



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

جوامع أهل الأئمة

الجزء ١-٤

تأليف الشيخ العلامة الميرزا محمد باقر
المرعشي النجفي

الامام الخميني

تأليف

آية الله العظمى والعلامة الميرزا محمد باقر
المرعشي النجفي

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاد روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

كاتب:

محمد حسن لنگرودى

نشرت فى الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٣٩	تهذيب الاصول
٣٩	اشاره
٣٩	الجزء الاول
٣٩	[هويه الكتاب]
٤١	مقدمه الناشر
٤١	اشاره
٤٢	تُبذَه من حياه المؤلف:
٤٢	حول تحقيق الكتاب
٤٣	تمهيد من المؤلف
٥٢	المقدمه
٥٢	اشاره
٥٢	الأمر الأول فى موضوع العلم
٥٢	اشاره
٥٢	الجهه الاولى فى وحده موضوع العلم
٥٣	اشاره
٥٤	وهم و دفع
٥٨	الجهه الثانيه فى الأعراض الذاتيه و الغريبه
٥٨	اشاره
٦٣	ذكر و تعقيب
٦٣	ذكر و إشكال:
٦٥	ذكر و تعقيب
٦٩	الجهه الثالثه فى تمايز العلوم
٧٢	الجهه الرابعه فى موضوع علم الاصول

٧٥	الجهه الخامسه فى تعريف اصول الفقه
٧٥	اشاره
٨٤	تعريف سماحه الاستاذ- دام ظلّه- لعلم الاصول
٨٧	الأمر الثانى فى الوضع
٨٧	اشاره
٨٨	الجهه الاولى: فى الواضع
٨٩	الجهه الثانيه فى حقيقه الوضع
٩٣	الجهه الثالثه: فى أثر الوضع
٩٥	الجهه الرابعه: فى أقسام الوضع
٩٥	اشاره
٩٥	تفسير الأقسام بحسب مذاق القوم:
٩٥	اشاره
٩٦	المقام الأول
٩٦	اشاره
٩٧	ذكر و تعقيب
٩٩	تتميم و إرشاد
١٠١	تذكره:
١٠١	ذكر و تعقيب
١٠٧	تنبيهات
١٠٧	التنبيه الأول:
١١٠	التنبيه الثانى:
١١١	التنبيه الثالث:
١١١	المقام الثانى
١١١	اشاره
١١٢	الجهه الاولى فى طريق تشخيص كفيته الوضع و الموضوع له
١١٣	الجهه الثانيه فى وضع الأعلام الشخصيه

١١٤	الجبهه الثالثه فى كيفيته وضع الحروف
١١٤	اشاره
١١٨	ذكر و تعقيب
١٢٢	إشكالات و إیرادات
١٢٣	اشاره
١٢٣	الإشكال الأول:
١٢٤	الإشكال الثانى:
١٢٤	الإشكال الثالث:
١٢٧	الإشكال الرابع:
١٢٨	وجهان لعدم إمكان إرادته الإيجاديه من الحروف
١٢٨	اشاره
١٢٨	الوجه الأول:
١٢٩	الوجه الثانى:
١٣٠	ذكر و تعقيب:
١٣٢	حصيله البحث:
١٣٣	الجبهه الرابعه فى دفع توهم كون المستعمل فيه فى الحروف عاماً
١٣٣	اشاره
١٣٤	المورد الأول:
١٣٥	المورد الثانى:
١٣٤	المورد الثالث:
١٣٤	الجبهه الخامسه فى هيئات الجمل التامه
١٤١	الجبهه السادسه فى هيئات الجمل الناقصه
١٤١	اشاره
١٤١	ذكر و تعقيب
١٤٢	الجبهه السابعه فى الإنشاء و الإخبار
١٤٥	الجبهه الثامنه فى ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه

- ١٤٩ الجبهه التاسعه فى ضمائر المتكلم و المخاطب
- ١٤٩ اشاره
- ١٤٩ ذكر و تعقيب
- ١٥١ الجبهه العاشره: فى الموصولات
- ١٥٣ الجبهه الحاديه عشر فى موقف الحروف من حيث الإخبار عنها و بها
- ١٥٤ الأمر الثالث فى الحقيقه المسماه بالمجاز
- ١٥٤ اشاره
- ١٥٤ ذكر و تنقيح
- ١٦٢ الأمر الرابع فى استعمال اللفظ فى اللفظ
- ١٦٢ اشاره
- ١٦٢ الجبهه الاولى فى استعمال اللفظ و إرادته شخصه
- ١٦٢ اشاره
- ١٦٤ ذكر و تعقيب
- ١٦٧ الجبهه الثانيه فى استعمال اللفظ و إرادته مثله
- ١٦٧ الجبهه الثالثه فى استعمال اللفظ و إرادته صنفه أو نوعه
- ١٦٧ اشاره
- ١٦٧ إشكال و دفع
- ١٦٨ وهم و دفع:
- ١٦٩ الأمر الخامس فى أنّ ما وُضعت له الألفاظ هل هى المعانى الواقعيه، أو المعانى المراده؟
- ١٦٩ اشاره
- ١٦٩ الجبهه الأولى فى أنّ الموضوع له هل المعانى الواقعيه للألفاظ أو المعانى المراده؟
- ١٧٢ الجبهه الثانيه فى أنّ دلالة الألفاظ على المعانى هل تابعه للإرادته أم لا؟
- ١٧٢ اشاره
- ١٧٧ عدم تماميّه كلام العَلَمين
- ١٧٧ الجبهه الثالثه فى عدم التلازم بين كون تبعيه الدلاله للإرادته و بين كون الموضوع له المعانى المراده
- ١٧٧ الأمر السادس فى أنّ للمجموع المركّب من الماده و الهيئته وضعاً أم لا؟

- الأمر السابع في أنّ الموضوع له للألفاظ هل هي المعاني النفس الأمريه أو المعاني الذهنيه بما هي هي أو المعاني الذهنيه بلحاظ كشفها عن الواقع؟ ----- ١٨١
- الأمر الثامن في العلام التي يمتاز بها المعنى الحقيقي عن المجازى ----- ١٨٤
- اشاره ----- ١٨٤
- التبادر ----- ١٨٥
- اشاره ----- ١٨٥
- الجهه الأولى: في إمكان كون التبادر علامه للحقيقه ----- ١٨٥
- الجهه الثانيه: في بيان إحراز أنّ التبادر من حاقّ اللفظ، لا من القرينه ----- ١٨٧
- اشاره ----- ١٨٧
- نقل و تعقيب ----- ١٩١
- الاطراد ----- ١٩٣
- اشاره ----- ١٩٣
- التقريب الأول: ----- ١٩٤
- التقريب الثاني: ----- ١٩٤
- التقريب الثالث: ----- ١٩٤
- الأمر التاسع في تعارض الأحوال ----- ١٩٧
- اشاره ----- ١٩٧
- الصوره الاولى صوره الشكّ في نقل اللفظ عن معناه الحقيقي ----- ٢٠٠
- الصوره الثانيه صوره العلم بنقل اللفظ من معناه الحقيقي ----- ٢٠١
- اشاره ----- ٢٠٢
- ذكر و تعقيب ----- ٢٠٢
- الأمر العاشر في الحقيقه الشرعيه ----- ٢٠٤
- الأمر الحادى عشر في البحث المعروف ب «الصحيح و الأعمّ» ----- ٢١١
- اشاره ----- ٢١١
- الجهه الاولى في عدم تفرع هذه المسأله على ثبوت الحقيقه الشرعيه ----- ٢١١
- الجهه الثانيه في عقد عنوان المبحث على مذاق القوم ----- ٢١١
- الجهه الثالثه فيما ينبغى عقد عنوان البحث ----- ٢١٤

- ٢١٦-----الجهة الرابعة فى معنى الصحيح و الفاسد
- ٢١٦-----اشاره
- ٢١٧-----ذكر و تنقيح
- ٢١٩-----إزاحه وهم
- ٢١٩-----الجهة الخامسة فى تعيين محل النزاع
- ٢١٩-----اشاره
- ٢٢٠-----المقام الأول: فى إمكان دخول الشرائط فى محطّ البحث
- ٢٢٠-----اشاره
- ٢٢٢-----ذكر و تنقيح
- ٢٢٤-----المقام الثّانى: فيما يظهر من كلمات الأصحاب فى محطّ البحث
- ٢٢٦-----الجهة السادسة فى تصوير الجامع فى المسأله على كلا القولين
- ٢٢٦-----اشاره
- ٢٣١-----ذكر و تنقيح
- ٢٣٢-----إشكال و دفع:
- ٢٣٣-----ذكر و هدايه
- ٢٣٩-----تذنيب
- ٢٤٥-----الجهة السابعه فى ثمره النزاع بين الصحيحى و الأعمى
- ٢٤٥-----اشاره
- ٢٥٧-----تنبيهان
- ٢٥٨-----الجهة الثامنه فيما وضعت له ألفاظ العبادات
- ٢٥٨-----اشاره
- ٢٦٩-----المقام الأول: فى انعقاد الحلف أو النذر بترك الصلاه فى الأمكنه المكروهه
- ٢٦٩-----اشاره
- ٢٧٢-----ذكر و تعقيب
- ٢٧٣-----المقام الثانى: فى تحقّق الحنت بالصلاه فى الأمكنه المكروهه
- ٢٧٣-----الجهة التاسعه فى ألفاظ المعاملات

٢٧٤	اشاره
٢٧٩	فذلكه فيها تأييد لما سبق
٢٨٤	خاتمه فى تصوير جزء الفرد و شرطه فى المركبات الاعتباريه
٢٨٨	الفهرس
٢٩٤	الأمر الثانى عشر فى الاشتراك
٢٩٤	اشاره
٢٩٤	الجهه الاولى: فى إمكان الاشتراك
٣٠١	الجهه الثانيه: فى وقوع الاشتراك
٣٠١	الجهه الثالثه: فى كيفيه وقوع الاشتراك و منشأ حصوله
٣٠٢	الأمر الثالث عشر استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
٣٠٤	الأمر الرابع عشر فى المشتق
٣٠٤	اشاره
٣٠٤	الجهه الاولى: فى أنّ النزاع فى هذه المسأله لغويه
٣٠٤	اشاره
٣٠٨	ذكر و تعقيب
٣٠٩	الجهه الثانيه فى تعيين محلّ النزاع من العناوين
٣٠٩	اشاره
٣١٠	عدم دخول العناوين المنتزعه عن مقام الذات فى محلّ البحث
٣١١	دخول هيئات المشتقات فى محلّ البحث
٣١٣	الجهه الثالثه فى دخول بعض العناوين الجامده فى حريم النزاع
٣١٣	اشاره
٣١٤	تذنيب
٣١٨	إيقاظ
٣١٨	الجهه الرابعه فى خروج أسماء الزمان عن حريم البحث
٣١٨	اشاره
٣١٩	ذكر و تعقيب

- الجبهه الخامسه فى كئفئه وضع المشتقات ٣٢٣
- اشاره ٣٢٣
- تنبيه ٣٢٤
- إشكالات و أجوبه ٣٢٤
- ذكر و تعقيب ٣٢٩
- الجبهه السادسه فى وضع هئئات المشتقات الفعلئه ٣٣٠
- الجبهه السابعه فى وجه اختلاف معنى المضارع ٣٣١
- الجبهه الثامنه فى اختلاف مبادئ المشتقات ٣٣١
- الجبهه التاسعه فى المراد ب «الحال» فى عنوان البحث ٣٣٤
- اشاره ٣٣٤
- كلمه نفيسه: فى مفاد قضئه «شريك البارئ ممتنع» ٣٣٨
- الجبهه العاشره فى لزوم الجامع على الأعم ٣٣٩
- اشاره ٣٣٩
- ذكر و تعقيب ٣٤٠
- الجبهه الحادئه عشر فىما استدلل به لكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس ٣٤٢
- التبادر و صحه السلب ٣٤٢
- ذكر و دفع: فى التفصيل بين هئئه اسم المفعول و غيرها ٣٤٥
- تذليل: فىما يستدل به لكون المشتق موضوعاً للأعم و دفعه ٣٤٥
- الجبهه الثانيه عشر فى بساطه المشتق و تركيبه ٣٤٧
- اشاره ٣٤٧
- فائده نفيسه: فى المراد من «اللابشريطه» و «البشراطلائيئه» ٣٤٨
- تقريب المحقق الشريف لبساطه المشتق و تزيئفه ٣٥٢
- تقريب آخر لبساطه المشتق و رده ٣٥٤
- إيقاظ ٣٥٧
- الجبهه الثالثه عشر فى الفرق بين المشتق و مبدئه ٣٥٧
- الجبهه الرابعه عشر فى الصفات الجاريه على ذاته تعالى ٣٥٩

- ٣٥٩ اشاره
- ٣٦٠ ذكر و تعقيب
- ٣٦١ ذكر و إرشاد
- ٣٦٣ المقصد الأول في الأوامر
- ٣٦٣ اشاره
- ٣٦٣ الفصل الأول فيما يتعلق بماده الأمر
- ٣٦٣ اشاره
- ٣٦٣ الجبهه الاولى: في معنى ماده الأمر
- ٣٦٥ الجبهه الثانيه: في ما وضع له ماده الأمر، و هي «أ م ر»
- ٣٦٥ اشاره
- ٣٦٦ ذكر و تعقيب
- ٣٦٨ الجبهه الثالثه: في اعتبار العلوّ و الاستعلاء في ماده الأمر
- ٣٦٨ اشاره
- ٣٦٨ نقل و تعقيب
- ٣٧٠ الجبهه الرابعه: في معنى الحقيقي لماده الأمر
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧١ ذكر و إرشاد
- ٣٧٣ الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغه الأمر
- ٣٧٣ اشاره
- ٣٧٣ الجبهه الاولى: فيما وضعت له هيئته الأمر
- ٣٧٣ اشاره
- ٣٧٤ ذكر و تعقيب: إشكال العلامه الحائري في الفرق بين الجمل الخبريه و الإنشائيه
- ٣٧٨ الجبهه الثانيه في أنّ صيغه الأمر هل هي موضوعه لمعنى واحد أو لمعانٍ متعدده؟
- ٣٧٨ اشاره
- ٣٨٠ في دفع إشكال استعمال أدوات التمتي و نحوها في الكتاب
- ٣٨٠ تذييب: في تضعيف القولين الآخرين في معنى صيغه الأمر

- الجبهه الثالثه فى أن الصيغه هل هى موضوعه لخصوص الوجوب أم لا ؟----- ٣٨١
- اشاره ----- ٣٨١
- الأمر الأول: فى قبول الإراده مع بساطتها للشده و الضعف ----- ٣٨٢
- الأمر الثانى: فى اختلاف الإراده التشريعيه باختلاف المصالح ----- ٣٨٤
- اشاره ----- ٣٨٤
- منشأ ظهور الصيغه فى الوجوب ----- ٣٨٥
- ذكر و تعقيب ----- ٣٩٢
- فذلكه البحث ----- ٣٩٤
- تذييل: فى كيفيه دلالة الجمل الخبريه على الطلب و الوجوب ----- ٣٩٥
- الجبهه الرابعه فى التعبدى و التوصلى ----- ٣٩٨
- اشاره ----- ٣٩٨
- الأمر الأول: فى أقسام الواجبات و المستحبات ----- ٣٩٨
- اشاره ----- ٣٩٩
- ذكر و تعقيب ----- ٤٠٠
- الأمر الثانى: فى إمكان أخذ قصد امتثال الأمر و نحوه فى متعلق الأمر ----- ٤٠٢
- اشاره ----- ٤٠٢
- المورد الأول: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً ----- ٤٠٣
- اشاره ----- ٤٠٣
- توضيح فيه تكميل ----- ٤٠٧
- المورد الثانى: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير ----- ٤١٣
- اشاره ----- ٤١٣
- تكمله: فى إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به بأمرين مستقّلين ----- ٤٢٠
- إشكال و دفع ----- ٤٢٣
- نقل و تعقيب ----- ٤٢٥
- تذنيب: فى جواز أخذ غير قصد الأمر و الامتثال فى متعلق الأمر ----- ٤٢٧
- الأمر الثالث: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسأله ----- ٤٣٠

- ٤٣٠ اشاره
- ٤٣٠ ذكر و إرشاد
- ٤٣٥ الأمر الرابع فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله
- ٤٣٥ اشاره
- ٤٣٦ المورد الأول: فى حكم العقل و البراءه العقليه
- ٤٣٦ اشاره
- ٤٣٨ وهم و إرشاد
- ٤٤٠ ذكر و تعقيب
- ٤٤٤ المورد الثانى: فى البراءه الشرعيه
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٨ تذييل فيه مسائل:
- ٤٤٨ اشاره
- ٤٤٩ المسأله الاولى فى أن مقتضى الإطلاق هل هو صدور الأمر به من المخاطب بنفسه أم لا؟
- ٤٤٩ اشاره
- ٤٤٩ الجبهه الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسأله
- ٤٤٩ اشاره
- ٤٥٢ توضيح للمقام بيان مستوفى
- ٤٥٤ الجبهه الثانیه: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله
- ٤٥٦ المسأله الثانیه فى أن مقتضى الإطلاق هل هو صدور الأمر به عن المخاطب اختياراً فقط أو الأعم منه؟
- ٤٥٦ اشاره
- ٤٥٦ الجبهه الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسأله
- ٤٥٧ الجبهه الثانیه: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله
- ٤٥٨ المسأله الثالثه فى أن مقتضى إطلاق الخطاب هل هو كون الأمر به حاصلًا بالفرد المحرم أم لا؟
- ٤٥٨ الجبهه الخامسه فى أصله النفسيه و العينيه و التعيينيه
- ٤٥٨ اشاره
- ٤٥٩ ذكر و تعقيب

- ٤٤٣ الجبهه السادسة فى دلالة الأمر على المزمه و التكرار
- ٤٤٣ اشاره
- ٤٤٣ المورد الأول: فى أن محل النزاع بينهم هل فى ماذه الأمر أو هيئته أو فيهما؟
- ٤٤٤ المورد الثانى: فى المراد بالمزمه و التكرار فى المقام
- ٤٤٤ اشاره
- ٤٤٩ ذكر و تعقيب
- ٤٧٠ المورد الثالث: فى إتيان الأفراد العرضيه دفعه مع وحده الأمر
- ٤٧٠ اشاره
- ٤٧٣ إيقاظ
- ٤٧٣ الجبهه السابعه فى الفور و التراخى
- ٤٧٣ اشاره
- ٤٧٥ ذكر و إرشاد: فى الاستدلال على الفور بأدلّه النقل
- ٤٧٨ ذكر و تعقيب
- ٤٧٩ تذييل: فيما يترتب على القول بالفور
- ٤٨١ الفصل الثالث فى مسأله الإجزاء
- ٤٨١ اشاره
- ٤٨١ الأمر الأول: فى عقد عنوان المسأله
- ٤٨١ اشاره
- ٤٨٣ نقل و تعقيب
- ٤٨٤ الأمر الثانى فى تفسير الكلمات المأخوذه فى عنوان المسأله
- ٤٨٩ الأمر الثالث فى فارق المسأله عن المزمه و التكرار، و تبعيه القضاء للأداء
- ٤٩١ الأمر الرابع محطّ البحث فى الإجزاء
- ٤٩١ اشاره
- ٤٩٤ تنبيه
- ٤٩٤ المقام الأول فى إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً
- ٤٩٤ اشاره

- ٤٩٥ حول تبديل الامتثال بامتثال آخر -
- ٤٩٥ اشاره -
- ٤٩٥ المورد الأول: فى محلّ نزاع القوم -
- ٤٩٦ المورد الثانى: فيما ينبغى أن يبحث فيه -
- ٤٩٧ ذكر و تعقيب -
- ٥٠٠ ذكر و تنبيه: فى الصلاه المعاده -
- ٥٠٢ المقام الثانى فى إجزاء الاضطرارى أو الظاهرى عن الواقعى -
- ٥٠٢ اشاره -
- ٥٠٢ الموضوع الأول فى إجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى -
- ٥٠٢ اشاره -
- ٥٠٢ المورد الأول: فى حكم الإعاده فى الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه -
- ٥٠٨ المورد الثانى: فى حكم القضاء لو استوعب الاضطرار تمام الوقت -
- ٥٠٩ الخاتمه فى حكم صورته الشكّ -
- ٥١٠ تذييل -
- ٥١٢ ذكر و تعقيب -
- ٥١٣ الموضوع الثانى فى أنّ الإتيان بمقتضى الطرق و الأمارات هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ -
- ٥١٣ اشاره -
- ٥١٦ إيضاح مقال و تضعيف مباني -
- ٥١٨ الوجوه التى يستدلّ بها للإجزاء فى العمل بالأمارات و دفعها -
- ٥٢١ ذكر و تعقيب: فى عدم تماميه القول بجعل المماثل -
- ٥٢٣ إرشاد: فى عدم تماميه تتميم الكشف -
- ٥٢٣ تكمله: فى عدم لزوم تحليل الحرام أو تحريم الحلال فى العمل بالأمارات -
- ٥٢٤ الموضوع الثالث هل الإتيان بمقتضى الاصول يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ -
- ٥٢٤ اشاره -
- ٥٢٥ المورد الأول: فى أصالتى الطهاره و الحليه -
- ٥٢٥ اشاره -

٥٢٧	إشكالات و أجوبه
٥٢٩	ذكر و تعقيب
٥٣١	نقل و تعقيب
٥٣٤	ذكر و إرشاد
٥٣٥	ذكر و هدايه
٥٣٧	المورد الثانى: فى البراءه الشرعيه
٥٣٧	اشاره
٥٣٨	إشكال و دفع
٥٤٠	المورد الثالث: الاستصحاب
٥٤٣	المورد الرابع: فى قاعدتى الفراغ و التجاوز
٥٤٣	اشاره
٥٤٨	تذنيب
٥٤٩	فهرس المحتويات
٥٥٦	[خطبه الكتاب]
٥٥٦	الفصل الرابع فى مقدمه الواجب
٥٥٧	اشاره
٥٥٧	الأمر الأول فيما يمكن أن يقع محطّ النزاع فى وجوب المقدمه
٥٥٧	اشاره
٥٥٨	وزان الإراده التشريعيه وزان الإراده التكوينيّه
٥٦٠	الأمر الثانى فى كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً و لا عقلياً مشوباً
٥٦٠	اشاره
٥٦٢	ذكر و تعقيب
٥٦٣	الأمر الثالث فى كون هذه المسأله من المسائل الاصوليه
٥٦٤	الأمر الرابع فى بعض تقسيمات المقدمه
٥٦٥	منها: تقسيمها إلى الداخليه و الخارجيه
٥٦٥	اشاره

- ٥٦٩ ذكر و تعقيب
- ٥٧٧ ومنها: تقسيمها إلى المقدمه المقارنه و المتأخره و المتقدمه
- ٥٧٨ كلام المحقق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخر
- ٥٨١ الجواب الحقيقي عن الإشكال
- ٥٨٦ مقال المحقق النائيني في تحرير محط النزاع و دفعه
- ٥٩٠ الأمر الخامس في بعض تقسيمات الواجب
- ٥٩٠ الواجب المطلق و المشروط
- ٥٩٠ اشاره
- ٥٩١ الجبهه الاولى: في ميزان الفرق بين الواجب المطلق و المشروط
- ٥٩١ اشاره
- ٥٩٣ ذكر و تعقيب
- ٥٩٤ ذكر و إرشاد
- ٥٩٥ إشكالات و أجوبه
- ٥٩٨ الجبهه الثانيه في حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه
- ٥٩٨ اشاره
- ٦٠٠ نقل و تعيب
- ٦٠٥ الجبهه الثالثه في دفع بعض الإشكالات على مذهب المشهور في الواجب المشروط
- ٦٠٨ الواجب المعلق و المنجز
- ٦٠٨ اشاره
- ٦٠٩ إشكالان على تصوير الواجب المعلق و دفعهما
- ٦١٩ حكم تردد القيد بين رجوعه إلى الماده أو الهيئه
- ٦١٩ مقال صاحب الحاشيه في رجوع القيد عند الدوران إلى الماده و دفعه
- ٦٢٠ ذكر و تعقيب
- ٦٢١ عدم تماميه مقاله المحقق صاحب الحاشيه
- ٦٢٣ مقاله الشيخ في رجوع القيد إلى الماده عند الدوران و دفعها
- ٦٢٣ اشاره

- الوجه الأول: أولويه تقييد إطلاق البدلى من الشمولى ٦٢٣
- اشاره ٦٢٣
- عدم تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى فى الهيئه و الماده ٦٢٦
- الوجه الثانى: بطلان محلّ الإطلاق فى الماده بتقييد الهيئه ٦٢٨
- نقل و تعقيب ٦٣٠
- استدراك و إرشاد ٦٣٢
- الواجب النفسى و الغيرى ٦٣٣
- اشاره ٦٣٣
- حكم صوره الشكّ فى كون شى ء واجباً نفسياً أو غيرياً ٦٣٦
- اشاره ٦٣٦
- المورد الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظى ٦٣٦
- اشاره ٦٣٦
- كلام العلمين النائىنى و العراقى فى الحمل على النفسيه عند الدوران ٦٣٨
- الوجه المختار فى الحمل على النفسيه ٦٤٠
- المورد الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى ٦٤٢
- ينبغى التنبيه على امور: ٦٤٦
- اشاره ٦٤٦
- التنبيه الأول فى ترتّب الثواب و العقاب على التكليف الغيريه ٦٤٦
- اشاره ٦٤٦
- آراء القوم فى كيفيه الثواب و العقاب الاخرويين ٦٤٦
- نقل و تعقيب ٦٥١
- عدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى ٦٥٣
- توجيه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى و دفعه ٦٥٥
- توجيه لترتّب الثواب على الواجب الغيرى و دفعه ٦٥٧
- التنبيه الثانى فى تصحيح ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها مقدّمات ٦٥٩
- اشاره ٦٥٩

- ٦٦٠ عدم تماميه ما تكلف به المحقق النائيني في الجواب عن الإشكالات -
- ٦٦٢ إشكال و دفع -
- ٦٦٣ تفصي المحقق النائيني عن الإشكالات في خصوص الوضوء و الغسل و دفعه -
- ٦٦٤ توجيه لدفع الإشكال من المحقق الأصفهاني و دفعه -
- ٦٦٥ ضابط لتبديل الأحكام و تزييفه -
- ٦٦٩ التنبيه الثالث في منشأ عباديه الطهارات الثلاث -
- ٦٧٠ الأمر السادس فيما هو الواجب، بناءً على الملازمه -
- ٦٧٠ اشاره -
- ٦٧٠ حول ما نسب إلى صاحب «المعالم» -
- ٦٧١ حول ما نسب إلى الشيخ الأنصاري -
- ٦٧١ اشاره -
- ٦٧٣ إشكال و دفع -
- ٦٧٥ حول مقال صاحب «الفصول» -
- ٦٧٥ اشاره -
- ٦٧٦ منها: إشكال الدور -
- ٦٧٨ و منها: إشكال التسلسل -
- ٦٨٢ حول مقال العلمين الحائري و العراقي -
- ٦٨٢ اشاره -
- ٦٨٤ توجيه و تزييف -
- ٦٨٤ حول مقال المحقق الأصفهاني في المقام -
- ٦٨٥ اشاره -
- ٦٨٨ الاستدلال لمقال صاحب «الفصول» -
- ٦٨٨ الدليل العقلي على المقدمه الموصله -
- ٦٨٩ الأمر السابع في ثمره القول بالمقدمه الموصله -
- ٦٨٩ اشاره -
- ٦٩١ إشكال الشيخ الأعظم على الثمره و إرشاد -

- ٦٩٤ دفاع غير مرضى عن مقال الشيخ الأعظم
- ٦٩٧ الأمر الثامن فى الواجب الأصلى و التبعى
- ٦٩٧ اشاره
- ٧٠٠ إشكال و تحقيق و إرشاد
- ٧٠١ تذييب: فى حكم الشك فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً
- ٧٠٣ الأمر التاسع فى ثمره بحث مقدمه الواجب
- ٧٠٣ اشاره
- ٧٠٤ ذكر و إرشاد
- ٧٠٥ الأمر العاشر فى مقتضى الأصل عند الشك فى الملازمه و عدمها
- ٧٠٦ الأمر الحادى عشر فى أدلّه القائلين بوجود المقدمه و تزييفها
- ٧٠٦ اشاره
- ٧١٠ كلام الشيخ فى وجوب المقدمه و تزييفه
- ٧١٠ حول كلام البصرى
- ٧١٢ الأمر الثانى عشر فى مقدمه المستحبّ و الحرام و المكروه
- ٧١٢ اشاره
- ٧١٢ تفصيل الأعلام الثلاثه فى مقدمه الحرام و ما فيه
- ٧١٧ الفصل الخامس فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا
- ٧١٧ اشاره
- ٧١٩ الوجه الأوّل إثبات اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص من ناحيه المقدميه و تزييفه
- ٧١٩ اشاره
- ٧١٩ تزييف الوجه الأوّل بعدم تماميه الامور المتوقفه عليها
- ٧١٩ اشاره
- ٧٢٠ عدم تماميه كون ترك الضدّ مقدمه لفعل الضدّ
- ٧٢٠ اشاره
- ٧٣٠ توجيه مقال المحقق الأصفهانى
- ٧٣١ عدم وجوب مقدمه الواجب

٧٣١	عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام
٧٣٢	ذكر وإرشاد
٧٣٣	الوجه الثانى إثبات اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص من ناحيه الاستلزام و تزييفه
٧٣٣	اشاره
٧٣٤	تزييف الوجه الثانى بعدم تماميه الامور المتوقفه عليها
٧٣٧	تفصيل المحقق النائينى فى الاقتضاء و تزييفه
٧٣٨	تبين مقال و استدراك
٧٤٠	بحث حول ثمره المسأله
٧٤٣	مقاله شيخنا البهائى فى إنكار الثمره و ما اجيب عنها
٧٤٣	كفايه الرجحان الذاتى فى صحه العباده
٧٤٣	تصحيح الأمر بالمهم بالأمر المتعلق بالطبيعه
٧٤٤	تصوير الأمر بالأهم و المهم بلا تشبث بالترتب
٧٤٤	اشاره
٧٤٧	المقدمه الاولى:
٧٤٩	المقدمه الثانيه:
٧٥٢	المقدمه الثالثه:
٧٥٤	المقدمه الرابعه:
٧٥٤	المقدمه الخامسه:
٧٦١	المقدمه السادسه:
٧٦٤	المقدمه السابعه:
٧٦٤	تصوير الأمر بالمهم بنحو الترتب
٧٦٤	اشاره
٧٦٧	المقدمه الاولى:
٧٧٢	المقدمه الثانيه:
٧٧٤	المقدمه الثالثه:
٧٧٤	اشاره

٧٨٠	تفصيل و تبیین لما سبق
٧٨٤	المقدمه الرابعه:
٧٩٣	المقدمه الخامسه:
٧٩٧	توهم ابتناء الالتزام بفروع على تماميه الترتب و دفعه
٨٠٠	تقاريب اخر لتصحيح الترتب و تزييفها
٨٠٠	اشاره
٨٠٠	التقريب الأول:
٨٠١	التقريب الثاني:
٨٠٤	التقريب الثالث:
٨٠٦	الفصل السادس فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٨٠٦	اشاره
٨٠٦	المورد الأول: فى محطّ البحث
٨٠٨	المورد الثاني: منشأ النزاع فى المسأله
٨٠٩	المورد الثالث: مقتضى التحقيق فى المسأله
٨٠٩	اشاره
٨١٠	تنبيه: فى سرّ تكليف الكفار و العصاه بالفروع
٨١١	الفصل السابع فى أنّ الأوامر و النواهي هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد
٨١١	اشاره
٨١٦	دفع توهم عدم كون نفس الطبيعه متعلقه للأمر
٨٢٠	ذكر و تعقيب
٨٢٠	استثناف الكلام لتعلق الأمر بالطبيعه و عدم تعلقه بالأفراد و الحصص
٨٢٦	الفصل الثامن فى أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟
٨٢٧	اشاره
٨٢٧	المورد الأول: فى إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب و عدمه
٨٢٩	المورد الثاني: فى مقتضى الأدله إبتاتاً بعد فرض إمكانه
٨٣٠	اشاره

٨٣١	توهم بقاء الرجحان و الجواز بعد نسخ الوجوب و دفعه
٨٣٣	المورد الثالث: في حكم استصحاب الجواز عند الشك في بقاءه
٨٣٣	الفصل التاسع في الواجب التخييري
٨٣٤	اشاره
٨٣٤	امتناع تصوير الواجب التخييري و الجواب عنه
٨٣٨	تذنيب: في أنه هل يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر أم لا؟
٨٤٠	تصوير التخيير بين الأقل و الأكثر و دفعه
٨٤٣	الفصل العاشر في الواجب الكفائي
٨٤٣	اشاره
٨٤٥	إشكال و دفع
٨٤٦	الفصل الحادي عشر في الواجب المطلق و الموقت
٨٤٦	اشاره
٨٤٦	الجهة الاولى: في تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقت لا
٨٤٨	الجهة الثانية: في تقسيم الموقت إلى المضيق و الموسع
٨٤٨	اشاره
٨٤٨	الإشكال على تصوير الواجب الموسع و المضيق و دفعه
٨٤٩	الجهة الثالثة: في أنّ التخيير في الواجب الموسع بين الأفراد عقلي
٨٥٠	الجهة الرابعة: في أنّ الموسع عند تضيق وقته لا يصير مضيقاً
٨٥١	الجهة الخامسة: حول دلالة الأمر بالموقت على الإتيان به خارج الوقت
٨٥٢	الجهة السادسة: في مقتضى الأصل في المسألة
٨٥٣	اشاره
٨٥٤	كلمه من المحقق النائيني قدس سره في موقف القضاء و تزييفه
٨٥٦	فهرس المحتويات
٨٦٣	[هويه الكتاب]
٨٦٣	[خطبه الكتاب]
٨٦٤	المقصد الثاني في النواهي

- ٨٦٤ اشارة
- ٨٦٤ المبحث الأول فى حقيقه النهى
- ٨٦٦ المبحث الثانى فى سز الفرق بين مقتضى الأمر و النهى
- ٨٦٦ اشارة
- ٨٦٩ حكم النهى بالنسبه إلى الأفراد الطوليه
- ٨٧٢ المبحث الثالث فى اجتماع الأمر و النهى
- ٨٧٢ اشارة
- ٨٧٣ يقتضى تمهيد امور: - - - - -
- ٨٧٣ الأمر الأول: فى عنوان البحث - - - - -
- ٨٧٦ الأمر الثانى فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى عن العباده أو المعامله
- ٨٧٧ الأمر الثالث فى كون المسأله اصوليه
- ٨٨٢ الأمر الرابع فى عدم اعتبار وجود المندوحه
- ٨٨٤ الأمر الخامس فى جريان النزاع حتى مع تعلق الأوامر و النواهى بالأفراد
- ٨٨٤ اشارة
- ٨٨٧ صحه النزاع فى هذه المسأله على القول بتعلق الأحكام بالطبائع
- ٨٨٧ كلام المحقق النائينى قدس سره فى المقام و نقده
- ٨٨٧ توضيح الضعف: - - - - -
- ٨٨٨ الأمر السادس فى عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط فى المجمع
- ٨٨٨ اشارة
- ٨٨٩ إشكال و دفع
- ٨٩١ الأمر السابع فى ثمره بحث الاجتماع على القول بالجواز
- ٨٩١ اشارة
- ٨٩١ ذهب المحقق النائينى إلى أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه مركّب انضمامى
- ٨٩٥ الأمر الثامن فى ثمره بحث الاجتماع على القول بالامتناع
- ٨٩٥ اشارة
- ٨٩٧ كلام المحققين الخراسانى و النائينى و نقده

- الأمر التاسع فى تحديد العناوين التى يجرى النزاع فيها و شروطها ٨٩٩
- اشاره ٨٩٩
- و أما إذا كان بين العناوين عموم مطلق ٨٩٩
- التحقيق جواز اجتماع الأمر و النهى ٩٠٣
- اشاره ٩٠٣
- و لتقريب ذلك نقدم أموراً: ٩٠٣
- الأمر الأول: فى صور متعلق الأمر و النهى ٩٠٣
- الأمر الثانى: فى معنى الإطلاق المقابل للتقييد ٩٠٥
- اشاره ٩٠٥
- «لا يجوز التصرف فى مال الغير بلا إذنه» ٩٠٦
- الأمر الثالث: فى عدم حكاية الماهية اللابشرط عمّا يتحد معها خارجاً ٩٠٦
- الأمر الرابع: فى المراد بمتعلقات الأحكام ٩٠٧
- تبيين قول المختار ٩١٠
- عدم ابتناء الجواز على التركيب الانضمامى ٩١١
- اختيار جواز الاجتماع و لو لم نقل بالخطابات القانونيه ٩١١
- دفع الإشكالات الوارده على القول بجواز الاجتماع ٩١١
- اشاره ٩١١
- إشكال اجتماع الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض ٩١٣
- حول تفريق المحقق النائينى قدس سره بين ذاته تعالى و بين سائر البسائط ٩١٥
- إشكال اجتماع المصلحه و المفسده ٩١٦
- إشكال اتحاد المقرّب و المبعد ٩١٧
- تأييد المختار بالأمثله العرفيه ٩١٨
- عدم الفرق فى القول بالجواز بين كون الأحكام متضاده أو متخالفه ٩١٨
- عدم تضادّ الأحكام الخمسه ٩١٩
- تزييف بعض أدلّه المجوزين ٩٢١
- تذليل فى حكم العبادات المكروهه ٩٢٣

- ٩٢٣ توجيه المحقق النائبي في المقام -
- ٩٢٩ توجيه الشيخين الأنصاري و الخراساني لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر -
- ٩٣٠ مختارنا في مقام التوجيه -
- ٩٣٠ خاتمه في حكم التوسط في الأرض الغصبيه و الصلاه في الدار المغصوبه -
- ٩٣٠ اشاره -
- ٩٣١ المورد الأول: في التوسط في الأرض الغصبيه -
- ٩٣١ اشاره -
- ٩٣١ المختار كون الخروج منهياً عنه فعلاً و غير مأمور به -
- ٩٣١ عدم كون الخروج من الأرض المغصوبه واجباً -
- ٩٣٥ ذكر المحقق النائبي قدس سره هنا في خلال مقاله مطلبين -
- ٩٣٥ اشاره -
- ٩٣٥ المطلب الأول: في شمول الخطاب للممتنع و الكفار و العصاه -
- ٩٣٨ المطلب الثاني: في عدم كون الخروج من الدار المغصوبه محبوباً و مطلوباً -
- ٩٣٩ مقال الشيخ في كون الخروج من الدار المغصوبه واجباً و المناقشه فيه -
- ٩٤١ حول مقال أبي هاشم و صاحب الفصول -
- ٩٤٢ حول مقال المحقق النائبي -
- ٩٤٥ المورد الثاني: في حكم الصلاه في الدار المغصوبه -
- ٩٤٦ المطلب الأول: في عنوان البحث -
- ٩٤٧ المطلب الثاني: في أن المسأله ليست عقليه محضه و لا لفظيه كذلك -
- ٩٤٨ المطلب الثالث: في الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع -
- ٩٤٨ المطلب الرابع: في عدم اختصاص الفساد بالفساد الناشئ عن قصور المقتضى -
- ٩٤٩ المطلب الخامس: في كون المسأله مسأله اصوليه -
- ٩٤٩ المطلب السادس: في أن محطّ البحث جميع النواهي -
- ٩٥٠ المطلب السابع: في المراد بالعباده أو المعامله في المقام -
- ٩٥٠ المطلب الثامن: في حكم مساوقه الصحه و الفساد للتمام و النقص -
- ٩٥٠ اشاره -

- ٩٥٣ و أما قولهم: «إنَّ الصَّخه و الفساد أمران إضافيان»
- ٩٥٣ المطلب التاسع: في عدم مجعولييه الصَّخه و الفساد
- ٩٥٣ اشاره
- ٩٥٥ حول كلام المحقق الخراساني قدس سره في المقام
- ٩٥٦ توهم تطرق الجعل إلى الصَّخه و الفساد الظاهريين و دفعه
- ٩٥٧ المطلب العاشر: في مقتضى الأصل في المسأله
- ٩٥٧ اشاره
- ٩٥٧ المورد الأول: في مقتضى الأصل في المسأله الاصوليه
- ٩٥٨ المورد الثاني: في مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه
- ٩٥٩ المبحث الرابع في أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فساد، أم لا
- ٩٥٩ اشاره
- ٩٥٩ و قبل الشروع في المقصود نقدّم مطالب لها دخاله تامه في تنقيحه:
- ٩٥٩ التحقيق في هذه المسأله
- ٩٥٩ اشاره
- ٩٦٠ المقام الأول في اقتضاء النهى فساد متعلقه و عدمه
- ٩٦٠ اشاره
- ٩٦٠ المبحث الأول: فيما إذا لم يحرز حال النهى في المقام
- ٩٦٠ اشاره
- ٩٦٠ الجبهه الاولى: في حكم المعامله و العباده
- ٩٦٢ الجبهه الثانيه: في حكم المتعلق مع عدم كشف فساد من النهى
- ٩٦٣ المبحث الثاني: فيما إذا احرز حال النهى في المقام
- ٩٦٣ اشاره
- ٩٦٣ الجبهه الاولى: في حكم النهى المتعلق بالعباده
- ٩٦٥ الجبهه الثانيه: في حكم النهى المتعلق بالمعامله
- ٩٦٥ اشاره
- ٩٦٨ المورد الأول: ما إذا احرز متعلق النهى

- المورد الثاني: فيما إذا لم يحرز متعلق النهي - - - - - ٩٧٠
- الروايات التي يستدل بها على فساد المعامله المنهي عنها - - - - - ٩٧١
- اشاره - - - - - ٩٧١
- حول دعوى أبي حنيفه و الشيباني دلالة النهي على الصّحه - - - - - ٩٧٧
- المقام الثاني في حكم نفس العباده إذا تعلق النهي بجزئها أو شرطها أو وصفها - - - - - ٩٨١
- اشاره - - - - - ٩٨١
- حكم تعلق النهي بالجزء - - - - - ٩٨١
- حكم تعلق النهي بالوصف - - - - - ٩٨٢
- حكم تعلق النهي بالشرط - - - - - ٩٨٤
- المقصد الثالث في المفهوم - - - - - ٩٨٥
- اشاره - - - - - ٩٨٥
- المقدمه - - - - - ٩٨٥
- اشاره - - - - - ٩٨٥
- الأمر الأول: في تعريف المفهوم - - - - - ٩٨٥
- اشاره - - - - - ٩٨٥
- كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام و نقده - - - - - ٩٨٦
- حول ما نسبه بعض الأعاظم إلى قدماء الأصحاب في المقام - - - - - ٩٨٨
- الأمر الثاني: في أنّ المفهوم هل هو من صفات الدلاله أو المدلول؟ - - - - - ٩٨٩
- الأمر الثالث: في أنّ النزاع في المفهوم صغرى أو كبرى - - - - - ٩٩٠
- الأمر الرابع: في المراد من المفهوم - - - - - ٩٩١
- المبحث الأول في مفهوم الشرط - - - - - ٩٩٢
- اشاره - - - - - ٩٩٢
- الوجه التي يستدل بها لإثبات العليه المنحصره من القضيه الشرطيه - - - - - ٩٩٤
- توجيهان عقليان لاستفاده المفهوم و دفعهما - - - - - ١٠٠٠
- بقيت امور ينبغي التنبيه عليها: - - - - - ١٠٠٣
- اشاره - - - - - ١٠٠٣

- ١٠٠٣ الأمر الأول في شمول محل النزاع لما إذا كان الجزاء معنى حرفياً
- ١٠٠٣ اشاره
- ١٠٠٤ الوجه الأول:
- ١٠٠٥ الوجه الثاني:
- ١٠٠٦ الوجه الثالث:
- ١٠٠٧ الأمر الثاني في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء
- ١٠٠٧ اشاره
- ١٠٠٨ المقام الأول: في أن التعارض أولاً و بالذات بين المنطوقين
- ١٠٠٩ المقام الثاني: في علاج التعارض بين الجملتين
- ١٠٠٩ اشاره
- ١٠١٢ تذييب: حول نفي الدليلين للثالث
- ١٠١٣ الأمر الثالث في تداخل الأسباب و المسببات
- ١٠١٣ اشاره
- ١٠١٣ و قبل ذكر الأقوال في المسألة و ما هو الحق عندنا، تقدم مقدمات:
- ١٠١٣ المقدمه الاولى: في تحرير محط النزاع
- ١٠١٣ المقدمه الثانيه: في المراد من تداخل الأسباب و المسببات
- ١٠١٣ اشاره
- ١٠١٤ ذكر و تعقيب أفاد المحقق النائيني قدس سره
- ١٠١٥ المقدمه الثالثه: في اختصاص النزاع بالماهيهِ القابله للتكثّر
- ١٠١٦ المقدمه الرابعه: في إمكان تداخل الأسباب
- ١٠٢٠ المقدمه الخامسه: في أنحاء تعدد الشرط
- ١٠٢٠ المقام الأول في حكم ما إذا تعددت الأسباب نوعاً
- ١٠٢٠ اشاره
- ١٠٢١ بيان المقدمات الثلاثه من الشيخ الأعظم لتوجيه عدم التداخل
- ١٠٢١ اشاره
- ١٠٢١ حول المقدمه الاولى التي ذكرها الشيخ الأعظم

- ١٠٢١ اشارة
- ١٠٢٤ تزييف الوجوه التي ذكرت لعدم التداخل
- ١٠٢٩ التوجيه المقبول لعدم التداخل
- ١٠٣٠ حول المقدمه الثانيه التي ذكرها الشيخ الأعظم
- ١٠٣٠ اشارة
- ١٠٣١ ذكر و تعقيب
- ١٠٣١ إيقاظ: فى الفرق بين التأكيد فى المقام و سائر الموارد
- ١٠٣٢ حول الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم لتحكيم المقدمه الثانيه
- ١٠٣٤ حول المقدمه الثالثه التي ذكرها الشيخ الأعظم
- ١٠٣٤ اشارة
- ١٠٣٥ الجبهه الاولى: فى إمكان تداخل المسببات ثبوتاً
- ١٠٣٦ الجبهه الثانيه: فيما هو مقتضى القاعده فى مقام الإثبات
- ١٠٣٧ المقام الثانى: فى حكم ما إذا تعددت الأسباب شخصاً لا نوعاً
- ١٠٣٨ الأمر الرابع اختلاف العلمين فى استفاده المفهوم من العام الاستغراقى
- ١٠٤١ المبحث الثانى فى مفهوم الوصف
- ١٠٤١ اشارة
- ١٠٤١ وقبل ذكر أدله الطرفين ينبغي تقديم أمرين لتحرير محطّ البحث.
- ١٠٤١ الأمر الأول: فى بيان شمول النزاع للوصف غير المعتمد
- ١٠٤٣ الأمر الثانى: فى شمول النزاع للوصف الأخصّ المطلق و الأعمّ من وجه
- ١٠٤٥ التحقيق عدم ثبوت مفهوم الوصف
- ١٠٤٧ المبحث الثالث فى مفهوم الغايه
- ١٠٤٨ اشارة
- ١٠٤٨ المقام الأوّل حول ارتفاع الحكم المغتيا عما بعد الغايه
- ١٠٤٨ اشارة
- ١٠٥١ إشكال و دفع
- ١٠٥٢ ذكر و تعقيب

- المقام الثانى فى أن الغايه داخله فى المغيثا أم لا - ١٠٥٣
- اشاره - ١٠٥٣
- عدم معقوليه دخول غايه الحكم فى المغيثا - ١٠٥٤
- تنبيه: - ١٠٥٥
- المختار عدم دخول الغايه فى المغيثا مطلقاً - ١٠٥٦
- المبحث الرابع فى مفهوم الاستثناء - ١٠٥٧
- اشاره - ١٠٥٧
- حول الاستدلال بكلمه التوحيد على مفهوم الحصر - ١٠٥٩
- إشكال كلمه التوحيد و دفعه - ١٠٦٠
- المقصد الرابع فى العام و الخاص - ١٠٦٢
- اشاره - ١٠٦٢
- مقدمه مبحث العام و الخاص - ١٠٦٢
- اشاره - ١٠٦٢
- الأمر الأول: فى تعريف العام - ١٠٦٢
- اشاره - ١٠٦٢
- حول مختار المحقق النائيني قدس سره فى المقام - ١٠٦٥
- الأمر الثانى فى الفرق بين العام و المطلق - ١٠٦٩
- الأمر الثالث فى احتياج المقيد - كالمطلق - إلى مقدمات الحكمه - ١٠٧٠
- الأمر الرابع فى استغناء العام فى الدلاله على العموم عن مقدمات الحكمه - ١٠٧١
- الأمر الخامس فى تقسيمات العام و المطلق - ١٠٧٤
- أقسام العام - ١٠٧٤
- تنبيه و توضيح مقال - ١٠٧٧
- الأمر السادس فيما عد من الألفاظ الداله على العموم - ١٠٧٩
- اشاره - ١٠٧٩
- حكم دوران الأمر بين العموم الاستغراقى و المجموعى - ١٠٨٠
- المبحث الأول فى حجيه العام المخصص فى الباقي - ١٠٨٢

- ١٠٨٢ اشاره
- ١٠٨٤ مختارنا في عدم مجازيه العام المخصّص
- ١٠٨٥ توجيه آخر لعدم مجازيه العام المخصّص و تزييفه
- ١٠٩٠ ذكر و تعقيب
- ١٠٩١ المبحث الثاني في تخصيص العام بالمخصّص المجمل
- ١٠٩١ اشاره
- ١٠٩١ المورد الأول في المخصّص اللفظي المتصل المجمل من حيث المفهوم
- ١٠٩٢ المورد الثاني في المخصّص اللفظي المنفصل المجمل من حيث المفهوم
- ١٠٩٤ المورد الثالث في المخصّص اللفظي المتصل أو المنفصل المجمل بحسب المصداق
- ١٠٩٤ حكم الشبهه المصداقيه للمخصّص المتصل المبيّن
- ١٠٩٤ حكم الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المبيّن
- ١٠٩٤ اشاره
- ١٠٩٦ ذكر و تعقيب
- ١٠٩٨ سرّ التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المرّدّد مفهوماً
- ١٠٩٩ تقريب لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه و ردّه
- ١١٠١ تقريب آخر لجواز التمسك في الشبهه المصداقيه للمخصّص و دفعه
- ١١٠٤ المورد الرابع في المخصّص اللّبي
- ١١٠٤ اشاره
- ١١٠٥ حول كلام الشيخ الأعظم قدس سره في المقام
- ١١٠٦ مختارنا في المقام
- ١١٠٧ الأقوال في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص اللّبي و تزييفها
- ١١٠٨ حول كلام المحقّق الأصفهاني في المقام
- ١١١٠ تنبيهات
- ١١١٠ اشاره
- ١١١١ التنبيه الأول في إحراز المصداق بالأصل في الشبهه المصداقيه
- ١١١١ اشاره

١١١١	مستند عدم جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام و تزييفه
١١١٤	مستند جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام و تزييفه
١١١٥	التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العام
١١١٥	اشاره
١١١٦	المقدمه الاولى: فيما اشتهر من أن القضايا برمتها مشتمله على النسبه
١١١٧	المقدمه الثانيه: مناط احتمال الصدق و الكذب في القضيه و مناط صدقها و كذبها
١١١٩	المقدمه الثالثه: في القضايا المفتقره إلى وجود الموضوع
١١١٩	المقدمه الرابعه: في لزوم كون موضوع الحكم مفرداً أو في حكم المفرد
١١٢٠	المقدمه الخامسه: في اعتبارات موضوع العام المخصص
١١٢٢	المقام الأول: في الأوصاف و العناوين العرضيه
١١٢٣	المقام الثاني: في الأوصاف و العناوين اللازمه لموصوفها
١١٢٥	ذكر و إرشاد
١١٢٥	تفصيل المحقق النائيني في المقام و دفعه
١١٢٩	التنبيه الثاني في التمسك بعمومات النذر و أمثاله لكشف حال الفرد
١١٣٠	التنبيه الثالث في التمسك بالعام عند الشك بين التخصيص و التخصّص
١١٣٠	اشاره
١١٣٢	مختار المحقق العراقي قدس سره و نقده
١١٣٣	التنبيه الرابع في التمسك بالعام إذا كان المخصص مجملاً
١١٣٤	المبحث الثالث حول جواز التمسك بالعام أو المطلق أو الظاهر أو
١١٣٤	اشاره
١١٣٦	الاستدلال على لزوم الفحص بمعرضيه العام للتخصيص
١١٣٧	حول كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام
١١٣٨	حول الاستدلال للزوم الفحص بالعلم الإجمالي
١١٤٢	تذنيب: في مقدار الفحص
١١٤٣	المبحث الرابع في عموم الخطابات الشفاهيه
١١٤٣	اشاره

- و الكلام فيه يقع فى موارد: ١١٤٣
- المورد الأول: فى تحديد مصب النزاع ١١٤٣
- المورد الثانى: عموم البحث للتكاليف غير المصدره بأداه الخطاب و النداء ١١٤٣
- المورد الثالث: فى القضيـه الحقيقـيه و الخارجـيه و الفرق بينهما ١١٤٥
- إشكالا عموم الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين و جوابهما ١١٤٦
- التحقيق فى جواب الإشكال الأول ١١٤٧
- التحقيق فى جواب الإشكال الثانى ١١٤٨
- تتمه: فى ثمره النزاع ١١٤٩
- المبحث الخامس فى أن العام المتعقب بضمير علم إراداه بعض ١١٥٢
- اشاره ١١٥٢
- تحديد محطّ البحث فى المقام ١١٥٢
- بيان مختارنا و أنه التفصيل ١١٥٣
- المبحث السادس فى تخصيص العام بالمفهوم ١١٥٦
- اشاره ١١٥٦
- يقع الكلام فى مقامين: ١١٥٧
- المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق ١١٥٧
- اشاره ١١٥٧
- المورد الأول: فى تفسير المفهوم الموافق ١١٥٧
- المورد الثانى: فى حكم هذه الأقسام ١١٥٨
- المقام الثانى: فى مفهوم المخالفه ١١٦١
- تحديد محلّ النزاع ١١٦١
- مختارنا فى المقام ١١٦٣
- تفصيل المحقق النائنى فى المقام و ما يرد عليه ١١٦٤
- المبحث السابع فى الاستثناء المتعقب للجمل ١١٦٥
- اشاره ١١٦٥
- فى إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ثبوتاً ١١٦٦

- ١١٤٧ ----- فى حال رجوع الاستثناء إثباتاً و استظهاراً
- ١١٤٩ ----- تذييب: فى التمسك بالأصل العملى فى المقام عند الشكّ و الإجمال
- ١١٧٠ ----- المبحث الثامن فى دوران الأمر بين النسخ و التخصيص
- ١١٧٠ ----- اشارته
- ١١٧٠ ----- المقام الأول: فى ماهية النسخ و التخصيص ثبوتاً و بيان إمكانهما
- ١١٧٠ ----- اشارته
- ١١٧١ ----- ما يعتبر فى صحه النسخ
- ١١٧٥ ----- المقام الثانى: فى مقام الإثبات و الاستظهار
- ١١٧٥ ----- اشارته
- ١١٧٦ ----- إيقاظ فى موقف حال ما ورد عن أئمة أهل البيت المخالف للكتاب و السنه
- ١١٧٩ ----- المبحث التاسع فى تخصيص العام أو المطلق الكتابى بخبر الواحد
- ١١٧٩ ----- اشارته
- ١١٧٩ ----- حول ما يستدلّ به على جواز التخصيص و التقييد
- ١١٨٢ ----- حول ما يستدلّ به على عدم جواز التخصيص أو التقييد
- ١١٨٣ ----- المقصد الخامس فى المطلق و المقيّد
- ١١٨٣ ----- اشارته
- ١١٨٤ ----- المبحث الأول فى ماهيتهما
- ١١٨٤ ----- اشارته
- ١١٨٥ ----- حول المراد بقولهم: «شائع فى جنسه»
- ١١٨٦ ----- بيان النسبه بين الإطلاق و التقييد
- ١١٨٧ ----- المبحث الثانى حول بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق
- ١١٨٧ ----- اشارته
- ١١٨٨ ----- منها: اسم الجنس
- ١١٨٨ ----- اشارته
- ١١٨٩ ----- ذكر و إعجاب
- ١١٩٠ ----- أقسام الماهيه

١١٩٤	و منها: علم الجنس
١١٩٦	و منها: المفرد المحلّ باللام
١١٩٧	و منها: النكره
١١٩٨	المبحث الثالث فى مقدمات الحكمه
١١٩٨	اشاره
١١٩٩	حول ما يتوقف عليه التمسك بالإطلاق
١٢٠١	تذييلات
١٢٠١	الأول: فى عدم انخرام الإطلاق بعد ورود التقييد
١٢٠٢	الثانى: فى التمسك بالإطلاق لنفى القيود فى محيط التقنين
١٢٠٣	الثالث: فى بيان مقتضى الأصل العقلاى عند الشكّ فى مقام البيان
١٢٠٤	المبحث الرابع فى حمل المطلق على المقيّد
١٢٠٤	اشاره
١٢٠٤	صور المطلق و المقيّد
١٢٠٥	ينبغى الإشاره إلى أمرين:
١٢٠٥	الأمر الأول: فى تحديد محطّ البحث فى المقام
١٢٠٩	الأمر الثانى: فى اختصاص حمل المطلق على المقيّد بصوره التنافى
١٢٠٩	أحكام صور حمل المطلق على المقيّد
١٢٠٩	اشاره
١٢١٥	ذكر و تعقيب: حول كلام المحقّق النائينى قدس سره فى المقام
١٢١٦	حكم الإطلاق و التقييد فى الأحكام الوضعيه
١٢١٦	حكم الإطلاق و التقييد فى الأحكام غير الإلزاميه
١٢١٨	توضيح و تقدير
١٢١٩	فهرس المحتويات
١٢٣٣	تعريف مركز

پديد آورنده (شخص) مرتضوى لنگرودى، محمدحسن، ۱۳۰۸ -

عنوان جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

تكرار نام پديد آور تاليف محمدحسن المرتضوى اللنگرودى

مشخصات نشر تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، ۱۳۷۸ -

يادداشتج. ۲ (۱۴۲۱ق.=۱۳۷۹)

يادداشتج. ۴ (۱۴۲۵ق.=۱۳۸۳)

يادداشت کتابنامه

موضوع اصول فقه شيعه

شناسه افزوده (شخص) خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، ۱۲۷۹-۱۳۶۸

شناسه افزوده (سازمان) موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده كنگره ۱۵۹/۸، BP، م/۴ ج ۹

رده ديونى ۲۹۷/۳۱۲

شماره مدر ك م ۷۸-۱۰۸۱۸

ص: ۱

الجزء الاول

[هويه الكتاب]

جواهر الاصول

الجزء الاول

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامه الافخم

آيه الله العظمى السيد روح الله موسى

الامام الخمينى قدس سره

تأليف

آيه الله السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى

مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى قدس سره

ص: ١

ص: ٢

هويه الكتاب

* اسم الكتاب: جواهر الاصول / ج ١ *

* المؤلف: السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنه الطبع: خرداد ١٣٧٦ - محرم الحرام ١٤١٨ *

* الطبعه: الاولى *

* المطبعه: مطبعه مؤسسه العروج *

* الكميّه: ٣٠٠٠ نسخه *

* السعر: ... ريال *

بمناسبه الذكرى السنويه لرحيل القائد الكبير للثوره الاسلاميه و مؤسس الجمهوريه الاسلاميه فى ايران الإمام الخمينى (س)

جميع الحقوق محفوظه و مسجله

لمؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

مقدمه الناشر

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على سوابغ النعماء، و ترادف الآلاء، و صَلَّى اللهُ على سيّد الأنبياء، محمّد المصطفى و عترته الأصفياء، صلاه تملأ أقطار الأرض و آفاق السماء.

العارفون بمؤسّسه نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، يعلمون جيّداً أنّها دائبه على تقديم الآثار العلميه الراقيه، و المآثر الخالده، التي خلفها سماحه آيه الله العظمى الإمام السيّد الخميني الكبير قدّس الله نفسه الزكيه، فكم له من تصانيف رائقه، و تآليف فائقه، و حكم زاهره، و خطب باهره، و محاضرات دقيقه، و بحوث عميقه.

و الذي يريد الاطلاع و التعرّف على فكر الإمام و آثاره بصوره شامله عليه ألا يقصر تفحصه و تأمله على ما حرّته أنامله الشريفه، بل عليه أن يلمّ كذلك بما كتبه أكابر تلامذته الأعلام من تقارير بحوثه المتنوّعه فقهاً و اصولاً و فلسفه و غيرها، التي كان يلقياها سماحه السيّد الإمام الخميني قدس سره على طلاب الحوزه العلميه في قم المقدّسه و النجف الأشرف.

و من أنعم النظر في هذه التقارير يجدها شرحاً مبسوطاً لما كتبه الإمام و دبّجته براعته الشريفه في الحقول العلميه المختلفه.

و لقد كان من جمله المهام التي قامت بأعبائها مؤسّستنا المباركه، هو تحقيق و طبع هذه التقارير العلميه النافعه، و كان باكوره عملنا في ذلك هو إصدار الجزء

ص: ٦

الأوّل من كتاب «تنقيح الاصول»، الذي يمثّل دوره الاصوليه الثانيه لسماحه سيّدنا الإمام الخميني قدس سره، و التي ألقاها في حوزه قم العلميه و جامعته الكبرى. و ستصدر- إن شاء الله تعالى- بقيه أجزاء هذه الموسوعه تباعاً.

و أمّا الكتاب الذي نقدّم له الآن، و الموسوم ب «جواهر الاصول»، و الذي يضمّ بين دفتيه أبحاث علم الاصول، التي خاض غمارها سماحه السيّد الإمام الخميني قدس سره في دوره الثالثه من بحوث الخارج، التي ألقاها على طلابه الكرام، فهو بقلم علم من أعلام الحوزه العلميه في مدينه قم المشرفه، و جهبذ من جهابذه الفضل و العلم و التحقيق، ذلك هو سماحه آيه الله المحقّق السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودي اطال الله عمره الشريف.

كانت ولادته المباركة في مدينة النجف الأشرف سنة ١٣٥٠ هـ. ق.

قرأ المقدمات و السطوح في طهران على جملة وافر من فضلاء عصره، كالشيخ مهدي الإلهي القميشي، و الشيخ أبي الحسن الشعرائي و آخرين.

انتقل في عام ١٣٧٣ هـ. ق. إلى مدينة قم المقدّسه، فحضر الدروس العليا لأساطين العلماء، أمثال المرحوم والده العلامة سماحه آية الله السيد مرتضى الحسيني الـنـكـرودى، و آية الله السيد حسين البروجردى، و العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، و آية الله السيد محمّد المحقق الداماد، و آية الله ميرزا هاشم الآملى، و آية الله الشيخ محمّد على الأراكى قدس الله تعالى أسرارهم.

حضر بحوث السيد الإمام الخميني قدس سره في علم الاصول قرابه دوره كامله و نصف، و كتب تلك البحوث القيمه تحت عنوان «جواهر الاصول»، و هو هذا الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ.

ص: ٧

و للمقرّر العلامة تصانيف ممتعه منها: الدرّ النضيد، و كتاب الطهاره، و كتاب الصلاه، و تقارير أبحاث آية الله العظمى السيد البروجردى، و تقارير بحث آية الله العظمى السيد الداماد، و تعليقه على كفايه الاصول، و لبّ اللباب في طهاره أهل الكتاب، و الفوائد الرجاليه، و غيرها.

حول تحقيق الكتاب

اختصّ هذا الكتاب من بين تقارير دروس الإمام قدس سره بمزيّه هي تدقيق مؤلفه ثانياً في العبائر، بل تغيير بعض العبارات و إيراد ما فات من نقل كلمات القوم، فقد أوردّها بتمامها عند المراجعه و تكميل التقرير، مع أنّه دام ظلّه قد علّق على بعض الصفحات ما هو الصحيح على رأيه الشريف من توضيح أو نقد، و حيث إنّ بعض هذه التعليقات أيضاً وقع عند المراجع له، يرى القارئ الكريم اختلاف التعبيرات عن المشايخ و الاساتيد من الدعاء له تاره و الاسترحام له اخرى.

أمّا المؤسّسه فبعد مراجعه الاستاذ حاولت تصحيح المتن و تقويم نص الكتاب و جعلت له عناوين و زيّنته بعلامات الترقيم و أضافت اليه تخريج الآيات القرآنيه و الأحاديث الشريفه و أقوال العلماء، بحيث يسهل للقارئ المراجع له مصادر البحث.

هذا، و نحن نرجوا أن يكون نشر هذا الكتاب باعثاً لنشر آراء الإمام القيمه في الحوزه العلميه الشيعيه، بحول الله و قوته.

مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسه - قسم التحقيق

ذو الحجّه ١٤١٧ هجرى قمرى

ص: ۸

ص: ۹

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم كن لوليک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آباءه فی هذه الساعه و فی کل ساعه ولیاً و حافظاً و قائداً و ناصراً و دليلاً و عیناً حتی تُسکنه أرضک طوعاً و تُمَتِّعه فیها طویلاً

ص: ۱۰

ص: ۱۱

تمهید من المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، و نحمده على ما هدانا إلى شرائع الاسلام بتمهيد قواعد الأحكام، و أرشدنا إلى غايه المرام باتباع مسالك الأفهام، و وفقنا لتحصيل معالم الدين، و قوانين شريعه سيد المرسلين، و بلغنا إلى معرفه فصول الدين بإتقان ضوابط أحكام خير النبيين و شرفنا بنهايه المسئول إلى فرائد الاصول.

و نُصَلِّى و نُسَلِّم على المبعوث لتميم مكارم الأخلاق و إحكام دعائم الإسلام، و إعلان معالم الحلال و الحرام و إحياء ما درس من شرائع المرسلين، و إبطال أفكار الكفار و المُلحدين، و قمع بدع أهل الضلال و المشركين، و على آله الأئمة العز الميامين، مفاتيح الرحمه، و مصابيح الهدايه، لا سيما خاتمهم و قائمهم المُدخِر لتجديد ما درس من الفرائض و الشُّنن، و المُدخِر لإعاده المله و الشريعه، المؤمّل لإحياء الكتاب و حدوده، و مُحْيِي معالم الدين و أهله، قاصم شوكة المعتدين، و قاطع حبال الكذابين و المنحرفين، مُعزّ الأولياء، و مُبذّل الأعداء، جامع الكلمه على التقوى، اللهم عَجِّل فرجه، و سهّل مخرجه، و اجعلنا من أنصاره و الذابين عنه، و اجعلنا من المُستشهادين بين يديه

ص: ۱۲

آمين يا رب العالمين.

و اللعنه الدائمه الأبدية على أعدائهم و غاصبي حقوقهم و مُنكرى فضائلهم و مناقبهم.

و بعد: فإنّه من البديهي أنّ علم الفقه من أشرف العلوم الإسلاميه، إذ به يُعرف معالم الدين و قوانينه و أحكامه، حلاله و حرامه،

رُخَّصه و عزائمه، بل جميع ما يرتبط بتكاليف العباد، و نظام المجتمع، و الامه الإسلاميه، لتأمين سعادتهم و مصالحهم في النشاطين.

و غير خفى على من له إلمام بالفقه و الفقهه و استنباط الأحكام الشرعيه، أن كثيراً من الأحكام الشرعيه و الوظائف المُقرَّره- بل جلها- غير ضروريه و غير يقينيه، و تحتاج معرفتها إلى مبادئ و مُقدّمات. و من أهم ما يحتاج إليها و من مبادئها القريبه، و ما يكون دخيلاً في معرفه الأحكام الشرعيه و الوظائف العمليه، و تشخيصها في كل مورد، قواعد تعرف باصول الاستنباط و اصول الفقه.

و ليس للمتدرب في الفقه و مُستنبط الأحكام عن مصادرها عدم معرفتها، و عدم تنقيح مجاريها. و يكون لمعرفة قواعد موقفاً عظيماً لاستنباط الأحكام الشرعيه، و الوظائف المُقرَّره للشاك، بل تدور رُحى الاستنباط عليها.

و ذلك لأنَّ جُلَّ الأحكام- لو لم تكن كلها- مُستفاده من الكتاب العزيز، و ما صدر عن النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم، و أئمه أهل البيت عليهم السلام، فلا- يُدَّ من إثبات حُجَّيه ظاهر الكتاب و السنّه، و حُجَّيه خبر الثقة، و معرفه الأوامر الصادره في الشرعيه و معانيها، و النواهي الوارده في مطاويها، و منطوق ما فيها و مفهومها، عمومها و خصوصها، مُطلقها و مُقيدها، مُجملها و مُبيّنها، ناسخها و منسوخها، و معرفه كيفيه الجمع بين الدليلين عند تعارض النص و الظاهر، و الأظهر مع الظاهر، و العام مع خاصه، و المُطلق مع مُقيده، و المُجمل مع المُبيّن. و معرفه مجرى الأصل و الوظيفه

ص: ١٣

الفعليه عند الشك في أصل الوظيفه، أو مع ثبوتها و الشك في بقائها، أو مع العلم بالوظيفه و الشك في المُتعلّق، إلى غير ذلك من المسائل المُعنونه في علم الاصول.

فلا بُدَّ من معرفه كل ذلك على نحو الاستدلال اجتهاداً، حسبما يسوقه الدليل لا على نحو التقليد.

و بعبارة اخرى لا- يُدَّ لاستنباط الأحكام عن أدلتها التفصيليه، من معرفه حُجَّيه خبر الثقة، و الظاهر، و الأوامر، و النواهي، و المُطلقات و المُقيّدات، و العُمومات و الخصوصات، و التعادل و التراجع، و اجتماع الأوامر و النواهي، و مجارى الاصول العمليه من البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب، إلى غير ذلك ممّا هي دارجه في الفقه و هي من مُهمّات مسائل اصول الفقه.

و لا يسوغ لمريد الاستنباط الاستغناء عن تنقيح هذه المباحث و ما شاكلها، كما لا يسوغ للأخباري الخبير دعوى الاستغناء عنها، و لو أنكرها فإنّما هو بلسانه فقط و قلبه مُطمئن بما ذكرنا.

و توهم عدم ملائمه تدوين كتاب مُستقل في الاصول حاوٍ لتلك المسائل، بل لا بُدَّ من التعرّض لها خلال عنوان المسائل الفقهيه كما عن صاحب الحدائق رحمه الله، غير وجيه، لا يُصغى إليه، كما لا يخفى على البصير الخبير.

فظهر أنّه لا- بدّ في استنباط الأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه من الإحاطه بمهمات مسائل اصول الفقه ممّا هي دخيله في فهمها، و لا يسوغ للأخباري الاستغناء عن تنقيح هذه المسائل و المباحث القيمه.

و حيث إنّ شرافه علم اصول الفقه و معرفه اصول الاستنباط بشرافه علم الفقه و كرامته بكرامته، فمن الحرى جداً أن يكون نظر الباحث و المُتدرّب في هذا العلم نظراً آلياً تبعياً لا استقلالياً أصلياً، فلا بدّ و أن يكون ذلك على وجه الاقتصاد و الاعتدال، فلا يكون على نحو الإفراط الذى ابتليت به الحوزات العلميه، و لا على طريق

ص: ١٤

التفريط الذى ذهب إليه الأخباريون، فإنّ كلّاً منهما انحرف عن الجاده، و قد امرنا بالطريقه الوسطى و الصراط المُستقيم.

و قد أُلّف و صنّف أصحابنا الإماميه رضوان الله تعالى عليهم فى اصول الفقه كتباً و زُبراً مفصّله، و متوسطه، و مختصره- قديماً و حديثاً- فشكر الله مساعيمهم الجميله فرتّبوا فصوله، و نَقَّحوا مسائله، و شيّدوا أركانها.

و لكن فى كثير منها بعض مسائل لا- يكاد ينفع المُفتى فى فتواه، و المجتهد فى استنباطه، و الحاكم فى قضائه، بل ربّما يقع المُتدرّب فى الاجتهاد فى الحيره و الضلاله، فكم قد سهر رُؤاد العلم ليالٍ فيها، و صرفوا أوقاتهم الشريفه فى معرفتها كالبحت عن مقدّمات الانسداد مثلاً، فكم حقّقوا فى مقدّماتها؟!، و بحثوا فى مجراها بحيث يصعب فهمها إلّا للأوحدى من المُشتغلين من طلباب العلوم الإسلاميه.

ثمّ بحثوا فى أنّ مقتضى مقدّماتها هل هى حكم العقل بحجّيه الظن مطلقاً، أو كشفه عن حجّيه الظن شرعاً؟

ثمّ تكلفوا فى بيان الثمرات المُترتبه على حُجّيه الظن على الحكومه أو على الكشف، مع أنّ بابى العلم و العلمى بمصراعيهما مفتوحان فنحن فى غنى عن جريان مقدّمات الانسداد و ثمراتها.

و كالبحت عن المعانى الحرفيه بأدقّ معانيها، و البحث عن مباحث المُشتق بتفاصيلها غير النافعه ... إلى غير ذلك من المباحث.

و من المؤسف جداً ما يُشاهد فى زماننا و عصرنا هذا أنّ بعض اساتذه علم الاصول يطنب فى المباحث الاصوليه، بحيث يستوعب درسه سنين مُتماده من أوقات رُؤاد العلم و المُحصلين فى مباحث الألفاظ، بل سنين فى مقدّمات المباحث الاصوليه مع أنّه كما أشرنا أنّ علم الاصول من العلوم الآليه لا- الأصلية، فلا- بدّ من الاقتصاد فى طرح مسائلها، و الاقتصار على ما ينفع الباحث فى الفقه منها، و ما يتوقف استنباط

ص: ١٥

الأحكام عليها، التى هى الغايه القصوى من علم اصول الفقه، ثم حذف الزوائد و المطالب غير النافعه حول المسائل المطروحه.

و أرى و أعتقد أنّ التوغّل فى المسائل الاصوليه، ربّما يُوجب انحراف الذهن عن الاستقامه المطلوبه فى فهم الكتاب و السنّه؛ كما أنّ التوغّل فى العلوم العقلية و إعمالها فى القواعد الاصوليه ربّما لا يسلم عن اعوجاج السليقه فى معرفه الكتاب و السنّه كما لا يخفى، و قد شاهدنا من مشايخ العصر و من قارب عصرنا بل من كانوا فى الأعصار المتقدمه أيضاً ما يُؤيّد المقال.

نعم كان من الجهابذه و أساطين الفن من لم يطرحوا تلك المسائل غير النافعه بل غير الدخيله فى استنباط الأحكام، و لم يتعرّضوا للمباحث غير الدخيله حول الموضوعات المعنونه، بل اقتصروا على طرح مهامّ المسائل المُبتلى بها، و ترك غير المهم و غير النافع منها فاعتنوا بذكر لُبّاب ما قيل فى تلك المسائل، و رفض كلّ ما قيل فيها و الحواشى و الفضول فشكر الله مساعيهم الجميله.

فاذاً من الحرى جداً أن يكون نظر الباحث و المتدرّب فى مسائل علم الاصول نظراً آلياً تبعياً لا استقلالياً أصلياً، فيقتصر فيه على البحث و التنقيب عن مسائل ما يحتاج إليها فى معرفه الأحكام الشرعيّه، و يصرف تمام همّه و حده و يشمّر ذيله إلى ذى الآله و الغايه القصوى- و هو علم الفقه- الذى كما أشرنا أنه قانون المعاش و المعاد، و نظام الامّه الاسلاميه المحتاج إليه فى العمل ليلاً و نهاراً، و يوجب معرفته و العمل به الوصول إلى قرب من الحق تعالى و الفوز بالجنّه.

و إيّاك أن تتوهم أن علم اصول الفقه علم شريف فى نفسه، و تحصيله كمال للنفس و العاقله، و صرف العمر فى مسائله و مباحثه- عدم المحتاج إليها- كمال للنفس و يوجب تشحيد الذهن و انسه بدقائق الفن و هو كمال للعاقله، لأنّه موجب لصرف العمر فى غير ما هو المهم، بل كما أشرنا أنّه ربّما يوجب الغور فى دقائق مسائله غير

ص: ١٦

المحتاج إليها إخلالاً فى فهم ما يرتبط بالغايه القصوى، و تشويشاً فى استنباط الأحكام، و انحرافاً عمّا هو المُتفاهم عرفاً فى معرفه الكتاب و السنّه.

فلا بُدّ للمتدرّب فى علم اصول الفقه من عطف النظر إلى ما هو المهم فى استنباط الأحكام و تشخيص ما هو الأصل فى استخراج الوظائف المُقرّره، و تدقيق النظر و إعمال الفكر و الرويّه فيها حتى يكون ذا نظر ثاقب و اجتهاد صحيح، و رفض ما ليس بمهم فيها، و عطف النظر إلى علم الفقه و استنباط الأحكام الشرعيّه و معرفه الوظائف المُقرّره. عصمنا الله و إيّاكم من الخطأ و الزلل بحق محمّد و آله الطاهرين.

و كيف كان لعلّ ما بين يديك من جمله متوسطات ما قرّر و ألف فى هذا العلم، و قد أسقطت فيه ثلّه من مباحث غير هامّه، كمسأله الانسداد مع مقدّماتها بعرضها العريض لأن بابى العلم و العلمى بمصراعيهما مفتوحان، و بعض مباحث المُشتق، و المعانى الحرفيه، و غيرها من المباحث غير الضروريه، يجدها المتدرّب بمقاييسه هذا الكتاب مع المُفصلات المؤلّفه فى هذا الفن.

و على كلّ حال فمما أنعم الله على هذا العبد ان وفقت لإدراك ما يقرب من دوره كامله و نصف من المباحث الاصوليه التى كان يُلقِيها من القى إليه سنام الامّه الإسلاميه، قائد الثوره الإسلاميه فى إيران الإسلاميه، جامع المعقول و المنقول، آيه الله العظمى نائب الإمام عليه السلام سماحه الحاج السيّد روح الله الموسوى الإمام الخمينى قدس سره.

و لشخصيّه سماحه الاستاذ قدس سره أبعاد مختلفه يندر اجتماعها فى شخص واحد إلّا للأوحدى من العلماء فى طول التاريخ، فقد كان فقيهاً اصولياً، حكيماً بارعاً، عارفاً كاملاً، مُفسراً خبيراً، أخلاقياً فريداً، سياسياً مُتصلعاً، مُديراً مُدبّراً، شجاعاً بطلاً، فقد جمعت فيه الفضائل و المآثر، فجدير أن يُقال فى حقّه ما قاله أبو العلاء المعزى فى حقّ علم الهدى السيّد الأجل المرتضى قدس

يا سائلى عنه فيما جئت تسأله ألا هو الرجل العارى من العار

لو جئته لرأيت الناس فى رجل و الدهر فى ساعه و الأرض فى دار

و حيث إنَّ الميسور لا يسقط بالمعسور، و ما لا يدرك كَلَّه لا يترك كَلَّه، و إنَّ المقدمه حيث تكون مرتبطه باصول الفقه ينبغى الإشاره الإجماليه إلى منهجه الشريف فى علم الاصول و إلى بعض مبانيه فأقول و اجمل:

إنَّه قدس سره كان سلس البيان، طلق اللسان، بيّن و يحزّر المسائل بيان واضح يعرفه المتوسطون من رواد العلم، و العالون منهم، بل المبتدئون، كلّ على حسب استعداده و كفاءته، و كان يتعرّض لكلمات مشايخ عصره فيلقى حاصل ما هو الدخيل فى فهمها، و يحذف الزوائد و فضول الكلام ثمّ يردّ عليه ما ساقه نظره الشريف، فصوله مع احتوائه لكلمات أساطين الفن و كبراء القوم كان أصولاً فى حدّ الاعتدال، لا مختصر مُخلّ، و لا مبسوط مُملّ، و مع ذلك حاوٍ لعمد أفكار أساطين الفن بحيث يستغنى المتدرب فيه عن المراجعه إلى كتب المفصلات.

و ينبغى الإشاره الإجماليه إلى بعض آرائه المُقدَّسه، فهو قدس سره مع كونه حكيماً مُتضلعاً، و عارفاً كاملاً، لا يخلط مباحثه الاصوليه بشىء من الدقائق الفلسفيه و اللطائف العرفانيه، بل كان يُحدّر حاضري بحثه أن يدخلوا المباحث العقليه الدقيقه فى المسائل الاصوليه المُبتيه غالباً على الأنظار و الأفهام العرفيه، و بناء العقلاء و سيرتهم، و كثيراً ما يوبّخ إدخال المسائل العقليه فى المسائل الاصوليه:

١- كقاعده الواحد و يرى أنّ إدخالها فيها ممّن لعلّه لا- خبرويّه له فى علم الحكمه و المعارف الإلهيه، و لا يدرى أنّ مجرى القاعده عند مُبتيها إنّما هو فى الواحد البسيط الحقيقى من جميع الجهات الذى لا تشوبه شائبه الكثره لا خارجاً و لا ذهنياً و لا عقلاً، لا فى الواحد و البسيط الخارجى فضلاً عن الواحد الاعتبارى و موضوعيه الشىء للحكم.

٢- و كان قدس سره يقول:

إنّ مُراد الحكماء بقولهم: «إنّ الماهيه من حيث هى هى ليست إلّا هى لا موجوده و لا معدومه» أنّ الماهيه فى مرتبه ذاتها ليست إلّا نفس ذاتها من جنسها و فصلها، و لا يكون فى مرتبه ذاتها أمر آخر حتى الوجود أو العدم؛ لا ما يظهر من المحقّق الخراسانى قدس سره و غيره:

أنّ مُرادهم بذلك أنّ الماهيه من حيث هى هى ليست إلّا هى موجوده، و لا معدومه، و لا مطلوبه، و لا غير مطلوبه، حتى يتوجّه عليهم أنّ مُقتضى ذلك عدم إمكان تعلق الأحكام التكليفيه بنفس الصانع و الماهيات كما لا يخفى.

فاذاً على ما أفاده سماحه الاستاد قدس سره في مرادهم يمكن توجه الخطاب و التكليف بنفس الماهيات، فيمكن انحدار و التكليف بنفس الماهيات فيصح انحدار الخطاب إلى ماهية الصلاه مثلاً فتكون ماهية الصلاه واجبه، لا بحيث يكون الوجوب جزءاً لماهيتها، بل بمعنى كونها معروضه للوجوب فتدبر.

٣- و كان يرى مقتبساً من استاده العلامة الأصفهاني صاحب الوقايه قدس سره معنىً لطيفاً في الاستعمالات المجازيه يقبله الطبع السليم يشبه ما يقوله السكاكي في خصوص باب الاستعاره لا عينه حاصله:

أنه في جميع الاستعمالات المجازيه يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي و لكن مع ادعاء في البين و تطبيق المعنى الحقيقي على المدعى.

و بالجملة يرى باب المجاز باب التلاعب بالمعاني و وضع معنى مكان معنى، و هذا هو الذي يورث الكلام ملاحه و يصيره بليغاً فصيحاً، لا وضع اللفظ مكان لفظ آخر، لأن الألفاظ متكافئه غالباً في إفاده معانيها، و ظاهر أن اللطافه و الملاحه التي في قوله

ص: ١٩

تعالى «وَسِئَلِ الْقَرْيَةَ» (١) و هي ادعاء أن القضية بمرتبته من الوضوح يعرفه كل موجود حتى القرية التي من الجمادات فكيف ينكره العاقل الذي له شعور و إدراك لا تراها و لا تجدها إذا قيل و اسأل أهل القرية كما لا يخفى.

و كذا ترى اللطافه و البلاغه في قول الفرزدق شاعر أهل البيت في مدح الإمام السجاد عليه السلام بقوله:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم

إلى آخر أبياته الأنيقه، حيث يُريد إثبات أنه عليه السلام بمرتبته من الشهره و المعروفيه بحيث يعرفه أرض البطحاء، و بيت الله الحرام، و الحل و الحرم، فكيف لا تعرفه أنت يا هشام!؟

و كذا في الاستعمالات التي يصرح فيها بنفى معنى و إثبات معنى آخر كقوله في قصه يوسف على نبينا و آله و عليه السلام: «ما هذا بشراً إن هذا إلاً ملكك كريم» (٢) و كقولك لوجه حسن: ما هذا بشر بل هو بدر، إلى غير ذلك من الاستعمالات التي يعدونها استعمالات مجازيه، ففي جميعها لم تستعمل الألفاظ إلماً في معانيها الموضوع لها، و لكن مع ادعاء في البين و تطبيق المعنى الحقيقي على المدعى (٣)

٤- و كان قدس سره يرى أن شرائط الخطابات القانونيه مُخالف لشرائط الخطابات الشخصيه، و أنه لا يشترط في صحه توجه الخطاب القانوني انبعاث جميع آحاد المُكلّفين، و قدرتهم، بل إذا تمكنت و انبعثت جملة مُعتده بهم، و كان لهم قدره على الانبعاث يصلح توجه الخطاب القانوني، كما هو الشأن في جعل القوانين العالميه، و من أجل ذلك أنكر قدس سره الخطاب الترتبي و أن الخطاب المهم لم يكن مشروطاً بعصيان

٢- يوسف: ٣١.

٣- و إن كنت في ريب مما ذكرنا فلاحظ ما فصلناه في جواهر الاصول.

ص: ٢٠

خطاب الأهم، و تفصيله يطلب من محلّه من هذا الكتاب و غيره.

٥- و كان قدس سره يرى أنّ الأحكام الشرعيّه غير مُقيّده بقدره المكلف لا عقلاً و لا شرعاً، و إن كان حكم العقل بالإطاعه و العصيان في صورته القدره.

و ذلك لأنّ الأحكام الشرعيّه عاريه بحكم الإطلاق عن التقييد بالقدره شرعاً، و لا سبيل إلى التقييد بالقدره فتشمل العاجزين بإطلاقها، و لا يُعقل التقييد بها لا من قبل الشرع و لا من قبل العقل، لأنّه على التقييد من قبل الشرع يلزم القول بالبراءه عند الشك في القدره. و هم لا يلتزمون به، بل قائلون بالاشتغال عند ذلك، و لا يلزم جواز إحداث ما يعذر به اختياراً، و لا يلتزمون به، و منه يُعلم عدم استكشاف التقييد بالقدره شرعاً من ناحيه العقل.

مضافاً إلى أنّ التقييد بالقدره لا يجامع ما اتفقوا عليه من بطلان اختصاص الأحكام بالعالمين، بل يشترك كلّ من العالمين و الجاهلين فيها؛ لأنّ التفكيك بين العلم و القدره غير صحيح. فلو كشف العقل التقييد بالقدره شرعاً، فلا بدّ و أن يكشف عن التقييد بالعلم؛ لأنّهما يرتضعان من ثدى واحد؛ لأنّ المناط فيهما واحد و هو قُبْح خطاب العاجز و الجاهل.

و أمّا عدم التقييد من قبل العقل مُستقلاً، فلا يُنصَرَف العقل بالتقييد في حكم الغير و إرادته مع كون المُتشرّع غيره باطل؛ ضروره أنّه لا معنى لأن يتصرّف أحد في حكم غيره و يضيّقه.

و بالجمله تصرف العقل في إطلاق الأدلّه لا يرجع إلى مُحصل، بل تصرّفه في إرادته الشارع و جعله غير معقول؛ لأنّ التقييد و التصرّف لا يُعقل إلّا لجاهل الحكم، لا لغيره، و هو غير العقل فتدبّر.

نعم للعقل في مقام الإطاعه و العصيان، و تشخيص أنّ مُخالفه الحكم في أيّ موردٍ يُوجب استحقاق العقوبه و في مورد آخر لا يوجب ذلك.

ص: ٢١

فغايه ما يقتضيه حكم العقل هو تشخيص أنّ الجاهل، أو العاجز، أو الساهي و الغافل و نظرائهم معذورون في ترك الواجب، أو إتيان الحرام من غير أن يتصرّف في دليل الحكم أو إرادته الشارع فتدبّر.

٦- و كان قدس سره ينكر على المحقق الخراساني قدس سره و غيره حيث يرون أنّ للأحكام مراتب أربعة:

١- مرتبه الاقتضاء.

٢- مرتبه الإنشاء.

٣- مرتبه الفعلية.

٤- مرتبه التنجز.

و يرى أنه ليس للأحكام إلّا مرتبتين. و إن شئت قلت ليس لها إلّا قسمين:

١- الحكم الإنشائي.

٢- الحكم الفعلي.

كما هو الشأن في الأحكام المجعولة في الملل الراقية، فإنه قد ينشأ القانون و يصوّب و لكن ليس بحيث يكون عليه العمل في الخارج، و قد يصير بحيث يكون بيد الإجراء و العمل فلك أن تقول إنّ للأحكام الشرعية أيضاً مرتبتين:

١- مرتبه الإنشاء.

٢- مرتبه الفعلية.

لأنه قد تكون الأحكام المجعولة فعليته واقعه في جريان العمل و لزوم تطبيق العمل عليها- و هو جلّ الأحكام-.

و قد تكون باقيه في مرحله الإنشاء و لم تصل بعد إلى المرتبه الفعلية، بل تكون باقيه في مرتبه الإنشاء إلى أن تطلع شمس فلك الهدايه صاحب العصر و الزمان عجل الله فرجه الشريف و جعلنا من كلّ مكروه فداه، و الاقتضاء و التنجز حاشيتا الحكم،

ص: ٢٢

ذاك من مبادئ الحكم و سبباً و مقتضياً له، و الأخير حكم العقل بعد فعلية الحكم و صيرورته لازم الإجراء من غير أن تمس كرامه الحكم.

٧- و كان قدس سره يرى أنه إذا تعلّق النذر و شبهه بعباده كصلاه الليل- مثلاً- لا تصير صلاه الليل واجبه كما هو المعروف. بل تكون صلاه الليل بعد النذر و شبهه كقبلها مُستحبه، فلو قلنا باعتبار قصد الوجه في صحه العباده فلا بدّ له من قصدتها ندباً، لأنّ غايه ما يقتضيه النذر- مثلاً- هو وجوب الوفاء بعنوان النذر، و الوفاء بالنذر يتحقّق بصلاه الليل المستحبه فتدبّر.

٨- و كان قدس سره يورد على المحقّق النائيني قدس سره حيث كان يرى أنّ النذر واجب توصيلي، فإذا تعلّق بأمر عبادي فيكتسب العباديه من متعلّقه، كما أنّ متعلّقه يكتسب الوجوب من النذر بما حاصله:

ما هذا الكسب و الاكتساب؟! و يرى أنّ هذه المقاله أشبه بالخطاب من البرهان، لأنّ النذر بعد تعلّقه بأمر عبادي باقٍ على توصليته كما أنّ الأمر العبادي باقٍ على ما هو عليه.

هذا إجمال المقال، و الإشارة الإجمالية إلى بعض مباني سماحه الاستاد قدس سره و تفصيلها يطلب من محالها من هذا الكتاب و غيره.

كما يجد المُتدرّب فيما صدر من قلمه الشريف و ما قُرّر من أبحاثه أفكاره القيّمه و أنظاره السديده في المسائل الاصوليه.

و كيف كان فما بين يديك نتيجته ما ألقاه سماحه الاستاد على جمّ غفيرٍ من الأفاضل و عدّه من الأعلام في الدوره الأخيره في المسائل الاصوليه، و كان تاريخ شروع سماحته يوم الأربعاء عاشر ربيع المولود من سنه ألف و ثلاثمائه و ثمان و سبعون (١٣٧٨) هجريه قمريه فلمّا تمّ نظامه سمّيته ب «جواهر الاصول».

و قد كان رأيي حفظ المطالب في مجالس الدرس ثمّ البحث و المُذاكره حولها، ثمّ

ص: ٢٣

تحريرها، و ربّما لم أكن حاضراً مجلس البحث، و لم أحصل على ما أفاد سماحه الاستاد فاقتبست المطلب من بعض أجلاء تلامذه الاستاد دامت بركاته، و مع ذلك لا آمن السهو و النسيان و الاشتباه، فإن كان فيها نحو قصورٍ و اضطرابٍ و نقص، فردّه و استناده إلى المُقرّر أولى من أن ينسب إلى سماحته، و التمس من الناظر فيها أن يكون نظره بعين الإنصاف و الرضا، لا- بعين الإشكال و الاعتراض و السخط، لأنّ الإنسان محلّ الخطأ و النسيان، و العصمه لأهلها.

و ليعلم القارئ الكريم أنّ ما بين يديه صحف لم يقدر لها أن تُنشر قبل اليوم، لأنّها قد حُزرت و خرجت من السواد إلى البياض منذ عهد بعيد لا يقلّ عن ست و ثلاثين سنه، و لم تسع الفرصه طبعها و نشرها بين رواد العلم و محبّي أفكار سماحه الأستاذ قدس سره، و إن التمس منّا ثلّه من الأجلاء و طلبه العلم طبعها و نشرها؛ ليعمّ نفعها و يكثر فيضها، فإنّ الامور مرهونه بأوقاتها، و جاريه على ما تقتضيه مصالحها. إلى أن منّ الله تعالى علينا في هذا الزمان، و هيأ لنا وسيله طبعها و نشرها حيث أشار بعض عمد مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره فرع قم- دامت إفاضاته- إلى طبعها و نشرها، و ألحّ علينا في ذلك، فلم يكن في وسعي مخالفته في هذا المشروع المقدّس، فأجبت مسئوله، فشكر الله مساعيهم الجميله. و لله درّ المؤسّسه الجليله حيث قامت بنشر الآثار و التآليف و التصانيف القيمه الراجعه إلى سماحه الاستاد قدس سره تصنيفاً و تأليفاً و تقريراً.

و حيث إنّه مرّت على هذا التقرير أعوام و عهود بعيده؛ فربّما يوجب ذلك تغييراً في الاسلوب و العبارة، أو تقديم ما حقّه التأخير أو بالعكس، و كان من الحرّي تجديد النظر فيها، كما لا يخفى، و لكن من المؤسف جدّاً أنّه لم يساعدنّي الحال و لم يتسع لي المجال؛ لانحراف المزاج و الابتلاء بعوارض قلبيّه و غيرها، و اضطراب الفكر، و الاشتغال بالبحث و المذاكره، إلى غير ذلك من الشواغل.

ص: ٢٤

و لكن حيث إنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، و ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، فبمقدار الميسور اجدد النظر فيها إجمالاً، و من الطبيعي أنّ ذلك يوجب تغييراً في بعض ألفاظ الكتاب، و تقديماً و تأخيراً في بعض المطالب، بل ربّما يُوجب ذلك إضافه

بعض ما سقط عنه مما يكون دخليًا في المطلب، أو مُخَلًّا بالمقصود، أو إسقاط ما لا يكون محتاجاً إليه.

عصمنا الله و إياكم من الخطأ و الزلل بحق محمد و آله الطاهرين.

و كان الفراغ من تحرير المقدمه فى مدينه قم المحميّه، عش آل محمد و حرم أهل البيت عليهم السلام صانها الله عن الحوادث و التهاجم، ليله الاربعاء لتسع عشر من شهر رمضان المبارك، إحدى ليالى القدر، و هى الليله التى ضرب فرق جدى مولى الكونين على بن أبى طالب عليه السلام فى محراب عبادته ضربه أشقى الأشقياء، الموافق له سنه ألف و أربعمائه و سبعة عشر (١٤١٧) هجرية قمرية.

حرّره العبد الفانى السيد محمد حسن المرتضى اللنگرودى الجيلانى ابن فقيه أهل البيت آيه الله العظمى الحاج السيد مرتضى الحسينى اللنگرودى قدس سره

و الحمد لله أولاً و آخراً.

ص: ٢٥

المقدمه

اشاره

فى بيان امور جرى بناء القوم على ذكرها قبل الورود فى مسائل الاصول، و لها نحو ارتباط بالمسائل المعنونه فى علم الاصول، مع اختلافها فى الارتباط بها شدّه و ضعفاً.

ص: ٢٦

ص: ٢٧

الأمر الأول فى موضوع العلم

اشاره

قد يقال: إنّ كل علم لا بدّ له من موضوع؛ و يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتيه، و يتحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله اتحاد الكلى مع مصاديقه، و أن وحده العلم بوحده موضوعه، و أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو بالأغراض، و يبحث فيه عن تعريف اصول الفقه و بيان موضوعه.

و توضيح ذلك يستدعى البحث فى جهات:

الجهه الاولى فى وحده موضوع العلم

قد اشتهر عند أهل الفن: أن كل علم لا بد له من موضوع واحد، متحد مع موضوعات مسائله اتحاد الكلي مع مصاديقه (١) وربما يتشبهت لوحده موضوع العلم بقاعده الواحد؛ من ناحيه وحده الغرض المترتب على ذلك العلم؛ بأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، فإذا كان الغرض المترتب على علم أمراً واحداً، فيستكشف

١- كفايه الاصول: ٢١، فوائد الاصول ١: ٢٢.

ص: ٢٨

من ذلك وحده موضوع العلم و إن لم نكن نعرفه بعينه (١)

. و لكن الذي يقتضيه النظر عدم تماميه شيء منها؛ لأنه لم يقد دليل على لزوم وجود موضوع واحد لكل علم؛ حتى يتكلف في إثباته إلى تمحلات شديده و تكلفات شاقه و التقول بما لا ينبغي، كما سيأتي عليك.

و غايه ما يقتضيه الاعتبار، و يجب الالتزام به في كل علم، هو وجود سنخيه و ارتباط بين أكثر مسائل العلم بعضها مع بعض في ترتب الأثر الواحد السنخي عليها و إن كان بين موضوعاتها أو محمولاتها اختلاف، مثلاً: المسائل الفقهييه تشترك في أنه يبحث فيها عن القوانين و المقررات الإلهيه مع اختلاف مسأله «الصلاه واجبه» مع مسأله «الخمير حرام» من حيث الموضوع و المحمول، و كلتا المسألتين مع مسأله «الماء طاهر» ... و هكذا.

نعم: بين تلك المسائل المتشبهه نحو ارتباط و سنخيه؛ حيث تكون راجعه إلى القوانين و الأحكام الإلهيه و بيان وظائف العباد، فلاجلها دُونَ علم الفقه.

يشهد لما ذكرنا: ملاحظه بدء تأسيس العلوم المتعارفه، فإذا تأملت فيها ترى أن مسائل كل علم في بدء تأسيسه، كانت قليله غايه القله - لعلها لا- تتجاوز عدد الأصابع - تجمعها خصوصيه كامنه في نفس المسائل، بها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، ثم إنه جاء الخلف بعد السلف في الأعصار المتأخره، فأضافوا عليها مسائل و مباحث لم تكن معهوده و لم تكن مُعنونه، حتى بلغت - بحسب الكثره - حدًا يصعب حفظها و الإحاطه بها، بل ربما لا يتمكن من الإحاطه بجلها، فضلاً عن الإحاطه بها جميعاً.

مثلاً: مسائل علم الطب في بدء تأسيسه في الأدوار المتقدمه، كانت قليله لعلها لا تتجاوز عدد الأصابع، راجعه إلى صحه البدن و فسادها؛ بحيث يمكن أن يعرفها

١- كفايه الاصول: ٢١-٢٢.

ص: ٢٩

شخص واحد، و كان يداوى الرجل الواحد المرضى مع ما هم عليه من أنواع الأمراض و العلل، و قد كان بينهم طبيب دوّار بطبّه، و هو الطبيب الذى يدور فى البلدان و القرى لمعالجه المرضى على اختلاف أمراضهم و عللهم، ثم كثرت مسأله؛ بحيث صارت نسبه المسائل المدوّنه و المنتشره فى بدء تأسيسه، بالنسبه إلى ما دُوّن فى الأعصار المتأخره، نسبه الواحد إلى الألف بل أكثر، بل قد تشعبت و تكثرت مسائل علم الطبّ و مباحثه؛ بحيث لا- يتمكّن الرجل الواحد الإحاطه بجمل مسأله؛ فضلاً عن الإحاطه بها جميعاً، بل لا بدّ من التخصّص فى بعض نواحيه، فترى المسائل المرتبطه بمعالجه العين- مثلاً- كانت قليله جداً، فصارت كثيره بحيث لا يتمكّن معرفتها إلّا بعد الدراسه و التعلّم لها فى مدّه لا يستهان بها.

بل قد يقال: إنّ لمعرفة الامور و الأمراض المتعلّقه بالعين نواحي متعدّده، قد ألف فى كلّ ناحيه منها كتاب أو كتب تدرّس إلى الطلاب المتخصصين فى هذه الناحيه.

و لكن مع ذلك كلّه تشترك جميع تلك المسائل، و تكون بينها نحو سنخيه و ارتباط بلحاظ أنّها راجعه إلى صحّه البدن و فساده، و على هذا فلا حاجه إلى تجشّم إدخالها فى موضوع واحد.

و إن كان مع ذلك فى خاطر ك شىء فيما ذكرنا، فلاحظ علم الجغرافيا فإنّه أصدق شاهد على ما ذكرنا، فإنّه فى بدء تأسيسه لم تكن أوضاع تمام الأرض معنونه فيه، بل المعنون فيه أوضاع بلده أو ناحيه منها، بل لم يمكن أن يطلع و يقف رجل واحد على أوضاع أحوال جميع الأرض؛ سهلها و جبلها، برّها و بحرّها، مدنّها و قرّاها... إلى غير ذلك فى الأعصار السابقه الفاقده للوسائل الحديثه المتداوله فى أعصارنا، بل لا بدّ و أن يجاهد فى ذلك رجال أذكياء.

فيكون مقصود قدمائهم بعلم الجغرافيا هو البحث عن أوضاع نواحيهم و بقاعهم- لا البحث عن أوضاع جميع الأرض- إلى أن كَمُلَ علم الجغرافيا تدريجاً؛ و ذلك حين

ص: ٣٠

تمكنوا من الاطلاع على جميع بقاع الأرض، فصار علم الجغرافيا عباره عن معرفه أوضاع جميع أنحاء الأرض، بعد أن كان عباره عن معرفه بلده أو ناحيه منها، و لكن مع ذلك كلّه يصدق علم الجغرافيا على كلّ ما ألف فى سابق الأيام و حاضرّها.

و بالجملة: لا وجه للالتزام بوجود موضوع واحد لكلّ علم؛ حتّى يتكلّف لتعيينه و يتحمّل اموراً غير تامّه، مثل أنّه لا بدّ و أن يكون البحث فى العلم عن عوارضه الذاتيه حتّى يقعوا فى حيص و بيص فى المراد بالعرض الذاتى، فيختلفوا فى المراد منه (١).

. بل يكفى لوحده العلم مسانخه عدّه قضايا متشّته و وجود ارتباط خاصّ بينها و إن لم يكن موضوعها واحداً.

إذاً فلا وجه للالتزامهم بأنّ موضوع علم الفقه عمل المكلف (٢) مع أنّه لا- ينطبق على كثير من مسائل الفقه، مثل مسائل النجاسات و المطهّرات، و كثير من أحكام الضمانات و الإرث، و الأحكام الوضعيه... إلى غير ذلك؛ بداهه أنّ مسأله «الكلب نجس» حكم برأسه وجد هناك مكلف أم لا، و كذا «الشمس مطهّره» حكم برأسه، و كذا مسأله «من مات- مكلفاً كان أم لا- فبعض تركته لابنه- مكلفاً كان أم لا- و مقدار آخر لبنته كذلك، و حصّه لزوجته» و هكذا... إلى غير ذلك من الأمثله التى لا ينبغى الإشكال

فى كونها مسائل فقهيته، مع أنه لم يكن الموضوع فيها عمل المكلف (٣).

. و ربما يتشبت فى ذلك بأن المقصد الأصلي فى تلك المسائل و نحوها، إنما هو ترتيب المكلف آثار النجاسه على ما باشره الكلب، أو ترتيب المكلف آثار الطهاره

١- بدائع الأفكار: ٢٧ سطر ٣٠، كفايه الاصول: ٢١.

٢- معالم الدين: ٢٥.

٣- الفصول الغرويه: ٤ سطر ٤.

ص: ٣١

على ما طهرته الشمس ... و هكذا، فتكون تلك المسائل مما يتعلق بعمل المكلف (١).

. و لا يخفى أن تعلق أمثال هذه المسائل بعمل المكلف إنما هو من جهه الأغراض و الفوائد المترتبة، و الملاك كل الملاك فى كون مسأله من مسائل علم الفقه هو أن تتعلق بعمل المكلف نفسه، لا أن تكون نتيجة المسأله و الغرض منها المكلف، و كم فرق بينهما، و إلاً يمكن أن يقال: إن موضوع جميع العلوم أمر واحد، و هو انكشاف الأشياء لدى الشخص؛ لكونه غايه كل علم، و هو كما ترى، فتأمل.

و لعل سرّ تعبيرهم عن موضوع علم الفقه بعمل المكلف: هو ما رأوا من أن أكثر مسائل علم الفقه تتعلق بعمل المكلف، كالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج ... إلى غير ذلك، و لم يتفطنوا إلى أن الالتزام بذلك يوجب خروج كثير من المسائل - التى أشرنا إلى بعضها - من علم الفقه، و الالتزام بكونها مسائل استطراديّه غير وحيه؛ بداهه كونها من مسائل علم الفقه.

و بما ذكرنا تعرف: أن التزامهم فى موضوع علم الفقه - بلحاظ إدخال بعض المسائل فيه - أنه عباره عن عمل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير (٢)، غير وحيه أيضاً؛ لاستلزامه خروج كثير من المسائل الفقهيّه عنه، ككثير من مسائل الضمانات و الأحكام الوضعيّه ... إلى غير ذلك.

فتحصّل: أنه لا - موجب للالتزام بوجود موضوع واحد لكل علم، حتى يتكلف فى إثباته، و يلتزم بكون جمله من مسائله استطراديّه، و غايه ما يجب الالتزام به: هو وجود ارتباط و سنخيه فى أكثر مسائل العلم بعضها من بعض فى تحصيل غرض واحد سنخى لا شخصى؛ من دون احتياج إلى وجود موضوع للعلم، فضلاً عن وحدته.

١- انظر بدائع الأفكار: ١٢ سطر ٢٥.

٢- معالم الدين: ٢٥.

ص: ٣٢

فإذا مسائل علم الفقه تشترك في أنها يبحث فيها عن قوانين إلهية و وظائف مقرره للشاك، سواء كان لها موضوع واحد أو محمول كذلك، يتحد مع موضوعات مسائله و محمولاته، أم لا.

وهم و دفع

ربما يتشبه لإثبات وحده موضوع العلم، من طريق وحده الغرض المترتب عليه بقاعده الواحد؛ بتقريب: أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، و هذه القاعده و قاعده الواحد لا يصدر منه إلا الواحد قاعدتان مبرهن عليهما في محله (١).

. و القاعده الاولى تجرى في ناحيه وحده المعلول؛ بمعنى أنه إذا كان المعلول واحداً يستكشف منه أن علته واحده، كما أن القاعده الثانيه تجرى في ناحيه وحده العله؛ بمعنى أنه إذا كانت العله واحده يستكشف منها أن معلولها واحد.

و عليه فحيث إن الغرض المترتب على كل علم أمر واحد- كصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، و صون العقل عن الخطأ في الفكر في علم المنطق ...

و هكذا في غيرهما، فلمّا كانت موضوعات مسائل العلم متعدده- فيستكشف من وحده المعلول وجود جامع بين موضوعات المسائل و إن لم نعلمه بعنوانه.

و بعبارة اخرى: الغرض من المسائل المتشتمه- المعدوده علماً واحداً- واحد، و موضوعات المسائل كثيره، فمع ملاحظه عدم جواز صدور الواحد عن الكثير، فلا بدّ من تصوير جامع في البين؛ ليرتب عليه الغرض الواحد، و هو موضوع العلم (٢).

. و فيه: أنه لا- يستقيم الاستدلال بالقاعدتين في أمثال المقام، كما لا- يخفى على من له إلمام بعلم المعقول، فإنّ القاعدتين مأخوذتان من الحكماء، و هما قاعدتان عقليتان،

١- الحكمة المتعاليه ٢: ٢٠٤-٢١٢، شرح المنظومه (قسم الحكمة): ١٣٣-١٣٤.

٢- كفايه الاصول: ٢١-٢٢.

ص: ٣٣

لا شرعيتان حتى يؤخذ بعمومهما أو إطلاقهما، فلا بدّ لفهم القاعدتين من الرجوع إليهم، و أخذ تفسيرهما و حدودهما منهم، و من لاحظ كلماتهم، و تدبّر في تقرير القاعدتين، يرى بوضوح أنّ البرهان العقلي- الذي يدعونه- إنّما يدلّ على عدم صدور الواحد البسيط بالصدور الوجودي الشخصي، إلّا عن واحد بسيط من جميع الجهات؛ من دون شائبه تركيب فيه من جهه من الجهات؛ لا في الخارج، و لا في الذهن و الوهم، و لا في العقل.

كما يدلّ البرهان على عدم صدور بالصدور الوجودي عن الواحد البسيط من جميع الجهات، إلّا واحداً بسيطاً من جميع الجهات، إلّا من حيث الماده و الصوره، و أمّا في غير ذلك فلم تثبت القاعدتان عندهم أصلاً (١).

. فإذا موضوع علم النحو- مثلاً- لم يكن مصدرًا لصدور أمر واحد، و هو صون اللسان عن الخطأ في المقال.

و لو سُئِلَ المصدر لم يكن المصدر وجوديًا؛ بداهه أنّ صون اللسان عن الخطأ في المقال: عنوان انتزاعي يُنتزع من صون اللسان عن الخطأ في هذا المقال و ذاك المقال ... و هكذا، فلم يكن له تأصل و واقعيته في الخارج، فضلًا عن صدوره، و لو فرض أنّ حفظ اللسان عن الخطأ في المقال لم يكن عنوانًا انتزاعيًا، بل أمرًا واقعيًا و ماهيّه أصليّه، فلا يخفى أنّه خارج عن موضوع القاعده أيضًا؛ لما أشرنا من أنّها في الواحد البسيط الحقيقي، و هذا واحد نوعي؛ لصدقه على كثيرين، و لا مضايقه في أنّ يصدر الواحد النوعي عن الكثيرين كما لا يخفى على أهله.

مع أنّه لا معنى للصدر و الإصدار و المصدرية في الماهيات و العناوين الكليّة و ما في معناهما؛ لأنّ الصدور من باب، و الماهية لا تصدر من شيء أصلًا، فتدبر.

١- انظر الحكمه المتعاليه ٢: ٢٠٤-٢١٢، و شرح المنظومه (قسم الحكمه): ١٣٣-١٣٤.

ص: ٣٤

و لو سُئِلَ المصدر و المصدرية في ذلك، فلو كان الغرض مترتبًا على الجامع بين موضوعات المسائل، فلازمه أن تكون الكلمه و الكلام أو القول أو اللفظ العربي في موضوع علم النحو، محصّلًا لعلم النحو، فمن عرف الكلمه و الكلام أو اللفظ أو القول العربي كان نحويًا، و من عرف عنوان عمل المكلف في موضوع علم الفقه كان فقيهاً، و ضروره الوجدان على خلافه، و التفوه بذلك لعله ممّا يُضحك الثكلي.

بل الغرض من كلّ علم إنّما يترتب على مسائل كثيره.

و تقريب آخر: لو كان الغرض من كلّ علم مترتبًا على أمر واحد و معلولًا عنه، فلا يخلو الأمر الواحد: إمّا أن يكون هو الجامع بين موضوعات مسائل العلم، كفعل المكلف في علم الفقه، أو الجامع بين محمولات المسائل، و هي حكم الشارع و مقرراته، أو الجامع بين القضايا، و هو ثبوت الحكم الشرعي لموضوع في ذلك العلم، و واضح أنّه بمجرد معرفه الشخص عنوان فعل المكلف، أو حكم الشارع، أو ثبوت الحكم الشرعي للموضوع، لا- يترتب عليه غرض و فائده أصلًا، و إلّا يلزم أن يكون جميع الناس فقهاء و علماء إذا عرفوا تلك العناوين، بل الغرض إنّما يترتب على معرفه كل مسأله مسأله من المسائل الفقيهيه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ قاعدتي الواحد أجنبيّتان عن أمثال المقام، فالأولى للمتدرب في تحصيل علم الفقه و اصوله، الإعراض عن إجراء القاعدتين و التجنب عنهما في إثبات المقاصد الاصوليه و الفقهيه.

و من المؤسف جدًّا إجراء بعض الأعلام (١) القاعدتين في إثبات بعض المقاصد الاصوليه، و تبعه في ذلك من لا خبره له بفنّ المعقول.

و الله الهادي إلى الصواب.

الجهه الثانيه فى الأعراض الذاتيه و الغريبه

اشاره

المعروف بين أصحابنا الاصوليين مقتبساً من أهل المعقول: أنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه (١)

. و قد حُكى عن القدماء تفسير العرض الذاتى بشىء يخالفه ما عن بعض المتأخرين (٢)

. و لتوضيح المقال ينبغى الإشاره إلى معنى العارض و أقسامه و أقسام الواسطه، فنقول:

المراد بالعارض هنا مطلق الخارج عن الشىء المحمول عليه، فيشمل ما يقابل الذاتى (٣) فى باب الكليات الخمس، المعبر عنه فى لسان أهل المعقول بالعرضى (٤)، المنقسم إلى الخاصه و العرض العام، كما يشمل غيره، مثل كل من الجنس و الفصل بالإضافة إلى الآخر، و النوع بالنسبه إليهما.

ثم إنّ العارض: إما يكون عارضاً لشىء بلا واسطه أصلاً أو مع الواسطه.

و على الأوّل: إما أن يكون:

١- مساوياً للشىء، كالتعجب العارض للإنسان على ما مثلوا له، فتأمل.

٢- أو أعم منه، كالجنس العارض للفصل.

١- شرح الشمسيه: ١٤ سطر ١٤، الحكمه المتعاليه ١: ٣٠، شوارق الإلهام ١: ٥ سطر ٢٧، الشواهد الربوبيه: ١٩، هدايه المسترشدين:

١٤ سطر ١٠، الفصول الغرويّه: ١٠ سطر ٢٣، كفايه الاصول: ٢١.

٢- حقائق الاصول ١: ٧.

٣- و الذاتى ما لم يكن خارجاً عن الشىء، و هو ثلاثه: ١- الجنس ٢- و النوع ٣- و الفصل. المقرّر

٤- شرح المطالع: ٦٤ سطر ١٦، شرح الشمسيه: ٣٤ سطر ١١.

و على الثانى: إمّا تكون الواسطه داخلية، أو خارجيه.

فعلى كون الواسطه داخلية:

٤- إمّا أن تكون الواسطه مساويه للمعروض كالتكلم العارض للإنسان بواسطه الناطق.

٥- أو أعمّ منه، كالحركه الإراديه العارضه للإنسان بواسطه الحيوان، و لا ثالث له؛ لأنّ جزء الشئ ء لا يكون أخصّ منه.

و إن كانت الواسطه خارجيه:

٦- إمّا أن تكون مُساويه للمعروض، كعروض الضحك للإنسان بواسطه التعجب.

٧- أو تكون أعمّ منه، كعروض التحيز للأبيض بواسطه الجسم، الذى هو أعمّ من الأبيض.

أو يكون أخصّ منه، كعروض الضحك للحيوان بواسطه الإنسان، الذى هو أخصّ من الحيوان.

٩- أو مُباينه له، كعروض الحراره للماء بواسطه النار. فهذه أقسام تسعه.

ثمّ إنّ القوم اتفقوا على كون بعض هذه الأقسام عرضاً ذاتياً، كما اتفقوا على كون بعضها الآخر غريباً، و اختلفوا فى ثالث.

أمّا ما اتفق على كونه عرضاً ذاتياً: فهو ما يكون عارضاً للشئ ء لذاته بلا واسطه، و كان مساوياً له، أو ما يكون عارضاً للشئ ء بواسطه جزء مساو له؛ أو خارج مساو، و لذا اشتهر بينهم تعريف العرض الذاتى: بأنّه ما يلحق الشئ ء لذاته أو لما يساويه (١).

١- الحكمة المتعاليه ١: ٣٠، شوارق الإلهام ١: ٥ سطر ٢٨، شرح الشمسيه: ١٤ سطر ١٣.

ص: ٣٧

و أمّا ما اتفق على كونه عرضاً غريباً: فهو ما يكون بواسطه أمر خارج أعمّ، أو أخصّ، أو مباين (١).

. و أمّا ما اختلف فيه: فهو ما يكون عارضاً بواسطه جزء أعمّ، و نُسب إلى مشهور المتأخّرين أنّه من الأعراض الذاتيه، و عن جماعه من المتأخّرين - وفاقاً للقدماء - أنّه من الأعراض الغريبه (٢).

. و أمّا ما يعرض للشئ ء بلا واسطه، و كان أعمّ من المعروض أو أخصّ منه، فلم يلتفتوا إلى كونهما من العوارض، فصار ذلك منشأ لاستيحاش بعضهم من عدّهما من العوارض الذاتيه (٣).

. و قد اشير إلى دفعه بقولهم: إنّ العرض الذاتى هو ما لم تكن له واسطه فى العروض؛ سواء لم تكن له واسطه أصلاً أو كان له واسطه فى الثبوت؛ فيدخلان فى العرض الذاتى (٤).

. فينبغي الإشارة إلى انقسام الواسطه إلى أقسامها الثلاثة توضيحاً للأمر: فهي إما واسطه في العروض، أو واسطه في الثبوت، أو واسطه في الإثبات.

أمّا الواسطه في العروض: فهي التي يقوم بها العرض حقيقه، و ينسب إلى ذيهها عناية و مُسامحه من قبيل وصف الشئ ء بحال متعلقه، كالحركه التي هي الواسطه في نسبه السرعه إلى الجسم، فإنّ السرعه تقوم بالحركه، و انتسابها إلى الجسم بالعنايه؛ بلحاظ اتّصاف الحركه بها، و هي قد تكون جليئه على نحو تكون نسبه العرض إلى ذيهها مجازاً عرفاً، كالمثال المذكور، و قد تكون خفيّه؛ بحيث لا يخرج التوصيف عن كونه

١- شرح الشمسيه: ١٥ سطر ١٣، حاشيه المشكيني ١: ٢.

٢- شرح المطالع: ١٩، حاشيه تهذيب المنطق: ١٨٥ تعليقه ميرزا محمد علي.

٣- حاشيه المشكيني ١: ٢.

٤- نفس المصدر ١: ٣.

ص: ٣٨

حقيقه في نظر العرف، و إن كان مجازاً بتعمل من العقل، كالسطح الذي هو واسطه في نسبه البياض إلى الجسم، فإنّ البياض إنّما يقوم حقيقه بالسطح، لا بالجسم، لكنّه يُنسب إلى الجسم حقيقه بنظر العرف، و إنّ كان مجازاً بالنظر الدقيق.

و أمّا الواسطه في الثبوت: فهي علّه ثبوت العرض حقيقه لمعروضه؛ سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار الشمس اللتين هما علّتان لثبوت الحراره للماء، أم لا كالحركه التي هي علّه لعروض الحراره على الجسم.

و أمّا الواسطه في الإثبات: فهي التي يكون العلم بها علّه للعلم بالثبوت كالحده الأوسط في القياس (١).

. فخلاصه المقال في العرض الذاتي و العرض الغريب: هو أنّه نسب إلى القدماء:

أنّ العرض الذاتي: هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ ء لذاته، أو لأمر يساويه (٢).

. و لكن عدل عنه المتأخرون، و قالوا: إنّ الحقّ في العرض الذاتي أن يقال: إنّ ما يكون عارضاً للشئ ء و وصفاً له بلا شائبه مجاز

أو كذب؛ أي ما يكون من قبيل الوصف بحال الشئ ء نفسه، لا الوصف بحال متعلقه (٣).

. و بعبارة اخرى: العرض الذاتي: ما لا يكون له واسطه في العروض؛ سواء كان له واسطه في الإثبات أم لا، فالحراره العارضه

للماء- حيث تعرضه حقيقه- عرض ذاتي و إن كان بواسطه النار.

و بعد ما اشتهر بينهم: أنّ العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ ء لذاته أو لأمر يساويه، أشكل عليهم الأمر؛ حيث

رأوا أنّ أكثر محمولات العلوم عارضه لنوع من الموضوع أو صنف منه، فتكون هذه المحمولات عوارض غريبه

١- حقائق الاصول ١: ٦-٧.

٢- نفس المصدر ١: ٦-٧.

٣- الحكمة المتعاليه ١: ٣٢ (حاشيه المحقق السبزواري)، كفايه الاصول: ٢١.

ص: ٣٩

بالنسبه إلى موضوع العلم؛ لأنها لم تعرض لموضوع العلم نفسه، بل عرضت لنوع منه أو صنف منه.

وقد ذهب القوم للتفصيلى عن الإشكال يميناً و شمالاً فى تعريف العرض الذاتى، إلى أن اضطرّوا: تاره إلى إسناد المسامحه إلى رؤساء العلم فى تعريف العرض الذاتى، و اخرى إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله (١) ... إلى غير ذلك من المطالب التى لا تشفى العليل و لا تروى الغليل.

و أحسن ما قيل فى مقام الدفع عن الإشكال ما أفاده صدر المتألهين قدس سره- فى أوائل السفر الأول من أسفاره الأربعة (٢)- و حاصله على ما افيد: أنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، و أخصّيه شىء من شىء لا تُنافى عروضه لذلك الشىء، كالفصول المنوّعه للأجناس، فإنّ الفصل المُقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها، و الملاك كلّ الملاك فى الذاتى و الغريب: هو أنّه كلّما يلحق الشىء لأمر أخصّ، و كان ذلك الشىء مفتقراً فى لحوقه له إلى أن يصير الأخصّ نوعاً متهيئاً لقبوله، فهو عرض غريب، مثل لُحوق الضحك للحيوان، فإنّه يعرضه بعد تخصّصه بالنفس الإنسانيّه تخصّصاً وجودياً.

و أمّا إذا كان بنفس عروضه يتخصّص بخصوصيّته، فهو عرض ذاتى، مثل عروض الفصل للحيوان، فإنّه بنفس عروضه له يتخصّص، و يصير نوعاً خاصاً.

و موضوع علم الفلسفه حقيقه الوجود، و هو مثل النور، له عرض عريض، يشمل جميع الماهيات المتلبسه بالوجود، فى عرض واحد؛ أى شمول الوجود للموجود النفسانى لم يكن بعد تخصّص الوجود بالوجود العقلانى، و كذا شموله للموجود المادى لم يكن بعد تخصّص الوجود العقلانى و النفسانى، بل تتحد تلك الحقيقه مع الموجود

١- و الحكمة المتعاليه ١: ٣٠-٣٤.

٢- و الحكمة المتعاليه ١: ٣٠-٣٤.

ص: ٤٠

العقلانى، و يتخصّص بالوجود العقلانى، و هكذا يتحد مع الوجود النفسانى، و يتخصّص به؛ من دون تخصّصه أولاً بالعقلانى، ثمّ بالنفسانى، و هكذا بالنسبه إلى جميع الماهيات الثابته بالوجود، حتّى الواقعه فى أدنى مراتب الوجود.

و بالجملة: يتخصّص الوجود بالتخصّص العلقى و النفسى و النباتى و الجمادى فى عرض واحد؛ أى لم يكن تخصّص أحدهما

بالوجود مسبقاً بتخصّص الآخر، بل نفس حقيقه الوجود تعرض العقل و النفس و النبات و الجماد في عرض واحد، و تتخصّص به.

فالبحث عن تلك الامور بحث عن عوارض الوجود، و الحكيم الإلهي يبحث عن تلك الامور من جهة أنّها تعيّنات الوجود، و تكون أشياء موجوده، بخلاف الحكيم الطبيعي، فإنّه يبحث عن تخصيص الوجود بمرتبته من المراتب، و هي مرتبه الجسميه.

و بالجملة: محطّ نظر الحكيم الإلهي هو حقيقه الوجود، و البحث في فلسفته عن تعيّنات الوجود بتعيّن كذا و كذا، فأبحاثه كلّها عوارض ذاتيه للوجود.

و أمّا الحكيم الطبيعي فمحطّ بحثه لم يكن الوجود بما هو هو، بل الوجود بعد تخصّصه بخصوصيه الجسميه.

فبحث الحكيم الإلهي عن أحوال الجسم - بما هي أحوال الجسم، و بعد تخصّصه بخصوصيه الجسميه - في فلسفته، بحث عن العوارض الغريبه، و أمّا بحثه عن أحواله - بما أنّه موجود - بحث عن عوارضه الذاتيه.

و بالجملة: فرق بين الحكيم الإلهي و الحكيم الطبيعي، فإنّ الإلهي يبحث عن تعيّنات الوجود و حقيقته من مبدأ وجوده إلى منتهاه، فكلّ ما في صفحه الوجود يصحّ أن يبحث حوله الحكيم الإلهي بما هو موجود، و لذا يُقال: إنّ موضوع علم الفلسفه أعمّ موضوعات العلوم (1)؛ بحيث يشمل علم الفقه أيضاً، و تنطوي فيه موضوعات

١- تعليقات صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ٨ سطر ٢٥.

ص: ٤١

جميع العلوم.

فبحث الحكيم الإلهي عن الجسم المعدني غير بحث الحكيم الطبيعي عنه، فإنّ الإلهي يبحث عنه من جهة وجوده، لا - من جهة معدنيته و الأمر العارض للجسم، كما يبحث عن العقل كذلك، بخلاف الطبيعي، فإنّه يبحث عن معدنيته و عن الأمر الطارئ على الجسم.

فتحصّل: أنّ جهة البحث عندهما مُختلفه، فإنّ الحكيم الإلهي يبحث فيه عن حيثه وجوده، و الحكيم الطبيعي يبحث فيه عن حيثه جسميته.

و ما ذكرناه هو مُراد صدر المتألّهين قدس سره في الفرق بين العرض الذاتي و العرض الغريب (1).

. و حاصله: أنّ البحث حول الوجود بما هو موجود بحث عن العوارض الذاتيه للوجود، و أمّا البحث عنه بعد تخصّص الوجود بتخصّص فهو بحث عن عوارضه الغريبه.

فما يظهر من بعض الأعلام في مُرادِه - كما سنشير إليه و إلى دفعه - غير وجيه، فاحفظ ما ذكرناه، و كن من الشاكرين.

ذكر و تعقيب

يظهر من تقريرات المحقق العراقي قدس سره: أن مُراد صدر المتألهين في العرض الذاتى و العرض الغريب هو: أن ما يكون واسطه لعروض العارض على الشىء: تاره يكون حيثيه تقيديّه، و اخرى حيثيه تعليليه، فإن عرض بواسطه حيثيه التعليليه يكون عرضاً ذاتياً، و أمّا إذا كان بواسطه حيثيه التقيديّه يكون عرضاً غريباً.

١- الحكمة المتعاليه ١: ٣٣-٣٤.

ص: ٤٢

و مثال ما كانت الواسطه حيثيه تعليليه عُروض الرفع على الكلمه بواسطه الفاعليه، و النصب عليها بواسطه المفعوليه ... و هكذا، فإنّ المعروض فى الحقيقه فيهما ذات الكلمه و الفاعليه و المفعوليه من علل مرفوعيتها و منصوبيتها، لا- الكلمه المتخصّصه بالفاعليه معروضه للرفع و المتخصّصه بالمفعوليه معروضه للنصب(١).

. أقول: هذا اشتباه منه، فإنّه لو سلّم ما ذكره فإنّما هو فى مثل النحو؛ حيث يمكن أن يفرض ذات الكلمه و الرفع و شىء ثالث تكون مرفوعيه الكلمه به، و هى الفاعليه.

و أمّا فى العلم الذى يريد به صدر المتألهين قدس سره إعطاء ضابطه فى تمييز أعراضه الذاتيه عن أعراضه الغريبه، فلا؛ ضروره أنّه لم يكن - و لا يقول به حكيم - أنّ غير الوجود و ماهيته العقل شىء ثالث - و هو عقله العقل - يكون علّه لترشح الوجود على ماهيته العقل.

و الحق: أنّ مُراد صدر المتألهين بتلك العبارة هو ما ذكرناه، فلاحظ و تأمل.

ذكر و إشكال:

قال المحقق الأصفهاني قدس سره ما حاصله: إنّ ما أجاب به صدر المتألهين قدس سره وجيه بالنسبه إلى علم المعقول، و تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف، فإنّ موضوع علم الفقه - مثلاً - هو فعل المكلف، و موضوعات مسائله الصلاه، و الصوم، و الحج ... إلى غير ذلك، و نسبه هذه العناوين إلى موضوع العلم كنسبه الأنواع إلى الجنس، و هى و إن كانت لواحق ذاتيه له، إلّا أنّ البحث فى الفقه ليس عن ثبوتها له، بل يبحث فيه عن أحكام كلّ واحد من الأنواع، و الحكم المضاف إلى كلّ منها غير الحكم المضاف إلى الآخر، فالبحث فى الفقه عن أحكام ماهيات و عناوين

١- بدائع الأفكار ١: ١١-١٢.

مُتباينه، و هي المتّصفه بالأحكام الخمسه، و كذا الأمر في النحو و الصرف.

و يمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصّيه له: أنّ موضوع علم الفقه - مثلاً - ليس فعل المكلف بما هو هو، بل من حيث الاقتضاء و التخيير، و موضوع علم النحو ليس الكلمه و الكلام بما هما، بل من حيث الإعراب و البناء، و المراد بالحيثيه الحيثيه الشأنيه و الاستعداديه، لا الحيثيه الفعليه، و إلّا لزم أخذ عقد الحمل في عقد الوضع.

مثلاً: فعل المكلف - من حيث الصلاتيه - مستعدّ للحقوق التكليف الاقتضائي أو التخيري، و الكلمه من حيث الفاعليه مستعدّه للحقوق المرفوعيه، و من حيث المفعوليه مستعدّه للحقوق المنصوبيه ... و هكذا، و معلوم أنّ فعل المكلف المُتحيث بالحيثيات المتقدمه، عنوان انتزاعي من الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها، لا كلى يتخصّص في مراتب تنزّله بخصوصيات تكون واسطه في عروض لواحقه له، و من الواضح أنّ المحمولات الطلبيه و الإباحيه تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعي بلا توسّط شىء في اللّحوق و الصدق، انتهى كلامه ملخصاً (١).

. أقول: يشكل عليه: بأنّ فعل المكلف من حيث الصلاتيه يباين فعل المكلف من حيث الشتميه، و استعداد الفعل الأول المتحيث بالحيث بالوجوب غير استعداد الفعل الثاني المتحيث بالحرمة، و لا جامع بينهما، فلم يكن لنا موضوع واحد.

و إن قلت: إنّ الجامع هو فعل المكلف.

فنقول: هذا كثر على ما فرّ، فيرد الإشكال الأول، و هو أنّ البحث في الفقه لم يكن من حيث ثبوت تلك العناوين، بل البحث فيه عن أحكام كلّ واحد منها.

ثمّ إنّّه أجاب بعض عن الإشكال: بأنّها إنّما تصير متباينات لو كانت الجهات

١- نهايه الدرايه في شرح الكفايه ١: ٢١.

حيثيات تقيديه؛ لأنّها مكثره للموضوع، و أمّا لو كانت الجهات حيثيات تعليليه، فلا- يتكثّر بتكثّرها، فيرجع الأمر إلى أنّ فعل المكلف واجب بواسطه الصلاه - مثلاً - و حرام بواسطه الشتم ... و هكذا (١).

. و لكن فيه: أنّ هذا لا- يطابق الواقع، و لم يلتزم قائله به؛ و ذلك لأنّ لازمه أنّ الواجب و الحرام هو المعنى الجنسى الجامع بين الصلاه و الشتم و غيرهما، لا عنوان الصلاه و عنوان الشتم، و إنّما هما واسطتان لتعلّق الوجوب أو الحرمة بالمعنى الجنسى، مع أنّ ضروره الفقه قاضيه بأنّ الصلاه - مثلاً - بعنوانها واجبه، و الشتم بعنوانه حرام، و أخذ الموضوع لا بدّ و أن يكون بعد ملاحظه كون هذه العناوين بأنفسها متعلّقات للتكليف.

و الذى يسهّل الخطب عدم لزوم الالتزام بهذه الامور، و لم يدلّ دليل على أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً، يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتيه، و تكون نسبته إلى موضوعات مسائله نسبه الكلى إلى مصاديقه.

نعم: قد يكون كذلك كعلم الفيلسوفه، فإنّ موضوعه الوجود، و نسبته إلى موضوعات مسائله نسبه الكلى إلى مصاديقه، و قد تكون نسبه موضوعه إلى موضوعات مسائله نسبه الكلّ إلى أجزاءه كعلم الجغرافيا، فإنّ موضوعه أوضاع الأرض، و البحث عن أوضاع إيران أو العراق- مثلاً- بحث عن قطعه منها و جزء من أجزائها.

و لا يبعد أن يكون من هذا القبيل علم الطب، فإنّ موضوعه بدن الإنسان من حيث الصحه و الفساد، و موضوعات أكثر مسائله أعضاء بدن الإنسان.

و واضح أنّ البحث عن الجزء غير البحث عن الكلّ، و القول بأنّ البحث عن الجزء فى الحقيقه بحث عن الكلّ، فيكون البحث عن الجزء من العوارض الذاتيه

١- مقالات الاصول ١: ٧ سطر ٢٠، نهايه الأفكار ١: ١٧.

ص: ٤٥

للكلّ (١)، لا يخلو عن مسامحه و تأمل.

و قد يكون موضوع علم عين موضوعات مسائله كعلم العرفان فإنّ موضوعه هو الله تعالى، و موضوع كلّ مسأله من مسائله أيضاً هو الله تعالى؛ لأنّه يبحث فى علم العرفان عن شئونه تعالى، و تجلياته و جلّواته.

فتحصّل: أنّ القول بأنّ نسبه موضوع كلّ علم بالنسبه إلى موضوعات مسائله، نسبه الكلى إلى مصاديقه (٢)، لا- يتمّ فى جميع العلوم، و الذى يجب الالتزام به فى جميع العلوم هو تسانخ أكثر مسائل كلّ علم و ارتباط بعضها ببعض فى ترتب غرض واحد سنخى، و هذا التسانخ و الارتباط يصير منشأ لوحده العلم وحده اعتباريه، لا وحده حقيقته- كما ربّما توهم (٣)- لامتناع الوحده الحقيقته من الكثرات بما هى كثرات؛ لأنّ المركّب من أجزاء ليس هو غير أجزائه.

نعم: إذا حصل الكسر و الانكسار فى الأجزاء، و انعدمت صورها، يحصل المركّب الحقيقى، و أنّى له بوحدته العلم الذى هو مركّب اعتبارى؟!

مثلاً: يشترك علم الفقه فى أنّه يبحث فيه عن القوانين الإلهيه و الأحكام الشرعيه، و جميع مسائله تشترك فى هذا الأمر الانتزاعى، مع اختلاف فى موضوعاتها و محمولاتها حسبما أشرنا إليه، فتدبّر و اغتتم.

ذكر و تعقيب

قال بعض أعظم العصر دام ظلّه (٤) ما حاصله: أنّ المراد بالعرض الذاتي في

١- انظر الفصول الغرويه: ١٢ سطر ١، حاشيه المشكيني ١: ٣.

٢- كفايه الاصول: ٢١، فوائد الاصول ١: ٢٢.

٣- كفايه الاصول: ٢١-٢٢، درر الفوائد: ٢٤١.

٤- عنى به استاذنا الأعظم السيد البروجردى قدس سره.

ص: ٤٦

قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» (١) هو العرض باصطلاح المنطقى لا الفلسفى، فإنّ العرض باصطلاح الفلسفى: عبارته عن ماهيته شأن وجودها فى الخارج أن يكون فى موضوع، و يقابله الجوهر (٢)، و العرض باصطلاح المنطقى: هو الخارج من ذات الشئ المتّحد معه فى الخارج، و الذاتى عندهم ما ليس كذلك (٣)، و بين الاصطلاحين بون بعيد.

و العرض باصطلاح المنطقى: قد يكون جوهرًا، كالناطق بالنسبه إلى الحيوان، و بالعكس؛ حيث إنّ كلًّا منهما خارج عن ذات الآخر و يحمل عليه، كأنّه قد يكون عرضاً من الأ-عراض، فالعرض باصطلاح المنطقى أمر نسبي، فإنّ الفصل، كالناطق - مثلاً - بالنسبه إلى الجنس عرض خاصّ، و بالنسبه إلى النوع - المؤلّف منه - ذاتي.

و أما العرض باصطلاح الفلسفى: فهو أمر ثابت حقيقى منحصر فى المقولات التسع العرضيه.

و يشهد على كون المراد بالعرض هنا العرض باصطلاح المنطقى: هو أنّ الفيلسوف الإلهي يرى أنّ موضوع علمه هو الوجود بما هو موجود، و يبحث فى فلسفته عن أنّ الله تعالى موجود، و الجوهر موجود، و الجسم موجود ... و هكذا، و يرى أنّ هذه الأبحاث عوارض ذاتيه للوجود، و من المعلوم أنّه لم تكن محمولات تلك المسائل و لا موضوعاتها أ-عراضاً باصطلاح الفلسفى، فتكون أ-عراضاً باصطلاح المنطقى.

فعلى هذا يكون كلّ واحد من الموضوع و المحمول فى المسائل الفلسفيه عرضاً بالنسبه إلى الآخر، مثلاً فى مسأله «الجسم موجود» يكون كلّ واحد من الجسميه و الوجود، خارجاً من ذات الآخر مفهوماً؛ أى لا يكون عينه و لا جزءاً له و متحداً مع

١- شرح الشمسيه: ١٥ سطر ١، شرح المطالع: ١٨ سطر ٨.

٢- شرح المنظومه (قسم الحكمه): ١٣٧.

٣- شرح المطالع: ٦١، شرح الشمسيه: ٣٤ و ٤٣.

ص: ٤٧

الآخر وجوداً.

فإذن: موضوعات مسائل كل علم أعراض ذاتيه لما هو الجامع بين محمولات مسائله و بالعكس، لكن شاع في عقد القضية جعل الأخص موضوعاً، والأعم محمولاً، مع أن النظم الطبيعي يقتضى جعل ما هو المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فالموضوع- في الحقيقة- ما هو المعلوم منهما؛ سواء كان مساوياً لما هو المحمول في عقد القضية أو أخص، و المحمول هو تعيينه المجهول الذي اريد في القضية إثباته.

فعلى هذا يكون موضوع كل علم: عبارته عن جامع محمولات المسائل؛ لأنه الذى ينسب أولاً إلى الذهن، و يكون معلوماً عنده، فيضعه في وعاء الذهن، و يطلب في العلم تعييناته و تشخيصاته التى تعرض له.

مثلاً: الوجود- الذى هو جامع محمولات مسائل علم الفلسفه- معلوم عند المتدرب في الفلسفه، فيطلب في الفلسفه عن تعييناته و انقساماته اللاحقه له من الوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضية و الجسميه و هكذا.

فمحصّل مسائل ذلك العلم هو أن الوجود المعلوم من خصوصياته و تعييناته وصف الوجوب و الإمكان و الجوهر و العرض و هكذا، فالوجود في مسائل ذلك العلم و إن كان محمولاً في صورته القضية كقولك: الجسم موجود، و الجوهر موجود، و الكم موجود ... و هكذا، إلماً أن الموضوع في الحقيقة هو عنوان الموجودية، و لذا تراهم يقولون: إن موضوع ذلك العلم هو الوجود(1)

. و كذا ما تكون وجهه نظر الاصولي هي عنوان الحجّه في الفقه، و هو موضوع علم الاصول، و يطلب في ذلك العلم عن تعيينات الحججه و تشخيصاتها من الخبر الواحد

١- الحكمة المتعاليه ١: ٢٤.

ص: ٤٨

و الشهره و الإجماع و الظواهر ... إلى غير ذلك، فيقال: الخبر الواحد حجّه، و الشهره حجّه، و الإجماع حجّه ... و هكذا، و وصف الحجّيه في تلك المسائل و إن كان محمولاً، لكنّها هي الموضوع حقيقه؛ لأنّها المعلوم، و المجهول تعييناته، فجميع مسائل علم الاصول يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق الحجّه في الفقه.

و ليست الحجّه في اصطلاح الاصولي عبارته عن الحد الوسط- كما توهم(1)- بل بمعناه اللغوي(2)؛ أى: ما يحتجّ العبد به على مولاه و بالعكس في مقام إثبات الحكم الشرعي و امتثاله؛ أى الحجّه بالحمل الشائع، فعلى هذا تكون مسأله القطع بقسميه- من التفصيلي و الإجمالي- من مسائل الاصول، و كذلك مبحث الاستصحاب، بل و مبحث البراءه من المسائل الاصوليه؛ إذ محصّل البحث فيها: هو أن صرف احتمال التكليف هل يكفي لتنجز الواقع، و يصلح احتجاج المولى و مؤاخذته أم لا؟ و هكذا غيرها.

و بالجملة: كل مسأله تكون حيثيه البحث فيها حجّيه أمر من الامور التى تصلح للحجّيه، أو يتوهم حجّيتها، فهي مسأله اصوليه(3)

. أقول: لا يخفى أن الماهيات على قسمين:

قسم منها: ماهيته أصليته تتحقق بالوجود و تكون مصداقاً لحمل الموجود عليه حقيقه، و يتحد معه خارجياً، كماهية الإنسان، فيقال: «الإنسان موجود».

و قسم آخر: ماهيته انتزاعية لا- وجود لها في الخارج، و إنما الوجود لمنشئه، كمفهوم العرض، فإنه لم يكن له واقعته متأصّله في الخارج، بل ينتزع من قيام كل واحد من المقولات التسع العرضية بموضوعاتها؛ بداهه أنه لو كان له واقعته و حقيقه في الخارج، يلزم أن تنحصر المقولات العشر في مقولتين:

١- فرائد الاصول: ٢ سطر ١٣.

٢- المفردات للراغب: ١٠٧.

٣- نهايه الاصول ١: ١١-١٦.

ص: ٤٩

١- مقوله الجوهر.

٢- مقوله العرض.

و الجامع بين محمولات المسائل من قبيل الثاني، فإنه لم يكن ما وراء محمولات كل واحد من المسائل شىء موجود متأصل في الخارج، بل هو أمر انتزاعي ينتزع من حمل محمول كل مسأله على موضوعها، و كذا لم يكن بين الأحكام الشرعية جامع ذاتي؛ ضروره أن البعث و الزجر معيان حرفيان، و كل منهما يباين الآخر، و الجامع بينهما بالمعنى الاسمي لا يمكن أن يكون ذاتياً للمعاني الحرفيه، و الجامع بالمعنى الحرفي لا تحقق له في الخارج. فإذاً الجامع بين الأحكام الخمسه التكليفيه، و كذا بينها و بين الأحكام الوضعيه، جامع انتزاعي ينتزع من عدّه امور متباينه، و الأمر الانتزاعي لا يكون له خارجيه و لا واقعته، بل الواقعيه و التحقق و الوجود لمنشئه.

و بالجمله: حقيقه الحكم هي الإنشاء المجعول على الشخص، و هذا معنى جزئي، و الجامع بين الإنشاءات بالمعنى الحرفي غير معقول، و بالمعنى الاسمي لا- يكون جامعاً ذاتياً للمعاني الحرفيه، فإذاً الجامع بين الأحكام التكليفيه، و بينها و بين الأحكام الوضعيه، جامع انتزاعي لا وجود له في الخارج، و إنما ينتزعه العقل.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: الشىء العارض لشىء لا بدّ و أن يتحد مع ذلك الشىء بنحو من الاتحاد في نشأه من النشآت، و واضح أن الأمر الانتزاعي لا وجود له في الخارج حتى يتحد مع معروضه، فالجامع بين محمولات المسائل حيث إنه أمر انتزاعي اقتراحي، فلا- وجود له؛ فلا- معنى لجعله معروضاً لشىء أو عارضاً له، و الجامع بين المحمولات لا وجود له، فلا ينطبق ما أفاده دام ظلّه على شىء من الاصطلاحين في باب العرض، فتدبر جيداً.

ص: ٥٠

إنّ القوم بعد ما تسالموا على لزوم وجود موضوع واحد لكلّ علم^(١)، قال أكثرهم: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و موضوع كلّ علم يختلف عن موضوع علم آخر^(٢)، و حين رأوا أنّ موضوعاً واحداً يذكر فى علمين - كاللفظ العربى أو الكلمه و الكلام، حيث يكون موضوع علمى الصرف و النحو - أضافوا قيد الحيشيه، و قالوا:

إنّ موضوع علم النحو لم يكن اللفظ العربى من حيث هو هو، بل من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف اللفظ العربى من حيث الصحه و الاعتلال^(٣).

. و حين التفتوا إلى أنّ لازم أخذ الحيشيه الفعلية فى اللفظ العربى أخذ عقد المحمول فى عقد الوضع - فيكون المعنى: أنّ اللفظ العربى المعرب فعلاً يعرب بإعراب كذا، و اللفظ العربى المعتل فعلاً معتلاً بكذا ... و هكذا - قالوا: إنّ المراد بالحيشيه الحيشيه الشائيه، و هى صلاحية اللفظ العربى و استعداداه لأن يكون معرباً موضوع علم النحو، و شائيته لأن يصير صحيحاً أو معتلاً موضوع علم الصرف^(٤).

. و لكن خالفهم فى ذلك المحقق الخراسانى قدس سره، و قال: إنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، و إلّا فإن كان بالموضوعات يلزم أن يكون كلّ باب بل كلّ مسأله علماً على حده، و حيث إنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، فقد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل فى ترتب الأثر، و أمّا فى جميع المسائل فلا، و لا مانع من تداخل بعض المسائل

١- شروح الشمسيه ١: ٤٩ و ٢: ٢٥٢، شرح المقاصد ١: ١٦٨.

٢- شوارق الإلهام: ٦ سطر ١٨، شروح الشمسيه ١: ٤٨، شرح المطالع ١٨ سطر ٥.

٣- شرح الشمسيه: ١٥ سطر ٢، الفصول الغرويه: ١١ سطر ١٩، فوائد الاصول ١: ٢٤ - ٢٦.

٤- فوائد الاصول: ٢٣ - ٢٤، نهايه الدرايه ١: ٢٥.

ص: ٥١

فى علمين^(١) انتهى.

و لا يخفى أنّ هذه المطالب إنّما يأتى بعد لزوم وجود الموضوع لكلّ علم، و قد عرفت أنّ عدم لزوم ذلك، و حاصله عدم دليل و برهان على ذلك؛ لإمكان أن يُبحث فى علم عن موضوعات متعدده و محمولات مختلفه تشترك فى أمر واحد انتزاعى.

مثلاً: مسائل علم الفقه تشتمل على أحكام تكليفية و وضعيه، يختلف بعضها عن بعض فى الموضوع و المحمول، و فى الفقه قضايا سلبية، مثل عدم نجاسه بعض الأشياء، و عدم طهاره بعض آخر، و عدم الضمان، و عدم صحه بعض الامور، و عدم ولايه بعض على بعض ... إلى غير ذلك.

و الحقّ - كما سيجى ء فى محلّه -: أنّ القضية السالبه المحصّله لسلب الربط و قطع النسبه، و لا- تحتاج القضية السالبه إلى

الموضوع ولا إلى القاعده الفرعيه، و معلوم أنه لا يصدق الغرض بكلا الاصطلاحين - المنطقي (٢) و الفلسفي (٣) - على السلب.

و بالجملة: لا دليل على لزوم وجود الموضوع لكل علم، فضلاً عن وحدته، فالالتزام به في جميع العلوم لا معنى له.

نعم: يمكن أن يكون التمايز في بعض العلوم بالموضوع، كما يمكن أن يكون في بعضها الآخر بالمحمول و في ثالث بغيرهما.

و الذي يجب الالتزام به، و يكون معتبراً في جميع العلوم، إنما هو وجود التسانخ التناسب بين مسائل كل علم في جهه من الجهات، مثل كون مسائل علم الفقه راجعه إلى عمل المُكَلَّف، و مسائل علم الفلسفه راجعه إلى حقائق الأشياء، و واضح أن هذه الوحده ليست وحده حقيقيه؛ لامتناع حصول الواحد الحقيقي من الكثرات بما هي

١- انظر كفايه الاصول: ٢١- ٢٢.

٢- شروح الشمسيه ١: ٤٤- ٤٧.

٣- الحكمة المتعاليه ٢: ١٢٨- ١٣٠ و ٢٥٠، شرح المنظومه (قسم الحكمة): ١٢٣- ١٢٤.

ص: ٥٢

كثرات، بل و لا وحده نوعيه أصليه، بل و لا وحده جنسيه كذلك، بل الوحده وحده انتزاعيه، و هي لم تكن علماً، بل مُنتزعه من عدّه امور متكثّره تكون هي العلم.

و بالجملة: تمايز علم عن علم واقعاً لا- بدّ و أن يكون بتمام الذات أو بعض الذات، و هذا غير تعريف العلم، فإنه تاره يكون بالذات و الذاتيات، و اخرى بالعوارض و المشخصات، و ثالثه بالأُمور الاعتباريه، و الكلام في تمايز العلوم بعضها عن بعض، فتميزها بترتب الغرض فقط- كما ذهب إليه المحقق الخراساني قدس سره (١)- لا- وجه له، بل محال أن يمتاز علم عن علم باختلاف الغرض مع عدم الاختلاف في نفس القضيه؛ ضروره أن ترتب غرض على علم دون آخر، إذا لم يكن لجهه و حيثيه في نفس القضيه، للزم ترتبه من كل قضيه، و هو واضح البطلان، فالامتياز في الغرض مسبق بالامتياز في نفس القضيه، و لا يمكن انتزاع شيء واحد من امور مختلفه بما هي مختلفه، و إلّا يصير الانتزاع جُزافياً.

فتحصّل: أنّ تمايز العلوم لا- يمكن أن يكون بالأغراض المتأخره عن مقام ذات العلم، بل لا بدّ و أن يكون في ذاته بنحو من الأنحاء و لو بالحيثيه، فلا- يمكن أن تذكر مسأله في علمين بلحاظ اختلاف الغرض المترتب عليه فقط؛ من دون أن يكون اختلاف في نفس المسألتين، فالامتياز بالغرض إنّما هو في الرتبه اللآحقه لذات الشيء، فتدبر.

ثمّ إنّه يتوجّه على مقال المحقق الخراساني قدس سره- من أنّه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لا بالأغراض، لزم أن يكون كلّ باب بل كلّ مسأله علماً على حده (٢)- النقض عليه: بأنّه ما ذا تعنون بالغرض؟

إمّا تعنون به الغرض الجامع المترتب على جميع المسائل، أو الغرض المترتب

١- كفايه الاصول: ٢١-٢٢.

٢- نفس المصدر: ٢٢.

ص: ٥٣

على كلّ باب أو مسأله؛ لأنّ الغرض المترتب على معرفه باب المرفوعات، غير الغرض المترتب على معرفه باب المنصوبات، و الغرض المترتب على معرفتها غير الغرض المترتب على معرفه المجرورات، كما أنّ الغرض المترتب على معرفه مرفوعيّه الفاعل، غير الغرض المترتب على معرفه منصوبيّه المفعول ... و هكذا.

فإنّ عنيتم الغرض الجامع المترتب على جميع المسائل، فليفرض الموضوع موضوعاً جامعاً بين موضوعات المسائل، و إنّ عنيتم الغرض الخاصّ المترتب على كلّ باب أو مسأله، فليفرض الموضوع الخاصّ بكلّ باب و مسأله.

و بالجملة: وزان الغرض وزان الموضوع من هذه الجهه، و يرتضعان من ثدى واحد، فإذا لزم من أخذ الموضوع موضوعاً جزئياً كون كلّ باب أو مسأله علماً على حده، فيلزم من أخذ الغرض المترتب على كلّ باب أو مسأله علماً على حده، و إنّ لوحظ الغرض الجامع بين جميع المسائل، فليلاحظ الموضوع الجامع بين موضوعات المسائل، فإذا كان العلم واحداً بلحاظ ترتب الغرض الجامع فليكن العلم واحداً بلحاظ الموضوع الجامع.

فتحصّل: أنّ اختلاف العلوم بذاتها لا بالأغراض، و وحده العلم أمر اعتبارى بلحاظ تسانخ مسائل ذلك العلم و تناسب بعضها مع بعض؛ بحيث تخالف مسائل غيرها من حيث المجموع، و تمتاز عنها، و لا يضّرّ بوحده العلم تداخل بعض مسائل علم فى علم آخر، و لا يوجب ذلك أن يكون الامتياز بالأغراض.

و بالجملة: وحده العلم أمر اعتبارى، و هى عبارته عن مجموع مسائل مختلفه متجانسه متناسبه، و بهذا تختلف عن مسائل علم آخر، و تمتاز عنه، و لا- يضّرّ بتلك الوحده الاعتباريه تداخل العلمين أو العلوم فى بعض المسائل، خصوصاً إذا كان قليلاً؛ لأنّ المجموع المركّب من هذه المسائل و باقى مسائل هذا العلم غير المجموع المركّب من هذه المسائل و باقى مسائل العلم الآخر، و ذلك كبعض مباحث الألفاظ

ص: ٥٤

كلفظه «كلّ» و «جميع» للاستغراق، و لفظه: «ما» و «إلّا» و «إنّما» للحصر، و لفظه:

«لا» لنفى الجنس ... إلى غير ذلك، فالاصولى و الأديب يشتركان فى البحث فيها، و لكن يكون بحث الاصولى بلحاظ فهم كلام الشارع؛ لتعيين وظيفه العباد، و الأديب بلحاظ ما يرتبط بالأدب.

فقد ظهر ممّا ذكرنا فى هذا الجهات امور:

منها: عدم احتياج كلّ علم إلى موضوع، فضلاً عن كون الأبحاث الواقعه فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتيه.

و منها: عدم كون نسبة موضوع كل علم إلى موضوعات مسائله نسبة الطبيعي إلى أفرادها، وإنما يكون ذلك في بعض العلوم.

و منها: عدم كون امتياز العلوم بتمايز الموضوعات مطلقاً و لا بالأغراض مطلقاً.

إلى غير ذلك من الامور.

الجهه الرابعه فى موضوع علم الاصول

بعد ما أحطت خُبراً بما ذكرنا عرفت: أنه لا دليل على لزوم وجود موضوع واحد لكل علم، و أمّا نفي وجود موضوع واحد عن كل علم فلا فمن الممكن أن يكون لبعض العلوم موضوع واحد، فعلى هذا يقع البحث: فى أنه هل يكون لعلم اصول الفقه أو علم اصول الاستنباط موضوع واحد يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أم لا؟

فتقول: المشهور على أنّ موضوع علم الاصول الأدله الأربعة: - الكتاب العزيز، و السنّه، و العقل، و الإجماع - بما هي أدله (1)، و اختاره المحقق القمي قدس سره (2)، و لعلّ

١- حقائق الاصول ١: ١٢.

٢- قوانين الاصول ١: ٨ حاشيه المصنف فى أسفل الصفحه.

ص: ٥٥

هذا هو مُراد الشافعى حيث يبحث فى رسالته عن حجّيه الحجج الشرعيّه.

فاورد عليهم:

أولاً: بأنّ مقتضى ذلك خروج كثير من المسائل المعنونه فى علم الاصول من المسائل الاصوليه، و دخولها فى المبادئ؛ لأنّ البحث فيها راجع إلى تعيين الحجّيه، مثل أنّ الظاهر حجّيه أم لا؟ و أنّ خبر الواحد حجّيه أم لا؟ و أنّ الإجماع حجّيه أم لا؟ و أنّ الشهره حجّيه أم لا؟ و البحث عن حجّيه الاصول العمليّه، و عن الاستلزامات العقليّه ... إلى غير ذلك من المباحث الراجعه إلى تعيين الحجّيه، فتكون من المبادئ التصديقيّه، و هو كما ترى (1).

. نعم: البحث عن مثل التعادل و الترجيح - حيث يبحث فيه عن تقدّم إحدى الحجّتين على الاخرى - من المسائل الاصوليه (2).

. و بالجملة: البحث عن العوارض بحث عن مفاد «كان» الناقصه، فلو كان موضوع علم الاصول الأدله الأربعة بوصف دليليتها، لزم أن يكون البحث عن حجّيه الأدله الأربعة بحثاً عن وجود الحجّيه التى هي مفاد «كان» التامه، فيندرج البحث فيها فى المبادئ التصديقيه لعلم الاصول، و الالتزام بذلك كما ترى.

و ثانياً: أنّ موضوع أكثر تلك المباحث لم يكن خصوص الأدله الأربعة؛ و إن كان المهم معرفه أحوال خصوصها، فإنّ البحث

عن حجّته الظاهر- مثلما- هو أنه هل الظاهر حجّه مطلقاً- كان من الأدلّه أو غيرها- أم لا؟ و البحث عن خبر الثقة هو أنّه هل خبر الثقة حجّه مطلقاً أم لا؟ و كذا سائر مباحث الألفاظ لم تكن مخصوصه بذوات الأدلّه بما هي أدلّه، بل هي مباحث كليّه، لا بما هي أدلّه، فتكون أبحاثها من عوارض ذلك الكلي، لا الأدلّه الأربعة(٣).

١- بحر الفوائد: ١٤٢ السطر ما قبل الأخير، فوائد الاصول ١: ٢٥-٢٦، درر الفوائد: ٣٣.

٢- بدائع الأفكار ١: ٢٠.

٣- ضوابط الاصول: ٩ السطر الأول، كفايه الاصول: ٢٢.

ص: ٥٦

و لأجل توجّه الإشكال على مقال المشهور عدل صاحب الفصول قدس سره عن مقالهم، و قال: إنّ موضوع علم الاصول ذوات الأدلّه بما هي هي، فيكون البحث عن حجّته الأدلّه بحثاً عن عوارض الأدلّه، فيكون البحث فيها من المسائل الاصوليه(١).

. و لا يخفى أنّ ما أفاده قدس سره و إن كان سليماً عن الإشكال الأوّل؛ لأنّ البحث عن تلك المسائل على هذا يكون بحثاً عن عوارض الأدلّه، إلّا أنّ الإشكال الثاني وارد عليه؛ لعدم اختصاص تلك المباحث بالأدلّه الأربعة، فيكون البحث حولها من عوارض ذلك الكلي.

ثمّ إنّ اشكل على مقال المشهور و ظاهر ما في «الفصول» بأنّ السنّه عبارته عن نفس قول المعصوم و فعله و تقريره، و من الواضح أنّ البحث في خبر الواحد و جملة من مسائل باب التعارض- مثلما- لا يكون بحثاً عن عوارض الأدلّه؛ لا بما هي هي، و لا بما هي أدلّه:

أمّا عدم كون البحث فيها عن الكتاب و الإجماع و العقل فواضح، و لم يكن البحث فيها عن السنّه أيضاً؛ بداهه أنّ خبر الواحد أو أحد الخبرين المتعارضين ليس نفس السنّه: حتّى يكون البحث عن عوارضها، بل حاك عن السنّه، فلا يرجع البحث في حجّته خبر الواحد، أو أحد الخبرين المتعارضين، إلى عوارض السنّه(٢).

. تصدّى شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره لدفع الإشكال عن مقال المشهور: بأنّه يمكن إرجاع البحث في هاتين المسألتين و ما شابههما، إلى البحث عن أحوال السنّه و عوارضها؛ لأنّ مرجع البحث فيهما- حقيقه- إلى البحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بخبر الواحد في مسأله حجّته خبر الواحد، أو بأحد الخبرين المتعارضين في الخبرين المتعارضين، فيكون الموضوع في المسأله- حقيقه- نفس

١- الفصول الغرويّه: ١٢ سطر ١٠.

٢- كفايه الاصول: ٢٢-٢٣.

ص: ٥٧

. و جعل قدس سره ما أفاده مُغنياً عن تجسّم صاحب الفصول قدس سره؛ بجعل الموضوع ذوات الأدلّه (٢)؛ ليكون البحث عن حجّيه الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنّه (٣)

. هذا، و لكن لم يرتضِ المحقّق الخراساني قدس سره ما أفاده الشيخ قدس سره، و ردّه بما حاصله:

أنّ المراد بثبوت السنّه: إمّا الثبوت الحقيقي، و ما هو مفاد «كان» التامّه، فليس البحث فيه عن العوارض الذاتيه؛ لأنّ البحث عن العوارض لا- بدّ و أن يكون بحثاً عمّياً هو مفاد «كان» الناقصه، فلا- يكون البحث فيه من المسائل الا-صوليه، بل من المبادئ التصديقيه.

و إن اريد به الثبوت التعبدي، الذي مرجعه إلى حجّيه خبر الواحد الحاكي للسنّه، أو حجّيه أحد الخبرين الحاكيين للسنّه، فالبحث و إن كان عن العوارض- و ما يكون مفاد «كان» الناقصه- إلّا أنّه عن عوارض الحاكي للسنّه، لا السنّه نفسها. هذا كلّ إن اريد بالسنّه ما هو المصطلح عليها، و هو قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

و إن اريد بالسنّه ما هو الأعمّ منها و من الطريق الحاكي عنها كخبر الواحد و نحوه، فالبحث في تلك المباحث و إن كان في أحوال السنّه بهذا المعنى، إلّا أنّه يلزم أن يكون البحث في غير واحد من المسائل الا-صوليه- كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها- خارجاً عن كونها مسائل اصوليه؛ لأنّ البحث فيها لم يكن مخصوصاً بالأدلّه الأربعة؛ بل يعمّ غيرها (٤)، كما أشرنا في الإشكال الثاني على مقال الشهره، فلاحظ.

و لأجل التفصّي عن هذه الإشكالات قد يقال: إنّ موضوع علم الاصول هو

١- فرائد الاصول: ٦٧ سطر ٦.

٢- الفصول الغرويه: ١٢ سطر ١٠.

٣- فرائد الاصول: ٦٧ سطر ٧.

٤- كفايه الاصول: ٢٣.

ص: ٥٨

الجامع بين محمولات مسائله، و لعله الظاهر ممّا حُكي عن الشافعي؛ حيث قال: إنّ موضوع علم الاصول الحجّه في الفقه (١)

. و يظهر من الحكيم السبزواري رحمه الله: أنّ موضوع العلم هو الجامع بين محمولات المسائل؛ لأنّه قال في فنّ الطبيعيات من «شرح المنظومه»: إنّ مسأله «الجسم موجود» في الحقيقه: «الموجود جسم» (٢)

. و اختار بعض أعظم العصر دام ظلّه كون موضوع علم الاصول هو الجامع بين محمولات المسائل و شيّد مبناه بما لا مزيد عليه، و قد ذكرنا حاصل مقاله في الجبهه الثانيه.

و مجمله: أنّ المراد بموضوع علم الاصول- مثلًا- ما يكون وجهه نظر الاصولي و محطّ نظره إليه و ليس هو إلّا الحجّج في الفقه، و الاصولي بصدده تعيّنات الحجّج و مصاديقها، و ما من مسأله من المسائل الاصوليه- سواء كانت متعلّقه بأماريه شىء أو أصليته- إلّا و يبحث فيها عن الحجّج في الفقه، فجميع المسائل الاصوليه عوارض ذاتيه لموضوع علم الاصول(٣).

. و فيه: أنّه كما أشرنا في الجبهه الثانيه أنّه لم يكن لنا في العرض غير اصطلاحين:

الأول: ما يذكر في كتاب «قاضيقراس»- المقولات العشر- و المراد به ماهيّه شأن وجودها في الخارج أن يكون في موضوع(٤).

. و الثاني: ما يذكر في صناعه «إيساغوجي»- الكلّيات الخمس- و هو الخارج عن ذات الشىء المتّحد معه(٥).

١- انظر نهايه الاصول ١: ١٦.

٢- شرح المنظومه (قسم الحكمه): ٢٠٦ سطر ٩.

٣- نهايه الاصول ١: ١٢- ١٦.

٤- شرح المنظومه (قسم الحكمه): ١٣٧.

٥- شرح المطالع: ٦١ سطر ٩، شرح الشمسيه: ٣٤ و ٤٣.

ص: ٥٩

و لا- يكون لهم اصطلاح ثالث في العرض، و ما ذكره دام ظلّه لا ينطبق على مذاق القوم بشىء من الاصطلاحين؛ ضروره أنّ حجّجيه خبر الواحد- مثلًا- لو كانت من المجعولات التأسيسيه الشرعيه، فبعد حجّجته لا يتّصف خبر الواحد في الخارج بشىء كان فاقداً لإياه، و عرض عليه شىء لم يكن واجداً له، بل هي أمر انتزاعيّ، ينتزع من أمر الشارع العمل به، فالحجّجيه أمر انتزاعيّ، لا وجود لها في الخارج، فلا يصدق عليه العرض بشىء من الاصطلاحين.

و إن تصرّفت في العرض، و عمّمته بما يشمل الأمر الانتزاعي الذي لا يكون له وجود في الخارج، و إنّما الوجود لمنشئه، فهو اصطلاح لم يقل به أحد من القوم، فحمل كلماتهم على أمر غير معهود عندهم ليس كما ينبغي.

فلم يتحصّل لنا وجود أمر واحد و موضوع فارد، يكون البحث في علم الاصول عن عوارض الذاتيه، و غايه ما تحصّل لنا: هو اشتراك جميع مسائل علم الاصول في أنّها يستفاد منها أحكام الله تعالى و وظائفه المقرّره، و الله الهادي.

الجبهه الخامسه في تعريف اصول الفقه

اشاره

و ليعلم أوّلًا: أنّ ظاهر من يورد على تعريف من حيث عدم الاطراد، أو عدم الانعكاس، ثم يأتي تعريف آخر، هو أن يكون تعريفه جامعاً للأفراد، مطّرداً فيها، مانعاً لدخول غيرها؛ من غير فرق في ذلك بين كون المعرّف ماهيّه حقيقيه أو اعتباريه.

و جامعیه التعریف لأفراده و مانعیه عن الأغبار لا بدّ و أن يكون بظاهر التعريف، لا بمراد شخص المعرف و لو لم يكن ظاهراً من اللفظ.

و بالجملة: لا بدّ لمن يعرف ماهيته و لو اعتباريه أن يذكر في تعريفه جميع القيود الدخيلة؛ حتى يسلم من إشكالات عدم الأطراد و عدم الانعكاس.

ص: ٦٠

إذا عرفت هذا، فنقول: اشتهر تعريف علم الاصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه (١)

. فاورد عليه:

أولاً: بأنّ لازم ذلك خروج الظنّ على الحكومه عن المسائل الاصوليه، مع أنّه منها (٢)؛ و ذلك لأنّ مقدّمات الانسداد تقرّر: تاره بنحو تكون نتيجه الكشف عن حكم الشارع بحجّيه الظنّ، و اخرى بنحو تكون نتيجهها حكم العقل بوجوب العمل على طبق الظنّ، فالظنّ على الكشف من الحجج الشرعيه، غايه الأمر طريق ثبوته هي المقدّمات، و أمّا طريق إثبات سائر الحجج الشرعيه فهو الكتاب و السنّه و غيرهما.

و يترتب على هذا أنّ مؤداه حكم شرعي ظاهري، كسائر الحجج الشرعيه.

و أمّا على الحكومه فيكون الظنّ من الحجج العقلية كالقطع، فكما أن حجّيه القطع عقليه فكذلك حجّيه الظنّ على الحكومه عقليه.

فعلى هذا لا يقع الظنّ على الحكومه في طريق استنباط الحكم الشرعي، فيخرج الظنّ على الحكومه على تعريف المشهور عن كونه مسأله اصوليه.

و بالجملة: الظنّ على الحكومه هو حكم العقل بأنّ الوظيفه في ذلك الحال هو العمل بالظنّ من دون كشف عن حكم الشارع هناك.

و ثانياً: خروج الاصول العمليه الجاربه في الشبهات الحكميه على هذا التعريف من المسائل الاصوليه أيضاً؛ لأنّها لا تقع في طريق الأحكام الشرعيه، و ذلك كأصل البراءه- مثلاً- فإنّ العقلية منها- و هو قبح العقاب بلا بيان- و كذا الشرعي منها، لا يكون طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي، و إنّما هي وظيفه مقرره

١- زبده الاصول: ٨، قوانين الاصول ١: ٥، هدايه المسترشدين: ١٢ سطر ٢٦، الفصول الغرويه: ٩ السطر ما قبل الأخير.

٢- كفايه الاصول: ٢٣، نهايه الأفكار ١: ٢٠، درر الفوائد: ٣٢.

للشاك في مقام العمل (١)

. و ثالثاً: باشتمال تعريف المشهور على أخذ العلم في التعريف، مع أنّ علم الاصول هو القواعد الكذائيه التي تكون موضوعاً للعلم تاره و للجهل اخرى، لا العلم بتلك القواعد و إدراكها (٢)(٣)

. قال شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره- على ما حكى عنه (٤)- في بيان المسأله الاصوليه و الفرق بينها و بين القاعده الفقهيّه، فإنّ كلّما كان أمر تطبيقه على موارد منحصراً بنظر المجتهد يكون مسأله اصوليه، و ما ليس كذلك تكون قاعده فقهيّه، فمسأله: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»- حيث يكون تشخيص مواردها بيد المكلّف- قاعده فقهيّه، بخلاف مسأله الاستصحاب في الشبهات الحكميه، فإنّها لا بدّ فيه من اليقين السابق و الشكّ اللاحق، و الشكّ اللاحق إنّما هو بعد عدم الظفر بالدليل أو الأماره- على خلاف اليقين السابق- بعد الفحص عنه في مظانّه، و ليس هذا إلّا شأن المجتهد، و لا حظّ لغيره فيه، فهي مسأله اصوليه (٥)

. فاورد عليه: بأنّ مقتضاه دخول غير واحد من القواعد الفقهيّه في المسأله الاصوليه؛ لأنّ أمر تطبيقها أيضاً بيد المجتهد (٦)، و ذلك كقاعده «ما يُضمن بصحيحه

١- انظر كفايه الاصول: ٢٤، و نهايه الأفكار ١: ٢٠، و درر الفوائد: ٣٢.

٢- نهايه الأفكار ١: ١٩.

٣- لعلّ السبب في ذكر العلم في تعريفه، هو كون العلم بالقواعد منشأ للأثر، دون نفس القواعد، و المصحح لهذا الاستعمال وحده العلم و المعلوم حقيقه و إن اختلفا بالاعتبار. و بالجمله: حيث إنّ الغرض من العلم لا- يترتب إلّا على العلم بالقواعد و مسائله، لا على نفسها بوجودها الواقعي، أخذ العلم في تعريفه. المقرّر

٤- بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتي قدس سره): ٢٩٥ سطر ١٦.

٥- انظر فرائد الاصول: ٣٢٠ سطر ٥.

٦- بحر الفوائد (مبحث الاستصحاب): ٩ سطر ١١، نهايه الأفكار ٤: ٧.

ص: ٦٢

يُضمن بفاسده» و عكسها (١)، فإنّها إذا القيّت إلى غير المجتهد، لا يمكن أن يستفيد منهما أنّ صحيح أيّ معامله يقتضى الضمان؛ حتّى يحكم بأن فاسده أيضاً يقتضى الضمان، أو أنّ صحيح أيّ معامله لا يقتضى الضمان؛ حتّى يحكم بأن فاسده لا يقتضى الضمان.

و مثل قاعده الطهاره في الشبهات الحكميه، فإنّ إجراء قاعده الطهاره- مثلاً- في المتولّد من الكلب و الشاه إذا لم يمكن إلحاقه بأحدهما يتوقّف على عدم ورود دليل من الشارع عليه، و لا سبيل لغير المجتهد في ذلك.

و مثل إعمال قاعده نفوذ الصلح أو الشرط، فإنّهما فيما إذا لم يكن الصلح أو الشرط مخالفاً للكتاب أو السنّه ... إلى غير ذلك

من القواعد التي لا حظ للمقلد فيها.

و بالجملة: هذه المسائل قواعد فقهية، و مقتضى الضابط الذي أفاده قدس سره دخولها في المسائل الاصولية.

و لأجل المناقشه في تعريف المشهور (٢) و ما أفاده الشيخ قدس سره، قال المحقق الخراساني قدس سره:

الأولى تعريفه: بأنّه صنّاعه يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل (٣)

. و لعلّ التعبير بالصنّاعه للإشارة إلى أنّ اصول الفقه علم آلى بالنسبه إلى علم الفقه، كالمنطق بالنسبه إلى العلوم العقلية.

و هذا التعريف و إن كان سليماً من بعض ما يرد على تعريف المشهور، و على

١- اشتهر بينهم أنّ قاعده «ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفساده» (أ) عكس قاعده «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده»، مع أنّه لم تكن عكسها، بل شبيهه بنقيضها فتدبر. المقرّر.

٢- زبده الاصول: ٨٠، قوانين الاصول: ٥ سطر ٤.

٣- كفايه الاصول: ٢٣. - أ- المكاسب: ١٠١ سطر ٣١، منيه الطالب ١: ١١٨ سطر ١٠.

ص: ٦٣

ضابط الشيخ قدس سره، إلّا أنّه مع ذلك أسوأ تعاريف القوم؛ و ذلك لأنّ كلّ علم عباره عن عدّه قضايا متشتمّة متجانسه، يناسب بعضها بعضاً في جهه من الجهات، و اختلفوا في أنّ العلم: إمّا نفس مسائل العلم فقط (١)، أو هي مع المبادئ (٢)، و أمّا كون العلم هو المبادئ فقط فلم يقل به أحد.

و لازم هذا التعريف: أنّ ما يعرف به القواعد الكذائيه مسائل اصوليه، لا نفس تلك القواعد، مع أنّ قاعده الاستصحاب - مثلاً - مسأله اصوليه، لا دليل اعتبارها.

و بالجملة: تعريفه لا ينطبق إلّا على المبادئ؛ لأنّها التي يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه لم يقيد الأحكام بالشرعيه، فيشمل المسائل النجوميه و الطبيه؛ حيث يستنبط منهما أحكام نجوميه و طبيه، و كذا قوله في ذيل التعريف: «في مقام العمل» فإنّه يشمل المسائل الطبيه؛ لأنّها أيضاً يُنتهى إليها في مقام العمل.

و القول: بأنّ اللّام للعهد، و هو الأحكام الشرعيه (٣)، غير مسموع؛ لما أشرنا: من أنّه لا بدّ و أن تكون جامعته التعريف للأفراد و مانعيته للأغيار بظاهر التعريف، لا بمراد المعرف فتدبر.

و ثالثاً: أنّه ينتقض ببعض القواعد الفقهيه، فإنّه يستنبط منه أحكام شرعيه، كقاعده «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده»، و قاعده «ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفساده»، فإنّه يُستفاد منهما قواعد كليّه، مثل: أنّ البيع يُضمن بصحيحه فيضمن بفساده، و أنّ

الصلح يُضمن بصحيحه فيضمن بفساده، و أنّ العاريه لا تُضمن بصحيحها فلا تُضمن بفسادها إلى غير ذلك من القواعد الكلّيه.

١- شرح الشمسيه: ١٣ سطر ٦-٧.

٢- شروح الشمسيه ٢: ٢٥١.

٣- حقائق الاصول ١: ١٦.

ص: ٦٤

و رابعاً: أنّه لم يقيّد الأحكام بالكلّيه، فتشمل القاعده الفقهيّه، التي يستنبط منها أحكام جزئيه.

و القول: بأنّ اللّام فيها للعهد، و هو الأحكام الكلّيه غير مسموع؛ لما أشرنا إليه: من أنّه لا بدّ و أنّ تؤخذ في ظاهر التعريف.

قال المحقّق النائيني قدس سره: ينبغي تعريف علم الاصول: بأنّه العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها

حكم كلي (١)

. و لا يخفى أنّ هذا التعريف هو تعريف المشهور، لكنّه بعبارة اخرى؛ حيث بدّل القواعد بالكبريات، و الاستنباط بالاستنتاج، فما

كان يرد على تعريف المشهور: من خروج الظنّ على الحكومه، و خروج الاصول العمليه في الشبهات الحكميه عن المسائل

الاصوليه، يتوجّه على هذا التعريف أيضاً، كما يتوجّه على هذا التعريف أيضاً ما اورد على تعريف المشهور: بأنّ علم الاصول

نفس الكبريات لا العلم بها (٢)

. و يتوجّه على هذا التعريف دخول بعض القواعد الفقهيّه في المسائل الاصوليه كقاعده «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده»، و

عكسها.

و العجب منه قدس سره كيف عرّفه بذلك، مع أنّ إشكال المحقّق الخراساني قدس سره على تعريف المشهور (٣)، كان بمرأى

منه و مسمع؟!!

و قال قدس سره- في أوائل الاستصحاب- في الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه كلاماً لا- يخلو عن غرابه،

فليراجع (٤).

١- فوائد الاصول ١: ٢٩.

٢- نهايه الأفكار ١: ١٩، حقائق الاصول ١: ١٥.

٣- كفايه الاصول: ٢٣-٢٤.

٤- قلت: و إليك حاصل ما أفاده قدس سره هناك في الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه: و هو أنّ المسأله الاصوليه

هي ما تقع كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلّي- سواء كان واقعياً أو ظاهرياً- و لا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين ابتداءً إلّا

بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصّه الجزئيه. و أمّا القاعده الفقهيّه فهي و إن تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلّا أنّ النتيجة فيها

إنّما تكون جزئيه؛ تتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا- واسطه؛ أى لا- تحتاج فى تعلّقها بالعمل إلى مؤونه اخرى، كما هو الشأن فى نتيجة المسأله الاصوليه (أ). انتهى كلامه ملخصاً. ولعل وجه الغرابه هو ما تقدّم: من أنّ بعض المسائل الفقهيّه لم يكن وظيفه للمكلف فى مقام العمل، كمسأله طهاره الماء والأرض، ونجاسه الكلب والخنزير، ومسأله الضمان والنصاب ... إلى غير ذلك من الأحكام الكليه الإلهيه التى لم تكن من وظائف المكلف فى مقام العمل. و ما تقدّم من أنّ قاعده « ما يُضمن » و عكسها قاعده فقهيّه، و لو انضمّ صغراهما إليهما لاستفيد منه الحكم الكلى. وقد ذكر قدس سره هناك فى آخر كلامه- فى الفرق بين المسألتين- ما يرجع إلى ما حكيناه عن الشيخ قدس سره، فقال: إنّ نتيجة المسأله الاصوليه إنّما تنفع المجتهد، و لا حظّ للمقلّد فيها، و من هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، و أمّا النتيجة فى القاعده الفقهيّه فهى تنفع المقلّد، و يجوز للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، و يكون أمر تطبيقها بيد المقلّد (ب). فيتوجّه عليه ما يرد على مقال الشيخ قدس سره، فلاحظ. المقرّر - أ- فوائد الاصول ٤: ٣٠٨-٣١٠. ب- نفس المصدر السابق.

ص: ٦٥

و قال المحقّق العراقي قدس سره- على ما فى «بدائع الأفكار»-: الأجود أن يقال فى تعريف علم الاصول: إنّّه هى القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق تحصيل وظيفه كليه للمكلف فى مقام العمل، فكلّ مسأله يمكن أن تُجعل نتيجتها كبرى قياس تستكشف بها وظيفه كليه للمكلف فى مقام العمل، فهى مسأله اصوليه، و لا فرق فى ذلك بين كون الوظيفه المستكشفه حكماً واقعيّاً، كما هو مفاد الأمارات بناء على تميم الكشف، أو حكماً ظاهريّاً، كما هو مفادها بناء على تنزيل المؤدى منزله الواقع، أم وظيفه للمتخير بما هو متخير، كما هو نتيجة الاصول العمليه الشرعيّه، أم حكماً عقليّاً، كما هو نتيجة

ص: ٦٦

الاصول العمليه العقلية (١) انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّه- كما أشرنا غير مرّه- أنّ بعض المسائل الفقهيّه لم تكن وظيفه للمكلف فى مقام العمل، كمسأله طهاره الماء أو الشمس أو الأرض ... و هكذا، و مسأله نجاسه الكلب أو الخنزير أو الكافر ... و هكذا، و مسأله الضمان أو النصاب أو الخمس ... إلى غير ذلك، فإنّ هذه المسائل و نحوها و إن كانت أحكاماً كليه إلهيه، إلّا أنّها لم تكن من وظائف المكلف فى مقام العمل. إن قلت: إنّ تلك الأحكام بلحاظ عمل المكلف، فتنتهى- بالأخره- إلى عمل المكلف.

قلت: فرق بين أن تكون نفس نتيجة المسأله عملاً للمكلف، و بين أن ينتهى بالأخره إلى عمله، و المراد الأوّل لا الثانى، و إلّا يلزم أن تكون المسائل الرجاليّه و غيرها- بلحاظ انتهائها إلى عمل المكلف- مسائل فقهيّه، فعلى هذا يكون مقتضى ما أفاده قدس سره: أنّه كلّ ما يقع فى طريق تحصيل تلك الأحكام، يلزم أن لا يكون مسأله اصوليه، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّه لم يُقيّد الوظيفه فى تعريفه بالكليه، مع أنّه لو انتهينا بمسأله إلى الحكم الجزئى الذى يكون وظيفه للمكلف لا يكون محصّله مسأله اصوليه، و هو ظاهر.

و ثالثاً: أنّ ظاهر قوله: يمكن أن يقع في طريق تحصيل وظيفه كليّه ... إلى آخره، يعطى أنّ لنا طريقاً و ذا الطريق، و ذلك واضح في مثل خبر الواحد بالنسبة إلى وجوب صلاه الجمعة فعلاً، فإنّه طريق إلى استكشاف الحكم الشرعي، و واضح أنّ وجوب صلاه الجمعة مثبت بخبر الواحد غير الخبر الواحد، و لم يكن من مصاديقه بل خبر الواحد طريق إلى كشفه.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٤.

ص: ٦٧

و الاستصحاب أيضاً مثل خبر الواحد، مع خفاء فيه، فإنّ المتيقّن بطهاره ثوبه سابقاً، الشاكّ في بقائه لاحقاً- مثلاً- لم يكن من المصاديق الحقيقيه ل

لا تنقض اليقين بالشكّ

(١)، بل

(لا تنقض ...)

إلى آخره، طريق إلى إثباته.

و أمّا البراءه الشرعيه- مثلاً- فلم تكن طريقاً لاستكشاف حكم شرعيّ آخر، بل هي نفس الحكم المتعلّق بموضوع المتخيّر.

و بالجملة: فرق بين خبر الواحد و البراءه، فالأوّل طريق إلى إثبات حكم لموضوع، بخلاف الثاني، فإنّه يثبت البراءه على عنوان المتخيّر بما هو متخيّر، و الشخص الشاكّ من مصاديقه، فعلى هذا يلزم خروج مثل البراءه عن مسائل علم الاصول على مقياسه؛ لعدم كونها طريقاً لاستكشاف الحكم الشرعي لموضوع، بل هي نفس الحكم الشرعي، فتدبر.

و رابعاً: أنّه كما يظهر من جوابه عن الإشكال الثاني (٢)- الوارد على مقياس المسأله الاصوليه، كما سنشير إليه:- أنّ المسأله الاصوليه عنده لا- بدّ و أن تكون مطّرده في جميع أبواب الفقه، بخلاف المسأله الفقهيّه، فإنّها مخصوصه بكتاب أو باب دون كتاب أو باب آخر، و ذلك مثل قاعده الطهاره، فإنّها مخصوصه بكتاب الطهاره و قاعده لا تُعاد ...، فإنّها مخصوصه بالصلاه ... و هكذا، فعلى هذا لا بدّ و أن يأخذ في تعريف علم الاصول، وقوعها في جميع أبواب الفقه، و إلّا تدخل جملة من القواعد الفقهيّه في المسائل الاصوليه.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره- بعد ما ذكر مقياساً للمسأله الاصوليه- قال: إنّ هنا إشكالين مشهورين على مقياس المسأله الاصوليه:

١- تهذيب الأحكام ١: ١١ / ٨، وسائل الشيعه ١: ١٧٤، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ٤، حديث ١.

٢- بدائع الأفكار ١: ٢٤.

و حاصل ما ذكره فى الإشكال الأول: هو أنّ المراد بوقوع نتيجة المسألة الاصولية فى طريق استكشاف وظيفه عمليته للمكلف، إن كان وقوعها كذلك بلا واسطه فيلزم خروج مباحث الألفاظ عن علم الاصول؛ لأنّ نتيجة تلك المباحث هو تعيين ظهور الألفاظ فيما يُذكر لها من المعانى، فتجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى حجّية الظهور المبحوث عنها فى الاصول العقلية، و نتيجة القياس المركّب منهما تقع كبرى قياس يستكشف بها وظيفه المكلف، و إن كان المراد وقوعها كذلك و لو مع الواسطه، يلزم دخول ما له دُخْل - و لو بعيداً- فى الاستكشاف الكذائى، كالعِلْم الأديبه فى علم الاصول(١).

. فأجاب عن الإشكال بما حاصله: أنّا نختار الثانى، و لا يلزم أن يكون التعريف غير مانع للأغيار؛ لأنّ المسألة الاصولية: هى التى يكون لها دُخْل فى استكشاف أصل الوظيفة العملية، أو مقدارها، و كيفية تعلّقها بفعل المكلف.

و ما توهم دخوله(٢) أمّا لا يرجع إلى استكشاف الوظيفة و موضوعها أصلاً، مثل رفع الفاعل و نصب المفعول، و كون «الياء» إذا تحرّكت و انفتح ما قبلها قلبت «ألفاً»... و هكذا؛ إذ يكون لتشخيص موضوع الوظيفة فقط، كعلم الرجال و اللّغه؛ حيث إنّ فى الأول يُبحث عن تشخيص المفاهيم، و منها موضوعات بعض الأحكام الشرعيه، كالصعيد الذى هو موضوع التيمّم.

و فرق واضح بين علم الرجال و اللّغه و بعض مباحث مقدّمه علم الاصول، كمبحث المشتقّ و الصحيح و الأعمّ، و بين مباحث المفاهيم و العموم و الخصوص و المطلق و المقيد، و خروج علم الرجال و ما بعده عن الاصول لا يلزم خروج مباحث المفاهيم و ما بعدها عنه؛ لأنّ هذه المباحث ممّا يستكشف بها مقدار الوظيفة

١- نفس المصدر ١: ٢٥.

٢- ضوابط الاصول: ٨ سطر ٣٧.

العملية و كيفية تعلّقها بفعل المكلف، و البحث عنهما من المباحث الاصولية، بخلاف غيرهما من علم الرجال و ما بعده، فإنّ تلك متمخّضه للبحث عن تشخيص الموضوع، كما لا يخفى(١).

. أقول: ليت شعرى أى فرق بين البحث عن كون الصعيد- مثلاً- مُطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، و بين دلالة الألف و اللّام على الاستغراق- مثلاً- فكما أنّه لا يستكشف من البحث فى مسألة الصعيد وظيفه عمليته بلا واسطه، و إنّما يستفاد منها وظيفه عمليته مع الواسطه، فكذلك لا- يستفاد من دلالة الألف و اللّام على الاستغراق، فإن كانت المسألة الاصولية لا بدّ و أن تقع فى طريق استكشاف الوظيفة بلا واسطه، لزم خروج المسألتين عن علم الاصول، و إن كانت مطلق ما يقع فى طريق الاستكشاف و لو مع الواسطه لزم دخول المسألتين فى علم الاصول، فإنّه كما يستفاد من دلالة الألف و اللّام على الاستغراق، مقدار الوظيفة و كيفية تعلّقها بفعل المكلف، فكذلك يستفاد من مسألة كون الصعيد مطلق وجه الأرض أو التراب الخالص ذلك، فتدبر.

و أمّا ما ذكره فى الإشكال الثانى: من أنّه قد ينتقض مقياس المسألة الاصولية بجمله من القواعد الفقهيّه، مثل قاعدتى ما يُضمن

بصحيحه و ما لا يُضمن، و قاعده الطهاره، و قاعدتي لا ضرر و لا حرج ... إلى غير ذلك؛ إذ كل واحد من هذه القواعد ممّا يمكن أن تقع في طريق استكشاف الوظيفه العمليه (٢).

. فأجاب عنه بما محصّله: أنّ نتيجة كلّ مسأله لا بدّ و أن تكون مستعدّه بذاتها لأنّ تقع في طريق استكشاف كلّ وظيفه عمليه من أى باب من أبواب الفقه، كخبر الواحد، فإنّه يمكن أن يُستند إليه في استنباط الحكم الشرعي في أى باب من أبواب

١- بدائع الأفكار ١: ٢٥-٢٦.

٢- انظر المصدر السابق ١: ٢٦.

ص: ٧٠

الفقه، و تلك القواعد لا تكون بهذه المثابه، بل كلّ واحده منها مختصّه بباب من أبواب الفقه لا تتجاوزه إلى غيره، كقاعده الطهاره؛ فإنّها مختصّه بباب الطهاره، و لا يمكن أن يُستفاد منها في باب الصلاه ... و هكذا غيرها من القواعد.

و توهم: أنّ هذا إنّما يتمّ في غير قاعدتي الضرر و الحرج، و أمّا هما فيمكن أن تقعا في طريق استكشاف أى وظيفه عمليه تفرض في أى باب من أبواب الفقه، فيلزم أن تكونا من المسائل الاصوليه.

مدفوع: بأنّهما لا تقعان إلّا لتشخيص الحكم الجزئي منهما، و لا يقع شىء منهما في طريق استكشاف الوظيفه الكلّيه، كما هو شأن المسأله الاصوليه.

نعم في موردين يستند إليهما في تحديد الحكم الكلّي: و هما مسأله لزوم الفحص عن دليل الحكم للرجوع إلى الاصول العمليه، و مسأله الانسداد، فإنّه يحدّد بهما الحكم الكلّي من وجوب الفحص و لزوم الاحتياط، و أمّا في غير تينك المسألتين فإنّما يحدّد بهما الحكم الجزئي في مورده (١).

. و فيه: أنّ الضابط الذى ذكره إنّما ينطبق على بعض المسائل الاصوليه؛ لأنّ جملة من المسائل الاصوليه لم تكن بتلك المثابه، مثل مسأله أنّ النهى في العباده موجب لفسادها أم لا؟ مسأله اصوليه، مع أنّها لا تقع في غير باب العبادات، و كذا مسأله أنّ الأمر بشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ مسأله اصوليه، مع أنّها لا تجرى فيما إذا كان هناك نهى، و مسأله اجتماع الأمر و النهى مسأله اصوليه، و لا تجرى في باب الضمانات و الديات، و مسأله مقدّمه الواجب لا تجرى فيما لم يكن هناك أمر، أو كان هناك أحكام وضعيه، مثل كتاب الإبرث إلى غير ذلك، فالفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه بما ذكره لا يرجع إلى محصّل (٢).

١- المصدر السابق ١: ٢٦-٢٧.

٢- قلت: المراد بوقوع مسأله في جميع أبواب الفقه هو صلاحيتها و شأنتها لجريانها فيها. و بعبارة اخرى: مصاديقها لم تكن منحصره و مخصوصه بباب من أبواب الفقه، مثلاً: مسأله مقدّمه الواجب لم تختصّ بباب دون باب، فكما تجرى في كتاب الطهاره تجرى في كتاب الصلاه، و كما تجرى فيهما تجرى في كتاب الصوم و هكذا. و بالجملة: تجرى مسأله مقدّمه الواجب في جميع

أبواب الفقه، و لكن فيما إذا كان هناك أمر، وإلا فلازم ما أفاده- دام ظلّه- أن لا توجد مسأله اصوليه؛ ضروره أنّ الخبر الواحد مميّا تسالموا على كونه مسأله اصوليه، و مع ذلك لا يجرى في مورد ثبت حكمه بالكتاب أو الإجماع أو دليل العقل، و الضابط في جريان مسأله في أبواب الفقه هو ما ذكرنا. المقرّر

ص: ٧١

و أمّا ما ذكره في جواب إشكال دخول قاعدتي الضرر و الحرج في المسأله الاصوليه، ففيه: أنّه ليته عكس الأمر فقال: إنّ في غير تينك المسألتين يحدّد الحكم الشرعي و الوظيفه الكليّيه الإلهيه أحياناً، و أمّا في ذينك الأمرين فلم يحدّد الحكم الشرعي و الوظيفه الإلهيه، و إنّما حدّد حكم العقل فقط، فتدبر.

تعريف سماحه الاستاذ - دام ظلّه - لعلم الاصول

هذا ما وصل إلينا من كلمات القوم في تعريف علم الاصول، و الضوابط التي ذكروها في تمييز المسائل الاصوليه عن غيرها، و قد عرفت عدم أطرادها أو عدم انعكاسها، فحان التنبه إلى تعريف علم الاصول مميّا لعلّه يخلو عن المناقشه، أو تقلّ المناقشه فيه، فنقول:

الأولى تعريف علم الاصول: بأنّه القواعد الآتيه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليّه.

و هذا التعريف كأنّه تعريف جامع مانع؛ لا يشدّ عنه ما يكون داخلاً في حقيقه المسأله الاصوليه، و لا يدخل فيه ما يكون خارجاً عنها.

و كيف كان، القواعد بمنزله الجنس، و سائر الامور المأخوذه في التعريف بمنزله الفصول قيود التعريف.

ص: ٧٢

و المراد بالقواعد الآتيه: هي القواعد التي لا يبحث فيها لأجل أنفسها، و لا يكون النظر فيها استقلالياً، بل يبحث فيها للغير، و يكون منظوراً بها، لا منظوراً فيها، فيخرج القواعد الفقهيّه؛ لأنّه ينظر فيها استقلالاً، لا آله لملاحظه غيرها، فقواعد العسر و الحرج و الضرر- مثلاً- قواعد فقهيّه؛ لأنها مقيّدات للأحكام الأوّليه على نحو الحكومه، و كلّ ما يقيد الأحكام الأوّليه- تضييقاً أو توسعه و لو في مقام الظاهر- لا يكون مسأله اصوليه، و كذا قاعدتا ما يُضمن و نقيضها- بناءً على ثبوتهما- حكمان فرعيان إلهيان منظور فيهما.

و تقييد القواعد بإمكان وقوعها كبرى الاستنتاج، لإدخال مباحث القياس و الإجماع المنقول و الشهره و غيرها في المسائل الاصوليه، مع أنّها لعدم اعتبارها لم تقع فعلاً في كبرى الاستنتاج.

و خرج بوقوعها كبرى الاستنتاج مسائل سائر العلوم، فإنها لا تقع إلا صغرى القياس، كما لا يخفى.

و لم تقيّد الأحكام بالعمليّة لعدم اختصاص الأحكام بها، كالأحكام الوضعيّة و جملة من مباحث الطهارة كطهاره الماء أو الشمس و نجاسه الأشياء النجسه ذاتاً(١)

. و تقيّد الأحكام بالفرعيّة لإخراج الأحكام الشرعيّة العقليّة، كمسأله و جوب المعاد.

و إضافه الوظيفه لإدخال مثل الظنّ على الحكومه، و عدم الاكتفاء بوقوعها كبرى استنتاج الوظيفه فقط؛ لعدم كون النتيجة دائماً فى المسائل الاصوليّة وظيفه عمليّة، كالأحكام الوضعيّة، و جملة من مباحث الطهارة و النجاسات.

١- لعلّ تقيّد الأحكام بالكليّة فى التعريف مستدرک، لأنّ ذكرها إمّا لإخراج المسائل الفقهيّة، أو لإخراج سائر العلوم، و الاولى خرجت بتقيّد القواعد بالآليّة، و الثانيه خرجت لكونها كبرى الاستنتاج فتدبر. المقرّر

ص: ٧٣

إن قلت: إنّها بالأخره تنتهى إلى الوظيفه العمليّة، فيشملها التعريف.

قلنا: انتهاؤها إلى الوظيفه غير كونها نفس الوظيفه.

و لا- غرو فى خروج بعض الاصول العمليّة، كأصالة الحلّ و نحوها من مسائل علم الاصول، و لا تستوحش منه؛ لأنّه فرق بينها و بين أصالة البراءه فى الشبهه الحكميّة بقسميها- العقليّة و الشرعيّة- فإنّ أصالة الحلّ مسأله فقهيّة، و أصالة البراءه مسأله اصوليّة؛ و ذلك لأنّ مدرک البراءه العقليّة هو قبح العقاب بلا بيان، و معناه أنّه فى صوره الشكّ فى التكليف لم تكن للمولى حجّه عليك، و أنت فى سعه من ذلك، و تقبح مؤاخذته عليك، و لا حكم للعقل بانتفاء الحكم هناك فى الواقع.

و لا- يبعد أن تكون أدلّه اعتبار البراءه شرعاً هو هذا المعنى أيضاً، فكأنّها إرشاد إلى حكم العقل، كقوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاّ ما آتاها»(١)، و قول الصادق عليه السلام:

(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)

(٢)، و قوله عليه السلام:

(الناس فى سعه ما لا يعلمون)

(٣)، و حديث الرفع لو كان مفاده رفع المؤاخذه، و إلما فإن كان مفاده رفع الجزئيه أو الشرطيّة أو المانع، يكون مفاده مسأله فقهيّة.

و تعرّض الشيخ الأعظم قدس سره لحديث الرفع فى «الفرائد»(٤) بلحاظ أنّه فهم منه

١- الطلاق: ٧.

٢- التوحيد: ٤١٣ باب ٦٤ فى التعريف و البيان، وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١٢، الحديث ٢٨.

٣- الكافى ٦: ٢٩٧/٢ باب نوارى، وسائل الشيعة ١٦: ٣٧٣، كتاب الصيد و الذبائح، أبواب الذبائح، الباب ٣٨، الحديث ٢، و قد وردت فى كلا المصدرين هكذا «هم فى سعه حتى يعلموا» لكنه ورد فى العوالى ما هو قريب لما فى المتن راجع عوالى اللآلى ١: ١٠٩/٤٢٤ و فيه «إن الناس فى سعه ما لم يعلموا».

٤- فرائد الاصول: ١٩٩ سطر ١٣.

ص: ٧٤

رفع المؤاخذه، و إلا فأى فرق بين قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

(رفع ما لا يعلمون)

(١) و رفع ما اضطرّوا عليه مثلاً، و لم يشكّ أحد فى كونه مسأله فقهيّه.

و بالجملة: ماهيّة البراءة- بقسميها- هى أنّه فى مورد الشكّ فى التكليف لم تكن للمولى حجّه على العبد، و لا يكون فى ارتكابه ضيق و كلفه، لم تكن حقيقه البراءة جعل حكم ظاهريّ على عنوان الشكّ و أمّا أصاله الحلّ فماهيتها جعل الحكم الظاهريّ، و هو الحلّيّ الظاهريّ على عنوان المشكوك.

فظهر الفرق بين أصاله البراءة و أصاله الحلّ، و حاصله: أنّه لم يجعل فى أصل البراءة حكم ظاهريّ على عنوان المتخيّر و الشاكّ، و غايه ما هناك أنّه فى فسحه من ارتكابه، بخلاف أصاله الحلّ، فقد جعل فيها الحلّيّ الظاهريّ على عنوان المشكوك، و ما يبحث فى الاصول عنه أصاله البراءة المقابله لأصاله الاشتغال، لا أصاله الحلّ، و لذا لم يُستدلّ للبراءة بما يُستدلّ به لأصاله الحلّ، كقوله عليه السلام:

(كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)

(٢) إلا بعضهم (٣)؛ أخذاً من الشهيد قدس سره فى «الذكرى» (٤)، و قد أشكل عليه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنّه لا يدلّ على البراءة، فلاحظ «الفرائد» (٥)

. فتحصل: أنّ أصاله البراءة فى الشبهات الحكميّة مسأله اصوليّة، يستفاد منها

١- الكافى ٢: ٣٣٥/١ باب ما رفع عن الامه، التوحيد: ٣٥٣/٢٤ باب ٥٦ فى الاستطاعه، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢- الكافى ٥: ٣١٣/٣٩ باب النوادر من كتاب المعيشه، وسائل الشيعة ١٢: ٥٩، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤،

الحديث ١.

٣- هذا البعض هو السيد الصدر في شرح الوافيه كما صرّح بذلك الشيخ في الفرائد: ٢٠٠.

٤- ذكرى الشيعة: ٥ سطر ١٠.

٥- فرائد الاصول: ٢٠٠-٢٠١ السطر الأخير.

ص: ٧٥

وظيفه كئيه في مقام العمل، و هي أنّ من شكّ في حكم، فحيث إنّ ممّا حجب الله علمه عنه، فهو موضوع عنه، فهو في فسحة من ارتكابه.

و أمّا أصاله الحلّ فإنّه يستفاد منه حكم ظاهري و وظيفه جزئيه؛ لأنّه يقال:

هذا مشكوك الحلّيه و الحرمة، و كلّ ما شكّ في حلّيته فهو حلال، فينتج نتيجة جزئيه:

بأنّ هذا حلال.

ثمّ إنّ المباحث الراجعه إلى الأوضاع اللغويه، كدلاله الأمر على الوجوب، و النهي على الحرمة، و دلاله أداء العموم على معانيها، و أداء الحصر على مدلولها... إلى غير ذلك، و المباحث الراجعه إلى تشخيص مفاهيم الجمل و الألفاظ، و مداليل المفردات و المركّبات، و تشخيص الظهورات... إلى غير ذلك من المباحث المدرجه في مباحث الألفاظ و غيرها، خارجه عن المسائل الاصوليه، و داخله في علم اللغه و الأدب، كما يظهر ذلك من شيخنا العلّامه الحائري قدس سره في باب ما يعمل لتشخيص الظاهر (١)، فلاحظ.

و إنّما يبحث عنها الاصولي لكونها كثيره الدوران في الفقه، و تسهيليًا للأمر على طلب الفقه، و لذا ربّما لا يقنع الاصولي الفقيه بالبحث عنها في بعض مباحث الفقه، فكان المناسب للأصولي الذي يريد استنباط الأحكام أن ينقّح تلك المباحث العامه في الاصول و لو لم تكن مسائل اصوليه.

١- درر الفوائد: ٣٦٨-٣٦٩.

ص: ٧٦

ص: ٧٧

الأمر الثاني في الوضع

إشاره

و الكلام فيه يقع في جهات:

الجهه الاولى: في الواضع

و المحقق النائيني قدس سره بعد أن نفى كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطبع، كما ينسب (١) إلى عباد بن سليمان، و استحال أن يكون ذلك بالتعهد من شخص واحد كيعرب بن قحطان أو غيره؛ لعدم تناهى الألفاظ و المعاني، فيستحيل إحاطه البشر بها، قال: إن حكمته تعالى لمّا اقتضت تكلم البشر لإبراز مقاصدهم بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى، الذى هو على كلّ شىء قدير و بكلّ شىء مُحيط، و لكن وضعه للألفاظ على معانيها ليس كوضعه تعالى الأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، و لا كوضعه الكائنات وضعاً تكويئياً، بل أمراً متوسطاً و برزخاً بين الجعل التشريعى و الجعل التكوينى.

و بالجملة: لا- بدّ من انتهاء دلالة الألفاظ على معانيها إليه تعالى: إمّا بوحي منه إلى نبيّ من الأنبياء، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طباعهم؛ بحيث أصبحوا

١- المحصول في علم الاصول ١: ٥٧.

ص: ٧٨

يتكلمون و يُبرزون مقاصدهم بالألفاظ (١)

. و قد أشار إلى وجه آخر في رجوع الوضع إليه تعالى: و هو أنّ دلالة لفظ خاصّ على معنى مخصوص ليس باقتراح صرف و بلا مُوجب، بل لا بدّ و أن تكون لمناسبه و حيثيه بينهما؛ حذراً من الترجيح بلا مُرّجح، و لا يلزم أن تكون تلك الجهه راجعه إلى ذات اللفظ؛ حتّى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيه، كما يُنسب ذلك إلى عباد بن سليمان، بل لا بدّ و أن تكون جهه اقتضت تأديه معنى الإنسان بلفظ «الإنسان» مثلاً، و معنى الحيوان بلفظ «الحيوان»، و لا يعلم تلك الجهه إلّا الله تعالى، فوضع غيره تعالى اللفظ لمعنى يوجب الترجيح بلا مُرّجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح (٢)

. و فيه أولاً: أنّه لو تمّ ما ذكره، فإنّما هو فيما لو كان واضح جميع الألفاظ لمعانيها شخصاً واحداً فى بُرهه محدوده من الزمان، و لكن التأمل الصادق يفيد عدم كون واضح ألفاظ كلّ لغة شخصاً واحداً، بل أشخاصاً و رجالاً كثيره؛ و ذلك لأنّ الناس فى بدء حياتهم كانوا يسكنون البوادي و الصحارى و كانوا فى غايه البساطه من حيث الحياه و المعيشه و الروابط الاجتماعيه، و بحسبها كان احتياجهم إلى إبراز مقاصدهم محدوداً محصوراً؛ و لذا ترى أنّ معرفه البدوى باللغات أقلّ من القروى، و القروى أقلّ ممّن يسكن البلدان، و الساكنين فى البلاد الصغيره أقلّ من ساكنى البلاد الكبيره، و هكذا... و ليس ذلك إلّا لقله الاحتياج و كثرته، فكلمّا تشعبت و انبسطت طلبات البشر و حوائجهم فى طيّ القرون و الأعصار كثر الأوضاع و اللغات، و كلمّا اتسع التمدّن البشرى، و تكامل فى أطواره و شئونه- مدى الأعوام و القرون- تكاملت و اتّسعت لغاته.

و بالجملة: كلمّا كثر حوائج البشر، و تنامت أفراده بمرور الزمان، و تنوّعت

١- فوائد الاصول ١: ٣٠.

٢- انظر المصدر السابق ١: ٣٠-٣١.

ص: ٧٩

مصنوعاته و مُخترعاته، كثرت لغاته؛ و ذلك لما نرى بالعيان فى عصرنا الحاضر من كثره الاختراعات الجويّه و البحرّيّه و البرّيّه بعرضها العريض بحيث لم ينقذ فى ذهن من كان فى القرن السابق، فضلاً عن القرون السابقه؛ و طبعاً وضعت لتلك المخترعات ألفاظاً، و من الواضح أنّ الواضع لها لم يكن شخصاً واحداً، بل أشخاصاً متعدّده يضعون الألفاظ لها بحسب المناسبات، مثلاً من يخترع شيئاً يضع اسمه أو اسم من يحبّه مثلاً، و من ألف كتاباً يسمّيه بأى اسم شاء، و من أحدث شارحاً أو سوقاً أو حياً يسمّيها بما يريد، و من يولد له ولد فيضع له اسماً يحبّه ... إلى غير ذلك.

و هكذا كان حال البشر فى القرون السابقه، خصوصاً فى حياته الاولى الساذجه التى كانت حوائجها فيها قليله و ارتباطاته يسيره؛ لذا كانت الألفاظ التى يحتاجها فى استعمالاته قليله جداً، يمكن أن يضعها شخص واحد.

و لكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنّ فى العصر الحجرى أيضاً لم يكن واضع الألفاظ المتداوله بينهم شخصاً واحداً، بل أشخاصاً و رجالاً متعدّدين حسب احتياجاتهم.

و ثانياً: أنّ لازم ما ذكره- من عدم تناهى الألفاظ و المعانى- هو أن يكون وحيه تعالى للنبيّ اموراً غير متناهيه، و أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أبلغ امور غير متناهيه إلى البشر، و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّ لازم وجود المناسبه بين الألفاظ و معانيها، يقتضى التركيب فى ذاته المقدّسه البسيطة من جميع الجهات، التى لا تشوبها شائبه التركيب أصلاً، فإنّ له تعالى الأسماء الحسنى، فإن كان لكلّ من أسمائه الحسنى رابطة و مناسبه بين اللفظ و المعنى، يلزم تحقّق الجهات المختلفه فى ذاته المقدّسه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

و رابعاً: أنّه يتوجّه على الوجه الآخر الذى ذكره: بأنّ غايه ما تقتضيه هى لزوم خصوصيّته و مناسبه فى اليبين، و لا يلزم أن تكون الخصوصيّته فى ذاتى اللفظ

ص: ٨٠

و المعنى، فقد تحصل بأمر اخر، كسهوله أداء و حسن تركيب ... إلى غير ذلك.

الجهه الثانيه فى حقيقه الوضع

قد ظهر لك فى الجهه السابقه: أنّه لم يكن بين اللفظ و المعنى قبل الوضع رابطة و خصوصيّته، فهل تكون بعد الوضع رابطة واقعيّه بينهما؛ بحيث تتحقّق بينهما ملازمه واقعيّه، نظير لازم الماهيّة؛ بحيث لا يكون بينها و بين لازم الماهيّة فرق، إلّا من جهه أنّ لازم الماهيّة ذاتى، و ما بين اللفظ و معناه جعلى، أو لا تكون بعد الوضع أيضاً رابطة و خصوصيّته بينهما، و لا يمسّ الوضع كرامه

الواقع؟ وجهان، بل قولان.

يظهر من المحقق العراقي قدس سره: أنه يتحقق الربط بين اللفظ و المعنى بعد الوضع له، أو بعد كثره الاستعمال الموجه له، نحو تحقق الملازمه بين الماهيتين المتلازمتين و إن لم يوجد شىء منهما فى الخارج، كالحراره الملازمه لماهية النار فى الواقع و إن لم توجد فى الخارج نار، و الزوجية الملازمه لماهية الأربعة، فكما أنّ العاقل إذا تصوّر النار و الحراره أو الزوجية و الأربعة، حكم بالملازمه بينهما فعلاً و إن جزم فعلاً بعدمهما فى الخارج، فكذلك الربط الوضعى بين اللفظ و المعنى فى ذهن العالم بالوضع، فإنّ الملتفت إلى الوضع يحكم فعلاً بهذه الملازمه عند تصوّر اللفظ و المعنى و إن لم يوجد لفظ فى الخارج، غايه الأمر أنّ الملازمه الاولى ذاتيه، و الملازمه الوضعيه جعليه، و جعليتها لا تنافى تحققها فى لوح الواقع، كما أنّ جميع العلوم المخترعه - بعد جعلها و اختراعها - كذلك و إن لم يوجد فى الخارج من يعلم شيئاً منها؛ لأنّ نظر من يحيط بها علماً - أو بشىء منها - طريق إليه، لا محقق و جاعل له بعد أن لم يكن.

و بهذا ظهر لك: أنّ الربط الوضعى بعد جعله ليس من منشآت نفس العالم به، و من علومها الفعليه التى لا يكون لها تحقق أصلاً قبل إنشاء النفس إياها، كأنياب

ص: ٨١

الغول، أو يكون لها منشأ انتزاع، و لكن ليس لها وجود تفصيلاً، كالأجناس و الفصول.

و بالجملة: وزان الملازمه الوضعيه بعد الجعل وزان لوازم الطبيعه، فما يجرى فيها يجرى فى الملازمه الوضعيه أيضاً (١).

. و فيه أولاً: أنه اشتبه عليه قدس سره لوازم الوجود بلوازم الماهية؛ لأنّ الحراره من لوازم وجود النار خارجاً، لا من لوازم ماهيته، و إلما يلزم أن توجد الحراره فى الذهن عند وجود ماهية النار و تصوورها، و هل يُعقل أن لا توجد النار فى الذهن، و لا فى الخارج، و مع ذلك تكون الحراره موجوده؟!!

و لا يخفى أنّ هذا مناقشه فى المثال.

و ثانياً: أنّ واقعيه التلازم بواقعيه المتلازمين، فمع عدمهما لا تحقق له.

و بعبارة اخرى: التلازم بين أمرين موجودين، فبانعدام أحد الطرفين كيف يُعقل أن يكون الربط و المعنى الحرفى موجوداً؟!!

و ثالثاً: أنه لو كان للتلازم بين الزوجية و الأربعة تحقق خارجي، يلزم وجود امور غير متناهية مُترتب بعضها على بعض فى الخارج؛ بداهه أن لكل عدد من الأعداد - من حيث إضافه الصحاح عليه و نقص الكسور منه - مراتب غير مُتناهيه؛ ضروره أنّ لكل عددٍ نصفاً، و لنصفه نصفاً ... و هكذا، و لكل عدد مرتبه فوقه، و فوقها مرتبه ... إلى غير النهايه، فلو كانت لهذه المُلازمات واقعيّات و تحقق فى الخارج فعلاً، للزم تحقق أعداد غير متناهيه - من حيث الكسر و الصحاح - فى الخارج، و برهان إبطال

التسلسل يبطله (٢).

. و الحق: أن الملازمه موجوده بتصور الأربعة مثلًا، و بمجرد قطع التصور عنها تنعدم، و كذلك الحال فى الامور الاعتباريه كالعلوم، فإنه إذا انقض البصر، و انعدمت

١- بدائع الأفكار ١: ٢٩.

٢- الحكمة المتعاليه ٢: ١٤٤-١٦٧.

ص: ٨٢

الكتب، لا تكون لها واقعیه خارجيه.

و بالجملة: العلوم و سائر الامور الاعتباريه، لم يكن لها وجود و تحقق إلّا فى الأذهان و الكتب، و بعد انعدامهما لا يبقى لها وجود فى الخارج.

فظهر: أن الأمر فى المقيس عليه من كلامه قدس سره لا يتمّ فما ظنك فى المقيس، فتدبر.

و رابعاً: أنه لو سلم أن الأمر فى الماهيات و لوازمها هو ما ذكره، لكن لا يتمّ فيما نحن فيه؛ ضروره أن وضع لفظ لمعنى لا يوجب له خاصيه واقعیه بحيث لا- يمكن رفعها، و لا يتصرف الجعل فى الواقع؛ بحيث توجد خاصيه واقعیه لم تكن قبل الوضع، و لعل إنكاره كاد أن يكون إنكاراً للضرورى، فهل لا يمكن تغيير الرجل اسمه مثلًا، أو اسم من يتعلّق به بنحو من الأنحاء؟! و بعد تغييره هل يكون ذلك تصرفاً فى التكوين و الواقع؟! حاشا ثم حاشا.

و خامساً: أنه لو كان الأمر كما ذكره: من أن الوضع: عباره عن جعل رابطه واقعیه بين اللفظ و المعنى، فيلزم أن يكون الواجب تعالى محلًا للحوادث، و ذاته المقدسه مُنفعله من وضع الألفاظ لذاته، «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (١)، فالواضع مُتصرف فى ذاته المقدسه تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

و سادساً: أنه لو كانت رابطه بين اللفظ و المعنى موجوده، فلا بدّ و أن تكون: إمّا فى الأذهان أو فى الكتب، و لم يكن لنا شىء ثالث فى الخارج، حتّى نسميه بلوح الواقع، فحديث لوح الواقع لا محصل له.

ثمّ إنّ ما يظهر من المحقق الخراسانى قدس سره: من أن الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاصّ بينهما (٢).

. غير وجيه؛ لأنّ هذا الارتباط و الاختصاص أمر مُترتب على الوضع و أثر له،

١- الأعراف: ١٨٠.

٢- كفايه الاصول: ٢٤.

ص: ٨٣

. ثم إنَّ شيخنا العلامه الحائري- وفاقاً للمحقّق الرشتي (٢)- قال: إنَّ الألفاظ ليست لها علاقته مع معانيها مع قطع النظر عن الوضع، و به يوجد نحو ارتباط بينهما، و لا- يُعقل جعل العلاقة بين الأمرين اللذين لا علاقته بينهما أصلاً، و إنّما المعقول تعهد الواضع و التزامه، بأنّه متى أراد معنىً و تعقله، و أراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا، فإذا التفت المخاطب لهذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استعمال ذلك اللفظ فيه، فالعلاقة بين اللفظ و المعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام.

ثمّ قال قدس سره: و ليكن على ذكر منك، ينفعك في بعض المباحث الآتية إن شاء الله.

انتهى (٣)

. و فيه أولاً: أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا: بأنّ الوضع إيجاد علقه تكويته بين اللفظ و المعنى، و قد عرفت خلافه؛ لأنّ الحقّ - كما سنشير إليه- أنّ الوضع: عبارته عن جعل لفظٍ علامه للمعنى، فكثيراً ما لا تلاحظ بين اللفظ و المعنى مناسبه، فترى أنّه يوضع لفظ «بحر العلوم»- مثلاً- لمن لا علم له أصلاً، بل جاهل محض، و بعد وضعه له يتبعه الناس في التسميه، إذا كان للواضع نفوذ و موقعه في الأهل أو المجتمع، و هكذا ربّما يوضع لفظ «علم الهدى» لمن لا موقف له في الهدايه، فضلاً عن أن يكون علماً لها ... و هكذا.

و ثانياً: أنّه ربّما يكون الواضع غافلاً عن هذا التعهد و الالتزام، و مع ذلك تكون

١- قلت مضافاً إلى ما افيد: أنّه لم يتبين بهذا التعريف ماهيته الوضع، بل هو نحو فرار من تعريفه؛ بداهه أنّه يمكن أن يقال بمثل ما ذكره في تعريف كلّ مجهول، مثلاً يمكن أن يقال: إنّ العقل نحو موجود في الخارج، و الإنسان نحو موجود كذلك ... و هكذا، و التعريف الحقيقي للوضع عبارته عمّا يُعرف به حقيقه العلقه الحاصله بين اللفظ و معناه. المقرّر

٢- درر الفوائد: ٣٥.

٣- نفس المصدر.

ص: ٨٤

دلاله اللفظ على معناه ثابتة.

و ثالثاً: أنّه ربّما يكون الواضع غير المُستعمل، بأن يضع اللفظ لمعنى لى يستعمله غيره، و لم ينقذح في ذهن المُستعمل تعهد الواضع و التزامه، فحديث التعهد و الالتزام كما ترى.

فتحصّل: أنّ القول: بأنّ الوضع تعهد الواضع و التزامه، كما يراه العلامه الحائري، وفاقاً للمحقّق الرشتي ، أو القول: بأنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، كما يراه المحقّق الخراساني قدس سره، أو الربط الواقعي بينهما، كما يراه المحقّق العراقي قدس سره، كلّها خارجة عن حريم وضع الألفاظ لمعانيها، و جُلّ ما ذكر امور لاحقه للوضع؛ لأنّ الوضع - كما أشرنا- عبارته عن تعيين اللفظ للمعنى و جعله علامه لها؛ من دون أن يتحقّق في الخارج شىء من ربط و علاقته واقعيه بينهما، بل حال اللفظ و المعنى بعد

الوضع حالهما قبل الوضع، نعم يوجد بينهما ربط اعتباري.

و بالجمله: إذا كان للواضع نحو اختصاص بالموضوع له، كما إذا كان مُخترعه أو مصنّفه أو ولده، أو له نفوذ و موقعيه في الأهل و المجتمع ... إلى غير ذلك من المناسبات، فإذا وضع لفظ لمعنى يتبعونه في التسميه بتلك اللفظه؛ من دون أن يتحقق بينهما ربط واقعي، و لا فرق في ذلك بين الأعلام الشخصيه و أسماء الأجناس.

بقي في المقام شىء - ربّما يختلج بالبال، بل ربّما قيل -: و هو أنّه إذا كانت حقيقه الوضع عُلقه اعتباريه، و دائراً مدار الاعتبار، يلزم انعدام هذه العلقه بانعدام المُعتبرين و انقراض الواضعين أو هلاك المستعملين، و هذا ممّا ياباه العقل السليم و الذوق المستقيم(1).

. و لكن يمكن دفعه: بأنّه يقبله العقل السليم و الذوق المستقيم بلا ريب، بل لا بدّ

١- مقالات الاصول ١: ١٤ سطر ٢٠.

ص: ٨٥

من الالتزام بذلك؛ ضروره أنّ القوانين و الأحكام المجعوله للزواج و الملك و الأنظمه و غيرها، باقيه ببقاء الاعتبار، فمع انعدام المُعتبرين و مناشئ اعتبارها لم يكن لها تحقق، كما أنّ اللغات و الألسنه المتروكه البائد أهلها منقرضه معدومه، و ليس لها أثر في الخارج و الذهن، نعم القوانين العلميه التى لها موازين واقعيه كشف عنها العلم، كقانون الجاذبه و أوزان الأجسام و مسير النور ... إلى غير ذلك، لا تنعدم بانعدام المستكشفين، كما لم يكن وجودها رهن استكشافهم.

و بالجمله: فرق بين مثل قانون الجاذبه و بين الامور المجعوله، فقانون الجاذبه له واقع كُشف عنه أم لم يكشف، بخلاف المجعولات، كما لا يخفى على الفطن.

ثمّ إنّ بعد ما أحطتْ خبيراً بما ذكرنا: من أنّ الوضع: عباره عن جعل اللفظ علامه للمعنى، يظهر لك أنّه لا معنى لتقسيم الوضع إلى التعيينى و التعيينى(1)، بل له قسم واحد و هو الذى جعله الواضع علامه؛ لدوران الوضع مدار الجعل، و هو مفقود في الوضع التعيينى.

نعم، يمكن تقسيم الربط الاعتبارى و اختصاص اللفظ بالمعنى؛ لأنّ الربط و اختصاص اللفظ بالمعنى: تاره يحصل بالوضع و التعيين و اخرى بكثره الاستعمال و التعيين، فإذا للارتباط و الاختصاص سببان: إمّا الوضع، أو كثره الاستعمال.

الجهه الثالثه: فى أثر الوضع

هل الواضع بوضعه اللفظ للمعنى يوجد صفه حقيقته للفظ، أو أمراً قائماً بنفس اعتبار الواضع، أو شيئاً ثالثاً متوسّطاً بينهما؟ وجوه:

قد عرفت فى الجهه السابقه: أنّ الوضع عباره عن جعل لفظٍ علامه للمعنى،

و من الواضح أنه لا يحصل للفظ بوضع الواضع صفة حقيقيه خارجيه له، نظير عروض اللون للجسم، كما تقدم، كما أنه لا يكون أمراً متقوماً باعتبار المُعتبر وجوداً و عدماً؛ أى لا- يكون الوضع أمراً ذهنيّاً قائماً باعتبار المُعتبر فقط؛ بداهه أنه يلزم على هذا أن تنعدم صفة اللفظ في صورته غفله الواضع عن الاعتبار، و في صورته موته، و الوجدان بخلافه، بل العقلاء يرون في صورته غفله الواضع أو موته أنّ اللفظ لفظ المعنى، و المعنى معنى اللفظ، فكأنهم يرون أنه صفة خارجيه له، و لكن لا كعروض اللون على الجسم، بل بنحو آخر؛ لأنّ بالوضع تحصل حاله اعتباريه للفظ، و الأمر الاعتباري أمر متوسط بين اللحاظ الذهنيّ الصّرف و الصفة الخارجيه.

و ذلك لأنّ العقلاء يعتبرون اموراً دارجه بينهم- من غير فرق بين كونهم منتحلين لنحلّه أو شريعته، أو لا- كالملكيه، و الزوجيه، و الولايه، و الحكومه، و الاعتبارات الدارجه بين أفراد الجيش؛ من كون بعضهم جنديّاً، و الآخر ضابطاً، و ثالث قائداً ... إلى غير ذلك، و يرون تلك الامور اموراً متحققه في الخارج، و لكن في عالم الاعتبار، و معنى وجود الشئ اعتباراً أنه قائم بيد من بيده الاعتبار، و يكون زمام أمره بيده، مثلاً: إذا جعل الشارعُ الفقيهَ الجامع للشرائط والياً و حاكماً، ترى الامّه الإسلاميه أنه له الحكومه و الولايه على الناس من قبل الشارع، و ترى الولايه و الحكومه أمراً ثابتاً له في الخارج و الفقيه حاكماً، لا بمعنى أنّ الحكومه أمر واقع في الخارج، و اتّصف الفقيه بها واقعاً، بل اتّصف بالحكومه، و الحكومه أمر جعليّ اعتباريّ له، و معنى اعتباريّتها أنّها بيد الشارع، فمتى اعتبرها تكن باقيه، و متى لم يعتبرها تكن زائله.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ لدينا اموراً ثلاثه:

أحدها: ما يكون له تحقّق و وجود في الخارج حقيقه و واقعاً، كالأعيان الموجوده في الخارج.

ثانيها: ما لا- تحقّق له في الخارج أصلاً، و إنّما هو قائم بنفس اعتبار المُعتبر، كتخيّل الأنياب للغول، و نتائج الأقيسه المبتنيه على الفرض، أو كون مقدماتها كاذبه.

ثالثها: ما لا يكون له تحقّق في الخارج، إلّا أنه صفة اعتباريه عند العقلاء، فإذا الأمر الاعتباري أمر متوسط و برزخ بين القسمين، و وضع اللفظ للمعنى من هذا القبيل، فمن كان له نحو اختصاص بالموضوع له إمّا لكونه مُخترعاً له أو مُصنّفاً و مؤلفاً لكتاب، أو مؤسساً لأساس، أو له نفوذ و تأثير في المجتمع و نحو ذلك، فله أن يضع لفظاً لمعنى، فبوضعه أو جده حقيقه اعتباريه عقلائيّه في الخارج، فيتّبعونه في التسميه، فكلّما يريدون إحضار ذلك المعنى في ذهن أحد يعبرون عنه بتلك اللفظه.

فظهر: أنّ الأمر الاعتباري ليس اعتباراً صريحاً قائماً بنفس المُعتبر؛ حتّى ينعدم بموته، و لا أمراً واقعياً خارجياً، نظير لون الجسم، بل أمراً برزخاً بينهما، و هو أمر حقيقيّ اعتباريّ يعتبره العقلاء.

إشاره

قسّموا الوضع على حسب التصوّر إلى أقسام أربعة (1)

: الأوّل: أن يكون الوضع و الموضوع له عامّاً.

و الثانى: أن يكون الوضع و الموضوع له خاصّاً.

و الثالث: أن يكون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً.

و الرابع: أن يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و هذا اصطلاح منهم، و إلّا فلا معنى لكون الوضع عامّاً حسبما ذكرنا: من أنّ

١- هدايه المسترشدين: ٢٩ سطر ٤، بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتى قدس سره): ٣٩ سطر ٣١، كفايه الاصول: ٢٤.

ص: ٨٨

الوضع: عبارته عن جعل اللفظ للمعنى، فإنّه يكون جزئياً، نعم كون الموضوع له عامّاً لا غبار عليه.

تفسير الأقسام بحسب مذاق القوم:

إشاره

هو أنّ الواضع عند وضع اللفظ للمعنى لا- بدّ و أن يتصوّر معنى، فالمعنى المتصوّر حال الوضع: إمّا يكون مفهوماً كليّاً قابلاً للصدق على كثيرين، أو جزئياً غير قابل للصدق عليها.

فعلى الأوّل: إذا وضع اللفظ لذلك المعنى الكلى فيعبّرون عنه بالوضع و الموضوع له العامين، و أمّا إذا وضع اللفظ لمصاديق ذلك المعنى فعندهم كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و على الثانى: إمّا يوضع اللفظ لمعنى جزئى، فيكون الوضع و الموضوع له خاصّاً، أو يوضع اللفظ للجامع الموجود فى هذا الفرد و سائر الأفراد، فيكون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً.

و كيف كان، تنقيح الكلام فيه يستدعى البحث فى مقامين: الأوّل فى إمكان تصوير الأقسام، و الثانى فى إثباتها و تحقّقها فى

فوق الكلام فى إمكان تصويرها، فرأى بعضهم إمكان تصويرها جميعاً (١)، و لكن نفى الأكثرون إمكان أن يكون الوضع خاصياً و الموضوع له عاماً، مع إنباتهم إمكان الصور الثلاث، حتى صورته كون الوضع عاماً و الموضوع خاصاً، زاعمين: أن

١- بدائع الأفكار (للمحقق الرشتى قدس سره): ٤٠ سطر ١٧-٢٢، درر الفوائد: ٣٦.

ص: ٨٩

الفرد ينحل إلى جهه كليته و خصوصيات فرديه، فتصوير الجهه الكليه يوجب تصوير الخاص بوجه، فلحاظ العام بنفسه لحاظ لمصاديقه بوجه، فيصلح تصوير كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصياً، و لكن لا- يمكن أن يحكى الخاص بما هو خاص عن معنى كلى، و لا يصير وجهاً و مرآة للعام؛ للتباين بينهما فى عالم المفهوميته و إن اتحداً وجوداً فى الخارج (١).

. إن قلت: يمكن لحاظ الخاص بحيثيته الذاتيه و الجهه الخاصه مع قطع النظر عن الخصوصيات، فيمكن أن يوضع اللفظ للمعنى العام.

قلنا: على هذا يكون الوضع عاماً كالموضوع له، كما لا يخفى.

فظهر: أنه يمكن تصوير كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، و أمّا عكسه- و هو كون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً- فلا.

و ربما اشكل على ذلك بعدم إمكان تصوير كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، كصوره العكس؛ لأن تصوير العام و الجامع بما هو هو لا يكون وجهاً و مرآة للخصوصيات الفرديه، لأن كل مفهوم لا يحكى إلّا عمّا هو بحذائه، و مفهوم العام يُغايّر مفهوم الفرد و إن اتحداً وجوداً فى الخارج، و لذا لا يمكن أن يكون الخاص بما هو خاص- و مشوب بالخصوصيات- مرآة للعام، فإن كان تصوير العام ممّياً يوجب الانتقال إلى الخصوصيات بوجه، ففى صورته العكس أيضاً كذلك؛ إذ قد يكون الخاص موجباً للانتقال إلى الجامع، و هو عند الغفلة عن الجامع (٢).

. و بالجملة: وزان كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصياً وزان عكسه جوازاً و منعاً، فكما لا يحكى، و لا يكون الخاص بما هو خاص- مشوباً بالخصوصيات- مرآة للعام؛ لاختلافهما مفهوماً، فكذلك لا يحكى، و لا يكون العام- بما هو عام- حاكياً

١- انظر كفايه الاصول: ٢٤، و فوائد الاصول ١: ٣١، و نهايه الأفكار ١: ٣٢-٣٨.

٢- حاشيه المشكينى ١: ١٢.

و مرآه للخاص، فإن كفى فى لحاظ الخصوصيات- فى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ - لحاظّ ما يوجب الانتقال إليها، فليكن فى لحاظ الجامع- فى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- لحاظّ ما يوجب الانتقال إليه، و هو الخاصّ.

فعلى هذا فما يمكن تصويره من الأقسام صورتان:

١- كون الوضع و الموضوع له عامّاً.

٢- كون الوضع و الموضوع له خاصّاً.

ذكر و تعقيب

تصدّى المحقق العراقى قدس سره على ما فى تقرير بحثه لدفع هذا الإشكال، فإنّه بعد أن ذكر: أنّ حقيقه كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً عبارته عن تصوّر الواضع- حين إرادته الوضع- معنىً عامّاً- أى معنىً لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين- ثمّ يضع اللفظ بإزاء أفراد ذلك العامّ و مصاديقه.

قال ما حاصله: إنّ العناوين العامّه المنتزعه على أنواع:

فمنها: عنوان ينتزع من جهه ذاتيه مشتركه بين الأفراد المتّحده وجوداً معها، كعنوان الإنسان المنتزع عن الجامع الذاتى المشترك بين أفرادها، كزيد و عمرو و بكر ...

و هكذا، المتّحد معها وجوداً.

و منها: عنوان ينتزع من جهه خارجه عن ذات الأفراد و ذاتياتها؛ سواء كان لها ما بحذاء فى الخارج كالأبيض؛ حيث إنّ ينتزع عنوان الأبيض من البياض الموجود فى الجسم، أو لم يكن كذلك كالممكن؛ حيث إنّ ينتزع عنوان الإمكان و لم يكن له ما بحذاء فى الخارج.

و لا- يخفى أنّه فى هذين النوعين لا يحكى شىء منهما عن خصوصيات الأفراد، بل مُتمخضان للحكاية عن الجامع السارى فى الأفراد.

و منها: عنوان يحكى عن الخصوصيات:

و هو تاره يحكى عن جهات قليله، كعنوان الشخص و الفرد؛ حيث يحكى عن بعض الجهات، و يُسمّى هذا بالعنوان الإجمالى.

و اخرى عن جهات كثيره، كعنوان الشيخ لما يترأى من بعيد، و يُسمى هذا بالعنوان المُبهم.

و الفرق بين العنوان الثالث و العنواين الأولين من وجهين:

الأول: أنّ العنوان الثالث يحكى عن الخصوصيات الفرديه بالإجمال و الإهمال، و لذا لو تصوّرنا فرداً مُبهماً بتوسط هذا العنوان، ثمّ انكشف الفرد المُبهم، لوجدنا ذلك العنوان المُبهم مُنطبقاً عليه، انطباق العنوان التفصيلي الجامع لخصوصيات الفرد عليه، بخلاف العنواين الأولين؛ إذ هما لا يحكيان عن الفرد بما هو عليه من الخصوصيات، بل يحكيان عن معنونهما الموجود في الفرد.

و يتفرّع على هذا: صحّه التقرب بالخصوصيات الفرديه و تعلق الأمر بشىء بعنوان مُبهم، كما لو قال: «صلّ فى أحد هذه المساجد»، فإنّه يصح أن يتقرب المُكلّف بإتيان الصلاه فى مسجد مُعيّن بخصوصه، بخلاف ما لو تعلق الأمر بها مطلقه؛ بأن قال: «صل»، فإنّه لا يصح منه التقرب بخصوصيه المكان الذى توقع الصلاه فيه؛ لعدم تعلق الأمر به تفصيلاً أو إجمالاً، كما هو شأن العنواين.

و الثانى: هو أنّ العنواين ينتزعان من الموجود الخارجى بما أنّه مُشتمل على مطابق ذلك العنوان، بخلاف العنوان الثالث فإنّه من أنحاء المعانى الاختراعيه التى تُنشئها النفس، و تشير إلى بعض الوجودات الخاصه الخارجيه.

إذا عرفت حال هذه العناوين اتّضح لك: أنّه لا يمكن تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بأحد العنواين الأولين: لعدم حكاية شىء منهما- و لو بنحو الإجمال- عن خصوصيات الموضوع له ليتمكّن من الوضع له بعد تصوّره، نعم يتأتى

ص: ٩٢

ذلك للواضع بنحو العنوان المجمل أو المُبهم المخترع للنفس، المُطابق لما تحاول الحكايه به عن الامور الخاصه بما هي خاصيه و لو إجمالاً(١)

. و فيه أولاً: أنّ عدّ النوع الثالث عنواناً اختراعياً قبالة العنواين الأولين- حيث يكونان منتزعين: إمّا من جهه ذاتيه مُشتركة بين ذوات الأفراد، أو جهه خارجه عن ذواتها- لا يلائم ما صرّح به فى صدر كلامه؛ حيث قال: إنّ العناوين المُنتزعه على أنواع.

و ثانياً: أنّ تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بالعنوان المُبهم الاختراعى، فرار عن عنوان البحث الذى ذكره أساطين الفنّ، و ما فسّره قدس سره به؛ و ذلك لأنّ عنوان البحث: هو أن يتصوّر الواضع حين الوضع معنى لا يمتنع صدقه على كثيرين، ثمّ يضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى(٢)، و من الواضح أنّ اختراع العنوان المُبهم المُشار به إلى بعض الوجودات غير العنوان الكلى و مصاديقه، فإنّ تمّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ باختراع العنوان المشير، فهو شىء آخر غير عنوان البحث الذى صرّح به أساطين الفنّ، و هذا المحقق، كما لا يخفى، فتدبّر.

و ثالثاً: أنّ عنوان الشخص أو الفرد أو الشبح من العناوين المُنتزعه، لا العناوين المخترعه، و الأولى أن يمثّل لذلك بلفظ «كلّ»؛ حيث يدلّ على الكثره الإجماليه، و لا يخفى أنّ هذا مناقشه فى المثال.

و رابعاً: أنه قدس سره مثل للعنوان الإجمالي بالشخص أو الفرد، و للعنوان المُبهم بالشيخ، و لا يخفى أنه معنى واحد، فيصدق عنوان الشيخ - مثلاً - على هذا الشخص و ذاك الشخص ... و هكذا، و هذا العنوان إمّا يُشير إلى الجامع بين الأفراد أو إلى الخصوصيات، فعلى الأوّل يلزم كون الوضع و الموضوع له عامّاً، و على الثاني يستحيل

١- بدائع الأفكار ١: ٣٧-٣٩.

٢- هدايه المسترشدين: ٣٠ سطر ١٧، كفايه الاصول: ٢٤.

ص: ٩٣

الوضع كذلك، و مجرد كونه عنواناً اختراعياً لا يصحّحه؛ لأنّ ملاك عدم الجواز هو عدم حكاية العامّ بما هو عامّ عن الخصوصيات، و العنوان الاختراعى و الانتزاعى فى هذا ستان.

و بالجملة: لو كان العنوان المُشير عنواناً واحداً اختراعياً جامعاً للأفراد، فلا يمكن أن يشير إلى الخصوصيات الفرديّة، و إن أمكن ذلك فليجز فى الانتزاعيات أيضاً، فالتفرقة بين العنوان الاختراعى و الانتزاعى؛ بالجواز فى الأوّل دون الثاني لا يرجع إلى محصل.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ المشهور (١) قائلون بإمكان تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

و دليلهم: أنّ العامّ وجه للخاصّ و تصوير الشىء بوجه يكفى لوضع اللفظ له.

و اشكل عليهم: أنّه غير تام، و لو تمّ فليجز فى عكسه، و هو كون الوضع خاصيّاً و الموضوع له عاميّاً، و ما تكلف به المحقّق العراقى قدس سره لدفع الإشكال، لا يُسمن و لا يُغنى شيئاً.

تتميم و إرشاد

تقدّم أنّ المشهور بينهم: امتناع كون الوضع خاصيّاً و الموضوع له عاميّاً، فقال المحقّق الخراسانى و المحقّق العراقى ٠ فى وجه الامتناع، ما حاصله:

إنّ الخصوصيّة المقوّمة للخاصّ تُناقض العموم و تنافيه، و الشىء لا يحكى و لا يكون مرآه لما يباينه.

نعم، ربّما يُوجب الخاصّ انتقال الذهن إلى العامّ، كما قد يكون لحاظ الضدّ سبباً

١- هدايه المسترشدين: ٣٠ سطر ١٧، كفايه الاصول: ٢٤، فوائد الاصول ١: ٣١.

ص: ٩٤

لانتقال الذهن إلى ضدّ آخر، و لكنّه حينئذٍ يكون الوضع كالموضوع له عامّاً.

و بالجمله: تصوّر المصداق بما له من الخصوصيّه المقومّه له - حيث يكون مُبايناً للكلى - لا يكون مرآه و حاكياً عنه، و سببته انتقال الذهن إلى الكلى أحياناً لا توجب كونه خاصاً، بل الملحوظ عند ذلك حال الوضع هو المعنى الثانى المنتقل إليه، و هو عام (١)

. و قال المحقق النائنى قدس سره فى وجه امتناع تصوير هذا القسم: بأنّ الخاصّ جزئى، و من هنا قيل: إنّ الجزئى لا يكون كاسباً و لا مُكتسباً (٢)

. أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره لا يخلو عن نظر:

أمّا ما ذكره العَلَمَان ففيه: أنّه - كما أشرنا إليه آنفاً - أنّ وزان الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ وزان عكسه فى الامتناع و الإمكان، و يرتضعان من ثدى واحد، و ذلك: إن كان عدم الحكايه لمباينه الخاصّ بخصوصيته الفردية مع العامّ فى عالم المفهوميه، و مُباينه المصداق - لما له من الخصوصيات - مع الكلى، فليكن فى عكسه كذلك؛ بدهاه أنّ لحاظ الإنسان - مثلاً - و تصوّره مُجرّداً عن الخصوصيات لا - يحكى إلّا عن نفس الطبيعه، فيمتنع وضع اللفظ لمصاديقه؛ لكونها مجهوله حال الوضع، و لا بدّ لوضع اللفظ لشيء أن يكون ملحوظاً و لو بوجه، و المفروض أنّه لم تلحظ الخصوصيات بوجه.

إن قلت: إنّ لحاظ الطبيعه و إن لم يكن وجهاً للحاظ مصاديقه، إلّا أنّه آله لانتقال الذهن منها إليها، دون العكس.

ففيه أولاً: أنّه لو كفى ذلك فى وضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فليكن لحاظ الخاصّ كافياً لانتقال الذهن منه إلى العامّ، فيوضع اللفظ للعامّ.

١- كفايه الاصول: ٢٤، بدائع الأفكار ١: ٣٩ - ٤٠.

٢- فوائد الاصول ١: ٣١.

ص: ٩٥

و ثانياً: أنّ العامّ كما يكون آله و وجهاً للخاصّ بوجه، فأمكن وضع اللفظ للخاصّ، فكذلك ربّما يكون الخاصّ آله و وجهاً للعامّ و لو بوجه، كما فى صورته الغفله عنه.

و بالجمله: الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و عكسه، يشتركان فى إمكان الوضع و امتناعه، فالتفريق بينهما بإمكان أحدهما دون الآخر لا يرجع إلى محصل.

و أمّا ما ذكره العَلَم الثالث ففيه:

أولاً: أنّ قاعده عدم كون الجزئى كاسباً و لا مُكتسباً (١)، أجنبيّه عن باب الوضع، بل جاريه فى باب المعرفّ و المعرفّ.

و حاصلها: أنّ الجزئى حيث يكون مقروناً و مشوباً بالخصوصيات، فلا يحكى عمّا وراء نفسه، فلا يصلح أن يكون معرفّاً و قولاً

شارحاً لأمر، و لا معرّفاً و مكتسباً من شىء، فأنتى لها و لباب الوضع!؟

و ثانياً: لو انطبقت القاعده على باب الوضع، فلا- بدّ و أن يُمنع عكس الفرض- و هو ما إذا كان الوضع عامياً و الموضوع له خاصاً- فإنه على زعمه قدس سره يكون الجزئى مُكتسباً، مع أنّه لا يقول به، فتدبّر.

تذكرة:

ثم إنّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يُتصوّر على نحوين:

الأول: أن يتصوّر و يُلاحظ مفهوماً عامّاً فى الذهن، و يضع اللفظ لمصداقه بجميع خصوصياته و لوازمه المكتنفة به، فالموضوع له الطبيعه المُلازمه للخصوصيات، و لازم هذا النحو من الوضع- لو كان موجوداً- هو حضور الخصوصيات و اللوازم بمجرد

١- شروح الشمسيه ١: ٢٤١.

ص: ٩٦

إلقاء اللفظ.

و الثانى: ما سنذكره فى المعانى الحرفيه، و هو أن يوضع اللفظ- بعد تصوّر المفهوم العامّ- لما يكون مصداقاً حقيقياً لذلك المفهوم.

مثلاً: يُلاحظ الإنسان و يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً ذاتياً لهذه الطبيعه، و أمّا الخصوصيات الاخرى، مثل كونه ذا حجم كذا، و لون كذا و شكل كذا ... و هكذا، فلا؛ لأنها لم تكن مصداقاً حقيقياً لطبيعه الإنسان، بل مصاديق لطبائع مُختلفه، و مصداقها الحقيقى هو وجود الإنسان مُجرّداً عن الخصوصيات الكذائيه، كربّ النوع عند مثبيه.

و بالجمله: فعند تصوّر المفهوم الكلى: تارة يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً لأمر كثيره؛ أى يوضع اللفظ لما لا يكون دخيلاً فى مصداقيته له بالذات، و اخرى يوضع اللفظ لما يكون مصداقه الحقيقى.

فليكن هذا على ذكر منك ينفعك- إن شاء الله- فى باب وضع الحروف.

ذكر و تعقيب

ثم إنّ المحقق العراقى قدس سره تصوّر نحوين للوضع و الموضوع له العامين:

النحو الأول: و حاصل ما ذكره فى ذلك: هو أنّه عبارته عن تصوّر الواضع معنىً وحدائياً مُترعاً من امور مختلفه ذاتاً أو عرضاً

تشارك فيه، كمفهوم الإنسان، ثم وضعه اللفظ: إمّا للماهية المتقيده بالإطلاق و السريان- أى الماهية بشرط شىء- و هى الماهية المتقيده بالشيوع و السريان، أو للماهية اللا بشرط القسمى، و هو الجامع بين الشيوع البدلى و السريانى، أو للماهية المهمله؛ أى الماهية اللا بشرط المقسمى.

و الحقّ هو الأخير.

و على الأوّل: حيث يكون الموضوع له ماهية مشروطه بالسريان، يكون استعماله فى بعض أفراده مجازاً مُرسلاً؛ لكونه بعض ما وضع له، بخلاف الثالث،

ص: ٩٧

فلا يكون الاستعمال مجازياً، و لكن يحتاج إحراز السريان و الشيوع إلى مُقدمات الحكمه، و كلّ من القسمين الأوّلين- الماهية المتقيده بالسريان، و الماهية اللا بشرط القسمى- يحتمل أن يكون مُراد المشهور منه الوضع و الموضوع له العامين (١)

. و فيه: أنّ المراد بالطبيعه المتقيده بالسريان و الشيوع- التى هى موضوع اللفظ:-

إمّا الموجوده فى الخارج، أو فى الذهن.

أمّا على الأوّل فظاهر أنّ الطبيعه بقيد السريان لا وجود لها فى الخارج، و ما يكون موجوداً فى الخارج هو نفس الطبيعه.

و على الثانى يكون الموضوع له الطبيعه العقلية، و واضح أنّها لا توجد فى الخارج، و ما يوجد فى الخارج هو نفس الطبيعه، لا الطبيعه المتقيده بالسريان، فإذن حمل كلام الأساطين (٢) على أمر ممتنع لا وجه له، و لم أجد فى كلام أحد على ما أظن تفسيره به.

و أمّا احتمال أن يكون مُراد المشهور الماهية اللا بشرط القسمى، فسيظهر لك فى محلّه- إن شاء الله- أنّه أيضاً غير مُراد لهم، بل الذى يدلّ عليه مقال المشهور فى الوضع و الموضوع له العامين هو المعنى الثالث- أى الماهية المهمله- كما لا يخفى، فلاحظ مقالهم.

النحو الثانى: هو عبارته عن تصوّر الجامع بين الأفراد الموجوده المختلفه الممتزجه بالخصوصيات المفزده.

و حاصل ما ذكره فى توضيح ذلك: هو أنّ الحقّ أنّ الوجود أصيل، و الماهية اعتبارية، و معنى أصاله الوجود هو أنّ الحقيقه ذات الأثر هو الوجود، و هو ذو مراتب

١- بدائع الأفكار ١: ٣٤-٣٥.

٢- هدايه المسترشدين: ٢٩ سطر ١٣، مناهج الأحكام و الاصول: ٤ سطر ٣٦، كفايه الاصول: ٢٤.

لا تكاد تتناهى قوّه و ضعفاً، و معنى اعتباريّه الماهيّه: هو أنّها أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من كلّ مرتبه من تلك المراتب.

مثلاً: الوجود يسير في الجوهر المحسوس، فيتكوّن الجسم قبل أن يصل سيره إلى النموّ، و ينتزع العقل من مقدار ذلك الوجود المحدود بعدم النموّ، أنّه جسم جامد، و إذا سار الوجود، و استكمل مرتبه النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبه عنواناً خاصيّاً بها يُسمّى النبات، و هكذا كلّما سار الوجود و ترقّى من مرتبه إلى مرتبه أعلى و أكمل من الاولى، انتزع العقل من تلك المرتبه عنواناً خاصيّاً بها يسمّى باسم من أسماء الماهيات المعروفه، فالحقيقه ذات الأثر هو الوجود، و الماهيّه عنوان يُشار به إلى مرتبه ذلك الوجود، لا أنّها شيء في قبال الوجود.

و بهذا اتضح لك معنى الكلي الطبيعي، و أنّه هو العنوان المنتزع من مرتبه خاصّه من الوجود السعيّ، المتحقّق في ضمن الوجودات الشخصيه المقترنه بالمُشخصات الجزئيه، و منشأ انتزاع الكلي الطبيعي هو الوجود في الخارج، و يكون له إضافه إلى كلّ فرد من الأفراد و الخصوصيات الخارجيه، و باعتبار كلّ من الخصوصيات يُقال له: الحصاص، مثلاً بالإضافه إلى خصوصيه الزيديّه و العمريّه و غيرهما، حصّه من الطبيعي، فنسبه الإنسان إلى أفراد نسبه أب واحد إلى أولاده الكثيرين.

و بالجملة: لنا شيان في الخارج:

١- الطبيعه المنقطعه الإضافه عن الخصوصيات الفرديّه، و هي تكون منشأ انتزاع الكلي الطبيعي، و تكون نسبه إلى أفراد نسبه الأب الواحد إلى الولد الواحد.

٢- الطبيعه المضافه إلى الخصوصيات الفرديّه، و بهذا تكون منشأ لانتزاع الحصّه، و تكون نسبه إلى الحصّه نسبه الآباء المتعدّده إلى الأبناء المتعدّدين، و هذا هو المراد من الكلمه الدارجه بين أهل الفنّ من «أنّ نسبه الطبيعي إلى الأفراد نسبه الآباء

ص: ٩٩

إلى الأبناء، لا نسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين»(١)، فنسبه كلّ حصّه إلى الفرد الذي يُنتزع منه، نسبه الأب الواحد إلى الولد الواحد.

و لا يخفى أنّه على هذا لا يلزم أن لا يكون الفرد فرداً للطبيعي، بل فرداً للحصّه؛ حتّى يقال: كيف يكون كذلك مع أنّ الفرد فرد للطبيعي، و الطبيعي لا- ينطبق إلما على فرده؟! و محال أن يصدق و ينطبق مفهوم على موجود خارجيّ مع عدم احتواء المصداق على المعنى الصادق عليه، و إذا استلزم الصدقُ تحقّق المعنى الصادق في وجود المصداق، لزم تحقّق الطبيعي في ضمن الفرد، فتكون نسبه الطبيعي إلى أفراد نسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين؛ و ذلك لأنّه لا- معنى لأنّ يقال: هذا فرد لحصّه من الطبيعي؛ لأنّ الوجود الشخصي إنّما يكون فرداً للطبيعي باعتبار احتوائه على حصّه من الطبيعي، فإذا كان مصحّح الفرديّه احتواءه على حصّه من الطبيعي، فكيف يُعقل أن يكون فرداً لنفس تلك الحصّه؟! و إلما لزم أحد المحذورين: إمّا التسلسل أو كون الوجود الخاصّ فرداً لمعنى بلا مصحّح للفرديّه، فصدق الطبيعي على أحد أفراده في عرض صدقه على سائر الأفراد؛ لأنّ مصحّح الصدق في جميعها واحد، و هو احتواء الوجود على مطابق ذلك الطبيعي المنتزع منه، و تكون نسبه الطبيعي إلى الأفراد- بلحاظ

ذلك المصحح - نسبة الأب الواحد إلى الولد الواحد.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه إذا لاحظنا كل مرتبه من مراتب الوجود السعيّ بآثارها و حدودها - مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخصات الخارجيه - يمكن انتزاع عنوان خاص بتلك المرتبه، و يعبر عنه بالكلّي الطبيعي، و هي طريقه المشهور في تصوّره.

و أمّا إذا لاحظنا كل مرتبه من ذلك؛ بما أنّها ساريه في الوجودات الشخصيه و اقترانها بالمشخصات الجزئيه، فمطابق هذا العنوان - المسمّى بالكلّي الطبيعي - يكون

١- الحكمه المتعالیه ٢: ٨، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ٩٩.

ص: ١٠٠

سارياً في الوجودات الشخصيه أيضاً.

فتحصّل: أنه يمكن ملاحظه تلك المرتبه من الوجود السعيّ في حال سريانها في الوجودات الشخصيه و تعانقها بالمشخصات الجزئيه؛ بحصول تلك المرتبه في الذهن مع ما يلزمها من المشخصات التفصيليه، فيوضع اللفظ لها.

و لا- يتوجّه على ما ذكرنا: من استلزام تصوّر المرتبه المتعاقبه مع الخصوصيات أن تتصوّر الوجودات الجزئيه التي لا نهايه لها؛ و ذلك لأنّه يلزم ذلك في كلّ مسأله بُني الحكم فيها على ما لا نهايه له، كالقضيّه الحقيقيه، التي يكون العنوان فيها مرآه لملاحظه تلك المرتبه؛ من الوجود السعيّ و ما سرى فيه من الأفراد (١).

. أقول: يستفاد من مقالته: أنّ المفهوم الواحد الانتزاعي لا بدّ و أن ينتزع من موجود واحد خارجيّ، و لا يمكن أن ينتزع من اثنين بما هما اثنان، فعلى مقالته يلزم أن يكون لانتزاع مفهوم الإنسان - مثلاً - من منشأ انتزاع واحد موجود في الخارج.

و قد يقال انتصاراً لمقالته: إنّ العلتين المستقلّتين إذا تواردتا على معلول واحد لا يمكن استناد الأثر الواحد إلى كلّ واحد منهما مستقلاً، بل ينسب إلى الجامع بينهما؛ حذراً من صدور الواحد من الكثير، و يمثّل لذلك بأمثله عرفيه، مثل: أنّ كلّاً من الرمحين إذا ورد على قلب شخص يكون سبباً لهلاكه، فإذا وردا معاً يستند الهلاك إلى الجامع بينهما.

و مثل: أنّه إذا قدر كلّ واحد من الرجال على رفع حجرٍ، فإذا اجتمعوا لرفعه فالعلّه مجموعهم ... إلى غير ذلك من الأمثله العرفيه.

و بالجملة: على مبناه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من الكثرات، بل لا بدّ و أن ينتزع من الجامع بين الأفراد الموجوده في الخارج.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٥ - ٣٧.

ص: ١٠١

لكن يتوجّه عليه - بعد إيكال أمر أصله الوجود و اعتباريه الماهيه إلى فنّه (١) و أهله - أنّ النزاع المعروف (٢) بين الحكماء -

القائلين: بأن الطبيعي يتكثر بتكثر الأفراد، وأن نسبه الطبيعي إلى أفراده نسبه الآباء إلى الأولاد، وبين الحكيم الذي رآه الشيخ الرئيس رحمه الله في بلده هَمِيدان القائل: بعدم تكثر الطبيعه في الخارج، وإنما الموجود منها في الخارج جامع وحداني يكون منشأ لانتزاع الكلي والطبيعي، وأن نسبه الطبيعي إلى أفراده نسبه أب واحد إلى أولاد متكثره ليس نزاعاً لفظياً، بل نزاعاً معنوياً حقيقياً، يفرون الحكماء- وفي طليعتهم الشيخ الرئيس (٣)- عن مقالته، ويرون أن الالتزام بمقالته يستلزم محالات، مثل أنه لو كان الطبيعي واحداً في الخارج يلزم أن يتخلل العدم بين الشيء و نفسه، وأنه لو كان موجوداً في الخارج لكان واحداً شخصياً، لا- طبيعه واحده، و الطبيعه في حد ذاتها غير مقيده بالوحده و الكثره، فاتصافها بالوحده في قولهم: «طبيعه واحده» لم يُرد بها الوحده الشخصيه، بل المراد الوحده النوعيه، يقال ذلك قبال الطبائع الاخر.

فإذا الطبيعي موجود في الخارج بوجود الفرد، و متكثرت بتكثرت أفرادها، و لذا يقال:

الحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أفرادها (٤)

. و لا- يكاد ينتزع الجامع من الأفراد الخارجيه؛ لعدم نيل الذهن للخارج، و معنى تعقل الجامع و تصويره: هو أن النفس تتصور مفهوماً من زيد الموجود في الخارج- مثلاً- و لها أن تجرد ذلك المفهوم عن الخصوصيات، ثم إذا لاحظت عمراً تأخذ منه أيضاً مفهوماً، فإذا جردته عن الخصوصيات ترى أن المفهوم من عمرو- بعد التجريد

١- الحكمة المتعاليه ١: ٣٨-٤٤، شرح المنظومه (قسم الحكمة): ١٠-١٥.

٢- الحكمة المتعاليه ١: ٢٧٣، شرح المنظومه (قسم الحكمة): ٩٩.

٣- رسائل ابن سينا: ٤٦٢.

٤- الحكمة المتعاليه ٤: ٢١٣.

ص: ١٠٢

عين ما فهمته من زيد بعد التجريد، و هكذا بالنسبه إلى سائر الأفراد، فترى أن الجامع بين الأفراد هو طبيعه الإنسانيه، و هي الموجوده في الذهن، و الوحده النوعيه في صقع الذهن لا تنافي الكثره العدديه في ظرف الخارج.

فإذا للماهيه و الطبيعه نشأتان:

١- نشأه عقليه ذهنيه هي نشأه الوحده النوعيه.

٢- نشأه خارجيه هي نشأه الكثره و التعدد.

و إجمال المقال: هو أن الشيخ الرئيس رحمه الله بعد أن رأى مقاله الحكيم الهمداني كتب رساله في الرد على مقالته (١)، و قال: إن إنسانيه زيد- مثلاً- غير إنسانيه عمرو، و لا معنى لوجود الجامع في الخارج؛ لوضوح أن الوجود مساوق للتشخص و الجزئيه، فإذا كان الجامع بما هو جامع في الخارج، يلزم أن يكون جميع الأفراد إنساناً واحداً، و هو باطل.

و معنى كون طبيعه الإنسان كئيه أنها غير مرهونه بالكئيه و الجزئيه، فتصدق على أفرادها. فليس معنى قولهم: إن نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء(٢)، أنه معنى واحد في الخارج كذلك، بل معناه أن الطبيعي الملحوظ في الذهن مجرداً عن الخصوصيات إذا وجد في الخارج يتكثر بتكثر الأفراد و يكون كل فرد منها مشتمل على تمام الطبيعه فيتحقق في كل فرد الطبيعي بتمام ذاته.

إذا تمهد لك ما ذكرنا، فنقول: إن هذا المحقق و إن قال: بأن الحصص متكثره الوجود- و هي غير مقاله الرجل الهمداني- إلا أن التزامه بالجامع الموجود في الخارج بالوجود السعي، يكون من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب، و ينطبق على ما قاله الهمداني، القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحده العددية.

١- رسائل ابن سينا: ٤٦٢.

٢- انظر الحكمه المتعاليه ٢: ٨، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ٩٩.

ص: ١٠٣

فما توهمه: من أن الشيء الواحد لا ينتزع من الكثير بما هو كثير، فلا بد من وجود جامع في الخارج.

مدفوع: بما أشرنا إليه: من أن الذهن لا ينتقل إلى الخارج، و لا ينتقل الموجود الخارجى إلى الذهن، بل للماهية في الخارج كثره حقيقته عددية، و للعقل أن ينتزع من كل واحد من الكثرات الموجوده في الخارج مفهوماً، ثم يجرده عن الخصوصيات، فيرى أن المفهوم من زيد المجرد عن الخصوصيات، غير المفهوم من عمرو بعد التجريد ... و هكذا، فلم يكن للجامع بما هو جامع وجود خارجي مصب للكثرة.

و أظن أن محط البحث بين الشيخ الرئيس رحمه الله و بين الحكيم الهمداني، غير منفتح عند هذا المحقق، و الله العالم.

و أمياً حديث أن العله في توارد العلتين على أمر واحد هو الجامع، فتتقيد المسألة موكول إلى محلّه، و ليعلم أن الأمر ليس كما توهم؛ لأن العله في الأمثله الجزئيه لم تكن الجامع؛ لأن العله في هلاك الشخص - عند توارد السهمين على قلبه - هي خروج مقدار من الدم، و في رفع الحجر هي القوه الكذائيه ... إلى غير ذلك.

ثم يرد على قوله: إن الملحوظ الطبيعه الساريه في الخارج.

أن اللفظ إما يوضع لنفس الطبيعه الساريه بحسب الوجود، أو الطبيعه المضافه إلى هذا أو ذاك، أو يوضع لنفس الطبيعه.

فعلى الأول: يكون الموضوع له خاصاً؛ لأنه لا يكون قابلاً للصدق على الكثيرين.

و على الثانى: يكون الوضع و الموضوع له عامين، و مجرد تصور أمر عند لحاظ معنى عام لا يوجب أن يكون اللفظ موضوعاً له أيضاً.

فإذا تصوّر عند لحاظ مفهوم كلي صورته دار- مثلاً- و وضع اللفظ لذاك المفهوم، لا يدلّ اللفظ الموضوع لذلك على صورته الدار أيضاً.

ص: ١٠٤

و السرّ في ذلك: هو أنّه بعد ما لم تكن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، فلا بدّ و أن يكون لإحضار اللفظ معنىً بأحد وجهين: إمّا أن يكون المعنى موضوعاً له اللفظ، أو لازماً بيناً للموضوع له؛ بحيث ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى الموضوع له، ثمّ ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له إلى اللازم، كلفظه النار حيث إنّها وضعت لموجود معروف، و حيث إنّ بين النار و الحرارة تلازماً، تحضر الحرارة في الذهن عند إلقاء لفظه النار، فيعدّ هذا أيضاً من دلالة الألفاظ، على إشكال ذكرناه في محلّه: أنّه في الحقيقة من دلالة المعنى على المعنى، لا من دلالة الألفاظ.

و في غير ذينك الوجهين لا يُحضر اللفظ المعنى؛ و لو كان بين المعنى الموضوع له و ذلك المعنى تلازم خارجي، كالتلازم بين الإنسان و بين قابليته للصنعة و الكتابه، أو التلازم بين زاويتين قائمتين و بين الزوايا الثلاث للمثلث؛ حيث إنّ التلازم في الموردين- مثلاً- إنّما هو واقعيّ و خارجيّ لا ذهنيّ؛ لأنّه يحتاج في إحضار طبيعه الإنسان لقابليته الصنعه و الكتابه، إلى استقراء و تتبع في أفراد هذه الطبيعه، و في إحضار الزاويتين للزوايا إلى إقامه برهان هندسيّ عليه. و من الواضح أنّ للماهية- في وجودها الخارجى- سعه وجوديّة متعاقبه مع الخصوصيات، سواء علم بها أو لا، و لم يكن بين الماهية و خصوصياتها تلازم ذهنيّ، و مجرد لحاظ الخصوصيات لا- يوجب أن تكون موضوعه لها، فيإلقاء اللفظ لا تحضر الماهية المعتقده مع الخصوصيات، و إنّما يحضر نفس المعنى و الطبيعه.

و الحاصل: أنّه إذا وضع اللفظ للطبيعه المضافه يكون الوضع و الموضوع له خاصيّين، و إن لوحظ السريان حال الوضع لنفس الطبيعه، و وضع اللفظ لنفس الطبيعه، فلا- يُحضرها إلّا إذا كان بينهما تلازم بينّ بالمعنى الأخصّ، و واضح أنّه لم يكن التلازم بينهما كذلك، بل الموجود بينهما هو التلازم بحسب الوجود و الخارج فتدبّر.

ص: ١٠٥

تنبيهات

التنبيه الأول:

ربّما يتوهم (١) امتناع تصوير الوضع العامّ مطلقاً؛ لأنّ الشئ ء ما لم يتشخّص لم يوجد- سواء في الخارج، أو في الذهن- و تصوّر الشئ ء حضوره و وجوده في الذهن:

إمّا بإيجاد النفس إيّاه، أو بانطباع من الخارج، فالمتصوّر لا بدّ و أن يكون جزئياً، و الطبيعه القابله للصدق على الكثيرين غير قابله للتصوّر، فلا- يمكن تصوّر المعنى العامّ؛ لأنّه بالتصوّر يصير جزئياً، و تجريد المعنى عن الخصوصيات، أو كون الخصوصيات

مغفولاً عنها، لا- يؤثر في الواقع و نفس الأمر، و لا يغير الواقع عمّا هو عليه، بل كلّما جردت المفهوم عنها فقد حلّيته، فعلى هذا يمتنع تصوير قسمين من أقسام الوضع، و هما:

١- كون الوضع و الموضوع له عامين.

٢- كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و فيه أوّلاً: بالنقض في محمولات القضايا؛ حيث إنّها أعمّ من الموضوعات.

مثلاً: المحمول في قضيه «زيد إنسان» أعمّ من الموضوع، فهل يتصوّر مفهوم الإنسان الأعمّ، ثمّ يُحمل على زيد أم لا؟

فإن لم يتصوّر فلا معنى لحمله عليه، و إن تصوّر فيصير جزئياً، فما تستريحون إليه في محمولات القضايا نستريح إليه في الوضع.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ تصوّر شىء قد يكون وسيله لتصوّر غيره عرضاً، فيوضع اللفظ للمتصوّر بالعرض، فكما أن الموجود الخارجى نحو وجود الشىء، فكذلك تصوّره أيضاً نحو وجود له و باللحاظ، و إن يصير المفهوم الكلى جزئياً

١- انظر الحكمه المتعاليه ٢: ٨- ٩.

ص: ١٠٦

و متشخصاً أيضاً، إلّا أنّه يكون المتصوّر معبراً عنه بوجه، فيوضع اللفظ لنفس الطبيعه المتصوّره بالعرض.

