماع الوجوب التخییری و الاستحباب العینی و الکراهة العینیة.

اما اجتماع الوجوب التخییری و الاستحباب العینی فلا اشکال فیه ان کان المراد بالاجتماع اشتمال الفرد علی مزیة زائدة توجب افضلیته عن سائر الافراد، و کان المراد بالامر الوارد فیه من الشارع مجرد الارشاد الی ذلک، نظیر النهی الوارد فیما له بدل من العبادات المکروهة کما تقدّم بیانه علی وجه حسن.

و هل یمکن التزام اجتماع نفس طلب الاستحبابی مع الوجوب التخییری خلاف ما فی اجتماع الوجوب و استحباب العینیین کما مرام لا؟

الظاهر نعم بل الظاهر انّه لا استحالة فی اجتماع الوجوب التخییری مع الکراهة المصطلحة و ان منعنا ذلک فیما تقدّم، لان استحالة الاجتماع انما هی لاجل کون الاحکام اضداداً، و نحن کلما نرجع الی الوجدان لا نجدبین الوجوب التخییری و بین الاباحة و الاستحباب و الکراهة ضدیة عقلاً و لا شرعاً و لا عرفاً.

والسرّ فی ذلک هو اَنّ الوجوب التخییری سواء کان عقلیاً او شرعیاً مأخوذ فی حقیقته جواز ترک الواجب الی بدل، فکما انّ جواز الترک هذا لا ینافی فضل الوجوب الذّی هو عدم جواز الترک بوجه، کذلک رجحان هذا

الترک او مرجوحیته علی وجه یتعلّق به الطلب الاستحبابی، اذا النهی التنزیهی لا ینافی وجوب فعله اصلاً.

و توضیح المرام انّه اذا کان الشیئی مطلوباً عیناً، مطلق ترکه یکون ممنوعاً و لا یخفی انّ المنع عن مطلق ترک الشیئی لا یجتمع مع اتصاف الفعل بالاباحة او الاستحباب او الکراهة، لاشتمالها علی الرخصة فی الترک و هذا واضح، و امّا اذا کان الشیئی مطلوباً علی وجه التخییر بینه و بین غیره کما فی تخییرات الشرعیة او العقلیة، مثل مطلوبیة الفرد اذا کان المامور به هو الکلی فمطلق ترکه لیس ممنوعاً جداً بل الممنوع انما هو ترکه لا الی بدل.

فترک الواجب التخییری له اعتباران:

احدهما: ان لا یکون الی بدل.

والثانی ـ ان یکون الی بدل و هو بالاعتبارالاوّل واحد لفعل الوجوب الذی هو المنع عن‌النقیض و بالاعتبار الثانی واحد لنقیض هذا المنع و هو الجواز.

و قضیة القاعدة ان یتّصف الفعل بملاحظة کل واحد من الاعتبارین بحکم من الاحکام، لانّ الفعل بالاعتبار الثانی واقعة من الوقائع فی عرض الفعل بالاعتبار الاوّل فلا یکفی اتصافه بالوجوب بالاعتبار الاول فی حکمه بالاعتبار الثانی، بل لا بدله بهذا الاعتبار ایضاً ان یأخذ شیئاً من الاحکام الخمسة.

و لمّااستحال اتّصافه بالحرمة لاشتمالها علی وجوب الترک مطلقاً فینافی الوجوب العارض للفعل بالاعتبار الاوّل و هو الوجوب لا الی بدل، فلابدّ

من اتصافه إمّا بالاباحة او بالاستحباب او بالكراهة.

فان كان البدل الذى يقاس اليه الترك مساوياً للفعل فى الرجحان كان الفعل حينئذ مباحاً و ان كان ارجح كان الفعل حينئذ مكروهاً مطلوباً بالنهى التنزيهى، لان المكروه ما كان تركه ارجح من فعله، و ان كان مرجوحاً كان الفعل حينئذ مباحاً مستحباً لان المستحب ما كان تركه مرجوحاً.

و بهذا البيان يندفع ما كان يتوهم من أنّ الفعل اذا كان بالاعتبار الثانى يعنى بملاحظة تركه الى بدل واقعة عرض الفعل بالاعتبار الاوّل اعنى بملاحظة تركه لا الى بدل فلا مانع من اتصادفه حينئذ بالحرمة، كما يقول به المجوّزون لاجتماع الامر و النهى.

لانّ الحرمة اذا عرضت للفعل باحد الاعتبارين خرج الفعل عن قابلية حكم آخر ولو بالاعتبار الثانى فانّ حرمة الفعل بملاحظة تركه الى بدل يقتضى الوجوب العينى لذلك البدل، فيكون الفعل حينئذ بجميع اعتباراته غير واجب بل حراماً من باب المقدّمة و هذا لان المفروض اتّصاف الفعل باعتبار تركه لا الى بدل بالوجوب على حدّ اتصاف ذلك البدل، فاذا فرض اتّصاف البدل بالوجوب العينى خرج الفعل عن الوجوب مطلقاً بل ربما يتّصف بالحرمة المقدميّة فتدبّر.

و خلاصة المقام مع كشف اللثام عن وجه المرام هو ان الفعل الواحد اذا اتّصف بالوجوب العينى امتنع اتّصافه حينئذ بحكم اخر من الاحكام جداً لاشتماله على المنع من الترك مطلقاً و اشتمالها على عدم المنع منه، و اذا اتّصف بالوجوب التخييرى امتنع اتصافه بالحرمة ايضا مثل العينى، و اما

الاستحباب والكراهة و الاباحة فلا يجوز اتّصافه بها ايضاً مع قطع النظر عن وجوبه التخييرى،لان الاباحة مثلاً مع قطع النظر عن كون الفعل واجباً تخييرياً اذا عرضت له اقتضت مساواته مع تركه مطلقاً، لانّ المباح فى غير الواجبات التخييرية هو الذّى يكون فعله و تركه مطلقاً سيّان او ليس له حتّى يحصل فى تركه اعتباران و كذا الاستحباب و الكراهة، و مع قطع النظر عن وجوب الشيئى تخييراً لا يعرضان له جدّا ضرورة اقتضائهما جواز تركه مطلقاً و هو ينافى عدم جواز تركه لا الى بدل، ولكن مع ملاحظة الوجوب التخييرى لذلك الشيئى بحيث فرض موضوع هو الواجب المخيّر لانفس الصلوة الواقعة فى الحمام فى التخييرى العقلى او نفس الصوم فى التخييرى الشرعى، فلا مانع من اتصافه بالاستحباب او الكراهة او الاباحة بل الذّى يقتضيه النظرانّه لامناص من اتّصافه باحد الاحكام الثلاثة التّى جنسها جواز الترك الى بدل.

فيكون الموصوف بالوجوب حينئذ نفس العبادة و الموصوف بالاستحباب مثلاً اختيارها فى هذا الفرد كالايقاع فى المسجد فى التخيير العقلى.

و امّا فى التخيير الشرعى فيكون الموصوف بالوجوب هو نفس الصوم مثلاً و الموصوف بالاستحباب هو اختياره على العتق مثلاً، فاختلف المتعلّقان حينئذ فى الحقيقة و ان كان الامتثال باحد هما يستلزم الامتثال بالاخر، هذا مثل ما اذا نذر فعل الواجب فى ضمن فرد معين راجح فانّه موضع وفاق انعقاد هذا النذر، مع انّ فائدة النذر ايجاب المنذور و لا يتعقل وجوب الواجب ثانياً الّا باعتبار ما قلنا مِنْ اَنّ نفس الفعل شيئى و الالتزام ببعض افراده و خصوصياته

شيئى اخر.

فليتدّبر فى تنقيح المقام فان فيما ذكرنا غنية عمالم يذكروا تمام الكلام فى مثل هذا المقام الذى هو من مطارح الانظار غير[1] ممكن، هذا فى اجتماع الوجوب التخييرى مع الاستحباب و الكراهة العينيين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١- كذا فى اصل المخطوط.

فى اجتماع الوجوب التخييرى مع الاستحباب التخييرى

و امّا اجتماعه مع الاستحباب التخييرى كما فى اعطاء الزكوة لمن التمسها من المستحقين قاصداً به الزكوة و اجابة المؤمن، فلا اشكال فيه ايضاً اذا كان المراد اجتماع مصلحة الوجوب و مصلحة المستحب المقتضى لتاكّد الطلب كما فى اجتماع الوجوب و الاستحباب التعيينى و قدسبق.

و امّا اذا كان المراد اجتماع نفس الطلبين نظير ما فى الوجوب التخييرى و الاستحباب العينى كما تقدّم، ففيه اشكال نظراً الى انّه غير مورد الاجتماع لان تركه مطلقاً ليس بجائز، بل الموصوف بالجواز انّما هو تركه الى بدل لاتّصاف الفعل بالوجوب التخييرى كما هو المفروض المتضمن للمنع من تركه لا الى بدل.

فلو قلنا فى مورد الاجتماع بالاستحباب فلابدّ من ان يكون المراد به رجحان الفعل مع جواز تركه المقيّد بكونه الى بدل كما فى الاستحباب العينى مع الوجوب التخييرى، و هذا يستلزم كون الامر المتعلّق بذلك المستحب الكلى الصادق على مورد الاجتماع و غيره كالاجابة مستعملاً فى معنيين:

احدهما ـ رجحان الفعل مع جواز الترك المطلق من غير تقييد له بكونه لا الى بدل كما فى غير مورد الاجتماع.

والثانى ـ رجحان الفعل مع جواز الترك المقيّد بكونه الى بدل كما فى مورد الاجتماع و هذا غير جائز.

اللّهم إلّا ان يقال: بان اختلاف المطلق فى جهات الحسن مع اشتراكها فى الاشتمال على مصلحة الطلب الاستحبابى مثلاً لا يستلزم استعمال الامر فى المعانى المتعددة، فمحبوبية الاجابة و مطلوبيتها تارة من جهة مرجوحية تركها مطلقاً و اخرى من جهة مرجوحية تركها الخاص اعنى الى بدل، و هذا ليس استعمال الامر المتعلق بالاجابة فى المعنيين ضرورة استعماله فى الطلب فى جميع الافراد الّا انّ بعض الافراد باعتبار مرجوحية تركه الى بدل يتصف بالمطلوبية من هذه الجهة.

فليتدّبر حتى يتضّح كنه الكلام، هذا تمام الكلام فى الجواب الحَلّى على استدلال المجوزين بالنقض بالعبادات المكروهة و هو الاستدلال الاوّل.

الثانى ـ من ادلّتهم على الجواز هو ان المقتضى للجواز موجود و المانع مفقود، امّا المقتضى فهو الخطابان المتعلّق احدهما بالطبيعة المامور بها والثانى بالطبيعة المنهى عنها كالصلوة و الغصب مثلاً المتصادقين على الصلوة فى الدار المغصوبة.

امّا فقدان المانع فلّان المانع لو كان فليس الّا اجتماع الضدّين فى محل واحد و هذا ليس بلازم، لانّ متعلّق الحرمة هو الفرد، بناء على ما هو المعروف من تعلّق النواهى بكل فرد فرد على سبيل الاستغراق و الاستيعاب باعتبار سريان الماهية فى جميعها، و متعلّق الوجوب الطبيعة بناء على تعلق الاوامر بالطبايع دون الافراد، فاختلف المحل حينئذ فلا يكون هناك اجتماع الضدّين فى محل واحد.

قولك: ان الفرد ايضاً واجب تخييراً ولو لم يكن عيناً.

قلنا: هذا الفرد المحرّم منعنا اتّصافه بالوجوب التخييرى لانّ الحاكم بالتخيير اما الشرع او العقل، والشرع لم يحكم بوجوب شيئى من الافراد تخييراً فضلاً عن الفرد المحرم، و امّا العقل فهو مع امكان المندوحة و امكان الامتثال بالطبيعة فى الفرد المباح لا يرخص فى الامتثال بها فى ضمن الفرد المحرم، فالوجوب بجميع اقسامه ينتفى فى ذلك الفرد حتى الوجوب المقدمى عند القائلين لانّ المقدمة المحرمة لا تتصف بالوجوب عندهم ايضاً.

فان قلت: صحة العبادة لابدّلها من امر عينى او تخييرى و هذا الفرد على تقدير عدم كونه مامورأ به يكون فاسداً فمن [اين] تثبت الصحة؟

قلنا: يكفى فى صحة الفرد انطباقه على المامور به و اشتماله على الطبيعة المطلوبة، بل الذّى يقتضى الصحة فى جميع الافراد حتى الافراد المباحة انّما هو مجرّد هذالمعنى لان ترخيص العقل فى الاتيان بالماهية فى ضمن الفرد لا مدخلية له فى الصحة لانّ المعتبر فى الصحة مطابقة الماتى به للمامور به شرعاً، و من الواضح انّ الافراد المباحة من حيث كونها افراداً ليس مما يتعلّق بها الامر الشرعى و الّا لكانت متصفة بالوجوب العينى.

والحاصل انّ مقتضى الصحة انما هو حصول الطبيعة المامور بها فى ضمن الفرد لاكون الفرد متعلّقاً للامر، و لا ريب انّ الفرد المباح و الحرام من حيث حصول المطلوب فى ضمنها سيّان.

فان قلت: هب انّ الاوامر انّما متعلّق بالطبايع دون الافراد لكن لوازم الماهيات سارية الى جميع الافراد كالحلاوة فى افراد التمر فلا يلزم من جعل المطلوب نفس الطبيعة عراء الافراد عن الوجوب بل لابد من سراية الوجوب

من الماهية الى الافراد حينئذ فيجتمع فى الفرد حينئذ الوجوب والحرمة.

قلنا: فرق بين الصفات و اللوازم الذاتية و بين اللوازم الجعلية، فانّ الاوّل يسرى الى الافراد حسب سريان الطبيعة، بخلاف الثانى فانه يتبع مقدار الجعل فلا يسرى الى الافراد اذا كان الملحوظ فى جعله حال الطبيعة المطلقة يعنى احد وجوداتها و لو لم يكن متعلّق بطلب نفس ذلك الوجود الفرد، و لذا لايسرى الى افراد الماهية المامور بها الوجوب العينى مع اتّصافها به فتأمّل.

فان قلت:هب انّ الوجوب لا يسرى الى الفرد باعتبار كونه صفة جعلية انتزاعية عن الطلب المتعلّق لصرف الطبيعة، لكن المصلحة و المحبوبية الّتى اقتضيا الوجوب ذاتيتان للطبيعة فلابدّ من سرايتها الى الافراد، فيلزم اجتماع الحب و الكراهة فى الفرد المحرّم من حيث اشتماله على الطبيعة الحسنة و الماهية القبيحة و هذا اجتماع الضدين فى محل واحد.

قلنا: لا نسلم انّ المحبوبيّة و المبغوضيّة لا يجتمعان فى الواحد الشخصى لجهتين مختلفين، فانّ تعدّد الجهة مجدٍ فى تكثر المتعلّق فى مثل الحبّ و البغض و المصلحة و المفسدة و نحوها من الاوصاف المختلفة باختلاف الجهات و الحيثيات، لانا نجد من انفسنا ان كثيراً من الاشياء محبوب عندنا لبعض ما يترتّب عليه من الآثار و مبغوض عندنا لبعضها الاخر، كما فى كثير من الادوية و الاغذية النافعة للطبايع من جهة و الضارّة لها من جهة اخرى، و السر فى ذلك هو ان متعلّق الحب و البغض او المصلحة و المفسدة مع تعدد الجهة انما هى الجهة المفروض تعددها حسب تعدد الحبّ والبغض، و هذا بخلاف الوجوب و الكراهة و نحو هما من الاحكام فانّهما اذا اجتمعا فى فعل

واحد لزم اتّصاف ذلك الفعل بالمطلوبية والمنع و استحالته واضحة و الوجدان اقوى بيّنة عليه و هذا الدليل عنده اقوى معظم ادلة المجوزين.

و ما ذكرنا فى تقريره يغاير تقريراتهم له فى بعض الجهات عدلنا عنها اليه لتشييده فانه يتّم على القول بان متعلق الاوامر هو الافراد ايضاً لان الفرد المعين المخصوص بخصوصيته ايضاً ليس متعلق الوجوب بل الوجوب انّما يتعلق بالفرد الكلى الصادق على المحرّم و غيره على حد سواء بخلافه ـ على تقرير بعضهم كالمحقق القمى ـ فانّه جعل مبناء الاستدلال على تعلق الامر و النهى بصرف الطبيعة لا بشرط.

و جوابه ان غاية ما يلزم من ارجاع الامر الى الطبيعة و ارجاع النهى الى الفرد، انّ مادة الاجتماع كالصلوة فى المكان المغصوب يكون فرداً لاحد الضدين و هو الواجب و عين الضد الاخر و هوالحرام و هذا ايضاً مستحيل نحو استحالة اجتماع نفس الضدين.

توضيح ذلك انّ اجتماع الضدين يتصّور على وجوه ثلثة:

احدها ـ اَنْ يجتمع نفسهما فى محل واحد كاجتماع السواد و البياض فى واحد شخصى.

والثانى ـ اَن يجتمع مصداقهما فى الوجود الخارجى بحيث يُعدّان موجوداً واحداً كاجتماع الاسود و الابيض فى بعض الموجودات الخارجية.

والثالث ـ ان يجتمع نفس احدهما و مصداق الاخر مثل ان يكون جسم واحد مصداقاً للابيض و محلاً للسواد.

و جميع هذه الصور مستحيلة لانّ مرجعها جميعاً الى اجتماع السواد و

البياض في موضوع واحد.

و حينئذ نقول: انّ الامر ان كان متعلقاً بالطبيعة و النهي ايضاً متعلقاً بها ـ كما يقول المحقق القمي ـ لزم اجتماع نفس الوجوب والحرمة في شيئ واحد شخصي نحو اجتماع نفس السواد و البياض في جسم واحد.

و ان كان كل منهما متعلقاً بالفرد ـ كما يقول به القائلون بان متعلّق الاوامر و النواهي هوالافراد ـ لزم اجتماع الواجب والحرام في مصداق واحد على نحو الاتّحاد بحسب الوجود الخارجي نحو اجتماع الابيض و الاسود في بعض الاجسام على نحو الصدق و الاتحاد.

وانْ كان متعلّق الامر هي الطبيعة و متعلق النهي هو الفرد ـ كما هو مبني الاستدلال على تقريرنا ـ لزم اجتماع نفس احد الضدين اعني الحرمة مع مصداق الضد الاخر و هو الواجب، و يكون ذلك الفرد حينئذ موضوعاً للحرام بالحمل الاولي مثل قولنا: الانسان حيوان ناطق، فيقال انّه حرام يعني انه مما تعلق به النهي بخصوصه و موضوع الواجب بالحمل المتعارف مثل قولك: زيدانسان.

فيقال: انه واجب يعني فرد من الواجب و هذا النحو من المغايرة لا يجدي في الحمل في اجتماع الضدين.

والحاصل انه لامناص على القول باجتماع الامر و النهي من كون الفرد المحرم مصداقاً للضدّين اعني الواجب و الحرام و هو مستلزم لاجتماع نفسهما كما لا يخفى، و اجتماع الضدين من المستحيلات الاولية، على ان هذا الكلام في الاستدلال لوتّم لكان لا مانع من اجتماع الوجوب العيني مع تعدّد

الجهة و اختلاف الماهية بحسب المفهوم كالصلوة فى الدار المغصوبة حال ضيق الوقت، مع ان احداً لا يلتزم بذلك، و دعوى انّ عدم الاجتماع هنا مستند الى قبح التكليف بالفعل و الترك عيناً لا الى اجتماع الضدين مدفوعة بانّ منشأ القبح ليس الا كونه تكليفاً بالمحال، و لا سبب للاستحالة الا كون المكلف به جامعاً بين الضدين، فلو لا كان الامر و النهى بشيئى من جهتين مستلزما لاجتماع الضدّين فى ذلك الشيئى لما قبح التكليف بالفعل و الترك معاً اذ لا يتصور وجه للاستحالة الّا ذلك.

الثالث ـ من ادلة الجواز هو التمسّك و التشبّث بدليل العرف بادعاء انّ العبد اذا اتى بالمامور به فى ضمن الفرد المحرم عدّ مطيعاً من جهة و عاصياً من اخرى، فلو لا كان اجتماع الامر و النهى بمعنى كون الشيئى الواحد واجباً و حراماً باعتبار ماهيتين مختلفتين جائزاً، لكان اتا عاصياً ان قيل بانتفاء الامر او مطيعاً ان قيل بانتفاء النهى، او لا عاصياً و لا مطيعاً، لان الاطاعة لا يحصل الا بفعل المامور به، و العصيان لا يتحقق الّا بارتكاب المنهى عنه.

و قد مثل الحاجبى و العضدى له اذا امر المولى عبده بخياطة ثوب فخاطه فى المكان المنهى عنه قائلاً بانّ هذا العبد مطيع من جهة الامتثال لامر الخياطة و عاص من جهة مخالفة النهى، و لعل التمثيل هذا منزل على ما اذا كان المنهى عنه هو التصرف فى هواء المكان والّا لكان من امثلة اجتماع الامر و النهى فى شيئى واحد مورداً لا مصداقاً كقرائة القرآن فى المكان المغصوب الذى هوائه مباح و كان خارجاً عن محل البحث الّذى هو اجتماع المصداقى كما لا يخفى.

و كيف كان فالجواب عن هذا الدليل هو المنع من صدق الاطاعة هنا اذ قد برهنا على امتناع تعلق الامر بالمنهي عنه و حيث لا امر لاطاعة جداً، لان الاطاعة عبارة عن امتثال الامر.

نعم يسقط الامر في التوصليات باتيان المطلوب في ضمن الفرد المحرم لاجل حصول مقصود الآمراولانتفاء الموضوع على اختلاف الموارد، و مثال الخياطة من قبيل الاوّل و اين هذا من صدق الاتيان بالواجب و حصول الاطاعة.

و قد يوجه الاستدلال بان صدق الاطاعة دائماً لا يتوقف على تعلق الامر الفعلي بالمأتي به، بل ربما يتحقق من دون اتصافه بالوجوب الفعلي و ذلك فيما اذا كان الماتي به مساوياً مع سائر افراد المامور به في المصلحة و الاشتمال على غرض المولى، و كان عدم الامر مستنداً الى قصور الطلب عن التعلق به باعتبار مانع عن ذلك كتعلق طلب اخر بتركه.

و هذا نظير ما قلنا و بينا و استدللنا عليه في البحث عن مقدمة الواجب، من ان قصد الفعل غير معتبر في تحقق الواجب و ان كان الطلب قاصراً عن التعلق بغير المقصود نظراً الى عدم الفرق بينه و بين المقصود من حيث الاشتمال على غرض المولى.

و حينئذ نقول إنّ تعلّق الطلب بالفرد انّما يمتنع لاجل اتّصافه بالحرمة، لانّ المفروض مساواته مع المباح في مصلحة الامر و الاندراج تحت المامور به و الاشتمال على غرض المولى، فلو اتى به المكلف قاصداً الى تحصيل غرض المولى عُدّ مطيعاً و كان ممدوحاً من هذه الجهة، و لو كان عاصياً و مذموماً

من جهة اخرى و من هذا البيان يندفع الفرق بين التعبدى و التوصلى، لانّ الفرق بينهما ليس الّا من جهة اعتبار قصد التقرّب فى الاوّل دون الثانى، و ماذكر من قصد تحصيل الغرض يكفى فى تحقق القربة من جهة هذا القصد كما لا يخفى.

و هذه قصارى ما توجّه به الاستدلال المزبور الّا انّه بعيد عن الوجاهة فى الغاية، لانّ القصد الى تحصيل الغرض انّما يتصوّر فى التوصليّات التى يعلم مقصود الآمر من الامر بها، و اما التعبدّيات الّتى لا علم بالمقصود بها سوى التعبّد و الانقياد المتوقفين على قصد الامتثال بالماموربه، فلا يتصور فيها القصد الى تحصيل الغرض جداً، و لو علم فهذا القصد لا يقتضى الا اتّصاف العبد بالمدح من جهة كونه فى صدد تحصيل الاطاعة.

و امّا اقتضائه صدق الاطاعة الّتى يتوقف على اتيان الماموربه لداعى الامر فمستحيل مع فرض انتفاء الامر جداً، و من هنا يظهر وجه سقوط الامر فى التوصليات المطلوب فيها حصول نفس المطلوب دون التعبديات من حيث انّ المقصود فى التوصليات اعمّ من المطلوب، و قضية ذلك حصول المقصود فى ضمن الفرد المحرم و ان لم يكن مطلوباً باستحالة تعلّق الطلب بالحرام، بخلاف التعبديات فان المقصود فيها، اخص من المطلوب لاشتراط قصد التقرب فى سقوط الامر مع امتناع اعتباره فى نفس المطلوب كما مر غير مرّة.

فالمقصود منها لا يحصل الا باتيان الفرد المتّصف بالوجوب الفعلى مع قصد القربة فافترق التوصلى عن التعبدى فى موضعين و شاركه فى موضعين.

فانّ سقوط التكليف تارة يكون بالاطاعة و اخرى بالمعصية، و ثالثة باتيان الفرد المتصف بالوجوب لا بقصد القربة، و رابعة بحصول الغرض و هما يتشاركان في الاولين و يفارق التوصلي التعبدي في الاخيرين، فيسقط التكليف به فيها دون التعبدي كما ظهر ايضاً.

انّ ما في المقام من اختصاص الامر بغير الفرد المحرم تخصيص عقلي، مستند الى صرف وجود المانع و هو النهي مع وجود المقتضي الذّي هو الحسن و المصلحة لا انّه تخصيص شرعي تعبدي يوجب خروج ذات المحرم عن اطلاق الامر، حتّى يتفرع على ذلك فساده في صورة عدم النهي الفعلي كحالة الجهل و الغفلة ايضاً، فيستظهر المجوز على المانع و يقول: انّ مادّة الاجتماع كالصلوة في الدار المغصوبة لم يتعلق بها الامر، على هذا حكم معاشر المانعين، و قضية ذلك فساد الصلوة الّتي هي مصداق للغصب و تصرّف في مال الغير و لو ارتفع عنه النهي الفعلي كما في حال الجهل و النسيان و نحو هما من الاحوال المانعة عن محبيئي الخطاب الفعلي مثل عدم البلوغ و الاضطرار، مع انّكم لا تقولون بذلك بل تلتزمون بصحة صلوة الصبي في المكان المغصوب و صلوة الجاهل بالغصب اوناسيه او الواقع فيه اضطراراً.

لانّا نقول: إنّ اختصاص الطلب ببعض افراد الماموربه دون بعض تارة يكون باعتبار فقدان المقتضي كما في التخصيصات اللفظية القاضية بخروج الفرد الخاص عن مراد المتكلّم بالعامّ مثل قولك: اكرم العلماء إلّا زيداً، فانّ عدم وجوب اكرام زيد انّما هو لاجل فقدان مصلحة الامر و عدم اندراجه من

رأس تحت مراد المتكلّم من لفظ العام، و اخرى يكون باعتبار وجود المانع مع العلم بوجود المقتضى، و ذلك حيثما علمنا اَنَّ عدم تعلق الامر به مستند الى قصور الطلب باعتبار مانع عقلى عن ذلك و فهمنا اشتمال الفرد على تمام مصلحة الامر و انّه لو لا ذلك المانع لكان هذا الفرد و سائر الافراد متساوية فى الاندراج تحت الطلب و الامر كما فى باب التزاحم. فانّ ارتفاع الوجوب عن الواجب الذّى زاحمه ما هو اعم منه فى الوجوب او ارتفاع الوجوب العينى عن احد الواجبين المتزاحمين المتساويين فى الاهتمام ليس الاّ لممانعة وجوب الاخر مثل وجوبه عنه، بحيث لو فرض انتفاء هذا المانع بان خرج احدهما عن الوجوب كان الاخر متّصفاً بالوجوب نحو غيره من الافراد.

و حينئذ نقول: إنَّ قولنا: «**انّ الفرد المحرّم لا يسرى اليه الامر الّا الامر بالطبيعة**» ليس معناه انّه خروج عن تحتها بنحو التقييد و التخصيص اللفظى القاضى بخروج ذاته و هو نفس تصرف الباطل عن تحت الطبيعة المامور بها، حتى يلزمه الفساد على اى نحو وقع و فى جميع الاحوال، بل معناه انّه مع وجدان مصلحة الامر و اندراجه تحت الطبيعة المامور بها، لا يتصف بالوجوب لمانعية من النهى و الحرمة الفعلين كعدم اتّصاف احد المتزاحمين بالوجوب العينى لما هناك من ممانعة وجوب الاخر عنه، فكما انّ الوجوب العينى فى احد المتزاحمين يدور مدار عدم الوجوب العينى فى الاخر، بحيث لو فرض ارتفاع الوجوب عن احدهما مثل ان ينقضى وقته او يتعذر فعله او نحو ذلك، كان الاخر واجباً عينياً لوجود المقتضى و ارتفاع المانع، فكذلك الوجوب فى الفرد المحرم يدور مدار عدم النهى بحيث لو ارتفع النهى بجهل

او صغر او اضطرار اتّصف ذلك الفرد بالوجوب نحو اتّصاف بقية الافراد.

فان قلت: كما ان الوجوب والحرمة متضادّان لا يجتمعان فى محل واحد، كذلك المصلحة و المفسدة اللّتين هما علّتا الوجوب والحرمة عند العدلية ايضاً متضادّان، فما معنى قولك: انّ عدم تعلق الوجوب بالفرد الحرام مستند الى وجود المانع كما فى باب التزاحمين لا الى فقد المقتضى اعنى المصلحة كما فى التخصيصات اللفظية.

قلنا قد عرفت غير مرّة انّ المصلحة و المفسدة لا مضادّة بينهما بوجه مع تعدد الجهة، لان موضوع كل من المصلحة و المفسدة حينئذ الجهة.

و يشهد بذلك قضاء الوجدان بانّ الشيئى اذا كان نافعاً من جهة وضارّاً من جهة اخرى اتّصف بالمحبوبية و المبغوضية من جهتين.

نعم بين علتى الوجوب والحرمة الثابتين اعنى المصلحة و المفسدة المطلقين ضدية نحو ما بين الوجوب و الحرمة و امّا اجتماع مقتضى احدهما مع علة الاخر كما فى المقام فلا استحالة فيه جداً لعدم الضدّية.

فان قلت: سلّمنا عدم المضارّة بين مقتضى الوجوب و الحرمة ـ اعنى المصلحة و المفسدة ـ اذا لم يبلغا حدّ العلّة التامة لكن ينبغى عند اجتماعهما فى شيئى واحد يتعدد ملاحظة عليّة احدهما على الاخر، فان كان الغالب هى المصلحة كان متصفاً بالطلب، و ان كان الغالب هى المفسدة كان محلاً للمنع، و انْ تساويا اتّصف بالاباحة.

و حينئذ نقول: اذا ارتفع النهى الفعلى عن الفرد المحرّم كالصلوة فى المكان المغصوب مع جهل او اضطرار او نحو هما، فلا ريب فى بقاء المفسدة

الّتى كانت مقتضية للنهى، لانّ العلم و الجهل و الاضطرار و امثالها من الوجوه و الاعتبارات لا يختلف باختلافها المصالح و المفاسد النفس الامرية على التحقيق، فحينئذ ينبغى الموازنة بين منقصة النهى و مصلحة الامر.

ثمّ الحكم بمقتضى ما هو الاغلب و الآكد لا بالوجوب، ليس الّا لما هو قضية قولكم بصحة صلوة الجاهل و المضطرّ باعتبار تعلّق الوجوب بها حينئذ، لارتفاع المانع الذّى هو النهى الفعلى.

و بالجملة ينبغى الحكم بفساد العبادة ايضاً ولو ارتفع النهى لما فيه من المنقصة المانعة من تعلّق الوجوب من غير فرق بينه و بين ما اذا كان النهى الفعلى موجوداً لانتفاء الامر فى الصورتين.

قلت: بعد تسليم انّ المنقصة لا يرتفع بما يرتفع به النهى الفعلى كالجهل و الاضطرار مع ان للمنع فيه مجال واسع و معركة للآراء ـ نقول انّ الّذى نقول من موازنة المنقصة و المصلحة ثم الاخذ بالغالب انّما يجدى فيما اذا كان ما فيه المنقصة من الفرد اختيارياً للمكلّف، بحيث امكن زجره و تبعّده عن ذلك الفرد، امّا بالنهى او تقييد الامتثال بالامر لغيره من الافراد، و امّا اذا كانَ مما يقع فيه المكلف قهراً و يصل اليه المنقصة البتّة، سواء كان قد قصد الامتثال بالواجب له او لم يقصد كما فى صورة الجهل و الاضطرار.

فلا يثمر ملاحظة الغلبة بل يجوز الامر به ولو كانت المنقصة اكثر مما فيه من المصلحة، اذ المفروض انّه لا بدله من الاقتحام فى تلك المنقصة و انّها لازمة له، سواء كان تعلّق الامر بهام لا و سواء قصد الامتثال بالمامور به فى ضمنهام لا، و سواء امتثل به فى بقية الافراد ام لا.

والحاصل ان وجود المصلحة يقتضى تعلق الوجوب و لا يمنع عنه سوى النهى الفعلى و المفروض عدمه و سوى المنقصة التى يمكن المكلف من الاحتراز عنها اذ لو لم يمكن من ذلك فمجرد وجودها غير صالح للمانعية، والسّر فى ذلك هو ان المانع عن تعلق الوجوب بواحدها من الافراد، انما هو لزوم كون فعل الحكيم على وفق الحكمة اذ لا حكمة فى الامر بما فيه منقصة معارضة للمصلحة مع امكان الامتثال بما ليس فيه تلك المنقصة المعارضة و هذا المانع غير موجود فيما لامناص للمكلّف من الوقوع فى تلك المنقصة، فيكون الفرد الواحد للمنقصة و العارى عنها متساويين فى مصلحة الامر.

اذا عرفتَ ذلك كلّه فههنا فيه تنبيه للتحقيق و هو انّ ما ذكرنا من تعلق الوجوب بالحرام عند ارتفاع النهى الفعلى عنه لجهل او اضطرار و شبههما، انّما هو اذا كان ذلك الارتفاع غير مسبب عن اختيار المكلف، و اما اذا كان كذلك مثل اَنْ اوجد المكلف باختياره سبب الحرام، و لمّا يقع فيه بعد ـ كما اذا نهاه عن الارتماس فى ماء بئر فى نفسه من فوقه عصياناً للنهى ـ فهل يجوز تعلّق الوجوب حينئذ بذلك الحرام فيحصل البرائة من التكليف الممكن امتثاله فى ضمنه كالغسل فى المثال المزبور ام لا؟

و بعبارة اخرى هل العبرة فى الارتفاع بحال الفعل او بحال المقدمات ـ و ان شئت قلت هل يعتبر فى الاضطرار الرافع للنهى و المقتضى لتعلق الوجوب و صحة الامتثال ـ ملاحظة حال المكلف حين مباشرة المنهى عنه او حين صدور النهى؟

فان كان الاوّل لزم الحكم بصحة العبادة لانّ الفعل بعد تحقّق مقدماته

يكون واجباً فلا يكون مورداً للنهى جدّاً، و ان كان الثانى لزم الحكم بالفساد لكونه حين صدور النهى كان اختيارياً متعلّقاً للخطاب بقوله: «لا ترتمس» فى المثال المزبور فيكون غير ماموربه.

ثمّ المراد بكونه اضطرارياً كونه كذلك بالنسبة الى النهى، و امّا بالنسبة الى الامر فليفرض كونه اختيارياً مثل ان يكون الغسل فى المثال المزبور موقوفاً على نحو حال من الارتماس باق تحت قدرته وجوداً و عدماً، فانّ الاضطرار بالقدر المشترك بين فردين لاينافى بقاء الاختيار بالنسبة الى تعيين احدهما، و ليس فى كلام الاصحاب عنوان مستقل لهذا المرام غير انّ فى كثير من فتاويهم فى الفقه ما يشعر بالاوّل، حيث انّهم يحكمون بفساد عبادة الجاهل بحكم الغصب و كذا بفساد صلوة كل من جهل بحكم شيئى من المحرّمات الّتى يدور فساد الصلوة مدار حرمتها الفعلية كالقران و التكفير و لبس الحرير و نحوها، مما استُفيد ما نعيتها من صِرف النهى على القول بانّها كذلك، و هذا لا ينطبق إلّا على الوجه الاول من كون الاضطرار الناشىء عن الاختيار غير معتبر فى زوال حكم النهى الّذى هو الفساد.

فيظهر منهم حينئذ انّ ارتفاع النهى الفعلى انّما يجدى فى صحة العبادة اذا كان مسبباً عن الاضطرار و الجهل الغير الصادرين عن سوء الاختيار كما انّه يظهر عكس ذلك من حكمهم بصحة صلوة من توسط داراً مغصوبة ز من الخروج اذا لم يفضِ الى زيادة تصرّف من حيث الركوع و السجود و نحوهما كحالة الضيق، فانّ الخروج لاخفاء فى كونه من افراد الغصب المحرّم و لا فى كونه منهياً عنه بالنهى عن مطلق الغصب قبل الدخل فلا يبقى وجه لصحة

الصلوة حينئذ إلّا ملاحظة ارتفاع النهى الفعلى بسبب الاضطرار الناشىء عن اختيار المكلف.

والتحقيق هو انّ مناط تعلق الوجوب و صحة العبادة ليس مجرد زوال النهى بل لابدّ فيها انْ يكون العبادة مصداقاً للمعصية، لانّ العصيان يمنع عن تحقق الاطاعة ببداهة العقل.

و من الواضح انّ الاضطرار الناشىء عن سوء الاختيار انما يرفع على ما هو الحقّ عندنا نفس الخطاب و امّا العصيان فليس مما يرتفع بمثل الاضطرار الناشىء عن الاختيار و الّا فلا يتحقق العصيان قطّ. لانّ صدور كل فعل من الافعال الاختيارية مسبوق بعلّته التامّة الّتى لا يتعقّل انفكاكه عنها بعد تحقّقها، فيكون الفعل حين صدوره من المكلف واجباً بالعرض ناشئاً عن اختياره علة الوجود، فالارتماس فى المثال المزبور و إنْ لم يكن قابلاً لتعلق النهى به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافياً للاختيار تكليفاً، الّا انه عين المعصية الّتى كانت منهياً عنها لانّ زمان المعصية لابدّ ان يتاخّر عن زمان النهى فى جميع المحرمات المنهى عنها.

و انْ شئتَ قلت: إنَّ الارتماس المزبور فى المثال المذكور واجد النهى الفعلى لانّه هو الّذى كان منهياً عنه و لا معنى لا تّصاف الشيئى بالنهى الفعلى الّا تعلق النهى به وجود علته التامة و الا فبعد فرض وجودها يخرج عن كونها اختيارياً كما لا يخفى، و امّا حكمهم بصحة الصلوة حال الخروج عن الدار المغصوبة فلا يكون نقضاً عيناً، لانّ حكمهم بها انّما هو لاجل منع تعلّق النهى بالخروج من اوّل الامر قبل الدخول فى الدار، لانّ الخروج باعتبار كونه

تخلصاً عن الغصب مامور به عقلاً و نقلاً.

بل الّذى تدلّ على وجوبه هو عموم قوله «لا تَغصبْ» ضرورة دلالته بالفحوى او من باب الوجوب المقدّمى على وجوب ما هو مقدّمة للخلاص عن الغصب و الخروج باعتبار كونه مقدّمة للتحرّز عن الغصب المتأخر عن مقدار زمان كونه متّصفاً بالوجوب نحو الوجوب العارض لاسباب الواجبات او ترك المحرمات فلا يكون فى شيئى من الازمنة متعلقاً للنهى، امّا بعد الدخول فى الدار فواضح مما ذكرنا، و اَمّا قبل الدخول فهو و انْ كان من حيث ذاته غصباً مقدور الترك بترك الدخول الّا ان المأخوذ فى موضوعه تاخّره عن زمان الدخول، فهو اذاً باعتبار موضوعه متعلّق الوجوب دون النهى، اذ لا يخفى كونه بملاحظة ذاته و موضوعه هذا مصداقاً للتخلص عن الغصب او سبباً له.

و هذه الملاحظة لازمة لوجوده الخارجى باعتبار كونه تخلصاً عن الغصب و دافعاً للاقبح يستحيل ان يتّصف اِلّا بالمطلوبية و الوجوب و سيأتى لهذا زيادة توضيح عند البحث عن اجتماع الامر و النهى باعتبار الجهتين اللتيّن لا ينفكّ احديهما عن الاخرى.

و بالجملة اذا وجب الفعل المحرّم باختيار المكلف فهو كما اذا لم يجب وكان باقياً بصفة الاختيار فى عدم جواز تعلق الامر به و عدم حصول الامتثال بالواجب فى ضمنه لا يقال حصول الاضطرار بالنسبة الى الارتماس المشترك بين الغسل و غيره لا يمنع عن تعلق المطلب و التكليف بالاوّل بعد تحقّق الاضطرار بالقدر المشترك، لانّ المانع امّا كونه فعلاً اضطرارياً غير قابل لتعلق

التكليف فليس لانّ المفروض بقاء الاختيار بالنسبة الى احد الفردين. كما هو الشأن فى كل مقام يضطّر فيه المكلف الى امر مشترك بين الفردين، و اما تعلّق النهى الفعل به و هذا ايضاً غير موجود لانّ النهى الفعلى قد ارتفع بعد تحقق الاضطرار عن القدر المشترك فكيف عن الخصوصية.

و اما كونه معصية و هو ايضاً ممنوع لانّ الفرد من حيث الخصوصية لم يكن متعلق النهى قطّ، فلا يكون معصية من حيث كونه فرداً.

و ان كان معصية من حيث الوجود القدر المشترك و هو الارتماس المطلق فى ضمنه كيف و اتيان مجموع الافراد فى آن واحد خارج عن غير القدر و النهى.[1]

و ان كان متعلقاً بجميع الافراد من حيث كونها افراداً الزم تعلق النهى بامر محال.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و ان كان متعلّقاً ببعض دون بعض فهو ترجيح بلامرجح.

و ان كان متعلقاً بالفرد الكلى فهذا مرجعه الى ما قلنا من خلو الفرد المخصوص المعين بوصف خصوصية عن النهى، فما المانع حينئذ من تعلق الامر به من حيث الخصوصية مثل تعلق الامر بفرد خاص من الارتماس المضطر اليه باعتبار خصوصية الغلبة.

لانّا نقول: سلّمنا اَنَّ الفرد من حيث الخصوصية الفردية لم يتعلّق به النهى السابق حتى يكون معصيةً، لكن من حيث كونه فرداً من المحرّم و هو الارتماس مثلاً لاخفاء فى كونه معصيةً، كما اعترف بذلك، و من الواضح انَّ

---

١ - كذا فى المخطوط.

الشيئي الّذي هو فرد من المعصية لا يجوز ان يكون طاعة من حيث الخصوصية على اَنّ مع توجه النهي الى الخصوصية ممنوع.

و ما ذكر من لزوم كونه تكليفاً بالمحال لامتناع جميع الافراد فكيف يكون منهياً عنه، يدفعه انّ المحال انّما هو النهي عن جميع الافراد عيناً، و اما اذا كان على سبيل التخيير الناشيء من امتناع الاجتماع فلا استحالة فيه فان المكلف في كل آن منهي عن جميع المحرّمات مع اجتماعها في الوجود غير ممكن، فمعنى النهي العيني عن جميع افراد المحرم على سبيل الاستيعاب هو وجوب ترك كل واحد منها اذا اقتدر عليه.

و هذا لا ينافي كون الفرد من حيث كونه فرداً منهياً عنه هذا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تذنیب

[اجتماع الامر و النهی فی المغصوبة]

قد اتّفق المانعون و المجوّزون علی عدم جواز اجتماع الامر و النهی فیما لا یمکن انفکاک احدی جهتی الامر و النهی عن الاخری اذا لم یکن سبب اجتماعهما معصیة المکلف، لاستحالة التکلیف بالممتنع ببدیهة العقل.

و اما اذا کان سبب اجتماع الجهتین عصیان المکلّف و سوء اختیاره مثل من تَوَسَّطَ ارضاً مغصوبةً، ففی جواز اجتماع الامر و النهی فی الخروج حینئذ قولان:

احدهما ـ الجواز و هو المحکی عن ابی هاشم و اختاره المحقق القمی ناسباً له الی اکثر افاضل المتاخرین و ظاهر الفقهاء.

والثانی ـ العدم و هو مختار کل من یمتنع عن اجتماع الامر و النهی فی غیر المقام، و هم بین من یقول بانه منهی عنه و لیس بمامور به و من یقول بالعکس مع جریان حکم المعصیة علیه، و هو المحکی عن الفخر الرازی و اختاره بعض من اجلّتنا ما دلالةً الی التفکیک بین الامر و النهی بحسب الزمان کما سنشیر الیه، و بین من یقول بذلک بدون اجراء حکم المعصیة.

و قد نسب ذلک الی قوم من دون التصریح بهم و لعلّه الظاهر من قول جماعة کالعضدی و الحاجبی بکونه مامورا به و لیس منهیاً عنه بل هو الظاهر

من کلام الفقهاء القائلین بصحة الصلوة حین الخروج. فالاقوال حینئذ اربعة، اقویها فی النظر هو الاخیر.

لنا علی کونه مامورأ به، انّ التخلّص عن الغصب واجب عقلاً و شرعاً و لا سبیل الیه الّا بالخروج، فیکون مامورأ به عیناً و علی عدم کونه منهیاً عنه و معصیة ما ستعرف فی تزییف الاقوال الاخر.

حجة القول الاوّل ـ و هو اجتماع الامر و النهی معا انهما ـ لهو الامر بالتخلص و النهی عن الغصب ـ دلیلان یجب اعمالهما و لا موجب لتقیید احدهما بالاخر، اذا الموجب امّا فهم العرف کما فی العام و الخاص المطلقین مثل قوله: صَلِّ و لا تُصَلِّ فی الدار المغصوبة لانهما لیسا من قبیل ذلک، اوالعقل فکذلک، لانّه لا استحالة فی کون الخروج واجباً عیناً و حراماً باعتبارین مختلفین، لانّ منشأ الاستحالة امّا لزوم اجتماع الضدین و قد ظهر جوابه عند من یجوز اجتماع الامر و النهی فی شیئی واحد مع تعدّد الجهة.

و امّا لزوم التکلیف بما لا یطاق و فیه انّه لا دلیل علی استحالته اذا کان سبباً عن سوء اختیار المکلّف بل الّذی یظهر من حکم الفقها، بکون المرىء مکلّفاً مع عدم صحة العبادة منه و المستطیع مکلّفاً بالحج اذا اخره اختیاراً خلاف ذلک.

و فیه ان المانعین من اجتماع الوجوب والحرمة فی الخروج کلاهما موجودان:

امّا الاوّل: و هو لزوم اجتماع الضدّین فلما حققنّاه فی ابطال حجج المجوّزین من انّه لامناص عن تصادق الضدّین فی الواحد الشخصی علی

القول به، و انه لا يُجدی تعدّد الجهة فی استحالة ذلک و فی خروجه عن اجتماع الضدّين.

و امّا الثانی: و هو لزوم التكليف بما لا يطاق فهو ايضاً موجود فی المقام اذ لا يخفی علی احد انّ التكليف بالفعل و الترک معاً فی آن واحد تكليف بمستحيل يوجب نسبة المكلف الی سخافة الرأی و ركاكة العقل من غير فرق بين ان يكون العبد مسبوقاً بالمعصية ام لا، فانّ احداً من العرف و العقلاء لا يتوقّف فی توبيخ الآمر حتّی يستفصل عن حال العبد من انّه بسبب سوء اختياره استحق لهذا التكليف الّذی يستحيل امتثاله، اوان الآمر كلف به من غير صدور معصية عنه.

و امّا ما يقال: من ان **الامتناع بالاختيار لا ينافی الاختيار** فليس معناه انه يجوز التكليف بالممتنع الذي كان امتناعه ناشئاً عن سوء اختيار المكلف، كيف و استحالة ذلک مما لا يخفی علی كل من يمنع عن التكليف بالممتنعات الذاتية، بل معناه ـ علی ما سبقت منا الاشارة اليه فی بحث وجوب المقدمة ـ انّ افعال العباد باعتبار عروض الامتناع لها اختياراً، كما اذا اختار العبد علّة وجود الفعل او عدمه لا تتصف بالاضطرار الموجب لسقوط التكاليف راساً بل هی اختيارية قابلة لتعلّق التكاليف لا انّها بعد عروض الامتناع لهما فعلاً و لو بسوء اختيار المكلف يجوز التكليف الفعلی بها.

نعم يترتّب علی هذا الامتناع الاختياری احكام التكاليف الفعلية من العقاب و الذمّ فی عدم الامتثال، و هذا احد المعنيين لقولهم «**الامتناع بالاختيار لا ينافی الاختيار**» و هو المشهور فی معنی القول المزبور.

والمعنی الاوّل اخذناه من حاقّ العبارة و بقرینة صدور هذاالقول من متکلمی الاصحاب قبال الاشاعرة القائلین: بـ«جواز التکلیف بما لا یطاق» مستدّلین بانّ افعال العباد حین الوجود یخرج بالاخرة عن صفة الاختیار و تتّصف بالاضطرار و الامتناع الذّی لا شبهة فی کون التکلیف بها تکلیفاً بالمحال و بما لایطاق.(۱)

و دعوی: انّ التکالیف الالهیة کواشف عن المصالح و المفاسد النفس الامریة و لا استحالة فی تعلقها ـ بهذا المعنی ـ بالممتنعات العرضیة لحصول الغرض من التکلیف حینئذ و هو الکشف ـ کما عن سلطان العلماء ـ مدفوعة:

اولاً ـ بالممتنعات الذاتیة.

و ثانیاً ـ بانّ قصر التکالیف فی مجرّد الکشف لایکاد ینطبق علی شیئی من الاثار و کلمات الاخیار فانّهما بمشارکة [...](۲) قاضیان باشتمال التکالیف الالهیة علی الطلب و الارادة نحو ما فی الاوامر العرفیة، و انّها لیست کاوامر الطبیب فی مجرد الکشف و التجرد عن الطلب والارادة.

و کیف کان فهذا تحقیقه یطلب فی مقام اخر و المقصود فی المقام‌هو الاشارة الی وضوح فساد القول بجواز التکلیف بما لا یطاق التکلیف الحقیقی مطلقاً، و لعل المستدلّ ـ و هو الفاضل القمی ـ لا یرید بذلک التکلیف الحقیقی بل انّما یرید به معنی اخر قریب من قول المشهور بارتفاع الخطاب و

۱ـ راجع: البحر المحیط: للزرکشی ج ۱ ص ۳۸۶ و بعدها.

۲ـ الکلمة الموجودة هنا لا تسهل قرائته.

بقاء العقاب كما يرشد اليه ما ذكره في اخر المسئلة:[۱]

و قد يورد عليه ايضاً بانّ النسبة بين الدليلين هی العموم و الخصوص المطلقين، لان الغصب له افراد اخر غير الخروج بخلاف التخلّص فانه منحصر في ذلك، فيكون «لا تغصب» اعم من الامر بالتخلّص.

و قضية ما اتّفق عليه المانعون و المجوزون لاجتماع الامر و النهی من تخصيص العام بالخاص عرفاً اذا كان احدهما عاماً و الاخر خاصاً تخصيص النهی هنا بالامر، فيكون الخروج واجباً خاصةً.

و اجاب عنه الفاضل القمی بما حاصله: انّ التخلّص و ان كان فرده المامور به في الخارج منحصراً في الخروج، الّا انّه بحسب المفهوم و المهيّة اعم من ذلك فيكون الامر بالتخلص ايضاً اعم من النهی عن الغصب لتناوله بحسب المفهوم لغير الخروج الذی هو مادة الاجتماع و ان كان غير متناول له بحسب المصداق، لانّ المناط في ملاحظة النسبة بين الادلة المعارضة هو احد النسبة بين عنواني الدليلين مع قطع النظر عن المصاديق، فاذا كان النسبة بين العنوانين هو العموم من وجه عومل معها معاملة العامين من وجه، و ان كان احدهما بحسب المصداق و المفرد اخص من الاخر.

و اعترض بعض من تأخّر عنه ـ كصاحب الاشارات[۲] و بعض من تأخّر عنه: بانّ ذلك خلاف طريقة الاصحاب و العرف، فانّهم لا يتوقفون في اجراء حكم الخاص على ما كان افراده النفس الامرية منحصرة في الفرد امّا بحسب

۱- القوانين المحكمة: ابوالقاسم القمی ـ صص ۱۵۱ و ۱۵۲ الطبعة الحجرية ـ ۱۳۱۸.

۲- انظر: مطارح الانظار: ص ۱۵۴

العقل او بحسب العادة، بل لا يُعدّ مثله عاماً لعدم الاستغراق على اَنّ انحصار الافراد فی واحد بعينه يعين كون مراد المتكلم بالعام هو ذلك الفرد، فلا وجه لمعاملة العموم معه فی باب التعارض.

و قد يذبّ عن هذا الاعتراض بما سبق اليه الاشارة فی بعض مقدّمات المسئلة عند بيان الفرق بينها و بين مسئلة النهی فی العبادات و حاصله: انّ المناط فی اخذ النسبة بين الدليلين فی باب التعارض و ان كان هو ملاحظة العنوانين بحسب المصداق، الّا ان المتعارضين الّذين احدهما اخصّ من الاخر بحسب المصداق ربما يكون البحث عنهما شغل هذه المسئلة لا مسئلة النهی فی العبادة و ذلك حيثما يكون عنوان الخاص مغائراً لعنوان العام كقوله: «صَلِّ و لا تغصب فی الصلوة».

فانّك قد عرفت فيما تقدّم انّ موضوع البحث فی هذه المسئلة ما اذا كان عنوان الدليلين مختلفاً بحسب المفهوم سواء كان النسبة بينهما عموماً من وجه كقوله: «صَلِّ و لا تَغْصبْ فی الصلوة» او عموماً مطلقاً كالمثال المزبور.

و انّ موضوع البحث فی المسئلة الآتية التی اتّفقوا على وجوب التخصيص فيهما ما اذا كان العنوانان متحدين و لو كان النسبة عموماً من وجه مثل قوله: «اُسْجُدْ للّه و لا تَسجُدْ للشمس» اذا فرض امكان اجتماعهما فی بعض المصاديق، و حينئذ فنحو قوله: «لا تَغصبْ و تَخلّص عن الغَصب» لابدّ ان يكون مندرجاً تحت هذه المسئلة فيجری فيه حكمها.

و ان كان النسبة بينهما العموم والخصوص المطلقين فمراده (ره) ملاحظة النسبة بين العنوانين من دون النظر الى المصاديق ليس انّ الدليل اذا

کان بحسب المصداق اخص و بحسب المفهوم اعم معدوداً فی العامّین من وجهین، بل انما اراد انّه مع کونه اخص بحسب العرف قد یجری فیه حکم العامّین الّذین یبحث عن جواز اجتماعهما و عدمه فیهذه المسئلة.

ولعمری ان هذه فائدة جلیلة مستورة عن کثیر من الانظار لم یسبقه الیها غیره، فلا وجه للاعتراض علیه بزعم انّه اراد درج العام المنحصر فی الفرد فی العام فی باب التعارض.

نعم بعض عباراته قاصر عن افادة ما وجهنا به کلامه الشریف موهم بخلاف المدعی و لکن الامر فیه سهل بعد التأمل فی اطراف الکلام.

ثم ان نسبة هذا القول الی ظاهر الفقهاء لا یخلو من منع لأنّهم مصرّحون بصحة صلوته ز من الخروج اذا لم تفتقر الی زیادة تصرف علیه بالسجود و نحوه، کما فی حال الضیق و هذا لو لم یکن ظاهراً فی عدم التحریم فلا ریب فی کونه اوفق بذلک من القول بالتحریم کما عرفت آنفاً.

و هذا صاحب المدارک قد صرح بعدم کون الخروج معصیة و انّ القول بجریان حکم المعصیة فیه غلط صدر من بعض الاصولیین.

حجة القول: بانّه منهی عنه و لیس بمامور به

انّ الخروج تصرّف فی ارض الغیر وفرد من افراد الغصب قابل لتعلّق النهی به فی ضمن النهی عن مطلق الغصب، فیکون منهیاً عنه نحو غیره من افراد الغصب و امّا عدم کونه ماموراً به فلان الواجب المامور به عقلاً و شرعاً هو عدم التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه والخروج لیس منه، و انّما هو مقدّمة لعدم التصرّف فی الزمن المتأخر عن ز من الخروج و المقدمة لیست بواجبة.

و هذه الحجّة لم اجد تصریحاً بها فی شیئی من الکلمات، کما لم اجد مصرحاً بعدم وجوب الخروج غیر ان صاحب الاشارات لما اختار هذا القول و قال: الحق انه لا امر بالخروج بل الواجب علیه عدم التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه و الخروج هنا مقدمة له و لیس واجباً.

استظهرنا من کلامه هذا وجوابه: انّ النهی عن المقدمة المنحصرة مع بقاء الواجب بصفة الوجوب تکلیف بما لایطاق، فان اراد اَنَّ الخروج و اجد للنهی الفعلی مع بقاء عدم التصرف فی مال الغیر علی صفة الوجوب فهذا تکلیف بالمحال، لانحصار مقدمته فی الخروج المفروض تعلق النهی به فعلاً، و ان کان یدّعی انّ عدم التّصرف قد خرج عن صفة الوجوب بعد الدخول فی ارض الغیر، فهذا واضح البطلان لانّ امتثال النهی المتعلق بالتصرف المتأخر عن مقدار زمان الخروج ممکن و لا وجه لمنع تعلّق النهی به حینئذ، و ان اراد انّ الخروج و اجد للنهی السابق و ان کان فاقداً له فعلاً، فهذا جوابه یظهر مما نذکره فی ابطال حجة من زعم کونه منهیاً عنه قبل الدخول، هذا مضافاً الی ان

جعل الخروج مقدمة لعدم التصرّف لا يخلو عن اشكال بل منع لان الخروج تخلية لمال الغير و تفريغ للنفس عنه، فيكون فرداً من المامور به اعنى عدم التصرف فتأمل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حجّة من قال بانّه ماموربه مع كونه معصية بالنظر الى النهى السابق

و هو صاحب «الفصول» زاعماً انّه مذهب الفخر الرازی[۱] «انّ المقدار من الزمان الّذی لا يتمكّن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقاً، فلا يصح تعلّق النهی به فعلاً اذ التكليف بالمحال محال عندنا، و ان كان ناشئاً من قبل المكلف و لكنه يجری عليه حكم المعصية فی تلك المدّة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهی السابق على وقوع السبب، اعنی الدخول لتمكنه من الامتثال لهذا النهی بترك الدخول راساً...».

قال: «و هذا حكم كلی يجری فی جميع ذوات الاسباب الّتی لا تقارن حصولها حصول اسبابها كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق و مثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجب ترك المسير و غير ذلك فانّ التحقيق فی مثل ذلك انّ التكليف الفعلی يرتفع بارتفاع تمكّن المكلّف منها و يبقى حكم المعصية من استحقاق الذمّ و العقاب جارياً عليه و كذا الكلام فی الامر فان التكليف بالماموربه يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له و يبقى حكم الامتثال و الطاعة من استحقاق المدح و الثواب جارياً عليه حال حصوله».

و قال فی توضيح هذا المرام فی آخر المسئلة تخلصاً عن اجتماع الطاعة

۱- المحصول: ۲/۲۸۵، فخر الدين الرازی - بيروت

و العصیان فی شیئی واحد ما حاصله: «انّ ترک الغصب بجمیع انحائه دخولاً و خروجاً و بقائاً مطلوب مراد من المکلف بارادة فعلیة مشروطاً بقائها ببقاء التمکن منه و حیث انّه قبل الدخول کان متمکّناً من ترک جمیع انحاء الغصب دخولاً و خروجاً و بقائاً کان ترک الجمیع مراداً منه قبل الدخول فاذا دخل فیه ارتفع تمکّنه من الجمیع مقدار ما یتوقّف علیه التخلّص من الزمان و هو مقدار الخروج فیمتنع بقاء ارادة ترکه حینئذ و قضیة ذلک جواز اتّصاف الخروج بالوجوب بخلوّه عن المنافی فیکون الخروج بالقیاس الی ما قبل الدخول و ما بعده حکمان متضادان احدهما مطلق و هو النهی و الاخر مشروط بالدخول و هو الامر و هما غیر مجتمعین فیه لیلزم الجمع بین الضدین بل یتصف بکل فی زمان و یلحقه حکمهما من استحقاق الثواب و العقاب باعتبار الحالتین انتهی خلاصة کلامه».(۱)

۱- کما ذکر الشیخ الاعظم (ره) اورد خلاصة کلام صاحب الفصول - لا لفظه - مع حذف و تغییر فیه و هذا یخلّ فی مقصود کل مصنّف و اذقام قدس سره بنقد قوله و تزییفه و مستنده فی هذا العمل ملخص الکلام رجّحنا ایراد منقول الشیخ فی المتن بلفظه دون تصحیح و تصرّف،اما لفظ الفصول فیما یرتبط بمنقول الشیخ هو هکذا فی الاصل:

«... والحق انّه مامور بالخروج مطلقاً او بقصد التخلص و لیس منهیاً عنه حال کونه مامورا به لکنّه عاص به بالنظر الی النهی السابق و کان ما عُزِیَ الی الفخر الرازی من القول بانه مامور بالخروج و حکم المعصیة جار علیه راجع الی ما ذکرناه لنا -ان المکلف فی الزمن الذی لا یتمکن من الخروج فیما دونه لا یتمکن من ترک الغصب فیه مطلقاً فلا یصح النهی عنه مطلقاً اذ التکلیف بالمحال محال عندنا و ان کان ناشئاً من قبل المکلف للقطع بکونه سفهاً. نعم ربما یجوز اَن یؤمر به حینئذ علی وجه التعجیز و السخریة لکنه

خارج عن المتنازع فاذن لابدّ من ارتفاع النهی عن الغصب فی تلک المدّة علی بعض الوجوه و لیس الاصورة الخروج اذ لا قائل بغیره ولدلالة العقل علی انه مامور بالخروج و هو یقتضی عدم النهی عنه والألعاد المحذور من التکلیف المحال و التکلیف بالمحال. نعم یجری علیه حکم المعصیة فی تلک المدّة علی تقدیر الخروج بالنسبة الی النهی السابق علی وقوع السبب اعنی: الدخول لتمکّنه منه حینئذ و هذا حکم کلی یجری فی جمیع ذوات الاسباب الّتی لا تقارن حصولها حصول الاسباب اسبابها کالقتل المستند الی الالقاء من الشاهق و مثله ترک الحج عند الاتیان بما یوجبه من ترک المسیر و غیر ذلک فان التحقیق فی مثل ذلک ان التکلیف بالفعل یرتفع عند ارتفاع تمکن المکلف منهما و یبقی حکم المعصیة من استحقاق الذم و العقاب جاریاً علیه. و کذا الکلام فی الامر فان التکلیف بالمامور به یرتفع عند الاتیان بالسبب الموجب له و یبقی حکم الامتثال و الطاعة من استحقاق المدح و الثواب جاریاً علیه حال حصوله... و قد بیّنا ان زمن الامر غیر زمن النهی و توضیح المقام ان ترک الغصب مراد من المکلف بجمیع انحائه الّتی یتمکن من ترکه ارادة فعلیّة مشروطاً بقائها ببقاء تمکّنه منه و حیث انّه قبل الدخول یتمکن من ترک الغصب بجمیع انحائه دخولاً و خروجاً فترک الجمیع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فیه ارتفع تمکنّه من ترکه بجمیع انحائه مقدارما یتوقّف التخلص علیه و هو مقدار خروجه مثلاً فیمتنع بقاء ارادة ترکه کذلک و قضیة ذلک ان لا یکون بعض انحاء ترکه حینئذ مطلوباً فیصّح اَنْ یتصف بالوجوب لخلّوه عن المنافی، و العقل و النقل قد تعاضدا علی ان لیس ذلک اِلّا التصرف بالخروج فیکون للخروج بالقیاس الی ما قبل الدخول و ما بعده حکمان متضادان احدهما: مطلق و هو النهی عن الخروج، والاخر مشروط بالدخول و هو الامر و هما غیر مجتمعین فیه لیلزم الجمع بین الضدین بل یتّصف بکل فی زمان و یلحق حکمهما من استحقاق العقاب و الثواب باعتبار الحالتین ولو کانت مبغوضیته شیئی فی زمان مضادّة لمطلوبیته فی زمان اخر لامتنع البقاء فی حقّنا مع وضوح جوازه و انما لا یترّتب هنا اثر الاول لرفع البداء له بخلاف المقام و لا یشکل بانتفاء الموصوف فی الزمن السابق لوجوده فی علم العالم

و نحن نقول: انَّ ما ذكره في اثبات تعلّق الامر بالخروج كلام جيّد لا غائلة فيه كما ذكرناه اوّلاً، و امّا قوله «**بانه منهی عنه بالنهی السابق علی الدخول**» فلا ارى له وجهاً صحيحاً يعتمد عليه، لانّ ذات الخروج و ان كان غصباً قبيحاً اِلّا انَّ وجوده الخارجي ملزوم لحيثية يمتنع مفارقتها عن الوجوب و هي كونه تخلّصاً عن الغصب و دافعاً للاقبح.

و هذا حكم كلي جار في كل ما يدور الامر فيه بين القبح و الاقبح كالكذب و هلاك النبي، فانّ التحقيق انّ القبح الّذي يدفع به الاقبح لا يتّصف الّا بالوجوب و ان كان في حد ذاته مع قطع النظر عن وصف الدافعية لا تّتصف الّا بالحرمة، و حينئذ فامّا ان يلاحظ حيثية كونه مخلّصاً عن الغصب و دافعاً للاقبح فيحكم بالوجوب او يلاحظ جهة ذاته و حيثية كونه غصباً، فيحكم بالحرمة ضرورة استحالة اتّصافه بالحكمين معاً، و حيث انّ العقل والنقل قد تعاضدا على اعتبار حيثية التخلص و حكما فيه بالوجوب، امتنع اتّصافه بالحرمة ايضاً.

و امّا ما قال: «من التفكيك بين الامر و النهي بحسب الزمان، و تخصيص الاوّل بما بعد الدخول، والثاني بما قبله احترازاً عن اجتماع الضدين وكونه تكليفاً بالمحال»، فبعيد عن التحقيق جدّاً و لا ينفع بحاله ابداً لانّ اختلاف

ولو بوجهه الذي هو نفسه بوجه ولو لا ذلك لا متنع تحقّق الطلب الا مع تحقق المطلوب في الخارج و هو محال...» ـ الفصول الغروية: ص ۱۴۰

امّا في مذهب فخرالدين الرازي انظر: المحصول: ۲/۲۸۵ و بعدها و شرحيه: الكاشف عن المحصول: ۴/۱۵۰ و بعدها لابي عبدالله محمد الاصفهاني نفائس الاصول: ۳/۱۷۴۳ و بعدها للقرافي

الزمان انّما یجدی فی رفع التناقض و التضاد، اذا کان طرفاً للفعل مثل قیام زید فی یوم الجمعة و قیامه فی یوم السبت، و امّا اذا کان طرف زمان الفعل و احداً فلا یختلف حکمه باختلاف زمان التصور و الطلب.

و من الواضح ان زمان الخروج متاخر عن زمان الدخول و متّحد فی جمیع الحالات فلا یتحمل فی طرف وجوده من الزمان حکمین مختلفین، سواء تصور الحکم قبل الدخول او بعده، لانّ اختلاف از منة التصور و الارادة لا یقتضی اختلاف الفعل فی الحکم، اذا کان له فی الواقع زمان معیّن لا یتقدّم علیه و لا یتاخّر عنه.

فمتی تصوّره الامر قبل الدخول فامّا ان ینقدح فی نفسه ارادة وجوده او ینقدح فیها ارادة عدمه.

والتوضیح هو انّ التصرّف العدوانی فی ارض الغیر ینقسم باعتبار الدخول والخروج و البقاء الی ثلثة اقسام لا اشکال فی ان الدخول و البقاء مطلوب ترکهما من المکلف فی جمیع الاوقات و الازمنة، و امّا الخروج الذی هو عبارة عن التصرف المترتّب علیه رفع الظلم و العدوان، فلیس حاله الّا کحال شرب الخمر الّذی یترتّب علیه نجاة النفس المحترمة فی الاتّصاف بالوجوب خاصة فی جمیع الاوقات و الازمنة.

و من هنا ظهر ما فی قوله: «انّ ترک جمیع انحاء الغصب مراد من المکلف قبل الدخول من المنع» کما ظهر ما فی قوله: «انّه قبل الدخول یتمکن من ترک الجمیع حتی الخروج من الفساد» لانّه اذا لم یدخل فی ارض الغیر کیف یتمکن من ترک الخروج، الموقوف علی الدخول فان من ترک

التصرف الخروجي بترك الدخول رأساً فليس هو تاركاً للخروج بل انّما هو تارك للدخول اترى ان من لم يقع فى مهلكة و ترك شرب الخمر يصدق عليه انّه ترك شرب الخمر فى المهلكة و لعلّ هذا مغالطة بين السالبة بانتفاء الموضوع و بين السالبة بانتفاء المحمول و شبيه بالشبهة المعروفة بالخمرية.

نعم هنا كلام اخر به يتّم نسبة ارادة ترك الخروج قبل الدخول الى الامر و لكنه لا يفيد تعلق النهى بما تعلّق به الامر، و هو انّه قبل الدخول فى ارض الغير مامور بترك الدخول حتماً و كذا مامور بترك البقاء على تقدير الدخول، و امّا الخروج فليس مامورا بتركه لا قبل الدخول لانتفاء القدرة كما مرّ و لا بعده لتعلق الامر بفعله حينئذ، و لكنّه مامور بعدم جعل الغصب موضوعاً للخروج بان لا يجعل التصرف فى ارض الغير سبباً للتخلص، نظير ما فى شرب الخمر اذا قيس بحال المهلكة و عدمها، فانّه قبل الوقوع فى المهلكة ليس مامورا بترك الشرب فيها، بل مأمور بفعله فيها و لكنّه مامور بان لا يقع باختياره فى المهلكة حتى يجب عليه شرب الخمر فيجعله سبباً للنجاة.

فالنهى ـ حقيقةً فيما نحن فيه و نظائره ـ راجع الى التسبب اى جعل القبيح سبباً لدفع الاقبح، و الامر متعلق بذلك الفعل الدافع لذلك الاقبح لمعارضة قبحه الذاتى بمثله مع زيادة تركه فى القباحة من حيث انجراره الى الوقوع فى الاقبح، فالقبيح الدافع ما شمّ برائحة النهى ابداً فى شيئى فى الازمنة فلا يكون فى فعله معصية اصلاً لانّ المعصية تابعة للنهى.

نعم يمكن جريان حكم المعصية فيه اذا كان سبب المدافعة سوء [الاختيار] و التحريم اختيار المكلّف من حيث كونه من توابع المعصية، مثل

عصيان المرتد فى ترك الفروع باعتبار كونه من توابع المعصية، مثل عصيان المرتد فى ترك الفروع باعتبار كونه من توابع معصية الارتداد و عصيان من يقع يديه قبل الوقت فى ترك الوضوء باعتبار كونه من توابع معصية قطع اليد و لعلّ تنزيل كلام «الفخر» على هذا المعنى اولى من تنزيله على كلام صاحب الفصول.

و على ما ذكرنا ـ من جريان المعصية حكماً فى ترك الواجبات و فعل المحرمات قبل تعلق التكليف بها، اذا كان سلب القدرة مستنداً الى سوء الاختيار ـ ينطق جملة من الاخبار كما ورد فى العود الى الارض الّتى لا يقدر فيها على الوضوء و فى الاستيطان فى البلاد التى لا يتمكن من اقامة التكليف فيها.

ثمّ انّك اذا احطت بما ذكرنا و قررنا لما ظنك مورداً علينا بان الخروج قبل الدخول، ان كان واجباً مطلقاً لزم التكليف بالمحال لحرمة مقدمة المنحصرة ـ اعنى الدخول ـ و ان كان مشروطاً بالدخول لم يكن واجباً قبله لانّ الواجب المشروط لا يتّصف بالوجوب قبل تحقّق شرطه.

فيثبت دعوى الخصم من كون الخروج واجباً قبل الدخول، لانّه ان اعتبر حيثية الخروجية فى موضوع الحكم كان واجباً مطقاً، و ان نعتبرها فى اصل الموضوع و جعلنا الوجوب متعلقاً بذات التصرف الباطل كان مشروطاً بالدخول، نظير ما فى قولك: «اكرم العالم» فان وجوب اكرامه واجب مطلق، ان اخذنا العلم قيداً فى الموضوع و جعلنا الوجوب متعلقاً باكرام من يتّفق اتّصافه بالعلم.

و لا یلزم من ذلک وجوب جعل الشخص عالماً من باب المقدمة لو لم یکن فی الدهر عالم، کما لا یلزم من جعل الوجوب متعلقاً بالتصرف الملحوظ فیه حیثیّة الخروجیة الّتی یتوقّف علی الدخول وجوب الدخول من باب المقدّمة، حتی یکون التکلیف به محالاً مع فرض تعلق النهی بمقدمة الوجودیة اعنی الدخول.

لانّ الاطلاق حینئذ یلاحظ بالنسبة الی ما عدی موضوع الواجب و یحکم به و یقال انه واجب مطلق، کما یقال اِنَّ اکرام العالم واجب مطلق من دون وجوب تحصیل عنوان العلم من باب المقدمة.

و ان جعلنا وصف العلم خارجاً عن متعلّق الطلب، و جعلناه متعلقاً باکرام ذات العالم من دون ملاحظة صفة العلم، کان اکرامه واجباً مشروطاً باتّصافه بصفة العلم نحو کون الخروج واجباً مشروطاً بالدخول، ان لاحظنا تعلّق الوجوب بذات التصرف مع الاغماض عن حیثیة وقوعه بعد الدخول و اعتبارها فی موضوعه.

و علی التقدیرین فما قلناه من اتّصاف الخروج بالوجوب قبل الدخول فی محله کما لا یخفی، لانّ اعتبار الشیئی قیداً للموضوع و شرطاً لتعلّق الخطاب من صیرورة الحکم بالنسبة الیه مطلقاً، لکونه حینئذ من المقدّمات الوجودیة یجب تحصیلها من باب المقدّمة.

ثمّ لا یخفی علیک ما فی جعله النهی عن الخروج مطلقاً و الامر به مشروطاً بالدخول من المحال، لانّ حرمة الشیء مطلقاً و علی جمیع الاحوال ضدّ لوجوبه علی بعض الاحوال و التقادیر کما لا یخفی.

وكذا لا يخفى عليك انّ كل من يقول بتعلّق النهى بالخروج قبل الدخول يلزمه بفساد الصلوة ز من الخروج، لانّك عرفت آنفاً اَنَّ ارتفاع النهى الفعلى مع بقاء المعصية كما اذا نشأ الارتفاع من قبل المكلف لا يكفى فى تعلّق الامر به ولايقتضى صحة الامتثال بالواجب فى ضمنه، بل لابد من الحكم فيه بعدم تعلّق الامر و بالفساد نظير الحكم بهما مع بقاء النهى الفعلى كما عرفت ايضاً دعوانا صدق النهى الفعلى حينئذ باعتبار كون المطلق بالنهى من اوّل الامر قبل الدخول ترك هذا الخروج الّذى اضطر اليه المكلف باختياره فارجع الى ماهناك و تأمّل.

ثم لا يخفى عليك ايضاً انّ من يقول بصحة الصلوة ز من الخروج ينبغى ان لا يفرق بين الصلوة الواجبة والمستحبّة، و لا بين ضيق الوقت و سعته، اذا لم تفتقر فى حال السعة الى زيادة تصرّف على الخروج من الاستقرار و الركوع و السجود و نحو هما من الافعال الّتى لا يحصل فى حال الخروج الّا بالتصرف الزائد، مثل ان يكون تكليفه فى الركوع و السجود الايماء بعجزه عن الاتيان بوظيفة المختار و وجه كل ذلك واضح على ما قلنا من عدم كون الخروج منهياً عنه مطلقاً و لعلّه مطابق لفتاوى الاصحاب ايضاً، لانّ تخصيص الحكم بالصحة بما اذا ضاق الوقت فى كلماتهم ليس للاحتراز عن حال السعة مطلقاً بل اذا كان الشخص من وظيفته صلوة المختار.

فما فى «الفصول» من التردّد فى صحّة[1] النافلة المشعر تحريمه بالصحة فى الفريضة خاصّة منظور فيه من وجهين:

١- فصول الاصول: ص ١٤٠

احدهما ـ إنّ الحكم بصحة الصلوة على مذاقه من كون الخروج معصية و منهياً عنه بالنهى السابق، مما لا يشمّ رائحة التحصيل كمامر بيانه بما لا مزيد عليه.

والثانى ـ انّ الفرق بين النافلة والفريضة ايضاً مما لاوجه له هذا تمام الكلام فى ذكر حجج المثبتين و ابطالها و قد ظهر حجّة المختار من المنع ايضاً من لزوم اجتماع الضدّين.

بقى الكلام فى نقل كلام المفصلّين بين الجواز العقلى و العرفى كسلطان العلماء و المحقّق الاردبيلى و الفاضل القمى و السيد الطباطبائى الحائرى و بعض آخر، و كلامهم فى تعميم التفصيل بالنسبة الى المسئلتين مختلف: فمنهم من قال به فى المسئلتين فيحكم بالجواز عقلاً هنا و فى مسئلة النهى فى العبادة و بالامتناع عرفاً كذلك، و هو صريح السيد المزبور فى رسالة منسوبة اليه، و لعلّه الظاهر من الاردبيلى حيث حكم فى شرح الارشاد بفساد العبادة فيما هو من قبيل هذه المسئلة كالوضوء بالماء المغصوب مستنداً الى الامتناع العرفى بعد الحكم بالجواز العقلى.

و لكن صريح «القوانين» ان الامتناع العرفى انما هو فى مسئلة النهى فى العبادة.

و كيف كان فهذا التفصيل بمعزل عن التحقيق يظهر وجهه مما اشرنا اليه فى ذكر ثمرة النزاع من انّ ثمرة القول بجواز الامتناع انّما هى عدم وقوع المعارضة بين الامر و النهى فى مادة الاجتماع، اذا كانت النسبة بينهما هى العموم من وجه، و ثمرة القول بالامتناع وقوع المعارضة لانّ الامتناع العرفى

عبارة عن تعارضهما و تنافی مدلولیهما فی المصداق الجامع بینهما، فاذا قلنا بان المدلولین لا تنافی بینهما عقلاً لزم القول بعدم الامتناع العرفی ایضاً.

توضیح ذلک: انّ القائل بالامتناع العرفی ـ دون العقلی ـ اِنْ ارادان ما یدلّ علیه لفظ الامر و ما یدلّ علیه لفظ النهی عرفاً اذا عرضا علی العقل حکم بجواز اجتماعهما فی الواحد الشخصی باعتبار ملاحظة اختلاف الحیثیة، و لکن اذا عرضا علی العرف حکم بامتناع الاجتماع، فهذا واضح البطلان لانّ اهل العرف لا طریق لهم الی ادراک امکان الشیئی و امتناعه الّا بالعقل فاذا حکم عقولهم بالجواز کانوا مجوّزین و اذا حکم بالامتناع کانوا ما نعین فلا وجه للحکم بالجواز عقلاً لا عرفاً و هذا واضح.

و ان اراد انّ العقل یفهم من الامر شیئاً یمکن اجتماعهما فی الواحد الشخصی بخلاف اهل العرف فانّهم یفهمون منهما شیئین لا یجوز اجتماعهما فی مورد واحد.

ففیه انّ العقل لا مدخلیة له فی مفاهیم الالفاظ و تشخیص المعانی لانّ تشخیص ما [هو] شغل العرف، فالتفکیک بین العقل والعرف فی مدالیل الاوامر والنواهی مما لا یری له وجه.

و ان اراد انّ العقل اذا نظر الی معناهما اللغوی جوّز اجتماعهما فی شیئی واحد، لانّهما بحسب الوضع اللغوی لا ید لانّ الّا علی طلب الماهیة فعلاً او ترکاً و اذا نظر الی معناهما العرفی منع عن ذلک.

ففیه: ان الکلام لیس فی اتحاد المعنی اللغوی مع العرفی للامر والنهی، و اختلافهما بل لا اظنّ احداً من القائلین بالتفصیل بناء علی تعارض العرف و

اللغة فى الاوامر و النواهى، و مع الغض عن ذلك ففساده من الواضحات ايضاً لانّ العرف و اللغة متفّقان فى المراد فى الاوامر و النواهى من هذه الجهة.

و من هنا يسقط ما قد يوجه به الامتناع العرفى من ان الظاهر من الامر و النهى او من احدهما عرفاً، تعلّق الطلب بالماهية بحيث لايجامعها مهيّة ممنوعة، او تعلّق النهى بها بحيث لا يقارنها مهيّة مطلوبة، فيكون المتبادر من الامر عرفاً سلامة المهية المطلوبة فى جميع مصاديقها عن معارضة حرمة مهية اخرى، و المتبادر من النهى سلامة الطبيعة المنهى عنها فى جميع مصاديقها عن معارضة طبيعة مطلوبة اخرى، و اذا كان كذلك امتنع اجتماع مدلوليهما فى بعض الموارد لثبوت المدافعة بينهما بحسب ما هو المتبادر عند اهل العرف حينئذ لانّا لا ننكر صحّة هذا التوضيح للامتناع العرفى، و لكنّا نقول انّه بعينه اثبات للامتناع العقلى، لانّ الحاكم باستحالة اجتماع هذين المعنيين البائنتين بحكم التبادر، انّما هو العقل لانّ العرف انّما يشخص المعنى و المراد من جهة العرضية و اما حكمه بالامتناع فليس من هذه الجهة قطعاً بل من جهة العقل.

و قد يوجه التفصيل المزبور ايضاً بان المراد انه اذا تعلق الطلب بمهية والنهى بمهية اخرى، فلا استحالة فى نظر العقل من اجتماعهما فى شيئى واحد، ولكن العرف يفهمون[1] من الامر و النهى شيئاً اخر غير مجرد مطلوبية المهية و مبغوضيتها، و لذا يحكمون بامتناع اجتماعهما.

١- كذا فى الاصل

فالمراد بالجواز العقلی حینئذ امکان اجتماع المهیة المطلوبة مع المهیة المنهی عنها فی نظر العقل مع قطع النظر عن فهم العرف، و بالامتناع العرفی استحالة الاجتماع عند العقل بملاحظة فهم العرف و هذا لاغائلة فیه.

و فیه ان الحکم باجتماع الامر و النهی حینئذ غلط فاحش، لان الامر و النهی علی ما اعترف به یدّلان علی شیئی اخر زائد عن صرف وجوب المهیة و حرمتها، فلابدّ من تغییر العنوان بان یقال: ان اجتماع الوجوب و الحرمة فی شیئی واحد اذا اثبتا بغیر الامر و النهی جائز عند العقل و لیس بجائز اذا اثبتابهما، و ایضاً الکلام فی مدالیل الاوامر و النواهی العرفیة او الشرعیة خاصة و ما ذکر لیس تفصیلاً فی محل الکلام، بل هو تفصیل بینه و بین غیره مضافاً الی ان الوجوب والحرمة الثابتین بغیر الادلة اللفظیة لا یکاد یتصور النزاع.

و الاشکال فی جواز اجتماعهما و عدمه لانّ الدلیل اللّبی اما اجماع او عقل و کلاهما لا یتصوّر الاجمال فی حکمهما، لانّ الاجماع امّا ان ینعقد علی حرمة مادّة الاجتماع لاعلی وجوبها فیندفع الوجوب بالاصل، او ینعقد علی الوجوب خاصة فالحرمة یندفع بالاصل اولا ینعقد علی شیئی منهما فیدفعان بالاصل او علی الوجوب و الحرمة معاً.

فهذا ممتنع عندنا لکونه اجماعاً علی اجتماع الضدّین ففرض الاجتماع حینئذ فرض امر ممتنع لا ینبغی التکلّم فیه، و هذا الکلام فی حکم العقل فانّه لا یحکم بشیئی الّا بعد الالتفات الی جمیع خصوصیاته، ففی مورد الاجتماع اما یحکم بالوجوب او بالحرمة او لا یحکم بشئی منهما الی اخر الکلام.

فهذا التفصیل مما لامساس له بحقیقة التحقیق لا فی هذه المسئلة و لا فی

مسئلة النهی فی العبادة، فکل من یجوز الاجتماع فی هذه المسئلة یلزمه القول به فی مسئلة النهی فی العبادات، و کل من یقول بالامتناع یلزمه القول به فی المقامین.

بقی هنا شیئی و هو انّ ظاهر الاصحاب فی باب التعادل و التراجیح انّ نحو قول القائل:

«اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» خارج عن محل النزاع، لانّهم لایزالون یطالبون المرجّحات فی مثلهما و یعملون فیهما عمل المتعارضین، فلو کان داخلاً تحت النزاع لکان اجراء حکم المتعارضین فیهما مبنیاً علی القول بامتناع اجتماع الامر و النهی، مع انّه لم یعهد من احد بناء الحکم بالتعارض فیهما علی ذلک.

و علی هذا یکون البحث فی هذه المسئلة مختصّاً بما اذا کان الامر و النهی من قبیل: صلّ و لا تغصب، ممّا اختلف فیه عنوان الامر والنهی، و هذا یؤید ما قلنا ـ فی ذکر الفرق بین هذه المسئلة و بین مسئلة النهی فی العبادات ـ بانّ عنوان الامر و النهی اذا اختلفا من حیث الذات کالصلوة و الغصب جری فی جواز اجتماعهما و عدمه اقوال هذه المسئلة سواء کانا عامین من وجه، او کان العام احدهما لاندراجه تحت موضوع هذه المسئلة.

و لکن اذا اتّحدا من حیث الماهیة و الذات کـ«**السجود للّه و للشمس و اکرام العالم و الفاسق**» لم یجر هذه الاقوال بل اقوال مسئلة النهی فی العبادات او ان کان النسبة بینهما العموم من وجه.

و لعل وجه ذلک هو انّ: ضمّ الاعتبارات و الاضافات بشیئی واحد لا

یخرجه عن الوحدة، فالاکرام مع تعلّقه بزید او عمرو ماهیة واحدة لا تتکثّر بکثرة المتعلّق بماذا امر به ببعض الاعتبارات لکونه اکرام عالم و نهی عنه باعتبار اخر لکونه اکرام فاسق، فقیل: اکرم العالم و لا تکرم الفاسق کان اکرام العالم الفاسق الذی هو مادة الاجتماع مما لا یخرجه عن الوحدة بحسب الماهیة اتصاف المتعلق بجهتین مختلفتین، اعنی: «العلم و الفسق» بل هو فعل واحد مفهوماً و وجوداً تعلّق بذات واحدة جزئیة ان کانت مجمع صفتی العلم و الفسق، بخلاف نحو «**الصلوة فی المکان المغصوب**» فانه فعل واحد وجوداً و فعلان مفهوماً، اعنی «**الصلوة و الغصب**» احدهما محلّ للوجوب و الاخر محل للغصب، فلا یلزم فی الصلوة فی الدار المغصوبة اجتماع الضدّین فی شیئی واحد و یلزم ذلک فی اکرام العالم الفاسق لکونه فعلاً واحداً مفهوماً و مصداقاً لعدم اختلاف تأثیر الجهة فی متعلقیه و هو العالم الفاسق فی اختلاف متعلق الوجوب والحرمة و هو «**الاکرام**».

فلابدّ من الحکم بالتعارض والرجوع الی المرجّحات لانّ وزان اکرام العالم الفاسق وزان سواد الجسم الّذی اجتمع فیه عناوین متعددة فکما لا یتّعدد السواد وجوداً و مهیةً بتعدد تلک العناوین کذلک لا یتعدد الاکرام بتعدد العناوین الموجودة فی متعلقه.

و قد سبق هنا الاشارة الی نظیر هذا الکلام فیما تقدّم عند تزییف فعل المحقق الخوانساری فی تداخل الاغسال بانّه من شعب مسئلة اجتماع الامر و النهی.

و قد یناقش فی هذا التوجیه بانّا لانجد فرقاً بین اختلاف الغصب و

الصلوة فی الماهیة، و اختلاف اکرام العالم و اکرام الفاسق فیها فکما انّ الاختلاف مجد فی اجتماع الامر و النهی اذا کان من قبیل الاوّل، کذلک یجدی فیه اذا کان من قبیل الثانی غایة ما بینهما من الفرق هو اشتراک الماهیّتین فی عنوان جامع بینهما و هو «الاکرام فی الثانی» و اختلافهما فی الجامع فی الاوّل.

کیف و لو کان الاضافة الی المتعلّق مکثرة للمضاف لکان النسبة بین قوله: «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» التباین، فانّ وحدة الاضافة و تعددّها مما یعتبر فی ثبوت التناقض وعدمه، و علی تقدیر عدم تأثیر اختلافها فی اختلاف المحمول لم یکن فائدةٌ فی اشتراط وحدتها للتناقض.

فدعوی کون الصلوة فی المکان المغصوب فعلین بوجود واحد بخلاف «اکرام العالم الفاسق» لاوجه لها کما لاوجه للنقض بالسواد العارض للجسم الواحد المتّصف بالعناوین المتعدّدة، فان المقصود بالنقض ان کان اثبات اتحاد «اکرام العالم» و «اکرام الفاسق» من حیث الذات کاتحاد ذات السواد المضاف الی شیئی واحد ذی العناوین فمسلّم، و لکنه لا یفید اتّحاد المامور به و المنهی عنه لانّ متعلق الامر و النهی لیس هو ذات الاکرام مع قطع النظر عن الاضافة، لانّها بملاحظة الاضافة الی العالم تعلق الامر و بملاحظة الاضافة الی الفاسق تعلّق به النهی، فمتعلق الامر و النهی حقیقة یحصل الاضافتین و لا شبهةفی اختلافهما ذاتاً، و ان کان المقصود اثبات اتحاد الاضافتین بحسب المفهوم.

فالنقض لیس فی محله لانّ اضافة السواد الی الجسم بملاحظة بعض ما

فیه من العناوین، ککونه مربعاً یغیر اضافته الیه بملاحظة البعض الاخر ککونه خشباً.

والحاصل انّه لا فرق بین «الصلوة و الغصب» و بین «اکرام العالم و اکرام الفاسق» من حیث الاختلاف بحسب المفهوم و الاتحاد فی الوجود الخارجی فی مادة الاجتماع، فلا وجه لاخراج الباقی عن محل النزاع.

و امّا اجراء الاصحاب حتی المجوزین حکم المتعارضین علی مثل «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» فیمکن ان یکون وجهه شیئاً اخر و هو ظهور هما فی تعلق الوجوب والحرمة بالاشخاص الخارجیة من العلماء و الفسّاق، فاذا اتّفق اتصاف بعض الافراد بالعلم و الفسق وقع التعارض بین «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» فی ذلک الفرد جداً لا ینفع فی رفع التعارض ارجاع الامر الی طبیعة «اکرام العالم» و ارجاع النهی الی طبیعة «اکرام الفاسق» بعد ان کان المراد بـ «العالم» و «الفاسق» هو کل فرد فرد من الاشخاص الخارجیة لانّ العالم الفاسق باعتبار کونه فرداً من العالم یجب طبیعة اکرامه، و باعتبار کونه فرداً من الفاسق یحرم طبیعة اکرامه.

و من الواضح استحالة تعلق الوجوب والحرمة بطبیعة اکرام جزئی حقیقی و هو الذات المتصف بالعلم و الفسق. فلابدّ من الحکم بالتعارض بین الدلیلین و اخراج مادة الاجتماع عن تحت احدهما، بخلاف ما اذا کان الامر و النهی من قبیل «صَلِّ و لا تَغصبْ» فانّ ارجاع الخطاب الی الطبیعة یجدی فی رفع التناقض عند المجوّزین، اذ لا استحالة عندهم فی ان یقول الآمر بحسب طبیعة ما فی هذا التصرف من طبیعة الصلوة، و یحرم ما فیه من طبیعة

الغصب.

و قد یناقش فی هذا التوجیه بانّ متعلق الامر و النهی فی مثال «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» اذا کان هی الطبیعة کان حاصل اجتماعهما فی العالم الفاسق: ان الآمر یقول یجب طبیعة ما فیهذا الفعل الّذی به یحصل الاکرام کالضیافة من اکرام العالم، و یحرّم ما فیه ایضاً من طبیعة اکرام الفاسق، فیکون الفعل الواحد باعتبار اشتماله علی طبیعتین مختلفتین مورداً لحکمین متضادّین نحو: اشتمال التصرف الواحد علی طبیعتی الغصب و الصلوة من غیر فرق، فالاولی عدم الفرق بین نحو: «صَلِّ ولاتَغصبْ و بین نحو: «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» فی الاندراج تحت النزاع و جعل ما علیه ظاهر الاصحاب من عمل المتعارضین فی الثانی دلیلاً علی فساد القول بجواز اجتماع الامر و النهی هنا و الله العالم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تتّمة

[التعارض بين الامر و النهى]

قد عرفت مراراً انَّ مقتضى القول بعدم جواز اجتماع الامر و النهى وقوع التعارض بين الامر و النهى فى مادّة الاجتماع، كما انّ قضية القول بالجواز عدم التعارض لامكان العمل بكلا الدليلين، فان ثبت تقديم احدهما على الاخر بدليل خارجى من اجماع و نحوه اخذنابه، و الّا فلابد من الرجوع الى المرّجحات ماسوى المرّجحات السندية، فان الاقوى عدم الرجوع اليها لاستلزامه التفكيك بين الموارد فى اعتبار السند من حيث اقتضائه الحكم بعدم اعتباره فى غير مادة الاجتماع و باعتباره فيها كما قررناه فى التعادل و التراجيح.(۱)

و قد ذكروا وجوهاً لترجيح النهى على الامر فى المقام:

منها: انّ النهى يدلّ على ثبوت الحكم في الفرد بالاستغراق و الامر يدلّ عليه بالاطلاق، و الاستغراق اقوى من حيث الدلالة و الظهور من الاطلاق، فيكون النهى حينئذ قرينة على تقييد اطلاق الامر بغير الفرد المنهى عنه.

---

۱ – انظر: خاتمة فرائد الاصول للمصنّف.

و بهذا التقرير يندفع ما ذكره فى القوانين من: «انّ قول الشارع: صَلِّ مطلق والامر يقتضى الاجزاء فى ضمن كل ما يصدق عليه الماموربه...» و قوله «لا تغصب ايضاً مطلق يقتضى حرمة كل ما يصدق عليه انّه غصب والقول بعدم جواز اجتماع الامر و النهى لا يقتضى الّا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فلا وجه لتخصيص الامر بالنهى، بل يمكن العكس، كما اختاره بعض المتأخرين حيث حكم بصحة الصلوة مع عدم القول بجواز الاجتماع بل يويّده بعض الاخبار الدالّة على انّ للناس من الارض حقاً للصلوة».(١)

و قد ارتضاه صاحب الاشارات حيث اجاب عنه: «بانّ فساد الصلوة ليس لاجل تقديم النهى بل للاصل بعد تعارضهما و تساقطهما».

ثم اجاب القمى - طاب ثراه - عن كون دلالة النهى اقوى لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بقوله «و قد مرّ فى بحث تكرار النهى ما يضعفه» و الظاهران مراده ان دلالة النهى على الاستغراق فى الافراد و الا زمان ليست الا من جهة

١- هذا ما نقل الشيخ الاعظم من «القوانين» و هو مخالف فى شيئى يسير لما فى الاصل و لفظ القوانين هكذا: «... فان قول الشارع: صلّ مطلق و الامر يقتضى الاجزاء فى ضمن كل ما صدق عليه المامور به كمامر وقوله: لا تغصب ايضاً مطلق يقتضى حرمة كل ما صدق عليه انه غصب و القاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضى الّا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر و القول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول: الغصب حرام الّا اذا كان كوناً من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الّا اذا كانت محصلّة للغصب و لذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع فى اصل المسئلة و يؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقاً فى الصلوة فلابد من الرجوع الى المرجّحات الخارجية...»
القوانين المحكمة: ص ١٥١ ـ الطبعة الحجرية.

العموم الحكمى، و لزوم الاغراء بالجهل لو كان المراد عدم الاستغراق و هذا بعينه يجرى فى الاوامر المطلقه، يدفعه انّ العموم اذا كان من جهة الحكمة و لزوم الاغراء بالجهل لم يكن التخصيص مجازاً.

و لهذا ذهب ثلثة من المحقّقين الى انّ استعمال المطلق وارادة المقيد ليس من المجاز فى شيئى، بناء على ان الاطلاق ليس من مداليل اللفظ المعرّى عن ادات التخصيص و التعيين و الاستغراق بل هو فرد من افراد معناه الحقيقى، و مرتبة من مراتبه، اعنى الطبيعة المهملة الّتى تارة يلاحظ مطلقة و اخرى مقيّدة و ثالثة فى نفسها من دون اعتبار احد الخصوصيّتين.

فلو كان العموم المستفاد من النهى ايضاً كذلك و غير مستند الى دلالة النهى بالالتزام لكان استعمال نحو «لا تَغْصَبْ» فى بعض افراد الغصب ايضاً حقيقةً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و هذا واضح الفساد و ليس الّا من جهة اقتضاء وقوع الطبيعة فى حيّز النفى او النهى سريان الحكم الى جميع الافراد على جهة الاستغراق عقلاً، بحيث تتوقّف الامتثال الى الاجتناب عن جميع الافراد و حينئذ فاذا دار الامر بين تقييد الامر و تخصيص النهى، فان قلنا بعدم كون التقييد مجازاً كما هو الاقوى فقد دار الامر بين الحقيقة و المجاز فالاخذ بالاوّل متعيّن.

فنقول: انّه اذا دارالامر بين تقييد اطلاق «صَلِّ» و تخصيص «لا تَغصبْ» تعيّن الاوّل لانّ الثانى مجاز لايصار اليه الّا بدليل و لا دليل سوى اطلاق، «صَلِّ» و هو لا يصلح لذلك، لعدم كونه مدلول اللفظ على هذا القول بل مستفاد من مقام بيان الحكم الذى ينافيه عدم ذكر القيد لو كان مراداً فى

الواقع، بخلاف الاوّل فانّه ليس من المجاز فى شيئى.

نعم هو ايضاً يحتاج الى ورود البيان و لو عموماً، لئلا يلزم الاغراء بالجهل، و بعد فرض عموم النهى وضعاً مستنداً الى اللفظ يكون بياناً للتقييد المزبور و ان قلنا بكونه مجازاً ايضاً نحو التخصيص، فلابدّ حينئذ من تقديم النهى ايضاً على الامر لانّ التقييد اغلب واتبع فى التخصيص كما ذكر فى باب تعارض الاحوال.

و هذا كله مما لا اشكال فيه و انّما الاشكال فى المقام فى شيئى اخر و هو انّ هذا الترجيح ترجيح من حيث الدلالة و قضية ذلك خروج مادة الاجتماع عن تحت اطلاق الامر بقرينة النهى راساً، و مقتضاه استناد فسادها الى عدم الامر لا الى الحرمة، فلا وجه لتخصيص الفساد بما اذا كانت متّصفة بالحرمة الفعلية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والقول بالصحة اذا ارتفع النهى والحرمة بمثل الجهل والاضطرار والنسيان، لانّ هذا التخصيص تارة يكون لفظياً و مقتضاه خروج الخاص عن تحت المراد بالعام راساً، و اخرى يكون عقلياً ناشياً من جهة المزاحمة، كما اذا دار الامر بين انقاذ الغريقين، فان خروج انقاذ كل منهما عيناً من تحت ما دلّ على وجوب انقاذ الانفس حينئذ ليس من جهة خروجه تحت الدليل راساً، بل من جهة مزاحمة وجوب الاخر له و عدم امكان الجمع بينهما.

و حيثما كان التخصيص كذلك فلابدّ من بقاء كل واحد تحت الدليل ثم التخييران كانا متساويين فى المرتبة، او تقديم الا هم ان كان احدهما اهمّ من الاخر، و حينئذ فبطلان الصلوة فى الدار المغصوبة ان كان لاجل خروجها عن

تحت اطلاق الامر بقرينة النهى كما هو قضية الترجيح المزبور الراجح الى التقييد اللفظى، فلا يتفاوت الحال بين بقاء النهى فعلاً و عدمه، و ان كان لاجل مزاحمة وجوبها لحرمتها من حيث الغصبية و تقديم جهة التحريم كما فى ساير موارد التزاحم.

فلا وجه للرجوع الى الترجيح فيها من حيث الدلالة و تقديم اطلاق النهى على اطلاق الامر بل لابد حينئذ من ابقاء الاطلاقين بحالهما ثم الحكم بتقديم مقتضى احدهما كالتحريم على الآخران كان هو الاهم.

و منها انّ دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة، واجيب عنه بانه مطلقاً ممنوع، لانّ ترك الواجب ايضاً مفسدة اذا تعين.

و فيه نظر و الحقّ انّ هذه القاعدة بعد ثبوتها اجنبية عن المقام من جهتين:

الاولى ـ انّ موضع جريانها ما اذا انحصر المناص فى ارتكاب المحرم او ترك الواجب، بحيث لا يكون للمكلف فى مقام العمل عن احدهما بدّ و ليس المقام كذلك لامكان الاجتناب عن منقصة الحرام فى حقّه من دون فوات المصلحة باتيان المامور به فى ضمن غير المحرم اذ المفروض ما اذا تعارض الامر التخييرى و النهى العينى كمامر غير مرّة.

والثانية ـ انّ هذه القاعدة انما تتبع اذا لم يكن فى المقام اصل يرجع اليه، كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة العينيين، بحيث اذا عمل باصل البرائة فيهما لزم المخالفة القطعية فى العمل.