و بالجملة: المحمول في قولك: «زيد إنسان»، و «عمر و إنسان»... و هكذا، لم يكن متصوّراً و معلوماً بالذات، بل معلوماً بالعرض؛ بمعنى أنّه يتصوّر مفهوم الإنسان فى الذهن، و يجعل هذا المفهوم وسيله و معبراً لأن يحكم على زيد، ب «أنّه إنسان» و هكذا فى الوضع ذاته؛ يتصوّر المعنى، و بتوسّط ذلك يوضع اللفظ لنفس الطبيعه، أو لما ينطبق عليه المعنى فى الخارج.

تكرار فيه زياده تنوير

تعرّض سماحه الاستاذ- دام ظلّه- للإشكال و الجواب- فى اليوم التالى بنحو آخر، و حيث إنّه لا يخلو عن الفائدة أجبنا ذكرهما:

أمّا الإشكال: فهو أنّه لا بدّ لمن يضع لفظاً لمعنى كلى أو لمصاديقه أن يتصوّر ذلك المعنى و يلحظه، و كلّما يوجد فى الذهن و يتصوّر فهو جزئى غير قابل للصدق على كثيرين، كما هو الشأن فى الوجود الخارجى، فالكلّى لا يكون موجوداً فى كلتا الشأتين.

و السرّ فى ذلك: هو أنّ الوجود- سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً- مساوق للتشخص، و المتشخص لا يقبل الصدق على الكثيرين، فلا يمكن تصوير الوضع و الموضوع له العامين أو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

بل يمكن أن يقال: إنّ الموجود الخارجى لا ينقلب عمّا هو عليه، و لا يصير موجوداً ذهنيّاً، و بالعكس الموجود الذهنى، لا ينقلب

عمّا هو عليه، ولا يصير موجوداً خارجياً، فالمعنى الملحوظ هو الموجود الذهني، و الموجود الخارجي غير متصوّر أصلاً، فوضع اللفظ للموجود الخارجي غير معقول؛ لعدم تصوّره، و الموجود المتصوّر غير مسمّى اللفظ، فعلى هذا لا- يمكن الوضع بجميع أقسامه؛ حتّى الوضع و الموضوع له

ص: ١٠٧

الخاصّين؛ لأنّ هذا القسم عبارته عن تصوير موجود شخصي، و لا- يمكن أن يضع اللفظ لما لا يكون متصوّراً، و هو الموجود الخارجي أو الأعمّ منه و من الموجود في الذهن، و الذي يمكن أن يوضع له اللفظ هو المعنى المتصوّر، و هو غير المسمّى.

و هذا نظير ما يقال (١): «إنّ المعدوم المطلق لا- يُخبر عنه»؛ لأنّ نفس هذه القضية إخبار، و موضوعها: إمّا الوجود الخارجي أو الذهني، لا- سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ واقع المعدوم المطلق غير موجود و باطل لا- يعقل تصوّره، و لا- إلى الثاني؛ لأنّ الحكم في القضية يقتضى وجود الموضوع، و حيث إنّه لم يكن في الخارج، فهو في الذهن، و واضح أنّ الموضوع- و هو المعدوم المطلق- موجود في الذهن و يُخبر عنه.

و هكذا يقال في قضيه «شريك الباري ممتنع»: بأنّ المتصوّر من شريك الباري لا يكون شريكاً للباري، و لا يكون ممتنع الوجود، بل ممكن مخلوق للمتصوّر، و واقع شريك الباري غير متصوّر، فكيف يخبر عنه (٢)

؟! و أمّا الدفع: فهو أنّ منشأ هذه الإشكالات هو الشبهه في مسأله المعدوم المطلق.

و حلّ الإشكال فيها: هو أنّ الحكم في القضية لا يمكن إلّا بعد تصوّر الموضوع و لو من وجه، فإذا وجد مفهوم شىء في الذهن، فيمكن أن يجعل هذا المفهوم وسيله و قنطره للحكم على ما يكون هذا المفهوم مفهوماً له، فيلاحظ مفهوم المعدوم المطلق، و يحكم بأنّه لا مصداق له في الخارج، فيجعل الحمل الأوّل وسيله للحكم على الحمل الشائع.

و بعبارته اخرى: إخبار شىء عن شىء غير ثبوت شىء لشىء، و ثبوت شىء لشىء يتوقّف على ثبوت المثبت له، و أمّا الإخبار عنه فيتوقّف على تصوّر الموضوع و لو لم يكن له وجود في الخارج، و لذا ترى أنّ الحكم في القضايا السالبه المحصّله

١- الحكمه المتعاليه ١: ٣٤٧، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ٥١- ٥٢.

٢- ذكر هذا الإشكال و ردّ عليه صدر المتألّهين في الحكمه المتعاليه ١: ٢٣٩- ٢٤٠.

ص: ١٠٨

موجود و صحيح، مع أنّه كثيراً ما لم يكن لها موضوع في الخارج.

و بالجملة: تصوّر مفهوم المعدوم المطلق يكون وسيله لأنّ يحكم بأنّه لا مصداق له في الخارج.

و الأمر في شريك الباري أيضاً كذلك، فإنّ الممتنع منه هو وجود شريك له تعالى في الخارج، و أمّا مفهوم شريك الباري فهو

أمر ممكن معقول للذهن، فيجعل مفهوم شريك الباري وسيله لأن يحكم بالامتناع على مصداقه، فيقال: إنه لا يكون لشريك الباري مصداق في الخارج.

إذا تمهيد لك ما ذكرنا فنقول: إن الأمر في الوضع كذلك، فإنه يتصور معنى و مفهوماً، و بتوسط ذلك التصور يوضع اللفظ لما ينطبق عليه ذاك المفهوم في الخارج؛ أي للمتصور بالعرض.

و إن شئت قلت: تصور الشيء هو إيجاد الشيء بوجهه، و تصور الشيء بوجهه يكفي في وضع اللفظ له.

فتحصّل: أنه كما يتصور مفهوم المعدوم المطلق، و يحكم بأنه لا مصداق له في الخارج، مع أن الموضوع لم يكن موجوداً في الخارج أصلاً، فكذلك بعد ملاحظه مفهوم الشيء و تصوّره يضع اللفظ لمصداق هذا الموجود، بل الأمر في الوضع أسهل؛ لأنه يكون للمفهوم المتصور مصداق في الخارج، و أما في قضيه المعدوم المطلق فلم يكن لها موضوع في الخارج أصلاً، فتدبر.

التنبيه الثاني:

لأرباب الفن اصطلاحان في العامّ و الخاصّ في بابي العامّ و الخاصّ و الوضع:

أما ما اصطلاح عليه في باب العامّ و الخاصّ: فهو أن يطلق العامّ و يراد به ما يدلّ على الكثرات، كلفظه «كلّ» و «جميع» و غيرهما، فإنّها تدلّ على كثره مدخوله، و يعبر

ص: ١٠٩

عنه بالعامّ الاصولي، و يقابله الخاصّ، و هو ما يدلّ على كثرات أقلّ ممّا دلّ عليه العامّ و إن كان هو في نفسه كلياً، مثلاً: يقال: إن «أكرم كلّ عالم» عامّ؛ لأنه يدلّ على إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء، و «لا تكرم فساقهم» خاصّ؛ لأنّ الكثره التي تدلّ عليها هذه الجملة أقلّ من «كلّ عالم»، مع أنّه أيضاً كلي (١).

. و أقياً ما اصطلاح عليه في باب الوضع: فهو أن يراد بالوضع العامّ: هو أن يتصور الواضع معنى كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، كمفهوم الإنسان، فإنه مفهوم قابل للصدق على كثيرين، و يقابله الوضع الخاصّ، و هو المعنى غير القابل للصدق على كثيرين (٢)، فالعامّ في باب الوضع لا يدلّ على الكثرات، و الذي يدلّ على الكثرات هو العامّ في باب العامّ و الخاصّ، فما يدلّ على الكثرات الذي هو عامّ في اصطلاح باب العامّ و الخاصّ، خاصّ باصطلاح باب الوضع.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا يظهر لك وقوع الخلط من بعض الأعاضم بينهما؛ حيث قال: إنّ لحاظ الطبيعه الساريه في الأفراد و المضافه إليها من باب الوضع العامّ (٣).

. و بالجملة: العامّ باصطلاح باب الوضع هو نفس الطبيعه القابله للصدق على كثيرين، و واضح أنّ نفس الطبيعه لم تكن عامّه، و يقابله الخاصّ، و هو ما لا يقبل ذلك، و العامّ باصطلاح باب العامّ و الخاصّ هو ما يدلّ على الكثرات، مثل لفظه «كلّ»، و الألف

و العام، و «جميع»، و غيرها، و يعبر عنه بالعام الاصولي، فهو في الحقيقه من القضايا المحصوره، فالعام و الخاص باصطلاح باب الوضع هو الكلي و الجزئي المبحوث

١- انظر العده للشيخ الطوسي: ١٠٣ سطر ١٥، و زبده الاصول: ١٠٨-١٠٩، و قوانين الاصول ١: ١٩٢ سطر ٢١.
٢- هدايه المسترشدين: ٢٩ سطر ٦، مناهج الأحكام و الاصول: ٤ سطر ٣٧، بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي قدس سره) ٣٩ سطر ٣٠.

٣- بدائع الأفكار: ٣٧.

ص: ١١٠

عنهما في كتاب المنطق (١)، و أما هما باصطلاح باب العام و الخاص، فعباره عن القضيه المحصوره المسوره بأداه العموم.

التبيه الثالث:

يمكن أن يتصور للوضع و الموضوع له الخاصين قسم آخر غير ما هو المشهور بينهم (٢)، و هو أن يلاحظ معنى خاص، و لكن يوضع اللفظ لكل ما يكون مثله، و ألفاظ العموم كـ «الكل» و «الجميع» و غيرها- على ما عرفت في التبيه السابق باصطلاح أرباب الوضع- خاص؛ لأن الموضوع له يكون أفراد طبيعه، لا- نفس الطبيعه القابله للصدق على الكثيرين، و نفس الطبيعه لا كثره فيها.

و يؤيد ما ذكرناه: أنه إذا لوحظت نفس الطبيعه، و وضع اللفظ لأفرادها و مصاديقها، يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، مع أن الموضوع له يدلّ على الكثرات، فإذا لوحظت الأفراد- لا نفس الطبيعه- يكون الوضع أيضاً خاصاً.

فبعد ما عرفت الاصطلاحين في العام و الخاص، فنقول: قد يكون العام في باب العام و الخاص خاصاً باصطلاح باب الوضع، فإن في الوضع و الموضوع له الخاص: إما يلاحظ معنى جزئي و شخص واحد، و يضع اللفظ له بخصوصه، كالأعلام الشخصيه- على تأمل فيه، كما سنشير إليه- أو يلاحظ جميع الأفراد، و يضع اللفظ للجميع.

١- شرح المطالع: ٤٨ سطر ٤، شرح الشمسيه: ٣٣ سطر ٢.

٢- هدايه المسترشدين: ٢٩ سطر ٦، مناهج الأحكام و الاصول: ٤ سطر ٣٧، بدائع الأفكار: ٣٩ سطر ٣٠.

ص: ١١١

المقام الثاني

اشاره

فى تحقّق أقسام الوضع و عدمه فى الخارج:

و الكلام فىه يقع فى جهات:

الجهه الاولى فى طريق تشخيص كلففه الوضع و الموضوع له

ظهر لك ممّا تقدّم إمكان تصوير الأقسام الأربعة، للوضع، بل ظهر لك إمكان تصوير الوضع و الموضوع له الخاصين بنحوين.

و أمّياً فى مقام الإثبات و الاستظهار فلا بدّ و أن يعلم أوّلاً: أنّ الطريق إلى معرفه كلففه الوضع و الموضوع له لا بدّ و أن يكون بحسب الغالب إمّا بالتبادر أو صحّحه السلب- بناءً على تماميتها- و نحوهما، و واضح أنّ هذه الامور أمارات لتعيين أنّ الموضوع له عامّ أو خاصّ، و أمّياً تعيين كون الوضع عامّياً فيما إذا أدّى التبادر- مثلاً- إلى كون الموضوع له عامّاً، أو كون الوضع خاصّاً فيما إذا أدّى التبادر إلى كون الموضوع له خاصّياً، فلا؛ لإمكان أن يكون الموضوع له عامّياً و الوضع خاصّياً، أو كون الموضوع له خاصّاً و الوضع عامّاً.

نعم: من لا يرى إمكان تصوير كون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً- كالمحقّق الخراسانى قدس سره(١) و من على مقالته(٢)- يمكنه بمعونه هذا الأمر العقلى- و هو امتناع كون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً- كشف كون الوضع عامّاً فيما إذا علم كون

١- كفايه الاصول: ٢٤.

٢- فوائد الاصول: ٣١، نهايه الأفكار ١: ٣٧، نهايه الاصول ١: ١٨.

ص: ١١٢

الموضوع له عامّاً.

و أمّا من يرى إمكان هذا القسم أيضاً- كشيخنا العلّامة الحائرى(١) وفاقاً للمحقّق الرشدى قدس سره(٢)- فلا يمكنه أن يستكشف من عموم الموضوع له كون الوضع عامّاً.

فقول شيخنا العلّامة قدس سره: إنّه لا- ريب فى ثبوت كون الوضع و الموضوع له عامّين، كوضع أعلام الأجناس(٣)، ليس فى محلّه لإمكان أن يكون الوضع فيها خاصّاً، نعم للمحقّق الخراسانى قدس سره استكشاف ذلك بمعونه ذلك الأمر العقلى.

و لكن يتوجّه عليه: أنّه لا- طريق له إلى إثبات كون الوضع عامّياً فيما إذا قامت الأماره على كون الموضوع له خاصّاً؛ لإمكان أن يكون الوضع أيضاً خاصّياً، فإذا أمكن تصوير قسم آخر فى الوضع و الموضوع له الخاصّيين- كما تصوّرناه- فالأمر أشكل؛ لاحتمال أن يكون الوضع خاصّاً بذلك المعنى.

و بالجملة: إنّ مجرد العلم بكون الموضوع له فى الحروف- مثلاً- خاصّياً، لا يكون دليلاً على كلففه الوضع عمومياً أو خصوصاً، و

كذا العلم بكون الموضوع له عامًا، لا يكون دليلًا على كون الوضع عامًا أو خاصًا، فتدبر.

و لكن المترادى فى مثل المخترعات و المصنوعات و أسماء الأجناس، هو كون الوضع خاصًا و الموضوع له عامًا؛ و ذلك لأن من اخترع شيئًا يلاحظه، فيضع اللفظ لطبيعته ما اخترعه، و كذا من يظفر بالحنطه- مثلًا- يلاحظها و يضع اللفظ لطبيعته الحنطه(٤).

١- درر الفوائد: ٣٦.

٢- بدائع الأفكار (للمحقق الرشتى قدس سره): ٤٠ سطر ٢٠.

٣- درر الفوائد: ٣٦.

٤- قلت: يمكن أن يقال: إن ما ذكره من باب الوضع و الموضوع له الخاصين؛ بالاصطلاح الذى ذكره سماحه الاستاذ- دام ظلّه- كما تقدّم آنفًا، و هو أنه بعد ملاحظه ما اخترعه و صنعه وضع اللفظ لكل ما يكون مثلًا له، فتدبر. المقرّر

ص: ١١٣

و أمّا من تكون وظيفته تعيين الألفاظ و مداليلها- كأرباب اللّغه و الأدب- فلا- يبعد أن يكون عندهم الوضع و الموضوع له عامين، فإنّه يلاحظ فى الضارب- مثلًا- معنى قيام الضرب بفاعلٍ ما، و يضع لفظ «الضارب» لذلك المعنى الكلى، و الله العالم.

الجهه الثانيه فى وضع الأعلام الشخصيه

إنّ المشهور مثلوا للوضع و الموضوع له الخاصين بالأعلام الشخصيه، زاعمين بأنّ الموضوع له فيها هو الموجود المتشخص (١).

. و لكن المترادى فى النظر أنه لا- يكون كذلك؛ بداهه أنه لو كان الموضوع له هو الموجود المتشخص، لزم أن تكون قضيه «زيد موجود»- مثلًا- قضيه ضروريه؛ لأنّ ثبوت ذات الشىء و ذاتياته له بديهى، مع أنه لم يكن كذلك، و لزم أن تكون قضيه «زيد معدوم» تناقض؛ لأنّ الموجود قد اخذ جزءاً للموضوع حسب الفرض، فالموضوع بجزئه يطرد العدم، فكيف يحمل عليه؟! و لزم أن تكون قضيه «زيد: إمّا موجود أو معدوم» محموله على التسامح و المجاز؛ لاحتياجها بالفرض إلى عناية التجريد، مع أنّ الوجدان حاكم بعدم الفرق بين هذه القضيه و قضيه «زيد قائم».

و الذى يناسب الذوق السليم و الارتكاز المستقيم، هو أن يقال: إنّ الموضوع له فى الأعلام الشخصيه هو ماهيته المتشخصه، مثلًا: لفظه «زيد» وُضعت لماهيه هذا الموجود الخارجى، و واضح أنّ ماهيه «هذا» كئيه لا تنطبق إلّا على هذا الفرد، و ماهيه الوجود غير حقيقه الوجود، فهى قابله للوجود أو العدم، فيقال: «ماهيه زيد لم تكن

١- هدايه المسترشدين: ٢٩ سطر ١٠، بدائع الأفكار (للمحقق الرشتى قدس سره): ٣٩ سطر ٣٣، كفايه الاصول: ٢٥.

ص: ١١٤

موجوده فوجدت»، «و ماهيه زيد: إمّا موجوده أو معدومه».

و بالجمله: الموضوع له- و لو ارتكازاً- في الأعلام الشخصيه، الماهيه المتخصّصه بالخصوصيات التي لا تنطبق إلّا على فرد معيّن.

الجهه الثالثه في كيفيه وضع الحروف

اشاره

قد يقال: إنّ الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ (١)، كما أنّه قد يقال: إنّ الوضع و الموضوع له فيها عامّان، و لكن المستعمل فيه فيها خاصّ (٢)، فلا بدّ لنا أوّلاً من ملاحظه معنى الحروف؛ حتّى تظهر كيفيه وضعها.

و ليعلم أنّه لا- بدّ لكلّ باحث في مسأله أن لا ينسى وجدائياته، و لا يحزّف المسأله عن مسيرها الوجداني إلى اصطلاحات و مطالب غير وجدانيه، فإنّه ربّما كثيراً وقع أو يقع في خلاف الواقع، فنقول و بالله الاستعانه:

اختلفت الآراء في المعنى الحرفي، فأفرط بعض، و قال: بأنّه لا فرق بين الحروف و الأسماء في الماهيه و الحقيقه، بل يكون كلّ من لفظتي «من» و «الابتداء» متّحدتين بالهويّه و الحقيقه، و الاستقلاليه المأخوذه في الأسماء و عدمها في الحروف ليستا من مقوّمات المعنى الاسميّ و المعنى الحرفي، بل مأخوذه في مقام الاستعمال؛ بمعنى أنّ الواضع وضع لفظه «الابتداء»- مثلاً- لأنّ تستعمل فيما يستقلّ، و وضع لفظه «من» لما لا يستقلّ (٣)، نظير الشرط الخارج عن حريم العقد، فكما أنّه لا يجب الوفاء بذلك

١- حاشيه السيد الشريف على المطول: ٧٠ و ٣٧٢-٣٧٣، الفصول الغرويّه: ١٦ سطر ٦.

٢- المطول: ٥٧ سطر ٥، حاشيه السيد الشريف على المطول: ٧٠، هدايه المسترشدين: ٣١ سطر ١٦.

٣- انظر كفايه الاصول: ٢٦-٢٧، و قرّره في فوائده الاصول: ١: ٣٣-٣٤.

ص: ١١٥

الشرط، فكذلك لا يجب اتّباع الواضع فيما شرطه في كيفيه الوضع، فإذا كلّ من لفظتي «الابتداء» و «من»، موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقلّ بالمفهوميّه و ما لا يستقلّ.

و فرط آخرون، و قالوا: بأنّه ليس للحروف معنى أصلاً، بل هي علامات صرّفه، فكما أنّ الضمّه أو الفتحة- مثلاً- في «ضرب زيد» عمراً علامه كون «زيد» فاعلاً و «عمرو» مفعولاً، فكذلك لفظه «من» و «إلى» مثلاً- لمجرّد العلامه لما اريد من مدخولهما (١).

. و قبل الشروع في ذكر الأقوال و جرحها، ينبغي تقديم مقدّمه:

و هي أنّ الموجودات الخارجيه على أصناف ثلاث:

فمنها: ما هو مستقلّ ماهيه و وجوداً.

و معنى استقلاله بالمفهومية: هو أنّ العقل يستقلّ في تعقله من دون أن يحتاج في ذلك إلى أمر آخر.

و معنى استقلاله في الوجود: هو أنّ في وجوده الخارجى لا يحتاج إلى أمر آخر غير علته.

و بعباره اخرى: يوجد لا فى موضوع، و هذا مثل الجواهر بأقسامها.

و منها: ما يكون تاماً ماهية فقط؛ أى يتحقّق فى عالم التعقل و الذهن مستقلاً بحياله؛ من دون احتياج لتعقله إلى أمر آخر، و أمّا بحسب الوجود فيحتاج إلى الموضوع، و هذا مثل الأعراض، فإنّ مفاهيمها مستقلة، و لكنّها لا تتحقّق و لا توجد فى الخارج إلّا بالحصول فى الموضوع.

فالفارق بين الجواهر و الأعراض - بعد اشتراكهما فى الاستقلال بالمفهومية و عدم احتياجهما فى التعقل إلى أمر آخر -: إنّما هو فى الخارج و الوجود، فإنّ الجوهر فى

١- الكافية فى النحو ١: ١٠ سطر ١٥.

ص: ١١٦

الخارج أيضاً مستقلاً و إن كان مكتنفاً بالعوارض و المشخصات، بخلاف الأعراض، فإنّها تتوقّف على وجود الموضوع.

و منها: ما يكون قاصراً فى كلتا الشأتين؛ أى لا يوجد فى الذهن و لا فى الخارج إلّا تبعاً و مندكاً فى الغير، كالنسب و الوجودات الرابطة.

و سيظهر لك الفرق بينهما، فإنّ قيام زيد فى الخارج - مثلاً - شىء موجود، و له حظّ من الوجود، و لكنّه وجود مندكّ فى وجود القيام و زيد.

و بعباره اخرى: لا تتحقّق للقيام المضاف لزيد فى الخارج وراء تحقّق زيد و القيام، فظهر أنّ فى الخارج اموراً ثلاثة:

١- زيد، و هو من الجواهر.

٢- القيام، و هو من قبيل الأعراض.

٣- حصول القيام لزيد، و حصول القيام غير نفس زيد، و القيام.

هذا حال وجود هذا القسم فى الخارج، و أمّا لحاظ هذا القسم و تعقله فهو أيضاً فرع تعقل الطرفين.

فقد ظهر لك: أنّ الموجودات الخارجيّة على طوائف ثلاث، و أنّها لا تخلو من واحده منها: إمّا تكون من الجواهر، أو من الأعراض، أو من النسب و الإضافات.

و البحث فى حقيقه وجودها موكول إلى محلّه (١)، و لا يهمنّا البحث عنها، و إنّما المهمّ هو بيان أنّه كما نحتاج فى مقام التفهيم و التفهّم إلى المعانى المستقلّه مفهوماً و وجوداً، فكذلك نحتاج إلى إفهام و تفهّم المعانى النسبيّه و الإضافات، بل احتياجنا إليها أكثر من الاحتياج إلى غيرها، كما لا يخفى، فلا بدّ و أن يكون لنا ألفاظ تدلّ على الطوائف الثلاث، و الألفاظ الدالّة على الجواهر و الأعراض معلومه واضحه لا إشكال

١- الحكمة المتعاليه ١: ٧٩-٨٢ و ٤: ٢٣٥-٢٤٦.

ص: ١١٧

فيها، و إنّما الإشكال و الخلاف فيما يدلّ على النسب و الإضافات الجزئيه (١)

. فهل هى الحروف أم لا؟

قد وقع الخلاف فى معانى الحروف:

فقال بعض: إنّها لا تدلّ على معنى، بل هى علامات صرفه (٢)

. و قال آخر: إنّ معناها معنى الأسماء، و لا فرق بينها و بين الأسماء فى المعانى الموضوع لها (٣)

. و قال ثالث: إنّ لها معانى غير ما للأسماء، لكنّها لا تحكى عن الواقعيّات، بل معناها إيجادى صرف (٤)

. و قال رابع: إنّ لها معانى غير ما للأسماء، و لكن لا تنحصر معانيها فى الإيجاديه، بل ربّما تحكى عن نفس الأمر و الواقع (٥)

. إلى غير ذلك من الأقوال (٦)

. الحقّ أن يقال: إنّ مفاد بعض الحروف حكائى (٧)، كلفظه «من» و «إلى» فى

١- و لا- يخفى أنّ النفس قد تعقل المعنى النسبى و الإضافى على ما هو عليه فى الخارج، فتتعقّل القيام الحاصل لزيد مثلاً، و قد تنتزع عنواناً كلياً من النسبه و الإضافه فتتعقله، و واضح أنّ هذا المعنى كلى مستقلّ بالمفهوميّه، و بعبارة اخرى: معنى اسمى. المقرّر

٢- تقدّم تخريجه.

٣- تقدّم تخريجه.

٤- فوائد الاصول ١: ٣٤-٣٨.

٥- هدايه المسترشدين: ٢٣ سطر ١.

٦- راجع نهايه الاصول ١: ١٨-٢٠ فقد ذكر المحقّق السيّد البروجردى قدس سره هناك عدّه أقوال فى هذا المجال.

٧- المراد بالحكائى هو الإخطارى الذى وقع فى كلام العالّمين- النائينى و العراقى ٠- كما ستعرض لمقالتهما- و التعبير

بالحكائي أولى ممّا عبّرا به لأنّ ما عبّرا به يصدق على الإنشائي والإيجادي (أ)؛ لأنّه أيضاً يوجب إخطار المعنى و المنشأ و حضوره، و الأمر سهل. المقرّر.

ص: ١١٨

قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه»، و بعضها إيجاديّه، مثل «يا» النداء و «واو» القسم و أداه التمنيّ و الترجيّ و الاستفهام و التشبيه و التنبيه و نحوها، و بعضها علامه صيرفه لا تدلّ على معنّى أصلاً، كـ «كاف» الخطاب، فإنّها لا تدلّ على معنّى، و إنّما هي علامه لكون المخاطب مذكّراً ... إلى غير ذلك.

و ذلك لأنّ باب دلالة الألفاظ من باب التبادر و نحوه، و واضح أنّ المتبادر من قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» هو الحكايه، و واضح أنّه لا تكون حكاية واحده؛ بحيث لا تحكى «البصره» عن شىء، كما لا تحكى «الزاء» من لفظه «زيد» عن جزء منه، بل هي حكايات؛ لأنّه يحكى «السير» عن معنّى غير ما تحكيه «البصره»، و ما تحكيه «البصره» غير ما تحكيه «الكوفه» و «السير» ... و هكذا.

و واضح أنّ المحكى لم يكن مطلق السير، بل السير الصادر من زيد المحدود بالبصره و الكوفه ابتداءً و انقطاعاً.

فهذه الجملة تحكى عن أنّ سيرى كان مبتدئاً من البصره، و منتهياً بالكوفه، و التجريد و التحليل يعطى: بأنّ الذى يدلّ على تلك النسبه و الربط إنّما هما لفظتا «من» و «إلى»، و لم يكن فى الجملة ما يدلّ على النسبه غيرهما كما لا يخفى، و لو لم يكن فرق بين الحرف و الاسم فى المعنى - كما ادّعى (١) - لصحّ استعمال كلّ منهما فى موضع الآخر، و يجوز استعمال الابتداء فيما يستعمل فيه لفظه «من»، و استعمال الانتهاء فيما يستعمل فيه لفظه «إلى» و بالعكس، و الضروره قاضيه بعدم دلالة الابتداء و الانتهاء على الإضافه و الربط؛ ألا ترى أنّ قولنا: «سرت الابتداء البصره و الانتهاء الكوفه» لا تدلّ على

١- كفايه الاصول ٢٥-٢٧. - أ- انظر فوائد الاصول ١: ٣٧، و بدائع الأفكار ١: ٤٣

ص: ١١٩

ما يدلّ عليه قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه».

و بالجملة: ما يتبادر و ينسب إلى الذهن من قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه»، هو أنّ ما يدلّ على أنّ ابتداء السير كان من البصره هي لفظه «من»، و ما يدلّ على أنّ انتهاء سيره إلى الكوفه هي لفظه «إلى».

و واضح أنّ المتبادر من قولنا: «يا زيد» هو إيجاد النداء، و يصير «زيد» بذلك منادى، و لم يكن لمعنى هذه الجملة تقرّر و ثبوت مع قطع النظر عن هذا الاستعمال، بل توجد فى موطن الاستعمال، فواقعته هذا المعنى و حقيقته تتوقّف على الاستعمال، و به يكون قوامه، بخلاف «زيد» فإنّ له نحو تقرّر و ثبوت فى وعاء الذهن و الخارج مع قطع النظر عن الاستعمال.

و المتبادر من بعض الحروف أنّها مثل علامات الإعراب من الرفع و النصب و الجرّ، كـ «كاف» الخطاب فى قوله تعالى حكاية

عن زليخا: «فَدَلِكَنَّ الَّذِي لُمْتَنِّي فِيهِ»^(١)، فَإِنَّ الْكَافَ لَا تَدَلُّ وَلَا تَحْكِي عَنْ مَعْنَى، وَإِنَّمَا هِيَ عَلَامَةٌ لِكُونَ الْمُخَاطَبِ مَذْكَرًا.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحروف على طوائف مختلفه، و لم يدلّ دليل من العقل أو من الشرع أو من غيرهما على أنّ جميعها إيجادي، كما يراه المحقّق النائيني قدس سره^(٢) أو حكائيّ و إخطاريّ، كما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره^(٣)، فالذّي ندّعيه غير ما ادّعه العُلّمان، فلا بدّ لنا من بيان الخلل الواقع في كلامهما، ليّضح الحال، فنقول:

ذكر و تعقيب

١- يوسف: ٣٢.

٢- فوائد الاصول ١: ٣٧.

٣- بدائع الأفكار ١: ٤٢-٤٣.

ص: ١٢٠

ذكر المحقّق النائيني قدس سره لإثبات أنّ الحروف كلّها إيجاديّة اموراً لا يرتبط بعضها بالمقصود:

أنكر في الأمر الأوّل كون المعاني و المفاهيم مركّبه، بل قال: إنّ الحقيقه التي يدركها العقل - سواء كان لها خارج يشار إليه، أم لا- مجرّده عن كلّ شىء و بسيطه غايه البساطه؛ بحيث لا تكون فيها شأنيّه التركيب، بل لا تركيب في الأوعيه السابقه على وعاء العقل؛ من الواهمه و المتخيّله، بل الحس المشترك أيضاً؛ إذ ليس في الحس المشترك إلّا صورته الشىء مجرّده عن المادّه، ثمّ يرقى إلى القوّه الواهمه، ثم يصعد إلى المدركه العقلانيّه، و يكون الشىء في تلك المرتبه مجرّداً عن كلّ شىء حتّى عن الصوره.

و ما يقال: من أنّ الجنس و الفصل عباره عن الأجزاء العقلية^(١)، فليس المراد أنّ المدركات العقلية مركّبه من ذلك، بل المراد أنّ العقل - بالنظر الثانوى إلى الشىء - يحكم بأنّ كلّ مادّي لا بدّ و أن يكون له ما به الاشتراك الجنسى و ما به الامتياز الفصلى، و إلّا فالمدرّك العقلاني لا يكون فيه شائبه التركيب أصلاً، فمرادنا من المعنى و المفهوم في كلّ مقام هو ذلك المدرّك العقلى.

ثمّ ورد في تفسير قولهم في رسم الاسم و الحرف فقال: إنّ مُرادهم بأنّ الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، أو قائم بنفسه^(٢): هو أنّ المعنى الاسمى له تقرّر و ثبوت في وعاء العقل من دون أن يتوقف إدراكه على إدراك أمر آخر؛ سواء كان المعنى من مقوله الجواهر أو الأعراض، فإنّ الأعراض أيضاً مستقلّه بحسب المفهوم و الهويّه حتّى الأعراض النسبيه كالأبوه و البنوه؛ لأنّ تصوّر العرض النسبى و إن كان يتوقف على تصوّر طرفيها، إلّا أنّه مع ذلك له معنى متحصّل في حد نفسه عند العقل.

١- شرح المواقف ٣: ٣٣، كشف المراد: ٩١.

٢- شذور الذهب: ١٤، شرح الكافيّه ١: ٧ سطر ١١.

ص: ١٢١

ثم قال: إنَّ معنى قولهم: إنَّ الحرف ما دلَّ على معنى في غيره، أو قائم بغيره (١). هو أنَّ المعنى الحرفي ليس له تقرُّر و ثبوت في حدِّ نفسه، كما كان للاسم، بل معناه قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعرضه في وجوده الخارجي لا في هويته.

هذا مُرادهم بدلاله الحرف على معنى في غيره، لا أنَّه ليس له معنى، بل هي علامه صِرفه.

و الفرق بين كون الحرف علامه صِرفه و بين كون معناه قائماً بغيره: هو أنَّه بناء على العلامه يكون الحرف حاكياً عن معنى في الغير متقرُّر في وعائه، نظير حكاية الرفع عن الفاعليه الثابته لزيد في حدِّ نفسه مع قطع النظر عن الاستعمال.

و أما بناء على كون معناه قائماً بغيره هو أنَّه موجد لمعنى في الغير لا حكاية المعنى القائم بالغير على ما سيجيء توضيحه (٢).

. و فيه: أنَّه لو كانت المدركات العقلية بسائط، فكيف يصحَّ الإخبار عن مثل زيد قائم، فإنَّها قضيه، و التصديق و الحكم في القضايا يتوقَّف على تصوُّر الأطراف، فلم تكن بسائط!؟

و واضح أنَّ ماهيته الإنسان مركَّبه من الجنس و الفصل، و يدر كهما العقل بالتحليل العقلي، بل غالب الامور إضافات و مركَّبات، فإنكار التركيب في جميع المدركات العقلية إنكار للأمر الوجداني.

و لعلَّ منشأ توهم ذلك: هو قول أرباب المعقول: إنَّ المعقولات مجرَّده عن المادّه و الصوره (٣)، فتوهم أنَّ مرادهم بذلك أنَّها مجرَّده بسيطه، مع أنَّ مرادهم بذلك هو أنَّ المعقولات مجرَّده عن المادّه و الصوره الخارجيتين، لا- إنكار المادّه و الصوره العقليتين

١- نفس المصدر السابق.

٢- فوائد الاصول ١: ٣٥-٣٧.

٣- انظر الحكمه المتعاليه ٣: ٢٨٤-٢٩٠.

ص: ١٢٢

أيضاً، فتدبّر.

و العجب منه قدس سره أنَّه قال في بعض كلامه في هذا المقام: إنَّ كون الإنسان حيوان ناطق مبني على التجريد (١)؛ لأنَّه لو كان شأن العقل التجريد و التحليل فقبل التجريد لا بدّ و أن يكون المتصوُّر مركَّباً.

ثمَّ إنَّه يرد على ما ذكره قدس سره أخيراً في معنى العلامه- من أنَّه بناء على كون الحرف علامه هي حكايتها عن معنى في الغير متقرُّر في وعائه، كحكاية الرفع عن الفاعليه الثابته لزيد في حدِّ نفسه مع قطع النظر عن الاستعمال (٢)-: بأنَّ معنى كون شىء علامه هو أنَّ وجودها و عدمها لا يضرب بالمعنى المقصود، لا أنَّها تحكى عن معنى في الغير مستقرّ و في وعائه مع قطع النظر عن الاستعمال، و ذلك من الوضوح بمكان، فمعنى كون الضمّه- مثلاً- علامه هي أنَّها تحكى عن كون لفظه «زيد» الواقعه في

«ضرب زيد» مثلاً فاعل، لا أنها تحكى عن الفاعليّه الثابته لزيد في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الاستعمال، فتدبر.

و كيف كان، فأنت خبير بأنّ ما ذكره في هذا الأمر غير مربوط بكون معانى الحروف إيجاديّه، نعم ما ذكره في الأمر الثانى متكفّل له، لكن مع اشتماله على غير ما هو دخيل فى المقصود، مثل بيان حال الأعراض و بيان تعلّقها بموضوعاتها، و ذكر أقسام النسب، و أنّ أول نسبه توجد فى الخارج هى نسبه الفعل إلى الفاعل، ثم بعدها تحدث نسبه المشتقّ، ثمّ تصل النوبه إلى نسبه الملابسات من المفاعيل الخمسه، و ذكر الظرف المستقرّ و اللغو، و الفرق بينهما ... إلى غير ذلك.

و حاصل ما أفاده قدس سره فى كون معانى الحروف إيجاديّه:

هو أنّه لا إشكال فى أنّ استعمال «كاف» الخطاب و «يا» النداء و ما شابه ذلك،

١- انظر فوائد الاصول ١: ٣٥.

٢- نفس المصدر ١: ٣٧.

ص: ١٢٣

موجب لإيجاد معانيها؛ من دون أن يكون لمعانيها: نحو تقرّر و ثبوت فى الخارج مع قطع النظر عن الاستعمال، بل يوجد فى موطن الاستعمال؛ ضروره أنّه لا يكاد توجد حقيقه المخاطبه و النداء بدون ذلك.

و هذا- فى الجملة- ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال فى أنّه هل جميع معانى الحروف كذلك أو لا؟

ظاهر كلام المحقّق صاحب الحاشيه قدس سره (١) هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، و كان منشأ توهمه لذلك تخيّل: أنّ مثل «من» و «إلى» و «على» و «فى» و غير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطاريّه؛ حيث يكون استعمالها موجبا لإخطار ما وقع فى الخارج من نسبه الابتداء و الانتهاء- مثلاً- فى قولك: «سرت من البصره إلى الكوفه»، و تكون لفظه «من» و «إلى» حاكيه عمّا وقع فى الخارج، كحكايه لفظه «زيد» عن معناه.

و بالجملة: منشأ توهم ذلك هو تخيّل: أنّ هذه الحروف إنّما تكون حاكيه عن النسبه الخارجيه المتحقّقه من قيام إحدى المقولات بموضوعاتها، و لذا يتّصف بالصدق و الكذب؛ إذ لو لا حكايتها عن النسبه الخارجيه لما كانت تتّصف بذلك، بل تتّصف بالوجود و العدم، و ما يتّصف بالصدق و الكذب هى الحواكى.

و لكن التحقيق أنّ جميع معانى الحروف إيجاديّه حتّى ما أفاد منها النسبه؛ و ذلك لأنّ شأن أداه النسبه إنّما هى إيجاد الربط بين جزءى الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينه بالهويّه و الذات؛ لوضوح مباينه لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، و كذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفه» و «البصره» بما لهما من المعنى، و أدوات النسبه إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزءى الكلام بما لهما من المفهوم؛ على وجه يفيد المخاطب فائده تامّه يصحّ السكوت عليها، فكلّمه «من»

و «إلى»- مثلما- إنما جىء بهما لإيجاد الربط و إحداث العلقه بين «السير» و «البصره» و «الكوفه» الواقعه فى الكلام؛ بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط و علاقته أصلاً.

ثم بعد ذلك يلاحظ مجموع الجمله بما لها من النسبه بين أجزائها، فإن كان له خارج تطابقه فالكلام صادق، و إن لم تطابق النسبه الخارج فالكلام كاذب.

فظهر لك: أن ملاك الصدق و الكذب هو ملاحظه المجموع المتحصّل من جزءى الكلام- بعد إيجاد الربط بينهما- للخارج، لا ملاحظه النسبه الكلاميّه للنسبه الخارجيه، و كم فرق واضح بينهما كما لا يخفى (١)؟! انتهى محزراً.

و فيه: أنه قدس سره لم يُقَم على دعواه- من كون جميع معانى الحروف إيجاديّه- دليلاً، فما ذكره دعوى بلا بينه، و مع ذلك فقد وقع الخلط و الاشتباه فى كلامه من وجوه:

فأولاً: هو أن الإيجاديّه التى ذكرها فى ابتداء الأمر الثانى- عند تقسيم المعانى إلى الإخطاريّه و الإيجاديّه- غير ما قاله فى آخر كلامه.

فقال أولاً: إن معنى كون «كاف» الخطاب و «يا» النداء إيجاديّه: هو أنه قبل الخطاب و النداء لم يكن خطاب و لا نداء تحكيان عنهما، بل يوجدان بلفظه «كاف» الخطاب و «يا» النداء، و هذا المعنى من الإيجادى هو الذى يدّعيه فى قسم من الحروف.

و أمّا ما ذكره أخيراً: فهو أنه لا شأن للحروف أصلاً إلا إيجاد الربط بين أجزاء الكلام، فيدلّ قوله هذا على أن الحروف لا تدلّ أصلاً على غير إيجاديّه النسبه بين أجزاء الكلام حتّى إيجاد المعنى، مع أنه ذكر فى ابتداء الأمر أنه بنفس «كاف» الخطاب و «يا» النداء يوجد معنى الخطاب و النداء، لا أن «الكاف» و «يا» النداء توجدان النسبه بين الجملتين (٢).

٢- قلت: لعلّ مُراد قدس سره ممّا ذكره أخيراً هو بيان شأن غير كاف الخطاب و حرف النداء و ما شابهما؛ لأنه قد اعترف أولاً: بأنّه لا- إشكال فى كونهما إيجاديّه بالمعنى الذى ذكره، و إنّما الإشكال فى أن غيرهما من الحروف، هل هى إيجاديّه أم لا؟ فتصدّى لبيان كونها أيضاً إيجاديّه، فلا تنافى بين الصدر و الدليل إلا أن يقال: إن ظاهر- بل صريح- قوله: إن التحقيق أن معانى الحروف كلّها إيجاديّه؛ حتّى ما أفادت منها النسبه ... إلى آخره فى أن جميع الحروف- حتّى ما يكون نظير «كاف» الخطاب و «يا» النداء- كذلك، فتدبّر. المقرّر

و ثانياً: أنّ ما ذكره أخيراً- من عدم إفاده الحروف معنى غير إيجاد النسبه بين أجزاء الكلام- يُنافى ما ذكره فى الأمر الثانى فى بيان النسب، فإنّه قال هناك: إنّ لا يختصّ ما يفيد النسبه بهيئات التراكيب، فإنّ الحروف- كـ «من» و «إلى» و «فى» و غير ذلك من الحروف الجارّه- أيضاً تفيد النسبه، فإنّ «من» فى قولك: «سرت من البصره إلى الكوفه» يفيد نسبه السير الصادر من السائر إلى المكان المسار عنه- و هو البصره- و «إلى» تفيد النسبه إلى المكان الذى يسير إليه- و هو الكوفه- فلو لا كلمتا «من» و «إلى» لما كانت هناك نسبه بين السير و البصره و الكوفه، و كذا الكلام فى كلمه «فى»؛ حيث إنّها تفيد النسبه بين الظرف و المظروف، فيقال: «زيد فى الدار»، و «ضرب زيد فى الدار»(1).

. فنقول: إذا لم تكن للحروف شأن إلّا إيقاع الربط بين ألفاظ الجمله، و الحكايه عن الخارج شأن الجمله- كما هو صريح كلامه أخيراً- فكيف يقال: إنّ «من» تحكى عن نسبه السير الصادر من السائر إلى المكان المسار عنه و «إلى» تدلّ على النسبه إلى المكان الذى يسير إليه ... و هكذا.

و ثالثاً: إن كان مُرادُه قدس سره بقوله أخيراً: إنّ مجموع المتحصّل من جزءى الكلام- بما لهما من النسبه- يحكى عن الخارج، إنّ مجموع الجمله يحكى عن مجموع الخارج دلالة واحده و وضعيه؛ بحيث لا تدلّ أبعاض الجمله على أبعاض المعنى الخارجى.

مثلاً: لا تدلّ لفظتا «البصره» و «الكوفه» فى قولك: «سرت من البصره إلى

١- فوائد الاصول ١: ٤٢.

ص: ١٢٦

الكوفه» على معنى غير ما تدلّ عليه لفظه «السير»، كما لا تدلّ «الزاء» من «زيد» على جزء من ذات «زيد».

فواضح أنّه خلاف التبادر و الوجدان، و لا أظنّ أنّه قدس سره يلتزم به، بل لكلّ من «السير» و «الكوفه» و «البصره» دلالة على معنى غير ما يدلّ عليه الآخر؛ و ذلك لأنّ «سرت» له مادّه و هيئته، و مادّته تدلّ على المعنى الحدّثى، و هيئته تدلّ على صدور الحدّث عن الفاعل، و الهيئته معناها حرفى، و مع ذلك تحكى معنى واقعيّاً، و هو صدور السير منى، و كذا لم يكن لمجموع «من البصره» دلالة واحده على معنى واحد، بل «البصره» تدلّ على البلد المعروف، و ظاهر أنّه يفهم من اللفظ أن السير كان مبتدأ من البصره، و ليس له فى العبارة ما يدلّ عليه سوى لفظه «من»، و كذا حال «إلى الكوفه».

و بالجمله: إنّ من الحروف- كلّفه «من» و «إلى»- ما يحكى عن ربط و معنى واقعى و الارتباط فى الحمل تابع للارتباط فى الواقع، و لا يوجد شيئاً.

و ما ذكره قدس سره خلاف المتبادر الذى هو الأساس فى أمثال هذه المباحث، و خلاف ما يفهمه العرف و اللغه.

إشكالات و إیرادات

ثم إنَّ المحقّق العراقي قدس سره أنكر كون معانى الحروف إيجاديّه، فى قبال المحقّق النائىنى قدس سره القائل بكون جميعها إيجاديّه، و أقام وجوهاً لامتناع إرادته الإيجاديّه منها، و حيث إنّا- كما أشرنا- نرى أنّ بعض الحروف إيجاديّه، فلا بدّ لنا من دفع الوجوه و الإشكالات، التى تمسّك بها لامتناع إرادته الإيجاديّه من الحروف:

الإشكال الأوّل:

حاصله: أنّ المعانى التى تتصوّرها النفس: إمّا تكون مرتبطه بعضها ببعض، أو

ص: ١٢٧

غير مرتبطه، و لا يعقل إحداث الربط فى الصورتين؛ لأنّه فى الصورة الاولى تحصيل للحاصل، و فى الصورة الثانية يوجب انقلاب الموجود عمّا هو عليه.

و لكن يمكن أن ينفى هذا التصوّر، و يُحدّث فى نفسه وجوداً آخر بخصوصيّة اخرى، فإذا تصوّرت مفهوم «زيد» فى قولنا: «زيد فى الدار» مستقلاً- أى لا- فى ضمن تصوّرها للمعنى المركّب- فلا- يُعقل أن يحدث الربط بينه و بين مفهوم «الدار» ثانياً، نعم يمكن أن يُفنى هذا التصوّر، و يتصوّره ثانياً مرتبطاً بمفهوم «الدار» فى ضمن تصوّرها لمفهوم «زيد فى الدار» ... إلى آخر ما ذكره (١)

. و فيه: أنّ هذا الإشكال غير وارد على الإيجاديّه بالمعنى الذى ذكرناه، كما أشرنا فى «كاف» الخطاب و «يا» النداء، و هو ظاهر.

و لا- على ما ذهب إليه المحقّق النائىنى قدس سره القائل: بأنّ الحروف شأنها إيقاع الربط بين أجزاء الكلام (٢)؛ و ذلك لأنّ من تصوّر زيداً، و أراد أن يقول: إنّه فى الدار، فقال: «زيد»، ثم بعد لحظه بدا له، فقال: «فى السوق»، فأمكنه إيقاع الربط بينهما، و هذا غير الربط الحاصل بين زيد و الدار، و المعنى المرتبط الموجود فى الذهن هو كون زيد فى الدار، و لم يُرد إيجاد ذلك الربط؛ ليكون تحصيلاً للحاصل، بل أوجد ربطاً آخر غير موجود، و هو كونه فى السوق، و لا يوجب ذلك انقلاب الشىء عمّا هو عليه؛ لأنّ زيداً لم يتصوّر غير مرتبط، ثم إنّ الاستقلال به لم تؤخذ بشرط شىء؛ حتّى توجب لحاظه مرتبطاً انقلاب الشىء عمّا وقع عليه، بل مأخوذ بعنوان اللابشرط، فلا- توجب الانقلاب، كما أنّ الموجودات الخارجيه أيضاً كذلك؛ ضروره أنّ الجسم الخارجى يتزايد فى أقطاره، و يتركّب مع شىء آخر و ينقص عنه.

و بالجمله: وزان الموجود فى الذهن وزان الموجود فى الخارج، فكما أنّ الموجود

١- بدائع الأفكار ١: ٤٣.

٢- فوائد الاصول ١: ٤٢.

الخارجي ينقلب عمّا هو عليه، و يزيد عليه، و ينقص منه، فليكن الموجود في الذهن كذلك، فللنفس إعدام الربط الموجود بين «زيد» و «الدار» و إيقاع الربط بينه و بين السوق.

الإشكال الثاني:

و حاصله: أنّ الهيئه الدالّه على معنى لا بدّ و أنّ يكون مدلولها معنىً حرفياً، و على فرض كون المعنى الحرفي إيجادياً، يلزم أنّ يكون معنى الهيئه متقدّماً في حال كونه متأخراً، و بالعكس، و هذا خلف.

و ذلك لأنّ مادّه الجمله تدلّ على معنى اسمي، فتكون متأخّره عن مدلوله طبعاً تأخّر الدالّ عن مدلوله، و الهيئه العارضه على المادّه متأخّره عنها تأخّر العارض عن معروضه، و معنى الهيئه متأخّر عن الهيئه تأخّر المعلول عن علته؛ لأنّ الماهيّة موجوده للمعنى، فالمعنى الحرفي متأخّر عن المعنى الاسمي بثلاث رتب؛ لأنّه:

١- متأخّر عن الهيئه.

٢- المتأخّره عن المادّه.

٣- المتأخّره عن المعنى.

و واضح أنّ مدلول الهيئه معنىً حرفياً، فإذا كان ذلك المعنى الحرفي إيجادياً يلزم أنّ توجد الهيئه معناها الحرفي - المتأخّر عن المعنى الاسمي بثلاث رتب - في المعنى الاسمي، فيتقدّم على علته بثلاث رتب (١).

. أقول: ينبغى الإشاره أوّلاً إلى أمر ربّما يكون مغفولاً عنه، و قد أورثت الغفله عنه اشتباهات كثيره: و هو أنّه ليس كلّ ما مع المتقدّم على الشىء متقدّماً على ذلك

١- بدائع الأفكار ١: ٤٤.

الشىء، و كذا ليس كلّ ما مع المتأخّر عن شىء متأخراً عن ذلك الشىء، و إنّما يتم ذلك في التقدّم و التأخّر الزماني و المكاني و نحوهما، و أمّا في التقدّم و التأخّر الرتبي غير الفكي، فلا يلزم أنّ يكون مع المتقدّم على الشىء متقدّم على ذلك الشىء، بل لا وجه له، و كذلك لا يلزم و لا وجه لأن يكون مع المتأخّر عن شىء متأخّر عن ذلك الشىء.

و ذلك لأنّه إذا كان هناك شيان معاً في رتبه واحده؛ بأن كانا معلولىً علّه واحده، فإن كان أحدهما علّه لأمر فتكون متقدّمه

على ذلك الأمر تقدّم العله على معلولها، و ذلك الأمر متأخر عنه تأخر المعلول عن علته، و لا يوجب ذلك تقدّم ما يكون مع العله عليه و تأخره عنه؛ لأنّ تقدّم العله إنّما هو بحسب تقدّم وجود المعلول بها؛ من دون أن يكون بين وجود العله و وجود معلولها انفكاك و فصل، فالتقدّم و التأخر عقليان لا خارجيان، فالذى مع العله لا وجه لتقدّمه على ذلك الشىء؛ لعدم وجود الملاك فيه.

و كذا أجزاء المركّب متقدّمه على المركّب تقدّمًا جوهريًا، فإذا كان شىء في رتبه جزء من أجزاء المركّب؛ من دون أن يكون دخيلًا في حصول المركّب، لا يكون مقدّمًا على المركّب تقدّمًا جوهريًا.

و بما ذكرنا يظهر لك وجه اختصاص ما ذكرنا بالتقدّم و التأخر غير الفكيين؛ بداهه أنّه لو كان شىء مع المتقدّم بالتقدّم المكانى أو الزمانى، لصحّ أن يقال: إنّ ما مع المتقدّم متقدّم، و بالعكس: ما مع المتأخر متأخر؛ لحصول الفصل بين المتقدّم و المتأخر بالزمان أو المكان، فما كان معه يكون مقدّمًا بحسب الزمان أو المكان أيضًا.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ هيئته: «ضرب» - مثلما - متأخره عن ذات مادّته - أعنى: الضاد و الراء و الباء - تأخر العارض عن معروضه، و لا يلزم من تأخر الهيئه عن المادّه تأخر الهيئه عن مادّته بوصف دلالتها على المعنى، بل هي في عرضها؛ لأنّ وصف دليليتها - لو سلّم تأخرها عن مدلولها و معناه - لا تكون دلالته على المعنى

ص: ١٣٠

بالذات، بل بالوضع، ففي الحقيقه يكون للمادّه وصفان: أحدهما الهيئه العارضه عليها، و الثانى وصف كونها داله الحاصل بالوضع، و هما في رتبه واحده في العروض على المادّه، فقوله قدس سره: إنّ الهيئه متأخره عن المادّه المتأخره عن معناها، من اشتباه ما بالعرض بما بالذات، و هو نوع من المغالطه؛ لأنّ الهيئه إنّما تأخرت عن ذات المادّه بوجه عروضها عليها، لا بوصف دلالتها على المعنى بالوضع، فتدبر. هذا أوّلًا.

و ثانياً: أنّه لم نفهم المراد من قوله قدس سره: إنّ الدالّ متأخر عن مدلوله، هل مراده أنّه متأخر عنه ذاتاً؟ فالضروره قاضيه بعدمه.

و إن أراد أنّ المادّه بما أنّها داله متأخره، فنقول: إنّ المتضايين متكافئان قوه و فعلاً حتّى في العلّيه و المعلوليه؛ لأنّ المتقدّم هنا ذات العله، و أمّا ذات العله بوصف علّيتها، فلا تقدّم لها على ذات المعلول بوصف المعلوليه، فإذا لا تقدّم للمادّه - بما هي داله - على المدلول بما هو مدلول، بل هما في رتبه واحده.

و ثالثاً: أنّ المتخيّل و المتراعى في النظر بدواً هو أنّ الدالّ مقدّم على المدلول؛ لأنّه باللّفظ الدالّ على المعنى ينتقل الذهن إلى المعنى و المدلول دون العكس، و مجرد كون وضع اللّفظ بعد وجود المعنى و الماهيه، لا يوجب تقدّم المعنى و المدلول على اللّفظ الدالّ عليه، و لا يرتبط ذلك بباب الدلاله التى هي محلّ البحث، و لكن مع ذلك لا يوجب تقدّم ذلك عليه رتبه.

و بالجمله: المتراعى في باب الدلاله و إن كان تقدّم اللّفظ الدالّ على المعنى المدلول؛ بلحاظ أنّ اللّفظ هو الذى يدلّ على المعنى، و بإدراك اللّفظ يُدرَك المعنى، دون العكس.

و لكن مجرد حضور المعنى بعد حضور اللفظ لا يوجب تقدمه؛ لأن ذلك باب الانتقال، و مجرد انتقال الذهن إلى أمر لأجل توجهه إلى شيء، لا يوجب تقدم رتبته ذلك الأمر على ذلك الشيء.

ص: ١٣١

و رابعاً: لو تم ما ذكره قدس سره فإنه لا يوجب تقدم المعنى على علته بثلاث رتب، بل برتبتين، كما لا يخفى، و إن كان المحذور مشكوك الورد على التقديرين.

و خامساً: أنه يمكن أن يقال - من قبل المحقق النائيني قدس سره -: إن الحروف لا توجد الربط بين المعنيين، و إنما شأنها إيقاع الربط بين أجزاء الكلام، فالهيئه - مثلاً - توقع الربط بين أجزاء الكلام، فتكون متأخره عن أجزاء الكلام، و الارتباط من أوصافه.

و بالجملة: الباب باب إيقاع الربط بين الجزئين، فالحرف متأخر عنهما، يوقع الربط بينهما، من دون أن يقع في رتبته المعنى.

الإشكال الثالث:

حاصله: أنه لو كان المعنى الحرفي إيجابياً، لزم أن يكون المعنى الحرفي - الذي هو من حدود المطلوب المتقدم رتبته - في رتبته الطلب؛ و ذلك لأن لفظي «من» و «إلى» في قولك: «سِرَّ من البصره إلى الكوفه» من حدود المطلوب، و المطلوب متقدم طبعاً على الطلب، فلو كان معنى الحرف إيجابياً لزم أن يكون معنى «من» و «إلى» - في المثال المذكور - موجوداً حين الطلب و في رتبته، و باعتبار أن الطلب متأخر عن المطلوب طبعاً، و لفظي «من» و «إلى» من حدود المطلوب، فتكون في رتبته المطلوب، فيلزم أن يكون معنى «من» و «إلى» - بملاحظه كونهما في رتبته الطلب - متأخراً عن المطلوب، و بملاحظه كونها من قيود المطلوب متقدماً على الطلب. هذا خلف (١)

. و فيه: أن مجرد كون المعنى الحرفي متحققاً حين تحقق الطلب، لا يوجب أن يكون في رتبته الطلب، فإن مجرد وجود شيء حين وجود أمر غير كونه موجوداً في

١- بدائع الأفكار ١: ٤٤.

ص: ١٣٢

رتبته؛ و ذلك لأن المعلول موجود حين وجود علته، و مع ذلك لا يكون في رتبته.

و بالجملة: لا بد و أن يتصور أولاً متعلق الطلب و حدوده، ثم يبعث الأمر نحوه، ف «من» و «إلى» الرابطان لسير السائر من البصره إلى الكوفه، يتصوره الأمر أولاً، ثم يوجه البعث نحوه، فهو مقدم على الطلب، و لانزم كون «من» و «إلى» إيجابياً إنما هو مقارنتهما مع الطلب، و لكن لا يدل ذلك على أنهما في رتبته واحده، فالمولى عند قوله:

«أطلب منك السير من البصره إلى الكوفه»، أوجد الربط بين ألفاظ هذه الجملة بلفظه «من» و «إلى» قبل تعلق الطلب و في الرتبة السابقة، و السير من البصره إلى الكوفه متعلق الطلب و حدوده، و لا يلزم من كون «من» و «إلى» إيجاديّه أن يقع في مفاد الطلب و رتبته؛ لأنّه اوجد الربط في الرتبة السابقة على الطلب، و مجرد مقارنتهما بحسب الزمان لا يوجب ذلك ف «من» و «إلى» أوجدا المعنى في حدود المطلوب من دون أن يتحرّك من مرتبته و ضيق المطلوب إلى ضيق الطلب، فكأنّه قال: «السير من البصره إلى الكوفه مطلوبى»، فتدبر.

الإشكال الرابع:

حاصله: أنّ كلّ لفظ له مدلول بالذات، و هو المفهوم الذى يحضر فى الذهن عند سماعه، و مدلول بالعرض، و هو الخارج عن الذهن، الذى يكون المفهوم الذاتى فانياً فيه، و الغرض من الوضع و تأليف الكلام و المحاوره هو المدلول بالعرض.

و على تقدير كون معانى الحروف إيجاديّه، يلزم أن لا يكون لها إلّا مدلول بالذات، فلا تكون لها دلالة يصحّ السكوت عليها.

و ذلك لأنّ كلّ كلام لا بدّ له من نسبه، بها يحصل الربط بين مفرداته، و حيث إنّ لمفردات الكلام معانى اسميّة إخطاريّه تكون لها مداليل بالذات، و هى مفهوماتها، و مداليل بالعرض، و هى الخارج عن الذهن الذى يفنى فيه ذلك المفهوم، و أمّا النسبه

ص: ١٣٣

الرابطة بين المفردات فلو كانت إيجاديّه- حسب الفرض- لا- يكون لها إلّا مدلول بالذات، و هو الوجود الخاصّ الرابط بين المفردات، فعلى هذا لا يكون لشيء من الكلام دلالة يصحّ السكوت عليها، و يحصل بها التفاهم أصلاً، و هو خلاف الضروره و الوجدان.

و توهم: أنّ المعبر فى حكاية الكلام عن الخارج إنّما هو حكاية مجموع- بما هو مجموع- عن الخارج، لا حكاية كلّ لفظ من مفرداته عمّا يقابله؛ حتّى يقال: بأنّ الحروف ليس لها مداليل بالعرض، و الوجدان حاكم بأنّ مجموع الكلام- المؤلّف من الأسماء و الحروف- يفهم منه معنى تركيبى غير ما يفهم من مفرداته.

مدفوع: بأنّ تركيب الكلام تركيب اعتبارى، لا حقيقى؛ ليحدث من امتزاج بعض أجزائه مع بعض حقيقه ثالثه غير حقائق أجزائه، و معنى اعتباريّه التركيب: هو أنّ أجزاء موجودات مستقلّه، يمتاز كلّ منها عن الآخر بالماهية و الهويّه، فلكلّ من أجزاء الكلام وجود مستقلّ و حكاية خاصّه، به يحكى عمّا سيق له من المعانى الخارجيّة، فلازم إيجاديّه الحروف هو أن لا يكون لها فى الكلام دلالة يصحّ السكوت عليها، و يحصل بها التفاهم، و هو خلاف الضروره و الوجدان(١).

. و فيه: ليته قدس سره قال هذا الكلام من أول الأمر، من دون أن يتعب نفسه الزكيه بذكر الإشكالات و التكلّفات؛ لأنّ الباب باب التبادر و الظهور، لا- باب البراهين العقلية، و واضح أنّ المتبادر عند العرف و العقلاء من جملة «سرت من البصره إلى الكوفه»- مثلاً- هو الربط الواقعى بين السير و السائر من البصره إلى الكوفه، و واضح أنّ لفظتى «الكوفه» و «البصره» لا تدلّان على

الربط، و هو واضح، و مجموع الكلام- بما هو مجموع- لم يكن له وضع على حده، فإذا الدالّ على الربط ليس إلّا لفظتى «من» و «إلى».

١- نفس المصدر ١: ٤٤-٤٥.

ص: ١٣٤

وجهان لعدم إمكان إرادته الإيجاديّة من الحروف

إشاره

ظهر لك بما ذكرنا: أنّه لا تنحصر معانى الحروف فى الإيجاديات، كما يراه المحقّق النائنى قدس سره، و لا فى الحاكيات و الإخطاريات، كما يراه المحقّق العراقى قدس سره، بل بعضها إيجاديّه، ك «واو» القسم و النداء و التعجّب و أمثالها، و بعضها حاكيات، و بعضها غيرهما.

و لكن المحقّق العراقى قدس سره يرى عدم إمكان إرادته الإيجاديّه فى شىء من الحروف أصلاً، و قال: إنّ جميع معانى الحروف إخطاريّه، حتّى مثل حروف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى و نحوها، غايه الأمر يكون المدلول عليه بالذات و بالعرض واضحاً تشخيصه، ك «زيد فى الدار»، و «سرت من البصره»، و فى بعضها الآخر خفيّاً، مثل النداء و التشبيه و نحوهما، فإن كان مُراد القائلين بإيجاديّه مثل حروف النداء و نحوه: أنّ استعمال حروف النداء يوجب حدوث فرد من النداء، فالإيجاديّه بهذا المعنى لا شبهه فيها، و لكن لا يمكن أن يكون هذا الوجود الخارجى الجزئى معنى هذه الأدوات و المدلول عليه بالذات.

و استدللّ لذلك بوجوه، نذكر وجهين منها هنا، و نشير إلى الوجه الثالث فى باب الحقيقه و المجاز:

الوجه الأوّل:

حاصل ما أفاده قدس سره فى الوجه الأوّل: هو أنّ اللفظ يدلّ بالذات على المعنى الذى يحضر فى الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، أو حين تصوّره، و بالعرض على الخارج و نفس الأمر، فكلّ لفظ له معنيان:

١- ما يدلّ عليه اللفظ ذاتاً، و هو الذى يحصل فى الذهن.

٢- المعنى الواقعى الذى يكون مدلولاً عليه بالعرض، و لا يعقل أن يحضر

ص: ١٣٥

الموجود الخارجى فى الذهن، فلو كانت الحروف إيجاديّه، لزم أن يكون المتصوّر و الموجود فى الذهن، هو الموجود الخارجى

الحرفى، و قد ظهر امتناعه(١)

. و فيه وجوه من الإشكال:

منها: النقص بوضع الأعلام الشخصيه، فإنهم يرون أن الموضوع له فى الأعلام الشخصيه خاص و أن لفظه «زيد» موضوعه لهذا الموجود المتشخص(٢)، فكيف يتصورونه؟ فما يستريحون إليه هناك، نستريح إليه هنا و فيما نحن فيه.

و منها: أنه لا دليل على كون الموضوع له لا بد و أن يكون المعنى الذى يحضر فى الذهن و المعلوم بالذات، فمن الممكن - بعد لحاظ المعنى - أن يوضع اللفظ لما هو الموجود فى الخارج و المعلوم بالعرض.

و بالجملة: لا دليل على لزوم كون المعنى الملحوظ موضوعاً له، فمن الممكن أن يكون الموضوع له أحياناً الموجود الخارجى و المعلوم بالعرض.

و منها: أن المعلوم بالذات - و ما يحضر فى الذهن - لا يكون موضوعاً له أصلاً؛ لأنه مغفول عنه عند المتكلم و المخاطب، و بالألفاظ ينتقل إلى المعانى الواقعيه المعلومه بالعرض، لا المعانى الذاتيه و المتصوره، و المعانى الواقعيه هى الموضوع له، فلم تكن الألفاظ موضوعه للمعانى الذهنيه، لا فى المشتقات و أسماء الأجناس، و لا فى الأعلام الشخصيه، و إنما هى آله و مرآه لما تكون موضوعاً له. فظهر: أن المعلوم بالذات لم يكن مدلولاً عليه بالذات، و المدلول عليه بالذات هو المعلوم بالعرض، فتدبر.

الوجه الثانى:

حاصله: أن الموجود الخارجى الذى يكون بالحمل الشائع نداء - مثلاً -

١- بدائع الأفكار ١: ٤٦.

٢- هدايه المسترشدين: ٢٦ سطر ١٩، الفصول الغرويه: ١٦ سطر ٢، بدائع الأفكار ١: ٣٧.

ص: ١٣٦

لا يتحقق فى الخارج إلّا بنفس استعمال اللفظ فيه، فيتأخر عن الاستعمال فيه طبعاً، أو بملاك العليه و المعلوليه، و لا ريب فى أن المستعمل فيه تقدّم على الاستعمال بالطبع، فإذا كان هذا الموجود الناشئ من نفس الاستعمال هو المستعمل فيه، لزم أن يكون هذا الوجود الجزئى - فى آن واحد - متقدماً رتبه على الاستعمال، و متأخراً عنه رتبه، و هو خلف.

و بالجملة: يلزم تقدّم الشئ على نفسه(١)

. و فيه: أن تحقق المعنى الخارجى بالاستعمال مُسلم، و لكن لا دليل على أن استعمال اللفظ فى المعنى لا بد و أن يكون متأخراً عن المعنى، و أظنّ أن منشأ توهم ذلك هو قولهم: استعمال اللفظ فى المعنى(٢)، فتوهم أنه يلزم أن يكون المعنى شيئاً ليستعمل

فيه؛ قضاء لحقّ الظرفيه، مع أنّ الاستعمال طلب عمل اللفظ في المعنى، وإلقاء اللفظ لإفهام المعنى، والمعنى لا يخلو: إما أن يكون حكائياً، أو إيجادياً.

ذكر وتعقيب:

ثمّ إنّ المحقق العراقي قدس سره ذهب إلى أن جميع معاني الحروف إخطاريّه موضوعه للأعراض النسبيّه.

و حاصل ما أفاده: هو أنّ العَرَض على قسمين: قسم غير نسبيّ، وهو الكم والكيف، والآخر نسبيّ، ومعنى العَرَض النسبي هو أن يتوقّف على وجود الطرفين، كالأعراض السبعة الباقية، فللحرف وجود رابطيّ - أي محموليّ - وهيئه الجملة تدلّ على ربط العَرَض بموضوعه؛ وجود رابط، مثلاً: لفظه «في» تدلّ على العَرَض الأينيّ العارض على زيد في قولك: «زيد في الدار»، وهيئه هذه الجملة تدلّ على ربط

١- بدائع الأفكار ١: ٤٦.

٢- هدايه المسترشدين: ٢٢ سطر ٣٢، الفصول الغرويّه: ١٢ سطر ٢٨، كفايه الاصول: ٢٤.

ص: ١٣٧

هذا العَرَض الأينيّ بموضوعه؛ أعني «زيداً».

و هكذا تدلّ ألفاظ «من» و «على» و «عن» و «إلى» - و ما رادفها من الحروف - على أصناف مقوله الأين: من الأين الابتدائيّ، و الأين الاستعلائيّ، و الأين التجاوزيّ، و الأين الانتهائيّ.

و توهم: أنّه لو كان مدلول الحرف عَرَضاً نسبياً فهو بذاته مرتبط بموضوعه، فنفس الحرف يدلّ على الربط، فلا تبقى حاجه إلى وضع الجملة للدلاله على ربط العَرَض بموضوعه، بل تكون دلالة الهيئه على الربط، تكراراً في الدلاله على ارتباط العرض بموضوعه في الجملة المشتمله على الحرف؛ لتعدّد الدالّ، و هو الحرف و الهيئه و هو خلاف الوجدان.

مدفوع: بأنّ الحرف إنّما يدلّ على العَرَض المنتسب إلى موضوع ما، و الهيئه تدلّ على ربط ذلك العَرَض بموضوع بعينه مفضيلاً، فلفظه «في» في جملة «زيد في الدار» - مثلاً - تدلّ على عَرَض الأين منتسباً إلى موضوع ما، و هيئه الجملة تدلّ على ربط ذلك العَرَض بزيد نفسه، و مدلول الأوّل غير الثاني، فلم يلزم التكرار المخالف للوجدان.

و الإشكال: بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ في بعض الحروف، كلفظه «من» و «على» و «عن» و «إلى» و ما رادفها، و أمّا باقي الحروف، و ما أكثرها - كحرف النداء و التشبيه و التعجب و نظائرها - فيشكل جدّاً تشخيص كون مدلولها عَرَضاً من الأعراض.

مدفوع: بأنّ معنى الحرف - كما عرفت - ينحصر في الجوهر أو العَرَض أو ربطه بمحلّه، و لا - شبهه في عدم كون معناه من الجواهر.

ولا- مجال لتوهم كون معانى الحروف فى الموارد المذكوره هى ربط الأعراض بمحالتها؛ لشهاده الاستقراء بأن حال الحروف المذكوره حال سائر الحروف فى الدلاله على الأعراض، و الهيئات داله على ربطها بمحالتها، نعم تشخيص كون معنى الحروف

ص: ١٣٨

من أى أنواع العرض أمر آخر غير مهم فى المقام (١)

. و فيه مواقع للنظر:

و قبل التعرض لها ينبغى الإشارة إلى الفرق بين الوجود الرابطى و الوجود الرابط، و هو أن العَرَض النسبى: عبارته عن الوجود الرابطى، الذى يقال له أحياناً الوجود المحمولى (٢)، و اصطُح «الوجود الرابطى» لما يقع طرف الربط (٣)، مثلاً: البياض وجود رابطى محمولى، و ما يربط البياض إلى زيد- مثلاً- وجود رابط.

و بالجملة: فرق بين الوجود الرابط و بين الوجود الرابطى، فإنَّ الأوّل نفس الربط، و الثانى له استقلال فى المفهوميه يقع طرفاً للربط، و يقال: «اللون بياض».

إذا تمهد لك ما ذكرنا، يتوجه على ما أتعب فيه نفسه قدس سره:

أولاً: بأن لفظه «من» تدلّ على الوجود الرابط، لا على الوجود الرابطى؛ لأنّه لو دلّت على العرض النسبى و الوجود الرابطى، فلا بدّ و أن يكون معناها مستقلاً بالمفهوميه و تصحّ أن تقع محمولاً، مع أنّ الوجدان حاكم بخلافه، فإنّه يحكم بأن لفظه «من» لها وجود رابط، تربط بين الأشياء، لا وجود رابطى، فتدبر.

و ثانياً: أنّ «زيداً فى الدار»- مثلاً- لا يدلّ على المقوله؛ لأنّ لفظتى «زيد» و «الدار» تدلّان على الجوهر، و هو واضح، و لفظه «فى» تدلّ على حصول وجوده فى الدار، و هذا المعنى هو الوجود الرابط، فلا تكون هذه مقوله؛ لأنّ المقوله- حتّى مقوله الإضافة التى هى أضعف المقولات- وجود رابطى مستقلّ بالمفهوميه، و مقوله «الأين» هى هيئه كون الشىء فى المكان، و مقوله «متى» هيئه حصول الشىء فى الزمان، و مقوله الوضع هى الهيئه الحاصله من نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، و من نسبة

١- بدائع الأفكار ١: ٤٩- ٥١.

٢- الحكمة المتعاليه ١: ٧٩ و ٨١، شرح المنظومه (قسم الحكمة): ٦١- ٦٢.

٣- نفس المصدر.

ص: ١٣٩

مجموع الأجزاء إلى الخارج، و مقوله الإضافة هى النسبه المتكرره ... و هكذا.

و بالجملة: كون شىء فى هذا، أو عن هذا، أو على هذا، أو إلى هذا، و نحوها- اللاتى تدل عليها الحروف- وجودات رابطة، لا

وجودات رابطتيه مقولته، و المقوله المعنى المتحصّل منها.

و ثالثاً: ما يقول قدس سره فى مثل «يا» النداء و «واو» القسم و نحوهما؟! هل تحكى عن المقوله؟! حاشا؛ بدهه أنّ «يا» النداء- مثلاً- لا- تحكى عن نداء خارجي أو ذهنى بل توجد فرداً منه حين الاستعمال، فمعناها- حيث تكون إيجاديّه- لا يدخل تحت مقوله أصلاً.

وليت هذا المحقق يعين أنّها من أيّ مقوله من الأعراض، و المقولات معلومه معدوده، و إثبات مقولته شىء لا يتمّ إلّا بإثبات أنّه من أيّ مقوله، فتدبر.

و رابعاً: أنّه لا معنى محصّل للأين الابتدائي، و الأين الانتهائي، و الأين الاستقلالي، و الأين التجاوزي، كما لا يخفى.

حصيلة البحث:

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا تعرف: أنّه لا طريق لنا إلى إحراز كيفيه وضع الحروف، و الذى يمكن إثباته، و قامت الأماره عليه، هو أنّ الموضوع له خاص، و لا- يكاد يمكن أن يكون عامّاً؛ لأنّ المعنى الحرفي جزئي، و هو الربط الخاصّ بين هذا و ذاك، و هو غير قابل للصدق على الكثيرين.

نعم، مفهوم الربط و إن كان يقبل الصدق على الكثيرين، إلّا أنّه لا- يكون جامعاً ذاتياً للمعنى الحرفي، بل يكون صدقه على الارتباطات الخاصّه صدق العنوان الانتزاعي على مصاديقه.

و بالجملة: لفظنا «من» و «إلى»- مثلاً- تحكيان عن ابتداء السير الصادر من

ص: ١٤٠

شخص و انتهائه منه، فمعناها جزئيان، و إلّا فلو كان معناهما كليين اسميين لا- يمكن أن يقع بهما الربط، و لا يكون المعنى الاسمي جامعاً ذاتياً للمعنى الحرفي، و هو واضح إلى النهايه.

و الحاصل: لنا مفاهيم كليّه، كمفهوم الربط و مفهوم الابتداء و الانتهاء ... إلى غير ذلك، و هذه مفاهيم اسميه لا يقع بها الربط، و مفهوم الربط بين هذا و ذاك لا يكون كلياً، و لم يكن للحرف جامع ذاتي موجود.

و لكن قد ظهر- إن شاء الله تعالى- ممّا ذكرناه فى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ: أنّه عند تصوّر المفهوم العامّ- القابل للصدق على الكثيرين- قد يوضع اللفظ: تاره لما يكون مصداقاً بجميع خصوصياته و لوازمه، فيكون الموضوع له الطبيعه الملازمه للخصوصيات و بإلقاء اللفظ تحضر تلك الخصوصيات، و أخرى يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً ذاتياً للطبيعه، و أمّا الخصوصيات الاخر فخارجه عن مصداقيتها لها، بل هي مصاديق طبائع اخرى.

كما أنّه قد ظهر لك أيضاً- بحول الله و قوته-: أنّه لا- يحتاج فى الوضع إلّا تصوّر الموضوع له بوجه، فتصوّر الجامع الانتزاعي

الاسمى يكفى لوضع اللفظ للمعنى الحرفى.

فعلى هذا يمكن أن يتصور الواضع مفهوم الربط و الابتداء و الانتهاء - مثلاً - و يضع لفظتى «من» أو «إلى» لما ينطبق عليه هذا العنوان العرّضى ذاتاً، دون خصوصيته اخرى، و هو حيثيه الابتداء و الانتهاء، ف «من» تدلّ على الابتداء الجزئى، و «إلى» تدلّ على الانتهاء الجزئى.

فإذا «من» فى كلّ من «سرت من البصره» و «سرت من المدينه» و «سرت من طهران» ... و هكذا، له معنى واحد، و هو حيثيه الابتدائيه، و الاختلاف و الفرق بينها إنّما هو بالوجود.

فظهر لك جلياً: أنّ تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فى الحروف، هو

ص: ١٤١

تصوير عنوان انتزاعى غير ذاتى، نظير عنوان العرّض بالنسبه إلى المقولات التسع العرضيه، فكما أنّ عنوان العرّض لم يكن عنواناً ذاتياً للأعراض، و إلّا يلزم انحصار المقولات العرّضيه، فى مقوله واحده، بل عنواناً انتزاعياً، و هو معنى العروض، فكذلك مفهوم الابتداء و الانتهاء - مثلاً - لم يكونا عنوانين ذاتيين للفظتى «من» و «إلى» و إلّا يلزم تقوّمهما بذاتين:

١- المعنى الاسمى.

٢- و الربط بين هذا و ذاك.

و إن آبيت عن كون الوضع فى الحروف عامياً - و لا ضير فيه - فنقول: إنّ الوضع و الموضوع له خاصان؛ بمعنى أنّ الواضع لاحظ معنى جزئياً، فوضع اللفظ لكلّ ما يكون مثلاً له، فتدبر.

الجهه الرابعه فى دفع توهم كون المستعمل فيه فى الحروف عامياً

اشاره

ربّما توهم: أنّ كثيراً ما يكون المستعمل فيه فى الحروف عامياً.

و قد ساقهم هذا التوهم إلى القول: بأنّ الموضوع له فى الحروف عامّ أو جزئى إضافى، صرّح بذلك المحقق الخراسانى قدس سره، فقال: التحقيق حسبما يودى إليه النظر الدقيق: أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما فى الأسماء (١).

. و ذلك لأنّ الخصوصيه المتوهمه إن كانت هى الموجه لكون المعنى المتخصّص ص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه كذلك، بل كلياً

١- يعنى أسماء الأجناس فى كون الموضوع له و المستعمل فيه عامين.

ص: ١٤٢

و لذا التجأ بعض الفحول(١) إلى جعله جزئياً إضافياً(٢)

. أقول: ينبغى الإشارة إلى ثلاثه موارد ممّا توهم كون المستعمل فيه فيها كلياً، ثمّ نعقب كلّاً منها بالإشارة إلى ما اشتبه عليهم الأمر فيه بين الاستعمال فى الطبيعى الجامع، و بين الاستعمال فى الكثير، و بين الاستعمال فى الجزئى الحقيقى المنحلّ بنظر العرف إلى الكثير.

المورد الأول:

فى مثل: «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» و «يا أيها القوم» و نحوها؛ حيث استعملت «يا» النداء فيها فى طبيعى النداء الجامع بين كلّ واحد من أفراد النداء القائم بالمنادى «بالعلم»، و هم هؤلاء الكثيرون(٣)

. و فيه: أنّه لا يخفى أنّ الوجدان و العرف حاكمان بعدم استعمال «يا» النداء فيما ذكر فى الكلى و الجامع؛ و ذلك لما عرفت من أنّ معنى حرف النداء إيجادى، و لا يعقل إيجاد الجامع و الأمر الكلى فى الخارج، مع أنّ النداء أمر واحد قائم بشخص واحد، و هو المنادى «بالكسر» نعم متعلّق المنادى كثير، و أنّى له و للاستعمال فى الكثير!؟

و إن شئت مزيد توضيح لذلك، فنقول:

إنّ الإشارة باليد و نحوها قد تقع إلى شخص واحد، و قد تقع إلى كثيرين، و لم يتوهم أحد الكليّ و الجامع فى الإشارة باليد إلى الكثيرين، بل المتبادر منها إشاره شخصيه متعلّقه بأكثر من واحد، و النداء حاله حال الإشارة، فتاره ينادى به شخص

١- قد يقال: إنّ المحقق صاحب الحاشيه أو صاحب الفصول ٥٠، هدايه المسترشدين: ٣٠ سطر ١٧.

٢- كفايه الاصول: ٢٥.

٣- انظر درر الفوائد: ٣٨-٣٩، و فوائد الاصول ١: ٥٧.

ص: ١٤٣

واحد، و اخرى أشخاص كثيرون، و لم يستعمل فى الصوره الثانيه فى الجامع و الكلى، كما لم يستعمل فى الصوره الاولى فيه، بل المستعمل فيه فيهما شخص النداء. نعم فى الصوره الثانيه يكون متعلّق النداء أكثر من واحد، و كم فرق بينهما، كما لا يخفى!؟

و يشهد لما ذكرنا أنّ الراعى لقطع من الغنم- مثلاً- يحزّكها برمتها، أو يوقفها كذلك بصوت و نداء واحد، كما لا يخفى.

و بالجملة: لم يكن المستعمل فيه فى مثل: «يا أيها الناس» هو الجامع بين الأفراد و الكلى، بل فرد منها ينحلّ بنظر العرف إلى

الأفراد، نظير انحلال الحكم الواحد- المنشأ بإنشاء واحد- إلى أحكام عديده؛ لما سيجى ء فى محله: من أن الخطاب الواحد المتوجه إلى العموم لا ينحل إلى خطابات كثيره حسب تعدد المخاطبين، كما ربّما توهم (١)، بل خطاب واحد إلى الكثيرين.

و إن أبيت عمّا ذكرنا فنقول: إنّ المستعمل فيه فى تلك الموارد هو نفس الأفراد؛ من باب استعمال اللفظ الواحد فى الأكثر من معنى واحد؛ لما سيجى ء قريباً من جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، فارتقب.

المورد الثانى:

فى مثل قولنا: «كل عالم فى الدار» حيث استعملت لفظه «فى» فى طبيعه الإضافه الظرفيه القائمه بالدار و هؤلاء الكثيرين، و واضح أنّ هذا ليس إلّا كلاً (٢)

. و فيه: أنّ التأميل الصادق فى مثل ما ذكر أيضاً يعطى بأن لفظه «فى» لم تستعمل فى الكلى، بل استعملت فى فرد ينحلّ بنظر العرف إلى الأفراد؛ و ذلك لأنّ لفظه «العالم» تدلّ على المتلبس بالمبدإ، و لفظه «كلّ» تدلّ على الكثره الإجماليه، و إضافه «الكل» إلى

١- كفايه الاصول: ٢٥٣.

٢- هدايه المسترشدين: ٣٠ سطر ١٩.

ص: ١٤٤

«العالم» تفيد كثره مدخوله، و من الواضح أنّ «الدار» تدلّ على المكان المعهود، فلفظه «فى» لم تستعمل فى الجامع بين الكثيرين، بل فى فرد ينحلّ بنظر العرف إلى الكثيرين، و كم فرق بينهما!

و إن شئت قلت: إنّ ذلك من باب استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد، و هو غير استعمال اللفظ فى الجامع بين الكثيرين، و كم فرق بينهما!

و لتوضيح ذلك نقول: إنّّه إذا بدلت قولنا: «كلّ عالم فى الدار» ب «زيد فى الدار» ترى أنّه لا فرق بين القضيتين إلّا بوجود كلمه تدلّ على الكثره الإجماليه، و هى لفظه «كلّ» فى القضيه الاولى، و عدمها فى الاخرى، فلم تستعمل لفظه «فى» فى الاولى فى الجامع، كما لم تستعمل فى الثانيه فيهما، بل استعملت فى فرد ينحلّ - بنظر العرف - إلى الأفراد.

و بعباره اخرى: استعملت فى أكثر من معنى واحد.

نعم: لو كانت «فى الدار»- فى القضيه- قيداً للموضوع، و من متعلقات المسند إليه، و كان الخبر شيئاً آخر كالقاعد مثلاً؛ فإن تقول: «كل عالم فى الدار قاعد»، كان لتوهم الاستعمال فى الجامع مجال، مع أنّ الحقّ فيه أيضاً خلافه؛ ضروره أنّ الربط مطلقاً و إن كان ربطاً ناقصاً،- كما فى المثال الجامع المنقطع عن الأطراف- لا يعقل أن يكون رابطاً بين شيئين، فلا يمكن أن يربط بين

المورد الثالث:

فى نحو قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه»؛ حيث يكون الشخص مأموراً بابتداء السير من أى نقطه من البصره، و انتهاء مسيره إلى أى نقطه من الكوفه، فتكون لفظتا «من» و «إلى» مستعملتين فى طبيعه الابتداء و الانتهاء القابلتين للصدق على الكثيرين، و لذا يجوز للمأمور الابتداء بالسير من أى نقطه من نقاط البصره و الانتهاء

ص: ١٤٥

بالسير إلى أى نقطه من نقاط الكوفه، فتكون لفظتا «من» و «إلى»- فى مثل تلك الموارد- مستعملتين فى الطبيعى القابل للصدق على الكثيرين (١)

. أقول: و لا- يخفى أنّ هذا المورد هو عمده ما يمكن أن يستدلّ به لاستعمال الحروف فى العموم و الجامع؛ بلحاظ أنّ السير المتعلّق للأمر قابل للانطباق على أكثر من واحد، و للبصره و الكوفه نقاط مختلفه يجوز للمأمور الابتداء من أى نقطه من نقاط البصره، و الانتهاء به إلى أى نقطه من الكوفه.

و لكنّ التحقيق: أنّ حال الحروف فى مثل هذا المورد أيضاً حال الموردين المتقدمين لم يستعمل فى الجامع و العموم؛ و ذلك لأنّه لا استقلال للفظتى «من» و «إلى»؛ لا فى الوجود، و لا فى الماهية، و لا فى أصل الدلاله، بل فى كلّ ذلك تبع للغير، فلا حظّ لهما من الوحده و الكثره إلّا تبعاً، فلفظه «من» تفيد الربط بين طبيعه السير- الجامعه بين الأفراد- و بين البصره و الكوفه بأى جزء من أجزائهما، فحكايتهما عن الارتباطات الكثيره من باب استعمال اللفظ فى الأكثر من تعلق واحد لا استعماله فى الجامع بينها، فتدبر.

الجهه الخامسه فى هيئات الجمل التامه

ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّه لم يكن ضابط كلى فى باب الحروف فى أنّ جميعها إيجاديه أو إخطاريه، بل بعضها إيجاديه، و بعضها إخطاريه، بل بعضها مجرد علامه، فكذلك لا يكون لنا ضابط كلى فى باب الهيئات، و لم يقدّم برهان و لا دليل على أنّ جميعها على وتيره واحده، فلا بدّ من ملاحظه كلّ نوع و صنف من الهيئات؛ ليظهر

١- حاشيه المشكينى ١: ١٣.

ص: ١٤٦

حالتها، و يظهر لك من خلالها الفرق بين معانى الهيئات و معانى الحروف.

قد اشتهر بين القوم؛ بل تسالموا على أنّ تركيب القضايا برمتها- موجباتها و سوابها و معدولاتها- على أجزاء ثلاثه:

١- الموضوع.

٢- و المحمول.

٣- و النسبه.

و يرون أنّ لجميعها محكيات فى الخارج، و الإخبار بأنّ الموضوع هو المحمول بلا تخلل أداه فى حمل المحمول على الموضوع، كقولنا: «زيد قائم»، و «الإنسان حيوان ناطق».

و القسم الآخر: حمليه مؤوّله، و هى التى لم يكن مفادها ذلك، فتخلل و تتوسّط بين المحمول و الموضوع الأدوات، نحو: «زيد على السطح» و «زيد له القيام»^(١).

. فنقول: لا يكون فى جميع القضايا الخبرية غير المؤوّله نسبه أصلاً؛ سواء كانت القضية حمليه أوّليه، ك «الإنسان حيوان ناطق»، أو حملاً شائعاً، ك «زيد إنسان»، و أنّ القضية المعقوله و اللفظيه حاكيتان عنها، فالمتحصّل من مدلول القضية أيضاً هو ذلك.

و لكن الذى يقتضيه دقيق النظر عدم تماميه ما ذكره فى جميع القضايا، و إنّما يتم ذلك فى بعضها؛ لعدم كون القضايا و الهيئات على وتيره واحده؛ لأنّ فى الهيئات هيئه الجملة الخبرية، و هى إما موجبه أو سالبه، و كلّ منهما على قسمين:

فقسم منها: حمليه غير مؤوّله، و هى التى يكون مفادها الهوهويه^(٢) و سواء كانت هلتيه بسيطه، ك «زيد موجود»، أو هلتيه مركبه، ك «زيد أبيض»، و سواء كان حمل الشئ على نفسه، ك «زيد زيد» أو لا، و سواء كان الحمل ذاتياً، ك «الوجود

١- انظر شرح الشمسيه: ٦٨-٦٩ سطر ١٤، و الجواهر النضيد: ٣٨-٣٩، و المطول: ٣٠ سطر ١٩.

٢- الهوهويه: كلمه مركبه من «هو هو» معناها أنّ المحمول عين الموضوع.

ص: ١٤٧

موجود»، أو عرضياً ك «زيد أبيض».

و بالجملة: لم يكن فى القضايا الخبرية التى لم تتخلل فيها الحروف- بل كان مفادها الهوهويه- نسبه أصلاً؛ لا فى موجباتها، و لا فى سوابها^(١).

. أمّا موجباتها: فيظهر حالها بملاحظه الخارج، ثم المعقول منه، ثم ملاحظه القضية اللفظيه الحاكيه عنها، ثم ملاحظه مدلول القضية اللفظيه.

و الوجدان أصدق شاهد على خلوّ متن الخارج و صحيفه الوجود عن النسبه و الربط و الإضافه فى جميع تلك القضايا؛ ضروره

أن محكي «الإنسان حيوان ناطق» هو اتحاد الحيوان الناطق مع الإنسان والهوهويّه بينهما، ولا يعقل وجود نسبه وإضافه واقعيّه بين الحدّ و المحدود، بل الإنسان عباره اخرى عن الحيوان الناطق، و هي تفصيل ذلك، كما أن «الإنسان» إجمال ذلك.

و كذا في الهليه البسيطة، ك «زيد موجود»، فإنه لم يكن بين ماهيته و وجوده ربط، و إلّا يلزم أن يكون في الخارج و نفس الأمر ماهيه متحققه عرض لها الوجود، فتلزم زياده الوجود على الماهيه في الخارج، و قد ثبت في محلّه (2) أن الوجود أصيل و الماهيه عارضه له تصوّراً، مع اتّحادهما في الخارج، لم يكن بين الوجود و الماهيه في الخارج اثنيته ليربط أحدهما بالآخر.

و كذا في قضيه «الوجود موجود»؛ لأنه لم يكن في حمل المفهوم على مصداقه الذاتى فى الواقع و نفس الأمر ربط، و كذا فى قضيه «الله تعالى موجود»، فإنه لم تكن

- 1- كذا أفاد سماحه الاستاذ دام ظلّه، و لكن هذه التقسيمات قد يتداخل بعضها فى بعض. و الأولى أن يقال: تقسم الحملية- بلحاظ الاتّحاد فى الوجود و الاتّحاد فى الماهيه- إلى الحمل الشائع و الحمل الأوّلى، و يقسم الحمل الشائع- بلحاظ كون الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول أو مصداقاً عرضياً- إلى الحمل الذاتى و الحمل العرضى، فتدبر. المقرّر
- 2- انظر شرح المنظومه (قسم الحكمة): 9 و ما بعدها، الحكمة المتعاليه 1: 39-44.

ص: 148

موجوديه الوجود و موجوديته تعالى عارضه له، بل عينه، و هل ترى فى قولك: «الله تعالى موجود» أن فى الخارج ذاتاً مقدّسه، فتثبت له تعالى الوجود، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، و لذا يكون قولك: «الله تعالى له الوجود» قضيه كاذبه، بل إذا قيل به مع الالتفات إلى ما يتضمّنه فعله يوجب الكفر فتأمل.

و بالجملة: لم تكن فى صحيفه الوجود و الخارج فى تلك القضايا أثر من الربط و النسبه أصلاً.

أمّا فى مثل «الإنسان إنسان» فلامتناع جعل الربط بين الشىء و نفسه، و لا- فى مثل «الإنسان حيوان ناطق»؛ لأنّ الحدّ عين المحدود، و لا يفترقان إلّا بالإجمال و التفصيل؛ و لا فى «زيد موجود»؛ لاستلزامه وقوع الماهيه طرفاً للنسبه، مع أنها ليست شيئاً فى الخارج، و كذا فى «الله تعالى موجود»؛ لأنه تعالى وجود بحت بسيط لا يدانيه شأنيّه التركيب أصلاً، و لا يقرب منه و هم الاثنيته بتاتاً.

فإذا كان هذا حال متن الواقع فى هذا القضايا، و أنّه لم يكن فى نفس الأمر و الخارج بين موضوع هذه القضايا و محمولاتها ربط و نسبه فمن الواضح أنّ المتعقل من نفس الأمر و الخارج لا يعقل أن يكون فيه ربط و نسبه؛ لأنّ المعقول و المتعقل من الخارج عينه و نفسه، فإذا لم تكن فى متن الواقع نسبه فما ظنك فى المتعقل منه.

نعم، العقل يتصوّر شيئين ك «زيد» و «الإنسان»، و لكن يحكم بأنّ زيدا ينطبق عليه الإنسان، و يتحد معه خارجاً.

و أمّا القضيه اللفظيه الحاكيه عن القضيه العقليه الحاكيه عن نفس الأمر فأوضح؛ لأنه إذا لم يكن فى متن الواقع و نفس الأمر و

فى القضيّه العقليّه ربط و نسيبه- بل هو هويّه و اتحاد- فكيف تحكى القضيّه اللفظيّه عن النسيبه؟! فلو فرض اشتمال القضيّه اللفظيّه على النسيبه تكون القضيّه كاذبه؛ لعدم مطابقتها لمتن الخارج و الذهن، فإذا لم تشتمل القضيّه اللفظيّه على النسيبه حال مدلول القضيّه اللفظيّه؛ بداهه أنّه إذا

ص: ١٤٩

لم تكن فى القضيّه اللفظيّه نسيبه فما ظنك بما يفهم منها؟!

و بما ذكرنا ظهر: عدم استقامه امور مشهوره بينهم:

منها: أنّ العلم إن كان إذعاناً للنسيبه فتصديق، و إلّا فتصوّر(١)

. و منها: إن كان للنسيبه خارج تطابقه فصادقه، و إلّا فكاذبه(٢)

. و منها: أنّ جميع القضايا مشتمله على الموضوع و المحمول و النسيبه(٣)

. هذا كلّه فى القسم الأول، و هى القضايا الحملية الخبريّه غير المؤوّله.

و أمّا القسم الثانى، و هى القضايا الحملية المؤوّله التى يتخلّلها الحرف ك «زيد على السطح» فمشتمله على النسيبه؛ لأنّه كما يكون لكلّ من «زيد» و «السطح» وجود فى الخارج، فكذلك لكونه و حصوله على السطح نحو وجود و تحقّق فى الخارج؛ و كذا فى قولنا: «زيد له البياض» يكون فى الواقع ثلاثه أشياء:

١- زيد.

٢- و البياض.

٣- و ثبوت البياض لزيد.

فإذا كان فى الواقع و نفس الأمر فى القضايا المتخلّله فيها الأداه نسيبه، فيعلم حال المعقوله منها، فإنّها مشتمله على النسيبه؛ لتطابق الذهن مع الخارج، و كذا القضيّه اللفظيّه الحاكيه عن القضيّه المعقوله مشتمله على النسيبه، و بذلك يعلم حال المدركه من القضيّه اللفظيّه، كما لا يخفى.

و بالجملة: اشتمال القضيّه اللفظيّه فى القضايا المؤوّله على نسيبه ممّا لا ينكر، فهى تحكى عن النسيبه و الإضاافه الخارجيه، ففى مثل هذه القضايا تكون لكلّ من القضيّه

١- شرح المقاصد ١: ١٩٨، حاشيه المولى عبد الله: ١٤- ١٥.

٢- المطول: ٣١ سطر ٢٢، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ٥٣- ٥٤.

الذهبتيه و اللفظيه نسبه، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الهيئه في القضايا الحملّيه غير المؤوّله وضعت للدلاله على الهوهويّه التصديقيّه، قبال الهوهويّه التصوريّه الموجوده في المركّبات الناقصه، التي مفادها أنّ المحمول عين الموضوع، كما أنّ الهيئه في القضايا المؤوّله وضعت للدلاله على تحقّق النسبه دلالةً تصديقيّه، فعلى كلّ تشتمل القضيه الحملّيه على التصديق لا محاله على اختلافٍ في المتعلّق في الهوهويّه، أو ثبوت النسبه.

هذا حال موجبات القضايا الحملّيه بقسميها.

و أمّا في السوالب مطلقاً- سواء كانت من الحملّيه غير المؤوّله، أو الحملّيه المؤوّله- فلا- تشتمل على النسبه أصلاً؛ لأنّ حرف السلب إنّما يدلّ على سلب الحمل و نفى الهوهويّه التصديقيّه في الحملّيات غير المؤوّله، كقولنا: «زيد ليس حجراً»، و على سلب الحصول و نفى النسبه و الكينونه التصديقيّه في الحملّيات المؤوّله، كقولنا: «ليس زيد على السطح»، فالحملّيات السالبه لا تشتمل على النسبه أصلاً.

نعم، ظاهر القضيه السالبه المؤوّله و إنّ كان مشتملاً على الحرف الدالّ على النسبه، إلّا أنّه جيء به لسلب النسبه و قطعها، فالنسبه و إنّ كانت بمعنى موجوده، إلّا أنّها جيء بها لتسليط حرف السلب عليها.

و لا يخفى أنّ القضيه المؤوّله و إنّ كانت مشتمله على النسبه و الإضافه إلّا أنّ القضيه لا تتقوم بهما، بل في جميع القضايا لا تفيد الإضافه و النسبه- اللتان هما مدلولوا الحرف- إلّا معنىً تصوريّاً، و لا تكونان دخيلتين في صيروره القضيه قضيه، و تماميه القضيه إنّما هي بهيئه القضيه و الجملة، و هي مختلفه باختلاف الهيئات، و لذا ترى أنّ الإضافه و النسبه موجودتان في قولنا: «زيد في الدار»، و قولنا: «إن كان زيد في الدار فعمره على السطح»، مع أنّ الجملة في المثال الأول تامّه: و في المثال الثاني ناقصه، و ليس ذلك إلّا لاختلاف الهيئه، فإنّ هيئه «زيد في الدار» في المثال الأول تدلّ

على المعنى التصديقي، و قد اخذت هذه الجملة شرطاً في المثال الثاني، و دلالة هيئه الجملة الشرطيّه تخالفها، فإنّها تدلّ على أنّه إنّ كان زيد في الدار فعمره على السطح.

فتحصّل: أنّ هيئات الجمل التامّه على اختلافها- موجباتها و سوالبها- و هي التي تصير القضيه قضيه، و تكون مدار الصدق و الكذب، تحكى حكاية تصديقيّه عن ثبوت الشئ أو لا ثبوته في الحملّيات غير المؤوّله، و عن ثبوت شئ أو لا ثبوته كذلك في الحملّيات المؤوّله.

قد عرفت أنّ الجمل الخبريّه على قسمين:

قسم منها وضعت للدلاله على الهوهويّه التصديقيّه.

و القسم الآخر- وهو الذي تخلّلت فيه الأداه- يحكى عن تحقّق الإضافه و النسبه.

فينبغي التنبيه على أنّ الجمل الناقصه أيضاً على وزن الجمل التامّه، تنقسم إلى قسمين:

فقسم منها: يحكى عن الهوهويّه التصوريّه، كجمله الموصوف و الصفه ك «زيد العالم»، و لذا يصلح حمل الصفه على موصوفها بدون تخلّل الحرف.

و القسم الآخر: يحكى عن الانتساب و الإضافه، كجمله المضاف و المضاف إليه ك «غلام زيد»، و لذا لا يصلح الحمل فيها، و لا تصير القضيه فيها قضيه إلّا بتخلّل الحرف؛ بأن يقال: «زيد له غلام»^(١).

١- كذا أفاد سماحه الاستاذ دام ظلّه، و لكن يمكن أن يقال: إنّ هذا في غير الإضافه البيانيّه، و إلّا ففي الإضافه البيانيّه- مثل قولنا: «خاتم فضّه»- تكون مثل جمله الموصوف و الصفه في الحكايه عن الهوهويّه التصوريّه، فتدبر. المقرر

ص: ١٥٢

و لكن لا- ينبغي الإشكال في أنّ الجمل الناقصه بقسميها في حكم المفردات لا- تحكى إلّا حكايه تصوريّه، و لذا لا تتّصف بالصدق و الكذب و لا تحتملها.

فإذاً الفرق بين هيئه الجمله التامّه و بين هيئه الجمله الناقصه: هو أنّ الهيئه في التامّه وضعت لتحكى عن ثبوت النسبه أو لا ثبوتها حكايةً تصديقيّه، على اختلاف في متعلّقها من الهوهويّه أو ثبوت النسبه و الإضافه؛ و أمّا هيئه الجمله الناقصه فتدلّ على الهوهويّه التصوريّه و نفس الربط و الإضافه، لا- على ثبوتها و تحقّقها في الخارج، و الشاهد على جميع ما ذكرنا هو التبادر، و هو الدليل الوحيد في أمثال هذه المباحث، و لا يُصغى إلى المطالب العقليّه و البراهين الفلسفيّه.

ذكر و تعقيب

بما ذكرنا يظهر الإشكال في الفرق الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره بين المركّب التامّ و بين المركّب الناقص، فإنّه- بعد أن قال: إنّ الهيئه قد تطرأ على المركّب الناقص، كالهيه الطارئه على الصفه و الموصوف، ك «زيد العالم»، و على المضاف و

المضاف إليه، كـ «غلام زيد»، كما تطرأ على المركب التام، كالجمل الخبرية والإنشائية- قال: إنَّ الفرق بينهما: هو أنَّ الهيئته الطارئة على المركب الناقص، تحكى عن النسبه الثابته التي تعتبر قيداً مقوماً للموضوع كـ «غلام زيد قائم»، أو المحمول كـ «زيد غلام عمرو»^(١).

. و أما الهيئته الطارئة على المركب التام، فتحكى عن إيقاع النسبه؛ سواء كانت في القضية الخبرية كـ «زيد قائم»، أو في الإنشائية كـ «عبدى حرٌّ» فإنَّ المتكلم يرى بالوجدان أنَّ الموضوع عارٍ عن النسبه التي يريد إثباتها إخباراً أو إنشَاءً، و هو بالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع أو المحمول، و لهذا يكون مفاد التركيب الناقص في

١- قلت: كما أنه قد تكون النسبه قيداً مقوماً للموضوع و المحمول معاً، كـ «زيد العالم غلام عمرو». المقرّر

ص: ١٥٣

طول مفاد التركيب التام، و متأخراً عنه تأخر الوقوع عن الإيقاع^(١).

. و فيه: أنه إن أراد بالنسبه الثابته التي يحكيها المركب الناقص هي النسبه النفس الأمرية، كما هو الظاهر من عبارته؛ بقريته قوله في المركب التام: من أن هيئتها تدلّ على إيقاع النسبه.

ففيه: أن الحكايه عن النسبه الثابته أمر تصديقي، و لا شأن للمركب الناقص إلا إفاده معنىً تصورياً، و إلا يلزم أن يحتمل المركب الناقص الصدق و الكذب.

و من القريب أن يكون منشأ توهمه، هو ملاحظه المركب الناقص في ضمن المركب التام؛ بقريته الأمثله التي ذكرها للمركب الناقص، مثل: «غلام زيد قائم» أو «زيد غلام عمرو»... إلى غير ذلك، مع أنه لا بدّ من ملاحظته بحياله و مستقلاً؛ لأنّ صدق القضية الثابته يتوقّف على ثبوت أطرافها، فكما أنّ صدق «زيد قائم» يتوقّف على ثبوت طرفيه، فكذلك يتوقّف صدق «غلام زيد قائم»- مثلاً- على ثبوت الغلام لزيد، و ثبوت الغلام لزيد في هذه القضية من مقتضيات دلالة المركب، و هو كما يتوقّف على ثبوت الغلام لزيد، كذلك يتوقّف على كونه قائماً، فأنى للمركب الناقص- لو لوحظ بحياله- من الدلاله على النسبه الثابته.

و إن أراد بالنسبه الثابته النسبه الذهنيه و الكلاميه، فكلُّ من المركب الناقص و التام يشتركان فيه، و ليس من شأن المركب الناقص فقط؛ لأنه كما يلاحظ «الغلام» و «زيد»، ثم يوقع الربط بينهما، فكذلك يلاحظ «زيد» و «قائم»، ثم يوقع الربط بينهما.

مضافاً: إلى أنّ المركب التام إنّما يحكى عن النسبه الثابته الواقعيه تاره، و عن الهوهويه التصديقيه اخرى، و لا معنى لحكايته عن إيقاع النسبه الذهنيه أو الكلاميه التي أوقعها المتكلم؛ لأنه يكون لحاظ المتكلم مغفولاً عنه، و لذا لا ينتقل السامع إلا

١- بدائع الأفكار ١: ٦٠.

ص: ١٥٤

إلى الثبوت الواقعي أولاً وبالذات، نعم، ينتقل إلى إيقاع المتكلم ثانياً وبالعرض.

ثم إنَّ مُرادَه بقوله أخيراً: - إنَّ مفاد النسبه الناقصه متأخر عن مفاد النسبه التامه متأخر الوقوع عن الإيقاع - إن كان النسبه الواقعيه فظاهر أنها لم تكن بيد المخبر.

و إن كانت النسبه الذهنيه و الكلاميه؛ بمعنى أنه بإيقاع المتكلم النسبه التامه تقع النسبه الناقصه.

ففيه: أن النسبه الناقصه لم تكن معلوله لإيقاع النسبه التامه، بل المعلول إنما هو وقوع النسبه التامه، فإذا إيقاع النسبه التامه يتقدم على وقوعها، و وقوع ذلك الشئ يتأخر عنه.

مضافاً إلى أن ما ذكره خلاف التبادر، كما لا يخفى.

الجهه السابعه فى الإنشاء و الإخبار

تفترق الجملة الإنشائية عن الجملة الخبرية مطلقاً - سواء فى الجملة التى تكون شبيهه بالجملة الخبرية، ك «بعت» الإنشائية الشبيهه ب «بعت» الإخباريه، أو مختلفاً معها، كلفظه «قم»، و «قمت» - و ذلك لأنَّ هيئه الجملة الإنشائية وضعت للإيقاع و الإيجاد، و هيئه الجملة الخبرية وضعت للإخبار عن نفس الأمر، مثلاً:

الموجب بهيئه «بعت» الإنشائية يوجد ماهيته البيع، التى تكون من الحقائق الاعتبارية ذات الإضافه إلى الثمن و المثلن و البائع و المشتري، و التاء تدلُّ على كون الصدور منتسباً إلى المتكلم، و القابل بقوله: «قيلت» يقبلها، فيكون معنى هيئه «بعت» الإنشائية، نفس الإيجاد الذى هو محض التعلق بالفاعل، و صرف الإضافه بينه و بين الفعل بإزاء الإيجاد التكويني.

و هيئه «بعت» الإخباريه تحكى عن نفس المفاد الحرفي، الذى كان لهيئه «بعت»

ص: ١٥٥

الإنشائية، و هو إيجاد البيع، كما تحكى هيئه «ضربت» و «قتلت» عن الإيجاد التكويني.

فهيه «بعت» الإنشائية موجد للبيع، و هيئه «بعت» الإخباريه تحكى عن هذا الإيجاد، فلكل من الإنشاء و الإخبار معنى غير ما للآخر، و الموضوع له فى «بعت» الإنشائية غير الموضوع له فى «بعت» الإخباريه، و معناهما متباينان، و قس عليه جميع الهيئات فى أبواب العقود و الإيقاعات.

فبعد ما عرفت حقيقه الإنشاء فنقول: كما أنَّ الجمل الخبرية كانت على قسمين:

١- قسم منها يحكى عن الهوهويه و الأتحاد.

٢- و القسم الآخر يحكى عن الكون الرابط و الإضافة.

فكذلك الجمل الإنشائي على قسمين: فإنَّ القصد في الإنشاء تاره إلى إيجاد الهوهويّه في وعاء الاعتبار، كقوله:

(الفقاع خمر استصغره الناس)

(١)، و كقوله: «أنت طالق» و «هو ضامن» في مقام الإنشاء ... إلى غير ذلك، فإنّه قصد معنى هوهويّاً، و أوقعه في عالم الاعتبار بإنشائه مصداقاً اعتبارياً للخمر في قوله عليه السلام:

(الفقاع خمر)

، فيترتب عليه ما يترتب على الخمر من الآثار.

و بالجملة: الاعتبار في أمثالها هو إنشاء الهوهويّه و جعل الموضوع مصداق المحمول في وعاء الاعتبار، فيصير بهذا الجمل مصداقاً للمحمول لدى العقلاء، فتترتب عليه الآثار.

و اخرى: إلى إيجاد الإضافة و الكون الرابط، كقوله: «وهبت هذا المال لزيد»، فإنّه لم يوقع بقوله هذه الهوهويّه، و إنّما أوقع الإضافة و الكون الرابط، و هو كون هذا المال لزيد هبّةً.

١- انظر الكافي ٦: ٤٢٣، و تهذيب الأحكام ٩: ١٢٥ / ٥٤٠، و الاستبصار ٤: ٣٦٩ / ٩٥، و وسائل الشيعة ١٧: ٢٩٢، كتاب الأطمعه و الأشربة، أبواب الأشربة المحرّمه، الباب ٢٨، الحديث ١.

ص: ١٥٦

و من هذا القبيل قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١)

. ففي هذا القسم يوقع أمراً إضافياً في عالم الاعتبار.

و في الجمل الإنشائي قسم ثالث: و هو أن يوقع ماهيته اعتباريّة ذات إضافه إلى مضايفاتها، كنوع العقود، مثل قوله: «بعتك داري»، و «آجرتكها» و نحوهما، فإنّه بقوله:

«بعتك داري» أوجد طبيعه البيع ذات الإضافة إلى مضايفاتها (٢)

. و النظر في جميع هذه الأقسام و إن كان إلى تحقّق الأمر الاعتباري الذي يترتب عليه الأثر، و هو أمرٌ واحد، إلّا أنّ لسان الاعتبار مختلف فيه، فإنّ لسان اعتبار الهوهويّه و إنشائها يغيّر لسان اعتبار الإضافة و الكون الرابط، كما أنّهما يغيّران لسان إنشاء الماهية ذات الإضافة، فتدبر.

نعم: قد يترتب أثر على إنشاء الهوهويّه غير ما يترتب على إنشاء الإضافه و الكون الرابط، و لذا يفرّق بين قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْمَيْمَةِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٣) و بين قوله: «إِن اسْتَطَعْتَ فَحِجَّ»، فإنّه ربّما يستفاد من التعبير الأوّل أنّه بمجرد الاستطاعه للرجل يجب عليه الحجّ، و إن زالت عنه الاستطاعه في الأعوام التاليه، بخلاف التعبير الثاني (٤)، كما أنّه ربّما استُفيد من قوله تعالى أنّ وزان إيجاب

١- آل عمران: ٩٧.

٢- أضاف في تهذيب الاصول قسمًا رابعًا: و هو إنشاء كون شىء على عهدته، كما في النذر و العهد (أ)، و لكن لم يتعرّض له سماحه الاستاذ دام ظلّه في هذه الدوره و لعلّه إضافه من المقرّر دام بقاؤه اشتباهًا؛ لأنّ هذا من قبيل القسم الثاني، و هو إيجاد الإضافه و الكون الرابط، لا قسم آخر؛ لأنّه بقوله: «لله على كذا»- مثلًا- يوجد كون هذا الشىء على عهدته، فتدبر.

٣- آل عمران: ٩٧.

٤- انظر مستمسك العروه الوثقى ١٠: ١٠٦-١٠٧. أ- تهذيب الاصول ١: ٢٧.

ص: ١٥٧

الحجّ على المستطيع وزان الدّين الواجب (١)، بخلاف ما إذا قيل: «إِن اسْتَطَعْتَ فَحِجَّ»، و لذا قد يفرّق بين من ترك الحجّ و بين من ترك الصلاه، فيقضى الحجّ من أصل التركه، كما يقضى الدّين من أصله، بخلاف الصلاه، و التفصيل يطلب من محلّه.

هذا كلّه في الجمل الإنشائيّه المستعمله في أبواب العقود و الإيقاعات.

و أمّا هيئته الأمر و النهى و سائر المشتقات فسيأتى إن شاء الله كلّ في محلّه.

الجهه الثامنه فى ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه

اشتهر بين الادباء و غيرهم: أنّ ألفاظ الإشاره موضوعه لنفس المشار إليه، فلفظه «هذا»- مثلًا- موضوعه للفرد المذكّر، و هكذا غيرها من ألفاظ الإشاره (٢)، و كذا ضمائر الغيبه، فإنّها عندهم لأفراد الغائب، كلفظه «هو»- مثلًا- فإنّها موضوعه للمفرد المذكّر الغائب، و هكذا غيرها من الضمائر (٣)، فعلى ما ذكره يكون مفاد ألفاظ الإشاره و الضمائر معانى اسميه مستقلّه.

و لكن تحقيق النظر يقضى بخلافه؛ و ذلك لأنّه إذا تأملت فى قوله: «هذا زيد»- مثلًا- فهناك امور:

١- المشير.

٢- و المشار إليه.

٣- و الإشاره، و هى الامتداد الموهوم المتوسّط بين المشير و المشار إليه.

١- نفس المصدر ١٠: ٢٤٢-٢٤٣.

٢- شرح الكافية ٢: ٢٩ سطر ١٩، المطول: ٦٢ سطر ٢، هدايه المسترشدين: ٣٢ سطر ٤.

٣- شرح الكافية ٢: ٣ سطر ١٥، المطول: ٥٧ سطر ٥، هدايه المسترشدين: ٣٢ سطر ٢٤.

ص: ١٥٨

و بلفظه «هذا» يشير إلى زيد المشار إليه، فلفظه «هذا» آله لإيجاد الإشارة، نظير إشاره الأخرس، و بكلُّ منهما يحضر المشار إليه في الذهن من دون أن يكون المشار داخلاً في معناهما أصلاً، غايه الأمر يكون إحضار المشار إليه في الذهن بإشاره الأخرس بغير الوضع، بخلاف إحضاره بلفظه «هذا»، فإنه بالوضع.

و هكذا الأمر في ضمائر الغيبة، فإنها موضوعه للإشارة إلى الغائب، و لذا يشترط فيها أن يكون مرجعها مذكوراً أو معهوداً؛ لتصح الإشارة إليه، و مرجع الضمير هو المشار إليه، و نسبته إليه كنسبه المشار إليه إلى اسم الإشارة.

و بالجملة: ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة موضوعه لنفس الإشارة و إيجادها: إما للحاضر، كما في ألفاظ الإشارة- على اختلاف فيها من القريب و المتوسط و البعيد- فإنه بلفظه «ذا» تشير إلى المذكر الحاضر القريب، و ب «ذاك» للمتوسط منه، و ب «ذلك» للبعيد ... و هكذا.

أو للغائب، كضمائر الغيبة ك «هو»، فإنه يشار بها إلى المذكر الغائب، و هكذا الأمر في «هما»، و «هم».

و إحضار المشار إليه في ذهن السامع تبعي من دون أن يكون دخيلاً فيه.

و بعباره أوضح: هذه الألفاظ وضعت لنفس الإشارة، و لازمها إحضار المشار إليه في ذهن السامع.

ففرق بين قولنا: «زيد قائم»، و بين قولنا: «هذا- أو- هو قائم»، فإن «زيداً» يحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له، بخلاف لفظتي «هذا» و «هو» فإنهما يحضران المحكوم عليه في ذهن السامع، نظير إحضار الإشارة بالإصبع إياه في ذهنه؛ من دون أن تكون موضوعه له، و من غير أن تكون حكاية اللفظ عن معناه، و إلى ما ذكرنا يشير ابن مالك في ألفيته بقوله:

ص: ١٥٩

بذا لمفردٍ مُذكرٍ أشْرَبْدَى و ذِه، تى تا على الانثى اقتصر: (١)

... إلى آخر ما ذكره.

و لعل هذا هو مراد الادباء، فما يظهر من بعضهم (٢): من أن ألفاظ الإشارة موضوعه لنفس المشار إليه، مثلاً لفظه «هذا» موضوعه

للمفرد المذكر المشار إليه، و ضمائر الغيبة موضوعه لأفراد الغائب؛ بعيد عمّا يراه العرف و الوجدان.

و العرف ببابك فاختبرهم، و وجدانك و التبادر أصدقا شاهد على كل ما ذكرنا:

من كون ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبة و مُرادفاتها من أيّ لغه- كلفظتي «اين» و «او» فى لغه الفرس- من سنخ واحد، و أنّها موضوعه لنفس الإشاره، لا للمشار إليه، و مرجع الضمير نظير إشاره الأخرس، و الفرق بينهما إنّما هو بالحضور و الغيبه.

فعلى هذا تدرج ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه فى باب الحروف، و تدخل فى عداد مفاهيمها؛ من حيث عدم استقلالها فى المفهوميه و الوجود.

ثم إنّه ربّما يرد فى المقام- مضافاً إلى ما اورد على إيجاديه الحروف- أمران:

الأمر الأوّل: أنّ لفظتي «هذا» و «هو» فى قولك: «هذا زيد» أو «هو قائم»- مثلاً- مبتدأ، و لو كانت حرفاً لما صحّ أن تخبر عنها و تجعلها مبتدأ و مسنداً إليها، فوقعها مبتدأ و مسنداً إليها دليل على عدم كون «هذا» أو «هو» للإشاره التى يكون معناها حرفياً(٣).

. و فيه: أنّ المسند إليه أو المبتدأ فى مثل ذلك، إنّما هو المشار إليه بالمعنى الأعمّ الشامل لمرجع الضمير، و لفظه «هذا» أو «هو» للإشاره إليه، نظير إشاره الأخرس،

١- شرح ابن عقيل ١: ١٣٠.

٢- تقدّم تخريجه.

٣- مقالات الاصول ١: ٢٨ سطر ٢١، نهايه الأفكار ١: ٥٩.

ص: ١٦٠

فكما أنّ إشاره الأخرس- عند الإشاره إلى شىء و الإخبار عنه- لم تكن مسند إليه، بل المسند إليه هو المشار إليه، فكذلك المسند إليه فى قولك: «هذا زيد»، و «هو قائم»، لم يكن لفظه «هذا» أو «هو» بل المشار إليه بهما، و تقدّم آنفاً الفرق بين إحضار «هذا» أو «هو» المشار إليه، و بين حكاية لفظه «زيد» عن الشخص الخارجى، فإنّ فى الأوّل يُحضران المسند إليه فى ذهن السامع من دون أن يكونا موضوعين له، و فى الثانى تحكى عن المسند إليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له.

و نحن و إن لا ننكر إجراء بعض أحكام المبتدأ و المسند إليه على ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه فى محيط الأدب و فى عبارات الابداء، و لكن لا يوجب ذلك كونها أسماء، كما لا يخفى، كما أنّهم يُجرون أحكام العَلَم على بعض النكرات ك «اسامه»، مع أنّها ليست عِلْمًا؛ لأنّه لا- فرق بينها و بين «الأسد» فى الدلاله على المعنى المبهم، و مع ذلك تراهم يجرون أحكام العَلَم على «اسامه» دون «الأسد»(١).

. و القول بأنّ «اسامه» علم للجنس دون «الأسد»(٢) أمر لا يقبله الطبع السليم، و لم يمكنهم إثباته بدون ورود الإشكال، كما لا يخفى، فتدبّر.

الأمر الثاني: أنه لو كانت معاني ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه معاني جزئيه فلا يمكن تقييدها، و ما لا يمكن تقييده لا يمكن إطلاقه؛ لأنهما متقابلان، فإذا لا تقبل الإشاره لأن تُثنى و تجمع؛ لأنّ ثنيتها و جمعها عباره عن تكريرها و تقييدها، مع أنّا نرى بالوجدان صحّه أن يقال: «هذا، هذان، هؤلاء، هو، هما، هم...» إلى غير ذلك.

مضافاً إلى عدم معهوديّه لحوق علامتى التثنيه و الجمع للحرف.

و فيه: أنّ هذا الإشكال ينحلّ إلى أمرين:

١- أوضح المسالك ١: ١٣٢-١٣٣، شرح الكافية ٢: ١٣٢-١٣٣.

٢- نفس المصدر.

ص: ١٦١

أحدهما: عدم إمكان تقييد المعنى الحرفي (١).

. و الثاني: عدم معهوديّه لحوق علامتى التثنيه و الجمع للحرف (٢).

. أمّا الأول: فسيجيء مفصلاً- فى باب الواجب المشروط- إمكان تقييد الوجوب الذى يكون معناه جزئياً، فارتقب.

و لو سئلَ عدم إمكان تقييد المعنى الحرفي، فنقول: إنّهُ فى المفروض لم تتعدّد الإشاره، بل المتعدّد إنّما هو المشار إليه و مرجع الضمير، و مجرد لحوق علامتى التثنيه و الجمع لها لا- يوجب تعدّد الإشاره؛ لأنّهما يلحقان الفعل، بل يمكن أن يقال: إنّهما يلحقان هيئه الفعل، كقولنا: «اضربا، اضربوا» و مع ذلك لا يفيدان تعدّد البعث و الفعل، بل يدلّان على تعدّد الفاعل.

ألا ترى أنّه فيما يمتنع تعدّد الفعل كالقتل تلحقه علامتا التثنيه و الجمع، فنقول:

«اقتلا، و اقتلوا زيداً»، فعلامتا التثنيه و الجمع لحقتا الفعل، و لكن لا تدلّان على تعدّد الفعل، بل إنّما تدلّان على تعدّد الفاعل.

و بالجملة: حتّى لو قلنا بامتناع تقييد المعنى الحرفي نستطيع أن نقول: لا مانع من لحوق علامتى التثنيه و الجمع لألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه، لأنّهما تدلّان على تعدّد المشار إليه و مرجع الضمير.

و أمّا إشكال عدم معهوديّه لحوق علامتى التثنيه و الجمع للحروف.

ففيه: أنّه اتّفتت كلمه النحاء على أنّ كاف الخطاب حرف (٣)، و مع ذلك تلحقه علامتا التثنيه و الجمع؛ لقولهم: ذلك، ذلكما، ذلكم (٤).

١- مطارح الأنظار: ٤٥ السطر الأخير.

٢- شرح الكافية ١: ١٥ سطر ٨.

٣- لسان العرب ٥: ٩.

٤- مغنى اللبيب: ٩٣ سطر ٢٤ فى حرف الكاف.

ص: ١٦٢

الجهه التاسعه فى ضمائر المتكلم والمخاطب

اشاره

ما ذكرنا كلّه فى ضمائر الغيبه، و أمّا ضمائر المتكلم والمخاطب، فالظاهر أنّ سنخها يغير ضمائر الغيبه متّصلها و منفصلها، ك «ضربتُ، و ضربتُ، و أنا، و أنت»، فإنّها لم توضع للإشاره حتماً، بل ضمير التكلم وضع لنفس المتكلم بهويّته الشخصيه، و ضمير المخاطب وضع لنفس المخاطب بهويّته الشخصيه، و الدليل الوحيد فى أمثال المقام التبادر، و هو الذى أشرنا إليه.

ثمّ ليعلم أنّه فرق بين «كاف» الخطاب و «كاف» المخاطب، فالأوّل حرف، و الثانى اسم وضع لهويّه المخاطب- كما أشرنا- كقولك: «ضربك»، فلا تغفل.

ذكر و تعقيب

قال المحقّق العراقى قدس سره ما محصّيه: إنّ كليّيه المبهمات من أسماء الإشاره، و الضمائر و الموصولات تشترك فى أمر، و تفترق فى امور:

فأما ما تشترك فيه: فهو أنّها موضوعه لمعانٍ مبهمه تنطبق على مصاديقها المفصّله بما هى عليه من الخصوصيّات، لا على نحو انطباق الطبيعى على فرده؛ لأنّ انطباق الطبيعى على الفرد باعتبار وجود حصّه منه فيه، و أمّا المبهمات فلتوغّلها فى الإبهام- من جميع الجهات ذاتاً و عرضاً- لا معنى لتحصّصها بالحصّه، بل يكون صدقها على الفرد نظير صدق المعنى المتصوّر من الشبح المرئى من بعيد على المنطبق عليه؛ بما عليه من الخصوصيّات المشخصه، و من خصوصيّات كونها مبهمه استعدادها للانطباق و الصدق على كلّ ما يصلح لها من الموجودات الذهنيه أو الخارجيه الشخصيه، فكما أنّها تحتاج فى المحاوره- من حيث الإفاده و الاستفاده- إلى ما يرفع

ص: ١٦٣

إبهامها، فكذلك المبهمات تحتاج إلى ذلك؛ لأنّ اسم الإشاره يحتاج إلى ذكر المشار إليه، و الموصول يحتاج إلى الصله، و ضمير الغيبه إلى مرجع يرجع إليه.

و أمّا الامور التى تفترق فيها بيان كلّ منها فى بحث يختصّ به.

فما يرتبط باسم الإشارة: هو أنها موضوعه لمعنى مبهم، قابل للانطباق و الصدق على مورده؛ بجميع ما يشتمل عليه ذلك المورد من الخصوصيات المفصلة، و معنى اسم الإشارة مبهم من جميع الجهات، إلّا من ناحيه الإشارة، و تكون الإشارة دخيله فيه نحو دخاله، لا نحو دخاله القيد و التقيد، أو التقيد فقط، بل لكون معنى اسم الإشارة لا ينتزع ممّا استعمل فيه إلّا حين اقترانه بالإشارة، فدخّل الإشارة في معنى الإشارة إنّما هو باعتبار تعيين ذلك المعنى المبهم بها، الموجب لكون الموضوع له حصّه من ذلك المعنى المبهم، و لذا يدلّ اسم الإشارة على الإشارة؛ لأنّ مدلوله هي الحصّه المتعيّنه بالإشارة(1).

. إلى أن قال: إنّ دلالة اسم الإشارة على الإشارة إنّما هي بالالتزام، نحو دلالة لفظ العمى على البصر، فكما أنّ البصر خارج عن معنى لفظ العمى قيلاً و تقيداً، فكذلك ما نحن فيه.

و هذا القول الذى اخترناه جامع بين التبادر و القواعد العرييه؛ من دون ورود شىء من المحاذير العقلية(2).

. و فيه أولاً: أنّه لو كان الموضوع له فى اسم الإشارة معنى مبهماً ذاتاً و صفه، فلا يمكن أن يوجد له فى الخارج مصداق؛ لأنّ الموجود فى الخارج لا- بدّ و أن يكون متعيّناً و متشخصاً، فالفرد المبهم بما هو مبهم لا وجود له فى الخارج، و فرق بين ماهيته المبهمه ذاتاً و صفه، و بين ماهيته الإنسان- مثلاً- المعلومه ذاتاً القابله للصدق على الخارج،

١- بدائع الأفكار ١: ٧٠-٧١.

٢- نفس المصدر ١: ٧٤.

ص: ١٦٤

فإنّها ماهيته لا بشرط، و ماهيته اللابشرط قابله للصدق على الموجود الخارجى، و معنى كليّه ماهيته الإنسان أنّها غير رهينه بالكليّه و الجزئيه، و لأجل أنّها كلى و جزئى كلى، كما قرّر فى محلّه(1).

. و توهم: أنّ مراده قدس سره بإبهام المشار إليه هو كونه مبهماً عند المتكلّم، نظير الشبح، و هو قابل للصدق فى الخارج.

مدفوع: بأنّه خلاف صريح قوله: «المبهم ذاتاً و صفه»، و واضح أنّ الشبح ليس كذلك؛ لأنّه معلوم فى الواقع مبهم عند المتكلّم.

و بالجملة: فرق بين اللاتعيّن الذاتى و الصفتى، و بين العنوان اللابشرط، فالأول لا يمكن أن يتحقّق فى الخارج، بخلاف الثانى، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لو لم تكن الإشارة دخيله فى اسم الإشارة؛ لا على نحو دخاله القيد و التقيد، و لا على نحو التقيد فقط، بل من باب الاتفاق، فيكون وزان الإشارة وزان سائر المقارنات؛ من الزمان و المكان و الوضع ... إلى غير ذلك، فما الدليل و السبب فى حضور هذا المقارن دون سائر المقارنات، فلا تكون الإشارة دخيله فى معنى اسم الإشارة قيلاً و تقيداً أو تقيداً فقط.

و ثالثاً: أنّ دلالة العمى على البصر إنّما هي من أجل التعاند و التضاد بلحاظ الانس الذهنى بينهما، لا على نحو التلازم، كما لا يخفى، و هل يكون بين الإشارة و المعنى المبهم دلالة كذلك؟! حاشا.

ثم إنه إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا- في مقابل هذا المحقق- يظهر لك الكلام في مقال المحقق الأصفهاني قدس سره، فإنه قريب من مقال هذا المحقق قدس سره؛ لأنه قال: إن أسماء الإشارة و الضمائر موضوعه لنفس المعنى؛ عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو

١- الحكمه المتعاليه ٢: ٣- ٤.

ص: ١٦٥

من الأنحاء، فقولك: «هذا» لا يصدق على زيد- مثلاً- إلا إذا صار مشاراً إليه باليد أو العين مثلاً ... إلى آخره(١)

. فيتوجه عليه- مضافاً إلى بعض ما ذكرناه على مقال المحقق العراقي قدس سره-: بأن لفظه «هذا» لو كانت موضوعه لنفس المعنى عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً، لزم أن لا يفهم منها معناها إذا قالها النائم أو الساهي، كما لا يخفى، وهو كما ترى.

فتحصّل: أنّ الحق في ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبه أن يقال: أنّها موضوعه لنفس الإشارة و إيقاع الإشارة نظير إشاره الأخرس، غايه الأمر ألفاظ الإشارة وضعت للإشاره إلى الحاضر بمراتبه؛ من القريب أو المتوسط أو البعيد، ك «ذا و ذاك»، و ضمائر الغيبه وضعت للإشاره إلى الغائب بأقسامه؛ من المفرد و التثنيه و الجمع، ك «هو، و هما، و هم».

و أمّا كيفيه وضعها: فأما بالنسبه إلى المعنى الملحوظ حال الوضع فقد ظهر لك أنّه لا طريق لنا إلى إحرازه، و أمّا بالنسبه إلى كون الموضوع له خاصاً أو عاماً، فالظاهر أنّه خاصّ حتّى فيما كان منها اسماً، كضمائر: «أنا»، و «أنت»، و «كاف» المخاطب؛ لأنها و إن كان معناها اسماً، لكنّها لم توضع لكليّ المخاطب أو المتكلّم، بل للمخاطب بهويّته الشخصيه، و للمتكلّم بهويّته الشخصيه، فتدبر.

الجهه العاشره: في الموصولات

الظاهر أنّه لم يكن في اللغة الفارسيه لفظ بسيط، يفهم منه الإشارة إلى معنّى مبهم يتوقّع رفع إبهامه بالصله.

و أمّا لغه العرب فما يفهم منه ذلك هو الموصولات، ك «الذي»، و «التي»

١- نهايه الدرايه ١: ٦٣.

ص: ١٦٦

و نحوهما؛ لأنّ ما يكون بإزاء «الذي»- مثلاً- في اللغة الفارسيه «كسى كه»، و هي لفظه مركبه.

و كيف كان، هل وزان الموصولات وزان ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبه الموضوعه لنفس الإشارة، غايه الأمر تفرق عنها: بأنّ

المشار إليه في الموصولات عنوان مُبهم يتوقَّع رفع إبهامه بالصله، بخلافهما. كما أنه تفترق أسماء الإشاره عن ضمائر الغيبه: بأنَّ المشار إليه في ألفاظ الإشاره يكون حاضراً، و في ضمائر الغيبه يكون غائباً.

أو أنّ الموصولات تدلّ على إيجاد الإشاره إلى مبهم يتوقَّع رفع إبهامه بالصله؛ بحيث تدلّ لفظه «الذى» و نحوها على معنيين:

١- أصل الإشاره.

٢- المعنى المشار إليه المتوقَّع رفع إبهامه بالتوصيف.

فيكون معنى «الذى»- مثلاً- معنىً مبهماً مشاراً إليه بإيجاد الإشاره إليه؟

وجهان.

و الوجه الثانى و إن يشكل تصوّره من جهه أنّه من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و هم لا يرون جوازه، خصوصاً على مسلك المحقق الخراسانى قدس سره(١) و من يحذو حذوه(٢)؛ حيث يرون أنّ الاستعمال إفناء اللفظ فى المعنى، و لكن سيجىء- إن شاء الله- جواز ذلك، و بناءً على جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، يكون تصديقه بعد تصوّره أمراً سهلاً، كما لعلّه يشهد بذلك الوجدان، و يكون متبادراً.

و لك أن تقول: إنّ لفظه «ال» فى «الذى» و نحوه تدلّ على معنى مبهم، يتوقَّع رفع إبهامه بالتوصيف، و «ذى» مثلاً على الإشاره، فلا يلزم محذور استعمال اللفظ فى أكثر

١- كفايه الاصول: ٥٣.

٢- مقالات الاصول ١: ٤٨ سطر ٣، أجود التقريرات ١: ٥١.

ص: ١٦٧

من معنى واحد، فتدبّر.

ثمّ إنّه فرق بين «الذى» و «التى» و نحوهما، و بين «من» و «ما» و «أى» و نحوها، فإنّ المنساق إلى الذهن و المتبادر فى النظر أنّ كلّاً من «من» و «ما» و «أى» وضعت للعنوان المبهم، بخلاف «الذى»، و «التى» و نحوهما التى عرفت حالها.

و لا- يخفى حالها أنّه لا مضايقه فى كون الموصولات حروفاً، و مع ذلك تعامل معها معاملة الأسماء، كما أشرنا إليها فى ألفاظ الإشاره، فلاحظ.

و أمّا حديث كفيته وضع الموصولات، فالكلام فيها الكلام فيما ذكرناه فى ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه حتّى ما كان منها اسماً موضوعاً للعنوان المبهم، فتدبّر.

الجهه الحاديه عشر في موقف الحروف من حيث الإخبار عنها و بها

اشتهر بين الأدباء، و تبعهم غيرهم: أنّ الحروف لا تصلح لأن يخبر عنها و لا بها، بخلاف الأسماء و الأفعال، فإنّ الأفعال تصلح لأن يخبر بها، و الأسماء تصلح لأن يخبر بها و عنها(١)

. و قد يقال في وجه ذلك: إنّ المعنى الحرفي حيث إنّ آله لملاحظه الغير، و غير مستقلّ بالمفهوميه، و يكون معناه مغفولاً عنه في الذهن، فلا يُعقل أن يلحظ و يترتب عليه امتناع وقوع الحرف مُخبراً عنه أو مُخبراً به(٢)

. و لكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ غالب الإفادات و الاستفادات إنّما هو بإفهام المعاني

١- شرح الكافيه ١: ٨ سطر ٣١، حاشيه السيد الشريف على المطول: ٣٧٢، هدايه المسترشدين: ٣٤ سطر ١٤، بدائع الأفكار: ٣٦ سطر ٢٤.

٢- انظر حاشيه السيد الشريف على المطول: ٣٧٢-٣٧٣، و هدايه المسترشدين: ٣٤ سطر ١٤، و بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي قدس سره): ٣٦ سطر ٢٤.

ص: ١٦٨

الحرفيه و تفهّمها، و ذكر المعاني الاسميه غالباً لأجل تفهيم المعاني الحرفيه و تفهّمها؛ ألا ترى أن المقصود في قولك: «زيد موجود» بيان الهوهويّه، و في قولك: «زيد في الدار» إفاده الكون الرابط، و هما معنيان حرفيّان، لا- إفهام زيد، و لا- تفهيم الموجود، و لا الدار، كما لا يخفى.

و إن كنت في شكّ فيما ذكرنا فاختر نفسك في قولك: «ضربت زيدا أمام الأمير يوم الجمعة عند زوال الشمس»، فهل ترى من نفسك إلّا إفهام معنّى حرفي، و هو الكون الرابط، أعنى حدوث الضرب في مكان كذا و في يوم كذا و في ساعه كذا، فهذه القيود كلّها قيود المعنى الحرفي، و هو النسبه الكلاميه، كما لا يخفى، لا إفهام «الضرب»، و «زيد» و «أمام الأمير» و «يوم الجمعة» و «زوال الشمس»، بل ذكر هذه الامور إنّما هو تبعي و استطراديّ لإفهام المعنى الحرفي.

و بالجملة: غالب احتياجات البشر في يومه و ليلته، إنّما هو إفاده المعاني الحرفيه و استفادتها، فكيف تكون مغفولاً عنها، و الاشتباه نشأ من عدم إمكان ملاحظتها مستقلّاً و بدون الطرفين، و كم فرق بين كون الشئ مغفولاً عنه، و آله للحاظ غيره، و بين كونه تبعاً لغيره و غير مستقلّ في التعقّل، و الحروف إنّما هي من قبيل الثاني، لا الأوّل؛ لأنّها لم تكن مغفولاً عنها، بل لا يمكن أن تلاحظ و تُعقل مستقلّاً و بدون لحاظ الطرفين، كما أنّ وجودها في الخارج أيضاً مندكّ في وجود الطرفين.

فإذا تبين لك ما ذكرنا، فنقول: كما يصحّ أن يخبر عن معنّى مستقلّ في الوجود و التعقّل، فكذلك يصحّ أن يخبر عن معنّى مندكّ في الطرفين في الوجود و التعقّل، فكما يتعلّق القصد تاره بالإخبار بأنّ الضرب واقع، فكذلك يتعلّق اخرى بالإخبار بأنّ الضرب واقع في زمان أو مكان كذا.

فلعلَّ مُراد الأُدباء المحقِّقين بقولهم: إنَّ الحروف لا يخبر عنها ولا بها هو، أنَّ الحروف لا تقع مبتدأً ولا خبراً في اللَّفظ و العبارة، وهذا مسلّم، ولكن لا يدلُّ ذلك على

ص: ١٦٩

عدم صحَّه الإخبار عنها أو بها بقول مطلق، كما لا يخفى، فتدبَّر و اغتنم.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك: ضعف ما بنوا(١) على كون المعانى الحرفيه مغفولاً عنها و آله لملاحظه غيرها؛ من إنكار الواجب المشروط و مفهوم الشرط؛ بتوهم امتناع تقييد معنى الهيئه التى يكون معناها حرفياً، و إرجاع القيود الواقعه فى الكلام- الظاهره فى الرجوع إلى الهيئه- إلى الماده(٢)

. و توضيح الضعف لائح ممَّا عرفت بما لا مزيد عليه؛ من إمكان تقييد المعانى الحرفيه، بل غالب التقييدات راجع إليها، فتدبَّر.

١- نفس المصدر السابق.

٢- مطارح الأنظار: ٤٥ السطر الأخير.

ص: ١٧٠

ص: ١٧١

الأمر الثالث فى الحقيقة المسماة بالمجاز

إشاره

هل المجاز استعمال اللَّفظ فى غير ما وُضع له مطلقاً(١)، أو يُفصِّل بين المجاز الذى ادَّعاه السكَّاكى فى الاستعاره، و بين المجازات الاخر، ففى الأوَّل لم يستعمل اللَّفظ فى غير ما وُضع له اللَّفظ، بخلاف الثانى(٢)، أو يفصِّل بين المجاز المرسل- و هو ما تكون العلاقه فيه غير التشبيه- و بين مجاز الحذف، أو أنَّ فى جميع المجازات يستعمل اللَّفظ فيما وُضع له(٣)

؟ وجوه، بل أقوال:

و الأقرب فى النظر- وفاقاً لما أفاده شيخنا العلامه أبو المجد الشيخ محمد رضا الأصفهانى قدس سره فى «وقايه الأذهان»(٤)- هو الأخير، و سيظهر لك جلياً- إن شاء الله - حاله.

١- المطوَّل: ٢٧٨ سطر ٢١، مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ٧٧، و قوانين الاصول ١: ١٣ سطر ٥، و الفصول الغرويه: ١٤ سطر ١٢.

٢- مفتاح العلوم: ١٥٦.

٣- وقايه الأذهان: ١٠٣-١٠٨.

٤- نفس المصدر: ١٠٣-١٠٨.

ص: ١٧٢

ثم إنّه وقع الخلاف فى أنّ استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، هل هو بالوضع و لو نوعاً، أو بالطبع؟ على وجهين، بل قولين:

ذهب المحقق الخراسانى قدس سره: إلى أنّه بالطبع بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له و إن فرض منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسب معناه الموضوع له و لو فرض ترخيصه فى ذلك، و لا معنى لصحته إلاّ حسنه، فلو كانت صحّه الاستعمال المجازى منوطه بالوضع، لم يكن وجه لاستهجان الاستعمال فيما لا يناسب المعنى الموضوع له مع فرض ترخيص الواضع له (١)

. و لكن أشكل عليه المحقق العراقى قدس سره: بأنّه لا يجوز ذلك، بل لا بدّ من إحراز ترخيص أهل اللسان- فى التصرف فى لغتهم- لمن أراد الجرى على طريقتهم فى المحاورات، و إلّا يكون الكلام خارجاً عن طريقتهم، نظير خروج كلام من يخالف طريقه العرب؛ من حيث قواعد النحو و الصرف عن طريقه أهل اللسان العربى و خروج كلامه عن اللغة العربيه.

فاذاً يكون استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقى- الذى لم يسلكه أهل اللسان- مخالفاً لهم فى طريق المحاوره، و يكون كلامه المتجاوز فيه غير عربى (٢)

. و فيه: أنّه- كما سيظهر لك جلياً إن شاء الله- أنّ المختار عندنا فى الاستعمالات المجازيه عندهم: أنّ الألفاظ فيها مستعمله فى المعانى الموضوعه لها.

و لكن لو تنزلنا عمّا هو المختار، و دار الأمر بين نظريه العَلَمين، فالحقّ مع المحقق الخراسانى قدس سره، القائل بجواز استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له اللفظ؛ لأنّ الوجدان أصدق شاهد على جواز ذلك، و لا يرون أنّ استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له استعمالاً له على خلاف طريقتهم، و إلّا لما صحّ من العرب المعاصرين استعمال اللفظ فى

١- انظر كفايه الاصول: ٢٨.

٢- بدائع الأفكار ١: ٨٧.

ص: ١٧٣

غير الموارد التى وصلت إليهم من أسلافهم، و إنكاره بمثابه إنكار البديهى، فكلّ ما ناسب استعمال اللفظ فيه صحّ و حسن و لو منع الواضع عنه، و كلّ ما لا يناسب ذلك لا يصحّ، بل يستهجن و إن فرض ترخيص الواضع.

مثلاً: استعمال اللفظ الموضوع للمحلّ فى الحال ربّما يكون مستهجنًا، كاستعمال لفظ «الحمار» فى زيد إذا فرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، مع وجود علاقه الحالّ و المحلّ.

اشتهر عن العلامة السكاكي: أنه قال في غير الاستعاره بمقاله المشهور: من أنه عباره عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

و أما في الاستعاره فقال: إنها مجاز عقلي، بمعنى أن التصرف في أمر عقلي لا لغوي.

و بالجملة: يرى أن الاستعاره حقيقه لغويه، و أن التصرف إنما هو في أمر عقلي، و هو جعل ما ليس بفرد فرداً؛ لأنه لا- معنى لإطلاق المشبه به على المشبه، إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به، و هو بعد جعل الرجل الشجاع- مثلاً- فرداً من الأسود، فاستعمال المشبه به في المشبه استعمال للفظ فيما وضع له، فالاستعاره حقيقه لغويه عنده(1).

. و استدلل: بأنه لو لا ذلك لما صحَّ التعجب في قول العميد:

قامت تظللني و من عجب شمس تظللني من الشمس

بداهه أنه لو لا ادعاء معنى الشمس في المرأه المنظوره، و جعلها شمساً حقيقه، لما

١- مفتاح العلوم: ١٥٦-١٥٨.

ص: ١٧٤

كان وجه لتعجبه؛ إذ لا تعجب في أن تظلل المرأه الحسناء من الشمس.

و كذا لما صحَّ النهي عن التعجب في قول أبي الحسن بن طباطبا:

لا تعجبوا من بلي غلاته(1)

قد زُرُّ أزراره(2) على القمر

لأنه لو لا أنه جعل مورد نظره قمراً حقيقياً لما كان للنهي عن التعجب معنى؛ لأنَّ الكتان إنما يُسرع إليه البلي بسبب ملابسه القمر الحقيقي، لا بملابسه إنسان كالقمر في الحسن و الوجهه(3).

. أضيف إلى ذلك- انتصاراً لمقالته- قوله تعالى في قصه يوسف على نبينا و آله و عليه السلام: «ما هذا بشراً إن هذا إلا ملكٌ كريم»(4)، فإنه إنما يحسن و يكون بليغاً لو نفى البشريه عنه حقيقه، و إثبات كونه ملكاً، لا أنه مثل الملك.

و ما ربّما يقال في ردّ مقال السكاكي: من أن التعجب و النهي في البيتين- مثلاً- مبتيان على تناسي التشبيه- أي إظهار نسيان التشبيه- قضاء لحق المبالغه و دلالة على أن المشبه بحيث لا يتميّز عن المشبه به أصلاً؛ حتى أن كل ما يترتب على المشبه به- من التعجب أو النهي عنه- يترتب على المشبه أيضاً(5).

. مدفوع: بأن نسيان التشبيه إنما هو لأجل الادّعاء، و هو الذى قضى حقّ المبالغه، و إلّا فلو لا الادّعاء لما كان لنسيان التشبيه معنى، و لا يقتضى حقّ المبالغه.

و لا يخفى أنّ هذا الذى ذكرناه هو المعروف من السكاكى فى الاستعاره،

- ١- قلت: «البلى» بكسر الباء مقصوراً من بلى الثوب يبلى إذا فسد، و الغلاله ككفايه: ثوب رقيق يلبس تحت الثياب.
- ٢- قلت: زرّ بالزاء المعجمه و تشديد الراء المهمله ماض من الزرّ، و هو بالكسر ما يوضع فى القميص لشده، و يقال له بالفارسيه «تكمه»، و جمعه أزرار. المقرّر
- ٣- انظر مفتاح العلوم: ١٥٧، و شروح التلخيص ٤: ٦٣-٦٤.
- ٤- يوسف: ٣١.
- ٥- المطول: ٢٩٠ سطر ٨.

ص: ١٧٥

لا ما نسبته المحقّق العراقى قدس سره (١) إليه، فإنّ ما أسنده إليه هو مقاله شيخنا العلامة الشيخ محمد رضا الأصفهانى قدس سره فى «الوقايه» (٢) الذى يطابق التحقيق، و هو ما ذهبنا إليه، كما سيّضح لك قريباً، فارتقب.

و بالجملة: ما ذهب إليه السكاكى أقرب من غيره إلى الذوق السليم، إلّا أنّه مع ذلك فيه إشكالات و تناقض نشير إليها:

الأول: أنّ هذا القول يشترك مع قول المشهور (٣) فى كون الاستعمال فى غير الموضوع له؛ لأنّ استعمال اللفظ فى المصداق الحقيقى للموضوع له بخصوصه مجاز، فكيف بالفرد الادّعاءى؟! فيكون استعمال اللفظ فيما يكون فرداً ادّعاءياً له مجازاً لغوياً، كما عليه المشهور، فما ذهب إليه: من أنّ الادّعاء المزبور يجعله حقيقه لغويّه، غير وجيه.

و بعبارة أوضح: استعمال اللفظ الموضوع للطبيعه فى مصاديقها الواقعيّه مجاز، فما ظنّك فى المصاديق الادّعاءيه، فالادّعاء لا يخرج الكلام عن المجاز اللغوى، و لا يخفى أنّه فى مثل «زيد إنسان» لم يستعمل الإنسان إلّا فى نفس الطبيعه، و غايه ما يقتضيه الحمل هو اتّحادهما خارجاً، لا استعمال الطبيعه فى الفرد، فتدبّر.

و ثانياً: أنّ ما ذكره السكاكى إنّما يجرى فى الطبائع الكليّه، و أمّا فى الأعلام الشخصيه - كما إذا أردت تشبيه زيد بحاتم فى السخاوه - فلا- سبيل إلى الادّعاء و اعتبار ما ليس بفرد فرداً، كما كان له سبيل فى الطبائع الكليّه إلّا بتأويل بارد، فهل يقول فى ذلك بالمجاز المرسل أو شىء آخر؟!

١- بدائع الأفكار ١: ٨٧.

٢- تقدّم تخريجه.

٣- المطول: ٢٧٨ سطر ٢١، مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ٧٧، قوانين الاصول ١: ١٣ سطر ٥، الفصول الغرويّه: ١٤ سطر ١٢.

و الأولى تبديل ما ذكره و إصلاحه بما نقوله؛ حتى لا يتوجه عليه ما يتوجه على مقال المشهور، و حاصله:

أنّ اللفظ في مطلق المجاز - مرسلًا كان، أو استعاره، أو مجازاً في الحذف، مفرداً كان أو مركباً - استعمل في معناه الحقيقي الموضوع له، فاستعمل لفظ «الأسد» في قولنا:

«زيد أسد» - مثلاً - في الحيوان المفترس حقيقه من دون ادعاء، و الادعاء إنّما هو بعد الاستعمال فيما وضع له؛ في تطبيق المعنى الموضوع له على هذا الفرد؛ إمّا بادعاء كونه مصداقاً له، كما في الطبائع الكليّة، أو كونه عينه، كما في الأعلام الشخصيّة.

و عليه فالفرق بين ما ذهب إليه السكاكي و ما هو المختار: هو أنّ الادعاء على مذهبه وقع قبل الإطلاق، فأطلق اللفظ على المصداق الادعائي، بخلاف ما هو المختار، فإنّه بعد الاستعمال؛ و حين إجراء الطبيعه - الموضوع لها اللفظ - على المصداق الادعائي في مثل «زيد أسد»، و في مثل «زيد حاتم»، اريد بحاتم الشخص المعروف، و ادعى أنّ زيدا هو هو، فالادعاء لتصحيح إجراء المعنى على المعنى.

و من الواضح: أنّ حسن الكلام و بلاغته في باب المجازات، إنّما هو بتبادل المعاني و التلاعب بها؛ و وضع معنيّ مكان معنيّ، لا بتلاعب الألفاظ و تبادلها؛ لأنّ الألفاظ غالباً متكافئه في إفاده معانيها. فقوله تعالى: «ما هذا بشراً إنّ هذا إلاً ملكٌ كريم» (١) استعمل «الملك» في معناه المعهود، و إنّما حمله على يوسف - على نبينا و آله و عليه السلام - بادعاء كونه من مصاديقه.

و إذا أحطت خبراً بما ذكرنا تتفطن إلى توجه إشكال آخر على مقال السكاكي:

و هو أنّه لا وجه لتخصيص ما ذكره بالاستعاره، بل هو جارٍ في المجاز المرسل أيضاً؛ و ذلك لأنّه في جميع المجازات لا بدّ و أن يكون فيها ادعاء، و لادعائه مصحح، و إلّا

١- يوسف: ٣١.

ص: ١٧٧

لما كان لكلامه حسن و بلاغه.

مثلاً: في إطلاق «العين» على الربيّته استعملت لفظه «العين» فيما وضع له، و لكن حيث إنّ شأن الربيّته المراقبه و النظاره التامه فكأنّ تمام وجوده عين، فيدعى أنّه مصداق لها، فلم يكن إطلاقها عليها بمجرد علاقه الجزئيّه و الكليّه.

و كذا في إطلاق الميت على المريض الذي يُنس من حياته، و أشرف على الموت، ليس إلّا بادعاء كونه ميتاً، و مصحح الادعاء إشرافه على الموت، و انقطاع أسباب الصحّه عنه، و لذا لا يُطلق على المريض الذي لم يكن بتلك المشابه؛ لعدم المصحح للادعاء.

و لذا لا- يجوزون استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، إلما فيما يصح فيه ادعاء أنه الكل، و ذلك في خصوص الأجزاء الرئيسية (١)

. و هكذا الكلام في سائر أنواع المجازات، فتراهم يصرحون بوجود العلاقة المعتره في استعمال اللفظ في غير ما وضع له (٢)، و معنى اعتبارها هو صحه الادعاء، و مع صحه الادعاء يصح الإطلاق، و إلما يكون غلطاً.

و بالجمله: باب المجاز مطلقاً- أى سائر أنواع المجازات؛ من غير اختصاص بباب الاستعاره- باب التلاعب بالمعاني؛ و تبادل معنى مكان معنى، و هذا هو الذى يورث الكلام ملاحه، و يصيره بليغاً و فصيحاً، لا وضع لفظ مكان لفظ آخر؛ لأن الألفاظ- كما أشرنا- متكافئه غالباً في إفاده معانيها.

و الظاهر أن اللطافه و الملاحه التى تكمن فى قوله: «و سئل القرية» (٣)، و هى ادعاء أن القضيّه بمرتبته من الوضوح يعرفها كل موجود، حتى القرية التى من

١- مفتاح العلوم: ١٥٥ سطر ٢٠، المطول: ٢٨٥، شروح التلخيص ٤: ٣٥.

٢- مفتاح العلوم: ١٥٥ سطر ١٣، المطول: ٢٨٢ سطر ٢٤، شروح التلخيص ٤: ٢٥.

٣- يوسف: ٨٢.

ص: ١٧٨

الجمادات، فكيف ينكرها العاقل الذى له شعور و إدراك، لا تراها و لا تجدها إذا قيل:

«و أسأل أهل القرية».

و كذا ترى: اللطافه و البلاغه فى قول الفرزدق- شاعر أهل البيت عليهم السلام- فى مدح الإمام السجّاد عليه السلام:

هذا الذى تعرفُ البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحِلُّ و الحَرَمُ (١)

إلى آخر الأبيات؛ حيث يريد إثبات أنه عليه السلام بمرتبته من شهره و المعروفيه؛ بحيث تعرفه أرض بطحاء و بيت الله الحرام و الحِلُّ و الحرم، و هذا ما لا تراه إذا قيل: هذا الذى يعرفه أهل البطحاء و أهل البيت و أهل الحِلُّ و أهل الحرم.

و كذا فى الاستعمالات التى يصرح فيها بنفى معنى و إثبات معنى آخر، كقوله تعالى: «ما هذا بشراً إن هذا إلهٌ مَلِكٌ كَرِيمٌ» (٢)، و كقوله: «ليس هذا بوجه، بل هو بدر» ... إلى غير ذلك من العبائر، و ما ذكرناه هو جمل يسيره من كلماتهم، و عليك بالتتبع التام فى حكم البلغاء و الفصحاء و عباراتهم، فإن كان لك ذوق سليم تُصدّق ما ذكرنا أحسن تصديق، و قد اقتبسنا ما ذكرناه من شيخنا العلامة أبى المجد الأصفهاني قدس سره صاحب «وقايه الأذهان» (٣)، و قد أتى قدس سره فى هذا الميدان بما لا مزيد عليه، و أتى بأمرٍ بكَرٍ، و صدّقه كلٌّ من عكف على كلامه أو على مقالته؛ بشرط أن يكون له ذوق و طبع سليم و ذهن مستقيم، و قد قال قدس سره:

«إني لَمَّا أَلقيت هذا المذهب على جماعه من الطلبة- كانوا يقرءون عليّ كتاب «الفصول» في النجف الأشرف سنة ١٣١٦- لم يلبث حتّى اشتهر ذلك منّى في أنديه العلم و مجالس البحث، فتلقته الأذهان بالحكم بالفساد، و تناولته الألسن بالاستبعاد،

١- رجال الكشي ١: ٣٤٣، المناقب ٤: ١٦٩، شرح شواهد المغنى للسيوطى ١: ١٤.

٢- يوسف: ٣١.

٣- وقايه الأذهان: ١٠٣-١٠٨.

ص: ١٧٩

و عهدى بصاحبى الصفى و صديقى الوفى و حيد عصره فى ذقه الفهم و استقامه السليقه العالم الكامل الربانى الشيخ عبد الله الجرفادقانى- رحم الله شبابه و أجزل ثوابه- سمع بعض الكلام علىّ، فأدركته شفقه الاخوه، و أخذته عصبية الصداقه، فأتى دارى بعد هزيع من الليل، و كنت على السطح، فلم يملك نفسه حتّى شرع بالعتاب، و هو بعد واقف على الباب، و قال: ما هذا الذى ينقل عنك، و يعزى إليك؟!!

فقلت: نعم، و قد أصبت الواقع، و صدق القائل.

فقال: إذا قلت: فى شجاع أنه أسد، فهل له ذنب؟!!

فقلت له مداعباً: تقوله فى مقام المدح، و لا خير فى أسد أبت.

ثمّ صعد إليّ، و بعد ما أسمعنى أمض الملام ألقىت عليه طرفاً من هذا الكلام، فقبله طبعه السليم و ذهنه المستقيم، فقال: هذا حق لا مَعْدِل عنه، و لا شكّ فيه، ثمّ كتب فى ذلك رساله سماها: «فصل القضاء فى الانتصار للرضا»، و من ذلك اشتهر القول به، و قبلته الأذهان الصافيه، و رفضته الأفهام السقيمه»(١). انتهى.

هذا حال المجازات المفرده.

و كذا الحال فى المجازات المركبه، بل لعلّ الأمر فيها أوضح، و ذلك كقولك للمتردّد المتحير فى أمر: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر اخرى»، فإنّه لم تستعمل ألفاظه المفرده إلّا فى معانيها الحقيقيه، لكن ادّعى أنّ المتحير شخص متمثل كذلك، و لم يكن للمجموع المركّب وضع على حده؛ بحيث تكون أجزاءه بمنزله حروف الهجاء فى المفردات؛ لتستعمل فى معنى لم يوضع له، فليس للهيه العارضه للمركّب معنى غير ما يكون لمفرداته.

فإذا مفردات تلك الجملة و هيته استعملت فيما وضع له.

١- نفس المصدر: ١١٤-١١٥.

ص: ١٨٠

نعم: قولك ذلك إنما هو بعد ادّعاءك: أن هذا الرجل المتحير المتردد في أمره، كأنه يقدم إحدى رجليه و يؤخر أخرى، و متمثل كذلك، و أنّ حاله و أمره يتجلّى في هذا المثال كأنه هو.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه في جميع الاستعمالات التي يرونها استعمالات مجازيّة- سواء كانت في المفردات بأقسامها، أو في المركّبات بأنواعها- استعملت الألفاظ فيما وضعت له، و التصرّف و الادّعاء إنّما هو في تطبيق المعاني الموضوع لها على غيرها، و لم تستعمل الألفاظ في غير ما وضعت له.

و بعد ما عرفت ما ذكرنا، و تفحصت و تدبّرت في لطافه محاورات الخطباء و الادباء و الشعراء، تُدعن بما ذكرنا إن كان لك ذوق سليم و وجدان صحيح، و ترى أنّه لا- مخلص إلّا بهذا القول و لا- مفرّ عنه، فلك أن تتفطن ممّا ذكرنا إلى سقوط بعض المباحث الدارجه بين الادباء، و المندرجه في كتب القوم: من أنّ المجاز هل يحتاج إلى رخصه الواضع أم لا(1)؟ و البحث في أنّ العلاقة المجوّزه هل هي نوعيّة أو صنيفيّة أو شخصيّة(2) و عدد أنواع العلائق(3) ... إلى غير ذلك.

و السرّ في ذلك: هو أنّه استعمل اللفظ في جميع المجازات فيما وضع له، نعم- كما أشرنا- لا بدّ من صحّحه الادّعاء و حسنه، و هما مرتبطان بحسن السليقه و الذوق السليم.

ثمّ إنّ غير خفيّ على المتدرب أنّه على كلا- المبنيين- المبني المشهور و المبني المختار- في المجاز لا بدّ من الادّعاء، و إلّا لا يكون الاستعمال مجازياً، بل إمّا غلط، أو لغرض آخر، مثل استعمال اللفظ في اللفظ، كما سنذكره قريباً، فإنّه لم يستعمل اللفظ فيه

١- شروح التلخيص ٤: ٢٢ سطر ٢٥، الفصول الغرويّه: ٢٥ سطر ٣٣.

٢- المطول: ٢٨٢، قوانين الاصول: ٦٤ سطر ٣.

٣- شروح التلخيص ٤: ٤٢-٤٣، الفصول الغرويّه: ٢٤ سطر ١٧.

ص: ١٨١

فيما وضع له، و هو ظاهر، و لم يكن في مقام الادّعاء و التنزيل؛ حتّى يكون مجازاً على كلا المبنيين، فاستعمال اللفظ في اللفظ لم يكن استعمالاً حقيقياً و لا مجازياً، بل شيئاً آخر، كما سيظهر لك قريباً.

و بالجملة: لا بدّ في الاستعمالات المجازيّة من الادّعاء، و إلّا يكون الاستعمال غلطاً أو لغرض آخر، و لذا ترى ذلك في كلمات الخطباء و البلغاء و الشعراء، و في كلمات أنمه أهل البيت عليهم السلام، عند كونهم في مقام إنشاء الخطب و إلقاء الكلمات البليغه و الاستعارات، و أمّا إذا كانوا في مقام بيان الأحكام و وظائف العباد، فهم كسائر الناس، لا يعنون بالمجازات و الكنايات و الاستعارات، بل يلقون صراح المطالب و مآخها إلى الناس، فتدبّر.

ص: ١٨٢

الأمر الرابع فى استعمال اللفظ فى اللفظ

إشاره

الأمر الرابع فى استعمال اللفظ فى اللفظ (١)

يستعمل اللفظ تاره فى المعنى إما حقيقه أو مجازاً، و اخرى فى غير المعنى؛ بأن يستعمل اللفظ و يراد به الأحكام العارضه لنفسه بأنه مبتدأ أو مسند إليه أو مرفوع أو كيف مسموع ... إلى غير ذلك، فإن إطلاق اللفظ فى مثل هذه الموارد ليس استعمالاً له فى المعنى الحقيقى، و لا-المجازى، بل من باب إيجاد صوره الموضوع فى نفس السامع؛ لينتقل منه إلى نفس الموضوع، و ذلك على أقسام: لأنه طوراً يستعمل اللفظ و يراد به شخص اللفظ المتلفظ به، كما إذا قيل: «زيد» فى «ضرب زيد»- مثلاً- فاعل، إذا ارید شخص لفظه، و اخرى يُطلق و يراد به مثله، كما فى المثال المذكور إذا لم يُرد شخص لفظه، و ثالثه يستعمل و يراد به صنفه، كما إذا قيل: «زيد» فى «ضرب زيد» مرفوع، أو نوعه، كما إذا قيل: إن «ضرب» كلمه.

و تنقيح الكلام يستدعى البحث فى جهات:

١- كان تاريخ الشروع فى هذا الأمر يوم السبت ١٥ جمادى الاولى من سنه ١٣٧٨ هجرى قمرى.

الجهه الاولى فى استعمال اللفظ و إراداه شخصه

إشاره

استعمال اللفظ فى اللفظ هو أن يقال مثلاً: «زيد لفظ، أو اسم»، أو «زيد» فى «ضرب زيد» فاعل، إذا ارید شخص لفظه- كما أشرنا- و نحوها من المحمولات المترتبه على نفس ذلك اللفظ بعينه.

قد يقال بامتناعه؛ نظراً إلى أن استعمال شىء فى شىء و دلالة شىء على شىء، يقتضى الاثنيته و التعدد، و استعمال اللفظ و إطلاقه و إراداه شخص لفظه يوجب اتحاد الدالّ و المدلول، فلا يجوز (١)

. و لكن دفعه المحقق الخراسانى قدس سره: بأنه لا يحتاج فى تعدد الدالّ و المدلول إلى التعدد الحقيقى، بل يكفى التعدد الاعتبارى و إن اتحدا ذاتاً.

و بالجملة: لا يحتاج فى تعدد الدالّ و المدلول تغايرهما ذاتاً، بل يكفى التعدد الاعتبارى؛ و ذلك لأن المتضامين قد يختلفان وجوداً، كالعليه و المعلوليه، و قد لا يكونان مختلفين كذلك، و إنما يختلفان اعتباراً كالعالميه و المعلوميه و الدالّ و المدلول من

قييل الثاني، ولا يخفى تحقّق التغيّر الاعتباري بينهما في المفروض؛ لأنّ للفظه «زيد» في - المثال - حثّيتين: حيثيه صدوره من اللفظ، وحيثيه خطوره في نفس السامع، فبلحاظ كونه صادراً من لفظه يكون دالاً، وبلحاظ أنّ نفسه و شخصه مُرادَه يكون مدلولاً (٢).

. و قال بعض الأعلام قدس سره إنّ لا يحتاج في الدالّ و المدلول إلى التغيّر الاعتباري

١- الفصول الغرويّه: ٢٢ السطر ما قبل الأخير.

٢- كفايه الاصول: ٢٩.

ص: ١٨٥

أيضاً، بل يمكن أن يكون شيء واحد دالاً و مدلولاً، كاتّحاد العالم و المعلوم، و هذا نظير قول الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في دعاء الصباح:

(يا من دلّ على ذاته بذاته)

(١)، و قول الإمام السجّاد عليه السلام في دعاء أبي حمزه الثمالي:

(و أنت دللتني عليك)

(٢)، فإنّ الدالّ هو ذاته المقدّسه، و المدلول أيضاً هو عزّ اسمه، فاتّحد الدالّ و المدلول، و لم يكن هناك اثنيّيه و لو اعتباراً، فليكن ما نحن فيه كذلك (٣).

. أقول: يتوجّه على ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره:

أولاً: بأنّ استعمال شيء في شيء لا بدّ و أن يكونا قبل الاستعمال موجودين حتّى يستعملا، و يطلب عمل أحدهما في الآخر، و التعدّد الاعتباري الذي يراه قدس سره إنّما يجيىء بعد الاستعمال، كما لا يخفى.

و بالجمله: لا بدّ من تحقّق التعدّد و لو اعتباراً- المصحّح للاستعمال- في الرتبة السابقه على الاستعمال، لا- ما هو الحاصل بالاستعمال.

و ثانياً: لا يخفى أنّ عنوان كون اللفظ مُراداً أمر مغفول عنه حين التلفّظ به، فكيف يكون مدلولاً مع أنّه لا بدّ و أن يكون المدلول متوجّهاً إليه؟!

و ثالثاً: و هو العمده في الإشكال: أنّ الاستعمال عباره عن إلقاء اللفظ و إرادته المعنى، فحقيقه الاستعمال إلقاء المرآه و إرادته المرئي، فاللفظ مرآه و ملحوظ آليّ، و المعنى ملحوظ استقلالّيّ، و اللحاظان- الآليّ للمستعمل، و الاستقلاليّ للمستعمل فيه-

يوجبان التعدد الحقيقي بينهما، و لا يكفي التعدد الاعتباري مع كون الوجود واحداً شخصياً، فتدبر.

و بما ذكرنا يظهر لك: أنّ المتضايين و إن كانا قد لا يوجبان التعدد، إلا أنّ

١- بحار الأنوار ٩١: ٢٤٣.

٢- مصباح المتعجب: ٥٢٥، بحار الأنوار ٩٥: ٨٢.

٣- نهاية الدراية ١: ٦٤.

ص: ١٨٦

الوحده و التعدد فيهما تابعان للموارد، فقد يوجب ذلك التعدد، كما في العلّه و المعلول، و قد لا يلزم التعدد، كما في العاقل و المعقول، إلا أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ الدلاله: عباره عن الانكشاف و الهدايه، و لا يُعقل أن يكون شىء واحد كاشفاً و هادياً لنفسه؛ للزومه كشف المنكشف، فاللفظ الذى ينطبق به المتكلم لا بدّ و أن يكون كاشفاً، فلو اعتبر هدايه نفسه إلى نفسه لزم ذلك؛ أى كشف المنكشف، و هو غير معقول، نظير إيجاد الشىء نفسه فى العلّه و المعلول، فلا بدّ من التغير الحقيقى، فضلاً عن الاعتبارى.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره بعض الأعلام.

و لعلّ المراد بقوله عليه السلام:

(يا من دلّ على ذاته بذاته)

، و نحوه من الكلمات المرويّه عنهم عليهم السلام ما قاله الشيخ الصدوق قدس سره: من أنّ الاستدلال بكلّ طريق إليه تعالى إنّما بمنّه و فضله، فالدالّ غير المدلول، إلا أنّ المدلول دلّ على نفسه بإيجاد ما يهدى إليه، و بهذا الاعتبار يقال: إنّ تعالى دلّ على نفسه، و إلاّ فالدالّ هو الأثر، و المدلول هنا هو المؤثر (١)(٢).

ذكر و تعقيب

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدس سره تصدّى لتوجيه ما فى «الكفايه» بوجه دقيق، و لكنّه مع ذلك لا يخلو عن تكلف و إشكال.

و إليك حاصل ما أفاده: و هو أنّ الإيراده و الشوق لا يتعلّقان بما هو خارج عن صقع النفس؛ لأنّ الشوق المطلق لا يوجد فى النفس، بل يوجد متقوماً بمتعلّقه، و لا يُعقل أن يكون الخارج عن افق النفس مقوماً لما فى النفس، و كذلك لا يتعلّقان

١- انظر التوحيد: ٢٩٠ باب أنّه عزّ و جلّ لا يعرف إلاّ به.

٢- قلت: هم عليهم السلام و الله تعالى عالم بحقائق مُرادهم و أسرار مقاصدهم، و لأرباب المعقول هنا مطالب و دقائق و لطائف

لا يهْمنا ذكرها هنا، و من أراد فليراجعها في مظانها. المقرّر

ص: ١٨٧

بالموجود الذهني و الصورة الذهنيّة بما هي كذلك؛ لأنّ الصورة الذهنيّة معلومه بالذات، و هي تباين العقليّة الاخرى- و هي المراديّة و المشتاقية إليها- لأنّ كلّ فعلية تأتي عن فعلية اخرى، بل المتعلّق و المقومّ لصفه الشوق نفس الماهية الموجوده، فالماهيّة موجوده في النفس بثبوت شوقيّ، كما توجد في الخارج بثبوت خارجيّ، فللمتكلّم أن يقصد إحضار المعنى بما له من الثبوت في موطن الشوق؛ بتوسّطه بما له من الثبوت في موطن الخارج، فالماهيّة الشخصيّة الموجوده خارجاً دالّه بثبوتها الخارجى على نفسها الثابته بالثبوت الشوقى(١)

. أقول: في كلامه قدس سره مواقع للنظر، إلّا أنّ المهمّ فعلاً التعرّض لكلامه بما يناسب المقام.

فنقول: إنّ ما أفاده لا يطابق لما في «الكفايه» و لا للوجدان و لا للبرهان؛ و ذلك لأنّ صريح «الكفايه»: أنّ اللفظ الواحد خارجاً باعتبار صدوره من الالفاظ دالّ، و هو باعتبار كونه مُراداً مدلول، و أمّا على ما حقّقه قدس سره فهما شيئان حقيقه، كما عرفت، و أين التغير الحقيقي من التغير الاعتبارى؟!

و أمّا أنّ ما أفاده في نفسه لا يطابق الوجدان، فلأنّ التبادر و غيره أقوى شاهد على أنّ من يقول: «زيد لفظ» لا يريد إلّا أنّ نفس هذا- أى «زيد»- لفظ، و لم يتخيّل الماهية الموجوده خارجاً؛ حتّى يجعلها دالّه على الصورة الذهنيّة من تلك الماهية، بل هذا الكلام أشبه شىء بالبحث الدرسي من الرجوع إلى باب العرف الذي لا بدّ منه في أمثال المقام.

و أمّا عدم مطابقه ما أفاده للبرهان فلأنّ الدالّ و المدلول: إمّا يُقَيّدان بالوجود، أو لا يُقَيّدان به، أو يُقَيّد أحدهما به دون الآخر.

و على الأوّل: لا دلالة للموجود الخارجى- بما هو كذلك- على الموجود

١- نهايه الدرايه ١: ٥١.

ص: ١٨٨

الذهنى بما هو كذلك.

و بعبارة اخرى: لو حُفِظ الوجودان فلا- تكون هناك ماهية واحده دالّه و مدلوله، فإنّ ما يصدق على الخارج و الذهن نفس الماهية لا الماهية الموجوده في الذهن أو في الخارج.

و على الثانى: لا تعدّد في البين، فلم يكن هناك دالّ و مدلول، بل نفس الماهية ليس إلّا.

و على الثالث: أيضاً تنتفى الدلالة؛ لأنّ المقيّد بما هو مقيّد لا يدلّ على المطلق بما هو مطلق، كما أنّ المطلق بما هو كذلك لا

يدلّ على المقيد بما هو مقيد.

و التحقيق أن يقال: إنّ باب دلالة اللفظ على المعنى غير باب إلقاء اللفظ و إرادته شخصه.

و ذلك لأنّ دلالة اللفظ عبارته عن أنّه إذا خرج اللفظ من مقاطع فم المتكلم، يحصل منه صورته في ذهن السامع من قَرع الهواء و تموّجه في ناحيته صُمّاخه، ثمّ ينتقل السامع من تلك الصورة الحاصلة في ذهنه إلى الموضوع له اللفظ و معناه، و لو ارتسم هذا الأمر برسم هندسيّ لكان أشبه شىء بالشكل المثلث، الذي يكون مبدأ أحد أطرافه مقاطع فم المتكلم، منتهيّاً إلى الصورة الحاصلة في ذهن السامع من سماع اللفظ، المنتهيّة إلى المعنى الخارجى الموضوع له، فهناك أمور ثلاثة:

١- اللفظ الخارج من مقاطع الفم.

٢- و صورته و المعنى الحاصل في ذهن السامع.

٣- و المعنى الخارجى الموضوع له.

فإن كان هناك حكم فإنّما هو على المعنى الخارجى الموضوع له؛ بإحضار لفظه الدالّ عليه في الذهن.

و أمّا إلقاء اللفظ و إرادته شخصه فعبارته عن إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع؛ لينتقل منه إلى نفس الموضوع له؛ و ذلك لأنّه بعد خروج اللفظ عن مقاطع فم

ص: ١٨٩

المتكلم و تموّج الهواء به، يحصل منه في ذهن السامع ما هو الكاشف عن نفسه، و يكون من قبيل الحركة الانعطافية، و يكون أشبه شىء بالحركة القسريّة التي تحصل للحجر الصاعد مستقيماً و الهابط كذلك، فبسماع اللفظ ينتقل السامع إلى ذلك اللفظ نفسه.

و لا يخفى أنّه فرق بين استعمال اللفظ الموضوع و إرادته شخصه، و بين استعمال غيره من المهملات و الأصوات، فإنّ الذهن في الأوّل إذا لم تكن هناك قرينه على عدم إرادته المعنى الموضوع له لينتقل إليه، ينعطف الذهن إلى اللفظ نفسه، بخلاف الثانى؛ لأنّ المهملات و نحوها لا معنى لها حتّى ينتقل الذهن إليه بسماعه.

و بالجملة: وزان اللفظ الموضوع- بعد تلك القرينه- وزان الصوت الخارج عن ذى الصوت، كالذبابة تهدي إلى نفسها.

فبعد ما أحطت خبيراً بما ذكرنا عرفت: أنّ باب إلقاء اللفظ و إرادته شخصه غير باب دلالة اللفظ على معناه؛ حتّى يشكل أحد بلزوم اتّحاد الدالّ و المدلول؛ لكى يدفع بعضهم الإشكال: بكفاية التغاير الاعتبارى، و يدفع آخر: بعدم الاحتياج إلى التغاير الاعتبارى أيضاً.

و بعد ما عرفت حقيقة الأمر و الفرق بين البابين، لو أردت إطلاق الدلالة على إلقاء اللفظ و إرادته شخصه فلا مشاخه فيه؛ لأنّ

النزاع لم يكن في الإطلاق اللفظي و لو مُسامحه، بل في الفرق الواقعي بين البابين، فتدبر.

الجهه الثانيه فى استعمال اللفظ و إرادته مثله

و ذلك بأن يقال: «زيد» فى «ضرب زيد»- الواقع فى كلامى سابقاً أو كلامك- فاعل، أو لفظ ... إلى غير ذلك من الأحكام.

لا يخفى أنّ المستعمل فيه هنا إنّما هو مماثل للمستعمل، و دلالة هذا تشبه أن

ص: ١٩٠

تكون من باب دلالة الألفاظ، فإنّه كما أنّه بسماع اللفظ فى الدلالة اللفظية توجد صورته منه فى المدركه، فينتقل السامع منها إلى المعنى الموضوع له، فكذلك فيما نحن فيه يوجد سماع اللفظ صورته عنه فى المدركه، فينعطف بذلك إلى اللفظ الموجود فى كلامه السابق أو فى كلام المخاطب، فالحركه هنا نظير الحركه فى باب الدلالة اللفظية، نعم فرق بينهما: و هو أنّ فى باب الدلالة اللفظية ينتقل السامع إلى المعنى الموضوع له، و فى المقام إلى اللفظ المماثل لذلك اللفظ، فتدبر.

الجهه الثالثه فى استعمال اللفظ و إرادته صنفه أو نوعه

إشاره

و الظاهر أنّ الاستعمال فيه كالأستعمال فى المثل، يشبه أن يكون من باب الدلالة اللفظية مع الفرق الذى ذكرناه هناك، و هو أنّ الانتقال هنا- بعد الاستعمال- من صورته اللفظ المسموع إلى صنفه أو نوعه، و أمّا فى باب الدلالة اللفظية فمن الصوره الذهنيه من اللفظ إلى المعنى الموضوع له.

إشكال و دفع

ثمّ إنّ للمحقّق العراقى قدس سره إشكالاً:

و هو أنّ المستعمل فى نوعه كقولهم: «زيد ثلاثيّ» إمّا أن يكون طبيعى اللفظ، أو شخصيه، فعلى الأوّل يلزم اتحاد الدالّ و المدلول، و على الثانى يلزم عدم صحّه الاستعمال؛ لعدم المسانحه بين المستعمل- أى اللفظ- و بين المستعمل فيه؛ لأنّه شخص اللفظ مركّب من الطبيعى و الخصوصيه الشخصيه، و هى مباينه للطبيعى المستعمل فيه و المركّب من المباين و غيره مباين.

ص: ١٩١

مضافاً إلى أنّه يلزم من شمول الحكم لموضوع القضيه الملفوظه اتحاد الدالّ و المدلول.

هذا حال استعمال اللفظ في نوعه، و به يظهر حال استعمال اللفظ في صنفه و مثله (١).

. و فيه: أنّ المراد بالمستعمل شخص اللفظ، و لا يلزم منه الإشكالان:

أمّا عدم صحّحه الاستعمال ... إلى آخره، فلأنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له و إن كان يباين ما وضع له، إلّا أنّه لا بدّ من الاستعمال كذلك من مصحّح، و التناسب هنا موجود، و هو أنّه مصداقه أو مشابه له، و هو كافٍ في صحّحه الاستعمال، بل قلّما توجد سنخيه مصحّحه أقوى ممّا بين الطبيعي و فرده، مع تشاركهما في اللفظ.

و أمّا قوله: مضافاً إلى أنّه ... إلى آخره، فإنّ المترادى منه أنّه اختلط لديه قدس سره باب الدلالة على نفس طبيعه بباب صدق الطبيعه على مصاديقها، مثلاً: الإنسان لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعه، لا على أفرادها، و إلّا لا يكون كلياً.

نعم: إنّ الطبيعه المدلول عليها تنطبق على الأفراد قهراً، فاللفظ لا يدلّ على ما يدلّ عليه أيضاً، بل يدلّ على ما يشملها، كما هو واضح، فأين الاتّحاد؟! فتدبّر.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا إشكال في جواز استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه و إن كان الحكم المترتب عليهما شاملاً له.

وهم و دفع:

أمّا الوهم فقد يقال: إنّ باب استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه بل في مثله، لم يكن من باب الدلالة اللفظية بل من باب إلقاء نفس الشىء إلى السامع؛ لأنّ السامع

١- بدائع الأفكار ١: ٨٩.

ص: ١٩٢

باستماعه ينتقل إلى ما هو الجامع غافلاً عن الخصوصيات من كونه صادراً في زمان معيّن، أو مكان كذا، أو ... أو ... فهو بمنزله إلقاء نفس الجامع، فلو ألقى اللفظ من دون تقييده بقيد، ثمّ أثبت له الحكم المناسب لنفس الطبيعه، فهو استعمال اللفظ في نوعه، و إن القيت الطبيعه مع قيد يكون استعمالاً له في صنفه، و إن القيت مع قيود فهو استعمال اللفظ في مثله، ففي جميعها القى نفس اللفظ، لا أنّه استعمل اللفظ في شىء (١).

. و أمّا الدفع: فهو أنّ الملقى إنّما هو المرآه، و ما يدركه السامع هو المرئى؛ لامتناع إلقاء نفس الشىء الخارجى في الذهن، فعلى هذا لا يدرك السامع من اللفظ الخارجى إلّا صورته الحاضره لديه، و ينتقل منها إلى النوع أو الصنف أو المثل، مع أنّ غفله السامع عن الخصوصيات و المشخصات لا توجب خروجه عن الشخصيه، و دخوله في الجامع و الكلى مع ما عليه واقعاً من التعيّن الوجودى.

فظهر ممّا ذكرنا في هذا الأمر: أنّ باب استعمال اللفظ في شخصه أو مثله أو صنفه أو نوعه، غير باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو المجازي:

أمّا الأول: فواضح؛ لعدم الاستعمال فيما وضع له.

و أمّا الثاني: فلعدم الادّعاء والتأويل، بل ولا العلائق المقرّره لديهم- لو قيل بها- لأنّها إنّما تعتبر بين المعاني.

ولا- يتوهم: لزوم رعايه كون الاستعمال منحصرأ في الحقيقه و المجاز؛ حتّى يكون الاستعمال في غيرهما غلطاً(٢)؛ لعدم نزول وحى به، ولا دلّت آيه أو روايه أو دليل عقليّ عليه.

نعم: لو كان المَقْسَم للحقيقه و المجاز هو استعمال اللفظ في المعنى لكان للحصر وجه، فتدبّر.

١- نهايه الاصول: ٣٢-٣٥.

٢- انظر المطوّل: ٢٨٢ السطر الأخير.

ص: ١٩٣

الأمر الخامس في أنّ ما وُضعت له الألفاظ هل هي المعاني الواقعيّة، أو المعاني المراده؟

إشاره

و يقع في هذا الأمر: البحث عن أنّ الدلاله هل هي تابعه للإراداه أم لا؟ و هل يكون بين كون الدلاله تابعه للإراداه، و بين كون الموضوع له المعاني المراده تلازم؛ بحيث لو قيل بتبعيته الدلاله للإراداه للزم القول بكون الموضوع له المعنى المراد أم لا؟

فالكلام يقع في جهات:

الجهه الأولى في أنّ الموضوع له هل المعاني الواقعيّة للألفاظ أو المعاني المراده؟

و الكلام فيه في مقامين: المقام الأوّل في مقام الثبوت، و هو إمكان كون المعاني الواقعيّة موضوعه لها، و المقام الثاني في وقوع ذلك.

فلو ذهبنا إلى الامتناع في المقام الأوّل فالبحث في المقام الثاني ساقط، كما أنّه لو أمكننا إثبات وقوعه فهو أدلّ دليل على إمكانه، و لا يحتاج إلى تكلف إثبات إمكانه،

ص: ١٩٤

و سيمرّ بك إثبات وقوعه، فلا يهمنّا إثبات إمكانه.

و لكن يظهر من المحقق العراقي قدس سره وجوب كون الموضوع له المعاني الواقعيه، و تمتنع دخاله الإراده في الموضوع له بنحو من الأنحاء؛ سواء كان التقييد داخلًا و القيد خارجًا، أم كلاهما خارجين؛ بأن يكون الموضوع له هي الحصه التي يوجبها اقتران المعنى بالإيراده؛ سواء كانت الإراده استعماليه، و هي إرادته استعمال اللفظ في المعنى و إرادته إفنائه في مطابقه، أم إرادته تفهيميه، و هي إرادته تفهيم المعنى الذي استعمال اللفظ فيه للمخاطب، أم لا، أم إرادته جدّيه، و هي إرادته المعنى المستعمل فيه اللفظ جدًّا و حقيقه سواء كان في مقام الإخبار عنه أو به، أم في مقام الإنشاء بأي نحو كان إنشاؤه(١)

. استدلال قدس سره لعدم إمكان أخذ الإراده ثبوتًا بوجه(٢)، و لكن ما يمكن أن يستدل به لمزعمته هو أحدها، و هو أنّ لازم أخذ الإراده في المستعمل فيه، كون شيء واحد في آن واحد متقدمًا و متأخرًا بالطبع بالإضافة إلى شيء واحد.

و أمّا غيره من الوجوه التي ذكرها: ١- من لزوم عدم صحه الحمل في القضايا الحملية إلّا بتجريد المحمول عن التقييد المزبور، ٢- و كون الموضوع له خاصيًّا في جميع المعاني، حتّى مثل أسماء الأجناس لغرض تقييد المعنى الموضوع له بإرادته المتكلم، و هي جزئي حقيقي، ٣- و لزوم مخالفه طريق الوضع المستفاد من الاستقراء، فأجنيبه عن مقام الثبوت، و غايه ما يمكن أن يستند بها لو تمّت، فإنّما هي راجعه إلى مرحله الإثبات لا مرحله الثبوت، كما لا يخفى.

و كيف كان، حاصل ما أفاده من المحذور العقلي في أخذ الإراده في الموضوع له:

و هو أنّ لازم ذلك كون شيء واحد- في آن واحد- متقدمًا و متأخرًا بالطبع بالإضافة

١- بدائع الأفكار ١: ٩١.

٢- نفس المصدر السابق ١: ٩٢.

ص: ١٩٥

إلى شيء؛ و ذلك لأنّ الاستعمال متأخر عن المستعمل فيه، فلو اخذت الإراده التي هي من قوام الاستعمال- أي الإراده الاستعماليه- في المستعمل فيه لزم أن يكون المستعمل فيه متقدمًا على الاستعمال و متأخرًا عنه، و هذا خلف.

و هكذا الأمر لو كان التقييد بنحو آخر من أنحاء الإراده التي أشرنا إليها؛ لآئحاد الملاك فيها جميعاً(١)

. و لكن يتوجّه على هذا الوجه وجوه من الإشكال.

منها: أنّه- كما ذكرنا في المعاني الحرفيه- أنّ ربه المستعمل فيه لم تكن متقدمه على الاستعمال، بل في رتبته؛ لأنّه قد يستعمل الشيء بإيجاده من دون أن يكون له وجود فعلي، و منشأ القول بالتقدم هو تخيّل كون المستعمل فيه ظرفاً للاستعمال، و الاستعمال مظهره قضاء للفظه «في»، و قد عرفت فساد.

و منها: أنّ مقصود القائل بدخاله الإراده في المعنى: هو أنّ إيجاد اللفظ مثل سائر الأفعال الاختياريه معلله بالعرض، و له غايه، و هي التفهيم و التفهيم، فإنّ إرادته تفهيم المعاني و المقاصد أوجبت على المتكلم أن يتكلم بما يفهم مراده و مقصوده، فهي علّه غايته

للتكلم، كما أنّ البرء من المرض عله غائبه لشرب الدواء، فإرادته تفهيم الغير أوجبت إيجاد مقدماته و منها إيجاد اللفظ المفهم لذلك.

فلنا إرادتان:

إحداهما: إرادته تفهيم المقاصد و المطالب، و متعلقها تفهيم المعنى للغير، و الإرادة قائمه بالنفس، و مرادها غايه بالذات.

و ثانيها: إرادته استعمال اللفظ فى المعنى، و هذه متأخره عن تلك الإرادة، و تلك الإرادة أوجبت إيجاد هذه الإرادة عن مبادئها، فالإرادة المقومه للاستعمال هى هذه

١- نفس المصدر.

ص: ١٩٦

الإرادة، لا- الإرادة الاولى، فالموضوع له عنده مقيّد بإرادته تفهيم المقاصد للغير، لا الإرادة الاستعماليه، فلا يلزم من القول به محذور عقلى، و هو كون شىء واحد متقدماً و متأخراً.

نعم، يرد عليه إشكال آخر- نشير إليه- فى مقام الإثبات: و هو أنّ دخاله الإرادة فى المعنى الموضوع له خلاف التبادر، بل التبادر يعطى بأن الموضوع له نفس المعانى من حيث هى.

و الحاصل: أنّه قد تطلق الألفاظ و يراد بها المعانى المقصوده، و قد تطلق و يراد بها ما يفهم من الألفاظ، و القائل بكون الألفاظ موضوعه للمعانى المراده، يعنى بها المعانى بالمعنى الأول؛ أى لم توضع الألفاظ لنفس المقاصد، بل وُضعت لها من جهه تعلق الإرادة بها، و إرادته تفهيم المقاصد سابقه على الوضع، فضلاً عن الاستعمال، فلا يلزم تقدّم ما هو المتأخر و بالعكس، فتدبر و اغتنم.

و منها: أنّ ما أفاده هنا- من امتناع أخذ الإرادة- يناقض ما سيذكره بعد قليل عند قوله: و إن اريد من كون الموضوع له هو المعنى ... إلى آخره(١)؛ حيث يصرح هناك بإمكان تعلق إرادته المتكلم بالموضوع على نحو خروج القيد و التقيّد معاً، و هذا عجيب منه(٢)

. فظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ القول بدخاله الإرادة فى المستعمل فيه لا يوجب محذوراً عقلياً.

نعم، يتوجّه على القائل به: بأنّ غايه ما يمكن أن يستدلّ به على مقالته- كما

١- نفس المصدر ١: ٩٣.

٢- قلت: لعلّ هذا الإيراد غير وارد عليه قدس سره؛ لأنّ قوله: و إن اريد ... إلى آخره فى مقام تحليل دليل القائل بدخاله الإرادة فى الموضوع له، و المحقق العراقى قدس سره لم يدع برهاناً على عدم إمكان أخذ الإرادة مطلقاً، بل كان بصدد ردّ القائلين بأخذ

أشار إليه المحقق قدس سره أيضاً: هو أنّ وضع الألفاظ لغايه، و هي تفهيم المقاصد، و العله الغائيه عله فاعليه الفاعل، و هي التي أوجبت وضع الألفاظ لما يكون موجباً للتفهم و التفهم، و لا يدلّ هذا على كون المعاني مقيدة بالإرادة، بل غايته هو أنّه لا بدّ و أنّ لا تخلو الألفاظ عن الإفاده و الاستفاده، و هما موجودتان في وضع الألفاظ لنفس معانيها النفس الأمريه، فتدبر.

هذا كله فيما يتعلّق بمقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات: فنقول: إنّ التبادر قاضٍ بانسباق نفس المعنى من اللفظ الموضوع عند سماعه من المتكلم؛ من دون أن تكون للإرادة- سواء أخذت بمعناه الاسمي أو بالمعنى الحرفي- دخاله في ذلك أصلاً، و التبادر هو الركن الوثيق، بل الركن الوحيد في المسأله، لأنّ غير التبادر من الوجوه التي يستدلّ بها لذلك- و قد أشار إليها المحقق العراقي قدس سره (١)- مرجعها إلى التبادر، و ذلك مثل أنّه لو قلنا بأخذ الإراده في الموضوع له، يلزم عدم صحه الحمل في القضايا الحملية، إلّا بتجريد المحمول عن التقييد المزبور، و أنّه يستلزم أخذ الإراده فيه كون الموضوع له خاصياً في جميع المعاني؛ لفرض تقييد المعنى الموضوع له بإرادته المتكلم، و هي جزئي حقيقي، و أنّه يستلزم ذلك مخالفه طريقه الوضع المستفاده من الاستقراء ... إلى غير ذلك من الوجوه.

و لو أنكرنا التبادر في المسأله لم يكن التجريد أو كون الموضوع له خاصياً أو مخالفه الوضع، و جهاً و محذوراً للمنع؛ لإمكان التزام الخصم به، كما لا يخفى، فتدبر.

١- بدائع الأفكار ١: ٩٢.

الجهه الثانيه في أنّ دلاله الألفاظ على المعاني هل تابعه للإرادته أم لا؟

اشاره

حكى (١) عن العلمين الشيخ الرئيس أبي علي سينا و الشيخ نصير الدين المحقق الطوسي: أنّهما قالوا: إنّ الدلاله تابعه للإرادته (٢).

. فاختلفوا في مرادهما: فعن صاحب الفصول قدس سره: أنّ مرادهما بتبعيه الدلاله للإرادته هو أنّ الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده؛ بحيث تكون الإراده دخيله في المعنى الموضوع له شرطاً أو شرطاً (٣).

. و لكن دفعه المحقق الخراساني قدس سره، و قال: بأنّ مرادهما غير ذلك، هو أنّ الدلاله التصديقيه للألفاظ على معانيها تابعه

و حاصل ما أفاده: أنّ للكلام الصادر من المتكلم دالتين:

إحداهما: الدلالة التصوريّة: و هي دلالة اللفظ على معناه، و بعبارة اخرى:

حضور المعنى فى الذهن عند سماع اللفظ، و هذه الدلالة قهريّة تحصل فى ذهن السامع بمجرد علمه بالوضع و شعوره به و إن علم بغفله المتكلم أو عدم إرادته.

و الثانية: الدلالة التصديقيّة: و هي كون المعنى المتحصّل من الكلام- بعد فهم بعض أجزائه ببعض- مُراداً للمتكلم، و هذه الدلالة تتوقّف على إرادة المتكلم و شعوره و التفاته إلى مضمون الكلام، فإذا قال: «الصلح نافذ» لا يصلح أن يسند إليه مضمون الجملة، و أنّه مُراد له، إلّا إذا كان فى مقام بيان مُراد، و إلّا لا يصلح إسناده إليه، نعم

١- الحاكي هو الشيخ محمد حسين الأصفهاني فى فصوله: ١٧- ١٨ السطر الأخير.

٢- الشفاء (قسم المنطق): ٢٥- ٢٦، شرح الإشارات ١: ٣٢.

٣- الفصول الغرويّة: ١٧- ١٨ السطر الأخير.

ص: ١٩٩

يصح أن يسند إليه أنه قال و تكلم: بأن «الصلح نافذ».

و بالجملة: دلالة التصديقيّة تتوقّف على إرادة المتكلم توقّف العلم على المعلوم، و يتبعه تبعيّة مقام الإثبات للثبوت(١)

. و قال المحقّق العراقى قدس سره ما ملخصه: إنّه يمكن أن يكون مُراد العَلَمين و من تبعهما- القائلين بتبعيّة الدلالة للإرادة- هو أنّ الوضع حيث إنّه اعتبار خاصّ قائم بنفس معتبره، و بما أنّ الاعتبار من الأفعال النفسية الاختيارية، فجاز للمعتبر أن يقيد اعتباره بما شاء من القيود؛ سواء كانت من الأحوال أو من الأزمان أم من غيرهما، فيصلح له اعتبار الربط الوضعى بين طبعى اللفظ و معنى ما فى حال خاصّ بالمتكلم أو زمان كذلك؛ دون بقيه الأحوال و الأزمان، و إذا اعتبر الواضع الربط الوضعى بين اللفظ و المعنى فى حال إرادة المتكلم المعنى، يكون اللفظ مرتبطاً بالمعنى فى ذلك الحال فقط، فلو نطق باللفظ و أراد به معناه، يكون اللفظ دالاً على معناه دلالة وضعيّة؛ لارتباطه به فى هذا الحال، و أمّا لو نطق به فى حال السهو و الغلط، فبما أنّه لم يُرد به ذلك المعنى فى هذا الحال، لا يكون هذا اللفظ مرتبطاً بذلك المعنى، و مع انتفاء الربط الوضعى فى هذا الحال تنتفى الدلالة الوضعيّة طبعاً، و تصوّر المعنى و حضوره فى ذهن السامع فى ذلك الحال مستند إلى الاستيناس المذكور(٢)

. أقول: و لعمر الحقّ إنّ تفسير مقاله العَلَمين بما ذكره صاحب الفصول و المحقّق العراقى * أجنبيّ عن كلامهما، بل كلامهما صريح فى خلاف ما ذكره، و الوجه الذى ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره توجيه مبتذل لا يليق بساحة العَلَمين، و مع ذلك فهو أجنبيّ عن مقالتهما، و كأنّهم لم يلاحظوا مقالتهما، فاللازم ذكر مقالتهما حتّى يظهر حقيقة مُرادهما، ثمّ عطف النظر إلى

١- كفايه الاصول: ٣٢.

٢- بدائع الأفكار ١: ٩٤-٩٥.

ص: ٢٠٠

إنَّ كلامَ العَلَمين في باب دلالة الألفاظ، و سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و إن حكى عبارته الشيخ الرئيس في «الإشارات»^(١)، إلّا أنّ العبارة المحكيه عن «الشفاء» حيث كانت أدلّ و أوضح، أحببنا إيرادها، فقال في محكيّ الفصل الخامس من مقاله الاولى من فنّ «إيساغوجي الشفاء»:

إنَّ اللفظ بنفسه لا يدلّ البتّه، و لو لا ذلك لكان لكلّ لفظ حقّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنّما يدلّ بإرادته اللفظ، فكما أنّ اللفظ يطلقه دالّاً على معنى، كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالتّه، كذلك إذا خلّاه في إطلاقه عن الدلالة بقى غير دالّ، و عند كثير من أهل النظر غير لفظ، فإنّ الحرف و الصوت فيما أظنّ لا يكون- بحسب المتعارف عند كثير من المنطقيين- لفظاً أو يشتمل على دلالة، و إذا كان ذلك كذلك فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد أن يدلّ بجزئه على جزء من معنى الكلّ، و لا- أيضاً- يريد أن يدلّ به عليه، فقد انعقد الاصطلاح على ذلك، فلا يكون جزؤه البتّه دالّاً على شىء حين هو جزؤه بالفعل، اللهم إلّا بالقوه حين نجد الإضافه المشار إليها، و هى مقارنة إرادته القائل دلالة بها.

و بالجملة: فإنّه إن دلّ فإنّما يدلّ لا حين ما يكون جزءاً من اللفظ المفرد، بل إذا كان لفظاً قائماً بنفسه، فأما و هو جزء فلا يدلّ على معنى البتّه^(٢).

. و قال المحقّق الطوسى قدس سره فى «شرح الإشارات» فى بيان معنى المفرد و المركّب ما نصّه:

قيل فى التعليم الأول: إنّ المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلاً.

و اعترض عليه بعض المتأخّرين ب «عبد الله» و أمثاله إذا جعل علماً لشخص، فإنّه مفرد مع أنّه لأجزائه دلالة ما.

١- شرح الإشارات ١: ٣٢.

٢- الشفاء (قسم المنطق) ١: من الفصل الخامس ٢٥-٢٦.

ص: ٢٠١

ثمّ استدركه، فجعل المفرد ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه، و أدّى ذلك إلى أن ثلث القسمه بعض من جاء بعده، و جعل اللفظ: إمّا أن لا يدلّ جزؤه على شىء أصلاً، و هو المفرد، أو يدلّ على شىء غير جزء معناه، و هو معناه المركّب، أو على جزء معناه، و هو المؤلّف، و السبب فى ذلك سوء الفهم و قلّه الاعتبار لما ينبغى أن يفهم و يعتبر؛ و ذلك لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيّة،

كانت متعلّقه بإرادته التلّفظ الجاربه على قانون الوضع، فما يتلفّظ به، و يراد به معنى ما، و يفهم عنه ذلك المعنى، يقال له: إنّه دالّ على ذلك المعنى، و ما سوى ذلك المعنى مميّلا لا تتعلّق به إرادته التلّفظ و إن كان ذلك اللفظ أو جزء منه - بحسب تلك اللغه أو لغه اخرى أو بإرادته اخرى - يصلح لأن يدلّ به عليه، فلا يقال له: إنّه دالّ عليه ... إلى آخره (١). انتهى.

و قريب من ذلك كلام صاحب «حكمه الإشراق».

قلت: لا بأس بإيراد ما أفاده آيه الله على الإطلاق العلامه الحليّ قدس سره في «شرح منطق التجريد»؛ ليتّضح المقال وضوحاً لا يشوبه ريب، قال - في مقام انتقاض تعريف الدلالات الثلاث «المطابقه و التضمّن و الالتزام» بعضها ببعض - ما نصّه:

لقد أوردتُ عليه - يعنى المحقّق الطوسى قدس سره - هذا الإشكال، و أجاب: بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإراده و القصد، و اللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابقى لا يراد منه المعنى التضمّنى، فهو إنّما يدلّ على معنى واحد لا غير، و فيه نظر (٢) انتهى.

و لا - يخفى أنّ من لاحظ هذه الكلمات و سبرها، يظهر له جليّاً أنّها بصدد بيان أنّ الألفاظ التى يضعها الواضع للمعانى النفس الأمريه إنّما هى لغرض الإفاده و الاستفاده، فدلاله الألفاظ على تلك المعانى النفس الأمريه مرهونه بإرادته المتكلّم؛

١- شرح الإشارات ١: ٣٢.

٢- الجوهر النضيد: ٨.

ص: ٢٠٢

لأنّ باب الدلاله باب الهدايه، و هدايه المتكلّم المخاطب إنّما تتحقّق إذا أراد المتكلّم معنى اللفظ، و إلّا لو صدر منه كلام سهواً أو فى حال النوم، لا يقال: إنّه أهدى المخاطب إلى واقع ذلك الكلام.

و بالجملة: كلام العَلَمين بصدد بيان أنّ دلالة الألفاظ على معانيها الموضوعه لها، إنّما تتوقّف على إرادته المتكلّم إيّاها، و عند إرادته المتكلّم و فهم المخاطب إيّاها يصدق عليها الدلاله الفعلية، و يقال: إنّها داله فعلاً، و إلّا يقال: إنّها تصلح للدلاله و الهدايه، فكلامهما خارج عن بيان حدود الموضوع له، بل فى مقام بيان دلالة اللفظ الموضوع لمعنى، و قد صرح المحقّق الطوسى قدس سره فى عبارته المتقدّمه؛ حيث قال: إنّ دلالة اللفظ لمّا كانت وضعيّة، كانت متعلّقه بإرادته المتلفّظ الجاربه على قانون الوضع ... إلى آخره.

و ظاهر أنّه لو كان بصدد تحديد المعنى الموضوع له، لوجب أن يقول: الموضوع مقيّد بإرادته المعنى و فهم المخاطب، و مُرادته بالجرى على قانون الوضع هو أنّ المستعمل لا بدّ و أن يريد معنى اللفظ على طبق ما وضعه الواضع، فهذا أقوى شاهد على أنّ كلامهما لم يكن بصدد تحديد المعنى الموضوع له، و يشهد لما ذكرناه أيضاً تقييد دلالة اللفظ بفهم المخاطب، و هل ترى من نفسك أن يتفوّه فاضل - فضلاً عمّن يكون بدرأً بل شمساً فى سماء الفضل و التحقيق - : بأنّ فهم المخاطب دخيل فى المعنى الموضوع له، فهذا صريح فى أنّ مُرادهما بذلك: هو أنّ اتّصاف اللفظ الموضوع لمعنى بالدلاله الفعلية، إنّما يتوقّف على إرادته

المتكلم وفهم المخاطب، وإلا يكون للفظ شأنه الدلالة، فكما أن أتصاف النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم بكونه هادياً مرشداً، إنما هو بعد تبليغه وإرشاد الناس وهدايه الناس بتبليغه، وإلا لو لم يقصد هدايتهم، أو قصد ولكن لم يرشدوا، لم يصدق عليه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان هادياً فعلاً لهم.

فإذا إن ألقى المتكلم كلاماً مفهماً لمعنى، وأراد ذلك، وفهم المخاطب ذلك المعنى منه يصدق فعلاً على كلامه أنه دال، و باب الدلالات باب التحويل والتحول، وفهم المعنى

ص: ٢٠٣

المراد من اللفظ هو مقوم الدلالة الفعلية للفظ، وإلما يكون اللفظ صالحاً للهدايه، لا هادياً فعلاً، ولا يخفى أن ما ذكره العَلَمَان بهذا التقريب الذى ذكرنا لم يكن بعيداً عن الذوق، بل يقبله؛ لأن لفظه «عبد الله» مثلاً؛ حيث إنها مشتركة بين «عبد الله» العَلَمَى و الوصفى، فبمجرد إلقائها لا يفهم منها المعنى إلا بالتقرينه، فإن اريد منها معناها الوصفى يقال: «فلان عبد الله» مثلاً، وإن اريد معناها الاسمى يقال: «عبد الله جاءنى» مثلاً.

هذا فى اللفظ المشترك، وكذا فى غير المشترك، فالمتكلم ب «زيد قائم» مثلاً قد يريد منه معناه الحقيقى، وقد يتلفظ به لمجرد تصفيه الذهن والحلقوم، أو أراد معنى آخر، فبمجرد التلفظ ب «زيد قائم» لا يدل إلما إذا اريد منه؛ ألا ترى أن الألفاظ فى المعانى المجازية، تدل على غير المعانى الموضوعه لها بالإرادة (١).

. إذا تحقّق لك ما ذكرنا ظهر لك وجه الضعف فيما ذكره صاحب الفصول قدس سره: من أن مُراد العَلَمِينَ تحديد المعنى الموضوع له (٢)، وكذا مقاله المحقّق العراقى قدس سره؛ حيث قال: إنّ الواضع اعتبر الربط بين اللفظ والمعنى حال إرادته المتكلم؛ لما عرفت أنّهما لم يريدوا بيان الموضوع له، بل قصداً بيان دلالة اللفظ الموضوع (٣).

. و أمّا ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره (٤)، فمضافاً إلى أنّه توجيه مبتذل يعرفه كلّ أحد لا يلىق أن ينسب إلى جناب العَلَمِينَ، أجنبيّ عمّا هو صريح كلامهما؛ لأنّ كلامهما فى مقام انتقاض الدلالات الثلاث بعضها ببعض، لا أنّ كلّ دلالة تكشف عن معنى واقعى، وهو المعنى المراد، فتدبّر.

١- قلت: كذا أفاد سماحه الاستاذ دام ظلّه، ولكن لا يخفى أنّ دلالة اللفظ على غير معناه الموضوع له، إنّما هو بتوسيط نصب القرينه و لو لم يرده المتكلم، لا على إرادته، فتدبّر. المقرّر

٢- الفصول الغروية: ١٨ سطر ١.

٣- انظر بدائع الأفكار ١: ٩٣-٩٤.

٤- كفايه الاصول ١: ٣٢.

ص: ٢٠٤

هذا كلّه فى تصوير كلام العَلَمِينَ، وحاصله: أنّ دلالة اللفظ دلالة فعلية على معناه، إنّما تتوقّف على إرادته المتكلم معناه، وفهم

المخاطب إياه، فعند ذلك يصح أن يقال: إن المتكلم هادٍ، واللفظ ما اهتدى به، والمخاطب مهديّ.

عدم تمامية كلام العَلَمِين

و لكن نقول: إن ما ذكره العَلَمَان لا- يخلو عن النظر؛ لأنّ محطّ البحث في دلالة الكلام و هدايته، و أنّ الكلمه و الكلام إذا دلّا على معنًى، هل تتوقّف دلالتهما على الإراده أم لا؟ لا في دلالة المتكلم و هدايته، و كلامهما على تقدير تماميته- كما لا يبعد- فإنّما يفيد لهدايه المتكلم، و هي خارجه عن محطّ البحث.

و كيف كان، لا- يخفى أنّ اللفظ بنفسه يدلّ على معناه و لو لم يُرده المتكلم، بل و لو أراد خلافه، و ذلك لأنّه- بعد الاعتراف بأنّ دلالة الألفاظ على معانيها لم تكن ذاتيه، بل بمعونه الوضع- يكون الموضوع له للألفاظ هو نفس المعانى النفس الأمرية، لا المراده منهما، فمعنى قولنا: «إنّ اللفظ الكذائى دالّ» لا يفهم منه أزيد من المعنى الذى وضع له اللفظ، لا المعنى الذى أرادته المتكلم، بل إرادته أجنبيّه عن دلالة اللفظ.

و بالجملة: فرق بين دلالة اللفظ على المعنى و بين دلالة المتكلم المخاطب على المعنى، و توقّف الدلالة على إرادته المتكلم إنّما هي في دلالة المتكلم، و هو خارج عن محطّ البحث، لا- في دلالة اللفظ؛ لأنّه لا- يعقل تقييد دلالة اللفظ بالإرادته، مع كون الموضوع له للألفاظ نفس المعانى النفس الأمرية، و دلالة الألفاظ على معانيها مرهونه بالوضع، و لو فرض دُخْل غير الوضع فيه فالأولى دُخْل فهم المخاطب، لا إرادته المتكلم؛ لأنّه بفهم المخاطب يصدق أنّ اللفظ دلّ فعلاً على المعنى و لو لم يُرده المتكلم، دون العكس، فلا تصدق الدلالة لو لم يفهم المخاطب و لو أرادته المتكلم، فتدبّر.

ص: ٢٠٥

الجهة الثالثة في عدم التلازم بين كون تبعيه الدلالة للإرادته و بين كون الموضوع له المعانى المراده

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا في الجهة الثانية عرفت: أنّه لا- تلازم بين كون الدلالة تابعه للإرادته و بين كون الموضوع له المعانى المراده، فإنّ العَلَمِين مع ذهابهما إلى تبعيه الدلالة للإيراده يريان أنّ الموضوع له للألفاظ المعانى النفس الأمرية، لا- المعانى المراده.

ص: ٢٠٦

ص: ٢٠٧

الأمر السادس في أنّ للمجموع المركّب من المادّة و الهيئه وضعا أم لا؟

لا إشكال و لا ريب في أنّه كما يحتاج أبناء النوع الإنسانى- من أىّ لغة و لسان- إلى تفهيم المعانى المفردة و تفهّمها، فكذلك يحتاجون إلى تفهيم المعانى المركّبه و تفهّمها، بل احتياجهم إليها في إبراز مقاصدهم أكثر من احتياجهم إلى المعانى المفردة؛

لأن أكثر مقاصدهم و احتياجاتهم تدور حول المعانى المركبه، من حصول شىء لشىء، أو إيجاد شىء مع شىء، أو كون شىء فى شىء، أو على شىء... إلى غير ذلك من النسب و الإضافات.

فإذاً كما أنّ دلالة الألفاظ المفردة على معانيها- بعد ما لم تكن ذاتيه- مرهونه بالوضع و المواضعه، فكذلك لا بدّ و أن تكون دلالة ما يفهم منها المعانى التصديقيه بالوضع و المواضعه، و اللغه التى يهمنها عجاله التكلم فيها هى اللغه العربيه؛ لأنّ الكتاب و السنّه منزلان عليها، فنعطف عنان البحث إليها، و نقول:

قد وقع الخلاف بينهم فيما يدلّ على المعنى التصديقى فى اللغه العربيه؛ بأنّه هل هى هيئه الجملة، أو المجموع المركّب من المادّه و الهيئه؛ بأنّه هل يكون للمجموع وضع

ص: ٢٠٨

على حدّه مضافاً إلى وضع مفرداتها، أم لا؟

فذهب المشهور إلى أنّ الدالّ على المعنى التصديقى هى هيئه الجملة بالوضع النوعى، و خالفهم فى ذلك بعض، فقال: إنّ ما يدلّ عليها هو مجموع المادّه و الهيئه.

ولا يخفى أنّ طرح محطّ البحث على ما ذكرنا، أولى و أحسن ممّا طرحه المحقّق الخراسانى قدس سره و غيره؛ لأنّه يظهر منه قدس سره أنّ محطّ البحث: فى أنّه- مضافاً إلى وضع الجمل بموادّها بالوضع الشخصى، و هيئاتها بالوضع النوعى لإفاده المعنى التصديقى- هل وضع مجموع المركّب من الموادّ و الهيئات لذلك، أم لا؟

فالمشهور على العدم، و ذهب بعض إلى وضع المجموع أيضاً (١)

. و ذلك لأنّ طرح البحث على ما ذكرنا ممّا يُعقل أن يقع محلّ الخلاف، و يمكن استناد القول المخالف للمشهور إلى عالم، و أمّا طرح البحث على ما ذكره قدس سره، فلا يليق أن ينسب إلى فاضل؛ لأنّ مرجع النزاع- على ما ذكره- إلى أنّ فى جملة «زيد قائم»- مثلاً- هل يكون وضعان أو أوضاع ثلاثه؟، فالمشهور على أنّه فيها وضعان:

١- وضع مفرداتها بالوضع الشخصى لإفاده المعنى التصورى.

٢- وضع هيئتها بالوضع النوعى لإفاده المعنى التصديقى (٢)

. و مقابل المشهور هو أنّ هناك أوضاعاً ثلاثه، ثالثها وضع مجموع المادّه و الهيئه على ذلك، فهل يتفوّه فاضل: بأن يوضع المجموع لا لإفاده غرض و فائده؛ حتّى يتوجّه عليه ما أورده المحقّق الخراسانى قدس سره: من أنّه لا احتياج إلى هذا الوضع بعد وضع الهيئه لذلك، و يلزم التكرار فى الدلاله: تاره من جهه الهيئه، و اخرى من جهه المجموع منها و من المادّه، و هو خلاف الوجدان؟!

١- انظر كفايه الاصول: ٣٢-٣٣.

٢- انظر الفصول الغرويّه: ٢٨ سطر ٥، و درر الفوائد: ٤٣-٤٤، و نهايه الأفكار ١: ٦٥.

ص: ٢٠٩

فقد ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ مقابل المشهور قائل: بأنّ مجموع المادّه و الهيئه يدلّ على المعنى التصديقي، و المشهور قائلون بأنّ الهيئه تدلّ عليه، و ما يقبل أن يقع محلّ النزاع هو أن يقال: إنّ الدالّ على المعنى التصديقي، هل هو الهيئه، أو المجموع منها و من المادّه؟

هذا ما ينبغي أن يقع محطّ البحث، و أمّا لو صرّح أحد: بأنّ للمجموع المركّب وضعاً على حده على المعنى التصديقي، غير وضع الهيئه له، فلا- بدّ و أن يكون مراده أنّه كما يوجد في المفردات ألفاظ مترادفه، فكذلك يوجد في الجمل مترادفات، فكلّ من الهيئه و مجموع المادّه و الهيئه يدلّ على المعنى التصديقي، فلا يرد عليه لزوم التكرار في الدلاله، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ مخالف المشهور: إمّا يريد بأنّ الهيئه لم توضع لإفاده المعنى التصديقي، و ما وضع له هو مجموع المادّه و الهيئه، و هذا هو الظاهر من مقالته، أو يريد بأنّ مجموع المادّه و الهيئه يرادف ما تدلّ عليه الهيئه، و لا- مانع من وقوع الترادف في الجمل، كما هو المأنوس في المفردات.

و كيف كان، يرد على مقاله مقابل المشهور ما أورده عليه الأديب المتضلعّ ابن مالك في شرح المفصل، فإنّه قال على ما حكي عنه:

إنّه لو كان للمركّبات وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم نسبق إليه؛ و حيث أنّ المركّب الذي أحدثناه لم يسبقنا إليه أحد، و كذلك هذا الكتاب لم يكن موجوداً عند الواضع، فكيف وضعه الواضع (١).

!؟ و حاصل ما أفاده هذا الأديب: هو أنّ ما يمكن أن يدلّ على المعنى التصديقي إنّما هو الهيئه- سواء في هيئه المفردات أو المركّبات- لا المجموع منها و من الموادّ؛ لإمكان

١- نقل حكاية ذلك عن ابن مالك في نهايه الدرايه ١: ٧٦.

ص: ٢١٠

تصوير الوضع النوعي في الهيئه، دون المادّه، فإنّه يمكن أن يقال في هيئه المركّب: إنّ تقدّم المسند إليه على المسند- مثلاً- يدلّ على معنى من دون لحاظ مادّه من الموادّ، و يصلح للانطباق على كلّ ماده من الموادّ؛ موجوده كانت أم معدومه، و كذا في هيئه المفرد يمكن أن يقال: إنّ هيئه «فَعِل»- مثلاً- تدلّ على النسبه التحقّقيه في ضمن أيّ مادّه تحقّقت أو تتحقّق، و أمّا المادّه فلا يمكن تصوير الوضع النوعي فيها؛ لأنّ كلّ مادّه تباين المادّه الاخرى، و ما يمكن فيها إنّما هو الوضع الشخصي، و لازم ذلك عدم إفاده الجملة- التي حدثت مادّتها- للمعنى التصديقي؛ مثلاً: لا تدلّ جملة «الكهرباء موجود»- إذا لم يكن للفظ «الكهرباء»

معنى معهود في الخارج - على المعنى التصديقي؛ لعدم وجود هذه الجملة المركبة من المادة لتضع لإفاده ذلك المعنى.

و بعبارة أخرى: ما يمكن أن يتصور فيه الوضع النوعي إنما هو هيئة القضيّة، مثل هيئة الجملة الاسميه و هيئة الجمليه الفعلية؛ حيث تنطبقان على كلّ مادّة متهيأه بهما، و أمّا موادّ القضايا فلا يمكن أن يتصور فيها ذلك؛ لاختلاف الموادّ، و ما يمكن فيه إنّما هو الوضع الشخصى، فعلى هذا لا بدّ لمن يقول: بأنّ مجموع المادّه و الهيئه يدلّ على المعنى التصديقي - قبال المشهور القائلين: بأنّ ما يدلّ عليه هو الهيئه - أن يلتزم بالوضع الشخصى؛ مثلاً: يلزم أن تكون جملة «زيد قائم» بخصوصها وضعت لإفاده المعنى التصديقي، و كذا جملة «عمرو قاعد» و «بكر قائم» ... و هكذا.

و يترتب على هذا القول عدم جواز استعمال جملة لم يسبق إليها الواضع بأن كانت لها مادّة حادثه و لم يفهم منها معنى، ك «الكهرباء موجود» - مثلاً - مع أنّ الضروره حاكمه بجواز استعمالها، و فهم المعنى التصديقي منها و لو لم نفهم معنى «الكهرباء»، فهذا أصدق شاهد على أنّ ما وضع للدلاله على المعنى التصديقي هو الهيئه؛ لأنّها القابله للوضع النوعي.

هذا هو مُراد ابن مالك، و كأنّ المحقّق الأصفهاني قدس سره لم يلاحظ مقاله هذا

ص: ٢١١

الأديب، و لذا قال: «أنّه يظهر من كلام ابن مالك: أنّ محلّ النزاع في أمر بديهى البطالان، و هو دعوى الوضع للمركّب بعد الوضع للمفردات منفردة و منضمّه، ثم قال:

إنّه لا يخفى على مثل ابن مالك أنّ الوضع نوعي لا شخصي» (١)

. و هو عجيب منه قدس سره؛ لما عرفت: من أنّ محطّ البحث هو أنّ الدالّ على المعنى التصديقي، هل هو الهيئه، أو المجموع منها و من المادّه؟ و ابن مالك يريد دفع كون المجموع موضوعاً لذلك، فلاحظ، و تدبّر.

هذا كلّ لو كان النزاع في أنّ وضع مجموع المادّه و الهيئه نوعي أو شخصي - كما هو الظاهر منه - و يكون الحقّ مع ابن مالك القائيل: بأنّه لا - يمكن تصوير الوضع النوعي في مجموع المادّه و الهيئه، و ما يمكن فيه إنّما هو الوضع الشخصى، فيرد عليه ما أورده عليه.

و أمّا لو كان النزاع في أنّه هل يمكن أن يكون الوضع في المجموع المركّب - من المادّه و الهيئه - عامّاً و الموضوع له خاصّاً، فلا يتوجّه عليه إيراد ابن مالك.

و ذلك لأنّه كما ذكرنا في مبحث الوضع: أنّ لنا قسماً آخر من وضع العامّ و الموضوع له الخاصّ: و هو أن تتصور طبيعه قابله للصدق على الأفراد، ثم يوضع اللفظ لكلّ فرد من أفراد تلك الطبيعه، مثلاً: يتصور الإنسان، ثم يوضع لفظ «الإنسان» لكلّ ما يكون مصداقاً له.

فنقول: إنّهُ يمكن أن يُتصور فيما نحن فيه أن يكون الوضع في المجموع المركّب - من المادّه و الهيئه - عامّاً و الموضوع له خاصّاً

بهذا المعنى؛ بأن يلاحظ هيئته المجمله الاسميه- مثلاً- الطارئه على الماده المشتركه بين المواد؛ و حيث إن المواد و إن كانت مختلفه الذوات، لكنّها في كونها مادّه، مشتركه فيوضع لكلّ هيئته متهيأه بمادّه

١- نهايه الدرايه ١: ٧٦.

ص: ٢١٢

من المواد.

فظهر لك: أنّه يمكن للقائل (١) بأنّ الدالّ على المعنى التصديقي هو المجموع المركّب من الماده و الهيئه بعنوان الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فلا يتوجّه عليه إيراد ابن مالك (٢)

. و لا يخفى أنّه- مع ذلك كلّ- الحقّ في المسأله هو الذي ذهب إليه المشهور (٣): من أنّ الدالّ على المعنى التصديقي هو الهيئه؛ لمطابقه ما ذكره للذوق و الطبع السليمين.

١- محاضرات ١: ١١١.

٢- نهايه الدرايه ١: ٧٦.

٣- الفصول الغرويّه: ٢٨ سطر ٥، كفايه الاصول: ٣٢-٣٣، نهايه الأفكار ١: ٦٥.

ص: ٢١٣

الأمر السابع في أنّ الموضوع له للألفاظ هل هي المعاني النفس الأمرية أو المعاني الذهنية بما هي أو المعاني الذهنية بلحاظ كشفها عن الواقع؟

ثمّ إنّ هل الألفاظ مطلقاً- سواء كانت مفردة أم مركّبه، تامّه أو ناقصه، إنشائيّه أو إخباريّه- وضعت للمعاني النفس الأمرية، أو وضعت للمعاني و النسب الذهنيّه من حيث هي هي، أو من حيث كشفها عن النسب الواقعيّه، أو فرق بين الجمل الخبريّه و بين غيرها- مفردة كانت، أو جملة إنشائيّه- بوضع الجمل الخبريّه للنسب الذهنيّه الكاشفه عن النسب الواقعيّه، و أمّا غيرها فوضعت للمعاني النفس الأمرية؟

وجوه بل أقوال في بعضها:

فعن صاحب الفصول قدس سره: أنّ الجمل الخبريّه وضعت للنسب الذهنيّه الكاشفه عن النسب الواقعيّه، و أمّا مفرداتها فوضعت للمعاني النفس الأمرية، فالنسبه اللفظيّه في جملة «زيد قائم»- مثلاً- وضعت للنسبه التصديقيّه الموجوده في الذهن من حيث

ص: ٢١٤

كشفتها عن النسبه الواقعيه- سواء طابقتها أم لا- و أما مفرداتها من «زيد» و «قائم» فوضعت للمعاني الواقعيه.

استدلّ على مقالته:

أولاً: بالتبادر.

و ثانياً: بأنّه لو دلّت النسبه اللفظيه على النسبه الواقعيه، فلا بدّ و أن يلتزم في القضايا الكاذبه أن لا تدلّ على معنى؛ لعدم وجود نسبه واقعيه في الكواذب، مع أنّ الضروره حاكمه بدلاله القضايا الكاذبه على المعاني، و أما لو كانت موضوعه للنسبه الذهنيه الكاشفه فلا يستلزم ذلك (1).

. و فيه: أما حديث التبادر فالظاهر أنّه على خلاف ما ادّعاه، و الظاهر أنّ من لم يقرع سمعه كلام صاحب الفصول قدس سره هذا، لا ينقذ في ذهنه ما ذكره أصلاً؛ لأنّ الوجدان أصدق شاهد على أنّه بمجرد سماع جمله «زيد قائم»، لا ينتقل الذهن إلّا إلى المعاني الواقعيه، كما ينتقل من مفرداته إليها.

و أما ما استدلّ به ثانياً- الذي هو عمده ما استدلّ به- على مقالته، فينتقض:

أولاً: ببعض المفردات التي لا وجود لها في الخارج، أو وجد و انعدم؛ لأنّ لازم ما ذكره- لو تمّ- هو أنّه لا بدّ و أن لا ينتقل من اللفظ الكذائي إلى معناه؛ لعدم وجوده في الخارج حسب الفرض، مع أنّ البداهه قاضيه بانفهام المعنى بمجرد إلقاءه، فما يستريح به هنا نستريح به هناك.

و ثانياً: بالنقض أيضاً، و حاصله: أنّه لو سلّم أنّ الموضوع له هو المعاني الذهنيه بلحاظ كشفها عن الواقعيات، فظاهر أنّه لا يمتنع استعمال النسبه اللفظيه في القضايا الكاذبه في النسبه الواقعيه و لو مجازاً، بل يجوز استعمالها فيها، و لا أقلّ بعنوان المجاز، فلو

١- انظر الفصول الغرويّه: ٢٨ سطر ٦ و ٢٩ سطر ٢١.

ص: ٢١٥

استعملت في المعاني الواقعيه فظاهر أنّه يُفهم منها معنى، مع أنّ لازم ما ذكره هو أن لا يُفهم منه معنى.

و ثالثاً: أنّه يلزم على ما ذكره أن يكون أمر جميع الاستعمالات مردّداً بين كونها استعمالاً مجازياً أو غلطاً، و لا يلتزم به؛ و ذلك لأنّه بعد أن يرى أنّ كلّاً من «زيد» و «قائم»- مثلاً- وضع للمعنى النفس الأمري، فاستعمالهما في جمله «زيد قائم»: إمّا في المعاني الواقعيه، أو لم يستعملا في ذلك.

فعلى الأوّل: يلزم أن تكون النسبه التي وعأوها الذهن، موجوده في الخارج بتبع الطرفين و متقومه بالخارج، و ذلك غير معقول، و لو استعملت النسبه في النسبه الواقعيه، لكان استعمالاً في غير ما وضع له من غير تأوّل و ادّعاء، فيكون الاستعمال غلطياً، و يترتب عليه المحذور الذي ذكره.

و على الثانى:- أى على تقدير عدم استعمال المفردات فى المعانى الواقعيه- يلزم فى جميع الاستعمالات: أن تكون استعمالاً فى غير ما وضع له و مجازاً، و لم يلتزم قدس سره به.

نعم يمكن أن يقال: إن النسبه الموجوده فى القضيّه إنّما هى بين لفظى المسند و المسند إليه المتلفظين، فيصح قيامها بالصوره الموجوده فى الذهن، لا المسند و المسند إليه الواقعيين.

لكنه يرد عليه:

أولاً: أن هذا خلاف البدايه و الوجدان، فإن من يقول: «زيد قائم» يريد حكايه كل من الطرفين و النسبه عن الواقعيّات.

و ثانياً: أنه يلزم لغويّه وضع الألفاظ للمعانى الواقعيّه، فإنه على هذا لم تستعمل الألفاظ فى معانيها الواقعيّه أصلاً، مع أن الوضع لغرض الإفاده و الاستفاده.

و الذى يمكن أن يقال فى حلّ المسأله: هو أن منشأ ما توهمه هو تخيل أنه لا بدّ فى استعمال اللفظ فى المعنى من وجود معنّى أولاً؛ ليلصق اللفظ به، أو يقع فيه؛ قضاءً

ص: ٢١٦

لحقّ الظرفيه، كما يقال: «زيد فى البيت» و «عمرو فى الدار» ... و هكذا.

و هذا اشتباه منه قدس سره؛ لأنّ الاستعمال: عباره عن إلقاء اللفظ الموضوع لمعنى؛ لينتقل السامع إليه انتقالاً بالعرض، مثلاً: بإلقاء لفظ «زيد» يتصوره السامع، و يفهم منه: فينتقل منه بالعرض إلى المعنى الخارج الذى يكون هو الموضوع له، و لا يلزم وجود المعنى و تحقّقه فى هذا الانتقال العرضى.

و بالجملة: لو القى لفظ الإنسان فيتموج الهواء منه، فيقع فى صمّاخ المخاطب، فيقع فى ذهنه، و ذلك المعنى غير قابل للصدق على الكثيرين؛ لأنّه جزئى متصور، لكن ينتقل منه إلى ما يقبل الصدق على الكثيرين انتقالاً بالعرض لا بالذات؛ لأنّ الإنسان لا ينتقل إلى الخارج و لا- يناله؛ لا- أولماً و لا ثانياً، كما يتوهم، و لا ينقلب الخارج عمّا هو عليه، و لكن حيث إنّ المعنى المتصور وجه للمعنى الموضوع له، الذى هو عباره عن طبيعى الإنسان القابل للصدق على الكثيرين، فينتقل السامع بواسطه سماعه لفظ «الإنسان» إلى ذلك المعنى الموضوع له عرضاً، و لا يخفى أنّ إدراك السامع اللفظ و معناه يكون مغفولاً عنه؛ لأنّه بمجرد سماع اللفظ ينتقل عرضاً إلى الهويّه الخارجيه التى تكون موضوعه له.

و ما ذكرناه نظير ما ذكرناه فى المعدوم المطلق، فإنه لا يمكن تصوير حقيقه المعدوم المطلق، لكن يمكن أن يدرك مفهوم منه، و هذا المفهوم وجه لذلك، فتنقل النفس بواسطه معلومه الذاتى إلى المعلوم بالعرض.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الموضوع للنسبه اللفظيه هى النسبه الواقعيّه، و لا يحتاج استعمال اللفظ فى المعنى إلى وجود واقع ليوقع هذا اللفظ فيه؛ لأنّ الاستعمال عباره عن عمل اللفظ فى المعنى العرضى، و يوجب ذلك انتقال النفس إليه- سواء كان له معنّى

خارجي أم لا- لأنّ تحقّق المعنى و عدم تحقّقه خارجاً لا ربط له بباب الاستعمال و الدلالة، بل هي عبارته عن أنّ اللفظ يهدى إلى المعنى و يريه للمخاطب، و هذا القدر تشترك فيه القضايا الصادقة و الكاذبة، فافهم و تدبّر.

ص: ٢١٧

الأمر الثامن في العلام التي يمتاز بها المعنى الحقيقي عن المجازي

إشاره

لتنقيح موضوع البحث ينبغي تقديم أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ غالب العلام التي تذكر لم تكن علامه كون اللفظ موضوعاً للمعنى الحقيقي، بل علامه أنّ بين اللفظ و المعنى رابطته؛ بحيث لو القى اللفظ لفهم منه ذلك المعنى بدون القرينه؛ و ذلك لأنّه كما يحصل المعنى الحقيقي بالوضع- و هو كما ذكرنا جعل اللفظ للمعنى- فكذلك يحصل بكثرة الاستعمال، و قد أشرنا: أنّ ما يحصل بكثرة الاستعمال الكذائي هو مقابل الوضع؛ لأنّ الوضع لا- يعتريه التعيّن، بل هو قسم واحد، و هو التعيّن، فمعنى كون التبادر- مثلاً- علامه: هو أنّه علامه للرابطة الاعتبارية بين اللفظ و المعنى- سواء كانت الرابطة حاصله بالوضع، أو بكثرة الاستعمال إلى أن استغنت عن القرينه- لا علامه كون اللفظ موضوعاً للمعنى.

نعم لو كان تنصيب أهل اللغة من العلام- بأن قال أهل اللغة: إنّ اللفظ الفلاني وضع تعييناً لذلك المعنى- يصحّ أن يكون ذلك من علام كون اللفظ موضوعاً له، فتدبّر و اغتتم.

ص: ٢١٨

الأمر الثاني: أنّ البحث لم يكن مقصوداً على تشخيص المعنى الحقيقي من المجازي؛ فيما إذا كان هناك علم بالمراد و شكّ في كون المراد معنئ حقيقياً أو مجازياً؛ حتّى يقال: إنّ اللفظ في المجاز أيضاً- بناءً على ما تقدّم- مستعمل في معناه الحقيقي، فإنّ السامع إذا استقرّ ذهنه في المعنى المراد، و لم يتجاوز منه إلى غيره، حكم بأنّه حقيقه، و إن تجاوزه إلى غيره حكم بأنّ ذلك الغير مجاز- كما قيل (١)- بل البحث أعمّ منه و ممّا لم يكن هناك استعمال، أو لم يكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو المجازي، فلو شككنا في كون لفظ الماء- مثلاً- موضوعاً للجسم السيّال المعروف، كان التبادر طريقاً إلى إثباته استعمال أو لم يستعمل، بل ربّما يكون الاستعمال مردّداً بين الحقيقيه و الغلط، لا بين الحقيقيه و المجاز، فتأمل.

فإذاً البحث في علامه المعنى الحقيقي و المجازي بالأعمّ فيما كان هناك استعمال أم لا، بل إذا تصوّر و فهم منه المعنى بلا قرينه فهو معنئ حقيقى، و إن فهم المعنى بمعونه القرينه فهو معنئ مجازي بل قد يدور أمر الاستعمال بين كونه استعمالاً حقيقياً و غلطاً، لا بين الحقيقيه و المجاز.

فتحصّل ممّا ذكرنا في الأمرين: أنّ محطّ البحث في تشخيص المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، لا المعنى الموضوع له من غيره، و أنّه لا يخصّ البحث في كون العلام علام استعمال اللفظ في المعنى، بل أعمّ منه و ممّا لم يستعمل.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: فقد ذكرنا(٢) لتشخيص المعنى الحقيقي عن المعنى المجازى علائم لا تخلو أكثرها- بل جميعها غير واحد منها، و هو التبادر- من المناقشه.

١- نهاية الاصول ٢٨- ٢٩.

٢- زبده الاصول: ٢٨ سطر ١، الوافيه: ٦٠، هدايه المسترشدين: ٤١ سطر ١٣، الفصول الغرويّه: ٣٢ سطر ٢٦، بدائع الأفكار) للمحقّق الرشتى قدس سره): ٧١ سطر ٧، كفايه الاصول: ٣٣، نهاية الأفكار ١: ٦٦، درر الفوائد: ٤٤، نهاية الاصول: ٣٩.

ص: ٢١٩

التبادر

اشاره

و كيف كان، من علائم تشخيص المعنى الحقيقي عن المجازى التبادر، و المراد من التبادر تبادر المعنى و ظهوره من حاقّ اللفظ؛ من دون قرينه و لو كانت القرينه عامّه، لا انسباق المعنى بالنسبه إلى المعنى الآخر، أو سرعه حصوله في الذهن بالقياس إلى الآخر.

و الكلام فيه يقع في جهتين:

الجهه الأولى: في إمكان كون التبادر علامه للحقيقه

فهناك إشكال مشهور على كون التبادر علامه: و هو أنّ التبادر عباره عن فهم المعنى من اللفظ، و هو يتوقّف على العلم بأنّ المعنى حقيقى للفظ، و إلّا لا- يفهم المعنى من حاقّ اللفظ، فإذا فرض أنّ علمه بالمعنى الحقيقي متوقّف على التبادر يلزم الدّور(١)

. و قد أجاب عنه المحقّق العراقي قدس سره: بأنّه لا وجه للإشكال بالدّور، و لا يحتاج في دفعه إلى تجسّم مغايره الموقوف مع الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، كما عن المشهور(٢)؛ لأنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، حتّى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيلي؛ لأنّه يكفي في ارتفاع الدّور تغاير الموقوف و الموقوف عليه بالشخص، لا بالنوع و لا بالصنف، و لا شبهه في مغايره العلم الشخصي الحاصل

١- هدايه المسترشدين: ٤٤- ٤٥ السطر الأخير، الفصول الغرويّه: ٣٣ سطر ٢٢، تقاريرات الشيرازى ١: ٧٤، كفايه الاصول: ٣٣، بدائع الأفكار) للمحقّق الرشتى قدس سره): ٧١ السطر ما قبل الأخير، نهاية الأفكار ١: ٦٦.

٢- انظر هدايه المسترشدين: ٤٥ سطر ٧، و الفصول الغرويّه: ٣٣ سطر ٢٨، و تقاريرات الشيرازى ١: ٧٥، و كفايه الاصول: ٣٣.

بالتبادر مع العلم الشخصى الذى يتوقف عليه التبادر(١)

. و لا يخفى ما فيه، فكأنه خلط بين المعلوم بالذات و الصورة الحاصله فى الذهن، و بين المعلوم بالعرض و الكشف عن الواقع، فإنّ ما هو الممكن هو حصول صور متكرّره فى الذهن من شىء واحد، و أمّا الانكشاف بعد الانكشاف، فلا يعقل إلّا بتعدّد متعلّق العلم خارجاً، أو تخلّل الذهول و النسيان المفقودين فى المقام.

و بعبارة اخرى: يمكن أن يوجد مصداقان من العلم التفصيلى أو الإجمالى مع وحده المعلوم، فمع العلم التفصيلى بأنّ اللفظ الكذائى معناه كذا قبل التبادر، لا يعقل أن يحصل مصداق و علم تفصيلى آخر بالتبادر.

و لو غفلت عن العلم السابق على التبادر و إن كان لا إشكال فيه، إلّا أنّه يرجع إلى الارتكاز الذى يقول به المشهور.

و بالجملة: لا يمكن تعلق علمين و انكشافين فى حال واحد بشىء واحد مرّتين.

نعم، يمكن تكرّر الصور الذهنيّة لشيء واحد، و لكنّه لا يلزم منه الانكشاف عقيب الانكشاف بشىء واحد.

فما اجاب به قدس سره عن الإشكال ساقط.

و الحقّ فى الجواب عن الإشكال هو الذى أجاب به المشهور، و هو مغايره الموقوف مع الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، فإنّ العلم التفصيلى بأنّ معنى اللفظ الفلانى هو ذلك المعنى، يتوقف على التبادر و ظهور المعنى من حاقّ اللفظ، و أمّا التبادر فلا يتوقف على هذا العلم التصديقى المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول، بل يتوقف على العلم الإجمالى الارتكازى بمعنى اللفظ الحاصل من مبادئه و علله، و الموقوف غير الموقوف عليه.

١- بدائع الأفكار ١: ٩٧.

توضيح ذلك: هو أنّ كلّ من انتحل لغه و لساناً، ارتكزت فى ذهنه معانٍ و امور بسيطة إجماليّة؛ بحيث لو سبّرها و تأمّل فيها لانبسطت و انكشفت لديه، و تصير مفضّله مبينه، و ربّما يقع الخلاف و الإجمال فى فهم تلك المعانى الإجمالية الارتكازيّة، فليس كلّ ما يحصل فى الذهن أمراً واضحاً مُبيناً، بل ربّما يحتاج إلى الاستعلام و الاستحضار من خزانه الخاطر و الذهن.

فإذاً نقول: إنّ تبادر المعنى الكذائى من اللفظ الفلانى يتوقف على ارتكاز كذا، فلو لا هذا الارتكاز لم يتبادر ذلك المعنى من اللفظ الفلانى، و لكن التصديق و العلم التفصيلى بأنّ هذا اللفظ معناه الحقيقى ذلك المعنى، يحتاج إلى لطف قريحه و استفسار من خزانه الخاطر، فالعلم التفصيلى بمعنى اللفظ يتوقف على تبادر المعنى من حاقّ اللفظ، و أمّا التبادر فيتوقف على العلم

الارتكازي، فالموقوف غير الموقوف عليه، فلا دور.

و هذا نظير من حصلت له ملكه علميه بالنسبه إلى علم- سواء كانت مسبوقة بتعلم المسائل و تفاصيلها، أو كانت ملكه قدسيه و هبها الله تعالى- فإنّ الشخص يكون عالماً بمسائل ذلك العلم، و لكن لا بنحو التفصيل، بل بنحو الإجمال و البساطه، فإذا سُئل عن مسأله من مسائل ذلك العلم يرجع إلى نفسه، فربّما يستحضر الجواب من نفس ذاته بلا- رويّه و فكر، و ربّما يحتاج إلى الفحص و التجسس عن المعنى الذى علمه، فيرفع الحجاب عنه و ينكشف لديه، و ربّما يذهل المعنى من خاطره، و لا يمكنه استحضاره.

و إلى هذا ينظر كلام الشيخ الرئيس قدس سره حيث قال: إنّّه إذا عرضت عليك مسائل كثيره و أردت الجواب عنها، فعند ما تريد الجواب عنها تكون تلك المسائل حاضره لديك لا تفصيلاً بل إجمالاً، فكلماً تتوجه إلى الجواب عن خصوص مسأله فيها تحضر لديك مفصلاً.

ص: ٢٢٢

فقد ظهر لك ممّا ذكرنا: إمكان كون التبادر من حاقّ اللفظ علامه للمعنى الحقيقى.

الجهه الثانيه: فى بيان إحراز أنّ التبادر من حاقّ اللفظ، لا من القرينه

اشاره

فلا بدّ و أن يُحرز كون انسباق المعنى من اللفظ و تبادره منه من حاقّ اللفظه، لكن حيث إنّّه قد يوجب كثره الانس و الاحتفاف بالقرينه العامه تبادر المعنى من اللفظ، فيحتمل أن لا- يكون التبادر من حاقّ اللفظ، فيشكل إحراز كون التبادر علامه لكون المعنى ظاهراً من حاقّ اللفظ.

فيقع الكلام: فى أنّه هل يمكن إحراز كون التبادر من حاقّ اللفظ بأصالة عدم القرينه، كما عن صاحب القوانين قدس سره(١)، أو بالظنّ بكون ذلك معناه الحقيقى، كما عن صاحب الفصول(٢)، و لعلّ هذا يرجع إلى أصالة عدم القرينه، أو باطراد المعنى من اللفظ، كما ذهب إليه المحقّق العراقى قدس سره؟ وجوه.

ربّما يتشبّث لإحراز كون التبادر من حاقّ اللفظ بأصالة عدم القرينه.

و لكن ردّه المحقّق الخراسانى قدس سره، و قال: إنّ أصالة عدم القرينه لا تُجدى فى إحراز كون الاستناد إلى حاقّ اللفظ، و قال فى بيانه كلاماً لا غبار عليه(٣).

. تقرّبه بيان ممّا: أنّ أصالة عدم القرينه من الاصول المراديه، و العقلاء إنّما يعتنون بها فى الشكّ فى المراد، بعد علم المتكلّم و المخاطب بالمعنى الحقيقى و المجازى؛ فيما إذا احتمل اتكّال المتكلّم على قرينه خفيت على المخاطب، و أمّا إذا علم المراد، و

شكّ في كون المراد حقيقياً أو مجازياً، أو أريد الاستفسار من حاقّ اللفظ فلا بناء لهم على أصاله عدم القرينه، و لا أقل من الشكّ في البناء.

١- قوانين الاصول ١: ١٤ سطر ١٨.

٢- الفصول الغرويّه: ٣٣ سطر ٣٤.

٣- كفايه الاصول: ٣٣-٣٤.

ص: ٢٢٣

و بالجمله: أصاله عدم القرينه لتشخيص المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقى و المجازى، فلا- يمكن أن يستند إليها لإحراز أنّ المعنى المراد مستند إلى حاقّ اللفظ.

و إلى ما ذكرنا يشير كلاما السيد المرتضى قدس سره، حيث قال في مورد: إنّ الأصل فى الاستعمال علامه كونه حقيقياً، و قال فى موردٍ آخر: إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه (١).

. فإنّ كلامه الأوّل فى مورد لم يعلم المعنى المراد، و احتمال إرادته المتكلم معناه المجازى، و الثانى فى مورد علم المراد، و شكّ فى كونه معناه الحقيقى أو المجازى، فلا تنافى بين كلاميه، كما توهم.

ثمّ إنّ فى اعتبار أصاله عدم القرينه؛ من جهه أنّها أماره عقلائيّه لتشخيص المراد، أو أصل عقلائى فى مقام الاحتجاج، فكلام آخر نذكره فى محلّه- إن شاء الله- لا يبعد أن يكون الثانى، فتشخيص كون الانسباق من حاقّ اللفظ من أصاله عدم القرينه بناءً على كونها أصلاً عقلائياً، كما ترى، فارتقب حتّى حين.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره: من أنّه يمكن إحراز كون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ بالأطراد؛ بتقريب: أنّ فهم المعنى من اللفظ فى جميع الأحوال- سواء كان فى النثر، أو فى الشعر، أو المكالمات العرفيه، أو غيرها- بدون القرينه يكشف عن أنّ معناه الحقيقى و التبادر مستند إلى حاقّ اللفظ، و أمّا إن فهم المعنى من اللفظ فى بعض الأحوال، أو فى بعض المقامات، نستكشف منه أنّ التبادر غير مستند إلى نفس اللفظ وحده (٢).

. ففيه: أنّ مجرّد انسباق المعنى مُطرداً، لا- يوجب القطع بكون التبادر و الانسباق مستنداً إلى حاقّ اللفظ؛ لاحتمال أن يكون مستنداً إلى قرينه عامّه، فلا يكاد يعلم

١- الذريعه إلى اصول الشريعه ١: ١٣، ١٩، ١٨٣، و قد أكد قدس سره على ذلك فى أماكن متعدده من هذا الكتاب و قد عرضنا عن درج جميعها خوفاً من التطويل.

٢- بدائع الأفكار ١: ٩٧.

ص: ٢٢٤

بالأطراد معناه الحقيقي.

فإن أراد أن الأطراد دليل شرعي على المعنى الحقيقي فظاهر أنه غير ثابت شرعاً، وإن أراد أن العقلاء فيما إذا اطرّد كذلك يرون أنه معناه الحقيقي، فلم يثبت لنا بناء منهم كذلك و ترتيبهم آثار المعنى الحقيقي عليه (1).

. و من تلك العلام صَحَّ الحمل:

و ليعلم أولاً: أنه في الحمل لا بدّ من الاتّحاد بين الموضوع و المحمول من جهة، كما أنه لا بدّ من التغيّر بينهما من جهة اخرى.

أمّا في الحمل الأولى فاعتبر فيه الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مفهوماً، فالتغيّر بينهما لا بدّ و أن يكون بالاعتبار، كالإنسان و الحيوان الناطق، فإنه لا فرق بينهما إلّا بالإجمال و التفصيل.

و أمّا في الحمل الشائع الصناعي، فحيث فرض الاختلاف بينهما فيه فلا بدّ و أن يكون الاتّحاد بينهما بالوجود، ك «زيد إنسان».

و الحمل الشائع على نحوين:

الأول: ما يكون الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول، و يعبر عنه بالحمل الشائع بالذات، و هو حمل الطبيعي على مصداقه الذاتي، كحمل الإنسان على زيد بحيشته الذاتيه.

و الثاني: ما لم يكن مصداقاً ذاتياً له، و لكنّه اتّحد معه بالعرض، و يعبر عنه بالحمل الشائع بالعرض ك «زيد أبيض»، فإنّ زيدا لم يكن مصداقاً حقيقياً للأبيض، إلّا أنّ حمله عليه باعتبار عروض البياض له في الوجود، و للحمل أنحاء اخر لا يهّمنا فعلاً ذكرها.

١- قلت: الإنصاف أن ادّعاء بنائهم عليه كأنه في محلّه، كما لا يخفى. المقرّر

ص: ٢٢٥

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: فغايه تقريب كون صحّ الحمل علامه للمعنى الحقيقي في الحمل الأولى هو أن يقال: إنه إذا لم يعلم بوضع لفظٍ لمعنى، فبعد العلم بمعنى يجعله موضوعاً، و يجعل اللفظ المشكوك وضعه بما له من المعنى الارتكازى محمولاً، و يحمله بما له من المعنى الارتكازى على الموضوع، فإن صلح حمله عليه يستكشف منه أنه معناه الحقيقي، و إن لم يصلح حمل اللفظ بما له من المعنى، فيستكشف منه أنه لم يكن معناه الموضوع له. هذا في صحّ الحمل عند نفسه.

و كذلك في صحّ الحمل عند غيره، فإنه إذا رأى أن أهل اللسان يحملون اللفظ بما له من المعنى على معنى يستكشف منه أنه موضوع لذلك المعنى، و إلّا فلا، هذا في الحمل الأولى.

و أمّا في الحمل الشائع فحيث إنه - كما تقدّم - على نحوين، فإذا شكّ في لفظ كالإنسان - مثلاً - أنه موضوع لطبيعيّ يكون زيد - مثلاً - مصداقه الحقيقي أم لا، فيجعل زيد موضوعاً، و الإنسان بما له من المعنى الارتكازى محمولاً، ثمّ يحمله عليه، فإن صحّ

حمله عليه بما له من المعنى الارتكازى مجرداً عن الخصوصيات، فيعلم أنه مصداقه الحقيقى، و إن لم يصح الحمل كذلك، بل صح سلبه عنه، فيكشف عن أنه لم يكن موضوعاً له.

هذا حال الحمل الشائع الذى يكون بين الطبيعى و فرده.

و قد يكون بين الكلّيين و المفهومين كالماشى و الحيوان، فقال بعض: إنه و إن لا- يمكن فهم المعنى الحقيقى من صحه حمل أحد المفهومين على الآخر، لكن حيث إنه لا- بدّ و أن يتّحداً وجوداً؛ حتّى يصحّ حمل أحدهما على الآخر، فيعلم- بصحه الحمل- أن أحدهما مصداق للآخر.

و بعبارة اخرى: مفهوما الماشى و الحيوان حيث يكونان متغايرين مفهوماً لا يصحّ الحمل مفهوماً، فلا بدّ و أن يكونا متّحدين وجوداً، فالموجود الخارجى يكون

ص: ٢٢٦

مصداقاً لأحد المفهومين، فيحمل عليه المفهوم الآخر.

و لكن الذى يقتضيه التحقيق: هو عدم إمكان استفاده المعنى الحقيقى من صحه الحمل بكلا نحويه.

و ذلك لأنه فى الحمل الأولى: إمّا يريد صحه الحمل عند أهل العرف و العقلاء، أو عند نفسه.

فعلى الأول: لا- يمكن أن يفهم و يستكشف- بمجرد صحه حمل مفهوم الإنسان مثلاً على مفهوم الحيوان الناطق عندهم- كون الحمل ذاتياً أولياً؛ لاحتمال أن يكون الحمل مثل «الإنسان ماشٍ مستقيم القامة» باعتبار الحمل الشائع.

فإن قلت: فنسأل منهم: أن حملهم هذا من أى قسم؟

قلت: فيرجع هذا إلى تنصيب أهل اللغه و اللسان، و هذا أماره اخرى غير صحه الحمل، و المقصود إثبات أن صحه الحمل بنفسها هى علامه.

كما أنه لا يفهم من صحه سلب معنى عن معنى أن السلب بلحاظ المفهوم؛ لاحتمال أن يكون السلب باعتبار التحقّق الخارجى.

فتحصّل: أنه لا- يمكن أن يفهم من مجرد صحه حمل أحد المفهومين على الآخر عندهم كون الحمل أولياً، و لا- من سلب أحدهما عن الآخر كون السلب بلحاظ المفهوم فقط، و الأمر فى السلب و إن كان فيه خفاء، إلّا أن فى صحه الحمل ظاهراً مشهوداً.

و أمّا على الثانى: و هو صحه الحمل عند نفسه، فلا يخفى أن صحه الحمل عنده تتوقّف على تصوّر الموضوع و المحمول تفصيلاً و العلم بملا-ك الحمل؛ لأنه لو لم يعلم ملا-ك الحمل، لا يمكن التصديق بأنّ هذا اللفظ بما له من المعنى الارتكازى يصحّ حمله.

و ملاك الحمل في الحمل الأولى هو الاتحاد في المفهوم، فلا بد من إحرازه، و التصديق بملاك الحمل هو التصديق بمعنى الموضوع له، فقبل الحمل و في الرتبة

ص: ٢٢٧

السابقة عليه علم بالمعنى الحقيقي، فلم يبق لتأثير صحه الحمل في فهم المعنى الحقيقي أثر.

إذا تمهيد لك ما ذكرنا: ظهر لك الفرق بين صحه الحمل و التبادر، فإن في التبادر يصح أن يقال: إنه بإلقاء اللفظ يُفهم معنى ارتكازي إجمالي، و التصديق و العلم التفصيلي بمعنى اللفظ متوقف على العلم بالوضع، و لا يتمشى ذلك في صحه الحمل؛ لأنه لا- يصح أن يقال: إن صحه الحمل تتوقف على ما له من المعنى الارتكازي الإجمالي، بل تتوقف صحه الحمل على تصور الموضوع و المحمول تفصيلاً، و الاتحاد كذلك، و إلا لا يصح الحمل، فلا يصح أن يقال: إن إشكال ورود الدور هنا مثل وروده في التبادر، و أن الجواب هنا عنه هو الجواب عنه هناك، كما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره (١)، فلاحظ هذا في الحمل الأولى.

و أما في الحمل الشائع: فصحه الحمل كذلك عند الغير، فلا يفيد بعد ما عرفت:

أن الحمل الشائع على نحوين: تاره يكون من قبيل حمل الطبيعي على مصداقه الحقيقي، و اخرى يكون من قبيل حمل الطبيعي على مصداقه العرضي، فلا- يفهم من مجرد الحمل أن الفرد مصداق حقيقي له، و الحمل كذلك إنما يكون علامه للمعنى الحقيقي إذا كان المصداق مصداقاً حقيقياً.

و أما صحه الحمل الشائع عند نفسه، فالأمر فيه يظهر مما ذكرناه في صحه الحمل الأولى، و حاصله:

أن الحمل الشائع إنما يكون علامه إذا كان الحمل ذاتياً، و ذلك يتوقف على تصور الموضوع و المحمول، ك «زيد» و «الإنسان»- مثلاً- و التصديق بأن زيداً مصداق حقيقي للإنسان، و الإنسان متحد معه، و ظاهر أن التصديق بذلك هو التصديق

١- كفايه الاصول: ٣٤.

ص: ٢٢٨

بالمعنى الموضوع له، ففي الرتبة السابقة على الحمل عرف الموضوع له.

و بالجملة: لو كان الحمل الشائع علامه فإنما هو التصديق بالحمل الشائع الذاتي، لا الحمل الشائع الواقعي، و هو يتوقف على تصور الموضوع و المحمول، و التصديق بأن المحمول بما له من المعنى متحد مع الموضوع اتحاداً بالذات، و بذلك التصديق يرتفع غيم الجهاله، و يعرف الموضوع له، فلا تصل النوبه إلى أن يستفاد ذلك من صحه الحمل، فتدبر.

نقل و تعقيب

للمحقق العراقي قدس سره كلام في كل من الحمل الأولي و الشائع الصناعي، لا يخلو عن النظر، و لعله يظهر ضعفه مما تلوناه عليك، و لكن مع ذلك لا بأس بذكر مقالته، ثم الإشارة إلى ما فيه من الخلل.

قال ما حاصله: إن الحمل - سواء كان ذاتياً أو شائعاً صناعياً - ملاك صحته هو الاتحاد في الجملة: أما في الحمل الذاتي فهو عبارة عن حمل أحد المفهومين على الآخر، و هو على قسمين: فتارة يكون أحد المفهومين مجملاً، و الآخر مفصلاً، كما هو شأن التعريفات و الحدود، كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، و اخرى يكون كلاهما مجملين، كما هو شأن اللغويين غالباً، مثل قولهم: «الحسام هو السيف القاطع»⁽¹⁾، و «الغيث هو المطر».

ثم قال: إن ما يمكن أن يكون علامه إنما هو القسم الأخير المتداول بين اللغويين، و أمّا القسم الأول المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات، كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، فلا يمكن أن يستكشف بصحته وضع اللفظ

١- قلت: هذا المثال داخل في القسم الأول؛ لأنّ السيف القاطع مفهوم مفصل، و الحسام مجمله.

ص: ٢٢٩

للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل؛ لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصل، و يمتنع أن يكون مفهوم الإنسان الذي يكون بسيطاً مجملاً.

ثم قال: و أمّا في الحمل الشائع فهو أيضاً على قسمين: فتارة يحمل الطبيعي على فردة حملاً بالذات، ك «زيد إنسان»، و اخرى يحمل أحد المفهومين المختلفين، سواء كانا متساويين، نحو «الضحك إنسان»، أم كان أحدهما أعمّ من الآخر، نحو «الضحك حيوان»، و يمكن أن يستكشف الوضع بالنحو الأول، فإنّه لو حمل أهل العرف «الإنسان» - بما له من المعنى - على «زيد» حمل الطبيعي على فردة، يستكشف من صحته الحمل عندهم كون «الإنسان» موضوعاً لطبيعي «زيد» المعلوم لديه، و هو «الحيوان الناطق»، و أمّا الحمل بالنحو الثاني فلا يمكن استكشاف الوضع منه، إلّا بإرجاعه إلى النحو الأول؛ لأنّ حمل أحد الكلّيين المختلفين مفهوماً على الآخر إنما يصحّ بالحمل الشائع، و لا بدّ فيه من الاتحاد وجوداً بينهما، و هو لا محاله يكون فرداً لأحد الكلّيين، و يكون أحدهما طبيعياً، فيستكشف بالتقريب الأول وضع اللفظ لطبيعي ذلك الفرد الذي اتّحد فيه الكلّيان؛ مثلاً: «الضحك إنسان» متّحداً في وجود زيد و عمرو و غيرهما⁽¹⁾. انتهى.

أقول: في كلا كلاميه نظر، مضافاً إلى الإشكال في أمارته صحته الحمل، و ذلك:

أما كلامه الأول: ففيه أنّ غايه ما تقتضيه صحته حمل «الإنسان» مثلاً - بما له من المعنى الارتكازي - على «الحيوان الناطق»، هي أنّ الإنسان موضوع لماهيته بسيطه تفصيلها «الحيوان الناطق»، لا أنّ الإنسان موضوع للحيوان الناطق.

و بعبارة اخرى: الغرض من حمل «الإنسان» على «الحيوان الناطق» - مثلاً - ليس إثبات أنّ لفظ «الإنسان» موضوع لهما، بل موضوع لماهيته بسيطه يكوناً حدّاً لها،

فالمشكوك هو وضع «الإنسان» لتلك الماهية البسيطة التي يكون «الحيوان الناطق» حاكياً عنها.

و أما كلامه الثانى: ففيه أنه بمجرد حمل أحد المفهومين على الآخر، لا يمكن أن يستفاد ذلك، بل لا بدّ و أن يُحرزَ من الخارج أنّ صدق العنوان على الفرد ذاتيّ؛ لأنّ صدق أحد المفهومين على الآخر، كما يمكن أن يكون ذاتياً، فكذلك يمكن أن يكون عرضياً، و ملاك الصدق فيه هو الصدق بالعرض، كقولك: «الإنسان حسّاس».

و الحاصل: أنه بمجرد صدق أحد العنوانين على الآخر حملاً شائعاً، لا يمكن أن يستفاد كون الحمل حملاً شائعاً ذاتياً كما عرفت.

نعم، لو أراد ملاحظه كلّ واحد واحد ليعرف كونه ذاتياً له، فيمكن استفاده ذلك، لكن هذا رجوع فى الحقيقة إلى القسم الأوّل، و هو الحمل الأوّل، و المفروض إثبات الوضع من طريق الحمل الشائع، فتدبر.

و من العلائم المذكوره (١) عدم صحّح السلب لفهم المعنى الحقيقى، و صحّح السلب لفهم المعنى المجازى:

و الكلام فيهما يظهر ممّا ذكرناه فى صحّح الحمل و عدمها، فإنّ التصديق بصحّح سلب مفهوم - بما له من المعنى - عن مفهوم، كالتصديق بصحّح سلب الحماريّة - بما لها من المعنى - عن الإنسان، يتوقّف على إحراز الموضوع و المحمول و التصديق بالمباينه بينهما، و إلّا لا يصحّح السلب، ففى الرتبة السابقه على السلب علم الحال، فلا تصل النّوبه إلى معرفه ذلك بصحّح السلب قدام الحمل الأوّل، و كذا الحال فى السلب الشائع، و لا يخفى أنّ وزان الأمر فى عدم صحّح السلب بقسميه، و زان صحّح السلب، كما لا يخفى.

فلا يهّم التفصيل.

١- قوانين الاصول ١: ١٧ السطر ما قبل الأخير، هدايه المسترشدين: ٤٨ سطر ٢٧، كفايه الاصول: ٣٤.

التقريب الأول:

أنّه إذا رأينا إطلاق لفظ- بما له من المعنى الارتكازى- و استعماله فى شىء و أمر بحيثيه، مثل أنّه أطلق لفظ «الإنسان» على زيد بحيثيه، ثم لاحظنا صدقه على عمرو بتلك الحيثيه ... و هكذا فى جميع الموارد، يستكشف من ذلك أنّ لفظ «الإنسان»- مثلاً- موضوع لمعنىّ جامع بين هذه الأفراد(١).

. و فيه: أنّه إمّا أن يريد بالإطلاق أنّ استعمال اللفظ الموضوع لكلّيّ فى أفراد، أو يريد بذلك التطبيق و الصدق على الأفراد:

فعلى الأوّل: يكون استعمال اللفظ الموضوع للماهية و الجامع فى فرد- بقيد الخصوصية- مجازاً إن كان هناك تأوّل و ادّعاء، و إلّا كان غلطاً، فاستعمال اللفظ الموضوع للجامع فى الفرد يدور أمره بين الغلط و المجاز، لا بين الحقيقة و المجاز.

نعم لو استعمل بعد تجريد الخصوصية الفردية فيخرج عن الفرض، و يكون من إطلاق اللفظ فى الجامع لا الفرد.

و على الثانى: أعنى التطبيق و الصدق، فيرجع هذا إلى صحّة الحمل- بالحمل الشائع- أو ما هو فى قوّته، فلم يكن الاطراد علامه اخرى غير صحّة الحمل، و قد عرفت حال صحّة الحمل أيضاً، فتدبر.

١- انظر تقارير السيد المجدد الشيرازى ١: ١١٥، و نهايه الدرايه ١: ٨٤.

ص: ٢٣٢

التقريب الثانى:

أفاده بعض الأعظم دام ظلّه(١)، و أراد بذلك إثبات أنّ الاطراد و عدمه علامتان للحقيقه و المجاز؛ بنحو لا يرد عليه ما أورده المحقق القمى و صاحب الكفايه^٥، فإنّهما أوردا على كون «عدم الاطراد» علامه للمجاز ما حاصله:

أنّه إن اريد بعدم الاطراد فى المجاز عدم اطراد الاستعمال بالنسبه إلى نوع العلاقه فتمام؛ لأنّ المرخص فيه فى باب المجاز ليس هو الاستعمال بالنسبه إلى نوع العلاقه، بل باعتبار بعض الأصناف منها، فإنّه لا يُطلق الأب على الابن مع وجود نوع السببيه فيه.

و إن اريد عدم الاطراد بالنسبه إلى الصنف المرخص فيه؛ بأن كانت العلاقه فيها من أظهر خواص المعنى الحقيقى، كالشجاعه- مثلاً- فى الأسد، فالمجاز أيضاً مطرد مثل الحقيقه؛ لصحّة الاستعمال فى كلّ مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقه(٢).

. فتصدى دام ظلّه لتصحيح جعل الاطراد و عدمه علامتين؛ بنحو لا يتوجّه عليه إيراد العَلَمين بما حاصله:

أنّ اللفظ- فى الاستعمال المجازى- أيضاً استعمل فيما وضع له، غايه الأمر يكون المراد الجدّى فى الاستعمال الحقيقى عين الموضوع له حقيقه، و فى الاستعمال المجازى يكون عينه أو فرده ادّعاء و تنزيلاً، و جميع المجازات و لطافتها مستنده إلى هذا

الأدعاء، ف «الأسد» في قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلماً في الحيوان المفترس، غاية الأمر أنه توسط في بين ادعاء كون زيد الشجاع من أفراد، فهذه القضية تنحل إلى قضيتين يحتاج الإخبار في كل منهما إلى جهة مُحسّنه، مفاد إحداهما: تعلق الرؤية برجل يرمى، و مفاد الأخرى: كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعه حدّاً يصحّ جعله من

١- عنى به استاذنا الأعظم البروجردى دام ظلّه.

٢- قوانين الاصول ١: ٢٦- ٢٩ السطر الأخير، كفايه الاصول: ٣٥.

ص: ٢٣٣

أفراد الأسد.

و لا يخفى أنّ ملاك الحسن في الإخبار في القضية الأولى: هو أن يكون المقام مقام تعلق الرؤية بالرجل الرامى؛ بأن يفيد فائده الخير أو لازمها.

و أمّا ملاك الحسن في القضية الثانية فيحتاج إلى امور ثلاثة:

الأول: أن يكون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤية به.

و الثاني: حسن ادعاء كونه أسداً؛ بأن كان بالغاً أعلى درجات الشجاعه مثلاً.

و الثالث: كون المقام مقام إظهار الشجاعه؛ بأن كان المقصود تحريكه إلى الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيجاء فرّق بين الأعداء»، و أمّا إذا كان في مقام دعوته إلى الأكل - مثلاً - بأن يقال له: «يا أسد تفضّل لتناول الطعام» فلا حسن فيه.

و بالجملة: أنّ الإخبار في قولك: «رأيت رجلاً يرمى» - مثلاً - يحتاج إلى مُحسّن واحد، و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل، و أمّا في الإخبار بقولك: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى ثلاثة امور:

١- من كون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤية به.

٢- و من مُحسّن ادعاء كونه أسداً؛ بأن كان بالغاً أعلى درجات الشجاعه.

٣- و من كون المقام مقام إظهار شجاعته.

فإذا تمهيد لك ما ذكرنا فنقول: إنّ جعل عدم الاطراد علامه للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ صنفها، و هي الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له و المراد الجدى كمال المناسبه؛ بحيث تكون العلاقة من أظهر خواص الموضوع له، و لا يطرّد الاستعمال المجازى بصرف تحقّق صنف العلاقة، بل يتوقّف - مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة - على كون المقام مقام إظهار شجاعته، و ذلك يختلف بحسب الموارد.

فتحصّل: أنّ جعل عدم أطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال(١).

. وفيه: أنّه بهذا التقريب و إن كان يُدفع إشكال العَلَمِين الزاعمين بأنّ الاستعمالات المجازيّة تكون مطّردة في صنف العَلاقه، إلّا أنّه لا يصحّح أصل المطلب؛ لأنّه إمّا يريد دام ظلّه الأطراد عند نفسه- كما هو الظاهر من كلامه- فلا بدّ فيه من فهم امور ثلاثه، و هي:

١- كون اللفظ موضوعاً لمعنى.

٢- و أمكن فيه الادعاء.

٣- و كون المورد مورداً للادعاء.

فقبل الاستعمال و في الرتبة السابقه عليه علمنا حقيقه الحال و المعنى مفصّلاً، فلا نحتاج إلى الأطراد في فهم المعنى.

و بالجمله: فقبل استعمال لفظ «الأسد» في معناه- مثلاً- يكون عالماً بمصحح الاستعمال، فلا تحتاج معرفته إلى الأطراد، و هذا بخلاف التبادر، فإنّه لفظ واحد له معنى واحد بسيط إجمالي ارتكازي لا تفصيل فيه، يمكن استكشافه بالتبادر.

و لَعَمْرُ الحَقِّ إنّ الأطراد بهذا التقريب أبعد من جميع العلائم التي ذكرت في المقام.

و أمّا لو أراد دام ظلّه الأطراد عند العرف و العقلاء لا عند نفسه، فيرجع إلى التقريب الثالث، و سيظهر لك ضعفه قريباً- إن شاء الله- فارتقب.

التقريب الثالث:

نسبه سماحه الاستاذ دام ظلّه إلى استاذة العلامه الحائري قدس سره؛ بأنّه أفاده في مجلس الدرس، و أشار إليه المحقق العراقي قدس سره في أماريّه التبادر بما حاصله:

إنّا إذا لاحظنا المحاورات العرفيه و استعمالاتها، نرى أنّ بعض الألفاظ يختصّ

١- نهايه الاصول ١: ٤٢-٤٣.

استعماله في معنى في بعض الموارد، كالخطب و الأشعار و نحوهما، و بعضاً آخر لا يختصّ بمورد دون مورد، بل يستعمل في

جميع الموارد حتى في المكالمات المتعارفه و إلقاء المطالب العاديّه، فإذا اطرّد استعمال لفظ في معنيّ عند أهل المحاوره في جميع الموارد، يُستكشف أنّ معناه معنيّ حقيقيّ، بخلاف ما إذا لم يطرّد، بل اختصّ ببعض الموارد، فإنّه يكشف عن أنّ معناه مجازيّ (١).

. و فيه: أنّه إن أراد بذلك أنّ اطراد استعمال لفظ في معنيّ عند أهل العرف، يوجب العلم بالمعنى الحقيقيّ، فهو رجم بالغيب، فإنّه قد لا يحصل العلم منه لبعض الأشخاص.

و إن أراد أنّ الاطراد كذلك أماره عقليه لكشف المعنى، فلم يكن لنا طريق لإثباته، و مجرد الظنّ بكونه معناه الحقيقي لا يفيد؛ لأنّ المقام مقام تشخيص الظاهر، و الظنّ لا يكون حجّه في تشخيصه، كما قرّر في محلّه.

مضافاً إلى أنّه كما لا تطرّد الاستعمالات المجازيّه - كما اعترف به قدس سره - فكذلك ربّما لا يطرّد استعمال اللفظ في معناه الحقيقيّ؛ و ذلك لأنّه قد يستهجن إلقاء المعاني الحقيقيّه.

مثلاً: إذا أردت تشجيع زيد الشجاع للحرب مع الأعداء و تهيبجه للمقاتله معهم، لا يحسن و لا يلائم أن تقول: «يا زيد فرّق بين الأعداء و قاتلهم»؛ بل الحسن و الملائم أن تقول: «يا أسد الهيحاء أو يا أسد الاسود فرّق الأعداء» و نحوها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في هذا الأمر: أنّ العلامة الوحيديه - لتشخيص المعاني الحقيقيّه و تمييزها عن المعاني المجازيّه - هو التبادر، و غير هذه العلامه إمّا لا تتم، أو ترجع إليها، فتدبّر.

١- نهايه الأفكار ١: ٦٨. و المحقّق العراقي لم يتعرض لذلك بهذا التفصيل بل ذكره بصوره مقتضبه جداً.

ص: ٢٣٦

ص: ٢٣٧

الأمر التاسع في تعارض الأحوال

إشاره

لا- ينبغي الإشكال في أنّ للفظ أحوالاً مختلفه؛ لأنّ اللفظ باعتبار وضعه لمعنيّ ما و ملاحظه تعدّد وضعه و عدمه، ينقسم إلى مشترك و غيره، و بملاحظه ما يوجب تقييد معناه بخصوصيّه ما و عدمه إلى المطلق و المقيد، و بملاحظه استعماله فيما وضع له أو غيره ينقسم إلى الحقيقيه و المجاز، و بملاحظه بقاءه على وضعه الأوّل و نقله إلى معنيّ آخر بوضع آخر، ينقسم إلى المنقول و غير المنقول ... إلى غير ذلك من الأحوال الطارئه للفظ في مقام استعماله.

و قد ذكروا (١) في ترجيح بعضها على بعض مرجّحات ظنيّه لا يصحّ التعميل عليها؛ لعدم دليل على اعتبارها.

نعم: ذكر من بينها ما يصحّ الاتكال عليه و دارت عليه رحى عيش أبناء النوع الإنساني، و هو الظهور؛ لأنه إن كان للفظ ظهور في معنىً يحتجّ المولى على عبده

١- شرح العضدي: ٤٩، قوانين الاصول ١: ٣٢ سطر ٩، هدايه المسترشدين: ٦١-٧٣ سطر ٣٧، الفصول الغرويّه: ٤٠-٤٢ سطر ١٠، تقاريرات السيد المجدد الشيرازي ١: ١٧٥.

ص: ٢٣٨

و العبد على مولاه، و هذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه.

و لكن وقع الكلام في أنّ الركن القويم و الحجر الأساس في الاحتجاج و كشف المراد، هل هو خصوص أصاله الظهور، و غيرها يرجع إليها، أو أصاله عدم القرينه كذلك، أو أصاله الحقيقه، أو أصاله عدم الخطأ و النسيان، أو غيرها؟

و بالجملة: اختلفوا في أنّه هل هناك اصول متعدده عند العقلاء في مقام الاحتجاج و كشف المراد، أو أصل واحد و غيره يرجع إليه (١)

؟ و لا- يخفى أنّه ربّما تختلف الآثار باختلاف كلّ منها؛ لأنه إن كان المرجع هو أصاله الظهور، فيتمسك بالظهور، و لو احتمل في الكلام قرينه الخلاف، بل و لو احتمل احتفاف الكلام بقريته الموجود.

و بالجملة: لا- يصادم الظهور احتمال وجود القرينه، بل و لا- احتمال قريته الموجود، و كذا لو كان المرجع هو أصاله الحقيقه تعبدًا.

و أمّا لو كان المرجع أصاله عدم القرينه، فتكون مرجعاً فيما لو احتمل وجود القرينه، لا- في قريته الموجود؛ لأنّ العقلاء لا يتمسكون لنفي ما احتمل قريته بأصاله عدم القرينه. هذا كلّ في مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات؛ و أنّ أيّ أصل منها يكون مرجعاً، فتفصيله يطلب من محلّه، و لا بأس بالإشاره الإجماليه إليه هنا.

فنقول: أنّه لا- يبعد الترجيح بالظهور، دون سائر المرجّحات، مثلاً: إذا دار الأمر بين الاشتراك و المجاز، فترجح المجاز على الاشتراك بلحاظ غلبه المجاز بالنسبه إلى الاشتراك، لم يعتن به العقلاء (٢).

١- فرائد الاصول: ٣٤ سطر ٢، حاشيه الآخوند على الرسائل: ٤٥-٤٦ سطر ٢٠، كفايه الاصول: ٣٢٩، نهايه الأفكار ٣: ٨٦-٨٧، درر الفوائد: ٣٦٠-٣٦١.

٢- قلت: و لا يتوهم أنّ قوله عليه السلام في خبر محمد بن هارون الجلاب: (إذا كان أهل الجور أغلب من الحقّ لا يحلّ أن يظنّ بأحد خيراً يعرف ذلك منه) يثبت اعتبار الغلبه؛ لأنّ غايه ما يستفاد من قوله عليه السلام، هو ترك ترتيب آثار الغلبه في صوره غلبه أهل الجور على أهل الحقّ، لا ترتيب آثار الجور و الفساد، كما هو المفروض، فتدبر.

نعم: لو وصلت الغلبة إلى حد لا يرون خلافه شيئاً، ويكون الاحتمال فيه صرف احتمال عقلي، فيمكن أن يقال: إنهم يرون الغلبة الكذائيه في طرف أماره على العدم في الطرف المرجوح، نظير الشبهه غير المحصوره، فإنّ دوران الأمر في احتمال واحد بين الوف، لا- يرون له حيثيه و شأنيه أصلاً؛ أ لا- ترى أنّك إذا اخبرت بموت صبي في بلد يكون ولدك فيه، لا تستوحش مثل ما تستوحش فيما لو اخبرت بموت صبي في محلّه يكون فيها ولدك، و كذا استيحاك من هذا أقل من استيحاك عند سماعك بموته في شارع هو فيه، و هو أقل منه عند سماعك بموته في البيت الذي يكون فيه ولدك، و ليس هذا إلّا من جهه قلّه الاحتمال و كثرته.

و الحاصل: أنّ مجرد الغلبة و الأ- كثرته ما لم يبلغ بتلك المشابه لا- يُعنى بها، و لا- يكون قول: «إنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعم الأغلب» معوّلاً عليه عند العقلاء، و إن أبيت عمّا ذكرنا، فلا أقلّ من الشكّ في اعتباره عندهم.

فظهر لك ممّا تلوناه عليك: أنّ التكلّم في هذه المرجّحات لا يُسمن و لا يُغنى، و الملاك- كلّ الملاك- هو الظهور، فكلّ ما أوجب الظهور و الأظهرية يؤخذ به، و ذلك يختلف باختلاف الموارد.

نعم تعرّضوا خلال ذكر هذه المرجّحات لأمر لا بأس بذكره، و لا يخلو عن فائده:

و هو دوران الأمر بين النقل و عدمه (١): و يتصوّر ذلك على صورتين: صورته الشكّ في نقل اللفظ من معناه الحقيقي، و الثانيه صورته العلم بنقل اللفظ من معناه

١- الفصول الغرويّه: ٤٠ سطر ٤.

الحقيقي، لكن شكّ في تقدّم الاستعمال على النقل و عدمه.

و هذه تتحقّق في موارد:

فتاره: يُعلم تاريخ الاستعمال دون النقل.

و اخرى: يُعلم تاريخ النقل دون الاستعمال.

و ثالثه: لا يُعلم شئ منهما.

و تنقيح الكلام فيها يستدعى بسط المقال في الصورتين:

و هي على قسمين:

فتاره: يعلم المعنى الحقيقي، لكن يشك في نقله عنه إلى غيره، مثل أنه علم أن «الصلاة» موضوعه للدعاء، واستعملت لفظه «الصلاة» في معنى، ولكنه لم يعلم أنه نقل اللفظ من معنى الدعاء إلى غيره، كالأركان المخصوصه.

و اخرى: يعلم ظهور اللفظ في معنى فعلاً، لكنه يشك أنه حين الاستعمال أيضاً كان ظاهراً في هذا المعنى أم لا، مثلاً: يرى أن للفظه «الصعيد» - مثلاً - في هذا الزمان ظهوراً في مطلق وجه الأرض، لكنه يشك في أنه حين نزول قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (١) أيضاً كان ظاهراً في هذا المعنى، أو في التراب الخالص.

فنقول: أما الكلام في القسم الأول: فلا إشكال في عدم اعتناء العقلاء بالشك في النقل بعد القطع بمعناه، و هل المدرك لذلك هو استصحاب عدم النقل عندهم، نظير الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام في الشريعة، أو بلحاظ عدم رفعهم اليد عن

١- النساء: ٤٣.

ص: ٢٤١

الظهور الثابت بمجرد احتمال الخلاف؟

وجهان، لا يبعد الثاني.

و غايه ما يستدل به للوجه الأول: هو أنه كما يكون الاستصحاب حجج في الشريعة المقدسه فكذلك يكون حجج عند العقلاء، و هم يعتنون بالاستصحاب في امورهم، ففي المقام حيث يشك في نقل اللفظ من معناه الحقيقي، فمقتضى الاستصحاب العقلائي الأخذ بالمتيقن و عدم الاعتناء بالشك باليقين السابق.

و لكن - كما سيوافيك في محلّه - أن الاستصحاب في الشريعة المقدسه لم يكن أماره، و لم يكن اليقين السابق أماره على مورد الشك و متعلقه، و غايه ما في الباب هو ترتيب آثار اليقين في ظرف الشك؛ سواء كان شاكاً أو ظاناً بالوجود أو بالعدم.

و بالجمله: الاستصحاب أصل تعديدي معتبر فيما لم يعلم بالخلاف، و الظاهر أنه لم يكن عند العقلاء أصل كذلك و تعديدي في حياتهم و تعيشهم، بل لم يكن عندهم مجرد العلم و اليقين بأمر أماره في مورد الشك.

و توهم: أنه عندهم: أن «ما ثبت يدوم» فهو دليل على ذلك (١).

. مدفوع: بأنه لم يثبت هذا الأمر كلياً.

نعم، في بعض الموارد لا يعتنون باحتمال الخلاف إذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً غايته؛ بحيث تطمئن النفس ببقائه.

فتحصّل: أنّ جرّ اليقين السابق و التعيّد بالبقاء عند العقلاء، أو كون اليقين السابق أماره عقلائيّه في مورد الشكّ، لا أصل له، و التفصيل يطلب من محلّه.

و عليه فلا يبعد أن يقال: إنّ عدم اعتنائهم بالشكّ في النقل بلحاظ أنّه إذا كان للفظ ظهور في معنى، لا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال النقل، و هو غير الاستصحاب،

١- انظر ما قرّره في كفايه الاصول: ٤٤٠.

ص: ٢٤٢

و لو اريد ذلك فلا مشاّحه.

و ليعلم: أنّه لم يثبت ذلك كليّاً، بل فيما إذا كان النقل في اللغه نادراً غير مانوس، كما هو كذلك، فلو كان النقل في لغه و موقف شائعاً فلا يعتنون بالظهور، بل يصادم الاحتمال الأكثرى في النقل الظهور، فتدبر.

هذا هو القسم الأوّل.

و أمّا القسم الثاني: فالظاهر أنّ العقلاء يرتّبون الأثر على ما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً، و لا- يرفعون اليد عمّا تكون لفظه «الصعيد»- مثلاً- ظاهره فيه فعلاً؛ باحتمال كون معناه عند نزول الآيه الشريفه غيره، بل يحتجّون بظاهره، و لعلّ عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف في هذا القسم أظهر من القسم الأوّل، و هو ما إذا علم بوضع اللفظ لمعنى، ثمّ شكّ في نقله من ذلك المعنى إلى المعنى الآخر.

نعم، لو كان احتمال الخلاف بمثابة يصادم ظهوره في معناه؛ بأن ذهب العقلاء إلى خلاف ما استظهره، فيشكل اعتناؤهم بظاهر اللفظ، و لكن الكلام في مورد صّرف احتمال الخلاف، و قد عرفت أنّ العقلاء يحتجّون بما هو الظاهر منه، و لا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال الخلاف.

ثمّ إنّ ذلك هل من جهه استصحاب بقاء الظهور قهقريّاً إلى زمان يعلم بالخلاف، أو استصحاب عدم انتقال اللفظ من معنى إلى هذا المعنى، أو مجرد احتمال الخلاف لا يصادم الظهور المنعقد في معنى، أو يكون هناك أماره عقلائيّه على خلاف الاحتمال؟ وجوه، يظهر الحال ممّا ذكرناه في القسم الأوّل، و تفصيله يطلب من محلّه.

فتحصّل: أنّه لا إشكال و لا كلام في حكم هذين القسمين؛ و إن وقع الكلام في وجه مستند الحكم، و هو لا يهتم.

ص: ٢٤٣

الصورة الثانية صور العلم بنقل اللفظ من معناه الحقيقي

و هي على قسمين أيضاً:

فتاره: يعلم أنّ اللفظ في السابق كان موضوعاً لمعنى، ثم نقل اللفظ من ذلك المعنى إلى معنى آخر، و شك في تقدّم الاستعمال على النقل أو تأخره عنه.

و اخرى: يكون اللفظ ظاهراً في معنى فعلاً، و لكنّه يعلم أنّ هذا المعنى لم يكن معناه في السابق، و وقع استعمال، و لكنّه لم يعلم أنّه استعمل في وقت كان اللفظ ظاهراً في المعنى المنقول عنه، أو كان ظاهراً في المعنى المنقول إليه.

و في القسمين: إمّا يكون تاريخ النقل و الاستعمال كلاهما مجهولين، أو تاريخ الاستعمال معلوماً دون النقل، أو بالعكس، فهناك ستّ صور.

فهل يصلح أن يقال: إنّ بناءهم في جميع هذه الصور على الأخذ بما يكون ظاهراً فيه فعلاً، إلّا إذا ثبت خلافه و حيث لم يعلم أنّ الاستعمال كان على خلاف هذا الظاهر، فيؤخذ به.

أو يقال: إنّ بناء العقلاء دليل لئبي، لا لفظي ليؤخذ بعمومه أو إطلاقه، و القدر الثابت من بنائهم هي صورته الشك في أصل النقل، فإذا لم يعلم أنّه حين الاستعمال كان اللفظ ظاهراً في هذا المعنى أو ذلك المعنى، فتكون شبهه مصداقيه له، فلا يؤخذ به؟ وجهان.

و الظاهر عدم ثبوت بناء منهم على التعويل على أصالة عدم النقل و الأخذ بالظهور و لو مع العلم بتاريخ الاستعمال، و إن أبيت ذلك فلا- أقل من الشك في بنائهم على الأخذ به، فلم يُحرز بناؤهم فيها؛ لأنّ هذه الصور المفروضة صور نادرة قلما تتفق في الخارج؛ حتّى يمكن الأطلاع عليه بالتبادر و نحوه.

ص: ٢٤٤

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المقدار الثابت من بناء العقلاء، إنّما هو فيما إذا شك في أصل نقل اللفظ من معنى معلوم إلى غيره، أو فيما إذا كان للكلام ظهور فعلي في معنى، و لكنّ يحتمل ظهوره قبلًا في معنى آخر؛ و أمّا إذا علم النقل، و شك في كون الاستعمال بعد النقل أو قبله- بجميع صورته- فلم يثبت من العقلاء بناء في ذلك.

ذكر و تعقيب

بقي هناك كلامان من العَلَمين الحائري و العراقي ، لا بأس بذكرهما و الإشارة إلى ما فيهما:

استدرك شيخنا العَلَمامه الحائري قدس سره في مبحث الحقيقة الشرعيّة- بعد ذكر الأقسام الثلاثة: من أنّه تارة يعلم تاريخ

الاستعمال دون النقل، و اخرى بالعكس، و ثالثه يجهل كلاهما، و إشكال المثبتيه فى جريان أصاله عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع - فقال: بأنه إذا علم تاريخ الاستعمال، و جهل تاريخ النقل، يمكن إجراء أصاله عدم النقل إلى زمان الاستعمال، و لازمه وقوع الاستعمال فى المعنى الأول و تأخر النقل عن الاستعمال؛ لأن أصاله عدم النقل من الاصول العقلائيه، و لم يكن بناء العقلاء فى عدم النقل مخصوصاً بصوره الجهل بالنقل رأساً، بل يعم ما إذا علم إجمالاً بالتقدم و شك فى تاريخ؛ لظهور أن بناءهم على هذا من جهه أن الوضع السابق عندهم حجّه، فلا يرفعون اليد عنها إلا بعد العلم بالوضع الثانى ... إلى آخره(1)

. و فيه أولاً: أن ما يكون حجّه عند العقلاء هو الظهور لا- الوضع، و لا- معنى لحجّيه الوضع بما هو وضع، بل الظهور حجّه، فإذا كان الظهور عندهم حجّه فيمكن أن يقال: إنّ القضيه متعاكسه، فإنهم يأخذون بما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً- و هو

١- انظر درر الفوائد: ٤٦-٤٧.

ص: ٢٤٥

المعنى المنقول إليه- إلى أن يعلم خلافه، و لا يخفى أن هذا الجواب جارٍ مجرى الجدل؛ لما عرفت من أن بناء العقلاء لم يثبت فى صوره العلم بالنقل، و المقدار الثابت من بنائهم إنما هو فى صوره الشك فى أصل النقل.

و بالجملة: مع العلم بالنقل و الشك فى تقدم النقل على الاستعمال، لا ينعقد للكلام ظهور، فالأصل المذكور لا يوجب انعقاده.

و ثانياً: أن قوله قدس سره: إنّ الوضع السابق حجّه إلى أن يعلم بالوضع الثانى غير ملائم، و الأولى أن يقول: إلى أن يعلم أن اللفظ استعمال فى المعنى الثانى؛ لأنّ المفروض أنا عالمون بالوضع الثانى، فلازم مقاله: هو أن نعلم بالحجّه على خلاف السابق، فتدبر.

و المحقق العرافى قدس سره تمسك فى صوره من الصور الثلاثه- و هى ما إذا كان تاريخ الاستعمال معلوماً، و كان تاريخ النقل مشكوكاً- بذيل أصاله عدم النقل، و توقف فى صورتين: و هما ما إذا كان تاريخ الوضع معلوماً دون الاستعمال، أو كلاهما مجهولين.

و حاصل ما أفاده قدس سره فى ذلك: هو أنه فى صوره العلم بتاريخ الاستعمال و الشك بتاريخ النقل، تجرى أصاله عدم النقل و استصحابه، و حيث إنّه من الاصول العقلائيه تثبت اللوازم العقلية، و لازمه استعمال اللفظ فى المعنى الأول المنقول منه، و أمّا عكس هذه الصوره- و هو ما إذا كان تاريخ النقل معلوماً دون الاستعمال- فحيث إنّه لا تجرى أصاله عدم الاستعمال؛ لعدم بناء العقلاء عملاً على عدم الاستعمال فى هذا المورد، و لا يمكن التمسك بالأصل الشرعى لكونه مثبتاً، فاللازم حينئذٍ التوقف، فإنّ ما هو موضوع الأثر غير موجود، و ما هو الموجود غير موضوع الأثر.

و أمّا فى صوره كون كل من تاريخ الاستعمال و النقل مجهولاً ففيها أيضاً التوقف، و لكن لا لتساقت الأصلين بالمعارضه؛ لأنّ

لم يكن كذلك؛ لعدم جريان أصاله عدم الاستعمال؛ إمّا لكونه مثبتاً، أو لعدم كونه أصلاً عقلائياً.

و لا لما ذكره المحقق الخراساني قدس سره: من سقوط الأصلين في العلم الإجمالي في صورته الجهل بتاريخهما؛ لاحتمال انطباق اليقين الإجمالي على المشكوك فيه، فيحتمل انتقاض اليقين السابق باليقين اللاحق(١).

. لما قلنا في دفعه: من أنّ المعلوم بالإجمال وصف معلومته، فيستحيل انطباقه على المشكوك، فيستحيل احتمال الانتقاض في كلّ من الطرفين بالعلم الإجمالي بخلافه.

بل النكته في التوقف: هو أنّ في توارد الحالتين المجهولتين في جميع صورها- التي منها صورته كون الأثر مترتباً على عدم وجود إحدى الحالتين في ظرف وجود الأخرى، كما فيما نحن فيه- أنّ الأثر مترتب على عدم وجود إحدى الحالتين في ظرف الاستعمال، فلا- يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل؛ لأنّ غايه ما يثبت الأصل العدمي مطلقاً- سواء كان أصلاً عقلائياً، أو أصلاً تعديدياً- هو جزر العدم في عمود الزمان و في جميع أجزائه، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر، فعليه لا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال و إن كان الأصل عقلائياً، و ذلك ليس لأجل عدم إمكان التقييد و المقارنه بالأصل؛ حتّى يقال: إنّ الأصل عقلائي، بل لأجل أنّ القيد- و هو الاستعمال كالوضع- مشكوك فيه حين إجراء الأصل، فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل المزبور، و لذا تمسكنا بالأصل المزبور في صورته كون تاريخ الاستعمال معلوماً؛ لتحقق موضوع الأثر بالأصل و الوجدان(٢).

. و في كلامه مواقع للنظر:

١- انظر كفايه الاصول: ٣٧.

٢- بدائع الأفكار ١: ١٠٣-١٠٤.

فأولاً: أنّه يظهر من كلامه قدس سره: أنّه يريد إثبات الأمر في الصورة الاولى- و هي ما إذا علم بتاريخ الاستعمال، و شكّ بتاريخ النقل- بالاستصحاب العقلائي؛ بدعوى أنّه كما يكون الاستصحاب في محيط الشريعة، فكذلك يكون في محيط العرف و العقلاء، غايه الأمر أنّ ما عند العقلاء تكون مثبتاته حجّه، دون ما يكون في الشريعة.

و قد ظهر ممّا تلوناه عليك: أنّه لم يثبت لنا بناء من العقلاء في ذلك، بل يمكن ادعاء أنّ بناءهم على خلاف ذلك.

و لو ثبت الاستصحاب العقلائي في المقام فحيث إنّ مفاده: أنّ «ما ثبت يدوم» و نحوه، فلو علموا بوجود شىء في زمان، ثم شكّوا في بقائه في الزمان اللاحق، فلا- بدّ و أن يبنوا على بقائه معلماً بوجوده في الزمان السابق، و الحال أنّه ليس كذلك في المقام؛ بداهه أنّهم في صورته الشكّ في النقل و عدمه، لا يلتفتون إلى أنّه حيث لم يوجد سابقاً فمقتضى الاستصحاب عدمه، بل

يرون الظاهر من الكلام، فإن كان له ظهور في معنى لا يرفعون اليد عنه، بل يحتجون به، كما يحتج العبد على المولى بالظاهر الملقى إليه و لو لم يردده المولى، و لا يعتنون باحتمال الخلاف، كما يحتج المولى على عبده بما هو الظاهر من كلامه.

و الشاهد على ما ذكرنا: أنه في صورته ما إذا كان للكلام ظهور في معنى، و شك في نقله عنه، لا يكون ذلك عندهم لأجل الاستصحاب، بل لأجل أن كل كلام يكون له ظهور في معنى، لا يرفعون اليد عنه باحتمال إرادته الخلاف، و لذا تراهم في صورته ما إذا كان للفظ ظهور في معنى فعلاً، و احتمال ظهوره سابقاً في معنى آخر، يرتبون الأثر على ما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً، و يحتجون بظاهره، مع أنه لا يجرى استصحاب عدم النقل.

نعم: يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب القهقري، و لكنه تصوير مدرسي

ص: ٢٤٨

لا يتجاوز حريم المدرسه و أهلها، بل احتجاجهم بما هو الظاهر فعلاً في هذه الصورة لعله أقوى من سابقتها.

فتحصّل: أن الملاك كل الملاك عند العقلاء هو ظهور الكلام في المعنى، لا الاستصحاب.

نعم: قد يكون وجود شيء في زمان - مع قرائن - أماره على وجوده في زمان آخر، و لكن لا يكون ذلك لأجل الاستصحاب، بل لأجل أن احتمال عدمه احتمال ضعيف يكاد يلحق بالعدم، نظير الاحتمال في أطراف الشبهه غير المحصوره، فتدبر.

فظهر من جميع ما ذكرنا: سقوط الاستدلال بالاستصحاب، و قد عرفت أخيراً:

أن المقدار الثابت من بنائهم إنما هو في بعض الموارد - و هو صورته الشك في أصل النقل - و أما فيما لو علم بالاستعمال و شك في النقل فلا، فتدبر.

و ثانياً: أنه لو تمّ المطلب في الصورة الاولى بالاستصحاب - كما زعم - فليتم في الصورة الثانيه أيضاً بالاستصحاب؛ لوجود أركانه فيها أيضاً، حسبما يزعمه في الصورة الاولى، فكيف يفرّق بين صورتين؛ فيقال بجريان الاستصحاب في الاولى دون الثانيه؟! و وجود بناء العقلاء في مورد - و هي الصورة الاولى - دون مورد، يكشف عن عدم استنادهم إلى الاستصحاب، بل مستندهم في ذلك: هو أن احتمال المخالف لطبع التقيّه و ظاهرها لا يعتنى به، و ذلك إنما هو فيما إذا شك في أصل النقل، و أما فيما لو علم النقل و شك في التقدّم و التأخر فلا، فتدبر.

و ثالثاً: أنه يرد على ما ذكره في مجهولى التاريخ: أن مفاد الأصل العدمى هو جبر العدم في عمود الزمان و جميع أجزائه، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر، فإن استصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال - لا بالإضافة إليه - بأن يكون ذكر زمان الاستعمال لبيان تحديد زمان عدم النقل، مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ

ص: ٢٤٩

إلى غَسَقِ اللَّيْلِ»(١)- مثلاً- حيث إن ذكر «إلى غَسَقِ...» لبيان تحديد زمان تصلح فيه الصلاة، و لازم استصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال كذلك- عقلاً- هو أن الاستعمال وقع في المعنى المنقول عنه.

و كان لسماحه الاستاذ دام ظلّه بعض الكلام في ردّ مقاله المحقّق العراقي قدس سره، و لكنّه فات منّا ضبطه، فمن أراد فليراجع «مناهج الوصول» المطبوع أخيراً(٢).

١- الإسراء: ٧٨.

٢- مناهج الوصول إلى علم الاصول ١: ١٣٤.

ص: ٢٥٠

ص: ٢٥١

الأمر العاشر في الحقيقة الشرعيّة

اختلفوا(١) في ثبوت الحقيقة الشرعيّة و عدمها على أقوال، ثالثها التفصيل بين ألفاظ العبادات و غيرها، فقليل بثبوتها في ألفاظ العبادات، و بعدمها في غيرها، و قد يفصل بين الألفاظ الكثيره الدوران و بين غيرها؛ بالثبوت في الأوّل دون الثاني(٢).

. و معنى ثبوت الحقيقة الشرعيّة و عدمه: هو أنّ الشارع الأقدس هل وضع ألفاظاً للمعاني و الحقائق الموجوده في الشريعة المقدّسه أم لا؟

و الظاهر أنّه يمكن دعوى القطع بعدم الوضع التعييني من النبيّ الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم لهذه الألفاظ للمعاني المعهودة في الشريعة؛ لأنّه لو فعل صلى الله عليه و آله ذلك لوصل إلينا، بعد وصول جميع سيرته و سننه- الراجعه إلى الشريعة- إلى الامه الإسلاميه، بل وصل إلينا ما لا يرتبط بالشريعة أيضاً، كوصف شمائله و هيكله المقدّس

١- معالم الدين: ٢٦ سطر ٦، هدايه المسترشدين: ٩٣ سطر ٢٨، الفصول الغرويّه: ٤٢ سطر ٣٣، كفايه الاصول: ٣٥، غايه المسئول في علم الاصول: ١٠٩ سطر ١٥، نهايه الأفكار ١: ٦٩.

٢- قرره في الفصول الغرويّه: ٤٢ سطر ٣٧ و نسبه إلى بعض المتأخّرين، و هدايه المسترشدين: ٩٣ سطر ٣٤.

ص: ٢٥٢

و أفعاله العاديّه؛ لتوفّر الدواعي لنقل كل ما يرتبط بساحته صلى الله عليه و آله، مع أن الكتب التي ألّفت في سيرته و حياته صلى الله عليه و آله و سلم، لم يكن فيها من ذلك عين و لا أثر.

نعم لو لم يتوجه إشكال عقليّ، يمكن تصوير الوضع التعييني لتلك الألفاظ بنحو آخر: بأن استعمل الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم تلك الألفاظ في المعاني المستحدثه، و قصد بذلك وضعها لها؛ بأن يتحقّق الوضع بنفس الاستعمال- الذي هو من

قبيل الإنشاء الفعلي، نظير المعاطاه في المعاملات - كما في قولك في مقام تسميتك ولدك: «جنني بولدي محمد» قاصداً تحقّق العُلقه الوضعيّة بنفس هذا الاستعمال.

و بالجمله: فكما يمكنك أن تصرّح و تقول: «إني سمّيته محمّداً»، فكذلك يمكنك أن تطلق عليه لفظ «محمّد»؛ بحيث يفهم بالقرينه أنك تريد أن يكون هذا اللفظ اسماً له، فبنفس قولك في المرّه الاولى - بعد أن رزقك الله تعالى ولداً: «أعطني ولدي محمّداً»، تضع ذلك اللفظ لولدك، فتدبّر.

و لكن قد يقال: إنّه لا يمكن الوضع كذلك؛ لأنّ استعمال اللفظ في المعنى إفتاؤه في المعنى، و بعد إفتاء اللفظ يكون النظر إليه آلياً، و إلى المعنى استقلالياً، فلو اريد وضعه و تخصيصه لمعنى لا بدّ و أن يُلاحظ كلّ من اللفظ و المعنى مستقلاً؛ ليتخصّص اللفظ به، فلازم وضع اللفظ للمعنى باستعمال واحد، الجمع بين اللحاظين الآلي و الاستقلالي، و هو محال.

و لكن الذي يقتضيه النظر إمكان الوضع كذلك؛ لما عرفت منّا: أنّ الاستعمال عباره عن جعل اللفظ علامه للمعنى، فحديث كون الاستعمال عباره عن إفتاء اللفظ في المعنى (1)، ساقط.

و لو سلّم كون الاستعمال إفتاء، فلا نسلم أنّه في جميع موارد استعمال اللفظ

١- كفايه الاصول: ٥٣.

ص: ٢٥٣

في المعنى يكون اللفظ فانياً فيه، بل إنّما يكون في غالب الموارد بالنسبه إلى العارف باللغه؛ و ذلك لأنّ من يريد تعلّم لسان و لغه، فعند ما يتلفّظ بلفظ يتوجّه إلى كلّ من اللفظ و المعنى في عرض واحد؛ من دون أن يكون فناء للفظ في معناه، كما لا يخفى على الخبير.

و إن كان مع ذلك في خاطر كريب و شكّ، فلاحظ نفسك في جعلك اسماً لولدك - الذي رزقك الله تعالى - بنفس الاستعمال في المرّه الاولى، كما أشرنا إليه آنفاً، فلعلّه يكفيك، و يزول الريب من خاطر ك.

فظهر: أنّه لو سلّم كون الاستعمال إفتاء اللفظ في المعنى، فإنّما هو في غالب الاستعمالات و الأكثرى منها.

و لكن قد لا يكون كذلك، فمن الممكن أن يكون الشارع الأقدس صلى الله عليه و آله و سلم، وضع لفظه «الصلاه» - مثلاً - في قوله:

(صلّوا كما رأيتموني أصلي)

(1) لنفس الأركان المخصوصه بتلك الكيفيه.

و إن لم تتعقل ما ذكرنا، و رأيت فناء اللفظ في المعنى في جميع الاستعمالات، فيمكن أن يقال بالفناء الذي أفاده المحقق العراقي قدس سره، كما سبق منه في استعمال اللفظ ثانياً في المعنى، و يجعل هذا وسيله و كنايه لإفهام لازمه، و هو طبعي اللفظ، و لا محذور فيه عقلاً، فلاحظ.

و لكن هذا إنما يتم، و يمكن إثبات الوضع شرعاً و لو بهذا النحو، إذا لم تكن لتلك المعاني في الشرائع المتقدمه عين و لا أثر، و لم تستعمل تلك الألفاظ في تلك المعاني في عرف العرب قبل ظهور الإسلام. و أما إذا كان العرب متشرعاً بها، و كانوا يستعملون تلك الألفاظ فيها، و إن كان

١- بحار الأنوار ٨٢: ٢٧٩، جامع الاصول في أحاديث الرسول ٥: ٥٧٦ / ٣٨٢٠.

ص: ٢٥٤

الشارع الأقدس زاد على ما ندبوا به أو نقص عنه، بل لو احتمل وجود ذلك بينهم، فلا يمكن إثبات الحقيقه الشرعيه في الألفاظ المستعمله في تلك المعاني.

و لا- يبعد دعوى وجود هذه المعاني بينهم؛ لأن الحجج شرع في زمن إبراهيم عليه السلام، و كان أمراً دارجاً بينهم، يرشد إلى ذلك قوله تعالى - حكاية عنه عليه السلام-: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (١)، و عنه أيضاً: «رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٢).

. و كان في العرب اليهود و النصارى، و قد قال تعالى - حكاية عن عيسى عليه السلام-:

«وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٣)

. و عن إسماعيل صادق الوعد على نبينا و آله و عليه السلام: «يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ» (٤)

. و عن لقمان لابنه: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (٥)

. و عن قوم شعيب على نبينا و آله و عليه السلام: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ أ صَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَشْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا» (٦)

. و عن الأنبياء عليهم السلام: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءَ الزَّكَاةِ» (٧).

١- الحجج: ٢٧.

٢- إبراهيم: ٣٧.

٣- مريم: ٣١.

٤- مريم: ٥٥.

٥- لقمان: ١٧.

٦- هود: ٨٧.

٧- الأنبياء: ٧٣.

ص: ٢٥٥

و قال تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (١).

. إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، الدالّة على وجود الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها بين العرب قبل ظهور الإسلام، وإن زاد عليها الإسلام أو نقص منها.

و من الواضح أنّه لا بدّ لهم في إبراز هذه المقاصد وتفهمها وتفهمها من ألفاظ، والظاهر أن تكون الألفاظ الدارجة بينهم في إبراز هذه المعاني، هي هذه الألفاظ الدارجة؛ لأنه لو كانت غير هذه الألفاظ فمقتضى طبع القضيّة وجريان العادة نقلها إلينا؛ لتوفر الدواعي إلى ذلك، ولم ينقل إلينا من ذلك شيء أصلاً، مع أنّهم ذكروا قصصاً وأموراً لا طائل تحتها، ولا تنفع لا في أمر الدين ولا الدنيا، فعدم ذكر ألفاظ أخرى في مقام التعبير عن تلك الماهيات - غير هذه الألفاظ - شاهد صدق على أنّهم كانوا يعتبرون عن تلك الماهيات بهذه الألفاظ، فتدبر.

و ممّا يشهد لذلك الآيات القرآنيّة النازلة في أوائل البعثة، مثل قوله تعالى في سورة «المزمل» المكيّة: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (٢).

. و قوله تعالى في سورة «المدثر» المكيّة: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (٣).

. و قوله تعالى في سورة «القيامة» المكيّة: «فَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى» (٤).

. و في سورة «الأعلى» المكيّة: «وَ ذَكَرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (٥).

. إلى غير ذلك من الآيات المكيّة، فضلاً عن الآيات المدنيّة، فإنّها تنادى بأعلى صوتها: بأنّ هذه الألفاظ - من لدن نزول القرآن المجيد - استعملت في تلك المعاني

١- البقره: ١٨٣.

٢- المزمل: ٢٠.

٣- المدثر: ٤٣.

٤- القيامه: ٣١.

٥- الأعلى: ١٥.

ص: ٢٥٦

بلا قرينه مقالتيه و لا حالتيه(١) و كانت تلك المعاني معلومه المفهوم من تلك الألفاظ لدى أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و معاصريه؛ من المشركين و اليهود و النصارى، و كانوا يفهمون معانيها بلا- قرينه، و أمّا في لسان العرب التابعين و من بعدهم فالأمر أوضح من أن يذكر.

فإن لم تطمئن بما ذكرنا، فلا أقلّ من احتمال معهوديّة ذلك في عصر نزول القرآن المجيد، و مع ذلك لا يمكن إثبات كونها حقيقه شرعيّه، كما لا يخفى.

و على كلّ حال لا يترتب على القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه و عدمه ثمره عمليّه؛ لأنّ الثمره إنّما تظهر فيما لو استعملت تلك الألفاظ و لم يعلم المراد منها؛ حيث يحمل على الماهيّات المخترعه على القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه، و على معانيها اللغويّه على القول بعدمه، و أمّا إذا علم المراد منها فلا، و من المعلوم- كما أشرنا- أنّ النبي الأ-عظم صلى الله عليه و آله و سلم لم يستعمل تلك الألفاظ- من لدن بعثته- إلّا في هذه المعاني المعهوده بيننا بدون القرينه، و هي المتبادره منها، مثلاً: المراد من «الصلاه» و «الزكاه» في قوله تعالى في سورة «المزمل» النازل في أوائل البعته: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ»(٢)، و في سورة «المدثر»: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ»(٣) إلى غير ذلك من الآيات، استعملتا في هذه المعاني التي عندنا بلا إشكال؛ كانت حقيقه شرعيّه فيها أم لا.

و لو احتمل أنّهم في أوائل البعته كانوا يفهمون هذه المعاني من تلك الألفاظ، و لكن احتمال ذلك في أواسط البعته- فضلاً عن أواخرها- ممّا ينبو عنه الفكر السليم

١- قلت: و دعوى وجود القرينه الحالتيه، كما في قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي). مدفوعه: فإنّ ذلك بلحاظ بيان كيفيه الصلاه و حدودها التي يريد إيجابها على الامه، لا أصل إطلاق الصلاه، كما لا يخفى. مع أنّه لو سلّم وجود القرينه فإنّما هي في مورد، فلا يدلّ على وجودها في غيره، فتدبّر. المقرّر

٢- المزمل: ٢٠.

٣- المدثر: ٤٣.

ص: ٢٥٧

و الذوق المستقيم، و أمّا بعد موته صلى الله عليه و آله و سلم- في زمان التابعين و أئمه أهل البيت عليهم السلام- فلا إشكال و لا ريب في أنّ معاني تلك الألفاظ بلا قرينه، هي هذه المعاني التي عندنا.

فظهر أنّ النزاع لا ثمره له.

ص: ٢٥٨

ص: ٢٥٩

الأمر الحادى عشر(1) فى البحث المعروف ب «الصحيح و الأعم»

عنوانو البحث فى أنّ ألفاظ العبادات و المعاملات هل هى أسامٍ موضوعه للصحيح أو للأعم(2)

؟ و لكن سيظهر لك أنّ عنوان البحث كذلك غير مُلائم، و الأولى أن يعنون بغير ذلك فارتقبه.

و كيف كان، تنقيح الكلام فى هذا الأمر مع استيفاء مباحثه المهمه يقع فى جهات.

الجهه الاولى فى عدم تفرّع هذه المسأله على ثبوت الحقيقه الشرعيه

قد يقال: إنّ هذه المسأله مُتفرّعه على ثبوت الحقيقه الشرعيه، فإذا لم تثبت الحقيقه الشرعيه فالبحث فيها غير جارٍ(3).

١- كان تاريخ الشروع فى هذا الأمر ٩ جمادى الثانيه من سنه ١٣٧٨ هـ. ق.

٢- هدايه المسترشدين: ٩٩ سطر ١٥، الفصول الغرويه: ٤٦ سطر ١٤، قوانين الاصول: ٤٣ سطر ٢، كفايه الاصول: ٣٨، فوائد الاصول ١: ٥٩، نهايه الأفكار ١: ٧٢، درر الفوائد: ٤٧.

٣- كفايه الاصول: ٣٨.

ص: ٢٦٠

و لكن فيه: أنّها لا- تتوقّف على ثبوتها، بل يجرى البحث فيها و إن قلنا بثبوت هذه المعانى فى الأمم السابقيه، و عند العرب فى ابتداء البعته؛ لأنه يصحّ أن يقال: إنهم هل وضعوا ألفاظ «الصلاه»، و «الصيام»، و «الزكاه»، و «الحجّ»، و غيرها لما تكون صحيحه عندهم، أو للأعم منها و من الفاسده، و الشارع الأقدس أمضى ما هم عليه؟

و بهذا يظهر: أنّ هذا البحث غير مخصوص بما يرتبط بالشريعه و الدين، بل يعمّ الأشياء و الامور العاديه؛ لأنه يمكن أن يبحث أنّ لفظه «البطيخ»- مثلاً- هل وضعت للصحيح منها أو للأعم منها و من فاسدها؟ و عدم تعرّضهم لغير ما يرتبط بالشريعه المقدّسه، إنّما هو لأجل أنّه لا يترتب عليه ثمره مهمه.

بل يمكن البحث فى هذه المسأله و لو لم تثبت الحقيقه اللغويه؛ بأن يقال: إنّ ما استعملت فيه تلك الألفاظ مجازاً هل هى الصحيحه أو الفاسده، فتدبّر.

الجهه الثانيه فى عقد عنوان المبحث على مذاق القوم

بعد ما عرفت عدم تفرّع هذه المسأله على مسأله ثبوت الحقيقه الشرعيه، بل و لا على ثبوت الحقيقه اللغويه.

نقول: قد عنون بعضهم - كشيخنا العلامة الحائري قدس سره - المبحث: بأنه هل ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء خصوص الصحيحه أو الأعم منها و من الفاسده (١).

؟ لکنه تقدّم منّا: أنّ الوضع لا يكون إلّا تعييناً، و أمّا الارتباط الحاصل بين اللفظ و المعنى بكثرة الاستعمال - إلى أن استغنى عن القرينه - فلم يكن وضعاً.

و بالجمله: الوضع التعيني ليس بوضع حقيقه، فعلى هذا يخرج عن محلّ البحث

١- درر الفوائد: ٤٧.

ص: ٢٤١

ما إذا كان استعمال الشارع الأقدس هذه الألفاظ في تلك المعاني بعنوان المجاز، أو كانت بعد كثره الاستعمال المستغني عن القرينه، و ينحصر البحث فيما لو كانت هذه الألفاظ موضوعه لمعانيها بالوضع التعيني (١).

. مُصَافاً إلى أنه ظهر لك ممّا تقدّم: أنه لم يكن لنا طريق إلى إثبات الوضع التعيني غالباً إلّا عن طريق تصريح الواضع، و هو مُتَعَدِّر، و ما يمكن إثباته و لو من أهل اللغه، فإنّما هو أنّ تلك الألفاظ لتلك المعاني، و أسام لها، و أمّا إثبات أنّ تلك الألفاظ موضوعه لها، فلا يمكن إثباته حتّى من أهل اللغه، و التبادر إنّما يدلّ على أنّ هذه الألفاظ لهذه المعاني، و هي معانٍ لها حقيقه، و أمّا أنّ ذلك بلحاظ الوضع، أو كثره الاستعمال البالغه إلى حدّ استغنت عن القرينه، فلا.

و قد يُعَنُون البحث - كما هو المُتراءى من أكثرهم - بأنه هل الألفاظ أسامٍ للصحيح أو الفاسد (٢).

؟ و لا - يخفى أنه - بناءً على هذا العنوان - يدخل كلُّ من الوضع التعيني و التعيني في موضوع البحث، و لكن يخرج ما لو كان استعمال تلك الألفاظ في تلك المعاني بعنوان المجاز عن حريم البحث؛ لأنّه - على المجازيه - لم تكن الألفاظ أسامى لهذه المعاني.

فإذاً الحرى لمن يريد عنونه البحث - بنحو يشمل جميع الأقوال و المذاهب في المسأله - أن يقول: إنّ أصل استعمالات الشارع لألفاظ العبادات و المعاملات الصحيح أو الأعم منه و من الفاسد؛ و ذلك لأنّه على هذا لا يشدّ عن عنوان البحث شىء من

١- قلت: إلّا أن يدخلها في البحث بتنقيح الملاك.

٢- هدايه المسترشدين: ٩٩ سطر ١٥، الفصول الغرويّه: ٤٦ سطر ١٤، قوانين الاصول: ١: ٤٣ سطر ٢، مطارح الأنظار: ٣ سطر ٢، بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتي قدس سره): ١٢٨ سطر ٦، كفايه الاصول: ٣٨، نهايه الأفكار: ٧٢.

ص: ٢٤٢

الأقوال، حتّى القول بكون الاستعمال مجازياً و لو على مذهبن في المجاز؛ لأنّه يصحّ أن يقال: إنّ الأصل في تطبيق المستعمل فيه

على المصداق المجازى، هل هو الصحيح أو الأعم؟ بل يجرى البحث حتى على مذهب الباقلاني (١) القائل: بأن تلك الألفاظ الشرعية لم تستعمل إلّا في معانيها اللغويّة، ولا يهمنّا التعرّض لكلامه و رده.

يظهر من المحقّق العراقي قدس سره: أنّه يمكن إجراء هذا البحث فيما لو كان المجاز مجازاً على مذهب من يرى أنّ قرينه المجاز لتعيين المستعمل فيه، كما يراه المشهور، و أمّا على مذهب من يرى أنّ القرينه لتعيين المراد الجديّ - كما قوّناه تبعاً لصاحب الوقايه قدس سره (٢) - فلا يجرى؛ للزوم لغويّة البحث (٣).

. و لكن التأمل الصادق يُعطى بصحة جريان البحث فيه أيضاً، فإنّه كما يصحّ أن يبحث أنّ الأصل في الاستعمال الجارى هل هو الصحيح أو الأعم؟ فكذلك يمكن أن يبحث: أنّ الأصل في تطبيق المعنى المستعمل فيه على المصداق الادّعائي، هل هو الصحيح أو الأعم؟

فتحصّل: أنّ عقد البحث: بأنّه هل الأصل في الاستعمال الصحيح أو الأعم؟

لا إشكال فيه، و يعمّ جميع أقوال المسأله.

نعم: يتوجّه عليه إشكال و هو أنّه لو ثبت أنّ الأصل في الاستعمال المجازى الصحيح، فاستعماله في الأعمّ إن لوحظت علاقته بينه و بين المعنى الصحيح، لزم سبّك المجاز من المجاز، و لم يعهد ذلك في الاستعمالات.

و لكن تصدّى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره لدفعه - على ما فى تقارير بحثه -:

بأنّه لا تلاحظ علاقته بين المعنى الأعمّ و الصحيح، و لا بينه و بين المعنى الحقيقى، بل

١- شرح العضدى: ٥١-٥٢.

٢- وقايه الأذهان: ١٠٣.

٣- انظر بدائع الأفكار: ١٠٩.

ص: ٢٦٣

ينزل الجزء المعدوم أو الشرط كذلك منزله الموجود، و ينزل المانع الموجود منزله المعدوم؛ مثلاً: يستعمل اللفظ الموضوع لعشره أجزاء فى تسعه، و ينزله منزله الموجود، و كذلك فى الشرط، و فى المانع ينزل وجود المانع منزله المعدوم (١).

. و لكن لا يخفى أنّ الإشكال إنّما يتوجّه على تقدير كون المراد بالأصل فى الاستعمال الأصل المقابل للفرع، و يدفع بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره.

و أمّا إن كان المراد بالأصل الغلبه و كثره الاستعمال، فلا يتوجّه الإشكال حتى يحتاج فى دفعه إلى كلام الشيخ قدس سره؛ لأنّ معنى الأصل بناءً عليه: هو أنّه لو لم يدلّ دليل و قرينه على أنّ علاقته الملحوظه إنّما هى بين المعنى الموضوع له و المعنى

الصحيح؛ بلحاظ أنه المطابق للطريقه و السيره المعهوده، و أما إن دلّ الدليل و القرينه على أنه اريد المعنى الأعمّ، فتلاحظ العلاقه بين المعنى الموضوع له و المعنى الأعمّ، فعليه يكون لنا مجازان فى عرض واحد:

١- المجاز الراجح: و هو الذى يعتمد عليه العقلاء، و هو استعمال اللفظ فى المعنى الصحيح.

٢- المجاز المرجوح: و هو الذى لا يعتمد عليه العقلاء إلّا إذا دلّ عليه دليل، و هو المعنى الأعمّ.

فتحصّل: أنّ عنوان البحث: بأنّ الأصل فى الاستعمال الصحيح أو الفاسد، عنوان جامع للأقاويل، فتدبّر.

١- انظر مطارح الأنظار: ٣ سطر ١٨.

ص: ٢٦٤

الجهه الثالثه فيما ينبغى عقد عنوان البحث

لا يخفى أنّ عنوان البحث بأى من العناوين المذكوره فى الجهه الثانيه، غير خالٍ عن النظر و الإشكال؛ لأنهم إمّا عَنَوْا بالصحيح ما يكون صحيحاً بالحمل الأوّلى، أو ما يكون كذلك بالحمل الشائع؛ و على كلا التقديرين لا يصحّ؛ و ذلك لأنه لو اريد أنّ لفظه «الصلاه»- مثلاً- موضوعه أو اسم أو استعملت فيما يصدق عليه مفهوم الصحيح، فيلزم أن يكون مفهوم الصلاه عين مفهوم الصحّح(١) و هو كما ترى، و الظاهر أنّهم لم يريدوا الصحيح بهذا المعنى، و إن أرادوا بالصحيح ما يُحمل عليه الصحّح بالحمل الشائع- و الحمل الشائع كما سبق هو اتحاد المحمول مع الموضوع بحسب الوجود؛ بأن يكون الموضوع فرده و مصداقه- ففيه وجوه من الإشكال:

منها: أنه يلزم أن يكون الوضع و الموضوع له خاصّين، أو الموضوع له فقط خاصّياً؛ بلحاظ عدم الاطلاع على كيفيّة الوضع من خصوصه أو عمومه، كما تقدّم متناً مكرّراً، و ظاهر أنّ الالتزام بهذا اللّازم و إن لم يكن فيه محذور عقليّ، لكنّه ممّا لم يلتزم به أحد.

و منها: أنه يلزم لغويّه البحث؛ لأنّ موضوع الحمل الشائع هو الفرد الخارجى، و هو لا يقبل الكليّه و الشمول، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه على القول الأعمّى، كما لا يخفى.

و منها: أنه يلزم أن يكون جُلّ الاستعمالات لو لا كلّها استعمالات مجازيّه مع

١- قلت: و يلزم أن تكون الصلاه و الصوم و الزكاه و غيرها مفاهيم مُترادفه؛ و ذلك لأنه لو كان مفهوم الصلاه- مثلاً- عباره عن مفهوم الصحّح، و مفهوم الزكاه أيضاً عين مفهومها، فيكون مفهوم الصلاه عين ما يكون هو عين مفهوم الصحّح، و هو مفهوم الزكاه .. و هكذا.

ص: ٢٦٥

العناية لأنها قد استعملت غالباً في الجامع و نفس الطبيعه مثل قوله تعالى: «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» (١)

. و قوله عليه السلام:

(الصلاه معراج المؤمن)

(٢)

و.

(الصلاه قربان كل تقى)

(٣)

. إلى غير ذلك، و ما وقع تلو الأوامر و النواهي، فإنه لم يُرد بها الفرد، بل أُريد منها الطبيعه و الجامع؛ لأن الخارج هو ظرف السقوط لا الثبوت، كما لا يخفى.

و منها: أن المصداق الخارجى للصحيح هو الفرد الواجد لجميع ما يعتبر فيه جزءاً و شرطاً، حتى ما يأتى من قبل الأمر، مع أن المتراعى من كلام أكثرهم، أن مُرادهم بالصحة هو ما يكون صحيحاً قبل تعلق الأمر، فالشرائط الآتية من قبل الأمر كقصد الأمر خارجه عنه، و كذا شرائط عدم كون المأمور به مزاحماً بالضد الأهم، أو كونه غير منهى عنه بالفعل، خارجان عن محل النزاع.

و بالجملة: محل النزاع عند أكثرهم فى الصحيح هو هذا المعنى من الصحة، لا ما هو الصحيح حقيقه الحائز لجميع ما يعتبر فيه حتى الآتية من قبل الأمر، فالقول بأنها أسام (٤)، أو موضوعه (٥)، أو استعملت فى الصحيح (٦)، غير صحيح.

نعم: يصح على أحد الوجهين:

الأول: أن يراد بالصحة التام المقابل للناقص.

و الثانى: أن يكون للأصوليين اصطلاح خاص فى ذلك.

١- العنكبوت: ٤٥.

٢- كتاب الاعتقادات للمجلسى: ٣٩.

٣- الكافى ٣: ٢٦٥/٦، الفقيه ١: ١٣٦/١٦، دعائم الإسلام ١: ١٣٣ باب ٣٠.

٤- تقدّم تخريجه.

٥- درر الفوائد: ٤٧.

٦- انظر تقارير الميرزا المجدد الشيرازى ١: ٣١٥.

و لكن سنشير إلى حال الوجه الأول في الجبهه التاليه، و أنه لا يتم، و أمّا الوجه الثانى فالظاهر أنه لم يكن لهم اصطلاح خاص، و معنى مخصوص فى ذلك، و لو كان فلا مشاخه فيه.

فالأولى عقد البحث فى أن المسمى بهذه الألفاظ أو المستعمل فيه فيها التامّ أو الناقص كما سيجىء الإشارة إليه.

و بعبارة اخرى: الأولى عقد البحث فى تعيين الموضوع له فى الألفاظ المتداوله فى الشريعة المقدسه، أو فى تعيين المسمى لها، أو فى تعيين الأصل فى الاستعمال فيها على اختلاف المشارب و الآراء.

الجبهه الرابعه فى معنى الصحيح و الفاسد

إشاره

قد يقال: إن معنى الصحيح و الفاسد - لغه و عرفاً - هما التامّ و الناقص (١)، و لكنّ العرف و اللغه - اللذين يبابك - يناديان بخلافه؛ و ذلك لأنّ الصحيح تاره يطلق فى قبال الفاسد، و اخرى فى قبال المعيب، و ثالثه فى قبال الباطل، و رابعه فى قبال السقيم ...

إلى غير ذلك، و محلّ البحث هنا الصحيح المقابل للفاسد.

فنقول: الظاهر أنّ بين مفهوم الصحيح تقابل التضادّ؛ لأنّ الصحيح و الفاسد كقيمتان عارضتان للشىء بحسب وجوده الخارجى؛ بلحاظ اتّصافه بما يلائم طبيعته النوعية أو منافرتة إياها؛ مثلاً يقال: «بطيخ صحيح» إذا كان مكيفاً بكيفيه تتوقّع من نوعه؛ بأن كان حلواً، و إن كان مكيفاً بكيفيه لا - تلائم ما يتوقّع من نوعه، يقال: إنه فاسد، كما لو كان مراً، فقد اتّضح لديك أنّ التقابل بين الصحيح و الفاسد تقابل التضادّ.

١- نهايه الأفكار ١: ٧٣.

و أمّا التامّ و الناقص فالظاهر أنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و يستعملان فى مورد يكون له أجزاء، فيطلق عليه التامّ باعتبار جامعيتته للأجزاء، و الناقص باعتبار عدمها؛ مثلاً يقال لزيد باعتبار جامعيتته للأجزاء: إنه تامّ، و لعمر و باعتبار عدم وجود يد أو رجل له مثلاً: إنه ناقص، و لا يقال: إنه فاسد إلّا مسامحه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مفهومى الصحيح و الفاسد غير مفهومى التامّ و الناقص، نعم ربّما يتصادقان فى بعض الموارد.

و إطلاق الصحيح و الفاسد فى مثل الصلاه المركبه من أجزاء و شرائط، مع أنّ القاعده - كما أشرنا - تقتضى إطلاق التامّ و

الناقص عليها، إنما هو توسع باعتبار ملاحظته تلك الماهية أمراً وحدائياً و هيئه اتصاليه، و لذا يقال فيما إذا أتى بما ينافيها: إنه قد قطع الصلاة، فكأنه قد قرض الصلاة، كاليهئه الخارجيه كيفيه مزاجيه بلحاظ ترتب الأثر، فعند فقدان بعض ما يعتبر فيها- شرطاً أو شرطاً- كأنه ترتب عليها كيفيه منافره، فإذا لم يعتبر تلك العنايه فلا يصح الإطلاق، بل لا بدّ و أن يطلق عليها الناقص إذا نقص منه بعض ما يعتبر فيه، و التام بلحاظ جامعته للأجزاء و الشرائط.

ذكر و تقيح

ينبغي الإشارة إلى نظر العَلَمين -العراقي و النائيني ٠- في الصحيح و الفاسد و ما يتبعهما.

فنقول: يظهر من المحقق العراقي قدس سره- بعد إرجاع الصحيح و الفاسد إلى التامّ و الناقص- أنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و أنّ الفرق بينهما اعتباري.

فقال: إنّ مفهوم الصحه في جميع الموارد شىء واحد، و هو كون الشىء تاماً باعتبار من يعتبر له صفه التمام و النقص و بلحاظ ما يهّمه من الآثار، و نقيضها الفساد، و لذا قد يكون شىء واحد صحيحاً باعتبار فاسداً باعتبار آخر؛ مثلاً المركّب من عده

ص: ٢٦٨

امور لتحصيل بعض الآثار المخصوصه به إذا نقص منه بعض أجزائه الذى يخلّ ببعض آثاره دون بعض، فالذى يحاول تحصيل الأثر الباقي فيه بعد النقص المزبور يعتبره صحيحاً؛ لأنه يراه تاماً بالنسبه إلى ذلك الأثر، و الذى يحاول به تحصيل جميع الآثار المترتبه عليه عند اجتماع جميع الأجزاء، أو يحاول به خصوص الأثر الذى فقده بالنقص المزبور، يعتبره فاسداً.

فظهر: أنّ شيئاً واحداً يتّصف بالصحّه تارة بلحاظ ترتب بعض الآثار، و بالفساد أخرى بلحاظ عدم ترتب جميع الآثار.

و يتّضح لك أنّ تفسير الصحه و الفساد و تارة بإسقاط الإعادة و القضاء و عدمه في لسان الفقيه، و أخرى بموافقته المأتى به للشريعة و عدمها في لسان المتكلم، لا يكشف عن كونها من متعدّد المعنى، بل معناهما ما أشرنا إليه، و لكن اختلف تطبيقه على وجود واحد باختلاف الآثار المترتبه عليه؛ لأنّ الأثر المهمّ في مثل العباده في نظر الفقيه هو سقوط الإعادة و القضاء، فعبر عن صحته بكونه مسقطاً لهما، و عن فساده بعدم ذلك، و كذلك الأثر المهمّ في العمل في نظر المتكلم، هي موافقه الشريعة و عدمها باعتبار استحقاق العقاب و عدمه (١).

. و فيه: أنّه إن أراد قدس سره بذلك أنّه اصطلاح خاصّ في تفسير الصحيح و الفاسد فلا مشاخه فيه.

و إن أراد بذلك تفسير معناهما المتفاهم عند العرف و اللغه، فنقول: إنّهما عندهما- كما أشرنا- أمران واقعيان لا يختلفان باختلاف الاعتبار، و لا يقال لفاقد بعض ما يعتبر فيه إذا رتب عليه الأثر: أنّه صحيح، بل يرون أنّ الأثر غير مخصوص بما اجتمع فيه جميع ما يعتبر فيه؛ مثلاً الأثر المرغوب في البطيخ هو الحلاوه و النزاهه،

و هذا أثر البطّيح الصحيح، و لكن لو لم يكن حلواً و لم ينزّه الخواطر يقال: إنّه فاسد، و مع ذلك يرتّبون عليه الأثر فى الجملة، و لذا يعطونه لدوابّهم.

ثمّ إنّه يظهر من المحقّق النائنى قدس سره: أنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان؛ لأنّه قال: إنّ الشىء قد يتّصف بالصّحّه و الفساد تارة باعتبار الأجزاء، و اخرى باعتبار الشرائط؛ مثلاً الصلاه تارة تكون صحيحه باعتبار اشتمالها على تمام ما لها من الأجزاء و إن كانت فاقده للشرائط، و اخرى تكون صحيحه باعتبار اشتمالها على الشرائط و إن كانت فاقده للأجزاء؛ إذ الصّحّه من جهه لا تنافى الفساد من جهه اخرى؛ لأنّ الصّحّه و الفساد من الامور الإضافيه، و من هنا ذهب بعض إلى وضع ألفاظ العبادات للصحيح بالنسبه إلى الأجزاء، و للأعمّ بالنسبه إلى الشرائط (١).

. و فيه: أنّه قد عرفت أنّ معنى الصحيح و الفاسد غير معنى التامّ و الناقص، و أنّ الصحيح و الفاسد أمران واقعيتان فى الأشياء الخارجيه التكوينيّه، عارضان للشىء بحسب وجوده الخارجى؛ لا تصافه بما يلائم طبيعته النوعيه أو بما ينافرها، و إطلاقهما على مثل «الصلاه» إنّما هو بضرب من العنايه و التأويل، فالصّحّه و الفساد فى الصلاه- التى تكون أمراً اعتبارياً- أمر واقعى اعتبارى، فعدهما أمرين إضافيين أو اعتباريين؛ حتّى يختلفا باعتبار الإضافة إلى جهه دون جهه أو أمر دون أمر، كما ترى.

و الحاصل: أنّ الصّحّه و الفساد كقيمتان عارضتان للموجود الخارجى باعتبار اعتدال المزاج و انحرافه، فإن كان معتدلاً يقال: إنّهُ صحيح، و إذا انحرف يقال: إنّهُ فاسد، و هذا أمر واقعى لا إضافى، و إطلاقهما على مثل الصلاه إنّما هو على سبيل العنايه؛ باعتبار أنّها لوحظت لها هيئته اتّصاليّه، و لها وحده فى عالم الاعتبار، فكان لها كفيته مزاجيه، فإن كانت معتدله؛ بأن كانت مطابقه للمأمور به، فيقال: إنّها صحيحه، و إن

كانت منحرفه؛ بأن فقدت بعض ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً، فيقال: إنّها فاسده.

و كذا تطلق الصّحّه و الفساد على البيع و الإجاره و الصلح و نحوها على سبيل العنايه؛ بلحاظ وقوعها على قانون الشريعة و عدمه بعد ما تحقّق لك: أنّ الصحيح و الفاسد أمران واقعيتان، لا أمران إضافيان يختلفان باعتبار الإضافة إلى جهه دون جهه، نعم لا مضايقه فى عدّهما إضافيين بالمعنى الذى أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره: و هو أنّه يختلف شىء واحد صحّه و فساده بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حاله، و ناقصاً بحسب اخرى (١)، انتهى.

و لا- يُنافى ما ذكرنا كما لا- يخفى، و لكن الكلام فى أنّ إطلاقهما فى الصلاه و نحوها لم يكن بمعناها الحقيقي، و لا يصحّ

بذلك الاعتبار، و ما يصح إطلاقه عليها إنما هو التامّ و الناقص، و عقد البحث بالصحيح و الفاسد لا يصحّ، إلّا إذا اريد منهما التامّ و الناقص، و هو تكلف بارد لا نظير له في الاستعمالات الجارية؛ لعدم وجود علاقه بينهما.

فالحريّ في عقد البحث أن يقال: في التامّ و الناقص، أو يقال: إنّ البحث في تعيين مسمّيات الألفاظ الواردة في الشريعة، أو في تعيين الموضوع له لتلك الألفاظ، أو تعيين المستعمل فيه، فتدبّر.

إزاحه وهم

قد يتوهم أنّ مقتضى ما ذكر عدم صحّحه إطلاق الصّحّه و الفساد بغير معنى التمام و النقص على الصلاه إلّا بالعنايه، مع أنّ الوجدان قاضٍ بصحّحه حملهما عليها في الخارج بلا عنايه و لا مجاز، فيقال: صلاه صحيحه أو فاسده.

و لكنّه يندفع: بأنّ صحّحه إطلاقهما عليها إنّما هو بلحاظ وجودها الخارجي

١- كفايه الاصول: ٣٩.

ص: ٢٧١

و مُطابقتها للمأمور به و عدمه، فيقال للصلاه الموجوده في الخارج بلحاظ مطابقتها للمأمور به: إنّها صحيحه، و بلحاظ عدم مطابقتها له: إنّها فاسده.

و لا يخفى أنّه خارج عن محلّ البحث، الذي هو عبارته عن مسمّيات الألفاظ الواردة في الشريعة، أو تعيين الموضوع له لتلك الألفاظ، أو تعيين المستعمل فيه، و هذا خارج عن محلّ البحث، لأنّ الخارج ظرف السقوط و امتثال التكليف، و محلّ البحث ظرف تعلق التكليف، و هو ليس إلّا في المفهوم، و لا يصحّ إطلاقهما في هذا الطرف، فالإطلاق المُفيد- و هو الإطلاق في ظرف تعلق التكليف و التسميه- غير جارٍ، و الإطلاق الجارى- و هو الإطلاق في ظرف الخارج و مقام الامتثال- غير مفيد، فتدبّر.

الجهه الخامسه في تعيين محلّ النزاع

إشاره

اختلفت كلمات الأصحاب في تحرير محطّ النزاع، و أنّه هل هو خصوص الأجزاء، و خروج الشرائط مُطلقاً عن حريم النزاع؛ بأنّ يرى الصحيحى أنّه عبارته عن جميع الأجزاء، و الأعمى يرى الأعمّ من ذلك و ما يكون فاقداً لبعض الأجزاء غير الدخيله في ماهيته المأمور به^(١)، أو محطّ البحث أعمّ من الأجزاء برُمّتها و خصوص الشرائط التي اخذت في متعلق الأمر، و في الرتبة السابقه على الأمر، كالظهور و الستر و الاستقبال في الصلاه^(٢)، أو أعمّ منه و من الشرائط التي يمكن أن تؤخذ في المأمور به و إن لم تؤخذ فعلاً، كالشرائط العقليّيه المحضه، مثل اشتراط كون المأمور به غير منهيّ عنه بالفعل، أو غير مزاحم بضدّه الأهمّ، أو جميع

١- نهاية الأفكار ١: ٧٦، تقارير الميرزا المجدد الشيرازي ١: ٣١٦ و ٣١٨.

٢- فوائد الاصول ١: ٦٠-٦١.

ص: ٢٧٢

داخلاً في محطّ البحث حتّى الشرائط الجائيه من قِبَل الأمر، كقصده و قصد الوجه و التمييز و قصد المطلوبيه بما هو مطلوب؟
وجوه، بل أقوال في بعضها.

و المتحصّل من هذه الوجوه و الأقوال: أنّ الأجزاء داخله في محطّ البحث، و أمّا الشرائط فمختلف فيها كلّاً أو بعضاً.
و تنقيح البحث في ذلك يستدعي التكلّم في إمكان دخول الشرائط- كلّاً أو بعضاً- في محطّ البحث أو عدمه، و فيما يظهر من
الأصحاب في ذلك فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان دخول الشرائط في محطّ البحث

اشاره

يظهر من بعضهم: أنّ الشرائط مُطلقاً- حتّى الشرائط التي تُؤخذ في متعلّق الأمر- خارجه عن محطّ البحث؛ بتقريب: أنّ أجزاء
الماهيه في رتبه تقرّر الماهيه، و لا تقرّر للماهيه إلّا بها، و الشرائط مطلقاً تكون في الرتبه المتأخّره عن تقرّر الماهيه.
و بعبارته اخرى: رتبه الأجزاء رتبه المقتضى، و رتبه الشرائط متأخّره عن رتبه المقتضى، و لا يسوغ إدخالها في المسمّى لتستوى
مع الأجزاء؛ للزومه دَخل ما هو المتأخّر في المتقدّم، و هو محال (١).

. و يظهر من المحقّق النائيني قدس سره: اختصاص محطّ النزاع بالشرائط التي يمكن لحاظها في مرحله الجعل و تعيين المسمّى،
التي يجمعها ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى، و يمكن الانقسام إليها قبل تعلق الطلب، كالطهور و الاستقبال و
الستر و نحوها، و يمتنع كون البحث في الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحله تعيين

١- انظر هدايه المسترشدين: ١٠٠ سطر ٦.

ص: ٢٧٣

المسمّى، بل من الانقسامات اللّاحقه لمرحله تعلق الطلب بها، كقصد القربه، و اشتراط عدم كون المأمور به منهياً عنه، أو مأموراً
به، أو غير مزاحم بضدّه الأهمّ.

قال قدس سره في بيان ذلك: إنّ الشرائط الجائيه من قبيل الأمر و من قبيل المزاحمات، متأخره عن الطلب، و هو متأخر عن المُسمّى، فما يكون متأخرًا عن المُسمّى برتبتين لا يُعقل أخذه في المُسمّى، بل لا يمكن أخذ ما يكون في مرتبه الطلب أيضاً، فضلاً عما يكون مأخوذاً في المُسمّى.

و الحاصل: أنّ الشرائط الكذائيه خارجه عن محطّ البحث؛ لأنها متأخره عن تعيين المُسمّى رتبه، و ما يكون متأخرًا عن شىء لا يمكن أخذه فيه، فما ينبغي أن يقع النزاع فيه، هو خصوص الأجزاء و الشرائط الملحوظه عند مرحله الجعل و تعيين المُسمّى، التي يجمعها ما يمكن فرض الانقسام إليه قبل تعيين المُسمّى (1). انتهى محرراً.

و أجاب المحقق العراقي قدس سره عن مقاله المحقق النائيني قدس سره و ذلك البعض: بأنّ الموضوع له هو نفس الأجزاء المُقترنه بالشرائط - أعني تلك الحصّه من مطلق الأجزاء - و معه يمكن جريان النزاع و ترتب الثمره له عليه؛ بمعنى أنّ الصحيحى يدعى أنّ اللفظ موضوع للحصّه المقترنه ببعض الشرائط، فعلى الصحيح لا يصدق مفهوم الصلاه - مثلاً - على المأتى به مع فقد بعض الشرائط، و على الأعمّ يمكن الصدق مع فقد بعضها، فالنزاع بالنسبه إلى الشرائط يصحّ و يمكن، و لا يلزم منه إشكال تقدّم ما هو المتأخر (2).

. و لكنه يرد على مقاله المحقق العراقي قدس سره: بأنّه إمّا أراد بقوله: «بوضعها مقترنه» أنّها مأخوذه بنحو الشرطيّه أو الحيثيه، فإن اخذت بنحو الشرطيّه فيعود الإشكال؛ لأنّ الإشكال لم يكن مخصوصاً بأخذ الشرائط فقط، بل مع أخذ الأجزاء، فيكون

١- فوائد الاصول ١: ٦١.

٢- بدائع الأفكار ١: ١١١.

ص: ٢٧٤

الموضوع له أو المُسمّى الأجزاء المُقترنه بالشرائط، فيرد إشكال المحقق النائيني قدس سره: من أنّ الشرائط متأخره عن الطلب، و إن اخذت بنحو الحيثيه، كحال الوحده الذي يقوله المحقق القمى قدس سره (1) في وضع الألفاظ، فلم تكن الشرائط دخيله في الموضوع له، بل الموضوع له هو نفس الأجزاء من دون اختصاصٍ بمقارنتها للشرائط و عدمها، و لا تصدق عليه الحصّه؛ لأنّ في الحصّه اصطلاحين:

الأول: هو الذي اصطلاحه هذا المحقق في الحصّه، و هي الطبيعه الموجوده في الخارج بلحاظ كونها حينئذٍ مصداقاً للطبيعه.

و الثانى: هو معنى الحصّه حقيقه، و هي الطبيعه المُتصوّره في الذهن.

و على كلّ: إذا لم توجد الطبيعه - لا - في الخارج و لا - في الذهن - و لكن لوحظت الشرائط مقارنه للأجزاء بنحو الحيثيه، فلا يصيرها حصّه، كما لا يخفى.

و التحقيق: هو إمكان أخذ جميع الشرائط في محطّ البحث، و لا يلزم منه محذور أصلاً، فتدبر.

أمّا إشكال ذلك البعض فساقت من أصله؛ لأنّ الإشكال إنّما يتمّ إذا اريد جعل ما هو المتأخّر متقدّماً، و لكنّه غير مُراد و غير مقصود؛ لأنّ المقصود هو جعل اسم واحد لمجموع الأجزاء و الشرائط، و هو غير ممتنع، كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: التسويه فى التسميه غير التسويه الواقعيه بين الأجزاء و الشرائط، و المحال هو جعل ما هو المتأخّر واقعاً متقدّماً كذلك و بالعكس، و أمّا تصوّر المتأخّر و المتقدّم دفعه واحده، ثمّ وضع لفظ واحد لهما فلا يكون محالاً، فتدبّر.

و أمّا الإشكال الذى تفتنّ إليه المحقّق النائينى قدس سره، فإنّ إشكال متين فى نفسه، و لكن يمكن أن يقال فى جوابه: إنّ القيود الجائيه من قبل الأمر: إمّا نقول بإمكان

١- قوانين الاصول ١: ٦٣ سطر ١٤.

ص: ٢٧٥

أخذها فى المأمور به أو لا.

فإن قلنا بإمكان الأخذ- كما نقوله، و سنوافيك به فى محلّه إن شاء الله- فلا يتوجّه الإشكال؛ لأنّ الإشكال فيما لا يمكن أخذه و إن لم يمكن الأخذ فنقول: إنّ الإشكال إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ المأمور به هو عين المسمّى، و أمّا إن قلنا بالمغايره بينهما؛ بأن كان المسمّى الهيئته بجميع أجزائها و شرائطها، و المأمور به الماهيته بجميع أجزائها و الشرائط السابقه على تعلق الطلب، فلا يتوجّه الإشكال، كما لا يخفى.

و بالجملة: المسمّى بما هو مسمّى لا يكون متقدّماً على الأمر و الطلب، و ما يكون متقدّماً عليه هو متعلّق الطلب و الأمر، فيمكن التفكيك بين المسمّى و متعلّق الطلب، فيقال: إنّ دائره المسمّى هى الماهيته بجميع أجزائها و شرائطها، و أمّا متعلّق الطلب فعباره عن الماهيته بجميع أجزائها و الشرائط السابقه على الطلب، فدائره المسمّى أوسع من دائره متعلّق الطلب، فمتعلّق الأمر غير المسمّى الواقعى و الموضوع له الحقيقى، فاستعمل اللفظ الموضوع للمسمّى فى متعلّق الطلب و الأمر بعلاقه بينهما.

إن قلت: فعلى هذا يلزم اللغويّه فى التسميه، و يلزم أن تكون الألفاظ موضوعه لمعانٍ لم تستعمل فيها أصلاً لعدم استعمال اللفظ فى الماهيته بجميع أجزائها و شرائطها، كما لا يخفى.

قلت: الكلام إنّما هو فى إمكان عقد البحث كذلك من دون لزوم محذور عقليّ، لا فى وقوع البحث كذلك عقليّاً، و كم فرق بينهما، كما لا يخفى!

ذكر و تنقيح

قال المحقّق الأصفهانى قدس سره: إنّ المهمّ فى هذا الأمر تحقيق أنّ الصحه و الفساد المبحوث عنهما فى هذا البحث هل التماميه و عدمها من حيث موافقه الأمر، أو من حيث إسقاط الإعادته و القضاء، أو من حيث استجماع الأجزاء و الشرائط، أو من

حيث ترتب الثمره؟ إلى غير ذلك.

و ليعلم أولاً أن المراد من الوضع للصحيح أو للأعم، هو الوضع لما هو الصحيح أو للأعم بالحمل الشائع.

و التحقيق: أن التمام فيه من حيث موافقه الأمر، أو من حيث إسقاط الإعادة و القضاء لم يكن محلاً للبحث، لا لأجل أن موافقه الأمر، و إسقاط الإعادة و القضاء، لا يكونان إلا مع الإتيان بداعى الأمر، فكيف يقع فى حيز الأمر؛ لأن هذا مختص بالتعدييات، و لا يعم التوضييات، و محلّ البحث عام، بل لأجل أن الشىء لا يتّصف بعنوان كونه موافقاً للأمر، أو مسقطاً للإعادة و القضاء، إلا بعد الأمر به و إتيانه - تعديياً كان أو توصلياً - و مثله لا يمكن أن يقع فى حيز الأمر.

و أقرباً التام بمعنى ترتب الأثر فربما يتوهم امتناع الوضع له أيضاً؛ لأن عنوان التماميه من حيث ترتب الأثر منتزع عن الشىء بعد ترتب الأثر عليه، و الأثر أمر خارج عن حقيقه ذات مؤثره، فلا يعقل أخذه فيه.

و لكن فيه أولاً: أن خروج الأثر عن مرتبه ذات المؤثر و وجوده و استحاله دخله فيه، لا- يوجب استحاله دخله فى التسميه؛ بأن يكون اللفظ موضوعاً للفعل القائم به الأثر، كما إذا وضعت لفظه «الصلاح» لما هو ناهٍ عن الفحشاء، بالحمل الشائع.

و ثانياً: أن التماميه من حيث ترتب الأثر لا تنتزع عن الشىء المؤثر بما أنه مؤثر بعد تأثيره، كما ينتزع عنوان المؤثر و الكلى عن الشىء، بلحاظ أنه مؤثر و كلى؛ لأن التام بالحمل الشائع متقوم بالتماميه بلحاظ ترتب الأثر على المبدأ القائم بذات التام المصحح لانتزاع عنوان حقيقه التماميه، لا- حقيقه الأثر و إن كانت التماميه من حيث ترتب الأثر لا تنفك عنه، كالعلة و المعلول، فإن عنوان العلة منتزع عن ذات العلة؛ حيث بلغت حدّاً يجب بها ذات المعلول، لا من العلة المترتب عليها المعلول.

و منه تبين: أن مصداق الصحيح - بمعنى التام من حيث ترتب الأثر - ذات

ما يترتب عليه الأثر؛ أى هذه الحصه لا بوصف المترتب؛ حتى يقال: إنه لم يوضع اللفظ لمصداق الصحيح، بل لما يلازمه.

إذا عرفت هذا فأعلم: أن ما تُضاف إليه التماميه مختلف باختلاف الأقوال؛ فمن ذهب إلى الوضع للمرتبه العليا و التوسع فى البواقى، فغرضه التماميه من حيث استجماع جميع الأجزاء و الشرائط؛ و من ذهب إلى الوضع لجامع يجمع جميع المراتب، فغرضه التماميه من حيث فعلية ترتب الأثر مطلقاً إن صحّ دخول القربه فى متعلق الأمر، أو من حيث الترتب بشرط ضمّ القربه، و من ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء و الشرائط، فغرضه التماميه من حيث ترتب الأثر بضمّ الشرائط، و الوجه فى الجميع واضح، فلا تغفل (١). انتهى محرراً.

وفيه: أن من الواضح أنه لم يرد قدس سره أن اللفظ موضوع لمفهوم ما يترتب عليه الأثر، و لا يمكن الالتزام به؛ لأنه يلزم أن يكون مفهوم الصلاه هو مفهوم ما يترتب عليه الأثر، و هو كما ترى، فلو كان موضوعاً لما يكون مؤثراً بالحمل الشائع فلا يخلو

إمّا أن يريد ما يكون مؤثراً فعلاً، أو شأنًا.

و على الأوّل: يلزم أن يكون الموضوع له خاصاً، و هو قدس سره غير ملتزم به؛ لأنّ ما يكون مؤثراً فعلاً هو الموجود الخارجى، مع أنّ الموضوع له للفظ ليس إلّا نفس الطبيعه.

هذا أوّلًا.

و ثانياً: يتوجّه عليه ما أورده على صورته أخذ التمام بمعنى موافقه الأمر، أو المُسقط للقضاء و الإعادة؛ لأنّ كون الشىء مؤثراً فعلاً يتوقّف على الإتيان المتوقّف على الأوّل.

١- انظر نهايه الدرايه ١: ٩٨.

ص: ٢٧٨

و إن أراد ما يكون مؤثراً شأنًا فيتوجّه عليه الإشكال الأخير، مُضافاً إلى أنّه على هذا تكون نفس مقاله الشيخ الأعظم قدس سره القائل: بأنّ الصلاه- مثلاً- موضوعه لما يكون مُستجمعاً لجميع الأجزاء و الشروط(١)؛ من دون احتياج إلى إتعاب النفس و تبعيد المسافه.

فتحصّل من كلّ ما ذكرنا فى المقام الأوّل: أنّه يمكن أن يكون محلّ النزاع جميع الأجزاء و الشروط؛ من دون أن يلزم منه محذور عقليّ.

المقام الثانى: فيما يظهر من كلمات الأصحاب فى محطّ البحث

لا- يخفى أنّ كلمات الأصحاب فى محطّ البحث مضطربه: يظهر من بعضهم اختصاص محطّ البحث بالأجزاء(٢)، و يظهر من بعض آخر خروج الشروط الجائيه من قبل الأمر عن حريم البحث(٣)، و يظهر من كيفيه استدلال الصحيحى لإثبات مرامه و ردّ الأعمى إياه كون جميع الأجزاء و الشروط حتّى الشروط الجائيه من قبل الأمر داخله فى حريم البحث، فترى الصحيحى- كالمحقّق الخراسانى قدس سره- يتشبّث لإثبات مرامه بقاعده الواحد؛ و أنّ وحده الأثر كاشفه عن وحده مؤثّره(٤)

. و من الواضح أنّ الأثر إنّما يترتب على الصحيحى و المؤثّر الفعلى، و هو الجامع لجميع الأجزاء و الشروط؛ حتّى الشروط الجائيه من قبل الأمر، لا على الصحيحى الشائى.

و مثل ردّ الأعمى على الصحيحى: بأنّه لو كان اللفظ موضوعاً للصحيحى يلزم

١- مطارح الأنظار: ٦ سطر ٦.

٢- نهايه الأفكار ١: ٧٦.

٣- فوائد الاصول ١: ١١١.

٤- كفايه الاصول: ٣٩- ٤٠.

ص: ٢٧٩

أن يكون مفهوم أطلب منك الصلاه هو «أطلب منك مطلوبى»؛ لأنّ الصحيح الفعلى هو المطلوب (١)، و لم يُجب الصحيحى عن الإشكال: بأنّ الشرائط الجائيه من قبل الأمر خارجه عن محطّ البحث، و أنّ المراد بالصحيح هو الصحيح شأنًا، بل أجاب بطريق آخر (٢)

. و كذا ردّ الأعمى على الصحيحى: بأنّه لو كان موضوعاً للصحيح للزم الدور؛ لأنّ الصحّه متوقّفه على الأمر و الطلب، و هو عليها؛ لأنّ الطلب متوقّف على موضوعه (٣) ... إلى غير ذلك من العبارات، فمن أراد فليلاحظ «الفصول» و غيره.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا اضطراب كلمات القوم لا- يمكن تحرير محطّ النزاع و البحث كما هو حقّه؛ بنحو يشمل أقوالهم و آراءهم فى ذلك.

و لكن ينبغي تحرير محطّ النزاع- و إن لم يظهر منهم- فى الأجزاء و الشرائط الدخيله فى المسمّى؛ و ذلك لأنّ الشرائط و القيود على قسمين:

قسم منها دخیل فى ماهية المسمّى، و القسم الآخر شرط فى تحقّق المسمّى و وجوده فى الخارج، و يُشبه أن تكون الشرائط الآتية من قبل الأمر و من قبل المزاحمات، من شرائط تحقّق المسمّى.

و كذا يُمكن تصوير القسمين فى الأجزاء، لكنّه بنحو خفى؛ بأنّ يقال: إنّ بعض الأجزاء دخیل فى ماهية المسمّى و بعضها من شرائط تحقّقها، و يُشبه أن تكون من هذا القسم الأجزاء المستحبّه بناءً على كونها من أجزاء الفرد، لا أجزاء الماهية

١- انظر بدائع الأفكار (للمحقّق الرشدى قدس سره): ١٥١ سطر ٣٠ حيث ذكر أنّ هذا الوجه محكى عن العلامة الطباطبائى، و انظر أيضاً ما قرّر فى الفصول الغرويّه: ٤٨ سطر ١٤، و مطارح الأنظار: ١٦ سطر ٣٥، و تقارير الميرزا المجدد الشيرازى ١: ٣٤٧.

٢- نفس المصادر المذكوره.

٣- انظر الفصول الغرويّه: ٤٨ سطر ١٧، و مطارح الأنظار: ١٦ السطر الأخير، و تقارير الميرزا المجدد الشيرازى: ١: ٣٤٧.

ص: ٢٨٠

و المسمّى، كما هو أحد الأقوال (١) فى الأجزاء المستحبّه، فعلى هذا القول تكون أجزاء المأمور و الماهية و المسمّى عباره عن الأجزاء الواجبه، لكن قد ينضمّ للماهية المأمور بها فى الخارج شىء - مثلاً- يكون المأمور به بانضمام ذلك الشىء فرداً أفضل، مثلاً: لو قلنا: بأنّ «السلام عليكم و رحمه الله و بركاته» بعد «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» مستحبّ، فإذا قال: «السلام علينا...» إلى آخره فقد تحققت ماهية الصلاه المأمور بها، و لكنّه لو انضمّ إليها «السلام عليكم...» إلى آخره فتصير صلاته أفضل

فبعد ما عرفت أنّ الشرائط و الأجزاء على قسمين، فنقول: إنّ الشرائط الدخيلة في تحقّق المسمّى، و كذا أجزاء الفرد، خارجه عن حريم النزاع، فالنزاع في الحقيقه يرجع إلى أنّ أيّ شرط من شرائط المسمّى و أيّاً منها من شرائط تحقّق المسمّى و صحته، و الصحيحى يرى أنّ جميعها من شرائط المسمّى و ماهيته، بخلاف الأعمى، و هكذا بالنسبه إلى الأجزاء.

فتحصّل: أنّ الذى ينبغى تحريره عند البحث فيه هو الذى ذكرنا، و قد عرفت أنّه لم يكن جميع الأجزاء و الشرائط داخله في حريم النزاع، و لكن مع ذلك كلّ، لا- يمكن إسناد محطّ النزاع بهذا النحو إلى الأصحاب و أساطين الفنّ؛ لأنّ المتراءى من كلماتهم و عباراتهم، أخذ جميع الشرائط- حتّى الشرائط الآتية من قبيل الأمر- و أمّا عنونتهم البحث بهذه الصورة: فهو إمّا لأجل أنّه لم يكن عندهم محذور فى أخذ ما يجىء من قبيل الأمر فى متعلّقه، كما نقول به، و سيوافيك وجهه إن شاء الله، أو غفلوا عن لزوم المحذور فى أخذ الشرائط الآتية من قبل الأمر، و الله العالم بحقيقه كلماتهم.

١- انظر بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتى): ١٤٠ سطر ٦.

ص: ٢٨١

الجهه السادسه فى تصوير الجامع فى المسأله على كلا القولين

اشاره

لو قلنا: بأنّ لفظه «الصلاه»- مثلاً- موضوعه بالاشتراك اللفظى لصلاتى المختار و المضطرّ بمراتبها حتّى صلاه الغرقى، أو قلنا بالاشتراك اللفظى لجميع مراتب الصحّه، فلا نحتاج إلى تصوير الجامع.

نعم: تصوير الجامع لأفراد كلّ مرتبه لا إشكال فيه.

و كذا لو قيل: بأنّه من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ؛ بأن لوحظت طبيعه الصلاه- مثلاً- فوضعت لفظه «الصلاه»- مثلاً- للأفراد الخارجيه، فلا يحتاج إلى تصوير الجامع لكلّ واحد من الأفراد، و كذا من يرى أنّ الصلاه موضوعه للصلاه الثابته فى حقّ المختار العامد العالم- أى بأن كانت موضوعه للصلاه التامه من جميع الجهات، و إطلاقها على غيرها بالعنايه و التنزيل- لا يحتاج إلى تصوير الجامع بين المراتب.

لا- إشكال فى أنّ لكلّ من العبادات أفراداً عرضيه، و طويله، تختلف باختلاف حالات المكلفين، فإنّ الصلاه- مثلاً- لها أفراد كثيره بلحاظ اختلاف حالات المكلفين؛ من السفر، و الحضر، و الصحّه، و المرض، و القدره، و العجز، و الخوف، و الأمن ... إلى غير ذلك.

و لا- ينبغى توهم: أنّ لفظه «الصلاه» موضوعه بالاشتراك اللفظى لكلّ من صلاه المختار و المضطرّ بمراتبهما؛ أو جميع مراتب

الصحة، فإنّ ذلك بعيد غاية البعد.

رَجَّح شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره - على ما في تقارير بحثه - بأنّ الصلاة - مثلاً - موضوعه لقسم من الصلاة، و هو الذي يأتي به القادر المختار العالم العامد، و إطلاق الصلاة على غيره كان مجازاً عند الشارع، و لكن المتشّرعه توسّعوا في

ص: ٢٨٢

تسميتهم إياه صلاة، فصار حقيقه عندهم؛ لحصول ما هو المقصود من المركّب التامّ من غيره، و هذا نظير لفظتي «الخمير» و «الإجماع»، فإنّ الخمير كان في الأوّل يقال للمسكر المتّخذ من العنب، ثمّ سمّوا كلّ مُسكِرٍ خمراً و إن لم يكن متخذاً من العنب.

و الإجماع كان مُستعملاً في اتّفاق الكلّ، ثمّ توسّعوا في إطلاق الإجماع على اتّفاق البعض الكاشف (١).

. و غير خفيّ - كما أشرنا - أنّه على مقالته قدس سره لا - يحتاج إلى تصوير الجامع بين المراتب، نعم تصوير الجامع بين أفراد صلاة المختار ممّا لا بدّ منه.

و قريب من مقالته ما في تقارير المحقّق النائيني قدس سره، فإنّه بعد أن ذهب إلى أنّ الموضوع له للصلاة، هو خصوص الصلاة الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، و إطلاقها على الفاقد لها بالعنايه و التنزيل، قال: إنّ ذلك لا يتمّ في جميع الموارد؛ لأنّ التنزيل و الادّعاء لا بدّ له من مصحّح و لو باعتبار الصورة و الشكل، و من المعلوم أنّ صلاة الغرقى - التي يُكتفى فيها بالإيماء القلبيّ - ممّا لا - يمكن تنزيلها منزله الصلاة التامّه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، فالتنزيل و الادّعاء إنّما يصلح حيثما كان هناك مصحّح الادّعاء، و هو بأن لا تكون فاقدته لمعظم الأجزاء و الشرائط، ففي صورته عدم وجود مصحّح للادّعاء - كصلاة الغرقى - يدور إطلاق الصلاة عليها مدار إطلاق الشارع، و بعد إطلاق الشارع «الصلاة» عليها، يصحّ إطلاقها على الفاقد من تلك الحقيقه بالتنزيل و الادّعاء، فيقال: إشاره الغريق إذا كانت لله تعالى فصحيحه، و إن كانت لغيره تعالى ففاسده، و حينئذ لا يلزم هناك مجاز، و لا سبك مجاز عن مجاز، بل يكون الإطلاق على نحو الحقيقه، غايته أنّه لا حقيقه، بل ادّعاء (٢).

. بعد ما أحطت خُبراً بما حكيناه عن العَلَمين علمت: أنّ ما أفاده المحقّق

١- مطارح الأنظار: ٦-٧ سطر ٣٥.

٢- انظر فوائد الاصول ١: ٦٣.

ص: ٢٨٣

النائيني قدس سره ليس هو عين ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره، بل قريب منه، فإنّ الشيخ قال:

إنّ إطلاق «الصلاة» - مثلاً - على غير التامّه من حيث الأجزاء و الشرائط حقيقه عند المتشّرعه، و هذا المحقّق يرى أنّه مجاز، بل فضيل في غير التامّه: بأنّها إن كانت واجده لمعظم الأجزاء و الشرائط يصحّ التنزيل و الادّعاء، و فيما لو كانت فائده لمعظمها لا يصحّ التنزيل و الادّعاء، بل تدور مدار إطلاق الشارع، و إطلاقه لا يكون مجازاً و لا حقيقه، فما قاله العَلّامه الكاظمي قدس

سره(١)- من أنّ ما أفاده استاذهُ المحقّق النائيني قدس سره موافق لما أفاده الشيخ في تقريراته- كأنّه غير مستقيم، و لعلّه اشتباه من المقرّر(٢)

. و كيف كان: يتوجّه على مقالهِ هذا المحقّق قدس سره: أنّ وِرَآنَ إطلاقِ الصلاه فعلاً على غير تامّه الأجزاء و الشرائط، و زانَ إطلاقها على تامّه الأجزاء و الشرائط؛ من حيث إنّهُ على نحو الحقيقه من دون تنزيل و ادّعاء، مضافاً إلى أنّهُ يستفاد من ذيل كلامه: أنّهُ يريد الفرق بين الحقيقته الادّعائيه و المجاز، مع أنّهما شيء واحد عنده قدس سره.

نعم: حسبما نقّحناه في الحقيقه و المجاز: أنّ اللفظ يستعمل في معناه الحقيقى في الإطلاقات المجازيه، إلّا أنّهُ بعد الاستعمال ينطبق المعنى المستعمل فيه على الفرد الادّعائى.

و على أى حال: إن قال هذا المحقّق بمقالهِ الشيخ فيتوجّه عليهما، و إلّا فيتوجّه على خصوص الشيخ قدس سره، و هو أنّهُ ترى وجداناً صحّهُ تقسيم الصلاه فى عصرنا إلى الصلاه التامه و الناقصه، و المختار و المضطرّ، و صحّهُ التقسيم تقتضى وجود الجامع بينهما، فأطلقت لفظه «الصلاه» على الجامع، و واضح أنّهُ لم ينقدح فى ذهن: أنّ

١- نفس المصدر.

٢- قلت: لعلّه قدس سره عثر على عبارهِ التقريرات عند الاستدلال لمقالته، فإنّ ما ذكره قدس سره هناك مُلائم لما ذكره هذا المحقّق، و سنذكر عبارهِ عند ذكر أدلّه الطرفين، و نُشير إلى التنافى بين كلامى الشيخ قدس سره، فارتقب.

ص: ٢٨٤

إطلاقها على الجامع مجاز(١)

. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ الشيخ قدس سره لم يأتِ بدليل على مقالته، بل مثّل بمثالين، كما أشرنا:

أحدهما: الخمر بأنّه كان فى الأوّل يقال للمسكر المتّخذ من العنب، ثمّ سَمَوْا كُلَّ مُسكر خمرًا- و إن لم يكن متّخذاً من العنب.

و الثانى: لفظ «الإجماع» بأنّه استعمل أوّلاً فى اتّفاق الكلّ، ثمّ توسّعوا فى إطلاقه على اتّفاق البعض، و مُجرّد امتناع تصوير الجامع، لا يثبت كون الموضوع له الفرد الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط، مع إمكان تصوير كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و بالجملة: لا بدّ للشيخ قدس سره و من يقول بمقالته، من تصوير جامعين(٢)

: الأوّل: الجامع بين مراتب الصحّهِ غير صلاه المختار العالم العامد؛ لأنّ لغير صلاه المختار أفراداً كثيره.

و الثانى: الجامع بين أفرادها العرضيه؛ أى الجامع بين صلوات المختار، فإنّ صلاه المختار أيضاً لها عرض عريض، كالثنائيه و

- ١- قلت: إلا أن يُجاب من قِبَل الشيخ قدس سره: بأنّ غايه ما يقتضيه التقسيم عند المتشرّعه هي كونها حقيقه عند المتشرّعه، و لكن لا يستفاد أنّ ذلك عند الشارع أيضاً، و الشيخ قدس سره يرى أنّ إطلاق الشارع « الصلاة » على خصوص الجامع للأجزاء و الشرائط حقيقه، و أمّا عند المتشرّعه فهي حقيقه عندهم. نعم الإشكال متوجّه على المحقّق النائيني قدس سره؛ حيث صرّح: بأنّ إطلاق « الصلاة » على غير الجامع للأجزاء و الشرائط الواحد لمعظم الأجزاء و الشرائط، مجاز.
- ٢- قلت: لا يخفى أنّ الشيخ قدس سره و من يقول بمقالته- من كون الصلاة موضوعه للصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط- لا يحتاج إلى تصوير جامعين، كما أشرنا آنفاً، بل جامع واحد، فتدبر.

ص: ٢٨٥

السيد الأجلّ ابن طاوس ذكر- في كتاب «الإقبال» (١) في أعمال ليله الغدير- صلاه بكيفيه خاصّه تكون اثنتي عشره ركعه بسلام واحد.

نعم: لو قيل إنّ الصلاة موضوعه لخصوص الرباعية التامة الأجزاء و الشرائط، و استعمالها في غيرها تكون بنحو من التنزيل و العناية، فلا يحتاج إلى تصوير الجامع؛ لا بين المراتب العرضيه، و لا الطوليه.

و كذا لو قيل: بأنّ الصلاة موضوعه لخصوص الثنائيه، و استعمالها في غيرها مجاز- كما ربّما يظهر من بعض أخبار المعراج (٢)- أو أنّ الصلاة كانت ركعه واحده- كما يظهر من خبر الصدوق في «العلل»- و لكن حيث إنّ العباد لا يمكنهم التوجّه إليه تعالى في ركعه، أضاف تعالى ركعه أخرى إرفاقاً بهم، ثمّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أضاف ركعه و ركعتين لذلك، كما أنّه شرّع النوافل أيضاً لإمكان التوجّه إليه تعالى في تلك الركعه (٣)

. و لكن الذي يمكن أن يقال و يناقش فيه: هو أنّه لا يثبت الوضع- مضافاً إلى صحّه التقسيم- من دون عناية و تنزيل، فتدبر.

ثمّ إنّ من البعيد جداً أن يكون- في الأوضاع التعيينيه- الوضع عامياً و الموضوع له خاصياً، كما لا- يخفى، و بطلان الاشتراك اللفظي لوضوح أنّ صحّه إطلاق الصلاة و تقسيمها إلى أقسام كثيره من دون شائبه المجازيه، و لم تنقدح الخصوصيه في الذهن، بل المنقدح فيه هو الجامع بينها، و تبادر الجامع، يكفي للتصديق به، و لا- يحتاج إلى تجشّم كيفيه تصويره: من أنّه بسيط أو مركّب. نعم ينفع ذلك لإثبات الاشتغال أو البراه

١- إقبال الأعمال: ٤٥٢ سطر ٢.

٢- انظر وسائل الشيعه ٣: ٣٥، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ١٤.

٣- علل الشرائع: ٣٦١ باب ١٨٢ ح ٩، وسائل الشيعه ٣: ٣٨، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٣، الحديث ٢٢.

عند الشك في جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعته للمأمور به، فإنه على البساطه الاشتغال، و على التركيب البراءه، كما لا يخفى، و سيجىء في محله.

ثم إنه وقع الكلام: في إمكان تصوير الجامع بين أفراد الصحيح و الفاسد، أو بين مراتب الصحيح، فإن أمكن تصوير الجامع بين الصحيح و الفاسد فهو، وإلا فينحصر تصوير الجامع بين مراتب الصحه.

فنذكر أولاً بعض الجوامع التي ذكرت و المناقشه فيها، ثم نعقبها بتصوير الجامع المختار بين أفراد الصحيح و الفاسد إن شاء الله تعالى.

من الجوامع: الجامع الذي ذكره المحقق الخراساني قدس سره على القول بالصحيح، و حاصله: أنه لا إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذلك الجامع؛ لأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، فيمكن الإشاره إليه و تعريفه و لو بنحو الرسم بذلك الأثر المترتب عليه، فيصح تصوير المسمى بلفظه «الصلاه» - مثلاً - بالناهيه عن الفحشاء (1)، و ما هو معراج المؤمن (2)، و نحوهما ما هو قربان كل تقى (3)، و ما هو خير موضوع (4)؛ مما جعل اسماً لذلك الجامع، الذي به يؤثر جميع أفرادها في ذلك الأثر الوجداني (5).

1- كما هو مفاد الآيه الشريفه \إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ\ E\ سورة العنكبوت: 45.

2- و ذلك إشاره إلى الحديث الشريف «الصلاه معراج المؤمن» المذكور في كتاب الاعتقادات للمجلسي: 39.

3- إشاره إلى قوله عليه السلام: «الصلاه قربان كل تقى» كما في الكافي 3: 265/6، الفقيه 1: 136/16، دعائم الإسلام 1: 133 باب 30.

4- معاني الأخبار: 333/1، الخصال: 523/13، مستدرک الوسائل 3: 13، كتاب الصلاه، أبواب أعداد الفرائض، الباب 12، الحديث 4.

5- كفايه الاصول: 39.

ص: 287

و فيه أولاً: أنه - كما ذكرنا غير مره - أن القاعده على تقدير جريانها و عند مثبتها، مخصوصه بالواحد البحت البسيط، الذي ليس فيه رائحه التركيب و لا شائبه الكثره أصلاً؛ لا خارجاً و لا ذهنياً و وهماً و لا عقلاً، فلا تجرى في البسيط الخارجى المركب ذهنياً و عقلاً، فضلاً عن المركبات الاعتباريه المركبه من عدّه أمور متكثره يجمعها وحده اعتباريه كالصلاه و نحوها.

و ثانياً: أنه على تقدير جريان القاعده في الواحد الاعتبارى، فمجراها فيما كان هناك صادر و مصدر، و واضح أن النهى عن الفحشاء - مثلاً - لا يكون صادراً من الصلاه و الصلاه مصدراً له، و غايه ما هناك أن من أتى بالصلاه صحيحه يقال له - عند العرف و العقلاء - إنه مطيع، و عمله الصحيح موجب و مقتضى لترك الفحشاء و المنكرات، و مقرب لفاعله إليه تعالى، بخلاف ما لو أتى بها فاسده.

و بالجمله: لو سئل جريان القاعده فى مثل المقام، فإنما هو فيما إذا كان المؤثر عله تامه و مصدرأ، لا فيما يكون معدأ فيه شأنه ذلك، كالصلاه و نحوها من العبادات، فإنها معدآت لآثارها المترتبه عليها، لا علل تامه لها.

و ثالثاً: أنه لو سئل صدق الصادر و المصدر على مثل ما ذكر- من النهى عن الفحشاء، و قربان كل تقى، و معراج المؤمن، و خير الموضوع، و نحوها- لزم صدور أمور متكرره، فيلزم أن تكون فى الصلاه حيثيات متكرره حسب تكثر تلك الآثار، و من البعيد التزامهم بالجامع الذى له حيثيات متكرره حسب تكثر ما ذكر.

و دعوى: أن هذه الآثار المذكوره فى لسان الأخبار عبارات شتى من قبيل التفنن فى العبارة، و لكنّها تشير إلى أمر واحد و معنى فارد، و هو الكمال الحاصل لنفس المصلّى بسبب عمله القربى(1)، تحرّص على الغيب، و خروج عن الاستدلال بها،

١- انظر نهايه الأفكار ١: ٨٤- ٨٥.

ص: ٢٨٨

و إيكال الأمر إلى مجهول من غير بينه و لا برهان.

و المتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لا- يصحّ و لا يناسب إجراء مثل هذه القواعد- العقلية الدقيقه- فى المباحث الأصوليه المبنيه على الأفهام العرفيه و بناء العقلاء و الوجدانيات و نحوها، و ينبغى إيكال تلك القواعد إلى أهلها، مع أن المسأله وجدانيه، و عمليه التبادر يمكن تصحيحها بمثل ذلك؛ من دون أن يحتاج إلى تجشّم إثبات ذلك بقاعده عقليه، فتدبر.

ذكر و تنقيح

أورد المحقّق النائنى قدس سره على تصوير المحقّق الخراسانى قدس سره للجامع أربع إشكالات، و لكنّها لا تخلو عن المناقشه: الإشكال الأوّل: أن ما أفاده إنّما يتمّ إذا أحرز من وحده الأثر، على كلّ من الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط و الفاقده لبعضها، و لا طريق لنا إلى إثبات وحده الأثر، فمن الممكن جدأ أن يكون الأثر المترتب على الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، غير الأثر المترتب على الصلاه الفاقده لبعضها(1).

. و فيه: أنه يمكن استفاده وحده هذا الأثر بإطلاق الدليل، فإذا دلّ دليل على أن طبيعه الصلاه- مثلاً- منشأ لأثر كذا، فإطلاقه يقتضى أن يكون الأثر- المترتب على نفس طبيعه الصلاه الصحيحه- واحداً و إن كانت فاقده لبعضها.

و بالجمله: مقتضى إطلاق إثبات الدليل أثراً على نفس طبيعه الصلاه- مثلاً- يقتضى ترتبه عليها؛ سواء كانت واجده لجميع الأجزاء و الشرائط، أو لا.

١- فوائد الاصول ١: ٦٥.

إشكال و دفع:

قد استشكل على هذا: بأنّ غايه ما يقتضيه إطلاق الدليل هو الظنّ لا اليقين، و الظنّ لا يثبت موضوع القاعده العقلية، فلا يمكن أن يُستفاد من إطلاق الدليل أنّ المؤثر واحد؛ لأنّ مع الإطلاق يحتمل - وجداناً - أن يكون الأثر المترتب على الصلاه الواجده لجميع الأجزاء، غير الأثر المترتب على الفاقده لبعضها(١).

. و لكن يمكن دفعه: بأنّه على فرض جريان القاعده في أمثال المقام، يكون مقتضى قاعده الواحد إثبات التلازم بين وحدتى الصادر و المصدر فقط، فإن لم يحتجّ في مورد إلى إحراز وحده المؤثر وجداناً - كما فيما نحن فيه - لكفى.

و بالجمله: القاعده إنّما تُثبت أصل الملازمه، و أنّي لها إثبات أنّ المؤثر لا بدّ و أن يكون محرّزاً بالوجدان؟! و فيما نحن فيه لا نحتاج إلى إحراز وحده المؤثر وجداناً، بل يكفي إحرازه تعبّداً، فإذا دلّت الأماره المُعتبره على ترتّب الأثر على طبيعه و ماهيته، فمقتضى إطلاقها أنّ نفس الطبيعه - سواء كانت واجده لجميع الأجزاء و الشرائط، أو فاقده لبعضها - منشأ للأثر.

الإشكال الثانى: أنّ الاشتراك فى الأثر لا يقتضى وحده المؤثر هويّه و حقيقه، و لا دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضى خلافه؛ بداهه اشتراك الشمس مع النار فى الحراره، و مع ذلك مختلفان بالهويّه. نعم لا بدّ و أن يكون بين الشئيين جامع يكون هو المؤثر لذلك؛ لامتناع صدور الواحد عن الكثير، و لكن مجرد ثبوت الجامع بينهما لا يلازم اتّحاد هويتهما؛ لإمكان أن يكونا مختلفى الحقيقه، و مع ذلك بينهما جامع فى بعض المراتب، يقتضى ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فبعد ما لم يكن الجامع راجعاً

١- لم أعر عليه فى المصادر المتوفّره لدينا.

إلى وحده الهويّه، لم يكن هو المسمّى بالصلاه مثلاً؛ لما عرفت من أنّ الأسماء إنّما تكون بإزاء الحقائق، و المفروض اختلاف حقائق مراتب الصلاه و إن كان بينهما جامع بعيد يقتضى أثراً واحداً، فتأمل(١).

. ثمّ إنّّه أورد العلّامه المُقرّر رحمه الله على هذا الوجه: بأنّ الاشتراك فى أثر غير الاشتراك فى جميع الآثار، كما هو المدعى فى المقام، فإنّ الاشتراك فى جميع الآثار يلازم وحده الحقيقه(٢).

. و فيه: أنّه لو سيّلم أنّ الاشتراك فى الأثر لا يقتضى وحده المؤثر - هويّه و حقيقه - فى جميع الموارد، إلّا أنّه يمكن استفاده ذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ الجامع البعيد الذى اعترفتّم بأنّه المنشأ للأثر: إمّا يكون هو المسمّى، أو المسمّى غير ذلك الجامع، فإن كان المسمّى غير ذلك الجامع الذى يكون منشأ للأثر، فهو مخالف للأدله الداله على أنّ نفس الصلاه قربان كلّ تقى، و معراج

المؤمن ... و هكذا.

و إن كان المُسمّى هو الجامع فيثبت المطلوب، و هو وحده المؤثر هوّيّه و حقيقه.

ثمّ إنّه يمكن دفع ما أورده العلّامة المقرّر رحمه الله: بأنّه يمكن أن يقال: إنّه لا يُعلم أنّ المدعى هو الاشتراك في جميع الآثار، و المقدار المعلوم- حسبما اقتضاه إطلاق الدليل- هو ترتّب أثرٍ على نفس طبيعه الصلاه مثلاً.

الإشكال الثالث: أنّ الأثر إنّما يكون مترتباً على الصلاه المأتى بها في الخارج، و هو بعد الأمر بها، و الأمر بها إنّما يكون بعد التسميه، فلا يمكن أن يكون الأثر المتأخّر عن المسمّى بمراتب معرّفاً و كاشفاً عنه؛ بداهه أنّه عند تعيين المسمّى لم يكن هناك أثر حتّى يكون وجهاً للمسمّى؛ لأنّ تصوّر الشىء بوجهه، إنّما هو فيما كان الوجه سابقاً في الوجود على التصرّو، و المفروض تأخّر الأثر في الوجود عن تصوّر المسمّى، فكيف

١- فوائد الاصول ١: ٦٥-٦٦.

٢- نفس المصدر.

ص: ٢٩١

يمكن جعله معرّفاً للمسمّى؟! فتأمل (١)

. و فيه: أنّه لم يرد المحقّق الخراسانى قدس سره جعل ما هو المتأخّر في رتبه المتقدم، بل مراده قدس سره أنّه يكشف بوحده الأثر- المتأخّر عن المؤثر وجوداً- عن أنّ المؤثر واحد، و هذا لا امتناع فيه، بل إثباتُ المطلب بطريق الأثر و المعلول أحد قسمي البرهان، و يعبر عنه بالبرهان الإينى؛ ألا- ترى أنّ الموجودات الممكنه متأخره عن ذاته تعالى، و مع ذلك تكون آيات دالّه و كاشفه عن وجوده تعالى، و لم يلزم هناك وقوع ما هو المتأخّر في الرتبه السابقه.

فظهر: أنّه لا يلزم من القول: بأنّ العلم بوجود أثر واحد عند وجود شىء يكشف عن كون المسمّى واحداً، محذور أصلاً، فتدبّر.

الإشكال الرابع: لو أخذ الأثر قيدياً للمسمّى، لزمه القول بالاشتغال في الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين؛ لصيروره الشكّ في جزئيّه شىء للصلاه- مثلاً- شكّاً في حصول ما هو قيد للمأمور به، و من المعلوم أنّه لا مجال للبراءه في الشكّ في المحصّل، مع أنّ المشهور- و المحقّق الخراسانى قدس سره منهم- قائلون بالبراءه في الشكّ في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين (٢)

. و فيه: أنّه سيوافيك الكلام في هذا الإشكال في القريب العاجل، فارتقب.

ذكر و هدايه

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره- بعد أن ذكر إشكالاته الأربع على مقاله المحقّق الخراسانى قدس سره- قال: إنّ هذا كلّه لو

أريد استكشاف وحده الجامع من ناحيه المعلول و الأثر، و أمّا لو أريد استكشافه من ناحيه العلل و ملاكات الأحكام من المصالح و المفساد، ففساده أوضح؛ لعدم إمكان تعلق التكليف بالملاكات؛ لا بأنفسها

١- نفس المصدر ١: ٦٦.

٢- نفس المصدر ١: ٦٦-٦٧.

ص: ٢٩٢

و لا بما يكون مقيداً بها، فلا تكون هي المسميات، و لا ما هو مقيد بها، فذكر قدس سره- في توضيح ذلك- مطالب لا ترتبط بما نحن فيه إلّا بعضها.

و حاصل ما أفاده ممّا يرتبط بما نحن فيه: هو أنّ الفعل الاختياري تاره يكون علّه أو جزءاً أخيراً لحصول أثر؛ بحيث لا يتوسّط بين الفعل و بين ذلك الأثر شيء أصلاً، كالإلقاء في النار بالنسبه إلى الإحراق؛ حيث إنّ أثر الإحراق يترتب على الإلقاء في النار؛ من دون أنّ يتوسّط بينهما شيء أصلاً.

و أخرى يكون مُقدّمه إعداده لترتب الأثر عليه، و يتوسّط بين الفعل الاختياري و بين الأثر أمور أخرى، كالزراع بالنسبه إلى حصول السُّبُله، فإنّ التّيذّر و السقي و الحرث ليس علّه تامّه لحصول السُّبُله، بل يحتاج مع ذلك إلى توسيط أمور بين ذلك و بين الفعل الاختياري؛ من إشراق الشمس، و نزول المطر... و غير ذلك، و إلى هذا يشير الشاعر بقوله:

ابر و باد و مه و خورشيد و فلک در کارندتا تو نانی بکف آری و به غفلت نخوری(١)

ففي القسم الأول: كما يصحّ تعلق إرادته الفاعل بالفعل الاختياري الذي يكون سبباً لحصول الأثر، فكذلك يصحّ تعلقها بالأثر المسبب عنه؛ لأنّ قدرته على المسبب عين قدرته على السبب، و يكون تعلق الإرادة بكلّ منهما عين الإرادة بالآخر.

و أمّا في القسم الثاني: فلا يصحّ تعلق إرادته الفاعل بالأثر؛ لخروجه عن قدره المكلف و اختياره، فالإرادته الفاعليه مقصوره التعلق بالفعل الاختياري، و ذلك الأثر لا يكون إلّا داعياً للفعل الاختياري.

هذا هو الملاک و الضابط الكلي للتمييز بين باب الدواعي و بين باب المسببات

١- كليات سعدى: ٦٨.

ص: ٢٩٣

التوليدية، فكلّ مورد يكون الفعل الاختياري تمام العلّه أو الجزء الأخير لحصول أثر، فبابه باب المسببات التوليدية، و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان حصول الأثر متوقفاً على مقدّمات، فيكون من باب الدواعي، و قد عرفت إمكان تعلق إرادته الفاعل بما كان من المسببات التوليدية، و عدم إمكان تعلقها بما كان من الدواعي.

فبعد ما تمهد لك ما ذكرنا نقول: إن ملاكات الأحكام من قبيل الدواعي - لا المسببات التوليدية - لأفعال العباد، و يدل عليه عدم وقوع التكليف بها في شىء من الموارد؛ من أول كتاب الطهاره إلى آخر كتاب الديات، و ليست الصلاه و الصوم و الزكاه بأنفسها، علماً لمعراج المؤمن و الجُنه من النار و نمو المال، بل تحتاج إلى مقدمات أخر من تصفيه الملائكه و غيرها، حتى تتحقق تلك الآثار، كما يدل على ذلك بعض الأخبار(1).

. و عليه فقد ظهر لك أن ملاكات الأحكام لم تكن من الأسباب التوليدية، فلا يصح تعلق التكليف بها؛ لا بأنفسها بأن يقال: «أوجد معراج المؤمن» - مثلاً - و لا بأخذها قيدا لمتعلق التكليف؛ بأن يقال: «أوجد الصلاه المقيده بكونها معراج المؤمن»؛ إذ يعتبر في التكليف أن يكون المكلف به بتمام قيوده مقدوراً عليه، و الملاكات ليست كذلك، فإذا لم يصح التكليف بها بوجه من الوجوه، لم يصح أن تكون هي الجامع بين الأفراد الصحيحه للصلاه، و لا أخذها معرفه و كاشفه عن الجامع؛ بدهاه أنه يعتبر في المعرف أن يكون ملازماً للمعرف بوجه، و بعد ما لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية، لا يصح أخذ الجامع من ناحيه الملاكات(2). انتهى.

و فيه: بعد الغض عن بعض ما يرد على كلامه قدس سره - و لكونه خارجاً عما نحن بصدده - أنه لو سئل أنه لا يصح التكليف بملاكات الأحكام؛ لا بنفسها، و لا بأخذها

١- انظر وسائل الشيعه ٤: ٨٦٦، كتاب الصلاه، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٣٠، الحديث ٤.

٢- فوائد الاصول ١: ٦٧-٧٢.

ص: ٢٩٤

قيداً لمتعلق التكليف، و لكن نقول: لم لا- يمكن أن تكون معرفه و كاشفه عن الجامع، مع أنك اعترفت بأن صلواتنا مُعَدَّات لتصفيه الملائكه؟!

و بالجمله: يمكن أن يعرف الجامع و يشير إليه: بأنه الذي يصلح للمعراجيه - مثلاً - لو انضمت إليه تصفيه الملائكه و غيرها، و واضح أن الصلاه لو وقعت صحيحه علم بتصفيه الملائكه إياها للنص، فكما يمكن كشف ذلك لو كانت المعراجيه مترتبه عليها ترتب المعلول على علته التامه، فكذلك يمكن كشف ذلك به لو كانت مُعَدَّه، و هكذا في المثال الذي ذكره، فإنه يصح أن يوضع لفظه «الحنطه» و «الأرز» - مثلاً - لما يكون صالحاً لإنبات الحنطه و الأرز لو انضمت إليها إشراق الشمس و نزول الأمطار و غير ذلك، فتدبر.

و من الجوامع: الجامع الذي تصوّره المحقق العراقي قدس سره: فإنه بعد أن ذكر إشكالاً على تصوير الجامع - بأن الجامع لا يخلو: إما أن يكون ذاتياً مقولياً، أو عنوانياً اعتبارياً، و الالتزام بكل منهما مُشكل(1) - قال: إن الجامع لا ينحصر فيهما، بل هناك

١- قلت: حاصل الإشكال الذي ذكره: هو أن الوضع بإزاء الجامع العنواني - كعنوان الناهي عن الفحشاء - و إن كان ممكناً، إلا أن لازمه عدم صحه استعمال لفظه «الصلاه» - مثلاً - في المَعْنُون بهذا العنوان الاعتراري، إلا بالعيان؛ بلحاظ أن العنوان غير المعنون، و

هو خلاف الضرورة، فصدقها عليه بلا عناية، مع سخافه القول بوضع لفظه « الصلاة » لعنوان الناهي عن الفحشاء، و أما الوضع بإزاء الجامع الذاتي فممتنع؛ لأنّ الصلاة مركّبه من مقولات متباينه، كمقوله كيف و الوضع و نحوهما، و المقولات أجناس عاليه ليس فوقها جنس، فلا يمكن تصوير جامع ذاتي بين المقولات المتباينه. و بهذا يظهر: أنه فرق بين « الصلاة » و بين « الكلمه و الكلام »، و لا- وقع لتنظير الجامع في المقام بالجامع بين أفراد الكلمه و الكلام. فدعوى أنه كما تصدق « الكلمه » على الكلمه المؤلّفه من حرفين فصاعداً بجامع واحد، « و الكلام » على الكلام القصير و الطويل كذلك، فكذلك تصدق « الصلاة » على صلاه الحاضر و المسافرين و صلاه المختار و المضطرّ بجامع واحد. غير وجيهه؛ لما عرفت من أنّ الصلاة مركّبه من مقولات متباينه، و لا جامع بينها، و أمّا الكلمه و الكلام فمركّبان من مقوله واحده، و هي مقوله كيف، فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فيصدق على القويّ و الضعيف و القليل و الكثير بجامع واحد، كما هو الشأن في الأعراض المتأصله، كالبياض و السواد (أ). المقرّر - أ - بدائع الأفكار ١: ١١٦.

ص: ٢٩٥

جامع آخر، و هو مرتبه خاصّه من حقيقه الوجود الجامعه بين المقولات المتباينه ماهيته.

و حاصل ما أفاده قدس سره في ذلك: هو أنّ الصلاة - مثلاً - و إن كانت مركّبه من مقولات متباينه ماهيّةً، و لكن مع ذلك بينها اشتراك وجودي، فلو فرضنا أنّ الصلاة عباره عن تلك المرتبه الخاصّه من الوجود، الجامع بين المقولات المتباينه ماهيته، فتكون الصلاة أمراً بسيطاً خاصّاً تصدق على القليل و الكثير و الضعيف و القوي؛ لأنّ ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، و قد أخذت تلك المرتبه الخاصّه من الوجود بشرط شىء من طرف القلّه؛ بعدد أركان الصلاة - مثلاً - و لا بشرط من طرف الكثره؛ بحيث يصحّ حمله على الفاقد لها و الواجد.

ثمّ أورد قدس سره على نفسه: بأنّه على هذا يكون مفهوم الصلاة و مفهوم الوجود مترادفان، و هو واضح الفساد.

فأجاب: بأنّ هذا إنّما يكون إذا كان المقصود أنّ الوجود على سعته جامعاً، و لكن المقصود أنّ الجامع - المسمّى بلفظه « الصلاة » - هي مرتبه خاصّه من الوجود الساري في وجود تلك المقولات، فمفهوم الصلاة هو مفهوم مرتبه من الوجود، لا نفس الوجود.

فأورد على نفسه ثانياً: بأنّه لو كان الجامع الصلّاتي - مثلاً - عباره عن الرّتبّه الخاصّه من الوجود المحدود بحدّ مضبوط من المقولات العشر، فيمكن تطبيقها على أيّ

ص: ٢٩٦

عدّه من المقولات راجعاً إلى نظر المكلف حسبما يشتهي و يقترح، و لا يخفى فساده.

فأجاب: بأنّ المقصود هي الحصّه من الوجود الساريه في المقولات، التي أمر الشارع المقدّس بها في مثل قوله: « صلّ »، تلك الحصه المقارنه للمقولات المزبوره.

فأورد على نفسه ثالثاً: بأنه على هذا يلزم أن يكون مفهوم الصلاة هي الحصّة الكذائيه، ولا يخفى فساده.

فأجاب: بأن قولنا: «الصلاه هي الحصّة الكذائيه» إنّما هو بسبب التحليل العقلي، وإلا فمفهوم الصلاة مفهوم بسيط منتزع عن مطابقه الخارجى، فلا يلزم أن يكون مفهوم الصلاة مساوفاً لمفهوم الحصّة الكذائيه، وهذا نظير مفهوم المشتقّ - كالضارب مثلاً - بأنه مفهوم بسيط منتزع عن الذات الصادر منها الحدث، ومع ذلك يحلله العقل بذات ثبت لها الضرب.

ولا - يقال: إنّ مفهوم الضارب هو نفس مفهوم «ذات لها الضرب»، وك «الإنسان حيوان ناطق»، فإنه ليس المقصود بذلك أنّ مفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان الناطق؛ ضروره أنّ مفهوم الإنسان مفهوم بسيط، ومفهوم الحيوان الناطق مركّب، بل المقصود أنّه - عند التحليل والتجزئه العقليّه - يرجع معنى الإنسان إلى هذين الجزئين.

فأتضح ممّا تقدّم: أنّه يمكن تصوير جامع بسيط غير الجامع الذاتى والعنوانى، وهو مرتبه من الوجود السارى فى جملة من المقولات، المحدوده من طرف القلّه بعدد الأركان، ومن طرف الزيادة بنحو يصحّ حمله على الواجد لها والفاقد.

وبهذا ظهرت صحّه تنظير الجامع فى الصلاه - مثلاً - بالجامع فى مثل الكلمه أو الكلام، فكما أنّ الجامع بين أفراد الكلمه عباره عن المركّب من جزءين فصاعداً؛ بنحو يكون ذلك المعنى المركّب بشرط شىء من طرف القلّه، ولا بشرط من طرف الزيادة، ولذا يصدق مفهوم الكلمه على المركّب من حرفين، وعلى الثلاثه، وعلى الأكثر من

ص: ٢٩٧

ذلك، فكذلك الجامع بين أفراد الصلاه مثلاً (١)، انتهى ملخصاً.

أقول: ظاهر كلمات هذا المحقّق قدس سره مضطربه، فيتراءى من بعضها: أنّه يريد تصوير أنّ الحصّة الساريه فى الخارج عباره عن الصلاه.

ويظهر من بعضها الآخر - ولعلّه الأظهر -: أنّه يريد تصوير أنّ حقيقه الصلاه - بالحمل الشائع - هو الوجود السارى فى المقولات، وأنّ مفهوم الصلاه هو مفهوم الحصّة الكذائيه.

فإن أراد أنّ الصلاه عباره عن الوجود السارى فى المقولات المتباينه.

فيردّ عليه:

أولاً: أنّ قوله: إنّ المرتبه الخاصّه من الوجود ساريه فى وجود تلك المقولات، لا بدّ وأن يكون غير وجود كلّ مقوله؛ لاعترافه بأنّ المقولات متباينه الذات، والجامع غير الذاتى والعنوانى لا بدّ وأن يكون وجودياً خارجياً لا مفهوماً؛ لأنّ الجامع المفهومى: إمّا يرجع إلى الذاتى، أو العنوانى، فعلى هذا يلزم أن يكون لكلّ من المقولات وجودان:

١- وجود يخصّ كلّ مقوله.

٢- و وجود آخر يسرى فيها.

و لعلّ منشأ القول به هو ما يقوله بعض أرباب المعقول من الوجود المنبسط (٢)، و لعلهم يريدون غير ما ذكره هذا المحقق، فلو أرادوا ما ذكره هذا المحقق لتوجّه عليهم ما أوردنا على هذا المحقق.

و ثانياً: لو كانت الصلاة عبارته عن الوجود السارى الموجود فى الخارج، لزم أن تكون أوامر الشارع متعلّقه بغير عنوان الصلاة؛ لأنّ الخارج ظرف السقوط

١- بدائع الأفكار ١: ١١٦-١١٨.

٢- الحكمة المتعاليه ٢: ٣٢٨-٣٣١، شرح المنظومه (قسم الحكمة): ١١٠ سطر ٣.

ص: ٢٩٨

و الامتثال، لا ظرف التكليف و الاشتغال، و البداهه قاضيه بكون الطوائع متعلّقه للأوامر و النواهي.

و ثالثاً: لو كانت الصلاة هى الوجود السارى فى المقولات، لزم أن تكون الصلاة نفس الوجود الكذائى، لا التكبير و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك من الأفعال، و هو خلاف ضروره الفقه.

و رابعاً: لو كانت الصلاة وجوداً واحداً سارياً فى المقولات، لزم أن يكون الجامع وجوداً شخصياً؛ لما تقرّر فى محلّه: أنّ الوجود مساوق للتشخص و الجزئيه (١)، و هو لا يقبل الصدق على مقولات متكرّره من صلاه واحده، فضلاً عن صدقها على صلوات متعدده، فلا يمكن أن يكون الوجود الخارجى - المساوق للتشخص - قابلاً للصدق على الكثيرين، و الجامع الصدقى ينحصر فى الذاتى و العوانى.

و خامساً: لو كان الجامع وجوداً سارياً و جامعاً بين جميع أفراد الصلاه، لزم أن لا تصدق الصلاه على ما أتى به كلُّ فرد من أفراد المصلّين، و لازمه كون جميع الصلوات صلاه واحده، و هو خلاف الضروره من الدين.

هذا كلّه لو أراد بالوجود السارى الوجود الخارجى.

و أمّا إن أراد مفهوم الوجود السارى، فيرد عليه:

أنّه لا يخلو: إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً، أو عنوانياً، و ليس هناك شيئاً ثالثاً غيرهما، فيكون قوله قدس سره هذا كراً على ما فرّ منه مع ارتكاب توال فاسده، سنشير إليها فى بحث المشتقّ، فارتقب.

ثمّ إنّه يتوجّه عليه قدس سره: أنّه لا يلائم مقاييسه ما نحن فيه بالمشتقّ، و لا بقولهم:

«الإنسان حيوان ناطق»، أمّا حال المُشتقّ فسببوا فيك الكلام فيه فى بحث المُشتقّ، و أمّا

بالنسبه إلى المثل فهو قياس مع الفارق؛ بداهه أن معنى انحلال ماهية الإنسان بالحيوان الناطق: هو أنه إذا لوحظت مراتب سير الإنسان من الهیولی الأولى- و الصور العنصریة و الجمادیة و النباتیة و الحيوانیة- إلى صیورته إنساناً، فقد یعتبر عن تلك المراتب بالعنوان الإجمالی، فیقال: إنه إنسان، و قد یرید تفصیل تلك المراتب، فیقال: «حيوان ناطق»، فحقیقه الإنسانیة حقیقه واحده یعتبر عنها فی عالم الإجمال بالإنسان، و فی عالم التفصیل بالحيوان الناطق، و من الواضح أنه لا یمکن تصویر هذا فیما نحن فیهِ؛ لأن انتزاع مفهوم الصلاة: إما عن وجود مطابق لهذا الوجود الخارجی، أو عن ماهیته، أو عن مجموع ماهیته و وجوده.

لا سبیل إلى الأول: ضروره أن الوجود لا یصح أن یمکن منشأ لانتزاع غیر مفهوم الوجود، و لا یمکن أن ینتزع منه مفهوم صادق على مقولات كثیره.

و لا یمکن الثانی: لأن انتزاع مفهوم واحد بسیط لا یصح من المتكثرات.

و بعبارة اخرى: المتكثرات- بما هی متكثرات- لا تصح أن تكون منشأ لانتزاع مفهوم واحد بسیط.

و أما الثالث: فهو أسوأ حالاً من الأولین؛ لأنه یرد علیه المحذوران المذكوران فی الأول و الثانی فتدبر.

مضافاً إلى أن الوجود الساری فی المقولات اللازم للخصویات، لو كان منشأ لانتزاع مفهوم الصلاة، لزم أن یرجع جمیع أجزاء الصلاة و شرائطها عن كونها صلاة، و هو كما ترى.

و بعبارة اخرى: الوجود الساری أو الحصه من الوجود المقارنه لهذه المقولات محققه لعنوان الصلاة، لا ماهیة التكبير و القراءة و الركوع و السجود ... و هكذا، مع أن الضروره قاضیه بخلافه، و أن التكبير و غیره من أجزاء الصلاة.

إن قلت: إن الصلاة عبارة عن الوجود الكذائی، لكنه ینحل ذلك الوجود

إلى التكبير و القراءة و غیرهما من أجزاء الصلاة.

قلنا: هذا محال؛ لأن الوجود الواحد الشخصی لا ینحل إلى ماهیات كثیره، فتدبر.

سره لتصوير الجامع بين أفراد الصلاة مطلقاً؛ و لو صدرت من المضطرّ بترك بعض الأجزاء الاختياريّه و الإتيان ببدله الاضطرارى.

فأورد على نفسه:

أولاً: بأنّه لو كان الجامع مرتبه من الوجود المحدود من طرف القلب؛ بكونه مقارناً لمقولات الأركان كلّها، و الملحوظ من طرف الزيادة بنحو اللابشرط، و واضح أنّ الأركان تختلف بحسب الأشخاص؛ بحيث يكون الانحناء الخاصّ ركوعاً بالنسبه إلى شخص، و الأقلّ منه ركوعاً بالنسبه إلى آخر، حتّى تصل النوبه إلى تغميض العينين و فتحهما، فيكون ذلك ركوعاً بالنسبه إلى ثالث، فلا محيص من توسعه دائره الجامع من طرف القلب؛ بحيث يشمل الوجود السارى فى جميع الأركان بجميع مراتبها.

فعلى هذا يتوجّه إشكال: و هو أنّ مقتضى ذلك جواز اقتصار المختار على بعض مراتب الأركان، التى لا يسوغ شرعاً الاقتصار عليها إلّا للمضطرّ، و ذلك ضرورىّ الفساد.

فأجاب عنه: بأنّ محدوديّة الجامع من طرف الأقلّ فى مقولات الأركان، على نحو يشمل الأركان الأصليّه و البدليّه، و حدّد الجامع أيضاً بكونه مقروناً بالخصوصيّات و المزايا؛ على طبق ما بينه الشرع لكلّ واحد من أصناف المكلفين؛ بحيث تكون المزايا من خصوصيّات الأفراد، و خارجه عن دائره الموضوع له، و يكون

ص: ٣٠١

الموضوع له مضيّقاً لا يشمل فرض عدم المقارنه لتلك الخصوصيّات.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه لو كانت الصلاة- مثلاً- صورته خاصّه لمرتبه من الوجود السارى فى المقولات المذكوره، لزم أن لا يطرأ عليها الوجود و العدم؛ لامتناع اتّصاف الشىء بمثله أو بنقيضه، مع أنّ البداهه قاضيه باتّصاف الصلاة بالوجود و العدم، و يتفرّع على ذلك عدم صحّه الأمر بالصلاه لعدم قدره عليها؛ لأنّ طلب الشىء هو طلب إيجادها، و طلب إيجاد الوجود تحصيل للحاصل، و هو محال، مع أنّ الضروره قاضيه بصحّه الأمر بالصلاه.

فأجاب: بأنّه فرق بين انتزاع مفهوم الوجود عن حقيقه غير المحدود، و بين انتزاع مفهوم من الوجود المحدود بحدود عرضيّه، كمفهوم الصلاة، فإنّه منتزع من مرتبه من الوجود السارى فى المقولات الخاصّه، و مقترن بخصوصيّاتها، فيكون مفهوم الصلاة كسائر المفاهيم ممّا يمكن أن يطرأ عليه الوجود و العدم، فيصحّ تعلق الطلب بها بلا إشكال، و الإشكال إنّما يجرى على الأوّل، دون الأخير (١).

. و فيه أولاً: أنّ لازلزم ما أفاده قدس سره: أنّ الصلاة عبارته عن نفس الوجود فى المقولات، لا نفس تلك المقولات، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّه قدس سره إن أراد بقوله: مقترناً بخصوصيّات المقولات الخاصّه، اقترانه بجميع الخصوصيّات، يلزم عدم صدقه على صلاه أصلاً؛ لأنّ كل واحد من الصلوات لم تكن واجده لجميع الخصوصيّات، و إن أراد اقترانه بخصوصيّة خاصّه، فيلزم أن لا تصدق الصلاة على الصلاة الفاقده لتلك الخصوصيّة، و إن أراد اقترانه بخصوصيّة ما، يلزم صدق الصلاة على جميع أفرادها- مع

١- بدائع الأفكار ١: ١١٩-١٢٠.

ص: ٣٠٢

و ثالثاً: أنّه لو كان مفهوم الصلاه منتزِعاً، فإنّما هو منتزِع من حيث وجود المرتبه، لا من حيث ماهيتها، فيبقى الإشكال الذى أورده على نفسه بحاله، و هو لزوم عدم صحّه طرّوّ الوجود و العدم على الصلاه، و لا يصحّ تعلق الأمر بها، و لعلّ منشأ توهمه قدس سره هو ما رأى فى بعض الكلمات: من أنّه قد ينتزِع من الوجود ما يقبل الصدق على الوجود و العدم، و لم يتفطن إلى أنّ مرادهم بذلك هو حدّ الوجود، الذى هو عبارته عن الماهية، و هى قابله للاتّصاف بالوجود و العدم، و أنّى لها و انتزاع مفهوم من مرتبه من الوجود؛ لوضوح أنّ مفهوم الوجود لا يقبل الصدق على العدم؟! فتدبّر و اغتتم.

و من الجوامع: الجامع الذى تصوّره المحقّق الأصفهاني قدس سره لأفراد الصلاه مع عرضها العريض، و قال فى آخر مقالته: إنّ تصوير الجامع فيما وضع له «الصلاه» بتمام مراتبها- من دون الالتزام بجامع ذاتى و جامع عنوانى، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظى - ممّا لا مناص منه بعد القطع بحصول الوضع و لو تعيّنًا.

قال قدس سره ما حاصله: إنّ حقيقه الوجود الخارجى - الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم- تخالف سنخ المعانى و الماهيات من حيث السعه و الإطلاق، و متعاكسان، فإنّ سعه سنخ الماهيات من جهه الضعف و الإبهام، و سعه الوجود الحقيقى من جهه فرط الفعلية، فلذا كلّما كان الضعف و الإبهام فى المعنى أكثر كان الإطلاق و الشمول أوفر، و كلّما كان الوجود أشدّ و أقوى كان الإطلاق و السعه أعظم و أتمّ؛ مثلاً: ماهية الإنسان؛ حيث إنّه يشمل بعض الخصوصيات، لا ينطبق إلّا على بعض الأفراد و الحيوان، يكون الإبهام فيه أكثر، فشموله للأفراد أوفر، و هكذا ...

هذا من جانب الماهية.

و أمّا جانب الوجود فكوجود النبات بالنسبه إلى وجود الحيوان ضعيف، و هو ضعيف بالنسبه إلى وجود الإنسان، و هو ضعيف بالنسبه إلى العقول ... و هكذا إلى أن يصل إلى الوجود المطلق، فوجود كلّ مرتبه بالنسبه إلى ما دونها- لاشتمالها على فرط

ص: ٣٠٣

الفعلية- يكون إطلاقه و سعته أعظم و أتمّ.

ثمّ إنّ الماهية لا- تخلو: إمّا أن تكون من الماهيات الأصلية، أو من الماهيات الاعتبارية المؤتلفه من عدّه امور؛ بحيث تزيد و تنقص كمّاً و كيفاً.

فإن كانت من الماهيات الأصلية: فذاتها بذاتها متعيّنه لا إبهام فيها، و الإبهام فيها إنّما هو بلحاظ الطوارئ و العوارض مع حفظ نفسها، كالإنسان- مثلاً- فإنّه لا إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، و إنّما الإبهام فيه من حيث الشكل، و شدّه

القوى و ضعفها، و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيّه و وجوداً.

و أمّا إن كانت من الماهيات الاعتبارية: فمقتضى الوضع لها- بحيث يعمّها مع تفرّقها و شتاتها- أن تلاحظ على نحو مبهم في غايه الإبهام؛ بمعرّفته بعض العناوين غير المنفكّه عنها، فكما أنّ الخمر- مثلاً- مائع مبهم؛ من حيث اتّخاذه من العنب و التمر و غيرهما، و من حيث اللون و الطعم و الريح، و من حيث مرتبه الإسكار، و لذا لا- يمكن وصفه بالمائع الخاصّ إلّا بمعرّفته المسكريّه؛ من دون لحاظ الخصوصيّة تفصيلاً؛ بحيث إذا أراد المتصوّر تصوّره، لم يوجد في ذهنه إلّا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلّا حيثه المائعيه بمعرّفته المسكريّه، فكذلك لفظه «الصلاه»- مع ما فيها من الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً و كيفاً- لا بدّ و ان توضع لسنخ عمل خاصّ مبهم من حيث الكمّ و كيف بمعرّفته النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرّفات، بل العرف لا يتقلون من سماع لفظه «الصلاه» إلّا إلى سنخ عمل خاصّ مبهم، إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصّه، و هذا غير النكره؛ لأنّ خصوصيّة البدليه مأخوذه في النكره، و لم تؤخذ فيما ذكرنا.

و بالجملة: الإبهام غير الترديد.

و قد التزم بنظير ما ذكرنا بعض أكابر فنّ المعقول- صدر المحقّقين في

ص: ٣٠٤

الأسفار(١)- في تصحيح التشكيك في الماهية الأصليّة؛ و شمول طبيعه واحده لتمام المراتب- التامّه و المتوسّطه و الناقصه- لاشتراك الجميع في سنخ واحد، مبهم غايه الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه و نقصها، وراء الإبهام الناشئ عن الاختلاف في الأفراد بحسب هويّاتها، انتهى.

و لا- يخفى أنّ الأمر فيما ذكرناه حيث إنّه في الماهيات الاعتبارية أولى ممّا ذكره في الحقائق المتأصّيله و الماهيات الواقعيّه، كما لا يخفى(٢)

. و فيه: أنّه لا يمكن تطرّق الإبهام في مقام ذات الشئ و ذاتياته، و لا يمكن أن يصير الشئ مبهماً بحيث لا يصدق على نفسه، بل لا بدّ و أن يكون متعيّناً، و لا فرق في ذلك بين الماهيات الحقيقيه و الاعتباريه، فالتفريق بينهما- بأنّ الإبهام في الحقيقيه إنّما هو في الطوارئ و العوارض دون نفس الماهية، و أمّا في الاعتباريه فالإبهام فيها من حيث الماهية و العوارض- لا وجه له.

و بعبارة اخرى: كون ماهية- و لو كانت اعتباريه- مبهمه في مقام ذاتها؛ بحيث تصدق على التامّ و الناقص، لا وجه له، و قد حقّق في المعقول و برهن على امتناع التشكيك في الماهية، و لم تكن للماهية عرض عريض و مراتب.

و إجمال القول فيه: و التفصيل يُطلب من محلّه: أنّه لو كانت لماهية- كالإنسان- مراتب، فإن كانت المرتبه الكامله دخيله في الإنسانيّه، يلزم عدم صدق الإنسانيّه على المرتبه الدانيه، و هو واضح البطلان.

و لعلّ هذه المقالة من هذا المحقّق قدس سره اشتباه و غفله عمّا هو المحقّق في فنّ المعقول- و هو عارف بقواعده- أو أجرى الكلام على مذهب من يرى جريان التشكيك في الماهية.

١- الحكمه المتعالیه ١: ٤٣١-٤٣٢.

٢- نهايه الدرايه ١: ١٠١.

ص: ٣٠٥

ثمّ الظاهر أنّ بعض الأكابر قدس سره لم يرد إثبات التشكيك في الماهيّة؛ كيف و هو خلاف ما حقّقه و بيّنه في الأسفار(١)؟! بل مُراد التشكيك في الوجود و إن كان ذلك خلاف ما يترأى من كلامه، و مع ذلك فإن كنت في شكّ ممّا و جهنا به مقالته، فبرهان امتناع التشكيك في الماهيّة يدفع كلّ شبهه و ريب، فتأمّل.

و على كلّ حال لا يمكن تطرّق الإبهام في ذات الماهيّة الاعتباريّة، فالصلاه- مثلاً- لا بدّ و أن تكون شيئاً متحصّلاً في مقام ذاته؛ تخلّصاً عن كونها من قبيل الفرد المرّدّد، و يعرضها الإبهام باعتبار العوارض و الطوارئ، و عليه نسأل عن ذلك الجامع المتحصّل ذاتاً؛ هل هو جامع ذاتي أو عنواني؟ و لا يصار إلى شىء منهما، و قد اعترف قدس سره بفسادهما، مع أنّه لم تنحلّ العقده بما ذكره قدس سره، و قد أوكل الأمر إلى معنّى مبهم و أمر مجهول، و لك أن تقول: إنّ كلامه لا يخلو عن مصادره.

و بالجملة: لا سبيل إلى ما ذكره؛ لأنّ صدق ماهيّة الصلاه على أفرادها لا بدّ و أن يكون لها جامع صادق عليها؛ بحيث يكون أمراً متعيّناً في حدّ ذاته و لو اعتباراً؛ لعدم تصوّر الإبهام في مقام الذات، و يكون عروض الإبهام له بلحاظ الطوارئ، فلا بدّ و أن يقول بالجامع الذاتى أو العنوانى، و لا سبيل إليهما، و قد اعترف قدس سره بفسادهما.

نعم: يتصوّر الإبهام في الفرد المرّدّد، إلّا أنّه قدس سره نفى كونه كذلك، فتدبّر.

و من الجوامع: الجامع الذى اخترناه و هو تصوير جامع أعمّ لأفراد الصلاه مع عرضها العريض؛ لا بالنسبه إلى خصوص الأفراد الصحيحه.

يتوقّف بيان ذلك على تقديم امور:

الأول: أنّ الجامع الذى نريد تصويره هو الجامع بين أفراد الصلاه و مصاديقها، التى يطلق عليها اسم «الصلاه» عرفاً و إن اتّصفت عندهم بالبطلان، فصلاه

١- الحكمه المتعالیه ١: ٤٢٧.

ص: ٣٠٦

الغرقى التى اطلق عليها اسم «الصلاه» فى لسان الشرع، و لكن لا- يُطلقه عليها العرف و العقلاء- خارجه عن الجامع الذى نريد تصويره.

و بالجملة: نريد تصوير الجامع بين مصاديق الصلاه و أفرادها- مع عرضها العريض- التى تصدق عليها الصلاه فى محيط العرف و

العقلاء في جميع الأحوال، فمثل صلاه الغرقى - التي يُكتفى فيها بتكبيره الإحرام - و نحوها، خارجه عن الجامع الذي نريد تصويره.

الثاني: أنه لا يمكن تعريف الماهيات و المركبات الاعتبارية بالجنس و الفصل، كما يمكن ذلك في الماهيات الحقيقية؛ و ذلك لأن المركب الاعتباري لا يكون له جنس و لا فصل، فإذا لم يكن له ذلكما فما ظنك بتعريفه بهما، فلا تتوقع منا تعريف المركب الاعتباري بالجنس و الفصل، فإن عرفناه بنحو من الأنحاء و لو بالجامع الاعتباري فكن من الشاكرين.

الثالث: أنه قد عرفت أن الجامع لا بدّ و أن يكون كلياً، قابلاً للصدق و الانطباق على الأفراد المختلفه كما و كيفاً، فمرتبه الجامع متقدمه على مرتبه عروض الصحه و الفساد عليه؛ و ذلك لما عرفت من أن الصحه و الفساد من خصوصيات الوجود الخارجى، و عوارض وجود العباده خارجاً، فلا نريد تصوير الجامع بين الصلاه الصحيحه و الفاسده.

و عليه: فالمتحصّل من الأمور الثلاثة هو أننا نريد تصوير جامع اعتباري بين المصاديق و الأفراد التي يطلق عليها اسم «الصلاه» عرفاً؛ من دون أن يكون الوضع و الموضوع له عامين و لا بالاشتراك اللفظي.

بعد ما تمهّد لك ما ذكرنا نقول: إنّ المركب الاعتباري و الماهية الاعتبارية و المخترع الشرعي - الذي تعرضه وحده ما - على أنحاء:

فتاره: تكون الكثرة ملحوظه فيه بشرط شىء من طرف المادّه و الماهية،

ص: ٣٠٧

كلفظي «العشّره» و «المجموع» و نحوهما، فإنّ «العشّره» - مثلاً - و إن لوحظت واحده في قبال «العشّرتين» و «العشرات»، و تكون مفردها، و لكن لوحظت فيها كثره معينه؛ بحيث يفقد الكلّ بفقدان جزء منها، فلا تصدق «العشّره» إلّا على التامّ الأجزاء، و كذا لفظ المجموع، و لا يبعد أن يكون لفظ «الفوج» و «الهنك» في العرف العسكري كذلك، فلا يصدق «مجموع العلماء» - مثلاً - إلّا على جميع العلماء؛ بحيث لا يشدّ منهم فرد، و لا يصدق لفظ «الفوج» أو «الهنك» على أقلّ ممّا هو عليه في العرف العسكري.

و بالجملة: لوحظ في هذا القسم من الهيئه الاعتبارية و المركب أجزاء معينه بحيث تنعدم الهيئه و المركب بفقدان جزء منها.

و اخرى: لم تلحظ الكثره بشرط شىء من ناحيه المادّه، بل إنّما لوحظت كذلك من ناحيه الهيئه فقط، كالعشّره و المأذنه - مثلاً - فإنّهما لوحظتا من ناحيه الهيئه؛ أن تكونا على هيئه خاصه و شكل مخصوص، و أمّا من ناحيه المادّه - من كونهما من ذهب، أو فضّه، أو نحاس، أو جصّ، أو آجر، أو غيرها - فأخذتا لا بشرط.

و ثالثه: لوحظت الكثره من ناحيه المادّه و الهيئه كليهما لا بشرط؛ بحيث لا يضرّها تغيير المادّه أو الهيئه فيها في الجملة.

و غالب المركبات الاعتبارية من هذا القبيل، كالمسجد و المدرسه و البيت و السيّاره و نحوها، فإنّها تُطلق على ما اختلف فيها من حيث المادّه و الهيئه، و لذا تُطلق لفظه «السيّاره» - مثلاً - على سيّارات مختلفه من حيث المادّه و الصوره.

فإذا اخذت الكثرة في المركب الاعتباري لا بشرط من حيث المادّة و الهيئه، فلا يمكن تعريف المركب الكذائي؛ لا من حيث المادّة، و لا من حيث الهيئه، فإذا لا بدّ و أن يكون تعريف هذا النحو من المركبات- و الإشارة إلى الجامع- بالآثار و العوارض، كمعبد المسلمين بالنسبة إلى المسجد، و محلّ سكنى الطلاب بالنسبة إلى المدرسه، و المركوب الخاصّ بالنسبة إلى السيّاره ... و هكذا.

ص: ٣٠٨

فإذا أحطت خبيراً بما تلونا عليك، فحان التنبّه على أنّ الصلاه يمكن أن تكون من هذا القسم- أى اخذت لا بشرط من جهة المادّة و الهيئه- فوضعت لفظه الصلاه لهيئه خاصّه فانيه فيها موادّها الخاصّه، و صورته اتصاليه حافظه لموادّها حال كونها مأخوذه لا بشرط من حيث الزيادة و النقيصه.

و بالجملة: لفظه «الصلاه» موضوعه لهيئه خاصّه مأخوذه على نحو اللابشرط، فانيه فيها موادّها الخاصّه من ذكر و قرآن و ركوع و سجود ... إلى غير ذلك، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، و هيئتها صورته اتصاليه خاصّه حافظه لموادّها اخذت لا بشرط من بعض الجهات؛ بحيث يشار إليها بكونها عباده للمسلمين مثلاً، و يكون وزانها وزان لفظه «السيّاره» أو «المدرسه» أو «الدار» أو نحوها، و لكن مع فرق بينها و بين هؤلاء؛ حيث اخذت في الصلاه نحو تضييق في الموادّ من تكبيره الإحرام ... إلى آخر التسليم، إلّا أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض؛ إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها- كالركوع و السجود مثلاً- جزء بعرضه العريض، و لكن الغرض متوجّه إلى الهيئه المخصوصه، التي تصدق على فاقد الحمد و التشهد و غيرها من الأجزاء مع بقاء ما يُحفظ به صورتها.

و بالجملة: تصدق هذه الهيئه الاعتباريه- أى الهيئه الخضوعيه- على ما لها من المادّة و الهيئه بعرضهما العريض و تتحد معها خارجاً.

فبعد ما أحطت خبيراً بما ذكرنا- في وضع هذا القسم من المركبات الاعتباريه- يظهر لك: أنّ الشرائط كلّها- سواء كانت آتية من قبل الأمر أو لا- خارجه عن حقيقه الصلاه مثلاً، و يقرب أن تكون الشرائط كلّها- خصوصاً الآتية من قبل الأمر- من شرائط صحّه الصلاه، لا- من قيودها المعتمره في ماهيتها، فالصلاه- مثلاً- اسم للهيئه الخاصّه الحاله في أجزاء خاصّه، مأخوذه هي و الهيئه لا بشرط، تتحد معها اتحاد الصوره مع المادّه.

ص: ٣٠٩

كما يظهر لك: أنّ عنواني «الصحيح» و «الأعم» خارجان عن الموضوع له رأساً، فتدبّر.

الجهه السابعه في ثمره النزاع بين الصحيحى و الأعمى

إشارة

تذكر ثمرتان للقول بالصحيح و الأعم:

إحدهما: جريان أصاله الاشتغال على القول بالصحيح، و أصاله البراءه على القول بالأعم؛ إذا شكّ في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به (١).

. و الثانيه: جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم، دون القول بالصحيح (٢).

. فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: في جريان الاشتغال على قول الصحيحى، و البراءه على قول الأعمى؛ إذا شكّ في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به.

قد يقال: إنّ ثمره النزاع بين الصحيحى و الأعمى، إنّما تظهر في جواز التمسك بالبراءه عند الشكّ في جزئيه شىء للمأمور به و عدمه، فإنّ الصحيحى لا يمكنه الركون إلى البراءه عند ذلك، بل يلزمه الرجوع إلى الاشتغال فى ذلك، و أمّا الأعمى فيجوز له الرجوع إلى البراءه فإن رأى- فى صوره دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين- انحلال العلم الإجمالى بالقطع بمقدار الأقلّ و الشكّ فى الزائد، فيقول بالبراءه، و إلّا يلزمه القول بالاشتغال.

و ليعلم أولاً: أنّه لو كان متعلق الأمر عنواناً معلوماً، لكن شكّ فى حصوله بترك

١- و انظر ما ذكره فى هدايه المسترشدين: ١١٣ سطر ١٣، و مطارح الأنظار: ٩ سطر ١٢، و كفايه الاصول: ٤٣-٤٤، و فوائد الاصول ١: ٧٧، و نهايه الأفكار ١: ٩٥-٩٦، و درر الفوائد: ٥٤، و نهايه الاصول: ٥٥-٥٦.

٢- و انظر ما ذكره فى هدايه المسترشدين: ١١٣ سطر ١٣، و مطارح الأنظار: ٩ سطر ١٢، و كفايه الاصول: ٤٣-٤٤، و فوائد الاصول ١: ٧٧، و نهايه الأفكار ١: ٩٥-٩٦، و درر الفوائد: ٥٤، و نهايه الاصول: ٥٥-٥٦.

ص: ٣١٠

ما يحتمل اعتباره أو وجود ما يحتمل أنه منه؛ بحيث يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ فى تحقّق العنوان المحصّل، فالعقل يحكم بالاشتغال؛ لأنّه بعد اشتغال ذمّته بالعنوان البسيط المعلوم، لا بدّ له فى مقام الامتثال من إتيان كلّ ما يحتمل دخله فى حصول ذلك العنوان، و ترك ما يحتمل منعه عن تحقّق ذلك العنوان.

و أمّا إن أمكن الصحيحى إرجاع العنوان المأمور به إلى الأقلّ و الأكثر بنحو من الأنحاء، فلا يلزمه القول بالاشتغال، بل يدور أمره بين انحلال العلم الإجمالى و عدمه، فإن قال بالانحلال فالبراءه، و إلّا فالاشتغال، كما هو الشأن فى مقاله الأعمى.

و بالجملة: لو رجع الشكّ فى جزئيه شىء للمأمور به- أو مانعيته له- إلى الشكّ فى كيفيه تعلق الأمر و التكليف؛ و أنّه هل هو الناقص أو الزائد؟ فالمرجع البراءه.

و أما إذا رجع الشك إلى انطباق العنوان المأمور به على الموجود الخارجي و المأتى به، فالمرجع الاشتغال.

إذا تمهد لك هذا فنقول:

يظهر من بعضهم: عدم ابتناء مسألتى الاشتغال و البراءة على القول بالصحيح أو الأعم، بل مبيتان على انحلال العلم الإجمالي و عدمه.

للمحقق الخراساني قدس سره (١) بيان في ذلك أوضحه تلميذه المحقق العراقي قدس سره، و لكن مع تقريب آخر مخصوص به (٢)

. أما ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره بتقريب تلميذه المحقق العراقي قدس سره، فحاصله:

أنه إذا تعلق الأمر بسنخ عنوان بسيط مابين لما يتولد منه؛ بحيث لا يصح حمله عليه، فإذا شك في دخاله شيء - جزءاً أو شرطاً - في حصول شيء، فالشك في ذلك

١- كفايه الاصول: ٤٤.

٢- ذكر التقريبات في بدائع الأفكار ١: ١٢٣، خلال الإشكال الثالث على التصوير الجامع على الصحيحى.

ص: ٣١١

الأمر، لا يسرى إلى الشك في عنوان المأمور به ليسرى إلى نفس الأمر؛ ليكون مورداً للبراءة، بل العنوان المأمور به معلوم مبين، و الشك إنما هو في حصوله بدون ذلك الشيء، فالمرجع الاشتغال.

و أمّا إذا تعلق الأمر بعنوان غير مابين ذاتاً مع ما يتولد منه، بل يتحد معه و يتحقق بنفس تحققه في الخارج؛ بحيث يصح حمله عليه، كالظهاره المسببه عن الغسلات و المسحات في الوضوء، فإن الشك في اعتبار كون شيء دخيلاً في الوضوء - جزءاً أو شرطاً - يسرى إلى الشك بنفس العنوان المتحد معها خارجاً؛ بحيث يسرى إلى الشك بنفس الأمر المتعلق بالوضوء، فيكون مورداً للبراءة، فعلى هذا إذا كان الجامع بين أفراد الصلاه الصحيحه عنواناً بسيطاً، منتزعاً عن تلك الأفراد المختلفه زياده و نقيصه - بحسب اختلاف الحالات المتحدّه معها وجوداً - كعنوان الناهى عن الفحشاء مثلاً، فالمرجع البراءة، لا الاشتغال (١)

. و أمّا التقريب الذى تفرّد به المحقق العراقي قدس سره: فهو أنه لو كان المأمور به أمراً بسيطاً ذا مراتب؛ يتحقق بعض مراتبه بتحقق بعض الامور المحصّيه له، فإذا شك بدخل شيء آخر في تحقق مرتبه العليا، لكان ذلك الشيء مورداً للبراءة أيضاً؛ و إن كان المأمور به مغايراً و مابيناً لمحصّيه له بنحو لا يصلح حمله عليه؛ لأن الشك حينئذ يسرى إلى الأمر بالرتبه العليا من ذلك الشيء البسيط، المعلوم تعلق الأمر بالمرتبه الضعيفه منه؛ لدخولها في المرتبه القويّه العليا (٢)

. و فيه: أنه في كلا التقريبين نظر:

أمّا التقريب الأوّل: فلأنّ عنوان الطهاره- مثلاً- يغيّر عنوانى الغسل و المسح مفهوماً و يتّحد معهما خارجاً، و كذا عنوان الناهى عن الفحشاء، يغيّر عناوين التكبير

١- نفس المصدر ١: ١٢٣.

٢- نفس المصدر ١: ١٢٣-١٢٤.

ص: ٣١٢

و الحمد و الركوع و السجود و غيرها مفهوماً، و يتّحد معها وجوداً، فإذا تغيّر المفهوم الانتزاعى مع مفهوم أجزائه، فلا تتّحد معها فى عالم المفهوميّه؛ لأنّ الاتّحاد إنّما هو فى ظرف الوجود و الخارج، و مورد التكليف و تعلق الأمر هو عالم المفهوم لا الوجود، فلا تعقل سرايه الشكّ فى مفهوم «أحدهما» إلى المفهوم الآخر؛ ألا ترى أنّ مجرد اتّحاد عنوان «العالم مع الأبيض» فى الخارج، لا يوجب سرايه إجمال مفهوم أحدهما- لو كان مجملاً- إلى المفهوم الآخر.

فنقول: فيما نحن فيه إذا كان تعلق التكليف بعنوان بسيط منشأ لانتزاع عنوان «الناهى عن الفحشاء»، و ذلك المعنى البسيط متّحد مع هذه الأجزاء الخارجيه، فإذا شكّ فى حصول العنوان البسيط بترك ما يحتمل اعتباره فيه شرطاً أو جزءاً، فلا بدّ من إتيانه؛ لأنّ الشكّ حينئذٍ فى حصول العنوان البسيط المعلوم.

فظهر لك بهذا البيان: عدم الفرق بين كون العنوان الانتزاعى متّحداً مع الأجزاء و الشرائط وجوداً؛ بحيث يصحّ حمله عليها، أو مبايناً لها من حيث الوجود؛ لاشتراكها فيما يرجع إلى الاشتغال ملاكاً، و ما ذكره هذا المحقّق قدس سره لعلّه من باب اشتباه الخارج بباب تعلق الأمر.

فتحصّل: أنّه على مذهب الصحيحى يلزم القول بالاشتغال؛ لأنّه على هذا المذهب إذا أتى المكلف بجميع أجزاء الصلاه و شرائطها مثلاً، و لكنّ أخلّ بجزء أو بشرط منها لم يتحقّق مسمّى الصلاه؛ لأنّ المسمّى متعلق التكليف، فإذا شكّ فى حصول العنوان و انطباقه على ما أوّله التكبير و آخره التسليم بدون القراءه مثلاً، فلا بدّ له من إتيانها؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ فى تحقّق المكلف به و تحصيله بدونها، و لا- فرق فى جريان الاشتغال فى الشكّ فى المحصّل- على الصحيحى- بين أن يكون البسيط مبايناً مع محصّلاته خارجاً أو متّحداً معها.

و أمّا على مذهب الأعمى فيجوز له إجراء البراءه بالنسبه إلى ذلك؛ لصدق

ص: ٣١٣

مسمّى الصلاه بدون الجزء أو الشرط المشكوك فيه، فتدبر.

و أمّا التقريب الذى تفرّد به المحقّق العراقى قدس سره فيه: أنّ المرتبه الضعيفه: إمّا تكون صحيحه، أو لا، فإن كانت صحيحه فلا بدّ و أن يصحّ الاكتفاء بها، و ترك المرتبه العاليه عمداً؛ لكونها على ذلك أفضل الأفراد، و يكون المعبر فيها أمراً زائداً على

حقيقه الصلاه، و هو كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و إن لم تكن صحيحه و لا- يصح الاكتفاء بها فلا تصدق الصلاه عليها، و هو خروج عن الفرض؛ لأن المفروض تصوير الجامع الصحيحى، و كلما يكون دخيلاً فى الصحه على الصحيحى يكون دخيلاً فى المسمى.

و لو تم ما ذكره: من أنه مثل الخطّ قابل للشده و الضعف، فلا بدّ له من أن يتمسك بالإطلاق بوجود أوّل المرتبه لو شكّ فى اعتبار أمر فيها، مع أنهم لا يتمسكون به.

هذا كلّه بالنسبه إلى الجامع الذى تصوّره المحقّق الخراسانى قدس سره، و قد عرفت أنّ الحقّ على مذهبه الاشتغال.

و أمّا على مذهب الشيخ الأعظم الأنصارى و المحقّق النائينى * القائلين: بأنّ الصلاه اسم للتامه الأجزاء و الشرائط- مع اختلاف يسير بينهما، كما أشرنا إليه فيما تقدّم- و هى التى يستحقّ إطلاق الصلاه عليها حقيقه و بلا عنايه، و أمّا ما عداها فإطلاقها عليها مجاز و بالعنايه.

فالحقّ أيضاً الاشتغال فى صورته الشكّ فى الأجزاء و الشرائط.

و ذلك لأنه على هذا المذهب، تكون الأجزاء و الشرائط دخيله فى صدق عنوان الصلاه و مسماها؛ ضروره أن الصحيحى يرى أنّ المأمور به هو المسمى بالصلاه، فإذا كان المسمى التامه الأجزاء و الشرائط، فترك ما يحتمل اعتباره فيها- جزءاً أو شرطاً- ترك لما يحتمل اعتباره فى المسمى، فلم يحرز المسمى، فالقاعده الاشتغال،

ص: ٣١٤

لا البراءه.

و بالجملة: لو كان المأمور به هى الصلاه التامه الأجزاء و الشرائط، فاحتمال دخاله شىء فى المأمور به مرجعه إلى احتمال دخاله ذلك الشىء فى المسمى، فعند ترك الشىء المحتمل يشكّ فى صدق المسمى، و مع الشكّ فى صدق المسمى كيف يرى البراءه؟!

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره المحقّق النائينى قدس سره؛ لأنه قال: بناءً على ما اخترناه من أنّ الصلاه تكون اسماً للتامه الأجزاء و الشرائط، فجريان البراءه عند الشكّ فى الأجزاء و الشرائط واضح؛ لأنّ متعلّق التكليف يكون حينئذٍ نفس الأجزاء (١).

. و توضيح الضعف لائح ممّا ذكرنا؛ لأنّ الصحيحى يرى أنّ المأمور به هو المسمى بالصلاه، و هى عباره عن التامه الأجزاء و الشرائط، فالشكّ فى دخاله شىء فى المأمور به- شرطاً أو شرطاً- شكّ فى تحقّق المسمى، فكيف يحكم بالبراءه (٢).

!؟ هذا كلّه بالنسبه إلى الصحيح الفعلى، على مذهب العلّمين الخراسانى و العلّامه الأنصارى * و من يحذو حذوهما.

و هكذا لو قلنا: بأن المراد بالصحيح الصحيح بالنسبه إلى خصوص الأجزاء، الذى هو عبارته اخرى عن الصحه الاقتضائيه، فمقتضى القاعده أيضاً الاشتغال بالنسبه إلى الشك في دخاله جزء في الأمور به، و أما بالنسبه إلى دخاله شرط فيه فالقاعده البراءة؛ و ذلك لأن الصحيح على هذا المذهب: يرى أن الصلاة- مثلاً- موضوعه للتامه الأجزاء، أو لعنوان لا ينطبق إلا على التامه الأجزاء، فالشك في دخاله جزء

١- انظر فوائد الاصول ١: ٧٩.

٢- قلت: و لا يخفى أن في تعليقه: بأن المكلف به نفس الأجزاء، مع أن المدعى أن المسمى التامه الأجزاء و الشرائط، نوع خفاء. المقرر

ص: ٣١٥

فيها مرجعه إلى الشك في تحقق المسمى، بخلاف الشك في اعتبار شرط فيها، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه إذا تحقّق أنّ محلّ البحث بين الصحيحى و الأعمى؛ فى أنّ الصحيحى يرى أنّ كلّ ما هو دخيل فى الأمور به يكون دخيلاً فى المسمى، فمرجع الشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى الأمور به إلى الشكّ فى تحقق المسمى، و أمّا الأعمى فلا.

نعم: الأعمى بالنسبه إلى الأجزاء الرّكّبيّه- التى لا تصدق الصلاة على الأقلّ منها- يكون كالصحيحى.

و لتوضيح المقال نقول من رأس: إنّ مقتضى القاعده- على قول الصحيحى- الاشتغال فى كلّ ما شكّ فى اعتباره مطلقاً؛ سواء قلنا بأنّ الصلاة أمر انتزاعى، أو كانت الصلاة حصّه وجوديّة ساريه فى المقولات من غير تقييد و قيد بها، أو قلنا: إنّ الصلاة أمر آخر، و الأجزاء و الشرائط محصّلات لها، أو قلنا: إنّ الصلاة اسم للجامع التام الأجزاء و الشرائط، أو قلنا بالصحيح الاقتضائى.

و ذلك لأنّ الصلاة- التى تكون متعلّقه للتكليف- إذا كانت أمراً انتزاعياً، فهى منتزعه من جميع الأجزاء و الشرائط المتقرّره بالتقرّر الذهنى، فلو أتى بجميع الأجزاء و الشرائط، و لكن ترك ما يحتمل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أوجب ذلك الشكّ فى أنّ ما أتى به فى الخارج مصداق للمأمور به، و منطبق عليه عنوان الصحه، أم لا، فالقاعده الاشتغال.

و كذا الكلام على مذهب الشيخ الأعظم الأنصارى و المحقّق النائينى ، و القائل بالصحّه الاقتضائيه؛ لرجوع الشكّ فى ترك ما يحتمل اعتباره فى الصحه إلى الشكّ فى تحقق المأمور به بدون ذلك الجزء أو الشرط، فالقاعده تقتضى الاشتغال.

فظهر و تحقّق: أنه على مذهب الصحيحى لا بدّ من القول بالاشتغال، عند

ص: ٣١٦

الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته.

و أما على مذهب الأعمى: فبالنسبه إلى الأجزاء و الشرائط الرئيسه التى ينعدم المُسمى بانعدام واحد منها، فهو و الصحيحى سَيان فى ذلك؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ فى تحقّق المُسمى، و قد عرفت أنّ القاعده عند ذلك الاشتغال(1)

. و أمّا بالنسبه إلى غير الأجزاء و الشرائط الرئيسه، فجريان البراءه و الاشتغال فيها مَبْتَيان على انحلال العلم الإجمالى و عدمه، فتكون المسأله من صُغريات كبرى مسأله الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و قد اختلفوا فيها: فبعضهم ذهبوا إلى البراءه(2)، و بعضهم إلى الاشتغال(3)

. فإن قلنا فى مسأله الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين بالبراءه- كما هو المختار- نقول هنا أيضاً بالبراءه مُطلقاً؛ سواء قال الأعمى: إنّ الصلاه- مثلاً- عباره عن خصوص الأركان و الزائد عليها غير دخيل فى المُسمى، أو أنّ الصلاه اخذت لا بشرط من طرف

1- قلت: و لا- يخفى أنّ هذا مجرّد فرض؛ لأنّه لا- يشكّ إلّا بعد تحقّق الأجزاء الرئيسه و الأركان، و هى معلومه من الدليل الاجتهادى.

2- قال الشيخ الأنصارى: الظاهر أنّه المشهور بين العامه و الخاصه- المتقدمين منهم و المتأخرين- كما يظهر من تتبّع كتب القوم كالخلاف و السرائر و كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقّق الثانى و من تأخر عنهم ... إلى أن قال: فالمختار جريان أصل البراءه. انظر فرائد الاصول: 272-273 سطر 24، و نهايه الأفكار 3: 382، و الحاشيه على كفايه الاصول 2: 285-286.

3- الفصول الغرويه: 357 سطر 11، و قد نسب المحقّق النائينى و المحقّق العراقى على ما فى تقريرات بحثهما إلى صاحب الحاشيه على المعالم قوله باشتغال الذمّه و عدم جواز إجراء أصل البراءه لوجود العلم الإجمالى بالتكليف و قد نفى مُقرّر بحث المحقّق النائينى أن يكون مقصود صاحب الحاشيه من كلامه ما فهمه منه المحقّق النائينى. فراجع هدايه المسترشدين: 449 سطر 19، لكى تطلع على مقالته ثمّ راجع كلام الشيخ الكاظمى فى هامش فرائد الاصول 4: 154 و 158 لتتعرف على السبب الذى دعاه لنفى ذلك.

ص: 317

المادّه و الهيئه- كما ذكرنا- أو أنّ الصلاه عنوان بسيط منتزع عن الأجزاء و الشرائط، أو أنّ الصلاه عنوان بسيط يحصّى لها هذه الأجزاء و الشرائط.

و بالجملة: الأعمى على جميع هذه الوجوه يمكنه إجراء البراءه عند الشكّ، فينبغى العنوانه للمورد الذى يمكن الخدشه فى جريان البراءه فيه، و تبين جريان البراءه فيه، فيظهر حال البقيّه التى ليست كذلك.

فنقول: لو كانت الصلاه عباره عن الموجود الخارجى البسيط، و الأجزاء و الشرائط محصّلات لها، فحيث إنّ الأعمى يرى أنّ الصلاه تصدق فى عرف المتشرّعه على إتيان الأركان و الأجزاء الرئيسه.

و بعباره اخرى: يصدق عنوان «الصلاه» خارجاً على أقلّ المراتب، فيكون مرجع الشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى الصلاه، إلى أنّ مطلوب الشارع هل يزيد على مسمّى الصلاه أم لا؟ و واضح أنّ الأصل البراءه.

و بعبارة اخرى: لو كان الموجود الخارجى عنواناً بسيطاً فلا بدّ و أن يكون له مراتب، فمع تحقّق طائفه من الأجزاء و الشرائط تتحقّق هناك المرتبه الدانيه، فمرجع الشكّ فى اعتبار شىء زائد عليها إلى أنّ مطلوب الشارع، هل يزيد عن تلك المرتبه الدانيه أم لا؟ فالقاعده تقتضى البراءه من الزائد، و إن لم نقل بالبراءه فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و بالجملة: على مذهب الأعمى لو كانت الصلاه حقيقه بسيطه خارجيه، ذات مراتب و قيود زائده على المسمّى، فالمقدار الثابت و المعلوم هو لزوم إتيان ما علم اعتباره، و أمّا الزائد على المسمّى فالحقّ - وفاقاً لثله من المحقّقين (1) - هو البراءه فى كلّ جزء أو شرط شكّ فى اعتباره فى المأمور به.

١- تقدّم تخريجه.

ص: ٣١٨

و زبده الكلام فى هذه الثمره: هى أنّ من ظهر له محطّ البحث بين الصحيحى و الأعمى، و لم تختلط لديه العناوين بعضها ببعض، فلا بدّ له من القول بالاشتغال؛ لو رأى أنّ الألفاظ موضوعه للصحيحه إذا شكّ فى اعتبار شرط أو جزء، و أمّا لو رأى أنّها موضوعه للأعمّ، فله إجراء البراءه أو الاشتغال فيه؛ على البناءين فى باب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

فظهر لك - بحمد الله - ثبوت هذه الثمره بين القولين، و أنّه لا غبار عليها.

المورد الثانى: فى جواز التمسك بالإطلاق، عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به على القول الأعمى، و عدم صحته على القول الصحيحى.

و هى الثمره الثانيه المعروفه على القولين.

تقريب الاستدلال: هو أنّ الخطاب مجملّ و لا إطلاق فيه على الصحيحى؛ فيما لو شكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به؛ لدخوله فى المسمّى، و جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى إذا لم يكن المشكوك فيه دخيلاً فى المسمّى.

و بعبارة اخرى: التمسك بالإطلاق كالتمسك بسائر الأحكام، لا بدّ له من إحراز الموضوع ليرتّب عليه الحكم، فكما إذا لم يُحرز موضوع الحكم لا يترتّب عليه الحكم، فكذلك الإطلاق لا بدّ من إحراز موضوعه، فما لم يُحرز موضوع الإطلاق لا يصحّ التمسك به، و لا يخفى أنّ مرجع الشكّ فى الجزئيه - على الصحيحى - إلى الشكّ فى تحقّق المسمّى، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق، بخلاف القول بالأعمّ بالنسبه إلى غير ما هو دخيل فى المسمّى، فإنّ الشكّ فيه شكّ فى اعتباره فى المأمور به بعد تحقّق المسمّى.

أورد على هذه الثمره إشكالان:

الإشكال الأول: ما أورده المحقّق الثانى قدس سره، و حاصله: أنّه لا يمكن التمسك بالإطلاقات الوارده فى الكتاب و السنّه؛ من قوله تعالى «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الرَّكَاةِ»*(١)، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»(٢) ... إلى غير ذلك؛ لأنَّ التمسُّكَ بها فرع معرفه الصلاه و الزكاه و الحج، و العلم بما هو المصطلح عليه شرعاً من هذه الألفاظ، و لم يكن يعرف العرف منها شيئاً إلَّا ببيان من الشرع؛ لأنَّ هذه الماهيات من المخترعات الشرعيه، و ليس في العرف منها عين و لا- أثر، فلو خُلينا و أنفسنا لم نفهم من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»*- مثلاً- شيئاً، فلا يمكن أن يكون مثل هذه الإطلاقات واردة في مقام البيان.

نعم: يمكن للأعمى أن يتمسك بالإطلاق لنفى اعتبار ما شكَّ في جزئيه أو شرطيته، بعد معرفه عدّه من الأجزاء؛ بحيث يصدق عليها المسمّى في عرف المتشرّعه- الذى هو مرآه للمراد الشرعى- أنّها صلاه أو حج، و لكن هذا فى الحقيقة ليس تمسكاً بإطلاق قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* مثلاً، بل هو تمسك بإطلاق ما دلّ على اعتبار تلك الأجزاء و الشرائط، كما لا يخفى.

و بالجمله: بناءً على الأعمى يمكن التمسك بإطلاق قوله:

(إنما صلاتنا هذه: ذكر، و دعاء، و ركوع، و سجود، ليس فيها شىء من كلام الآدميين)

(٣) على نفى جزئيه شىء لو فرض أنه واردة فى مقام بيان المسمّى للصلاه، و أمّا لو كان واردة فى مقام بيان ما هو المأمور به، فيمكن التمسك بإطلاقه على كلا القولين، و أمّا بناءً على الصحيح فلا- يمكن التمسك بإطلاق ذلك؛ لاحتمال أن يكون للمشكوك فيه دخل فى الصحه.

نعم: يمكن التمسك بالإطلاق المقامى فى مثل صحيحه حماد(٤)، الوارده فى مقام

١- البقره: ٤٣.

٢- آل عمران: ٩٧.

٣- انظر عوالى اللآلى ١: ٩٧/٤٢١، و مستدرک الوسائل ٤: ٩١، كتاب الصلاه، أبواب أفعال الصلاه، الباب ١، الحديث ٩.

٤- الفقيه ١: ١٩٦/١، و مسائل الشيعة ١: ١٧٣، كتاب الصلاه، أبواب أفعال الصلاه، الباب ١، الحديث ١.

بيان كل ما هو دخيل فى الصلاه، و لكن لا يختص ذلك بالأعمى، بل يمكن الصحيحى أن يتمسك بالإطلاق المقامى أيضاً.

و حاصل الكلام: أنّ الخطابات المتعلقة بالعبادات الوارده فى الكتاب و السنّه؛ حيث لم تصدر فى مقام بيان ماهياتها، فلا يصح التمسك بها و لو على القول بالأعمى.

نعم: يصح التمسك بالإطلاقات الوارده فى مقام بيان ما هو دخيل فى المأمور به، كصحيحه حماد الوارده فى مقام بيان الأجزاء و الشرائط، و لكن لا- يختص ذلك بالأعمى، بل للصحيحى أن يتمسك بالإطلاق؛ بالسكوت عن بيان ما شكَّ فى اعتباره؛ حيث كان فى مقام بيان نحو ذلك(١)

. وفيه أولًا: أنه لا- نسلم عدم معلوميته هذه الماهيات لدى العرف، الذين كانوا مخاطبين بتلك الخطابات، بل كانت معلومه لديهم، خصوصاً الصلاة و الصوم و الحجّ؛ يرشدك إلى ما ذكرنا قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...»(٢)

. و «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...»(٣)

. و «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ»(٤)

. إلى غير ذلك من الآيات، لاحظ الآيات النازله في أوائل البعثة، فإنها أصدق شاهد على معلوميته هذه الماهيات، خصوصاً الحجّ لديهم، فكانوا يحجّون في أوقات خاصه، و الظاهر أنهم- كما أشرنا في مبحث الحقيقه الشرعيه- كانوا يُعبّرون عن ماهيته الصلاة و الصوم و الحجّ و غيرها بهذه الألفاظ دون غيرها، فلاحظ.

١- فوائد الاصول ١: ٧٧-٧٨.

٢- البقره: ١٨٣.

٣- الحج: ٢٧.

٤- الماعون: ٤.

ص: ٣٢١

فما ذكره قدس سره: من أنه لم يكن في العرف منها عين و لا أثر، غير مُستقيم؛ لما أشرنا إليه: من أنّ العرب في ابتداء البعثة و نزول المطلقات، كانوا يفهمون منها مقاصد الشارع الأقدس، و لم تكن هذه الماهيات من مُخترعات الشريعة، بل كانت معروفه معهوده من زمن الجاهليته، نعم الشارع الأقدس زاد فيها و نقص(١)

. فعلى هذا لا يتم ما ذكره: من أنّ المطلقات غير وارده في مقام البيان فلا يصحّ التمسك بها؛ بداهه أنه إنّما يتمّ فيما إذا لم يفهم العرب- حال نزول الآيات- منها شيئاً أصلاً، و قد عرفت خلافه.

و ثانياً: لو سلّم عدم معلوميته مفاهيم تلك الماهيات في الصدر الأوّل، إلّا أنه لا ينبغي الإشكال في معلوميته في الأزمنه المتأخره و خصوصاً في مثل زماننا، فبعد معلوميته ماهيته الصوم- مثلاً- و أنه عباره عن الإمساك عن عدّه امور- من طلوع الفجر إلى ذهاب الحمرة المشرقيه- إذا شكّ في مُبطلّيه مطلق الكذب للصوم- مثلاً- فيمكن للأعمى أن يتمسك لفيه بقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...»(٢)

. و أمّا الصحيحى فلا يمكنه ذلك؛ لأنّ مرجع الشكّ في المبطلّيه عنده إلى الشكّ في تحقّق المسمّى.

و كذا إذا شكّ في اعتبار أمر زائد في الصوم الذي يجب على من ارتكب قتلاً خطأ، فيتمسك الأعمى بإطلاق قوله تعالى: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ...»*(٣) دون الصحيحى ... إلى غير ذلك.

فتحصّل: أنّ المطلقات الواردة في الكتاب و السُّنّه واردة في مقام البيان، و لذا

١- قلت: هذا الكلام من هذا المحقق قدس سره، ينافي ما سبق منه من عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، كما لا يخفى. المقرّر

٢- البقره: ١٨٣.

٣- النساء: ٩٢.

ص: ٣٢٢

لم يزل و لا يزال العلماء يتمسكون بها لنفي ما احتمل اعتباره أو رفع ما احتمل مانعيته.

و يمكن الاستدلال على كونها واردة في مقام البيان، باستدلال الإمام الصادق عليه السلام على كون المسح ببعض الرأس لا تمامه؛ لمكان الباء (١) في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ...» (٢)

. و هل لا يصحّ التمسك بإطلاق قوله تعالى: «وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (٣) إذا شكّ في كون الطواف - مثلاً - من يمين الكعبه أو يسارها، و هل لا يتمسك بقوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٤) من تحقّق له أوّل مرتبه الاستطاعه إذا شكّ في اعتبار قيد آخر، و هكذا غيرها من المطلقات التي يظفر بها المتتبع في أبواب الفقه، و لا مفرّ له من التمسك بها.

وليت شعري، أي فرق بين مطلقات الكتاب و السُّنّه، و قول المولى لعبده: «اعتق رقبه» - مثلاً - إذا شكّ في اعتبار الإيمان فيها مثلاً؟! مع أنّ قوله: «اعتق رقبه»، لم يكن في مقام بيان ماهية الرقبه و حقيقتها، بل في مقام بيان معرضيه الرقبه للحكم و وجوب العتق، فكما يصحّ التمسك بإطلاق قوله: «اعتق رقبه» لنفي اعتبار الإيمان، فليكن ما نحن فيه أيضاً كذلك.

و بما ذكرنا يظهر الضعف فيما أجاب به المحقق العراقي قدس سره: بأنّه يكفي في صحّحه الثمره فرض وجود مطلق في مقام البيان، فإنّه يكفي في صحّحه ثمره المسأله الاصوليه إمكان ترتبها في مقام الاستنباط (٥).

١- الفقيه ١: ٥٦/١، وسائل الشيعه ١: ٢٩٠، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢- المائده: ٦.

٣- الحج: ٢٩.

٤- آل عمران: ٩٧.

٥- بدائع الأفكار ١: ١٢٩.

ص: ٣٢٣

وجه الضعف: هو ما عرفت من وجود مطلقات في الكتاب و السُّنّه، و الاستدلال بها من الصدر الأوّل إلى زماننا (١)

. الإشكال الثاني: وقد أشار إليه المحقق العراقي قدس سره، و حاصله:

أنّ الصحيحى و إن لا- يمكنه التمسك بالإطلاق لما ذكر، إلّا أنّ الأعمى فى النتيجة مثله؛ لأنه لا ريب فى أنّ الأمور به و متعلق الطلب هو العمل الصحيح، و لا يصحّ التمسك بالإطلاق لنفى اعتبار ما شكّ بدخّله فى صحّ العباده؛ لكون الشبهه على هذا شبهه مصداقيه، و لا يصحّ التمسك بالإطلاق فى الشبهه المصداقيه(٢).

. و فيه: أنّ مرجع الشكّ فى اعتبار شىء فى الأمور به- على الصحيحى- إلى الشكّ فى تحقق المسمى و تحقّق العنوان، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق عند ذلك؛ لكونه تمسكاً بالإطلاق فى الشبهه المصداقيه.

و أمّا على الأعمى فإذا كان غير دخيل فى المسمى، فلا بدّ له من الإتيان بالعنوان المأخوذ فى لسان الدليل، و له دفع اعتبار قيد زائد؛ و لذا ترى أنّ العقلاء يحتجّون- بعضهم على بعض- بالعناوين المأخوذه فى عباراتهم، فإذا تعلّقت الإراده الاستعماليه بعنوان، فمقتضى تطابق الإراده الجدّيّه مع الاستعماليه دفع كلّ ما احتمال إرادته المولى إيّاه، و لم يأخذه فى عنوان الدليل؛ ألا ترى أنّه إذا قال المولى لعبده: «أعتق رقبه»، فلو شكّ فى اعتبار الإيمان- مثلاً- فيها فينفي بالأصل العقلائي، و هو تطابق الجدّ مع الاستعمال، و ليس للمولى بالنسبه إلى اعتبار الإيمان حجّه على عبده، بل

١- قلت: و لا يخفى أنّ هذا الذى ذكره المحقق العراقي قدس سره جوابه الثانى عن الإشكال، و جوابه الأوّل الذى هو الأصل فى الجواب: هو كون الخطابات الوارده فى الكتاب و السنّه وارده فى مقام بيان المشروع، فيصحّ التمسك بها، و لذا تمسك الفقهاء بالإطلاقات الوارده فيهما، فلاحظ. المقرّر
٢- بدائع الأفكار ١: ١٣٠.

ص: ٣٢٤

يصحّ للعبد الاحتجاج على مولاه بما أخذ فى ظاهر كلامه، بعد الفحص و اليأس من اعتبار قيد زائد على العنوان المأخوذ، و حيث لم يكن للمولى بيان بالنسبه إلى اعتبار القيد الزائد، فالأصل يقتضى عدم اعتباره.

و بالجملة: أنّ الأوامر- على الأعمى- متعلّقه بنفس العناوين، و لا ينافيها تقييدها بقيود منفصله، كما قرّر فى محلّه، فإذا ورد مطلق فى مقام البيان نأخذ بإطلاقه ما لم يرد مقيد، و نحكم بصحّه المأتى به عند الشكّ فى اعتبار قيد فيه.

و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما توهم: من أنّ المطلوب هو عنوان الصحيح أو ما يلازمه، فلا بدّ من إحرازه و لو على الأعمى.

توضيح الضعف: هو أنّه و إن لم يتعلّق جدّ المولى بغير الصحيح، و لكن لا حجّه للمولى على عبده بالنسبه إلى القيد الزائد، بل للعبد حجّه عليه.

و بعبارة اخرى: الأمر و البعث على الأعمى لم يتعلّق و لم ينحدر إلى عنوان الصحيح أو ما يلازمه، بل بنفس العنوان، فمع تحقّق العنوان- إذا كان المولى فى مقام البيان- نأخذ بإطلاقه ما لم يرد له قيد.

هذا فى الموضوعات العرفية مُسَلَّم لا إشكال فيه، فكذلك فى الموضوعات الشرعية، فلأعمى أن يتمسك بما أخذه الشارع فى لسان الدليل لئفى ما لم يكن دخيلاً فى تحقّق المسّمى.

مثلاً: إن علم أنّ الصوم- مثلاً- هو الإمساك عن عدّه امور من زمان إلى زمان مع قصد القربة، و لكن شكّ فى مفطريّه مطلق الكذب- مثلاً- إياه، فيمكنه التمسك بإطلاق قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» (١) لئفيه.

و أمّا الصحيحى فلا يمكنه ذلك؛ لأنّ احتمال اعتبار أمر فيه يؤدى إلى الشكّ فى

١- البقره: ١٨٣.

ص: ٣٢٥

تحقّق المسّمى، و التمسك به عند ذلك تمسك به فى الشبهه المصادقيه.

و الحاصل: أنّ للأعمى طريقاً إلى إحراز المأمور به، و أمّا الصحيحى فلا طريق له إلى ذلك، فلا بدّ له من إتيان كلّ ما يحتمل اعتباره فيه، فتدبّر.

تنبيهان

الأول: يظهر من خلال كلام المحقّق النائنى قدس سره، بل صريح كلامه: أنّ الصحيح عنده عباره عمّا قام الدليل على اعتباره.

و بعباره اخرى: الصحيح هو ما احرز صحّته (١)، مع أنّ الصحيح أمر واقعى يُحرز بالدليل، فتدبّر.

الثانى: يظهر من المحقّق العراقى قدس سره، بل صريح كلامه أيضاً: أنّ الصحيحى و الأعمى يشتركان فى أنّ متعلّق الطلب هى الحصّه المقارنه للصحه؛ من دون دخاله للصحه فى متعلّق الطلب قيماً و تقييداً؛ لاستحاله الأمر بالفاسد، و استحاله الإهمال فى متعلّق الطلب، و لكن يختصّ الصحيحى بكون الموضوع له عنده خصوص الحصّه المقارنه للصحه، و الأعمى لا يرى كون الموضوع له خصوص ذلك، و قال: إنّ مثل هذا الفرق لا أثر له فى جواز التمسك بالإطلاق و عدمه (٢).

. و فيه: أنه إن أراد قدس سره أنّ متعلّق الطلب و الإراده الحصّه المقارنه لمفهوم الصّحه فلا نسلمه.

و إن أراد تعلق الطلب و الإراده بواقع الصّحه فنسلمه، و معناه: أنّ ما يكون دخيلاً فى غرضه و محصّلاً إياه يكون مُراد.

فحينئذٍ نقول: إنّ الصحيحى لا يمكنه إحراز ما يكون دخيلاً فى غرضه إلّا

١- فوائد الاصول ١: ٧٨.

٢- بدائع الأفكار ١: ١٣٠.

يأتیان ما يشكّ في اعتباره، بخلاف الأعمى، فحيث إنّه أحرز الموضوع فينفى الزائد بالأصل، فتدبّر.

الجهه الثامنه فيما وضعت له ألفاظ العبادات

إشاره

الجهه الثامنه فيما وضعت له ألفاظ العبادات (١)

بعد ما أحطت خُبراً بما تلونا عليك: من إمكان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، و إمكانه بين الصحيح و الفاسد، يقع الكلام في مقام الإثبات، و مقام التصديق، و أنّه هل وُضعت ألفاظ العبادات لخصوص العبادات الصحيحه، أو للأعمّ منها و الفاسده؟

و ليعلم أولاً: أنّ القائلين بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه منها على طائفتين:

فطائفه كشيخنا العلّامه الأنصاري و المحقّق النائيني * و أتباعهما؛ حيث ذهبوا بوضعها لخصوص الماهيّه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط (٢)، و الطائفه الأخرى كالمحقّق الخراساني قدس سره و أتباعه؛ حيث تصدّوا لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره (٣)

. و لكُلّ من الطائفتين دعوى تخصّصه و تقريب يتكل عليه، فمن يزعم و يعتقد بأنّ الألفاظ موضوعه للأعمّ، لا بدّ له من إبطال دعوى كلتا الطائفتين و تقرّيبهما.

فنقول: استدللّ شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره على كون الألفاظ موضوعه للمركّب التامّ بوجوه عمدها وجه واحد:

حاصله: أنّ الوجدان حاكم على أنّ ديدن الواضعين للألفاظ للمعاني المخترعه،

١- قلت: كان الأولى- كما يقتضيه الترتيب الطبيعي- ذكر هذه الجهه عقيب الجهه السادسه، و ذكر ثمره القولين بعدها، كما لا يخفى. المقرّر

٢- مطارح الأنظار: ١١ سطر ٢٩، فوائد الاصول ١: ٦٣.

٣- كفايه الاصول: ٣٩.

هو وضعها لما هو المركّب التامّ، و لم يتخطّوا هذه الطريقه في الوضع، و هو الذي تقتضيه حكمه الوضع، و هي أساس الحاجه إلى التعبير عنها كثيراً، و الحكم عليها بما هو من لوازمه و آثاره، و أمّا استعمالها في الناقص فلا نجدّه إلّا مُسامحه؛ تنزيلاً للمعدوم

منزله الموجود؛ لمساس الحاجة إلى التعبير عنه أيضاً، فليس هناك إلّا مجاز في أمر عقليّ.

ثم إنَّ الناقص الذي يستعمل فيه اللفظ - بعد المسامحة - على وجهين:

الأول: أن يترتب على الناقص الأثر المترتب على التامّ، وذلك كلفظه «الإجماع»، فإنَّ خاصيته اتفاق الكلّ موجوده في اتفاق البعض الكاشف عن قول الحجّج.

الثاني: أن لا يترتب عليه أثر التامّ، كما هو قضيه الجزئيّه غالباً.

و القسم الأول: في نظر العرف صار عين الموضوع له حقيقة؛ بحيث لا- يلتفتون إلى التسامح في إطلاقه عليه، فلا- حاجة إلى ملاحظه القرينه الصارفه في الاستعمال، ولذا يترأى في الأنظار: أنّ اللفظ موضوع للقدر المشترك بين القليل والكثير، مع أنّه غير معقول، أو الاشتراك اللفظي، حتّى أنّه لو شكّ في تعيين مراد المتكلم - إذا دار الأمر بين التامّ و الناقص الكذائي - فلا وجه لتعيينه بالأصل.

و أما القسم الثاني: فاستعمال اللفظ الموضوع للتامّ فيه لا يكون إلّا بواسطة التسامح و الالتفات إليه، فهو مجاز عقليّ.

و توهم: أنّ ما ذكر- على تقدير تسليمه- لا يثبت كون وضع الشارع أيضاً كذلك.

مدفوع: بأننا نقطع أن الشارع لم يسلك في أوضاعه- على تقدير ثبوته- مسلكاً غير ما هو المعهود بين الواضعين.

و بهذا يندفع ما ربّما يتوهم: من أنّ مقتضى هذا إثبات اللّغه بالاستحسان؛ و ذلك لأنّ المحصل هو أنّا نجد أنفسنا مقتصرين- عند إرادته الوضع لهذه المعاني المختلفه المرّكبه- على ما هو التامّ، و ليس فيه شائبه استحسان، كما هو ظاهر لمن

ص: ٣٢٨

تدرّب، كما أنّا نجد من أنفسنا أنّ العلاقة المصحّحه لاستعمال اللفظ في الناقص هو التنزيل و المسامحة، دون سائر العلائق

المجوّزه للتجوّز(١)

. و فيه: أوّلاً: أنّ الوجدان على خلاف ما ادّعاه؛ بداهه أنّ كتاب «المكاسب» أو «الرسائل» الذي صنّفه الشيخ الأعظم - مثلاً- اسم لمرّكّب اعتباريّ مشتمل على عدّه مسائل و مطالب، فإذا فقدت من «المكاسب» مسأله، أو كتبت منهما عباره مغلوطة، فإنّه مع ذلك يطلق اسم «المكاسب» على البقيّه على نحو إطلاقه في صورته تمامه؛ من دون أن يكون في الإطلاق تجوّز و تأوّل.

و السرّ في ذلك: هو أنّ «المكاسب» وضع لمعنى لا- بشرط؛ بحيث لو فقد بعض مسائله، أو كتب غلطاً، يصدق عليه اسم «المكاسب»، و إليك لفظه «السياره»، فإنّها لم توضع للسياره التامّه من جميع الجهات؛ حتّى يكون استعمالها في غير التامّ مجازاً، بل تطلق لفظه «السياره» على التامّ و ما نقص منها جزء أو أجزاء بعنوان الحقيقة.

و ثانياً: أنّ وضع الألفاظ - كما اعترف قدس سره- لأجل الاحتياج إلى التعبير عنها كثيراً، و هذا كما يكون في التامّ فكذلك

يكون في الناقص أيضاً، بل احتياج الناس إلى تفهيم الناقص أكثر منه إلى تفهيم التام، كما لا يخفى، فعلى هذا حكمه الوضع تقتضى أن توضع الألفاظ للجامع بين التام والناقص، و شيخنا الأعظم قدس سره و إن أنكر تصوير الجامع، إلّا أنّ ظاهر عبارته يعطى: بأنّ ديدن الواضعين على وضع اللفظ للمركّب التام؛ سواء أمكن تصوير الجامع أم لا.

و ثالثاً: أنّه لو سئل مقالته شيخنا الأعظم قدس سره بالنسبة إلى العرف و العقلاء، و لكن نقول: إنّ الشارع الأقدس لم يتبعهم فى ذلك، و لم يضع لفظه «الصلاه» - مثلاً - بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة لما يأتيه المختار من جميع الجهات؛ و ذلك لأنّ الشارع - بل و كلّ

١- مطارح الأنظار: ١١، ١٢ سطر ٢٧.

ص: ٣٢٩

مقنّن - يريد شمول قانونه لكلّ من يكون فى حيظه تصرّفه و نفوذه، مع اختلاف حالاتهم و وجود أصناف مختلفه بينهم، فحكمه الوضع تقتضى أن لا يضع لفظه «الصلاه» - مثلاً - للتام الجامع من حيث الأجزاء و الشرائط، بل للجامع بينه و بين الفاقد لها؛ لأنّ يتوهم اختصاص أحكامها بالواجد لها حتّى يثبت خلافه، فلو كانت لفظه «الصلاه» - مثلاً - موضوعه لما يأتيه المختار من جميع الجهات، فيتوهم من قوله عليه السلام:

(لا صلاه إلّا بطهور)

(١) - مثلاً - اعتبار الطهاره فى صلاه المختار فقط، إلّا أن يثبت بدليل - من إجماع أو غيره - اعتبارها فى غير الجامع أيضاً، و أنت خير بأنّه طريق صعب يشبه الأكل من القفاء، بخلاف ما إذا وضعت لفظه «الصلاه» للجامع فإنّه سهل لا تكلف فيه، و الشارع الحكيم - بل كلّ مقنّن خير - لا يختار ما يكون صعباً مع وجود ما يكون سهلاً.

و بالجملة: حكمه الوضع تقتضى وضع التكاليف و القوانين لجميع آحاد المكلفين مع ما لهم من الحالات المختلفه، و بدليل آخر - مثل

(رفع ما لا يعلمون و ما اضطروا عليه ...)

(٢) إلى غير ذلك - يسقط اعتبار بعض الشرائط و الأجزاء عن بعضهم.

و لا - تتوهم ممّا ذكرنا: أنّا نريد بهذا البيان إثبات كون الوضع للجامع، بل نريد بذلك المناقشه فى مقاله الشيخ و أتباعه: بأنّ حكمه الوضع للجامع، أولى و أحسن من الوضع للتام من حيث الأجزاء و الشرائط و المختار من جميع الجهات.

و رابعاً: أنّا لم نفهم مراده قدس سره من قوله: إنّ إطلاق اللفظ على الناقص - الذى يترتب عليه أثر التام - إطلاق تسامحى مغفول عنه؛ لأنّه إذا وضع للتام - كما هو المفروض - و نُزّل الناقص منزله، يكون مجازاً عقلياً لا حقيقه، فهل يريد إثبات أمر

١- الفقيه ١: ٣٥ / ١، دعائم الإسلام ١: ١٠٠، وسائل الشيعة ١: ٢٥٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١ و ٦.

٢- التوحيد: ٢٤ / ٣٥٣، الخصال: ١٤٧ / ٩.

ص: ٣٣٠

وسط بين المجاز والحقيقة؟ و هو كما ترى.

و بالجملة: لا نفهم المراد من المجاز العقلي المغفول عنه، و لعله استفاد ذلك ممّا قد يقال: إنّ اللون الباقي على الثياب بعد غسله مع أنّه مشتمل على أجزاء جوهرية، و لكن لا يرى العرف له أجزاء كذلك؛ مع أنّه فرق بينهما؛ لأنّ المفروض أنّ الصلاة بدون السوره- مثلاً- لم تكن موضوعه لها لفظه «الصلاه»، بل إطلاق «الصلاه» عليها إطلاقاً تسامحياً عرفياً.

و خامساً: لا معنى محصل لقوله قدس سره: إنّ لو شكّ في تعيين مراد المتكلم؛ إذا دار الأمر بين إرادة المركب التامّ و المركب الناقص المترتب عليه الأثر، لا وجه لتعيينه بالأصل؛ و ذلك لأنّ مقتضاه أنّه لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي، لا يُحمل على المعنى الحقيقي، و هو كما ترى.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره قدس سره هنا: بأنّه مجاز عقليّ تسامحياً، مخالف لما أفاده في مقام تصوير الجامع: بأنّه استعمل مجازاً في الناقص، ثمّ توسّع العرف في تسميتهم إيّاه، فصار حقيقه عندهم (١)، فلاحظ.

و لعلّ ما ذكر هنا اشتباه من العلّامة المقرّر رحمه الله، و الله العالم.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني قدس سره استدلل لإثبات مدّعا بالتبادر و صحّحه السلب (٢)، فقال في بيان التبادر: إنّ المنسب إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح منها، و قال: لا- منافاه بين دعوى ذلك و بين كون الألفاظ على هذا مجملات، فإنّ المنافاه إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها- على هذا القول- مبينه بوجه من الوجوه؛ حتّى باعتبار كون الصلاة- مثلاً- ناهيه عن الفحشاء، و كونها قربان كلّ تقى، و كونها معراجاً

١- مطارح الأنظار: ٨ سطر ٢٥.

٢- قلت: و ليعلم أنّه استدلل كلّ من الصحيحى و الأعمى لإثبات مدّعا بالتبادر و صحّحه السلب، و لكلّ وجه هو مؤلّها. المقرّر

ص: ٣٣١

للمؤمن ... إلى غير ذلك، و قد عرفت أنّها مبينه بغير وجه واحد، بل بوجوه: من كونها ناهيه عن الفحشاء، و أنّها قربان كلّ تقى، و أنّها معراج المؤمن.

و قال في صحّحه السلب: إنّّه يصحّ سلب الصلاة- مثلاً- عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه و شرائطه حقيقه و بالدقه العقلية، و إن لم يصحّ ذلك بالمسامحه و العناية.

و بالجمله: إنَّ لفظه «الصلاه»- مثلاً- لو كانت موضوعه للجامع بين الصحيحه و الفاسده لم يصحَّ سلبها عن الفاسده، مع أنَّه يصحَّ قطعاً؛ لصحَّه سلب «الصلاه» عن صلاه الحائض مثلاً، فإطلاق لفظه «الصلاه» على الفاسده ليس على سبيل الحقيقه، بل يكون بالمسامحه و العنايه؛ لرعايه المشابهه فى الصوره أو غيرها(1)

. و فيه: أمّا دعوى التبادر فيتوجَّه إشكال- على دعواه و من يحذو حذوه: بأنَّه لا يمكن للصحيحى دعوى تبادر الصحيح ثبوتاً- حاصله:

هو أنَّه إذا وضع لفظ لمعنى، و كان لنفس المعنى لوازم أو عوارض، أو لوجود المعنى لوازم و عوارض، فلا- يحكى اللفظ عن لوازم المعنى و عوارضه بكلا- قسميها؛ فى عرض حكايته عن المعنى الموضوع له، بل حكايته عن اللوازم و العوارض إنَّما هو بتوسيط المعنى، مثلاً: بعد وضع لفظه «الشمس» للجرم المعلوم لو القيت لفظه «الشمس» و إن كان ينتقل الذهن إلى الحراره و الضوء اللازمتين لها، و لكن ذلك إنَّما هو بتوسط معنى الشمس، فالدالُّ فى الحقيقه المعنى الموضوع له، و المدلول لوازمه، و لذا أنكرنا كونها من قبيل دلالة اللفظ.

نعم: حيث إنَّ الانتقال من المعنى الموضوع له إلى لازمه سريع، فكأنَّه فهم اللازم من حاقَّ اللفظ؛ و لذا قد لا يكون شىء لازماً لأمرٍ فى الواقع لو خُلِّي و طبعه،

١- انظر كفايه الاصول: ٤٤- ٤٥.

ص: ٣٣٢

لكن بانضمام شىء له يكون لازماً بيئاً له، و قد يكون بالعكس، و سرّه أنَّ اللزوم المعتبر هو اللزوم الذهني، و التلازم فى الفهم، لا التلازم الواقعي.

و بالجمله: معنى اللفظ هو الذى وضع اللفظ بإزائه، و لوازم المعنى و عوارضه- بكلا قسميها- لم تكن محكيه، و اللفظ حاكٍ عنها، و الانتقال إليها إنَّما هو بعد الانتقال من اللفظ إلى المعنى، فالانتقال طولى، فإذا انتقل الذهن- فى بعض الموارد- من اللفظ الموضوع للمعنى اللابشرط إلى مصاديقه، و من مصاديق المعنى إلى لوازمها، و هكذا- بواسطه انس الذهن و كثره وروده على مشاعر النفس- انتقال طولى؛ لأنَّ باللفظ ينتقل إلى المعنى الموضوع له، ثمَّ من المعنى الموضوع له- بلحاظ كثره انس الذهن به- إلى المصاديق، و من المصاديق إلى لوازمها.

بعد ما تمهد لك ما ذكرنا نقول:

إنَّ المحقق الخراسانى قدس سره إمّا يقول: بأنَّ لفظه «الصلاه»- مثلاً- موضوعه للطبيعه المُتقيده بمفهوم الصحه، أو يقول: بوضعها لطبيعه إذا وجدت فى الخارج تصير صحيحه، و تحمل عليها.

ولا- أظنَّ التزامه قدس سره بالأوّل، بل صرَّح أساطين الفنِّ: بأنَّ المراد بالصحيح ما هو الصحيح بالحمل الشائع، فالصلاه عند

الصحيحى هى الماهيّه المتّصفه خارجاً بالصّحّه (1)، فيأذاً لو كانت الصلاه موضوعه لماهيّه بسيطه مجهوله الكنه بمعرّفيه بعض العناوين، فلا- يمكن دعوى تبادر هذه العناوين، إلّا بعد تبادر نفس ذلك المعنى مقدّمه على فهمه تلك العناوين؛ لأنّ تلك العناوين لا تخلو: إمّا أن تكون من لوازم ذات الصلاه، أو عوارضها، أو لوازم وجودها، أو من عوارض وجودها.

فعلى الأولين تكون تلك العناوين متأخره عن الذات برتبه، و عن الأخيرتين

١- هدايه المسترشدين: ١١١ سطر ١٠، الفصول الغرويّه: ٤٨ سطر ١٧، نهايه الأفكار ١: ٧٤.

ص: ٣٣٣

برتبتين، فانسباق تلك العناوين بواسطه نفس انسباق المعنى الموضوع له، فلا يُعقل تبادرها حال كون المعنى مجهولاً.

و بالجمله: مدعى التبادر: إمّا يرى تبادر نفس المعنى إلى الذهن ثمّ العناوين، أو بالعكس، أو تبادرهما معاً.

لا وجه للأول؛ لأنّ المفروض أنّ نفس المعنى مجهول، و اريد تعريفه بتلك العناوين المتأخره.

و لا- وجه للثاني أيضاً؛ لأنّ تبادر تلك العناوين حيث إنّها متأخره عن المعنى برتبه أو رتبتين، فلا يعقل تبادرها قبل تبادر المعنى؛ لأنّ التبادر: هو انسباق المعنى من نفس اللفظ، فإذا لم يكن المعنى الموضوع له متبادراً، فما ظنك بما يكون جائياً من قبله.

و بما ذكرنا يظهر عدم استقامه الوجه الثالث، و هو تبادر المعنى و تلك العناوين معاً، فتدبر.

و إياك أن تتوهم: أنّ ما ذكرناه مخالف لما هو المعروف بينهم: من أنّ الشىء كما يمكن تعريفه من ناحيه علّله، فكذلك يمكن تعريفه من ناحيه معاليله و عوارضه (1)؛ و ذلك لأنّه كم فرق بين باب دلالة اللفظ على المعنى و باب المعرفيه، و التبادر من باب دلالة اللفظ؛ لأنّه عباره عن انسباق المعنى من نفس اللفظ، فإذا اريد فهم شىء من اللفظ، فلا بدّ أوّلاً من أن ينتقل من اللفظ إلى المعنى الموضوع له، ثمّ من المعنى إلى لوازمه و عوارضه، و هذا غير تعريف الشىء بلوازمه و عوارضه، كما لا يخفى على المتأمل.

و بالجمله: إذا كان أحد الشئيين ملازماً للآخر، فعند تصوّر أحدهما ينتقل إلى

١- انظر شرح المنظومه (قسم المنطق): ٤٠ سطر ١.

ص: ٣٣٤

الآخر، و يعتبر فى الدلاله الالتزاميه اللزوم بين المعنى الموضوع له و ذلك اللازم، و دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى بعد دلالة اللفظ على المعنى المطابقي؛ لأنّ دلالة الالتزامى من باب دلالة المعنى على المعنى؛ بدلالة اللفظ على المعنى، فلا يُعقل بمجرد ذكر اللفظ فهم اللازم- سواء كان اللازم لازماً بيّناً أو لا و الملزوم فى عرض واحد؛ أو فهم اللازم منه مقدماً على الملزوم، بل

فهم ذلك اللازم بعد فهم المعنى من اللفظ؛ و هكذا الحال في عوارض الشئ ء.

و هذا غير باب انتقال الذهن من اللازم إلى الملزوم؛ و ذلك لأنّ من البرهان برهان الإثبات، و الانتقال فيه من ناحيه المعلول إلى العلة، فيمكن تصوير اللازم أو المعلول أوّلاً، ثمّ الانتقال منه إلى الملزوم و العلة.

نعم: قد يوجب انس الذهن و تكرر وقوعه على مشاعر النفس غفلة عن الوسط، مثل أنّه ينتقل من لفظه «الشمس» الموضوعه لجرم مخصوص إلى الحرارة أو الضوء الملازمين لها مع الغفلة عن الشمس.

و كذا بالنسبه إلى مصاديق المعنى، فإنّ لفظ «الإنسان» -مثلاً- وضع للطبيعه اللابشرط، و مع ذلك لو القى ذلك اللفظ ينتقل الذهن منه إلى مصاديق تلك الطبيعه، و لكن لا- يضرّ ذلك بما نحن بصدده، من أنّه لا- بدّ في انتقال الذهن من اللفظ إلى اللوازم، و إلى مصاديق الطبيعه؛ من توسط المعنى الملزوم و نفس الطبيعه، و كذا بالنسبه إلى لوازم وجود الهيئه.

و السرّ في ذلك: هو أنّ دلالة اللفظ على المعنى - بعد ما لم تكن ذاتيه- لم تكن جزافيه، بل هي مرهونه بالوضع، و المفروض أنّ اللفظ لم يوضع إلّا للمعنى الملزوم، لا اللازم.

فعلى هذا إذا كان الموضوع له للفظه «الصلاه» -مثلاً- معنىً مبهماً، فلا يمكن أن يعرّف و يبيّن بما يكون من لوازم ذلك المعنى المبهم، أو لوازم وجوده؛ لأنّ فهم المعنى

ص: ٣٣٥

الموضوع له من اللفظ مقدّم على فهم اللازم من اللفظ، فكيف يكون معرفاً بما يكون معرفاً به؟! للزوم الدور.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّه يصحّ دعوى انسباق العناوين المتأخره عن المعنى الموضوع له، و لا يمكن تبادرها في رتبه الجهل بالمعنى الموضوع له.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما قاله المحقق الخراساني قدس سره: من عدم منافاه تبادر المعاني الصحيحه من ألفاظ العبادات مع كونها مجملات، غيرٌ وجيه؛ لما أشرنا: من أنّه لا يصحّ أن تبين معانيها بالعناوين المتأخره عنها.

هذا كلّه في التبادر.

و أمّا صحّحه السلب: فكذلك؛ لأنّ سلب شئ ء عن شئ ء يحتاج إلى تصوّر الموضوع، كما يحتاج إليه في ثبوت شئ ء لشئ ء، و لا يمكن سلب نفس الصلاه و ذاتها عن الصلاه الفاسده، مع كونها حسب الفرض مجهوله الكنه غير معلومه المعنى، و أمّا سلبها عنها بمعرفتيه بعض تلك العناوين - كعنوان الناهى عن الفحشاء- و إن كان يصحّ، إلّا أنّها غير مفيده؛ لأنّ معناها أنّ الصلاه الناهيه عن الفحشاء ليست بفاسده، و هذا واضح لا يقبل الإنكار، و الأعمى أيضاً يقول به.

و بالجمله: يدور أمر صحّحه السلب بين كونها غير ممكنه و بين كونها غير مفيده؛ لأنّه لو اريد نفي ماهيّه الصلاه و معناها فلا

يمكن؛ لكون المعنى حسب الفرض مجهولاً، فما لم يُتصوّر الشئ لا يمكن سلبه عن شئ لا إثباته له، وإن اريد نفى ماهيته بمعرّفته أحد العناوين فلا يفيد؛ لأنّ الأعمى أيضاً يعترف بأنّ الصلاه المعرّفه بتلك العناوين مسلوبه عن الفاسده، بل يصحّ أن يقال: إنّ الصلاه الفاسده مسلوبه عن الصلاه الصحيحه.

هذا كله في أصل الإشكال.

و لكن قد تفضينا عن الإشكال في تبادل الصحيح و صحّه السلب عن الفاسد في

ص: ٣٣٦

السابق؛ بما لم يتمّ عندنا في هذه الدوره.

و حاصل ما ذكرناه سابقاً: هو أنّه يمكن تصوير التبادر و صحّه السلب بأنّ الوضع في مثل أسماء الأجناس يمكن أن يكون خاصاً و الموضوع له عاماً، و ذلك فإنّ من عثر على حنطه خاصه - مثلاً - يضع اللفظه لطبيعيّ تلك الحنطه، و كذا من اخترع شيئاً يضع اللفظ لطبيعيّ ذلك الشئ، و هكذا جرى ديدن العقلاء في تسميتهم عند وقوفهم على الأشياء، أو اختراعهم الصنائع تدريجاً.

و بالجملة: حيث يكون وضع اللغات في جميع الألسنه - كما أشرنا في محلّه (١) - تدريجياً حسب احتياجاتهم، يقرب أن يكون ذلك من قبيل الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ؛ بالمعنى الذي أشرنا إليه؛ و لعله يذعن لذلك اللبيب إذا تأمل و استعلم باطن سرّه و وجدانه.

فإذاً كما يصحّ وضع لفظه «الحنطه» لطبيعيّتها عند الظفر بحنطه، فكذلك يصحّ وضع تلك اللفظه لصنّفٍ خاصّ من تلك الطبيعه، و واضح أنّ وضعهم الألفاظ لطبائع الأشياء عند الظفر بها، لم يكن بعد معرفتهم بحقائق تلك الطبائع بأجناسها و فصولها؛ لأنّها لم تتيسّر إلّا للأوحدى منهم، بل يكفي في وضع لفظٍ لطبيعه و نفس الجامع تصوّره إجمالاً و ارتكازاً، فعلى هذا فلنا أن نقول: يمكن الصحيحى ادعاء أنّ المتبادر من لفظه «الصلاه» - مثلاً - معنى ارتكازياً إجمالياً لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه، و يصحّ سلبها عن الفاسده.

و لكنّ الذى اختلج ببالنا في هذه الدوره: هو أنّه لا يكاد ينفع ذلك في دفع الإشكال؛ لأنّ انطباق الطبيعه على تمام أفرادها قهريّ، فلو اريد عدم انطباق الطبيعه إلّا على بعض الأفراد، فلا بدّ له إمّا أن تقيد الطبيعه بقيد أو قيود؛ بأن تقيد ماهيته

١- تقدّم في أوّل الكتاب فلاحظ.

ص: ٣٣٧

الصلاه - مثلاً - بالصحه، أو بكونها ناهيه عن الفحشاء مثلاً، أو نلاحظ نفس الطبيعه و لكن بوضع اللفظ للأفراد الصحيحه، و واضح أنّ الصحيحى لا يلتزم بتقييد الطبيعه بمفهوم الصحه، و لا يكون الوضع عنده من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

و بالجمله: لا بدّ لمدعى تبادل معنى لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه من أحد نحوين:

١- إمّا من تقييد الطبيعه بمفهوم الصحّه، أو مفهوم الناهى عن الفحشاء، و نحو ذلك.

٢- أو من وضع اللفظ للأفراد الصحيحه بعد لحاظ الطبيعه من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و الصحيحى لا يلتزم بشىء منهما، فلا سبيل له لادّعاء تبادل الصحيح، و صحّه السلب عن الفاسد، فتدبّر.

هذا على تقدير كون الصحيح كيفيه عارضه للشىء فى وجوده الخارجى.

و كذا الكلام لو كان الصحيح بمعنى التامّ؛ و ذلك لأنّ الصلاه- مثلاً- لو كانت موضوعه للتامّ، فإنّ جعل عنوان التامّ قيماً بالحمل الأوّلى فيكون مفهوم الصلاه عباره عن التامّ، و لا يلتزم به أحد؛ ضروره أنّه لم يقل أحد بأنّ الصلاه موضوعه لمفهوم التامّ، و إن اريد التامّ بالحمل الشائع فكذلك لا يلتزم أحد بوضع لفظه «الصلاه» لمصاديق التامّ؛ بحيث يكون الموضوع له خاصاً.

فتحصّل ممّا تلوناه عليك: عدم إمكان ادّعاء الصحيحى تبادل الصحيح بأحد معنيه، و كذا صحّه السلب، فتدبّر.

و ربّما يستدلّ الصحيحى لإثبات مقالته: بما كان بلسان إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات، مثل قوله عليه السلام:

(الصلاه عمود الدين)

(١) و أنّها (معراج

١- المحاسن ١: ١١٦ / ٦٦ باب ٤٤ من أبواب ثواب الأعمال، و سائل الشيعه ٣: ١٧، كتاب الصلاه، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٦، الحديث ١٢.

ص: ٣٣٨

(المؤمن) (١)، و أنّ

(الصوم جُنه من النار)

(٢) ... إلى غير ذلك (٣) ممّا أثبت بعض الخواصّ و الآثار على المسمّيات؛ بتقريب: أنّه بمقتضى عكس النقيض استفاد: أنّه ما ليس بعمود الدين، و ليس بمعراج المؤمن، لا يكون صلاه، و ما ليس بجُنه من النار لا يكون صوماً، و هكذا.

و لكن فيه: أنّه لا- تتجاوز عن حريم الاستعمال، و قد قُرّر فى محلّه: أنّه أعمّ من الحقيقه، و لا- استفاد من قول المحقّق العراقى قدس سره:- إنّ الظاهر أنّ الاستعمال بما لها من المعنى الارتكازى إنّما هو بلا عناية- إلّا دعوى التبادر، و قد عرفت حاله ممّا تقدّم.

ثم إن الذي يقتضيه الوجدان، و عليه التبادر، هو وضع الألفاظ للأعم من الصحيح و الفاسد؛ بدهاه أن شخصين لو صليا معاً، فلحن أحدهما في قراءته- مثلاً- يصدق عنوان الصلاة على ما أتيا به من دون عنايه و تأؤل، مع أن إحدى الصلاتين كانت باطله، و لعل هذا ممّا لا يقبل الإنكار في زماننا هذا، فتبادر المعنى في زماننا هذا بضميمه أصاله عدم النقل- الذي يكون من الاصول العقلائيه المحكمه- يثبت وضع الألفاظ للأعم في الصدر الأوّل، و في الأخبار الصادره من أئمّه أهل البيت عليهم السلام- خصوصاً الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام- بل من النبيّ الأعظم صلوات الله عليه و آله، شواهد قويّه على ما ادّعينا، فلاحظها.

و بالجملة: لا يسوغ إنكار تبادر الأعم عند التأمل، و أظنّ أن قول الشيخ الأعظم قدس سره و من يحذو حذوه: بأنّ الصلاة- مثلاً- موضوعه للتأمّ الأجزاء و الشرائط،

١- كتاب الاعتقادات للمجلسي: ٣٩.

٢- المحاسن ١: ٤٣٦ / ٤٣٦، بحار الأنوار ٩٦: ٣٥ / ٢٥٥، وسائل الشيعه ٧: ٢٨٩، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، الباب ١، الحديث ١.

٣- و قد تقدّم ذكر بعضها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ E العنكبوت: ٤٥.

ص: ٣٣٩

و كذا قول المحقّق الخراساني قدس سره و تابعيه: بأنّها وضعت للصحيح، إنّما هما لأجل عدم تمكّنهم من تصوير الجامع الأعمى فالتجئوا إلى ما قالوا، و إلّا لو أمكنهم تصوير الجامع لم يكن لهم بُدّ من التصديق به، كما لا يخفى، و قد عرفت ممّا إمكان تصوير الجامع.

و ربّما يستدلّ الأعمى لإثبات مدّعه بروايات (١)، و لكنّها لا تزيد عن الاستعمال

١- قلت: كقوله عليه السلام: (دعى الصلاة أيّام أقرائك) (أ)، فإنّه لو كانت موضوعه للصحيحه لزم عدم صحّه النهي؛ لاعتبار قدره في متعلّق النهي، و المفروض عدم تمشّي الصلاة الصحيحه من الحائض، فلا تقدر عليها، و أمّا لو كانت موضوعه للأعمّ فيصحّ النهي عنها، كما لا يخفى. و كقوله عليه السلام: (بني الإسلام على خمس: الصلاة، و الزكاه، و الحجّ، و الصوم، و الولاية، و لم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع، و تركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره، و قام ليله، و مات بغير ولاية، لم يقبل له صوم و لا صلاة) (ب). فإنّ الأخذ بالأربع مع اعتبار الولاية في صحّه العبادات- كما هو الحقّ- لا يكون إلّا إذا كانت ألفاظ العبادات للأعمّ، و إلّا فلو كانت أسامى للصحيح لم يكونوا آخذين بها بعد فرض فساد عباداتهم، و صريح الروايه هو أخذهم بها. و قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود) (ج)، فإنّ متعلّق الإعادة- نفيّاً أو إثباتاً- هي الصلاة، فلو كان معنى الصلاة هي الصحيحه لما كان وجه للأمر بإعادتها عند الإخلال بالخمسه المستثناه. و كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) (د)، فقد استعملت لفظه «الصلاة» فيما زاد المصلّي فيها، و صارت فاسده ... إلى غير ذلك من الروايات. - أ- الكافي ٣: ١٨٨ / ١، تهذيب الأحكام ١: ٣٨٤ / ٦، عوالي اللآلي ٢: ٢٠٧ / ١٢٤.

ب- انظر الكافي ٢: ١٥ / ١ - ٢، عوالي اللآلي ٣: ٦٤ / ٢، وسائل الشيعة ١: ١٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدمات العبادات، الباب ١، الحديث ١٠. ج- الفقيه ١: ١٨١ / ١٧، التهذيب ٢: ١٥٢ / ٥٥، وسائل الشيعة ٤: ٩٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥. د- الكافي ٣: ٣٥٥ / ٥، وسائل الشيعة ٥: ٣٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

ص: ٣٤٠

الذي هو أعم من الحقيقة، ولا يهّم ذكرها.

نعم ينبغي ذكر مسأله استدلال بها الأعمى لإثبات مقالته؛ لاشتمالها على بعض مطالب نافع، حاصلها:

أنّه لو كانت الصلاة - مثلاً - موضوعه لخصوص الصحيحه، للزم من وجود الشيء عدمه؛ فيما لو حلف أو نذر أن لا يصلي في مكان مكروه - كالحمام مثلاً - وما يلزم من وجوده عدمه يكون باطلاً؛ لأنّ النذر والحلف حسب الفرض قد تعلّق بالصحيح، ولا تكاد تكون مع النذر صحيحه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، و لكن إذا كانت الصلاة موضوعه للأعم فلا يلزم منه ذلك، كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: فتوى الفقهاء (١) بصحة النذر أو الحلف على ترك الصلاة في المواضع التي كره الشارع إيقاع الصلاة فيها، و بحث الناذر أو الحالف بفعل الصلاة فيها، و لو كانت الصلاة موضوعه لخصوص الصحيحه لما كان وجه لصحة النذر أو الحلف المزبور؛ لعدم قدره على فعل متعلّقه في ظرفه؛ لأنّ كلّ ما يأتي به الناذر أو الحالف من الصلاة في تلك المواضع تقع فاسده، و إذا كان متعلّق النذر أو الحلف غير مقدور في ظرفه - و لو بسبب نفس النذر أو الحلف - فلا وجه لصحته و انعقاده مع اشتراطهم القدره عليه في صحته و انعقاده، و ما يلزم من وجوده عدمه يكون باطلاً.

و منه يعلم: أنّه على ذلك لا وجه لحنث الناذر أو الحالف أيضاً لو صلى في تلك المواضع؛ لعدم فعله ما نذر تركه فيها، فعلى هذا يُعلم من إصرار الفقهاء قدس سرهم على صحته النذر أو الحلف المزبور و الحنث بمخالفته: أنّ المسمّى هو المعنى الأعم؛ لأنّه هو

١- و ذلك يظهر من كل من تعرض لهذا الدليل أو نقله عن الأعميين فلقد انصبّت الجهود و المحاولات على ردّ هذا الدليل من عده طرق من دون التشكيك في أصل مشروعيتيه الحلف أو النذر في هذا المورد و هو يدلّ على اتفاقهم و تسليمهم بذلك. راجع الهامش رقم ١ من صفحہ ٣١٣ الآتيه التي نقلنا فيها المصادر التي تعرضت لهذا الدليل.

ص: ٣٤١

المقدور عليه فعلاً أو نوعاً لا الصحيح.

و بعبارة ثالثة: لانّ تسالم الأصحاب على انعقاد النذر أو الحلف بترك الصلاة في مكان مكروه، و الحنث بفعلها في ذلك المكان، هو كون المسمّى بالصلاة هو الأعم لا الصحيح؛ لأنّ مقتضى كون الصلاة موضوعه لخصوص الصحيحه، عدم تحقّق

الحَثَّ بإتيان الناذر أو الحالف الصلاة في ذلك المكان؛ لأنَّ الصلاة في ذلك المكان منهى عنها، فلا يكون قادراً على إيجاد الصحيحه فيه، فيلزم من صحَّه النذر أو الحلف عدم صحَّته؛ لأنَّ صحَّه الحَثَّ تتوقَّف على قدرته على إتيانه، و بعد النذر أو الحلف يمتنع إيجاده(١).

. و لا يخفى أنَّ هذه التقريبات قريبه المأخذ، و إن كنت متدبراً فيها يظهر لك عدم اختصاص الإشكال بمقاله الصحيحى، بل يتوجَّه على مقاله الأعمى أيضاً؛ لأنَّ الأعمى أيضاً يرى كراهية إتيان الصلاة الصحيحه فى الحَمَام مثلاً؛ بداهه أنَّ إيقاع صورهِ الصلاة فى الحَمَام لم تكن مكروهه، فهذا إشكال عقلى بالنذر و الحلف و نحوهما غير مرتبط بخصوص مقاله الصحيحى، فلا بدَّ لكلِّ من الصحيحى و الأعمى التخلُّص عن الإشكال.

أجاب شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره عن الإشكال: بأنَّ الحلف و النذر إنَّما يقتضيان صحَّه متعلَّقهما لو حُلياً و أنفسهما مع قطع النظر عن الحلف و النذر، فلا يضرُّ انعقادهما لو كان متعلَّقهما فاسداً من قبلهما.

و بالجملة: لا ينعقد النذر و الحلف لو اريد إيقاع الصلاة الصحيحه من جميع الجهات؛ لعدم القدره عليها، و إنَّما ينعقدان لو اريد بمتعلَّقهما الصحيحه من غير ناحيه

١- قوانين الاصول: ١: ٥١ سطر ٤، و انظر الفصول الغرويّه: ٤٨ سطر ٢٨، و مطارح الأنظار: ١٦ سطر ١، و كفايه الاصول: ٤٨، و درر الفوائد: ٥٢، و حاشيه المشكىنى على الكفايه: ٤٨ سطر ٣ من جهه اليمين حيث ذكر هناك ثلاثه تقريبات للدليل.

ص: ٣٤٢

النذر و الحلف(١)

. و قال ما يقرب من ذلك المحقِّق الأصفهانى قدس سره؛ حيث قال ما حاصله:

إنَّ الإشكال إنَّما يتوجَّه إذا تعلق النذر بترك الصلاة المطلوبه بعد النذر و النهى؛ بحيث تكون مقرَّبه فعلية بعدهما؛ لأنَّه الذى يلزم من وجوده عدمه، و لم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مُسكه ... إلى آخر ما ذكره(٢).

. و لكن تحقيق البحث فى مثل هذه الموارد يقتضى التكلُّم فى مقامين:

المقام الأوَّل: فى انعقاد الحلف أو النذر بترك الصلاة فى الأمكنه المكروهه

اشاره

لا إشكال فى أنَّ للصلاه عرضاً عريضاً، و لها مراتب متفاوتة فى الفضيله؛ بداهه أنَّ لصلاه الجماعه شأناً من الفضيله لا يكون فى صلاه الفرادى، مع الاختلاف فى الفضيله فى أفراد كلِّ منهما؛ لأنَّ للصلاه خلف العالم فضيله لا تكون فى الصلاة خلف غير

العالم، و الصلاة خلف الهاشمي تزيد على الصلاة خلف من لم يكن كذلك ... و هكذا، و كذا الصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في البيت، و الصلاة في المسجد الجامع أفضل من غيره، و الصلاة عند علي عليه السلام أفضل منها عند غيره ... و هكذا.

و بالجملة: للصلاة المكتوبة أفراد متفاوتة في الفضيله و الشرافه، و من أفرادها الصلاة في الحمام، غايته أنّ الصلاة فيه أقلّ ثواباً من غيره، فمكروهية الصلاة في الحمام ليس هي المكروهية المصطلحه، بل بمعنى أقلية الثواب؛ و قد ثبت من الأدله: أنّه يعتبر في متعلق النذر أن يكون أمراً راجحاً فلا ينعقد النذر إذا كان متعلقه ترك واجب أو

١- مطارح الأنظار: ١٦ سطر ٥.

٢- نهاية الدرايه: ١: ١٣٢.

ص: ٣٤٣

فعل حرام.

فإذا غايه تقريب الإشكال: هو أن يقال: إنّ الصلاة في الحمام من أفراد الصلاة الواجبه، غايته أنّها من أفرادها الذاتية، و اعتبر في متعلق النذر أن يكون راجحاً، فلا ينعقد النذر بترك الصلاة في الحمام؛ لأنّ ترك الصلاة فيه راجح، ففعلها فيه مرجوح، و لا يكون مجرد كون الصلاة فيه أقلّ ثواباً من إتيانها في غيره مجوّزاً لصحّه انعقاد النذر بتركها فيه، و إلّا لصحّ النذر بترك الصلاة في مسجد السوق- مثلاً- بلحاظ أنّ الصلاة فيه أقلّ ثواباً من الصلاة في المسجد الجامع، بل لازم ذلك انعقاد النذر بترك جميع أفراد الصلاة بعرضها العريض، إلّا الذي لا يكون فوقه فرد أفضل منه، و هو- كما ترى- خلاف الضروره من الفقه.

أجاب شيخنا العلامة الحائري قدس سره عن الإشكال- في مجلس الدرس- بما حاصله بتقريب منا: هو أنّه كما إذا تعلّق تكليف بطبيعه لا- يتجاوزها إلى طبيعه اخرى، فكذلك لا يتجاوزها و لا يسرى إلى الخصوصيات الفرديه المشخصه، فمن الممكن أن يكون شيء راجحاً في نفسه، و لكن بلحاظ احتفاهه ببعض الخصوصيات الفرديه مرجوحاً؛ أ لا ترى أنّ العطشان- مثلاً- يُحبّ الماء الصافي، و لكن يكره إيقاعه في آنيه قدره كجراب النوره، ففيما نحن فيه تكون نفس طبيعه الصلاة راجحه و مأموراً بها، و الأمر بها لا يكاد يسرى إلى الخصوصيات الفرديه من وقوعها في زمان كذا، و مكان كذا، فتلك الخصوصيات خارجه عن حريم الطلب و المطلوبيه، فالصلاة في الحمام تنحلّ إلى حيثيتين:

١- حيثيه نفس طبيعه الصلاة، و هي حيثيه راجحه.

٢- حيثيه وقوعها في الحمام- أي الكون الرابط- و هي خصوصيه فرديه، و إلّا فلو كانت هذه من خصوصيات الطبيعه، للزم أن لا يصحّ إتيان الصلاة في غير الحمام، و هو كما ترى.

ص: ٣٤٤

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ متعلق الأمر غير متعلق النهي التنزيهي، فإنّ الأمر تعلّق بنفس طبيعه الصلاة، و هي طبيعه راجحه، و النهي تعلّق

بإيقاعها في الحَمَام، فعلى هذا لا مانع من صحَّه الصلاة في الحَمَام - مثلاً - فيأتيانها فيه يمثل الأمر المتعلِّق بنفس الصلاة، فيحث النذر بها.

هذا غاية التقريب في كلام شيخنا العلامة قدس سره.

و قريب منه ما يظهر من المحقِّق العراقي قدس سره؛ حيث قال: لو تعلَّق النذر بترك الخصوصيِّه المشخَّصه للفرد، أو الموجه لكون الحصَّه فرداً للصلاه مثلاً؛ أعنى بها تشخُّصها بالوقوع في الحمام - مثلاً - لكان حينئذٍ لانعقاد النذر وجه معقول و سرّ مقبول؛ إذ عليه يكون متعلِّق النذر غير ترك العباده، و هو أمر لا إشكال برجحانه في نظر الشرع، و قد يكون ذلك هو سرّ فتوى الفقهاء بانعقاد النذر المزبور(١).

. و يمكن الجواب عن الإشكال بنحو آخر؛ لعلّه أحسن من جواب العَلَمين، و به يمكن تصحيح الأمر و لو كان متعلِّق النذر الصحيح من جميع الجهات؛ حتّى الجبهه الجائيه من قبيل النَّذْر، خلافاً لشيخنا الأعظم الأنصاري و المحقِّق الأصفهاني ٠، و قد أشرنا إلى مقالتهما آنفاً.

و حاصل ذلك: هو أنّه لعلّ منشأ أكثر ما يقال في أمثال المقام، الخلط بين العناوين بعضها ببعض، و قد حقّقنا البحث في ذلك في باب اجتماع الأمر و النهي، و استقصينا الكلام فيه هناك، و لكن لا بأس بالإشاره الإجماليه إليه هنا حذراً من الإحاله.

و هو أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بنفس الطبائع و العناوين، و أمّا الوجود الخارجى، فلم يكن متعلِّقاً لأمر و لا نهى؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف و امتثاله،

١- بدائع الأفكار ١: ١٣٤-١٣٥.

ص: ٣٤٥

لا ظرف ثبوت التكليف و تعلُّقه، فالصلاه - مثلاً - بوجودها الخارجى لم تكن متعلِّقه للأمر أو النهي، بل نفس طبيعه الصلاه متعلِّقه للأمر، و الأمر يبعث المكلف نحو إتيان الطبيعه ليس إلّا.

و لا يخفى أنّ المأمور به و متعلِّق الأمر فى قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ»(١) الآيه، هى نفس طبيعه الصلاه، و هى غير المأمور به و متعلِّق الأمر فى قوله تعالى: «وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ»(٢)؛ لأنّ متعلِّقه عنوان الوفاء بالنذر، و يتولّد من الأمر بوفاء النذر - لو قلنا: بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده - نهى يتعلّق بعنوان التخلّف عن النذر، فهناك عناوين متعدّده لا يرتبط أحدها بالآخر:

١- عنوان الصلاه.

٢- عنوان الوفاء بالنذر.

نعم ما يوجد في الخارج يكون مجمع العناوين، فإنّ الصلاة المنذور تركها في الحّمّام تكون مصداقاً حقيقياً لعنوان الصلاة، و الصلاة عنوان ذاتي له، و تكون مصداقاً عرضياً لعنوان الكون في الحّمّام، و هو عنوان عرضي للفرد الخارجي، و هكذا عنوان التخلّف عن النذر يصدق على الموجود الخارجي صدقاً عرضياً، و يكون الموجود الخارجي مصداقاً عرضياً له.

فظهر لك: أنّ الموجود الخارجي مصداق ذاتي لعنوان الصلاة، و مصداق عرضي لعنوان الكون في الحّمّام، و التخلّف عن النذر، فمن حيث إنّهُ مصداق ذاتي لعنوان الصلاة لا حرازه فيه، بل مطلوب حقيقه، و حرازته إنّما هي من حيث عنوان الكون في الحّمّام و التخلّف عن النذر عليه عرضاً، فبالفرض لو نذر ترك الصلاة، و فرض صحّته،

١- الإسراء: ٧٨.

٢- الحج: ٢٩.

ص: ٣٤٦

لا تصير ذات الصلاة محرّمه، بل المحرّم هو عنوان تخلّف النذر المنطبق عليه عرضاً.

و الحاصل: أنّ الأمر في «أَقِمِ الصَّلَاةَ» متعلّق بذات الصلاة، و الأمر بالوفاء متعلّق بعنوان الوفاء، و هما متغيّران في ظرف تعلّق التكليف، و إنّما يتحدان في موجود خارجي، و هو لا يضرّ بعد ما لم يكن متعلّقاً للتكليف، فلم يجتمع البعث و الزجر- في موضوع البحث- في شيء واحد لاختلاف متعلّقيهما.

و بما ذكرنا يرتفع إشكال اجتماع المثليين إذا نذر إتيان صلاة واجبه؛ أمّا الإشكال فحاصله: أنّ المسلم عندهم صحّحه نذر الواجب، فيجتمع هناك وجوبان في موضوع واحد، و المثّالان- كالضدّين- لا يجتمعان في موضوع واحد.

و أمّا الدفع فحاصله: تغاير متعلّق الوجوبين، فإنّ متعلّق قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكُمُ الشَّمْسِ»- مثلاً- هو ذات طبيعه صلاة الظهر، و متعلّق قوله تعالى:

«وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ» هو الوفاء بالنذر، فلم يجتمع حكمان مثليان في موضوع واحد، و قد وقع الأصحاب في الجواب عن الإشكال في حيص و بيص، و ذكروا مطالب نشير إليها و إلى ضعفها في باب اجتماع الأمر و النهي، فارتقب حتّى حين.

ذكر و تعقيب

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا يظهر لك الضعف فيما قد يقال (١): من أنّ لازم ذلك كون شيء واحد مقرّباً و مبعّداً، و المبعّد كيف يكون مقرّباً؟! و ذلك لأنّه لو كانت الصلاة في الحّمّام منهيّاً عنها كانت مبعّده، فكيف يمكن التقرب بها (٢).

؟! توضيح الضعف ما نذكره في محله مستوفى إن شاء الله.

حاصله: أنّ المقرَّبِيه و المبعَّدِيه لم يكونا من الامور الخارجيه العارضه

١- قلت: إنّ القائل بذلك هو سماحه استاذنا الأعظم السيد البروجردى دام ظلّه.

٢- انظر نهايه الاصول: ٥٦-٥٧.

ص: ٣٤٧

للموضوع، نظير عروض السواد و البياض للجسم حتّى لا- يمكن اجتماعهما فى موضوع واحد، كما لا- يمكن اجتماع السواد و البياض فى موضوع واحد؛ بداهه أنّه لا- يمكن أن يقال: إنّ الجسم أبيض من حيث و جهه، و أسود من حيث و جهه اخرى، بل إذا كان أبيض لا- يكون أسود، و كذا بالعكس، و أمّا المقرَّبِيه و المبعَّدِيه فحيث إنّهما من الامور الاعتباريه فيختلفان بالحيثيه و الاعتبار، و يصحّ أن يكون شىء واحد محبوباً من حيث و جهه، و مبغوضاً من حيث و جهه اخرى كما يصحّ أن يكون محبوباً و مبغوضاً من جهتين، بل من جهات؛ و ذلك لأنّه لو دخل رجلان- مثلاً- فى دار عدواناً ففعل أحدهما فيها عملاً محبوباً لصاحب الدار؛ بأن أنقذ ولده المشرف على الموت دون الآخر، فهو من حيث دخوله الدار و التصرف فيها عدواناً مبغوضاً لصاحب الدار، و لكّنه من حيث إتيانه العمل المرغوب فيه لصاحب الدار محبوب له، فكونه فى الدار نفسه مبعّد من حيث، و هو من حيث اشتغاله بإنقاذ ولده مقرّب.

و أمّا الرجل الآخر فدخوله فيها مبغوض صّرف، و مبعّد ليس إلّا، و كذا لو خلص رجلان امرأه أجنبيّه من الغرق، و لكن أحدهما أخذ بردائها و أنقذها، و الآخر أخذ بيديها مع إمكان أخذ رداها، فالأول مقرّب من جهتين، و الثانى مقرّب من جهه و مبعّد من جهه اخرى ... و هكذا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: صحّه انعقاد النذر أو الحلف بترك الصلاه فى الأمكنه المكروهه؛ لاختلاف متعلّقاتهما.

المقام الثانى: فى تحقّق الحنث بالصلاه فى الأمكنه المكروهه

و بما ذكرنا فى المقام الأوّل يظهر لك الحال فى المقام الثانى: و هو تحقّق الحنث بإتيان الصلاه فى الأمكنه المكروهه كالحمام، فإنّه بفعله الصلاه فى الحمام يمثل الأمر المتعلّق بطبيعته الصلاه؛ لأنّ ما أتى به مصداق لها، و بنفس ذلك يتحقّق عنوان الحنث،

ص: ٣٤٨

و التخلف عن النذر و الحلف.

و بالجملة: العمل الخارجى و الصلاه فى الحمام مجمع العنوانين، و الآتى به ممثّل من جهه، و متخلف من جهه اخرى.

الجهه التاسعه فى ألتاظ المعاملات

تنقيح الكلام فيها يقع في موارد:

المورد الأول: في عدم جريان النزاع لو كانت ألفاظ المعاملات أسامى للمسيبات:

قد اشتهر بينهم: أنّ النزاع بين الصحيحى والأعمى إنّما يتصور في المعاملات إذا كانت ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب؛ لتطرق الصحة والفساد في ناحيه السبب، فإنه يمكن أن يقال: إنّ الإيجاب - مثلاً - إنّ تعقبه القبول، و كان واجداً للشرائط الاخر يكون صحيحاً و يترتب عليه الأثر، و إنما يكون باطلاً غير منشأ للأثر، و أما لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات أسماء للمسيبات - أى النقل و الانتقال - فلا مورد للنزاع؛ لدوران أمر المسبب بين الوجود و العدم، لا الصحة و الفساد.

و بعبارة اخرى: السبب الموجب للنقل و الانتقال لا يخلو: إما أن يكون مؤثراً، فتحصل الملكيه، و إلا فلا تحصل، و لا معنى لأن يكون شخص مالكاً لشيء ملكيه فاسده (1).

1- قلت: و ربّما يوجه ذلك: بأنّ المسيبات - كالملكيه و الزوجيه و غيرها - بسائط، فأمرها يدور مدار الوجود و العدم، لا الصحة و الفساد، فالملكيه - مثلاً - إما موجوده أو معدومه، و لا معنى لآصافها بالصحة و الفساد، و أما الأسباب فحيث إنّها مركبه - كالبيع المركب من الإيجاب و القبول - فيمكن آصافها بالصحة تاره إذا استجمعت جميع الشرائط، و بالفساد اخرى إذا لم يكن كذلك. المقرّر

ص: ٣٤٩

و بالجملة: ماهيات المعاملات امور اعتباريه متقومه باعتبار العرف و العقلاء، فالشرع إن وافقهم في ذلك فتكون المعامله العرفيه محققه معتبره عرفاً و شرعاً، و إن خالفهم في ذلك - كما في نكاح بعض المحارم، و البيع الربوى - فمرجع مخالفته إياهم إلى إعدام الموضوع و نفى الاعتبار، لا إلى الفساد و نفى الآثار مع اعتبار الموضوع؛ لأنه لا معنى له.

و لو سلّم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرّعه؛ لأنّ نكاح المحارم و البيع الربوى غير واقع، و لا مؤثر رأساً.

و بالجملة: لا معنى لاعتبار وجود المسبب مع عدم ترتب الآثار المطلوبه منه، و لا يعتبره العقلاء؛ بداهه أنّهم لا يرون وقوع النكاح و البيع مع عدم ترتب الآثار المطلوبه عليه أصلاً، بل يرون عدم تحقّق النكاح و البيع أصلاً، فإذا يدور أمر المعاملات المسببه بين الوجود و العدم، لا الصحة و الفساد.

نعم: يمكن اعتبار الصحة و الفساد بلحاظ المحيطين، و ذلك فيما إذا ساعد العرف على تحقّقها خارجاً، و الشارع إن رتب عليها آثار الصحة - كأكثر المعاملات العرفيه - فيطلق عليها الصحة، و إن لم يرتب آثار الصحة عليها - كبيع الخمر أو الخنزير - فيطلق عليها الفساد، و لكنّه مع ذلك كلّه لم يخرج عن محيط المدرسه إلى محيط العرف و العقلاء، و اعتبارهم دائر بين الوجود و العدم، و لا يفهمون ما ذكرنا، فالحقّ ما عليه المشهور.

و أمّا ما قد يقال: من أنّ الملكيه و الزوجيه و نحوهما من المسببات امور واقعيه و حقائق تكويته لا- يمكننا الاطلاع عليها- كحقيقه الجنّ و الشيطان- إلّا أنّ الشارع كشف عنها، فكما أنّ الامور التكوينيّه الخارجيه على نحوين- صحيح و فاسد-

ص: ٣٥٠

فكذلك المقام، فيمكن تطرّق الصّحّه و الفساد لها، فيرجع ردع الشارع إلى عدم ترتّب الآثار- أى التخصيص الحكمي- بعد تحقّق الأمر الواقعي، فهو أيضاً كلام مدرسيّ؛ لا يتجاوز حريم المدرسه إلى محيط العرف و العقلاء.

و ذلك لأنّ الملكيه و الزوجيه و نحوهما امور اعتباريه؛ اعتبرها العقلاء على مدى الأعوام و القرون حسب احتياجهم إليها، و إلّا فمن القريب جداً عدم وجود هذه المعاملات- الدارجة بين العقلاء على كثرتها- فى بدء حياه التمدّن البشرى، و لم يكن بينهم إلّا القليل منها مع بساطتها، ثم حدثت و زادت عصرّاً بعد عصر و نسلاً بعد نسل؛ لكثرة الدواعى و وفور الاحتياجات، بل ربّما اضيفت شرائط و مقرّرات على ما كانت عليه من البساطه.

يرشدك إلى ما ذكرنا حدوث بعض المعاملات فى عصرنا هذا؛ من دون أن يكون لها فى الأعصار السابقه عين و لا أثر.

و إن كنت مع ذلك فى شكّ مميّا ذكرنا، فاختر من نفسك حال ساكنى البوادي و الصحارى، فإنّهم حيث لا يحتاجون إلى إجاره المساكن، لم ينفذ فى ذهنهم اعتبارها بخلاف ساكنى القرى و المدن.

و لَعَمْرُ الحَقِّ إنّ ما تَبْهَنَّاكَ عليه أمر لا سْتُرُهُ فيه عند أهله.

فإذا القول بكون المسببات اموراً واقعيه كشف عنها الشارع، واضح البطلان.

فإذا الحقّ كما عليه المشهور(١): أنّه لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات أسماء للمسببات لا يجرى فيه النزاع، نعم إن قلنا بكونها أسامى للأسباب فللنزاع فيه مجال كالعبادات.

المورد الثانى: فى عدم الفرق فى جريان النزاع بين ثبوت الحقيقه الشرعيّه

١- كفايه الاصول: ٤٩، درر الفوائد: ٥٤، نهايه الدرايه ١: ١٣٣.

ص: ٣٥١

و عدمها.

تقدّم: أنّه لو كانت ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب الناقله يصحّ النزاع فى أنّها وُضعت لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها.

و لا فرق فى ذلك بين القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه فيها و عدمه؛ و ذلك لأنّه لو قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه فيها، فيكون البحث فى أنّ الشارع هل وضع ألفاظ المعاملات للصحيحه الواقعيّه عنده، أو للأعمّ منها و من الفاسده؟

و إن لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية، فيقع النزاع في أنها هل وُضعت للصحيحة عند العرف، أو للأعم منها و من الفاسده؟

فحيثئذٍ لو شكك في اعتبار قيد و شرط، فعلى تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية يصح التمسك بإطلاق قوله تعالى: «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) - مثلاً - لدفع الشك في اعتبار شيء فيه.

و كذا يصح التمسك بالإطلاق على الأعم لو لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية، و أما على الصحيح فلا يصح التمسك.

و لا يخفى أن المتبادر من ألفاظ المعاملات - على تقدير كونها موضوعه للأسباب - هو الأعم.

المورد الثالث: في أن اختلاف الشرع و العرف في المقام ليس في التخطئه في المصداق فقط:

صرح المحقق الخراساني قدس سره في الأمر الأول: أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعه للأسباب فللنزاع - في كونها موضوعه للصحيحة أو للأعم - مجال، و لكن لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحة أيضاً، و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر

١- البقره: ٢٧٥.

ص: ٣٥٢

كذا شرعاً و عرفاً، و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب كون مفهوم العقد مختلفاً فيه مفهوماً عندهما، بل مفهومه عندهما واحداً، و الاختلاف إنما هو في المحققات و المصاديق و تخطئه الشرع العرف في تحيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر^(١).

. و قال قدس سره في الأمر الثاني: إنه على تقدير كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمال ألفاظ المعاملات و الخطابات، بل يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها؛ لأن إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان، يُنزّل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف، و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل على المؤثر عند العرف إطلاق كلام غير الشارع؛ حيث إن الشارع من العرف، فينزل كلامه على ما هو عند العرف، و لو اعتبر الشارع ما شكك في اعتباره فيما هو المؤثر عرفاً، كان عليه البيان و نصب القرينه؛ لأنه في مقام البيان، و حيث لم ينصب القرينه بان و ظهر عدم اعتباره عنده أيضاً^(٢).

. و فيه: أن التخطئه في المصداق مع وحده المفهوم عند الشارع و العرف، إنما تتصور فيما إذا كان هناك مفهوم مبيّن عندهما، و لكن في بعض المصاديق خطأ الشارع الأقدس العرف في تطبيق المفهوم على المصداق، و ذلك مثل ما لو تعلق وجوب الإكرام - مثلاً - على عنوان «العالم» المبيّن مفهوماً، و لكن شكك في زيد أنه منطبق عليه ذلك العنوان المبيّن؛ حيث قال بعض: إنه عالم، و نفى بعض عنه العلم، فعند ذلك يمكن التخطئه في المصداق؛ و أن زيدا عالم، أو ليس بعالم.

و فيما نحن فيه لو كان لفظ «البيع» - مثلاً - اسماً لعنوان السبب المؤثر للملكية، أو السبب الناقل، أو السبب الصحيح عند الشرع و

١- تقدّم تخريجه.

٢- انظر كفايه الاصول: ٤٩- ٥٠.

ص: ٣٥٣

في المصداق، و يجرى فيه التخطئه في المصداق، فيقال: إنّ العرف- مثلاً- يرى أنّ البيع الربوي مصداق للسبب المؤثر، أو السبب الناقل، أو السبب الصحيح، و الشارع الأقدس خطأهم في ذلك، و لا- فرق في ذلك بين القول بكونه موجباً للتأثير و التأثير الواقعيين، و الشارع و العرف كشفا عن ذلك، أو لا يكون كذلك.

و لكنّ الالتزام بذلك مُشكّل، و لم يلتزم قدس سره أيضاً بكون البيع- مثلاً- موضوعاً للبيع المتقيّد بالمؤثر، أو الناقل، أو الصحيح، كما لم يلتزم قدس سره بكون الصلاة- مثلاً- موضوعه للصلاه المتقيده بالتمام، فحيث لم يصحّ الالتزام بذلك فلا بدّ و أن يقال: إنّ البيع- مثلاً- موضوع لمعنى واقعي، أو اعتباري؛ بحيث لو وجد في الخارج ينطبق عليه المؤثريه، أو الناقلية، أو الصحيح؛ من دون أن يكون قيده في المعنى و المفهوم.

فعلى هذا يكون مرجع اختلاف الشرع و العرف إلى الاختلاف في المفهوم، لا التخطئه في المصداق بعد معلومته المفهوم؛ لأنه يرى العرف- مثلاً- عدم دخاله البلوغ، و تعقّب القبول للإيجاب، و العريته، و القبض في المجلس في بعض العقود ... إلى غير ذلك، في مفهوم البيع الصحيح، و أمّا الشارع الأقدس فيرى دخلها في مفهوم البيع الصحيح، فالبيع عند العرف له مفهوم موسّع، و عند الشرع له مفهوم مضيق، فلا محيص عن كون الاختلاف بينهما في نفس معنى البيع و مفهومه، لا في المصداق، فعلى هذا يكون العقد الصحيح العرفي أعمّ من العقد الصحيح الشرعي؛ بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامي لخصوص الصحيح، كما يراه هذا المحقق قدس سره.

و كيف كان: سواء كان مرجع اختلاف الشرع و العرف إلى الاختلاف في المفهوم، أو إلى التخطئه في المصداق، يقع الكلام في جواز التمسك بإطلاقات الأدلّه- إن كانت لها إطلاق- و عدمه، فنقول:

أمّا على ما ذكرنا من كون الاختلاف بين الشرع و العرف في المفهوم، و لم يكن البيع الصحيح عند الشرع مجرد تعقّب القبول للإيجاب كيف اتفق- كما كان كذلك عند

ص: ٣٥٤

العرف- بل مع قيود اخر، فلا- يمكن الصحيحي أن يتمسك بالإطلاق لرفع الشكّ عن دخاله قيد في عقد البيع مثلاً؛ لأنّ مرجع الشكّ في صحّه إجراء العقد بالفارسي- مثلاً- إلى صدق عنوان المعامله.

و بعبارة اخرى: يرجع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق ما هو المؤثر شرعاً، فتصير الشبهه مصداقيه، و قد حُرّر في محله: عدم جواز

التمسك بالعام أو المطلق عند ذلك (١).

. و كذا لو قلنا بعدم اختلاف الشرع و العرف في المفهوم، و أنّ البيع - مثلاً - موضوع لعنوان ما هو المؤثر فعلاً - كما يقوله المحقق الخراساني قدس سره - لا يمكن الصحيح أيضاً التمسك بالإطلاق في رفع الشك عن مؤثره المصدق الخارجي؛ لأن مرجع الشك في كون المصدق الخارجي مصداقاً لما هو المؤثر فعلاً شك في تحقق الموضوع، فتكون الشبهه مصداقيه، و قد أشرنا إلى عدم جواز التمسك بإطلاق الدليل أو عمومه عند ذلك.

هذا كله إذا كانت ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه.

و أمّا إن كانت موضوعه للأعم مطلقاً، أو عند العرف، فيصح التمسك بالإطلاق بعد الصدق، و يرفع به الشك عما احتمل اعتباره.

و أمّا إن كانت موضوعه للصحيحه عند العرف الأعم عند الشرع، فلا - بدّ أولاً من إحراز الصحه عند العرف، و بعد إحراز الموضوع العرفي يصح التمسك بالإطلاق لرفع الشك عن الشرائط الشرعيه.

فما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في المقام لا يمكن المساعده عليه، فلاحظ و تدبر.

هذا بالنسبه إلى الإطلاقات اللفظيه.

ثمّ إنّه إذا لم يثبت إطلاق لفظي، فهل يصح التمسك بالإطلاق المقامي لكشف

١- مناهج الوصول ٢: ٢٤٨.

ص: ٣٥٥

حال الموضوع، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

قد يقال في تقريبه في المقام: بأنّه بعد ما كانت بين العرف و العقلاء معاملات و عقود دارجه، يرتّبون عليها آثار النقل و الانتقال، و عليها تدور رحي معاشهم و نظام حياتهم، و كانت بمرأى من الشارع و مسمع منه، و لم يردعهم عنها، بل أمضاهم على ما هم عليه بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١)، و قوله عليه السلام:

(و الصلح جائز)

(٢) ... إلى غير ذلك، فيكشف ذلك - مع كونه في مقام البيان - عن أنّ ما يكون بيعاً أو صلحاً - مثلاً - عندهم هو المؤثر عنده أيضاً، و إلّا لو لم يكن عنده ما هو المؤثر عندهم، لكان عليه التنبيه على ذلك و ردعهم عما هم عليه، و حيث إنّه لم يردعهم عن ذلك، بل أمضاهم على ما هم عليه بالسكوت، يستكشف من ذلك: أنّ ما هو المؤثر عندهم هو المؤثر لدى الشارع إلّا ما خرج

بدليل، كالبيع الربوي، وبيع الخمر و الخنزير، و الصلح المحلل للحرام، أو المحرّم للحلال ... إلى غير ذلك، و يصح الاستناد إلى هذا الإطلاق المعبر عنه بالإطلاق المقامي لكشف حال الموضوع و نفى اعتبار ما شكّ في اعتباره، كما كان يصح الاستناد إلى الإطلاق اللفظي لكشف حال الموضوع.

و لكن يرد على هذا التقريب: بأنّ الإطلاق المقامي - في المقام - إنّما يتمّ و يصحّ التمسك به إذا لم يكن هناك من الشارع قواعد يصحّ الاتكال عليها في مدخلية شيء و اعتباره فيه، و من الواضح وجود قواعد ثانوية يصحّ اتكال الشارع الأقدس عليها، كاستصحاب عدم النقل و الانتقال، و غيره، و مع ذلك لا يمكن نفى ما شكّ في اعتباره بالإطلاق المقامي.

و بالجملة: التمسك بالإطلاق المقامي في المقام أو في غيره، إنّما يتمّ إذا لم يكن من

١- البقره: ٢٧٥.

٢- الكافي ٥: ٢٥٩ / ٥، الفقيه ٣: ٢٠ / ١، وسائل الشيعه ١٣: ١٦٤، كتاب الصلح، أبواب كتاب الصلح، الباب ٣، الحديث ٢.

ص: ٣٥٦

الشارع الأقدس بيان أصلاً، فمع وجود بيان له في ذلك فلا يكاد ينفع ذلك، فتدبر.

و لكن الذي يسهّل الخطب أنّ هذا كلّه مباحث مدرسيه لا- تتجاوز حريمها؛ لأنّه لم يكن للشارع اصطلاح خاصّ به في المعاملات، بل الذي عنده هو الذي يكون عند العرف و العقلاء، و القيود التي اعتبرها أحياناً لم تكن قيود المسمّى، بل قيوداً زائده على المسمّى، و ظاهر أنّ ما عندهم إنّما هو وضع تلك الألفاظ للأعمّ من الصحيحه و الفاسده.

فذلكه فيها تأييد لما سبق

ثمّ إنّ سماحه الأستاذ دام ظلّه أفاده في اليوم التالي، لكنّه ببيان آخر و إن كان لا- يخلو عن تكرار، إلّا أنّه لا- يخلو عن فائده أحببت ذكره تمييزاً للفائده، فأفاد ما حاصله:

أنّه لو كانت ألفاظ المعاملات موضوعه - عند الشرع الأقدس و العرف - للصحيحه، و اختلفت الصحيحه عندهما، فمرجع هذا الاختلاف لا بدّ و أن يكون إلى المفهوم، لا إلى المصداق بعد الاتفاق في المفهوم؛ بداهه أنّه لا معنى للاختلاف في المصداق بعد الاتفاق في المفهوم و الماهية، فإذا مرجع الاختلاف إلى أنّ ما عند الشارع قيود واقعيه لا تنطبق على ما عند العرف، فلا تكون التخطئه في المصداق بعد الاتفاق في المفهوم.

فإذا كان المفهوم و الماهية عند الشرع الأقدس غير ما عند العرف و العقلاء، فالألفاظ الوارده من قبل الشارع: إمّا تكون موضوعه و اسماً للصحيحه عندهم، فمرجعه إلى كون الألفاظ موضوعه للأعمّ، فيصحّ التمسك بالإطلاق اللفظي لو شكّ في قيد زائد على ما يعتبره العرف.

و أما لو كانت موضوعه لما تكون صحيحه عند الشارع نفسه- و المراد

ص: ٣٥٧

بالصحيحه عنده هي ما إذا وجدت في الخارج تكون منشأ للأثر عنده- فالإطلاقات الواردة في لسان الشرع منزله على مصطلحه، فكلما شكك في صدق عنوان البيع الشرعي عليه، لا- يصح التمسك بالإطلاق اللفظي؛ لأنه من باب التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، و قد حُزِر في محله (١) منعه.