و فيما نحن فيه تدفع الحرمة بالاصل و يرجع فى الحكم بصحة الصلوة و فسادها الى ما هو المرجع فى مثل المقام من اصل البرائة كما هو الحق او

الاشتغال و لا يلزم مخالفة الدليلين فى مقام العمل اصلاً لامكان الامتثال بالعبادة فى غير مادّة الاجتماع.

و منها انّ الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة الصلوة فى ايام الاستظهار والتجنّب عن الا نائين المشتبهين و نحو ذلك.

و فيه ان الاستقراء على فرض اعتباره غير ثابت و ما ذكر من المثالين غير مربوطين بالمقام.

امّا الاوّل: لان المراد بايام الاستظهار ان كان ما بعد العادة فحرمة الصلوة فيه ـ على فرض ثبوتها مع ان المشهور عدمها بل استحباب تركها ـ مستندة الى قاعدة الامكان والاستصحاب لا الى جانب ترجيح الحرمة على الوجوب، و لا نقول انّ استناد ترجيح الحرمة على الوجوب الى دليل اخر غير القاعدة المزبورة مطلقاً ينافى تمامية الاستقراء، كيف و مبنى الاستقراء على ثبوت الحكم فى الموارد المستقرء فيها بدليل من الادلة الشرعية ثم الحاق ما ليس فيه دليل بالخصوص بها الحاقاً للمشكوك بالاعم الاغلب.

بل نقول: انّ تقديم الحرمة على الوجوب اذا ثبت بدليل شرعى خاص من كتاب او سنّة او اجماع، فهذا ممكن امكن الحاق المشكوك فيه به، لانّ احتمال كون ذلك بغلبة جانب التحريم على الوجوب حينئذ قائم، و امّا اذا ثبت بغير دليل خاص من القواعد العامة كالاستصحاب و نحوه، فلا يجدى فى مقام الشكّ.

لانّا نعلم حينئذ انّ الحكم مستند الى شيئى اخر غير غلبة جانب الحرمة

على جانب الوجوب، و ان اريد بايام الاستظهار ما قبل الثلثة للمضطربة و المبتدئة، فحرمة العبادة حينئذ ايضاً من قاعدة الامكان المدلول عليها فلا يكون مربوطاً بالمقام ايضاً لان هذه الاخبار دليل على ثبوت الموضوع و هو الحيض و دليل الصلوة حينئذ هو نحو قوله: دَعى الصلوة ايام اقرائك.

و كيف كان فحرمة الصلوة فى ايام الاستظهار مما لا ينظر الى حيث جانب الحرمة على جانب الوجوب فى محتمليهما.

و امّا الثانى ـ فلانّ الكلام فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتيين والامر فى الانائين المشتبهين ليس كذلك لانّ الوضوء بالماء المتنجس حرمته لاجل التشريع لا بالذات، و قضية القاعدة ان يحكم فيها بوجوب الوضوء لانّ هذا الوجوب ليس له معارض فى حال الاشتباه الذى يرتفع معه الحرمة التشريعية مع انّ النص ورد بارتفاعها و العدول الى التيمم، فليس هذا الّا محض التعبّد الصرف الّذى لا تتخطّى منه الى غيره من ساير صور اشتباه الواجب بغير الحرام الذاتى و لو اغمضنا عن ذلك و بنينا على حرمة الوضوء بالماء المتنجّس ذاتاً فلاريب فى اختصاص الحكم مورد النص ايضاً عند الكل لانّ غاية ما يقوله القائل بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب انّه اذا دار الامر بين وجوب شيئى و حرمته رجّح جانب الحرمة.

و هذا غير ترك المعلوم لاجل الاجتناب عن الحرام لانّه مما يلتزمه احد فى غير الانائين الذين هما مورد النص، بل لابد فيه من البناء على التخيير.

والحاصل ان الحكم فى مسئلة الانائين وارد على خلاف القاعدة و مختص بها، و لا يتعدّى منها الى ما هو نظيرها اعنى صور اشتباه الواجب

بالحرام، و لا الى صور دوران الامر بين وجوب شيئى او حرمته الّتى كلامنا فيها.

اللهم الّا ان يقال انّ ترك الواجب القطعى لاجل الاجتناب عن الحرام على سبيل اليقين كما هو كذلك فى الا نائين المشتبهين بمقتضى ترك محتمل الوجوب لاجل التخلّص عن الوقوع فى الحرام، كما فيما نحن فيه بطريق اولى.

فمسئلة الا نائين و ان لم يكن من جنس ما نحن فيه الّا انّها تدلّ على المطلوب بالاولوية القطعية، و فيه ان القطع بالاولوية ممنوع لانّ الواجب المتروك فى مسئلة الا نائين ـ و هو الوضوء ـ متدارك بالبدل ـ و هو التيمم ـ جعله الشارع احد الطهورين، فلا يلزم من جواز ترك نحو هذا الواجب لاجل الاجتناب عن الحرام جواز ترك ما لا بدل له من محتمل الوجوب لاجل ذلك.

نعم يمكن تقديم جانب الحرمة فى محل الكلام الّذى هو دوران الامر بين الوجوب التخييرى و الحرمة العينية بانّ السلامة اليقينية فى اختيار الفرد الاخر، لانّه لا ينافى وجوب محتمل الحرمة لو كان فى الواقع واجباً بخلاف مالو اختير ذلك الفرد المحرم فانّه معرضة للوقوع فى الحرام الواقعى.

و هذا ما يقال من انّ قاعدة الاشتغال تقتضى اليقين اذا دار الامر بينه و بين التخيير و لكنه انما يناسب مذهب من يبنى على الاشتغال فى الاجزاء والشرائط والله العالم.

الحمدللّه اولا و اخرا و صلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين.

[فائدة ١٢]

فى انّ الامر بشيئ [هل] يقتضى النهى عن ضدّه ام لا[١]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين و صلّى الله على محمد وآله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

امّا بعد، فهذه مسئلة معروفة، معركة الآراء يبحث فيها عن اقتضاء الامر بالشيئ النهى عن ضدّه و تنقيح الكلام فيه يستدعى رسم مقدّمات:

الاولى ـ النسبة بين هذه المسئلة و سابقتها الّتى هى مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر عموم من وجه، يعنى انّ المثبت فى كل من المسئلتين يمكن ان يكون مثبتاً فى الاخرى و نافياً.

امّا المثبت فى المسئلة السابقة فان اعترف بكون تركك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، ثمّ اعترف بوجوب المقدّمات العدمية نحو المقدمات الوجودية فهو

---

١ ـ انظر: مطارح الانظار: ص ١٠٣ و بعدها و قارن حيث قدم مقرر بحثه هذه المسئلة على مسئلة اجتماع الامر و النهى و هذا خلاف منهج عامة الاصوليين امّا مقالة المطارح بقيت ناقصاً ولتمام التقرير الحق الناسخ هذه الفائدة عيناً و نسبها فى الحاشية الى بعض اساطين تلاميذ المصنف و هى مما اعتمدنا عليها فى تحقيق هذه الفائدة.

مثبت فى المسئلتين، و انْ لم يعترف بشيئى من الامرين، او باحدهما كان مثبتاً هناك و نافياً هنا.

و امّا المثبت فى هذه المسئلة و ان كان وجه الاثبات عنده كون ترك احد الضدّين مقدمة لفعل الاخر كان مثبتاً فى المقامين.

و ان كان وجه دعوى عينية ترك احدهما لفعل الاخر و بالعكس، يمكن ان يكون نافياً فى تلك المسئلة و مثبتاً فى هذه، و هكذا الكلام فى الثانى فان نفى الوجوب او الاقتضاء يمكن اَنْ يجتمع مع النفى فى الاخر و مع الاثبات بعين ما ذكر.

و حينئذ فعلى تقدير كون ترك الضد مقدّمة لفعل الاخر يكون هذه المسئلة فرداً من افراد المسئلة السابقة و شعبة من شُعَبها، لكن لما كان ظاهر عناوينهم فى المسئلة السابقة اختصاص البحث بالمقدّمات الوجودية، انفردت هذه المسئلة عنها فى الذكر و العنوان، مضافاً الى ما فى مقدّمية ترك الضد من البحث و النظر المقتضى لعقد باب مستقل لها، فاذاً لا بأس فى تحقيق هذا المقام يعنى كون ترك الضد مقدّمة لفعل الاخر و عدمه ثمّ الخوض فى اصل المرام.

[المقدمة الاولى فى تحقيق فى كون ترك الضدّ مقدمة لفعل الاخر و عدمه]

فنقول و باللّه الاستعانة و عليه الاعتماد، قد اختلف العلماء فى توقف فعل الضد على ترك الاخر و بالعكس على اقوال.

فعن البهائى و الكاظمى و سلطان العلماء: نفى التوقف مطلقاً، و به قال السبزوارى فى الرسالة ـ على ما حكى عنه ـ سيجيئى نقل عبارتها بعينها.

و ذهب الحاجبى و العضدى الى التوقف من الطرفين، حيث انّهما ذكرا شبهة الكعبى الاتية ـ انشاءالله ـ و اجابا عنها: «بمنع وجوب المقدّمة» و هذا اعتراف صريح «بكون فعل الاضداد مقدمة لترك الاخر المحرم» ثم لمّا جائا فى البحث عن اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضدّه و عدمه اجابا عن الدليل المعروف ـ الآتى ذكره انشاءالله ـ «بمنع وجوب المقدّمة» و هذا ايضاً اعتراف ثان بان ترك احد الضدّين مقدّمة للاخر و المشهور بين المتاخرين من اصحابنا على ما قيل: والمتاخرين عنهم كصاحبى القوانين و الفصول و بعض المحققين فى حاشيته على المعالم: اثبات التوقف من طرف الوجود دون العدم، فقالوا بكون الترك مقدّمة للفعل دون العكس، حذراً من شبهة الكعبى المبتنية على توقف الترك على الفعل.

فالمذاهب ـ مع مذهب الكعبى القائل: «بكون الفعل مقدمة للترك»

اربعة.

و يلوح من المحقق الخوانساری تفصيل اخر و هو توقف وجود الضدّ المعدوم على رفع الضدّ الموجود و عدم توقّف رفعه على وجود الاخر.

حجّة الاولين يظهر من جواب حجّة المشهور، و حجتهم على كون ترك الضد مقدمة للفعل:

انّ اجتماع كل منهما مع الاخر محال للمضادّة، فيكون وجود كل منهما مانعاً عن حصول الاخر و عدم المانع من جملة المقدمات.

و اورد عليه بوجوه:

منها: دعوى المقارنة الاتّفاقية بين وجود احد الضدّين و عدم الاخر من [دون] توقف الوجود على العدم لمنع وجود كل منهما مانعاً عن وجود الاخر، لانّ مجرّد استحالة اجتماع الضد مع الضد الاخر لا يقتضى بكونه مانعاً منه ليكون عدمه مقدمة لفعله اذ الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الممنوع، مع انّ وجودها ليس مانعاً و لا عدمها من المقدمات.

و منها: انّ من المعلوم بالوجدان انّه اذا حصل ارادة المامور به و انتفى الصارف عنه حصل هناك امران فعل المامور به و ترك ضدّه، فيكونان اذاً معلولى علّة واحدة، فلا وجه لجعل ترك الضدّ من مقدّمات فعل الاخر، و ذلك مثل السبب الباعث على حصول احد النقيضين فانّه هو الباعث على رفع الاخر من غير ترتّب و توقف بينهما جدّاً.

و منها: انّه لو كان ترك الضد مقدّمة لفعل ضدّه لزم الدور فانّ مقدميّةالترك للفعل مبتنية على كون وجود احدهما مانعاً عن وجود الاخر كما تقرّر فى تقرير الحجّة و التزام المانعية من طرف يقتضى المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فى المضادّة.

فكما انّ ترك المانع من مقدّمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل، فيكون فعل الضدّ مثلاً موقوفاً على ترك الضدّ توقف الشيئى على عدم مانعه، و ترك الفعل موقوفاً على فعل ضدّه لكونه سبباً لذلك الترك، و توقّف المسبّب على سببه اولى من توقف الشيئى على عدم مانعه الذى هوالشرط.

و منها: انّه لوكان كذلك، لزم صحة قول الكعبى بانتفاء المباح على القول بوجوب جميع المقدمات ـ كما هو المشهور المنصور ـ و الملازمة قد اتّضحت من بيان الملازمة المتقدمة، اذ على تقدير كون فعل الضدّ من مقدمات ترك الاخر يكون فعل المباحات لترك الاضداد المحرّمة واجباً.

و هذه الايرادات الاربعة ذكرها الشيخ فى حاشيته على المعالم و تصدّى لجواب بعضها بما يرجع الى كلام المحقّق الخوانسارى فى جواب كلام السبزوارى وستعرفها، والوجهان الاخيران جوابان عن الدليل المزبور على سبيل النقض و هما دليلان على القول بعدم التوقّف، كما انّ الوجهين الاولين: او لهما منع لدعوى التمانع و ثانيهما دعاء قضاء الوجدان بعدم التوقف، فهو حينئذ دليل بعضها[1] على عدم التوقّف.

---

١ - فى مطارح الانظار: دليل ايضاً على عدم. ص ١٠٨.

و منها: ما ذكره السبزوارى ـ في الرسالة المعمولة في البحث عن وجوب المقدمة حيث استدل للنافى على عدم وجوبها بانها: «لو وجبت لزم صحة قول الكعبى يعنى ما ذكر آنفاً» و اجاب «ره» عنها بما اجاب و قال فى جملة كلامه ما لفظه: «ثم فى جعل الاضداد مانعاً عن حصول الحرام نظر، اذ لو كان كذلك كانت المانعية من الطرفين لاستواء النسبة، فاذا كانت الصلوة مثلاً مانعة من الزنا كان الزنا ايضاً مانعاً منها و حينئذ كان الزناء موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزناء، والحال انّ عدم الزناء علّة لوجود الصلوة. لانّ رفع الموانع[1] علة لوجوده فيلزم ان يكون العلية من الطرفين و هذا خلف انتهى».

و هذا الايراد على مانعية الضدّ قريب من الدور المزبور، الّا ان المأخوذ فى هذا الايراد كون عدم المانع ايضاً علّة و انّ جهة التوقف من الطرفين هى العلية و الماخوذ فى تقرير الدوران عدم المانع شرط، و انّ جهة التوقف فى احد الطرفين على نحو الاشتراط كما فى توقف فعل الضدّ على ترك الاخر و فى الطرف الاخر على جهة العليّة، كما فى توقف تركه على فعل الاخر توقف الشيئى على علّته و سببه.

و اجاب عنه المحقق الخوانسارى بقوله: «و امّا ثانياً فلان قوله (فيكون وجود الصلوة علّة لعدم الزنا) ان اراد انّه يتوقف عليه و لا يحصل بدونه فهو باطل، لانّ عدم الشيئى انّما يحصل بعدم علته التامّة، فوجود الزنا اذا كان علته

١- فى الرسالة للسبزوارى:... مانع الشيئى من علل وجوده. النسخة المخطوطة رقم ٢٧٦١ فى مكتبة مجلس.

التامّة مجموعة[١] يكون احد اجزائها[٢] عدم المانع الذّى هو الصلوة، فعدمه انّما يحصل بعدم ذلك المجموع و عدم المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه و لا يتوقف على خصوص عدم المانع اى وجود الصلوة، و ان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلّة للزنا، حاصل سوى عدم الصلوة، فحينئذ عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة، و وجود الصلوة موقوف على عدم الزنا، فيلزم الدور.

ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالاً و امتناع صلاحية علية الشيئى لعلّته على تقدير محال ممنوع» انتهى كلامه رفع مقامه.

و خلاصة معناه: ان المحال انما يلزم على تقدير علّية وجود احد الضدين لعدم الاخر، و هذا امّا غير لازم او غير جائز.

بيانه: انّ عدم احد الضدين قد يكون باعتبار انتفاء شيئى من اجزاء علّة الوجود او شروطه، و حينئذ لا يكون العدم معلولاً لوجود الضد الاخر المفروض كونه مانعاً.

و قد يكون باعتبار وجود الضدّ و من جهته، و ذلك انّما يكون اذا كان اجزاء علّة الوجود و شرائطه مجتمعة، الاعدم المانع الذّى هو وجود الضدّ الاخر، فحينئذ يستند عدم الضدّ الى وجود ضده و يكون معلولاً منه، و لكن هذا الفرض مما يمكن دعوى استحالته فالدور المحال غير وارد.

و قوله «و امتناع صلاحية علية الشيئى لعلته على تقدير محال ممنوع» كانّه

١- فى الرسالة المطبوعة للخوانسارى: مجموع

٢- فى المصدر:اجزائه، الطبعة الحجرية ١٣١٦ هـ صص ٢٠٤-٢٠٥

دفع لايراد متوّهم و هو: «انّ جعل الاضداد مانعاً حينئذ يكون محالاً لانه موقوف على فرض محال، و هو اجتماع وجود احد الضدين مع اجزاء علية وجود الاخر و شرائطه عدى عدم المانع.

و وجه الدفع انّه ليس ابطالاً لما نعية الضد و كونه علّة عدم الاخر، و انّما هو تعليق للمانعية على فرض و هذا لا يمنع اصل التمانع بعد ذلك الغرض، مثلاً اذا قيل:

لُو كانَ فيهما آلهة اِلّا اللّه لَفَسَدتا» [الانبياء: ٢١] فذلك ليس نفياً للفساد على تقدير وجود آلهة، بل انّما [هو] بيان للملازمة بين امرين و ان كان الملزوم محالاً، فانّ استحالة المقدّم لا يوجب كذب القضية الشرطية. و حينئذ فللقائل بالتمانع بين الاضداد اثبات المانعية على فرض، و ان كان هذا الفرض محالاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و انت خبير بانّ هذا الكلام، و ان كان يندفع به الدور الّا انّه ينتفى التوقف رأساً، فلا يكون ترك احدهما مقدّمة لفعل الاخر ايضاً فضلاً عن كون الفعل مقدمة للترك، لانّ توقّف فعل الضد على ترك الاخر انّما جاء من جهة كون الضدّ مانعاً و علّة لعدم الاخر، و كون عدم المانع من الشرائط كما قرر فى الاستدلال.

و بعد ان قلنا باستحالة كونه مانعاً نظراً الى استحالة اجتماع وجود احدهما مع مقتضى الاخر ـ كما يقوله (ره) ـ فمن اين يجيئى توقف فعل احدهما على ترك الاخر، و من اين ثبت المقدّمية على ان قوله و (يجوز ان يكون هذا الفرض محالاً) غير واضح الدليل.

لانّ غاية توجيهه ان يقال: انّ مقتضى الضدّين ايضاً متّضادان نحو هما و بعد فرض وجود احد الضدين و مقتضيه يمتنع وجود مقتضى الضد الاخر نحو امتناع وجوده.

و فيه مع التضاد بين المقتضيين فى جميع الموارد و ان سلّم بالنسبة الى بعضها لانّ مقتضيهما قد يكونان قائمين بموضوعين، فلا يكونان من الاضداد المتواردة على محل واحد حتى يمتنع اجتماعهما فى الوجود.

توضيح ذلك انّ اقصى ما وسع المحقق المزبور انْ يقول: انّ بين ارادة الصلوة و ارادة الزنا اللّتين هما مقتضيان لهما تضادّ نحو تضادّ الصلوة و الزنا و لا يمكن اجتماع نفس الصلوة مع مقتضى الزنا، ـ اعنى الارادة ـ حتى يكون وجود الصلوة علّة لعدم الزنا لانّ اجتماعهما يستلزم اجتماع ارادة الصلوة و ارادة الزنا، و هما متضادان لا يجتمعان.

و جوابه: انّا ننقل الكلام فى نفس الارادتين و نقول: ان اراد الصلوة مانعة لارادة الزنا، فتكون علّة لعدمها، فيجب ايجادَها ـ اى ايجادَ ارادة الصلوة ـ من باب المقدمة اذا كان ترك الزنا واجباً، و يجب تركها اذا كان تركه حراماً كما فى صورة توقف حفظ النفس عليه، فان ادعيت ايضاً انّه يجوز ان يكون اجتماع نفس ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا مستحيلاً، فلا يكون ارادة الصلوة مانعة من ارادة الزنا و علة لعدمه.

لانّ هذا الاجتماع يستلزم اجتماع مقتضى ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا و هذا محال ايضاً نحو تضاد الارادتين.

ففيه: انّ مقتضى ارادة الصلوة تعلّق امر الشارع بها و كونها ذات مصلحة

مجتمعة و هو امر قائم بنفس الصلوة و مقتضى ارادة الزنا ما فيه من اللذّة و حظ النفس و ذلك متعلّق بنفس الزنا و لا استحالة فى وجود هذين المقتضيين فى الموضوعين والمحلين المختلفين، فيمكن حينئذ ان يجتمع ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا و هو الداعى القائم بنفس الزنا، فيكون وجود ارادة الصلوة مانعاً للزنا و علّة لعدمه، فيجب ايجادَها من باب المقدمة او تركها كذلك.

فان قلت: (لماذا جاز) اجتماع داعى الضدين كالصلوة و الزنا اعنى المقتضيين لارادتهما فى الوجود فيما اذا يوجد احدهما دون الاخر.

قلنا بسبب اختيار الطبيعة فانها اذا نظرت الى داعى الصلوة و داعى الزنا مثلاً فتختار احدهما فى حد ذاتها او بملاحظة المرجّحات الأُخَر من حسن تعجيل اللذّة او خوف تأجيل العذاب و نحو هما، و اذا اخترت احدهما تحقّق مقتضاه فيجوز اجتماع وجود الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا و حينئذ يصح الحكم بوجوب ايجاد الصلوة لكونها علة عدم ارادة الزنا التى هى مقتضية له فيتم الكلام من غير فرق بين ان يكون التمانع اولا ملحوظاً بين الصلوة و الزنا او بين ارادتهما.

و الحاصل انّ فى كلام المحقق خرازة من وجهين:

احدهما انّه: إنْ تَم لكان نفياً للتوقف راساً و هو مدعى السبزوارى.

والثانى: انّ تماميتَه موقوفة على استحالة اجتماع احد الضدّين مع تمام مقتضى الضدّ الاخر و وجهه غير واضح، بل الظاهر جواز ذلك كما عرفت، و للمحقق المزبور تحقيق اخر فى دفع الدور، ذكره انتصاراً لمن اجاب عن

شبهة الكعبي بانّ: ترك الضد اعني الحرام غالباً يستند الى عدم مقتضى الوجود و قد يكون مستنداً الى وجود المانع اعني الضد الاخر الّذى هو احد المباحات ـ (مثلاً فالوجوب انّما يعرض للمباحات) ـ احياناً، فلا يلزم انتفاء المباح رأساً دائماً حيث انّه ـ ره ـ اورد عليه اولاً: بانّه يلزم الدور بناء على تحقق المانعية من الطرفين.

ثمّ اعتذر عنه بقوله «و يمكن ان يتكلف فى الجواب بان مراده ان ترك الزنا فى وقت موقوف فى بعض الصور على فعل ضدّه فى الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور حينئذ.»

قال: «بيانه انّا نفرض انّ فى وقت مثلاً وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حدّ الجماع، فحينئذ عدم الزنا حاصل لعدم الجماع الّذى هو علّته التامّة من دون توقف على وجود المانع، و يمكن فى هذه الصورة ان يعلم انّه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلاً لقوى ذلك الشوق و يصل الى حد الجماع و يحصل الزنا فى الزمان اللاحق[1] ايضاً بناء على عدم شرطه لا وجود مانع» انتهى كلامه.

و توضيح الايراد و الجواب على وجه ينطبق على ما نحن فيه هو ان الاعتراف بكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر فى الجملة ـ و لو فى بعض الصور و فى بعض الاحيان ـ لا ينفّك عن الدور ايضاً (بناء على تسليم التمانع

---

١ – و بعد «الزمان اللاحق» سقط شطر من اصل كلام الخوانسارى و هو هكذا: فيشتغل بالصلوة فى الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الجماع و بعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق و لم يصل الى حد الجماع فتحقق عدم الزنا فى الزمان «اللاحق» و لعل الشيخ الاعظم اراد اسقاطه لدلالة بقية العبارة على المقصود. المصدر ص ٢٠٥-٢٠٤

من الطرفين اذ المفروض ان التمانع يقتضى ان يكون تركُ كل منهما مقدّمة شرطية لفعل الاخر دائماً فاذا اتفق فى بعض الصور توقف الترك على الفعل ايضاً)[١]

من باب توقّف عدم المعلول على وجود المانع المقترن بتمام المقتضى، فلا محيص من الدور اصلاً، و هذا تقرير الايراد المزبور الذى هو عين الدور الّذى اورد فى المقام على كون ترك الضدّ مقدّمة، و كون كل منهما مانعاً عن الاخر.

و امّا الجواب فتقريره ان يقال: انّ ترك الضدّ لا يكون معلولاً من فعل ضدّه و موقوفاً عليه الّا اذا كان زمان الترك و الفعل مختلفاً، كما اذا كان فعل الضد فى هذالزمان علة لترك ضده فى الزمان المتأخّر اللاحق، فيكون الّذى يتوقّف على فعل الضد هو الترك الّذى يتحقّق بعد زمان الفعل، و لا يتوقف الفعل على ذلك الترك بل على الترك المقارن له فى الوجود، مثلاً اذا فرضنا الضدّين: الصلوة و الازالة، كان فعل واحد منهما موقوفاً على ترك الاخر فى زمان الفعل، و لكن ترك كل منهما ليس موقوفاً و معلولاً لفعل الاخر فى زمانه.

بل انّما يكون كذلك اذا كان ترك كل واحدة منهما فى الزمان اللاحق موقوفاً على مباشرة المكلف لفعل الاخر فى الحال، فيكون الصلوة مثلاً موقوفاً على ترك الازالة فى وقتها، و لا يكون هذا الترك اعنى ترك الازالة

١- ما بين القوسين ليس فى اصل المخطوط بل ورد فى النسخة المطبوعة فى مطارح الانظار

فى وقت الصلوة موقوفاً على فعل الصلوة التى كانت موقوفة على الترك المزبور حتى يرد الدور لعدم وجود مقتضيها فى وقت الصلوة بل انّما يكون ترك الازالة فى الآن المتأخر و الزمان اللاحق موقوفاً و معلولاً لفعل الصلوة الواقع فيما قبل.

و ذلك انّما يكون اذا كان جميع مقتضيات الازالة موجودة فى الآن اللاحق و كان تركها فى ذلك (الآن) موقوفاً على ايجاد مانعها، اعنى: الصلوة مثلاً فيما قيل فلا يلزم الدور حينئذ لاختلاف طرفى التوقف حيث انّ مقدّمة الفعل هو الترك المقارن له فى الوجود و معلول هذا الفعل هو الترك المتأخر.

و انت (خبير) بانّ هذا الجواب عن الدور مبنى على (دعوى) استحالة توقف الترك المقارن على الفعل، و هذا انّما يتّم اذا قلنا باستحالة اجتماع تمام مقتضى احد الضدّين مع الضد الاخر، حتى يكون علية فعله لترك الاخر فى زمان واحد مستحيلاً.

و قد عرفت منع هذه الاستحالة و انّه يجوزان يجتمع احد الضدين مع تمام مقتض الاخر، و حينئذ يرد الدور على فرض التمانع جدّاً لانّ التوقّف حينئذ ثابت من الطرفين فى ان واحد على ان الجواب عن الدور بالتقرير المزبور حقيقة يرجع الى نفى التمانع و عدم التوقف رأساً و ذلك لانّه اذا قيل انّ ترك الضد انّما يتوقّف على فعل ضدّه فى الآن الثانى لا فى آن الفعل كان معناه انّهما غير متمانعين فى الان الاوّل.

اذ لو كانا متمانعين لكان عدم كل منهما موقوفاً على وجود الاخر، لانّ عدم الممنوع مستند الى وجود المانع، فلا وجه لجعل الصلوة مثلاً مانعة عن

الازالة فى وقتها، مع عدم كونها مقدّمة سببية لعدم الازالة.

اللّهم الّا اَن يقال انّ عدم الممنوع لا يجب ان يستند ـ على الدوام ـ الى وجود المانع لامكان استناده الى فقد شيئى من اجزاء المقتضى او شرائطه. فحينئذ لا ملازمة بين كونهما متمانعين فى الآن الاوّل ايضاً و بين استناد عدم احدهما الى وجود الآخر كاستناد عدم الازالة الى وجود الصلوة لجواز استناد عدم الازالة فى آن الصلوة الى عدم المقتضى.

فيكون عدم الازالة مقدمة لوجود الصلوة لكونه عدم المانع و لكن لا يكون وجود الصلوة مقدّمة لعدم الازالة المتقارن معها فى الوجود، حتى يلزم الدور.

و فيه انّ قضية التمانع شأنية وجود كل منهما، لعليّة عدم الاخر فى جميع الافآت لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم و ان لم يكن مقتضاه دوام العلية فعلاً.

و لاريب انّ موجب الدور انّما هو هذه الشأنية لدوام العلية (لا دوام العلية ـ خ) لانّه يكفى فى لزوم الدور اَنْ يكون توقف ترك احدهما على فعل الاخر فى زمانه امراً جائزاً ممكناً.

اذ المفروض انّ الترك مقدمة للفعل دائماً فاذا جاز توقف الفعل ايضاً على الترك و لو فى بعض الصور، لزم توقف الشيئى على ما هو موقوف عليه، و هو مستحيل جداً.

نعم لو قيل بما ذكره المحقّق المزبور آنفاً من انّ علية وجود احد الضدّين لعدم الاخر مبتنية على اجتماع وجوده مع مقتضى الاخر، نظراً الى ان المانع

لا يكون علّة لعدم الممنوع الا بعد وجود مقتضيه و اجتماعهما مما يجوز دعوى استحالته لا ستريح عن الدور لاستحالة توقف الترك على الفعل حين وجوده على هذا التقدير.

و لكنّك عرفت ما فيه، هذا كلام المحقّق الخوانسارى فى الجواب عن الدور.

و اجاب عنه المحقّق الاصبهانى ايضاً فى «حاشيته على المعالم» فى كلام طويل ـ ذكره بتمام عباراته يوجب الملال، غير انّا نذكر خلاصة مجموع عباراته و فقراته و من اراد الاطلاع عليه تفصيلاً فليرجع الى الحاشية المزبورة.

قال: و يرد على الثانى يعنى الدوران وجود الضدّ من موانع وجود الضد الآخر مطلقاً، فلا يمكن فعل الضد الاخر الّا بعد تركه، و ليس من وجود الاخر الّا شأنية كونه سبباً لترك ذلك الضدّ اذ لا ينحصر ترك الشيئى فى وجود المانع منه، فان انتفاء كل اجزاء العلة التامّة علّة تامّة لتركه و مع استناده الى احد تلك الاسباب لا يوقف به على السبب المفروض حتى يرد الدور، و هذا مع ما ذكره المحقق الخوانسارى بقوله و «اما ثانياً» و قد تقدّم متقارباالمراد بل متّحدان حقيقة كما هو ظاهر للمتأمّل.

ثم اورد على نفسه: بانه اذا فرض انتفاء سائر الاسباب و انحصار الامر فى السبب المفروض يعنى وجود المانع الّذى هو الضد فيجيئى الدور.

ثم اجاب عنه بانّ هذا الفرض غير ممكن لانّ فعل الضدّ مسبوق بارادته و هى كافية فى التسبّب لترك ضدّه فليس يوجد مقام كان ترك الضد مستنداً

الى نفس وجود ضدّه لوضوح ان الفعل مسبوق بالارادة و هى صارفة عن الاخر.

ثمّ اورد على نفسه: بانّه يجرى الكلام المزبور بالنسبة الى ارادة الضد لمضادّتها مع الضدّ الاخر لامتناع اجتماعهما.

ثم اجاب عنه بمنع المضادّة و انّ مجرد امتناع الاجتماع بين الامرين لا يقتضى المضادّة اذ قد يكون الامتناع عرضياً كما فى المقام، فان امتناع اجتماع ارادة احد الضدّين مع الضدّ الاخر من جهة تضادّ هذه الارادة لارادة الاخر، و لذا كان ارادة احدهما صارفة عن الضدّ الاخر.

ثم اورد على نفسه: بانه يجرى الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة و ارادة الضدّ الاخر فيلزم الدور، لان حصول الارادة المفروضة سبب لعدم ارادة الضد الآخر كما ذكر من انّ وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع انّ وجودها يتوقّف على انتفاء الاخرى بناء على كون عدم الضد شرطاً فى حصول الاخر.

ثم اجاب عنه بانّ ارادة الفعل و عدمها انّما يتفرع على حصول الداعى و عدمه، فقد لا يوجد الداعى الى الضد اصلاً فيتفرّع عليه عدم الارادة من غير ان تسبّب ذلك من ارادة الضدّ الاخر بوجه من الوجوه، و قد يوجد الداعى لكن لغلبة الداعى الى الضد الاخر المامور به مثلاً فلا يكون عدم الارادة حينئذ مستندة الى ارادة الضدّ بل الى غلبة داعيه.

و على اى حال فلا تأثير لنفس الارادة فى انتفاء الارادة الاخرى.

قلت لا يخفى عليك انّ منع استناد انتفاء ارادة الضدّ الى ارادة ضدّه هنا

مناف لما ذكره فى الجواب عن السؤال الاوّل من انّ ارادة الضدّ كافية فى التسبب لترك ضدّه فتدبّر جدّاً.

ثم اورد على نفسه بانّا نجرى الكلام و الايراد بالنسبة الى غلبة الداعى الى الضدّ الماموربه و غلبة الداعى الى ضدّه لكونهما ضدّين ايضاً، و قد صار (رجحان الداعى الى الفعل سبباً لانتفاء رجحان الداعى الى ضدّه و المفروض توقف الرجحان المزبور على انتفاء) رجحان داعى الضدّ فيلزم الدور.[1]

ثم اجاب عنه: بانّه لا سببيّة بين رجحان داعى الفعل و بين انتفاء رجحان داعى ضدّه، بل رجحان الداعى الى الفعل انّما يكون لعين مرجوحية الداعى الى الضدّ، فهما حاصلان فى مرتبة واحدة من غير توقف بينهما حتّى يتقدم احدهما على الاخر فى المرتبة، فرجحان الداعى الى الماموربه مثلاً مكافؤ فى الوجود بمرجوحية الداعى الى ضدّه اذا الرجحانية و المرجوحية من الامور المتضايفة، و من المقرّر عدم تقدّم احد المتضايفين على الاخر فى الوجود.

و قال فى اواخر كلامه: و توضيح المقام ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل الايجاب و السلب فلا توقّف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر، اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر، و كذا الحال فى تقابل العدم و الملكة.

و قد عرفت عدم التوقف فى تقابل التضايف ايضاً، و امّا المتقابلان على سبيل التضادّ فيتوقف وجود كل على عدم الاخر الّا انّ مرجع الامر فيها الى احد الوجوه الاخر كما فى المقام انتهى كلامه رفع مقامه.

١- ما بين القوسين مزيد من النسخة المطبوعة: ص ١١١

و يرد عليه ـ بعد امكان المناقشة فى كثيرة من الكلمات المزبورة ـ امران:

احدهما ـ انّ خاتمة كلامه قد استقرت على ترك الضدّ ابداً معلول لانتفاء السبب الداعى، اعنى غلبة رجحانه فلا يكون (مقام) يستند فيه الى وجود الضدّ الاخر او الى سبب وجوده و عند ذلك امتنع ان يكون احد الضدّين مانعاً عن الاخر، لانّ المانع من شأنه استناد عدم الممنوع اليه، فلا يكون عدمه مقدمة لوجود الاخر، اذ المقدمية انّما جائت من جهة كونه مانعاً و كون عدم المانع شرطاً.

و العجب انّه اعترف فى صدر كلامه بذلك، و مع ذلك قال متصلاً به انّ انحصار سبب ترك الضدّ فى وجود الضدّ الاخر غير ممكن.

و بالجملة انّه (ره) لما تصدّى لدفع الدور نظراً الى الواقع و الحقّ، و افاد ما حاصله انّ فعل الضدّ و ترك الضدّ الاخر من المقارنات الاتّفاقية نظراً الى تقارن علتيهما (علّة وجود احدهما و علّة عدم الاخر) و هما غلبة رجحان داعى الموجود و مرجوحية داعى المتروك، و غفل عن كون هذا التحقيق نفياً للتوقف راساً.

والثانى ـ ان تقدّم احد الامرين على الاخر لا يمكن الّا اذا كان علّتاهما مختلفتين فى الرتبة حتّى انّه اذا فرض مساوات الشيئين فى الرتبة امتنع تقدّم معلول احدهما على معلول الاخر، و حينئذ لا يجوز ان يكون احد المعلولين مقدمة لوجود الاخر، اذ المقدمة سابقة على ذيها رتبة و الفرض (انّهما) فى المرتبة سواء لاستواء علتيهما.

اذا تحقق ذلك، فنقول انّه (ره) جعل علّة وجود احد الضدين، علية

الداعى اليه و جعل علّة عدم الاخر مرجوحية الداعى اليه، و جعل هاتين العلتين من المتضايفات الّتى اعترف بعدم تقدّم احدهما على الاخر رتبة قائلاً: بانّ احدهما يتحقق بعين تحقق الاخر كما هو صريح كلامه.

و على هذا فالحكم بتوقّف وجود احد الضدّين على عدم الاخر و كون هذا العدم مقدمة لوجود الاخر من العجائب.

فالحقّ انّه لا دافع للدور على تقدير كون الترك مقدمة للفعل، و انّ جميع ما قيل فى دفعه يرجع بالاخرة الى نفى التوقّف (و تحقّقه).

نعم التفصيل الّذى نقلناه فى صدر المسئلة عند ذكر الاقوال عن المحقق الخوانسارى من ان الضدّ اذا كان موجوداً كان رفعه مقدّمة لمجيئى الاخر، مما يمكن الركون اليه من غير ان يكون فيه دور، و الى هذا اشار بقوله «متصلاً بما حكيناه عنه سابقاً».

و ههنا كلام و هو انّه يجوز ان يقال انّ المانع اذا كان موجوداً فعدمه مما يتوقّف عليه وجود الشيئى، و امّا اذا كان معدوماً فلا، نظير ما قال المحقّق الدوانى انّ عند امكان اتّصاف شيئى بالمانعية يكون عدم المانع حينئذ موقوفاً عليه، و امّا اذا لم يمكن اتصاف شيئى بالمانعية فلا يكون حينئذ عدمه موقوفاً عليه و على هذا لا يلزم على المجيب دور مع حمل كلامه على ظاهره ايضاً.

قال و بالجملة الحكم بمانعية الاضداد، مما لا مجال لانكاره و فى كلام الشيخ الرئيس ايضاً التصريح بما نعيتها كيف و اى شيئى اولى بالمانعية من الضد فلا (وجه) للايراد على المجيب بانه جعل الضدّ مانعاً.[1]

---

١ - انظر: مناهج الاحكام ـ الطبعة الحجرية للنراقى.

نعم لو قيل انّ عدم المانع مطلقاً ليس موقوفاً عليه بل هو من مقارنات العلّة التامّة، ـ كما ذهب اليه بعض ـ لم يكن بعيداً، لكنّ هذا لا اختصاص له بالمجيب و بمقامنا هذا انتهى كلامه رفع مقامه.

و خلاصة مراده انّه لا شكّ فى تمانع الاضداد، و انّ وجود احدهما يمنع عن وجود الاخر و لكنّ لا ملازمة بين كون الشيئى مانعاً و بين كون عدمه مقدّمة، لانّ عدم المانع اذا كان مقارناً للعلّة التامّة او سابقاً عليها لم يكن موقوفاً عليه، اذ لا توقّف حينئذ للمعلول الّا على وجود علّته التامّة.

و امّا اذا كان مؤخراً عنها بان اجتمعت العلّة فى الوجود مع وجود المانع، كان عدمه موقوفاً عليه.

و حينئذ فالذى يقتضيه تمانع الاضداد، انّما هو توقف وجود الضد المعدوم على ارتفاع الضد الموجود، و امّا توقّف الضدّ الموجود ايضاً على عدم الضدّ المعدوم، الّذى كان عدمه سابقاً على علّة الموجود او مقارناً معها فلا،و حينئذ لا يلزم الدور فى شيئى لانّا اذا فرضنا البياض شاغلاً للمحل كان وجود السواد حينئذ فى ذلك المحل موقوفاً على ارتفاع البياض، لاستحالة اجتماعهما و لكن وجود البياض الموجود ليس موقوفاً على عدم السواد لانّ هذا العدم سابق على علّة البياض او مقارن معها، فلا يكون وجود السواد المعدوم سبباً لرفع البياض الّذى كان مقدمة لوجود السواد، حتى يلزم الدور لانّ السواد انما يكون علّة لرفع البياض اذا كان عدمه شرطاً، و بعد ان بيّنا على انّ عدم السواد المعدوم ليس مقدّمة شرطية لوجود البياض لم يكن وجه لعلية السواد لعدم البياض.

هذه خلاصة مراده و هو خير ما يقال فى هـذا المـقام و لذا احـتّج اليـه الاستاد دام ظله المتعال، الّا انّه مع ذلك لا يخلو عن المناقشة، و الاشكال من وجوه:

الاوّل ـ انّ جعل عدم المانع المقارن مع العلّة او المتقدم غير موقوف عليه غير ظاهر الوجه[1] اذ لا نجد فرقاً بين العدم المتقدّم و العدم المتأخّر من حيث عدم امكان تحقّق المعلول بدونه، و الّا لخرج المانع عن كونه مـانعاً و كـان وجود المعلول بدون هذا العدم ـ يعنى بدون وجود المـانع ـ مـمكناً و هـذا خلف.

نعم الفرق بينهما هو ان العدم المقارن او المتقدّم مقدّمة حاصلة، والعدم المتأخرّ غير حاصلة و هذا القدر من الفرق لا يقتضى عدم التوقّف راساً فـى الاوّل، و الّا لانحصر المقدّمة فى الجزء الاخير من العلّة التامة، اذا كانت مركبة من اجزاء مرتبة فى الوجود.

لانه اذا تحققّت الاجزاء و الشرايط الى (ان) انتهت الى الجـزء الاخـير، صدق انّ المعلول فى هذا الحال لا يتوقّف وجوده الّا على ذلك الجزء، فيلزم ان لا يكون اجزاء العلّة و شرايطها من المقدّمات و فساده واضـح، و حـينئذ فالدور (باق) بحاله لمكان توقف البياض المفروض وجوده على عدم السواد المفروض عدمه ايضاً المقتضى لكن وجود السواد علّة لرفع البـياض الّـذى كان موقوفاً عليه لوجوده.

الثانى ـ ان رفع الضدّ الموجود انّما يجوز ان يكون مقدّمة لمجيئى الضدّ

---

١ ـ فى مطارح الانظار: وجهه ص ١١٢

المعدوم، اذا كان وجود الضدّ الموجود مانعاً عن مجيئى الاخر المفروض عدمه، لانّ المقدّمية انّما احدث من جهة كون الضدّ مانعاً و عدمه شرطاً، و من المعلوم ان الموجود انّما يكون مانعاً عن المعدوم اذا كان تمام مقتضيه و شرايطه موجوداً، حتّى يكون سبب العدم وجود الموجود و الّا لم يكن مانعاً فعلاً بل شاناً، فلا رفعه مقدّمة.

و انّ قضية ما ذكره من انّ مطلق عدم المانع ليس موقوف عليه، هو ان يكون تمام ما يقتضى وجود الضد الاخر المفروض عدمه موجوداً فى حال وجود الضد المفروض وجوده، حتى يكون رفعه مقدمة اذ لو اعتبر الرفع المزبور قبل استكمال علة وجود الضد المعدوم، لكان هذا داخلاً فى اقسام عدم المانع المقارن مع العلّة او المتقدّم، فلا يكون باعترافه مقدّمة فمقدّمة رفع الضد الموجود موقوف على اعتباره و ملاحظته بعد استكمال اجزاء المقتضى للضد المعدوم و شرايطه، فيلزم حينئذ ان يكون اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضى الضدّ الاخر.

مع انّه (ره) قد اعترف فيما تقدّم فى جواب السبزوارى: بان الصلوة لا يمكن ان يكون علّة لعدم الزنا الّا اذا فرض تحقّق جميع اجزاء علّة الزنا من الشوق و الارادة و نحوهما حتى يستند عدم الزنا، حينئذ الى وجود المانع فقط، فيكون هى العلّة للعدم دون فقد المقتضى، و انّ هذا يجوز ان يكون محالاً و حينئذ كيف يتمكن هنا من جعل رفع الضد الموجود مقدّمة لمجيئى الضد المعدوم، مع انّ مقدمة ذلك بناء على كلامه من عدم كون مطلق عدم المانع مقدمة مبنية على فرض وجود علة الزناء مثلاً مع الصلوة حتى يكون

عدم الصلوة مقدمة لترك الزناء.

نعم نحن لما منعنا استحالة ما ذكر، و قلنا بانّه يمكن اجتماع احد الضدين مع تمام مقتضى الضدّ الاخر و بيّننا ذلك، امكن لنا دعوى كون رفع الضدّ الموجود مقدّمة لمجيئى الضدّ المعدوم، و لكنّ الانصاف انّ هذا الكلام صدر منا من جهة الاحتمال و المناقشة فى المقال، فانّ الحكم بذلك يعنى بجواز اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضى الاخر لا يخلو عن اشكال و تأمل، اذ لو جاز ذلك لجاز اجتماع نفس المقتضيين ايضاً قبل تحقّق احد الضدّين، اذ لا مدخلية لتحققّه فى امكان اجتماع المقتضيين و امتناعه و حينئذ يلزم الدور اذا اجتمعا فى الوجود و لو فى محلين مختلفين، لانّ تأثير كل منهما اثره يتوقف حينئذ على عدم تاثير الاخر، ضرورة استحالة تاثيرهما معاً لاستلزامه الجمع بين الاثرين المتضادين، مع ان عدم تأثير كل منهما لا سبب له الا تأثير الاخر فيلزم الدور.

اللّهم الّا ان يدعى الفرق بين اجتماع سبب الضدّين فى الوجود معاً من دون تقدّم احدهما على الاخر، و بين اجتماعهما متعاقبين بان يتحقّق احدهما اولاً فيؤثر اثره، ثمّ يتحقق الاخر فان الاوّل مستحيل لما ذكر بخلاف الثانى فانّه اذا فرض انّ سبب احد الضدّين وجد فى حال عدم سبب الاخر، كان تأثيره مما لا مانع له.

ثمّ بعدان اثر اثره فلا استحالة فى وجود سبب الاخر فى محل اخر، لان هذا السبب حينئذ لا يؤثر تأثيراً باعتبار وجود المانع الّذى قد سبقه تأثير السبب المفروض وجوده سابقاً.

الّا انّ هذه الدعوى فى الفرق ايضاً لا تخلو عن خرازة و اشكال، كما يظهر للمتأمل الدقيق.

و كيف كان فمن يقول باستحالة ذلك، يعنى اجتماع احد الضدين مع تمام سبب الاخر و شرايطه ـ كالمحقق ـ على ما سمعت عنه سابقاً فى الجواب عن السبزوارى، فلا يجوز له الحكم بمقدمية رفع الضد الموجود لوجود المعدوم، بل ينبغى له ان يجعل رفعه و وجود المعدوم معلولى علة واحدة او علتين متساويتين فى الرتبة، كما عرفت فى كلام الشيخ فى الحاشية فلا يكون اذاً بينهما توقّف جدّاً.

الثالث ـ انّ ما ذكره من التفصيل، بعد الغض عن جميع ما ذكرنا و قبول حجّته انّما يتّم فى الاضداد القارّة كالسواد و البياض، و امّا فى الاضداد الغير القآرة كالحركة والسكون و غيرهما من افعال المكلفين الّتى كلامنا فيها، فلا سبيل اليه لانّا نعلم بالضرورة و الوجدان ان المشتغل بالصلوة مثلاً اذا حصل له ما يقتضى الازالة مثلا من الشوق و الارادة والعزم، و غير ذلك من الامور التى لابد منها فى تحقيق الافعال الاختيارية فيقطع الصلوة قهراً فيكون انقطاعها و وجود الازالة فى مرتبة واحدة من الوجود لا يمكن جعل احدهما من مقدمات وجود الاخر جدّاً على ان المحتاج اليه فى تحقق الازالة، انما هو خلّو زمانها عن فعل الصلوة مثلاً.

و لاريب انّ قطع الصلوة و رفعها لا حاجة للازالة اليهما الّا من جهة تفريغ زمانها عن فعل ضدّها كالصلوة، فيكون الّذى يتوقف عليه فعل الازالة حقيقة هو عدم الصلوة فى زمان ذلك الفعل مطلقاً، سواء كان مسبوقاً بالوجود فرفع

او كان باقياً على الحالة الاولى.

و حينئذ فجعل الرفع من مقدّمات مجيئى الضدّ المعدوم حقيقة يرجع الى كون مطلق عدم الضدّ من المقدّمات، فيكون الرفع مقدّمة لتحصيل المقدّمة الّتى هى خلو زمان الضدّ عن ضدّه، فيرجع الدور الذّى كان رفعه موقوفاً على عدم كون مطلق العدم من المقدمات. فتدبّر جيداً فى المقام فانّه مزلّة للاقدام و معركة للآراء، و من غوامض المطالب، و لا اظنّك بعد الاحاطة بجميع ما تلوناه عليك من حق الاحاطة و التأمل فيه كمال التامل [تكون]ذامِرية فى عدم توقف شيئى من فعل الضدّ و تركه على فعل ضدّه و تركه وان اشتهر توقف الفعل على الترك خاصة من دون عكس بين كثير من اعاظم الاصحاب «**فانّ الجَواد قَد يَكبُو و الصارمَ قَد يَنبُو**[1]» و الشهرة قد تكذب، و كم ترك الاولون للاخرين.

نعم قد يتوقّف ترك احد الضدّين فى ثانى الزمان على ايجاد ضده فى الزمان السابق، و لكنه خارج عن محل الكلام كما عرفت مثاله و بيانه فى كلام المحقق الخوانسارى عند الاعتذار عن المجيب عن شبهة الكعبى، و الله العالم بحقايق الامور.

المقدمة الثانية

فى تحرير محل النزاع من حيث تضييق المامور به و توسعته او وجوبه و

---

١ – و هو مثل سائر و معناه: ان للجواد كبوة اى عثرة والصارم قد يتجافى عن الضريبة.

استحبابه او تخييره و تعيينه الى غير ذلك من الوجوه المتصوّرة فى الاوامر، و هكذا فى الضدّ.

قال الفاضل القمى (ره): «موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقاً و الضدّ موسعاً و لو كانا موسّعين فلا نزاع و اما لو كانا مضيّقين فيلاحظ ما هو الاهمّ و قد يفصل بان الفعلين[١] اما كلاهما من حق اللّه او من حق الناس او مختلفان و على التقديرات[٢] امّا معاً موسعان او مضيقان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقاً و مع سعتهما التخيير له مطلقاً.

و اما الثانى - فمع اتحاد الحقيقة[٣] التخيير مطلقاً الّا اذا كان (احدهما)[٤] اهمّ فى نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام و مع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الّا[٥] مع الاهمية انتهى.»[٦]

و يمكن المناقشة فى هذا الكلام:

اوّلاً - بان اخراج الموسّعين عن محل النزاع مما لا وجه له، فانّ الملازمة الّتى اثبتوها بين الامر بالشيئ و النهى عن ضدّه عقلية سارية فى جميع الاوامر.

فكما انّ الامر المضيّق يقتضى النهى عن ضده الموسّع كذلك الامر الموسّع يقتضى ذلك من غير فرق و الحاكم بذلك هو العقل على القول بالاقتضاء غاية الامران النهى فى الموضعين يختلف حسب اختلاف الامرين، فالامر المضيّق يقتضى النهى عن ضدّه على جهة التضييق و الامر الموسّع

١- فى المخطوط: الضدين
٢- التقدير ن
٣- الحقية - التصحيح من القوانين
٤- مزيد فى المخطوط
٥- فى المخطوط: لا
٦- القوانين: ص ١١١

يقتضيه على جهة التوسعة و التخيير فالاضداد الواقعة فى وقت الازالة مثلاً منهية على سبيل التضييق و يجب الاجتناب عنها فوراً مضيقاً معيناً.

و الاضداد الواقعة فى وقت الصلوة منهية توسعةً فيجب الاجتناب عنها فى مقدار فعل الصلوة من اول الوقت الى اخره.

و هكذا الكلام فى المضيقين المتساويين فى الاهميّة، فانّ قاعدة الاقتضاء المزبور قاضية باقتضاء كل منهما النهى عن الاخر على سبيل التخيير العارض للامرين باعتبار التزاحم و التكافؤ، فلاوجه لاخراجهما ايضاً.

و قد يجاب عنها:

اوّلاً ـ بانّه لا مضايقة فى القول بخروج الموسّعين و المضيّقن عن تحت النزاع لعدم جدواه، و انتفاء الثمرة المذكورة لهذا النزاع فيهما، ضرورة معلومية عدم اقتضاء النهى التوسعى التخييرى المستفاد من الامر الموسّع او المضيّق بالنسبة الى مضيّق اخر التحريم و الفساد فلا فائدة حينئذ فى تعميم البحث بالنسبة الى غير الموسّع و المضيق.

و ثانياً ـ بان المتبادر من الامر و النهى المشتمل عليهما عنوان المسئلة فى كلام الاوائل و الاواخر، انما هو الالزام بالفعل و الترك على سبيل الضيق و الحتم و التعيّن و هذا النحو من الامر و النهى مختّص بما اذا كان المامور به مضيّقاً و الضدّ موسّعاً.

اذ قد عرفت انّ فى شيئى من الموسّعين ليس الزام فى فعل شيئى معين او تركه، بل التوسعة و تزاحم المضيّقين قاضيان بالرخصة فى فعل كل فرد و تركه، اما الرخصة فى الترك فواقع فى الموضعين، و اما الرخصة فى الفعل

ففى الموسّعين ايضاً واضح لمعلوميته، انه اذا اجتمع و اجبان موسّعان جاز للمكلف فعل واحد منهما الى تضييق وقت احدهما فاالنهى الّذى يقتضيه الامر بالموسّع موسّع، مثل الامر بمعنى انه يجوز للمكلف فعل الضدّ فى جميع از منة وجوب المامور به مالم يتضيّق وقته، فيعين الاجتناب حينئذ كذلك يعنى لاجل مزاحمة الموسّع و المضيّق.

و امّا الرخصة فى الفعل فى المضيّقين فلانّه الاصل فى تزاحم الواجبين، اذ المرجع فيهما التخيير فى فعل المكلف ماشاء.

و هذا معنى الرخصة فى الفعل اى فعل ضدّ المامور به المنافية للنهى التضييقى التعيينى هذا.

و يمكن ان يقال بما ذهب اليه جماعة من الاصوليين من ان التخيير من النواهى غير جائز، بمعنى انه ليس حال النهى و الامر فى الانقسام الى التخييرى و التعيينى سواء، لانّه لا مانع من ان يكون المامور به احد هذه الامور على سبيل البدلية و التخيير كالخصال، و لكن النهى لا يجوزان يكون كذلك، لانّ النهى عن احد هذين الامرين او الامور تستلزم تحريم الجمع.

و هذا المذهب ـ و ان كان سخيفاً ـ مختار المعتزلة الّا انّه يتعين به كون محل النزاع ما ذكره، اذ الموسّعان و المضيّقان لا يكون فيهما نهى على هذا المذهب لعدم جواز النهى عن الضدّ فى وقت ما فى الموسّعين او عن ضدّ ما، كما فى المضيّقين.

و كيف كان فلا اشكال فى سريان النزاع الى ساير اقسام الواجبات من العينى والكفائى و التخييرى و التعيينى و النفسى و الغيرى و التعبّدى و

التوصّلى و الاصلى و التبعى، بمعنى ان المضيّق من هذه الواجبات يقتضى النهى عن الموسّع منها، سواء كانا متجانسين بان دار الامر بين المضيّق و الموسّع من العينى و الكفائى، و هكذا مثلاً او مختلفين بان كان المضيق من العينى مثلاً والموسّع من الكفائى او (التخييرى)[1] بالعكس.

فانّه على القول بالاقتضاء و عدمه فهذه الواجبات متساوية الاقدام.

و لعلّ اطلاق كلام الفاضل القمى (ره) يشملها ايضاً.

و ثانيا ـ بان حصر النزاع فيما اذا كان الضدّ من الواجبات الموسّعة غير جيّد، لانّهم يفرّعون على هذه المسئلة حرمةَ السفر و فسادَ المعاملات، مع عدم كونها من الواجبات فضلاً عن كونها موسّعين.

فالتحقيق ارخاء عنان البحث الى اودية المباحات و المكروهات و المستحبات ايضاً، لانّ اقتضاء الامر المضيّق النهى عن الضدّ لا اختصاص له، بما اذا كان الضدّ واجباً كما لا يخفى.

و لعلّ نظره (ره) الى قلة جدوى البحث فيما عدى الواجب الموسع لان الثمرة المعتدّبها فى فساد الضدّ، و لعلّ الفساد عند الكلّ و الجلّ لا يثبت الّا الضدّ الّذى كان من العبادات، لانّهم لا يقولون بفساد المعاملة بمثل هذا النهى المتولّد من الامر و لا بحرمة السفر على وجه يترتّب عليه آثار التحريم من الاتمام و الامساك.

و لكنّ مع ذلك يرد عليه: انّ الواجب الموسّع يشمل التعبّدى و التوصّلى مع انّ الثمرة المزبورة و هى الفساد غير ظاهرة فى التوصّلى، فكان عليه بعد

---

١ – مزيد من المطبوعة

الاغماض عن خروج المباحات و المكروهات والمستحبات، تقيّد الموسع بالعبادى.

و ايضاً من مواضع جريان هذا النزاع ما اذا كان المامور به مضيقاً عينياً كالصوم مثلاً و الضدّ مضيقاً تخييرياً، كما سنبيّنه و من المعلوم خروج هذا عن محل النزاع، و لو خصص الضدّ بالواجب الموسّع.

و يدفع جميع هذه المناقشات جعل الموسّع فى كلامه عبارة عما لا حرج و لا ضيق فيه مثل الضيق الّذى فى المامور به، لا المصطلح عليه عند الاصولى لانّ الموسّع بهذا المعنى يشمل المباح فى مقابل المضيّق، بل الموسّع ايضاً لكن يلزم حينئذ ان يقال بفساد جميع المستحبّات فى حقّ من عليه واجب موسّع كصلوة الرخصة، لانّ المستحب سواء كان موسّعاً او مضيّقاً فى مقابل الواجب و لو كان موسّعاً يصدق عليه انه موسّع زاحم المضيّق، فيلزم ان يتوّجه النهى الى المستحب فيفسد.

و لكنه سهل بعد ما عرفت آنفاً من انّ النهى المتولّد من الامر الموسّع ليس منشأ لشيئى من آثار التحريم، لانّه نهى تخييرى مرجعه الى انّه ان شاء لفعل و ان شاء ترك الى ان ينتهى الامر الى الضيق المقتضى للنهى العينى المقتضى للفساد.

ثمّ انّ جهات الضيق و التوسعة على المعنى الّذى فسرنا هما به ـ و هو الحقّ ـ من كون الاوّل عبارة عن مطلق الحرج، والثانى (عبارة) عن خلافه، يختلفان باختلاف الجهات و الاعتبارات فمن وجوه الضيق و التوسعة ان يكون زمان الماموربه مضيّقاً و زمان الضدّ موسّعاً و هذا اظهر الوجوهات و

اشهرها و مثاله واضح.

و منها ان يكون المامور به واجباً عينياً مضيّقاً بحسب الزمان كالصوم مثلاً، و كان الضدّ ايضاً واجباً مضيقا ولكن كان تخييرياً لا عينياً مثل ما اذا كان على المكلف كفارّة الخصال فوراً، و كان بعض اقسامها منافياً للصوم الّذى فرض وجوبه عيناً مضيقاً، فانّ الامر بالصوم المزبور يقتضى النهى عن الضدّ المفروض وجوبه تخييراً او يجب على المكلف حينئذ اختيار الفرد الاخر الغير المنافى للصوم من افراد الكفّارة.

و مثل ما اذا و جب عليه السفر للزيارة بنذر مضيّق و كان عليه احدى الكفّارات على سبيل الضيق ايضاً، فانّه يجب عليه اختيار غير الصوم من الكفارة بناء على مضادته شرعاً مع السفر، فالامر المضيّق يقتضى النهى عن المضيّق ايضاً اذا اختلفا من حيث التعيين و التخيير.

و منها ان يكون الضدّ مستحباً فان الامر الوجوبى المضيّق يقتضى النهى عن ضدّه المستحب، و لو كان مضيقاً ايضاً و غير ذلك من الوجوه الّتى لا يخفى على المتأمل.

ثمّ انّ التفصيل الّذى ذكره بقوله «و قد يفصل»[1] مما لاغبار عليه لانّا نقول: ايضاً اذا تزاحم المضيّق و الموسّع فالترجيح للاوّل مطلقاً و اذا تزاحم المضيّقان فالحكم هو التخييران لم يكن احد هما اهمّ فى نظر الشارع.

و من وجوه الاهمية غالباً كون احدهما من حقوق الناس و لكنه ربما يكون الاهتمام فى حقّ اللّه كحفظ نفس الامام ـ عليه السلام ـ و بيضة الاسلام

---

١ ـ كما مر فى كلام صاحب القوانين

اذا تزاحمه اداء الدين، فانّ الاوّل اهمّ فى نظر الشارع قطعاً، و الدليل على التخيير عند التساوى هو انّ الحكم باخذ احدهما معيناً لا بدله من ترجيح، و الّا لكان تحكماً و ترجيحاً بلا مرجح.

و المفروض مساواتهما فى الرجحان و ليس هذا التزام تخصيص فى دليل احدهما، لانّا نعلم قطعاً ببقاء اطلاق الامر فيهما معاً، و لكن الّذى يدعونا الى ترك احد هما تخييراً هو تعذّر الامتثال لهما معاً، فكان العقل لما يرى تساويهما فى نظر الشارع والمصلحة الكامنة الموجبة للطلب وراى عدم امكان الجمع بين الامتثالين حكم بمعذورية المكلّف و ترك الامتثال باحدهما لا على التعيين، فخروج احدهما عن تحت الطلب الفعلى انّما هو من جهة وجود المانع الّذى هو تعذّر الامتثال لا فقدان المقتضى، لانّ المفروض ان كل واحد منهما واجد للمصلحة المقتضية للامر حال المزاحمة، نحو وجدانهما ايّاها فى غير حال المزاحمة، و الا لخرج المقام عن مقام تعارض الواجبين المفروض وجوبهما معاً فى آن واحد.

ففرق اذاً بين انّ كون الخروج عن المطلوبية بسبب فقدان المقتضى مثل قوله: «انقذ[1] الغريق الّا زيد الكافر» و بين ان يكون الخروج باعتبار وجود المانع الّذى هو تعذّر الامتثال.

١- جاء فى المطبوع فى هذا الموضع هكذا: انقذ الغريق الشامل لزيد و عمر و اذا فرض توقف انقاذ احدهما على عدم انقاذ الاخر فان خروج احدهما الكلى من تحت الطلب الفعلى ليس باعتبار فقدان مقتضى الوجوب فى احد الانقاذين بل باعتبار وجود المانع الذى هو...
مطارح الانظار: ص ١١٥

و لقد اغرب بعض الافاضل فى المقام على ما نقل عنه حيث جعل المرجع فى المقام ملاحظة ادلّة الواجبين، حتّى خصّص عنوان البحث فى هذه المسئلة فقال: انّ الامر بالشيئ انما يقتضى النهى عن الضدّ اذا كان دليل ذلك الامر قطعياً كالاجماع و الضرورة و دليل وجوب الضدّ ظنيّاً.

فانّه لو كان الدليلان كلاهما قطعيين فذاك فرض محال، لانّ الامر بالضدّين فى آن واحد ممتنع نحو امتناع اجتماعهما.

و ان كان عكس الامر بان كان دليل الواجب ظنياً و دليل الضدّ قطعياً فلا يقتضى الامر الظنى النهى عن الواجب القطعى الّذى هو الضدّ.

و ان كان دليل الواجب والضدّ كلا هما ظنّيين، فيرجع الى الترجيح و يؤخذ بالراجح فلا وجه لجعل احدهما حينئذ و لو كان مقتضياً للنهى عن الاخر، و لو كان موسّعاً لاحتمال ان يكون الرجحان فى طرف الموسّع.

و وجه غرابة هذا الكلام:

اوّلاً ـ انّ باب تزاحم الواجبين والحقين باب اخر غير باب تعارض الادلة، المطلوب فيه ملاحظة حيثية القوة و الضعف، لانّ الواجبين ربما يكونان فردين من كلى واحد كانقاذ الغريقين، الموقوف انقاذ كل منهما على ترك انقاذ الاخر.

و هذا و ان كان ليس من موارد بحثنا فى هذه المسئلة ضرورة كونهما متساويين فى الضيق و التوسعة حينئذ و كون الغرض الاصلى للاصولى متعلقاً بمزاحمة المضيّق و الموسّع المقتضية للمغايرة بين الواجبين نوعاً و دليلاً. الّا انّه لا يبحث فى هذه المسئلة الا عن حال الواجبين الّذين يبحث عنهما فى

تزاحم الحقوق من حيث كون العمل بكل من الدليليين مقطوعاً به، و لو كان اصل الدليل ظنياً و حينئذ فلو كان دليل الواجب فى كمال الضعف بالنسبة الى دليل الضدّ كان كما لو تساويا فى القوة و الاعتبار و هذا واضح.

و ثانيا ـ انّ الغرض من عنوان هذه المسئلة معرفة التنافى و المضادّة بين الامر بالمضيّق و الامر بالموسّع.

فلابد اوّلاً من معرفة منافاتهما و معاندتهما ثمّ الرجوع الى الادلة فى مقام العلاج و بطرح ما كان دليلاً ظنياً مثلاً، لا لان يجعل الفرق بين القطعى و الظنى رفعاً للمنافاة فى صورة التساوى مثلاً بان يقال انّهما ان كانا ظنين فلا يقتضى الامر بالمضيّق منهما للنهى عن الموسّع، يعنى انّه لامنافاة بينهما، لانّ المنافاة و عدمها لا يختلفان باتّفاق الدليلين فى الاعتبار والقوة واختلافهما.

فان كان الامر المضيّق و الموسّع مضادّة فهى ثابتة بينهما سواء كان دليلاهما قطعيين او ظنّيين او مختلفين، و الّا فلا وجه لملاحظة حال الدليل فى مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهى عن الضدّ.

بل هو كلام فى البعد عن الصدور عن الافاضل، و لذا نجد الكتب خالية عن هذا و كيف فالدليل على تقديم الاهمّ من المضيّقين على الاخر تتبع احوال الشارع و حكم العقل بذلك.

و قاعدة الاشتغال السارية فى جميع المقامات الّتى يدور الامر فيها بين التخيير و التعيين، و دعوى «صاحب الوافية» انّ الحقّ هو التخيير ايضاً ـ فاسدة جدّاً للعلم الضرورى بانّه اذا دار الامر بين حفظ نفس الامام ـ عليه‌السلام ـ و حفظ غيره، فالاوّل اهمّ عند الشارع المقدّس و اوجب.

اللّهم الّا ان يكون مراده بالاهمّ ما هو راجح فى نظر المكلّف لا فى نظر الشارع، فانّ الرجحان الّذى يراه المكلّف من دون استناده الى ما يرجع الى الشرع غير معتنى به جدّاً.

فلا يحكم بالترجيح بل بالتخيير و طريق معرفة الاهمية تتبع كلمات الشارع و الآثار المترتبة به من قبله على ترك الواجب او فعل المحرّم.

فانّا اذا رأيناه قد حكم بفسق الكاذب و كفر قاتل النبى - صلّى اللّه عليه و آله - علمنا انّ حفظ نفسه الشريف اهمّ فى نظره من الاجتناب عن الكذب.

و الظاهر انّ الظن بالاهمية كان فى منع الحكم بالتخيير لانّ العقل و قاعدة الاشتغال ايضاً ناهضان على الحكم بذلك: بل لا يبعد الحكم بالترجيح بمجرّد احتمال الرجحان و الاهمية، و لو بقاعدة الاشتغال المزبورة السليمة عن المعارض.

ثم المرجّح قد لا يقتضى وجوب الترجيح بل استحبابه، و منه ما لو دار الامر بين الاجتناب عن سبّ الامام - عليه‌السلام - و حفظ نفس آدمى، فانّه مقام التخيير بين الامرين على ما عزى الى اصحابنا - رضوان الله عليهم - مع استحباب مراعاة حفظ النفس، سيّما فى حقّ قدوة الناس و رأسهم.

و لا يتوّهم المنافاة بين قولنا: بالترجيح الاستحبابى، و قولنا المتقدّم: الحكم بالترجيح عند احتمال الرجحان، لانّ الفرق بين احتمال وجود الرجحان الملزم و بين القطع بعدمه و بوجود الرجحان الغير الملزم ما بين الارض و السماء، و امّا انكار حسن الترجيح و استحبابه رأساً فمما لا يصغى اليه لمكاذبته للوجدان و التتّبع.

المقدّمة الثالثة

فى معرفة المراد من الشيئ و النهى المشتمل عليهما

عنوان البحث

امّا الاوّل فلعلّ الظاهر منه الشيئ الوجودى، و يمكن ان يراد به مايعمّ التروك ايضاً، فيدخل فيه مثل: «**اترك الزنا**» و عليه يتجّه القول بانّ الامر بالشيئ عين النهى عن ضدّه العامّ، لانّ النهى عن ترك ترك عبارة اخرى عن النهى عن فعله كما يتجّه القول حينئذ بانّ المراد بالنهى الذّى يقتضيه الامر بالشيئ ما يعّم الاصلى و التبعى.

لانّ هذا النهى المستفاد من الامر بالترك ليس الّا اصلياً كما انّ النهى المتعلّق بالاضداد الخاصّة على القول بانّ الامر بها عين النهى عن اضدادها، حتّى انّ الامر بالسكون عبارة اخرى عن النهى عن الحركة تكون ايضاً اصلياً.

فاتّضح المراد من النهى بانّه يعم الاصلى و التبعى معاً فمن خصّصه بالتبعى او بالاصلى فقد سهى.

و لعلّ ما اوقع المحقّق بالاصلى ـ كالقمى طاب ثراه ـ فى خياله هذا ماراه من كلمات الاصحاب فى ذكر الثمرات من بطلان الضدّ المصادم لوقت المامور به كالصلوة الواقعة فى وقت الازالة، فانّه لا يتّم الّا على تقدير كون النهى المتعلّق بالضدّ اصلياً، اذ النواهى التبعية لا يقتضى الفساد خصوصاً فى

المعاملات.

فحيث حكموا ببطلان الضدّ على القول بالاقتضاء علم انّ النهى المتنازع فيه هو النهى الاصلى عندهم.

و من هنا ينقدح وجه كون الوجوب المنازع فيه فى بحث مقدمة الواجب هو الوجوب الاصلى النفسى عنده ـ ره ـ كما تقدّم، لانّ حرمة الضدّ بزعمه ـ ره ـ انما ثبت من جهة المقدّمية، و اذ قد ثبت كون الحرمة هذه حرمة نفسية حاصلة من النهى النفسى الاصلى، ظهر انّ الوجوب المتنازع فيه فى مبحث وجوب المقدمة اصل شرعى.

و التحقيق عندنا كمامرّ فى ذلك المبحث انّ وجوب المقدّمة وجوب تبعى لا اصلى، و على هذا يلزم التعميم فى النهى المتنازع فيه هنا، لانّ الحقّ الموافق للمشهور انّ النهى المتعلّق بالاضداد الخاصّة على القول به ليس من جهة العينية، بل من جهة الاستلزام او المقدّمية، فلو خصّصناه بالنهى الاصلى فكيف ينطبق على هذا القول.

و امّا ما ذكر من انّ حكمهم بفساد الضدّ يدلّ على كون النهى المتنازع فيه نفسياً، ففيه انّ منشأ الفساد انّما هى المبغوضية، و النهى انّما يقتضى الفساد من جهة كشفه و المبغوضية ليست من خصائص النهى الاصلى[1] اذ قد يكون النهى الاصلى غيرياً.

و قد تقدّم فى مقدمة الواجب ان الاوامر الغيرية غير واجدة للمصالح اصلاً إلّا الوصلة الى الغير فكذا النواهى الغيرية فتدبّر جدّاً فى المقام.

١- و زيد فى المطبوعة فى الموضع المذكور: «و قد يجتمع مع النهى التبعى ايضاً و لو كانت المبغوضية ايضا تبعية و قد لا يجتمع مع النهى الاصلى» مطارح الانظار: ص ١١٦

المقدمة الرابعة

في ذكر المراد بالضدّ

و معناه لغة المنافي و المعاند مطلقاً، و في اصطلاح اهل المعقول امر وجودي لا يجتمع مع وجودي آخر في محل واحد و في زمان واحد، فالمتنا قضان يندرجان تحت الضدّ اللغوي دون الاصطلاحي لانهما ليسا امرين وجوديين، بل احدهما وجودي و الاخر عدمي.

و يعتبر في التضادّ مضافاً الى ما ذكر جواز توارد هما على محلّ (واحد) فيخرج نحو السواد و العلم، فانهما و ان لم يجتمعا في محل واحد لكن ليسا مما يتواردان على محل واحد لانّ محل كل واحد منهما مغاير لمحل الاخر. فان محل العلم القلب و محل السواد الجسم.

و بعبارة اخرى يشترط ان يكون المنافاة راجعة الى المضادّتين بحيث لا يجتمعان على محل واحد قابل لورود كل واحد منهما ذاتاً، فما ليس كذلك لا يكون من التضادّ في شيئي مثل العلم و السواد.

اذا عرفت ذلك فقد اطلق لفظ الضدّ في هذا الفنّ على امور:

منها: كل واحد من الامور الوجودية المنافية للماموربه مثل الاكل و الشرب و المشي بالنسبة الى الصلوة و هي بالنسبة الى الازالة.

و لا شكّ في اطلاق الضدّ عليها حقيقة بكلا المعنيين، نعم ربما يكون

بعض الافعال الوجودية من الموانع و النواقض بالنسبة الى الاخر كمبطلات الصلوة و نواقض الطهارة و روافع الاحداث و موانع العقود و نحو ذلك، و اطلاق الضدّ على هذه الامور لا يخلو عن اشكال و مسامحة، لانّ نسبة كل واحد من الضدّين مثل نسبة الاخر اليه و الامر فيها ليس كذلك اذ المانع علّة لعدم الممنوع دون العكس، مضافاً الى اشكال تصور توارد هما على محل فليتدبّر جيّداً.

و منها: احد الافعال الوجودية المنافية للمامور به و يسمونه بالضدّ العام، و اطلاق الضدّ عليه ايضاً غير خال عن خرازة بل هذا فى الحقيقة يرجع الى الاوّل.

و منها:الترك و يسمّونه بالضدّ العامّ ايضاً و هذا اشهر واصّح و اطلاق الضدّ عليه لا يخلو عن مناقشة، لانّ الترك امر عدمى و الماخوذ فى الضدّ المصطلح ان يكون امراً وجودياً كما مرّو هو نقيض الفعل لا ضدّ له، و لو جعل الترك عبارة عن اختيار العدم لكان وجهاً، لانّ هذا الاختيار امر وجودى مضادّ للفعل الّذى هو عبارة عن اختيار الوجود، و على هذا يتصوّر الواسطة بين الفعل و الترك و هى ما اذا ترك الفعل الحسن اختياراً.(١)

فانّه ليس من الترك المفسّر باختيار العدم و لا يرد انّ هذا النحو من الترك ايضاً نقيض للفعل، لان نقيض الوجود العدم، و العدم قد يكون مسبوقاً بالاختيار و قد لا يكون كذلك.

فالاوّل ايضاً فرد من افراد مطلق العدم الّذى هو نقيض للوجود و فرد

١- فى النسخة المطبوعة: ... اذا ترك الفعل لا عن اختيار. مطارح الانظار: ص ١١٦

النقيض نقيض، لانّ الاختيار امر وجودى لا يجوز جعله فرداً من العدم المطلق الّذى هو نقيض الوجود و كون المختار هو العدم لا يجعل نفس الاختيار عدمياً.

و على ايّ حال، فان فسرنا الترك بنفس لا يوجد كان نقيضاً للفعل جدّاً، و ان فسرناه باختيار عدم الايجاد امكن حمله على الضد المصطلح.

قيل: و لقد استراح من جعل الترك بمعنى الكفّ لكونه من الامور الوجودية الذى لا يجتمع مع الفعل ابداً فى محل واحد.

و اعترض عليه: بانّهما و ان لم يجتمعا فى محل واحد لكنّهما ليسا من المتضادّين المتواردين على محل واحد، بل هما من قبيل العلم والسواد الّذين قد عرفت خروجهما عن الحدّ بقيد التوارد، لان محل الكّف هو النفس و محل الفعل هى الجوارح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و فى كلّ من الكلامين نظر:

اما فى كلام المستريح: فلانّ الترك الّذى كلامنا فيه هو الّذى منعه فضلاً للوجوب فى قولهم:

«**الوجوب طلب الشيئى مع المنع من الترك**» اذا المراد بالضدّ العامّ هو ترك الماموربه الّذى منع منه بمجرد ايجاب الماموربه، و لم يظهر من القائلين بكون المطلوب من النهى هو الكفّ.

و ان معنى الترك المطلوب من النهى عبارة عن طلب الكف انّ مادّة الترك الّتى يدخلها النهى مثل قولك: لا تترك الصلوة الّتى قد اعتبر المنع منها قيداً و فصلاً للوجوب، ايضاً عبارة عن الكف.

كيف و الّذى دعا هم الى ارجاع الترك المطلوب من صيغة النهى الى الكّف انّ مجرد الترك امر عدمى، لا يجوز تعلّق الطلب عليه وجوداً و عدماً، و هذا غير موجود فى المقام.

اذالمطلوب من قولنا «**لا تترك الصلوة**» المتولّد من قوله «صلّ» هو بعينه «**طلب فعل الصلوة**» فلو فسّرنا قوله «**لا تترك الصلوة**» بقولنا «**كفّ عن ترك الصلوة**» فهذا يكفى فى جعل المطلوب من النهى امراً مقدوراً و لا حاجة الى تفسيره بقولك «**كفّ عن الكفّ عن الصلوة**» بل لعلّ هذا من المستحبات الّتى لا اظنّ قائلاً به.

و دعوى ان الترك سواء كانت مدالیل الهيئة او المادّة امور غير مقدورة، فانّ دليلهم المزبور على ارجاع مدلول النهى الى الكفّ لا يتفاوت فيه بين مدلول الهية او المادّة، حتّى انّه يلزم على هذا التقدير ان يكون المراد من «**اترك الزنا ـ كفّ عن الزنا**» و هكذا الى ساير المقام، واضحة الفساد بما عرفت من عدم تمامية دليلهم المزبور فى المقام، و ان كان تماماً مثل «**اترك الزنا**» لانّ الترك المنهى عنه فى المقام امر انتزع من طلب الفعل فلا حاجة الى ارجاعه الى الكفّ بعد كون المراد من النهى عنه بعينه طلب الفعل الماموربه.

واما ما يقال من انّه لاذمّ الاعلى فعل، فلابدّ من كون المراد بقولنا «لا تترك الصلوة» الحاصل من قوله «صلّ» [او] **كفّ عن الكفّ**» و الا لكان الذّم على غير الفعل فهذا ايضاً اجنبى عن المقام، لانّه يكفى فى تصحيح الذمّ هنا جعله مترتباً على الكفّ عن الصلوة، فلا حاجة الى ان يفسّر «**لا تترك**

الصلوة» بـ «الكفّ عن الكفّ».[۱]

و كيف كان فلا وقع عند المتأمل الفطن لكلام المستريح بل و لا اظّن احداً من القائلين «بانّ المطلوب من النهى هو الكفّ» ان يقول: «بان المراد من الترك المنهى عنه فى المقام هو الكف» فانّ كل واحد من القائلين بمراحل عن الآخر و هذا غلط فاحش و خبط بيّن، فتفطّن!

و امّا فى كلام المعترض فلانّ منع مضادة الكفّ مع الفعل بدعوى تغاير المحل ممنوع، لانّ الحق ان محل الكفّ و الفعل كليهما هو النفس، و ان كان اثرهما ظاهراً فى الجوارح، لانّ الفعل عبارة عن بعث النفس للجوارح و الكفّ عن امساكها، و الامساك و البعث كلا هما حالان و فعلان للنفس و اثر هما انّما يظهر فى الاعضاء والجوارح.

فانّ النفس اذا بعثت الجوارح للعمل حصل منها حركات مخصوصة فى الخارج من الاعضاء المخصوصة و اذا امسكتها حصل منه القبض و السكون فيها.

فان جعلت الفعل عبارة عن نفس حاصل الاثر، نقابله باثر الامساك الذّى هو الكفّ، و هما متحد المحل جدّاً.

و ان جعلته عبارة عن بعث النفس نقابله بنفس الامساك، و على (ايّ) تقدير فالكف و الفعل محلهما و احد يمكن توارد هما على ذلك المحل.

كيف و لو كان محلهما مختلفين كالعلم و السواد لجاز اجتماعهما فى

۱- ورد فى هامش الاصل المخطوط فقط: «و فيه انه التزام بمقالة المستريح لانّه لا يريد الّا جعل الضدّ العامّ الكفّ عن المامور به منه»

محليهما نحو العلم والسواد، و الفعل و الكف عنه ابداً لا يجتمعان فى عالم الوجود.

كل ذلك فيما اذا اردنا جعل اطلاق الضدّ على الترك حقيقياً، و لكنّ الظاهر انّ هذا الاطلاق مجازى لطلاقة المجاورة، لانّ الافعال الخارجية المقارنة لترك الماموربه لما كانت اضداداً حقيقية للماموربه سمى الترك بالضد مجازاً، و وجه تسميته بالضد العامّ هو اجتماعه مع جميع الاضداد و ذلك واضح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدمة الخامسة

فی بیان المراد من الاقتضاء المتنازع فیه

و المراد به مایعمّ العینیة، و ان کان الظاهر منه التضمّن و الالتزام، یدل علیه کلام صاحب المعالم فی الضدّ العام، حیث قال:[۱] انّه لانزاع من حیث اصل الاقتضاء و انّما النزاع فی کیفیته، و انّه هل هو من باب العینیة او التضمن او الالتزام، اذ الصریح منه انّ الاقتضاء المتنازع فیه ما یعمّ العینیة، و یدّل علیه ایضاً امکان القول بالعینیة فی الضدّ العام کما سنذکر، و ربما یتوهّم من بعض العناوین کقولهم: انّ الامر بالشیئ نهی عن ضدّه، اختصاص النزاع بالعینیة، و لکنّ المراد به ایضاً الاعم.

ثم الفرق بین العینیة و الدلالة المطابقة واضح بالتأمّل فی الفرق بین الاثنین و نصف الاربعة و بین دلالة لفظ الاثنین علی معناه، فانّ الثانی علی سبیل المطابقة و الاوّل ـ یعنی اتحاد الاثنین و نصف الاربعة ـ من باب العینیة و هذا لا اشکال فیه.

۱- هذا لیس لفظ کلام صاحب المعالم بل نقله بمعناه ـ راجع: صص ۶۳-۶۴ الطبعة الحدیثة

[في الضدّ العام]

اذا تمّهدت المقدمات فالاقوال فى الضدّ العام خمسة:

احدها ـ نفى الاقتضاء راساً و هذا صريح العضدى و الحاجبى و المنسوب الى العميدى و جمهور المعتزلة و كثير من الاشاعرة، و دعوى بعض كصاحب المعالم: انّه لا خلاف فى الضدّ العامّ فى اصل الاقتضاء بل فى كيفيته[1]، كما تقدم لا اصل لها.

و ثانيها ـ الاقتضاء على جهة العينية على معنى ان الامر بالشيئى و النهى عن تركه عنوانان متّحدان ممتازان بحسب المفهوم.

و ثالثها ـ الاقتضاء على وجه التضمّن.

رابعها و خامسها ـ الالتزام اللفظى و العقلى.

و لا اشكال فى تصوّر العينيّة و التضمّن و امّا تصوّر الالتزام فيتّم بدعوى عدم كون المنع من الترك جزء من مهية الوجوب بجعله عبارة عن مجرد طلب الفعل على جهة الالزام الّذى هو فى المرتبة العليا من الطلب، و تحته الطلب الندبى الّذى لا الزام فيه، و لا بعد فيه. بل انّما البعد فى كون الوجوب مركّباً عن طلب الفعل و المنع من الترك لانّ ذلك يستلزم ترك كل واحد من الاحكام الخمسة من الحكمين، لانّ الوجوب حينئذ يتضمّن النهى عن الترك، الّذى يقتضى التحريم، و التحريم نهى عن الفعل و يتضمّن ايجاب الترك، و

١ـ ما ورد فى كلام المصنف ليس فى المعالم.

الاباحة مركبّة من الاذن فى الفعل و الاذن فى الترك، فيكون الاباحة مركّبة من الاذنين و الاباحتين و هكذا.

و ما يقال من انّ الوجوب طلب فعل مع المنع من الترك، فلا يراد به الترك بل انّما يراد به ان الوجوب مرتبة من الطلب لو التفت الآمر الى الترك لم يكن راضياً به، بخلاف الاستحباب فان فيه من الطلب ما لو التفت الى الترك لكان راضياً به فعدم الرضا بالترك من اللوازم الغير المبنية للوجوب لاجزئه و لا عينه.

و من هنا ظهر دليل القول بعدم الاقتضاء رأساً الّذى ذهب اليه الحاجبى و العضدى و غيرهما، لانّ لهم دعوى عدم كون هذا النحو من المنع التعليقى نهياً نحو دعوى النافين لوجوب المقدّمة لعدم كون الارادة الاجمالية الّتى اثبتناها للمقدّمات بحكم العقل و الوجدان وجوباً.

والحاصل انّ القول: بانّ الاحكام الخمسة بسيطة لا تركيب فيها، فان الوجوب كالاستحباب عبارتان عن مرتبتين من الطلب ليس الّا و الحرمة و الكراهة عبارتان عن مرتبتين من النهى.

والمبغوضية ليس الّا و الاباحة عبارة عن رخصة بسيطة فى الفعل ليس ببعيد (عن الصواب)[1].

و على هذا اتّجه تصوّر القول بالاقتضاء على وجه الالتزام كما يتجّه نفى الاقتضاء رأساً.

و فى الضدّ الخاصّ اربعة، اذ لم نجد و لا حكى عن احد القول بالتضمن،

١- هكذا سياق كلام المصنف اثبتنا اصله.

و ان كان القول به ليس بابعد من القول بالعينية.

و انّ معنى «تحرك» عين قوله «لا تسكن» و «صلِّ» عين قوله «لا تمش» الّذى يظهر من بعض العامّة.

و فى الضدّ الخاص قول اخر للبهائى و هو: انّ الامر بالشيئى لو قيل انّه يقتضى عدم الامر بضدّه مكان النهى عنه لكان اولى، و الّذى دعاه الى هذا انّ الثمرة المترتّبة (على النهى) من فساد العبادة الموسّعة الواقعة فى وقت المضيّق على هذا القول اوضح.

اذ ربما امكن دعوى الصحة مع «مكان النهى» كما يسيجيئى فى الاستدلال، و لكن لا يمكن دعواها مع «عدم الامر» مضافاً الى ان اقتضاء الامر بالشيئى عدم الامر بالضدّ اقرب فى الاعتبار و الاستدلال من اقتضاء النهى عنه.

و هذا القول فى بادى النظر يخالف القول باقتضائه النهى عن الضدّ.

و لكن التحقيق انّ هذا القول ان لم يرجع الى القول المشهور ففى غاية البعد من التحقيق بيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدّمة و هو: انّ المصحّح للامتثال فى العبادات على القول بتعلّق الاوامر بالطبايع دون الافراد انّما هو تعلّق الامر بعنوان ذى افراد متعدّدة مندرج تحته على نحو «صدق الكلى على الفرد» و لا حاجة الى تعلق الامر بخصوص ما ياتى به المكلف من تلك الافراد، بل يكفى فى صحة اندراجه تحت ذلك الكلى الماموربه.

فلو ورد الامر بعتق رقبة او اتيان رجل، فذلك الامر المتعلق بكلى العتق يقتضى الاجزاء و الصحة فى الفرد الذى ياتى به المكلّف فى مقام الامتثال من

غير ان يكون بذلك الفرد بخصوصه امر بخصوصه.

بل معنى كونه ماموراً به كون الكلى الّذى هو فرده ماموراً بـه، فـيكون احتياج افراد العبادات الى الاوامر احتياج كلياتها اليها.

ثمّ عدم ورود تخصيص يوجب خروجه عن ذلك الكلى نـحو الصـفة بحال متعلق الموصوف و حينئذ فعدم صحة بعض الافراد يعنى عـدم كـونه مجزياً فى مقام الامتثال بذلك الكلى، لابدّ ان يكون ناشياً من منع المولى عن الاتيان به فى ضمن ذلك الفرد.

اذ لا حاجة لذلك الفرد من حيث كونه مـجزياً مسـقطاً عـن التكـليف بذلك الكلى الّا الاذن من المولى و الآمر و الّلكان افراد المهية الواحدة الّتى تعلّق بها امر عينى، واجبات عينية ضرورة عدم معقولية التفكيك بين الامـر المتعلّق بالكلى و الاوامر المتعلّقة بالافراد من حيث العـينية و السـنخيّة، بـعد فرض سريان امر ذلك الكلى الى الافراد الواجد كل واحد منها للكلى بتمامه، فحيث ما نحكم ببطلان بعض الافراد فلابد لنافى ذلك من الاستناد الى المنع فى مقام الامتثال و الّا فيكفى فى الحكم بالصحة امران، تعلّق الامر الشـرعى بكلى ذلك الفرد و اندراجه تحت ذلك من غير الاحتياج الى امـر المـولى بخصوص ذلك الفرد.

اذا تحقّق ذلك (فظهر) فساد قـول البـهائى، لانّ الكـلام انّـما هـو فـى الاضداد الموسّعة للماموربه.

و لا ريب فى انّ الواجبات الموسّعة كليات بحسب الازمان ذات افـراد كثيرة، فالحكم بفساد بعض افرادها المصادم لزمان الماموربه المضيّق لابدّان

يستندالى المنع و النهى.

فلو قيل بان الامر بالمضيّق يقتضى المنع و النهى عن الفرد من الموسّع الواقع فى وقته اتّجه الحكم بالفساد كما يقول به المشهور.

و الّا فمجرد عدم كونه ماموراً به لا يقتضى فساده كيف و ليس شيئى من الافراد بماموربه و مأذوناً فيه، غير الاذن العقلى الّذى نشأمن انطباق الكلى المامور به عليها سواء وقعت فى وقت واجب مضيّق ام لا.

فلو كان الامر بالشيئى لا يقتضى النهى عن الضدّ فلا فائدة فى القول بانّه يقتضى عدم الامر بعد ان كان مقطوعاً به مع قطع النظر عن ذلك الامر المضيّق.

نعم يتم كلام البهائى بعد ثبوت احد امرين:

احدهما ـ ان يكون (الامر) المضيّق بمنزلة التخصيص و التقييد اللفظى بعنوان الضد الموسّع بغير الفرد الّذى وقع فى زمان ذلك المضيّق، على ان يكون وجوب الازالة فوراً بمنزلة الاستثناء عن قوله تعالى «**اقيموا الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل**» [الاسراء ـ ۷۸]

حتى يصير بمنزلة قولك «الّا الزمان الّذى فرض فيه شيئى فوراً» كالازالة فانّه لوتّم انّ المضيّق يوجب مثل هذا التخصيص فى عنوان الضدّ لتّم قوله بـ «ان عدم الامر يكفى فى الفساد».

لانّ الفرد الواقع فى وقت الازالة حينئذ لم يكن اوّلاً داخلاً تحت المراد من «اقم الصلوة» فلم يكن الامر المتعلّق بالصلوة كافياً فى صحّة هذا الفرد الخارج اوّلاً من غير الاحتياج الى المنع و لكن اَنىّ له باثبات هذا؟ اذ كل احد

يعلم انّ الامر بالشيئ لو اقتضى النهى او عدم الامر، فانّما يقتضيهما من حكم العقل و استحالة التكليف بالامرين فى وقت و تقدّم المضيّق و الاستحالة.

هذه لا يقتضى التخصيص و التقييد فى عنوان الصلوة بحسب المراد بل انّما يقتضى المنع العقلى الذى هو فى حكم المنع الشرعى عن الاتيان بغير الواجب الفورى.

و ثانيهما ـ ان يكون التخيير فى افراد الموسّع بحسب الوقت تخييراً شرعياً مثل التخيير فى الواجبات التخييرية، فانّ القول بانّ الامر بالشيئ يقتضى عدم الامر دون النهى يفيد حينئذ مفاد القول بانّه يقتضى النهى لانّ الافراد حينئذ قد امر بها شرعاً بخصوصها، فمتى قلنا انّ الامر المضيّق يوجب خروجها عن صفة الماموربه اتّجه الحكم بالبطلان من دون ان يكون هناك نهى.

و لكنّ التحقيق عندنا انّ التخيير فى الواجبات الموسّعة بحسب الاوقات تخيير عقلى نحو التخيير بين افراد الكلى الماموربه لا تخيير شرعى كالتخيير فى الواجبات التخييرية هذه هى الاقوال فى المسئلة.

[ثمرة النزاع]

و امّا ثمرة هذه النزاع فلا بأس بان نشير اليها قبل الشروع فى ذكر الادلة.

منها: ترتّب العقاب على فعل الضدّ و عدمه، و الاولى تبديل العقاب بالعصيان لانّ ترتّب العقاب فى النواهى الغيرية غير معلوم، بل انّما المعلوم

خلافه كمامر تحقيقه فى الواجب الغيرى.

و ايضاً العقاب امر اخروى راجع امره الى اللّه تعالى، فلا فائدة فى جعله اثر الشيئى من المسائل بخلاف العصيان، فانّه لا يتفاوت فيه بين النفسى و الغيرى و الاصلى و التبعى من الاوامر و النواهى، و له آثار شرعية اذا كان الضدّ من الامور الّتى يوجب العصيان فيه حكماً من الاحكام كالسفر، بل ربما يوجب الفسق لو قيل بان العصيان هذا من موانع العدالة و ان كان الحق خلافه.

و منها: فساد العبادة الواقعة فى وقت المامور به على القول بالاقتضاء.

والظاهر انّ هذه الثمرة من المسلمات بين اكثر الاصحاب سيما القدماء منهم، كما يظهر من تتبع كلماتهم و فتاويهم فى ابواب الفقه، كما فى باب قضاء الصلوة.

فانّ كثيراً من القدماء كالشيخين و السيدين و القاضى و الحلّى والآبى - على ما حكى عنهم و عن غيرهم - ذهبوا الى فورية القضاء و فساد الحاضرة قبل الاتيان بالفائتة، مستندين الى اخبار دالّة على وجوب المسارعة فى الفائتة و لم يعترض عليه احد من المتاخرين القائلين بعدم الفساد بانّ النهى عن الضدّ المتولّد من الامر لا يقتضى الفساد، بل اجابوا عنها بقدح الدلالة على الفورية او بقدح السند.

فهذا المحقق قد صرح فى محكى المعتبر: بانّ القول بالمضايقة يقتضى الحكم بتحريم جميع الاشياء.

قال فيما حكى عنه: انّ القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوة كثيرة

ان يأكل شبعاً،[1] و ان ينام زايداً على الضرورة، و لا يتعيش الّا لاكتساب قوت يومه له و لعياله، و انّه لو كان معه ليومه حرم عليه الاكتساب و التزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سو فسطائى.

و لو قيل قد اشار ابوالصلاح الحلبى الى ذلك، قلنا نحن نعلم من المسلمين كافةً خلاف ما ذكره، فانّ اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة، فاذا صلى الانسان شهرين يومه استكثره الناس انتهى.

و يستكشف من كلامه هذا انّه لامناص فى الحكم بفساد الحاضرة قبل الفائتة على القول بالمضايقة، مع انّ اقتضاء النهى المتولّد من الامر المضيّق الفساد، لو كان عندهم محل مناقشة لكان الاشارة الى منع الفساد من امتن الدليل على الصحة.

اللّهم الّا ان يكون نظرهم فى خصوص حرمة الضدّ فى الواجبات والمباحات لا فى صحّته و فساده اذا كان من العبادة، و صرّح ابن ادريس ـ فيما حكى عنه ـ بالفساد مستدّلاً:

بان قبح ما يستلزم القبيح اجماعى.

و يظهر ايضاً من كلماتهم فى باب الدين انّ النهى المتعلّق بالعبادات من وجوب الاداء فوراً يقتضى الفساد، حتّى انّ العلامة قد صرح ـ فى محكى القواعد ـ بفساد الصلوة فى اوّل وقتها فى حقّ من عليه دين الواجب ادائه

١ـ فى مطارح الانظار: شيئاً ص ١١٩ و ليس فى المعتبر: صص: ۴۰۸ - ۴۰۹ ـ ج ٢ اورد كلام المحقق مع حذف و تصرف كذا اورد المصنف هذا الكلام فى رسالته «المواسعة و المضايقة» الطبعة الحجرية سنة ١٣٢۶ هـ ـ اصفهان آخر كتاب المكاسب.

فوراً.

و بالجملة معظم الاصحاب خلفاً عن سلف لايتنا قشون فى امثال هذه المسائل فى الكبرى اعنى فى كون النهى موجباً للفساد بل انّما يناقشون فى الصغرى، المراد بها ثبوت فورية المامور به.

نعم قد صدر من المحقّق الثانى ـ فى محكى شرح القواعد ـ قول بصحة العبادة و لو كان آثماً فى تقديمها على اداء الدين.

ثمّ تبعه بعض من متاخرى المتاخرين كالشيخ الفقيه فى «**كشف الغطاء**» و تبعه تلميذه المحقق الشيخ فى «**الحاشية**» مع زيادة تحقيق منه فى تصحيح ذلك.

ثم تبعهما فى **الفصول** و غيره كصاحب **القوانين** و نحوه.

قال فى كشف الغطاء فى البحث عن المقدمات: «[لان] انحصار المقدمة فى الحرام بعد شغل الذمة لا ينافى الصحة و ان استلزم المعصية».

و مراده انّه اذا عصى بترك المامور به المضيّق مثلاً فاتى بالضدّ، فلا ينافى ذلك صحة ذلك الضدّ اذا كان من العبادات.

قال: «و اى مانع من ان يقول الآمر المطاع لمامور، اذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا كذا،فافعل كذا، كما هو اقوى الوجوه فى حكم الجاهل [بالجهر و الاخفات و]القصر و الاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء اى اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضدّه و عدم الفساد اقرب الى [الصواب و]السداد» انتهى[1].

---

۱ – انظر: كشف الغطاء: البحث الثامن عشر من المقصد الاول من الفن الثانى. الطبعة

و قد ذكرنا هذه العبارة و غيرها في بحث مقدمة الواجب، و بيّنا فسادها و فساد ما قيل من توجيهها و تشييدها من كلمات الشيخ في الحاشية و كلمات اخيه في الفصول ببيان مشبع، فلا نطيل بذكرها و ذكر ما فيها هنا، بل نشير اجمالاً الى حاصل كلام الشيخ في الحاشية و نجيب عنه.

و حاصل كلامه من تصادم الامرين المضيّقين من المستحيلات الاولية، و لكنّ مصادقة الامر المضيّق و الامر الموسّع لا ضير فيها لانّ مرجعه الى وجوب الموسّع على تقدير العصيان في ترك المضيّق و وجوب المضيّق مطلقاً و هذا لا عيب فيه، لانّه ليس من التكليف بالامرين في آن واحد و لا في التسوية بين المضيق والموسع في الوجوب، بل هو تقديم للمضيّق على الموسّع.

ثم بقاء وجوب الموسّع على تقدير العصيان ترك المضيّق، و لا استحالة في ذلك و انّما الاستحالة في طلب شيئين في آن، فلابدّ في جعل الامر فيها تخييرياً عقلياً.

هذا حاصل جميع كلماته تلويحاً و تصريحاً، و انت خبيربان هذا كرّ على ما فرّ، لانّا اذا قلنا ببقاء الامر بالموسّع على تقدير العصيان بالمضيّق لزم ان يكون المكلّف حال اتيانه بالموسّع مكلفاً باتيانه و باتيان المضيّق ايضاً، لانّ العصيان لا يوجب سقوط التكليف في ثاني العصيان فيلزم اجتماع الامرين في ان واحد و هو مستحيل باعترافه.

هذا مضافاً الى استلزام القول بصحة الموسّع على تقدير العصيان اجتماع

الحجرية سنة ۱۲۷۱ هـ

الامر و النهی ای الوجوب والحرمة فی ترک المضیّق عن جهة کونه محرماً ذاتاً و واجباً من باب المقدمة والوصلة الی الموسّع.

و حاول الفاضل المحشّی عن هذا الاشکال و لم ینل الی مقصوده، فانّه باق کما کان فقد اوردنا کلماته و فسادها فی مبحث المقدمة فارجع الیها و تأمل. و کیف کان فلا ینبغی للمتامل المحقّق التأمل فی الثمرة المزبورة و ان الضد علی تقدیر کونه من العبادات یکون فاسداً جدّاً، سواء قلنا بان النهی هذا اصلی نفسی، او قلنا بانّه تبعی، و لا ینافی ذلک ما تقدّم منا فی مقدمة الواجب من ان الامر الغیری لا یجعل الشیئی عبادة ما لم یکن فیه رجحان ذاتی، و انّه لا یوجب صحة العبادة قبالاً بقول من جعل صحة المقدمة العبادیة و فسادها من الثمرات فی وجوب المقدّمة و عدمه.