و أمّا التمسك بالإطلاق المقامي؛ بتقريب: أن قول الله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»- مثلاً- حيث إنه في مقام البيان، يكون إمضاء لما عليه بناء العرف، و لم يكن له في ذلك اصطلاح خاص، فيصح التمسك بالإطلاق المقامي لرفع الشك عن اعتبار القيد، و لو كانت الألفاظ موضوعه للصحيحه فهو خروج عن الفرض؛ لأن المفروض هو حليّ البيع الشرعي، و لا يصدق البيع الشرعي على فاقد القيد.

و بعباره اخرى: لا موقع لهذا الكلام بعد فرض الصحيحى موضوع الصحه بحسب الشرع، كما لا يخفى، و مورد الإطلاق الحالى و المقالى هو في غير مثل هذه الموارد، فإنه فيما يكون حدود الماهية و أجزاءها معلومه ببيان من الشرع، كالإطلاق في صحيحه حمّاد (٢) الواردة في بيان أفعال الصلاة و حدودها، فإنه بعد ذلك لو شكك في اعتبار قيد و شرط، و كان المشكوك فيه من القيود و الشرائط غير الملتفت إليها، فيمكن أن يقال عند ذلك: إنه لو كان الشئ الذى لم يلتفت إليه الناس و مغفولاً عنه، معتبراً عند الشرع فلا بدّ له من بيانه، و حيث لم يبيّنه يؤخذ بالإطلاق لنفيه، و أمّا لو كان المشكوك فيه من القيود المرتكزه في الأذهان المعلومه لدى كلّ أحد، فلا يمكن رفعه بالتمسك بالإطلاق.

المورد الرابع: في حال التمسك بالإطلاق لو كانت الأسمى للمسيّبات:

١- تقدّم تخريجه.

٢- الفقيه ١: ١٩٦/١، و سائل الشيعة ٤: ٦٧٣، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

ص: ٣٥٨

تقدّم الكلام على تقدير كون ألفاظ المعاملات أسمى للأسباب، و أمّا لو كانت أسمى للمسيّبات- أعنى النقل و الانتقال- سواء اريد بهما النقل و الانتقال الاعتبارى، كما هو الحقّ عندنا، أو الحقيقى كما عليه المحقق صاحب الحاشيه قدس سره (١)، فهل يمكن التمسك بالعموم أو الإطلاق في رفع اعتبار شئ شطراً أو شرطاً، أو لا؟

وجهان، بل قولان.

قد يقال: بأنّه لو كانت الألفاظ موضوعه للمسيّبات فأمرها يدور بين الوجود و العدم، و لا معنى للصحة و الفساد فيها إلّا على وجه مدرسى- و قد تقدّم بيانه في المورد الأوّل- فردع الشارع الأقدس عمّا يكون معتبراً عند العقلاء، كبيع الخمر و الخنزير- مثلاً-

بعد إضاءته عموماً أو إطلاقاً بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٣)، لو كان معناه عدم ترتب الآثار المطلوبة عليه، الذي مرجعه إلى التخصيص الحكمي، فلا مانع من التمسك بعموم دليل الإضاء أو إطلاقه فيما شك في اعتباره؛ لأن مقتضى دليل الإنفاذ إنفاذ كل ما يكون معتبراً عند العرف والعقلاء، فيركن إليه فيما لم يعلم رده عنه، و أما فيما علم رده الشارع عنه فيرفع اليد عنه بخصوصه.

و لكن عرفت- في المورد الأول أيضاً- أنه لا معنى لنفي الآثار المطلوبة مع إضاء الموضوع؛ للزوم اللغو به و عدم اعتبار أحد من العقلاء ذلك، فمرجع رده الشارع لا بد و أن يرجع إلى إعدام الموضوع، و عدم حصول المعاملة التي تكون عبارته عن النقل و الانتقال، فإخراجه عن أدله الإضاء يكون بنحو التخصيص؛ فعلى هذا لا يمكن التمسك بالعموم و الإطلاق في موارد الشك؛ لصيروره الشبهه على هذا

١- انظر هدايه المسترشدين: ١١٥ سطر ٢٤.

٢- المائده: ١.

٣- البقره: ٢٧٥.

ص: ٣٥٩

مصادقيه، و لا يمكن التمسك بهما عند ذلك؛ لأن مرجع الشك على هذا إلى الشك في حصول المعامله و عدمه، و التمسك بالعموم و الإطلاق إنما هو بعد تحقق الموضوع.

و بالجملة: لو كان رده الشارع الأقدس عبارته عن الردع عن الموضوع و إعدامه، ففي صورته الشك في رده يشك في تحقق الموضوع، و لا يصح التمسك بالعام أو المطلق عند الشك في تحقق الموضوع.

و قد يُجاب عنه: بأنه لو كانت الألفاظ موضوعه للمسببات، فلا يوجب رده الشارع عمّا يعتبره العقلاء أن يكون الاختلاف بينهما من حيث المفهوم، كما كان يرجع إليه لو كانت موضوعه للأسباب؛ بدهاه أنّ مفهوم البيع - مثلاً - عبارته عن تمليك عين بعوض، قبال الإجاره التي هي عبارته عن تمليك المنفعة كذلك، و هذا أمر لا ينكره الشرع و العرف، فإذا كان المفهوم من البيع عندهما واحداً، و واضح أنّ العمومات و المطلقات أحكام ثابتة على المفاهيم، فمرجع رده الشارع إلى إعدام الموضوع و عدم اعتبار المصدق، بعد صدق البيع على البيع الربوي مثلاً، و ليس لأجل تضييق في مفهوم المسبب، بل لعدم تحقق المصدق بعد التخصيص الراجع إلى التخصيص، فحينئذ لو شك في رده الشارع مصداقاً فلا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق؛ لعدم جواز رفع اليد عن الحججه إلّا بالدليل.

و بالجملة: لو كان مفهوم البيع - مثلاً - عند الشرع و العرف واحداً، و الحكم في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تعلق بعنوان البيع، و رده الشارع عن البيع الربوي - مثلاً - لعدم اعتبار المصدق بعد التخصيص الراجع إلى التخصيص، فيكون قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حجّه في مورد الشك في الردع.

و لكن نقول: إنَّ التمسِّك بالعموم أو الإطلاق، إنما يجرى فيما إذا صدق العنوان على الموجود الخارجى؛ من دون أن يكون إجمالاً فى التطبيق، و لكن شكَّ فى اعتبار أمر زائد، و أمّا فيما لو شكَّ فى صدق العنوان على الموجود الخارجى، فلا يصحَّ التمسِّك

ص: ٣٦٠

بالإطلاق، و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون منشأ الشكِّ، الشكُّ فى صدق العنوان عليه عرفاً، و بين أن يكون كذلك شرعاً الراجع إلى إعدام الموضوع؛ فكما لا- يصحَّ التمسِّك بالإطلاق عند الشكِّ فى صدق العنوان عرفاً؛ لكون الشبهه مصداقيه، فكذلك فى الشكِّ فى صدق العنوان عليه شرعاً، و مجرد تعلق الحكم بالعنوان لا يُجدى فى ذلك.

و بعباره اخرى: لو كان ردع الشارع الأقدس عباره عن إعدام الموضوع، فلا يصحَّ التمسِّك بالإطلاق؛ من غير فرق بين أن يكون ردعه عباره عن نفى الموضوع تكويناً، و بين أن يكون عباره عن نفى الموضوع فى محيطه، فكما لا يصحَّ التمسِّك بالإطلاق فى الصورة الاولى؛ لرجوع الشكِّ إلى تحقُّق الموضوع، فكذلك فى الصورة الثانية؛ لرجوعه أيضاً إلى الشكِّ فى تحقُّقه فى محيطه؛ بداهه أن مرجع الشكِّ- على هذا- إلى الشكِّ فى تطبيق العنوان على هذا الموجود الخارجى، فتكون الشبهه مصداقيه.

هذا: و لكن الذى يقتضيه التحقيق- كما أشرنا إليه- هو إمكان التمسِّك بالعمومات و المطلقات الوارده فى مقام إمضاء ما عليه العرف و العقلاء؛ و ذلك لأنَّ الحكم فى العموم متعلق بكلِّ فرد فرد على نعت الإجمال، ففى قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»- مثلاً- تعلق وجوب الوفاء بكلِّ فرد من أفراد العقود، فكلُّ ما صدق عليه عنوان العقد عرفاً فهو نافذ عند الشرع، و يجب الوفاء به.

و كذا الحكم فى المطلق، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»- مثلاً- لأنَّ الشارع الأقدس لا يريد بذلك إثبات الحكم بنفس طبيعه البيع من حيث هى، بل بلحاظ وجودها و تحقُّقها فى الخارج، فكلُّ ما تحقَّق فى الخارج بيع عرفاً يشملته حلَّيته البيع.

فظهر: أنَّ كلاً من «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أنفذ ما عليه العرف و العقلاء، فالعموم أو الإطلاق محكم بالنسبه إلى جميع أفراد العقود و البيوع، و لا يصحَّ رفع اليد عنها إلّا ما علم خروجه عنها، فلو شكَّ فى إخراج الشارع مصداقاً عمّا يكون

ص: ٣٦١

نافذاً و معتبراً عند العرف و العقلاء، فيصحَّ التمسِّك بالعموم أو الإطلاق، كما يتمسِّك بهما فى صورته الشكِّ فى أصل التخصيص و التقييد.

و بعباره اخرى: بعد ما لم يكن للشارع اصطلاح خاصّ به، و معنى مخصوص فى المسببات، فإمضاؤه المسببات ليس إلّا تصديقاً لتلك المعانى المركوزه فى أذهان العرف و العقلاء، فمعنى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»- مثلاً- الوفاء بالنقل و الانتقال المتداول بينكم فإخراج الشارع ما يصدق عليه البيع المسببى عرفاً- مثلاً- تخصيص حكمى بالنسبه إلى أدلّه الإمضاء، و مقتضاه إعدام موضوعها شرعاً، فلو شكَّ فى إخراج معاملته شرعاً فيتمسِّك بعمومات أدلّه الإمضاء و إطلاقها، فتدبّر و اغتتم.

المورد الخامس: لا- ينبغى الإشكال بشهادة التبادر و ارتكاز عرف المتشرّعه على أن ألفاظ المعاملات- كالبيع، و التجاره، و

الإجاره، و الصلح، و غيرها، حتّى لفظ «العقد»- أسام للمسببات؛- أعنى بها ما تحصل بالأسباب و توجد بها- لا الأسباب المحصّله لها، و لا النتيجة الحاصله من الأسباب و المسببات.

و بالجمله: ألفاظ المعاملات بحكم التبادر أسام للمسببات، مثلاً: لفظ «البيع» اسم لتبادل المالين الحاصل ب «بعث و اشترت»، لا لنفس الإيجاب و القبول، و لا للنتيجة الحاصله من السبب و المسبب من صيروره المبيع ملكاً للمشتري و الثمن ملكاً للبائع.

أمّا الأول: و إن كان محتملاً إلا أنّ التبادر و ارتكاز المتشرّعه على خلافه.

و أمّا الثانى: فلعدم صدق عنوان البيع على النتيجة، فتدبر.

و لكن يظهر من المحقّق العراقى قدس سره تفصيل فى ذلك؛ حيث قال: إنّ ظاهر بعض الأدلّه إمضاء للأسباب، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١)، و ظاهر بعضها الآخر

١- المائدة: ١.

ص: ٣٦٢

إمضاء للمسببات، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^{(٢)(٣)}

. و فيه: أنّ العقد مأخوذ من العقده المعبر عنها بالفارسيه ب «گِره» بمعنى المعاهده، و هى معنّى حاصل بالإيجاب و القبول، فالإيجاب و القبول ممّا يعقد بهما لا أنّهما نفس ذلك، و لعمر الحقّ إنّّه واضح لا ارتياب منه.

ثمّ إنّّه بعد ما عرفت: أنّ العمومات و المطلقات منزله على إمضاء المسببات، فمقتضى عمومها و إطلاقها إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبب فى العرف و العقلاء، فلو شكّ فى اعتبار شىء فيه، فيرفع اليد عنه بالعموم و الإطلاق، و مقتضى إمضاء المسبب مطلقاً، إمضاء كلّ سبب يتسبب به فى العرف إليه؛ بداهه أنّ إنفاذ المسبب أينما وجد، مرجعه إلى إنفاذ كلّ سبب يتسبب به إليه فى العرف، و إلاّ كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذى يدعى عدم إمضائه، و بذلك يرفع اليد عن اعتبار شىء فى ناحيه السبب.

و بالجمله: لا إشكال فى أنّ إمضاء المسبب مطلقاً إمضاء للسبب كذلك، فكما أنّه لو شكّ فى اعتبار شىء فى ناحيه المسبب ترفع اليد عنه بإطلاق الدليل، فكذلك ترفع اليد بذلك الدليل؛ لو شكّ فى اعتبار شىء فى ناحيه السبب، فإطلاق الدليل فى ناحيه المسبب يكفى لدفع الشكّ فى ناحيه السبب.

و هذا ممّا لا إشكال فيه، كما قرّبه المحقّق العراقى أيضاً^(٤)، فلاحظ.

١- البقره: ٢٧٥.

٢- النساء: ٢٩.

٤- قلت: فإنه قدس سره بعد أن صرح: أن التحقيق يقتضى أن إمضاء كل من السبب و المسبب يرفع الشك من الناحية الاخرى، قال: أما كون إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب، فتقريبه من وجوه، فقال في الوجه الذي عول عليه: إن الدليل الذي دل على إمضاء المسبب، مثل قوله تعالى: «أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»- بما أنه قد دل بإطلاقه على إمضاء كل فرد من أفراد المسبب في العرف- يكون دالاً بالملازمه و الاقتضاء على إمضاء كل سبب يتسبب به في العرف إليه، و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب، الذي يدعى عدم إمضائه، أو لا يكون له إطلاق فيما لو شك في إمضاء سبب من أسباب ذلك المسبب، و هو على كلا طرفي التردد خلاف الفرض (أ)، انتهى. المقرر

ص: ٣٦٣

خاتمه في تصوير جزء الفرد و شرطه في المركبات الاعتبارية

و الكلام حولهما كان ينبغي أن يكون عند تحرير محل النزاع بين الصحيحى و الأعمى: فى أنه هل هو خصوص الأجزاء الدخيلة فى ماهية المأمور به، أو مطلق الأجزاء حتى ما بها يتشخص المأمور به، و حتى ما نُدب إليها فيه، أو الأجزاء مع الشرائط المقومه للماهية، أو مطلقاً حتى ما بها يتشخص المأمور به، و ما نُدب إليها فيه، و لكن حيث تعرّض لهما المحقق الخراسانى قدس سره (١) هنا فاقتفينا أثره، فنقول:

لا إشكال فى إمكان تصوير الأجزاء المقومه للماهية المأمور بها، و الشرائط المقومه كذلك.

أمّا الأوّل: ففىما إذا كان مجموع عدّه أجزاء محصّله لغرض المولى؛ بحيث لو فقد جزء منها لا يحصل غرضه، فيلاحظ المولى مجموع الأجزاء جملة واحده، فيبعت المكلف نحوها.

و أمّا الثانى: ففىما لا- تكون نفس الأجزاء محصّله لغرضه، بل بما هى متقيده- بأمر مقارن أو سابق أو لاحق- محصّله للغرض، فيلاحظ الأجزاء متقيده بذلك الأمر، فيبعت المكلف نحو الأجزاء المتقيده بذلك الأمر.

ص: ٣٦٤

فظهر: أن تصوير الأجزاء و الشرائط المقومه للماهية المأمور بها بمكان من الإمكان، لا إشكال فيه (١).

. و أمّا جزء الفرد و شرطه- أعنى بهما ما لم يكونا جزء الماهية المأمور بها، و لا شرطها، بل من كمالات الموجود المتّحده معه خارجاً- فقد وقع الإشكال فى تصويرهما فى المركبات و الماهية الاعتبارية، بعد إمكان تصويرهما فى المركبات و الماهيات الحقيقية.

أمّا إمكان تصويرهما فى الماهيات الحقيقية، فلا بدّ للماهية و إن كانت مغايره مع أجزائها و لوازمها، و عوارضها و عوارض

وجودها؛ مفهوماً و في عالم التصوّر، و لكن يمكن تحقّقها و تجمّعها مع كثرتها في محلّ واحد بوجود واحد؛ من غير أن تنلّم وحدتها، و ذلك فإنّ ماهيّة الإنسان- مثلاً- عبارة عن الحيوان الناطق، و هي حقيقة بسيطة خارجيّة تغاير العوارض و الخصوصيّات مفهوماً، إلّا أنّها لا تنفك عنها خارجاً، بل متعاقبة الوجود معها في الخارج؛ بحيث لا يكون لها وجود منحا عن وجود العوارض و الخصوصيّات، بل وجود واحد شخصيّ حقيقيّ على نحو البساطه لا تكثّر فيه، فالفرد و الشخص الخارجى بجميع خصوصياته عين ماهيّة الإنسان وجوداً، فيصحّ فيها تصوّر مقومات الماهيّة و أجزاء الفرد و شرائطه.

و لتوضيح ذلك نقول: إنّ المولود- مثلاً- من حين ولادته إلى أن يبلغ، ثم

١- قلت: يظهر من المحقّق الخراسانى قدس سره: أنّ العدمى قد يكون دخيلاً في المأمور به جزءاً أو شرطاً (أ)، و حيث إنّ العدم لا- شىء، فكيف يكون دخيلاً و مؤثراً في المأمور به جزءاً أو شرطاً؟! وقع الكلام في كيفيّة دخاله الأمر العدمى في الماهيّة المأمور بها؛ و أنّه من العدم المضاف، لا العدم المحض، أو بعد إرجاعه إلى الأمر الوجودى، و تفصيله يطلب من باب الأقلّ و الأكثر، فارتقب حتّى حين. المقرّر - أ- كفايه الاصول: ٥٠.

ص: ٣٦٥

يشيب و يهرم إلى أن يموت، يتحوّل و يتبدّل عرفاً، بل حقيقة، و مع ذلك تكون له هويّة ثابتة، يقال: إنّ كان صغيراً، ثم صار شاباً، ثم شيخاً إلى أن مات، فللعقل تحليل الموجود الخارجى الذى هذا حاله إلى ما يكون دخيلاً في قوامه و ماهيّة، و ما يكون من عوارض وجوده و تحقّقه، و هو تحيئه بأين كذا، و كمّ كذا ...

فتحصّل ممّا ذكرنا: إمكان تصوير جزء الفرد في الماهيّات الحقيقيّة.

و أمّا تصويرهما في الماهيّات و المركّبات الاعتباريّة فقد وقع الإشكال فيه:

بلحاظ أنّه لم يكن للمجموع المركّب وجود و تشخّص خارجى وراء الأجزاء و تشخّصها، بل لكلّ جزءٍ منه وجود مستقلّ بحاله، بل ربّما يكون كلّ جزء مقوله، و محال أن توجد مقولات متعدّده بوجود واحد شخصيّ، كما قرّر في محلّه (١)، فالهيه التركيبيّه لا- وجود لها إلّا بالاعتبار- أى اعتبار مجموعها أمراً واحداً- و اعتباراً المجموع بدون ذلك الجزء غير الدخيل في الماهيّة، غير اعتبار المجموع مع ذلك الجزء، فبالطبع البعث المتوجّه إلى نفس طبيعه غير باعث لذلك الجزء.

نعم: يمكن البعث إليه إذا لاحظته مع المجموع مرّه اخرى، و توجّه البعث إلى المجموع مع هذا الجزء، و لكنّه أمر مستأنف متعلّق بطبيعه اخرى، فلا يتصوّر فيه جزء الفرد.

و بالجملة: يُشكّل تصوير جزء الفرد أو شرطه في الماهيّات الاعتباريّة في قبال الجزء أو الشرط المقوم للماهيّة، فإنّ القنوت- مثلاً- لا يخلو: إمّا أن يكون مأموراً به مستقلاً، لكن ظرف إتيانه و محلّه الصلاه، أو يكون جزءاً واجباً للصلاه، أو يقال: يتعلّق أمر آخر بالصلاه مع القنوت، وراء الأمر المتعلّق بنفس طبيعه الصلاه.

و واضح أنه على شىء من الوجوه لا يكون القنوت جزءاً للفرد.

١- انظر المباحث المشرقيه ١: ١٦٥-١٦٧.

ص: ٣٦٦

أما على الأول: فواضح أنّ الصلاه لا شأن لها بالنسبه إلى القنوت حسب الفرض، إلّا كونها ظرفاً، و هو مظلوف لها، و أنّى لجزء الفرد و هذا؟!

و كذا على الثانى: لصيرورته على هذا من أجزاء ماهيته الصلاه كالقراءه.

و على الثالث: تكون هناك ماهيتان: يكون الموجود الخارجى منها بدون القنوت مصداقاً لإحدهما، و مع القنوت مصداقاً للآخرى، فتدبر.

و ربّما يتصور جزء الفرد و شرطه من جهه أنّ الصلاه حقيقه بسيطه منتزعه، لها مراتب متفاضله بعضها على بعض، و ذلك المعنى الانتزاعى ينتزع من كلّ مرتبه من المراتب، فهى حقيقه مشكّكه متّحده مع تلك المراتب، فكما يصحّ انتزاعها من الأجزاء و الشرائط المقومه للماهيه، فكذلك يصحّ انتزاعها من المرتبه الواجده للمزايا.

و لكنّه مدفوع: بأنّه لو كانت الصلاه حقيقه خارجيه واحده ذات مراتب تتحد مع كلّ مرتبه، أمكن تصوير التشكيك فيها، و أمّا لو كانت أمراً انتزاعياً فلا- معنى لتصوير التشكيك فيها، كما لا يصحّ التشكيك فى الماهيه؛ بداهه أنّ انتزاع حقيقه بسيطه- كالصلاه مثلاً- من تسعه أجزاء لو صحّت، فإنّما هى غير ما ينتزع من عشره أجزاء.

مضافاً إلى أنّ القول: بأنّ الصلاه عباره عن شىء آخر غير ما أوله التكبير و آخره التسليم، كأنّه خلاف الضروره، و الضروره قاضيه بأنّه لا يكون لها حقيقه ما وراء ذلك.

و لكن الذى يقتضيه التحقيق فى تصوير الجزء الفرد أو شرطه- و هو غايه ما يمكن أن يتشبّث به لذلك- هو أن يقال:

إنّ الماهيات الاعتباريه على قسمين: فقسم منها ما لا يعتبر فيه إلّا مجرد اجتماع الأجزاء كالعشره، فاعتبرت الأجزاء واحداً فقط.

و قسم آخر اعتبر فيه هيئه خاصه و شكل مخصوص، و ذلك كالدار و المدرسه

ص: ٣٦٧

مثلاً (١)، فإنّه لم يكن لهما وجود خارجى و تشخّص مستقلّ وراء وجود الأجزاء و تشخّصها، و لكن مع ذلك لكلّ منهما هيئه مخصوصه لا- بشرط- غير نفس اجتماع الأجزاء- بها تتّصف بالحسن تاره و بالقبح اخرى، فيقال: للبيت الذى يكون لمرافقه و غرفه تناسب مخصوص: إنّه بيت حسن و إن بُنيت من خزف و طين، و أمّا البيت الذى لم تكن لمرافقه و غرفه ذلك التناسب إنّه

قبيح أو غير حسن و إن بنيت من ذهب و فضّه، ففي هذا القسم من الماهية الاعتبارية- التي تكون لها هيئته خاصه- يكون بعض الأجزاء و الشرائط دخیل في تحقّق الماهية الاعتبارية؛ بحيث لو لم تكن لم تتحقّق الماهية، و بعضها دخیل في حسن الهيئته؛ بحيث لو لم تكن لما اتّصفت بالحسن.

إذا تمهّد لك هذا، فنقول: إنّه قد عرفت في مقام تصوير الجامع: أنّه لوحظت المادّه و الهيئته كلتاهما لا بشرط، فإذا روعي تناسب بين الأجزاء و الموادّ يتّصف المركّب الاعتباري بالحسن، و إلّا بالقبح، أو بعدم الحسن.

و الصلاة- مثلاً- من المركّبات الاعتبارية التي لها هيئته مخصوصه- كالبيت و الدار- يشهد لذلك ارتكاز المتشرّعه، و تعبيرهم عن مبطل الصلاة بالقاطع، فكأنّه بتخلّل المبطل تُقطع الهيئته الاتصاليه.

و عليه يمكن أن يقال: إنّه لا- يكون للقنوت- مثلاً- دخاله في ماهية الصلاة، و لكن له دخاله في حسن الهيئته الصلاتيه، و يكون المصدّق من الصلاة بلحاظ وقوع القنوت بعد الركوع الثاني، أحسن صورته من فاقده.

و بالجملة: الصلاة- مثلاً- كالمسجد مرّكب و ماهية اعتباريه، فكما أنّ للمسجد

١- قلت: إنيّاك أن تتوهم: أنّ للدار أو المدرسه وجوداً واحداً حقيقياً مع تشخّص أجزائهما؛ للزوم ذلك تشخّص الماهية بتشخّصين، و هو محال، كما قرّر في محلّه (أ). المقرّر - أ- انظر الحكمه المتعاليه ٢: ١٠-١٣، و شرح المنظومه (قسم الحكمه): ١٠٧-١٠٨ سطر ٥.

ص: ٣٦٨

هيئته خاصه تتّصف بالحسن بلحاظ وقوع المناره- مثلاً- في موضع، و بيت الخلاء في موضع آخر، و الباب في موضع ثالث ... و هكذا، فكذلك الصلاة تتّصف بالحسن بلحاظ وقوع القنوت- مثلاً- في موضع من الصلاة، و التكبيره و رفع اليد حال التكبيره عند الانتقال من فعل إلى آخر ... و هكذا.

ثمّ إنّ ما صدر من المحقّق الخراساني قدس سره؛ من عقد عنوان محلّ النزاع في آخر البحث(١): من أنّه هل هو عبارته عن خصوص الأجزاء غير الدخيله في تشخّصها، أو ما يكون دخیلاً فيما نُدب إليه، أو هي مع الشرائط الكذائيه، أو مطلق الأجزاء و الشرائط، أو غير ذلك؟ لا وجه له، بعد ما سبق من الكلام فيه مستقصى، فلاحظ.

١- كفايه الاصول: ٥٠.

ص: ٣٦٩

هذا آخر ما أفاده سماحه استاذنا الأكبر دام ظلّه في مبحث الصحيح و الأعم، و به قد تمّ الجزء الأوّل من كتاب «جواهر الاصول»، و يتلوّه الجزء الثاني- إن شاء الله تعالى- مبتدئاً بمبحث الاشتراك.

وقد وقع الفراغ منه تحريره للمرّه الثانيه حال تهيئته للطبع، ليله الأربعاء ١٥ محرّم الحرام من سنه ١٤١٦ (هـ. ق) فى قسم المحميّه
عُشّ آل محمّد و حرم أهل البيت صلوات الله عليهم، بيد الراجى رحمه ربّه السيد محمّد حسن المرتضى اللنگرودى، و الحمد
لله أوّلاً و آخراً،

ربّ اغفر و ارحم، و تجاوز عمّا تعلم.

ص: ٣٧٠

ص: ٣٧١

الفهرس

مقدمه الناشر ٥

نبذه من حياه المؤلف ... ٦

حول تحقيق الكتاب ... ٧

تمهيد من المؤلف ... ١١

الأمر الأوّل: فى موضوع العلم ... ٢٧

و فيه جهات:

الجهه الاولى: فى وحده موضوع العلم ٢٧

وهم و دفع ... ٣٢

الجهه الثانيه: فى الأعراض الذاتيه و الغريبه ... ٣٥

ذكر و تعقيب ... ٤١

ذكر و إشكال: ... ٤٢

ذكر و تعقيب ... ٤٥

الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم ... ٥٠

الجهه الرابعه: فى موضوع علم الاصول ... ٥٤

الجهة الخامسة: فى تعريف اصول الفقه ... ٥٩

تعريف سماحه الاستاذ- دام ظلّه- لعلم الاصول ... ٧١

الأمر الثانى: فى الوضع ... ٧٧

وفيه جهات:

الجهة الاولى: فى الواضع ... ٧٧

الجهة الثانية: فى حقيقه الوضع ... ٨٠

ص: ٣٧٢

الجهة الثالثه: فى أثر الوضع ... ٨٥

الجهة الرابعه: فى أقسام الوضع ... ٨٧

تفسير الأقسام بحسب مذاق القوم: ... ٨٨

المقام الأوّل ... ٨٨

ذكر و تعقيب ... ٩٠

تتميم و إرشاد ... ٩٣

تذكره ... ٩٥

ذكر و تعقيب ... ٩٦

تنبيهات ... ١٠٥

التنبيه الأوّل ... ١٠٥

التنبيه الثانى ... ١٠٨

التنبيه الثالث ... ١١٠

المقام الثانى ... ١١١

الوجه الأولي: في طريق تشخيص كَيْفِيَّةِ الوَضْعِ و المَوْضُوعِ له ... ١١١

الوجه الثانيه: في وِضْعِ الأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ ... ١١٣

الوجه الثالثه: في كَيْفِيَّةِ وِضْعِ الحُرُوفِ ... ١١٤

ذِكْرُ و تَعْقِيبُ ... ١٢٠

إِشْكَالَاتُ و إِيْرَادَاتُ ... ١٢٦

الإِشْكَالُ الأوَّلُ ... ١٢٦

الإِشْكَالُ الثَّانِي ... ١٢٨

الإِشْكَالُ الثَّالِثُ ... ١٣١

ص: ٣٧٣

الإِشْكَالُ الرَّابِعُ ... ١٣٢

وَجْهَانُ لِعَدَمِ إِمْكَانِ إِيْرَادِهِ الإِيْجَادِيَّةِ مِنَ الحُرُوفِ ... ١٣٤

الوَجْهُ الأوَّلُ ... ١٣٤

الوَجْهُ الثَّانِي ... ١٣٥

ذِكْرُ و تَعْقِيبُ ... ١٣٦

حَصِيْلَةُ البَحْثِ ... ١٣٩

الوجه الرابعه: في دَفْعِ تَوَهْمِ كَوْنِ المِستَعْمَلِ فِيهِ فِي الحُرُوفِ عَامًّا ... ١٤١

المُورِدُ الأوَّلُ ... ١٤٢

المُورِدُ الثَّانِي ... ١٤٣

المُورِدُ الثَّالِثُ ... ١٤٤

الوجه الخامسه: في هِيْئَاتِ الجَمَلِ التَّامَّةِ ... ١٤٥

الجهه السادسه: فى هئئات الجمل الناقصه ... ١٥١

ذكر و تعقيب ... ١٥٢

الجهه السابعه: فى الإنشاء و الإخبار ... ١٥٤

الجهه الثامنه: فى ألفاظ الإشاره و ضمائر الغيبه ... ١٥٧

الجهه التاسعه: فى ضمائر المتكلم و المخاطب ... ١٦٢

ذكر و تعقيب ... ١٦٢

الجهه العاشره: فى الموصولات ... ١٦٥

الجهه الحاديه عشر: فى موقف الحروف من حيث الإخبار عنها و بها ... ١٦٧

الأمر الثالث: فى الحقيقه المسّماه بالمجاز ... ١٧١

ذكر و تنقيح ... ١٧٣

الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ ... ١٨٣

ص: ٣٧٤

الجهه الاولى: فى استعمال اللفظ و إرادته شخصه ... ١٨٤

ذكر و تعقيب ... ١٨٦

الجهه الثانيه: فى استعمال اللفظ و إرادته مثله ... ١٨٩

الجهه الثالثه: فى استعمال اللفظ و إرادته صنفه أو نوعه ... ١٩٠

إشكال و دفع ... ١٩٠

وهم و دفع ... ١٩١

الأمر الخامس: فى أنّ ما وُضعت له الألفاظ هل هى المعانى الواقعيّه،

أو المعانى المراده؟ ... ١٩٣

الجهة الأولى: فى أنّ الموضوع له هل المعانى الواقعيّة للألفاظ

أو المعانى المراده؟ ... ١٩٣

الجهة الثانيه: فى أنّ دلالة الألفاظ على المعانى هل تابعه للإرادة أم لا؟ ... ١٩٨

عدم تماميّة كلام العَلَمين ... ٢٠٤

الجهة الثالثه: فى عدم التلازم بين كون تبعيه الدلالة للإرادة و بين كون

الموضوع له المعانى المراده ... ٢٠٥

الأمر السادس: فى أنّ للمجموع المركّب من المادّة و الهيئه وضعاً أم لا؟ ... ٢٠٧

الأمر السابع: فى أنّ الموضوع له للألفاظ هل هى المعانى النفس الأمريّه

أو المعانى الذهنيّه بما هى هى أو المعانى الذهنيّه بلحاظ

كشفيها عن الواقع؟ ... ٢١٣

الأمر الثامن: فى العلامت التى يمتاز بها المعنى الحقيقى عن المجازى ... ٢١٧

التبادر ... ٢١٩

و فيه جهات:

ص: ٣٧٥

الجهة الأولى: فى إمكان كون التبادر علامه للحقيقه ... ٢١٩

الجهة الثانيه: فى بيان إحراز أنّ التبادر من حاقّ اللفظ، لا من القرينه ... ٢٢٢

نقل و تعقيب ... ٢٢٨

الاطّراد ... ٢٣١

و يقرب بوجوه:

التقريب الأوّل: ... ٢٣١

التقريب الثاني: ... ٢٣٢

التقريب الثالث: ... ٢٣٤

الأمر التاسع: فى تعارض الأحوال ... ٢٣٧

وفيه صور:

الصورة الاولى: صوره الشكّ فى نقل اللفظ عن معناه الحقيقى ... ٢٤٠

الصورة الثانية: صوره العلم بنقل اللفظ من معناه الحقيقى ... ٢٤٣

ذكر و تعقيب ... ٢٤٤

الأمر العاشر: فى الحقيقه الشرعيه ... ٢٥١

الأمر الحادى عشر: فى البحث المعروف ب «الصحيح و الأعم» ... ٢٥٩

وفيه جهات:

الجهه الاولى: فى عدم تفرّع هذه المسأله على ثبوت الحقيقه الشرعيه ... ٢٥٩

الجهه الثانيه: فى عقد عنوان المبحث على مذاق القوم ... ٢٦٠

الجهه الثالثه: فيما ينبغى عقد عنوان البحث ... ٢٦٤

الجهه الرابعه: فى معنى الصحيح و الفاسد ... ٢٦٦

ذكر و تنقيح ... ٢٦٧

إزاحه وهم ... ٢٧٠

ص: ٣٧٦

الجهه الخامسه: فى تعيين محلّ النزاع ... ٢٧١

وفيهما مقامان:

المقام الأول: فى إمكان دخول الشرائط فى محطّ البحث ... ٢٧٢

ذكر و تنقيح ... ٢٧٥

المقام الثاني: فيما يظهر من كلمات الأصحاب في محط البحث ... ٢٧٨

الجهة السادسة: في تصوير الجامع في المسألة على كلا القولين ... ٢٨١

ذكر و تنقيح ... ٢٨٨

إشكال و دفع ... ٢٨٩

ذكر و هدايه ... ٢٩١

تذنيب ... ٣٠٠

الجهة السابعة: في ثمره النزاع بين الصحيحى و الأعمى ... ٣٠٩

تنبيهان ... ٣٢٥

الجهة الثامنة: فيما وضعت له ألفاظ العبادات ... ٣٢٦

المقام الأول: في انعقاد الحلف أو النذر بترك الصلاة

في الأمكنه المكروهه ... ٣٤٢

ذكر و تعقيب ... ٣٤٦

المقام الثاني: في تحقّق الحنث بالصلاه في الأمكنه المكروهه ... ٣٤٧

الجهة التاسعه: في ألفاظ المعاملات ... ٣٤٨

فذلكه فيها تأييد لما سبق ... ٣٥٦

خاتمه في تصوير جزء الفرد و شرطه في المركبات الاعتباريه ... ٣٦٣

الفهرس ... ٣٧١

ص: ٢

هو يه الكتاب

* اسم الكتاب: ... جواهر الاصول / ج ٢ *

* المؤلف: ... السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: ... مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنه الطبع: ... شهر يور ١٣٧٩ - جمادى الثانيه ١٤٢١ *

* الطبعه: ... الاولى *

* المطبعه: ... مطبعه مؤسسه العروج *

* الكميّه: ... ٣٠٠٠ نسخه *

* السعر: ... ريال *

جميع الحقوق محفوظه و مسجله

لمؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم صلّ على محمد و آل محمد

اللهم كن لوليتك الحجة بن الحسن العسكري، صلواتك عليه و على آبائه، فى هذه الساعه و فى كلّ ساعه، ولياً و حافظاً و قائداً
و ناصراً و دليلاً و عيناً؛ حتى تسكنه أرضك طوعاً و تمتّعه فيها طويلاً.

ص: ٦

ص: ٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لولئيه، و الصلاة و السلام على أشرف برئته، و على الأصفياء من عترته؛ سيما القائم بإحياء شريعته، سيدنا و مولانا حجّه بن الحسن العسكري. اللهم عجل فرجه، و اجعلنا من أنصاره و أعوانه.

و بعد: ما بين يديك هو الجزء الثاني من كتاب «جواهر الاصول»، تقرير ما ألقاه سماحه استاذنا الأكبر آيه الله العظمى، نائب الإمام عليه السلام؛ الإمام الخميني قدس سره في مباحث الألفاظ.

نسأل الله التوفيق و التسديد، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

[لمؤلف]

ص: ٨

ص: ٩

الأمر الثاني عشر في الاشتراك

إشاره

الأمر الثاني عشر في الاشتراك (١)

وقع البحث فيه تارة في إمكانه، و اخرى في وقوعه، و ثالثه في كيفية وقوعه؛ فالكلام يقع في جهات:

الجهة الاولى: في إمكان الاشتراك

يظهر من بعض الوجوه التي استدلت بها القائل بامتناع الاشتراك: أن الاشتراك ممتنع عقلاً.

كما أنه يظهر من بعضها الآخر- الذي أشار إليه المحقق الخراساني قدس سره من لزوم اللغويه و الإجمال (٢)- أن امتناعه عقلاً.

و كيف كان: ما يمكن أن يستدل به القائل بامتناع الاشتراك عقلاً وجهان:

الوجه الأول: ما أشار إليه المحقق العراقي قدس سره و أجاب عنه.

هذا الوجه ملتئم من مقدمتين:

١- كان تاريخ الشروع في هذا الأمر ٢٣ رجب / ١٣٧٨ هـ. ق.

٢- كفايه الاصول: ٥١.

الاولى: أنّ في وضع اللفظ لمعنى لا يكون شخص اللفظ موضوعاً لشخص المعنى؛ ضروره أنّ تشخّص اللفظ باستعماله، و هو متأخّر عن الوضع، بل الوضع يتعلّق بطبيعي اللفظ بنحو القضية الحقيقيه، بإزاء طبيعي المعنى أيضاً بنحو القضية الحقيقيه؛ و لذا يكون كلّ فرد من أفراد طبيعي اللفظ موضوعاً بإزاء فرد من أفراد طبيعي المعنى.

الثانيه: أنّ الوضع ليس جعل اللفظ علامه للمعنى، بل هو عبارته عن جعل اللفظ مرآه للمعنى و فانيه فيه؛ بحيث لا يرى السامع وجود اللفظ في الخارج إلّا وجود المعنى؛ و لذا يسرى استهجان المعنى إلى اللفظ، و يصير اللفظ مستهجاناً.

إذا تمهّد لك هاتين المقدمتين: فلازم تعدّد الوضع و الاشتراك هو كون لفظ من أفراد طبيعي اللفظ مرآه و فانياً دفعه واحده؛ فناءين في أمرين متباينين، و هو غير معقول كما لا يعقل أن يكون وجود واحد، وجود ماهيتين.

و لا يمكن أن يقال: إنّ الواضع خصّص طائفه من أفراد طبيعي اللفظ بمعنى، و طائفه اخرى منها بمعنى آخر؛ لما قلنا في المقدمه الاولى: أنّ الوضع يسرى إلى جميع وجودات طبيعي اللفظ بنحو القضية الحقيقيه- أي جميع الأفراد المقدّره و المحقّقه- و معه كيف يعقل اختصاص طائفه من أفراد طبيعي اللفظ بمعنى، و الطائفه الاخرى منها بمعنى آخر؟! لأنّ التخصيص إن كان مع تمييز تلك الطائفه عن غيرها بماتر يتقوّم به اللفظ الموضوع خرج اللفظ عن الاشتراك، و إن كان الماتر الاستعمال المتعلّق باللفظ فلا يعقل أن يتقوّم اللفظ الموضوع بما هو متوقّف على الوضع؛ لأنّ استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له متأخّر عن اللفظ و وضعه (١) فتدبر.

١- بدائع الأفكار ١: ١٤٤.

يظهر من الجواب الثاني من المحقّق العراقي قدس سره عن الإشكال: بأنّه يرى تماميه المقدمه الاولى و كبرى المقدمه الثانيه، و لكن ناقش في كون ما نحن فيه من صغرى تلك الكبرى؛ لأنّه قال: لا نسلم أنّ وضع اللفظ للمعنى يوجب كونه مرآه له بالفعل، بل الوضع يوجب استعداد اللفظ الموضوع للحكايه عن المعنى عند الاستعمال، و بالاستعمال يخرج من القوه إلى الفعلية في الحكايه و المرآتيه.

فعلی هذا: إذا استعمل اللفظ في المعنى الآخر ثانياً يوجد فرد جديد من طبيعي اللفظ، و يصير مرآه للمعنى الآخر، فلم يكن لفظ واحد شخصي مرآتين لمعنيين، و لو في آئين (١)

. و لكن الذي يقتضيه التحقيق: هو عدم استقامه كلتا المقدمتين، مع عدم الاحتياج في أصل الإشكال إلى المقدمه الاولى؛ و ذلك:

أمّا المقدمه الاولى ففيها:

أولاً: أنه لو كان وضع اللفظ للمعنى بالكيفية التي ذكرها يلزم أن يكون الوضع و الموضوع خاصّين في جميع الأوضاع- حتى في أسماء الأجناس- و هو كما ترى.

بل الوضع عبارته عن جعل نفس طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى، من دون لحاظ الكثرات؛ لا من ناحيه اللفظ و لا من ناحيه المعنى بنحو القضية الحقيقيه.

ألا- ترى أنّ في وضع لفظه «الإنسان» مثلاً للماهيه المعلومه لم يلحظ في ناحيه اللفظ كلّ ما يوجد للإنسان لفظه، و لا في ناحيه المعنى كذلك، بل وضعت طبيعي تلك اللفظه لطبيعي تلك المعنى و الماهيه فتدبّر.

١- بدائع الأفكار ١: ١٤٥.

ص: ١٢

و ثانياً:- كما أشرنا و سيمرّ بك مفصلاً- أنّ تفسير القضية الحقيقيه بما ذكره لا تخلو عن إشكال، و أنه غير ما اصطالحوا عليه فيها أرباب المعقول، الذين هم المأخذ فيها، فارتقب.

و ثالثاً: النقض بالأعلام الشخصيه؛ بداهه أنّها لم تكن كذلك، كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ المستعمل لا- يستعمل شخص اللفظ في المعنى، بل يستعمل طبيعي اللفظ في طبيعي المعنى، مثلاً عند ما قال المستعمل: «هذه حنطه» استعملت طبيعي لفظه «الحنطه» في طبيعي المعنى، لكن حمل الطبيعي على الموضوع حملاً شائعاً يقضى بانطباق طبيعي المعنى على الهذيه، لا استعمال اللفظه الشخصيه في معنّى شخصي، كما لا يخفى.

و بالجملة: فرق بين تطبيق المعنى على المصداق و بين استعمال اللفظ الجزئي في المعنى الجزئي.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المقدّمه الاولى مخدوشه. مع أنّها غير محتاجه إليها لإتيان الإشكال؛ بداهه أنّه يمكن تنظيم صورته الإشكال أيضاً على مذهبننا- من كون الوضع عبارته عن جعل طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى- كما لا يخفى.

و أمّا المقدّمه الثانيه ففيها: أنّه إن اريد بفناء اللفظ في المعنى فناء الكيف المسموع في المعنى، فلا يخفى أنّه لا محصل له؛ لأنّ مرجعه إلى فناء موجود خارجي في موجود آخر، و هو غير معقول.

و إن اريد بالفناء: أنّه عند الاستعمال يكون التوجّه و الالتفات إلى المعنى- كما لعلّ هذا هو الظاهر من قولهم بالفناء- ففيه: أنّ هذا في الحقيقه إشكال على استعمال اللفظ في أكثر من معنّى واحد، و سيظهر لك جلياً في الأمر التالي إمكانه، و أنّي له و للوضع لأكثر من معنّى واحد؟! ضروره أنّ الوضع- كما تقدّم- هو جعل اللفظ قبال المعنى و علامه له، لا إفناء اللفظ في المعنى.

ص: ١٣

و لا يعقل الإفناء فى ناحيه الوضع؛ بداهه أنّ الواضع عند وضعه اللفظ للمعنى لا بدّ و أن يلاحظ كلّاً من اللفظ و المعنى مستقلاً، و منحازاً كلّاً منهما عن الآخر، ثمّ يجعل اللفظ علامه للمعنى، و هذا المعنى غير حاصل فيما لو كان اللفظ فانياً فى المعنى؛ ضروره أنّه لم يلحظ الفانى إلّا مرآةً و تبعاً للمعنى.

فظهر: أنّ الواضع بوضعه- مع قطع النظر عن الاستعمال- لا يمكنه إفناء اللفظ فى المعنى، و بلحاظ استعمال المستعملين اللاحق للوضع؛ حيث إنّه بمنزله ملاحظه الشرط الخارج عن متن العقد لا يجب أتباعه، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه سيمرّ بك: أنّ الاستعمال لا يكون إفناء اللفظ فى المعنى؛ خصوصاً فى أوائل الاستعمالات بعد الوضع.

نعم، قد توجب كثرة الاستعمال و انس الذهن غفله الشخص عن اللفظ و توجّهه إلى المعنى، و هذا غير إفناء اللفظ فى المعنى، كما لا يخفى.

و بما ذكرنا تظهر: المناقشه فى جواب المحقّق العراقى قدس سره؛ فإنّه لم يكن باب الاستعمال باب إفناء اللفظ فى المعنى، بل لو كثرت الاستعمالات توجب ذلك غفله المستعمل عن اللفظ، و قد أشرنا أنّه غير الفناء، فتدبّر.

الوجه الثانى: أنّ الوضع عباره عن جعل الملازمه الذهنيه بين اللفظ و المعنى أو ما يستلزمها؛ فإذن بوضع اللفظ لمعنيين يوقع ملازمتين مستقّلتين:

إحداهما ملازمه بين اللفظ و معنى.

و الاخرى ملازمه اخرى بين ذلك اللفظ و معنى آخر.

فعليه: لو تصوّر ذلك اللفظ يلزم انتقالان مستقّلان، و حضور المعنيين دفعهً واحدهً فى الذهن، و هو محال(1).

١- انظر تشريح الاصول: ٤٧/ السطر ١٩.

ص: ١٤

و فيه أوّلماً: أنّ غايه ما يقتضيه وضع اللفظ لمعنى هو جعل اللفظ قبال المعنى و علامه له، و لم يكن هناك من الملازمه عين و لا أثر.

و ثانياً: أنّه لو سلّم ذلك، و أنّ الواضع بوضعه اللفظ للمعنى يوقع ملازمه ذهنيه بينهما فنقول: مرادكم بعدم إمكان حضور المعنيين إن كان عدم إمكان تصوّر معنيين أو أكثر دفعهً واحدهً فالحقّ- كما يتّضح فى الأمر التالى- عدم امتناعه.

و إن كان أنّه بعد الوضع لا بدّ و أن يوجد كلّ من المعنيين مستقلاً بدون الآخر كما كانا حال الوضع.

ففيه: أنّ معنى استقلال المعنى هو أن لا يكون معناه مرتبطاً بالآخر، و هذا لا ينافى حصول المعنى الآخر مقارناً لحصوله.

و بالجمله: فرق بين الاستقلال و الانحصار، و الأوّل لا- ينافى حضور المعنى الآخر مقارناً له بخلاف الثاني، و هو أوّل الكلام، فتدبر.

و الحاصل: أنّه لم يتم دليل على كون الاستقلال بمعنى عدم وجود انتقال آخر معه- الذى هو معنى الانحصار- بل معناه أنّ معناه لم يكن مرتبطاً بالمعنى الآخر؛ فلا ينافى حصول المعنى الآخر مقارناً لحصوله.

مضافاً إلى أنّ مرجع هذا الإشكال إلى عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و هذا غير الوضع للكثير الذى نحن بصدد إثبات إمكانه فعلاً؛ لأنّ غايه ما يقتضيه ذلك هى صيروره اللفظ مجملاً.

فظهر ممّا ذكر: أنّه لا محذور عقلاً فى الاشتراك.

و لكن ربّما يظهر من بعضهم(١): أنّ الاشتراك واجب، بلحاظ أنّ الألفاظ

١- انظر كفايه الاصول: ٥٢، بدائع الأفكار ١: ١٤٥.

ص: ١٥

و التراكيب المؤلّفه منها متناهيه؛ لتركيبتها من الحروف الهجاء، و هى متناهٍ، و المركّب من المتناهي متناهٍ. و أمّا المعانى فغير متناهيه، و الحاجه ماسّه إلى تفهيم المعانى جميعاً بالألفاظ؛ فلا بدّ من الاشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه(١)

. و فيه: أنّه إن اريد من عدم التناهي معناه الحقيقى فيرد عليه:

أولاً: أنّه لا معنى لعدم تناهيها فى نفس الأمر، كما لا يخفى(٢)

. و ثانياً: لو سلّم عدم تناهي المعانى فى نفس الأمر و إمكان صدور الوضع لها من الله تعالى غير المتناهي فنقول: بعدم الحاجه إلى تفهيمها جميعاً؛ لأنّ الحاجه إلى تفهيمهم ما يتعلّق بأغراضهم متناهيه(٣)

. و إن اريد بعدم التناهي: معناه العرفى- و هو الكثير كما هو الظاهر- فمنع كون الألفاظ من المعانى و الطبائع الكليه كذلك.

نعم بالنسبه إلى المعانى الجزئيه، كانت المعانى كثيره بالنسبه إلى الألفاظ؛ و لذا يوجد الاشتراك فى الأعلام الشخصيه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه لا دليل على امتناع الاشتراك، كما لا دليل على وجوبه.

فالحقّ إمكان الاشتراك.

١- قلت: و ربّما يضاف على ذلك بأنّه لو قلنا بتناهي المعانى و لكنّها كثيره تزيد على الألفاظ و تراكيبها بكثير، فلا بدّ من الاشتراك [المقرّر حفظه الله].

٢- قلت: و بعبارة اخرى- كما افيد- أنّ وضع الألفاظ بإزاء المعاني غير المتناهيه غير معقول؛ لاستلزامه أوضاعاً غير متناهيه، و صدورهما من واضع متناهٍ محال [المقرّر حفظه الله].

٣- قلت: و بالجمله- كما افيد- إن أمكن ذلك منه تعالى و لكن المقدار الواقع منه تعالى في الخارج بالمقدار الممكن؛ لأنّ الوضع إنّما يكون بمقدار الحاجه إلى الاستعمال، و هو متناهٍ؛ فالزائد عليه لغو لا يصدر من الواضع الحكيم [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٦

الجهه الثانيه: في وقوع الاشتراك

لا- ينبغي الإشكال في وقوع الاشتراك، و هو من الواضح بمكان لا- يستريب فيه أحد؛ لما ترى من وجود ألفاظ مشتركه في اللغات الحيه العالميه؛ خصوصاً في لغة العرب، التي هي المقصد الأسنى و الغايه القصوى من هذه المباحث. و لعلّه لوضوح الأمر لم يتعرّض سماحه الاستاذ- دام ظلّه- لهذه الجهه.

الجهه الثالثه: في كيفيه وقوع الاشتراك و منشأ حصوله

و يظهر فيها سرّ وقوع الترادف.

قد يشكل في وقوع الاشتراك و الترادف في اللغه: بأنّه لأى سبب وضعت لفظه «العين» مثلاً لسبعين معنىً، و لم توضع لفظه اخرى إلّا لمعنى واحد، مع أنّ دلالة الألفاظ لم تكن ذاتيه؟ و لأى سبب وضعت للأسد أو الجمل - مثلاً- ألفاظ كثيره، و لم توضع للإنسان، مع أنّه أشرف المخلوقات؟ و الاعتبار يساعد وضع ألفاظ كثيره لما يكون أشرف.

و الذى أظنّه في ذلك: هو أنّ الامم- و منهم الأعراب مثلاً- كانوا في ابتداء الأمر طوائف و قبائل منتشرة في فسيح الأرض لم ترتبط إحداها بالأخرى، فلم تكونوا مرءوسى رئيس واحد و مطاع أمير فارد، بل كانوا ملوكاً و طوائف متعدّدين، و كان لكلّ طائفه و قبيله واضع أو واضعون تخصّصها. فوضع كلّ طائفه ألفاظاً لمعاني بمقدار احتياجاتها إلى تفهيمها و تفهّمها؛ قلّه و كثرة.

ثمّ بعد لحوق الطوائف بعضها ببعض، و مقهوريه طائفه و قاهريه الاخرى،

ص: ١٧

و اختلاط بعضها ببعض مدى الأعوام و القرون، بل لحوق غير الأعراب بهم و اختلاطهم و امتزاجهم معهم اورثت وقوع ألفاظ متعدّده لمعنى واحد، أو لفظه واحده لمعاني متعدّده.

و يحتمل وجه آخر لحدوث الاشتراك: و هو أنّ لفظه واحده قد وضعت لمعنى واحد، و لكنّه استعملت- مجازاً- في غير ما وضعت له؛ لعلاقه بينهما أو مناسبه طبيعى حاكمه بينهما، و استعملت فيها كثيراً إلى أن وصلت حدّ الحقيقه؛ فحصل الاشتراك.

و يمكن تقريب هذا الوجه بنحوٍ لحصول الترادف أيضاً، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ وقوع الاشتراك و الترادف إمّا لاختلاط الطوائف و امتزاج بعضها ببعض، أو لكون الاستعمال في ابتداء الأمر مجازياً إلى أن صار حقيقياً، أو لكلا الأمرين (١).

١- قلت: و قريب ممّا أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- ما في «أجود التقريرات»؛ حيث قال: إنّه يظهر من بعض المؤرّخين: أنّهما- أى الاشتراك و الترادف- حدثا من خلط بعض اللغات ببعض. مثلاً كان يعبر عن معنى في لغة الحجاز بلفظ، و يعبر عن ذلك المعنى في لغة العراق بلفظ آخر، و بذلك اللفظ عن معنى آخر، و من جمعهما أخيراً و جعل الكلّ لغة واحده حدث الاشتراك و الترادف، انتهى (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- أجود التقريرات ١: ٥١.

ص: ١٨

ص: ١٩

الأمر الثالث عشر استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الأمر الثالث عشر استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد (١).

الحق: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و لكن ذهب جماعه إلى امتناعه عقلاً (٢)، كما ذهب بعضهم إلى امتناعه بحسب القواعد الأدبيه (٣).

. و ليعلم: أنّ محلّ البحث و ما ينبغي أن يكون مورداً للنقض و الإبرام- كما أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره (٤)- هو أن يستعمل اللفظ و يراد به كلّ من المعنيين أو المعاني مستقلاً و منفرداً؛ بحيث يكون كلّ من المعنيين أو المعاني متعلقاً للنفي أو الإثبات بحياله.

فاستعمال اللفظ في الجامع القابل للانطباق على أفراد متكثّره، أو في المركّب ذي أجزاء- نظير العامّ المجموعى- خارج عن محلّ البحث.

١- كان تاريخ الشروع في هذا الأمر يوم ٢٣ رجب ١٣٧٨ هـ. ق.

٢- كفايه الاصول: ٥٣، حاشيه كفايه الاصول، المشكيني ١: ٢٠٧، نهايه الدرايه ١: ١٥٢.

٣- معالم الدين: ٣٣، قوانين الاصول ١: ٦٧/السطر ٢٣.

٤- راجع كفايه الاصول: ٥٣.

ص: ٢٠

و لا يخفى: أنّ عدم جواز استعمال اللفظ في الأكثر- نظراً إلى اعتبار الوحده في المعنى الموضوع له، أو كون الوضع تحقّق في حال الوحده و استعمال اللفظ في الأكثر استعمال له في غير ما وضع له، أو في خلاف ما هو المعهود من الوضع- ممّا لا يعتنى

به؛ لما تقرّر في محلّه: أنّه لا دليل على اعتبار الواضع قيد الوحده في المعنى الموضوع له، كما لا دليل على أنّ تحقّق الوضع حال وحده المعنى لا يمنع عن استعماله في الأكثر.

و عمدّه ما يمكن أن يناقش في الجواز: هو الإشكال العقلي الذي أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره و غيره:

حاصله: أنّ الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، بل عبارته عن إفناء المستعمل اللفظ في المعنى؛ بحيث يكون اللفظ عنواناً للمعنى، بل بوجه نفسه؛ ولذا يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ، كما لا يخفى.

فإذا كان اللفظ وجهاً وفانياً في معنى لا يمكن أن يكون فانياً في معنى آخر في نفس الوقت؛ لاستلزام ذلك إلى جمع اللحاظين في زمان واحد، ولا يكاد يمكن أن يكون في استعمال واحد أن يلاحظ لفظ واحد وجهاً لمعنيين وفانياً في اثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين(1).

. و يمكن تقريب الإشكال بوجوه، و إن كان بعضها لا يساعد ظاهر هذا الكلام:

التقريب الأوّل- و لعلّه الظاهر من هذا الكلام- و هو: أنّ الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، ففي استعمال اللفظ في المعنى يلاحظ اللفظ تبعاً لملاحظه المعنى الملحوظ مستقلاً. فلو جاز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يلزم اجتماع اللحاظين التبعيين، و هما- كلاحظ الأمرين المستقلين- محال.

التقريب الثاني: هو أنّه لا بدّ في استعمال اللفظ في المعنى أن يلاحظ كلّ من

١- كفايه الاصول: ٥٣.

ص: ٢١

اللفظ و المعنى، غايه الأمر يلاحظ اللفظ آله لملاحظه المعنى، و المعنى ملحوظ مستقلاً.

فلو استعمل لفظ واحد في معنيين يلزم لحاظ اللفظ مرّتين؛ فيجتمع اللحاظان في زمان واحد.

و الفرق بين التبريين واضح؛ فإنّ لحاظ اللفظ تبعاً لملاحظه المعنى عبارته عن اندكائك لحاظه في لحاظ المعنى، و هذا بخلاف لحاظ اللفظ آله لملاحظه المعنى؛ فإنّه يلحظ اللفظ مستقلاً، كما يلحظ المعنى، غايته: أنّ لحاظه آله و واسطه للحاظ المعنى.

و كيف كان: وجه استحاله الجمع بين اللحاظين هو أنّ الملحوظ بالذات في الذهن قبل الاستعمال هو المعنى، و بعد تصوّر المعنيين فالملاحظ بالذات اللفظ بوجوده الذهني.

و الملحوظ بالذات يتشخص باللحاظ، كما أنّ اللحاظ يتعيّن بالملاحظ. نظير ما في الخارج؛ فإنّ الماهيه في الخارج تتشخص بالوجود حقيقه، و الوجود يتعيّن بالماهيه عرضاً.

و بالجمله: وزان الماهيه الذهنيه وزان الماهيه الخارجيه؛ فكما أنّ الماهيه الخارجيه تتشخص بالوجود فكذلك الماهيه الذهنيه تتشخص باللحاظ. فنفس اللحاظ توجد الشىء فى الذهن، لا أنّ هناك شيئاً تعلق به اللحاظ، فإذا اجتمع لحاظان فى شىء واحد يلزم أن يكون شىء واحد شيئين.

هذا فى المعلوم بالذات.

و كذلك بالنسبه إلى المعلوم بالعرض؛ و ذلك لأنّ المعلوم بالعرض تابع للمعلوم بالذات فى الانكشاف؛ فيلزم أن يكون الموجود الخارجى منكشفاً بانكشافين:

أحدهما بلحاظ، و الآخر بلحاظ آخر فى آن واحد، و هو محال.

التقريب الثالث: هو أنّ استعمال اللفظ فى المعنى إفتاؤه فيه؛ فلو أفنى اللفظ فى معنيين يلزم أن يكون شىء واحد موجوداً بوجودين.

ص: ٢٢

و بعباره اخرى: استعمال اللفظ فى المعنى هو إفتاؤه بتمامه فى المعنى؛ فلو استعمل فى معنيين يلزم إفتاؤه بتمامه فى آن واحد فى معنيين، و هو غير معقول.

التقريب الرابع: هو أنّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى و لذا يقال: إنّ للشىء وجودات: ١- وجود عينى ٢- وجود ذهنى ٣- وجود كبرى ٤- وجود لفظى فلو استعمل اللفظ فى معنيين - مثلاً - يلزم أن يكون لفظ واحد وجوداً تنزلياً لاثنين؛ فكما لا يعقل لشىء واحد وجودين خارجيين فكذلك ما هو منزل بمنزلته.

و لكن الإشكال - بتقاريره الأربعة - غير وجيه؛ لأنه لم يكن للاستعمال ذلك المقام. و حديث فناء اللفظ فى المعنى أجنبى عن باب الاستعمال؛ لأنّ الاستعمال جعل اللفظ علامه للمعنى، و المتلفظ بلفظ يتوجه إليه؛ توجّهاً تاماً، كما يكون متوجّهاً إلى المعنى كذلك.

نعم، قد توجب كثره الاستعمال و الممارسه الغفله عن اللفظ و عدم الالتفات إليه حين التلفظ به؛ و لذا قد يعدّ بعض الألفاظ قبيحاً أو حسناً، و هذا غير الفناء.

و إلّا لو كان ذلك لأجل السرايه و فناء اللفظ فى المعنى ينبغى أن يسرى كلّ ما للمسمى إلى اللفظ؛ مثلاً لا بدّ و أن تسرى نجاسه العذره أو الكلب و الخنزير و قذارتها إلى ألفاظها، و هو كما ترى.

و بالجمله: الاستعمال لم يكن إفتاء اللفظ فى المعنى حتّى تلزم تلك المحاذير المتوهمه، بل حين الاستعمال يكون اللفظ و المعنى ملحوظين؛ خصوصاً فى ابتداء تعلّم لغه و تمرّنها، و هو من الواضح بمكان. فيجعل اللفظ علامه لمعنى و كاشفاً عنه؛ بسبب وضع الواضع اللفظ للمعنى، أو كثره استعمال اللفظ فى معنى، و من الواضح إمكان جعل شىء علامه لأشياء متعدده.

فإذن: لا يجتمع اللحاظان؛ لا من جانب المتكلم، ولا من جانب المخاطب:

ص: ٢٣

أما من جانب المتكلم؛ فلأنه يرتب المعاني في ذهنه أولاً، ثم ينتقل منها إلى الألفاظ، فيعتبر عن مقصوده بالألفاظ.

وأما من جانب المخاطب: فهو بعكس المتكلم؛ فهو يتوجه أولاً إلى الألفاظ، ثم إلى المعاني. فإذا كان للفظ واحد معنيان فالانتقال من كل من المعنيين إلى اللفظ نظير الانتقال من لازمين إلى ملزوم واحد، كالحراة والضوء بالنسبة إلى الشمس؛ فكما أنه تارة ينتقل من ملاحظه كل من اللازمين مع الغفلة عن الآخر إلى الملزوم، فكذلك فيما نحن فيه قد ينتقل المتكلم من ملاحظه معنى إلى اللفظ كما ربّما ينتقل من ملاحظه المعنيين إلى اللفظ.

هذا حال الانتقال من المعنى إلى اللفظ.

وكذا الانتقال من اللفظ إلى المعنى، نظير الانتقال من الملزوم إلى اللازم؛ فكما أنه ينتقل تارة من ملزوم إلى لازم واحد، و أخرى منه إلى لازميه، فكذلك ينتقل المخاطب من اللفظ تارة إلى معنى واحد، و أخرى ينتقل منه إلى معنيين دفعه واحد.

فبعد ما أحطت خبراً بما ذكرنا: ظهر لك الخلل في التقريبات الأوليين، بل يظهر لك الخلل في التقريب الثالث أيضاً؛ لأن الاستعمال - كما أشرنا - هو إلقاء اللفظ وإرادته المعنى، لا إفتاؤه فيه.

و بعبارة أخرى: الاستعمال طلب عمل اللفظ لإفهام المعنى، و من الممكن ذكر لفظ وإرادته معنيين، أو إفهام معنيين.

و أما التقريب الرابع: فهو أشبه بالخطابه من البرهان؛ لأنه إن اريد بذلك:

أن اللفظ وجود تنزيلي للمعنى غير كون اللفظ موضوعاً للمعنى فلا نسلّمه؛ بدهاه أنه أتى للفظ «زيد» و أن يكون وجوداً تنزلياً للمسمى بزيد؟! و بينهما من المباينه ما لا يخفى.

ص: ٢٤

و إن اريد بذلك: أن اللفظ بعد وضعه للمعنى يحكى عنه فواضح أنه لا يمتنع أن يحكى لفظ واحد عن معنيين، و لو لا ذلك لامتنع وضع اللفظ للأكثر من معنى واحد، و قد فرغنا عن إمكانه و وقوعه.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: أن الوجدان حاكم بعدم محذور عقلي في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. مضافاً إلى وقوع ذلك في كلمات الادباء و الشعراء.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا: يظهر لك الضعف في التفصيل الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره؛ و هو عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى بحسب القواعد الأدبيه لو كان كل من المعنيين أو المعاني ملحوظاً بلحاظ خاص به، و الجواز لو كان المعنيين أو المعاني ملحوظاً بلحاظ واحد؛ بحيث يكون اللفظ حاكياً عن مفهومين ملحوظين بلحاظ واحد (١)، انتهى.

و هو من عجيب القول في المسأله و خروج عن موضوع البحث، فلا ينبغي التعرّض لردّه بعد ما أشرنا، و قد أشرنا بوقوع استعمال اللفظ في الأكثر في كلمات الشعراء و البلغاء.

فالحقّ - كما أشرنا إليه - جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مطلقاً.

١- انظر بدائع الأفكار ١: ١٤٦ و ١٥٠.

ص: ٢٥

الأمر الرابع عشر في المشتق

إشاره

الأمر الرابع عشر في المشتق (١)

اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص المتلبّس بالمبدإ في الحال، أو الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ. و أمّا بالنسبه إلى ما يتلبّس بعد في المستقبل فاتفقوا على مجازيته.

تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلّم في جهات:

الجهه الاولى: في أنّ النزاع في هذه المسأله لغويه

إشاره

الظاهر: أنّ النزاع في كون المشتقّ حقيقه في خصوص المتلبّس بالمبدإ أو الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه نزاع في أمر لغوي، لا في أمر عقلي؛ أعني أنّ النزاع في أنّ الموضوع له للفظ المشتقّ هو معنى لا ينطبق إلّا على خصوص المتلبّس فعلاً أو على الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه، لا في عدم معقوليه صدق المشتقّ إلّا على من تلبّس بالمبدإ، أو على الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه؛ بداهه أنّه لا يكاد

١- كان تاريخ الشروع في هذا الأمر ٢٥ رجب ١٣٧٨ ه. ق.

ص: ٢٦

يعقل صدق عنوان المشتقّ عقلاً على الفاقد للمبدإ بعد ما كان واجداً له.

و أمّا إذا كان البحث لفظياً فللنزاع فيه مجال، بلحاظ أنّ للواضع تحديد حدود الموضوع له سعة و ضيقاً؛ فله الوضع لخصوص

المتلبس بالمبدأ، أو للأعم منه و ممّا انقضى عنه.

و لكن يظهر من المحقق النائيني قدس سره: أنّ النزاع فيه في أمر عقلي؛ لأنه قال في الأمر الأول ما حاصله: إنّ السرّ في اتّفاقهم على المجازيه في المستقبل و الاختلاف فيما انقضى عنه: هو أنّ المشتقّ لما كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه - من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته - أمكن النزاع و الاختلاف فيما انقضى عنه، دون من يتلبس بعد؛ لتولّد عنوان المشتقّ في الأوّل؛ لمكان قيام العرض بمحلّه في الزمان الماضي. فيمكن أن يقال فيما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد في الجملة - و لو فيما مضى - يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقه. كما يمكن أن يقال ببقاء التولّد في الحال في صدق العنوان على وجه الحقيقه، و لا يكفي حدوثه مع انقضائه.

و أمّا فيما لم يتلبس بعد: فحيث إنّ لم يتولّد له عنوان المشتقّ - لعدم قيام العرض بمحلّه - فلا مجال للنزاع في أنّه على نحو الحقيقه، بل لا بدّ و أن يكون على وجه المجاز بعلاقه الأول و المشارفه (١).

. و يظهر منه قدس سره أيضاً: كون النزاع في أمر عقلي في الأمر الثاني؛ حيث تشبّث باختصاص النزاع بالعناوين العرضيه المتولّده من قيام أحد المقولات بمحالتها، و خروج العناوين التي تتقوم به الذات، و ما به قوام شيئته بالصوره النوعيه، و أنّ إنسانيه الإنسان - مثلاً - بالصوره النوعيه، و لا يكاد يصدق على ما لا يكون متلبساً بالإنسانيه فعلاً (٢)، فلاحظ.

١- فوائد الاصول ١: ٨٢.

٢- نفس المصدر: ٨٣.

ص: ٢٧

و كيف كان: لا سبيل إلى كون النزاع في المشتقّ في أمر عقلي؛ و ذلك لأنّ صدق العنوان و عدمه عقلاً دائر مدار اشتماله على المبدأ و عدمه، و لا يعقل صدقه على الفاقد في الواقع و نفس الأمر؛ بداهه أنّ الاتّصاف بصفه كالعالميه - مثلاً إنّما هو لمن وجد صفه العلم، و أمّا من لم يكن متّصفاً بالعلم - سواء كان متّصفاً به فيما مضى، أو لم يتلبس به بعد، و يتلبس به في المستقبل - فلا يتّصف بصفه العلم عقلاً.

فاشترك كلّ ما انقضى عنه و ما يتلبس بعد في عدم معقوليه الصدق. هذا على تقدير كون البحث عقلياً.

و أمّا على كون البحث لفظياً: فللواضع تحديد دائره الموضوع سعّه و ضيقاً، فكما يمكنه وضع المشتقّ للمتلبس بالمبدأ فعلاً أو للأعم منه و ممّا انقضى عنه، يمكنه الوضع للأعمّ منهما و ما يتلبس بعد.

و سرّ عدم نزاعهم و اتّفاقهم في عدم الوضع للأخير لأجل أنّهم علموا أنّ المشتقّ لم يوضع لما يتلبس بالمبدأ في المستقبل، لا لأجل عدم الاتّصاف به واقعاً، و إلّا لا بدّ و أن لا يتّصف واقعاً بالمبدأ ما انقضى عنه المبدأ؛ ضروره أنّ الاتّصاف بحسب الواقع دائر مدار واجديه المبدأ فعلاً، و من لم يكن واجداً له - سواء كان متلبساً به و انقضى عنه، أو يتلبس به بعد - لا يعقل الاتّصاف به.

و لعلَّ سرَّ عدم نزاعهم بالنسبه إلى ما يتلبس بعد و نزاعهم بالنسبه إلى ما انقضى هو إمكان انقداح الصدق بالنسبه إلى ما انقضى عنه؛ و لذا قد يصدق المشتقّ - و لو انقضى عنه المبدأ - فيما لو كان ذا ملكه فانقضى عنه؛ فصار محلاً للبحث. و أمّا بالنسبه إلى ما يتلبس بعد فلم ينقدح في ذهن، و لا يقبله الذوق السليم أصلاً، كما لا يخفى.

و لعلَّ ما ذكرنا هو مراد المحقّق النائيني قدس سره، و إن كانت عباراته قاصره عن إفادته، و الله العالم.

ص: ٢٨

ذكر و تعقيب

إذا أحطت خبيراً بما تلونا عليك - من كون البحث في المشتقّ في أمر لغوي لفظي، لا في أمر عقلي - تعرف النظر فيما يظهر من العلّامة المدقّق الطهراني صاحب «المحجّه» قدس سره؛ فإنّه - على ما حكى عنه المحقّق الأصفهاني قدس سره - قال:

«إنّ وجه الخلاف في أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ أو في الأعمّ - مع عدم الاختلاف في المفهوم و المعنى - هو الاختلاف في الحمل:

فإنّ القائل بعدم صحّح الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ يرى وحده سنخ الحمل في المشتقّات و الجوامد.

فكما لا يصحّ إطلاق الماء على الهواء، بعد ما كان ماء و زالت عنه صورته المائيه فانقلبت هواء، كذلك لا يصحّ إطلاق المشتقّ على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به؛ فإنّ المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً و بقاءً، و المنشأ مفقود بعد الانقضاء، و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّه.

و القائل بصحّح الإطلاق يدّعي تفاوت الحملين فإنّ الحمل في الجوامد حمل هو هو؛ فلا يصحّ أن يقال للهواء: إنّه ماء. و الحمل الاشتقائي حمل ذى هو و حمل الانتساب، و يكفي في النسبه مجرد الخروج من العدم إلى الوجود؛ فيصحّ الحمل على المتلبس و على من انقضى عنه، دون ما لم يتلبس» (١) انتهى.

فإنّ ظاهر كلامه قدس سره هذا يعطى كون النزاع في مسأله المشتقّ في أمر عقلي؛ خصوصاً قوله قدس سره: «و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّه...» إلى آخره؛ حيث تشبّهت لإثبات مرامه بأمر عقلي؛ فإنّه لا يلائم لفظيه البحث

١- نهايه الدرايه ١: ١٦٤-١٦٥.

ص: ٢٩

كما لا يخفى. فإن أمكن إرجاع مقالته - بوجه - إلى ما ذكرنا فيها.

فظهر و تحقّق: أنّ الظاهر أنّ النزاع في المشتقّ لغوي و في أمر لفظي و هو أنّ زنه المشتقّ هل وضعت للمتلبس بالمبدأ فعلاً أو

للأعم منه و ما انقضى عنه أو للأعمّ منهما و ما يتلبس بعد؟ و لا يكون النزاع فى أمر عقلى حتى يتشبت بأمر عقليه، فتدبر.

الجهه الثانيه فى تعيين محلّ النزاع من العناوين

اشاره

إنّ العناوين الجاريه على الذوات و المحموله عليها على أقسام:

منها: ما يكون عنواناً مأخوذاً من الذات؛ بحيث لا- يحتاج انتزاعه عنها إلى لحاظ أمر وجودى أو عدمى، بل ذاته بذاته يكفى للانتزاع، كعنوان الحيوان و الإنسان و الناطق و انتزاع مفهوم الوجود عن نفس الوجود الخارجى.

و بعباره اخرى: العنوان الذى ينتزع من حاقّ الذات من غير دخاله شىء أصلاً؛ سواء كان الخارج مصداقاً ذاتياً له كالأجناس و الأنواع و الفصول، أو كالمصداق الذاتى له كما فى انتزاع الوجود عن الموجود الخارجى.

و منها: ما لا بدّ فى انتزاعه من لحاظ أمر وجودى- سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً أو انتزاعياً- أو أمر عدمى.

و الأول: كانتزاع عنوان العالم و الأبيض- مثلاً- من زيد؛ فإنّه بملاحظه مبدئهما- و هو العلم و البياض- فيه، و هما أمران حقيقيان.

و الثانى: كانتزاع الملكيه و الرقيه و الزوجيه و نحوها من الامور الاعتباريه التى لا وجود لها إلّا فى وعاء الاعتبار من محالّها.

و الثالث: كانتزاع الإمكان من الماهيات الممكنه، بناءً على أنّ المراد بالإمكان تساويها بالنسبه إلى الوجود و العدم، و إن اريد بالإمكان سلب ضروره الطرفين عن

ص: ٣٠

الماهييه- سلباً تحصيلياً- فيكون الإمكان مثلاً لما يكون بواسطه أمر عدمى، و نظيره الأعمى و الأعمى.

و منها: ما يكون من العناوين الاشتقاقيه كالناطق و الممكن و الموجود، و قد لا يكون كذلك بل من الجوامد كالإنسان و الماء و الهواء و النار و الزوج.

و منها: ما يكون ملازماً للذات؛ إمّا فى الخارج و الذهن أو فى أحدهما، و قد لا يكون كذلك كالأعراض المقارنه.

و منها: غير ذلك من الأقسام التى لا يهّم ذكرها.

و بالجملة: العناوين الاشتقاقيه لا تخلو:

إمّا أن تكون لوازم الذات كعنوان العالم بالنسبه إلى ذاته تعالى،

أو لازم له في بعض الأحيان كعنوان العالم بالنسبه إلى غيره تعالى،

أو لا ينفكّ العنوان عن المصاديق أصلاً كالممكن؛ فإنه لا يمكن إزاله صفه الإمكان من المصاديق الخارجيه أصلاً.

عدم دخول العناوين المنتزعه عن مقام الذات في محلّ البحث

و كيف كان: فهل جميع هذه العناوين داخله في محلّ النزاع أو بعضها؟ و على الثاني أيّ البعض منها محلّ النزاع؟

قالوا: إنّ العناوين غير الاشتقاقية المنتزعه عن مقام الذات و الذاتيات الصادقة على الذوات بذاتها لا بلحاظ أمر- كعنوان الإنسان أو الماء أو النار أو الحجر إلى غير ذلك- خارجه عن حريم النزاع، و هو كذلك.

و الكلام في وجه خروجها:

يظهر من المحقق النائيني قدس سره: أنّ وجه خروجها لأمر عقلي؛ حيث قال: إنّ إنسانيه الإنسان- مثلاً- ليست بالتراب، بل إنّما تكون بالصوره النوعيه التي بها يمتاز

ص: ٣١

الإنسان عن غيره، بل التراب لم يكن إنساناً في حال من الأحوال؛ حتّى في حال تولّد الإنسان منه، فضلاً عن حال عدم التولّد؛ فلا يمكن أن يقال الإنسان لما انقضى عنه.

و بالجملة: حال كون الإنسان إنساناً لم يكن إنسانيته بالتراب- الذي هو أحد عناصره- بل إنسانيته إنّما هي بالصوره النوعيه. فإذا لم يكن التراب حال كونه عنصر الإنسان ممّا يصحّ إطلاق اسم الإنسان عليه فكيف يصحّ إطلاق اسم الإنسان عليه في غير ذلك الحال(١)

؟! و ظاهر كلامه قدس سره يعطى بعدم صدق العناوين الذاتيه على ما انقضى عنه؛ لا- حقيقه و لا مجازاً، بخلاف العناوين الاشتقاقية العرضيه كالضارب؛ فيمكن صدقه عليه بلحاظ ما انقضى عنه؛ لأنّ المتّصف به هو الذات، و هو باقٍ بعد انتفاء وصفه.

و بالجملة: يظهر من كلامه- حيث تشبّث بالصور النوعيه- كون النزاع عنده في العناوين الذاتيه إلى أمر عقلي؛ بداهه أنّه لو كان النزاع عنده في أمر لغوي فيمكن أن يقال بوضعها للأعمّ، كما صحّ أن يقال بوضعها لخصوص المتلبّس بالعنوان؛ لأنّ عنان الوضع بيد الواضع سعه و ضيقاً؛ لعدم دوران التسميه مدار الهويه.

مثلاً كما يصحّ أن يقال: إنّ اسم «الكلب» موضوع لخصوص ما يكون واجداً لصوره الكلبيه فعلاً، فكذلك يصحّ أن يقال: إنّ موضوع للأعمّ منه و ما استحاله منه إليه و صار ملحقاً.

و كيف كان: الحقّ- كما أشرنا إليه آنفاً- أنّ النزاع في أمر لغوي، و لا وجه للتمسك بذيل المطالب العقليه في تحكيم المعاني

اللغويه؛ بأنَّ شَيْئِهِ الشَّيْءُ بِصُورَتِهَا النُّوعِيَّةِ، وَ أَنَّ فِعْلِيَّةَ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ لَا بِمَادَّتِهِ.

و الدليل القويم لإخراج العناوين الذاتية عن محلّ البحث هو التبادر، و هو أصدق شاهدٍ بخروج تلك العناوين عن محلّ البحث.

١- فوائد الاصول ١: ٨٣.

ص: ٣٢

أضف إلى ذلك: أنَّ انقضاء المبدأ لا- يوجب مطلقاً زوال الصورة النوعية- و لو عرفاً- كما في تبدّل الخمر خلأً؛ فإنَّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالجنس و الفصل، بل هما متّحدان في الذاتيات متفارقان في الأوصاف عرفاً. و مثلهما الماء و الثلج؛ فإنَّهما أيضاً ليسا حقيقتين متباينتين، بل الاختلاف بينهما من ناحيه الوصف؛ و هو اتّصال أجزاءهما و عدمه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنَّ العناوين المأخوذة من ذات الشئ و ذاتياته خارجه عن محلّ البحث. و وجهه التبادر، لا التشبّث العقليه.

دخول هيئات المشتقات في محلّ البحث

و أمّا هيئات المشتقات فهل هي داخله في محلّ البحث مطلقاً، أو فيه تفصيل؟

وجهان، بل وجوه:

ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّه لا بدّ في محلّ البحث من فرض كون الذات التي تلبّست بالمبدأ ممّا يمكن أن تبقى شخصها بعد انقضاء المبدأ عنها، أو كون المبدأ ممّا ينقضى عن الذات، مع بقائها بشخصها.

ضروره أنّ البحث لا يتمشّي في هذه المسألة إلّا مع تحقّق هذا القيد فيها؛ إذ لو كانت الذات التي يكون المشتقّ عنواناً حاكياً عنها و جارياً باعتبار تلبّسها بمبدئه باقيه بشخصها ما دامت متلبّسه بالمبدأ و فانيه بانقضائه، أو أنّ المبدأ الذي اشتقّ منه العنوان الجارى على الذات باقٍ ببقائها، لما أمكن النزاع في أنّ المشتقّ هل هو حقيقه في خصوص المتلبّس بمبدئه، أو في الأعمّ منه و ممّن انقضى عنه المبدأ.

و من هنا ظهر: خروج العناوين الاشتقاقية الذاتية مثل «الناطق» و «الضحك» عن محلّ النزاع؛ لأنّ بقاء الهيولى في ضمن الصور المتوارده عليها لا يحقّق بقاء الذات التي كانت متلبّسه بالمبدأ؛ فإنّ شَيْئِهِ الشَّيْءُ بِصُورَتِهِ

ص: ٣٣

النوعيه، و مع فناء تلك الصورة لا تبقى شئٌ يشار إليه.

و بالجملة: يعتبر في دخول العناوين في محلّ البحث و خروجها عنه إمكان فرض الذات بعد انقضاء المبدأ عنها و عدمه؛ من غير

فرق بين كون ذلك العنوان مشتقاً من ذلك المبدأ حسب الاصطلاح، كعنوان العالم من العلم و القائم من القيام، أم جامداً بحسبه، كعنوان الزوج و الرق.

و لذا خرج عن محلّ البحث مثل «الناطق» و «الضحك» ممّا يندرج تحت عنوان المشتقّ. و دخل فيه ما لا يندرج تحته، ك «الزوج» و «الرق»^(١).

. و فصل المحقّق الأصفهاني قدس سره بين عنوان لا يطابق له إلّا ما هو ذاتي، كالموجود و المعدوم؛ حيث إنّ مطابقهما بالذات نفس حقيقه الوجود و العدم، دون الماهيه؛ فإنّها موجوده أو معدومه بالعرض.

و بين ما يكون بعض مصاديقه ذاتياً له و بعضها غير ذاتي له، كالعالم فإنّ بعض مصاديقه - كالله تعالى - تكون ذاته بذاته و لذاته مطابقاً لصفاته بلا حيثيه تعليليه و لا تقيديه. و بالنسبه إلى غيره تعالى لا يكون ذاتياً له^(٢).

. فقال بخروج الأول عن حريم النزاع، و لا مجال للنزاع فيه؛ لأنّ مطابق

١- بدائع الأفكار ١: ١٦٠.

٢- قلت: و ليعلم أنّ هذا التفصيل منه قدس سره بعد أن دفع ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره؛ بأنّ جميع الأسماء الحسنى و الصفات العليا الجارية عليه تعالى، و بعض الأوصاف الاخر كالإمكان و نحوه و إن لم يكن لها زوال عن موردها؛ فيلغوا النزاع بالنسبه إليها، إلّا أنّ المفهوم بما هو غير مختصّ بما لا- زوال له؛ كى يلغوا النزاع فيصحّ النزاع باعتبار ما هو غير ذاتي له (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- نهاية الدرايه ١: ١٦٧.

ص: ٣٤

الموجود- مثلاً- نفس حقيقه الوجود لا الماهيه؛ لأنّها موجوده أو معدومه بالعرض.

بل لا يمكن النزاع فيه حتّى بالإضافه إلى الماهيه؛ فإنّ الماهيه إنّما توصف بالموجوديه بالعرض، فما لم يكن الموجود بالذات لا موجود بالعرض، و مع ثبوته لا انقضاء هناك، فتدبرّ جيداً.

و أمّا الثاني فقال بوقوعه في محلّ البحث؛ لأنّ النزاع في المفهوم، و هو غير مختصّ بما لا زوال له؛ كى يلغوا النزاع باعتبار ما هو ذاتي له^(١)، انتهى محرّراً.

و يظهر من المحقّق النائيني قدس سره هذا التفصيل أيضاً، لاحظ «فوائد الاصول»^(٢) و «أجود التقريرات»^(٣).

. و لكن التحقيق يقتضى دخول جميع هيئات المشتقات غير هيئه اسم الزمان في محلّ النزاع مطلقاً، من غير فرق بين كون الصفه منتزعه من نفس الذات- كالموجود من الوجود- أو لا-. و سواء كان المبدأ لازماً للذات؛ بحيث ينتفى بانتفائه كالممكن، أو مقوّماً للموضوع كالوجود بالنسبه إلى الماهيه، أم لا. و كذا لو كانت الصفه منتزعه من مرتبه الذات في بعض مصاديقه- كالعالم بالنسبه إلى البارى تعالى- أو لا.

و لا يختصّ النزاع بالذات التي تلبست بالمبدأ ممّا يمكن أن يبقى شخصها بعد انقضاء المبدأ عنها، أو كون المبدأ ممّا ينقضى عن الذات مع بقائها بشخصها.

و السرّ في وقوع جميع الهيئات في محلّ النزاع هو أنّ النزاع في هيئته المشتقّ - أي زنه الفاعل أو المفعول أو غيرهما - نفسها في أيّ مادّه كانت، لا في الهيئته المقرونة بالمادّه حتّى يتوهم ما ذكر.

و من الواضح أنّ وضع هيئات المشتقّات نوعي، مثلاً وضعت زنه الفاعل أو زنه

١- نهاية الدرايه ١: ١٦٦-١٦٧.

٢- فوائد الاصول ١: ٨٣-٨٤.

٣- أجود التقريرات ١: ٥٣.

ص: ٣٥

المفعول - وضعا نوعياً - لا تصاف خاص، من غير نظر إلى الموارد و خصوصيات المصاديق. فبطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما أشبههما ممّا ليس له معنون باقٍ بعد انقضاء المبدأ عنها، أو لا يكون له انقضاء أصلاً.

و بالجملة: جميع هيئات المشتقّات يكون محلّ النزاع؛ لأنّ النزاع في وضع نوعي هيئاتها أنفسها، لا في هيئاتها المقرونة بالموادّ حتّى يتوهم خروج مثل الناطق و الممكن و نحوهما - حيث لا يكون هناك معنون باقٍ بعد انقضاء المبدأ عنها، أو فيما لا يكون لها البقاء - عن محلّ النزاع.

فإذن يصحّ النزاع في زنه الفاعل - مثلاً - أنّها هل وضعت وضعا نوعياً لعنوان لا ينطبق إلّا على المتلبس بالمبدأ فعلاً، أو لما هو الأعمّ منه و ما انقضى عنه.

نعم، الموضوعات الخارجيه و المصاديق على قسمين: فقد يكون العنوان و المبدأ لازم ذات جميعها أو بعضها، و قد لا يكون لازماً لها كذلك.

و لا يخفى: أنّ ذلك من الامور الطارئه على الموادّ، و قد أشرنا أنّ الموادّ خارجه عن حريم النزاع، و النزاع إنّما هو في زنه الفاعل أو المفعول أو نحوهما فقط، فتدبر جيداً حتّى لا يختلط لديك ما اختلط على الأعلام.

الجهه الثالثه في دخول بعض العناوين الجامده في حريم النزاع

اشاره

قد عرفت: أنّه لا إشكال في دخول هيئات اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما من العناوين المشتقّه الجاربه على الذوات

يلحظ أمر وجودى أو عدمى فى حريم النزاع.

و أمّا العناوين العرضيه التى لا تكون من العناوين الاشتقاقية، لكنّها منتزعه من الذات بعنايه أمر حقيقى أو اعتبارى أو عدمى، كالزوجه و الرقيه و نحوهما - سواء

ص: ٣٦

كانت موضوعه بالوضع الشخصى أو النوعى، كهيئه الانتساب، كالقمى و السلمانى و الحمّامى و نحوها - فيظهر منهم دخولها فى محلّ النزاع أيضاً، و هو كذلك.

و قد مثّلوا لذلك بما عن فخر المحققين و الشيخ الشهيد^(١) فى مسأله من كانت له زوجتان أرضعتا زوجته الصغيره مع الدخول بإحداهما:

قال فخر المحققين فى «إيضاح الفوائد»: «تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع. و أمّا المرضعه الأخيره ففى تحريمها خلاف.

و اختار والدى المصنّف^(٢) و ابن إدريس^(٣) تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط فى صدق المشتقّ بقاء المعنى المشتقّ منه، فكذا هنا^(٤).

. و من هنا قالوا: إنّ الزوجيه و نحوها داخله فى حريم النزاع.

تذنيب

حيث يظهر من كلام فخر المحققين قدس سره: أنّ تحريم المرضعه الاولى لا يبتنى على كون المشتقّ و ما يلحق به حقيقه فى المتنبس بالمبدإ؛ دون المرضعه الثانيه، صار كلامه معرکه للآراء؛ فلا بأس بعطف عنان الكلام نحوه، و تحقيق الأمر فى ذلك:

يظهر من المحقق الأصفهاني قدس سره: أنّ وزان المرضعه الاولى وزان المرضعه الثانيه ملاكاً و حكماً؛ فإنّه قال: تسليم حرمه المرضعه الاولى و الخلاف فى الثانيه مشكل؛ لاتّحادهما فى الملاك؛ و ذلك لأنّ امومه المرضعه الاولى و بنتيه المرتضعه متضايقتان متكافئتان فى القوّه و الفعلية، و بنتيه المرتضعه و زوجيتها متضادّتان شرعاً،

١- مسالك الأفهام ٧: ٢٦٨.

٢- قواعد الأحكام ٢: ١١ / السطر ٢٢.

٣- السرائر ٢: ٥٥٦.

٤- إيضاح الفوائد فى شرح القواعد ٣: ٥٢.

ص: ٣٧

ففى مرتبه حصول امومه المرضعه تحصل بنتيه المرتضعه، و تلك المرتبه مرتبه زوال زوجيه المرتضعه. فليست فى مرتبه من المراتب امومه المرضعه مضافه إلى زوجيه المرتضعه حتى تحرم بسبب كونها امّ الزوجه (1)

. و عبارته اخرى- لعلها أوضح ممّا ذكره قدس سره:- أنه إذا تمّت الرضعات تتحقّق فى الخارج عناوين ثلاث:

١- امومه المرضعه الاولى.

٢- بنتيه المرتضعه، و هما متضايقتان، و المتضايقتان متكافئتان قوّه و فعلاً.

٣- ارتفاع زوجيه المرتضعه فى رتبه تحقّق البنتيه؛ ضروره أنّ بنتيه المرتضعه مضاده مع زوجيتها، ففى رتبه تحقّق البنتيه ترتفع و تزول زوجيتها، و إلّا يلزم اجتماع الضدين. فصدق عنوان الامومه على الزوجه المرضعه ملازم لعدم صدق عنوان الزوجيه على المرتضعه؛ فلا يمكن صدق عنوان الامومه على الزوجه المرضعه فى فرض صدق عنوان الزوجيه على المرتضعه إلّا على القول بوضع المشتقّ و ما يلحق به للأعمّ.

فابتناء فخر المحقّقين قدس سره حرمة المرضعه الثانيه على مسأله المشتقّ دون الاولى غير وجيه، بل كلتاهما مبتنيان على مسأله المشتقّ.

و قد أجاب المحقّق العراقي قدس سره عن هذا الإشكال؛ انتصاراً عن فخر المحقّقين قدس سره: بأنّ الرضاع المحرّم علّه لتحقّق عنوان الامومه و عنوان البنوّه، و تحقّق عنوان البنوّه للزوجه المرتضعه علّه لانتفاء عنوان الزوجيه عنها.

فانتفاء عنوان الزوجيه عن المرتضعه متأخّر رتبه عن عنوان البنوّه لها، و لا محاله أنّها تكون زوجيه فى رتبه عنوان البنوّه؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين فى تلك الرتبه.

١- نهايه الدرايه ١: ١٦٨.

ص: ٣٨

و بما أنّ عنوان امومه المرضعه ملازم لعنوان بنوّه المرتضعه و فى رتبه تكون المرضعه امّاً للزوجه المرتضعه فى رتبه بنوّتها، لا فى رتبه انتفاء زوجيتها المتأخّره عن رتبه البنوّه؛ فيصدق أنّها امّ زوجيه فى رتبه بنوّتها، و هذا القدر من الصدق كافٍ فى شمول دليل تحريم امّ الزوجه لمثل الفرض (1)

. و بالجملة: الرضاع المحرّم علّه لتحقّق الامومه و البنتيه، و هما متضايقتان متكافئتان قوّه و فعلاً، و البنتيه علّه لارتفاع الزوجيه. فارتفاع الزوجيه متأخّره عنهما؛ تأخّر المعلول عن علته.

فإذا لم يكن عدم الزوجيه فى رتبه البنتيه فلا بدّ و أن تكون الزوجيه متحقّقه هناك؛ لأنّ ارتفاع النقيضين محال؛ فاجتمعت

الامومه و البنتيه و الزوجيه فى رتبه واحده. و هذا المقدار كافٍ فى شمول دليل تحريم امّ الزوجه؛ فلا يبتنى حلّ المسأله على مسأله المشتقّ.

و التحقيق فى أصل المطلب هو أن يقال: إنّ فتوى فخر المحقّقين قدس سره بحرمة المرضعه الاولى و البنت، و الإشكال فى المرضعه الثانيه ليست مبتنيه على النزاع فى مسأله المشتقّ حتّى يشكل بعدم الفرق بينهما فى الابتاء على وضع المشتق أو يجاب عن الإشكال بوجود الفرق بينهما، بل فتواه جزماً بالنسبه إلى المرضعه الاولى إنّما هو لقيام الإجماع و الاتفاق عليه، بل لا يبعد ورود صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام فى مورده قال عليه السلام:

«لو أنّ رجلاً تزوّج جاريه رضيعه فأرضعتها امرأته فسد النكاح»

(٢)

. فإنّه كما يحتمل رجوع الضمير فى قوله عليه السلام

«فسد النكاح»

إلى نكاح الصغيره، فكذلك يحتمل رجوعه إليها و إلى امرأته الكبيره معاً، و لا يبعد الأخير.

١- بدائع الأفكار ١: ١٦١.

٢- الكافي ٥: ٤٤٤/٤، وسائل الشيعه ١٤: ٣٠٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٠، الحديث ١.

ص: ٣٩

و أمّا إشكاله قدس سره فى حرمة المرضعه الثانيه: فلعدم ثبوت الإجماع فيها، و استشكاله فى النص الوارد فيها؛ لعدم خلوّه عن الإرسال (١)، و ضعف السند (٢) المصرّح بحرمة المرضعه الاولى، دون الثانيه (٣)؛ و لذا لم يعتنى به العلّامه و ابن إدريس، و أفتيا بخلافه. فلم تكن المسأله عند فخر المحقّقين قدس سره إجماعيه، و لا منصوصه؛ و لذا تصدّى لتحليل هذه المسأله من طريق المشتقّ، فتدبّر.

فظهر و تحقّق: أنّه لم يرد فخر المحقّقين قدس سره تصحيح حكم المرضعه الاولى على مسأله المشتقّ أصلاً، بل بالإجماع و النصّ. و لم يظهر منه قدس سره خروجها عن بحث المشتقّ لو لا النصّ و الإجماع.

فإشكال المحقّق الأصفهاني قدس سره بتسليم حرمة المرضعه الاولى و الخلاف فى الثانيه غير وجيه، كما أنّ دعواه وحده الملاك غير مسموعه.

كما أنّ ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره فى توجيه التفرقه بينهما غير سديد؛ لعدم

١- قلت: لقول ابن مهزيار « قيل له »؛ أى لأبى جعفر عليه السلام و لم يعلم القائل به، الظاهر: أن المراد بالإرسال هو هذا، لا ما وقع فى تعليقه مناهج الوصول ١: ١٩٥، فلاحظ. [المقرّر حفظه الله].

٢- لوقوع صالح بن أبى حمّاد فى السند، و أمره - كما عن النجاشى - مُلبّس يعرف و ينكر. رجال النجاشى: ١٩٨ / ٥٢٦.

٣- قلت: و إليك نصّ الخبر: عن على بن مهزيار، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجاريه صغيره؛ فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأة له اخرى. فقال ابن شبرمه: حرمت عليه الجاريه و امرأته. فقال أبو جعفر عليه السلام: «أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه و امرأته التى أرضعتها أوّلماً، فأما الأخيره فلم تحرم عليه، كأنها أرضعت ابنته» (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- الكافى ٥: ١٣ / ٤٤٦، وسائل الشيعه ١٤: ٣٠٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤، الحديث ١.

ص: ٤٠

كون البنتيه علّه تكوينيه لرفع الزوجيه، و هو واضح.

مع أنّه لا معنى لعلّيه شىء لأمر عدمى، كعدم الزوجيه فى المثال؛ لما تقرّر فى محلّه: أنّه لا علّيه بين الأعدام. و غايه ما يستفاد من الأدلّه الشرعيه هو التمانع الوجودى و التضادّ الاعتبارى بين البنتيه و الزوجيه و عدم اجتماعهما، و أنّى له و لعلّيه أحدهما لانتفاء الآخر؟! بل هما فى رتبه واحده.

ألا ترى: أنّ الضدّين الحقيقيين لا يجتمعان فى موضوع واحد، و بوجود أحد الضدّين يرتفع الآخر، و لكن مع ذلك لا يقال: إنّ وجود الضدّ سبب لانتفاء الآخر؟!

مضافاً إلى أنّ استفاده العلّيه الاعتباريه التى مرجعها إلى موضوعيتها للحكم مرهونه بالمراجعه إلى لسان الدليل الشرعى، و غايه ما يستفاد من الدليل هى عدم اجتماع الزوجيه مع الامومه.

أضف إلى ذلك كلّه: أنّه لم تترتب الأحكام الشرعيه على الرتب العقليه التى لا حظّ لفهم المتتبع فى ذلك.

و أمّا ما أفاده صاحب «الجواهر» قدس سره فى حرمه المرضعه: بأنّ ظاهر النصّ و الفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الامّيه المقارنه لفسخ الزوجيه بصدق البنتيه؛ إذ الزمان و إن كان متّحداً بالنسبه إلى الثلاثه - أى: البنتيه و الامّيه و انفساخ الزوجيه - ضروره كونها معلولات لعلّه واحده، لكن آخر زمان الزوجيه متّصل بأول زمان صدق الامّيه؛ فليس هى من مصاديق «أمّ من كانت زوجتك». بل لعلّ ذلك كافٍ فى الاندراج تحت «أمّهات النساء» بخلاف من كانت زوجتك (١).

. ففيه: أنّه إن أراد قدس سره الصدق الحقيقى فمنع صدقه، و إن أراد الصدق المسامحى فمنع كفايته؛ فلا بدّ من تميم المسأله من طريق كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبّس، فتدبر.

١- جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٩.

ص: ٤١

لا- يذهب عليك أن الظاهر: أن الحكم في لسان الدليل إنما علق على «أمهات النساء»، لا على عنوان أم الزوج؛ فتحليل المسألة من طريق المشتق فرضي ساقط من أصله.

و القول بجريان النزاع في المشتق في «أمهات نسائكم» باعتبار كونها بمعنى أمهات زوجاتكم كما ترى.

فتحصّل ممّا ذكرنا في الجهتين: أنّ العناوين المنتزعه عن مقام الذات و الذاتيات الصادقه عليها من دون لحاظ شىء خارج عن حريم النزاع.

و أمّا هيئات المشتقات- سواء كانت الصفه لازمه للذات أو مقارنه معها، و سواء كانت ملازمه لجميع الأفراد أو بعضها- فداخله في محلّ النزاع؛ لما أشرنا أنّ البحث و النزاع في هيئتها وزنتها أنفسها، لا في الهيئات المقارنه للمواد.

و كذا العناوين الانتزاعيه التي لم تكن من العناوين المشتقه، كالزوجيه و الرقيه و نحوهما فداخله في حريم البحث.

ص: ٤٢

الجهه الرابعه في خروج أسماء الزمان عن حريم البحث

إشاره

و ليعلم: أنّ محطّ البحث في المشتق لا بدّ و أن يكون فيما تكون الذات هناك باقيه و محفوظه، و لكن انقضى عنه المبدأ.

و لا يتصوّر ذلك في اسم الزمان؛ لأنّ جوهر ذاته و حقيقته متصرّمه متقضيّه، لا يتصوّر فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ- حتّى في الواهمه- و لا- معنى لحفظ ذاته مع تصرّمه و تقضيّه بالذات؛ فلا- يتصوّر له مصداق- لا في الخارج و لا في الذهن- حتّى يوضع له هيئه اسم الزمان(١).

. نعم، غايه ما يمكن أن يقال فيه: هو إمكان وضع اللفظ للمعنى الأعمّ عقلاً، و إن لم يكن عقلاً؛ لعدم ترتّب ثمره عليه؛ فلم ينفع البحث فيه للأصولي من حيث هو اصولي الباحث عن مسائل تنفعها في الفقه، و لو ارتكازاً و تصوّراً.

إن قلت: ما الفرق بين اسم الزمان و بين لفظي الممكن و الموجود و نحوهما؟

حيث قلت بدخولها في حريم النزاع، مع كون الإمكان صفه لازمه للماهيات الممكنه لا يكاد يفارقها، و صفه الموجود ملازم لجميع الأفراد غير منفك عنها.

١- قلت: و بعبارة اخرى: محطّ النزاع في الشىء إنما هو بعد تصوير النزاع فيه؛ حتّى يمكن ذهاب أحد إلى طرف و الآخر إلى

طرفٍ آخر، و لا- يتصوّر ذلك في اسم الزمان؛ لأنّ الذات المأخوذة فيه هو الزمان نفسه، و هو متصرّم، لا دوام و لا بقاء له مع انقضاء المبدأ حتّى يصحّ أن يقال: إنّ الذات المتّصفه بالمبدأ حقيقه في خصوص المتلبّس بالحال، أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه. و ما هذا شأنه لا يصحّ النزاع فيه [المقرّر حفظه الله].

ص: ٤٣

قلت: قد أنهناك على أنّ النزاع في الأوزان و هيئات المشتقات، لا في الموادّ و لا في الهيئات المقرونة بالموادّ؛ و لذا قلنا بدخول الممكن و الموجود و نحوهما في محطّ البحث؛ لأنّ وجه توهم خروجهما عنه هو ملاحظه مادّتهما لا زنتهما و هيئتهما.

و هذا بخلاف اسم الزمان؛ فإنّ له زنه و هيئته خاصّه، و لا بقاء للزمان حتّى يتصوّر له الانقضاء، فلا يمكن إدخال زنه اسم الزمان في محطّ النزاع.

و بهذا يظهر الضعف فيما أفاده العلّامة القوجاني قدس سره في «تعليقته على الكفايه»؛ حيث قال: إنّ النزاع فيما نحن فيه لم يقع في خصوص اسم الزمان، بل في مطلق المشتقات. فلا بأس بانحصار بعض مصاديقها في الفرد(١)، انتهى.

توضيح الضعف: هو أنّ النزاع ليس في مفهوم المشتقّ، الصادق على زنه الفاعل و المفعول و اسم الزمان و غيرها؛ حتّى يتمّ ما أفاده، بل في زنه كلّ واحد من المشتقات؛ من زنه الفاعل و زنه المفعول و زنه اسم الآله و هكذا. و واضح: أنّه لا يتصوّر لزنه اسم الزمان مصداق تكون الذات فيه باقيه و انقضى عنه المبدأ.

ذكر و تعقيب

و قد تصدّى جملة من الأعظم لدفع الإشكال و دخول اسم الزمان في محطّ البحث بوجه، لا تخلو جميعها عن الإشكال:

منها: ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره(٢)- و هو أحسن ما اجيب به عن الإشكال- و هو: أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أنّ

١- حاشيه كفايه الاصول، العلّامة القوجاني ١: ٣٤/ التعليقه ٦٧.

٢- كفايه الاصول: ٥٨.

ص: ٤٤

الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تعالى(١)

. و فيه: أنّ غايه ما تقتضيه مقالته هو إمكان وضع اللفظ لمعنى لا يكون له مصداق لا في الخارج و لا في الذهن.

و أنت خبير: بأنّ مجرد ذلك لا- يقتضى كون الوضع كذلك عقلايياً؛ ضروره أنّ الوضع لا- بدّ و أن يكون لغرض الإفاده و

الاستفاده، فإذا لم يكن للزمان مصداق خارجي ولا ذهني فيكون الوضع له لغواً و عبثاً.

و أما تنظير المقام بالواجب ففي غير محلّه؛ لعدم انحصار مفهوم الواجب فيه تعالى؛ ضروره أنّه كما يصدق على الواجب بالذات- و هو ذاته المقدّسه- فكذلك يصدق على ما يكون واجباً للغير و بالقياس إلى الغير.

نعم، مفهوم الواجب بالذات مصداقه منحصر فيه تعالى، و لكن لم يكن للمركب من اللفظين- أعنى الواجب بالذات- وضع على حده، فتدبر.

إن قلت: ما تقول في لفظتي الشمس و القمر؛ حيث إنّهما موضوعتان للمعنيين الكلّيين، و مع ذلك لا يكون لهما في الخارج إلّا مصداق واحد؟ فليكن اسم الزمان كذلك.

قلت: لا يبعد أن تكون لفظه الشمس و القمر اسمين للجرمين التيرين المعلومين، نظير الوضع في الأعلام الشخصيه، كلفظ «الله» حيث تكون علماً لذاته المقدّسه.

١- قلت: و إن شئت توضيحه فنقول: إنّ الموضوع له في اسم الزمان عامّ- و هو الزمان الذي يقع فيه الحدث- فالمقتل موضوع لزمان يقع فيه القتل، فهو بمفهومه يعمّ المتلبّس و ما انقضى عنه، لكنّه في الخارج حيث إنّ غير قارّ الذات فله مصداق واحد، فانحصاره في الفرد المتلبّس خارجاً لا- يضرّ بعمومه. كما هو الشأن في لفظ الجلاله؛ حيث يكون موضوعاً للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تعالى [المقرّر حفظه الله].

ص: ٤٥

و لو سلّم كونهما موضوعين للمفهومين الكلّيين، و لكن نقول بالفرق بينهما و بين اسم الزمان؛ و ذلك لأنّ الوضع فيهما لعلّه للاحتياج إلى إفهام معانيهما العامه أحياناً، فملاك الوضع موجود هناك. بخلاف الزمان فإنه ذات متصرّمه آبيه عن البقاء مع انقضاء المبدأ عنه عند العقل و العرف، فالفرق بينهما واضح.

و منها: ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره، و قد سبقه إلى ذلك المحقّق صاحب «الحاشيه» قدس سره في أحد وجهيه (١): و هو أنّ اسم الزمان كالمقتل - مثلاً- عباره عن الزمان الذي وقع فيه القتل؛ و هو اليوم العاشر من المحرمّ. و اليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلّ متكرّر في كلّ سنه، و كان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العامّ المتجدّد في كلّ سنه.

فالذات في اسم الزمان إنّما هو ذلك المعنى العامّ، و هو باقٍ حسب بقاء الحركه الفلكيه، و قد انقضى عنه المبدأ، الذي هو عباره عن القتل. فلا- فرق بين الضارب و بين المقتل؛ إذ كما أنّ الذات في مثل الضارب باقيه و قد انقضى عنها الضرب، فكذلك الذات في مثل المقتل، الذي هو عباره عن اليوم العاشر من المحرمّ؛ لتجدّد ذلك اليوم في كلّ سنه، و قد انقضى عنها القتل (٢)، انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّ ما أفاده من باب خلط مفهوم بمفهوم آخر؛ لأنّ الكلام في مفهوم المقتل - الذي هو اسم الزمان - لا في اليوم العاشر من المحرم، و واضح: أنّ مفهوم المقتل هو زمان الذي وقع فيه الحدث، لا مفهوم اليوم العاشر.

و ثانياً: أنّ كلّى عاشر المحرم غير وعاء الحدث، و ما يكون وعاءه هو مصداق منه - الذي تحقّق فيه القتل؛ و هو عاشر محرم سنة ٦١ هجرية - و من الواضح: أنّه

١- حاشيه كفايه الاصول، العلامة القوجاني ١: ٣٤/ التعليقه ٦٧.

٢- فوائد الاصول ١: ٨٩.

ص: ٤٦

غير باقٍ قطعاً، و ما يوجد في كلّ سنه هو مصاديقه الآخر؛ فلم تكن الذات باقيه.

و لازم ما أفاده: أنّه لو ارتكب زيد قتلاً - مثلاً - فيصدق على طبيعي الإنسان أنّه قاتل باعتبار ارتكابه مصداق منه، فبعد موته فحيث يصدق على عمرو طبيعي القاتل؛ فلا بدّ من قصاصه، و هو كما ترى.

و منها: و هو وجه آخر للمحقّق صاحب «الحاشيه» قدس سره (١)، و قاله بعض (٢) حاصله: أنّ الزمان له اعتباران:

١- الزمان المنطبق على الحركة القطعيه، و هي متصرّمه الوجود.

٢- الآن السيّال المعبّر عنه بالحركه التوسّطيه.

و الإشكال إنّما يتوجّه لو اخذ الزمان بنحو الحركة القطعيه المتصرّمه. و أمّا لو اخذ بنحو الآن السيّال فله بهذا الاعتبار تحقّق و بقاء، و بهذا اللحاظ يجري الاستصحاب في الزمان و الزمانيات على ما يأتي - إن شاء الله - في الاستصحاب.

فإذا اتّصف جزء من النهار بحدث كالقتل - مثلاً - صحّ أن يقال بلحاظ ذلك الجزء: يوم القتل، مع أنّ الآن المتّصف بذلك العرض قد تصرّم و انعدم.

و فيه أوّلاً: أنّ الآن السيّال و إن قاله بعض و لكن لم نفهمه، بل لا وجود له في الخارج.

و ثانياً: لو سلّم تعقّل الآن السيّال، لكنّه كلّى يصدق على الآنات المتبادله.

فالآنات متصرّمه متبادله، لا استقرار لها و لا ثبات. فالآن الذي وقع فيه الحدث غير باقٍ.

و هذا نظير بقاء الإنسان من لدن خلق الله تعالى آدم - على نبينا و آله و عليه السلام - إلى زماننا هذا؛ حيث إنّ المراد ببقاء الإنسان لم يكن بقاء الفرد

١- حاشيه كفايه الاصول، العلامه القوجاني ١: ٣٤/ التعليقه ٦٧.

٢- حاشيه كفايه الاصول، المشكيني ١: ٢٢٥.

ص: ٤٧

منه إلى زماننا، بل معناه: أن للإنسان في عمود هذه الأزمان مصداقاً في الخارج.

و لا يخفى: أن هذا الوجه عبارته اخرى من الوجه السابق، و لكنّه بوجه معقول فلسفى، و قد عرفت ضعفه، إجماله: أن الآنات متصرّمه، و الآن الذى وقع فيه الحدث قد تصرّم، و الآنات المتبادلله لا استقرار لها.

و منها: ما أفاده بعض المحققين قدس سره من أن الزمان هويه متصله باقيه عرفاً و عقلاً:

أما بقاؤه عرفاً فواضح.

و أمّا عقلاً: فلائنه لو لم يكن باقياً بالوحده الوجوديه يلزم تتالى الآنات، و استحاله معلومه مقرّره فى محلّه، كاستحاله الأجزاء الفرديه و الجزء الذى لا يتجزأ.

فمع بقاء الزمان عرفاً و عقلاً فإذا وقعت حادثه فى قطعه منه يصحّ أن يقال:

إنّ الوجود الباقي تلبس بالمبدإ و انقضى عنه. فكما إذا وقع القتل - مثلاً - فى حدّ من حدود يوم يرى بقاء اليوم إلى الليل و متلبساً بالمبدإ و منقضياً عنه مع بقاءه، فكذلك يطلق المقتل على اليوم بعد انقضاء التلبس، كإطلاق العالم على زيد بعد انقضاء العلم (١)

. و فيه: أن العرف - كالعقل - كما يحكم بالوحده الاتصاليه للزمان يرى له تجدد و تصرّم و انقضاء. فللزمان هويه اتصاليه متصرّمه متقضيه؛ فإذا وقعت حادثه فى جزء منه - كما إذا وقعت فى أول النهار - لا يرى زمان الوقوع باقياً و قد انقضى عنه المبدأ، بل يرى انقضاءه، نعم يرى اليوم باقياً. و كم فرق بينهما! و المعتبر فى بقاء الذات فى المشتقّ هو الأول، و قد عرفت عدم بقاءه، دون الثانى.

و بالجملة: البقاء الذى يعتبر فى المشتقّ هو بقاء الشخص الذى يتلبس بالمبدإ عيناً، و هو غير باقٍ فى الزمان، و البقاء التصرّمى التجددى لا يدفع الإشكال، فتدبر.

١- بدائع الأفكار ١: ١٦٢-١٦٤.

ص: ٤٨

و منها: ما قاله بعض، و هو أن اسم الزمان موضوع لوعاء الحدث، من دون ملاحظه خصوصيه الزمان و المكان؛ فيكون مشتركاً معنوياً موضوعاً للجامع بينهما.

فالمقتل - مثلاً - موضوع لوعاء القتل، من دون لحاظ خصوص الزمان و المكان. فعلى هذا: عدم صدقه على ما انقضى عنه المبدأ

فى خصوص الزمان لا يوجب لغويه النزاع(١)

. و فيه: أنه لا- جامع ذاتى بين الزمان و المكان، و كذا بين وعائتهما للمبدأ؛ لأنّ الوقوع فى كلّ على نحو بيان الآخر، فلا بدّ و أن يكون الجامع المتصور بينهما جامعاً انتزاعياً؛ و هو مفهوم الوعاء أو الظرف مثلاً.

و الالتزام بوضعه لذلك خلاف المتبادر؛ بداهه أنه لا ينقدح فى ذهن أحد من اسمى الزمان و المكان مفهوم الوعاء أو الظرف، و لا يكاد يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل أو مفهوم ظرفه، و هو من الواضح بمكان.

مضافاً إلى أنّ وعائيه الزمان إنّما هى بضرب من التشبيه و المسامحه، بدعوى كون الزمان كالمكان محيطاً بالزمانى؛ إحاطه المكان بالمتمكّن؛ لعدم كون الزمان ظرفاً للزمانى حقيقه، بل هو منتزع أو متولّد من تصرّم الطبيعه و سيلانها، توضيحه يطلب من محلّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: خروج أسماء الزمان عن محطّ البحث؛ لعدم وجود ملاك البحث فيها، فتدبرّ.

١- نهايه الاصول: ٧٢.

ص: ٤٩

الجهه الخامسه فى كيفيه وضع المشتقات

اشاره

وقع الخلاف فى أنه هل وضع كلّ من المادّه و الهيئه وضعاً مستقلاً، أو أنّهما وضعتا معاً.

لا- ينبغى الإشكال فى أنه من لاحظ المشتقات يرى أنّ هيئه واحده- كزنه الفاعل مثلاً- جاريه فى موادّ، كالضاحك و التاجر و القادر و نحوها؛ فإنّها تشترك فى أنّ هيئتها واحده؛ و هى زنه الفاعل، و تختلف من حيث الموادّ، و هو واضح.

كما أنه يرى لهيئات مختلفه مادّه واحده كضرب و يضرب و ضارب و مضرب و هكذا؛ فإنّها تشترك فى مادّه واحده؛ و هى «الضاد و الراء و الباء».

و بالجملة: إنّنا بعد ملاحظه المشتقات نرى هيئه واحده ساريه فى الموادّ المختلفه، و مادّه واحده مندكّه فى هيئات متعدده.

و معنى وضع المادّه و الهيئه معاً هو وضع كلّ من المشتقات وضعاً على حده، نظير وضع الجوامد. فلكلّ من الضاحك و التاجر و القادر، و المضروب و المقذور و المشكور، إلى غير ذلك وضع يخصّه، كما يخصّ ذلك كلّ من زيد و عمرو و بكر و غيرهم.

فعلى هذا: لا بدّ من تخلّل أوضاع شخصيه بعدد المشتقات، من دون أن يكون هناك اشتقاق، بل تكون المادّه و الصوره فيها

نظير المادّه و الصوره فى ألفاظ الجوامد؛ فكما أنّ لفظه زيد- مثلاً- وضعت بمادّته و صورته لمعنى، فكذلك ضارب وضع بمادّته و هيئته لمعنى.

كما أنّ معنى وضع كلّ من المادّه أو الهيئه لمعنى هو أنّه لكلّ من المادّه أو الهيئه

ص: ٥٠

وضع يخصّه، فعليه يقع البحث فى ما وضع له المادّه أو الهيئه؛ بأنّ المادّه لأى شىء وضعت؟ و الهيئه لأى أمر وضعت؟

فقول: لا يخلو فى مقام الثبوت:

إمّا أن نقول بوضع المادّه عاريه عن جميع الجهات إلّا عن جهه ترتّب حروفها لمعنى لا بشرط، أو لم نقل كذلك. و على الثانى لا بدّ من تجشم وضع المادّه فى ضمن كلّ هيئه لمعنى؛ لأنّ دلالة الألفاظ بعد ما لم تكن ذاتيه تكون تابعه للوضع، و واضح: أنّ مادّه «ضرب» مثلما تدلّ على معنى غير ما تدلّ عليه مادّه «يضرب»؛ لعدم محفوظيه ما تدلّ على المادّه لو لا وضعها للمادّه المشترکه.

و أمّا لو قلنا بوضع المادّه لمعنى لا بشرط فلا نحتاج إلى تكلف الوضع لكلّ واحدٍ واحدٍ منها، بل لو أمكن الوضع كذلك يكون الوضع على النحو الآخر لغواً مستهجنًا.

فيقع الكلام: فى إمكان الوضع لكلّ من المادّه و الصوره، بعد عدم انفكاك إحداها عن الاخرى، بل يكون احتياج إحداها إلى الاخرى نظير احتياج الهيولى إلى الصوره فى الحقائق الخارجيه.

فكما أنّ كلّاً من الهيولى و الصوره محتاجه إلى الاخرى فى التحقّق، و لا يمكن أن يقال إنّ وجود الصوره مقدّم على الهيولى أو بالعكس، فكذلك المادّه و الهيئه فيما نحن فيه؛ فلا يصحّ أن يقال إنّ المادّه مع الهيئه الموضوعه وضعت لمعنى، أو الهيئه مع المادّه الموضوعه وضعت لكذا.

بل يمكن أن يقال: إنّ المحذور فيما نحن فيه أشدّ من المحذور فى باب الهيولى و الصوره؛ لأنّه يمكن أن يقال هناك: إنّ الهيولى و الصوره وجدتا معاً، من دون تقدّم و تأخّر، و أمّا فيما نحن فيه فحيث إنّ الغرض إرادته الوضع لكلّ من المادّه و الهيئه على حده و مستقلاًّ فلا يمكن أن يقال إنّهما وضعتا معاً، و هو واضح.

ص: ٥١

فتحصّل: أنّه لا يمكن انفكاك كلّ من المادّه و الهيئه عن الاخرى؛ فلا يصحّ وضع المادّه فى ضمن الهيئه الموضوعه، أو بالعكس.

نعم، يمكن تصوير ذلك بأحد الوجوه:

إمّا بأن يقال: إنّ المشتقات في ابتداء الأمر كانت جامده؛ بأن وضعت لفظه «الضرب» مثلاً لمعنى كما وضعت لفظه «الإنسان» لمعنى، ثمّ بمرور الزمان و توفّر الدواعى و كثره الاحتياج إلى تفهيم المقاصد و المطالب و تفهّمها و جدت الاشتقاقات.

أو يقال: إنّ المادّه وضعت أوّلاً في ضمن هيئه غير موضوعه، ثمّ وضعت الهيئه في ضمن المادّه الموضوعه.

أو يقال بالعكس؛ بأن وضعت الهيئه أوّلاً في ضمن مادّه غير موضوعه، ثمّ وضعت المادّه في ضمن الهيئه الموضوعه، هذا.

و حيث لم يكن لنا طريق إلى معرفه كيفيه الوضع في ابتداء الأمر فإذا اريد إفاده المادّه بمعناها في تطورها بكلّ هيئه من الهيئات - من غير تجريد و لا زياده - فلا مناص إلّا أن يقال: إنّ الواضع تصوّر المادّه في ضمن هيئه ما، و جعل الهيئه آله للحاظ المادّه المجزّده عن جميع الجهات إلّا كونها متواليه، فوضعها للمعنى الحرفى اللابشرط السارى في الهيئات.

و بما ذكرنا ظهر: أنّه لا يصلح أن يكون المصدر أو اسمه أو الفعل مبدأ الاشتقاق؛ و ذلك لأنّ كلّاً منها له هيئه و صورته، و لا يمكن أن تقبل الصوره صوره اخرى(1).

١- قلت: و بعبارة اخرى: الماهيه بمنزله الصوره النوعيه للشىء؛ فكما أنّ شئيه الشىء بصورته، و مع قبوله صوره لا يطرأ عليها صوره اخرى، فكذا فيما نحن فيه. فلهيئه المصدر أو اسمه أو للفعل صوره و فعليه، فلا- يطرأ صوره اخرى عليها [المقرّر حفظه الله].

ص: ٥٢

و لا أظنّ نحوياً فهيماً يرى أنّ المصدر بهيئته - مثلاً - مبدأ للمشتقات؛ لأنّ هيئه المصدريه أيضاً مشتق، و إن حكى عن الكوفيين: أنّه المصدر، كما حكى عن البصريين: أنّه الفعل، إلّا أن يريد معنى سنشير إلى بيانه.

هذا كلّه في جانب المادّه.

و هكذا في جانب الهيئه؛ بأن تصوّر زنه الفاعل - مثلاً - في ضمن مادّه من الموادّ؛ بحيث لم تكن المادّه ملحوظه إلّا آله و عبره للحاظ الهيئه. فوضع الهيئه للمعنى نظير ما ذكرنا في وضع المعانى الحرفيه؛ حيث يلحظ المعنى الاسمى، فيوضع اللفظ للمعنى الحرفى و ما يكون مصداقاً له، هذا كلّه بحسب مقام الثبوت و الإمكان.

فظهر و تحقّق لك: إمكان وضع المادّه في ضمن هيئه للمعنى اللابشرط، و إمكان وضع الهيئه في ضمن معنى اسمى للمعنى الحرفى.

و أمّا بحسب مقام الإثبات و التصديق:

فنقول: لا يهّمنا إثبات حالها في أوّل الأمر، و أمّا بعد ما صارت اللغه حيه و وقعت بأيدينا فنقول:

إنّ القول بوضع المادّه و الهيئه معاً لكلّ واحدٍ واحدٍ من المشتقّات خلاف الوجدان و الضروره، مضافاً إلى لزومه الوضع الشخصى فى المادّه و الهيئه. و لا أظنّ الالتزام به من أحد.

مع أنّا قد نعلم معنى المادّه و نجهل معنى الهيئه، و قد يكون بالعكس، مثلاً:

تاره يعلم أنّ القرض بمعنى القطع، لكن لم يعلم أنّ زنه المقرض لأىّ شىء، و اخرى يعلم أنّ زنه المقرض اسم الآله، و لكن لم يعلم معنى القرض. فانفكاك كلّ من المادّه و الهيئه فى الدلاله دليل على أنّ لكلّ من المادّه و الهيئه وضع على حده، و أنّه لم يوضعا معاً بالوضع الشخصى.

ص: ٥٣

تنبيه

لا يخفى: أنّ المادّه موضوعه بالوضع الشخصى بنحو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

فما يظهر من المحقّق العراقى قدس سره: من أنّ وضع مادّه المشتقّ كوضع هيئته وضع نوعى، بخلاف وضع الجوامد فإنّه وضع شخصى؛ لأنّها بمادّتها و هيئتها معاً موضوعه للدلاله على معنى واحد (١).

. كأنّه غير وجيه، إلّا أن يراد بالوضع الشخصى ما يكون نظير الأعلام، فتخرج المادّه عن كونها كذلك؛ لتطوّرها فى ضمن هيئات متعدّده، و لا مشاحه فى الاصطلاح.

إشكالات و أجوبه

فبعد ما أحطت خيراً بما تلوناه عليك، و ما هو الحقّ فى المقام: لا بدّ لتشحيذ الأذهان و رفع شوب الإشكال فى المسأله من الإشاره إلى بعض الإشكالات الوارده فى ألسنه القوم، و الجواب عنها:

الإشكال الأوّل: أنّه لم يمكن التلّفظ بمادّه المشتقّات إلّا فى ضمن هيئه من الهيئات، فكيف يقال: إنّ المادّه لفظه موضوعه لمعنى؟ و كذا فى جانب الهيئه؛ حيث لا يمكن التلّفظ بها إلّا فى ضمن مادّه من الموادّ، كيف يقال: إنّها لفظه موضوعه لكذا؟

و بالجمله: اللفظ الموضوع لا بدّ و أن يكون قابلاً للتلفّظ و التنطق به مستقلاً، فإذا لم يمكن التلّفظ بشىء من المادّه و الهيئه منفكّه عن الاخرى فكيف يعقل وضعهما لمعنى.

١- بدائع الأفكار ١: ١٥٥.

ص: ٥٤

و فيه: أن غايه ما تقتضيه حكمه الوضع هي وقوع ما وضع له في طريق الإفاده و الاستفادة و رفع الاحتياج به- و إن كان في ضمن أمر آخر- و أما الإفاده و الاستفادة منه مستقلاً فلا. فإذا رفع الاحتياج و استفيد منه- و لو بازدواج الماده و الهيئه معاً- فلا محذور فيه. و واضح: أن الإشكال إنما يتوجه إذا لم يمكن التنطق بالماده أو الهيئه أصلاً- و لو مشفوعاً بالأخرى- و قد عرفت بما لا مزيد عليه إمكان التنطق بكلّ منهما مزدوجاً بالأخرى.

الإشكال الثاني: أنه كيف يجمع بين قولهم: إن المصدر و اسمه موضوعان للماهيه اللابشرط و بين كون مادّه المشتقات موضوعه لذلك مع أن المشتق لا بدّ و أن يوجد فيه مبدأ الاشتقاق و شيء آخر؛ قضاءً لحقّ الاشتقاق، و إلّا لا تُحد المشتقّ و المشتقّ منه.

مع أنه لو كانت هيئه المصدر و اسمه موضوعتين لنفس الطبيعه اللابشرط يلزم التكرار في الدلاله؛ في دلالة المصدر و اسمه، إحداهما دلالة هيئتهما، و الثانيه دلالة مادّتهما. و الوجدان حاكم بأنه ليس هناك إلّا دلالة واحده.

و فيه: أن الإشكال- على القول بكون المصدر و اسمه مبدأ المشتقات- إنما هو في المصادر المجرّده، و أمّا المصادر غير المجرّده فلم يقل أحد بدالاتها على نفس الطبيعه اللابشرط فقط.

مع أن جريان الإشكال في المصادر المجرّده إنما هو إذا لم يكن المصدر دالاً على الطبيعه المنتسبه و اسمه على نفس الطبيعه، و إلّا يحصل الفرق بينهما.

و بالجملة: لا يتوجه صورته الإشكال إذا قلنا بأنّ مدلول المصدر الطبيعه المنتسبه، و مدلول اسمه نفس الطبيعه.

نعم، يتوجه على ما هو المشهور بين أهل الأدب من أن مدلول المصدر و اسمه الطبيعه اللابشرط.

ص: ٥٥

و لكن يمكن الجواب عنه: بأنه وضعت هيئه المصدر و اسمه لإمكان التنطق بالماده، لا لإفاده المعنى وراء ما افيد من مادّتهما؛ و ذلك لما عرفت: أن الماده من حيث هي هي لا- يمكن التنطق بها، و حيث إنه قد تمسّ الحاجه إلى إظهار نفس الماده- أي الطبيعه اللابشرط- فوضعت هيئه المصدر و اسمه لإمكان التنطق به.

فعلى هذا: يكون المصدر و اسمه من المشتقات اللفظيه فقط، بخلاف سائر المشتقات؛ فإنها تكون من المشتقات المعنويه؛ لعدم دلالة هيئه المصدر و اسمه على معنى غير معنى الماده، بخلاف سائر الهيئات.

إن قلت: لو كانت هيئه المصدر وضعت لإمكان التنطق بالماده فما السبب إلى وضع اسم المصدر لذلك أيضاً؟

قلت: يمكن أن يقال: إن ذلك من جهة إلحاق بعض اللغات ببعض.

إن قلت: غايه ما تقتضيه مقاتلکم إنما هي بالنسبه إلى وضع هيئه واحده للمصدر، مع أنه نرى لبعض المصادر المجرّده أوزان متعدّده؛ فلا يصحّ القول بكون وضع هيئات المصادر المجرّده لإمكان التنطق بالماده.

قلت: لم يثبت أنّ الأوزان المتعدّده من واضع واحد و شخص فارد، و لعلّها من أشخاص و طوائف مختلفه، فاختلفت بعضها ببعض؛ فصارت لغه واحده.

مع أنّ مرجع هذا الإشكال إلى الإشكال على وجود الترادف في اللغه و لا- اختصاص له بما نحن فيه، و الجواب عن إشكال الترادف في اللغه هو الجواب في المقام.

فتحصّل ممّا ذكرنا: صحّحه وضع هيئه المصدر و اسمه على نفس الطبيعه اللابشرط، مع دلالة المادّه على ذلك، فتدبّر.

الإشكال الثالث: هو أنّه لو كان لكلّ من المادّه و الهيئه وضع على حده تلزم دلالة المادّه على معناها لو تحقّقت في ضمن هيئه مهمله، و كذا تلزم دلالة الهيئه على معناها لو تحقّقت في ضمن مادّه غير موضوعه، مع أنّه ليس كذلك.

ص: ٥٦

الإشكال الرابع: هو أنّ لازم كون كلّ واحد منهما موضوعاً بوضع مستقلّ للمعنى هو التركّب في المشتقّ؛ بحيث تدلّ هيئته على معنى مستقلّ، و مادّته على معنى آخر كذلك، مع أنّه لم يلتزم أحد- حتّى القائلين بتركّب المشتقّ- بذلك؛ لأنّهم لم يقولوا بدلالة المشتقّ على معنيين متعدّدين مستقلّين غير مركّبين.

و الجواب عن الإشكاليين يتّضح بعد بيان مقدّمه، و هي: أنّ لوضع المشتقات و دلالتها و كيفيه تطبيقها شأناً ليس لغيرها؛ و ذلك لما عرفت أنّ هيئه المشتقّ لا تنفكّ عن المادّه، كما أنّ مادّته لا تنفكّ عن الهيئه، فكأنّهما تركّبتا معاً؛ تركيباً اتحادياً.

فالمشتقّ شىء واحد مركّب، فدلالته أيضاً كذلك؛ أى تدلّ على معنى واحد مركّب.

و سيظهر لك جلياً: أنّ شأن المشتقّ بين التركيب و البساطه؛ لا يكون مركّباً بحيث تكون هناك دالتين مستقلّتين، و لا بسيطاً، كهزمه الاستفهام. بل كما أنّ وضع كلّ من المادّه و الهيئه وضع تهيئى لازدواج الاخرى، و معناهما مزدوج بالأخرى، فدالتهما أيضاً كذلك.

فالمشتقّ شىء واحد ينحلّ بحسب العقل إلى شيئين، فتكون لفظه واحده تقبل الانحلال إلى المتعدّد و معنىً فardاً إلى معنيين، فله دلالة واحده تنحلّ إلى دالتين و مدلولين كذلك.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: يظهر لك ضعف كلا الإشكاليين:

لأنّ الإشكال الأوّل إنّما يرد إذا لم يكن وضع كلّ من المادّه و الهيئه وضعاً تهيئياً لازدواج الاخرى به، فإذا كان وضع كلّ منهما وضعاً تهيئياً لازدواجها مع الاخرى فتكون لدلاله كلّ منهما ضيق ذاتى، فلا مجال لتوهم دلالة كلّ من المادّه و الهيئه في ضمن الاخرى لو كانت مهمله.

و أمّا الإشكال الثانى فإنّما يتوجّه إذا كان لكلّ منهما دلالة مستقلّه، و قد عرفت: أنّ المشتقّ لفظ واحد و معنىً فard و دلالة

واحد، لكنّه قابل للانحلال.

ص: ٥٧

و توهم: أنّ هذا منافٍ لما أسلفناه؛ من أنّه يفهم من زنه اسم الآله بدون المادّه معنّى، و من المادّه بدون الهيئه معنّى آخر. مدفوع: بأنّ غايه ما أسلفناه هي أنّه إذا لوحظ زنه اسم الآله - مثلاً - فيفهم أنّ لها تطوّراً و معنّى إجمالياً، و لا يدلّ على أنّها تدلّ على المعنى مستقلاً. و كذلك في جانب المادّه؛ فإنّها تدلّ على المعنى إجمالاً، لا على المعنى مستقلاً، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

أجاب سيّد مشايخنا المحقّق الفشاركي قدس سره - على ما حكى عنه (١) - عن الإشكال الأخير: بأنّ المادّه ملحوظه أيضاً في وضع الهيئات، فيكون الموضوع هي المادّه المتهيئه بالهيئه الخاصه - و هو الوضع الحقيقي الدالّ على المعنى - و ليس الوضع الأوّل إلّا مقدّمه لهذا الوضع و تهيئه له. و لا نبالي بعدم تسميه الأوّل وضعاً؛ إذ تمام المقصود هو الوضع الثاني.

و لكن فيه - مضافاً إلى أنّه يزيد في الإشكال - غير تامّ في نفسه؛ و ذلك لأنّه لو كانت المادّه موضوعه للمعنى أوّلاً فدلالته عليه قهريه، و لا معنى لوضع اللفظ لمعنى لا يدلّ عليه.

مع أنّه لو لم تكن للمادّه الكذائيه معنّى لا - يصحّ جعلها مادّه للمشتقّات؛ لأنّ المبدأ لا بدّ و أن يكون له معنّى سارياً في جميع المشتقّات، و المفروض أنّ المادّه الكذائيه لم تكن لها معنّى.

مع أنّ غايه ما يقتضى وضعها تهيئيه هي عدم دلالته مستقلاً، و أمّا أصل الدلاله - و لو تبعاً - فلا. فيلزم التعدّد في الدلاله على نفس الحدث؛ لأنّه يفهم من

١- الحاكي شيخنا العلّامه أبو المجد صاحب الوقايه. انظر وقايه الأذهان: ١٦١-١٦٢.

ص: ٥٨

الوضع الأوّل ذات الحدث، و من الوضع الثاني الحدث المتحيث بمفاد الهيئه.

ثمّ إنّ الوضع الثاني - أي المادّه المتهيئه - لو كان في كلّ مورد على حده بأوضاع متعدده فيستلزم كون الوضع في المشتقّات شخصياً، و هو خلاف الوجدان.

و لو صحّ ذلك فلا يحتاج إلى تصوير مبدأ الاشتقاق؛ لصيرورته من الجوامد، مع أنّه حينئذٍ لا يحتاج إلى وضع المادّه مستقلاً بدون الهيئه، فتدبّر.

الحق: أن الوضع فى هياث الأفعال مطلقاً عامّ و الموضوع له خاصّ؛ لأنّ معنى هياث الأفعال معنى حرفى؛ لأنّ بعضاً منها يدلّ على معنى حكائى كهيئه «ضَرَبَ» و «يَضْرِبُ» مثلاً، و بعضها إيجادى كهيئه «اضْرَبْ» مثلاً؛ فإنّه بنفس هيهه «اضرب» يوجد معناه فى عالم الاعتبار، كما هو الشأن فى الحروف؛ فبعضها حكائى ك «من» و «إلى»، و بعضها إيجادى ك «يا النداء».

سيأتى الكلام مستوفى فى إثبات معنى حرفيه هياث الأفعال الإيجاديه فى مبحث الأوامر إن شاء الله.

و محطّ البحث هنا: إثبات حرفيه هياث الأفعال الحاكيات كالماضى و المضارع؛ فنقول: المتبادر من هيهه الماضى هى الحكايه عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل كضرب، أو حلوله فيه كبعض الأفعال اللازمه كحسن و قبح. و المتبادر من هيهه المضارع هى الحكايه عن لحوق صدور الحدث.

و معلوم: أنّ تحقّق صدور الحدث من الفاعل أو حلوله فيه، و كذا لحوق صدور الحدث معنى حرفى و كون رابطى غير مستقلّ بالمفهوميّه و الوجود.

و بعباره اخرى: هيينا الماضى و المضارع تحكيان عن تحقّق الحدث أو لحوقه مع

ص: ٥٩

الانتساب و الإضافه إلى الفاعل، و لا- تحكيان عن نفس الحدث و لا عن الفاعل، بل لا عن مفهوم الصدور و اللقوق، و إنّما تحكيان عن شىء واحد، لا- بنحو حكايه لفظ الجامد و دلالته على معناه، بل عن معنى واحد منحلّ إلى كثيرين؛ فإنّه بنفس هيهتهما يفهم السبق أو اللقوق و الانتساب إلى الفاعل.

مثلاً: من تكلم بكلام فهناك شىء واحد- و هو صدور الكلام- و لكنّه ينحلّ إلى أصل الصدور و الانتساب إلى الفاعل. و هيهه الماضى تحكى عن ذلك المعنى الواحد الكذائى، فلفظه «تكلّم» تحكى عن الواقع على ما هو عليه؛ و هو معنى حرفى. و كذا هيهه المضارع تحكى عن لحوق الصدور على ما هو عليه.

و الحاصل: أنّ هيينى الماضى و المضارع وضعتا لحصّه من الوجود المنحلّ إلى تلك الامور.

فلم يؤخذ الزمان الماضى و المضارع بمعناهما الاسمى فى موضوع له هيهه الماضى أو المضارع، بل و لم يؤخذ فيهما السبق و اللقوق بمعناهما الاسمى.

نعم، تلك الامور من لوازم مدلول الماضى و المضارع؛ لأنّ حكايه وقوع الشىء على ما هو عليه يستلزم الزمان و السبق طبعاً، كما أنّ حكايه لحوق الشىء على ما هو عليه يستلزم الزمان و اللقوق قهراً.

فتحصّل: أنّه لا إشكال و لا كلام فى استفاده الزمان و السبق و اللقوق من هيينى الماضى و المضارع، و إنّما الكلام و الادعاء فى

أنَّ المتبادر منهما ليست تلك المعاني على نعت الكثرة بالمعنى الاسمى، بل المتبادر منهما إنما هو أمر وحداني؛ و هو حقيقه هذه المعاني بالحمل الشائع، واستفاده تلك المعاني بلحاظ التحليل العقلى، و هو أوسع من متن الواقع، فتدبر.

ص: ٦٠

الوجه السابعه فى وجه اختلاف معنى المضارع

لا- إشكال فى أنَّ المتبادر من بعض صيغ المضارع هو المعنى الاستقبالى، و لا يطلق على المعنى الحالى إلا نادراً، و هو الكثير منها، كيقعد و يقوم و يذهب و يجلس و ينام، إلى غير ذلك. كما أنَّ المتبادر من بعضها الآخر المعنى الحالى، كقولك:

«يعلم زيد» إذا سئلت عن علمه. و منه قوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (١). و من هذا النحو: يحسب و يظنّ و يقدر و يشتهى و يريد؛ فإنَّ المتبادر منها المتلبس بالمبدإ فى الحال، كما لا- يخفى؛ حتى بالنسبه إلى معانى تلك الصيغ فى اللغه الفارسيه؛ فإنَّ معنى أعلم «مى دانم»، و أظنّ «گمان مى كنم» و هكذا، كما لا يخفى.

فيقع السؤال عن وجه الاختلاف فيها:

فنقول: يبعد أن يكون منشأ الاختلاف تعدد الوضع؛ بأن يقال: إنّه وضعت هيئه المضارع فى بعض الموارد للدلاله على المعنى الاستقبالى، و فى بعض آخر للدلاله على المعنى الحالى. أو وضعت هيئه المضارع لمقارنه لماده كذا للدلاله على المعنى الاستقبالى، و مقارنه للماده الاخرى للدلاله على المعنى الحالى.

و لا يصحّ أن يقال: إنَّ الهيئه موضوعه للجامع بين الحال و الاستقبال؛ لما أشرنا فى الوجهه السابقه أنّ مدلولها معنى حرفى، و لا يكون بين المعانى الحرفيه جامع كذلك.

نعم، لا- يبعد أن يقال: إنَّ هيئه المضارع وضعت للمعنى الاستقبالى، إلا أنه استعملت كثيراً فى المتلبس بالحال مجازاً، إلى أن صارت حقيقه فيه.

و إن أبيت عمّا ذكرنا فنقول: لا طريق لنا إلى إحراز ذلك، و لا نعلم نكته اختلاف هيئات المضارع فى ذلك، و لا يهّم ذلك.

١- الأنعام (٦): ١٢٤.

ص: ٦١

الوجه الثامن فى اختلاف مبادئ المشتقات

لا إشكال فى اختلاف مبادئ المشتقات من جهه كون بعضها حرفه و صنعه كالبقال و العطار و التاجر و الحائك، و بعضها قوه و ملكه كالمجتهد و الطبيب، و بعضها من الأفعال كالمتحرك و الساكن و الضرب و الأكل و نحوها من الأفعال إلى غير ذلك.

إلا أن ذلك لا يوجب اختلافاً في الجبهه المبحوث عنها- و هي أنّها هل هي حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ، أو الأعم منه و ممّا انقضى عنه؟- و إنّما الاختلاف في أنحاء التلبس و الانقضاء.

مثلاً: يطلق التاجر و الحائك على من اتّخذ التجاره و الحياكه حرفه و صنعه له، و انقضاء المبدأ عنهما ليس بمجرد ترك عمليه التجاره و الحياكه حتّى يكون إطلاقيهما عليه حال كونه نائماً أو مشغولاً بالأكل - مثلاً- إطلاقاً على ما انقضى عنه، بل بنهاب حرفه التجاره و صنعه الحياكه من يده.

كما هو الشأن في أسماء الآلات و الأمكنه؛ فإنّها قد تدلّ على كون الشىء معدّاً لتحقق الحدث بها أو فيها بنحو القوه، لا بنحو فعليه تحقّق الحدث بها أو فيها؛ فالمفتاح مفتاح قبل أن يفتح به، و المسجد مسجد قبل أن يصلّى فيه، و هكذا.

و بالجملة: اختلاف مبادئ المشتقات - قوه و ملكه و حرفه و صنعه- لا يوجب اختلافاً في الجبهه المبحوث عنها؛ لأنّ ذلك راجع إلى كيفية التلبس.

و لعلّ خلط جهه البحث دعى الأعمى إلى الاستدلال لمقالته: بأنّه لو لم تكن المشتقات موضوعه للأعمّ لما صحّ إطلاق التاجر و الحائك و المجتهد و الطيب إلى غير ذلك على من لم يكن مشغولاً بالتجاره و الحياكه و الاجتهاد و الطبابه فعلاً، و كان نائماً أو

ص: ٦٢

قائماً أو ماشياً، مع أنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على صحّه الإطلاق حقيقه.

و لكن في الاستدلال نظراً؛ لأنّه لو كانت الألفاظ موضوعه للأعمّ لا بدّ و أن يصحّ إطلاق التاجر و الحائك - مثلاً- على من هجر التجاره و الحياكه و رفضهما، و صار من طلبه العلم مشغولاً به ليلاً و نهاراً، مع أنّه لا يطلق عليه حقيقه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: لو تمّ ما ذكره الأعمى لا بدّ و أن يعمّ سائر المشتقات، مع أنّه ليس كذلك، و هو واضح.

و ثالثاً: أنّ مجرد الإطلاق لا يدلّ على كونه حقيقه فيه؛ لأنّه قد يطلق عليه مع عدم التلبس بالمبدأ خارجاً؛ فيطلق التاجر - مثلاً- على من لم يتلبس بالتجاره بعد، و لكنّه أعدّ مقدماته. فلو تمّ ما ذكر يلزم كون المشتق حقيقه في الأعمّ ممّا انقضى عنه المبدأ و ما يتلبس به بعد، مع أنّه لم يقل به أحد.

فظهر: أنّ تلك الاختلافات ترجع إلى كيفية التلبس بالمبدأ، و لا يضرّ بالجبهه المبحوث عنها.

فحينئذٍ: يقع الكلام في سرّ الاختلاف و وجهه:

يظهر من المحقق الخراساني قدس سره: أنّ سرّ اختلاف المشتقات هو الاختلاف في المبادئ؛ لأنّه بإشراب الجهات المذكوره- من القوه و الملكه، و الاستعداد و الفعلية و نحوها- في ناحيه المبادئ يختلف التلبس في كلّ منها بحسبه (١)

. و لكن فيه أوّلاً: أنّ لازم ذلك هو وضع الموادّ تاره للدلاله على إفاده الملكه و القوه، و اخرى للدلاله على الحرفه و الصنعه، و

ثالثه للدلاله على الفعلية. فيوجب الالتزام بأوضاع متعدده في ذلك، و هو بعيد.

إلا أن يقال: إن ما أفاده لا يثبت تعدد الوضع في ناحيه المبادئ. و غايه ذلك:

١- كفايه الاصول: ٦٢.

ص: ٦٣

هو أن اختلاف المبادئ موجب لاختلاف المشتقات؛ فكما يمكن أن يكون ذلك بالوضع و الحقيقه، فكذلك يمكن أن يكون ذلك بنحو العناية و المجاز.

و ثانياً: أنه نرى مواد تلك المشتقات و لم يؤخذ فيها ذلك؛ ضروره أن المفتاح يدل على كون الشئ معداً لتحقق الحدث به- و هو الفتح- بنحو القوه، و لم يؤخذ في فتح يفتح ذلك، و هو واضح. و هكذا غيرها(١)

. و يظهر من المحقق الأصفهاني قدس سره وجهاً آخر؛ فإنه قدس سره- بعد أن نفى كون الوجه ما أشار إليه استاذه المحقق الخراساني قدس سره في «الكفايه»- كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب- من إشراب الفعلية و القوه و الملكه و الاستعداد و نحوها في ناحيه المبادئ، و لم يلتزم بالتصرف في ناحيه المبادئ أيضاً- قال: بل بوجه آخر يساعده دقيق النظر، فقد ذكر في عبارته الطويله عناوين أربع، لا يرتبط بما نحن فيه إلا عناوين منها، فقال ما ملخصه:

الأول: ما يكون مثل حمل المقتضى- بالفتح- على المقتضى- بالكسر- مثل «النار حارّه» و «الشمس مشرقه» و «السّم قاتل»، إلى غير ذلك.

١- قلت: و بعبارة أوضح أشار إليها المحقق العراقي قدس سره و هو: أنه لو ثبت ذلك يستلزم عدم تفاوت الأفعال المشتقه من تلك المبادئ أيضاً، مع أننا نرى بالوجدان: أن الأفعال المشتقه منها مطلقاً لا تستعمل في المعنى غير الحدثي؛ فلا يقال: أتجر أو صاغ- مثلاً-؛ بمعنى صار ذا حرفه في التجاره أو ذا ملكه في الصياغه، بل تستعمل هذه الأفعال في المعنى الحدثي الفعلي. و عليه: يبعد كل البعد أن تكون الأفعال مشتقه من مبدأ غير المبدأ الذي اشتقت منه الأسماء المشتقه (أ). [المقرر حفظه الله]. - أ- بدائع الأفكار ١: ١٨١.

ص: ٦٤

و النظر في هذا القسم من العناوين ليس إلماً مجرد اتحاد الموضوع و المحمول في الوجود، لا إلى اتحادهما في حال؛ ليقال: إنّه إطلاق على غير المتلبس.

الثاني: ما يكون مثل أسماء الأمكنه و الأزمنه و الآلات ك «هذا مذبح، أو مسلخ، أو مفتاح»؛ فإنّ الجرى فيها بلحاظ القابليه و الاستعداد؛ لأنّ التصرف في الماده أو الهيئه غير ممكن فيها:

أمياً في المادّه؛ فلأنّ الآله- مثلاً- فاعل ما به الفتح في المفتاح، و فاعل ما به الكنس في الممكنسه، و لا معنى لكون الشىء فاعلاً لقابليه الفتح أو الكنس، أو لاستعدادهما. فلا معنى لإشراب القابليه و الإعداد و الاستعداد في الماده.

و أما في الهيئه؛ فلأنّ مفاد الهيئه نسبة الفاعليه في اسم الآله، و نسبة الظرفيه الزمانيه و المكانيه في اسمى الزمان و المكان.

الثالث: ما يكون مثل الخياط و النشاج و الكاتب- إذا كانت الكتابه حرفه له- و نحوها من الأوصاف الدالّه على الصنعه و الحرفه، و كان المبدأ فيها قابلاً للانتساب إلى الذات بذاته.

و سرّ الإطلاق فيها مع عدم التلبس بنفس المبدأ: أنّه باتّخاذ تلك المبادئ حرفه فكأنّه ملازم للمبدأ دائماً.

الرابع: ما يكون كالتمر و اللابن و البقال ممّا لم يكن المبدأ فيها قابلاً للانتساب بذاته؛ لأنّ مبادئها أسماء الأعيان؛ فلا بدّ من الالتزام بأنّ الربط الملحوظ بينها و بين الذات ربط تبعي لا بالذات؛ بمعنى أنّ طبيعه الربط أولاً و بالذات بين الذات و اتّخاذه بيع التمر و اللبن و البقل حرفه و شغلاً، إلّا أنّ التمر و اللبن و البقل صارت مربوطه بالذات بالتبع، لا بالذات.

و من هذا القبيل الحدّاد؛ فإنّ الحديد مربوط بالذات باتّخاذ صنعه الحديد حرفه لا بالذات، فهذه الهيئه كسائر الهيئات في أصل المفهوم و المعنى، غايه الأمر: أنّ الربط

ص: ٦٥

فيها ربط مخصوص من شأنه صدق الوصف على الذات ما دام الربط الذاتى المصحح لهذا الربط باقياً، لا أنّ المبدأ اتّخاذ الحرفه، و لا أنّ الهيئه موضوعه للأعمّ، انتهى(١)

. أقول: لعلّه- كما أشرنا- لم يخف عليك: أنّ العنوان الأوّل و الرابع المذكورين في كلامه قدس سره خارجان عمّا نحن فيه، فلا نحوم حوله فعلاً. و مربوط بما نحن فيه عنوانى الثانى و الثالث. و حاصل ما أفاده في العنوان الثانى في سرّ الاختلاف إنّما هو بلحاظ الاختلاف في الجرى على الذات.

و أما في الثالث فسرّ الإطلاق مع عدم التلبس بنفس المبدأ: أنّه باتّخاذ تلك المبادئ حرفه فكأنّه ملازم للمبدأ دائماً، هذا.

و يظهر من المحقّق العراقى و شيخنا العلّامه الحائرى ٠: أنّ سرّ الاختلاف هو الذى أشار إليه المحقّق الأصفهانى قدس سره في العنوان الثالث.

فإنّه قال المحقّق العراقى قدس سره: إنّ العرف يرى أنّ من يزاوّل هذه الأعمال عن ملكه أو حرفه؛ متلبساً بتلك الأعمال دائماً، و لا- يرون تخلّل الفترات بين تلك الأعمال موجباً لانقطاعها لينتفى التلبس بها فيبطل الصدق على القول بكون المشتقّ حقيقه في المتلبس.

هذا هو السرّ في صدق مثل التاجر و الصانع و الشاعر على متّخذ التجاره و الصياغه و الشعر حرفه، و لا يستلزم ذلك صحّه إسناد

الأفعال المشتقة من تلك المبادئ في تلك الفترات؛ لكي يقال: إنه لا- يصح ذلك بالوجدان؛ وذلك لأنّ النظر في الأفعال متوجّه إلى نفس صدور الحدث، و معه لا- يبقى موقع لإسناد الأفعال في حال الفترات المزبوره. بخلاف الأسماء المشتقة؛ فإنّ النظر فيها متوجّه إلى الذات المتّصفه بالمبدأ، و حيث لا يرى العرف تلك الفترات بين الأعمال موجباً لانقطاعها كانت الذات متلبّسه بالمبدأ في نظره؛ حتى في حال الفتره المتخلّله (٢).

١- نهاية الدرايه ١: ١٨٣- ١٨٦.

٢- بدائع الأفكار ١: ١٨١.

ص: ٦٦

و قال شيخنا العلّامه الحائري قدس سره: إنّ صحّه إطلاقها على من ليس متلبساً بالمبدأ فعلاً- بل متلبساً قبل ذلك من دون إشكال- من جهه أحد أمرين:

إمّا استعمال اللفظ الدالّ على المبدأ في ملكه ذلك أو حرفته أو صنعته.

و إمّا من جهه تنزيل الشخص منزله المتّصف بالمبدأ دائماً؛ لاشتغاله به غالباً؛ بحيث يُعدّ زمان فراغه كالعدم، أو لكونه ذا قوّه قريبه بالفعل؛ بحيث يتمكّن من تحصيله عن سهوله؛ فيصحّ أن يدّعى أنه واجد له.

و الظاهر هو الثاني (١)، انتهى.

أقول: أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره فيما يرتبط بالمقام: فلنا كلام معه؛ تاره في الوجه المختصّ به، و اخرى في الوجه الذي اشترك معه العلمان:

أمّا فيما اختصّ به فنقول: لازم ما أفاده هو أنّه لا تكون للمشتقات المذكوره مع قطع النظر عن الجرى و الحمل- أى بمفاهيمها التصوّريه- هذه المعاني المتعارفه، مع أنّ الضروره قاضيه بأنّه يفهم منها تلك المعاني مع عدم الجرى و الحمل أيضاً؛ ضروره أنّ من تصوّر المسجد بمفهومه التصوّري ينتقل ذهنه إلى المكان المتّهيّئ للسجده.

و أمّا الوجه الذي اشترك معه قدس سره العلمان- مع اختلاف عبارتهم- فهو: أنّ لازم قوله: «اتّخاذ تلك المبادئ حرفه كأنّه ملازم للمبدأ دائماً»، و قول المحقّق العراقي:

«لا يرى العرف تخلّل الفترات بين تلك الأعمال موجباً لانقطاعها»، و قول شيخنا العلّامه: «تنزيل الشخص منزله المتّصف بالمبدأ دائماً؛ لاشتغاله به غالباً»، هو أنّ إطلاق التاجر و الحائك على من لم يتلبس فعلاً بالمبدأ؛ بمعنى كونه الآن مشغولاً بالتجاره و الحياكه، مع أنّ المتبادر من إطلاق التاجر و الحائك على شخص هو كون التجاره و الحياكه شغلاً له، لا أنّه مشغول بهما فعلاً، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ ما أفادوه في وجه ذلك غير وجيه.

و الذى يمكن أن يقال: إنّ بعض المشتقات- وهو الكثير منها- قد الغى عنها معنى الوصفية و صارت بمنزلة أسماء الجوامد و أسماء أجناس كالمناره و المسجد و المحراب و نحوها؛ فإنه لا ينقذح فى الذهن بسماع تلك الألفاظ موضع النور من المناره، و محلّ السجده من المسجد، و مكان الحرب من المحراب، بل المتبادر منها عند العرف ذوات تلك الحقائق، و لا ينسب المبادئ إلى الذهن أصلاً. بل المفتاح أيضاً كذلك؛ لأنه لا يفهم منه إلا الشئ المخصوص.

و أما المشتقات التى لم يبلغ عنها معنى الوصفية- كالتاجر و الصانع و نحوهما- و يتبادر منها الصنعه و الحرفه، فبعد كون الالتزام بتعدد الوضع بعيداً يمكن أن يقال: إنه استعملت مجموع المادّه و الهيئه فى تلك المعانى أولاً بنحو المجاز بمناسبه- مثل المجاز المشهور- حتى صارت حقيقه فيها.

هذا ما ذهبنا إليه فى دوره السابقه، و لكنّه لا يتم على طريقتنا فى باب المجاز؛ لأنه قلنا: إنه لم يستعمل اللفظ فى المجاز فى غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له، من دون تأوّل و ادعاء، و الادعاء إنّما هو فى التطبيق.

و يشكل التفكيك بين أقسام المجاز بأن يقال: إنه فى غير ما نحن فيه يكون الادعاء فى التطبيق، و أما فى ما نحن فيه فاستعملت فى غير ما وضع له. بل الأمر فى جميع المجازات واحد، و جميعها ترتضع من ثدى واحد، و على وزان فارد.

و الذى ينبغى أن يقال على طريقتنا: هو أنه كثر تطبيق معانيها المستعمله فيها على تلك المعانى المجازيه؛ حتى صارت بواسطه كثره الاستعمال مصاديق حقيقه لها.

و بالجملة: لم يستعمل اللفظ فى الحرفه أو الصنعه مجازاً، بل استعمل فى معناه الموضوع له، لكنّه انطبق المعنى الموضوع له عليها مجازاً. و تكرر ذلك الانطباق حتى صارت مصداقاً حقيقياً له، من دون تأوّل و تجوّز، فتدبر.

الجهه التاسعه فى المراد ب «الحال» فى عنوان البحث

اشاره

لعلّه ظهر ممّا أسلفنا: أنّ النزاع فى المشتقات الاسميه إنّما هو فى معانيها التصوريه اللغويه، و أنه هل وضعت لفظه «الضارب» مثلاً لخصوص المتلبس بالضرب فعلاً، أو للأعمّ منه و ما انقضى عنه؟ لا فى حمل المشتقّ و جزئه على الشئ .ء.

فحان التنبه على أنّ المراد ب «الحال» فى عنوان البحث ليس زمان النطق و الانتساب و الجرى أو الإطلاق، بل و لا زمان التلبس؛

لعدم كون الزمان مأخوذاً في المشتق؛ و ذلك لأن ذلك كله متأخر عن الوضع.

بل المراد: هو المفهوم الذى لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدأ، أو الأعمّ منه.

و بعبارة اخرى: محلّ البحث فى المفهوم التصورى للمشتق، و أنّه هل وضع لمعنى لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدأ، أو لمفهوم أعمّ منه؟

فالأولى: عقد عنوان البحث هكذا: «هل المشتقّ وُضع لعنوان المتّصف بالمبدأ بالفعل، أو للأعمّ منه؟» لئلا يشته الأمر.

و لأجل ما ذكرنا- أنّ النزاع فى المفهوم التصورى- يتمسك لإثبات المدعى بالتبادر، الذى هو الدليل الوحيد فى إثبات الأوضاع و المفاهيم اللغويه.

نعم، ربّما يتمسك لإثبات المطلوب بوجوه عقليه لعلها ترجع إلى التبادر، فتدبر.

و بعد ما تمهد لك ما ذكرنا فى محلّ البحث نقول:

قد يقال: إنّهُ يمتنع عقلاً وضع المشتقّ للمتلبس بالمبدأ فعلاً فيما إذا امتنع تلبس الذات بالمبدأ فى الخارج، مثل «زيد معدوم»، و «شريك البارى ممتنع»؛ فإنّه لو وضع

ص: ٦٩

لذلك يلزم أن يكون العدم أو الامتناع شيئاً ثابتاً لزيد و لشريك البارى؛ فيلزم انقلاب العدم إلى الوجود، و الامتناع إلى الإمكان. فاجيب عنه: بأنّ ثبوت شىء لشىء- الذى هو عبارته عن الكون الرابط- لا ينافى مع عدم تحقّق المحمول و وجوده خارجاً، و هذا نظير ما يقال: إنّ القضية الشرطيه لا تستلزم صدق الطرفين.

و لا يخفى: أنّ الإشكال غير تمام فى نفسه، و ما اجيب عنه غير صالح للجواب:

أمّا الإشكال: فإنّما يتوجّه لو كان معنى المشتقّ معنىً تصديقياً حاكياً عن واقع ثابت، و أمّا لو كان مفهومه معنىً تصوّرياً فلم يكن فيه حكاية عن الواقع الثابت.

و بعبارة اخرى: لو كان مفهوم المعدوم أو الممتنع ذاتاً ثبت له العدم أو الامتناع يمكن الإشكال فى «زيد معدوم» و «شريك البارى ممتنع»؛ بأنّ الحكايه- و هى ثبوت العدم أو الامتناع لزيد و شريك البارى- تقتضى ثبوت المثبت له؛ فيلزم انقلاب العدم إلى الوجود، و الامتناع إلى الإمكان.

و أمّا لو كان مفهوم المشتقّ معنىً تصوّرياً- كما هو الحقّ، و سنبيّنه فى كيفيه بساطه المشتقّ- فلا يحكى عن ثبوت شىء حتّى يشكل؛ فإنّه على هذا لا يزيد تصوّر مفهوم «ضارب» مثلاً على تصوّر «زيد»، فكما لا يكون فى «زيد» حكاية تصديقيه حتّى يكون

فيها صدق و كذب، فكذلك في مفهوم «الضارب»- و هو العنوان الذي لا ينطبق إلّا على المتلبّس بالفعل- لأنّ هذا العنوان عنوان تصوّري تركيبى، كـ «غلام زيد» مثلاً؛ فكما لا يكون لـ «غلام زيد» مطابق يحكيه، فكذلك في «ضارب».

فتحصّل: أنّ منشأ الإشكال هو توهم أنّ المشتقّ وضع لمعنى تصديقى. وقد عرفت: أنّ الموضوع له هو المعنى التصوّري التركيبى، و أمّا إثبات العدم و الامتناع للموضوع في القضايا التصديقيه فأشكال آخر على حده سندفعه قريباً إن شاء الله.

مع أنّه لو كان المشتقّ موضوعاً لمعنى تصديقى لا يختصّ الإشكال بصوره كونه

ص: ٧٠

موضوعاً للمتلبّس بالمبدإ؛ بل يجرى و لو كان موضوعاً للأعمّ أيضاً، كما لا يخفى.

و أمّا عدم صلاحية ما اجيب للجواب؛ فلأنّه لو كان مفهوم المشتقّ معنى تصديقياً لا يصلح للجواب عنه؛ لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؛ فلا بدّ من تحقّق الشئيه له، و المحمول يفيد انعدام الموضوع و امتناعه؛ أى يدلّ على أنّه لم يكن في القضية في الواقع و نفس الأمر موضوع، فتدبر.

كلمه نفيه: في مفاد قضيه «شريك البارى ممتنع»

و حيث انجزّ الكلام إلى هنا لا بأس بصرف عنان البحث إلى تنقيح مسأله اخرى؛ لمناسبه اقتضت في البين؛ و هي أنّه اشكل على بعض أرباب المعقول: بأنّ الحمل في قولنا: «شريك البارى ممتنع» مثل قولنا: «الله تعالى موجود» حمل شائع، و لا بدّ في الحمل الشائع من الاتّحاد الوجودى بين الموضوع و المحمول، و الاتّحاد يتوقّف على وجود الموضوع و المحمول خارجاً، و المفروض عدم تحقّق الموضوع هنا.

فيلزم في قضيه «شريك البارى ممتنع» أحد أمرين: إمّا انقلاب القضيه الممتنعه إلى الممكنه، أو كون القضيه كاذبه، و دون إثباتهما خرط القتاد.

فأجاب أصحاب الفنّ: بأنّ القضايا على قسمين: بتيه، و غير بتيه:

و القضايا البتيه: هي التي لها واقعيه تحكى عنها؛ إمّا خارجيه، كقولك: «زيد موجود»؛ فإنّه قضيه تحكى عن اتّحاد الوجود مع زيد خارجاً. أو ذهنيه، كقولك:

«الإنسان نوع»؛ فإنّه حيث لم يكن للنوع خارجيه فظرف اتّحاده مع الإنسان إنّما هو في الذهن، فتحكى هذه القضيه عن أمر له نفس أمریه.

و أمّا القضايا غير البتيه: فهي التي لا تكون لها مطابق؛ لا في الخارج، و لا في الذهن.

و معنى عدم البتية: هو أنّ النفس بواسطة قدره التي فوّضت إليها يمكنه فرض شىء لم يكن موجوداً، و يخبر عن ذات باطله.

ص: ٧١

و قضيه «شريك البارى ممتنع» من هذا القسم؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ الامتناع بلحاظ مفهوم «شريك البارى»؛ لقضاء البداهه بوجوده فى الذهن، و لا يكون للموضوع وجود فى الخارج؛ فالإخبار فيها إنّما هو بفرض النفس فرداً لشريك البارى فى الذهن، ثمّ يحكم عليه بالامتناع خارجاً.

و بالجملة: فى القضايا غير البتية لا تحتاج إلى وجود الموضوع؛ لا فى الخارج و لا فى الذهن، بل للنفس اختراع الموضوع.

أقول: و لا يخفى أنّ هذا الجواب غير وجيه؛ لأنّ هذه القضية إخبار عن امتناع تحقّق شريك البارى فى متن الواقع.

و غايه ما تقتضيه القضية غير البتية: هى أنّ ما فرضته شريكاً للبارى تعالى باطل و ممتنع، و البرهان المقتضى لامتناع شريك البارى هو لغير شريك البارى المفروض؛ لأنّ المفروض منه غير ممتنع، فتدبر.

و الذى يمكن الجواب به عن الإشكال: هو أنّ القضايا قد تكون موجبه صورة، و لكنّها فى حكم السالبة لبناً، و ذلك مثل القضية المذكوره؛ فإنّ معنى الامتناع هو أنّه ليس بموجود البتة.

فكما لا- نحتاج فى القضية السالبة إلى وجود الموضوع، و يصحّ أن يقال: إنّ شريك البارى ليس بموجود، و تكون القضية صادقه؛ لأنّ صدق القضية هو مطابقتها للواقع، لا لما فرض أنّه واقع، و معلوم: أنّ فى الواقع و نفس الأمر لا يكون الشريك للبارى تعالى موجوداً، و إلّا- و العياذ بالله- لو كان موجوداً يكون قولك: «شريك البارى ليس بموجود» قضية كاذبه.

فكذلك الكلام فى القضايا التى تكون موجبه صورة، و سالبه لبناً، كقولنا: «شريك البارى ممتنع»؛ لما أشرنا: أنّ معناه ليس بموجود البتة، فافهم و اغتم.

ص: ٧٢

الجهه العاشره فى لزوم الجامع على الأعم

إشاره

و ليعلم: أنّ من يرى كون المشتقّ للأعمّ من المتلبّس بالمبدل و ما انقضى عنه إمّا يقول بوضعه لكلّ من المتلبّس و المنقضى عنه بنحو الاشتراك اللفظى أو بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، أو يقول بكون الوضع و الموضوع له كليهما عامّاً؛ أى يقول بالاشتراك المعنوى.

و الظاهر: أنّ القائل بالأعمّ لا يقول بالأولين، بل يرى فسادهما؛ فيتعيّن طريق إثباته بالوجه الأخير.

فعلية: لا بدّ أوّلاً من إثبات إمكان تصوير جامع بين المتلبّس و المنقضى عنه، بنحو يكون صدق الجامع على ما انقضى عنه بعنوان تلبّسه فيما انقضى، كصدقه على المتلبّس فعلاً بعنوان أنه متلبّس فعلاً.

و بعبارة اخرى: لا- بدّ للأعمى من تصوير الجامع العنوانى التصرّوى بين المتلبّس فعلاً و ما انقضى عنه؛ بحيث يكون إطلاق المشتقّ على من تلبّس بالمبدأ و انقضى عنه فعلاً كإطلاقه على المتّصف به فعلاً- سواء كان بلحاظ الحال أو الاستقبال أو الماضى- فكما أنه يطلق على المتّصف فعلاً بالعلم عنوان العالم فلا- بدّ و أن يصدق أيضاً على ما انقضى عنه العلم بلحاظ الانقضاء، كصدق مفهوم الإنسان على كلّ من زيد و عمرو.

و أمّا مجرد إطلاق المشتقّ بلحاظ تلبّسه فيما مضى عنه فلا؛ لأنّ القائل بوضعه لخصوص المتلبّس يرى «زيد قائم أمس» حقيقه. و الحاصل: أنّ الأعمى لا بدّ له من تصوير جامع حقيقى أو انتزاعى؛ بحيث يصدق على ما انقضى عنه المبدأ بعنوان أنه انقضى عنه، و على المتلبّس به بعنوان أنه

ص: ٧٣

متلبّس به فعلاً، و لا- يصدق على من لم يتلبّس بعد. فإن أمكنه تصوير جامع ذاتى أو انتزاعى فيقع البحث فى تبادل الأعمى أو خصوص المتلبّس، و أمّا إن لم يمكنه تصوير الجامع الكذائى فيتعيّن القول بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس.

ذكر و تعقيب

يظهر من المحقّق العراقى قدس سره: أنه يمكن تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه على بعض الأقوال فى المشتقّ، و لا يمكن تصويره على بعض آخر.

و ذلك لأنه لو قلنا: إنّ المشتقّ موضوع لمفهوم مركّب من الذات و المبدأ و النسبه، أو قلنا بأنّه موضوع للحدث المنتسب إلى الذات؛ بحيث تكون النسبه داخله و الذات خارجه، أو قلنا بأنّه موضوع للحدث المنتسب إلى ذات ما بنحو تكون الذات و النسبه معاً خارجتين عن مفهومه، و يكون الموضوع له عبارته عن الحصّه من الحدث المقترنه بالانتساب إلى ذات ما، فيمكن تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه.

و أمّا لو قلنا بأنّ مفاده الحدث الملحوظ لا بشرط، فى قبال المصدر و اسمه- اللذين يكون مفادهما الحدث الملحوظ بشرط لا- فيشكل تصوير الجامع.

أمّا إمكان تصوير الجامع على الأقوال الثلاثة الاول؛ فلاّنه:

على الأوّل منها: يكون تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه فى غايه الوضوح؛ لأنّ مفهوم المشتقّ عليه عبارته عن الذات المنتسب إليها المبدأ نسبة ما، و لا ريب أنّ هذا المفهوم قدر جامع بين المتلبّس و المنقضى عنه؛ لانطباقه على كلّ منهما بلا

عنايه.

و أمّا على القول الثانى: فلأنّ المشتقّ عبارته عن الحدث المنتسب - نسبةً ما - إلى ذاتٍ ما، و هو القدر الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه.

ص: ٧٤

و أمّا على القول الثالث: فتصوير الجامع فيه نفس تصويره على القول الثانى.

غايه الأمر تكون النسبه على الثانى داخله فى المفهوم، و على القول الثالث خارجه عنه، و خروجها لا يضرّ بتحديد المفهوم. هذا كلّه على الأقوال الثلاثه.

فظهر: أنّ إمكان تصوير الجامع على القول الثانى و الثالث بمكان من الإمكان، فضلاً عن القول الأوّل.

و أمّا وجه إشكال التصوير على القول الرابع - و هو كون المشتقّ عبارته عن الحدث الملحوظ لا بشرط - فلعدم إمكان تصوير الجامع بين وجود الشئ ء و عدمه (١)، انتهى ملخصاً.

أقول: فيما أفاده نظر:

فأولاً: أنّه لا- يمكن تصوير الجامع الذاتى بين المتلبّس و المنقضى عنه؛ بداهه أنّه لا جامع بين الواجد و الفاقد، و الموجود و المعدوم.

بل لا يمكن تصوير الجامع العوانى و الانتزاعى أيضاً؛ بحيث يشمل ما تلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه بحيثيه واحده و معنىً فارد، بل صدق العنوان على المتلبّس بحيثيه غير ما يصدق على المنقضى عنه.

و لا فرق فى ذلك بين كون المشتقّ حدثاً لا بشرط و بسيطاً، و بين أحد الأقوال الثلاثه، كما لا يخفى على المتأمل. فليت هذا المحقّق لم ينحصر وجه عدم صحّ تصوير الجامع بالقول الرابع، بل يعمّم سائر الأقوال؛ لاشتراك الكلّ من تلك الجهه.

بل و لا فرق بين أخذ النسبه قيدياً و جزءاً؛ فما قاله قدس سره: إنّ على تقدير كون النسبه جزءاً فى كمال الوضوح لا يخلو عن تأمل، فتدبّر.

و ثانياً: لو صحّ تصوير الجامع لكن لا يصلح ما ذكره جامعاً لذلك؛ لأنّه إمّا

١- قلت: أورده قدس سره فى مقام الاستدلال لمرامه؛ ردّاً على مقاله بعض الأعظم قدس سره، لاحظ بدائع الأفكار ١: ١٨٨. المقرّر حفظه الله.]

ص: ٧٥

يريد بالانتساب الانتساب الفعلي، فينطبق على مذهب الأخص؛ و هو كون المشتق حقيقه في المتلبس فعلاً.

و إن أراد غير المتلبس فعلاً فهو خلاف ما يقصده؛ من كون المشتق حقيقه فيه أيضاً.

و إن أراد انتساباً ما فلا يكون جامعاً لخصوص المتلبس و المنقضى عنه، بل يشملهما و ما لم يتلبس بعد، و هو خلاف ما يقصده أيضاً، مع أنه لم يقل به أحد.

و إن أراد ما خرج من العدم إلى الوجود فيستلزم كونه حقيقه في ما انقضى.

و إن أراد مطلق الخروج من العدم إلى الوجود فيشمل ما يتلبس بعد.

و إن أراد الخروج الفعلي فلا يثبت المقصود أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: عدم إمكان تصوير جامع للمتلبس بالمبدإ و المنقضى عنه المبدأ، فتدبرّ.

الجهه الحاديه عشر فيما استدلّ به لكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبس

التبادر و صحّه السلب

إذا تمهّد لك ما أشرنا إليه في الجهه السابقه- من عدم إمكان تصوير جامع بين المتلبس بالمبدإ و ما انقضى عنه- ظهر لك: أنّ مقتضى القاعده أن يكون المشتقّ حقيقه- في خصوص المتلبس بالمبدإ.

و لا يحتاج إلى تجسّم الاستدلال للدلاله على خصوص المتلبس بالتبادر؛ لأنّ ذلك بعد إمكان دعوى الأعمّ، و قد عرفت عدم إمكان تصوير الجامع.

نعم، لو سلّم إمكان دعوى الأعمّ فالتمسك بالتبادر وجيه، بل هو الدليل

ص: ٧٦

الوحيد في إثبات المعانى اللغويه. و المتبادر من المشتقّ خصوص المتلبس منه؛ بداهه أنّ المتبادر من «زيد عالم» تحقّق مبدأ العلم فيه فعلاً. و لا يصدق عليه لو كان متلبساً به و انقضى عنه، إلّا عنايه و مجازاً.

و ربّما يستدلّ لذلك: بصحّه السلب عمّا انقضى عنه، و صحّه الحمل للمتلبس به.

و لكنّه غير وجيه؛ لأنّه إمّا ساقط، أو مسبوق بالتبادر، كما عرفته بما لا مزيد عليه في باب تشخيص المعنى الموضوع له.

و قد أسمعناك: أنّ البحث في المشتقّ بحث لغوي، و في مفهومه التصوّري؛ فالاستدلال لإثبات المدعى بالوجوه العقلية و

بالجری و الإطلاق انحراف للمسأله عن مسيرها؛ بداهه أنه لا- محذور عقلاً في وضع المشتق للأعم من المتلبس بالمبدإ و ما انقضى عنه و ما يتلبس بعد، و يكون محلّ البحث و النزاع في مفهومه التصوري.

نعم تكون تلك الوجوه مؤيدات لإثبات المطلب.

و بالجملة: الدليل الوحيد اللائق بالبحث في إثبات المعاني الحقيقيه هو التبادر.

و الوجوه العقليه إن كانت تقريبات للتبادر فوجهه، و إلّا فغير سديد.

فلا بأس بذكر تلك الوجوه التي استدلت لكون المشتق حقيقه في المتلبس فعلاً، و الإشارة إلى ما فيها:

الوجه الأول:

إنه لا- شبهه في أنّ العناوين المشتقه من المبادئ المتضاده- كالقيام و القعود، و السواد و البياض مثلاً- متضاده في نظر العرف؛ بحيث يرون امتناع اجتماعهما في موضوع واحد في وقت واحد. فإذا أخبر أحد عن زيد- مثلاً- بكونه قائماً، و آخر بأنه قاعد في وقت واحد، يرون هذين الخبرين متنافيين لا يمكن تصديقهما، و ما ذاك

ص: ٧٧

إلّا لاعتقادهم بكون مدلول هذه العناوين هو المتلبس بالمبدإ الذي اشتقت منه (١)

. و فيه: أنه إن أراد بذلك: أنه حيث يكون المنسب من عنوان «القائم»- مثلاً- المتلبس بالقيام الفعلي، و كذا من عنوان «القاعد» المتلبس بالقعود فعلاً، يفهم العرف التضاد بينهما. و إن لم يفهم منهما المتلبس بالقيام أو القعود الفعلي لم يكن بينهما تضاد؛ لأنّ التضاد في كيفية القيام و القعود الواقعيين، فهو خارج عن مسأله المشتق.

و إن أراد: أنّ المشتقات الحاكيه عن تلك الكيفيات بحسب ارتكاز العرف و العقلاء يكون بينهما تضاد؛ بحيث لو أخبر أحد بأنّ زيداً قائم في وقت، و شخص آخر بأنه قاعد في ذاك الوقت يكون إخباراً بالضدين، فكلام صحيح لا غبار عليه.

لكنه تمسك بالتبادر لا بشيء آخر؛ لأنه حيث يتبادر من «القائم» من له القيام، و من «القاعد» من له القعود، لذلك يكون بينهما تضاد، و إلّا فلا.

الوجه الثاني:

إنّ صحه انتزاع عنوان عن موضوع، و صحه حمله و جريه عليه لا بدّ و أن يكون لخصوصيه و حيثيه موجوده في الموضوع، و إلّا لصح انتزاع كلّ عنوان و مفهوم من كلّ موضوع، و حمل كلّ عنوان و مفهوم على كلّ شيء، و هو خلاف الضروره.

فمدعى كون المشتق موضوعاً للأعم: إمّا يقول: إنّ انتزاع عنوان من موضوع و حمله عليه لا يحتاج إلى حيثيه و خصوصيه، و قد

عرفت كونه مخالفاً للضرورة. أو يقول: إنه يكفى فى الانتزاع و الجرى فى الامور الاعتباريه مجرّد صدق الحيشيه و الخصوصيه- و إن لم يكن باقياً- و هو أيضاً خلاف الضروره.

١- استدلل المحقق العراقى قدس سره فيما أحضره عجاله بهذا الوجه؛ و لذا نقلنا عين عبارته التى استدلل بها، لاحظ بدائع الأفكار ١: ١٨٣.

ص: ٧٨

و فيه: أنّ هذا تمام فى الامور الواقعيه، و يكون وجهاً عقلياً لها؛ بداهه أنّه إذا لم يكن زيد- مثلاً- واجداً لمبدأ العلم لا يصحّ صدق العالم و إطلاقه عليه حقيقه، و لكن هذا لا يوجب امتناع إطلاق لفظ المشتقّ و جريه على ما انقضى عنه؛ لإمكان وضع اللفظ لمعنى أعمّ، و لا يلزم من الوضع كذلك محذور.

مع أنّه لنا ألفاظ موضوعه لمعانٍ متضاده، كلفظ «القرء» للطهر و الحيض.

و غايه ما يمكن أن يقال هنا: إنّ المتبادر من صحّ انتزاع عنوان من موضوع و جريه عليه هو فعلية الحيشيه و الخصوصيه فى الموضوع، و هو تمام لا غبار عليه، لكنّه تمسك بالتبادر، لا بشىء آخر (١).

. الوجه الثالث:

ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره من أنّ مفهوم الوصف بسيط؛ إمّا على ما يراه المحقق الدواني من اتحاد المبدأ و المشتقّ ذاتاً و اختلافهما اعتباراً، أو على نحو آخر على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتقّ صورته مبهمه متلبسه بالقيام على النهج الوجداني. و مع البساطه بأحد الوجهين لا يعقل الوضع للأعمّ، ثم أخذ فى الاستدلال على الامتناع (٢).

. و فيه: أنّه- كما سنشير إليه قريباً إن شاء الله- أنّ مسأله بساطه المشتقّ و تركبه ليست عقليه، و الوجوه التى اقيمت لبساطته مخدوشه. بل مسأله لغويه تابعه لوضع المشتقّ لمعنى بسيط أو مركّب، و قد أشرنا أنّ الطريق الوحيد لإثباته التبادر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ هذه المسأله لغويه راجعه إلى مفهوم لفظ المشتقّ، و الدليل الوحيد فى إثبات الأوضاع و المعانى اللغويه هو التبادر، لا العقل.

١- قلت: مضافاً إلى أنّ محلّ البحث، كما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى دوره السابقه فى لفظه المشتقّ و معناها التصورى الإفرادى، فالحمل و الجرى متأخران عن الوضع، فتدبر.

٢- نهايه الدرايه ١: ١٩٤- ١٩٥.

ص: ٧٩

و غير خفى على من لاحظ المشتقات نفسها- من دون كونها محكوم عليها أو بها- يرى أنّ تلك الهيئات لأجل تلاعب الموادّ و

تشكلها بها، فهيئات المشتقّ موارد تلاعب المادّه بها و تلبّساتها بها. و الإنصاف تبادر التلبّس الفعلى منها، لا الأعمّ، على فرض تصوّره.

و الاستدلال بالوجوه العقلية بمراحل عن الواقع، إلّا أن يكون المقصود منها تقريبات لإثبات التبادر، و الله العالم.

ذكر و دفع: فى التفصيل بين هيئه اسم المفعول و غيرها

قد يفصل بين هيئه اسم المفعول و بين غيرها؛ فيقال: إنّ التبادر من اسم المفعول الأعمّ، بخلاف غيره فإنّه لخصوص المتلبّس. و كأنّ هذا صار سبباً لإخراج بعض الأعاظم قدس سره اسم المفعول عن محلّ النزاع؛ حيث قال: إنّّه موضوع لمن وقع عليه الفعل، و هو أمر باقٍ لا يعقل الانقضاء فيه (١).
. و فيه: أنّ الفاعليه و المفعوليه كالضاربيه و المضروبيه متضائفان، فلا يكاد يفرق بينهما.

مع أنّه لو كان معنى اسم المفعول ما ذكره فنقول: إنّ اسم الفاعل موضوع لمن صدر عنه الفعل، و هو أيضاً أمر باقٍ لا يعقل فيه الانقضاء.

و الظاهر: أنّ منشأ هذا الكلام و أمثاله انحراف المسأله عن مسيرها، و التكلّم فيها فيما هو خارج عن محلّ النزاع؛ و ذلك لأنّه- كما ذكرنا غير مرّه- أنّ محلّ النزاع معانيها التصوريه اللغويه، و ما ذكره هذا القائل إنّما هو ملاحظه معانيها التصديقيه.

١- أجود التقريرات ١: ٨٣-٨٤.

ص: ٨٠

و واضح: أنّ مفهوم المضروب- مثلاً- لم يكن من وقع عليه الضرب؛ لأنّه معنىّ تصديقى، كما أنّ الضارب أيضاً ليس معناه من صدر عنه الضرب لذلك، بل معنى الضارب سنخ معنىّ تصوّرى يعبر عنه بالفارسيه ب «زندة»، كما أنّ المضروب سنخ معنىّ يعبر عنه بالفارسيه ب «زده شده» فتدبّر.

تذييل: فيما يستدلّ به لكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ و دفعه

قد تمهّد لك ممّا تقدّم: أنّه لا وقع لدعوى وضع المشتقّ للأعمّ؛ إمّا لعدم الالتزام بالاشتراك اللفظى بينهما، أو لعدم كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، أو لعدم إمكان تصوير جامع ذاتى أو انتزاعى بين المتلبّس و المنقضى عنه.

و لكن- مع ذلك- لا- بأس بذكر بعض ما استدلّ به لذلك على فرض إمكان تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه، و الإشارة إلى الخدشه فيه:

قد يستدل (١) لكون المشتق حقيقه في الأعم بقوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» الآية (٢)، وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...» الآية (٣)

. بتقريب: أنّ القطع و الجلد إنّما هما ثابتان للسارق و الزانى بعد ارتكابهما السرقة و الزنا؛ فلو كان المراد بهما السارق و الزانى الفعلين فلا بدّ و أن لا يقطع يد من سرق شيئاً إلّا حين ارتكابه للسرقة، و لا يجلد إلّا من كان مباشراً للعمل الشنيع، مع أنّ القطع و الجلد ثابتان لهما بضروره من الدين بعد ارتكابهما؛ فينكشف هذا عن كون المشتق للأعمّ من المتلبس الفعلى و ما انقضى عنه.

١- انظر هدايه المسترشدين: ٨٤/السطر ٢١.

٢- المائده (٥): ٣٨.

٣- النور (٢٤): ٢.

ص: ٨١

و فيه: أنه من عجيب الاستدلال؛ ضروره أنّ القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبس يرى جواز استعماله في الأعمّ إذا كانت هناك قرينه عليه، و الضروره من الدين - كما أشار إليه المستدلّ - على ثبوت الحدّ على من ارتكب السرقة أو الزنا، و إن لم يكن متلبساً به.

و كذا مناسبه الحكم و الموضوع تقضى بذلك أيضاً؛ لأنّ المفهوم من هذه الأحكام السياسيه فى الشريعه المقدسه هو أنّ العمل الخارجى موجبا للسياسه، لا صدق العنوان الانتزاعى؛ فالسارق يقطع يده لأجل سرقة، و الزانى يجلد لزنائه، و فى مثل ذلك يكون «السارق» و «الزانى» إشاره إلى من هو موضوع للحكم مع التنبه على علته؛ و هو العمل الخارجى، لا العنوان الخارجى.

و إن شئت قلت: إنّ المراد ب «السارق و السارقه» أو «الزانية و الزانى» بمعونه القرينه من صدر عنه السرقة أو الزنا، و هو عنوان باقى لا تصرم فيه، نظير ما يقال - كما تقدّم - إنّ المراد باسم المفعول من وقع عليه الفعل، فتدبر.

و ممّا ذكرنا يظهر: ضعف استدلال الأعمى لمدّعاه باستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١) على عدم لياقه من عبد صنماً لمنصب الإمامه؛ ردّاً على من تصدّى لها و تقمّصها، مع كونه عابداً للصنم مدّه، بزعم أنّهم غير عابدين للصنم حين التصدّى (٢).

. توضيح الضعف: هو أنّ المراد بالظالم فى الآية الشريفه - بمعونه القرينه - من صدر عنه الظلم، و هو عنوان باقى لا تصرم فيه.

مضافاً إلى وجود القرينه على إرادته الأعمّ؛ و ذلك لأنّ الإمامه و الزعامه

١- البقره (٢): ١٢٤.

٢- انظر مفاتيح الاصول: ١٨/السطر ١١، كفايه الاصول: ٦٨.

ص: ٨٢

و السلطنه على النفوس و الأعراض و الأموال منصب جليل، لا يكاد تنالها و لا يصح إشغالها إلا من امتحنه الله بشدائد و كان معصوماً من الزلل و الخطأ.

بل لم يُعط ذلك المنصب الرفيع لكل معصوم، بل للأوحدى منهم؛ و لذا لم يعط إبراهيم عليه السلام- مع عصمته و رسالته و خُلته- إلا بعد ابتلائه بالامتحانات و الابتلاءات العظيمة فى اخريات عمره المبارك.

فمناسبه الحكم و الموضوع و سوق الآيه الشريفه تشهدان بأن الظالم- و لو آناً ما- و العابد للصنم- و لو آناً ما من الزمان- غير لائقين لمنصب الإمامه، فما ظنك فى من عبد الصنم مُدّه (١).

. أضف إلى ذلك: أن الاستدلال بالآيه الشريفه لا تزيد عن دائره الاستعمال، و قد قرّر فى محلّه: أنه أعمّ من الحقيقه، فتدبر.

١- يعجبني ذكر تقريب لطيف موجز لدلاله الآيه المباركه على عصمه الإمام، أفاده بعض أساتذه استاذنا العلامة الطباطبائي قدس سره و هو الحكيم المتأله السيد حسين البادكوبى، و هو أن الناس بحسب القسمه العقليه على أربعة أقسام: ١- من كان ظالماً فى جميع عمره. ٢- و من لم يكن ظالماً فى جميع عمره. ٣- و من هو ظالم فى أول عمره دون آخره. ٤- و من هو بالعكس، و إبراهيم عليه السلام أجلّ شأنًا أن يسأل الإمامه للقسم الأول و الرابع من ذرّيته، فيبقى قسمان و قد نفى الله تعالى أحدهما، و هو الذى يكون ظالماً فى أول عمره دون آخره، فبقى الآخر و هو الذى يكون غير ظالم فى جميع عمره (أ)، انتهى. [المقرّر حفظه الله]. - أ- راجع الميزان ١: ٢٧٤.

ص: ٨٣

الجهه الثانيه عشر فى بساطه المشتق و تركيبه

اشاره

اختلفوا فى أن مفهوم المشتق هل هو بسيط محض لا يقبل الانحلال إلى الأجزاء، أو مركّب حقيقى، نظير «غلام زيد» فى الدلاله على معنيين متميزين- من الذات و الحدث و النسبه، أو الحدث و النسبه، أو الحدث و الذات- أو بسيط قابل للانحلال؟ وجوه، بل أقوال.

و منشأ الاختلاف الكذائى فى المشتقات دون الجوامد بلحاظ اشتمال المشتق على الماده و الهيئه الموضوعتين كل واحد منهما لمعنى؛ فتوهم بعض: أن لكل منهما دلالة مستقله على معناه.

و لكن يمكن أن يقال: إن الهيئه وضعت لتهيؤ الماده بها، لا لإفاده المعنى.

و بعبارة اخرى: الماده موضوعه لنفس الحدث، و هو غير قابل للحمل و متعصّ إياه. و الهيئه وضعت لتصحيح الحمل و رفع

تعصى الحمل، لا لإفاده معنى آخر، كما احتملناه في هيئه المصدر بأنها وضعت للتمكن من التنتطق بالماده.

ولذا ذهب بعض بأن ماده المشتقات اخذت بشرط لا و هيئتها لا بشرط؛ فصار الالتزام بذلك سبباً للقول ببساطه المشتق.

ثم إنه ذهب ثالث إلى أمر متوسط بين المذهبين؛ وهو أن المشتق وضع لمعنى واحد انحلالى.

لا- نظن: وجود قائل بكون المشتق موضوعاً لمعنى تركيبى بأحد الوجوه الثلاثه- من الذات و الحدث و النسبه، أو الحدث و النسبه، أو الحدث و الذات- و من قال بالتركيب فمراده التركيب الانحلالى، نظير انحلال الجسم فى التعمل العقلى إلى الهيولى

ص: ٨٤

و الصورة؛ فكما أن الجسم ينحل إليهما بالنظر العقلى فكذلك المشتق ينحل إليها.

فعلى هذا: تكون المسأله ذات قولين: أحدهما البسيط غير القابل للانحلال، و الثانى: البسيط القابل لذلك.

بل يمكن أن يقال: إن فى المسأله فى الواقع و نفس الأمر قولاً واحداً؛ و هو البسيط الانحلالى؛ لأن مرجع القول بالبساطه المحضه إلى الانحلال عقلاً- و إن غفل قائله عنه- و ذلك لأن اللابشرطيه و بشرط اللائيه الموجوده فى الهيئات و الأجناس و الفصول لم يكن اعتبارياً تخيلاً و جزافاً صرفاً؛ بحيث تكون زمام أمرها بيد المعترف؛ إن شاء اعتبر الشىء بشرط لا حتى تعصى عن الحمل، و إن شاء اعتبره لا- بشرط فيصح الحمل. و ذلك لأنه يعتبر فى الحمل الاتحاد بين الموضوع و المحمول بحسب الواقع و نفس الأمر، لا مجرد الاعتبار. بل جميع المعقولات الثانويه التى اعتبرها المنطقيون تكون صورته و مرآه لإراءه الواقع على ما هو عليه.

فظهر: أن ما يظهر من بعضهم فى تفسير اللابشرطيه و البشروطالائيه بغير ما ذكرنا خالٍ عن التحقيق، فتدبر.

نعم، توجد اللفظان فى عبارات أهل المعقول، و مراد محققهم غير ذلك.

و التعرض حوله و تبين الأمر فى ذلك و إن كان خارجاً عما نحن بصدده إلا أنه حيث أورث عدم فهم مغزى المراد من اللفظين اشتباهات فى موارد كثيره فلا بأس بالإشاره الإجماليه إلى مغزى المراد؛ لكى ينفعك- إن شاء الله تعالى- فنقول:

فائده نفسه: فى المراد من «اللابشرطيه» و «البشروطالائيه»

لو ثبتت الهيولى الاولى:- كما هو مذهب المشائين و أنها هى التى تتصور بصور العنصرية و النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه، و تتحد مع كل صورته؛ اتحاداً حقيقياً- فقد تقف عند صورته و لا تتعدها.

ص: ٨٥

و قد لا تقف عندها، بل تتدرج فى طريق الاستكمال بالحركه الجوهرية، إلى أن يفاض عليها صورته اخرى، فيقف عند صورته

و قد تتجاوزها إلى صوره الحيوانيه، فتقف عندها.

و قد لا- تقف عندها أيضاً، بل تفيض عليها صوره الإنسانيه التي ينتهى إليها العالم الطبيعى، و هى أكمل الموجودات الكونيه؛ و لذا كان الإنسان أشرف المخلوقات الكونيه.

و لعلّ المراد بقوله تعالى: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (1) هو أنّه كان الإنسان فى ابتداء أمره و خلقه هيولى صرفه و قوّه محضه، فقد رقت فى طريق الاستكمال و قطع المنازل، إلى أن افيضت عليه صوره الإنسانيه.

و الحاصل: أنّ الهيولى قد تقطع جميع المراحل و المنازل الطبيعيه بالحركه الجوهريه، و تصل إلى صوره لا تكون فوقها صوره طبيعيه- و هى الصوره الإنسانيه- و قد تقف دونها. فقطعها المراحل طويل و قصير.

فلو اريد: حكاية الواقع و إراءته على ما هو عليه فالحاكي عمّا لا تقف بصوره، بل لا بشرط عن تطوّرها و تصوّرها هو اللابشرط. و الحاكي عنها بلحاظ وقوفها بصوره، يقال لها بشرط لا.

فظهر: أنّ العناوين و المفاهيم هى ترسيم الواقع و تبين صورته؛ فالعنوان الحاكي عمّا هو السارى اللابشرط عن تصوّرها بصوره يعبر عنها ب «اللابشرط»، و الحاكي عنه بلحاظ وقوفها عند صوره «بشرط لا».

فاللابشرطيه أو البشراطاللائيّه تابعه للواقع و حاكيه عنه. فالأجناس و الفصول مأخذهما المادّه و الصوره المتّحدتان فى نفس الأمر.

١- النساء (٤): ٢٨.

ص: ٨٦

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: ففيما نحن فيه- أى فى العناوين الاشتقاقيه- لا- تكون الماهيه مصحّحه للحمل بمجرد اعتبار المعبر اللابشرط جزافاً، بل إنّما هو لأجل أنّها حاكيه لحيثه بها صار المشتقّ قابلاً للحمل، بعد ما كان نفس الحدث غير قابل له و غير متّحد مع الذات فى نفس الأمر. فصحّه الحمل و قابليته فى المشتقّ تابعه لحيثه زائده على نفس الحدث المدلول عليه بالمادّه.

فتحقّق: أنّه يكون لكلّ من المادّه و الهيئه معنى غير ما للآخر: أمّا المادّه فدلالته على نفس الحدث، و أمّا الهيئه فتدلّ على معنى آخر به صار مستحقّاً للحمل، و هذا غير التركيب الانحلالى.

فظهر بما ذكرنا كلّ: أنّ القول بكون المشتقّ بسيطاً محضاً لا يقبل الانحلال ساقط، كما أنّ القول بكونه مركّباً تركيباً نظير تركيب «غلام زيد» باطل.

فالحق: أنّ فى المسأله فى الواقع و نفس الأمر قولاً واحداً؛ فمن قال بالبساطه الحقيقيه أو قال بالتركيب الحقيقى فقد أخطأ، فتدبّر.

فبعد أن ظهر لك أنّ مفهوم المشتقّ واحد انحلالياً: يقع الكلام في أنّه هل ينحلّ إلى الذات و الحدث و النسبه، أو الحدث و النسبه، أو النسبه و الذات؟ فنقول:

اختار المحقّق العراقي قدس سره- بعد ذكر أقوال في المسأله، و أنهاها إلى أربع(1)- أنّ المشتقّ عباره عن الحدث المنتسب إلى ذاتٍ ما؛ بمعنى أنّ الحدث

١- قلت: الأقوال التي ذكرها عباره عن: أ- كون المشتقّ مركّباً من الذات و الحدث و النسبه. ب- و كونه الحدث المنتسب إلى ذاتٍ ما؛ أي الحدث و النسبه. ج- و الحدث حين انتسابه إلى الذات؛ أي الحصّه من الحدث. د- الحدث الملحوظ لا بشرط، في قبال المصدر و اسمه، اللذين يكون مفادهما الحدث الملحوظ لا بشرط. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٨٧

و نسبه يكونان مدلولين للفظ المشتقّ. و أمّا دلالاته على الذات المنتسب إليها الحدث فبالملازمه العقليه. و احتجّ لمقاله بأمرين:
الأول: أنّ المتبادر من لفظ المشتقّ هو المبدأ المتّحد مع الذات.

و الثاني: أنّ المشتقّ له مادّه و هيئه، و كلّ منهما موضوع للدلاله على معنى غير ما للآخر. و المادّه تدلّ على المبدأ، و الهيئه تدلّ على انتساب مدلول المادّه إلى ذاتٍ ما.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه يمكن أن يقال: إنّ الهيئه دالّه على الذات المنتسب إليها المبدأ.

فأجاب: بأنّ ما ثبت بالاستقراء و الفحص في اللغة العربيه أنّ الهيئات التي تدلّ على معنى ما دائماً يكون مدلولها شيئاً من النسب التي تلحق المعاني الاسميه، و هذا الاستقراء يوجب القطع بكون هيئه المشتقّ لم تشدّ عن طريقه أمثالها بالوضع للدلاله على معنى اسمي مستقلّ، فلم يبق في البين ما يدلّ على الذات.

و نتيجة جميع ذلك: هو أنّ المشتقّ يدلّ على المبدأ المنتسب إلى ذاتٍ ما بالمطابقه، و على الذات بالاستلزام العقلي، انتهى(1)

. أقول: لا- يخفى أنّ مراده قدس سره بقوله: «إنّ الهيئه دالّه على انتساب مدلول المادّه إلى ذاتٍ ما» هو الحدث المنتسب، ففي العبارة قصور، فتدبر.

و كيف كان: يرد على ما أفاده:

أولاً: أنّ ما ذكره أولاً غير مطابق لمدّعاها؛ لأنّ مدّعاها: هو أنّ المشتقّ دالّ على الحدث المنتسب؛ بحيث تكون النسبه و الحدث مدلولي اللفظ، و أمّا الذات فمدلول عليها بالعقل. و ما ادّعاها هو تبادل المبدأ المتّحد مع الذات من لفظ المشتقّ، و واضح:

أنّ اتّحاد المبدأ مع الذات غير انتساب المبدأ إليها، كما لا يخفى.

و ثانياً: أن الاستقراء على خلاف مراده أدل؛ وذلك لأن الهيئات على قسمين:

هيئه أفرادى، و هيئه جُملى.

و واضح: أن هيئات المفردة على قسمين: إمّا فعل أو اسم، و ما يدلّ على الانتساب هو هيئتا الماضى و المضارع فقط، و هيئه الأسماء المشتقه عباره عن هيئتى اسمى الفاعل و المفعول، و اسمى الآله و المكان، و صيغ المبالغه و الصفه المشبّهه، إلى غير ذلك.

فإذا كانت هيئات المشتقات - التى هى محلّ النزاع - أكثر ممّا يدلّ على الانتساب فكيف يصحّ إلحاق هيئات الأسماء المشتقه بهيئات الأفعال، و يقال: إن مقتضى الاستقراء و الفحص فى اللغه تدلّ على أن الهيئات التى تدلّ على معنى ما دائماً يكون مدلولها شيئاً من النسب؟! مدلولها شيئاً من النسب؟! مدلولها شيئاً من النسب!؟

و أمّا فى هيئات الجمل: فقسم منها - و هو الكثير منها - لا تدلّ على النسبه أصلاً، بل تدلّ على الهوهويه و الأتحاد، و هى غير النسبه، كما سبق.

و الحاصل: أن ادعاء الاستقراء على أن الهيئات تدلّ على النسبه فى غير محلّه.

و التبادر الذى ادّعا - مضافاً إلى أنه على خلاف مدّعا - غير تامّ فى نفسه، فتدبّر.

و ثالثاً: أنه إن أراد بقوله: «إنّ المشتقّ موضوع للحدث المنتسب» أنه موضوع لمفهوم الحدث المنتسب فيلزم أن لا يكون فرق فى المشتقات أصلاً؛ لاشتراك الكلّ فى ذلك المفهوم؛ بداهه أن هذا المفهوم كما يصدق على اسم الفاعل - مثلاً - كذلك يصدق على اسم المفعول، من دون زياده و نقيصه؛ فيلزم أن لا يكون بين اسمى الفاعل و المفعول فرق، و هو كما ترى.

و لو قال: إنّ الفرق بينهما هو أن اسم الفاعل موضوع للحدث المنتسب إلى الفاعل، و اسم المفعول موضوع للحدث المنتسب إلى المفعول.

فهو كَرّ على ما قرّر؛ لأنّه قدس سره ذهب إلى أن مفاد المشتقّ الحدث المنتسب إلى

الذات؛ بحيث تكون الذات خارجه عن حريم الموضوع له، و إنّما يدلّ عليه المشتقّ بالملازمه العقليه.

و إن أراد بقوله ذلك: أنه موضوع لحصّه من الوجود المشترك - كحيثه الصدور من الفاعل، و حيثه الوقوع على المفعول، و

هكذا- فنقول: إنّ الضرب الواقع على شخصٍ - مثلاً- شىء واحد فى متن الواقع، و لم يكن هناك بين الفاعل و المفعول فرق، نعم الفرق بينهما اعتبارى.

و ذلك لأنه إن اعتبر تلبس الفاعل بذلك الشىء ء تتحقق النسبه الصدوريه، و إن اعتبر تلبس المفعول بذلك، تتحقق النسبه الوقوعيه. كما أنه إذا لوحظ أصل النسبه و واقعها لا يكون بين الفاعل و المفعول فرق، هذا.

و لكن يمكنه قدس سره أن يقول: إنّ الفاعل موضوع للنسبه الصدوريه- أى واقع تلك النسبه- لا مفهومها، و المفعول موضوع للنسبه الوقوعيه كذلك؛ فأخذ الانتساب إلى الصادر- أى واقع النسبه الصدوريه- فى مفهوم الفاعل، و كذا أخذ واقع النسبه الوقوعيه فى مفهوم المفعول؛ فحصل الفرق بينهما ذاتاً.

و لكن على هذا: يدلّ المشتقّ على الذات؛ فلا بدّ من أخذ الذات فى المشتقّ، فتدبّر.

و رابعاً: لو أمكنه أن يقول بالحدث المنتسب فى مثل اسمى الفاعل و المفعول فهل يمكنه أن يقول ذلك فى اسم التفضيل و الصيغ المبالغه؟! و هل ترى من نفسك أن تقول:

إنّ لفظتى «أعلم» و «علّام» تدلّان على الحدث المنتسب؟!

حاشاك! بل الذى يفهم من «أعلم» هو معنى غير ما يفهم من «علّام».

و بالجملة: الدليل الوحيد فى أمثال هذه المباحث هو التبادر، لا الوجوه و البراهين العقليه. و مقتضى وجود هذه الاختلافات فى المشتقات، و صحّحه حمل بعضها على بعض، و صيروره بعضها مستنداً إليه و بعضها مستنداً به، إلى غير ذلك، هو عدم كون مقتضاها الحدث المنتسب.

ص: ٩٠

فالتحقيق أن يقال: إنّ المشتقات الاسميّه- كأسماء الفاعل و المفعول و الزمان و المكان و غيرها- موضوعه لمعنى واحد قابل للانحلال إلى معنون و عنوان.

و لتوضيح ذلك ينبغى تقديم مقدّمه: و هى أنه تارة يراد التعبير عن ذات الشىء ء، فاللفظ الحاكى عنه اسم الذات كالجوامد.

و اخرى يراد التعبير عن نفس الوصف، فاللفظ الحاكى عنه اسم الوصف، ك «الضرب» فإنّه اسم لنفس الوصف من حيث هو هو.

و ثالثه يراد الحكايه عن الذات بما أنّها موصوفه بصفه. فاللفظ الحاكى عن معنون هذا العنوان- لا مفهوم المعنون- هو المشتقّ؛ فإنّ الضارب- مثلاً- لفظ يحكى عن معنويه زيد- مثلاً- و فاعليته بعنوان المادّه التى فيه- و هى الضرب- فالضارب- مثلاً- يحكى عن المعنون بعنوان الفاعليه، و المضروب يحكى عن المعنون بعنوان المفعوليه، و هكذا ...

فعلى هذا: لم تكن المشتقات أسامى الذات، ولا أسامى الفعل و الوصف، بل للمعنون بالعنوان.

فأحسن التعبير الحاكي عن هويته حالها: ما هو المعروف بين أهل العربية؛ فإنهم يعبرون عن المعنون بعنوان الفاعليه باسم الفاعل، و عن المعنون بعنوان المفعوليه باسم المفعول، و هكذا اسمى الزمان و المكان و غيرهما؛ بداهه أنّ الضارب- مثلاً- اسم للمعنون بعنوان الفاعليه، لا الذات و لا العنوان، و هكذا المضروب و المضرب.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا: يظهر لك الفرق بين الجامد و المشتقّ، ك «الحجر» و «الضارب» مثلاً.

فإنّ لفظ «الحجر» بسيط؛ دالماً و مدلولاً و دلالة، غير قابل للانحلال. و انحلال الحجر إلى المادّه و صورته إنّما هو بلحاظ ذات الحجر و ماهيته، لا للفظ الحجر.

و هذا بخلاف «الضارب» فإنّه يفيد معنى واحداً قابلاً للانحلال إلى المعنون

ص: ٩١

بعنوان الفاعليه- مثلاً- و لذا يصحّ الحمل؛ لأنّ الحمل يحكى عن الاتّحاد و الهوهويه فى الواقع، و الشىء المتّحد مع الذات هو المعنون الذى إذا اريد التعبير عنه فى عالم التفصيل يقال: إنّ ذات ثبت له كذا. و إلّا لو كانت الذات مأخوذه فى المشتقّ أو كان مفاده الحدث المنتسب إلى الذات لا يصحّ الحمل.

فتحصّل: أنّ الذى يقتضيه فهم العرف و العقلاء فى هيئات المشتقات المفردة، و المتبادر منها هو المعنون بعنوان؛ بداهه أنّ المتبادر من لفظ التاجر أو الضارب- مثلاً- هو المعنون بعنوان التجريه أو الضاربيه، القابله للانحلال إلى معنيين.

فكما أنّ المادّه و صورته فى المشتقّ كأنهما موجودتان بوجود واحد فكذلك فى مقام الدلالة كأنهما دالتان فى دلالة واحده.

فعلى ما ذكرنا: لا إشكال فى المسأله من حيث كون المشتقّ محكوماً عليه أو به، فتدبر جيّداً.

تقريب المحقق الشريف لبساطه المشتقّ و تزييفه

ثمّ إنّ يحكى عن المحقق الشريف: أنّه أقام برهاناً على بساطه المشتقّ: بأنّه يمتنع أخذ الشىء و الذات فى المشتقّ؛ و ذلك لأنّ المأخوذه فيه:

إمّا مفهوم الشىء، و هو عرض عامّ و لازمه أخذ العرض العامّ فى الفصل فى قولك: «الإنسان ناطق»، فيدخل مفهوم الشىء فى الناطق، الذى هو فصل مقوم للإنسان. و لا يعقل دخول العرضى فى الذاتى.

أو ما صدق عليه الشىء؛ فيلزم انقلاب القضية الممكنه إلى القضية الضروريه فى قولك: «الإنسان ضاحك»؛ فإنّ الشىء الذى به الضحك هو الإنسان، و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى؛ و ذلك لأنّ المصداق الذى ثبت له الضحك فى المثال ليس هو إلّا

الإنسان. فيرجع الأمر في القضية الحملية إلى ثبوت الإنسان للإنسان، و من المعلوم

ص: ٩٢

أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فينقلب القضية من الإمكان إلى الضرورة^(١).

. وفيه أولاً: أنه لو تم ما أفاده فإنما يكون دليلاً على عدم أخذ الذات في المشتق، لا على بساطته؛ لأنه من الممكن أن يقال: إن مفاد المشتق الحدث المنتسب إلى الذات، كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره، كما تقدم آنفاً.

و ثانياً: أنه إن أراد بقوله: «ذلك» أنه يلزم من ذلك دخول العرض العام في الذاتى، و الانقلاب في الواقع و نفس الأمر، فواضح أن مجرد أخذ الشيء في معرفه شيء لا يلزم أن يكون المعرف - بالفتح - كذلك، و لا يكون ذلك ممتنعاً.

و بعبارة اخرى: لا- يلزم من كون المشتق موضوعاً لذات ثبت له المبدأ امتناع ذاتى، و الممتنع هو انقلاب الإمكان الواقعى إلى الضرورة، و دخاله العرضى في الذاتى كذلك.

و غايه ما يتوجه على القائل بأخذ الشيء في مفهوم المشتق: هي عدم صحه الحمل في «زيد ضاحك» مثلاً، إلا بالتجريد، فيكون مرجع ما ذكره إلى أن ما قاله المنطقيون و المتبادر عندهم هو عدم أخذ الذات في المشتق.

فالأولى في تقريب استدلاله أن يقال: إنه لو اخذ مفهوم الشيء و الذات في المشتق يلزم عدم صحه معرفه الناطق، الذى يكون فصلاً مميزاً. و إن اخذ ما صدق عليه الذات يلزم أن لا تكون القضية موجّهه بالإمكان أصلاً، بل بالضرورة دائماً.

فيرجع حاصل الكلام إلى التبادر، و هو: أنه لو كان مفهوم الشيء معتبراً في المشتق يلزم أن لا- يجعل المنطقى الناطق معرفاً للإنسان. و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء يلزم أن لا يوجه القضية بالإمكان. و التبادر قاض بصحه كليهما، فلم تكن المسأله مبنيه على الدليل العقلى، فتدبر.

١- شرح المطالع: ١١/ السطر الأول من الهامش، كفايه الاصول: ٧٠-٧١، بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: ١٧٤/ السطر ٨.

ص: ٩٣

و ثالثاً: أن غايه ما تقتضيه مقالته هي عدم أخذ الذات في المشتق، لا امتناع جعل المشتق معرفاً، مع أن المحذور الذى يلزم عليه يكون أشد من تركب المشتق.

و ذلك لأن الناطق - مثلاً - مشتق، و له مبدأ- و هو الحدث أو ما بحكمه- فلو جعل معرفاً لماهيه جوهرية بما لها من المعنى يلزم أن يكون المعنى الحدثنى من الجواهر، و ذلك لا يعقل.

و بالجملة: لو كان المشتق عباره عن الحدث اللابشرط- و قد يظهر منه دخول الانتساب فيه- فالمحذور العقلى الذى توهمه على

تقدير أخذ الذات في المشتق يلزمه بنحو أشد؛ لأنَّ المبدأ اللابشرط من الأحداث، فلازم جعله معرّفًا لماهية جوهرية هو كون الجوهر حدثًا، و كون المعنى الحدثي من مقوله الجوهر، و كلاهما غير معقولين.

و الذي يسهّل الخطب: عدم لزوم محذور عقلي و انقلاب واقعي لو اخذت الذات في المشتق، بل غايه ما هناك هي كونها خلاف التبادر.

بل يمكن أن يقال- مع الغصّ عمّا ذكرنا- إنّ ما ذهبنا إليه- من كون المتبادر من المشتقّ المعنى المبهم القابل للانحلال- أولى من كونه الحدث اللابشرط؛ لأنّ الحدّ ينبغي أن يكون تامًا، و ذلك إنّما يكون إذا عرفت الهيئه على ما هي عليه في نفس الأمر. فإنّ تخلف المعرف- بالكسر- عن إراءه الواقع في حيثه من الحثيات، و عدم معرّفه الماهيه- بالفتح- على ما هي عليها في الواقع، يكون حدًا ناقصًا، هذا.

و قد ثبت في محلّه: أنّ تركّب الجنس و الفصل اتّحادي لا- انضمامي؛ لأنّ الهيولى الاولى- كما أشرنا آنفًا- إذا انسلكت و توجّهت إلى كمالاتها تتوارد عليها صور طوليه- من الصور العنصريه و الجماديه و النباتيه و الإنسانيه- تكون في كلّ مرتبه عين صورتها، لا أنّها شئٌ انضمّ إليها الصوره.

و بعبارة أوضح: تتبدّل القوّه إلى الفعلية، لا أنّها قوّه انضمت إليها الفعلية.

ص: ٩٤

و بالجملة: المادّه الاولى هي الحصّه المتبدّله إلى فعلية و صوره، و منها إلى فعلية و صوره اخرى، إلى أن تصل إلى صوره و فعلية لا- تكون فوقها صوره، و هي جامع لجميع فعليات المراتب الأوّليه على نعت الجمعيه و البساطه. فالإنسان هو الموجود الفعلي الذي تبدّل إليه الهيولى الاولى. فحكاية الإنسان على ما هو عليه إنّما يكون بحكاية الهيولى المتبدّله إلى الصوره الإنسانيه. و الحاكيه عن هذه هو الفصل التام- الذي عباره عن الناطق- فإنّه الذي يحكى عن اتّحاد المادّه المبهمه مع الصوره و الهيولى المتحصّيله بصوره الناطقيه. فالذات المبهمه اخذت على نحو الوحده مع العنوان في المشتق، و واضح أنّ هذا إنّما يكون إذا كان المشتقّ هو المعنى المبهم القابل للانحلال، لا الماهيه اللابشرط؛ فإنّها لا تحكى الواقع على ما هو عليه؛ بداهه عدم حكايتها عن اتّحاد الهيولى مع الصوره، تدبّر جيّدًا.

ثمّ إنّّه أضف إلى ما ذكرنا كلّه: أنّ الحقّ- كما عليه المحقّقون و ثبت في محلّه- أنّ الناطق- سواء اريد منه المتكلّم أو المدرك للكليات- لا يصحّ أن يكون حدًا و فصلًا مميّزًا للإنسان(١)

. هذا كلّه بالنسبه إلى الشقّ الأوّل من كلامه؛ و هو لزوم أخذ العرض العامّ في الفصل على تقدير أخذ مفهوم الشئ في المشتقّ.

و أمّا بالنسبه إلى الشقّ الثاني من كلامه؛ من انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه على تقدير أخذ ما صدق عليه الشئ في المشتقّ.

ففيه أولًا: كما أشرنا أنّه لا- يلزم من ذلك انقلاب مادّه الإمكان إلى الضروره في الواقع و نفس الأمر، بل غايته كونه خلاف

و ثانياً: أنه لا يكون ذلك على تقديره إشكالاً عقلياً في المسألة كما هو المدعى بل خلاف التبادر.

١- الحكمه المتعالیه ٢: ٢٥-٣٧، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ١٠٠.

ص: ٩٥

و ثالثاً:- وهو العمده- أن الانقلاب إنما يلزم لو كانت الذات مأخوذه في المشتق تفصيلاً؛ بحيث يكون قولنا: «زيد ضارب» مثلاً إخبارين: أحدهما الإخبار عن كون زيد زيداً، و ثانيهما الإخبار عن كونه ضارباً. و قد أشرنا أن التركيب في المشتق انحلالى؛ فلا يلزم ذلك؛ لأن الضارب- مثلاً- اسم فاعل حاكٍ عن الفاعل بما أنه فاعل، و لا- يشك أن حيشه الفاعليه لا تكون ضروريه للإنسان.

و رابعاً: لو سلم أخذ الذات في المشتق تفصيلاً فإنما يلزم ذلك لو كان ذلك إخبارين و قضيتين:

إحدهما ممكنه، و الاخرى ضروريه. و أمياً إذا كان إخباراً عن الذات التي له المبدأ- كما هو الظاهر- فلا تنحل إلى قضيتين خبريتين، بل قضيه واحده؛ ضروره أن القائل بأن زيداً شىء له القيام ما أخبر إلا عن ثبوت القيام له، لا عن شيئته.

و خامساً: لو فرض أن ذلك إخباران و قضيتان: إحدهما ضروريه و الاخرى ممكنه فأين الانقلاب، فتدبر جيداً.

تقريب آخر لبساطه المشتق و ردّه

قريب من كلام المحقق الشريف في بساطه المشتق ما قاله بعض: بأنه لو كان مفهوم الذات أو مصداقها مأخوذاً في المشتق يلزم أن يكون قولك: «الإنسان شىء أو ذات» بعد قولك: «الإنسان قائم» تكراراً لها. كما أنه يلزم التناقض لو قلت بعدها:

«الإنسان ليس بشىء و ذات». مع أن الوجدان أصدق شاهدٍ و حاكمٍ بعدم لزومهما.

فيستكشف من عدم لزوم التكرار في الأول و عدم التناقض في الثانى عدم أخذ الذات أو مصداقها في المشتق؛ فيكون المشتق بسيطاً (١).

١- فوائد الاصول ١: ١٠٦-١٠٧.

ص: ٩٦

و فيه- مضافاً إلى أنه كما أشرنا في رد دليل المحقق الشريف أنه لو تم يدل على عدم أخذ الذات في المشتق لا إثبات البساطه، و إلى أن هذا في الحقيقه رجوع إلى التبادر و تمسكاً به، لا- بدليل عقلى- أن التكرار و التناقض إنما يلزمان على القول بأخذ

الذات أو مصداقها تفصيلاً في المشتق؛ بحيث يكون هناك إخباران و قضيتان.

و أما على المختار من أنه إخبار واحد؛ و هو الإخبار عن فاعليه الفاعل - مثلاً - لا عن شئيته و فاعليته، فلا يلزم التكرار أو التناقض كما لا يخفى.

و لا يخفى: أنه لو رجع الأمر إلى التبادر فلا أظن أن من يسمع لفظ «التاجر» أو «الضارب» ينقدح في ذهنه الحدث اللابشرط - و إن كنت في شك من ذلك فاختر من نفسك - بل المنقدح في نفسه هو الأمر الواحد القابل للانحلال، كما أشرنا، فتدبر.

إيقاظ

ثم إن المحقق الخراساني قدس سره بعد ما ذهب إلى بساطه المشتق قال تحت عنوان «إرشاد»: لا يخفى أن معنى البساطه - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً و تصوّراً؛ بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء واحد لا شئان، و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شئين، كانحلال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شىء له الشجرية أو الحجرية، مع وضوح بساطه مفهومهما (1).

. و لك أن تستظهر من كلامه هذا ما ذهبنا إليه في المشتق من أنه موضوع لمعنى واحد قابل للانحلال إلى شئين. و لكن تشبيهه قدس سره مفهوم المشتق بمفهوم الشجر أو الحجر ربّما يوهن الاستظهار؛ لأن انحلال الشجر أو الحجر إنما هو بلحاظ ذاتهما لا للفظهما، بخلاف المشتق؛ فإن الانحلال فيه في مقام الدلالة، فتدبر.

١- كفايه الاصول: ٧٤.

ص: ٩٧

الجهة الثالثة عشر في الفرق بين المشتق و مبدئه

قد اشتهر بينهم: أن الفرق بين المشتق و مبدئه هو أن المشتق قابل للحمل، بخلاف مبدئه فإنه غير قابل له.

و لا يخفى: أن هذا أمر واضح لا يحتاج إلى الذكر. و ما يحتاج إلى الذكر و يكون عمده ما في الباب هو بيان سر ذلك.

و ممّن أشار إلى ذلك الأمر البديهي المحقق الخراساني قدس سره؛ حيث قال: إن الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوماً هو أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ؛ بخلاف المبدأ؛ فإنه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس إليه كان غيره لا هو هو (1)، انتهى ملخصاً.

و لو اكتفى بهذا المقدار كان كلامه مجملاً قابلاً للحمل على الصّحّه، و إن لم يكن مفيداً؛ لما أشرنا أن قابليه حمل المشتق ليست مجهولة، و كذا عدم قابليه حمل المبدأ؛ فكان عليه بيان لتميّه قابليه حمل ذلك و عدم قابليه هذا.

و لكن قال بعد ذلك: و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول (٢) في الفرق بينهما: من أن المشتق يكون لا بشرط، و المبدأ يكون بشرط لا ... إلى آخره (٣)

. و هو - مضافاً إلى عدم انحلال العُقد به - غير صحيح في نفسه؛ لأنَّ المبدأ و المادّه لا - بدّ و أن تكون موجوده في جميع المشتقات بتمامه و كماله، و إلّا لم يكن ما

١- كفايه الاصول: ٧٤-٧٥.

٢- الحكمه المتعالیه ٢: ١٦-٤٦، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ٩٩.

٣- كفايه الاصول: ٧٤-٧٥.

ص: ٩٨

فرضت مادّة مادّة. فإذا وجد فيها يلزم الجمع بين المتباينين؛ لأنَّ المبدأ - حسب الفرض - كان بشرط لا فكيف يطرأ عليه اللابشرطيه. و مقتضى كون المشتق لا بشرط هي أنه لا يكون بحسب ذاته بشرط لا.

و بالجملة: إذا كانت المادّه بشرط لا، و هي مأخوذه في المشتق اللابشرط يجتمع فيه المتنافيان؛ لاقتضاء أحدهما الحمل و الآخر عدمه.

و القول بأنَّ الهيئه تقلب المادّه التي تكون بشرط لا إلى اللابشرط، لا محضّل له.

نعم، إن أراد بذلك استعمال المادّه في ضمن هيئه المشتق في الماهيه اللابشرط مجازاً و إن كان له معنًى محضلاً إلّا أنّه كرّ على ما فرّ، و هدم لدعوى الفرق بين المبدأ و المشتق، كما لا يخفى.

و بالجملة: مبدأ المشتقات إن كان بشرط لا فلازمه أحد أمرين: إمّا كون المشتقات بشرط لا و غير قابل للحمل إذا كان المبدأ موجوداً فيها، أو عدم كون المبدأ مبدأ للمشتقات إذا لم يوجد المبدأ بتمامه فيها، و تجريد المبدأ عن بشرط اللاتيه.

و كلاهما خلاف الوجدان.

و التحقيق في الفرق بينهما هو أن يقال: إنَّ مادّه المشتقات و مبدأها موضوعه لمعنى و عنوان مبهم من جميع الجهات، و لا تحصيل لها أصلاً، و تحصيلها إنّما تكون بمعانى الهيئات. كما أن نفس المادّه و لفظها أيضاً مبهم كذلك، و تحصيلها بالهيئه الطارئه عليها.

و ما هذا شأنه من حيث المعنى و اللفظ و يكون سارياً في جميع المشتقات لا بدّ و أن يكون عارياً من جميع الصور و الهيئات، فلا تكاد تتّصف مع هذا الانغمار في الإبهام و عدم التحصّل بقابليه الحمل أو عدمها، إلّا على نحو السلب التحصيلي، لا الإيجاب العدولي أو السالبه المحمول؛ لعدم شيئيه لها بنحو التحصّل و الاستقلال. فهي مع كلّ مشتق متحصّله بنحو من التحصّل.

و أما هيئات المشتقات الاسميّة: فقد عرفت أنّها موضوعه للمعنون بما هو معنون، و قد عرفت أنّ المادّه موضوعه للعنوان المبهم بالحمل الشائع. فإذا اتّحدت مع الهيئته الموضوعه لإفاده معنويه شىء ما بالمبدأ فتحصّل بها، فيصلح بذلك للحمل.

فحاصل الفرق بين المشتقّ و مبدئه: هو أنّ المبدأ هو العنوان المبهم من جميع الجهات و لا تحصّل له أصلاً، و المشتقّ عنوان متحصّل.

ثمّ إنّ الفرق بين المصدر- لو كان مفاده الحدث اللابشرط- و بين مبدأ الاشتقاق لا يكون معنوياً، و إنّما هو لفظياً. و ذلك لأنّه قد عرفت أنّها أنّ مبدأ الاشتقاق هو العنوان المبهم من جميع الجهات، و لا تحصّل له أصلاً. و أمّا المصدر فقد عرفت سابقاً- عند التكلّم فى مبدأ المشتقات- أنّ هيئته كهيئته اسمه وضعت لإمكان التنطق بالمادّه، فالمصدر هو الحدث المتحصّل.

فظهر: أنّ الفرق بينهما- بعد اشتراكهما فى المعنى؛ و هو الحدث اللابشرط- أنّ مبدأ الاشتقاق هو المعنى المبهم غير المتحصّل، بخلاف المصدر فإنّه الحدث المتحصّل، فتدبّر.

و لعلّه بما ذكرنا يظهر الفرق بين المصدر و سائر المشتقات الاسميّة؛ فإنّ المصدر لا- تحصّل له إلماً من جهه اللفظ و التنطق بالمادّه، بخلاف سائر المشتقات فإنّها تحكى عن معنويه الشىء بالعنوان.

الجهه الرابعه عشر فى الصفات الجاربه على ذاته تعالى

اشاره

اختلفوا فى إطلاق المشتقّ على ذاته تعالى، كالعالم و القادر و نحوها:

فقد يقال: إنّّه لا يصحّ حمل المشتقّ بما له من المعنى- حيث يدلّ على الذات المتلبّسه بالعنوان عند التحليل- على ذاته المقدّسه؛ و ذلك لجهتين:

الجهه الاولى من حيث الهيئته؛ حيث إنّّه للمشتقّ مادّه و هيئته؛ ففيه نحو كثره، و يستفاد منه قيام المبدأ بالذات، و بعبارة اخرى: يستفاد منه زياده العنوان على ذات المعنون، و لا يكون ذلك بالنسبه إليه تعالى؛ لأنّ صفاته المقدّسه عين ذاته تعالى؛ ضروره أنّه لا تكون ذاته المقدّسه عالماً- مثلاً- بعلم زائد على ذاته، و هكذا سائر صفاته المقدّسه.

الجهه الثانيه من جهه المادّه؛ حيث إنّ المشتقّ بما أنّه مشتمل على المبدأ- و هو أمر حدثي- و ذاته تعالى كصفاته فوق الجواهر و الأعراض، فضلاً عن الأحداث؛ فذاته تعالى برىء عن طرؤ الامور الحديثه.

و من أجل هذا التزم بعضهم بأن إطلاق المشتقّ - كالعالم أو القادر و نحوهما- عليه تعالى لا بدّ و أن يكون فيه نحو تجوّز و تجريد عن معناه الحقيقي.

و لكنّه بعيد عمّا هو المرتكز في أذهان العرف و العقلاء؛ حيث إنهم يطلقون العالم- مثلاً- عليه تعالى بلا تأوّل، كما يطلقونه على غيره تعالى.

و لا نرى بالوجدان تأوّلًا في حمله عليه تعالى، بل الوجدان أصدق شاهدٍ بعدم الفرق بين جريانه على ذاته المقدّسه و على غيره.

ص: ١٠١

و أشكل المحقّق الخراساني قدس سره على القائل بالتجوّز و النقل: بأنّ إطلاق المشتقّ عليه تعالى - كالعالم مثلاً- لو لم يكن بمعناه الذى نفهم من إطلاقه على غيره تعالى - من أنّه من ينكشف لديه الشىء - فإمّا يراد منه المعنى المقابل لذلك - يعنى الجاهل - فتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً، أو لم يرد معنى أصلاً؛ فتكون لقلقه اللسان(١)، انتهى.

و لكنك خبير: بأنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه على ما يحكى عن المعتزله النافيه للصفه عنه تعالى - مع أنّ المظنون أنّهم أيضاً غير قائلين به، و لا يساعد المجال بيانه - لا على من يقول بالتأوّل و التجوّز؛ فإنّه لا يرى أنّه تعالى غير موصوف بصفه، بل يرى تنزيهه تعالى عن الكثرات بزعم أنّه يفهم من المشتقّ قيام الحدث بالذات، و علمه تعالى لم يكن زائداً على ذاته المقدّسه، و لم يكن من الأحداث؛ فعلمه تعالى منزّه عن هذه الكثرات(٢). نعم يتوجّه على مقاله: بأنّ القول بالنقل أو التجوّز خلاف الوجدان، و لا نرى فرقاً بين إطلاق الصفه - كالعالم مثلاً- عليه تعالى، و بين إطلاقها على غيره تعالى من حيث عدم التأوّل و المجازيه.

١- كفايه الاصول: ٧٧-٧٨.

٢- قلت: و بعبارة اخرى لم يتوجّه على القائل بالنقل و التجوّز في إطلاق الصفات عليه تعالى شىء من المحذورين اللذين ذكرهما المحقّق الخراساني قدس سره؛ لأنّه اعتبر في قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، و لمّا كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه تعالى التزم بالنقل و التجوّز؛ بمعنى إرادته معنى من العلم - مثلاً - يكون عين ذاته تعالى، و لا يكون زائداً عليها، كما يكون زائداً في غيره تعالى. فلا يلائم رفض القائل بالنقل أو التجوّز بلزوم الجهل أو كون الصفات لقلقه اللسان. و الملائم في ردّه أن يقال: عدم انحصار قيام المبدأ بالذات بالصدورى و الحلولى، بل بنحو العينيه أيضاً؛ نحو قيام، بل يكون القيام عليها أقوى منهما. [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٠٢

و بالجملة: وزان حمل العناوين الاشتقاقيه - كالعالم و القادر و نحوهما - عليه تعالى - بما لها من المعانى و المفاهيم - وزان حملها على أحد من عبادته الذين قام بهم المبادئ، من دون تصرّف و تجوّز، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

تصدى المحقق العراقي قدس سره لدفع القول بالنقل أو التجوز في إطلاق الصفات عليه تعالى بقوله: التحقيق في الجواب أن يقال: إن أهل العرف لغفلتهم عن اتحاد ذاته تعالى مع مبادئ صفاته الحسنى - التي نطق بها البرهان الصادق - يحملون عليه تعالى هذه العناوين المشتقة بما لها من المفاهيم، ويتخيلون أن مطابقها في ذاته المقدسه، كما هو مطابقها في ذات غيره.

و ليس ذلك إلما لإفاده المعانى التي تحصل من حمل هذه العناوين المشتقة على ذات ما من الاتصاف بمبادئها؛ من العلم و القدره و الوجود ... إلى آخر ما ذكره (1).

. و فيه: أنه لو سلم ما ذكره بالنسبه إلى العرف و العقلاء، و لكن نسأل من جنبه غير الغافل بكون صفاته الحسنى عين ذاته، فهل يرى أن إطلاقه العالم - مثلاً - عليه تعالى، مع التوجه بعينه الصفه للذات يكون مع التأول و المجازيه؟!

و الوجدان شاهد صدق على خلافه، بل - كما أشرنا - لا نرى فرقاً في إطلاق العالم عليه تعالى، و بين إطلاقه على أحد من عباده؛ فكما لا يكون تأول و مجازيه في إطلاقه على من قام به المبدأ من أفراد الآدميين، فكذلك في إطلاقه عليه تعالى.

١- بدائع الأفكار ١: ١٩٠.

ص: ١٠٣

ثم إنّه لو كان إطلاق الصفات عليه تعالى مجازياً يلزم أن تكون الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنّه كلّها مجازيه، و ذلك مستبعد جداً، كما لا يخفى.

ذكر و إرشاد

قد يقال في إطلاق العالم عليه تعالى: إن العالم معناه واجد المبدأ، و مراتب الوجوديه متفاوتة؛ فإنه قد يطلق العالم على واجد الشئ ء لعرض و صفه - كما في علم غيره تعالى - و قد يطلق على واجديه الشئ ء لنفسه و ذاته، كما في علمه تعالى.

و واجديته تعالى لذاته أعلى مراتب الوجوديه؛ فإذا إطلاق العالم عليه تعالى كإطلاقه على غيره، بل إطلاقه على تعالى أولى من غيره؛ لأنه فوق الجواهر و الأعراض.

و فيه: أن هذا أيضاً لا يصحح المطلب؛ لأنه لو تم ما ذكره فإنما هو أمر فلسفى، غير مربوط بمحيط العرف و العقلاء. و الذى يكون في محيطهم هو أن الإطلاق في جميع الموارد بنحو واحد، من دون أن يكون فرقاً بين حمل العالم و إطلاقه عليه تعالى، و بين حمله و إطلاقه على غيره تعالى. و لازم ما ذكر هو وضع المشتق لمعنى ياباه العرف و العقلاء.

و بالجملة: لو سلم تصوير جامع بين واجديه الشئ ء لعرض و صفه و لنفسه و ذاته، لكنّه خلاف متفاهم العرف و العقلاء في إطلاقهم، و خلاف المتبادر؛ فإن المفهوم المتبادر من العالم هو معنى واحد يختلف في الانطباقات.

و التحقيق أن يقال- كما أشرنا إليه- هو أن المتبادر من المشتق ليس إلا المعنون بعنوان المبدأ بما أنه معنون. و أما كون المعنون عنواناً زائداً على الذات أو عينها فغير مربوط بمفهوم المشتق، و لا يكون مدلولاً عليه للفظ المشتق، و إنما هو من خصوصيات المصاديق.

ص: ١٠٤

نعم، كيفية التعنون إنما يستفاد عند التحليل و التجزئه العقليه، و ذلك غير مضرّ ببساطه المشتق.

ألا- ترى أنه يُعرف كيف الموجود في الخارج الذي يكون بسيطاً- كالبياض مثلاً- بكثرات لا تكون داخله في ذاته؛ فيقال بأنه لون مفروق للبصر؟! بدهاه أن اللونيه التي تكون بمنزله الجنس مأخوذه في تعريف البياض، و مع ذلك لا- تكون موجوده في الخارج، و لا تحكى اللونيه عن غير المفروقيه للبصر.

بل هو كذلك في المركبات التحليليه أيضاً؛ لأنّ الهيولى و الصوره موجودتان بوجود واحد، و لا تحكى الجوهر المأخوذ في تعريف شىء عن حقيقه نفس الأمرية غير الجسميه و النباتيه و الحيوانيه و الناطقيه؛ لأنّ المادّه بحركتها الجوهرية تكون عين الصورة التي تكون في مرتبتها و متحدّه بها.

فالتعبير عن الجوهرية مع عدم وجودها منحاذاً في الخارج لأجل الحكايه عن تدرج الوجود.

و كيف كان: لم يكن مفهوم المشتق معنىً مركباً. و ما قلنا إنه موجودان بوجود واحد إنما هو في مقام التحليل و التجزئه. بل غايه ما يدلّ عليه لفظ المشتق هو تعنون الذات بالعنوان، و أما كيفية التعنون فلا.

و انسباق كون العنوان زائداً على ذاته من لفظ المشتق إنما هو بلحاظ كثره وجود هذا القسم في الخارج و غلبه استعماله فيه.

و لعلّه لأنس الذهن و قصور فهمهم عن إدراك الحقائق قال الله تعالى: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ...» الآية (١)

. و لذا ورد النهى عن الخوض في تلك الامور؛ لأنّ تنزيه عامّه الناس لذاته المقدّسه نظير تنزيه النمله؛ حيث يرى أنّ لربّها زبانتين؛ لأنهما كمال له، كما في

١- الغاشيه (٨٨): ١٧.

ص: ١٠٥

الخبر (١). و التنزيه الكذائى يوجب الإلحاد، فتدبر.

فظهر: أنّ المتبادر في أذهاننا من إطلاق العناوين الاشتقاقية عليه تعالى هو المتبادر من إطلاقها على غيره تعالى من حيث التعنون بالعنوان، و أما كيفية التعنون فلا.

هذا تمام الكلام فى المشتق، و به تم نطاق ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى مقدمات علم الاصول فى هذه الدوره. و الحمد لله أوّلاً و آخراً(٢)

. فحان الشروع فيما هو المقصود من علم الاصول فنقول، و بالله الاستعانه:

١- الأربعون حديثاً، الشيخ البهائى: ٨١، بحار الأنوار ٦٦: ٢٩٣.

٢- و ليعلم: أنّ بعض ما أوردناه فى مسأله المشتق، بل فى غيرها ممّا تقدّم و يأتى إن شاء الله تعالى مقتبس من تقارير بعض أجلاء تلامذه سيّدنا الاستاذ- دامت بركاتة- فليكن على ذكر منكم [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٠٦

ص: ١٠٧

المقصد الأوّل فى الأوامر

اشاره

و الكلام فيها يقع فى فصول:

ص: ١٠٨

ص: ١٠٩

الفصل الأوّل فيما يتعلّق بماده الأمر

اشاره

الفصل الأوّل فيما يتعلّق بماده الأمر(١)

و فيه جهات من البحث:

الجهه الاولى: فى معنى ماده الأمر

الجهه الاولى: فى معنى ماده الأمر(٢)

قد يقال- و لعله المعروف بينهم- إنّ لفظ الأمر مشترك لفظى بين معانى متعدّده(٣)؛ منها الطلب الذى هو أمر حدثى قابل للتصريف، و بين غيره الذى ليس كذلك. و بلحاظ هذا المعنى الحدثى صحّ منه الاشتقاق(٤).

١- كان تاريخ شروع هذا البحث يوم السبت / شوال ١٣٧٨ هـ . ق.

٢- قلت: أفيد أنّ لفظ الأمر بالمعنى المبحوث عنه فى المقام يجمع على الأوامر، على خلاف القياس؛ لأنّه لا يجمع الثلاثى على هذا الوزن إلّا سماعاً. و يكفى فى ثبوت السماع ما فى دعاء كميل: « و خالفت بعض أوامرك». مضافاً إلى ما عن « المصباح»: أنّ « الأوامر» جمع « أمر» (أ) [المقرّر حفظه الله].

٣- قلت: من الفعل، و الفعل العجيب، و الشىء، و الشأن، و الحادثه، إلى غير ذلك ممّا هو مذکور فى الكتب المفصّله [المقرّر حفظه الله].

٤- الفصول الغرويه: ٦٢ / السطر ٣٥، بدائع الأفكار ١: ١٩٤ .. - أ- المصباح المنير: ٢١.

ص: ١١٠

و قال بعض آخر: إنّ لفظ الأمر مشترك معنوى بين الطلب و غيره من المعانى (١)

. و الذى يقتضيه التحقيق: عدم استقامه كلا- القولين، بل يتعجّب من قائلهما؛ و ذلك لأنّ الذى يشتقّ منه و يكون مادّه المشتقات - كما عليه المحققون - هو مادّه الأمر غير المتهيئه بهيئه؛ حتّى هيئه المصدريه أو اسمها؛ أعنى «أم ر».

فالموضوع لنفس الطلب هو مادّه «أمر» غير المتهيئه. و أمّا الموضوع لسائر المعانى فهو نفس لفظ «الأمر» بمادّته و هيئته. و بعبارة اخرى: لفظ الأمر جامداً وضع لسائر المعانى، فلم يكن الموضوع هنا شيئاً و لفظاً واحداً حتّى يصحّ أن يقال بأنّه مشترك لفظى أو معنوى بين الطلب و سائر المعانى.

و الحاصل: أنّه لا- معنى محصّل لأنّ يقال: إنّ لفظ الأمر موضوع لمعانى - منها الطلب - بالاشتراك اللفظى، أو لمعنى جامع بين المعانى بالاشتراك المعنوى. أو يقال إنّّه بلحاظ هذا المعنى الحدى صحّ الاشتقاق منه. و ذلك لأنّ لفظ الأمر بما له من الهيئه لم يكن مبدأ للاشتقاق، بل مادّته - من دون تهيوها بهيئه و صورته - مبدأ له، هذا.

مضافاً إلى أنّ لافزم القول بالاشتراك المعنوى وجود جامع ذاتى بين الحدث و غيره، و هذا- مع أنّه غير معقول - لا- يصحّ الاشتقاق منه إلّا بلحاظ المعنى الحدى، و هو غير المعنى الجامع. نعم يمكن الاشتقاق منه مجازاً و بالتسامح، فتدبّر.

فظهر بما ذكرنا: أنّ مادّه الأمر موضوع للحدث اللابشرط الساريه فى جميع هيئات المشتقّ. و لفظه الأمر بمادّتها و هيئتها موضوعه لسائر المعانى. فالقول بالاشتراك بقسميه ساقط من أصله.

١- فوائد الاصول ١: ١٢٨.

ص: ١١١

نعم، لعلّه ربّما يتوهم: أنّ غاية الوضع لا بدّ و أن تكون بحيث يصحّ التلفّظ بالموضوع مستقلاً، و لا يمكن التلفّظ بمادّه الأمر إلّا فى ضمن الهيئه.

و لكنّه يندفع بما ذكرنا آنفاً: أنّ مقتضى حكمه الوضع إنّما هي وقوعها في طريق الإفاده والاستفاده- و لو في ضمن أمر آخر- لا التلّفظ بها مستقلاً.

و من الواضح: أنّ مجرد عدم إمكان التنطق بها مستقلاً لا يوجب الاشتراك اللفظي أو المعنوي، بل يؤكّد العدم؛ لكون الموضوع لنفس الحدث هو ما لا يمكن التلّفظ به مستقلاً، و ما يمكن التلّفظ به مستقلاً موضوع لسائر المعاني.

و لعلّ منشأ القول بالاشتراك بقسميه هو قول القدماء القائلين بأنّ المصدر أصل المشتقات، فتبعهم من لم يوافقهم في المبني، فتدبّر.

الجهه الثانيه: في ما وضع له مادّه الأمر، و هي «أ م ر»

إشاره

ذهب بعض إلى أنّ مادّه «أمر» موضوعه للطلب، كما أنّه ذهب آخر إلى أنّها موضوعه للإراداه المظهره، كما ذهب ثالث إلى أنّها موضوعه للبعث، إلى غير ذلك من الأقوال.

و لكن الذي يتبادر منها: أنّها موضوعه لمعنى اسمى منتزع من هيئات الصيغ الخاصه بما لها من المعنى الحرفي.

و بعباره اخرى: أنّ هيئات صيغ الأمر و إن كانت معاني حرفياً آلياً لإيجاد البعث- كهيئته «اضرب» لإيجاد بعث الضرب، و هيئته «أكرم» لإيجاد بعث الإكرام، و هكذا- إلّا أنّه يمكن تصوير جامع اسمى بينها، كما صحّ انتزاع مفهوم الربط- الذي هو مفهوم اسمى- من المعاني الحرفيه و الروابط بالحمل الشائع.

فكما صحّ وضع لفظ الربط لمفهوم اسمى انتزاعى من المعاني الحرفيه فكذلك صحّ وضع لفظ الأمر لمعنى اسمى منتزع من الهيئات بما لها من المعاني الحرفيه؛ أى

ص: ١١٢

يكون لفظ الأمر موضوعاً لمعنى تكون مصاديقه: «اضرب» و «أكرم» و «انصر» و هكذا.

فالطلب و البعث و الإراده المظهره و غير ذلك لم يكن أمراً، بل هي إمّا من مقدّمات الأمر، أو مظهراته، أو لواحقه.

فما يتبادر من مادّه الأمر هو الجامع المنتزع، كما أنّ لفظه هيئته الأمر جامع بين هيئات اضرب و أكرم و نحوهما. و لفظه الهيئته جامع بين هيئات ضرب و يضرب و ضارب و هكذا.

و بالجملة: المتبادر من مادّه الأمر هي الحصّه من الشىء.

فتحصّل: أنّ المتبادر من مادّه الأمر هو الجامع الانتزاعي من هيئات صيغ الأمر بما لها من المعاني، لا نفس تلك الهيئات و لو استعملت لغواً أو في غير معانيها.

فإذا كان مفهوم الأمر معنيّ اسماً انتزاعياً من المعاني الحرفيه الحديثه فله معنيّ اشتقاقي يصحّ الاشتقاق منه. كما أنّ للفظه «القول» و «اللفظ» معنيّ اسماً، و مع ذلك صحّ الاشتقاق منه بلحاظ المعنى الحديثي.

هذا كلّه بحسب معنى الأمر لغه.

و لا- يبعد أن يكون معناه الاصطلاحي أيضاً هو هذا؛ و ذلك لأنّ معناه الاصطلاحي هو الطلب بالصيغه؛ فيصحّ الاشتقاق منه بلحاظ كونه حدثاً صادراً عن المتكلم.

فظهر: أنّ وزن الأمر وزان «اللفظ» و «القول»؛ فكما أنّ لهما معنيّ اسماً، و مع ذلك صحّ الاشتقاق منهما بلحاظ المعنى الحديثي، فكذلك الأمر يصحّ الاشتقاق منه بلحاظ معناه الحديثي، و لو كان له معنيّ اسماً.

و لا يخفى: أنّ قوله: «أمر ك بكذا...» يستعمل تاره في الجامع الانتزاعي حين إظهار الطلب الحقيقي بأحد الأدوات- من قول أو فعل- و اخرى في مقام إنشاء

ص: ١١٣

البعث. فعلى الأوّل لا يكون أمراً بالحمل الشائع، و إنّما يفيد ذلك بالحمل الأوّل.

و على الثاني- فمضافاً إلى كونه أمراً بالحمل الأوّل- يكون مصداقاً لعنوان نفسه.

و بالجملة: لفظه «الأمر» وضعت لكلّ ما يدلّ على البعث و الإنشاء. فقولك:

«أمر ك بكذا...» إن أردت بذلك إنشاء البعث بنفس ذلك اللفظ فيكون هذا مصداقاً و حملاً شائعاً لنفسه، و لا مانع من أن يكون شيء مصداقاً لعنوان نفسه.

و ذلك مثل «اللفظ» فإنّ معناه ما يتلفّظ به الإنسان؛ فكما أنّ المتلفّظ بكلمه «زيد» لفظ فكذلك المتلفّظ بكلمه «اللفظ» لفظ؛ لأنّه أيضاً ما يتلفّظ به الإنسان.

و نظير ذلك «القول» و «الشيء» و «الموجود» و أمثال ذلك.

ذكر و تعقيب

فقد ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّه قد يكون بعض الأشياء حملاً شائعاً و مصداقاً لعنوان نفسه، و لا إشكال في ذلك، و كم له من نظير!

و لفظ الأمر كذلك.

و لكن أورد المحقق العراقي قدس سره على ذلك- أى فى صدق الأمر فيما لو أظهر الطالب طلبه بلفظ الأمر؛ فقال: «أمرك بكذا» قاصداً بذلك إظهار طلبه بهذا اللفظ- إشكاليين، أجب عن أحدهما و لم يجب عن الآخر، فليراجع إشكاله الأول و جوابه إلى تقارير بحثه (1).

١- قلت: حاصل إشكاله الأول: هو أنّ معنى الأمر هو الطلب فى حال إظهاره للمخاطب بما يدلّ عليه، فإذا كان إظهار الطلب بنفس هذا القول لزم تحقّق معنى اللفظ بنفس استعماله فيه؛ فيكون تحقّق المعنى متوقّفاً على الاستعمال، و هو متوقّف على تحقّق المعنى المستعمل فيه؛ فيلزم الدور. فأجاب عنه: بأنّ اللفظ مستعمل فى نفس المفهوم؛ فيكون الاستعمال متوقّفاً على تحقّق المفهوم فى مرحله مفهوميته، لا فى مرحله وجوده خارجاً. و فى مثل المقام يتوقّف تحقّق وجود مطابقه فى الخارج على استعمال اللفظ فى مفهومه. و بعبارة اخرى: الاستعمال متوقّف على تحقّق المستعمل فيه- أعنى به المفهوم- و وجود مطابق المفهوم فى الخارج متوقّف على الاستعمال، فلا دور؛ لمغايره المتوقّف مع المتوقّف عليه، انتهى. [المقرّر حفظه الله].

ص: ١١٤

و أمّا إشكاله الثانى- الذى لم يتفصّ عنه- فحاصله: أنّ مفهوم مادّه الأمر منتزع عن إبراز الطلب، فلا محاله يكون هذا المفهوم فى عالم التصوّر حاكياً و طريقاً إلى الإبراز، و معه يستحيل أن يكون واسطه لثبوته؛ ضروره أنّ مرجع الطريقه إلى كونها من وسائل إثباته؛ بحيث يرى المحكى عنه مفروغ الثبوت. و فى هذا النظر يستحيل توجه النفس إلى إثباته بهذه المادّه المستعمله فى معناها.

و حينئذٍ لو اريد إظهار الطلب بهذه المادّه فلا محيص من تجريد المعنى عن قيد الإبراز، فيراد منه حينئذٍ صرف الطلب. و إنّما يراد منه الطلب بقيد الإبراز عند الإخبار بهذه المادّه عن إظهار الطلب بمظهر آخر (1)، انتهى.

و فيه أولاً: أنّ الوجدان أصدق شاهدٍ بأنّ قولك «أمرك بكذا...» فى صورته إنشاء الطلب به مثل قولك ذلك فى صورته إخبارك عن إظهار الطلب بمظهر آخر فى أنّه لا يكون فيه مجازيه و تجريد، و لا ينقدح المجازيه فى الذهن أصلاً.

و من هنا صحّ أن تتخذ ذلك سنداً و دليلاً على مقالته، و نقول: إنّ معنى مادّه «أمر» لم تكن الإراده المظهره بالوجدان، فتدبر.

و ثانياً: أنّه لو كان معنى مادّه الأمر منتزعاً عن إبراز الإراده و الطلب فغايه ما هناك هى حكاية مادّه الأمر عن مفهوم إبراز الإراده، و واضح أنّ ذلك لا ينافى إيجاد مصداق منه من نفس «أمرك بكذا...».

١- بدائع الأفكار ١: ١٩٥.

ص: ١١٥

و لك أن تقول: إنَّ ما أفاده على مبناه في معاني الهيئات تمام؛ لأنه- كما تقدّم- يرى أنّ معاني الهيئات كلّها حكائي لا إيجادي. و أمّا على المختار- من أنّ الهيئات على قسمين: إيجادي و حكائي- فلا يتمّ، فتدبّر.

الجهه الثالثه: في اعتبار العلوّ و الاستعلاء في مادّه الأمر

اشاره

هل مادّه الأمر موضوعه لمطلق ما يطلب، أو للجامع بين الطلبات الصادره من العالى و لو لم يكن مستعليّاً- بأن كان طلبه بصوره الالتماس و الاستدعاء- أو لمطلق ما يطلب مستعليّاً و لو لم يكن عالياً، أو لما يصدر من العالى بما أنّه عالٍ، فيستفاد منه الاستعلاء؟ وجوه، بل أقوال.

و الذى يتبادر من مادّه الأمر السائره في هيئات أمر و يأمر و أمر و هكذا هو اعتبار العلوّ فيها. بل اعتبار العلوّ بما هو عالٍ، و لا يقال لمن طلب و لم يكن عالياً أنّه أمر. و كذا العالى لو طلب بنحو الالتماس و الاستدعاء، لا يعدّ طلبه أمراً.

و لذا يذمّ العقلاء خطاب المساوى و السافل لمن هو مساوٍ معه أو أعلى منه بلفظ الأمر، و هو آيه أخذ العلوّ فيه. و لا يقال لطلب العالى إذا كان بصوره الالتماس و الاستدعاء أمراً.

و لا- يخفى: أنّ العلوّ أمر اعتبارى، له منشأ عقلانى يختلف بحسب الزمان و المكان. و الملاك في ذلك هو كون الشخص نافذ الكلمه و السلطه و القدره؛ بحيث يقتدر على إجراء أوامره و تكاليفه.

فالسُلطان المحبوس المتجرّد من النفوذ و إعمال القدره لا يُعدّ إنشأؤه أمراً، بل طلباً و التماساً. بل رئيس المحبس النافذ رأيه في محيطه يكون أمراً بالنسبه إليه. و واضح: أنّه لا تعدّ مكالمه المولى مع عبيده على طريق الالتماس و الاستدعاء أمراً.

ص: ١١٦

و بالجملة: معنى الأمر بالفارسيه هو «فرمان»، و لا يطلق ذلك لكلّ طلب من كلّ أحد، و لو لم يكن عالياً، أو كان عالياً و لم يكن مستعليّاً، بل إنّما يطلق إذا طلب العالى؛ مستعليّاً.

و لعلّ ما ذكرنا واضح لمن تأمّل موارد استعمالهما في اللغتين العربيه و الفارسيه.

فعلى هذا: لا بدّ و أن يقال: إنّ مفهوم مادّه الأمر معنّى مضيق، لا ينطبق إلّا على الطلب الصادر من العالى المستعلى عند التحليل.

نقل و تعقيب

و لبعض الأكابر(١)- دامت بركاتهم- هنا مقالاً لا بأس بذكره و الإشارة إلى ما فيه.

فقال ما حاصله: إنَّ حقيقه الأمر بنفسه يغير الالتماس و الدعاء، لا أنَّ المغايره بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً؛ بحيث تكون مادّه الأمر موضوعه للطلب من العالى بما أنَّه عالٍ؛ بحيث يكون هناك قيّداً.

و ذلك لأنَّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الطلب الذى قصد الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب؛ بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال نفس هذا الطلب، من دون شىء آخر.

و يسمّى هذا القسم من الطلب أمراً.

و الثانى: الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل قصد انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً ببعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه، كطلب الفقير من الغنى شيئاً؛ فإنّه لا يقصد انبعاث

١- عنى به استاذنا الأعظم العلامه البروجردى، دام ظلّه [المقرّر حفظه الله].

ص: ١١٧

الغنى من نفس طلبه و تحريكه؛ لعلمه بعدم كفايه بعثه فى تحريك الغنى؛ و لذا يقارنه ببعض ما له دخل فى انبعاثه، كالتصرّح و الدعاء لنفس الغنى و ما يتعلّق به. و يسمّى هذا القسم من الطلب التماساً أو دعاءً.

فظهر: أنَّ الطلب حقيقه على قسمين، غايه الأمر: أنَّ القسم الأوّل منه حقّ من كان عالياً و لا- ينبغى صدوره إلّا من العالى المستعلى، و هو غير الأخذ فى المفهوم. كما أنَّ القسم الثانى شأن من يكون سافلاً و لو صدر من العالى يعدّ ذلك منه تواضعاً.

و مع ذلك لو صدر القسم الأوّل من السافل بالنسبه إلى العالى كان أمراً، و لكن يذمّه العقلاء على طلبه الذى ليس شأنه؛ فيقولون له: أ تأمره؟! كما أنَّه لو صدر القسم الثانى من العالى لم يكن أمراً عندهم، بل التماساً منه، و يرون أنَّ هذا منه تواضعاً.

فحقيقه الطلب على قسمين: فقسم منه يناسب العالى؛ و هو الذى يسمّونه أمراً؛ و هو الذى يعبر عنه بالفارسيه ب «فرمان». كما أنَّ القسم الآخر منه يناسب السافل؛ و هو الذى يسمّونه التماساً أو دعاءً؛ و هو الذى يعبر عنه فيها ب «خواهش و درخواست» (١)، انتهى.

و فيه: أنَّ هذا منه عجيب، و كأنّه لا- يرجع إلى محضّيل؛ و ذلك لأنّه- دامت بركاته- لا يرى كون الوضع فى مادّه الأمر بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و لم يلتزم به أحد- مع أنّه لو التزم به أيضاً لا يتمّ ما أفاده- بل يرى أنَّ الوضع و الموضوع له فيها كلاهما عامان.

فإذا كانت مادّه الأمر موضوعه لمطلق الطلب فلا معنى لعدم صدقه على

الطلب الصادر من السافل أو المساوى؛ ضروره أنّ دلالة الألفاظ على معانيها- بعد ما لم تكن ذاتيه- لم تكن جزافيه، بل تكون مرهونه بالوضع.

فعدم صدق الأمر إلّا على الطلب من العالى المستعلى لا يكاد يعقل إلّا مع تقييد فى مدلوله و مفهومه، مثل تقييد مدلوله بالطلب الصادر من العالى المستعلى، أو الطلب الذى ليس من السافل أو المساوى، إلى غير ذلك. و إلّا فمع عدم تقييد مدلوله بقيد لا يصلح أن لا ينطبق إلّا على فرد منه؛ و هو الطلب من العالى المستعلى.

فعدم صدق الأمر على الصادر من السافل أو المساوى يكشف عن تضيق فى مفهومه، و إلّا كان ذلك- مع كون الوضع فيه عامّاً و الموضوع له كذلك- جزافياً و بلا وجه.

و بالجملة: الأمر يدور بين وضع مادّه الأمر لمطلق الطلب أو لخصوص الطلب الصادر من العالى المستعلى.

فعلى الأوّل لا يتمّ قوله- دامت بركاته- إنّ الأمر الكذائى لا ينبغى صدوره خارجاً إلّا من العالى المستعلى، و كأنّه لا يرجع إلى محضّل.

و على الثانى لا محيص عن الالتزام بتقييده بقيد حتّى لا يصدق على غيرهما.

فإن كنت مع ذلك فى ريب ممّا ذكرنا فاختر نفسك حال الحيوان؛ فإنّ له أنواعاً كثيره، فلو لم يقتيد الحيوان بالناطقيه- مثلاً- لا يمكن أن لا يصدق إلّا على الإنسان، بل يكون صدقه على الإنسان فى عرض صدقه على الفرس و البقر و الإبل و سائر الأنواع.

فظهر: أنّ عدم صدق الأمر على الطلب الذى لم يصدر من العالى مستعلياً، و ذمّ العقلاء على طلبه يكشف إنّما عن تضيق فى المفهوم. و كذلك بالنسبه إلى الالتماس و الدعاء.

الجهه الرابعه: فى معنى الحقيقى لمادّه الأمر

اشاره

بعد ما عرفت: أنّ مادّه الأمر موضوعه لمفهوم جامع منتزع من الهيئات الصادره من العالى المستعلى، فيقع الكلام فى أنّ الموضوع له هل هو الجامع المنتزع من الهيئات الصادره منه على نعت الوجوب و الإلزام، أو مطلق ذلك، و إن لم يصدر على نعت الوجوب؟ و جهان؟ و ليعلم: أنّ عمدته الدليل فى المسأله هى التبادر- بل هو الدليل الوحيد فى أمثال ذلك، كما تقدّم ممّا مكرراً-

و الظاهر تبادل الجامع المنتزع من الهيئات الصادره من العالى المستعلى على نعت الوجوب من مادّه الأمر.

و ربّما يستدلّ لهذا القول بقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١)، و بقوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك»

(٢)؛ حيث يكون ظاهراً فى أنّ الأمر يوجب المشقّه و الكلفه، و هذا مساوق للوجوب، دون الاستحباب.

مضافاً إلى أنّ الطلب الاستحبابى وارد فى السواك، فلو كان ذلك كافياً فى صدق الأمر لما صدر منه صلى الله عليه و آله و سلم ذلك الكلام.

إلى غير ذلك من الآيات و الروايات، إلّا أنّها مؤيّدات فى المسأله، كما تبّه عليه المحقّق الخراسانى قدس سره (٣)؛ لأنّها لا تزيد عن الاستعمال، و الاستعمال أعمّ من الحقيقه. و الاستعمال إنّما يكون علامه الحقيقه فيما إذا علم المعنى الموضوع له و لم يعلم إرادته من اللفظ، لا فيما إذا علم المراد و شكّ فى أنّ المعنى المراد معنئى حقيقى أو مجازى.

١- النور (٢٤): ٦٣.

٢- الفقيه ١: ٣٤ / ١٢٣، و سائل الشيعه ١: ٣٥٤، كتاب الطهاره، أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ٤.

٣- كفايه الاصول: ٨٣.

ص: ١٢٠

و السّرّ فى ذلك: هو أنّ أصله الحقيقه من الاصول المراديه، و هى جاريه فى مورد الشكّ فى المراد، لا- فى إحراز المعنى الحقيقى بعد العلم بالمراد، كما فيما نحن فيه، فتدبّر.

ذكر و إرشاد

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه كأنّه لا ستره فيه، إلّا أنّ للمحقّق العراقى قدس سره مقالاً لا ينبغى صدوره منه؛ فإنّه- بعد أن اختار: أنّ لفظ الأمر حقيقه فى مطلق الطلب؛ لصدق الأمر على طلب العالى بلا عنايه، و لو كان بنحو الندب، و أيده بتقسيمه إلى الوجوب و الندب- قال: لا شبهه فى ظهوره حين إطلاقه فى خصوص الطلب الوجوبى؛ بحيث لو اريد به الاستحباب لافتقر إلى قرينه، و هذا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه. و إنّما الإشكال فى منشأ الظهور، بعد كون الوضع لمطلق الطلب.

ثمّ تفحص عن منشأ الظهور: بأنّه هل لغلبه الاستعمال فى الوجوب، أو هو قضيه الإطلاق و مقدّمات الحكمه؟

و ردّ الوجه الأوّل مستشهداً بكثرة استعماله فى الاستحباب، كما صرّح بذلك صاحب «المعالم» قدس سره (١)، و اختار الوجه

١- معالم الدين: ٤٨.

٢- قلت: و حاصل الوجه الأول: هو أن الطلب الوجوبى هو الطلب التام الذى لا حد له من جهة النقص و الضعف، بخلاف الطلب الاستجابى فإنه مرتبه من الطلب المحدود بحدّ النقص و الضعف. و لا ريب فى أن الوجود غير المحدود لا يفتقر إلى البيان و الإشاره إليه أكثر ممّا يدلّ عليه، بخلاف الوجود المحدود فإنه مفتقر إلى بيان حدّه، كما هو مفتقر إلى أصله. و على هذا يلزم حمل الكلام الذى يدلّ على الطلب على ما لا حدّ له- و هو الوجوب- كما هو الشأن فى كلّ مطلق. و حاصل الوجه الثانى: هو أنه لا ريب فى أن كلّ من يطلب أمراً من غيره فإنما يأمره به لأجل إيجاده فى الخارج؛ فلا بدّ و أن يكون طلبه إياه فى حدّ ذاته لا- قصور فيه فى مقام التوسيل إلى إيجاده. و ليس ذلك إلّا الطلب الإلزامى الذى يستلزم امتثاله الثواب و عصيانه العقاب. و لو كان هناك ما يقتضى قصوره عن التأثير التام فى وجود المطلوب- و لو لقصور المصلحه الموجبه لطلبه، أو المانع عنها- لوجب أن يطلبه بتلك المرتبه؛ فإن أشار إليها فى مقام البيان فهو، و إلّا فقد أخلّ فى بيان ما يحصل به غرضه. فعليه: يكون إطلاق الأمر دليلاً على طلبه الذى يتوسل به الطالب إلى إيجاد مطلوبه بلا- تسامح فيه، و ليس هو إلّا الطلب الوجوبى. ثم قال قدس سره: فاتّضح ممّا ذكرنا: أن مادّه الأمر و إن لم تكن حقيقه فى الوجوب و لكن بمقتضى الوجهين تكون ظاهره فيه (أ)، انتهى ملخصاً المقرّر حفظه الله]. - أ- بدائع الأفكار ١: ١٩٦-١٩٧.

ص: ١٢١

و فيه: أنه غير خفى أن محلّ البحث عجاله فى مفهوم مادّه الأمر الموجوده فى ضمن «أمر، يأمر، و أمر» و هكذا، لا فى مفهوم الأمر بالصيغه، و ما قاله صاحب «المعالم» قدس سره إنّما هو فى الأمر بالصيغه، لا فى مادّه الأمر، كما هو واضح. فلاحظه.

فقد خلط قدس سره بين مفاد مادّه الأمر و بين مفاد صيغ الأمر، و هذا منه عجيب.

كما أن مورد التمسك بالإطلاق و مقدّمات الحكمه إنّما هو فى الأمر بالصيغه، لا فى مادّه الأمر.