و ذلک لانّ الفرق بین الامر و النهی واضح، لانّ النهی سواء کان غیریاً او نفسیاً اصلیاً او تبعیاً فیه طلب ترک، و طلب الترک لا یجتمع مع طلب الفعل، فیکون باطلاً بناء علی اقتضاء النهی فی العبادات الفساد، بل عین الحکم بالفساد اذا کان من المعاملات ایضاً بناء علی اقتضاء النهی فیها ایضاً الفساد.

و بالجملة هذه الثمرة علی الظاهر لا اشکال فیها.

ثمّ انّ الشیخ ـ رحمه اللّه ـ قد احسن فی الالتفات الی الاشکال فی مسئلة الجهل بالقصر و الاتمام، و نحوه الجهل بالجهر والاخفات و لکنّه ما احسن فی دفعه.

و وجه الاشکال علی ما تفطّن له الاستاد دام ظلّه العالی ـ ثمّ وجد تفطّن

الشيخ به ايضاً: انّ ظاهر الادّلة من الكتاب و السنّة بل الاجماع ظاهراً ان الجاهل بوجوب القصر فى السفر و بوجوب الجهر فيما وظيفته ذلك من الصلوات مكلّف نحو ساير مقامات الجهل بالتقصير الّذى هو حكم اللّه الواقعى كما لعلّه يرشد اليه حكمهم بالمعذورية، و مع ذلك كيف يحكم بمعذوريته مع تقصير و بقاء الوقت مع اتيانه بالمامور به.

و هذا الاشكال لم يتّضح الى الان حقيقة رفعه على مذهب العدلية من التخطئة دون التصويب فان قيل ان المراد بالمعذورية سقوط التكليف بما ليس بمامور به عنه، فهذا خلاف صريح الاخبار القاضية بانّه قد تمت صلوة من لا يدرى بالجهر مثلاً و انّه اتى بالمامور به.

و امّا الجواب الّذى اشار اليه الشيخ بالنظر، و حاصله: انّ الجاهل حالة جهله مامور بالتعلّم، و على تقدير العصيان به مامور بالعلم به من الجهر و الاخفات نظير مامورية الشخص بالصلوة على تقدير عصيانه بالازالة كما ذكره و ذكر اتباعه ففيه ما عرفت فى غير موضع

و منها: انّ من الثمرات حصول العصيان فى الضدّ فيجرى فيه الاحكام الثابتة للمعصية، كما اذا كان الضدّ سفراً، فانّه اذا كان معصية يجب فيه اتمام الصلوة و الصوم، و قد اشرنا اليه آنفاً.

والحق انّ ترتّب احكام المعصية على مثل هذا العصيان الناشئى عن النهى المقدمى مشكل كما ان صيرورتها سبباً للفسق اشكل واللّه العالم بحقائق الامور.

هذا اوان الشروع فى ذكر ادلة الاقوال.

حجة القول بنفي الاقتضاء رأساً في الضد العام

ما مرّت اليه الاشارة في تحرير الاقوال استطراداً، و حاصله انّ الاقتضاء بايّ وجه كان فرع ثبوت الملازمة بين طلب الشيئ و طلب ترك تركه في نفس الطالب الآمر.

والملازمة ممنوعة بل منتفية جدّاً ضرورة غفلة الطالب للشيئ كثيراً ما عن تركه، فضلاً عن ان يكون طالباً لترك ذلك الترك، و اذا كان الآمر كذلك، فلا وجه لدعوى الاقتضاء الّذي يتوقّف على كون الآمر شاعراً للترك و ناهياً عنه.

قال الحاجبي: لنا لو كان الامر نهياً عن الضد او يتضمّنه لم يحصل بدون تعقّل الضدّ والكفّ عنه، لانّه مطلوب النهي و نحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما، و اعترض بانّ المراد بالضدّ العامّ و تعقّله حاصل، لانه لو كان ذاهلاً عنه لم يطلبه.

و اجيب بانّ طلبه في المستقبل و لو سلم فالكفّ واضح.

و قال العضدي في توضيحه ما لفظه هذا: و اعترض عليه بانّ المراد بالضدّ هو الضدّ العامّ لا الاضداد الجزئية و الّذي يذهل عنه هو الاضداد الجزئية لا الضدّ العامّ فتعقّله حاصل لانّ المامور لو كان عازماً على الفعل و متلبساً به، لم يطلبه الآمر منه لا نه طلب الحاصل فاداً انّما يطلبه اذا علم انّه متلّبس بضدّه لا به و انّه يستلزم تعقّل ضدّه.

والجواب: انّه يطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمنع الالتباس بـه فـى الحال، فيطلب منه ان يوجده فى ثانى الحال كما يوجده فى الحال و لو سلّم فالكفّ واضح يعلم بالمشاهدة، ولاحاجة فى العلم به الى العلم بفعل الضدّ و انّما يلزم النهى عن الكفّ و ذلك واضح و لا نزاع لنا فيه فلا يـصح مـوردا للنزاع و الاحتجاج انتهى.

والظاهر انّ مرادهما ما ذكرنا، الّا انّ ظاهر هما تسليم الملازمة بين الامر بالشيئى والنهى عن الضدّ العامّ فى الامر المعجل.

و نحن انّما نمنع عنها فى ذلك ايضاً، ثمّ انّه يظهر من قولهما «و لو سلم» ان الامر انما يقتضى النهى عن الكف و هو ليس مـن الضـد العـام و لا مـن الخاص، و انّه خارج عن محل النزاع.

و من هنا احتمل ان يكـون مـرادهـما مـن الضـد العـام احـد الاضـداد الوجودية لا بعينه كما يشعر به قول العضدى فى تقرير الاعتراض «انّما يطلبه اذا علم انه متلّبس بضدّه» و قوله فى الجواب «و لا حاجة فى العلم بـه ـ اى الكفّ ـ الى العلم بفعل الضد» و كيف كان، فغاية ما يمكن الاستدلال عـلى نفى الاقتضاء فى الضدّ العامّ ما ذكرنا.

و جوابه انّ النهى التفصيلى عن الضدّ العامّ ـ و هو الترك ـ و ان لم يكن ملازماً لطلب الشيئى و الامر به فى التصوّر و الخطور فى بال المتكلم، الّا انّ النهى الشأنى ـ المراد به انّ الآمر لو التفت الى الترك لكان كارهاً له و ساخطاً عليه و ناهياً عنه ـ موجود بالضرورة والوجدان، و هذا القدر من النهى الشأنى يساوق النهى التفصيلى الفعلى فى افادة التحريم و ساير الاحكام نظير ما قدّمنا

في وجوب المقدّمة من كونها مطلوبة للآمر بالطلب الاجمالي الشأني و كفاية هذا القدر من الطلب في اثبات الوجوب، و لاريب في ثبوت الملازمة بين هذا النهي الشأني و بين طلب المأموربه في نفس المتكلم و لحاظ الذهن امّا بالعينية او بالاستلزام او بالتضمّن على الاختلاف المزبور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[حجّة القول بالعينية فى الضدّ العام]

حجّة القول بالعينية فى الضدّ العامّ ـ كصاحب الفصول ـ انّ معنى النهى عن الترك الّذى هو الضدّ العامّ طلب ترك الترك لانّ معنى النهى طلب الترك، و طلب ترك الترك عين طلب الفعل فى المعنى و ذلك ظاهر.

و فيه: انّه انّ اريد بالعينية اتّحاد مفهوميهما فهذا كذب واضح، بل القائل المزبور قد صرّح ايضاً بخلافه، كيف لا و ليسا من الالفاظ المترادفة جدّاً.

و ان اريد بها الاتّحاد فى الصدق الخارجى، بمعنى انّ ما يصدق عليه القول فى الخارج بعينه يصدق عليه ترك الترك، فطلب احدهما حينئذ يكون عين طلب الاخر.

ففيه: ان ذلك بعد التسليم مع انّ طريق المنع فيه مقبول حينئذ نظراً الى دعوى عدم كون الفعل مصداقاً لترك الترك الّذى ليس الّا مفهوماً عدمياً انتزاعياً من الفعل غير مجد ايضاً، لانّ اتّحاد مصداقهما فى الخارج لا يصير سبباً لعينه طلب احدهما مع طلب الاخر، ضرورة انّ طلب شيئى ذى عنوانين باحدهما يغاير طلبه بالاخر مفهوماً و مصداقاً لانّ طلبه بكل من العنوانين يستدعى تصوّره و تعقّله بذلك العنوان مستقلاً، فكيف يكون طلب ذلك الشيئى باحدهما عين مفهوم طلب الاخر او مصداقه مع الغفلة عن ذلك.

و الحاصل انّ الضاحك والكاتب مثلاً و ان كانا متصادقين على شيئى واحد، الّا انّ طلب ذلك الشيئى هو انّ الكتابة يغاير طلبه بعنوان الضحك

مفهوماً و مصداقاً، لانّ تعدّد العنوان يقتضى تعدّد الطلب باعتبار اقتضائه تعدّد الالتفات.

نعم اذا التفت الطالب حين طلبه باحد العنوانين الى العنوان الاخر و علم تصادقهما فى الخارج استغنى بطلبه على احد العنوانين عن طلبه بالعنوان الاخر، و لكنه ليس من الاتحاد فى شيئى، نعم ان كان مراد القائل بالعينية انّ طلب الفعل طلب شيئى هو عين مصداق ترك الترك، فلا بأس به الّا انّه لا يفيد ما هو بصدده من العينية بالنسبة الى الطلبين.

حجة القول بالتضمّن فى الضدّ العام

كصاحب المعالم ان الامر يدل على الوجوب و «مهية الوجوب مركبة من امرين:

احدهما: المنع من الترك [والآخر طلب الفعل][1] فصيغة الامر الدالّة على الوجوب دالة على النهى من الترك بالتضمن، و ذلك واضح»[2].

و اعترض عليه بعض المحشيين على المعالم: بان المنع من الترك ليس جزء لمهية الوجوب، بل هو حكم من احكام المامورية و خاصّة من خواصّه، اذ لا نتعقّل من الامر بالشيئى الّا الطلب الحتمى الّذى هو عبارة عن نوع كون الطلب جدّاً، لازمه عدم الرضا بالترك، و استحقاق التارك العقاب من دون

١- ما بين المعقوفتين ليس من كلام صاحب المعالم بل مزيد من المصنف.

٢- المعالم ـ ص ۶۴ ـ انظر الى هداية المسترشدين.

ان يكون هناك طلب اخر متعلّق بترك الترك، حتى يكون المنع من الترك داخلاً فى ماهية الوجوب بل يكون خارجاً عنها و لازماً.

فيكون دلالة ما يدل على الوجوب على المنع من الترك دلالةً التزاميةً دون التضمنية.

و قد يوجه ذلك بمامرّ فى توجيه القول بنفى الاقتضاء عند تحرير الاقوال من ان الوجوب والاستحباب مرتبتان من الطلب ممتازان بحسب مرتبتهما و انفسهما.

وضم «المنع من الترك» الى الوجوب فى الافواه معناه انّ مرتبة الوجوب لازمها انّه لو التفت الآمر الى الترك لم يكن راضياً به لا انّه داخل فى مهية.

كيف و من الواضحات انّ الدالّ على الوجوب لا يدلّ على طلبين:

احدهما: ما يتعلّق بالفعل، والاخر ما يتعلق بترك الترك، و الّا لكان كل واحد من الاحكام الخمسة مركّبة من حكمين كما سبق بيانه.

و هذا الاعتراض و ان كان بظاهره وارداً، الّا انّه قد يذبّ عنه بانّا نجد بالمشاهدة و العيان انّ الوجوب والاستحباب مشتركان فى شيئى هو الجنس، و ممتازان بشيئى هو الفصل، و ان ذلك الفصل من مقومات مهية كل منهما كما هو شأن الفصول، و لا شيئى يوجب امتياز الوجوب عن الاستحباب الّا ان الطلب فى الاوّل متقدّم لمرتبة بعدم الرضا بالترك، و فى الثانى لمرتبة لم تبلغ هذا الحد فيكون ذلك المقوّم الّذى به صار الوجوب ممتازاً عن الاستحباب داخلاً فى حقيقة الوجوب دخول الفصل فى النوع.

و حينئذ فالدالّ على الوجوب كصيغة الامر مثلاً دالّ على عدم الرضا

بالترك بالتضّمن نحو دلالة اللفظ الموضوع للنوع على الفصل.

نعم اطلاق النهى على الضدّ العامّ على هذا الفصل الّذى لابدّ فى ثبوته للوجوب، لا يخلو عن خرازة و ركاكة، لانّ الظاهر من النهى كونه مقتضياً للتحريم الّذى هو احد الاحكام الخمسة قبال الوجوب المتعلّق بالفعل.

و ليس الامر كذلك لانّ فصل الوجوب ليس تحريم ترك الفعل على وجه يكون من المحرّمات الثابتة بالنواهى فى فساد الواجبات، اذ كل احد يعلم ان الوجوب ليس الا حكماً وحدانياً، تارة يعبر عنه بايجاب الفعل و اخرى يعبّر عنه بتحريم الترك نحو التعبير عن الانسان تارة بالحيوان الناطق، و اخرى بالناطق خاصّة لا انّه يتضّمن حكمين من الاحكام الخمسة: احد هما الوجوب و الاخر التحريم، نعم تحريم الترك على وجه يعدّ من الاحكام الخمسة على وجه الاجمال.

والثانى ـ الذى عرفت ذكره آنفاً لا بأس بثبوته للوجوب ثبوت اللازم للملزوم، لانّا نعلم قطعاً انّ الآمر لوالتفت الى الترك و اراد ان يثبت له حكماً من الاحكام الخمسة، لكان حاكماً بحرمة ترك هذا الترك على سبيل النهى التحريمى.

فالمنع من الترك اذا فسّر بحد الوجوب و وجهه وجهة امتيازه عن الاستحباب، كان الحقّ مع القول بالتضمّن لما عرفت، و لو فسّر بحرمة الترك على وجه الاجمال.

و الثانية حرمة تعدّ من الاحكام الخمسة فى قبال وجوب الفعل، كان الحقّ مع القول بالاستلزام، فظهر من كلامنا هذا حجّة القول بالاستلزام فى

الضدّ العام ايضاً، كما انّه قد ظهرانّ المختار فى الضدّ العامّ هو عدم الاقتضاء رأساً ان اريد بالنهى الفعلى التفصيلى، والقول بالتضمّن ان اريد به وجه الوجوب وحده و فصله الذى ليس هو حكماً اخر فى عرض وجوب الفعل، والقول بالاستلزام لو فسر النهى بالنهى الاجمالى الثانى الموقوف فعله على التفات الآمر و ارادته، والقول بالعينية ان اريد بها اتحاد مصداق المطلوبين فى الخارج يعنى مصداق الفعل و مصداق ترك الترك لا اتحاد نفس الطلبين مصداقاً او مفهوماً والله العالم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حجّة القول بالعينية فى الضدّ الخاصّ[۱]

انّ الامر بالشيئى ـ كالحركة ـ لو لم يكن عين النهى عن الضدّ الاخر كالسكون، فامّا ان يكون مثله او ضدّه او خلافه و اللوازم كلها باطل و الملزوم مثلها.

بيان الملازمة و وجه بطلان اللوازم و ساير ما يرد على هذا الدليل من الايرادات و المناقشات مذكورة فى الكتب المعروفة من العامّة و الخاصّة فلا حاجة الى الاطناب مع اتحاد المقال.

واما حجّة القول بالتضمّن

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهو ايضاً مذكورة فى تلك الكتب من انّ الوجوب طلب شيئى يذمّ تاركه و لا ذمّ الّا على فعل، و هو امّا الكفّ او احد الاضداد الخاصة فكانّهم ذكروا الترك و ارادوا به سبب الّذى هو احد الامرين المزبورين، فيكون دلالة ما يدلّ على الوجوب على ذم الترك، المراد به سببه من الكفّ او احد الاضداد دلالة تضمنية، لكونه جزء معنى الوجوب.

واجيب عنه: تارة بمنع كون الترك مسبباً عن الكفّ او احد الاضداد دائماً لانّ الشيئى ربما يترك باعتبار عدم الداعى اليه بل هو كذلك فى

---

۱ - انظر تحقيق المباحث الثلاثة: هداية المسترشدين

الاغلب، فلا يصير الكف سبباً لتركه نظراً الى اعتبار الزجر فى مفهومه بعد وجود الداعى و لا احد الاضداد، و ان كان لازماً للترك فى الوجود الخارجى من باب المقارنة الاتفاقية.

و اخرى بمنع المقدّمة الاخيرة من انّه لا ذم إلّا على فعل لانّ الترك مقدور نحو مقدوريته فهما فى جواز الذم و عدمه سواء.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حجة القول بالاستلزام المعنوى

و جهان:[۱]

احدهما ـ انّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل الواجب و مقدمة الواجب واجبة، فيكون فعله حراماً، و هذا معنى النهى عنه و انّما يكون بالاستلزام لانّ وجوب المقدّمة ليس مدلولاً تضمنياً و لا مطابقياً لما دلّ على وجوب ذيها، بل انّما هو مدلول التزامى باللزوم البين بالمعنى الاعم او الغير البين كمامر تفصيله فى محله.

و لا محيص عنه الّا بمنع وجوب المقدّمة ـ كما صنعه صاحب المعالم ـ او بمنع وجوبها عند عدم ارادة الماموربه ـ كما ذكره بعد التسليم و المماشاة ـ او بمنع كون الترک مقدمة ـ كما هو الحق المختار عند السلطان و السبزوارى و غيرهما ـ و تفصيل كل ذلک قدمرّ فى تضاعيف الكلمات السابقة خصوصاً الاخير الّذى قد ابسطنا الكلام بذكر كلمات العلماء و جوابها و توضيحها فى اوّل المسئلة.

والثانى ـ انّ فعل الضدّ مستلزم لترک الماموربه، و هو قبيح حرام فكذا ما يستلزمه.

و اجاب عنه فى المعالم بانّه ان اريد بالاستلزام: الاقتضاء و العلّيّة او

---

۱ ـ ورد هذان الوجهان فى المعالم ـ ص ۶۷ راجع الى حواشى شيخ المحققين محمد تقى الايوانكى الاصفهانى

الاشتراک فی علّة واحدة فدعوی الاستلزام ممنوعة.

لانّ فعل الضدّ لیس سبباً لترک المامور به لانّ سببه انّما هو الصارف. نعم هذا مستمّر مع فعل احد الاضداد فی الخارج و مقارن معه، و لکنّه غیر الاقتضاء والعلیّة و لا مسبباً لما هو سبب للترک، حتی تشترکا فی علّة واحدة، لانّ علّة الترک الصارف و علّة الفعل الارادة.

و ان اریدَ[1] به مجرّد عدم الانفکاک فی الخارج من غیر ان یکون بینهما علیّة او الاشتراک فی العلّة، فدعوی الاستلزام مقبولة و لکنّ القول بانّ المستلزم للحرام محرم حینئذ ممنوع، لانّ مجرّد الاستلزام من دون احد الوصفین لا یقتضی الاشتراک، و انّما یقتضیه اذا کان ذاک التلازم ناشیاً عن احد الوصفین.

هذه خلاصة ما ذکره (فی المعالم) فی الجواب عن هذا الاستدلال والظاهر انّ مراده بمجرّد عدم الانفکاک محض مقارنة الاتفاقیة من دون استحالة الانفکاک، بل لعل فی کلامه تصریحاً بذلک.

اذ لو کان المراد به استحالة الانفکاک لم یتصوّر قسم ثالث للتلازم لان استحالة الانفکاک لا بدلها من سبب و لیس ذلک الّا العلیّة او الاشتراک فی العلّة، و لا تنافی ما ذکرنا من کون المراد بالتلازم المقارنة الاتفاقیة اعترافه بکون ترک الضدّ مقدمة لفعل المامور به فی الجواب عن الدلیل الاوّل، حیث اجاب عنه بمنع وجوب المقدّمة لا بمنع المقدّمیة.

۱- هذا شطر آخر من کلام صاحب المعالم مع تغییر یسیر فی لفظه معالم الاصول ص ۶۸

لانّ القول بمجرّد مقدمية الترك للفعل لا يقتضى الاستحالة مع انكار مقدمة الفعل للترك.

لانّه اذا لم يكن الفعل مقدمة للترك و علّة له ـ كما يقول به المشهور ـ جاز مفارقة الترك حينئذ عن الفعل عقلاً، نظراً الى عدم كونه معلولاً للفعل حتى يمتنع انفكاكه عنه.

و كيف كان فتحقيق اصل المسئلة موقوف على معرفة حكم المتلازمين فى الوجود الخارجى من حيث جواز اختلافهما فى الحكم و عدمه.

فنقول: امّا المتقارنان بحسب حكم العقل (من حيث)الاتفاق، فمن ضروريات حكم العقل جواز اختلافهما حكماً لامكان انفكاك كل منهما عن الاخر ذاتاً، كما هو المفروض و ما لا يجوز فيه الانفكاك لامر عرضى فهو مندرج فى احد القسمين الاخرين الآتيين.

و امّا العلّة و المعلول فقد عرفت فى البحث عن المقدّمات انّ حرمة المعلول يقتضى حرمة العلّة عقلاً، و قد تقدّم هناك تفصيل الكلام فى ذلك و قلنا: انّ قبح علّة الحرام من اوليات حكم العقل و لو كان غيرياً غير موجب للعقاب غير العقاب المترتّب على فعل المعلول، و يدلّ على ذلك تعليل تحريم بعض المحرّمات فى الشريعة بقبح المعلول، كما يستفاد من الآية الشريعة انّما يريد الشيطان[1]... الآية انّ حرمة الخمر و الميسر لاجل كونهما سببين لقبايح اخر من البغضاء و العداوة و نحو هما.

١- انّما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر: المائدة ـ ٩١

و لا يرد انّ الآية و نحوها انّما تدلّ على الحرمة النفسية و اين هذه من الحرمة الغيرية الّتى انت بصدد اثباتها.

لانّ غرضنا الاستظهار من الشرع على صدق حكم العقل لقبح علّة القبيح فى الجملة، و لو كان حكم الشرع ازيد من حكم العقل من حيث التقبيح.

و امّا حرمة العلّة فالظاهر انّها بمجرّدها لا يقتضى حرمة المعلول بوجه، لانّ المنقصة المقتضية للنهى لعلّها يكون مختّصة بالعلّة، فلا شيئى حينئذ يقتضى حرمة المعلول لا المنقصة الذاتية و لا جهة المقدمية.

نعم ربما يكشف حرمة العلّة عن حرمة المعلول فينتقل من قبح شرب الخمر مثلاً الى قبح معلوله الّذى هو السكر لكنّه خارج عن فعل المكلّف الّذى هو متعلق الخطاب.

و من هنا قلّت الجدوى فى البحث عن اقتضاء حرمة العلّة او كشفها عن حرمة المعلول، لانّ فرض كون العلّة العلّة المحرمة و معلولها من افعال المكلفين معاً فى المحرمات عزيز او عديم.

نعم قبح المعلول بمعنى المنقصة الّتى تعرض لغير الافعال ايضاً لا بأس باستفادته من تقبيح الشارع العلّة.

و لعلّ جميع المحرّمات كاشفة عن هذا القبح على مذهب العدلية و قريب من هذا الاستكشاف اناطة الحكم بالوصف فى العلل المخصوصة غالباً فتدبّر (جيدّا).[1]

١- كما تقدّم ما بين القوسين فى هذا الفائدة مزيد من النسخة المطبوعة فى مطارح الانظار.

و مما ذكرنا ظهر حكم المعلولين لعلّة واحدة، فانّه اذا قلنا باقتضاء حرمة المعلول حرمة العلّة و بالعكس، فلابد من اقتضاء حرمة احد المعلولين حرمة الاخر بالضرورة.

و من جميع ذلك ظهر فساد قول الكعبى و زالت شبهته من وجوب المباحات الذاتية بالعرض، لانّ غاية ما يستدلّ به على ذلك امور ثلثة:

احدها ـ انّ فعل المباح مقدّمة لترك المحرّم و هذا واجب، فيكون فعل المباحات كذلك.

و ثانيها ـ انّ ترك الحرام و فعل المباح متلازمان فى الوجود الخارجى، فيكونان متّحدين فى الحكم لاستحالة اختلاف المتلازمين فى الحكم.

و ثالثها ـ انّ ترك الحرام عين فعل المباح فوجوب تركه ليس الّا وجوب فعل المباح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و فساد الكل واضح:

امّا الاوّل: فقد اجيب عنه تارة بفرض الكلام فى حال خلو المكلّف عن شرايط التكليف كالغفلة و الاضطرار و نحوهما مما لا تكليف معه، فانّ ترك الحرام فى تلك الحالة غير ماموربه لعدم توجّه النهى الى الغافل او المضطّر مثلاً، حتّى يكون ترك المنهى عنه واجباً و حينئذ، فلا يعرض الوجوب المقدّمى للاضداد المباحة للفعل المحرّم فلا يلزم من وجوب ترك الحرام و توقفه على فعل المباح نفى المباح رأساً.

و انّما يلزم وجوب المباح احياناً كما فى حال تعلق التكليف بترك الحرام.

و هذا الجواب منقول عن السلطان ـ فی حاشیته علی المعالم ـ و لیس بمرضی علی التحقیق.

لانّ عروض الاباحة للمباحات بالعرض و حال خلّو المکلف عن شرایط التکلیف لا یقدح فی مدّعی الکعبی.

لان غرضه انّ الشارع لم یجعل احکاماً خمسة بل انّما جعل احکاماً اربعة او حکمین مثلاً، لانّ ما عدی الواجب والمحرم واجب نحو وجوب ترک الحرام.

فکما انّ خروج ترک الحرام عن وصف الوجوب احیاناً لا یقدح فی کون حکم اللّه الاوّلی فی حقّه هو الوجوب و فی فعله هو التحریم، کذلک سقوط التکلیف عن فعل المباحات باعتبار عدم تعلّق التکلیف بما هو مطلوب لاجله من ترک الحرام لا یوجب اتّصافه بالاباحة و خروجه عن صفة الوجوب الغیری بحسب جعل اللّه الاوّلی و حکمه الواقعی.

نعم هذا الجواب سدید ممن ادّعی عدم اتّصاف شیئی فی العالم بالاباحة ابداً و لعلّه لا یقول به الکعبی و الّا فالجواب فی محلّه.

و اخری بمنع المقدّمیة نظراً الی منع علیّة فعل المباح لترک الحرام حتّی یکون مقدمة سبّبیة له، لانّ ترک الشیئی مستند الی وجود الصارف عنه، فمع وجوده یکون فعل المباح من مقدمات ترک الحرام اتفاقاً، من غیر استناد الترک الی فعله و لو فرض انتفاء الصارف و وجود الداعی الی الحرام، کان فعل المباح حینئذ مقدّمة سببیة لترک الحرام، فعلی القول بوجوب المقدّمات لابد من الالتزام بوجوبه و لکنه لا ینهض باثبات دعوی الکعبی لانّه لا یلزم من

كون فعل احد المباحات مقدمة لترك الحرام حال انتفاء الصارف نفى المباح رأساً، بل انّما يلزم وجوب احدها فى بعض الاحيان و لا ضير فيه.

و اعترض على هذا الجواب بانه على هذا التقدير يثبت الوجوب التخييرى للمباحات دائماً لانّ ترك الحرام على ما قرّر يكون له علّتان: احديهما ـ وجود الصارف و الاخرى فعل شيئى من الاضداد المباحة فكل منهما يجب بالوجوب التخييرى فيثبت قول الكعبى.

و جوابه: انّ فرض استناد الترك الى الفعل امر غير ممكن، لانّ فعل الضدّ مسبوق بارادته ابداً، و هى مضادّة مع ارادة الحرام فيكون من مقدّمات ارادة الفعل وجود الصارف عن الحرام.

ففعل الضدّ ابداً مسبوق بالصارف الّذى فرض كونه سبباً ايضاً لترك الحرام فالترك دائماً مستند الى الصارف، فيبقى فعل المباح على حالة الاباحة لكونه من المقارنات الا تفاقية المحضة.

لا يقال اذا توقّف الصارف عن الحرام على فعل ضده المباح وجب حينئذ من باب المقدّمة، فيصدق انّ الواجب امّا فعل الضدّ او الصارف، فيكون فعل احد المباحات واجباً بالوجوب التخييرى.

لانّا نقول هذا الفرض غير جائز و الّا لزم الدور، لانّ وجود الصارف عن احد الضدين من مقدّمات وجود فعل الضدّ الاخر، لانّ فعل الضدّ مسبوق بارادته لا محالة، و هذه الارادة باعتبار مضادّتها مع ارادة الحرام موقوفة على عدمها جدّاً.

و لا نعنى بالصارف عن الحرام الّا انتفاء ارادته فلو فرض توقّف هذا

الصارف على فعل الضدّ المباح ايضاً توقف المعلول على العلّة لزم الدور.

والحاصل انّه اذا كان الصارف موجوداً فلا اشكال فى عدم كون المباح مقدمة كما عرفت، و اذا فرض انتفاء الصارف كان التكليف حينئذ ساقطاً بالنسبة الى ترك الحرام، اذا كان هذا الانتفاء بحيث لا يقتدر المكلّف على ايجاده و بعد سقوط التكليف عنه لا معنى لوجوب المباحات مقدّمة كما عرفت فى الجواب الاوّل.

و لا يمكن فرض توقّف انتفاء الصارف على فعل المباح للزوم الدور.

نعم قد يتوقّف انتفاء الصارف عن الحرام فى الزمان اللاحق على فعل شيئى من الاضداد فى الزمان السابق عليه، فيكون فعل المباح فى الزمان السابق واجباً من باب المقدّمة، و لكنّه لا يفيد نفى المباح راساً كذا ذكره جماعة من المجيبين عن شبهة الكعبى[1].

و فيه نظر: لانّ توقّف ترك فعل اختيارى على فعل اختيارى اخر مما لا معنى له، لانّ حاصله انّ المكلف لو لم يات بالفعل المباح، لدخل فى الحرام بسوء اختياره، و هذا لا يستلزم توقف ترك ذاك الحرام على فعل المباح حتّى يجب من باب المقدّمة و هذا واضح.

نعم يمكن الاستدلال على وجوب المباح فيهذه الحالة بوجهين:

احدهما ـ قاعدة اللطف لان ايجاب نحو هذا الفعل المباح المفروض كونه سبباً لترك الحرام و لو اختياراً لطف من اللّه تعالى و وجوب اللطف

۱- انظر: فى تفصيل تقارير شبهة الكعبى و نقدها و تحقيق الحق فيها: هداية المسترشدين.

علیه ثابت عند العدلیة، من غیر فرق بین ان یکون متعلّقه فعله سبحانه او فعل العبد، و حینئذ امکن القول بوجوب المباح اذا اقتضی ترک الحرام من باب الاتفاق ولو اختیاراً.

و ثانیهما ـ انّ العقل قاض بوجوب نحو هذا الفعل مع قطع النظر عن جهة توقف الترک الواجب علیه بحکم الوجدان والعرف، فانّا اذا رجعنا الی انفسنا وجدنا تحریک العقل الی مباشرة الفعل الّذی فیه اجتناب عن الحرام، و لو من باب الاتفاق، فان تمّ الوجهان امکن القول بوجوب المباح حینئذ و الّا فلا یمکن الاستدلال علیه من باب المقدمة.

کیف و الامر کذلک فی جمیع المباحات بالنسبة الی فعل المحرمات، لانّ المکلف اذا لم یات باحد المباحات لوقع فی الحرام قطعاً و لو بسوء اختیاره.

فلو کان مجرّد عدم انفکاک فعل المباح عن ترک الحرام مقتضیاً لوجوبه، فلا وجه لمنع المقدمیة رأساً، الّا فیما اذا توقّف ترک الحرام علی فعل المباح، ضرورت ثبوت هذا النحو من التوقّف الراجع الی انّ المکلّف لو لم یات بالمباح یعصی بسوء اختیاره بین ترک الحرام و فعل احد المباحات فی جمیع المقامات، فما وجه تکذیب الکعبی فی دعوی التوقّف مطلقاً.

نعم یمکن یعرض الوجوب للمباح فی بعض الاحیان، کما اذا توقّف ترک الحرام مطلقاً ـ و لو اضطراراً ـ علی فعل من المباحات مثل ما اذا علم انّه لو لم یتحرّک من مکانه الی داره یشرب الخمر کرهاً، و حینئذ یجب علیه التحوّل من باب المقدّمة و لا یرد ان التحرّک لابدّ ان یکون مسبوقاً بالصارف

عن الشرب فی الزمان المستقبل ایضاً، لکونه من مقدماته و ترک الشرب انّما یستند الی هذا الصارف دون فعل الضد، لانّ المفروض صدور الفعل عنه الجاء و عدم کفایة الصارف الفعلی فی ترکه فضلاً عن الصارف الموجود فی الزمان المتقدم، لکن قد یتوقّف فی بقاء التکلیف فی صورة الالجاء.

اللّهم الّا ان یقال ان هذا الالجاء انّما نشاء من اختیاره لعلمه به و تمکّنه من دفعه، فتکون کمن فوّت القدرة فی الامتثال قبل مجیئی زمان الفعل، مثل ما سمعت فی اراقة ماء الوضوء قبل الوقت و اعجاز النفس عن الحج قبل ذی الحجّة فی بحث وجوب المقدّمة مفصلاً.

و امّا الجواب عن الاستلزام فغیر خفی علی من احاط خبراً بما تلوناه من اثبات جواز اختلاف المتلازمین فی الحکم، و اما الجواب عن العینیة فاوضح من ان یحتاج الی البیان، اذ کل احد یعلم انّ الامر بترک الزنا لیس عین الامر بضدّه الوجودی کالسفر مثلاً فی شیئی لا مفهوماً و لا مصداقاً.

و العجب من الشهید الثانی حیث حکی عنه: انّ الامر بالحرکة عین النهی عن السکون و لعلّ الّذی اوقعه فی هذا الخیال کونهما ضدّین لاثالث لهما، و لعمرک انّ الامر کذلک فی سائر المقامات اذا اخذنا الضدّ احد الامور الوجودیة لانّه لا ثالث له و لفعل المامور به کما لا یخفی.

نعم لاخفاء فی کون ترک الحرام مقارناً للاضداد الوجودیة فی الخارج بحیث یتوهم مثل الشهید انّ الامر بالاوّل عین الامر بالثانی، هذا تمام الکلام فی الاقوال المعروفة.

و بقی الکلام فی قولین اخرین:

احدهما ـ لبعض المحققین من متاخری المتاخرین.

والثانی ـ شیخنا البهائی و قد تقدّم لذلک ذکر.

امّا القول الاوّل فهو التفصیل: بین ما اذا کان الضدّ من اسباب امتناع المامور به فی حقّ المکلّف کالمسافرة فی البحر بالنسبة الی ایصال الدین الواجب المضیّق و نحوه.

و بین ما اذا لم یکن کذلک، کقرائة القرآن بالنسبة الی اداء الشهادة.

فان الضدّ فی الاوّل و هو السفر فعله یوجب امتناع المامور به، اعنی اداءالدین فی حق المکلّف ابداً اذا کان معجلاً بخلافه فی الثانی.

فانّ قرائة القرآن و ان کان ضداً لأداء الشهادة، الّا انّه فی کل آن من الآنات یقتدر علی قطع القرائة و اداء الشهادة.

و مثله ما اذا ترک اداء الحقّ المضیّق و تشاغل بالصلوة فانّه یتمکن فی کل حال من احوالها من ان یترکها و یشتغل بالواجب بسبق الحقّ المضیق علی الدخول فیها، فیجوز الابطال کالابطال بغیره من الامور المقرّرة.

و هذا المثال منقول عن صاحب هذا التفصیل و لعلّ مثالنا احسن لما فیه من المناقشة و التأمل.

و استدلّ علی هذا التفصیل علی ما حکی عنه بان ایجاب الشیئی انّما یقتضی بحکم العقل و الشرع و العرف ایجاب التهیّئی له و التوصل الیه،

فيجب فعل ما يقتضى وجوده و ترك ما يقتضى تركه كترك الحركة المقتضى لتحقّق السكون الواجب و ترك ما يقتضى فعله عدم التمكن منه كالمنافيات، فالضدّ ان كان مما يوجب فعله عدم التمكّن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحقّ المضيّق الى صاحبه، فهو محرّم سواء قصد به الغاية المحرّمة ام لا.

لانّ اباحته يقتضى عدم الاثم فيما يترتّب عليه فلو لم يكن الضدّ لعدم التمكّن منه محرماً لزم خروج الواجب عن كونه واجباً.

و لانّ قضية اناطة الاحكام بالحكم و المصالح هو تحريم ما يقتضى رفع التمكن من فعل الواجب و لما ورد من النهى عن دخول البحر قبل الصلوة لمن لا يتمكّن من الخروج عنه لاداتها و غير ذلك.

و ان لم يرفع تمكّنه بل كان فى جميع احوال الضد متمكّنا من تركه و اداء الواجب، فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا.

هذه خلاصة ما حكى عنه من الاستدلال على الفرق، و نحن نزيد عليها بانّ فعل الضد فى الاوّل و هو الرافع للتمكن عن الامتثال بالواجب سبب لتركه، اذ لا معنى للترك الّا صيرورة الواجب بحيث يتعذّر المكلّف عن الامتثال به تعذّراً اختيارياً بخلافه فى الثانى فانّ الاشتغال بالضدّ هنا غير دافع للتمكّن كما هوالمفروض، و من المعلوم انّ ترك الواجب حرام و يحرم كذلك فعل الضدّ الرافع لما تقدّم من انّ علّة الحرام حرام.

و قد اجاب فى الفصول عن هذه الادلّة فى كلمات طويلة كلّها او جلّها مبنية على وجوب المقدّمة الموصلة خاصّة الّذى عرفت فسادها.

و نحن نختصر فی المقال و نجیب علنها: اوّلاً بالنقض و تقریره:

انّ ما ذکر من الادّلة ان نهضت لاثبات وجوب ترک الضدّ الرافع للتمکّن فمقتضاه وجوب ترک الغیر الرافع ایضاً، لانّ الکلام فی الضد الواجب المضیّق الّذی وجوبه فوری ثابت فی جمیع آنات القدرة.

و لاریب انّ الاشتغال بضد مثل هذا الواجب الفوری یرفع التمکن من الامتثال به زمن الاشتغال مطلقاً من غیر فرق بین شیئی من الاضداد.

فانّ الاشتغال بالصلوة مثلاً او بغیرها من الاضداد المنافیة للازالة یوجب امتناع فعل الازالة فی آن وقوع الصلوة.

و قضیة ما ذکر من الادّلة الحکم بحرمة الصلوة لکونها رافعة للتمکن من فعل الواجب الّذی هو الازالة.

و هکذا الکلام فی فرضنا من المثال اذا الاشتغال بقرائة القرآن یرفع التمکن عن اداء الشهادة فی آن القرائة نحو رافعیة السفر للتمکّن عن ایصال الحقّ الواجب.

نعم ربما تکون فعل الضدّ مستوعباً لتمام وقت الواجب بحیث لا یتمکّن المکلّف من ترکه، و قد لا یکون کذلک بل یکون من الافعال التی یقتدر المکلف علی ترکها و کلا هما مشترکان فی کونهما رافعین للتمکن عن الاتیان بالواجب.

و انّما الفرق بینهما هو انّ رفع الاوّل مستمّر الی انقضاء وقت الواجب و رفع الثانی دائر مدار وجوده، و لا یلزم فی اتّصاف الشیئی بالحرمة کونه رافعاً للتمکن عن الامتثال بالامر الفوری مطلقاً، بل یکفی فی ذلک رافعاً للتمکّن

فی آن ما، ضرورة وجوب المسارعة الی الامتثال فی الاوامر الفوریة فی کل آن و حرمة التأخیر، بحیث اذا اخّر کان عاصیاً تارکاً للعمل بما یقتضیه الفوریة.

و ثانیا ـ بالحلّ، و هو انّ ما ذکره من تطابق العقل و الشرع و العرف علی ایجاب التهیّئی للواجب و التوصّل بترک فعل الضدّ الرافع للتمکن بعینه دلیل القول باقتضاء الامر بالشیئی النهی عن الضدّ مطلقاً، لانّ ترک الاضداد تهیّؤ لفعل الواجب، و من یقول بوجوب المقدّمة فهو قائل بوجوب ترک الضدّ من باب المقدمة، بعد تسلیم کون الترک من مقدمات الفعل لامن المقارنات.

فتکون الامر بالشیئی مقتضیاً للنهی عن الضد اذ لانعنی بالنهی الّا ما کان ترکه واجباً مطلقاً من غیر فرق بین الرافع و غیره.

لانّ نظر الدقیق یری جمیع الاضداد رافعة للتمکن کیف لا و من الواضحات استحالة اجتماع الضدّین و عدم امکان وجود احدهما فی آن وجود الاخر.

و امّا صیرورة بعض الاضداد رافعاً للتمکن الی انقضاء وقت الواجب دون بعض فلا ربط له باطراف مسئلتنا هذه، و من لا یقول بوجوبها او یقول به ولکن یمنع عن کون الترک مقدمة للفعل ـ کالسلطان ـ فهو اما یمنع عن حکم العقل و الشرع و العرف بوجوب التهیّئی ان کان ممن ینکر وجوب المقدمة او یمنع عن کون ترک الضد رافعاً کان او غیر رافع من التهیّئی.

و التوصّل بدعوی کون التهیّئی انّما هو انتفاء الصارف الّذی تحرک الی فعل الواجب و ترک اضداده، و امّا ما ذکره من اقتضاء اناطة الحکم

بالمصالح تحريم ما يقتضى رفع التمكن من فعل الواجب فمع كونه عبارة اخرى عن القول بحرمة سبب الحرام و حرمته بسبب فوات المصلحة مشترك الورود بين الضد الرافع و الغير الرافع، لما عرفت من كونهما رافعين معاً.

و كذا ما ورد من النهى عن دخول البحر قبل الصلوة فانّه لو دلّ على المدّعى فنسبته الى المقامين متساوية، مضافاً الى ما فيه اوّلاً من خروجه عن محل الكلام، لانّ الصلوة ليست من الواجبات الفورية المضيّقة الّتى كلامنا فيه فلا ضير عن كون الضد رافعاً للتمكّن بها ما لم يرفع التمكّن الى انقضاء الوقت او ليست المسارعة اليها واجبة حتى يكون ضدّه مطلقاً و لو كان رافعاً فى مقدار زمانه حراماً.

والحاصل انّه لا مضايقة فى نحو الصلوة من الواجبات الموسّعة الالتزام بحرمة ضدّها الّذى يرفع التمكّن منها رأساً دون غيره مما لا يرفع التمكن بل لعل الحقّ هو هذا بناء على اقتضاء الامر بالشيئى للنهى عن الضدّ، لانّ الواجب الموسّع اذا لاحظته و قايسته مع الضدّ الّذى يصير سبب امتناعها فى حقّ المكلف يكون فى حكم الواجب المضيّق فى اقتضائه النهى عنه، لكون تركه مقدمة لاداء الواجب بخلاف ما اذا قايسته بالضد الّذى لا يرفع التمكن من الواجب الى اخر الوقت.

فان تركه حينئذ ليس مقدمة لفعل الواجب على وجه الانحصار لامكان اداء الواجب فى زمان اخر غير زمان ذلك الضدّ.

و بما ذكرنا يظهر الجواب عن الوجه الّذى ذكرناه دليلاً على هذا التفصيل من كون الواقع للتمكن سبباً لترك الواجب دون غيره، لانّ كلاً منهما سبب

للترک بالنسبة الی الاتیان بالواجب المضیّق فی زمان الضد و ان کان الاوّل رافعاً للتمکّن بالنسبة الی تمام العمر او تمام الوقت، فتدبّر فی المقام حتّی یظهر لک بطلان هذا التفصیل بما لا مزید علیه.

و امّا القوال الثانی و هو قول البهائی فقد اشرنا الی ما فیه عند تحریر الاقوال، و ذکرنا انّ هذا القول ان لم یرجع الی اقتضاء الامر بالشیئی النهی عن الضدّ کان بمعزل عن التحقیق، و قلنا انّ صحة العبادة لا تحتاج الی تعلّق الامر بها اذا کانت مندرجة تحت عنوان ماموربه بل یکفی فی صحّتها انطباقها علی ذلک العنوان.

و قلنا انّ الوجوب الثابت للطبایع لا یسری الی الافراد و الّا لزم کون جمیع الافراد واجبات عینیة، اذا کان الامر المتعلق بالکلی امراً عینیاً لا تخییریاً، و نزید هنا فی تزییف هذا القول ـ الذی ذهب الیه بعض من متاخری المتاخرین کصاحب الریاض علی ما صرح به فی بحث العلم بغصبیة الثوب ـ و نقول: انّ القول بان الامر بالشیئی یقتضی عدم الامر بضده لا النهی عنه لا دلیل علیه الّا دعوی کون الامر بالضدین تکلیفاً بالمحال، فلابد من الحکم بعدم تعلّق الامر باحدهما اذا ثبت وجوب الاخر عیناً.

و فیه انّه ان اردت من تعلّق الامر بالضدین تعلق الامر الشرعی او العقلی بهما عیناً او تخییریاً شرعیاً او عقلیاً، فالامر کما ذکرت من کونه تکلیفاً بالمحال.

و لکن مصادمة فرد من افراد الواجب الموسّع مع الواجب المضیّق لیس من هذا القبیل لانّ الفرد بخصوصه لیس مما ورد امر شرعی او عقلی عیناً او

تخييراً، لانّ معنى كون الفرد مامورأ به كون الكلى الّذى هو فرده مطلوباً للشارع، ثم انطباق ذلك الفرد على ذلك الكلى فليس الفرد فى فرديته مامورأ به فى شيئى، و ما يقال من توقّف صحة العبادة على الامر فليس معناه الّا ورود الامر على عنوان تلك العبادة و طبيعتها.

مثلاً اذا قال الآمر ائتنى برجل فالماموربه انّما هو الاتيان بالكلى المنطبق على خصوصيات الاتيان بحسب الزمان و المكان و الماتى به.

و امّا خصوصيات الاتيان و افراده فلم يتعلّق بها امر عيناً و لا تخييراً فى كفارة الخصال بل يكفى فى صحتها و سقوط التكليف بها عن الكلى انطباقه عليها و حصوله فى ضمنها.

و ما يقال من ان حكم الطبيعة لابدّ و ان يسرى الى الافراد نحو سريان الحلاوة الثابتة لطبيعة التمر الى جميع افراده.

فجوابه انّ احكام الطبايع و لوازمها مختلفة:

فمنها ـ ما هو ثابت لها من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود الذهنى و الخارجى.

و منها ـ ما هو ثابت لها بشرط وجودها الخارجى.

و منها ـ ما هو ثابت لها بشرط وجودها الذهنى كما فى القضايا الطبيعية مثل قولنا: الانسان نوع و الحيوان جنس و امثال ذلك.

و ما ذكر من السريان فهو انّما مسلّم فى الاوّلين و امّا فى الثالث فمن الواضح امتناع السريان فيه و الالكان كل فرد من افراد الحيوان جنساً و الوجوب العارض للماهيات انما هو شبيه هذا، فانّه ليس عارضاً للطبيعة من

حيث هي و لا لها بشرط وجودها في الخارج، بل انما يعرض لها بشرط وجودها الذهني.

و انّما قلنا انّه شبيه لذلك لا عينه لانّ الوجوب في الحقيقة ليس من صفات الماهية بل هو عبارة عن الطلب القائم بنفس المتكلم المتعلق بايجاد تلك الطبيعة، و طلب الايجاد لا يتمكّن ان يعتبر فيه بشرط كون المطلوب في الذهن دون الخارج فتأمل.

و ان اردت من تعلّق الامر بهما تعلّق الامر باحدهما و بكلي الاخر فما ذكرت من كونه تكليفاً بالمحال ممنوع، لانّ المحال انّما هو طلب الامرين لاطلب احدهما[1] و انطباق الاخر على المطلوب.

لايقال كل ما ذكرت بعد تسليمه انما يقتضي عدم تعلق الامر الشرعي بالفرد لا عيناً و لا تخييراً.

و امّا الامر العقلي التخييري فليس في وسعك انكاره (هذا) لانّ العقل اذا وجد تعلق الامر بالكلي، حكم بكون كل واحد من افراده مطلوباً على جهة التخيير.

و هذا الطلب العقلي التخييري ايضاً يستحيل اجتماعه مع طلب ضدّه عيناً، لانّا نقول ان اردت بالتخيير العقلي حكم العقل بكون الافراد مطلوبة للشارع على سبيل التخيير، فهذا يرجع الى التخيير الشرعي اذ لانعني بالتخيير

١- وردت في هذا الموضع عبارة زائدة في المطبوع هكذا: و بكلي الاخر مما ذكرت من كونه تكليفاً بالمسمى ممنوع لان المسمى انما هو طلب الامرين لاطلب احدهما و الظاهر... مطارح الانظار ص ـ ١٢٥

الشرعي الّا طلب الشارع اشياء على جهة التخيير كالخصال.

و هذا اوّل الكلام و ان اردت بالتخيير العقلى انّ العقل اذا وجد تعلّق الامر بعنوان كلى و لم يجد التخصيص حكم بحصول الامتثال فى ضمن كل فرد، فهذا بعينه هو الانطباق الّذى ادعينا كونه كافياً فى الامتثال و انّه ليس من الطلب فى شيئى.

فان قلت: ان الّذى سميته بانطباق الفرد على الكلى هو الذى يعدّ امراً عرفاً، و حكمه حكم‌الامر الصريح فى صحّة العمل و سقوط التكليف و حصول الاجزاء و ترتّب الثواب و العقاب و الاطاعة و العصيان و غيرها من احكام الماموربه سميته بالامرام لا و لاريب فى استحالة هذا الانطباق فى احد الضدين على وجه تؤثر فى الصحة مع تعلق الامر بالضد الاخر.

قلت: هذا ممنوع، فان القبح و الاستحالة انما هى من خصائص تعلّق الطلب بالضدّين فلا يثبت بطلب احدهما و انطباق الاخر على المطلوب.

ثمّ لا يخفى انّ ما ذكرنا ليس مبنياً على القول بكون متعلّق الاوامر هى الطبايع دون الافراد كما يتوهّم من ظاهر كلماتنا، بل لو قيل بتعلقها بالافراد لتمّ ما ذكرنا ايضاً.

لانّ معنى تعلّق الامر بالافراد انّ المطلوب انّما هى الحصّة من الطبيعة فى الخارج فى ضمن فرد ما.

و لاريب انّ نسبة فرد ما الى خصوص الافراد مثل نسبة الكلى الى الافراد.

و حينئذ نقول انّ المطلوب انّما هو احد الافراد على سبيل البدلية و معنى البدلية حصول الامتثال بكل فرد لانطباقه عل فرد ما فتدبّر جيّداً.

نعم يمكن ان يستدل على هذا القول بنحو ما اخترناه فى هذه المسئلة و مسئلة مقدمة الواجب من انّ الامر التخييرى الشرعى الشأنى ثابت لجميع الافراد و لو كان الامر العقلى منتفياً.

لانّ الآمر اذا التفت الى الافراد و اراد ان يثبت لها حكماً من الاحكام امتنع ان يثبت شيئاً الّا الوجوب التخييرى، و حينئذ امكن دعوى اقتضاء الامر بالشيئى عدم هذا الامر الشأنى للضد.

و لكنّ الانصاف انّ من يقول بهذا فلا ينبغى له انكار اقتضاء الامر النهى الشأنى عن الضد كما اثبتنا ذلك و اخترناه فى المسئلة و قلنا بانّ هذا النهى الشأنى قائم مقام النهى الفعلى فى الآثار.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تذنيب

هل النهى عن الشيئى يقتضى الامر بضده العامّ او الخاص على القول باقتضاء الامر به النهى عنهما او عن احدهما ام لا؟

ذهب الكعبى الى انّ النهى عن الشيئى امر بضدّه الخاص لوجوه قد عرفت جوابها بما لا مزيد عليه و خالفه اكثر العامة و جميع الخاصّة الّا فى مواضع تقدّم الى استثنائها الاشارة.

و امّا اقتضائه الامر بضدّه العامّ مثل اقتضاء قوله: لا تزن الامر بترك الزنا فالظاهر انّه مثل اقتضاء الامر النهى عن الضدّ العامّ، فالكلام الّذى سبق هناك جار هنا ايضاً.

و قد عرفت انّ القول بكون كل واحد منهما عين الاخر على بعض التفاسير و هو: ان يكون المراد اتّحاد مصداق المطلوبين دون الطلبين لا يخلو عن استقامة، كما انّ القول بالعينية على التفسير المراد به اتّحاد نفس الطلبين لا يخلو عن سقم، فارجع الى ما تقدّم حتّى يتّضح لك الحال فى اطراف المسئلة هنا.

ثمّ قد يتفرّع على اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن الضدّ اقتضاء الامر الندبى كراهة ضدّه العامّ و الخاصّ، و على اقتضاء النهى عن الشيئى الامر بضدّه استحباب ضدّ المكروه.

والتحقيق انّ الامر الندبى لا يقتضى كراهة ضدّه العامّ فضلاً عن الخاص لانّ فى ترك المندوب ليس الّا فوت بعض المصالح، و ليس هذا مبغوضاً

للشارع حتى يكون مكروهاً.

نعم لو قلنا بان المكروه ما طلب تركه مع الاذن فى الفعل كان ترك ترك المستحب مطلوباً و فعل تركه مأذوناً فيه.

و لكنه مع ذلك لا يعدّ من المكروه لانه عبارة عن شيئى وجودى مطلوب تركه فلا يصدق على امر عدمى مطلوب نقيضه.

و امّا اقتضاء النهى على وجه الكراهة استحباب ضدّه العامّ فالظاهر انّه لا ضير فيه لانّ الفرار من المنقصة مطلوب عند الشارع و لانعنى بالمستحب الّا ما كان مطلوباً و محبوباً.

و امّا استحباب الضدّ الخاص فهو مبنى على تمامية قول الكعبى و لا نقول به كمامر غير مرّة.

هذا تمام الكلام، و صلّى اللّه على محمّد و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.(۱)

۱- كتب الناسخ فى هامش الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم ـ اين نسخه معروف است از محررات غفران پناه شيخ مرتضى اعلى الله مقامه است الحق از سبک و سياق آن مى‌توان گفت از محررات آن مرحوم يا از تلامذه معتبر آن مرحوم است اين اقل اهل علم عملاً و اكثر هم زللاً در سامره زادها الله شرفا آنرا در سنه ۱۳۰۹ استكتاب نمودم اميد اهل علم ـ كثرهم الله ـ از ان بهره‌مند شده اين بنده فانى جانى را بدعاى خير ياد فرمايند اوائل اين كتاب را خود نوشتم بقيه را ديگرى نوشته تمام اين كتاب تقريباً ۱۰۶۶۰ بيت است و انا الفقير الحقير محمدبن صادق الحسينى الطباطبائى غفرالله له و لوالديه. اللهم صل على محمد (ص) و آل (ع) محمد (ص) و العن اعدآئهم اجمعين الى يوم الدين».

ترجمة كلامه بالعربية هكذا: بسم الله الرحمن الرحيم ـ و المشهور ان هذه النسخة مما

[فائدة ۱۳]

فیما اذا توجه امران من آمر واحد الی مامور واحد وبیان اقسامه وحکم کل منهما[۱]

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدللّه ربّ العالمین و الصلوة والسلام علی محمد (ص) و آله الطاهرین، و لعنة اللّه علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین.

اذا توجّه امران من آمر واحد الی مامور واحد، فان تعلّقا بمفهومین متباینین کلیاً فلا اشکال فی تعددّ التکلیف و تعدّد المکلف به.

کتبه الشیخ مرتضی ـ اعلی الله مقامه ـ و من اسلوبه یمکن ان یقال انها من مکتوبات الشیخ اواحد من ابزر تلامیذه. و انا اقل اهل العلم عملاً و اکثر هم زللاً استنسختها فی سامرا زادها الله شرفاً فی سنة ۱۳۰۹.

ارجو ان یستفید منها اهل العلم ـ کثرهم اللّه ـ و یدعون بخیر هذا العبد الفانی الجانی.

و اذکر انی استنسخت اوائل الکتاب نفسی و قام علی بقیتها غیری و کل الکتاب یکون ۱۰۶۶۰ بیتا تقریباً. انا الفقیر الحقیر محمدبن صادق الحسینی الطباطبائی غفرالله له و لوالدیه.

اللهم صلی علی محمد (ص) و آل (ع) محمد (ص) و العن اعدائهم اجمعین الی یوم‌الدین.

۱- ورد تفصیل هذا البحث فی هدایة المسترشدین و اجاد فیما افاد قدس الله نفسه الزکیة.

و ان تعلّقا بمفهوم واحد او مفهومين متصادقين فى الجملة، فلها صور لانّ الامرين:

امّا ان يكونا متعاقبين او متراخيين.

و ايضاً فامّا ان يكونا الزاميين اوند بيّن او مختلفين.

و ايضاً فامّا ان يكون احدهما معطوفاً على الآخر ام لا.

و ايضاً فامّا ان يكون الثانى معرّفاً مع تنكير الاوّل، و اما لا يكون كذلك.

و ايضاً فامّا ان يكون الامران مصدّرين بالسبب، كما فى «ان تكلمت فاسجد سجدتى السهو و ان زدت او نقصت فاسجد سجدتى السهو.»

و امّا ان يكونا مذيلين بغاية مثل: «صلّ ركعتين للتحيّة، و صلّ ركعتين للزيارة.»

و امّا ان يكونا مجرّدين عن السبب و الغاية، و امّا ان يكونا مختلفين فى التجرد و عدمه.

و الكلام فى هذه الموارد: امّا من جهة اثبات تعدد التكليف و نفيه، و امّا من جهة جواز تداخل المطلوبين فى موجود واحد.

و تفصيل الحكم فى جميع هذه الاقسام يتحقق فى ضمن مقامات:

[المقام الاوّل]

[تعلق الامرين بمفهوم واحد]

اذا تعلّق الامران المجرّدان عن السبب و الغاية الالزاميان او الندبيان بمفهوم واحد فان تجرّد الثانى عن العطف و لم يكن معرفاً مع تنكير الاوّل فقد اختلف فى الحكم فى هذه الصورة بتعدّد التكليف و وحدته بان يكون الثانى مؤكّداً للاوّل - على اقوال، ثالثها: التوقف.

والظاهر انّ الاكثر على التعدّد و الاظهر هو القول بالاتّحاد، لانّ مفهوم كلّ واحد من الخطابين تعلّق الطلب بالمفهوم الواحد من دون ملاحظة تغاير الثانى فى الوجود للمطلوب الاوّل، و تعدّد الطلب لا يستدعى تعدّد المطلوب لا عقلاً و لا لفظاً، و لهذا لا يعدّ: «اقتل زيداً» بعد قوله: «اقتل زيداً» مجازاً.

و حينئذ فان كان الآمر ممن يجوز عليه الغفلة عن الطلب فلا يحكم بكون الخطاب تاكيداً للتكليف الاوّل، و لا تاسيساً لتكليف جديد، لانّ كلا منهما يحتاج الى التفات المتكلم الى طلبه السابق حتى يزيد تاكيده او تاسيس تكليف غيره، و الاصل عدم الالتفات.

و ان كان الآمر ممن لا يجوز عليه الغفلة، او كان الامران متعاقبين، بحيث لا يحتمل غفلة الآمر عن الاوّل، او متقاربين بان يكون احدهما بالاشارة و الاخر بالقول كان الثانى تاكيداً للاوّل.

و دعوى اولويت التاسيس على التأكيد فى مقام يصلح الكلام لهما لم يثبت على وجه يوجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ، لما عرفت من انّ ظاهر الخطاب تعلّق الطلب بنفس المفهوم الكلى من دون ملاحظة كونه مغايراً فى الوجود للمفهوم المطلوب فى الخطاب الاوّل، هذا مع ان الظاهر عليّة التأكيد فيما اذا ورد الخطاب الثانى غير متراخ عن الاوّل.

و قد يدفع لزوم التأكيد على تقدير الحكم بالاتّحاد نظراً الى انّ الامر الثانى يدل على طلب مغاير للطلب الاوّل، فهو ايضاً تأسيس لا تأكيد.

و فيه: انّ التأكيد فى الجمل انشائيةً كانت او اخباريةً لا تنفكّ عن ذلك، فانّ تكرار النهى و الاستفهام و التمنى لا يتحقق الا بانشاء جديد مع وحدة المنهى عنه، و المستفهم عنه و المتمنى، و كذا التكرار فى الاخبار نحو: جاء زيد جاء زيد، فانّها اخبار عن مجيئى واحد.

و ان كان الثانى معطوفاً فان لم يكن معرفاً مع تنكير الاوّل، فالظاهر المغايرة و التعدّد، لانّ ظهور الامر الثّانى فى تعلّقه بنفس المامور به اولاً ثابت ما لم يظهر من المتكلم ملاحظة التغاير، والظاهر من العطف ملاحظة التغاير.

نعم اذا كان الامران فى الخطابين متعلقاً بمفهوم واحد لكن بلفظين مترادفين قام احتمال الاتحاد بل ظهوره من جهة ظهور العطف فى التفسير حينئذ.

و ان كان الثانى المعطوف معرفاً مع تنكير الاوّل، كما اذا قال: «صَلِّ ركعتين و صَلِّ الركعتين».

فقيه اقوال: ثالثها الوقف.

والظاهر انّ ظهور اللام فى العهدية اقوى من ظهور العطف فى المغايرة،

لانّ العهدية اصرح فى الاتّحاد.

اللّهم الّا اَنْ يقال: بعد الاغماض عما حكى عن جماعة من منع تعيّن اللام فى المقام العهدية بل الاصل فيه الجنس، و منع تعيّن كون المعهود هو الماموربه اوّلاً، فلعل المعهود غيره انّ العهد لا يفيد الاّ الاشارة الى المامور به اولاً،والمفروض انّها الطبيعة او الفرد المنتشر فيكون المراد بقرينة العطف الامر بايجاد ذلك الماموربه مرة اخرى.

فلا تعارض بين العهد و العطف و هذا اظهر من جعل العطف تأكيداً كما قد يجيئى لذلك مع امكان منع مجيئى عطف اللفظ على مثله للتأكيد.

و انّما ورد عطف الشيئى على مرادفه كما فى قوله تعالى:

«**أولئك عَلَيهم صَلواتٌ مِنْ رَبّهم وَ رَحْمة**»[1] و لا تضايق من القول بالاتّحاد و التأكيد مع ترادف المتعاطفين كما عرفت فى الصورة السابقة.

ثمّ انّه كلّما حكمنا بتعدّد المكلّف و المكلّف به فى هذه الصورة فيجب تعدّد المكلّف به بحسب الوجود.

فلا يتداخلان فى موجود واحد لانّ فرض تعدد التكليف لا يكون الّا مع الحكم بملاحظة الامر تغاير الماموربه فى الخطاب الثانى للماموربه فى الخطاب الاوّل من حيث الوجود، اذ بدون هذه الملاحظة ليس بينهما تغاير لاتّحاد المفهوم.

و مع هذه الملاحظة لا يمكن القول بكفاية موجود واحد كما لا يخفى، ففرض التداخل لا يتأتى الّا فى مقام لم يلاحظ فى متعلّق احد الامرين تغايره من حيث الوجود لمتعلّق الاخر.

۱- البقرة: ۱۵۷

[المقام الثانی]

[تعلق الامرين بمفهومين]

اذا تَعلَّقَ امران مجرّدان الزاميان او ندبيان بمفهومين:

فان كانا متساويين فلاقوى القول باتّحاد التكليف مع عدم العطف و مع العطف.

و تعريف الثانی كما فی قولك: «اكرم رجلاً و اعظم الرجل» و اما مع العطف و عدم تعريف الثانی ففيه تأمل من ظهور اصل العطف فی المغايرة و من امكان دعوى ظهور العطف فی مثل المقام فی التأكيد و التفسير.

و ان كان بينهما عموم مطلق: فان كان العموم اصولياً كما فی قولك: «اضف كل عالم و اضف زيداً» فالظاهر الاتحاد حتی مع العطف و كون الخاص تاكيداً لبيان الاهتمام بشأن الفرد الخاص، لكن فرض العموم اصولياً يخرج الكلام عن تعلق الامر بالمفهوم.

و ان كان عامّاً منطقياً كما اذا قال: «صُم يوم الجمعة» فمقتضى القاعدة اللفظية الحكم بالتعدّد، لانّ كلّاً من الخطابين مشتمل على طلب متعلق بغير ما تعلّق به طلب الاخر، و لازم ذلك تعدّد التكليف و المكلّف، فيكون صوم الجمعة واجباً تخييرياً فی ضمن الامر المطلق، و تعيينياً فی الامر المقيّد.

الّا انّ المعرفَ قد يقضی فيه باتّحاد التكليف بقرينة داخلية او خارجية،

فحينئذ يخرج عن مفروض المسئلة الذى هو تعلّق الامر بمفهومين، اذ المراد تعلّقه بهما فى الواقع لا فى ظاهر اللفظ و يحمل المطلق حينئذ على المقيّد لامتناع العمل بظاهر هما مع فرض اتحاد التكليف.

و مخالفة ظاهر المطلق اولى من مخالفة ظاهر المقيد، و اكثر ما يكون فهم الاتحاد فى الالزاميات دون الندبيات، و لهذا لا يحكم فيها بحمل المطلق على المقيّد بل يجعل المقيد مستحباً اخر.

ثم انّ الحكم بانّ الاصل اللفظى فى المقام هو تعدد التكليف مبنى على كون المقيد منافياً للمطلق و امّا بناء على ما ذكره سلطان العلماء و جماعة من عدم التنافى بين المطلق و المقيد، فاللازم التوقف من جهة اللفظ و الرجوع الى اصالة الاتّحاد، اذ اللفظ المطلق قابل لان يراد منه عين المقيّد و ان يراد به غيره و لا يجرى هنا اولوية التأسيس على التأكيد لحصول التأسيس عل كل تقدير، لانّ المقيد امّا تكليف مغاير و امّا بيان للمطلق فتدبّر.

و لو كان احدهما معطوفاً على اخر من غير تعريف الثانى، فلا يبعد الحكم بالتعدد و مع تعريفه فالظاهر الاتحاد بناء على تقديم ظهور التعريف فى الاتحاد على ظهور العطف فى المغايرة.

و كل موضع حكمنا هنا بالتعدّد فهل يجدى موجود واحد رخصةً او عزيمةً او لا يجدى.

فلا يبعد التفصيل فالظاهر فى الواجبات مع عدم العطف الثانى و مع العطف الثالث و فى المستحبات الاوّل.

و ان كان عموم من وجه فاللازم الحكم بالتعدّد لاستحالة اتّحاد التكليف

مع تعدّد المكلف به و لو فرض قيام القرينة على اتحاد التكليف، وجب الخروج عن المفروض بجعل متعلق الطلبين شيئاً واحداً و هي مادة الاجتماع. و اما حيث قلنا بالتعدّد فهل يحكم بالتداخل الاقوى ـ لاطلاق اللفظ ـ نعم في صورة العطف لا يبعد عدم الكفاية خصوصاً اذا كان نسبة العموم و الخصوص واقعة بين متعلّقي التكليفين لا نفسهما، فيكون عطف الجملة على الجملة راجعاً الى عطف المفرد على المفرد فيكون قوله: «اكرم عالماً و اكرم عادلاً» بمنزلة قوله: «اكرم عالماً و عادلاً».

ثمّ انّ الحكم باقتضاء الاطلاق لتعدد التكليف على المذهب المشهور من كون التقييد مجازاً واضح، و اما على مذهب من جعله حقيقة ـ كما عن السلطان و جماعة ـ فلانّ ارادة مادّة الاجتماع من كل من المطلقين حتّى يتّحد التكليف، و ان لم يكن فيه مخالفة لفظية الّا انّ اصالة عدم التقييد و عدم ورود المقيّد في مقام الحاجة يوجب الحكم بالاطلاق، و هذا الظهور و ان لم يكن من اللفظ الّا انّه مقدّم على اصالة عدم التكليف، لانّه يخرج اللفظ عن الاجمال الموجب للرجوع الى الاصول العملية.

و الحاصل انّ اصالة الاطلاق عند عدم وجدان المقيّد مقدّم على الاصول العملية، سواء جعلناها من الاصول اللفظية او عملنا بها من باب حكم العقل بقبح ارادة التقييد مع عدم البيان، و لما كان هذا المعنى مفقوداً في العموم المطلق، لوجود ما يصلح ان يكون مقيداً لم يخرج اللفظ المطلق عن الاجمال الموجب للرجوع الى اصالة عدم مغايرة التكليف به للتكليف بالمقيد و تمام التوضيح في «مسئلة حمل المطلق على المقيد».

المقام الثالث

[ورود امرین مختلفین فی افادة الایجاب والندب علی مفهوم واحد]

فیما اذا ورد امران مختلفان فی افادة الایجاب و الندب علی مفهوم واحد او مفهومین متصادقین و لا اشکال هنا فی الحکم بتعدّد التکلیف انّما الکلام هنا فی جواز التداخل.

فنقول اذا توارد الامران علی مفهوم واحد، فالظاهر عدم جواز التداخل، لانّ المفروض تعلّق الاستحباب بنفس المفهوم المتعلّق للایجاب فلا یعقل الّا بملاحظة مغایرته فی الوجود الخارجی لمتعلّق الایجاب و الّا لا تّحدا ذهناً و خارجاً، فیلزم اجتماع حکمین متضادین فی موضوع واحد و احتمال تعدّد الجهة للتقیید مدفوع بظاهر اللفظ، والجهة التعلیلیة لا یجدی تعددها.

ثمّ انّه لو نوی بالاتیان الاوّل امتثال الوجوب و بالثانی الاستحباب فلا اشکال فی حصول الامتثالین.

و ان لم ینوی بالاوّل شیئاً برئت ذمّته من الواجب و بقی المستحبّ، لانّ المفروض کون الفعل من حیث هو متصفاً بالایجاب اذ لا یرضی الآمر بترکه، و انّما یرضی بترک الفعل بعد تحققه فی الخارج، فالمتّصف بالاستحباب فی الحقیقة هو الاتیان المسبوق باتیان اخر، لانّه الذی یرضی بترکه.

و منه یعلم انّه لا یبعد برائة ذمّته عن الواجب، و ان قوی الندب لانّ هذه

النية لاغية اذ لم يسبق منه الاتيان بالفعل، فالفعل في حقه غير مرضى الترك.

و ان توجّه الامران الى مفهومين فان كان بينهما عموم مطلق ـ كما اذا قال: «اعتق رقبة» و قال: «اعتق رقبة مؤمنة»، فامّا ان يكون المطلق للوجوب والمقيّد للندب، و امّا ان يكون بالعكس و امّا ان يجهل الحال، و على ايّ التقادير فامّا ان يتقدّم المطلق او ان يتقدّم المقيد او يتقارنان او يجهل الحال.

فان كان المطلق للوجوب ففي الحكم بالتداخل القهرى ـ و ان الامر الندبى راجع الى بيان افضل الفردين او الحكم بالتعدد و ان «عتق الرقبة المؤمنة» مستحب مستقل غير جائز التداخل مع الامر الوجوبى او جائز التداخل معه رخصة ـ وجوه: اوسطها الاخير، لانّ كلاً منهما تكليف مستقل فيجوز امتثاله استقلالاً، و ليس في الكلام مع قطع النظر عن الشاهد الخارجى ما يدلّ على ارادة افضل فردي الواجب.

نعم يجوز التداخل لحصول الامتثال اذ ليس في الكلام ما يدل على وجوب تغاير المطلوبين في الخارج، و لا فرق فيما ذكرنا بين تقدّم المطلق و عدمه.

و ان كان المقيّد للوجوب فالظاهر وجوب تغاير المطلوبين.

و ان علم كون احدهما للوجوب و الاخر للندب وجب اتيان الرقبة المؤمنة، لدوران الامر بين المطلق و المقيد، فلا يخرج عن العهدة الّا بالمقيّد.

و هل يشرع بعده الاتيان به ثانياً او بفرد اخر من المطلق؟

الاقوى: العدم، لعدم العلم بثبوت طلب اخر مستقل لانّ المفروض احتمال كون المقيّد افضل الفردين.

و ان کان بینهما عموم من وجه فالظاهر جواز التداخل هنا، فیجیئی بمادة الاجتماع و یحصل له ثواب الواجب و المستحّب فی شیئی واحد، و لا یتوقّف ذلک علی الحکم بجواز اجتماع الواجب و المستحّب فی شیئی واحد شخصی لجهتین تقییدیتین.

بل یمکن ان یقال بانّ مادّة الاجتماع یتّصف بالوجوب دون الاستحباب و انّما یترتّب ثواب المستحب لاجل اختیار الخصوصیة.

و الاختیار المذکور و ان لم یکن فعلاً خارجیاً مغایراً فی الوجود للفرد الواجب، الّا انّ العقل یحکم باستحقاق الثواب، فان المولی اذا اوجب علی عبده اضافة بعض الفقراء فی اللیلة الخاصة و کان اکرام الهاشمیین عنده مستحباً فاختار العبد اضافة الهاشمی علی الفقیر الغیر الهاشمی کان مستحقاً لمدح زائد علی مدح امتثال اصل الواجب، و انّما لم یحکم بالتداخل فی العموم المطلق مع کون الواجب هو المقیّد والمستحب هو المطلق، اذ لم یکن فی اختیار المقید اختیار زائد علی اختیار اصل المامور به.

و لما کان هذا متحققاً فی العکس و فی العموم من وجه جوّزنا فیهما التداخل.

المقام الرابع

فی تداخل الاسباب[۱]

و المراد بتداخلها امّا تداخلها من حیث التأثیر بان یکون الثابت مع تعدّدها مسبّب واحد، و امّا تداخل مسبّباتها بان یحکم بجواز تداخل المسبّبین فی موجود واحد.

والتداخل علی الاوّل قهری، بمعنی انّه لا یجوز تعدّد المسبّبین و علی الثانی اختیاری.

ولنتعرض لهما فنقول:

امّا التداخل بالمعنی الاوّل فاختلفوا فیه علی اقوال: ثالثها ما یظهر من المحکی عن الحلّی فی مسئلة تعدّد سجود السهو بحسب تعدّد الاسباب، و هو انّه ان کان الاسباب من جنس واحد کالتکلّم المتعدّد فی الصلوة و کالاکل المتعدّد فی نهار رمضان فیحکم بالتداخل و الّا فلا و استدّل للقول بعدم التداخل ـ و هو المشهور ـ بوجوه: اقواها ما قرّره فخرالدین فی «الایضاح» تبعا لوالده ـ قدّس سرّه ـ و حاصله:

انّ السبب الثانی المفروض وقوعه علی النحو الّذی وقع علیه الاوّل من

۱- بعد هذا المقام سیأتی ایضاً فصل تحت هذا العنوان هکذا للمصنف دراسة فیه فی مبحث المنطوق و المفهوم راجع: هدایة المسترشدین: التنبیه الرابع.

اجتماع الشرایط و ارتفاع الموانع ان لم یکن مؤثراً فی وجود المسبّب لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، لانّ المفروض اجتماع الثانی لجمیع ما استجمعه السبب الاوّل.

و دعوی کون مجرّد تعقّبه المسبّب الاوّل من موانع التاثیر او کون عدم المسبّب المفروض وجوده بالسبب الاوّل شرطاً لتأثیر السبب الثانی، مدفوعة باطلاق ادّلة سببیّة السبب الثانی، و لو فرض کون سببیّته هو الاجماع، امکن اثبات الاطلاق من الکلمات الکاشفة عما صدر عن الامام ـ علیه السلام ـ مع انّه لو قدح احتمال شرطیة شیئی او مانعیة شیئی فی الحکم بترتب المسبّب علی السبب، لم یجز الحکم بترتّب المسبّب علی السبب الاوّل و لا علی غیره من الاسباب، مع انّه اذا ثبت عدم التداخل فی السبب الثابت بالادلة اللفظیة، ثبت فی غیره بعدم القول بالتفصیل فتأمل.

فان کان مؤثراً فی المسبّب الثابت بالسبب الاوّل لزم تأثیر اللاحق فی السابق.

وان کان موثراً فی مسبب جدید ثبت المطلوب.

و بتقریر آخر شامل للسببین المتقاربین او المتّحدین فی الوجود الخارجی، انّه لو حکم بمسبّب واحد فامّا ان نستند الی تأثیر کلیهما مجتمعین او الی احدهما.

و الاوّل مخالف لادلة سببیّة کلا السببین، لانّ المفروض دلالة دلیل کل من السببین علی استقلاله فی التأثیر عند اجتماع الشرایط و ارتفاع الموانع.

و دعوی احتمال کون اجتماعه مع السبب السبب الاخر مانعاً، مدفوعة

بما عرفت فی التقریر الاوّل.

و ان کان مستنداً الی احدهما لزم القاء الآخر و هو مخالف لادلّة سببیته لفرض استوائهما فی التأثیر.

و مما ذکرنا من التقررین یعلم انّه لا فرق فی هذا الحکم بین ظهور دلیلی سببیّة السببین فی کون کل منهما علّة تامة مستقلّة فی التاثیر ـ کالجملة الشرطیة الدالّة علی دوران الحکم مدار الشرط وجوداً و عدماً بان یقول: «کلما تکلمت فاسجد سجدتین» و «کلما زدت او نقصت فاسجد سجدتین» ان یرد الدلیل بلفظ السببیة او غیره، مما لا یدل علی العلیة التامّة و الاستقلال فی التأثیر، اذبعد فرض وجود السببین علی نحو سواء من حیث اجتماع الشرایط و فقدان الموانع الّاکون احدهما عقیب الاخر او معه، المحتمل کونه مانعا، و قد عرفت ان احتمال مانعیة شیئی لو قدح لقدح فی السبب الاوّل بل غیره من الاسباب الشرعیة[1]، و ظهر مما ذکرنا ان الحکم بعدم التداخل لایبتنی علی کون الاسباب الشرعیة معرّفات لا علامة حقیقة لجریان التقریرین المذکورین مع القول بکونها معرفات، سواء فسر المعرف بما یکون علامة و معرفا للحکم الشرعی ام فسر بما یکون معرفا للسبب الحقیقی و کاشفاً عنه.

لانّ مقتضی عموم قوله: «کلما زدت او نقصت فاسجد سجدتین» حدوث وجوب السجدتین عقیب الزیادة و النقصان، و ان حدث التکلیف بهما قبل ذلک، و حینئذ فیکون السبب الثانی بناء علی المعرفیة معرفاً لحدوث حکم شرعی عنده او کاشفاً عن حدوث سبب حقیقی عنده.

---

۱ – هذا صورة کلام المصنف فی الاصل.

والحاصل انّه بعد ما دلّ الدليل على حدوث المسبّب بعد تحقق السبب الثانی، فلا فرق فی وجوب تغايره للمسبب الاوّل بين جعل السبب الثانی علةً حقيقيةً او معرفاً للحكم الحادث عنده او كاشفاً عن حدوث سبب حقيقی جديد موجب لمسبب جديد.

و لا فرق فيما ذكرنا بين ان يرد الدليل على وجه الدوران كالجملة الشرطية او مقيداً لوجود الحكم عقيب وجود السبب على وجه يفهم منه الترتيب الطبيعی بينهما، كقوله: كذا يوجب او يجب كذا عند كذا.

فان جميع ذلك يدّل على وجوب حدوث المسبّب عقيبه، سواء جعلته مؤثراً ام كاشفاً.

و كذا ورود الدليل بعبارة السبب، فانه ظاهر فی الترتيب ايضاً.

و القول «بان الاسباب معرفات» ليس معناه انّ لفظ السبب مستعمل فی المعرف فيكون قوله: كذا سبب لكذا مرادفاً لقوله: كذا معرف لكذا، حتى لا ينافی تقدّمه فی الوجود الخارجی على المعرف، بل المراد من ذلك انّ ما جعله الشارع فی ظاهر الادّلة منشاء لترتّب حكم شرعی عليه و حدوثه عنده، فليس هو المؤثر الحقيقی فی ذلك الحادث و انّما هو كاشف عن المؤثر و معرّف له، فمعرفته انّما هی بالنسبة الى الحكم الحادث عنده لا جنس ذلك الحكم حتى لا ينافی تقدمه عليه.

فمعنى قول الشارع: البول سبب لوجوب الوضوء، انّ البول مطلقاً و ان كان مسبوقاً بالنوم معرّف و كاشف عن علّة حقيقية لحدوث وجوب الوضوء عنده، فلابد ان يكون هذا التكليف مغايراً للتكليف الحادث عقيباً.

فان قلت: انّ السبب فی الشرع ـ كما عن صريح النهاية ـ هو كل وصف

ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعی علی کونه معرفاً لحکم شرعی و نحوه المحکی عن الاحکام مع تبدیل الشرع باصطلاح المتشرّعة.

قلت: هذا لا یدّل علی ازید مما ذکرنا من ان الاسباب معرّفات فی الحقیقة و انّما هی اسباب فی نظر المکلف الغیر المطّلع علی الاسباب الحقیقیة.

فهذا التعریف بیان لکون ما هو سبب فی ظاهر الادلّة معرفاً فی الحقیقة لا انّ لفظ السبب بمعنی المعرف، و لذا عرّفه جماعة من الخاصة و العامة کالشهید و العضدی بانه:

«الوصف الظاهر المنضبط الذی جعل مناطاً للحکم الشرعی».

مع انّه لو سلم کون السبب بمعنی المعرف فی اصطلاح المتشرعة، فیمنع وجوب حمل الفاظ السنّة علیه لعدم ثبوت ذلک فی تلک الازمنة، بل الظاهر انّ ذلک من اصطلاحات الفقهاء فیحمل الفاظ السنة علی ما هو ظاهر فیه فی العرف مع ان ورود الاسباب بلفظ السببیّة فی الادلة الشرعیة نادر جدّاً غیر واقع فیما اعلم.

مع انّه لو سلم کون لفظ السبب بمعنی المعرف، لکنّ معنی: «ان کذا معرف لکذا» هو عدم معرفة الثانی قبل حصول الاوّل، فلابد من ان یکون شیئاً جدیداً غیر ما علم سابقاً و الّا لم یکن السبب معرفاً له.

نعم لو ارید انّه معرف شأنی لنوعه، بمعنی انّ نوع التکلیف بالوضوء مثلاً لو لم یکن معلوماً سابقاً من نوم و غیره کان البول معرفاً لکن الظاهر خلاف المعنی الحقیقی للمعرف، لانه حقیقة فی المعرف الحقیقی العقلی دون الشأنی، الّا ان یستظهر من الاستعمالات العرفیة للفظ المعرف و الدلیل و

الامارة كون المراد التعريف الثانی.

والغرض من جميع ما ذكرنا مع طوله النظر فيما عن الايضاح من ان مبنى المسئلة على ان الاسباب الشرعية معرّفات او مؤثرات حقيقية.

و حاصل النظر انه لا فرق فی ظهور الادّلة فی لزوم تعدد المسبّبات بتعدد الاسباب بين القول بكونها مؤثرات حقيقةً او معرفات، مع ان الظاهر ان الامامية لا يختلفون فی المعرفة مع ما نرى منهم من الخلاف فی التداخل.

و ربما يتوهم الفرق بين الامرين فی امكان ورود الدليل السمعی على عدم تأثير السبب اللاحق بناء على المعرفية، فيرتكب من اجله خلاف الظاهر فی ادلة السببية و امتناعه بناء على المؤثرية.

و فيه: انّه اذا دلّ الدليل على الغاء السبب اللاحق فيرتكب ايضاً مخالفة الظاهر فی ادلة السببيّة، و نقيد دليل ذلك السبب الملغی بما اذا لم يسبقه سبب اخر فتدبّر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و مما ذكرنا ظهر ايضاً ضعف منع ظهور السبب فی السبب الفعلی المؤثر بالفعل، حيث قيل انّ السببية الشرعية لا تنافی عدم فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شأنية التأثير قطعاً، بل مراعات التأثير غير معتبر فی الاسباب الشرعية من اصلها و لذا لم يكن مانع من اجتماعها على مسبب واحد انتهى.

و قد عرفت مما ذكرنا انّه ليس فی الادلة الشرعية عبارة تدلّ على السببية و لا تدل باطلاقها على فعلية التأثير عند حصول السبب، غاية الامر بناء على انّ الاسباب معرّفات، عدم كون الاثر الفعلی الحادث اثراً لنفس السبب بل اثراً لشيئ اخر يستكشف عنه بالسبب[1].

۱- هكذا اصل كلام المصنّف فی المخطوط.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

فی بيان المراد من تداخل الاسباب الشرعية

الحمدلله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

امّا بعد: فاعلم انّ المراد بتداخل الاسباب الشرعية ـ الّتى هى المقتضية للاحكام او كاشفة عن ثبوت المقتضى ـ بالكسر ـ و معرفة للمقتضى ـ بالفتح ـ:

امّا تداخلهما فى التأثير بمعنى ان يكون للكل تأثير واحد لاثبات وجوب واحد، امّا لكون تأثير كل منهما بالاستقلال موقوفاً على عدم سبق الاخر اذ مع سبقه يتحقيق التأثير فلا يبقى المحلّ قابلاً لتأثير آخر نظير تعدّد ورود البول على المحل.

و لو وجدا معاً كان المجموع سبباً، فيكون السبب احدهما المشترك بين كل واحد والمجموع.

و امّا لكون كل منهما قابلاً للتأثير الّا انّهما موجبان لتعدّد جهة الوجوب فى الفعل لا تعددّه.

و امّا ان يكون المراد تداخل مسبّباتها بمعنى معلومية تأثير كل منهما بالاستقلال فى وجوب مستقل، الّا انّه يتداخل الواجبات فى موجود واحد بحيث يترتّب على فعله ثوابان.

و الفرق بين هذا و بين تداخل الاسباب فى التأثير هو عدم مشروعية تعدد الفعل مع التداخل فى التأثير و مشروعيته مع التداخل فى المسبّب و كذا فى تعدّد العقاب على الترك.

ثم انّ الظاهر من تعدّد الاسباب تعدّد التاثير و تعدد التكليف، لانّ ذلك مقتضى مسببيّة كل سبب بالاستقلال.

فانّ المأخوذ فى معنى السبب هو التأثير بالاستقلال، سواء كان عقلياً او شرعياً.

فانّ الفرق بين العقلى و الشرعى فى مستند السببية لا فى مفهومها.

نعم كثيراً ما يطلق السبب على غير الحقيقى، و مجرّد احتمال غير المعنى الحقيقى و كشف الكل عن مؤثر واحد ـ و هو المعرف كما فى النجاسات الملاقية لعين واحد مع اتحاد حكمها، او كالاحداث المتعاقبة بناء على عدم تأثير المتأخر ـ لا يجدى لانّ الظاهر من دليل السببية كون كل بنفسه سبباً لا كشف الكل عن سبب واحد، فالاسباب الشرعية فى مورد تحقق سببيتها بمنزلة الاسباب العقلية.

لانّه المعنى الّذى افاده الجملة الشرطية فيما اذا كان دليل السببيّة جملة شرطية و هو المعنى الحقيقى للسبب فيما اذا ورد الدليل بلفظ السببية او ما يقيدها من الادوات الموصوفه لها، مضافاً الى انّ استقراء اكثر الاسباب الشرعية يقتضى ذلك.

نعم لو تعدّد الاسباب فى فعل شخصى واحد كما اذا وجب قتل زيد لسببين فلا مناص هنا عن ارجاعهما الى جهة الوجوب، لانّ شرط تأثير كل

منهما عقلاً هو قابلية المحل للتأثير.

فوحدة الفعل شخصاً دليل على عدم تأثير السبب المتأخر، و لا ينافى ذلك بناء المطلب على كون الاسباب الشرعية بمنزلة العقلية فى التأثير الفعلى، لانّ ذلك حيث يبقى المورد داخلاً تحت عموم دليل السببية.

و اذا خصّصنا الدليل العامّ القابل للتخصيص بصورة امكان التأثير الفعلى خرج المورد المذكور عن العموم، بخلاف ما لو تعدّدت فى واحد نوعى، كما اذا وجب الغسل لسببين فان تعدّد التأثير هنا ممكن فليعمل فيه بمقتضى الظاهر.

والحاصل انّه اذا تعدّد الاسباب لفعل واحد شخصى لا يقبل التعدد، مثل قول الشارع: «من زنى وجب قتله، و من ارتد وجب قتله».

يفهم منه ـ بقرينة عدم قابلية الفعل المتعدد ـ انّ السبب هنا من قبيل المعرف لا الموثر الحقيقى.

و اذا تعددّت لواحد نوعى مثل: «من شرب الخمر فليحّد ثمانين، و من قذف فليحدّ ثمانين» فمقتضى ظاهر اللفظ ـ السالم عن مزاحمة القرينة ـ هو تأثير كل منهما فى حد على حدّة.

فان قلت: فهل الجملة الشرطية مجاز فى الصورة الاولى مع حكم الوجدان باتحاد المعنى المنساق منها مع المنساق من الجملة الشرطية فى الثانية؟

قلت: مفاد الكل: الاستقلال فى التاثير، لكن مع الامكان عقلاً.

و بعبارة اخرى مع قابلية المحل، و بعبارة ثالثة مع وجود شرط التأثير و

هو قابلية المحل.

فان افاده السبب التاثير المستقل لا ينافى توقفه على شرط و تخلف التاثير لفقد الشرط فقوله: «من زنى يجب قتله» بدل على «انّ الزنا سبب مؤثر فى وجوب القتل» اذا امكن عقلاً و فى صورة تأخر الزنا عن سبب اخر لا يمكن ان يجب بسببه القتل، اذ لا وجوب بعد الوجوب ففى الصورة الاولى قد وجد المانع من تاثير كل واحد مستقلاً و هى عدم قابلية المحل.

فلا فرق بين قولنا «من زنى وجب قتله» و قوله «من شرب الخمر وجب جلده» فى افادة التأثير المستقل مع اجتماع شرايط التأثير، فاذا وقع الشرب عقيب القذف او اتفقا معاً مثلاً فلا مانع من تأثير كل واحد والمحل قابل.

و امّا اذا وقع الزنا عقيب الارتداد فالمانع من تأثيره استقلالاً هى عدم قابلية المحل لتأثير اخر غير التأثير الاوّل.

فان قلت: اذا كان تأثير السبب مقيّداً بصورة امكان تأثيره ففى صورة تعدّد السبب على الفعل الشخصى، لابدّ ان لا يكون للسبب المتأخر تأثير اصلاً لخروج هذه الصورة عن عموم التأثير.

مع انا نرى السبب المتأخر يوجب تاكد وجوب القتل، بل يفيد جهة اخرى له.

و لذا يقال: انّ القتل واجب لجهتين و لسببين.

قلت: عدم امكان التأثير اذا كان من جهة وجود الاثر و حصوله فى المحل بمؤثر سابق هو معنى تأكد التأثير، اذ لامعنى لوجوب الشيئى من جهتين الّا انّه له جهتين كل منهما مؤثر لو لا الآخر.

والحاصل انّ المانع عن تأثير المقتضى اذا كان يوجب عدم المقتضى - بالفتح - فهو موجب لالغاء المقتضى.

و اذا كان من جهة كفاية مؤنة التأثير فالمقتضى مؤكد له، اذا كان مما يقبل التأكيد كالوجوب، لا كالحدث و الخبث و الطهارة عنهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فان قلت: ما ذكرته فى السبب المتأخر من التزام خروجه عن عموم السببيّة لعدم امكان تأثيره الفعلى غير جار فيما اذا اجتمع السببان معاً و وجدا دفعةً.

فانّ الحكم بخروج احدهما عن عموم الدليل الدالّ على التأثير الفعلى تحكم، و خروجهما معاً يلزم منه عدم وجود المسبب و دخولهما على وجه الاشتراك لم يكن مفاد الدليل، و على وجه الاستقلال محال، لاتحاد الاثر فلا يتعدّد التاثير.

قلت: صورة الاجتماع خارجة عن الاستقلال فى التاثير كما انّ صورة التعاقب خارجة عن اصل التأثير، فيكون مؤكداً مع قابلية المحل و لغواً لامعها.

فالحاصل انّ الكلام يدلّ على التأثير الفعلى و الاستقلال فيه، الّا اذا امتنع احدهما عقلاً.

لكن الانصاف انّ جميع ما ذكرنا مشكل، نظراً الى ان مدلول الجملة الشرطية المفيدة للسببية نحو: ان قدم زيد من السفر فاضفه، وجوب الاضافة عند القدوم على وجه التسبب والتفرع، لا محض المقارنة الاتفاقية،

فالمخصص الوارد على هذه الجملة عقلياً كان او غيره، لابدان يرد على اصل الوجود المترتب على الوجود.

فيكون معنى قولنا «ان قدم زيد فاضفه الّا اذا كان كذا» هو نفى وجوب الاضافة عند القدوم اذا كان كذا لا ثبوت الاضافة عنده و نفى كونه مسبباً عن القدوم او نفى استقلال القدوم فى التأثير فيه.

و المفروض انّ المقصود فى حمل الكلام اعنى وجود السبب عقيب السبب او معه و وجود المسبّب عند السبب المتأخر او المقارن، لكن لا مسبباً عنه و ناشياً عنه بالخصوص، بل امّا من غيره او منه و من غيره.

و على هذا فالايراد السابق و تقريره على وجه اوضح هو انّه اذا كان ظاهر الجملة الشرطية المفيدة لسببية الاوّل و مسببية الثانى هو الاستقلال فى التأثير الفعلى.

فنقول: «اذا زنى زيد فاقتله» حقيقة او مجاز بالنسبة الى صورة وقوع الزنا عقيب موجب آخر للقتل.

و ايّ فرق بين هذا الاستعمال و بين قولنا: «اذا شرب زيد فاجلده و اذا قذف فاجلده» فان كانت الجملة الشرطية فى كلا الاستعمالين مستعملة فى الوجود عنده الوجود، من غير تعرض لكونه ناشياً عن الشرط او عن شيئى اخر يكون الشرط معرفاً له، حتى لا ينافى كون شرط آخر ايضاً معرفاً له، فلا يجب تعدّد السبب بتعدّده.

فهذا هو مقصود القائل بالتداخل، لانّه لا يدعى كون الشرط و الجزاء من المقارنات الاتفاقية لكنه يدعى انّ الشرط لا يجب ان يكون بخصوصه مستقلاً

فی التأثیر.

فلیس فیما اذا حکم بوحدة المسبّب مع تعدد السبب، منافیاً لظاهر السببیّة، فهذا المعنی غیر ممکن فی مثال القتل اذا وقع الزنا عقیب موجب آخر للقتل.

و ان کانت الجملة فی الاستعمال الثانی مستعملة فی الاستقلال و هو معناها الحقیقی فی المثال الاوّل مستعملة فی غیر معناها الحقیقی بل فی الوجود عند الوجود لاعلی وجه السببیّة المستقلة، فنقول هذا المجاز ان کان غیر التخصیص فیرده وحدة المعنی المنساق منه و من الاستعمال الثانی.

و ان کان علی وجه التخصیص کما فرض فی الجواب المتقدم و هو غیر مستقیم، لانّ التأثیر علی وجه الاستقلال من لوازم المعنی المطابقی للجملة الشرطیة و لا معنی للتخصیص فی الملازمات، بل لابد من نفی الملزوم.

فقولنا: «اذا زنی زید فاقتله» اذا اُرید تخصیصه فمعنی ذلک انه: «لا یجب قتله عند الزنا فی بعض الموارد» لا ان فی بعض الموارد یجب القتل عند الزنا لکن لا لاجل الزنا.

نعم هذا المعنی یقصد فیما اذا اُرید تخصیص ما یدلّ علی السببیّة بالمطابقة، بان یقال الزنا سبب مستقل للقتل الا فی موضع کذا.

فالاولی رفع الید عن حدیث التخصیص مثل الجمل الشرطیة من ادلّة سببیة الاسباب.

بل یقال انّها حقیقة فی التأثیر الفعلی المستقل کما ینادی بذلک انّ ادوات الشرط لسببیة الاوّل و مسببیّة الثانی الّا انّها تستعمل مع القرینة فی مجرّد الوجود عند الوجود من غیر دلالة علی تأثیر السبب بالخصوص، کما فی

قولك: «اذا زنى فاقتله».

نعم يدل اصل الحكم بوجوب القتل عند الزنا على وجه العموم على وجود سبب واقعى مجامع للزنا.

و اذا قلت: «و اذا ارتد فاقتله» فهو كذلك و حينئذ فلا يعلم كون السبب الواقعى المجامع للزنا شيئاً آخر غير الشيئى المجامع للارتداد مثلاً.

فيجوز ان يكونا شيئاً واحداً و يجوز ان يكونا شيئين قابلين للاجتماع فى الوجود، فيرجعان الى حيثيتين تقييديتين يقيد بهما زيد، فيجب قتله لوجهين.

نعم اثبات صحة التخصيص من وجه اخر، و هو ان يقال الجملة الشرطية يدل على ثبوت الجزاء عند الشرط على وجه التسبّب والتفرّع، فمعنى التخصيص فى ذلك المعنى هو:

ان لا يتّحقق فى بعض الافراد خصوص هذا الوجوب المسبّب عن هذا الشرط، لا ان يتّحقق اصل الوجوب.

فمعنى قولنا: «اذا زنى فاقتله الّا اذا كان كذا» هو ان في صورة كذا ينتفى هذا الوجوب المسبّب عن الزنا فلا ينافى وجوب القتل لسبب اخر.

فحينئذ ما ذكرنا فى الجواب الاوّل عن اصل السؤال عن كيفية استعمال الجملة الشرطية فى الاسباب الّتى لا يتّعدد المسبّب بتعدّدها من انّ ذلك ـ اى افادة الاستقلال فى التأثير الفعلى ـ مفيد بحال الامكان، فمعنى قولنا «اذا زنى زيد فاقتله» هو ان الوجوب مستقلاً فى صورة الزنا اذا امكن عقلاً فاذا لمّ يمكن عقلاً ـ كما فى صورة تعقيب الزنا لموجب اخر للقتل ـ فينتفى هذا الوجوب الخاص المتفرع على الزنا و ان لم ينتف اصل الوجوب حيث ثبت

بالسبب المتقدم.

لكنك خبير بان هذا الوجه يوجب سدّ باب استفادة المفهوم الاصطلاحي من الجملة الشرطية، لانّ غاية ما يدلّ عليه الجملة حينئذ هو انتفاء هذا الوجوب الخاص، والمقصود من المفهوم اصطلاحاً، نفى اصل الوجوب الّا ان يلتزم بذلك فيما ورد فى مقام بيان الاسباب.

ثم انّه قد يكون الصورة الثانية فى حكم الاولى اذا علم من الخارج ملاحظة طبيعة المسبب من حيث وحدته النوعية، بان يكون كل منهما سبباً لاصل الطبيعة الواحدة فيشارك مع الواحد الشخصى فى امتناع اجتماع التأثيرين المستقلين فيه، لكن ذلك يحتاج الى قرينة.

و دعوى انّ ظاهر اللفظ سببية كل من السببين لاصل الطبيعة الواحدة حتى يوجد القرينة على سببية كل منهما لفرد من الطبيعة، مدفوعة بان اللفظ فى كلتا الصورتين مستعمل فى الطبيعة، الّا انّ ملاحظة اجتماع السببين فى طبيعة واحدة بعد فرض اقتضاء السبب للتأثير المستقل الّا لمانع هو وجوب تعددّ الطبيعة من حيث الوجود لعدم المانع العقلى من اعمال كل سبب عمله كما وجد المانع فى الواحد الشخصى.

و مما ذكرنا من انّ عدم استقلال كل من السببين بالتاثير فى بعض الموارد ليس لاستعمال الدال على السببية فى غير معناها، و لاجل تفاوت فى كيفية السببية بل لاجل عدم قابلية المحل لوحدته الشخصية او الوحدة النوعية الملحوظة، يظهر انّ تداخل الاسباب فى مثل قوله: «اذا اصابك بول فاغسله مرتين و اذا اصابك دم فاغسله مرتين» مثلاً ليس لمخالفة ظاهر فى الكلام

المقيد للسببية، بل لانّ الدليل لمادلّ على ان ايجاب كل منهما الغسل مرتين، انّما هو لاجل تأثير النجاسة المتوقّف رفعها على الغسل.

و لاريب انّ النجاسة حيث لا يقبل التعدّد، فالمتاخّر من السببين لا يجد محلاً قابلاً للتأثير، بل لا تاكيد هنا لما عرفت من انّ شرط تحقّق التاكيد قابلية المحل له لاختلاف مراتبه.

و امّا فى اسباب الوضوء فيمكن القول بذلك فيها و يمكن القول ايضاً بانّ كلاً منهما و ان اثر حدثاً مستقلاً، الّا انّه لمادلّ الدليل على انّ الوضوء الواحد يكفى لرفع اصل الحدث و انّ تعدّد افراده و علمنا من الخارج انّ وجوب الوضوء عقيب الحدث لاجل رفعه، فكان جعل البول سبباً لوجوب رفع الحدث الحاصل منه.

و لمّا فرض كفاية وضوء واحد لرفع جميع الاحداث كان وجوب رفع الحدث المسبّب من تلك الاسباب بمنزلة وجوب قتل زيد المسبب من اسبابه فى عدم قابلية التعدد.

هذا خلاصة الكلام فى ظهور الاسباب فى تأثير [ها] المستقل و عدم تداخل الاسباب فى التأثير.

و امّا عدم تداخل مسبّباتها فى الوجود فهو الظاهر ايضاً بل ما ذكرنا يفيد هذا.