و بعبارة اخرى: مقدّمات الحكمه إنّما هى فى مقام إنشاء الطلب بالصيغه فى مثل

ص: ١٢٢

قوله: «أكرم زيدا»، و لا معنى لجريانها فيما لو قيل: «أمر ك بكذا» أو «يأمر ك بكذا»، و لعلّه أوضح من أن يخفى.

أضف إلى ذلك: أن الوجهين اللذين ذكراهما غير تمام فى نفسه، بل ضعيف.

و سنشير إليه فى مستقبل الأمر (١)، فارتقب.

و بالجملة: ما ذكره هذا المحقق - على فرض تماميته - إنما هو في الأمر بالصيغه لا في مادّه الأمر، و محلّ النزاع عجاله في الثاني لا الأوّل، فما ذكره من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، و الكلام في المفهوم دون المصداق.

١- يأتي في الصفحه ١٤٦ و ١٥٢.

ص: ١٢٣

الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغه الأمر

اشاره

و الكلام فيه أيضاً في جهات:

الجهه الاولى: فيما وضعت له هيئه الأمر

اشاره

قد تقدّم: أنّ مفاد الهيئات على قسمين: فقسم منها حكائي، و القسم الآخر إيجادي. و سبق الكلام في هيئات الفعل الماضي و الفعل المضارع و المشتقات الاسميه، كما مضى الكلام في النداء و القسم و التعجب و نحوها، و قد أشرنا: أنّ مفادها إيجادي، و قد أوعدناك التكلم في هيئه الأمر؛ فنقول:

لا يبعد أن يكون الوضع و الموضوع فيها خاصين.

و إن كنت في شك في ذلك فلا- أقل من كون الموضوع له خاصاً؛ و ذلك لأن المتبادر من هيئه الأمر ك- اضرب مثلاً- هو المتبادر من إشاره الأخرس حيث يشير إلى المخاطب و يُغريه نحو مطلوبه. بل مثل إغراء الكلاب المعلمه و الطيور الجارحه إلى المقصود بالألفاظ و الأصوات و الحركات المناسبه الموجهه لتشجيعها و تحريكها نحو المطلوب.

و لا فرق بين هيئه الأمر و إشاره الأخرس و تلك الألفاظ و الأصوات في تحصيل البعث و الإغراء بها.

ص: ١٢٤

غايه الأمر: يكون الإغراء و البعث بالهيئه وضعياً، بخلاف إشاره الأخرس و تلك الامور؛ فإنّها ليست بالوضع.

فكما لا دلالة لإشاره الأخرس - مثلاً- للطلب و لا للإرادة أو الشوق و نحوها، فكذلك لا دلالة لهيئه الأمر على ذلك الامور، بل هي من المقدمات؛ فإن من يبعث و يُغري نحو مطلوبه فيتصوّره أولاً، ثم يصدّق بفائدته؛ فيشتاقه، ثم يريد، ثم يبعث المكلف و يغريه نحوه.

فكما قلنا: إنّ الحروف على قسمين: حكاى و إىجادى، فكذلك تكون الهىئات على قسمين: فقسم منها حكاى، كهىئى الماضى و المضارع؛ فى أنّ الاوى تحكى عن سبق تحقّق الحدث خارجاً، و الثانى تحكى عن لحوقه كذلك. و قسم آخر منها إىجادى، كهىئه الأمر؛ فإنّه بنفس هىئه «اضرب» مثلاً يبعث و يغرى المخاطب نحو مطلوبه اعتباراً.

و القول: بعدم إمكان إىجاد اللفظ معنى، بزعم أنّ عند استعمال لفظ فى معنى لا بدّ و أن يكون هناك معنى متحقّق؛ لىستعمل اللفظ فىه.

مدفوع بما ذكرنا مكرراً؛ منشؤه قولهم: «استعمال اللفظ فى المعنى»؛ فتوهم أنّه لا بدّ و أن يكون هناك معنى لىستعمل اللفظ فىه؛ قضاءً لحقّ الظرفىه. و هذا فاسد، بل يوجد المعنى بنفس اللفظ، كما قلنا نظيره فى «ىاء» النداء و «كاف» الخطاب؛ فإنّه يوجد بهما النداء و الخطاب.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ مفاد هىئه الأمر لم يكن طلباً و لا إراده و لا شوقاً و لا تصديقاً بالفائده إلى غير ذلك، و إنّما هى من مقدّماته و من ملازماته، و إنّما مفادها البعث و الإغراء الاعتبارى.

و لىعلم: أنّ ما يحصل بهىئه الأمر هو البعث و الإغراء بالحمل الشائع لا مفهوماهما؛ لأنّ البعث و الإغراء الكلّىين لا باعثيه لهما، كما لا يخفى، فتدبّر.

ص: ١٢٥

فتحصّل: أنّ المتبادر من هىئه الأمر كونها موضوعه بالوضع العامّ أو الخاصّ و الموضوع له الخاصّ للبعث و الإغراء الشخصى. و القول بأنّ الموضوع له فىها هو الإغراء الكلّى، و أنّ الاستعمال فى جمىع الموارد مجازى خلاف التبادر، فتدبّر و اغتنم.

ذكر و تعقيب: إشكال العلامه الحائرى فى الفرق بين الجمل الخبرىه و الإنشائىه

أشكل شىخنا العلامه الحائرى قدس سره فىما قد يقال فى الفرق بين الجمل الخبرىه و الإنشائىه: بأنّ الاوى موضوعه للحكاىه عن مداليلها فى نفس الأمر و فى ظرف ثبوتهما؛ سواء كان المحكى بها ممّا كان موطنه فى الخارج كقيام زيد، أم كان موطنه فى النفس كعلمه. بخلاف الجمل الإنشائىه كهىئه «افعل» مثلاً؛ فإنّ المستفاد منها لىس حكاىه عن تحقّق الطلب فى موطنه، بل هو معنىً يوجد بنفس القول، بعد ما لم يكن قبل هذا القول له عىن و لا أثر.

و قال قدس سره: و لى فىما ذكر نظر.

و حاصل إشكاله فى الجمل الخبرىه: هو أنّ مجرد حكاىه اللفظ عن المعنى فى موطنه لا يوجب إطلاق الجمله الخبرىه علىه، و لا يصىر بذلك قابلاً للصدق و الكذب؛ فإنّ قولنا: «قيام زيد فى الخارج» يحكى عن معنى قيام زيد فى الخارج حكاىه اللفظ عن معناه بالضروره، و مع ذلك لا تكون جمله خبرىه.

فلا بدّ من اعتبار أمر زائد على ذلك حتىّ تصير الجملة جملة يصحّ السكوت عليها؛ و هو وجود النسبه التامه. و لا شبهه في أنّ النسب المتحقّقه في الخارج ليست على قسمين: قسم منها تامّه و قسم منها ناقصه، بل النقص و التمام إنّما هما باعتبار الذهن؛ فكلّ نسبه ليس فيها إلّا مجرّد التصوّر تسمّى نسبه ناقصه، و كلّ نسبه تشتمل على الإذعان بالوقوع تسمّى نسبه تامّه.

ص: ١٢٦

و المراد بالإذعان بالوقوع في الجملة الخبريه ليس هو العلم الواقعي بوقوع النسبه؛ ضروره أنّه قد يخبر المتكلّم و هو شاكّ، بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع.

بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع؛ جعلاً على نحو يكون القاطع معتقداً.

و كان سيّدنا الاستاذ- نور الله ضريحه(١)- يعبر عن هذا المعنى ب «التجزّم».

و حاصل إشكاله في الجمل الإنشائية: هو أنّ كون الألفاظ علّه لتحقق معانيها لم يكن له معنى محصّياً عندى؛ بداهه أنّ العليه المذكوره ليست من ذاتيات اللفظ، و ما ليس علّه ذاتاً لا يمكن جعله علّه؛ لعدم قابليه العليه و أمثالها للجعل، كما تقرّر في محلّه.

و الذي أتعلّقه في الجمل الإنشائية: هي أنّها موضوعه للحكايه عن حقائق موجوده في النفس، مثلاً هيئه «افعل» موضوعه للحكايه عن حقيقه الإراده الموجوده في النفس؛ فمن قال: «اضرب زيدا» و كان في نفسه مريداً لذلك فقد أعطت الهيئه المذكوره معناها، بخلاف ما إذا قاله و لم يكن مريداً واقعاً؛ فإنّ الهيئه المذكوره ما استعملت في معناها.

نعم، بملاحظه حكايته عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن متحقّقاً قبل ذلك؛ و هو عنوان يسمّى بالوجوب.

و واضح: أنّ هذا العنوان المتأخّر ليس معنى الهيئه؛ لما عرفت أنّه منتزع من كشف اللفظ عن معناه، و لا يعقل أن يكون عين معناه.

إن قلت: يلزم على ما ذكر أنّه لو أتى بألفاظ دالّه على المعاني الإنشائية، و لكن لم يكن في نفس المريد معانيها- كالأوامر الصادره في مقام الامتحان و التعجيز و نحو

١- عنى باستاذّه العلّامه المحقّق؛ السيّد محمّد الفشاركي قدس سره [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٢٧

ذاك- أنّها غير مستعمله أصلاً، أو مستعمله في غير ما وضعت له، و الالتزام بكلّ منهما- لا سيّما الأوّل- خلاف الوجدان.

قلت: تحقّق صفه الإراده- مثلاً- في النفس على قسمين:

فقد تكون لتحقّق مبادئها في متعلقاتها، كمن اعتقد المنفعه في ضرب زيد؛ فتحققت في نفسه إرادته.

و قد يكون من جهه مصلحه فى نفسها، لا من جهه متعلقاتها، بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه فى نفسها.

كما نشاهد ذلك القسمين وجداناً فى الإراده التكوينية. و الإراده التشريعيه ليست بأزيد مؤنّه منها؛ و ذلك لأنّها قد توجدها النفس لمنفعه فيها، مع القطع بعدم منفعه فى متعلقاتها، و يترتب عليها الأثر. مثل إتمام الصلاه من المسافر؛ فإنّه يتوقف على قصد إقامه عشره أيام فى بلد، من دون مدخله لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً.

و لذا لو بقى فى بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتم، و أمّا لو لم يبق بذلك المقدار و لكن قصد من أوّل الأمر بقاءه بذلك المقدار يتم. و مع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف، مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهم، و إنّما يترتب الأثر على نفس القصد، و منع تمشى القصد منه - مع هذا الحال - خلاف ما نشاهد من الوجدان، كما هو واضح (1)، انتهى ملخصاً.

و فيه: أنّه إن قلنا إنّ مناط الصدق و الكذب فى الجمل الخبريه هو حكايه الجمله؛ حكايه تصديقيه عن المعنى و الواقع - أى حكايتها عن الثبوت و اللاتبوت - فالمفردات و المعانى التصوريه و إن كانت معانى مركبه إلّا أنّها لا تكون لها

١- درر الفوائد، المحقق الحائرى: ٧٠-٧٢.

ص: ١٢٨

حكايه عن الخارج الثابت، بل تحكى عن معانى تصوّريه مقتيده. مثلاً: لغلام زيد معنى تصوّرى لا - حكايه له عن الخارج، و الحكايه عن ذلك إنّما هى فيما يحكى عن الواقع؛ حكايه تصديقيه.

فظهر: أنّ مناط الصدق و الكذب إنّما هو باعتبار مطابقته للواقع و عدمه، لا باعتبار حكايته عن التجزّم. مضافاً إلى أنّ التجزّم و تزريق الجزم لا - معنى له؛ لأنّ الجزم من الصفات النفسانيه، فإن كانت موجوده فيها فهو، و إلّا فلا يكاد يوجد بصرف اعتبار وجوده فيها.

فتحصّل: أنّ هيئه الجمله خبريه تحكى عن الثبوت و اللاتبوت - و لو فى القضايا المشكوكه - من دون دخاله للتجزّم فيها أصلاً.

نعم، لو أظهر الجمله بصوره الترديد - بأن أوقعها تلو أداه الشرط - و قال:

«إن كان زيد عالماً فأكرمه» فيسقط عن الحكايه التصديقيه، و يكون مفادها الحكايه التصوريه، نظير مفاد «غلام زيد»، فتدبر. هذا كلّه فيما أفاده قدس سره فى الجمل الخبريه.

و أمّا الذى قاله فى الجمل الإنشائيه ففيه:

أولاً: أنّ معنى عليه لفظ لمعنى ليس عله تكوينيه نظير عليه النار للإحراق؛ حتى يقول قدس سره بأننا لا نتصوّر له معنى محصلاً. و لذا قال شيخنا صاحب «الوقايه» قدس سره:

إنَّ إيقاعه خارجاً لو كان فإنَّما هو شأن الرمال.

بل المراد إيجاد أمر اعتبارى فى دائره المولويه و العبوديه، نظير إغراء الكلاب المعلمه و الطيور الجارحه إلى المقصود، كما أشرنا آنفاً.

و هذا الكلام من شيخنا العلامه الحائرى قدس سره عجيب؛ لأنه لم يدع أحد إثبات العليّه الذاتيه التكوينيّه للألفاظ، بل مراد من قال ذلك: هو إيجاد أمر اعتبارى فى محيط الاعتبار، و هذا لا محذور فيه.

ص: ١٢٩

و الظاهر: أنه قدس سره غفل عن هذا المعنى، و إلا كان تصديقه لما ذكرنا قطعياً؛ لانشراح صدره و جوده فكره.

و ثانياً: إن أراد بقوله: إنَّ الإنشائيات موضوعه للحكايه عن حقائق موجوده فى النفس - حكايه اللآزم عن ملزومه - فلا غبار عليه.

و إن أراد حكايه اللفظ الدالّ على المعنى الموضوع له عنه ففيه: أنّ الذى يفهم العرف من هيئه الأمر - مثلاً - إنّما هو البعث الاعتبارى لا الإراده الموجوده فى النفس.

و بالجمله: فرق بين كشف اللآزم عن ملزومه، و بين كشف اللفظ الموضوع عن معناه الموضوع له، و الكلام إنّما فى الثانى. و غايه ما يساعد عليه العرف فيما أفاده إنّما هو فى الأوّل، فتدبر.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره أخيراً فى قصد الإقامه نظر وجيه؛ لأنَّ قصد إقامه عشره أيام لا يمكن تحقّقه إلاّ مع الجزم ببقاء عشره أيام فى مكان، و لا يتمشى منه قصد إقامه عشره أيام مع عدم الجزم بالبقاء، فضلاً عن الجزم بالعدم، هذا.

مضافاً إلى أنّه لو صحّ منه ذلك لا يكون الإتمام من آثار نفس قصد الإقامه، و إلاّ لا بدّ و أن يتمّ صلاته من قصد إقامه عشره أيام فى بلد، مع علمه بعدم توقّفه هناك إلاّ يوم واحد، و هو كما ترى.

كما أنّه لم يترتب الإتمام على نفس بقائه فى ذلك البلد من دون قصد الإقامه فيه، بل الإتمام من آثار القصد و إقامه عشره أيام فى محلّ كليهما.

نعم، إقامه العشره تاره تكون مقصوده بالذات، و اخرى لا تكون كذلك، بل للتوصّل إلى أمر آخر، كأن يقصد إقامه عشره أيام للتوصّل إلى درك أفضل فردى الصلاه؛ و هى الصلاه التمام. و لكن لا فرق بينهما فى إيجاب القصد شيئاً فى الموارد، غايته يكون القصد فى أحدهما ذاتى دون الآخر، فتدبر.

ص: ١٣٠

ثمَّ إنّّه يكون للمحقّقين النائينى و العراقى • مقالاً هنا، فمع أنّهما يبعدان للمسافه لا يرجعان إلى محصل، فالأولى الصفح عنهما، و إن شئت فلاحظهما (١).

١- قلت: لا بأس بالإشارة إلى حاصل ما أفاده؛ تسهياً للمراجعة، من غير تعرّض للردّ أو القبول: و حاصل ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره: هو أنّ صيغه الأمر- كصيغه الماضي و المضارع- تشتمل على مادّه و هيئته. و ليس للمادّه معنًى سوى الحدث، كما أنّه ليس للهيئته معنًى سوى الدلالة على نسبه الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادّه إلى الفاعل حسب اختلاف الأفعال. إلى أن قال: و أمّا فعل الأمر فهينته إنّما تدلّ على النسبه الإيقاعيه، من دون أن يكون الهيئته مستعمله في الطلب أو التهديد أو غير ذلك من المعاني للهيئته ... إلى آخره (أ). و حاصل ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره: هو أنّه ليس لصيغه الأمر إلّا معنًى واحد في جميع الموارد؛ و هو البعث الملحوظ نسبه بين المادّه التي طرأت عليها الصيغه، و بين المخاطب بها. و هذه النسبه قائمه بين مفهوم المادّه و مفهوم ذاتٍ ما، كما هو الشأن في جميع المفاهيم الحرفيه. و تحكى تلك عن بعث خارجي في مقام التصوّر، و إن لم يكن لها مطابق في الخارج في مقام التصديق. و البعث الخارجى لو اتّفق تحقّقه ملازم لإرادته منشأ هذا البعث. و هذا المعنى الواحد قد ينشئه المتكلم بداعى الطلب الحقيقى فيكون بعثاً حقيقياً، و قد ينشئه بداعى التهديد- مثلاً- فيكون ذلك تهديداً ... إلى آخره (ب) [المقرّر حفظه الله]. - أ- فوائد الاصول ١: ١٢٩. ب- بدائع الأفكار ١: ٢١٠.

ص: ١٣١

الجهه الثانيه فى أنّ صيغه الأمر هل هى موضوعه لمعنى واحد أو لمعانٍ متعدّده؟

إشارة

ذكر لصيغه الأمر معانٍ (١)، كما ذكر لهمزه الاستفهام معانٍ.

فيقع الكلام في أنّ تلك المعانى هل معانيها بنحو الاشتراك اللفظى، أو لها معنًى واحد- و هو البعث أو إنشاء الطلب- و الدواعى الكثيره لا توجب المجازيه أو أنّ في واحد منها حقيقه و فى الباقي مجاز؟ و جوه، بل أقوال.

و الظاهر أنّ المتبادر من صيغه الأمر: هو البعث و الإغراء الاعتبارى فى عالم

١- قلت: و قد أنهاها بعضهم- كما حكى- إلى نيف و عشرين معنى (أ)، نشير إلى بعضها: منها: التمنى، كقول امرئ القيس: ألا أيها الليل الطويل أ لا انجلى بصبح و ما الإصباح منك بأمثل (ب) و منها: التهديد، كقوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت) (٤١): (٤٠). و منها: الإنذار، كقوله تعالى: «قُلْ تَمَتَّعُوا» (إبراهيم) (١٤): (٣٠)، و يمكن رجوعه إلى التهديد. و منها: الإهانة، كقوله تعالى: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (الدخان) (٤٤): (٤٩). و منها: التعجيز، كقوله تعالى: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (البقره) (٢): (٢٣). و منها: التسخير، كقوله تعالى: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (الأعراف) (٧): (١٦٦). و منها: الدعاء، كقوله تعالى: «رَبِّ اغْفِرْ لِي» (ص) (٣٨): (٣٥). إلى غير ذلك. [المقرّر حفظه الله]. - أ- مفاتيح الاصول: ١١٠/السطر ١٨. ب- جامع الشواهد: ١٦١.

ص: ١٣٢

الاعتبار- أعنى فى دائره المولويه و العبوديه- و المعانى الكثيره التى عدتّ لصيغه الأمر ليست معانيها، و لم توضع الهيئته لها، و لم

تستعمل فيها في عرض استعمالها في البعث والإغراء.

بل هي مستعمله فيها مجازاً على حذو سائر الاستعمالات المجازية؛ حيث لم يستعمل اللفظ فيها في غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له؛ ليتجاوز منه إلى المعنى المراد جداً؛ للعلاقة.

مثلاً: لفظ «الأسد» في قوله: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل في الرجل الشجاع، بل استعمل في معناه الواقعي، كما في قوله: «رأيت أسداً» مريداً به الحيوان المفترس.

نعم، يستعمل لفظ «الأسد» تارة ويريد منه الأسد الواقعي؛ فيكون حقيقه فيه، من «حقّ الشيء» إذا ثبت، فكأنه يريد أن يثبت ذهن السامع فيه، ولا يتجاوز به إلى غيره. كما يستعمل أخرى ويريد منه التجاوز منه إلى غير معناه الموضوع له، بادعاء أنه عينه؛ فيكون مجازاً، من «جاز» إذا تعدّى، فكأن المتكلم بحسب القرينه يريد انصراف ذهن السامع من الأسد الواقعي إلى الرجل الشجاع.

وما أسمعناك في الاستعمالات المجازية هو الذي ذكره المشهور في خصوص الكناية؛ حيث قالوا: إن اللفظ في باب الكناية يستعمل فيما وضع له؛ لينتقل منه إلى المعنى المراد بذلك اللفظ.

مثلاً قوله: «زيد كثير الرماد» إذا استعمل ذلك و يريد منه انتقال ذهن السامع إلى لازمه- الذي هو عبارته عن جوده و كرمه- تكون كناية. و أمّا إذا استعمل و يريد منه إفادته معناه فقط لا يكون كناية.

و قد استعملت في قوله تعالى: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» (١) في معناه لينتقل

١- البقره (٢): ٢٣.

ص: ١٣٣

الذهن منه إلى عدم قدرتهم على إتيان مثله.

و أمّا في غير باب الكناية- من سائر أنواع المجازات- فيرون أنّ اللفظ فيها مستعمل في غير ما وضع له.

و لكن الذي يحكم به الذوق السليم، و تقتضيه البلاغه: أنّ اللفظ في غير باب الكناية- من سائر أنواع المجازات- أيضاً استعمل فيما وضع له، و لا فرق بين الكناية و سائر أنواع المجازات من هذه الجهة.

و لذا يسرى الصدق و الكذب في هذه القضايا أيضاً؛ فإنّ من يقول: «كنت أقدم رجلاً و أوخر أخرى» مثلاً فإمّا يريد معناه الحقيقي، أو يريد منه لازمه، الذي هو عبارته عن التحير و الاضطراب.

و صدقه على الأول إنّما هو إذا تقدّم أحد رجليه و أخر اخراه، و كذبه عدم ذلك.

و أمّا صدقه على الثاني فإنّما هو إذا حصلت منه حالة التحير و الاضطراب، و كذبه إنّما هو فيما لم يحصل منه تلك الحالة، و إن

تقدّم أحد رجليه و آخر اخراه.

و بالجملة: أنّ الاستعمالات المجازيه برمتها لم تكن استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت لها حتّى يكون التلاعب بالألفاظ، بل استعمالات لها فيما وضعت لها؛ فالتلاعب إنّما هو فى المعانى حسب ما فصلناه فى الجزء الأول من هذا الكتاب فلاحظ.

و لم يشدّ منها صيغه الأمر و همزه الاستفهام، بل استعمل كلّ منهما فى معناهما الموضوع له؛ من إيجاد البعث الاعتبارى و الاستفهام.

غايه الأمر: استعملت هيئه الأمر- مثلاً- فى البعث ليحقّق و يثبت ذهن السامع عليه، و يفهم منها ذلك، فيبعث إلى المطلوب، فيكون حقيقه. و ربّما تستعمل فيه، لكن ليتجاوز ذهنه إلى المعنى المراد جدّاً بعلاقه و نصب قرينه.

ص: ١٣٤

ففى قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» (١) استعملت هيئه الأمر فى البعث، لكن لا لغرض البعث، بل للانتقال منه إلى خطأهم فى القول على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، أو لتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن، فتدبّر.

فى دفع إشكال استعمال أدوات التمنى و نحوها فى الكتاب

فإن أحطت خبراً بما ذكرنا يرفع عنك إشكال استعمال أدوات التمنى و الترجى و الاستفهام و أمثالها فى الكتاب العزيز:

أمّا الإشكال: فهو أنّ الاستفهام و التمنى و نحوها يلازم الجهل و النقص و الانفعال و هى ممتنعه فى حقّه تعالى.

و أمّا الحلّ: فهو أنّه وضعت تلك الحروف لإيقاع الاستفهام و التمنى و الترجى و غيرها، و لا يلزم على هذا المحالیه بالنسبه إليه تعالى؛ لأنّ المحالیه إنّما تلزم إذا اريدت منها بالإراده الجديّه، و أمّا بالنسبه إلى الإراده الاستعمالیه فلا، فتدبّر.

و بالجملة: الأدوات الموضوعه لإنشاء تلك المعانى مستعمله فيما وضعت لها لأجل الانتقال إلى معانى اخرى، حسب مناسبه الموارد و المقامات؛ فلا يستلزم الجهل و النقص و الانفعال حتّى يستحيل فى حقّه تعالى.

تذنيب: فى تضعيف القولين الآخرين فى معنى صيغه الأمر

و فى قبال ما ذكرنا فى معنى صيغه الأمر قولان آخران:

أحدهما: أنّ صيغه الأمر مستعمله فى تلك المعانى على نحو الاشتراك اللفظى، و قد أشرنا أنّ التبادر على خلاف ذلك.

و الثاني: ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره: من أنه ليس لصيغه الأمر إلا معنى واحد في جميع موارد استعمالها؛ و هو البعث الملحوظ نسبة بين المادّة التي جرت عليها الصيغه، و بين المخاطب بها.

و هذه النسبه قائمه بين مفهوم المادّه و مفهوم ذاتٍ ما، و تحكى النسبه المذكوره عن بعث خارجى فى مقام التصوّر، و إن لم يكن لها مطابق فى الخارج فى مقام التصديق. و هذا المعنى الواحد ينشئه المتكلم بداعى الطلب الحقيقى فىكون بعثاً حقيقياً، و بداعى التهديد فىكون تهديداً، و بداعى الترجى فىكون ترجياً، إلى غير ذلك من الامور التى زعم أنّها معانى الصيغه.

و واضح: أنّ اختلاف الدواعى فى مقام استعمال اللفظ فى معناه لا يوجب اختلاف المستعمل فيه و تعدّده؛ ليكون مشتركاً، أو حقيقهً و مجازاً^(١)، انتهى ملخصاً.

و فيه: أنه قد أشرنا أنه - مع كونه تبعيداً للمسافه - لا يرجع إلى محصل.

و منشأ ما ذكره هو توهم أنّ المجاز استعمال اللفظ فى غير معناه الموضوع له، كما لعله المشهور بينهم، و يرون أنّ كلّ لفظ إذا استعمل فى معناه الموضوع له - لأى غرض كان - فهو حقيقه.

فلو تمّ المبني لا غبار للبناء عليه، و إن كان مثاله لا يخلو عن مناقشه.

و لكن المبني - كما أشرنا - غير تام؛ لما أشرنا: أنّ فى المجاز أيضاً استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى؛ ليتجاوز عنه إلى غيره. فالمجازيه باعتبار تجاوزه عن معناه الحقيقى إلى غيره بالقرائن؛ فلا يتمّ ما أفاده، فتأمل.

١- بدائع الأفكار ١: ٢١٠.

الجهه الثالثه فى أنّ الصيغه هل هى موضوعه لخصوص الوجوب أم لا؟

اشاره

قد عرفت ممّا تقدّم: أنّ صيغه الأمر وضعت للبعث و الإغراء، فيقع البحث فى أنّها هل وضعت للبعث الوجوبى، أو الاستجابى، أو القدر المشترك بينهما، أو لهما على سبيل الاشتراك اللفظى؟

ينبغى ذكر أمرين؛ مقدّمه لتوضيح الأمر و تنقيح محطّ البحث، و معنى الوضع للوجوب أو الاستجاب أو للجامع بينهما:

الأمر الأول: فى قبول الإرادة مع بساطتها للشده و الضعف

قال المحقق النائنى قدس سره ما حاصله: إن الإرادة بما أنّها شوق مؤكّد مستتبع لتصدّي النفس لحركه العضلات لا تقبل الشده و الضعف، بل هى فى جميع الأفعال الصادره من الإنسان على نسق واحد.

و ليس هذا من الامور التى ترجع فيها إلى اللغه، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدّي نفسك و حملتها نحو ما كان فى منتهى درجه المصلحه و قوه الملا-ك كتصدّي نفسك نحو شرب الماء الذى به نجاتك، أو نحو ما كان فى أوّل درجه المصلحه، كتصدّي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد؟

كلّا! لا يختلف تصدّي النفس المستتبع لحركه العضلات باختلاف ذلك، بل بعث النفس للعضلات فى كلا المقامين على نسق واحد(١)، انتهى.

و فرق المحقق العراقى قدس سره بين الإراده التكوينيّه و الإراده التشريعيّه، فقال: إنّ

١- فوائد الاصول ١: ١٣٥.

ص: ١٣٧

الإرادة التى لا يتصوّر فيها الشده و الضعف هى الإراده التكوينيّه، و أمّا الإراده التشريعيّه فهى تابعه للمصلحه التى تنشأ منها؛ فإن كانت المصلحه لزوميه كانت الإراده الناشئه منها إلزاميه، و يعبر عنها بالإراده الوجوبى، و إن كانت المصلحه غير لزوميه كانت الإراده أيضاً غير إلزاميه، و يعبر عنها بالإراده الاستجابى(١).

. أقول: لم يقيما العلمان دليلاً و برهاناً على مدّعاهما، و غايه ما يظهر منهما هى أنّ الإراده هى الشوق المؤكّد الذى لا تكون فوقها مرتبه. نعم ادّعى المحقق النائنى قدس سره شهاده الوجدان على مقاله.

فنقول من رأس: كون الإراده عباره عن الشوق المؤكّد و إن وقع فى كلام كثير(٢) - حتى من الفلاسفه(٣) - و لكنّه غير صحيح؛ و ذلك لأنه قد تريد شيئاً و لا تكون مشتاقاً إليه، فضلاً عن تأكّده، بل كنت تكرهه، هذا.

مضافاً إلى اختلافهما من حيث المقوله؛ لأنّ الإراده صفة فعليه - و يعبر عنها بتجمّع النفس و همّتها و نحوهما - و الاشتياق صفة انفعاليه.

و إن كنت فى ريب ممّا ذكرنا: فاختبر نفسك حال من فسد عينه، و قال الطيب الحاذق: إن أردت السلامه و العافيه فلا بدّ من قلعها.

فالمريض العاقل يتصوّر قلع عينه و يصدق بفائدته، فيرجح القلع على بقائها؛ لأنّ سلامته و عافيته على قلعها. و لكنّه مع ذلك لم يكن مشتاقاً إلى قلعها، و هذا أوضح من أن يخفى.

نعم، قد يريد شيئاً، و يكون مشتاقاً إليه أيضاً، كمن يريد إنقاذ محبوبه من الغرق.

١- بدائع الأفكار ١: ٢١٢.

٢- كفاية الاصول: ٨٦، فوائد الاصول ١: ١٣٢، نهايه الدرايه ١: ٢٧٩.

٣- انظر الحكمه المتعالیه ٤: ١١٣-١١٤، شرح المنظومه (قسم الحكمه): ١٨٤.

ص: ١٣٨

و بالجملة: قد يريد الإنسان ما يشتاق إليه نفسه، و قد يريد ما يكرهه؛ لحكم العقل و إغرائه على ترجيح المصلحه القويه على المصلحه الضعيفه، و كم فرق بين ترجيح العقل أحد طرفي الفعل على الآخر، و بين اشتياقه لأحدهما دون الآخر! بداهه أنّ الترجيح حكم العقل، و الاشتياق من صفات النفس.

فتحصّل: أنّ الشوق المؤكّد غير الإراده، بل لم يكن من مبادئها دائماً، و نفس الاشتياق - بلغ ما بلغ - ما لم تضمّ إليه أمر آخر لا يوجب تحقّق الفعل خارجاً.

و لو سلّم كون الاشتياق من مبادئ الإراده، أو أنّها هي الشوق المؤكّد لكن الضروره قاضيه بوجود الشده و الضعف في الإراده؛ بداهه أنّ إرادته إنقاذ المحبوب عن الغرق أقوى من إرادته شرب الماء للتبريد.

و كم فرق بين إرادته الحكومه و السلطنه على الناس، و بين إرادته كنس البيت! و لذا قد لا يبالي للوصول إلى مراده في الاولى من لا تقوى له لهلاك نفس أو نفوس كثيره، دون الثانيه.

و بالجملة: يختلف إرادته الفاعل فيما يصدر منه قوّه و ضعفاً حسب اختلاف أهميه المصالح و الغايات المطلوبه منه؛ فالإرادته المحرّكه لنجاه نفسه أقوى من المحرّكه لها للقاء محبوبه، و هي أقوى من المحرّكه لها للتفرّج و التفريح، و هكذا ...

فظهر: أنّ الذي يقتضيه الوجدان، بل عليه البرهان هو أنّ الإراده لها مراتب، و هي غير الاشتياق، و الاشتياق - بأيّ مرتبه كانت - لا يوجب بعثاً، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و الإشكال إنّما هو في كيفية قبول الإراده للشده و الضعف، مع أنّها حقيقه بسيطه، كما اورد ذلك الإشكال في الوجود و العلم و غيرهما من الحقائق البسيطه.

ص: ١٣٩

و قد أجابوا عن الإشكال في جميع الموارد: بأنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

و لا يكون الاختلاف بينهما بتمام الذات المستعمله في الماهيات أو بعضها أو بأمر خارج عنها؛ ضروره عدم التباين الذاتى بين الإراده القويه و الضعيفه. و لا يكون اختلافهما ببعض الذات؛ لبساطتها. و لا بأمر خارج حتّى تكونا في مرتبه واحده، و الشده و

الضعف لاحقان به.

فالإرادة- كسائر الحقائق البسيطة- تكون افتراق مراتبها كاشتراكها بتمام الذات، و تكون ذات عرض عريض و مراتب شتى. و لا يهمنّا التعرّض لتحقيق الأمر في ذلك هنا، و من أراد حقيقه الحال فليراجع مظاهه.

الأمر الثاني: في اختلاف الإرادة التشريعيه باختلاف المصالح

إشاره

إنّ الأفعال الاختياريه الصادره من الإنسان- برمتها- لا بدّ و أن تكون مسبوقة بالتصوّر، و التصديق بالفائده، و التصميم، و الإراده، و تحرّك العضلات و الرباطات، فإذا تحققت الجميع يوجد الفعل خارجاً.

و لا- فرق في ذلك بين كون الفعل الصادر من الامور الخارجيه- أعني الامور التكوينيّه- أو من الامور التشريعيه؛ فإنّ وضع القانون و صدور الأمر من الأمر فعل اختياري له؛ فلا بدّ له- بما أنّه فعل اختياري له- ما لغيره من سائر أفعاله الاختياريه، حدو النعل بالنعل، و القذّه بالقذّه.

فكما أنّه في الأفعال الخارجيه و الإرادات التكوينيّه- على زعمهم- تكون شدّه الإراده و ضعفها تابعه لإدراك أهميه المراد و المصالح و الأغراض فيه، فكذلك في الإراده التشريعيه تختلف حسب إدراك المصالح و الغايات التي تكون في متعلّقها.

ص: ١٤٠

و واضح: أنّ إرادته التشريعيه المحرّمه لقتل النفس المحترمه و شرب الخمر أقوى- مثلاً- من إرادته ترك النظر إلى الأجنبيّه؛ لأقوائيه المصالح و المفاسد فيهما، دون الأخير.

و ليس لنا غالباً طريق إلى إدراك المصالح و المفاسد لو خّلينا و أنفسنا إلّا ببيان الشارع الأقدس. فقد يستفاد الأهميه من اقتران البعث بالتأكيدات، و تعقّبه بالوعد بنعيم الجنّه لو آتاه، و الوعيد بلهيب النار لو تركه. كما يستفاد ضعف الإراده و فتورها من مقارنة البعث بالترخيص في الترك- مثلاً- إلى غير ذلك.

و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه واضح لا ستره فيه.

فإن كان- مع ذلك- في خواطر كريب فلاحظ حال الموالى العرفيه مع عبيدهم؛ فترى ما ذكرنا بوضوح، و يكون أصدق شاهدٍ على ذلك.

فإنّه يمكن استفاده أقوائيه إرادته المولى إنقاذ ابنه العزيز عنده من الغرق و الحرق من إرادته شراء الماء للتبريد من جهه أدائه ذلك بلحن شديد، و اقترانه بأنواع التأكيدات، و تحريك أياديّه و رباطاته إلى غير ذلك، و لم يكن شىء من ذلك في شراء الماء للتبريد.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: فيقع الكلام فى أنّه هل وضعت صيغه الأمر و هيئته للإغراء و البعث اللزومى، أو بانصرافها إليه، أو لا هذا و لا ذاك، بل لكشفها عن ذلك؛ كشفاً عقلائياً نظير سائر الأمارات العقلانيه، أو لكون ذلك بمقدّمات الحكمه، أو ليس لشيء من ذلك، بل من جهه أنّ بعث المولى حجّه على العبد بحكم العقل و العقلاء، و لا عذر للعبد فى تركه لو طابق الواقع؟ وجوه.

ص: ١٤١

لا وجه للقول: بوضع هيئه الأمر للبعث الوجودى بأى معنى فرض و ذلك لأنّه:

إمّا يراد: أنّها موضوعه له بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ؛ فنقول: إنّ الوضع كذلك و إن كان ممكناً، كما سبق منّا فى وضع الحروف؛ بأنّه و إن لا- يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانى الحروف برمتها؛ لأنّ الجامع الحرفى لا بدّ و أن يكون ربطاً بالحمل الشائع، و إلّا يصير جامعاً اسمياً، و الربط الكذائى أمر شخصى لا يقبل الجامعيه، إلّا أنّه يمكن تصوير جامع اسمى عرضى.

فعلى هذا: و إن يمكن تصوير جامع عرضى بين أفراد البعوث الناشئه عن الإرادات الجديّه، ثمّ وضع الهيئه بإزاء مصاديقه.

و لكنّه خلاف التبادر؛ لأنّ المتبادر من هيئه الأمر- كما تقدّم- هو الإغراء بالحمل الشائع، نظير إشاره الأخرس؛ فكما لا يستعمل إشاره الأخرس فى المعنى الكلّى، و يكون المتبادر منها الإغراء بالحمل الشائع، فكذلك المتبادر من هيئه الأمر البعث و الإغراء بالحمل الشائع.

فعلى هذا: لا معنى لتقييد البعث بالوجود؛ فإنّ التقييد إنّما يتصوّر فيما إذا تصوّر أمراً مطلقاً. ففيما يكون الشىء آله لإيجاد أمر خارجى فلا معنى لتقييده بعد إيجاده. نعم يمكن أن يوجد أمراً مقيداً.

و بالجمله: لو كانت هيئه الأمر بعثاً بالحمل الشائع فلا يكون قابلاً للتقييد بالإرادة الحتميه أو بالوجود؛ لعدم تقييد المصداق الخارجى و الوجود الكذائى بالمفهوم و العنوان.

و بعباره اخرى: القابل للتقييد هو العناوين و المفاهيم الكلّيه لا المصاديق و الموجودات الخارجيه، فتدبّر.

و إمّا يراد: بأنّ الموضوع البعث المتقيّد بالإرادة الواقعيه الحتميه.

ففيه أيضاً إشكال؛ لأنّ الإراده من مبادئ البعث، و البعث متأخّر عنها، بل

ص: ١٤٢

الإرادة بمنزله العلّه للبعث؛ فلا يعقل أن يتقيّد البعث المتأخّر ذاتاً بما يكون متقدماً عليه برتبه أو رتبتين.

و بالجمله: لا يعقل تقييد المعلول بعلته، فضلاً عن علّه علته، أو كعلته فى التقدّم؛ للزوم كون المتأخّر متقدماً أو بالعكس.

مضافاً إلى أنه- كما أشرنا آنفاً- لا معنى لتقييد الموجود الخارجى بما هو موجود بالمفهوم، و ما يقبل التقييد هو المفهوم. نعم يمكن أن يوجد الشئ مقيداً، و هو غير ما نحن بصدده، هذا.

و لكنّه يمكن أن يتصوّر بنحو لا يكون فيه إشكال ثبوتى، و لكنّه خلاف التبادر؛ و ذلك لأنّ الإنسان قد يريد شيئاً بإرادته قويه؛ بحيث يصحّ انتزاع الوجوب منه. و قد يريده بإرادته ضعيفه يصحّ انتزاع الاستحباب منه.

فالأوامر فى متن الواقع على قسمين: إمّا من إرادته قويه وجوبيه، أو من إرادته ضعيفه استحبابيه.

فللواضع تصوّر قسم منه؛ و هو الصادر من إرادته وجوبيه: إمّا بالنحو الكلى فيضع الهيئه لكلّ ما يكون مثلاً له حتّى يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

كما له تصوّر قسم آخر منه؛ و هو خصوص الصادر من إرادته وجوبيه و يعطف غيره عليه، حتّى يكون الوضع و الموضوع خاصّين.

و بالجملة: الإرادة حيث تكون بحسب التكوين و التشريع على قسمين فلأمر الصادر من الإرادة القويه- التى لا يرضى بتركها- تحضّل، غير ما يكون متحصّلاً عمّا يصدر عن إرادته غير قويه.

فيمكن وضع هيئه الأمر لخصوص قسم منه؛ إمّا بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، أو بنحو الوضع و الموضوع له الخاصّين، فلا يكون فى المسأله محذور ثبوتى.

ص: ١٤٣

و لكنّه- كما أشرنا- خلاف التبادر و المتفاهم العرفى؛ ضروره أنّ المتفاهم من هيئه الأمر ليس إلّا البعث و الإغراء، كما إشاره المشير لإغراء غيره، و كما إغراء الجوارح من الطيور و غيرها. فكأنّ لفظه هيئه الأمر قائمه مقام الإشاره و ذلك الإغراء، فتدبّر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا: تعرف النظر فيما ذهب إليه المحقّق الخراسانى قدس سره؛ من تبادر الوجوب من استعمال صيغه الأمر مع قوله بوضعها للوجوب(١)؛ لما أشرنا من عدم إمكان ادّعائه ثبوتاً، فكيف يدّعى التبادر فى مقام الإثبات؟! فتدبّر.

هذا كلّه بالنسبه إلى وضع صيغه الأمر للوجوب.

و أمّا القول بكون صيغه الأمر موضوعه لمطلق الطلب أو البعث، لكنّه ينصرف إلى الطلب و البعث الوجوبى، و لعلّ هذا أحد احتمالات كلام صاحب «الفصول» قدس سره(٢).

. ففيه أوّلًا: أنّ دعوى الانصراف بمعناه المعروف إنّما يمكن لو كان الموضوع له الطلب الكلى، و أمّا لو كان الموضوع له الطلب بالحمل الشائع فلا يمكن دعواه، و لعلّه أوضح من أن يخفى، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لو سلّم إمكان دعوى الانصراف فلا بدّ و أن يكون فى مورد يكثر استعماله فيه؛ بحيث يوجب انس الذهن به؛ بحيث

يوجب انقلاب الذهن و توجهه إليه متى انقذح في ذهنه ذلك اللفظ، و يكون المعنى مغفولاً عنه و مهجوراً.

و واضح: أنّ هذا المعنى مفقود فيما نحن فيه؛ لكثرة استعمال صيغه الأمر في الطلب الندبي أيضاً، كاستعمالها في الطلب الوجوبي؛ فلا وجه لدعوى الانصراف إلى الطلب الوجوبي.

١- كفايه الاصول: ٩٢.

٢- الفصول الغرويه: ٦٤ / السطر ٣١.

ص: ١٤٤

بل كما صرح صاحب «المعالم» قدس سره: أنّ استعمال صيغه الأمر في الاستحباب أكثر منه في الوجوب (١)، فكان ينبغي انصرافها إلى الطلب الندبي.

إلّا أن يقال: إنّ أكثره استعمالها في الاستحباب إنّما هو في الأوامر الشرعيه. و أمّا في الأوامر العرفيه فلا يبعد دعوى أكثره استعمالها في الوجوب و لعلّه مراد القائل به.

و لكن ذلك لا يثبت الانصراف، بل لا معنى له بعد معهوديه استعمالها، بل أكثريتها في الأوامر الشرعيه، فتدبر.

و من هنا يظهر الخلل في القول بكون صيغه الأمر منصرفه إلى البعث الناشئ من الإراده الحتميه - و هو الوجوب - لما أشرنا أنّ منشأ الانصراف لا بدّ و أن يكون لأنس الذهن الحاصل من كثره الاستعمال فيه؛ بحيث يوجب انصراف الذهن عن غيره؛ بحيث يكون احتمالاً عقلياً لا عقلياً.

و قد أشرنا آنفاً: أنّ استعمال صيغه الأمر في الاستحباب لو لم يكن أكثر منه في الوجوب يكون في رتبه استعمالها في الوجوب؛ فلا معنى لدعوى انصرافها إلى الوجوب.

و لو أراد مدعى الانصراف: أكمله البعث الناشئ من الإراده الحتميه من غيره من أفراد البعث، فينصرف الذهن إليه عند إطلاق الصيغه.

ففيه: أنّ مجرد الأكمليه لا تصلح لذلك، و لا يوجب الانصراف، و لعلّه أوضح من أن يخفى.

و أمّا القول بأنّ منشأ ظهور الصيغه في الوجوب مقدمات الحكمه فهو مختار المحقق العراقي قدس سره، و قد قرّبه بتقريبين، و ذكر التقريبيين في كلّ من مادّه الأمر و صيغته، لكن مع تفاوت بينهما:

١- معالم الدين: ٤٨ - ٤٩.

ص: ١٤٥

أما جريان مقدمات الحكمه فى استفاده الوجوب من مادّه الأمر.

فحاصله: أنّ مادّه الأمر و إن كانت موضوعه للجامع و مطلق الطلب- بشهاده التبادر و غيره- إلا أنّ جريان مقدمات الحكمه فى الطلب الإلزامى أخفّ من جريانها فى الطلب غير الإلزامى.

فلو كان المتكلم فى مقام البيان فإذا ألفت مادّه الأمر بدون القيد فينقذح فى الذهن ما يكون أخفّ ثونه؛ و هو الطلب الإلزامى.

أمّا كون الإراده الإلزامى أخفّ؛ فلأنّ امتيازها عن الإراده الندبيه بالشده؛ فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. بخلاف الإراده الندبيه فإنّما تفرق عن الوجوبه بالضعف، فكأنّه طلب و إرادته ناقصه؛ فما به الامتياز غير ما به الاشتراك. فإرادته الضعيفه محتاجه إلى بيان زائد، ففى صورته إطلاق الأمر يحتمل على الإراده القويه.

و أمّا جريان مقدمات الحكمه فى صيغه الأمر: فقد يشكل جريانها من جهه أنّ مفهوم الصيغه هو البعث الملحوظ نسبه بين الذات- أعنى به المبعوث- و بين المبعوث إليه- أعنى به المادّه- و البعث المزبور لا يقبل الشده و الضعف؛ لكونه فى الأمر الوجوبى مثله فى الأمر الندبى، فلا إطلاق و لا تقييد؛ فلا تجرى مقدمات الحكمه من هذه الجهه. و كذا فى الإراده؛ لكونها أمراً شخصياً جزئياً لا يتصوّر فيه الإطلاق و التقييد ليتوسّل بمقدمات الحكمه إلى بيان ما اريد منهما فيها.

و توهم: أنّ الأمر بلحاظ المفهوم و إن لم يكن موضوعاً للإطلاق و التقييد لكأنه بلحاظ الأحوال يكون موضوعاً لها، و يمكن أن تكون الشده و الضعف المتواردين على الإراده الخارجيه من أحوالها و طوارئها؛ فتكون باعتبارهما مجرى مقدمات الحكمه.

ص: ١٤٦

مدفوع: بأنّ الشده و الضعف ليستا من أطوار الإراده بعد وجودها، بل هما من مشخّصات وجودها؛ لأنّها إذا وجدت فإنّما شديده أو ضعيفه.

و لكن التحقيق فى حلّ الإشكال: هو أن يقال بجريان مقدمات الحكمه بنحو آخر؛ و ذلك لأنّ مقدمات الحكمه كما يجرى فى مفهوم الكلام؛ لتشخّصه من حيث سعته و ضيقه، كذلك تجرى فى تشخيص الفرد الخاصّ فيما لو اريد بالكلام فرداً مشخّصاً، و لم يكن فيه ما يدلّ على ذلك بخصوصه، و كان أحدهما يستدعى ثونه فى البيان أكثر من الآخر.

و ذلك مثل الإراده الوجوبيه و الندبيه؛ فإنّ افتراق الاولى عن الثانيه بالشده؛ فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. و أمّا افتراق الإراده الندبيه عن الوجوبيه إنّما هى بالضعف؛ فما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك.

فالإراده الوجوبيه مطلقه من حيث الوجود الذى به الوجوب، بخلاف الإراده الندبيه فإنّها محدوده بحدّ خاصّ. فالإراده الندبيه محتاجه إلى دالّين، بخلاف الإراده الوجوبيه (١)، انتهى محرراً.

و فيه أوّلاً: أنه سبق الكلام على المادّة، و أنّ البحث فيها في مادّة «أم ر» الموجوده في «أمر يأمر أمر» و هكذا، لا- في الأمر بالصيغ، فالبحث غير مربوط بجريان مقدّمات الحكمه، و قد أشرنا أنّ ذلك منه عجيب، فراجع (٢).

. و ثانياً: لو سلّم جريان مقدّمات الحكمه فمقتضاها هي كون صيغه الأمر و الطلب الجامع بين الوجوب و الندب مطلوباً، لا الطلب الوجوبي؛ لأنّه محتاج إلى بيان زائد، كما لا يخفى.

١- بدائع الأفكار ١: ١٩٧ و ٢١٣-٢١٤.

٢- تقدّم في الصفحه ١٢١-١٢٢.

ص: ١٤٧

و ثالثاً: أنّ قوله قدس سره: إنّ الإراده الوجوبيه حيث لا حدّ لها لا يحتاج إلى البيان، بخلاف الإراده النديه فإنّها محتاجه إلى البيان؛ فلو اطلق يُحمل على الإراده الوجوبيه.

غير سديد؛ لأنّه إمّا يرى أنّ بين المقسم و القسم فرقاً في عالم القسمه، أم لا؟

و بعباره اخرى: هل يرى بين أصل الإراده و الإراده الوجوبيه في لحاظ التقسيم- و إن كانت متّحده في الخارج- فرق أم لا؟

و من الواضح: أنّه لا سبيل له إلى القول بعدم الفرق، و إلّا لا معنى للتقسيم؛ لاتّحاد القسم مع مقسمه، و إن كان بينهما فرق- كما هو كذلك- فعلى زعمه لو تمّت مقدّمات الحكمه فمقتضاها وجود الإراده بنفسها، و أمّا كونها وجوبيه أو نديه فلا.

و إن كان بعد ما ذكرنا في نفسك ريب فلاحظ الوجود الذي انيط به الأشياء، فترى أنّه في مقام التقسيم يقسم الوجود إلى الواجب و الممكن، و إن كان في الخارج متّحداً مع أحدهما.

و لا بدّ و أن يكون بين نفس الوجود، و الوجود الواجب و الوجود الممكن فرق، كما يكون بين الأخيرين فرق. و إلّا لو لم يكن بينهما فرق في مقام التقسيم يلزم تقسيم الشئ إلى نفسه و غيره، و هو فاسد.

فالوجود الجامع غير وجود الواجب و وجود الممكن، و لا- ينطبق الجامع بما هو جامع إلّا على أحدهما، لا خصوص الواجب منهما.

فإذن نقول: نفس الإراده لا وجوبيه و لا نديه؛ و لذا تكون وجوبيه تاره و نديه اخرى، فنفس الجامع لا يحتاج إلى البيان. و أمّا الإراده الوجوبيه أو النديه فمحتاجه إلى البيان، و مقدّمات الحكمه لو جرت فمقتضاها إثبات الجامع بين الإرادتين، لا خصوص الإراده الوجوبيه.

ص: ١٤٨

و رابعاً: نقطع بعدم وجود الجامع بين الإرادتين في متن الواقع؛ لأن ما فيه إمّا إرادته وجوبية أو إرادته ندييه؛ بداهه أنّ صيغه الأمر بعث و إغراء خارجي، نظير إشاره الأخرس، فهو إمّا بعث وجوبى أو نديى، و لا معنى لوجود الجامع بين الإرادتين، و الجامع إنّما هو فى الماهيات و المفاهيم.

فعلى هذا: تسقط مقدّمات الحكمه؛ لأن مقتضاها أمر نقطع بعدمه فى الخارج.

و خامساً: أنّه يتوجّه عليه إشكال آخر، و لعلّه عبارته اخرى عمّا ذكرنا، حاصله: أنّه لو سلّم أنّ ما به الامتياز فى الإراده الوجوبية عين ما به الاشتراك - بخلاف الإراده الندييه؛ فإنّها غيره - فإنّما هو فى الواقع و نفس الأمر، و لكن لا يوجب ذلك عدم احتياج إفهام الإراده الوجوبية إلى البيان فى مقام المعرفيه، بل كلّ منهما فى مقام المعرفيه يحتاج إلى البيان. ألا ترى أنّه تعالى وجود صرف لا يشوبه نقص أصلاً، و غيره تعالى وجود ناقص، و مع ذلك إذا اريد بيان أحدهما فيحتاج إلى البيان، فتدبّر.

و سادساً: أنّ قوله: إنّ ما به الامتياز فى الإراده الوجوبية عين ما به الاشتراك دون الإراده الندييه، لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ مورد قولهم بعينه ما به الامتياز مع ما به الاشتراك إنّما هو فيما لم يكن هناك تركّب، و فى الحقائق كالنور، فكما أنّ امتياز النور القوى عن النور الضعيف بنفس ذاته، فكذلك امتياز نور الضعيف عن النور القوى بنفس ذاته؛ فالنور - مثلاً - موجود و حقيقه ذات مراتب تمتاز كلّ مرتبه منه عن المرتبه الاخرى.

فعلى هذا: لو كان ما به الامتياز فى الإراده الوجوبية عين ما به الاشتراك فليكن كذلك فى الإراده الندييه، فلا وجه للتفصيل، فتدبّر و اغتتم.

هذا كلّه فى تقريره الأوّل.

ص: ١٤٩

التقريب الثانى:

و ليعلم: أنّ ما قرّره مقرّره - دام بقاءه - غير ما ذكره المحقّق العراقى قدس سره فى «مقالاته»، و إن كان قريباً منه:

أمّا ما ذكر فى تقرير بحثه فحاصله: أنّ كلّ أحد إذا طلب من غيره أمراً فغرضه هو حصوله فى الخارج و تحقّقه، فلا بدّ و أن يكون طلبه إيّاه فى حدّ ذاته لا قصور فيه فى مقام التوسّل إلى إيجاده.

و ليس ذلك إلّا الطلب الإلزامى الموجب فعله الثواب و تركه استحقاق العقاب.

و أمّا الطلب الاستجابى فلا يصلح لذلك، و إنّما يصلح مجرد الثواب لفعله.

و لو كان هناك ما يقتضى قصوره عن التأثير التامّ فى وجود المطلوب - و لو لقصور المصلحه أو لمانع يوجب قصورها عرضاً - لوجب عليه أن يطلبه بتلك المرتبه؛ فإن أشار إليها فى مقام البيان فهو، و إلّا فقد أخلّ فى بيان ما يحصل به غرضه.

فعليه: يكون إطلاق الأمر دليلاً على طلبه الذي يتوسل به الطالب إلى إيجاد مطلوبه بلا- تسامح فيه، و ليس هو إلما الطلب الوجوبى(١)

. و أما الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره فى «المقالات» فهو أسلم ممّا ذكر فى تقرير بحثه؛ لأنه قال: يكفى لإثبات الوجوب ظهور إطلاقه فى كونه فى مقام حفظ المطلوب، و لو بكونه حافظاً لمبادئ اختياره من جهة إحداثه الداعى على الفرار من العقاب أيضاً، بخلاف الاستجابى فإنه لمحض إحداث الداعى على تحصيل الثواب؛ فلا يوجب مثله حفظ مبادئ اختيار العبد للإيجاد بمقدار ما يقتضيه الطلب الوجوبى؛ و لذا يكون فى مقام حفظ الوجود أنقص، فإطلاق الحافظيه يقتضى حمله على ما يكون حافظيته أشمل(٢).

١- بدائع الأفكار ١: ١٩٧.

٢- مقالات الاصول ١: ٢٠٨.

ص: ١٥٠

أقول: و فى كلا التقريبين إشكال، و إن كان فيما ذكره المقرّر- دام بقاءه- إشكالات؛ و ذلك لأنه:

إن أراد بقوله: «إنه لا- ريب أن كلّ طالب أمراً من غيره فإنما يأمره به لأجل إيجاده فى الخارج» التحقق و الوجود الحتمى فى الخارج.

ففيه: أنه ليس كذلك؛ بدهاه أن الأوامر الصادره من الموالى على صنفين:

١- أوامر وجوبيه.

٢- أوامر ندبيه؛ فانتقض كليه قوله: «إنّ كلّ طالب من غيره يريد تحقّق مطلوبه على سبيل التحتم».

مضافاً إلى أنّ كلامه لا يخلو عن مصادرته؛ لأنّ النزاع إنّما هو فى ذلك، و لو علمنا ذلك لما كان للنزاع موقف.

و إن أراد بذلك: إيجاد مطلوبه بالأعمّ من الحتم و غيره فكلام لا غبار عليه؛ فتكون مفاد هذه المقدمه: أنّ من يأمر غيره يريد تحقّق مطلوبه فى الخارج بالأعمّ من الوجوبى و الندبى، و مقتضاه: أنّ أوامر المولى قسمين: فبعضها لزومى و بعضها ندبى.

و لكن لا- تتمّ قوله فى المقدمه الثانيه: لا- بدّ و أن يكون طلبه إياه فى حدّ ذاته لا- قصور فيه فى مقام التوسيل إلى إيجاده فى الخارج، و هو واضح.

مضافاً إلى أنّه غير مربوط بالمقدمه الاولى. و لو تمّت المقدمه الاولى يتمّ المطلب، من دون احتياج إلى ضمّ هذه المقدمه إليها، فتدبر.

و إن أراد بقوله فى المقدمه الثانيه: إنَّ الطلب الوجوبى تامّ لا- نقص فيه، بخلاف الطلب الاستجابى فإنّه ضعيف؛ فيرجع إلى التقريب الأوّل، فقد عرفت بما لا مزيد عليه ضعفه، فلا يكون تقريباً آخر.

ثمّ إنَّ قوله: لو كان هناك ما يقتضى قصوره عن التأثير التامّ فى وجود المطلوب ... إلى قوله: فقد أخلّ فى بيان ما يحصل به غرضه ... إلى آخره.

ص: ١٥١

لا- يخلو عن النظر؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنَّ الأمر بعكس ما ذكره؛ وذلك لأنّ الأمر الملتفت إلى أنّ الأمر لمطلق البعث الجامع بين الوجوب و الندب لو كان غرضه الإلزام فلا بدّ له البيان، و إلّا لأخلّ بغرضه، و حيث لم يبيّن فيستكشف عدمه إنّاً. بخلاف ما لو لم يكن غرضه الإلزام؛ فإنّه لا يحتاج إلى البيان؛ لأنّ الإخلال به غير مضرّ.

و بالجملة: الأمر دائر بين الوجوب و الندب بعد كون الأمر موضوعاً للجامع، فلو كان غرضه تحقّقه فى الخارج حتماً فلا بدّ له من بيانه، و إلّا لأخلّ بغرضه، و الإخلال بالغرض الإلزامى غير جائز. و أمّا لو لم يكن غرضه تحقّقه فى الخارج حتماً فالإخلال به غير ضائر، و لا إشكال فيه.

فظهر: أنّ كلامه لو تمّ فإنّما هو لإثبات الاستحباب أولى من إثبات الوجوب، فتدبّر و اغتم.

و أمّا ما أفاده فى «المقالات» و إن كان أسلم ممّا ذكر فى «التقارير» إلّا أنّه يتوجّه عليه أنّه:

إن أراد بالطلب إرادته العبد نحو مطلوبه الأعمّ من الوجوب و الاستحباب فهو و إن كان كذلك إلّا أنّه لا ينفعه لإثبات الوجوب.

و إن أراد: أنّ مقتضى إطلاق الطلب حملة على ما يكون أشمل فهو أوّل الكلام.

و مجرّد الأشمليه لا يوجب صرف الإطلاق إليها. هذا إذا اريد بقوله ذلك بيان وجه مستقلّ لإثبات مقصوده.

و أمّا إن لم يرد بذلك بيان وجه مستقلّ، بل أراد تتميم الوجه الأوّل: فقد أشرنا أنّ وجه الأوّل غير تام، فتدبّر.

ص: ١٥٢

ذكر و تعقيب

ثمّ إنّ شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره بعد أن قوى كون صيغته الأمر حقيقه فى الوجوب و الندب بالاشتراك المعنوى ذهب إلى أنّه عند إطلاق الصيغته تحمل على الوجوب.

و قال: لعلّ السرّ فى ذلك: أنّ الإراده المتوجّهه إلى الفعل تقتضى وجوده ليس إلّا، و الندب إنّما يأتى من قبل الإذن فى الترك منضمّاً إلى الإراده المذكوره فاحتاج الندب إلى قيد زائد. بخلاف الوجوب فإنّه يكفى فيه تحقّق الإراده و عدم انضمام الرخصه

فى الترك إليها.

ثم قال: إنَّ الحمل على الوجوب عند الإطلاق غير محتاج إلى مقدمات الحكمه، بل تحمل عليه عند تجرّد القضيّه اللفظيه من القيد المذكور؛ فإنّ العرف و العقلاء أقوى شاهدٍ بعدم صحّ اعتذار العبد عن المخالفه باحتمال الندب و عدم كون الأمر فى مقام بيان القيد الدالّ على الرخصه فى الترك.

و هذا نظير القضايا المسوّره بلفظ الكلّ و أمثاله؛ لأنّها موضوعه لبيان عموم أفراد مدخولها؛ سواء كان مطلقاً أو مقتدياً(1).

. و فيه: أنّه قد أشرنا أنّ لازم القول بالاشتراك المعنوى هو كون الوضع و الموضوع له عامين، و قد عرفت: أنّ مفاد الهيئه ليس إلّا البعث و الإغراء، نظير إشاره الأخرس. فالموضوع له لا بدّ و أن يكون خاصاً لو لم يكن الوضع أيضاً خاصاً.

ثمّ إنّ مراده قدس سره بالإراداه المتوجّهه إلى الفعل الإراده الواقعيه؛ لأنّه كان ينكر الإراده الاعتباريه و الإنشائيه. فإذن نسأل من سماحته: هل واقع الإراده الوجوبيه عين الإراده الندبيه، أو غيرها؟

١- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٧٤.

ص: ١٥٣

لا مجال للعينيّه؛ بدهاه أنّ الإراده الملزمه غير الإراده غير الملزمه؛ لعدم إمكان الترخيص فى الترك فى الإراده الملزمه، و إمكانه فى غير الملزمه. فكّل منهما منبعثه عن مبادئ مخصوصه بها.

و بعباره اخرى: الإراده الندبيه مرتبه ضعيفه من الإراده، كما أنّ الإراده الإلزاميه مرتبه قويه منها؛ فلا تكون الإراده فيهما واحده و الاختلاف بأمر خارجي؛ فهما مختلفتان بالذات فى الرتبه.

فلإيراده اللزوميه نحو اقتضاء غير ما تقتضيه الإراده الندبيه؛ فلا يلائم إراداه إحداهما دون الاخرى بمجرّد الإطلاق، كما لا يخفى، فتدبّر.

ثمّ إنّ ما أفاده- من عدم احتياج الحمل على الوجوب إلى مقدمات الحكمه، نظير القضيّه المسوّره بلفظه «كلّ»- قياس مع الفارق.

إجماله:- و سيوافيك تفصيله فى مباحث المطلق و المقيّد و العام و الخاص- أنّ الألفاظ الدالّاه بالوضع على الاستغراق إذا استعملت فلا محاله يكون المتكلّم بها فى مقام بيان حكم الأفراد المدخوله لها؛ فإنّها بمنزله تكرار الأفراد.

و بالجمله: القضيّه المسوّره بيان لفظي، و متعزّضه لكلّ فردٍ فردٍ بنحو الجمع فى التعبير، و مع ذلك لا- معنى لإجراء مقدمات الحكمه، بخلاف المقام.

نعم، أحوال الأفراد في القضايا المسوّره لا بدّ لها من إجراء مقدّمات الحكمه، و هو كلام آخر، فتدبّر.

فذلكه البحث

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في هذه الجبهه دريت: أنه لا يفهم من صيغه الأمر إلّا كونها آله للبعث و الإغراء، نظير إشاره الأخرس.

و لا دلالة لها على الإراده الحتميه أو النديه أو الجامع بينهما؛ لا لفظاً بأن تكون

ص: ١٥٤

الصيغه مستعمله فيه، و لا عقلاً، و لا بانتزاع معنّى من الإراده الإلزاميه- أى حتميه الإراده- و لا من غيرها.

لما أشرنا أنّ الإراده من مبادئ الطلب و البعث فكيف تكون الصيغه داله عليها، و حتميه الإراده متأخّره عن الاستعمال، و عرفت: أنّ مقدّمات الحكمه لم تتمّ في المقام، و لو تمّت تفيد غير ما عليه المحقّق العراقي قدس سره و غيره؛ لأنّ غايه ما تقتضيه المقدّمات:

هي أنّ المولى إذا كان في مقام بيان أمره و لم يقيد بقيد يستكشف منه أنّ الشىء من حيث هو مراده، ففيما نحن فيه لو جرت المقدّمات فيمكن استكشاف إرادته الجامع بين الإرادتين عند إطلاق الصيغه، لا الإراده الحتميه.

و لكن عرفت: أنّه لم يكن لنا في الواقع و نفس الأمر بعنوان الجامع بين الإرادتين شىء؛ لأنّ الذى هناك إمّا إرادته وجوبيه أو نديه، و كلّ منهما غير الاخرى.

نعم مفهوم الإراده مشترك بينهما.

و واضح: أنّه لم تكن حقيقه الإراده و واقعها الجامعه بين الإرادتين موجوده في الخارج، فلا يمكن احتجاج العبد على مولاه أو بالعكس في إرادته الجامع.

و الذى يمكن أن يقال و يقتضيه العقل و العقلاء- و لعلّه مراد الأعلام، كالتائينى و العراقي و الحائرى و غيرهم قدس سرهم، و إن كانت عباراتهم غير خاليه عن الإشكال و النظر، كما أشرنا- هو أنّ الأوامر الصادره من المولى واجب الإطاعه، و ليس للعبد الاعتذار باحتمال كونه ناشئاً من المصلحه غير الملزمه و الإراده غير الحتميه. و لا- يكون ذلك لدلاله لفظيه أو انصراف أو مقدّمات الحكمه.

و بعبارة اخرى: استقرّت ديدن العقلاء فيما إذا أمر المولى عبده بصيغه الأمر كما إذا أشار إليه باليد على لزوم امتثاله، و لا يرونه معذوراً في تركه، بل يوبّخونه ما لم يرد فيه ترخيص.

فنفس صدور البعث و الإغراء من المولى- بأيّ دالّ كان- موضوع حكمهم

بلزوم الطاعة، مع عدم وضع لها، و عدم كشفه عن الإرادة الحتميه، و لم تجر فيه مقدمات الحكمة.

بل يكون لزوم الامتثال بمجرد البعث و الإغراء- بأى دال كان- أشبه شىء بلزوم مراعاة أطراف المعلوم بالإجمال.

فكما أنّ لزوم إتيان جميع الأطراف لا- يكشف عن إرادته حتميه فى كلّ طرف، و لكن لو ترك طرفاً منها فصادف الواجب الواقعى يعاقب عليه، فكذلك فيما نحن فيه لا عذر للعبد عند بعث المولى و إغرائه فى تركه.

فظهر لك: الفرق بين كون شىء أماره على الواقع، و بين كونه حجّه عليه. و لعلّ ما ذكرنا كلّه لا ستره فيه عند العرف و العقلاء، و إن لم نفهم وجه ذلك و سرّه، و هو لا يضرب بما نحن بصدد، فتدبّر و اغتتم.

تذييل: فى كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب و الوجوب

كثيراً ما يستعمل الجمل الخبرية فى الكتاب و السنّه فى مقام الإنشاء، كقوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ» (١)، «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (٢)، و قوله عليه السلام:

«يسجد سجدتى السهو»

(٣)، أو

«يعيد صلاته»

(٤)، أو

«يتوضأ»

(٥)، أو

«يغتسل»

(٦)، إلى غير ذلك.

١- البقره (٢): ٢٣٣.

٢- البقره (٢): ٢٢٨.

٣- وسائل الشيعة ٤: ٩٧٠، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة ٢: ١٠٦٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٢، الحديث ٥.

٥- وسائل الشيعة ١: ٥١٨، كتاب الطهارة، أبواب الجنابه، الباب ٣٦، الحديث ٨.

٦- نفس المصدر، الحديث ٦.

ص: ١٥٦

ولا إشكال: في أنّها كهيئته الأمر في الدلالة على البعث والإغراء، وقد أشرنا أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الإطاعة نفس البعث والإغراء - بأى دالّ صدر من المولى - من غير فرق بين هيئته الأمر والإشارة وغيرهما. فحال الجمل الخبرية المستعمله في مقام البعث والإغراء حال هيئته الأمر وإشاره الأخرس في إفاده الوجوب. وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام: في كيفية دلالتها على الطلب والوجوب:

فقال المحقّق العراقي قدس سره: إنّ ذكر لتشخيص كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب وجوه:

الأول: ما يظهر من كلمات القدماء من أنّها قد استعملت في الطلب مجازاً.

فردّه: بأنّ الوجدان حاكم بعدم عنايه في استعمالها حين دلالتها على الطلب، بل لا فرق بين نحو استعمالها حين الإخبار بها ونحو استعمالها حين إفاده الطلب بها(١)، انتهى.

و لكن فيما أفاده نظر؛ وذلك لأنّ مراد القدماء بالمجاز أنّ هيئته الجملة الخبرية استعملت في المعنى الإنشائي؛ بأن يكون معنى «تغتسل» مثلاً «اغتسل».

فالكلام فيه هو الكلام في باب المجاز من أنّه لم يكن كذلك. وإن أرادوا: أنّها استعملت في معناها، لكن بداعي الإنشاء فلا غبار عليه، فلاحظ ما ذكرناه في الاستعمالات المجازية.

ثمّ ذكر قدس سره الوجه الثاني(٢)، وأشار إلى ضعفه.

١- بدائع الأفكار ١: ٢١٥.

٢- قلت: وإليك حاصل ما ذكره في الوجه الثاني، وهو: أنّه كما أنّ كثيراً ما يخبر العقلاء بوقوع بعض الامور في المستقبل؛ لعلمهم بتحقيق مقتضيه - إمّا للغفلة عن مانعه، أو لعدم اعتنائهم به؛ لندره وجوده - كإخبار بعض المنجمين بحدوث بعض الحوادث في المستقبل. فيمكن أن يقال: إنّ من له الأمر حيث يعلم أنّ من مقتضيات وقوع فعل المكلف في الخارج و تحقّقه هو طلبه وإرادته ذلك منه، فإذا علم بإرادته ذلك الفعل و طلبه من المكلف فقد علم بتحقيق مقتضيه، و صحّ منه أن يخبر بوقوع ذلك الفعل تعويلاً على تحقّق مقتضيه. و بما أنّ سامع هذا الخبر يعلم: أنّ المخبر ليس بصدد الإخبار بوقوع الفعل من المكلف في المستقبل، بل بداعي الكشف عن تحقّق مقتضى وقوعه - أعنى إرادته من له الأمر و طلبه منه - يكشف ذلك الخبر بتلك الجملة عن تحقّق إرادته المولى و طلبه لذلك الفعل من المكلف. فردّه أولاً: بأنّ إخبار المنجم بوقوع بعض الحوادث في المستقبل إنّما يكون بداعي الكشف عن تحقّقه في المستقبل؛ اعتماداً منه على تحقّق علته، لا أنّه يخبر بذلك بداعي الكشف

عن تحقّق مقتضيه من باب الإخبار عن وجود أحد المتلازمين بالإخبار عن الآخر؛ ليكون كناية. و لا ريب في أنّ من يريد وقوع فعلٍ ما من الآخر في المستقبل لا يخبر به بداعي الكشف عن وقوعه في المستقبل، بل بداعي الكشف عن إرادته ذلك الفعل منه. و بذلك يكون الإخبار بالوقوع كناية عن طلب المخبر و إرادته لوقوع الفعل من المخاطب. و على هذا: لا- يكون وقع للمقدّمه التي قدّمها، و لا- ربط لها بهذا الوجه. و ثانياً: لو أغضينا عن ذلك لما صحّ الإخبار بوقوع الفعل؛ لعلم المخبر بتحقّق مقتضيه؛ لأنّ مقتضى الفعل هي إرادته المولى ذلك الفعل من المكلف، و هي لا تكون مقتضيه لوقوعه و صدوره من المكلف و داعياً إليه إلّا في حال علمه بها، لا بوجوده الواقعي محضاً. و علمه بها متوقّف على الإخبار بوقوع الفعل. و عليه يلزم الدور؛ لأنّ الإخبار بوقوع الفعل متوقّف على تحقّق مقتضيه في الخارج، و تحقّق مقتضيه متوقّف على الإخبار بوقوعه.

ص: ١٥٧

ثمّ ذكر وجهاً ثالثاً و اختاره، و حاصله: أنّ الجمل الخبرية الفعلية، ك «بعث» و «يغتسل» تستعمل دائماً- سواء قصد بها حكايتها عن وقوع شيء في الخارج، أم قصد بها إنشاء أمرٍ ما- في إيقاع النسبه بين الفاعل المسند إليه ذلك الحدث، و بين مادّه ذلك الفعل.

ص: ١٥٨

غايه الأمر: الداعي إلى إيقاع النسبه المذكوره إن كان هو الكشف عن وقوعها في الخارج كانت الجملة خبرية محضه، و إن كان الداعي إلى إيقاع النسبه هو التوسّل و التسبّب إلى وقوعها في الخارج كانت الجملة خبرية قائمه مقام الإنشائية في إفادتها الطلب؛ لدلالته بالملازمه على طلب المخبر للفعل الذي أخبر بوقوعه (١)، انتهى.

و فيه: أنّ ظاهر كلامه، بل صريحه يعطى بأنّ الجمل الخبرية لم توضع للإخبار و الحكايه، بل وضعت لإيقاع النسبه بين الفاعل و مادّه الفعل.

مع أنّ الوجدان أصدق حاكم بخلافه؛ ضروره أنّه إذا كانت الجملة خبرية موضوعه لإيقاع النسبه لصحّ أن يقال في تفسير «يضرب زيد» مثلاً: اوقعت النسبه بين مادّه «ضرب» و «زيد»، مع أنّه كما ترى. بل معناه الإخبار عن وقوع الضرب من زيد؛ و لذا يصحّ التعبير عنه بالجملة الاسمية؛ فيقال: «زيد ضارب غداً».

نعم، في الجمل الخبرية المستعمله في مقام البعث و الإغراء توضع النسبه بتلك الجملة، و كم فرق بين ذلك و بين كون الجملة معناها ذلك، كما لا يخفى! هذا أوّلاً.

و ثانياً: سلّمنا كون مفاد تلك الجمل إيقاع النسبه و تلك من دواعيها، لكن كيف صحّ أن يقال: إنّها خبرية قائمه مقام الجملة الإنشائية؟! لأنّ داعي كشفها عن وقوعها في الخارج و داعي التسبّب إلى وقوعها في الخارج خارجان عن حرّيم الموضوع له؛ فوجودهما كعدمهما.

فعلى هذا: لا بدّ و أن تكون تلك الجمل لا خبرية و لا إنشائية، و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّ المقام مقام إثبات كيفية دلالة تلك الجمل على الطلب، لا أصل استعمالها فيه؛ ضروره أنّ استعمال تلك الجمل فى ذلك- كما أشرنا- أمر معلوم لا ستره فيه.

١- بدائع الأفكار ١: ٢١٦.

ص: ١٥٩

فإذن: لم يتحصّل من كلامه قدس سره إلّا أنّ الجمل الخبرية استعملت فى الإنشائية، و هو عين الدعوى.

و الذى ينبغى أن يقال فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام البعث و الإغراء، و يساعده الذوق السليم و الارتكاز العرفى- الذى هو الدليل الوحيد فى أمثال هذه الامور- إنّ هيئه الجمله الخبرية الفعلية وضعت للحكاية عن وقوع النسبه و لحوقها، فبعد حكايتها عن ذلك تاره يريد استقرار ذهن السامع عليه، و لعلّه الغالب فى استعمال تلك الجمل، فتكون إخباراً عن الواقع.

و اخرى يخبر عن الواقع، و لكن مشفوعاً بادّعاء الوقوع. فعلى هذا استعملت الجمله الخبرية فى معناها الإخبارى، لكن لأجل تحريك المخاطب نحو الواقع.

فإذن: الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء مجاز بالمعنى الذى ذكرناه فى محلّه، و الطلب بهذا اللسان أبلغ من الطلب بهيئه الأمر، كما لا يخفى.

ألا- ترى: أنّك إذا أردت تحريك ابنك إلى إتيان فعل يحفظ مقامك فقلت له: ابنى لا يفعل ذلك، أو ابنى يحفظ مقام أبيه، فترى أنّه أبلغ و أوفى من قولك له: افعل كذا.

و بالجمله: قولك لابنك: ابنى يصلّى- مثلاً- فى مقام البعث و الإغراء لا تريد منها إلّا أمرك ابنك بالصلاه، لكن بلسان الإخبار عن وقوعها و صدورها منه و عدم قابليتها للترك؛ فكأنّك أو كلت إتيانها إلى عقله و تمييزه، فتدبّر.

ص: ١٦٠

الجهه الرابعه فى التبعدى و التوصلى

اشاره

و لتوضيح المقال فى ذلك نقدّم اموراً:

الأمر الأوّل: فى أقسام الواجبات و المستحبات

منها: ما يترتب عليه غرض البعث بمجرد حصوله - بأى نحو حصل - و يسقط الأمر كيف ما اتفق، و لو لم يقصد العنوان، فضلاً عن قصد التعبد و التقرب.

و ذلك كغسل الثوب النجس؛ فإن الأمر به لأجل تحقق الغسل و الطهاره، و إن لم يقصد الأمر و العنوان.

و منها: ما يعتبر فى تحققه قصد العنوان فقط، من دون احتياج له فى تحققه إلى قصد التقرب و التعبد.

و ذلك مثل ردّ السلام؛ فإن سقوط التكليف بردّ السلام إذا قصد بقوله «سلام عليكم» - مثلاً - ردّ السلام، و إلّا فإذا لم يقصد شيئاً أو قصد السلام ابتداءً لا يسقط التكليف، بل يكون آثماً لو اكتفى به إذا أخر ردّه. بل إذا قصد السلام ابتداءً يجب على كل منهما ردّ السلام.

و من هذا القسم النكاح إذا وجب أو استحَبّ؛ لأنّ الموجب و القابل إذا لم يقصدا بقولهما: أنكحت ... إيجاد عنوان النكاح و الزوجيه لا يكاد يتحقق النكاح و الزوجيه بمجرد التلفظ بذلك، و لا يكونا ممثليين.

و منها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب، من دون أن يعدّ العمل عباده. كأداء الخمس و الزكاه و نحوهما؛ فإنّه لا يحصل الامتثال بأداء الخمس

ص: ١٦١

- مثلاً كيف اتفق، بل لا بدّ فيه من قصد التقرب. و لكن - مع ذلك - لا يعدّ ذلك منه عباده، و بإتيانه لم يعبد الربّ تعالى، و إنّما تقرب إليه.

و منها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب، و ينطبق عليه كونه عباده لله تعالى. كالصلاه، و هى أظهر مصاديقها، كما تشعر بذلك الأذكار و الأوراد الواردة فيها؛ فإنّها وظيفه شرعت لتعبد الربّ و الثناء له بالربوبيه، و سائر الصفات الجماليه، و تنزيهها عن النقص و الصفات الجلايه، و تخشع العبد بالنسبه إلى ربّه تعالى. و يقال لهذا القسم: العباده، و يعبر عنه بالفارسيه ب «پرستش».

و لا - يخفى: وجود الفرق بين القسمين الأخيرين؛ و ذلك لأنّ الابن إذا امتثل أمر والده و أطاعه لا يقال: إنّهُ عبيده، بل يقال: إنّهُ أطاعه و تقرب إليه.

فإذن: لم يكن كلّ فعل قربي و إطاعه عباده؛ فإنّ العباده المرادفه لكلمه «پرستش» مختصّ بالربّ تعالى، و لا يجوز عباده غيره، و من عبد غيره تعالى يكون مشركاً.

فهى أخصّ من مطلق التقرب و الإطاعه؛ و لذا لا يكون صرف الإطاعه و التقرب إلى غيره تعالى شركاً و محرّماً، بل يكون جائزاً، و ربّما يكون واجباً.

فظهر: أنّ التعبديّات و ما يكون قصد التقربّ معتبراً فيها على قسمين: فقسم منها ما يعدّ العمل من الشخص عباده؛ و هو التعبديّ بالمعنى الأخصّ، و قسم لا يطلق عليه ذلك، بل يعدّ ذلك منه تقرباً و إطاعه.

فعلى هذا: الأولى - دفعا للاشتباه - تبديل عنوان التعبديّ بعنوان التقربّ.

فعند ذلك: ينقلب التقسيم الثنائي إلى التقسيم الثلاثي؛ فيقال: الواجب إمّا توصلّى؛ و هو الذى لا يعتبر فيه حتى قصد العنوان، أو قربي؛ و هو الذى يعتبر فيه قصد الإطاعه و التقربّ.

و التقربّي - القربي - إمّا تعبدي؛ و هو الذى يؤتى به لأجل عبادته تعالى و الشاء

ص: ١٦٢

عليه بالعبودية، أو غير تعبدي؛ و هو الذى يؤتى به إطاعه له تعالى، لا بعنوان الشاء عليه بالعبودية، فتدبرّ و اغتنم.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المقابل للتوصّلي إنّما هو التقربّي القربي أو التعبديّ بالمعنى الأعمّ، لا التعبديّ بالمعنى الأخصّ، المعبّر عنه بالفارسيّ ب «پرستش»، كما ربّما يظهر من بعضهم.

فإذن: حان التنبه على ما فى مقاله المحقّق النائيني قدس سره فإنّه قال: التعبديّ عبارته عن وظيفه شرّعت لأجل أن يتعبّد بها العبد لرّبّه، و يظهر عبوديته، و هى المعبّر عنها بالفارسيّ ب «پرستش». و يقابلها التوصّليّ، و هى التى لم تكن تشريعها لأجل إظهار العبودية (١).

. توضيح النظر: أنّه لم يكن جميع التعبديّات شأنها ذلك؛ أى لا يكون بحيث تطلق عليها العباده المعبّره عنها فى لغه الفرس ب «پرستش»؛ لأنّ بعضاً منها لا يكون عباده، بل يعدّ إطاعه له تعالى، و تقرباً إليه.

فإذن: إطلاق التعبديّ قبال التوصّليّ إنّما هو بمعناه الأعمّ الشامل لما لا- يكون عباده، بل طاعه و تقرباً إليه تعالى. و إطلاق التعبديّ على هذا القسم بعنوان المجازيه.

فالحقيق أن يطلق على هذا القسم القربيّ، كما أشرنا إليه، فتدبرّ.

ذكر و تعقيب

قال المحقّق العراقي قدس سره: التحقيق أن يقال: إنّ العباده على نحوين:

الأوّل: ما تبانى العقلاء على فعله فى مقام تعظيم بعضهم بعضاً، كالسجود و الركوع و غيرهما، و ربّما أمضى الشارع بعضها فاعتبره عباده.

و مثل هذه العباده يفتقر كونها عباده بالفعل إلى قصد العنوان الذى صار الفعل عباده فى بناء العرف، و إلى إضافته إلى شخص بخصوصه.

و لذا لا يكون وضع الجبهه على الأرض لا بقصد السجود سجوداً، كما أنه لو قصد هذا العنوان و لكن لم يقصد به تعظيم شخص بخصوصه لا يكون عباده بالفعل.

و يعتبر فى كون هذه العباده مقرباً من المتعبّد له- مضافاً إلى الأمرين- عدم كونها منهياً عنها؛ إذ يجوز أن يكون مثل هذه مبغوضه للمتعبّد له- لما فيها من المفسده- مع كونها عباده بالفعل.

و من آثار هذا القسم من العباده: تحقّق الاستنابه فيها؛ ضروره أنّ العقلاء يعدّون من استناب غيره عنه فى تقبيل يد من يريد أن يعظّمه أنّه قد عظّمه بهذا التقبيل المنوى به النيايه عنه.

بل يتحقّق تعظيمه إيّاه و لو لم يستنبه بالتقبيل المذكور إذا فعله المقبّل ناوياً به النيايه عن الغير، و كان المنوب عنه راضياً بهذه النيايه المتبرّع بها.

الثانى: ما يتقوّم عباديته بإطاعه لطلب من طلبه من فاعله؛ لأنّ إطاعه العالى عباده بذاتها. و كلّ فعل يصدر من فاعله؛ معنوياً بعنوان إطاعه شخص ما يكون عباده بالعرض.

و لا- تتحقّق الإطاعه إلّا بعد تعلّق طلب المطاع بفعل المطيع، و قصد المطيع بفعله امتثال طلب المطاع، أو يأتیان الفعل به بداعى حبّ المولى، أو بداعى كون الفعل ذا مصلحه للمولى.

و بالجملة: لا تتحقّق العباده إلّا إذا صدر الفعل من فاعله بأحد الدواعى القريبه.

و من خواصّ هذا القسم: عدم إمكان النيايه فيه؛ لعدم إمكان صدور الفعل من النائب أو المنوب عنه بإحدى الدواعى القريبه:

أمّا المنوب عنه؛ فلاّنه لم يكن مأموراً بهذه العباده مباشرهً و تسببياً؛ لتكون استنابته أو استنابه و كيله أو وصيه تسببياً منه إلى فعله.

و أمّا النائب؛ فلاّنه ليس مأموراً بهذه العباده نيايه عن غيره؛ ليكون الأمر مصحّحاً لعباديتها، و لا أنّ الفعل محبوب للمولى، أو ذو مصلحه ترجع إليه؛ ليتسنى له إتيانه بها بداعى المحبوبيه أو المصلحه، انتهى محرراً(١).

. و فيه: أنّ هذا المحقّق كأنّه خلط باب النيايه بباب التسيب و المباشره، مع وجود الفرق بينهما؛ لأنّ باب النيايه فى اعتبار العقلاء هو تنزيل النائب نفسه منزله المنوب عنه.

فالنائب بعد التنزيل هو المنوب عنه، و الأفعال الصادره عنه بعد التنزيل أفعال المنوب عنه بحسب الاعتبار؛ و لذا يعتبر في فعل النائب ما اعتبر في فعل المنوب عنه بالنسبه إلى أحكام مخصوصه، كالتقصير و التمام و الظهريه و العصريه و غيرها.

و لذا ذهب بعض الأكابر(٢)- دام ظلّه- إلى عدم جواز الايتمام بمن يكون نائباً عن الميت؛ زاعماً أنّ الاقتداء لا بدّ و أن يكون بالحَيّ، و النائب عن الميت بحسب الاعتبار يكون ميتاً، فلا يصحّ الايتمام به(٣).

. و نحن و إن لم نساعده في هذه المسأله؛ لعدم توسعه دائره النيايه عند العقلاء بنحو يرون النائب ميتاً، كما لا يخفى. إلّا أنّه لا إشكال عندهم في أنّ النائب اعتباراً هو المنوب عنه، و لا يكون النائب بما هو نائب مأموراً به أصلاً، بل المأمور هو المنوب عنه. فإذن النائب عمّن كان مستطيعاً و استقرّ عليه الحجّ و لم يحجّ لم يكن

١- بدائع الأفكار ١: ٢١٨.

٢- عنى به استاذنا الأعظم البروجردى، دام ظلّه [المقرّر حفظه الله].

٣- راجع نهايه التقرير ٣: ٣٨١، العروه الوثقى ٣: ٩١، الهامش ٣ (ط. مؤسسه النشر الإسلامى).

ص: ١٦٥

مأموراً بالحجّ، بل المستطيع و المأمور به هو المنوب عنه، و النائب بعد التنزيل هو المنوب عنه اعتباراً.

و أمّا باب التسيب و المباشرة: فهو إيكال ما امر به على الغير، أو إتيانه مباشره، و الوكاله هي إيكال أمر الموكّل إلى الوكيل.

فإذن: باب التسيب و المباشرة هو أنّه إذا أمر شخص بفعل فإمّا يعتبر إتيان الفعل منه بخصوصه و مباشره، أو يجوز تسيب الغير و إتيانه من قبله. فبابه باب المغايره بين المأمور و الذى يأتيه الغير، و إلّا لا يصدق التسيب.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا: يظهر لك أنّ باب النيايه غير باب التسيب. فالقول بأنّ النائب حيث لم يكن مأموراً فلا مصحّ لعباديه عمله لا- وجه له؛ لما أشرنا أنّ النائب في عالم الاعتبار هو المنوب عنه، فيصحّ تصوير النيايه في كلّ عباده متوجّهه إلى المنوب عنه؛ حتّى في العباده التي تتقوم عباديتها بالأمر، لو دلّ الدليل على جواز النيايه فيها.

و لا وجه للقول بعدم إمكان تحقّق النيايه في هذا القسم؛ معللاً بعدم إمكان صدور الفعل من النائب أو المنوب عنه، هذا.

مضافاً إلى أنّه يتوجّه عليه ما أشرنا إليه آنفاً من عدم صدق العباده المعبّره عنها في لغه الفرس ب «پرستش» على كلّ إطاعه، و إن كانت تتوقّف على الأمر و قصد الإطاعه، فتدبّر.

الأمر الثانى: فى إمكان أخذ قصد امتثال الأمر و نحوه فى متعلق الأمر

هل يمكن أخذ قصد امتثال الأمر أو قصد التقرب أو قصد المحبوبيه أو قصد المصلحه إلى غير ذلك- لو كانت تلك الامور دخيله في الغرض- في متعلق الأمر مطلقاً، أو لا يمكن أخذها كذلك، أو يفصل بين الدواعي؛ بأنه إذا كان الداعي ممّا

ص: ١٦٦

يعتبر في الطاعه عقلاً و يُعدّ من كفيات طرق الإطاعه، لا ممّا اخذ في نفس العباده شرعاً- كقصد الأمر و إطاعته- فلا يمكن أخذه في متعلق الأمر، و أمّا إذا كان مثل قصد حسنه أو قصد المصلحه أو له تعالى فيمكن اعتباره في متعلق الأمر، كما عليه المحقّق الخراساني قدس سره (١)؟ وجوه.

و الحقّ: إمكان أخذه مطلقاً.

و لكن ذكر لعدم إمكان أخذ قصد الأمر أو الامتثال وجوه. يظهر من بعضها- كالاستدلال بالدور؛ و تقدّم الشئ على نفسه- أنّ الأخذ ممتنع ذاتاً و أنّه تكليف محال، كما أنّه يظهر من بعضها الآخر- كالاستدلال بعدم قدره العبد على الامتثال- أنّ الأخذ و إن كان ممكناً ذاتاً لكنّه ممتنع بالغير، فلو اخذ يكون تكليفاً بالمحال.

و بالجملة: يظهر من بعض الأدلّه أنّه تكليف محال، كما يظهر من بعضها الآخر أنّه تكليف بالمحال.

فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً

إشاره

و هو وجوه:

الوجه الأول: أنّ نسبه الحكم لمتعلقه نسبه العرض إلى معروضه؛ فالمتعلق متقدّم على حكمه؛ تقدّم الجوهر على عرضه.

فوجوب الصلاه- مثلاً- منتزع من البعث المتعلق بالصلاه؛ فيكون متأخراً عن الصلاه و عن الأمر بها، كما أنّ الصلاه متقدّمه على الأمر بها.

فإذن: كلّ ما يكون قيداً للمتعلق- كالصلاه مثلاً- فلا بدّ و أن يكون متقدّمًا

١- كفايه الاصول: ٩٥ و ٩٧.

ص: ١٦٧

على الأمر به، و على ما ينتزع من تعلق الأمر به. فالصلاه- مثلاً- بجميع قيودها متقدّمه على الأمر بها و على الوجوب المنتزع من

تعلق الأمر بها.

و واضح: أن قصد الأمر و امتثاله و إطاعته يتوقف على الأمر و متأخر عنه؛ لأنه لو لم يكن هناك أمر لا يكون لقصدته معنى، و الأمر متأخر عن متعلقه.

فلو اخذ قصد الأمر في موضوعه يلزم أخذ ما يكون متأخراً عن الأمر في متعلق الأمر، فيلزم أن يكون الشيء المتأخر عن ذاته برتبتين متقدماً عليها.

و فيه أولاً: أن الأحكام الشرعية - كما سيظهر لك - ليست من قبيل الأعراض؛ لأنها من الحقائق المتأصلة المتحققه في الخارج، و الأحكام امور اعتباريه جعلها الشارع الأقدس - أو كل مقنن - في عالم التشريع و الاعتبار.

فظهر: أن ترتيب آثار الأعراض على الأحكام غير صحيح.

و ثانياً: لو سلم أن الأحكام من قبيل الأعراض للموضوعات و لكن لا يلزم الدور و تقدم العرض على موضوعه؛ لأن الحكم لو كان عرضاً لكنه لم يكن عرضاً للموضوع المتحقق خارجاً، بل عرضاً للموضوع الذهني؛ و ذلك لأنه ربما يتصور الشيء غير الموجود في الخارج بالعنوان، و يعلق عليه الحكم، بل متعلقات الأحكام برمتها كذلك؛ حيث لم تكن خارجيه.

نعم، بعد تعلق الأمر بها يوجد المكلف في الخارج. فالأمر تعلق بعنوان الصلاه - مثلاً - و لم تكن موجوده في الخارج، و إنما يوجد المكلف.

و بالجملة: لا يحتاج الأمر و البعث إلى موضوع متحقق في الخارج؛ لأن الأوامر - كما قرر في محله (1) - متعلقه بالطبائع نفسها، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقررها الذهني.

فموضوع التكليف هي نفس الطبيعه من حيث هي هي، التي لا تقر لها إلا في

١- مناهج الوصول ٢: ٦٥.

ص: ١٦٨

الذهن، لكن لا مقتيده بوجودها في الذهن، و إلا لما صح الحكم عليها؛ حتى قولهم:

الماهي من حيث هي هي ليست إلا هي.

فإذن: الأمر إنما يتعلق بوجود الطبيعه المتقرره في الذهن، و يريد إيجادها خارجاً، و واضح أن تقرر الطبيعه في الذهن لا يتوقف على الأمر؛ لما أشرنا أنه ربما يتصور امور لا خارجيه لها.

فعلى هذا: كما يمكن تصور الصلاه - مثلاً - من حيث هي هي، و التصديق بفائدتها، و الاشتياق بها، ثم الإراده المحرّكه نحوها، و

يمكن تصوّرها و التصديق بفائدتها و الاشتياق و إرادتها مقيّده بكونها إلى القبله، و كونها بعد الوقت و نحوهما.

فكذلك يمكن تصوّرها مقيّده بالأمر بها؛ بداهه أنه للآمر أن يتصوّر طبيعاً ما، فيتصوّر كونها بقصد الأمر، ثمّ يأمر بها مقيّده به.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا ظهر لك: أنّ ما يتوقّف على الأمر هو وجوده الخارجى للمأمور به بقصد الأمر، و أمّا الذى يتوقّف عليه الأمر هو وجوده الذهنى؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

فتحصّل: أنّ ما يتوقّف الأمر عليه هو تصوّر الطبيعه؛ إمّا مطلقه أو مقيّده بقيد أو قيود، و ما يتوقّف على الأمر هو وجودها الخارجى؛ فلا توقّف فى البين.

و الإشكال نشأ من خلط الموضوع الخارجى بالموضوع الذهنى.

و بعبارة اخرى: الاختلاط بين المصداق الخارجى المتوقّف على الأمر و بين العنوان الذهنى المتوقّف عليه الأمر أوجب الإشكال، و كم له من نظير! كما لا يخفى على من له وقوف بالمسائل.

الوجه الثانى: قريب من الوجه الأوّل؛ و هو أنّ كلّ حكم يتوقّف على موضوعه، و الموضوع هنا متوقّف على الحكم؛ لأنّ قصد الأمر قيد للموضوع؛ فيلزم تقدّم الشئ على نفسه.

ص: ١٦٩

و بالجملة: موضوع الأمر - مثلاً - الصلاه مقيّده بقصد الأمر؛ فقصد الأمر جزء لموضوع الأمر، فالأمر متوقّف على موضوعه المتوقّف جزئه على الأمر، و هو دور باطل.

و فيه: أنّه يظهر النظر فى هذا الوجه ممّا ذكرناه فى الوجه الأوّل.

أضف إلى ذلك: أنّ قصد الأمر فى مقام الامتثال و إن كان يتوقّف على الأمر لكن الأمر لا يتوقّف على قصده، فتدبر.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق النائنى قدس سره، و هو طويل الذيل، و حاصله:

أنّه قدس سره بعد أن ذكر: أنّ لكلّ من الموضوع و المتعلّق (١) انقسامات عقليه سابقه على مرحله ورود الحكم عليه، ككون المكلف عاقلاً بالغاً قادراً رومياً زنجياً، إلى غير ذلك، و ككون الصلاه إلى القبله أو فى المسجد أو فى الحمام، إلى غير ذلك.

و انقسامات لاحقه بعد ورود الحكم عليه؛ بحيث لو لا الحكم لما أمكن لحوق تلك الانقسامات، ككون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به، و ككون الصلاه ممّا يتقرّب و يمثل بها.

فأثبت إمكان التقييد و الإطلاق فى الانقسامات السابقه على كلّ من الموضوع و المتعلّق.

قال بعدم إمكان التقييد فى الانقسامات اللاحقه ثبوتاً، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لما بين الإطلاق و التقييد تقابل

١- قلت: و ذكر الفرق بينهما و حاصله: أنّ المراد بالمتعلق ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك، كالحجّ و الصلاة و غيرهما. و المراد بالموضوع هو ما يؤخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم، كالعقل البالغ المستطيع. و بعبارة اخرى: المراد بالموضوع هو المكلف الذى طولب بالفعل أو الترك بما له من القيود و الشرائط؛ من العقل و البلوغ و غير ذلك [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٧٠

بيان عدم إمكان تقييد الموضوع في مرحلتى الإنشاء و الفعلية.

إلى أن قال: أما الانقسامات اللاحقه للمتعلق فيمتنع أخذها في المتعلق في مرحله الإنشاء و مرحله الفعلية و مرحله الامتثال.

و حاصل ما أفاده في امتناع التقييد في مرحله الإنشاء: هو أنّ قصد الامتثال من الانقسامات اللاحقه للحكم؛ فإن اخذ قصد امتثال الأمر في متعلق نفس ذلك الأمر يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود نفسه.

و قال في بيانه: إنّ فعل المكلف إذا كان له تعلق بما هو خارج عن قدرته فلا بدّ من أخذ ذلك الشىء مفروض الوجود؛ ليتعلّق به فعل المكلف، و يرد عليه الأمر.

و قصد الأمر كذلك؛ لأنّ قصد الامتثال - الذى هو فعل المكلف - إنّما يتعلّق بما هو خارج عن قدرته - و هو فعل الشارع - فلا بدّ و أن يكون موجوداً ليتعلّق القصد به؛ إذ لا يعقل تعلق الأمر بالاستقبال، مع عدم وجود المستقبل إليه.

فليس في المقام إلّا أمر واحد تعلق بالقصد، و تعلق القصد به. و هذا - كما ترى - يلزم منه وجود الأمر قبل نفسه (١)

. و فيه - مضافاً إلى بعض ما ذكرناه في الوجهين الأولين - أنّه قدس سره قال أوّلاً: إنّ لو اخذ قصد الامتثال يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود نفسه، و مقتضى تقريبه الذى ذكرناه و صرحّ هو قدس سره أيضاً هو وجود الأمر قبل نفسه، لا تصوّر الأمر قبل وجود نفسه (٢)

. ثمّ إنّ قدس سره صرحّ: بأنّه لو كان لفعل المكلف تعلق بما هو خارج عن قدرته يلزم أخذها مفروض الوجود. و استنتج منه في النهاية: وجود المعلق عليه خارجاً، و هو عجيب، فلاحظ.

١- فوائد الاصول ١: ١٤٥ - ١٤٩.

٢- قلت: الظاهر - بقريته صدر كلامه و ذيله و القرائن المكتنفه بالكلام - هو أنّ كلمه « تصوّر » تصحيف كلمه « تقدّم »، فلا تخالف في العبارتين، فتدبر [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٧١

مع أنه لا- دليل على لزوم فرض وجود الموضوع، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه؛ من أنه لا بدّ من تصوّر الموضوع ثمّ تعلق الأمر به، فتدبّر.

و حيث إنّ مرجع امتناع الأخذ في كلامه قدس سره إلى الامتناع بالغير فيظهر ضعفه عند ذكر الوجوه التي اقيمت للامتناع بالغير، التي نشير إليها في المورد الثاني، فارتقب.

الوجه الرابع: أنّ خصوصيه الحكم لا تكاد تسرى إلى الموضوع المتقيّد إلا إذا كان الموضوع المتقيّد مع قيده متحقّقاً قبل الحكم ليتوجّه البعث إليه، فإن جاء القيد من ناحية الحكم يلزم منه مفسده الدور؛ و هي تقدّم الشئ على نفسه.

و بالجملة: الأمر الفعلي المتقيّد بقيد لا يعقل إلا مع وجود المتقيّد به، فإن جاء القيد من ناحية الأمر تلزم مفسده الدور.

و فيه: أنّ لزوم تقدّم المتقيّد بقيد قبل تعلق الحكم و إن كان صحيحاً و ممّا لا بدّ منه إلا أنه لا يلزم ذلك وجوده خارجاً. و غايه ما يلزم هي وجوده في الذهن. نعم في بعض الموارد يكون المتقيّد به موجوداً قبل تعلق الحكم، كمسأله الاستقبال.

و بالجملة: لا يلزم تحقّق القيود أوّلاً في الخارج ثمّ تعلق التكليف متقيّده بها، بل المقدار اللازم هو وجودها في ظرف إتيانها.

أضف إلى ذلك: ما ذكرناه في الوجوه الثلاثه. فإن أحطت خبراً بما تلوناه تكون في فسحه من دفع امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلّق ذاتاً، كما لا يخفى.

توضيح فيه تكميل

فإن كان في خواطرك- مع ما تلوناه عليك- ريب و شبهه ينبغي الإشارة الإجماليه إلى كيفية التشريع و التقنين، و أنّ أيّ أمر يقصد به الشارع الأقدس قبل الجعل و حينه؛ حتّى ينكشف لك حقيقه الأمر و ترتفع كلّ شبهه و إبهام.

ص: ١٧٢

و ليعلم أوّلاً: أنّ تقسيم الإراده إلى التكوينيّه و التشريعيّه لا يخلو عن تسامح؛ لأنّ كلّ تقسيم لا بدّ و أن يكون للاختلاف في ذات الشئ و حقيقته، و إلاّ يتمكّن تقسيم الشئ إلى أقسام غير متناهيّه؛ لأنّ الإرادتين لم تختلفا هويّه؛ فإنّ الإراده التشريعيّه عباره عن إرادته جعل القانون، و الجعل فعل تكويني للمقتن، نظير سائر أفعاله الاختياريّه؛ من الأكل و الشرب و غيرهما، من دون تفاوت أصلاً.

فلم تفرق ذات الإراده التشريعيّه عن ذات الإراده التكوينيّه، و لا يكون اختلاف في حقيقتي الإرادتين، كما يوهمه ظاهر التقسيم.

و إنّما الاختلاف بينهما في المتعلّق؛ لأنّه إذا كان متعلّق الإراده حكماً شرعياً قانونياً، فيسمونها إرادته تشريعيّه، و إن كان غيره من الامور التكوينيّه فيسمونها إرادته تكوينيه.

فبعد ما ظهر لك عدم الاختلاف في حقيقتي الإرادتين فالأولى أن يقال: إرادته التشريع وإرادته التكوين، لا إرادته التشريعية وإرادته التكوينية، كما لا يخفى.

فإذا تبين لك ما ذكرنا فواضح: أن كل فعل اختياري - كالأكل والشرب وغيرهما - إنما يصدر عنا بعد تصوّره والتصديق بفائدته والاشتياق نحوه أحياناً، ثم الإرادة المحرّكه نحوه.

و واضح: أن المتصوّر أوّلاً قد يكون فيه من حيث هو مصلحة، وقد لا يكون فيه صلاح إلّا إذا قيد بقيد و شرط خاصّ.

مثلاً: قد يكون لإكرام العالم نفسه مصلحة، وقد لا يكون فيه صلاح إلّا إذا قارن علمه بالعدالة مثلاً، فكما أن إرادته إكرام العالم نفسه مسبوقة بتصوّرهما - مثلاً - فكذلك إرادته إكرام العالم مقيداً بالعدالة مسبوقة بتصوّرهما.

و واضح: أنه لا يتوقّف إرادته إكرام العالم أو مقيداً بالعدالة ولا سائر مبادئها إلى وجود العالم أو العالم العادل في الخارج، بل قد تتعلّق بهما الإرادة، وإن لم تكن لهما في

ص: ١٧٣

الخارج عين ولا أثر. وتعلّق الإرادة وتحرّك العضلات نحوها توجد مطلقه أو مقيده، هذا حال التكوين. والامور التي يصدر منها في الخارج، ويجرى جميع ما ذكرناه فيه في التشريع أيضاً (١)؛ وذلك لأنه إذا رأى الشارع الأقدس كون ذات شىء فيه صلاحاً مثلاً فيريده بلا قيد و شرط، وينحدر البعث والحكم نحوه.

ولكن إن رأى أن المصلحة قائمه بالمتقيد بالقيد فيريده مقيداً، وينحدر البعث والحكم كذلك. مثلاً لو رأى الشارع الأقدس أن الصلاة لم تكن لها مصلحة إلّا إذا كانت مقرونة بالطهارة والاستقبال - مثلاً - فلا بدّ من تصوّرهما قيدا للصلاة، والتصديق بأن المصلحة قائمه بالصلاة المتقيده بهما لا مطلقاً، فيريدها كذلك، فيأمر بالصلاة متقيده بالطهور والاستقبال.

ولا فرق في القيود بين كونها تحت اختيار المكلف وبين كونها خارجه عن اختياره - كإتيان الصلاة في الوقت مثلاً - كما لا فرق بين كون القيود موجوده في الخارج عند الأمر بها - كالقبله - أو غير موجوده فيه.

و السرّ في ذلك: هو أن القيود المعتمره إنما هي بلحاظ ظرف الامتثال، لا - ظرف الأمر؛ فمجرد تصوّر كون القيد دخيلاً في المصلحة كافٍ في تعلّق الإرادة، وإن كان غير موجود في الخارج عند الأمر. نعم لا بدّ وأن يكون ممّا يمكن إيجادها في ظرف الامتثال.

فإذا تبين لك: أن المعتمره في مقام تعلّق الأمر هو لحاظ الشىء و وجوده الذهني، لا - وجوده الخارجي، فكما تصحّح ملاحظه الطهارة من دون وجود لها في الخارج، و نلاحظ أن الصلاة بلا طهور لا مصلحة لها؛ فيريدها متقيده، و ينحدر الحكم و البعث نحوها كذلك، فيوجدتها المكلف كذلك خارجاً.

١- قلت: و ليعلم أن ما ذكره في إرادته التشريع إنما هو حال الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم، و المقتنين البشريين؛ لأنه لم

يكن لنا طريق إلى كيفية جعل القوانين الشرعيه بالنسبه إلى المبادئ العاليه. و لعلّه يظهر حالها من المقايسه، و الله العالم [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٧٤

فكذلك حيث يرى: أنّ الصلاه بدون قصد الأمر و الإطاعه لا تكون وافيّه بالصلاحيه؛ فيتصوّر أنّها متقيده بقصد أمرها غير المتحقّق بعد في الخارج؛ فيبعث نحوها كذلك فيوجدّها المكلف كذلك خارجاً.

و بالجملة: لا شبهه في إمكان تصوير ما لم يكن موجوداً في الخارج المتحقّق في الآجل؛ فإذا تصوّر أنّ الصلاه - مثلاً - من حيث هي - من دون قصد أمرها - غير واجده للمصلحه و لا محصّله لمطلوبه، فلا يصدّق بفائدتها مطلقه، فضلاً عن إرادتها كذلك. فما ظنّك بانحدار البعث نحوها! بل يصدق بأنّ المصلحه إنّما هي في المقيده بقصد الأمر، فضلاً عن استحاله تعقلها بها مقيده.

و توهم من توهم استحاله تعلق الإراده بها؛ للزوم مفسده الدور إنّما هو لبعده عن مسير البحث، و توهم لزوم تقييد الصلاه - مثلاً - بأمر خارجي.

فللإراداه مبادئ مضبوطه تجب عندها و تمتنع دونها، فإذا لاحظ المقتن أنّ المصلحه قائمه بالصلاه المتقيده بقصد الأمر فيصدق بها، فيتحقّق الإراده نحوها أيضاً.

و لا يكاد يعقل تعلق الإراده بالمجرّده بعد التصديق بأنّ المصلحه غير قائمه بها وحدها. و عدم وجود الأمر خارجاً غير مضرّ في ذلك بعد وجوده قطعاً في ظرف الامتثال.

فظهر لك ممّا ذكرنا: استحاله عدم أخذ قصد الأمر في متعلق الإراده لو كانت المصلحه قائمه بالطبيعه المتقيده بقصد الأمر، فضلاً عن إمكانه، فما ظنّك باستحاله أخذه؟!

و منشأ الإشكال - كما أشرنا - هو الخلط بين الحمل الشائع و الحمل الأوّلي، و خلط الموجود الخارجي بالموجود الذهني.

هذا كلّه في مقام التصوّر و الثبوت، فقد ظهر وجوب تعلق الإراده أحياناً بالطبيعه المتقيده بقصد الأمر.

ص: ١٧٥

و أمّا مقام الإثبات و إظهار أنّ المطلوب نفس الطبيعه أو المتقيده بقصد الأمر فلا بدّ من دالّ يدلّ عليه.

و حيث إنّ القيود على قسمين:

فقسم منها قيود ماهويه و من مقومات ذات الطبيعه؛ و هي الأجزاء، كالحيوان و الناطق بالنسبه إلى الإنسان، و كالتكبير و القراءه و القيام و الركوع و السجود و التشهد، إلى غير ذلك من الأجزاء بالنسبه إلى الصلاه.

و قسم آخر قيود خارجة عن قوام الماهية، و لكن تكون دخيلة في المصلحة، و هي الأكثر.

أمّا القسم الأوّل: فحيث إنّ القيود دخيلة في ماهية الشئ ء فكما أنّ تصوّرها بتصوّر الماهية، بل هي عين تصوّرها، فكذلك الدالّ على نفس الطبيعه دالّ عليها أيضاً، و لا يحتاج إلى لفظ آخر غير ما يدلّ على أصل الطبيعه للدلالة عليها.

و أمّا القسم الثاني: فحيث إنّها خارجة عن قوام الماهية فلا بدّ من لفظ يتكفّل لإفادتها.

فحيث إنّ التكبير و القراءة و نحوهما من أجزاء ماهية الصلاة- مثلاً- فالبعث إليها بعث إليها أيضاً.

و أمّا الطهارة و سائر الشرائط: فحيث إنّها خارجة عن ماهيتها و إن كانت دخيلة في قوام المصلحة فلا تكاد تدعو و تبعث الأمر بالصلاة إليها من مجرد اللفظ الدالّ عليها، بل لا بدّ من لفظ آخر يدلّ عليها. و حيث إنّ قصد الأمر و الإطاعة و نحوهما كالطهارة خارجة عن قوام الصلاة و دخيلة في المصلحة فلا بدّ في مقام الدلالة من لفظ يدلّ عليها؛ بأن يقول: صلّ مع قصد الأمر، و لا يلزم من ذلك محذور أصلاً.

فإذا أحطت خبراً بما ذكرنا ينقدح لك: أنّ إشكال مفسده الدور من تقدّم الشئ ء على نفسه مندفع من رأس؛ لعدم الفرق بين أخذ العناوين العرضيه،

ص: ١٧٦

كالطهارة و الاستقبال و نحوهما، و بين العناوين الطولية على مصطلحهم، كقصد الأمر و نحوه في المتعلّق.

بل قد يجب أخذ ما لم تستوف المصلحة من نفس الطبيعه المجزّده بدونه إذا كان المولى بصدد بيان ما تعلّقت إرادته الجديّه بها.

الوجه الخامس: أنّه لو اخذ قصد الأمر في متعلّقه يلزم اجتماع اللحاظين المتتافيين: اللحاظ الآلي و اللحاظ الاستقلالي في زمان واحد، و هو محال.

و ذلك لأنّ التكليف إنّما يتعلّق بشئ ء بعد تصوّر ذلك الشئ ء و لحاظه بجميع قيوده، و إلّا يلزم الحكم على ما لم يلحظ، و من القيود قصد الأمر، و حيث إنّ قصد الأمر متوقّف على الأمر فلا بدّ من لحاظه و قصده بالاستقلال.

و لكن حيث إنّ الأمر آله لإيقاع البعث الخارجى و إيجاده فلا بدّ من لحاظه آله و قنطره لغيره، كما هو الشأن في المعانى الآليه.

فيلزم من أخذ قصد الأمر في متعلّق التكليف أن يلحظ آلياً و استقلالياً، و هو محال، و ما يلزم من وجوده المحال فهو أيضاً محال؛ فقصد الأمر في المتعلّق محال.

و فيه: أنّه يظهر وجه ضعف هذا الإشكال ممّا ذكرناه سابقاً؛ و ذلك لأنّ الجمع بين اللحاظين إنّما يلزم و يستحيل إذا كانا في زمان واحد، و لا يلزم الجمع بينهما كذلك فيما نحن فيه؛ لا قبل جعل الحكم و إنشائه على الموضوع، و لا عند الإنشاء.

و بالجمله: هناك لحاظات متعدده في آتات متعدده؛ و ذلك لأنّ قبل الجعل و الإنشاء يتصوّر الموضوع بما له من القيود مستقلاً- و منها قصد الأمر- من دون أن يكون هناك لحاظ آلي.

ثمّ بعد ذلك إذا تمّت مبادئ الإنشاء ينحدر البعث نحو الطبيعه المقيده بقصد الأمر، و ينشئه في محيط التشريع. و في هذا اللحاظ حيث يكون الأمر آله التشريع و البعث يكون ملحوظاً آلياً؛ فلم يلزم الجمع بين اللحاظين في زمان واحد.

ص: ١٧٧

و بالجمله: كلّ فعل من الأفعال الاختياريه- حتّى التكلّم- لا بدّ له من مبادئ تجب عندها و تمتنع دونها.

نعم، في بعض الموارد لكثرة الانس و كثره ورودها على المشاعر يغفل الإنسان عن المبادئ، كالتكلّم.

و لا- فرق في الأفعال الاختياريه بين كونها آلياً في مقام العمل كالألفاظ، أو فعلاً استقلالياً كالأكل و الشرب من حيث احتياجها إلى المبادئ؛ من التصوّر و التصديق بالفائده و الشوق أحياناً و الإراده.

فكما يحتاج الأكل- مثلاً- إلى المبادئ فكذلك التكلّم يحتاج إليها أيضاً، و لكن حيث إنّ الأمر يرى أنّ الألفاظ حاكيات فيلاحظها ثانياً لاستعمالها آلياً.

مثلاً: قبل إنشاء الزوجيه يلاحظ كلّ من ألفاظ «أنكحت هذه من هذا» مستقلاً، ثمّ يلاحظها بما أنّها آله لإيقاع علقه الزوجيه.

فظهر: أنّه لم يلزم اجتماع اللحاظين في آن واحد قبل الإنشاء.

و أمّا عند الإنشاء: فكذلك أيضاً؛ لما عرفت أنّ إبراز ما لا يكون من مقومات الموضوع- سواء كان قيده عرضياً أو طولياً- لا يمكن بإلقاء نفس الموضوع، بخلاف ما يكون من مقوماته؛ فإنّه بمكان من الإمكان، فلا بدّ من دالّ آخر يدلّ عليه.

مثلاً: إذا قال: «صلّ بقصد هذا الأمر» فعند قوله: «صلّ» يكون الأمر آله للبعث و ملحوظاً آلياً. و حينما يقول بقصد هذا الأمر يكون ملحوظاً استقلالياً.

و كم له من نظير من انقلاب المعنى الآلي الأدي إلى الاسمي الاستقلالي بلحاظ مستأنف!

بل كما أشرنا إليه سابقاً في المعاني الحرفيه: أنّ غالب القيود الواقعه في الكلام إنّما هي في المعاني الحرفيه. مثلاً قولك: «ضربت زيداً أمام الأمير يوم الجمعة» ضرباً

ص: ١٧٨

شديداً» لم تقيّد مادّه الضرب و زيد بكونهما في الجمعه، بل المقيّد هو الضرب عليه، و هو معنى حرفي.

و بالجمله: الطريق في تقييد المعاني الحرفيه هو بأن يلاحظ المعنى الحرفي في وقت التقييد مستقلاً و في صورته المعنى الاسمي.

مثلاً: القيد في قولك: «كنت على السطح يوم الجمعة» لم يكن قيداً للكون التام، و لا للسطح، بل للكون الناقص الذي هو الكون عليه و لكن بلحاظه مستقلاً بعد أن كان ملحوظاً بالتبع، فتدبر جيداً.

الوجه السادس: ما قرّبه المحقق العراقي قدس سره؛ فإنه بعد أن أجاب عن الوجوه التي استدلت لامتناع أخذ قصد الامثال في متعلق الأمر قال: إنّ في المقام وجهاً صحيحاً ينبغي أن يستدلّ به على الدعوى المذكوره.

و حاصل ما أفاده: هو أنّ لحاظ الموضوع مقدّم على لحاظ الأمر، كما أنّ ذات الموضوع مقدّم على الأمر و لحاظ الأمر مقدّم على لحاظ قصد الأمر؛ فلحاظ قصد الأمر متأخر عن لحاظ الموضوع برتبتين، و لحاظ الموضوع متقدّم على لحاظ قصد الأمر كذلك برتبتين.

فإذا اخذ قصد الأمر في الموضوع جزءاً أو قيداً يلزم أن يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد متقدّمًا و متأخرًا في اللحاظ، و هذا سنخ معنّى في نفسه غير معقول وجداناً؛ إمّا للخلف أو لغيره، كالتهاوت و التناقض في نفس اللحاظ. لا في الملحوظ حتّى يقال بإمكان لحاظ الامور المتناقضه، انتهى(1)

. و فيه: أنّه كما قرّر في محلّه أنّ للتقدّم و التأخر ملاكاً و ضابطاً معيّنًا، و ليس في المقام شيء من ذلك:

أمّا عدم التقدّم و التأخر الزماني فواضح. و الظاهر: أنّه قدس سره لا يقول بهذا التقدّم

١- بدائع الأفكار ١: ٢٢٩-٢٣٠.

ص: ١٧٩

هنا أيضاً؛ لأنّ ذات العلّه و إن كانت متقدّمه على المعلول، و لكن - مع ذلك - لا يتقدّم لحاظ العلّه على لحاظ المعلول زماناً، هذا.

و أمّا عدم التقدّم العلّي و الرتبي: فلوضوح أنّ التقدّم الكذائي إنّما يتصوّر فيما إذا كان هناك ترتّب عقلي أو غيره، و لا يكون شيء منهما فيما نحن فيه. و لو كان بين اللحاظين ترتّباً يلزم أن يكون لحاظ ما يكون علّه لأمر علّه للحاظ المعلول، مع أنّه ليس كذلك.

ألا- ترى أنّ ذات الواجب تعالى علّه للموجودات، و مع ذلك لا- يكون لحاظه تمام العلّه للحاظ الموجودات، و لا- جزء العلّه للحاظها؟! كما هو أوضح من أن يخفى.

فإذن: الترتّب و العلّي في ذاتي العلّه و المعلول لا في لحاظهما، و إلّا لو تمّ ما ذكره و ثبت الترتّب بين اللحاظين يلزم أن لا يمكن لحاظ الأثر و المعلول قبل المؤثّر و العلّه؛ فيلزم إنكار البرهان الإثبي و إبطاله- لأنّه عبارته عن العلم بالعلّه من ناحيه العلم بالمعلول- فتدبر.

و بالجمله: الوجدان بل البرهان قائمان على أنّ تقدّم الرتبى إذا كان فى ذاتى الشئيين لا يوجب ذلك أن يكون بين لحاظيهما أيضاً ترتّباً. و لم يأت هذا المحقق قدس سره بما يدلّ على الترتّب بين اللحاظين إلّا من ناحيه الترتّب فى الملحوظين، و قد عرفت فسادة.

فإذن: ليس الإشكال فى البين إلّا محذور تقدّم أحد الملحوظين على الآخر.

و جوابه: هو الذى أفاده قدس سره و أجبنا.

و لعمر الحقّ: إنّ هذا الوجه أو هن وجوه الباب، و لا ينبغى التوجّه إليه.

و العجب منه قدس سره حيث حصر الإشكال الصحيح فيه.

هذا كلّ فيما يتعلّق بال مورد الأوّل؛ و هو امتناع أخذ قصد الأمر فى المتعلّق ذاتاً، و أنّه تكليف محال. و قد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه - إمكان أخذه، فتدبر.

ص: ١٨٠

المورد الثانى: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير

إشارة

ما يمكن أن يستدلّ به لامتناع أخذ قصد الأمر فى المتعلّق امتناعاً بالغير؛ أى يستلزم التكليف بالمحال، لا أنّه محال فى نفسه وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ فعلية كلّ تكليف يتوقّف على فعلية موضوعه - أعنى متعلّق متعلّق التكليف - بتمام قيوده؛ ضروره أنّه لا يمكن الأمر و التكليف الفعلى بالاستقبال إلى الكعبه - مثلاً - إلّا مع تحقّق الكعبه.

و فعلية الموضوع فيما نحن فيه تتوقّف على فعلية التكليف؛ ضروره أنّ قصد الأمر يتوقّف على الأمر الذى عبارته عن التكليف، فما لم يكن أمر لا- يمكن قصده، فالأمر الملتفت إلى لزوم هذا المحذور فى مقام فعلية التكليف لا- يمكنه التكليف؛ لأنّه تكليف بالمحال.

و بالجمله: أنّ التكليف إنّما هو بلحاظ صيرورته فعلياً ليعمل به المكلف، فإذا كانت فعلية الحكم ممتنعه يصير التكليف ممتنعاً بالغير.

و قريب من هذا الوجه: ما أفاده المحقق النائينى قدس سره فى وجه استحاله قصد الأمر بالصلاه - مثلاً - فى مقام الفعلية (١).

. الوجه الثانى: أنّ قدره المكلف شرط للتكليف، فقبل التكليف لا بدّ من تشخيص المولى قدره المكلف حتّى يبعثه نحو المأمور

١- قلت: حاصل ما أفاده قدس سره: هو أنه لو اخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق في مرحله فعلية الأمر- كالصلاة مثلاً- فلا بدّ من وجود الأمر ليتعلّق الأمر بقصد امتثاله، مع أنه ليس هناك إلّا أمر واحد؛ فيلزم وجود الأمر قبل نفسه (أ) [المقرّر حفظه الله]. - أ- فوائد الاصول ١: ١٤٩- ١٥٠.

ص: ١٨١

فالتكليف يتوقّف على قدره العبد لا- محاله، و قدره العبد يتوقّف على التكليف حسب الفرض؛ لأنّه لو لا الأمر و التكليف لما أمكن قصد الأمر الذي هو من قيود المأمور به، و هذا دور.

و سرّ عدّ هذا الوجه للامتناع بالغير: هو أنه لو لا ملاحظه قدره المكلف المتوقّفه على التكليف لا استحاله له في نفسه.

و فيهما: أنّ الوجهين يرتفعان من ثدى واحد؛ و ذلك لأنّ توقّف فعلية الأمر و التكليف على فعلية موضوعه و بالعكس ليس من توقّف المعلول على علته، و كذلك الأمر في قدره؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بمحاليه التكليف الفعلية بالعاجز في ظرف الامتثال. و محاليته لا تكون لأجل لزوم الدور، بل لأجل عدم قدره على الامتثال في التكليف.

و بالجملة: مرجعه إلى محاليه التكليف الفعلية بغير القادر.

و حاصل جواب الوجهين: هو أنّ فعلية الأمر و التكليف و إن كانت متوقّفه على فعلية المتعلّق بتمام قيوده، إلّا أنّه إذا صار بعض القيود معلقاً بنفس الأمر و التكليف فلا محذور.

و لآزمه في المقام حصول الأمر حتّى يتمكّن من قصده، و إن كان حصوله بمجرد الأمر و التكليف. كما أنّ اللازم في المثال المفروض حصول الكعبه حين إتيان الصلاة حتّى يمكن الاستقبال إليها.

و الأمر و التكليف لا يتوقّف على قدره العبد حين الأمر و التكليف، و إنّما يتوقّف على قدرته حين العمل و الامتثال، و المفروض أنّها ستوجد.

الوجه الثالث- و هو عمده الإشكال في هذه المرحلة، و هو ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره- و حاصله: أنّ تصوّر قصد الأمر في المتعلّق و إنشاء البعث و نحوه و إن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الامتثال؛ لا بالنسبه إلى أصل الطبيعه

ص: ١٨٢

و هو واضح؛ لعدم الأمر بها مجردة عن قصد إتيانها بداعي امتثال الأمر؛ لأنّ المفروض: أنّ الأمر تعلق بالطبيعه مقيدته بداعي الامتثال، و الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلقه.

و لا- بالنسبه إلى الطبيعه المتقيده؛ لأنه يلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعويه نفسه و محرّكاً إلى محرّكيه نفسه. و محذوره أشدّ من محذور تقدّم الشىء على نفسه؛ لأنه يلزم أن يكون الشىء عله لعليه نفسه.

و بالجملة: لا ريب فى أنّ الأمر يدعو إلى متعلقه، فلو جعلت دعوه الأمر إلى متعلقه بعض متعلقه؛ لاستلزام ذلك كون الأمر داعياً إلى جعل نفسه، و ذلك أوضح فساداً من كون شىء عله لنفسه.

ثمّ أورد قدس سره على نفسه أولاً: بأنّه يمكن تصوير الأمر الانحلالي بالنسبه إلى نفس الطبيعه؛ فإنّها صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيده.

فأنكر ذلك، و قال: كلاً! لا يمكن ذلك؛ لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها؛ فإنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، و ليس لنا إلّا أمر واحد متعلّق بالموضوع المقيّد، و سيأتى توضيحه فى باب مقدّمه الواجب.

ثمّ أورد على نفسه ثانياً: بأنّ ما أجبتم إنّما يتمّ لو كان أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أمّا إذا اخذ جزءاً فلا محاله نفس الفعل الذى تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذلك الوجوب؛ ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

فأجاب: بأنّه مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري؛ فإنّ الفعل و إن كان بالإرادته اختيارياً إلّا أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادته اخرى- و إلّا لتسلسلت- ليست باختياريه، كما لا يخفى إنّما يصحّ الإتيان بجزء

ص: ١٨٣

الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، و لا- يكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره، انتهى (١)

. أنكر المحقّق العراقى قدس سره على استاذه: بأنّ الأمر المتعلّق بالمركّب يتحصّص بعدد أجزاء المركّب، فكلّ جزء منه تتعلّق به حصّه من الأمر المتعلّق بالكلّ.

إلى أن قال: فإذا قلنا بانحلال الأمر المتعلّق بالمركّب إلى حصص بعدد أجزاء المركّب لزم أن يكون الأمر المتعلّق بالصلاه بقصد امتثال أمرها منحللاً- إلى الأمر بالصلاه نفسها، و إلى الأمر بقصد امتثال أمرها؛ فيكون بعض حصص الأمر المتعلّق بالمركّب موضوعاً للحصصه الاخرى منه؛ فيكون الأمر الانحلالي الأوّل موضوع الأمر الانحلالي الثانى.

نظير الأمر فى قوله: «صلّ متطهراً» فإنّ الأمر المتعلّق بالصلاه المقيده بالطهاره ينحلّ إلى الأمر بنفس الصلاه، و إلى الأمر بإتيانها فى حال الطهاره، لا إلى الأمر بالصلاه نفسها.

و على هذا: لا فرق بين كون قصد الامتثال مأخوذاً فى متعلّق الأمر بجعله جزءاً منه، و بين كونه مأخوذاً شرطاً فيه (٢)، انتهى.

و أفاد قريباً ممّا ذكره هذا المحقق تلميذه الآخر؛ و هو شيخنا العلامة الحائري قدس سره؛ حيث قال: إنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد ينسب إلى طبيعه المهمله حقيقه؛ لأنّها تتحد مع المقيّد فهذا الأمر المتعلّق بالمقيّد بملاحظه تعلقه بالطبيعه المهمله يوجب قدره المكلف على إتيانها بداعيه(٣).

١- كفايه الاصول: ٩٥-٩٦.

٢- بدائع الأفكار ١: ٢٢٦.

٣- درر الفوائد، المحقق الحائري: ٩٥.

ص: ١٨٤

و فيه: أنّه يمكن دفع الإشكال و لو لم نقل بالانحلال، كما سيظهر لك. و لكن لا- بأس بدفع الإشكال بحذفه من جميع النواحي:

فنقول من رأس:

إمّا نقول بالانحلال الأمر المتقيّد إلى أمرين: أمر بالطبيعه و أمر آخر بالطبيعه المتقيّده، كما يراه المحقق العراقي قدس سره.

أو لم نقل بالانحلال كذلك، كما يراه المحقق الخراساني قدس سره.

فإن لم نقل بالانحلال فالإشكال:

إمّا من ناحيه عدم إمكان أخذ القيد الكذائي في الأمور به. أو من ناحيه أنّ الأمر حيث يكون له داعويه و محرّكيه تكوينيه يمتنع أن يكون له داعويه كذلك. أو من ناحيه الامتثال.

و الإشكال بحذفه غير وجيه:

أمّا إشكال عدم إمكان أخذه في الأمور به: فقد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه:

أنّ أخذها بمكان من الإمكان، و المحقق الخراساني قدس سره أيضاً يرى إمكانه.

و أمّا حديث داعويه الأمر و محرّكيه التكوينيّه فواضح أنّ الأمر لا- داعويه له و لا- محرّك تكويني، و إنّما هو أمر اعتباري، و معناه ليس إلّا الإنشاء و البعث الاعتباري على طبيعه متقيّده. نظير البعث بالإشاره؛ فكما يمكن الإشاره إلى طبيعه متقيّده فكذلك يمكن البعث إلى طبيعه كذلك.

و بالجمله: لم يكن للأمر داعويه و تأثير تكويني. و لو كان فلم يكن له محرّكيه بنحو العلل الخارجيه، نظير الحركات و العلل التكوينيّه، و إلّا يلزم أن لا يتحقّق العاصي في الخارج.

فمراد من قال به: هو أنه لو تصوّر المكلف فائده الأمر و صدّق بفائدتها و اشتاق إليها أحياناً و أرادها يأتي بها.

ص: ١٨٥

فغايه ما يقتضيه الأمر و البعث هي إيجاد الداعي لإتيان المكلف، و لإتيان العمل مبادئ مضبوطة، كالخوف من النار، و الرغبة في الجنّة، إلى غير ذلك.

و بالجملة: ليس للأمر داعويه تكوينيه، و غايته أنها اعتباريه، و معناها ليس إلّا إنشاء البعث.

فداعويه الأمر إنّما هي من دواعي المكلف إلى إتيان العمل، و لإتيان العمل دواعي مقرّره؛ من الخوف عن النار، و الفوز بالجنّة، و حبه تعالى و وجدانه أهلاً للعباده، إلى غير ذلك من المبادئ.

فظهر: عدم تماميه الإشكال من هاتين الناحيتين، بقى الإشكال من ناحيه الامتثال.

فنقول: إنّ الأمر المتعلّق بعنوان، بسيط؛ سواء كان المتعلّق بسيطاً أو مركّباً، و لا يكاد يسرى تركّب المتعلّق إلى الأمر حتّى ينحلّ الأمر بعدد أجزاء المتعلّق و شرائطه، بل إنّما له دعوه واحده إلى متعلّقه، و يكون البعث متوجّهاً إليه فقط.

مثلاً: لو أمر المولى عبيده ببناء مسجد يكون له أمر واحد بسيط متعلّق بعنوان واحد كذلك، من دون أن يكون له انحلال بعدد اللبّات و الخشبات و الرواشن و الأحجار و غيرها.

نعم، كيفيه امتثال ذلك الأمر البسيط بجمع تلك الامور و وضعها على كيفيه مناسبه.

فالأجزاء غير ملحوظه عند الأمر ببناء المسجد، بل و كذا عند الإخبار عنه، كقولك: إنّ هذا المسجد أعظم من ذاك أو أحسن، بل قد لا يعلم أجزاءه.

و بالجملة: لو تعلّق أمر بطبيعته - سواء كانت بسيطه أو مركّبه - فلا يكاد يدعو إلّا إلى نفس ما تعلّق به، من دون أن ينحلّ إلى أجزاءها أو إليها، و إلى شرائطها.

نعم، كيفيه امتثال المتعلّقات مختلفه؛ فإن كانت بسيطه فواضحه، و أمّا إن كانت

ص: ١٨٦

مركّبه فلا بدّ من إتيانها حسب ما هو المعهود منها، و لم يكن لكلّ جزء أو شرط منها أمر يخصّه؛ لا نفساً و لا ضمناً، بل المكلف حين اشتغاله بالأجزاء مشغول بإتيان الماهيه المركّبه.

ففيما نحن فيه: حيث يرى المولى الخبير أنّ مجرد إتيان أجزاء الصلاه - مثلاً كيف اتّفق من دون قصد الأمر لها، لم يكن لها مصلحه و لم تكن مقرّبه، فإذا أمكن تصوّر المولى الصلاه المتقيّده بقصد أمرها - و قد عرفت أنّ تصوّره بمكان من الإمكان -

فيصدق بفائدتها، ثم يريد لها كذلك.

و يستحيل - حسب الفرض - تعلق الإرادة على الصلاة المجردة عن قصد الأمر؛ لعدم معقولية الجزاف في الإرادة؛ فيبحث نحو الصلاة المتقيدة بقصد الأمر، و يوقع العبد نحو العمل إيقاعاً تعبدياً، فتصل النوبة إلى امتثال الأمر.

و للعبد دواعي إلى امتثال أمر مولاه؛ من حبه للجنه، أو خوفه من النار، إلى غير ذلك من الدواعي، فإن أتى العبد بالصلاة بقصد أمرها يصدق امتثال الأمر، بل لا يعقل عدم الصدق؛ فيسقط الأمر المتعلق بها بقصد أمرها.

و بالجملة: إذا رأى المولى أن الصلاة - مثلاً - بقصد أمرها فيها الصلاح، فيتصورها و يصدق بفائدتها فيريدها، ثم ينحدر الأمر نحوها كذلك، و العبد بعد تحقق موضوع الإطاعة يأتي بالصلاة بقصد أمرها حسب ما له من مبادئ إيقاعها - من خوفه من النار، أو طمعه في الجنة، إلى غير ذلك - فيحصل غرض المولى.

فظهر ممياً ذكرنا: أنه لا إشكال في أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر لو كان الأمر محرّكاً اعتبارياً. و أمّا لو كان له محرّك واقعياً فظاهر أنه لم يكن له محرّك بنحو العلة الخارجية، نظير الحركات و العلة التكوينية، و إلّا يلزم أن لا تتحقق العصاة في الخارج، و هو كما ترى و لم يدعه أيضاً أحد.

فمراد من يقول بأن الأمر محرّك واقعي: هو أن تصوّر فائده الأمر و التصديق بها

ص: ١٨٧

و غير ذلك من مبادئ الاختيار من دون شيء آخر يوجب إتيان العمل خارجاً، و هو ليس إلّا إتيان الصلاة بقصد الأمر.

هذا كله على تقدير عدم انحلال الأمر المتعلق بالمركب ذي أجزاء و شرائط بعددها، كما هو الحق، و أشرنا إلى وجهه. و قد عرفت: أنه لا محذور في أخذ قصد الأمر في المتعلق؛ لا في ناحيه الأمر، و لا في ناحيه المأمور به، و لا في ناحيه الامتثال، فتدبر.

و أمّا لو قلنا بانحلال الأمر بالمركب إلى الأمر بنفس الطبيعة و الطبيعه المتقيدة.

كما يراه المحقق العراقي قدس سره، فنقول:

إنه بعد أن تصدى لتصحيح الإشكال بالحصّه فأورد على نفسه إشكالات، و أجاب عنها، إلّا عن إشكال واحد؛ و هو أن تحصص الأمر و جعل بعض حصّته موضوعاً لبعضه الآخر لا يجدى في رفع الإشكال المزبور؛ لأنه لنا أن نعيد الكلام في نفس الحصّه المتعلقه بنفس الصلاة في مرحله الثبوت؛ فنقول: إن تلك الحصّه إمّا تكون متعلقه بنفس الصلاة المطلقة؛ فحينئذ لا يبقى مجال لتعلق الحصّه الاخرى من الأمر بإتيان الصلاة بداعي أمرها، و إمّا أن تكون متعلقه بالصلاة المأتمى بها؛ فقد عاد المحذور المزبور.

فنقل جواباً عنه، و لكن لم يرتض بها(١)

. فقال: التحقيق في الجواب هو أن يقال: إن الصلاة المتعلقه لحصّه من الأمر

١- قلت: و قال فى وجهه: إنَّ المحذور المزبور ثبوتى، لا إثباتى ليرتفع بالجواب المذكور؛ لأنَّ المحذور كما يتحقّق فى صورته تعلّق الأمر بالصلاه بداعى أمرها، كذلك يتحقّق فى صورته تعلّق الإراده، بل فى مرحله تعلّق المصلحه التى تشتمل عليها المراد؛ لأنَّ المصلحه متعلّقه بالصلاه المأتى بها بداعى أمرها. فالصلاه لا تكون ذات مصلحه ... إلى آخر ما أفاده. [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٨٨

لم يكن مطلق الصلاه، و لا- المقيد؛ ليستلزم شيئاً من تلك المحاذير، بل متعلّق تلك الحصّه من الأمر هى الحصّه من طبيعه الصلاه أعنى الصلاه المقترنه بدعوه الأمر إليها؛ بحيث لو فعل المكلف الصلاه لا بداعى أمرها لما كان ممثلاً لأمرها، و إن قلنا بخروج قصد الامتثال عن حيز الأمر.

و ما ذاك إلا لأنَّ المطلوب أمر خاصّ مُعرّفه، أو الموجب لصيرورته شيئاً خاصّاً هو اقترانه بدعوه الأمر إليه، بلا أن يكون التقيّد نفسه دخيلاً فى متعلّق المصلحه.

بل يكون شأنه شأن القيد فى المطلوب المقيد؛ فكما أنّ القيد فى المقيد غير دخيل فى الواجب النفسى، بل الدخيل فيه هو نفس التقيّد و يكون القيد واجباً غيرياً، كذلك التقيّد فى المقام لا يكون دخيلاً فى الواجب النفسى، بل يكون ملحوظاً آلياً، فالشىء الخاص بذاته لا مع خصوصيه تكون متعلّق المصلحه و الإراده و الأمر (١)، انتهى.

و فيه: أنّه قد تكرر و يأتى منه قدس سره التمسك بالحصّه، و قد سبق و يأتى منّا القدح فيها.

و مجمله: أنّ الحصّه لا توجد بمجرّد المقارنه، بل لا بدّ من تقيّد الطبيعه؛ لأنّ بالتقيّد تحصل فى الطبيعه ضيقاً؛ ضروره أنّ مجرّد المقارنه لو أوجب ضيقاً للزم انحصار الطبيعه بالفرد؛ لمقارنه الطبيعه بأمر كثيره لا تعدّ و لا تحصى؛ من إشراق الشمس و هبوب الرياح و كونه فى مكان معيّن بكيفيه خاصّه، إلى غير ذلك. و واضح:

أنّه لا خصوصيه لشيء منها.

و بالجملة: إذا لم يكن بين شيئين علاقه لزوميه- من العليه أو السببيه أو الشرطيه و نحوها- لا يؤثّر مقارنه أحدهما للآخر شيئاً، و يكون مقارنته له مثل وضع الحجر جنب الإنسان.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٢٨.

ص: ١٨٩

فإذا لم يكن لدعوه الأمر المقترنه بالصلاه- مثلاً- تأثير فيها و تأثر منها فلا معنى لقوله قدس سره: إنّ المكلف لو فعل الصلاه لا بداعى أمرها لما كان ممثلاً لأمرها.

و ذلك لأنّه على ما أفاده لا يعقل عدم الامتثال؛ لما أشرنا أنّ المقارنات غير مؤثّره؛ ضروره أنّ من مقارنات تعلّق الأمر إشراق

الشمس و هبوب الرياح و كونه بكيفية خاصه و مكان مخصوص و وضع و محاذاه كذائيه، إلى غير ذلك. و واضح: أنه لا خصوصيه لشيء منها، كما لا يخفى.

و سنتعرض في تصحيح إمكان أخذ قصد الأمر في الأمور به بأمرين عند التعرض لمقال المحقق الخراساني قدس سره بعض ما ينفع لهذا الجواب، فارتقب حتى حين.

فتلخص من جميع ما ذكرنا بطوله: أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بمكان من الإمكان ليس محالاً و ممتنعاً ذاتاً، و لم يكن تكليف محال، و لا محالاً و ممتنعاً بالغير و تكليف بالمحال، من دون احتياج إلى تكلف انحلال أمر واحد إلى أمرين أو أوامر، فافهم و اغتمم و كن من الشاكرين.

تكملة: في إمكان أخذ قصد الأمر في الأمور به بأمرين مستقلين

ما تقدم كله بالنسبة إلى إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بأمر واحد، و قد عرفت لعله بما لا مزيد عليه: أنه بمكان من الإمكان.

و لكن حيث يمكن أن يرى امتناع ذلك بأمر واحد - مع ما ذكرنا - فينبغي أن يبحث في ذلك على سبيل الفرض: بأنه لو فرض امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق بأمر واحد فهل يمكن تصحيح ذلك بأمرين مستقلين؛ بأن يتعلق أحدهما بنفس الطبيعة و الآخر بإتيانها بقصد الأمر، أم لا؟

و بالجملة: هل يمكن أن يتوسل الأمر إلى غرضه من إتيان المتعلق بقصد أمره بهذه الوسيله، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

ص: ١٩٠

فعن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره تصحيحه بأمرين؛ حيث يرى أن الأوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بنفس الأجزاء و الشرائط، و استفاد قصد القربة و قصد الأمر بالإجماع و غيره (١).

. و لكن ناقش في ذلك المحقق الخراساني قدس سره، و حاصل مناقشته يرجع إلى أمرين: الأول إلى منع الصغرى، و الثاني إلى منع الكبرى.

فحاصل ما أفاده في منع الصغرى: هو القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات و المستحبات.

غايه الأمر: يدور المثوبات و العقوبات فيها مدار الامتثال وجوداً و عدماً، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، و أما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقه.

و حاصل ما أفاده في منع الكبرى: هو أن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، و إن لم يقصد به الامتثال - كما هو قضية الأمر الثاني - فلا يبقى مجال لموافقته الأمر الثاني مع موافقه الأمر الأول بدون قصد امتثاله؛ فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله

و الوسيله.

و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما كان موجبا لحدوثه.

و عليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى تعدد الأمر؛ لاستقلال العقل - مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر - بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه؛ فيسقط أمره (٢).

. و فيه أولًا: أن الكلام في إمكان أخذ الأمرين و استحالتها في مقام الثبوت،

١- انظر مطارح الأنظار: ٦٠/ السطر الأخير.

٢- كفايه الاصول: ٩٦-٩٧.

ص: ١٩١

فدعوى القطع بعدم الأمرين في مقام الإثبات غير وجيه.

و ثانيًا: أن دعوى القطع بعدم أيضاً غير وجيه؛ لأنه إذا فرض أنه في مقام الثبوت لا يحصل غرض المولى بإتيان طبيعه كيف اتفقت بل لا بد فيها من قصد أمرها، فلا بد له في مقام الإثبات من إبراز مقصوده و إلا لأخل بغرضه.

ضروره: أن الصلاة - مثلها - على كل من مذهب الصحيحى و الأعمى لم توضع للقيود الجائيه من قبل الأمر، فإذا فرض استحاله أخذه في المتعلق بأمر واحد فلا بد و أن يلتزم بأمر آخر يدل على اعتباره فيها.

و ثالثًا: أن الإجماع ثابت في بعض الأعمال على أنه لو اتى به بدون قصد القربه يقع باطلاً، و هو قدس سره أيضاً قائل باعتبار قصد الأمر في العبادات؛ فيكشف ذلك عن أن الأمر المتعلق بنفس الطبيعه في ظاهر الدليل لم يكن مراداً بالإراداه الجدّيه، فلا بد من وجود دليل آخر أوجب ذلك.

وليت شعرى كيف يدعى القطع بعدم أمر آخر متكفّل لذلك، مع عدم إمكان اعتبار القيد بأمر واحد، مع دخاله القيد في تحصيل غرضه؟!

و لا يلزم أن يكون طريق إثباته لفظاً، كالسماع من المعصوم عليه السلام أو النقل عنه.

بل يمكن إثباته من طريق اللب، كالإجماع أو الضروره أو بناء المتشرّعه؛ بحيث يوجب القطع بإراداه ذلك.

و توهم: اعتبار قصد الأمر في العباده من باب الاشتغال، كما أشار إليه قدس سره في آخر كلامه.

مدفوع: بأنه لو وصلت النوبه إلى الأصل و حكم العقل فلنا أن نقول بالبراءه دون الاشتغال. و لو سلم أن مقتضى القاعده الاشتغال

و لكن لا- يكون واضحاً لا- يحتاج إلى البيان؛ و لذا وقع الخلاف في ذلك؛ فإذا لا يكفي مجرد ذلك مصححاً لادعاء القطع بعدم أمر آخر.

ص: ١٩٢

و بالجملة: لو لم تكن نفس إتيان طبيعه محصّيه للغرض، بل لا بدّ لحصوله من قصد أمره فإذا لم يمكن أخذه في متعلق الأمر بأمر واحد فيكشف ذلك عن اعتباره بأمر آخر، فتدبر.

و رابعاً: أنه يمكن لنا اختيار كلّ واحد من شقّي التردد و إنكار الملازمه.

و ذلك لأنه لو اخترنا الشقّ الأول- و قلنا بأنّ إتيان طبيعه مجردة عن قصد الأمر يوجب سقوط الأمر؛ لانتفاء موضوعه- لكنّه لا يثبت الامتثال؛ لأنّ سقوط التكليف كما يكون بامتثاله يكون بفقدان الموضوع أو عصيانه.

مثلاً: لو احترق الميت المسلم أو أدركه الغرق قبل الغسل و الصلاه عليه سقط الأمر بالغسل و الصلاه عليه. و واضح: أنّ ذلك ليس لأجل الامتثال، بل لفقدان الموضوع الموجب لسقوط الأمر قهراً.

ففيما نحن فيه نقول: إنّ إتيان طبيعه مجردة عن قصد الأمر و إن كان يوجب عدم إمكان إتيانها بقصد الأمر لتفويت الموضوع، و لكن للمولى التوسّل إلى غرضه بالتوعيد و العقوبه على ترك الأمور به عصيانه.

مثلاً: لو قلنا بأنّ قاعده لا تعاد(١) تشمل الترك العمدي بالنسبه إلى غير الخمسه المستثناه فغايه ما تدلّ عليه قاعده لا تعاد: هي أنّه لو ترك غير الخمسه- كالسوره مثلاً- عمداً لا يمكن إعادتها ثانياً، و يعاقب عليه؛ فلا ينافي ذلك الأدلّه المثبتة لجزئيتها.

١- قلت: مدرك القاعده هو قول أبي جعفر عليه السلام في الخبر الصحيح: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع و السجود» (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- وسائل الشيعه ٣: ٢٢٧، كتاب الصلاه، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.

ص: ١٩٣

بل يمكن أن يقال: إنّ ذلك يوجب تشديد جزئيتها؛ لأنّ المكلف إذا توجه إلى أنّه لو ترك السوره عمداً لا يمكنه تداركها لا يندفع في نفسه تركها أصلاً، بخلاف ما لو ترك ما يصلح لذلك؛ فإنّ له تركها عمداً ثمّ الإتيان بها ثانياً مع المتروك.

و لذا قلنا بعدم استقامه كلام شيخنا العلّامة الحائري قدس سره؛ حيث قال: بأنّ حديث لا تعاد لو عمّ و شمل ترك الجزء عمداً يوجب العطله و التكاثر عن الصلاه، فتدبر.

و مثل ذلك: الجهر بالقراءه في مورد الإخفات؛ جهلاً تقصيرياً بالحكم مثلاً، أو الإخفات بها في مورد يجب الجهر كذلك؛ فإنّ من لم يُخفت في الصوره الاولى، أو لم يجهر في الصوره الثانيه يعاقب عليه، و لكن مع ذلك لا يمكن إعادتها جهراً أو إخفاتاً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه يمكن للمولى أن يتوسّل إلى غرضه بأمر مستأنف. و مجرد إتيان الطبيعه مجرّده و إذهاب موضوع أمر الثانى لا تكاد توجب أن لا يتوسّل إلى غرضه بالتوعيد و العقوبه على تركه.

و لنا اختيار الشقّ الثانى، و نقول بعدم السقوط لأجل عدم حصول الغرض.

و لكن لا يخفى: أنّه لا يكون ذلك من ضروريات العقل؛ بحيث لا يحتاج إثبات الاشتغال إلى تجشّم البيان. كيف، و قد ذهب جمع من المحقّقين إلى البراءة فى ذلك (١).

؟! فعلى هذا: يكون الأمر نظرياً، فللشارع أن يرشد عباده إلى ما له دخل فى تحصيل غرضه؛ و هو إتيان الطبيعه بقصد الأمر، فيقيد ذلك بالأمر المستأنف؛ دفعاً لتوهم البراءة.

فظهر: أنّه لا تلازم بين عدم سقوط الأمر، و بين عدم لزوم الأمر بتوهم حكم العقل بالاشتغال، فتدبرّ و اغتتم.

١- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ١٠١، نهايه الاصول: ١٢٣.

ص: ١٩٤

إشكال و دفع

ربّما توهم فى المسأله إشكال عقلى، و هو مشترك الورد على كلّ من القول بتعدّد الأمر؛ بحيث يكون تعلق أحدهما بنفس الطبيعه، و الثانى بالطبيعه المتقيده بداعى أمرها. و القول بأمر واحد منحلّ إلى أمرين، كما يراه المحقّق العراقى قدس سره.

و حاصله: أنّ المصلحه إذا كانت قائمه بالطبيعه المتقيده بقصد الأمر فيحسب اللبّ يستحيل تعلق الإراده بإيجاد الطبيعه المجرّده؛ لأنّ للإراده مبادئ مضبوطة تجب عندها و تمتنع دونها.

فإذا لم تكن للطبيعه المجرّده مصلحه فلا- تكون مورداً و مركباً للإرادته، و لو فرض تعلق الإراده بها فإنّما هى إرادته صوريه غير جدّيه لا يمكن التقرب بها.

فإذن: الأمر بالطبيعه المجرّده لا يكون فيه مصلحه و مقربيه أصلاً؛ سواء قلنا بأمرين مستقلّين، أو قلنا بالانحلال.

بل المحذور فى الانحلال أشدّ؛ لأنّه لو قلنا بأمرين مستقلّين يمكن تعلق كلّ أمر بموضوع. و أمّا لو قلنا بالانحلال العقلى فمعناه أنّه لا- يكون فى السبب إلماً أمر واحد متعلق بالطبيعه المتقيده، و لكن العقل يُحلّله إلى أمرين؛ فلا- يصحّ أن يقال: إنّ الحصّه المجرّده فيها مصلحه و داعويه.

و كيف كان: لا- تكون الطبيعه المجرّده ذات مصلحه، فلا- تكون مراده بالإرادته الجدّيه، فلا يصحّ البعث نحوها. فإذا لم يصحّ البعث نحوها فلا يصحّ الانبعث.

فلا- يمكن أن تكون موضوعه للأمر الثاني؛ ضروره أن موضوعيته فرع إمكان باعثيته؛ فإذا فرض عدم الباعثيه لا يمكن الأمر بقصدها. و لو فرض تعلّق الأمر بها جدًّا، و لكن لم يتعلّق بتمام المأمور به، بل تعلّق بجزءٍ منه؛ فيكون الأمر غيرياً لا يكون مقرباً، و معه لا يحصل القرب الذي هو غرض المولى.

و قد دفع الإشكال: من جهة كون المأمور به الحصّه المقارنه لقصد الأمر، كما

ص: ١٩٥

سبق تصويره من المحقّق العراقي قدس سره عند كلامه في الانحلال(١)

. و لكن قلنا: بأنّ المقارنات غير مُحصّصه للحصّه، و إلّا يلزم وجود حصّص غير متناهيه؛ ضروره أنّ مجرد لحاظ مقارنه الطبيعه بمقارنات ما لم يتقيّد بها لا يصير حصّه.

و هل يعقل أن لا تصدق طبيعه الإنسان الموجوده في الذهن المقارنه لأُمور على طائفه من الأناسي، دون طائفه اخرى؟!

مضافاً إلى: أنّ الحصّه المقارنه إنّما تحصل بعد تعلّق الأمر، و أمّا قبل تعلّق الأمر فلا مقارنه في البين، فتدبّر.

و التحقيق في الجواب عن الإشكال هو أن يقال: إنّ ملاحظه الأوامر القريبه بين الموالى و العبيد يسهّل الخطب و يرفع غائله الإشكال. و منشأ الإشكال هو خلط صوره إرادته الأمر و قصده الطبيعه المجرّده؛ مكتفياً به و مقتصرأً به لصوره ما لو كان بصدد إفهام التقيّد به بدليل آخر.

و الممتنع هو تعلّق الإراده و البعث بالطبيعه؛ مكتفياً بها. و أمّا لو كان بصدد إفهام التقيّد به بدالّ آخر فلا امتناع فيه، بل ينقدح في ذهنه مبادئ إرادتها.

فإشكال عدم تعلّق الإراده بالطبيعه المجرّده لا وجه له.

نعم، يتوجّه إشكال أنّ الأمر بها حيث يكون غيرياً لا قريباً فكيف يتقرّب به؟

و لكن يمكن أن يقال: إنّ قصد الأمر حيث يكون متمماً للغرض حيث لا- يمكن أن يكون للطبيعه بدون قصد الأمر مصلحه فيكون قصد الأمر المتعلّق بالطبيعه محصّلاً للغرض و مقرباً للمولى.

فيكون فرق بين هذا القيد و سائر القيود؛ لأنّ الطبيعه المجرّده عن قصد الأمر لا يكون فيها مصلحه، و أمّا سائر القيود فلا تكون بهذه المثابه، كالطهاره(٢).

١- تقدّم في الصفحه ١٨٧.

٢- قلت: كذا استفدنا من سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في مجلس الدرس، و لم يتحصّل لنا حقيقته. و لكن في تقرير بعض

الأصدقاء الأعلام- دامت بركاته- أن الأمر به و إن كان غيرياً غير مقرب، لكنّه إذا اتى بهذا الداعى يكون مقرباً بمقتضى الأمر الثانى؛ إذ الأمر مع كونه غير قربى تمام الموضوع للأمر الثانى، و معه يحصل القرب. و لا يخفى: أن معنى كون الأمر الأوّل غير قربى هو أنّه يأتى المأمور به لا يحصل القرب، لا أن إتيانه بداعى الأمر أيضاً لا يحصل القرب، انتهى، فتدبر [المقرّر حفظه الله].

ص: ١٩٦

نقل و تعقيب

قال المحقق العراقى قدس سره: يمكن أن ننفرد عن القوم بتحريرو و تقرير نفيدهما بإمكان أخذ قصد الأمر و الامتثال أو دعوه الأمر فى متعلق شخصه شرطاً أو شرطاً.

و ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمه، حاصلها: أنّه كما يمكن إظهار الإرادات التشريعيه- عرضيه كانت أو طوليّه- بإنشاءات متعدده، كأن يقول: «أكرم زيداً» و «أكرم عمراً» و «ادخل السوق و اشتر اللحم»، فكذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد، كأن يقول فى الأحكام العرضيه: «أكرم العلماء»، و فى الطوليّه: «صلّ مع الطهاره».

و طوليّه الإراده تاره تكون باعتبار كون متعلقاتها طوليّه- كالطهاره و الصلاه- و اخرى باعتبار كون نفسها طوليّه- كما فى «صدّق العادل»- لأنّ هذا الخطاب لا يتوجّه إلى المكلف إلّا عند الخبر الذى له أثر شرعى. و باتفاه كلّ منهما- فضلاً عن كليهما- ينتفى الأثر.

و لذا اشكل الأمر فى شمول خطاب «صدّق العادل» للإخبار مع الواسطه أو الوسائط، كخبر الشيخ عن الصفّار عن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام؛ لأنّ خبر الشيخ- مثلاً خبر عادل محرز بالوجدان، لكن لم يكن له أثر شرعى، و خبر زراره و إن كان له أثر شرعى لكنّه غير محرز بالوجدان، و خبر صفّار لا يكون محرزاً بالوجدان و لا يكون ذا أثر شرعى.

ص: ١٩٧

و لكن إذا عمّنا الأثر الشرعى إلى كلّ حكم شرعى- و لو كان حكماً طريقياً- يمكن حلّ الإشكال؛ لأنّ خطاب «صدّق العادل» و إن كانت قضيه واحده مشتمله على إنشاء واحد، إلّا أنّه بها تنشئ طبيعى و جوب تصديق العادل الجامع بين الأفراد الطوليّه؛ بحيث يكون أحد الأفراد محققاً لموضوع الفرد الآخر؛ فموضوعها خبر العادل المتحقّق وجداناً أو تعبداً.

و حينئذٍ: يتحقّق بانطباق هذه القضيه على خبر الشيخ- مثلاً- الذى هو خبر عادل وجداناً خبر الصفّار تعبداً، و خبر زراره كذلك باعتبار ما لهما من الأثر الشرعى؛ فإنّ أثر الشرعى فى خبر صفّار و جوب تصديقه إذا تحقّق، و فى خبر زراره و جوب غسل الجمعة- مثلاً- إذا تحقّق.

فانطباق قضيه «صدّق العادل» على خبر الشيخ- الذى هو خبر عادل- صار سبباً لحدوث أخبار عدول بالتعدّد و الحكومه فى آن واحد، بلا تقدّم و لا تأخر فى الزمان، و إن كان صدقها على بعض فى طول صدقها على الآخر.

و بهذا يندفع: إشكال الدور في شمول الخطاب للإخبار مع الواسطه.

أما الإشكال؛ فلأنّ وجوب تصديق العادل لا يثبت بخبر الشيخ- مثلاً- إلّا إذا كان له أثر شرعى، و ليس له أثر شرعى غير وجوب التصديق؛ فيتوقّف ثبوته لموضوعه على ثبوته له.

و أما الجواب؛ فلأنّه إنّما يلزم الإشكال لو كان الحكم المنشأ في قضيه «صدّق العادل» حكماً واحداً شخصياً، و أما لو كان المنشأ فيها أحكاماً متعدّده حقيقه، و واحداً عنواناً و إنشاءً فلا يلزم الإشكال.

إذا عرفت هذه المقدّمه فاعلم: أنّه يمكن أن ينشأ المولى وجوبين طوليين أحدهما محقّق موضوع الآخر بإنشاء واحد، كما لو قال مثلاً: «صلّ مع قصد امتثال وجوب الصلاه»، أو «صلّ على أن يكون الداعى هو وجوبها». فتكون هذه العبارة

ص: ١٩٨

و نحوها إنشاءً واحداً لوجوبين: أحدهما متعلّق بالحصّه المقارنه لدعوه الأمر، أو لقصد امتثال الأمر من طبيعه الصلاه. و ثانيهما وجوب إتيان تلك الحصّه بدعوه أمرها و وجوبها. و بذلك يرتفع المحاذير المزبوره برمتها(١)، انتهى ملخصاً.

و فيه أوّلًا: أنّ ما ذكره هنا ليس إلّا تكراراً لما اختاره قدس سره في الجواب عمّا أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره؛ من انحلال الأمر إلى الأمر بحصّه من الصلاه، و هى الأمر بإتيانها بدعوه الأمر بها.

نعم، أضاف هنا إلى ما ذكره هناك مثلاً، و لكن مع الأسف لا ارتباط له بالممثل؛ و ذلك لأنّه لو قلنا: إنّ خطاب «صدّق العادل» جارٍ مجرى القضيّه الحقيقه فتتحلّ إلى وجوب تصديقات بعدد أخبار العدول، و يكون هناك أحكام مستقلّه متعدّده بتعدّد الموضوعات المستقلّه؛ عرضيه كانت أو طوليه.

فإذا شمل «صدّق العادل» خبر الشيخ- الذى هو رأس السلسله فيشموله يتحقّق موضوع خبر الصّفّار، و هكذا إلى آخر السلسله.

و لكن ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه لا يمكن تصحيح الأمر بأمر واحد ينحلّ أوامر متعدّده، بل لا بدّ لتتيممه بالأمر بها مقتيده بقصد الأمر، فلا بدّ من دالّ آخر.

و بالجملة: حيث إنّ المفروض أنّ نفس الطبيعه غير واجده للمصلحه، بل هى قائمه بإتيانها بقصد الأمر فكلّ من الصلاه- مثلاً- و الصلاه بقصد الأمر جزء من الموضوع.

و إن شئت قلت: إنّ الحكم هنا متعلّق بالماهيه المتقيده، و لم يكن لكلّ من الماهيه و تقيدها حكماً على حده، بل كلّ منهما جزء الموضوع لحكم واحد، لا حكمان مستقلّان بإنشاء واحد، كما هو الشأن في «صدّق العادل».

فإذن: فرق بين ما نحن فيه- و هو إثبات حكم واحد لموضوع واحد- و بين

الحكم فى باب قضيه «صدق العادل»؛ فإنه إنشاء أحكام مستقلة على موضوعات كذلك بإنشاء واحد. فغايه الانحلال الذى يمكن دعواه هنا هو انحلال حكم واحد إلى حكمين ضمنين بحسب حكم العقل، و هو غير الانحلال فى القضيه الحقيقيه، كما لا يخفى، فتدبر.

و ثانياً: كما أشرنا إليه آنفاً أن المقارنه التى يعتبرها فى الحصه، هل المراد منها المقارنه الخارجيه بعد تعلق الحكم، أو المقارنه الذهنيه قبل تعلق الحكم؟

فإن أراد المقارنه الخارجيه فيه: أن المقارنه كذلك إنما تحصل بعد تعلق الأمر.

و لا يعقل أن يؤخذ ما يكون متأخراً عن الحكم فى موضوع حكمه.

و إن أراد بها المقارنه الذهنيه فنقول: مجرد التقارن فى اللحاظ لا يصح الحصه، إلا إذا قيد الموضوع به؛ ضروره أنه لو كان مجرد المقارنه الاتفاقيه مُحَصِّصه فلا بد و أن يتحصص بحصص غير متناهيه؛ لأنه كما يكون الموضوع مقارناً لدعوه الأمر، كذلك يكون مقارناً للحاظ إشراق الشمس و هبوب الرياح، إلى غير ذلك.

و بالجملة: إذا لم يكن لما به تحصص الماهيه دخل - قيداً و تقييداً- لكان المتعلق هو نفس الماهيه، و إن كان له دخل بنحو ما فى معنى الحصه فيعود المحاذير المذكوره.

فإذن: المقارنه الاتفاقيه بين ماهيه الصلاه و دعوه الأمر لا توجب تحصصها بحصه خاصه، و إلا لكان لغير تلك الخصوصيات من المتخيلات - حتى لحاظ الماهيه - دخاله فيه.

و الحصه معناها هى الماهيه المضافه إلى خصوصيه ما؛ بحيث تكون تلك الإضافه بما هى إضافه دخيله فيها، و إن كان المضاف إليه و كذا الإضافه - بما هى قيد - خارجاً، و ليكن هذا على ذكر منك لعله ينفعك فى مقامات، إن شاء الله.

و ثالثاً: كما قرره بعض الأعلام من الأصدقاء - دامت بركاته - مقال سماحه الاستاذ - دام ظلّه - أن تحقق الحصه المقارنه لدعوه الأمر يتوقف على تحقق دعوه

الأمر خارجاً؛ إذ الحصه - على الفرض - خارجة، و هى متوقفه على تحقق الحصه العينيه؛ لتوقف الحكم على الموضوع، مع استحاله الامتثال أيضاً؛ لعدم إمكانه إتيان الحصه المقارنه بدعوه الأمر، فتدبر.

ما سبق إشكالاً و حلّاً و تحقيقاً إنّما هو بالنسبه إلى قصد الأمر و الامتثال فى متعلّق الأمر، و قد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه إمكان أخذهما فى المتعلّق.

و أمّا أخذ قيود آخر- كقصد حسن الفعل، أو قصد المصلحه، أو المجبويه، أو له تعالى، و نحو ذلك- فقد صرّح المحقّق الخراسانى قدس سره: بأنّ التقرب المعترف فى العباده إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى، فاعتباره فى متعلّق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهه(1).

. و فيه: أنّ بعض الإشكالات المتقدمه فى أخذ قصد الأمر فى متعلّق الأمر- كإشكال الامتناع الذاتى ببعض التقاريب- و إن لم يجر هنا إلّا أنّ لجرىان كثير منها مجالاً واسعاً، لا بأس بالإشاره إلى بعضها:

منها: أنّه لو اخذ داعى المصلحه فى متعلّق الأمر يلزم أن يكون الشىء داعياً لداعويه نفسه، أو محرّكاً إلى محرّكيه نفسه.

و ذلك لأنّه لو اخذت داعويه المصلحه فى المأمور به فلازمه: أنّ ذات الصلاه لم تكن لها داعويه و محرّكيه؛ لعدم وجود المصلحه فيها نفسها، بل الداعى أو المحرّك هو الذى فيه المصلحه؛ و هى ليست إلّا الصلاه المقيدّه بقصد المصلحه، فتكون الصلاه

١- كفايه الاصول: ٩٧.

ص: ٢٠١

بداعى مصلحتها داعيه إلى نفسها و محرّكه إلى محرّكيه نفسها.

و منها: لزوم الدور الذى ذكره بعض الأعظم قدس سره؛ و هو أنّ قصد المصلحه يتوقّف على كون الشىء ذا مصلحه خارجاً، و إلّا يكون القصد جزافياً، و لو توقّف المصلحه على قصدها- كما فيما نحن فيه- يلزم الدور.

فإن شئت قلت: إنّ الشىء حسب الفرض لا يكون فيه المصلحه إلّا إذا قصده؛ فيتوقّف قصد المصلحه على ما يتوقّف عليه(1).

. و منها: تجافى العله عن رتبها إلى رتبه المعلول؛ و ذلك لأنّ الأفعال بجميع قيودها معلوله للإرادته التى هى متأخره عن الدواعى و المصالح و المفساد؛ فالدواعى واقعته فى سلسله علل وجود الأفعال، فلو اخذت فى المتعلّق و المأمور به يلزم تنزّل العله عن رتبها، و تنزّلها إلى مرتبه معلولها أو معلول معلولها(2).

. فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره: أنّ أخذ هذه القيود فى المتعلّق بمكان من الإمكان، ليس على إطلاقه تمام؛ لتطرّق الإشكالات على لحاظ بعضها، فتدبّر.

و لكن الذى يسهّل الخطب: إمكان التفصّى عن الإشكالات على أخذ هذه القيود فى المتعلّق، كما عرفت إمكان التفصّى عنها

على فرض أخذ قصد الأمر و قصد الامتثال فى المتعلق.

و ذلك لأنّ الوجدان كما يكون حاكماً بأنّ المعجون المركّب من عدّه أجزاء مختلفه يكون لكلّ جزء منها دخل و تأثير فى استرداد الصّحّه و تحصيلها؛ بحيث لو لم يكن جزء منها ربّما لا- تحصل النتيجة المطلوبه من المعجون. نعم ليس مستقلاً فى استرداد الصّحّه، بل لا بدّ له من انضمام سائر الأجزاء.

١- فوائد الاصول ١: ١٥١.

٢- نفس المصدر: ١٥٢.

ص: ٢٠٢

فكذلك فى أجزاء متعلّقات التكاليف على مذهب العدليه أيضاً؛ فإنّ لها حظّ من المصلحه، كما يكون لأصل التعلّق مصلحه.

نعم، فى مقام استيفاء تمام المصلحه لا بدّ و أن يؤتى بها بقصد المصلحه.

فهل ترى من نفسك أن تقول: إنّ الإمساك من طلوع الشمس إلى غسق الليل، أو أجزاء الصلاه مثلاً لم تكن لها مصلحه، و المصلحه إنّما تكون بقصد المصلحه؟! حاشاك!! و إلما فلا بدّ و أن يستوفى المصلحه إذا قصد المصلحه مع إتيان فعل من الأفعال.

و بالجملة: العقل و الوجدان أصدق شاهدين على أنّ لكلّ جزء من أجزاء الماهيه المركّبه المأمور بها- كأجزاء المعجون المركّب- مصلحه. و لا يعقل أن لا يكون له مصلحه؛ لأنّ تعلّق الحكم على موضوع مركّب مرهون بتصوّره و التصديق بفائدته، ثمّ إرادته. فإذا لم تكن لجزء الموضوع مصلحه كيف يصدّق بفائدته؟! فضلاً عن إرادته!

فالجزء لا بدّ و أن يكون له مصلحه حتميه. فإذن فى مقام استيفاء المصلحه لا بدّ و أن يؤتى به فى ضمن الأجزاء الاخر بقصد المصلحه.

فماهيه الصلاه- مثلاً- واجده للمصلحه، لا كلّها بل بعضها، و بقصد المصلحه يستوفى تمام المصلحه.

إذا تمهّد لك هذا: فيظهر لك الجواب عن إشكال الأوّل؛ لأنّه ليس المراد باعتبار قصد المصلحه فى المتعلّق أنّ الماهيه المجرّده لا داعويه لها إلى إتيانها، بل المراد لزوم إتيان الماهيه بداعويه المصلحه.

فلم يلزم كون الشىء داعياً لداعويه نفسه، بل الداعى إلى قصد الداعويه هو أصل الماهيه.

و بهذا يمكن الجواب عن الإشكال الثانى أيضاً؛ لأنّ قصد المصلحه الكذائيه

ص: ٢٠٣

متوقّف على المصلحه التي تكون جزءاً للماهيه المأمور بها، و هي لا تتوقّف على قصدها.

و بالجملة: ما يتوقّف على قصد المصلحه إنّما هي المصلحه التامه، و ما يتوقّف عليه قصد المصلحه هي المصلحه الناقصه القائمه بنفس الطبيعه، فأين الدور؟!

و أمّا الإشكال الثالث: فمنشؤه الخلط بين الامور الذهنيه و الخارجيه؛ و ذلك لأنّ الأمر إذا رأى أنّ نفس الماهيه غير وافيّه بتمام المصلحه، و لا- بدّ فيها من قصد المصلحه؛ فيتصوّر الماهيه المتقيّده و ينشئ الحكم عليها مقيداً، و لا يلزم في هذه المرحله محذور.

و أمّا المأمور فيتصوّر الماهيه المتقيّده بقصد المصلحه، و يتمّ المطلوب و لا- يلزم محذور في إتيان الماهيه بقيد قصد المصلحه(1).

الأمر الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي في المسأله

إشاره

و ليعلم أولاً: أنّ النسبه بين الإطلاق و التقييد العدم و الملكه؛ لأنّ الإطلاق ليس هو عدم التقييد و لو مع عدم صلوح المورد له، بل هو عدمه في مورد قابل له؛ فإذا كان المورد صالحاً للتقييد و لم يتقيّد يصحّ التمسك بالإطلاق، و قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه يصحّ أخذ قصد الأمر أو قصد الامتثال و قصد المصلحه و نحو ذلك في متعلّق الأمر.

١- قلت: و يمكن أن يجاب عنه بنحو آخر أشار إليه سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في دوره السابقه، فلاحظ التهذيب (أ)، [المقرّر حفظه الله]. - أ- تهذيب الاصول ١: ١٥٩.

ص: ٢٠٤

فعلى هذا: لو أطلق الأمر و لم يقيد به بشي ء منها يصحّ التمسك به و الحكم بأنّ الواجب توصلّى.

و بالجملة: بعد القول بإمكان أخذ قصد الأمر و نحوه في متعلّق الأمر يكون وزان قصد الأمر وزان سائر القيود العرضيه؛ فكما يؤخذ بالإطلاق لرفع قيد أو شرط فكذلك يؤخذ بإطلاق الأمر و يرفع اليد عن قيد قصد الأمر مثلاً. فإذا كان الأمر في مقام بيان تمام المراد و لم ينصب قرينه على ذلك فيؤخذ بإطلاق الأمر.

فإذن: الأصل الأولى عند الشكّ في واجب أنّه توصلّى أو تعبدي كون الواجب توصلياً، إلّا ما خرج بالدليل، فتدبر.

ذكر و إرشاد

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا: فينبغي عطف النظر إلى إشكال في إثبات التوصلّي، و مقال لشيخنا العلامه الحائري قدس سره

مقتضاهما كون الأصل الأوّلي عند الشكّ كون الواجب تعبدياً.

أمّا الإشكال فحاصله: أنّ التمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا كان كلّ من الإطلاق والتقييد ممكنًا، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ للمتعلّق ضيقاً ذاتياً.

و ذلك لأنّ دعوه الأمر إلى متعلّقه هي من شئون الأمر و لوازمه التي لا تنفكّ عنه، كما هو واضح؛ لأنّ الداعويه من اللوازم الذاتية للأمر. كما لا تنفكّ عن متعلّقه؛ لأنّ الأمر لا يجاد الداعي إلى إتيان متعلّقه.

فمتعلّق الأمر هي طبيعه الفعل التي دعت المولى إلى بعث العبد إلى إيجاد ذلك الفعل، لا مطلقه.

و بعباره اخرى: يكون المتعلّق مدعوّاً إليه بالضروره.

فإذا كانت داعويه الأمر من لوازم ذات الأمر و متعلّقه فلا يعقل الانفكاك بين

ص: ٢٠٥

المتعلّق و لازمه الذاتى؛ و هو عنوان كونه مدعوّاً إليه. فإذن كيف يمكن رفع ما لا يمكن الانفكاك عنه بإطلاق الدليل.

فينتج: أنّ الأصل فى الأمر كون الواجب تعبدياً(١)

. و لكنّه يندفع الإشكال: بأنّ منشأ الإشكال هو الخلط بين القيود المأخوذه فى متعلّق الأمر و التكليف قبل تعلق التكليف، و بين بعض القيود و الأوصاف الانتزاعيه التي تنتزع بعد تعلق الأمر و التكليف.

و الكلام إنّما هو بالنسبه إلى القيود الراجعه لما قبل التكليف، و أمّا بالنسبه إلى القيود الراجعه لما بعده فلا؛ ضروره أنّه لا إشكال فى استحاله انفكاك عنوان الداعويه من الأمر، و عنوان المدعو إليه من المتعلّق بعد تعلق الأمر به، فتدبّر.

فإذا كان الكلام فى القيود الراجعه لما قبل تعلق التكليف فنقول: هل الأمر لاحظ المتعلّق ماهيه مرسله، أو مقيدّه بقصد الأمر مثلاً؛ فإذا كان الأمر فى مقام بيان جميع ما له دخل فى متعلّق الأمر و لم يقيدّه بقصد الأمر أو قصد المصلحه أو نحوهما فالأصل فى مورد الشكّ يقتضى كون المتعلّق مرسلًا غير مقيد بقصد الأمر و نحوه.

و واضح: أنّه لا ربط له إلى أنّ الأمر له داعويه إلى متعلّقه، و كون متعلّقه معنوّناً بذلك العنوان بالذات؛ لأنّه بعد تعلق التكليف و الأمر، كما أنّ اتّصاف الأمر بالأمريه أيضاً بعد تعلق الأمر.

و بالجملة: أنّ الكلام إنّما هو فيما يدعو إليه الأمر و التكليف، و أنّه هل هو نفس الطبيعه، أو هي مقيدّه بقصد الأمر مثلاً؟ و مقتضى جريان مقدّمات الحكمه هو أنّه حيث كان الأمر فى مقام بيان جميع ما له دخل فى متعلّق أمره، و لم يقيدّه بقصد الأمر و نحوه فمقتضى الأصل عدمه؛ فينتج كون الواجب توصلياً.

نعم، بعد تعلق الأمر و التكليف بطبيعته - سواء في التعبديات أو التوضيحيات - فينتزع امور، ككون الطبيعه مأموراً بها و مدعواً إليها، و كون المولى آمراً، و كون المكلف مأموراً، إلى غير ذلك من الامور المتأخره المنتزعه عن تعلق التكليف و البعث.

و لا يكاد يعقل توجه التكليف إلى هذه الامور المتأخره التي لا تكاد تنتزع إلا بعد تعلق التكليف.

فظهر - بحمد الله - أنّ الإشكال نشأ من خلط القيود الجائيه من قبل الأمر و التكليف بالقيود المأخوذه قبل تعلق التكليف، و الكلام إنّما هو في الثاني دون الأول، فتدبر و اغتنم.

و أما مقال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: فهو أنّه قدس سره بعد ما كان قائلاً بأصاله التوصلية عند الشك (١) - وفاقاً لما عليه القوم - عدل عنها في اخريات عمره الشريف؛ فقال بأصاله التعبدية، و مهّد لذلك مقدمات لم يكن بعضها صحيحه عنده من ذي بعد، و لكن ساعده الاعتبار أخيراً:

الاولى: أنّ مختاره سابقاً كان أنّ متعلق الأوامر صرف الوجود من الطبيعه أو الوجود السعي غير القابل للتكرار، فعدل عنه و اختار أخيراً: أنّ متعلق الأوامر نفس الطبيعه؛ أي الماهيه الكليه اللابشرط العاربه عن كلّ قيد القابله للتكرار.

و لا يخفى: أنّ ما عدل إليه حق لا ستره عليه، كما عليه أبناء التحقيق.

الثانيه - و بيتني عليها أساس التعبدية - أنّ العلل التشريعيه يحذو حذو العلل التكوينيّه، و تطابقها مطابقه النعل بالنعل، و القده بالقده.

فكما أنّ المعلول لعلّه تكوينيه تدور مدار علته وجوداً و عدماً، و حده و كثرة،

فكذلك المعلول لعلّه تشريعيه تدور مدار علته كذلك. فكما أنّ العله التكوينيّه إذا وجدت وجد المعلول بلا فصل بينهما، فكذلك العله التشريعيه بالنسبه إلى معلولها.

و من هنا استفاد قدس سره الفوريه من البعث و الأمر.

و كما أنّ التداخل في العلل التكوينيّه المستقلّه مستحيله - لاستحاله تأثير علل متعدده تامّه في معلول واحد - فكذلك في العلل التشريعيه. و من هنا بنى على عدم التداخل في الأوامر المستقلّه التي هي أسباب مستقلّه شرعيه.

الثالثة: أنّ بعض القيود ممّا يمكن لحاظه في المتعلّق و تقييد المتعلّق به، كالطهاره في الصلاه و الإيمان و العداله في الرقبه، و بعضها ممّا لا يمكن أخذه في المتعلّق و تقييده به، إلّا أنّه لا ينطبق إلّا على المتقيّد به- يعنى يكون له ضيق ذاتى لا يعمّ غيره- كمقدّمه الواجب- بناءً على وجوبها- فإنّ الإراده من الأمر المستتبعه للبعث لا تترشّح على المقدّمه مطلقاً؛ موصله كانت أم لا؛ لعدم الملاك.

و لا على المتقيده بالإيصال، كما عليه صاحب «الفصول» قدس سره(1)؛ للزوم الدور، كما قرّر في محلّه. و لكن لها ضيق ذاتى لا تنطبق إلّا على المقدّمه الموصله، من دون أن يكون لحاظ الإيصال قيداً.

و قصد الامتثال و التقرب و نحوهما من هذا القبيل؛ فإنّ الأوامر و إن كانت مطلقه في اللفظ و لم تكن مقّيده بها، لكنّها متقيده بها في نفس الأمر؛ فلها ضيق ذاتى في الواقع. فهي لا مطلقه و لا مقّيده، إلّا أنّها لا تنطبق إلّا على المتقيده بها.

و بالجملة: المأمور به على مقتضى المقدّمه الاولى و إن كانت طبيعه قابله للتكرار، و لكن لا إطلاق لها حتّى يتمسك به في المقام، بل له ضيق ذاتى لا ينطبق إلّا على المتقيده بقصد الأمر و نحوه، كما هو الشأن في العلل التكوينيّه؛ ضروره أنّ النار

١- الفصول الغرويه: ٨٦ / السطر ١٢.

ص: ٢٠٨

- مثلاً- لا تكون علّه للإحراق الكلّي القابل للصدق على المتولّد منها و غيرها، و لا للإحراق المقّيّد بكونه من قبلها، و لكنّها تكون مؤثّره في الحراره التي لا تنطبق إلّا على المتقيده بها لبناً.

فعلى هذا: إذا ورد أمر و شكّ في أنّه تعبدي أو توصيلي فلا موقع للتمسك بالإطلاق و الحكم بكونه توصلياً، بل مقتضى الأصل هو الحكم بكونه تعبدياً؛ لأنّ المبعوث إليه و المنحدر عليه البعث لا يصلح للانطباق إلّا على المتقيّد بقصد الأمر.

هذا غايه التقريب في مقاله قدس سره.

و لكن فيما أفاده نظر؛ و ذلك لأنّ اتّحاد علل التشريع مع علل التكوين و قياسها بها ليس بيناً في نفسه، و هو واضح، و لا مبيّناً؛ لعدم قيام برهان عليه.

بل يمكن إقامة البرهان على التغيرات؛ ضروره أنّ المعلول في العلّه التكويني لا- وجود له قبل إيجاد العلّه إيّاه؛ لا خارجاً كما هو واضح، و لا نفساً.

و بالجملة: لا اسم و لا رسم و لا أثر للمعلول في الوجود في التكوينيّات قبل إيجاد العلّه إيّاه؛ بداهه أنّ إشراق الشمس أو إحراق النار قبل إيجاد العلّه إيّاه لا تشخّص له أصلاً؛ لأنّ التشخّص - كما قرّر في محلّه - مساوق للوجود المنفى ذهنياً و خارجاً حسب الفرض، و بإيجاد العلّه يتشخّص المعلول.

فعلى هذا: لا تضيّق للمعلول أصلاً، بل هو باقٍ على سعته الأولى؛ من كونه صالحاً للانطباق على غير واحد.

هذا فى العلل التكوينية.

و أما فى العلل التشريعية: فبخلاف ذلك؛ و ذلك لأنّ من يريد جعل حكم و قانون على موضوع يلاحظ أوّلاً الموضوع و المتعلّق بجميع ما يكون دخلياً فيه، ثمّ ينحدر البعث نحوه.

ص: ٢٠٩

فربّما يتصوّر نفس الموضوع و الماهية مطلقه؛ لوجود الملاك و المصلحه فيها، و قد يتصوّرهما مقيدة بقيد أو قيود. فسعه المتعلّق و ضيقه مسبوقة بكيفية لحاظ اللاحظ و المقنّن؛ فإن لاحظها مطلقه تكون وسيعه، و إن لاحظها مقيدة يكون مضيقاً.

و لا يكاد يمكن - حينئذٍ - أن يدعو إلى نفس الطبيعه مجرّده، بل إليها مقيدة، و هو واضح.

و بالجمله: قبل الأمر و الإيجاد الاعتبارى لا بدّ و أن يتصوّر و يلاحظ الموضوع، فإن كان الملحوظ نفس الطبيعه القابله للتكثّر فالبعث لا يكاد يدعو إلّا إليها، و لا يكون الأمر به و المتعلّق مقيداً؛ لا لحاظاً و لا لبناً.

و إن كان الملحوظ الطبيعه المقيدة فالبعث يدعو إليها مقيدة.

فإذا كان كلّ من الطبيعه المطلقة أو المقيدة بقصد الأمر بلحاظ اللاحظ و المقنّن و كان فى مقام بيان جميع ما له دخل فى متعلّقه، و مع ذلك لم يقيد الطبيعه بقيد فيعلم من ذلك عدم دخل القيد فى المتعلّق، بل هو باقٍ على اتّساعه الذاتى.

و من هنا يظهر لك: النظر فيما ربّ قدس سره على اتّحاد حكمى التكوين و التشريع؛ من عدم جواز تخلف المعلول الشرعى عن علته الشرعيه؛ ضروره جواز تعلّق الإراده التشريعي بأمر استقبالى، كما يتعلّق بأمر حالى، بخلاف العله التكوينية؛ فإنّه لا يجوز التخلف.

فعلى هذا: لا مجال لاستفاده الفوريه من البعث، و كذا عدم جواز تكثّر المعلول مع وحده علته التشريعيه، كما فى العلل التكوينية؛ إذ من الجائز تعلّق الإراده الواحده بأكثر من أمر واحد، بل ربّما يتعلّق بأمر كثيره، كما لا يخفى.

و لتوضيح المقال نقول: ليس الأمر كما زعمه قدس سره فى العلل التكوينية؛ لأنّ المعلول التكوينى قبل الإفاضه و التأثير لا يكون مضيقاً كما لا يكون مقيداً، بل

ص: ٢١٠

لا يكون متّصفاً بالمعلوليه. و التضيّق و التقييد و الاتّصاف إنّما هو بعد التأثير من ناحيه علته.

و إن كان فى خواطرك ريب فاختر نفسك و لاحظ النار - مثلاً - فترى أنّها توجد الإحراق و الإضاءة فى محلّ خاصّ. و الإحراق

و الإضاءه يتضيق بعد استضاءه نور الوجود، و أمّا قبله فلا.

و كذا فى العلل التشريعيه؛ فإنّ الماهيه التى تعلق بها الأمر و إن كانت تتضيق بعد تعلق الأمر، إلّا أنّه غير دخيل فى المأمور به؛ لأنّ ما هو المأمور به هو نفس الماهيه، فما تتضيق غير المأمور به و المدعو إليه، و ما يكون مأموراً به و مدعواً إليه غير متضيق.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّه لا مانع من التمسك بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد الأمر و الامتثال فى المأمور به إذا كان الأمر فى مقام بيان جميع ما هو دخيل فى المأمور به.

فإذن: الأصل اللفظى فى الشكّ فى كون الواجب توصلياً أو تعبدياً هو كون الواجب توصلياً، إلّا ما خرج.

و لو فرض عدم صحّحه التمسك فى المقام بالإطلاق اللفظى لإثبات التوصيليه فالتمسك بالإطلاق المقامى بمكان من الإمكان، فتدبر.

و لو فرض عدم صحّحه التمسك بالإطلاق المقامى أيضاً فتصل النوبه إلى الأصل العملى.

و بالجملة: بعد عدم الإطلاق إمّا لاستحاله التقييد أو لفقدان شرائط الأخذ بالإطلاق تصل النوبه إلى الأصل العملى؛ فلا بدّ من البحث فى أنّه هل هناك أصل عملى يقتضى وجوب الإتيان بقصد الأمر و الامتثال أم لا؟ فلاحظ.

ص: ٢١١

الأمر الرابع فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله

اشاره

أشرنا: أنّ البحث فى مقتضى الأصل العملى - على فرض استحاله أخذ قصد الأمر و الامتثال فى المتعلق - فهل مقتضى الأصل فى الشكّ فى لزوم قصد الأمر و الامتثال فى المأمور به البراءه، كما هو الشأن فى سائر القيود العرضيه؛ فتكون هذه المسأله من فروع الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فحيث قلنا هناك بالبراءه فنقول بها هنا أيضاً؟

أو فرق بين المسألتين، و لمسألتنا هذه خصيصه توجب الاشتغال، و إن قلنا هناك بالبراءه؟

وجهان، بل قولان.

و الحقّ: جريان البراءه العقلية و النقلية فى المسأله، و عدم تماميه ما قيل بالاشتغال. و لتوضيح المقال لا بدّ من ملاحظه ما قيل بالاشتغال، و توضيح النظر فيه.

فالكلام يقع فى موردين: الأوّل فى حكم العقل و البراءه العقلية، و الثانى فى البراءه النقلية.

ذكر تقاريب للاشتغال هنا: و إن قيل بالبراءة في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين:

التقريب الأول: ما يستفاد من المحقق الخراساني قدس سره في «الكفايه»، و ذلك بتوضيح منّا؛ و هو أنّه لو قلنا بالبراءة العقلية في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين

ص: ٢١٢

و لكن لا- مجال لذلك هنا؛ لأنّ مركز الشكّ هناك في نفس التكليف، و أنّه هل تعلق بتسعة أجزاء أو عشره مثلاً؟ فيقال: إنّ مقتضى حكم العقل الأخذ بالأقلّ و البراءة عن الأكثر.

و أمّا فيما نحن فيه فمتعلّق التكليف معلوم مبيّن؛ و هو ما عدا قصد القربة أو قصد الأمر- مثلاً- لأنّ المفروض امتناع أخذه في متعلّق التكليف، إلّا أنّ الشكّ في ناحيه الامتثال حيث يحتمل بقاء العهد عند عدم الإتيان بذلك القيد و عدم الخروج منها.

و بالجملة: بين المسألتين فرق، يمكن أن يقال بالبراءة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين؛ لأنّ الشكّ فيها في متعلّق التكليف؛ و أنّه الأقلّ أو الأكثر، فالأقلّ متيقّن و الأكثر مشكوك فيه.

و أمّا هنا فمتعلّق التكليف معلوم مبيّن، و لا شكّ من هذه الجهة، بل الشكّ إنّما هو في مقام الامتثال، و أنّه هل يسقط التكليف بإتيان الفعل بدون قصد الأمر- مثلاً- أو لا؟ فالعقل يقضى بالاشتغال إلى أن يقطع بالفراغ، و هو بإتيانه بقصد الأمر(١).

. و فيه: أنّ الفرق الذي ذكره المحقق الخراساني قدس سره غير فارق من حيث جريان البراءة في مسألة الأقلّ و الأكثر، دون المقام؛ لأنّ ما هو العمده في جريان البراءة و الاشتغال هو رجوع الشكّ إلى ثبوت التكليف أو سقوطه بعد إحراز أصل الثبوت، و أمّا غير ذلك فلا دخاله له في ذلك.

و هذا التقريب بعينه أحد التقاريب اللّاتى تذكر في مسألة الأقلّ و الأكثر للاشتغال.

مع فرق لا- يكون فارقاً؛ لأنّه كما أنّ متعلّق التكليف هنا معلوم مبيّن، و هو غير المقيّد بقيد، و يحتمل اعتباره في ناحيه الامتثال، فكذلك هناك يكون الأقلّ معلوماً من باد القدر المتيقّن، لكنّه يشكّ في اعتبار الزائد عليه.

فإن صحَّ جريان البراءة في مسألة الأقلّ و الأكثر نقول بها بعينه فيما نحن فيه، بل لو قيل بالاشتغال هناك دون ما نحن فيه لكان أولى؛ لأنّ المفروض فيما نحن فيه أنّ متعلّق التكليف غير مشكوك فيه قطعاً، و أمّا هناك فيحتمل تعلق التكليف بالزائد على القدر المتيقّن، كما لا يخفى.

و لكن هذا المقدار من الفرق غير فارق لا يوجب جريان البراءة في أحدهما دون الآخر؛ فإنّ مرجع الشكّ فيهما إلى أصل ثبوت التكليف، لا إلى سقوطه المعلوم؛ فلم يكن فرق بينهما، و لم يكن لإحدهما خصوصية زائده على الاخرى.

و الحاصل: أنّ هذا التقريب أحد التقاريف للقائلين بالاشتغال في مسألة الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و ما نحن فيه؛ لأنّه كما يعلم هنا أنّ القيد الزائد لم يؤخذ في المأمور به و لكن يشكّ في اعتباره في مقام الامتثال، فكذلك هناك يكون القدر المتيقّن معلوماً و يشكّ في اعتبار قيد آخر فيه.

ففي كلا الموردین يعلم ثبوت التكليف الشخصي المعلوم و يشكّ في اعتبار أمر آخر.

فالمسألان ترتضعان من ثدى واحد؛ فإن قلنا بالبراءة في مسألة الأقلّ و الأكثر - كما هو المختار - نقول بها هنا، و إلّا فلاشتغال فيهما، فتدبر.

التقريب الثاني: ما يستفاد من المحقّق الخراساني قدس سره أيضاً و لكنّه من محلّ آخر؛ و هو أنّ متعلّق التكليف و إن كان معلوماً حسب الفرض إلّا أنّه لا يكاد ينكر أنّ الأحكام الشرعيه جميعها معاليل للأغراض لا - محاله - و إن لم نقل بأنّها تابعه للمصالح و المفسدات في متعلقاتها - بداهه أنّه لو كانت خاليه عن الأغراض يلزم أن يكون الأحكام جزافياً و بلا غرض، فبتعلّق الأمر على شىء يستكشف تعلق غرض الأمر به.

فإذا شكّ في حصول الغرض و سقوطه بإتيان الماهيه بدون قصد الأمر - مثلاً

ص: ٢١٤

فلا يجوز له الاكتفاء به. فالشكّ في سقوط الغرض مساوق للشكّ في سقوط الأمر، و قد عرفت: أنّ القاعده في الشكّ في سقوط التكليف الاشتغال، فكذا فيما يساوقه (١)

. و فيه: أنّه يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه في التقريب الأول؛ لجريان ما ذكرناه فيه في هذا التقريب أيضاً.

و ذلك لأنّه لو صحّ إثبات الاشتغال فيما نحن فيه من ناحيه الغرض - كما هو أحد التقاريف في إثبات الاشتغال في مسألة الأقلّ و الأكثر - يمكن إثباته في الأقلّ و الأكثر أيضاً؛ فإنّ أمر الشارع معلول للغرض، فما لم يعلم حصول الغرض - الذى هو غايه متعلّق الحكم - لا يعلم سقوط الأمر.

فعند احتمال بقاء الغرض و عدم سقوطه - إمّا لأخصّيه غرض الأمر بالنسبه إلى ما تعلق به الأمر واقعاً كما فيما نحن فيه، أو بكون الأقلّ متيقناً - يحكم العقل بالاشتغال؛ فالمسألان ترتضعان من ثدى واحد اشتغالاً و براءً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لم يكن ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره هنا، و لا ما استفدناه منه من غير هذا الموضوع- في بيان الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الأقلّ و الأكثر- فارقاً فيما يرجع إلى البراءه هناك دون ما نحن فيه، و إن كان بينهما فرقاً من جهه اخرى لا يرجع فيما هو المهمّ في المقام، فتدبر.

هذا كلّه فيما يتعلّق في بيان الفرق بين الموردین؛ فقد ظهر عدم الفرق بينهما فيما يرجع إلى البراءه أو الاشتغال.

و الذي يقتضيه التحقيق: أنّ دعوى الاشتغال في المسأله ممنوعه؛ لأنّ العبد مأخوذ بحجّه المولى و بيانه فقط، و يدور الامتثال مدار الحجّه لا غير؛ فإن قامت الحجّه على المجرّده عن قصد الأمر و الامتثال، و لم تقم على ذلك دليلاً- و لو ببيان مستأنف- لم يجب على العبد امتثال ما زاد على ما قام لديه الحجّه.

۱- درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ۵۱.

ص: ۲۱۵

و حديث الشكّ في سقوط الغرض بالإتيان بالمجرّده عن قصد الأمر كذلك؛ لأنّ وظيفه المكلف إنّما هي الإتيان بما أخذه الأمر موضوعاً لأمره، طابق النعل بالنعل؛ سواء علم حصول غرض الأمر بذلك، أم لا.

و بالجملة: كون الأوامر معلّله بالأغراض ممّا لا ينكر؛ لعدم معقوليه الجزاف فيها، إلّا أنّه خارج عن إناطه الامتثال به؛ لأنّ الامتثال- كما أشرنا- دائر مدار الحجّه؛ فإذا لم تقم الحجّه على الأزيد من المجرّده عن القيد- و لو ببيان مستأنف- لا تضرّ احتمال عدم حصول الغرض من الإتيان بالمجرّده.

وهم و إرشاد

و ربّما يتوهم: أنّ مراد المحقّق الخراساني قدس سره عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في المقام؛ لأنّها إنّما تجرى فيما إذا أمكن للأمر بيان القيد و لم يبيّن؛ حيث يحكم العقل عند ذاك بالإطلاق. و أمّا في مورد لا يمكنه أخذ القيد- كما هو المفروض فيما نحن فيه- فيكون خارجاً عن موضوع القاعده.

فلا- مجرى للقاعده هنا، بخلاف مسأله الأقلّ و الأكثر؛ فحيث إنّه للأمر بيان الأكثر فيصحّ التمسك بالقاعده. فالعقل يحكم بالاشتغال فيما نحن فيه، دون مسأله الأقلّ و الأكثر.

و لكنّه يندفع أولاً: أنّ هذا- لو تمّ- غير بيان الذي تصدّى المحقّق الخراساني قدس سره لبيانه هنا و في موضع آخر.

و ثانياً: أنّه لو لم يمكن بيانه بدليل واحد فإمكان بيانه بدليل آخر بمكان من الإمكان؛ فيكون المقام مجرى القاعده.

و ثالثاً: أنّ الاحتجاج إنّما يدور مدار البيان فقط لا الواقع المحتمل أيضاً، و حيث إنّه لا بيان حسب الفرض- و لو لعدم الإمكان،

كما لو كان الأمر مسجوناً-

ص: ٢١٦

فلا- إيجاب على العبد عقلاً إلا بالنسبه إلى ما قام عليه الحجّه. و لم تقم الحجّه حسب الفرض على الزائد على المجزّده؛ فلا مانع من جريان قاعده القبح بلا بيان.

و لعلّ منشأ هذا التوهّم: هو الخلط بين عدم البيان في استفاده الإطلاق اللفظي من المطلق، و بين عدم البيان المستعمل في باب الاشتغال و البراءه، مع وجود الفرق بينهما كما لا يخفى.

و ذلك لأنّ المعبر في باب الإطلاق اللفظي: هو أنّ الأمر إذا أخذ شيئاً عنواناً و موضوعاً لحكم؛ مجزّداً عن القيد، و كان في مقام البيان، فيما أنّه فاعل مختار و قد جعل باختياره هذا الحكم للمجزّد فيستكشف منه أنّ مراده غير مقتيد بقيد.

و لا يخفى: أنّ هذا إنّما هو في القيد الذي يمكن أخذه و لم يأخذه. و أمّا فيما لو لم يمكن أخذه فلا يمكن أن يستكشف ذلك، فلا ينعقد الإطلاق عند ذلك، و هو واضح.

و أمّا في المقام: فلا يعتبر في جريان قاعده القبح بلا بيان ذلك؛ لأنّه إذا لم يبيّن الأمر و لو بيان مستأنف، القيد و لو لعدم إمكان أخذه، فالعقل يقضى بجريان القاعده؛ لأنّ موضوع قبح العقاب بلا بيان إنّما هو فيما لم يقم هناك حجّه، و هو حاصل حسب الفرض.

فتحصّل: أنّ الحقّ جريان البراءه العقلية في المقام، و عدم لزوم قصد الأمر في مقام الامتثال.

التقريب الثالث: و لعلّه يشير إليه ما أفاده العلّامة القوجاني قدس سره في «تعليقه على كفايه الاصول».

و حاصله: أنّه و إن لم يمكن أخذ القيود المذكوره في المأمور به و لكن لها دخل واقعي في حصول الغرض، و حيث إنّ لا يمكن أخذها في المأمور به ففي مقام تعلّق الأمر لا يكون المأمور به إلّا واحداً.

و أمّا في مقام الامتثال و الوجود الخارجي: فحيث إنّّه يدور أمره بين لزوم

ص: ٢١٧

الإتيان بالمقتيد أو لزوم الإتيان بالمتعلّق مجزّده، و بين المصدقين تباين، فالعقل يحكم بالجمع بينهما في مقام الامتثال.

و بالجملة: فاقد القيد و واجده في الوجود الخارجي متباينان، و لم يقل أحد منهم بالبراءه في دوران الأمر بين المتباينين في مقام الامتثال.

فحصل الفرق بين المقام و مسأله الأقلّ و الأ-كثر؛ لأنّ الحكم هناك تعلّق بعنوان لم يعلم انطباقه على الأقلّ فقط، أو عليه مع

الأكثر معاً. و أما في المقام فمتعلق التكليف معلوم؛ و هو المجرد عن القيد، و لكن في مقام الامتثال يدور أمره بين المتباينين (1).

. و لعل هذا التقريب أوجب المحقق العراقي قدس سره لتصوير الحصه، كما ستقف عليه قريباً إن شاء الله.

و فيه أولاً: أنه لو تمّ كون المقام من المتباينين، فمقتضاه الجمع بينهما؛ بأن يأتي بصلاه مجرّده عن قصد الامتثال - مثلاً - ثمّ بصلاه اخرى بقصد الامتثال، لا- الاكتفاء بالمقيده، كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمر بين المتباينين، و لم يلتزم به هو قدس سره، و لا غيره في المقام، فتدبر.

و ثانياً: أنه لم يكن المقام من دوران الأمر بين المتباينين؛ لأنّ مدار تردد الأمر بين المتباينين - الذي يحكم العقل بوجوب الاحتياط - هو ما إذا كان العنوان و الموضوع الذي تعلق به الأمر مردّد الانطباق عليهما، فعند ذلك يحكم العقل بالاشتغال.

مثلاً: إذا قيل: «أكرم زيداً»، و تردد كونه هذا الفرد - أي زيد بن عمرو - أو ذاك الفرد - أي زيد بن بكر - فلا يعلم ما هو المتعلق للوجوب منهما، مع صلاحية زيد للانطباق على كلّ من الفردين، فحيث إنّ الشكّ يرجع بنحوٍ إلى ناحيه الامتثال يحكم العقل بوجوب الاحتياط بإكراههما.

١- حاشيه كفايه الاصول، العلّامه القوجاني ١: ٦٢/ التعليقه ١٣٧.

ص: ٢١٨

و أما إذا كان المأمور به عنواناً معلوماً صادقاً بحسب الوجود على هذا الفرد بعنوانه و على ذاك كذلك فلا يكون هناك إبهام؛ لا في المفهوم و لا في المصداق. و لكن احتمال دخاله أمر آخر فيه لم يؤخذ في العنوان بلحاظ عدم إمكان أخذه فيه؛ فليس من دوران الأمر بين المتباينين، كما لا يخفى.

فإذا قيل: «صلّ» مثلاً فالذي تعلق به الأمر ماهيه الصلاه، و هذا العنوان صادق على كلّ مصداق من الصلاه مجرّده عن قصد الأمر، و على المصداق منها مع قصد الأمر. و لا يكون لقصد الأمر دخاله في الصدق أصلاً.

ففي المقام و إن كان المأتي به بقصد الأمر و المأتي به بدون ذلك مختلفان وجوداً، و لكن صدق العنوان على كلّ منهما - كقرسي رهان - ممّا لا إشكال فيه؛ لقضاء الضروره على أنّ صدق عنوان الصلاه - مثلاً - على المجرّده عن قصد الأمر، كصدقها على المقيده به و لزوم الصلاه مع قصد الأمر أوّل الكلام، فتدبر.

ذكر و تعقيب

للمحقق العراقي قدس سره هنا كلام، لعلّ منشأه - كما أشرنا - توهم كون المقام من باب المتباينين.

و ذلك لأنه قدس سره تصدّى أوّلًا لدفع شبهه لزوم الاحتياط: بأنّ العقل لو كان في حكمه ناظرًا إلى تحصيل غرض المولى في

نفس الأمر لكان له وجه.

و لكن لم يكن له شأن بالنسبه إليه، بل الذى يراه هو التخلّص عن استحقاق العقاب على مخالفه التكليف، و استحقاق العقاب إنّما هو إذا قامت الحجّه عليه عند المكلف.

فالتكليف الذى لم تتمّ الحجّه عليه عند المكلف لا يستحقّ العقاب بمخالفته، و لا شبهه فى كون التكليف التى قامت الحجّه عليه عند المكلف هو التكليف بالأقلّ أو

ص: ٢١٩

التكليف بطبيعى الصلاه- مثلاً- لا الأكثر و لا حصّه من الطبيعى.

ثمّ ذكر فى بيانه ثانياً: بأنّ الحصّه تطلق على ثلاثه معان:

أحدها: الحصّه من الجنس؛ و هو النوع. و لا شبهه فى تباين الحصص الحاصله بانضمام القيود إلى الجنس.

و ثانيها: الحصّه من النوع، كالحصّه الموجوده فى الفرد منه. و لا تكون هذه الحصص متباينه، بل هى متماثله فى جميع الذاتيات، و لا فرق بينها إلّا بالإضافة إلى المشخصات التى بالإضافة إليها صار النوع حصصاً.

ثالثها: الحصّه من الجزئى الحقيقى بالإضافة إلى أحواله و عوارضه؛ فإنّه كما يكون الجزئى الحقيقى موضوعاً باعتبار حال من أحواله، قد يكون بنفسه حين اقتحامه بحال ما.

و الأوّل مثل كون زيد الجائى موضوعاً لوجوب الإكرام، و الثانى بأن يكون زيد بنفسه و لكن فى حال المجىء موضوعاً للحكم، فيكون المجىء مشخصاً لموضوع الحكم.

و بهذا ظهر الفرق بينهما؛ لأنّ القيد على الأوّل مقوم للموضوع، و على الثانى مشخص له فقط.

و المراد بالحصّه التى ندعى أنّها متعلّق الأمر فى العبادات هى الحصّه بالمعنى الثالث؛ ضروره أنّ الركوع المقارن للسجود لا يختلف شخصه عن نفسه فيما لو لم يقارنه السجود.

و عليه: يكون الأقلّ الذى قامت الحجّه عليه متعيّناً بشخصه؛ فتشتغل الذمّه به نفسه؛ لأنّ ارتباطه بغيره لو كانت متحقّقه فى الواقع لا توجب مغايره لنفسه إذا لم تكن كذلك فى الواقع؛ فلا يجب الاحتياط.

نعم، لو كان الأقلّ على فرض كونه مرتبطاً بجزء أو قيد آخر يكون مغايراً

ص: ٢٢٠

حقيقه و ماهيه للأقلّ الذى ليس له ارتباط بشىء آخر لما كان هناك فرق بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و بين المتباينين فى

لزوم الاحتياط في مقام الامتثال.

و بالجمله: المراد بالمقارنه فيما نحن فيه نحو مقارنه الصلاه مع قصد القربه- مثلاً و في الأقلّ و الأكثر هي المقارنه التي لم تكن من قيود الموضوع، بل من مشخّصات الموضوع؛ بأن يكون الحكم معلقاً عليه حال المقارنه.

فإذن: يحصل الفرق بين الأخذ بهذا النحو في الموضوع، و بين الأخذ فيه بنحو القيديه التي ترجع إلى المتباينين. و كلّ ما يكون القيود من قبيل الثاني فالاشتغال، و كلّ ما يكون من قبيل الأوّل فالبراءه، و ما نحن فيه من هذا القبيل (1)، انتهى محرراً.

و فيما أفاده مواقع للنظر:

منها: أنّ ما أفاده قدس سره في الحصّه خلاف ما هو المصطلح عليه في الحصّه؛ لأنّ الحصّه في الاصطلاح هي الكلّي المقيد، و إن قيد بقيود لا ينطبق إلّا على الفرد، و لا تطلق الحصّه على الجزئي الحقيقي المقيد، و لا المقترن بشي ء.

و من العجيب: أنّ هذا المحقّق لم يعدّ ما هي الحصّه حقيقه؛ و هي النوع المقيّد بقيود مصنّفه لا مشخّصه، كالفاسق و العالم و نحوهما. و عدّ ما لم يكن حصّه؛ و هي المقيّد بقيود مشخّصه.

و بالجمله: ما ذكره في الحصّه غير ما هو المعهود منها في كلماتهم، إلّا أن يجعل ذلك اصطلاح منه، فلا مشاخّه فيه.

و منها: أنّ الفرق الذي ذكره في الحصّه من الجنس و الحصّه من النوع- بلحاظ أنّ الحصص في الاولى متباينه، بخلاف الثانيه- لا يرجع إلى محصّل؛ لأنّه كما أنّ

١- بدائع الأفكار ١: ٢٤١-٢٤٣.

ص: ٢٢١

الطبيعه الجنسيه إذا تقيّدت و تنوّعت يصير كلّ نوع مبيناً مع النوع الآخر، فكذلك الطبيعه النوعيه إذا تقيّدت بقيود فرديه يصير كلّ فرد مبيناً مع الفرد الآخر.

فكما أنّ الأنواع لا تختلفان في الجنسيه- كالحيوانيه في الإنسان و الفرس مثلاً- و إنّما الاختلاف في النوعيه و الفصل، فكذلك الأشخاص و الأفراد- كزيد و عمرو مثلاً بالنسبه إلى الإنسانيه- يشتركان في الحقيقه النوعيه و يختلفان في الفرديه و الشخصيه.

و بالجمله: أنّ الفرق الذي ذكره في نحوى القيد غير وجيه؛ إذ كما أنّ القيود في الأوّل توجب التباين النوعي، فكذلك في الثاني يوجب التباين الفردي. و مجرد دخاله القيد في الأوّل في ماهيه المقيّد دون الثاني لا- يوجب التفاوت فيما هو المهمّ؛ فهما يرتضعان من ثدي واحد، كما لا يخفى، فتدبّر.

و منها: أنّ تقسيم القسم الثالث من الحصّه إلى قسمين؛ بأنّ بعضها مقومّ و بعضها الآخر مشخّص غير صحيح؛ لأنّ المقارنه إمّا لها

دخاله- و لو بنحو ما- فى الجزء المعتبر تقارنه لهذا الجزء أم لا، فعلى الأول تكون مقوّمًا؛ فتحصل المقارنه بين الجزء المقترن و بين غير المقترن. و على الثانى يعلم بعدم اعتبارها، و يكون اعتبارها أشبه شىء بوضع الحجر جنب الإنسان.

و من الواضح: اعتبار المقارنه و ارتباط بعضها ببعض فى الموضوع، و إلّا يلزم أن يصحّ إتيانها غير مرتبطه أيضاً.

فإذن: تكون المقارنه بالنسبه إلى الموضوع من قيوده؛ فلم يفترق القسمان من حيث تقوّم الموضوع، سواء قيل بالارتباط أو بالتقييد، فتدبر و اغتتم.

و منها: ما أفاده فى أصل المطلب من أن الأقلّ إذا كان مرتبطاً بجزء أو قيد يكون مغايراً حقيقه و ماهيه للأقلّ الذى ليس له ارتباط بشىء آخر يلزم الاحتياط.

ص: ٢٢٢

و ذلك لما عرفت أن الاحتياط إنّما يجب إذا كان متعلّق التكليف مرّد الانطباق عليهما، كما فى المتباينين.

و أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك؛ ضروره صدق الصلاه- مثلاً- على كلّ من المجرّده و المقيده. و ارتباطيه بعض الأجزاء ببعض لا يضرّ بذلك؛ بدهاه أنّ الصلاه كما تصدق على المقيده فكذلك تصدق على المجرّده عن القيد، كما هو المفروض؛ لأنّ محلّ البحث إنّما هو بعد صدق الطبيعه على المجرّده عن قصد الأمر، و لو على القول بأنّ المسمّى هو خصوص الصحيحه؛ لأنّ المعتبر هو ما عدا القيود الآتية من قبل الأمر.

فإذا كان صدقها عليهما سيان فحيث إنّ المكلف مأخوذ بما قام عليه الحجّه، و واضح أنّ ما قام لديه الحجّه إنّما هو المجرّده، و أمّا بالنسبه إلى القيد فحيث إنّه مشكوك فيه فينفى بالبراءه العقليه.

و لا يخفى: أنّ هذا ليس لأجل إطلاق الدليل، بل لأجل الإهمال، و أنّ المقدار المعلوم الذى قامت عليه الحجّه هو هذا المقدار.

و لا فرق فى ذلك فى النوع بالنسبه إلى الجنس، و لا فى الفرد بالنسبه إلى النوع، و لا المقيّد بالنسبه إلى المطلق؛ لأنّ الملاك فى الجميع واحد؛ و هو أنّ المعلوم الذى قامت عليه الحجّه هو عنوان الجنس أو النوع أو المطلق، و هو يصدق على الموجود الخارجى- أعنى الحيوان أو الإنسان أو الرقبه مثلاً- و أمّا الزائد فمشكوك فيه، فينفى بالأصل. هذا إجمال المقال فى المسأله، تفصيله يطلب من مبحث الاشتغال.

هذا كلّه فى المورد الأوّل؛ و هو حكم العقل فى المسأله.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الأصل العقلى فى الشكّ فى أخذ قصد الأمر أو الامتثال أو نحوهما فى المتعلّق هو البراءه عقلاً؛ لقبح العقاب بلا بيان.

ص: ٢٢٣

المورد الثاني: في البراءة الشرعية (١)

و البحث فيها يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأول: على إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق بأمر واحد.

و الثاني: على عدم إمكان الأخذ إلّا بأمرين.

و الثالث: على عدم إمكان الأخذ و لو بأمرين.

و على أى منها تارة: يبحث مع القول بجريان البراءة العقلية في قصد الأمر، و اخرى مع عدم جريان البراءة العقلية. فالصور ستّة.

تنقيح المقال يستدعى البحث في كلّ منها:

ذكر المحقّق العراقي قدس سره وجهين لعدم جريان البراءة النقلية في المقام، و لو قلنا بإمكان أخذ قيد الدعوه في متعلّق الخطاب، على تقدير حكم العقل في المقام بالاشتغال:

أحدهما: ما يعمّ إمكان أخذه في متعلّق الخطاب الأوّل و الثاني.

و ثانيهما: ما يختصّ بإمكان أخذه في الخطاب الثاني فقط.

و حاصل ما أفاده في الوجه الأوّل: هو عدم وجود ملاك جريان البراءة النقلية في المقام بناءً على جواز أخذ القيد في الخطاب الأوّل؛ و ذلك لأنّ ملاك الجريان فيما يكون إهمال المشكوك فيه ناقضاً للغرض. و أمّا فيما لم يستلزمه لكفايه حكم العقل بلزوم

١- و ليعلم: أنّه خطب بنا أمر في صبيحه يوم الخميس ٢٠ ذى القعدة من ١٣٧٨ هـ. ق؛ و هو ارتحال أبي زوجتنا، الشيخ الجليل، آيه الله الشيخ محمد علي الحائري الكرماني - طاب ثراه - أحد أساتيد الحوزه العلمية بقم المقدّسه، فعاقني الحضور في مجالس الدرس أيّاماً قلائل. و له الحمد لم يطل أمد الدرس إلى أن انعطل يوم الأحد ٢٩ ذى القعدة. فما نكتبه في البراءة الشرعية إلى مسأله دوران الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى مقتبس من تقرير بعض أصدقائنا الأعلام، دامت بركاته العالیه [المقرّر حفظه الله].

الاحتياط - كما في المورد - فلا مجرى للبراءة.

و الناظر إلى هذا الوجه لا يدعى أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط في المقام بيان؛ فينتفى معه موضوع البراءة ليورد عليه باستلزام ذلك الدور، كما قرّر في محله.

بل هو يدعى قصور دليل البراءة الثقليه عن شمول مثل المورد.

نعم، ذلك مخصوص بالقيود غير المغفول عنها غالباً؛ ليصحّ الاتّكال على حكم العقل، كالمقام فإنّ قيد الدعوه فحيث إنّها ملتفت إليها - حسب الفرض - فيجوز للحكيم أن يتكل في مقام استيفاء غرضه منها على حكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد الشكّ في شيء منها (١).

. وفيه: أنّه لا وجه لدعوى قصور أدلّه البراءة الثقليه أصلاً، ولا انصرافها عنه بعد كون الموضوع قابلاً للوضع و الرفع؛ وذلك لأنّ الانصراف لا بدّ له من منشأ معتدّ به، و الظاهر عدمه.

ثمّ إنّ لو صحّ دعوى الانصراف فالأولى دعواه بالنسبه إلى ما لا يحكم العقل بالاشتغال، بل يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ ظاهر الخطاب هو المولويه و التأسيس، لا الإرشاد و التأكيد.

و بالجملة: يمكن دعوى الانصراف في نحو حديث

«رفع عن أمّتي تسعه:

- إلى أن قال -

ما لا يعلمون ...»

إلى آخره (٢)، الذي هو الدليل المعتمد عليه في البراءة الثقليه؛ إذ ظاهره الامتنان على الامّته، و هو إنّما يلائم الموارد المحكوم عليها بالاشتغال. و أمّا الموارد التي يحكم العقل الصريح بقبح العقاب فيها فالمسلم و غيره فيه شرع سواء، هذا.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٤٣-٢٤٤.

٢- الخصال ٢: ٩/٤١٧، التوحيد: ٣٥٣/٢٤، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

و لكنّه لا يكاد يصحّ الاعتماد في دعوى الانصراف على مثل هذه الوجوه، و العمده عدم القصور و الانصراف عمّا يحكم العقل فيه بالاحتياط، فحينئذٍ لا بدّ من رفع اليد عنه؛ لعدم قيام الحجّج على المشكوك فيه.

و حاصل ما أفاده في الوجه الثاني: هو أنّ جريان البراءة الثقليه لنفي وجوب قيد الدعوه بنحو الأمر الثاني لا يثبت كون متعلّق

الخطاب الأوّل تمام المطلوب، إلّا على القول بحجّيه الأصل المثبت.

ضروره أنّ نفى الوجوب المستفاد من متّمّ الجعل، و إثبات أنّ الباقي وافٍ بالغرض بالأصل المذكور من أظهر مصاديق الأصل المثبت، بخلاف ما لو قلنا بجواز أخذه في الخطاب الأوّل؛ فإنّ مرجع الشكّ فيه إلى انبساط الأمر على المشكوك، فإذا جرت البراءة فيه استفيد أنّ باقي الأجزاء هو تمام المأمور به، و لا محذور فيه؛ لخفاء مثل هذه الواسطه عند العرف^(١).

. و فيه أوّلًا: أنّ العبد مأخوذ بما قام لديه الحجّ، و هي ليست إلّا ما اخذ في لسان الدليل فقط، و من المعلوم أنّه ليس عنوان تمام المطلوب و نحوه كالوفاي بالغرض ممّا اعتبر في لسان الدليل.

فعلية: إذا أتى بما تعلق به الخطاب الأوّل صدق الامتثال قطعاً؛ لعدم قيام الحجّ على أزيد منه بعد كون ذلك الزائد مشكوكاً فيه، و حكم الشارع برفع ما لا يعلم.

و ثانياً: لو سلّم ذلك لكنّه لا- فرق بين إمكان الأخذ في الخطاب الأوّل أو الخطاب الثاني من هذه الجهة، لو لم يكن الأمر في الخطاب الأوّل أصعب؛ إذ نفى المشكوك وجوبه بتتيمم الجعل، مثل نفى وجوبه بالخطاب الأوّل في عدم إثبات عنوان كون الباقي تمام المطلوب، أو الوفاي بالغرض.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٤٤.

ص: ٢٢٦

و ثالثاً: لو سلّم خفاء الواسطه عند العرف فلا اعتداد به، كما قرّر في محلّه^(١)؛ لعدم الفرق في عدم الحجّيه بين خفاء الواسطه و عدمه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المرجع هو البراءة الشرعيه، مع إمكان أخذ قصد الأمر في الخطاب الأوّل أو في الخطاب الثاني، و إن قلنا بالاشتغال عقلاً؛ فتدبّر.

و أمّا مع عدم إمكان أخذ قصد الأمر في الخطاب مطلقاً- حتّى في الخطاب الثاني- و قلنا بالاشتغال العقلي، فالحقّ فيه أيضاً البراءة الشرعيه.

خلافاً للمحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: لا أظنّك أن تتوهم و تقول: إنّ أدلّه البراءة الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار، و إن كانت قضيه الاشتغال عقلاً هي الاعتبار؛ لوضوح أنّه لا بدّ في عموم أدلّه البراءة الشرعيه من شىء قابل للرفع و الوضع شرعاً، و ليس هاهنا؛ فإنّ دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعى، و دخل الجزء و الشرط في الغرض و إن كان كذلك إلّا أنّهما قابلا-ن للوضع و الرفع شرعاً. فبدليل الرفع- و لو كان أصلاً- يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت، فافهم^(٢).

. و فيه أوّلًا: أنّ الظاهر من حديث الرفع و إن كان ما استنبطه قدس سره؛ من لزوم كون المشكوك فيه قابلاً للوضع، بل لا بدّ و أن

يكون هناك وضع و تشريع، إلّا أنه رفع إذا لم يعلم امتناناً، لا أنه بمعنى الدفع حتّى يعمّ ما لا يصلح للوضع.

و لكن الذى يسهّل الأمر: عدم انحصار دليل البراءة الشرعيه بما يكون لسانه لسان الرفع حتّى لا يلائم المقام- لكونه مخصوصاً بما يمكن بيانه و وضعه؛ فلا يعمّ

١- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: ١٥٨.

٢- كفايه الاصول: ٩٩.

ص: ٢٢٧

لما لا يمكن بيانه- بل يكون بعض أدلتها على وزان حكم العقل بالبراءه؛ كقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١)؛
و قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«الناس فى سعه ما لا يعلمون»

(٢)

. و لا شكّ فى عدم اختصاص المستفاد منهما بالبراءه عمّا يصحّ البيان و الوضع، بل المراد منهما: أنّ العذاب على ما لم تقم عليه الحجة ليس من دأبه تعالى، و إن كان عدم قيامها لعدم الإمكان، و حيث إنّ قصد الامتثال ممّا لم تقم عليه الحجة على وجوبه فالناس فى سعه عدم الوجوب و نفى الكلفه الزائده.

و واضح: أنّ هذا اللسان لسان البراءة العقلية و يجرم به؛ لأنّ عدم البيان المأخوذ فى حكم العقل بقبح العقاب معه أعمّ من أن يكون لعدم الإمكان، أو لعدم البيان مع إمكان البيان.

و بالجملة: مفاد حديث «ما لا يعلمون» و إن كان مخصوصاً بما يمكن وضعه و بيانه؛ فلا يعمّ المقام، إلّا أنّ قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»، و قوله:

«الناس فى سعه ما لا يعلمون»

على وزان حكم العقل بالبراءة العقلية؛ فيعمّ المقام، فتدبرّ.

و ثانياً: لو سلّم كون مستند البراءة الشرعيه خصوص حديث الرفع، و لكن نقول: إنّ المرفوع:

إمّا خصوص المؤاخذه كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره (٣).

١- الإسراء (١٧): ١٥.

٢- عوالى اللئالى ١: ١٠٩/٤٢٤، مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود و التعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢،

أو الأعمّ منها و من سائر الآثار، كما لعلّه الظاهر من بعض كلمات هذا المحقق قدس سره (١).

. و على أى تقدير: لا إشكال فى أنّ المؤاخذه بيده وضعاً و رفعاً، فحينئذٍ يترك ذلك القيد المشكوك وجوبه؛ اعتماداً على رفع المؤاخذه بتركه. و لا يلزم فى المقام إحراز عدم الحكم و رفع الموجود حتى يقال بأنّه غير ممكن.

و ثالثاً: أنّه لا- ريب فى كون بعض التكاليف عبادياً، و قام عليه ضروره المسلمين- كالصلاه و الصوم و نحوهما-، فهل ذلك بمقتضى حكم العقل بالاشتغال، أو بلحاظ قيام أمر مولوى على ذلك؟

لا- سبيل إلى الأوّل، و لا أرى ارتضاءه به؛ لأدائه إلى جواز احتمال كون الصلاه و نحوها توصيئياً يؤتى بها بقصد الأمر؛ لحكم العقل بالاشتغال، و هو كما ترى. بل عباديته لأمر شرعى كشف عنه ضروره المسلمين.

فعليه: يصحّ التكليف، بل لا بدّ و أن يجب الحكم بإمكان بيانه- و لو بدليل آخر- بدهاه أنّ الوقوع من أوثق الأدلّه و أقواها على إمكان الأخذ.

و لعمر الحقّ: إنّ لا ريب و لا إشكال، بل لا بدّ من الجزم بالبراء الشرعيه؛ لشمول أدلتها للمقام؛ سواء اخذ فى أدلتها عنوان الرفع أو لم يؤخذ، و إن قلنا بالاشتغال كما هو المفروض، فتدبر.

و أنت خير: بأنّ ما ذكرنا كلّه هنا مماشاه مع القوم، و إلّا فقد تحقّق و ظهر لعلّه لا خفاء فيه و لا إبهام فى جواز أخذ قصد الأمر و نحوه فى متعلّق الخطاب الأوّل، فضلاً عن الخطاب الثانى؛ فإنّ الأصل اللفظى فى المسأله عند الشكّ فى اعتبار قصد الأمر و نحوه فى المتعلّق هو التوصلية، و مع فقد شرائط الإطلاق فالأصل العملى البراءه عقلاً و نقلًا، و اللّه الهادى إلى سواء الطريق.

مفيده ينبغي الإشارة إلى ما قيل فيها، و بيان ما هو المختار فيها، و هي: إنَّ إطلاق الخطاب هل يقتضى لزوم مباشره المخاطب فى امتثال الأمر أم لا؟ و على فرض عدم الإطلاق ما ذا يقتضيه الأصل العملى؟

ثمَّ إنَّ إطلاق الخطاب هل يقتضى صدور المكلف به عن المخاطب اختياراً، أم لا؟ و على فرض عدم الإطلاق ما ذا يقتضيه الأصل العملى؟

ثمَّ إنَّ الإطلاق هل يقتضى كون المكلف به متحقّقاً بالمحرّم عند الامتثال أم لا؟

و على فرض عدم الإطلاق ما ذا يقتضيه الأصل العملى؟ تنقيح الأمر فيها يستدعى البحث فى مسائل:

المسأله الاولى فى أنّ مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به من المخاطب بنفسه أم لا؟

اشاره

الكلام فيها يقع فى جهتين: الاولى فى مقتضى الأصل اللفظى، و الثانيه: فى مقتضى الأصل العملى:

الجهه الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسأله

اشاره

حيث إنَّ بعض الأعلام تصدّى لذلك بعد تمهيد مقدّمه فلنمهدّها أيضاً، و نقول:

إنَّ لكيفيه سقوط التكليف الخاصّ المتوجّه إلى شخص مخصوص تصوّرات:

منها: أن يكون مجرد تحقّق المكلف به خارجاً مسقطاً للأمر كيف اتّفق، و إن لم

ص: ٢٣٠

يكن موجدّه إنساناً، فضلاً عمّا إذا كان ذلك.

و ذلك فيما إذا كان المطلوب وجود الفعل فى الخارج كيف اتّفق، من دون دخاله لصدوره عن المخاطب و انتسابه به فى تحصيل ذلك الغرض، كالأمر بغسل الثوب.

و لا يرد: أنّه على هذا الغرض ينبغي أن ينحدر الحكم و الأمر إلى الفعل نفسه، و يحكم بأنّ ذلك الفعل - كالتّمسك مثلاً - مطلوب من دون توجيهه إلى شخص معيّن؛ لأنّه يتصوّر لتوجيه الخطاب للشخص غرض آخر وراء الغرض الباعث على التكليف بأصل

الفعل.

و منها: ما لا يكون كذلك بل لا بدّ في سقوط الأمر من صدور المكلف به من المخاطب نفسه؛ بحيث لا يكون تحقّقه من غيره بأى نحو مسقطاً له أصلاً. و ذلك فيما يكون للانتساب و القيام به دخل في حصول أصل الغرض، كالصلاه و الصوم.

و منها: ما يكون متوسطاً بين الأولين؛ بحيث لا يكون وجوده المطلق مسقطاً، و لا وجوده من خصوص المخاطب فقط مسقطاً، بل لا بدّ فيه من الارتباط به بنحو، و ذلك من وجوه:

الأول: أن يكون له التسبب بالاستئجار- مثلاً- و حينئذ يكون فعل الأجير مسقطاً للتكليف، مع كونه فعلاً بنفسه، من دون لزوم قصد النيايه و نحوه. بل الأجير يبني و يهدم و يرفع و يضع لأجرته المسماة في العقد- مثلاً- لا بعنوان كونه نائباً عن المستأجر في البناء.

و كيف كان: فالسقوط من المخاطب في هذا القسم لا بدّ له من عمل؛ من فعل نفسه أو التسبب له.

الثاني: أن يكون له الاستنايه؛ بأن يجعل شخصاً آخر بمنزله وجود نفسه؛ فكما أنّه لو صدر الفعل من وجوده الحقيقي لكان مسقطاً للتكليف، فكذلك لو صدر من وجوده التنزيلي، الذي هو النائب.

ص: ٢٣١

فالسقوط في هذا القسم أيضاً يتوقّف على صدور عملٍ ما من المخاطب، و هو إمّا نفس الفعل أو الاستنايه عليه.

الثالث: أن يجوز للغير التبرّع عنه، و المتبرّع و إن كان كالنائب؛ من أنّ وجوده وجود تنزيلي للمخاطب، إلّا أنّ جعل التنزيل في النائب بيد المخاطب فقط دون المتبرّع؛ فإنّ للمتبرّع جعل نفسه بمنزله نفس المخاطب على ما له من الخصوصيات المبحوث عنها في المحلّ المناسب له.

فالارتباط في هذا القسم أضعف من الأولين من هذه الجهة؛ و هي عدم لزوم صدور عمل من المخاطب، و لكنّه مرتبط به أيضاً؛ إذ التبرّع إنّما هو تبرّع عن الغير، و هذا معنى الارتباط به، بخلاف الأولين.

و لعلّ في الباب أيضاً وجوهاً آخر في كيفية سقوط التكليف، و لكن المهمّ هو الذي أشرنا.

إذا تمهّد لك هذه المقدّمه فنقول: إنّ الاستفادة من المحقّق النائيني قدس سره- بعد إطاله الكلام بما لا دخاله لبعضه في المقام- هو أنّ التكليف في موارد جواز الاستنايه من باب الوجوب التخييري بين المباشره و بين الاستنايه؛ تخيراً شرعياً؛ لأنّه يكون نتيجة التكليف- بعد قيام الدليل على جواز الاستنايه- هو التخيير بين المباشره و الاستنايه؛ لأنّ الاستنايه أيضاً فعل اختياري للشخص قابله لتعلّق التكليف بها تخيراً أو تعييناً.

و في موارد جواز التبرّع من باب الوجوب المشروط؛ لاشتراط وجوب المباشره على عدم إتيان المتبرّع، و لا يصحّ جعله من

أحدهما: أنّ الواجب في التخيري معادل للواجب الآخر، من دون ترتّب و طوليه لأحدهما على الآخر، و حيث إنّ المقام ليس كذلك فلا يعقل كونه من باب التخير.

ص: ٢٣٢

ثانيهما: عدم اندراج فعل المتبرّع تحت قدره المكلف، و لا- يمكن تعلّق الإراده به؛ فلا معنى لأن يقال: «افعل أنت بنفسك أو غيرك» مع لزوم اندراج الواجبات التخيرية بشقوقها تحتها(١)، انتهى.

و لكن ناقش المحقّق العراقي قدس سره في ذلك، و قال: إنّ خطاب المكلف بالفعل الذي يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطاً بعدم فعل الغير كما توهم، بل هو خطاب توجه إليه في حين عدم فعل الغير، كما هو شأن الواجب التخيري(٢). و الذي يقتضيه التحقيق هو أن يقال بعدم كون الخطاب مشروطاً بعدم فعل الغير، و أنّه لا يكون الخطاب تخييرياً. و يعلم ذلك بعد تصوّر حال الجعل و كيفية التشريع.

و ذلك لأنّ الذي ينكشف بالتأمّل في مقام الثبوت و تشريع عمل معيّن - كالحجّ مثلاً- أنّ الملحوظ هناك هو نفس الحجّ و وجوبه على المستطيع، لا- المرّد بينه و بين الاستنابه- كما هو الشأن في دوران الأمر في عالم الجعل بين الخصال الثلاث- حتّى يكون الاستنابه معادلاً للحجّ؛ تعادل العتق للإطعام و الصيام؛ ليكون المسؤول يوم القيامة عند العصيان ترك الاستنابه و الحجّ، كما يكون المعاقب عليه في الخصال هو تركها بأجمعها؛ للاكتفاء بواحد في (عدم) الترك بالجميع؛ قضاءً لحقّ التخير.

بل المجعول هو وجوب الحجّ على المستطيع فقط، من دون عدل أصلاً حتّى يكون بينهما التخير، و من دون توقّف له على عدم فعل الغير تبرّعاً حتّى يكون مشروطاً بعدمه. بل هو واجب عيني تعيني مطلق، لا مشروط و لا مخير عقلاً و لا شرعاً.

إذ فعل النائب و كذا المتبرّع ليس لأجل توجه الخطاب إلى الاستنابه؛ معادلاً

١- فوائد الاصول ١: ١٣٩-١٤١.

٢- بدائع الأفكار ١: ٢٤٧.

ص: ٢٣٣

لخطاب الحجّ على الأوّل، كما هو مقتضى الخطاب التخيري. و ليس موجباً لعدم توجه الخطاب على الثاني، كما هو مقتضى الواجب المشروط، بل هما من كيفية الامتثال، من دون دخاله لشيء منهما في عالم التشريع.

و مقتضى السقوط بهما هو سقوط التكليف البتّي المتوجه إلى المخاطب، من دون توجه ذلك الشخص من الخطاب إلى النائب أو المتبرّع فعلاً.

نعم، بعد توسعه كيفية الامتثال و سقوط الخطاب بفعلهما يعدّ كلّ منهما مخاطباً اعتباراً، لا أنّهما مستقلّان نفساً. و على هذا لا يعقل التخيير و لا الاشتراط أصلاً.

و لعلّ التخيير في مقام السقوط اختلط بالتخيير المصطلح عليه؛ و هو ما يكون في عالم الجعل بنحو يرجع إلى الاشتراط أو غيره على ما هو المقرّر في محله.

فانقدح بما ذكرنا: ما في كلام المحقّق النائيني قدس سره. و بهذا البيان أيضاً يظهر ما في كلام المحقّق العراقي قدس سره أيضاً؛ إذ ليس التكليف ملحوظاً في حال عدم فعل الغير أصلاً؛ حيث إنّ فعله لم يلحظ في مقام الجعل عِدلاً، و لا عدمه ظرفاً، بل هو تكليف بتّى مطلق على ما عرفت.

توضيح للمقام بيان مستوفى

و لزياده توضيح أنّ المقام ليس من باب الوجوب التخييري، و لا الوجوب المشروط، و لا المجعول في ظرف دون ظرف، نأتى بيان مستوفى مترامى الأطراف، و إن أمكن الاكتفاء بما تقدّم إجمالاً.

فنقول: إنّ الواجب التخييري هو الذى يسقط قطعاً بفعل أحد شقّي التريديد أو أحد شقوق التريديد، و إلّا يكون كلّ واحد منهما أو منها واجباً تعيينياً.

فعلى هذا: لو كان الأمر بالحجّ و الاستنابه واجباً تخييرياً لزم سقوط التكليف بالحجّ بمجرد الاستنابه، و إن لم يفعله النائب؛ إذ أحد شقّي التخيير - حسب الفرض -

ص: ٢٣٤

هو الفعل القائم بالمخاطب بالحجّ - و هو الاستنابه - و أمّا الفعل القائم بالنائب فخارج عن حريم التكليف بالحجّ أصلاً، و لا يصحّ الالتزام به، هذا إجمال المقال.

و إليك تفصيل المقال: و هو أنّ أحد شقّي التخيير بحسب تصوّر لا يخلو عن أحد امور:

١- إمّا أن يكون هو مجرد الاستنابه؛ سواء تعقبها فعل النائب أم لا.

٢- أو يكون الاستنابه المتعقبه بفعل النائب نظير الإجازة في الفضولي على احتمال.

٣- أو يكون فعل النائب.

٤- أو يكون الاستنابه المتقيد به بفعل النائب.

٥- أو يكون الاستنابه المشروطه به.

و على أى صوره منها يرد عليها ما لا يمكن الالتزام به:

أما على الصوره الاولى: فيلزم سقوط وجوب الحجّ بمجرّد الاستنابه، و إن لم يأت النائب بالحجّ، مع أنّ الاستنابه لتلك الغايه؛ و ذلك لحصول أحد شقّي الترديد حسب الفرض.

كما أنّه على الصوره الثانيه: يلزم السقوط بمجرّد الاستنابه إذا كان المعلوم عند الله أنّ النائب يعقّبها به؛ و ذلك لحصول وصف التعقّب فعلاً، و إن كان المتعقّب فى المستقبل، و الالتزام به مشكل.

مع أنّه يلزم من بعد وجوده العدم؛ إذ لو سقط بالاستنابه المطلقه أو المتعقّب لم يبق فى عهده الحجّ حتّى يأتى به النائب عنه؛ لأنّه بمجرّد الاستنابه و الإيجاب على النائب سقط الوجوب عن النائب؛ لسقوط الحجّ الواجب عن المنوب عنه.

و لا يعقل أن يوجب الشىء شيئاً، و يسقط شيئاً آخر يكون وجوده متوقّفاً على وجود هذا الساقط، فتدبر.

ص: ٢٣٥

و أما على الصوره الثالثه: فلا يصحّ أيضاً، لخروج فعل الغير عن القدره و الاختيار؛ إذ لا يعقل أن يجب على زيد فعل عمرو.

و هكذا على الصوره الرابعه و الخامسه؛ إذ كما أنّ فعل الغير ليس داخلاً فى حريم القدره فلا يعقل إيجابه مستقلاً، كذلك لا يصلح قيماً و لا شرطاً للتكليف المتوجّه إلى الشخص.

فتحصّل: أنّه لا يمكن جعل الاستنابه أحد شقّي التخيير- بأى معنى كان التخيير- إذ لسنّا الآن بصدد تحقيق معنى التخيير من كون الوجوب فيه مشروطاً بعدم فعل ذلك الآخر أو غيره.

هذا مجمل الكلام فى التخيير.

و أما الاشتراط؛ بأن يكون الوجوب مشروطاً بعدم فعل الغير- كما زعمه المحقّق النائنى قدس سره فى التبرّع- فلا يعقل أيضاً؛ إذ التبرّع فرع ثبوت الوجوب على المتبرّع منه، فلو كان ثبوته عليه مشروطاً بعدم التبرّع للزم الدور.

و هكذا الكلام فى مقال المحقّق العراقى قدس سره؛ إذ لا تفاوت بين كون الوجوب فى ظرف عدم فعل الغير، أو مشروطاً بعدمه فيما هو المهمّ فى المقام؛ لأنّ فعل الغير- على أى تقدير- لإسقاط ما على المخاطب بالحجّ مثلاً، لا أنّه فعل مستقلّ بنفسه. فأتضح:

أنّه قدس سره لم يأت بما يفيد و يجدى.

فتحصّل: أنّ العقل فى مثل جواز الاستنابه إن كان لها مورد إذا لاحظ كيفيه تشريع الشارع الحجّ- مثلاً- و عمله فى مقام الجعل لا

يرى إلماً حكماً واحداً؛ و هو وجوب الحجّ متعلّقاً على شخص خاصّ - و هو المستطيع - من دون أن يكون فيه تردّد بينه و بين غيره - كالاتنابه - أو اشتراط و تعليق على عدم فعل الغير، أو فى ظرف عدم فعل الغير.

ص: ٢٣٦

فعلى هذا: لا يكون الوجوب إلماً تعيينياً لا تخييرياً، و مطلقاً لا مشروطاً، و لا مظروفاً فى ظرف عدم فعل الغير.

فأما حديث جواز الاستنابه فإنما هو ترخيص من الشارع فى كيفية الامتثال و سقوط التكليف.

و إنما قلنا: إن كان لجواز الاستنابه مورد؛ فلائنا لم نجد مورداً فى الفقه يكون الأمر فى مقام الامتثال دائراً بين المباشرة و الاستنابه بجعل الغير - الذى هو النائب - بمنزله نفسه فى عالم الاعتبار.

نعم، فى الحجّ و إن جُوز الاستنابه فيه إلماً أنه فى حال العذر - كالمرض - لا مطلقاً.

و ربّما يمثّل لذلك بسقوط قضاء الميّت عن الولى بفعل النائب، كما يوجد فى كلمات بعض الأعاظم قدس سره (١).

. و لكنّه غير مطابق للممثّل المبحوث عنه؛ إذ المبحوث عنه هو أنّه هل الواجب على المخاطب بالأصالة وجوب مباشرته أو كفايه الاستنابه؟ و أمّا قضاء الميّت فإنما يجب على الولى نيابه عن الميّت.

فالأمر هناك دائر بين لزوم الاقتصار فى امتثال الأمر بالنيابه على المباشرة، و بين جواز الاستنابه أيضاً.

هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى التشريع و الجعل.

فظهر: أنّ المجعول فيما يجوز فيه الاستنابه أو التبرّع ليس إلماً أمراً معيّنّاً لا مخيراً، و وجوباً مطلقاً لا اشتراط فيه؛ لعدم معقوليه شىء منهما.

هذا كلّه فى الجبهه الاولى؛ و هو مقتضى الأصل اللفظى فى توجّه الخطاب؛ و هو لزوم مباشره المخاطب فى امتثال الأمر.

١- فوائد الاصول ١: ١٣٩ - ١٤٠.

ص: ٢٣٧

الجبهه الثانيه: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله

فعند فقد الأصل اللفظى فى المسأله يقع الكلام فى مقتضى الأصل العملى فيها، فنقول:

الحقّ فى المسأله:- و هى أنّه إذا شكّ فى لزوم المباشرة فقط أو جواز الاستنابه أو التبرّع - هو الاشتغال و إتيان المخاطب نفسه، و

عدم جواز الاستنابه أو التبرّع، و إن قلنا في دوران الأمر بين التعيين و التخيير بالبراءة؛ للفرق بينهما. و ذلك لأنّ التكليف في نحو المقام- أى في موارد جواز الاستنابه أو التبرّع- حيث لم يكن بالتخيير و لا بالاشتراط، بل بالتعيين البحت و الإطلاق الصرف.

و إنّما جواز الاستنابه أو التبرّع في مرحله سقوط التكليف من باب الترخيص و التوسعه في مقام الامتثال؛ فلو شكّ فيهما كان مرجعه إلى الشكّ في الترخيص و التوسعه في مقام الامتثال، من دون أن يصعد إلى حريم التكليف أو إلى قيد من قيود المأمور به، و من المعلوم: أنّ الشكّ في ناحيه الامتثال و سقوط التكليف مجرّئ للاشتغال فحسب.

إن قلت: إنّ أصل التكليف معلوم، و الشكّ إنّما هو في قيد المأمور به و في أنّه هل هو مطلق أو مقيد بقيد المباشرة، فتجرى البراءة.

قلت: إنّ المعلوم هو إطلاق المأمور به و عدم تقيده بنحو يرجع إلى التخيير أو الاشتراط؛ لعدم معقوليه شئء منهما، كما تقدّم. و لكن لا يتعدى الشكّ عن طور الامتثال و سقوط التكليف إلى أصل التكليف أو قيد من قيود المكلف به، و معه لا مجال لتوهم البراءة، بخلاف مسأله الدوران بين التعيين و التخيير، كما تقدّم.

و لا- يخفى: أنّا و إن لم نكن عجاله بصدد بيان ما هو الحقّ في المسأله، إلّا أنّه لقائل أن يقول بالبراءة هناك، بلحاظ أنّه لا يعلم مقدار سعه التكليف و ضيقه، و ليس التكليف معلوماً بجميع حدوده حتّى يكون الشكّ في امتثاله، كما في المقام.

ص: ٢٣٨

و حيث إنّ الأمر غير خالٍ عن الغموض و الإبهام نأتى بما يشيد أركانها؛ لئلا يتزلزل بالأوهام.

فقول: كما أنّ المحقق الخراساني قدس سره مع اختياره استحاله أخذ قصد الأمر و نحوه في المتعلّق و لو بالخطاب الثاني قائل بأنّه لو قامت حجّه على لزوم الإتيان بقصد الأمر لكان يحكم بأنّ العقل يكشف منه تعلق الغرض بما هو الأخصّ ممّا تعلق به الأمر؛ و هو ما قيد بقصد الأمر(١).

. كذلك نقول بعكس ذلك في المقام- أى موارد جواز الاستنابه و التبرّع- و ذلك لأنّ المكلف به هو نفس الطبيعه تعييناً و إطلاقاً، و احتمال الاكتفاء بإتيان الغير يلغى حيث لا تخيير و لا اشتراط. و معه لو قامت الحجّه على جوازهما يكشف العقل تعلق الغرض بما هو الأعمّ من المتعلّق، لا بتغيّر نسخ التكليف عن التعيين و الإطلاق أصلاً.

و لكن إذا لم تقم حجّه على ذلك و شكّ في ذلك فالمرجع للاشتغال فقط؛ لرجوعه إلى مقام الامتثال.

و المظنون: أنّ اختلاج احتمال البراءة في الذهن إنّما هو لعدم وصوله إلى ما حقّقناه من عدم تمشّي التخيير و الاشتراط في موارد جواز الاستنابه و التبرّع، فتدبّر جيّداً.

فأتّضح من جميع ما ذكرناه: ما في كلام المحقق العراقي قدس سره؛ حيث ذهب إلى البراءة، و استدللّ لذلك: بأنّ الشكّ في المقام يكون في طور التكليف هل هو تامّ أو ناقص ... إلى آخر ما ذكره(٢).

. إذ لا- شكّ في حدود التكليف، و لا المكلف به أصلاً؛ لأنّ التكليف تعيّن مطلق، و المكلف به أيضاً نفس الطبيعه، و الشكّ إنّما هو في مرحله الامتثال فقط، و معه لا مجال لتوهم البراءه، فتدبرّ و كن من الشاكرين.

١- كفايه الاصول: ٩٥-٩٧.

٢- بدائع الأفكار ١: ٢٤٨.

ص: ٢٣٩

المسأله الثانيه في أنّ مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به عن المخاطب اختياراً فقط أو الأعم منه؟

اشاره

و فيها بيان مقتضى الأصل العملي:

لا إشكال في لزوم إرادته المخاطب في إتيان المأمور به؛ لعدم معقوليه توجّه الخطاب إلى إتيان الفعل لا عن إرادته، و إنّما البحث و الكلام في لزوم اعتبار الاختيار.

و الكلام في هذه المسأله- أيضاً- يقع في جهتين:

الاولى: في مقتضى الأصل اللفظي في المسأله.

و الثانيه: في مقتضى الأصل العملي فيها.

الجهه الاولى: في مقتضى الأصل اللفظي في المسأله

لا إشكال عند التحقيق في أنّه لا إطلاق لهيئه الأمر؛ لأنّ معناها- كما أشرنا غير مرّه- هو إيجاد البعث الخارجى في عالم الاعتبار و الإغراء الاعتبارى، نظير إشاره الأخرس؛ فالمعنى الموجد بها غير قابل لشيء من الإطلاق و التقييد:

أمّا الأول؛ فلعدم انطباق المعنى بها إلّا على نفسها المتشخصه، كما هو الشأن في إشاره الأخرس.

و أمّا الثاني؛ فلاّنه فرع الإطلاق؛ فإذا لم يكن هناك إطلاق فلا معنى للتقييد.

فإذن: لا- وقع لتوهم أنّ البعث في قولنا: «أكرم زيداً» مثلاً هو البعث الأعمّ من أن يكون المبعوث إليه صادراً من المخاطب بالاختيار.

كما لا وقع لتوهم: أنه مقيد بخصوص ما هو الصادر منه بالاختيار.

ص: ٢٤٠

نعم، يقع الكلام في مصبها و محط ورودها، و إن كان خارجاً عن حريم معناها:

فنقول: إن من الواضح الذي لا- ينبغي الارتياح فيه، أن البعث لغايه انبعث المخاطب نحو مدلول المادّه، و واضح: أنه لا يعقل الانبعث إلّا في حال الاختيار؛ ضروره عدم إمكان انبعث الغافل نحو المغفول عنه و الناسى نحو المنسى عنه، و هكذا بالنسبه إلى الأوامر الاضطراريه.

و لا- فرق في ذلك بين أن يكون ذلك من باب الخطاب أو جعل القانون. كما لا فرق في ذلك بين أن يكون بعنوانه الأولى أو بالعنوان الملازم له.

و السّر في ذلك: هو استحاله انفكاك الانبعث عن الاختيار.

فأتضح بما ذكرنا: أن مصبّ الهيئه و مجراها هو اختيار المنبعث فقط، و معه لا مجال للتمسك بإطلاق المادّه؛ إذ هي و إن كانت مطلقه في نفسها و لكن بعد لحاظ خصوصيه مصبّ الهيئه و مجراها تسرى تلك الخصوصيه إليها؛ فلا يبقى لإطلاقها مجال، لا بأن يكون من باب تقييد الإطلاق، بل لعدم انعقاد الإطلاق لها؛ إذ هو مسبوق بعقد البيان. و القرينه الحافه بها و إن كانت عقليه و لكن حيث إنّ المقام محفوف بها- لقضاوه العقل السليم باستحاله الانبعث في غير حال الاختيار- فلا ينعقد الإطلاق أصلاً، لا أنه ينعقد الإطلاق فيقيد، فتدبر. هذا إجمال الكلام حول الأصل اللفظي.

فظهر: أن غايه ما يستفاد من توجه الخطاب إلى المخاطب أو جعل القانون هو إتيان المتعلّق حال الاختيار.

الجهه الثانيه: في مقتضى الأصل العملي في المسأله

إذا لم يكن إطلاق في الخطاب، و شكّ في المسأله فالحقّ هو البراءه؛ لدوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ إذ لا يعلم أنّ الواجب هو نفس الطبيعه و إن صدرت من غير اختيار، أو الطبيعه المقيده بقيد الاختيار، فينفى القيد المشكوك فيه.

ص: ٢٤١

و لا- يخفى: أنّ الأقلّ و الأكثر هنا ارتباطيان. فما زعمه المحقّق العراقي قدس سره: من أنّ المرجع عند الشكّ في بقاء التكليف بعد الإتيان بالفرد الاضطراري هي البراءه؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، و لا شبهه في أنّ المرجع في الشكّ المزبور هي البراءه(١)، انتهى.

غير وجيه؛ لما أشرنا من أنه لا يعلم أنّ الواجب عليه نفس الطبيعه، أو هي مقيد بقيد الاختيار، فينفى بالأصل.

المسألة الثالثة فى أن مقتضى إطلاق الخطاب هل هو كون المأمور به حاصلًا بالفرد المحزّم أم لا؟

لم يتعرّض سماحه الاستاذ- دام ظلّه- حكم مقتضى إطلاق الخطاب فى هذه المسألة، و لا مقتضى الأصل العملى فيها إذا لم يكن هناك إطلاق، بل أو كليهما إلى محلّهما المقرّر لهما.

و أظنّ: أنّ عدم تعرّض الاستاذ- دام ظلّه- بلحاظ حلول التعطيلات الصيفى؛ حيث انعطل البحث يوم الأحد ٢٩ ذى القعدة الحرام من سنة ١٣٧٨ هـ. ق.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٥٠.

ص: ٢٤٢

الجهة الخامسة فى أصله النفسى و العينيه و التعيينيه

إشاره

الجهة الخامسة فى أصله النفسى و العينيه و التعيينيه (١)

لا إشكال و لا خلاف فى أنّه إذا ورد أمر مطلق، و تردّد أمره بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً، أو بين كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً، أو بين كونه عينياً أو كفاثياً، يحمل على النفسى التعينى العينى. و لكن وقع الكلام فى وجه ذلك:

فذهب المحقّق الخراسانى قدس سره إلى أنّ ذلك بمقتضى إطلاق الصيغه، بتقريب: أنّ المولى بعد ما كان فى مقام البيان، و لم ينصب قرينه على الغيريه و مماثلاتها التى تقيد الوجوب و تضيق دائرته فمقتضى الحكمه كونه واجباً سواء وجب هناك شىء آخر أم لا، فيثبت كون الواجب نفسياً، و سواء أتى بشىء آخر أم لا، فيثبت كون الواجب تعينياً، و سواء أتى به آخر أم لا فيثبت كون الواجب عينياً (٢)

. و فيه أوّلاً: أنّ الظاهر من كلامه قدس سره هو أنّ مراده بالإطلاق هو الإطلاق المبحوث عنه فى المطلق و المقيد فى ناحيه متعلّق التكليف أو موضوعه.

فكما يقال هناك فى إطلاق متعلّق التكليف أو موضوعه: إنّ الأمر الملتفت المختار الكائن فى مقام البيان إذا أخذ أمراً غير مقيد بقيد متعلّقاً لتكليف، أو موضوعاً لحكم فمقتضى حكم العقل هو كون نفس الطبيعه من دون قيد و شرط تمام المتعلّق للتكليف، أو تمام الموضوع للحكم.

فنقول فيما نحن فيه: إنّ مقتضى جريان مقدّمات الحكمه- بعد قوله قدس سره بعدم الفرق بين معنى الحروف و الأسماء (٣)؛

١- تاريخ شروع البحث يوم الأربعاء ١٢ ربيع الأول ١٣٧٩ هـ. ق.

٢- كفايه الاصول: ٩٩.

٣- نفس المصدر: ٢٤.

ص: ٢٤٣

فالهئية موضوعه لنفس البعث الجامع بين القيود و المصاديق- هو نفى القيود، من دون فرق بين النفسيه و الغيريه، لا- إثبات النفسيه، كما لا يخفى.

و بالجملة: لو كانت الهئية موضوعه لنفس الطبيعه الجامعه بين النفسيه و الغيريه- كما يقولون- و هى مقسم للأقسام، و لا بدّ و أنّ يكون ممتازاً عن قسميه- و إلاّ لاّ تّحد المقسم مع قسمه- فلو شكّ فى انضمام قيد بالطبيعه فالأصل ينفيه؛ فلا يستفاد من الإطلاق النفسيه أو الغيريه.

و ثانياً: أنّه يلزم على ما ذكره أنّ تكون الهئية دالّه على الجامع بين النفسيه و الغيريه، مع أنّا نقطع بعدم إرادته الجامع، بل إمّا اريد النفسيه أو الغيريه مثلاً.

و ثالثاً: أنّه- كما ذكرنا فى محلّه- يمتنع وضع الهئية للجامع؛ لعدم معقوليه الجامع الحقيقى بين المعانى الحرفيه، هذا.

و إن أراد قدس سره بذلك: أنّ كلّاً من الغيريه و ما يماثلها يوجب تضيق دائره الوجوب، بخلاف النفسيه و مماثلاتها. فلو اطلق الأمر يحمل على ما لا يوجب التضيق.

فيه: أنّ النفسيه- مثلاً- مقابله للغيريه، و لا يمكن أن يكون إحداهما مقيدته دون الاخرى، و إلاّ لا يكون قسيماً له؛ فيلزم تقسيم الشىء إلى نفسه و غيره.

ثمّ إنّ قوله قدس سره فى الواجب النفسى- سواء وجب هناك شىء آخر أم لا- و كذا فيما يماثلها لم يكن تعريفاً للواجب النفسى و مماثلاتها، بل الواجب النفسى- مثلاً- هو الواجب لذاته.

نعم، لازم كونه واجباً لذاته: أنّه واجب سواء كان هناك واجب أم لا، فعلى هذا: يكون ما أفاده تعريفاً بلازمه لا نفسه، فتدبر.

و كذا الكلام فى الواجب التعيينى و العينى؛ فإنّهما سنخان من الوجوب فى قبال الواجب التخيرى و الكفائى.

ص: ٢٤٤

لكل من المحقق الأصفهاني والعلامة القوجاني و شيخنا العلامة الحائري- قدس الله أسرارهم- مقالاً في إثبات النفسية و ما يماثلها عند دوران الأمر بينها و بين ما يقابلها، و لكنّها لا يخلو عن النظر:

أمّا ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره في «التعليقه» فحاصله: أنّ النفسية و ما يماثلها و إن كانت قيوداً للطبيعه نحو ما يقابلها؛ لخروجها جميعاً عن الطبيعه المهمله إلّا أنّ بعض القيود كأنّه لا- يزيد على نفس الطبيعه عرفاً، كالنفسية و ما يماثلها، دون ما يقابلها.

ثمّ لمّا رأى قدس سره عدم استقامه ما أفاده، و لعلّه بلحاظ أنّ البحث لغوي عرفي، و تقسيم الواجب إلى النفسية و الغيريه و كذا غيرها إنّما هو عندهم؛ و هم الذين يرون الواجب النفسى- مثلاً- قبلاً للواجب الغيرى، فإذا كان الأمر كذلك فكيف لا يفهمون كون النفسية قيداً. و هكذا بالنسبه إلى الواجب التعينى و التخييرى، و العينى و الكفائى.

استدرك قدس سره و قال: التحقيق: أنّ النفسية ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير، و كذا البواقى. و عدم القرينه على القيود الوجوديه دليل على عدمها، و إلّا يلزم نقض الغرض. ففي كلّ من النفسية و الغيريه قيد، غايته: أنّ فى أحدهما- و هو النفسية و ما يماثلها- قيداً عدمياً، و فى الآخر و ما يقابلها قيداً وجودياً. و يكفى فى العدمى عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له. فمقتضى الحكمه تعيين المقيّد بالقيد العدمى(1)

. و فيه: أنّ عدم الوجوب للغير المأخوذ فى الواجب النفسى لا يخلو إمّا أن يكون

١- نهايه الدرايه ١: ٣٥٣.

ص: ٢٤٥

بنحو السلب التحصيلى، أو لا؛ بأن يكون بنحو الموجه المعدوله المحمول أو الموجه السالبه المحمول.

و على الأوّل- و لعلّه الظاهر من كلامه قدس سره- يلزم أن يكون الواجب النفسى هو عدم الواجب الغيرى بالعدم التحصيلى الصادق مع عدم الوجوب رأساً، و محال أن يكون الأمر الوجودى عدم شىء آخر. و لو قيل أحياناً: إنّ وجود زيد- مثلاً عدم وجود عمرو فهو كلام مسامحى.

و على الثانى: يكون العدم قيداً. و لا معنى لأن يقال: إنّ القيد العدمى بمنزله العدم؛ لأنّه كرّ على ما فر منه.

فإن صحّ أنّ لكل من الوجوبين قيداً، لكن فى أحدهما- و هو الواجب الغيرى- يكون القيد وجودياً؛ و هو كونه واجباً لغيره، و فى الآخر- و هو الواجب النفسى- يكون القيد عدمياً اعتبارياً؛ و هو عدم كونه واجباً لغيره.

فنقول: التقييد- سواء كان بأمر وجودى أو عدمى- فهو اعتبار زائد على نفس الطبيعه، و واضح: أنّ الإطلاق يقتضى عدم تقييد الطبيعه بقيد أصلاً، لا عدم تقييده بقيد عدمى فقط. و لا فرق فى التقييد بين التقييد بأمر اعتبارى أو غير اعتبارى، هذا.

مضافاً إلى ما في قوله قدس سره: إنَّ القيد المأخوذ في الواجب النفسى عدمى؛ فإنَّ الأولى أن يقول بالعكس، و إنَّ الواجب الغيرى هو ما لا يكون واجباً لذاته.

و الذى يسهل الخطب و يقتضيه التحقيق: أنَّ كلاً من النفسيه و الغيريه سنخ واجب برأسه، و كذا مماثلاتها، فتدبر.

و أمّا ما أفاده العلّامة القوجانى قدس سره فحاصله: أنَّ كلَّ واحد من النفسيه و الغيريه - مثلاً - و إن كان لها قيد و خصوصيه فى مقام الثبوت يمتاز إحداها عن الاخرى، لكن مجرّد ذلك لا يلازم بياناً زائداً فى مقام الإثبات على أصل الطبيعه؛ لأنّه قد يكون

ص: ٢٤٦

الشىء مقيّداً بحسب الثبوت بقيد عدمى، و لكن لا يحتاج فى مقام الإثبات إلى زياده بيان، و الوجوب النفسى من هذا القبيل، بخلاف الوجوب الغيرى؛ لأنَّ القيد المذكور للوجوب النفسى فى مقام الثبوت عدمى، بخلاف الوجوب الغيرى فإنّه وجودى؛ فإنَّ له فى مقام البيان أيضاً قيّداً و خصوصيه، كما كانت فى مقام الثبوت.

و حينئذٍ: لو اطلق اللفظ و كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على المراد فمقتضاه الحمل على النفسيه؛ لاحتياج الغيريه إلى مؤنه زائده فى مقام البيان. و من هذا القبيل الواجب المطلق و المشروط (١)

. و فيه: أنَّ ما أفاده قدس سره و إن كان أسلم ممّا ذكره غيره إلّما أنّه يظهر من أوّل كلامه أنّه يريد إثبات ذلك بمقدمات الحكمه، و لكن يظهر ممّا ذكره أخيراً عدم احتياجه إلى ذلك.

فيتوجّه عليه: أنَّ عدم الاحتياج فى مقام الإثبات - بعد كونه مقيّداً فى مقام الثبوت - لا بدّ و أن يكون لجهه؛ و هى إمّا كثره استعمال الواجب فى النفسى الموجب لصرف الظهور إليه أو الانصراف إليه، أو لاحتفاهه بقرينه عامه، و نحوها.

و واضح: أنّه لم يكن شىء من ذلك فى البين؛ فما أفاده غير وجيه.

و أمّا ما أفاده شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره فحاصله: أنّه لا يبعد أن يكون حمل الوجوب على النفسى و التعيينى عند احتمال كونه غيرياً أو تخييرياً لأجل الظهور العرفى بمجرّد عدم ذكر القيد فى الكلام؛ لأنَّ عدم اشتمال القضيّه على ما يفيد كون وجوبه لملاحظه الغير، و كذا على ما يكون طرفاً للفعل الواجب يوجب استقرار ظهورها فى كون الوجوب نفسياً تعينياً؛ فلا يحتاج إلى إحراز مقدمات الحكمه.

١- حاشيه كفايه الاصول، العلّامة القوجانى ١: ٦٥/التعليقه ١٣٩.

ص: ٢٤٧

و الشاهد على ذلك كلّ: المراجعه إلى فهم العرف؛ إذ لا دليل فى أمثال ذلك أمتن ممّا ذكر (١)

. ثم احتمل وجهاً آخر- وهو الذى اخترناه- فارتقب حتى حين.

و فيه: أنّ دلالة اللفظ على معناه بعد ما لم تكن ذاتيه لم تكن جزافيه، بل تابعه للوضع.

فظهر كلّ لفظ فى معناه- كالوجوب فيما نحن فيه- لا- بدّ و أن يكون له منشأ، فهو لا- يخلو إمّا أن يكون اللفظ موضوعاً له بالوضع التعيينى، أو بالوضع التعيينى بكثرة الاستعمال فيه، أو لاحتفاه بقريته عامّه، أو تكون للانصراف إليه، و كلّها مفقوده فيما نحن فيه:

أمّا الوضع التعيينى فمسلّم عند الكلّ.

و أمّا التعيينى فهو رهين كثره الاستعمال، و لم يثبت كثرته فى الوجوب النفسى بالنسبه إلى الوجوب الغيرى. و الأصل عدم وجود قريته عامّه فى البين. و الانصراف أيضاً لا بدّ له من كثره الاستعمال الموجه لهجر غير ما انصرف إليه و لم يثبت.

فإذن: دعوى الظهور العرفى فيما أفاده غير وجيه.

و الذى يقتضيه التحقيق فى وجه ذلك أن يقال- بعد مسلميه الأمر عند العرف و العقلاء، و هو الذى احتمله شيخنا العلامة الحائرى قدس سره أخيراً- هو أنه قد سبق ممّا أنّ الهيئه وضعت للبعث و الإغراء بالمعنى الحرفى، نظير إشاره الأخرس (٢). فإذن: الهيئه آله لإيجاد معناها، نظير إيجاد أداء القسم و النداء و الاستفهام معانيها؛ فلا معنى لكون الموضوع له عامّاً، بل خاصّاً.

١- درر الفوائد، المحقق الحائرى: ٧٥.

٢- تقدّم فى الصفحه ٢٣٩.

ص: ٢٤٨

و أمّا الوضع فإمّا يكون خاصّاً أو عامّاً حسب ما فصلناه فى معنى الهيئه (١).