فانه لو كفى الوجود الواحد محلاً لتأثير كلا السببين، لم يكن وجه لاقتضائهما التأثير المستقل، بل كان كل من السببين وارداً على الطبيعة الواحدة من حيث وحدتها النوعية، فيرجع ذلك الى منع اطلاق التأثير الفعلى

المستقل.

و بتقرير آخر، لو اقتضى الاسباب تعدد المسبّبات لم يكن معنى لتداخلهما.

اذا المفروض كون الكل افراداً لطبيعة واحدة و يستحيل التداخل فى افراد طبيعة واحدة من حيث تلك الطبيعة.

و امّا اذا كان كل من الامرين معنى لغاية كما فى قوله «صل للتحية و صلّ للحاجة»

فان كانت الغاية من قيود المطلوب، فلا يعقل التداخل لانّ المقيّد يوجب تباين المطلوبين.

و ان كانت من قيود الطلب كما فى الواجب الغيرى، فالظاهر التداخل، بل لا يبعد الحكم بوحدة التكليف عند اجتماع الغايتين بحيث لا يشرع التعدد، فيحكم بوجوب الفعل لغايتين.

فان قلت مقتضى الغاية كونها مقصوداً مستقلاً فى انشاء الحكم، كالسبب، فتعددها لا يكون الّا بتعدّد المغيّى.

لانّ الامور المجتمعة فى نظر الفاعل التى تفعل الفعل لاجل المجموع لا يطلق على كل منها الغاية الّا باعتبار حال انفراده من كونها مستقلّة فى الغاية.

و الحاصل: انه لا فرق بين الغاية و السبب فى ذلك، فلم لا يكون الغاية الشرعية مثل العقلية فى كونها مستقلّة فى العليّة، لانّه الظاهر من العلّة الغائية.

قلت: المتبادر من الغاية اذا لم يكن منوّعاً للمطلوب و مكثّراً له هو: مجرد حصول الطبيعة لحصول ذى الغاية، فلاحظ و تأمّل.

و لو شكّ فی كون الغاية قيداً للموضوع او الحكم، بنی علی عدم التداخل لعدم العلم بتحقّق المطلوبين فی ضمن الموجود الواحد، الّا ان يرجع الی الشك فی تعدد المطلوب و وحدته مع تعدد الغاية.

فالاصل الاتّحاد الاّ ان يرد عليه عموم ما دلّ علی وجوب امتثال الامر مالم يعلم رجوعه الی امر واحد فتأمّل.

اللهم الّا ان نتمسّك باصالة اطلاق المطلوب و عدم اخذ الغاية فيه، و يمكن ان يعارض باصالة اطلاق الطلب.

لكنّ التحقيق انّ هذا غير مستقيم لانّ اطلاق الطلب و تقييده لا يؤثران اختلافاً فی الحكم المستفاد من الكلام.

غاية الامر انّ تقييد الطلب بالغاية قد يقيد كون الواجب غيرياً، اذا كانت الغاية من الواجبات كما فی قوله «توضأ للصلوة».

و هذا المعنی ايضاً يستفاد مع ارجاع القيد الی المطلوب فی مثل هذا المقام.

و قد تقرّر انّ الاصل اذا كان معارضاً باصل اخر، لا يبتنی عليه اثر فی المقام فهو فی حكم العدم، نظير اصالة طهارة ثوب المكلف اذا كانت النجاسة متردّدة بينه و بين جدار الغير او ثوبه و هنا من هذا القبيل.

فان اصالة اطلاق المطلوب و عدم اعتبار الغاية فيه لا يعارض اصالة اطلاق الطلب و عدم بيان التعرض لغايته، اذ لا يترتب علی اطلاقه و تقييده اثر فی المقام، فانّ اطلاقه لا يثبت تقييد المطلوب كما انّا لا نثبت باصالة اطلاق المطلوب تقييد الطلب مضافاً الی انّ الطلب مغيّی بغاية فی الواقع قطعاً،

فاصالة اطلاقه مع القطع بتقييده امّا بالقيد المذكور فى الكلام او بغيره كماترى.

لكنّ الانصاف انّ التمسك بالاطلاق مع تعقبه لهذا القيد المتردد بين الرجوع الى اصل الطلب غير قبيح، فالمرجع الى الاصول العملية لا اللفظية.

ثمّ انّ جميع ما ذكرنا انّما هو فيما اذا تعلّق الامر ان بمفهوم واحد، و امّا ان تعلّقا بمهفومين، فان كان بينهما [التداخل] فحكمه حكم المفهوم المتعدد، الّا انّه اولى بعدم التداخل [فى] صورة التجرّد عن السبب و صورة كونهما مسبّبين.

و ان كانا بينهما التباين، فقد عرفت خروج ذلك عن محل الكلام لعدم تعقل التداخل فيه، الّا ان يتّحدا صورة كاعطاء الزكوة والخمس و الغسل و سيأتى الكلام فيه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و ان كان بينهما عموم من وجه، فالظاهر صحة التداخل سواء كانا مجرّدين، ام كانا مسبّبين.

فان تعدد التكليف انما يقتضى تعدد المكلف به، و هو هنا حاصل لان المفروض التعدد ذهناً، و دعوى لزوم التعدد خارجاً ممنوع، و سند المنع ملاحظة العرف و عدم اباء العقل و اطلاق اللفظ.

فانّه اذا قال المولى: «زر زيداً و اكرم اباه» و كان بعض افراد زيارته موجباً لاكرام ابيه، فزاره عدّ ممتثلاً للامرين اذا قصد اطاعتهما و استحق ثوابين، كما انّه لوترك لا يستحق عقابين.

و من هناترى انّه قد يجتمع الواجبات المتعدّدة والمستحبّات المتعدّدة

فی عنوان واحد، بل یجتمع الواجب والمستحّب، و هذا کله فی المجردّین واضح و امّا فی المسببّین، فلانّ تأثیر کل سبب فعلاً و بالاستقلال انّما هو بایجاب العنوان الخاص، و کذلک السبب الاخر مؤثر فی ایجاب عنوان اخر مصادق مع الاوّل.

فاذا اجتمعا لم یلزم من ذلک سقوطهما عن التأثیر الفعلی الثابت لهما حال الانفراد، فیکون المورد بعد تحقّق الشرط کانّه ورد فیه تکلیفان مجردّان، لانّ المشروط مطلق عند حصول شرطه.

و قد سمعت جواز التداخل فی المجردّین بلا اشکال فالموجود الواحد الخارجی یصیر مطلوباً من حیثیتین تقییدتین، بحیث یکون فی فعله ثوابان و یحصل به اطاعتان، لا من حیثیتین تعلیلیتین حتّی یکون مخالفاً لقاعدة اقتضاء تعدّد السبب تعدد المسبّب لا وجود المسبب من وجهین، کما کان یلزم ذلک فی صورة وحدة المفهوم فی کل من الامرین المسببّین.

فانّ مرجع تعدّد الجهة هناک الی تعدّد السبب و هنا الی تعدد المسبّب من حیث العنوان ،و امّا فی الامرین، المغیی کل منهما بغایة ـ فمع توجه الغایة الی الطلب فلا اشکال فی الاکتفاء بالواحد بل هنا اولی من السابق.

و امّا مع کونهما قیداً للمطلوب فالحکم ایضاً جواز التداخل کما: اذا اغتسل للجنابة و ارتمس فی الماء لکذا، علی ان یکون الغایتان قیدین للمطلوبین.

و مما ذکرنا یظهر الکلام فیما اذا کان بین المفهومین عموماً و خصوصاً مطلقاً، فانه یجوز الاتیان بالخاص امتثالاً للتکلیفین کما اذا وجب اکرام مؤمن

و وجب ايضاً اضافته مع فرض تعدد التكليف.

ثمّ انّ المعيار فى العموم والخصوص فى المسبّب و المغيّى هو العموم والخصوص، بل نفس الفعلين كما فى المثالين، لا بين متعلّقيهما كما فى مثل «ان قدم زيد فاضف عالماً و ان قدم عمر و فاضف هاشمياً او عالماً هاشمياً»

فانّ الظاهر وجوب التعدّد هنا لاتّحاد عنوان المامور به فى كل من الامرين.

ثم حيث قلنا بالتداخل فى المسبّبات المتّحدة فى العنوان، فهل يعتبر فيه نيّة جميع الاسباب ام يكفى صورة اتيان الفعل بنيّة التقرّب ان كان من التعبديات، و لا بشرطها ان كانت من التوصليّات، ام يكفى الاتيان و لو بقصد بعض الاسباب وجوه: انسبها بقاعدة تداخل الاسباب هو الاخير، لانّ المفروض حينئذ هو عدم اقتضاء السبب المتأخر تأثيراً مستقلاً و لو قلنا بالتداخل من جهة تداخل المسبّبات بمعنى تسليم اقتضاء كل سبب مسبّباً، فيحصل من تعدّد الاسباب تعدّد المسبّبات الّا ان المسبّبات المتعدّدة لا باس بايجادها بوجود واحد.

فمقتضى القاعدة هو الوسط لعدم الدليل على اعتبار الاوّل و عدم كفاية الثالث فى صدق تحصيل مقتضيات جميع الاسباب، لانّه اذا فرض اتحاد الكل فى المفهوم و المصداق فلا مايزالّا القصد.

لكنّ التحقيق كما عرفت سابقاً انّه لا وجه للقول بتداخل المسبّبات بعد تسليم عدم تداخل الاسباب و فرض استقلالها فى التأثير، لانّ تداخل المتحدين فى العنوان.

و بعبارة اخرى تداخل فردين من طبيعة واحدة غير معقول.

و توجيه ذلك بارادة وجوب فرد واحد لجهتين خروج عن محل الكلام، لان الجهتين ان كانتا تقييديتين لزم المحال المذكور لانّ المفروض كون الجهة فى الكل هى: كونه فرداً لتلك الطبيعة الواحدة، و يستحيل تعدّد مثل الجهة فى الفرد الواحد.

و ان كانت كل واحدة منهما ناظرة الى عنوان مستقل مغاير للاخر مباين معه تبايناً جزئياً، رجع الامر الى العموم من وجه بين المسبّبات فيخرج عن الاتحاد هذا فى المسبّبين المتّحدين فى العنوان.

و امّا فى العامّ و الخّاص مطلقاً او من وجه، فهل يعتبر قصد كل من العنوانين ام لا؟

التحقيق: انّه ان قلنا انّ قصد عنوان المامور به شرط فى الامتثال حتّى فى غير صورة التداخل، فلا اشكال هنا فى الاعتبار بطريق اولى.

و ان قلنا بعدم اعتباره فى غير صورة التداخل فلا اشكال فى الاعتبار هنا بطريق اولى.

و ان قلنا بعدم اعتباره فى غير صورة التداخل، فالقدر المعتبر فى مقام التداخل ما تقدّم فى فرض تداخل المسبّبات من غير تداخل الاسباب من كفاية قصد مطلق التقرب فى العبادات و كفاية صورة اتيان الفعل ان كان من التوصّليات، هذا فى المسبّبات.

و امّا فى المغيى فحيث نقول فيها بالتداخل، فيكفى اتيان الفعل و لو لغاية واحدة، لانّا قد اخترنا فيها تداخل نفس الغايات فيكون نظير القول بتداخل

الاسباب بانفسها.

و قد عرفت كفاية الاتيان هناك و لو بقصد بعض الاسباب، هذا كله فيما اذا اتّحد الاسباب فى اقتضاء الوجوب او الاستحباب.

و امّا اذا اختلفا فى الاقتضاء و قلنا بتداخلها، فالفعل واجب لا محالة.

لانّ المتأخّران كان مقتضياً للاستحباب فالمفروض انّه لا يؤثّر فى طلب جديد.

و ان كان مقتضياً فيؤثر فى الالزام والمنع من الترك لعدم سبق غيره فى ذلك الاقتضاء، و لو قلنا بتداخل المسبّبات على المغيّى الّذى افسدناه فى السببين المتّحدين بالعنوان.

فان قلنا بعدم اعتبار قصد الوجه، فلا اشكال فى كفاية القربة.

و ان قلنا بوجوب قصده فى الواجب و المستحب، ففى وجوب قصدهما تعليلاً او توصيفاً حينئذ لكون الفعل الواحد امتثالاً لهما او وجوب قصد الوجوب تعليلاً او توصيفاً لان الفعل الواحد الخارجى لا يمكن ان يتصف بوجهين، فلابدّ من ان يتّصف بما هو الغالب منهما على الاخر، و هو هنا الوجوب او وجوب جعل الوجه التعليلى كلاً منهما.

والوجه التوصيفى هو الوجوب بان ينوى: انّى افعل هذا الفرد الخاص المتصف بصفة الوجوب، حيث انّه لا يجوز تركه لا الى بدل امتثالاً للامر الواجب والامر المستحب او العكس، بان ينوى الفعل المتّصف بالوجوب و الاستحباب من جهة كونه مصداقاً لهما لاجل كونه امتثالاً للواجب وجوه اقويها الاوّل.

لكن عرفت فساد التداخل فی متّحد العنوان، نعم يتّجه هذا فيما اذا كان بين عنوانی نسبتين عموماً من وجه او مطلقاً.

فاذا وجد سبب وجوب ضيافة زيد، و سبب استحباب الاحسان الی هاشمی فضيف زيد الهاشمی المتصف بالوجوب من حيث الضيافة و بالاستحباب من حيث الاحسان لاجل امتثال الامرين و لو كان بينهما تبايناً كلياً، بحيث لا يجتمعان فی موجود واحد مع قطع النظر عن التعبد الشرعی، الّا انهما متحدان صورة، فعلی فرض التداخل فيها كما فی غسل الجمعة و العيد بناء علی عدم كون ذلك من متحد العنوان مع تعدد الغاية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم‌الله الرحمن الرحيم

فی المفهوم و المنطوق[۱]

اختلفت كلمات بعض الاصوليين فيما اصطلح عليه المنطوق و المفهوم.

فالظاهر من كلام بعضهم ـ و لعله الاكثر ـ انّ مدلولات الكلامات منحصرة فی قسمی المنطوق والمفهوم.

و صريح العلّامة فی النهاية[۲]. «عدم الانحصار، حيث قسم مدلول الكلام الی منطوق و غير المنطوق، و جعل الثانی فی اربعة اقسام:

المفهوم والمدلول عليه بدلالة التنبيه، والايماء والمدلول عليه بدلالة الاقتضاء، و المدلول عليه بدلالة الاشارة.»

ثم اختلف الاوّلون:

فبين من فسر المفهوم «بما يلزم من اللفظ» و حصر المنطوق فی «المطابقی والتضمنی».

و بين من ادخل بعض الالتزاميات فی المنطوق ـ و هو الحاجبی[۳] و اكثر من تأخّر عنه ـ و لعله المشهور.

و حيث انّ [فی] الاصطلاحات وجب متابعة ما هو المشهور بين اهل

۱ـ كذا عنوان البحث فی الاصل راجع ايضاً الی مطارح الانظار: ص ۱۶۷ و بعدها وقارن.

۲ـ النهاية: الجزء الثانی. المخطوط

۳ـ منتهی الوصول: ص ۱۴۷ للحاجبی ـ بيروت

الاصطلاح و هو الّذی جری الحاجبی علیه و من تبعه.

و قد عرفوا المنطوق بمادل علیه اللفظ فی محل النطق، والمفهوم بما دل علیه اللفظ لا فی محل النطق. و قد اورد علیه بما لا فائدة فی ذکره والجواب عنه، غیر انا نقول:

یمکن ان یعرف المنطوق و المفهوم بما لایرد علیه کثیر مما اورد علیه تعریف الحاجبی، بان یقال: «المفهوم ما افید لغیر المذکور» والمراد بالموصول مطلق الحکم اللغوی المدلول علیه بکلام، سواء کان حکماً خبریاً او انشائیاً او غیره ایجابیاً او سلبیاً.

فیدخل فیه ما هو من قبیل الحال للموضوع، دون الحکم مثل قوله تعالی: «**وَ مَنْ یَعمَل مِثقالَ ذَرّةٍ خیراً یَرَه**»[۱] و قوله تعالی: «**وَ مِنْهم مَنْ اِنْ تَأمَنْه بِدینارٍ لایُؤدِه اِلَیک**»[۲] والمراد بکونه مفاداً کون المتکلّم مفیداً له باللفظ، فیخرج المدلول الّذی لم یقصد المتکلم افادته و تفهیمه باللفظ، و هو السرّفی العدول عن «الدلالة الی الافادة».

و قولنا: «لغیر المذکور» بیان لمتعلّق ذلک الحکم و «اللام» للاختصاص، والربط الحاصل بادنی ملابسة نظیر اللام المقدر فی الاضافة اللامیة، فیشمل المتعلقات للحکم و متعلقات المتعلقات.

والمراد «بغیر المذکور» غیر المتعلّق المذکور فی ذلک الکلام، بان یکون غیر المتعلق المذکور فی ذلک الکلام متعلّقاً لذلک الحکم علی نحو کون المذکور متعلقاً، و لیس المراد بغیر المذکور امراً غیر مذکور و امراً یغایر

۱- الزلزلة: ۸

۲- آل عمران: ۷۵

المذكور، بل المراد مفهوم غير المذكور على ان يكون لفظ الغير المضاف الى ذلك المتعلق المذكور فى الكلام عنواناً للحكم متعلقاً له على حدّ كون نفس المذكور فى الكلام متعلقاً للحكم ـ فمفهوم قولك «اكرم زيداً» نفى وجوب اكرام غير زيد يعنى هذا المفهوم، و مفهوم قولك «اكرم رجلاً عالماً» نفى وجوب اكرام الرجل الغير العالم.

و مفهوم: «ان جاء زيد وجب اكرامه» نفى وجوب الاكرام متعلقاً لغير حال المجيئى كما كان وجوب الاكرام متعلقاً بحال المجيئى تعلّق المسبّب بحال وجود السبب و هكذا.

فتوضيح الحد المذكور انّ المفهوم: هو المدلول المقصود من الكلام المتعلق لغير المتعلق المذكور فى ذلك الكلام المفيد لهذا الحكم على نحو تعلّق ذلك المذكور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و قد ظهر من هذا الحد امور:

منها:انّ دلالة قول القائل: «بع عبدى من زيد» عدم جواز بيعه من غير زيد.

إنْ لوحظت من حيث افادة المتكلم لذلك بذكر زيد و تفهيمه من تعليق الحكم بزيد، فهو مفهوم يصدق التعريف المذكور عليه.

و ان لوحظت من حيث دلالة الامر بالشيئى على النهى عن ضدّه او عدم الامر به،لم يكن مفهوماً لانّ الكلام غير مسبق لافادته، و ان استلزمه مدلول اللفظ عقلاً على القول بالاقتضاء فى مسئلة الضدّ.

و كذلك قول الآمر: «اعتق رقبة مؤمنة» ان لو حظت دلالتها على نفى

اجزاء غير المؤمنة من حيث افادة المتكلم لذلك بالتوصيف كان مفهوماً.

و ان لو حظت من حيث حكم العقل بعدم اجزاء غير المامور به عن المامور به لم يكن مفهوماً، و هكذا.

و منها: انّ مفهوم الموافقة نحو قوله تعالى: «وَ لا تَقُلْ لَهما اُفٍّ»[1] داخل فى الحدّ، لانه انّما نهى عن قول «اُفّ» باعتبار انّه ادنى مراتب الايذاء، اذ لو لم يلاحظ ذلك لم يكن تنبيهاً بالادنى على الاعلى.

فالكلام فى قوّة ان يقال: يحرم قول «اُفّ» من بين الافعال و الاقوال الموذية، فيدّل بالاولوية على تحريم غير قول «افّ» من المؤذيات لا مطلقاً.

نعم لولاحظ المتكلم قول «افّ» من حيث هو لم تكن تنبيهاً بالادنى على الاعلى، و كان مفهومه اللقبى عدم تحريم غير قول «افّ» مطلقاً.

و منها: ان قولك بـ«غير زيد جائنى» و ان كان انّ زيداً لم تجىء، الّا انّ زيداً المذكور فى الكلام لم يقع متعلقاً للمجيئى على نحو الفاعلية، بل انّما وقع متعلقاً لفاعل المجيى بعلاقة التغير بين زيد و غيره، فانّه المصّحح لاضافته اليه فمفهومه هو الحكم المتعلّق بغير الفاعل بعنوان انّه غير الفاعل و مصداقه شخص فى زيد، فزيد فى الحقيقة مسكوت عنه من حيث الفاعلية لعدم المجيئى، و انّما هو مذكور من حيث انّ فاعل المجيئى نسب الى غيره.

والمتعلّق فى الحكم المفهومى لابدّان يكون مسكوتاً عنه من حيث كونه متعلّقاً لذلك الحكم و ان كان مذكوراً على نحو آخر من التعلّق و فهم هذا التقييد من تعريف المفهوم، و ان كان صعباً، لكنّه لا اشكال فيه بعد التنبيه

۱- الاسراء: ۲۳

علیه.

و منها: انّ قول القائل: «اکرم زیداً لا غیره» و ان افاد نفی وجوب الاکرام عن غیر زید،الّا ان زیداً غیر مذکور فی الکلام المفید لهذا الحکم بل فی الفقرة السابقة علیه.

نعم لو ارید من نفس «اکرم زیداً» افادة وجوب اکرام غیر زید کان مفهوماً.

و الحاصل:انّ المعتبر فی المفهوم کون غیر المذکور فی الکلام متعلقاً للحکم المفاد بذلک الکلام والمفاد بقولنا «لا غیر» فی المثال حکم متعلق بغیر المذکور فی جملة اخری اعنی: «اکرم زیداً» بقی علی الحد بعض الاشکالات.

منها: انّ المراد بغیر المذکور ان کان مطلق القابل الغیر الشامل للضدّ والنقیض دخل فی الحد افادة الامر لحرمة ضده العام و هو الترک، و ان ارید خصوص الامر الوجودی خرج مفهوم الشرط لانّ الحکم المفهومی انّما یتعلّق بحال عدم الشرط من حیث انه عدمه، لابحال وجودی یضاد الشرط و یمکن دفعه بالتزام الاوّل، و انّ دلالة الامر بالشیئی علی المنع عن الترک لیست مقصودة بالافادة: فانه قد لا یخطر الترک ببال الآمر فضلاً عن المنع عنه، حتی یقصده باللفظ.

والحاصل: انّ المنع لیس انشائاً مستقلاً من الامر متعلقاً بمفهوم عدم الضرب، بحیث یقصده المتکلم، بل هو شیئی ینحّل الیه الانشاء الطلبی المتعلق بنفس المامور به مضافاً الی انّ فی تعلق المنع بنفس العدم مناقشة.

و يمكن دعوى تعلّقه بالكفّ عنه او فعل وجودى يضادّ المامور به، فلا يكون عنوان متعلّق المنع الغير المضاف الى العنوان المذكور اعنى: الضرب فى «اضرب» مثلاً فتأمل.

منها: انّ الحد لا يشمل قصر الموصوف على الصفة بـ«انّما» مثل قولك: «انما زيد عالم» لانّ المفاد هى نفى تعلق غير الحكم المذكور.

و هذا الاشكال يرد على كل تعريف اخذ فيه عدم ذكر متعلق الحكم فى المفهوم، كتعريف الحاجبى و غيره.

و يمكن دفعه بانه: يلاحظ نفس الوصف هنا و هو العلم متعلقاً للحكم و هو الاتّصاف، فيكون الكلام المذكور فى قوة قولك: «زيد متصف بالعلم» الدالّ بمفهوم اللقب لو اعتبرناه على انّه لا يتصف بغير العلم، فمفهوم قولك: «انّما زيد عالم» انّ زيداً لا يتصف بغير العلم، فعدم اتصاف زيد حكم افيد لمتعلق، و هو الغير المضاف الى العلم.

و انّما اعتبر ذلك هنا مع انّ المسند الى زيد نفس الصفة اعنى العلم لا الاتّصاف به، بل الاتّصاف انّما يفهم من الاسناد فلا يكون محلاً له.

لانّ معنى قصر الموصوف على الصفة قصره من حيث الاتّصاف لا مطلقاً، فقولك: «انما زيد عالم» فى قوة زيد لا يتّصف بشيىء الّا العلم، لا انّه ليس شيئاً الّا مفهوم العالم، لضرورة كون الذات شيئاً غير مفهوم العالم.

بل لو قلت، «ليس زيد الاّ عالماً» وجب تقديره، انّه ليس متصفاً الّا بالعلم لا انّه ليس شيئاً الّا العالم، فالاتصاف ماخوذ فى المستثنى منه والمستثنى نفس الصفة من غير ملاحظة تعليقه بشيئى و هو الامر الصورى المسمّى بالمحمول.

و مما يؤيد ما ذكرنا: اتّفاقهم على انّ قولك «انّما زيد عالم» فى قوّة قولك «ما زيد الّا عالم» و قد عرفوا الاستثناء بانّه: اخراج شيئى بـ«الّا» او احد اخواته عن حكم شامل له ملفوظ او مقدّم.

فقد جعلوا الاخراج دائماً عن الحكم الثابت للمستثنى منه، فلو لا ما ذكرنا من اخذ الاتّصاف داخلاً فى المستثنى منه، و تمحض المستثنى لنفس المحمول الّذى هو متعلّق الاتّصاف، لم يستقم ما ذكرناه فافهم.

و اعلم انهم قسموا المنطوق الى صريح و [غير صريح] و جعلوا الاوّل منحصراً فى المدلول المطابقى و التضمنى، و جعلوا الثانى من اقسام الالتزام، الا بمعنى ان كل التزام منطوق غير صريح او بعض الالتزامات مفاهيم، بل بمعنى ان غير الصريح مدلول التزامى.

و لعلّ الفرق بين التضمنى و الالتزامى من جهة انّ دلالة اللفظ على الجزء بنفس دلالته على الكل بخلاف دلالته على اللازم، فانّه يلزم من دلالته على الملزوم لا بنفس دلالته عليه.

ثمّ انّهم جعلوا من دلالة الالتزام دلالة الاقتضاء نحو: «واسئل القرية».

و ربّما يتشكل ذلك بانّ: سؤال الاهل غير لازم لسئوال القرية الذى هو المعنى المطابقى للكلام لاخارجاً و لاذهناً، امّا خارجاً فلاستحالة تحقّق طلب الفهم عن الجماد فى الخارج، و امّا ذهناً فلعدم انتقال الذهن من سؤال القرية الى سؤال اهلها.

لكنّ الظاهر انّ المراد من اللزوم، لزوم الشيئى للمعنى المطابقى بملاحظة كونه فى قالب العبارة الخاصة، لا لزومه لنفس المعنى المطابقى مع قطع النظر

عن التعبير عنه بلفظ.

فانّ سؤال القرية اذا لا حظه الذهن و الألم ينقل منه الى سؤال الاهل، الّا انه اذا تصوره و انتقل اليه من عبارة «اسئل القرية» انتقل الى سؤال الاهل، فسؤال الاهل لازم لسؤال القرية المنتقل اليه من لفظ «واسئل القرية»[1].

نظير ذلك انّ الذهن ينتقل من ذكر الشخص المسمى بـ «حاتم» الى الجود، بشرط كونه فى هذا القالب.

امّا لو تصوّر شخصه مع قطع النظر عن الاسم او انتقل اليه عند سماع ذكره بعنوان آخر «كابن فلان او اخى فلان» او كنيته او لقبه لم ينتقل الذهن الى الجود.

ثمّ اعلم [انّ]المجازات على القول بكون دلالتها التزامية، معناه انه ينتقل الذهن عند سماعها الى الملزوم و هو المعنى الحقيقى انتقالاً تصوّرياً، و ينتقل منه الى اللازم انتقالاً تصديقياً والتصديق من اجل القرينة، بل قد يكون للقرينة ايضاً دخل فى الانتقال.

و المراد باللازم هو مطلق ما لا ينفك عن الشيئى و لو كان داخلاً فيه كالجزء، و بهذا الاعتبار جعلوا المجاز مطلقاً حتى استعمال الكل فى الجزء من الانتقال من الملزوم الى اللازم.

ثمّ انّ هذا كله اذا فسر بالمطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له.

و قلنا: بان الوضع هو تعيين مادة لفظ بالخصوص او هيئته كذلك فلا يشمل الوضع فى المجازات.

١- كذا اصل كلام المصنف فى المخطوط رجحنا حفظ الاصل.

و امّا اذا عممّنا الوضع فی تعریف المطابقة للمجازات، او فسرنا المطابقة بدلالة اللفظ علی تمام المراد کما عن بعض المحققین ـ و اختاره الاستاذ قدس سرّه ـ فدلالة المجازات مطابقة و الاوّل هو الا شهر فی الاصطلاح، و لذا حصر بعض المعاصرین قرینة المجاز فیما یتوقف صدق الکلام علیه نحو: «**لا یمسّه الا المطهّرون**»[1] فانّ حمله علی الاخبار یوجب الکذب او صحته علیه نحو: اسد یرمی، او ما یستبعد معه ارادة الحقیقة من قول او حال نحو: اسد فی الحمام فالدلالة علی الاوّلین اقتضائیة و علی الثالث ایمائیة، هذا و للتأمل فیه مجال واللّه العالم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- الواقعة: ۷۹

بسم الله الرحمن الرحيم

في مفهوم الشرط[۱]

لا اشكال ظاهراً في وضع ادوات الشرط للتعليق و دلالتها وضعاً على ثبوت العلاقة بين المقدّم والتالى، لكن التعليق قد يكون حقيقياً و مقصوداً للمتّكلم، و قد يكون صورياً بمعنى ايجاد المقصود بصورة التعليق مع عدمه في الواقع لنكتة مثل: ان يكون ما في حيّز الشرط في معرض توهم كونه مانعاً للجزأ و سبباً لعدمه، فيجعله المتكلّم في صورة السبب مقابلة للتوهم المذكور بما هو في غاية التضادّ والتقابل له مبالغة في ازالة ذلك التوهم.

نظير ما ذكروا من حسن تاكيد الكلام اذا كان الكلام في معرض الانكار، او توهمّه مثل قوله: «ان ضربك زيد فاكرمه» حتّى لا يتوهم ان الضرب مانع عن الاولى عن وجوب اكرام التوهم و انّ وجوب اكرامه مختص بصورة اكرامه للمخاطب.

و من هذا القبيل «ان» و «لو» الوصليتان، حيث ان جملتهما معطوفة على شرطية مقدّرة مثل: «اكرموا الضيف و لو كان كافراً» فيوهم المتكلم لكلامه ان المذكور عقيبهما سبب مستقل للجزاء على حد الشرط المحذوف و هو الاسلام و ان توهم المحذوف سبباً لا غير و ان الكفر من الموانع ليس مما

۱- انظر: مطارح الانظار: ص ۱۶۹ و بعدها و قارن.

ينبغى ان يتصور و لكن مثل هذا يحتاج الى القرينة لان ظاهر الكلام كون مفاده مقصوداً اصلياً و هذا اشبه شيئى باخبار المتكلم عن وقوع الفعل من المخاطب فى المستقبل مع كونه طالباً له فى الواقع حملاً للمخاطب على الفعل لوجه لطيف و هو ان تركه للفعل يوجب تكذيب المتكلم والظاهر انّ مثل هذا ليس مجازاً لغوياً لانّ اللفظ لم يستعمل الّا فيما وضع له فتامل جداً.

ثمّ انّ اللازم من افادة الشرط للتعليق هى دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فى الجملة، اذ لو لم ينتف الجزاء فى صورة من صورة انتفاء الشرط لزم عدم التعليق رأساً، كما اذا علم تحقّق الفعل الفلانى على تقدير حركت زيد و عدمها و لا فرق فى ذلك بين ان يكون العلاقة على نحو العلية بينهما بان يكون احدهما علّة للاخر او كونهما معلولين لعلّة، و هل للكلام ظهور فى كون الاوّل علّة الثانى امّ لا وجهان.

و على ايّ حال فالكلام هنا فى دلالة الشرط على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقاً و على جميع تقاديره والّذى يتصوّر فى وجه الدلالة امور:

الاوّل ـ كونها من جهة وضع اداة الشرط بان يكون للانتفاء عند الانتفاء مدخل فيما وضع له ادات الشرط، و يكون الادات مفيدة له بحكم الوضع.

و هذا يتصور تارة على وجه الالتزام، بان يكون الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء.

فيكون هذا بجعل الواضع و اعتباره، و الّا فليس الثبوت عند الثبوت بنفسه مستلزماً للانتفاء عند الانتفاء.

و اخرى على وجه التضمّن بان يكون ادات الشرط موضوعة لمعنى

التعليق المركب من الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء كما ذهب اليه بعض السادة المحققين.

الثانی ـ كونها من جهة ان اطلاق المنطوق يقتضى ثبوت الجزاء فى جميع احوال وجود الشرط من غير اعتبار امر وجودى او عدمى زائد عليه.

فاذا ثبت هذا بمقتضى اطلاق المنطوق ضم اليه حكم العقل بان السبب الذى هذا شأنه فى الاستقلال و العلّية التامّة لا يجوز ان يتعدّد لمسبب واحد، والالزم خلاف فرض استقلاله و عليته التامّة.

فنقول حينئذ اذا انتفى الشرط فان انتفى الجزاء فهو المطلوب، و ان لم ينتف فاما ان يكون وجوده لا لسبب و هو باطل، لانّ وجوده ان لم يحتج الى سبب حال عدم هذا الشرط، كان كذلك حال وجوده، فيخرج الشرط عن كونه مؤثراً فى وجود الجزاء و هو خلاف المنطوق.

و به يندفع ما يقال من انّه ربما يكون حكم الجزاء مطابقاً للاصل كالاباحة مثلاً فيكفى من وجوده مع انتفاء الشرط كونه على طبق الاصل فافهم

و ان وجد لسبب آخر لزم تعدّد المسبب بمعنى العلة التامة و يخرج الشرط حينئذ عن الاستقلال، اذ يعتبر فى تأثيره حينئذ عدم السبب الاخر، اذ لو كان مؤثراً مع وجود ذلك السبب فان كان ذلك السبب ايضاً مؤثراً، لزم اثر واحد المؤثرين، و الّا خرج كل منهما او احدهما عن كونه مؤثراً مستقلاً.

و الحاصل انّه اذا فرض كون المنطوق دالاً من حيث الاطلاق على العلية التامّة، لزم من انتفائها مطلقاً انتفاء الجزاء.

الثالث ـ كونها من حيث[1] الاصل: بان نقول اذا دلّ المنطوق على ثبوت الجزاء بتأثير الشرط فمع انتفاء الشرط ان ثبت الجزاء بلا مؤثر لزم استغنائه عن المؤثر حال وجود الشرط ايضاً.

والمفروض دلالة المنطوق على كون الجزاء بتاثير الشرط و ان ثبت لمؤثر فهو مشكوك، والاصل عدمه.

و دعوى امكان ثبوته بمقتضى الاصل من غير حاجة الى مؤثر اخر، مندفع بما عرفت من استلزامه عدم تأثير الشرط فى وجود الجزاء و هو خلاف فرض المنطوق.

الرابع ـ ما ذكره بعض المعاصرين ـ و هو يشارك الوجه الثانى فى استناد ظهور المفهوم الى الاطلاق دون الوضع ـ و هو: انّ ظاهر اطلاق الشرط هى الشرطية العينية لاعلى وجه البدلية، كما يرشد اليه قولك: حصول المجيئى شرط لوجوب الاكرام، فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء المشروط و الّا لزم وجود المشروط بدون شرطه.

و لكن التحقيق فساد استناد الظهور الى الاطلاق بكلا الوجهين:

اما الوجه الاوّل: فلا بتنائه ـ كما عرفت ـ على امتناع تعدد المؤثر المستقل لمعلول واحد، و معلوم ان الانتفاء متبادر و لو مع قطع النظر عن تلك القاعدة بل و لو فرض خلافها مركوزاً فى اذهان الناس كما هو الحال بالنسبة الى اكثرهم ممن يلتفت الى استحالة تعدّد المؤثر الحقيقى.

بل يعلم كل احد من الخارج انّ الشرطيات الشرعية ليست لافادة التأثير

---

١ - فى الهامش: من جهة

الحقيقى، مع انه لو سلم استناد الظهور الى هذه القاعدة العقلية، لكن لايستفاد من الاطلاق كون الشرط مؤثراً تامّاً حقيقياً.

لانّه لو فرضنا تعدد العلة لم يلزم منه تقييد فى اطلاق الجزاء، لانّ ثبوته فى جميع الاحوال عند وجود الشرط لا يقيد بشيئى اذا فرض كون الشرط احد السببين.

غاية الامران استقلاله فى التاثير لا يتّم فى جميع الاحوال، اذ من جملتها حال وجود السبب الاخر، فالتقييد انّما هو فى اطلاق الاستقلال، الشرط فى التأثير لا فى وجود الاثر، و من المعلوم انّ الكلام غير مسبوق لبيان الاستقلال فى التأثير على الاطلاق.

و بالجملة ففرق بين قولنا: «ان جائك زيد وجب اكرامه فى حال كذا» و بين قولنا: «مجيئى زيد سبب لوجوب الاكرام الّا فى حال كذا» و التقييد اللازم على تقدير تعدد السبب راجع الى الثانى دون الاوّل و الكلام ان لم يكن دالّاً الاّ على الاطلاق الاوّل.

فان قلت: قد تقدّم انّ الظاهر من الجملة الشرطية تأثير الشرط فى الجزاء، فاطلاق هذا التأثير ينفى تعدد السبب.

قلت: ظهور التأثير انّما جاء بواسطة الاطلاق، فانّا اذا قلنا: «اذا جاء زيد وجب اكرامه لسبب كذا» لم يلزم الّا تقييد فى اطلاق الجزاء.

فالسببية انّما استفيد من الاطلاق و لم يفرض اطلاق للسببية، حتى يكون الكلام فى قوّة قولنا: «كذا سبب كذا» ليفهم من اطلاقه عدم بدلية مسبب اخر.

هذا كلّه مع انّ من التمكن ان يتعدّد لمسبب واحد نوعى سببان لا

يجتمعان في الوجود، فيكون كل منهما يؤثّر وجوده في وجود المسبّب تأثيراً مطلقاً غير مقيد بشيئي، لانّ عدم السبب الاخر لازم لوجوده فلا يؤخذ قيد في تأثيره.

و امّا الوجه الثاني من الاطلاق فان كان مرجعه الى ان تترك التقييد بخصوص حال من الاحوال، يقيّد اطلاق الكلام العموم بالنسبة اليها، فهو راجع الى ما ذكرنا من الاستقلال في السببيّة والتأثير، و قد عرفت حاله.

و ان كان مرجعه الى ترك ذكرما هو قسيم للشرط من شرط اخر متصلاً بالكلام او منفصلاً عنه.

ففيه: انّ هذا ليس من اطلاق الكلام، لانّ قول القائل «ان قام زيد وجب اكرامه» ليس مقيداً لاطلاق قوله «ان جاء زيد وجب اكرامه» اذ من المعلوم عدم لزوم تقييد فيه الّا بملاحظة ما قدّمنا من اطلاق الاستقلال في التأثير الّذي عرفت حاله.

والحاصل: انّه ان اريد انّ نفي البدل يفهم من مجرد ترك ذكر سبب اخر متصلاً بالكلام او منفصلاً عنه فلا محصل له، الّا اذا رجع الى انّ ترك الذكر دليل عدمه بحكم الاصل.

و ان اريد انّ اللفظ الموضوع لما يصلح للتقييد لما لم يقيد من الخصوصيات المقيدة...[1] عدم اعتبار لها في الحكم المتعلق بالمطلق، كما في «عتق رقبة» على القول بعدم كون التقييد مجازاً فمن المعلوم عدم جريان هذا فيما نحن فيه لانّ سببيته سبب آخر و عدمها ليس من الخصوصيات

١- هنا كلمة شطبها الكاتب

المقيّدة لهذا السبب.

و ان كان مرجعه الى دعوى انصراف الدالّ على السببيّة الى السببية التعيينية و المنحصرة، دون السبب على سبيل البدلية.

ففيه انّه لا وجه للانصراف لاغلبية الاستعمال و لاغلبية الوجود، لانّ وجود الاسباب المتعددّة و استعمال الجملة الشرطية فيها فوق حد الاحصاء.

بل الانصاف انه اغلب من الاستعمال فى السببية المعينة المنحصرة، كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمالات العرفية والشرعية، مع انّ فهم التعارض فى الاسباب المتعدّدة كما سيجيئى شاهد على عدم الظهور.

والحاصل انّ القول بثبوت الانتفاء عند الانتفاء من اطلاق المنطوق او من الانصراف اطلاقه ضعيف جداً، فلم يبق فى وجه الظهور الّا الوجه الاول والاخير.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و مما يؤيد الاخير عدم فهم التعارض بين كل من الجملتين فيما اذا قيل: «اذا نمت فتوّضأ و اذا بلتَ فتوّضأ» فانّه لا يفهم تعارض اصلاً بينهما.

فيعلم انّ عدم الحكم فى صورة انتفاء السبب مع عدم علم بالتعدّد لاجل اصالة عدم سبب اخر، مع انّه اذا قلنا بالتعارض بين الشرطيتين فلا يجوز ابقائهما على ظاهر هما.

فامّا ان يرتكب تجوّز فيهما بان يقال: انّ الجملة استعملت فى التلازم الوجودى فقط، و لازمه انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم فى بعض الاحيان و هو ما اذا لم يتعقّبه ملزوم اخر.

و امّا ان يرتكب تقييد فى الجملة امّا التجوّز فمما ياباه الذوق السليم

والطبع المستقيم، حيث لا يجد مغايرة فى معنى الشرطية بين استعمالها فى السبب المتّحد و بين استعمالها فى السبب المتعدّد.

و امّا التقييد فلابد من ان يرجع الى لفظ من الفاظ الجملة الى الملازمة المستفادة من الهيأت التركيبية.

و من المعلوم عدم لزوم التقييد فى شيئى منهما الّا على التوهم المتقدم فى بيان دلالة الاطلاق على الانتفاء عند الانتفاء، و قد عرفت فساده.

فاذا بطل التجوّز والتقييد، فلا مناص عن القول بوضع الجملة لمطلق التلازم الوجودى.

فان ثبت ملزوم اخر للجزاء لم يلزم من انتفاء احدهما انتفاء اللازم، و ان لم يثبت فبضميمة اصالة عدم ملزوم آخر يحكم بانتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و ممّا يؤيّد عدم الوضع بل يدلّ عليه انّه اذا ثبت شرط آخر بدل هذا الشرط، فاذا استعمل جملة كل منهما فى مطلق السببيّة الشامل للمتّحد والمتعدّد، فلا دلالة فى شيئى منهما على نفى الشرط.

الثالث لانّ سببيّة كل منهما فى الجملة لاينافى فى وجود سبب ثالث فافهم و سيأتى توضيحه.

هذا و لكن الانصاف ثبوت التبادر والدلالة اللفظية بالنسبة الى الانتفاء عند الانتفاء، و انّ كل واحد من الشرطين فى الجملتين انّما هو بينهما و فيهما بنآء على دلالة الجملة الشرطية بالالتزام على انتفاء الجزاء مطلقاً عند انتفاء الشرط، و ذلك لانّ انتفاء المعلول عند انتفاء علّته التامة مما يمتنع عقلاً.

فاذا وقع مورد التخلف فلابدّ من التزام عدم كون ما فرض علة تامّة، علّة تامّة، فلابدّ من التصرّف فی المنطوق علی وجه یکون العلة التامّة شیئاً اخر غیر ما یکون المنطوق ظاهراً فی علیّته، و بعبارة اخری الملازمة بین المنطوق و المفهوم عقلیة، فاذا ثبت الانفکاک فی طرف الانتفاء، انکشف عن عدم التلازم بین الجزاء والشرط علی وجه یظهر من المنطوق.

نظیر ما یقال انّ کل مادلّ علی جواز ترک المقدّمة فهو انّما یعارض دلیل وجوب ذی المقدّمة لا دلیل وجوب المقدّمة.

فالتصرف فی المثال الثانی بان یستعمل الجملة الشرطیة فی مجرد السببیة المشترک بین السبب المعین و السبب علی سبیل البدل، فلا مفهوم حینئذ الّا الانتفاء عند الانتفاء فی الجملة لا مطلقاً، الّا انّ له مفهوم مطلق او عامّ یعارضه منطوق الاخر بالعموم من وجه، فمخالفة الظاهر انّما هو فی المنطوق و لیس هنا تقیید او تخصیص فی المفهوم، کما یوهمه اطلاق غیر واحد.

نعم یرد علیه ما اشرنا الیه من الاشکال فی احتمال سببیة امر ثالث، فانّه حینئذ لا یبقی فی شیئی من الشرطین ظهور وضعی فی انتفاء المسبب عند انتفائهما، لانّ سببیّة کل منهما فی الجملة لاینافی سببیة امر ثالث.

اللّهم الّا ان یقال انّ الجملة الشرطیة موضوعة لافادة التعلیق علی وجه خاص، و هو کونه بحیث یلزم من انتفاء المطلق انتفاء الجزاء.

ثمّ قد یستعمل فی المعلّق علی نحو آخر و هو کونه بحیث یلزم من انتفائه المقید انتفاء السبب الآخر.

و هذا المعنی المجازی ظاهر فی افادة الانتفاء عند انتفاء الشرط المقیّد

بانتفاء الشرط الاخر، فيدلّ ظهوره على عدم شرط اخر، فاذا وجد شرط اخر، كان قرينة على استعمال كل من الشرطيات فى التعليق على وجه خاص و هو كونه بحيث يلزم من انتفائه المقيد بانتفاء اخويه انتفاء الجزاء.

ثم له ظهور فى نفى شرط رابع، فاذا وجد انكشف عن استعمال الجمل الشرطية فى العلاقة على نحو يلزم من انتفاء كل منهما مقيداً بانتفاء اخويه الثلاثة، انتفاء الجزاء. و هكذا يكون كل مرتبة من مراتب تقييد الانتفاء بانتفاء الشرط الاخر ظاهراً بالنسبة الى ما دونه من التقييد فافهم.

والتصرّف فى المثال الاوّل انّما هو الشرط المذكور فى احدى الفقرتين:

امّا بان يراد من النسيان فى الفقرة الثانية مطلق عدم العلم المشترك بين النسيان والجهل و انّما عبر عن المطلق ببعض افراده لغلبة تحققه فى ضمنه او لنكتة اخرى، و امّا بالعكس.

والاوّل هوالاوفق بالعرف والاعتبار، فان ارادة عدم العلم من النسيان اتّكالاً على ما سبق من جعل العلم علّة للاعادة، اولى من ارادة مطلق عدم النسيان من العلم اتكالاً على ما سيجيئى من جعل النسيان علّة لعدم الاعادة.

فى تداخل الاسباب

اذا تعدّد فى الخارج فى الجمل الشرطية سبباً لحكم، فان لم يكن الحكم قابلاً للتعدد مثل: «ان افطر زيد فاقتلوه، و ان شرب الخمر فاقتلوه»، فلا اشكال فى عدم تعدد الحكم بتعدد السبب، بل يكون المسبّب حينئذ هو القدر

المشترک بین السببین المتحقق فی ضمن احدهما تارة و فی ضمن کلیهما اخری.

فکل منهما لا یصلح ان یکون علّة تامة و ان کان قابلا للتعدد، کما فی قوله: «اذا تکلمت فی الصلوة فاسجد سجدتین و اذا زدت فاسجد سجدتین» فهل یتعدد الحکم مطلقاً ام بشرط اختلاف المتعددین فی النوع، مثل التکلم والزیادة لامع اتفاقهما، کفردین من الزیادة او التکلم، ام لا مطلقاً، اقوال: اوسطها ـ «للحلّی» ـ فی مسئلة اسباب سجدتی السهو، والمشهور الاوّل.

و استدلوا علیه بانّ الظاهر من الجملة الشرطیة اطلاق سببیة کل منهما فسببیّة کل منهما علی حدّ سببیّة الاخر، فمع التعاقب لافرق بین المتقدّم والمتأخر الّا وقوع الثانی مسبوقاً بسبب، بخلاف الاوّل و احتمال کونه مانعاً من تأثیر الثانی: مدفوع باطلاق اللفظ مع انه معارض باحتمال کون عدم تعقب الاوّل للثانی مانعاً عن تأثیر الاوّل.

و کیف کان لابدّ من تأثیر الثانی علی نحو تأثیر الاوّل و الّا لزم الترجیح بلا مرجّح.

و اما مع حصول السببین دفعة کالافطار و شرب الخمر فی نهار رمضان، فان استند الحکم الی احدهما، لزم الترجیح بلا مرجّح فوجب تعدّد الحکم اعمالاً لسببیة کل منهما.

و ربّما یورد علی هذا الاستدلال بوجوه:

احدها: ان الاسباب الشرعیة معرّفات لا مؤثّرات و اجتماع ازید من معرّف علی معرّف واحد مما لا ینکر.

الثانی: من تعدّد التأثیر تعدّد الایجاب لا تعدّد الواجب، فقد یوجب واجب واحد بایجابات متعددة کالاوامر المتعددة المتکررة من الشارع فی خصوص الصلوة و نحوها.

الثالث: ما تقدّم سابقاً من منع کون الشرط مؤثراً فعلیاً علی الاطلاق، بل الظاهر من الجملة الشرطیة تأثیر الشرط شأناً، بمعنی: انّ من شأنه التأثیر و احداث الاثر لو لم یوجد الاثر قبله لایجاد التأثیر مطلقاً، و لذا لانجد تجوّزاً و مخالفة للظاهر فی نحو: «ان افطر زید فاقتلوه و ان شرب الخمر فاقتلوه به».

والجواب عن الاول:

امّا اولاً ـ فبمنع کون العلل المستفادة من الجمل الشرطیة معرّفات لظهور اللفظ فی کونها مؤثرات حقیقیة، و ما[1] ربّما یقال من ان «الزوال» فی قول الشارع: «اذا زالت الشمس فصلِّ» لا یصّح ان یکون علّة فاعلیة و لا غائیة و لا یتصوّر هنا المادیة والصوریة فتعیّن ان یکون معرفاً لعلّة غائیة فیمکن دفعه: بانّه یجوز ان یکون سبباً لعلّة غائیة فتأمل.

و امّا ثانیاً ـ فلانّا لو سلّمنا کونها معرّفات، لکن ظاهر الکلام ترتب الجزاء فعلاً علیها، فالکلام ظاهر فی المعرّف الفعلی فیجب ان یقع عقیب کل معرف ـ بالکسر ـ و هو السبب ـ المعرف بالفتح ـ و هو الحکم.

فاذا وقع معرف بعد معرف فلابد ان یتکرّر المعرف ـ بالفتح ـ و الّا لزم عدم کون المعرف الثانی معرفاً بالفعل، و قد فرض خلافه.

و لیس الکلام فی لفظ المعرّف حتیّ یقال: انّ المتبادر منه بعد المعرّف

۱ـ کذا فی الاصل المخطوط.

الثانی الذی یجتمع عدّة من افراده علی معرف واحد، و لذا یعتذرون عن توارد العلل الشرعیة بانّها معرفات لا مؤثرات[۱]، بل الکلام فیما یفیده الجملة الشرطیة الدالة باطلاقه علی وقوع الجزاء عقیب وقوع الشرط علی ای نحو کان، فعلم من ذلک انّ بناء المسئلة علی: انّ الاسباب الشرعیة معرفات او مؤثرات لیس علی ما ینبغی، اذ لا فرق ـ فی اقتضاء ظاهر اللفظ التعدد ـ بین فعل الشرط الواقع فی حیّز اداة الشرط معرّفاً او مؤثّراً.

و امّا ما یذکرونه الفقهاء: ـ فی مقام الاعتذار عن اجتماع سببین علی مسبب واحد ـ من انّ الاسباب معرّفات لا مؤثّرات فمرادهم بالمعرف الثانی و بالمؤثر الفعلی، فهو انّما یحس فی مقام امکان تعدّدها، و التخلص عن امتناع الاجتماع فیما اذا ثبت وحدة المسبب عقلاً او شرعاً.

و امّا عن الثانی: فبانّ تعدّد الایجاب الّذی هو المسبّب للسبب یستلزم تعدّد الواجب.

توضیح ذلک: انّ المراد بالایجاب ـ الّذی مع اقتضاء تعدّده تعدد الواجب ـ ان کان هو الانشاء الصادر من المتکلم حین التکلم بالجملة الشرطیة، فبعد اقتضاء تعدّده لتعدّد الواجب مسلم، لکن هذا لیس هو المسبب للسبب، لانه امر منجّز یحصل بنفس الکلام، و لیس فیه کلام.

و ان کان هو الامر الحاصل بعد کلام حین تحقق السبب و هو اشتغال الذمّة ـ فلا نسلم تعدده ـ لا یستلزم تعدد الواجب.

و امّا عن الثالث: فبانّه قد اثبتنا سابقاً انّ مقتضی التبادر کون السبب

---

۱ ـ کذا سیاق کلام المصنف فی الاصل

مستقلاً فی التأثیر، و عدم توقّف تأثیره فی ترتب المسبّب علیه الی امر وجودی او عدمی.

فدعوی توقف تأثیر السبب الثانی فی ترتب المسبب علیه علی عدم مسبوقیته بالسبب السابق مخالف لما هو المتبادر، فاذا قلت: ان وجدنا سبب الحکم الواحد متعدداً ـ و قد تقرّر فی محله انّ العلة التامّة لا یتعدد و لابدّ من التصرف فی الجملة الشرطیة باحدی الامرین.

امّا رفع الید عن ظهور الکلام فی کون العلّة علّة تامّة، فیحمل علی المؤثر فی الجملة، بمعنی انّه اذا لم یمکن الاثر حاصلاً من قبل فهو موجد له، کما هو معنی السببیة فی الاسباب المتعددة، للشیئی الواحد کما اذا قال: «ان افطر زید فی شهر رمضان فاقتلوه و ان شرب الخمر فاقتلوه». فشرب الخمر فی نهار رمضان هذا فیما اذا تعدّد السبب کما فی قوله: من افطر فی شهر رمضان فیکفر و من جامع فی اعتکافه فلیکفر.

و امّا لو کان السبب واحداً بالنوع و وقع الکلام فی ان تعدّد افراده مستلزم لتعدّد المسبّب ام لا، فیحمل الکلام علی انّ السبب فی الواقع حدوث هذه الطبیعة بعد ان لم یکن فلا یشمل الفرد المسبوق بفرد اخر.

و امّا من الحکم بانّ کل واحد هو السبب، عملاً بظهور الکلام لکنّ المسبب متعدد و ان کان بالنوع متحداً فالمترتب علی هذا السبب او هذا الفرد من السبب غیر المرتب علی ذلک.

و لما کان الجهل علی الاوّل اظهر عرفاً فی خصوصها فی فرض کون المتعدّد افراد السبب واحد دلّ علی سببیة دلیل واحد وجب المصیر الیه،

فثبت التداخل.

قلت: اظهرية[۱] الاوّل ممنوعة جدّاً بل لا مخالفة للظاهر، اذا حكمنا على المسبب المتّحد نوعاً بتعدد الاشخاص، اذ ليس المراد بمغايرة المسبّبات المتحدة نوعاً الّا تغايرها فى الوجود الخارجى، لا باعتبار اختلاف فى حقايقها حتى يكون بعيداً من اللفظ.

فامّا تقول قول المولى: «ان جاء زيد فاضفه» بدل على تعدد الاضافات بتعدد المجيئى، و ان المترتب على مجيئه الثانى اضافة مغايرة فى الوجود الخارجى للاضافة المسبّبة من المجيئى الاوّل.

فالتحقيق: انّه لا ظهور فى اللفظ الّا فى ايجاد حقيقة الجزاء المترتب على كل من الاسباب، و امّا عدم تعدده فى الوجود الخارجى فهو من اللوازم العقلية، لتعدّد المؤثر، فاذا حكمنا بمقتضى تعدد الاسباب اشتغال الذمّة بالكفارة بتعدد الاشتغال بالمهيّة الواحدة لوحدة نوعية، لزم من ذلك تعدد وجودها الخارجى بحسب تعدد الاسباب، و ليس فى هذا مخالفة للظاهر.

فان قلت: ليس فى تقييد تأثير كل سبب فى تحقّق ماهية الجزاء بعدم مسبوقيته بسبب آخر ايضاً مخالفة لظاهر اللفظ لانّ شرط تحقق التاثير امكانه، و الاثر اذا كان حاصلاً فليس فيه غير التقييد الثابت فى جميع الاطلاقات بحال الامكان.

قلت: تأثير السبب الثانى ممكن عقلاً فى طبيعة المسبب بان يوجب اتيان فردثان منه.

---

۱ – هذا جواب اشكال كمامر.

انّما الممتنع تأثيره فی احداث الجزاء لأنّه حادث قبله لا فی وجوده المطلق الشامل لوجوده ثانياً المعبّر عنه بالتكرار.

ثم انّ هذا كله اذا كان المسبّب للاسباب المتعددة متحداً فی العنوان.

و امّا اذا كان كل سبب موجباً كعنوان: «قدوم زيد الموجب للاضافة» و «قدوم ابيه الموجب لاكرامه الحاصل باضافة ولده».

فالتحقيق هنا جواز الاكتفاء عند تعدد السبب بموجود واحد، يتصادق فيه العنوانات و هذا من قبيل تداخل المسبّبات لا الاسباب و لا اختصاص له بالتكاليف المسبّبة بل يجرى فی التكاليف الابتدائية، و لا فرق بين التكاليف الواجبة والمستحبّة والمختلفة.

لكن مع الاختلاف يتّصف الفعل بالوجوب لا الاستحباب.

نعم يثاب على امتثال العنوان المستحب فی نفسه، و ان لم يكن وجوده فی خصوص المقام، يعنی: فی ضمن العنوان الواجب متصفاً بالاستحباب.

اذ لا يعتبر فی ترتّب الثواب الّا قصد موافقة الامر و لو فی ضمن واجب، و لا يشترط تحقق الاستحباب الفعلی اذا كان المانع منه هو الاتصاف بالوجوب من جهة اخرى.

والحاصل انه قد تقرر اجتماع الاستحباب والوجوب الفعليين لا اجتماع جهتيهما الموجب لتغليب جهة الوجوب فی صفة الفعل، و لتفصيل الكلام فی تداخل التكاليف مقام آخر...[1]

۱- بياض فی الاصل

بسم الله الرحمن الرحيم

فی مفهوم العلّة

قد تعرّض بعضهم لمفهوم العلّة و عدّة من المفاهيم. و ملخص ما هو التحقيق فيه:

انّه لا اشكال فی انّ قول القائل: «لا تأكل الرمّان لانّه حامض» يدلّ على ثبوت التحريم لكل حامض بناء على ما هو الاظهر من التعدی فی العلة المنصوصة.

لكن الكلام فی انّه هل يفيد انتفاء الحرمة عن اكل غير الحامض مطلقاً او لا يفيده او يُفصّل بين مورد التعليل و هو الرمان، فيحكم بعدم حرمة غير حامضه و بين غيره.

وجوه: اقويها الاخير، امّا دلالته على عدم تحريم غير الحامض من الرمان فلفهم العرف، و لهذا يبنى على كون العلّة مخصّصة، مع انّه لواريد مطلق الرمان كان تعليل تحريمه بالحموضة تعليلاً للشيئی بغير علّة، الّا ان يرتكب تجوّز فی التعليل فيراد انّ حموضة بعض الافراد علّة لحرمة جميعها، كما قامت القرينة على انّ قول الشارع «**حرّمت الخمر لانّه مسكر**» على انّ اسكار نوعها و لو فی ضمن الكثير اوجب حرمة مطلقها و لو لم يكن شخصها مسكراً.

و امّا عدم دلالته على انتفاء الحرمة عن مطلق غير الحامض فلان غاية المنطوق عموم الحكم لجميع ما وجد فيه الاسكار لاجل الاسكار.

فلعلّ الاسكار علّة تامّة للتحريم فى موارده لا لاصل التحريم، حتى يقال انّ العلّة التامّة يستحيل تعددّها، فلو كان غير الحامض محرّماً لزم ان يكون لعلّة غير الحموضة، فيلزم تعدّد العلّة التامّة.

نعم لو قيل: انّ غير الحامض غير محرّم، لاصالة عدم علّة اخرى للتحريم، نظير ما ذكرناه فى اثبات اتحاد السبب فى الجملة الشرطية، فافهم[1].

هذا كلّه مضافاً الى ما علم من الاستقراء من انّ علل الاحكام غالباً متعددة يقوم بعضها مقام بعض، و لهذا لا تجد تناقضاً بين قول القائل: لا تأكل الرمان لانّه حامض، و لا تأكل البطيخ لانّه رطب، و لا تأكل كذا لانه كذا.

ثمّ انّ محل الكلام فيما اذا كانت العلّة امراً ثبوتياً و امّا ان كانت نفياً: فان كان المعلول حكماً ثبوتياً، فيدّل على انّ ثبوت المنفى علّة لانتفاء المعلول، كما فى قولك: «أُبيح عصيرُ الزبيب لانّه لا يُسكر» و ان كان حكمها سلبياً لم يدلّ كما فى قولك: «لم يحرّم عصير الزبيب لعدم الاسكار» فانّ مدلوله مدخلية الاسكار فى التحريم لا عليّة له فافهم.

١- كذا سياق كلام المصنف - ره - فى الاصل المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة فی مفهوم الغاية

قبل النزاع فی مفهوم الغاية، [انّه][1] يتصوّر على وجهين:

الاوّل ـ انّ التقييد بالغاية هل يفيد مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقاً، بحيث يكون المفهوم من قولنا: «**صُم الى الليل**» انّه لا امر بالصيام بعدها مطلقاً و لو بامر اخر او لا يقتضى ذلك.

الثانى ـ انّ التقييد بالغاية هل يقتضى المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور، بحيث يكون المفهوم فی المثال المذكور انقطاع الصوم المأمور به بذلك الامر عند مجيئى الليل اولا يقتضى ذلك، حتى يجوز ان يكون الصوم المطلوب بهذا الخطاب مستمراً بعد الليل ايضاً من غير شهادة فی اللفظ على ذلك.[2]

فنقول: ان كان النزاع فی المقام الاوّل كما هو ظاهر كلمات بعضهم بل صريح بعضها، فالحقّ مع منكر الدلالة و ان كان فی المقام الثانی فالحق مع من اثبتها.

ثم اخذ فی الاستدلال على مطلبه فی المقام الاوّل بما حاصله:

١ـ هذا كلام صاحب الفصول نقله مع تغيير يسير فی بعض الفاظه: الفصول ص ١٥٤

٢ـ فی الفصول: على خلافه

انّ مدلول: «صُم الى الليل» تعلّق الطلب بالصوم المغيّى بالليل، و هذا لاينا في طلب صوم الليل الى الفجر، لطلب اخر مستقل اذ مرجعهما الى طلب كل من الصومين المحدودين.

و على مطلبه الثانى بانّ المفهوم من المثال المذكور: انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية.

ثمّ قال فى توضيح الاستدلال و التحقيق: انّ توابع الفعل من متعلقاته قيود لمدلول مادّته، فمعنى: «صُم الى الليل» طلب امساك مقيّد بكون نهايته الى الليل.

فلو فرض انّ المطلوب امساك مازاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوباً لنفسه، بل لابدّ من حمل الطلب على الغيرى، و هو و ان كان حقيقة الّا انه خلاف الظاهر من الاطلاق انتهى.

اقول: هذا الّذى جعله مقتضى التحقيق محل للتامل و مورد للنظر، و عليه يترتب ما ذكره سابقاً من جعل تحرير النزاع على وجهين.

مع انّ الناظر فى كلام القوم بعد تامل قليل لا يفهم الّا وجهاً واحداً.

فنقول: ان ما ذكره: من «انّ توابع الفعل... لمدلول مادته» ان اراد توابع الفعل النحوى فما ذكره من رجوعها الى مدلول المادة ممنوع.

فانّ الشرط من متعلّقات الجزاء و ليس قيداً الّا للمادة كما فى «اذا جاء زيد اليوم فاكرمه غداً» فان «اذا» معمول للفعل و قيد للحكم لا للمادة كما لا يخفى.

و ان اراد توابع الفعل اللغوى فهو ليس امر آخر وراء المادة، حتى يكون

مقتضى التحقيق كون توابع الفعل من قيود المادّة، لكنّ الغاية ليس من توابع الفعل بهذا المعنى بل المتبادر منه كونه من قيود الحكم كما لا يخفى.

نعم غالباً يكون الامتداد المنتهى الى الغاية محلاً للمادّة ايضاً كما فى هذا المثال و اكثر الامثلة، لكن المقصود من ذكر الغاية ليس تقييد المادة يكون منتهاها الى كذا من قبيل محض التوصيف، بل المقصود الاصلى تقييد الحكم لكن تقييد الموضوع يفهم من الخارج.

و لو تكلّف بارجاعها الى خصوص المادّة بان يقال: معنى «صُم او صلّ الى الليل» هو وجوب الصوم او الصلوة المتّصف بكونه مستمراً الى الليل، لخرج من باب الغايات و دخل فى عنوان الصفات، و دلالته على نفى وجوب الفعل الغير المستمّر الى تلك الغاية سواء كان مغايراً او زايداً عليه او ناقصاً عنه، انّما هو مفهوم الوصف لو قلنا به.

وامّا دلالته على نفى وجوب الفعل فيما بعد بلوغ الغاية على وجه كونه جزئاً للمامور به، فيما اذا امر بالفعل المستمر الى الغاية على ان يكون المجموع تكليفاً واحداً كمثال الصوم دون الصلوة، فانما هى بواسطة اطلاق اللفظ الدالّ على كون المطلوب هو الفعل المستمر فارادة جزء آخر موجب امّا لصرف الامر الى الواجب الغيرى و امّا لتقييد المامور به و هو الفعل المستمر الى الغاية بما اذا كان مشتملاً على الزايد و كلا هما مخالف للاطلاق لا لمقتضى اعتبار المفهوم.

الاترى انّ المولى اذا قال: ائتنى بالدواء الفلانى! فاطلاق الامر ـ الظاهر فى الوجوب النفسى ـ و اطلاق المامور به يقتضيان نفى ارادة دواء آخر مع

ذلك الدواء على وجه التركيب، و ليس هذا من المفهوم فى شيئى كما لا يخفى على من فرق بين المفهوم والمنطوق.

و تحقيق هذا المقام: ان المادّة قد يكون متعلقاً للحكم بوصف كونه واقعاً فى اى جزء يسع الفعل من اجزاء الامتداد المذكور كما فى قولك: «صلّ الى الليل» بحيث يكون الصلوة فى كل جزء يسع ركعتين من اجزاء النهار مطلوباً مستقلاً.

و من هذا القبيل جميع المحرمات والمباحات و المكروهات و المستحبات المفيدة بالغاية الّا ما شذّ و ندر.

و قد يكون متعلقاً للحكم بملاحظة كونه امراً واحداً ممتداً الى الغاية، بحيث يكون الفعل الممتدّ واجباً واحداً.

امّا ما كان من قبيل القسم الاوّل ـ و هو الاكثر فى الاحكام الشرعية المغيّاة بغاية ـ فلا اشكال و لا ريب انّ المتبادر منها نفى الحكم عن الفعل فيما بعد الغاية ـ كنفى وجوب الصلوة بعد الليل و كذا قوله تعالى:«**و لا تقربوهن حتى يطهرهن**» [البقرة / ٢٢٢] و قوله: «و يكره وطئى من خرج من الحيض الّا ان تغتسل»[1] و غير ذلك.

والمراد من الحكم المنفى بعد الغاية على القول المختار من ثبوت مفهوم و هو الحكم الثابت بغير هذا الخطاب و الّا فلا يرتاب احد فى انتهاء الحكم المستفاد من هذا الخطاب ببلوغ الغاية، و ان قلنا بعدم المفهوم.

١- وروى: «لا يقع عليها حتى تغتسل» و حمل على الكراهة و على التقية. الوسائل ٢: ٧/٥٧٤

و ما ذكره القائل فى اثبات دعويه الاولى لا يجرى فى هذا القسم مثل قوله تعالى:

«**و لا تقربوهن حتى يطهرهن**» اذ لا خفاء فى دلالته على انتفاء سنخ الحرمة بعد تحقق الطهر لا انّه يحرم الوطى المغيّى ببلوغ الطهر كما ادعاه فى اثبات مطلبه.

و امّا ماكان من قبيل الثانى فهو ايضاً كذلك، لانّ الصوم المغيّى بالليل ما لم يوجد الليل لا ينقطع التكليف، فالتكليف مستمّر الى انقضاء النهار.

و لو سلم انّ فى مثله مرجع الغاية الى الوصف، فان قلنا بثبوت المفهوم فمقتضاه نفى الوجوب النفسى عن الصوم الغير المستمر الى الليل، سواء غايره من حيث الزمان اوزاد عنه او نقص عنه.

و امّا دلالته على وجوب امساك الزايد على وجه الجزئية لهذا التكليف، فنفيه على حدّ نفى ساير الاجزاء المحتملة للمركبات الماموربها باطلاق اللفظ من جهة الامر الظاهر فى النفسى او اطلاق الماموربه الظاهر فى عدم انضمام شيئى آخر اليه.

ثمّ هذا النفى المستفاد من الاطلاق ايضاً كالمستفاد من مفهوم الوجوب الزايد بواسطة خطاب اخر، والّافنفى وجوبه بواسطة الامر الموجود فى الكلام فمما لا يعقل.

و بهذا يظهر انّ نفى الحكم عما بعد الغاية، سواء كان من جهة المفهوم او الاطلاق نفى لثبوت الحكم بواسطة خطاب اخر بخلافه معارضاً للمفهوم او مقيّداً للاطلاق.

فما ذكره هذا القائل من انّ مفهوم الغاية يدلّ على انقطاع الفعل المامور به بهذا الامر فيما بعد الغاية فاسد من وجوه:

احدها ـ انّ المراد من المفهوم فى مثل الشرط والصفة و الغاية على القول بها هو دلالة اللفظ على انتفاء نوع الحكم المثبت فى المنطوق لا الحكم الشخص الثابت فيه فانه منتف.

الثانى ـ انّ هذا الانتفاء يعنى انتفاء الحكم الشخصى ليس بالدلالة اللفظية، فانّ لفظ «اكرم رجلاً عالماً» لا يدلّ على انّ هذا الخطاب لا يدلّ على «وجوب اكرام الجاهل» بل هو راجع الى نفى الاستفادة.

الثالث ـ لا ينتفى فيه الّا ما ثبت فى المنطوق، والمفروض انّ الثابت فى المنطوق وجوب الامساك المغيّى بالليل نفساً، فكيف يكون نفى الوجوب الغيرى عن الامساك الزائد.

الرابع ـ انّ الموضوع لابدّ ان يبقى فى المفهوم، فمفهوم قولنا: «يجب الامساك المغيّى» انّ الامساك الغير المغيّى لا يجب، سواء غاير الامساك كصوم نصف الليل الى الفجر او زاد عليه بالزمان او نقص عنه، فلا يدلّ المفهوم على نفي وجوب امساك القدر الزائد من الامساك المغيّى و هو امساك جزء من الليل.

و هنا وجه ثالث لكنّه بعيد و هو: حمل الامر المتعلق بالفعل الممتد الى الغاية على مطلق المطلوبيّة العارضة لكلّ جزء من الفعل، و حينئذ فيبقى الاستمرار الى الغاية، و يصح كون الغاية قيداً للحكم، و حينئذ فاذا دلّ المنطوق على استمرار الطلب الى الغاية، فيصير من قبيل القسم الاوّل الّذى

عرفت دلالته بالمفهوم على انّه ببلوغ الغاية ينتفى الحكم الّذى يكون من جنس الحكم الثابت لما قبل الغاية.

غاية الامر انّ المطلوبية الثابة فى المنطوق المنفيّة فى المفهوم فيما كان من القسم الاوّل كانت نفسية، و فى القسم الثانى تبعية.

فمفهوم قولنا: «صُم الى الليل» اذا جعلناه من القسم الثانى هو انقطاع المطلوبية الكائنة، من جنس ما كانت مستّمرة الى الليل فيما بعده، بحيث لو دلّ دليل على وجوب امساك الزائد و و مد خليته فى الامساك الى الليل لكان معارضاً للمفهوم.

نعم لو دلّ دليل على كون الامساك بعد الليل واجباً مستقلاً او على كون ممتد من اوّل النهار الى ما بعد تحقق الليل واجباً لم يكن معارضاً للمفهوم المذكور.

والقائل المذكور لما جعل الغاية من قبيل الوصف قيداً للموضوع، جعل الدليل الدالّ على وجوب الامساك الى بعد الليل معارضاً لقوله: «صُم الى الليل» بعد ثبوت اتحاد التكليف.

و ظنّى انّ كل هذا تكلّف و لا يسعنى التأمل ازيد من ذلك والظاهر ما ذكرنا فتدبر واللّه العالم.

[فائدة ١٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

فی اقسام الخاص المردّد بین الاقّل والاکثر الارتباطیین وحکم کل منها

اذا کان المخرج عن العام مردّداً بین الاقّل والاکثر مع اندراج الاقل تحت الاکثر، فان کان الاشتباه فی المصداق ـ والمخصّص غیر مستقل ـ کما فی: «اکرم العلماء الّا الفسّاق منهم» مع القطع بفسق بعضهم و عدالة بعضهم والشکّ فی ثالث، فالظاهر انه لا خلاف ایضاً فی عدم الحجیّة، لانّ الظاهر من هذا الکلام ثبوت الحکم الایجابی للعالم غیر الفاسق، والسلبی للعالم الفاسق، والمشکوک مردّد بین موضوعی الحکمین فهما بالنسبة الیه متساویان.

نعم لو ادّعی انصراف المستثنی الی معلوم الفسق، فهو خارج عن محل الکلام اذ لا اشتباه حینئذ فی مصادیق المخرج.

و ان کان الاشتباه فی المصداق والمخصّص مستقلاً کما فی: «اکرم العلماء» اذا و رد بدلیل مستقل «لا تکرم فساق العلماء» فالاقوی عدم حجیة العام فی مجهول الحال، بناء علی عدم انصراف المخصّص الی معلوم الفسق لیخرج عن محل الکلام کما عرفت.

و وجه عدم الحجّیة: انّ التمسک بالعموم لاثبات الحکم له لیس اولی

من التمسك بالمخصّص لسلب الحكم عنه، لانّ الفاسق النفس الامرى متيقن الخروج، فلا يبقى للعام ظهور فيما عدى العدل الواقعى، فليس فى احتمال خروج هذا الفرد المجهول مخالفة اصل حتى يدفع بالاصل، و لا مخالفة دليل بلا معارض حتّى يندفع بادلة حجيّة العام.

و مجرّد العلم بدخوله فى عنوان العامّ والشكّ فى دخوله فى عنوان المخصص لا يجدى فيه شيئاً، لانّ دخوله فى عنوان العام ليس علّة تامّة لثبوت حكم العام له، والّا لم يتخلّف فى معلوم الفسق، بل و لا مقتضياً له لاحتمال كون الصفة المضادّة لعنوان المخصّص كالعدالة فيما نحن فيه جزء من المقتضى، بل هو متعيّن فى بعض الموارد كعمومات الدم بعد خروج دم ما لانفس له.

فانّه لا معنى للحكم بالمقتضى والمانع هنا كما لا يخفى، مع انّ مجرّد كونه مقتضياً لا يجدى فى ثبوت المقتضى، بل لابّد من عدم المانع و دفع المانع بالاصل خروج عن محل الكلام لانّه تشخيص للموضوع بحكم الموضوع والكلام مع اشتباه الموضوع.

فلعلّنا لا ننكر ذلك فى مورد جريان الاصل فى نفى الوصف العنوانى للمخصص و الّا فالوصف العنوانى للمخصص قد لا يقبل الارتفاع بالاصل كما اذا كان صفة مطابقة للاصل.

و امّا اذا كان الاجمال فى المراد و المخصّص غير مستقل كما فى «لا تكرم العلماء الا العدول» بناء على اجمال العدالة و تردّدها بين الاسلام و عدم ظهور الفسق ـ و هى الملكة ـ فالا قوى فيه ايضاً الاجمال، لانّ المتبادر من

ذلك تعلق الحكم الثبوتى على ما عدا هذا المفهوم، فلا يفرقون بين «اكرم العلماء الغير الفاسقين» و «اكرم العلماء الّا الفسّاق منهم».

و جزم بعض مشايخنا بابتناء حجيّة و عدمها على كون العام مستعملاً فى الباقى بعد التخصيص او فى معناه الاصلى لانّ المجازات متعدّد بعد ورود قرينة المجاز و لا مرجح.

بخلاف ما اذا قلنا باستعمال العامّ فى معناه الحقيقى فانه يقتضى منه فى الاخراج على ما علم.

و يندفع ما شكّ فى خروجه باصالة عدم الخروج و لا يعارضها اصالة عدم تعلق الحكم الثبوتى بهذا المشكوك، لانّ الاصل الاوّل مزيل للشكّ فى مجرى الاصل الثانى.

و فيه: انّه ان اراد بالاخراج، الاخراج الحقيقى فهو غير حاصل فى المقام راساً لا فى المتيّقن و لا فى المشكوك، لانّ الخروج الحقيقى الواقعى فرع الدخول الحقيقى.

و ان اراد الاخراج الصورى الحاصل من المتكلّم باداة الاستثناء المقابل للعموم الصورى الحاصل من تعلق الحكم فى ظاهر اللفظ على العام بعمومه، فهو امر واحد وارد على معنى لفظ المستثنى و لا يقبل الانحلال الى اخراجات متعددة اذا كان المخرج متعدداً حتى يقتصر على الشك على المتيقن.

اذا كان الاجمال فى المراد و المخصّص مستقلاً فالاقوى فيه جواز التمسك بالعام فى المقدار الزائد على الاقّل، لانّ المخصّص المستقل انّما

يوجب التأويل فى العام بمقدار معارضته له و ليس كالمستقل فى كون الحكم مستفاداً من مجموع العام والخاص.

و حيث ان المفروض سكوت الدليل المخصص عن الدلالة على المقدار الزايد على القدر المتيقن، و لهذا يرجع فيه الى الاصول العلمية لو لم يكن هناك عام تعين مع وجود العام الرجوع اليه.

و زعم المعاصر سقوط العام عن الحجية هنا، بناء على ما اختاره من كون العام المخصص المستقل مجازاً فى الباقى، نظراً الى ان الحقيقة غير مقصوده والمجاز متعدد.

و فيه: ان التجوّز هنا متفرع على المنافات الحاصل بين مدلول العامّ والخاصّ، والمفروض عدم التنافى بين مدلولهما هنا بالنسبة الى المشكوك، اذ لا دلالة للدليل الخاص على حكمه اصلاً، فدلالة الدليل العام عليه سليمة عن المعارض، و احتمال معارضة الخاص له على تقدير ارادة الاكثر منه لا يعتنى به، لاجماع العلماء والعقلاء على عدم رفع اليد عن الدليل المعتبر فى نفسه بمجرد احتمال المعارض له.

فان قلت: ارتكاب التجوّز فى المخصّص المتّصل ايضاً من جهة التنافى بين مدلوله و بين مدلول القرينة الصارفة، اذ لو لا معاندة القرينة فى المجاز للمعنى الحقيقى، لم يحكم بارادة المجاز فاللازم هناك ايضاً الاقتصار على المقدار المتيقن من صارفية المخصّص للعامّ.

قلت: اوّلاً ـ انّ المجاز فى المخصّص المتصل هو عدم التجوّز فى العام، والحكم بتعلق الحكم على ما عدا المخرج ليس علاجاً للتناقض بين مدلول

العام و مدلول مادلّ على خروج البعض و جمعاً بينهما بل القضية المركبة المشتملة على العام و اداة الاخراج والمخرج منه مفيدة بالوضع لتعلق الحكم ببعض افراد العام.

و ثانياً ـ ان غاية الامر بعد القول بالتجوّز ان يتردّد الامر فى العام المخصص بالمتصل بين ارادة ما عدى الاقل و بين ارادة ما عدى الاكثر، والمعنى الثانى و ان لم يكن عليه قرينة بيّنة، لكنّ مجرّد احتمال كون المخصّص اريد به الاكثر كاف فى عدم جواز التمسك بظهور العام بعد اخراج الاقّل المتيقن منه، لانّ العام المقطوع بخروج بعض الافراد منه المقرون بما يصلح ان يكون مخرجاً لبعض اخر منه، سيما اذا كان اخراج هذا المشكوك مع اخراج ذلك المتيقن بدلالة واحدة ليس باحق لجريان الاصل من اللفظ المقرون بكلام او مقام يصلح ان يكون قرينة له، مع ان المجاز فى مثل هذا اللفظ عدم جواز التمسك باصالة الحقيقة فيه، نظير الامر الوارد فى مقام الحظر، والعام المتعقّب للضمير الراجع الى بعض مدلوله، و الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفة والمجاز المشهور و نحو ذلك.

فان قلت: ان المخصّصات المنفصلة فى الادلة الاربعة غالباً ليست بانفسها مخّصصة، اذ ربّما يتعدّد المخاطب و زمان الخطاب.

و ان قلنا: بان تعدّد المتكلم لا يقدح لكون المتكلم بالادلة الشرعية فى حكم متكلم واحد فالمخصص المنفصل كاشف عن اقتران العام بمخصّص متّصل، فلابد من الحكم بالاجمال فيها كالعام المخصّص بالمتّصل.

قلت: اولاً ـ ان كشف المخصص المنفصل عن مقارنة العام للمخصص

المتّصل، انما هو بمقدار ما اتّضح دلالة ذلك المنفصل على خروجه عن العام، فان قوله: «**اكرم عدول العلماء**» المتأخر بكثير عن قوله: «لا تكرم العلماء» انما يكشف عن مقارنة العام بما دل على خروج ارباب ملكة العدالة عن عموم النهي عن الاكرام و ليس دالاً على مقارنة بهذا العنوان المجمل اعنى عنوان العدول.

و ثانياً ـ انّ مجرد مقارنة العام بدليل يحتمل ان يكون قرينة للتخصيص غير موجب لاجمال العام، و سقوطه عن الظهور.

و انّما الموجب له هو كون ذلك المحتمل للقرينة من جملة اجزاء الكلام العام و الا فلو سمع المخاطب الخاص سابقاً و كان حين سماع العام ملتفتاً اليه، فهذا لا يوجب سراية الاجمال الى العام بالنسبة الى الزائد المشكوك.

والحاصل ان المخصص المنفصل لا يكشف عن كون العام ملحوقاً بنفس العنوان الذى تعلق به الحكم فيه.

فتبيّن مما ذكرنا الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل.

ثمّ انّه لو كان العنوان المجمل مخرجاً عن عام واحد بمخصصين متصل و منفصل كفى المتصل فى اجمال العام.

و لو كان الامر بالعكس بان كان هناك عامّان لاحدهما مخصص متصل مجمل، كما لو حكم الشارع بنجاسة الدم عموماً فى مقام، ثمّ ورد فى مقام آخر الحكم بعدم جواز الصلوة فى الدم الّا ان يكون مقدار الدرهم.

فالظاهر ان العام الاوّل كاف فى البيان لو فرض اجمال المخصص، و هو الدم البالغ سعة درهم فما زاد.

و ينبغى التنبيه على امور:

الاوّل ـ انّه ربّما يتوهّم فى بعض العمومات كونها بالنسبة الى موارد الشك من قبيل المخصص بالعنوان المشتبه من حيث المصداق الّذى اخترنا عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة اليه مثل قوله تعالى: «**اوفوا بالعقود**». فربما يتوهم ان الاجماع على عدم جواز الوفاء بالعقد الفاسد فانحصر وجوب الوفاء فى العقد الصحيح.

فاذا شككنافى صحة عقد و فساده، فلا يجوز التمسك بعموم الآية لعدم العلم بكونه صحيحاً.

نعم لو علم بكونه صحيحاً و شكّ فى لزومه، فليتمسك بالآية لاثبات لزومه.

بل ربما يقوى الوهم و يضعف البصيرة فيمنع من ذلك ايضاً نظراً الى ان العقود الجائزة لا يجب الوفاء بها اجماعاً، فيختص موضوع الآية بغير العقود الجائزة.

فاذا شكّ فى جواز عقد و لزومه فلا يجوز التمسّك بالآية، لانّ وجوب الوفاء فرع عدم كون العقد من العقود الجائزة، و مثل اطلاقات ادّلة العبادات بناء على القول بوضعها للاعم.

فانّه ربما يتوّهم انّه لا فرق بين الصحيحى و الاعمى فى عدم جواز التمسّك بمثل قوله: «اقيموا الصلوة» و نحوه، اذ كما ان الصحيحى يجعل وصف الصحة ماخوذاً فى مفهوم الصلوة، فلا يجوز التمسك بالآية على وجوب ما شكّ فى صحته و فساده،كالصلوة بدون السورة او بدون الطمأنينة

و نحو ذلك.

فكذلك الاعمى ليس له ذلك، لانّ الفاسدة غير مطلوبة اجماعاً فيختص الآية بالصلوة الصحيحة، فلا يجوز التمسك بها فى مشكوك الصحة.

والحاصل: انّ وصف الصحة عند الصحيحى داخل فى مفهوم اللفظ و عند الاعمى ماخوذ فيه على وجه التقييد، و كلاهما مانعان عن التمسك بالآية فيما شك فى ثبوت الوصف له الى غير ذلك من موارد جريان هذا التوهم.

و توضيح وجه اندفاعه انّ المراد بالعنوان المخرج هو الذّى وقع فى الادلة الشرعية المخصصة لهذا العام موضوعاً للحكم المخالف للعام.

و لا ريب انّ العقود الفاسدة بهذا الوصف، ليست موضوعة - بحكم الشارع - بعدم وجوب الوفاء و انّما الموضوع له هى مصاديق العقود الّتى حكم بفسادها، و انّما يحمل عليها وصف الفساد و يتّصف بهذا العنوان بعد حكم الشارع بعدم وجوب الوفاء، بل جواز الوفاء بها اذ لا نعنى بالفاسد الّا ما كان لغواً فى نظر الشارع غير موثر اثراً فحينئذ يتمسك بالآية على وجوب الوفاء بكل عقد حتى يثبت فساد ذلك العقد، و معنى ثبوت فساد حكم الشارع بعدم جواز الوفاء به لا بكل عقد غير فاسد.

و هكذا الكلام اذا شكّ فى الجواز واللزوم، فيتمسك على اللزوم بوجوب الوفاء بكل عقد، حتى يثبت جوازه لا بكل عقد غير جائز فوصف الجواز ليس ماخوذاً فى العقد الذى دل الدليل على عدم وجوب الوفاء به.

و من هذا يظهر وجه اندفاع توهم اخذ الصحة قيداً للصلوة فى «اقيموا الصلوة» على مذهب الاعمى، فان المراد بالصحة ان كانت مطابقة الفعل

للمامور به فهو وصف لا يتحقق الّا بعد الوجوب، فكيف يؤخذ فى موضوعه الّذى لابدّ من تحققه قبله.

و ان كان المراد بها كون تمام الاجزاء والشرايط فلا مأخذ لالحاق هذا القيد بالصلوة و تقييدها به، الّا ما يتوهم من قيام الدليل على ان الناقص لا يجب.

و فيه مامر ان الفاسد لا يجب الوفاء به من انه لم يرفى الادلة الشرعية، الّا بيان انّ الفعل الفلانى كالصلوة بدون السورة و بدون الطمأنينة ناقصة، لا ان مفهوم الناقص لا يطلب كيف و النقص انّما يستفاد من عدم طلب الشارع، فكيف يجعل موضوعاً له.

فان الشارع اذا اوجب مهية لزم من ذلك عقلاً كون الناقص عنها غير مطلوب بهذا الطلب، فيظهر من ذلك ان الموضوع فى «اقيموا الصلوة» ليس الّا نفس الصلوة.

فكلما ثبت انّها صلوة تتّصف بالمطلوبية و لازمه التمام، الّا ان يدل دليل انّ الفرد الفلانى والفلانى والفلانى غير مطلوبة، فيكشف بذلك عن كونها ناقصة امّا شطراً او شرطاً، و كل صلوة لم يثبت خروجها عن اطلاق مطلوبية الصلوة بدليل معتبر فيحكم عليها ببقائها تحت الاطلاق فيثبت لها المطلوبية.

و يكشف ذلك عن كونها تامّة غير ناقصة، فالتمام و عدم النقص انما يستكشفان باطلاق الطلب لا انّهما مأخوذان فى موضوعه، حتى يجب احرازهما، او لا نظير الصحة و عدم الفساد فى العقود و كذا اللزوم و عدم الجواز.

و لنوضح ذلك فی مثال عرفی فانّ المولی اذا قال لبعض قوامه: «اعتق کل من فی هذا البیت» فان هذا الکلام بعمومه کاشف عن رقبة کل من فی الدار من الانسان، فاذا دل دلیل علی حریة بعضهم خرج عن العموم و اذا شک فی حریة بعضهم فلنا ان نستکشف بهذا العموم رقیته.

و لیس لاحدان یتوهّمانّ الاحرار خارجة یقیناً، فالتمسک بالعام موقوف علی احراز الموضوع و هو عدم کونه حرّاً والاصل فی ذلک الفرق بین الصفات المأخوذة فی الموضوع التی یجب احرازها اوّلاً، ثم اجراء الحکم فیه و بین الصفات الثابتة للموضوع من غیر ان یؤخذ فیه عند وقوعه فی حیز الحکم فافهم.

فان قلت: ما نحن فیه ایضاً من هذا القبیل، فان المولی اذا قال: «اکرم العلماء» ثم ورد من الخارج انه: «لا یجب اکرام فساق العلماء» فالفسق و ان کان موضوعاً للحکم الثانی لا یجوز اجراء هذا الدلیل فی مورد الا بعد تحقق الفسق و العلم الّا ان الموضوع فی العام لیس متصفاً بعدم الفسق حتی یجب احرازه و العلم به فی اجراء حکم العام.

نعم علمنا من الخارج انّ الذّین یجب اکرامهم غیر فاسقین، و الا لزم اجتماع الوجوب والحرمة فی موضوع واحد و لا یلزم من ذلک کون وصف عدم الفسق موضوعاً له لابدّ من احرازه قبله، کما لو قال: «**اضف جیرانی**» و نحن نعلم من الخارج انّ المولی لا یجب اضافة اعدائه، فنعلم ان العداوة و وجوب الاضافة لا یجتمعان.

فاذا شککنا فی رجل منهم انّه عدو او صدیق فلا یجوز التوقف عن

اضافته بمجرد ذلك، بل يمكن الحكم بعدم كونه عدوّاً لاصالة عدم خروجه عن العموم، فاذا وجب اضافته لم يكن عدوّاً، لعكس نقيض قولنا «**كل عدو لا يجب اضافته**» و هو قولنا «**كل من يجب اضافته فليس بعدو**».

فاى فرق بين هذا المثال و بين المثال السابق؟

قلت: لو قال المولى: «**ضف جيرانى**» ثمّ ورد دليل من الخارج: «**انّ الجار العدوّ لا يجب اضافته**» فعلمنا بعداوة [بعض] و شككنا فى بعض، كان حاله حال: «اكرم العلماء و لا تكرم العالم الفاسق» فى عدم جواز اجراء العامّ على المشكوك.

نعم لو لم يعلم بعداوة احد منهم، و انّما شكّ فى بعضهم ليكون معنى عدم وجوب اضافة العدوان، اذا فرض عدوّ فى الجيران لم يجب اضافته جاز التمسك بالعموم و استكشف منه عدم عداوة المشكوك لاصالة عدم التخصيص فى العام.

و كذا الحال فى «اكرم العلماء» اذا علم من الخارج انه لو فرض منهم فاسق لم يجب اكرامه لكن لم يعلم بوجود الفاسق، و انّما شكّ فى فسق بعضهم، والسرّ فى ذلك انّه لم يثبت هنا قيد زائد على الموضوع و العام حتى يجب احرازه، لانّ الفاسق غير معلوم الوجود فيهم فتقييد العامّ بغير الفاسق ليس تقييداً اذ لعل كلّهم غير فساق.

فان قلت: اذا فرض انّ العداوة ـ مانعة عن الاكرام او عدمها ـ جزء المقتضى وجب احراز عدمها لاجل الحكم بوجوب الاكرام، كما اذا فرضنا تقييد العام فى اللفظ بعدم العداوة، و من المعلوم انّ اصالة الحقيقة لا تنهض

لاحراز عدم العداوة للزوم الدور و لو ينهض لنهض اصالة عدم التخصيص بغير المتقين فيما نحن فيه، اى فيما اذا علم خروج بعض الافراد لاحراز اتّصاف الفرد المشكوك بالوصف العنوانى للمخصص.

قلت: عند الشك فى ثبوت اصل العدوّ فى الجيران لانسلم كون وصف عدم العداوة ماخوذاً فى الحكم، غاية الامران العداوة مأخوذة فى موضوع الحكم المضادّ لحكم العام.

فان قلت: ندعى مثله فيما نحن فيه.

قلت: الموضوع للحكم الخاص فيما نحن [فيه هو] «العالم الفاسق» و يلزمه ان مطلق العام ليس موضوعاً لحكم العام لتكاذب القضيتين، فلابد ان يكون الموضوع «العالم الغير الفاسق».

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[فائدة ١٦]

بسم‌الله الرحمن الرحيم

فی عدم جواز التمسّک بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

الاکثر علی عدم جواز التمسّک بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، بل حکی علیه الاجماع عن الحاجبی و ظاهر موضع من التهذیب[1]، و قیل بالجواز.

و استدل[2] للاولین: «بانّ علمنا اجمالاً بوجود المخصّص لاکثر العمومات الّتی بلغت الینا، ـ کما یشهد به ادنی تتّبع مع شیوع حکایته و استفاضة نقله من المتتبّعین ـ یوجب عدم الوثوق بعموم عامّ نصادفه بمجرد عدم مصادفة المخصّص معه، اذ یتساوی [حینئذ] عندنا احتمال کونه من العمومات المخصّصة، و احتمال کونه من غیرها ان لم یترجح الاوّل بالنظر الی الغلبة المذکورة.

و لا دلیل علی حجیّة تلک العمومات مطلقاً حتی عند عدم البحث و

١- قارن: بما ورد فی مطارح الانظار: ص ١٩٧ و بعدها - نهایة الوصول...: الجزء الاول - البحث السادس المخطوط: للعلامة الحلی.

٢- هو صاحب الفصول: ص ٢٠١

عدم الوثوق بعمومها، لعدم مساعدة الاجماع و العقل على ذلك و هذا ظاهر، و كذلك الكتاب و السنّة اذ ليس فيهما ما يقتضى حجيّتها [حينئذ] كما سنشير الى البعض، و امّا بعد التتبع المورث للظنّ بالعدم فيتّجه التعويل عليه، اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسرو الحرج المنفيان فى الشريعة [السمحة]، و تفويت الوقت فى قليل من المسائل، و طرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم لعدم التخصيص فيها.

و هذا الدليل يجرى بعينه فى سائر الادلّة الظّنية، سواء كان ظنّيتها من حيث [السند] كخبر الواحد او من حيث المتن كالامر و النهى والمطلق و غيرها من الظواهر اللفظية.»[1]

اقول: [اوّلاً] مقتضى العلم الاجمالى بوجود المخصّص لاكثر العمومات سقوط الاحتجاج بها، اذ تصير حينئذ بمنزلة العامّ المخصّص بالمجمل.

و قضية ذلك وجوب الرجوع فى مواردها الى الاصول، غير ان العمل بالاصول لما كان مستلزماً للمحذور وجب الرجوع الى العمل بالظن، فهذا يوجب العمل بالظن لا بمداليل الكتاب و السنة من باب الظن الخاص، فالاستدلال بهذا ممن يرى وجوب العمل بظاهر الكتاب و السنة من باب الظن الخاص مشكل.

والقول بان العلم بعدم وجود المخصص فيما بايدينا من الادلة الخاصة لماكان متعذراً وجب الاكتفاء بظن عدمه للحرج المنفى، انما يستقيم اذا ثبت وجوب العمل بهذه العمومات مع طروّ الاجمال.

١- الفصول: ص ٢٠٢

لكنّ وجوب العمل بها مع هذا الفرض ليس الّا للعلم ببقاء التكليف بمضامينها، و حيث تعذّر تشخيصها على وجه العلم اقتصر على الظن، و هذا يوجب العمل بمطلق الظن، فانّا اذا ظننا من جهة الشهرة او غيرها من الظنون ان قوله: «اكرم العلماء» اريد به ما عدا زيد العالم، كان هذا تشخيصاً لمضمون العام بالظن، فلا يجوز حينئذ «اكرام زيد» و ان بجد فيما بايدينا من الادلّة المعتبرة ما يدل على التخصيص.

فان قلت: المعلوم وجود المخصّص لاكثر العمومات فيما بايدينا من الادلّة المعتبرة لا وجود المخصّص مطلقاً، والقدر المعلوم ايضاً وجوب العمل بمجموع المضامين الّتى تضمنها لعمومات منضّمة الى ما ورد فى تلك الواقعة من الادلّة المعتبرة التى بايدينا.

فلابدّ من الفحص فيما بايدينامن الادلّة و جمع بعضها مع بعض، و لا اعتبار بظنّ وجود المخصّص من امارة لم يعلم اعتبارها، فاذا ظننا عدم المخصّص فيما بايدينا كفى لتعسّر العلم.

قلت: العمل بمضمون ما بايدينا من الادلة انّما هو من حيث تضمنها الاحكام الواقعية فهى المكلف بها حقيقة، فاذا دلّ شيئى مما بايدينا على حكم واقعى دلالة علمية او ظنية معتبرة اخذ به و اذا فرض الاجمال فى دليل منها سقط عن الاعتبار، و كان وجوده كعدمه، فلابد من التماس الحكم من دليل اخروان لم يوجد فمن الاصول و ان لزم من العمل بها محذور تعين الرجوع فيه الى الظن.

فان قلت: انّ العلم الاجمالى بوجود المخصص لاكثر العمومات لا

يسقطها عن الحجية من حيث كونها بمنزلة العام المخصص بالمجمل، و انما يسقطها من حيث ان العمل باصالة العموم من جهة الظن بعدم المخصّص، و مع العلم الاجمالي يرتفع الظن، فلابد من تحصيله بالفحص.

و بالجملة فرق بين سقوط الظاهر عن الحجيّة من جهة طروّ الاجمال عليه، و بين سقوطه من حيث و هنه و عدم حصول الظن منه، و يكفى فى الثانى حصول المظنّة، و لا يكفي فى الاوّل الّا العلم او الظنّ المعتبر بتشخيص احد الاحتمالين، او القول بحجية مطلق الظن فافهم.

قلت: انّ اصالة الحقيقة لا يجرى فيما نحن فيه من العمومات التّى يعلم بتخصّص بعضها اجمالاً اذ لو جرى فى الكلام لزم طرح العلم الاجمالى بالمخصّص، و لو جرى فى بعض دون بعض لزم الترجيح بلا مرجّح، فحكمه حكم المخصّص بالمجمل، و ان لم يكن فتعيين عدم طرد التخصيص فى بعضها يتوقف على حجيّة الظنّ.

و ثانياً ـ سلّمنا انّ العلم الاجمالى ليس مانعاً عن التمسّك باصالة العموم بل عدم العمل لاجل عدم شرطه و هو حصول الظنّ بعدم المخصّص، لكن نقول: انّ الشرط فى العمل باصالة العموم هو الظن بعدم ورود المخصّص له من المتكلم او من فى حكمه راساً لا الظنّ بعدم وجود المخصّص فيما بايدينا من الكلمات الصادرة عن المولى الّتى لا انضباط لها فى الا زمنة من جهة تفاوت دواعى الظهور و الاختفاء فى الكثرة و القلّة، الّا ان يدعى انّ الظن بعدم وجوده فيما بايدينا اليوم ملازم للظن بعدم وروده من المتكلّم رأساً.

لكن يدفعه مضافاً الى انّه قد لا يحصل الظنّ بعدم وجوده رأساً، لوجود

امارة غير معلومة الاعتبار كاشفة عن مخصّص مختف علينا.

انّ الثابت من الادلّة اعتبار الاصول لا بشرط الظنّ لاستقراء السيرة على ذلك فى باب الاستفادة.

والتحقيق: بناء على عدم اعتبار الظن المطلق والاقتصار على الظن الخاصّ، انّ المعلوم علينا التكليف الفعلى فى كلّ مسئلة و رد فيها كلام من الشارع، و فى جملة ما وصل الينا من كلماته وصولاً علمياً او ظيناً بالظن المعلوم اعتباره.

فاذا اردنا حكم مسئلة فيجب علينا مراجعة ما وصل الينا، فان لم نجده بعد الفحص التام سقط التكليف الفعلى به عنا، و رجعنا الى ما يقتضيه القواعد العقلية والنقلية الممهدة لحكم ما لم يوجد دليل على حكمه، و اذا وجدنا دليلاً على ذلك الحكم، فان افاد العلم فهو، و لا معنى للفحص حينئذ و ان فقد العلم بالحكم امّا من جهة ظنية صدوره و احتمال عدم صدوره و لو مرجوحاً، او من جهة احتمال عدم ارادة ظاهره، و احتمال ارادة خلافه.

و امّا من جهة احتمال صدوره تقية و لم يحصل اليأس بفقد ما يعين هذه الاحتمالات فى سائر كلمات الشارع التى وصلت الينا جملة، فلا يجوز الاقتصار على ذلك الدليل الظنى مع هذا الاحتمال.

اذ كما انّه واجب العمل فكذلك الكلام الآخر الوارد فى حكم هذه المسئلة التى يفرض وجوده فى جملة ما بايدينا من كلمات الشارع واجب العمل فلابدّ من جمع الكلامين و الاخذ بما يظن به بعد ملاحظة كليهما، و نفى احتمال ورود كلام اخر فى هذه المسئلة باصالة عدم نظير نفى احتمال اصل

وجود کلام للشارع فی هذه المسئلة فی جملة ما بایدینا من کلماته.

فالمانع عن التمسک بالاصل فی اوّل الامر هو الداعی الی الفحص عن مجموع ما وصل الینا لاستنباط حکم هذه المسئلة.

و بعبارة اخری لا فرق بین ما اردنا حکم مسئلة و اجرینا الاصول فیها اوّلاً من دون فحص اصلاً، و بینما اذا تفحّصنا **کتاب من لا یحضره الفقیه** فلم نجد فیه کلاماً للشارع فی هذه المسئلة و احتملنا وجوده فی **التهذیب**، و بینما اذا وجدنا فی **الفقیه** دلیلاً و احتملنا وجود خلافه فی **التهذیب**، فکما لا یجوز التمسک بالاصل فی الاولین، فکذلک فی الثالث.

والفرق بینهما بمجردانّ المرجع فی الاولین هو الاصل العملی الذی یکون الرجوع الیه وظیفة العاجز عن ادراک الحکم الواقعی، و فی الثالث هو الاصل اللفظی الذی لا یختص بالعاجز عن استکشاف المراد الواقعی من الکلام، فیجوز العمل به قبل الفحص کما یشهد به اتفاق الناس علی عدم وجوب الفحص علی المخاطب القادر علی استکشاف مراد المتکلم اذا کان للکلام ظاهر.

مدفوع: بان ذلک انّما هو فیما اذا فرض کون وظیفة المخاطب العمل بهذا الکلام بالخصوص، و امّا اذا کان وظیفته والواجب علیه استنباط المطلب من مجموع ما وصل الیه فی هذه المسئلة فالمجموع بمنزلة کلام طویل لا یجوز الاقتصار فی استنباط المراد علی اوّله.

کما انّ العقلاء یجوزون عدم الاقتصار علی ملاحظة کلام واحد صدر من المتکلم فی بیان حکم، کذلک یوجبون علیه فیما نحن فیه مراجعة کلما

ورد من الشارع فی هذا الباب.

والحاصل: انّ کل کلام یلزم من ارادة المتکلم منه خلاف ظاهره قبح او غفلة، بمعنی ان ترک القرینة ان کان عمداً کان قبیحاً، و الّا کان غفلة منه.

فهذا الکلام لا یجب فیه الفحص و هو معتبر بالنسبة الی کل احد سواء کان ممن خوطب به ام لا، و کل کلام لا یلزم من ارادة المتکلم خلاف ظاهره قبح او غفلة، بل یحتمل قریباً ان یکون المتکلم قد اعتمد علی المخاطب بالمخصّص، او ذکر المخصّص فی اخر الکلام او اوّله، و قد یقطع الکلام و اقتصر الحاکی علی حکایة بعضه، فهذا الکلام مما لا کلام فی عدم جواز العمل به قبل الفحص عند العقلاء.

و انّما الکلام فی جواز العمل به بعد الفحص و لا یبعد عدم التزام الناس بالعمل به فی غیر مقام التعبّد، کما فی القصص و الحکایات، و بیان المطالب الغیر المتعلّقة بعمل المکلّف خصوصاً اذا لم یحصل من الفحص الظنّ بعدم ورود المخصّص بل کان غایة ما حصل منه الظن بعدم وجوده فیما بایدینا من کلمات المتکلّم.

نعم اذا ثبت التعبد بوجوب العمل بالکلام المذکور و امثاله و الرجوع الیها فی استنباط التکالیف المعلومة اجمالاً ـ کما فیما نحن فیه ـ حیث دلّ الدلیل علی وجوب الرجوع الی قول اللّه ـ تعالی ـ و قول حججه ـ صلوات اللّه علیهم اجمعین ـ کان طریق العمل به هو عدم المبادرة الی الاخذ بظاهر کل ما یوجد اولاً فان ذلک موجب لنقض غرض الشارع من الامر بالعمل.

و اذا فرضت نظیر ذلک فی التکالیف العرفیة بان فرضت ورود کلمات

من المولی العرفی نظیر ما ورد الینا من کلمات الشارع، وجدت العقلاء مطبقین علی الزام عبید ذلک المولی علی ما ذکرنا من الفحص بقدر الوسع، فاذا حصل الظن بعدم الصارف عن الظاهر الذی رآه اولاً مطلقاً او عدم وجوده فیما یقدر علی الوصول الیه، و ان احتمل وجوده فیما لا یقدر علیه کان هذا الظنّ منه حجّة فی باب الاطاعة و العمل بمراد الشارع لاجماع العلماء و العقلاء، و هذا هو المراد بظنّ المجتهد الّذی قام علی اعتبار [ه] الاجماع و یقول المجتهد کلما ادی الیه ظنّی فهو حکم اللّه فی حقّی و حقّ مقلدی.

فهذا ظن خاص ثبت التعبد به بعد ورود التعبد بالعمل بما فی ایدینا من الکتاب والسنّة، و لیس من قبیل الظنون اللفظیة الثابت اعتبارها بالخصوص لحکم بناء اهل اللسان فی کل مورد و ان لم یثبت التعبّد بوجوب العمل بالکلام الصادر هذا.

و لکن یرد علی ما ذکر انّ الدلیل حجیّة ظواهر الکتاب و السنّة و وجوب الرجوع الیها لیس الا ظهور تلک الظواهر فی مراد الشارع المقتضی لوجوب العمل بها، حیث انّ کل کلام صدر من المولی و فهم منه شیئی و لو بالظهور المعتبر عند العقلاء فی باب الاستفادة یجب العمل به بمقتضی وجوب اطاعة المولی، لانّ ترکه حینئذ یدخل فی عنوان المعصیة.

والمفروض انّ ظواهر الکتاب والسنة علی ما ذکرت لا یجوز العمل بها مع قطع النظر عن ورود التعبد بهما من الخارج، فحجیّة ظهوراتهما متوقفة علی ورود التعبد بوجوب العمل بهما فلا یکون وجوب العمل بهما من اجل

ظهوراتها المقتضية للعمل و ان كان هو الاجماع.

فالاجماع انّما دلّ على وجوب اطاعة الشارع و الاطاعة انّما يتحقّق بعد تشخيص المراد، والمفروض عدم معرفة المراد من هذه الظواهر بانفسها.

و لذلك اعترف سابقاً بانّه لو وردت هذه الكلمات فى غير مقام التكليف و لم يحتج الى العمل بها لم يعمل بها بعد الفحص بقدر الوسع، خصوصاً اذا لم يحصل من الفحص ظنّ بالعدم.

و ان كان الدليل هو بقاء التكليف بمؤدّيات الكتاب و السنّة فلابدّ من تشخيصها و لا يخفى انّ التكليف بها ليس من حيث انها مودّيات الكتاب و السنّة من حيث انّها احكام واقعية فيجب العمل بكل ظنّ حصل بحكم اللّه الواقعى او بكل ما ظنّ انه مؤدّاهما، فاذا ظنّ من الشهرة انّ معنى الآية او الرواية ذلك وجب العمل بها و لا يقول بهذا غير القائلين بمطلق الظن.

فتوجيه الاستدلال المذكور باحد وجهين:

احدهما ـ التزام انّ العمل بالاصول اللفظية فيما نحن فيه بعد الفحص من الظنون الخاصّة الّتى بناء العقلا على العمل بها مع قطع النظر عن ورود التعبّد بوجوب العمل بالكتاب و السنة.

الثانى ـ انّ العلم الاجمالى المذكور و ان اوجب الفحص الّا انّه لا يوجب سقوط الاصول عن الاعتبار.

بيان ذلك انّ القدر المعلوم من المخصّصات هو ما يحصل الاطلاع عليه و العلم به تفصيلاً بعد الفحص والزايد على ذلك غير معلوم اصلاً، فالعمومات باسرها على قسمين:

احدهما ـ ما يعلم كونه مخصصاً بعد الفحص.

والثانى ـ ما لا يعلم فيه ذلك بعد الفحص، فقبل الفحص لا يجوز العمل بالعام حيث لا يعلم كونه من القسم الثانى، و بعد الفحص يجوز او يعلم كونه من قبيل الثانى فكما انّه اذا علمنا من اوّل الامر بعمومات معلوم التخصيص تفصيلاً لم يقدح احتمال التخصيص فى غيرها.

فكذلك اذا علمنا من اوّل الامر بعمومات يعلم تخصصها بمجرد الفحص، فلا يقدح احتمال التخصيص فى غيرها، و حيث ان تلك العمومات التى يعلم تخصيصها بالفحص مشتبهة بغيرها قبل الفحص، لم يجز العمل بعموم عامّ، و حيث يتميز تلك العمومات عن غيرها بعدالفحص، جاز العمل بما لم يعلم بالفحص تخصيصه.

و نظير الاصول اللفظية فى جريانها بعد الفحص ـ لا قبله ـ الاصول العملية كاصل البرائة، فانّه لا يجوز التمسّك به ابتداء للعلم الاجمالى بثبوت التكاليف.(١)

و قد اجمعوا على انّه لا يقدح هذا العلم بعد الفحص مع ان بالفحص لا يتميّز مورد التكليف عن غيره تميزاً علمياً و لا ظنياً، فليس الوجه فيه الّا انّ القدر المعلوم من موارد التكليف هو ما يمكن العلم به تفصيلاً او الظنّ المعتبر به بعد الفحص، و حيث لا يتميّز هذه الموارد عن غيرها قبل الفحص وجب الفحص للتميز. و لو فرضنا فى المقامين: عدم حصول العلم التفصيلى بعد الفحص، بحيث لا يبقى لنا علم اجمالى بمخالفة الاصل بين الباقى، لم يجز

١ـ يراجع: فرائد الاصول: ص ١٦٣ و بعدها ـ الطبعة الحجرية ـ سنة ١٣٢٠هـ

اجراء الاصل اللفظی و لا العملی بعد الفحص کما لا یجوز قبله.

فان قلت: الفرق بین الاصل اللفظی والعملی بانّ الفرق فی الثانی عین ما قبل الفحص و ما بعده من جهة علمنا اجمالاً بثبوت التکلیف الفعلی المنجّز المقدور علی العلم التفصیلی به فی جملة من الموارد، فالشارع اراد منا بالفعل فعل کل واجب و ترک کل محرم یمکن لنا الاطلاع علیه بالفحص، مثل طومار مطوی امرنا بالعمل به فیجب الفحص عنه.

فاذا عجزنا فی مورد عن العلم بالتکلیف فیه، تبیّن لنا خروجه عن موارد التکلیف الفعلی المنجّز لعدم القدرة علی العلم به فتقبیح التکلیف [المجهول].

و هذا بخلاف الاصول اللفظیة فانّا نعلم اجمالاً انّ کثیراً من مواردها غیر باقیة علی ظاهرها، و بالفحص و عدم وجدان المخصّص لا یتبیّن و لا یتمیّز مورد البقاء علی الظاهر عن غیره، لان [العلم] الاجمالی الموجود قبله باق بعده.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قلت: **اولاً** ـ انّ الوجه فی عدم جواز العمل بالاصل العملی قبل الفحص لیس العلم بالتکلیف المنجّز الفعلی، بل هو العلم بثبوت الاحکام الواقعیة.

و لذا ذکرنا انّه لو فرضنا عدم العلم بعد التکلیف المقدور علی العلم به تفصیلاً لم یجز التمسّک ایضاً بالاصل.

و ثانیاً ـ انّ نظیر هذا العلم الاجمالی موجود فی الاصول اللفظیة، فانّا نعلم انّ هناک مخصّصات یجب علینا تنجّز العمل بها و رفع الید عن العمومات من اجلها، و نقدر ایضاً علی معرفتها تفصیلاً و الزائد علی هذه المخصّصات غیر معلوم لنا اجمالاً و لا تفصیلاً، فالغرض من الفحص معرفة عدم وجود المخصّص المکلّف بالعمل به تنجیزاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة [۱۷]

فی انّ التخییر بین الاقلّ والاکثر فی الامتثال لا یتصوّر اذا تعلّق الامر بالطبیعة

قد عرفت ان الامر بالطبیعة لا ینحل الی التخییر بین الاقل و الاکثر فی الامتثال و ان کان المطلوب منها هو احد الفردین علی سبیل التخییر، بمعنی: ان الاکثر مطلوب کما ان الاقل مطلوب ایضاً، لکن اذا حصل الاقل مع استجماع شرایط التکلیف سقط التکلیف، و لا یبقی الطلب بعد ذلک.

فان العقل انما یحکم بالتخییر بین ما هو یمکن الامتثال فی ضمنه من الافراد و الفرد الاکثر لا یمکن تحقق الامتثال فی ضمنه، و فی حکم الامر بالطبیعة ما اذا امر بالاقل و الاکثر علی وجه التخییر.

فانه ان ثبت کون المراد فی کل منهما حقیقة مغایرة لحقیقة الاخر کان یامر تخییراً بصلوة رکعتین او اربع رکعات مع استحباب التسلیم خرج عن مسئلة الاقل و الاکثر لان الاقل حینئذ حقیقة مقابلة للاکثر، و ان کان مندرجاً تحته صورة لکن فرض الکلام مع الاندارج الحقیقی لیصدق الاقل و الاکثر.

و امّا ما یقال من ان التخییر بین الاقل و الاکثر اذا ثبت فالظاهر منه بحکم العرف التخییر بین الاقل بشرط لا و بین الاکثر، فان لم تقم قرینة توجب صرف

هذا الظاهر فالتخيير صحيح و ان كان المراد الاقل لا بشرط فيرتفع التخيير ـ فغير صحيح.

امّا اولاً ـ فلان التخيير سواء كان عقلياً ان شرعياً لا يتعقل الا بين الاقل بشرط لا و الاكثر، اذ الاقل لا بشرط مفهوم مساو للطبيعة، فكيف يعقل التخيير بينه و بين الاكثر الذى هو قسيم منه فلا حاجة فى ذلك الى فهم العرف، و لا يتصور قيام القرينة على خلافه.

فالكلام انما هو فى تصوير التخيير بين الاقل بشرط لا و الاكثر.

و قد عرفت:ان العقلى منه غير ممكن بين الاقل و الاكثر، و امّا الشرعى فان ثبت مغايرة حقيقة الاقل للاكثر فلا كلام فيه، لانه يخرج حينئذ عن الاقل و الاكثر حقيقة، و لا خلاف لاحد فى اتصاف جميع اجزاء الاكثر بالوجوب، و له احكام اخر من وجوب التعيين بالنسبة و جواز العدول عن احدهما الى الاخر و عدمها.

و نحو ذلك و ان لم يكن مغايرة حقيقة فاما ان يكون احدهما افضل ام لا، والغالب ان الافضل هو الاكثر فان لم يكن احدهما افضل فالتخيير ايضا لغو غير متحقق فى الامتثال، لان الاتيان بالاقل يوجب البرائة و سقوط طلب الامر.

و مجرد كون الاقل بشرط لا و بهذا الوصف لا يندرج فى الاكثر لا يرفع قبح التخيير من الامر، لان مرجعه الى التخيير بين ايجاد الشيئى و عدمه لا التخيير بين البدلين.

و مجرد التعبير بان الاقل بشرط مغاير فى الوجود للاكثر و مضادّ مع الاقل

الموجود فی ضمنه، لا یجدی، فاذا اتی بالاقل فلابد فی تحقق الامتثال، اما من ضمّ قید التجرد و الانفراد الیه، او ضم القدر الزائد الیه. و هذان الاعتباران لایخرجان الاقل عن وصف الوجوب التعیینی و لا القدر الزائد عن اللغویة و عدم عروض حکم شرعی له.

و ان کان الاکثر الذی ما وجب بالامر التخییری الشرعی افضل فهو علی وجهین:

احدهما ـ ان یکون افضلیته لاتصاف القدر الزائد فی نفسه بالاستحباب فی ذلک الامر الوجوبی، فیرجع الامر الی استحباب زیادة هذا الجزء.

و هذا الاشکال فی اتصاف الزائد بالاستحباب کالامر لسبع تکبیرات للافتتاح، فان الستّ منها موصوف بالاستحباب اجماعا عن غیر ما[1] یحکی عن والد المجلسی، و کالامر بالصلوة مع التسلیم بناء علی استحباب التسلیم.

و الاوّل ـ اذ کان الواجب غیر معین فی ضمن الاکثر بحیث یکون تعیینه الی المکلف.

والثانی ـ ان یکون افضلیته راجعة الی مجموع الاکثر بحسب اقتضاء دلالة الدلیل کما فی المسح بثلث اصابع و باصبع و التسبیحات الاربعة و ذکر الرکوع و السجود فالظاهر ایضا، الحکم بالاستحباب الزائد لعدم ثبوت التخییر من حیث الوجوب فیحمل الامر بالاکثر علی الاستحباب.

و یقال ان المراد من قوله: امسح بثلات اصابع یعنی زد علی مسمی المسح اصبعین.

هذا اذا ثبت اتحاد حقیقة الاقل مع ما فی ضمن الاکثر.

---

١ - کذا فی الاصل.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ١٨]

فى معانى حرف النفى اذا دخل على فعل فى كلام الشارع

اذا دخل حرف النفى على فعل فى كلام الشارع فيراد منه احد امور:

الاوّل ـ نفى ذات الفعل كقولنا: «لا صلوة الا بطهور» بناء على كون الصلوة اسماً للصحيحة.

الثانى ـ النهى عن ذلك الفعل كقوله تعالى: «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال» [البقرة ـ ١٩٧]

و قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ «لاضرر و لاضرار» على احد الاحتمالات و قوله: «لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق» و قوله «لا كلام و الامام يخطب» و «لا غيبة للفاسق» على اضعف الاحتمالين.

الثالث: نفى الاثر كقوله ـ صلى الله عليه و آله وسلم ـ «لارضاع بعد فطام» و «لا تيمّم بعد احتلام» و «من القى جلباب الحياء فلا غيبة له»

الرابع ـ نفى الصحة: مثل قوله ـ صلى اللّه عليه و آله و سلمه ـ «لا عتق الا ما اريد به وجه الله» و «لا بيع فيما لا يملك» و «لا صلوة الّا بفاتحة الكتاب» بناء على وضع الاسامى للاعم.

و هذا المعنى اخص من السابق و ليس كلما يترتب عليه الاثر يسمى صحيحاً و غيره فاسداً.

فان الزنا يترتب عليه الحد و الافطار يترتب عليه القضاء والكفارة والرضاع قبل الحولين يترتب عليه نشر الحرمة و وجوب الاجرة للوالدة المرضعة على الوالد و نحو ذلك، و لا يسمى شيئى من ذلك صحيحاً.

الخامس ـ نفى الكمال بمعنى المزية نحو: لا صلوة لمن لم يرغم انفه فى الصلوة، فان الصلوة الخالية عن الارغام غير كاملة بل باقية على حالها الاصلى من الثواب و نحو قوله ـ صلى الله عليه و آله ـ «**لا صدقة و ذو رحم محتاج**»

السادس ـ نفى التمام بمعنى النقص نحو قوله (ص): «**لا صلوة لحاقن**».

السابع ـ نفى الوجوب كما فى قوله: «**لاطاعة للمخلوق**» الخبر على احد الاحتمالين و قوله: «**لا هجرة بعد الفتح**»

ثم ان مقتضى الحقيقة هو ارادة المعنى الاول و لو قام الدليل على عدمها دار الامر بين البواقى.

والاوّل منها و ان كان اقرب فى اصل الجملة الخبرية المصروفة عن الاختيار، لكن هنا لما لم يكن دليل على صرفه عن الاخبار دار الامر بين صرفه عن الاخبار و بين ان يراد من المحكوم عليه لعدم الوجود هى صفته، اعنى صحته او تاثيره او كماله او تمامه على طريق التجوز فى المادة، او يراد من نفيه نفى اثاره على طريق الاستعارة او يضمر الصفة اعنى التاثير او الصحة او الكمال او التمام.

والظاهر: ان ابقائه على خبريته و التصرف فيه باحد الوجوه الثلثة: اولى و اقرب عرفا فى المقام من وجوه لا تخفى، و خير الامور الثلثة: اوسطها لانه

اقرب ايضاً.

ثم اذا دار الامر بين نفى الامور المذكورة ـ اعنى نفى التأثير او الصحة او الكمال او التمام، فالظاهر ان احد الاولين اولى من الاخيرين للاقربية العرفية لا الاعتبارية لعدم اعتبارها.

و اذا دار الامر بينهما فان كان الفعل المنفى مما يتصف بالصحة فى لسان الشارع و المتشرعة، كالعبادات و المعاملات بالمعنى الاخص، فالاقرب عرفاً نفى الصحة.

و ان كان مما لا يتصف كان الاقرب نفى التأثير، و اذا دار الامر بين الاخيرين، فالظاهر ان نفى التمام اقرب عرفاً و اعتباراً، لانه اشبه بنفى الصحة.

ثم اذا حكمنا بنفى التأثير فالمنفى هى الآثار الشرعية لانها هى القابلة للنفى و الاثبات شرعاً.

و امّا الاثار العقلية او العادية فلا ينتفى بذلك الا ان يكون الاثار العقلية اثار الحكم جعلى من الشارع فى الفعل المنفى.

فمثل قوله: «لا صلوة» انما يحمل على نفى الصحة،مع ان الصحة بمعنى موافقة الامر من اللوازم العقلية الغير القابلة للجعل، كمامر فى موضعه من ان الصحة و الفساد بمعنى موافقة الامر و مخالفته، ليسا الا من الاحكام العقلية.

لكن لما كانت هاتان الصفتان من اللوازم العقلية لتعلق الامر و عدمه بذلك الفرد الصحيح او الفاسد، فيرجع نفى صحة الفعل ـ اعنى الصلوة المجردة عن الفاتحة مثلا ـ الى نفى تعلق الامر به و كذا قوله: «لا عمل الا بنية» يدل على نفى الصحة لانه يرجع الى نفى تعلق الطلب الذى يتوقف عليه الاتّصاف بالصحة.

[فائدة ١٩]

فی المجمل والمبيّن

اذا تعلق الحكم التكليفی بالاعيان:[١]

فان تبادر من الكلام نسبته الى فعل خاص يتعلق به كحليّة لحم الغنم المتبادر منها حليّة اكله، و حرمة الشطرنج المتبادر [منها] حرمة اللعب به، و كذا حرمة الغنی و حرمة المال يتبادر منها حرمة التصرف و امثال ذلك فلا كلام.

و ان لم يتبادر منه شيئی فهل يحكم باجماله بناء على قابلية الكلام لارادة بعض الامور و كلها، فيتردد الامر بين ارادة البعض المردد بين الابعاض و بين الكل، او يحكم بعمومه بناء على انه اذا تعلق التحريم بفعل متعلق به دون فعل اخر و يكون الفعل الاخر محللاً فيصدق عليه ايضاً انه ليس بحرام، يعنی باعتبار هذا الفعل.

و المفهوم من قوله: «حرم الشيئی الفلانی» كذب قولنا: «انه ليس بحرام» فيفيد العموم و جهان اقويهما الاخير و قد يستدل على العموم بالحكمة لان ارادة البعض دون البعض يوجب الاهمال المنافی لمقام البيان.

و فيه: انه صحيح لو علم وروده فی مقام البيان و مجرد غلبة البيان فی

١- انظر: مطارح الانظار: ص ٢٢٦ و بعدها و قارن.

المقامات لا يوجب حمل ما ظاهره الاجمال على البيان.

ان ما ذكرنا من انه لو علم وروده فى مقام البيان يحمل على العموم كلام ظاهرى ايضاً مبنى على المماشاة مع بعض القائلين بالبيان من جهة الحكمة و الّا فاذا اثبتنا الامر على ان الكلام فى ذاته ـ اى بحسب دلالته الاصلية ـ مجمل قابل للتبعيض و الكل، فمجرد علمنا لوروده فى مقام البيان لا يوجب حمله على العموم، اذ لو علمنا انه ورد فى مقام بيان العموم كان منشأ ذلك العلم هو الدليل على ارادة العموم.

و ان علمنا انه ورد فى مقام البيان للمخاطب لكن لا ندرى انه وقع فى مقام بيان العموم او فى مقام بيان بعض الجهات، فهذا عين الاجمال و لا ينفع فيه العلم لوروده مورد البيان.

فان قلت: انه اذا ورد هذا الكلام الى المخاطبين و علم انه فى مقام البيان و المفروض انه لم يبين البعض، كان ذلك دليلاً على ارادة الكل فحمله على العموم من جهة مقام البيان انما هو للمخاطبين لان البيان لهم بالقرينة و بعد اختفائها عن غيرهم يحكم ذلك الغير بالبيان.

قلت: لا ريب فى ان تعويل المتكلم فى بيان كلامه المجمل لا ينبغى ان يكون على مجرد ايراده كلامه فى مقام البيان، فان ايراده الكلام فى مقام البيان فرع نصب القرينة المبينة، لان المفروض اجمال الكلام فى ذاته فكيف يكون هذا الذى لا يتحقق الا بعد نصب القرينة بنفسه قرينة و مبيناً للكلام.

و الحاصل:ان كون المقام مقام البيان لا ينفع فى حمل اللفظ المجمل المردد بين ارادة الكل و البعض الصالح لكل منها على العموم، اذ لا يعلم انه

فی مقام بیان العموم فیقبل ان یکون فی مقام بیان البعض، و کما ان الثانی یحتاج الی قرینة فکذلک الاوّل لتساوی نسبتهما الی اللفظ.

و امّا حمل المفرد المعرف باللام علی العموم بدلیل الحمکة، بناء علی عدم استفادته عموم الحکم من تعلق الحکم بالطبیعة المستلزم لوجوده فی کل مقام وجدت الطبیعة فلیس من قبیل حمل اللفظ المجمل علی العموم من جهة الحکمة، لان الحکم اذا تعلق بالطبیعة باعتبار وجودها المردّد بین جمیع وجوداتها و بعضها، فیقال: ان خصوص الوجود الفلانی غیر دخیل فی تحقق الحکم المعلق علی الطبیعة المهملة بدلیل انه لو کان دخیلاً لبینه فی مقام البیان حیث انه المفروض، فالسکوت عنه فی مقام البیان دلیل علی عدم مدخلیته و کذلک الخصوصیة الاخری.

و هکذا فاذا حکم بعدم مدخلیة الخصوصیات بالتقریر المزبور فیبقی الحکم متعلقاً بالمهیة، بشرط الوجود من غیر مدخلیة وجود خاص و هذا هو العموم.

والفرق بین هذا و المجمل ان موضوع الحکم فی المجمل غیر معلوم و اللفظ الدالّ علی الموضوع مردد بین الکل و البعض، فنفی احدهما بقرینة مقام البیان لا یثبت الاخر لجواز العکس، لان نفی ارادة احدهما لا یستلزم فی نفسه ثبوت ارادة الاخر بل من جهة ان اللفظ لا یخلو عن ان یراد به احدهما فکلما انتفی احد طرفی مانعة الخلو ثبت الاخر بخلاف المفرد المعرف و شبهه.

فان موضوع الحکم المعبر عنه باللفظ غیر مجهول بل هو معین و هی

الطبيعة الموجودة فى الخارج، و انما الاجمال فى امر خارج عن اللفظ و هو ان الحكم فى نظر المتكلم هل هو متعلق لجميع وجودات الطبيعة ام ببعضها.

و ليس لفظ المفرد مستعملاً فى جميع الوجودات على الاول و فى بعضها على الثانى حتى يصير مجملاً، فاذا ثبت ان خصوصية وجود دون اخرى لا مدخل لها فى الحكم عند الشارع و الاّ لبيّنه فى مقام البيان، تولد من مجرد نفى مدخلية الخصوصيات كون الحكم فى نظر المتكلم متعلقاً بالطبيعة من غير اعتبار خصوصية من الخصوصيات فتأمل.

ثم لو قلنا بالعموم، فهل العام هو الانتفاع بانحائه او مطلق الاستعمال او مطلق التعرض و لو بمثل النظر فاللمس و نحو ذلك وجود اقربها الاول لعدم تبادر التعرض بل مطلق الاستعمال و امّا مثل قوله ـ صلى الله عليه وآله ـ: «انّ **الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه**» فالمراد هو تحريم عنوان خاص من العنوانات التى ورد فى كلام الشارع سواء كان المحرم اكله او وطيه او مطلق الانتفاع به.

و امّا قوله ـ (ص): «**لعن الله اليهود حرمت عليهم [الشحوم]فباعوها و اكلوها**»[1] فالمذمّة و اللعن ليس من جهة ان المراد من حرمة الشحوم حرمة مطلق الانتفاع به حتى بيعها، بل من جهة ان ما حرم اكله او الاسراج، يحرم بيعه للاكل و الاسراج و هم كانوا يبيعونها لاجل ذلك على من لم يبال بذلك منهم فتأمل.

ثم ان المجمل الوارد فى كلام الشارع المتعلق بعمل المكلف:

۱- روى الحديث الفريقان انظر: صحيح البخارى: ص ۱۰۷/۳ صحيح مسلم: ص ۱۲۰۷/۲ سنن النسائى: ص ۲۷۳/۷.

قد يكون اجماله ذاتياً، بمعنى ان المتكلم القاه مجملاً، و قد يكون اجماله عرضياً بمعنى انه كان مبيناً فطرء عليه الاجمال، و ورد القسم الثانى فى مقام التكليف مما لاخفاء فيه، و امّا القسم الاول ـ فاطلقوا عدم جواز التكليف به.

و التحقيق: انه ان كان على وجه يمكن امتثاله فى الجملة ـ اى و لو بالامتثال الاجمالى ـ امكن التكليف به، سواء كان اصل التكليف مجملاً كلفظ الامر المردد بين الوجوب والندب او التحريم والكراهة، او كان المكلف به مجملاً نحو: «ائتنى بعين» مع دوران الامر بين الوجوب و غير الحرمة، او «لا تأتنى بعين» مع دوران الامر بين الحرمة و غير الوجوب، و امّا اذا لم يمكن الامتثال اصلاً فلا يجوز.

و امّا ما ربما يتوهم من جواز التكليف مع الامتثال الاجمالى و مثل له: بالتكليف بالصلوة الى القبلة مع عدم التمكن من الصلوة الّا الى جهة واحدة مع الحكم بفسادها لو انكشف المخالفة ـ فهو توهم فاسد ـ لان التكليف حينئذ ليس بالصلوة الى القبلة الواقعة المجملة، بل بالصلوة الى جهة يحتمل ان يكون قبلة، و لا ينافى ذلك وجوب اعادته لو انكشف الخلاف، لان وجوب الاعادة يكشف عن الوجوب الواقعى المتعلق بالصلوة الى القبلة الواقعية، و ان لم يتعلق هذا الوجوب بالمكلف فى مرحلة الظاهر، و انما تعلق به فى مرحلة الظاهر التكليف بالصلوة الى القبلة المحتملة فيما هو مجمل اعنى الصلوة الى القبلة الواقعية لم يكلف به و ما كلف به ـ اعنى الصلوة الى الجهة المحتملة ـ ليس مجملاً.

و الحاصل ان التكليف بالمجمل ليس قبيحاً اذا امكن امتثاله، لان امتثال التكليف المجمل او التكليف بالمجمل انما هو على نحو تكليفه كما ان التكليف التفصيلى بالامر التفصيلى يقتضى الامتثال التفصيلى من جهة المامور به و من جهة الامر على المشهور، من عدم كفاية قصد مجرد القربة و عدم كفاية الاتيان بامرين يعلم دخول الواجب فى ضمنها مع امكان اتيان الواجب المعلوم تفصيلاً، و ان كان فى اشتراط التفصيلية من جهة الامر و المامور به كلام، بل الاقوى عدم اشتراط التفصيلية من جهة الامر، بل يكفى مجرد قصد المطلوبية المشتركة او المردّدة بين الوجوب والندب، بل و عدم اشتراط كون المأتى به امر معلوماً بالتفصيل بل يكفى اتيانه فى ضمن امرين كما يظهر من صاحب المدارك فى مسئلة الصلوة فى الثوبين المشتبهين مع التمكن من الصلوة فى الطاهر اليقينى.

ثم انا و ان قلنا: بجواز التكليف مع عدم التفصيل للتكليف او للمكلف، لكن الحكماء بل مطلق المتكلمين بل مطلق الطالبين حتى المجانين، بل مطلق الطالبين، و لو كان بغير الكلام من الاشارة و نحوها من اصوات البهائم المفهمة لمطالبهم لامثالهم هو بيان المطلوب ما لم يعرض داع الى الاجمال، و هذا مما لا شبهة فيه فالاجمال تحتاج الى داع و عرض، و لا يتحقق فى كلام بدونه و حينئذ فكل مجمل يصل الينا من الشارع فيحكم بكونه مجملاً عرضياً بمعنى: انه كان حين الالقاء مبيّناً و قد اختفى بيانه، و لا يجرى هنا اصالة عدم القرينة المبيّنة، لان اصالة عدم الداعى للاجمال واردة على ذلك الاصل.

ثم على فرض وقوع التكليف بالمجمل فحكمه و حكم المجمل العرضى

هو:

انه ان كان الشك فى اصل الالزام الوجوبى او التحريمى، كما لو دار الامر بين الوجوب و غير التحريم او بين التحريم و غير الوجوب ـ فالاصل: البرائة، و ان كان بينهما فالتخيير.

و امّا اذا كان الاجمال فى المكلف به:

فامّا ـ ان يدور الامر بين المتبائنين، و امّا ان يكون بين الاقل و الاكثر.

و الاقل و الاكثر المتردّد بينهما قد يكونان بحيث لا يكون مجزياً بحسبه اذا اتى به، لو فرض كون المطلوب هو الاكثر كالدين مثلاً، و قد يكونان بحيث لا يكون مجزياً بحسبه اذا اتى به ـ لو كان المطلوب واقعاً هو الاكثر ـ كالمركب من اجزاء لايراد الاتيان ببعضها كالمعاجين مثلاً.

و على التقادير فاما ان يدور الامر بين الوجوب و غير التحريم او بين التحريم و غير الوجوب او بين الوجوب والتحريم.

و امّا اذا دار الامر بين الوجوب و غير التحريم، فالقول بوجوب الجميع بين المتبائنين او التخيير بينهما مبنى على مسئلة اخرى.

و هى ان التكليف الواصل الينا مع اجمال متعلقه، امّا ان يعلم انه كان مجملاً عند الالقاء اولا، فان علمنا بذلك فيجب على المخاطبين و علينا الامتثال بالجميع، لما عرفت من جواز التكليف بالمجمل ذاتاً مع امكان الامتثال الاجمالى فيجب على المخاطبين والمشاركين امتثاله و ان لم نعلم بذلك، بل كان مبيّناً حين الالقاء و لو بضميمة اصالة عدم داعى الاجمال.

فنقول: لا ريب ان المخاطبين كانوا مكلفين تنجيزاً بامتثاله التفصيلى

حيث كانوا عالمين بتفصيله كما هو المفروض.

و هل يشترك الغائبون معهم مع علمهم التفصيلى او القدر المسلم من الاشتراك ما اذا كنا ايضاً عالمين بالتفصيل، اما لاحتمال اشتراط التكليف التخييرى بالعلم التفصيلى فوجب على الحاضرين لوجدان الشرط و لا يجب على الغائبين لفقدانهم اياه و لا ينافى ذلك اطلاق الاشتراك، و امّا لانه و ان سلم اطلاق التكليف و عدم اشتراطه بالعلم التفصيلى، لكن نمنع من اطلاق الاشتراك حتى فيما لو جهلنا التكليف الذى علموه تفصيلاً مقتضى اصالة البراءة.

و ان كان هو الثانى: فيقتصر فى مخالفتها على القدر المجمع عليه و هو: تحريم تركك كلا الامرين، و لا دليل على وجوب الجمع الّا ان الاقوى هو الاوّل لفساد الاحتمالين المذكورين فى توجيه نفى تعلق التكليف بالامر الواقعى المجمل.

امّا الاوّل: فلان دعوى اشتراط التكليف بالعلم التفصيلى لا يستقيم اما اوّلاً فلانه ان اريد الوجوب الواقعى للشيئى المجمل مشروط بالعلم التفصيلى، ففيه: ان الثابت عندنا ان الاحكام الواقعية الشأنية غير منوط ثبوتها بالعلم و الا لزم الدور، ـ كما ذكره العلامة فى النهاية فى دفع التصويب و فى التحرير فى مسئلة عدم معذورية الجاهل بحرمة الغصب على ما حكاه فى الرياض ـ لان العلم فرع الحكم فلا يتوقف عليه.

فان قلت: ان الذى لا يعقل توقفه على العلم بل العلم تابع له هو نفس الحكم، و امّا موضوع الحكم الذى هو موضوع كلامنا حيث ان الكلام فى

اجمال التكليف به لا التكليف،فلا مانع من توقف الحكم على العلم بالموضوع.

قلت: ذاك فى المجمل المصداقى الخارج عن مسئلة اجمال اللفظ كما اذا حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن النجس و وجوب استقبال القبلة، حيث انه يمكن ان يقال: يتعلق الحكم على ما علم انه نجس و تعلق وجوب الصلوة لاما علم انها قبلة و كلامنا ليس فيه و انما الكلام فى نفس متعلق الحكم الذى هو معنى اللفظ الوارد فى حيز الحكم.

و لا ريب ان بمعرفته يعرف الحكم مثلاً اذا قال: «ائتنى بعين» فالعلم بالمراد من «العين» فى هذا الكلام جزء سبب لمعرفة وجوب اتيان الشيئى الفلانى المراد من اللفظ، فلا يمكن ان يناط وجوب ذلك بالعلم بذلك الشيئى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فاذا قلنا: ان الحكم ليس موقوفاً على العلم به، والمفروض ان العلم به انما يحصل بمعرفة جنس الحكم اعنى الوجوب او غيره و شخص المحكوم عليه فشيئى من العلمين لا يجوز ان يكون شرطاً فى الحكم.

نعم يمكن ان يتوقف تعلق الحكم على معرفة معنى اللفظ لكن لا يتفاوت حينئذ: العلم بلفظ الحكم او لفظ موضوعه فى جواز اشتراط الحكم به.

لكن هذا خارج عن محل الكلام اذ الكلام فى العلم بالموضوع لا بمعنى اللفظ و بينهما تباين جزئى.

و امّا الموارد التى حكم الشارع بعدم التكليف مع العلم الاجمالى بالوجوب، فان اريد به موارد التى جوز الشارع فيها المخالفة القطعية بترك

كلا الامرين، فهو كاشف عن عدم تعلق الطلب بذلك الامر المردّد.

و ان اريد به الموارد التى حكم فيها بعدم وجوب الموافقة القطعية، فهو فى موارد لم يرد خطاب تفصيلى متعلق بامر مجمل بل كان من قبيل ما اذا علم التعبد بورود دليل على وجوب شيئى.

لكن لا يدرى انه خوطب بوجوب ذلك الشيئى او خوطب بوجوب هذا الشيئى، بحيث لا يكون شيئى من الخطابين متوجهاً الى الشخص تفصيلاً، كما فى صورة اختفاء النص، او يطلع على ورود خطابين و لم يعلم ايهما المطابق للواقع، كما فى الدليليين المتعارضين، و فى هذين المقامين لم يعلم تفصيلاً وجوب شيئى مجمل، و بعبارة اخرى تردد الواجب بين امرين و لم يوجب عليه المتردد بين الامرين.

و المناط فى تعلق التكليف هو وجوب الامر المجمل تفصيلاً لا اجمال لما وجب عليه واقعاً.

و لا ريب ان ادلة الاشتراك بعد ورودها يجعل جميع مقامات الشريعة من قبيل وجوب الامر بالمجمل، حتى فيما اختفى الدليل او تعارض النصان فضلاً عما نحن فيه من تعلق الخطاب بامر مجمل و لو كان تامل فى الاولين، لم يتامل فيما نحن فيه.

هذا كله مضافاً الى ان مقتضى عموم ادلة وجوب اطاعة الله و رسوله (ص) و وجوب العمل بالكتاب والسنة هو امتثال اوامرهما.

و لو كان المامور به مجملاً و لا يحتاج الى ادلة الاشتراك مع انه لا يخلو الحال من انه امّا ان تعلق الوجوب بمجرد الخطاب الملقى الى المشافهين

المجمل بالنسبة الينا اولاً و على الثانى فلابد من التزام جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تعلق التكليف فلنا ترك كلا الامرين اذ لا يلزم من ذلك ترك شيئى كلفه بفعله.

فان قلت: انها محرمة بالاجماع.

قلت: حرمتها كاشفة عن تعلق الطلب بذلك الامر الواقعى و لا مناص حينئذ عن القول بوجوب الموافقة القطعية.

فان قلت: انا نرى ان الشارع حكم فى بعض موارد العلم الاجمالى بعدم وجوب الاحتياط ـ كما فى الشبهة الغير المحصورة، و كما فى تعارض النصيّن المحكوم فيه بالتخيير و ان امكن الاحتياط بالجمع، و كما اذا اختلف الامة على قولين و لم يوجد دليل على احدهما ـ فانهم بين قائل بالتخيير و بين طارح للجميع و راجع الى الاصول، و لم يقل احد بوجوب الجمع و الاحتياط اذا امكن.

قلت: [فى] هذه الموارد لم يرد خطاب مجمل حتى يجب امتثاله، امّا الشبهة الغير المحصورة فلاشتراط التكليف بالعلم التفصيلى بالمصداق الخارجى او الاجمالى مع حصرما اشتبه فيه المعلوم و اشتراط التكليف بالعلم بالموضوع الخارجى لا يضر فان كلامنا فى عدم اشتراط العلم بالمراد من الموضوع الكلى الوارد فى الخطاب.

و امّا مسئلة تعارض النصّين و اختلاف الامة على قولين فلانه لم يوجد خطاب تفصيلى متوجه الى الحاضرين، حتى يجب امتثاله على الغائبين، بل نعلم اجمالاً بورود خطاب من الشارع دال على شيئى معلوم بالتفصيل، و لا

يعلم تفصيلاً بورود خطاب دال على شيئى مجهول والكلام فى الثانى لا الاوّل.

فان قلت: فاىّ فرق بينهما؟

قلت: الفرق بينهما هو ان فى صورة الخطاب التفصيلى بالامر الاجمالى علم تفصيلاً بالتكليف، فلا يجرى ادلة البرائة عما لا يعلم.

و فى صورة العلم الاجمالى بالخطاب لا شيئى يتوجه الينا، و انما يعلم اجمالاً بورود خطاب اختفى علينا.

و لا ريب فى ان التكليف لا يكون بنفس ذلك الخطاب للقبح و لا بنفس هذا العلم الاجمالى لانه متعلق بورود الخطاب و العلم بورود الخطاب لا يقبل ان يتوجه الينا للجهل به رأساً لا ينفع فى اثبات التكليف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فی الادلّة العقلیة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ٢٠]

فى الادلّة العقلية

عرّف بعضهم «الدليل العقلى»[١] بانه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى، و اهمال تقييد التوصل «بصحيح النظر» و بيان ارادة شأنية التوصل لا فعليته، للاعتماد على بيان ذلك سابقاً عند تعريف مطلق الدليل بانه «ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعى».

فالغرض من هذا التعريف الاشارة الى ذلك اعتماداً فى تفصيله بما علم هناك.

ثم ان بعضهم قسموه الى ما يستقل به العقل و الى ما يتوقف على وصول خطاب من الشرع، و مثلوا للاوّل بحكم العقل بالحسن والقبح و للثانى بالاستلزامات كاستلزام وجوب الشيئى لوجوب مقدمته، ولحرمة ضده و استلزامه تعليق الحكم على شرط او وصف او غاية لانتفائه عند انتفائها، و تحريم التأفيف لتحريم الضرب[٢] والحكم بثبوت الافطار اذا ثبت القصر و

١- انظر: مطارح الانظار: ص ٢٢٩ و بعدها

٢- كذا فى اصل المخطوط

ثبت التلازم بينه و بين الافطار.

اقول: و كل من التحديد والتقسيم المذكورين لا يخلو عن شبهة.

امّا التحديد فانه ان اريد من التوصل بالحكم العقلى الى الحكم الشرعى الاستقلال فى الايصال، كما هو شأن الدليل بالنسبة الى المطلب الخبرى.

ففيه: ان الحكم العقلى الواحد لا يمكن فيه ذلك، اذ لابد فى كل مطلب من حكمين لان الاكتساب لا يحصل باقل من مقدمتين، فالدليل العقلى دائماً مركب من حكمين.

نعم قد يتسامح و يطلق الدليل على نفس الاوسط و ان اريد منه المدخلية فى التوصل و ان لم يكن تمام الموصل.

ففيه: ان كون بعض المقدمات عقلياً لا يوجب عدّ الدليل من الادلة العقلية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

توضيح ذلك ان المقدمتين قد يكونان عقليين كما اذا ثبت بالعقل قبح الكذب و ثبت بالدليل العقلى ان كل قبيح فى العقل محرم عند الشرع، و قد يكون الكبرى عقلية كما اذا ثبت من الشرع وجوب ازالة النجاسة عن المسجد.

و ثبت بالعقل ان كل واجب مقدمة واجبة و ضده حرام، و قد يكون بالعكس كما اذا ثبت بالعقل قبح الظلم، و دلّ الدليل الشرعى من الكتاب والسنة على حرمة كل قبيح.

و قد يكونان شرعيين كما اذا ثبت وجوب القصر فى اربعة فراسخ، و ثبت بالشرع عدم انفكاك الافطار عن القصر و التلازم بينهما.

و الظاهر من صاحب الوافية دخول القسم الرابع فيه حيث قال:

«القسم السابع من الادلّة العقلية التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين و تحقق احدهما فانه يدل على تحقق الاخر، والتلازم قد يكون مستفاداً من الشرع كتلازم القصر [فى الصلوة] و الافطار [فى الصوم فى السفر] المستفاد من قوله [عليه‌السلام]: «اذا قصّرت افطرت و اذا افطرت قصّرت»[1]. و قد يكون مستفاداً من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشيئى فى وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده فى ذلك الوقت، و الّا لزم التكليف بما لا يطاق [و هو قبيح عقلاً مع قطع النظر عن كونه منصوصاً ايضاً] و هذا القسم مما يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعى انتهى».[2]

و انت خبير بانه اذا كان ما ذكره من ثبوت القصر فى موضع و ثبوت التلازم بينه و بين الافطار شرعاً بقوله: «اذا قصّرت افطرت» و صارت الصغرى

۱- هذا جزء من حديث ورد فى «الفقيه» و «التهذيب» قال الشيخ ره: الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن معاوية بن وهب عن ابى عبدالله عليه السلام قال: اذا دخلت بلداً و انت تريد المقام عشرة ايام فأتم الصلوة حين تقدم، و ان اردت دون العشرة فقصر ما بينك و بين شهر فاذا تمّ الشهر فأتم الصلوة: قال: قلت: دخلت بلداً اوّل يوم من شهر رمضان و لست اريد ان اقيم عشراً فقال: قصر و افطر. قلت: فانى مكثت كذلك اقول غداً او بعد غد فافطر الشهر كله و اقصر؟ قال: نعم هما واحد اذا قصرت افطرت و اذا افطرت قصرت». التهذيب -ج ۳ ص ۲۲۰ - الفقيه ج ۱ ص ۴۳۷ و فيه اختلاف يسير لفظاً.

۲- ما بين المعقوفين زيادة فى الوافية، اوردناه من شرح الوافية المخطوط: بشرح السيد صدرالدين القمى.

والكبرى شرعيين، فلا دخل للعقل الّا فى استنتاج النتيجة على تقدير صدق المقدمتين فلا يبقى دليل شرعى، لان الاستنتاج من المقدمتين دائماً بحكم العقل.

و قد ذكر بعض شراح الوافية تقرير دخول هذا القسم فى الادلة العقلية بعد ما اعترض عليه بقوله: فان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعى كمثال القصر والافطار والمقدمة الشرعية كالوضوء للصلوة، كان الدليل على الحكم الذى لم ينص عليه بخصوصه شرعياً لا عقلياً.

فقال مجيباً عن الاعتراض: قلت اثبات الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل و ان كان ثبوت الملازمة التى بها يستدل العقل من طريق الشرع، فانه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحررة عنده من اى طريق اصابها، و كيف يكون الدليل على الحكم فى مثله شرعياً.

و الدليل الشرعى الدالّ على الملازمة لم يدل على هذا الحكم بخصوصه و لا تناوله بعمومه، لانه انما دلّ على حكم وضعى و هو التلازم.

ثم العقل يستدل بالحكم الوضعى الذى دل عليه الدليل الشرعى على هذا الحكم التكليفى الخاص فيقول: ان الشارع قد حكم بالتلازم بين القصر و الافطار و قد امرك الان بالتقصير، فهو يامرك بالافطار بحكم تلك الملازمة و الّا فلا ملازمة.

بل لو كان الخطاب الشرعى خطاب تكليف يستفاد منه الوضع، حتى يكون عاماً متناولاً لهذا الحكم التكليفى كان يقول: «قصّرت فافطر» ثم استدللت على الحكم التكليفى بالملازمة لكان استدلالاً عقلياً لانه استدلال

بالملازمة المحررة.

نعم لو استدل ابتداء بالخطاب لكان شرعياً، لانه استدلال بالعموم انتهى كلامه رفع مقامه.»[١]

و فيه: انه ليس معنى الكبرى الكلية التى هى احدى مقدمتى القياس الا الحكم بكون الاوسط ملزوماً للاكبر، و هذا معنى اندراج النتيجة اجمالاً فى الكبرى، و بذلك يندفع الدور المشهور عن بعض اهل التصوف على اهل الاستدلال[٢]، لا الحكم بثبوت الاكبر لكل فرد من افراد الاوسط و الّا لزم الدور المذكور.

فاذا فرض الملازمة بين القصر و الافطار فليس معناه ثبوت الافطار فى مورد القصر من حيث انه معنون بهذا العنوان الواقع وسطاً، و بعد ذلك لا وظيفة للعقل الا الاستنتاج الذى هو شأنه فى جميع الادلة الشرعية والعقلية والعادية. بالجملة فليس هنا من حكم من الشرع بالتلازم بين القصر و الافطار و حكم من العقل بان كل مورد للتقصير مورد للافطار حتى يكون هذه هى الكبرى، و يكون مأخذها من حكم الشرع بالملازمة.

الا ترى انه يكفى بعد قولنا: العالم متغير، حكم العقل بكون التغير ملزوماً للحدوث اذ ليس مرجعه الّا الى قولنا كل متغير حادث، و ليس هذا الحكم

١- العبارة المنقولة ليست من شرحى السيد بحرالعلوم والسيد صدرالدين القمى ره لعلها من شرح السيد الا عرجى و لم نعثر على الجزء الثانى من نسخته المخطوطة

٢- يريد الشيخين ابا سعيد ابى الخير و الشيخ الرئيس ابن سينا و قصّتهما مشهورة فى كتب المنطق.

الكلى متفرعاً على تلك الملازمة.

اللهم الا ان يقال ان المراد من المقدمتين فى القياس ما لا يحتاج الانتاج بعد فرض صدقهما الى مقدمة اخرى، فاذا ثبت شرعاً انه يجب القصر فى اربعة فراسخ، و ثبت ايضاً الملازمة بين القصر و الافطار، فوجوب الافطار فى موضع وجوب القصر انما يحتاج الى مقدمة عقلية اخرى بديهية، و هى استحالة انفكاك احد المتلازمين عن الاخر.

و هذا بخلاف قولنا:«[العالم] متغير و كل متغير حادث» فان التوصل بها الى حدوث العالم لا يحتاج الى مقدمة اخرى لا بديهية و لا نظرية.

و من هذا القبيل وجوب المقدمة الشرعية فانه اذا ثبت الامر بالصلوة و انه لا صلوة الا بطهور لم يثبت وجوب الطهور الّا بحكم العقل، بناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به هذا.

و لكن الانصاف ان الدليل المحتاج الى مثل هذه المقدمات العقلية المذكورة فى الاذهان كاستحالة اجتماع الضدين و ارتفاع النقيضين و تخلف اللازم عن الملزوم لا يسمى من اجل ذلك دليلاً عقلياً.

و بعبارة اخرى اذا كان دلالة المقدمات الشرعية على المطلب بواسطة هذه المقدمات سمى الدليل شرعياً و يكون دلالتها بالالتزام، الاترى ان القرائن اللفظية للحقائق هى الالفاظ الدالة على معان تعاند الحقيقة عقلاً او عادةً او شرعاً، و مجرد دلالتها على المعاندة بحكم العقل لا يجعلها قرينة عقلية.

فالتحقيق: ان المراد بالدليل العقلى هنا ليس مقابلاً للنقلى بل مقابل

للكتاب و السنة والاجماع، فكما لا يلزم فى الكتاب و اخويه ان يثبت بها بالاستقلال حكم شرعى، فكذلك دليل العقل فالمراد به حكم عقلى يتوصل به الى الحكم الشرعى كما يتوصل بالمقدمة الى ذيها سواء كان سبباً تاماً او غيره. و امّا التقسيم فلان حكم العقل فى المقامين غير محتاج الى خطاب شرعى او كما انه يستقل بحسن العدل و قبح الظلم، كذلك يستقل بعدم انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها، و عدم انفكاك حرمة الضد عن وجوب الشيئى، و عدم انفكاك عدم المسبب عن عدم السبب، و عدم انفكاك الغاية عن انتهاء المغيىّ عندها، و عدم انفكاك حرمة الايذاء الشديد عن حرمة الخفيف، و عدم انفكاك الملزوم عن عدم اللازم.

فان هذه القضايا كلها على تقدير ثبوتها ملازمات عقلية لا يتوقف تحققها على تحقق الملزوم. نعم لو قسم الحكم العقلى باعتبار التوصل به الى الحكم الشرعى، الى ما لا يحتاج فى التوصل به الى خطاب شرعى و الى ما يحتاج كان مستقيماً، فان التوصل من حكم العقل بالتلازم بين وجوب شيئى و وجوب مقدمته و حرمة ضده مثلاً الى الحكم الشرعى بوجوب مقدمته او حرمته متوقف على ثبوت الخطاب الشرعى بوجوب ما يتوقف على فعله او تركه، و كذلك التوصل بحكم العقل ببقاء ما كان و لم يظن عدمه الى ثبوت حكم شرعى يتوقف على خطاب شرعى يدل على الحكم فى الحالة السابقة.

و هكذا فيكون التقسيم المذكور اشارة الى ان المراد بالتوصل فى التعريف اعم من التامّ والناقص و لعل بعضهم اراد ذلك و اشتبه الامر على بعض اخر.

فى تقسيم الحكم العقلى الى التكليفى والوضعى

ربّما ينقسم الحكم العقلى الى التكليفى و الوضعى، و مثل للوضعى [بـ] شرطية القدرة للتكليف و بسببية العجز لعدمه.

و فيه: ان شرطية القدرة ليست حكماً عقلياً و انما الحكم العقلى هو قبح التكليف بما لا يقدر الموجب لانتفاء صدوره عن الحكم. فهذا المعنى يعبر عنه بعبارة الشرطية و كذلك الحكم بسببية العجز لعدم التكليف.

و بالجملة: فالحكم الوضعى العقلى فى مقابل التكليفى غير موجود، و ان قلنا بوجوده فى الشرعيات بمعنى جعل الشارع شيئاً سبباً او شرطاً لشيئى بحيث يترتب عليه الثبوت عند الثبوت او الانتفاء عند الانتفاء لكن العقل لما حكم اولاً بالانتفاء عند الانتفاء فهذا ليس حكماً بل نفى حكم.

اللهم الّا ان يراد ان العقل يحكم بما يمكن يعبر عنه بالشرطية فانه يمكن ان يعبر قبح التكليف بغير المقدور بشرطية القدرة. قيل ان مؤدى حكم العقل فى التحسين و التقبيح العقليين قد يكون حكماً واقعاً كوجوب شكر المنعم و حرمة كفرانه، و قد يكون حكماً ظاهرياً كحكمه باباحة الافعال الخالية عن امارة المفسدة و اليه مرجع مسئلة اصل البرائة و الاستصحاب فى وجه.

اقول: الحكم الظاهرى هو ما ثبت لموضوع من حيث اتصافه بجهة له الحكم و هذا غير متحقق فى الحكم العقلى باباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة لان الاباحة ان كان للشيئى بوصف انه مجهول الاباحة و الحظر فحكم العقل بالاباحة ممنوع.

فى ان معنى حكم العقل بالحسن و القبح [هو] استحقاق الثواب والعقاب

اعلم: ان النزاع المعروف بين العدلية والاشاعرة فى التحسين و التقبيح انما هو من حكم العقل بالحسن و القبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب، فيثبت بمحرد ثبوتها بهذا المعنى كون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع.

اذ لا نعنى بالواجب والحرام الشرعيين الا ما استحق العقاب على تركه او فعله.

نعم اثبات الحكم الشرعى بذلك، بمعنى انشاء الشارع خطاباً فى ذلك الفعل على وجه الاقتضاء او التخيير، موقوف على اثبات تشريع جميع الاحكام و ايداعها عند اهلها.

فكيف حكم العقل ـ عن صدور الخطاب فى الفعل الخاص ـ على طبق حكم العقل لكنه لا حاجة الى ذلك.

الا ترى انه لو جزم العبد بان قتل ولد المولى موجب لاستحقاق الذم والعقاب لم يفرق الحال بين ان يرد من المولى فى الواقع نهى عن قتل الولد فيكشف حكم العقل عنه، و بين ان لا يرد فى حسن مؤاخذة المولى على قتل ولده، و حينئذ فيكون العقل احد اللسانين للشارع.

و ذهب بعض المتأخرين الى منع الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع

بعد تسليم حكم العقل و لم اجد هذا القول لاحد قبل المحقق التونى فى الوافية الا القليل من الاشاعرة كالزركشى، و الّا فكلمات القوم ـ اكثر من وجدنا كلامهم من الخاصة والعامة ـ ظاهرة فى ان كل من قاله بحكم العقل قال بكونه منشأ للثواب والعقاب، كما يشهد بذلك عنواناتهم لمحل النزاع بين العدلية و الاشاعرة و ادلتهم المذكورة من الطرفين.

فان جماعة من اصحابنا والعامة ـ كالمحقق **اللاهيجى** فى كتابه المسمى بـ «**گوهر مراد**» **والفاضل الجواد** و غيرهما من الامامية، **والقوشچى** فى **شرح التجريد** و **الاسنوى** فى **شرح المنهاج** فسروا الحسن والقبح: بكون الفعل مما يستحق المدح والثواب او الذم والعقاب.

و اختاره **الباغنوى** بعدما حكاه عن صريح **المواقف** حيث جعل محل النزاع فى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب و قال: ان الحسن والقبح بهذا المعنى عندنا شرعى و عند المعتزلة عقلى.

و **العلامة** فى **التهذيب**، و ان اقتصر على استحقاق المدح او الذم، الا انه ذكر ان الذم قول او فعل منبئى عن اتضاح حال الغير، و مثل السيد **العميدى** فى الشرح للقول بالشتم و للفعل بالضرب، و قد اقتصر فى **التهذيب** فى تعريف الواجب و الحرام على ما يذم تاركه او فاعله فعلم ان المراد من الذمّ ما يعمّ العقاب.

والحاجبى و **العضدى**، و ان لم يصرحا بالثواب و العقاب الّا انهما فسرا الحسن والقبح: باستحقاق المدح و الذم فى حكمه تعالى، و مرادهما كون الفعل بحسب حكم الشارع و فى نظره مما يستحق ان يمدح عليه او يذم كما

هو اجود الاحتمالات التى ذكرها **جمال‌الدين** فى معنى العبارة.

و قداوّله بعض المعاصرين بخلاف مراده تبعاً لبعض الشراح و قد حكى **جمال المحققين** فى الحاشية عن المعتزلة انهم ذكروا فى تعريف الحسن: انه ما يستحق فاعله الثواب و فى القبح ان فاعله يستحق العقاب.

و كيف كان فالظاهر ان كلمات الجميع متفقة على ان المراد بالحسن والقبح استحقاق الثواب والعقاب.

قال فى [شرح] المواقف ـ على ما حكى عنه الباغنوى فى بيان معان الحسن و القبح:

«الثالث ـ تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً و آجلاً او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسناً و ما تعلق به الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل يسمى قبيحاً و ما لا يتعلق به شيئى منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد، و ان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح و الذم و ترك الثواب والعقاب و هذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعى و ذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيئى منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله و ثوابه و لا ذم فاعله و عقابه و انما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها و نهيه عنها.

و عند المعتزلة عقلى فانهم قالوا للفعل ـ فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع ـ جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً و ثواباً، او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً و عقاباً ثم انها ـ اى تلك الجهة المحسنة او المقبحة ـ قد تدرك بالضرورة من غير تأمل و فكر، كحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضارّ فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف، و قدتدرك بالنظر كحسن الصدق

الضارّ و قبح الكذب النافع مثلاً، و قد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة و لا بالنظر و لكن اذا ورد به الشرع علم انه ثمّة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع، او جهة مقبحة كصوم اوّل يوم من شوّال حيث حرمه الشارع....»[1]

ثم اعترض عليه **الباغنوى** بان دعوى الضرورة فى ادراك استحقاق الثواب او العقاب فى شيئى من الافعال بعيد لان العقل لا يستقل فى امر الآخرة انتهى.

و قال **الاسنوى** بعد ذكر معانى الحسن و القبح: «و انما النزاع فى الحسن و القبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب [عليهما]، فعندنا انهما شرعيان و عند المعتزلة انهما عقليان بمعنى: ان العقل له صلاحية الكشف عنهما، و انه لا تقتضى الوقوف على حكم الله تعالى على ورود الشرايع لاعتقادهم (وجوب) مراعاة المصالح و المفاسد و انما الشرايع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع [و قبح الكذب الضارّ]، او بالنظر كحسن الصدق الضارّ، فامّا ما لا يعلمه العقل بالضرورة و لا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان و (تحريم) اوّل يوم من شؤال فان الشرع مظهر لحكمه لمعنى خفى علينا.

فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً، و انما الخلاف فى ان العقل هل هو كاف فى معرفته ام لا انتهى.»[2]

۱- شرح المواقف: ۸/۱۸۳ السيد الشريف الجرجانى و المصنف اورد المنقول مزجاً بين المتن و الشرح. راجع : المواقف: ص ۳۲۴ عضد الدين الايجى.

۲- نهاية السؤل فى شرح منهاج الاصول: ج - ۱ صص ۲۶۰-۲۵۹.

هذا عنواناتهم لمحل النزاع، و امّا دلالة ادلتهم المذكورة من الطرفين على ان الخلاف فى حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب:

فمنها: استدلال العدلية بانه لو لم يحكم العقل بالحسن و القبح لزم افحام الانبياء لعدم وجوب النظر حينئذ فلو لم يكن المراد بالحسن معنى يوجب حكم الشارع بالوجوب لم يلزم من حكم العقل عدم الافحام لان الوجوب العقلى و هو مجرد استحقاق الذم على الترك غير كاف فى بعث المكلف على النظر فى المعجزة، و كذلك كلامهم بانه لو لا حكم العقل بالحسن والقبح لم يجب معرفة الله تعالى.

و منها:استدلال الاشاعرة بآية:«**و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**»[1]

فانه لو لا كون النزاع فى حكم العقل باستحقاق العذاب لم يكن وجه للتمسك بنفى التعذيب قبل بعث الرسل، لان حكم العقل على هذا لا يثبت العذاب حتى ينفيه، و لم يكن معنى لردّ العلامة و غيره هذا الاستدلال[2] بان الآية مؤولة لمصادمة العقل القطعى، اذ لو لا المنافات لم يحتج الى التأويل.

و ايضاً الثمرات التى ذكروها للنزاع ايضاً دالّة على ما ذكرنا، فان العضدى ذكر فى مسئلة شكر المنعم: انه لا يحكم العقل بوجوب شكر المنعم [و] قال:

فلا اثم فى تركه على من لم يبلغه دعوى النبوة خلافاً للمعتزلة انتهى.

و بالجملة لا مجال للشك فيما ذكرنا من ان من قال بحكم العقل قال بكونه دليلاً على الحكم الشرعى.

۱- الاسراء: ۱۵.

۲- كذا فى الاصل.

فی مستند منع الملازمة بین حکم العقل بالحسن والقبح و حکم الشرع بالوجوب والتحریم

ثم اعلم: ان منع الملازمة بین حکم العقل بالحسن والقبح و حکم الشرع بالموجب والتحریم یستند الی وجوه:

احدها ـ منع حکم العقل باستحقاق الثواب و العقاب ـ حکاه الزرکشی عن جماعة و اختاره حیث قالوا: ان الاشیاء قبحها ثابت بالعقل و العقاب متوقف علی الشرع، حکی ذلک کله صاحب الوافیة و ظاهر اول کلامه المیل الیه، حیث جعل مناط الوجوب العقلی الذم و مناط الشرعی العقاب:

و اختاره شارح الوافیة ایضاً حیث انه فی مقام منع الکبری القائلة بان کل واجب عقلی واجب شرعاً اذ ثواب الله و عقابه عین مدحه وذمه ـ قال:

«و فیه منع ظاهر والحق ان الحکم الشرعی الذی یترتب علیه الثواب او العقاب و ماشابه العقاب مثل ما یترتّب علی المکروه لیس الّا طلب الشارع من المکلف فعلاً او ترکاً، بحیث یتحقق الطالبیة والمطلوبیة فی الخارج.

و بالجملة وجود الاضافة التی یعبّرعنها بالخطاب معتبر فی تحقق حقیقة الحکم و لیس مجرد العلم التصدیقی من الشارع بان شیئاً خاصاً مما یحسن فعله او ترکه کذا ارادته من المکلف ان یفعل او یترک و رضاه من فعله و مقته لاخر حکماً شرعیاً من دون ان یصیر المکلّف مخاطباً بالفعل بان یصل الیه

قول النبي - صلى الله عليه وآله - ان: صَلِّ اوصُم، و كذا اخبار الشارع بان هذا الشيئي واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكماً فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوّة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب.»[١]

الثاني ـ منع كون مجرد استحقاق الثواب والعقاب موجباً لثبوت الحكم الشرعي، و هو الذى يظهر من كلام **شارح الوافية** اخيراً حيث قال:

«لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كلّما يترتب عليه الثواب او العقاب واجباً او حراماً شرعياً لان المعتبر فى الحكم الشرعى كمامرّ ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لو لا المانع من الاحباط فى جانب الثواب والشفاعة والعفو فى جانب العقاب.»[٢]

الثالث ـ منع كون ادراك العقل حجة و هو الذى يظهر من السيد الشارح ايضا فى اثناء كلامه حيث شبهه بما اذا حصل العلم بالمطلب الشرعى من الرؤيا.

الرابع ـ منع كون الجهات المقتضية للحسن والقبح علّة تامّة للتكليف بل يمكن ان تثبت هذه الجهات و لا تتحقق الحكم، كما انه يجوز ان تتحقق الحكم الشرعى و لا يثبت هذه الجهات و يكون الامر للابتلاء.

و اعلم ان الكل متفقون على ان حكم العقل ليس هو عين الحكم الشرعى، كيف و حكمه بقبح صدور الكذب من الله ـ جل ذكره ـ و من

١- نقلنا من الاصل المخطوط من شرح الوافية ـ صص:ب و الف و ٩٨ ـ ب ٩٧

٢- نقلنا من الاصل المخطوط من شرح الوافية ـ ب و الف و ٩٨ ـ ب و ٩٧

المكلف حكم واحد، و كذا حكم منكرى الشرايع و مثبتها به حكم واحد فلا يمكن اطلاق الحكم الشرعى عليه، ضرورة كون «حكم الشارع» هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين او طلبه من المكلف فعلاً او تركاً او تسويته بينهما و هو مباين للحكم العقلى.

فالخلاف انّما هو فيما تقدم عن **الاسنوى** من ان الوقوف على الحكم الشرعى لا يحتاج الى الخطاب الفعلى فى الشرعيات، و ان العقل له قابلية الكشف عنها بناء على وجوب مراعاة المصالح والمفاسد على الشارع.

و بمثل ذلك صرح الزركشى على ما حكى عنه فى الوافية ـ قال فى جملة تنبيهات له:

«الاوّل ـ ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام و انما يقولون [ان العقل يدرك] ان الله ـ تعالى ـ انما شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها و مفاسدها فيهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعى و الحكم الشرعى تابع لهما لا عينهما.

فما كان حسناً جوزه الشارع و ما كان قبيحاً منعه، فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلى والآخر شرعى تابع له، فبان انهم لا يقولون انه بمعنى الثواب والعقاب ليس بشرعى اصلاً خلافاً لما يوهمه ظاهر عبارة المصنف انتهى».[1]

فحاصل الكلام ان اثبات الحكم الشرعى عند العدلية بمقدمتين:

احديهما ـ حكم العقل بالمدح والذم والثواب والعقاب بمعنى جزاء

١ـ الوافية مع شرحها ـ الاصل المخطوط ص الف / ٢ـ١

الخير و الشرّ لاجزاء امتثال الامر المتوقف على اتيان الفعل لداعى الامر.

الثانية ـ ان الشارع يجب عليه مراعاة الحكم العقلى و ان خلاف ذلك قبيح عليه ـ تعالى ـ و هذه ايضاً راجعة الى حكم العقل بالتحسين و التقبيح بالنسبة الى افعال اللّه تعالى.

و قد اورد على ذلك الاشاعرة: بانه يلزم حينئذ ان لا يكون الله ـ تعالى ـ مختاراً فى فعله، اذ لا يجوز عليه ان يفعل ما يخالف حكم العقل.

توضيحه: انه لو كان حسن الافعال و قبحها ثابتاً بالعقل للزم ان يكون الواجب ـ تعالى ـ غير مختار فى الحكم.

بيان الملازمة: انه على هذا التقدير يكون الافعال مختلفة فى انفسها بالنظر الى الاحكام، فلو كان احد الحكمين راجحاً فى العقل كان الحكم بالمرجوح خلاف العقل فيكون قبيحاً و اذا كان متعيناً عليه لم يكن مختاراً فيه.

و اجابوا عن ذلك: بانه امتناع بالمرجوح لقيام الصارف و الحكم العقلى لا يبقى اختياره كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعى الحسن العقلى لا ينافى الاختيار.

و قال المحقق جمال‌الدين الخوانسارى ـ بعدما ذكر ان فى العقل اموراً متلائمة له يحكم بان فاعلها من حيث ان فاعلها يستحق المدح، و اموراً متنافرة يحكم بان فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق الذم قال:

ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب ان يكون عند الشارع كذلك، و لا يجوز امره به، بل كل ما امر به الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح و ان لم يكن معلومة عند العقل، و كل ما نهى عنه يجب ان يكون فيه

جهة توجب الذم و ان لم تعرفها فما ليس فيه جهة حسن و لا قبح اصلاً لا يجوز الامر به و لا النهى عنه و قال الاشاعرة انه ليس فى الافعال معنى يكون ملائماً للعقل او منافراً له.

ثم بين مذهب الاشاعرة الى ان قال: والحق هو المذهب الاوّل و اليه ذهب اصحابنا الاماميّة ـ رضوان الله عليهم اجمعين، ثم استدل على ذلك بالضرورة، ثم قال و بهذا يبطل مذهب الاشاعرة.

لكن يبقى احتمال ان يقال: ان الحسن والقبح العقلى فى بعض الاشياء مسلم و ظاهر ايضاً ان امر الواجب بالقبيح و نهيه عن الحسن غير جائز.

لكن نقول: انه يمكن ان لا يكون فى بعض الاشياء جهة محسنة و لا مقبحة، و مع ذلك امر الشارع به او نهى عنه و هذا لم يبطل بما ذكر و لا نسلم كونه قبيحاً، او يجوز ان يفعل الله ذلك ليعلم المطيع من العاصى و يستحق بالاطاعة الثواب و بالعصيان العقاب.

و امّا القول بانه اذا لم يكن جهة حسن او قبح فالامر به والنهى عنه ترجيح بلا مرجح فمع انه لا ينهض على الاشاعرة القائلين بعدم القبح فى الترجيح بلا مرجح ـ يرد عليه انه يجوز ان يكون هناك مرجح آخر غير الحسن والقبح يوجب الامر به والنهى عنه و ان كنا لا نعلمه.

فالحق فى دفع هذا لاحتمال ان يقال: انه قد حصل لنا ـ بملاحظة اكثر المامورات و انها حسنة و ملاحظة معظم المنهيات و انها قبيحة ـ الظنّ القوى بان كلها كذلك، بل ربما حصل من طريق السمع و تتبع الاحاديث العلم القطعى بذلك، او فى كل موضع سئل الائمة ـ صلوات الله عليهم ـ عن

السبب والعلة فى حكم اجابوا بتقرير السبب و تحقق العلة.

و ايضاً قال الله ـ تعالى ـ: **و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث** ثم ذكر توضيح الدلالة انتهى»

اقول: و قد تحصل مما ذكرنا ان الاجماع منعقد على انه اذا سلم حكم العقل بالحسن والقبح العقليين كان العقل من الادلة الشرعية، و قد عرفت دعوى الاتفاق صريحاً من جمال‌الدين ـ قدس سره ـ و قد ادعى فى **العدة** نفى الخلاف بين اهل العلم حيث قال ـ فى باب الحظر و الاباحة من اخر الكتاب: «**ان افعال المكلف لا تخلو من ان حسنة او قبيحة، و الحسنة لا تخلو** من ان يكون واجباً او مندوباً او مباحاً و كل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين فى انه على الحظر و ذلك نحو الظلم و الكذب و العبث و الجهل و ماشاكل ذلك و ما يعلم جهة كونه ندباً فلا خلاف ايضاً فى انه على الندب» انتهى.[1]

ثم ان المتتبع يجد من التتبع دعوى الاجماع المركب بمعنى: ان كل من قال بالحسن و القبح العقليين قال بثبوت التكليف الشرعى بحكم العقل و ان من انكر التكليف الشرعى بالحكم العقلى فقد نفى حكم العقل بالحسن و القبح.

١- عدّة الاصول: ص ٢٩٦ للشيخ الطوسى الطبعة الحجرية سنة ١٣١٤ هـ وردت الجملة الاخيرة فى العدة هكذا:... و ما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضاً انه على الوجوب و ذلك نحو وجوب ردّ الوديعة و شكر المنعم و الانصاف و ما شاكل و ما يعلم جهة كونه ندباً....

و لذا استدل الاشاعرة على نفى حكم العقل بنفى التعذيب قبل بعث الرسل بناء على استلزام نفى التعذيب لنفى التكليف الشرعى و كون نفى التكليف الشرعى لازماً لنفى التحسين و التقبيح العقليين فلو لا الملازمة لم يكن وجه للاستدلال اصلاً، و لم يكن معنى لرده من العدلية كما فى التهذيب و غيره بوجوب تاويل الدليل السمعى فى مقابل الدليل القطعى، و لم يستدلوا بالادلة القطعية الاعلى الحسن و القبح العقليين فلو لا استلزام ذلك لثبوت التعذيب بدون بعث الرسل لم يكن تنافى بين الادلة القطعية و بين ظاهر الآية.

والحاصل ان مذهب الامامية قاطبة الى زمان بعض الاخباريين مستقر على كون العقل من ادلة الاحكام الشرعية ثم من بعض الاخباريين مستنداً الى عدم حجية ادراكات العقل فى غير مسئلة الحسن والقبح خلافاً للكل من الاشاعرة و العدلية ـ ثم فصل بعضهم بين الضروريات كقولنا: الواحد نصف الاثنين و غيرها و فساده و هذا الكلام قد فرغنا منه فى غير هذا المقام.

فنقول: اذا فرض حكم العقل باستحقاق المدح و جزاء الخير على فعل بحيث يستحق الذم والجزاء السوء على تركه، فهذا الحكم بنفسه و ان لم يكن ايجاباً شرعياً، لان هذا نفسه ليس طلباً من الشارع الّا ان هذا المقدار يكفى فى وجوب اتيان الفعل اذ لانفرق حينئذ بين ما وجب بخطاب الشارع و بين هذا.

فان المناط فى وجوب الاتيان بالواجب الشرعى ليس الاّحكم العقل بان تاركه يستحق العقاب و هذا الاستحقاق موجود فيما نحن فيه.

نعم يتحقق الثمرة فى ترتب احكام الواجبات الشرعية من كفر مستحلّه اذا صار ضرورياً و قتل تاركه من دون استحلال فى المرتبة الرابعة و قصد

الامتثال و الاطاعة و نحوها.

هذا كله مع قطع النظر عن ملاحظة العلم الاجمالى بصدور الاحكام و اما بعدها فيحكم بانطباق الحكم العقلى على ذلك الحكم الشرعى اذ صدور الحكم بخلافه قبيح.

قال الشيخ فى العدّة فى مسئلة جواز النسخ عقلاً بما لفظه:

«[ان][١] الذى يدّل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه قد ثبت ان العبادات الشرعية[٢] تابعة للمصالح و لكونها الطافاً فى الواجبات العقلية و لو لا ذلك لما وجب على حال، و انما قلنا ذلك لان الشيئى لا يجب بايجاب موجب و انما يجب لصفة (هو) [٣]عليها يقتضى وجوب الشيئى، و انما يدل ايجاب الحكم[٤] له على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجباً بايجابه، لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجرى فى القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح او اباحتهما و قد علم قبح ذلك.

فاذا ثبت هذه الجملة فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات ان يكون عقلياً او ما ندعيه من كونها الطافاً و مصالح، فلو كان وجوبها عقلياً لوجب ان يعلم العقل وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من: شكر المنعم و ردّ الوديعة و قضاء الدين و الانصاف و غير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء ثابتاً [٥] فى العقل.

١- ليس فى العدة
٢- المصدر: الشرعيات
٣- ما بين القوسين مزيد من العدة
٤- المصدر: الحكيم
٥- المصدر: بياناً

و قد علمنا انا لا نعلم بالعقل وجوب الصلوة (و لا الزكوة)[١] و لا الصوم و لاغير ذلك من العبادات التى جائت الشرايع (بها بل) لا يحسن فعلها بالعقل، و اذا ابطل وجه وجوبها عقلاً ثبت انها (انما) تجب لكونها الطافاً و مصالح.

و اذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان يتغير المصالح فيتغير[٢] ما كان داعياً الى فعل الواجب صارفاً عن فعله، و يصير داعياً الى فعل القبيح و ما يكون مصلحة لزيد لا يكون لعمرو و ما يكون مصلحة فى وقت يصير مفسدة فى وقت آخر، و ذلك يوجب النسخ و الا قبح التكليف [عقلاً].

فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجه وجوبها[٣] هو ان لنا فيها ثواباً دون كونها الطافاً؟

فقيل له: الشيئى لا يجب من حيث كان فيه ثواب و الا[٤] لكانت النوافل كلها واجبة(و لم يكن فرق بينها و بين الواجبات).فلابد من القول بما قلنا من انها انما وجبت لكونها الطافاً و انما قلنا ذلك لأن ما يقع عنده الواجب يجب لوجوبه لا محالة.

و قد ورد القرآن ايضاً منبّهاً على ذلك[٥] قال الله ـ تعالى ـ:

ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر (فبيّن انّها وجبت من حيث كانت صارفة عن فعل القبيح و قال فى تحريم الخمر) [٦] انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدّكم عن ذكر الله و عن

١- ما بين القوسين مزيد من العدة
٢- المصدر: فيصير
٣- المصدر: هذه العبارات
٤- المصدر: لانه لوكان كذلك
٥- المصدر: على ما قلنا
٦- بين القوسين مزيد من العدّة

الصلوة انتهى».[١]

ثم انه قد تبين مما ذكرنا انه اذا ادرك العقل ان الفعل بحيث [يستحق] فاعله المدح و تاركه الذم كان الفعل المذكور ممدوحاً عندالله تعالى، لان معنى استحقاق فاعله المدح و استحقاقه من كل عالم بهذا الفعل و بصفته الواقعية و كان تاركه مستحقاً للذم من الله سبحانه و حيث ان الاستحقاق المذكور يكشف عن رضا المادح بصدوره و كراهته لتركه الا اذا خرج عن مقتضى الحكمة فيرضى بخلاف ذلك، ثبت من ذلك رضى الله سبحانه بذلك الفعل الحسن و كراهته لتركه كما هو كذلك عند كل حكيم.

فاذا ثبت ذلك ثبت استحقاق الجزاء بازاء ذلك الفعل و لا بأس بتسميته ثواباً، و ان ابيت الا عن كون الثواب ما يقع بازاء امتثال الامر و النهى دون مجرد الرضاء و الكراهة، فلا يقدح ذلك فى وجوب ذلك الفعل بمعنى كونه محبوباً مبغوض الترك لان هذا الحب و البعض هو مناط الاطاعة والمعصية فى الاوامر والنواهى اللفظية.

و هذه هى صفة الوجوب فى الفعل التى صرح غير واحد من الخاصة و العامة كالشيخ فى العدّة.... و غيره بان ايجاب الشارع يكشف عنه لا انه يصير واجباً بايجاب الشارع و انه يثبته.

اذا عرفت ذلك فلازم ذلك انه اذا حكم الشارع فى تلك الواقعة و خاطباً فيها بخطاب، فلابد ان يكون هذا الخطاب مطابقاً لتلك الصفة، و يقبح مخالفته لها بان ينهى عن الحسن او يامر بالقبح او يسوى فيهما بين الفعل

١- عدّة الاصول: صص ١٩٤-١٩٥ الطبعة الحجرية سنة ١٣١٤هـ

والترك او يامر او ينهى فيما صفته.

و لذلك اورد الاشاعرة على المعتزلة: بانه يلزم على مذهبكم ان يكون الشارع غير مختار فى تشريعه الاحكام، و اجاب المعتزلة: بان انتفاء القبح لصارف لا ينافى الاختيار. والحاصل ان الصفة الثابتة فى الفعل علّة تامة لتعلق رضا الشارع و كراهته بالفعل لرضا سائر العقلاء اذا عملوا بمقتضى عقلهم.

و الحكم الشرعى و ان كان فى الاصطلاح هو انشاء طلب او تسوية[١] الا ان مناط الاطاعة و العصيان هو الرضاو الكراهة، و لذا لو اخبر الرسول صلى الله عليه وآله: بان الشيئى الفلانى مما لا يرضى اللّه تعالى بتركه او بفعله، عومل معه معاملة الواجبات والمحرمات.

ثم اذا التفت العقل الى كون الفعل المذكور محبوباً للشارع او مبغوضاً حكم من اجل ذلك بحسن فيه من حيث ان الاتيان بمحبوب المولى حسن من حيث انه محبوب المولى و ان لم يكن لذلك من حيث هو.

ثم ان المنكر لكون الحكم العقلى دليلاً على الحكم الشرعى ان انكر شيئاً من المقدمات المتقدمة المنتجة لكون الحسن مرضىّ الفعل، مبغوض الترك عنداللّه فهو منكر للحسن و القبح العقليين تبعا للاشاعرة و ان اعترف بثبوت النتيجة المذكورة، لكنه ينكر كون مجرد الرضا و الغضب حكماً شرعياً، فان اراد من حيث وجوب الاطاعة و معاملة الواجب معه فى تعارضه مع سائر الواجبات الشرعية و ترجيحه على مندوباتها و غير ذلك مما يتفرع على الحكم التكليفى فهو ممنوع، لان ذلك كله جار فيه بحكم العقل، و ان اراد

١- كذا فى الاصل المخطوط: لم تعثر على هذا المعنى للحكم فى اللغة.

ترتب بعض آثار الواجب الشرعى الذى يتبادر منه ما ثبت من الشرع فلا مضايقة.

ثم انه قد يظهر من بعض المعاصرين ـ تبعاً لبعض المدققين ـ منع كون صفة الفعل التى يدركها العقل علة تامّة لكون الفعل فى حكم الشارع كذلك، بل يجوز ان يوجب او يحرم المباح للاختيار و يحرم المكروه و يوجب المندوب لذلك.

و حاصله ما ذكره القائلون بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل من انه كما يحسن التكليف لمصالح ترجع الى نفس المامور به، كذلك قد يحسن لمصالح ترجع الى نفس الامر.

و محصله ان المتّبع فى الحكم الشرعى هو ثبوت الحسن فى التكليف الذى هو فعل الشارع لا فى المكلف به الذى هو فعلنا.

و فيه: ان الفعل من حيث هو عنوان خاص من الافعال اذا لم يكن من جهة مرجحة لفعله على تركه، علمنا ان تعلق الامر به من حيث هو قبيح الّا ان يكون الامر صورياً يظنه الجاهل حقيقياً، لكنه مشروط بجهل المامور ليحصل غرض الامتحان او يجهل من يراد حال العبد له.

والمفروض علم كل ذى شعور بعدم تعلق ارادة الحكيم به لكونه لغواً.

نعم لو فرضنا صدور الامر الكذائى لمصلحة و لو كان المامور عالماً كان المصلحة والحسن فى الفعل المتصف بعد الامر بانه محصل الغرض الداعى الى الامر و الفعل بهذا العنوان حسن لكن لم يومر به صريحاً لكنه معلوم تحقق رضى المولى بحصول اغراضه فالامر المذكور حينئذ محقق لموضوع لم

يتعلق بامر صريح فليس ذلك الامر حكماً بل هو جزء موضوع لحكم عقلى هو حسن يحصل اغراض المولى.

ثم ان تحصل الغرض مما يستقل العقل بحسنه الا انه يشك فى تحقق موضوعه فى المقام فحكمه حكم سائر الموضوعات المشتبهة مثل ان هذا احسان ام لا.

والحاصل قد يكون فى المامور به فلا شك فى ثبوت الحكم الشرعى بمعنى الرضا بالفعل فيه، و قد يكون فى نفس الامر فلا يحتاج حصول الغرض الى اتيان المامور به كاوامر التقية.

و قد يكون فى المركب من الامر و الفعل و هذا الامر حينئذ لايعد حكماً و انما هو جزء موضوع، فاذا اطلع المكلف على فعل و انه ليس فيه صفة اصلاً، علم ان الاتيان به من حيث هو غير واجب اصلاً لعدم الامر الحقيقى و عدم وجوب الاتيان بالمامور به تقية، و عدم تحقق عنوان تحصل غرض المولى.

فالشك فى ثبوت الحكم الشرعى و العقلى للشك فى تحقق موضوعه لا يوجب نقضاً على قاعدة التلازم بين حكم العقل و الشرع.

اذا عرفت معنى ما حكم به العقل حكم به الشرع: هو ان العقل اذا ادرك جهة فى الفعل او حيث حكمه عليه بحكم من الاحكام الخمسة، فحكمه الشرعى الذى حكم به الشارع هو هذا الحكم ايضاً.

فاعلم انه قد ينتقض بامور:

الاوّل ـ حسن التكليف الابتلائى. قال: فان الضرورة قاضية بحسن امر

المولى عبده بما لا يستحق فاعله [يستحق] من حيث انه فاعله المدح، استخباراً لحاله او اظهاراً لحاله عنده او عند غيره، و لو كان حسن التكليف مقصوراً على حسن الفعل لما جاز ذلك.

الثانى ـ التكاليف التى ترد مورد التقية اذ لم يكن فى نفس الفعل تقية، فان وقوعها فى اخبار الائمة الاطهار ـ عليهم السلام ـ مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار.

والجواب عن هذين النقضين: ان العقل اذا ادرك عدم الحسن فى فعل و عدم قابليته لتعلق غرض حكيم بنفس وقوعه من حيث هو فكما ان التكليف الحقيقى المقابل للابتلائى بفعله او تركه قبيح، فكذلك تكليف ذلك المدرك تكليفاً ابتلائياً.

لان المقصود من التكليف الابتلائى على ما مثله الناقض و غيره بتكليف ابراهيم ـ عليه السلام ـ ليس الّا التوطين و من شرطه عدم علم المامور بعدم ارادة الآمر لنفس الفعل و عدم رضاه بتركه والمفروض ان العقل المدرك مستقل بان الحكيم لا يريد هذا الفعل ارادة حقيقية، فلا يتعقل منه التوطين.

نعم ربما يكون مصلحة فى اصدار نفس الامر والطلب الصورى كما فى اوامر التقية التى نقض بها المعترض لكن لا يجب على العالم بحالها امتثالها و لا تفيد الايجاب الحقيقى.

و بالجملة فمن ادرك عقله اباحة فعل و عدم الحسن و القبح فيه، فلا يحتمل صدور التكليف الحقيقى من الشارع بالنسبة اليه و لا التكليف المقصود به التوطين لانه مشروط باعتقاد المامور كون التكليف حقيقياً.

نعم يحتمل صدور الامر الصورى تقية لكن لا يوجب فى حقه الحكم بالوجوب لعلمه بكونه للتقية فان قلت ليس الكلام بالنسبة الى حكم نفس المدرك لحكم العقل، بل الكلام فى ان عدم الصفة للفعل فى الواقع لا يوجب عدم الحكم من الشارع فى الواقع بجواز صدور الحكم الابتلائى او من جهة التقية.

قلت: ليس الكلام فى ان الحكم تابع لجهة الفعل، حتى انه اذا لم يكن فى الفعل جهة لم يكن حكم شرعى اذ لم يعنون ذلك فى كلام احد حتى فى عنوان كلام نفس الناقض فلاحظ، بل الكلام كما صرح به نفس المعترض فى عنوان كلامه ان العقل اذا ادرك جهات من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك، فهل يكشف ذلك عن حكمه الشرعى و يستلزم ان يكون الشارع قد حكم على حسبه و مقتضاه من وجوب او حرمة او لا يستلزم.

ثم ان المراد من العقل هو المشترك بين كل العقلاء لا خصوص عقول الانبياء و الاولياء ـ عليهم السلام ـ حتى يقال يمكن ان تدرك عقولهم الاباحة و يحكم الشارع فى حق غير هم الجاهل بحقيقة الحال بالتكليف ابتلاء او تقية.

الثالث ـ ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بافعال مشروطة بقصد القربة كالصوم والصلوة و الحج و الزكوة، فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعى او رجحانه مشروط بقصد القربة، حتى انها لو وقعت بدونها لم تتّصف مع ان تلك الافعال بحسب الواقع اما ان يكون واجبات عقلية مطلقاً، او بشرط الامر بها و وقوعها بقصد الامتثال و على التقديرين يثبت المقصود.

امّا على الاوّل ـ فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال و حكم الشارع بعدم وجوبه.

و امّا على الثاني ـ فلانتفاء الحسن قبل التكليف فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل.

والجواب انا نختار:

اولاً: انها بدون قصد القربة متّصفة بالحسن الملزم و واجبة عقلاً، و لا يستلزم من ذلك كون الواقع منها باى وجه اتفق و اى عنوان قصد متصفة بالوجوب، لان الشرط فى استحقاق المدح على الفعل الحسن اتيانه بقصد ذلك العنوان المتصف لاجله بالحسن، فلو اتى بعنوان اخر لم يستحق مدحاً.

و حينئذ فنقول الصوم مثلاً متصف بالحسن الملزم لكن بعنوان انه مثلاً مقرب الى الواجبات العقلية و مبعد عن تلك القبايح.

فحينئذ اذا اتى به على غير هذا الوجه لم يستحق شيئاً و الاتيان به بذلك القصد يحتاج الى العلم بذلك العنوان، او ان يقصد ما كان فى نظر الشارع وجهاً للوجوب و قد ذكروا انه لابد من ايقاع الفعل لوجوبه او لوجه وجوبه.

و ثانياً ـ نختار انها خالية عن الحسن، و قولك انها ما موربها، قلنا: ان المطلوب بالامر و المراد به هو اتيانها تقرباً الى الله، لكن لما يمكن الحمل على هذا الفعل بهذه النية الّا بالامر بها.

ثم اقامة القرينة على ارادة الفعل بقصد القربة لان الامر بها بقيد القربة مستحيل لان القربة تحصل بعد الامر، فلهذا امر بنفس هذه الافعال تمكيناً للمكلف من قصد القربة.

ثم اقام الدليل على اعتبارها فى المقصود.

الرابع ـ تشريع الحكم فى بعض الموارد يقيناً و احتمالاً لحكم غير مطردّة، فليس وجه فى موارد فقدان الحكمة الّا مصلحة اطراد الحكم الراجع الى المصلحة فى التكليف لا المصلحة فى نفس الفعل كتشريع غسل الجمعة برفع ارياح الاباط، و تشريع العِدّة لحفظ الانساب عن الاختلاط و كراهة الصلوة فى الحمّام لكونه مظنة للرشاش، و فى الاودية لكونها مظنّة لمفاجأة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك.

و فيه: **اوّلاً** ـ انه ليس نقضاً على قاعدة كون حكم العقل دليلاً بل على تبعية الحكم الشرعى للمصلحة فى الفعل.

و ثانياً ـ المنع عن ذلك فان الحكمة المذكورة من باب التقرب الى الافهام و العلة الحقيقية هو الحسن و القبح، والمراد بالحكمة هى امّا العلّة الغالبة كاشفة فى القصر و الافطار و امّا العلّة الموجودة فى اوّل من كلف من المكلفين كرفع ريح الابط، و الا فنقول ان فى فعل من لم يوجد فى حقه الحكمة مصلحة اخرى ايضاً.

و ثالثاً ـ ان تكليف بعض المكلفين و هم الاولون معلل بالحكمة و امّا الباقون الذين لا يجرى فيهم الحكمة فيحصل الفعل بعد امر بعض المكلفين به حسن يوجب الزامه على الاخرين و ليس هذا الحسن متفرعاً على تكليف نفسه، بل متفرع على تكليف غيره فيتفرّع عليه تكليف نفسه.

الخامس ـ النقض بالعسر و الحرج النافين للحكم مع وجود المصلحة و تقريره بوجهين:

الاوّل ـ ان الحكم المنفي لاجل الحرج امّا ان يكون فى متعلقه حسن ام لا، و على الاول تثبت الانفكاك بين الحسن والحكم، و على الثانى فلا معنى للامتثال برفع الحكم الذى لاحسن فى جعله، لان الجعل اذا كان قبيحاً و لو لاجل اللغوية فى امتنان فى نفيه، و بعبارة اخرى الحكم الشرعى على مذهب العدلية تابع للحسن بحيث يقبح تخلفه عنه، و لذا اورد عليهم الاشاعرة بلزوم عدم كونه تعالى مختاراً فى جعل الاحكام.

و اجابوا عن ذلك: بان انتفاء القبح لصارف لا ينافى الاختيار فعلى هذا جعل الحكم على خلاف الصفة قبيح، فلا امتنان فى رفع الحرج اذ لا صفة فى الامر المرتفع حكمه للحرج.

والثانى ـ ان الشارع المقدس اخبرنا بافعال و انها حسنة حسناً ملزماً و انه لم يامر بها لمكان الحرج، كما فى قوله ـ صلّى الله عليه و آله ـ: «لو لا اَنْ اُشَقَّ على امّتى لامرتهم بالسواك او لاخرت العميمة الى ثلث الليل»[1] دل على انحصار المانع بمشقة الالزام فصفة الفعل تامة فى اقتضاء الوجوب.

والجواب عن التقرير الاوّل:

اولاً ـ ما تقدّم من ان الكلام فى كون الحكم العقلى الذى احرزه العقل دليلاً على الحكم الشرعى و اذا احرز العقل الحكم لحسن الفعل بحيث يستحق فاعله المدح من كل عالم بفعله و تاركه الذم منه لم يؤثر فى نفى ذلك كونه عسراً و ان كان فى غاية العسر، الا ترى انه لا يسوغ العقل قتل مؤمن ظلماً تفصياً عن الحرج اللازم على تركه.

---

١ ـ كتاب من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٥٥ الموطأ: ج ١ ص ٦٤ طبعة مصر ١٣٤٩ هـ

و ثانياً ـ بالنقض بما ذكرت من كون تبعية التكليف للحسن فيه لا فى المكلف به.

فنقول: لو لم يكن فى التكليف جهة محسنة لم يكن امتنان فى نفيه، و لو كان قبح نفى التكليف دخل فى ذلك انه يجوز ان يعلم فى فعل متصف بحسن ملزم مجهول للمكلفين انه لو الزم عليهم لا وقع اكثرهم فى المعصية، و مضرة هذا عليهم اشد من اعلامهم بحسن ذلك الفعل، فيكون تركهم له عن جهل اهون من تركهم له مع العلم فوجه الامتنان تبعيدهم عن المعصية بترك الزام ذلك الفعل عليهم.

و امّا عن التقرير الثانى: الكلام فى اعتبار العقل يقع تارة فى ان كشفه و ادراكه معتبر ام لا؟

واخرى من ان حكم العقل و انشائه فى فعل باحد الاحكام الطلبية هل يلزمه حكم الشارع فيه بذلك الحكم ام لا؟

والحق فى المقام الاول هو الاعتبار مطلقاً، لان الادراك اذا كان قطعياً فكونه طريقاً الى الواقع عند القاطع مما لا يحتاج الى توقيف من الشارع او غيره ممن يجب اطاعته، و مجرد احتمال مخالفته للواقع مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقد لا يوجب منع المعتقد عن العمل به، لسقوط هذا الاحتمال عنده.

و ان شئت فاعتبر ذلك فى الاحول اذا لم يعلم انه احول فهل يمكن ردعه عما هو عليه من ابصار الواحد اثنين.

و ليس مرادنا من اعتبار الادراك القطعى الّا هذا المقدار لا كون الشارع

راضياً بالعمل به مع مخالفته الواقع، فان اراده المخالف وجوب عمل القاطع على خلاف ما ادركه فهو تكليف بما لايطاق و ان اراد عدم رضاء الشارع بالعمل بالعقول الناقصة الغير الواصلة الى الواقع فهو حق الا ان هذا لا ينفع بالنسبة الى القاطع.

نعم يثمر فى الحكم بعدم جواز الرجوع الى المقدمات العقلية المحصلة لهذا القطع الملقى كثيراً فى خلاف الواقع، ليكون ما يفسده اكثر مما يصلحه، لكن الانصاف عدم قصور العقل فى العقليات الواضحة القريبة من الضرورة.

و امّا الكلام فى المقام الثانى: اعنى مطابقة الحكم العقلى للحكم الشرعى، ليكون كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فهو موقوف على اثبات حكم العقل اولاً وردّ ما عليه الاشاعرة من نفى التحسين و التقبيح العقليين ثم اثبات مطابقته مع الشرع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لكن الظاهر ان هذا المطلب مما لا يحتاج الى الاثبات لصيرورته من البد يهيات فلا جدوى للتعرض لاثباته، و جعل الضرورى فى معرض النظر و الاستدلال مع ان ما استدلوا به لذلك مما عدى دعوى الضرورة غير خال عن النظر فراجع و تدبر.

نعم يتفرع عليه مسئلة اخرى لا بأس بالتعرض لها[(١)]

و امّا الاحتمال الاول من احتمالات هذا القول و هو كون الذات مقتضية للحسن او القبح بحيث لا ينافى ضم المانع معه فهو مانع لان عدم المانع جزء من العلة التامة للحسن، فيكون الحسن الفعلى مستنداً الى الذات مع عدم

١- فى النسخة المخطوطة ثلث الصفحة بياض فى هذا الموضع.

المانع.

و حينئذ فنقول: المانع المنضّم اليه اما ان يكون ذاتاً اخرى، و امّا ان يكون اعتباراً من الاعتبارات.

و على الثانى فيرجع الى جواز كون الحسن و القبح بالاعتبارات لان المفروض وجوب العمل بمقتضى هذا الاعتبار، اللهم الّا ان يدعى ان الكلام فى ان الوجوه و الاعتبارات لا تصير منشأ للحسن والقبح لا انها لا تؤثر فيهما و لو على وجه المانعية و الاسقاط.

و فيه: ان الكلام فى الحسن بالمعنى الاعم الشامل للمباح فلا ينفك الاعتبار المنضم عن اقتضائه او اقتضاء القبح.

نعم لو كان المراد بالحسن او القبح خصوص الرجحان و المرجوحة المانعين عن النقيض او غير المانعين، امكن ان يقال بكون الذات مقتضية لها، و لا يقدح حينئذ انضمام اعتبار مانع عن الصفة موجب لدخول الفعل فى حد المباح.

و على الاوّل فاما ان يكون الذات الاخرى علّة تامة، و اما ان يكون كالذات الاولى مقتضية:

والاوّل رجوع عن القول بكون الذات مقتضية فى جميع الموارد اذ الظاهر من القول بالذات هو الايجاب الكلى، فينا قضه فرض العلية التامة الّا ان يلتزم ان المراد بكون الذات مقتضية بالمعنى الاعم من المقتضى والعلة التامة.

و على الثانى ـ فانضمام هذا الذات المقتضى بخلاف مقتضى الذات الاولى لا يوجب منع الذات الاولى عن مقتضاها، اذ الذاتان سيان فى

الاقتضاء و عدم العلية التامة فمنع احديهما للاخرى عن مقتضاها ترجيح بلا مرجح.

و لو فرض احديهما اقوى فهى العلة التامة فى هذا المقام و ان امكن ان يعارضها فى مقام اخر ما هو اقوى منها، بحيث يكون المعارض فى ذلك المقام كالعلة التامة.

و امّا القول بالصفات اللازمة فهو ممكن الاّ انا لم نعثر على قائل به.

و امّا القول بالوجوه و الاعتبارات، فان اخذت على وجه التقييد فالامثلة كثيرة كضرب اليتيم المقصود من التاديب او المقصود منه التشفى، و امّا الماخوذ على وجه التعليل فهو ممكن، الّا انّا لم نعثر على مثال يتعين فيه.

و ربما يفرض فى الفعل المختلف حسناً و قبحاً باعتبار الزمان بناء على ان الزمان ليس من المشخصات، فلا يؤخذ على وجه التقييد المستلزم لتعدد الفعل بتعدده و فيه تأمل.

بقى الكلام فى ان العلم والجهل هل يؤثران ام لا؟

و التحقيق: ان العلم و الجهل امّا ان يضاف الى موضوع الحسن والقبح و موصوفهما، و امّا ان يلاحظ بالاضافة الى نفس الصفتين.