. فإذن: البعث و الإغراء المتوجّهان إلى العبد يكونان حجّه عليه عند العرف و العقلاء، و هم يرون أنّ بعث المولى لا يجوز تركه و التقاعد عنه باحتمال وجوب غيره فى دوران الأمر بين كون الواجب نفسياً أو غيرياً، أو كون غيره عدلاً للواجب فى دوران الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، أو كونه مكلفاً بخصوصه فى دوران الأمر بين كون الواجب عينياً أو كفائياً.

و بالجملة: العرف و العقلاء لا يرون عذراً لعبد لم يمثل أمر مولاه باحتمال كون الواجب غيرياً أو تخييرياً أو كفائياً، بل يرون أنّ للمولى حجّه عليه، من دون فرق فى ذلك بين أن يكون أمر المولى بالهيئه أو بالإشاره.

فكما أنّ المولى لو أشار إلى عبده بشىء يجب عليه امتثاله، و لا يجوز له التقاعد عنه، من دون أن يكون هنا لفظ حتى يقال: إنّه بظهور اللفظ، بل لأجل أنّ العبد لا بدّ له من امتثال طلب المولى، فكذلك الهيئه.

و الهيئه و الإشاره ترتضعان من ثدى واحد. غايته: أنّ دلالة الإشاره تكوينى و باليد- مثلاً- و الهيئه تشريعى و باللسان. فالباب باب احتجاج المولى على العبد و احتجاج العبد على مولاه، لا باب دلالة اللفظ. و قد سبق شقوص من الكلام فى حمل هيئه الأمر على الوجوب، فلاحظ(٢).

١- تقدّم فى الصفحه ١٢٤-١٢٥.

٢- تقدّم فى الصفحه ١٥٣-١٥٥.

ص: ٢٤٩

الجهه السادسه فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار

اشاره

الجهه السادسه فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار(١)

لعلّ وقوع النزاع فى الأمر و النهى، دون سائر المشتقات كالماضى و المضارع؛ لأجل ورودهما فى الشريعه المقدسه مختلفين.

ففى قوله تعالى: «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»(٢) مثلاً اطلق و اريد منه المرّه، كما أنّه ورد فى مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»*(٣) و اريد منه التكرار.

فوق النزاع فى أنّه حقيقه فى المرّه و مجاز فى التكرار، أو بالعكس، أو لا دلالة على شىء منهما؟

تنقيح المقال فى ذلك يستدعى البحث فى موارد:

المورد الأوّل: فى أنّ محلّ النزاع بينهم هل فى مادّه الأمر أو هيئته أو فيهما؟

يظهر من صاحب «الفصول» قدس سره: أنّ النزاع بينهم فى هيئه الأمر؛ لأنّه قال: إنّ جماعه- منهم السكّاكى- حكوا إجماعاً عن أهل الأدب على أنّ المصدر المجرد عن اللام و التثوين يدلّ على نفس الطبيعه؛ فيكون ذلك الإجماع دليلاً على أنّ النزاع فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار فى هيئته، لا فى مادّته(٤)

. و لكن أشكال عليه المحقق الخراسانى قدس سره: بأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان المصدر مادّه

١- تاريخ شروع البحث يوم الأحد ١٤/ ربيع الأوّل ١٣٧٩ هـ. ق.

٢- آل عمران(٣): ٩٧.

٣- البقره (٢): ٤٣.

٤- الفصول الغرويه: ٧١/ السطر ٢١.

ص: ٢٥٠

لسائر المشتقات. و أمّا إذا لم يكن المصدر مادّه و أصلًا لسائر المشتقات، بل هو منها- كما هو مقتضى التحقيق- فالإتفاق الكذائى لا يوجب الإتفاق على أنّ مادّه الأمر لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعه؛ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّه أو التكرار فى مادّتها، كما لا يخفى (١).

. و لكن هذا الإشكال غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّ مادّه المشتقات عندهم- كما هو مقتضى التحقيق- مادّه بسيطه خاليه عن كافه الهيئات موضوعه لمعنى. و كلّ واحد من هيئات المشتقات موضوع بالوضع النوعى للدلاله على معنى. ففى كلّ مشتقّ يكون وضعين: أحدهما وضع مادّته، و الثانى وضع هيئته.

و المصدر لم يشذّ عن ذلك؛ فله وضعان: أحدهما وضع مادّته للدلاله على طبيعه الحدث، و الثانى وضع هيئته للدلاله على معنى. فلو ثبت إجماعهم على أنّ المصدر- الذى هو أحد المشتقات- لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعه فيستفاد منه: أنّ مادّه المصدر دالّه على الطبيعه اللابشرط؛ لأنّ المصدر- كما أشرنا- ينحلّ إلى مادّه و صورته؛ فإنّ دلتّ المادّه على الطبيعه المتقيّده و هيئته على معنى آخر فلا وجه لأن يقال: إنّ الإجماع منعقد على أنّ المصدر دالّ على نفس الطبيعه، و هو ظاهر.

بل الإجماع إنّما يصحّ إذا لم تدلّ المادّه إلّا على نفس الطبيعه، و الهيئه لم تدلّ على أزيد من ذلك؛ بأن تكون هيئته آله لإمكان التنطق بالمادّه- مثلًا- كما سبق (٢)، فتدبر، هذا.

و لكنّ الذى يسهّل الأمر: عدم تماميه مقال صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّ مجرّد

١- كفايه الاصول: ١٠٠.

٢- تقدّم فى الصفحه ٥٥.

ص: ٢٥١

انعقاد الإجماع على أنّ المصدر المجرّد عن اللام و التوئين يدلّ على نفس الطبيعه لا- يكون بنفسه دليلًا على كون نزاعهم فى هيئه الأمر، إلّا أن ينضمّ إليه إجماع آخر على كون مادّه المصدر مادّه لسائر المشتقات، و إلّا لو كانت مادّه المصدر غير مادّه سائر المشتقات يصحّ نزاعهم فى المادّه، كما لا يخفى.

و قد اختلف قدماء أهل الأدب فى ذلك؛ فقال بعض بالغيريه، و قال آخر بالعينيه.

بل لا- يتم ذلك إلّا بأن يُعزّز الإجماعان بإجماع ثالث؛ و هو الإجماع على عدم كون المادّة و الهيئه موضوعتين بوضع واحد شخصي، و هو أيضاً محلّ الخلاف بينهم.

و بالجملة: مجردّ تاميه إجماع السكّاكي لا يوجب أن لا يكون النزاع في المادّة، بل لا بدّ من انضمام إجماعين آخرين؛ و هما الإجماع على وحده مادّة المصدر مع سائر المشتقات، و عدم كون كلّ منهما موضوعاً بوضع واحد شخصي.

فإذا عرفت ما ذكرنا: ينبغي عطف عنان البحث إلى ما يصحّ النزاع فيه و يكون معقولاً، و إن لم ينازعوا فيه:

فنقول: لا- يخفى أنّه بحسب التصرّح يمكن أن يكون كلّ واحد من الهيئه و المادّة محلّاً للبحث، كما يمكن أن يكون مجموعهما محلّاً له.

و ليعلم أولّماً: أنّه على تقدير كون الهيئه محلّاً للنزاع لا- بدّ و أن يقال عند ذاك: إنّ المادّة موضوعه للطبيعه اللابشرط، كما لا يخفى.

و لكن لا- يعقل أن تكون الهيئه محلّاً للنزاع؛ و ذلك لأنّ مفاد الهيئه- كما ذكرنا- للإغراء و البعث، نظير إشاره الأخرس؛ فكما أنّ الإشاره ليست إلّا إغراءً نحو المشار إليه فكذلك الهيئه.

نعم، لايزم الإغراء بالحمل الشائع عرفاً أو عقلاً إيجاد الطبيعه خارجاً، و لا معنى لإغراءين تأسيسيين نحو طبيعه واحده، كما لا يمكن تعلق إرادتين مستقلّتين من

ص: ٢٥٢

شخص واحد بشي ء واحد في آنٍ واحد؛ لأنّه قد سبق: أنّ تشخّص الإراده و تعدّدها؛ و كذا الحبّ و البغض و نظائرهما تابعه لوحده متعلّقتها و تعدّدها.

فإذا كان المتعلّق واحداً لا- يعقل تعلق إرادتين مستقلّتين تأسيسيتين بشي ء واحد في آنٍ واحد، و هكذا الأمر في الإغراءين المستقلّين.

نعم، يمكن أن يكون أحد الإغراءين تأسيسياً و الآخر تأكيدياً، و لكنّه خارج عن محطّ البحث من كون الأمر دالّاً على المرّه أو التكرار، كما لا يخفى، هذا.

مضافاً إلى أنّ تكرار الإغراء مع وحده الطبيعه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ الوحده أو الكثره المبحوث عنه هنا هي وحده المادّة و تكررّها، لا وحده الإغراء و الإغراءين، فتدبّر.

فظهر: أنّه لو كان مفاد الهيئه الإغراء فلا يعقل أن تكون الهيئه محلّاً للبحث، فالنزاع لا بدّ و أن يكون في المادّة، و النزاع فيها إنّما يكون إذا لم يثبت كون المصدر المجردّ عن اللام و التنوين دالّاً على الماهيه اللابشرط، أو لا تكون مادّة المصدر مادّة لسائر

المشتقات، أو لا- تكون المادّه و الهيئه موضوعتين بوضع شخصى؛ فإذا ثبتت تلك الامور- كما هو الظاهر- فلا وجه للنزاع فى المادّه أيضاً.

هذا كلّ على تقدير كون مفاد الهيئه الإغراء و البعث الخارجيين.

و أمّا لو كانت موضوعه لمفهوم طلب الإيجاد فللنزاع فيه مجال.

و لكن اتّفقت كلمتهم على أنّ مفاد الهيئه معنىً حرفى، و مفهوم طلب الإيجاد معنىً اسمى.

و صاحب «الفصول» قدس سره- القائل بأنّ مفاد الهيئه طلب الإيجاد(1)- لا يقول: إنّها وضعت لمفهومه، بل لمصداقه.

و لا يمكن أن يكون مفاد الهيئه البعث المتقيّد؛ لأنّ تقييد شىء بشىء لا بدّ و أن

١- الفصول الغرويّه: ٧١/ السطر ٣٩.

ص: ٢٥٣

يكون بعد لحاظه مستقلاً، و المعانى الحرفيه حيث إنّها غير ملحوظه مستقلّه فلا يمكن تقييدها.

إن قلت: يمكن تقييدها بلحاظ و نظره اخرى. قلت: نعم، و لكنّه لا يكون بدلاله لفظ الهيئه.

و يمكن أن يقال: إنّ الهيئه موضوعه لإيجادات بالمعنى الحرفى؛ فكما يجوز استعمال الحرف فى أكثر من معنىً واحد يجوز وضع الهيئه لكثرات و استعمالها فيها.

و لكنّه خلاف الوجدان و المرتكز فى الأذهان فى الأوضاع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ النزاع فى الهيئه لا معنى له، بل لا يعقل. و أمّا فى المادّه- بعد كون مادّه المصدر المجرّده دالّه على الهيئه اللابشرط، و لم تكن مادّته مادّه لسائر المشتقات، و لم تكن المادّه و الهيئه موضوعتين بوضع شخصى- فللنزاع فيه مجال.

المورد الثانى: فى المراد بالمزمّه و التكرار فى المقام

إشاره

و هو أنّ المراد بالمزمّه و التكرار هل الفرد أو الأفراد، أو الدفعه و الدفعات، و الفرق بينهما واضح؛ فإنّ الفرد هو المتشخص الخارجى، و الدفعه تصدق عليه و على ما وجدت أفراداً متعدّده فى آن واحد.

و بالجملة: الدفعه هى تحقّق الشىء أو الأشياء بحركه واحده، فهى أعمّ من وجود فرد متشخص خارجى(1). فإكرام زيد و عمرو

١- قلت: و يمكن أن يقال: إنّ النسبه بينهما عمومٌ من وجه؛ لصدق الدفعه على الأفراد المتعدده الموجوده بحركه واحده، و لم يصدق هناك الفرد، و صدق الفرد على الموجود الممتد كالكلام الممتد المتصل - كساعه مثلاً - فيصدق عليه الفرد دون الدفعه، و مورد تصادقهما واضح. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٢٥٤

الظاهر بملاحظه بعض أدلّه الطرفين: أنّ النزاع في الفرد و الأفراد، لا الدفعه و الدفعات؛ لأنّ القائل بالتكرار يستدلّ لمرامه بأنّه لو لم يدلّ على التكرار لما كان معنىً لتكرار الصوم و الصلاه و الزكاه و نحوها. و ناقض استدلاله القائل بدلالته على المرّه بالحجّ؛ حيث لم يجب في العمر إلّا مرّه واحده.

و واضح: أنّ المراد بالتكرار في الصلاه و نحوها و المرّه في الحجّ هي الفرد و الأفراد، لا الدفعه و الدفعات. و مجرد انطباق مفهوم الدفعه على الفرد أحياناً لا- يوجب كون ذلك بدلاله اللفظ. و يؤيّد ذلك بأنّه ليس في الأحكام ما يكون للدفعه و الدفعات، فتدبر.

و لكن ذهب صاحب «الفصول» قدس سره إلى أنّ المراد بالمرّه و التكرار الدفعه أو الدفعات لوجهين:

الوجه الأول: مساعده ظاهر اللفظين؛ فإنّه لا يقال لمن ضرب شخصاً بسوطين - مثلاً - دفعه: إنّّه ضربه مرّتين، بل مرّه واحده.

الوجه الثاني: أنّه لو اريد بالمرّه الفرد لكان الأنسب - بل اللازم - أن يجعل هذا البحث تتمّه للبحث الآتي؛ من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد؛ فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد: هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد، أو لا يقتضى شيئاً منها، و لم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث، كما فعلوه.

و أمّا على ما اخترناه فلا- عُلقه بين المسألتين؛ فإنّ للقائل بتعلّق الأمر بالطبيعه أن يقول بأنّه للمرّه أو التكرار؛ بمعنى أنّه يقتضى وجود إيجادها مرّه واحده أو مراراً بالمعنى الذى سبق، و إن لا يقول بذلك.

و كذا القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعه؛ إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد(١).

ص: ٢٥٥

و فيه: أنّه لا- يخفى أنّ البحث في هذا الباب بحث لغوى و فى المعنى التصوّرى، و فى دلاليه اللفظ على المعنى، و فى أنّ أمر المولى هل يدلّ على المرّه أو التكرار؛ و لذا يستدلّون لذلك بالتبادر و ما يرجع إلى إثبات المعانى اللغويه.

و أمّا البحث في باب تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد فهو بحث عقلي، من غير اختصاص لذلك بلفظ الأمر؛ و ذلك لأنّ المبحوث عنه هناك أنّ الأوامر الصادره من الأمر- سواء صدرت منه بصيغه الأمر أو بصوره الجمله الخبريه، بل بنحو من الإشاره- هل تتعلّق بالطبيعه أو الفرد؟ و عباره اخرى: هل يمكن أن تتعلّق إرادته الأمر بحسب الواقع بالطبيعه أو بالفرد؟

و لذا تمسّك غير صاحب الفصول قدس سره لإثبات مدّعاهم بأدله عقليه، مثل استدلالهم بأنّ الطبيعى لا وجود له فى الخارج، و استدلالهم بأصالة الوجود، أو أصالة الماهيه، إلى غير ذلك ممّا يمرّ بك قريباً. و واضح أنّ الاستدلال بهذه الامور لم يكن من دلالة اللفظ من شىء.

فظهر لك: أنّ المسأله المبحوثه عنها مسأله لغويه، و مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد مسأله عقليه، فلا ارتباط بين المسألتين.

فعلى هذا: لو قلنا هنا بأنّ لفظ الأمر موضوع للمره فيمكن أن يقال هناك: إنّه لا يعقل أن يكون الفرد مبعوثاً إليه، بل لا بدّ و أن يكون المبعوث إليها نفس الطبيعه؛ فيكون الحكم العقلي قرينه عقليه على عدم إرادته الموضوع له، فتدبّر.

و لو قلنا- تبعاً لصاحب «الفصول» قدس سره؛ حيث استدللّ فى مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد بالتبادر و نحوه(1)- إنّ المسأله المبحوث عنها هناك أيضاً مسأله لغويه.

و لكن يرد عليه- مع ذلك- أمران:

١- الفصول الغرويّه: ١٠٧ / السطر ٣٧.

ص: ٢٥٦

الأمر الأول: أنّه- مع ذلك- لا يكون البحث فى هذه المسأله تتمّه لذلك البحث؛ لأنّه قدس سره قال فى هذه المسأله- أعنى مسأله المرّه و التكرار- مستنداً على إجماع السكّاكى و غيره: إنّ النزاع إنّما هو فى الهيئه، كما تقدّم تفصيله.

و لكن قال فى تلك المسأله: إنّ لصيغه الأمر جزءين: جزءاً صورياً، و جزءاً مادياً. و اختلف فى الجزء المادى: أنّه يدلّ على الطبيعه أو الفرد. و أمّا الجزء الصورى- و هى الهيئه- فتدلّ على طلب الإيجاد(1).

. فيأذن: كان محلّ النزاع هنا فى الجزء الصورى، و أمّا هناك ففى الجزء المادى، فكيف يكون البحث فى إحدى المسألتين تتمّه للبحث عن الاخرى؟!!

و مجرّد اتّحاد المادّه مع الصوره لا يوجب كون البحث فى إحدهما تتمّه للأخرى كما لا يخفى، فتدبّر و اغتتم.

و الأمر الثانى: أنّ إجماع السكّاكى و غيره على أنّ المصدر المجرّد من اللام و التنوين لو كان كاشفاً عن كون النزاع فى الهيئه فى هذه المسأله فكيف لم يكن كاشفاً فى مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد؟ و لم يعلم فرق بين المسألتين فى ذلك.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه لا معنى للنزاع في الهيئه في أنّها تدلّ على نفس الطبيعه، أو على الفرد منها.

و الذي يمكن أن ينازع فيه هو المادّه؛ فلا يمكن تميم تلك المسأله بإجماع السكّاكى و غيره.

لكن إذا تمّ إجماع السكّاكى هنا فلا بدّ و أن يقال هناك: إنّه لم تكن في المسأله خلاف؛ أمّا في مادّته فلا إجماع السكّاكى، و أمّا في هيئته فلاّنها ليست إلّا لطلب الإيجاد، فتدبّر.

١- الفصول الغرويّه: ١٠٧ / السطر ٣٥.

ص: ٢٥٧

ذكر و تعقيب

أشكل المحقّق الخراسانى قدس سره على صاحب «الفصول» قدس سره القائل بأنّ النزاع في الفرد أو الأفراد إنّما يجرى لو قلنا في مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد يتعلّق الأمر بالفرد. و أمّا لو قلنا بتعلّقه بالطبيعه فلا معنى للفرد أو الأفراد.

و قال: بأنّه لو قلنا بتعلّق الطلب بالطبيعه يصحّ النزاع في الفرد أو الأفراد أيضاً؛ و ذلك لأنّ الطلب على القول بالطبيعه إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ بداهه أنّ الطبيعه من حيث هي هي ليست إلّا هي؛ لا مطلوبه و لا مبغوضه.

و بهذا الاعتبار صحّ النزاع في أن يقال: إنّ مدلول الطبيعه الفرد أو الأفراد؛ أى وجود واحد أو وجودات.

و إنّما عبّر بالفرد لأنّ وجود الطبيعه في الخارج هو الفرد، غايه الأمر خصوصيته و تشخّصه - على القول بتعلّق الأمر بالطبيعه - تلازم المطلوب و خارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالفرد؛ فإنّه ممّا يقوّمه (١)

. و فيه: أنّه لا يخفى أنّ لصيغه الأمر جزءين: جزءاً مادّياً، و جزءاً صورياً.

و الجزء المادى عبارته عن نفس الطبيعه. و أمّا الجزء الصورى فلا يخلو:

إمّا أن نقول بمقاله صاحب «الفصول» قدس سره القائل بأنّه لطلب الوجود بالمعنى الحرفى - أى إيجاد الطبيعه - الذى إذا اريد التعبير عنه بالمعنى الاسمى يقال: «أطلب منك إيجاد الطبيعه».

أو نقول بأنّها تدلّ على طلب إيجاد الفعل بالمعنى الاسمى.

أو نقول بأنّه ليس مفادها إلّا البعث و الإغراء.

١- كفايه الاصول: ١٠١.

ص: ٢٥٨

و ظاهر: أنه على القول الأول، يكون الإيجاد متعلقاً بالطبيعة، فلا بدّ و أن تكون المادّة عباره عن نفس الطبيعة، فتكون الطبيعة منسلخه عن الوجود و عن كافّه اللواحق، و إلّا فلو لم تكن منسلخه عنها يلزم إيجاد الطبيعة الموجوده، و هو محال.

و بالجمله: الأمر عباره عن طلب الإيجاد، و متعلقه نفس الطبيعة من حيث هي؛ و هي ليست واحده و لا- كثيره. فلا- معنى للنزاع في دلاله الأمر على الوحده.

أمّا في الهيئه: فلما عرفت من أنه لا معنى للوحده و التكرار في المعنى الحرفي؛ لأنّ مفادها ليس إلّا إيجاد الطبيعة. و متعلقه عباره عن نفس الطبيعة من حيث هي، و هي بهذا الاعتبار لا واحده و لا كثيره.

و على القول الثاني- و إن لم يقل به أحد- و لكنّه على ذلك لا بدّ و أن يكون متعلقه نفس الطبيعة؛ فلا يكون البحث في المره و التكرار على القول بتعلق الأمر بنفس الطبيعة من تتمه ذلك.

و بالجمله: أنّ الهيئه لو دلّت على طلب الطبيعة فلا يمكن أخذ الوجود في المتعلق، و إلّا يلزم أن يطلب إيجاد وجود الطبيعة؛ و هو طلب الموجود الخارجى.

و هكذا على القول الثالث؛ فلاّنه لو كانت الهيئه دالّه على نفس الإغراء و البعث الخارجيين، و الإغراء و البعث نحو الطبيعة لازمه العقلى إيجادها، فيكون البعث في كونه للمرّه أو التكرار يخرج البحث عن كونه لغويه، و يدخله في زمره المسائل العقلية، و هو خلاف الظاهر؛ فإنّ ظاهرهم كون البحث فيما بينهم لغويه.

فتحصّل: أنّ إشكال المحقق الخراسانى قدس سره غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره.

و الإشكال الصحيح المتوجّه عليه: هو أنّ المسألتين غير مرتبطتين معاً؛ فإنّ إحداهما في الأمر اللغوى و الاخرى في الأمر العقلى، فتدبّر.

ص: ٢٥٩

المورد الثالث: في إتيان الأفراد العرضيه دفعه مع وحده الأمر

إشاره

لو قلنا بأنّ الأمر متعلق بالطبيعة، فأتى المكلف بفرد منها فحيث إنّ الطبيعة موجوده بوجود الفرد يكون ممثلاً. و كذا لو قلنا بتعلق الأمر بالفرد. و هذا لا إشكال فيه و لا خلاف.

و أمّا إذا أوجد المكلف عدّه أفراد دفعه واحده، فهل يكون الآتى بها كذلك ممثلاً أم لا؟ و على الأول هل هو امتثال واحد بإتيان الجميع، أو بامتثال واحد منها أو امتثالات متعدده؟ و جوه.

لا يخفى: صحّ جريان هذا البحث و لا ستره فيه على تقدير كون متعلّق الأمر الطبيعه، و كذا يصحّ البحث على تقدير كون متعلّق الأمر المرّه أو التكرار؛ بمعنى الفرد أو الأفراد إذا اريد بالفرد المعنى اللابشرط، فيبحث في أنّه إذا أوجد عدّه أفراد دفعه واحده هل هو امتثال واحد، أو امتثالات متعدّده.

و لكن إذا كان المراد بالفرد المعنى بشرط لا فلا إشكال في أنّه لا يعدّ ذلك امتثالاً، كما هو واضح.

و لا- يخفى: جريان هذا البحث في الواجبين التخييريين أيضاً إذا لم يكن وجوب أحدهما بشرط لا- عن الآخر؛ بأنّه لو أتى المكلف بطرفي التخيير دفعه واحده هل يعدّ ذلك امتثالاً واحداً أو متعدّداً.

و كيف كان قد يقال (1) فيما نحن فيه: إنّ الأمر حيث يتعلّق بالطبيعه، و الطبيعه

١- قلت: أظنّ أنّ القائل به هو سماحه استاذنا الأ-عظم البروجردى- دام ظلّه- كما يستفاد ذلك من تقريره (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- نهايه الاصول: ١٢٤ و ٢٣٠.

ص: ٢٦٠

على القول الحقّ تتكثّر بتكثّر الأفراد- خلافاً للرجل الهمداني، الذي لاقى شيخ الرئيس- فالطبيعه موجوده بتمام ذاته في كلّ فردٍ فردٍ، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعه فإن أوجد المكلف فرداً منها فقد أوجد تمام المأمور به؛ فيسقط الأمر.

و أمّا لو أوجد أفراداً منها دفعه واحده فيحثّ إنّ الطبيعه متكثّره بتكثّر أفرادها- لكونها ماهيه لا تأبى الوحده و لا الكثره، و كلّ فرد محقق للطبيعه برأسه- فإذا أتى المكلف بأفراد متعدّده فقد أوجد المطلوب في ضمن كلّ فرد مستقلاً؛ فيكون امتثالات مستقلّه بعدد ما أتى به.

و هذا نظير الواجب الكفائي؛ حيث إنّ المطلوب فيه نفس إيجاد الطبيعه. غايته:

يكون المكلف جميع المكلفين؛ فكما أنّه مع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب، و مع إتيان الجميع يكونون أجمع ممثلين، و يحسب لكلّ امتثالاً مستقلاً.

و فيه أوّلاً: لعلّ منشأ ما أفاده الغفله عن دقيقه؛ و هي أنّ الطبيعه و إن كانت متكثّره في الخارج بتكثّر الأفراد، و لا إشكال فيه على مذهب الحقّ- كما اشير إليه- و لكن الطبيعه المأمور بها بما أنّها مأمور بها لا تكثّر فيها؛ لأنّ تكثّر الطبيعه إنّما هي بلحاظ الخارج. و أمّا نفس الطبيعه من حيث هي لا تكثّر فيها.

و واضح: أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعه لا- وجودها؛ لأنّ الخارج- كما ذكرنا غير مرّه- ظرف سقوط التكليف و امتثاله، لا ظرف ثبوت التكليف و تعلّقه.

فإذا كان مصبّ تعلّق الأمر و مورده ليس إلّا نفس الطبيعه من حيث هي، و بهذا اللحاظ- كما أشرنا- لا تكثّر فيها فهنا أمر

واحد تعلق بطبيعته واحده؛ فلا معنى لامتثالات متعدده.

و بعبارة اخرى: تحقق الامتثالات فرع وجود الأوامر- و لو انحلالاً- فلو تعلق أوامر متعدده- و لو انحلالاً- ففي إطاعتها امتثالات، كما أنّ في تركها عقوبات.

و المفروض: أنّ فيما نحن فيه ليس إلّا أمراً واحداً غير منحلّ، تعلق بطبيعته واحده؛

ص: ٢٤١

فلا معنى للامتثالات عند ذلك، و إلّا يلزم أن يكون هناك عقوبات بالنسبة إلى تركها، و هو كما ترى.

فإذن: كما أنّه بإتيان فرد من طبيعته يمثل الأمر بالطبيعته، فكذلك بإتيان أفراد متعدده في حركه واحده يكون ممثلاً.

نعم، يقع البحث على الأخير في تحقق الامتثال؛ و أنّه بالمجموع، أو بأحدها غير المعين، أو بأحدها المعين عند الله، أو غيرها. و هذا كلام آخر لا يضّر من جهله، و لا يجب أن يمتاز ما به يتحقق الامتثال، و المقدار اللازم العلم بتحقيق الامتثال، و هو حاصل في الفرض فتدبر.

و ما نحن فيه نظير الجعالة، كأن يقول الرجل: «من جاءني بماء فله درهم» فكما أنّه إذا جاءه بإناء واحد يكون ممثلاً و يستحقّ الجعل- و هو الدرهم- فكذلك إذا جاءه بإناءين يكون كذلك، و لا يستحقّ أكثر من درهم واحد، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ نظير ما نحن فيه بالواجب الكفائي غير وجيه؛ لأنّ الواجب الكفائي على مذاق القوم عبارته عن البعث المتوجه إلى عامه المكلفين في إتيان صرف الطبيعته، كغسل الميّت أو الصلاة عليه أو دفنه- مثلاً- حيث يكون كلّ مكلف مخاطباً بالحكم على حده.

و لكن حيث إنّ الغرض في الواجب الكفائي قد يحصل بفعل واحد منهم، و يذهب موضوعه بفعله فإذا أتى به واحد منهم يسقط التكليف عن الجميع. و أمّا لو أتى جميع آحاد المكلفين بالواجب معاً يكونوا جميعاً ممثلين، كما أنّه لو تركوه أجمع يكونوا معاقبين جميعاً.

فكم فرق بين ما نحن فيه و الواجب الكفائي! و قياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق.

ص: ٢٤٢

و بالجملة: كلّ مورد يكون في إتيانه امتثالات لا بدّ و أن يكون عقوبات في تركه، و الواجب الكفائي كذلك دون ما نحن فيه، فتدبر.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا دريت: أنّ الأمر ينحلّ إلى مادّه و هيئته. و المادّه لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعته، و الهيئته لا تدلّ إلّا على البعث و الإغراء. و لم يكن لمجموع المادّه و الهيئته وضعاً على حده.

فعلى هذا: لم يكن فى الأمر ما يدلّ على المرّه أو التكرار.

فالتحقيق- كما عليه أهله- أنّ الأمر لا يدلّ على الوحده أو التكرار، إلّا بقريته خارجيه.

إيقاظ

ثمّ إنّ المحقق الخراسانى قدس سره عنون هنا مسأله الامتثال(١) بعد الامتثال، و لكن نحن نذكرها فى مسأله الإجزاء(٢) إن شاء الله تعالى.

و كذا المحقق العراقى قدس سره ذكر هنا الفرق بين تحقّق الامتثال بصرف وجود متعلّق الأمر، بخلاف النهى؛ حيث إنّ لا بدّ فيه من ترك جميع وجودات متعلّقه فى مقام امتثال، مع أنّ متعلّق الأمر بنفسه هو متعلّق النهى(٣). و نحن نذكرها- إن شاء الله تعالى- فى مبحث النواهى، فارتقب حتّى حين.

١- كفايه الاصول: ١٠٢.

٢- يأتى فى الصفحه ٢٩٦.

٣- بدائع الأفكار: ١: ٢٥٥.

ص: ٢٦٣

الجهه السابعه فى الفور و التراخى

اشاره

الجهه السابعه فى الفور و التراخى(١)

الكلام فى دلالة الأمر على الفور أو التراخى هو الكلام فى دلالته على المرّه أو التكرار، و قد عرفت: أنّه لا دلالة للفظ الأمر- بمادّته و هيئته- عليهما.

و حاصله: أنّ مادّه الأمر لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعه، و الهيئه لا تدلّ إلّا على الإغراء و البعث، أو طلب الوجود أو الإيجاد؛ فالفور و التراخى، بل كلّ قيد- من زمان أو مكان أو غيرهما- خارجه عن دلالة الأمر بمادّته و هيئته. و هذا واضح لا ستره فيه بعد الإحاطه بما ذكرناه هناك.

و لكن شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره فتح فى اخريات عمره الشريف باباً لاستفاده الفوريه من الأمر، من دون أن يكون ذلك بدلاله اللفظ، بل يرى أنّ ذلك من مقتضيات تعلّق الأمر بالمتعلّق عرفاً أو عقلاً.

و لأجل ذلك تغيّر بعض فتاويه؛ فإنّه كان سابقاً يقول بالمواسعه فى قضاء الفوائت، فعدل منها إلى القول بالمضايقه. و كان قائلاً

بالتوصّليه في دوران الأمر بينها و بين التعبدية، فعدل عنها و قال بالتعبدية، كما أشرنا إليه في مبحث التعبدى و التوصّلي (٢)، إلى غير ذلك.

و كان السرّ في ذلك: مقياسه الأوامر بالعلل التكوينية في اقتضائها عدم انفكاك معاليلها عنها؛ فكما أنّ المعلول غير منفكّ عن علته في العلل التكوينية، فكذلك الأمر في المعاليل الشرعيه؛ فيجب المسارعه إلى الإتيان بقضاء الفوائت مثلاً.

١- تاريخ شروع البحث يوم الاثنين ٢٤/ ربيع الأول ١٣٧٩ هـ. ق.

٢- تقدّم في الصفحه ٢٠٦.

ص: ٢٦٤

و بالجملة: فكما أنّ العله التكوينية لا تنفكّ عن معلولها في الخارج، فكذلك العله التشريعيه تقتضى عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج. فلا يصحّ التمسك بإطلاق الأمر للتراخي، و لا التمسك بالبراءه العقلية لنفى الفوريه (١).

١- قلت: هذا حاصل ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في مقال استاذه العلّامه الحائري قدس سره. و لكن حيث إنّ ما ذكره العلّامه الحائري قدس سره في قضاء الفوائت من « كتاب الصلاه » لا تخلو عن فوائد، و متعرّض لبعض مطالب اخرى أحببنا إيراد نصّ ما ذكره هنا؛ حتّى تكون على بصيره من مقاله: قال قدس سره: إنّ الأمر المتعلّق بموضوع خاصّ غير مقيّد بزمان، و إن لم يكن مدلوله اللفظي ظاهراً في الفوريه، و لا- في التراخي. و لكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطه الإطلاق، و لا التمسك بالبراءه العقلية لنفى الفوريه. لأنّه يمكن أن يقال: بأنّ الفوريه و إن كانت غير ملحوظه للأمر قيّداً للعمل إلّا أنّها من لوازم الأمر المتعلّق به؛ فإنّ الأمر تحريك إلى العمل، و عله تشريعيه، و كما أنّ العله التكوينية لا تنفكّ عن معلولها في الخارج، كذلك العله التشريعيه تقتضى عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج، و إن لم يلاحظ الأمر ترتبه على العله في الخارج قيّداً. و هذا نظير ما اخترناه أخيراً في باب تداخل الأسباب: أنّ الأصل عدم التداخل؛ فإنّ السببين و إن كانا واردين على الطبيعه الواحده لكن مقتضى تأثير كلّ واحد منهما أن يوجد وجود خاصّ مستنداً إليه. كما أنّ مقتضى سببيه النار لإحراق ما تماسه تحقّق الاحتراق المخصوص المستند إلى النار. و إن تعدّد النار المماسه لجسم آخر- مثلاً- يتحقّق احتراق آخر مستند إلى النار الاخرى، و إن كان هذان الوصفان- أعنى الاستناد إليها، و كون الاحتراق الثاني احتراقاً آخر- غير مستندين إلى تأثير السبب (أ)، انتهى. المقرّر حفظه الله]. - أ- الصلاه، المحقّق الحائري: ٥٧٣.

ص: ٢٦٥

و فيه: أنّه لا- وجه لمقياسه العلل التشريعيه بالعلل التكوينية؛ بداهه أنّه لا يعقل الانفكاك في العلل التكوينية بين العله و معلولها خارجاً، و تخلّل إلقاء بينهما؛ حيث يقال وجدت العله؛ فوجدت المعلول ليست تخلّلاً زمانياً و بعديه زمانيه. بل إشاره إلى اختلاف رتبتهما و بيان أنّ المعلول وجد بوجود العله، و مستند وجوده هو وجودها.

و أمّا العلل التشريعيه فلم تكن شأنها كذلك، بل لا يعقل عدم الانفكاك بين العله التشريعيه و معلولها؛ و ذلك لأنّ الأمر الذي

هو بعث إلى العمل و عله تشريعيه له إذا توجه نحو المكلف فلا بد له أولاً من أن يتصوره، ثم يصدق بفائدته، فيشتاق إليه أحياناً، فيريده، ثم ينبعث عنه.

فتحصل الانفكاك قهراً بين العله التشريعيه و معلولها زماناً؛ فلا معنى لمقايسه العلل التشريعيه بالعلل التكوينييه.

فإن أراد قدس سره بعدم الانفكاك معنى أوسع من ذلك- وهو عدم الانفكاك العرفي- فيكون المراد بالفوريه الفوريه العرفيه و العقلائييه، فلا طريق إلى مقايسه العله التشريعيه بالعهه التكويني، بل لا بد له من إتيانه بالتبادر و نحوه.

مضافاً إلى أنه قامت البرهان في العلل التكوينييه على امتناع التفكيك بين العله و معلولها.

و أما فيما نحن فيه: فمضافاً إلى أنه لم يقد البرهان على ذلك، ثبت خلافه؛ و ذلك لأنه قد يتعلق الأمر بنفس الطبيعه مجردة عن الفور و التراخي؛ فالمكلف مخير بين إثباته فوراً أو متراخياً، و قد يتعلق بالطبيعه متقيده بواحد منهما. و لا تجد في ذلك استحاله أصلاً.

فالحقيق لمن يريد مقايسه الإيجاب و الوجوب بالعلل التكوينييه من حيث عدم تخلف العله عن مقتضاها هو أن يقول: إن الإيجاب إذا تعلق بأي موضوع على أي نحو

ص: ٢٦٦

كان يتعلق الوجوب به لا بغيره؛ فإذا تعلق الأمر بنفس الطبيعه لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها؛ من زمان خاص أو غيره.

فوزان الزمان وزان المكان، و كلاهما كسائر القيود العرضيه لا يمكن أن يتكفل الأمر المتعلق بنفس الطبيعه إثبات واحد منها؛ لفقد الوضع و الدلاله و انتفاء التشابه بين التكوين و التشريع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ هيئه الأمر لا يكاد تدعو و تنحدر إلّا إلى متعلقه، و متعلقه ليس إلّا نفس الطبيعه فهي مبعوثه إليها ليس إلّا، فالفور و التراخي كسائر القيود خارجه عن حريم دلالة لفظ الأمر.

ذكر و إرشاد: في الاستدلال على الفور بأدله النقل

ربّما يستدلّ لوجوب إتيان الواجبات فوراً ببعض الآيات، كقوله تعالى:

«فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»*(١)، و قوله عزّ من قائل: «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»*(٢)

. تقريب الاستدلال: هو أنّه دلّت الآيتان على لزوم الاستباق إلى الخيرات و المسارعه إلى مغفره الربّ تعالى.

و واضح: أنّ متعلقات الأوامر خيرات محضه؛ فيجب الاستباق و المسارعه إليها. و من المعلوم: أنّ المسارعه إلى فعل الغير لا

معنى له؛ لأنَّ المغفره هي فعله تعالى؛ فالمراد بلزوم المسارعه إليها المسارعه إلى سببها و الطريق إليها و نحوها، و هي فعل الواجب.

١- البقره (٢): ١٤٨.

٢- آل عمران (٣): ١٣٣.

ص: ٢٦٧

فدلت الآيتان على لزوم الاستباق و المسارعه إلى فعل الواجبات، التي هي خيرات و أسباب و طرق إلى المغفره.

و لا يخفى: أنه لو تمّت الاستدلال بهما يكونا دليلين شرعيين على لزوم الفوريه في الواجبات الشرعيه، فلا تصح استفاده فوريه كل واجب و إن لم يكن شرعياً. و كذا تثبتان الفوريه العرفيه لا العقليه؛ لأنّ المستفاد منهما- على تقدير تماميه الدلاله- هو أنه إذا تعلق أمر شرعى بشىء و لم يكن هناك قرينه على التراخى لا يجوز التساهل عنه، بل يجب إتيانه فوراً.

و الذى يسهّل الخطب: عدم تماميه الاستدلال بالآيتين لفوريه الإتيان بالواجبات:

أما آيه الاستباق: فإنّ الظاهر من مادّه الاستباق إلى أمر هو تسابق الأشخاص و الأفراد بعضهم على بعض في إتيانه و تقدّم أحدهم على الآخر في الوصول إليه، مع معرضيته لهم بحيث لو لم يسبق أحدهم إليه لفات منه بإتيان غيره، لا مبادره شخص على عمل الخير، مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقه بين أقرانه.

فإن كان- مع ذلك- في خواطرك ممّا ذكرنا ريب فلاحظ موارد استعمالات مادّه الاستباق، كقوله تعالى حكايةً عن يوسف- على نبينا و آله و عليه السلام- و زليخا: «وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ»^(١)، و ما يقال في كتب المقاتل: «تسابق القوم على نهب بيوت آل الرسول»^(٢)؛ خصوصاً كتاب السبق و الرمايه، فترتفع غائله الشكّ و الشبهه عن خواطرك بعونه تعالى و قوّته.

فإذن: معنى قوله تعالى: «فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ»* هو تسابق المكلفين بعضهم على بعض، و تقدّم بعضهم على الآخر في إتيان خيرات، لو لم يسبق كل واحد منهم

١- يوسف (١٢): ٢٥.

٢- الملهوف على قتلى الطفوف: ١٨٠.

ص: ٢٦٨

إليها لفاتت منه بإتيان غيره، و ذلك مثل الواجبات الكفائيه. فلا يمكن استفاده وجوب إتيان مطلق الواجب الشرعى فوراً من هذه الآيه المباركه.

إن قلت: على هذا يلزم تخصيص الخيرات بالخيرات التي موردًا للمسابقه- كالواجبات الكفائيه- مع أنّ ظاهر الخيرات أعمّ منها و

من الواجبات التي لم تكن مورداً للمسايقه، كالواجبات العينية.

قلت: محذوريه ذلك إنّما هي إذا لم تكن هناك قرينه على التخصيص، و مادّه الاستباق قرينه على التخصيص.

و لو سلّم ارتكاب خلاف الظاهر، و لكن ارتكاب هذا الخلاف أهون من رفع اليد عن ظاهر مادّه الاستباق.

و بالجملة: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر مادّه الاستباق و إبقاء الخيرات على ظاهرها، و بين إبقاء مادّه الاستباق على ظاهرها و التصرف في الخيرات و اختصاصها بواجبات تكون لها معرضيه للاستباق. و التصرف في الخيرات أهون بحسب الظهور العرفي من التصرف في مادّه الاستباق، كما لا يخفى.

و إن أنكرتم ظهور مادّه الاستباق فيما ذكرنا، و لكن لا- يمكن تحكيم ظهور الخيرات عليه. فعلى هذا: تكون الآيه المباركه مجمله لا يصح الاستدلال بها للزوم إتيان كلّ خير واجب فوراً، فتدبر.

هذا كلّ في آيه الاستباق.

و أمّا آيه المسارعه؛ فلأنّ أصل باب المفاعله أن يقع بين شخصين يفعل أحدهما بالآخر ما يفعل الآخر به. فإن كانت كلمه «سارعوا» في الآيه المباركه باقيه على أصلها فالكلام فيها الكلام في آيه الاستباق.

و إن لم تكن باقيه على أصلها فنقول: لم يكن للمغفره فيها عموم و إطلاق بلحاظ توصيفها بالنكره، بل المراد منها المغفره الخاصّه؛ من كونها

ص: ٢٦٩

كلمه الشهادتين أو التوبه أو أداء الفرائض أو غيرها؛ فلا يصح استفاده لزوم إتيان مطلق الواجبات فوراً، كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا: اختلاف المفسّرين في معنى المغفره؛ حيث احتملوا أن يكون المراد بالمغفره كلمه الشهادتين، أو أداء الفرائض كما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام، أو خصوص الصلوات الخمس، أو التكبير الأوّل من الجماعه، أو الصف الأوّل منها، أو التوبه، أو الاستغفار، أو الجهاد، أو الإخلاص، أو الهجره قبل فتح مكّه، أو متابعه الرسول، أو أداء الطاعات(١).

. فإنّ التردّد و الاختلاف أصدق شاهد على عدم استفاده العموم من المغفره، و إنّما لما كان وجه لمقابله بعض هذه المعاني لبعض، كما لا يخفى.

و لا يخفى: أنّه على تماميه دلالة الآيتين لم تكن الفوريه مدلوله عليه و مستفاده من لفظ الأمر، بل من دليل خارجي.

و لو سلّم تماميه الدلاله: يتوجّه عليه إشكال القوم؛ من أنّه لا- يكون لنا واجب يلزم إطاعته فوراً، و لو كان فإنّما هو أقلّ قليل، كصلاه الزلزله و صلاه الكسوفين في بعض الأحيان، مع أنّ لزوم الفوريه فيهما بدليل خارجي.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّ الخيرات تعمّ المستحبات؛ فيلزم تخصيص الأكثر.

فيدور الأمر بين ذلك و بين أن يكون مراده تعالى في الآيه المباركه إفاده حكم إرشادى أنّ ترك الخيرات فى أوائل أوقاتها و الإهمال بها فى أول زمان تعلق التكليف بها يوجب خسارات و ضايعات؛ فربّما يقضى إلى ترك الواجب.

و واضح: أنّ الأخير أولى، بل ارتكاب تخصيص الأكثر مرجوح، فتدبر.

١- راجع مجمع البيان ٢: ٨٣٦ و ٩: ٣٦١، التفسير الكبير ٩: ٤-٥.

ص: ٢٧٠

ذكر و تعقيب

استند المحقق العراقى قدس سره بوجه عقلى لعدم دلالة آيه الاستباق للزوم الفوريه.

و حاصله أنّ مفهوم الاستباق إلى فعل الخيرات يقتضى وجود عدد من الخيرات يتحقق الاستباق بفعل مقدار منه، و ينتفى فى المقدار الآخر، مع كون المقدار الباقي من الخيرات.

فإذن: تكون هناك صنفين من الخيرات: أحدهما فى الصنف المتقدم؛ و هى الخيرات التى تحقق بها الاستباق، و الثانى ما وقعت فى الصنف المتأخر. و الثانى مزاحم للأول؛ فيسقط موضوع الاستباق فيه. فالمزاحمه تنفى خيريته؛ فحينئذٍ يلزم عدم وجوب الاستباق فى المقدار الذى كان الاستباق يتحقق فيه، فإذا انتفى الوجوب عن الاستباق انتفت المزاحمه بين أعداد الواجب الموجه لخروج بعضها عن حيشه الوجوب، فيتعلق بها الوجوب جميعاً، و به يعود موضوع المسارعه.

و بالجملة: يلزم من وجوب المسارعه فى الخيرات عدم وجوبها، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل؛ فوجوب المسارعه باطل لا محاله، و حينئذٍ لا بدّ من حمل الأمر فيها على الندب (١).

. و فيه: أنّ الظاهر أنّ مراد هذا المحقق قدس سره من الاستباق إلى عدد الخيرات الاستباق إلى أفراد طبيعه واحده لا- أنواع الخيرات، و لم يقل به أحد.

و لا يخفى: أنّ مفهوم المسابقه- كما أشرنا- يستلزم أن تكون المسابقين متعدداً، و أمّا كون المسابق إليه متعدداً فلا؛ فيمكن أن تكون المسابقه و الاستباق إلى أمر واحد. مثلاً يصحّ أن يقال: سابقوا على قتل زيد، و القتل أمر واحد.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٥٢.

ص: ٢٧١

و لا يصحّ أن يطلقاً إذا كان المسابق إليه و المسارع إليه متعدّداً، و فاعل الاستباق و المسارعه واحداً.

و بالجملة: المسابقه و الاستباق يكون بين الفاعلين نحو شىء - واحداً كان ذلك الشىء أو متعدّداً- و الأكثر كونه واحداً، كما فى قوله تعالى: «وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ» (١) و «تسابقوا على قتل زيد»، «و تسابقوا على نهب بيوت آل الرسول»، إلى غير ذلك من موارد الاستعمالات.

و إن كان- مع ذلك- فى خواطرك ريب فلاحظ باب السبق و الرمايه، فيزول عن خواطرك الريب؛ فيتّضح لك الأمر جلياً.

فإذن: المراد بالمسابق إليه فى الآيه المباركه سنخ خير يريد المكلفون النيل إليه، و يكون مورداً لمسابقتهم.

فظهر ممّا ذكرنا أولاً: أنّ قوله قدس سره إنّ مفهوم الاستباق يقتضى وجود عدد من الخيرات لا وجه له.

و ثانياً: أنّ الأوامر- كما حقّق فى محلّه- متعلّقه بالطبائع لا- الأفراد، فإذا أوجد المكلف فرداً من الطبيعه فقد حصلت الطبيعه المأموره بها، فلم يكن إتيان جميع أفراد كلّ خير مطلوبه؛ فحينئذ لا معنى للمزاحمه.

و ثالثاً: أنّ مجرّد السقوط بالمزاحمه لا يخرج الشىء عن الخيره بعد إحراز خيريته بتوسط الأمر المتعلّق به؛ لأنّ التزامهما إنّما هو فى عدم القدره على امتثال كليهما؛ فإن كان أحدهما أهمّ يجب صرف القدره عليه، و إن كانا متساويين يتخيّر فى الأخذ بأيهما شاء مع وجود الخيره فيهما، و بعد الأخذ بأحدهما سقط الأمر المتعلّق بالآخر على زعمهم. و لكن نحن لا- نقول بالسقوط بالمزاحمه، كما سيمرّ بك إن شاء الله تعالى.

١- يوسف (١٢): ٢٥.

ص: ٢٧٢

و الأمر الساقط بالمزاحمه لا يوجب سقوط متعلّقه عن الخيره عندهم، لاحظ مبحث الترتّب.

و رابعاً: لو سلّم السقوط بالمزاحمه، لكنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان المطلوب واحداً، و أنّ إتيان الفعل فى أوّل وقته مطلوباً واحداً؛ بحيث لو أخر لسقط عن الخيره. و أمّا إذا تعدّد المطلوب فإن كان أصل وجوده مطلوباً و الإتيان به فى أوّل وقته مطلوباً آخر فلا يستلزم المزاحمه خروجه عن الفرديه.

تذييل: فيما يترتب على القول بالفور

ثمّ إنّّه لو قلنا باستفاده الفوريه من الأمر فهل يستفاد منه أنّه إذا لم يأت بالمأموره به فوراً فهل يجب إتيانه فوراً ففوراً، أم لا-؟ وجهان.

قد يمثّل للواجب الذى إذا لم يأت به فوراً يجب إتيانه فى ثانى الزمان و ثالثها و هكذا بصلاه الآيات فى مورد الزلزله.

لا وجه لإثبات الفوريه من ناحيه هيئه الأمر أو مادّته؛ بأن يكون لفظ الأمر بمادّته أو هيئته أو مجموعهما دالّه بالدلاله اللفظيه على لزوم إتيان المأمور به فوراً، و لو تركه في أوّل الوقت فيجب إتيانه في ثانى الزمان، و هكذا.

و لا- أظنّ قائلاً بذلك، فلو وجب كذلك فإنّما هو من الخارج و من غير ناحيه لفظ الأمر؛ إمّا من ناحيه مقياسه العلل الشرعيه بالعلل التكوينيّه- كما ذهب إليه شيخنا العلامه الحائري قدس سره كما أشرنا(1)- أو من ناحيه آيتى الاستباق و المسارعه و نحوهما.

أمّا حديث المقياسه: فلو تمّت فغايه ما تقتضيها هي أنّه كما يمتنع الانفكاك بين

1- تقدّم في الصفحه ٢٤٣.

ص: ٢٧٣

العلل التكوينيّه و معاليلها، فكذلك في العلل التشريعيّه، فيجب إتيان المأمور به فوراً.

و أمّا إذا لم يأت به فوراً و تخلف المعلول عن علته فلا يمكن أن يستفاد وجوب إتيانه في ثانى الزمان و هكذا، كما لا يخفى.

و أمّا لو استفيدت الفوريه من الآيتين و نحوهما- على تقدير تماميه الدلاله على لزوم إتيان المأمور به فوراً- فنقول: إمّا أن يحرز تقييد هذه الأدلّه، الأدلّه الأولى من وجوب الصلاه و الحجّ و نحوهما، أو يحرز عدم تقييدها للأدلّه الأولى، و غايه ما في الباب هي أنّها بصدد بيان المطلوب الأعلى و الآكّد. أو لم يحرز شىء منهما.

و على أىّ تقدير: إمّا أن يكون للأدلّه الأولى إطلاق، أم لا.

فإن احرز كون الفوريه قيماً للأدلّه الأولى- سواء كان لها إطلاق أم لا- فلا يمكن استفاده لزوم إتيانها فوراً بعد أن تركها في أوّل الأوقات، بل لا يكون مطلوباً في ثانى الأوقات و ثالثها و هكذا.

و إن احرز عدم كون الفوريه قيماً لها، أو شككنا في التقييد فإن كان للأدلّه الأولى إطلاق فيؤخذ به و يرفع الشكّ بسببه. و مقتضاه لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً.

و ذلك لأنّه بمقتضى أصاله الإطلاق تكون ذات الصلاه- مثلاً- موضوعه للحكم و خيراً في عمود الزمان، و لم تكن خيريتها مخصوصه بأوّل الوقت. و هذه الأدلّه دلّت على لزوم إتيان الخير و سبب المغفره فوراً؛ فيلزم الإتيان بالمأمور به في ثانى الوقت، و لو ترك ففى ثالث الوقت، و هكذا.

و أمّا إن لم تكن للأدلّه الأولى إطلاق، و شكّ في التقييد فلم يكن هناك محلاً لأصاله الإطلاق. و لكن الاستصحاب جارٍ و منقّح لموضوع الدليل الاجتهادى.

مثلاً: إذا قال الأمر: «أكرم العالم» و لم يكن له إطلاق يؤخذ به في صورته الشك في بقاء علمه، فيستصحب بقاء علمه. و مقتضاه تنقيح موضوع قوله: «أكرم العالم».

ص: ٢٧٤

و فيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ قوله: «صلّ» تعلّق بإيجاد طبيعه الصلاة، و المفروض: أنّه لم يكن له إطلاق. و آيتنا الاستباق و المسارعه و غيرهما دلّت على لزوم إتيانها في أوّل الوقت، و شكّ في كونه قيداً لذلك؛ فيقال: الصلاة كانت خيراً في أوّل وقتها، و بعد التخلف عن إتيانها فوراً لو شكّ في خيريته فيستصحب الخيرية. و بجريان هذا الاستصحاب ينقح موضوع الدليل الاجتهادي؛ و هو قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»*(١) مثلاً؛ فيجب إتيانها فوراً فوراً، فتدبرّ و اغتتم.

١- البقره (٢): ١٤٨.

ص: ٢٧٥

الفصل الثالث في مسأله الإجزاء

إشاره

الفصل الثالث في مسأله الإجزاء (١)

هذه المسأله من المسائل المهمه، و يتفرّع عليها فوائد كثيره مهمه نافع، فلا بدّ من تنقيح مجراها و تبين مغزاها، فلا بدّ قبل الشروع فيها و الخوض في النقض و الإبرام فيما هو محلّ الكلام من تقديم امور:

الأمر الأوّل: في عقد عنوان المسأله

إشاره

اختلفت كلماتهم في تحرير عنوان المسأله:

فقد يُعنون - كما في «الفصول» - بأنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه، أو لا (٢)

؟ و قد يعنون - كما هو المعروف بين المشايخ المتأخّرين - أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء، أم لا؟

و يظهر من بعضهم: أنّه إن عبّر عن عنوان المسأله بالعباره الاولى يكون

البحث عن مسأله الإجزاء لفظيه و فى دلالة لفظ الأمر على الإجزاء- إمّا بالمطابقه أو التضمّن أو الالتزام- أو لا؟ و ربّما يؤيد لفظيه البحث عقد مسأله الإجزاء فى مباحث الألفاظ.

و أمّا إن عبّر عن عنوان المسأله بالعباره الثانيه تكون مسأله الإجزاء من المسائل العقليه، و أنّ إتيان الأمور به هل يكون مقتضياً و علّه للإجزاء و سقوط التكليف، أم لا (١).

؟ و فيه: أنّه لا- وجه لعّدّ البحث من مباحث الألفاظ، و من دلالة اللفظ بمجرد التعبير عنه بالعباره الاولى، و لا أظنّ أن يتوهمه أحد؛ و ذلك لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ و أن تكون إمّا بالمطابقه أو التضمّن أو الالتزام، و لم يدلّ بشىء من ذلك:

أمّا عدم دلالاته بالمطابقه أو التضمّن فواضح؛ لعدم دلالة الأمر بمادّته أو هيئته على ما ذكر فى عنوان البحث بطوله بحيث يكون هذا المعنى عين مدلولها أو جزئها.

و أمّا عدم دلالاته بالالتزام فكذلك؛ لأنّ عِدّ دلالة اللفظ على لازمه من دلالة اللفظ كما ترى مع أنّها بحكم العقل و من دلالة المعنى على المعنى بلحاظ أنّه مهما تصوّر اللفظ ينقذ لازمه فى الذهن بلا مهله و لا تراخى فى ذلك فكأنّ اللفظ دلّ عليه؛ و لذلك اشترطوا فى دلالة الالتزام كون اللازم بيتاً بالمعنى الأخصّ، و معناه هو الجزم باللزوم بمجرد تصوّر الملزوم.

و هل ترى من نفسك أنّ لفظ الأمر يدلّ على أنّ الإتيان به على وجهه يقتضى الإجزاء باللزوم البيّن بالمعنى الذى ذكره؟! و لو كان لزوماً كذلك لما كان محلّاً للتزاع.

و هل يرضى أحد أن ينسب إلى أكابر الفنّ و عظمائهم القائلين بالإجزاء أنّهم يقولون:

١- لاحظ بدائع الأفكار ١: ٢٤١.

إنّ لفظ الأمر يدلّ- دلالة التزاميه بينه- على أنّه لو أتى بمتعلّقه على وجهه يقتضى الإجزاء؟! حاشاك!

نعم، لو كان القائل بالإجزاء فرداً أو أفراداً، أو كان الإجزاء وجهاً فى المسأله فلعله يمكن أن يقال ذلك، و قد ذهب جمع غير من الأعاظم إلى الإجزاء، بل قيل إنّ المشهور بينهم (١)، هذا.

مضافاً إلى أنّ صاحب «الفصول» قدس سره- الذى عبّر عن عنوان البحث ب «أنّ الأمر بالشىء إذا أتى به على وجهه...» إلى آخره- لم يذكر شيئاً يستفاد منه أنّ ذلك بالدلالة اللفظيه، بل ذكر وجهين عقليين فى المسأله:

الأول: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحه المقصوده بإتيانه، فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل.

و الثاني: أنّه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدأ، و الثاني باطل بالضرورة و الاتفاق(٢).

نقل و تعقيب

قال المحقق العراقي قدس سره: الإنصاف أنّ مسأله الإجزاء ليست من المسائل الاصوليه العقلية؛ ضروره أنّه لا مجال للنزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى عن إعادته؛ لأنّ الإجزاء المزبور و إن كان عقلياً إلّا أنّه من ضروريات العقلاء ثبوتاً تقريباً، و معه لا يبقى مجال للنزاع.

و أمّا النزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به

١- مفاتيح الاصول: ١٢٦/السطر ٦، الفصول الغرويّه: ١١٦/السطر ٢٢.

٢- الفصول الغرويّه: ١١٧/السطر ١٥ و ٣٦.

ص: ٢٧٨

بالأمر الواقعى الاختيارى فهو بحث؛ إمّا فى حكمه بعض الأدلّه على بعض، أو فى تقييد بعض الأدلّه لبعضها الآخر، أو فى غير ذلك من أنحاء التصرف فى الأدلّه الاجتهاديه. و إمّا فى دلالة أدلّه الأحكام الاضطراريه على كون مصالحها تفى عن مصالح الأحكام الواقعيه الاختياريه أو لا- تفى، و مع دلالتها على وفاء مصالح الأحكام الاضطراريه بمصالح الأحكام الاختياريه ينتهى الأمر إلى القضيّه المسلّمه التى لا نزاع فيها؛ و هى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى أو بما يقوم مقامه، يكون مجزياً.

و أمّا النزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى، فهو فى الحقيقة نزاع فى دلالة دليل الحكم الظاهرى- سواء كان أصلاً أم أماره- على اشمال ذلك الحكم على مصلحه تفى بمصلحه الحكم الواقعى، أو لا تبقى مجالاً لاستيفاء ما بقى من مصلحه الحكم الواقعى لو لم تَفِ بها.

و على كلّ من أنحاء النزاع المزبوره لا تكون مسأله الإجزاء مسأله عقلية، بل اصوليه لفظيه، و إن كانت فى الأوامر الاضطراريه- على ما بيّنا- أشبه شىء بالمسأله الفقهيّه، انتهى(١).

. و فيه: أنّه على مقاله قدس سره يكون النزاع فى مسأله الإجزاء لفظيه لا بدّ و أن يكون لبيان أحد أمرين: إمّا بيان ما هو محلّ النزاع بين القوم، أو بيان ما ينبغى البحث فيه، و إن لم يبحثوا فيه.

فإن أراد بقوله الإنصاف ...: أنّ نزاع القوم فى مسأله الإجزاء يرجع إلى البحث اللفظى.

ففيه: أنّ من لاحظ «الفصول» يرى أنّ صاحب «الفصول» قدس سره حكى عن الأكثرين أنّهم تمسّكوا لإجزاء الإتيان بالمأمور به

على وجهه عن الأمر الواقعي بوجهين عقليين؛ و هما اللذان أشرنا إليهما آنفاً، و لم يكن في ذلك من دلالة اللفظ عين

١- بدائع الأفكار ١: ٢٤١.

ص: ٢٧٩

و لا أثر. فنزاعهم في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجزى عن إتيانه ثانياً، أم لا؟

هذا بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي. و أمّا أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي الاختياري، فكلام حادث بين المتأخرين بعد ما لم يكن له في كلمات القدماء عين و لا أثر، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ محلّ نزاعهم في أمر لفظي؟!

فعلى هذا: لا يمكن استناد كون البحث في مسأله الأجزاء بحثاً لفظياً إلى القوم، بل الذي يصحّ استناده إليهم كون نزاعهم في أمر عقلي كما لا يخفى، فتدبّر.

و إن أراد بقوله الإنصاف: أنّ الذي ينبغي أن يقع النزاع فيه هو ذلك، ففي مقاله مواقع للنظر:

منها: في التفرقة التي ذكرها في الأجزاء بالمأمور به بالأمر الاضطراري و المأمور به بالأمر الظاهري، حيث ذكر وجهين لأجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري: أحدهما التصرف في الدليل الاجتهادي و الأمر الواقعي الاختياري، و الثاني في دلالة الدليل الاضطراري على وفائه لمصلحه الحكم الواقعي الاختياري. و لم يذكر في أجزاء المأمور به بالأمر الظاهري إلّا الوجه الثاني، مع أنّه يجري فيه الوجهان، فيمكن أن يقال: إنّ الدليل الظاهري منقح لموضوع دليل الاجتهادي و مقيد له.

و بالجمله: لا وجه لذكر وجهين للأجزاء في المأمور به بالأمر الاضطراري و ذكر وجه واحد للأجزاء المأمور به بالأمر الظاهري، فتدبّر.

و منها: أنّ دلالة الدليل على كون متعلقه مشتقاً على تمام المصلحه أو جُلّها لا تكون بدلالة لفظيه - حتى الالتزامى منها - بداهه أنّه لو كان كذلك لما كان وجه لنزاع الأشاعره و المعتزله في ذلك - أي في اللزوم البين بالمعنى الأخصّ - و هل يعقل

ص: ٢٨٠

أن يكون نزاع الطائفتين في أمر بديهي، و في دلالة الأمر - دلالة التزاميه - على وجود المصلحه في متعلقه و عدمه؟! بل نزاعهم في ذلك إنّما هو في مسأله عقليه كلاميه حسب ما قرّر في محله (١)، فراجع.

فعلى هذا: لا بدّ و أن يكون النزاع في اشتمال المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري على مصلحه متعلق الحكم الواقعي في أمرين: أحدهما أصل اشتمال متعلقهما على المصلحه، و هو الذي كانت معركة الآراء بين الأشاعره و المعتزله، و الآخر في وفائهما بالمصلحه الواقعيه.

فمرجع البحث في أجزاء الأحكام الاضطراريه و الظاهريه و عدمه إلى البحث في مسألتين عقليتين، فلا يكون النزاع لغوياً لفظياً كما توهم، فتدبر.

و منها: أنه لو سلم أن تحكيم الأدله الظاهريه بالنسبه إلى الأدله الواقعيه الاختياريه بلحاظ اشتمالها على المصلحه و أنه لمصلحه الواقع يكون من دلالة اللفظ، لكن لا- يوجب ذلك كون البحث في مسأله الإجزاء بتمامه لفظياً، بل بعضه لفظي و بعضه الآخر عقلي- و هو الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري من حيث وفائه بالمصلحه الواقعيه- فإذن لم يكن البحث في مسأله الإجزاء لفظياً محضاً كما زعم، و لا عقلياً صرفاً، فتدبر.

و منها: أن البحث في حكومه الأدله الاضطراريه بالنسبه إلى الأدله الواقعيه، و تقييدها إياها لم تكن من دلالة اللفظ، بل هو حكم عرفي عقلاني مقتضى الجمع العرفي بينهما.

و ذلك لأن من قال: «أعتق رقبه» ثم قال: «أعتق رقبه مؤمنه»، فكل من المطلق و المقيّد لا يدلّ إلّا على مفاده دلالة لفظيه. و أمّا الدلالة على التقييد فلم تكن من دلالة اللفظ على المعنى، بل هي مقتضى الجمع العرفي بينهما.

١- كشف المراد: ٣٠٢ و ٣٠٧ و ٣٥٨، شرح المواقف ٨: ٢٤١.

ص: ٢٨١

و بالجملة: إنّما يصير البحث لفظياً إذا كان البحث في دلالة اللفظ على معناه، و واضح أن مسأله الإجزاء لم تكن كذلك، كما أن مسأله اجتماع الأمر و النهي لم تكن مسأله لفظيه- و إن ذكرت في مباحث الألفاظ- بل من المسائل العقليه الصرفيه؛ و لذا يصحّ النزاع في ذلك، و إن كان كل من الأمر أو النهي بغير اللفظ، كالإشاره. و كذلك البحث في مقدّمه الواجب لم يكن لفظياً، و إن كان قريباً منه، كما سيجيء فارتقب.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن مسأله الإجزاء لم تكن مسأله لفظيه محضه، بل إمّا عقليه محضه أو من مباحث الألفاظ على بعض الوجوه، فتدبر.

فالأولى في عقد عنوان مسأله الإجزاء بنحو جامع بين الأقوال أن يقال: «إنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه مجز، أم لا؟» يحذف كلمه الاقتضاء، و إطلاق العنوان يشمل إجزائه عن أمره أو عن أمر غيره. ثم يذكر أدله القائلين بالإجزاء- من حكم العقل و العقلاء و دلالة الألفاظ- فيكون هذا نظير ما يقال في مسأله حجّيه خبر الواحد بعد عنوان المسأله: بأنّه يدلّ عليها الأدله الأربعة من الكتاب و السنّه و العقل و الإجماع.

فعلى هذا: تكون مسأله الإجزاء أمراً جامعاً بين اللفظيه و العقليه، و يحتمل كليهما، كما كانت مسأله الخبر الواحد محتمله إياها، فتدبر.

ص: ٢٨٢

منها: كلمة الاقتضاء

قد ظهر لك ممّا ذكرنا في الأمر الأوّل: أنّ الاقتضاء بمعنى دلالة الأمر بمادّته أو هيئته دلالة لفظيه - حتّى دلالة التزاميه - لا تدلّ على الإجزاء؛ بأيّ معنى فرض، فالمراد به الاقتضاء بنحو العلية والتأثير أو غير ذلك.

ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى أنّ المراد بالاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة؛ ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه (١).

. وقال قدس سره في تفسير الإجزاء: إنّ الإجزاء هنا بمعناه لغه؛ وهو الكفايه، وإن كان يختلف ما يكفي عنه؛ فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعيّد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي يكفي فيسقط به القضاء أو الإعادة، وذلك لا يوجب اختلافاً في معنى الإجزاء (٢).

. وفيه: أنّه قدس سره إن أراد بالعليه والتأثير ما هو المعروف بين أرباب المعقول، ففيه: أنّ العلية والمعلوليه عباره عن كون موجود مبدأ تأثير لموجود آخر بوجه، كالنار أو الشمس - مثلاً - بالنسبه إلى الإحراق والإشراق، و واضح أنّ الإجزاء - سواء قُسر بالكفايه، أو اريد منه سقوط الإعادة أو القضاء - فلا معنى للعليه والتأثير.

١- كفايه الاصول: ١٠٤.

٢- كفايه الاصول: ١٠٦.

ص: ٢٨٣

و ذلك لأنّه إن اريد به: الكفايه - كما صرّح قدس سره بأنّها معنى الإجزاء هنا - فواضح أنّ الكفايه لم يكن أمراً موجوداً في الخارج ليتأثر عن إتيان المأمور به، ولم يكن إتيان المأمور به في الخارج بحدوده مؤثراً فيها، بل هي أمر اعتباري بمعنى سقوط الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه. بل الكفايه عنوان انتزاعي بحكم العقل والعقلاء منتزعه من إتيان المأمور تمام ما امر به، و واضح أنّ العلية والمعلوليه لم تكونا في الامور الاعتباريه، فضلاً عن كونهما في الانتزاعيات. و لعلّه قدس سره لم يرد بالعليه والتأثير ما هو الظاهر من كلامه، بل أراد بهما المعنى المقابل للكشف والدلالة، فتدبّر.

و إن اريد بالإجزاء: سقوط الإعادة في الوقت والقضاء خارجه - و واضح أنّ التعبير بالسقوط مسامحي؛ لأنّ المراد عدم التكليف بالإعادة أو القضاء، كما لا يخفى - فالمحذور أفحش؛ لأنّه مضافاً إلى أنّه لا معنى للتأثير والتأثر اللذين يكونا في الامور التكوينيّه بالنسبه إلى إتيان المأمور به بلحاظ سقوط الإعادة أو القضاء، يلزم أن يكون الأمر الوجودي - وهو الإتيان - علّه للأمر العدمي، و هو محال في التكوينيّات، فما ظنّك هنا؟! فلم يكن الباب باب التأثير والتأثر.

و بالجمله: لا - يصحّ أن يراد بالاقتضاء العلية والتأثير على ما هو المعروف بين أرباب المعقول؛ لعدم كون إتيان المأمور به في

الخارج بحدوده و قيوده مؤثراً في الأجزاء؛ سواء كان الأجزاء بمعنى الكفايه كما عليه المحقق الخراساني قدس سره و قد عرفت ضعفه. أو اريد منه سقوط الأمر بالإعادة أو القضاء؛ لما أشرنا من عدم كون الإتيان عله مؤثره في سقوط الأمر، كما أنّ السقوط و الإسقاط ليستا من الامور القابله للتأثير و التأثير.

أو اريد منه سقوط الإراده، فكذلك بل الأمر فيه أوضح؛ ضروره أنه لا يصير إتيان المأمور به عله لانعدام الإراده و ارتفاعها؛ لأنّ تصوّر المراد بما أنه الغايه

ص: ٢٨٤

و المقصود و التصديق بفائدته مع مبادٍ آخر عله لانقذاح الإراده في لوح النفس، و المأمور به بوجوده الخارجى معلول للإراداه، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده الخارجى طارداً لوجود عله.

و غايه ما يمكن أن يقال في سقوط الإراده و الأمر عند حصول المراد و الإتيان بالمأمور به، هو الذى اختاره سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في دوره السابقه، و حاصله: هو انتهاء أمد الإراده و الأمر بإتيان المأمور به، لا أنّ لهما بقاء و الإتيان رافع لهما و مُعدم لهما كما هو قضيه العليه.

و ذلك لأنّ الأمر بشىء لا- بدّ و أن يكون للوصله إلى غرض وجهه منظوره و إلّا لم يصحّ منه الأمر، و الأمر طريق و وصله يتوصّل به المولى إلى نجاح غرضه، و واضح أنّ غرضه كان محدوداً بحدّ خاصّ، فإذا أتى العبد المأمور به بتمامه فيحصل به الغرض، و بعد حصوله يسقط الإراده و يسقط الأمر بانتهاء أمد الغرض.

و بعبارة اخرى: لا اقتضائه للبقاء؛ لا أنّ له بقاء و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها كما هو الشأن في العليه و المعلوليه، هذا.

و لكن عدل عنه- دام ظلّه- في هذه دوره، و قال: إنّهُ أيضاً لا- يخلو عن نظر؛ و ذلك لأنّ الأمر كما لا يدعو إلّا إلى متعلّقه فكذلك لا يدعو إلى قيد زائد غير ما اخذ في متعلّقه.

فإذا أتى العبد بتمام ما امر به فيحصل الغرض، فتنفذ الإراده، و لا- يوجب الإتيان شيئاً لا- في الأمر اللفظى و لا الكتبى؛ بأن يسقطهما، و هو واضح:

أمّا في الأمر اللفظى: فلوضوح أنّه تدريجى الوجود، و لا يوجد حرف منه إلّا بعد انعدام الحرف السابق، فقبل الإتيان به معدوم، فما ظنك بإتيان المأمور إيّاه؟!

و أمّا الكتبى: فالبداهه قاضيه بأنّ الإتيان بالمتعلّق لا يسقط المكتوب، فهل ترى أنّ الإتيان بالحجّ- مثلاً- يسقط قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

ص: ٢٨٥

اِسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١)، بل ولا- يوجب الإتيان شيئاً في الإرادة؛ بداهه أن الإتيان فعل المكلف- بالفتح- و الإرادة فعل الأمر و المكلف- بالكسر-، فكيف يسقط فعل العبد إرادته مولاه؟!

فتحصّل: أن التعبير بالإسقاط- بأيّ معنىٍ فرض- لا وجه له، و المراد نفاذ اقتضاء الإرادة بحصول الغرض بمجرد إتيان المأمور به. و بعبارة اخرى: قصور اقتضاء الأمر و الإرادة أزيد من إتيان المأمور به، من دون أن يكون للإرادة و الأمر اقتضاء حتى يسقطه الإتيان.

فعلى ما ذكرنا: فالأولى- دفعاً لهذه التشكيكات و التوهّمات- حذف كلمة «الاقتضاء» من البين، و عنوان البحث بأنه «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه مجزئ أم لا؟»، فتدبّر.

و منها: كلمه الإجزاء

قال صاحب «الفصول» قدس سره: إن الإجزاء له معنيان؛ لأنه قد يطلق و يراد به إسقاط القضاء، و المراد إسقاطه على تقدير ثبوته، و قد يطلق و يراد به إفاده حصول الامتثال.

ثم قال: إن الكلام هنا يقع في مقامين: الأوّل أنّ موافقه الأمر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبه إلى الأمر الواقعي أم لا؟ و الثاني في أنّ موافقه كلّ من الأمرين هل يقتضى سقوط القضاء بالنسبه إليه أم لا (٢).

؟ و قد تقدّم أنّ كلاماً عن المحقق الخراساني قدس سره في معنى الإجزاء عند التعرّض لكلمه الاقتضاء، فلاحظ.

١- آل عمران (٣): ٩٧.

٢- الفصول الغرويه: ١١٦/السطر ١٠ و ٣٢.

ص: ٢٨٦

و فيه: أنّ تفسير الإجزاء بإسقاط القضاء فقط- كما عن العلمين- و جعل محطّ البحث في خصوص الإتيان بالمأمور به في الوقت كأنّه في غير محلّه، و ربّما أوجب ذلك اشتباه بعض و خلط هذه المسأله بمسأله المرّه و التكرار، كما سنشير إليه قريباً، فارتقب.

و ذلك لأنّه لا إشكال في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري أعمّ من إسقاط القضاء خارج الوقت و الإعادة في الوقت، و قد عنون في الفقه: أنّ من كان في أوّل الوقت فاقداً للماء- مثلاً- فتيّم و صلّى، ثم بعد الصلاه في الوقت ظفر بالماء فهل يجزى بالصلاه التي صلّاها بالطهاره الترابيه، أو يجب إعادتها في الوقت مع الطهاره المائيه؟

ظهر: أنّه لا- وجه لاختصاص الإجزاء بسقوط القضاء خارج الوقت فقط، كما هو ظاهر «الكفايه» (١) و صريح «الفصول» (٢)، بل يعمّ إسقاط الإعادة في الوقت؛ خصوصاً في الأمر الظاهري و الاضطراري بالنسبه إلى الأمر الواقعي لو تبدّل حاله في الوقت، فتدبّر.

و منها: كلمه «على وجهه»

يظهر من المحقق الخراساني قدس سره: أنّ قيد «على وجهه» لإدخال القيود التي يعتبرها العقل، و لا يمكن أخذها شرعاً، كقصد القربه على مذهبه، حيث ذهب إلى عدم إمكان أخذه في الأمور به، و لكنّه معتبر عقلاً (٣).

١- كفايه الاصول: ١٠٦.

٢- قلت: لاحظ «الفصول الغرويه»، لعلك تجد غير ما استظهره سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و لعلّ ما استظهره مقتبس من خلاصه «الفصول»، فتدبّر [المقرّر حفظه الله].

٣- كفايه الاصول: ١٠٥.

ص: ٢٨٧

و فيه: أنّ مسأله عدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في متعلّقه حدثت من زمن شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره، و زياده كلمه «على وجهه» في عنوان المسأله سابقه عليه؛ فلم تكن ازدياده في العنوان لشمول قصد القربه و نحوها ممّا لا يمكن أخذها في الأمور به، بل المراد كلّ ما يعتبر في الأمور به و له دخل في حصول الغرض؛ سواء دلّ عليه دليل من العقل أو من الشرع (١).

١- قلت: قد سبق الاستاذ قدس سره سماحه استاذنا الأعظم البروجردى قدس سره إلى قدمه اعتبار قيد «على وجهه» في عنوان المسأله، و قال على ما في تقرير بحثه: و لعلّ ازدياده إنّما هو لردّ عبد الجبار قاضى القضاة في الرى من قبل الديالمه، حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهاره المستصحبه ثمّ انكشف كونه محدثاً، بأنّ صلاته باطله غير مجزيه مع امتثال الأمر الاستصحابى. و وجه ردّه بذلك: أنّ الأمور به في المفروض لم يؤثّر به على وجهه من جهه أنّ الطهاره الحدثيه بوجودها الواقعي شرط (أ). قلت: و الإنصاف أنّ إشكال العلمين- دام ظلّهما- غير وارد على المحقق الخراساني قدس سره، و ما أفاده مناقشه في المثال. و إليك نصّ ما في «الكفايه»: الظاهر أنّ المراد من «وجهه» في العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤثّر به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً، مثل أن يؤثّر به بقصد التقرب في العباده، لا خصوص الكيفيه المعتمده في الأمور به شرعاً (ب). [المقرّر حفظه الله]. - أ- نهايه الاصول: ١٢٥. ب- كفايه الاصول: ١٠٥.

ص: ٢٨٨

الأمر الثالث في فارق المسأله عن المرّه و التكرار، و تبعيه القضاء للأداء

ربّما يتوهّم وحده مسأله الإجزاء أو عدمه مع مسأله دلالة الأمر على المرّه أو التكرار؛ لأنّ القول بعدم الإجزاء عباره عن وجوب إتيان الأمور به ثانياً، و هو القول بدلاله الأمر على التكرار. كما أنّ لازم القول بالإجزاء عدم وجوب إتيانه ثانياً، و هو مقتضى القول بدلاله الأمر على المرّه، فالمسألان ترتضعان من ثدى واحد.

و لكن الذى يقتضيه التأمل عدم اتحاد المسألتين؛ خصوصاً فيما هو المهمّ فى مسأله الإجزاء؛ من إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال بمشابهة المسألتين فيما لم يكن محطاً للبحث، بل كان البحث فيه تطفلياً؛ وهو كون الإتيان بكلّ من المأمور به بالأمر الواقعى أو الاضطرارى أو الظاهرى هل مسقط و مجزٍ عن أمر نفسه، أم لا؟ لأنّه إن قيل بسقوط أمره يشبه القول بدلاله الأمر على المرّه، كما أنّه لو قيل بعدم الإجزاء يشبه القول بدلالته على التكرار.

و لكن و لو كانت بين المسألتين شباهاه من وجه ووجهه، إلّا أنّ الفرق بينهما أوضح من أن يخفى؛ و ذلك لأنّ البحث فى مسأله المرّه و التكرار فى دلاله لفظ الأمر، و أمّا فى مسأله الإجزاء فلم يكن فى دلاله اللفظ، بل فى أمر عقلى كما لا يخفى، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لو سلّم كون النزاع فى المسألتين فى دلاله اللفظ، و لكن دلاله اللفظ فى مسأله المرّه و التكرار فى أنّه هل يدلّ لفظ الأمر على إتيان المأمور به

ص: ٢٨٩

مرّه أو أزيد، أو لا يدلّ على شىء منهما، و أمّا فى مسأله الإجزاء ففى أنّه هل يدلّ الأمر - دلاله لفظيه - على أنّ الإتيان بالمأمور به - مرّه أو أزيد - هل مجزٍ أم لا؟ فالمأمور به فى مسأله الإجزاء معلوم - إمّا المرّه أو التكرار - فالكلام فى سقوط الأمر بإتيان المأمور به و عدمه.

و بعبارة اخرى: البحث فى مسأله الإجزاء فى سقوط التكليف بعد الفراغ عن معلوميه أصل التكليف، و أمّا فى مسأله المرّه و التكرار ففى إثبات أصل التكليف.

هذا كلّه فى كون الإتيان بالمأمور به مجزياً بالنسبه إلى أمر نفسه.

و أمّا كون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعى و عدمه، فبين المسألتين فرق واضح، من غير فرق بين أن يقال: إنّ لكلّ من الأمر الواقعى و الظاهرى أمراً على حده، أو أمراً واحداً مختلف الخصوصيتين، و إن كان الفرق بينهما على تقدير أمرين أوضح كما لا يخفى، فتدبّر.

هذا فى الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله دلاله الأمر على المرّه أو التكرار.

و أمّا الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله تبعيه القضاء للأداء أو بفرض جديد فهو أوضح من أن يخفى؛ و ذلك لأنّ النزاع فى مسأله التبعيه فى أنّه هل الأمر بالصلاه فى الوقت فى قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكِ الشَّمْسِ» (١) - مثلاً - هل يدلّ على إتيان الصلاه فى الوقت، فإن تركها و لم يأت بها فى الوقت فيأتى بها خارج الوقت؟

فالبحث فيها إنّما هو بعد عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت.

الأمر الرابع محطّ البحث فى الإجزاء

إشاره

هل هو فيما إذا تعدّد أمرين تعلّق أحدهما بالطبيعه حال الاختيار و العلم، و الآخر بها حال الاضطرار أو الجهل، أو فيما إذا كان هناك أمر واحد و مأمور واحد، و الاختلاف إنّما هو فى الفرد بلحاظ الحالات الطارئه؟

و ليعلم: أنّ معرفه هذا الأمر لها أهميه فى مبحث الإجزاء، بل يمكن أن يقال:

إنّها مفتاح باب الإجزاء.

يظهر من بعضهم: أنّ محطّ البحث فى الإجزاء فيما إذا كان هناك أمرين مستقلّين تعلّق أحدهما بنفس الطبيعه بلحاظ حال الاختيار و العلم، و الآخر بتلك الطبيعه بملاحظه حالتى الاضطرار و الجهل، فيبحث فى أنّ إتيان متعلّق الأمر الاضطرارى أو الظاهرى يجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ أى يبحث فى كفايه امتثال أحد الأمرين الاضطرارى أو الظاهرى عن امتثال الأمر الواقعى.

كما أنّه يظهر من بعض آخر: أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك أمر واحد تعلّق بنفس الطبيعه، و لكن الأدلّه دلّت على اختلاف أفراد هذه الطبيعه و اختلاف الحالات الطارئه على المكلفين، و أنّ كلّ واحد منهم يجب عليه إيجاد الطبيعه فى ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله.

مثلاً قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١) يدلّ على وجوب الصلوات اليوميّه فى أوقاتها المقرّره على جميع آحاد المكلفين؛ من القادر

و العاجز، و الصحيح و السقيم، و واجد الماء و فاقده، إلى غير ذلك من الحالات الطارئه. فالواجب على جميع المكلفين إيجاد طبيعه الصلاه لا غير.

نعم، القادر و الصحيح يأتيناها بنحو و العاجز و السقيم يأتيناها بنحو آخر، كما أنّ واجد الماء يأتياها مع الطهاره المائيه و فاقده يأتياها مع الطهاره الترابيه، فمرجعها إلى قيود الأمور به، فكأنّه يصير الأمور به على أصناف و يبحث في أنّ الإتيان بأحد مصاديق الأمور به هل يوجب سقوط الأمر المتعلق بنفس الطبيعه أم لا؟

و بالجملة: يظهر من بعضهم- و لعلّه الظاهر من كلمات أكثر المتأخرين؛ و منهم المحقق الخراساني قدس سره- أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك أمران تعلّقًا بشيئين؛ حيث قالوا: إنّ الأمور به بالأمر الاضطراري- مثلًا- يجرى عن الأمور به بالأمر الواقعي، و هذا بظاهره يدلّ على تعدّد الأمر، كما لا يخفى.

كما أنّ صريح بعض آخرين(1): أنّ محطّ البحث في أمر واحد تعلّق بنفس الطبيعه، و الاختلاف في القيود و المشخصّات الفرديه يرجع إلى الأمور به و يجعله أصنافاً متعدّده، فيبحث في أنّ الإتيان بفرد الاضطراري من الطبيعه أو الظاهري منها هل يوجب سقوط الأمر المتعلق بنفس الطبيعه، أم لا؟

و ذهب القائل بتعدّد الأمر بأنّه لو شكّ في الإجزاء و لم يكن إطلاق في البين فالأصل البراءه. و مراده بذلك هو أنّ الأمر المتعلق بإتيان الصلاه مع الطهاره المائيه- مثلًا- قد سقط بالتعذّر عنها، و الأمر بالصلاه مع الطهاره الترابيه قد امتثلت. و بعد زوال العذر لو شكّ في لزوم إتيان الصلاه مع الطهاره المائيه فمرجعه إلى الشكّ في فعليه أصل التكليف بعد العلم بسقوطه، و واضح أنّ مقتضى الأصل البراءه.

١- قلت: و منهم استاذنا الأعظم البروجردى، دام ظلّه.

ص: ٢٩٢

و أمّا لو كان الأمر واحداً فمرجع الشكّ إلى أنّ المصداق الاضطراري الذي أتى به هل يوجب سقوط الأمر المتعلق بنفس الطبيعه أم لا؟ و واضح أنّ مقتضى الأصل الاشتغال.

و لعلّ منشأ القول بوحده الأمر و تعدّده هو إمكان جعل الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و عدمها؛ فمن قال بإمكان ذلك- كما ذهبنا إليه، و يأتي الكلام فيه مستوفاه إن شاء الله في مبحث الاستصحاب- فلا مانع له من أن يقول: إنّ الأمر متعلق بنفس الطبيعه، و الأدلّه الاخر أثبتت قيوداً و شرائط اخرى في المتعلق.

فعلى هذا: لا يتصرّف في ظواهر الأدلّه المثبتة للجزئيه و الشرطيه و المانعيه، بل يبقياها على ظاهرها.

فعلى هذا ليس هنا إلّا أمر واحد متعلق بصيغته الصلاه- مثلًا- و إنّما القيود خصوصيات الأمور به، فيبحث في أنّ الإتيان بأحد مصاديق الأمور به، هل يسقط الأمر المتعلق بنفس الطبيعه، أم لا؟

و أمّا من يرى امتناع جعل الجزئيه و الشرطيه و المانعيه مستقلاً فلا بدّ له من التصرّف فيما ظاهره الاستقلال في الجعل، و جعله إرشاداً إلى ما جعله جزءاً أو شرطاً أو مانعاً حين الأمر بالمركب.

و بالجملة: يرى أنه لا يعقل طرؤ التقييد على الطبيعه المأمور بها بعد لحاظها و تعلق الأمر بها. و إذا اريد تقييدها فلا بد من رفع اليد عن الأمر بنفس الطبيعه من دون تقييد، و القول بتعلق الأمر بالطبيعه المتقيده.

و حيث إنه وردت أدله تكون ظاهرها إثبات الشرطيه- مثلاً- كقوله عليه السلام:

ص: ٢٩٣

«التراب أحد الطهورين»

(١)، فيستكشف من ذلك عن وجود أمر متعلق بالطبيعه المتقيده بالطهاره الترابيه- مثلاً- فيلزم وجود أمرين تعلق أحدهما بالصلاه المتقيده بالطهاره المائيه للمختار، و تعلق الآخر بالصلاه المتقيده بالطهاره الترابيه للمتعدّر، هذا.

و حيث إن المختار- كما سيجى ء- إمكان جعل الجزئيه و الشرطيه و المانعيه فلا وجه للتصرّف في أدله الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و صرفها عن ظاهرها.

فإذن: ليس هنا إلما أمر واحد تعلق بطبيعه الصلاه- مثلاً- و إنّما القيود من خصوصيات المصاديق؛ إذ قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (٢) يدل على وجوب الصلاه في هذا الوقت المضروب لها، ثم دل دليل على اشتراطها بالطهاره المائيه حال الاختيار، و على اشتراطها بالطهاره الترابيه عند فقدان الماء؛ بحيث يكون المأتي بالشرط الاضطرارى نفس الصلاه التى يأتيها المكلف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف فى المتعلق و الصلاه و الأمر.

كما هو ظاهر قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٣)

. فإن ظاهرها: أن الصلاه التى سبق ذكرها فى صدر الآيه و اشترطت بالطهاره المائيه يؤتى بها عند فقد الماء متيمماً بالصعيد، و أنّها فى هذه الحاله عين ما تقدّم أمراً و طبيعه و ماهيه.

١- انظر وسائل الشيعه ٢: ٩٩١، كتاب الطهاره، أبواب التيمم، الباب ٢١، الحديث ١.

٢- الإسراء (١٧): ٧٨.

٣- المائده (٥): ٦.

ص: ٢٩٤

و بالجملة: أنّ الكيفيات الطارئه من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات موضوع الأمر، و لا يكون للطبيعه المتقيده بكيفيه أمر، و بكيفيه اخرى أمر آخر.

و النزاع وقع فى أنّ الإتيان بمصداق الاضطرارى للطبيعه هل يوجب سقوط الأمر عنها، أو لا؟ و قس عليه الحال فى الأوامر

تنبيه

و ليعلم: أنه- كما أشرنا إليه غير مرّه- أنّ ما ذكرناه هنا و ما نشير إليه في أثناء المباحث الآتية إنّما هو ملاحظه حال الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم و من يكون تحت اختيارهم و سيطرتهم؛ لأنّه لا- طريق لنا إلى معرفه حال المبادئ العاليه فى كيفيه جعل الأحكام و وضع القوانين، فلو قلنا فى هذا المضممار شيئاً فإنّما هو على سبيل المقايسه بين المولى الحقيقى و الموالى العرفيه، و ليكن هذا على ذكر منك فلعله ينفعك.

إذا عرفت الامور التى ذكرنا فالكلام يقع فى مقامين:

1- قلت: اقتبستُ الفقرات الأخيرة من « تهذيب الاصول» [المقرّر حفظه الله].

ص: ٢٩٥

المقام الأول فى أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً

اشاره

لا- يخفى: أنّه كما أشرنا أنّ البحث فى هذا المقام تطفلى؛ لأنّه لا إشكال، بل لا ينبغى الخلاف فيه، كما أفاده المحقق العراقى قدس سره فى أنّ الإتيان بمطابق المأمور به بأمر مجزّ بالنسبه إلى أمره (1)؛ بمعنى أنّه إذا تعلّق أمر بالصلاه- مثلاً- فلو أتى المكلف بجميع القيود المأخوذه فى المأمور به و أتى المأمور به على وجهه- من دون نقص و زياده- لا يلزم التعبد به ثانياً، بل لأجل امتثاله أوّلاً لا يمكن امتثاله ثانياً.

و بالجملة: وجه الإجزاء فيه واضح لا يحتاج إلى تجسّم الاستدلال؛ لأنّه من الامور البديهيه التى قياساتها معها لا يحتاج إلى إقامه البرهان عليه.

و لكن مع ذلك: لا بأس بالإشاره إلى بيان وجهين يقرب أحدهما من الآخر إيضاحاً للمقال:

الوجه الأول: أنّ كلّ أمر من الموالى العرفيه لا يأمر عبده بشىء إلّا لغرض و غايه يكون له فى ذلك؛ لأنّ أمره إياه فعل اختيارى صادر من فاعل مختار، فإن أتى العبد المأمور به على وجهه- من دون زياده و نقيصه- فيحصل غرض المولى، و بحصول الغرض لا يبقى مجال لبقاء الأمر.

ضروره أنّ الأمر لم يكن مطلوباً ذاتاً، و إنّما مطلوبيته لأجل الوُصله إلى غرضه، و المفروض حصوله. و لو كان الأمر بعدُ باقياً يلزم أن يكون بلا جهه و غرض موجوداً، و هو كما ترى.

و بالجملة: أنّ المكلف إذا أتى المأمور به على وجهه بدون نقص و زياده يحصل

١- بدائع الأفكار ١: ٢٦٢.

ص: ٢٩٦

غرض البعث، فلا- معنى لبقاء البعث بعد حصول الغرض- الذى هو علّه للإرادة و البعث- فلو بقيا بعد حصول الغرض يلزم بقاء المعلول بلا علّه.

الوجه الثانى: أنّ الأمر أو البعث لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلّقه، و محال أن يتعلّق البعث بطبيعه من حيث هى هى، و لكن مع ذلك يدعو إلى خصوصيه زائده عليها، فلو أمر المولى بطبيعه فالخصوصيات الفرديه خارجه عن دائره المأمور به، و كلّها فى عرض واحد فى مصداقيتها للطبيعه. فلو كان للأمر أيضاً داعويه بعد إتيان مصداق منها فلا يكاد يقف إلى حدّ، و لو أتى بمصاديق غير متناهيه، و هو كما ترى.

فظهر: أنّه لا- ينبغى الإشكال و الخلاف، كما لا- إشكال و لا- خلاف فى أنّ الإتيان بمتعلّق كلّ أمر يجزى عن التعيّد به ثانياً و يكون علّه لسقوط أمره.

حول تبديل الامتثال بامتثال آخر

إشاره

و لكن وقع الكلام بعد فى أنّه هل للمكلف تبديل الامتثال بامتثال آخر- بمعنى أنّه إذا أتى المكلف بمصداق من الطبيعه هل يمكنه عقلاً الإعراض عنه و الإتيان بمصداق آخر- مطلقاً، أو ليس له ذلك، أو يفصل بين ما لو كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض و عدمه؛ فيجوز فى الثانى دون الأوّل؟

و الكلام فى تبديل الامتثال يقع تاره فى محلّ نزاع القوم، و اخرى فيما ينبغى أن يبحث فيه؛ فالكلام يقع فى موردين:

المورد الأوّل: فى محلّ نزاع القوم

يظهر من بعضهم- منهم المحقق الخراسانى قدس سره- جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بما أنّه امتثال آخر؛ لعقده عنوان البحث فى تبديل الامتثال بالامتثال، و لاستدلاله لجواز الامتثال ثانياً ببقاء حقيقه الأمر و روحه؛ بأنّه إذا كان إتيان المأمور

ص: ٢٩٧

به علّه تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع لتبديل الامتثال.

و أمّا لو لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض- و إن كان وافيّاً بالغرض- فيجوز تبديل الامتثال؛ لأنّ روح الحكم و حقيقته لم يسقط بعد. كما لو اهريق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أوّلاً؛ ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، و إلّا لما أوجب أوّلاً حدوثه. فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه(١).

المورد الثاني: فيما ينبغي أن يبحث فيه

و الكلام فيه يقع فى جهتين:

الاولى: فى إمكان تبديل الامتثال بامتثال آخر بما هو امتثال.

و الثانيه: فى أنّه لو امتنع تبديل الامتثال مطلقاً- كما نقوله نحن- فهل يجوز تبديل مصداق من الطبيعه التى أتى به المكلف بعنوان الامتثال بمصداق آخر من تلك الطبيعه التى كانت مأموره بها سابقاً، و سقطت بإتيان مصداقه الأوّل مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل بين ما كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يجوز، و بين ما لم يكن كذلك فيجوز؟

أمّا الجبهه الاولى: فتبديل امتثال الأمر بما هو أمر غير معقول- سواء حصل الغرض بامتثال الأوّل أم لا- و ذلك لأنّ ما أتى به أوّلاً إمّا يكون مصداقاً للطبيعه المأمور بها أم لا، فعلى الأوّل حصل الامتثال و تمّ اقتضاء الأمر و باعثيته، فلم يبق الأمر بعد ليحصل الامتثال به ثانياً.

و إن لم يكن مصداقاً للطبيعه المأمور بها؛ بأن كان فاقداً لجزء أو شرط- مثلاً

١- كفايه الاصول: ١٠٧.

ص: ٢٩٨

فلم يحصل الامتثال به بعد، فلم تصل النوبه إلى امتثال آخر.

فما أفاده المحقّق الخراسانى و شيخنا العلّامة الحائرى • من أنّه إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض يجوز له تبديل الامتثال(١)، فإن أراد معنى يرجع إلى الجبهه الثانيه فلا مضايقه فيه، و لكن لا يكون ذلك تبديل الامتثال بما هو امتثال، و وجهه هو الذى ذكرناه.

و إن أراد أن الأمر باقٍ لبقاء علّته- و هو عدم حصول غرض المولى بعد- فمعناه و جوب إتيان الطبيعه ثانياً و ثالثاً، إلى أن يحصل غرضه، لا جوازه، و لا يلتزم هما • به؛ لأنّ ما يقولان به هو جواز الإتيان ثانياً، و لا دليل يدلّ على جواز الإتيان ثانياً. و لو جب إتيانه ثانياً و ثالثاً و هكذا فلم يرتبط بمسأله تبديل الامتثال، و يكون ذلك مثال من قال: إنّ الأمر يدلّ على التكرار، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ عليه الغرض للأمر ليست عليه تكوينيه نظير عليه الشمس للإشراق بحيث يكون هناك أوامر متعدّده ببقاء الغرض. بل المراد بالعليه هنا هي أنّ الغرض يصير سبباً لتصور المولى الأمر و التصديق بفائدته حتى ينتهي إلى أن يأمر عبده بإتيان الماء.

و ما صار سبباً لأمر المولى عبده بإتيان الماء هو تمكّنه من شرب الماء و تخليه العبد بينه و بين الماء. فإن جاءه العبد بقدر الماء و وضعه بين يديه يكون ممثلاً لأمره، و لكن للعبد قبل أن يشرب المولى تبادل القدر بقدر آخر. نعم لو كان القدر الآخر مثل القدر السابق فربما يُعدّ ذلك لعباً بالمولى أو بأمره.

ثمّ لو اتّفق هراقتة فإن أحرز العبد بقاء الغرض الملمزم فعلاً يجب إتيانه ثانياً، لكن لبقاء الغرض لا لبقاء الأمر، كما يظهر من العلمين الخراساني و شيخنا العلّامة الحائري ٠ حيث يرون أنّ مجرد بقاء الغرض يكون علّه موجد

١- كفايه الاصول: ١٠٧، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٨.

ص: ٢٩٩

لأمر، فلو لم يأت يعاقب عليه. نعم لو كان العبد غافلاً عن غرض المولى أو لم يحرز بقاء الغرض فغير معاقب.

و بالجملة: الغاية و الغرض في أمر المولى عبده بإتيان الماء إنّما هو إحضاره لدى مولاه بحيث يتمكّن من شربه، و قد حصل حسب الفرض. و أمّا الغرض الأقصى - و هو رفع عطش المولى - فلا يعقل أن يكون غرضاً لفعل العبد، نعم هو يترتّب على فعل العبد و المولى كليهما.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ معنى عليه الغرض للأمر و البعث ليس معناه وجود الأمر مهما كان الغرض موجوداً - كما يراه العلمان - بل يصير سبباً لتصور المولى و التصديق بفائدته حتى ينتهي إلى أمر المولى. فلو أتى العبد و لم يحصل غرض المولى فله تبدّله بمصداق آخر، لكن لا بما أنّه مأمور به، بل لبقاء الغرض، و كم فرق بينهما! فتدبّر.

ذكر و تعقيب

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره ذكر في امتناع تبديل الامتثال بامتثال آخر بياناً حاصله: أنّ الفعل الذي يكون متعلّقاً لأمر المولى إمّا يكون بنفسه مشتملاً على غرض الأمر، فيكون تحقّقه في الخارج علّه تامّه لحصول غرضه، فيسقط أمره بانتفاء علّته الغائيه.

أو لا يكون مشتملاً على الغرض الداعي، بل يكون مقدّمه لتحصيل غرضه الأصلي الداعي إلى الأمر به.

و هو على نحوين: فتارة يكون فعل المكلف مقدّمه لفعل نفسه المشتمل على الغرض الأصلي النفسى، كسائر مقدّمات الواجب كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه.

و اخرى يكون مقدّمه لفعل المولى الذي أمره بذلك الفعل. و هذه أيضاً على قسمين: فتارة يكون مقدّمه لفعل المولى

ليشربه. و اخرى يكون مقدّمه لفعله الجوارحى، كأمره إياه بإعادة صلاته جماعه ليختار أحبّ الصلاتين إليه.

فإذا كان التكليف بهذه الأفعال الخاصّه بلحاظ كونها مقدّمه إمّا لبعض أفعاله الاخرى أو لفعل المولى، فلا يجوز تبديل الامتثال بامتثال آخر مطلقاً؛ سواء قلنا بوجوب مطلق المقدّمه، أو بوجوب خصوص المقدّمه الموصله:

أمّا على الأوّل ففي غايه الوضوح؛ لأنّ الأمر يسقط بالامتثال الأوّل، و معه لا يتصوّر الامتثال الثانى ليكون بدلاً عن الأوّل، فإنّ الامتثال موضوعه الأمر و قد سقط بالامتثال الأوّل.

و أمّا على الثانى - كما هو الحقّ - فواضح أنّ ما يفعله المكلف فى مقام الامتثال إنّما يتّصف بالوجوب المقدّمى إذا أوصل المولى إلى غرضه الأصلى النفسى، فالفعل الآخر الذى فعله العبد امتثالاً لأمر المولى غير متّصف بالوجوب لعدم الإيصال. فإذا أحضر العبد ماء بين أحدهما بعد الآخر امتثالاً لأمر المولى يا حضار الماء، فشرّب المولى أحدهما، كان هو المتّصف بالوجوب المقدّمى دون الآخر. و الصلاه المعاده جماعه هى التى تكون متّصفه بالوجوب، دون ما صلّاه فرادى؛ لأنّها التى ترتّب عليها فعل جانحه المولى؛ و هو اختيارها فى مقام ترتّب الثواب على إطاعته.

فأتضح: عدم معقوليه تبديل الامتثال بامتثال آخر؛ لأنّ الفعل الموصل هو الذى يتحقّق به الامتثال، دون غيره، انتهى ملخصاً (١).

. و فيه أوّلاً: أنّه لو تمّ ما أفاده يلزم أن يكون جميع الواجبات النفسيه واجبات غيريه مقدّميه، بلحاظ أنّها مقدّمات لحصول الأغراض - ومنها القرب من المولى - و لا يلتزم بذلك أحد، حتّى هو قدس سره.

بيان الملازمه: هو أنّه على مذهب العدليه يكون تشريع جميع الأحكام

١- بدائع الأفكار ١: ٢٦٣-٢٦٤.

لأغراض مترتبه عليها؛ و لذا يقال: «إنّ الواجبات الشرعيه ألطاف فى الواجبات العقليه» فجميعها مقدّمات لحصول الأغراض العقليه، فجميع الواجبات النفسيه واجبات غيريه، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّه لو التزم أحد بكون جميع الواجبات واجبات مقدّميه، و لكن لا- يتمّ ما أفاده قدس سره أيضاً؛ و ذلك لأنّ معنى الوجوب المقدّمى هو رشح الإراده من ذى المقدّمه إلى مطلق المقدّمه أو الموصله، من باب الملازمه بين وجوب المقدّمه و وجوب ذيهما كما يقولون، و ذلك فيما يمكن توجه وجوب ذى المقدّمه على المكلف، و فيما إذا كان ذو المقدّمه تحت اختيار المكلف لا فيما لم يكن كذلك.

و واضح: أن الغرض الأقصى فيما نحن فيه- وهو رفع عطش المولى- لم يكن تحت اختيار المكلف و قدرته حتى تقع تحت دائره الطلب، بل فعل المولى و اختياره متوسط بين فعل العبد و حصول الغرض.

و بالجملة: غرض الأقصى فى المقام- و هو رفع عطش المولى- متوقف على فعلين: فعل من العبد؛ و هو تخليه العبد الماء بينه و بين مولاہ، و فعل المولى؛ و هو إراقه الماء فى حلقه، و واضح أن فعل المولى لم يكن تحت اختيار العبد، فلا يمكن أن يكون رفع عطش المولى واجباً على العبد؛ فلا بدّ و أن يتعلّق الأمر بنفس المقدمه من غير لحاظ الإيصال.

و بعبارة اخرى: وجوب المقدمه الموصله- على القول به- من باب الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها، و ذلك إنما يكون فى مورد يمكن توجه التكليف بذى المقدمه على المكلف، و فيما نحن فيه لم يكن مقدوراً عليه، بل يكون لإرادة المولى دخاله فى ذلك فأنى لوجوب المقدمه، و لا يعقل أن تكون المقدمه واجبه عليه مع عدم وجوب ذبيها عليه.

و لا يخفى: أن هذا لا ينافى وجوب الإتيان لتحصيل الغرض؛ لأنه كم فرق بين

ص: ٣٠٢

كون شىء واجباً لتحصيل غرض، و بين وجوبه لكونه مقدمه لواجب؛ لأنّ الثانى يوجب تعلّق الوجوب بذبيها، بخلاف الأوّل فتدبر.

و بعبارة ثالثه: لو قلنا بأنّ جميع الواجبات بلحاظ كونها مقدمات لحصول أغراض- كالقرب من المولى مثلاً- واجبات مقدميه، و يكون ذلك فيما إذا أمكن العبد تحصيل الغرض حتى يصحّ تكليف المولى به، و أمّا فيما إذا لم يمكن العبد تحصيل الغرض، بل يتخلّل إرادته الغير فيه فلا- يمكن تعلّق التكليف به، كما فيما نحن فيه؛ فإنّ رفع عطش المولى أو اختيار أحبهما إليه لا يكون تحت اختيار العبد، فلا يمكن أن يقال: إنّ المقدمه بقيد الإيصال إلى حصول الغرض واجبه عليه مع تخلّل إرادته الغير فى البين.

و لا- فرق فى ذلك بين القول بكون المقدمه الموصله عبارة عن الحصّه الملازمه لحصول ذبيها كما أفاده هذا المحقق قدس سره (١)، أو غيرها كما يراه شيخنا العلامة الحائرى قدس سره (٢).

. نعم، يمكن أن يقال بوجوبها بعنوان الشرط المتأخّر؛ و هى التى يتعقّبها اختيار المولى من دون تقييد، فلا يكون الواجب عليه المقدمه الموصله- و لو بنحو القضيّه الحينيه- على نحو الإطلاق حتى يلزم عليه تحصيل القيد، بل الواجب عليه هو المشروط بالشرط المتأخّر.

فإذا أتى بها و تعقّبها اختيار المولى يكون واجباً، و إن لم يتعقّبها اختيار المولى يكشف ذلك عن عدم وجوبها عليه، فحينئذٍ يخرج عن موضوع تبديل الامثال.

و هذا أشبه شىء باشتراط صحّ صوم المرأه المستحاضه بأغسال الليله الآتية، فتدبر جيّداً.

ذكر وتبييه: في الصلاة المعاده

ربّما يستدلّ لجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بما ورد من جواز إعادته من صلّى فرادى جماعةً و إنّ الله يختار أحبهما إليه(١)، و عليه فتوى الأصحاب.

و ممّن استدلّ بذلك المحقق الخراساني قدس سره؛ فإنّه بعد أن ذهب إلى جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر فيما لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض.

قال: «يؤيد (٢) ذلك - بل يدلّ عليه - ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلّى فرادى جماعةً، و إنّ الله يختار أحبهما إليه (٣) (٤).

١- قلت: ففي صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلّى الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة. قال عليه السلام: «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء» (أ). و حسن حفص بن البختری عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّى الصلاة ثمّ يجد جماعة، قال: «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة» (ب) إلى غير ذلك من الأخبار. [المقرّر حفظه الله].

٢- قلت: لعلّ التعبير بالتأييد - كما قيل - لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صغريات تعدّد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبه نفس طبيعه الصلاة، فيكون باب الصلاة المعاده أجنبي عن مورد تبديل الامتثال الذي مورده وحده المطلوب و الأمر. و لكن استظهر قدس سره من الروايتين جواز التبديل بلحاظ ظهورهما في جواز التبديل؛ إذ لا وجه لجعل الصلاة المعاده جماعة هي الفريضة إلّا ذلك. [المقرّر حفظه الله].

٣- راجع وسائل الشيعه ٥: ٤٥٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١٠.

٤- كفايه الاصول: ١٠٨. - أ - الفقيه ١: ٢٥١ / ١١٣٢، وسائل الشيعه ٥: ٤٥٥، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١. ب -

الكافي ٣: ٣٧٩ / ١، وسائل الشيعه ٥: ٤٥٧، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١١.

و فيه: أنّ ما استشهد قدس سره على جواز تبديل الامتثال لو لم يدلّ على عدم الجواز لم يكن دليلاً على الجواز؛ و ذلك لأنّه لو لم يكن الأمر بالصلاة ساقطاً بما صلّاه فرادى لا بدّ و أن لا يدعى الأمر الثاني إلّا إلى ما دعى إليه الأمر الأوّل؛ و هو نفس طبيعه الصلاة. و لكن من الواضح أنّ مفاد أدلّه الصلاة المعاده جماعة ليس نفس طبيعه الصلاة، بل الطبيعه المتقيده بكونها جماعة، فإذا كانت دعوه الأمر الثاني إلى غير ما دعى إليه الأمر الأوّل فيستكشف من ذلك إنّ عدم بقاء الأمر الأوّل، و لا يكون ذلك دليلاً على جواز تبديل الامتثال.

و بالجملة: أنّ الأمر بالصلاة قد سقط بالإتيان بها أوّلاً فرادى، و لكن دلت الأخبار على استحباب فعلها جماعة لو اتّفقت؛ لأنّها

أفضل، و إنَّ الله يختار أحبهما (١).

. هذا كله في الجبهه الاولى، و قد عرفت عدم إمكان تبديل الامتثال.

أما الجبهه الثانيه:

و هي أنه بعد امتناع تبديل الامتثال هل يجوز تبديل مصداق من الطبيعه التي أتى به المكلف بعنوان المصداق، بمصداق آخر من تلك الطبيعه التي كانت

١- قلت: و عبارته اخرى- كما أفاده سماحه الاستاذ، دام ظلّه في دوره السابقه- أنّ ذلك ليس من باب تبديل الامتثال بامتثال آخر، بل من باب تبديل فرد و مصداق من المأمور به بفرد و مصداق آخر أفضل؛ و ذلك لأنّ تبديل الامتثال يتوقّف على تحقّق امتثالين مترتّبين؛ بمعنى أنه لا بدّ و أن يكون للمولى أمر متعلّق بطبيعه فيمثله المكلف دفعه مع بقاء الأمر، ثمّ يمثله ثانياً و يجعل المصداق الثاني الذي تحقّق به الامتثال بدل الأوّل الذي تحقّق به الامتثال الأوّل. و أما تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال، لكن محض للغرض اقتضاءً مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفى، فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر، بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفه كونه مأموراً به. فالمراد بقوله عليه السلام: «يجعلها فريضه» أنه يأتي بالصلاه ناوياً الظهر أو العصر مثلاً، لا إتيانه امتثالاً للأمر الواجب؛ ضروره سقوطه بإتيان الصلاه الجامعه للشرائط. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٣٠٥

مأموره بها و سقطت مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل؟

فنقول: الحقّ فيها التفصيل بين ما لو كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يجوز، و بين ما لم يكن كذلك فيجوز.

و وجهه واضح؛ لأنّه إذا كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فبعد حصوله لا- معنى لتحصيله ثانياً، و لا يكون ذلك امتثالاً و إطاعه، بل ربّما يُعدّ إتيان الثاني مبعوضاً للمولى، مثل ما إذا كان العبد مأموراً بإعطاء ألف دينار برجلٍ، فلو لم يكتف بذلك و أعطاه ألفاً آخر لتضرّر المولى بذلك و لا يرضى به (١)، و هذا واضح.

و أمّا إذا لم يكن الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض- و إن كان علّه لسقوط الأمر- فيجوز له ذلك؛ و ذلك لأنّه إذا أتى العبد بمصداق من الطبيعه؛ بأن أتى مولاه بقدم من الماء، فقبل أن يشربه المولى له تبديل ذلك القدم بقدم زجاجي، بل يُعدّ فعله ذلك حسناً، من دون احتياج في ذلك إلى وجود الأمر.

بل إذا علم العبد أنّ للمولى غرض لازم الاستيفاء، كأن غرق ولد عزيز لمولاه، فيجب على العبد إنقاذه و إن لم يأمره مولاه؛ بأن كان غافلاً أو نائماً أو غائباً.

بل إذا نهاه المولى عن إنقاذ الغريق بتوهم أنّ الغريق عدوّه، يجب على العبد مخالفته و إنقاذ ولده.

و بالجمله: لم يكن للأمر موضوعيه و لم يكن ملحوظاً برأسه، بل هو طريق يتوصل به إلى الأغراض و المصالح؛ و لذا لو أمكن للمولى طريق آخر يتوصل به إلى غرضه لتشبت به أيضاً؛ حتى في التعديلات. و الحاصل: أنه إذا لم يكن الإتيان بالمأمور به علّه تامّه لحصول الغرض فالعقل يحكم بجواز إتيان مصداق آخر أوفى، لا من باب تبديل الامتثال، بل من باب تحصيل الغرض، فتدبر.

١- قلت: و في كون المثال من باب تبديل الامتثال نحو خفاء، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٣٠٦

المقام الثاني في أجزاء الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي

إشارة

و الكلام في ذلك مستقصى يقع في مواضع:

الموضع الأول في أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي

إشارة

تنقيح الكلام فيه يستدعي البحث في موردين: الأول في الإعادة في الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه، و الثاني في القضاء لو ارتفع الاضطرار خارج الوقت. ثم نعبّ الكلام لبيان حكم صورته الشكّ لبعض الفوائد المترتبة عليه بعنوان الخاتمة:

المورد الأول: في حكم الإعادة في الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه

موضوع البحث في هذا المورد هو فيما إذا اضطرّ المكلف في أول الوقت أو في أثنائه و كان المكلف مأموراً بالأمر الاضطراري ثم أتى بالمأمور به بالأمر الاضطراري مع جميع شرائطه و خصوصياته الدخيلة فيه عقلاً و شرعاً، ثم ارتفع الاضطرار و حصل له حاله الاختيار في الوقت.

فإذا لم يكن مضطراً في بعض الوقت- بأن كان مضطراً في تمام الوقت- فخارج عن موضوع هذا المورد و داخل في موضوع البحث في المورد الثاني.

كما أنه لو لم يكن مأموراً في تلك المدّة- بأن كان الاضطرار في تمام المدّة موضوعاً للإتيان- فخارج عن موضوع البحث؛ لأنّ البحث في الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، و هو فرع وجود الأمر.

و بالجمله: موضوع البحث و محلّه فى الإعاده فى الوقت إنّما هو إذا اضطرّ فى بعض الوقت و أتى بما اضطرّ إليه، و كان فى بعض الوقت موضوعاً للإتيان بالفرد المأمور به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

نزاع أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى لم يكن مخصوصاً بما إذا قلنا بتعدد الأمر- كما ربّما يتوهم- بل يجرى و إن قلنا بوحده الأمر أيضاً، و إن كان القول بالإجزاء فى صورته وحده الأمر واضحاً.

و ذلك لأنّه إن قلنا- كما هو المختار- بأنّه ليس هناك إلّا أمر واحد متعلّق بالطبيعه- كالأمر بالصلاه مثلاً- من دون أن يكون للحالات الطارئه للمكلف؛ من قدرته و عجزه أمر على حده، بل كلّ من الصلاه قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً- مثلاً من أفراد الطبيعه المأمور بها فيصحّ النزاع فى الاكتفاء بالفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى.

و لكن التحقيق يقتضى الإجزاء، و ذلك: إذا تعلّق الأمر بالصلاه- مثلاً- ثمّ يبين أنّه يشترط فيها الطهاره المائيه- مثلاً- فى صورته وجدان الماء، و الطهاره الترابيه عند فقدان الماء.

و مقتضى إطلاق قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»*(١) شموله للمضطرّ فى برهه من الزمان، و إن علم زوال عذره فى الوقت. فإذا صلى مع الطهاره الترابيه يسقط الأمر بالصلاه، كما يسقط بإتيان الصلاه مع الطهاره المائيه.

فبالحقيقه: يكون المكلف مخيراً شرعاً- و لا أقلّ عقلاً- بين إتيان الفرد الاختيارى لو صبر إلى زوال الاضطرار، و بين إتيانه الفرد الاضطرارى. فمرجع

١- المائده (٥): ٦، النساء (٤): ٤٣.

البحث فى الحقيقه إلى أنّ الإتيان بفرد من المأمور به بالأمر الواقعى مجزئ أم لا- و قد عرفت فى المقام الأوّل- بما لعلّه لا مزيد عليه- حديث الإجزاء على القول بوحده الأمر، فتدبر.

و أمّا إن قلنا هنا بتعدد الأمر؛ بأن تعلّق أحدهما بنفس طبيعه الصلاه مع الطهاره المائيه- مثلاً- و أمر آخر بالصلاه مع الطهاره الترابيه، فلببحث عن أجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى مجال واسع.

فنقول: إنّ المطلوبين كالأميرين إمّا مستقلّان فى المطلوبيه أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن المطلوب الثانى مطلوباً آخر، بل ذكر لضيق البيان فى حدود المطلوب الأوّل، كما إذا فرضنا أنّ القيود الجائيه من قبل الأمر، كقصد الأمر- مثلاً لا يمكن إيجابه على المكلف بأمر واحد، و لكن يمكن ذلك بأمرين، و ظاهر أنّ الأمر الثانى إنّما جىء به لتحديد حدود المأمور به بالأمر الأوّل، من

دون أن يكون له استقلاله و مطلوبيه، بل الذى تعلق به المصلحه هو المأمور به الأول، و التوصل إلى الأمر لامتناع أخذ القيود الكذائيه فى متعلق أمره.

و من هذا القبيل لو قلنا فى الأجزاء و الشرائط و الموانع بأنه لا يمكن أن يأمر بطبيعته ثم ينتزع منه الجزئيه و الشرطيه و المانعيه، بل لا بدّ فى جعل تلك الامور من التوصل إلى أمر آخر. فالأمر الثانى المثبت للجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه لبيان حدود المأمور به بالأمر الأول.

و بالجمله: أنّ الأمر الثانى فى مثل تلك الامور جىء به لضيق البيان، فلم تكن لإفاده مطلوب مستقلّ، بل لإفاده خصوصيات الأمر الأول و بيان ما له دخل فى الغرض، فهذا فى الحقيقه يرجع إلى الأمر الأول؛ و هو كون الأمر و المأمور واحداً. فمقتضى القاعده فى هذه الصوره الأجزاء، كما عرفت أنّ مقتضى القاعده فى صورته كون الأمر و المأمور واحداً الأجزاء.

ص: ٣٠٩

و أمّا إذا كان المطلوبان مستقلّين فى المطلوبيه، و لكن قام الدليل من الخارج على عدم وجوب الزائد على الواحد، كما هو الشأن بالنسبه إلى الصلاه؛ حيث قام الإجماع على أنّ الواجب على المكلف فى الفرائض اليوميه - كفريضة الصبح مثلاً - ليس إلّا صلاه واحده، فيستكشف من الدليل الخارجى التخيير بين إتيان الصلاه - مثلاً بالطهاره المائيه، و بين إتيانها بالطهاره الترابيه إذا تعذر استعمال الماء.

فإذا صلّى عند تعذر الماء بالطهاره الترابيه فلا وجه لعدم الأجزاء؛ بداهه أنّه إذا كانت للطبيعته أفراد فللمكلف أن يأتى بأى فرد منها، و مع الإتيان بأى فرد منها فلا بدّ و أن يجتزى به.

و توهم عدم الأجزاء بالفرق بين الأفراد العرضيه و الطويله؛ فإذا كانت للطبيعته أفراد عرضيه يجتزى بأى فرد منها، و أمّا إذا كانت لها أفراد طويله - كما فيما نحن فيه - فلا يجتزى به بعد تبدل حاله فى الوقت إلى حال الاختيار.

مدفوع بأنّ الفرق غير فارق؛ و ذلك لأنّه لو قلنا بأمرين و مطلوبين تعلق أحدهما بالصلاه مع الطهاره المائيه عند وجدان الماء، و الآخر بالصلاه مع الطهاره الترابيه عند فقدان الماء - و ثبت من الخارج كالإجماع أو غيره على عدم وجوب الزائد من صلاه واحده - يكون مقتضاه تخيير المكلف إتيان أيهما شاء، و تكون النتيجة الأجزاء، هذا.

و لكن لو فرضنا كون المطلوبين كالأمرين مستقلّين فى المطلوبيه موجبين لتعدّد المطلوب؛ بحيث يكون للصلاه مع الطهاره المائيه - مثلاً - مصلحه غير ما للصلاه مع الطهاره الترابيه، فيكونا أشبه شىء بالصلاه و الصوم. فكما أنّهما طبيعتان و ماهيتان غير مرتبط إحداهما بالأخرى، و الطلب المتعلق بإحداهما غير الطلب المتعلق بالأخرى، و امتثال إحداهما غير مجزٍ عن امتثال الأخرى، فكذلك فيما نحن فيه؛ فيمكن أن يقال: إنّ الأمر المتعلق بإحداهما غير الأمر المتعلق

ص: ٣١٠

بالأخرى، و امتثال إحداهما غير مجزٍ عن الامتثال بالأخرى.

و بالجمله: محلّ البحث في الأجزاء و عدمه إنّما هو فيما لو قلنا بتعدّد الأمر؛ بحيث يكون متعلّق أحدهما غير الآخر، نظير كفّاره الطهار فإنّها تجب على المظاهر أوّلاً تحرير الرقبه، فإن لم يقدر فصيام شهرين متتابعين، و إن لم يقدر فإطعام ستين مسكيناً. فكلّ منها موضوع مستقلّ، لكن الأخيرين عند قصور الأوّل.

فحينئذٍ للبحث عن أجزاء الأمور به بالأمر الاضطرارى في الوقت - كالصلاه مع الطهاره الترابيه - بعد زوال العذر فيه عن الأمور به بالأمر الاختيارى - أعنى الصلاه مع الطهاره المائيه - مجال واسع.

ذكر المحقّق الخراسانى قدس سره مطالب بالنسبه إلى مقام الثبوت بما حاصله: أنّ التكليف الاضطرارى في حال الاضطرار إمّا يكون وافياً بتمام مصلحه التكليف الاختيارى أو لا، و على الثانى إمّا يبقى منه شىء لا يمكن استيفأؤه أو يمكن له ذلك، و ما أمكن إمّا بمقدار يجب تداركه أو يستحبّ.

فإن كان وافياً بتمام المصلحه فيجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، و كذا لو لم يكن وافياً و لكن لا يمكن تداركه، و لا يكاد يسوغ له البدار إلّا لمصلحه كانت فيه.

و إن لم يكن وافياً بالمصلحه و لكن أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً - و لو بالقضاء خارج الوقت - فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا - يجزى و لا - بدّ من الإعاده أو القضاء، و إلّا فيجزى و لا مانع من البدار في صورتين ... إلى أن قال في مقام الإثبات: إنّ مقتضى إطلاق دليل الاضطرارى كقوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (١) و قوله عليه السلام:

«التراب أحد الطهورين»

(٢)

«و يكفيك عشر»

١- النساء (٤): ٤٣، المائده (٥): ٦.

٢- راجع وسائل الشيعه ٢: ٩٩١، كتاب الطهاره، أبواب التيمّم، الباب ٢١، الحديث ١.

ص: ٣١١

سنين»

(١) هو الأجزاء و عدم وجوب الإعاده أو القضاء، فلا - بدّ من أتباع الإطلاق لو كان، و إلّا فالأصل يقتضى البراءه من إيجاب الإعاده؛ لكونه شكّاً في أصل التكليف (٢)، انتهى ملخصاً.

و أطال المحقّق العراقى قدس سره فيما أفاده المحقّق الخراسانى (٣) فلاحظ.

و واضح: أن ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في مقام الثبوت خارج عن محيط فهمنا و تبعيد للمسافه. مع أنه خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ البحث ممحّض في وجود الإطلاق، و العلم باستيفاء المصلحه و عدمه لو كان فإنّما هو من غير ناحيه إطلاق الدليل. هذا فيما أفاده قدس سره في مقام الثبوت.

و أما فيما أفاده في مقام الإثبات: فلا يخلو عن نظر أيضاً، يظهر لك ذلك فيما نذكر في شقوق المسأله و صورها. و قبل الشروع فيها نذكر مقدّمه في بيان معنى الإطلاق في ناحيه المُبدل منه و في ناحيه البدل، فنقول:

مقتضى إطلاق المبدل منه هو لزوم الإتيان بمتعلّقه في الوقت المضروب له المحدود بين الحدّين، فإن ارتفع العذر في بعض الوقت يجب أن يؤتى به في ذلك الوقت، و لا يضيق الواجب بتضييق الوقت؛ لأنّ الواجب هو نفس الطبعه و المضيق - حسب الفرض - هو إتيان فرد من الواجب. فالقول بصيروره الواجب مضيقاً عند تضيق وقته لا يخلو عن تسامح.

و بالجملة: مقتضى إطلاق دليل الصلاه مع الطهاره المائيه بين الحدّين هو لزوم إتيانها في أى جزءٍ من أجزاء الزمان المضروب له، فإذا زال العذر في أثناء

١- وسائل الشيعه ٢: ٩٨٣، كتاب الطهاره، أبواب التيمّم، الباب ١٤، الحديث ١٢.

٢- كفايه الاصول: ١٠٩ - ١١٠.

٣- بدائع الأفكار ١: ٢٦٧ - ٢٦٨.

ص: ٣١٢

الوقت يجب إتيان الصلاه مع الطهاره المائيه.

و أما مقتضى إطلاق دليل البدل هو أنه في صورته تعدّر المبدل منه يجوز الإتيان بالبدل بمجرد التعدّر، فلا يجب الصبر إلى آخر الوقت. مثلاً إن كان لقوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»*(١) إطلاق، فمعناه أنه بمجرد فقدان الماء يجوز له إتيان الصلاه متيمّماً.

إذا عرفت ذلك فنقول: فتاره يكون لكلّ من دليل المبدل و البدل إطلاق، و اخرى لا يكون لشيء منهما إطلاق، و ثالثه يكون لدليل البدل إطلاق دون دليل المبدل، و رابعه بالعكس يكون لدليل المبدل إطلاق دون البدل.

ففي الصوره الاولى: لا وجه لإجزاء إتيان الأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمور به بالأمر الواقعي؛ و ذلك لأنّ مقتضى إطلاق دليل البدل ليس إلّا جواز البدار في إتيانه و سقوط أمره لدى امثاله لا سقوط دليل المبدل، مع أنّ مقتضى إطلاق دليل المبدل و جوب إتيان متعلّقه مهما أمكن، فبعد زوال العذر لا بدّ من امثاله.

و بعبارة اخرى: مقتضى إطلاق دليل المبدل كونه مطلوباً على سبيل الإطلاق - امثل أمر البدل أم لا - و إطلاق دليل البدل لا يضادّ إطلاق دليل المبدل، و لا يدلّ على سقوط الإعادة؛ لما أشرنا أنّ غايه إطلاقه هو جواز الإتيان به عند الاضطرار، و لا دلالة

على إجزائه عن المأمور به بأمر آخر.

نعم، لو ثبت أحد هذه الامور فيمكن القول بالإجزاء؛ فإمّا نقول بدلاله دليل البدل على استيفاء متعلّقه تمام مصلحه الأمر المتعلّق بالمبدل، أو دلّالته على استيفاء مقدار من مصلحه المبدل و يبقى مقداراً لا يجب تداركه، أو لا يمكن تداركه، أو يكون دليل البدل دالّاً على سقوط دليل المبدل.

١- النساء (٤): ٤٣، المائدة (٥): ٦.

ص: ٣١٣

فلو ثبت أحد هذه الامور يمكن القول بإجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى. و لكن الذى يقتضيه دقيق النظر عدم استفاده شىء من ذلك من إطلاق دليل البدل:

أمّا عدم دلّاله البدل على استيفائه تمام مصلحه المبدل فظاهر أنّ تشريع البدل إنّما هو فى صورته التعذّر عن درك مصلحه المبدل، و إلّا فلو كان واجداً لتمام مصلحه المبدل فلا بدّ و أن يجب فى عرض وجوب مبدله.

و إن كان فى خواطرك ريب فيما ذكرنا فأعرضه على العرف و العقلاء تراهم أصدق شاهد على ما ذكرنا. مثلاً لو قال المولى لعبده: «أضف العالم، فإن لم تقدر على الضيافه فسلمّ عليه» فلا يفهم العقلاء من ذلك أنّ مصلحه السلام وافية بتمام مصلحه الضيافه، بل يفهمون أنّه فى صورته تعذّر الوصول إلى المصلحه العالیه ينبغى أن لا تترك المصلحه الدانيه.

و بالجمله: لو اخذ عنوان الاضطرارى فى موضوع فمعناه هو أنّه فى صورته ذهاب المصلحه المهمّه لا يجوز للشخص أن يكون فى حاله يذهب عنه تمام المصلحه، بل يأتى بمقدار منها؛ و لذا يقال له: «بدل الاضطرارى». فالمطلوب الواقعى و الحقيقى هو الأوّل؛ و لذا لا يرضى الشرع و العرف أن يخرج الشخص نفسه عن موضوعه عمداً، بل يلومونه و يوبّخونه جدّاً؛ و لذا لو أمكن المكلف فى حال الاضطرار إتيان المأمور به بالأمر الواقعى فيجب عليه.

و إيّاك أن تختلط عنوان الاضطرار بعنوان المسافر؛ لوضوح الفرق بينهما فإنّ عنوانى المسافر و الحاضر عنوانان عرضيان، و للمكلف من أوّل الوقت المضروب للصلاه إلى آخره أن يجعل نفسه مصداقاً لكلّ من عنوانى الحاضر و المسافر؛ فمن كان حاضراً يتمّ صلاته، و من كان مسافراً يقصّر، و قد ورد البراءه ممّن تمّ صلاته

ص: ٣١٤

فى السفر (١). بخلاف عنوانى الاختيار و الاضطرار فإنّهما عنوانان طوليان تكون مصلحه العنوان الاضطرارى دون مصلحه العنوان الاختيارى، و العرف و العقلاء أصدق شاهد على ذلك، و هم بيبابك فاخترهم.

فظهر: أنّه لا يستفاد من دليل البدل وفاؤه بتمام مصلحه المبدل.

و أما دلالة على وفائه مقداراً من مصلحه المبدل بحيث لا يجب تدارك ما بقى منه، أو لا يمكن تداركه، أو دلالة على سقوط الأمر بالمبدل، فلا يستفاد شىء من ذلك؛ لما أشرنا أنّ مقتضى دليل الاضطرارى - كدليل التيمم عند فقدان الماء مثلاً - هو جواز الصلاة مع الطهارة التراييه، من دون أن يكون دالاً على استيفائه مقداراً من مصلحه المبدل بحيث يبقى مقدار لا يجب استيفاؤه، أو لا يمكن استيفاؤه، أو دالاً على سقوط الأمر بالمبدل، كل ذلك خارج عن مقتضى إطلاق دليل البدل.

نعم، لا- يبعد أن يستفاد من إطلاق دليل البدل و دليل الاضطرار أنّ متعلقه وافيًا بمصلحه مهمه، و إلا لما وجب. و لكن يرفعه إطلاق دليل المبدل، و أنّه يجب استيفاؤه عند التمكن منه فى الوقت.

هذا فيما إذا كان لكل من دليل البدل أو المبدل إطلاق.

و أما إذا كان لدليل المبدل إطلاق دون البدل، فعدم الإجزاء واضح لا يحتاج إلى تجشم البيان.

و أما إذا كان لدليل البدل إطلاق دون المبدل، فهو مثل ما لو لم يكن لشىء منهما إطلاق يظهر حالهما ممّا نذكره فى الخاتمه فى حكم الشك، فارتقب حتى حين.

١- راجع وسائل الشيعة ٥: ٥٣٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٢، الحديث ٣ و ٨.

ص: ٣١٥

المورد الثانى: فى حكم القضاء لو استوعب الاضطرار تمام الوقت

موضوع البحث فى هذا المورد هو ما لو استوعب الاضطرار تمام الوقت المضروب للعمل و أتى المكلف بالأمر الاضطرارى مع جميع شرائطه و خصوصياته الدخيله فيه عقلاً و شرعاً، ثم ارتفع الاضطرار خارج الوقت، فوقع البحث فى وجوب القضاء عليه خارج الوقت، و عدمه.

و الكلام فى ذلك هو الكلام فى صورته عدم استيعاب الاضطرار تمام الوقت؛ فعلى المختار- من وحده الأمر- لا يجب القضاء؛ لأنّ وجوب القضاء فرع تحقّق عنوان الفوت؛ لقوله عليه السلام:

«من فاتته فريضه فليقضها كما فاتت»

(١) و مع الإتيان بالطبيعه المأمور بها لا يبقى له موضوع.

و أما على القول بتعدّد الأمر فى باب الاضطرار- كما يستفاد من ظاهر الكلمات- فإن كان الدليلان مستقلّين فإن قام دليل على عدم وجوب الزائد على الواحد، كما هو الشأن بالنسبه إلى الصلاة حيث قام الإجماع على أنّ الواجب على المكلف فى الفرائض اليوميه ليس إلّا صلاة واحده، فمع الإتيان بالصلاة فى الوقت المضروب لها فلا وجه لعدم الإجزاء.

و إن لم يتّم دليل من الخارج على عدم وجوب الزائد على الواحد فإمّا يكون لكلّ من دليلى المبدل و البديل إطلاق، أو لا يكون لهما إطلاق، أو يكون لدليل المبدل إطلاق دون العكس، أو بالعكس، فالكلام فى هذه الصور هو الكلام فى صور العذر غير المستوعب طابق النعل بالنعل، فيعلم ممّا ذكرناه هناك، فلا وجه للتكرار و تطويل الكلام، و لعلّه لذا لم يتعرّضها سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و أوكله على وضوحه، فتدبّر.

١- لاحظ وسائل الشيعه ٥: ٣٥٩، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٦، الحديث ١.

ص: ٣١٦

الخاتمه فى حكم صوره الشكّ

و لا- يخفى: أنّ محطّ البحث فى مسأله الأجزاء حيث إنّّه فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى مجز عن المأمور به بالأمر الواقعى، فلا- بدّ من حفظ عنوان المأمور به فى البحث، و البحث فى حكم صوره الشكّ حيث إنّّه فى الشكّ فى كونه مأموراً به خارج عن موضوع البحث، لكن يكون داخلياً فى ملحقات البحث، فينبغى البحث فيه لبعض الفوائد المترتبه عليه، فنقول:

قد عرفت مقتضى الحال على المختار فى مسأله الاضطرار من وحده الأمر و على مختار المشهور من تعدّد الأمر فى صوره إطلاق الأدلّه، و أمّا مع إهمال الأدلّه فى المبدل و البديل إذا وقع الشكّ فى أجزاء المأتى به حال الاضطرار عن المأمور به بالأمر الواقعى.

فعلى المختار- من وحده الأمر و كون المأمور به طبيعه واحده فى حالتى الاختيار و الاضطرار- أو قلنا بتعدّد الأمر و لكن لم يكونا مطلوبين مستقلّين، فالقاعده تقتضى الاشتغال؛ لأنّ التكليف المتعلّق بنفس الطبيعه معلوم، و حيث لم يكن إطلاق فى البين فى أنّ الإتيان بالفرد الاضطرارى مسقط للأمر المتعلّق بالطبيعه أم لا، فالقاعده الاشتغال.

و بعباره اخرى: يشكّ فيما أتى به أنّه مصداق للطبيعه التى تكون مأموراً بها أم لا؟ مثلاً الأمر فى قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١).

١- الإسراء (١٧): ٧٨.

ص: ٣١٧

تعلّق بنفس طبيعه الصلاة بين الحدّين، و دليل اشتراط الطهاره دلّ على أنّه إذا كنتّ واجداً للماء فيجب الطهاره المائيه، و إلّا فالطهاره الترابيه، و فرض أنّه لم يكن لدليل الشرط فى حالتى وجدان الماء و فقدانه إطلاق. فلو اضطرّ و أتى بالفرد الاضطرارى، ثم ارتفع الاضطرار فشكّ فى إسقاط التكليف المعلوم فالقاعده تقتضى بقاء الخطاب المحدود بين الحدّين.

و أمّا على تعدّد الأمر بحيث تعلّق أحدهما بالصلاه مع الطهاره المائيه و الآخر بالصلاه مع الطهاره الترابيه فلا يخلو إمّا أن نقول فى مورد العذر- سواء كان عقلياً محضاً كعدم قدره على الامتثال، أو عقلياً غير محض؛ بأن تصرّف الشارع فيه، كعدم وجدان

الماء المأخوذ في قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً»*(١) فَإِنَّ المراد به عدم الوجدان العرفي لا العقلي - بسقوط التكليف عند العذر و يُحیی عند القدره، أو نقول ببقاء التكليف و فعليته، إلا أن المكلف معذور عند ذلك.

و الحقّ عندنا- كما سنذكره في مبحث الترتب مفضيلاً- الأخير؛ لأنّ الأحكام القانونيه تتعلّق بالطبائع، فإذا وقعت في معرض الإجراء تكون فعلية من دون لحاظ حالات آحاد المكلفين، و لا يكون الحكم فعلياً بلحاظ حاله شخص و إنشائياً بلحاظ حاله شخص آخر.

فالأحكام التي بلّغها النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمّه المعصومين عليهم السلام، و صارت في معرض عمل الائمّه الإسلاميه كلّها أحكام فعلية(٢).

١- المائده (٥): ٦.

٢- قلت: و هي غير الأحكام المذكوره عند ولي الله الأعظم- جعلني الله من كلّ مكروه فداه- فإنّها أحكام إنشائية غير بالغه مرحله الفعلية، تصير فعلية عند ظهوره، عجل الله فرجه الشريف و جعلنا من أنصاره و أعوانه. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٣١٨

نعم في بعض الموارد يكون بعض آحاد المكلفين معذورين في مخالفتها.

فإن قلنا بالأول فالقاعده لو خليت و نفسها تقتضى البراءة؛ و ذلك لأنّ الأمر المتعلّق بالصلاه مع الطهاره المائيه سقط بالتعذر- حسب الفرض- و صار الحكم الفعلي في حقه في ذلك الحال الصلاه مع الطهاره التراييه، و بعد زوال العذر يحتمل استيفاء ما أتى به لتمام المصلحه، و يحتمل عود التكليف الساقط، فالقاعده تقتضى البراءة. و لا فرق في جريان البراءة بين الشكّ في أصل التكليف و بين عود ما سقط.

و أمّا إن قلنا ببقاء التكليف عند الاضطرار، و غايه ما تقتضيه أدلّه الاضطرار هي معذوريه المكلف عند ذلك، فبعد ارتفاع الاضطرار فالقاعده تقتضى الاشتغال.

تذييل

ثمّ إنّه قد يقرّر للاشتغال بأنّ المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و الحقّ - كما قرّر في محلّه- أنّه لا مجال عند ذلك للتخيير، بل التعيين؛ و ذلك لأنّ من اضطرّ في بعض الوقت حيث يحتمل في فعلية الحكم الاضطراري في حقه استيعاب الاضطرار فيدور أمره بين لزوم الانتظار تعيناً إلى أن يرفع الاضطرار حتّى يأتي الأمور به بجميع أجزائه و شرائطه خالياً عن الموانع، و بين جواز البدار و الإتيان بما له من الاضطرار؛ لاحتمال عدم لزوم استيعاب الاضطرار.

فلو أتى بالاضطرارى ثم تبدلت حالته إلى الاختيار يجب عليه الإتيان بالاختيارى أيضاً؛ لأنه لا يعلم خروج عهده عن التكليف القطعى بفعل الاضطرارى، فتدبر.

و لكن التحقيق أن يقال: إنَّ المقام إنَّما يكون من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير لو قلنا بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات؛ فعليه فى أول الوقت يكون

ص: ٣١٩

مكلفاً بتكليف فعلى، و لكن يشكّ فى كونه مخيراً بين التكليف الاضطرارى أو الاختيارى، و بين وجوب الانتظار و تعين التكليف الاختيارى.

فلو قلنا: إنَّ المرجع فى الدوران بين التعيين و التخيير، الاشتغال - كما هو الحقّ، كما قرّر فى محلّه - فلا محيص عن الاشتغال، حيث لا إطلاق لشيء من الدليلين حتّى يرفع الشكّ به، كما هو المفروض.

و أمّا لو لم نقل بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات فلا محيص عن البراءة؛ لأنّه فى وقت الاضطرار لا تكليف جزمى عليه أصلاً؛ أمّا التكليف الاختيارى فواضح للاضطرار، و أمّا الاضطرارى فلاحتمال لزوم الاستيعاب فيه، فلا يقطع بالاندراج تحته. فمع ذلك لو أتى به اعتماداً على عدم لزومه، ثم تبدل حاله بالاختيار، فيشكّ فى حدوث الأمر الاختيارى فى حقّه. نعم لو لم يأت به إلى زوال الاضطرار يجب عليه الاختيارى.

و بالجملة: أنَّ المقام إنَّما يكون من باب الدوران بين التعيين و التخيير إذا قلنا بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات، و عليه لا بدّ من الاشتغال، بناءً على ما هو الحقّ من الأخذ بالتعيين عند الدوران. و أمّا لو قلنا بعدم تنجز العلم الإجمالى فيها فالبراءة، فتدبر جيّداً.

فحاصل المقال: أنَّ الحقّ فى صورته الشكّ فيما إذا كان الأمر واحداً حقيقةً أو حكماً هو الاشتغال، و فيما إذا كان الأمر متعدداً هو الاشتغال أيضاً على بعض الوجوه، و البراءة على بعضها الآخر.

هذا حال الإعادة فى الوقت مع الإهمال و عدم الإطلاق.

و أمّا القضاء خارج الوقت بعد إتيانه بالاضطرارى فالأصل الجارى فى المقام هو البراءة، إلّا إذا دلّ دليل على لزوم الإتيان؛ لأنّ موضوع وجوب القضاء - كما أشرنا - هو عنوان الفوت، و لا يكاد يصدق بعد إتيان الاضطرارى.

ص: ٣٢٠

و توهم إثبات الفوت باستصحاب عدم إتيان الفريضة فى الوقت المقرّر لها مبنى على حجّيه الاصول المثبته؛ لأنّ عنوان الفوت غير عنوان عدم الإتيان مفهوماً، و إن كانا متلازمين فى الخارج. و إثبات عنوان الفوت باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد المتلازمين باستصحاب الآخر، فتأمل جيّداً.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا تعرف النظر فيما ذهب إليه المحقق الخراساني قدس سره، حيث اختار البراءة عند الإهمال و عدم الإطلاق من دون تفصيل(١)، كما أشرنا.

ذكر وتعقيب

أورد المحقق العراقي قدس سره على ما ذهب إليه استاذه المحقق الخراساني قدس سره- من القول في البراءة على سبيل الإطلاق من دون تفصيل عند إهمال الأدلة و عدم الإطلاق لها- بما حاصله:

أن البراءة إنما تتم إذا قلنا بأن متعلق التكليف في الصلاة- مثلاً- هو الجامع بين صلاتي المختار و المضطرّ، كالجامع بين صلاتي المسافر و الحاضر، و إنما عين الشارع لكل واحد من المكلفين فرداً خاصاً به من أفراد الجامع في مقام الامتثال، فلا محاله يكون المأتي به في حال الاضطرار هو نفس الأمور به في حال الاختيار، غايته بفرد آخر. فعليه يكون الشك بعد رفع الاضطرار في حدوث تكليف جديد؛ فالمرجع البراءة، و لا مجال للاستصحاب، كما لا مجال للتمسك بالإطلاق، كما هو واضح.

و أمّا لو قلنا بأن متعلق التكليف هو الصحيح الجامع لجميع الأجزاء و الشروط الذي هو وظيفه المختار، و إنما المانع من تنجز التكليف به في حق غيره هو الاضطرار،

١- كفايه الاصول: ١١٠.

ص: ٣٢١

و عليه لا- محاله يكون العمل الاضطراري بدلاً عنه، فيلزم ملاحظه وفاء البديل لمصلحه المبدل في مقام إجرائه عنه. و عليه بعد الامتثال و رفع الاضطرار يكون المرجع عند الشك الاستصحاب التعليق في بعض الصور، أو الاشتغال؛ إمّا للشك في قدره أو لدوران الأمر بين التعيين و التخير، انتهى محرراً(١).

. و فيه: أنه قدس سره ليته عكس الأمر، و قال بالاشتغال على الأوّل و البراءة على الثاني؛ و ذلك لأنه لو كان الأمر واحداً و أتى بما يحتمل كونه مصداقاً بعد عدم القطع بكفايه العذر غير المستوعب، ثم تبدل حالته بالاختيار، يكون الشك في امتثال ذلك الأمر الواحد الباقي على حاله، و معه لا- محيص عن الاشتغال؛ لعدم القطع بالامتثال مع احتمال لزوم استيعاب العذر؛ حيث لا إطلاق و لا عبره بما يدل على عدم لزومه، و كفايه الاضطرار في الجملة.

و أمّا لو كان وزان الاضطراري بالنسبه إلى الاختياري وزان البديل بالنسبه إلى المبدل منه فلا ملزم لإحراز كونه تمام المبدل المعلوم عدم ذلك الأمر المتعلق بالجامع حال الاضطرار. و حينئذ لو أتى به حال الاضطرار ثم تبدل حالته بالاختياري و إن احتمل لزوم الاستيعاب فيه و لكنّه لا يقطع بحدوث الاختياري أيضاً.

فانقدح بما ذكرنا: أن ما أورده المحقق العراقي قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره غير وارد، فتدبر.

الموضع الثاني فى أن الإتيان بمقتضى الطرق و الأمارات هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟

إشارة

و ليعلم: أن موضوع البحث فى ذلك هو ما إذا كان هناك أمر متعلق بمركب ذى أجزاء و شرائط و موانع و قامت أماره على عدم جزئيه شىء أو شرطيه أو عدم مانعيه شىء فأتى المكلف المركب بدونها، ثم انكشف الخلاف فى الشبهه الحكميه، أو قامت أماره على جزئيه شىء أو شرطيه شىء أو عدم مانعيه شىء فأتى على طبقها فبان خلافه فى الشبهه الموضوعيه.

مثلاً إذا أتى المكلف بمصداق من الصلاه مثلاً بدون السوره، أو بدون الاستقرار، أو مع أجزاء ما لا يؤكل لحمه - مستنداً إلى روايه معتبره - فبان خلافه، أو أخبرت البيئه - مثلاً - بأن القبلة هى هذه الجبهه فصلّى إليها، ثم انكشف الخلاف، هل يوجب الإجزاء أم لا؟

و بالجملة: موضوع البحث هنا فيما إذا كان هناك أمر متعلق بمركب ذى أجزاء و شرائط مثلاً، و قامت أماره على عدم جزئيه شىء أو شرطيه شىء - مثلاً - لذلك المركب فى الشبهه الحكميه، أو أخبرت البيئه على وجود الشرط أو عدم المانع، فأتى المكلف المركب بدون ذلك الجزء أو الشرط - مثلاً - ثم انكشف الخلاف فى الوقت أو خارجه، هل يجتزى بما أتى به أم لا؟

فمن أتى بمصداق من الصلاه - مثلاً - مع ترك ما يعتبر فيها استناداً إلى روايه معتبره فى الشبهه الحكميه أو بينه فى الشبهه الموضوعيه، فانكشف الخلاف، هل يوجب الإجزاء و عدم الإعادة فى الوقت أو القضاء خارجه أو لا؟ هذا.

و أمّا الأماره الجاريه فى إثبات أصل التكليف أو نفيه - كما إذا قام دليل

اجتهادى على وجوب صلاه الجمعه أو عدم وجوبها، ثم انكشف الخلاف - فهو خارج عن موضوع البحث فيما نحن فيه، و لا معنى للإجزاء فيه.

إذا عرفت موضوع البحث فى المقام فيقع البحث فيه على ما هو الحق فى حجيه الطرق و الأمارات؛ من كون حجيتها من باب الطريقيه، و لا يهّم و لا ينبغى البحث فيه على فرض حجيتها من باب السببيه و الموضوعيه؛ لفساد المبنى حسب ما قرّر فى محلّه و يكون البحث عليها.

و أمّا ذكر الأحكام و الآثار المترتبّه على كلاً - المبنين و التعرّض لها و لكون حجيتها من باب الطريقيه أو السببيه و الموضوعيه تطويل بلا طائل، و لا فائده لذكرها. فما ارتكبه المحقق العراقى قدس سره و أتعب نفسه الزكيه بذكرها (١) ممّا لا طائل تحته، و

لعله يكون تضييعاً للعمر، والله الموفق.

ثم إن تصوير الأماريه فى الطرق و الأمارات حيث إنّه على أنحاء ثلاثه فلا بدّ من الإشاره إليها، ثم بيان الإجزاء و عدمه بالنسبه إلى كلّ منها؛ فنقول:

الأول: أن يقال: إنّ بناء العقلاء قد استقرّ على العمل ببعض الأمارات، و كان ذلك بمرأى من الشارع الأقدس و مسمعه، و لم يردع عنه أصلاً؛ فيستكشف من عدم ردعه عنه رضاه بذلك، كما هو الشأن فى الاعتماد على قول الثقة مثلاً.

و بالجملة: استقرّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة و الظاهر و نحوهما، و كان ذلك بمرأى من الشارع و مسمعه و لم يردع عنه؛ فيستكشف من ذلك رضاه بما هم عليه.

الثانى: أن يقال كسابقه: استقرّ بناء العقلاء على العمل بذلك، و لكن ورد من الشرع الأقدس تقرير و إمضاء لما هم عليه.

الثالث: أن يقال: إنّ للشارع أماره تأسيسيه بعد ما لم يكن عند العقلاء لها عين و لا أثر، كما احتمل ذلك فى أمارات الحيض و أمارات البلوغ و نحوهما.

١- بدائع الأفكار ١: ٢٩٢.

ص: ٣٢٤

فظهر: أنّ تصوّر الأماريه فى حجّيه الطرق و الأمارات على أنحاء ثلاثه، و الذى يقتضيه التحقيق عدم الإجزاء فى شىء منها- و لو على القول بأنّ للشارع الأقدس أماره تأسيسيه- و ذلك:

أمّا على الوجهين الاوليين فواضح؛ و ذلك لأنّ الشارع حسب الفرض لم يتصرّف فى الأماره شيئاً، و إنّما قرر العقلاء على ما هم عليه؛ إمّا بعدم الردع، أو بإمضائه و تقريرهم على ما هم عليه. فلا- بدّ من ملاحظه محيط العرف و العقلاء فى العمل بالطرق و الأمارات، و لا شكّ أنّ عمل العقلاء بها لكشفها و أماريتها نوعاً عن الواقع، من دون تصرّف فيه، بل بقاؤه على ما هو عليه، كما هو الشأن فى العلم و القطع، فكما أنّهم إذا قطعوا بأمر لا يوجب ذلك تصرّفاً فى الواقع، و لا تمسّ بكرامته شيئاً، فكذلك إذا قامت أماره عليه، كخبر الثقة.

و بالجملة: لا فرق عند العقلاء بين القطع و الأماره الظّنيه- من خبر الثقة و اليد و الظاهر و نحوها- من جهه أنّ لها واقع محفوظ، و تلك الامور طرق إليه قد تطابقه و قد لا تطابقه، من دون أن تمسّ كرامه الواقع، و لا يكاد يتصرّف فيه.

و واضح: أنّ العقلاء لا- يكتفون فى موارد قيام الطرق و الأمارات بما أتوا طبقاً لمؤدّى الأماره لو تخلّفت عن الواقع؛ بأن كان الواقع على خلاف مؤدّى الأماره معتدراً بقيام مؤدّى الأماره مقام الواقع، بل يلتزمون بإتيان الواقع بعد كشف الخلاف. و لعمر الحقّ إنّّه واضح لمن سبر و تفحص حالهم.

و حيث إنّ الشارع حسب الفرض سكت أو أمضاهم على ما هم عليه فلا معنى لحديث التضييق و التحكيم و التقييد، كما لا وجه لجبران مصلحه الواقع أو كونه وافيًا لمصلحه الواقع، إلى غير ذلك من المطالب التي تُمور بين الألسن.

و السرّ في ذلك: هو أنّ الشارع الأقدس حسب الفرض يكون كأحد من العقلاء في ذلك.

ص: ٣٢٥

نعم في إنفاذ بنائهم على ما هم عليه حكمه؛ و هي تسهيل الأمر؛ لعدم حصول العلم غالباً و صعوبه العمل بالاحتياط.

فتحصّل: أنّ في محلّ البحث- و هو المركّب الارتباطي(١)- لو قامت أماره على كون شىء جزءاً و لم يكن جزءاً في الواقع، أو نفى جزئيه شىء يكون جزءاً في الواقع، و كذلك في جانب الشرط أو المانع لا- يوجب ذلك تصرّفاً في الواقع، و لا- تمسّ كرامته، بل يكون واقعاً باقياً على ما هو عليه.

و أمّا على الوجه الأخير- أى القول بكون الأماره ممّا أسسها الشارع- فكذلك أيضاً؛ لأنّه لو فرض أنّ لسان قوله عليه السلام:

«ما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّى ...»

(٢) أو قوله عليه السلام:

«لا عذر لأحد من مواليّنا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا ...»

(٣) تأسيس أماره، فمعناه ليس إلّا حجّيه الواقع و التحقّظ عليه، من دون أن يوجب تصرّفاً فيه أو قلب الواقع عمّا هو عليه.

و بعبارة اخرى: تأسيس الشارع أماره معناه إيجاب العمل على طبق الأماره، و بعد تأسيس الأماره يكون ما أسّسه مثل ما يراه العقلاء أماره و تقع في عرضها؛ فكما لا- يكون مقتضى الإمارات الموجوده عندهم الإ-جزاء- كما أشرنا إليه- فكذلك في المصداق الذى أسّسه الشارع.

فاتّضح ممّا ذكرنا: أنّ متعلّق الجعل لا بدّ و أن يكون له كاشفيه في نفسه، كالظنّ غير المعبر.

١- قلت: و أمّا غير المركّب الارتباطي فالظاهر أنّه خارج عن محلّ البحث. [المقرّر حفظه الله].

٢- الكافي ١: ٣٢٩/١، وسائل الشيعه ١٨: ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، الحديث ٤.

٣- رجال الكشي: ٥٣٥/١٠٢٠، وسائل الشيعه ١٨: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، الحديث ٤٠.

ص: ٣٢٦

فتوهم إمكان جعل الأماريه للشكّ الذى لا يكون له كاشفيه أصلاً- كما لعله ربّما يتوهم- لا وجه له.

و كذا لا وجه لأن يقال: إن حجّيه أماره مقتضاها تميم الكشف(١)، أو تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع(٢).

. أمّا الأول؛ فلاّنه تصرّف في التكوين، و لا شأن للشارع- من حيث إنّه شارع- التصرّف في التكوين.

نعم إن رجع تميم الكشف إلى ما ذكرنا من أنّ أمر الشارع بالعمل بأماره مقتضاه كونه طريقاً إليه، نظير الطرق الموجوده عندهم فله وجه.

و أمّا الثاني؛ فلاّنّ تنزيل المؤدّى منزله الواقع ينافى الأماريه؛ لأنّ معنى التنزيل هو أنّ نفس ما أدّى إليه الأماره من دون أن يكون لها كاشفيه عن الواقع منزّل منزله الواقع، نظير قولك: «إذا شككت فابن على كذا...»، فكما أنّ الشكّ في شىء موضوع للبناء عليه، من دون أن يكون للشكّ كاشفيه في ذلك، فكذلك تنزيل مؤدّى الأماره منزله الواقع لا يكون له أماريه.

و بالجملة: مقتضى وجوب الشارع العمل بقول الثقة- مثلاً- لو فرض كونه ممّا أسسه الشارع إنّما هو لثقتّه و كشف قوله عن الواقع نوعاً، لا أنّ قوله منزّل منزله الواقع.

نعم العمل بالأماره مُعَدَّر ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف يجب إعادتها في الوقت و قضاؤها خارج الوقت.

فظهر: أنّ مقتضى الأماره التأسيسيّه- كالأماره العقلائيّه- عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

١- فوائد الاصول ٣: ١٧.

٢- درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣١.

ص: ٣٢٧

إيضاح مقال و تضعيف مبين

و لتوضيح المقال نعود و نرجع و نقول: إنّ الكلام في الأجزاء في الإمارات تاره على مذهب المختار في اعتبار الإمارات، و اخرى على مذهب ما يقال في ذلك:

أمّا على مذهب المختار فيها: فهو أنّ الذي حصل لنا بالتحقيق فيها هو أنّ الشارع الأقدس لم يجعل أماره تأسيسيّه، بل أمضى الإمارات الدارجه عند العقلاء؛ إمّا بالسكوت و عدم الردع عمّا هم عليه و استكشفنا رضاه من سكوته، أو أمرهم و قرّره على ما هم عليه، و على أيّ منهما لا بدّ من ملاحظه العقلاء في العمل بالأماره.

و واضح: أنّه إذا لاحظنا حالهم نراهم يعملون بخبر الثقة- مثلاً- نظير عملهم بالقطع في أنّها طريق محض إلى الواقع، من دون أن توجب تغييراً و تصرّفاً فيه، و ليس عملهم بخبر الثقة لأجل قيام خبر الثقة مقام القطع، أو تميم كشفه عن الواقع، أو قيام المؤدّى مقام الواقع، أو تنزيل ذلك منزله الواقع، إلى غير ذلك ممّا ذكره في هذا المضمّار، بل لأجل وثوقهم بمطابقه مؤداه للواقع أو

لكشفه عنه نوعاً من دون تصرّف فيه، نظير ما إذا شاهدت شيئاً و تخيّلت أنّه زيد- مثلاً- فانكشف أنّه عمرو، فكما لا توجب المشاهده تصرّفاً في الواقع فكذلك عند قيام الأماره، فلا يكتفون بما إذا عملوا بها عند كشف الخلاف، و ليس هذا إلّا عدم الإجزاء.

و لو فرض أنّ للشارع أماره تأسيسيه فمعناه ليس إلّا وجوب العمل على طبقها بلحاظ كشفها عن الواقع، نظير الأمارات الدارجه عند العقلاء. و لا يستفاد من قوله عليه السلام:

«ما أذى إليك عنّي فعنّي يؤذى»

و قوله عليه السلام:

«لا عذر في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»

لو فرض أنّهما بصدّد تأسيس أماره شرعيه، إلّا أنّ العمل بخبر الثقة لأجل كاشفيته عن الواقع.

ص: ٣٢٨

و لا- ينقدح في الذهن منهما غير ما ينقدح من قولك: «اعمل بقطعك»، فكما لا يستفاد من ذلك تصرّف في الواقع و تنزيل مؤدّى القطع منزله الواقع، فكذلك لا يستفاد منهما. و واضح أنّ ما هذا شأنه يقتضى عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

فحاصل الكلام: أنّه لا فرق في الأماره الإمضائيه أو التأسيسيه في أنّ مقتضاها عدم الإجزاء عند كشف الخلاف، فكما أنّ العرف و العقلاء لا يرون أنّ الأماره تتصرّف في الواقع و توجب انقلاب الواقع على طبقها- أ لا ترى أنّ من كتب لصديق مقالاً له ظهور في معنى، يعمل الصديق بظاهر كلامه بلا إشكال، و لكن لا يرى أنّ ظاهره يوجب تصرّفاً في الواقع و ينقلب الواقع على طبقه- فكذلك الكلام فيما أسدسه الشارع و أوجب العمل على طبقه إنّما هو لأجل كاشفيته عن الواقع؛ لوضوح أنّ الشارع اعتبر أماره بحيثه معلومه عندهم، و لا ينقدح في ذهن أحد من ذلك أنّ الشارع يريد التصرّف في الواقع، بل غايه ما يستفاد من ذلك هي ازدياد أماره على الأمارات الدارجه بينهم بعد ما لم تكن موجوده عندهم.

فظهر: أنّ معنى تأسيس الشارع أماره هو ازدياد مصداق على المصدايق الدارجه عندهم.

فإذن: الأمارات- تأسيسيه كانت أو إمضائيه- تكون نظير القطع من جهه أنّها منجّز للواقع عند المصادفه و معدّر عند المخالفه، فإذا انكشف الخلاف انتهى أمد العذر، فيجب إتيان الواقع بالإعاده في الوقت لو انكشف الخلاف في الوقت، و القضاء خارج الوقت لو انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت.

هذا كلّ على مذهب المختار في اعتبار الأمارات. و لعلّه إذا أحطت خبراً بما ذكرنا تقدر على دفع ما ربّما يقال في المقام للإجزاء، و لا يلزم تجشّم ذكره و دفعه.

و لكن استيفاء البحث في ذلك يقتضى الإشاره إلى غايه ما قيل أو يمكن أن يقال للإجزاء في العمل بالطرق و الإمارات.

ص: ٣٢٩

الوجه التي يستدل بها للإجزاء في العمل بالأمارات و دفعها

الوجه الأول:

و هو أن مقتضى أدله حجيه خبر الواحد- الذى هو عمده الإمارات، و به قوام الفقه و الشريعة المقدسه- تنزيل مؤدى خبر الثقة منزله الواقع؛ و ذلك لأن مفهوم قوله تعالى فى آيه النبأ(١) حجيه قول العادل و تنزيل قوله منزله الواقع، و كذا معنى قوله عليه السلام:

«لا ينبغي التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»

(٢) هو أن ما يرويه ثقاتنا منزل منزله الواقع و لا ينبغي التشكيك فيه، و كذا قوله عليه السلام:

«العمري و ابنه ثقتان ما أديا فعنى يؤديان»

(٣) معناه أن ما أده العمري و ابنه منزل منزله الواقع، أو ابن على أن مؤدى قول العمري و ابنه مؤدى قولى، و لازم ذلك أنه لو أخبر الثقة بأن الشىء الفلانى جزء للصلاه أو شرط أو مانع لها فلا بد من البناء العملى على أنه جزء أو شرط أو مانع لها و ترتيب آثار الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه عليه، و إن كان فى الواقع غير جزء أو شرط أو مانع. و من آثار هذا التنزيل عدم الإعاده فى الوقت لو انكشف الخلاف فى الوقت، أو عدم القضاء خارج الوقت لو انكشف خارج الوقت.

و فيه أولاً: أنه لا- يكون مقتضى شىء مميّ استدلّ به لحجيه خبر الواحد تنزيل مؤداه منزله الواقع؛ لعدم دلالة شىء من الآيه المباركه و الروايات على حجيه خبر العادل تأسيساً؛ حتى آيه النبأ فإنّها تدلّ على أنهم قبل نزول الآيه المباركه كانوا

١- الحجرات (٤٩): ٦.

٢- راجع وسائل الشيعه ١٨: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، الحديث ٤٠.

٣- الكافى ١: ٣٢٩/ ١، وسائل الشيعه ١٨: ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ١١، الحديث ٤.

ص: ٣٣٠

يعملون بخبر الواحد و الشارع اشترط العدالة فى العمل بخبر الواحد، أو أنه تعالى أشار إلى فسق وليد، فأتى للآيه المباركه و تنزيل المؤدى منزله الواقع؟!

و قوله عليه السلام:

«لا ينبغي التشكيك فيما يرويه...»

إلى آخره ظاهر في أنّ قول الثقة حجّه و معذّر لا ينبغي التشكيك فيه.

و كذا قوله عليه السلام في حقّ العمرى و ابنه بملاحظه صدر الروايه حيث أجاب الإمام عليه السلام عن أنّهما ثقتان:

«العمرى و ابنه ثقتان ما أديا فعنى يؤديان»

يستفاد منه أنّ حجّيه قول الثقة كانت معلومه عند السائل، و السؤال إنّما هو عن الصغرى و أنّهما ثقتان أم لا، فقوله عليه السلام:

«ما أديا فعنى يؤديان»

بعد قوله أنّهما ثقتان تأكيد لوثاقتهما.

و لا يخفى: أنّ المعنى الذى أشرنا إليه فى معنى الآيه المباركه و الروايات هو المتبادر منه فى أمثال المقام. و إن كنت - مع ذلك - فى ريب من ذلك فالعرف ببابك، فاستعلمهم و استخبرهم، تجدهم أصدق شاهد على ما ذكرنا.

و ثانياً: لو سلّم أنّ مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد تنزيل المؤدى منزله الواقع فيخرج خبر الواحد عن الأمازيه، و يكون نظير الحكم المجموع على المشكوك فيه، كقوله عليه السلام:

«إذا شككت بين الأقلّ و الأكثر فابن على اليقين»

(١)، فكما أنّ حكم البناء على اليقين و الأ-كثر مجموع على الشكّ بين الأقلّ و الأكثر فكذلك حكم البناء على تنزيل المؤدى منزله الواقع مجموع على خبر الثقة.

نعم، لا يكون على هذا أصلاً؛ لأنّ الموضوع فى الأصل هو المشكوك بما هو مشكوك، و لم يكن المقام كذلك كما لا يخفى، فتدبّر.

و بالجملة: لو كان مفاد حجّيه خبر الواحد تنزيل مؤداه منزله الواقع يكون نظير الأصل، حيث أثبت الحكم على موضوع الشكّ، من دون أن يكون له واقع تطابقه أم لا، فتدبّر جيّداً.

١- وسائل الشيعة ٥: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب ٨، الحديث ٢.

الكشف و إراءه الواقع بخلاف الأصل - بداهه أنّ فى الظنّ إراءه الواقع دون الشكّ - إلّا أنّ الحكم الظاهرى مجعول على مؤداهما، و لا فرق فى ذلك بين أدله حجّيه الأماره و الأصل.

و بعباره اخرى: لسان أدله الاصول و الأمارات واحد؛ و هو وجوب العمل على الأماره أو الأصل، فكما أنّ فى مشكوك الطهاره- مثلاً- يترتب آثار الطهاره على المشكوك فيه فكذلك يجب العمل على مؤدى الأماره، و «صِدْقُ العادل» ينحلّ إلى تصديقات عديده بعدد إخبارات العدول.

و واضح: أنّ معنى تصديق العادل ليس إلّا ترتيب آثار الواقع على مؤدى الأماره، فإذا قامت الأماره على عدم وجوب السوره فى الصلاه- مثلاً- فللمكلف أن يبقى على عدم وجوب السوره فيها و يصلّى بلا سوره، و إن كانت السوره واجبه و جزءاً للصلاه فى الواقع.

كما أنّ مقتضى أدله الحلّ أو الطهاره ترتيب آثار الحليّه و الطهاره على مشكوك الحليّه و الطهاره، و إن كان فى الواقع حراماً أو نجساً.

و بالجملة: الفرق بين الأماره و الأصل و إن كان فى الماهيه و الحقيقه، و لكن لا- يضّرّ ذلك بحيثه جعلهما و اعتبارهما، فإنّ لسان حجّيتهما واحد؛ و هو جعل الوظيفه الظاهريه و ترتيب آثار الواقع على طبقهما و مؤداهما. و العمل بكلّ منهما مُفْرَغٌ للذمه، فكما يقال بالإجزاء فى باب الاصول، و أنّ من صلّى فى ثوب مستصحب الطهاره و إن كان الثوب فى الواقع نجساً لا يجب إعاده صلاته و قضاها- بالتقريب الذى سيذكر فى الموضع الثالث- فليقل بالإجزاء فى باب الأمارات.

و فيه أوّلاً: ليت تذكر أدله حجّيه الأمارات حتّى نلاحظ فيها، فهل يوجد فى

ص: ٣٣٢

واحد منها ما يكون لسانه مثل لسان «كلّ شىء طاهر» حيث جعل الطهاره على موضوع الشكّ؟

و لعمر الحقّ إنّّه لم يوجد دليل يكون مفاده «صدّق العادل»، بل جميع ما ورد يكون إرشاداً إلى ما هو المعلوم و المرتكز عند العرف و العقلاء، و واضح أنّه كما أشرنا ليس عند العقلاء إلّا أنّ الأماره طريق إلى الواقع، من دون تصرّف فيه.

نعم، غايه ما يمكن أن يدعن به و يعترف به هو كون تصديق العادل معنى اصطليادياً من أدله اعتبار الأماره.

فعلى هذا يكون فرق جلى بين لسان اعتبار الأماره و لسان اعتبار الأصل؛ لأنّ لسان اعتبار الأمارات التأسيسيه- فضلاً عن إمضائياتها- لا- يكون لسان تقييد الواقع، بل مقتضاها تعيين طرق إليه لم يكن معهوداً بينهم، و يفهم العرف جلياً من لزوم العمل على قول الثقة أنّه بلحاظ كشفه و إراءته للواقع، من دون أن يكون مقتضاه جعل حكم على خبر الثقة.

و أمّا لسان اعتبار الاصول- كما سيمرّ بك عن قريب تفصيلها- فهو جعل الحكم و الوظيفه الظاهريه على المشكوك فيه من حيث هو مشكوك، فارتقب حتّى حين.

و ثانياً: لو سلم كون مفاد اعتبار الأماره تعبد الشارع بتصديق العادل لخرجت الأماره عن أماريتها، و تكون هي موضوع رتب عليه آثار الواقع، كما رتب آثار الطهاره الواقعيه على مشكوك الطهاره.

و بالجملة: يكون مقتضى ذلك جعل حكم شرعي؛ و هو تصديق العادل على موضوع يكون أماره تكوينيه، مثل ما إذا قال المولى: لو أحرزت طلوع الشمس فابن على مجيء زيد، كما أنه جعل الشك موضوعاً للحكم الشرعي. و أنت خير بأن هذا اللسان غير لسان اعتبار الأماره من جهه أماريته؛ بداهه أن لسانها

ص: ٣٣٣

إنما هي إنفاذ الشارع ما يراه العرف و العقلاء، و واضح أن الذي عندهم هو أن العادل لا يكذب على الواقع و قوله طريق إليه، فتدبر جيداً.

الوجه الثالث:

إن مقتضى دليل حجبه الأصل كما يكون جعل حكم مماثل على مؤداه فكذلك مقتضى دليل حجبه الأماره هو جعل حكم مماثل على مؤداه، و واضح أن لازم ذلك الإجزاء.

و بالجملة: لسان اعتبار الأماره مثل لسان اعتبار الأصل، فكما أن مقتضى اعتبار الاصول تحكيم الأدله الواقعيه، فليكن كذلك مقتضى اعتبار الأمارات.

و فيه أولاً: أنه لم يكن لنا دليل يكون مقتضاه جعل حكم مماثل على طبق الأماره، و لا يستفاد منه أن الشارع بصدد جعل أماره تأسيسيه. و غايه ما يستفاد منه إمضاء ما عليه العقلاء كما عرفت، و قد عرفت أنهم يرون أن للأماره طريقه محضه، من دون تصرف في الواقع كالقطع، و واضح أن مقتضاه عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

و ثانياً: أنه لو سلم ذلك يلزم خروج الأماره عن أماريتها، حيث إنه على هذا ليس له واقع - تطابقه أم لا - بل يكون مفاده أنه عند قيام الأماره على وجوب صلاه الجمعة - مثلاً - جعل وجوب صلاه الجمع، و ما هذا شأنه لم يكن إمضاء أماره أو تأسيسها على ما هي عليها، فلو كان، يكون مقتضى جعل المماثل الإجزاء، كما ذكر في التقريب، و لكن دون إثباته خرط القتاد.

ذكر و تعقيب: في عدم تماميه القول بجعل المماثل

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا - من أنه لو تم القول بجعل المماثل على طبق مؤدى الأماره فمقتضاه الإجزاء - يظهر لك الخلل فيما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره فإنه قال:

ص: ٣٣٤

مفاد القواعد و أدله الأمارات على المشهور بحسب اللب و الواقع و إن كان إنشاء أحكام مماثله للواقع، و مقتضاه عدم الفرق لباً

بين الحكم بالطهاره بالقاعده أو بدليل الأماره- حيث إنّ من أحكامها الشرطيه، فإن كانت منشأه حينئذٍ و كانت الصلاه مع الشرط كان الأمر كذلك على أيّ تقدير، وإلا فلا- إلا أنّ لسان الدليل حيث إنّه مختلف فلا محاله يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعده الطهاره أو بدليل الأماره.

و من الواضح: أنّ مفاد قوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر»

(١) أو

«حلال»

(٢) هو الحكم بالطهاره أو الحليّه ابتداءً، من غير نظر إلى واقع يحكى عنه. و الحكم بالطهاره حكم يترتب آثارها و إنشاء لأحكامها التكليفيه و الوضعيه؛ و منها الشرطيه، فلا محاله يوجب ضمّه إلى الأدلّه الواقعيه التوسعه في الشرطيه، و مثله ليس له كشف الخلاف؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأماره إذا قامت على الطهاره؛ فإنّ معنى تصديقها و سماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً، فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود، كجواز الدخول في الصلاه، لا إنشاء الشرطيه؛ إذ المفروض دلالة العباره على البناء على وجود الطهاره الثابته شرطيتها واقعاً بدليلها المحكى عنها، لا الحكم بالطهاره ابتداءً، فإذا انكشف عدم الطهاره واقعاً فقد انكشف وقوع الصلاه بلا شرط، انتهى (٣).

١- المقنع: ١٥، مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، الباب ٣٠، الحديث ٤.

٢- الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، وسائل الشيعه ١٢: ٦٠، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٣- نهايه الدرايه ١: ٣٩٢-٣٩٥.

ص: ٣٣٥

و فيه أوّلاً: كيف ادّعى الشهره بالقول بجعل المماثل في الاصول و الأمارات، و لم نعرف القائل بذلك.

نعم، يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره في مبحث الاستصحاب أنّ مقتضى الاستصحاب جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الاستصحاب (١).

. و ثانياً: أنّه لو تمّ القول بجعل المماثل يلزم التفصيل بين الاصول و الأمارات المثبته للأحكام، و النافيه لها؛ لأنّه لا معنى لجعل الحكم المماثل في الأماره الجاريه لنفى الحكم؛ لأنّه لم يكن فيها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً. فلو تمّ القول بجعل المماثل فلا بدّ و أن يكون مخصوصاً بالأمارات المثبته للتكليف.

و ثالثاً: لو تمّ القول بجعل المماثل فمقتضاه جعل طهاره مماثله للطهاره الواقعيه فى ترتيب جميع الآثار، لا- خصوص جواز الدخول فى الصلاه كما ذكره.

و بالجملة: لو تمّ حديث جعل المماثل فى الأماره فمقتضاه ترتب آثار ما للواقع على مؤدّى الأماره، لا جواز الدخول فى الصلاه فقط- كما هو الشأن فى الاصول- و مقتضى ذلك الأجزاء.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بجعل المماثل تلازم القول بالأجزاء. و لكن الذى يسهّل الخطب هو عدم وجود دليل- لا ثبوتاً و لا إثباتاً- فى المسأله يكون مفاده وجوب العمل على طبقه.

إرشاد: فى عدم تماميه تميم الكشف

و أمّا حديث أنّ مقتضى حجّيه الأماره هى تميم كشفها و نفخ روح العلم فيها، و إن كان عدم الأجزاء عند كشف الخلاف- لأنّها حسب الفرض تصير كالقطع

١- كفايه الاصول: ٤٤٤-٤٤٥.

ص: ٣٣٦

و بمثابته؛ فكما أنّه عند كشف الخلاف فى القطع عدم الأجزاء فكذلك ما كان بمثابته- إلّا أنّ الذى يسهّل الخطب عدم تماميه المبني، كما سيجىء فى محله.

و إجماله: أنّه تصرف فى التكوين، و لا شأن للشارع بما هو شارع التصرف فى التكوين. مضافاً إلى أنّه تخرّص بالغيب و قول بلا دليل؛ لما أشرنا أنّه ليس للشارع الأقدس أماره تأسيسيه.

تكملة: فى عدم لزوم تحليل الحرام أو تحريم الحلال فى العمل بالأمارات

ثمّ إنّّه يتوجّه على القول بالأجزاء فى الطرق و الأمارات- مضافاً إلى ما تقدّم- الإشكال الذى أورده ابن قبه على العمل بالطرق و الأمارات؛ من تحليل الحرام و تحريم الحلال حسب ما فصل فى محله.

و غايه ما تخلّصنا به عن الإشكال العقلى: هى أنّه بعد ما كانت الطرق و الأمارات بمرأى و مسمع من الشارع، و كان يرى مخالفتها للواقعيات، و مع ذلك أمضى العمل بها يستكشف من ذلك أنّ الشارع- لحكم و مصالح- رفع اليد عن مطلوبه الأعلى إذا أدت الأماره على خلافها، و ذلك إنّما يتمّ إذا لم ينكشف الخلاف إلى الأبد. و أمّا إذا انكشف فى الوقت أو خارجه فلا معنى مقبول لرفع اليد عنه.

و بالجمله: غايه ما تخلصنا به عن المحذور العقلي الذي أورده ابن قبه في العمل بالطرق و الأمارات إنما هي فيما لم ينكشف الخلاف في الوقت و خارجه، و أما بعد انكشاف الخلاف فالمحذور باقٍ لو قلنا بالإجزاء.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه في هذا الموضوع: أنّ مقتضى القاعده الأوليه في العمل بالطرق و الأمارات بعد كشف الخلاف في الوقت أو خارجه هو القول

ص: ٣٣٧

بعدم الإجزاء، إلّا إذا دلّ دليل على الإجزاء (١).

١- قلت: و لسماحه استاذنا الأعظم البروجردى مقالاً في الإجزاء في الطرق و الأمارات، أشار إلى ضعفه سيّدنا الاستاذ في غير هذه الدور. و لتكميل المقال في مسأله الإجزاء أحببنا الإشاره الإجماليه إلى ما أفاده و إلى ضعفه: و حاصل ما أفاده: أنّ الأماره- كخبر الثقة مثلاً- و إن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بنفسها ليست حكماً ظاهرياً، بل الحكم الظاهري عبارته عن مفاد دليل حجّيه الأماره الحاكمه بوجوب البناء عليها. و بعبارته اخرى: فرق بين نفس ما تؤدّي عنه الأماره و تحكيه، و بين ما هو المستفاد من دليل حجّيتها؛ فإنّ خبر زرارته إذا دلّ على عدم وجوب السوره في الصلاه- مثلاً- كان قوله حاكياً بنفسه عن الواقع،- جعله الشارع حجّه أم لا- و لكن الحكم الظاهري في المقام ليس عبارته عن مقول قول زرارته من عدم وجوب السوره في الصلاه، بل هو عبارته عن مفاد أدلّه حجّيه خبر الواحد؛ أعني حكم الشارع- و لو إمضاء- بوجوب العمل على طبقه و ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقة. فلو انحلّ قوله: «صدّق العادل» مثلاً بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السوره: «ابن على عدم وجوب السوره»، و ظاهره أنّه إذا صلّيت بغير السوره فقد امتثلت الأمر بالصلاه و كان عملك مصداقاً للمأمور به، و إن كانت السوره جزءاً واقعاً، انتهى محرراً (أ). و فيه: أنّ ما أفاده- مع اعترافه بأنّه ليس للشارع أماره تأسيسيه، بل إمضاء لما عليه العقلاء- غير ملائم؛ و ذلك لما تقدّم آنفاً و لعلّه بما لا مزيد عليه أنّ وزان الأماره عند العقلاء وزان القطع من حيث كشفها عن الواقع و منجز له عند المصادفه و معدّر له عند المخالفه. فإذا انكشف الخلاف انتهى أمد العذر، فيجب إتيان الواقع بالإعاده في الوقت أو القضاء خارجه. بل عرفت: أنّه لو فرض أنّ للشارع أماره تأسيسيه فكذلك؛ لأنّ معنى تأسيسيه أماره هو - أ- نهايه الاصول: ١٤٤. ازدياد الشارع مصداقاً على المصاديق عند العقلاء بعد ما لم تكن موجوده عندهم، فتكون الأماره المؤسّسه جاريه مجرى الأمارات الدارجه بينهم. و بالجمله: لسان اعتبار الأمارات التأسيسيه- فضلاً عن إمضائياتها- لا تكون لسان تقييد الواقع، بل مقتضاه تعيين طرق إليه لم تكن معهوده بينهم، و يفهم العرف جلياً من لزوم العمل على قول الثقة- مثلاً أنّه بلحاظ كشفه و إراءته للواقع، من دون أن يكون مقتضاه جعل حكم على مؤداه، فتدبرّ جيداً. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٣٣٨

الموضع الثالث هل الإتيان بمقتضى الاصول يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا؟

إشاره

و التحقيق: أنّ الإتيان بمقتضى الاصول و الإتيان على طبقها برمتها مقتضيه للإجزاء، و حيث إنّ لسان اعتبار الاصول مختلفه ليست على وتيره واحده لا- يلائم الاستدلال للإجزاء فيها بتقريب واحد، بل لا بدّ من ملاحظه لسان كلّ واحد منها على حده ليُتضح الحال، ثمّ نعقبها بتقريب عامّ يكون مقتضاه الإجزاء، و إن قلنا بأنّ لسان اعتبار الأصل ترتيب الآثار، فارتقب حتّى حين.

فالكلام يقع فى موارد:

و قبل الخوض فيها ينبغى تحرير محطّ النزاع؛ و هو أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك مرّكبّ ذا أجزاء و شرائط و موانع؛ فإن اعتبر- مثلاً- الطهاره و السوره فى الصلاه، و اعتبر ما لا يؤكل مانعاً لها، و كان مقتضى الأصل تحقّق الجزء أو الشرط أو عدم تحقّق المانع، و أتى المكلف الصلاه المأمور بها على مقتضى الأصل ثمّ انكشف الخلاف فى الوقت أو خارجه، فهل يجتزى بما أتى به و لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء، أم لا.

ص: ٣٣٩

فالقائل بالإجزاء لا يريد تحكيم أدلّه الاصول على الأحكام الواقعيه- لأنه ثبت من الدين اشتراك الجاهل و العالم فيها- بل يريد تحكيمها على أدلّه الشروط و الأجزاء و الموانع، و يريد توسعه نطاق الشرائط و الأجزاء، و أنّها أعمّ من الطهاره المعلومه و المشكوكه. فليكن هذا على ذكر منك لئلا يلتبس عليك الأمر، كما التبس على غير واحد من الأعلام. إذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

المورد الأوّل: فى أصالتى الطهاره و الحليه

إشاره

لا يخفى: أنّ لسان قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

(١) و قوله عليه السلام:

«كلّ شىء حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

(٢) لسانهما واحد يَحتملان أحد معنيين:

١- قلت: كذا يعبر فى الألسنه، و الأولى أن يقال تبعاً للنصّ: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» (أ)، و الوارد فى النصّ: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (ب)، أو «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قدر» (ج). و إن شئت قلت: هنا قاعدتان: قاعده الطهاره و موضوعها الماء، و قاعده النظافه و موضوعها الشىء، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله].

٢- الكافي ٥: ٣١٣/٤٠، وسائل الشيعه ١٢: ٨٦، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤. - أ- تهذيب الأحكام

١: ٢٨٤ / ٨٣٢، وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤. ب- تهذيب الأحكام ١: ٢١٦ / ٦٢١، وسائل الشيعة ١: ١٠٠، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٥. ج- الفقيه ١: ١ / ٦، وسائل الشيعة ١: ٩٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٢.

ص: ٣٤٠

المعنى الأوّل: أن يكونا بصدد جعل الطهارة أو الحليّة الظاهريتين على المشكوك بما هو مشكوك، قبال الطهارة و الحليّة الواقعتين المجعولتين على نفس الشىء و ذاته. و معنى جعلهما قبالهما هو أنه كلّما يعتبر فيه الطهارة الواقعيه أو الحليّة الواقعيه يجزيه الطهارة و الحليّة الظاهريتين، نظير جعل المماثل الذى قد قيل فى الطرق و الأمارات (١). و هذا المعنى لم يصحّ فى الطرق و الأمارات كما سبق بيانه، و لكن لا ضير فيه فى باب الاصول.

المعنى الثانى: أن يكونا بصدد بيان ترتيب آثار الطهارة الواقعيه أو الحليّة الواقعيه على الشىء المشكوك ما دام شاكاً.

و المترادى فى بدء النظر من لسانهما المعنى الأوّل، و لكن لا- يبعد أن يكون المنسبق إلى أذهان العرف و العقلاء هو المعنى الثانى؛ لأنّهم لم يفهموا من ذاك اللسان أنّ للشارح طهارتين- مثلاً- طهارة واقعيه مجعوله على ذات الشىء، و فى مقابلها طهارة ظاهريه مجعوله على الشىء بما أنّه مشكوك فيه. بل غايه ما يستفيدونه هى ترتيب آثار الطهارة الثابته على ذات الشىء على المشكوك فيه، فتدبر.

و كيف كان: على أىّ المعنيين لو جعلت أصله الطهارة- مثلاً- قبال ما دلّ على اعتبار الطهارة فى الصلاة، و عرضتا على العرف و العقلاء فلا ريب و لا إشكال فى أنّهم يفهمون منه أنّ الطهارة المعتمره فى الصلاة أعّم من الطهارة الواقعيه، فيكون نطاقه التوسعه فى دليل اشتراط الطهارة فى الصلاة.

و بالجملة: ظاهر قوله عليه السلام:

«لا صلاة إلّا بطهور»

(٢)- بناءً على شموله للطهارة الخبيثه أيضاً- لو خلّيت و نفسه اشتراط الطهارة الواقعيه فى الصلاة. و لكن لو قرّن به

١- نهايه الدرايه ١: ٣٩٢.

٢- الفقيه ١: ٣٥ / ١٢٩، تهذيب الأحكام ١: ١٤٤ / ٤٩، وسائل الشيعة ١: ٢٥٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١ و ٦.

ص: ٣٤١

قوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»

فيستفاد منه أنّ الطهاره المعتره فيها أعمّ من الواقعيه و الظاهريه، و لا أقلّ يستفاد منه ترتيب آثار الطهاره الواقعيه على المشكوك فيه، و مقتضاه هو الإجزاء.

و عدم قولنا بالإجزاء في الطرق و الأمارات إنّما هو لأجل عدم اقتضاء لسان اعتبارها ذلك؛ لما عرفت أنّه لو كان مفاد دليل اعتبار الأماره تنزيل المؤدّي منزله الواقع و ترتيب آثار الواقع عليه يكون مقتضاها أيضاً الإجزاء.

و لكّنه قد عرفت: أنّه خلاف فرض الأماريه؛ لأنّ اعتبار الأماره لا بدّ و أن تكون بلحاظ كشفها عن الواقع؛ و لذا قد تطابقه و قد لا- تطابقه، و ذلك بخلاف اعتبار الأصل فإنّه عباره عن حكم و وظيفه للشاكّ في ظرف الشكّ، من دون أن يكون له كاشفيه و طريقه إلى الواقع؛ و لذا لا يكون له كشف خلاف.

فظهر لك ممّا ذكرنا: الفرق الواضح بين لسان اعتبار الأصل و لسان اعتبار الأماره، فلا وجه لما قد يقال: إنّ لسان اعتبار الأصل و الأماره واحد(1)

. و ظهر لك: أنّ مقتضى لسان اعتبار أصاله الطهاره أو الحليّه تحكيهما على أدلّه الأجزاء و الشرائط، فتدبرّ و اغتنم.

إشكالات و أجوبه

أورد المحقّق النائيني قدس سره إشكالات أربع على القول بالإجزاء في العمل على طبق الاصول العمليه- كقاعده الطهاره و استصحابها- و يرى قدس سره أنّ إشكاله الثالث عمدتها؛ و لذا نبدأ بذكره:

فقال ما حاصله: أنّ الحكومه على نحوين: حكومه واقعيه و حكومه ظاهريه،

١- نهايه الاصول: ١٤٤.

ص: ٣٤٢

و الحكومه الواقعيه هي حكومه الأدلّه الواقعيه بعضها على بعض، و حيث إنّ المجعول في دليل الحاكم في عرض دليل المحكوم فيوجب ذلك التوسعه أو التضييق في دليل المحكوم، كقوله عليه السلام:

«لا شكّ لكثير الشكّ»

(1)، حيث إنّّه يكون في عرض مثل قوله عليه السلام:

«إن شككت فابن على الأكثر»

(٢)، فيكون حاكماً عليه، فهو تخصيص بلسان الحكومه. و التعبير عنه بالحكومہ دون التخصيص إنما هو باعتبار عدم ملاحظه النسبه بين الدليلين.

و الحكومه الظاهريه هي حكومه الطرق و الأمارات و الاصول بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه، و حيث إنَّ المجعول فيها في طول المجعول الواقعي و في الرتبہ المتأخره عنه- خصوصاً بالنسبه إلى الاصول التي اخذ الشكَّ في موضوعها- فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسعاً أو مضيقاً للمجعول الواقعي.

و بالجملة: المجعول الظاهري إنما هو واقع في مرتبه إحراز الواقع، و البناء العملي عليه بعد جعل الواقع و انحفاظه على ما هو عليه من التوسعه و التضيق، فلا يمكن أن يكون المجعول موسعاً أو مضيقاً للمجعول الواقعي، و لا توجب تصرفاً في الواقع أبداً. و غايه ما هناك حكومه ظاهريه يترتب الآثار ما دام شاكاً، فأنتى له و للإجزاء عن المجعول الواقعي بعد زوال الشك (٣).

؟! و فيه أولاً: أن للحكومہ معنى واحداً، و تقسيمها إلى الواقعيه و الظاهريه غير وجيه، و اختلافهما إنما هو في المتعلق، و هو لا يوجب اختلافاً في معنى الحكومه.

و لو صحَّ تقسيم الشئ ء بلحاظ متعلقه يلزم أن لا- يقف تقسيم الحكومه بالواقعيه و الظاهريه، بل لا- بدّ و أن تنقسم بلحاظ متعلقات الأحكام، و هو كما ترى.

١- راجع وسائل الشيعه ٥: ٣٢٩، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ١٦.

٢- تقدّم تخريجه في الصفحه ٣٣٠.

٣- فوائد الاصول ١: ٢٥٠.

ص: ٣٤٣

و ثانياً: أن دعوى استحاله الحكومه في الأمارات و الاصول كما ترى؛ لأن غايه ما يلزم من ذلك في الشبهات الموضوعيه هي خلف الفرض؛ لأن ذات البول- مثلاً- نجسه؛ معلومه كانت أم مشكوكه، و قاعده الطهاره اقتضت على أن البول المعلوم نجس، فلم يلزم من الحكومه المذكوره في الشبهات الموضوعيه محذور عقلي.

نعم يكون خلاف الفرض، حيث إنَّ النجاسه- مثلاً- كانت متعلقه بذات البول، لا الشئ ء بوصف كونه معلوماً.

نعم، يلزم في الشبهات الحكميه محذور عقلي على بعض الوجوه؛ من استلزام اعتبار العلم في المتعلق الدور، و محذور شرعي على بعض اخر؛ من قيام الإجماع على اشتراك الكل في التكليف، فتدبر جيداً.

و ثالثاً: لو سلّم استحاله الحكومه فإنما هي إذا كان الأصل حاكماً على أدله نجاسه الأشياء و طهارتها؛ لكون الشكّ متأخراً عنهما. و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ محطّ البحث- كما عرفت- هو تحكيم أدله الاصول على أدله الأجزاء و الشرائط، فأصاله الطهاره- مثلاً- حاكمه على شرطيه الطهاره من الخبث في الصلاه المستفاده من قوله:

مثلاً. و ليس أحدهما في طول الآخر، بل هما في عرض واحد و رتبه واحده. و معنى تحكيم قاعده الطهاره- مثلاً- على شرطيه الطهاره فى الصلاه هو أنه عند الشكّ فى طهاره الثوب لو صلّى فيه يكون آتياً بالوظيفه؛ لعدم اعتبار الطهاره الواقعيه فيها و كفايه الطهاره الظاهريه فيها.

و بالجملة: لا يريد القائل بالإجزاء تحكيم أدلّه الاصول بالنسبه إلى اعتبار أحكام النجاسات، بل يرى أنّ البول- مثلاً- نجس؛ علم به أو لم يعلم، بل و لو علم بالخلاف. و إنّما يريد تحكيمها بالنسبه إلى أدلّه الأجزاء و الشرائط، و توسعتها بأنّ الطهاره المعتبره فى الصلاه أعّم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، و لا يلزم من ذلك أىّ محذور أصلاً.

ص: ٣٤٤

فالإشكال نشأ من الخلط بين تحكيم الاصول لأدلّه الأجزاء و الشرائط و بين تحكيمها على أحكام النجاسات الواقعيه، فتدبر جيداً. فخلاصه حكومه الاصول: أنّ ما هو نجس واقعاً- مثلاً- يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه فى ظرف الشكّ، و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها بلسان تحقّق الطهاره، و لازمه تحقّق مصداق المأمور به، فتدبر جيداً.

ثمّ إنّ إشكاله الرابع لم يكن إشكالاً مستقلاً، بل هو من تتمّه إشكاله الثالث، و يكون تقريراً آخر له، و بما ذكرنا فى دفعه يظهر ضعفه أيضاً؛ و ذلك لأنّ حاصل إشكاله الرابع هو أنّه لو كانت الطهاره المجمعوله بأصاله الطهاره و استصحابها موصّيه للطهاره الواقعيه يلزم الحكم بطهاره ملاقى مستصحب الطهاره، و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف، و عدم كون الملاقى- بالفتح- نجساً؛ لأنّه حين الملاقاه كان طاهراً بمقتضى التوسعه، و بعد انكشاف الخلاف لم يحدث ملاقاه اخرى توجب نجاسه الملاقى، فينبغى القول بطهارته، و هو كما ترى (١).

. و فيه: أنت خبير بأنّ ذلك إنّما يلزم لو قلنا بحكومه القاعده أو استصحابها- مثلاً على أدلّه أحكام النجاسات الواقعيه، و لم يرده القائل بالإجزاء، و هو خلاف ضروره الفقه، لا ينبغى للفقير أن يتفوّه بها أو يحتملها.

فهو يرى البول- مثلاً- نجساً و لو فى ظرف الشكّ، و إنّما أراد حكومتها على شرطيه الطهاره من الخبث فى الصلاه- مثلاً- و أنّ الصلاه فى مشكوك الطهاره صحيحه.

فإشكاله الرابع كإشكاله الثالث ناشٍ عن الغفله و الخلط بين المقامين.

يظهر من المحقق العراقي قدس سره تماميه إشكال رابع المحقق النائيني قدس سره، بل تصدى لدفع جميع الإشكالات الواردة على اقتضاء الاصول للإجزاء سوى هذا الإشكال، وصرح بأن الالتزام بالحكومه يوجب فقهاً جديداً؛ لأنه يلزم:

١- أن يكون ملاقى الماء النجس الواقعى الطاهر الظاهرى طاهراً واقعاً- و لو بعد انكشاف نجاسه الماء واقعاً- للحكومه المزبوره.

٢- و يلزم طهاره المغسول بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً، و إن انكشفت نجاسه الماء.

٣- و تلزم صحه الغسل أو الوضوء بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً، و إن انكشفت نجاسه ذلك الماء.

إلى غير ذلك من التوالى التى لم يلتزم بشىء منها فقيه(١)

. و فيه: أن بعض ما ذكره غير لازم على القول بالإجزاء، و بعض منه و إن يلزم على القائل بالإجزاء و لكن لا يلزم فقه جديداً؛ و ذلك لأن الفرعين الأولين- و هما طهاره ملاقى الماء و طهاره المغسول بالماء النجس- إنما يلزم لو قلنا بحكومه قاعده الطهاره على أدله أحكام النجاسات الواقعيه، و لكن عرفت غير مره أن ذلك خارج عن محط البحث، و لم يدعه القائل بالإجزاء، بل محط البحث إنما هو تحكيمها على أدله الأجزاء و الشرائط، فملاقى النجس و المغسول بالماء النجس واقعاً، حتى فى حال الشك، و لكن لا تنافى النجاسه الواقعيه الطهاره الظاهريه فى ظرف الشك.

و الالتزام بالفرع الأخير- و هو صحه الغسل و الوضوء بالماء الكذائى- لا

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠١.

ص: ٣٤٦

محذور بالالتزام به، و كيف يوجب الالتزام به فقهاً جديداً مع ذهاب المشهور إلى زمان الشهيد قدس سره- على ما قيل(١)- إلى الإجزاء فى الطرق و الأمارات و الاصول؟!

فالمتوضى أو المَغْتَسَل بالماء الكذائى يجب عليه بعد كشف الخلاف تطهير بدنه من النجاسه، و لكن وضوؤه أو غسله يكون صحيحاً، فتدبر جيداً.

فتحصّل لك ممّا ذكرنا إلى الآن: أنّ الإشكال الثالث و الرابع اللذين أوردهما المحقق النائيني قدس سره على القول بالإجزاء، و وافقه المحقق العراقي قدس سره فى الإشكال الأخير غير واردين عليه.

و أمّا إشكاله الثانى فحاصله: أنّ التوسعه و التحكيم إنّما يستقيمان لدليل بالنسبه إلى دليل آخر إذا كان لدليل الحاكم موضوع ثابت حين حكومته، و يكون ناظراً إليه نفيّاً و إثباتاً، و دليل الحكم الظاهرى لا يتكفل إلّا لإثبات الموضوع الذى حكم عليه بالشرطيه، و يستحيل أن يكون فى هذا الحال حاكماً على دليل الشرط أو الجزء بإثبات أنّ مدلوله- و هو الحكم الظاهرى- فرد من أفراد ذلك الشرط أو الجزء.

فالدليل المتكفّل لجعل الحكم الظاهري لا يمكن أن يكون حاكماً على أدلّه الأجزاء و الشرائط و مبيّناً أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

و بعباره اخرى: لا- يمكن أن يتكفّل دليل واحد الجعل البسيط و الجعل التأليفي، و مفاد قاعده الطهاره الجعل البسيط- و هو الحكم بطهاره المشكوك- فلا يمكن أن يثبت بذلك كون الطهاره شرطاً للصلاه التي هو الجعل التأليفي(٢).

. و فيه: أنّ تحكيم دليل على آخر لا يحتاج إلى جعلين بدليل واحد حتّى يتوجّه عليه الإشكال، بل هو مقتضى فهم العرف بعد ملاحظه الدليلين، و ظاهر أنّ العقلاء

١- انظر نهايه الاصول: ١٤١، و فيه « إلى زمن الشيخ قدس سره».

٢- فوائد الاصول ١: ٢٤٩.

ص: ٣٤٧

إذا سمعوا قوله عليه السلام:

«لا صلاه إلّا بطهور»

(١) و سمعوا قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

(٢) لفهموا أنّ الطهاره المعتبره فى الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، و لا نعى بالتحكيم أزيد من ذلك؛ فلا نحتاج إلى دفع الإشكال إلى تجشّم الاستدلال كما ارتكبه بعض.

نقل و تعقيب

تصدّى المحقّق العراقى قدس سره لدفع الإشكال الثانى بأنّه إنّما يتمّ فيما لو كانت الحكومه بنحو القضيّه الخارجيه، حيث إنّ النظر فيها فى مقام الحكم إلى الامور المحقّقه الوجود فى الخارج، فلا يمكن أن يتحقّق الحكم على شىء لا يتحقّق إلّا بنفس الحكم.

و أمّا إن كانت الحكومه بنحو القضيّه الحقيقيه- كما هو شأن الأحكام الشرعيه- فلا- يتمّ الإشكال؛ لأنّ الحكم فى القضيّه الحقيقيه إنّما يتعلّق بالأفراد محقّقه الوجود، و مقدّره الوجود المقصوده بتوسيط العنوان، أو الطبيعى الذى ينطبق عليها حيث يتحقّق، و عليه لا مانع من سرايه الحكم إلى الفرد الذى يتحقّق بنفس الحكم؛ لأنّه من بعض الأفراد المقدّره الوجود.

ثمّ أورد على نفسه إشكالاً: بأنّه لا- يمكن إنشاء حكيمين طوليين فى خطاب واحد، كإنشاء الحكم الواقعي و إنشاء الحكم

الظاهري بخطاب واحد؛ لاستلزامه التقدّم والتأخر في اللحاظ من حيث الطولية، والتساوي فيه من حيث وحده الإنشاء، هذا خلف. فإذا امتنع ذلك امتنعت الحكومه المذكوره؛ لأنّ الحكم الظاهري

١- تقدّم في الصفحة ٣٤٠.

٢- المقنع: ١٥، مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات، الباب ٣٠، الحديث ٤.

ص: ٣٤٨

- كالطهاره الظاهريه- بنفسها موضوع للحكم عليه بالشرطيّه، فإذا تكفّل بإنشائهما دليل واحد- ولو بلسان الحكومه- استلزم المحذور.

فأجاب قدس سره عنه: بأنّ الممتنع إنشاء حكمين طوليين بإنشاء واحد حقيقه، و أمّا إنشائهما بإنشاءين متعدّدين حقيقه متّحدين دليلاً فلا مانع منه ولا محذور فيه.

و ما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ الحكومه المزبوره عباره عن دليل واحد تكفّل بإنشاءين في نفس الواقع، فيرجع حاصله إلى جمع الامور المتعدّده في اللفظ الواحد المتكفّل بالدلاله عليها، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ سيّما إذا اختلف وجه الدلاله بأن يكون أحدهما بالمطابقه والآخر بالالتزام، كما فيما نحن فيه، انتهى (١)

. وفيه: أنّ تفسير قضيتي الحقيقيه والخارجيه بما ذكره غير صحيح؛ لأنّ القضيّه الحقيقيه والخارجيه كليهما من القضايا البتّيه الكليّه المسوّره، ويتعلّق الحكم في الخارجيه بالعنوان لا الأفراد، كما يتعلّق الحكم في الحقيقه على العنوان. والفرق بينهما هو أنّ العنوان المأخوذ في الحقيقه اخذ بنحو ينطبق على ما يكون موجوداً بالفعل و ما سيوجد بعد، بخلاف العنوان المأخوذ في الخارجيه فإنّها بلحاظ اعتبار قيود فيها لا ينطبق إلّا على الموجودين في الخارج؛ ولهذا يقال: إنّ القضيّه الخارجيه حكم على الموجود الخارجيه.

و لعلّ هذه الجمله صارت منشأ للقول بأنّ القضيّه الخارجيه حكم على الأفراد، وهو كما ترى.

و بالجمله: أنّ كلّاً من الخارجيه والحقيقه تشتركان في تعلّق الحكم على العنوان لا الأفراد، والفرق بينهما إنّما هو من جهه أنّه اخذ العنوان في القضيّه الخارجيه بنحو لا- ينطبق إلّا على الموجودين في الخارج، بخلاف القضيّه الحقيقه فإنّها اخذ على نحو ينطبق على الأعمّ من الموجودين فعلاً و ما سيوجدون.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠١-٣٠٢.

ص: ٣٤٩

فظهر: أنّ القول بأنّ الحكم في القضيّه الحقيقه على الأفراد المحقّقه والمقدّره- كما قد يوجد في بعض العبائر، بل في كلمات

بعض أرباب الفنّ - غير وجهه؛ لأنّ القضية الحقيقيه من القضايا البتّيه، وقد تعلق الحكم فيها على العنوان، و لفظه «كل» سور القضية، و لا تفيد إلّا تكثير الطبيعه. و أمّا على ما ذكره فلم تكن من القضايا البتّيه، بل تكون بعضها تنجيزى و بعضها تقديرى.

هذا إجمال الكلام فى القضية الحقيقيه و الخارجيه، و سيجى ء مّنّا بعض الكلام فيهما فى مستقبل الأمر إن شاء الله، و تفصيل الكلام فيهما يطلب من محلّه. فلو تمّ كلامه قدس سره فى القضية الحقيقيه نقول به فى القضية الخارجيه.

و لكن الذى يقتضيه التدبّر و التحقيق عدم تماميه كلامه فى الحقيقيه، و لعلّ هذا الكلام منه نشأ من مقايسه ما نحن فيه بمسأله «كلّ خبرى صادق»، فكما أنّه حكم فيها على نحو الحقيقيه بأنّ كلّ ما يخبره يكون صادقاً فعند قوله ذلك يوجد مصداق و فرد بالحمل الشائع لعنوان خبره، و ينطبق العنوان عليه انطباقاً تكوينياً.

و أمّا ما نحن فيه فلا يوجد مصداق للشرطيه بنفس جعل الطهاره الظاهريه؛ لوضوح أنّ غايه ما يقتضيه قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»

هو جعل الطهاره على المشكوك فيه، و أمّا إثبات الشرطيه لها مضافاً إلى جعل أصل الطهاره فلا، و لا يمكن تميم ذلك بالقضيه الحقيقيه، كما لا يخفى.

و الذى يسهّل الخطب - كما أشرنا إليه آنفاً - هو أنّ تحكيم دليل على آخر لا يحتاج إلى جعلين حتّى يلزم منه المحذور، بل مقتضى الفهم العرفى من جمع دليلين تحكيم أحدهما على الآخر توسعه أو تضييقاً، و يستكشف فيما نحن فيه بعد ملاحظه قوله عليه السلام:

«لا صلاه إلّا بطهور»

و قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

أنّ الطهاره المعبره فى الصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيه و الطهاره الظاهريه.

ص: ٣٥٠

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا عرفت: أنّه لا معنى لإنشاء الحكومه بين الدليلين، بل الإنشاء يتعلّق بما يكون حاكماً بالحمل الشائع، مثلاً جعل الشارع حكماً لمن شكّ بين الأقلّ و الأكثر، ثمّ جعل حكماً آخر بقوله عليه السلام:

«لا شكّ لكثير الشكّ»

، و العرف و العقلاء يحكمون قوله عليه السلام هذا على أدلّه الشكوك.

و بما ذكرنا تعرف النظر فيما أجابه عن الإشكال، و لا نحتاج إلى الإعادة.

نعم ما ذكره أخيراً- من أنه يمكن جمع الامور المتعذّره فى اللفظ الواحد إذا اختلف وجه الدلالة؛ بأن يكون أحدهما بالمطابقه و الآخر بالالتزام- يرجع إلى ما ذكرنا فى دفع الإشكال و لا غبار عليه، فتدبر جيداً.

ذكر و إرشاد

ثم إنَّ المحقق العراقي قدس سره قال: إنَّ المجعول فى الاصول لو كان حكماً شرعياً لاستلزم ذلك حكومه دليله على دليل الشروط الأوليه، و لا يتوجه عليه شىء من الإشكالات إلا أحدها؛ و هو محذور لزوم الفقه الجديد. و لكن كون المجعول فيها حكماً شرعياً موقع للنظر بل المنع.

و ذلك لأنَّ المجعول فى الاصول المحرز هو الأمر بترتب آثار اليقين على الشكّ - كالأستصحاب مثلاً- و من لوازم الجعل المزبور جواز الأخذ بها و الجرى على طبقها فى مورد الشكّ بالواقع و عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف.

و أمّا المجعول فى الاصول غير المحرز - كقاعدتى الطهاره و الحلّ - هو الأمر بترتب آثار الواقع فى ظرف الشكّ؛ لأنَّ لسان قاعده الطهاره - مثلاً و إن كان يوهّم أنّ المجعول فيها هى الطهاره فى ظرف الشكّ بها إلا أنّ التأمل فى أطرافها - خصوصاً بملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع - ينفى ذلك التوهّم، و يوجب للملتفت استظهار أنّ المراد تعيّد المكلف بترتيب آثار الطهاره فى ظرف الشكّ بها، كجواز الدخول فى

ص: ٣٥١

الصلاه و نحوها من الأعمال المشروطه بالطهاره، و لازم ذلك هو عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف (١)، انتهى.

و فيه أوّلاً: أنه - كما ذكرنا - تحكيم دليل على آخر أمر عرفى، فلا بدّ و أن يعرض فهمه عليهم؛ فإن كان مفاد أصل المحرز ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه، و فى غير المحرز بلسان جعل الموضوع بأنّه طاهر و حلال، فالقاعده تقتضى الإجزاء و إن انكشف الخلاف.

و ذلك لأنّه إذا قال الشارع: إنّ الفقّاع - مثلاً - خمر فبعد وضوح أنّه لم يرد الإخبار التكوينى بأنّه خمر فيفهم العرف من إطلاق الهوهويه و عموم التنزيل أنّ جميع الأحكام و الآثار الواقعيه التى للخمر ثابتة للفقّاع.

نعم، إن كانت هناك قرائن خارجيه على أنّ التنزيل بلحاظ ترتّب بعض الآثار، أو ثبتت من الخارج قرينه على أنّ ذاك البعض من أظهر خواصّها فيؤخذ به.

و بالجملة: العرف أصدق شاهد - و هو ببابك - على أنّ مقتضى تنزيل شىء منزله شىء آخر و الحمل الهوهوى ادعاءً إذا لم تكن هناك قرينه على أنّه بلحاظ بعض الآثار، أو أنّ ذاك البعض من أظهر خواصّه هو عموم التنزيل و ترتيب جميع الآثار

المرتّب عليه على المنزّل عليه على المنزّل. ففيما نحن فيه حيث أثبتت الطهارة على المشكوك فيه، و علمنا أنّه لا يريد جعل الطهارة على المشكوك فيه واقعاً فيستفاد منه ترتيب آثار الطهارة الواقعيه عليه؛ و منها أنّه لو صلّى مع الطهارة الواقعيه لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء، فكذلك لا بدّ و أن يجزيه من صلّى بالطهارة المشكوكه فانكشف الخلاف، فتدبر.

و ثانياً: لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: إنّ تنزيل شىء منزله آخر لا يقتضى ترتّب جميع آثاره عليه، بل غايه ما تقتضيه هو ترتّب أظهر خواصّه عليه، فنقول: إنّ الإجزاء

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠٣.

ص: ٣٥٢

و عدم الإعادة فى الوقت أو القضاء خارجه، من آثاره البارزه، و أمّا جواز الدخول فى الصلاه فلم يكن من الآثار الشرعيه، فضلاً عن كونه من أظهر الآثار، بل هو حكم العقل.

و ثالثاً: و لو سلّم أنّ مقتضى لسان قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر...»

مثلاً ترتّب الطهارة فى ظرف الشكّ فلازمه ترتّب آثاره الشرعيه عليه، و من آثاره البارزه الشرعيه- لو لم تكن أظهرها- الإجزاء و عدم الإعادة أو القضاء، لا جواز الدخول فى الصلاه؛ لما عرفت أنّه لم يكن أثراً شرعياً، بل حكماً عقلياً.

إن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون مقتضى اعتبار الأماره الإجزاء أيضاً؛ لأنّ مقتضى دليل اعتبارها ترتيب آثار الواقع على خبر الثقة مثلاً.

قلت: إنّ لو كان مفاد دليل اعتبار الأماره ذلك يكون الحقّ و إيتاكم و نقول بالإجزاء بلا إشكال، إلّا أنّك قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد- أنّ ترتيب الآثار خلاف مقتضى دليل اعتبارها، كما أنّ تنزيل المؤدى منزله الواقع أيضاً خلاف مقتضاه، بل غايه ما يقتضيه اعتبارها كشفها و إراءتها للواقع، فيكون وزانها وزان القطع، فتدبر.

ذكر و هدايه

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره ذكر فى أصله الحلّ تنبيهاً؛ و هو أنّ التمسك بقاعده الحلّ لإحراز الشرط فى مثل الصلاه يتوقّف على مقدّمه؛ و هى أنّ الظاهر من اشتراط وقوع الصلاه فى وبر ما يؤكل لحمه هو كون الحيوان حلال الأكل فى الشريعة بعنوانه الأوّلى الذاتى، لا- مطلق ما كان حلالاً أكله و لو بعنوان ثانوى أو جب طرؤ الحليّه عليه بعد ما كان أكله حراماً بعنوانه الأوّلى الذاتى، كالميته حال الاضطرار إلى أكلها.

و عليه: لو كان المجعول في قاعده الحلّ هو الأمر بترتب آثار الحليّة الأولى لكان أثر ذلك جواز الدخول في الصلاة بشىء من أجزاء حيوان محكوم بحليّة أكله بقاعده الحلّ، و عدم الأجزاء لو انكشف الخلاف.

ص: ٣٥٣

و لو كان المجعول فيها الحليّة الواقعيه- بمعنى أنّ الشارع حكم بالحليّة على كلّ حيوان شكّ في حليّة أكله في حال الشكّ- لكان اللازم حينئذٍ عدم جواز الدخول في الصلاة بشىء من أجزاء الحيوان المحكوم بحليّة أكله بقاعده الحلّ؛ لأنّ الشرط في جواز الدخول في الصلاة بشىء من أجزاء الحيوان هي حليّة أكله بعنوانه الأولى الذاتى، لا مطلق الحليّة.

نعم، إن قلنا بحكومه قاعده الحلّ على دليل ذلك الشرط فلا محاله توجب توسعه من حيث الحليّة الواقعيه، فلا مانع من الدخول في الصلاة بشىء من تلك الأجزاء، إلّا أنّ القول بذلك يستلزم توالى فاسده لا يمكن الالتزام بها، انتهى محصلاً (١).

. و فيه: أنّ ما أفاده قدس سره أولاً- من أنّ الظاهر من اشتراط وقوع الصلاة في وبر ما يؤكل لحمه كون الحيوان حلال الأكل في الشريعة بعنوانه الأولى الذاتى- لا- غبار عليه، إلّا أنّ قوله قدس سره: إنّ قد تطرأ الحليّة على شىء بعد ما كان حراماً بعنوانه الاضطرارى- كالميته حال الاضطرار- لا يخلو عن نظر؛ لأنّها عند الاضطرار لا يكون حراماً، لا أنّها محكوم به بالحليّة، بل مقتضى الآيات و الروايات- كقوله تعالى: «فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»* أو «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»*(٢) إلى غير ذلك من الآيات و الروايات- أنّ ارتكاب ما اضطرّ إليه لا يكون إثماً و حراماً، فلم تثبت الحليّة على الميته حال الاضطرار حتّى يقال: إنّ مقتضى قاعده الحلّ ترتب آثار الحليّة الثابته للشىء بعنوانه الأولى أو بعنوانه الثانوى، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه لو كان المجعول في قاعده الحلّ هو الأمر بترتب آثار الحليّة الأولى

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠٤.

٢- البقره (٢): ١٧٣.

ص: ٣٥٤

فلا- بدّ و أن يكون بلحاظ ترتب الآثار الشرعيه، و واضح أنّ جواز الدخول في الصلاة لم يكن أثراً شرعياً، بل إنّما هو حكم العقل، فلا أقلّ من ترتب آثار الجزئيه أو الشرطيّه، و لازمه الأجزاء عند كشف الخلاف، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ قوله قدس سره لو كان المجعول فيها الحليّة الواقعيه ... إلى آخره، فإن لم يرجع إلى النسخ؛ بأن كان موضوعه الشىء المشكوك فيه لا ذات الشىء حتّى ينافى الحرمة الثابته له لذاته أولاً فلا مانع منه، و لكن مقتضاه ترتب جميع آثار الحليّة الثابته للشىء بعنوانه الأولى، فيكون مقتضاه الأجزاء.

و رابعاً: أنّ مراده بما ذكره أخيراً- من لزوم التوالى الفاسده- هو الفقه الجديد، و قد عرفت أنّها لا- يلزم منه ذلك، و قد سبق (١) أنّه قيل: إنّ المشهور إلى زمن الشهيد قائلون بالأجزاء في العمل بالطرق و الأمارات و الاصول، نعم لعلّه يلزم ذلك فى

فتحصّل ممّا ذكرنا فى هذا المورد: أنّ مقتضى لسان دليل أصالتي الطهاره و الحليه تحكيمهما على أدلّه الأجزاء و الشرائط، و مقتضاه الإجزاء عند كشف الخلاف فى الوقت أو فى خارجه.

المورد الثانى: فى البراءه الشرعيه

اشاره

حيث إنه لم يصحّ إرادته الرفع الحقيقى من حديث

«رفع ما لا يعلمون»

(٢) فى الشبهات الحكميه- لاستلزامه التصويب الباطل، أو التصويب المجمع على بطلانه-

١- تقدّم فى الصفحه ٣٤٦.

٢- الكافي ٢: ٤٦٣، التوحيد ٣٥٣/ ٢٤، الخصال: ٩/ ٤١٧، وسائل الشيعه ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١ و ٣.

ص: ٣٥٥

فلا بدّ و أن يكون الرفع ادّعائياً و بلحاظ الأثر. و مصحّح الادّعاء إمّا الآثار الظاهره أو جميع الآثار. و لكن مقتضى إطلاق الرفع و عدم تقييده بجهه و حيثيه، رفع جميع الآثار المترتبه على الشىء، فإذا أمر الشارع بالصلاه التى لها أجزاء و شرائط و موانع - مثلاً - و شكّ فى جزئيه شىء أو شرطيه لها - مثلاً - فحُكِمَ بعدمهما بحديث الرفع فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه.

فمعنى رفع جزئيه السوره المشكوكه لها أو شرطيه الطهاره المشكوكه - مثلاً - رفع جميع الآثار المترتبه عليهما؛ و منها صحّه الصلاه بدون السوره و الطهاره المشكوكتين، و لو لم يكن مقتضاه رفع جميع الآثار، فلا أقلّ يكون مقتضاه رفع الآثار الظاهره، و واضح أنّ صحّه الصلاه بدونهما من الآثار الواضحه. و مجرد جواز الدخول فى الصلاه لم يكن أثراً ظاهراً بالنسبه إلى الآثار الاخر. بل يمكن أن يقال - كما أشرنا آنفاً - إنّ جواز الدخول لم يكن أثراً شرعياً، بل هو حكم العقل.

فإذن: مقتضى رفع ما لا يعلم - بعد عدم صحّه إرادته الرفع الحقيقى، و عدم إرادته جميع الآثار الشرعيه - فلا أقلّ من إرادته نفى الآثار الشرعيه الواضحه المترتبه على الجزء أو الشرط المشكوكين، و مقتضى إطلاقه ترتيب آثار العدم عليهما. و لو انكشف الخلاف فيستكشف من ذلك أنّه لو ترك السوره أو الطهاره - مثلاً - يكون الباقي صلاه و مأموراً بها، و لا يحتاج لإثبات كون البقيه مأموراً بها إلى تجشّم دليل.

قد أشرنا: أنه بعد رفع الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه عند الشكّ فيها بحدِيث الرفع تكون البقيه مأموراً بها، و لا نحتاج لإثبات أنّ البقيه مأمور بها إلى دليل، و مقتضى ذلك الاجتزاء بما أتى به، و لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء بعد كشف الخلاف.

ص: ٣٥٦

و لكن ربّما يذكر في المقام إشكال عقلي في الإجزاء بما أتى به، و يقرب الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: هو أنّه لا يمكن جعل الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه و لا نفيها إلّا بتبع منشأ انتزاعها، فرفع الجزء غير المعلوم - مثلاً - برفع منشأ انتزاعه؛ و هو الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب الذى منه هذا الجزء، فحتاج في كون البقيه مأموراً بها إلى تعلّق أمر آخر بالمجموع المركّب بغير ذلك الجزء.

و بالجملة: رفع الجزئيه عن السوره المشكوكه كونها جزءاً للصلاه - مثلاً - لا يصحّ إلّا برفع نفس التكليف بأصل الصلاه، فلا بدّ لإثبات كون ما عدى السوره مأموراً بها إلى دليل آخر. فإذا لم يمكن رفع الجزئيه - مثلاً - إلّا بنفى منشأ انتزاعه، و الأمر بالصلاه تعلّق بالمجموع المركّب مع هذا الجزء، فإذا رفع الأمر بالمجموع المركّب في الشكّ في جزئيه السوره فحتاج إلى كون البقيه مأموراً بها إلى دليل آخر يُحدّد المأمور به بما عدا ذلك، و لا يمكن إثبات ذلك بالأصل؛ فمقتضى القاعده عدم الإجزاء برفع جزئيه السوره - مثلاً - بحدِيث الرفع.

و فيه أوّلًا: أنّه تقدّم - و لعلّه بما لا مزيد عليه - إمكان جعل الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، و عليه لا إشكال في الإجزاء بمقتضى حدِيث الرفع، كما اعترف به المستشكل أيضاً.

و ثانياً: أنّ مرجع ما ذكر في الإشكال إلى الفسخ أو البداء المستحيل؛ و ذلك لأنّ مقتضى ما ذكر في الإشكال أنّ المطلوب أوّلًا بالإرادته الجدّيه هو المركّب من جميع الأجزاء و الشرائط مع عدم الموانع، ثمّ اريد في صورته الشكّ في الجزئيه - مثلاً بالإرادته الجدّيه خلافه. و البداء الممكن هو جعل قوانين و يريدها بالإرادته الاستعماليه، و هو يعلم بعلمه الأزلى انطباق القانون في مورد دون مورد. و الفسخ الصحيح هو انتهاء أمد الحكم الذى جعل بصوره يتوهّم بقاؤه إلى الأبد.

ص: ٣٥٧

و هكذا الكلام في العموم؛ فإنّه لم يرد العموم بالإرادته الجدّيه، بل أرادته الاستعماليه.

نعم قبل الظفر بالمخصّص يتخيّل تطابق الإرادتين - الجدّيه و الاستعماليه - و بعد الظفر بالمخصّص يستكشف عن أنّه من أوّل الأمر كان المراد غير المخصّص؛ و لذا نقول:

إنّ قوله - مثلاً - صلّ مع الأجزاء و الشرائط على نحو الجعل القانونى و الإرادته الاستعماليه، فإذا نفى جزءاً أو شرطاً عند الشكّ بلسان الرفع لا - يكون رفعاً حقيقياً بل ادعائياً حتّى بالنسبه إلى التكليف، بل يستكشف من ذلك أنّ الوظيفه لمن جهل الجزء أو

الشرط أن يأتي الصلاه بدونهما.

و ما ذكرناه هنا موجود في القوانين العرفيه أيضاً فإنه قد توضع أولاً القوانين الكليه، ثم يعقبونها بمخصّصات و مقتيدات و يرفعها عن بعض، كما لا يخفى، فلو أمكن ذلك في القوانين العرفيه فما ظنك في القوانين الكليه الإلهيه!

فظهر: أنّ الإشكال المزبور لم يكن إشكالاً عقلياً في المسأله، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره، و حاصله: أنّ الاصول العدميه تكون مقتضاها نفي التكليف بالجزء أو الشرط المشكوك فيه، فبعد نفي التكليف بالنسبه إليه لا يمكن إثبات التكليف بباقي الأجزاء و الشروط بأدلتها؛ لأنه لا إطلاق لها من هذه الجبهه، فإثبات وجوب الباقي لا بدّ و أن يكون بالأصل العدمي، و ذلك يتوقّف على مقدّمتين، بل مقدّمات:

الاولى: أن تكون من الاصول التنزيليه العدميه؛ بأن ينزل المشكوك فيه منزله العدم في ترتّب أثر العدم عليه، لا حليه الترك في مرحله الظاهر؛ لأنه عليه لا يسوغ الاكتفاء بالباقي؛ لمكان الارتباطيه بين الأجزاء.

الثانيه: أن يكون وجوب الباقي من الآثار الشرعيه لنفي المشكوك فيه ليرتّب على نفيه.

ص: ٣٥٨

و كلتا المقدّمتان لا تخلوان عن النظر:

أمّا الاولى: فلأنّ ظاهر دليل اعتبار أمثال هذه الاصول أنّها وظائف شرعت في ظرف الجهل، و لا تكون ناظره إلى نفي التكليف في مرحله الواقع.

و أمّا الثانيه: فلأنّ أصل الوجوب و إن كان مجعولاً شرعياً، و لكن تحديده بالأقلّ لازم عقلي لعدم جزئيه المشكوك فيه أو شرطيه، فترتّب الوجوب المحدود بالأقلّ على نفي المشكوك فيه يكون من الأصل المثبت.

ثمّ إنّه بعد تماميه المقدّمتين و جواز الاكتفاء بالباقي ببركه القاعده تصل النوبه إلى مسأله الإجزاء و عدمه بعد انكشاف الخلاف، و قد عرفت - هذه هي المقدّمه الثالثه - ممّا سبق: أنّ التنزيل في تلك الاصول ناظر إلى ترتيب الأثر تعبداً، و أنّ إرادته ترتيب أثر الواقع واقعاً منها خلاف الظاهر، و لا أقلّ من الشكّ؛ فالنتيجه عدم الإجزاء، انتهى (١).

. و فيه أولاً: أنّ عدّ البراه من الاصول العدميه لا تخلو عن شيء؛ لأنّ الأصل العدمي عند القوم عبارته عن استصحاب العدم و نحوه، و البراه لم تكن مقتضاها ذلك، فتدبّر.

و ثانيّاً: أنّ قوله في المقدّمه الاولى: تنزيل المشكوك فيه منزله العدم في ترتيب الأثر، لا يخلو عن تسامح؛ لأنّ العدم باطل محض لا أثر له.

و ثالثاً - و هو المهمّ في الإشكال، دون الأوّلين - و هو منعه قدس سره المقدّمات، مع أنّ المقدّمه الاولى و الثالثه تامتان و المقدّمه

الثانيه غير محتاجه إليها.

و ذلك لأنّ ظاهر لسان حديث الرفع، رفع المشكوك فيه تكويناً، و حيث لم يمكن إرادته الرفع التكويني فالمراد رفعه تنزيلاً و ادعاءً، و هو ليس إلّا تنزيل المشكوك فيه منزله العدم، و مقتضاه أنّ الجزء المشكوك فيه غير معتبر في حقّ الجاهل به، و قد

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠٥.

ص: ٣٥٩

سبق أنّ العرف يحكم بعد ملا-حظه حديث الرفع و دليل اعتبار الأجزاء و الشرائط بأنّها إنّما تعتبر في حقّ العالم بها، و لا نحتاج إلى تجسّم إثبات أنّ غير الجزء المشكوك فيه- مثلاً- مأموراً به، فراجع.

و لو سلّم أنّ لسان تلك الأدلّة الأمر بترتب الآثار فمقتضاها أيضاً الإجزاء؛ لما عرفت أنّ الظاهر منها هو ترتب آثار الواقع، و مجرّد جواز الدخول في العمل- مضافاً إلى عدم كونه أثراً شرعياً، بل حكم العقل كما أشرنا- لم يكن بحيث يكون أثراً ظاهرياً، فتدبر.

هذا كلّه في الاصول غير المحرزه.

و أمّا الاصول المحرزه فمنها و هو:

المورد الثالث: الاستصحاب

يحتمل بدءاً في قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، و إنّما ينقضه بيقين آخر»

(١) وجوه و احتمالات؛ و ذلك لأنّه بعد أن لم يرد بالنقض النقض الاختياري و الحقيقي- لانتقاضه بالشكّ قهراً- فيكون الباب باب التعبد، فالتعبد إمّا:

١- ببقاء اليقين في ظرف الشكّ؛ من حيث إنّ الشكّ أمر هين فلا يسع له أن ينقض الأمر المحكم- و هو اليقين- به، فعلى هذا الاحتمال يكون المراد ب

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

إطاله عمر اليقين في ظرف الشكّ تعبداً.

٢- أو تنزيل الشك منزله اليقين، فالشك في طهاره شىء - مثلاً - بعد العلم بطهارته بمنزله العلم بطهارته.

١- تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعه ١: ١٧٤، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

ص: ٣٦٠

٣ و ٤- أو أنّ اليقين حيث يكون طريقياً فالمقصود تنزيل المشكوك فيه منزله المتيقن بوصف أنّه متيقن أو ذات المتيقن.

٥- أو أنّ التعبد بترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه.

فإن كان مفاد

«لا ينقض اليقين»

الاحتمال الأول - وهو إطاله عمر اليقين في ظرف الشك تعديداً - فيكون الاستصحاب نظير الطرق و الأمارات، و الفرق بينهما يكون من جهة أنّ الاستصحاب طريق شرعى، بخلاف الطرق و الأمارات فإنها طرق عقلائية، فيكون الكلام في الاستصحاب الكلام في الطرق و الأمارات من حيث إنّ القاعده عند كشف الخلاف تقتضى عدم الإجزاء.

و أمّا لو كان مفاده الاحتمال الثانى فالقاعده أيضاً عدم الإجزاء؛ لأنّ غايه ما تقتضيه التنزيل هى تنزيل الشك منزله اليقين، و واضح أنّه لو كان متيقناً بشىء فأتى بمتعلقه ثم انكشف خلافه فقد عرفت أنّ القاعده عند كشف الخلاف عدم الإجزاء، فكذاك ما هو منزل منزلته، و لا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ اليقين له جهة الأمازيه، بخلاف الشك.

و أمّا على الاحتمالات الاخر - من تنزيل المشكوك فيه منزله المتيقن، أو إيجاب ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه - فالقاعده تقتضى الإجزاء. نعم لو كان مفاده تنزيل المشكوك فيه منزله المتيقن بوصف أنّه متيقن - لا واقع المتيقن - فالقاعده عدم الإجزاء.

فظهر: أنّه على ثلاثه احتمالات منها تكون مقتضى القاعده عدم الإجزاء، و فى اثنين منها تكون مقتضى القاعده الإجزاء.

و ليعلم: أنّه لا معنى لأن يكون الاستصحاب أماره عقلائيه؛ لأنّه لم يكن بناء العقلاء عليه - لو لم نقل بإحراز بنائهم على خلافه - بداهه أنّه إذا علم التاجر منهم بحياه شريكه يوم الخميس - مثلاً - ثم شكّ فى حياته يوم السبت فلا يرون حياته يوم

ص: ٣٦١

الخميس أماره على حياته يوم السبت، و الشاهد على ذلك عدم إرساله أموالاً تجاريه بعنوانه.

نعم، لو احتمل ضعيفاً موته يوم السبت فلا يعتنون بذلك الاحتمال، و لكن ليس ذلك لأجل الاستصحاب، بل لأجل الوثوق و الاطمئنان بالبقاء و ضعف احتمال الخلاف، نظير بقائهم على أصاله الصحه حيث لا يعتنون باحتمال الفساد الموهوم؛ لو ثوقهم

بصحة العمل.

بعبارة اخرى: قد يكون اليقين السابق أماره على البقاء في اللاحق إذا كان احتمال الخلاف موهوناً؛ لو ثوقهم ببقاء ما كان سابقاً عادة و دوامه لو لا المانع إلى ظرف الشك، و واضح أنّ هذا ليس باستصحاب، بل أماره عقلائيّه.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: أبعد الاحتمالات في قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشك»

؛ احتمال أن يقال: إنّ المراد به تنزيل الشك منزله اليقين؛ لأنه إن اريد إفهام هذا المعنى كان ينبغي أن يقال: «ليس لك شك».

و واضح: أنّ المتراءى بدءاً من «لا تنقض اليقين» أنّ اليقين لصلابته لا ينقضه بالشك الذي يكون هيئاً.

و هذا المعنى هو الذي احتملناه سابقاً؛ و لذا قلنا بأماريه الاستصحاب. و لكن بعد التدبّر في أخبار الاستصحاب و ملاحظه أنّ الشارع لا يكاد يمكن أن يعتبر الشىء أماره إلّا إذا كان له أماريه في الجملة، و واضح أنّه لا يمكن أن يكون اليقين السابق إلّا أماره إلى ما تعلق به، و لا يكاد يتعدى حريمه، فلا يكون اليقين السابق أماره للشك اللاحق، فإذا لم يصلح أن يكون اليقين أماره لظرف الشك فلا يمكن جعل الأماريه له؛ لما عرفت أنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرّف في التكوين، و لا يجعل ما ليس له أماريه أصلاً أماره.

ص: ٣٦٢

و قد عرفت أنّ معنى تأسيسه الأماره، و حاصله جعل مصداق من الأماره غير المعهوده لدى العقلاء، فيكون وزانها بعد الجعل وزان سائر الأمارات الدارجه بينهم، هذا.

أضف إلى ذلك: أنّ أماريه الاستصحاب مخالف لظواهر أخبار الباب؛ فإنّه عليه السلام في صحيحه زراره بعد سؤال زراره: فإنّه كان على وضوء و حرّك في جنبه شىء و هو لا يعلم، قال:

«لا حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بين، و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشك و إنّما ينقضه بيقين آخر»

(١)، فظاهره يعطى بأنّ الإمام عليه السلام بصدد إثبات تنزيل المشكوك منزله المتيقن لا تطويل عمر اليقين في ظرف الشك.

و بعبارة اخرى: سؤال زراره عن المشكوك و المتيقن، فجواب الإمام عليه السلام بقريته السؤال راجع إلى تنزيل المشكوك منزله المتيقن، فيكون قوله عليه السلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه»

علّه لذلك. فالصحيحه لم تكن بصدد ترتيب آثار اليقين في ظرف الشكّ، بل بلحاظ ترتيب آثار المتيقن على المشكوك؛ لأنه قلماً يتفق أن يكون اليقين نفسه ذا أثر، بل الأثر غالباً للمتيقن.

مضافاً إلى أنّه يقبح من زراره- مع جلاله قدره و عظيم منزلته- أن يسأل عن ترتيب آثار بقاء نفس اليقين مع انتقاضه في ظرف الشكّ. نعم العناية في التعبير في كلام الإمام عليه السلام بنفس اليقين؛ ولذا قلنا- كما سيجيء- بجريان الاستصحاب في كلّ من الشكّ في المقتضى و الرفع.

و بالجمله: ظاهر قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

يعطى بأنّ العناية في لسان الدليل باليقين و الشكّ، و أنّ اليقين لصلابته لا ينقضه الشكّ، و لكن بقرينه

١- تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعه ١: ١٧٤، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

ص: ٣٦٣

وقوعه جواباً عن سؤال زراره- حيث سأل عن ترتيب آثار المتيقن على المشكوك- و بقرينه كون اليقين طريقياً يكون ذلك بلحاظ ترتب آثار المتيقن على المشكوك و يكون مراده عليه السلام إمّا ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه، أو تنزيل المشكوك فيه منزله المتيقن بلحاظ ترتيب الآثار، فيكون لسانه مثل لسان الاصول غير المحرزه الأجزاء، و قد سبق آنفاً تقريب الأجزاء في لسان اعتبار الاصول غير المحرزه بعد كشف الخلاف. فالكلام في تقريب الأجزاء في الاستصحاب هو الكلام في الأجزاء في الاصول غير المحرزه.

كما أنّ إشكال المحقق العراقي قدس سره الذي أورده هنا هو الذي أورده في الاصول غير المحرزه(١)، فجوابه هو الذي ذكرناه هناك(٢)، فلاحظ و تدبّر.

المورد الرابع: في قاعدتي الفراغ و التجاوز

إشارة

استيفاء البحث في الفراغ و التجاوز من جهة أنّهما قاعده واحده أو قاعدتين، و على أيّ منهما هل أصل محرز أو أماره، موكول إلى محلّه، و الكلام عجالة في لسان اعتبار الفراغ و التجاوز بناءً على أصليتهما:

فنقول: لسان روايات الباب مختلفه؛ ففي بعضها عبّر بكلمه

«يمضى»

، و بعضها

«أمضه كما هو»

، و بعضها

«شككت فليس بشىء»

، أو

«شكك ليس بشىء»

، و بعضها

«قد ركعت»

. و ظاهر: أنّ هذه الروايات و إن اختلفت تعابيرها إلّا أنّها بصدد إفهام معنى واحد و قاعده واحده لا قواعد متعدده.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠٠.

٢- تقدّم فى الصفحه ٣٥٠-٣٥٢.

ص: ٣٦٤

و ما ورد بصوره «يمضى» مرجعه إلى عدم الاعتناء بالشكّ؛ و لذا جمع عليه السلام بين كلمه

«يمضى»

و بين قوله:

«شكك ليس بشىء»

فى صحيحه زراره؛ حيث قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامه، قال عليه السلام:

«يمضى»

. قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامه و قد كبر، قال عليه السلام:

«يمضى...»

إلى أن قال عليه السلام:

«يا زراره! إذا خرجت من شىء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشىء»

(١)

. فيظهر من لسان الصحيحه عند إعطاء الضابطه الكليه: أنّ الشكّ ليس بشىء، فلا بدّ و أن يكون ما ذكره أمثله و مصاديق لهذا العنوان، فيكون المراد بقوله عليه السلام:

«يمضى»

أنّه لا يلبث عند الشكّ و لا يعتنى به، بل يتجاوز عنه. و لعلّ ما ورد بلسان «ركعت» يشير إلى ذلك أيضاً، فتدبر.

و لا فرق في نظر العرف بين أن يكون مفاد قاعده التجاوز عدم الاعتناء بالشكّ أو البناء على وجوده، في أنّه يفهم منها أنّ ما أتى به مصداق المأمور به بتقبيل الناقص منزله الكامل لو كان في الواقع ناقصاً، و يصدق على ما أتى به عنوان الصلاه. و لا يخفى - كما أشرنا آنفاً - أنّ لازمه سقوط أمره، فتدبر جيّداً.

هذا كلّه على ما هو المختار، كما سيجىء في محله من أنّ مفاد الفراغ و التجاوز ليس بأماره. نعم في بعض روايات الباب كقوله عليه السلام:

«حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»

(٢)، ما يمكن أن يستشعر منه أماريتها. و لكنّه ليس بحيث يصحّ الاعتماد عليه و الحكم بأماريتها، فارتقب حتّى حين.

و كيف كان: لو استفيد من روايات الباب أماريتها فكلام آخر.

-
- ١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٦، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ٢٣، الحديث ١.
 - ٢- راجع وسائل الشيعة ١: ٣٣١، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

ص: ٣٦٥

فظهر ممّا ذكرنا كلّه في الموارد الأربعة من الموضوع الثالث: أنّ مقتضى القاعده الأولى في الاصول برمتها - سواء كانت اصولاً محرزة أو غير محرزه - هو الإجزاء ما لم يدلّ دليل على خلافه، فإن دلّ على ذلك فنقول بعدم الإجزاء.

و بعبارة اخرى: ظهر لك من مطاوى ما ذكرناه فى الموضوع الثالث: أنّ مقتضى اعتبار الاصول- و إن كان تنزيلاً- أنّه لو أتى المكلف على طبقها ثم انكشف الخلاف فالقاعده تقتضى الاجزاء؛ سواء قلنا بأنّ مفاد دليل اعتبارها جعل الحكم الشرعى، أو الأمر بترتيب الآثار.

خلافاً لما عن المحقق العراقى قدس سره حيث كان مُصرّاً على أنّه إذا كان المجعول فى الاصول حكماً شرعياً لاستلزم ذلك حكومه دليلها على أدلّه الاجزاء و الشرائط الأوليه، و يكون مقتضاه الاجزاء.

و أمّا إذا كان المجعول فيها الأمر بترتيب الآثار- كما هو الظاهر منها- فغايه ما تقتضيه هو جواز الدخول فى العمل و عدم الاجزاء بعد كشف الخلاف. و استظهر قدس سره من أدلتها أنّها أمره بترتيب الآثار(1).

. و لا يخفى ما فى كلامه قدس سره من النظر:

أمّا استظهاره من الأدلّه فى كونها أمره بترتيب الآثار فنقول: ظاهر أدلّه اعتبار تلك القواعد و الاصول بأجمعها هو جعل الحكم الشرعى، لا الأمر بترتيب الآثار؛ و ذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر...»

إلى آخره، أو

«كلّ شىء حلال...»

إلى آخره إخبار عن الطهاره أو الحليّه الواقعتين على المشكوك فى طهارته أو حليّته، و حيث لا- يمكن حملهما على الواقعى منهما فلا بدّ من حملهما على الطهاره أو الحليّه التنزيليتين.

و بالجملة: الفتاوى و الأحكام الصادره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام تحكى عمّا هو

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠٣.

ص: ٣٦٦

الثابت فى اللوح المحفوظ، فإذا قال الإمام الصادق عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر»

أو

«كلّ شىء حلال»

مثلاً فيستفاد منه أنّ حكم الله تعالى بالنسبة إلى المشكوك طهارته أو حليته الطهاره أو الحليه، و حيث لا يمكن إرادته الواقعتين منهما فلا بدّ و أن يكون مراده عليه السلام التنزيليتين منهما. نعم التنزيل لا بدّ و أن يكون بلحاظ ترتب الآثار.

و بالجمله: التنزيل إنّما هو في لسان الشرع، و مقتضاه ليس إلّا الإجزاء عند كشف الخلاف، هذا في قاعدتي الطهاره و الحليه.

و أمّا في البراء الشرعيه و حديث الرفع: فالكلام فيهما الكلام في القاعدتين؛ لأنّ ظاهر قوله عليه السلام:

«رفع ما لا يعلمون»

رفع ما لا- يعلم في الواقع، و حيث لم نلتزم برفع الأحكام في الشبهات الحكميه- إمّا للتصويب المحال، أو المجمع على خلافه- فإذا لم يرتفع حقيقه فيكون مرفوعاً تنزيلاً. فرفع ما لا يعلم في القانون تنزيلاً إنّما هو بلسان الدليل.

فما قاله المحقّق العراقي قدس سره؛ من أنّ لسان حديث الرفع ترتيب آثار العدم(1) خلاف الظاهر.

و أمّا في قاعدتي الفراغ و التجاوز فإنّه و إن أمر في أخبارهما بكلمه «يمضى» أو «أمضه»، و لكن الإمام عليه السلام أفتى عند إعطاء الضابطه و القاعده بأنّ الشكّ ليس بشي ء، مع أنّ الشكّ في نفسه شي ء؛ فالمراد أنّ الشكّ منزّل في القانون منزله العدم، فالتنزيل أيضاً في لسان الدليل.

و أمّا الاستصحاب: فظاهر قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

و إن كان النهي عن انتقاض اليقين بالشكّ و لكن إذا لوحظ مورد له علم أنّه عليه السلام بصدد إفاده أنّ من كان على يقين من وضوئه فشكّ فيه تكون وظيفته في القانون الإلهي عدم انتقاضه بالشكّ.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٠٥.

ص: ٣٦٧

و بالجمله: بعد كون الأوامر الصادره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام كواشف عن الأوامر الإلهيه الموجوده في اللوح المحفوظ، فيكون ظاهر قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

هو أنّ وظيفه الشاكّ في شي ء بعد اليقين به هو البناء العملي على بقاء المتيقّن في زمان الشكّ.

فقد ظهر: أنّ ظاهر لسان اعتبار تلك القواعد و الاصول هو جعل الأحكام على مؤدياتها، لا الأمر بترتب الآثار كما استظهره

المحقق العراقي، فمقتضاها على ما ذكرنا عند كشف الخلاف الإجزاء.

و لو سلم أنّ مؤدّاه ترتب الآثار- كما استظهره قدس سره- و لكن مقتضاه أيضاً عند كشف الخلاف أيضاً الإجزاء على خلاف مزعمته قدس سره، يظهر لك ذلك ممّا ذكرناه آنفاً عند ردّ مزعمته قدس سره، و لا نحتاج إلى تكراره هنا، و من أراد فليراجع.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله في مبحث الإجزاء: أنّ مقتضى القاعده الأولى في الإتيان بالفرد الاضطراري عند كشف الخلاف هو الإجزاء على بعض الوجوه، و عدم الإجزاء على بعض آخر، و عدم الإجزاء في الإتيان بالمأمور به على طبق الأماره لو انكشف الخلاف.

و أمّا لو أتى بمقتضى الاصول و القواعد- سواء كانت اصولاً تنزيهياً أو غير تنزيهياً- فالقاعده الأولى الإجزاء؛ سواء كان مفاد اعتبار الاصول الأمر بترتب الآثار أو جعل الحكم في مرحله الظاهر.

و لا- ينافي ما ذكرنا القول بالإجزاء بعد كشف الخلاف في العمل بالطرق و الأمارات، أو عدم الإجزاء عند ذلك في العمل بالأصول و القواعد بحسب القواعد الثانويه إن كانت، و البحث عليها يطلب من غير هذا الموضوع.

ص: ٣٦٨

تذنيب

قد بقي من مسأله الإجزاء مباحث؛ مثل أوامر التقيه و مسأله تبدّل رأى المجتهد بالنسبه إلى أعماله و أعمال مقلّديه، و أنّه لو طلق امرأه عند بيّنه عادله فانكشف الخلاف هل يكون الطلاق صحيحاً أم لا؟ بل في كلّ ما يعتبر فيه العدالة لو انكشف الخلاف؟ و أنّه لو اضطرّ إلى ذبح حيوان على غير شرائطه فهل يحلّ أكله و لو بعد الاضطرار أم لا؟ إلى غير ذلك من الموارد، و استقصاء النظر فيها موكل إلى محلّه، و ما ذكرناه هي القواعد التي يجري في جميع أبواب الفقه أو أكثرها.

و هذا آخر ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في الإجزاء.

ص: ٣٦٩

و قد وقع الفراغ من تحريره للمرّه الثانيه حال تهيئته للطبع في جمادى الثانيه من سنه ١٤٢٠ هـ. ق، المطابق لمهر ١٣٧٨ هـ. ش، في قم المحميه الحوزه العلميه، عشّ آل محمّد و حرم أهل البيت- صلوات الله عليهم- عند جوار كريمه أهل البيت فاطمه المعصومه- سلام الله عليها- بيد الراجي رحمه ربّه السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي.

ربّ اغفر و ارحم و تجاوز عمّا تعلم.

ص: ٣٧٠

فهرس المحتويات

الأمر الثاني عشر: فى الاشتراك ... ٩

يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: فى إمكان الاشتراك ... ٩

الجهه الثانيه: فى وقوع الاشتراك ... ١٦

الجهه الثالثه: فى كيفيه وقوع الاشتراك و منشأ حصوله ... ١٦

الأمر الثالث عشر: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ... ١٩

الأمر الرابع عشر: فى المشتق ... ٢٥

و فيه جهات:

الجهه الاولى: فى أن النزاع فى هذه المسأله لغويه ... ٢٥

الجهه الثانيه: فى تعيين محلّ النزاع من العناوين ... ٢٩

عدم دخول العناوين المنتزعه عن مقام الذات فى محلّ البحث ... ٣٠

دخول هيئات المشتقات فى محلّ البحث ... ٣٢

الجهه الثالثه: فى دخول بعض العناوين الجامده فى حريم النزاع ... ٣٥

تذنيب: كلام فخر المحققين فى المرضعه الاولى ... ٣٦

ص: ٣٧١

الجهه الرابعه: فى خروج أسماء الزمان عن حريم البحث ... ٤٢

ذكر و تعقيب: تقريرات بعض الأعاضم لدخول اسم الزمان فى البحث ... ٤٣

الجهه الخامسه: فى كيفيه وضع المشتقات ... ٤٩

إشكالات و أجوبه ... ٥٣

الجهه السادسة: فى وضع هئات المشتقات الفعلية ... ٥٨

الجهه السابعه: فى وجه اختلاف معنى المضارع ... ٦٠

الجهه الثامنه: فى اختلاف مبادئ المشتقات ... ٦١

الجهه التاسعه: فى المراد ب «الحال» فى عنوان البحث ... ٦٨

كلمه نفيسه: فى مفاد قضيه «شريك البارى ممتنع» ... ٧٠

الجهه العاشره: فى لزوم الجامع على الأعم ... ٧٢

الجهه الحاديه عشر: فيما استدللّ به لكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبس ... ٧٥

التبادر و صحه السلب ... ٧٥

الوجه العقليه التى استدلتّ بها ... ٧٦

ذكر و دفع: فى التفصيل بين هيئه اسم المفعول و غيرها ... ٧٩

تذييل: فيما استدللّ به لكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ و دفعه ... ٨٠

الجهه الثانيه عشر: فى بساطه المشتقّ و تركبه ... ٨٣

فائده نفيسه: فى المراد من «اللابشرطيه» و «البشرطاللائيّه» ... ٨٤

تقريب المحققّ الشريف لبساطه المشتقّ و تزييفه ... ٩١

تقريب آخر لبساطه المشتقّ و ردّه ... ٩٥

الجهه الثالثه عشر: فى الفرق بين المشتقّ و مبدئه ... ٩٧

الجهه الرابعه عشر: فى الصفات الجاربه على ذاته تعالى ... ١٠٠

ص: ٣٧٢

المقصد الأوّل: فى الأوامر

و الكلام فيه يقع فى فصول:

الفصل الأوّل: فيما يتعلّق بمادّه الأمر ... ١٠٩

يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: فى معنى مادّه الأمر ... ١٠٩

الجهه الثانيه: فى ما وضع له مادّه الأمر، وهى «أ م ر» ... ١١١

الجهه الثالثه: فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى مادّه الأمر ... ١١٥

الجهه الرابعه: فى معنى الحقيقى لمادّه الأمر ... ١١٩

الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر ... ١٢٣

يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: فيما وضعت له هيئته الأمر ... ١٢٣

ذكر و تعقيب: إشكال العلّامه الحائرى فى المقام ... ١٢٥

الجهه الثانيه: فى أنّ صيغه الأمر هل هى موضوعه لمعنى واحد أم لا؟ ... ١٣١

فى دفع إشكال استعمال أدوات التمنى ونحوها فى الكتاب ... ١٣٤

تذنيب: فى تضعيف القولين الآخريين فى معنى صيغه الأمر ... ١٣٤

الجهه الثالثه: فى أنّ الصيغه هل هى موضوعه لخصوص الوجوب أم لا؟ ... ١٣٦

لا بدّ لتوضيح المقام من ذكر أمرين:

الأمر الأوّل: فى قبول الإراده مع بساطتها للشده و الضعف ... ١٣٦

الأمر الثانى: فى اختلاف الإراده التشريعيه باختلاف المصالح ... ١٣٩

منشأ ظهور الصيغه فى الوجوب ... ١٤٠

ص: ٣٧٣

تذييل: فى كيفيه دلالة الجمل الخبريه على الطلب و الوجوب ... ١٥٥

الجهة الرابعة: فى التعبدى و التوصلى ... ١٦٠

لتوضيح المقام نقدم أموراً:

الأمر الأول: فى أقسام الواجبات و المستحبات ... ١٦٠

الأمر الثانى: فى إمكان أخذ قصد امثال الأمر و نحوه فى متعلق الأمر ... ١٦٥

الكلام يقع فى موردين:

المورد الأول: فيما يمكن أن يستدل به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً ... ١٦٦

توضيح فيه تكميل ... ١٧١

المورد الثانى: فيما يمكن أن يستدل به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير ... ١٨٠

تكملة: فى إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به بأمرين مستقلين ... ١٨٩

تذويب: فى جواز أخذ غير قصد الأمر و الامتثال فى متعلق الأمر ... ٢٠٠

الأمر الثالث: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة ... ٢٠٣

الأمر الرابع: فى مقتضى الأصل العملى فى المسألة ... ٢١١

يقع الكلام فى موردين:

المورد الأول: فى حكم العقل و البراءة العقلية ... ٢١١

المورد الثانى: فى البراءة الشرعية ... ٢٢٣

تذليل فيه مسائل: ... ٢٢٩

المسألة الاولى: مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به من المخاطب؟ ... ٢٢٩

و فيه جهتان:

الجهة الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة ... ٢٢٩

توضيح للمقام بيان مستوفى ... ٢٣٣

الجبهه الثانيه: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله ... ٢٣٧

المسأله الثانيه: مقتضى الإطلاع هل هو صدور المأمور به اختياراً فقط؟ ... ٢٣٩

يقع الكلام فى جهتين:

الجبهه الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسأله ... ٢٣٩

الجبهه الثانيه: فى مقتضى الأصل العملى فى المسأله ... ٢٤٠

المسأله الثالثه: مقتضى الإطلاع هل هو حصول المأمور به بالفرد المحرّم؟ ... ٢٤١

الجبهه الخامسه: فى أصاله النفسيه و العينيه و التعيينيه ... ٢٤٢

ذكر و تعقيب: نقل كلمات الأعلام فى المقام ... ٢٤٤

الجبهه السادسه: فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار ... ٢٤٩

تنقيح المقال يستدعى ذكر موارد:

المورد الأوّل: فى أنّ محلّ النزاع بينهم هل فى مادّه الأمر أو هيئته أو فيهما؟ ... ٢٤٩

المورد الثانى: فى المراد بالمرّه و التكرار فى المقام ... ٢٥٣

المورد الثالث: فى إتيان الأفراد العرضيه دفعه مع وحده الأمر ... ٢٥٩

الجبهه السابعه: فى الفور و التراخى ... ٢٦٣

ذكر و إرشاد: فى الاستدلال على الفور بأدله النقل ... ٢٦٦

تذييل: فيما يترتب على القول بالفور ... ٢٧٢

الفصل الثالث: فى مسأله الأجزاء ... ٢٧٥

لا بدّ لتنقيح البحث من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عقد عنوان المسأله ... ٢٧٥

الأمر الثاني: فى تفسير الكلمات المأخوذه فى عنوان المسأله ... ٢٨٢

الأمر الثالث: فى فارق المسأله عن المرّه و التكرار، و تبعيه القضاء للأداء ... ٢٨٨

ص: ٣٧٥

الأمر الرابع: محطّ البحث فى الإجزاء ... ٢٩٠

إذا عرفت ما ذكرنا فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً ... ٢٩٥

حول تبديل الامتثال بامتثال آخر ... ٢٩٦

الكلام يقع فى موردين:

المورد الأوّل: فى محلّ نزاع القوم ... ٢٩٦

المورد الثانى: فيما ينبغى أن يبحث فيه ... ٢٩٧

ذكر و تنبيه: فى الصلاه المعاده ... ٣٠٣

المقام الثانى: فى إجزاء الاضطرارى أو الظاهرى عن الواقعى ... ٣٠٦

و الكلام فى ذلك يقع فى مواضع:

الموضع الأوّل: فى إجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى عن الواقعى ... ٣٠٦

تنقيح الكلام يستدعى البحث فى موردين:

المورد الأوّل: فى حكم الإعاده فى الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه ... ٣٠٦

المورد الثانى: فى حكم القضاء لو استوعب الاضطرار تمام الوقت ... ٣١٥

الخاتمه: فى حكم صوره الشكّ ... ٣١٦

الموضع الثانى: هل الإتيان بمقتضى الطرق و الأمارات يكون مجزياً؟ ... ٣٢٢

إيضاح مقال و تضعيف مبانٍ ... ٣٢٧

الوجه التي يستدلّ بها للإجزاء في العمل بالأمارات و دفعها ... ٣٢٩

ذكر و تعقيب: في عدم تماميه القول بجعل المماثل ... ٣٣٣

إرشاد: في عدم تماميه تميم الكشف ... ٣٣٥

تكملة: في عدم لزوم تحليل الحرام أو تحريم الحلال في العمل بالأمارات ... ٣٣٦

ص: ٣٧٦

الموضع الثالث: هل الإتيان بمقتضى الاصول يكون مجزياً عن الواقع؟ ... ٣٣٨

يقع الكلام في موارد:

المورد الأول: في أصالتي الطهارة و الحليّه ... ٣٣٩

المورد الثاني: في البراءه الشرعيه ... ٣٥٤

إشكال و دفع ... ٣٥٥

المورد الثالث: الاستصحاب ... ٣٥٩

المورد الرابع: في قاعدتي الفراغ و التجاوز ... ٣٦٣

تذويب ... ٣٦٨

فهرس المحتويات ... ٣٧٠

ص: ٢

هويه الكتاب

* اسم الكتاب: ... جواهر الاصول / ج ٣ *

* المؤلف: السيد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره *

* سنه الطبع: شهريور ١٣٧٩ - جمادى الثانيه ١٤٢١ *

* الطبعه: الاولى *

* المطبعه: مطبعه مؤسسه العروج *

* الكميّه: ٣٠٠٠ نسخه *

* السعر: ... ريال *

جميع الحقوق محفوظه و مسجله

لمؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

[خطبه الكتاب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين، و على الأصفياء من عترته المعصومين؛ سيّما المدّخر لتجديد الفرائض و السنن، و المُحيي معالم الدين و أهله، و القاصم شوكة المعتدين، و السبب المتّصل بين الأرض و السماء.

اللهم عَجِّل فرجه، و سهِّل مخرجه، و اجعلنا من أنصاره و أعوانه، و هب لنا رأفته و رحمته و دعاءه و خيره ما ننال به سعه من رحمتك و فوزاً عندك، و اجعل صلاتنا به مقبولة، و ذنوبنا به مغفوره، و دعاءنا به مستجاباً، و أرزاقنا به مبسوطه، و همومنا به مكفيه و حوائجنا به مقضيه، آمين رب العالمين.

و بعد: ما بين يديك هو الجزء الثالث من كتاب «جواهر الاصول»، تقرير ما ألقاه سماحه الاستاذ الأكبر آية الله العظمى نائب الإمام عليه السلام الإمام الخميني قدس سره في دوره الأخيره في مباحث الألفاظ.

نسأل الله التوفيق و التسديد، و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٦

ص: ٧

الفصل الرابع في مقدّمه الواجب

الفصل الرابع فى مقدّمه الواجب (١)

قبل الورد فى ما هو المهمّ فى المسأله- من ذكر أدله القائلين بوجوب المقدّمه و عدمه- ينبغى ذكر امور:

الأمر الأول فى ما يمكن أن يقع محطّ النزاع فى وجوب المقدّمه

لا إشكال فى أنّ الفاعل ممّا لا تتعلّق إرادته بشىء - كلقاء الصديق ممثلاً إلّا بعد تصوّر ذلك الشىء، ثمّ التصديق بفائدته، ثمّ يحصل له - نوعاً - الاشتياق إليه، ثمّ تصميم العزم - ويعتبر عنه بالإرادته - و لا تتعلّق الإراده بنفس العمل الخارجى بلا واسطه، بل بوسائط، كبسط القوى و قبضها، و مدّ اليد إليه و نحوها.

و حيث إنّ الإراده من أفعال النفس تكون تابعه لتشخيص الفاعل المصلحه فى المراد؛ فلا يلزم أن يكون الشىء المراد موافقاً لغرضه بحسب الواقع و نفس الأمر؛

١- تاريخ شروع البحث يوم الأحد ٢٨ / ٢ / ١٣٧٩ هـ. ق.

ص: ٨

فربّما تتعلّق إرادته الفاعل بشرب مائع يرى أنّه ماء عذب صالح - ممثلاً مع أنّه فى الواقع سمّاً مهلكاً. و بالجمله: أنّ الإراده مرهونه بتشخيص الفاعل كون الشىء ذا مصلحه، و هو قد يطابق الواقع و نفس الأمر، و قد يكون جهلاً مركّباً مخالفاً للواقع.

فلا تكاد تتعلّق الإراده بما هو الصلاح واقعاً؛ ضروره امتناع تعلّقها بالمجهول المطلق و ما يكون مجهولاً عنده.

ثمّ إنّ المطلوب و المراد قد يكون له مبادئ و مقدّمات، و واضح: أنّه لا تتعلّق الإراده بها كيف اتّفق بحيث لم تكن محتاجه إلى التصوّر و التصديق بالفائده و غيرها من مبادئ الفعل الاختيارى، بل كلّ من المقدّمه و ذيه مرهونان بالتصوّر و التصديق بالفائده و غيرهما من المبادئ.

ألا ترى أنّ الصلاه - ممثلاً - مشروطه بالطهاره، و هى مقدّمه لها، و مع ذلك تحتاج الطهاره إلى التصوّر و التصديق و غير ذلك، كما تحتاج إليها نفس الصلاه؟!

نعم، حيث إنّ الصلاه لا تتحقّق بدون الطهاره شرعاً فتوجد الإراده المتعلّقه بالصلاه مبادئ الإراده فى الطهاره.

و بالجمله: لا - بدّ فى تحقّق كلّ من المقدّمه و ذيه من مبادئ، و لا فرق فيهما من هذه الجهه، و إن كان بينهما فرق من جهه

اخرى، كما سنشير إليها؛ لأنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ النفس لا تشتاق ولا تتعلّق إرادتها بالمجهول المطلق و ما يكون مجهولاً عنده.

فتوهم الفرق بينهما: بأنّ المطلوب النفسى هو الذى تتعلّق به الإراده و يحتاج وجوده إلى مبادئ و مقدّمات، و أمّا المقدمه فتوجد بإرادته ذى المقدمه، من دون أن يكون لها مبادئ.

مدفوع؛ لما أشرنا أنّه محال أن تتعلّق إرادته الفاعل بما يكون مجهولاً عنده.

ص: ٩

نعم، التصديق بفائده المطلوب النفسى فى الواجب النفسى لنفسه. و أمّا فى الواجب المقدمى فلا تكون لنفسها، بل للغير.

و معنى تبعيه إرادته المقدمه من إرادته ذبيها ليس معلوليه إرادتها من إرادته ذبيها، بل معناها: أنّ الفائده المترتبه على إرادته المقدمه بحسب تشخيص الفاعل ليس لها لنفسها، بل لأجل توقّف الغير عليها.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من المقدمه و ذبيها يتعلّق به الإراده المنبعثه عن مبادئهما، من دون فرق بينهما فى ذلك. و الفرق إنّما هو فى أنّ الغايه المقصوده فى أحدهما نفسى، و فى الآخر مقدمى غيرى.

و لا يخفى: أنّ ما ذكرنا- من أنّ تعلّق الإراده بشىء و بذى المقدمه تابع لتشخيص الفاعل المصلحه فيه، لا ما يكون صلاحاً فى الواقع - جارٍ بعينه فى المقدمه و ما يكون مطلوباً للغير أيضاً؛ فإنّ إرادته إنّما تتعلّق بما يراه مقدمه بعد تصوّرها و التصديق بفائدها إلى غير ذلك، لا ما هى مقدمه واقعاً؛ لما أشرنا أنّ الإراده لا تكاد تتعلّق بما يكون مجهولاً عند الفاعل؛ فقد لا يكون ما يراه مقدمه لشيء مقدمه له فى الواقع.

فالتلازم بين إرادته المقدمه و ذبيها دائماً إنّما هو بين إرادته ذى المقدمه و ما يراه مقدمه، لا ما تكون مقدمه فى الواقع، فتدبر.

وزان الإراده التشريعيه وزان الإراده التكوينيّه

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه فى الإيرادات التكوينيّه الصادره من الفاعل، يظهر لك حال الإراده الأمريه و التشريعيه؛ لأنّ وزانهما وزان واحد و ترتضان من ثدى واحد، بل الإراده المعبر عنها بالإرادته التشريعيه هى فى الحقيقه الإراده التكوينيّه.

ص: ١٠

و تقسيم الإراده إلى التكوينيّه و التشريعيه غير صحيح؛ لأنّ التقسيم لا بدّ و أن يكون لاختلاف فى ذاتى الإيرادتين لا- فى متعلّقيهما، و إلّا يلزم تقسيم الشىء إلى غير النهايه.

و التقسيم فى المقام ليس لاختلاف فى ذاتيهما، بل بلحاظ المتعلّق؛ لأنّ الإراده المتعلّقه بالتكوين يعبر عنها بالإرادته التكوينيّه،

كما أنه يعبر عن الإرادة المتعلقة بالتشريع بالإرادة التشريعية. و ذلك لأن أمر الغير بإتيان شىء و بعثه نحوه فعل من أفعال الأمر؛ فلا بد من تصوّره و التصديق بفائدته، إلى غير ذلك من مبادئ الاختيار.

نعم، الفرق بين الإرادتين فى أنّ الإرادة التشريعية تصدر من لسان الأمر أو إشارته إذا كان أحرساً، و أمّا الإرادة التكوينية فلا تختصّ بهما، و هو غير فارق.

فإذن؛ لو تعلقت إرادة المولى بإتيان شىء من عبده، فيلزم أن تكون إرادته منبعثه من مبادئها بما يراه مقدّمه، لا ما يكون مقدّمه له واقعاً. فالملازمه - كما ذكرنا - فى إرادة الفاعلى إنّما هى بين إرادة ذى المقدّمه، و بين إرادة ما يراه مقدّمه، و إلّا يلزم تعلّق الإرادة بواقع المقدّمه، من دون أن يكون مقصوده و ملتفته إليها.