فان اخذ بالاضافة الى الموضوع فلا مانع من اختلاف صفة الموضوع بهما بان يكون ثابتاً لموضوع بشرط العلم به، والقبح ثابتاً للشيئى مع عدم الجهل به و امثلته كثيرة فى المستقلات و غيرها، فان عدم الاعتناء بالعالم عند النزول على الانسان قبيح بشرط كونه من العلماء، فمع الجهل لا قبح فيه اصلاً.

و كذا قتل المؤمن فى الجهاد باعتقاد انه كافر واجب القتل، و نحو

الصلوة فى النجاسة و نحوها مما اشترط الصلوة بعدم العلم به لا بالعلم بعدمه.

بل التحقيق مدخلية العلم بالموضوع دائماً اذ مع الجهل به لا يتحقق القصد الى ذلك العنوان المحكوم عليه بالحسن او القبح، فيخرج ذلك العنوان عن كونه اختيارياً بل قد يخرج الفعل بالجهل عن كونه معنوناً بذلك العنوان، كالفعل الذى لا يعلم انها اهانة او تعظيم اذ لا يتحقق مع الجهل الاهانة و لا التعظيم.

و ان اخذ بالقياس الى نفس الصفة فلا يعقل تاثيرهما فيهما اذ من المحال عقلاً تأثير العلم و الجهل فى متعلقهما، بان يكون للعلم مدخل فى وجود المعلوم و للجهل مدخل فى ارتفاعه.

لكن لا تذهب عليك ان ما ذكرنا انما هو بالنسبة الى الحسن والقبح بمعنى كون الفعل بحيث لو صدر من العالم المختار لاستحق المدح او الذم، لانهما بهذا المعنى هما اللذان يتعلّق بهما العلم و الجهل.

و امّا الحسن و القبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فعلاً المدح و الذم عليه فلا اشكال فى اختلافهما بالعلم و الجهل، لان تقبيح الجاهل ظلم و تحسينه فى غير موضعه.

والعلم والجهل لا يتعلقان بالحسن و القبح بهذا المعنى بالنسبة الى هذا الشخص بل متعلقهما المعنى الاوّل.

والحاصل ان الحسن والقبح نظير الحكم الشرعى من ان الواقعى منه الذى لا يتغير بالعلم والجهل عند المخطئة هو الحكم الشأنى، اى ما من شأنه ان يتنجّز على المكلف، و امّا التكليف المنجّز الفعلى فلا اشكال و لا خلاف

فی تعدده و تغیّره بالاعتقاد، و لذا اتفق الکل علی تعدد الحکم الظاهری.

ثم انه استدل علی بطلان القول بالذاتیة والصفات اللازمة بوجوه:

الاوّل ـ انه لو کان کذلک لما جاز النسخ مع انه جائز و واقع ضرورة، بیان الملازمة ان الذات الواحدة ان کانت حسنة لم یجز النهی عنها فی زمان، و ان کانت قبیحة لم یجز الامر بها.

الثانی ـ انهما لو کانا ذاتیین او بالصفات اللازمة لم یمکن التخلف مع انه قد یقع کما فی الکذب النافع والصدق الضار.

الثالث ـ انهما لو کانا کذلک لزم اجتماع الصفتین فیما لو قال: لا کذبن غداً اما فی خبر الغد حیث انه ان کان صادقاً حسن من حیث الصدق و قبح من حیث افضائه الی کذب خبر الامس، و ان کان کاذباً فبالعکس کما هو احد التقریرین المحکمین لهذا الاستدلال.

و امّا فی نفس هذا الکلام حیث انه اما ان یطابق الواقع اولاً، فهو علی الاوّل حسن من جهة المطابقة، قبیح من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذی هو صدور الکذب و علی الثانی قبیح من جهة المخالفة حسن لاستلزامه انتفاء متعلقه الذی هو الکذب القبیح.

و اجیب عن الاولین:

تارة بان الزمان ماخوذ فی متعلق کل واحد من حکم الناسخ والمنسوخ فبتعدّد الذات یتعدّد الزمان و لا ینافی ذلک اطلاق النسخ علیه اصطلاحاً، لان هذا الاطلاق بملاحظة اتحاد الفعل مع قطع النظر عن الزمان و کذلک النفع و الضرر المنضمین الی الکذب والصدق موجبان لتعدد حقیقتهما فیکون کل

من الصدق والكذب على نوعين مختلفين فى صفتى الحسن و القبح فلم يمكن التخلف.

و اخرى بتسليم اتحاد الذات و صفاتها فى النسخ و فى الكذب النافع والصدق الضارّ الّا ان هناك ذاتاً اخرى متحدة مع هذه الذات فى الوجود مقتضية لصفة مخالفة لصفتها غالبة عليها، فيعمل بمقتضاها من ارتكاب اقل القبيحين مثلاً نكاح الاخت قبيح دائماً الّا انه لو فرض صحة ما روته العامة من انه كان حلالاً فى بدو شريعة آدم ـ عليه و على جميع النبيين و اوصيائهم ـ عليه السلام.

فنقول: ان ابقاء النسل من نفس ذريّة آدم ـ عليه السلام ـ كان حسناً بحيث يكون تركه اقبح من نكاح الاخت فامر ارتكاباً لاقل القبيحين و كذلك الكذب قبيح مطلقاً الّا ان اهلاك النفس المعصومة اقبح منه فيرتكب الكذب لانجاء نبيّء ـ عليه السلام ـ ارتكاباً باقل القبيحين.

و يرد على الاوّل: ان ذلك غير القول بالوجوه و الاعتبارات على جهة التقييد كما لا يخفى.

نعم لو قيل بها على جهة التعليل كان الفرق بينهما فى ان اختلاف الكلى الواحد فى الحسن و القبح على القولين الاولين باختلاف الموضوعات، و على هذا القول باختلاف الجهات مع وحدة الموضوع، لكن هذا فرق اعتبارى اذ الظاهرانه ما من جهة و اعتبار الّا و يمكن جعله من قبيل التقييد للموضوع.

ثم لازم القول بالذات على هذا الجواب ان لا يتصف بالحسن والقبح فى

بعض الموارد الّا ذات الشخص الخارجي والجزئي الحقيقي دون الطبيعة الكلية، كما ذكرنا في احتمالات هذا القول اذ قد لا يستقل العقل بنفي مدخلية الخصوصيات المقسمة في اختلاف الطبيعة حسناً و قبحاً، فكما ان طبيعة الكذب صارت بسبب انضمام النفع اليه على قسمين حسن و قبيح، كذلك يمكن ان ينضم الى الاخبار الكاذب النافع ما يوجب قبحه، فينقسم الكذب النافع بواسطة الى قسمين مختلفين في الحسن والقبح.

ثم يمكن ان ينضم الى كل قسم منه بمثل ذلك و هكذا الى ان يبقى ما لا يقبل التقسيم و هو الجزئي، فلا يمكن للعقل ان يحكم ـ قبل ملاحظة جميع خصوصيات الفعل الخارجي ـ بحسنه او قبحه.

نعم قد ذكر ان بعض الكليات مما يستقل العقل بعدم صلاحيتها لان ينضم اليها خصوصية مقسمة كحب الله عزوجل و الاستكبار عليه و الظلم على المحسن و نحو ذلك.

و يرد على الثاني: ان الكلام في الحسن والقبح الفعليين و من المعلوم ان الكذب النافع لا يتصف بهما و مجرد كون الفعل على وجه لو سلم عن معارضة الا قبح لكان فاعله مستحقاً للذم لا يجدي في محل الكلام هذا، مع ان العرف قاض بعدم القبح اصلاً في امثال المقام.

نعم ربما يحكمون في بعض الافعال بانه حسن من جهة كذا و قبيح من جهة كذا الا ان هذا في الحقيقة توقف في الفعل من جهة العجز عن ادراك الصفة الفعلية، و مما ذكر يظهر ضعف قياس ارتكاب اقل القبيحين على ارتكاب اقل الا لمين في قطع بعض الاعضاء.

و عن الثالث:

امّا عن تقريره الاول: فبانه ان كان المراد بقوله: «لا كذبن هذا الكذب فى خبر من اخبار الغد.»

ففيه: ان كل خبر صادق فى الغد لا يوجب كذب خبر الامس لامكان الكذب فى غيره و ان كان المراد الكذب فى جميع اخبار الغد فكذب خبر لايوجب صدق خبر الامس لجواز صدقه فى غيره، و حكى عن التفتاز انى جعل هذا الايراد وجهاً لاضراب العضدى عن هذا التقرير الى التقرير الثانى، و يمكن دفعه بتغير المثال بان نقول: لا كذبن غداً فى الخبر الفلانى و الاحسن فى الجواب عن هذا التقرير منع كون صدق خبر الغد قبيحاً، لان غاية ما يلزم منه صيرورة خبر الامس كاذباً و لادليل على قبح ذلك، و لو جعل خبر الامس من قبيل الوعد لا محض الاخبار كان من قبيل الوعد بالقبح و لا يحسن الوفاء به بل يقبح.

و به يظهر الجواب عن التقرير الثانى لو كان «**لا كذبن**» من قبيل الوعد، و على تقرير حمله على مجرد الاخبار فنقول: ان صدقه يتوقف على الكذب فى الغد و لا دليل على قبح ما يتوقف على القبيح.

نعم ما يتوقف عليه القبيح قبيح فهو حسن من دون قبح و لو سلمنا قبح ما يتوقف على القبيح فنقول انه قبيح من دون حسن و القول بان الصدق فى ذاته حسن فكيف يتخلف عن مقتضى ذاته رجوع الى الوجه الثانى من وجوه ابطال القول بالذات.

فی بیان تطابق العقل والشرع

معنی تطابق العقل والشرع: ان کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع والقضیة الثانیة هی المسئلة الاصولیة حیث انه یبحث فیها عن کون العقل من الادلة الشرعیة نظیر البحث عن حجیة خبر الواحد والاجماع و نحو هما.

و امّا الاولی فهی المسئلة الکلامیة و لما کان للثانیة ارتباط بها کما ستعرف حین التصدی لها مع انها فی نفسها مسئلة نفیسة.

فنقول ان ظاهر تلک القضیة ان فی کل مقام وجد حکم شرعی فلا محالة یوجد هناک حکم عقلی نظیر الحکم الشرعی مطابق له، فکل واجب شرعاً حسن عقلا علی وجه لا یرضی العقل بترکه، و کذلک قیاس سائر الاحکام و هذا الحسن او القبح العقلی تارة یدرکه العقل و تارة لا یدرکه.

فالمراد بکونه عقلیاً: کونه واقعیاً یمکن ان یدرک بالعقل بغیر توسط الشرع، او المراد کونه مما یحکم به العقل فعلا بعد ملاحظة الموضوع، و هو الفعل تفصیلا بجمیع جهاته و خصوصیاته.

ثم انکار هذه القضیة منسوب الی لازم الاشاعرة بناء علی تفهیم الحسن و القبح الواقعیین مع قطع النظر عن حکم الشرع، مضافا الی تجویزهم الترجیح بلا مرجح فلا یضرهم التنزل و تسلیم الحسن و القبح، اذ اللازم من ذلک وجود صفتی الحسن و القبح فی الواقع لادخلهما فی حکم الشرع، کما ان

افعال الله ـ سبحانه ـ عندهم غير معللة بالمصالح و ان كانت موجودة فيها و حيث ثبت فى محله بطلان الترجيح بلا مرجح وجبت اناطة الاحكام بمرجحات اوجبت تخصيص كل فعل خاص بحكم مخصوص و هذا مما لا اشكال فيه و لا خلاف بين العدلية.

و امّا ما وقع من بعضهم فى ردّ تمسك القائل بكون الاوضاع بالمناسبات الذاتية، بانه لو لا ذلك لزم تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعانى من دون مخصص من ارادة الوضع مخصصة فهو مردود او مأول.

انما الكلام فى ان المرجح يجب ان يكون حسن الفعل او قبحه، او يجوز ان يكون غيرهما اذا العقل لا يستحيل التكليف لاجل حسن فى نفسه لا فى المكلف به و يطلق عليه اصطلاحاً التكليف الابتلائى، و تخصيص بعض الافعال بذلك دون بعض، لعلّه لعلم الشارع بعدم حسن الابتلاء بذلك لخصوصية فيه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والحاصل انه لا كلام فى انه لابد فى التكليف الشرعى من حسنه، و انما الكلام فى انه هل يعتبر حسن المكلف بهام يكفى حسن التكليف لامور لا يرجع الى حسن المكلف به.

و توهم ان الفعل بعد تعلق الامر الابتلائى به يصير حسناً من حيث تعلق طلب المولى به و دخوله فى عنوان الاطاعة التى يستقل العقل لحسنها، يندفع بان الكلام فى اثبات الحسن الذى يتبعه امر الشارع و يحدث الامر بسببه لا فى الحسن الذى يتبع امر الشارع و يحدث بسبب الامر، و معلوم ان حسن الفعل من حيث دخوله فى عنوان الاطاعة انما يثبت له بعد تحقق طلب الشارع.

ثم لو سلمنا انه لابد من حسن فی المکلف به لکن لا یثبت بذلک ما ذکروه من تبعیة الاحکام للمصالح الکامنة فی متعلقها، فان الحسن والقبح لا ینحصران فیما یرجع مصلحته او مفسدته الی الفاعل، بل لا یحسن الشیئی او یقبح الا لتضمنه مصلحة او مفسدة یعود الی الفاعل فکل موافق لمصلحة الفاعل حسن و کل مخالف لها او موافق للمفسدة قبیح لکن لیس کل حسن موافقاً للمصلحة و کل قبیح موافقاً لمفسدة الفاعل او مخالفاً لمصلحته فتأمّل.

و کیف کان فما ذکروه من الدلیل العقلی علی هذه الکلیة المعبر عنها بـ«تبعیة الاحکام للمصالح الراجعة الی المحکوم المبتنی علی بطلان الترجیح بلا مرجح» غیر واف بها.

و الاولی التمسک فی ذلک بظواهر الشرع بوجهین:

احدهما ـ ان المتبادر من الامر عرفاً هو کون المامور به حسناً عند الآمر محبوباً عنده ذا مصلحة و کون الداعی الی طلبه هی المصلحة الموجودة فیه، فیکون جمیع ما امر به الشارع حسناً عنده ذا مصلحة، و من المعلوم ان المصالح لا ترجع الا الی العباد.

والثانی ـ ما یستفاد من ظواهر بعض الآیات و الاخبار مثل قوله ـ تعالی ـ خطاباً للنبیّ ـ صلی‌الله علیه و آله وسلم ـ: «**قُلْ انّما حَرَّمَ رَبی الفَواحش ما ظَهَرَ منها و ما بَطَنَ**»

[۳۳: الاعراف] دل علی حصر المحرمات فی القبایح.

و قوله ـ تعالی ـ: «**قُلْ اَمَرَ ربّی بالقِسْط**» [۲۹: الاعراف] دلّ علی ان کل عدل ما موربه لکنه لا یدل علی ان کل مامور به عدل.

و ما دلّ من الآيات على مجازات الناس بنفس اعمالهم الدالة على تجسّم الاعمال مثل قوله ـ تعالى ـ: «و ما تُجْزَونَ الّا ما كُنْتُم تَعْمَلون» [۳۹: الصافات] و قوله ـ تعالى ـ: «فَلا يُجزىَ الذينَ عَمِلوُا السَيّئاتِ اِلّا ما كانوُا يَعْمَلونَ» [۸۴: القصص] و على مجازاتهم بحسب اعمالهم و على طبقها، فانه ايضاً على تفاوت مراتب الاعمال الحسنة او القبيحة فى الجزاء و ان اشترك بعضها مع بعض فى الحسن او القبح اذ لو لا ذلك لتساوت جميع الحسنات فى الجزاء لكون الكل اطاعة و كذا جميع السيئات لكون الكل معصية.

و منه يظهر دلالة ما دلّ على تفاوت الطاعات فى المحبوبية و تفاوت المعاصى فى المبغوضية مثل ما دلّ ان العمل الفلانى كالصلوة او غيرها احبّ الاعمال الى الله ـ تعالى ـ و ان العمل الكذائى ابغضها اليه.

فانه لو لا اتصاف الافعال بصفتى الحسن والقبح على سبيل الشدة والضعف لتساوت الكل قبل الامر فى عدم المحبوبية و بعده فى تحقق الاطاعة و كذا قياس القبح.

و اظهر من الكل قول اميرالمومنين ـ سلام‌الله عليه ـ فى وصيته الّتى كتبها الى ابنه الامام الزكى ابى محمد الحسن ـ صلوات الله عليه ـ و هى مذكورة فى «نهج‌البلاغة» و فيها قوله ـ عليه‌السلام ـ: فانه لَمْ يأمُرْك الا بحسَنَ و لن ينهاك الّا عن قبيح»[1]

و يمكن ان يخدش فى دلالته بان: غاية كون كل ماموربه حسناً و كل

۱- نهج‌البلاغة: ص ۳۹۶ صبحى صالح

منهی عنه قبیحاً و امّا بلوغ حسن الاوّل و قبح الثانی حد المنع عن النقیض فغیر واضح منه فتأمل.

و فیما ورد فی استماع الغناء ـ واستغفرالله ـ مما یکره فانه لا یکره الّا القبیح، دل کالآیة المتقدّمة علی حصر المکروهات فی القبایح.

و یؤید ذلک ماورد عن مولانا الرضا ـ علیه‌السلام ـ فی صدر الروایة المشتملة علی علل الاحکام التی یذکرنا النقی الجلیل المتکلم الفضل ابن شاذان و مضمونه علی ما هو ببالی «**تعلیل الاحکام بالمصالح**»و لا اذّکر متن الروایة و لا یحضر نی کتاب من الاخبار.

و یؤیده ایضاً ما حکی عن بعض انه حصل لنا ـ بملاحظة اکثر المامورات و انها حسنة و معظم المنهیات و انها قبیحة ـ الظن القوی بان جمیعها کذلک.

بل ربما حصل من تتبع الاحادیث و طریق السمع العلم بذلک، اذ فی کل موضع سئل عن الائمة ـ صلوات‌الله علیهم ـ العلة فی حکم احالوا بتقریر العلة و لم یجیبوا قط بان الله یامر بدون سبب تعبداً.

و هذا الکلام و ان کان للنظر فیه مجال، الّا انه لا یخلو عن تایید لما استفدناه من الآثار المتقدمة.

نعم هنا بعض ما یعارض مظاهره[1] بعض ما ذکرنا مثل قول مولانا السجاد ـ علیه‌السلام ـ فی دعاء التحمید من الصحیفة: «**ثم اَمَرْنَا لِیَخْتَبِر طاعتَنا و نَهانا لیبتلیَ شکرنا فخالفنا عن طریق امره و رَکبنا متون**

۱ـ کذا فی المخطوط لعل الصحیح: ظاهره

زجره»[١] و اظن وجود مثله ايضاً فى غير هذا الموضع و لكن الظاهر ان المراد من ذلك كون اصل الامر و النهى ـ اعنى مطلق التكليف ـ لاجل اختبار الناس و ابتلائهم و تميز المطيع الشاكر من العاصى الكافر ليجزى الذين اساوؤا بما عملوا، و يجزى الذين احسنوا بالحسنى و هو راجع الى ما يذكره المتكلمون من اثبات حسن التكليف بدليل اللطف.

و ما ذكروه فى هذا المقام من تبعية الاحكام للصفات الكامنة فى متعلقاتها الظاهر انهم لا يريدون به كونها علة تامّة للتكليف بمقتضاها، ضرورة انه كان يمكن توجيه الامر الارشادى لبيان تلك المصالح و المفاسد نظير اوامر الطبيب حتى لا يترتب على مخالفتها ما عدا المفسدة المترتبة على فعل القبيح او ترك الحسن لا الثواب والعقاب المترتبان على التكاليف المولوية، بل المراد انه بعد ما اقتضى اللطف اصل التكليف الصادر على نهج تكاليف المولى للعبد لاجل ايصال النفع المستحق ـ اعنى الثواب ـ كان خصوصيات التكاليف تابعة لتلك الصفات فالاختبار غايتان لاصل التكليف والمصالح والمفاسد مرجحات لخصوصياته فافهم.

---

١ ـ كذا فى الصحيفة فى دعاء التحميد.

[بيان قاعدة كلما حكم به العقل حكم به الشرع]

و امّا القضية الثانية: و هى ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع فالمراد بحكم العقل ليس ادراكه لحكم شرعى اذ لا معنى للتطابق هنا، بل الكلام فى خطأ العقل و صوابه فى الادراك.

والمخالف هنا كما عرفت طائفة من الاخباريين بل المراد انشائات العقل لا ادراكاته.

فمعنى القضية كما عرفت فى القضية الاولى ان كل واجب عقلى اى فعل حسن لا يرضى العقل بتركه فهو واجب شرعى و هذا يتصور على وجهين:

الاوّل ـ ان يكون الشارع قد اكتفى فى بعض الاشياء بحكم العقل فجعل العقل رسولاً و واسطة منه الى العباد فى ذلك البعض.

والثانى ـ ان يكون الشارع صدر منه الحكم الشرعى على لسان الرسول الظاهرى مطابقاً للعقل، و نتكلم فى الثانى ثم فى الاول.

فنقول قد يستدل عليه بانه بعد ما ثبت ان لكل واقعة مطلقاً او لكل واقعة يحتاج الى حكمها العباد ـ حكماً شرعياً صادراً عن الشارع مخزوناً عند خزانه و ثبت بالكلية المتقدمة ايضاً ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل، فنقول اذا حكم العقل فى فعل بحكم، فنقول انه لابد فيه من حكم صادر عن الشارع بمقتضى ما ذكرنا، و هذا الحكم ان كان مطابقاً لحكم العقل فهو المطلوب و ان كان مخالفاً ثبت انتقاض ما ذكرنا من الكلية المتقدمة القائلة:

بان حكم الشرع موافق لحكم العقل.

و يضعفه ما عرفت من ان تلك الكلية لم يثبت بدليل عقلى و لا بطريق نقلى يفيد العلم بالكلية و عدم التخلف، و ان لفّقنا لها جملة من الآيات والاخبار المعتضدة بالاستقراء والاعتبار.

فالتحقيق فى المقام، التفصيل فى حكم العقل بين ما اذا كان الحكم ارشادياً يقصد منه التبعيد عن المفسدة و التقريب الى المصلحة و بين ما اذا كان حكمه لاجل ملائمة الفعل فى نفسه او منافرته كذلك.

فلاوّل لا يلازم حكم الشارع الّا على النحو الذى حكم به العقل من الحكم الارشادى نظير امر الطبيب الذى لا يترتب على مخالفته عدا المفسدة دون الحكم على النهج المتعارف بين الموالى و العبيد.

والثانى: فيه تفصيل بين الاحكام بان يقال ان العقل اذا استقل بوجوب شيئى او حرمته بحيث لا يرضى بتركه او بفعله بعد الاحاطة بجميع ما هو عليه من الخصوصيات، فالحكم الالزامى لا يجوز ان يتعلق بفعل القبيح و لا التحريمى بفعل الحسن لما ذكرنا من عدم حكم الشارع بخلاف حكم العقل فى اعتقاد الغافل، فلا يرد ما قيل من ان المسلم ان الشارع لا يوجب القبيح الواقعى و لا يحرم الحسن الواقعى و لا ما حكم عقولنا بحسنه او قبحه، فلو حكم الشارع هنا فلا يحكم بخلافه.

و امّا وجوب صدور الحكم منه فلم يثبت عليه دليل غاية الامر انه يجب عليه بيان المصالح و المفاسد، و هو لا ينحصر فى انشاء الحكم، لكن هذا المقدار كاف بعد ما ثبت ان لكل واقعة حكماً، مضافاً الى ما سيجيئى من

اتفاق اصحابنا والمعتزلة على كون التكليف فيما يستقل به العقل لطفاً فلا يخل به الحكيم.

فنقول: ان الحكم الالزامى لا يجوز ان يتعلق بفعل القبيح و لا التحريمى بفعل الحسن لما ذكرنا من عدم حكم الشارع بخلاف حكم العقل فى اعتقاد الغافل، فلا يرد ما قيل من ان المسلم ان الشارع لا يوجب القبيح الواقعى و لا يحرم الحسن الواقعى لا ما حكم عقولنا بقبحه و حسنه.

توضيح الرد انه ليس لنا مرآة للواقع الا اعتقادنا و لا ينفعنا التكلم فى الواقع مع قطع النظر عن الاعتقاد، و الّا فانا لا ننكر ان الشارع لا يتعدى فى حكمه الحسن و القبيح الواقعيين دون المحكوم بهما فى عقولنا لكن الواقع لا يوصل اليه الّا بالادراك فالمدرك و اصل فى اعتقاده و ان كان مخطأ.

و كذلك لا يجوز حكم الشارع بكراهة ما يستحب عقلاً او تحريمه او استحباب ما هو مكروه غير محرم عقلاً او ايجابه، بخلاف ايجاب المستحب و المباح و تحريم المكروه والمباح.

والحاصل ان الحكم الشرعى دائر مدار حسن التكليف فاذا لم يؤد صفة المكلف به من الحسن او القبح الى قبح التكليف بخلاف مقتضى صفة الفعل فلا مانع عن الاختلاف و ان ادى فلا يجوز، و من هنا ظهر فساد تجويز التخلف مطلقاً و كان منشأ توهم ذلك ما يترائى من التخلف فى بعض موارد التى ذكرها و ليس شيئى منها فى الحقيقة من موارد التخلف.

منها: ان الشارع كثيراً ما يرفع وجوب شيئى بلزوم العسر على الفاعل بل قد يوجب العسر على اكثر الفاعلين رفع الحكم عن الكل، و لا يخفى ان الحكم العقلى هنا موجود خصوصاً فى مورد فقد الحرج مطلقاً، و الّا لم يكن

فی رفع الحکم بالحرج امتنان علی العباد.

و منها: ان المکلف به قد یکون قبیحاً و لا یحسن الحکم الّا بایجابه للخوف عن تحریمه و هذا جار فی جمیع الاحکام الصادرة تقیة.

و منها: انا نقطع بانه لافرق فی تقبیح العقل بین القبیح الصادر من الشخص البالغ خمسة عشر سنة و بین الصادر عمن هو دونه بیوم او یومین مع ان الشارع کلف الاول و لم یکلف الثانی، فیظهر من ذلک ان المصحح للتکلیف هو الحسن فیه لا صفة المکلف به من الحسن او القبح والجواب امّا عن الاول فبمنع کون الفعل بوصف کونه عسراً مما یحکم بحسنه العقل بحیث لا یرضی بترکه و ان لزم من ذلک الحرج علی الفاعل ـ و توهم انه لا وجه حینئذ للامتنان برفع التکلیف بل هو نظیر ترک التکلیف لساير الافعال الخالیة عن الحسن، مدفوع:

اولّا ـ بورود مثله علی مذهب هذا المنکر من کون التکلیف تابعاً لحسنه لا بحسن المکلف به، فانا نقول ان الزام هذا الفعل العسر ان لم یکن فیه حسن و لا من جهة معارضة حسن فعل اخر کالتسهیل علی العباد مع وصف کونه عسراً فلا وجه للامتنان برفعه بل هو کترک سائر الالزامات الخالیة عن الحسن، و ان کان فیه حسن مع وصف کون المکلف به عسراً فلا وجه لترک الحسن من غیر داع و لا امتنان فیه بل الامتنان بخلافه.

و ثانیاً ـ بالحلّ و هو انه یکفی فی الامتنان مراعات صفة العسر فی الفعل و کون الفعل معه غیر بالغ حد الالزام او حد الرجحان اذا کان بالغاً حد الالزام مع قطع النظر عن ملاحظة صفة العسر کما انه یکفی فیه علی القول بتبعیة التکلیف لحسنه لا لحسن المکلف به مراعات جانب التسهیل علی المکلف،

فلا يقدح على القولين كون ترك المراعات قبيحاً.

الاترى ان الله سبحانه منَّ على نبيه ـ صلى‌الله عليه وآله ـ برفع بعض الامور الشاقة التى فيها الحرج مع ان ايجابها كان مخالفاً للطف الواجب، فمناط الامتنان فى الشرع ـ بل فى التكاليف العرفية ـ هو كون الفعل حسناً ذا مصلحة لا يرضى المولى بتركه، مع قطع النظر عن كونه عسراً فانتفاء ذلك لصفة العسر لا يوجب عدم تحقق الامتنان.

و امّا عن الثانى باحد وجهين:

احدهما ـ ان التكاليف الصادرة تقية انّما صدرت على نحو التورية، بان يكون قد اريد منها بعض التأويلات البعيدة مثل ان يراد بقوله: اغسل رجليك فى الوضوء معنى لا ينافى المسح، او يكون الحكم فى نظره مقيداً بصورة التقية عند العمل او نحو ذلك فى المثال او فى غيره.

فيكون قد لبس الحكم على المخاطبين و طلب ما هو مطلوب فى نفس الامر و ان وقع المخاطب فى خلاف الواقع بل ربما ظهر ذلك من بعض كلمات بعض الائمة ـ صلوات‌اللّه عليهم ـ فى مواضع عديدة على ما هو ببالى، و بالجملة ففى الاخبار شبه ما فى الكتاب المنزل من الظواهر والبطون فليس فيها تكليف مخالف لمقتضى صفة المكلف به.

والثانى ـ ان التكليف الصادر على وجه التقية انما هو تكليف صورى و هو فى الانشائات نظير الكذب فى الاخبار فهو خارج عن محل الكلام، فان الكلام فى الطلب الواقعى، و الّا فاى عاقل ينكر جواز ان يقول المولى الحكيم لاجل التقية مكان قوله: افعل الفعل الفلانى، لا تفعله مع فرض كون الفعل الفلانى فى غاية الحسن و نهاية المصلحة عند المولى.

و ان شئت فقل ان الكلام فى الاحكام المنزلة من اللّه ـ عزّ اسمه ـ على نبيّه ـ صلى‌الله عليه وآله ـ و امّا الانشائات الصادرة عن الائمة ـ عليهم‌السلام ـ الذين هم المختصون بالتقية ببيان للتكليف لا تكليف حقيقى الّا على سبيل الحكاية والتبليغ.

و امّا عن الثالث ـ فبانا لم نلتزم وجوب الحكم من الشارع على طبق العقل بل قلنا انه لو حكم فانما يحكم على طبقه.

و نظير ذلك ان العقل قد ينافره بعض افعال البهائم و الاطفال الغير المميزة مع انه لا حكم فيها لا عقلاً و لا شرعاً، فكما ان المنافرة الفعلية ليست علة تامة للحكم العقلى فكذلك الحكم العقلى ليس علة تامّة للشرعى فتأمل.

و يمكن ايضاً التزام كون الظلم حراماً شرعياً بمعنى كونه مبغوضاً للّه و تركه محبوباً عنده على الصبّى المميز المدرك لقبح الظلم كما هو غاية الامر انتفاء العقاب لحديث «**رفع القلم و انه لا يكتب عليه السيئات**»[1] بل نفس هذه العبارة الواردة فى الاخبار اعنى «**لا يكتب عليه السيئات**» يدل على كون السيئة سيّئة فى حقّه و انّما رفع عنه المؤاخذة عليها بل كتابة الحسنات له كما فى بعض الاخبار النافية لكتابة السيئات عليه تدل على ذلك فانها تشمل ما لو ترك الصبى المميز القبيح لقبحه او لكونه مبغوضاً للّه تعالى فان الظاهر من بعض الاخبار ان اللّه تعالى يثيبه على ذلك و لا شك ان الثواب كاشف عن ثبوت الحكم الشرعى لكن نفى العقاب لا يكشف عن انتفائه فتأمل.

١- رواه الفريقان: جامع احاديث الشيعة: ج ١ ص ٤٢٠ و بعدها جامع الاصول لابن اثير: ج ٤ صص ٣٤٩ - ٢٧٢ - ٢٧١.

[المقام الاوّل: کون العقل حجة برأسه]

و امّا المقام الاوّل و هو کون العقل حجّة برأسه اکتفی به الشارع فی بعض الاحکام، و لو لبعض العباد فهو و ان دلّ علیه بعض الاخبار مثل ما دل علی انها الحجة بین اللّه و بین عباده الّا ان ذلک مما لم یثبت و لو ثبت فلم یثبت الّا فی حق من اطلع علی اخبار اهل البیت ـ علیهم‌السلام ـ و هذا الشخص غالباً یطلع علی ماورد من ان لکل واقعة حکماً مخزوناً عند اهله.

و امّا ثبوت هذا المطلب بدلیل غیر تلک الاخبار من ادراک عقلی بحیث یکون حجیة حکم العقل کنفس حکمه ضروریاً حتی ینفع بالنسبة الی اهل الفترة و اشباههم ممن لم یطلع علی ثبوت الاحکام اجمالاً او تفصیلاً، فان اراد به ورود التکلیف الاصطلاحی علی وجوب متابعته فلم یقم علیه دلیل، و ان اراد ان العقل بعد ما حکم بقبح شیئی علی سبیل الجزم فلا محالة یحکم بعدم رضاء الشارع علی ذلک، فان من علم بعدم رضاء مولاه بالاباق او بقتل ولده یحکم عقله باستحقاق العقاب، فالانصاف ان هذا مما لا یدرکه العقل ضرورة و ان لم نتحقق التکلیف الاصطلاحی، و انحصار الجزاء فیه ممنوع و مما یؤید ما ذکرنا ما سیجیئی من تفسیر اللطف.

فیما استدلوا به علی نفی اعتبار العقل[۱]

ثم انه قد استدلوا علی نفی اعتبار العقل بوجوه:

منها ـ قوله تعالی: «و ما کُنّا مُعذّبین حتّی نَبعثَ رسولاً» [الاسراء: ۱۵]

دل علی نفی التعذیب قبل تبلیغ الرسول، حتی فیما یستقل به العقل و انتفاء العذاب یکشف عن عدم الحکم.

و فیه اولاً ـ ان الظاهر من الآیة سیما بملاحظة سیاقها انتفاء العذاب الدنیوی قبل بعث الرسول و هو کذلک، لان الظاهر انه مما یترتب علی تکذیب الرسل مع ان الآیة قابلة للتخصیص بما لا یستقل فیه العقل لاجل ما ذکرنا من الدلیل کیف و استقلال العقل باستحقاق الثواب والعقاب علی بعض الافعال مما لا مجال لانکاره کما ذکرنا سابقاً.

و قد یجاب عن الآیة بوجوه اخر مثل ان الرسول اعم من الظاهر و الباطن و ان بعث الرسول کنایة عن مطلق التبلیغ من باب ذکر المقید و ارادة المطلق لغلبة تحقق ذلک المطلق فی ضمن هذا المقید، کما فی قوله تعالی: «یا اَیُّها الذّین آمنوا اذا نُودِیَ لِلصَلوة مِنْ یَوْمِ الجُمعَةِ فاسْعوا الی ذکرِاللّهِ وَ ذَرُو البَیْعَ ذلکم خیرٌ لَکُم ان کُنتُم تَعْلَمُون» [الجمعة: ۹]

حیث ان السعی یجب بدخول الوقت لابتداء المنادی، و ان الآیة انما یدل علی نفی تحقّق العذاب فعلاً قبل البعث فلا ینافی ثبوت الاستحقاق مع البیان

---

۱ – انظر: مطارح الانظار ص ۲۴۱ – الفوائد المدنیة: للمولی محمد امین الاستر آبادی

العقلی لجواز العفو قبل تبلیغ الرسول نظراً الی عدم تاکّد الحجة.

و فی الاوّل ما لا یخفی و فی الثانی انه خلاف الظاهر فان مجرد غلبة تحقق المطلق فی ضمن المقید انما یصلح ان یکون مصححاً لارادة تعلق الحکم بالمطلق مع دلالة اللفظ علی تعلقه بالمقید، و لا تصلح لان یکون قرینة علی ذلک کما فی عکسه حیث یکون الغلبة قرینة علی ارادة المقید من المطلق.

و فی الثالث ـ ان نفی التعذیب الفعلی ظاهر فی عدم تحریم الفعل حتی انه قد یصرف لاجله بعض ظواهر التحریم عن ظهورها، و لعل من هذا القبیل رفع الیه عن ظاهر النهی عن فعل لورود الدلیل انه لا بأس به.

و ربّما یقال ان الاخبار بنفی التعذیب ینافی اللطف حیث ان الوعید لطف لکونه مقرباً الی الطاعة و مبعداً عن المعصیة فالاخبار بعدم العقاب مقرب الی المعصیة و لا اقل من ان ذلک لا فایدة فی بیانه.

و فیه: ان بیان نفی العقاب لو قبح فانما یقبح اذا کان لمن لم تبلغه دعوة الرسول، فکان مرجعه فی تکالیفه الی العقل فیما یستقل فیه.

و معلوم ان هذا البیان انما وقع فی القرآن المجید الصادع لحکم جمیع ما یستقل به العقل و بعض ما لا یستقل او جمیعه فلا یلزم من بیان ذلک مخالفة اللطف بالنسبة الی من بین له.

والحاصل ان بیان نفی العقاب انما یقبح لمن یکون هذا البیان له مبعداً عن الطاعة و مقرباً الی المعصیة، دون من لیس بالنسبة الیه لذلک و فائدته بالنسبة الی هذا الشخص اظهار سعة رحمة الله تعالی بانه لا یعذب قبل تاکید

الحجة و تكرر البيان بالشرع الداخلی والخارجی.

و نظير ذلک علی ما هو ببالی مع بعد العهد ما ذهب اليه الشيخ فی «عدّته» من كفاية الوصول الی المعارف و لو بالتقليد من دون الّا[1] ان النظر واجب مستقل لكنه معفو عنه[2]، و يمكن دفعه بوجوه:

احدها النقض بكثير من المحرمات المخبر عنها العفو كالصغائر لمجتنبی الكبائر و كالظهار علی ما قيل و كالمحرمات بالنسبة الی الصبی علی ما اخترناه.

الثانی ـ ان الخطاب السمعی بالمستقلات العقلية قبل سماع الآلية فلا يوجب نقض الغرض.

الثالث ـ ان دلالة الآية علی العفو ظنية فلا يوجب نقض الغرض بيانه ان الخطاب به انما يقدح بالنسبة الی من يستفيد من الآية القطع بالعفو و هو المعصوم او تاليه الذی لا يضره سماع مثل ذلک نظراً الی ان الرادع له عن المعاصی مجرد قبحها و عدم رضاء الشارع بها لا خوف العقاب و امّا فی حق

---

۱ – كذا فی الاصل.

۲ – قال الشيخ فی آخر«فصل فی ذكر صفات المفتی و المستفتی»:...ان الذی يقوی فی نفسی ان المقلد المحق فی اصول الديانات و ان [كان] مخطئاً فی تقليده غير مؤاخذ به و انه معفوّ عنه و انما قلنا ذلک لمثل هذه الطريقة التی قدمناها لانی لم اجد احداً من الطائفة و لامن الائمة (ع) قطع موالاة من سمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلک الی حجّة عقل او شرع و ليس لاحد ان يقول ان ذلک لايجوز لانه يودّی الی الاغراء بما لايؤمن ان يكون جهلاً...

عدة الاصول:ص۲۹۴ الطبعة الحجرية فتأمل.

غیرهم فلا یفید ظاهر الآیة الّا الظن النوعی لاصالة عدم القرینة الصارفة عن الظاهر و هو لا یوجب الا من العقاب المقطوع باستحقاقه الا لمن لا یبالی بالمعاصی فیرتکبها باضعف ما یوجب الغرور مثل ما یسمعون من طریق مرسل ان السیئات لا یکتب فی ثلثة ایام من شهر ربیع الاول والحاصل ان الآیة لا یوجب القطع و لا الظن الشخصی بارادة العفو عن القبایح العقلیة قبل ارسال الرسل.

فربما یعترض علیه بان العفو عنه حتماً موجب لعدم تخلف المقلد له اذا علم انه مما لا یؤاخذ علیه و لا یسئل عنه.

والجواب عن ذلک بمثل ما ذکرنا من ان هذا العفو لم یطلع علیه المقلدة حتی تکون موجباً لتقاعدهم عن النظر، و انما اطلع علیه الاوحدی من العلماء.

فان قلت: ان المقلدة ایضاً لم یطلعوا علی وجوب النظر.

قلت: وجوب النظر یمکن ان یؤخذ بطریق التقلید بخلاف مسئلة العفو، فانه لیس من الاحکام الشرعیة.

و فیه تأمل و نظیر ما ذکرنا من عدم قبح الاخبار بنفی العقاب اذا لم یوجب التقرب الی المعصیة امّا مطلقاً و امّا بالنسبة الی بعض الاشخاص ما ورد من العفو عن نیة السوء مع حرمتها، فانه لا ینافی اللطف فی تحریمها لان التبعید عنها و التقرب الی ترکها انما یحصل بما ورد من الوعید علی ترک المنوی، فانه یکفی فی ترکه القصد الیه والاخبار بنفی العقاب علی القصد لا یوجب التقرب الیه مع وجود الوعید علی المقصود.

و یشبه ان یکون من هذا القبیل ما اشتهر من ورود الراویة بانه لا یکتب السیّئة فی ثلثة ایام من یوم الغدیر الی ما بعده، فان هذا لو قبح فانما یقبح لو وصل علی وجه القطع الی عوام الناس الذی لا یبالون بالمعاصی و لو یلعون فیها بادنی بشارة بل اتکالاً علی توبتهم و علی رحمة الله تعالی.

فکیف اذا قطعوا من اخبار المخبر الصادق بانهم لا یؤاخذون علیها مع ان الاخبار بنفی التعذیب علی الوجه العام بالنسبة الی المعاصی لا اشکال فی کونه مقرباً الی المعصیة ـ بل مخلاً بالنظام فالموجب لعدم توغلهم فی المعاصی فی هذه الایام، هو عدم سماعهم لهذه الروایة علی وجه یقطعون به او یطمئنون علیه.

و انما علم بذلک الائمة ـ علیهم السلام ـ و اصحابهم الذین یقربهم الی المعاصی بشارة الاجر علیها، لانهم لا یحترزون عن المعاصی خوفاً من النار بل و اظن انهم کانوا اظنّاء بمثل هذه الروایات الواردة لبیان سعة رحمة الله ـ تعالی ـ لا لتغریر الجهال و العوام کارهین لانتشارها و لا ینبغی للشخص اظهار امثال ذلک، بل و قد یحرم اظهاره لبعض الاشخاص.

و لنرجع الی ما کنا فیه فنقول: ان نفی فعلیة التعذیب و ان کان یجتمع مع الحرمة الّا ان فیه ما ذکرنا من انه ظاهر فی الاباحة ظهوراً قویاً قد یصرف به بعض ظواهر التحریم، فلابد من الرجوع بالاخرة الی ما دل علی حجیة العقل لیثبت به الحکم الشرعی علی وجه الیقین، و یجمع بینه و بین الآیة بالقول بالحکم الشرعی مع نفی العقاب علی المخالفة.

و انت خبیر بان الجمع بینهما بتخصیص الآیة اولی.

ثم اولی هذا مضافاً الی ان التزام عدم العقاب علی مخالفة مقتضی العقل یسقط القول لحجیة العقل عن الثمرة کما لا یخفی الوجه فی طائفة من الاخبار الدالة علی نفی التکلیف قبل بیان الشرع مثل قوله ـ علیه‌السلام:

کل شیئی مطلق حتی یرد فیه نهی.

و قوله ـ علیه‌السلام:ان علی الله بیان ما یصلح الناس و ما یفسدهم و ان الزمان لا یخلو عن امام معصوم لیعرف الناس ما یصلحهم و ما یفسدهم و ان اهل الفترة و اشباههم معذورون و یکون تکلیفهم یوم القیامة و ان اللّه ـ تعالی ـ یحتج علی العباد بما انهم عرفهم.

و صحیحة زرارة:لو ان رجلاً قام لیله و صام نهاره و تصدق بجمیع ماله و حج جمیع دهره و لم یعرف و لایة ولی اللّه فیوالیه و یکون جمیع اعماله بدلالته الیه ما کان له علی اللّه عزوجل حق فی ثوابه و لا کان اهل الایمان».(۱)

مع ان التصدق سیما المندوب منه مما یستقل بحسنه العقل، و فی صحیحة منصور ابن حازم عن ابی عبدالله ـ علیه‌السلام ـ: قلت من عرف ان له رباً فینبغی ان یعرف ان لذلک الرب رضی و سخطاً و انه لا یعرف رضاه و سخطه الا بوحی او رسول فمن لم یأته الوحی فعلیه‌ان یطلب الرسول الی غیر ذلک من الاخبار.

والجواب عنها: بعدم نصوصیة شیئی منها بل عدم ظهوره فی المدعی

۱ـ هذا من حدیث طویل جاء فی الکافی و المحاسن کما جاء فی جامع احادیث الشیعة ج یک صص ۵۱۲ و ۵۱۳ و فی المخطوط تصرف فی ترتیب الفاظ الحدیث.

کما لا یخفی، فکیف یعارض ما استدل به المثبت مضافاً الی معارضتها باخبار اکثر منها و اظهر دلالة علی الاعتبار بالعقل و انه الحجة بین اللّه و بین العباد و هی الحجة الباطنة و به یثاب و به یعاقب و غیر ذلک من الاخبار.

الثالث ـ ما علیه العدلیة من ان التکلیف مما یستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبیح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بيان كلام صاحب الوافية:

«ان الكلام فى اثبات الملازمة بين حكمى العقل والشرع قليل الجدوى»

اعلم انه ذكر صاحب الوافية ان الكلام فى اثبات الملازمة بين حكمى العقل و الشرع قليل الجدوى اذ قلما يوجد حكم عقلى غير منصوص عليه فى الشرع و استحسنه السيد الصدر فى شرح الوافية لكن لم يستوجهه القاضى المحقق القمى ـ قدس سرّه ـ نظراً الى ان حجية ظن المجتهد الذى تدور عليه رحى الفقه عند القائلين بانسداد باب العلم والظن الخاص فى معظم الفقه من ثمرات هذا النزاع، فان الدليل عليها هو العقل، لان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم و انحصار المناص فى الظن.

و ردّ ذلك بعض من تأخر بما حاصله: منع هذا الحكم العقلى و هذا الرد لا وقع له لامكان دعوى وجود الثمرة عند من يقول بتمامية هذا الحكم كما عليه جماعة من متاخرى المتاخرين.

و قد استدلوا على حجيّة خبر الواحد بوجوب دفع الضرر المظنون و قبح ترجيح المرجوح و احسن من ذلك رده بقيام الاجماع على حجيّة الظن مع فرض تمامية مقدمات دليل الانسداد كما يظهر دعوى ذلك من غير واحد من

العلماء.

لكن التحقيق فى الجواب: ان يقال: ان الاحكام العقلية المتعلّقة بحجية الظن عند الانسداد:

منها: هو راجع الى فعل الله ـ تعالى ـ كقبح التكليف بما لايطاق.

و منها: ما هو راجع الى فعل العبد كوجوب الاطاعة الظنية و قبح العمل بالموهوم مع فرض بقاء التكليف و عدم سقوطه و عدم وجوب تحصيل العلم و عدم مرجع شرعى.

و لو كان اصلاً اما ماكان راجعاً الى فعل الله ـ جل ذكره ـ فهو خارج عن محل الكلام فى الملازمة اذ لا يتصور الحكم الشرعى فى افعال الله تعالى.

و امّا ما هو راجع الى فعل العبد فيكفى فيه حكم العقل و لا يحتاج الى صدور الحكم عن الشارع لان هذا الحكم راجع الى حكم العقل بوجوب اطاعة الله سبحانه، فكما ان العقل يحكم بوجوب الاطاعة العملية مع العلم التفصيلى بالمكلف به و لا يحتاج الى حكم الشارع بوجوب الاطاعة و لو حكم به كان ارشاداً محضاً كاوامر الطبيب لا يترتب على مخالفته سوى اثر ترك المامور به، كذلك يحكم بوجوب الاطاعة الظنية عند فقد العلم بالمكلف به و فقد ما يقوم مقامه مع فرض سقوط التكليف.

والحاصل: ان هذا الحكم العقلى من فروع حكم العقل بوجوب اطاعة الشارع و حرمة تفويت اوامره مهما امكن، نظير حكم العقل بالتخيير بين المحتملين الذين يقطع بوجوب احدهما فان وجوب احدهما و حرمة المخالفة القطعية عقلى لايحتاج الى تشريع حكم مطابق له، اذ لو طلب لم

يكن طلبه تشريعاً بل كان طلبه ارشاداً خارجاً عن الحكم الشرعى، فان الاوامر الارشادية لا يفيد حكماً شرعياً من الاحكام الخمسة و ان كان فعل المامور به فيها محكوماً فى نفسه بحكم شرعى.

ثم لو سلمنا الحاجة الى الحكم الشرعى فى المقام كان جميع ماورد من البحث على الاطاعة و الترهيب عن المعصية و حفظ النفس عن النار و غير ذلك ـ كافياً، لان المفروض عدم سقوط التكليف فعلاً بسبب تعذر العلم و الظن الخاص، فالعقاب على ترك ما يقدر ان يحصله بالظن، فيجب التجنب عنه بمقتضى الآيات والاخبار.

ثم ان هذا كلّه اذا قررنا دليل العقل على وجه ينتج حكومة العقل بوجوب العمل بالظن.

امّا اذا قرر على وجه يكشف مقدماته بالمتبع فى الاحكام عند الشارع هو الظن امّا لاجل الاجماع، و امّا لاجل نفس المقدمات لبقاء التكليف و عدم جواز الرجوع الى الاصول الراجعة الى البرائة و عدم وجوب الرجوع الى ما يرجع الى الاحتياط و قبح ترجيح الشارع العمل بالموهوم على العمل بالمظنون.

فيتعيّن كون المتبع عند الشارع الظن فحينئذ لا حكم عقلى بالتحسين و التقبيح فى فعل المكلف حتى يتكلم فى الملازمة بينه و بين حكم الشرع بل الحكم العقلى على هذا التقرير يرجع الى حكم العقل بتعيين احد اطراف المنفصلة الحقيقية بعد نفى ما فيها فهو يرجع الى الملازمات العقلية.

والنزاع فى تطابق العقل والشرع ليس فيها لان العقل فيها يدرك حكم الشرع لا انه يحكم بحكم ليلاحظ التطابق بينه و بين حكم الشرع فافهم هذا.

و لكن هذا المقدار من حكم العقل لا يكتفى به فى باب حجية الظن لان المقصود من حجية الظن كونه بحيث يعاقب على ترك مقتضاه و ان لم يطابق الواقع، فيكون مظنون الوجوب واجباً شرعياً يحكم بعصيان تاركه و يترتب عليه جميع آثار الوجوب الشرعى.

اللهم الّا ان يتم ذلك بقبح التجرى، و يقال ان ترك مظنون الوجوب و ان لم يثبت كونه واجباً شرعياً الا انه تجّر على المولى و هو قبيح عقلاً يستحق العقاب عليه، بل يسجيجى ان محتمل الوجوب او الحرمة اذا كان بحيث لا يمكن نفى التكليف فيه بقاعدة قبح التكليف من غير بيان لا يجوز فيه الترك او الفعل، لكن هذا لا يحوج المسئلة الى اثبات الملازمة بين العقل والشرع، لان حرمة التجرى قد استفيدت من كثير من الآيات والروايات مثل فحوى ما دل على «اَنَّ الذَينَ يُحِبُّونَ اَنْ تَشْيعَ الفاحِشَةُ فِى الذَينَ آمَنُوا [لَهم عَذابٌ اَليم][1]، و ما دل على ان المسلمين الملاقين بسيفهم القاتل والمقتول فى النار لان المقتول اراد قتل صاحبه و غير ذلك.

ثم انه ربما يقال ان ثمرة الملازمة يظهر فيمن بعد عن بلاد المسلمين و ارتكب القبايح العقلية كان غير مقصر فى طلب الاحكام، فانه يستحق العقاب بناء على ثبوت الملازمة.

و فيه: ان مسئلة الملازمة اذا كانت نظرية بين اولى الانظار من العلماء فلا يخلو امّا ان يكون ذلك البعيد العهد ممن يعتقد بالملازمة، و امّا ان يكون ممن لم يعتقد، فان كان معتقداً بالملازمة فهو مستحق للعقاب و ان لم تقل بالملازمة واقعاً لان مخالفة الاعتقاد تجّر قبيح.

١- النور: ١٩

فى ان الاصل فى الافعال الخالية عن امارة المفسدة:

الحظر ام الاباحة؟[١]

اعلم: ان الاقوى فى الافعال الخالية عن امارة المفسدة المقطوع بعدم الضرر فى تركها ما اختاره الشيخ ـ ره ـ فى العدّة من التوقف و وجوب التحرز مستدلاً بقبح الاقدام على ما لا يؤمن فيه المضرّة و مرجعه الى ان دفع الضرر المشكوك واجب عقلاً، و يدل عليه بناء العقلاء على التزام التجنب و عدم اقدامهم على فعل الّا مع ظن السلامة فيه. [٢]

و ربّما يتوهم ان هذا منافٍ لما استمر عليه فتوى الفقهاء من عدم وجوب دفع الضرر المشكوك فى باب التكاليف الشرعية كالتيمم و الافطار و القصر مع الشك فى الضرر.

نعم ربما مال بعضهم كالفاضل الهندى فى مسئلة الافطار من شرحه على الروضة و تبعه بعض من تأخر عنه الى سقوط التكليف مع الشك، لكن لا لاجل وجوب دفع الضرر المشكوك بل لاجل تعلق سقوط التكليف فى الادلة الشرعية على خوف الضرر المتحقق عرفاً مع الشك، والاّ فمع اناطة سقوط التكليف بنفس الضرر لا اظن احداً حكم بالسقوط من جهة وجوب

١- انظر مطارح الانظار: ص ٢٤٥ و بعدها.

٢- عدّة الاصول: ص ٢٩٦.

دفع الضرر المشكوك و لذا اطبق العلمآء ظآهراً علی ان المایع المحتمل كونه خمراً يجب الاجتناب عنه و كذا اكل الطعام مع عدم ظن الضرر فيه.

و دفع هذا التوهم تحتاج الی توضيح و هو:

انّما الضرر امّا دنيوی و امّا اخروی و مرجعه الی العقاب، امّا الثانی فليس موضوعاً للاحكام الشرعية، بل هو تابع لها و وجوب التحرز عن المعلوم منه عقلی ثابت بالفعل المستقل بحيث لا يمكن ان يزاحمه ضرر آخر كما يمكن ذلك فی الضرر الدنيوی كما سيجيئی.

و لو حكم به الشارع كما يقوله: اتقوا النار او لا تعصوا كان ارشادياً محضاً لا يترتب عليه سوا اثر نفس المادة المنهی عنها و هی المعصيته اعنی عقابها و لا يترتب العقاب علی مخالفة هذا الامر كما الشأن فی كل امر ارشادی فلا يترتب علی اطاعة الاوامر الارشادية و مخالفتها سوای اثر نفس المادة المنهی عنها و هی المعصية اعنی عقابها و لا يترتب العقاب علی مخالفة هذا الامر كما الشأن فی كل امر ارشادی فلا يترتب علی اطاعة الاوامر الارشادية و مخالفتها سوی آثار نفس المامور به او المنهی عنه فعلا او تركا و الا لزم التسلسل فی العقاب.

و يعلم من ذلك حكم الضرر الاخروی المشكوك و انه يجب عقلاً ارشاداً دفعه لا شرعاً بحيث يترتب العقاب علی التعريض.

و ربّما يقال بثبوت العقاب علی التعريض نظراً الی قبحه عقلاً و تطابق العقل والشرع، و امّا صورة القطع بالعقاب فهو و ان كان الاقدام بنفسه قبيحاً ايضاً الّا ان عقابه يتداخل مع عقاب اصل الفعل، و لهذا الكلام محل اخر.

و كيف كان فالاحكام الشرعية المقيدة فى الشريعة بعدم الضرر ليس المراد بالضرر فيها الا ان الضرر الدنيوى و هو المستقل فى ادلة نفى الضرر.

و حينئذ فنقول ان سقوط ما يسقط بالضرر الدنيوى ليس لاستقلال العقل بالسقوط، كيف و المحقق فى قول الواجب او فعل المحرم ضرر اخروى اعظم بمراتب من الضرر الدنيوى فالمستند فى السقوط حكم الشرع به.

و لذا ترى ان الشارع حكم بوجوب التعريض للهلاك فى الجهاد، و اطبقوا على حرمة قتل النفس المحترمة مع القطع بهلاك نفسه لو لم يفعل و حكموا باباحة تسليم النفس للقتل اذا اكره على اظهار كلمة الكفر بل باستحبابه، اذا كان المكره ممن يقتدى به و يكون فى تسليمه للقتل اغرار للدين.

و حينئذ فالعقل لا يستقل بوجوب دفع مثل هذا الضرر و يكون استقلاله بوجوب الدفع مشروطاً بان لا يثبت من الشرع ضرر فى الترك اعظم من ذلك الضرر الدنيوى، او ثبت من الشرع تلافى ذلك الضرر بشيئى مساو له او اعظم، ليكون ارتكابه مباحاً او مستحباً: فاذا علمت حال الضرر المعلوم عرفت ان الضرر المشكوك انما يجب دفعه اذا لم يحكم باباحة التعريض له او وجوبه، لان المجمل ليس اعظم من المقطوع.

و اذا شك فى الضرر و حكم الشارع بمقتضى اصالة عدم الضرر بترتب احكام عدم الضرر عليه كالوضوء والصوم المدلول عليه بعموماتهما مع الشك فى الضرر و اباحة شكوك الطريق المدلول عليه باصالة الاباحة شرعاً الثابتة بالشرع مع الشك فى الضرر، فالعقل لا يستقل بوجوب التحرز عن

الضرر المشكوك لتدارك هذا الضرر فى نظر الشارع.

نعم لو قطع النظر عن الشرع حكم العقل بوجوب الدفع، و كذلك لو علق الحكم الشرعى على مجرد خوف الضرر ـ كما زعمه الفاضل المتقدم و من تبعه ـ لم ينفع اصالة عدم الضرر اذ لا يرتفع بها عنوان الخوف، و كذلك لا ينفع اصالة الاباحة الشرعية الثابتة بادلة حل الشبهة لان الموضوع و هو الخوف غير مرتفع.

و مما ذكرنا يعلم انه لا منافاة بين ذلك و بين تمسكهم فى وجوب معرفة اللّه بوجوب دفع الضرر المحتمل.

استدلوا على الاباحة الظاهرية بقضاء الضرورة بالاباحة فى الظاهر مع عدم ما يدل على خلافها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والنسيان و اذ ليس فليس.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و فيه انه ان اريد بالاباحة مجرد عدم الحرج على المكلف، فهو مسلم لكن هذا فى الحقيقة قول بعدم الحكم كما يقوله الاشاعرة.

لانهم يقولون ايضاً بعدم الحرج كما صرح به العضدى.

و ان اريد انشاء العقل الرخصة و تخييره بين الفعل والترك، فهو لا يلزم من نفى الاحكام الاربعة و كما ان الاحكام الاربعة شرعية كانت او عقلية ظاهرية او واقعية مشروطة بالعلم و النسيان، فكذلك الاباحة خصوصاً الاباحة العقلية.

و احتجوا ايضاً بان الله ـ تعالى ـ خلق العبد و ما ينتفع به، فالحكمة تقتضى اباحته له ليترتب على خلقه ما هو المقصود و فيه نظر واضح.

و احتجوا ايضاً ببناء العقلاء على عدم اقتصارهم على مقدار الضرورة من الحركات ما لم يقم على خصوص حركة امارة مفسدة و مجرد احتمال المفسدة المسبب عن الامكان الذاتى لا يوجب الكف عن فعل عند العقلاء، بل يعدّون من يكف من دون امارة سوداوياً.

و فيه ان الغالب فى نظر العقلاء ظن عدم الضرر فى حركاتهم و لو فرض الاحتمال المساوى لزم الكف مع ان رجحان الكف حينئذ اجماعى فاذا لا يحكم بالاباحة بل برجحان الترك و تردد الامر بين الكراهة والحظر تعين الاحتياط فتامل.

احتجّ الحاظر بان التصرف فى ملك الغير بدون ترخيص المالك قبيح، و لا ترخيص هنا عقلاً و لا نقلاً كما هو المفروض.

و قد يجاب عنه بمنع قبحه مع عدم تضرره كما فى اخذ قطرة من بحر مملوك ثم ردّها اليه او اخذ حبّة من بلد عظيم ثم و ضعها مكانها.

نعم قد يثبت تحريم مثل ذلك شرعاً.

و فيه انه لا اشكال فى القبح مع منع المالك و ان لم يتضرر و كذا مع الشك فى الرضى والمنع، و ما نحن فيه كذلك لاحتمال عدم الرضا و لا يجب التنبيه حينئذ.

نعم لا يبعد منع القبح مع عدم التفات المالك و الّا فيقال فى الجواب ان احتمال المنع فيما نحن فيه ليس الّا لاحتمال مضرة راجعة الينا لا اليه تعالى، و لامن دون غرض اصلاً لكون المنع عن الانتفاع حينئذ قبيحاً، لانه تفويت نفع بلا ترتب ضرر على احد، فمرجع هذا الدليل الى احتمال المفسدة فى الفعل

وهو الدليل الاخر.

و حاصله كما ذكره فى «العدّة» قبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضراً و لذا اطبق العقلاء على ايجاب التحرز عن انائين نقطع السم فى احدهما، و امّا اقدامهم على حركات كثيرة و تناول امور غير محصورة من غير التفات الى احتمال المضرة فى شيئى، فلبنائهم على عدم المضرة فيها، امّا لاجل الغلبة لكون المضار اقل وجوداً من غيرها.

و اما لاصالة العدم المعتبرة عند العقلاء فى امورهم و لذا لا يقدمون - مع العلم الاجمالى - بالضرر كما فى المثال المتقدّم و امّا لحبُّ ذلك الشيىء المتناول الذى يعمى و يصم.

والحاصل انهم ما يقدمون الا بعد بنائهم على عدم التضرر بوجه صحيح او غير صحيح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

فى معنى الحكم الواقعى والظاهرى

الحكم المتعلق بالموضوع من حيث «هو هو» مع قطع النظر عن اتصافه بالعلم والجهل ـ بالمعنى الاعم من الظن والشك والوهم ـ و بما يرجع الى احدهما مثل خبر المخبر و تقليد المفتى يسمى «حكماً واقعياً اولياً».

و معنى كونه حكم المكلف مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد المكلف به انه مجعول من الشارع و صادر عنه و منشىء له لا بمعنى تنجز التكليف به و ترتب آثار التكليف من الثواب والعقاب عليه.

و هو الذى اتفق عليه المخطئة والمصوبة بالنسبة الى الجهل بموضوع الحكم الفرعى، مثل ما اذا اعتقد الخلّ خمراً و بالعكس و قامت به البينة و بالنسبة الى نفس الاحكام العقلية من الاصولية و غيرها.

و اختلفوا فى ثبوتها فى خصوص نفس الاحكام الفرعية، و معنى كونه اولياً كونه بحسب الرتبة الطبيعية مقدماً على الحكم الثانوى الذى سيجيىء، لتقدم موضوعه طبعاً على موضوع ذلك لا بمعنى تقدم الحكم او موضوعه على الحكم الثانوى بحسب التنجّز على المكلف.

ثم ان هذا الحكم قد يتعلق بمطلق المكلف، و قد يتعلق بعنوان خاص منه كالذكر او الانثى والحاضر والمسافر و غير ذلك من الاوصاف والعنوانات

التى يختلف الحكم باختلافها.

و هذا تارة يكون اختيارياً و هو ما كان الملحوظ فيه المصلحة فى نفس الفعل، و تارة يكون اضطرارياً و هو ما يكون الملحوظ فيه تعذر مصلحة اصل الفعل على المكلف كحلية اكل الميتة، اذا لوحظ الحلية فيه من حيث تعذر الاجتناب و ادراك المصلحة الكامنة فيه فيدخل حينئذ بهذه الملاحظة فى باب الرخصة، و امّا اذا لوحظت من حيث ان بقاء الانسان اصلح من اجتناب الميتة فهو يرجع الى الاول.

و يمكن ارجاعه على الاطلاق الى الاول، لان مراعات جانب المكلف مصلحة فى الحقيقة مقدمة على مصلحة الاجتناب و حينئذ يكون معياراً للحكم الاضطرارى على كون اضطرار المكلف و عدم تيسر موافقة الحكم ماخوذاً فى موضوعه والامر فيه سهل.

و كيف كان فهذا كله داخل فى الحكم الواقعى الّا انه يمكن ان يقال: للاوّل الحكم الاولى باعتبار تعلق الحكم مع قطع النظر عن ما اخذ فى موضوع الحكم الاضطرارى و هو التعذر او التعسر فالحكم الاضطرارى ما لوحظ فى موضوعه العجز عن موافقة الحكم الاختيارى هذا كله فى الحكم المتعلق بالموضوع من حيث هو بالمعنى المذكور.

و امّا الحكم المتعلق بالموضوع من حيث كونه مقطوع الحكم لتكليف من يقطع بحرمة العصير بالاجتناب عنه مع حليته واقعاً او من حيث كونه مظنون الحكم او مشكوكه، او ما يرجع اليهما كخبر المخبر بشرط الوصف او باب التعبد والسببية و فتوى المفتى على احد الوجهين فهو المسمى بالحكم

الظاهرى وبالواقعى الثانوى وجه كونه ظاهرياً انه الحكم بحسب الظاهر من الطرق،و وجه كونه واقعياً ثانوياً انه حكم واقعى تعلق بالموضوع بعد ملاحظة اتصافه بحكم تعلق به القطع او الشك بالمعنى الاعم او ما يرجع[اليهما].

فلابدّ اولاً من ملاحظة حكم لهذا لموضوع، ثم ملاحظة تعلق القطع او الجهل او الاخبار او الفتوى به فاذا صار الموضوع متصفاً بكونه مجهول الحكم او مظنونه او مشكوكه او مخبراً به او مفتى به، فالموضوع بهذا الوصف معروض و موضوع لحكم واقعى هو مثلاً مدلول قول الشارع «**كل مظنون الحكم حكمه كذا**» فهذا بالنظر الى حكم اصل الفعل واقعى ثانوى و بالنظر الى الفعل الموصوف بكونه مجهول الحكم حكم واقعى اولى قد يعرض الجهالة او الظن لهذا فيصير حكم مجهول الحكم مجهولاً، فهذا الجهل الثانى يحدث موضوعاً آخر له، و ذلك الحكم واقعى ثالثى بالنسبة الى اصل الفعل، ثانوى بالنسبة الى الفعل المجهول الحكم اولى بالنسبة الى مجهول الحكم الذى جهل حكمه، فينتهى سلسلة الاحكام مترتبة الى حد لا يمكن ان يعرض للموضوع صفة الجهل بحكمه لاستقلال العقل بحكمه.

ثم ان الحكم الواقعى الثانوى و ما بعده انما يتبع فى المصلحة موضوعه و هو الشيىء بوصف الشك فى حكمه او الظن به و ان كان على خلاف مصلحة الواقعى الاولى، فالشيىء المظنون الوجوب يتحقق فيه مصلحة وجودية و ان لم يكن فيه واقعاً مصلحة وجوبية بل كان فيها مفسدة التحريم لان قضية تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنة يقتضى عدم الفرق بين الواقعى الاولى والثانوى.

فی التخطئة والتصويب

اذا عرفت هذا فنقول ان الاحكام فی التخطئة والتصويب يقع فی مقامين:

الاوّل ـ فی ان الحكم الواقعی الاولی واحد يصيبه مجتهد و يخطئه آخرون او انه متعددة بتعدد اجتهاد المجتهدين.

و قد يقال ان تعدد الحكم الواقعی الاولی بتعدد الظنون غير متصور، لان تعلق ظن المجتهد بشيئی فرع فرض تحقق شيئی فی الخارج مع قطع النظر عن الظن فالظن بالشيئی كالعلم به متأخر عن الشيئی يتوقف علی ثبوته.

فاذا فرض ان الحكم انما يحدث بعد تعلق الظن او العلم لزم الدور، و الی هذا نظر العلامة فی «مسئلة الجاهل بالحكم» ان الحكم لا يتوقف علی العلم لان العلم يتوقف علی الحكم فلو توقف الحكم عليه لزم الدور فعلی هذا يجب ان يكون فی الواقع شيئی واحد تعلق به الظنون يصيبه احدها و يخطأ الباقی.

و يمكن دفعه بان الظنون انما يتعلق بحكم واحد و هو حكم العالم به، فبعد حصول الظن به يحدث فی الفعل مصلحة علی طبق المظنون فينشئی الشارع علی طبق تلك المصلحة حكماً، هذا علی القول بتبعية الاحكام للمصالح و الا فلا يحتاج الی دعوی ترتب المصلحة.

فان قلت: حكم العالم يصير حكماً له بعد العلم فلا متعلق لعلمه او يصير حكماً له قبل ذلك فقد يثبت الحكم قبل العلم.

قلت: **اولاً** ـ الكلام فى الظان و امّا العالم كالنبيء ـ صلى‌الله على و آله وسلم ـ والائمة ـ صلوات الله عليهم ـ فليس حكمهم تابع لعلمهم، بل **النزاع فى التخطئة والتصويب مختص بالظنيّات دون العلميات كما صرحوا به.**

و ثانياً ـ ان الله ـ سبحانه ـ حيث يعلم ان علمه يتعلق فيحكم عليه بذلك الحكم قبل علمه فيتعلق به علمه.

فان قلت: قبل العلم لا مصلحة فى الحكم فلا يجوز الحكم على رأى العدلية.

قلت: مع ان هذا ليس مبنياً على مذهبهم، يمكن ان يتعلق المصلحة باصل التكليف و يكون المصلحة فى القاء خصوص هذا الحكم الى الشخص، دون حكم آخر و هو صيروته عالماً به، فيصير واجد خصوص الملقى و الايراد على فرض تسليمه انما يرد لو جعلنا مصلحة اصل التكليف متحداً مع مصلحة خصوص الحكم، حتى يقال انه قبل تحقق مصلحة خصوص الحكم لا يحسن القول.

فنقول: المصلحة الداعية الى اصل التكليف يقتضى التكليف و الاشخاص قبل التكليف و ان كانوا سواء فى عدم المصلحة لخصوص حكم بالنسبة اليهم، الّا انهم يتفاوتون بحسب ما يحصل لهم من العلم والجهل فيعلم ان هذا الشخص سيعتقد هذا الحكم فيجعله فى حقه.

و من هنا تبين انه يمكن تصوير تعدد الحكم بحسب تعدد الظنون من غير حاجة الى التزام ارجاع ظنونهم و جعلها متعلقة بحكم العالم، بل يمكن ان يكون سبحانه حيث يعلم ان زيداً سيظن الحكم بالنسبة اليه ذلك، فيجعل

الحكم بالنسبة اليه ما ظنه.

فان قلت: هذا كله مناف لمقتضى الادلة المنصوبة من الشارع من اللفظية كالكتاب و السنّة، و من اللّبية كالقياس والاستحسان و الاستقراء و الاولوية فان المتعلق فى الجميع و المدلول فى الكل هو حكم جميع المكلفين.

والحاصل: ان مظنون كل مجتهد هو حكم اللّه بالنسبة الى الكل فلابد ان يكون شيئاً واقعياً واحداً يتعلق به الظنون.

قلت: امّا الادلة اللبّية كالقياس و الاستقراء و الاستحسان و غيرها مما ليس لفظياً، فليس تحقّقه موقوفاً على تحقق متعلق له فى الخارج، فان الظنّ بالشيئى لا يستلزم وجود ذلك الشيئى فى نظر الظانّ، و لا فى نظر غير، امّا الغير فواضح فانه قد يقطع بعدمه، و امّا فى نظر الظان فلانّ ذلك انما هو بحسب ظنه و ليس يعلم او يظن به من جهة اخرى فيمكن ان لا يكون فى الواقع حكم عام و يظن هذا انه كذا و يظن غيره انه كذا و هكذا.

و دعوى ثبوت العلم الاجمالى لجميع الظّانين بثبوت حكم واحد مشترك بين الكل فمطابق لظن احد و يخالف ظنون آخرين لا ترجع الا الى نفس النزاع فى التخطئة و التصويب.

و امّا الادلة اللفظية فالانصاف ان الكل عالمين بثبوت مدلول واحد لها مع قطع النظر عن تعلق الظنون بذلك المدلول.

فالاولى ان يقال: ان المصوبة يدعون تقييد تلك الادلة بالمكلف العالم بمضونها فقوله تعالى «**للّه على الناس حج البيت**»[1] و قوله «**يجب صلوة**

۱- آل عمران: ۹۷

الجمعة على كل احد» مقيد بالعالم به لا يلزم من ارادة هذا التقييد مع تجريد الكلام عنه قبح اذ لا يلزم منه الاغراء بخلاف المطلوب، لان المكلف ان تفطن له و علم به فهو محكوم به والا فلا يتوجه اليه هذا الخطاب حتى يلزم الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير قرينة.

والحاصل: انه لو ادعى المصوبة تقييد الادلة اللفظية كلها بصورة العلم و اختصاصها بالعالمين، فلا يلزمهم الاغراء و لا مخالفة الحكمة التى هى الباعثة على الحكم برجوع اطلاقات الكلام من حيث الاحوال الى العموم اذ من علم بالخطاب فهو واجد للشرط و من لم يعلم به فليس مخاطباً بشيئى، مع ان هذا الكلام يرجع الى الايراد على مذهبهم والمقصود تصور مذهبهم لا تصحيحه فتدبّر.

فحاصل الكلام فى المقصود من هذا المذهب هو و جهان:

الاوّل ـ ان الفحص و الاجتهاد يتعلق بحكم العالم كالنبيء ـ صلى‌الله عليه و آله ـ فالذى يظن المجتهد هو ذلك الحكم لا حكم جميع المكلفين، حتى هذا الظان ليلزم منه ثبوت الحكم قبل ظن.

نعم المخطئة يدعون ان هذا الذى يطلبونه هو الحكم المشترك بين الكل لا المختص بالعالم فقط، والمصوّبة يدعون انه مختص بالعالم و هذا الوجه يتاتى فى الادلة اللفظية والبينة لكن مع تقييد مدلول اللفظية بالعالم.

والثانى ـ ان المقصود رفع اتحاد الحكم فى الواقع حتى يلزم خطأ بعض المجتهدين لا ان ظنّ المجتهد لا شيئى واقعى حتى لا يتصور تعلق الظن بالحكم مع تأخر الحكم عن الظن بمقتضى قولهم بتبعية الاحكام للظنون و

دورانها مدارها.

فنقول: ان الحكم فی حقّ من يعلم الله ـ تعالی ـ انه يظن الوجوب الوجوب و هكذا و لا منافاة بين ذلك و بين تبعية الحكم للظن بمعنی كون الظن مع مقتضيات مصلحة الحكم فيوجب الشيئی علی من يعلم انه سيظن بوجوبه، لان الفعل يوجد فيه بعد الظن مصلحة ملزمة، و يحرم ذلك الشيئی بعينه علی من يعلم انه سيظن بحرمته لان الفعل يوجد فيه المفسدة بعد الظن بحرمته.

و حينئذ فالمصوّبة يقولون بان الثابت فی حق كل مجتهد قبل ظنه ما يعلم الله تعالی انه يظنه و حينئذ فيتعدد الاحكام الله ـ تعالی ـ فی حق المجتهدين و لا يلزم خطأ واحد منهم فيما ظنه.

والفرق بين هذا و سابقه ان فی السابق لم يسلم ثبوت حكم لهم فی الواقع لا واحداً للكل حتی يلزم الاصابة والخطأ، و لا المتعدد التابع للظنون و فی الثانی يسلم ثبوت المتعدد التابع للظنون و لا يسلم ثبوت واحد مشترك بين الكل ليلزم الاصابة والخطأ.

و مما ذكرنا فی هذا الوجه يعلم ما فی الدور الذی قرره العلامة ـ ره ـ فی جاهل الحكم فانّا لا نسلم ان العلم بالحكم فرع ثبوت الحكم، لكن نقول: ان العلم بثبوت الحكم فرع ثبوت الحكم للعالم لا بثبوت الحكم حتی للجاهل و حينئذ فلا يلزم من هذا الا وجوب كون حكم العالم سابقاً علی علمه و ثبوته مقدماً علی علمه و لو وجد بعد علمه و توقف عليه لزم الدور لكن لا يلزم من ذلك كون الجاهل الذی لا يحصل له العلم محكوماً بالحكم الواقعی بل و لا

الجاهل الذى يحصل له العلم بعد زمان اذ اللازم من الاستدلال بلزوم الدور تقدم الحكم على العلم بمقدار حاجة الكاشف الى مكشوف عنه.

فان قلت قد يتعلق علمنا بان هذا حكم كل احد حتى الجاهل و قد يتعلق علمنا بكون حكمنا فى الزمان السابق ذلك الحكم و ان كنا جاهلين.

قلت نمنع هذا فانه راجع الى دعوى حقية المطلب فى مقام[1] فانا لا نسلم ان الذى يتعلق به العلم هو حكم الجاهل ايضاً او حكم العالم فى زمان جهله و دعوى العلم يرجع الى دعوى العلم بعدم مدخلية العلم فى الحكم و هو عين محل النزاع.

والحاصل: ان المدخلية على وجهين:

الاوّل ـ مدخلية فى تحقق الحكم و هو لا يجوز و الالزم الدور.

الثانى ـ مدخلية فى اقتضاء الحكم و مصلحته بان يكون الفعل لا يتصف بمصلحة الوجوب الّا بعد العلم بوجوبه و لا بمفسدة الحرمة الا بعد العلم بحرمته و هنا ان كان الداعى لاصل التكليف موجوداً قبل العلم صح التكليف بالخصوصيات التى تصير مصلحة بعد تعلق العلم بالحكم كما تقدّم سابقاً و الّا لم يصح التكليف لكونه قبل العلم لغواً خالياً عن المصلحة فى سنخه و فى خصوصيته، و قد تقدم ذلك فى اول المسئلة.

ثم ان الوجه الاوّل من الوجهين غير جيّد لان الظاهر ان ظن المجتهد انما يتعلق بحكم نفسه لا بحكم العالم كما يكشف عن ذلك قولهم انه مامور بالعمل بظنه لا ان مظنونه يصير مجعولاً فى حقه، فان العمل بالظن لا يكون الّا

١ـ كذا فى الاصل المخطوط.

اذا كان المظنون حكم نفسه فتعين الوجه الثانى فى تصوير مذهبهم.

و لو فسر قول المصوّبة بانه ليس لله فى الواقعة حكم قبل الظن اصلاً حتى الحكم الناشئى عن مصلحة الظن و اقتضائه بل لا يحكم الا بعد الظن سقط الوجه الثانى ايضاً اذ مع فرض اثبات ان لاحكم قبل الظن فلا معنى للظن بالحكم مع القطع بعدم الحكم قبل الظن مما لا يجتمعان و لو فرض قولهم بذلك فلا مناص عن الوجه الاول، اذ الظن لابد له من متعلق لا يقطع بعدمه قبل تحقق الظن.

و كيف كان فالوجه الثانى على تقدير تماميته انما يصح فيما اذا كان امارة الظن من الامور اللبيّة مثل القياس و الاستحسان و نحوهما.

و امّا اذا كان من الادلة اللفظية فلا محيص عن التزام كون المراد منها شيئاً واحداً كما يعلمه كل احد فلابد من الرجوع الى الوجه الاول فى الادلة اللفظية بتقييدها بصورة العلم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نعم قال العلامة فى اوّل التهذيب فى مسئلة ما اذا كان اللفظ متعدد المعنى و المخاطبون مختلفوا الاصطلاح فيحمل كل منهم اللفظ على ما هو الحقيقة عنده لكن الظاهر انه غير موجود فى الكتاب والسنة.

ثم انه يمكن ان يخصص نزاع الفريقين بالاحكام الاجتهادية بالمعنى الاخص، و هو استنباط الحكم عما عدا النصوص من الامارات كما عن «الذريعة» تعريف الاجتهاد بذلك و هو الاجتهاد الذى حكى الاجماع على بطلانه الشيخ والسيد فقالا: **بان القياس والاجتهاد ليس من مذهبنا.**

و قد ورد فى النصوص ذمه منها: ما ورد فى مسئلة القبلة من ان المخالفين يطعنون و يقولون: «**اذا اطبقت علينا او اظلمت فلم نعرف السماء**

كنا و انتم سواء فى الاجتهاد، فقال: ليس كما يقولون، اذا كان ذلك فليصلّ لا ربع وجوه».[۱] و اشتهر بين المتقدمين ذلك ايضاً و هذا هو الذى وعى الاخباريين الى الطعن على المجتهد.[۲]

و بالجملة فالمراد من الاجتهاد استخراج الاحكام من الامارات لاستفادتها من النصوص و مما يقرب ارادة المصوّبة ما ذكرنا من الاجتهاد انّهم يقولون بالتخطئة فى العقليات لنصب الشارع ادلة عليها فاذا فرض ان الشارع نصب دليلاً على حكم فرعى فهو ايضاً واحد واقعى يصيبه من يصيبه و يخطأه من عداه فيتحقق التصويب اذا لم يكن دلالة على حكم، و امّا معها فلا تعدد فى مفاد الدليل المذكور، فتأمل!

ثم ان بطلان التصويب فى الحكم الواقعى الاولى مما لا يحتاج الى بيان، ان ارادوا به عدم ثبوت الحكم اصلاً، حتى الحكم الشأنى و هو الذى يتنجزّ على المكلف بعد علمه به، و لا يحتاج فى تعلقه بالمكلف على وجه يترتب عليه اثر الاطاعة والمعصية الى ازيد من العلم به.

وجه البطلان: ما ثبت بالاجماع و الاخبار من ان لكل واقعة مطلقاً او مما يحتاج الناس اليه حكماً معيناً مخزوناً عند اهله، و ان ارادوا انه قبل العلم او الاجتهاد لا للمكلف بمعنى عدم تنجّز شيئى عليه قبل ذلك فهو حق للاجماع على اشتراط التكليف بالعلم به.

و اعلم: انه نسب الى محققى المصوبة القول بالاشبه، و هو ان فى كل واقعة شيئاً لو حكم اللّه فيها لحكم على طبق ذلك الشيئى، فان ارادوا به

۱- وسائل الشيعة: ج ۲ ص ۲۲۶ كذا فى التهذيب و الاستبصار

۲- كذا فى المخطوط.

الشيئي الذى لا يحتاج فى استقراره على المكلف الى ازيد من العلم فهو حق و لا معدل عنه و [ان] ارادوا ما عداه فنحن مضربون عنه.

ثم بعدما عرفت من تخطئة المصوبة فى نفى حكم اللّه الواقعى، فقد صوبهم بعض المخطئة فى اثبات كون المظنون حكماً واقعياً للمجتهد الا ان المصوبة جعلوه حكماً اولياً حيث لم يقولوا بحكم اللّه سواه، و هولاء جعلوه ثانوياً حيث اعترفوا بثبوت الحكم الاولى.

و نحن نخطئى الجميع و انه ليس للّه حكم مجعول فى خصوص الواقعة عدا الحكم الواقعى الاولى، و ان ظن المجتهد طريق مجعول له الى الحكم الواقعى، فمن ظن بوجوب شيئى و كان حراماً واقعاً فلا يحدث فى الفعل بالخصوص بعد الظن بوجوبه مصلحة توجب وجوبه، بل هو باق على المبغوضية الواقعية.

و انما يثاب الآتى بذلك الفعل من حيث انه مطيع فى سلوك الطريق المجعول، فالحكمة الداعية فى ايجاب سلوك هذا الطريق هو ملاحظة كونه طريقاً غالب الايصال لا ان يتعلق بنفس سلوكه مصلحة.

فلا يلاحظ فى ايجاب العمل بالظن الا مصلحة الوصول الى الواقع لا مصلحة مستقلة مع قطع النظر عن ايصاله الى الواقع.

و هذا كله واضح فى الظنون التى يوجب العقل العملى بها فى الاحكام لاجل انسداد باب العلم مع بقاء التكليف و عدم طريق للامتثال سواه و امّا فى الظنون التى...[1]

١- لم يتم كلامه قدس سره هنا بياض فى المخطوط قدر ثلث الصفحة و هذا دأب المصنف (ره) فى تآليفه.

[فائدة ۲۲]

فی وجوب ترتیب المجتهد آثار الفعل الصحیح علی ما یصدر من مجتهد آخر یخالفه فی المسئلة

اذا ظن المجتهد بحکم من الاحکام الشرعیة الفرعیة عن امارة معتبرة عنده کان مظنونه حکم الله الظاهری بالنسبة الیه و الی من یقلده تقلیداً صحیحاً، فاذا ظن بصحة عقد الباکرة من دون اذن ابیها کان ذلک حکم اللّه فی حقه و حق مقلده و کانت الباکرة التی یعقدها لنفسه او لمقلده زوجة للمعقود له بالنسبة الیه یجب ترتیب آثار الزوجیة الواقعیة و احکامها علی المعقودة المذکورة.

و هذا الحکم اعنی وجوب ترتیب آثار الزوجیة الواقعیة لیس مختصاً بهذا المجتهد و مقلده کما قد یتوهم فی بادی النظر، نظراً الی ان الزوجیة انما تثبت فی حقهما لا فی حق مجتهد مانع عن عقد الباکرة بدون اذن ابیها فهی فی حق مجتهد مانع اجنبیة واقعاً بالنسبة الی من عقد علیها الا انه رخص له فی ظاهر الشرع ان یعامل معها معاملة الزوجیة.

بل التحقیق: ان وجوب ترتیب الآثار واجب ایضاً فی حق غیرهما حتی المجتهد المانع عن استقلال الباکرة فی العقد، فیجوز لهذا المجتهد المانع اذا

کان اباً للمجوز ان ینظر الیها و ان یعطیها المهر و المیراث لو مات الزوج و یحرم علیه مؤبداً و ان کان مثل هذا العقد فاسداً عنده.

و ذلک لان حجیة ظن المجتهد و کونه بمنزلة الواقع فی حقه مفروض الثبوت، حتی عند هذا المجتهد المانع، و هو ایضاً حاکم بحجیة ظنه علیه و علی مقلده و کونه بمنزلة الواقع بالنسبة الیهما و لذا یأمر بتقلیده و یحکم بصحة تقلیده.

و بالجملة فظن صحة العقد و زوجیة الباکرة المعقود علیها و ان کان مختصاً بالمجتهد المجوز، الّا ان حجیة هذا الظن و کون الصحة المظنونة بمنزلة الواقعیة بالنسبة الی المجوز و مقلده ثابتة عند جمیع المجتهدین، حتی المجتهد المخالف له فی هذه المسئلة.

فیصح ان یفتی المجتهد المخالف و یحکم بان المعقود علیها بمنزلة الزوجیة الواقعیة للعاقد لان العقد صحیح فی حقه فاذا فرض انها عند هذا المجتهد المخالف بمنزلة الزوجة الواقعیة للعاقد وجب علیه ان یترتب جمیع اثار الزوجیة من جواز النظر و تحریم العقد و نحو هما مما ذکرنا من الآثار و غیرها.

فان قلت: ان ارید بکون المعقود علیها عند هذا المجتهد المخالف بمنزلة الواقعیة للعاقد المجوز کونها عنده کذلک فی الواقع عنده ممنوع، و ان ارید کونها عنده زوجة المجوز فی حقه فمسلم، لکن لا یستلزم ذلک لمن یجب علی المجتهد المخالف ترتیب آثار الزوجیة الواقعیة، لان معنی کونها بمنزلة الزوجة الواقعیة فی حق المجوز انها کذلک بالنسبة الی تکلیفه، فمعنی حکم

المخالف انها كذلك بالنسبة الى تكليفه ان يحكم بانه يجب على المجوز ترتيب آثار الزوجية لا انه يجب على نفسه ذلك.

قلت: معنى كونها زوجة فى حق العاقد المجوز ليس الّا ان الشارع جعلها بمنزلة الزوجة الواقعية و امّا كونها بمنزلة الزوجة بالنسبة الى تكليفه بمعنى انه مكلف بترتيب آثار الزوجية عليها، فهو من آثار حجيّة ظنه لانفسها.

فان معنى حجيّة ظن المجتهد ـ الذى يعترف به كل مجتهد حتى المخالف له فى المسئلة ـ هو كون مضمونه بمنزلة الواقع المعلوم، فكما ان المجتهد مكلف بالحكم على مضمونه بانه المجعول فى حقى ظاهراً فكذلك مكلف بالحكم على مضمون من خالفه بانه لمجعول فى حقه ظاهراً.

فاذا ظن المجتهد بصحة عقد الباكرة بدون اذن ابيها و كونها زوجة بعد العقد فعقد عليها كذلك وجب على كل مجتهد موافق له او مخالف بان العقد صحيح فى حقه والمعقودة زوجة له ظاهراً و انها مع الزوجة الاخرى التى يعقدها المخالف زوجة من جهة اذن ابيها فى العقد سيان لان الزوجة المظنونة بمنزلة الزوجة النفس الامرية.

و ان اردت مزيد ايضاح لذلك فنقول: انا معاشر المخطئة بالنسبة الى الحكم الظاهرى بمنزلة المظنونة بالنسبة الى الحكم الواقعى فى ان الاحكام المشروعة ظاهراً متعددة بتعدد ظنون المجتهد عندنا فكما انه لو فرضنا القول بالتصويب وجب على المجتهد ترتيب جميع آثار الزوجة على من عقد عليها مجتهد مخالف له فى حكم هذا العقد فكذلك على القول بالتخطئة لما عرفت من ان الفرق بين المذهبين هو كون الاحكام المتعددة بتعدد الآراء واقعية

عند المصوبة ظاهرية عند المخطئة بل ربما يقال لها الواقعية الثانوية على هذا القول، فكان ظنون المجتهدين فى واقعة واحدة شرايع مستقلة صوب الشارع جميعها و امر كل احد بانفاذ كل عمل صدر طبق احدها.

و مثل ما ذكرنا من مسئلة العقد، ما لو اشترى احد المجتهدين شيئاً بعقد مختلف فيه يعتقد هو صحته، فانه يصير ملكاً له فيجوز للمجتهد الذى يرى فساد ذلك العقد ان يتصرف فى ذلك الشيئى بانواع التصرفات من الابتياع و الاتهاب و الوراثة و نحو ذلك.

فان قلت: كما ان مظنون المجتهد المصحح للعقد بمنزلة الواقع حتى عند المجتهد المخالف، فلا شك ان هذا المجتهد المخالف مظنون نفسه ايضاً بمنزلة الواقع عنده بل اولى، فيجب على هذا المخالف ان يحكم بان المال المزبور ملك للمشترى المزبور نظراً الى حجية ظن المشترى بصحة العقد عنده، و باقياً على تلك البايع نظراً الى حجية ظن نفسه بفساد العقد.

و هذان مما لا يجتمعان الا بان يختص حجية ظن كل مجتهد بنفسه و مقلده و يقال انه يجوز للمجتهد المشترى المذكور و مقلده التصرف فى ذلك الشيئى و لا يجوز ذلك للمخالف له و لالمقلده.

قلت: العمل الصادر من المجتهد المشترى - و هو الاشتراء - لا يصلح ان يتعلق به الّا الحكم المجعول فى حق من صدر منه، لان جعل الحكم الكلى السابق على الصدور فانما يصدر العمل حين يصدر متصفاً و معروضاً لذلك الحكم المجعول، فاذا كان كذلك امتنع ان يتعلق به الحكم المجعول لغيره.

والحاصل: ان الحكم المجعول لمجتهد و ان كان عاماً من حيث المفهوم

لجميع الافعال التي وجدت او توجد من كل مكلف فعلاً او فرضاً، الّا انه بحسب التحقق الخارجي انما يتعلق بالفعل الذى يصدر عنه و عن مقلده او عمن لم يسبق الصدور منه جعل خاص فى حقه، كمن يفعل فعلاً لم يجتهد و لم يقلد فيه مع تعدد من يصح ان يرجع اليه.

و بهذا يظهر ان العمل الصادر ممن سبق منه اجتهاد فى المسئلة او تقليد لا يصير معروضاً لحكمين مجعولين لمجتهدين، و امّا عمل من لم‌يسبق منه احد الامرين فلا يكون معروضاً لمجعول ظاهرى الا بعد الاجتهاد فيه او الرجوع الى مجتهد، فلو لم يرجع فيه حتى مات جاز لكل مجتهد ان يعمل فيه بما يقتضيه الاجتهاد، الّا ان يلحقه حكم من حاكم او يصير المسئلة من وقايع غير الميت من الاحياء فيرجع فيه الى مجتهد او يجتهد فيه.

فان قلت ما ذكرت من كون الاحكام الظاهرية للمجتهدين عند المخطئة كالاحكام الواقعية لهم عند المصوّبة، و انها كالشرايع المستقلة التى صوبها الشارع و امر العباد بانفاذ كل عمل يصدر على طبق احدها، انما يصح اذا سلم ان الثابت والمجعول للمجتهد ظاهراً بعد حصول الظن له، هو نفس الحكم المظنون الذى تعلق به الاجتهاد و لكنه لا دليل عليه.

بل غاية ما ثبت من حجية ظن المجتهد هو وجوب ترتيب آثار الواقع على المظنون لاجعل نفس المظنون بالنسبة اليه حكماً يجب انفاذه على احد.

فمعنى حجية ظن المجتهد بصحة عقد الباكرة ليس الا انه يجب على الظان و مقلديه ترتيب آثار العقد الصحيح على ذلك العقد لا ان يجعل هناك جعل ظاهرى للصحة و الزوجية، بان يصير العقد بالنسبة اليه صحيحاً والمعقود

علیها زوجة، نظیر ما اذا قطع الشخص بکون المرئة زوجة له او الشئی الفلانی ملکاً له مع کونهما فی الواقع لغیره.

فان غایة ما ثبت له جواز ترتیب آثار الزوجیة والملکیة فی حقه و لا یجعل الشارع له حکماً ظاهریاً بالزوجیة والملکیة، حتی یجب علی الغیر ترتیب الآثار بان یجعلهما کسایر ازواجه و املاکه.

فان ارید من حجیة ظن المجتهد انه یترتب علی مظنونه احکام الواقع و لایتعدی هذا الترتیب منه الّا الی مقلده فمسلم، لکن حینئذ لایجب علی الغیر سیما المخالف له فی الظن ترتیب الآثار.

و ان ارید من ذلک: ان الشارع قد جعل المظنون بالنسبة الیه و الی مقلده حکماً ظاهریاً بحیث جعل الزوجة المظنونة زوجة والملک المظنون ملکاً له ولمقلده، حتی یجب علی غیره و لو خالفه ان یترتب آثار الملکیة و الزوجیة علیهما فلا نسلمه و انّی لک باثباته.

قلت: الظاهر بل المقطوع من حجیة ظن المجتهد هو صیرورة نفس المظنون حکماً بالنسبة الیه لا مجرد ترتیب آثار الواقع کالمجعول بالنسبة الی معتقد زوجیة امرئة و ملکیة شیئی علی وجه الجهل المرکب، و ذلک لان ادلة حجیة ظن المجتهد تقید الاول.

امّا الاجماع المتکرر فی مقام کلامهم والسنة اقلامهم من ان ما ادی الیه ظن المجتهد هو حکم اللّه تعالی فی حقه و حق مقلدیه و ان ما افتی به المفتی فهو حکم الله فی حق المقلد، فلا یخفی دلالته علی ما ذکرنا من جعل الحکم الظاهری و ان المظنون حکم للمجتهد کالمفتی به للمقلد.

و امّا الادلة الخاصة لكل من المجتهد والمقلد فهو ايضاً كذلك، مثل ما دل على حجية الكتاب و اخبار الآحاد و الاستصحاب و نحو ذلك للمجتهد و ما دل على وجوب الرجوع الى الفقهاء و رواة الحديث و اهل الذكر للمقلد كما لا يخفى على من راجعها بتامل و تدبر:

مثل قول الحجة ـ عجل‌الله فرجه ـ فيما رواه الشيخ والصدوق و الطبرسى فى كتاب الغيبة و كمال الدين و الاحتجاج: «**و امّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه**» و ان خبر الواحد او الكتاب حجة او كذا حجة دالّ على ذلك.

فان معنى حجيّة الشيئى جعل مدلوله من حيث انه مدلوله حكماً للمكلف، بخلاف من اعتقد بالجهل المركب ككون امرئة زوجةً او شيئى ملكاً له فان اعتقاده هذا ليس حجة شرعية.

و امّا ترتب الآثار فى حقه فهو بحكم العقل حيث انه يستحيل تكليفه بخلاف معتقده.

و كذا قطع المجتهد بالحكم الشرعى لا عن الادلة الشرعية على احد الوجهين، فان الثابت فى حقه هو مجرد ترتب الاثار لاجعل الحكم، فظهر الفرق بين ظن المجتهد و بين الاعتقاد الذى يعتقد صاحبه و ان فى الثانى ليس حكم مجعول و انما هو رفع الحكم الواقعى عنه بخلاف الاول.

هذا كله مضافاً الى ان سيرة المجتهدين والمقلدين كلاً على ترتيب الاثار الواقعية على الاعمال الواقعية، فهل ترى من نفسك ـ اذا اعتقد ابنك المجتهد على باكرة بغير اذن ابيها و هذا العقد عندك فاسد ـ ان تلتزم بترك النظر اليها و

ترتکب تزویجها سرّاً عن ابنک اذا مضی من زمان وطیه بقدر عدة الشبهة، و تحرمها من میراث الولد و لا تعطیها الّا مهر المثل لا الصداق المسمی، کل ذلک لانها لیست بزوجة للولد و انما کان معذوراً فی ترتیب احکام الزوجه علیها.

و کذا القول فی الملک مضافاً الی لزوم اختلال النظام والحرج کما لا یخفی فی هذا المقام.

و منه یظهر ضعف ما کنا نسمعه من فتوی بعض بان من قلد مجتهداً لا یصح عنده شراء المحقرّات من الاطفال لا یجوز له ان یأکل مما اشتراه منهم من قلد مجتهداً یصح ذلک عنده، فان لازم ذلک جواز تزویج زوجته ایضاً اذا کان مجتهده لا یصحح العقد الذی وقع علیها و ان کان العاقد قلد مجتهداً یصح ذلک عنده.

فان قلت: اذا ظن المجتهد بکفایة فری الودجین فذبح هو او مقلده ذبیحة علی هذا الوجه، فعلی ما ذکرت هل یجوز لمن قلد مجتهداً یعتبر فری الاوداج الاربعة ان یأکل من تلک الذبیحة.

و کذا لو غسل مجتهد ثوباً مرة لانه یری الاکتفاء بالمرة الواحدة، فهل یجوز للمجتهد الذی یعتبر المرتین ان یصلی فی ذلک الثوب ام لا؟

قلت: لا یجوز للمجتهد المخالف و لا لمقلده الاکل من تلک الذبیحة و لا الصلوة فی ذلک الثوب، لان جعل التذکیة و الطهارة شرعاً فی حق ذلک المجتهد لا ینافی جعل عدمها بالنسبة الی المجتهد المخالف، بان یکون الذبیحة مذکاة بالنسبة الی احدهما، میتة بالنسبة الی الاخر، و کذا الثوب

ظاهراً بالنسبة الى احدهما نجساً بالنسبة الى الاخر.

بل لو قلنا بالتصويب و كون المجعول بالنسبة الى كل مجتهد حكماً واقعياً و شرعياً مستقلاً لم يكن فى ذلك تناف و تناقض بخلاف مسئلة الزوجية والملكية، فان المرئة اذا حكم بكونها زوجة للعاقد ظاهراً عند المخطئة او واقعاً عند المصوبة و حكم على الشيئى ايضاً بانه ملك المشترى ظاهراً او واقعاً وجب على كل احد ترتيب آثار زوجية العاقد و ملك المشترى عليهما بخلاف مثل الذبيحة والثوب فانه اذا حكم بتذكية الاوّل و طهارة الثانى ظاهراً و واقعاً بالنسبة الى الذابح والغاسل لم يجب على غيرهما المخالف لهما ان يترتب آثار الطهارة و التذكية على الذبيحة والثوب.

والسرّ الفارق بين مسئلتى الزوجية والملك و بين مسئلتى الذبيحة والثوب هو ان الزوجية والملكية اذا تثبتا مضافتين الى الاشخاص بان ثبت ان هذا ملك بالنسبة الى الشخص الخاص او زوجة بالنسبة اليه والمفروض ان لهما فى الشرع مضافتين الى الاشخاص اثار عامة لهم و لغير هم فيترتب عليهما تلك الآثار مثلاً اذا فرض ان هذه المرئة محكوم عليها بانها زوجة زيد ظاهراً او واقعاً يترتب على ذلك جميع الآثار الثابتة لزوجة زيد من حرمتها على ابيها و ارثها من زيد و استحقاقها الصداق من صلت ما له و نحو ذلك، و كذا اذا ثبت ان الشيئى الفلانى ملك زيد.

و امّا التذكية والطهارة فحلّ الاكل و جواز الصلوة لم يثبت لهما من حيث اضافتهما الى الاشخاص، فاذا ثبت ان هذا الثوب طاهر بالنسبة الى زيد ظاهراً او واقعاً فلا يترتب على هذا حل الصلوة فيه لغيره، لانه انما ثبت للظاهر

المجرد عن الاضافة فيجب على كل احد ان يعمل فيه بما جعل فيه حقه، فان جعلت الطهارة فى حقه صحت الصلوة فيه و الا فلا، و كذا الكلام فى حل الا كل بالنسبة الى الذبيحة.

نعم لو فرض فى المثالين انهما استلزما اثراً شرعياً من حيث اضافتهما الى الشخص وجب على كل احد ترتبه ان كون الذبيحة مذكاة بالنسبة اليه يستلزم كونه ملكاً له فيحرم التصرف فيها بدون اذنه على كل احد حتى من يراها ميتة غير مملوكة من جهة انها ملك فى حق الغير و يحرم التصرف فيما هو ملك للغير بالنسبة اليه.

فالحاصل: انه اذا ثبت بالاجتهاد حكم بالنسبة الى مجتهد او مقلد فكل اثر مترتب فى الشريعة على ذلك الحكم بوصف اضافته الى شخص معين او غير معين يجب على كل احد حتى المجتهد المخالف ترتيبه كالاحكام والآثار المترتبة على ازواج الناس واملاكهم و كل اثر مترتب عليه فى نفسه كالصلوة فى الطاهر والتوضى به وحلّ اكل الميتة و نحوها، فذلك تتبع تحقق الموضوع عند من يريد الترتيب فان تحقق الموضوع عنده ترتيب والافلا.

فان قلت: فهل يجوز لمجتهد يعتقد بطلان صلوة امامه المجتهد ان يقتدى به فيقتدى معتقد معتقد وجوب السورة بمن تركها معتقداً العدم وجوبها ام لا.

قلت: مقتضى ما ذكرنا الصحة و لا بعد نظراً الى ان صحة الائتمام من آثار صحة صلوة الامام والمفروض ان صلوة الامام صحيحة بالنسبة اليه حتى عند المخالف مخالفة، فيجب عليه اثار ترتيب آثار الصلوة الصحيحة عليها

كما ذهب اليه جماعة من متاخرى المتاخرين.[۱]

اللهم الّا ان يمنع ان صحة الائتمام من آثار صحة الصلوة من حيث اضافتها الى المصلى بل من آثار صحتها فى نفسها من غير ملاحظة اضافتها الى الفاعل، او يدعى ان صلوة الامام بمنزلة صلوة الماموم حيث انه ضامن و متحمل عنه، فلا يجوز التفكيك بينهما و ظاهران الجائز لمجتهد اخر او الواجب ترتيب آثار ما عمله المجتهد الاخر المخالف لا ان يعمل عمله، فانه غير جائز اتفاقاً و المقتدى بالامام كان صلوة الامام صلوته فتأمل.

و من هذين الوجهين يظهر وجه المنع عن استيجار احد المخالفين الاخر للصلوة او استنابته فى الحج مع اختلافهما اذا احل النائب و الاجير بما يراه صاحبه مبطلاً، فان وجه المنع ان عمل النائب بمنزلة عمل المنوب فكان المنوب اوقع العمل الذى اوقعه النائب، و لا شك فى بطلانه و كذا لا يجوز للموكل فى اجراء الصيغة المانع عن تقديم القبول التصرف فى المبيع مع علمه بان الوكيل قدم القبول لان عمل الوكيل لعلمه فتدبر.

۱- هذا لفظ الكتاب فى المخطوط اثبتنا اصله.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۲۳]

فی حكم المتجزّی انه يجوز ان يعمل بظنّه ام لا، والغير يجوز ان يعمل بقوله ام لا

قد ذكرنا ان الاقوى جواز عمل المتجزی بظنه اذا علم حجية ظنه باجتهاده او بتقليده لمن رأى جواز التجزی، و ان مجرد عدم انتهاء ظنه الى العلم الحاصل عن اجتهاده لا يقدح فی صحة اجتهاده بل انما يعتبر انتهاء الظنّ الى العلم من اجل العمل مطلقاً.

و امّا عمل الغير بقوله ففيه مقامان:

الاوّل ـ فيما اذا عمل هو مستنبطاته اجتهاداً علمياً منه او تقليد الغير.

والثانی ـ فيما اذا ترك مستنبطاته و قلد غيره اجتهاداً علمياً او تقليداً.

امّا المقام الاوّل: فالحق فيه الجواز امّا فی الصورة الاولى منه، فلعموم ما دل على جواز تقليد الفقيه العالم من الكتاب والسنة و لا ينافی ذلك ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم، لو قلنا به لمنع اعلمية المطلق عرفاً من المتجزی، بل الظاهر من الاعلم و الا فقه هو الا قوى ملكة و لهذا لا يصدق الاعلم على احد المطلعتين المساويين فی القوة مع كونه اكثر استنباطاً فتأمل.

و امّا فی الصورة الثانية: فلانّ عمدة ادلة التقليد هو بقاء التكليف للمقلد والعجز عن الاجتهاد و الاحتياط فيجب الرجوع الى غير العاجز والمفروض عدم تفاوت المتجزى والمطلق فی كون فتوى احدهما اقرب الى الواقع فی نظر العقل فيتخير، و كون تقليد المطلق متيقناً لوقوع الخلاف فی صحّة اصل التجزى، ثم فی عمل الغير بقوله، او لان المتيقن من الرجوع من كان جازماً فی مرحلة الظاهر باجتهاد نفسه لا عاملاً به تعبداً غير مسلم، اما وقوع الخلاف فللجزم بفساد دليل المخالف، و امّا لزوم جزمه باجتهاده فليس الّا لصحة تعويل المقلد عليه، والمفروض ان المقلد انما يعول فی ذلك على فتوى المطلق.

و حاصل ذلك ان العقل الحاكم بوجوب الرجوع الى المستنبط لا يعتبر جزمه الّا لانتهاء عمل المقلد الى الجزم و يكفی فی ذلك فتوى المطلق فتأمل.

و امّا المقام الثانی: فالظاهر فيه ايضاً جواز التقليد، بمعنى ان للمقلد بفتوى المطلق ان يعمل بفتاوى المتجزى و ان لم يكن هو عاملاً بها، و الدليل ما ذكرنا فی الصورة الثانية.

و ان جزم المتجزى بصحة اجتهاده اذ جواز عمله به فی مرحلة الظاهر لا دخل له فی طريقيته و ثبوت تفاوت بينه و بين المطلق فيما له دخل فی قوة الملكة و ضعفها.

بل لو اجتهد المتجزى اجتهاداً علمياً بعدم جواز عمله و عمل المقلد بظنه كان للمقلد ان يقلده بشرط ان ياذن فی ذلك مجتهد مطلق، نظير ما لو راى الاعلم حرمة العمل بقوله مع وجود الاعلم، فيجوز للمقلد ان يقلده بشرط

اخذ ذلک من الاعلم.

و اوضح منه ما اذا بنی مجتهد علی عدم البقاء علی تقلیده بعد الموت فیبقی المقلد بفتوی مجتهد حی و بالجملة قلد غیره فی تقلید المفتی بفتوی نفسه فی حکم هذا التقلید لا جوازاً و لا منعاً.

و امّا قضاء المتجزی بین الناس فالظاهر جوازه فی جمیع الصور المذکورة الّا اذا اجتهد او قلد فی عدم جواز القضاء فلیس له حینئذ ان یقضی لان القضاء یرجع الی الزام احد المترافعین بما یراه و لیس له ذلک فی الفرضین المذکورین فتامّل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۲۴]

بيان حكم الجاهل فى معاملاته و عباداته من جهة العقاب و عدمه والصحة و عدمها

اعلم ان جهل الجاهل بالعبادة التى اتى بها اما متعلق بنفس الحكم الشرعى - مثل حكم العبادة نفسها - او جزئية شيئى لها او شرطيته او ما نعيته، و اما ان يتعلق بالامور الخارجية المتعلقة بها كالوقت والقبلة والنجاسة و نحوها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والجهل بحكمها اما من جهة جهالة جنس الحكم كاصل المطلوبية او فعله كالوجوب والاستحباب بعد العلم بالمطلوبية او مشخصاته الاخر ككونه واجباً تعيينياً او تخييرياً و نحو ذلك.

و على التقادير فالجاهل اما جاهل مركب و اما بسيط سواء كان شاكّاً او ظانّاً او متوهماً. و ايضاً فاما ان يكون جهله مستنداً الى دليل شرعى او عقلى او ليس مستنداً و ايضاً فاما ان لا يتنبه و يتفطن لجهله اصلا او يتفطن فى اتيان العبادة او بعدها فى الوقت او خارجه، والكلام يقع تارة فى الجاهل من جهة العقاب و عدمه و اخرى من جهة الصحة والبطلان و وجوب الاعادة فقط، او مع القضاء و لنتكلم لاستيفاء هذه الاقسام و احكامها فى مقامات.

الاوّل

فی حکم الجاهل بالجهل المرکب

فی الجاهل بالجهل المرکب الذی یاتی بعبادته فیه اما الکلام فیه من جهة العقاب و عدمه، فالذی یقتضیه حکم العقل هو التفصیل بین من کان جهله مسبباً عن تقصیر منه و من لم یکن کذلک.

و دعوی ان الجاهل بالجهل المرکب قاصر مطلقاً و لا یوجد فیه المقصر مکذبة بالوجدان.

فانا نری کثیراً من اعتقادات العوام الفاسدة المخالفة للواقع ناشئ عن تقصیرهم فی ترک تحصیل المعرفة و عدم مجالسة اهلها.

و کیف کان فعلی تقدیر تحقق الصغری یحکم العقل باستحقاق القسم الاوّل للعقاب بخلاف الثانی.

لکن المستفاد من الادلة الشرعیة هو وضع العقاب عن هذا القسم ایضاً مثل قوله ـ صلی الله علیه واله وسلم ـ «**رفع عن امتی تسعة و منها ما لا یعلمون**»[1]

و لذا یستدلون بها علی وضع العقاب عن الناسی، و ان کان نسیانه مسبباً عن التقصیر فی التحفظ و کذا ما لا یطاق و ما استکره علیه اذا کان مسبباً عن

۱ـ وسائل الشیعة ـ کتاب الجهاد ـ باب ۵۶ کذا فی الخصال و التوحید للصدوق (ره)

اختيار الشخص.

بل الظاهر من جعل رفع هذه الامور من خواص امة نبيّنا ـ صلى الله على وآله وسلم ـ فى مقام الامتنان هو الرفع حتى فى خصوص هذه الصورة و الا فما لا يستند الى تقصير المكلف مرفوع عن الامم السابقة ايضاً.

و مؤيد الخبر المذكور قوله ـ عليه‌السلام ـ «**اى امرء ركب امراً بجهالة فلا شيئى عليه**»[١] و رواية عبد الاعلى [ابن ايمين] قال: «**سألت ابا عبدالله ـ عليه‌السلام ـ]عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيئى؟ قال: لا.**»[٢] و تعليل معذورية الجاهل بحرمة التزويج فى «العدّة» فى صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج بانه لا يقدر على الاحتياط، فان هذه العلة قرينة على ان المراد بالجاهل هو العاقل راساً لا الشاكّ فانه قادر على الاحتياط هذا كله مع ان حكم العقل بعدم معذورية الغافل عن تقصير هو فيمن حصل التقصير منه بعد التكليف.

و امّا من حصل التقصير منه قبل تعلق التكليف به فيقبح تكليفه حال الغفلة.

فلا يعاقب على مخالفة حكمه الواقعى الذى لم يكلف به اصلاً الا ان يقال ان ذلك موجب لرفع العقاب عن الجاهل البسيط الذى قصر عن تحصيل المعرفة قبل تنّجز التكاليف عليه، مثل من بلغ و تفطّن لتعلق التكليف عليه عند الزوال بالصلوة و لن يقدر على تحصيل مسائلها بعد الزوال، فان الظاهر انه

١ـ وسائل الشيعة: كتاب الحج باب ٤٥ و فى لفظه اختلاف يسير لا يغير معنى الحديث

٢ـ توحيد الصدوق: ص ٤١٢

يجب عليه التعلم بمقتضى عمومات تحصيل العلم بل ظهور الاتفاق ايضاً.

و يمكن الفرق بان الجاهل البسيط قائل لتوجه التكليف بالامر الواقعى اليه فيعاقب على مخالفته المستندة الى تقصيره، بخلاف الجاهل المركب فتامل.

ثم ان الظاهر وجوب تنبيه الجاهل المذكور مطلقاً اذا رجع جهله الى «الحكم الشرعى» و رعى منه التنبيه لما دل على وجوب التعليم، و انه ما اخذ على الجاهل ان يتعلم، حتى اخذ على العالم ان يعلم على وجوب الانذار بعد التفقه، و على حرمة كتمان ما انزل الله من البينات والهدى، و على وجوب الدعاء الى اخير و على وجوب ان يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر احد شخصين اما جاهل فيتعلّم او مؤمن فيتيقظ.

و امّا اذا ارجع جهله الى «الموضوع الخارجى» فلا دليل على وجوب التنبيه الّا فيما اذا كان عدم التنبه موجباً لتضرر مسلم فى نفسه او بدنه او ماله لما دل على وجوب دفع الضرر عن المسلمين و نصرة المظلوم.

ثم ان وجوب تنبيه هذا الجاهل هو اذا لم يخرج عن فرط جهله و اعتقد وجوب العمل بمقتضى اعتقاده بل لم ير معتقده الا الواقع.

و امّا اذا اتفق له ان شك فى حجية قطعه و ان لم يكن الشك فى حجية القطع عند التامّل لكن قد يشك فيه العامى بل الخواص ايضاً من جهة احتمال مدخلية خصوص طريق علمى او ظنى فى مطلوبية متعلق العلم، فان الذى لا يعقل هو الشك فى طريقية القطع لا الشك فى كون القطع الحاصل من طريق خاص دخيلاً فى تعلق الحكم الشرعى موضوع حتى لا يتحقق ذلك الحكم

اذا انتفى القطع بذلك الموضوع من ذلك الطريق الخاص، و ان حصل القطع به من غيره و بعبارة لا يشك فى طريقية قطع دون قطع لا انه لا يشك فى مدخليته قطع دون قطع فى متعلق الحكم.

و كيف كان فعلى فرض شك الشخص الجاهل المركب فى حجية قطعه، فان تعلق قطعه بالاحكام فيجب افتائه بعدم الحجيّة لانه غير مأذون شرعاً فى حجيّته.

والمفروض ان العقل لا يحكم برفع التكليف بالواقع من جهة انه ليس جازماً بكون قطعه حجة بالنسبة اليه حتى يكون غافلا عما عداه ليقبح التكليف به مع انه لو فرض حكم العقل ايضاً لكنه لا يؤثر فى جواز تقريره على مقتضى اعتقاده الفاسد و ان لم يعاقب عليه، و لهذا اوجبنا تنبيهه معه انه معذور غيرآثم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و امّا اذا كان جهله متعلقاً بالموضوعات فيجب افتاؤه بوجوب العمل بقطعه و ان كان يجب تنبيهه عليه لو علمنا بفساد اعتقاده، مثلا لو استفتى فى انه: «هل يجوز ان اقتل احداً اقطع بانه قاتل ابى»؟

فنقول له نعم لكن لو رأينا انه يريد قتل من يعتقد انه قاتل ابيه، و نعلم جزماً انه ليس ذلك و انه اشتبه عليه الامر اشتباهاً بدوياً لا اشتباهاً حاصلا عن الدقة والملاحظة، وجب تنبيهه.

و امّا الاشتباه الحاصل بعد الدقة والملاحظة والاجتهاد ففى وجوب انفاذه اشكال و لا يبعد الوجوب مع التمكن، و الفرق بين الاحكام و الموضوعات ان الاحكام منوطة بطرق خاصة والعمل فيها بمطلق القطع

الحاصل عن غيرها يوجب الهرج و اختلال الشريعة، بخلاف طرق الموضوعات فان متابعة القطع فيها لا يوجب ذلك فافهم.

و اعلم ان فائدة افتاء هذا القاطع بعدم حجية قطعه هو اما ان يحصل له التزلزل و يرتفع قطعه، و امّا ان يعمل بالطريق الشرعى الذى يامره المفتى تعبداً اما غفلة عن عدم جوازه لانه مقطوع الخلاف، و امّا لاحتمال مدخلية الاخذ عن الطريق الشرعى فى اعمال الشريعة و عدم انا طتها بمجرد الواقع.

ثم ان هذا الجاهل يثاب على العمل بمقتضى معتقده من انقياده للشارع و كونه فى حكم المطيع عرفاً، الا انّه مطيع حقيقة اذ لم يتوجه اليه امر و خطاب من الشرع و انما اعتقد ذلك و اعتقاد الامر ليس امراً كما انه لو ترك معتقده فيعاقب من جهة التجرى و كونه فى حكم العاصى لا انه عاص حقيقة.

و قد اشتبه الامر على بعض المعاصرين[1] حيث ظن ان القاطع مكلف بالعمل بمعتقده و لم يتفطّن ان ايجاب عمله بمعتقده لا يعقل تعلقه بهذا الشخص القاطع لا انه فى اعتقاده مصيب للواقع و مخاطب بالحكم النفس الامرى، و غير ملتفت الى ان اعتقاده لا يلزم الواقع بل لا يطابقه و انه مكلف به ظاهراً، نعم هنا حكم عقلى يحكم به غير هذا الشخص و هو حسن الاتيان بهذا المعتقد و قبح تركه.

والحاصل: ان الآتى بشيئى مخالف للواقع اذا اعتقد انه المامور به واقعاً، فترك لاجل ذلك المامور به الواقعى لا يخاطب باتيان الواقع، لانه غافل عنه و لا بالعمل على طبق اعتقاده المغاير للواقع، من حيث انه معتقده، لانه غافل

۱- و هو صاحب الفصول (ره) راجع الى الفصول ص ۴۲۳

عن ان اعتقاده هذا مخالف للواقع، هذا كله فی عقاب الجاهل و ثوابه.

و امّا الكلام فی صحة ما اتی به وفساده فهو انه لا ريب فی [ان] الفساد و الصحة عند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع ـ و قد عرفت ان ماتی به غير مطابق لامر الشارع، امّا الامر الواقعی فلان المفروض مخالفته له، و امّا الامر الظاهری فقد عرفت انه ليس قابلا لتعلق الامر الظاهری لانه غافل عن كون معتقده مغايراً للواقع.

و الامر الظاهری المتصور هنا ليس الا تكليف المعتقد بمقتضی اعتقاده المباين للواقع بالتباين الجزئی و من توهم هنا ثبوت التكليف الظاهری نظراً الی الحكم الذی يحكم به غير هذا المعتقد المطلع علی مخالفة اعتقاده للواقع بحسن اتيانه بمعتقده و قبح تركه و لو خالف الواقع، و الّا فلا خطاب يتوجّه الی نفس المعتقد كما هو واضح بادنی تأمّل.

و امّا الصحة عند الفقهاء فلانه بعد كشف خطأ اعتقاده يتوجه اليه نفس الخطاب بالامر الواقعی و ما صدر منه لم يكن ماموراً به فی الواقع و لا فی الظاهر عقلا و لا شرعاً، حتی ان هذا التكليف الظاهری الشرعی او العقلی بدل عن الواقعی فيستصحب بدليته فی فرض كشف الخطأ مع انه لو سلم التكليف الظاهری لكن ليس من حيث كونه بدلا عن الواقع حتی يستصحب البدلية.

و لا يمكن التمسك هنا باستصحاب سقوط الامر بالواقع عنه لان سقوط الامر الواقعی عنه حين الغفلة انما كان بحكم العقل لاجل الغفلة و منوطاً بها.

و قد ثبت فی محله ان العقل اذا حكم فی الان السابق بشیئی و اناطته بعلة معلومة، ثم علم ارتفاع العلة فی الان اللاحق فلا يجوز استصحابه لامتناع بقاء

المعلول بدون العلّة، بل الحكم الشرعي ايضاً كذلك، لكن الغالب في الشرعيات اناطتها بعلل لا تعلم بقائها و ارتفاعها في الان اللاحق و على فرض الارتفاع فلا يعلم ان المرتفع كان مناطاً للحكم حدوثاً فقط او يدور الحكم معه بقائاً و ارتفاعاً.

هذا مع انه لو اغمضنا عن ذلك لا مجرى للاستصحاب في مقابل العمومات، فان قوله: «**اقيموا الصلوة**» مثلا بعمومه يدل على وجوب الاتيان بالصلوة الواقعية في جزء من اجزاء الزمان المحدود خرج منه حال الغفلة عن الصلوة الواقعية، فانه لا يجب حينئذ الصلوة لا عيناً و لا تخييراً بحكم العقل فبقي الباقي.

و ان شئت تقريراً اوضح فنقول ان قوله «**اقيموا الصلوة**» ـ بعد اخراج الغافل و الغير المتمكن عن التكليف لفقد الشرايط الشرعية او العقلية ـ يرجع الى انه يجب على المكلف الاتيان بالصلوة الواقعية في اى جزء تمكن المكلف منها فاذا فرض كونه غافلا في زمان ثم استشعر فتكليفه ثابت بحكم العموم، و حديث بدلية ما اتى به عما تركه قد عرفت فساده.

و امّا التمسك بمثل قوله ـ صلى‌الله عليه واله وسلم ـ «**رفع عن امتى... ما لا يعلمون**» و اشباهه في رفع الاعادة ففيه:

اولا ـ ان الظاهر رفع المؤاخذة

و ثانياً ـ ان وجوب الاعادة ليس من اثار الجهل و الشيئ المجهول، حتى يرتفع بل من آثار الامر المتوجه اليه بعد الالتفات هذا هو الكلام في الاعادة، و امّا القضاء فهو تابع في كل فعل للتكليف الجديد بفعله بعد ذهاب وقته، فان

ثبت و الّا فالاصل البرائة عنه.

ثم ان ما ذكرنا من وجوب الاعادة انما هو بحسب مقتضى القاعدة و الّا فربّ مقام دل الدليل على عدم وجوبها فعليك بمراعات القواعد و وارداتها و اللّه العالم بحقيقة الحال.

و امّا الجاهل الذى يستند اعتقاد المخالف للواقع الى الادلة الشرعية، فلا اشكال فى عدم استحقاقه العقاب بالمخالفة، لان فرض الاخذ عن الادلة و الامارات الشرعية ينافى التقصير.

و امّا صحة عمله بمعنى عدم الاعادة، فقد يقال بعدم الصحة و ان قيل بان الاتيان بالعمل المامور به بالامر الظاهرى الشرعى كالصلوة مع الطهارة المستصحبة يفيد الاجزاء و سقوط الاعادة مع كشف المخالفة.

و ذلك لان هذا الجاهل الناشى اعتقاده القطعى عن الادلة الشرعية، انما يأتى بالعمل باعتقاده انه يمتثل الامر الواقعى، و لا يتخيّل فى ذهنه ان هذا الحكم ظاهرى له فلا يتوجه اليه الخطاب الظاهرى الشرعى، فمن حيث انه لم يات بالمطلوب الواقعى لم يمتثل الامر الواقعى، و من حيث انه غير قابل لتوجه الخطاب الظاهرى اليه لم يمتثل الامر الظاهرى فلا يكون آتياً بالبدل و لا بالمبدل.

مثلاً اذا قطع المكلف بكون جهة خاصة قبلة لاجل شهادة العدلين بذلك، فصلوته الى تلك الجهة ليس الا باعتقاد انه امتثال للامر الواقعى المتعلق بالصلوة الى القبلة الواقعية لا انه امتثال لقول الشارع: «**اعمل بالبينة**» او «**صل الى الجهة التى تشهد البينة بانها قبلة**» فان مثل هذا حكم ظاهرى

متعلق بالجاهل بالواقع جهلا بسيطاً.

و امّا الجاهل المركب فليس عمله فی اعتقاده بواسطة الامارات و الاسباب الظاهرية.

والحاصل: ان الحكم الظاهری الشرعی انما يثبت بجعل الشارع طريقاً للمكلف فی مرحلة الظاهر والشخص القاطع انما يعمل بقطعه و لم يجعل الشارع طريقاً له بل هو باعتقاده عامل بالطريق الواقعی، و لا يعقل خطائه بالطريق الجعلی.

اللهم الّا ان يقال ان المقصود من حكم الشارع بالعمل بالطريق و جعله الطريق الظاهری هو محض موافقته والعمل على طبقه، فالشارع جعل موافقة البينة فی القبلة مثلاً بدلا عن القبلة الواقعية ان لم يصادفها و ان كان الخطاب الدال على ذلك لا يمكن توجيهه الّا الى الجاهل البسيط و يكون عمل الجاهل المركب باعتقاد امتثال الحكم الواقعی الظاهری لكن مجرد موافقته يكفی فی البدلية عن الواقع.

و بعبارة اخرى: ان الشارع جعل مؤدى الطريق الظاهرية بدلا عن الواقع لا امتثال الاوامر الظاهرية بدلا عن امتثال الواقع، فافهم! هذا خلاصة الكلام فی الجاهل المركب.

فی الجاهل المستند عمله الی الاجتهاد او التقلید او الاحتیاط و غیر المستند الیها فی العمل

و امّا الجاهل فالکلام فی عمله یقع فی مقامات:

الاول ـ ما اذا کان عمله مستنداً الی الاجتهاد او التقلید.

الثانی ـ فیما اذا کان مستنداً الی الاحتیاط.

الثالث ـ فیما اذا لم یکن مستنداً الی هذا و لا الی ذاک.

امّا المقام الاول: فنقول لا ریب فی صحة عباداته بمعنی مطابقة الامر و ترتّب الثواب علیها و امّا اذا انکشف فی الوقت مخالفتها للواقع، فالانکشاف اما ان یکون بالاجتهاد الظنی و امّا ان یکون بالقطع.

فان کان بالقطع فوجوب الاعادة و عدمه مبنیان علی ما سبق من ان الامر الظاهری الشرعی و الاتیان بالعمل علی طبق الطرق الظاهریة الشرعیة، هل یوجب استمرار بدلیته و لو عند انکشاف الخلاف ام لا، مقتضی الاستصحاب بقاء البدلیة و لا ینافی عموم الاوامر الواقعیة مثل قوله: «**اقیموا الصلوة**» کما لا یخفی.

فان سقوط الامر الواقعی قبل الانکشاف انما کان لحکم الشارع بـبدلیة الماتی به علی طبق الطریق الظاهری عن الواقع، و جعل امتثاله کامتثال الامر الواقعی فی عدم ثبوت الوجوب علیه بعد هذا الفعل، فعدم توجه الامر الواقعی قبل الانکشاف لم یکن من جهة المانع کما کان، کذلک فی الجاهل المرکب

الذی لم یستند عمله الی طریق شرعی بل کان من جهة عدم المقتضی لاجل حصول الامتثال ببدله الذی جعله الشارع بمنزلة الامتثال به.

و قد یقال ان ادلة الطرق الظاهریة لا تفید الا الرخصة فی اتیان المامور به علی طبقها فی مقابل وجوب الاحتیاط، و لیست فی مقام اطلاق البدلیة و استمرارها حتی فی صورة کشف الخطاء فتأمل.

و مما ذکرنا یظهر عدم وجوب الاعادة فیما لو انکشف الخطاء بالظن الاجتهادی بطریق اولی بل لو قلنا فی صورة القطع بعدم الاجزاء امکن القول هنا بالاجزاء لبعض ما سیجیئی، هذا بیان حال نفس العمل من جهة الاعادة و القضاء.

و امّا الآثار المترتبة علی العمل القابلة للاستمرار فهل ترفع بالانکشاف ـ و ان قلنا بعدم وجوب اعادة العمل ـ ام لا: مثلا اذا توضأ الشخص المجتهد او المقلد و لم یبدء فی غسل اعضائه بالاعلی فصلی به ثم انکشف خطائه و قلنا بعدم وجوب اعادة الصلوة، فهل یعید الوضوء للصلوة الاخر و لو لم یحدث ام یبقی متطهّراً الی حین الحدث:

و جهان من ان الوضوء الماتی به باذن الشارع کان قائماً مقام الوضوء الواقعی فی سببیّته للطهارة، فهو کاالمتطهر الواقعی فی کل شیئی حتی فی استمرار طهارته الی حین الحدث، و غایة مقتضی انکشاف الخطاء انه بعد ذلک لا یکون مثل وضوئه السابق موجباً للطهارة لا ارتفاع اثار الطهارة السابقة الواقعیة حین کونها بمنزلة الطهارة الواقعیة التی من حکمها عدم الارتفاع الا بالحدث.

و الحاصل ان تنزيل العمل الواقع بالطريق الشرعی منزلة العمل الشرعی و ان كان مشروطاً بمادام وصف الاجتهاد او التقليد، الا ان ترتيب اثار العمل الواقع فی زمان التنزيل ليس مشروطاً و الا لم يكن العمل الواقع فی ذلك الزمان منزلة الواقع، لان من شأن الواقع ان يترتّب عليه اثاره مستمراً الی حين المنزيل الواقعی له.

و من هذا القبيل فی المعاملات ما اذا اعتقد اجتهاداً او تقليداً صحة العقد بالفارسية فعقد بها علی امرئة فان زوجيّتها مستمرة و ان انكشف الخلاف بتغير الاجتهاد، لان السبب و هو العقد انما وقع فی حال تنزيله منزلة الواقع فكانه قد حصل السبب الواقعی للزوجية المستمرة الی ثبوت المنزيل بالطلاق والموت او نحوهما.

والحاصل ان القضية المشروطة بمادام الاجتهاد هی كون السبب الظاهری سبباً و بمنزلة السبب الواقعی، و امّا ترتب الآثار علی مسببه بعد وقوع السبب فی زمان التنزيل فليس مشروطاً بل مستمرة كالآثار المترتبة علی السبب الواقعی قضا، لحكم المنزلة و البدلية التی حكم بها حين وقوع هذا السبب الظاهری.

و من ان العمل السابق الواقع اجتهاداً لم يؤثر فی ايجاد المسبب ـ اعنی الطهارة فی مثل الوضوء والزوجية فی مسئلة العقد ـ حيث يستمر الی حين ثبوت المزيل و انما افاد ترتب آثار الطهارة والزوجية، فغاية ما استفيد من كون الوضوء السابق بمنزلة الوضوء الواقعی هو انه يترتّب عليه جميع آثار مسبّبه ـ اعنی الطهارة ـ لا انه يترتب عليه نفس المسبب اعنی الطهارة.

و لما كان المفروض ان تنزيل المذكور مشروط بمادام الاجتهاد، فيترتب على هذا الوضوء آثار الطهارة ما لم ينكشف الخطاء فعند انكشافه لا يجوز الترتيب، فهذا الوضوء فی الحقيقة ليس رافعاً للحدث الواقعی بل هو بمنزلة الرافع للحدث فی ترتيب اثار رفع الحدث، فمبنی المسئلة علی ان العمل الذی يكون سبباً لمسبب واقعی له اثار مستمرة من زمان حدوثه الی حين حدوث ما جعله الشارع مزيلاً اذا اوقعه المكلف بطريق الاجتهاد او التقليد.

فهل جعله الشارع بمنزلة السبب الواقعی فی حدوث مسببه المستمر الی زمان المزيل اولا، بل القدر المعلوم هو وجوب العمل فی مرحلة الظاهر علی طبق سببيّته بترتيب اثار المسبب الواقعی من دون جعل ما فهمه سبباً بدلاً عن المسبب الواقعی.

و حاصله انه ليس هنا تنزيل و بدلية بل وجوب تطبيق الاعمال علی مؤدی الاجتهاد، فلم يحصل جعل فی مرحلة الظاهر الا بالنسبة الی الاثار العلمية.

فاذا فهم ان العقد الفارسی سبب للملكية او الزوجية مثلا، فلم يحصل هنا من الشارع فی مرحلة الظاهر الا انه اوجب علی المكلف ان يجعل اعماله واقعاً له علی طبق السببية الواقعية فاذا فرض ان هذه القضية مشروط بمادام الاجتهاد ثبت عدم العمل علی هذا الطريق بعد تغير الاجتهاد.

و هذا هو الاقوی لعدم الدليل علی ان معنی حجية الظن الاجتهادی فی المقام هی صيرورة مقتضاها بدلا عن الواقع، بحيث اذا وجد السبب الاجتهادی فكانه وجد السبب الواقعی فی تحقق الزوجية، كی يحكم

باستمرارها حتی بعد تغیر الاجتهاد، نظراً الی انه حین وجد کان سبباً فی نظر الشارع فلا معنی لزوال وصف السببیة بعد ما وجدوانقضی، ففی الحقیقة مؤدی الاجتهاد فی مثل المقام لیس حکماً مجعولا فی حق المجتهد و مقلده، بل اوجب الشارع الجری والمشی فی الاعمال علی طبقه.

و هذا معنی جعله بمنزلة الواقع و جعله حکماً فالمجعول ظاهراً هو الآثار العلمیة لمؤدی الاجتهاد لانفسه مثل اذا دل الخبر الواحد علی سببیة العقد الفارسی للملکیة والزوجیة او علی شرطیة تمام مکان المصلی للصلوة فلا یتحقق جعل ظاهری بالنسبة الی نفس الحکم الوضعی بل تکلیف فی مرحلة الظاهر ترتیب الآثار.

و ذلک لان الطرق الشرعیة لم یحکم علیها الشارع الاوجوب العمل بمقتضاها و تطبیق الاعمال و الافعال، کما لا یخفی علی من راجع ادلة حجیة تلک الطرق، فانه لا یثبت منها ان مضمونها مجعول ظاهراً فی حق المکلف، و یؤیده انا نجد فرقاً بین قول الشارع: «**اعمل بالبینة**» و بین قوله: «**اعمل بخبر الواحد**» فکما ان الجعل فی الاول لا یتعلق بنفس مدلول البینة اتفاقاً لان الجعل الشرعی لا یتعلق بالموضوعات و انما یتعلق باحکامها، فکذلک المجعول فی الثانی لیس الا ترتیب الآثار، فاذا فرضنا ان هذا الحکم التکلیفی اعنی وجوب ترتیب الآثار مشروط بمادام الاجتهاد فیرتفع بتغیره.

ثم لو سلمنا ان الاحکام الوضعیة مجعولة واقعاً و یتعلق بها الجعل الظاهری، اذا صارت مؤدیات للاجتهاد، لکن نقول ان هذا الحکم الوضعی الظاهری الذی هو عبارة عن وضع الشارع و تقریره بمادام الاجتهاد و یرتفع

بتغیره.

و ما یتوهم من ان لازم ذلک تحقق السببیة قبل تغیر الاجتهاد فیوجد المسبب ـ اعنی الزوجیة والملکیة الدائمتین ـ فیما اذا فهم ان العقد الفارسی سبب لهما، فاذا وجد فلا یرتفع الا برافعهما الشرعی کالفسخ و الطلاق و نحوهما لا بتغیر الاجتهاد.

مدفوع بان الحکم لسببیة العقد الشخصی المتقدم اذ قید «بمادام الاجتهاد»فبعد تغیر الاجتهاد یرتفع السببیة والتأثیر والاعداد فیبطل الاثر.

و بعبارة اخری: تارة یجعل الشارع العقد الفارسی سبباً للملکیة والزوجیة «مادام» الاجتهاد علی ان یکون قید «مادام» ظرفا للجعل و یؤخذ السببیة مطلقة، و حینئذ فاذا ثبت الجعل قبل تغیر الاجتهاد فقد وجد السبب المطلق المقتضی للمسبب الدائم الذی لا تزول الا بالرافع الشرعی، و حال هذا الحکم بعد تغیر الاجتهاد کحاله اذا تعلق به النسخ، فی انه لا یحکم بعد النسخ بزوال الآثار السابقة، فکل عقد وجد قبل التغیر فهو سبب مطلق لمسببه الدائم.

و تارة یجعل الشارع العقد الفارسی متصفا بوصف السببیة والتأثیر و الاعداد للملکیة و الزوجیة «مادام» الاجتهاد علی ان یکون القید ظرفاً لاصل تأثیر السبب و اعداده، فیرتفع هذا التأثیر و الاعداد عنه بعد تغیر الاجتهاد فاذا زال التأثیر و الاعداد زال الاثر.

فمرجع الاشتراط بمادام الاجتهاد فی الفرض السابق الی التفصیل بین الاسباب الواقعة قبل التغیر و بین الواقعة بعده فالواقعة قبله اسباب مطلقة لمسبباتها الدائمة بخلاف الواقعة بعده، کنسخ حکم المکلف الفارق بین

الافعال الواقعة قبله والواقعة بعده.

و مرجع الاشتراط فی الفرض الثانی الی التفصیل بین ازمنة ما قبل التغیر، و ما بعده و فی ان الزمان حکم علی کل عقد صدر فی الماضی او یصدر فی المستقبل بالتاثیر والاعداد، و فی الزمان اللاحق حکم علی کل عقد ماض او مستقبل بعدم التأثیر والاشتراط فیما نحن فیه من قبیل الثانی لا الاول.

و من هنا ظهر بطلان مقایسته تغیر الاجتهاد بالنسخ و بطلان التمسک باستصحاب بقاء الآثار و الذی یدلک علی ان الاشتراط فیما نحن فیه من قبیل الثانی لا الاوّل هو:

ان الدلیل الاجتهادی الذی اوجب تغیر اجتهاد المجتهد لا یدل علی عدم سببیة عقد فارسی دون اخر، بل انما یدل علی فساد کل عقد وقع و سیقع.

والمفروض: ان المجتهد اذا ادی نظره الی ترجیح مضمون هذا الدلیل فیجب علیه العمل به کما انه لما ادی نظره سابقاً الی ترجیح ما دل علی صحة کل عقد فارسی وقع و سیقع وجب علیه العمل به، و لذا کان یحکم بالصحة علی العقود المستقلة مثل من اوصی بایقاع عقد بعد عشرین سنة من موته و حینئذ فیجب العمل بعدم سببیة کل عقد حتی العقود الماضیة.

و من هنا ظهر الفرق بینه و بین النسخ و ان الناسخ لا یحکم علی الاسباب السابقة بالبطلان و عدم التأثیر، و لو فرض حکمه بذلک کان من قبیل ما نحن فیه.

و مما ذکرنا ظهر فساد ما یقال من انه لا دلیل علی تأثیر الاجتهاد اللاحق فی الواقعة السابقة علیه، اذ لا یخفی ان وجوب العمل بالدلیل اللاحق لیس

مبعّضاً فی مضمونه بین الاعمال السابقة و اللاحقة بل مقتضی تسلیم انتقاض الآثار مع انکشاف الخطأ علی و قد یفصل[۱] ما اذا قطع ببطلان اجتهاده[.....][۲] اوظن به بالظنّ الاجتهادی، و یحکم بالنقض فی الاول عملاً باطلاق مادلّ علی ثبوت الحکم المقطوع به، حیث ان الاحکام تابعة لمواردها الواقعیة دون الاعتقادیة، و یحکم فی الثانی بعدم النقض لشرط کون الواقعة مما یتعین فی وقوعها شرعاً اخذها بمقتضی الفتوی، و ذکر فی امثلة[۳] ما اذا اعتقد علی ملک او امرئة بعقد یری صحته فیبنی علی استمرار الملکیة و الزوجیة حتی بعد الرجوع و البناء علی فساد العقد.

و کذا لو تطّهر بما یراه طاهراً او طهوراً ثم رجع ولو فی الاثناء فلا یلزمه الاستیناف.

واما اذاکانت الواقعة مما لا یتعین اخذها بمقتضی الفتوی فاستظهر تغیر الحکم بتغیر الاجتهاد.

و ذکر فی امثلته [۴] ما اذا بنی علی حلّیة حیوان فذکاه ثم بنی علی تحریمه اوعلی طهارة شیئی اوعلی تحریم المرتضعة بعشر رضعات ثم رجع و استدل علی عدم النقض فی القسم الاول بان الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادین ولو بحسب زمانین لعدم الدلیل علیه، ولئلایؤدی الی العسر و الحرج.

۱- المفصل ایضاً هو صاحب الفصول. ۲- بیاض فی الاصل

۳- اورد صاحب الفصول هذه الامثال لقوله الاوّل

۴-ای للقول الثانی کما فی لفظ الفصول:ص ۴۰۶

و لیس کذلک صورة ثبوت الفساد بالقطع لندرته و باصالة بقاءالآثار اذ لاریب فی ثبوتها قبل تغیر الاجتهاد و لا قطع بارتفاعها اذ لا دلیل علی تاثیر الاجتهاد المتأخر فیها فان الثابت من ادلته جواز الاعتماد علیه بالنسبة الی غیر ذلک.

و اما عدم جریان الاستصحاب [۱] بالنسبة الی نفس الحکم [.....] فلمصادمة الاجماع مع اختصاص موارد الاستصحاب [.....] بما یکون قضیة البقا، لو لم یطرء المانع و لیس نفس الحکم [۲] کذلک لان الشک فیه فی تحقّق المقتضی لا فی طرو المانع فان العلة فی ثبوته و هی ظنه به وکونه مؤدی نظره وقد زالت بعد الرجوع، فلو بقی الحکم بعد زوالها لا حتاجت الی علة اخری و هی حادثة فیتعارض الاصلان اعنی: اصالة بقاء الحکم و اصالة عدم حدوث العلّة و کون العلّة هنا اعدادیة، و استغناءبعض الحوادث فی بقائها عن علتها الاعدادیة غیر مجد، لان الاصل بقاء الحاجة [۳] لثبوتها عند الحدوث[.....] و لا یتوجه مثله فی استصحاب بقاء الآثار بعد الرجوع،فان المقتضی لبقائها حینئذ متحقّق و هو وقوع الواقعة علی الوجه الذی ثبت کونه مقتضیاً لاستتباع آثارها، و انما الشک فی طرو المانع.[۴] [.....]

و بالجملة فحکم رجوع المجتهد فی الفتوی فیما مرحکم النسخ فی

۱- فی الفصول: الاصل

۲- لفظ الفصول هکذا: علی تقدیر عدم طرو المانع و لیس بقائه بعد الرجوع منه: ص ۴۰۶.

۳- الفصول: الحجة

۴- الفصول: ما نعیة الرجوع

ارتفاع [الحكم]المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه و بقاء آثار مواردها المتقدمة ان كان لها آثار.

و استدل على النقض فی القسم الثانی بان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع و هو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق، بل مادام باقياً على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ.

و اما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الإجتهاد السابق، فهی فی الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقات و اما من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية و العقد فلا اثرلها فی بقاء حكم الموضوع. انتهى المهمّ فيمانحن فيه من كلام المفصل. (۱)

و انت بعدما احطت خبيراً بما اسلفنالك، ظهر لك انه لا وجه للتفصيل بين القطع بالفساد و الظن الاجتهادی به ولا للتفصيل بين الوقايع كما فصل، و لا للاستدلال فی صورة القطع بقسميه بالادلة التی ذكرها من اطلاق ادلة حجية القطع و عدم الدليل على تاثير الاجتهاد المتأخر و مقايسة ما نحن بالنسخ و التمسك بالاستصحاب.

و ان شئت تفصيل الكلام فنقول:

اما حكمه بالانتقاض اذا قطع بالفساد فهو حسن الا ان التمسك فيه

۱- كماسبق فی مواضع مختلفة و يظهر ايضاً من سائر مصنفات الشيخ الاعظم ان دأبه فی نقل كلام الغير هو تلخيص مطالبه لفظاً بل معنى و يخلط لفظ الغير بلفظه و يغير و يقطع العبارات و فی هذاالعمل خطر عظيم كما نرى فی نقل كلام صاحب الفصول حيث فيه تقدم و تاخر و تقطيع العبارات.

باطلاق مادل علی حجیة القطع فاسد من وجهین:

الاول - ان القطع حجةقهریة لاجعلیة بل کلما حصل یلزم صاحبه بالعمل فی متعلقه کائناً ما کان. (۱)

والثانی - ان هذا الاطلاق بعینه قائم فی ادلة حجیة الظن کما لا یخفی، فان مادل علی حجیة الخبر الواحد المتضمن للعقد الفارسی فاسد لا تعمل لشموله لمطلق العقد الفارسی حتی ماسبق منه حین ظن کونه صحیحاً.

و اما حکمه بعدم النقض فی القسم الاول من الظن مستدلاً بعدم احتمال الواقعة للاجتهادین فکلام ظاهری بل شعری، لان کل عمل شخصی یمکن صدوره للمکلف یحتمل اجتهاداً فیه، او فی الکلی الذی یندرج هذا تحته، فاذا عقد علی امرئة بالفارسیة، فکل وطئی و کل نظر الی هذه المرئة لا یدان یستند الی الاجتهاد السابق، او یجتهد فیه اجتهاداً جدیداً وکلا هما مجوزان اجماعاً بل ضرورة.

و انما الکلام فی انه اذا تجدّد اجتهاداً و عرفاً او اتفاقاً و ادی الی فساد العقد المذکور، فهل یحکم علی النظر الی هذه المرئة و وطیها بمقتضی الاجتهاد السابق او اللاحق، و ان اراد من ذلک عدم الدلیل علی تأثیر الاجتهاد فی الواقعة الواحدة و هو العقد بعد سبق اجتهاد اخرفیه، فهو یرجع الی ما سیجیء من التمسک بالاستصحاب و اما التمسک بلزوم الغیر فیندفع بندرة تغیر الاجتهاد.

و امّا التمسک باستصحاب بقاءالآثار ففیه: انه فرع ان ثبت بالاجتهاد

۱- انظر تفصیل مسلکه فی القطع: «فرائد الاصول» المقصد الاول.

جعل ظاهری لدی الآثار وهی الزوجیة و الملکیة المسببتان عن العقد الفارسی حتی یستتبعهما آثار هما، و هو مما علی ما عرفت سابقاً من انه لم یثبت الجعل الا فی نفس الآثار العملیة.

و ان معنی حجیة الاجتهاد فی صحة العقد الفارسی هو انه یجب بناء الاعمال علی طبقه لا انه یحصل زوجیة و ملکیة ظاهریتان، فاذا فرضنا حجیة الاجتهاد مقیدة بمادام الاجتهاد اتفاقاً و اعترافاً من هذا الشخص، کان وجوب تطبیق الاعمال علی طبقه ایضاً مقیدة بمادام الاجتهاد فاذا تغیر الاجتهاد فلا یجب بل لا یجوز البناء فی العمل علی طبق مقتضی العقد الفارسی فیحرم وطی الزوجة و نحوه.

فاین مجال الاستصحاب ـ ولو کان الثابت بالاجتهاد هو ثبوت الزوجیة و الملکیة الظاهریتان المستمرتان الی المزیل لم یکن معنی للاستصحاب، اذ نعلم ان تغیر الاجتهاد لیس من روافع الزوجیة و لا من نواقل الملک الی مالکه السابق قطعاً.

و امّا مقایسة ما نحن فیه بالنسخ فهو ایضاً فاسد بما عرفت، من ان المنسوخ حکم واقعی، فالعمل علی طبقه قبل النسخ مستتبع للآثار الواقعیة.

و معنی نسخه نسخ حکم العقد و عدم استتباعه، لو وقع بعد ذلک عقد لا دخل له فی الآثار المترتبة علی سببها الواقعی المتحقق سابقاً، بل نظیر السنخ نظیر ما اذا انعزل الوکیل بعد ایقاع العقد لموکله فی آثار العقد.

و امّا فیما نحن فیه فلم یتحقق سبب الآثار لا ظاهراً و لا واقعاً، و انما ثبت ترتّب الآثار علی المحل مادام الاجتهاد.

ثم انه یمکن ان یقال بالتفصیل فی الاعمال التی یوقعها من غیر العبادات بین ما کان التاثیر الذی حکمه الشارع فیه مدلولاً لنفس العمل و مقتضی له کالعقود و الایقاعات حیث ان صحتها شرعاً عبارة عن امضاءالشارع لمقتضیاتها، فان صحة البیع عبارة عن امضاء الشارع لانشاء التملیک الذی ینشأه العاقد بالصیغة و کذا الطلاق و العتق و نحو هما.

و بین ما کان التأثیر المحکوم فیه بنفس جعل الشارع کغسل الثوب الذی جعله الشارع سبباً للطهارة الشرعیة، و فری الاوداج المجعول سبباً للطهارة و الحلّیة و نحو هما.

فان هذه الافعال بنفسها لا تقتضی شیئاً و انما اقتضائها، بجعل من الشارع، فما کان من قبیل الاوّل فاذا اوقعه المجتهد علی حسب ظنه فقد اوقعه علی مقتضی رضاء الشارع و رخصته و لازم ذلک امضاء ذلک الانشاء عند الشارع، فلا بد من تحقق مدلوله و مقتضاه و هی الملکیة الدائمة فهی کما لوصرح الشارع بالا ذن فی ذلک الانشاء.

و ما کان من قبیل الثانی فایقاعه علی مقتضی ظنه و ان کان برضاء الشارع، الّا ان مجرد رضاه بایقاعه یعرض التاثیر فی المسبب لا یوجب دوام ذلک التاثیر فیه، حتی لوظن بعدم بسببیته لان معنی اذن الشارع فی ایقاعه لغرض تأثیر اذنه فی ترتب الاثار فیترتب علیه الآثار مادام الظن، و یرفع الید عنها اذا ظن بالخلاف لاقتضاء الظن الثانی بترتب آثار نقیض المسبب.

و هذا بخلاف مسئلة العقد و الایقاع فان اذن الشارع فی ایقاعه لغرض التأثیر یرجع الی رضاه بذلک الانشاء و هو معنی صحة العقد فافهم و تامل.

ثم ان ما ذکرنا فی العقود و الایقاعات مختص بما اذا کان الظن الاجتهادی متعلقاً بنفس العقد اوالایقاع کالاجتهاد فی صحة العقد الفارسی و عقد المعاطات و طلاق العوض و صحة الصلح الربوی و نحو ذلک.

و اما اذا کان الظن الاجتهادی متعلقاً لقابلیة الموضوع لتعلق العقد و الایقاع به مثل الاجتهاد فی جواز العقد علی المرتضعة بعشر رضعات و علی ام غیر المدخول بها و صحة بیع السنور و نحو ذلک، فان هذا کله ملحق بالقسم الثانی، فان اذن الشارع فی ایقاع العقد علی ام غیر المدخول بها لظن کونها قابلیة لذلک، لا یقتضی امضاء نفس الانشاء بل یقتضی امضاء تعلق الانشاء علی هذا الموضوع الخاص، لانه المظنون بالظن الاجتهادی، فبعد ما ظن ان الموضوع لا یقبل تعلق انشاء العقد به یعمل بمقتضی هذا الظن.

و الحاصل ان قابلیة الموضوع لتعلق العقد به لیس مدلولا لنفس العقد و مقتضی له فالظن بها کالظن بتاثیر الغسل مرة فی طهارة الثوب.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ۲۵]

فی الاجزاء وعدمه

اذا ظن المجتهد بصحة عبادة كالصلوة بدون السورة فاتی بها فتبين له خلافه، فان قلنا بكون ظن المجتهد من قيود الموضوع مغيراً للحكم الاولی كالسفرو الحضر و الصحة و المرض و الحيض و الطهر، فالظاهر لزوم البناء علی صحة تلك العبادة و ان علم فی الوقت بفسادها، لان الفعل حين و قوعه كان متصفاً بالمصلحة الموجبة لكونه احدافراد الواجب الكلی و كلما وقع علی صفة امتنع سلب تلك الصفة عنه بعد الانقضاء كما لا يخفی و لا فرق فيما ذكرنا بين القطع بالخلاف و الظن به

و اما اذا قلنا ان ظن المجتهد من باب العذر و من باب انه طريق و كاشف و ليس محدثاً لمصلحة فی الفعل، بل الفعل باق علی ما كان عليه قبل الظن، و انما الشارع اذن فی الظن لا جل مراعات ذلك الواقع فی الواقع حيث ان الظنون المامور بها فی الشريعة غالبة الايصال فی نظره و فی نظر العامل ايضاً حيث ان العمل مع الظن اقرب الی الطاعة بل الشخص يسمی مطيعاً مع تعذر العلم عليه و مخالفه يعدّ عاصياً.

فان تبين الخطأ على وجه القطع فالظاهر وجوب اعادة الفعل على الوجه الذى تبين له لان المفروض ان الحكم الواقعى كان فى حقه ثابتاً و قد علم به و علم بانه لم يعمل بمقتضاه و الوقت باق فلازم ذلك كله وجوب الاتيان به.

مثلاً اذا علم بعد الصلوة بدون السورة بان الواجب كانت هى الصلوة مع السورة و المفروض انه لم يات بها و الوقت باق بمعنى ان الوجوب الحادث من اول الوقت المستمر الى اخره باق فى حقه فيرجع ذلك الى علمه بان الصلوة مع السورة واجبة عليه فى هذا الآن و لاريب فى وجوب الامتثال.

فلو فرض ثبوت دليل على عدم وجوب الاتيان و الامتثال كان منافياً لوجوب الصلوة مع السورة عليه فى اول الوقت او منافياً لبقاء الوقت اولبقاء اصل الحكم الشرعى و عدم نسخه فى الشريعة اولبقاء المكلف على الصفات المعتبرة اولغير ذلك.

و كيف كان فلا يمكن ابقاء ذلك كله على حاله مع فرض وجود دليل على كفاية ما فعل بدون السورة عن الصلوة الواقعية.

و هذا جار فيما لو كان فى السابق قاطعاً بصحة ما فعل، و اما اذا تبين خلافه بالظن الاجتهادى فقد يقال باجزاء ما فعله، اذا لاينكشف بمجرد الظن بالخلاف ـ نفس الامر الواقعى حتى يتنجّز التكليف به بحكم عدم تخلف التكليف عن العلم بالحكم الواقعى كما ذكر فى صورة القطع بالخلاف و ادلة العمل بالظن الراجعة الى وجوب امتثال هذا الواجب الواقعى بطريق الظن قد عمل بها و وافق مقتضاها بالعمل السابق اذ لا تكرار للعمل بالظن.

و بعبارة اخرى مناط وجوب العمل بالظن اللاحق ليس الاّ امر الشارع

بسلوک طریق الظن فی مقام اطاعة الاوامر الواقعیة، و هذا بعینه هو الامر الذی دعاه سابقاً الی العمل بالظن السابق و لا تکرار فی مدلوله حتی یعمل به عند تبدل الظنون.

نعم لو کان العمل بالظن من باب مجرد الطریقیة عند تعذر العلم و کان فی هذا الحال نظیر القطع الغیر المحتاج الی اذن الآمر فی سلوک طریقه فی مقام الاطاعة بل عمل به من باب محض الکشف کان اللازم عند تبدل الظن العمل علی الظن اللاحق مع بقاء الوقت، کما یظهر ذلک من ملاحظة ما اذا عمل فی العرفیات بالظن من باب رجاء ادراک نفس المصلحة المظنونة او دفعاً بنفس المفسدة المظنونة کما اذا ظن المریض ان النافع له فی هذا الیوم الدواء الفلانی فشربه ثم ظن فی اثناء النهار بخلافه و ان ما شربه کان غیر نافع او انه لابد ان یشرب الدواء علی غیر وجه الذی شربه فان بنائهم علی العمل بالظن اللاحق.

نعم لو اذن لهم المولی المطاع العمل فی مقام اطاعة اوامره بالعمل بامارات خاصة من باب الطریقیة فسلک العبد ذلک الطریق فعمل به، ثم تبین له الخلاف فالظاهر ان بنائهم علی الاجزاء و الکفایة.

و لا یتوهم ان هذا قول بکون العمل بالظن من باب الموضوعیة لا الکاشفیة لا ما ذکرنا فی اول المسئلة ان عمل المجتهد بظنه لیس محض الموضوعیة و لا محض الطریقیة، بل هو امر بین الامرین و برزخ بین العالمین.

فائدة [۲۶]

فی ان الشک الساری مانع عن الاستصحاب

اذا قطع بتحقق شیئی سابقاً کعدالة شخص اونجاسة ثوب اوظن بهما ظناً معتبراً، ثم شک فی الزمان اللاحق فی تحقق الامر المقطوع به فی السابق، فلا ریب فی صحة عدم الحکم بذلک الامر بالاصل بل الاصل عدمه.

و لا مجال هنا لتوهم الاستصحاب لان مورده الشک فی البقاء و هو موقوف علی تحقق امر فی السابق، و لا یکفی مجرد اعتقاد تحققه.

و حاصل ذلک انه یعتبر فی الاستصحاب لغة و عرفاً ان لا یکون الشک الظاهری ساریاً الی الزمان السابق و هذا مما لا اشکال فیه.

ثم ان زوال الاعتقاد القطعی اوالظنی السابق قد یکون مع حضور مدرکه فی الذهن الا انه سقط عن افادة الاعتقاد کما اذا حصل القطع بحکم شرعی من اتفاق جماعة او موضوع خارجی من اخبار جماعة او حصل الظن بالحکم من الشهرة، او بالقبلة من قول رجل ثم زال القطع اوالظن مع حضور مبانیهما فی ذهنه.

و قد یکون مع عزوب منشأ الاعتقاد عن ذهنه کما اذا ذهل عن المنشأ فی الامثلة المذکورة مع زوال الاعتقاد، و علی التقدیر الثانی فاما ان یکون اعتبار ذلک المنشأ لاجل القطع او الظن الفعلی الحاصل منه کالا مثلة المتقدمة.

و قد يكون لا لاجل ذلك فيكون من المدارك التى لا يشترط فى اعتبارها افادة الاعتقاد القطعى اوالظنى بالفعل كالخبر الصحيح و شهادة العدلين و اليد و الاستصحاب و نحو ذلك، فيكون مناط الحكم اعتقاد دلالتها على الشيىء لا اعتقاد تحقق ذلك الشيىء فى الواقع قطعاً اوظناً، فان كان مدرك الحكم من الاول فالظاهر عدم جواز البناء على الاعتقاد السابق سواء بقى المدرك حاضراً فى الذهن ام غاب عنه.

و احتمل **كاشف الغطاء** البناء على الاعتقاد السابق فى صورة غيبة المدرك عن الذهن و تردده بين كونه مما لو حضرافاده الاعتقاد و بين عدم كونه كذلك، و جزم به بعض من تأخر عنه.

و لم اجدله وجهاً لان المفروض ان المعتبر هو القطع او الظن المستفاد من ذلك المدرك و قد زال، و لا ينفع اصالة حمل الاعتقاد السابق على نشوء من مدرك صحيح، لان صحة المدرك ليس الا افادته للاعتقاد المعتبر و المفروض عدم ذلك الاعتقاد و مجرد حمله على صحيح لا يوجب افادته للاعتقاد مع ان المدرك المفروض لا يتصف بالصحة و الفساد بل المقيد للاعتقاد هو المدرك و غيره ليس بمدرك.

نعم لوكان المدرك مما دل الدليل على اعتباره بشرط افادة الاعتقاد، ثم شك بعد غيبته فى كونه من هذا القبيل او مما لا يفيد اعتقاداً و انما افاده سباقاً لغفلة و عدم تفطن لا يمنع من الاعتقاد، و جاز البناء عليه بناءً، على جريان اصالة الصحة فى مثل ذلك.

لكن هذا غير موجود فى الادلة القطعية التى هى مورد احتمال كاشف

الغطاء و جزم بعض المعاصرين لان الحجة فيها نفس القطع دون الدليل بشرط القطع بل نفس القطع ايضاً.

لا يقال له الحجة الا مسامحة بل الحجة هى نفس الواقع المنكشف دون انكشاف الواقع، بل و كذلك الامارات المعتبرة لاجل الظن الفعلى فان مقتضى ادلة حجية الظن حجية نفس الاعتقاد دون الامارة بشرط الاعتقاد مع ان جريان اصالة الصحة فى ذلك يحتاج الى دليل مفقود غاية الامر صحة الاعمال السابقة المبتنية عليه و ان كان مدرك الحكم من قبيل الثانى فالظاهر انه ايضاً كذلك.

فاذا تحقق عنده انه بنى سابقاً على عدالة شخص اوعلى حرمة العصير مثلاً لاجل دليل اعتقد فى السابق تماميته فى الدلالة على المطلب، ثم غاب عن ذهنه، و كذلك الدليل فشك فى كونه دليلا ام لا و لا جل ذلك شك فى ثبوت الامر المذكور فالظاهر عدم الدليل على البناء على الحكم المتقدم لان البناء عليه انما كان الاعتقاد تمامية ذلك الدليل، و المفروض الشك فى تماميته لعدم حضوره فى ذهنه و عدم العلم اجمالاً بتماميته.

فالحكم السابق خال عن المستند فى الزمان اللاحق فمقتضى ادلة حرمة العمل و الافتاء بما عدا ما علم مطابقته للواقع او لدليل معتبر الرجوع فيه الى التماس دليل جديد و مع عدمه بعد الفحص فى الاحكام و قبله فى الموضوعات يرجع الى الاصول.

و مما ذكرنا يظهر ضعف التمسك باستصحاب الحكم السابق لانه ان اريد استصحاب الحكم الواقعى فالشك اللاحق سار فى تحقق الحكم فى

السابق و ان ارید استصحاب الحکم الظاهری فهو تابع لکونه مقتضی الدلیل الشرعی و مدلولا له، و المفروض الشک فی ذلک و استصحاب کونه مدلولاً للدلیل المعتبر ایضاً لاوجه له، لان الشک فیه ایضاً لیرجع الی اصل تحقق ذلک سابقاً.

غایة الامرانه اعتقد کونه کذلک و لا معنی لاستصحاب الاعتقاد بعد زواله و من هنا یعلم ان الاقوی وجوب تجدید النظر علی المجتهد اذا غاب المدرک و زال ظنه بالمسئلة، فافهم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ٢٧]

مبحث التقليد[١]

التقليد لغة جعل الغير ذا قلادة و منه تقليد الهدى و فى الاصطلاح ـ كما عن **الفخر** قبول قول الغير فى الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم و احسن منه ما عن **جامع المقاصد** من قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد، و عن **النهاية و الاحكام و المعالم و شرح** المختصر انه العمل بقول الغير من غير حجة، و مثلواله باخذ كل من العامى و المجتهد بقول مثله و ذكروا ان الرجوع الى قول البنى ـ صلى الله عليه و آله ـ و رجوع العامى الى المفتى ليس تقليداً لقيام الحجة فى الاول بالمعجزة، و فى الثانى بالاجماع عليه.

و فيما ذكروه من عدم دخول رجوع العامى الى المفتى فى تعريف التقليد

١ـ قلنا فى مقدمة الكتاب ان رسالة التقليد طبعت مرتين و اخيراً قابلنا النسخة المخطوطة ثانياً على المطبوعة فى سنة ١٤١٤ هـ و حيث فيها اغلاط و نقائص و تصحيفات و اضافات وجدنا النسخة المخطوطة اصح و ادق و اكمل و جعلناها اصلاً و لم نجد فائدة معتدأبها فى ثبت جميع الاختلافات، اكتفينا بذكر اهمها فى التعليقات و وضعنا اضافات المطبوعة المهمة بين القوسين.

نظر، لان المراد بقيد «كونه من غير حجة» عدم الحجة على خصوص القول لا عدم الحجة على وجوب الاخذ، لان تلك الحجة حجة على حكم التقليد - اعنى الوجوب - و الا فنفس الموضوع اعنى الاخذ بقول المجتهد من غير حجة.

نعم الرجوع الى قول النبى - صلى الله عليه و آله - ليس اخذاً من غير حجة، بل بعد ثبوت صدقه بالمعجزة تكون حجيته معه، نعم يدخل فى تعريفهم المذكور العمل بقول البينة و المترجم و اهل الخبرة، فاحسن الحدود ما تقدم عن **جامع المقاصد**.

ثم اعلم: ان بعضهم عرفوا التقليد: بالعمل بقول الغير كما عرفت بل نسبه بعضهم الى علماء الاصول و عرفه آخرون بقبول قول الغير، و ثالث بالاخذ بقول الغير، ور ابع بمتابعة قول الخير.

و هل ذلك كله اختلاف فى التعبير و مرجعها الى واحد و هو تطبيق العمل - اعنى الحركات و السكنات على قول الغيربارجاع الكل الى ظاهر لفظ العمل، فيكون المراد من الاخذ و القبول فى مقام‌العمل، اوالمراد الالتزام و التعبد بمقتضاه كما هو ظاهر لفظى «الاخذ» و «القبول» (و لذا نسبه البعض الى علماء الاصول) [1] اوانه اختلاف فى المعنى و ان المراد من الاخذ بقول الغير و قبوله و هو الانقياد له و جعله حكماً فى حق نفسه و التوطين على العمل به عند الحاجة.

و الحاصل: ان التقليد فى اصطلاحهم هو مجرد الانقياد و الاستناد

١- بين القوسين زيادة فى المطبوع

والالتزام القلبى او العمل الخارجى [١] على طبق قوله‌ام يكون معناه مختلفاً فيه بينهم، وجهان.

و كيف كان فالمهم تعيين معناه فان من كلام كل من عرّفه بالعمل كما عرفت هو الثانى و صريح جماعة من متاخرى المتاخرين هو الاول حيث صرحوا بتحقق التقليد باخذ الفتوى لاجل العمل عند الحاجة و ان لم يعمل بعد.

و فرعوا على هذا بعض ما سجيىء من احكام التقليد (من حكم الرجوع عن التقليد) و البقاء على التقليد بعد موت المجتهد.

و يشهد للقول الاول ان الظاهر عدم الخلاف فى معنى التقليد فى الاصطلاح،نعم كلامهم(بين)صريح فى كونه العمل و بين ما لايأبى[٢] الحمل عليه بل ربما عبر الشخص الواحد تارة بالعمل و اخرى بغيره، و لذا لم ينبه احد على وقوع الخلاف بينهم فى ذلك بل عرفت نسبة بعض تفسيره بالعمل الى علماء الاصول و يؤيده استدلالهم على حرمة التقليد بما دل على المنع عن العمل بغير العلم.

و يشهد للثانى كونه اوفق بالمعنى اللغوى و اظهر فى عرف المتشرعة و لذا يقال: ان العمل الفلانى وقع عن تقليد الا ان يراد انه وقع على وجه التقليد.

و قد يقال: انه لو كان التقليد هو العمل امتنع ان يقع العمل على جهة الوجوب اوالندب اذا كان مما اختلف فيه المجتهدون كغسل الجمعة، بل امتنع ان‌يقع مشروعاً اذا كان مما اختلف مع مشروعيته كصلوة الجمعة فى

١- فى المطبوع: الجارى

٢- فى المطبوع: لا ينافى

زمان الغيبة وصلوة القصر فى اربعة فراسخ، فان وقوع العمل على صفة الوجوب بل المشروعة لا يتحقق الا بالتقليد فلوتوقف تحقق التقليد على العمل لزم الدور (و) تسليم توقفه على الاخذ بالفتوى و منع صدق التقليد عليه كما ترى.

و يمكن دفعه بان مشروعية العمل او وجوبه يتوقف على وقوعه على جهة التقليد لا على سبق التقليد، فاذا فرضنا ان هنا مجتهدين، احدهما يرى وجوب الجمعة و الاخر يرى وجوب الظهر فالمكلف مخيربين ايقاع الجمعة وجوباً على جهة التقليد للاول و بين ايقاع الظهر كذلك على جهة التقليد للثانى.

و كذا الكلام فى غسل الجمعة فانه مخير بين ايقاعه وجوباً على وجه التقليد لموجبه و بين ايقاعه ندباً لنادبه.

و بالجملة توقف العمل على سبق صفة الوجوب له ممكن بل يكفى ان يكون للمكلف ان ياتيه على وجه الوجوب فافهم!

اذا عرفت موضوع التقليد فالكلام يقع تارة فى حكمه و اخرى فى المقلد - بالكسر - و ثالثة فى المقلد - بالفتح و رابعة فى المقلد فيه.

بيان حكم التقليد

اما حكم التقليد فالمعروف بين اصحابنا جوازه بالمعنى الاعم، و ينسب الى بعض اصحابنا القول بالتحريم و يحكى عن بعض العامة، و الحق هو الاوّل: للادلة الاربعة، آيتا النفر و السئوال [1] و السنة المتواترة الواردة فى الاذن فى الافتاء و الاستفتاء عموماً و خصوصاً و منطوقاً و مفهوماً و الاجماع القولى و العملى عليه، و حكم العقل بانه بعد بقاء التكليف و انسداد باب العمل، و عدم وجوب الاحتياط للزوم العسر اذا دار الامر بين العمل على الاجتهاد الناقص الذى يتمكن منه العامى و العمل على الاجتهاد التامّ الذى يتمكن منه المجتهد، كان الثانى ارجح لكونه اقرب الى الواقع، لكن العمدة من هذه الادلة هو الاجماع و السنة.

ثم التحقيق (ان) التقليد انما يجب مقدمة للامتثال الظاهرى للاحكام الواقعية،لان هذا هو المستفاد من جميع ادلته و ليس له وجوب نفسى و لا شرطى للعمل شرطاً شرعياً و يترتب على ذلك امور:

منها: انه لولم يتنجّز على المكلف الاحكام الواقعية لغفلته عنها رأساً و عدم علمه الاجمالى بها فلا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذيها.

و منها: انه لواحتاط العامى و احرز الواقع فى علمه صح عمله و ترتب

١- آية النفر: التوبة - ١٢٢ آية السئوال: الانبياء - ٧ انظر تفسير الامام - عليه السلام- من آية النفر و معناها الى وسائل الشيعة: ١٨/١٠١ح ١٠.

عليه اثره، سواء كان من المعاملات او من العبادت، اما الحكم فى المعاملات فهو اجماعى، لان المقصود فيها ترتب الآثار على اسبابها الواقعية و المفروض احرازها بالاحتياط فمن اوقع العقد بالعربى تحرزاً عن الخلاف فى اعتبار العربية فيها، فلا وجه لعدم ترتب الاثر الواقعى عليه.

و امّا العبادات فالا قوى فيها ذلك ايضاً و ان كان ربما ينسب الى المشهور خلافه، بل المحكى عن السيد الرضى فى مسئلة الجاهل بحكم القصر دعوى الاجماع على: ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهى باطلة و عن اخيه السيد المرتضى تقريره على هذه الدعوى لكن الاقوى خلافه و عدم ثبوت هذا الاجماع بل فى شمول معقده لما نحن فيه تامّل.

و وجه المختار ان المقصود فيها اتيان المامور(به) بقصد القربة و هذا حاصل مع الاحتياط فيسقط وجوب التقليد فيها.

و دعوى لزوم التقليد فيها على العامى‌ان كان من جهة اشتراطه فيها شرعاً فلا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من اطلاقات الاوامر و اطلاق ادلة الاطاعة و القضية المشهورة:

من ان الناس صنفان مجتهد و مقلد، ان اريد منها وجوب انتهاء العمل الى احدهما فهو مسلم، لان الاكتفاء بالاحتياط فى خصوص المسائل لابد ان يكون عن تقليد او اجتهاد،و ان اريد منها وجوب الاجتهاد او التقليد فى كل عمل بالخصوص فهو من المشهورات التى لا اصل لها، و ان كان من جهة لزوم نية الوجه فى العبادات و هى موقوفة فى حق العامى‌على تميزها بالتقليد.

ففيه: انه لا دليل على اعتبارنية الوجه بل الدليل على خلافه من اطلاق

الاوامر و بناء العقلاء على الاكتفاء بها فى الاطاعة

توضيح الامر فى ذلك ان نية الوجه و هى الوجوب او الندب لايعقل ان يكون مأخوذاً و ملحوظاً فى ذات المامور به المتصفة بالوجوب او الندب، لان نية الوجه مما يلحق المامور به بعد تعلق الامر به، فلا يعقل اخذه فى موضوعه، فتعين ان يكون على تقدير اخذه فى العبادة ماخوذاً و ملحوظاً فى غرض الآمر و داعيه على الامر، كما ان اعتبار نية القربة فى العبادات على هذا الوجه. بمعنى ان داعى الآمر على الامر و غرضه منه هو ايقاع المامور به بعد الامر بقصد التقرب و الامتثال لا ان الامر تعلق باتيان الفعل بقصد التقرب.

فيسقط وجوب التقليد فيها.

ثم ان الاصل فى الامر بالشيئى ان يكون الغرض منه نفس حصول المامور به، لانه المتبادر (منه) عرفاً و لغة و لهذا لوشك فى اعتبارنية التقرب كان مقتضى الاصل عدمه.

ثم اذا ثبت وجوب نية التقرب و كون العمل من العبادات ثم شك فى اعتبارنية الوجه فى الداعى - بمعنى ان الداعى هو مجرد اتيان المامور به على وجه التقرب المطلق او هو مع قصد التقرب به على الوجه الثابت له من الوجوب و الندب كان اللازم الرجوع الى اطلاقات ادلة الاطاعة المتحققة فى عرف العقلاء باتيان الفعل لمجرد كونه متقرباً الى الله من غير تعرض للوجه الثابت له و قصد ذلك الوجه.

نعم لو ثبت من الخارج دليل من اجماع او غيره على عدم كفاية الاحتياط كما هو الظاهر فيما اذا كان الاحتياط يحصل بتكرار العمل الواحد

مرة اومرات متعددة كشف ذلك عن ان الداعي على الامر بذلك العمل هوالاتيان به مقروناً بقصد وجهه.

و الحاصل ان الاحتياط قد يحصل باتيان العمل مستجمعاً لما يحتمل مدخليته فيه، و قد لا يحصل الاّ بالايتان با مرين يعلم بكون احدهما هو الواجب.

و الامران قد يكونان مهيّتين متغايرتين كالظهر و الجمعة و القصر و الاتمام، و قد يكونان فردين لمهيّة واحدة نحو الصلوة تارة مع الجهر بالبسملة و تارة مع اخفاتها بناء على احتمال الوجوب و التحريم فى الجهر بالبسملة.

و الاحتياط فى الاول لا ضير فيه على المختار و لم يقم على بطلانه دليل بل الشهرة غير متحققة على خلافه فضلاً عن الاجماع المتقدم عن السيدين، و الاحتياط على الوجه الثالث الظاهر المشهور عدم صحته بل لا يبعد دعوى عدم الخلاف فيه بل قدتدل على بطلانه لزوم تكرار العبادة مرات متعددة بحيث يعلم من طريق الشرع عدم مشروعيتها.

و اما الاحتياط على النحو الثانى فالظاهر عدم انعقاد اجماع على بطلانه خصوصاً اذا علم ان المجتهد ايضاً يفتى بان الاحتياط يقتضى بان يأتى بعد الفعل المفتى بوجوبه بالفعل الاخر بنية القربة، فالحاجة بالاول فى الاكتفاء به عن التقليد لا يخلو عن قوة، لكن الاحوط فى الجميع عدم الاكتفاء بالاحتياط خروجاً عن الخلاف.

و منها: ان العامى لو لم يبن على احراز الواقع بالاحتياط ترك التقليد، لكنه اتفق مطابقة عمله للواقع صح العمل و ترتب عليه الاثر اما فى المعاملات

فمطلقاً و اما فى العبادات فمع فرض تاتى نية القربة منه حين الشروع من غير تفرقة بين القاصر و المقصر فى ذلك و لا فى سقوط العقاب.

نعم الفرق بينهما مع مخالفة العمل للواقع فان المقصر يستحق العقاب مطلقاً مع وجوب الاعادة و القضاء عليه عند انكشاف المخالفة و القاصر لا يستحق العقاب و ان وجب عليه الفعل ثانياً مع انكشاف (الخلاف).

ثم الحكم هنا بالصحة اولى منه فى الاحتياط لان المحتاط لا يتمكن من نية الوجه بل غاية ما يحصل منه نية التقرب و الا فقد لا يحصل منه قصد التقرب بالعمل بالخاص بل بقصد حصول التقرب من هذا او فعل الاخر كما فى الاحتياط بتعدد العمل او تكراره بخلاف ما نحن فيه، فان من تعلم الصلوة من ابويه و يفعلها بنية الوجوب ثم صادف الواقع فقد احرز الواقع مع قصد وجهه.

نعم قديدعى ان هذا لايتاتى من المقصر اذ مع تفطنه بوجوب التقليد و احتمال كون فتوى من يجب الاخذ منه مخالفاً لما تعلم من ابويه كيف يتأتى منه نية القربة، لكن الانصاف امكان فرضه فان كثيراً من المقصرين يعتقدون ان ما يفعلونه من التقصير ايضاً مقرب، بل قدينهون عن شيى فى العبادة كالغصب فى مكان الصلوة او فى ماء الطهارة لكنهم ياتون به اعتقاداً منهم انه مقرب و ان فعله خير من تركه و ان فيه ثواباً، لكن دون ثواب الفرد المباح، و كذا من لايحسن قرائة الفاتحة و السورة فانه يصلى فى سعة الوقت و ان نبه على عدم جوازه.

و الحاصل انا نجد منهم نية القربة مع تنبيهم لعدم كون هذا الفعل مقرباً و لعلّه من تسويل النفس لكن الظاهر كفايته اذا طابق الماتى به الواقع.

ثم المخالف فى العبادات هو المشهور على ما حكى عنهم و فى المعاملات بعض المعاصرين حيث زعم خلافاً للمشهور بل الاجماع، و ان المعاملة الواقعة - لا عن تقليد و لا اجتهاد لا يترتب عليها اثرها الوضعى اذا كان ترتب الاثر عليها من المسائل الخلافية بين المجتهدين، مع اعترافه بان المعاملة التى يترتب عليها الاثر اجماعاً من دون خلاف لا يعتبر فى صحتها احدا الامرين.

و فرق بين القسمين بان المعاملة الاجماعية تكون صحتها واقعية غير تابعة لاجتهاد مجتهد بخلاف المعاملة المختلف فى صحتها فان الصحة الواقعية فيها غير معتبرة بالنسبة الى الجاهل لعدم تكليفه بالواقع فهى ملغاة بالنسبة الى المكلف عند عدم السبيل اليها لو فرض ثبوتها واقعاً.

و اما الصحة الظاهرية فتحققها تابعة لفعلية الاجتهاد او التقليد، فحيث لا تقليد و لا اجتهاد فلا صحة و عدم الصحة تكفى فى الفساد.

فلا يقال ان الفساد ايضاً كالصحة فى ان الواقعى منه ملغى و الظاهرى منه تابع لفعلية الاجتهاد او التقليد المفروضى الانتفاء، لان مجرد عدم ثبوت الاثر للمعاملة كاف فى الفساد و ليس الفساد بحكم نفس الجاهل حتى يقال ان الصحة كما يحتاج الى الاجتهاد او التقليد فكذلك الفساد، بل المراد ان هذه المعاملة الخالية عن التقليد اذا عرضت على المجتهد فحيث لا يجدها مؤثرة حين الوقوع لما فرض من تبعية تأثيرها لفعلية الاجتهاد او التقليد يحكم بكونها غير مؤثرة و هو معنى الفساد.

لكن فساد هذا الفعل غير مخفى لمنع ما ذكره من الغاء الواقع بالنسبة الى الجاهل تفصيلاً العالم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات يجب عليه امتثال

تلك الاحكام فعلاً و تركاً خصوصاً مثل اكل مال الغير الذى يعلم تفصيلاً بحرمته، فاذا وقع معاملة و لم تقصر فى معرفة حكمها تقليداً او اجتهاداً واحل له اكل ماينتقل اليه بتلك المعاملة و ان كان فى الواقع مال الغير.

(و امّا) اذا وقع معاملة من دون اجتهاد او تقليد فاتفق مخالفته للواقع عوقب على اكل مال الغير عصياناً للمحرمات الواقعية، و اما اذا اتفق موافقته للواقع فلاوجه لعقابه لما عرفت من عدم وجوب التقليد الا مقدمة فيسقط وجوبها عند تحقق ذى المقدمة بدونها.

ثم اذا رجع الفاعل الى المجتهد و افتاه بصحة تلك المعاملة و كونها سبباً واقعياً حل له ترتيب الاثر عليها بعد ذلك و ان لم يكن كذلك فى الواقع.

نعم على تقدير مخالفة الفتوى للواقع يعاقب على اعماله السابقة عن تقصير.

و قد زعم المعاصر المتقدم ان فتوى المجتهد بصحة تلك المعاملة نظير الاجازة فى الفضولى فقال:

«ان كونه مثلها يحتاج الى دليل» و منشأ هذا التوهم مازعمه من نفى الصحة عنها حين الوقوع لخلوها عن الاقتران بالتقليد و الاجتهاد و ان كان فى الواقع صحيحاً و قد عرفت فساده.

و ان الاجتهاد و التقليد طريقان مجعولان شرعاً لاحرازالواقع فكلما ثبت وقوع عمل على طبق الواقع با حدالطريقين ترتب عليه آثاره من حين الوقوع كما لو ثبت صحته بالطريق الغير الجعلى و هو العلم بالواقع.[1]

١- فتأمل فيما اسسّ - قدّس سرّه - حق التأمل و لايضاح مرامه و مستندات مدعاه تفصيل و هو موكول الى محله.

المقام الثانی

فی المقلِّد

بالکسر اعلم انه لا اشکال فی انه یجوز التقلید للعامی الصرف و کذا العالم الغیر البالغ رتبة الاجتهاد و هو موضع وفاق هنا، و هل (یجوز) لمن له ملکة الاجتهاد، التقلید فیما لم یجتهد فیه فعلا ام یتعین علیه الاجتهاد قولان: المعروف عندنا العدم، بل لم ینقل الجواز عن احد منا و انما حکی عن مخالفینا، علی اختلاف بینهم فی الاطلاق و التفصیلات المختلفة.

نعم اختار الجواز بعض سادة مشایخنا فی مناهله.

وعمدة ادلة القائلین بالمنع:

الاصل بتقریرات و عموم الادلة الدالة علی وجوب الرجوع الی الکتاب و السنة فی الاحکام خرج منه العاجز عن ذلک.

و عمدة ادلة الجواز: استصحاب جواز التقلید، و عموم ادلّة السئوال عن اهل الذکر و لا یرد علیها اقتضائها الوجوب المنفی فی حقه بالاجماع علی جواز الاجتهاد فی حقه لان جواز الاجتهاد فی حقه لاینافی وجوب التقلید علیه ما لم یجتهد لدخوله فی عنوان الجاهل.

و ربما اید ذلک بل استدل علیه باستمرار السیرة من زمن الائمة علیهم السلام - الی مابعده علی الرجوع الی فتاوی الغیر مع التمکن من الاجتهاد و

لزوم الحرج على المجتهد لو الزم بوجوب تحصيل جميع مسائل اعماله لمجرد وجود الملكة فيه.

ويرد على الاستصحاب ان صحة التقليد انما كانت لموضوع العاجز عن الاستنباط و لا اقل من الشك فی ذلك، و قد بينا ان فی هذه المواضع لا يجرى الاستصحاب عندنانعم ظاهر المشهور اجرائه فی امثال المقام، و الجواب عنه حينئذ ان عمومات وجوب الرجوع الى الكتاب و السنة حاكمة على الاستصحاب.

فان قلت:ان العمومات تحكم على الاستصحاب اذا كان خروج العامی(عنها) من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز اذ حينئذ يبقى غيره اما لوخرج هو بالشرع و لايعلم ان حكم المخصص عليه باق الى ان يصير عالماً بالفعل اوالى ان يصير عالماً (بالقوة) فمقتضى استصحاب حكم التخصيص بقائه، و ليس هذا من تقديم الاستصحاب على العام بل من قبيل انسحاب حكم التخصيص فی زمان الشك فی بقائه كما تقرر فی محله.

قلت: هذا حسن لوكان الشك فی الحكم من جهة الزمان او من جهة شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص.

فنقول فی المقامين الاصل بقاء حكم المخصص، اما لوكان الشك فی شمول العام لعنوان مقابل للعنوان المخرج الا انه لا يكون مسبوقاً (به) فان المرجع هنا اصالة العموم، فان العالم المتمكن من الاجتهاد الفعلی (هنا) عنوان فی مقابل العامی قديكون مسبوقاً به و قد لا يكون كما فی من بلغ الحكم عالماً يتمكن من الاجتهاد، فان مرجع الشك هنا الى وحدة المخرج و

تعدده لا الی بقاء الحکم فی الزمان اللاحق للمخرج وعدمه فافهم و اغتنم.

و اما عموم وجوب السؤال و وجوب قبول انذار المنذرین، فان المامور بسوال اهل الذکر غیر اهل الذکر و المراد به - علی تقدیر کونه اهل العلم - هم المتمکنون من تحصیل العلم بمجرد المراجعة الی الکتاب و السنة لا العلماء بالفعل و حینئذ فالمأمور بالسئوال من لم یتمکن من تحصیل العلم بمراجعة الادلة فیختص العاجز عن الاجتهاد و قوله - تعالی - «ان کنتم لا تعلمون» لا یدل علی ارادة اهل العلم الفعلی مضافاً الی تفسیر اهل الذکر بالائمة - صلوات الله علیهم - فدلت علی وجوب رجوع کل احد الی الائمة - علیهم السلام - واقوالهم خرج منه العاجز عن ذلک و هو العامی فالآیة من ادلة المنع لا الجواز.

و اما آیة النفر فان قلنا بدلالتها علی وجوب قبول الخبر الواحد فهی ایضاً من ادلة المنع لا الجواز کما لا یخفی، و ان قلنا بعمومها للخبر و الفتوی، فنقول لیس فی الآیة تعرض لتفصیل من یجب انذاره بالافتاء و من یجب انذاره بالاخبار، و اطلاقها مسوق لبیان حکم اخروهو وجوب الانذار علیهم و وجوب الحذر علی المنذرین.

و اما وظیفة المنذرین فی الحذر، و ان حذر بعضهم بالاخبار و بعضهم بالفتاوی فلیست الآیة مسوقة له.

و ان قلنا: باختصاصها بالفتوی، فنقول: ان الظاهر من جعل الانذار بالفتوی غایة المتفقهة اوالنفر عجز المنذرین عن التفقه و لو بالرجوع الی اخبار المنذرین فیختص بالعاجزین عن الاجتهاد.

اللهمّ الّا ان يقال ان حصر الغاية فی الافتاء مبنی علی عجز اغلب القوم عن الاجتهاد لكن لا يجوز ان يخص القوم بالعاجزين لاجل هذه الغلبة، لان العام الاصولی لا يحمل علی بعص افراده بمجرد الغلبة.

هذا مع ما تقدم منا [1] فی مسئلة حجة الخبر الواحد من عدم دلالة الآية علی حجية الانذار الذی لا يفيد العلم للمنذرين سواء كان بطريق الاخبار ام بطريق الافتاء، و ذلك للاخبار المعتبرة المستفيضة التی وقع الاستشهاد فيهابالآية علی وجوب تحصيل المعرفة با مام الزمان - عليه السلام - لمن بعد عن بلد الامام فراجع ما ذكرنا هناك اوباب ما يجب عند مضی الامام عليه السلام - من **اصول الكافی**.

و اما قوله - عجل الله فرجه -: «**و اما الحوادث الواقعة فارجعوافيها الی رواة حديثنا فانهم حجتی عليكم**» فالجواب انا نقول: ان المجتهد بالملكة من الرواة فهو مامور بالرجوع اليه لا بالرجوع الی غيره، هذا اذا قلنا ان المرجع الی فتويهم و ان اريد الرجوع الی روايتهم كان دليلاً علی المنع لا الجواز، اذ يجب علی كل احدحينئذ العمل بالروايات خرج العاجز عن ذلك. [2]

و اما ما ذكر من الاستدلال بالسيرة و ان العلماء لا يزالون يتركون الاجتهاد ممايحتاجون اليه من المسائل و لذا يختارون الاسفار المباحة و الراجحة مع العلم بعدم اجتهادهم فعلا فيما يحتاجون اليه.

والجواب عن ذلك منع ذلك الا مع سلوك طريق الاحتياط.

۱- يريد مامرضمن هذه الفوائد و كذلک بحوثه فی «فرائد الاصول».

۲- فی تفسير الشيخ الاعظم و نظره بحث و تأمل.

و اما لزوم الحرج علیهم بالزامهم بالاجتهاد او الاحتیاط فهو ممنوع، لان الواجب الاجتهاد فی المسائل المحتاج الیها غالباً تدریجاً الاهم فالاهم نظیر ما یجب علی المقلد التقلید فیه.

و اما المسائل التی یتفق احیاناً فاما ان یحتاط فیه، و ان قام دلیل علی عدم وجوب الاحتیاط قلد فیه اذا لم یتیسر له الاجتهاد زمان الحاجة لاشتغاله بالاجتهاد فی الاهم منه و یشغل آخراً بما هو اهم منه، و کذلک اذا لم یتمکن من الاجتهاد فی المسئلة لعدم الاسباب اولوجود مانع.

ثم ان المجتهد فعلاً لا یجوز له التقلید اجماعاً و لا فرق ظاهراً بین من استنبط الحکم الواقعی بالعلم اوالظن، و بین من توقف فی المسئلة لتعارض الادلة او عدمها، فان وظیفته الرجوع الی الاصول لا التقلید لعدم جریان ادلة التقلید، لان ظاهرها الجاهل الغیر المتمکن من الرجوع الی الادلة لا من راجع و لم یجد دلیلاً و اعتقد بخطأ (من) یدعی الدلیل، و مثله القول فی الرجوع الی الشاهد و اهل الذکر [1] فانه لا یرجع الیهما مع العلم بخطائهما فی توهم ما لا یصلح الاستناد الیه مستنداً.

لکن هذا یتم فیما لواطلع علی خطأ ذلک المجتهد دون من احتمل استناده الی مستند صحیح لم یطلع هذا المتوقف علیه، فالاحسن الرجوع الی الاجماع و سیرة المجتهدین.

۱- فی المطبوع:الخبرة

الكلام فی المقلَّد

بالفتح، فنقول انه يعتبر فيه امور: البلوغ و العقل و الايمان و لا اشكال فی اعتبار هذه الثلثة و الظاهر ان الاجتهاد فی حال الصغر او عدم الايمان و كذا الافتاء حالهما لا يضر اذا كان فی زمان العمل بالغاً مومناً، و لااشكال ايضاً فی كون العدالة شرطاً، انما الكلام فی ان المشروط بهما هو قبول اخباره بفتواه او جواز التعويل بفتواه، و يظهر الثمرة فيما لو علم صدقه فی اخباره بفتواه او اخبر بها حال عدالته او علم فتواه من غير جهة اخباره و ظاهر تمسك بعضهم فی اعتبارها بوجوب التثبت فی خبر الفاسق، و بعدم كونه اميناً و بعدم قبول شهادته المستلزم لعدم قبول فتواه بطريق اولی هو الاول، لكن ظاهر اطلاق معاقد اجماعاتهم فی عدم جواز استفتاء غير المجتهد الورع هو المنع عن العمل بقوله و ان علم فتواه من خبره او من الخارج.

ويؤيده عطف الورع على الاجتهاد فی قولهم لابدفی صحة استفتاء العالم من اجتهاده و ورعه، ويدل عليه مضافاً الی ظاهر الاجماعات المنقولة ما تقدم فی التوقيع من قوله ـ عجل الله فرجه ـ فانهم حجتی عليكم، فان الحجية المطلقة فی الفتوی و الرواية لا يكون الامع العدالة، فالمراد بالرواة عدولهم فينحصر الحجة فی العدول لان امره ـ عليه السلام ـ بالرجوع الی العدول فی مقام السئوال عن المرجع يدل على الحصر كما لا يخفی.

الا ان يقال لا نسلم وجود الدليل على تقييد الرواة بالعدول (فی الرواية)

اذ يحتمل ان يكتفى فى الرواية بالظن بالصدق مع كونه امامياً فيكون الحجّة قول الامامى المظنون الصدق فى الرواية و الفتوى فلا يدل على اعتبار العدالة فضلاً عن كونها معتبرة فى العمل.

و ربما يستدل على اعتبار العدالة فى العمل لقوله ـ عليه السلام ـ: «**و اما من كان من الفقهاء حافظاً لنفسه صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه**»[1] لكن بملاحظة صدر الخبر و ذيله يعلم ان المراد اعتبار العدالة من جهة الامن من الكذب فى الرواية و الافتاء بغير ما انزل اللّه تعمداً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- هذه الرواية من الاحتجاج فهى ضعيفة السند راجع لتحقيق فيها الى التنقيح: ص ۲۲۱ - وسائل الشيعة ج ۱۸ ص ۹۵.

فی عدم جواز تقليد الميّت

و من جملة الشرايط حياة المجتهد فلا يجوز تقليد الميت على المعروف بين اصحابنا، بل فی كلام جماعة دعوى الاتفاق و الاجماع عليه، و فی «الفوائد الملية فی شرح الجعفرية» حكاية الاجماع عن المحقق الثانی و غيره على ذلك بعد ان استظهر هو بنفسه الاتفاق على ذلك.

و عن «المسالك» دعوى تصريح الاصحاب باشتراط الحيوة فی العمل بقول المجتهد و عن رسالته التی صنفها فی هذه المسئلة دعوى قطع الاصحاب على انه لا يجوز النقل عن الميت و ان قوله يبطل بموته.

و عن الوحيد البهبهانی فی بعض (كلامه) انه اجمع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات لا حجة فی قوله.

و فی المعالم: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق اصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحّی، و فی رسالة ابن ابی جمهور الاحسائی - قدس سره - ما يظهر منه دعوى الاجماع الامامية على انه لا قول للميت، و فی كلام بعض مشايخنا المعاصرين دعوى تحقق الاجماع على ذلك، الى غير ذلك مما ربما يطلع عليه المتتّبع.

و قد بلغ اشتهار هذا القول الى ان شاع بين العوام الى ان «**قول الميت كالميت**».

و هذه الا تفاقات المنقولة كافية فی المطلب بعد اعتضادها بالشهرة العظيمة بين الاصحاب، حتى ان الشهيد انكر على من ادعى وجود القائل به

فقال:

ان بيد اهل العصر فتوى مدونة على حواشى كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين تقتضى جواز ذلك.

ثم اخذ فى تزييف ذلك بعد القطع فيها بمخالفتها لفتوى المعروفين من ارباب الكتب و التصانيف من الامامية بوجوه:

منها: انها غير مصحّحة السند و لا متصلة السند الى من نمى اليه.

و منها: انها مشتملة على جواز الحكم و القضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد مع ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فيكفى بها عاراً و منقصة انتهى موضع الحاجة.

و يدل على المنع مضافاً الى ما ذكر اصالة عدم الحجّية لعدم شمول مادل على جواز التقليد و الرجوع الى العلماء لما نحن فيه اما الاجماع فواضح الاختصاص و نحوه آيتا السؤال و النفر، و اما السنة فالموجود فيها الامر بالرجوع الى العلماء عموماً و خصوصاً و اما العقل فلا يدل على جواز التقليد الا بعد ثبوت انسداد باب العلم و الظن الخاص للمقلد.

و المفروض قيام الادلة الثلثة المتقدمة على اعتبار قول المجتهد الحى فلا يجوز التعدى عنه الى ما لم يقم عليه دليل الابعد عدم كفاية الظن الخاص و المفروض تمكن المقلد من الحى.

و ربما يتمسك للمنع بوجوه أُخر لا تنهض للدلالة عليه مطلقاً و اما مالم يرجع الى الاصل المتقدم مثل ان المناط فى العمل ظن المجتهد الذى ينعدم بموته و مثل ان الميت لا عبرة بمخالفته فى تحقق الاجماع.

ثم ان بعض المعاصرين من المحدثين و المجتهدين مال الى تقوية

خلاف ما عليه المشهور و جواز تقليد الميت و ربما يستظهر من كلام الصدوق فى ديباجة الفقية، بل و من الكلينى فى ديباجة الكافى، و من العلامة فى بعض كلماته على ما حكاه عنه ولده، فيما حكى عنه، و كل ذلك ضعيف دلالةً او سنداً.

و ربما استدل عليه بعض من انتصره بوجوه اقويها وجوه:

احدها - الاستصحاب لان المجتهد فى حال حياته كان جايز التقليد و لا دليل على ارتفاع الجواز بالموت فيستصحب.

الثانى: ان عمدة ادلة التقليد دليل الانسداد حيث ان باب العلم بالواقع مسدود و ليس للمقلد اقرب الى الواقع امارة (اقرب) من قول المجتهد و من المعلوم ان لا فرق فى القرب الى الواقع بين الحى و الميت.

و توهم وجوب الاقتصار فى مقتضى دليل الانسداد على القدر المتيقن و قول الحىّ مدفوع فى محله بان دليل الانسداد ليس كاشفاً عن حكم الشارع بالعمل بالظن النوعى للمقلد حتى يكون القضية مهملة يجب الاقتصار (فيها) على المتيقن، و انما هو حاكم و منشىء للحكم بتعين الاطاعة الظنية بعدم وجوب الاطاعة العلمية للتعذر او التعسر و الاهمال و الاجمال فى حكم العقل حتى تؤخذ بالمتقين و يطرح المشكوك و تمام الكلام فى محله.[1]

الثالث - اطلاق بعض الاخبار مثل قوله - عليه السلام - فى التوقيع المروى فى الاحتجاج و الغيبة [و]كمال الدين من قوله - عجل الله فرجه - **و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم و**

١- الرسائل: ص ٩٤ الطبعة الحجرية - تبريز - ١٣٢٠ هـ - الدليل الرابع من ادلة حجية مطلق الظن و هو الموسوم بدليل الانسداد.

انا حجة الله عليهم [١]، فان صدره و ان كان ظاهراً بل صريحاً فى كون المرجع حياً الا ان التعليل بكونهم حجة على الناس يقتضى عدم الفرق بين حالتى حياتهم و موتهم.

و يرد على الاستصحاب ما مرّمراراً من عدم جريانه فيما احتمل مدخلية وصف فى عنوان الحكم كالحيوة فيما نحن فيه، مع انه يجب رفع اليد عنه على تقدير الجريان بالحكايات المتقدمة للاجماع و الاتفاق المعتضدة بالشهرة العظيمة، حتى انه لم يوجد مخالف معروف الى زمان المتاخرين.

و على دليل الانسداد انه انما يجرى فيما اذا لم يكن للمكلف طريق خاص منصوص من الشارع و التقليد طريق خاص ورد التعبد به بالاجماع و سيرة المسلمين و الاخبار المتواترة الدالة على جواز الافتاء و الاستفتاء فى الجملة و حينئذ فلما لم يعلم ان الطريق الخاص تقليد المجتهد مطلقاً او خصوص الحى وجب الاخذ بالمتيقن و هو الحىّ، و نظير هذا انه اذا قام الدليل الخاص على حجية الخبر بالخصوص فى الجملة و كان هناك قدر متيقن كاف فى استنباط معظم الاحكام عنه وجب الاخذ به ولم يصر الى حجية مطلق الظن.

و على الروايات: ان الظاهر من موردها على تقدير دلالتها على التقليد هو الرجوع الى الحى و ان لم تدل على اعتبار الحيوة بل يمكن ان يستدل من الحصر المستفاد من مقام تحديد المرجع على عدم جواز الرجوع الى غير الحى، فافهم!

١- وسائل الشيعة: ١٨/١٠١.

و ينبغى التنبيه على امور:

الاوّل: انه لا فرق فى ظاهر كلمات الاكثر و معاقد اتفاقهم [١] و موارد استدلالاتهم على عدم جواز تقليد الميت بين تقليده ابتداء و البقاء على تقليده و اما ما كان منها مشتملاً على لفظ الاخذ و العمل او التقليد الذى هو بمعنى احدهما فلان هذه العناوين ليست من الامور التى تنعدم بمجرد حدوثها كالتكلم مثلاً بل هى قابلة للاستمرار صادقة على وجودها الاولى المعبرعنه بالحدوث و الثانوى المعبر عنها بالبقاء، و اما باقى موارد اتفاقاتهم و استدلالاتهم فدلالته على الشمول للبقاء اوضح مثل استدلالهم على المنع بان مناط عمل المقلد هو ظن المجتهد و هو تزول بزواله فان هذا الاستدلال و ان فرض فساده الا انه يكشف عن عموم المنع فى مورد الاستدلال للبقاء ايضاً.

و نحوه استدلالهم بانعقاد اجماع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات فلا حجة فى قوله، و حكاية بعض المعاصرين عن شيخه الاحسائى اجماع الامامية على انه لا قول للميت و كذا ما اشتهر بين العوام و الخواص من ان قول الميت كالميت، و تاويل كل ذلك بما يرجع الى ابتداء التقليد من دون دليل صارف يوجب فتح باب التأويل وردّ الاستدلال بالظاهر فى كل كلام.

و مما ذكرنا يظهر انه لا وجه للتمسك للجواز بالاستصحاب مع انك قد عرفت الكلام على مثله فى التقليد الابتدائى مع ان الاستصحاب يوجب جواز

١- فى المطبوع: اجماعاتهم، رجحنا فى المخطوط كما سيجيى.

الابتداء ايضاً و دعوى خروجه بالاجماع شطط من الكلام لان الاجماع ان استفيد من الفناوى فقد عرفت ظاهر كلماتهم فى عناوينهم و موارد اجماعاتهم و استدلالاتهم و ان اخذ من غير ذلك فلا يعبأ بدعوى من يدعى الاجماع مع مخالفته لظواهر ما ذكرنا من الاصحاب.

و ربما يتمسك بالسيرة المستمرة من زمان اصحاب الائمة - عليهم السلام - فانا لم نسمع بمن يامر الناس بالعدول عن قول بعد موت قائله و لا احداً عدل كذلك مع توفر دواعى نقله.

و فيه: ان فتاوى اصحاب الائمة - عليهم السلام - كانت على ضربين:

احدهما ما يعلم كونه من الرواية المعتبرة المنقولة فيؤخذ به كما يؤخذ بالرواية و يصنع به كما يصنع بها كما حكى غير واحد مثل ذلك فى فتاوى على ابن بابويه - رضوان الله عليه - و كذلك فى فتاوى الشيخ - ره - حيث ذكروا ان من تأخر عنه من العلماء مقلدون له فان المراد بالتقليد ذلك نظير قوله - عليه السلام فللعوام ان يقلدوه مع انه فى مقام تجويز اخذ الخبر و الحكاية عن العلماء.

و منها:ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له و عدم صدوره بعينه لحسن ظنه بمن اخذه منه، فيحصل الاجتهاد من نفس ذلك الخبر من غير حاجة الى شيىء اخر و كأن من اوجب الاجتهاد عيناً لاحظ ذلك و لاحظ سهولة تحصيل الاجماع فى الاجماعيات.

و منها: ما يفيد القطع للسامع خصوصاً ان كان ممن لا يلتفت الى الاحتمالات كالعوام و النسوان.