و سيظهر لك جلياً - مع فساده فى نفسه - امتناع تعلّق الإرادة التى من صفات النفس بمجهول مطلق و ما يكون مجهولاً لديه.

فظهر بما ذكرنا ضعف ما عن العلمين النائينى و العراقى ٠.

و ذلك لأنّ المحقّق النائينى قدس سره قال: إنّ المراد من الوجوب فى المقام هو الوجوب القهرى المتولّد من إيجاب ذى المقدّمه، بحيث يريد المقدّمه عند الالتفات إليها، و لا يمكن أن لا يريدّها (١).

١- فوائد الاصول ١: ٢٦٢.

ص: ١١

و قال المحقّق العراقى قدس سره: إنّ الإرادة المتعلقة بالمقدّمه متولّده من الإرادة النفسية المتعلقة بذاتها، و إن كان الأمر غافلاً، بحيث لو التفت إلى المقدّمه لأرادها (١).

. توضيح الضعف هو: أنّه كيف تحصل إرادة المقدّمه مع عدم تصوّرها و التصديق بفائدتها؟ و أليس تعلّق الإرادة بواقع المقدّمه دون ما يراه مقدّمه، إلّا تعلّق الإرادة بأمر مجهول؟ و مجرد الالتفات إلى المقدّمه بدون التصديق بمقدّميتها لا يستلزم إتيانه مقدّمه.

و لا يخفى: أنّ مقال المحقّق العراقى قدس سره لا يخلو عن تناقض؛ لأنّه إذا كانت إرادة المقدّمه متولّده من إرادة ذىها، فكيف يقال: لو التفت إليها لأرادها؟! فتدبر.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ الملازمه المدّعاء بين إرادة ذى المقدّمه و إرادة المقدّمه، و بين إيجاب ذى المقدّمه و إيجاب المقدّمه، ليست كالملازمه فى الملازمات و اللوازم و الملزومات العقلية ممّا يكون الملزوم علّه للازمه، أو تكون المتلازمان معلولى علّه واحده؛ بداهه أنّ إرادة ذى المقدّمه - سواء كانت فى الإرادة الفاعلى، أو فى الإرادة الأخرى، التى فى الحقيقة هى الإرادة الفاعلى - لا تستلزم إرادة المقدّمه قهراً، من دون توسّط إرادة مبادئ الاختيار فى البين، بل لا بدّ من تخلّل مبادئ فى البين.

و بالجملة: إرادة كلّ منهما تحتاج إلى مبادئ؛ من التصوّر و التصديق و غيرهما من مبادئ الاختيار، و كذلك الوجوب و

الإيجاب فيهما.

و لا- فرق في لزوم تخلُّل مبادئ الإرادة في الإتيان بالمقدّمه بين كون الملازمه بين ذاتي المقدمه و ذيهها- كما يراه المحقق الخراساني قدس سره(٢)- أو بين عنواني المقدمه و ذيهها

١- بدائع الأفكار ١: ٣١١.

٢- كفايه الاصول: ١١٥-١١٦.

ص: ١٢

- كما اخترناه، وفقاً لصاحب «الفصول» قدس سره(١)- أو بين عنوان ما يتوقّف عليه أو يتوسّل به إلى ذى المقدمه، كما يراه آخرين.

و ذلك: أمّا حال الملازمه بين ذات المقدمه و ذيهها فقد عرفت. و أمّا لو كانت الملازمه بين عنوان المقدمه و ذيهها، أو كانت الملازمه بين عنوان ما يتوقّف عليه أو يتوسّل به، فلائنه لا بدّ من تصوّر تلك العناوين و التصديق بفائدتها، إلى غير ذلك من مبادئ الاختيار.

و الذى يمكن أن يقال هنا: إنّه ينتقل الذهن من الإراده المتعلّقه بذى المقدمه إلى مبادئ المقدمه؛ إمّا إلى ذاتها أو إلى عنوانها، أو عنوان ما يتوقّف عليه أو ما يتوسّل به إلى ذى المقدمه حسب اختلاف الآراء فى وجوب الملازمه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما يمكن أن يقع محطّ البحث فى مقدّمه الواجب هو ادّعاء الملازمه الكذائيه بين إرادته ذى المقدمه أو وجوبه، و بين إرادته وجوب ما يراه المولى مقدّمه، أو عنوان ما يتوسّل به أو يتوقّف عليه ذى المقدمه. و أمّا الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و إرادته ما هي مقدّمه واقعاً فلا، فتدبر.

١- الفصول الغرويه: ٨٦.

ص: ١٣

الأمر الثانى فى كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً و لا عقلياً مشوباً

اشاره

قد عرفت: أنّ الذى يمكن أن يقع محطّ البحث فى مسأله مقدّمه الواجب هو البحث عن الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و إرادته مقدّمته، أو الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدّمته، و من الواضح: أنّ البحث على هذا يكون عقلياً محضاً.

و توهم لفظيه البحث بلحاظ أنه في الحقيقة في الدلالة الالتزاميه، و هي مع كونها عقليه تعدّ من الدلالات اللفظيه.

مدفوع بأنّ غايه ما يُوجّه للفظيه البحث هي أنّه إذا تعلّق أمر بشي ء فيدلّ الأمر على أنّ ذلك الشي ء مراد للمولى. و لازم ذلك المعنى هو كون مقدّمته مراداً له.

و استفاده هذا المعنى و إن لم تكن باللفظ - بل بالعقل - لكنّه نظير الملازمه المدّعا بين المعنى المطابقى و المعنى الالتزامى؛ فكما أنّ دلالة لفظه الأربعة - مثلاً على الزوجيه لم تكن لفظيه؛ لعدم كون الزوجيه تمام معناها، و لا جزءها - و إنّما تدلّ عليها بالملازمه - و مع ذلك يعدّ ذلك من الدلالات اللفظيه، حيث قسّموا الدلالة اللفظيه إلى المطابقيه و التضمّنيه و الالتزاميه، فكذلك فى المقام حيث إنّ لفظ الأمر بشي ء يدلّ على أنّ مقدّمته مراده له.

و أنت خير بما فيه أولاً: أنّ عدّ الدلالة الالتزاميه من دلالة الألفاظ خلاف التحقيق؛ لأنّ الدلالة اللفظيه بعد ما لم تكن ذاتيه، تكون مرهونه بالوضع، بحيث لو لم تكن هناك وضع لا تكون دلالة، كلفظه «الشمس»؛ فإنّها لو لم تكن موضوعه لتلك

ص: ١٤

الجزم التّير لم ينتقل الذهن من سماع لفظه «الشمس» إلى الجزم التّير.

و ظاهر: أنّ اللازم لا يكون لازماً للفظ الموضوع، بل لازم المعنى الموضوع له؛ و لذا ينتقل الذهن إلى اللازم إذا وجد المعنى الموضوع له فى الذهن؛ بأى دالّ كان، و لو بالإشاره. فاللازم لازم المعنى و من قبيل دلالة المعنى على المعنى، لا دلالة اللفظ على المعنى. و التعبير عنه بالدلالة اللفظيه مسامحى، لأجل أنّه يفهم من اللفظ غالباً.

و ثانياً: لو سلّم كون دلالة الالتزاميه من دلالة الألفاظ، لكن لا يصحّ أن يقال ذلك فى محطّ البحث؛ لأنّ البحث هنا فى تلازم إرادته المقدّمه مع إرادته ذيهها، و لو لم تكن مراده من ناحيه اللفظ.

و بالجمله: البحث فى مقدّمه الواجب لا يختصّ بما إذا كان الشي ء واجباً باللفظ، بل بالأعمّ منه و ممّا وجب بغيره؛ فلو احرز إرادته المولى بإتيان أمر بأى نحو كان، يلزم من ذلك إرادته مقدّمته، فتدبّر.

و ثالثاً: لو عدّ محطّ البحث من دلالة الألفاظ، فنقول بأنّ شرط الدلالة الالتزاميه هو كون اللازم لازماً بيتناً و معنى اللزوم البيّن هو أنّ مجرّد تصوّر الطرفين يكفى فى الجزم باللزوم.

و أنت خير بأنّ محطّ البحث لم يكن كذلك؛ لتوقّف إثبات اللزوم بين إرادته المقدّمه و إرادته ذيهها إلى البرهان؛ و لذا وقع الخلاف فى ذلك؛ فذهب بعض إلى وجوب المقدّمه مطلقاً أو فى الجملة، و بعضهم إلى إنكار الوجوب مطلقاً.

و رابعاً: أنّ البحث فى مقدّمه الواجب فى الملازمه بين إرادته ذى المقدّمه و إرادته مقدّمته، و واضح: أنّ لفظ الأمر لم يوضع للإيراده قطعاً، بل وضع إمّا للإيجاب أو يكون آله للبعث، كما هو المختار. نعم، يستكشف من بعث المولى و إيجابه أنّ المولى أرادته.

و بعبارة اخرى: يستكشف من بعث المولى بشىء: أن المتعلق مراد، و أتى له و أن يكون مدلولاً للفظ! فتدبر. هذا كله فيما يتعلق بتوهم كون البحث لفظياً.

ذكر و تعقيب

و ربّما يظهر من بعضهم: أن البحث فى مقدّمه الواجب و إن لم يكن لفظياً، إلّا أنّه ليس بعقلى محض:

قال المحقق النائنى قدس سره: إنّ هذه المسأله ليست من المسائل اللفظيه، كما يظهر من «المعالم»، بل هى من المسائل العقليه، و لكن ليست من المستقلّات العقليه الراجعه إلى باب التحسين و التقييح و مناطات الأحكام، بل هى من الملازمات العقليه، حيث إنّ حكم العقل فى المقام يتوقّف على ثبوت وجوب ذى المقدّمه؛ فيحكم العقل بالملازمه بينه و بين وجوب مقدّماته. و ليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، الذى لا يحتاج إلى توسط حكم شرعى، بل البحث فى المقام نظير البحث عن مسأله الضدّ، و مسأله اجتماع الأمر و النهى يتوقّف على ثبوت أمر أو نهى شرعى حتّى تصل النوبه إلى حكم العقل بالملازمه كما فى مسألتنا، أو اقتضاء النهى عن الضدّ كما فى مسأله الضدّ، أو جواز الاجتماع و عدمه كما فى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى ... إلى آخره (١).

. و فيه: أنّه لا- ينقضى تعجّبي كيف قال بأنّ مسألتنا هذه كمسأله اجتماع الأمر و النهى و مسأله الضدّ لم تكن من المستقلّات العقليه المحضه، بل تحتاج إلى توسط

١- فوائد الاصول ١: ٢٦١-٢٦٢.

ص: ١٦

حكم شرعى، مع أنّ البحث فيها عن الأحكام العقليه المحضه؟!

و ذلك لأنّ البحث فى مقدّمه الواجب فى ثبوت الملازمه بين المقدّمه و ذيهها، و اللاتبوت، و هو لا يقتضى وجود الطرفين، و هذا كما يقال: إنّ قضيه الشرطيه لا تستلزم صدق الطرفين، و لا كذبهما. و بالجملة: البحث فى مقدّمه الواجب عن ثبوت الملازمه بين المقدّمه و ذيهها و عدمه؛ كان فى العالم أمر أم لا (١).

. نعم، النتيجة لا- تحصل إلّا باستثناء التالى أو إثباته، مثلما فى قولك: «إن كانت الشمس طالعه، كان النهار موجوداً» حكمت بالملازمه بين طلوع الشمس و طلوع النهار؛ وجدت الشمس فى الخارج أم لا.

نعم النتيجة تتوقّف على استثناء التالى أو إثباته، فنقول: «لكن النهار غير موجود»؛ فينتج: «أنّ الشمس غير طالعه»، أو «أنّ النهار موجود»؛ فينتج: «أنّ الشمس طالعه».

و كذا البحث في مسأله الضد؛ فإنه يبحث فيها عن أنه لو كان هنا أمر هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ كان فى العالم أمر أم لا.

و هكذا البحث فى مسأله اجتماع الأمر و النهى؛ فإنه يبحث فيها فى أنه هل يمكن اجتماع أمر و نهى على موضوع واحد بجهتين مختلفتين أم لا؟ كان فى العالم أمر أو نهى أم لا.

نعم- كما أشرنا- إنَّ البحث فى تلك المسائل إنما هو لأجل ورود أوامر و نواهى

١- قلت: و إن كان فى خواطرك ريب فيما ذكرنا فلاحظ قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، فإنه قضيه شرطيه تفيد الملازمه بين تعدد الآلهه و فساد العالم، مع أنه لم يتعدّد و لن يتعدّد آلهه فى العالم، فتدبر، [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٧

فى الشريعه المقدسه، و إلّا يكون البحث فيها لغواً، و لكن مع ذلك لا- يوجب ذلك إخراج تلك المسائل عن كونها عقليه محضه.

وليت شعرى أى فرق بين تلك المسائل و مسأله قبح العقاب بلا بيان؟! و هل لا تحتاج تلك المسأله إلى بيان من الشرع و عدمه، و إلّا فلا يصحّ الحكم بالقبح؟

و لو عُيّد مسأله قبح العقاب بلا بيان من العقليات غير المحضه لكان أولى، و إن كان غير وجيه؛ لأنّ جريانها منوطه بعدم تكليف و أمر من الشارع، بخلاف الحكم بالملازمه فى مقدّمه الواجب، و اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده فى مسأله الضدّ. و اجتماع الأمر و النهى فى موضوع واحد إنما هو فى الموضوع ذى جهتين، و إن كان مجرد ذلك لا يوجب أن لا تكون مسأله قبح العقاب بلا بيان مسأله عقليه محضه.

فتحصّل: أنّ جميع المسائل المعنونه فى كلامه قدس سره من المستقلّات العقليه، من غير فرق بينها، فتدبر.

ص: ١٨

الأمر الثالث فى كون هذه المسأله من المسائل الاصوليه

قد سقطت مّا ضبط هذا الأمر، و حيث إنّ معرفه موقف المسأله- من حيث كونها مسأله اصوليه، أو من المبادئ الفقهيّه، أو غيرهما- لا تخلو عن فائده، أحببنا عدم خلوّ كتابنا هذا منه، فنشير إشاره إجماليه إلى بيان موقفها مقتبساً ممّا أفاده سماحه الاستاد فى «مناهج الوصول»، و ما ذكره بعض مقرّرى بحثه، و ما ذكرناه فى مقدّمه كتابنا هذا.

فنقول: قد عرفت ممّا مفضّلاً الميزان فى تشخيص المسائل الاصوليه حسب مختار سماحه الاستاد، و إجماله: أنّ المسائل الاصوليه عباره عن القواعد الآليه التى يمكن أن تقع كبرى لاستنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه، أو الوظيفه العمليه.

و من الواضح: أنه لو ثبت وجود الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهما يستكشف منه وجوب مقدمه الواجب شرعاً، كالصلاه- مثلاً- فتجب مقدماتها، بل لو لم تثبت الملازمه فمع ذلك يكون البحث في المسأله من المسائل الاصوليه؛ لإمكان وقوع نتیجتها في مقام استنباط الأحكام الشرعيه، و إن لم تكن واقعہ بالفعل، نظير البحث في حجيه القياس و الشهره و الإجماع المنقول؛ فإنّ البحث عنها بحث في المسأله الاصوليه مع عدم حجيتها.

و بالجمله: البحث في وجود الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهما و عدمه ليس لأجل الاطلاع على حقيقه من الحقائق حتى يكون البحث نفسياً، بل لأجل أنه ينظر بها إلى مسائل و فروع تكون هي المنظور فيها. فمسأله الملازمه من القواعد الآليه التي

ص: ١٩

يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه.

و أما على مختار استنادنا الأعظم البروجردى قدس سره- من أنّ موضوع علم الاصول هو الحجّه في الفقه(١)- فيكون البحث عن ثبوت الملازمه بحثاً عن المبادئ الأحكاميه؛ لأنّ البحث عن المسأله الاصوليه- على زعمه قدس سره- لا بدّ و أن يكون بحثاً عن عوارض الحجّه في الفقه، كالبحث عن حجيه خبر الثقة و نحوها؛ فإنّها بحث عن عوارض الحجّه.

و أما البحث عن ثبوت الملازمه فخارجه عن البحث عن المسأله الاصوليه، و داخله في المبادئ الأحكاميه.

و قد عرفت- لعلّه بما لا- مزيد عليه في مقدمه الكتاب- عدم استقامه ما أفاده قدس سره؛ إمّا لعدم لزوم أن يكون لكل علم موضوع معيّن- حتى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- بل كلّ علم عباره عن عدّه مسائل مرتبطه بعضها ببعض في ترتب غرض واحد سنخى.

أو لعدم لزوم أن يكون البحث في العلم عن العوارض الذاتيه، ألا- ترى أنّهم جعلوا موضوع علم الفقه أفعال المكلفين، مع أنّ كثيراً من مسائل الفقه ليست كذلك؟! حتى الأحكام التكليفيه- كالوجوب و الحرمة و نحوهما- فإنّها- كما أشرنا في مقدمه الكتاب- ليست من العوارض حتى يقال: إنّها أعراض ذاتيه أو أعراض غريبه.

مضافاً إلى أنّ كثيراً من المسائل الفقهيّه ليست كذلك، مثل مسأله «الماء الكثر لا ينجسه شيء» و مسأله «أنّ الماء القليل ينجس بملاقات النجس» و مسأله «الكلب نجس» و مسأله «الميتة نجسه» إلى غير ذلك من المسائل. هذا إجمال المقال في المسأله، و من أراد تفصيله فليراجع ما أوردناه في مقدمه كتابنا هذا «جواهر الاصول».

١- نهايه الاصول: ١٥٤.

ص: ٢٠

الأمر الرابع في بعض تقسيمات المقدمه

تنقسم المقدمه إلى المقدمه الداخليه و الخارجيه، و المراد بالمقدمات الداخليه هي الامور التي يتركب منها المأمور به، و لها دخل في ماهيته و حقيقته، و هي ليست إلا الأجزاء. كما أن المراد بالمقدمات الخارجيه هي الامور الخارجيه عن حقيقه المأمور به. و لكن لا يكاد يتحقق المأمور به بدون واحد منها.

اختلفوا في وقوع المقدمات الداخليه في محط البحث، بعد اتّفاقهم على كون المقدمات الخارجيه داخله فيه.

و الحق: أن كلاً من المقدمات الخارجيه و الداخليه داخله في محط البحث، و يكون فيهما ملاك البحث.

و لكن ربّما قيل باختصاص البحث بالمقدمات الخارجيه و خروج المقدمات الداخليه عن محط البحث؛ لأنّ المقدمه عباره عمّا يتوقّف عليه ذو المقدمه؛ فلا بدّ و أن تكون متقدمه عليه. و المقدمات الداخليه التي هي أجزاء المركب ليست كذلك؛ لأنّ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، فيلزم تقدّم الشئ على نفسه، مع أنّه يستلزم اجتماع المثليين، و هو محال.

تصدّى المحقق الخراساني قدس سره في «الكفايه» لدفع الإشكال بأنّ المقدمه هي نفس الأجزاء بالأسر و ذا المقدمه هي الأجزاء بشرط الانضمام. و بالجمله: المقدمه هي

ص: ٢١

الأجزاء لا بشرط و ذو المقدمه هي الأجزاء بشرط الاجتماع؛ فتحصل المغايره الاعتباريه بين المقدمه و ذيهما، و هذا المقدار من المغايره يكفي في ذلك، نظير المغايره الاعتباريه بين المادّه و الصوره، و بين الجنس و الفصل (١).

. و لكن ربّما نوقش فيما أفاده قدس سره: بأنّ مقتضى ذلك كون مقدميه المقدمه اعتباريه لا حقيقيه، مع أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ مقدميه المقدمه و تقدّمها على ذي المقدمه حقيقي لا اعتباري.

مع أنّه لم يندفع بما أفاده مشكله اجتماع المثليين؛ لتعلق إرادتين على شئ واحد حقيقي، و هو إمّا مستحيل أو يكون إحدى الإرادتين لغواً، و هي من المولى الحكيم مستحيل.

و ليعلم: أنّ منشأ هذه المطالب و التكلّفات هو تخيل كون المقدمه نفس الأجزاء. و لكن الذي يقتضيه الذوق السليم و يحكم به الوجدان و يعاضده البرهان هو عدم كون الأجزاء بالأسر مقدمه حتّى يشكل في عينيتها لدى المقدمه؛ فيتكلّف في دفعه بالمغايره الاعتباريه، بل كلّ جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركب مستقلاًّ مقدمه، بحيث إذا كان للواجب عشره أجزاء - مثلاً - يكون له عشر مقدمات.

و بعباره أوضح: ليس للواجب المركب من أجزاء مقدمه واحده - و هي الأجزاء بالأسر - بل هناك مقدمات بعدد الأجزاء، بحيث

يكون كل جزء منه مقدّمه برأسه، و في كل واحد منها ملاك الغيره. و واضح: أنّ الجزء يغير الكل الاعتباري و المركب في وعاء الاعتبار.

و لتوضيح هذا الأمر لا بدّ من ملاحظه الإراده الفاعلي و التكويني في المركبات

١- كفايه الاصول: ١١٥.

ص: ٢٢

الاعتباريه و الصناعيه ليتّضح حال الإراده الأمرى و التشريعي.

و لا يخفى: أنّ المركبات و إن كانت على أقسام، إلّا أنّ محطّ البحث منها في مقدّمه الواجب إنّما هو المركب الاعتباري-الذي يعبر عنه بأنّه شىء مع شىء و يمكن جريان البحث في المركب الصناعى أيضاً- الذي يعبر عنه بأنّه شىء لشىء مع شىء- و أمّا المركب الحقيقي فخارج عن محطّ البحث.

فينبغي أوّلاً الإشارة الإجماليه إلى المراد من أقسام المركب، ثمّ الورود فيما هو محطّ البحث:

فنقول: المركب على قسمين: حقيقي أو غير حقيقي.

و المراد بالمركب الحقيقي هو المركب من الجنس و الفصل، و المادّه و الصوره. و المركب الحقيقي بأقسامه خارج عن محطّ البحث بالاتفاق؛ لأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليليه العقلية، و لا-وجود لها في الخارج. و المادّه و الصوره فإن كانتا موجودتين في الخارج، إلّا أنّه لا امتياز بينهما و بين المركب منهما ليتوقّف عليهما، و هو واضح.

و المراد بالمركب غير الحقيقي هو الملتئم من أشياء متخالفه و امور متباينه، و هو على قسمين:

الأول: المركب الصناعى؛ و هو المؤلّف من امور متعدده ملتئمه و مجتمعته على نحو مخصوص، بحيث يكون للمركب نحو وحده و عنوان واحد و اسم مخصوص مع قطع النظر عن اعتبار المعبر، كالمسجد و البيت، و منه المعاجين و الأدوية المركبه بالصناعه.

الثاني: المركب الاعتباري؛ و هو المؤلّف من امور متعدده ملحوظه بنظر الواحده بلحاظ مدخليتها بتمامها في حصول غرض واحد و مصلحه واحده.

ص: ٢٣

و بعباره اخرى: المركب الاعتباري هو ما يكون تركبه و وحدته بحسب الاعتبار، كالفوج من العسكر و العشره، و منه الماهيات الاختراعيه، كالصلاه و الصوم و الحجّ و نحوها؛ فإنّها مركبات اعتباريه جعليه.

و ذلك لأنّ الفوج من العسكر ألفاً أو عشره آلاف- مثلاً- إنّما هو بحسب الجعل و الاعتبار. و العشره مع قطع النظر عن اعتبار

الوحده ليست إلّا الوحدات المستقلّات. و هكذا الأمر فى الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها من الماهيات المخترعه؛ فإنّ الوحده فيها ليست إلّا بحسب الجعل و الاعتبار، و مع قطع النظر عن الاعتبار فهى وحدات عديده مستقلّه.

ثمّ إنّ الغرض قد يكون قائماً بوجود كلّ واحد من أشخاص أو أشياء مستقلّه، من غير ارتباط بين الوحدات، كمن كان له عدّه أصدقاء يشتاق لقاء كلّ واحد منهم مستقلّاً، من غير ارتباط بعضهم ببعض، فعند تصوّر كلّ واحد يريد لقاءه بإرادته مستقلّه. فقد لا يكون اجتماعهم مورداً لعلاقته و إرادته، بل ربّما يكون اجتماعهم مبعوضاً عنده.

و قد يكون قائماً بالمجموع لا بالأفراد، كمن يريد فتح بلد لا يمكن فتحه إلّا بفوج من العسكر، فعند ذلك لا يكون كلّ واحد منه مراداً له و لا- متعلّقاً لغرضه، بل الغرض إنّما يكون قائماً بالفوج، فيتصوّر و يشتاقه و يريد إحضاره. ففى هذا اللحاظ تكون الآحاد مندكّه فانيه فى الفوج، و لا يكون كلّ واحد مشتاقاً إليه، و لا تتعلّق به إرادته نفسه؛ لفرض عدم حصول الغرض به.

نعم، لو تصوّر كلّ واحدٍ واحدٍ من العسكر و رأى توقّف الفوج على وجود كلّ واحد منهم، أرادته لأجل غيره لا لنفسه؛ ففى كلّ واحد منهم ملاك الغيره لا النفسيه، كما أنّ فى الفوج ملاك النفسيه لا الغيره.

ص: ٢٤

فكلّ واحد منهم مقدّمه، و يتوقّف عليه عنوان الفوج بالاستقلال، و لا- يكون الاثنان منهم أو الثلاثه و هكذا مقدّمه، و لا فيها ملاك الإراده الغيره. فهناك إرادته نفسه واحده متعلّقه بفوج من العسكر، و إرادات غيره متعلّقات بعدد الأفراد.

و بالجملة: هاهنا أمران:

أحدهما: الفوج من العسكر الذى يراه والى الأمر فاتحاً للبلد، ففيه ملاك الإراده النفسيه لا غير.

ثانيهما: كلّ واحدٍ واحدٍ من الفوج و فى كلّ واحد منهم- لتوقّف الفوج عليه- ملاك الإراده الغيره.

و أمّا فى الاثنين منهم أو الثلاثه منهم و هكذا سائر التركيبات الاعتباريه فليس فيها ملاك الإراده؛ لا النفسى منها، و هو واضح، و لا الغيرى؛ لعدم توقّف الفوج عليها زائداً على توقّفه على كلّ واحد منهم.

و لا يخفى: أنّ الغرض فى المركّبات الاعتباريه قائم بالمجموع الخارجى- كالفوج من العسكر فى المثال المذكور- لا بالاعتبار الذهنى، و لا بكلّ فردٍ فردٍ من أفراد العسكر فى المثال؛ فيكون متعلّق الغرض مقدّمّاً على لحاظ الوحده، و على الأمر المتعلّق به. هذا فى المركّبات الاعتباريه.

و أوضح من ذلك المركّبات الصناعيه التى لها وحده عرفيه و تركّب صناعى، كالمسجد و البيت و نحوهما. فإذا كان الغرض قائماً بمركّب صناعى، كالمسجد بلحاظ ما ورد مثلاً:

«أنّ من بنى مسجداً كمفحص قطاه بنى الله له بيتاً فى الجنّه»

١- الفقيه ١: ٧٥٢/٧٠٤، وسائل الشيعة ٥: ٢٠٤، كتاب الصلاة، أبواب أحكام المسجد، الباب ٨، الحديث ٢.

ص: ٢٥

فيلاحظ أولاً عنوان المسجد، و في ذلك اللحاظ لا تكون أجزاء المسجد- من الأخشاب و الأحجار و اللبناات و غيرها- ملحوظة، بل مُندكّه فيه. فالمسجد متعلّق لإرادته النفسية، و ليس فيه ملاك الإرادة الغيريه.

نعم إذا رأى توقّف تحقّق المسجد في الخارج على كلّ من الأحجار و اللبناات و الأخشاب و غيرها، يريدّها لأجل بناء المسجد، و يكون فيها ملاك الغيريه لا النفسية.

و بالجملة: في المسجد- مثلاً- ملاك النفسية، فيريده مستقلاً و في كلّ واحد من أجزائه ملاك الغيريه، فيريدها لأجل تحصيل المسجد. فعند إرادته بناء المسجد تحصل له إرادات كثيرة بعدد الأحجار و اللبناات و الأخشاب و غيرها.

نعم، لم تكن تلك الإرادات أصلية مستقلّة بنفسها، بل غيريه بلحاظ توقّف بناء المسجد على وضع كلّ واحد من الأحجار و اللبناات و الأخشاب و غيرها على وضع مخصوص و كيفية خاصّه.

فقد ظهر لك: عدم اجتماع المثليين في المركّبات الاعتباريه و الصناعيه؛ لأنّ الواجب نفساً و ما تعلّق به الإرادة النفسية هو المجموع المركّب، و الواجب مقدّمه، و ما تعلّق به الإرادة الغيريه هو كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء.

هذا ما يقتضيه الوجدان في المركّبات الاعتباريه و الصناعيه، و هو أصدق شاهدٍ و دليل في أمثال هذه المباحث.

إذا عرفت كيفية تعلّق الإرادة الفاعليه في المركّبات الاعتباريه و الصناعيه، يظهر لك حال الإرادة الآمرية؛ لأنّ الكلام فيها هو الكلام فيها؛ لأنّ الإرادة المتعلّقه بما له وحده اعتباريه في المركّب الاعتباري- كالصلاه مثلاً- أو وحده صناعيه في المركّب الصناعي- كالمسجد- ملازمه لإرادته ما يراه مقدّمه، و هي كلّ واحدٍ واحدٍ

ص: ٢٦

من الأجزاء؛ لتوقّف المركّب عليها، من غير فرق في ذلك بين المقدمات الخارجيه و الداخليه؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

و ليس الأجزاء بالأسر واجباً في قبال كلّ واحد من الأجزاء، كما توهمه المحقّقون، كالشيخ (١) و الخراساني (٢) و النائيني (٣) و العراقي (٤) و غيرهم- قدّس الله أسرارهم- فوقعوا في حيص و بيص في ذلك؛ فقد أنكر بعضهم- من أجل ذلك- كون المقدمات الداخليه داخله في محطّ البحث، و تشبّث بعضهم في دخولها فيه، بلحاظ اختلاف الأجزاء بالأسر مع المركّب اعتباراً، مع أنّه لم يمكنهم دفع مشكله اجتماع المثليين.

مع أنك قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنه لم يكن للأجزاء ملاك المقدميه، و لا تحقق لها في الخارج مضافاً إلى كل جزء جزء، بل كل واحد من الأجزاء مقدمه، و هو غير المركب حقيقه، لا اعتباراً؛ لأنّ المجموع المركب من حيث المجموع شىء غير كل واحدٍ واحدٍ من الأجزاء وجوداً و اعتباراً و لحاظاً؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

فظهر و تحقق ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من المقدمات الخارجيه و الداخليه حيث يكون فيها ملاك البحث يكون محطّ البحث.

١- مطارح الأنظار: ٤٠/السطر ١.

٢- كفايه الاصول: ١١٥.

٣- فوائد الاصول ١: ٢٦٤-٢٦٨، أجود التقريرات ١: ٢١٨.

٤- نهايه الأفكار ١: ٢٦٢.

ص: ٢٧

ذكر و تعقيب

ثمّ إنّ المحقق العراقي قدس سره تصدّى لخروج المقدمات الداخليه عن محطّ البحث بذكر إشكالات على دخولها فيه، ثمّ ذكر تحقيقاً في المسأله. و لكن لا يخلو ما أفاده من النظر، و بعض ما ذكره لا يخلو عن تناقض:

فبعد أن قال قدس سره: إنّ الحقّ أنّ أجزاء الماهيه بجميع أقسامها خارجه عن حريم البحث، و بعد أن ذهب إلى أنّ الجزئيه و الكلّيه لا- يصحّ انتزاعهما من المركب الاعتبارى المؤتلف من عدّه امور متباينه إلّا بالإضافة إلى الوحده الاعتباريه التى صارت تلك الامور المتباينه شيئاً واحداً بالاعتبار.

قال: إنّ مطابق- بالفتح- هذا الواحد الاعتبارى ربّما تكون له هيئه فى الخارج تجعله واحداً حسيّاً يشار إليه بإشاره واحده، كالسرير و الدار، و ربّما لا تكون له هيئه كذلك، كالحجّ و شبهه من المركبات الجعليه (١).

. إلى أن قال: إنّ الوحده الاعتباريه على نحوين:

فقد يكون فى الرتبه السابقه على الأمر و فى ناحيه متعلقه؛ بأن يعتبر عدّه امور متباينه شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها لغرض واحد، فيوجّه أمره إليه.

و قد يكون فى الرتبه اللاحقه، بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلقه بعهده امور؛ فيكون تعلقه بها منشأ لانتزاع الوحده الملازمه لانتزاعها بعنوانى الكلّ

١- قلت: يشير بذلك إلى ما ذكرنا: أنّ محطّ البحث إنّما هو فى المركبات الصناعيه و الاعتباريه؛ أشار إلى الأوّل بقوله: ما تكون لمطابقه هيئه فى الخارج، و أشار إلى الثانى بقوله: ما لا تكون له هيئه تطابقه، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

و الأجزاء، كما كانت الوحده فى الرتبه السابقه مستلزمه لآتصاف المتعلق بالعنوانين المزبورين.

ثم قال: إن ما يكون محلّ النزاع هو ما إذا كانت الوحده الاعتباريه فى الرتبه السابقه على الأمر. و أمّا الوحده الطارئه فى الرتبه المتأخره عن الأمر فلا- يكون محلّما للبحث؛ لعدم تعقّل ترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدميه؛ لأنّ الجزئيه و الكليه الملزومتين لهذه الوحده ناشئه من الأمر حسب الفرض؛ فتكون المقدمه فى الرتبه المتأخره عن تعلق الأمر بالكلّ، و معه لا يعقل ترشّحه على الأجزاء؛ لأنّ الأمر الغيرى إنّما يتعلّق بما يكون مقدّمه مع الغضّ عن تحقّق الأمر، و لا يمكن تعلقه بما لا تكون مقدّمه فى الرتبه السابقه على الأمر.

ثمّ إنّه قدس سره بعد أن ذهب إلى أنّ محطّ البحث فى تعلق الوجوب الغيرى بالأجزاء، ما إذا كانت الوحده الاعتباريه فى الرتبه السابقه على تحقّق الأمر، قال: الحقّ أنّ الأمر الغيرى لا يترشّح من الكلّ على الأجزاء؛ لمنع الصغرى- أعنى المقدميه- أولًا، و منع الكبرى ثانيًا:

أمّا منع الصغرى: فلأنّ الأجزاء و إن تغاير الكلّ اعتباراً من حيث اللابشرطيه و بشرط الانضماميه- حيث إنّه باعتبار الأول تكون أجزاء، و باعتبار الثانى تكون كلاً- بل يمكن القول بتقدّم الأجزاء على الكلّ بالتجوهر، و لكن المغايره الاعتباريه و التقدّم و التأخر بالتجوهر لا يقتضيان صحّه انتزاع المقدميه من الأجزاء؛ إذ مقدميه شىء لشىء آخر تستلزم ترتّب وجود الثانى على وجود الأول، و من الواضح: أنّ الكلّ فى الخارج عين الأجزاء بلا- اثنيه بينهما فى الوجود، و المغايره الاعتباريه لا توجب المغايره الوجوديه.

هذا، مضافاً إلى أنّ عنوانى الجزئيه و الكليه- كما عرفت- لا ينتزعان إلّا بعد

ص: ٢٩

اعتبار الوحده؛ فيكون كلّ من عنوانى الجزء و الكلّ طارئاً على الذات، بلا تقدّم لعنوان الجزء على عنوان الكلّ.

و أمّا منع الكبرى- و هى كون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى؛ لكونها مقدّمه للكلّ- فلأنّ الأجزاء لا تكون واجبه بالوجوب الغيرى لأجل كونها مقدّمه للكلّ؛ لأنّ الأجزاء و إن كانت مقدّمه على الكلّ المركّب منها بالتجوهر، إلّا أنّ ذلك لا يجدى فى إمكان تعلق الوجوب الغيرى بها؛ ضروره أنّها نفس الكلّ المركّب منها وجوداً فى الخارج، و البعث إلى الكلّ بعث إليها؛ فأى فائده فى البعث إليها ثانيًا؟! و إذا كان الغيرى لغواً استحالة صدوره من الحكيم.

و لأنّ مجرّد المغايره الاعتباريه بين الجزء و الكلّ لا تفى بصحّه تعلق الوجوب بكلّ منهما؛ لأنّ تعدّده إنّما ينشأ عن تعدّد ملاكه مع تعدّد موضوعه وجوداً و خارجاً، و واضح: أنّ التعدّد الاعتبارى لا يوجب ذلك.

مضافاً إلى استلزام ذلك اجتماع المثلين فى موضوع واحد.

و توهم أنّ كثيراً ما يجتمع ملاك الوجوب الغيرى مع ملاك الوجوب النفسى فى الواجبات النفسيه، أو ملاك الوجوب النفسى مع آخر مثله، و يكون اجتماعهما سبباً لتأكد البعث إلى ذلك الواجب، و لا يلزم اجتماع المثلين؛ فليكن مورد النزاع كذلك.

مدفوع بوجود الفرق؛ لأنّ فى بعض الواجبات النفسيه إذا اجتمع ملاك وجوب الغيرى مع النفسى يكون فى عرضه لا محاله؛ فيكون أثره- و هو الوجوب الغيرى- أيضاً كذلك؛ فيحدث منهما وجوب قوى.

و أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك؛ لأنّ ملاك الوجوب الغيرى فى الأجزاء فى طول ملاك الوجوب النفسى فى الكلّ، و مع الاختلاف فى الرتبة يستحيل اتّحاد المتماثلين بالنوع.

ص: ٣٠

ثمّ قال: إنّ هذا كلّه لو كان متعلّق الأمر هو الكلّ- أعنى به الأجزاء مع قيد الوحده اعتباراً- أو مصلحه، كما عليه المشهور.

و لكن التحقيق يقتضى كون متعلّق الأمر نفس ذوات الأجزاء التى تطرأ عليها الوحده الاعتباريه؛ إمّا بلحاظ قيام مصلحه واحده بها، أو بلحاظ أمر آخر تطرأ عليها الوحده الاعتباريه.

فكما تطرأ عليها الوحده الاعتباريه يتعلّق بها الأمر، فيكون تعلق الأمر بها فى عرض طرؤ الوحده عليها، لا لأنّه يتعلّق الأمر بالأجزاء المتّصفه بالوحده الاعتباريه؛ لتكون تلك الوحده مقومه لتعلّق الأمر و متقدّمه بالطبع عليه. بل لا يعقل أن تكون الامور المتعدّده الملحوظه بنحو الوحده الاعتباريه- المعبر عنها بالكلّ فى هذا اللحاظ- هى متعلّق الأمر؛ لأنّ المصلحه دعت إلى الأمر، و هى تقوم بذوات تلك الامور المتعدّده، المعبر عنها بالأجزاء.

و لا- دخل للوحده الاعتباريه فى المصلحه بالضروره؛ لأنّ تلك الوحده اعتباريه قائمه بنفس المعبر، و المصلحه أمر حقيقى خارجى، و لا يعقل تقوّم الأمر الحقيقى فى وجوده الخارجى بالأمر الاعتبارى القائم فى نفس معتبره.

و أيضاً لو كانت الوحده الاعتباريه مقومه للمصلحه الداعيه إلى الأمر بذاتها، فلا محاله تكون الوحده متأخره بالطبع عن المصلحه المزبوره؛ فلا يعقل أخذها قيماً مقوماً فيها، و إلّا يلزم تقدّم المتأخر و تأخر المتقدّم، كما لا يخفى، انتهى كلام المحقق العراقى قدس سره بطوله مع اختصارٍ منّا (١).

١- بدائع الأفكار ١: ٣١٣-٣١٧.

ص: ٣١

و فى كلامه مواقع للنظر:

منها: قوله قدس سره بأنّ الوحده الاعتباريه قد تكون فى الرتبة السابقه على الأمر، و قد تكون فى الرتبة المتأخره.

ففيه: أنّ الوحده فى جميع الموارد تكون فى الرتبه السابقه، و لا- تكون لنا مورد تعرض الوحده بعد تعلق الأمر؛ و ذلك لأنّ المولى منّا لا يأمر إلّا لغرض يراه فى متعلق أمره.

فإن لاحظ المولى عدّه أشياء فإن كان كلّ واحد منها محصّياً لغرضه فلا يكاد يتعلّق أمره بالمجموع، بل لا بدّ له من أوامر متعدّده، و إن عبّر عنها بعبارة واحده؛ بأن يقول: «أكرم كلّ عالم».

و أمّا إن لم يكن كلّ منها محصّياً لغرضه، بل ربّما تكون فيه المفسده، بل المصلحه قائمه بالمجموع- كالفوج من العسكر لفتح البلد- فيلاحظ المجموع أمراً واحداً، و عند ذلك يتحقّق عنوان الكلّ و الأجزاء.

نعم، لم تكن الأجزاء و الأفراد، أجزاء المأمور به و أفراده بما أنّه مأمور به؛ بدهاه أنّه لا تكون كذلك إلّا بعد تعلق الأمر به.

و الحاصل: أنّ المولى قبل تعلق الأمر يتصوّر الموضوع- و هو المجموع الذى قام به المصلحه- و فى ذلك اللحاظ تكون الأفراد و الأجزاء مغفوله عنها، فتحقّقت الوحده الاعتباريه فى الرتبه السابقه على الأمر.

و قد عرفت: أنّ المراد بلحاظ الوحده لحاظ المجموع و تصوّره، لا اعتبار المجموع شيئاً مستقلاً؛ بأن يلاحظ مفهوم الوحده مضافاً إلى ملاحظه المجموع.

و إن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فاختر نفسك فى قولك: «إنّ مسجد الجامع- مثلاً- خير من مسجد السوق» و «إنّ الصلاه- مثلاً- معراج المؤمن»؛ فإنّ

ص: ٣٢

المحكوم بالخيره أو المعراجيه هو عنوان المسجديه أو الصلاتيه، لا الأحجار و اللبنا و الأخشاب و غيرها فى المثال الأوّل، و التكبير و الحمد و السوره و غيرها فى المثال الثانى.

و بالجملة: عند قيام المصلحه بالمجموع فتعلّق الأمر بالأمر المتعدّده، يتوقّف على تصوّر اجتماع كلّ منها مع الآخر. فالاجتماع قبل الأمر ملحوظه لا محاله، و لا نعى بلحاظ الوحده قبل تعلق الأمر إلّا هذا، لا مفهوم الوحده كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين القسمين فى أنّ الوحده ملحوظه فى كليهما قبل تعلق الأمر، فتدبّر.

و منها: أنّه لو سلّم أنّ الوحده أحياناً متأخّره عن الأمر و تنتزع الكلّيه و الجزئيه فى الرتبه المتأخّره عن الأمر، و لكن لا يوجب ذلك خروجه عن محطّ البحث؛ لأنّ البحث لم يكن فى عنوان الجزئيه و الكلّيه؛ لأنّه لم يكن فى الجزئيه ملاك المقدميه، بل ليس لها تأخّر عن عنوان الكلّيه- لأنّهما متضايقان ينتزعان فى رتبه واحده، و المتضايقان متكافئان فعلاً و قوه- بل البحث فى الجزء و الكلّ؛ لأنّ البحث فى توقّف شىء على شىء آخر، و لا- إشكال فى أنّ الكلّ و المجموع- الذى قام به المصلحه- يتوقّف على كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء، و هو غير الكلّ.

و لعلّ منشأ الاشتباه هو توهم ترشّح الوجوب من ذى المقدمه إلى المقدمه، و أنّ إرادته المقدمه مترشّحه من إرادته ذى المقدمه؛ فتوهم: أنّه إذا كانت الوحده متأخره عن الأمر فلا يعقل ترشّحه إلى ما لا يكون مقدمه فى الرتبه السابقه على الأمر.

و قد عرفت: أنّه بمكان من الفساد؛ لأنّ الإراده المتعلقه بذى المقدمه لم تكن مبدأ للإرادته المتعلقه بالمقدمه بنحو النشوء و الرّشح و الإيجاد، فإذا كان حال الإيرادات

ص: ٣٣

كذلك- كما تقدّم- فالوجوب أسوأ حالاً؛ لأنه ينتزع من تعلق البعث بالشىء، و لا يعقل أن يترشّح بعث من بعث آخر، كما هو واضح إلى النهايه.

و منها: قوله بمنع الصغرى- و هى المقدميه- لعدم ترشّح الوجوب الغيرى من الكلّ إلى الأجزاء؛ لأنّ منشأ ذلك هو توهم كون الأجزاء بالأسر مقدمه، فلا فرق بين المقدمه و ذيهما إلّا بالاعتبار.

و قد عرفت: أنّ الأجزاء بالأسر لم تكن مقدمه، بل المقدمه إنّما هى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء؛ فتحصل المغايره الوجوديه بين المقدمه و ذيهما، فإذن: لا وجه لمنع الصغرى، كما لا يخفى.

و بهذا يظهر النظر فيما رتبّه على ذلك؛ من ممنوعيه الكبرى من ناحيه لغويه البعث، فلاحظ.

و منها: تعليقه لعدم تعلق الوجوب الغيرى على الأجزاء بلزوم اللغويه، يناقض ما سيأتى منه عند ذكر الأقوال فى مقدمه الواجب؛ فإنّه قدس سره بعد أن اختار وجوب المقدمه أورد على نفسه بأنّه: ما ثمره الإراده التبعية المتعلقه بإيجاد المقدمات، بعد حكم العقل بلبديّه الإتيان بالمقدمات؟ و هل هو إلّا من اللغو الواضح؟!

فأجاب: بأنّ هذه الإراده ليست إلّا إرادته قهريه ترشّحيه معلوله لإرادته الواجب- كما تقدّم فى البرهان- و مثلها لا يتوقّف على وجود غايه و ثمره(١)

. و حاصل ما أجابه هو: أنّ إرادته المقدمه لم تكن من الأفعال الاختياريه حتّى تحتاج إلى غايه، بل هى قهريه تحصل من تعلق الإراده بذى المقدمه.

و هذا المقال و إن لم نسلمه، بل عرفت أنّها: أنّ إرادته المقدمه معلوله لمبادئها،

١- بدائع الأفكار ١: ٣٩٩.

ص: ٣٤

و لا- تكون معلوله و مقهوره لإرادته ذيهما، و لكن نقول: إنّ إرادته إتيان المقدمات الخارجيه إذا كانت قهريه لا تحتاج إلى غايه،

فليكن إرادته إتيان المقدمات الداخليه أيضاً قهريه غير محتاجه إلى غايه، فتدبر.

و منها: أنّ حديث اللغويه إنّما يكون برهاناً و دليلاً على عدم كون المقدمات الداخليه واجبه، و لكن ذلك لا يكون دليلاً و برهاناً على عدم وجود ملاك البحث فيها، فكم من موضوع يجعل محطاً للبحث و النظر، لكن يثبت شخص و ينفيه آخر!

و منها: أنّ إشكال اجتماع المثليين - الذي أشار إليه هذا المحقق، وفاقاً لبعض الأعلام، كالمحقق الخراساني (١) و المحقق النائيني (٢) و غيرهما قدس الله أسرارهم - قد عرفت حاله، و حاصله: أنّه إنّما يلزم إذا كانت المقدمه عباره عن الأجزاء بالأمر، و أمّا إذا كانت هي كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء فيكون المجموع واجباً نفسياً، و كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء واجباً غيرياً، فأنّى اجتماع المثليين في موضوع واحد؟!!

و منها- و هو في الحقيقه تقريب آخر للإشكال السابق- و هو: أنّ منشأ الإشكال هو خلط محيط تعلق الأمر بمحيط الخارج، و لا يخفى: أنّ اتحاد المقدمات الداخليه مع ذيهما خارجاً لا ينافي اختلافهما عنواناً في محيط تعلق الحكم، ألا ترى أنّ عنوان الصلاه غير عنوان الغصبيه و مع ذلك قد يتحدان خارجاً؟! فليكن عنوان الأجزاء غير عنوان الكلّ و مع ذلك يتحدان خارجاً.

فعلى هذا: يمكن تعلق الوجوب الغيرى بعنوان الأجزاء، و تعلق الوجوب النفسى بالكلّ.

١- كفايه الاصول: ١١٥.

٢- فوائد الاصول ١: ٢٦٥-٢٦٨، أجود التقريرات ١: ٢١٧-٢١٨.

ص: ٣٥

فلو سلّم أنّ ذوات الأجزاء مقدمه، لا- يلزم منه اجتماع المثليين؛ لاختلاف ذوات الأجزاء مع ذيهما بحسب العنوان؛ بداهه أنّه قد تلاحظ عنوان الكلّ و يكون الأجزاء عند ذلك مغفوله عنها في ذلك اللحاظ، و قد يعكس و تكون الأجزاء ملحوظه و يكون عنوان الكلّ مغفولاً عنه.

و الشاهد على التعدّد: ما أشرنا إليه في بناء المسجد أو الدار ثم إرادته وضع الأحجار و اللبناات و الأخشاب و نحوها، فلاحظ.

و منها: أنّه لو سلّمنا أنّ المقدمه هي الأجزاء بالأسر، و لكن مع ذلك لا- يتوجه الإشكال؛ لما سنشير إليه في محلّه: أنّ ذوات الأجزاء على فرض وجوب المقدمه لم تكن واجبه، بل هي بعنوان الموصليه، و واضح: أنّ عنوان الموصليه غير عنوان الكلّ و يختلفان عنواناً. و مجرد اتحاد عنوان الموصليه مع عنوان الكلّ خارجاً لا يوجب اجتماع المثليين، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الأجزاء مقدمه، فلا وجه لمنع الصغرى و الكبرى، فتدبر.

و منها: أنّه لا دليل على اعتبار الوحده و كون المجموع واحداً و غير محتاج إليه، بعد ملاحظه أنّ المصلحه حاصله بإتيان الأجزاء.

و بالجملة: مجرد لحاظ كون المصلحه قائمه بالمجموع يكفي في أخذه موضوعاً للحكم، و بدون ذلك اللحاظ لا معنى لتعلق

الأمر به؛ فهو لا محاله تكون في الرتبة السابقة على الأمر، لا في رتبته، فضلاً عن كونها متأخره عنه.

و منها: أنّ الوحده و إن كانت أمراً اعتبارياً، و لكنّه يكون منشأً للأثر عند العرف و العقلاء، و لا يكون من قبيل لحاظ أنياب الأغوال و اعتبارها، التي لا تتجاوز

ص: ٣٦

حريم اللحاظ و الاعتبار، بل لحاظ الوحده و اعتبارها نظير سائر الامور الاعتباريه الدارجة عند العقلاء، التي تدور بها رحي معاشهم و معادهم، و تستقيم امور دنياهم و آخرتهم. فتحصل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ جميع المقدمات الداخليه داخله في محطّ البحث، و يكون فيها ملاك البحث.

هذا كلّه في المقدمات الداخليه.

و أمّا المقدمات الخارجيه: فهل محطّ البحث جميع المقدمات الخارجيه؛ سواء كانت مقتضيه، أو معدّه، أو شرطاً، أو عدم المانع؛ حتّى إذا كانت علّه تامّه، بل إذا كانت سبباً تامّاً توليدياً (١) أو خصوص ما لم تكن علّه تامّه، أو لم يكن توليدياً. و ربّما يظهر من بعضهم خروج العلّه التامّه من محطّ البحث، كما يظهر من بعض آخر خروج ما يكون سبباً توليدياً بحيث لم يكن له وجود منحاز عن وجود المعلول.

و الحقّ: كون جميع المقدمات الخارجيه داخله في محطّ البحث، من غير فرق بين العلّه التامّه و غيرها، و الأسباب التوليديه و غيرها.

١- قلت: المراد بالعلّه - كما افيد - ما يترشّح منه وجود المعلول، و بإفاضته يتحقّق المعلول. كما أنّ المراد من المعدّ ما له دخل في وجود الشىء، من دون أن يكون وجود ذلك الشىء مترشّحاً منه، بحيث يكون مقتضياً لوجوده، بل كان لجهه التهيئه و الاستعداد لإفاضه العلّه وجود معلولها، كدرجات السلم - ما عدا الدرجه الأخيره - حيث إنّ كلّ درجه تكون معدّه للكون على السطح، كما تكون معدّه أيضاً للكون على الدرجه التي فوقها؛ بمعنى أنّه يتوقّف وجود الكون على الدرجه الثانيه على الكون على الدرجه الاولى. و قد يطلق المعدّ على ما يكون له دخل في وجود المعلول، من دون أن يكون له دخل في وجود الجزء اللاحق، كالبذر حيث إنّ له دخلاً في وجود الزرع، و لا يتوقّف وجود الشمس أو الهواء عليه، و إن توقّف تأثيرهما عليه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٧

و السرّ في ذلك: وجود ملاك البحث في جميع ذلك، يظهر ذلك من ملاحظه الإراده الفاعلى بالنسبه إلى أفعاله.

و قد ظهر لك لعلّه بما لا مزيد عليه آنفاً: أنّ وزان الإراده الآمرى وزان الإراده الفاعلى.

فإذا تمهّد لك ذلك: يظهر لك ضعف ما عن المحقّق النائينى قدس سره، حيث فضّل في العلّه التامّه بين ما إذا كان لكلّ من

العلة و المعلول وجود مستقل و كان ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر، كطلوع الشمس بالنسبة إلى ضوء النهار؛ لأن لكل من الشمس و الضوء وجوداً يخصه.

و بين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين طوليين:

عنوان أولى و عنوان ثانوى، كالإلقاء و الإحراق فى الامور التكوينية، و الغسل و الطهاره فى الامور الشرعيه؛ فإنه لم يكن هناك إلّا فعل واحد، و يكون هو بعنوانه الأولى إلقاءً أو غسلًا، و بعنوانه الثانوى إحراقاً أو تطهيراً، و ليس ما بحذاء الإلقاء أو الغسل غير ما بحذاء الإحراق أو الطهاره، بل هو هو؛ و لذا يحمل أحدهما على الآخر؛ فيقال: الإلقاء إحراق و بالعكس، و الغسل طهاره و بالعكس؛ لما بين العنوانين من الاتحاد فى الوجود ... إلى أن قال قدس سره: الحقّ أنّ العلة التامة على الأوّل داخله فى محطّ النزاع و تكون واجبه بالوجوب المقدمى، و الذى يكون واجباً بالوجوب النفسى هو المعلول.

و أمّا على الوجه الثانى فالحقّ: أنّها ليست محطّاً للنزاع؛ لأنّه ليس هناك إلّا فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان أولى و عنوان ثانوى.

بل ليس ذلك فى الحقيقة من باب العلة و المعلول؛ إذ العلة و المعلول يستدعيان وجودين، و ليس هنا إلّا وجود واحد و فعل واحد؛ فليس الإحراق معلولاً للإلقاء،

ص: ٣٨

بل المعلول و المسبّب التوليدى هو الاحتراق، لا الإحراق الذى هو فعل المكلف.

و كذا الكلام فى الغسل و التطهير، حيث إنّ التطهير ليس معلولاً للغسل، بل المعلول هو الطهاره؛ فإذا الإلقاء أو الغسل ليس واجباً بالوجوب المقدمى، بل هو واجب بالوجوب النفسى، غايته لا بعنوانه الأولى - أى بما أنّه إلقاء أو صبّ الماء - بل بعنوانه الثانوى؛ أى بما أنّه إحراق و إفراغ للمحلّ عن النجاسه.

و هكذا الكلام فى الانحاء و التعظيم و غير ذلك من العناوين التوليديه.

و بالجملة: فى تلك الموارد لم يصدر من المكلف فعلاً، بل فعل واحد معنون بعنوانين:

عنوان أولى، و عنوان ثانوى، إلى آخر ما أفاده، فلاحظ (١)

. و فيه أولاً: أنّ ما ذكره ليس تفصيلاً فى بعض المقدمات؛ لأنّه لو تمّ ما ذكره قدس سره تخرج العلة التامة - التى لا تختلف وجوداً مع معلولها - عن كونها علة؛ و ذلك لأنّ العلة دائماً تكون وجودها غير وجود المعلول، و لا معنى لأنّ توجد العلة و معلولها بوجود واحد، كما هو ثابت فى محله.

و ثانياً: أنّ الأمثلة التى ذكرها للعناوين التوليديه لا تخلو عن المناقشه.

فالمناقشه فى المثال و إن لم يكن من دأب المحصلين، لكنّها حيث تكون كثيره ارتباط بتصديق المطلب أو تكذيبه، ففسير إليها:

فنقول: أمّا قضيه الإلقاء و الإحراق: فلأنّ الإلقاء فى الحقيقه فعل الملقى - بالكسر - و الإحراق فعل النار، و انتساب الإحراق إلى الملقى انتساب إلى غير ما هو له، كقولك: «بنى الأمير المدينه»، فإذا كان كذلك فكيف يحمل أحدهما على الآخر؟! و إلّا يصحّ أن يقال: «ألقي النار»، و هو كما ترى.

١- فوائد الاصول ١: ٢٦٩ - ٢٧١.

ص: ٣٩

و كذا قضيه الغسل و التطهير؛ فإنّ الغاسل هو الشخص و التطهير هو فعل الماء، و الشخص و سيله للتطهير، و انتساب التطهير إلى الشخص انتساب إلى غير ما هو له، و إلّا يلزم أن يكون الشخص الغاسل من المطهّرات، و هو كما ترى.

و كذا فرى الأوداج لم يكن قتلاً، بل هو سبب لزهوق الروح الذى هو القتل، و هذا مثل الشمس و الإشراق الذى مثله.

فتحصّل: أنّ شيئاً من الأمثله التى ذكرها لا يكون من أمثله تلك العنوان. نعم، لو وجد شىء يكون كذلك يتمّ ذلك، فتدبّر.

و منها: تقسيمها إلى المقدمه المقارنه و المتأخره و المتقدمه

قد قسموا المقدمه إلى المقدمه المقارنه مع وجود ذيهما فى الوجود، و المقدمه المتقدمه عليه، و المقدمه المتأخره عنه كذلك.

و قد وقع الاستشكال فى تصوير المقدمه المتأخره و إمكانها، بلحاظ أنّ المقدمه من أجزاء العله، فلا معنى لتأخرها عنه بحسب الوجود. بل وقع الاستشكال فى المقدمه المتقدمه بلحاظ امتناع انفكاك المعلول عن علته.

و بالجملة: قد استشكل فى مقدميه المقدمه السابقه على ذيهما و المتأخره عنه، بلحاظ امتناع انفكاك المعلول عن علته، و امتناع تقدّم المعلول على علته، و انحصروا المقدميه فى المقدمه المقارنه.

و لعلّ منشأ عنوان هذا البحث بلحاظ وقوع مسائل فى الفقه أوهم تأخر الشرط عن مشروطه، فعنونوا البحث للدفاع عن حريم المسائل المطروحه فى الفقه.

ص: ٤٠

و ما توهم تأخر الشرط عن مشروطه، فتاره يكون فى شرائط المكلف به، كأغسال الليله المستقبليه بالنسبه إلى صوم المستحاضه، حيث قال بعضهم بأنّه يشترط فى صحّه صوم المستحاضه غسل الليله الآتية؛ فإنّ ظاهره يعطى بأنّ صحّه الصوم الماضى مشروط بغسل الليله الآتية، مع أنّه متأخر عنه.

و اخرى فى شرائط الحكم الوضعى كالأجاره فى بيع الفضولى، على القول بكون الإجاره كاشفاً حقيقياً بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه المترتبه على العقد الفضولى من حين وجوده، فصحه العقد و ترتب الآثار مشروطه بالإجاره المتأخره.

و ثالثه فى شرائط نفس التكليف، كالتقدره المتأخره عن المكلف بالنسبه إلى التكليف المتقدم الصادر من المولى؛ فإنهم يرون أنّ القدره شرط لصحه التكليف، فإذا كلف المولى عبده بشىء يصح منه ذلك و إن لم يكن العبد قادراً عند ذلك، و لكن يقدر عليه فى المستقبل؛ فيصح للمولى أن يكلف عبده بشرط يكون متأخراً.

فهذه المسائل أوقعهم فى حيص و بيص؛ لأنّ ظاهرها مخالفه للقاعده العقلية، من غير فرق بين كون الشرط شرطاً للمكلف به، أو للوضع، أو للتكليف؛ فقد تصدّوا لتوجيهها بوجه:

فمنهم: من وجّه إمكان الشرط المتقدم أو المتأخر مطلقاً؛ فى التكوينيات أو التشريعات.

و منهم: من أنكر ذلك مطلقاً، و لكن تصدّى لتصحيح ما يتراءى خلاف ذلك فى الشريعة بوجه.

و منهم: من فصل بين التكوينيات و بين التشريعات؛ لعدم الإمكان فى الأوّل، و جوازه فى الثانى.

ص: ٤١

كلام المحقق العراقى لدفع الإشكال فى الشرط المتأخر

و ممّن تصدّى لذلك: المحقق العراقى قدس سره؛ فإنّه قال:

قد وقع الخلاف بين أهل النظر فى جواز عدم مقارنه الشرط للمشروط به؛ فذهب جمهور الفلاسفه إلى لزوم مقارنه الشرط للمشروط به و امتناع تقدّمه عليه أو تأخره عنه. و فصل بعضهم بين الشرط التكوينيّ و الشرط التشريعيّ؛ فوافق الفلاسفه فى الأوّل و خالفهم فى الثانى.

و احتجّ المانع بأنّ الشرط من أجزاء العلّه التامه، و من الضرورى عدم جواز انفكاك العلّه التامه عن معلولها أو انفكاكها عنها- سواء كان ذلك بتقدّم العلّه عليه أم بتقدّمه عليها- و جواز تقدّم الشرط على المشروط و تأخره عنه يستلزم ذلك، و مستلزم الممتنع ممتنع، كما لا يخفى.

إلى أن قال ما حاصله: الحقّ إمكان تقدّم الشرط على المشروط به و تأخره عنه مطلقاً؛ سواء كان الشرط تكوينياً أو تشريعياً.

و ذلك لأنّه لا ريب فى امتناع انفكاك ما يترشّح عن العلّه عنها؛ لأنّ جواز ذلك يستلزم جواز تأثير المعدوم فى الموجود، و هو مساق لجواز وجود الممكن لا عن علّه، هذا.

و حيث إنّ المقتضى للتأثير فى المعلول ليس نوع المقتضى و طبيعته، بل حصّه خاصّه منه، مثلاً لم يكن نوع النار مؤثراً و مقتضياً

فى الإحراق الخارجى؁ بل المؤثر منها هى حصّه خاصّه منها؛ وهى النار التى تماسّ الجسم المستعدّ باليوسه لقبول الإحراق.

ص: ٤٢

فالمؤثر إنّما هى الحصّه المتحصّيه بالخصوصيه؁ و واضح: أنّ الحصّه الكذائيه لا بدّ لها من محصّل فى الخارج؁ فما به تحصيل خصوصيه الحصّه المقتضيه يسمّى شرطاً؁ و الخصوصيه المزبوره عباره عن نسبه قائمه بتلك الحصّه المقتضيه حاصله من إضافه الحصّه المزبوره إلى شىء ما؁ و ذلك الشىء المضاف إليه هو الشرط. فالمؤثر فى المعلول هو نفس الحصّه الخاصّه؁ و الشرط محصّل لخصوصيتها؁ و هو طرف الإضافه المزبوره.

و ما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخّر عنه؁ هذا فى الشرط التكوينى.

و كذلك الكلام فى شرط المكالمف به أو شرط التكليف؁ بل هو أولى؛ فنقول: إنّ ذات الصوم- مثلاً- لم تكن مؤثره تأثيراً شرعياً؁ بل المؤثر منها حصّه خاصّه منه؛ وهى الحصّه المضافه إلى غسل الليله الآتية؁ و كذا فى شرط التكليف (١)؁ انتهى ملخصاً.

و فيه مواقع للنظر:

منها: أنّه لا مجال لإسراء أمر المقام إلى التكوين؛ لأنّ المقتضى و المؤثر التكوينى هو نحو وجود للشىء بحيث يكون تقييده و تشخيصه بعلم وجوده و مبادئه الحقيقيه؁ و لا- يكون تشخيصه بالإضافات و الاعتبارات المتأخّره عنه؛ فما هو المؤثر فى التكوين ليست الحصّه الحاصله بالإضافه إلى المقارن و لا إلى غيره؁ بل المؤثر نحو وجوده المتشخص من ناحيه علله الفاعلى؁ أو هو مع ضمّ القابل إذا كان مادياً.

فالنار- مثلاً- بوجودها مؤثره لإحراق ما وقعت فيه بما هو قابل للاحتراق؁

١- بدائع الأفكار ١: ٣١٩-٣٢٣.

ص: ٤٣

من غير أن يكون الوقوع و التماسّ و قابليه التأثير و نحوها محصّلات للحصّه المتأثره.

نعم بعد وجودها تكون لها إضافه إلى هذا الشىء أو ذاك الشىء؁ إلى غير ذلك.

و بالجملة: المؤثر فى العلل التكوينيه هو نحو وجود الشىء المتشخص بمبادئ حقيقيه؁ لا بالإضافات و الاعتبارات المتأخّره عنه.

و ما ذكرنا و إن كان واضحاً لا يحتاج إلى مزيد بيان؁ و لكن مع ذلك: الحقيق بنا عدم مقايسه المقام بالتكوين و أن لا نحوم حول التكوينيات و يكال أمرها إلى أهله و محلّه.

و منها: أنّ ما ذكره قدس سره و أزيد به بالمثال لم يكن المؤثر هى الحصّه؁ بل الفرد؛ فإنّ النار التى تماسّ الجسم المستعدّ

للاحتراق هي الفرد منها، لا الحصه، كما سبق مكرراً، فتدبر.

و منها: أنّ الإضافة و التضايف بين الشيئين لا بدّ و أن يكونا موجودين فعلاً إن كان المتضايفان موجودين فعلاً، أو قوّه إن كانا موجودين قوّه. و أمّا إذا لم يكن الطرفين أو أحدهما موجوداً فلا- يمكن تحقّق الإضافة، أ لا- ترى أنّ الابوّه لا- تحصل إلّا بعد حصول الابن خارجاً؟!

فعلى هذا لا يمكن أن تكون الإضافة إلى أمر معدوم محصّل الحصه.

و بالجملة: الإضافة الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين فعلاً، كما تجد ذلك في الابوّه و البنوّه الفعليين؛ فإنّهما يستلزمان وجود الأب و الابن فعلاً.

ففيما نحن فيه حيث لم يكن المضاف إليه موجوداً لا يعقل صدق الإضافة؛ فلا معنى لأن يقال: إنّ صوم المستحاضه مضاف إلى الغسل الذي لم يوجد بعد، و إنّ البيع الفضولي له إضافة إلى الإجازة التي لم تكن موجوده بعد.

إن قلت: نفرض وجود المضاف إليه في الذهن؛ فتصحّ الإضافة إليه.

ص: ٤٤

قلت: نعم يكفي ذلك في تحقّق الإضافة الفرضيه و التخيليه، لا- الإضافة الواقعيه، و مؤثريه الشئ ء إنّما هي واقعيه لا فرضيه، فتدبر.

و منها: أنّ ما ذكره أخيراً- من أنّ شرائط التكليف كالقدره دخيله في اتّصاف الشئ ء بكونه صلاحاً- خلط بين الشرط الشرعي و الشرط العقلي؛ ضروره أنّ ما هو دخيل في المصلحه و في ملاك الحكم هي الشرائط الشرعيه، و أمّا القدره- التي هي شرط عقلي- فغير دخيله في اتّصاف المتعلّق بالمصلحه و في ملاك الحكم؛ فإنّ في إنقاذ المؤمن الموحد من الغرق و الهلاك كلّ الصلاح؛ قدر عليه المكلف أم لا.

و قريب من مقاله هذا المحقّق قدس سره ما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره في شرائط المأمور به؛ فإنّه أراد تصحيح المطلب في شرائط المأمور به من طريق الإضافة، فقال:

كون شئ ء شرطاً للمأمور به ليس إلّا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافه إليه وجه و عنوان به يكون حسناً، أو متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك.

فكما تكون إضافه شئ ء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوّاً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً و متعلّقاً للغرض، فكذلك إضافته إلى متقدّم و متأخّر تكون حسناً و متعلّقاً للغرض^(١)، انتهى ملخصاً.

يظهر ضعفه ممّا ذكرنا في مقاله تلميذه المحقّق العراقي قدس سره.

كما يظهر ضعف ما عن صاحب «الفصول» قدس سره في الجواب عن الإشكال؛ من أنّ الشرط إنّما هو العناوين الانتزاعية- يعنى عنوانى التعقّب و التقدّم- و هى كانت حاصله عند تحقّق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقّب و المتأخّر (٢).

١- كفايه الاصول: ١١٩- ١٢٠.

٢- الفصول الغرويه: ٨٠ / السطر ٣٦.

ص: ٤٥

و كذا يظهر ضعف ما هو على هذا المنوال، كالقول بأنّ الشرط فى صحّحه العقد الفضولى هو عنوان تعقّب العقد بالإجازة، و هو حاصل عند تحقّق العقد.

و السّرّ فى ذلك كلّهُ هو: أنّ العناوين و إن كانت انتزاعية، لا يمكن أن تكون حاصله بالفعل عند تحقّق الصوم و العقد- مثلاً- فإنّ الإجازة أو غسل الليله الآتية معدومه حين العقد و الصوم.

الجواب الحقيق عن الإشكال

قد أشرنا: أنّ منشأ وقوع هذا البحث و النزاع هو ما يتراءى من وقوع الشرط المتأخّر فى التكليف و الوضع و المأمور به فى الشريعه المقدّسه:

فالأوّل: كما إذا كان العبد قادراً فى الغد فقط على إتيان فعل، فيأمره مولاه اليوم بإتيانه فى الغد؛ فإنّه لا إشكال فى صحّحه التكليف كذلك مع تأخّر قدره عن زمان التكليف.

و أمّا الثانى: فلصحّحه البيع الفضولى مع تأخّر وقوع الإجازة من المالك.

و أمّا الثالث: كصوم المستحاضه المأمور به فعلاً بشرط فعل أغسال الليله الآتية. فأوقعهم فيما أوقعوا فيه، كما أشرنا.

و لكن التحقيق فى حلّ الإشكال أن يقال:

أمّا فى شرائط التكليف- كقدره المتأخّره بالنسبه إلى التكليف المتقدّم- فنقول: إنّ قدره المعتمره فى تكليف المولى ليست هى قدره الواقعيه- من غير فرق بين التكاليف الجزئيه و الخطابات الشخصيه، أو التكاليف الكليه و الخطابات القانونيه- لإتمام الموضوع للحكم، بل و لا جزءه، حتّى يتوهم عدم صحّحه التكليف فيما لم تكن حال التكليف موجوده، و إنّما تحدث فى ظرف العمل، كما فى المثال.

ص: ٤٦

بل المعتمره و الشرط فى صحّحه الخطابات الشخصيه إحراز المولى و تشخيصه قدره العبد على الفعل حال التكليف، كما فى المثال.

و يشهد لذلك الوجدان؛ فإنه أصدق شاهدٍ على أنه إذا علم و أحرز أن عبده قادر على إتيان المكلف به غداً- و لو بالجهل المركب- يريده منه حقيقةً و ينحدر البعث نحوه، و إن لم يكن قادراً واقعاً. و إذا كان العبد قادراً واقعاً و لكن لم يعلمه المولى و لم يحزره لا يكاد يصدر من المولى الحكيم بعث نحوه.

فالقدره الواقعيه غير دخيله فى صحه التكليف؛ لا بعنوان تمام الموضوع، و لا جزئه.

و بالجملة: القدره الواقعيه ليست شرطاً لصحه التكليف فى التكاليف الشخصيه، بل الذى يكون شرطاً لها هو تشخيص المولى قدره العبد على المتعلق و علمه بالصلاح، و عند ذلك يصح له الأمر الجدى، و يبعث العبد حقيقه نحوه.

نعم، تنجزه على العبد مرهونه بقدرته على إتيانه فى وقته، فإذا لم يكن قادراً فى نفس الأمر لم يكن التكليف منجزاً فى حقه؛ لعدم إمكان انبعائه، و يكون التكليف لغواً غير مؤثر. و لكنّه غير القول بعدم وجود الإراده الجديّه من المولى عند أمره و بعثه.

و بالجملة: إذا تبين عجز العبد فى ظرف الإتيان لا يكشف ذلك عن عدم الأمر و البعث الحقيقى فى موطنه، بل يكشف ذلك عن خطأ المولى فى التشخيص، و أن بعثه الحقيقى كان لغواً غير مؤثر.

فظهر: أن قدره العبد واقعاً لم تكن شرطاً فى صحه التكليف، بل المعتبر هو علم المولى و استحضاره قدره العبد فى موطنه عند تكليفه؛ فلم يتأخر الشرط عن مشروطه. هذا فى التكاليف الجزئيه.

ص: ٤٧

و كذا الحال فى التكاليف الكليه القانونيه المتوجهه إلى العناوين الكليه، مثل:

«أيها الناس» و «أيها المؤمنون»؛ فإنّ تمسّى الإراده و البعث الحقيقى من المقنن هو تشخيصه كون خطابه صالحاً لانبعاث طائفه من المكلفين كلّ فى موطنه، من غير لزوم تقييده بالقدره و سائر الشرائط العقلية. بل ربّما يوجب ذلك إخلالاً فى بعض الموارد. فشرط التكليف حاصل حين تعلق الأمر فى الخطابات القانونيه أيضاً.

و بالجملة: لم تكن قدره آحاد المكلفين معتبره فى الخطابات القانونيه، بل و لا تشخيص قدرتهم أيضاً، بل المعتبر فى عدم لغويه الخطاب القانونى تشخيص المقنن و علمه بتأثير القانون لأكثر الناس. و ملاحظه وضع القوانين المدنيه و الاجتماعيه أصدق شاهدٍ على ما ذكرنا.

و لولزم إحراز انبعاث جميعهم فى جعل القوانين الكليه فرّبما يلزم الإخلال و الاغتشاش فى حكومته؛ لأنّه كثيراً ما يرى المقنن أنّ أفراد حكومته لا يعملون بالقوانين، و مع ذلك يضع القانون، و لكنّه يقارنه بالتحديدات و التعزيرات.

هذا إجمال المقال فى وضع القوانين الكليه، و تفصيله يطلب من مبحث الترتب.

و كيف كان: المعتبر فى وضع القوانين الكليه إحراز المقنن انبعائهم أو انبعاث عدّه منهم و كون القانون صالحاً لأكثرهم؛ فشرط

التكليف حاصل حين تعلّق الأمر.

فظهر: أنّ شرط التكليف فى التكاليف الجزئيه و التكاليف الكليه- و هو لحاظ قدره العبد أو قدره كثير منهم- حاصل عند التكليف، من دون لزوم تأخر الشرط عن مشروطه، فتدبر و اغتتم.

هذا كله فى شرائط التكليف.

و أما فى شرائط الوضع، كإشكال اشتراط صحّه بيع الفضولى بالإجازة المتأخره عنه- على القول بالكشف الحقيقى- بأنه كيف يكون البيع حال وقوعه

ص: ٤٨

صحيحاً و مؤثراً، مع أنّ شرطه- و هو إجازة المالك- متأخره عنه؟

و كذا فى شرائط المأمور به، كإشكال اشتراط صحّه صوم المستحاضه بأغسال الليله الآتیه؛ بأنه كيف يكون صومها صحيحاً، مع اشتراطها بأمر متأخر؟

فالجواب الحقيقى عنهما بأحد وجهين: أحدهما من ناحيه حكم العقل، و الثانى من ناحيه الفهم العرفى:

الوجه الأول- و هو الجواب عن الإشكال- من ناحيه حكم العقل- و ليعلم أولاً: أنا لا نريد تصحيح الشرط المتأخر، بل هو باقٍ على محالتيه، و غايه همنا هو رفع الإشكال العقلى عن حريم الأدله الموهمه لاعتبار الشرط المتأخر حتى يصحّ الأخذ بها. و لا يجوز طرحها بزعم مخالفتها لحكم العقل، و إن كان ما نذكره فى هذا الوجه مخالفاً لظواهر الأدله.

إذا تمهد لك هذا فنقول: فرق بين صدق عنوان المتقدم على شىء، و بين كونه متقدماً بحسب الواقع؛ لأنّ عنوان التقدّم و التأخر من المفاهيم ذات الإضافه، تنتزعان فى عرض واحد، و لا يعقل انتزاع عنوان التقدّم بدون انتزاع عنوان التأخر. و لكن لا يلزم من ذلك كون شىء متقدماً بحسب الواقع.

ألا- ترى أنّ العله متقدمه على معلولها، و لكن مع ذلك لا- ينتزع عنوان العليه و المعلوليه إلّا بعد وجود المعلول و ترشّحه من العله؟! و مع وجود المعلول ينتزع عنوانى العليه و المعلوليه فى رتبه واحده.

و بالجملة: إذا كان بين العنوانين نسبة التضاييف لا يلزم من ذلك أن يكون مصداق المعنى الإضافى أيضاً إضافياً؛ ضروره أنّ عنوانى العليه و المعلوليه متضائفان تنتزعان فى رتبه واحده، و مع ذلك لا- يكون ما ينطبق عليه العنوانان إضافياً، بل من مقوله الجوهر، بل ربّما يكون أعلى منه، كذات البارى تعالى بالنسبه إلى سائر

ص: ٤٩

الموجودات. و إن كان مع ذلك فى خواطرك ريب و شبهه، فلاحظ الضدين؛ فإنّ النسبه بين ذاتى الأسود و الأبيض نسبه

التضاد، مع أنّ عنوان التضادّ من الامور المتضايقه.

و بعباره اخرى: السواد و البياض ضدّان مقابل المتضائفين، لكن عنوان الضديه من التضاييف و ذاتهما ضدّان، فتدبّر.

فإذن نقول: إنّ الزمان بهويته الذاتيه لها تصرّم و تدرّج، بحيث لا يتمتع زمانان، بل لبعضها تقدّم على بعض، بحيث يكون كلّ من التقدّم و التأخّر عين ذاته- و يعبر عنه فى الاصطلاح بواقع التقدّم- كان فى الخارج عناوين إضافيه، أم لا.

و بالجملة: أنّ الزمان مع قطع النظر عن لحاظ اللاحظ له نحو تصرّم و تجدد و تقدّم و تأخّر بواقع التقدّم، لا مفهوم التقدّم و التأخّر.

فرمان نوح- على نبينا و آله و عليه السلام- مقدّم على زماننا هذا بواقع التقدّم، و مع ذلك لا يصدق عليه مفهوم التقدّم؛ لما أشرنا أنّ عنوانى التقدّم و التأخّر إضافيان، لا يصحّ انتزاع أحدهما إلّا فى رتبه انتزاع الآخر. فانتزاع عنوان القبليه لزمان نوح عليه السلام لا يصحّ حقيقه؛ لأنّ منشأ الانتزاع- و هو تلك القطعه الموهومه- قد تصرّمت و انعدمت، نعم يصحّ اتّصافه بها عرفاً.

و الحاصل: أنّ للزمان سعه طوليه، كما أنّ للمكان سعه عرضيه، بحيث يتصرّم و يتدرّج أجزاءه و همأ، فيكون لبعضها تقدّم على بعض و تأخّر، بواقع التقدّم و التأخّر، لا- بمفهوم التقدّم و التأخّر؛ لأنّه إذا لم يكن طرف الشىء موجوداً كيف يصحّ انتزاع العنوان؟!!

نعم، يمكن تخليماً تصوّر المتقدّم و المتأخّر، و لكن ذلك لا- يكون حقيقياً، بل تخليماً، و محلّ الكلام فى الاتّصاف الحقيقى الخارجى. هذا حال الزمان.

ص: ٥٠

و أمّا الزمانيّات: فحيث إنّ وقوعها فى الزمان ليس مثل المظروف و الظرف المنحازين، بل لها نحو اتّحاد مع الزمان- كما تقرّر فى محلّه- فعلى هذا: لبعض الحوادث الموجوده فى الزمان- بتبع الزمان- تقدّم على بعض الحوادث الاخر بواقع التقدّم، و لكنّه عرضاً و بتبع الزمان. فنوح- على نبينا و آله و عليه السلام- مقدّم علينا بواقع التقدّم عرضاً، كما أنّه يتقدّم شخص على آخر بواقع التقدّم بتبع المكان.

و لا يخفى: أنّ هذا إنّما يتحقّق إذا لم تنحصر الحادثه، بل وقعت حادثه اخرى، و إلّا لو انحصرت الحادثه به لا تكون لها تقدّم بواقع التقدّم.

و بالجملة: الغزوه- مثلاً- إنّما تكون أوّلياً إذا وقعت بعدها غزوه اخرى، و إلّا لا تكون أوّلياً. فوجود الشىء متأخراً دخيل فى كون شىء متقدماً بواقع التقدّم عليه.

و إن شئت مزيد توضيح فنقول: إنّ يوم الجمعة مقدّم على يوم السبت بواقع التقدّم إذا وجد يوم السبت بعده، و إلّا لم يكن ليوم الجمعة تقدّم على يوم السبت.

و تقدّم الحوادث الواقعة فى الزمان بعضها على بعض أيضاً كذلك، فتدبّر.

إذا تمهيد لك ما ذكرنا فنقول: يمكن التخلص عن الإشكال بجعل موضوع الحكم الوضعى أو المكلف به، هو ما يكون متقدماً بحسب الواقع على حادث خاص.

فالعقد الفضولى الذى هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدماً واقعياً لموضوع للنقل و الانتقال، و لا يكون مقدماً عليها بواقع التقدّم التبعى إلا أن تكون الإجازة متحقّقه فى ظرفها.

كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه على الحوادث الآتية إنّما تكون بواقع التقدّم التبعى، لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافه، كما عرفت.

و كذا موضوع الصحّه فى صوم المستحاضه ما يكون متقدماً تقدماً واقعياً تبعاً للزمان، على أغسال الليله الآتية. و التقدّم الواقعى عليها لا يمكن إلا مع وقوع

ص: ٥١

الأغسال فى ظرفها، و مع عدم الوقوع يكون الصوم متقدماً على سائر الحوادث فيها، لا على هذا الذى لم يحدث، و الموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاص.

و بما ذكرنا يندفع جميع الإشكالات، و الغرض من إتعاب النفس - كما أشرنا - هو تصحيح الأدله التى دلّت على اشتراط أمر استقبالى فى شىء سابق و الفرار عن الإشكال العقلى بوجه معقول، لا تصحيح الشرط المتأخّر، بل هو باقٍ على محالته، و لا استظهار الحكم من الأدله.

الوجه الثانى: و هو الجواب عن الإشكال من ناحيه الفهم العرفى، و حاصله:

أنّ هذه التدقيقات العقليه ممّا لا- تنالها الأفهام العرفيه التى تدور عليها الفقه و الفقاهه، و لا بدّ من حمل الأخبار الوارده على المتفاهم العرفى، و إن كان مخالفاً للتدقيقات العقليه.

و لذا لو وقعت قطره دم - مثلاً - على ثوب، فاغتسل الثوب، فبقى أثر الدم على الثوب، لا يرى العرف أنّ الأثر الباقى على الثوب دم، بل أثر الدم، مع أنّ الفيلسوف يرى أنّ الدم باقٍ بعد؛ لأنّه اقيم البرهان فى محلّه على أنّ العرض لا يوجد بدون الموضوع؛ فالأثر الباقى بعد الغسل عنده إنّما هو بقاء الأجزاء الدميه. و لذا تراهم يحكمون بطهاره الثوب عند ذلك؛ لعدم بقاء الدم عندهم، مع بقاءه عند الفيلسوف.

و بالجملة: الخطابات الشرعيه لا تنزّل على التدقيقات الفلسفيه، و إنّما تنزّل على المتفاهمات العرفيه، فلا بدّ و أن تحمل عليها.

و حيث إنّ العرف فيما نحن فيه كما يرى صحّه إضافه الشىء إلى المقارن، كذلك يرى صحّه إضافته إلى المتقدّم و المتأخّر،

كما يرى تقدّم الزمان الماضى على الزمان الحال و الاستقبال بعنوانه، و تأخر زمان الاستقبال عن الحال و الماضى كذلك.

ص: ٥٢

و بالجملة: لا يرى العرف فى صحّحه صدق العنوان لزوم وجود طرف الإضافة، و الخطابات الشرعيه منزله على المتفاهم العرفى.

فيكون موضوع النقل و الانتقال العقد المتعقب بنظره و الصوم المتعقب كذلك، و لو كان العقل لا يساعد عليه و البرهان يضاؤه، كما هو الحال فى سائر الموضوعات الشرعيه. فيصحّ البيع الفضولى المتعقب بالإجازة المتأخره. و كذا يصحّ صوم المستحاضه المتعقب بأغسال الليله الآتية.

فعليه: يكون الشرط فى صحّحه البيع الفضولى المتعقب بالإجازة و فى صحّحه صوم المستحاضه المتعقب بأغسال الليله الآتية شرطاً مقارناً، و هذا الوجه يرجع إلى ما ذهب القوم، فتدبر.

مقال المحقق النائيني فى تحرير محطّ النزاع و دفعه

ثم إنّ المحقق النائيني قدس سره ذكر اموراً، فيها خروج البحث العلل العقليه، و العلل الغائيه، و الإضافات و العناوين الانتزاعيه، و شرائط متعلّقه التكليف عن البحث فى الشرط المتأخر. ثم ذكر تحقيقاً و أراد بذلك تغيير محلّ النزاع عمّا هو المعروف فى محطّ البحث، فجعل محطّ البحث فى شرائط موضوعات الأحكام.

و حاصل ما ذكره هو: أنّه لا إشكال فى خروج العلل العقليه- من المقتضى و الشرط و عدم المانع و المعدّ و غير ذلك- عن حريم النزاع؛ لأنّ امتناع تأخر بعض أجزاء العلّه التامه عن المعلول من القضايا التى قياساتها معها، و لا يحتاج إلى مئونه البرهان؛ لأنّ أجزاء العلّه التامه بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل فى وجود المعلول، على اختلاف مراتب الدخل، و يشترك الكلّ فى إعطاء الوجود للمعلول.

ص: ٥٣

كما لا إشكال فى خروج العلل الغائيه و علل التشريع عن حريم النزاع أيضاً^(١)؛ لأنّ العلل الغائيه و كذا علل التشريع و إن كانت مؤخره فى الوجود غالباً، لكنّها متقدّمه تصوّراً، و ليست هى بوجودها العيني علّه حتّى يلزم تأثير المعدوم فى الوجود و تقدّم المعلول على علته، بل العلّه و المحرّك هو وجودها العلمى.

و ليست الإضافات و العناوين الانتزاعيه- كالتقدّم و التأخر، و السبق و اللحق، و التعقب و غيرها- ممّا يقع النزاع فيها؛ و ذلك لأنّ عنوان التقدّم إذا كان شرطاً لتكليف أو وضع ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخر شىء عنه، و لا يتوقف انتزاعه عن شىء على وجود المتأخر فى موطن الانتزاع، بل فى بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض؛ لأنّه لا يصحّ انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على الغد؛ لتصرّم اليوم الحاضر عند مجىء الغد، و لا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه و انعدامه. و كذا حال الزمانيات.

كما أنه ينبغي خروج شروط متعلّق التكليف عن حريم النزاع؛ لأنّ وزان الشرط وزان الجزء في ترتّب الامتثال عليه؛ فكما لا إشكال في تأخّر بعض أجزاء المرّكب عن الآخر في الوجود و منفصلاً عنه في الزمان- بأن يؤمر بمرّكب يكون بعض أجزائه في أوّل النهار، وبعضها في آخرها- كذلك لا- ينبغي الإشكال في كون شرط الواجب متأخراً عنه في الوجود و منفصلاً عنه في الزمان.

و بالجمله: لا- يلزم من تأخّر شرط متعلّق التكليف شىء من المحذورات التي تجرى في الشرط المتأخّر؛ من لزوم الخلف و المناقضه، و تقدّم المعلول على علته،

١- و لا فرق بينهما إلّا من جهة أنهم اصطلاحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلم التشريع، و في التكوينية بالعلل الغائية.

ص: ٥٤

و تأثير المعدوم في الوجود؛ لأنّه بعد ما كان الملاك و الامتثال و الخروج عن عهده التكليف موقوفاً على حصول التقيّد- الحاصل بحصول ذات القيد- فأى خلف يلزم؟! و أى معلول يتقدّم على علته؟! و أى معدوم يؤثّر في الوجود؟! فلا يلزم محذور أصلاً إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّه صوم المستحاضه؛ لأنّ حقيقه الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضاافه الحاصله بين الصوم و الغسل شرط في صحّه الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضاافه الحاصله بالغسل.

فإذا عرفت ما ذكر يظهر لك: أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع و التكليف.

و بعبارة اخرى: محلّ الكلام في موضوعات الأحكام؛ وضعيه كانت أو تكليفيه.

و توضيح امتناع شرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع، و هو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه.

و مجمل الفرق بينهما هو: أنّ الموضوع في القضية الحقيقيه- حمليه كانت أو شرطيه، خبريه كانت أو إنشائيه- هو العنوان الكلى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، و في القضية الخارجيه يكون الموضوع هو الشخص الخارجى الجزئى.

و يتفرّع على هذا الفرق امور تقدّمت الإشاره إليها:

منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل في الخارجيه دون الحقيقيه؛ لأنّ المدار في القضية الخارجيه- حمليه كانت أو إنشائيه- هو العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا الثبوت الواقعى. مثلاً إذا كان لفضل زيد دخل في إكرامه فمتى علم الشخص بفضله يُقدم على إكرامه مباشره أو بتسبّب الأمر؛ سواء كان زيد في الواقع فاضلاً أم لا. و إذا لم يكن الشخص عالماً بفضله لا يباشر إكرامه و لا يأمر به، و إن كان

ص: ٥٥

فى الواقع فاضلاً. فدخله العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول يلحق بالعلل الغائيه التى عرفت أنها إنما تؤثر بوجودها العلمى، لا بوجودها الواقعى.

و بالجمله: الحكم فى الخارجيه دائر مدار علم الحاكم و الفاعل - سواء كان المعلوم مقارناً، أم مؤخراً - فهو خارج عن محل النزاع. ففى الحقيقه الدواعى و الامور الدخيله فى جعل الحكم تكون كالعلل الغائيه التى قد عرفت أنها خارجة عن حريم النزاع.

و أما ما يكون موضوعاً للحكم - و هو عنوان كلى جامع لما يعتبر فيه من القيود و الشروط، و قد اخذ مفروض الوجود - فالشروط دخيله فى الموضوع و من قيوده.

و محلّ البحث فى الشرط المتأخر هو هذا القسم من الشروط؛ فوقع الخلاف فى أنه إذا جعل المولى حكماً وضعياً أو تكليفاً بنحو القضيّه الحقيقه على العنوان المتقيد، فهل يصير الحكم فعلياً قبل حصول القيد، أم لا؟ فحقيقه النزاع فى الشرط المتأخر ترجع إلى تأخر بعض ما فرض دخيلاً فى الموضوع على جهه الجزئيه أو الشرطيه عن الحكم التكليفي أو الوضعى؛ بأن يتقدم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

أضف إلى ذلك: أن الأحكام الشرعيه مجعوله على نهج القضايا الحقيقه.

فإذا أمعنت النظر فيما ذكرنا يظهر لك: أن امتناع الشرط المتأخر من القضايا التى قياساتها معها، و لا يحتاج إلى برهان، بل يكفى فى امتناعه نفس تصوّره.

من غير فرق فى ذلك بين القول بكون المجعول هى السببيه، أو نفس الحكم الشرعى مرتباً على موضوعه.

لأنه بناءً على جعل السببيه يكون حال الشرعيات حال العقليات التى تقدم امتناع تأخر العله فيها، أو جزئها، أو شرطها، أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل فى تحقّق المعلول.

ص: ٥٦

و أما بناءً على جعل الحكم عند وجود السبب - كما هو المختار عندنا - فللزوم الخلف؛ لأنّ الموضوع و إن لم يكن عله للحكم؛ إلّا أنه ملحق بالعله من حيث ترتب الحكم عليه. فلو تقدم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعاً يلزم الخلف، و أنّ ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً، انتهى ملخصاً و محرراً (١).

. و لا يخفى: أنّ بعض المقدمات التى أوردها و إن كان مورداً للتصديق و تماماً، إلّا أنّ بعضها الآخر غير تمام و لا يمكن تصديقه؛ و ذلك لأنّ إخراج العلل العقليه و العلل الغائيه و العلل التشريعيه عن محطّ البحث و إن كان أمراً لا ستره فيه، إلّا أنّ إخراج شروط متعلّق التكليف عنه لا وجه له، بل هو محطّ البحث بينهم، لا شروط موضوع التكليف.

و ذلك لما أشرنا: أنّ منشأ البحث عن الشرط المتأخر هو ما رأوا موارد فى الفقه توهم فيها كون الشرط متأخراً، كالإجازة فى البيع الفضولى - على القول بكونها كاشفاً حقيقياً - و غسل الليله المستقبلة فى صحّه صوم المستحاضه، و قدره وقت العمل

لصحة التكليف حال العجز، إلى غير ذلك من الأمثلة.

و ظاهر: أنّ الشرط المتأخّر في هذه المسائل - التي وقعت محطّ البحث عندهم و صارت معركة الآراء - من شرائط متعلّق التكليف، لا شرائط موضوع التكليف؛ فأخراج البحث عمّا هو البحث و النزاع و عقد البحث في أمر بديهي يكون قياسه معه ممّا يعجب الملتفت المتدرّب، كيف يصحّ أن يقال: إنّ الأعظم و الأكابر تنازعوا في أمر بديهي يكون قياسه معه؟! حاشاهم!

١- فوائد الاصول ١: ٢٧١ - ٢٨٠.

ص: ٥٧

و بعبارة اخرى: الإشكال العقلي في المقام - الذي أوقع الأعظم في حيص و بيص - إنّما هو في تأخّر شرائط متعلّق التكليف، و التكليف، و الوضع عليه، و لا يكون الإشكال مخصوصاً بالشرط، بل يجري في الجزء أيضاً.

و حاصله: عدم معقولية تأثير الشئ المعدوم في الأمر الموجود؛ لأنّ صوم المستحاضه - مثلاً - قبل غسل الليلة الآتية إمّا أن يكون صحيحاً، أو لا يكون صحيحاً إلّا عند الغسل؛ فعلى الأول فلائى شئ يقيّد بأمر معدوم؟ و على الثاني يلزم تأثير الغسل المعدوم فيه و إضافته إليه و اتّصافه بالصحة بأمر معدوم، مع أنّه يكون ليساً.

و بالجملة: لا وجه لعقده قدس سره البحث في أمر لم يكن محطّاً للنزاع بين الأعلام و يكون بديهيّاً قياسه معه.

ثمّ إنّ ما ذكره في الإضافات و العناوين الانتزاعية فقد فرغنا عن أنّها لا يمكن انتزاعها عقلاً إذا كان طرف الإضافة معدوماً. نعم إن أراد انتزاعها عرفاً فهو كلام آخر خارج عمّا هم بصدد؛ لأنّ ظاهر مقالاتهم يدلّ على أنّهم بصدد تتميم الأمر من ناحيه العقل، كيف و قد عرفت ممّا أيضاً جوازه بالنظر العرفي؟! فلاحظ.

مضافاً إلى أنّه لم يدّع أحد كون الإضافات و العناوين الانتزاعية محطّاً للبحث، و لعلّه يظهر منه قدس سره أنّها كانت محطّاً للبحث، و لم يتشبّه أحدٌ بها إلّا للتخلّص عن الإشكال، فتدبّر.

ثمّ إنّ ما ذكره في الفرق بين القضية الحقيقيه و الخارجيّه غير صحيح؛ لما عرفت ممّا: أنّ القضية الخارجيّه لم تكن جزئيه، بل من القضايا الكليه التي تقع كبرى القياس، و الحكم في كلتا القضيتين تعلّق بالعنوان، غايه الأمر في القضية الخارجيّه

ص: ٥٨

تعلّق الحكم بعنوان لا- ينطبق إلّا على الموجودين في الخارج، بخلاف القضية الحقيقيه؛ فإنّه تعلّق الحكم فيها بعنوان ينطبق على الموجودين فعلاً و ما يوجد بعد أو وجد قبلاً.

فحينئذٍ لو تمّ ما ذكره في الحقيقيه يجري أيضاً في الخارجيّه؛ لوحده الملاك، فتدبّر.

ثم إنَّ قوله: «إنَّ المدار في الخارجيه إنما هو العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا- الثبوت الواقعي» ليس بصحيح على إطلاقه؛ لأنَّ كلاً من الحقيقه و الخارجيه يتوقّف على كلّ من الشرائط العلميه و العينيه.

و منشأ ما ذكره ملاحظه الأمثله الجزئيه، و إلّا فلو قال الشارع- مثلاً: يعتبر في صحّه صوم المرأه المستحاضه الخاصّه غسل الليله الآتيه، تكون قضيه خارجيه و يتوجّه عليه الإشكال، و لو أحرز المقنّن في القضيه الحقيقه: أنّ إكرام العالم- مثلاً حسن فيريده و ينحدر البعث إلى من يكون تحت نفوذ و سيطرته، و إن لم يكن في الواقع حسناً، فتدبّر.

هذا بعض ما يتوجّه على مقاله هذا المحقّق قدس سره.

بقي بعض اعتراضات اخر لا يهّم التعرّض له، فطوينا عنه كشحاً.

فظهر بما ذكرنا بطوله: أنّ محطّ البحث عند الأعلام و الأساطين في متعلّقات الأحكام، و في الأحكام الوضعيه و التكليفيه، و في شرائط التكليف. فأخراج متعلّقات الأحكام عن محطّ البحث و عقد البحث في شرائط موضوع التكليف ممّا لا وجه له، فتدبّر.

ص: ٥٩

الأمر الخامس في بعض تقسيمات الواجب

الواجب المطلق و المشروط

اشاره

قسّموا الواجب إلى المطلق و المشروط، و لا يخفى: أنّ الإطلاق و الاشتراط هنا نظير الإطلاق و التقييد في باب المطلق و المقيّد، وصفان إضافيان لا حقيقتان؛ فيمكن أن يكون الواجب مطلقاً بالنسبه إلى قيد، و مشروطاً بالنسبه إلى قيد آخر، كما أنّه يمكن أن يكون اللفظ مطلقاً من جهه، و مقيّداً من جهه اخرى.

و لقد أجاد المحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: الظاهر أنّ وصفى الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقتان، و إلّا لم يكّد يوجد واجب مطلق؛ ضروره اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الامور، لا أقلّ من الشرائط العامه، كالبلوغ و العقل، فالحرّي أن يقال: إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه؛ إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافه إليه، و إلّا فمشروط كذلك، و إن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس(١)، انتهى.

ثمَّ إنّ تحقيق الأمر في الواجب المشروط و تبين المرام فيه يستدعي البحث في جهات:

و ليعلم: أنّ المهمّ في المقام- وقد وقع البحث و الكلام فيه- هو بيان ميزان الفرق بين الواجب المطلق و المشروط و عدم إرجاع أحدهما إلى الآخر، و قد اضطربت كلماتهم في ذلك، و أتعبوا أنفسهم في إرجاع القيود الراجعه إلى الهيئه إلى المادّه.

فنعول: الظاهر أنّ القيود الواقعه في الكلام بصوره الشرط- مثلاً كقولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» و «إن استطعت فحجّ»- راجعه إلى الهيئه و قيود لها، و هو المتفاهم منه عرفاً و تقتضيه القواعد الأدبيه.

و إرجاع تلك القيود إلى المادّه- كما نُسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره(١)- لا بدّ و أن يكون لأحد أمرين على سبيل مانعه الخلو:

إمّا لامتناع تقييد الهيئه، لكونها معنى حرفياً غير قابل للتقييد، فيرجع ما ظاهره تقييد الهيئه إلى تقييد المادّه.

أو لأجل رجوع القيود كلّها إلى المادّه لبناً.

فإن أمكن تقييد الهيئه و المعنى الحرفي- كما هو الحقّ عندنا- و قلنا بعدم رجوع جميع القيود الواقعه في الكلام إلى المادّه لبناً- نعم قد يكون راجعه إليها، كما أنّه قد يكون راجعه إلى الهيئه فعلى هذا لا- بدّ من الأخذ بظواهر الأدلّه و ما تقتضيه القواعد الأدبيه، و لا وجه لتأويلها و ارتكاب خلاف الظاهر فيها- فنقول من رأس:

إنّ رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئه ليس جزافياً و بلا ملاك؛ فقد يكون راجعاً

١- مطارح الأنظار: ٤٩/ السطر ٥.

إلى المادّه، كما أنّه قد يكون راجعاً إلى الهيئه، و لا معنى لرجوع القيد المربوط بأحدهما إلى الآخر؛ و ذلك لأنّ تعلق الطلب و الوجوب- مثلاً- على شيء لا بدّ و أن يكون لأجل غرض مترتب عليه، و إلّا يكون طلبه و تعلق الوجوب به جزافياً.

فربّما يترتب الغرض عليه بلا قيد و شرط، فينحدر البعث عليه بلا قيد و على سبيل الإطلاق، فيكون الواجب مطلقاً؛ فيجب إتيانه و لوم مع القيد.

و قد يترتب الغرض عليه مع قيد؛ لوجود الملاك فيه، دون قيد آخر و دون عدم القيد أصلاً.

فعند ذلك تارة يكون القيد دخيلاً في أصل تعلق الغرض، بحيث لو لم يكن القيد لم يكن له غرض أصلاً، كما كرام الحاكم الظالم

الجائى بلده، حيث يخاف من ظلمه؛ فإنه لم يكن لأصل إكرامه غرض و مصلحه، بل ربّما يكون الغرض و الصلاح فى إهانته، و لكن مع ذلك إذا ورد فى بلده يكون له غرض فى إكرامه لدفع شرّ ظلمه عنه؛ فأكرام الظالم ليس مطلوباً على سبيل الإطلاق و من جميع الجهات، بل إذا جاء بلده.

و اخرى لا- يكون القيد دخلياً فى أصل الغرض، بل يكون دخلياً فى حصول الغرض المحقّق، و ذلك كما إكرامه العالم الورع الجائى بلده، حيث يكون له غرض مطلق فى إكرامه؛ لدرك المثوبات الكثيره المترتبه على إكرام العالم الورع.

فغرضه عند ذلك مطلق محقّق، لا يكون له حاله منتظره؛ و لذا يدعوه و يُرسل رسولاً نحوه ليدخل بلده؛ فالقيد- و هو دخوله البلد- يكون دخلياً فى حصول الغرض فى الخارج.

و بالجملة: غرض المولى يتصوّر على نحوين: فتاره يكون غرضه مقيداً بقيد،

ص: ٦٢

بحيث لو لا القيد لم يكن له غرض أصلاً.

و اخرى لا يكون غرضه مقيداً بقيد، بل مطلق، و لكن تعلق بأمر مقيد.

فإذا تصوّر المولى القسمين و صدّق بفائدهما، يريد هما، فيبعث نحوهما، و واضح: أنّ البعث إلى ما يكون القيد دخلياً فى أصل الغرض يكون مشروطاً، بحيث لو لا القيد لم يكن بعث. فالقيد الكذائى يرجع إلى الهيئه لا محاله، و لا معنى لإرجاعه إلى المادّه.

كما أنّه إذا بعث إلى ما يكون القيد دخلياً فى حصول الغرض المطلق المحقّق يكون البعث مطلقاً، و القيد يرجع إلى المادّه، و لا معنى لإرجاعه إلى الهيئه. فللمولى عند ذلك أمره بالمقيد؛ بأن يأمر بالصلاه فى المسجد، فإن كان المسجد موجوداً فيصلّى فيه، و إلّا فيجب بناء مسجدٍ و الصلاه فيه. و ليس له الأمر كذلك إذا كان القيد دخلياً فى أصل الغرض، بل لا بدّ له أن يقول: إن كان المسجد محققاً فصلّ فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القيود الراجعه إلى المادّه تخالف القيود الراجعه إلى الهيئه لئباً و فى متن الواقع، فلا يصحّ إرجاع قيود المادّه إلى الهيئه و بالعكس فى مقام الإثبات.

نعم، إن لم يمكن إرجاع القيد إلى الهيئه فى مقام الإثبات لبعض الشبهات- مثل كون معنى الهيئه حرفياً و قلنا بأنّه غير قابل للتقييد- فلا بدّ و أن ترجع إلى الهيئه لئباً و فى متن الواقع.

فبما ذكرنا كلّ ظهر ميزان الفرق بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، و حاصله: أنّ الغرض فى الأوّل مطلق متحقّق، و فى الثانى مشروط و معلق على وجود القيد.

ص: ٦٣

ثم إنه ذكر المحقق العراقي قدس سره ميزاناً لتمييز القيود الراجعة إلى المادّة عن القيود الراجعة إلى الهيئته، ولعله يريد إفهام ما ذكرنا. و لكن ظاهر ما يعطيه عبارته «بدائع الأفكار» مخالف له. فنذكر حاصل ما ذكره ثم نعقبه بما وقع فيه:

فقال: إن القيود على نحوين:

أحدهما: ما يتوقّف اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله في الخارج، كالزوال و الاستطاعه بالنسبه إلى الصلاة و الحجّ؛ فإنّ الصلاة لا يكون ذات مصلحة إلّا بعد تحقّق الزوال، و كذلك الحجّ بالإضافة إلى الاستطاعه، و أمّا قبل تحقّق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة في الصلاة و الحجّ؛ و لذا يأمر بهما معلقاً أمره على تحقّق هذين القيدين في الخارج.

ثانيهما: ما يتوقّف فعلية المصلحة و حصولها في الخارج على تحقّقه، بحيث لا تحصل تلك المصلحة في الخارج إلّا إذا اقترن الفعل به، كالطهاره و الستر و الاستقبال و نحوها.

و بلحاظ هذا الفرق بين النحويين من القيود صحّ أن يقال للنحو الأوّل:

«شروط الأمر و الوجوب»، و للنحو الثاني: «شروط المأمور به و الواجب»⁽¹⁾، انتهى.

و لا يخفى: ما في كلامه شقّي كلامه؛ لأنّه ربّما يكون بعض القيود دخيلاً في اتّصاف الموضوع بكونه ذا مصلحة، و مع ذلك لا يكون الوجوب مشروطاً به، و ذلك مثل الطهور بالنسبه إلى الصلاة مثلاً؛ فإنّ الطهاره دخيله في اتّصاف الصلاة بالصلاحي

١- بدائع الأفكار ١: ٣٣٥.

ص: ٦٤

بضروره من الدين، بحيث لا تكون الصلاة ذات مصلحة بدون الطهاره. بل يمكن أن يقال: إنّ جميع القيود الراجعة إلى اتّصاف الموضوع بالصلاحي قيود المادّة، على عكس دعوى هذا المحقّق؛ لأنّ الطهاره و الستر و الاستقبال و غيرها ليست كالألات الفاعليه في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضروره؛ لأنّ اتّصاف الموضوع بالصلاحي إنّما هو عند وجدانه القيد.

نعم، القيود الدخيله في اتّصاف الموضوع بالمصلحة على نحوين:

فتارة: يكون غرض المولى متعلقاً به على الإطلاق - كان القيد موجوداً أم لا - فلا بدّ له من تحصيل الطبيعه الممتقّده و لو بإيجاد قيدها.

و اخرى: لا يتعلّق غرضه المطلق به، بل تعلّق غرضه على فرض حصول قيده، فلا يريده مطلقاً، فيرجع القيد إلى الهيئته.

فتحصّل: أنّ قيود المادّه على قسمين: فقد يكون الواجب مشروطاً بها، وقد لا يكون مشروطاً بها. فلا بدّ لرجوع القيد لأحدهما دون الآخر من ضابط آخر، وهو الذى ذكرناه؛ من أنّه إذا كان غرضه مطلقاً فالقيد يرجع إلى المادّه و يكون الواجب مطلقاً، وإذا كان غرضه مقيداً بحصول قيد فالواجب مشروط به، فتدبّر.

ذكر وإرشاد

قد ظهر لك بما ذكرنا: أنّ القيود الراجعة إلى الهيئه تخالف القيود الراجعة إلى المادّه لبأ و فى متن الواقع، ولا يمكن إرجاع قيد إحداهما إلى الأخرى.

و لكن يظهر من تقارير شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره إرجاع جميع القيود إلى المادّه. قال فى بيانه ما حاصله: أنّه على مذهب التحقيق تختلف المصالح و المفسد فى الأفعال الاختياريه بالوجوه و الاعتبارات:

ص: ٦٥

فتارة: يكون الفعل مع قطع النظر عن التكليف به حسناً و مقتضياً للأمر به، أو قبيحاً موجباً للنهى عنه.

و اخرى: يكون الفعل على وجه لو أمر به و أتى به المكلف امثالاً لأمر المولى يصير حسناً، فعند ذلك يأمر بالفعل أوّلاً تحصيلاً لموضوع الفعل الحسن، ثمّ يتبّه المكلف بأن يأتى بالفعل المذكور على وجه الامثال.

و ثالثه: يكون الفعل حسناً على تقدير عدم الإلزام به، فيختلف حكمه بحسب اختلاف مراتب عدم الإلزام.

و رابعه: يكون الفعل المقيد بقيد ذا مصلحه ملزمه على وجه يكون التكليف متعلق كليهما.

و خامسه: يكون ذا مصلحه، لكن على تقدير وقوع القيد لا على وجه التكليف.

فلا بدّ للحكيم لو قصد واحده من تلك الصور أن يُعبّر عن مقصوده بلفظ يكون وافياً بمقصوده. فلو كان الأمر مشروطاً بشرط- بأن قال: «إن استطعت فتحجّ» مثلاً- فيستفاد منه وجوب الفعل المتعقّب بالاستطاعه، و حيث إنّ الدالّ عليه هو حرف الشرط الدالّ بحسب العرف و اللغه على الملازمه بين الشرط و الجزاء، فالواجب هو الحجّ عند حصول الاستطاعه، فلا- يجب عند عدمه بمقتضى اللفظ، فيكشف ذلك عن وجود المصلحه فى الفعل المتقيّد بالقيد المذكور، لكن على وجه كان وجوده غير متعلق للتكليف.

و أمّا إذا عبّر عن القيد المذكور لا على هذا الوجه- كأن يقول: «حجّ مستطعاً»- يكشف ذلك عن وجود المصلحه فى الحجّ المتقيّد بالاستطاعه؛ بمعنى أنّ عدم التكليف ممّا لا مدخله له فى إیراث الفعل حسناً، فتكون من المقدمات

ص: ٦٦

الوجوديه، و يجب تحصيلها عند إرادته امتثال ذبيها. و بالجمله: قيد الأمر لو كان في ظاهر اللفظ فإنما يرجع إلى الأمور به و المطلوب(1)، انتهى.

و ليعلم: أنّ هذا المقال منه قدس سره- مع جوده ذهنه و نقاوته- إنّما هو لأجل شبهه عرضت له؛ و هي عدم إمكان تقييد الهيئه التي معناها حرفي، و إلّا فهو قدس سره أجلّ شأنًا و أرفع منزله من أن يتعب نفسه الزكيه و يرتكب هذه التمحّلات الباردة، فكأنّه قدس سره وقع في ذلك بلازم مبناه، من دون إمعان النظر في حقيقه الأمر.

و ذلك لأنّه لو سلّمنا دخاله الاستطاعه في مصلحه الحجّ- كما ذكره- لكن هنا قيود لا يمكن إرجاعها إلى المادّه أصلًا. مثلًا: لو قال المولى: «من سرق يقطع يده» أو «من أفطر عمدًا في شهر رمضان فعليه الكفّاره»، فلازم ما أفاده: كون السرقة أو الإفطار عمدًا دخيلين في مصلحه قطع اليد أو الكفّاره، مع أنّه لا- يعقل أن تكون السرقة أو الإفطار دخيلين في مصلحه قطع اليد و الكفّاره، بحيث يكون للقطع المتقيّد بالسرقة أو الكفّاره المتقيّده بالإفطار عمدًا مصلحه؛ ضروره أنّ الكفّارات و الحدود و التعزيرات إنّما شرّعت للتأديب و إصلاح المجتمع، بل لعلّ ذلك لتطهير المرتكبين في هذه النشأه، فتدبّر.

و من هذا القبيل الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ؛ فإنّه لا يمكن أن يقال:

إنّ عصيان الأمر بالأهمّ دخيل في مصلحه الأمر بالمهمّ، كدخاله عدم إنقاذ العالم الورع الهاشمي مثلًا- في مصلحه الأمر بالمهمّ- و هو إنقاذ المسلم غير العالم الهاشمي- بل إنقاذه مطلوب من أوّل الأمر، غايته: أنّه لا يمكن العبد إنقاذه مع إنقاذ العالم الورع الهاشمي- لعدم قدرته على إنقاذهما- فالمادّه غير متقيّده، و القيد راجع إلى الهيئه.

١- مطارح الأنظار: ٤٨/ السطر ٢٢.

ص: ٦٧

و بالجمله: في بعض القيود و إن أمكن بتكلف إرجاعه بوجه إلى المادّه- كالأستطاعه- إلّا أنّه لا- يمكن ذلك في بعض قيود اخر، كما أشرنا، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: عدم استقامه مقال الشيخ قدس سره.

إشكالات و أجوبه

و لكن ذكر إشكالات لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه، فلو تمّت تلك الإشكالات فلا بدّ من التمحّل و التجشّم بإرجاع القيد إلى الهيئه لبأ، و إلّا فلا بدّ من إبقاء القيد على ظاهره:

من الإشكالات: أنّ الهيئه معناها حرفي، فتكون ملحوظه تبعاً، فلا- يمكن فيها التقييد و الاشتراط؛ لأنّهما إنّما يكونان فيما إذا لوحظتا مستقلّتين.

و بعبارة اخرى: معنى الهيئه بما أنّها من المعانى الحرفيه مندّكه فى متعلّقها غير ملتفت إليها مستقلّه، و التقييد و الاشتراط متوقّفان على اللحاظ الاستقلالى للمقيّد و المشروط (١).

. و فيه أوّلاً: أنّ التقييد أو الاشتراط فى المعانى الحرفيه إنّما هو بلحاظ ثانوى استقلالى، بل و كذلك الحال فى جميع القيود حتّى الاسمى منها؛ و ذلك لأنّ قولك:

«أكرم زيداً» حينما لم تقيّده بكونه عالمًا لم يكن هناك وصف و لا اتّصاف، ثمّ تلاخظه ثانياً و توصيفه بأنّه عالم، هذا فى المعانى الاسميه.

و كذلك فى المعانى الحرفيه؛ فإنّ الهيئه استعملت فى معناها الحرفى عند الإلقاء، ثمّ تلاخظ بالمعنى الاسمى، فيرد عليه القيد.

١- فوائد الاصول ١: ١٨١.

ص: ٦٨

و بعبارة اخرى: أنّ التقييد أو الاشتراط - حتّى فى المعانى الاسميه - إنّما هو بلحاظ ثانٍ استقلالى؛ إذ اللفظ لا تستعمل إلّا فى معناه و لا يحكى إلّا عن نفس معناه، فإذا وصف بوصف - كالعَداله فى قولك: «رأيت العالم العادل» - فإنّما هو بلحاظ ثانٍ، هذا فى المعنى الاسمى.

و قس عليه التقييد فى المعنى الحرفى، مثلاً الهيئه لا تستعمل إلّا فى معناها المطلق، لا فى المعنى المشروط، و التقييد يرد عليها فى لحاظ آخر؛ تقدّم أو تأخّر، و عند ذاك تصير حال التقييد معنى اسمياً؛ فلا منع من تقييده، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لا دليل على احتياج التقييد إلى اللحاظ الاستقلالى، و إن كان لحاظه كذلك بمكان من الإمكان. و غايه ما يقتضيه الاعتبار هو أن يكون ملحوظاً و لو فى ضمن الكلام الخبرى فى الجُمْل الخبريه أو الكلام الإنشائى فى الجُمْل الإنشائيه. فعلى هذا يمكن تقييد المعنى الحرفى - الذى هو معنى الهيئه - عند الإلقاء.

و إيّاك أن تتوهّم من جواز تقييد المعنى الحرفى صحّحه وقوع المعنى الحرفى مسنداً أو مسنداً إليه؛ لوجود الفرق بينهما كما لا يخفى، فتدبّر.

و بعبارة اخرى: الوجدان أصدق شاهدٍ على تقييد المعانى الحرفيه فى نوع المحاورات و التفهيمات، بل قلّما يتعلّق الغرض بإفهام المعنى الاسمى بدون تفهيم المعانى الحرفيه، بل المطلوب الأوّلى فى نوع المحاورات تفهيم المعانى الحرفيه.

مثلاً: إذا أراد الإخبار عن كون زيد على السطح - مثلاً - و قال: «زيد على السطح» فهو كما يحكى عن زيد و السطح، يحكى عن الكون الرابط - أى كون زيد على السطح - فهو يحكى عن المقيّد و القيد و التقييد فى عرض واحد، من دون احتياج إلى لحاظ مستأنف، بل حكايته عن زيد و السطح بلحاظ حكايته عن المعنى الحرفى و الكون الرابط.

و لا- فرق في ذلك بين كون المعنى الحرفي حكائياً- كالمثال المذكور- و بين كونها معنى إبداعياً. فالمتكلم قبل استعمالها يقدر المعاني و الألفاظ في ذهنه و يرى أنّ مطلوبه لا يكون مطلوباً إلّا على تقدير، فيجده كذلك.

و ثالثاً: أنّ الذى يقتضيه التحقيق و يعاضده الوجدان: أنّ التقييد لا يحتاج إلى لحاظ مستأنف- و لو تبعاً- بل إذا لوحظ الشىء أولاً، ثم عُقب بذكر قيد أو قيود، يحصل التقييد و إن لم تلحظ ثانياً. مثلاً قولك: «ضربت زيداً، يوم الجمعة، عند الزوال، ضرباً شديداً» لم يلحظ فى كلّ من التقييدات الجملة من الصدر بأن يلاحظ «ضربت زيداً» عند تقييده بيوم الجمعة، ثم ملاحظه ذلك مقيداً بكونه يوم الجمعة عند تقييده بعند الزوال، و هكذا. و غايه ما هناك: لحاظ «ضربت زيداً» أولاً، و يكفى ذلك فى تقييده لو قارنه بالقيود.

و منها: أنّ هيئة الأمر و النهى بما أنّها إيجادى يمتنع عليها طرق التقييد و التعليق؛ لامتناع التعليق فى الامور التكوينية؛ لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم؛ فكما أنّ تعليق الوجود فى الامور التكوينية مساوق للعدم، فكذلك التعليق فى الإيجاد؛ لأنّه مساوق لعدم الإيجاد(١).

. و فيه: أنّه خلط باب التكوين بباب التشريع و إسراء حكم الامور التكوينية إلى الامور الاعتبارية، مع وجود الفرق بينهما. و التعليق إنّما يمتنع فى الامور الحقيقية التكوينية، و أمّا الامور الاعتبارية التى لم تشم رائحة الوجود فلا يجرى عليه أحكام الوجود. و بالجملة: معنى التعليق فى الإيجادى الاعتبارى هو كون البعث و الإلزام من

١- راجع حاشيه كفايه الاصول، المشكىنى ١: ٤٩٣.

المولى إنّما هو على تحقق شرط و قيد؛ فالبعث و الوجوب لم يكن خارجياً، بل أمراً اعتبارياً؛ فيمكن طرق التقييد و التعليق عليه، فتدبر.

و منها: أنّ الحروف- و منها الهيئه- موضوعه بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ؛ فمعنى الهيئه جزئى حقيقى، و هو غير قابل للتقييد(١).

. و فيه أولاً: أنّه قد عرفت فيما سبق: أنّ الموضوع له فى الحروف- و منها الهيئه- كالوضع عامّ، فلاحظ.

و ثانياً: لو سلّم كون الموضوع له فيها خاصاً، و لكن تعليق الجزئى و تقييده بلحاظ حالاته و أطواره ممكن، بل واقع؛ و لذا تجرى فى الجزئى الحقيقى مقدّمات الإطلاق إذا وقع موضوعاً للحكم.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: أنّ القيود الراجعه إلى المادّه تخالف القيود الراجعه إلى الهيئه لُبّاً و ثبوتاً، و لم يكن محذور فى تقييد

الهيئة إثباتاً؛ فلا محذور في الأخذ بظواهر الكتاب و السنه الظاهرين في تقييد الهيئة، فتدبر.

١- مطارح الأنظار: ٤٦/السطر ٢-٧.

ص: ٧١

الجهة الثانية في حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه

إشاره

اختلف في كون الوجوب في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، فعلياً أم لا؟

ذهب المحقق العراقي قدس سره إلى كونه فعلياً، و مع ذلك فزق بين الواجب المشروط، و المعلق، و المطلق، نشير إليه قريباً فارتقب.

و ذهب المشهور إلى عدم فعليته (١). و الحق ما ذهب إليه المشهور. و لتوضيح ذلك نمهد مقدّمه و هي أنه كثيراً ما يدوم في الألسن و يقال: الإرادة التكوينية، و الإرادة التشريعية، و الغافل يتوهم أنّ هنا قسمين من الإرادة مختلفين ذاتاً، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ بدهاه أنه لم يكن لنا في اللب و الواقع سنخان من الإرادة، بل حقيقه واحده تتعلق تارة: بوضع القانون فيعتبر عنها بالإرادة التشريعية، و تتعلق اخرى: بغيره فيعتبر عنها بالإرادة التكوينية؛ و الأولى دفعا لتوهم الاثنييه أن يعبر عن الاولى بإرادته التشريعيه و عن الثانيه بإرادته التكويني.

و واضح أن إرادته التشريعيه من الامور التكوينية، فكما تحتاج إرادته الأكل أو الشرب إلى المبادئ فكذلك إرادته التشريعيه و التقنين محتاجه إليها.

فعلى هذا: تقسيم الإرادة إليها لم يكن لأجل خصوصيه في ذات الإرادتين بل في متعلقهما، و لعلّ التقسيم كذلك لأجل بعض الفوائد المترتبة عليه و إلاّ يمكن تقسيم الإرادة بلحاظ المتعلق إلى أقسام كثيره لا تعدّ و لا تحصى.

١- الفصول الغرويه: ٨٠/السطر ١٠، كفايه الاصول: ١٢١.

ص: ٧٢

و الحاصل: أنه لم تكن إرادته التشريعيه و التقنين سنخ آخر وراء إرادته التكويني بل هما مصداقاً حقيقه واحده. إذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول:

قد يقال: إنّ الحكم عبارته عن الإرادة، أو الإرادة المظهره، فيقال بأنّ اختلاف الوجوب و الاستحباب إنّما هو بتحكّم الإرادة بإتيان

الفعل فى الواجب و عدم تحتملها بإتيان الفعل فى المستحب، و كذا فى الحرام و المكروه؛ فإنَّ الحرمة عبارة عن حتمية إرادته الترك و الكراهه عبارة عن عدمها.

و فيه: أنَّ الذى يقتضيه الوجدان هو كون الحكم غير الإرادة، و غير الإرادة المظهره، بل الإرادة من مبادئه، و ذلك لأنه لو تصوّر المولى لإتيان عمله مصلحه ملزمه فيصدق بفائدته، فيريد إيجاب العمل على المكلف فيبعث نحوه، فالبعث هو الحكم و الإرادة أو الإرادة المظهره من مبادئه لا من مقدماته.

فإذا لم تكن الإرادة من مقومات الحكم فلا معنى لامتياز الحكم الوجوبى عن الندبى، بالإرادة، و كذلك فى الحرمة و الكراهه.

و لعلّ منشأ توهم ذلك خلط إرادته الفاعل بالنسبه إلى فعل نفسه بإرادته التشريع و قياس إحداهما بالأخرى، مع أنه مع الفارق؛ لأنَّ إرادته التشريع لا تتعلّق بإيجاد فعل العبد؛ بداهه أنَّ إيجاد فعله، فعل اختيارى له، فكيف يريده الشارع.

مضافاً إلى أنَّ لازم ذلك عدم انفكاك المراد عن إرادته تعالى إذا تعلّقت إرادته تعالى بإيجاد فعل أو ترك فعل آخر، فليزىم أن لا يكون على وجه الأرض عاصٍ أصلاً، مع أن العصاه بمرأى منك و مسمع فى الخارج.

أظهر ممّا ذكرنا: أنَّ القول بأنَّ الوجوب و الاستحباب أو الحرمة و الكراهه متميزان بحتمية الإرادة و غيرها لا يرجع إلى محصل؛ لأنَّ لازمه امتياز أحد الشئيين عن الآخر بما لا يكون مفرّقاً بينهما.

ص: ٧٣

فلو صحّ امتياز الوجوب عن الندب - مثلاً - بالإرادة التى من المبادئ، فليصحّ امتيازهما بغيرهما من المبادئ و هو كما ترى، و الفرق بينها من ناحيه اخرى لا ترتبط بحاله بما نحن بصدد.

فلو تصوّر المولى أنَّ لإتيان الفعل مصلحه ثم صدّق بفائدته و صلاحه فيريده، ثم يرى أنَّ أمره و سبيله إلى تذكّر العبد أو خشيته فيريد إيجاب العمل، فينبعث نحوه.

فإذن: الحكم عبارة عن إنشاء البعث الاعتبارى الناشئ عن إرادته جديده، فإذا لم يكن البعث ناشئاً عن إرادته جديده، لا ينتزع منه الوجوب أو الإيجاب، بل انتزاعهما عند العرف و العقلاء مرهون كونهما منبعثين عن إرادته جديده.

فإذا تبين لك أنَّ الحكم أمر اعتبارى ناشئ عن حتمية الإرادة فنقول:

غرض المولى تارة: يتعلّق بشئ ع على نحو الإطلاق و فى جميع الأحوال و اخرى يتعلّق به مشروطاً و مقيداً يتحقّق شئ ع؛ فلو تعلّق غرض المولى به على نحو الإطلاق فيريده كذلك، فيبعث نحوه كذلك، و ينتزع منه الوجوب المطلق؛ و أمّا لو تعلّق غرض المولى به مطلقاً على حصول أمر و شرط، فيريده كذلك فيبعثه على تقدير حصول ذلك الأمر و الشرط.

و حيث إنَّ البعث اعتبارى، لا حقيقى، فلا مانع من إنشائه معلقاً؛ فإذا صحّ البعث على تقدير فلا ينتزع العقلاء الوجوب من نفس

بعثه قبل حصول الشرط، بل غايه ما يرون هي إنشاء البعث على تقدير من دون فعليته للوجوب قبل تحقّق شرطه، فالوجوب في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن فعلياً.

فهل ترى من نفسك أنّ غير المستطيع يكون تكليفه بالحجّ فعلياً قبل تحقّق الاستطاعه، حاشاك؟!؟

و كم لما ذكرنا من تعليق الإنشاء نظير في الفقه كالوصيه على تقدير الموت بنحو

ص: ٧٤

شرط النتيجة؛ فإنّ المال يكون للموصى له بمجرد فوت الموصى، فالمال مالك للموصى له على تقدير الموت. و كذا لو أوصى أنّ ماله بعد موته صدقه إلى غير ذلك من موارد تعليق الإنشاء. فإنشاء المملكه للموصى له - مثلاً - على تقدير حصول الموت لا يفيد المملكه الفعلية له قبل الموت، بل إنّما يفيدها بعد الموت.

فتحصّل ممّا ذكرنا صحه تصوير الواجب المشروط و أنّ الوجوب فيه قبل تحقّق الشرط لم يكن فعلياً. و غايه ما ناك هو إنشاء الحكم على تقدير، و كم له نظير في أبواب الفقه، بل عند العرف و العقلاء أيضاً، فاخترهم حتى تحصل لك اليقين إن لم تكن من الموقنين.

فظهر لك: أنّ الإراده التشريعيه تتعلّق بإيجاب العمل على المكلف، لا بإيجاد العمل عنه و إلّا يلزم فيما لو أراد الله تعالى إيجاد الأفعال من العباد لزوم إتيانهم الأفعال و امتناع تركهم إياها؛ لاستحاله انفكاك المراد عن الإراده. و معنى إيجاب العمل هو أن المقنن يرى أنّ في الفعل الكذائي مصلحه، فيريد إلزامه على من يكون تحت نفوذه و سيطرته بإيجاب العمل عليهم، و يشفّع إيجابه بالوعد بالثواب بإتيانه، أو الوعيد بالعقاب على تركه.

و واضح: أنّ إرادته المولى إيجاب العمل إرادته تكوينيه، لا شىء آخر، و لا فرق في ذلك بين الواجبات المطلقة و المشروطه، و الفرق بينهما إنّما هو في المنشأ و المراد؛ لأنّه في الواجب المطلق تكون إرادته الإيجاب غير مقيدّه و في الواجب المشروط تكون مفيدّه.

فتحصّل: أنّ تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط، إنّما هو في ناحيه المنشأ و الوجود الاعتباري، لا في ناحيه الإراده؛ لأنّها لا قيد لها لا في المطلق و هو واضح، و لا في المشروط؛ لأنّه يريدّه إيجاباً معلّقاً و على تقدير، نظير الوصيه كما أشرنا؛

ص: ٧٥

حيث إنّها توجد ملكيه فعلية بعد الموت. فالإيجاب المنشأ تارة منشأ مطلقاً و بدون القيد، فينتزع منه الوجوب المطلق و اخرى منشأ معلّقاً فينتزع منه الوجوب المشروط.

يظهر من المحقق العراقي قدس سره: أن الوجوب قبل تحقق الشرط فعلي، فقال: هل الإرادة في الواجب المشروط متعلق بالمراد على تقدير خاص عند حصول ذلك التقدير و تحققه في الخارج، بحيث لا يكون الفعل مراداً قبل تحقق ذلك التقدير، أو أن الإرادة تتعلق به فعلاً، لكنه على تقدير حصول أمر خاص، فيكون الفرق بين الواجب المشروط بهذا المعنى و الواجب المعلق هو أنه في الواجب المعلق تعلق وجوب مطلق بأمر خاص، و أما في الواجب المشروط فتعلق الوجوب الخاص- و هو الوجوب على تقدير- بأمر مطلق وجهان، المختار عندنا هو الثاني، لكن ذهب المشهور إلى الأول ..

تحقيق المقام يتوقف على تنقيح الكلام في مرحلتى الثبوت و الإثبات.

أما في مرحله الثبوت فيحتاج إلى مقدمات:

الاولى: أن حقيقه الحكم هي الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بأحد مظهراتها من القول أو الفعل، و الحكم بهذا المعنى لا يكاد يتحقق في الخارج لمصلحه كامنه فيه، بل لا بد و أن يكون لأجل مصلحه في متعلقها.

الثانية: أى قيود متعلق الحكم على نحوين: أحدهما: ما يوجب بوجوده في الخارج تحقق المصلحه في متعلق الحكم، و الثاني: ما يتوقف على وجوده في الخارج فعليه تلك المصلحه و ترتبها على متعلق الحكم حين الإتيان به كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

ص: ٧٦

الثالثه: أن تحقق المصلحه في متعلق الحكم تتوقف على تحقق شرطها، و هو شرط الوجوب في الخارج. و أمّا تحقق الإرادة التشريعية تتوقف على تصوّر ذلك الشرط و ملا حظته بما هو عليه من التأثير بحدوث المصلحه في متعلق الحكم، فإذا التفت العاقل إلى فعل ما؛ فإما أن يجده ذا مصلحه مطلقاً أو على تقدير دون تقدير، فعلى الأول: يكون تصوّره لذلك الفعل كذلك و اعتقاده بكونه ذا مصلحه مطلقاً موجباً لهيجان شوقه إليه، حتى يصير ذلك الشوق إرادته؛ إما تكوينيه تحرّك المرید على فعل متعلقها، و إما تشريعية تبعث صاحبها على إنشاء طلب متعلقها، و على الثاني فإما أن يجد ذلك التقدير حاصلًا في الخارج أم لا؟

و على الأول: يكون حاله حال القسم الأول في فعليه الإرادة- تكوينيه كانت أم تشريعية- لأنّ كون الفعل ذا مصلحه و إن كان مشروطاً بأمر خاص و على تقدير دون تقدير إلّا أنّ العاقل لما التفت إليه وجد التقدير حاصلًا في الخارج، و وجد الفعل ذا المصلحه بالفعل لحصول شرطه كما هو المفروض.

و على الثاني: فلا- محاله يريد ذلك الفعل على تقدير حصول الشرط المتوقف على حصوله في الخارج اتّصاف ذلك الفعل بالمصلحه.

و هذه الأقسام و إن اشتركت في فعليه الإرادة في نفس الملتفت المزبور إلّا أنّ الإرادة في القسمين الأخيرين لها ارتباط ذاتي بالتقدير المزبور- سواء كان المرید قد وجد ذلك التقدير حاصلًا في الخارج حينما التفت إليه أم لم يجده- و لذا لا يخرج الواجب المشروط عن كونه واجباً مشروطاً حين تحقق شرط الوجوب في الخارج- سواء كانت الإرادة متعلقه بالفعل المراد على نحو القضييه الحقيقيه أو الخارجيه(١).

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأمر إذا التفت إلى كون فعل غيره ذا مصلحه على تقدير خاص لا مطلقاً أرادته منه على ذلك التقدير، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته، يظهرها بمظهر، من قول أو فعل، كأن يقول: افعل كذا إن كان كذا، أو يشير إلى هذا المعنى ببعض حرركاته، فإن أظهر إرادته التشريعية كذلك يعتبر العرف من هذه الإظهار حكماً و طلباً، وهذا هو الحكم الفعلي المشترك فيه العالم و الجاهل، فالوجوب- مثلاً- سواء كان مطلقاً أم مشروطاً إذا أنشأه المولى بالنحو المزبور صار حكماً فعلياً، علم به المكلف أو لم يعلم، حصل شرطه فيما لو كان مشروطاً أم لم يحصل، و لا يعقل أن يكون للحكم بالمعنى الذى ذكرنا نحوان من الوجود و إن كان مشروطاً، ليكون الحكم المشروط حكماً إنشائياً قبل تحقّق شرطه و حكماً فعلياً بعد تحقّق شرطه.

فأورد على نفسه بأننا نرى الفرق وجداناً بين الوجوب المطلق و المشروط؛ لأنّ المكلف المنقاد إذا علم الواجب المطلق يشرع بامتثاله من دون انتظار شىء؛ لأنّه يرى تمامية التكليف فى حقّه من ناحيه مولاّه، بخلاف ما لو علم الوجوب المشروط على أمر لم يوجد بعد؛ فإنّه لا يعقل كذلك لأنّه يرى نفسه غير مكلف بشىء قبل تحقّق شرطه. و بهذا المعنى من الفرق بين الحكامين صار أحدهما فعلياً و الآخر إنشائياً.

فأجاب بأنّ الفرق بينهما ليس من جهه أنّ أحدهما فعلي و الآخر إنشائي؛ لأنّ كلّاً منهما بعد تحقّق الأمر فعلي، و الفرق إنّما هو من جهه الفرق فى سنخ الفعلية؛ لأنّ حقيقه الوجوب المطلق إرادته الفعل من المكلف على كلّ تقدير، و من آثاره انبعاث المكلف المنقاد إذا علم به نحو الفعل بلا- حاله منتظره، و أمّا حقيقه الوجوب المشروط فحيث إنّها عبارته عن إرادته الفعل من المكلف على تقدير خاص فيكون أثره عدم انبعاثه نحو الفعل قبل تحقّق المعلق عليه، فكلا هذين النوعين من الوجوب مشترك فى

الفعلية عند تحقّقها من المولى و لكن تختلف آثارهما لاختلاف حقيقتهما، و فعلية الوجوب لا يستلزم الانبعاث ليستدلّ بعدمه على عدمها.

لا يقال: إنّ من يقول برجوع الشرط إلى الهيئه يرى أنّ إرادته الواجب فى نفس المولى معلق على تحقّق الشرط فى الخارج، فقبل حصول الشرط لإرادته و لا وجوب، و بعد حصول الشرط يتحقّق كلّ منهما بخلاف الواجب المعلق عند قائله؛ فإنّ الوجوب فيه مطلق و الواجب مقيد بعكس الواجب المشروط فيما أشرتم إليه؛ فإنّ الوجوب فيه مقيد و الواجب مطلق.

لأننا نقول: بأنّ توقّف الإرادة فى نفس المرید على حصول الشرط خارجاً خلاف الوجدان؛ لأننا نجد من أنفسنا إرادته العمل الذى يكون فيه مصلحه على تقدير خاص و إن لم يكن ذلك التقدير متحققاً بالفعل، و رجوع القيد إلى الهيئه و إن كان حقاً لا محيص عنه لكنّه لا يقتضى عدم تحقّق الإرادة قبل تحقّق القيد فى الخارج، بل تحقّق الإرادة بالفعل منوطه بالقيد فتكون نتيجة الهيئه بعد رجوع القيد إليها الإرادة الفعلية المنوطه فى قبالة الواجب المعلق الذى تكون الإرادة المطلقة فيه معلقه بالفعل

المقيد (1)، انتهى محرراً.

أقول: فيما ذكره مواقع للنظر:

فأولاً: فيما انتسبه إلى المشهور في معنى الواجب المشروط من أن الإرادة في الواجب المشروط تعلق بالمراد على تقدير خاص و لم يثبت لنا ذلك؛ لأنهم قسّموا الوجوب إلى المطلق و المشروط، و الظاهر أن الوجوب عندهم عبارة عن البعث و الإيجاب لا الإرادة و لا الإرادة المظهره، فتدبر.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٣٨-٣٤٢.

ص: ٧٩

و ثانياً: فيما ذهب إليه من أن الحكم عبارة عن الإرادة المظهره، ربما يظهر من بعض كلامه قدس سره أن متعلق الإرادة التشريعيه الواجب و الفعل، و قد يظهر من بعض كلامه الآخر- كما في ذيل كلامه- أن متعلق الإرادة هو الطلب.

و كيف كان: يمكن أن يكون مراده بمتعلق الإرادة أحد هذه المعاني:

الأول: أن يراد وجود الشيء و إيجاده في الخارج أو إرادته عدمه فيه، فينتزع من إرادته الوجود الوجوب و من إرادته العدم الحرمة.

الثاني: أن يراد وجود الفعل و إيجاده من المكلفين.

الثالث: أن يراد إرادته الإيجاب و الإلزام على المكلفين في الواجبات، و إرادته الاستحباب في المستحبات، و إرادته التحذير في المحرمات، إلى غير ذلك.

فإن كان مراده المعنى الأول فلانزله انتزاع الوجوب من إرادته الله تعالى إيجاد الحجر أو المدر، مثلاً- و هو كما ترى ممّا يضحك منه الثكلي.

و إن كان مراده المعنى الثاني، فمقتضاه أن لا يكون في الخارج ماص أصلاً؛ لاستحاله انفكاك مراده تعالى عن إرادته؛ لأنه إن أراد تعالى من المكلفين إيجاد الفعل، فالإرادة الأنزليه تلزمهم إيجاد و لو عن اختيار، و لا يمكنهم التخلف، و من أجل هذا المحذور قال الأصحاب بالإرادة التشريعيه، لكن بالمعنى الذي لا يلزم منه المحذور.

هذا بالنسبه إلى إرادته تعالى.

و يلزم إشكال آخر و هو أنه إذا تعلق إرادته أحد من المولى العرفيه بإيجاد فعل من عبيده، و يعلم المولى أنه لو طلب من عبده بنحو الالتماس و الاستدعاء شيئاً ليوجده في الخارج حتماً، فأرادته منه مشفوعاً بالالتماس و الاستدعاء لا يكون واجباً بل التماساً و استدعاءً.

فتحصّل: أنّه لو كان المراد إرادته الإيجاد من المكلفين، فمضافاً إلى لزوم محذور عقلي بالنسبة إلى إرادته تعالى يلزم فيما لو قارن المولى العرفي إرادته إيجاد الفعل من عبيده بالالتماس والاستدعاء، أن يكون واجباً مع أنّه ليس بواجب بل التماساً.

فإذا بطل الأمران فيتعيّن أن يراد المعنى الثالث، وهو إرادته إيجاب الفعل وإلزامه على المكلفين مشفوعاً بذكر الوعد على إتيانه أو الوعيد على مخالفته لعلّه يتذكر أو يخشى.

فالإرادة المتعلّقة بالواجبات إرادته التشريع فهي إرادته تكوينية لكنها تتعلّق بالتشريع، فإذاً تكون الإرادة من مبادئ الإيجاب و الوجوب (١) ومقدّماته وهو الأثر الحاصل من الإرادة، فلا يعقل أن تكون الإرادة من مقدّمات الإيجاب والوجوب، فالقول بأنّ الحكم هي الإرادة المظهره غير وجيه، فالإرادة مطلقه تتعلّق تارةً بإيجاب شيء مطلقاً أو على تقدير، فتدبّر.

و ثالثاً: لو نسلم أنّ الوجوب عبارته عن الإرادة المظهره و لكن لا معنى لكون الإرادة منوطه؛ لأنّ الإرادة من الحقائق والكيفيات الموجوده في النفس، و لا- يمكن التعليق و الإناطه في الحقائق سواء كانت خارجيه أو ذهنيه، فهل يمكن أن يكون الحب أو العشق موجودين في شخص و لكن تكونان منوطتين.

و بالجملة: وزان الإرادة وزان الحب و العشق و العلم و الإدراك و غير ذلك من الحقائق الموجوده في الزمن، فكما لا يمكن أن يكون الحب متحقّقاً في الذهن و مع

١- قلت: كما نشير إليه في المتن أنّ الإيجاب و الوجوب واحد حقيقه، و الفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب من حيث أنّه نحو وجوب، نظير الإيجاد و الوجود. [المقرّر حفظه الله]

ذلك منوطه بقيد، فكما لا يمكن أن يكون النهار موجوداً في الموجودات الخارجيه و مع ذلك منوطه بقيد، فكذلك لا معنى لكون الإرادة متحقّقه في الذهن و لكنها منوطه بقيد.

و الحاصل: أنّه لو سلّم أنّ الوجوب عبارته عن الإرادة المظهره و لكن محال أن يقال في الواجب المشروط أنّ الإرادة منوطه؛ لأنّ الإناطه في الوجودات الحقيقيه خارجيه كانت أو ذهنيه لا- معنى لها و يكون تناقضاً، بل لا معنى للإناطه في الاعتباريات أيضاً؛ لأنّ الاعتبار على تقدير لا يكون متحقّقاً.

و بالجملة: لا فرق بين الاعتباريات و التكوينية من عدم طرؤ الإناطه فيهما، فأمرها دائر بين الوجود و العدم، نعم يمكن أن يعتبر الشيء منوطه، و فرق واضح بين عدم الإناطه في الاعتبار و جوازها في المعبر، فتدبّر.

و رابعاً: لو سلّم جميع ذلك فنقول: هل الحكم عبارته عن نفس الإرادة المظهره، أو أنّه يتترع من مرتبه منها، و لا أظن أن يقول به، و لو صحّ انتزاع الوجوب من مرتبه الإرادة المظهره فنقول: إنّ العرف يفرّق في انتزاع الوجوب من الإرادة المطلقه، و الإرادة

المعلّقه و المنوطه فينتزع من الأوّل الوجوب المطلق، و من الثاني الوجوب المشروط، و لو كان الوجوب نفس الإراده، فحيث إنّ الوجوب و الإيجاب واحد ذاتاً و حقيقه، و الفرق بينهما بالاعتبار فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب و من حيث أنّه شىء وجوب، نظير الإيجاد و الوجود، فلا بدّ و أن ينتزع الإلزام و الإيجاب عنهما أيضاً مع أنّ الإراده لا تسمى إلزاماً و إيجاباً.

و للمحقّق النائيني قدس سره فى المقام كلام طويل الذيل، و حيث إنّ لبعض الجهات نتعرض له فى الواجب المطلق، فلا يهّم ذكره هنا، فارتقب حتى حين.

ص: ٨٢

الجهه الثالثه فى دفع بعض الإشكالات على مذهب المشهور فى الواجب المشروط

ربّما يورد على مذهب المشهور فى الواجب المشروط - مضافاً إلى ما تقدّم من امتناع تقييد الهيئه و قد عرفت ضعفه - بعض الإشكالات:

الأوّل: ما أورده المحقّق العراقى قدس سره على مقال المشهور، و صرّح فى مفتتح كلامه: أنّه مؤيد لما ذهب إليه فى الواجب المشروط؛ من أنّ التكليف المشروط فعلى قبل تحقّق شرطه. و لكن يظهر من أثناء كلامه: أنّه بصدد إثبات وجه لمقالته. فالأولى أن يقول: «و يدلّ عليه»، و ما ذكره انحراف صناعى عن البحث.

و كيف كان: حاصل إشكاله هو: أنّ إنشاء التكليف من المقدمات التى يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلف به فى الخارج، فإذا لم يكن الواجب المشروط قبل تحقّقه فى الخارج مراداً للمولى - كما هو مذهب المشهور - فلا يعقل أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلاً بإنشاء التكليف المشروط.

و لا مخلص للمشهور فى دفع هذا الإشكال إلّا أن يلتزموا بوجود غرضٍ نفسى فى نفس إنشاء التكليف المشروط به قبل تحقّق شرطه، و هو كما ترى.

و لكن من التزم بما ذهبنا إليه فى الواجب المشروط - من كون التكليف فعلياً قبل تحقّق شرطه - لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لكون الإراده فعليه قبل تحقّق الشرط؛ فللمولى أن يتوصّل بإنشائه إلى ما يريده فعلاً، و إن كان على تقدير (١)، انتهى.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٤٦.

ص: ٨٣

و فيه: أنّه من عجيب الكلام، و لا يكون ما ذكره إشكالاً على مقال المشهور.

و ذلك لأنّه لو أغمضنا عن إمكان تعلّق الإراده فى الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه، و سلّمنا أنّ البعث لا بدّ و أن يكون لغرض فى المكلف به، و لم نقل بكفايه وجود الغرض فى نفس التكليف و البعث، كالأوامر الامتحانيه، نقول: إنّ إنشاء البعث

فى الواجب المشروط لىس للتوضىء به إلى المبعوث إليه فعلاً حتى يتوهم عدم معقوليته، بل للتوضىء إليه على تقدير تحقق الشرط، و كم فرق بينهما؟! مثلاً إنشاء إىجاب الحج على تقدير الاستطاعة إنما هو للتوضىء به إلى إىجاب الحج فى ظرف الاستطاعة لا قبله، و كم له نظىر فى الأوامر العرفيه! كما هو أوضه من أن يخفى.

نعم، يمكن أن يتوجه عليهم إشكال، و هو: أنه إذا لم يردده فعلاً قبل تحقق شرطه، فلا فائده فى الإنشاء و البعث الكذائى، و هل هو إلاً بعث عبث؟! فللمولى الحكىم أن يصبر إلى أن يتحقق الشرط، فىأمره عند ذلك بإتيانه.

و لكن إىجاب عن الإشكال: بأنه إنما يتطرق فى الخطابات الشخصيه القائمه بمخاطب واحد- مثلاً- و تصويره فيها بمكان من الإمكان. و أما فى الخطابات و الأحكام القانونيه الكليه المتوجهه إلى عامه المكلفين بخطاب واحد فلا مخلص للمقنن إلاً بجعله مشروطاً بعد ما يرى اختلاف آحاد المكلفين فى واجديتهم الشرط و عدمه. فإذن: لا مناص له إلاً من جعل الحكم على العنوان مشروطاً بالشرط لينبعث كل من كان واجداً للشرط، و ينتظر الفاقد إلى أن يتحقق له الشرط.

و الشارع الأقدس حيث رأى مصلحه الحج- مثلاً- على فرض الاستطاعة، و رأى اختلاف المكلفين فى واجديتهم للاستطاعة و عدمها، فأمر بالحج على فرض الاستطاعة، فقال عز من قائل: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

ص: ٨٤

سَيْبًا»(١)، فمن كان مستطيعاً يحج، و ينتظر الفاقد لها إلى أن يرزقه الله الاستطاعة.

فظهر: أن إشكال هذا المحقق غير وارد على مقال المشهور.

ثم إنه لو تم الإشكال فهو مشترك الورد و يتوجه على مقالته أيضاً؛ و ذلك لأنه لا يرى أن الإراده الفعليه متعلقه بإيجاد العمل قبل تحقق الشرط، و إلاً يكون الواجب مطلقاً عنده، بل يرى أن الإراده منوطه بحصول الشرط و فى ظرفه، فنسأل من جنابه: أنه إذا أراده بعد حصول شرطه فأى فائده فى طلبه فعلاً؟ فإن قال: إنه لأجل الإعلام حتى ينبعث فى محله، فنحن أيضاً نقول مثله، فتدبر.

الثانى:- و هو الإشكال المعروف فى المسأله، و لأجل هذا الإشكال قال صاحب «الفصول» قدس سره بالواجب المعلق(٢)، و المحقق العراقى بالإراداه المظهره(٣)- و حاصله: أن وجوب المقدمه ناش عن وجوب ذيهها و أن إراداه المقدمه لازمه لإراداه ذيهها، فبين المقدمه و ذيهها ملازمه؛ إماً بين الوجوبين و الإيجابين، أو بين الإرادتين.

فإذن: يمتنع وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهها؛ لاستلزامه وجود المعلول قبل وجود علته، أو وجود إحدى المتلازمين قبل الاخرى.

فإذن: لا وجه لوجوب المقدمات المفوته فى الواجب المشروط قبل وجوب ذيهها؛ لعدم وجوب ذيهها قبل تحقق الشرط، فلا بد لإثبات وجوب المقدمه كوجوب الغسل قبل طلوع الفجر، من غير وجه وجوب ذيهها.

١- آل عمران (٣): ٩٧.

٢- الفصول الغرويه: ٧٩ / السطر ٣٦.

٣- مقالات الاصول ١: ٣١٤-٣٢١.

ص: ٨٥

و لكن إذا أحطت خبيراً بما ذكرناه في معنى تلازم الإرادتين و الوجوبين، يظهر لك دفع هذا الإشكال أيضاً.

و حاصل ما ذكرناه هو: أنّ المراد بالملازمه بين المقدمه و ذيهها لم يكن بين وجوبيهما، بحيث يستلزم من إيجاب ذى المقدمه إيجاب و إنشاء آخر على المقدمه؛ لأنه ربّما لا يكون للمولى بعث إلى المقدمات؛ لأنه قد يأمر المولى بشىء و يغفل عما هو مقدمته، فضلاً عن إيجابه الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و مقدمتها، بحيث تكون إرادته المقدمه ناشئه من إرادتها، بل تحصل إرادتها قهراً على مرید ذيهها؛ لما عرفت: أنّ الإراده لا تكاد تكون منشأً و مبدأً لوجود إرادته اخرى.

فالذى يمكن أن يراد بالملازمه هو أن يقال: إنّ المرید لإتيان فعل إذا رأى أنّ له مقدمه أو مقدمات لا يكاد يحصل بدونها، فكما يتصور الفعل و يصدق بفائدته فيحصل له الشوق أحياناً فيريده، فكذلك يتصور المقدمه أو المقدمات فيصدق بفائدتها فيحصل له الشوق أحياناً فيريدها، من دون أن تكون إرادته المقدمه قهراً على مرید ذيهها و معلوله لإيراده ذيهها، فإن إرادتها غيرى تبعى.

فإذا رأى الشخص لزوم ضيافه صديقه في الغد- مثلاً- و رأى أنه لا تكاد تحصل الضيافه في الغد إلاّ بتهيئه مقدمات الضيافه في هذا اليوم، فالعقل يرى لزوم تهيئه مقدمات الضيافه في هذا اليوم، مع كون الضيافه واجبه في الغد.

هذا حال الإراده الفاعلى.

و كذلك الحال فى الإراده الأمرى؛ فإنّ المولى الحكيم إذا رأى أنّ الفعل مشروطاً بشرط ذو مصلحه، فيأمر عبده بإيجاده مشروطاً، فإذا رأى توقّف إيجاده فى الوقت على تهيئه مقدمات قبل حصول المعلق، بحيث لو لم يحصّل لها من قبل لفاته الواجب فى وقته، ليريدها البتّه.

ص: ٨٦

و الحاصل: أنّ إرادته المقدمه لم تكن ناشئه من إرادته ذيهها حتّى يشكل وجوبها عند عدم وجوبه، بل إرادته ناشئه و معلوله عن مبادئها المخصوصه بها. نعم إرادتها تبعيه و غيريه، و معناها: أنه لو لم يكن ذو المقدمه مطلوباً فى محلّه المضروب له لما كانت المقدمه مراده.

فظهر لك: أنّ الإراده فى الواجب المشروط لم تكن فعليه قبل حصول شرطه، و مع ذلك تجب المقدمه أو المقدمات التى

يفوت الواجب في محله لو لم يأت بها من ذي قبل، من دون توجه إشكال.

و ليعلم: أنه لو لم يتم ما ذكرنا فلا يتم جواب المحقق العراقي قدس سره؛ لأن إرادته فيها إذا كانت منوطه فكيف تتولد منها إرادته مطلقه بمقدماته؟! فتدبر.

و الحاصل: أن الإرادة المتعلقة بشيء كما لا تكاد تؤثر في البعث إلى ذلك الشيء قبل حصول شرطه، فكذلك لا تؤثر في البعث نحو مقدماته؛ فلو لم يتم ما ذكرناه لا تكون الإرادة المنوطه التي أبدعها المحقق العراقي قدس سره مخلصاً عن الإشكال، بل لو توجه الإشكال على المشهور يتوجه عليه أيضاً، فتدبر و كن من الشاكرين.

الواجب المعلق والمنجز

إشاره

قد تقدم: أن الوجوب في الواجب المشروط لم يكن فعلياً قبل تحقق شرطه، مثلاً الصلاة المشروطه وجوبها بالوقت لم تكن واجبه قبل الوقت.

و أمّا الواجب المنجز و المعلق فيشتركان في أن الوجوب فيهما فعلي، و لكن يفترقان في أن الواجب في المنجز أيضاً غير معلق على شيء. و بعبارة اخرى: لم يكن الواجب أيضاً معلقاً على أمر غير مقدور، كالمعرفه باصول الدين؛ فإنها واجبه على المكلف، من دون توقّفها على أمر خارج عن قدرته. و أمّا في الواجب المعلق فيتوقف

ص: ٨٧

حصوله على شيء لم يكن تحت اختيار المكلف - كالزمان - و ذلك مثل الحج في الموسم؛ فإن وجوبه تعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، و لكن يتوقف إتيان المناسك على مجيء وقته، و هو غير مقدور له.

و المناقشه في تصوير الواجب المعلق - كما عن الشيخ الأعظم قدس سره - من حيث امتناع رجوع القيد إلى الهيئه (١)، قد عرفت حالها في البحث المتقدم، و عرفت: أن تقييد الهيئه بمكان من الإمكان، فلاحظ (٢).

. و لا يخفى: أن تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز نشأ من صاحب «الفصول» قدس سره، و لعل تقسيمه الواجب إليهما بلحاظ ما رأى أنه في بعض الموارد يكون الواجب مشروطاً بأمر لم يتحقق بعد، و مع ذلك يجب تحصيل مقدماته المفوتة، كما أشرنا إليه آنفاً في المبحث المتقدم، و قد عرفت: أن وجوب المقدمه المفوتة قبل وجوب ذبيها بمكان من الإمكان؛ فلا يحتاج إلى تصوير الواجب المعلق. كما أنه لو أمكننا تصوير الشرط المتأخر أو المتقدم - كما تقدم إمكان تصويرهما فلا نحتاج إلى تصوير الواجب المعلق، فيكون ما نحن فيه شرطاً متقدماً، فتدبر.

و كيف كان: فتصوير الواجب المعلق بمكان من الإمكان، لكنّه غير محتاج إليه.

و لكن استشكل على تصوير الواجب المعلق بوجه من الإشكال، عمدتها إشكالان، فنقتصر بذكرهما، ثم الإشارة إلى ما فيهما من الخلل و الضعف:

١- مطارح الأنظار: ٤٨-٤٩.

٢- تقدّم فى الصفحه

ص: ٨٨

الإشكال الأوّل: و هو الذى حكاه المحقّق الخراسانى قدس سره عن بعض أهل النظر من أهل عصره (١)، و هو: أنّ الطلب و الإيجاب إنّما يكونان بإزاء الإراده المحرّكه للعضلات نحو المراد؛ فكما لا- تكاد تكون الإراده منفكّه عن المراد فى الإراده التكوينية، فليكن الإيجاب و الإراده التشريعيه غير منفكّ عمّا يتعلّق بأمر استقبالي، فلا يكاد يصحّ الطلب فعلاً نحو أمر متأخّر (٢).

. و تصدّى المحقّق الأصفهاني قدس سره لتأييد هذا المعنى و أوضحه مبسوطاً (٣).

. و حاصله بتقريب مّا فى بعض مطالبه: أنّ الإراده التى عباره عن تصميم

١- قلت: قد يقال: إنّ المحقّق النهاوندى قدس سره، كما أنّه قد يقال: إنّ المحقّق السيّد الفشاركى قدس سره. و حاصل الإشكال على ما أفاده بعض هو: أنّ الإراده التشريعيه كالإراده التكوينية فى كونهما مشتركين فيما تتوقّف عليه الإراده؛ من التصوّر و التصديق بالفائده و الميل، و فيما يترتّب على الإراده؛ من تحريك العضلات و حصول الفعل بعده. و من المعلوم: أنّ المراد التكويني لا ينفكّ عن زمان الإراده، و لا بدّ و أن يكون المراد التشريعي كذلك؛ فلا ينفكّ عن زمان الأمر الذى لا ينفكّ عن زمان الإراده التشريعي. و الواجب المعلق ليس كذلك؛ لكون المراد فيه متأخراً زماناً عن الإراده؛ لأنّ المفروض استقباليه الواجب، فيكون من قبيل تخلف المعلول عن علته. [المقرّر حفظه الله]

٢- كفايه الاصول: ١٢٨.

٣- قلت: و لا يخفى: أنّ حاصل ما حكاه عنه سماحه الاستاد مع كونه طويل الذيل، ليس له كثير الربط بالمسائل الاصوليه، إلّا أنّه لا- تخلو عن فائده فى حدّ نفسه؛ فلذا أوردناه و تعرّضنا لما أوردّه عليه سماحه الاستاد- دام ظلّه- فليعذر فى الأعرّاء الكرام المطالعين بذكر حاصل ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره و ما أوردّه عليه سماحه الاستاد، و الله ولىّ التوفيق. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٨٩

العزم، موطنها النفس، و هى - كما عن بعض - مجرّده من وجه، و موطن القوّه العامله هى العضلات، فإذا كان بين المواطنين تباين فكيف يؤثّر ما يكون فى موطن فيما يكون فى موطن آخر مع ما فيهما من التباين؟!!

و سرّ هذا التأثير و التأثير هو: «أنّ النفس فى وحدتها كلّ القوى»، فهى مع أنّ لها وحده شخصيه خارجيه، ذات عرض عريض و له تطوّرات مختلفه فى العوالم المختلفه؛ فتطوّر فى عالم التجرد و إدراك الكليات، و تطوّر فى عالم الخيال البرزخ بين التجرد و المادّه، و تطوّر فى عالم المادّه، مع ما لتلك العوالم من المراتب.

و لذا ربّما ترى شيئاً بعينه ثمّ إذا شَمَمته تحكّم بأنّه هو الذى رأيت، مثلاً إذا رأيت لون تفاحه ثمّ شَمَمتها تحكّم بأنّ التفاحه التى لونها كذا رائحتها كذا، مع أنّ الذى يدرك اللون غير الذى يدرك الرائحة، و هكذا. و لا بدّ لحضور المقضىّ و المقضىّ عليه عند الحاكم.

و قد يدرك الشىء فى عالم العقل و يتطبّقه على مصداق، و يقال: إنّ الإنسان المجرد هذا مصداقه، فإذا كان بينهما تباين فمحال أن يحكّم المجرد على المادى أو بالعكس.

و بالجملة: لا بدّ للتصديق فى كلّ قضيه من حضور كلّ من الموضوع و المحمول عند المصدّق؛ فالتصديق بأنّ الذى رآه هو الذى سمعه، أو الذى تخيل هو الذى تعقله، و هكذا، لا بدّ من حضورهما لدى المصدّق بالوحده، فيستفاد: أنّ المدرك حقيقه واحده يختلف مراتبه؛ ف «النفس فى وحدتها كلّ القوى» (1).

١- قلت: لا- يخفى أنّ ما ذكره هو إثبات وحده النفس مع قواها من ناحيه الإدراك، و يمكن إثبات الوحده من غير ناحيه الإدراك أيضاً حسبما قرّر فى محلّه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٩٠

فإذن: إدراك النفس بالقوّه العاقله: أنّ فى الفعل الكذائى مصلحه و فائده عائده إلى جوهر ذاتها، أو إلى قوّه من قواها، ففى الرتبّه المتأخّره عن القوّه العاقله؛ و هى قوّه الشوق ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل. فإذا لم يجد الشوق مزاحماً و مانعاً أخذ فى الاشتداد و يخرج عن حدّ النقصان إلى حدّ الكمال، و فى تلك الحدّ يعبر عنه تارة بالإجماع، و اخرى بتصميم العزم، و ثالثه بالقصد و الإراده.

فإذا بلغ الشوق حدّ نصاب الباعثيه ينبعث منه هيجان فى مرتبه القوّه العامله، فتحصل منها حركه فى العضلات.

و واضح: أنّ الشوق و إن أمكن تعلّقه بأمر استقبالى، و لكن لا- يمكن تعلّق الإراده به؛ و ذلك لأنّ الإراده ليست نفس الشوق- بأيه مرتبه كانت- بل هى الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثيه بالفعل، فلا يتخلّف عن انبعاث القوّه العامله المنبثّه فى العضلات؛ و هو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها؛ و لذا قالوا: إنّ الإراده هو الجزء الأخير من العلّه التامّه لحركه العضلات.

فمن يقول بإمكان تعلّق الإراده بأمر استقبالى: إن أراد حصول الإراده التى هى علّه تامّه لحركه العضلات، إلّا أنّ معلولها حصول الحركه فى ظرف كذا، فهى عين انفكاك العلّه عن المعلول، و جعله- بما هو متأخّر- معلولاً كى لا يكون له تأخّر، لا يجدى، بل أولى بالفساد؛ لصيروره تأخّره عن علّته كالذاتى له فهو كاعتبار أمر محال فى مرتبه ذات الشىء، فهو أولى بعدم الوجود من غيره.

و إن أراد أن ذات الإرادة موجوده من قبل، إلما أن شرط تأثيرها- و هو حضور وقت المراد- لم يحصل بعد، ففيه: أن حضور الوقت لا يخلو إما أن يكون شرطاً في بلوغ الشوق البالغ حد النصاب أو لا.

ص: ٩١

فعلى الأول يكون عين ما رمناه؛ من أن حقيقه الإراده لا تتحقق إلّا حين إمكان انبعاث القوه المحرّكه للعضلات.

و على الثانى فهو غير معقول؛ لأنّ بلوغ القوه الباعثه إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوه العامله تناقض بين؛ لعدم انفكاك البعث الفعلى، عن الانبعاث؛ لأنّ لازمه انفكاك المعلول- و هو انبعاث القوه العامله فى العضلات- عن علّتها، مع أنّه ذكرنا: أن الشرط هنا لا- معنى له؛ لأنّه متمم لقابليه القابل أو مصحح لفاعليه الفاعل، و دخول الوقت خارجاً ليس من خصوصيات الشوق النفسانى حتّى يقال:

إنّ هذا الشوق الخاصّ فاعل دون غيره. و كذا وجوده العلمى، فلا معنى لأن يكون دخول الوقت مصححاً لفاعليه الشوق. و كذا القوه المنبثّه فى العضلات تامّه القابليه، لا- يكون دخول الوقت متمماً لقابليتها. نعم الشىء الخارجى يمكن أن يكون شرطاً للفعل؛ لتعلّق قدره و الشوق به.

مضافاً إلى وجود الفرق بين الإراده التى تكون فعلاً للنفس و سائر الأسباب؛ فإنّه يمكن أن يقال فى الأسباب الخارجيه: إنّ لوجودها مقاماً، و لتأثيرها مقاماً آخر؛ فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشىء دون وجودها. و أمّا الإراده فلا يمكن فيها ذلك؛ لأنّ الإراده عباره عن ميل النفس و الإشراف على المعنى، فلم تكن لها مرتبتان: مرتبه الفاعليه، و مرتبه القابليه ... إلى أن قال قدس سره: و ممّا يشهد- لكون الشوق المتعلّق بأمر استقبالى ليس عين الإراده الباعثه للقوه المنبثّه فى العضلات نحو تحريكها- هو: أن الشوق المتقدّم ربّما يتعلّق بأمر كلى، كما هو كذلك غالباً، مع أنّه غير قابل لتحريك العضلات نحو المراد؛ بداهه أنّ استواء نسبته إلى الأفراد المتصوّره لهذا الكلى و فعليته لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصّص، و هو محال.

ص: ٩٢

و أمّا ما قاله الاستاد قدس سره فى المتن (١) من أن نوع الإرادات متعلّقه بأمر استقبالى؛ لأنّ من يفعل شيئاً، يريدّه أولاً، ثمّ يشرع فى إتيان مقدّماته، فيأتى بذى المقدّمه. و لا فرق فى عدم الاستحاله بين المدّه القليله و الكثيره.

ففيه: أن ما يكون تبعاً هو الشوق إلى المقدّمه؛ فإنّه منبعث عن الشوق إلى ذبيها، و لكن حيث إنّ الشوق إلى ذبيها لمّا لم يكن بالغاً حدّ نصاب الباعثيه- لتوقّفه على مقدّمات- فلا محاله يقف فى مرتبته إلى أن يمكن الوصول؛ و هو بعد طىّ المقدّمات. فالشوق بالمقدّمه لا مانع من بلوغه حدّ الباعثيه الفعليه، بخلاف الشوق إلى ذبيها.

هذا كلّه فى الإراده التكوينيّه.

و أمّا فى الإراده التشريعيّه- و هى إراده فعل الغير منه اختياراً- فحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا يكون بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبّب إليه بجعل الداعى إليه؛ و هو البعث نحوه، فيتحرّك القوه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه.

فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلى كان إرادته تشريعيه، وإلا فلا.

و من الواضح: أنّ جعل الداعى للمكّلف ليس ما يوجب الدعوه على أىّ حالٍ؛ إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه باختياره، لا قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده و تمكينه، و عليه: فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدّماته و انقياد المكلف لأمر المولى، لما أمكن انبعائه نحوه بهذا البعث، و ليس ما سمّيناه بعثاً فى الحقيقه بعثاً، و لو إمكاناً.

١- يعنى استاده المحقّق الخراسانى قدس سره فى الكفايه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٩٣

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يعقل تعلّق الإراده بحدّها بأمر استقبالي، و كذلك تعلّق البعث به (١)، انتهى بطوله.

أقول: فى كلامه الطويل مواقع للنظر:

منها: أنّ حاصل ما ادّعاه قدس سره هو أنّ الإراده التكوينيّه علّه تامّه لحركه العضلات، فلو تعلّقت بأمر استقبالي يلزم انفكاك المعلول عن علّته، و لم يقم برهاناً على ذلك لنظر فيه و نلاحظ مقدار دلالتّه؛ لأنّ الذى أقام عليه البرهان و يكون معتضداً بالوجدان، هو أنّ النفس فى وحدتها كلّ القوى، و معناه: أنّ النفس واحده شخصيه، لها درجات و كمالات و ذوات منازل، فهى مع كلّ قوه عينها، و لم تكن قوى النفس اموراً منفصله عنها حتّى يسأل عن أنّها كيف ينفصل قوه عن قوه اخرى؟

فللنفس مع وحدتها سلطنه و تصرّف فى قواها، بحيث تتحد معها؛ فهى التى تبصر و تسمع و تذوق و هكذا. و لذا تحمل إحداهما على الاخرى، و هى التى تتخيّل و تتعقّل.

فالنفس لها منازل و مراتب بعضها فوق بعض، و تكون المرتبه النازله ظهوراً للمرتبه السابقه؛ فالقوى مراتب وجود النفس، و لازم هذا الأمر هو: أنّ النفس إذا أراد شيئاً فلا بدّ و أن لا تتعصّى القوى عنها، بل تطيعها و تتحد هى بها، إلا إذا كان فى القوه فليج و فساد.

و بالجملة: غايه ما يقتضيه البرهان على كون النفس فى وحدتها كلّ القوى هى: أنّ النفس فى محيط سلطنتها فعّال لما تشاء؛ إذا أرادت التكلّم فمتكلّم، و إذا أرادت الحركه فمتحرّك، و إذا أرادت السكون فساكن، و هكذا... و لا يستفاد من ذلك عدم إمكان تعلّق إرادتها بأمر استقبالي، بل استفاده ذلك أجنبى، فتدبّر.

١- نهايه الدرايه ٢: ٧٣-٧٧.

ص: ٩٤

فتحصّل: أنّ غايه ما يقتضيه البرهان نفي عدم تعصّى القوى عن إرادته النفس، و تتحد النفس معها إدراكاً، و أنّى له و لعدم

إمكان تعلق إرادته النفس بأمر استقبالي؟! فتدبر. و الذى ينبغي أن يقال- و عليه البرهان و الوجدان- هو صحه تعلق الإراده بأمر استقبالي، كما يصح تعلقها بأمر حالي:

أما البرهان فإجماله: أنّ البرهان قائم على أنّ الله تعالى مرید، و إرادته تعالى عين ذاته المقدّسه.

و لا وجه لما ذهب إليه بعض المحدّثين(1) من كون الإراده من صفات الفعل، جموداً بطواهر بعض الأخبار. و ذلك لأنّه لو لم تكن واجده لهذه الصفه الكماليه يلزم النقص فى ذاته؛ فيلزم التركيب، فتدبر.

كما لا وجه لأن يقال: إنّ الإراده مفهوماً عباره عن العلم بالصلاح؛ لأنّه إن ارید بذلك: أنّ جميع صفاته تعالى لم تكن منحازه بعضها عن بعض و جميعها عن ذاته تعالى، بل جميع صفاته يرجع إلى كماله الوجودى، فنقول: إنّه لا يثبت ذلك كونها متّحده مفهوماً؛ و ذلك لاختلاف الصفات بعضها مع بعض مفهوماً، و المجموع مع الذات كذلك؛ ضروره أنّ مفهوم كونه عالماً غير مفهوم كونه قادراً، و هكذا... فإذن:

مفهوم الإراده غير مفهوم العلم، فضلاً عن كونها العلم بالصلاح.

فالإراده بأى معنى تكون فينا تطلق عليه تعالى، و إن كانت خصوصيه الموارد مختلفه؛ فإنّ الإراده فينا تصميم العزم و الإجماع، و لم تكن فى ذاته تعالى كذلك. كما أنّ العلم كذلك؛ فيطلق عليه تعالى أنّه عالم كما يطلق علينا العالم، و لكن علمه تعالى عين ذاته المقدّسه و حضوري، و علمنا زائد على الذات و حصولي.

١- الكافي ١: ١١، التوحيد: ١٤٨، مرآه العقول ٢: ١٥.

ص: ٩٥

و بالجملة: الله تعالى مرید للأشياء بالإرادته الذاتيه الأزليه على نظام السببى و المسببى، فلا تتأخّر الأشياء و لا تتجافى عن محالها التى ارید إيجادها فيها، و إلّا لزم تخلف المراد عن الإراده. فتحصل: أنّ إرادته القديمه الأزليه تعلقت بإيجاد امور فيما لا يزال و فى هذا الزمان مثلاً.

فظهر بالبرهان صحه تعلق الإراده بأمر استقبالي، فتدبر.

و أما الوجدان: فلما نشاهد بعين البصيره من أنّا نريد أشياء فى المستقبل، مثلاً نريد إكرام الضيف عند مجيئه غداً، فإن جاء فى الغد فربّما لا- نضيفه و نعتذر منه بأنّ القضاء و القدر حال بيننا و بين إرادتنا، فالوجدان أصدق شاهد على تعلق الإراده بأمر استقبالي، فتدبر.

و منها: أنّ ما ذكره قدس سره من مبدئيه الشوق للإرادته دائماً ممنوع؛ لما أشرنا إليه مكرراً: أنّ كثيراً ما يريد الإنسان فعلاً و لا يشتاق إليه، بل ربّما يكون مع الكراهه.

مثلاً: إنَّ الإنسان قد يريد قطع يده الفاسده بدستور الطيب الحاذق؛ لما يجده من الصلاح لبدنه، و لم يكن له اشتياق، بل يكون له انزجار شديد عنه. و قد يشرب الدواء المرّ الذي يتنفّر عنه؛ لعلمه بصلاح بدنه فيه، إلى غير ذلك.

فالاشتياق و الإراده بمعناهما المعروف قد يتخلف كلّ منهما عن الآخر؛ فقد تكون إرادته و لا شوق، كما ربّما لا يشتاق إلى الحجّ و لكن يريدته خوفاً من العذاب المتوعّد عليه في تركه. و قد يعكس فيكون له اشتياق و لا إرادته، كما إذا علم بعدم قدرته عليه، فهو لا يريدته مع اشتياقه إليه. نعم كثيراً ما يكون الشوق سابقاً على الإراده.

و الشاهد على أنّ الإراده لم تكن مسبوقه دائماً بالشوق هو وجود الإراده في المبادئ العاليه و المجزّذات؛ خصوصاً ذاته المقدّسه، مع عدم وجود الشوق هناك، لأنّ

ص: ٩٦

الشوق صفه انفعاليه، و المجزّذات فعليات محضه لا يكون فيها شائبه النقص، فتدبّر.

و منها: قوله قدس سره: إنّ الشوق يكمل شيئاً فشيئاً، فتصير إرادته. و بعباره اخرى قوله: إنّ الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثيه هي الإراده، غير مستقيم؛ لأنّ الشوق يشبه أن يكون من مقوله الانفعال، و الإراده تشبه أن تكون من مقوله الفعل.

فالشوق- بلغ ما بلغ- لا يمكن انقلابه عمّا هو عليه و صيرورته مقوله اخرى.

فإن اشتدّ شوقه إلى لقاء صديقه- مثلاً- اشتياق يعقوب عليه السلام إلى لقاء يوسف عليه السلام و لكن مع ذلك لا تكون له إرادته. ألا ترى أنّ الصائم المؤمن العطشان في أيام الحرّ ربّما يشتاق إلى شرب الماء البارد اشتياقاً شديداً تاماً- لا يوجد له ذلك في شيء آخر في أيام حياته- و مع ذلك لا يريدته؟!

و بالجملة: الوجدان أصدق حاكم على أنّه إذا جعل في مرأى من الإنسان و مسمع منه شيثان، بحيث يشتاق إلى أحدهما، و لكن لا يرى في ارتكابه مصلحه، و لا يشتاق الآخر بل ينزجر عنه، و لكن يرى صلاحه في ارتكابه، فيريد الثاني دون الأوّل؛ تحكيمياً لمقتضى حكم العقل.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان تعلق الإراده بأمر استقبالي، بل أقمنا البرهان عليه، فلاحظ.

و منها: أنّه لو سلّم جميع ما ذكره في الإراده التكوينيّه فلا وجه لمقايسه الإراده التشريعيّه بالإرادته التكوينيّه؛ بداهه إمكان تعلق الإراده التشريعيّه بالأمر الاستقبالي؛ و ذلك لأنّ الإراده التشريعيّه- كما ذكرنا غير مرّه- هي إرادته التشريعي لا إرادته فعل الغير منه اختياراً، كما ذكره قدس سره.

فإذا رأى المولى: أنّ إتيان فعل في الغد- مثلاً- فيه صلاح، و لكن لا يمكنه أن يأمر به في الغد- إمّا لضيق الوقت المضروب للعمل عن العمل، أو لمانع آخر-

فيتصوّره أولاً، ثمّ يصدّق بفائدته، فيريد البعث إليه في الغد، فيبعثه كذلك. و أكثر الأوامر العرفيه بالبعث إلى أمر استقبالي.

فالبعث يوجد الداعي في نفس المكلف في الغد. و حيث إنّ البعث و الدعوه إلى إيجاد أمر استقبالي فلا يكاد ينبعث إلّا في الوقت المضروب له. فالمكلف إن كان مطيعاً و منقاداً لا ينبعث بالبعث الاستقبالي إلّا في الظرف المعدّ له.

و منها: أنّه لو أغمضنا عن ذلك كلّ فنقول: لعلّ منشأ ما ذكره قدس سره توهم أنّ البعث و الانبعاث أمران حقيقيان خارجيان، مع أنّهما ليسا كذلك، بل هما أمران اعتباريان. فإذا لم يكن البعث علّه للانبعاث خارجاً فلا يلزم محذور تخلف المعلول عن علته.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره على الواجب المعلق، و كذا إشكال بعض مدقّقي عصر المحقّق الخراساني^٥ مع التأييد الأنيق الذي حقّقه يراعه المحقّق الأصفهاني قدس سره غير وجيه، و لا محذور في تصوير الواجب المعلق.

هذا، و قد سبق ممّا أنّا مع ذلك غير محتاجين إلى تصوير الواجب المعلق؛ لما أشرنا: أنّ ذلك لأجل وجوب المقدمات المفوّته قبل وجوب ذبيها، و قد أشرنا إمكان إثبات وجوبها من غير احتياج إلى الواجب المعلق، فلاحظ.

الإشكال الثاني: و هو ما أورده المحقّق النائيني قدس سره في كلام طويل، ذكر في خلاله مطالب كثيره، بعضها مربوط بواجب المعلق و بعضها غير مربوط به^(١)؛ فإنّه

١- قلت: و ليعذرني المراجع الكريم في إيراد شقص آخر من مقال المحقّق النائيني قدس سره و عدم الاقتصار بذكر لبّ مقاله فيما يرجع بالمقام؛ لأنّ ما أورده هو ترسيم ما حكاه عنه سماحه الاستاد في مجلس البحث. [المقرّر حفظه الله]

ورد أولّما في تفسير القضية الحقيقيه و القضية الخارجيه، ثمّ ذكر جهات التي تمتاز الحقيقيه عن الخارجيه، و الامور المترتبه عليهما. و ظاهر أنّها لا ترتبط بما نحن فيه، كما لا يخفى. ثمّ ورد في أنّ الأحكام الشرعيه مشروطه بموضوعاتها ثبوتاً و إثباتاً.

و مراده بالثبوت: أنّ القضية الحقيقيه عباره عن ترتّب حكم أو وصف على عنوان اخذ منظره لأفراده المقدّره وجودها، فلا يمكن جعل الحكم إلّا بعد فرض الموضوع. فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علته. و مراده بالإثبات: مرحله الإبراز و إظهار الجعل.

فقال قدس سره: إنّ الإبراز تاره لا يكون بصوره الاشتراط، كما إذا قيل: «المستطيع يحجّ». و اخرى يكون كذلك، كما إذا قيل: «إن استطعت فحجّ». و لكن لا- يتفاوت الحال؛ لأنّ مآل الشرط إلى الموضوع، و بالعكس. و النتيجة واحده؛ و هي عدم تحقّق الحكم إلّا بعد وجود الموضوع و الشرط.

نعم، يختلف الحال بحسب الصنائه العربيه؛ لأنّ القضيّه إذا لم تكن مصدره بأداه الشرط تكون حمليه طلبيه أو خبريه، و إن كانت مصدره بها تكون شرطيه.

فينبغي أن يعلم محلّ الاشتراط، و الذى يقع الشرط عليه بحسب القواعد العربيه فى القضيّه الشرطيه، فيمكن تصوّراً أحد امور:

إمّا يرجع الشرط إلى المادّه أو الهيئه التركيبيه، أو إلى المنشأ بتلك النسبه، أو إلى المحمول المنتسب فى رتبه الانتساب و فى الرتبه المتأخره رتبهً أو زماناً.

فاختار من بين هذه الوجوه رجوع التقييد إلى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسباً. فالمقيّد فى «إن جاءك زيد فأكرمه» وجوب الإكرام، أو الإكرام الواجب؛ لأنّ القضيّه الشرطيه إنّما هى تعليق جملة بجملة اخرى، و لا يستقيم ذلك إلّا بأن يرجع إلى مفاد الجملة خبريه أو الطلبيه؛ و هو وجوب الإكرام أو الإكرام المتلّون بالوجوب.

ص: ٩٩

و على أىّ تقدير: يحصل المطلوب- و هو أخذ الشرط مفروض الوجود- و مرجعه بالأخره إلى الموضوع، و يكون مفاد «إن استطعت فحجّ»: «يجب الحجّ على المستطيع».

ثمّ ورد فى أنّ القيود على قسمين: فبعضها واقعه فوق دائره الطلب- و هى المقدمات الوجوبيه- فالطلب لا يكاد يدعو إليها، و بعضها الآخر واقعه تحت دائره الطلب.

ثمّ قال: إنّ القيود و الإضافات التى اعتبرت فى ناحيه المتعلّق أو المكلف- على اختلافها من حيث كونها من مقوله الزمان أو المكان و غيرهما من ملابسات الفعل؛ حتّى الحال- لا تخلو إمّا أن تكون اختياريه تتعلّق بها إرادته الفاعل، و إمّا أن تكون غير اختياريه.

فعلى الثانى لا- محيص من خروجها عن تحت دائره الطلب؛ إذ لا يعقل التكليف بأمر غير اختياري، و القطعه غير الاختياريه لا بدّ من أخذها مفروضه الوجود واقعه فوق دائره الطلب، و تكون- حينئذٍ- من المقدمات الوجوديه، و تكون الواجب مشروطاً بالنسبه إليها.

و أمّا على الأوّل- أى إذا كانت الملابسات اختياريه- فوقعها تحت دائره الطلب- كوقعها فوق دائره الطلب- بمكان من الإمكان؛ فتصلح أن تكون مقدّمه وجوديه بحيث يتعلّق الطلب بها و تلزم تحصيلها، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه، و تصلح أن تكون مقدّمه وجوبيه غير لازمه التحصيل، كالاستطاعه فى الحجّ.

إلى أن قال: إنّ القيد إذا كان غير اختياري فلا بدّ من أن يؤخذ مفروض الوجود، و يكون من الشرائط الوجوبيه الواقعه فوق دائره الطلب؛ سواء كان ذاك القيد من مقوله الزمان، أو كان من سائر المقولات- إذ العبره فى أخذه مفروض

ص: ١٠٠

الوجود هو كونه غير اختياري غير قابل لتعلق الطلب به- و سواء كان القيد له دخل في مصلحه الوجوب بحيث لا- يتم ملاك الأمر إلا بعد تحقق القيد، أو كان له دخل في مصلحه الواجب بحيث لا يمكن أن تستوفي المصلحه التامه به إلا بعد تحقق قيده.

و خالف في ذلك صاحب «الفصول» قدس سره و قال بإمكان تعلق الطلب بقيد غير اختياري إذا لم يكن القيد ممّا له دخل في مصلحه الوجوب، و إن كان له دخل في مصلحه الواجب. و التزم بإمكان كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، و سمّاه بالواجب المعلق و جعله قبال الواجب المشروط و المطلق. و عليه بنى لزوم تحصيل مقدماته قبل حضور وقت الواجب إذا لم يمكن تحصيلها في وقته ... إلى أن قال ما حاصله: يمتنع كون الواجب معلقاً؛ أمّا أولاً: فلائ مقتضى كون الأحكام مجعوله أزلاً على نحو القضايا الحقيقيه هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود، لا- مطلقاً، و لا- فرق في ذلك بين كون الحكم من الموقّعات أو غيرها، و إن كان بينهما فرق من جهه اخرى؛ و هي أنّ للموضوع في الموقّعات قيماً آخر سوى القيود المعتبره في موضوعات سائر الأحكام من الشرائط العامه، كالبلوغ و العقل و غيرها.

و بالجملة: التكليف مشروط بالنسبه إلى جميع القيود المعتبره في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان و غيره.

و ثانياً: كيف يفرّق القائل بالواجب المعلق بين الزمان و سائر القيود؛ و يقول بتقدّم الوجوب قبل الوقت، و لم يقل ذلك في سائر القيود، مع اشتراك الكلّ في أخذه قيماً للموضوع؟! وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعه في الحجّ و الوقت في الصوم؟! فيقال: بأنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعه، و أمّا وجوب الصوم فلم يكن مشروطاً بالوقت، بل يتقدّم الوجوب عليه. بل الأمر في الزمان و أمثاله من

ص: ١٠١

الامور غير الاختياريه التي لا بدّ من أخذها مفروض الوجود أوضح، و إلا يلزم تكليف العاجز.

فظهر: أنّه لا وجه لدعوى إمكان الواجب المعلق و تثليث الأقسام، بل الواجب ينقسم إلى مطلق و مشروط؛ لأنّ كلّ خصوصيه لم تؤخذ مفروضه الوجود فالواجب بالنسبه إليها مطلق، و إن اخذت مفروضه الوجود فالواجب بالنسبه إليها مشروط.

و الذي أوقع صاحب «الفصول» قدس سره فيما وقع هو وجوب المقدمات المفوّته قبل وجوب ذبيها، و لكن وجوبها لم يكن بملاك المقدميه، بل بملاك آخر. ثمّ ورد قدس سره في ملاكها، فلاحظ(١)

. و فيه أولاً: أنّ القائل بالواجب المعلق لا يريد الفرق بين الزمان و سائر القيود، بل يريد تقسيم الواجب المطلق إلى منجز و معلق، و قد عرفت أنّ الواجب المطلق الذي يكون الواجب المعلق أحد مصاديقه يفترق عن الواجب المشروط ملاكاً و ثبوتاً، بحيث لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

و حاصله: أنّ القيد تارة يكون دخلياً في نفس تعلق غرض المولى، بحيث لو لا- القيد لما كان له غرض أصلاً، بل ربّما يكون مبعوضاً، مثلاً شرب المسهل إنّما يحسن للمريض إذا شربه بعد المنضج- مثلاً- فشرب المسهل لا يكون مطلوباً و مراداً مطلقاً، بل

مشروطاً و على تقدير شرب المنضج.

و اخرى لا يكون القيد دخیلاً فى أصل تعلق غرضه، بل يكون غرضه مطلقاً غير مقيد، و إنما يكون القيد دخیلاً فى تحصيل غرضه المطلق المحقق. فالإرادۀ المطلقه محققه فعلاً.

١- فوائد الاصول ١: ١٧٨-١٩٦.

ص: ١٠٢

و هذا على قسمين: مُنجز و معلق. و المنجز معلوم. و أما المعلق فهو كل شىء يترتب عليه آثار الوجوب، و لكنه يتوقف وجوده على أمر لم يجعل بعد؛ إما لعدم كونه تحت الاختيار- كالزمان- أو كان تحت الاختيار و لكن لم تحصل بعد.

فتحصّل: أنّ القيود بحسب اللبّ و نفس الأمر مختلفه؛ فبعضها قيد للمادّه، و بعضها راجع إلى الهيئه. و ليست جزافيه و تحت اختيارنا حتى يمكن إرجاعه إلى المادّه. فلكلّ من الواجب المشروط و المطلق- منجزاً أو معلقاً- ملاك يخصّه، لا ينقلب عمّا هو عليه، و لا يصير المشروط مطلقاً بحصول الشرط، و لا المطلق منجزاً بحصول القيد المعلق عليه.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان تصوير الواجب المعلق، و كم فرق بين الواجب المعلق و المشروط؟! نعم عرفت: أنه لا- نحتاج إلى تصويره، و قلنا: إنّ منشأ القول به هو ما رأى و جوب المقدمات المفوّته قبل و جوب ذيهها، و قد سبق غير مرّه: أنّ وجوبها بملاك غير المقدميه، فتدبر و اغتنم.

و ثانياً: فبعد ما ظهر لك أنّ القائل بالواجب المعلق لا يريد الفرق بين الزمان و سائر القيود، فسؤال الفرق بين الاستطاعه و التقييد بالزمان على فرض كونه دخیلاً فى تحصيل الغرض عجيب مع وضوحه- بل بصدد بيان أنه فى بعض الموارد تكون مقدمات شىء واجباً مع عدم و جوب ذيهها، فيستكشف بذلك عن أنّ القيد قيد الواجب. و أما الوجوب فمطلق.

و ظاهر: أنّ الفرق بين الاستطاعه و الزمان لأجل أنّ الاستفادة من الأدلّه: أنّ الاستطاعه شرط و جوب الحجّ، و أمّا الزمان فى الصوم فشرط للواجب؛ لعدم كونه تحت اختيار المكلف على ما ذكره.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ القيود إذا كانت غير اختياريه فلا محيص من

ص: ١٠٣

خروجها عن تحت دائره الطلب و تكون واقعه فوق دائره الطلب؛ معللاً بأنّ التكليف بأمر غير اختياري غير معقول.

ففيه: أنّ الأمر يتعلّق بالمقيد بالقيد، لا بالقيد. مثلاً لو أمر بالصلاه تحت السماء يكون المأمور به إتيان الصلاه المقيد به بكونها تحت السماء، و هو مقدور للمكلف، مع أنّ القيد- و هو السماء- لم يكن تحت اختياره؛ فالمأمور به هو المقيد لا القيد.

نعم، إذا كان القيد اختيارياً للمكلف و لم يكن حاصلًا فلا- بدّ من تحصيله، لا لأجل تعلّق الأمر به، بل بحكم العقل لتحصيل المقيّد. فلو أمر المولى بإتيان فعل في زمان كذا أو مكان كذا لم يكن الأمر به إيجاد المكان أو الزمان حتّى يقال بأنّه غير اختياري للمكلف- حتّى تكون واقعه فوق دائره الطلب- بل الأمر به هو إيقاع الفعل في ذلك الزمان أو المكان، و إيقاع الفعل في ذلك الزمان- كقبله أو بعده- أمر ممكن مقدور.

و لعلّ منشأ ما ذكره قدس سره هو توهم أنّ القائل بالواجب المعلق يرى أنّ القيود داخله تحت الطلب؛ ففرق بين القيود التي تكون تحت اختيار المكلف و ما تكون خارجه عنه، مع أنّ التقييدات داخله تحت الطلب، و إلّا فلو كان الأمر متعلقاً بنفس القيد لم يبق فرق بين الجزء و الشرط، و واضح: أنّه لا ملازمه بين كون القيد خارجاً عن تحت الاختيار، و مع ذلك يمكن إيجاد الفعل مقيداً به. نعم إذا لم يكن للقيد وجود في الخارج أزلاً و أبداً فلا معنى لتقييد الأمر به.

فتحصّل مميّزاً ذكرنا كلّهُ: أنّ تصوير الواجب المعلق أمر ممكن لا- غبار عليه، و لكنّه- كما ذكرنا غير مرّه- يتوجّه على صاحب «الفصول» قدس سره أنّه لا- نحتاج إلى تجسّم ذلك، و إلى تثليث الواجب؛ لما أشرنا من إمكان وجوب المقدمه المفوّته قبل وجوب ذبيها، فتدبرّ.

ص: ١٠٤

حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئه

قد عرفت اختلاف القيود الراجعه إلى الهيئه عن القيود الراجعه إلى المادّه لثبوتاً و بحسب نفس الأمر؛ فإن احرز كون القيد قيداً للمادّه أو الهيئه فيعمل على طبقه.

و إن شكّ في ذلك و دار الأمر بين رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئه: فإن كان القيد متّصلاً بالكلام فلا إشكال في صيروره الكلام بذلك مجملاً، لو لم يكن ظهور لغوى أو انصراف أو قرينه تعين المراد.

و أمّا إن كان القيد في كلام منفصل فالظاهر أنّه- أيضاً- كذلك؛ إذ لا مرجح لرجوعه إلى إحداهما دون الاخرى.

نعم، حكى عن المحقّق الأصفهاني صاحب «الحاشيه» و الشيخ الأعظم الأنصاري ٠ رجوع القيد إلى المادّه، و لكلّ منهما في ذلك وجه هو موليها:

مقال صاحب الحاشيه في رجوع القيد عند الدوران إلى المادّه و دفعه

ثمّ إنّ صاحب «هدايه المسترشدين» قدس سره ذكر عن بعض أنّ مقتضى الأصل في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه رجوعه إلى المادّه؛ لأنّ تقييد الهيئه مستلزم لتقييد المادّه أيضاً، دون العكس(١).

. توضيح ما ذكره بتقريب منّا هو: أنّه بعد ما علم إجمالاً بطرّو تقييد في الكلام، و دار أمره بين تقييد و تقييدين، فأحد القيدين معلوم و الآخر مشكوك فيه، و الأصل

عدمه؛ فلو كان القيد راجعاً إلى الهيئه يستلزم تقييد المادّه أيضاً؛ إذ لا يمكن إطلاق المادّه مع تقييد الهيئه، بخلاف العكس؛ لأنّه لو رجع القيد إلى المادّه فلا تتعدّى حریمها. فتقييد المادّه معلوم تفصيلاً على أىّ تقدير، بخلاف تقييد الهيئه؛ فإنّه مشكوك فيه؛ فمقتضى الأصل رجوع القيد إلى المادّه.

ذكر و تعقيب

و قد أورد المحقّق النائينى قدس سره على مقال المحقّق صاحب «الحاشيه» إشكالين (١)

:الأوّل: أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، فحيثما امتنع الإطلاق امتنع التقييد. و فيما نحن فيه: لو رجع القيد إلى الهيئه و كان وجوب الحجّ - مثلاً - مشروطاً بالاستطاعه فلا يعقل الإطلاق فى طرف المادّه؛ إذ بعد ما كان وجوب الحجّ بعد فرض حصول الاستطاعه فكيف يكون الحجّ واجباً فى كلتا صورتى الاستطاعه و عدمها، الذى هو معنى الإطلاق!؟

الثانى: أنّ كلّ قيد يرجع إلى المادّه يقتضى لزوم تحصيلها، و مقتضى كونه قيده للهيئه أخذه مفروض الوجود - كما سبق - فالاستطاعه فى الحجّ إن اخذت قيده للهيئه فلا بدّ و أن تكون مفروضه الوجود؛ فلا معنى بعده لتقييد المادّه بها أيضاً، المقتضى للزوم تحصيلها؛ لأنّه تحصيل للحاصل. فتحصل: أنّ دعوى كون تقييد الهيئه مستلزماً لتقييد المادّه ممّا لا يرجع إلى محصل.

نعم، النتيجة المقصوده من تقييد المادّه حاصله قهراً عند تقييد الهيئه؛ لأنّ

١- قلت: و لا يخفى أنّ ما نعدّه إشكالاً ثانياً ذكره العلّامه المقرّر رحمه الله تقريباً للوجه الأوّل، و لعلّه اشتباه منه، و إلّا فكلّ منهما وجه على حده، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

المقصود من تقييد الحجّ بالاستطاعه ليس إلّا وقوع الحجّ بعد التلبس بالاستطاعه، و هذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئه.

و لكن هذا غير تقييد المادّه بحيث يكون رجوع القيد إلى الهيئه موجباً لتعدّد التقييد (١)، انتهى.

و فيه: أنّه لا يتوجّه على المحقّق صاحب «الحاشيه» قدس سره شىء من الإشكالين:

أمّا الإشكال الأوّل: فلا بدّ معنى قولهم: إنّ التقييد فى مورد يمكن فيه الإطلاق هو لحاظ الشىء بحاله مجرّداً عن طرّو التقييد عليه، فإن كان مطلقاً يمكن فيه التقييد، و إلّا فلا. و أمّا فرض التقييد فى شىء و توقّع الإطلاق منه فأمر غير مترقّب.

و بالجمله: المدار ملاحظه الشىء نفسه مع قطع النظر عن طرّو التقييد؛ ففي المثال المفروض لا بدّ و أن يفرض الحجّ قبل ورود

التقييد من ناحيه الهيئه، و واضح:

أنه يقبل الإطلاق كما يقبل التقييد.

و ما أورده المحقق النائيني قدس سره على صاحب «الحاشيه» يكون دليلاً على مقالته؛ لأنه حيث يرى أن تقييد الهيئه مستلزم لتقييد الماده، فهنا أيضاً حيث يرجع القيد إلى الهيئه و كان وجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعه فلا محاله قيدت الماده أيضاً.

و إن شئت مزيد توضيح فنقول: لا- إشكال في أنه لقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (٢) إطلاق و ملاحظه الإطلاق فيه بالنسبه إلى الربوى و غيره إنما هو قبل ملاحظه طرؤ التقييد عليه بكونه غير ربوى، و إلّا فبعد فرض تقييد الحليه بكونها غير ربوى لا معنى للإطلاق بالنسبه إليه.

١- فوائد الاصول ١: ٢١٣-٢١٤.

٢- البقره (٢): ٢٧٥.

ص: ١٠٧

فما أفيد- مضافاً إلى أنه غير متوجه على قول صاحب «الحاشيه»- يمكن أن يكون تأييداً له، فتدبر.

و أما الإشكال الثانى: فلأن القيود على قسمين: فقسم منهما يكون فى الرتبه السابقه على الأمر و البعث، و القسم الآخر يكون فى الرتبه المتأخره عن الأمر و البعث.

فإن كانت القيود واقعه فى الرتبه السابقه تكون من قيود الموضوع و تكون تحت دائره الطلب، فلا بد للمكلف تحصيلها. و أما القيود المتأخره عن تعلق الهيئه بالموضوع فلا تكاد تدعوا الهيئه إليها؛ لأنها لا تدعوا إلّا إلى موضوعه، و المفروض:

أن التقييد حصل بعد تقييد الهيئه بالموضوع.

فحينئذ: للمحقق صاحب «الحاشيه» أن يقول: إن تقييد الهيئه حيث يستلزم تقييد الماده، فتقييد الماده يكون فى الرتبه المتأخره عن تعلق الهيئه بالموضوع، فلا تكاد تبعث الهيئه إلى ما تأخر، هذا.

عدم تماميه مقاله المحقق صاحب الحاشيه

و لكن الذى يقتضيه التحقيق: عدم تماميه مقاله المحقق الأصفهاني قدس سره، فينبغى مقدمه ذكر معنى الإطلاق و التقييد مجملًا، ثم عطف النظر فيما أفاده:

فنقول: معنى الإطلاق فى الموضوع أو الماده، هو أن العاقل المختار إذا أخذ لفظاً موضوعاً لهيئه قابله للصدق على مصاديق موضوعاً للحكم، و لم يذكر له قيماً، فيستكشف العقل من ذلك: أن نفس الماهيه تمام الموضوع للحكم، و يحتج العقلاء بعضهم على بعض بذلك.

و لو قيّد بقيد يكون الموضوع له الماهية المتقيده مثلاً إذا قال المولى إذا كان في مقام البيان: «أعتق رقبه»، و تمّت سائر مقدّمات الحكمه فيه، يستفاد من ذلك: أنّ نفس ماهية الرقيه- مؤمنه كانت أم كافره- تمام الموضوع للحكم عليه بالإعتاق.

و أمّا لو قيدها بقيد الإيمان فتكون الرقيه جزء الموضوع، و جزؤه الآخر الإيمان.

و دلالة ذلك و احتجاج العقلاء بعضهم على بعض في ذلك ليس من باب دلالة اللفظ، بل من باب دلالة العقل.

و الإطلاق أو التقييد المبحوث عنهما في المقام إنّما هو بلحاظ ورود الحكم عليه؛ فالمطلق هو الذى اخذ موضوعاً للحكم بلا قيد، و المقيّد هو الذى اخذ موضوعاً للحكم مع القيد.

و بما ذكرنا يظهر سرّ أفرادهم مبحث الإطلاق و التقييد عن مبحث العام و الخاص؛ لأنّ سنخ دلالة أحدهما غير الآخر؛ فيكون ذكر مبحث الإطلاق و التقييد في مباحث الألفاظ مسامحه.

و لا يخفى: أنّ المطلق و المقيّد غير الطبعه اللابشرط و بشرط شىء؛ لظرو الإطلاق و التقييد في الموضوعات الشخصيه بلحاظ حالاتها، مثلاً لو قال المولى:

«أكرم زيداً»، و لم يقيّد إكرامه بحاله دون اخرى، يستكشف منه: أنّ زيداً بدون تقييده بقيد تمام الموضوع لوجوب الإكرام. فذكر الاعتبارات من اللابشرط أو بشرط الشىء هناك أجنبي.

هذا إجمال المقال في المطلق و المقيّد، و سيوافيك تفصيله في مبحث المطلق و المقيّد، فارتقب.

إذا تمهّد لك: أنّ الإطلاق أو التقييد إنّما هو بعد تعلّق الحكم، فإن أراد المحقّق «صاحب الحاشيه» «من استلزام تقييد الهيئه تقييد المادّه» أنّه بتقييد الهيئه يتقيّد

المادّه، ففيه: أنّ الموضوع في الواجب المشروط هو الذات، و الشرط خارج عنه مثلاً الموضوع في «إن استطعت فحجّ» هو الحجّ، و الاستطاعه خارجه عنه غير مربوطه به، نعم دخيله في تعلّق الحكم و الوجوب عليه. فهنا قيّدت الهيئه، و لم تقيّد المادّه و الموضوع، و هو واضح.

و إن أراد قدس سره بالاستلزام: أنّه بتقييد الهيئه تحصل تضيّقاً في المادّه تبعاً لأنّه بعد تقييد وجوب الحجّ بالاستطاعه يستفاد أنّ الحجّ قبل الاستطاعه لم يكن واجباً، و إنّما هو بعد الاستطاعه ففيه: أنّ هذا تقييد للهيئه لا المادّه، و مجرد تضييق تبعي في المادّه لا يطلق عليه التقييد، و كم فرق بين تقييد شىء و بين تضييق دائرته؟! فتدبّر.

و لو كفى هذا المقدار في صدق التقييد فنقول: إنّ تقييد المادّه يستلزم تقييد الهيئه كذلك؛ بادهه أنّه إذا كانت الصلاه المتقيده

بالطهور- مثلاً- مطلوباً و مأموراً بها توجب تضييقاً في ناحيه الطلب، و تكون الهيئه متعلقه بالطبيعه المتقيده، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه قد سبق بما لا مزيد عليه: أنّ لكلّ من تقييد المادّه و الهيئه ملاكاً و مناطاً يخصّه، تجب عنده و تمتنع دونه.

و بالجملة: تختلف القيود الراجعه إلى المادّه عن القيود الراجعه إلى الهيئه ثبوتاً، و لكلّ منهما ملاك خاصّ به؛ فلا ملازمه في البين، فتدبرّ.

هذا كلّه في مقاله المحقّق صاحب «الحاشيه» قدس سره في رجوع القيد إلى المادّه عند الدوران، و قد عرفت ضعفه.

مقاله الشيخ في رجوع القيد إلى المادّه عند الدوران و دفعها

اشاره

و أمّا ما عن الشيخ الأعظم قدس سره في ذلك، فذكر لترجيح رجوع القيد إلى المادّه وجهين:

ص: ١١٠

و ليعلم: أنّ هذا منه قدس سره مبنى على الفرض، و إلّا فهو يرى أنّ مرجع تقييد الهيئه إلى تقييد المادّه، فلا بدّ على مبناه أن يقول: إذا دار الأمر بين تقييد و تقييد فالشأن ما ذا؟ لدوران الأمر بين نحوي التقييد، كما لا يخفى، فتدبرّ.

الوجه الأوّل: أولويه تقييد إطلاق البدلي من الشمولي

اشاره

إنّ إطلاق الهيئه شمولى و إطلاق المادّه بدلى. و قال في معنى الإطلاق الشمولى أنّه إذا كان لوجوب الإكرام- مثلاً- إطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرًا للمادّه. و قال في معنى الإطلاق البدلى أنّه لا يشمل فردين في حاله واحده؛ فلو دار الأمر بين تقييد أحدهما فتقييد الثانى أولى(١)

. ثمّ إنّ الشيخ قدس سره لم يذكر وجهاً لتقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى.

نعم، ذكر المحقّق النائنى قدس سره لذلك وجهين:

أحدهما: أنّ تقديم الإطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الإطلاق الشمولى في بعض مدلوله- و هى حرمة إكرام الفاسق في قوله: «لا تكرم فاسقاً»- بخلاف تقديم الإطلاق الشمولى؛ فإنّه لا يقتضى رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلى أصلاً، كقولك: «أكرم عالماً»؛ لأنّ معنى الإطلاق البدلى هو أحد الأفراد على سبيل البدليه، و هذا المعنى ثابت و محفوظ مع الإطلاق الشمولى. غايه

الأمر: كانت دائرته وسيعه، فصارت ضيقه، ولكن لا يعدّ هذا تصرفاً في مدلوله.

و بعبارة أخرى: تقييد الإطلاق الشمولى يوجب تصرفاً في دليله، ولا يوجب تصرفاً و تقييداً في إطلاق البدلى؛ فإنه باقٍ على مفاده عند ذلك.

١- مطارح الأنظار: ٤٩/السطر ١٩.

ص: ١١١

نعم، غايه ما يقتضيه تقييد الإطلاق الشمولى هو تضيق دائره الإطلاق البدلى، و كم فرق بين التصرف في دليله و تقييده، و بين تضيق دائرته.

ثانيهما: أنّ الإطلاق البدلى يحتاج - زائداً على كون المولى فى مقام البيان و عدم نصب القرينه على الخلاف - إلى إحراز تساوى الأفراد فى الوفاء بالغرض، حتّى يحكم العقل بالتخيير بينهما، بخلاف الإطلاق الشمولى؛ فإنه لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفى فى ذلك تعلق النهى بالطبعه غير المقيده - مثلاً - فىسرى الحكم إلى الأفراد قهراً. فمع الإطلاق الشمولى لا يحرز العقل تساوى الأفراد فى الوفاء بالغرض؛ فيكون الإطلاق الشمولى حاكماً على الإطلاق البدلى من حيث دليته و حجّيته (١)، انتهى.

و فيه: أنّ لنا كلاماً مع الشيخ الأعظم قدس سره و كلّ من يحذو حذوه من إثبات الشمولى و البدليه للإطلاق، و كلاماً آخر مع المحقق النائينى و من وافقه على كلامه:

أمّا الكلام مع الشيخ قدس سره فهو: أنه - كما سيوافيك مفصلاً فى مبحث المطلق و المقيّد - يمكن تعقل الاستغراقية و البدليه و المجموعيه فى العموم، و أمّا فى الإطلاق فلا.

أمّا إمكان تعقلها فى العموم: فلوجود لفظ يدلّ على العموم، كلفظه «كلّ»؛ فإنّها وضعت لتدلّ على كثره مدخوله، و «التنوين» و «أى الاستفهاميه» وضعتا للبدليه، و لفظه «المجموع» وضعت على المجموعى. و دلالة «كلّ عالم» على الأفراد و الشمول ليست ببدلّ واحد، بل بدوآل متعدّده؛ لأنّ لفظه «كلّ» يدلّ على الكثره الإجماليه، و «العالم» لا يدلّ إلّا على المعنى الذى وضع له - و هو: من له العلم - و إضافه «الكلّ» إلى «العالم» تفيد كثره أفراد العالم؛ فهناك دوالّ متعدّده و مدلولات كذلك.

١- أجدد التقريرات ١: ١٦١-١٦٢.

ص: ١١٢

و أمّا عدم تعقلها فى الإطلاق: فلاجل أنّ غايه ما تقتضيه مقدّمات الحكمه فى مورد جريانها هى أنّ ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكم، من غير دخاله قيد آخر فيه، و هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ. و لا دلالة لها على الأفراد؛ بداهه أنّه لا شأن لمقدّمات الحكمه لإثبات ما يكون خارجاً عن مدلول اللفظ؛ و هو الأفراد.

و بالجمله: اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى فحكمه الوضع تقتضى أن لا يدلّ إلّا على ما وضع له و لا يتجاوزه إلى غيره. فاللفظه الموضوعه لنفس الطبيعه لا تكاد تدلّ على الخصوصيات و الأفراد إلّا بدالّ أو دوالّ اخر.

و غايه ما تقتضيه مقدّمات الحكمه و يكون موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض، إنّما هى نفس الطبيعه، و أمّا حكايتها عن الخصوصيات الشخصيه و الفرديه فلا. أ لا ترى أنّ الإطلاق فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) هو أنّ تمام الموضوع للحكم بالحلّيه عند العقلاء هو نفس طبيعه البيع و ماهيته، لا أفرادها؟! فإنّها ليست مفاد اللفظ، و لا مفاد الإطلاق و مقدّمات الحكمه.

فالإطلاق الشمولى ممّا لا معنى محصّل له، كما أنّ الأمر كذلك فى الإطلاق البدلى؛ لأنّه لا يستفاد من قوله: «أعتق رقبه» البدليه؛ لا- من اللفظ، و لا- من التنوين؛ لأنّ الرقبه وضعت لنفس الطبيعه، و التنوين إذا كان للتنكير يدلّ على تقييدها بقيد الوحده غير المعينه، و أمّا كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدّمات الحكمه.

فظهر: أنّ مفاد الإطلاق فى المقامين شىء واحد؛ و هو كون ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكم، من غير تقييد. و أمّا الشموليه و البدليه غير مربوطتين بالإطلاق رأساً، بل هما من تقسيمات العام.

١- البقره (٢): ٢٧٥.

ص: ١١٣

نعم، يشترك الإطلاق مع العموم الاستغراقى فى النتيجة، و لكن إفاده الإطلاق ذلك إنّما هى لانطباق مفاد اللفظ على الموجودات الخارجيه، لا بدلاله اللفظ، و كم فرق بين إفاده اللفظ الكثره، و بين إفاده اللفظ معنى ينطبق على الأفراد! و كذا فى مورد تكون النتيجة البدليه؛ فإنّه يشترك مع العموم البدلى، و لكنّه فرق بينهما من حيث إنّ العموم يدلّ باللفظ، و أمّا المطلق فيدلّ على معنى ينطبق على ذلك.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الشموليه و البدليه خارجتان عن مدلول المطلق، و لا يكاد يمكن إثباتهما بمقدّمات الحكمه. فإن اريد بالشموليه- مثلاً- دلالة لفظ المطلق على كلّ فردٍ فردٍ- نظير العموم- فقد عرفت حاله. و إن اريد بالشمول أنّه بعد تماميه مقدّمات الحكمه يحكم العقلاء بأنّ الطبيعه موضوعه للحكم، بحيث كلّما تحققت الطبيعه يتعلّق بها الحكم، فله وجه، و لكنّه لا- يرتبط بمقام الدلاله و مقام اللفظ.

فدوران الأمر بين الإطلاق الشمولى و البدلى ممّا لا معنى محصّل له، فلا تصل النوبه إلى تعارضهما حتّى يقدم أحدهما على الآخر.

فانقدح ممّا ذكرنا: عدم استقامه كلام شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره و من وافقه على ذلك فى إثبات الشموليه و البدليه للإطلاق.

و أمّا الكلام المختصّ بالمحقّق النائينى قدس سره و من وافقه على مقالته فهو: أنّه قد عرفت عدم تماميه الشموليه و البدليه فى

الإطلاق؛ فلو تَمَّتْ في الإطلاق و لكن الوجهين اللذين ذكرهما هذا المحقق لتقديم الإطلاق البدلى على الإطلاق الشمولى غير خاليتين عن الإشكال.

أما ما ذكره في الوجه الأول؛ من أن تقديم الإطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الإطلاق الشمولى، دون العكس؛ لأنه لا يقتضى رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلى، غايه الأمر: أنه كانت وسيعه فتضيقت بالثقيد، ففيه: - مضافاً إلى المناقشه

ص: ١١٤

فيما مثل للإطلاق الشمولى بقوله: «لا تكرم فاسقاً»؛ لأنه بلحاظ وقوع النكره في سياق النفى من ألفاظ العموم و لا يصلح مثلاً للمطلق - أن التضييق لا يكاد يعقل إلّا بعد التقييد.

وليت شعرى كيف لا يكون التضييق تصرفاً في الدليل مع أن التضييق مرهون التقييد، و هو عين التصرف في الدليل؟! مثلاً لو قلت: «أعتق رقبه» فهو مطلق بدلى ينطبق على جميع الرقات على سبيل البدليه، فإذا قيدتها بالمؤمنه فقد ضيقتها.

و بالجملة: إرجاع القيد إلى كل من الإطلاق الشمولى و البدلى يستلزم التصرف فيه - و لو بالتضييق - و معه كيف يصح أن يقال: إنه لو رجع القيد إلى الهيئه لا يرفع اليد عن إطلاق الماده؟!!

و أما ما ذكره في الوجه الثانى - من احتياج الإطلاق البدلى إلى أمر زائد على مقدمات الحكمه - ففيه: أنه - كما عرفت - لا فرق بين الإطلاق الشمولى و البدلى في أنه بعد تماميه مقدمات الحكمه يستفاد الشمولى و البدليه؛ و ذلك لأنه لو تَمَّتْ المقدمات فى قولك: «أكرم العالم»، و استفيد منه الشمولى، فكذلك لو قيل: «أكرم عالماً» تَمَّتْ المقدمات يستفاد منه البدليه.

و بالجملة: بعد تماميه المقدمات فكما يستفاد الإطلاق الشمولى و تساوى الأفراد فى موضوعيتها للحكم، فكذلك يستفاد البدليه و تساوى الأفراد فى موضوعيتها للحكم.

فظهر: أنه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى أو البدلى لا مرجح لأحدهما على الآخر فى أن تقييد كل منهما تصرف فى الآخر، و لا يحتاج إطلاق البدلى إلى أمر زائد على مقدمات الحكمه، و قبل جريان مقدمات الحكمه يدل كل منهما على نفس الطبيعه.

ص: ١١٥

عدم تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى فى الهيئه و الماده

هذا كله فى تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى فى بابيه. فلو سلم أن الإطلاق على نحوين: شمولى و بدلى، و لكن إجراؤهما فى المقام و القول بأن الإطلاق فى الهيئه شمولى و فى الماده بدلى، ممنوع عقلاً، و لا يكاد يمكن تصوير الإطلاق الشمولى فى الهيئه و البدلى فى الماده أصلاً؛ و ذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الشمولى الذى يعتقده الشيخ قدس سره وغيره فى المطلق هو كالعالم من حيث الشموليه للأفراد فى عرض واحد؛ فالبيع - مثلاً - فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) يشمل جميع أفراد البيوع فى عرض واحد، فجميع أفراد البيع فى عرض واحد يكون موضوعاً للحكم، و أمّا الإطلاق البدلى فلا يشمل الفردين فى عرض واحد.

فإذن: إطلاق الهيئه فى قولك: «أكرم العالم» مثلاً هو كون جميع التقادير المتصوره للعالم أو الإكرام يتعلّق بها الوجوب فى عرض واحد. و مقتضى بدليه الماده هو أنّ مصداقاً من العالم بجميع تقاديره يتعلّق به وجوب الإكرام، و لا يمكن اجتماعهما؛ للزوم ذلك تعلّق وجوبات كثيره على فردٍ ما.

و بالجملة: لو كانت ماده «أكرم» بدلياً فمعناه فردٌ ما من الإكرام، فإذا كان للهيئه إطلاق شمولى - الذى معناه الوجوب على جميع التقادير - يلزم أن يكون إكراماً ما متعلقاً للوجوبات، و هو محال؛ لامتناع تعلّق إرادات و وجوبات فى عرض واحد على فردٍ ما.

١- البقره (٢): ٢٧٥.

ص: ١١٦

و إن اريد بالإطلاق الشمولى فى الهيئه: أنّ الوجوب و البعث واحد لكن لا- قيد له، فالمراد من وجوبه على كلّ تقدير: أنّه لا يتعلّق الوجوب بتقدير خاصّ، فهو صحيح معقول، و لكنّه رجوع عن الإطلاق الشمولى.

و لكن الماده مطلقه بهذا المعنى؛ فلا- فرق بين إطلاق الهيئه و الماده. فلا- مرجح لتقديم الإطلاق فى الهيئه على الإطلاق فى الماده.

الوجه الثانى: أنّ البدليه أو الشموليه فى كلّ مورد إنّما هى بلحاظ الموضوع و المتعلّق، مثلاً شمولىه قوله: «أكرم كلّ عالم» أو «العالم» إنّما هى باعتبار متعلّقه، و البعث المتعلّق بالأفراد أو الطبيعه المنحلّه فى اعتبار العقل و العقلاء إلى الأفراد- كما يرون- يكون شمولىاً بالبيع، و كذا فى البدليه.

و بالجملة: الشموليه و البدليه إنّما هما للمتعلّق أولاً و بالذات، و تعرضان للهيئه تبعاً.

ففيما نحن فيه: شمولىه الهيئه أو بدليتها تابعه للماده، فإذا كان للماده التى تكون متعلّقاً و مركوباً للهيئه إطلاق بدلى فبتبع الماده لا بدّ و أن يكون إطلاق الهيئه بدلياً.

فالقول بكون إطلاق الهيئه شمولىاً و إطلاق الماده بدلياً تناقض، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو الماده فلا يمكن التشبّث لتقديم أحدهما على الآخر من ناحيه الشموليه و البدليه.

فظهر: أنّ الإطلاق الشمولى و البدلى ممّا لا محصّل له، و لو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه- أعنى الهيئه و الماده- غير

معقول، و مع فرض تعقلهما لا وجه لتقديم التقييد في إحداهما على الآخر، فتدبر.

ص: ١١٧

الوجه الثاني: بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بتقييد الهيئته

إنّ تقييد الهيئته وإن لم يستلزم تقييد المادّة، إلّا أنّه مع ذلك فالحكم بتقييد المادّة أولى؛ لدوران الأمر بين تقييدين يكون أحدهما مبطلًا لمحلّ الإطلاق في الآخر و يرفع مورده، و لكن الآخر لا يؤثر في مورد إطلاقه شيئاً، و لا شكّ أنّ التقييد الثاني أولى؛ و ذلك لأنّه لا يكاد يستريب أحد في أنّ المرجع في أمثال المقام العرف و العقلاء، و لا شكّ في أنّ التقييد و إن لم يكن مجازاً إلّا أنّه خلاف الأصل. و لا فرق في لبّ المعنى بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملاً يبطل محلّ الإطلاق.

هذا في إثبات الكبرى؛ و هي أنّه في دوران الأمر بين نحوى التقييد فالاعتبار يساعد تقديم ما لا يوجب إبطال محلّ الإطلاق في الآخر.

و أمّا إثبات الصغرى و أنّ ما نحن فيه من موارد تلك الكبرى فلائنه لو قيّدت الهيئته لزم أن لا يكون لإطلاق المادّة محلّ حاجه و بيان؛ لأنّها مقيدة به؛ بمعنى أنّ وجودها لا ينفكّ عن وجود القيد، فلا يكون لإطلاقها بعد محلّ، بخلاف تقييد المادّة؛ فإنّ الأخذ بإطلاق الهيئته مع ذلك في محلّه، فيمكن الحكم بوجود الفعل على تقدير وجود القيد و عدمه (١)، انتهى محرراً.

أقول: يظهر من الذين تصدّوا دفع مقاله الشيخ قدس سره - كالمحقّق العراقي قدس سره حيث يرى أنّ تقييد المادّة قهري تبعي، كما سيجيء - أنّهم يرون تمامية الصغرى، و مناقشتهم إنّما هي في الكبرى.

و لكن الذي يقتضيه النظر: عدم تمامية الصغرى و الكبرى جميعاً؛ و ذلك:

١- مطارح الأنظار: ٤٩/ السطر ٢٢.

ص: ١١٨

أمّا عدم تمامية الصغرى: فلما ذكرنا غير مرّه أنّه تختلف قيود الهيئته و المادّة ثبوتاً و واقعاً، و لكلّ منهما ملاك يخصّه، فلا يختلف و لا يختلط بعضها ببعض. فلا وجه لأن يريد الشيخ قدس سره بقوله: «إنّه لو قيّدت الهيئته يلزم أن لا يكون لإطلاق المادّة محلّ» أنّ تقييد الهيئته في الحقيقة يرجع إلى تقييد المادّة، أو أنّه تتقيّد المادّة قهراً و تبعاً تقييداً اصطلاحياً.

فإن أراد بقوله ذلك: أنّ تقييد الهيئته يوجب نحو تضيق في دائره ما كانت موسّعه - و هي المادّة - ففيه: أنّه و إن كان كذلك، إلّا أنّه لا يختصّ ذلك بتقييد الهيئته، بل العكس أيضاً كذلك؛ فإنّه بتقييد المادّة أيضاً يوجب نحو تضيق في دائره الهيئته بعد ما كانت موسّعه. بيان ذلك على عهده مثال، مثلاً: قولك: «أكرم زيداً» لا يكون للهيئته - و هي الوجوب - و لا - المادّة - و هي الإكرام - قيد، بل لكلّ منهما إطلاق، و مقتضى البعث المطلق نحو المادّة المطلقة هي وجوب أنحاء الإكرامات لزيد.

فإن ورد قيد و علمنا برجوعه و تعلّقه بالهيئة و البعث، كأن قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و علمنا أنّ المجىء قيد للوجوب، فمعناه: أنّ البعث و الوجوب إنّما يتعلّقان بطبيعته الإِ-كرام في حال مجىء زيد؛ و بذلك تتضيق دائره الإِ-كرام قهراً، لا بمعنى تقيده، بل بمعنى إبطال محلّ الإطلاق فيه؛ لكون المطلوب الإِكرام حال المجىء بعد ما كانت مطلوباً في جميع الأحوال.

و إن ورد قيد و علمنا برجوعه إلى المادّه، كأن قال: «أكرم زيداً إكراماً حال مجيئه»، فطبيعته الإِكرام قُيّدت بحال المجىء، و يتقيّد بذلك محلّ إطلاق الهيئة و يعرض له تقييد قهري، فتدبّر.

فقد ظهر لك ممّا قرّنا: أنّه بتقييد كلّ من الهيئة و المادّه يتضيق صاحبتهما، و لا مزيه لتقييد الهيئة على تقييد المادّه في ذلك.

ص: ١١٩

فإن أراد الشيخ قدس سره بقوله: «إنّه لو قيّدت الهيئة...» إلى آخره، أنّ تقييد الهيئة يوجب نحو تضيق في المادّه، فقد عرفت أنّ العكس أيضاً كذلك.

و بذلك يظهر الضعف في قوله: إنّ بعد تقييد المادّه يمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و إن أراد بقوله ذلك- كما لا- يبعد- أنّ تقييد الهيئة يبطل محلّ إطلاق المادّه، و لكن إذا كان الواجب مقيّداً بقيد لا يوجب ذلك تضيقاً في الوجوب؛ لأجل أنّ الوجوب في الواجب المعلق فعلى و لم يكن مقيّداً، مع أنّ الواجب معلق و منوط على حصول قيده.

ففيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الواجب معلقاً على الزمان؛ فإنّ الوجوب قبل تحقّق الزمان فعلى، و لكن الواجب معلق على الشرط. و أمّا إذا كان الواجب معلقاً على غير الزمان فيوجب تقييد الواجب نحو تضيق في الوجوب أيضاً؛ و ذلك لأنّه لو كان الإِ-كرام معلقاً على مجىء زيد- مثلاً- فيوجب ذلك نحو تضيق في دائره الوجوب؛ فإنّه لا- يكاد ينهدر الوجوب إلى طبيعته المطلقة، بل إلى طبيعته المقيده.

و بالجملة: دعوى أنّ قيد الواجب لا يوجب إبطال محلّ إطلاق الهيئة مطلقاً غير وجيه.

فتحصّل: أنّ ما أفاده الشيخ قدس سره لترجيح رجوع القيد إلى المادّه بأحد الاحتمالين غير مفيد. هذا كلّه في عدم تماميه الصغرى.

و أمّا عدم تماميه الكبرى: فلأنّ الكبرى المدّعاء هي أنّه لو دار الأمر بين نحوي التقييد فالاعتبار يساعد تقييد ما لا يوجب إبطال محلّ الإطلاق في الآخر.

ففيه: أنّ المرجح في أمثال المقام هو الظهور، و لا خصوصيه لما ذكر في انعقاد الظهور في طرف الهيئة، بل ربّما ينعكس الأمر، كما لا يخفى.

و بالجمله: الملاك كل الملاك في ذلك هو الظهور، و لم يكن ذلك مرهوناً بهذه التدقيقات المدرسيه أو ما بحكمها. فظهر: أنّ الوجه الثانى الذى أفاده الشيخ قدس سره لترجيح رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه أيضاً ممّا لا يمكن المساعده عليه، فتدبر.

نقل و تعقيب

و قد تصدّى المحقق العراقى قدس سره لدفع ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بوجه آخر، لكنّه غير تمام، فقال ما حاصله: التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ القيد المزبور إمّا يكون متّصلاً بالكلام، أو منفصلاً عنه، فعلى الأوّل: إمّا يوجب صيروره الكلام مجملًا أو لا، فإن أوجب إجماله- كما هو الحقّ- فلا وجه للترجيح الذى ذكره الشيخ قدس سره، و لا لما اورد عليه من أنّ مخالفه الأصل العقلاى هو ترك الأخذ بالظهور المنعقد؛ لاحتمال قرينه الموجود. و أمّا إرجاع القرينه الموجوده فى الكلام إلى بعضه بنحو يوجب رجوعها إليه انتفاء ظهور بعضه الآخر فيما كان ظاهراً فيه فليس ذلك بمخالف للأصل؛ لانتفاء موضوع الأخذ بالظاهر، كما هو المفروض.

و أمّا إن لم يوجب اتصال القيد إجمال الكلام فلا يتّجه الإيراد المذكور على ما أفاده الشيخ قدس سره من رجحان رجوع القيد إلى المادّه؛ لأنّ ما أفاده الشيخ أقلّ مخالفه للأصل العقلاى؛ لأنّه إذا كانت قلّه مخالفه للأصل من المرجّحات يكون اختيار إرجاع القيد إلى المادّه أولى من اختيار إرجاعه إلى الهيئه؛ لأنّ إرجاعه إلى الهيئه ترك للأخذ بظهورين، و أمّا إرجاعه إلى المادّه ترك للأخذ بظهور واحد، و لا ريب فى أنّ الثانى أقلّ مخالفه للأصل؛ فيلزم الأخذ به. هذا إذا كان القيد متّصلاً بالكلام.

و أمّا إذا كان منفصلاً عنه فلا ريب فى دخله فى المادّه؛ لأنّه فى الواقع إن كان راجعاً إليها فهى مقّيده به ذاتاً، و إن كان راجعاً إلى الهيئه، فالمادّه مقّيده به تبعاً، و على كلّ: نعلم تفصيلاً بتقيدها به، و يكون احتمال رجوعه إلى الهيئه و تقيدها به شكّاً بدوياً يصحّ التمسك بإطلاقها لإلغائه.

و لكن مع ذلك لا- يجب تحصيل القيد؛ لأنّ تقييد المادّه لا يكون متيقناً من هذه الجهة؛ إذ تقييد الهيئه- الذى يوجب تقييد المادّه- هو جهه عدم إمكان الامتثال إلّا بعد وجود ذلك القيد، و أمّا حيث وجوب تحصيل ذلك القيد فلا يترتب عليه، بل هو مترتب على تقييد المادّه أصالاً، فإطلاقها ينفيه عنها و يثبت بذلك رجوعه إلى الهيئه؛ للعلم الإجمالى برجوعه إلى أحدهما، و واضح: أنّ مثبتات الاصول اللفظيه حجّه، كما أنّ إطلاق الهيئه منتفيه عنها، و يثبت بذلك رجوعه إلى المادّه بالنحو المزبور.

فالإطلاقان متعارضان، و إذ لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، و يكون احتمال وجوب تحصيل القيد شكّاً بدوياً يجرى فيه البراه. و نتيجته ذلك: رجوع القيد إلى الهيئه، على عكس النتيجة فى الأوّل، كما لا يخفى (١)، انتهى.

و فى كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ القيد فى الكلام المتّصل يوجب إجمال الكلام قطعاً، من دون ريب و إشكال؛ للعلم الإجمالى برجوعه إمّا إلى الهيئه أو المادّه، فلا وجه لقوله قدس سره: إن أوجب الإجمال فكذا ... و إلّا فكذا(٢).

١- بدائع الأفكار ١: ٣٦٥-٣٦٦.

٢- قلت: كذا أفاد الاستاذ- دام ظلّه- و لكن الإنصاف: أنّ هذا الإشكال غير وارد عليه؛ لأنّه قدس سره قال: الحقّ أنّ القيد المتّصل يوجب إجمال الكلام، و بحثه إنّما هو على الفرض و على تقدير عدم الإجمال لاستيفاء البحث، و كم له نظير فى المباحث؛ خصوصاً المباحث الاصوليه، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٢٢

منها: ما ذكرنا غير مرّه: أنّ لكلّ من تقييد الهيئه و المادّه ملاكاً يخصّه، فلا يستلزم تقييد أحدهما تقييد الآخر.

و منها: ما فى قوله قدس سره: يدور الأمر بين ترك ظهور واحد أو ظهورين ... إلى آخره؛ لأنّه كما أشرنا- و سيوافيك مفصّلاً- أنّ جريان مقدّمات الحكمه لا يوجب أن يكون مجراها ظاهراً بالدلاله اللفظيه، بل دلالتة بنحو آخر بحكم العقل، فلم تكن دلاله الهيئه بالظهور اللفظي، كما لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم ذلك لا يكون مربوطاً بكلام الشيخ قدس سره؛ لأنّه بصدد بيان أنّ تقييد الهيئه مستلزم لبطان محلّ الإطلاق من المادّه، دون العكس. و لم يُرد تميم الأمر بالظهور، و إنّما أراد حلّ الإشكال بالإجمال الطارئ للكلام بدوّاً من حيث دوران القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئه من طريق حكم العقل بأنّه إذا أوجب تقييد أحد الإطلاقين إبطال محلّ إطلاق الآخر، دون العكس، فتقييد ما لم يوجب ذلك أولى بحكم العقل.

و منها: ما فى قوله فى القيد المنفصل: إنّ تقييد المادّه متيقّن إمّا ذاتاً أو تبعاً؛ لما عرفت: أنّ تقييد الهيئه لا يوجب تقييد المادّه، بل لكلّ منهما ملاك يخصّه يجب عنده و يتمتع دونه. و غايه ما يمكن أن يقال هي: أنّ تقييد الهيئه يوجب بطان محلّ إطلاق المادّه، و كم فرق بين التقييد و إبطال محلّ الإطلاق! و قد عرفت: أنّ ذلك غير مخصوص بتقييد الهيئه، بل يبطل محلّ إطلاق الهيئه من قبل تقييد المادّه أيضاً.

مضافاً إلى أنّ ذلك خارج عن فرض الشيخ قدس سره؛ فإنّه يرى أنّ تقييد الهيئه يوجب إبطال محلّ الإطلاق فى المادّه، لا أنّه يوجب تقييداً فيها، فتدبرّ فيما ذكرنا.

ص: ١٢٣

و منها: أنّه لو سلّم القدر المتيقّن، و لكن لا يوجب ذلك انحلال العلم الإجمالى؛ للزوم الدور؛ لأنّ العلم التفصيلي هنا متولّد عن العلم الإجمالى و متقوم به، و الشىء لا يرتفع و لا ينحلّ بما يتولّد منه، و بارتفاعه يرتفع الأثر المتولّد منهما. فانحلال العلم

الإجمالي متوقف على العلم الإجمالي.

و بالجمله: لا- معنى لانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه، و الذي يمكن أن يقال فيه بالانحلال- كما عليه المشهور- هو مورد دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر غير الارتباطيين- كالدين المراد بين عشره دراهم أو عشرين- فإن الأقل متيقن على كل حال، و الشك إنما هو في الزائد.

و لكن- كما سيظهر لك في محله- أن هناك لا- يكون علم إجمالي حتى ينحل، بل ليس هناك إلا تخيل الإجمال أولاً، و إلا فالمقدار الأقل- و هو عشره في المثال- متيقن أولاً، و الزائد مشكوك فيه.

و لو سلم انحلال العلم في ذلك، و لكن لا يصح ذلك فيما نحن فيه؛ لمكان تلازم تقييد الماده من قبل تقييد الهيئه، و أن العلم التفصيلي يندم بانعدام العلم الإجمالي.

فظهر: أن المورد الذي يمكن أن يقال فيه بالانحلال هو خصوص الأقل و الأكثر الارتباطيين- على مسلك التحقيق- أو ما يعم الأقل و الأكثر غير الارتباطي أيضاً- على مسلك المشهور- و كيف كان: لا يكون ما نحن فيه منهما.

و منها: أنه لو سلم انحلال العلم الإجمالي الأولى- كما أفاد- فلا وجه لقوله أخيراً بعدم الانحلال من جهة وجوب تحصيل القيد؛ لأنه بعد العلم إجمالاً بطرؤ القيد في الكلام يكون تقييد كل من الهيئه و الماده مشكوكاً فيه. فإذا جرت أصاله الإطلاق في الهيئه فحيث إن الأصل من الاصول اللفظيه التي تكون لوازمها حجه فمقتضاه و لازمه تعلق القيد على الماده أصاله.

ص: ١٢٤

و بالجمله: أصاله الإطلاق في طرف الهيئه يثبت كون القيد على الماده مستقلاً.

إن قلت: أصاله الإطلاق في الهيئه معارضه بأصاله الإطلاق في طرف الماده، و كل منهما يثبت لازمه.

قلت: تقييد الماده على مذهب هذا المحقق الذي نتكلم على تسليم مبناه قدر متيقن، فلا يمكن التمسك بأصاله الإطلاق في الماده، فتدبر.

استدراك و إرشاد

ثم إن المحقق النائيني قدس سره تنظر في جميع ما أفاده و قال بما حاصله: إن المراد من تقييد الهيئه هو تقييد الماده المنتسبه، على ما عرفت من أن تقييد الهيئه بما أنها معنى حرفي لا يعقل، فلا بد من رجوع القيد إلى الماده المنتسبه.

و يكون الفرق بين تقييد الهيئه و تقييد الماده هو أنه تارة يكون التقييد للماده بلحاظ ما قبل الاستناد، و اخرى يكون تقييداً لها بلحاظ الاستناد- كما تقدم تفصيل ذلك- و حينئذ يكون رجوع القيد إلى الماده متيقناً، و الشك يرجع إلى أمر زائد- و هو تقييدها بلحاظ الاستناد- و إطلاق الهيئه ينفي هذا الأمر الزائد، من غير فرق بين كون المقيد متصلاً أو منفصلاً؛ إذ رجوع القيد المتصل إلى الماده أيضاً متيقن، و رجوعه إلى الماده المنتسبه مشكوك فيه، و أصاله الإطلاق الجاربه في طرف الهيئه تنفي

ذلك.

إلى أن قال: هذا، مع أنّ رجوع القيد إلى الهيئه و الوجوب لا يصحّ إلّا بعد أخذ القيد مفروض الوجود- كما تقدّم- و ذلك أيضاً أمر زائد ينفيه إطلاق القيد، حيث إنّه لم يتعقّب بمثل أداء الشرط(١)، انتهى.

١- فوائد الاصول ١: ٢١٧-٢١٨.

ص: ١٢٥

وفيه: أنّه لو سلّم أنّ المعنى الحرفى غير قابل للتقييد، و أنّ تقييد الهيئه فى الحقيقه إلى المادّه، و لكن غايه ما يثبت العلم الإجمالى رجوع القيد إلى المادّه. و أمّا رجوعه إليها قبل الانتساب أو حينه أو بعده فأمر زائد يرفع بالأصل. و لم تكن القبليه و مقابلاتها من قبيل الأقلّ و الأ-كثر- حتّى يكون رجوع القيد إلى المادّه متيقّناً- بل متباينان؛ فكما أنّ رجوع القيد إليها قبل الانتساب أمر زائد مرفوع، فأصالة إطلاق كلّ يعارض الآخر.

ثمّ إنّ ما ذكره أخيراً- من أنّ رجوع القيد إلى الهيئه لا يصحّ إلّا بعد أخذ القيد مفروض الوجود ... إلى آخره- لم يكن شيئاً زائداً على ما ذكره من ذى قبل، بل هو عبارته اخرى عنه؛ فإنّه يعبر عن لحاظ القيد بعد الانتساب به.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: أنّه لو ورد قيد فى كلام منفصل، و دار أمره بين الرجوع إلى الهيئه أو المادّه، لم يكن لنا أصل لفظى يصحّ الاتكال عليه رفع المحذور؛ فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العمليه، فتدبرّ و اغتتم.

الواجب النفسى و الغيرى

اشاره

الواجب النفسى و الغيرى(١)

قد يقسم الواجب إلى النفسى و الغيرى؛ فيقال فى تعريفهما؛ إنّ الواجب النفسى ما امر به لنفسه، و الواجب الغيرى ما امر به لأجل غيره.

و نوقش فى تعريف الواجب النفسى: بأنّه يلزم أن تكون جميع الواجبات الشرعيه التى بأيدينا واجبات غيره؛ لأنّ الأحكام الشرعيه عند العدليه تابعه للمصالح و المفساد و الأغراض المترتبه عليها- و لذا اشتهر: أنّ الواجبات الشرعيه

١- تاريخ شروع البحث يوم الثلاثاء ١٤/٢/ ١٣٧٩ هـ. ق.

ص: ١٢٦

الطاف في الواجبات العقلية- فوجوب الشئ ء إنّما هو لأجل غرض مترتب عليه، كما أنّ حرمة الشئ ء لمفسده مترتب عليه. فجميع الواجبات الشرعية إنّما امر بها للتوصل إلى ما يترتب عليها من المصالح. فعلى هذا: لا يكون للواجب النفسى مصداق من بين الواجبات الشرعيه(1).

. و لكن الذى يقتضيه التحقيق: هو تماميه التعريف و عدم استقامه الإشكال.

و ذلك لأنّ المتبادر من هذا التقسيم: أنّ المقسم لذينك القسمين هو البعث و الوجوب لا الإراده و الغرض، و قد ذكرنا أنّ الوجوب أو الحرمة و غيرهما من الأحكام لا تكاد تكون عباره عن الإراده أو الإراده المظهره؛ لأنّه إمّا أن يراد بها إرادته الإيجاد، فيلزم أن لا- يتحقّق عاصٍ فى الخارج؛ بداهه أنّه إذا تعلّقت إرادته- تعالى- بإيجاد فعل من المكلف- و لو باختياره- فيجب وجوده و يمتنع الانفكاك بين إرادته- تعالى- و تحقّق مراده؛ للزوم التوالى الفاسده المعنونه فى بابه.

أو يراد بها إرادته التشريع، فواضح أنّها من مبادئ الحكم؛ فلا يصحّ أن يعدّ ما يكون من مبادئ الشئ ء من مقوماته.

و بالجملة: مقسم القسمين: البعث الاعتبارى القانونى فى الأحكام القانونيه، أو البعث الشخصى فى الأحكام الشخصيه.

و لا يذهب عليك: أنّ هذا التقسيم غير منافٍ لما تقرّر فى محلّه: أنّ المعنى الحرفى جزئى شخصى، فكيف يكون مقسماً و جامعاً بين القسمين؟! و ذلك لما ذكرنا فى محلّه:

أنّ إمكان تصوير الجامع العرضى الاسمى بمكان من الإمكان، مثلاً كما يصحّ أن يقال:

إنّ لفظه «من» لمعنى كذا و معنى كذا فتكون لفظه «من» هناك اسماً، فكذلك نقول هنا:

١- انظر هدايه المسترشدين ٢: ٨٩، الفصول الغرويه: ٨٠/ السطر ٣٧، مطارح الأنظار: ٦٦/ السطر ٢١.

ص: ١٢٧

إنّ الهيئه و إن كانت معناها جزئياً، و لكّنه يمكن لحاظ الجامع العرضى لها، و التقسيم بلحاظ ذاك الجامع الكذائى.

و الحاصل: أنّ تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى إنّما هو فى الأمر الاعتبارى.

فعلى هذا: المولى الذى يوجب شيئاً لغرض فى وجوبه، و لغرضه غرض إلى أن ينتهى إلى غرض ذاتى له:

فتارةً يوجبه و يلزمه لا للتوسّل به إلى أمر آخر و خطاب فوقه- و إن كان وجوبه لغرض- كما إذا أمر المولى عبده ببناء مسجد، فينتزع من البعث الكذائى الوجوب، و يسمّى الواجب الكذائى واجباً نفسياً.

و اخرى يوجبه و يأمر به للتوسّل به إلى أمر و خطاب موقوف عليه، كما إذا أمره بإحضار الأحجار و الأخشاب لبناء المسجد، أو أمره بالذهاب إلى السوق لا لشراء اللحم، فالأمر و البعث بإحضار الأحجار و الأخشاب و الذهاب إلى السوق أمر غيرى؛ لتوقف

الأمر ببناء المسجد أو اشتراء اللحم عليه.

ففى الواجب الغيرى قيدان: ١- وجود واجب آخر هناك، ٢- توقّف الواجب الآخر عليه. فإن لم يكن فوقه واجب آخر، أو كان ولكن لا يكون متوقّفاً عليه، فلا يكون واجباً غيرياً، بل نفسياً.

نعم، ينقسم الواجب النفسى إلى الواجب بالذات و إلى الواجب بالغير؛ فإنّ أوامر الاحتياط أوامر نفسيه، و لكنّها لا تكون ذاتيه، بل للغير.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الدواعى و الغايات خارجه عن حريم التقسيم، بل التقسيم وارد على البعث الاعتبارى، و الهيئه و إن كانت معناها جزئياً شخصياً، و لكن التقسيم بلحاظ مفهومها الاسمى الانتزاعى الصادق على كلّ من النفسى و الغيرى صدقاً عرضياً.

ص: ١٢٨

فإذن: قد يوجب شيئاً للتوصّل به إلى أمر آخر فوقه المتوقّف عليه، كما إذا قال: «اشتر اللبنا و الأخشاب فابن مسجداً»، و قد لا يوجب كذلك، بل يقول:

«اشتر اللبنا». فالأمر باشتراء اللبنا و الأخشاب فى الصورة الاولى أمر غيرى، بخلاف الأمر بها فى الصورة الثانية؛ فإنّها أمر نفسى. فعلى هذا: فقد يكون شىء واحد واجباً نفسياً من جهة فى خطاب، و واجباً غيرياً من جهة اخرى فى خطاب آخر.

ثمّ إنّه - كما أشرنا - الواجب النفسى تارة يجب لذاته، و اخرى للغير، كأوامر الاحتياط و الأمر بالمعروف؛ فإنّ لزوم إتيان أربع صلوات إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة واجب نفسى؛ لعدم توقّف الصلاة إلى القبلة على غير جهة القبلة - كاليمين و اليسار و دبر القبلة - و هو واضح. نعم العلم بتحقيق الصلاة إلى القبلة يتوقّف على إتيان الصلاة إلى أربع جهات. فوجوب صلاة الاحتياط لم يكن مطلوباً ذاتياً، بل مطلوب للغير.

فظهر ممّا ذكرنا صحّه تقسيم مطلق الواجب إلى النفسى و الغيرى، ثمّ تقسيم الواجب النفسى إلى الواجب بالذات و الواجب بالغير. و لك أن تقول من رأس:

الواجب على أقسام ثلاثة:

١- الواجب الغيرى.

٢- الواجب النفسى الذاتى.

٣- الواجب النفسى للغير.

و ما ذكرناه هو مقتضى الاعتبار فى تعريف الواجب النفسى و الغيرى، و إن وقع بعض الكلام منهم فى ذلك.

و كيف كان: فلا يترتب على ما ذكر فائده مهمه، و المهم بيان صوره الشك في كون واجب أنه نفسى أو غيرى:

ص: ١٢٩

حكم صوره الشك في كون شىء واجباً نفسياً أو غيرياً

إشارة

و ليعلم: أن مقتضى كون شىء واجباً نفسياً هو لزوم إتيانه؛ كان هناك واجب آخر أم لا. كما أن مقتضى كون شىء واجباً غيرياً عدم وجوب تحصيله إلا في صورته وجوب ذلك الشىء.

فإذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى فهل لنا أصل لفظى يعين أحدهما، أم لا؟ ثم إنه لو لم يكن لنا أصل لفظى يعين أحدهما فمقتضى الأصل العملى ما ذا؟

فالكلام يقع فى موردين:

المورد الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظى

إشارة

الظاهر: تسالم الأصحاب على النفسى فى دوران الأمر بين كون الواجب نفسياً أو غيرياً، و لكن اختلفوا فى وجه إثباته، و لكل وجه هو مؤيداً، و لكنّها لا تخلو عن إشكال. فنذكر الوجوه التى ذكروها، و نعقبها بما فيها، ثم نشير إلى الوجه المختار فيه:

قال المحقق الخراسانى قدس سره: إن الهيئة و إن كانت موضوعه لما يعمهما، إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسياً؛ فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم (١)، انتهى.

و فيه أولاً: أن الهيئة معناها إيجادى جزئى، و يمتنع تصوير جامع حقيقى بين المعانى الإيجاديه.

و ثانياً: لو سلم تصوير جامع اسمى انتزاعى، فنقول: ظاهر عبارته يعطى

١- كفايه الاصول: ١٣٦.

ص: ١٣٠

أنه قدس سره بصدد إثبات النفسى من طريق مقدمات الحكمه - أعنى إثبات النفسى من ناحيه الإطلاق بمعونه مقدمات الحكمه -

و فيه: أنّ غايه ما تقتضيه المقدمات هي استفاده المعنى الجامع القابل للصدق على النفسى و الغيرى، و أمّا خصوص أحدهما دون الآخر فيحتاج إلى بيان آخر.

و بالجملة: بأصالة الإطلاق لا يمكن إثبات النفسيه، كما لا يمكن إثبات الغيريه؛ فإنّ غايه ما تفيده المقدمات هي المعنى الأعمّ و القدر الجامع، و صدقه على كلّ من النفسيه و الغيريه على حدّ سواء، و تعينه للدلاله على أحدهما دون الآخر مرهونه بدلاله الدليل؛ لأنّه بانضمام خصوصيه و قيد للمعنى يحصل قسم؛ فيدور الأمر بين المتباينين.

إن قلت: إنّ كلّاً من النفسيه و الغيريه و إن كان قسماً، و كلّ قسم يحتاج إلى انضمام قيد للمقسم، و لكن حيث إنّ القيد المأخوذ فى الواجب الغيرى وجودى لكونه واجباً إذا كان هناك واجب، بخلاف الواجب النفسى؛ فإنّه غير مقيد بذلك فإذا دار الأمر بينهما فعدم إحراز الأمر الوجودى يكفى فى إثبات الطرف المقابل.

قلت: كون القيد فى الواجب النفسى عدمياً لا يوجب أن يكون التقييد به أيضاً عدمياً؛ فكلّ من التقييد بالأمر الوجودى و الأمر العدمى يحتاج إثباته إلى بيان زائد على بيان الجامع، فتدبر.

و يحتمل بعيداً أن يكون مراد المحقق الخراسانى قدس سره بالإطلاق غير الإطلاق المصطلح عليه المبنى على مقدمات معلومه، بل المراد ما هو نتيجة الإطلاق. بتقريب:

أنّ المتكلم الحكيم لا بدّ له من أن لا يخلّ بغرضه، فلو دار الأمر بين النفسى و الغيرى فإن كان غرضه الغيرى فلا بدّ له من بيانه، و إلّا لأخلّ بغرضه، بخلاف النفسى؛ لأنّه واجب؛ و جب هناك شىء أم لا.

ص: ١٣١

و لكن فيه: أنّ العكس أيضاً قد يوجب الإطلاق فيه الإخلال بالغرض، فلا بدّ له من بيانه. بل يمكن أن يقال: إنّ الغالب ذلك؛ لأنّه لو تردّد شىء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً لوجب مشروط على شرط لم يحصل بعد- كالوقت- فلو كان ذلك الشىء واجباً غيرياً لا يجب بيانه قبل حصول شرط الواجب الذى يكون هذا الشىء واجباً لأجله. و أمّا لو كان واجباً نفسياً فلا بدّ له من بيانه، و إلّا لأخلّ بالغرض.

مثلاً إذا كان نصب السلم واجباً غيرياً لا يلزم أن يُبينه قبل الغد، و لا يوجب ذلك إخلالاً بغرضه. و أمّا لو كان واجباً نفسياً فلا بدّ له من بيانه، و إلّا لأخلّ بالغرض. فإذا دار الأمر بين النفسى و الغيرى فالحكمه المقتضيه لعدم الإخلال بالغرض توجب إرادته الغيريه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الإخلال بالغرض كما يمكن أن يكون أحياناً بالنسبه إلى الواجب الغيرى، فكذلك ربّما يكون بالنسبه إلى الواجب النفسى، بل الإخلال بالغرض بالنسبه إلى الواجب النفسى أكثر؛ و ذلك لأنّ تردّد الواجب بين النفسى و الغيرى ينبغى أن يفرض فى مورد يكون منشأ للأثر و له ثمره، فلا بدّ و أن يفرض الواجب الذى احتمل وجوب هذا الشىء منوطاً و مشروطاً به غير واجب بعد، و إلّا فلو فرض كونه واجباً فعلاً لا يكاد يتردّد كون هذا الشىء واجباً نفسياً أو غيرياً؛ للزوم إتيانه على كلّ تقدير،

ثمَّ إنَّه تصدَّى العلامه القوجاني قدس سره لحمل الواجب على النفسى عند الدوران و جعله وجهاً لمقال استاذه المحقق الخراسانى قدس سره فقال بما حاصله: إنَّ النفسى و الغيرى و إن كانا قسامين من الواجب، لكن بحسب الظاهر و الإثبات تعارف ذكر القيد فى الواجب الغيرى؛ فما لم يذكر قيد الغيرى يحمل على النفسى(١).

١- حاشيه كفايه الاصول، العلامه القوجاني ١: ٩٧/الهامش ١٩٥.

ص: ١٣٢

أقول: إن رجع التعارف الذى ادعاه إلى الانصراف الموجب لظهور اللفظ، فلا مضايقه فيه؛ فإنه لا يبعد أن يقال: إنَّ الواجب كثيراً ما يستعمل فى النفسى فى المحاورات و المتفاهمات العرفيه، أو يقال بأكثره ذكر القيد فى الواجب الغيرى. و لكن ما ادعاه لا يكون بياناً لمقال استاذه المحقق الخراسانى؛ لأنه قدس سره يريد إثبات النفسى من ناحيه الإطلاق و مقدّمات الحكمه، و مقتضى ما وجهه رحمه الله هو التمسك بالانصراف الموجب لظهور اللفظ، فتدبر.

كلام العلمين النائينى و العراقى فى الحمل على النفسى عند الدوران

لكلّ من المحقّقين النائينى و العراقى ٠ كلام يظهر منهما: أنّ الواجب الغيرى مشروط و الواجب النفسى مطلق، و لكن ذكر الأوّل منهما فى بيانه مقالاً مفصّلاً، و أمّا الثانى فذكر مجملاً منه.

فذكر أوّلًا مقاله المحقّق النائينى قدس سره، ثمّ نعّبه بكلام المحقّق العراقى قدس سره، ثمّ نشير إلى ما يقتضيه النظر فيهما:

قال المحقّق النائينى قدس سره ما ملخصه: إنّ الواجب الغيرى لما كان وجوبه مترشّحاً من الغير كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى؛ فيكون وجوب الغير من المقدمّات الوجوبيه للواجب الغيريه، و وجود الواجب الغيرى من المقدمّات الوجوديه لذلك الغير.

مثلاً يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاه، و تكون نفس الصلاه مشروطه بوجود الوضوء؛ فالوضوء بالنسبه إلى الصلاه يكون من قيود المادّه، و وجوب الصلاه بالنسبه إلى الوضوء يكون من قيود الهيئه بالمعنى المتقدّم- من تقييد

ص: ١٣٣

الهيئه بحيث لا- يرجع إلى تقييد المعنى الحرفى- فحينئذٍ يرجع الشكّ فى كون الوجوب غيرياً إلى شكّين: أحدهما الشكّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، ثانيهما الشكّ فى تقييد مادّه الغير به.

فإن كان لكلا طرفى الغير و الواجب الغيرى إطلاق- كما إذا كان دليل الصلاه مطلقاً لم يؤخذ الوضوء قيوداً لها، و كذا إيجاب

الوضوء مطلقاً لم يقيد وجوبه بالصلاه- فلا إشكال في صحه التمسك بكل من الإطالقين، و تكون النتيجة هي الوجوب النفسى للوضوء، و عدم كونه قيداً وجودياً للصلاه؛ لأن مقتضى إطلاق دليل الوضوء النفسيه، و مقتضى إطلاق دليل الصلاه نفى قيديه الوضوء لها.

و أما إن كان لأحدهما- الغير و الواجب الغيرى- إطلاق دون الآخر، فيكفى فى إثبات النفسيه أيضاً؛ لأن مثبتات الاصول اللفظيه حجه. فلو فرض أنه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق و كان لدليل الصلاه إطلاق؛ فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادتها بالوضوء، و يلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها؛ لما عرفت من الملازمه بين الأمرين. و كذا الحال لو انعكس الأمر و كان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاه.

فتحصّل: أنّ الأصل اللفظى يقتضى النفسيه عند الشك فيها؛ سواء كان لكل من الدليلين إطلاق، أو كان لأحدهما إطلاق فقط (١)، انتهى.

و قال المحقق العراقى قدس سره: إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى، فإن كان هناك إطلاق فمقتضى الإطلاق هو كون الوجوب نفسياً؛ و ذلك لأنّ الوجوب النفسى مطلق من حيث التعلق بواجب آخر، كما هو مقتضى تعريفه. بخلاف الوجوب الغيرى؛ فإنه مقيد بواجب آخر يتبعه فى جميع شؤنه، كما هو مقتضى الملازمه.

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٠-٢٢٢.

ص: ١٣٤

فإطلاق الكاشف عن الوجوب- أعنى الإراده التشريعيه- يكشف عن عدم تعلق الإراده المزبوره بإرادته اخرى، و إلّا لزم بيان تعلقها و تقيدها بها؛ لكون الإراده التشريعيه الغيريه من شئون الإراده التشريعيه النفسيه (١)، انتهى.

و لا يخفى: أنه إن أمكننا الجواب عن مقال الأول منهما، يظهر الخلل فيما ذهب إليه ثانيهما، من غير تجسّم لردّه.

فنقول: فيما ذهب إليه المحقق النائينى قدس سره وجوه من الضعف:

منها: قوله بأنّ وجوب المقدمه مترشّح من وجوب ذبيها؛ و ذلك لما عرفت فى ابتداء مسأله مقدمه الواجب عدم معقوليه ترشّح وجوب المقدمه من وجوب ذبيها، بحيث يكون ذى المقدمه علّه موجوده لوجوب المقدمه.

كما أنّ القول بأنّ إرادته المقدمه مترشّحه من إرادته ذبيها غير معقوله، بل لكل من وجوب المقدمه و ذبيها و إرادته المقدمه و إرادته ذبيها مبادئ يخصّه، فلاحظ.

و منها: قوله إنّ وجوب المقدمه حيث كان مترشّحاً من وجوب ذبيها فلا محاله يكون مشروطاً به، غير صحيح؛ لأنه لو سلّم كون وجوبها مترشّحه من وجوب ذبيها فتكون معلوله له و متأخره عنه، و علّتها واقعته فى الرتبه السابقه، و لا يعقل أن يكون المعلول مستنداً و مشروطاً بوجوب ذبيها؛ لأنّ الاشتراط- حيث يكون وصفاً وجودياً- إمّا يكون حال وجوده، و هو يستلزم أن يوجد

المعلول بتمام شئونه ثم يرتبط بعقلته بعد استقلاله، و هو باطل؛ قضاءً لحق المعلوليه. و إما في حال عدمه، و هو أيضاً باطل؛ لأنّ المعدوم باطل محض، كيف يكون ظرفاً للإضافه و يعرضه وصف الاشتراط؟!

١- بدائع الأفكار ١: ٣٧٢.

ص: ١٣٥

فالقول بكون وجوب المقدمه مترشحاً عن وجوب ذيهها لا يكاد يجتمع مع القول بكونه مشروطاً بوجوب ذيهها، فتدبر.

و منها: قوله إن وجود الغير مشروط و مقيد بذلك الواجب الغيرى، فإنه بإطلاقه ممنوع، و إنما يتم في بعض الواجبات الغيريه كالشرائط، لا في جميعها كنصب السلم بالنسبه إلى الكون على السطح.

و بعباره اخرى: عدّ الواجب الغيرى من قيود مادّه الواجب النفسى غير مستقيم، إلّا بالنسبه إلى الشروط.

فكأنّ هذا المحقق قصّر نفسه إلى الصلاه بالنسبه إلى الوضوء، فرأى تقيّد الصلاه بالوضوء، و لم يتعدّ نفسه و ذهنه الشريف عن ذلك إلى ما لا- يكون الغير مشروطاً به، مثلاً نصب السلم مقدمه للكون على السطح، و مع ذلك لم يكن الكون على السطح منوطاً و مشروطاً به؛ و لذا بعد أن تدرّج العبد السلم و جلس على السطح لو ألقى السلم على وجه الأرض أو أحرقه لما كان يضرّ بالكون على السطح، فتدبر.

و بالجملة: الواجبات الغيريه على قسمين: فقد تكون مادّه الغير مشروطه بالغير- كالصلاه بالنسبه إلى الوضوء- و قد لا يكون كذلك- كنصب السلم بالنسبه إلى الكون على السطح- و لذا يشترط بقاء الطهاره حال إتيان الصلاه، و لا يعتبر بقاء السلم منصوباً حال كونه على السطح، و كم فرق بين توقّف شىء على وجود شىء، و بين تقيّده به!

فإذن: لا يرجع الشكّ في كون الوجوب غيرياً إلى شكّين، فتدبر.

و منها: ما ذكره من حجّيه مثبتات الاصول اللفظيه؛ فإنه- كما سيجىء فى محلّه- عدم تماميته فى جميع الطرق و الأمارات؛ و لذا فى الظنّ بجبهه القبله لا يثبت بذلك مثبتاته.

ص: ١٣٦

نعم، لو كانت الأماره من الظنون العقلانيه الكاشفه عن الواقع- كخبر الثقه- فمثباتها حجّه، فلم يثبت حجّيه مثبتات الاصول مطلقاً، و سيوافيك تفصيله فى محلّه.

و بالجملة: غايه ما يستفاد من الإطلاق و يصحّ الاحتجاج عليه لذلك الحكم، هى نفس ذلك الشىء ليس إلّا، و إلّا لبينه. و أمّا إثبات لوازمه العقليه أو العاديه فلا، فتدبر.

هذا حال ما تقدّم من الوجوه التي ذكروها للحمل على النفسية عند الدوران، و أما الوجه المختار فيمكن تقريبه بأحد الوجوه:

الوجه الأول: انصراف الهيئه إلى الوجوب النفسى فى محيط العرف و الشرع، و الانصراف المقصود به هنا ليس انصراف الكلى و الطبيعى إلى أفراد و مصاديقه؛ لما عرفت أنّ الهيئه معناها حرفى جزئى، فلا تكاد تستعمل إلّا فى نفس البعث و الإغراء النفسى أو الغيرى، بل المراد من الانصراف هو أكثره استعمال الهيئه فى النفسى بالنسبه إلى استعمالها فى المعنى الغيرى، فلو شكّ فى مورد أنّه نفسى أو غيرى فالاعتبار يساعد حملة على النفسى؛ لأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب.

و بالجمله: الهيئه وضعت للبعث و الإغراء، و النفسية و الغيريه خارجتان عن الموضوع له، نظير الإشاره؛ فكما أنّها آله للإيجاد تكويناً، فكذلك الأمر فى عالم الاعتبار. و لكن حيث إنّ المبعوث إليه على قسمين: قسم يكون مطلوباً نفسياً، و قسم آخر يكون مطلوباً غيرياً.

و استعمال البعث إلى ما يكون مطلوباً نفسياً كثير، بخلاف البعث إلى ما يكون مطلوباً غيرياً؛ فإنّه قليل. فبمجرّد انقذاح البعث فى الذهن يتوجه الذهن إلى ما يكون معروفاً- و هى النفسية- إلى أن يثبت خلافه.

ص: ١٣٧

الوجه الثانى: أنّ للأمر ظهوراً عرفياً فى النفسية، بتقريب أنّه كما إذا قال المولى: «أكرم العالم»، و شكّ العبد فى أنّ موضوع الحكم شىء آخر و أخذ عنوان العلم بلحاظ أنّه طريق إليه، أو احتمال أنّه عنوان ملازم لما يكون موضوعاً للحكم، فيقال: إنّ الظاهر عند العرف و العقلاء هو كون عنوان العلم تمام الموضوع للحكم، لا طريقاً إلى ما يكون موضوعاً و لا ملازماً لما يكون موضوعاً له.

فكذلك يقال فيما نحن فيه: إذا أمر بشىء فعند فقد القرينه يرى العرف و العقلاء أنّه هو المطلوب؛ و جب هناك شىء آخر أم لا، و هذا معنى النفسية.

و بالجمله: كما يكون للعناوين المأخوذه فى لسان الأدلّه ظهور فى موضوعيتها للأحكام، فكذلك لو امر بشىء يكون الظاهر منه عند العرف و العقلاء: أنّ الأمور به هو المطلوب و المحبوب لنفسه و لا ينقذح فى ذهنهم كونه مطلوباً لأجل أمر آخر.

الوجه الثالث: أنّ المقام مقام احتجاج الموالى على العبيد و بالعكس، بتقريب أنّ البعث المتعلّق بعنوان يكون حجّه على العبد و المولى، يكون كلّ منهما مأخوذاً بذلك العنوان، و لا يجوز تقاعد العبد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمه لغيره الذى لم يجب بعد.

و هذا مثل ما ذكرناه فى إثبات التعيّد فيه فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير، فكما قلنا هناك: إنّ إذا قال المولى: «أكرم زيدا» مثلاً، و احتمال عدم وجوبه تعييناً فلا يجوز للعبد ترك إكرام زيد و إكرام عمرو، و لا يكون عند ذلك له حجّه على مولاة عند العرف و العقلاء، بل لمولاة حجّه عليه، فكذلك فيما نحن فيه يكون البعث المتعلّق على عنوان حجّه على العبد، و لا يرون

العقلاء التقاعد عنه باحتمال كونه واجباً لأجل غيره.

و ليعلم: أنّ غايه ما يقتضيه هذه الوجوه هي أن يتعامل مع البعث الكذائي معاملة الوجوب عند الشكّ، و لكن لا- يثبت بها الوجوب النفسى بخصوصه حتّى

ص: ١٣٨

يترتب عليه ما يترتب على هذا العنوان، كما لا يخفى.

هذا فيما يقتضيه الأصل اللفظى، فلو تمّ فلا مجال معه للأصل العملى. نعم مع عدم تماميته تصل النوبه إلى الأصل العملى.

المورد الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى

لو فرض عدم كون المولى فى مقام البيان، و لم يكن ما هو المرجع من الأصل اللفظى، فهل هنا أصل عملى يعين به النفسىه أو الغيريه، أم لا؟

و حيث إنّه لم يكن لمقتضى الأصل العملى فى المقام ضابط مخصوص، بل يختلف باختلاف الموارد، و أشار كلّ من المحقّق النائينى و المحقّق العراقى ٠ إلى تلك الموارد، و لئلا كان ما ذكره الأوّل منهما أحسن جمعاً، فنذكره أوّلاً، ثمّ نشير إلى وجه الضعف فيما أفاده. و بذلك يظهر وجه الخلل فى كلام الثانى منهما. و من أراد فليراجع مقاله (١).

. قال المحقّق النائينى قدس سره: إنّ الشكّ فى الوجوب الغيرى على ثلاثه أقسام:

القسم الأوّل: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير و الغيرى (٢)، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء و الصلاه، و شكّ فى وجوب الوضوء من كونه غيرياً أو نفسياً؛ فالشكّ فى هذا القسم يرجع إلى الشكّ فى تقييد الصلاه بالوضوء و أنّ الوضوء شرط لصحتها أم لا؟

فتكون ما نحن فيه من صغريات مسأله الأقلّ و الأ-كثر الارتباطى، و القاعده تقتضى فيها بالبراءه، و أصاله البراءه تقتضى عدم شرطيه الوضوء للصلاه و صحتها بدونه؛

١- بدائع الأفكار ١: ٣٧٣.

٢- قلت: فى التعبير أدنى مسامحه، كما لا يخفى، و لكن المقصود واضح. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٣٩

فمن هذه الجبهه تكون النتيجة النفسىه. و أمّا الوضوء فواجب على كلّ حال؛ نفسياً كان أو غيرياً.

و الحاصل: أنّ أصل وجوب الوضوء - نفسياً أو غيرياً - معلوم، فيجب إتيانه.

و لكن تقييد الصلاة به حيث إنه مشكوك فلا يجب؛ للبراءة(١)

. وفيه: أنه وقع خلط في كلامه قدس سره، و ما ذكره هنا مخالف لما أفاده في مبحث الاشتغال، و يتضح ذلك بعد تمهيد مقدّمه، و هي: أنه كما تقدّم أنّ المقدمات على قسمين:

١- المقدمات الداخليه.