و منها: ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن ايضاً بمطابقته للواقع، و لا يخفى ان دعوى السيرة فى الثلثة الاولى لاينفع و فى الرابع ممنوعة جداً، و اما دعوى حكم العادة بانه لولم يجز البقاء لوصل المنع مع توفرالدواعى، فيردها ان ماوصل من المنع عن تقليد الميت من الاجماعات و الفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعى كاف فى المنع عن البقاء.

و ربما يستدل على البقاء بما يفهم من امثال قوله - عليه السلام - «**و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله عليهم**» حيث ان ظاهر الرجوع فى الوقايع كفايته لجميع افراد تلك الواقعة حتى المتجددة منها بعد موت المرجع.

و فيه بعد الاغضاء عن دعوى اختصاص الخبر باخذ الروايات ليستدل بها على الوقايع على ما هو شأن صاحب التوقيع و هو اسحق ابن يعقوب و عن دعوى ظهورها فى المرافعات لانها التى يرجع فيها بعينها الى العلماء دون الحوادث الواقعة التى هى فرد من المسائل الكلية فيكون الرجوع الى العلماء فى عنوانها دون شخصها.

و يشهد لما ذكرنا ان وجوب رجوع العامى‌الى المفتى و رجوع العالم الى رواياتهم - عليهم السلام - ليس مما يشكل على مثل اسحق ابن يعقوب الذى يروى عنه مثل الكلينى، فانه ذكر انى سالت العمرى ان يوصل لى كتاباً فيه مسائل اشكلت على ان الحجية من كلام الامام - عليه السلام - انما وقع محمولاً على شخص الراوى للحديث الذى هو عبارة عن انسان حى و بقاء

حجيته بعد موته لا يكون الا بالاستصحاب الذى قد عرفت حاله.

نعم لو حملت الحجية على قول الراوى لم يحتج لبقائها بعد الموت الى الاستصحاب، لكن لوبنى على تقدير القول كان تقدير الرواية انسب.

ثم ان القائلين با لجواز بين مانع عن العدول عنه الى الحى مستنداً الى استصحاب وجوب البقاء بناء على حرمة العدول عن التقليد كما سيجيء، و بين مجوز له، و لعل وجهه دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء لكنه ظاهر المنافات لتمسك القائل فى اثبات الجواز بالاستصحاب المستصحب وجوب البقاء فى حال الحيوة، و هو مفروض الارتفاع حال الموت و بقاء اصل الجواز فى ضمن الوجوب العينى بعد ارتفاعه غير معقول.

اللهم الا ان يقال ان الموجود فى السابق شيئان:

احدهما وجوب العمل عيناً بفتوى من قلده مالم يختر غيره.

الثانى- انه لا يصحح له اختيار الغير بمعنى عدم ترتيب اثر عليه و كونه لغواً غير مفيد لجواز العمل على طبق المعدول اليه و الامر.

الاوّل: ثابت سواء قلنا بجواز العدول ام لا فيستصحب.

والثانى: مبنى على جواز العدول عن الميت الى الحيّ و توضيحه انا نفرض زيداً و عمرواً مجتهدين و جاز لبكر تقليد كل وا تعين عليه العمل على طبق قوله مادام باقياً على تقليد المختار و هذا وجوب عينى، و ان قلنا بجواز العدول كما ان تعين الصلوة التام مادام حاضراً لا ينافى جواز السفر.

ثم ان مقتضى الاستصحاب جواز العدول عنه و اختيار غيره لان ذلك كان له قبل اختيار ما اختار(ه) لكن دل الدليل على عدم جواز العدول عن

الحی الی الحی و علی جواز الرجوع عن المیت فاستصحاب الوجوب العینی الثابت مادام باقیاً لا ینافیه جواز العدول.

نعم لو فرض ان المستصحب وجوب البقاء علی تقلید هذا الذی مات لم یعقل الجمع بین هذا الاستصحاب و الاجماع علی جواز العدول و عدم وجوب البقاء نظیر ذلک ما اذا ثبت افادة عقد لانتقال العوضین الی المتعاقدین و ثبت وجوب البقاء علی هذا و عدم جواز فسخه ثم ثبت بالاجماع جواز الفسخ و شک فی بقاء تاثیر الانتقال فنستصحبه.

نعم لو کان الدلیل علی الصحة هو مادل علی اللزوم لم یکن معنی لارتفاع اللزوم و بقاء ما استکشف عنه.

و ینبغی التنبیه علی فروع:

الاول -لوقلد المجتهد الحی فی مسألة وجوب الرجوع فمات فرجع الی من یفتیه بوجوب البقاء لم تشمل فتواه تلک المسئلة للزوم التناقض.

و اما لورجع فی المسائل عن مجتهده الذی مات بفتوی الحی ثم مات ذلک المفتی، فرجع الی ثالث افتاه بوجوب البقاء علی کل ما قلدفیه فهل یبقی علی الاول اوعلی الثانی و جهان اقویهما الثانی، لان تقلیده للثانی و رجوعه عن الاول بالنسبة الی المسائل التی رجع فی حال حیوة الثانی وقع صحیحاً ،و ان لم یجز له البقاء علی مسئلة الرجوع بالنسبة الی ما بعد موته، فلاینا فی ما ذکرنا من عدم شمول حکم الحی بالبقاء لمسئلة وجوب الرجوع التی قلدفیها من مات، و ربما قیل بالاول و لعله لان تقلید الثانی فی المسائل المعدول عنها انما هو بتقلیده فی وجوب الرجوع، فاذا کان الافتاء بالبقاء لا

یشمله فلا یشمل ما یترتب علیه و المسئلة محل اشکال.

الثانی: لو قلنا فی صورة رجوع المجتهد عن فتواه بانه یجب علیه و علی مقلده رفع الید عن آثار المعاملات التی وقعت علی طبق الحکم المرجوع عنه کرفع الیدعن الزوجة و الملک اللذین اخذهما بالعقد السابق فهل یجب علیه و ذلک ایضاً فیما اذا رجع وجوباً اوجوازاً عن المیت الی الحی المخالف له فی صحة تلک المعاملة الواقعة وجهان:

فلوقلنا بوجوب رفع الید عن آثار ما وقع(علیه) بالتقلید السابق قوی فی الفرع السابق وجوب رفع الید عن التقلید الثانی المترتب علی فتوی الثانی بوجوب الرجوع فافهم.

الثالث - لو قلد مجتهداً فی جواز الرجوع عن مجتهد الی اخر ثم مات فرجع الی من اوجب البقاء فهل یجوز الرجوع عن المیت بقاء علی تقلیده فی مسئلة الرجوع ام لا؟ صرح بعض بالاول و یحتمل قویاً الثانی لان معنی الفتوی بوجوب البقاء حرمة العدول فلا یشمل جواز العدول کما ذکرنا فی مسئلة الرجوع.

الرابع - لو قلد من یری (ان) التقلید هو العمل لا مجرد الاخذ لاجله فاخذ و لم یعمل و عمل فی مسئلة الاخذ کان عدل عن بعض ما اخذ و لم یعمل بحکم مجتهده بانه لیس تقلیداً ثم مات مجتهده فرجع الی من یری وجوب البقاء علی التقلید بمعنی الاخذ للعمل و ان لم یعمل فهل یجب بقائه علی ما اخذ و لم یعمل به لانه تقلید عن هذا الحی فیجب البقاء علیهام لا، لانه قلد تقلیداً صحیحاً اتفاقاً فی ان هذا لیس تقلیداً لیجب البقاء علیه وجهان، و

کذا الوجهان لوانعکس الامر، بان قلد من یری التقلید هو الاخذ لا جل العمل (و عمل ذلک بمعنی انه اتفق له العدول عن بعض ماخوذاته فاستغنی المجتهد فی ذلک فافتاه بحرمة العدول فرجع الی من عدل عنه) فمات فرجع الی من یوجب البقاء علی التقلید مع کون التقلید عنده هو العمل لا مجرد الاخذ.

الخامس - لو قلد مجتهداً من صغره و قلنا بصحة تقلیده لصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغه فبلغ فهل یجب البقاء - علی القول بوجوب البقاء - وجهان بل قولان: من عموم وجوب البقاء علی التقلید الصحیح و من ان حرمة العدول لم یثبت فی تقلید الصغیر فاستصحاب التخییر فی حقه باق.

السادس - لو قلنا بوجوب البقاء و حرمة العدول عن تقلید المیت فهل یعم ذلک ما اذا کان الحی المرجوع الیه افضل او لا،قیل بالاول و هو حسن لو قلد فی جواز تقلید غیر الاعلم مجتهداً اعلم فی حال حیوة مجتهده او بعد مماته او قلد فی عدم جواز العدول و لو من غیر الاعلم، اما لو قلد فی وجوب تقلید الاعلم ولو بالعدول عن غیره الیه لکن فی حال الحیوة لم یکن اعلم ممن قلده، ثم حدث بعد موته و هو اعلم منه لم یکن وجه لوجوب البقاء علی تقلید المیت المفضول.

السابع - لو قلنا بوجوب العدول و کان الرجوع الی مجتهد اخر واخذ واجباته المضیقة عنه متعذراً او متعسراً فهل یجوز البقاء حینئذ او حکمه حکم من تعذّر علیه التقلید وجهان و الاحتیاط لا یخفی.

الثامن - الظاهرانّ حکم صیرورة المجتهد فاسقاً او کافراً او مجنوناً او عامیاً حکم موته فی وجوب العدول عنه کما صرح به المحقق الثانی فی

حاشیة الشرایع حیث قال:لو عرض للفقیه العدل ـ و العیاذ بالله ـ فسق اوجنون اوطعن فی السن کثیراً بحیث اختل فهمه امتنع تقلیده لوجود المانع، ولو کان قد قلده مقلد قبل ذلک بطل حکم تقلیده، لانالعمل بقوله فی مستقبل الزمان یقتضی الاستناد الیه حینئذ و قد خرج عن الاهلیة لذلک فکان تقلیده باطلاً بالنسبة الی مستقبل الزمان» انتهی.

و یمکن الاستدلال له باطلاق معاقد الاجماعات فی اعتبار العلم و العدالة عند العمل من غیر فرق بین الابتداء و الاستدامة، و المحکی عن غیر واحد من المعاصرین البقاء فی ذلک کله.

ویدل علیه ـ مضافاً الی ذلک و الی ظهور الاجماع المرکب بل البسیط ـ ماروی عن عبدالله الکوفی خادم الشیخ ابی القاسم ابن روح انه سئل عن کتب ابن ابی العذافر بعدما خرجت اللعنة فی حقه فقیل: ما نصنع بکتبه و بیوتنامنها ملأ؟ فقال الشیخ: اقول فیها ما قاله ابومحمد العسکری ـ علیه السلام ـ حیث سئل عن کتب بنی فضال فقیل له: ما نصنع بکتبهم و بیوتنامنها ملأ؟ فقال: «خذوا ما رووا و ذروا مارأوا» فان امر الشیخ بترک رأی ابن ابی العذافریشمل الفتوی الماخوذ منه المعلول علیها حال (استقامته) و حجیة قول الشیخ المشارالیه یعلم بالتتبع فی احواله و فیما ورد فی حقه.

التاسع -لو لم یتمکن من تقلید مجتهد حیّ فهل یجوز له تقلید المیت ام یجب علیه الاحتیاط مع التمکن او یجب علیه الاخذ بالظنون المعتد بها لو تمکن منها، مثل العمل علی فتوی المشهور و ما ادعی فیه الاجماع و اشبه ذلک وجوه:

من اطلاق بعض ادلة التقليد كمعا قد الاجماعات المجوزة له فيقتصر فی تقييدها بالحی علی صورة التمكن التی هی معقد الادلة المتقدمة.

و من الرجوع الی الظن الذی لم يقم عليه - بالخصوص - دليل انما يصار اليه بعد بطلان الاحتياط فيها و هو فی حقه غير ثابت خصوصاً لو كانت المسئلة او المسائل التی فرض الحاجة اليها مع عدم التمكن من الرجوع الی الحی فيها مما لا يلزم من الاحتياط فيهاحرج.

و من ان وجوب الاحتياط و تقديمه علی العمل بالظنون المطلقة غير معروف و لذا اتفقوا ظاهراً علی ان المرجع - مع فقد الظنون الخاصة - هو الظن المطلق كما تقدم فی مسئلة حجية الظن فتأمل و المسئلة محل اشكال و الاحتياط غير خفی بل هو قوی مع قلة موارده و كون المورد مورد وجوب الاحتياط.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

العاشر - لو قلنا بوجوب الرجوع الی المجتهد الفاقد للشرايط بعد تعذر المجتهد الجامع لها ودارالامر بين فاقدی بعض الشرايط كغير البالغ مع المخالف او الفاسق اوالميت ففی تقديم بعضهم علی بعض اشكال و ينبغی الجزم بتقديم غير المخالف عليه، لاطلاق مادل علی المنع عن الرجوع اليهم مثل قوله عليه السلام. «**لا تأخذن معالم دينک من غير شيعتنا**» و ما تقدم من قول العسكری - عليه السلام و علی آبائه الطاهرين و ولده - فی بنی فضال: «**ذروا مارأوا**» و الی غير ذلک.

و اما ماورد من الامر بمخالفة العامة فی الفتاوی و الروايات فهی مسوقة لبيان كون فتاويهم و رواياتهم مخالفاً للحق و ليس الكلام فی ذلک، اذ الكلام

فیمن علم موافقة فتواه و اجتهاده لفتاوی الخاصة و اجتهاد هم لکونه منهم حین الاستنباط ثم رجع عن الحق.

بقی الکلام فی دوران الامربین الصغیر و الفاسق و المیت و لا یبعد ترجیح غیر الفاسق علیه لا لعدم الامن من کذبه لما عرفت من ان الکلام فی اشتراط العدالة حین العمل و ان فرض القطع بصدقه فی فتواه بل لعلوّ منصب الافتاء و عدم کون الفاسق لائقاً به لان العمل بقوله رکون الی الظالم منهی عنه.

و فی ترجیح غیر البالغ علی المیت و من صارعامیاً و العکس وجهان ولا یبعد للاول بناء علی ما استدلوا به من ان مناط التقلید هو الظن القائم بنفس المجتهد الذی ینتفی بالموت لکن المنتفی فی الصغیر (هو) و صفه و هو کون الظن قائماً ببالغ فالامر حینئذ یدور بین فوات الموصوف و الصفة و ارتکاب الثانی اولی.

(ثم هل تمضی تصرفات المجتهد مما یتعلق بالمنصب کالحکومات و غیرها بعد الموت مطلقاً اولا مطلقاً او یفصّل بین ما کان من قبیل الوکالة کوکیله فی بیع مال الصغیر فتبطل و غیره فلا، وجوه؟ اوجها الاخیر فیما یرجع من تصرفاته الی فعل الله تعالی کحکمه و سائر تصرفاته المنصبیة یمضی،و امّا ما الی فعله کوکالته و استنابته و قیمومته و تولیته فلا بمعنی عدم بقاء النیابة بعد الموت لاعدم مضی ما مضی من تصرفات النواب لرجوعه الی تصرفات الراجع الی فعله ایضاً)[1]

۱- ما بین القوسین زیادة فی المطبوع

في تقليد الاعلم و بيان انه واجب مطلقاً او في صورة اختلاف فتواه لفتوى غير الاعلم

و حيث قد عرفت شروط المقلَّد - بالفتح - فلوكان متحداً فهو المتعين و ان كان متعدداً فان تساووا و اتفقوا في الفتوى جاز العمل بجنس الجميع و بكل واحد معين لا بواحد لابعينه و لا بالمجموع بحيث يلاحظ في كل واحد انضمام الاخر.

فان قلد على احد الوجهين لزمه ذلك مادام احدهم على صفة صحة تقليده في تلك الفتوى و لا يبعد ذلك فيما لو قلد المجموع.

و بالجملة فالظاهران حال المتفقين حال الامارتين المتعاضدتين و الاحوط تعيين المجتهد في جميع الصور.

و ان اختلفوا في الفتوى كان مخيراً بينهما و ان كان احدهما اعلم فان اختلفوا في الفتوى تعين العمل بقول الاعلم على المشهور، بل لم يحك الخلاف فيه عن معروف و ان تأمل فيه او في دليله بعض المتاخرين.

و قد اعترف **الشهيد الثاني** في **منية المريد** بانه لا يعلم في ذلك خلافاً و نحوه غيره بل صرح **المحقق الثاني** في مسئلة تقليد الميت بالاجماع على تعيين تقليد الاعلم و مثله المعتضد بالشهرة المحققة ينبغي ان يكون هو الحجة بعد الاصل على ماسياتي توضيحه، و يدل عليه مقبولة ابن حنظلة و رواية

داود ابن الحصين و رواية موسى ابن اكيل [١] مضافاً الى بنا، العقلاء على ترجيح الاعلم من اهل الخبرة فى كل مقام من المقامات الشريعة و العرفية فلاحظ.

و قد يورد على الاصل بانه ان اريد اصالة عدم براثة الذمة و بقاء الاشتغال بدون تقليد الاعلم، ففيه: مع معارضته بما سيجيىء من تمسك المخالف بالاستصحاب، منع جريانه بناء على ان المرجع فى امثال ذلك الى اصالة البرائة.

و ان اريد اصالة عدم حجية قول غير الاعلم فى مقابل الاعلم، ففيه: ان حجية قول غير الاعلم ثابتة بما ثبت من حجية قول المجتهد - لو خلى و طبعه - انما الكلام هنا فى ترجيح معارضته عليه و هو فتوى الاعلم فدعوى مرجحية الاعلمية يحتاج الى البيّنة لان المرجحية توقيفية يحتاج الى دلالة عقلية او نقلية.

و على الشهرة و الاجماع المحكى ان الاطلاع على فساد مدرك المشهور يوجب الوهن فيهما و سقوطهما عن الحجية مع ان مدعى الاجماع قد ادعاه على تقديم الاعلم و الاورع و الظاهر عدم الاجماع فى الاورع.

و على المقبولة و اخواتها باختصاص موردها بالحكم فتعديته الى الفتوى يحتاج الى تنقيح مناط او اجماع مركب و هما مفقودان على ان المرجحات المذكورة فيها غير معمولة فى تعارض الفتويين اجماعاً.

و اما بناء العقلاء فهو مسلم فيما كان من قبيل الامارات التى تؤخذ فيها

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ صص ٩٩-٨٨-٨٠.

عند التعارض باقويهما و حيث كان التقليد عندهم من هذا القبيل كان عملهم فيه على الترجيح بالقوة و كونه كذلك عند المشهور ممنوع، بل الظاهران الرجوع الى اهل الخبرة عند العرف من قبيل الامارات حيث يرجعون فيه عند التعارض الى الاعلم و عند المشهور من قبيل البينة التى (هى)من قبيل الاسباب و لايرجع فيه عند التعارض الى الاقوى و حينئذ فالتقليدوان كان عند العقلاء من باب الامارات لانه من قبيل الرجوع الى اهل الخبرة الا انه لا يبعد ان يكون عند الشارع من باب البينة كالرجوع الى اهل الخبرة فى الموضوعات.

و الجواب: اما عن الاصل فبان المقام ليس مما اختلف فيه فى الحكم بالتخيير عملاً بالبرائة، او بالتعيين عملاً بالاحتياط، لان مرجع الشك فى جواز العمل بفتوى المفضول الى الشك فى تحقق العبادة المطلوبة يقيناً، اذلو اخذ فيها بقول المفضول نظير ما اذا علمنا يقيناً بوجوب عبادة مجملة و دار الامر بين الرجوع فى تعيينها الى خصوص زيد و بين التخيير فى الرجوع الى زيد او عمرو لا الى الشك فى مقدار ما اشتغلت الذمة به عن العبادة المطلوبة فى الجملة، نظير ما اذا علمنا بوجوب شيىء فى الجملة و دار الواجب بين شيىء بالخصوص و بين احدالشيئين منه و من الاخر و المختلف فيه من حيث الحكم بالتخيير او التعيين هو ماكان من قبيل الثانى دون الاول.

هذاكله لو اردنا اجراء الاصل من حيث الحكم التكليفى المتعلق بالتقليد من حيث كونه من باب المقدمة العلمية لامتثال الواجبات الواقعية و الا فالشك انما هو فى طريقية فتوى المفضول لاثبات الاحكام الشرعية مع

مخالفتها لفتوى الفاضل، و معلوم ان المرجع فى هذا الشك الى اصالة عدم جواز العمل، ومجرد ثبوت حجيتها فى نفسها لو خلت عن معارضة فتوى الفاضل لا يجدى لان الحجية بذلك المعنى و هو تعين العمل قد ارتفعت قطعاً بسبب المعارضة و بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب غيرمعقول فلا يثبت جواز العمل الا بدليل جديد من العقل او النقل.

و المفروض انتفاء الاول و الثانى غير حاكم بالتخيير الابعد القطع بعدم المرجح او احتماله فى كلام المتعارضين و هذا مفقود فيما نحن فيه،فالمرجع الى ادلة عدم جواز العمل بما لا ينتهى الى العلم و تعين العمل بفتوى الفاضل لان جوازه يقينى.

فان قلت: قد ثبت ان كون الشيئ مرجحاً ككونه حجة توقيفى يحتاج الى توقيف و مع عدمه فيعامل معه معاملة عدم المرجحية فاذا ثبت كون كل من فتوى المفضول و الفاضل حجة و المفروض عدم العلم بكون الاعلمية مرجحة فمقتضى القاعدة بل اصالة العدم عدم كونها مرجحة فيثبت التخيير لان تعارض الحجتين مع عدم المرجح يوجب التخيير.

قلت: ثبوت التخيير عند تعارض الحجتين مع المرجح حكم يستقل به العقل و معلوم ان العقل لا يستقل به بمجرد اصالة عدم المرجح لان من جملة مقدمات ذلك الحكم العقلى استقلال العقل بعدم المرجح او احتمال المرجح فى كل منهما على السواء و اصالةعدم مرجحية الاعلمية لا يوجب استقلال العقل به فيكون حكم العقل بالتخيير من الاحكام المجعولة للشارع حتى يترتب على حكم الشارع باصالة عدم المرجح و اما حكم الشارع

بالتخيير فهو لو ترتب على عدم المرجح فهو من جهة تقرير حكم العقل فهو تابع له و المفروض انتفاء المتبوع.

و بالجملة فقد تقرر فى محله ان الاصول لا يترتب على مجاريها الا احكامها الشرعية الثابتة بثوبتها الواقعى لا الاحكام الشرعية التابعة لاحكام عقلية او عادية ثابتة بثبوتها الواقعى.

و اما الجواب عن الايراد على الشهرة و الاجماع المحكى فيما يدفع به الايراد على حجج المشهور...[1]

و اما الجواب عما اورد على المقبولة و اخواتها فبان الناقل فيها و فى القواعد الشرعية يشهد بكون الترجيح لحكم الاعلم فيها من جهة ترجيح فتواه وكون مورد السوال تعارض الفتويين لا الحكمين، فان المرجحات المذكورة فى تلك الروايات: منها ما يرجع الى الترجيح بقوة الاستنباط كالترجيح بالاعلمية، و منها ما يرجع الى ترجيح الرواية التى استناليه احد هما على ما استناليه الاخر، و معلوم ان الترجيح بهما انما يوجب الترجيح فى الفتوى اولا ثم فى الحكم الناشى عن ذلك الفتوى.

و بالجملة فما ذكرنا من ان الترجيح للحكم فى تلك الروايات انما هو من جهة رجحان الفتوى امر ظاهر للمتامل، ولعله لذا ادعى الشهيد الثانى ان المقبولة نص فى المطلوب.

و اما ما ذكر فى الايراد اخيراً من المرجحات المذكورة فى تلك الروايات لا يعمل فيها فى تعارض الفتويين اوالحكمين.

١- كما ترى قد بقى كلام المصنف (ره) ناقصاً.

و يمكن دفعه بالتزام وجوب اعمال تلك المرجحات فى تعارض الفتويين فى ذلك الزمان بالنسبة الى الجاهل بالحكم الشرعى القادر على الاستنباط اذا وصل اليه الروايات او الفتوى النازلة منزلة الروايات، زمان فتاوى المفتين فى ازمنة صدور هذه الروايات كانت بمنزلة الروايات يعمل بها العامى و غيره عند سلامتها من المعارض و عند معارضتها مع فتوى اخرى التى هى ايضاً بمنزلة رواية كان وظيفة المستفتى القادر على اعمال التراجيح العمل بها اجمع، و وظيفة العامى العاجز عن ذلك الاقتصار على المرجح الذى يقدر على معرفته اعنى اعلمية احد المفتين او اورعيته، دون ما لا يقدر على معرفته على ما ينبغى و معرفة ما لا يوهنه و يعارضه اذ المرجح مثل الدليل فى وجوب الفحص عن معارضه الى ان يتحقق المجتهد المعجز عن نفسه، فوظيفة العامى الترجيح بالا علمية لا غير فيتنجز مع التساوى فى العلم فيتخيره حينئذ نظير تخيير المجتهد اذا تساوت الفتويان عنده من جميع الجهات.

و بالجملة فالمقبولة و اخواتها محمولة على تعارض الفتويين المستندتين الى الروايات بالنسبة الى القادر على اعمال التراجيح المذكورة فالتراجيح المذكورة مقيدة بالقدرة عليها و اما العاجز و هو العامى فيقتصر على ما فى وسعه من المرجح الذى يقدر على معرفته و هى الاعلمية دون غيرها.

فان قلت: قد تقرر فى باب التعارض و التراجيح ان الاقتصار على المرجحات المذكورة فى المقبولة و نحوها و الجمود على الترتيب المذكور فيها خلاف ما اجمع عليه العلماء عملاً فيحمل على ارادة بيان تلك المذكورات ارائة بطريق الترجيح بالقوة و الضعف، فحينئذ يجب على المقلد

الترجيح بين الفتويين بجميع ما يقدر على معرفته من المرجحات مثل اعتضاد احد هما بفتوى المشهور او بفتوى اعلم الاموات و نحو ذلك الاقتصار على الترجيح بالاعلمية اوبها و بالاورعية.

قلت: بعد تسليم ما ذكرنا من المجمل فى المقبولة و اخواتها يدفع الرجوع الى غير الاعلمية من المرجحات بالاجماع و لولاه لقلنا به فتامل و سيجيىء تتمة الكلام فى ذلك.

و اما الجواب عمّا اورد على بناء العقلاء فبان الظاهر من ادلة التقليد من الكتاب و السنة و الاجماع و العقل كونه من باب الامارات.

اما الكتاب: فلان امر المقلدين بالسؤال و الحذر، و امر المجتهدين بالتفقه و الانذار يدل على ان المقصود وصول المقلد و ايصاله الى الواقع من اوامر الله و نواهيه - جلّ ذكره.

و اما الاخبار: فظاهرها وجوب اخذ معالم الدين فيكون المقصود ايضاً الوصول اليها.

و اما الاجماع: فالعمدة منه هوا العمل الثابت باستقرار السيرة و استمرارها على ذلك من زمان الائمة - عليهم السلام - الى زماننا هذا و معلوم ان رجوع الناس من جهة قصد الوصول الى الواقع.

و اما العقل: فدلالته على كونه من باب الامارة الكاشفة عن الواقع اوضح من الكل.

فالمستفاد من ادلة التقليد باسرها انه مطلوب لمجرد التوصل به الى الواقع لكونه اقرب الطرق بعد العلم و مثل هذا يصار عند تعارض فردين منه الى

الاقوى باتفاق العقلاء و اجماع العلماء على ما يظهر منهم فى تعارض الامارات عند المجتهد.

هذا مع انه لوشك فى كون التقليد من باب امارات المجتهد او من باب البينة وجب المعاملة معه معاملة الامارات اخذاً بالمتقين، بل الاصل فى تعارض ما كان من قبيل الاسباب العمل بما يحتمل كونه راجحاً فى نظر الشارع و عدم اعمال الترجيح بقوة الظن فى تعارض البينتين لو ثبت فانما هو بالاجماع.

و هذا و ان كان راجعاً الى الاستناد الى الاصل الا انه دليل مستقل اخر، الا انه يكفى فى المقام ولو لم يكن ما عداه لعدم ما يتمسك به للتخيير بين الاعلم و غيره الذى قواه بعض متاخرى المتاخرين، عدا استصحاب التخيير الثابت للمقلد فى بعض الفروض المتعدى منه الى غيره بالاجماع المركب.

و اطلاقات الرجوع الى المجتهد مثل آيتى السوال و النفر و مثل قوله - صلوات الله عليه و على آبائه الطاهرين - فى توقيع اسحق بن يعقوب فى مقام تعليل الرجوع الى رواة الحديث «فانهم حجتى عليكم»، فانه يدل على ان كل واحد منهم حجة.(١)

و مثل قوله - عليه السلام - «**و اما من كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه**» (٢) و مثل قوله - عليه السلام - فى مكاتبته لمن سئلاه عمن يعتمد عليه فى امور الدين:

«**فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبّنا و كل كثير القدم فى امرنا**

١- تقدم تخريج الحديث

٢- تقدم تخريج الحديث

[فانهما كافوكما انشاء الله تعالى]»[١]

و مثل مشهورة ابى خديجة: «انظروا الى رجل [منكم] يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فانى قد جعلته عليكم قاضياً...»[٢] الدالة على عدم اعتبار الاعلمية فى المعنى بالاجماع المركب بل بالاولوية.

و ما دل على ان «العلماء امناء الرسل و انهم خلفاء رسول الله -صلى الله عليه و اله و سلم»[٣] و «انتم كانبياء بنى اسرائيل»[٤] و ما دل على الامر باخذ معالم الدين [٥] من اشخاص خاصة كمحمد بن مسلم و الاسدى و يونس بن عبدالرحمن و ابان بن تغلب و زكريا ابن آدم مع عدم التقييد بتعذر الرجوع الى الاعلم منهم الى غير ذلك من الاخبار المؤيدة باستمرار سيرة العوام من زمان الائمة - عليهم السلام - الى زماننا على الرجوع الى كل مجتهد من دون فحص عن مجتهد اخر اعلم منه، و بلزوم الحرج فى الاقتصار على تقليد الاعلم لعسر تشخيص الاعلم مفهوماً و مصداقاً و تعسر تحصيل فتاويه غالباً.

لكن الذى يقتضيه الانصاف ان شيئاً منها لا ينهض الورود على الاصل فضلاً عن معارضة ما تقدم من الادلة الاخر اما الاستصحاب فلما مرمراراً من ان شرط القطع ببقاء موضوع الحكم الذى تعلق به الحكم السابق و لم يعلم ان التخيير فى الزمان السابق كان متعلقاً بالمجتهدين من حيث هما مجتهدان فانه

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١١٠
٢- المصدر: ج ١٨ ص ٤.
٣- مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ١٨٧
٤- المصدر - ج ٣ باب ١١
٥- وسائل الشيعة: ١٨/١١٠

عين المدعى بل القائل بتقليد الاعلم يدعى ان التخيير كان متعلقاً بهما من حيث انهما متساويان فى العلم و قد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب تعين الاعلم اذا كان المجتهد منحصراً فيه ثم حدث مجتهد اخر دون الاول فى العلم و فيه نظر.

و اما الاطلاقات المذكورة ففيها بعد الغض عن النظر فى دلالة كثير منها على حجية الفتوى و لذا لم يعول بعض الاصحاب فى ذلك الأعلى الاجماع و قضاء الضرورة ان اطلاقها موهون بوجهين:

احدهما: عدم افادتها الا لحجية قول المفتى فى نفسه - لو خلى و طبعه - كما هو الشأن فى دليل حجية كل امارة و اما حكم صورة التعارض فلابدّ فيه من الرجوع الى العقل اوالنقل.

الثانى: انها باسرها خطابات شفاهية مختصة بالمشافهين و اطلاق الحكم بالرجوع فى حقهم خصوصاً المخاطبين بايتى السؤال و النفر محمول على ما هو الغالب فى احوالهم من حصول العلم او الاطمينان لهم بالرجوع مع عدم التفات العوام منهم الى الاختلاف بين المفتين فى ذلك الزمان لوضوح المدارك عندهم، لكثرة الاخبار المتواترة و ان وجدت فى الكتب مودعة بطريق الاحاد مع تمكنهم من رفع الاختلاف اذ اتفق الرجوع الى الائمة - عليهم السلام - كما اتفق فى مسائل مختلف فيها حيث رجعوا فيها اليهم - صلوات الله عليهم.

و مما ذكر نا يعلم الجواب عن السيرة المدعاة فا نها محمولة على صورة عدم العلم بالاختلاف بل اعتقاد الاتفاق و لذا لومنعت الناس عن الرجوع الى

غير الاعلم بل عن الرجوع الى غير المجتهد اعتذروا بان الشرع واحد و حكم الله لا يختلف.

و بالجملة فاستمرار السيرة على تقليد المفضول مع مخالفته للافضل ممنوع كما عن النهاية و العميدى بل ذكر فى المسالك: ان استفتاء الصحابة مع تفاوتهم فى الفضيلة لا يجرى على اصول اصحابنا انتهى».

و اما الحرج المدعى فان كان من جهة تشخيص مفهوم الاعلم فهو فاسد بالبديهة لوضوح معناه العرفى و ليس له معنى شرعى، و لو فرض كونه نظرياً مختلفاً فيه بين العلماء تعين الرجوع فيه الى فتوى من يحتمل اعلميته فان تساويا فى احتمال الاعلمية كان حكم المقلد التخيير فى الرجوع لانه فى هذه المسئلة غير قادر على تحصيل فتوى الاعلم.

و اما مصداقه فان حصل العلم فهو و ان حصل الظن وجب اتباعه و لو من جهة عدم العلم بجواز تقليد غيره من ظن اعلميته و اصالة عدم الاعلمية على تقدير جريانه غير مجد فى اثبات التخيير العقلى و كذا لو حصل احتمال الاعلمية فى احدهما و لو حصل فى كل منهما تعين التخيير فلا حرج فى تشخيص الاعلم لا مصداقاً و لا مفهوماً.

و اما تحصيل فتاويه فان لم يتعسّر تعين و ان تعسّر على وجه ينفيه ادلة نفى العسر لم يجب بل هو خارج عن محل النزاع.

فقد تحصل مما ذكرنا انه لا دليل على جواز العمل بقول غير الاعلم بحيث تسكن اليه النفس فى مقابل اصالة وجوب الاقتصار على المتيقن من الرجوع الى قول الغير من دون حجة على صدقه و صوابه.

هذا كله مع العلم بالاختلاف وان لم يعلم مخالفة الاعلم لغيره فالاصح جواز تقليد غيره و ان كان ظاهر كلام جماعة تعيّن الاعلم فى هذه الصورة ايضاً، لكن استدلال كثير منهم على ذلك بقوة الظن فى جانب الاعلم يدل على اختصاصه بصورة المخالفة و الظاهر اختصاص الاجماع المدعى بهذه الصورة و اوضح من ذلك كله اختصاص المقبولة و اخواتها بذلك بل ظاهر صدرها جواز الرجوع الى مطلق العالم بالاحكام كمشهورة ابى خديجة.

و بالجملة فالظاهران فتوى الفقيه حجة بالنسبة الى المقلد فان عارضتها حجة اخرى لزم اعمال المرجح، و ان لم يعلم له مرجح جاز العمل به لقيام المقتضى و عدم ثبوت المانع و الفحص عن المعارض غير لازم كما يلزم على المجتهد فى العمل بالروايات للعلم الاجمالى فيها بغلبة المعارض (بل قلما يوجد خبر سليم عن معارض من خبر او غيره عام او خاص او مساو فيلزم من عدم الفحص عن المخصص الهرج والمرج).

و لا يلزم مثله فى فتاوى المجتهدين لتوافق المجتهدين الموجودين فى عصر فى اغلب المسائل و ان كان الخلاف ايضاً كثيراً لكن لا اعتبار به مالم يصر من قبيل الشبهة المحصورة بالنسبة الى المقلد الواحد فيما يريد تقليد المجتهد فيها من المسائل، و الا فمجرد العلم الاجمالى بتخالف المجتهدين فى بعض المسائل لا يقدح فى الرجوع الى اصالة عدم المعارض و لا يوجب الفحص عن المعارض على المقلد.

نعم ربما يدعى انه لا دليل على ان قول المجتهد فى نفسه حجة مطلقاً ليكون اللازم التعارض فى فتوى الاعلم و غيره لم لا يكون الحجة هى فتوى

الاعلم من الناس فی کل زمان من دون ان یکون فتوی غیره حجة و حینئذ فیجب الفحص عن فتوی الاعلم التی هی الحجة لا غیر، لکن الظاهرانه خلاف الظاهر المستفاد من الادلة.

ثم انه یمکن ان یتفرع علی ما ذکرنا من حجیة قول کل مجتهد الا ان یعلم له معارض کون جواز الترافع فی زمان الغیبة الی المفضول فی المسائل المتفق علیها بین العلماء مثل ان «**البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر**».

نعم فیما اذا کان منشا الحکم مسئلة خلافیة بین الاعلم و غیره تعین الرفع الی الاعلم بلا خلاف ممن عین تقلید الاعلم فی الفتوی وکذا القول فی سایر مناصب الحاکم کالتصرف فی مال الامام - علیه السلام - و تولی امور الایتام و الغیّب و نحو ذلک فان الاعلمیة لا یکون مرجحاً فی مقام المنصبیة و انما هو مع الاختلاف فی الفتوی فافهم و اغتنم.

ثم ان ما ذکر کله لو علم بالاعلمیة و شک فی الاختلاف، و لوانعکس الامر: بان علم الاختلاف و شک فی اعلمیة احدهما فالظاهر وجوب الفحص عن الاعلمیة لان الفحص عن المرجح مع العلم بوجود المعارض لازم و یدل علیه جمیع ما ذکرنا من الادلة الاربعة لتعیین الاعلم فی صورة الاعلم، و اوضح من ذلک فی لزوم الفحص ما علم باعلمیة احدهما.

و علی ما ذکرنا فلوتفحص و لم یحصل له تمیز الاعلم او اعتقد باعلمیة احد هما بعد الفحص او بدونه فقلد علی طبق معتقده ثم تبین خطاؤه فهل یبطل تقلیده السابق ووجب الرجوع عنه الی الاعلم، و ان قلنا بانه لو قلد غیر الاعلم لعدم التمکن من الاعلم لم یجز الرجوع عنه الی الاعلم ام یصح و یبنی

الرجوع على مسئلة الرجوع عن غير الاعلم اليه؟ وجهان.

ثم انه اذا قلد الاعلم جاز للاعلم افتائه بالرجوع الى غير الاعلم و جاز للمقلد العمل به ايضاً.

و قد سمعنا بعض المعاصرين يمنع من ذلك و لا اذّكر الا انه لم يذكر لذلك وجهاً يعتنى به، فان الكلام ان كان فى جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلاوجه لمنعه، و ان كان فى صحة عمل المقلد بها فلا اشكال فى الصحة بعد جواز التقليد فيها واقعاً و بعد علم المقلد بان هذه المسئلة يجوز فيها التقليد و هذا الشرط لا يختص بهذه المسئلة بل يجرى فى كل مسئلة يريد المقلد الرجوع فيها الى المجتهد.

اما جواز التقليد فيها واقعاً فالظاهرانه لا اشكال فيه و عدم وجوب الرجوع لا ينفى جوازه لعموم ادلة التقليد.

و اما علم المقلدين بذلك فيكفى فيه ما هو مركوز فى اذهانهم من رجوع الجاهل الى العالم وجوباً اوجوازاً فى كل مسئلة الا ان يردعهم رادع عن ذلك فى بعض المسائل و المفروض ان جزمهم مطابق للواقع بالنسبة الى هذه المسئلة.

فی مناط الاعلميّة

ثم الظاهران المراد بالاعلم الاقوی ملكة لا الازيد معلوماً كما يستعمل فيه هذا اللفظ احياناً لان الاول هو الاظهر عرفاً مع انه المناسب لذكر الافقه فی بعض (اخبار) المسئلة و قدورد «**انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی كلامنا**»[١] و هو مقتضی بناء العقلاء.

و ما ذكروه من الاستدلال بقوة الظن و لو فرض قوة ملكة احدهما فی بعض المسائل كالعبادات و قوة ملكة الاخر فی الاخر فالاقرب التبعيض و التخيير و لو بعد[٢] دار الامر بين الظن بقول الاعلم و القطع بقول غيره فان كان الظن مما قام علی حجيته دليل من اجماع او سيرة او غير هما تعين الاخذ بفتوی الاعلم و ان لم يكن له مستند خاص تعين تقليد غيره.

و يثبت الاعلمية بما يثبت به الاجتهاد و الاحوط بل الاقوی هنا العمل بكل ظن لعدم استقلال (العقل) بالتخيير مع الظن و لو كان قول غير الاعلم مفيداً للظن بالواقع و قول الاعلم غير مفيدله، ففی التعيين او التخيير وجوه:

ولو تساوی المجتهدان فی العلم و اختلفا فی الورع فالظاهران المشهور تقديم الاورع بل حكی عليه المحقق الثانی الاجماع فی مسئلة تقليد الميت وقرنه بالا علم فی دعوی الاجماع و هو الظاهر من المقبولة و يويده ما ورد فی انه لا يحل الفتيا الا لمن كان اتبع اهل زمانه برسول الله ـ صلی الله عليه و

١ـ وسائل الشيعة: ١٨/٨٤.

٢ـ الظاهران لفظ «بعد» زايد.

آله ـ هذا كله مضافاً الى الاصل السليم عن مصادمة الاطلاقات كما عرفت فى تقليد الاعلم فالقول به لايخلوعن قوة.

و لو دار الامر بين الاعلم و الاورع ففى ترجيح ايهما او التخيير اقوال و تقديم الاعلم لا يخلو عن قوة، و كانه المشهور بل لم نجد القول بالاورع لعلمائنا، نعم عن المنية انه حكاه عن قوم و لا ينافى ما ذكرنا من تقديم الاورع فى تعارض الروايات لان المعيار هناك رجحان الصدق و هنا رجحان الاستنباط.

الكلام فى المقلد فيه

و اما الكلام فى المقلد فيه فالكلام تارة من حيث نوعه و اخرى من حيث صنفه و ثالثة من حيث شخصه.

و اما الكلام من جهة نوعه فملخصه: انه لا اشكال فى صحة التقليد فى المسائل الفرعية حتى المسائل الكلية كمسائل التقليد، كما لا اشكال فى عدم صحته فى الموضوعات الخارجية بناء على ان العمل بقول الغير فيها من البينة و نحوها ليس تقليداً مصطلحاً، و كذا مسائل اصول الفقه.

و اما الموضوعات الاستنباطية فالتقليد فيها جايز من حيث ترتب الاحكام الفرعية عليها دون الاصولية، فيجور التقليد فى معنى الفاسق الواقع فى آية النبأ من حيث يترتب عليه حكم المخبر الفاسق و العادل فى الوقت و القبلة و لا يجوز من حيث يترتب عليه حكم خبر الواحد فى الاحكام لان

العمل بالخبر فى القبلة و الوقت مسئلة فرعية و العمل بخبر الواحد فى الاحكام مسئلة اصولية.

و كيف كان فلا اشكال فى شيئى من ذلك و انما الخلاف و الاشكال فى جواز التقليد فى اصول الدين فقيل بصحته و الاكتفاء به وقيل بالمنع عنه و وجوب النظر و اما القول بحرمة النظر فليس قولاً بوجوب التقليد، كما انه لا يراد منه حرمة النظر حتى بالنسبة الى من اعتقد خلاف الحق او تردد فيه بل الظاهر ان المراد منه ان كل من حصل الاعتقادات الحقة بطريق من الطرق تقليداً كان او بالنظر او بالفطرة او بما فرض كونه طريقاً يحرم عليه الخوض فى ملاحظة صحتها و سقمها بالاستدلالات و البراهين.

احتج الموجبون للنظر بالآيات الدالة على ذم الكفار على التقليد و قولهم:«انا وجدنا آبائنا على امة و انا على آثار هم مقتدوون»[1] و بما دل على ايجاب العلم المتوقف على النظر مثل قوله - تعالى - «انه لا اله الا الله» و ليس من خواصه - صلى الله عليه و آله و سلم - لولم يكن من قبيل اياك بل هومنه و بالاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر فى القلوب و مادل على ان المؤمن و الكافر كليهما يجيبان فى القبر عن مسئلة الرب - جل ذكره - و النبيىء - صلى الله عليه و آله - و الدين و الامام.

ثم يقال للمؤمن من اين علمت ذلك؟ فيقول امر هدانى الله اليه و ثبتنى عليه، فيقال له نم نومة العروس فيفتح له (باب) من الجنّة فيدخل اليه روحها و ريحانها و يقال للكافر من اين علمت ذلك فيقول: سمعت الناس يقولون

١- الزخزف: ٢٣

فيضربانه بمرزبانة لواجتمع عليه الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص[١]، و بالاجماع على وجوب المعرفة بالعقايد ولا تحصل بالتقليد لانه لا يفيد العلم، و باستقلال العقل بدفع الضرر المحتمل و ازالة الخوف من حيث احتمال زوال الاعتقاد برجوع الغير عن ذلك الاعتقاد اورجوع المقلد عن الوثوق به اونهى الشارع عن الوثوق به و فى جميع هذه الوجوه انظار لا يخفى.

و الذى ينبغى ان يقال: ان التقليد اما ان لا يفيد اعتقاداً اصلاً و اما ان يفيد الظن و اما ان يفيد الجزم فان لم يفد اعتقاداً فلا اشكال بل لا خلاف فى عدم الاكتفاء لا من حيث تحقق الاسلام الموجب للحكم بالطهارة و لا فى اداء التكليف بتحصيل العقايد اذ الشاك كافر و وجوب تحصيل المعارف معناه الاعتقاد بها.

و ربما يتوهم فى معنى صحة التقليد حينئذ وجوب العمل بالمسائل الفرعية المترتبة على هذا الاعتقاد.

و فيه: ان هذا ليس تقليداً فى اصول الدين و ان افاد الظن، فالظاهر ان لا فرق بين هذا الظن و الظن الحاصل من النظر و الاستدلال، فان اقتصرنا فى العقايد على الظن فلا فرق بينهما والا فكذلك، و حيث ان الاقوى عدم اعتبار الظن فى اصول الدين لعدم الدليل على الاقتصار فيما يمكن فيه تحصيل العلم و عدم الدليل على ثبوت التكليف بتحصيل الاعتقاد فيما انسد فيه طريق العلم،

١- جميع ما اورده المصنف مستند الى الاحاديث و الاخبار التى وردت فى الصحاح يطول ذكرها.

فاللازم عدم كفاية التقليد المفيد للظن.

و ان افاد الجزم فان وصل الى الحق فالظاهر عدم وجوب النظر فى حقه لعدم الدليل على ذلك لان خوف زوال الجزم بزواله منشائه مشترك بين الحاصل من التقليد و الحاصل من كثير من الانظار هذا من حيث نوع المسئلة المقلدفيها.

و اما من حيث صنفها فيعتبر فيها ان يكون غير معلومة للمكلف باى طريق من الطرق فلو علم بحقه قول المجتهد فلا تقليد و ان علم ببطلانه فكذلك، و ان علم بخطائه فى دليله ففى صحة تقليده اشكال اقربه المنع.

و مما ذكرنا يعلم ان كثيراً من المسائل ليست تقليدية كاصل مسئلة جواز التقليد و وجوب تقليد الحى الاعلم، و تعيين المقلد - بالفتح - من بين الاصولى و الاخبارى و مسئلة جواز العمل المتجزّى بظنه الحاصل له من حيث العلم بحجيته و اشباه ذلك.

و اما من حيث شخص المسئلة فملخصه انهم اتفقوا على ان المسئلة التى عمل فيها عملاً على طبق تقليد صحيح لا يجوز ان يقلده فيها مجتهداً آخر بالنسبة الى نفس العمل المتحقق سابقاً، و قدادعى عليها الاجماع، و مثل له بان يقلد مجتهداً فى جواز الوضوء بالمضاف فتوضأ وصلى به ثم رجع فى حكم تلك الصلوة الى مجتهد آخر و كذلك لواوقع معاملة و عقداً او ايقاعاً.

و اما الاعمال المستقبلة ففى جواز العدول عن ذلك التقليد بالنسبة اليها قولان صريح المحقق و الشهيد الثانين فى «**الجعفرية**» و «**المقاصد العلية**»

تبعاً للمحكى عن «النهاية» الجواز، و ظاهر المحكى عن «التهذيب» و شروحه و «الذكرى» العدم، و هوالا ظهر لعدم دليل على حجية قول المجتهد الثانى فى المسئلة التى قلد فيها عدامايتوهم من اطلاقات ادلة التقليد او استصحاب جواز تقليد المجتهد الثانى و كل ذلك لا يصلح مستنداً للجواز لعدم اطلاق فى ادلة التقليد يشمل من قلد و استغنى عن الرجوع الى المجتهد.

اما الادلة اللفظية منها: كالآيات و الروايات فهى على فرض دلالتها على اصل التقليد مسوقة لبيان حكم الجاهل المتحير المحتاج الذى لم يرجع الى احد كالامر بالرجوع الى الطبيب بل ربما يدعى ان فى بعضها دلالة على عدم جواز الرجوع الى غير من اخذ اولاً بقوله لانه ردّ بقوله و لذا استدل به على عدم جواز نقض الحكم بفتوى غير الحاكم او حكمه فتأمل.

و اما الادلة الغير اللفظية كالاجماع القولى و العملى و حكم العقل من جهة حاجة المكلف لا نسداد باب العلم و كون فتوى المجتهد اقرب الامارات فاختصاصها بغير محل الكلام فى غاية الوضوح.

و اما استصحاب التخيير فقد تقدم الكلام فى مثله مراراً و ان الموضوع لحكم التخيير غير معلوم البقاء لاحتمال كون التخيير ثابتاً فى حق من لم يؤخذ بعد بشيئى منها و قديستدل على المنع بوجوه:

احدها: استصحاب الحكم الماخوذ من المجتهد الاول للشك فى تاثير العدول و الاخذ بالثانى فى زواله.

و فيه: انه ان بنينا على استصحاب الحكم الشرعى الكلى اذا شك فى مدخلية وصف فى الحكم كما هو المشهور بين القائلين باعتبار الاستصحاب

فى الحكم الشرعى الكلى كان اللازم فى المقام التمسك باستصحاب التخيير السابق لانه حاكم على هذا الاستصحاب و دعوى رجحانه عليه من جهة اعتضاده بالشهرة او موافقته لقاعدة الاخذ بالمتيقن، مدفوعة بمنع تحقق الشهرة و منع نهو ضها لترجيح احد الاستصحابين خصوصاً المحكوم على الاخر الحاكم عليه.

و اضعف منه ترجيحه عليه بقاعدة «**الاخذ بالمتيقن**» كما تقرر ذلك فى باب تعارض الاستصحابين.

الثانى: قاعدة الاشتغال فان تكليف المقلد فى الواقعة الثانية مردد بين تعلقه بالتقليد السابق و بين تعلقه باحد الامرين منه و من تقليد المجتهد الثانى و من المقرر وجوب الاحتياط عند دوران الامر بين التخيير و اليقين.

و فيه: ان اصالة الاشتغال على تقدير تسليمها فى هذا المقام لا ينهض فى مقام استصحاب التخيير، نعم لوكان هذا المستدّل ممن و افقنا فى عدم جريان استصحاب التخيير كان الاستدلال باصالة الاشتغال حسناً فى خصوص هذا المقام و ان لم نقل به فى مطلق دوران المكلف به بين التعيين و التخيير.

الثالث - الاجماع المنقول فقد حكى ادعائه عن المخالف و المؤالف، و فيه ان هذه الدعوى لا اصل لهابعد ما عرفت من مخالفة المحقق و الشهيد الثانيين و العلامة فى احد قوليه بل حكى عن المحقق قدس سره - ايضاً.

الرابع - لزوم المخالفة القطعية فانا لوفرضنا انه قلد فى صلوة الظهر - من يقول بتعيين القصر فى اربعة فراسخ و فى صلوة العصر من قال بتعيين التمام فيقطع بعد الصلوتين با نه مطلوب فى الواقع باحدى الصلوتين فيجب عليه اما

فعلها احتياطاً و اما فعل واحدة مرددة.

و فيه انه ان اريد بذلك لزوم المخالفة القطعية فيما اذا بنى المقلد من اول الامر على تقليد احد المجتهدين فى الظهر و تقليد الاخر فى العصر فتسليم عدم جواز التبعيض بين الوقايع فى المسئلة للزوم الاقدام على المخالفة القطعية لا يوجب عدم جواز العدول عن التقليد فى المسئلة الكلية التى هى محل النزاع.

و ان اريد لزومها فى مسئلة العدول حيث بنى من اول الامر على تقليد المجتهد الاول فى كلى المسئلة و جميع وقايعها، ثم بداله و عدل عنه فى كلى المسئلة ايضاً فاوقع الواقعة الثانية على طبقه فلا دليل على تحريمها حيث انه لم يبن عليها من اول الامر بل قد يجب فيما اذا تعين عليه رفع اليد عن تقليده السابق لموت مجتهده اورجوعه او التمكن من الاعلم منه او نحو ذلك مما يوجب عدم جواز بقاء المقلد على تقليده.

الخامس- ان التقليد انما يتعلق بالمسئلة الواحدة الكلية لان لها حكم واحد شرعى و لا دليل على صحة التبعيض فى التقليد بين افراد المسئلة الواحدة كما اذا قلده فى اول الامر فى هذه الواقعة الخاصة من المسئلة الكلية كان يقلده فى الوضوء بهذا الماء المضاف الخاص لان الثابت مشروعية التقليد فى حكم الله الكلى فى المسئلة الكلية، وحينئذ فاذا عدل المقلد عن تقليده بعد العمل فى واقعة واحدة من المسئلة الكلية فاما ان يقلد المجتهد الثانى فى كلى المسئلة او فى الوقائع الباقية، لا دليل على الثانى لما عرفت و لا على الاول لان تقليده فى كلى المسئلة او فى الوقائع الباقية، لا دليل على الثانى لما عرفت و لا على الاول لان تقليده فى كلى المسئلة يوجب نقض

آثار الواقعة السابقة.

وفيه: **اولاً** - انه لا دليل على عدم تبعض التقليد فان الجاهل كلما شك في واقعة لم يجب عليه الا الرجوع الى المجتهد فى خصوص تلك الواقعة من دون اعتبارانه يقلده فى الواقعة الاخرى اولايقلده بل الواقعة قبل ابتلاء المكلف بها و تعين العمل فيها على وجه خاص لا دليل على تاثير التقليد فيها و لا على شرعيته لان المشروعية فرع الامر و المفروض ان الامر بالتقليد من باب المقدمة للعمل فلا امر به قبل الامر بالعمل فتأمل.

و ثانياً - انا سلمنا انه لا يصح التبعيض فى التقليد لكن رفع اليدعن التقليد الاول و التزام تقليد المجتهد الثانى فى المسئلة الكلية لا يوجب نقض آثار الواقعة السابقة لعدم الملازمة، اما لان اصل التقليد فى كلى المسئلة لا يوجب نقض آثار الواقعة السابقة، و ان كان لا جل التعبد شرعاً لتخطئة الحكم السابق كما فى صورة رجوع المجتهد عن اجتهاده على القول بان رجوعه لا يوجب نقض آثار الحكم السابق، و اما لا نعقاد الاجماع على عدم تأثير التقليد الثانى فى المسئلة الكلية بالنسبة الى بعض افرادها و هى الوقايع الماضية و هذا هو الاظهر فى دفع الملازمة المتوهمة.

و حاصله: ان المجوز هو الرجوع الى المجتهد الثانى فى المسئلة الكلية لكن الشارع لم يعتبر هذا التقليد الا بالنسبة الى الوقايع المتجددّة و اعتبار التقليد فى المسئلة الكلية فى بعض الوقايع دون بعض غير ممتنع.

و منه يعلم ان الرجوع فى موارد و جوبه كصورة موت المجتهد و وجود الاعلم من اول الامر لا يوجب نقض آثار الوقايع السابقة، بل منه يظهران المجتهد اذا رجع عن فتواه و وجب على المقلد لاجل ذلك رفع اليد عن

تلك الفتوى و الرجوع الى المجتهد الاول في فتواه اللاحقة اوالى مجتهد اخر لم ينتقض بذلك آثار الوقايع السابقة لان حجية قول المجتهد الثانى انما هو بالنسبة الى الوقايع المتجددّة دون السابقة فتأمل، فان التبعيض فى اعتبار قول المفتي اذا كان امراً ممكناً غير ممتنع و كان التبعيض هو المتيقن من اعتبار التقليد عند الشك فى كون اعتباره كلية او بالنسبة الى الوقايع المتجددّة جرى مثل ذلك فى المجتهد اذا رجع عن فتواه، فيقال ان ظنية اللاحق انما هو حجة بالنسبة الى الوقايع المتجددّة فلا ينتقض آثار الوقايع الماضية.

و بالجملة: فامكان التفكيك فى حجية فتوى المجتهد بين الوقايع بالنسبة الى المقلد يوجب ذلك بالنسبة الى ظن المجتهد بخطأ حكمه الاول، فلا بد اما من التزام عدم جواز التبعيض فى المسئلة الكلية مطلقاً واما من جوازه كذلك، فالقول بان رجوع المجتهد عن الفتوى يوجب نقض آثار اعماله السابقة بخلاف عدول المقلد عن تقليده مما لا يوجدله وجه ظاهر فتأمل.

و التحقيق: ان حكم الرجوع فى جميع موارده واحد الا ان يقوم اجماع فى بعض المقامات على النقض او عدمه.

ثم ان هذا كله مع العمل بقول المجتهد و اما لواخذ بقوله و لم يعمل به فهل يجب البقاء او لا يجب ام يبنى المسئلة على ان التقليد هو الاخذ او العمل وجوه: من الاصل الجارى بعد العمل اعنى عدم حجية قول المجتهد الثانى و من الاعتماد على استصحاب التخيير خرج ما بعد العمل بناء على الاجماع المدعى فى كلام بعض و من ان الاجماع المدعى على وجوب البقاء انما هومن حيث وجوب البقاء على التقليد فان اكتفينا فيه بالاخذ حرم الرجوع بعده و الا فلا و الاقوى هو الاول.

و ينبغى التنبيه على امور

الاول

فى التبعيض فى التقليد

قد عرفت ان المختلف فيه هو ما اذا قلد مجتهداً فى مسئلة ثم رجع فيها الى غيره و المتفق عليه هو تقليد مجتهد فى مسئلة و تقليد غيره فى غيرها و هل يجوز التبعيض فى مسئلة واحدة فى زمان واحد بان يقلد مجتهدين فى واقعتين من مسئلة واحدة كأن يكون عنده مائان ملاقيان لما اختلف فى طهارته و نجاسته و احتاج الى تطهير بدنه من الخبث و التطهر من الحدث فقلد القائل بالنجاسة فى احد الاناثين فيصير كالمعدوم، و يقلد القائل بالطهارة فى الاخر فيصير كالمنحصر فيصرفه فى ازالة الخبث ثم تيمم و يصلى، ام لا يجوز مطلقاً فيجب (عليه) فى الفرض السابق اما التقليد بطهارتهما فيطهر و يتطهر بهما او يقلد القائل بالنجاسة فيجتنبها، ام يفصل بين ما اذا لزم المخالفة القطعية مطلقاً او فى خصوص واقعة كالمثال (المذكور) حيث انه يعلم بعد التقليدين بفساد صلوته لبقاء حدثه اوخبثه و بين ما اذا لم يلزم وجوه: اقويها عدم الجواز مطلقاً لعدم الدليل على مشروعية مثل هذا التقليد، اذ الثابت من الادلة هو التقليد فى المسئلة الكلية التى يتعلق بها فتوى المفتى و اجتهاد

المجتهد لا الجزئيات، فلوقلد فى الواقعة الجزئية غير ملتفت الى الكلى، كان ذلك تقليداً فى الكلى، ولو قصد الجزئى بالخصوص دون غيره فالاقوى لغويته.

ثم الفرق واضح بين مسئلة التبعيض و مسئلة الرجوع لان موضوع الاولى تقليد احد المجتهدين فى خصوص جزئى من جزئيات المسئلة و تقليد الاخر فى اخر منها دفعة او على التعاقب و ليس هذا من الرجوع عن مجتهد الى اخره و موضوع الثانية تقليد احدهما فى كلى المسئلة مع العمل به فى فرد منها او مع عدمه، ثم الرجوع عنه الى الاخر فى المسئلة الكلية ايضاً،فيمكن القول بعدم جواز الاول لا صالة عدم المشروعية و جواز الثانى لاستصحاب التخيير، و يمكن العكس للاجماع على عدم جواز الرجوع و اطلاق الادلة فى جواز التبعيض و المختار المنع فى المقامين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الثانى

[اخذ الفتوى العام للعمل فى فرد خاص]

لواخذ الفتوى بعنوان عام للاخذ به فى فرد خاص منه، كأن اخذ مسئلة نجاسة الكافر للعمل به فى خصوص اليهودى مثلاً فهل يجوز تقليد المجتهد الاخر فى فرد اخر كالنصرانى ام لا يجوز ام يفصل بين ما اذا وجد قول بالتفصيل بينهما اولم يوجد قول به لبعض العلماء ام يفصل بين ما اذا كان الحكم فى الادلة منوطاً على عنوان ذلك الموضوع بحيث يكون المناط فيه القدر المشترك كالكفر فى المثال المذكور و بين ما اذا كان الحكم مطلقاً على الخصوصيات فعبر المجتهد عن الموضوعات المتعددة لمسائل متعددة لموضوع جامع بينها من غير ان يكون الحكم منوطاً كأن ورد فى دليل نجاسة اليهودى و فى اخر نجاسة النصرانى و فى ثالث نجاسة (المجوس) فيحتمل ان يكون المناط فى كل منها مخالفاً للمناط فى الاخر الا ان المجتهد عبر عن الكل بعنوان جامع للاختصار الاقوى هو الاخير و عليه فلوشك فى ان تعبير المجتهد على طبق الدليل ام لا و الاقوى عدم التبعيض للاصل و ظهور عبارة المفتى فى ذلك و هوحجة فى حق المقلد كالدليل فى حق المجتهد.

الثالث

[فى حكم المسئلتين المرتبطتين]

حكم المسئلتين المرتبطتين حكم المسئلة الواحدة ام لا؟ والارتباط على اقسام:

منها: ان يكون احديهما مقومة للاخرى كمسئلة استحباب صلوة الوتيرة و مسئلة عدم جواز غير الرواتب فى وقت الفريضة فلا يجوز تقليد مجتهد فى اصل مشروعيته و تقليد من لا يجوز فعل النافلة وقت الفريضة فى وقته فصليها بعد العشاء لان المفتى باستحبابها مفت باستحبابها قبل العشاء فالوقت مقوم لها عنده فلا يجوز التفكيك.

و منها: ان لا تكون احديها مقومة للاخرى كما اذا قلد فى المسئلة من يقول بجواز التنفل مضطجعاً اختياراً مع عدم جواز ذلك عند من قلده فى اصل مشروعية الوتيرة و نحوها ما لو قلد فى مشروعية صلوة الجمعة و قلد القائل بعدم وجوب السورة مع فرض وجوبها عند القائل بمشروعية الجمعة.

و الحق عدم جواز التبعيض فى القسم الاول وجوازه فى الثانى و الفرق ان المفتى بمشروعية صلوة الوتيرة انما يفتى بمشروعيتها على هذا النحو بحيث لو قدر عدم مشروعية الخصوصية اعنى فعلها بين العشائين التزم عدم مشروعية الوتيرة بخلاف المفتى بوجوب صلوة الجمعة فانه لوقدر عدم

وجوب السورة لم يلتزم بعدم وجوب صلوة الجمعة بل التزم بوجوب الصلوة الخالية عن السورة، و كذا المفتى بمشروعية الوتيرة مع عدم تجويز الاضطجاع فى النافلة اختياراً فانه لو قدر جوازه لم يلتزم بعدم مشروعيتها.

نعم لو فرضنا انه قال بمشروعية صلوة خاصة على وجه الجلوس او خصوص القيام فلا يجوز ان ياتى بها بتقليد من يجوز النافلة مضطجعاً مع عدم فتواه بمشروعية اصل هذه النافلة.

و من القسم الاول ما لو قلد المفتى فى تحريم الغناء و قلد فى موضوع الغناء مجتهداً اخر لا يقول بتحريم الغناء فانه غير جائز، لان القائل بتحريم الغناء انما قال بهذاالموضوع بحيث لو فرضنا ان الغناء عنده كان شيئاً اخر امكن ان لا يقول بتحريمه، فاذا اجتنب عما هو الموضوع باعتقاد غير التحريم اجتنب عما لم يفت احد بتحريمه.

و الحاصل: ان المفتى انما **افتى بتحريم ذلك المعنى الخارجى لا كلما قدرانه مفهوم اللفظ فى متن الواقع** مع انه لو فرض تعلق فتواه بمفهوم اللفظ لكن تعين المفهوم ليس بنفسه مما يجوز فيه التقليد حتى يقلد فيه مجتهداً اخر غير من افتى بحكمه، بل التقليد فى مفهوم اللفظ راجع الى التقليد فى الحكم المتعلق به، فلو قلد الغير فى الموضوع لكان قلده فى حكمه و المفروض انه قلد فى الحكم مجتهداً اخر فيلزم تقليد مجتهدين فى حكم.

فان قلت: فى مسئلة صلوة الجمعة كان يفتى القائل بوجوبها بوجوب موضوع خارجى و هو المركب من السورة و الطمأنينة و غير هما فالفاقد لهما غير واجب عنده و لا عند غيره القائل بتحريم صلوة الجمعة و ايضاً فالتقليد

فى مفهوم الصلوة و جزئية السورة و الطمأنينة مهيّة الصلوة راجع الى التقليد فى الحكم و هو وجوب المهية المشتملة على السورة، فلو قلد فى عدم جزئية السورة غير من افتى بوجوب صلوة الجمعة لكان قد قلده فى استحباب صلوة الجمعة الخالية عن السورة لان المفروض انه قائل بعدم الوجوب فيما بينه و بين مسئلة الغناء (فتأمل)[١]

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١ - كتب كاتب النسخة المخطوطة فى الهامش: هنا بياض فى الاصل نحو اسطر.

الرابع

[الاحتياط و الالتزام فی العمل بقول المجتهد]

لو عمل بقول مجتهد فان كان عمله من باب الاحتياط لم يكن تقليداً و جاز تقليد غيره و ليس رجوعاً و ان كان من باب الالتزام فان كان قوله حكماً و لوناشئاً عن الاحتياط اللازم فلا اشكال فی انه تقليد و اما (اذا) ذكرانه احوط و لم يعلم كونه لازماً عنده او مستحباً و لم يفهم من اللفظ احدهما حكم عليه باحسن الامرين لعدم ثبوت كونه تقليداً ليترتب عليه اثره من عدم جواز الرجوع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخامس

[تقليد العام و الخاص فى قول المجتهد]

لو اعتقد المقلد خصوص موضوع التقليد مع عمومه فى الواقع كأن كان فتواه بنجاسة مطلق الكافر و اعتقد المقلد بنجاسة خصوص اليهودى مثلاً فيقلده فيه، ثم تبين ان فتواه على عموم نجاسة كل كافر فهل هو تقليد فى العام فلا يجوز تقليد غيره فى حكم غير اليهودى او ليس تقليداً لما تقدم من عدم مشروعية التقليد فى خصوص فتوى لموضوع عام فيجوز له الرجوع وجهان، اما لوانعكس بان افتى بالخاص و اعتقد المقلد العام فالظاهر انه تقليد فى الخاص.

السادس

[نسیان فتوی المجتهد]

لونسی فتوی مجتهده فرجع الی غیره ثم ذکّرها وجب علیه الفحص و السئوال حتی یعلمها لان وجوب البقاء علیها مطلق فیجب تحصیل مقدماته و لویئس عن تذکرها علی وجه القطع فهل یکتفی فیه بالظن ام لاوجهان:

اقویهما العدم لان تلک الفتوی انما امر بالعمل بها لکونها طریقاً لامتثال الواقع فاذا تعذر الامتثال من ذلک الطریق تعین الرجوع الی طریق اخر مجعول من الشارع عند عدم القدرة علی الاول مع ان مدرک عدم جواز الرجوع قاعدة الاشتغال و لا تجری هنا وکذا لوکان المدرک الاجماع المنقول، و کیف کان فاذا یئس عن المنسی فرجع الی غیره ثم ذکّرها فهل یرجع الی الاول اویبقی علی الثانی وجهان: و اختار الاول بعض المعاصرین و لعله لان النسیان لا یغیر حکمه الثابت و انما رخص له الرجوع للعذر فاذا ارتفع عادالحکم.

و فیه: ان البیان الذی لا یغیر الحکم هونسیان نفس الحکم و اما نسیان الموضوع الموجب لعدم التمکن من امتثال الحکم فهو من العجز الراجع للتکلیف الواقعی فعوده یحتاج الی دلیل.

نعم لو غفل عن انه قلد مجتهداً فرجع الی اخر ثم ذکّر ذلک فلا یبعد

وجوب الرجوع لان الغفلة عن الحكم لا يرفعه.

الهم الا ان يقال ان الثابت المتقين فی حق المقلد عند نسيان الفتوی هو الاخذ بفتوی الغير الی ان تذكر فتوی الاوّل لا مطلقاً نظير ما لونسی المجتهد فتواه فانه يقلد مع عدم التمكن من الاحتياط الی ان يتذكر فتوی الاول و حينئذ فلا دليل علی وجوب البقاء علی فتوی الثانی عدی الاستصحاب و المفروض عدم اعتمادناعليه فوجوب البقاء حسن علی مذهب المشهور من جريان الاستصحاب فی مثله.

و كيف كان فمثل نسيان الفتوی بل اوضح منه فی عدم وجوب الرجوع مالو بنی علی تقليد ما فی كتاب مجتهد بناء علی كون ذلك تقليداً ملزماً ثم تعذر عليه مسائل ذلك الكتاب كلاً اوبعضاً فانه يرجع الی الغير و لا يعود الی الاول بعد زوال العذر، ولو اعتقد موت مجتهده او طرو غيره من الموانع فرجع ثم تبين فساد اعتقاده فلا اشكال فی الرجوع الی الاوّل.

السابع

[في الرجوع الى الاعلم او الاورع]

هل يجوز الرجوع الى الاعلم او الاورع قولان:

من اطلاق الاجماع المدعى على المنع عن الرجوع و استصحاب الحكم.

المختار بناء على الاستدلال به لاصل المنع و اصالة عدم حجية فتوى الثاني و ان كان اعلم و من اطلاق ادلة وجوب تقليد الاعلم عند الاختلاف.(١)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١- حين الفحص عن مخطوطات الشيخ الاعظم (ره) وجدت مجموعة تشمل رسائل عشرة اكثرها من رسائل الشيخ و قد طبعت قبلاً لكن عثرت على رسالتين فى «التقليد» و قاعدة «جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص» اما سياق البحث و الدراسة و الانشاء فيهما يغاير اسلوب الشيخ الاعظم و لعلهما من تقريرات و تاليفات احد تلاميذه، يوجد فى رسالة «التقليد» رقم ٩ بحث عن الاورعية و الاعلمية و لما ذكرنا انصرفنا من الحاقهما بهذا الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

[فائدة ٢٨]

فى ان القدر المتيقن من بين الامارات الظنية هو خبر العادل المفيد للاطمينان ثم الخبر المفيد للاطمينان وان لم يكن من عادل ثم خبر العادل و ان لم يكن مفيداً للاطمينان

اعلم انه بعد ما قلنا بانسداد باب العلم و بقاء التكليف و وجوب العمل بالطريق الظنى فى الجملة نظراً الى عدم جواز الرجوع الى الاصول الراجعة الى البرائة وعدم وجوب العمل بما يرجع الى الاحتياط، فان وجدنا فى الطريق الظنية ما هو متيقن الحجية حين الانسداد فيجب الاخذ به مقتصراً عليه بشرط كفاية فى المسائل المشتبهة، بحيث لا يلزم من العمل بالاصول بعده المحذور الذى كان يلزم من الرجوع اليها قبله.

و ان لم نجد فيها ما هو متيقن الحجية او وجدنا ما لا يكفى فى المسائل وجب الرجوع الى ماهو مظنون الاعتبار من بين الطرق بناء على عدم وجوب الجمع بين الطرق المحتملة للحجية اذا وجب الرجوع اليها فى الجملة، و لم يعلم المرجع على التعيين كما سيجيء تفصيله.

و ان يوجد ما هو مظنون الاعتبار وجب العمل بالجميع اما للزوم الترجيح بلا مرجح لولاه و اما لوجوب الجمع احتياطاً لبطلال التخيير اجماعاً فتأمل.

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدر المتقين من بين الامارات الظنية هو الخبر العادل المفيد لااطمينان بالصدور لكنه لا يخفى عدم كفايته فاذا تعدينا الى غيره، فالمتقين من بين الباقى احد الامرين اما الخبر المفيد للاطمينان و ان لم يكن من عادل و اما خبر العادل و ان لم يكن مفيداً للاطمينان بالصدور لكن المظنون منهما اعتبار الخبر المفيد للاطمينان و ان لم يكن من عادل لما سنذكره من الامارات على اعتبار هذا القسم من الخبر فيقدم على الخبر الصحيح الغير المفيد للاطمينان، ثم اذا لم يكف هذا القسم من الخبر فيدور الامر ايضاً بين الخبر الصحيح الغير المفيد للاطمينان و بين الظن الاطمينانى بصدور الحكم عن المعصوم و ان لم يكن من الخبر كالاطمينان الحاصل من الشهرة بين القدماء و الرواة و من عدم الخلاف و بعض الاجماعات المنقولة و المظنون اعتباره من الامرين هو الثانى لما سنذكر ايضاً فتعين العمل به.

ثم اذا لم يكف فلا بد من العمل بالاول اعنى الصحيح و ان لم يفد الاطمينان و المتيقن من الصحيح الذى بايدينا هو ما عدّل رواته بعدلين، ثم اذا لم يكف فيدور الامر بين الصحيح الذى عدل رواته بعدل واحد و الموثوق الذى يثبت و ثاقة رواته بالقطع او بموثقين فلابد من ملاحظة المظنون منهما و مع عدم الظن فالعمل على ما ذكرنا من الجميع ثم اذا كفى هذا القدر من الطرق فى الاحكام و الا فلابد من التعدى على الوجه الذى سلكناه.

معنى الظن الاطمينانى

ثم المراد بالاطمينان فى هذا المقام هو الظن الى حيث يخرج صاحبه من التحيّر و التردّد و الاضطراب بحيث يكون الذهن معه مجبولاً على الركون و السكون الى الطرف المظنون، و ان لم يكن بالغاً حد العلم العرفى الذى يبلغ بحيث يكون احتمال خلافه ملحقاً بالخيالات الوسواسية، و ان لم يرتفع بالمرة حتى يبلغ مرتبة العلم العادى الذى لا يحتمل خلافه عادة و ان امكن عقلاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامارات التى تستفاد منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم عليه الصلوة والسلام

ثم ان الامارات التى تستفاد منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم الموجب لصيرورته مظنون الاعتقاد - و ان كان ضعيفاً - فى الاصطلاح امور:

منها: ما حكاه شيخنا البهائى - طاب ثراه - من ان الصحيح عند القدماء ما اعتضد بما يوجب الوثوق بالخبر والركون اليه، و هذا فى قوة حكاية اجماع القدماء على العمل بما يوجب الوثوق.

و منها: ما يظهر من المحقق من الاتفاق على العمل بما يوجب الوثوق.

و منها: ما يظهر من المحقق ايضاً من الاتفاق على العمل بالضعيف فى الجملة و المتيقن منه ما كان موثوقاً بصدوره مطمئناً به حيث قال فى رد من اقتصر فى العمل بالاخبار على سليم السند منها ان هذا القائل لم يتنبه على ان هذا طعن فى علماء الشيعة و قدح فى المذهب اذ ما من مصنف الا و هو يعمل بخبر المجروح و المطعون.

و منها: ما يظهر من الشيخ من دعوى اتفاق الطائفة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب و بخبر المخالف كثقة من جهة الوثوق بروايته.

و منها: ما حكاه الحلى على ما فى غاية المرام فى مسئلة المضايقة و المواسعة عن القميين اجمع و الاشعريين، انهم ذكروا: انه لا يحل ترك الخبر

الموثوق بروايته و لا يخفى ان هؤلاء من اساطين الرواة و فتويهم و عملهم يكشف عن رضى المعصوم - عليه السلام - به.

و منها: ما يستفاد من اكثار المشايخ الثلثة الرواية عن الضعفاء و المخالفين الكاشف عن اكثار القدماء و اصحاب الكتب: من ان عملهم انما كان على مطلق الخبر الموثوق بصدوره، اذدعوى كون عملهم برواية الضعفاء من باب حصول القطع يكذبها التتبع فى طريقهم، فترى الصدوق يعمل برواية الضعيف بمجرد قرائتها على شيخه ابى الوليد و ركونه عليها و عدم انكاره لها، فلم يبق الاّ ان يكون عملهم الا على الخبر المظنون الصدور، و اما على خصوص الخبر المطمئن بصدور و الثانى متيقن على التقديرين و سنذكر مايدل على عدم كون الخبر حجة بمجرد الظن بالصدور اذا لم يبلغ حد الوثوق و الاطمينان.

و منها: ما حكى عن ظاهر كتاب **النجاشى** و صريح **الشهيد فى الذكرى** من الاجماع على قبول **مراسيل ابن ابى عمير** و نسبه فى **الروض** الى الاصحاب فى مسئلة الشك بين الثلثين و الثلث و الاربع.

و لاريب ان قبولهم اما ليس لاجل افادة القطع، بل اما لاجل حصول مطلق الظن بصدورها، و اما لخصوص الوثوق بها و الركون اليها.

و منها: ما حكى عن **الشهيد فى الذكرى** و **المفيد الثانى** - والد **الشيخ الطوسى** نورالله مظجعهما - من ان السلف كانوا يعملون بفتاوى على بن بابويه - قدس سره - عند اعواز النصوص و لا يخفى ان عملهم بها من اجل حصول الوثوق بصدور مضمونها عن المعصوم - عليه السلام - فعملهم

بالخبر الموثوق اولى.

و منها: ما رواه الشيخ فى كتابه بسند صحيح الى عبد الكوفى خادم الشيخ ابى القاسم الحسين بن روح من انه سئل عن كتب الشلمغانى بعد ما ظهر سوء حاله و خرج التوقيع فى لعنه فقال اقول فيها ما قاله العسكرى - عليه السلام - حيث سئل عن كتب بنى فضال و قيل له: كيف نصنع بكتبهم؟ فقال - عليه السلام - «**خذوا ماروووا ذروامارأوا**» و لا يخفى ان الامر بالعمل بروايات بنى فضال لم يكن لمطابقة الجميع للواقع فى علم الامام - عليه السلام - و لا كان العمل مشروطاً بافادتها القطع بالصدور بل كان المناط اما حصول مطلق الظن منها او خصوص الاطمينان و هو المطلوب.

ثم ان فى هذا الخبر دلالة ظاهرة على وجوب العمل بالاخبار التى رواها بنى فضال فى كتبهم و لا يحتاج الى ملاحظة من روى عنه هولاء ممن تقدم عليهم فى السند، فيكون حال بنى فضال حال من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بناء على احد التفسرين او التفاسير لهذه العبارة ولا يخفى ان هذا الخبر لا يقصر فى القوة عن ذلك الاجماع المنقول.

و منها: الاخبار الكثيرة التى يستفاد منها وجوب العمل بخبر رواة الاحاديث بقول مطلق او بخصوص خبر الثقة و الصادق و المامون فان المتقين منها ما اطمئن بصدوره.

و منها: منطوق قوله - تعالى - «.. **ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا**»[1] بناء على ان التبين عرفاً يحصل بالظن الاطمينانى.

---

۱ - الحجرات: ۶

و منها: ان المعروف بين القدماء و المتاخرين حجية الضعيف المنجبر بالشهرة و لاريب ان اقصى ما يحصل من الشهرة الظن الاطمينانى.

و منها: ملاحظة ما ذكره اهل الرجال فى تراجم الرواة من القرائن الغير المحصورة الدالة على كون بناء عمل القدماء فى الروايات على الوثوق والركون.

و منها: عمل الصحابة و التابعين و تابعيهم و جميع اصحاب الائمة - عليهم السلام -

و منها: سيرة جميع المسلمين فى احد الاحكام و الروايات من وسايط المجتهدين و الائمة - صلوات الله عليهم اجمعين و هذه الامارات التى ذكرناها ان لم يحصل منها القطع بان الحجة عند الشارع و فى رضائه و حكمه هو الخبر المطمئن بصدوره و عليه كان عمل القدماء بل الصحابة و التابعين فلا اقل من حصول الظن منها بذلك، فيصير الخبر المظنون الصدور بالظن الاطمينانى مظنون الاعتبار لولم يصر مقطوع الاعتبار فيقدم على غيره عند دوران الامر فى العمل بينهما.

فی عدم حجیة الخبر المظنون الصدور بمطلق الظن الذی لم یبلغ حد الوثوق و الرکون

اما الخبر المظنون الصدور بمطلق الظن الذی لم یبلغ حد الوثوق والرکون، فهو وان اوهم بعض الامارات السابقة کونه معتبراً عند القدماء الا ان الظاهر ان عملهم لم یکن علی الخبر، بمجرد حصول الظن بصدوره مع عدم السکون و الرکون، فلا یکون الخبر المظنون صدوره بمجرد الظن مظنون الاعتبار، و یشهد بما ذکرنا دعوی بعضهم - کالمحقق - الاجماع علی عدم حجیة خبر الفاسق المفید للظن و هو ظاهر حیث ادعی الاجماع علی اشتراط العدالة الدال علی حجیة خبر الفاسق و ان ظن بصدوره اذ من البعید لمن یکون مراده من عدم قبول خبر الفاسق هو حصول ما یقل ظناً اصلا و ما ادعا الشیخ من الاجماع علی خبر الفاسق المتحرز عن الکذب فهو محمول علی صورة الوثوق و الرکون لا مجرد حصول الظن کما لا یخفی علی المنصف المتامل فی کلامه، و یشهد لما ذکرنا ایضاً ان المشهور بین الاصحاب - علی ما حکی - عدم حجیة الموثق مع انه لاینفک - لوخلی و طبعه - عن افادة الظن فی الجملة من جهة وثاقة راویه. و یشهد ایضاً ان الظاهر لمن تتبع فی احوال الرواة و ارباب الاصول و الکتب و مراتب اهتمامهم و شدة اعتنائهم فی تنقیح الاخبار و تنقیتها حصول ظن فی الجملة بصدور الاخبار المودعة فی الکتب الاربعة، عداما طعن فیها صاحب الکتاب او غیره. و لا

يقدح فى هذا الظن اشتمال سند الخبر على الضعيف و الكاذب و المجهول لا نانعلم علماً قطعياً انهم لم يرووا عن الكاذب و المجهول الابعد اقترانه عند هم بما يوجب قطعهم اوظنهم الاطمينانى بالصدور.

اترى ان من طعن فى الراوى و رواياته بمجردانّه يعتمد على الضعفاء و المراسيل بل من ترك روايات الشخص و كتبه مجرد كونه عـاملاً بـالقياس على ما حكى من انه ترك العمل بروايات الاسكافى لمجرد عمله بالقياس مع انه حكى رجوعه عن ذلك.

اذا روى رواية عن شخص ضعيف او كاذب ان نقول انه لم يقترن عنده بقرينة قطعية اوظنية.(١)

و الحاصل ان قول بعض الاخبارين بقطعية اخبار الكتب صدوراً و ان كان جزافاً الا ان حصول الظن من القرائن بصدورها مـما لا يـنبغى انكـاره للمنصف. و الظاهران هذا الظن حاصل لمن تقدم علينا من العلماء المتاخرين و من تقدمهم الى زمان الشيخ و مع ذلك فالمعروف بينهم من غير خـلاف يظهر ـ الاّ عن شاذّ من متاخر المتاخرين ـ عدم العمل بالخبر بمجرد وجوده فى هذه الكتب المعتبرة، فكيف هذا عن مجرد الظن بصدور الخبر متروك فى انظار الفقهاء بل لابّد من انتهاء الى مرتبة الوثوق من جهة ملاحظة رواية عدالةً و وثاقةً او من الخارج او ثبوت الدليل على الحجية بالخصوص بمجرد حصول ظن مّا،بل و مع عدم حصوله شخصاً بناء على كفاية الظن النوعى.(٢)

١- كذا اصل المخطوط و فيه اضطراب.

٢- [قال مالک النسخة المخطوطة] الى هنا بـلغ الـينا و المـظنون انـها مـن مـحررات

شيخنا الاجل علم الهدى الشيخ المرتضى - عطرالله مرقده - كما لا يخفى على من تأمل فيها و على النسخة المنقولة هذه النسخة منها هكذا.

اين كتاب را جناب مستطاب آقا شيخ على تويسركانى زيد فضله استناخ نموده‌اند از نسخهٔ جناب مستطاب آقا ميرزا محسن تويسركانى كه از جمله اجلّه تلامذه مرحوم شيخ - قده - بودند كه ايشان از خط مبارک استاد و مصنف مرحوم شيخ اعلى الله مقامه استنساخ فرموده بودند حرره الاحقر على الحسينى، هو جناب ميرزا على آقا زيد فضله ابن حضرت حجة الاسلام الحاج ميرزا محمد حسن متع الله المسلمين بطول بقاه الحق از وضع و سبک اين مسطورات مباركه مى‌توان يقين كرد كه از مصنفات مرحوم شيخ اعلى الله مقامه است نفعنا الله بها انشاء الله بمحمد و عترته و اوصيائه و ذريته - عليهم السلام-!

اللهم صل على محمد و آل محمد- صلى الله عليه و عليهم - و العن اعدائهم و مخالفيهم و مبغضيهم و غاصبى حقوقهم و منكرى فضائلهم اجمعين و عذّبهم عذاباً يستغيث منه اهل النار ابد الابدين آمين!

اللهم صل على وليک المنتظر و على ابائه المعصومين الطاهرين! اللهم عجل فرجه و ارزقنا الشهادة بين يديه! اللهم ارنا وجهه المبارک الميمون و ارزقنا شفاعته و شفاعة آبائه - عليهم السلام - واحشرنا معهم! اللهم احيينا حيوتهم و امتنا مماتهم اللهم احفظنا و اولادنا و عيالنا و ما يتعلق بنا من جميع ما نخاف فى الدنيا و الآخرة و اعطنا كل ما نريد فى الدنيا و الآخرة! اللهم اصلح امورنا و اقض ديوننا و اشف مرضانا و اغفرموتانا و وفقنا لتحصيل العلم و العمل بما جاأبه رسولک! اللهم اجعلنا عزيزاً فى الدنيا و الآخرة! اللهم لا تقطع رجائنا بک و بمحمد - صلى الله عليه و آله - و آله عليه السلام!

اللهم لا تحوجنا الى غير و لا تكلنا الى غيرک! اللهم احفظنا من شرور خلقک و لا تسلطهم علينا !

اللهم استجب ما سئلت و مالم اسئل! اللهم غيرّ سوأ حالنا بحسن حالک بمحمد و آله - صلى الله عليه و عليهم!

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

این نسخه شریفه را در ارض اقدس سامرا - زادها الله شرفاً - استکتاب نمودم فی شهر رجب المرجب ١٣٠٩ نفعنا الله بها انشاء الله بمحمد و آله - صلی الله علیه و علیهم - و انا الحقیر العاصی الذلیل محمد بن صادق الحسنی الطباطبائی غفرالله له و لوالدیه و لمن وجب حقه علیه!

[ختام النسخة المخطوطة]

[تمّ الکتاب]

فهرس الاعلام

آ - ا

الآبی ۴۰۳
ابان ابن تغلب ۷۱۹
ابن ابی جمهور الاحسائی ۶۹۷
ابن ابی عمیر ۷۵۰
ابن ابی العذافر ۷۰۸
ابن اثیر ۶۰۳
ابن ادریس ۴۰۴
ابن بابویه ۸۵-۷۵۰
ابن حنظله ۷۱۱
ابن حاجب ۱۹۷
ابن سینا ۳۷۱-۵۵۶
ابن النجار ۱۴۶
ابوالحسین البصری ۱۴۶-۱۳۹
ابوخدیجه ۶۰۰-۵۹۷
ابوسعید ابی الخیر ۵۵۶
ابوالصلاح الحلبی ۴۰۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ابوعبدالله محمد الاصفهانی ۳۲۸ـ ۳۳۰
ابوعلی الجبائی ۱۳۹
ابوالقاسم ابن روح ۷۵۱ـ۷۰۸
ابوالقاسم کلانتر ۸۲
ابومحمد الحسن العسکری (ع) ۷۰۸
ابوهاشم المعتزلی ۱۴۰
ابوالولید ۷۵۰
الاحتجاج ۶۹۶ـ ۶۴۰
الاحسائی ۷۰۱
احمد النراقی ۲۰۶
الاردبیلی ۳۳۶ـ ۲۴۲ـ ۱۶۹
الاستبصار ۶۳۲
اسحق ابن یعقوب ۷۱۸ـ۷۰۳
الاسدی ۷۱۹
الاسکافی ۲۳۹
الاسنوی ۵۶۷ـ ۵۶۳ـ ۵۶۱
اشعریین ۷۴۹
الاعرجی ۵۵۶
امیرالمومنین (ع) ۵۹۵
ایضاح الفوائد ۴۵۲

ب

الباغنوی ۵۶۳-۵۶۲-۵۶۱-۲۱۰

الباقلانی ۱۴۶

بحار الانوار ۲۳۷

بحرالعلوم ۵۵۶

البحر المحیط ۳۲۱-۱۹۴

البهائی ۷۴۹-۴۳۴-۴۲۹-۴۰۱-۴۰۰-۳۹۹-۳۵۵-۲۸۶-۱۹۳-۱۶۳

ت

تبریز ۶۹۹

التحریر ۵۴۶

التفتازانی ۵۹۱

تفسیر الامام العسکری ۶۸۳

التقریب و الارشاد ۱۴۶

التنقیح ۶۹۶

تهذیب الاحکام ۷۳۰-۶۳۲-۶۳۱-۵۶۱-۵۵۴-۵۲۷

توحید الصدوق ۶۵۰-۶۴۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ج

جامع احاديث الشيعة ٦٠٣

جامع الاصول ٦٠٢

جامع المقاصد ٦٨٠-٦٧٩

الجعفرية ٧٢٩

جمال الدين الخوانسارى ٥٦٨-٥٦٢

ح

الحاجبى ٥٦١-٥٢٢-٤٨١-٤٧٦-٤٠٩-٣٩٧-٣٩٧-٣٥٥-٣١٨-٣٠٥-٧

حاشية الكفاية ٢١٢

حسن العاملى ٢٠٠

حسين بن سعيد ٥٥٤

الحلبى ١٩٢

الحلى (المحقق) ٧٤٩-٤٩٥-٤٠٣-٢٠٠

حماد بن عيسى ٥٥٤

خ

الخصال ٦٤٩-٢٣٧

الخوانسارى (حسين) ٣٥٧-٣٥٦-٣٥٥-٣٤١-٢٩٠-١٧٠-١٦٩-١٥٤

٣٧٧-٣٧١-٣٦٧-٣٦٣-٣٥٨

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

د

دار التعارف ٢٠٠

داود بن الحصين ٧١٢

الدوانى ١٤٨-١٦٥-١٦٩-٣٧١

ديباجة الكافى ٦٩٩

ذ

الذكرى ٧٣٠-٧٥٠

ر

الرسائل ٦٩٩

رسالة ابن ابى جمهور الاحسائى ٦٩٧

رسالة التّقليد ٦٧٩-٧٤٥

الرضى (السيد) ٦٨٤

روض الجنان ٢٣٥-٢٧٥-٧٥٠

ز

الزركشى ١٩٤-٣١-٥٦٥-٥٦٧

زكريا بن آدم ٧١٩

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

س

سامرّا ٧٥٦
السبزواری (المحقق) ١٤٨-١٥٠-١٥١-١٦٣-١٦٥-١٧٣-١٧٤
٣٥٥-٣٥٧-٣٥٨-٣٦٢-٣٧٤-٣٧٦-٤١٩
سیعد الدین ٢٩٠
سلطان العلماء ١٦٣-١٩٧-٢٤٢-٣٣٦-٣٥٥-٤١٩-٤٢٤-٤٣٢
سنن البیهقی ٢٣٧
سنن النسائی ٥٤٢

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش

الشافعی ١٤٠
شرح الاربعین ٢٨٢-٢٨٦
شرح الارشاد ٣٣٦
شرح التجرید ٥٦١
شرح الدروس ٢٩٠
شرح الروضة ٦١٦
شرح القواعد ٤٠٥
شرح الکوکب المنیر ١٤٦
شرح المختصر ٦٧٩
شرح المنهاج ٥٦١

شرح المواقف ٥٦٣-٥٦٢
شرح الوافية ٥٦٧-٥٦٦-٥٥٥-٥٥٤-١٨٧
الشريف الجرجانى (السيد) ٥٦٣
الشلمغانى ٧٥١
الشهيد الاول ٧٥٠-٢٨٢-١٤٠
الشهيد الثانى ٧٣١-٧٢٩-٧١٥-٧١١-٤٢٨-٢٧٥-٢٣٥

ص

صاحب الاشارات ٣٤٦-٣٢٥-٣٢٢
صاحب الرياض ٤٣٤
صاحب الفصول ٥٢٢-٣٣٣-٣٢٨-٣٢٧-١٩٤-١٤٣
صاحب قوامع الفضول ١٤٠
صاحب الكفاية ١٣٦
صاحب المدارك ٣٢٤-٢٧٩
صاحب المعالم ٤١٩-٢٤٥-١٣٧-١٣٦
صاحب الوافية ٦١٢-٣٨٦
صبحى صالح ٥٩٥
صدر الدين القمى (السيد) ٥٥٦-٥٥٤-١٨٧
صحيح البخارى ٥٤٢-٢٣٧
صحيح مسلم ٥٤٢

الصدوق ٧٥٠-٦٩٩

ط

الطباطبائی(العلامة) ٢١٢

الطباطبائی الحائری ٣٣٦-٢٤٢

الطوسی ٧٥١-٧٥٠-٦٩٩-٦١٦-٥٧٠

ع

عبدالاعلی بن ایمین ٦٥٠

عبد الجبار الهمدانی ١٤٠

عبدالرحمان بن الحجاج ٦٥٠

عبدالله الکوفی ٧٠٨

عدة الاصول ٦٥٠-٦٢١-٦١٦-٦٠٥-٥٧٤-٥٧٢-٥٧٠

العسکری (ع) ٧٥١

عضد الدین الایجی ٣٩٧-٣٥٥-٣١٨-٣٠٥-٢٧٠-٢٤٦-١٩٧
٦١٩-٥٩١-٥٦٤-٥٦٣-٥٦١-٤٠٩-٣٩٨

العلامة الحلی ٦٢٥-٥٦٤-٥٦١-٥٤٦-٥٢٢-٤٠٤-١٤٩
٧٣١-٦٩٩-٦٣١-٦٢٩

علی التویسرکانی ٧٥٥

علی الحسینی الشیرازی ٧٥٥

العميدى ٧٢١-٥٦١-٣٩٧

غ

غاية المرام ٧٤٩
الغيبة ٦٩٩

ف

الفاضل الجواد ٥٦١-١٦٣
الفاضل الهندى ٦١٩-٢٩٠
فخرالدين الرازى ٣٣٣-٣٣٠-٣٢٨-٣٢٧-١٤٦-١٤٠
فخر الدين بن العلامة ٦٧٩-٤٥٢
فرائد الاصول ٥٣١
الفصول الغروية ١٩٥-١٩٤-١٧٧-١٧٦-١٧٥-١٤٤-١٤٣
٢٦٣-٣٣٠-٣٣٣-٣٣٥-٣٥٥-٤٠٥-٤٠٦-٤١٢-٤٣٠
٥٠٣-٥٢٣-٦٥٣-٦٦٥-٦٦٦
فوائد الاصول ٣٤٥
الفوائد المدنية ٦٠٥
الفوائد الملية فى شرح الجعفرية ٦٩٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ق

القرافی ٣٣٠
القمی (صاحب‌القوانین) ١٨٧-٢٠٠-٢٣٥-٢٤٢-٢٤٦
٣٠٣-٣٠٤-٣١٧-٣٢٠-٣٢٢-٣٣٦-٣٤٦-٣٧٨-٣٨١-٣٨٨-٦١٢
القمیین ٧٤٩
قواعد ٣٢١
قواعد الاحکام ٤٠٤
القوانین المحکمة ٢٠٠-٢٠٨-٢١٠-٣٢٢-٣٣٦-٣٤٦-٣٥٥
٣٧٨-٣٨٣-٤٠٥
القوشچی ٥٦١

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ک

الکاشف عن المحصول ٣٣٠
کاشف الغطاء ٦٧٥
الکاظمی ٣٣٥
الکافی ٦٩٤-٦١٠
الکرخی ١٤٠
کشف الغطاء ٤٠٥
کشف اللثام ٢٩٣
الکعبی(ابوالقاسم) ١٦٣-١٩٣-٣٥٥-٣٥٧-٣٦٣-٣٧٧
٤٢٣-٤٢٤-٤٢٥-٤٢٦-٤٢٧-٤٣٩-٤٤٠

کفایة الاصول ۱۴۷
الکلینی ۷۰۳-۶۹۹
کمال الدین ۶۳۸

گ
گوهر مراد ۵۶۱

ل
اللاهیجی ۵۶۱
لبنان ۲۰۰

م
مجمع الفائدة و البرهان ۱۴۹
المحاسن ۵۹۳-۲۳۷
محسن التویسرکانی ۷۵۵
المحصول ۳۳۰-۳۲۷-۱۴۶
المحقق الثانی ۷۳۱-۷۲۹-۷۲۵-۷۱۱-۶۹۷-۴۰۵
محمد امین الاسترآبادی ۶۰۵
محمد تقی الایوانکی الاصفهانی (شیخ المحققین) ۲۰۸-۱۴۶-۱۳۹
۳۶۷-۴۱۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

محمد حسن الشيرازى ٧٥٥
محمد حسن هيتو(الدكتور) ١٤٠
محمد بن صادق الحسنى الطباطبائى ٧٥٦-٤٤١-٤٤٠-٢٠١
محمد بن مسلم ٧١٩
مدارك الاحكام ١٨٤
مرتضى الانصارى = الشيخ الاعظم ١٩٢-١٧٧-١٥٠-١٤٠-١٣٦
٧٥٥-٧٤٥-٤٤١-٤٤٠-٣٦٣-٣٤٦-٣٢٨-٢٣٨-٢٧
المرتضى (السيد) علم الهدى ٦٨٤-٢٠٨-١٩٢-١٤٠
مسالك الافهام ٧٢١-٦٩٧
مستدرك الوسائل ٧١٩-٢٢٥
مسند احمد بن حنبل ٢٣٧
مطارح الانظار ٢٦٥-٢٥٤-٢٤١-٢١٢-٢٠٩-١٩٧-١٥٠-١٤٧
٣٨٩-٣٨٤-٣٧٣-٣٦٤-٣٥٧-٣٥٣-٣٢٢-٢٧٩-٢٦٩-٢٦٦
٦١٦-٦٠٥-٥٥٢-٥٤١-٥٢٢-٤٨٥-٤٧٦-٤٢٢-٤٠٤-٣٩٢
معالم الاصول ٣٩٦-٣٥٧-٣٥٥-٢٠٨-٢٠٠-١٨٦-١٨٥-١٨٤
٧١٩-٦٩٧-٦٧٩-٤٢٠-٤١٩-٤١٣-٣٩٧
معاوية بن وهاب ٥٥٤
المعتبر ٤٠٤-٤٠٣-٢٠٠
المعتمد ١٤٦
المفيد الثانى ٧٥٠

المقاصد العلية ٧٢٩
مقدمة الواجب ١٧٠-١٦٣
المكاسب ٤٠٤-٢٣٧
مناهج الاحكام ٣٧١-٢٠٨-٢٠٦
منتهى الوصول و الامل فى علمى الاصول و الجدل ٤٧٦-١٩٧
منصور ابن حازم ٦١٠
من لا يحضره الفقيه ٦٩٩-٥٨٢-٥٥٤-٥٢٧
منية المريد ٧٢٦-٧١١
المواسعة و المضايقة ٤٠٤
المواقف ٥٦١
موسى بن اكيل ٧١٢
الموطأ ٥٨٢

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ن

النجاشى ٧٥٠
النراقى (احمد) ٣٧١
نضد القواعد الفقهية ٢٨٦-١٤٠
نفائس الاصول ٣٣٠
نهاية السئول فى شرح منهاج الاصول ٥٦٣
نهاية الوصول ٧٣٠-٧٢١-٦٧٩-٥٤٦-٥٢٢-٤٧٦-١٤٩

نهج البلاغة ٥٩٥-٢٠٠

هـ

هداية المسترشدين ٢٥٤-٢٥٣-٢٠٨-٢٠٥-١٥٠-١٤٧-١٤٦-١٣٩
٤٥٢-٤٤١-٤٢٦-٤١٧-٤١٣-٤١٠-٤٠٥-٣٦٧-٢٦٧-٢٦٢

و

الوافية ٥٦٧-٥٥٤
الوجيز فى التشريع الاسلامى ١٤٠
الوحيد البهبهانى ٦٩٧-٢٧٠
وسائل الشيعة ٦٨٣-٦٥٠-٦٤٩-٦٣٢-٢٣٧-٢٢٥
٦٩٦-٧٠٠-٧١٢-٧١٩-٧٢٥

ى

يونس بن عبدالرحمن ٧١٩

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

al-Fawaid al-Usuliyah

by

al-sheikh al-aazam

Murtaza al-Ansari

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

Edited with Notes and Introduction

by

Hasan al-Maraghi

«Ghaffarpour»

Justice of the Supreme court of Iran

2005