٢- المقدمات الخارجيه.

و بينهما فرق من حيث تعلق الحكم عليهما؛ فإنه - على ما أفاده - لم يكن الوجوب المتعلق بالأجزاء و المقدمات الداخليه مترشّحاً و متولّداً من الوجوب المتعلق بالمجموع، بحيث يكون وجوب الأجزاء وجوباً غيرياً، بل الأجزاء واجبه بالوجوب النفسى الضمنى. نعم الوجوب المتعلق بالمقدمات الخارجيه وجوب ترشّحى غيرى، و مورد الأقلّ و الأكثر عندهم إنّما هو فى المقدمات الداخليه لا- الخارجيه، و ذلك لأنه لو شكّ أنّ للصلاه - مثلاً - عشره أجزاء أو تسعه فمرجع شكّه إنّما هو فى أنّ متعلق الوجوب هل هو تسعه أجزاء أو عشره. و أمّا لو شكّ فى وجوب نصب السّلم فلم يكن كذلك؛ فإنّ الشكّ فى ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب المتعلق بالكون على السطح إلى نصب السّلم.

إذا عرفت هذا فنقول: الكلام فيما نحن فيه فى أنّ الشىء مقدّمى غيرى أو

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٢-٢٢٣.

ص: ١٤٠

نفسى، بلحاظ أنّ وجوب الصلاة - مثلاً - معلوم تفصيلاً، و علم إجمالاً بوجوب الوضوء؛ إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمه للصلاه.

و بعبارة اخرى: يكون هناك علم إجمالى بكون الصلاة المتقيده بالوضوء واجباً أو نفس الوضوء، و لا يمكن الانحلال فى مثل ذلك.

و قد صرّح هذا المحقق قدس سره بعدم الانحلال فى مبحث الاشتغال، و إليك نصّ عبارته: إنّ العلم التفصيلى بوجوب أحد طرفى المعلوم بالإجمال مع تردّد وجوبه بين كونه نفسياً أو غيرياً متولّداً من وجوب الطرف الآخر على تقدير أن يكون هو الواجب المعلوم بالإجمال، لا يوجب الانحلال. أ لا ترى: أنه لو علم إجمالاً بوجوب نصب السّلم أو الصعود على السطح من باب الملازمه بين وجوب المقدّمه و ذيهما، فالعلم التفصيلى بوجوب نصب السّلم لا يوجب انحلال العلم الإجمالى بوجوب النصب أو الصعود؟! فإنّ العلم التفصيلى بوجوبه يتوقّف على وجوب الصعود على السطح؛ إذ مع عدم وجوب الصعود - كما هو لازم الانحلال - لا يعلم تفصيلاً بوجوب النصب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً متولّداً من وجوب الصعود(١)، انتهى.

و بالجمله: أنّ العلم التفصيلي المتولد من العلم الإجمالي لا- يمكن أن يوجب انحلال العلم الإجمالي، و لازم الانحلال إذهاب المعلول علته. و من قال بالانحلال في الأقل و الأكثر إنّما هو لأجل أنّ الأقل يعلم بوجوبه تفصيلاً- ضمناً أو استقلالياً بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه لو جرت أصله البراءة في الصلاة فمقتضاها نفى تقييد الصلاة بالوضوء، فلا يكون الوضوء واجباً على أي حال. فانحلال العلم الإجمالي موجب لذهاب العلم التفصيلي؛ لأنّه متولد و معلول للعلم الإجمالي.

١- فوائد الاصول ٤: ١٥٦-١٥٧.

ص: ١٤١

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الذي ذكره هذا المحقق هنا- من جريان البراءة و انحلال العلم الإجمالي- مناقض لما أفاده في مبحث الاشتغال- من عدم الانحلال- و كأنّه اختلط لديه المقدمات الخارجيه بالمقدمات الداخليه. و ما ذكره هناك موافق للتحقيق، و الله الهادي إلى سواء الطريق.

القسم الثاني: قال قدس سره: هو ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير و الغيرى، و لكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، فمرجع الشكّ في غيره الوضوء و نفسيته في هذا القسم إلى الشكّ في اشتراطه بالزوال و عدم اشتراطه؛ إذ لو كان واجباً غيرياً يكون مشروطاً بالزوال- لمكان اشتراط الصلاة به- و حينئذ يكون من أفراد الشكّ بين المطلق و المشروط، و قد تقدّم أنّ مقتضى الأصل هو الاشتراط؛ للشكّ في وجوبه قبل الزوال، و أصله البراءة تنفي وجوبه، كما تنفي شرطيه الصلاة بالوضوء(١).

. و فيه: أنّ هذا أيضاً مخالف لما بنى عليه قدس سره في مبحث الاشتغال؛ من تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات؛ سواء لم يكن للزمان دخل في الملاك و الخطاب، أو كان له دخل في حسن الخطاب و لكن لم يكن له دخل في الملاك، أو كان للزمان دخل في الامتثال و الخروج عن عهده التكليف من دون أن يكون له دخل في الملاك و الخطاب، أو كان للزمان دخل في الخطاب و الملاك(٢).

. و الحاصل: أنّه قدس سره ذهب إلى تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات؛ حتّى فيما لو كان للزمان دخل في الخطاب و الملاك. و ما ذهب إليه هناك هو مقتضى التحقيق، كما سيوافيك في محله- إن شاء الله-.

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٣.

٢- نفس المصدر ٤: ١٠٨-١١٢.

ص: ١٤٢

فإذن نقول: مفروض المسألة يرجع إلى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسه، أو لكونه شرطاً للصلاة المتقيده به بعد الوقت، و العلم الإجمالي الكذائي إذا علم بتحقيق شرطه في المستقبل منجز عقلاً؛ فيجب عليه الوضوء في الحال و الصلاة مع الوضوء بعد

نعم، يتم ما ذكره في بعض الموارد، وهو ما إذا لم يعلم بتحقق الشرط فيما سيجي ء؛ لأن العلم الإجمالي لا يكاد يكون منجزاً في ذلك، و سيوافيك تفصيل هذا الأمر في مبحث الاشتغال، فارتقب حتى حين.

القسم الثالث: قال قدس سره: هو ما إذا علم بوجوب ما شك في غيريته و لكن شك في وجوب الغير، كما إذا شك في وجوب الصلاة في المثال المتقدم و علم بوجوب الوضوء، و لكن شك في كونه غيرياً حتى لا- يجب- لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة- أو نفسياً حتى يجب.

و الأقوى: وجوب الوضوء في المفروض؛ لأنّ المقام يكون من التوسيط في التنجيز الذي عليه يبنى جريان البراءة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، إذ كما أنّ العلم بوجوب ما عدا السوره مع الشك في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم، و لا تجوز البراءة فيه- مع أنه يحتمل أن يكون ما عدا السوره واجباً غيرياً(١) و مقدّمه للصلاه مع السوره- فكذلك في المقام، من غير فرق بينهما(٢)، انتهى.

و فيه: أنه لا يمكن تصوير لما ذكره قدس سره، و منشأ اشتباهه خلط المقدمات

- ١- قلت: هذا أيضاً على خلاف مبناه؛ لأنه قدس سره يصرّح في بابه: أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسى، لكنّه ضمنى، و عرفت في القسم الأول: أنّه صرّح بالفرق بين ما يكون واجباً غيرياً و ما يكون واجباً ضمناً، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]
- ٢- فوائد الاصول ١: ٢٢٣-٢٢٤.

ص: ١٤٣

الخارجيه بالمقدمات الداخليه؛ لأنّ وجوب الأقلّ في المركب الارتباطى معلوم تفصيلاً- سواء وجب الأ-كثر أو لا- بخلاف الوضوء في المثال؛ فإنه إذا شك في وجوب الغير فقد شك في وجوب الوضوء إذا كان مقدّمه للغير، فلم يعلم بوجوب الوضوء على أى تقدير.

و بالجمله: فرق بين ما نحن فيه و الأ-جزاء؛ فإنّ وجوب الأقلّ معلوم بالتفصيل نفسياً، و الشكّ إنّما هو من جهه الضمنيه و الاستقلاليه، و الشكّ إنّما هو في الزائد. و أمّا فيما نحن فيه فالشكّ إنّما هو في ترشّح الوجوب عليه و عدمه. فإذا شك في وجوب الغير فيوجب ذلك شكاً في وجوب الوضوء. فقول قدس سره: «فإنّ علم بوجوب الوضوء، و لكن شك في كونه غيرياً أو نفسياً» كلام لا محصل له، و هو منه عجيب.

و الأولى عدم ذكره هنا؛ لأنّ الكلام في تعديد أقسام اشتباه الواجب الغيرى بالنفسى، و هذا لم يكن كذلك.

و الأولى أن يذكر قسماً آخر، و يجعله قسماً ثالثاً، و هو: أنه لو ترددت المقدمه الخارجيه بين كونها من قبيل الوضوء بالنسبه إلى الصلاه من حيث تقيّد الصلاه به، و بين كونها من قبيل نصب السلم بالنسبه إلى الكون على السطح، من جهه عدم تقيّد الكون

على السطح بنصب السلم، والقاعده أيضاً يقتضى الاحتياط، فتدبر (١).

ينبغي التنبيه على امور:

اشاره

١- قلت: و لعلّه يمكن تصوير قسم آخر هنا؛ و هو ما لو ترددت المقدمه بين كونها عباره عن نصب السلم - مثلاً - أو شىء آخر، فالقاعده لعلّها تقضى بالاحتياط، كما لا يخفى، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٤٤

التنبيه الأول فى ترتّب الثواب و العقاب على التكليف الغيريه

اشاره

و حيث إنّ الأنظار و المشارب فى كيفية الثواب و العقاب الاخرين مختلفه، و يختلف بذلك ترتّب الثواب و العقاب على إتيان الواجبات و المحرّمات الغيريه فينبغى الإشاره الإجماليه إلى آرائهم فى ذلك، و تعقيبها بما هو مقتضاها، و تفصيلها يطلب من محله:

آراء القوم فى كيفية الثواب و العقاب الاخرين

فمنها ما قاله بعض أهل النظر، إجماله: أنّ الثواب و العقاب فى النشأه الآخره لم يكن نظير المثوبات و العقوبات المقرّره فى النظامات المتمدّنه البشريه؛ بأن يُضرب أحدٌ أو يُسجن - مثلاً - بفعله القبيح، أو يعطى أحدٌ ثواباً و أجراً بفعله الحسن، بل الثواب و العقاب فى تلك النشأه من قبيل لوازم الأعمال، و لها صور مناسبه لتلك النشأه (١).

. و بعباره اخرى: أنّ للأعمال الحسنه و الأفعال القبيحه لوازم و صوراً صالحه أو طالحه فى النشأه الآخره يحشر الإنسان معها.

١- مجموعه مصنفات شيخ الإشراف ٢: ٢٢٩-٢٣٥، الحكمة المتعاليه ٩: ٤-٥ و ٢٩٣-٢٩٦.

ص: ١٤٥

بل مثل الأعمال، العقائد الصحيحه أو الفاسده، لها لوازم و صور غيبية، و نحوهما الملكات الفاضله أو الرديئه. ففى تلك النشأه أنواع من المثوبات و العقوبات.

و بالجمله: الأعمال التي تصدر من الإنسان في هذه النشأة إن كانت صالحه تكون لها صور صالحه بهيئه حسنه في النشأة الآخرة، وإن كانت سيئه تكون لها صور طالحه كريهه فيها، و يُحشر الإنسان مع تلك الصور، و تلك الصور لازمه لأعماله.

بل، و كذا للأخلاق الفاضله أو الرديئه صور غيبه ملكوتيه؛ فمن تخلّق بأخلاق حسن أو قبيح يؤجر أو يعذب معها غير ما يؤجر أو يعذب بالأعمال.

بل للعقائد الحسنه و السيئه صور ملكوتيه يثاب أو يعذب عليها غير ما يثاب أو يعذب بأعماله و ملكاته.

و ربّما يستدلّ لمقاله ببعض الآيات و الروايات، كقوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (١)

. و قد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ هذه الآيه أحكم آيه في القرآن»

(٢)

. و ظاهر الآيه الشريفه يعطى بأنّ للخير و الشرّ هناك صوراً يراها فاعل الخير و الشرّ، و قد ورد: «أنّ المتكبر يُحشر في صورهِ الذرّ و يوطأ عليه» (٣)، و «أنّ من اغتاب يكون لسانه بين مكّه و المدينه يطأ عليه الخلاق» إلى غير ذلك من الآيات و الروايات.

١- الزلزله (٩٩): ٧-٨.

٢- انظر تفسير الصافي ٥: ٣٥٨، مجمع البيان ٩- ١٠: ٨٠٠.

٣- وسائل الشيعة ١٢: ٢٦٨، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشره، الباب ١٤٦، الحديث ١٠، راجع ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ١٠/٢٦٥، المحجّه البيضاء ٦: ٢١٥.

ص: ١٤٦

و بالجمله: لكلّ من الأعمال و الملكات و العقائد في تلك النشأة صور غيبه لازمه لها تحشر الإنسان معها، و لكن لا عرفان لنا بكيفيتها و حقيقتها، نعم علمها عند الله تعالى و من خصّه من أوليائه.

فعلى هذا القول تكون نسبه التوبه إلى تلك الصور نسبه اللعان إلى نفى الولد؛ فكما تنفى اللعان الولد شرعاً مع وجود مولود خارجاً، فكذلك التوبه تنفى انتساب الصور القبيحه المجسمه.

و قريب من هذا القول ما قد يقال: إنّ الإنسان بواسطه الأعمال و تحصيل الملكات و العقائد تحصل له قدره في تلك النشأة يمكنه إيجاد ما يريد (١). و لعلّه لذا قد ورد: أنّ بعد استقرار أهل الجنّه في الجنّه يحضرهم مكتوب قد رقم فيه: من الحيّ القيوم الذي لا يموت إلى الحيّ القيوم الذي لا يموت: إذا قلتُ لشيءٍ كن فيكون، فقل أنت ذلك فيكون (٢). هذا حال أهل الجنّه.

و هكذا حال أهل جهنّم؛ فإنّه يحصل لهم قدره كذلك، و يكونون مجبولين على إيجاد صور فيتأذون منها.

و لم يدل دليل على نفي هذه المزعمه بأن لا يكون للأعمال و الملكات و العقائد لوازم في تلك النشأه لا تنفك عن الإنسان، و لا- يكون للنفس اقتدار على إيجاد لوازمها و آثارها حسبما فضل في محلّه، بل في الآيات و الروايات إشارات، بل تصريحات إليها.

نعم، لا استفاد من الآيات و الروايات انحصار الثواب و العقاب بما ذكر؛ لصراحه دلالة ظواهر الأدله على غيرها أيضاً.

١- انظر الحكمة المتعاليه ٩: ٤٣-٤٤، علم اليقين ٢: ١٠٥٩-١٠٦٣.

٢- راجع الفتوحات المكيه ٣: ٢٩٥، تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين: ٣٦٦، علم اليقين ٢: ١٠٦١.

ص: ١٤٧

فلو تمت المزعمه فيشكل الأمر في باب الشفاعة و التوبه حسبما يتراءى منهما؛ لأنّه على تلك المزعمه لم يكن رفع العذاب بمجرد التماس الشفيح و التوبه، بل لا بدّ من توقّف المشفوع له في عوالم البرزخ و القيامه ليصفو حتّى يتحد مع نور الشفيح.

و قد ورد في بعض الروايات: أنّ بعض المنتحلين بالإسلام يدخلون جهنّم لسيانهم اسم النبي الأعظم، صلوات الله عليه.

فإذن: لا بدّ للإنسان الخبير من مراعاة أحواله و أعماله و ممارسته لدفع الرذائل و القبائح عن ساحه نفسه، و تحليها بالفضائل و المكارم، و دوام الذكر و المراقبه الشديده في جميع حالاته، و ممارسته و حفظه بالمتكررات بحيث لا يخلو عن ذكر الله في آناء ليله و أطراف نهاره، لئلا ينساه في العقبات و الضغوطات.

و لعلّ تركز العبادات و الفرائض و النوافل لأجل رسوخ العبوديه و الملكات و المكارم و الأخلاق في النفس، لئلا يزول عنها في تلك المواقف.

هذا إجمال مقالهم في هذا المضمار، و من أراد تفصيل الأمر فليطلب مظانّه.

فإذا لم يكن لنا دليل ينفي ما ذكر، و احتمال كون الأمر في المستقبل كذلك، فلا بدّ للإنسان من المواظبه الكامله و المراقبه الشديده لدفع الرذائل و الصفات السيئه عن ساحه وجوده، و تصفيه النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل.

و واضح: أنّ ذلك في الشباب أسهل منه في حاله الكبر و الشيخوخه؛ لعدم رسوخ الرذائل في النفس بعد و قوه الشباب. فإذا هَرَم و صار شيخاً تضعف قواه و قد حصدت الرذائل عروقاً في جميع نواحي النفس؛ و لذا تكون التوبه و الرجوع إلى الله تعالى عند الهرم و الشيخوخه من أشقّ الأعمال، بل ربّما ينجز الأمر إلى خروج الروح من البدن بلا توبه و استغفار، عصمنا الله تعالى و إياكم من الزلّات و وساوس الشيطان في جميع الحالات؛ لا سيّما عند خروج الروح و الانتقال إلى

ص: ١٤٨

نشأه البرزخ، و ثبتنا على الصراط المستقيم.

و صعوبه النزاع حال الاحتضار لبعض النفوس لاتصال النفس بالشجره الخبيثه و خراب الآخره. و أمّا المؤمن الذى ينظر بنور الله و ثواب الآخره و نعيمها فلا يكاد يكون النزاع له صعباً، بل يكون سهله سمحه، بل يُحبّ الموت و يؤانسه. و لذا

قد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «و الله لابن أبى طالب آنس بالموت من الطفل بثدى امّه»

(١)

. فعلى هذا المسلك: لم يكن الثواب و العقاب أمراً عقلائياً؛ لعدم إدراك العقلاء ذلك، بل - كما أشرنا- بابه باب اللوازم و الملزومات العقلية.

فإذن: يمكن أن يقال فى الواجب الغيرى: إنّ كلّ مقدّمه يأتيها المكلف لله تعالى أو يعصى الله تعالى فيها يكون لها تأثير فى النفس، و لها صورته فى النشأ الآخره.

و بعبارة اخرى: إذا كان الثواب و العقاب من لوازم العقلى للأعمال، فكما يكون للواجب النفسى صورته غيبية، فكذلك لا يبعد أن يكون للواجب الغيرى أيضاً صورته غيبية تناسبه؛ قال الله تعالى: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى» (٢)

. و منها ما قد يقال: إنّ الثواب و العقاب فى النشأ الآخره بالجعل و المواضعه، نظير الجزاءات المجمعوله الرائجه بين الدول المتمدنه و الحكومات السياسيه؛ فكما يجعلون جزاءً على عمل، فكذلك الشارع الأقدس جعل جزاء سيئه سيئه مثلها، و جزاء حسنه عشر أمثالها. فيكون الثواب و العقاب بالنسبه إلى الأعمال نظير

١- نهج البلاغه: ٥٢/ الخطبه ٥.

٢- النساء (٤): ١٠٠.

ص: ١٤٩

الجعله؛ فكما يقال فى باب الجعله: «من ردّ ضالتي - مثلاً - فله كذا...» يقال فى المقام: «من فعل سيئه فله كذا... و من أتى بحسنه فله عشر أمثالها» (١)

. و لا يبعد هذا القول بمقتضى ظواهر الآيات و الروايات.

فعلى هذا: يكون الثواب و العقاب تابعين للجعل؛ فإن جعلنا للمقدّمه - كما جعلنا لذى المقدّمه و أصل الفعل - فيثاب أو يعاقب على المقدّمه، كما يثاب أو يعاقب على فعل ذبيها. و قد جعل الثواب على بعض مقدّمات عمل لأهميته، مثل ما ورد:

«أَنَّ كُلَّ خَطْوِهِ يَتَخَطَّاهَا زَائِرٌ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَهُ مِنَ الْأَجْرِ كَذَا وَ كَذَا» (٢)

. و لا- يخفى: أنه على هذا القول لو وعد الله تعالى الثواب على عمل أو أخبر عنه فلا- يعقل تخلفه؛ لأنّ الوفاء بالوعد حسن و خلفه قبيح؛ فصدوره منه تعالى محال.

و كذلك الكذب قبيح؛ فيكون صدوره منه تعالى محالاً.

نعم، لو أوعد الله تعالى العقاب على عمل فله أن يفعل بما أوعده، و له أن لا يعاقبه؛ لأنّ خلف الوعيد غير قبيح، بل ربّما يعدّ حسناً. نعم، إذا كان الوعيد بنحو الإخبار فيتحقّق حتماً و لا يمكن تخلفه؛ لمحاليه الكذب عليه تعالى، فتدبّر.

و منها ما قد يقال: إنّ الثواب و العقاب بنحو الاستحقاق، و إنّ العبد بإطاعته تعالى يستحقّ منه تعالى جزاء عمله، كاستحقاق المستأجر عن الأجير، و لا يحسن منه تعالى التخلف عنه عقلاً(٣).

١- تشریح الاصول: ١٠٣، السطر ١٣، ١٧٦-١٨١.

٢- انظر وسائل الشيعه ١٤: ٤٣٩، كتاب الحج، أبواب المزار و ما يناسبه، الباب ٤١.

٣- قلت: قال المحقّق الخراساني قدس سره في «الكفايه»: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى ... إلى آخره. و لا يخفى ما في نفى الريب؛ لعدم تسالمهم عليه، و إنّما هو مذهب جمهور فقهاء العامه و أكثر المتكلمين، و قد خالفهم في ذلك الأشاعره و جماعه منّا، كالشيخ المفيد قدس سره و من تبعه، حيث إنهم ذهبوا- كما نشير إليه في المتن- إلى عدم كون الثواب بالاستحقاق، بل بالتفضّل. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٥٠

و لا- يخفى: أنّ محطّ البحث في ترتّب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى و المقدّمه هو هذا المعنى، لا- المعنيان الأوّلان. فينبغي الإشارة الإجماليه أوّلاً إلى أنّ إطاعته تعالى هل يوجب الاستحقاق أو يكون الإعطاء منه تعالى على سبيل التفضّل؟ ثمّ الإشارة إلى موقف الواجب الغيرى و المقدّمه:

فنقول: ذهبت طائفه من المتكلمين إلى الاستحقاق(١)، و خالفهم في ذلك الشيخ المفيد قدس سره و غيره، فقالوا: إنّ الإعطاء و الثواب منه تعالى على سبيل التفضّل(٢)، و قال المحقّق الأصفهاني قدس سره: إنّ المراد بالاستحقاق غير ما هو الظاهر منه، و ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّه ليس بالاستحقاق و لا بالتفضّل.

فذكر أوّلاً ما يقتضيه النظر في استحقاق الثواب و العقاب، ثمّ نذكر ما تخلّصا به العلمان؛ فراراً عن مشكله الاستحقاق، فنشير إلى ما فيه من الخلل:

فنقول: إنّ ما يقتضيه العقل السليم هو القول بالتفضّل في جانب الثواب، و القول بالاستحقاق في جانب العقاب.

و التفوّه بالاستحقاق في جانب الثواب إنّما يتفوّه به من غفل عن حقيقه العبوديه و الخلقه و قاس حال المكلف بالنسبه إليه تعالى حال العبيد بالنسبه إلى

١- كشف المراد: ٤٠٧-٤٠٨، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤١١-٤١٣.

٢- أوائل المقالات، ضمن مصنّفات الشيخ المفيد ٤: ١١١، شرح المواقف ٨: ٣٠٧، شرح المقاصد ٥: ١٢٥.

ص: ١٥١

مواليهم العرفيه (١)؛ فكما أنّ العبد يستحقّ على مولاه لإطاعته، فكذلك يستحقّ المكلف منه تعالى الثواب على إطاعته.

مع أنّ الفرق بين المقامين أوضح من الشمس و أبيض من الأمس؛ وذلك لأنّه لو لم نخضّ في المطالب العقليه التي ليس هنا محلّها، و لكن لا يقبل الإنكار: أنّه إذا لاحظنا حال المكلف بالنسبه إليه تعالى نرى أنّه لا شىء محض و عدم صّرف أعطاه الله تعالى الوجود و سوى خلقه و وهب له ما يحتاج إليه من القوى الباطنيه و الظاهريه و أنواع النعم الباطنيه و الظاهريه، و هو تعالى غنى عن الخلق و عن أعمالهم، و لم يكن إيجاب الأفعال لغرض و نفع عائد إليه تعالى، بل راجع إلى العباد.

فإذا كان وجود المكلف و جميع قواه منه تعالى، فإذا صرف العبد بعض قواه التي وهبت له فيما أمر به المولى فيما يرجع نفعه إليه نفسه لا إلى مولاه، فلا معنى لاستحقاق الثواب.

و بعبارة اخرى: من عرف مقامه منه تعالى و نسبته إليه و تأمّل في قواه و أعضائه و جوارحه و نسبتها إليه تعالى لا- يتفوّه بأنّ صرف بعض نعمه في طريق طاعته تعالى موجب لاستحقاق الثواب. نعم إذا خالف أمر مولاه و عصاه فيستحقّ العقاب بلا إشكال.

فالحقّ أن يقال: إنّ إعطاء الثواب في إطاعه المكلف أمره تعالى إنّما هو بالتفضّل. و أمّا عقوبته في مخالفته و عصيانه تعالى فبالاستحقاق.

١- قلت: بل يمكن أن يقال بعدم الاستحقاق؛ حتّى بالنسبه إلى إطاعه العبد مولاه أيضاً فيما إذا قام المولى بتمام شئون عبده؛ من إعطاء ملبسه و مسكنه و مأكله و جميع ما يحتاج إليه في أمر معاشه؛ فإنّ أمره المولى بعد ذلك ياتيان عمل أو أعمال فلا يرون لإطاعه العبد مولاه استحقاق ثواب، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٥٢

نقل و تعقيب

قال المحقّق الأصفهاني قدس سره: و المراد بالاستحقاق ليس إيجاب الثواب على المولى أو العقاب- كما يشعر به لفظ «الاستحقاق»- حتّى يناقش فيه في طرف الثواب؛ إمّا لجواز الاكتفاء بالنعم العاجله، أو لأنّ حقّ المولى على عبده أن ينقاد له في أوامره و نواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضاً عنه.

بل المراد: أنّ المدح و الثواب على الإطاعه في محلّه، نظير قولهم باستحقاق المدح و الذمّ على فاعل القبيح و الحسن؛ فإنّه ليس المراد إيجاب المدح و الذمّ على العقلاء، بل المدح و الذمّ منهم على أحد الأمرين في محلّه (١)، انتهى.

و قال المحقق العراقي قدس سره: التحقيق هو أن يقال: إن الاستحقاق المتنازع فيه إن كان المراد به هو ثبوت حق للمكلف على الله تعالى بطاعته إياه، كما يثبت حق لبعض المكلفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله ناوياً به أخذ العوض منه، فالحق مع النافي؛ لأن وجود المكلف و قدرته و توفيقه للطاعة و جميع ما يستعد به لها هو من الله تعالى.

فكما لا- يستحق العبد في العرف و الشرع عوضاً و أجراً على مولاه إذا كلفه بعمل فعمله له، فبالطريق الأولى أن لا- يستحق المكلف ذلك على مولى الموالى تعالى في الأعمال التي كلفه بها.

و إن كان المراد به معنى اللياقه و الاستعداد للثواب و النعيم في الدار الآخرة ليكون معنى أن العبد المطيع يستحق الثواب هو أنه لائق و أهل لذلك فالحق مع مدعى ذلك؛ لأن العبد بطاعته يستعد لدخول دار النعيم و جوار ربّه الكريم، بخلاف العاصي.

١- نهايه الدرايه ٢: ١١٢.

ص: ١٥٣

و لا- يتوهم: أن هذا المعنى هو نفس القول بالفضل؛ لوضوح أن العاصي و إن كان مستعداً للفضل عليه بالعفو و الغفران و الخلود في الجنان، و لكن لم يكن مستعداً و أهلاً لنفس الثواب، و إلا لم يبق فرق بين المطيع و العاصي، و ذلك باطل بالضروره.

و أقميا التوبه: فهي و إن كانت من الواجبات على العبد العاصي، إلما أنه يحتمل قريباً أن المعصيه لا توجب استحقاق العاصي للعقاب إلا إذا تجردت عن التوبه، و أما المعصيه التي تتعقبها التوبه فلا توجب استحقاق العقاب، و عليه: لا يكون العفو أو سقوط استحقاق العقاب عن التائب بالفضل؛ إذ لا استحقاق للعاصي التائب ليسقط بالفضل، بل التوبه تكشف عن عدم استحقاق العاصي بمعصيته قبل التوبه للعقاب(١)، انتهى.

و لا يخفى: أنه لو لم يتم ما ذكرناه لا يستقيم كلام العلمين:

أما ما قاله المحقق الأصفهاني قدس سره- حيث إنه من أهل النظر و المعقول- فمراده بكون الثواب على الإطاعه في محله أحد الأمرين:

الأول: أن يراد أن كلّ قوه حيث إنها محلّ للصوره، فكذلك العبد يكون محلماً للثواب و العقاب؛ أي مستعداً لائقاً في ذلك العالم للثواب و العقاب.

و لكن فيه: أنهم لا يقولون بذلك في ذلك العالم؛ لأنه لم يكن هناك هيولى و لا صوره و لا استعداد.

و الثاني: أن يراد- كما هو الظاهر منه- أن العبد المطيع محلّ للثواب، و يكون إعطاؤه في محله و ممّا ينبغى.

و لكن فيه: أن كلّ ما كان فعله حسناً فهو بالنسبه إليه تعالى واجب؛ لأنّ

عدم إعطائه الثواب إمّا للعجز أو الجهل أو النجل، و كل ذلك محال في حقّه تعالى، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً. فإذا كان الفعل أولى من الترك فيجب عليه تعالى فعله، و لا- يجوز منه تعالى تركه. و واضح: أنّ وجوب الإعطاء منه تعالى لا يوجب أن لا يكون تحت اختياره، كما أنّ امتناع الظلم منه تعالى لا يوجب ذلك، كما تقرّر في محلّه.

فقياس ما نحن فيه بمدح العقلاء و ذمهم فاعل القبيح أو الحسن، قياس مع الفارق. مضافاً إلى أنّ الأمر في المقيس عليه أيضاً غير تمام؛ لأنّ العقلاء يرون أنّ من أمر عبداً بعمل فعمله يستحقّ المدح، و إن تركه فيستحقّ الذمّ.

و ممّا ذكرناه في جواب المحقّق الأصفهاني قدس سره يظهر الخلل في بعض ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره.

و لكن نقول من رأس: إنّه لا يبعد أن يقول هذا المحقّق على خلاف مسلك المحقّق الأصفهاني قدس سره بالاستعداد و اللياقة في ذلك العالم.

فيتوجّه عليه: أنّ المراد بالاستحقاق إن كان الاستحقاق التكويني فيخرج عمّا نحن فيه؛ لأنّ البحث إنّما هو في الاستحقاق العقلاني لا- العقلي التكويني، و يدخل في الوجه الأوّل، مع أنّ القائلين به لا يقولون بالاستعداد، و إن كان المراد بالاستحقاق، الاستحقاق العقلاني فمحال على الله تعالى تركه؛ لأنّ من يكون لائقاً و لم يعطه إمّا لعجزه أو لجهله أو لبخله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فالحقّ - كما أشرنا- أنّ الثواب إنّما هو بالتفصيل؛ فالمحسن لا يستحقّ المثوبه و لا العقاب، و لكن حيث وعد الله عباده بالثواب فيفي بما وعده تعالى حتماً. و لكن لا- يدلّ ذلك على لزوم التفصيل له بنحو يكون مجبوراً فيه، كما أشرنا في جواب المحقّق الأصفهاني قدس سره. و أمّا المسمى فيعاقب على معصيته و يستحقّ العقاب، بلا إشكال.

و أمّا ما ذكره قدس سره في التوبه فمخالف لمرتکز العرف و العقلاء في ذلك، بل خلاف مقتضى ظواهر الكتاب و السنّه الدالّتين على أنّ نفس العمل القبيح موجب للعقوبه و الذمّ، و لكن من تاب بعد ذلك فوعد الله تعالى له بعدم العقاب و قبول توبته.

و بالجملة: ما ذكره في التوبه- مضافاً إلى أنّه خلاف حكم العقل و العقلاء- مخالف لظواهر الكتاب و السنّه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الذي يقتضيه التحقيق أن يقال بالتفصيل في جانب الإطاعه و الامتثال، و الاستحقاق في جانب المخالفه و العصيان، تدبّر و اغنم.

ثم إنه على فرض صحه المبنى و أنّ العباد يستحقّون الثواب بإطاعتهم إيّاه تعالى، يقع الكلام في أنّ استحقاق الثواب هل هو مخصوص بإتيان الواجبات و المطلوبات النفسيه، أو يعمّها و الواجبات و المطلوبات الغيريه؟

و بعبارة اخرى: هل يستحقّ العباد الثواب على إتيان الواجبات و المطلوبات الغيريه، كما يستحقّونه على إتيان الواجبات و المطلوبات النفسيه، أم لا؟ وجهان.

و الحقّ - على صحه المبنى - عدم استحقاق الثواب على إتيان الواجبات و المطلوبات الغيريه، و الظاهر أنّهم تسالموا على أنّ الثواب إنّما هو في الواجبات النفسيه(١)؛ و لذا تراهم يخرجون الطهارات الثلاث عن حكم سائر الواجبات الغيريه

١- قلت: يظهر من تقريرى المحقّق النائيني و المحقّق العراقي ٠: أنّ الثواب في فعل الواجب الغيري لم يكن مسلماً عندهم، بل محلّ للخلاف بينهم، فذكروا أقوالاً ثلاثه، بل أربعة، فلاحظ فوائد الاصول ١: ٢٢٤، بدائع الأفكار ١: ٣٧٥. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٥٦

- كما يستظهر لك عن قريب - و الاختلاف إنّما هو في وجهه، و لكلّ وجهه هو مؤلّيها.

و الذى يظهر لنا في عدم استحقاق الثواب على الواجب الغيري هو: أنّ استحقاق الثواب إنّما يترتّب على إطاعه المولى و انبعاثه ببعث المولى، و الأوامر الغيريه لا تكاد تصلح لإمكان الباعثيه، فلا موافقه لها و لا مخالفه حتّى يقال بالثواب في الاولى و العقاب في الثانيه، و ذلك لأنّه لو قلنا بالواجب الغيري - تبعاً للقوم - في الأجزاء(١)، فمعناه الوجوب القهري.

و قد صرّح بذلك المحقّق العراقي في وجوب المقدّمه عند ما أورد على نفسه بأنّه ما ثمره هذه الإراده التشريعيه التبعية بعد حكم العقل بلابديّه الإتيان بالمقدّمات؟ و هل هو إلّا من اللغو الواضح؟! فأجاب بأنّ هذه الإراده ليست إلّا إرادته قهريه ترشّحيه معلوله لإرادته الواجب - كما تقدّم - و مثلها لا يتوقّف على وجود غايه و ثمره(٢).

. و بالجملة: نحن و إن نخالف مبناه - كما أشرنا - و لكن نبحت هنا على الفرض و التقدير، و هو: أنّه إذا كان الواجب غيرياً فيكون وجوبه قهرياً، و هو غير قابل لباعثيه المكلف و انبعاثه به؛ لأنّ المكلف لا يخلو من أحد أمرين: إمّا يلتفت إلى أنّ الشىء الفلانى - مثلاً - مقدّمه و ذاك الشىء ذو المقدّمه و ترشّح الوجوب منه إلى

١- قلت: و أمّا على مسلك المختار فلا يكون للأجزاء وجوب غيرى، و لا نفسى ضمنى. فالأوامر الوارده في الأجزاء و الشرائط إنّما هي إرشاد إلى الجزئيه و الشرطيّه - أى إلى الحكم الوضعى - فالأجزاء لم يتعلّق بها التكليف، بل التكليف إنّما تعلّق بعنوان الصلاه - مثلاً فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢- بدائع الأفكار ١: ٣٩٩.

ص: ١٥٧

الشيء الفلاني، أو لم يلتفت إلى ذلك، بل له غفله عنه و يتوهم أن الشيء الفلان واجب نفسي.

ففي صورته الالتفات إلى تعلّق التكليف بالكون على السطح - مثلاً - و يترشّح منه وجوب قهري على نصب السلم - الذي هو مقدّمه له - فإذا قصد إتيان ذي المقدّمه، فيريد إتيان المقدّمه حتماً؛ للارتباط الوجودي بينها و بين ذبيها، و عدم الانفكاك الوجودي بينهما، كما هو المفروض.

و بعبارة أخرى: البعث إلى ذي المقدّمه عند ذاك يحرك العبد القاصد إلى إتيانه نحو مقدّمته، فيكون له باعثيه إليها تبعاً و ترشّحاً، فلا يكاد يمكن أن يكون للأمر المقدّمى - حينئذٍ - باعثيه فعلية؛ لأنّ الباعثيه الفعلية هي استقلاله في الباعثيه، و قد ظهر: أنّ البعث إلى ذي المقدّمه بعث إلى مقدّمته تبعاً.

و أمّا إذا لم يرد إيجاد ذي المقدّمه أو أراد عدم إيجاده، فلا يعقل أن يريد إتيان المقدّمه بما أنّها مقدّمه.

فتحصّل: أنّ المكلف لا يكاد ينبعث من الأمر الغيرى؛ لا عند إرادته ذي المقدّمه، و لا عند إرادته أو إرادته عدمه، فلا يكون له إطاعه يستحقّ الثواب.

هذا في صورته الالتفات إلى مقدّمته.

و أمّا إذا لم يلتفت إليها و كان غافلاً عن مقدّمته فلا يكاد ينبعث بالأمر الغيرى، و لو انبعث فإنّما هو عن تخيل الأمر النفسى، فإذا أتى به يكون منقاداً مطيعاً، فلا يستحقّ الثواب بإطاعه الأمر الغيرى، و الكلام إنّما هو فيه.

فظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ الذى يقتضيه التحقيق و يعاضده الوجدان هو أن لا يكون للأمر الغيرى بما أنّه أمر غيرى إطاعه، فلا يوجب استحقاقاً للثواب.

ص: ١٥٨

توجيه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى و دفعه

ربّما يوجّه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى بغير ما ذكرنا:

منها: ما وجّه به المحقّق العراقى قدس سره، قال فى وجه ذلك: إنّ الثواب و العقاب اللذين ينشآن من موافقه التكليف و مخالفته إنّما جعلتا على ذلك تحصيلاً للغرض النفسى الداعى للمولى إلى التكليف بالواجب النفسى، و لا شبهه فى أنّ الواجب الغيرى ليس فيه غرض نفسى ليرتّب على موافقته ثواب و على مخالفته عقاب (١)، انتهى.

و فيه: أنّ قوله قدس سره: «إنّما جعلتا على ذلك...» إلى آخره، خلط باب الاستحقاق باب الجعل، و قد مضى الكلام على تقدير جعل الثواب و العقاب، و الكلام هنا على تقدير استحقاق الثواب و العقاب.

نعم، لو أراد بقوله «ذلك»: أن استحقاق الثواب أو العقاب إنما هو في الواجب الذى تعلق به غرض نفسى، و الواجب الغيرى لا يتعلق به غرض كذلك، فلا يكون ذلك خلط باب بباب، مع أنه لا يخلو عن مصادره.

و بعبارة اخرى: يكون تكراراً للمدعى؛ لأنّ المدعى هي: أنّ موافقه الواجب الغيرى لم يكن فيها ثواب، و تصدى لإثباتها بأنّ الواجب الغيرى حيث إنّه لا غرض نفسى فيه فلا يكون فى موافقته و مخالفته ثواب و عقاب، و هو- كما ترى- أول الكلام.

و منها: ما وجه به المحقق الأصفهاني قدس سره، و لعلّ المحقق النائيني قدس سره يشير إليه،

١- بدائع الأفكار ١: ٣٧٥.

ص: ١٥٩

و إن كانت عبارته توهم غير ذلك (١).

. و حاصل ما أفاد هو: أنّ الأمر الغيرى أمر تبعى، لا بمعنى أنّه بعث بالعرض، و لا بمعنى التبعيه فى الوجود و مجرد ترتب أحد الأمرين على الآخر، بل المراد: أنّ المقدمه بما هي حيث إنّها خاليه عن الغرض، بل الغرض منها مجرد الوصله إلى الغير فكذلك البعث نحوها لمجرد الوصله إلى الغير فكأنّه لا- نظر إليها بما هي كالمعنى الحرفى، فكذا موافقته ليست إلّا لمجرد الوصله إلى موافقه الأمر النفسى. فهذه الموافقه لا تعدّ موافقه اخرى فى قبال موافقه الأمر النفسى فى نظر العقلاء حتى يمدح عليها أو يذمّ على تركها (٢)، انتهى.

أقول: إن أراد بقوله: «لا- نظر إليها بما هي كالمعنى الحرفى...» إلى آخره أنّ العقلاء كما يكونون غافلين عن المعانى الحرفيه و غير قاصدين لها- و لذا لا يحكم عليها و لا بها- فكذلك فى الواجبات الغيريه.

فيه أولًا: أنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على خلافه؛ فإنّ العقلاء ببابك، تراهم غير غافلين عن المعانى الحرفيه، بل هم متوجهون إليها أشدّ التوجه.

و ثانيًا: لو سلّم غفلتهم عنها فلو خرجوا عن الغفله و توجهوا إليها فما ذا يحكمون؟

و إن أراد: أنّ الواجبات الغيريه حيث إنّها خاليه عن الغرض، بل الغرض منها مجرد الوصله إلى الغير، فلا توجب موافقتها ثوابًا.

١- قلت: لأنّه قدس سره قال: إنّ امثال الواجب الغيرى إنّما يكون بعين امثال ذى المقدمه الذى تولّد أمره منها، و ليس له أمر بحيال ذاته حتى يبيحث عن استحقاق الثواب عند امثاله، من غير فرق فى ذلك بين المقدمات الشرعيه أو العقليه؛ يعنى المقدمات الداخليه و الخارجيه. لاحظ فوائد الاصول ١: ٢٢٥. [المقرّر حفظه الله]

٢- نهايه الدرايه ٢: ١١٤.

ص: ١٦٠

ففيه: أنه مصادره و عين المدعى. مضافاً إلى ما أشرنا إليه في معنى النفسيه و الغيريه، حيث قلنا: إنهما لم تكونا بلحاظ الغايات و الأغراض، بل الضابط فيهما هو أنه لو أمر بشىء لأن يتوصل به إلى أمر آخر فوجه فهو أمر غيرى كما إذا قال: «أذهب إلى السوق فاشتر اللحم». و أما إذا أمر لا لذلك فلا يعد ذلك واجباً غيرياً، بل يكون واجباً نفسياً، و إن لم يكن هناك غرض مترتب عليه، مثل ما إذا قال: «أذهب إلى السوق» في المثال المذكور.

فترتب الثواب و العقاب لا يدور مدار وجود الغرض في متعلقه و خلوه عنه، بل - كما أشرنا - يدور مدار الإطاعة و العصيان، و قد عرفت عدم إمكان الانبعاث بالأمر الغيرى. و قد لا يكون في متعلق بعض الأوامر مصلحه، كالأوامر الامتحانيه، و مع ذلك يستحق المأمور المثوبه إن أطاع، و العقوبه إن خالف.

و بالجملة: باب الأغراض خارجه عن حريم نزاع النفسيه و الغيريه، و الذى يقتضيه التحقيق و مطابق للوجدان فى عدم استحقاق الثواب و العقاب فى الواجبات الغيريه هو الذى ذكرنا، فلاحظ و تدبر.

توجيه لترتب الثواب على الواجب الغيرى و دفعه

ثم إن المحقق العراقى قدس سره بعد أن اختار أن امثال الواجبات الغيريه لا يستتبع ثواباً، قال: يمكن تصوير ترتيب الثواب على موافقه الواجب بوجهين:

حاصل الوجه الأول هو: أن الآتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذيهما يراه العرف و العقلاء متلبساً بامثال الواجب النفسى، و مستحقاً للمدح و الثواب فى ذاك الحين الذى لم يتلبس بعد بالواجب النفسى، كما أنه لو لم يأت بشىء من مقدماته فى الوقت الذى يلزم الامتثال فيه يرونه متلبساً بعصيانه و مستحقاً للذم و العقاب فى ذاك الحين،

ص: ١٦١

و إن لم يدخل فى الوقت الذى يكون ظرفاً للواجب النفسى.

و هذا المدح و الثواب و الذم و العقاب إنما هما من رشحات ثواب الواجب النفسى و عقاب تركه، لا أنهما شىء آخر ثبت فى حق المكلف بسبب آخر؛ إذ لا قيمه لشىء من المقدمات عند العقلاء، مع قطع النظر عن ذيهما. نعم لا بد من قصد التوصل بفعل المقدمه إلى الواجب النفسى فى استحقاق المدح و الثواب، و إلا لا يستحق ذلك.

الوجه الثانى: أن الآتى بالمقدمه بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريته، و إن لم يتحقق منه قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه بالفعل، إلما أنه بإيجاد المقدمه بذلك النحو يكون لياً فى مقام امثال الواجب النفسى، فينبسط على المقدمه ثواب ذى المقدمه (١)، انتهى (٢).

. أقول: ينبغى الإشارة إلى محط البحث ليظهر الخلط فى مقال هذا المحقق؛ و ذلك لأن محط البحث إنما هو على مبنى الاستحقاق فى الثواب و العقاب، و معناه: أن المكلف إذا أطاع يكون له على الله تعالى الثواب، كما يستحق المأمور منّا بفعل إذا

أتاه على ما امر به؛ فكما يستحقّ الأمور اجره المسمّى أو اجره المثل على أمره، فكذلك المكلف يستحقّ الثواب عليه تعالى.

فعلى هذا: يكون البحث في الثواب والعقاب في الواجبات الغيريه إنّما هو في أنّ الآتى بها دون الواجب النفسى هل لها استحقاق الثواب، أم لا؟ و لم يكن البحث في أنّ الآتى بالمقدمات ممدوح و يكون منقاداً و له صفاء الذهن و الباطن. و يفترق هذا الرجل

١- بدائع الأفكار ١: ٣٧٥-٣٧٦.

٢- قلت: لم يتعرّض سماحه الاستاذ هذا الوجه، و اكتفى بذكر الوجه الأوّل، و لعله لمشاركه هذا الوجه مع الوجه الأوّل في بعض الجهات الدخيله في ترتّب الثواب، و إن كان بينهما فرق من جهتين، كما صرّح به المحقّق العراقي قدس سره أيضاً، أو نسي ذكره، و الله العالم. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٦٢

الآتى بالمقدمات و لو لم يصل إلى ذبيها مع من ترك المقدمات من رأس.

و بالجملة: البحث في أنّ الآتى بالمقدمات على كثرتها- سواء أتى بذبيها أو لا هل له استحقاق للثواب- مضافاً إلى ما يستحقّه بإتيان ذى المقدمه- أم لا؟

و أمّا استحقاق الثواب على المقدمات لأجل الأمر النفسى المتعلّق بذبيها لأجل الترشّح و انبساط الثواب المتعلّق على ذبيها عليها، ففيه: أنّه على مبنى الاستحقاق يكون أوامره تعالى نظير الأوامر العرفيه، و المثوبه الاخرويه بمنزله الاجره في هذه النشأه. فكما أنّه لو قال أحد: «من ردّ ضالّتي فله عشر دراهم» مثلاً، فإذا تجسّس رجل و تحمّل المشاقّ في تحصيل الضالّه و لكن لم يجد الضالّه، لا يستحقّ الدراهم بحيث يصحّ له إقامه الدعوى عليه، فكذلك بالنسبه إلى أمره تعالى بالحجّ- مثلاً- و جعله المثوبات له؛ فمن تحمّل مشقّه السفر و طىّ المنازل إلى أن وصل الميقات و لكن عند وصوله الميقات بدا له و لم يأت بعمل الحجّ فلا يستحقّ ثواب الحجّ، و هذا واضح.

و إطلاق المتلبّس بذى المقدمه عند التلبّس بالمقدمات إطلاق مسامحى، فهو مشغول بالمقدمات لا بذبيها، و المصلحه قائمه بذبيها لا بها؛ فلا معنى لترشّح الثواب و انبساط الثواب المترتّب على الواجب النفسى عليها.

نعم، يكثر الثواب بكثره المقدمات؛ فكلمّا كانت المقدمات أكثر كان الثواب أكثر، و لكن ذلك ليس لأجل أنّ المقدمات لها ثواب، بل الثواب مترتّب على نفس ذبيها، و كثره المقدمات توجب شأناً في ذبيها و يرتفع شأن الواجب النفسى بها، و إلّا فلو لم يأت بذى المقدمه لا بدّ و أن يترتّب عليها الثواب، مع أنّه ليس كذلك.

فقد ظهر آنفاً و سيتلى عليك قريباً: أنّه لو قلنا باستحقاق الثواب في الواجبات النفسيه، و لكن لا- يمكن أن يقال ذلك في الواجبات الغيريه؛ لعدم صدق الإطاعه؛ لأنّها تتوقّف على إمكان الانبعاث بالأوامر الغيريه، و لا يكاد ينبعث المكلف بها.

ص: ١٦٣

قد ظهر لك ممّا ذكرنا في التنبیه الأول: أنه لا- يترتب على الواجبات الغيريه ثواب مع ترتب الثواب على الطهارات الثلاث- الوضوء و الغسل و التيمّم- مع كونها مقدّمات للعباده، فصارت الطهارات الثلاث مطرحةً للأنظار.

و قد استشكل فيها من وجوه:

الوجه الأول- و هو العمده:- أنّ الأوامر المتعلقة بالمقدّمات توصّليه لا يعتبر فيها قصد القربه، و هذه الطهارات الثلاث مع كونها مقدّمات للصلاه- مثلاً- يعتبر فيها قصد القربه، بلا إشكال.

الوجه الثاني: أنّ الأوامر المتعلقة بالمقدّمات غيرى لا- يترتب عليها الثواب- كما مرّ آنفاً- و الطهارات الثلاث مع أنّها مقدّمات يترتب عليها الثواب.

الوجه الثالث: لزوم الدور؛ بأنّ الطهارات الثلاث بما هي عبادات جعلت مقدّمه، و عباديتها تتوقّف على الأمر الغيرى، و لا يترشّح الوجوب الغيرى إلّا إلى ما هو مقدّمه؛ فكلّ من الأمر الغيرى و العبادى يتوقّف على صاحبه.

و بتقريب آخر: كلّ أمر له داعويه إلى متعلّقه، و لا يمكن أن يكون محرّكاً و داعياً إلى داعويه نفسه، فإذا كانت عباديه الوضوء- مثلاً- بالأمر الغيرى يلزم أن يكون الأمر بالوضوء يدعو إلى داعويه هذا الأمر نفسه(1).

١- قلت: لا بأس بإعزاز التقريين بثالث اقتبسناه من «فوائد الاصول»، و هو: أنّ الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدّمه للصلاه بنحو العباديه؛ لأنّ نفس أفعال الوضوء- مثلاً- من الغسلات و المسحات ليست مقدّمه للصلاه، و عباديتها تتوقّف على الأمر الغيرى؛ لأنّ عباديه شىء تتوقّف على قصد امتثال الأمر، و لم يكن حسب الفرض أمر سوى ذلك. و الأمر الغيرى يتوقّف على أن تكون الطهاره عباده؛ لأنّ الأمر الغيرى لا يتعلّق إلّا بما يكون بالحمل الشائع مقدّمه؛ لأنّ الوضوء العبادى- مثلاً- يكون مقدّمه بالحمل الشائع؛ فلا بدّ و أن تكون عباده قبل تعلّق الأمر الغيرى به، و المفروض: أنّ عباديته تتوقّف على الأمر الغيرى، لاحظ فوائد الاصول ١: ٢٢٧. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٦٤

و يمكن الجواب عن الإشكال الأخير بوجه حسن، حاصله: أنّ مقدّميه الطهارات الثلاث لم تكن مثل سائر المقدّمات ممّا يصحّ لنا دركها و فهمها، بل إنّما هي بكشف الشارع إياها، حيث رأى توقّف الصلاه- مثلاً- على عباديتها. فأخذها بما هي عباده مقدّمه للصلاه، فعباديتها لا تتوقّف على الأمر الغيرى، بل لها أمر نفسى؛ فلا يلزم الدور.

فوزان مقدّميه الطهارات الثلاث للصلاه- مثلاً- وزان مقدّميه صلاتى الظهر و المغرب لصلاتى العصر و العشاء؛ فكما أنّ صلاه

الظهر أو المغرب عباده و مع ذلك اخذت مقدّمه لصلاه العصر أو العشاء، فكذاك الطهارات الثلاث عباده و مع ذلك اخذت مقدّمه و شرطاً للصلاه.

و بهذا يندفع الإشكال الثانى، بل الإشكال الأوّل؛ و هو إشكال التوصلية، كما لا يخفى، فتدبر.

نعم، يتوجّه على هذا الجواب: أنّ الفقهاء و إن قالوا: إنّ الوضوء و الغسل مطلوبان نفسيان(١)، كاستحباب الظهر فى نفسه،

و قد ورد: «إنّ الوضوء على

١- قلت: ربّما يناقش استحباب الغسل نفسياً بحيث يصحّ الغسل التجديدى كما يصحّ الوضوء التجديدى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٦٥

الوضوء نور على نور»

(١)، و لكن لم يقولوا بمطوبيه التيمّم بحيث يكون مطلوباً و مستحباً نفسياً؛ فلا بدّ و أن يجاب عن الإشكال فى خصوص التيمّم بوجه آخر.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ التيمّم و إن لم يكن عباده و مطلوباً مطلقاً- كالوضوء- و لكن لا ينبغى الإشكال فى عباديته فى ظرف خاصّ؛ و هو صورته فقدان الماء عقلاً و شرعاً، و بالجملة: فى صورته تعذّر استعمال الماء، و قد ورد فى بعض الأخبار: «أنّ التراب أحد الطهورين»(٢).

عدم تماميه ما تكلف به المحقّق النائينى فى الجواب عن الإشكالات

إذا تمهّد لك ما ذكرناه يظهر لك: أنّه لا نحتاج فى الجواب عن الإشكالات إلى ما تكلف به المحقّق النائينى قدس سره فى الجواب عنها؛ فإنّه قال: إنّ هذه الإشكالات كلّها مبنيه على أنّ جهه عباديه الوضوء إنّما تكون من ناحيه أمره الغيرى، و هو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء- مثلاً- إنّما يكتسب العباديه من ناحيه الأمر النفسى المتوجّه إلى الصلاه بما لها من الأجزاء و الشرائط، بداهه: أنّ نسبه الوضوء إلى الصلاه كنسبه الفاتحه إليها من الجهه التى نحن فيها، حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّه من الأمر بالصلاه؛ لمكان قيديته لها، كاكْتساب الفاتحه حصّيتها من الأمر الصلاتى؛ لمكان جزئيتها. فكما أنّ الفاتحه اكتسبت العباديه من الأمر الصلاتى، فكذاك الوضوء اكتسب العباديه من الأمر الصلاتى بعد ما كان الأمر الصلاتى عبادياً. و كذا الحال فى الغسل و التيمّم.

١- وسائل الشيعه ١: ٣٧٧، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء، الباب ٨، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه ٣: ٣٨١، كتاب الطهاره، أبواب التيمّم، الباب ٢١، الحديث ١.

ثمّ أورد قدس سره على نفسه: بأنّ نسبه الوضوء إلى الصلاة نسبه الستر أو الاستقبال إليها، فكيف اكتسب الوضوء العباديه و لم يكتسب الستر أو الاستقبال العباديه؟!

فأجاب: بأنّ التفاوت و الفرق إنّما هو من ناحيه الملاك، حيث إنّ الملاك الذى اقتضى قيديه الوضوء للصلاه اقتضاه على وجه العباديه؛ بخلاف ملاكات سائر الشروط، حيث لم يقتض ذلك ... إلى أن قال: و الحاصل: أنّ عباديه الأمر الصلاتي إنّما يكون بمتّمّ الجعل، و ذلك المتّمّ إنّما اقتضى عباديه الأمر بالنسبه إلى خصوص الأجزاء و الطهارات الثلاث، دون غيرها من الشرائط (١)، انتهى.

و فيه: أنّ هذا تكلف غير وجيه؛ لأنّه فرق بين الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ الأمر بالصلاه - مثلاً - يتعلّق بذوات أجزائها؛ فذات فاتحه الكتاب أو الركوع أو السجود - مثلاً - مأمور بها.

و أمّا الشرائط فلم تكن كذلك، بل تعلّق الأمر بتقييد الصلاة بالطهور - مثلاً - فلا يكاد يتعلّق الأمر بالصلاه بذات الوضوء، كما كان متعلّقاً بفاتحه الكتاب و سائر الاجزاء.

فقد ظهر تماميه ما أجبنا به عن الإشكالات، من دون هذا التكلف، و واضح:

أنّ ارتكاز المتشرّعه على التفرقه بين الستر و الطهارات الثلاث، مع أنّ الجميع شرائط، حيث إنّهم يقصدون التعبّد بها دون الستر، و فى ارتكازنا أيضاً يكون الوضوء - مثلاً - عباده، و أمّا سبب عباديته و علته فلم نعلمه.

بقى الكلام فيما ذكره فى الجواب عمّا أورده على نفسه من التفرقه بين الوضوء و الستر و الاستقبال.

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٨.

ص: ١٦٧

فنقول: التأمل فى الجواب يعطى أنّه بصدد الجواب عن الإيراد بوجهين:

أحدهما من ناحيه الملاك، و الثانى من ناحيه متّمّ الجعل.

و لكن ذكر العلامة المقرّر رحمه الله متّمّ الجعل بعنوان الحاصل لما تقدّم، و كيف كان: لا يصحّ الجواب بكلا الوجهين:

أمّا من ناحيه الملاك: فلأنّه لو تمّ فهو رجوع عن جميع ما أسسه أولاً؛ لأنّه صرّح بأنّ عباديه الأجزاء و الشرائط اكتسابيه من ناحيه الأمر النفسى المتعلّق بالصلاه، و الآن يريد إثبات العباديه من ناحيه الملاك. فعلى ما ذكره أخيراً لا بدّ و أن يفصّل: بأنّ مجرد تعلّق الأمر بالطبيعه بأجزائها و شرائطها لا يوجب صلاحيه الشرط لاكتساب العباديه، و إلّا يلزم أن يكون جميع الشرائط عباده، و ليس كذلك.

و أمّا من ناحيه متمّ الجعل فنقول: إن أراد أنّ المتمّم يجعل الأمر المتعلّق بطبيعته الصلاه منبّه على الأجزاء و الشرائط، و بعد اكتساب كلّ جزء و شرط حصّه من الأمر بالصلاه عبادياً، فلازمه صيروره جميع الأجزاء و الشرائط عبادياً، و هو عين الفرار عن الإشكال.

و إن أراد: أنّه يحتاج كلّ من الشرائط إلى متمّم الجعل، فكّل ما تمّمه يصير عبادته، و متمّم الجعل جعل الطهارات الثلاث عبادته، و لم يكن بالنسبه إلى الستر و الاستقبال.

ففيه: أنّ هذا رجوع إلى أصل المطلب- و هو: أنّ للطهارات الثلاث خصوصيه من بين سائر الشروط- فلا بدّ له من الجواب عن أنّه مع كون الطهارات الثلاث مقدّمه كيف صارت عبادته(1)؟!

١- قلت: و يتوجّه عليه أيضاً ما أورده سماحه الاستاد- دام ظلّه- في ناحيه الملاك، و هو: أنّه لو تمّ فهو رجوع عمّا أسسه؛ من أنّ عبادته الشرائط من ناحيه الأمر النفسى المتعلّق بالطبيعه بما لها من الأجزاء و الشرائط، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٦٨

إشكال و دفع

ربّما اشكل: بأنّه و إن كانت الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه، و لكن تجب للغير و بعد دخول وقت الواجب النفسى، فإذا: كيف يجمع بين استحبابها و وجوبها، بل بين إرادته استحبابها و إرادته وجوبها؟ فإن ذهب ملاك الاستحباب و إرادته، و تخلف مقامه الإراده الوجوبى و الوجوب، فيعود المحذور؛ من تعلّق الثواب بالواجب الغيرى.

و فيه: أنّ الطهارات الثلاث بعد حلول وقت الواجب أيضاً مستحبّه، و لا يلزم اجتماع الحكمين أو إرادتهما؛ و ذلك لأنّه سيتلى عليك قريباً أنّ ذات المقدّمه لم تكن واجبه- خلافاً للمحقّقين الخراسانى(1) و النائينى(2) و غيرهما- بل الواجب إنّما هى المقدّمه الموصله بما أنّها موصله، كما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره(3).

. فعلى هذا نقول: إنّ الوضوء- مثلاً- بما أنّه وضوء مستحبّ و له ملاك الاستحباب و تعلّق به إرادته الاستحباب، و بعد دخول وقت الصلاه و وجوب الصلاه نفساً لا يُصير الوضوء واجباً غيرياً ليلزم المحذور، بل الواجب الغيرى هو عنوان الموصّل بما أنّه موصّل، و واضح: أنّ هذا العنوان غير عنوان الوضوء، و إن كان ينطبق على الوضوء عرضياً، فاختلف مركز تعلّق الحكمين.

و هذا نظير اجتماع الأمر و النهى فى شىء؛ فكما لا محذور هناك؛ لاختلاف

١- كفايه الاصول: ١٤٣.

٢- فوائد الاصول ١: ٢٨٥-٢٩١.

٣- الفصول الغرويّه: ٨٦/السطر ١٢.

متعلّق الأمر و النهى فى مقام تعلّق التكليف و إن اتّحدا خارجاً، و بعبارة اخرى: مورد تعلّق الأمر غير مورد تعلّق النهى، و الاجتماع إنّما هو فى المصداق الخارجى، و هو لا يضمر، فكذلك هنا يكون لنا عنوانان: أحدهما واجب غيرى- و هو عنوان الموصول بما أنّه موصول- و الآخر مستحبّ نفسى- و هو عنوان الوضوء مثلاً- و لكنّه يتّحد العنوانان خارجاً؛ فلم تصر عناوين الطهارات الثلاث بعد الوقت واجبه ليلزم اجتماع الحكمين، فتدبر.

و يمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، و هو: أنّ ملاك الاستحباب بعد دخول وقت الواجب باقٍ بهويته و حدوده، و لا يندكّ فى ملاك الآخر. نعم، لم يكن الأمر الاستحبابى باقياً. و مجرد وجود الملاك بعد الوقت يكفى للتقرّب به؛ لعدم احتياج العباديه عندهم إلى الأمر المتعلّق بها، بل يكفى صلوح الشئ للتعبديه و إتيانه للتقرّب به إليه تعالى، فتدبر.

تفصى المحقّق النائينى عن الإشكالات فى خصوص الوضوء و الغسل و دفعه

ثمّ إنّ المحقّق النائينى قدس سره قال: لو أغمضنا عن ذلك كلّ: يمكن لنا التفصى عن الإشكالات بوجه آخر يختصّ بالوضوء و الغسل فقط، و لا يجرى فى التيمّم.

و حاصله: أنّ الوضوء و الغسل لهما محبوبيه ذاتيه نفسيه أوجبت استحبابهما قبل الوقت، و عروض الوجوب لهما بعد الوقت لا ينافى بقاء تلك الجبهه، و إن قويت بعد الوقت و حصلت لها شدّه أوجبت الوضوء.

و الحاصل: أنّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب لا- يوجب انعدام الملاك الاستحبابى و حدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدّل الاستحباب

بالوجوب و فوات الرخصه من الترك التى كانت قبل الوقت مع اندكاك الملاك الاستحبابى فى الملاك الوجوبى، نظير اندكاك السواد الضعيف فى السواد الشديد(١)

. و فيه: أنّه ثبت فى محلّه: أنّ الحركة فى الاشتداد لم تكن لبساً بعد خلع، بل لبس بعد لبس و حركة من النقص إلى الكمال؛ فالسواد الضعيف لا يصير سواداً قوياً بخلع المرتبه الضعيفه و قلبه إلى المرتبه القويه، بل يضاف إليه جزءاً فجزءاً.

و بعبارة اخرى: هناك حقيقه واحده تسير من النقص إلى الكمال، غايه الأمر بتبدّل الحدود. هذا كلّ فى الهويه الحقيقه الخارجيه.

فظهر: أنّ القول بأنّ السواد الضعيف مندكّ فى السواد الشديد غير تمام.

و لو سلّم ذلك فى مثل السواد و البياض - اللذين هما من الهويات الخارجيه و يكون الضعيف من سنخ القوى- و لكن لا يجرى فيما نحن فيه؛ لأنّه- مضافاً إلى أنّ الوجوب الغيرى و الاستحباب النفسى لم يكونا من الحقائق الخارجيه- لم يكونا من سنخ واحد؛ لأنّ المطلوب الذاتى و هو الاستحباب النفسى يخالف المطلوب الغيرى و هو الواجب الغيرى لأنّه حيث يحصل بالوضوء طهاره و كمال معنوى للنفس، يكون محبوباً ذاتياً. و أمّا إذا كانت مقدّمه للصلاه فلا يكون مطلوباً إلّا لأجل موقوفه الصلاه عليه، لا لأجل قيام مصلحه أقوى به، فتدبّر.

و إن شئت مزيد توضيح فلاحظ المقدمات غير العباديه؛ فإنّ من يريد لقاء صديقه الذى فى ناحيه يتوجّه إليها و يحتاج الوصول إليه إلى طىّ المسافه، فطىّ المسافه مقدّمه للوصول إلى صديقه، و لا يكون له مصلحه، بل ربّما يبغضه، و لو أمكنه الوصول إلى صديقه بدون الطىّ لتركه. فملاك وجوب الطىّ هو التوقّف أو التوصل.

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٩.

ص: ١٧١

و الحاصل: أنّ دعوى التبدّل لو تمّ فإنّما هو فى الوجوب و الاستحباب اللذين هما من سنخ واحد، و لم يكن كذلك فيما نحن فيه. فالملاك الذى كان فى الوضوء- مثلاً- قبل الوقت باقٍ بعد الوقت أيضاً.

هذا ما أفاده سماحه الاستاد- دام ظلّه- فى يوم.

و لكن استدرك فى اليوم الثانى بأنّ هذا المحقّق اعترف ذليلاً بأنّه لا يخفى عليك:

أنّ ما ذكرناه من تبدّل الاستحباب بالوجوب فإنّما هو بالنسبه إلى الوجوب النفسى الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيرى له؛ فإنّ التبدّل بالوجوب الغيرى لا يعقل؛ لاختلاف المتعلّق (١)، انتهى.

فعلى هذا: لا يتوجّه عليه الإشكال الأخير.

و لكن الإشكال الأوّل متوجّه عليه بعد، فتأمّل. و كذا إشكال إجراء الشدّه و الضعف اللذين هما فى الحقائق الخارجيه فى الوجوب و الندب اللذين هما من الامور الاعتباريه متوجّه عليه، فتدبّر.

توجيه لدفع الإشكال من المحقّق الأصفهاني و دفعه

و يتلو ما ذكره هذا المحقّق قدس سره فى الضعف، ما أجاب به المحقّق الأصفهاني قدس سره عن الإشكال؛ لأنّه قال: بناءً على أصاله الوجود تبقى حقيقه الإراده عند الحركه فى الاشتداد من مرتبه إلى مرتبه اخرى؛ لا- أنّها تنعدم و توجد من رأس، غايه الأمر:

تنتزع منها مرتبه ضعيفه فى أول أمرها- و هو الاستحباب- و مرتبه شديدته فى آخرها؛ و هو الوجوب.

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٩.

ص: ١٧٢

فعلى هذا: أصل الرجحان المحدود بحدّ عدمى- و هو عدم وجدان مرتبه الشده- المنبعثه عن ملاك نفسى موجود فعلاً، غايه الأمر: أنه محدود فى هذا الحال بحدّ آخر؛ إذ المفروض: أن الاشتداد دائماً فى الإراده و منها و إليها، لا- إلى غير الإراده. فاشتدادها لملاك غيرى لا يوجب زوال ذاتها و أنها المنبعث عن ملاك نفسى. و إنما كان محدوداً بحدّ ندبى، لا لخصيصيه النديه كى يزول الحكم بزوالها، بل لقصور الملاك عن اقتضاء الزائد على هذا المقدار، و إلا فالقرب و الثواب مترتبان على إتيان الراجح من حيث الرجحان، لا من حيث فقدان لمرتبه الشده (١)، انتهى.

و فيه: أنه قد ذكرنا غير مرّه أنه لا- يكون إرادته الفعل فى الموالى العرفيه بالنسبه إلى عييدهم، و على تقدير تسليم ذلك فى الموالى العرفيه لا- يمكننا إثباته فى إرادات المبادئ العاليه؛ لأنّ الإراده التشريعيه تتعلق بالقانون و البعث، فإذن: كلّ من الإراده المتعلقه بالبعث الاستحبابى و الإراده المتعلقه بالبعث الوجوبى تخالف الاخرى، لا ترتبط إحداها بالأخرى؛ لأنّ لكلّ منهما إرادته تخصّه.

و ما ذكره قدس سره إنّما يتمّ فى الإرادات الشخصيه القائمه بالنفس بالنسبه إلى أفعالها، على إشكال فيه أيضاً؛ لأنّ لازمه الحركه فى الإراده، و لم أتحقّقه بعد.

و الحاصل: أنّ الاستحباب و مبادئه غير الوجوب و مبادئه، و قياس إرادته البعث الاستحبابى و الوجوبى بالإرادات النفسانيه التكوينيّه فى غير محلّه، فتدبرّ و اغتتم.

١- نهايه الدرايه ٢: ١١٩- ١٢٠.

ص: ١٧٣

ضابط لتبدل الأحكام و تزييفه

ذكر المحقّق النائينى قدس سره ضابطاً لتبدل الأحكام بعضها مع بعض لإيضاح المقصود فى المقام؛ بأنّ تبدل حكم إلى آخر إنّما هو فى صورته وحده المتعلق، بحيث يكون متعلق أحد الحكمين عين متعلق الآخر، كما لو نذر صلاه الليل؛ فإنّ الأمر الاستحبابى إنّما تعلق بذات صلاه الليل لا بما أنّها مستحبّه، و النذر أيضاً يتعلّق بالذات؛ إذ لا يمكن أن يتعلّق النذر بصلاه الليل بوصف كونها مستحبّه- لأنّها بالنذر تصير واجبه، فلا يمكنه إتيانها بوصف الاستحباب- فلا بدّ و أن يتعلّق النذر بالذات؛ فيكون الأمر الوجوبى الجائى من قبل النذر متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابى؛ فيتبدل الأمر الاستحبابى بالأمر الوجوبى، و يكتسب

الأمر الوجوبي التعديديه، كما اكتسب الأمر الاستجابي الوجوب، فإنّ الأمر النذري و إن كان توجيهاً، إلّا أنّه لما تعلّق بموضوع عبادي اكتسب التعديديه.

و أمّا إذا لم يكن متعلّق أحد الحكمين عين الآخر، بل تعلّق الثاني بغير ما تعلّق به الأوّل بقيد كونه مأموراً به بالأمر الأوّل، فلا يعقل التبدّل، كما في صلاة الظهر، حيث اجتمع فيها أمران: أمرٌ تعلّق بذاتها؛ وهو الأمر النفسي العبادي الذي لا يكاد يسقط إلّا بامتثاله و التعبد به، و أمرٌ تعلّق بها لكونها مقدّمة و شرطاً لصحّته صلاة العصر، و لكن الأمر المقدّمي تعلّق بصلاة الظهر بقيد كونها مأموراً بها بالأمر النفسي و بوصف وقوعها عباده امتثالاً لأمرها النفسي، فاختلف موضوع الأمر النفسي مع موضوع الأمر المقدّمي، و لا يتحدان؛ فلا يمكن التبدّل.

فإذن نقول: الأمر المتعلّق بذات الوضوء، قبل الوقت كان استجابياً، و بعد

ص: ١٧٤

الوقت يكون الوضوء نفسه واجباً بالأمر الصلّاتي، و لمكان اتّحاد المتعلّقين يتبدّل الأمر الاستجابي بالأمر الوجوبي؛ لما عرفت: أنّ كلّاً من الأمر الاستجابي قبل الوقت و الأمر الوجوبي النفسي العارض من جهة الأمر بالصلاة بعد الوقت متعلّقان بذات الوضوء؛ فيتبادلان.

و أمّا الأمر الغيري العارض له بعد الأمر بالصلاة فلا يعقل أن يتحد مع الأمر الاستجابي أو النفسي؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يعرض على ما هو بالحمل الشائع مقدّمة، و الوضوء المأمور به بالأمر يكون مقدّمة؛ فيكون حال الوضوء بالنسبة إلى الأمر النفسي حال نذر صلاة الليل من حيث التبدّل، و بالنسبة إلى الأمر الغيري حال صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر من حيث عدم التبدّل (١)، انتهى محرّراً.

فيما أفاده مواقع للنظر، نذكر بعضها:

منها: ما يستفاد من مقاله: و هو أنّ الوضوء المستحبّ قد يجب بالنذر و شبهه، و لا يخفى: أنّ هذا المقال غير مخصوص بهذا المحقّق، بل عليه جمهور الفقهاء، كالمحقّق و العلّامة و غيرهما، حيث قالوا في كتاب الطهارة: إنّ الوضوء و سائر الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه، لكنّها تجب بالنذر و العهد و القسم، بل قالوا بوجوب صلاة الليل، بل غيرها من المستحبات، بالإجاره و نحوها أيضاً (٢).

. فيتوجّه عليه و عليهم ما قلناه في مبحث الطهارة و غيرها، و حاصله: أنّ كلّ عنوان اخذ موضوعاً لحكم، لا يكاد يتعدّى الحكم و لا يتجافى عن العنوان الذي اخذ موضوعاً إلى عنوان آخر، و واضح: أنّ مقتضى ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر أو

١- فوائد الاصول ١: ٢٢٩-٢٣١.

٢- شرائع الإسلام ١: ٣ و ٤٩، تذكّره الفقهاء ١: ١٤٨، و ٢: ٢٥٩.

القسم أو العهد أو غيرها هو وجوب الوفاء بالنذر و شبهه. فالواجب بالنذر- مثلاً- هو عنوان «الوفاء بالنذر» لا شىء آخر، و إن اتحد معه خارجاً، فَمَنْ نَذَرَ صَلَاةَ اللَّيْلِ - مثلاً- لا تصير صلاة الليل بالنذر واجباً، بل هي مستحبته كما كان قبل النذر، بل لو قلنا باعتبار قصد الوجه- من الوجوب أو الاستحباب- فى العباده، لم يحصل منه براء النذر إلّا إذا أتى بصلاة الليل مستحباً.

و ذلك لأنّ الواجب عليه بالنذر هو عنوان «الوفاء بالنذر» لا صلاة الليل.

نعم، الوفاء بالنذر إنّما هو بإتيان صلاة الليل المستحبته، و هو غير كون الصلاة متعلقه للوجوب، و بعد النذر لو ترك صلاة الليل عمداً لا يسأل عنه بأنّه لِمَ تركت صلاة الليل؟ بل يُسأل عنه: لِمَ لم تَفِ بنذرك؟

فالخلط وقع بين ما هو متعلق للنذر بالذات، و بين ما هو مصداق له بالعرض.

و إن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إنّ ما ذكرناه هنا نظير مسأله اجتماع الأمر و النهى.

فكما صحّ أن يقال هناك: إنّ النهى و هو لا تغصب- مثلاً- تعلق بعنوان الغصب، و الأمر و هو صلّ - مثلاً- تعلق بعنوان آخر و هو الصلاة و واضح: أنّ عنوان الغصبيه غير عنوان الصلاتيه، و الحكم المتعلق بأحدهما لا يكاد يتجاوز إلى العنوان الآخر، و مجرد اتحادهما خارجاً أحياناً لا يكاد يضرّ بذلك؛ لعدم تعلق التكليف- الأمر و النهى- بالخارج؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فيكون المصداق الخارجى مجمع العنوانين.

فكذلك نقول فيما نحن فيه؛ لأنّ «فِ بنذرك» مثلاً تعلق بعنوان «الوفاء بالنذر»، و الأمر به يقتضى إتيان المنذور على ما هو عليه، و الأمر الاستحبابى تعلق بعنوان صلاة الليل. فبعد النذر- كقبله- تكون صلاة الليل مستحبته، بحيث لا بدّ و أن تؤتى

ص: ١٧٦

مستحبته. نعم صلاة الليل مصداق ما وجب عليه بالنذر، و قد عرفت أنّ المصداق الخارجى لم يتعلّق به التكليف.

فإذن: الوفاء بالنذر واجب توجّه إلى الأبد، كما أنّ صلاة الليل مستحبته تعبدية كذلك. و لا معنى لاكتساب الوجوب التعبدية و الاستحباب الوجوب، فتدبر.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا ظهر لك: أنّ الطهارات الثلاث المستحبات لا- تتلّون بلون الوجوب و لو صارت مقدّمه و واجبات غيره؛ لا قبل وقت الواجب- و هو ظاهر- و لا بعده.

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه: فتوى الأصحاب بأنّه لو نذر شخص أن يصلّى صلاة الظهر الواجب- مثلاً- يقع نذره صحيحاً(١)؛ فلو خالف و لم يصلّ عمداً فمقتضى القاعدة أن يعاقب عقابين؛ لأنّه خالف أمرين عمداً: أحدهما الأمر المتعلق بصلاة الظهر، و الثانى الأمر المتعلق بوفاء النذر لحث النذر.

و أمّا على ما عليه المحقّق النائنى قدس سره و من يحذو حذوه- من القول بالتبدّل- فمقتضاه أن يعاقب عقاباً واحداً- و هو

مخالفة الأمر النذرى- كما كان يعاقب كذلك فى ترك صلاة الليل المستحبه المنذوره، و هو كما ترى.

و منها: قوله قدس سره بعدم معقوليه التبدل فى صلاة الظهر بالنسبه إلى صلاة العصر، و وجوب التبدل فى صلاة المنذور.

فليتة عكس الأمر و يقول بالتبدل فى صلاة الظهر، حيث إنها مقدمه لصلاة العصر؛ لأنّ المقدمه على مبناه و مبنى المحقق الخراسانى ٠ فى مقدمه الواجب- كما سيجى ٤- عباره عمّا يكون مقدمه بالحمل الشائع (٢)، و واضح: أنّ ما يكون مقدمه

١- تذكره الفقهاء ٤: ٢٠٠، إيضاح الفوائد ٤: ٥٢.

٢- كفايه الاصول: ١١٥-١١٦، فوائد الاصول ١: ٢٢٧ و ٢٨٥-٢٨٦.

ص: ١٧٧

بالحمل الشائع هى الصلاة بقصد الأمر، فينحلّ إلى «الصلاه» و «قصد الأمر»، فكلّ من الصلاه و قصد الأمر مقدمه لملاك التوقف و المقدميه عقلاً، و إن لم يكن عرفاً.

و البحث فى مقدمه الواجب فى الملازمه العقليه لا- العرفيه. فصلاه الظهر تعلق بها الوجوب النفسى، و هو واضح، و الوجوب الغيرى لكونها مقدمه بالحمل الشائع لصلاه العصر.

فعلى هذا: الوضوء المقدمى عباره عمّا يكون مأموراً به للصلاه، فذاته مأمور به بالأمر الغيرى، و مأمور به بالأمر الذاتى الاستجابى، فيتبادلان. فالأمر الغيرى- على مزعمته- يكتسب العباديه، و الأمر النفسى يكتسب الوجوب، و هو كثر على ما فرّ؛ لأنه قدس سره لا يرى تبدل الاستجاب النفسى بالوجوب الغيرى، بل إنّما يرى تبدل الاستجاب النفسى بالنسبه إلى الوجوب النفسى الثابت للوضوء بعد الوقت، فتدبر.

و منها: أنّه قدس سره ذكر أولاً و ادّعى البداهه عليه بأنّ الوضوء إنّما يكتسب العباديه من ناحيه الأمر النفسى المتوجّه إلى الصلاه.

فعباديه الوضوء إنّما هى بعد ما كان الأمر الصلاتى عبادياً، فذات الوضوء قد اكتسبت حصّه من الأمر بالصلاه لمكان قيديته لها. فإذا كان الأمر كذلك فى الوضوء بالنسبه إلى الصلاه، فليكن كذلك فى صلاه الظهر بالنسبه إلى صلاه العصر؛ فإنّها شرط شرعاً لصلاه العصر. و مثلها صلاه المغرب بالنسبه إلى صلاه العشاء، فتتوقف صلاه العصر عليها، كما تتوقف الصلاه على الطهاره؛ فتكون عباديتها اكتسابيه اكتسبتها من الأمر بصلاه العصر. فيلزم أن لا تكون صلاه الظهر من الفرائض، بل عباديتها و فريضيتها لأجل كونها شرطاً لصحّه صلاه العصر.

نعم، فى مورد نسي صلاه العصر تقع صلاه الظهر فريضه و عباده، و واضح: أنّ الالتزام بكون صلاه الظهر أو المغرب غير فريضه ممّا يبطله أذهان المتشرّعه، هذا.

ص: ١٧٨

التبیه الثالث فی منشأ عبادیه الطهارات الثلاث

قد ظهر لك ممياً تقدّم: أنّ عبادیه الطهارات الثلاث إنّما هی لقابليتها و صلاحيتها للعباده، و النصّ و الإجماع متطابقان على ذلك، و قد جعلت بما هی عباده مقدّمه للصلاه.

و قد عرفت: أنّه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمه فلا يكاد يستفاد عباديتها من الأمر الغيرى؛ لأنّ المقدّمه بما هی مقدّمه لا مطلوبه فيها و لا مقرّبه، و لا تكاد تصلح الأوامر الغيريه للباعثيه.

و لو سلّم داعويتها فغايتها داعويتها إلى أنّ إتيان المقدّمه للتوصل بها إلى ذى المقدّمه، و ليست لها نفسيه و صلاحيه للتقرب، و لم تكن المقدّمه محبوبه للمولى، بحيث لو أمكنه إتيان ذى المقدّمه بدون المقدّمه لكانت محبوبه. فالأمر بالمقدّمه - على فرضه - من جهه اللابديّه العقليه، و مثل ذلك لا يصلح للمقرّبه؛ و لذا على القول بوجوب المقدّمه المطلقه لو أتى بالمقدّمه بانياً على عدم الإتيان بذى المقدّمه لم تصر مقرّباً.

و قد ظهر لك أيضاً: أنّه لا يكاد تستفاد عباديتها من الأمر النفسى المتعلّق بذى المقدّمه؛ لما أشرنا: أنّ الأمر النفسى المتعلّق بالصلاه - مثلاً - لا يكاد يدعو إلّا إلى عنوان الصلاه، من دون أن تكون له داعويه إلى مقدّماتها، بل لا يعقل أن يدعو إليها؛ لعدم تعلّقه بها، فلا يكون الإتيان بالمقدّمات إطاعه له، بل مقدّمه لها. و قد عرفت عدم تماميه القول بأنّ الشروع فى المقدّمات نحو شروعات فى الواجب النفسى (1).

١- بدائع الأفكار ١: ٣٧٥ - ٣٧٦.

ص: ١٧٩

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ظهر لك وقوع الخلط فى كلماتهم بين حكم العقل بلايديّه إتيان المقدّمه، و بين داعويه الأمر الغيرى. و توهم: أنّه يكفى فى عباديه الشىء أن يؤتى به لأجل المولى، و لو بمثل هذه الداعويه مدفوع بأنّ العباديه فرع صلوح الشىء للتقرب، و قد عرفت عدم صلوح المقدّمه بما هي مقدّمه لذلك، و لو قلنا بإمكان تعلّق الأمر الغيرى بها.

فتحصّل: أنّ مقرّبه المقدّمات لا تكاد تمكن بالأمر الغيرى. نعم لو لم يقصد خصوصيه الأمر الغيرى، بل قصد أمره الغيرى تقرّباً إليه تعالى اشتباهاً يصحّ.

و لو قلنا بأمرين، تعلّق أحدهما بذات الشىء - كذات الوضوء - و الآخر بعنوان المقدّميه، فيصحّ الوضوء قبل الوقت، و يجوز له معه الدخول فى الصلاه بعد حضور وقتها بل و كذا يصحّ لو قلنا بعدم إمكان اجتماع الأمر الاستجابى النفسى و الأمر الوجوبى الغيرى، و لكن قلنا ببقاء ملاك العباديه فيه لصحّه التقرب به أيضاً.

و كذا يصحّ التوضى إذا لم يكن له داعٍ إلى إتيان الوضوء قبل الوقت، و لكن حيث يرى توقّف الصلاه فى وقتها بالوضوء فصار

ذلك داعياً إلى إتيانه قبل الوقت و كذا يصح له أن يأتي بالوضوء بعد الوقت بأمره الاستجابي.

نعم- كما أشرنا- لو قصد بعد الوقت خصوص أمره الغيرى فلا يصح؛ لعدم صلاحية الباعثيه للأوامر الغيريه.

نعم إن قصد أمره الغيرى تقرباً إليه تعالى اشتباهاً فيصح، هذا كله على تقدير وجوب المقدمه.

و أمّا لو قلنا بعدم وجوبها و قلنا بأنه ليس هنا إلّا اللابديّ العقليه، فتكون أوامر المقدمات قبل الوقت و بعده أوامر استجابيه، غايته: جعل الشارع هذا الأمر الاستجابي شرطاً للصلاه، و العقل يحكم بإتيانه للملازمه، فتدبر.

ص: ١٨٠

الأمر السادس فيما هو الواجب، بناءً على الملازمه

إشاره

هل الواجب- بناءً على الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهـ هو ذات المقدمه؛ فذات المقدمه من دون أن يتوصّل بها إلى ذيهـ واجبه(١)، أو الذات في حال إرادته ذى المقدمه، أو الذات بشرط إرادته ذى المقدمه، أو الذات بقصد الإيصال إلى ذى المقدمه، أو الموقوف عليه بما أنه موقوف عليه، أو الموصل بما أنه موصل، أو المقدمه في حال الإيصال، أو بقيد الإيصال؟ وجوه، بل أقوال في بعضها.

حول ما نسب إلى صاحب «المعالم»

ربّما ينسب إلى صاحب «المعالم» قدس سره القول بأنّ وجوب المقدمه مشروط بإرادته ذى المقدمه(٢).

. فاورد عليه: بأنّ المقدمه تابعه لذى المقدمه من حيث الاشتراط و التقييد، فإذا كان ذو المقدمه مشروطاً بشرط أو مطلقاً فيستكشف منه: أنّ وجوب المقدمه كذلك؛

- ١- قلت: لطيفه حكاها سماحه الاستاد- دام ظلّه- عن استاذه العلامة الأصفهاني صاحب «وقايه الأذهان»: بأنّه يلزم القائلين بكون ذات المقدمه واجبه أنّ جند عبيد الله بن زياد بمجيئهم أرض كربلاء لم يعصوا، بل أتوا بمقدمه الواجب؛ لأنّ حضورهم عند الإمام و دفاعهم عن حريمه واجب عليهم، فمقدمته- و هو المجرى ء إلى أرض كربلاء واجبه، و هو كما ترى. [المقرّر حفظه الله]
- ٢- مطارح الأنظار: ٧٢/ السطر ١-٣، فوائد الاصول ١: ٢٨٦.

ص: ١٨١

فإن وجبت المقدمه بشرط إرادته ذيهـ فيلزم أن يكون ذو المقدمه واجباً بشرط إرادته.

و بالجمله: يلزم أن يشترط وجوب الشئ بإرادته وجوده، و تقييد وجوب ذى المقدمه بإرادته وجوده محال؛ لكونه من قبيل
تحصيل الحاصل؛ فيستحيل أن يكون وجوب المقدمه مشروطاً بإرادته [\(١\)](#).

. و لكن عبارته «المعالم» خاليه عن الاشتراط؛ لأنه قال في آخر بحث الضدّ- عند القول بأنّ الأمر بالشئ مقتضى للنهي عن
ضدّه- ما نصّه: و أيضاً فحجّه القول بوجوب المقدمه- على تقدير تسليمها- إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون
المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى [\(٢\)](#).

. و هذه عبارته ظاهره [\(٣\)](#) في أنّ المراد حال الإراده، نظير حال إرادته الذى يقولها المحقق القمى قدس سره فى الوضع [\(٤\)](#).

. و لا- يخفى: أنّ هذا و إن لم يكن خالياً عن الإشكال، إلّا أنّه لم يكن بمثابة القول بالاشتراط واضح البطلان؛ و ذلك لأنه إذا
وجبت المقدمه حال إرادته ذىها فيلزم أن يكون ذو المقدمه واجباً حال إرادته، و حيث إنّ إرادته المقدمه لا تنفك عن إرادته ذىها
فلا- محاله تكون مراده عند إرادته، فلا- معنى لإيجاب المقدمه و بعثها فى هذا الحال؛ لأنّ الإيجاب لأجل الباعثه و الإتيان، و
المفروض أنّه منبعث إلى المقدمه بإرادته ذىها.

١- مطروح الأنظار: ٧٢/ السطر ٥، فوائد الاصول ١: ٢٨٦.

٢- معالم الدين: ٧١.

٣- قلت: و لا يخفى أنّ ظاهر كلامه بقريته كونه جواباً عن الإشكال أنّه يريد من كلمه «حال كون» الاشتراط، و إلّا لم يكن جواباً
عن الإشكال، و قد استفاد الاشتراط منها سلطان العلماء و الملامم ميرزا و غيرهما، لاحظ «المعالم» و تأمل فيه، فلعلك تجد ما ذكرنا.
[المقرّر حفظه الله]

٤- قوانين الاصول: ٦٣/ السطر ٨.

ص: ١٨٢

و بعبارته اخرى- كما افيد- لا- يتصور لإيجاب المقدمه حين إرادته ذىها معنى معقول؛ لأنه إذا أراد فعل المتوقّف عليها يريد
المقدمه لا- محاله، فلا- معنى للبعث و الإيجاب فى هذه الحاله مضافاً إلى أنّ وجوب المقدمه له ملاك، و لا يكاد يمكن أن
يكون حال إرادته ذىها دخيلاً فى المصلحه؛ لأنه- كما سيظهر لك- أنّ الحال كالحجر فى جنب الإنسان، لا خصوصيه له فى
الملاك.

حول ما نسب إلى الشيخ الأنصارى

إشاره

ربّما يحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره: أنّ المقدمه الواجبه هى خصوص ما قصد بها التوصل إلى ذى المقدمه [\(١\)](#).

. و لكن الذى ظهر لنا بعد التأمل فى كلامه- مع إغلاق فى عبارته المقرّر: أنّ هناك مقامين:

المقام الأوّل: فى بيان محطّ الملازمه و ملاك المقدميه فإنّه قال فى ذلك: إنّنا بعد أن استقصينا التأمل فى ملاك وجوب المقدمه، فلم نرّ فى وجوبها إلّا أنّ عدمها يوجب عدم المطلوب، و هذه الحثيه هى التى يشترك فيها جميع المقدمات.

و بالجمله: ملاك وجوب المقدمه توقّف ذى المقدمه عليها، و لا مدخله للإيراده فى ذلك أصلاً، كيف و إطلاق وجوب المقدمه و اشتراطه تابع لإطلاق وجوب ذيهها(٢)؟!!

١- مطارح الأنظار: ٧٢/ السطر ٨، كفايه الاصول: ١٤٣.

٢- لاحظ كلامه رحمه الله عند الجواب عن صاحب «المعالم» رحمه الله القائل بتوقّف الواجب الغيرى على إرادته الغير. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٨٣

و بعبارة اخرى: ما يظهر فى باب الملازمه بين المقدمه و ذيهها: أنّ ذات المقدمه واجبه.

المقام الثانى: و هو مشتبه المراد، يحتمل أن يريد أحد الوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه بعد الفراغ عن كون ذات المقدمه واجبه، يقع الكلام فى أنّه هل فى مقام الامتثال و تحقّقها خارجاً على جهه الامتثال نحتاج إلى قصد التوصل بها إلى ذيهها، أم لا؟ فاختار اعتباره.

و ذلك- بيان منّا و أشار إليه المحقّق العراقى قدس سره فى أحد احتمالاته(١)- هو: أنّ وقوع المقدمه على جهه الامتثال إنّما هو بحسب القصد إلى ذيهها؛ لأنّ المقدمه واجبه لأجل ذيهها، و حيث إنّ البحث عن وجوب الملازمه عقلى فلا بدّ من التدقيق فى الحثيه التى تجب لأجلها، و واضح: أنّ الواجب بحكم العقل هو عنوان المقدمه لا ذاتها؛ لأنّ الحثيات و الجهات التعليه فى الأحكام العقليه جهات و حثيات تقيديه. و بالجمله:

حكم العقل بوجوب شىء لكونه مقدّمه لواجب، حكم بوجوب عنوان المقدمه قهراً.

فعلى هذا: مرجع وجوب نصب السّلم- مثلاً- لتوقّف الكون على السطح عليه إلى وجوب النصب بما هو مقدّمه للكون على السطح، فلا مناص للعبد المرید لامتثال أمر مولاه أن يأتى بالمقدمه كما وجبت- و هى إتيانها قاصداً لعنوانها المقدمى- و إلّا لم يكن آتياً بالمقدمه بما أنّها مقدّمه، و محال أن ينفكّ إرادته المقدمه بما هى مقدّمه عن إرادته ذيهها.

فتحصّل: أنّ إرادته المقدمه خارجاً على جهه الامتثال بما أنّها مقدّمه تلازم قصد التوصل بها إلى ذيهها.

١- بدائع الأفكار: ٣٨٧.

ص: ١٨٤

أورد المحقق العراقي قدس سره على هذا الوجه إشكالين:

الإشكال الأول: أنّ الجهات التعليلية لا تكاد ترجع إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية؛ لأنّ العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّه، ولا معنى لإرجاع العله إلى الموضوع، بحيث يصير موضوعاً للحكم. نعم قد يتسامح في التعبير بإرجاعها إلى الموضوع.

الإشكال الثاني: أنّه لو سلّم الرجوع، لكن لا يتمّ في مثل المقام ممّا كان الوجوب فيه بحكم الشارع و لم يكن للعقل فيه شأن إلّا بنحو الكاشفيه و الطريقيه.

و بالجملة: رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية لو تمّ فإنّما هو في الأحكام التي يدركها العقل، و لا تكاد تجرى فيما يكون ثابتاً من الشارع باستكشاف من العقل (1)، انتهى.

و فيه: أنّ الحقّ في هذه المسألة هو الذي احتمل أن يكون مراداً للشيخ الأعظم قدس سره، على تقدير ثبوت الملازمه بين وجوب المقدّمه و ذيهها، و لا يتمّ شىء من الإشكالين. و ذلك لوجود الفرق بين الأحكام العرفيه و الأحكام العقلية؛ فإنّ الأحكام العرفيه تابعه للظواهر، مثلها إذا قال المولى لعبده: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» يصحّ أن يقال: إنّ هناك عند العرف موضوعاً- و هو الخمر- و محمولاً- و هو لا تشرب- وجهه تعليليه؛ و هو الإسكار.

و أمّا في الأحكام العقلية المبنيه على التدقيقات فحيث لا يحكم العقل في مورد

١- بدائع الأفكار ١: ٣٨٧.

ص: ١٨٥

إلّا إذا كان هناك ملاك وجهه، مثلًا ضرب اليتيم يكون له جهات مختلفه؛ من كون الضرب- مثلًا- صادراً من شخص و واقعاً على اليتيم في مكان كذا و زمان كذا و ...

و حكم العقل بقبحه ليس لأجل تلك الحيثيات و الجهات، بل لم يكن لنفس الضرب قبح لديه، و إلّا يلزم أن لا يكون للضرب التأديبي حُسن، بل قبحه إنّما هو لتعنونه بعنوان الظلم، و عنوان الظلم يقبح متى تحقّق، و «أى مورد وجد»؛ و لذا حيث لا يكون الضرب للتأديب ظلماً لا يكون فيه قبح، بل فيه حُسن.

فإذن: الظلم حيث كان علّه لتقييح العقل الضرب، فيكون هو الموضوع لديه للقبح، و هذا معنى رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية.

و بعبارة اخرى: حيث يكون الضرب ذا جهات و حيثيات متعدّده، و لكن حكم العقل بقبحه إنّما هو لكونه ظلماً، فالموضوع في الحقيقة للتقييح العقلي هو الظلم، و سائر العناوين لا تكون دخيله فيه أصلاً، و هو ظاهر. و لا تكون ذات الضرب بعليه الظلم بحيث

يكون الظلم واسطه و عله لتقييح الضرب نفسه؛ لاستلزامه الخلف؛ فإنّ الذات تكون قبيحه بالعرض؛ فلا محيص إلّا أن يكون الظلم قبيحاً بالذات؛ فيصير الظلم موضوعاً بالحقيقه للقبح، وهذا معنى رجوع الحثيات التعليليه إلى التقيديه.

و لعمر الحقّ: إنّ هذا واضح ممّا لا إشكال فيه. فالإشكال الأوّل من المحقّق العراقي قدس سره ساقط (1).

١- قلت: إنّ نظر المحقّق العراقي قدس سره على أنّ وجوب المقدمه شرعى حيث إنّه باستكشاف حكم العقل من وجوب ذيهها، فبناءً على الملازمه بين وجوب المقدمه شرعاً و وجوب ذيهها يكون وجوبها تابعه لوجوب ذيهها، فإذا كانت الجهات التعليليه فى ذيهها غير راجعه إلى الجهات التقيديه فليكن كذلك وجوب مقدمته التابعه له، فيرى قدس سره أنّ رجوع الجهات التعليليه إلى الجهات التقيديه إنّما هو فيما يدركه العقل مستقلاً، لا ما لا يكون للعقل شأن فيه إلّا الكشف. فعلى هذا: الإشكال الثانى من سماحه الاستاد- دام ظلّه- على المحقّق العراقي غير وارد. نعم إشكاله الأوّل متوجّه عليه، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٨٦

الوجه الثانى:- كما يشعر به صدر كلامه و ذيله- و هو: أنّه يشترط فى وقوع المقدمه على سبيل الوجوب و المطلوبيه فى الخارج قصد التوصل إلى ذيهها. و هذا الوجه قريب من الوجه الأوّل، و لم يذكر المحقّق العراقي له بياناً.

و يظهر من تقرير المحقّق النائينى قدس سره: أنّ الشيخ الأعمش قدس سره يريد اعتبار ذلك فى خصوص المقدمه المحرّمه بالذات التى صارت مقدمه لواجب أهمّ، لا مطلق المقدمات.

و ذلك لأنّه قال: لا ينبغى الإشكال فى أنّه لا يعتبر قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفة الوجوب؛ فإنّ اعتبار القصد إمّا أن يكون فى العناوين القصديه التى يتوقّف تحقّق عنوان المأمور به فيها على القصد، نظير التعظيم و التأديب و غير ذلك من العناوين القصديه، و إمّا من جهة قيام الدليل على ذلك. و ليس المقام من العناوين القصديه، و لا ممّا قام الدليل عليه؛ فمن أين يجىء اعتبار القصد فى وقوع المقدمه على صفة الوجوب؟!

إلى أن قال: و بالجملة: دعوى أنّ الواجب هو الذات المقديده بقصد التوصل فى مطلق المقدمات ممّا لا يمكن المساعده عليه، و هى من الشيخ قدس سره غريبه.

و أمّا إذا اريد اعتبار قصد التوصل فى خصوص المقدمه المحرّمه بالذات التى صارت مقدمه لواجب أهمّ، فممّا يمكن أن يوجّه؛ لأنّ وجوب المقدمه- حينئذٍ لمكان حكم العقل، حيث زاحم حرمتها واجب أهمّ. و المقدار الذى يحكم به العقل هو ما إذا

ص: ١٨٧

اتى بها بقصد التوصل إلى الواجب الأهمّ، لا بقصد التنزّه و التصرّف فى مال الغير عدواناً؛ فإنّ مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه، و لا- يقاس ذلك بالمقدمه المباحه؛ فإنّ المقدمه المباحه لكان وجوبها لمجرد توقّف واجب عليها، و كان ما يتوقّف عليه هو الذات، و حيث لم تكن الذات مقتضيه لشيء - بل كانت لا اقتضاء- فتكون الذات واجبه من دون اعتبار قصد التوصل (1).

انتهى.

و فيه أولاً: أنه صرح الشيخ قدس سره - على ما فى التقرير - أن الثمره لا تحصل إلّا فى المقدمه المحرّمه (٢)، و لا يريد التفصيل بين المقدمه المحرّمه و غيرها. بل ظاهر عبارته يعطى أن إرادته التوصل تعتبر فى جميع المقدمات.

لكن الثمره تظهر فى موردین: أحدهما فى المقدمات العبادیه؛ لأنها ليست مثل سائر المقدمات فى الاكتفاء بذات المقدمه عنها. و الثانى: فى المقدمات المحرّمه. و أمّا فى المقدمات غير المحرّمه و غير المقدمات العبادیه فلم تكن لها ثمره.

و ثانياً: مضافاً إلى أن الاحتمال الثانى فى كلام الشيخ قدس سره بالنسبه إلى الاحتمال الأول ضعيف، غير تمام فى نفسه. و ذلك لأن الشيخ قدس سره لم يشترط شيئاً فيما هو متعلق الوجوب فى المقدمه، بل قال: بأنّ الواجب مطلق المقدمه بملاك التوقف و الإناطه العدمى بها، و هذا التوقف و الإناطه موجود؛ قصد أو لم يقصد، التفت أو كان غافلاً.

و بالجملة: الملاك كلّ الملاك فى وجوب المقدمه إنّما هو التوقف و الاستلزام العدمى من حيث إنّ لوجودها مدخلاً فى وجود المعلول. و لا مدخلية للقصد فى ذلك أصلاً.

و ثالثاً: أن اعتبار قصد التوصل إمّا أن يكون بنحو شرط الوجوب، أو بنحو

١- فوائد الاصول ١: ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢- مطارح الأنظار: ٧٣/ السطر الأول.

ص: ١٨٨

شرط الواجب. لا سبيل إلى الأول؛ لأنه يرد عليه ما يرد على ما ذهب إليه صاحب «المعالم» قدس سره، و لأنه إذا قصد التوصل بالمقدمه إلى ذیها تجب المقدمه، و هو تحصيل الحاصل. و بالجملة: قصد ذی المقدمه مستلزم لقصد مقدمته، فلازم ذلك: وجوب المقدمه حين إرادتها، و هو تحصيل للحاصل.

و كذا لا سبيل إلى الثانى، لكن لا لأجل عدم إمكان أخذ الإراده فى الواجب - كما قاله المحقق الخراسانى قدس سره (١) - بداهه إمكان أن يجب الشىء و يعتبر فى إتيانه أن يكون مع القصد، بل لأجل ورود الأمر به فى الشريعة، كما فى قصد الأمر فى العبادات - كما سبق - بل لأجل أن العقل لا يرى لإيراده العبد دخاله فى الملاك، بل الملاك كلّ الملاك - على مبنى غير صاحب «الفصول» قدس سره و من يحدو حدوه - قائم بذات المقدمه و ما يكون مصداقاً لها.

حول مقال صاحب «الفصول»

إشاره

عمده الكلام فى المقام مقال صاحب «الفصول»(٢)؛ فقد وقع مطرَحاً للأُنظار، و ذكروا فى تبين مراده- خصوصاً شيخنا العلامه الحائرى قدس سره فى «الدرر»(٣) على

١- كفايه الاصول: ٩٥-٩٦.

٢- الفصول الغرويه: ٨١/السطر ٤، و ٨٦/السطر ١٢.

٣- من أن المراد من المقدمه الموصله إمّا أن يكون ما يترتب على وجودها ذوها، يعنى: ما ينطبق عليه الموصّل بالحمل الشائع، أو يكون عنوان الموصّل. و على الثانى: إمّا أن يكون المراد هو الإيصال الخارجى، أو العنوان المنتزع. و على الأوّل من هذه الاحتمالات: إمّا يكون المراد ما يترتب عليه ذو المقدمه على وجه يكون هو المؤثر فيه، أو يكون أعمّ من ذلك ... إلى آخر ما ذكره. لاحظ درر الفوائد: ١١٤. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٨٩

خلاف عاداته التى كانت على الاختصار- احتمالات ربّما لا يكون مرتبطاً بمقاله، و ربما يكون صريح كلامه بخلافه. فلا وجه لذكرها و رفضها بعدم إرادته إيّاها، أو كونها خلاف ظاهر عبارته. فالأولى للاختصار بذكر ما هو مراده، ثمّ الإشاره إلى ما قيل أو يمكن أن يقال فى مقاله، ثمّ الإشاره إلى ضعفه:

قال صاحب «الفصول» قدس سره: إنّ الواجب من المقدمه هى المقدمه الموصله بما هى موصله، بحيث يكون الإيصال قيّداً للواجب، لا- قيّداً للوجوب حتّى يلزم أن لا- يكون خطاب بالمقدمه أصلاً على تقدير عدمه؛ فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف و إطلاق وجوبها و عدمها تابع لإطلاق وجوبه و عدمه؟!

و بالجملة: مقدمه الواجب لا تتّصف بالوجوب و المطلوبيه من حيث كونها مقدمه إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذى المقدمه؛ حتّى إذا وقعت مجرّده عنه تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبيه؛ لعدم وجودها على الوجه المعبر. فالتوصيل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب(١). ثمّ تصدّى بذكر ما يحتجّ به لمطلوبه.

ثمّ إنّه اورد على مقال صاحب «الفصول» قدس سره إشكالات كثيره، و الحقّ عدم ورود شىء منها عليه، و لكن تشحيذاً للذهن و توضيحاً لمقاله نذكر مهمّاتها، ثمّ نشير إلى ما فيها(٢):

١- الفصول الغرويه: ٨٦/السطر ١٢.

٢- قلت: أشار سماحه الاستاذ- دام ظلّه- إلى مرام صاحب «الفصول» قدس سره و أوضح مقاله بذكر الإيرادات على مقاله و دفعها، و لم يصرح هنا بما ذهب إليه، إلّا أنّه يظهر من خلالها مختاره، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٩٠

منها: إشكال الدور

يقرّر ذلك من وجوه:

الوجه الأول هو: أنّ توقّف ذى المقدمه على وجود المقدمه أمر وجداني، فلو كانت المقدمه الواجبه هي المقدمه الموصله فإنّما تحصل إذا اتى بذبيها.

فدو المقدمه يتوقّف على المقدمه، و المقدمه على ذبيها؛ لأنّه لو لا ذبيها لما تحقّق فيه الإيصال، و هو الدور(1)

. و فيه: أنّه التبس مراد صاحب «الفصول» قدس سره على المورد؛ و ذلك لأنّ صاحب «الفصول» قدس سره لم يرد إثبات أنّ الموقوف عليه هي المقدمه الموصله حتّى يتوجّه عليه الإشكال، بل مراده: أنّ الذى يحكم به العقل و يكون واجبا ليس ذات المقدمه، بل لأجل الغير؛ فوجود ذى المقدمه موقوف على ذات المقدمه لا بقيد الإيصال، و اتّصاف المقدمه بالموصليه يتوقّف على وجود ذى المقدمه؛ فالموقوف غير الموقوف عليه؛ فلا دور.

و بالجملة: الموقوف هو توقّف ذى المقدمه على ذات المقدمه، و أمّا المقدمه فلا تكاد تتوقّف على ذبيها، و إنّما يتوقّف انتزاع عنوان الموصليه على ذبيها، نظير العليه و المعلوليه؛ فإنّ ذات المعلول تتوقّف على ذات العله و تتأخّر عنها، و لكن انتزاع العليه و المعلوليه يتوقّف على وجود المعلول خارجاً.

الوجه الثانى: ما قرّبه شيخنا العلامة الحائري؛ فإنّه قدس سره- بعد أن ذكر مطالب على خلاف عادته التى كانت مبنيه على الاختصار- توّصل إلى إشكال الدور؛ فقال

١- فوائد الاصول ١: ٢٩٠.

ص: ١٩١

ما حاصله: إنّ مناط الطلب الغيرى ليس إلّا التوقّف و احتياج ذى المقدمه إلى غيره، و تقييد موضوع الطلب بقيد- كالاتصال- لا بدّ و أن يكون بلحاظ دخله فى الغرض.

و بعبارة اخرى: المصلحه المقتضيه للطلب لا يحصل إلّا فى المقيّد- كتقييد الصلاه بالطهاره- و لا يعقل تقييد طلب المقدمه بالإيصال بعد؛ بداهه أنّ المناط ليس إلّا التوقّف؛ لأنّ الإيصال عنوان ينتزع من وجود ذى المقدمه، فهو موقوف عليه.

فلو توقّف ذو المقدمه على الفعل المقيّد بالإيصال يلزم الدور، و هذا واضح بأدنى تأمل(1)

. و فيه أولاً: أنّ القول بوجوب المقدمه لأجل التوقّف و دعوى البداهيه يلازم القول بمقال المحقّق الخراسانى قدس سره من وجوب ذات المقدمه(2). مع أنّ شيخنا العلامة قدس سره يرى اعتبار لحاظ الإيصال- كما سنشير إليه- فدعوى البداهه منه غير وجيه.

و ثانياً: أنّ لصاحب «الفصول» قدس سره أن يقول: إنّ وجوب المقدمه لم يكن لأجل التوقّف، بل لأجل التوضيل؛ فمتعلّق

الوجوب على مسلكه أخص من الموقوف عليه؛ فلا دور. وبالجملة: إشكال الدور غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنه يرى أنّ الموصل بما هو موصل، له الملاك، لا الموقوف عليه؛ فالموقوف غير الموقوف عليه، فتدبر.

الوجه الثالث- وهو أو هن الوجه- وهو: أنّ وجوب المقدمه ناشئ من وجوب ذيها، بناءً على الملازمه؛ فلو اعتبر قيد الإيصال في المقدمه يلزم ترشح وجوب ذى المقدمه من وجوبها فيلزم الدور.

١- درر الفوائد، المحقق الحائري: ١١٦-١١٧.

٢- كفايه الاصول: ١٤٣.

ص: ١٩٢

و بالجملة: يلزم أن يكون الواجب النفسى مقدمه لمقدمته و واجباً بوجوب ناشئ من وجوبها، و هو يستلزم الدور(١).

. و فيه: أنّ الوجوب الناشئ من ذى المقدمه وجوب مقدمى، و هو غير الوجوب الناشئ من المقدمه؛ لأنه نفسى.

و بالجملة: وجوب الكون على السطح- مثلاً- وجوب نفسى، و ينشأ منه وجوب على المقدمه، و ينشأ من الوجوب الناشئ من المقدمه وجوب؛ فلو تم هذا الإشكال فهو إشكال برأسه غير إشكال الدور.

و بعبارة أخصر: أنّ وجوب الواجب الناشئ منه وجوب المقدمه لم ينشأ من وجوب ذيها حتى يدور.

فظهر: أنّ إشكال الدور بتقاربه غير وارد على ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره.

و منها: إشكال التسلسل

و يقرب ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أنّه لو كانت المقدمه بقيد الإيصال واجبه، فواضح أنّ المقدمه الموصلة تنحلّ إلى الذات و قيد الإيصال، و حيث إنّ المفروض: أنّ المقدمه الموصلة واجبه تكون الذات بقيد الإيصال واجبه، و الإيصال بقيد إيصال آخر، فينحلّ كلّ من الذات و قيد الإيصال إلى مركّبين، و ينحلّ المركّبان إلى أربع مركّبات، و هى إلى ثمانيه و هكذا ... فيلزم وجود سلاسل غير متناهيه.

١- أجود التقريرات ١: ٢٣٧-٢٣٨.

ص: ١٩٣

و بعبارة اخرى: أنّ المقدمه الموصلة تنحلّ إلى ذات و قيد، و فى كلّ منهما مناط الوجوب للتوقّف، فعلى وجوب المقدمه الموصلة يجب أن تكون الذات بقيد الإيصال واجبه، و قيد الإيصال أيضاً بقيد الإيصال واجباً؛ فيتقيد كلّ منهما بإيصال آخر، و هلمّ جزءاً.

و فيه: أنّ هذا الإشكال نظير الإشكال على القائلين بأصاله الوجود؛ بأنّه لو كان الوجود موجوداً يلزم أن يكون للوجود وجود، فينحلّ إلى وجودين، و هما إلى وجودات، و هكذا ... فيوجب سلاسل غير متناهية. فوزان جواب الإشكال فيما نحن فيه وزان ما اجيب به هناك (١).

. و حاصل ما هناك هو: أنّ تحقّق كلّ شىء و وجوده إنّما هو بالوجود، و لكن الوجود موجود بنفس ذاته لا بشىء آخر، فلا يتسلسل.

فقول هنا: إنّ المقدّمه الموصلة تنحلّ إلى ذات و قيد الإيصال، فالذات موصلة بالذات، فلا معنى لتقييدها بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ للزومه تكرّر الموصل بداهه، و لا يكون للإيصال إيصال؛ لامتناع تكرّر الإيصال إلى المطلوب.

و الحاصل: أنّه لا معنى لتقييد الإيصال بإيصال آخر، و لا تقييد الذات بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ لامتناع تكرّر الموصل و الإيصال.

الوجه الثانى: ما قرّبه المحقّق النائيني قدس سره، و هو: أنّ المقدّمه الموصلة تنحلّ إلى أمرين: أحدهما الذات، و الآخر قيديه التوصل و لو على وجه دخول التقييد و خروج القيد، فتكون الذات مقدّمه لحصول المقدّمه المركّبه، كما هو الشأن فى جميع أجزاء المركّب، حيث يكون وجود كلّ جزء مقدّمه لوجود المركّب، مثلاً: لو كان الضوء

١- انظر الحكمه المتعاليه ١: ٣٩-٤٠، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ١١.

ص: ١٩٤

الموصل إلى الصلاه مقدّمه أو السير الموصل إلى الحجّ مقدّمه، فذات الضوء و السير تكون مقدّمه للوضوء الموصل و السير الموصل، و إذا اعتبر فيه قيد الإيصال أيضاً يلزم التسلسل، فلا محيص - بالأخره - من أن ينتهى إلى ما تكون الذات مقدّمه. فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمه لذيها، من دون اعتبار قيد التوصل (١).

. و فيه: أنّ هذا التقريب أسوأ حالاً من التقريب السابق؛ و ذلك لأنّ القائل بوجوب المقدّمه الموصلة يرى أنّ الموصل إلى ذى المقدّمه - الذى يكون واجباً نفسياً - واجب، فالموصل إلى المقدّمه التى تكون واجبه غيريه خارج عن موضوع كلامه.

و بعبارة اخرى: الملاك الذى يرى القائل بوجوب المقدّمه الموصلة لا يكون بالنسبه إلى هذه المقدّمه؛ لأنّه يرى أنّ الوجدان و البرهان قائمان على أنّ ذات المقدّمه ربّما لا تكون مطلوبه و محبوبه، بل تكون مبعوضه. فمطلوبيتها إنّما هى لأجل مطلوب نفسى فوقه - و هو ذو المقدّمه - فمطلوبيه المقدّمه إنّما هى لأجل الإيصال إلى ذيهما، و هذا الملاك غير موجود فى جزء الجزء، بل الجزء و جزء الجزء و هكذا ... كلّها مطلوبات لأجل ذى المقدّمه، لا أنّ جزء الجزء مطلوب للجزء مثلاً.

و بعبارة ثالثه: لا يقول صاحب «الفصول» قدس سره: إنّ كلّ موقوف عليه واجب، و لا يرى أنّ جميع أجزاء المركّب واجبه، بل يرى أنّ الواجب أخصّ من الموقوف عليه؛ فإن كان الواجب مركّباً من عدّه أجزاء، و أجزاءها من أجزاء، و هكذا ... فما يكون

واجباً لديه هو الجزء الموصل إلى ذى المقدمه؛ فأين التسلسل؟! فتدبر.

١- فوائد الاصول ١: ٢٩٠.

ص: ١٩٥

و من الإشكالات على مقال صاحب «الفصول» قدس سره: أنه لو وجبت المقدمه الموصله يلزم كون الواجب النفسى واجباً غيرياً؛ وذلك لأنه لو وجبت المقدمه الموصله تكون ذى المقدمه مقدمه لمقدمته، فيكون مقدمه لنفسه، فيلزم أن يكون ذى المقدمه بما أنه مقدمه لنفسه واجباً غيرياً، و حيث إنه كان واجباً نفسياً فيلزم الجمع بين الوجوب النفسى و الغيرى.

و بعبارة اخرى: لو وجبت المقدمه الموصله يلزم أن يكون ذى المقدمه من مبادئ مقدمته، و به يصير واجباً غيرياً، كما هو واجب نفسى. بل يلزم اجتماع وجوبات غيريه بعدد المقدمات لو تعددت؛ لأن المفروض: أن الواجب هو المقدمه الموصله، فيترشح منه إلى كل من الذات و قيد الإيصال وجوب غيرى. و إن شئت قلت: يترشح من ذى المقدمه وجوب غيرى على نفسه، و هو كما ترى (١)

. و فيه: أن القائل بالمقدمه الموصله يرى أن ما يتعلّق به الوجوب الغيرى، هو المقدمه مع قيد الإيصال إلى ذى المقدمه، فيعتبر فيه أمران: الأوّل كونه موقوفاً عليه، و الثانى كونه موصله إلى ذى المقدمه؛ فلا- تكون نفس نصب السلم- مثلاً- واجباً عنده، بل النصب بما أنه يتوقف عليه الكون على السطح و يتوصل به إليه، و واضح:

أنه يستحيل أن يكون نفس ذى المقدمه موقوفاً على نفسه، و أن يكون موصلاً إلى نفسه؛ فلا يتعلّق به الوجوب الغيرى، و توقف وصف المقدمه على وجوده لا يستلزم تعلّق الوجوب به. فذات المقدمه حيث لم تكن موصلاً فلا تتصف بالوجوب الغيرى حتى يتصف بالوجوبات الغيريه المتعدده بعدد المقدمات، فتدبر.

و منها: أن القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب

١- درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١١٩، نهايه الاصول: ١٩٥، لمحات الاصول: ١٥٤.

ص: ١٩٦

الواجبات؛ لعدم كون الإيصال أثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها؛ فلا بدّ من الالتزام باختصاص الوجوب بمقدمات هي علّه تامّه لترتب ذيها عليها- أى الأفعال التسببيه و التوليديه- و أمّا فى غيرها فلا بدّ من توسط الإراده بين ذى المقدمه و مقدماتها، و الالتزام بوجوب الإراده التزام بالتسلسل؛ لاستلزام الإراده إرادة اخرى، و هكذا (١)

. و فيه: أن المراد بالموصله ليس خصوص ما يترتب عليه ذى المقدمه قهراً و بلا واسطه حتى يرد عليه الإشكال، بل المراد الأعم منه و ما يترتب عليه بوسائط.

فالمراد بالمقدمه الموصله ما يقع بعدها الواجب- سواء كان بلا واسطه، أو مع واسطه أو وسائط- لا مطلق المقدمه و إن لم يقع الواجب بعدها. فالقدم الأول إلى الحجّ قد يكون موصلًا- و لو مع وسائط كثيره- إذا تعقّب الحجّ، و قد لا يكون موصلًا إذا لم يتعقّب الحجّ.

و أما إشكال الإراده: فربّما تکرّر في كلماتهم: أنّ الإراده غير اختياريه و غير قابله لتعلّق الأمر بها(٢).

. ففيه أولًا: أنّه- كما تقدّم في التعبدى و التوضيلى- أنّها اختياريه قابله لتعلّق التكليف بها، كيف و التعبديات كلّها من هذا القبيل و قد وقع القصد موردًا للوجوب!؟

و ثانيًا: لو قلنا بوجوب مطلق المقدمه فالإراداه أيضاً من المقدمات، فيلزم اتّصافها بالوجوب، مع أنّها على زعمكم غير اختياريه، فالإشكال بالإراداه مشترك

١- كفايه الاصول: ١٤٥- ١٤٦.

٢- نفس المصدر: ٨٩.

ص: ١٩٧

الورود؛ فلا بدّ و أن لا تكون الإراده متعلّقه للوجوب؛ لاستلزامه التسلسل على مبني المستشكل، فما يدفع به هذا الإشكال على القول بوجوب مطلق المقدمه، هو الجواب على القول بالمقدمه الموصله، فتدبر.

و منها: أنّ مقتضى القول بوجوب المقدمه الموصله عدم سقوط الأمر بالمقدمه إلّا بعد إتيان ذى المقدمه، مع أنّ سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمتعلّق واضح(١).

. و فيه: أنّه على القول بالمقدمه الموصله لا بدّ و أن لا يسقط الأمر بالمقدمه إلّا إذا ترتّب عليه ذو المقدمه، فذات المقدمه لم تتعلّق بها الأمر حتّى يسقط بإتيانه، بل المتقيده بقصد الإيصال مأمور به، و هى لا تسقط إلّا بإتيان قيدها. فدعوى وضوح سقوط الأمر بمجرد إتيان المقدمه فى غير محلّها.

و منها: ما فى تقارير المحقّق العراقى قدس سره، و لكن عبارته لا تخلو عن التسامح؛ فالحرى أن تحرّر بهذا النحو، و هو: أنّه لو كانت المقدمه المقيده بالإيصال واجبه يلزم تقييد الواجب بشىء لا يمكن الانفكاك عنه؛ لأنّ المقدمه الموصله أو التى يترتب عليها ذو المقدمه لا ينفكّ عن ذىها، فيلزم أن يكون الواجب- أى المقدمه- مقيداً بشىء على فرض وجوده لا ينفكّ عن ذى المقدمه، و هذا بمنزله تحصيل الحاصل؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد يدعو إلى الذات و القيد، فإذا كانت ذات غير منفكّ عن القيد فالدعوه إلى الذات دعوه إلى القيد. و بالجملة: إذا كانت المقدمه توليدياً بالنسبه إلى ذىها- مثلاً- فإذا أمر مقيداً بحصول ذىها عقبه فمقتضاه تقييده بشىء يكون حاصلًا و غير منفكّ عنه(٢)، انتهى.

١- كفايه الاصول: ١٤٦.

وفيه: أنه يظهر جوابه ممتاً ذكرناه آنفاً، وحاصله: أن مراد القائل بالمقدمه الموصله ليست الموصله غير المنفك عن ذيهها، بل يرى أن كل مقدمه من المقدمات - سواء كانت بينها وبين ذيهها فاصله طويله أو قصيره، أو لم تكن فاصله - حيث إنها لم تكن مطلوبه بالذات - بل لأجل ذيهها - فإن انضمت إلى المقدمه سائر المقدمات و حصل ذوها، تقع المقدمه على صفة المطلوبيه.

نعم، لو كان مراد القائل بالموصله هو القول بأن المقدمه السببيه واجبه، يتم الإشكال، لكنّه من الواضح: أنه لم يكن مراد صاحب «الفصول» قدس سره، وإلا يلزم التفصيل بين السبب وغيره، لا الموصل وغيره.

و بالجملة: مراد القائل بالمقدمه الموصله هو أن المقدمه حيث تقع في الخارج على قسمين: أحدهما المقدمه التي تنضم إليها سائر المقدمات و يحصل ذوها، و الثاني المقدمه التي ليست كذلك، و الواجب من القسمين هو الأول منهما، فإتيان المقدمه عنده للوصول إلى ذيهها؛ سواء كانت بينها وبين ذيهها واسطه أم لا.

نعم، المقدمه السببيه حيث إنها لا تنفك عن ذيهها لا يحتاج إلى قيد الإيصال فيها.

فتحصّل لك ممّا ذكرنا: أن مقال صاحب «الفصول» قدس سره - مضافاً إلى أنه لم يكن فيه محذور عقلي - مطابق للوجدان؛ لأن من يريد شيئاً يتوقّف حصوله على مقدمات يريد المقدمات، لكن لا لأجل ذواتها، بل لأجل الوصول إلى ذاك، وإلا فقد تكون المقدمات مبغوضه لديه، و لذا لو أمكن للشخص أن يصل إلى ذاك الشئ بدون التوصل إلى مقدمه لرفض المقدمات و خلى بينه وبين ذاك الشئ. و لكن حيث إنّ العالم عالم التراحم و لا يكاد يمكن فيه الوصول إلى الغايات إلا بالتوصل بالمقدمات فيريدها للتوصل بها إلى ذيهها. فالوجدان أصدق شاهد على أن المقدمه الموصله واجبه.

حول مقال العلمين الحائري و العراقي

اشاره

ثم إنّ المحققين الحائري و العراقي • حيث رأيا أنّ وجدانهم يقضى بكون المقدمه الموصله واجبه، و لكن استصعبوا بعض الإشكالات التي أوردناها و أجبنا عنها - بحول الله و قوته - تصدياً لتصويرها بنحو خالٍ عن الإشكال.

و لكن الإنصاف: أنّ ما ذكرناه - مضافاً إلى أنه غير خالٍ عن الإشكال في نفسه - يتوجه عليه الإشكالات التي أوردناها.

و كيف كان: قال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: يمكن أن يقال: إنّ الطلب متعلق بالمقدمات ذواتها، لكنّها في لحاظ الإيصال، لا مقتدياً به حتى تلزم المحذورات السابقه؛ و ذلك لأنّ المقدمه قد تلحظ مع سائر المقدمات المنتظمه (١) الواقعه في

طريق مبادئ المطلوب، وقد تلحظ منفكته عن سائر المقدمات، و واضح: أنها إذا لوحظت منفكته لا يريدتها جزماً؛ فإنّ ذاتها و إن كانت مورداً للإرادة، لكنّها لمّا كانت المطلوبية في ظرف ملاحظه باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق، بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات. فتحصل: أنّ المقدمه ذاتها مطلوبه في لحاظ الإيصال- لا مقيداً بالإيصال، و لا مطلقه- و لكن لا ينطبق إلّا على المقيد، و هذا الذى ذكرناه مساوق للوجدان، و لا يرد عليه ما يرد على القول باعتبار الإيصال قيداً، و إن اتحد معه فى الأثر(٢)، انتهى.

١- حكي سماحه الاستاد- دام ظلّه- عن شيخه: أنه كان يعبر عنها في مجلس الدرس ب«مقدمات رج كرده».

٢- درر الفوائد، المحقق الحائري: ١١٩.

ص: ٢٠٠

و قال المحقق العراقي قدس سره بتقريب آخر، و هو: أنّ الواجب ليس مطلق المقدمه، و لا- خصوص المقيد بالإيصال، بل الواجب هو المقدمه في ظرف الإيصال بنحو القضية الحينيه. و بعبارة اخرى: الواجب هو الحصه من المقدمه التوأمه مع وجود سائر المقدمات الملازم لوجود ذى المقدمه(١)

. و كلا العلمان صرّحاً بأنّ مقالهما موافق للوجدان. و أورد المحقق العراقي قدس سره على نفسه: بأنّه ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدمه الموصله، إلى اختيار أنّ الواجب هو المقدمه في ظرف الإيصال، مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمات هو التوصل إلى ذيتها؟

فأجاب بما حاصله: أنّ ما ذكره صاحب «الفصول» قدس سره غير سليم عن الإشكال، و أمّا الذى ذكرناه فليس عن(٢)

. و لا يخفى: أنّ المقاليتين قريبتا المأخذ، و ما ذكرناه- مضافاً إلى أنّه غير سليم عن الإشكال- يتوجّه عليه إشكال آخر، و حاصله: أنّ المقدمات المنتظمه أو المقدمات في ظرف الإيصال إذا كانت واجبه، فهل لها دخاله في موضوعيه الحكم، أم لا؟

فعلى الثانى يلزم أن يكون انتظام المقدمات من باب الاتفاق، فتكون ذوات المقدمات واجبه؛ لأنّها تمام الموضوع للحكم، و إن زالت تلك الحاله. و بالجملة: إن لم يكن لانتظام المقدمات دخاله في موضوعيه الحكم فيكون تمام الموضوع نفس الذات؛ انتظمت المقدمات معها أم لا و لا يعقل رفع الحكم عنها بدون الانتظام.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٨٩.

٢- نفس المصدر ١: ٣٩١.

ص: ٢٠١

و على الأوّل فلا محاله تكون قيداً للمتعلق، فينطبق على مقال صاحب «الفصول» قدس سره.

و الحاصل: أنه لو كانت ذوات المقدمات واجبه فمحال أن ينفك عنها في صوره عدم الانتظام، فبانفكاك الحكم عنها في تلك الصورة يستكشف عن دخاله الانتظام، و هو مقال صاحب «الفصول»، فتدبر. هذا ما في كلام شيخنا العلامة قدس سره.

و قريب من ذلك ما في كلام المحقق العراقي قدس سره، بل كلامه أسوأ منه؛ و ذلك لأن معنى اعتبار الشيء حيناً هو عدم خصوصيته له، بل اخذ بعنوان الظرف لمعرفيه الموضوع، كقولك: «أكرم زيدا الذي يكون في المسجد»؛ فإنه لم يكن للجلوس في المسجد خصوصيه؛ فكما لا يكون للكون في المسجد خصوصيه في موضوعه زيد لوجوب الإكرام، فكذلك لا خصوصيه لظرف الإيصال في موضوعه ذوات المقدمات للحكم؛ فالذوات واجبه، و التوأميه لا خصوصيه لها.

مضافاً إلى أنه- كما أشرنا إليه غير مره- أن الحصة لا تصير حصه إلا بالتقييد؛ لأنه بالتقييد تصير متميزه عن غيرها، و إلا فهي باقيه على إطلاقها، فإن قيدت فليس القيد إلا الإيصال، و هو ليس إلا مقال صاحب «الفصول» قدس سره.

فظهر: أن العلمين • قصدا الفرار عن الإشكال، و لكنّه توجه عليهما بنحو أشد، فتدبر.

توجيه و تزييف

و يمكن أن يقرر كلام العلمين • بوجه آخر- و إن كان هذا الوجه خلاف ظاهر عبارتهما- و هو: أن المقدمه و كذا غيرها إذا وجبت لغايه فلا يمكن أن تكون مطلق المقدمه واجبه، و لا المقدمه مقيده بالغايه واجبه:

ص: ٢٠٢

أما الأول: فيلزم منه أن تكون واجبه لا لغايه، فيكون وجوبها جزافياً.

و أمّا الثاني: فلامتناع التقييد بالغايه؛ لأنّ العله الغائيه مقدمه تصوراً و متأخره وجوداً؛ لأنّه يتصور الغايه في الرتب المتقدمه فيتحرك نحوها، و حيث إنّ وجودها خارجاً متوقّف على مقدمات فيأتي بها فتوجد بعد. فإذا ظهر أنّهما في ربتين فلا يكاد يمكن أن يقيد الشيء بما يتقدم عليه أو يتأخر.

و بالجملة: المقدمات حيث إنّها معلله بالأغراض فلها نحو دخاله في تضييق دائره الإراده، فلا تكون مطلق المقدمه، و لا المقدمه المقيده واجبه. نعم لها نحو دخاله توجب أن لا ينطبق إلا على المقيّد.

و لكن بعد اللتيا و التي لا- يتم هذا التوجيه أيضاً، و لا يصح الالتزام به؛ لما أشرنا و سيظهر لك جلياً عند ذكر كلام المحقق الأصفهانى قدس سره: أن البحث في الملازمه حيث إنّها عقلية فلا بدّ من تدقيق النظر فيها، و الجهات التعليليه في حكم العقل ترجع إلى الجهات التقيديه، فلم يكن عند العقل واسطه و ذو واسطه و ترتب ذى الواسطه عليها، بل جميع القيود دخيله في الموضوع. فإذن قولنا لغايه الإيصال مرجعه إلى موضوعيه الحثيه الموصله، فتدبر.

حول مقال المحقق الأصفهانى فى المقام

ثم إنَّ المحقق الأصفهاني قدس سره حيث رأى أنَّ ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره موافق للعقل والوجدان، ولكن استصعب عليه بعض الإشكالات المتقدِّمه، تصدَّى لتصحيح المطلوب بوجهين:

الوجه الأوَّل بما حاصله: أنَّه لا إشكال في أنَّ الغرض الأصلي والمطلوب

ص: ٢٠٣

الأوَّلَى والواقعي إنَّما هو ذو المقدِّمه. وأمَّا المقدِّمات فمتعلِّقه للغرض تبعاً لترتّب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه من اتِّصاف السبب بالسببييه، والشرط بالشرطييه، وفعليه دخله في تأثير المقتضى أثره، فوقع كلّ مقدِّمه على صفه المقدِّميه الفعلية ملازم لوقوع الاخرى على تلك الصفه ووقوع ذبيها في الخارج، وإلّا فذات الشرط المجرّد عن السبب، أو السبب المجرّد عن الشرط، أو المُعدّ المجرّد عن وقوعه في سبيل الإعداد، مقدِّمه بالقوّه لا بالفعل، و مثلها غير مرتبط بالغرض الأصلي المترتّب على وجود ذى المقدِّمه؛ فلا- تكون مطلوبه بالتبع. وليس الفرق بين الموصل وغيره إلّا بالفعلية والقوّه وملازمه الأوَّل لذي المقدِّمه وعدم ملازمه الثاني له.

و الحاصل: أنَّ صيروره المقدِّمه مقدِّمه فعلية إنَّما هي بأمرين: أحدهما:

وجود سائر المقدِّمات، و الثاني: ترتّب ذى المقدِّمه عليها، وإلّا تكون مقدِّمه بالقوّه، وهذا يكون موافقاً للوجدان، مع سلامته عن الإشكالات؛ لأنَّه لم تقتيد المقدِّمه بالإيصال.

الوجه الثاني بما حاصله: أنَّه بعد ما عرفت من تعلق الغرض الأصلي بذى المقدِّمه و الغرض التبعي بالمقدِّمه، و المقدِّمات علّه و محصّيه لغرضه الأصلي، فالعلّه التامّه هي المراده بتبع إرادته المعلول؛ فكما أنَّ الإراده الفعلية بذى المقدِّمه واحده و إن كان مركّباً، فكذلك الإراده المتعلِّقه بالعلّه التامّه واحده و إن كانت العلّه مركّبه.

فكما أنَّ منشأ وحده الإراده في الأوَّل وحده الغرض، كذلك المنشأ في الثاني وحده الغرض؛ و هو الوصول إلى المعلول. و كما أنَّ إتيان بعض أجزاء المعلول لا- يسقط الإراده النفسية المتعلِّقه بالمركّب- بل هي باقيه إلى آخر الأجزاء، و إن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً- فكذلك الإراده الكلّيه المتعلِّقه بالعلّه المركّبه لا تسقط إلّا بعد حصول الملازم لحصول معلولها، و إن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً.

ص: ٢٠٤

و كما أنَّ أجزاء المعلول لا تقع على صفه المطلوبيه إلّا بعد التماميه، فكذلك أجزاء العلّه لا تقع على صفه المطلوبيه المقدِّميه إلّا بعد التماميه؛ لوحده الطلب في كليهما، و منشؤها وحده الغرض (١)، انتهى.

أقول: هذا الكلام من هذا المحقق المتضلع في فنّ المعقول غير مترقّب، مع تصريحه قريباً برجوع الحثيات التعليليه في الأحكام

العقلية إلى الحثيات التقيديه و ذلك لأنّ البحث عن الملازمه بين المقدّمه و ذيهها عقلي يراد أن يستكشف بها حكم شرعي، و لم يكن البحث عرفياً حتى يتطرق فيه الإهمال. فإذا كان وجوب شيء لغايه فيعلم أنّ الغايه ترتب ذى المقدّمه عليها، و هذا عباره اخرى عن موصليه المقدّمه. فحيثه الإيصال و الموصليه لا يمكن رفع اليد عنها، فلا يكون لدى العقل موضوع و علّه و ترتب الحكم على الموضوع، بل - كما أشرنا آنفاً- يرجع جميع القيود إلى الموضوع، بل حكم العقل بالوجوب إنّما هو بتلك الحثيه. و ذلك لأنّ لنصب السّلم - مثلاً - جهات:

١- حيثه كون السّلم ذا مدارج.

٢- كونه شرطاً للكون على السطح.

٣- توقّف ذى المقدّمه عليها.

٤- تقدّم النصب على الكون.

٥- موصليه النصب إلى الكون بالأعمّ من الموصليه بالواسطه أو مع الواسطه، إلى غير ذلك.

و واضح: أنّ حكم العقل بوجوب النصب لم يكن لشيء من تلك الحثيات العديده،

١- نهايه الدرايه ٢: ١٣٨.

ص: ٢٠٥

بل الذي يحكم به العقل هو حيثه ترتب ذى المقدّمه عليها، و حيث إنّ الغايه عباره عن عناوين الموضوع - كما تقرّر في محلّه، و اعترف هذا المحقّق قدس سره به أيضاً - فموضوع حكم العقل عباره عن هذا.

فإذا ثبت أنّ موضوع حكم العقل هو هذه الحثيه، فمحال أن يستكشف حكماً شرعياً على موضوع أوسع أو أضيق من دائرته. فإذا كان الشرط أو السبب - بما أنّهما سببان فعليان - ملازماً لترتب ذى المقدّمه عليها، فالعقل يحكم بأنّ حيثه الوجوب فيها ترتب ذاك عليها.

و بالجملة: إن قال قدس سره: إنّ المطلوب مطلق المقدّمه، كما اعترف به المحقّق الخراساني قدس سره (١) و غيره، فلا يتوجّه عليه هذا الإشكال. و لكن يتوجّه عليه: أنّه مخالف للوجدان، و حيث اعترف قدس سره بأنّ مقاله صاحب «الفصول» قدس سره موافق للوجدان فيكون وجوب المقدّمه لترتب ذيهها عليها، فالحيثيه التعليليه ترجع إلى التقيديه، و يتعلّق الوجوب على المقدّمه بحيثيه الإيصال. و محال أن يدرك العقل و يستكشف الحكم الشرعي على ملازم لما أدركه العقل؛ و هو ذات المقدّمه.

نعم، لا مضايقه في أن يقال: إنّ الشارع علّق الحكم على ذات المقدّمه، و لكنّه لو كان فلا يكون ذلك بملاك المقدّميه.

فمن رأى الملازمه بين ذى المقدمه و المقدمه التى يترتب عليها ذوها- و واضح:

أن هذا التقييد عباره اخرى عن موصليه المقدمه- فلا بد له إما من دفع الإشكالات- كما دفعناها بحمد الله تعالى- أو يرفع اليد عن وجوب المقدمه التى يترتب عليها ذوها.

١- كفايه الاصول: ١٤٣.

ص: ٢٠٦

و الحاصل: أن ما يحكم العقل بوجوبه إنما هو عنوان الموصلية؛ فلو أمكننا تجريد ذاك العنوان عن جميع العناوين - حتى عنوان المقدمه و السببيه و العليه التامه، بل و حتى عن الذاتيه- لوجب هو، دونها.

و لكن حيث إن العالم عالم الماده و المزاحمات فلا- تكاد تنفك الجهات بعضها عن بعض، فإن يرى هذا المحقق أن عنوان الموصل بما هو موصل واجب- كما اعترف به- فلا وجه لأن يكشف حكماً شرعياً على عنوان المقدمه الفعلية أو العله التامه، و إن كان هاتان العنوانان ملازمين لعنوان الموصل بما هو موصل، فتدبر.

مع أنه يتوجه على ما أفاده فى الوجه الثانى - مضافاً إلى ما ذكر: أن عنوان الموصل لا يكاد يلازم العله التامه؛ لأن العله التامه هى التى لا- تنفك معلولها عنها، و المراد بالموصل الأعم منها و ممّا تخلل فى البين و سائط. فالموصل هو الذى يوصل إلى ذيتها؛ إما بدون الواسطه، أو مع الواسطه، بل مع الوسائط. و لعل منشأ ما ذكره هو توهم أن المراد بالموصل، الموصل الفعلية؛ فعبر عنه بالعله التامه.

أضف إلى ذلك: أن قياس ما نحن فيه بالشىء المركب عن عدّه أجزاء يجمعها وحده الغرض، قياس مع الفارق؛ لأن الصلاه- مثلاً- مركبه عن عدّه أجزاء، و هى التى تكون لها المصلحه، و أمّا الأجزاء فلم تكن فيها مصلحه، و الأمر الضمنى لا معنى له.

فهناك أمر واحد متعلق بعنوان واحد، غايته تحقق هذا العنوان فى الخارج بإتيان الأجزاء مرتباً. و أمّا فيما نحن فيه فينطبق عنوان الموصل على كل مقدمه مقدمه؛ لأن فى كل مقدمه خاصيه الموصلية، فهذه المقدمه بما أنها موصله واجبه، و هكذا سائر المقدمات.

ص: ٢٠٧

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أن الذى يحكم به العقل - على تقدير ثبوت الملازمه بين المقدمه و ذيتها- هو عنوان الموصل بما هو موصل، و أمّا العناوين الاخر- سواء كانت ملازمه لذاك العنوان أم لا، من عنوان المقدمه، أو العليه التامه، أو ترتب وجوده عليها، أو غير ذلك- فلا- تكون واجبه، و إن فرضت كونها ملازمه لعنوان الموصل؛ فلا يكون لما ذهب إليه صاحب «الفصول» محذور.

و الذى أوقع الأعلام الثلاث- الحائرى و العراقى و الأصفهانى- و غيرهم- قدس الله أسرارهم- فى ما قالوا هو: أنهم رأوا أن

مقال صاحب «الفصول» موافق للوجدان، و لكنهم استصعبوا بعض الإشكالات الواردة على مقاله؛ فتمحل كل منهم و تصدى لتصويره بنحو خالٍ عن الإشكال.

و قد عرفت منّا- بحمد الله- دفع الإشكالات الواردة، و عمدتها مشكله الدور و التسلسل، مع أنّ ما تفصّوا به عنها غير خالٍ عن الإشكال، و الله الهادى إلى سواء الصراط.

هذا كلّه فى مقام التصرّو، و أنّه على القول بالملازمه هل العقل يحكم بوجود مطلق المقدمه، أو هى بقصد الإيصال، أو حال إرادته ذى المقدمه أو الموصله بما هى موصله؟ و قد عرفت لعلّمه بما لا- مزيد عليه: أنّ الذى يحكم به العقل- على تقدير الملازمه- هى عنوان الموصله بما هى موصله؟

الاستدلال لمقال صاحب «الفصول»

فحان الإشارة إلى ما هو الحقّ فى المسأله، و التصديق فى المسأله و أنّ العقل هل يحكم بوجود المقدمه، أم لا؟ و على تقديره هل يحكم بوجود مطلق المقدمه، أو خصوص المقدمه الموصله؟

ص: ٢٠٨

و قد وقع المحقّق الخراسانى و صاحب «الفصول» ٠ فى طرفى الإفراط و التفريط؛ و ذلك حيث ذهب المحقّق الخراسانى قدس سره إلى وجوب مطلق المقدمه (١)، و اختار صاحب «الفصول» قدس سره وجوب خصوص المقدمه الموصله (٢). و استدلل كلّ منهما على مقاله بحكم العقل.

الدليل العقلى على المقدمه الموصله

و لكن يظهر ضعف ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى قدس سره من استدلال صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّه استدلل على مقاله بأمر، عمدتها ما ذكره أخيراً من الوجه العقلى، و حاصله: أنّ الذى يحكم به العقل هو أنّ مقدمه الواجب لا تتصف بالوجوب و المطلوبيه من حيث كونها مقدمه إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذبيها.

و كلامه قدس سره هذا- مع اختصاره- مشتمل على صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه.

توضيحه بتقريب منّا:

أمّا الصغرى وجدانيه: فهى عبارته عن أنّه كلّ ما يكون مقدمه لشيء، فلا تكون مطلوبه إلّا لأجل ذاك الشيء، مثلاً: إذا كان الكون على السطح مطلوباً فنصب السلم إنّما يكون مطلوباً لأجل إيصاله إلى الكون عليه، فإذا أدرك العقل المقدمه الموصله فلا يمكن أن يستكشف منه حكم شرعى على موضوع يكون دائرته أوسع أو أضيق منه.

ص: ٢٠٩

و أما الكبرى البرهانيه فهى: أن جميع الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى الجهات التقييده، و هى فيما نحن فيه حيثيه الإيصال، و تكون هى موضوعاً للحكم، بحيث لا- تكون الذات موضوعاً للحكم؛ لأنّ الذى يدركه العقل هو الموصل بما أنّه موصل، لا- الذات، و لا هى مقتيده بالإيصال. فلو أمكن انفكاك الموصليه عن الذات لكانت الموصليه واجبه ليست إلّا، و قد عرفته بما لا مزيد عليه.

فعلى هذا: فما قاله المحقق الخراسانى قدس سره- من أنّه لعلّ منشأ ما أفاده صاحب «الفصول» قدس سره هو الخلط بين الجهه التقييده و التعليليه (١)- غير مستقيم؛ لأنه يرى قدس سره أنّ الجهه و إن كانت تعليليه و لكن العقل يرى أنّ الجهه التعليليه عنوان للحكم، فترجع حيثيه التعليليه عنده إلى حيثيه التقييده، كما اقتضاه البرهان.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّ القول بالمقدّمه الموصله- مضافاً إلى أنّه لا- يكون فيه محذور عقلى- يكون الوجدان من أقوى الشواهد على اعتباره، و اللّه الهادى إلى سواء الطريق.

١- كفايه الاصول: ١٥٠.

ص: ٢١٠

الأمر السابع فى ثمره القول بالمقدّمه الموصله

إشاره

ثمّ إنّّه تظهر الثمره بين القول بوجوب المقدّمه الموصله، و القول بوجوب مطلق المقدّمه فى تصحيح العباده إذا كان تركها مقدّمه لواجب أهمّ بناءً على القول بوجوب المقدّمه الموصله، و فسادها لو كان مطلق المقدّمه واجبه.

و ذلك لأنّه إذا كان ترك ضدّ مقدّمه لفعل ضدّ آخر أهمّ كترك الصلاه إذا كان مقدّمه لإنقاذ نفس محترمه مثلاً و قلنا بأنّه إذا كان الضدّ العامّ أو نقيض شىء واجباً- كترك الصلاه فى المفروض- يكون نقيضه- و هو فعل الصلاه فى المفروض- حراماً، و بالعكس إذا كان حراماً يكون نقيضه واجباً، و قلنا بأنّ النهى عن العباده موجب لفسادها.

فإذا تمهّد هذه الامور: فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمه تكون صلاته فى المفروض باطله؛ لأنّ ترك الصلاه مقدّمه لواجب أهمّ- و هو إنقاذ نفس محترمه- فيكون واجباً، و أشرنا: أنّه إذا كان ترك شىء واجباً يكون فعله- و هو الصلاه فى المفروض- حراماً و منهيّاً، و النهى عن الصلاه موجب لفسادها؛ فتقع الصلاه باطله.

و أما على القول بوجود المقدمه الموصله فحيث لا يكون مطلق ترك المقدمه واجباً- بل الترك الموصل إلى الإنقاذ واجب- و حيث إن نقيض هذا الترك ليس إلّا ترك هذا الترك، لا فعل الصلاه، و لا الترك غير الموصل؛ لأن نقيض كل شىء رفعه أو مرفوع به، و هو واضح كما قرّر في محله. و نقيض الواحد ليس إلّا واحداً، و ذلك

ص: ٢١١

لأنه لو كان لشيء واحد نقيضان يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما؛ لأنه إذا كان لكل من «ب» و «ج» نقيض مستقل؛ و هو «الألف» ف «ج» و «ب» لم يكونا متناقضين، فهما إمّا متلازمان أو لا- لا سبيل إلى القول بالملازمه مع كون كل واحد منهما مناقضاً مستقلاً ل «الألف»؛ لأن المتلازمين لا- بدّ و أن يكونا إمّا بين العلّه و معلولها، أو معلولى علّه واحده، أو ينتهيا إلى علّه واحده، و لم يكن ما نحن فيه شيئاً منها.

فإذا لم يكن بينهما ملازمه فيمكن أن يكون «ب» موجوداً دون «ج» و بالعكس. فإذا كان أحدهما موجوداً دون الآخر يلزم أن يكون «ألف» موجوداً و معدوماً.

فإذا كان «ب» موجوداً دون «ج» فمن حيث إن «ألف» نقيض «ب» يكون معدوماً، و من حيث إن «ج» غير موجود يكون موجوداً؛ فيلزم اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

فظهر ممّا ذكر: أن نقيض الواحد محال أن يكون اثنين، بل لا بدّ و أن يكون واحداً، فنقيض ترك الموصل ليس هو إلّا ترك هذا الترك، لا- فعل الصلاه، و لا- الترك غير الموصل؛ لأنه قد لا- تكون الصلاه و لا ترك الصلاه الموصل إلى فعل الإنقاذ موجوداً- و ذلك في مورد ترك الصلاه و الإنقاذ كليهما- فيلزم ارتفاع النقيضين.

فظهر: أن نقيض ترك الموصل ترك ترك الموصل، و هذا العنوان ينطبق تارة على عنوان الصلاه انطباقاً عرضياً، و تارة على ترك غير الموصل، و حيث إن الانطباق عرضي فلا يلزم أن تكون الصلاه محرّمه.

و بالجملة: انطباق عنوان ترك ترك الموصل- حيث إنّه عدمي- على الصلاه- التي هي أمر وجودي- إنّما هو انطباق عرضي، و إلّا يلزم أن تكون الحيثيه

ص: ٢١٢

الوجوديه عين الحيثيه العدميه، و انطباق الشىء على أمر عرضاً لا يلزم منه أن يكون الشىء المنطبق عليه حراماً، بل يمكن أن يقال: إنّه لا يكون مصداقاً له عند أهله، بل يكون فعل الصلاه مصدوقاً عليه لذلك، كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: هذه الثمره تامه، إجمالها: أنه على تقدير وجوب مطلق المقدمه يكون ترك الضدّ- كالصلاه مثلاً- مقدمه للضدّ الأهمّ- كالإنقاذ- فتكون ترك الصلاه مطلقاً واجباً، فنقيضه العام هو فعل الصلاه؛ لأن التقابل بين الفعل و الترك تقابل الإيجاب و السلب؛ فكما أن في المفردات يكون كل من العدم و الوجود يقابل الآخر تقابل الإيجاب و السلب فكذلك فعل الصلاه نقيضه ترك الصلاه، و بالعكس. فعدم الصلاه إذا كان مقدمه للإنقاذ يكون واجباً، فنقيضه- و هو فعل الصلاه- يكون منهياً عنه، فيقع

باطلاً.

و أما على تقدير القول بالمقدّمه الموصله فحيث إنّه لم يكن ترك الصلاه مقدّمه حسب الفرض، بل الترك الموصّل إلى الإنقاذ، فنقيضه لا يكون فعل الصلاه؛ لأنّه لو كان نقيضاً يلزم ارتفاع النقيضين أحياناً؛ وهو فيما إذا ترك الصلاه و ترك الإنقاذ.

و كذا لا يكون نقيضه فعل الصلاه و ترك غير الموصّل؛ لأنّه - كما أشرنا - نقيض الواحد لا يكون إلّا واحداً، فنقيضه ترك ترك هذا الموصّل؛ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ. نعم لهذا النقيض مصداقان: مصداق ذاتي، و هو مطلق الترك، و مصداق عرضي، و هو فعل الصلاه.

و حيث لا يكون انطباق عنوان الترك على فعل الصلاه ذاتياً - بل عرضياً - فلا يوجب حزازه في الفعل؛ فلا يكون الفعل حراماً. بل قد عرفت أنّه في الحقيقه لم يكن مصداقاً، بل مصدوق عليه؛ فلا تقع الصلاه على القول بوجود المقدّمه الموصله باطله.

ص: ٢١٣

و لعلمك إذا أحطت بما ذكرنا تعرف: أنّه لا - وقع للإشكال بأنّه لم لم يصر فعل الصلاه نقيضاً لترك الموصّل، مع أنّهم عزّفوا النقيض بأنّه «رفع الشىء أو مرفوع به»، و الصلاه و إن لم تكن رفع ترك الموصّل، لكنّه مرفوعاً بها؟! و لأنّ عدم كونها نقيضاً إنّما هو لأجل أنّه إذا كان فعل الصلاه نقيضاً له يلزم ارتفاع النقيضين فيما إذا تركها و ترك الإنقاذ. و حيث إنّ ارتفاع النقيضين - كاجتماعهما - محال، يستكشف منه أنّ نقيض الترك الموصّل شىء آخر؛ و هو ترك ترك الموصّل لا فعل الصلاه.

إن قلت: إنّ تقابل التناقض ما يكون بين الإيجاب و السلب، و ترك الموصّل و ترك تركه كلاهما عدميان سلبيان، فانتقضت القاعده المسلّمه عند الكلّ؛ من انحصار مورد التناقض في الإيجاب و السلب.

قلت: مرادهم بالإيجاب و السلب - كما صرّحوا به - معنى أعمّ من الإيجاب و السلب الحقيقيين أو الإضافيين؛ فكما أنّ بين القيام و عدمه تقابل التناقض، فكذلك بين عدم و عدم التناقض؛ لأنّ عدم بالنسبه إلى عدم إيجاب و عدم عدم سلبه.

و إنّما يصر إلى الوجود و عدم الإضافيين في مورد لا - يمكن القول بالحقيقى فيهما. و ما نحن فيه كذلك؛ لأنّه بعد أن لم يمكن القول بأنّ فعل الصلاه نقيضه - لاستلزام ارتفاع النقيضين - و لا أن يكون هو مع ترك الغير الموصّل - لاستلزامه أن يكون لشيء واحد نقيضان، و هو محال - فلا - بدّ و أن يقال: إنّ نقيض ترك الموصّل ترك ترك الموصّل. فترك ترك الموصّل بالنسبه إلى ترك الموصّل أمر عدمي، و ترك الموصّل بالنسبه إليه إيجاب؛ فلم تنتقض القاعده، فتدبر.

ص: ٢١٤

إشكال الشيخ الأعظم على الثمره و إرشاد

أورد شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره على هذه الثمره بما حاصله: أنّه لا فرق بين المقدّمه الموصله و المقدّمه المطلقه إلّا من

جبهه لم تكن فارقته؛ لأنَّه بناءً على المقدمه المطلقه لا- يكون نقيض ترك الضد- كالأزالة- فعل الضد الآخر- كالصلاه- بل نقيضه هو ترك هذا الترك، وهو ملازم للصلاه، ولأجل هذه الملازمه يقال: إنَّ الصلاه منهي عنها؛ فتقع باطله.

كما أنَّه بناءً على المقدمه الموصله لا- يكون نقيض ترك الموصل إلما ترك هذا الترك، و يلازم هذا العنوان عنوانين: فعل الصلاه، و الترك غير الموصل.

و بالجمله: نقيض الترك لا يكون إلَّا رفعه، و الفعل لا يكون نقيضاً له؛ لأنَّه أمر وجودي.

نعم، عنوان رفع الترك يلازم الفعل، و هذه الملازمه متحققه على القول بكون الواجب مطلق المقدمه أو خصوص المقدمه الموصله.

و لا- فرق بينهما إلما من جبهه أنَّ مصداق ملازم عنوان النقيض على القول الأول ينحصر في الفعل فقط، و أمَّا على المقدمه الموصله فله فردان: أحدهما الفعل. ثانيهما الترك المجرد.

و هذا الفرق غير فارق فيما نحن بصدده؛ فإنَّ أوجب انطباق العنوان على لازمه الفساد فلا بدَّ و أن يحكم بفساد العباده على القولين، و إلَّا فلا كذلك (١).

. ثمَّ إنَّه أشكل عليه المحقق الخراساني قدس سره بوجود الفرق بين القولين؛ لأنَّه على

١- مطارح الأنظار: ٧٨/ السطر ١٥.

ص: ٢١٥

المقدمه المطلقه لو لم يكن الفعل عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، بلحاظ أنَّ نقيض كلِّ شىءٍ رفعه، و لكنَّه متحد معه عيناً و خارجاً؛ فإذا كان الترك واجباً فلا محاله يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً. و أمَّا على القول بالمقدمه الموصله فلا يتحد الفعل مع عنوان النقيض، بل لا- يكون ملازماً له. و غايته هي: أن يكون مقارناً لما هو النقيض- من رفع الترك المجامع معه تارةً، و مع الترك المجرد اخرى- و لا تكاد تسرى حرمه الشىء إلى ما يلازمه، فضلاً عمَّا يقارنه أحياناً.

نعم، لا بدَّ و أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه (١).

. و يظهر من تقارير المحقق النائيني قدس سره: أنَّه ارتضى بما ذكره المحقق الخراساني في المقام إيراداً على الشيخ الأعظم قدس سره و استجوده (٢).

. أقول: لا يمكن المساعده على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، و لا على ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره (٣).

: أمَّا ما أفاده الشيخ ففيه: أنَّه لو كان نقيض كلِّ شىءٍ رفعه، يلزم أن لا- تكون المناقضه في كثير من الموارد التي لا- يمكن

إنكارها، بل لا يكون في الخارج نقيض أصلاً؛ لأنّ تقابل التناقض إنّما هو بين الوجود و العدم؛ فكما أنّ العدم نقيض الوجود، فكذلك الوجود نقيض العدم؛ لأنّ المناقضة بين الطرفين. و لكن على القول بأنّ نقيض

١- كفايه الاصول: ١٥١-١٥٢.

٢- فوائد الاصول ١: ٢٩٨.

٣- قلت: و لا يخفى أنّه على ما ذهبنا إليه من تماميه الثمره يكون الإشكال على المحقّق الخراساني قدس سره إشكالاً على الطريق الذي سلكه. و أمّا في النتيجة- و هي وجود الثمره- فنحن و إياه متفقان. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢١٦

كلّ شيء رفعه يلزم أن يكون العدم نقيض الوجود دون العكس، و هو كما ترى. فكما أنّ العدم نقيض الوجود فكذلك الوجود نقيض للعدم؛ و لذا يقال: نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوع به.

فإذن نقول: على القول بوجوب مطلق المقدمه لا محذور لأنّ يقال: إنّ فعل الصلاه- مثلاً- نقيض للترك. و أمّا على القول بوجوب المقدمه الموصله ففيه محذور؛ لما أشرنا من أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نقيضان. فالصلاه و ترك غير الموصل لا يكونان نقيضين لترك الموصل، بل الصلاه وحدها أيضاً لا تكون نقيضاً له؛ لاستلزامه ارتفاع النقيضين، كما تقدّم آنفاً.

فظهر: وجود الفرق بين القولين؛ لأنّ فعل الصلاه- على القول بمطلق المقدمه- نقيض للترك؛ فإذا وجب الترك يحرم نقيضه؛ فتفسد.

و أمّا على المقدمه الموصله فلم تكن نقيضاً له، و نقيضه إنّما هو ترك ترك الموصل، و ينطبق هذا العنوان على الصلاه انطباقاً عرضياً، و ذلك لا يوجب الفساد.

و أمّا ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره فيظهر بعض الكلام فيه ممّا ذكرناه في كلام الشيخ الأعظم قدس سره، و هو: أنّ كلّاً من الفعل و الترك نقيض للآخر؛ فالقول بأنّ الفعل لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق بحسب الاصطلاح غير سديد، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه هل المراد باتّحاد الفعل مع ما يناقضه عيناً و خارجاً، الاتّحاد الذاتي أو الاتّحاد العرضي؟

لا سبيل إلى الأوّل؛ للزومه كون حيثه الوجود عين حيثه العدم، و هو محال.

و إن اريد الثاني يلزم أن لا يكون فرق بين القولين؛ لأنّه لو كفى في الفساد الاتّحاد العرضي يلزم أن يحكم بالفساد على القول بالمقدمه الموصله أيضاً؛ لأنّه يصدق عليه عرضاً، كما عرفت، و عرفت أنّه يكون مصدوقاً عليه لا مصداقاً له.

ص: ٢١٧

و ثالثاً: ما فى قوله: «إنّ الفعل على المقدّمه الموصله من مقارنات ما هو النقيض ...» إلى آخره؛ لاستحاله انفكاك عنوان الترك عن الفعل، كالصلاه مثلاً؛ لأنّ اتّحاد نقيض الترك المقيّد للفعل عرضاً من باب الملازمه العقليه القطعيه، فيستحيل الانفكاك بينهما.

نعم، حيث إنّه لازم أعمّ فيمكن أن يوجد بوجود ملازم آخر- وهو الترك المجرد- فتحقق الانفكاك بينهما. و لكن ذلك لأجل عدم الفعل لا لوجوده و عدم حصول التقارن، و مجرد ذلك لا يوجب أن يكون ذلك من المقارنات.

و بالجملة: كم فرق بين عدم الملازم و بين عدم وجود الملازمه! و الخلط بينهما لعلّه أوجب ذلك. و ما نحن فيه من قبيل الأوّل.

و واضح: أنّ مجرد ذلك لا يوجب أن يكون من المقارنات ما لم ينضمّ إليه عدم التقارن عند وجوده.

دفاع غير مرضى عن مقال الشيخ الأعظم

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره بعد أن نقل كلام الشيخ الأعظم و المحقّق الخراسانى ٠، قال: الحقّ اندفاع ما اورد على الشيخ قدس سره. و لكنّه اختصّ بيان يخالف ما أفاده الشيخ من حيث الأصل و البيان، بل يخالفه من حيث النتيجة أيضاً؛ و ذلك لأنّه قال ما حاصله: إنّ المقدّمه الواجبه- على ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره- عباره عن الذات المقيده بالإيصال، فينحلّ الواجب إلى ذات و خصوصيه. فالواجب فى الحقيقه متعدّد، و وحدتها فى عالم الموضوعيه ليست إلماً أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحده الحكم، نظير الوحده الطارئه على المركّبات الخارجيه، و لا يعقل أن يكون

ص: ٢١٨

واحداً حقيقياً؛ لاختلاف كلّ من الذات و التقيّد فى المقوله، و لا يخفى: أنّ مقتضى الانحلال هو عروض الحكم على الامور المتكثّره، و من شأنها تكثّر نقيضها، و لكن لازم تعدّد النقيض للواجب المتعدّد بالحقيقه هو مبغوضيه أوّل نقيض يتحقّق فى الخارج؛ لأنّه بوجوده يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقى موضوع لمبغوضيه غيره؛ لعدم الأمر على الفرض.

و إن شئت مزيد توضيح فنذكر المثال المعروف مع البيان؛ و هو مثال الصلاه و الإزاله: فحيث إنّ الإزاله واجب أهمّ، فالواجب على مذهب صاحب «الفصول» ترك الصلاه المقيّد؛ فينحلّ متعلّق الوجوب الغيرى إلى أمرين: ترك الصلاه، و إرادته الإزاله. و نقيض هذا المركّب هو ما يعاند كلا جزأيه، لا عنوان بسيط كعنوان «ترك ترك الخاص» حتّى يشكل بأنّه لا يعقل كونه جامعاً بين الترك المجرد و فعل الصلاه.

فنيقّض ترك الصلاه هو فعل الصلاه أو ترك تركها المنطبق على فعلها، و نقيض إرادته الإزاله عدم إرادتها.

فإذا كان الشخص الآتى بالصلاه مريداً للإزاله فى فرض عدم إتيانه بالصلاه، فأوّل نقيض لمتعلّق الوجوب الغيرى المفروض تركه هو فعل الصلاه، فتصير مبغوضه؛ لصيرورتها نقيضاً لترك الصلاه الموصل للإزاله، بعد فرض تعلّق الإراده بالإزاله على تقدير عدم الإتيان بالصلاه كما تقدّم.

و أما إذا كان الشخص الآتي بالصلاه غير مرید للإزاله على تقدير عدم الإتيان بها، فأول نقيض للواجب الغيرى المركب هو عدم إرادته الإزاله، فيكون هو المبعوض، و لا- تصل النوبه إلى مبعوضيه الصلاه؛ لسقوط الأمر الغيرى بعصيانه بترك إرادته الإزاله، فتبقى الصلاه على محبوبيتها؛ لأنّ تركها في هذا الفرض

ص: ٢١٩

لا يكون موصلًا للإزاله؛ لوجود الصارف عن الإزاله، كما فرضنا(١)، انتهى.

و أنت خبير بمخالفه ما ذكره لما أفاده الشيخ قدس سره من حيث البيان و النتيجة؛ لأنّ مقتضى ما ذكره هو التفصيل بين الصورتين، من حيث الحكم بصحّه الصلاه في صورته كون الآتي بالصلاه غير مرید للإزاله على تقدير عدم الإتيان بها، و الحكم ببطلان الصلاه في صورته إرادته الإزاله في فرض عدم إتيانه بالصلاه. و أمّا الشيخ قدس سره فلا يرى فرقاً بين وجوب المقدمه الموصله و المطلقه أصلاً، فتدبر.

و قريب ممّا ذكره هذا المحقّق قدس سره، ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدس سره؛ فإنّه قال:

المراد بالمقدمه الموصله: أمّا هي المقدمه التي لا تنفك عن ذبيها، أو هي العله التامه.

فالمقدمه الموصله للإزاله على الثاني ترك الصلاه و وجود الإراده.

و من الواضح: أنّ نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، و إلّا فليس لهما معاً بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، و نقيض الإراده عدمها، فإذا وجب مجموع الترك و الإراده بوجوب واحد حرم مجموع الفعل و عدم الإراده بحرمه واحده. و من الواضح: تحقّق مجموع الفعل و عدم الإراده عند إيجاد الصلاه؛ بداهه عدم إمكان إرادته الإزاله مع الصلاه(٢)، انتهى.

أقول: حيث إنّ كلام المحقّق الأصفهاني قدس سره أقلّ محذوراً من مقاله المحقّق العراقي قدس سره فنشير أولاً إلى ضعف ما هو المشترك بين القولين، ثمّ نشير إلى ضعف ما يختصّ به المحقّق العراقي قدس سره:

أمّا ما يتوجّه على مقاله العلمين فهو: أنّه - كما سبق - لا يقول صاحب

١- بدائع الأفكار ١: ٣٩٥.

٢- نهايه الدرايه ٢: ١٥٠.

ص: ٢٢٠

«الفصول» قدس سره بأنّ الذات المقيده بالإيصال واجبه على نحو التقييد أو التركيب بحيث يكون المجموع بما هو مجموع، و لا العله التامه بما هي عله واجبه، بل الواجب عنده حسب ما أداه برهانه هو: أنّ الواجب من المقدمه هو عنوان الموصله بما هي

موصله، و هي عنوان بسيط، و قد تقرّر في محلّه: أنّ المشتقّ عنوان بسيط لا تركّب فيه.

نعم، لو اريد تفصيله على نحو زياده الحدّ على المحدود يقال: ذات ثبت له المبدأ، و لو قلنا: إنّ المشتقّ مركّب لكن لا يضّر ذلك بما نحن فيه؛ لأنّ البحث هنا لم يكن في المفاهيم، بل في الحقائق، و الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهها عقلاً لا عرفاً. و الجهات التعليليه في الأحكام العقليه ترجع إلى الموضوع؛ فيكون الكلام في أنّ عنوان الموصل بما هو موصل واجب، لا- في مفهوم الموصل عرفاً و لغه حتّى يقال بتركبه لديهم.

و بالجملة: لا بدّ للخبير الفطن أن يلاحظ البرهان الذي أقامه صاحب «الفصول» قدس سره لمدّعا، و لم يفتّر بظاهر عنوان اللفظ.

و حاصل ما أفاده- كما أشرنا- هو: أنّ الوجدان يقضى على أنّ وجوب المقدمه إنّما هو بحيثه الإيصال إلى ذيهها، و البرهان- كما أشرنا إليه و فصلنا- قام على أنّ الحثيات التعليليه في الأحكام العقليه ترجع إلى الحثيات التقيديه، فالعقل يرى أنّ الموصليه بما هي هي واجب ليست إلّا، فلو أمكن تحقّق هذا العنوان في الخارج لكان هو المطلوب دون الذات. نعم ينطبق عنوان الموصل على الذات انطباقاً عرضياً، بحيث يكون مصدوقاً له لا مصداقاً له.

فظهر: أنّ الواجب عند صاحب «الفصول» عنوان بسيط لا تركّب فيه.

فما يستفاد من العلمين العراقي و الأصفهاني- أنّ الواجب هو الذات المتقيده

ص: ٢٢١

بالإيصال؛ ليكون مركّباً حقيقياً و واحداً اعتبارياً- غير مستقيم؛ لما أشرنا غير مرّه:

أنّ الواجب عنده هو عنوان الموصل بما هو موصل، و هو عنوان بسيط، و لو انحلّ فانحلاله كانحلال الجسم إلى الهيولى و الصوره من حيث إنّه لا يكون خارجياً.

هذا كلّه بالنسبه إلى الإشكال المشترك الورود على العلمين، و أمّا الإشكال المتوجّه على المحقّق العراقي قدس سره بخصوصه فهو: أنّه لو سلّم أنّ تركّب المقدمه الواجبه من الذات و قيد الإيصال حقيقي و واحد اعتباري، و لكن لا يوجب ذلك تعدّد الحكم.

و ذلك لأنّ معنى الحكم الجائي على الواحد الاعتباري هو: أنّ محطّ تعلق الحكم و مركزه لم يكن كثيراً بل العنوان الواحد الاعتباري موضوع للحكم، و إلّا فلو كان الموضوع كثيراً يلزم تعدّد الحكم حسب تعدّد التركّب في المركّب الاعتباري.

و بعبارة اخرى: لو رجع القول بالمقدمه الموصله إلى الذات و قيد الإيصال يلزم أن يكون كلّ منهما واجباً مستقلاً، فيرجع هذا القول إلى القول بوجوب مطلق المقدمه. فالموضوع قبل تعلق الحكم عليه بلحاظ قيام الغرض و المصلحه به أمر واحد، و وحده الحكم إنّما هي تبع وحده الموضوع، لا العكس كما توهمه هذا المحقّق.

فالموضوع الذى يلاحظه موضوعاً للحكم لا يكون كثيراً فى ذاك اللحاظ، بل هو عنوان واحد؛ و لذلك العنوان الواحد لا يكون إلا نقيض واحد، لا نقيضان.

فنقيض عنوان الموصل هو اللاموصل.

و لو سلّم ذلك و قلنا بالتكثّر، و أنّ شأن الامور المتكثّره تكثّر نقيضها، و لكن مع ذلك لا يتمّ ما ذكره من أنّه إذا كان للشئ نقيضان يلزم أن يكون أوّل نقيض يتحقّق فى الخارج مبغوضاً لأنّه قد يكون فعل الصلاه مبغوضاً و ذلك إذا كان الشخص

ص: ٢٢٢

مريداً للإزالة فى فرض عدم إتيانه، و قد لا يكون مبغوضاً؛ و ذلك إذا كان غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان؛ و ذلك لأنّ فعل الصلاه لا يكاد ينفكّ عن إرادته ترك الإزالة أصلاً، بل يكون مسبوقه بإرادته تركها دائماً.

فعلى ما ذكره- من مبغوضيه أوّل النقيض- يستند الترك فى جميع الموارد إلى الإراده فيكون الفعل غير مبغوض دائماً، مع أنّه لا يتحقّق العصيان بإرادته ترك الواجب؛ حتّى فى الواجب المضيّق؛ و ذلك لأنّ من لم يرد إتيان فعل المأمور به- كالصلاه مثلاً- فى عمود الوقت المضروب له لم يكن عاصياً، إلا إذا مضى الوقت و لم يأت بالفعل. فالعصيان إنّما هو بترك الفعل، لا بإرادته ترك الفعل، و إلا يلزم أن يُعدّ عاصياً فى حال إرادته ترك الفعل مع بقاء الوقت المضروب له، مع أنّه خلاف الضروره؛ فإنّ من لم يرد إتيان الفعل المأمور به و كان الوقت باقياً يجب إتيانه فوراً ففوراً.

و مجرد عدم إرادته الإتيان لا يوجب أن لا يتّصف الصلاه بالمبغوضيه، و العصيان إنّما هو لعدم إتيانه فى الوقت المضروب له.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه و بطوله: أنّ الثمره المعروفه بين القولين- و هى صحّحه الصلاه على القول بوجوب المقدّمه الموصله، و فساد الصلاه على القول بوجوب مطلق المقدّمه- تامّه لا غبار عليها، فتدبّر و اغتتم.

ص: ٢٢٣

الأمر الثامن فى الواجب الأصلى و التبعى

إشاره

الأمر الثامن فى الواجب الأصلى و التبعى (١)

قتّموا الواجب إلى الأصلى و التبعى. و وقع الخلاف بعد ذلك فى أنّ هذا التقسيم هل هو بلحاظ مقام الإثبات، كما عن صاحب «القوانين» قدس سره (٢)، و يظهر من صاحب «الفصول» قدس سره (٣)، أو بلحاظ مقام الثبوت، كما يظهر من المحقّق الخراسانى قدس سره (٤).

١- قلت: و لا يخفى أنّ محلّ هذا التقسيم كان ينبغي أن يكون عند ذكر أقسام الواجب عند ذكر الإطلاق و الاشتراط و التعليق و التنجيز. و لعلّ ذكر الاستاد- دام ظلّه- هذا التقسيم هنا لأجل المتابعه عن المحقّق الخراساني قدس سره في الكفايه. و كيف كان: فينبغي الإشارة الإجماليه إلى الوجوه المحتمله في الأصاله و التبعيه، و هي- على ما أفيد- ثلاثه: أحدها: أن يراد بالواجب الأصلي ما لا- ينشأ عن إرادته اخرى، بل هو مراد بإرادته مستقلّه غير تابعه لإرادته اخرى. فإن كان مراداً بإرادته اخرى فهو واجب تبعي، كما إرادته المقدمه؛ فإنّها تابعه لإرادته ذيه. ثانيها: أن يراد بالواجب الأصلي ما لوحظ تفصيلاً للالتفات إليه كذلك. و بالواجب التبعي ما لم يلحظ كذلك، بل لوحظ إجمالاً؛ فتكون الأصاله و التبعيه بحسب اللحاظ التفصيلي و عدمه. ثالثها: أن يراد بالأصلي ما دلّ عليه الدليل مطابقه، كدلاله اللفظ على المنطوق. و بالتبعي ما دلّ عليه اللفظ بالتبع، كدلاله اللفظ على المفهوم و الملازمات. و مرجع الأولين إلى مقام الثبوت، كما أنّ مرجع الأخير إلى مقام الإثبات. [المقرّر حفظه الله]

٢- قوانين الاصول: ١٠٠/ السطر الأول.

٣- الفصول الغرويه: ٨٢/ السطر ٧.

٤- كفايه الاصول: ١٥٢.

ص: ٢٢٤

و على أيّ منهما لا تترتب عليه ثمره، و إن كان الصحيح كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات.

و كيف كان: فإن كان التقسيم بحسب مقام الإثبات فمركز التقسيم الواجب في صقع اتّصافه بالوجوب؛ فإن تعلق الخطاب بشيء و كان متوجّهاً إليه يكون الواجب أصلياً، و أمّا إذا تعلق الخطاب بأمر آخر و لكن استفيد الوجوب من لازم الخطاب فالواجب تبعي. فالواجب الأصلي ما استفيد وجوبه بـخطاب مستقلّ، و الواجب التبعي ما استفيد وجوبه من لازم الخطاب.

فعلى هذا: لا منافاه بين كون شيء واجباً أصلياً و كونه واجباً مقدّماً، و لا بين كون شيء واجباً نفسياً و كونه واجباً تبعياً؛ بداهه أنّه قد يكون الشيء واجباً نفسياً و مطلوباً لذاته و لكن لم يستفد ذلك من خطاب أصلي، بل استفيد من لازم الخطاب.

و قد يكون الشيء واجباً غيرياً و مقدّماً و لكنّه استفيد من خطاب مستقلّ، فتدبرّ.

و المراد باستفاده الوجوب من الخطاب المستقلّ ما يعمّ استفادته من لفظ خطاب أو ممّا يكشف عن الخطاب المستقلّ، كدليل العقل و نحوه. فإن استفيد الوجوب من لفظ خطاب مستقلّ أو ممّا يكشف عن خطاب كذلك فالواجب أصلي.

فإذن: المراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي؛ فيعمّ الدليل اللفظي و غيره، و إن استفيد الحكم من لازم خطاب أو من لازم دليل الكاشف فهو واجب تبعي؛ فالدلاله الالتزاميه و كذا دلاليه الإشارة كدلاله قوله تعالى: «وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»^(١)، و قوله تعالى: «وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»^(٢) على أنّ أقلّ الحمل سنّه أشهر داخله في التبعي.

١- الأحقاف (٤٦): ١٥.

٢- البقره (٢): ٢٣٣.

فعلى هذا يكون تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي صحيحاً معقولاً، ولكن لا يترتب عليه ثمره.

ولكن يظهر من المحقق الخراساني قدس سره: أنّ التقسيم لم يكن بلحاظ مقام الإثبات، بل بلحاظ مقام الثبوت: قال: الظاهر أنّ هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيه في الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً للثبوتات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه؛ كان طلبه نفسياً أو غيرياً. و أخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيره؛ لأجل كون إرادته لازمه لإرادته، من دون الثبوتات إليه بما يوجب إرادته، لا بلحاظ الأصالة والتبعيه في مقام الدلالة والإثبات.

وحاصل استدلاله على مقاله هو: أنّه لو لم يكن الاتّصاف بهما في نفسه و بلحاظ مقام الثبوت بل كان بلحاظ الدلالة والإثبات يلزم أن لا يتّصف الواجب بواحدٍ منهما إذا لم تكن استفادته الوجوب من مفاد الدليل، وهو كما ترى (١).

. وفيه: أنّ مراده بالإرادة لا بدّ وأن يكون أحد المعنيين: إمّا إرادته الإيجاد والوجود، أو إرادته التشريع والإيجاب. لا سبيل إلى المعنى الأوّل؛ لما تقدّم: أنّ إرادته المولى لا تتعلق إلّا بما يكون تحت اختياره. وإرادته المولى العرفي إيجاد الفعل من العبد لا يكون، بل عرفت استحاله ذلك بالنسبة إلى إرادته تعالى؛ لاستلزامه انفكاك المراد عن إرادته تعالى؛ لوجود العصاه بمرأى و مسمع منك، فإذن: المراد إرادته الإيجاب والوجوب، وهي على قسمين: فتارة تكون أصلياً وذلك إذا توجه إليه و كان ملتفتاً إليه، و أخرى يكون تبعياً كما لو لم يكن كذلك.

١- كفايه الاصول: ١٥٢-١٥٣.

فعلى هذا: لا يكون ذلك تقسيماً للواجب إلى قسمين: الأصلي والتبعي، بل تقسيماً لمبدأ الواجب. و ليكون انتساب الأصلي والتبعيه إلى الواجب انتساباً عرضياً مجازياً من باب انتساب ما يكون للعلّة إلى معلولها.

و واضح: أنّه إنّما يصار إلى كون التقسيم بلحاظ مبدأ الوجوب حقيقه و يُنسب إلى الواجب مجازاً و مسامحه إذا كان هناك تقسيم منهم إلى التبعيه والأصليه، و لا- يكاد يمكن حملها على معناه الحقيقي على وجه صحيح، و قد عرفت صحّة التقسيم بلحاظ ذاته. و القاعده في التقسيم تقتضى أن يورد التقسيم على ما يكون مورداً له.

ثمّ إنّ إن كان المراد بالأصلي ما يكون متعلقاً للإرادة و ملتفتاً إليه تفصيلاً، فمقابله يكون عبارته عمّا التفت إليه إجمالاً و ارتكازاً، لا عدم الاستقلال بمعنى التبعيه.

فعلى هذا: يكون الواجب النفسى أيضاً تارة مستقلاً، و أخرى غير مستقلّ، مع أنّه لا شبهه في أنّ إرادته أصليه لا تبعيه. و إن كان المراد بالأصلي عدم التبعيه، فلا يكون الواجب الغيرى مستقلاً؛ سواء التفت إليه تفصيلاً أم لا.

ثم إن استدلاله قدس سره على عدم كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات - بأنه يلزم أن لا يتّصف بواحد منهما إذا لم يكن استفاده الوجوب من مفاد الدليل ... إلى آخره - ففيه: أن الالتزام بكون التقسيم بلحاظ الإيجاب و الخطاب مقتضاه عدم الاتّصاف بهما قبل الإيجاب و الخطاب، و لا محذور فيه، بل الظاهر من التقسيم هو ذلك.

نعم، لو استفيد الوجوب من الإجماع - الذى يكون دليلاً لثبوت - يمكن ذلك لأن يكشف الإجماع عن وجود نصّ فى المسألة، فبمعقد الإجماع يستكشف ذلك (1).

. فتحصل: أن التقسيم بلحاظ الإثبات، و لا إشكال فيه.

١- قلت: و أمّا إذا لم يكشف الإجماع إلّا عن رضى المعصوم عليه السلام فيشكل الاستفاده، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٢٧

إشكال و تحقيق و إرشاد

ثم إن المحقق الأصفهاني قدس سره أشكل على مقال استاذه المحقق الخراساني قدس سره - حيث ذهب إلى أن التقسيم إلى الأصليه و التبعية بحسب مقام الثبوت - بأنه لا مقابله بين الأصلي و التبعية بالمعنى الذى ذكر استاذه؛ لأنه فسّر الواجب الأصلي بما يكون متعلقاً للإرادة و الطلب مستقلاً، و الواجب التبعية بما يكون متعلقاً لإرادته غيره؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات، لا تبعيه الإرادة لإرادته اخرى؛ فإنّه من تقابل التناقض أو التضاد، إلّا أن يراد بالأصلي الإرادة التفصيليه، و بالتبعي الإرادة الارتكازيه الإجماليه.

مع أن الإرادة النفسيه ربّما تكون ارتكازيه؛ بمعنى أنّه لو التفت إلى موجبها لأرادته، كما فى إرادته إنقاذ الولد الغريق عند الغفله عن غرقه، و الحال أنّه لا شبهه فى كونها إرادته أصليه لا تبعيه... (1)

. إلى أن ذكر قدس سره تحقيقاً لإمكان تقسيم الواجب بنحو لا يرد عليه الإشكال:

و هو: أن للواجب - وجوداً و وجوباً بالنسبه إلى مقدّمته - جهتان من العليّه:

إحداهما: العليّه الغائيه، حيث إنّ المقدّمه إنّما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذبيها؛ فإنّه مراد لا لمراد آخر، كما مرّ مفصلاً.

١- قلت: ثم ذكر قدس سره إشكالاً آخر، و هو: أن المناط لو كان التفصيليه و الارتكازيه لما كان وجه لعنوان التبعية، حيث إنّ تبعيه الإرادة لإرادته اخرى ليست مناط الوجوب التبعية، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعي، لاحظ نهايه الدرايه ٢: ١٥٧. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٢٨

و الثانية: العلية الفاعليه، و هي: أن إرادته ذى المقدمه عله لإرادته مقدمته، و منها تنشأ و ترشح عليها الإراده.

و الجبهه الاولى مناط الغيريه، و الجبهه الثانيه مناط التبعيه. و وجه الانفكاك بين الجهتين: أن ذات الواجب النفسى حيث إنّه مترتب على الواجب الغيرى فهى الغايه الحقيقه، لكنّه ما لم يجب لا تجب المقدمه؛ فوجوب المقدمه معلول خارجاً لوجوب ذيهها و متأخر عنه رتبه، إلّا أنّ الغرض منه ترتب ذيهها عليها(1)، انتهى.

و فيه- كما أشرنا آنفاً:- أنّ الأصله و التبعيه إنّما تعرضان على الواجب، لا ما هو مقدّم عليه، و لا بدّ من حفظ المقسم و بيان كيفيه انشعابه إلى شعبتين. فتقسيم ما هو من مبادئه- أعنى الإراده- إلى ذينك القسمين ممّا لا وجه له.

اللهمّ إلّا أن يكون ذلك اصطلاح خاصّ منه، فإذن لا مشاحه فيه. و لكن الظاهر: أنّه قدس سره بصدد بيان مراد القوم؛ فما ذكره خلاف الظاهر، هذا أولاً.

و ثانياً: مراده من فاعليه إرادته ذى المقدمه لإرادتها أحد أمرين: إمّا بالنسبه إلى وجودها، أو بالنسبه إلى وجوبها، لا سبيل للأول، و إلّا يلزم عدم تحقّق العصيان و التخلف أصلاً حتّى على إرادته من المكلف بتوسط إرادته أيضاً كما مرّ. و أمّا الثانى:

فلما كانت الإراده من الامور المرتبطه بمبادئها الخاصّه- التى ليست منها الإراده الاخرى- فلا وجه لتولدها منها و توليدها إيّاها؛ فلا علية فاعليه لإرادته ذى المقدمه بالنسبه إلى إرادتها.

و بالجمله- كما أشرنا غير مرّه- لا معنى لترشح إرادته من إرادته اخرى، كلّ منهما مستقلّه مغايره للأخرى و ليست إحداها عله للأخرى، بل الفاعل للإرادته هى

١- نهايه الدرايه ٢: ١٥٦-١٥٨.

ص: ٢٢٩

النفس فى إرادته كلّ من المقدمه و ذيهها، و لكلّ منهما مبادئ يخصّه. نعم، إنّ الغايه المترتبه على إرادته المقدمه ليست لنفسها، بل لإتيان ما هو مطلوب بالذات- و هو ذو المقدمه- بخلاف إرادته ذى المقدمه؛ فإنّها ليست لذلك.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تقسيم الواجب إلى الأصلية و التبعيه إنّما هو بلحاظ مقام الإثبات، لا مقام الثبوت.

تذنيب: فى حكم الشكّ فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً

لو شككنا فى واجب أنّه أصلى أو تبعى، فهل هنا أصل يحرز به الأصلية أو التبعيه، أو لا؟ وجهان:

صرّح المحقّق الخراسانى قدس سره بأنّه إن قلنا: إنّ الواجب التبعى هو ما لم يتعلّق به إرادته مستقلّه فلو شكّ فى واجب أنّه أصلى أو تبعى فأصله عدم تعلّق إرادته مستقلّه به يثبت أنّه تبعى و يترتب عليه آثار شرعيه، كسائر الموضوعات المتقومه بأمر عدميه. و

إن قلنا: إنَّ التبعي أمر وجودي خاص غير متقوم بأمر عدمي و إن استلزمه، لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت (1)، انتهى.

و قال المحقق الأصفهاني قدس سره: إن كان مناط التبعيه عدم تفصيليه القصد و الإراده فالتبعيه موافقه للأصل؛ للشكّ في أنّ الإراده ملتفت إليها أو لا؟ و الأصل عدمه، و إن كان مناطها نشو الإراده عن إرادته اخرى و ترشّحها منها فالأصله موافقه للأصل؛ إذ الترشّح من إرادته اخرى و نشوها منها أمر وجودي مسبق بالعدم. و ليس الاستقلال في الإراده على هذا أمراً وجودياً، بل هو عدم نشوها عن إرادته اخرى،

١- كفايه الاصول: ١٥٣.

ص: ٢٣٠

بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها؛ فإنّه أمر وجودي، كما عرفت (1).

. و لا يخفى: أنّ مرجع كلّ منهما و غيرهما إلى ما بنوا عليه؛ من أنّه لو قلنا بأنّ كلّاً من الأصليه و التبعيه متقيده بأمر وجودي فلا بدّ من إحراز كلّ منهما، و لا أصل ينقح إحداهما. و إن كانت إحداهما عدميه و الاخرى وجوديه فالأصل موافق للعدمي منهما، إلّا إذا احرز الوجودي منهما.

و لكن الذي يقتضيه النظر: أنّه لا أصل هنا ينقح به موضوع الأصليه و التبعيه لو ترتّب على الإحراز ثمره؛ سواء كان ملاك التقسيم إليهما ما هو المختار، أو ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره، أو ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني قدس سره؛ و سواء كان الأصلي و التبعي وجوديين، أو عدميين، أو مختلفين.

و ذلك لما سيوافيك تفصيله في مبحث الاستصحاب، و أمّا إجماله فهو: أنّه إذا ترتّب حكم على عنوان عدمي بالعدم الأزلي فالوجوه المتصوّره فيه أحد امور:

إمّا ترتّب الحكم على المسلوب عنه بالسلب التحصيلي الأعمّ من عدم الموضوع، كعدم القرشيه.

أو على السلب التحصيلي في فرض وجود الموضوع؛ بأن يكون المعنى: المرأه الموجوده منفى عنها القرشيه.

أو بنحو الموجهه السالبه المحمول؛ بأن يكون المعنى: المرأه مسلوب عنها القرشيه.

أو بنحو الموجهه المعدوله المحمول؛ بأن يكون المعنى: هذه المرأه غير قرشيه.

و لا يخفى: أنّه لا يصحّ أن يحتمل السلب التحصيلي بالأعمّ من انتفاء الموضوع

١- نهايه الدرايه ٢: ١٥٨.

ص: ٢٣١

فيما نحن فيه؛ لأنّ تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي أو الإرادة إليهما إنّما هو على وجوب مفروض التحقق أو إرادته متحقّقه.

و أما الوجوه الباقية فيعتبر فيها حاله السابقه، و هي متتفيه؛ و ذلك لأنّه على الموجه المعدوله معناه الواجب المتعلّق به إرادته غير مستقلّه، و على الموجه السالبه المحمول معناه: الواجب الذي لم يتعلّق به إرادته مستقلّه، و على السلب التحصيلي في فرض وجود الموضوع: الواجب منفي عنه الإراده المستقلّه.

و واضح: أنّه لم تتحقّق فيها حاله متيقّنه حتّى يؤخذ بها؛ لأنّه لم يعلم بتحقق إرادته لا يعلم كونها تبعيه.

و بالجملة: لو كان الحكم مترتباً على أمر عدمي بعدم الموضوع يكون له حاله سابقه، و أما فيما نحن فيه فلم يكن كذلك؛ لأنّ الأصليه و التبعيه تعرضان الشئ الموجود، و أصله عدم تعلّق إرادته مستقلّه - على القول بكون التبعي عدمياً - مثبت، أو لم يكن لها حاله سابقه، فتدبر.

ص: ٢٣٢

الأمر التاسع في ثمره بحث مقدّمه الواجب

إشاره

الحقّ: أنّه لا ثمره في المسأله فيما يرجع إلى المسأله الاصوليه؛ لأنّ الثمره المطلوبه في المسأله الاصوليه إنّما هي عباره عمّا يكون طريقاً لاستنباط الحكم الكليّ.

و غايه ما يمكن أن يقال في الثمره المطلوبه - على إشكال - هي: أنّه على تقدير الملازمه بين المقدّمه و ذبيها يمكن أن يستفاد وجوب المقدّمه؛ فيقال: «الوضوء - مثلاً - مقدّمه للصلاه، و كلّما وجب الشئ ء تجب مقدّمته بحكم الملازمه»؛ فيستفاد: «وجوب الوضوء».

و لكن لا يترتب على الوجوب الكذائي فائده؛ و ذلك لأنّ الوجوب الذي نريد إثباته على المقدّمه وجوب مقدّمى غير ذى أثر؛ لأنّه لا يكون له باعثيه و لا - إمكان الباعثيه بما هو أمر مقدّمى، بل يكون وجوبها قهراً من وجوب ذبيها؛ لأنّه إن كان المكلف مريداً لذبيها فيريد المقدّمه حتماً، و لو لم يرد ذبيها فلا يصلح أن يبعثه الأمر المقدّمى.

و بالجملة: إذا تحققت الملازمه بين وجوب المقدّمه و ذبيها فغايه ما يستفاد هناك وجوب غير ذى أثر؛ لأنّ الوجوب الكذائي لا يصلح لأن يكون باعثاً للمكلف نحو الفعل؛ لأنّ المكلف إن كان مريداً لإتيان ذى المقدّمه فالعقل يحكم بإتيان المقدّمه توصيلاً إليه، و أما إذا لم يكن مريداً لذبيها فالأمر المقدّمى لا يكون له باعثيه؛ لأنّ مطلوبيتها إنّما هو للغير فالأمر الغيرى لا يكاد يتوصّل به إلى مطلوبه مستقلاً، فإذا لم يكن للأمر المقدّمى باعثيه لا يكون له إطاعه و عصيان.

فتحصّل: أنّ غايه ما يستفاد - على تقدير الملازمه بين وجوب المقدّمه و ذبيها -

إنّما هو وجوب غير ذي أثر- أى وجوب لا يكون له باعثيه و لا إطاعه- فتدبر.

و لك أن تقول: إنّ القائل بعدم الملازمه أيضاً قائل بلا بدّيه الإتيان بالمقدّمه و لزوم إتيانها عند إرادته ذى المقدّمه عقلاً، فلا يصلح ما ذكر ثمره للبحث فى مقدّمه الواجب.

و ربّما يذكر للمسأله ثمرات اخر، أشار إليها و إلى دفعها المحقّق الخراسانى قدس سره:

منها: براء النذر بإتيان مقدّمه واجب لمن نذر واجباً بناءً على القول بوجوب مقدّمه الواجب، و عدم حصول البرء بذلك بناءً على عدم وجوبها.

و منها: حصول الفسق بترك واجب له مقدّمات كثيره؛ لأنّه بناءً على وجوب المقدّمه يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر الموجب للفسق.

و منها: حرمة أخذ الاجره على المقدّمه بناءً على وجوب المقدّمه؛ لصيرورتها من صغريات أخذ الاجره على الواجب، هذا.

و مجمل الإشكال المشترك على هذه الثمرات الثلاث: أنّه لم يكن شىء منها ثمره للمسأله الاصوليه، و قد أشرنا غير مرّه بأنّ الضابط فى تشخيص المسأله الاصوليه، إجماله: «كلّ مسأله تصلح أن تقع فى طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى» (١).

ذكر و إرشاد

ثمّ إنّ المحقّق العراقى قدس سره- مع اعترافه بأنّه لا يكون لوجوب المقدّمه أثر عملى بعد حكم العقل بلا بدّيه الإتيان بالمقدّمه- قال بأنّه يمكن القول بتحقيق الثمره بتطبيق كبريات اخر مستفاده من محالّها، كتحقّق التقرب فى كلّ واجب بقصد أمره، و كضمان الأمر بأمرٍ معاملى بالنسبه إلى المأمور بذلك الأمر؛ فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمه

١- كفايه الاصول: ١٥٣-١٥٤.

يمكن تحقيق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذبيها.

فيتحقّق بذلك التوسعه فى التقرب بها، و كذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعلٍ له مقدّمات، فأتى المأمور بتلك المقدّمات و لم يأت بذلك الفعل يكون ضامناً للشخص المأمور اجره المقدّمات، بعد فرض كون الأمر بالفعل أمراً بمقدّماته (١).

. و فيه أوّلاً: أنّ قدره المأمور على قصد التوصل، و كذا ضمان الأمر- على فرض تماميتهما- ليستا ثمرتين للمسأله الاصوليه؛ لما

أشرنا غير مرّه إلى ما هو الضابط في تشخيص المسأله الاصوليه، و إلا يلزم أن يكون جميع ثمرات المسائل الفقهيّه ثمرات المسأله الاصوليه.

و ثانياً: أنّ الأمر الغيرى- كما صرّح قدس سره به- لا يصلح أن يكون له باعثيه و محرّكيه نحو متعلقه؛ فما ذكره هنا مخالف لما هو الحقّ عندنا و عنده.

و ثالثاً: إذا لم يكن الأمر الغيرى صالحاً للداعويه و الباعثيه، فلو أتى بمتعلق الأمر لم يستحقّ شيئاً، كما لا- يستحقّ إذا أتى بالمقدمات بدواعٍ اخر. فإن كفت الباعثيه الفعليه لذى المقدمه بالنسبه إلى مقدماته هنالك، فليكن هناك ضمان، و إلا فلا ضمان.

و رابعاً: لو سلّم أنّ الأمر الغيرى يصلح للباعثيه، لكنّه أمر توصلى غير قربي؛ لأنّ مقتضى كون العمل قريباً إنّما هو إتيانه لله تعالى، و المقدمه لم تكن مطلوبه ذاتاً، بل ربّما تكون مبغوضه في حدّ ذاتها، لكنّها مطلوبه لأجل التوصل بها إلى ذبيها.

و خامساً: أنّ الضمان أمر عقلائي؛ فمن أمر شخصاً بشىء له مقدمات، فأتى المأمور بالمقدمات و لكنّه لم يأت بذاك الشىء فلا يرى العقلاء لعمله استحقاقاً للأجره، و لا يكون الأمر ضامناً للمأمور بالنسبه إلى إتيان المقدمات، و هذا واضح لمن تدبّر.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٩٧.

ص: ٢٣٥

الأمر العاشر فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى الملازمه و عدمها

لو شكّ فى ثبوت الملازمه و عدمها، فهل يوجد فى المسأله أصل موضوعى أو حكمى يكون مرجعاً عند ذلك، أم لا و جهان.

الحقّ: أنّه لا يكون لنا أصل يعتمد عليه يعين الملازمه و لا عدمها؛ لأنّه لم يكن لهما حاله سابقه ليستصحبها؛ بداهه أنّ الملازمه و عدمها أزليه. و لو كان أصل و لكنّه لا فائده له و لا يترتب عليه الأثر؛ لأنّ الأصل إمّا موضوعى أو حكمى:

أمّا الأصل الموضوعى: فلأنّ الملازمه بين إرادته ذى المقدمه و ما يراه مقدمه- سواء قلنا بأنّهما من لوازم وجود ذى المقدمه، أو من لوازم ماهيته(١)- لو كانت ثابتة، و لكن ليس لهما سابقه معلومه.

و استصحاب عدم الملازمه، إن اريد به النفى البسيط عند عدم وجود الموضوع و إن كان معلوماً، إلا أنّ إثباته على الموضوع الخارجى مثبت.

و إن اريد به النفى المركّب- أى الملازمه بين ذى المقدمه و ما يراه مقدمه- ففيه:

أولاً: أنّه لم يكن له حاله سابقه متيقّنه ليستصحب.

و ثانياً: لو سلّم أنّ له حاله سابقه، و لكن لم يكن له أثر شرعي؛ لأنّ الملازمه أو عدمها لم تكن موضوعه للحكم الشرعي؛ لأنّ العقل يحكم بالوجوب على فرض الملازمه، و بعدم الوجوب على فرض عدم الملازمه، المستصحب لا بدّ و أن يكون إما

١- بمعنى: أنّ كلّما تصوّر ذا المقدمه تصوّر مقدمته.

ص: ٢٣٦

حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، و واضح: أنّ الملازمه أو عدمها ليستا حكمتين شرعيتين، و لا موضوعين لحكم شرعي.

هذا بالنسبه إلى الأصل الموضوعي.

و أمّا الأصل الحكمي: فاستصحاب عدم وجوب المقدمه و إن كان جارياً- لكون وجوب ذى المقدمه مسبوقاً بعدم و لو قبل وجوب ذى المقدمه؛ بداهه أنّ نصب السّلم- مثلاً- قبل وجوب الكون على السطح لم يكن واجباً، فلو شكّ في وجوبه بعد وجوب الكون على السطح فيستصحب عدمه، فأركان الاستصحاب و إن كانت تامه- و لكنّه لا يترتب عليه فائده و ثمره عمليه؛ لما أشرنا أنّه لا يترتب على هذا الوجوب و لا لنتفیه أثر شرعي، و أشرنا أنّ القائل بعدم الملازمه أيضاً يرى وجوب المقدمه عقلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لم يكن في المسأله أصل موضوعي، و لا حكمي عند الشكّ في وجوب المقدمه بحيث يصحّ الاتكال عليه، فتدبر.

ص: ٢٣٧

الأمر الحادي عشر في أدلّة القائلين بوجوب المقدمه و تزييفها

إشاره

إذا عرفت ما مهّدينا لك من المقدمات و الامور: فيقع الكلام في أنّه هل مقدمه الواجب واجبه مطلقاً، أو ليست بواجبه كذلك، أو فيها تفصيل بين المقدمه السببي و غيرها بوجوب المقدمه السببي دون غيرها، أو يفصل بين الشرط الشرعي و غيره بوجوب الشرط الشرعي دون غيره؟ و جوه، بل أقوال.

و الحقّ: عدم وجوب المقدمه مطلقاً.

ربّما أقام بعض المحقّقين برهاناً على وجوب المقدمه، كما يظهر من بعض آخر كالشيخ الأعظم و المحقّق الخراساني و شيخنا العلّامه الحائري- قدس الله أسرارهم- التمسك بالوجدان على وجوب المقدمه.

و المتراءى: وقوع الخلط في كلامهم، كما سيظهر لك جلياً.

و ربّما يقاس الإرادة التشريعيه بالإرادة التكوينيّه، و يقال: إنّ وزان الإراده التشريعيه وزان الإراده التكوينيّه؛ فكما أنّه إذا تعلّقت إرادته تكوينيه بشي ء تتعلّق بمقدّماته، فكذلك إذا تعلّقت الإراده التشريعيه بشي ء تتعلّق بمقدّماته. و قد صرّح بذلك العلمان العراقي و النائيني، قدّس الله أسرارهما.

فقال المحقّق العراقي قدس سره: إنّ الإراده التشريعيه تابعه للإرادته التكوينيّه؛ إمكاناً و امتناعاً، و وجوداً و عدماً، فكلّ ما أمكن تعلّق الإراده التكوينيّه به أمكن تعلّق التشريعي به، و كلّ ما استحال تعلّق التكوينيّه به استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعيه. و هكذا: كلّ ما يكون مورداً للإرادته التكوينيّه عند تحقّقه من نفس المرید

ص: ٢٣٨

يكون مورداً للتشريعيه عند صدوره من غير المرید. و من الواضح: أنّ المرید لفاعل بالإرادته التكوينيّه تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته، فكذلك الإراده التشريعيه إذا تعلّقت من الأمر بفاعل يستلزم تعلّق الإراده التشريعيه بمقدّمات ذلك الفعل. و قد صرّح قدس سره أخيراً: أنّ إرادته المقدّمه ترشّحه معلوله لإرادته الواجب (١)، انتهى.

و قال المحقّق النائيني قدس سره: إن أردت توضيح ذلك فعليك بمقايسه إرادته الأمر بإرادته الفاعل؛ فكما أنّه إذا أردت شيئاً يتوقّف على مقدّمات لا يمكنك أن لا تريد تلك المقدّمات، بل تتولّد إرادته المقدّمات من إرادته ذلك الشئ ء قهراً عليك، فكذلك إرادته الأمر؛ فإنّ حالها حال إرادته الفاعل (٢)، انتهى.

أقول: تنقيح المقال يتوقّف على بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ إرادته المقدّمه هل هي مترشّحه و معلوله لإرادته ذيه، بحيث يكون المرید لديها مقهوراً لإرادتها، و لا تحتاج إرادتها إلى المبادئ؟ و بعبارته اخرى:

هل تتولّد إرادته المقدّمه من إرادته ذى المقدّمه و تكون إرادته المقدّمه معلوله لإرادته ذيه، أو لازمه لماهيتها؟

أو ليست كذلك، بل كما يحتاج ذو المقدّمه إلى المبادئ- من التصوّر، و التصديق، و الاشتياق أحياناً، ثمّ الإراده- فكذلك تحتاج المقدّمه إليها؛ طابق النعل بالنعل؟ غايته: أنّ تعلّق الإراده بالمقدّمه لم يكن لأجل نفسها و لم تكن مطلوبه لذاتها، بل لغيرها، بخلاف ذى المقدّمه؛ فإنّه مراد و مطلوب لنفسه.

وجهان، بل قولان. الصحيح هو الثانى، كما تقدّمت الإشارة إليه.

١- بدائع الأفكار ١: ٣٩٩.

٢- فوائد الاصول ١: ٢٨٤.

و ذلك لأن من يريد لقاء صديقه- مثلاً- يتصوّره، و يصدّق بفائدته، و يشتاق إليه، ثم يريده و يتوجّه نحوه. و واضح: أنه بعد ذلك لا- يكون مشيه و حركاته إلى لقاء صديقه أفعالاً و حركاتٍ غير اختياريه، بل يتصوّر و يصدّق بفائده كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء ما يوصله إلى لقائه و لو ارتكازاً.

و بالجملة: الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ كل ما يصدر من الشخص- مقدّمه كانت أو ذيهـا- لا بدّ له من مبادئ؛ فكل مقدّمه مرهونه بإرادتها، بحيث لو لم يردها لا- تكاد توجد. و ليست معنى كون إرادته المقدمه تابعه لإرادته ذيهـا أنّها معلوله له، بل المقصود: أنّ الإرادة تتعلّق أوّلاً و بالذات بذيهـا، و لأجل ذلك و بتبعه تتعلّق إرادته بمقدمته. فغايه ما تقتضيه التبعية هي: أنّ المقدمه لم تكن مطلوبه نفسه، بخلاف ذيهـا؛ فإنّه مطلوب نفسه.

فبعد ما تمهّد لك ما ذكر يظهر لك الضعف في كلام العلمين العراقي و النائي، حيث قال: إنّ لم تكن لإرادته المقدمه مبادئ و غايه، بل توجد قهراً من دون المبادئ.

هذا كلّ في الإرادة التكوينية. و كذلك في الإرادة التشريعيه لا تتولّد إرادته إيجاب المقدمه من إرادته إيجاب ذيهـا، بل يتصوّر مبدئيّه نصب السّلم- مثلاً و التصديق بفائدته و الاشتياق إليه ثم يريد البعث نحوه.

فتحصّل: أنّ في كلّ من قسمي الإراده- التكوينية و التشريعيه- تحتاج المقدمه إلى المبادئ و الغايات، و لا- يكون مقهوراً بإرادتها، كما هو الشأن بالنسبه إلى ذى المقدمه.

الأمر الثاني: أنّه فرق بين الإرادتين- التكوينية و التشريعيه- من جهه أنّ الإرادة التكوينية إذا تعلّقت بإيجاد شيء خارجاً لا يمكن أن لا يريد مقدماتها، بل لا تنفكّ إرادتها عن إرادته، لا بمعنى عدم الانفكاك عن علته و كون إرادتها قهريه، بل

ص: ٢٤٠

لأجل توقّف حصول الغايه عليها. و أمّا في الإرادة التشريعيه- و هي إمكان الانبعاث بيعته- فإن أحرز إمكان انبعاث عبده بيعته يصحّ منه إرادته البعث، و إلّا فلا يمكن البعث بداعي الانبعاث، كما سيظهر لك قريباً.

و بالجملة: قد عرفت: أنّ الإرادة التشريعيه لا تتعلّق بنفس العمل من الغير؛ لأنّ كلّ فعل و عمل مرهون بإرادته نفسه لا إرادته غيره، و اشتياق صدور العمل من الغير ربّما يحصل للشخص، و لكنّه عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه لا تسمّى إرادته، بل يتعلّق بالبعث و الإيجاب.

و واضح: أنّ إرادته البعث و الإيجاب- نظير سائر الأفعال الإراديه- لا بدّ و أن يكون لها مبادئ تجب عندها و تمتنع دونها، و واضح: أنّ غايه البعث الحقيقي هي التوصل إلى المبعوث إليه بانبعث المبعوث بالبعث و لو إمكاناً و احتمالاً. و إلّا فلو علم بعدم الانبعاث بالبعث أو علم بإتيانه دون البعث، فلا يكاد يصحّ تعلّق الإرادة الحقيقيه به، كما سيظهر لك إن شاء الله.

فإذا بعث المولى عبده إلى شيء لغايه الانبعاث، فإن كان متوقّفاً على مقدّمه أو مقدّمات تكوينيه فإنّ ما أن يكون المأمور متوجّهاً إلى مقدّميتها أو لا. فعلى الأوّل لا يخلو إمّا أن يكون البعث إلى ذيهـا مؤثراً في نفس المأمور أم لا.

فإن كان مؤثراً في نفسه فمحال أن لا- يأتي بما يكون مقدّمه له مع توجهه إليها، فالبعث إليها لغو؛ لعدم الباعث له، ولا يمكن الانبعاث بعد الانبعاث.

و إن لم يكن الأمر بذاتها مؤثراً في نفسه: فإن كان متمرداً و عاصياً فلا يمكن أن يكون البعث الغيرى موجباً لانبعاثه؛ لأنّ الأمر المقدمى للتوصل إلى ذيتها، فإذا لم ينبعث عن ذيتها و كان متقاعداً عن إتيانه فلا يكاد يمكن أن ينبعث بالأمر المقدمى مع عدم ترتب ثواب و عقاب بالنسبه إلى موافقه الأمر الغيرى و مخالفته.

ص: ٢٤١

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه عند الالتفات إلى المقدمه لا يكون لإرادته البعث الحقيقى إلى المقدمه فائده و غايه. نعم، يمكن أن يبعث إليها تأكيداً، و هو خارج عن محطّ البحث. كما أنّه على الثانى- أى عند عدم الالتفات إلى مقدميه شىء- حيث يكون البعث للإرشاد إلى المقدميه، فهو خارج عن محطّ البحث.

و بالجملة: فرق بين الإراده التكوينية و الإراده التشريعيه؛ فإنّ من أراد شيئاً فحيث إنّ التوقّف فى الوجود فلا محاله يريد ما هو مقدّمه له. و أمّا فى التشريعيه:

فحيث إنّها إرادته البعث فلا بدّ و أن يكون للبعث فائده؛ فإن علم بإتيانها مع قطع النظر عن البعث، أو علم بعدم انبعاثه، لا يعقل أن يريد البعث الحقيقى نحوها، فبالنسبه إلى ذى المقدمه حيث يصحّ تعلق الإراده التشريعيه به حسب الفرض فلا إشكال. و أمّا البعث إلى المقدمه فلا يكون له غايه و فائده؛ سواء كان المأمور منبعثاً عن إرادته ذيتها، أم لا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فرق بين الإرادتين، و لا ملازمه بين الإراده التشريعيه و التكوينية؛ لأنّ الإراده التكوينية بذى المقدمه لا تنفكّ عن إرادته ما هو مقدّمه، بخلاف الإراده التشريعيه، كما عرفت. و منشأ ما ذكره هو خلط الإراده التشريعيه الآمرية بالإرادته التكوينية الفاعليه.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا تعرف النظر فيما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره؛ فإنّه قال قدس سره:

و يؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات و العرفيات (١)

. توضيح النظر هو: أنّ أكثر الأوامر الغيريه للإرشاد إلى الجزئيه و الشرطيّه، لا

١- كفايه الاصول: ١٥٧.

ص: ٢٤٢

لإفاده البعث الحقيقى. و كثيراً ما تكون الأوامر المتعلقه بها تأكيداً للبعث إلى ذيتها.

مثلاً: قولك لمن يكون تحت أمرك: «أذهب إلى السوق واشتر اللحم» يكون الأمر بالذهاب تأكيداً لا لشراء اللحم.

ثم إنّه بعد ما تمهد لك عدم إمكان البعث إلى المقدمه عقلاً، فلو ورد في الشرع ما يوهم خلاف ذلك فلا بد لنا من تأويله، كما هو الشأن في كل ما ورد في الشرع و ظاهره يخالف حكم العقل، فتدبر.

كلام الشيخ في وجوب المقدمه و تزييفه

بقي شىء، وهو الذى أفاده الشيخ الأعظم قدس سره فى المقام؛ فإنه قال فى وجوب المقدمه: إن من راجع وجدانه و أنصف من نفسه، مع خلو طبيعته عن الاعوجاج الفطرى، يحكم على وجه الجزم و اليقين بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلق بالفعل، و بين الطلب المتعلق بمقدماته. نعم، ليس تعلق الطلب الفعلى بالمقدمه على وجه تعلقه بذبيها، كيف و الضروره قضت بطلانه؟! لجواز الغفله عن المقدمات، بل و اعتقاد عدم التوقف بينهما. بل المقصود: أنّ المرید لشىء لو راجع وجدانه يجد من نفسه حاله إجماليه طلبيه متعلقه بمقدماته، على وجه لو حاول كشف تلك الحاله و تفصيلها لكان ذلك فى قالب الأمر و الطلب التفصيلي، كما يرى مثل ذلك من محبوبيه إنقاذ الولد^(١)، انتهى.

و فيه: أنه لعمر الحقّ: إنّه قد راجعنا الوجدان و أنصفنا من أنفسنا، و لكن لم نجد من أنفسنا ما أفاده قدس سره، و لعلّ القارئ الكريم أيضاً يوافقنا فى ذلك إن تدبر فيما ذكرنا و لم يختلط الإراده التشريعيه بالإرادته التكوينيّه.

١- مطارح الأنظار: ٨٣/ السطر ١٨.

ص: ٢٤٣

ولا يخفى: أنه كم فرق بين ما نحن فيه و التنظير الذى ذكره، من محبوبيه إنقاذ الولد! و ذلك لأنه إن توجه الأب و رأى أنّ ولده مشرف على الغرق ليطلبه أشدّ الطلب، و يبعث كلّ من بحضرتة لإنقاذه. و أما فيما نحن فيه: فمع أنّه متوجه إلى مقدميه شىء لا يبعث إليه غالباً و لو إرشاداً أو تأكيداً. يرشدك إلى ذلك وجود أوامر فى الفقه بأشياء و امور تكون لها مقدمات، مع عدم الأمر بما يكون مقدمه له. فتحصل ممّا ذكرنا: أنه لا ملازمه بين البعث بشىء و البعث إلى ما يكون مقدمه له، فتدبر.

حول كلام البصرى

فقد حكى عن البصرى أنّه قال: لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و حيثئذ: فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً^(١).

. فيورد عليه أولاً بالنقض بالمتلازمين فى الوجود اللّذين فى أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر؛ فبعد وجوب الأوّل إمّا يجب الآخر أيضاً أو لا، فعلى الأوّل يلزم أن يجب الشىء بلا ملاك، و إلّا لزم خروج الواجب عن كونه واجباً؛ لأنّ المفروض كونهما متلازمين فى الوجود لا يمكن انفكاكهما؛ فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عمّا ذكره.

و ثانياً بالحلّ، كما أفاده المحقق الخراساني؛ فإنّه قدس سره بعد إصلاح ظاهر الاستدلال بإرادته عدم المنع الشرعي من جواز الترك، و إلّا فالشرطية الاولى واضحة الفساد، و بإرادته الترك ممّا اضيف إليه الظرف- و هو «حينئذٍ»- و إلّا فالشرطية الثانيه

١- المعتمد في اصول الفقه ١: ٩٤-٩٥.

ص: ٢٤٤

واضح الفساد، قال بما حاصله: إنّ الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا- يوجب صدق إحدى الشرطيتين، و لا- يلزم منه أحد المحذورين؛ فإنّه و إن لم يبق له وجوب معه، إلّا أنّه كان ذلك بالعصيان المستتبع للعقاب؛ لتمكّنه من الإطاعة بالإتيان به مع مقدّماته، و قد اختار تركه بترك مقدّماته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات ليتمكّن من ذى المقدّمه إرشاداً إلى ما في تركها الموجب لترك ذى المقدّمه من العصيان المستتبع للعقاب(١)

. و قد يفصل(٢) بين المقدّمه السببي و غيره، بالوجوب في المقدّمه السببي(٣)

. و لكّته- كما ترى- ليس دليلاً على التفصيل، بل غايته: أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب؛ لكونه مقدوراً دون المسبب(٤)

. و قد يفصل بين الشرط الشرعي و غيره بالوجوب في الشرط الشرعي و استدلال على الوجوب فيه بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادة(٥).

١- كفايه الاصول: ١٥٧-١٥٨.

٢- الذريعه إلى اصول الشريعة ١: ٨٣.

٣- قلت: حكى الاستدلال لذلك- كما في «الكفايه»- بأنّ التكليف لا- يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلّا هو السبب، و إنّما المسبب من آثاره المترتبه عليه قهراً، و لا يكون من أفعال المكلف و حر كاته أو سكناته؛ فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه، لاحظ كفايه الاصول: ١٥٨. [المقرّر حفظه الله]

٤- قلت: مع أنّه ردّ- كما في «الكفايه»- بوضوح فساد؛ ضروره أنّ المسبب مقدور للمكلف، و هو متمكّن عنه بواسطة السبب، و لا يعتبر في التكليف أزيد من القدره؛ كانت بلا واسطه أو معها، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

٥- شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: ٩٠-٩١.

ص: ٢٤٥

و فيه أنّه إن اريد: أنّ شرطيته في مقام الثبوت و نفس الأمر يتوقّف على الأمر الغيرى. ففيه: أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيّين، و لا- دخل للأمر فيها، بل تعلّق الأمر بالشرط يتوقّف على شرطيته واقعاً؛ فلو توقّفت شرطيته واقعاً على تعلّق الأمر به لزم الدور.

و إن اريد: أن شرطيته في مقام الإثبات يتوقف على الأمر لأجل كشفه عن كونه شرطاً واقعاً. فإن اريد: أن الكاشف عنها أمر مستقل فهو مسلم، لكنه خارج عن مسأله المقدمه؛ لأن محط البحث إنما هو في وجوبها الغيرى، لا الوجوب المستقل.

و إن اريد: أن الكاشف أمر غيرى و بعث مسبب عن البعث إلى ذى المقدمه فلا يمكن كاشفيه الأمر الغيرى عن شرطيه شىء واقعاً؛ و ذلك لأن الملازمه- على تقدير ثبوتها- فيما إذا علم بمقدميه شىء بالوجدان، كنصب السلم للكون على السطح؛ فيقال: إنه واجب؛ لكونه مقدمه للكون على السطح. و أما إذا لم يعلم بمقدميه شىء فلا، كما إذا لم يعلم بشرطيه الوضوء للصلاه، فلا يكشف عن شرطيته الأمر الغيرى المترشح عن الأمر بالصلاه، و هو واضح.

و إذا فرض تعلق الأمر بالصلاه المتقيده بالوضوء؛ لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْبِطُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ...» (١) الآية، يصير الوضوء شرطاً عقلياً، يحكم العقل بلزوم إتيانه (٢).

١- المائده (٥): ٦.

٢- قلت: اقتبسنا رديه التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره من تنقيح الاصول ٢: ٩٨. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٤٦

الأمر الثانى عشر فى مقدمه المستحبّ و الحرام و المكروه

اشاره

و ليعلم: أن وزن مقدمه المستحبّ و زان مقدمه الواجب؛ فيجرى فى مقدمه المستحبّ جميع ما ذكره و ذكرناه فى مقدمه الواجب؛ طابق النعل بالنعل. و قد عرفت- لعله بما لا- مزيد عليه- عدم ثبوت الملازمه بين مقدمه الواجب و ذيه؛ فالحكم باستحباب مقدمه المستحبّ كذلك، و هو واضح.

و أما مقدمه الحرام: فهل وزانها أيضاً و زان مقدمه الواجب؛ فلا تكون محرّمه مطلقاً، أو محرّمه كذلك، أو فيها تفصيل؟ وجوه، بل أقوال.

يمكن أن يقال: إنّ وزن مقدمه الحرام و زان مقدمه الواجب؛ فكما عرفت عدم وجوب مقدمه الواجب، فيمكن أن يقال بالتقريب المتقدم: إنّ مقدمه الحرام ليست بحرام؛ لأنّ المكلف إذا كان ممن ينزجر عن ذيه فينزجر عن مقدمته قهراً، و إلا فلا يكاد يصلح أن ينزجر عن النهى الغيرى. و لا فرق فى ذلك بين مقدمه و مقدمه، و الجميع فيها شرع سواء.

نعم، لو قلنا بثبوت الملازمه بين الحرام و مقدمته، فالحق أن يفصل و يقال بحرمة المقدمه الأخيره، دون سائر المقدمات.

تفصيل الأعلام الثلاثه فى مقدمه الحرام و ما فيه

و لكن اختار كلَّ من الأعلام الثلاثة- الخراساني و الحائري و العراقي، قدس الله أسرارهم- تفصيلاً في المسألة، ينبغي ذكره و الإشارة إلى ما فيه:

ص: ٢٤٧

أما المحقق الخراساني قدس سره فقد فصل بين ما لا يتمكّن مع إتيان المقدّمه من ترك ذبيها، بحيث لم يتخلل بين المقدّمه و ذبيها إرادته الفاعل؛ فقال بحرمة المقدّمه الكذائيه، و بين ما إذا كانت المقدّمه بحيث تتخلل بينها و بين ذبيها الإراده؛ فقال: إنّ وجود المقدّمه و عدمها بالنسبه إلى ذبيها سيان؛ لأنّ الإراده متخلّله.

و بعبارة اخرى: فرق قدس سره بين ما تكون المقدّمه من المقدمات التوليديه التي يقع الحرام بعدها لا محاله من دون تخلل الإراده في البين، و بين المقدّمه التي يتخلل بينها و بين الوصول إلى ذبيها الإراده؛ فقال بحرمة المقدّمه التي تكون من القسم الأوّل، دون ما تكون من القسم الثاني. و أمّا الإراده المتخلّله في البين فلا يمكن أن تتعلّق بها الإراده؛ لأنّها غير اختياريه، و إلّا يلزم التسلسل (١)، انتهى.

و أمّا شيخنا العلامة الحائري قدس سره فقال ما حاصله: أنّ العناوين المحرّمه على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبعوضاً، من دون تقييده بالاختيار و عدمه، و إن كان له دخل في استحقاق العقاب؛ لأنّه لا عقاب إلّا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، و ذلك كشرب الخمر.

ثانيهما: أن تكون للإراده دخاله في مبعوضيته، بحيث لو صدر عن غير اختيار لم يكن مبعوضاً و منافياً لغرض المولى، و ذلك كالإفطار في نهار شهر رمضان لمن كان حاضراً و سالماً.

و علّه الحرام في القسم الأوّل هي المقدمات الخارجيه، و لا مدخله للإراده في ذلك، بل هي علّه لوجود علّه الحرام. و أمّا في القسم الثاني فتكون الإراده من أجزاء العلّه التامّه.

١- كفايه الاصول: ١٥٩.

ص: ٢٤٨

و على هذا: ففي القسم الأوّل إن كانت العلّه التامّه مركّبه من امور يتّصف المجموع منها بالحرمة، و تكون إحدى المقدمات لا بعينها محرّمه، إلّا إذا وجد باقي الأجزاء و انحصر اختيار المكلف في واحد منها، فتحرم عليه شخصاً من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخيري بالعرض فيما إذا تعدّد الباقي.

و أمّا في القسم الثاني فلا يتّصف الأجزاء الخارجيه بالحرمة؛ لأنّ العلّه التامّه للحرام هي المجموع المركّب منها و من الإراده، و لا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإراده؛ لأنّه أسبق رتباً من سائر المقدمات الخارجيه.

فظهر: أنّ الحقّ التفصيل في المسأله؛ فيقال في القسم الأوّل: لو فرض وجود باقى المقدمات مع عدم الإراده تحقّق المبعوض قطعاً. فعدم إحداها علّه لعدم المبعوض فعلاً.

و أمّا القسم الثانى: فلو فرضنا وجود سائر المقدمات مع الصارف لم يتحقّق المبعوض؛ لكونه مقيّداً بصدوره عن الإراده. فالمقدمات الخارجيه من دون انضمامها إلى الإراده لا توجد المبعوض. ففي طرف العدم يكفى عدم إحدى المقدمات. و لما كان الصارف أسبق رتبهً منها يستند ترك المبعوض إليه دون الباقي، فيتّصف الباقي بالمحبوبيه، دون ترك إحدى المقدمات الخارجيه؛ فلا يكون فعلها متّصفاً بالحرمة (1).

. أقول: كلا التفصيلين ناشئان عن مطلب معروف بينهم، و هو: أنّ الإراده علّه تامّه لوجود الشىء في الخارج، و أنّ تخلف المراد عن الإراده محال. فإذا تعلّقت الإراده بشىء لا يتخلّل بينها و بين ذات الشىء أمر.

و بالجملة: زعموا أنّ الإراده جزء أخير العلّه التامّه لتحقّق الفعل، كالفعل

١- درر الفوائد، المحقق الحائرى: ١٣٠-١٣٢.

ص: ٢٤٩

التوليدى بالنسبه إلى ما يترتب عليه، مع أنّه ليس الأمر كذلك بداهه: أنّ الإنسان ما دام محفوظاً بالعلائق الماديه و محبوساً في عالم المادّه، إذا أراد شيئاً يتخلّل بين إرادته و مراده وسائط كثيره. مثلاً: من أراد شرب الماء الموجود بين يديه ييسط العضلات المربوطه إلى أخذه، فيأخذه و يرفعه حذاء فمه، و يدخله في الفم ثم يبلعه. فبين إرادته الشرب و تحقّق الشرب خارجاً أمور. نعم، آخر الجزء منها- الذى يترتب عليه الفعل خارجاً- كإراقه الماء في الحلق مثلاً في المثال المفروض- فعل إرادى توليدى.

و بالجملة: لم تكن الإراده سبباً توليدياً لإيجاد الفعل خارجاً. نعم، الإراده بالنسبه إلى مظاهر النفس و أفعال نفسها و قواها الطبيعيه سبب توليدى، و لكنّه غير مبحوث عنه. فتحصل: أنّه يتخلّل بين إرادته الفعل خارجاً و بين تحقّقه أمور، و لا يكون لنا مورد يتحقّق الفعل خارجاً بنفس الإراده بلا مهله.

إذا تمهد لك ما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره؛ من أنّه قد تتخلّل الإراده بين المقدمه و ذيه؛ و ذلك لما أشرنا من أنّه لا تكون الإراده بالنسبه إلى الأفعال الخارجيه جزء أخير العلّه التامّه، بل يتوسّط بينها و بين الفعل شىء من الآلات.

و بالجملة: كما عرفت ممّا مكرراً أنّ البحث في الملازمه و عدمها بحث عقلى لا- عرفى عقلائى؛ فلا- بدّ من تدقيق النظر في الجهات و الحيشيات. فلا وجه لأن يقال: إنّه لا سبيل للعرف و العقلاء إلى معرفه هذه التديققات الفلسفيه؛ فإنّ العرف و العقلاء يرون أنّ آخر الأجزاء هى الإراده التى لا يمكن التكليف بها.

و يظهر أيضاً ضعف ما أفاده شيخنا العلّامه الحائرى قدس سره في القسم الثانى؛ من أنّه لا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإراده؛

لأنه أسبق رتبةً من سائر المقدمات الخارجيه. و ذلك لأنَّ حرمة الفعل الإرادى و إن كانت متوقَّفه على الفعل بالإرادة

ص: ٢٥٠

المتعلَّقه به، و لكن حيث إنَّها لم تكن جزء أخير، و غايه ما تقتضيه الملازمه لو تمَّت - كما سنشير إليه - هى حرمة الجزء الأخير، فإذا تخلَّلت بين الإراده و الفعل الخارجى مقدمات فيتَّصف الجزء الأخير بالحرمة بعد تحقُّق سائر المقدمات، هذا أوَّلاً.

و ثانياً: أنَّ البحث فى أنه إذا حرم شىء و صار مبغوضاً، فهل يوجب ذلك حرمة جميع المقدمات أو المقدمه الأخيره، و لم يكن البحث فى أنَّ ترك الفعل الحرام بترك الصارف؛ حتَّى يصحَّ أن يقال: إنَّ إسناد الترك إلى عدم إرادته الفعل.

و بالجملة: الكلام فى مقدمات وجود المبغوض و كيفية تعلُّق الإراده التشريعيه بها، و أنه هل تتعلَّق الإراده - على فرض الملازمه - بالزجر عن جميع المقدمات الخارجيه، أو لا. فمع كون بعض المقدمات الخارجيه متوسِّطاً بين إرادته الفعل و تحقُّقه فلا محاله يصير مبغوضاً و منهياً عنه بعد تحقُّق سائر المقدمات.

فبعد ما عرفت من توسِّط الفعل الاختيارى بين تحقُّق الشىء و إرادته، و أنَّ الإراده ليست مؤلِّده للفعل، لا - يبقى فرق بين المقدمات فى المحرّمات على ما فصله.

هذا كلُّه إذا كان الشىء الحرام وجودياً. و أمّا إذا كان عديمياً - بأن كان ترك الشىء حراماً - فخارج عن محطِّ بحث الأعلام؛ لأنَّ كلامهم فيما إذا كان المحرّم وجودياً، و لعلّه لعدم وجود محرّم كذلك؛ لأنَّ ترك الواجب و إن كان حراماً و لكنّه لا لمفسده فيه، بل لمصلحه فى الواجب.

و كيف كان: لو فرض كون ترك شىء حراماً فهل وزانه و زان ما يكون الفعل محرّماً، أم لا؟ الظاهر: حيث إنَّه يكفى لترك الشىء عدم إرادته الوجود، فبناءً على الملازمه يكون هو المتَّصف بالحرمة، فتدبّر.

و أمّا ما أفاده المحقِّق العراقى قدس سره فهو: أنه لو كانت المقدمه بالإضافه إلى ذبيها توليديه فهى محكوم به بحكم ذبيها.

ص: ٢٥١

و أمّا إذا لم تكن توليديه، بل يكون المكلف بعد إيجادها مختاراً فى إيجاد ذبيها فالمختار هو حرمة خصوص المقدمه المقارنه؛ لوجود سائر مقدمات الحرام بنحو القضية الحينيّه مطلقاً، من دون اختصاص ببعض المقدمات. فإرجاع مبغوضيه الحرام إلى محبوبيه تركه و إنَّ تركه مستند إلى السابق من التروك، غير مستقيم.

و ذلك لأنَّ المبغوضيه - كالمحبوبيه - قائمه بوجود الفعل أوَّلاً و بالذات. و أتصاف ترك المبغوض بالمحبوبيه - كأتصاف ترك المحبوب بالمبغوضيه - يكون ثانياً و بالعرض؛ و لذا لم يكن ترك الواجب حراماً نفسياً، فمقوّم الحرمة هو مبغوضيه الوجود، كما أنَّ مقوّم الوجوب محبوبيته. و مقتضى ذلك سرايه البغض إلى علّه الفعل المبغوض، فيكون كلُّ جزء من أجزاء العلّه التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضية الحينيّه مبغوضاً بالبغض التبعى و حراماً بالحرمة الغيريه، كما كان الأمر فى مقدمه الواجب، من

دون فرق بينهما أصلاً (١)، انتهى.

و فيما أفاده مواقع للنظر

فأولاً: أنّ ظاهر عبارته يعطى أنّ المبعوضيه و المحبوبيه دخيلتان فى التشريع، مع أنّهما أمران انتزاعيان، و الأمر الانتزاعى لا يكاد يكون دخيلاً فى التشريع.

و ثانياً: أنّه لو كانت المحبوبيه أو المبعوضيه دخيله فى التشريع فتكون متقدّمه على إرادته التشريع و فى الرتبة السابقه على البعث و الزجر المنتزع منها الوجوب و الحرمة، فهما متأخران عن المبعوضيه و المحبوبيه، فلا تكونا مقومتين للوجوب و الحرمة، كما لا يخفى. إلّا أن يراد من المقدميه: أنّ الحبّ و البغض من مبادئ الوجوب و الحرمة.

١- بدائع الأفكار: ٤٠٢-٤٠٤.

ص: ٢٥٢

و ثالثاً: أنّه فرق بين مقدّمه الحرام و مقدّمه الواجب و قياس إحداهما بالأخرى قياس مع الفارق؛ فإنّ مبعوضيه الفعل لا يكاد يمكن أن يكون منشأ لمبعوضيه جميع المقدمات؛ لعدم وجود الملاك فيها على نحو العام الاستغراقى؛ ضروره أنّ البغض من شىء لا يسرى إلّا إلى ما هو محقق وجوده و ناقض عدمه، و غير الجزء الأخير من العله أو مجموع الأجزاء فى المركّب غير المترتب لا ينقض عدمه. و أمّا محبوبيه الفعل فتكون منشأ لمحبوبيه جميع ما يكون دخيله فى تحقّقه.

و بالجملة: فرق بين إرادتنا بالنسبه إلى إتيان واجب ذى مقدمات، أو إتيان محرّم كذلك؛ لأنّه إن أردنا إيجاد شىء فتتعلّق الإراده بإيجاد ما يكون مقدّمه له. و أمّا فى إرادتنا ترك حرام فلا نترك جميع ما يكون له دخاله فى تركه بحيث تصير المقدمات مبعوضه. مثلاً من كره الكون فى السوق و يبغضه لا يبغض المشى فى السكك و الشوارع التى تنتهى إلى السوق.

و غايه ما يقضى به الوجدان- على تقدير ثبوت الملازمه- إنّما هى مبعوضيه الجزء الأخير، لا سائر الأجزاء على نحو العام الاستغراقى.

و بهذا يتوجّه عليه إشكال رابع؛ فإنّ قوله: «إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء، و مبعوضيه الحصّه التوأمه» من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل؛ لأنّ المجموع بما هو مجموع و إن كان مبعوضاً- لأنّه العله التامه لتحقق الحرام- و لكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينه.

و بعباره اخرى: قد أشرنا أنّ المبعوض هو الجزء الأخير، و أمّا سائر الأجزاء فلا تتّصف بالمبعوضيه حقيقه. و أتصافها بالمبعوضيه إنّما هى باتّصالها بالجزء الأخير؛ و لذا لو تحقّق جميع الأجزاء دون الأخير لا تكون مبعوضه، و هو واضح لمن راجع وجدانه، فتدبّر و اعتنم.

ص: ٢٥٣

أضف إلى ذلك: أنه قدس سره قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في مقدمات الواجب، و مقتضى قياسه عدم الحرمة هنا؛ بداهة أن من أراد ترك شيء لا تتعلق إرادته بترك كل واحد من مقدماته، بل تتعلق بترك ما هو مُخرج مبغوضه إلى الوجود، وهذا واضح.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه فرق بين مقدّمه الواجب و مقدّمه الحرام؛ فلو قلنا بالملازمه بين مقدّمه الواجب و بين ذيهما، و لكن لا يصحّ ذلك في مقدّمه الحرام؛ لأنّ وجوب المقدّمه - على تقدير الملازمه - إنّما هو لتوقّف ذى المقدّمه عليها؛ فلو توقّف على كلّ واحده منها وجبت لذلك، بخلاف مقدمات الحرام؛ فإنّه لا تتوقّف ترك الحرام على ترك مقدماته، بحيث لو فرض أنّ المكلف أتى بجميع مقدماته، فهو مع ذلك مختار في فعل الحرام و تركه بالإرادة؛ فلا دخل لإيجاد المقدمات في اختيار الفعل و عدمه. بخلاف مقدّمه الواجب، فإنّها من حيث توقّف ذى المقدّمه على كلّ واحد منها أمكن اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب. و قد أشرنا إلى أنّه على تقدير الملازمه، الحقّ أن يقال: إنّ المقدّمه الأخيره حرامه، دون سائر المقدمات.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في مقدّمه الحرام يظهر لك حال مقدّمه المكروه.

و بالجملة: وزان مقدّمه المكروه وزان مقدّمه الحرام، كما أنّ وزان مقدّمه المستحبّ وزان مقدّمه الواجب.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمقدّمه الواجب، و له الحمد و الشكر على تمامه.

ص: ٢٥٤

ص: ٢٥٥

الفصل الخامس في أنّ الأمر بالشئ ٤ هل يقتضى النهى عن ضده أم لا

إشارة

الفصل الخامس في أنّ الأمر بالشئ ٤ هل يقتضى النهى عن ضده أم لا (١)

اختلفوا في أنّ الأمر بالشئ ٤ هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ على أقوال، ثالثها التفصيل بين الضدّ العامّ و الضدّ الخاصّ؛ بالافتضاء في الأوّل دون الثاني.

قبل الشروع في ذكر عمدة الأقوال في المسألة و ما استدلّوا به لمذهبهم، نقول:

إنّ مسألة الضدّ من المسائل الاصوليه العقلية، كما يظهر من استدلال المحقّقين منهم للاقتضاء من ناحيه الاستلزام أو المقدّميه، و كما يظهر من منكرى الاقتضاء إنكار الاستلزام أو المقدّميه. فالمراد بالافتضاء في عنوان البحث ما هو المترادف منه؛ و هو الاستلزام.

و توهم لفظيه المسألة - من استدلال بعضهم لذلك بإحدى الدلالات الثلاث (٢) - ضعيف غايته، لا - ينبغي الالتفات إليه؛ لأنّ

١- تاريخ الشروع في البحث يوم الأربعاء / ٥ شعبان / ١٣٧٩ هـ. ق.

٢- معالم الدين: ٦٤.

ص: ٢٥٦

المسألة بين مثبت للاستلزام أو المقدميه، و بين منكرهما. و لا يصغى إلى كل ما قيل أو يمكن أن يقال فيها.

فلا نحتاج إلى ما تجسّم به المحقّق الخراساني قدس سره لإرادته المعنى العامّ من الاقتضاء في عنوان المسألة حيث قال: المراد ب «الاقتضاء» في العنوان أعّم من أن يكون بنحو العينيه أو الجزئيه أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الآخر أو المقدميه (١).

. و ذلك لأنّ إرادته المعنى الأعّم من الاقتضاء بعيدة. مع أنّه لا يكاد يمكن إرادته الجامع الحقيقي بينها. فلو اريد الجامع بينها فإنّما هو في أمر انتزاعي.

فلا بدّ من غمض النظر و إسقاط الأقوال و الوجوه التي تكون ظاهر الفساد- كاحتمال أن يكون الاقتضاء بنحو العينيه أو التضمّن- و قصر النظر إلى الوجوه و الأقوال المعتنى بها في المسألة، و هي- كما أشرنا- تدور مدار الاستلزام و المقدميه؛ فإذن الاقتضاء بمعناه من الاستلزام. فظهر: أنّ هذه المسألة، مسألة اصوليه عقليه.

و لا يخفى: أنّه يترتب عليها آثار و بركات في الشرع و الشريعة، بخلاف مسألة الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدّمته؛ فإنّها قليلة. مثلاً: لو امر بالتيمّم في ضيق الوقت و لم يتيمّم بل توضّأ أو اغتسل، فيقع البحث في صحّه و ضوئه أو غسله؛ فإن قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فيقع وضوؤه أو غسله باطلاً، و إلّا فلا، و هكذا ... كما سيظهر لك قريباً.

١- كفايه الاصول: ١٦٠.

ص: ٢٥٧

فظهر: أنّ المراد ب «الاقتضاء» في عنوان البحث، الاستلزام و لو بنحوٍ من المسامحه. و لك تبدل عنوان البحث إلى أنّ: «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده؟»، أو إلى أنّ: «إرادته الشىء هل يستلزم إرادته ترك ضده أم لا؟» و العبارات مختلفه و الأمر واضح، فالخطب سهل.

ثمّ إنّ للضدّ إطلاقات؛ لأنّه يطلق تاره و يراد منه الترك الذي يسمّى بالضدّ العامّ، و يطلق اخرى و يراد منه أحد الأضداد الخاصّه بعينه، و يطلق ثالثه و يراد منه أحد الأضداد الوجوديه لا بعينه.

و لكن الذي وقع البحث عنه كثيراً و ممّا ينبغي الالتفات إليه و يكون مطرحاً للأنظار، هو الضدّ الخاصّ؛ لأنّه تراهم يعبرون: أنّ

الأمر بالشىء فوراً- كالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً- هل يقتضى و يستلزم النهى من الشارع عن ضده الخاص - كالصلاه
مثلاً- أم لا؟

و كيف كان: استدلل بعضهم لاقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص بوجهين: الأول من ناحيه المقدميه، و الثانى من ناحيه
الاستلزام:

ص: ٢٥٨

الوجه الأول إنبات اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص من ناحيه المقدميه و تزييفه

إشاره

مرجع هذا الوجه إلى كون ترك الضد مقدمه لفعل ضده؛ و ذلك لأن بين الضدين تمانعاً و تضاداً و تنافياً. و لازم ذلك هو: أن
يكون أحد الشئيين مانعاً أو مضاداً أو منافياً لوجود الآخر، و بالعكس. فالصلاه- مثلاً- مانعه عن إزاله النجاسه عن المسجد، و
بالعكس فى وقت واحد.

و واضح: أن عدم المانع من مقدمات وجود الشىء، فترك المانع مقدمه لفعل الضد، و مقدمه الواجب واجبه. فعلى هذا: يكون
ترك الصلاه عند الأمر بالأهم كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً- واجباً؛ ففعلها حرام و منهى عنها؛ فتكون باطله.

فهذا الوجه إنما يفيد لاقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص بعد تماميه امور ثلاثه:

أحدها: أن ترك الضد مقدمه لفعل ضده.

ثانيها: مقدمه الواجب واجبه.

ثالثها: اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام- و المراد به نقيض الواجب- سواء كان عدمياً أو وجودياً، كما فى المقام؛ فإن
الصلاه- مثلاً ضد عام لترك الصلاه الذى يكون مقدمه لإنقاذ الغريق الذى يكون أهم.

فإذا لم تتم هذه الامور- و لو بالإشكال فى واحد منها- فلا يتم الاستدلال.

ص: ٢٥٩

تزييف الوجه الأول بعدم تماميه الامور المتوقفه عليها

إشاره

فقد اشكل على الامور المذكوره:

عدم تماميه كون ترك الضد مقدمه لفعل الضد

اشاره

أما الأمر الأول- وهو أن ترك الضد مقدمه لفعل ضده- فاشكل عليه من وجوه:

الوجه الأول: ما أورده المحقق الخراساني قدس سره حيث قال: إن المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى إلّا عدم اجتماعهما فى التحقق، و حيث إنه لا منافاه أصلاً بين الضد و عدم ضد الآخر، بل بينهما كمال الملاءمه، كان أحد الضدين مع عدم ضد الآخر فى رتبه واحده، من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى. فلا يكون عدم أحدهما فى الرتبه السابقه مقدمه لفعل ضده، كما يراه القائل بمقدميه ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر(1).

. و فيه: أنه إذا كان بين الشئيين معانده و مضاده و إن يوجب ذلك أن يكون بين الضد و عدم الضد الآخر ملائمته، و لكن لا يوجب ذلك أن يكونا فى رتبه واحده؛ و ذلك لأنّ العله غير معانده لمعلولها- بل يكون بين العله و بين معلولها كمال الملاءمه، و المعلول مترتب على علته- و لكن مع ذلك تتقدم العله رتبه على معلولها.

و بالجملة: مجرد الملاءمه بين شئيين لا يثبت وحده الرتبه بينهما، فلا بد لإثبات اتحاد الرتبه من التماس دليل آخر.

١- كفايه الاصول: ١٦١.

ص: ٢٦٠

و يمكن توجيه مقال المحقق الخراساني قدس سره فى كون أحد الضدين فى رتبه عدم الضد الآخر: بأنّ الحمل الشائع الصناعى ينقسم إلى قسمين:

حمل ذاتى حقيقى: و هو ما يكون الموضوع فيه مصداقاً ذاتياً للمحمول بلا ضمّ حيثيه زائده على ذاته، كما فى «زيد إنسان»، و «البياض أبيض».

و حمل عرضى: و هو ما يكون مصداقيه الموضوع فيه للمحمول بحيثيه زائده على ذاته، كما فى مصداقيه «الجسم الأبيض» للأبيض؛ إذ لا يكفى فى كون الجسم مصداقاً للأبيض إلّا إذا تخصّص بخصوصيه زائده على ذاته.

فإذن: السواد و إن لم يصدق على البياض، إلّا أنّ عدم السواد يصدق عليه حملاً بالعرض لا بالذات؛ لأنّ حيثيه الوجود حيثيه منشئيه الأثر و طارديه العدم، فلا يكاد يكون عين عدم الآخر بالذات. و لكن يتحدان بالعرض و يكون وجوده راسماً لعدمه. فعلى هذا: يكون الحمل بينهما كاشفاً عن اتحادهما فى الخارج اتحاداً مصداقياً بالعرض.

و أنت خبير بأنَّ العله لا تتحد مع معلولها في الخارج؛ لا حقيقه و لا بالعرض.

بداهه أنّ العله مقدّمه رتبه على معلولها، و المعلول ناشئ منها و مفاض عنها، و ما هذا شأنه لا يعقل أن يتحد مع المتأخر، فالاتحاد الذي هو مفاد الحمل يأبى أن يكون أحدهما مقدّمًا رتبه و الآخر متأخرًا عنه كذلك. فإذن: مقتضى الحمل و إن كان عرضياً، يوجب أن يكون الموضوع متّحداً مع محموله في الرتبه.

و بالجملة: السواد الخاصّ - مثلاً - مصداق حقيقي و ذاتي للسواد، و هو أيضاً مصداق عرضي لمفهوم عدم البياض، فإذا كان شىء مصداقاً لمفهومين - و إن كان أحدهما مصداقاً حقيقياً و الآخر عرضياً - فهما في رتبه واحده، لا تقدّم و لا تأخر لأحدهما على الآخر.

ص: ٢٦١

و لك أن تقول بعباره أوجز: إنّ السواد لا يصدق على البياض، و إلّا اجتمع الضدّان. و مع عدم صدقه فلا بدّ و أن يصدق عليه نقيضه، و إلّا ارتفع النقيضان، و الصدق يقتضى الاتحاد، و هو يناهى التقدّم و التأخر رتبه؛ فثبت اتّحادهما رتبه.

هذا غايه ما يمكن أن يوجه به مقال المحقّق الخراساني قدس سره.

و لكّنه مع ذلك غير وجيه و لا - يخلو عن مغالطه؛ لأنّ نقيض كلّ شىء رفعه أو مرفوع به؛ فكما أنّ النقيض في المفرد - أعنى الوجود - رفعه، فكذلك النقيض في القضية التي هي ثبوت شىء لشىء هو رفع الثبوت بنحو السلب التحصيلي، لا إثبات الرفع بنحو الموجبه المعدوله أو الموجبه السالبه المحمول. مثلاً: نقيض «زيد قائم»، «زيد ليس بقائم» على نعت السلب التحصيلي، لا «زيد لا قائم» بنعت الموجبه المعدوله أو السالبه المحمول.

فعلى هذا نقول في المثال: نقيض «صدق البياض» «لا صدق البياض» على نحو السلب التحصيلي، لا «صدق عدم البياض» على نعت الموجبه المعدوله أو الموجبه السالبه المحمول؛ لأنّ الأعدام - كما قرّر في محلّه - لا حظّ لها من الوجود لتثبت على شىء أو يثبت عليها شىء.

و بالجملة: نقيض صدق الشىء هو عدم صدقه، لا صدق عدمه بأحد النحويين حتّى يلزم اتّحادهما في الوجود - و لو بالعرض - الموجب لاتّحادهما رتبه. هذا أوّلاً.

و ثانياً: لو سلّم ذلك نقول: إنّ حيثيه العدم غير حيثيه الوجود؛ لأنّ العدم باطل صرف و عاطل محض لا شأن له في صفحه الوجود؛ حتّى قولنا: «لا شأن له» لو اريد به الاتّصاف.

و بالجملة: لا يكون للعدم حيثيه واقعيه و تحقّق خارجي، بل هو باطل صرف، فكيف يحمل و يتحد مع حيثيه الوجود التي هي منشأ للآثار؟!

ص: ٢٦٢

إن قلت: فإذا كان كذلك فما وجه ما يقال: إن القضية المعدولة بحكم الموجهة و تجرى فيها القاعده الفرعيه؟! و مقتضى الحمل فيها إثبات الحيثيه العدميه على الوجود.

قلت: ذلك توسّع في العبارة، و إسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، و إشاره إلى أنّ الموضوع ذا حيثيه وجوديه لا إثبات المعنى العدمى على الموضوع.

و لذا إنّما يعتبرون المعدولة في مورد يكون ذا ملكه و له شأنيه ذلك، كقولك:

«زيد لا بصير». و أمّا في مورد لا يكون بتلك المثابه فلا. و لذا لا يقال: «الجدار لا بصير»؛ لعدم شأنيه الجدار للبصر، بل يقال: «الجدار ليس ببصير»؛ لعدم اعتبار الشأنيه في السالبه المحصّله، فتدبّر.

فإذن: فما هو المعروف بين بعضهم: أنّ الأعدام المضافه لها حظّ من الوجود(1)، توسّع في العبارة و إسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، و إلّا فالذى له حظّ من الوجود هو الملكه لا العدم، فتدبّر.

فعلى هذا: فالمعدولة في الحقيقه لا- بدّ و أن ترجع إلى السالبه المحصّله، و إن كانت بحسب الظاهر موجهه، كما هو الشأن في بعض القضايا الموجهه؛ فإنّها بحسب الظاهر و الصوره موجهه، لكنّها سالبه واقعاً.

و ذلك كقولنا: «شريك البارى ممتنع»؛ فإنّه و إن كان بحسب الظاهر موجهه، و لكنّه في المعنى و اللبّ سالبه محصّله؛ لأنّه لو ابقى على صورته يكون مقتضاه اتحاد شريك البارى مع الامتناع في نفس الأمر، و هو كما ترى. فمعنى قولنا: «شريك البارى ممتنع»: أنّ شريك البارى ليس بموجود البتّه و بالذات، فتدبّر.

١- الحكمه المتعاليه ١: ٣٤٤، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ٤٧.

ص: ٢٦٣

و ثالثاً: لو سلّم ذلك فغايه ما يقتضيه الحمل هو اتحاد الموضوع مع المحمول وجوداً، و لا يلزم من ذلك اتّحادهما رتبه؛ لأنّه يصحّ الحمل بين الجنس و الفصل، و مع ذلك يتقدّم الجنس على الفصل، و أجزاء المركّب لها تقدّم على المجموع المركّب، و مع ذلك يقع الحمل بينهما كما لا يخفى، فتدبّر.

الوجه الثانى - من الوجوه التى اقيمت لإنكار مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر - ما ذكره المحقّق النائينى قدس سره فى موارد؛ منها فى مسأله لباس المشكوك فيه، و رتبّ عليه آثاراً.

فقال ما حاصله: إنّ عمدته مستند القول بمقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو تمناع الضدّين، و معلوم: أنّ عدم المانع من أجزاء علّه وجود الشىء. و لكنّه فاسد. توضيح الفساد يتوقّف على بيان المراد من المانع - الذى يكون عدمه من أجزاء العلّه - فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضى، بحيث لولاه لأثر المقتضى أثره - و هو إفاضته لوجود المعلول - و هذا المعنى من المانع لا- يتحقّق إلّا بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشرائط؛ فإنّه عند ذلك تصل النوبه إلى المانع؛ لأنّ

مانعيه وجود أحدهما للآخر إنّما يكون بعد فرض وجود المقتضى لكلا الضدين؛ لأنّ كون أحدهما مانعاً لا يكون إلّا بعد تحقّق علته التامة- من المقتضى و الشرط و عدم المانع- حتّى يتحقّق له وجود ليكون مانعاً من وجود الآخر. فالمقتضى لنهي الضد- الذي فرض مانعاً- لا بدّ و أن يكون موجوداً.

ثمّ فرض مانعيه هذا الضدّ للضدّ الآخر لا- يكون إلّا بعد وجود مقتضيه؛ لما عرفت: أنّ مانعيه الشئ ء إنّما هي بعد وجود المقتضى، ففرض مانعيه أحد الشئين للآخر لا يكون إلّا بعد فرض وجود المقتضى لكلّ من الضدين، و ذلك محال؛ لأنّه كما لا يمكن اجتماع الضدين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضيهما؛ لتضادّ مقتضيهما عند ذاك.

ص: ٢٦٤

فإذا امتنع اجتماع مقتضى الضدين لا يمكن أن يكون أحدهما مانعاً عن الآخر؛ لما عرفت من توقّف المانعيه على ذلك، و يكون عدم الشئ ء مستنداً إلى وجود المانع.

و أمّا قبل ذلك فليس رتبه المانع؛ لوضوح أنّه لا يكون الشئ ء مانعاً عند عدم المقتضى أو عدم شرطه. فلا يقال للبله الموجوده في الثوب: إنّها مانعه عن احتراق الثوب، إلّا بعد وجود النار و تحقّق المجاوره و المماسه بينها و بين الثوب. و أمّا مع عدم النار أو عدم المجاوره فيكون عدم الاحتراق مستنداً إلى عدم المقتضى أو شرطه؛ فإنّ الشئ ء يستند إلى أسبق علله.

فرتبه المانع متأخره عن رتبه المقتضى و الشرط، و رتبه المقتضى متقدّمه على الشرط و المانع. فكما أنّ المعلول مترتب على علته بجميع أجزائها؛ فيقال:

«وجدت العله؛ فوجد المعلول» و يتخلّل بينهما فاء الترتيب، فكذلك أجزاء العله من المقتضى و الشرط و عدم المانع تكون مترتبه، فيقال: وجد المقتضى فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه.

و لا- يخفى: أنّه ليس المراد من ترتّب أجزاء العله، ترتّب ذواتها في الوجود، لوضوح أنّه يمكن وجود ذات البله في الثوب- مثلاً- قبل وجود النار، كما يمكن وجود النار و المجاوره دفعه واحده. بل المراد الترتّب في الاستناد و التأثير على وجه يصحّ إطلاق الشرط أو المانع على الشئ ء.

و يتفرّع على ما ذكرنا- من تأخر رتبه المانع عن المقتضى و الشرط- امور:

منها: عدم إمكان جعل أحد الضدين شرطاً و الآخر مانعاً، و إنّ مثل هذا الجعل ممتنع، كما أوضحناه في «رساله اللباس المشكوك فيه» (١).

١- رساله الصلاه في المشكوك: ١٢٣.

ص: ٢٦٥

و منها: عدم إمكان مانعيه وجود أحد الضدّين للآخر.

و لا فرق في عدم اجتماع مقتضى الضدّين بين المقتضيات التكوينية الخارجة عن القدره و الإراده، و بين المقتضيات الإرادية؛ لأنّ تعلق الإراده بإيجاد كلّ من الضدّين محال - سواء كانت إرادته شخصاً واحداً، أو إرادته شخصين - فإنّ المقتضى في الشخصين يكون هو الإراده القاهره الغالبه على إرادته الآخر، فتخرج الإراده المغلوبه عن كونها مقتضيه فعلاً، فلا يمكن وجود المقتضى لكلّ من الضدّين مطلقاً^(١)، انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّه لا يكون وزان أجزاء العلّه بعضها بالنسبه إلى بعض وزان العلّه بالنسبه إلى معلولها من حيث الترتّب و تخلّل الفاء بينهما؛ و ذلك لأنّ المعلول مترشّح و مفاض من العلّه، و هي علّه له و مفيض له، و المقتضى لم يكن علّه للشرط، و لا لعدم المانع، و لا يكونان مفاضين منه. و كذا الشرط لم يكن علّه لعدم المانع.

و بالجملة: لم يكن في أجزاء العلّه بعضها بالنسبه إلى بعض ملاك التقدّم الطبيعي. و أمّا التقدّم الوجودي و الزماني فواضح أنّه لا يكون بينهما، و قد صرّح المحقّق النائيني قدس سره بذلك أيضاً.

نعم، غايه ما يكون، هي الإطلاق العرفي؛ لأنّ استناد عدم المعلول إلى وجود المانع إنّما هو في صورته وجود المقتضى و الشرط، كما أنّ استناد عدم المعلول إلى عدم الشرط إنّما هو في صورته وجود المقتضى، و هذا غير مهمّ؛ بداهه أنّ مجرد ذلك لا يوجب ترتّباً عقلياً بين أجزاء العلّه بعضها مع بعض حتّى يقاس ذلك بالعلّه بالنسبه إلى معلولها.

و ثانياً: أنّ عدم إمكان اجتماع الضدّين لا يوجب عدم إمكان اجتماع مقتضيهما؛

١- فوائد الاصول ١: ٣٠٦-٣٠٨.

ص: ٢٦٦

و ذلك لأنّ محاليه اجتماع الضدّين لا يكون بلحاظ مجرد اجتماعهما في الوجود، بل المحاليه لأجل اجتماعهما في محلّ واحد.

فعلى هذا القول: لا يلزم أن يكون مقتضى الضدّين موجودين في محلّ واحد.

مثلاً افرض أنّ رجلين جلس كلّ منهما قبال الآخر، فجزّ كلّ منهما جسماً إلى جانبه في آن واحد، و هذا ممكن واقع، و مع ذلك لا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين.

و بالجملة: منشأ ما ذكره قدس سره هو توهم أنّ مقتضى الضدّين كنفس الضدّين لا بدّ و أن يكونا في محلّ واحد، و قد عرفت فساد.

و ثالثاً- و هو عجيب:- أنّه حيث رأى قدس سره أنّه يمكن أن يكون لشخصين إرادتان؛ يريد أحدهما وجود أحد الضدّين في زمان واحد و مكان فارد، و الآخر وجود الضدّ الآخر في ذلك الزمان و المكان، و مقتضى ذلك: إمكان اجتماع الضدّين، فقال:

«إنَّ المقتضى فى الشخصين هو الإراده القاهره و الغالبه على إرادته الآخر، و الإراده المقهوره لم تكن مقتضياً». و مراده بالمقتضى هنا ما يترتب عليه الأثر فعلاً، بعد ما كان المقتضى عنده عند التكلم فى أجزاء العله هو شأنه ترتب الأثر.

فعلى تقدير كون المقتضى ما يترتب عليه الأثر فعلاً، يلزم أن لا يكون المانع موجوداً، و قد فرض أنّ لأجزاء العله ترتباً، و لا يكاد يستند إلى المانع إلّا بعد وجود المقتضى؛ فيلزم أن يكون الشئ ء حال عدمه مانعاً؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

فعلى هذا: لو كان كلامه قدس سره فى رساله اللباس المشكوك فيه مبتنياً على هذا فلا يكون تماماً، اللهم إلّا أن يكون مبتنياً على غير ذلك.

ص: ٢٦٧

ثم إنَّ ما نسبه (١) أخيراً إلى المحقق الخونسارى و المحقق صاحب الحاشيه ٠- و لم يحضرنى عجاله كتابهما (٢) - بعيد منهم.

الوجه الثالث: ربّما يناقش فى مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر بما يمكن استفادته من كلام المحقق الخراسانى قدس سره أيضاً (٣)، و أشار إليه تلميذه الجليل العلامة القوجانى قدس سره فى تعليقه الأنيقه (٤)؛ من دعوى وحده رتبه ترك الضدّ مع الضدّ الآخر.

و حاصل ما أفاده يلتئم من امور:

الأمر الأوّل: أنّ النقيضين فى رتبه واحده، بمعنى: أنّ نقيض الوجود فى ظرف معيّن من الزمان أو المكان، أو فى مرتبه من مراتب الواقع ليس إلّا العدم فى ذلك الزمان أو المكان أو تلك المرتبه؛ إذ لا تعاند و لا تنافى غير هذا الوجه؛ بدهاه أنّه لا يعاند وجود زيد فى هذا اليوم - مثلاً - عدمه فى الغد، كما لا يعاند وجوده فى هذا المكان عدمه فى مكان آخر، كما لا يعاند وجود المعلول فى رتبه نفسه عدمه فى رتبه العله.

الأمر الثانى: أنّ الضدّين أيضاً يكونان فى رتبه واحده و يظهر الحال فيه ممّا ذكرناه فى النقيضين؛ ضروره أنّه لو فرض وجود ضدّ - كالسواد مثلاً - فى زمان معيّن

١- فوائده الاصول ١: ٣٠٨ و ٣٠٩.

٢- انظر مطارح الأنظار: ١٠٥ / السطر ٣ و ٣٦، هدايه المسترشدين ٢: ٢٢٤.

٣- قلت: حيث قال قدس سره: إنّ المنافاه بين المتناقضين كما لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر، كذلك فى المتضادّين ... إلى آخر ما ذكره، لاحظ كفايه الاصول: ١٦١. [المقرّر حفظه الله]

٤- حاشيه كفايه الاصول، العلامة القوجانى ١: ١١٢، الهامش ٢٣١.

ص: ٢٦٨

فى موضوع مشخّص، فضدّه الغير المجامع معه هو البياض فى تلك القطعه من الزمان و فى ذاك الموضوع المشخّص؛ لعدم

التنافي و التعاند لو تحققا في قطعتين من الزمان أو موضوعين.

و بالجملة: امتناع اجتماع الضدين و تنافيهما إنما هو في صورته تحققهما في موضوع واحد و زمان فارد، و إلا فلا تنافي بينهما و لا امتناع، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك: أن امتناع اجتماع الضدين يرجع إلى امتناع اجتماع النقيضين - الذي قالوا فيه: إنه أم القضاء - و قد عرفت آنفاً: أن الامتناع في اجتماع النقيضين إنما هو مع وحده الرتبة، فكذلك في اجتماع الضدين.

الأمر الثالث - و هو لازم الأمرين و نتيجهما -: أن أحد الضدين مع نقيض الآخر في رتبة واحده. و إن شئت قلت: نقيض أحدهما مع الضد الآخر في رتبة واحده.

و ذلك لأنه إذا ثبت أن «ألف» - مثلاً - و نقيضه - و هو «اللاألف» - في رتبة واحده، و أن «ألف» و ضده - و هو «الباء» - في رتبة واحده، فيكون «ألف» - و هو أحد الضدين - مع «لاب» - و هو نقيض الآخر - في رتبة واحده.

بداهه: أن «الباء» مساوٍ رتبةً مع «ألف»، و رتبة «ألف» مساوٍ مع عدم الألف؛ فالألف مساوٍ لعدم الباء؛ لأن مساوٍ المساوئ مساوٍ.

فظهر: أنه لا يكون ترك أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، بل هما في رتبة واحده. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلامه قدس سره.

و لكن مع ذلك كله: لا يتم شيء من الأمور الثلاثة، مع أن عدم تماميه واحد منها كافٍ في بطلانه:

أما كون النقيضين في رتبة واحده: فمنشأ ما ذكره هو خلط القضية السالبة

ص: ٢٦٩

المحصية له بالموجبه المعدوله، مع وجود الفرق بينهما؛ فربما يستعمل إحداهما مكان الاخرى، فيحصل الاشتباه، مثلاً: وجودنا لا يكون في رتبة واجب الوجود تعالى - و هو واضح - فعلى ما ذكره يلزم أن يكون عدمنا في تلك الرتبة؛ و إنما يلزم ارتفاع النقيضين.

و هو كما ترى؛ لأن نقيض كل شيء رفعه، لا إثبات العدم له. فنقيض «زيد قائم»، «زيد ليس بقائم»، لا أن عدم القيام ثابت له، أي: تكون الرتبة قيماً للمسلوب لا - السلب. فنقيض وجود المعلول في رتبة العلل، سلب وجود المعلول في هذه الرتبة على أن تكون الرتبة قيماً للمسلوب، فإذا لم يصدق وجود المعلول في رتبة العلل لصدق نقيضه؛ و هو عدم كونه في رتبته بنحو السلب التحصيلي، لا كون عدمه ثابتاً في الرتبة حتى يقال: إن النقيضين في رتبة واحده، فتدبر.

فظهر ممّا ذكرنا: أن النقيضين لا يكونان في رتبة واحده، و ليس نقيض الشيء عدمه البديلي - بأن يكون العدم في الرتبة - بل النقيض رفع الوجود الذي في الرتبة، على أن يكون القيد قيماً للمسلوب.

و بما ذكرنا- من عدم وحده الرتبة في النقيضين- يظهر لك الأمر في الضدين، و أنهما لا يكونان في رتبة واحده؛ لأنّ مناط الامتناع في اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين (1). بل حال امتناع اجتماع الضدين أسوأ من امتناع اجتماع النقيضين؛ لأنّ الممتنع في الضدين هو الاجتماع في موضوع واحد بحسب وجوده الخارجي،

١- قلت: قد كان يشير سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في غير هذا الموضوع: أنّ حديث «مناط امتناع اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين» لا- يكون له ركن وثيق، بل كما أنّ العقل يحكم بامتناع اجتماع النقيضين، كذلك يحكم بامتناع اجتماع الضدين أيضاً. و التفصيل يطلب من غير هذا الموضوع، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٧٠

فلا يكون مربوطاً بالرتب العقليه؛ لأنّ الرتب العقليه غير مربوطه بالخارج- الذي هو ظرف المضاده- و قد يجتمع المترتبان عقلاً، خارجاً في زمان واحد، كالعلة و المعلول، فتدبر.

و لو سلّم كلتا المقدمتين، فمع ذلك لا تتم الملازمه المدّعا؛ و ذلك لأنّه لو قلنا:

إنّ كلّاً من النقيضين و الضدين في رتبة واحده، و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون وجود أحد الضدين في رتبة نقيض الآخر، كما هو الشأن في التقدّم و التأخر الزمانيين أو المكانيين، لما تقرّر في محلّه: أنّ للرتب العقليه ملاكات خاصه، ربّما يكون الملاك موجوداً في الشئ ء دون ما يكون متّحداً معه في الرتبة.

و ذلك لأنّ العله متقدّمه على المعلول، و هو متأخر عنها بملا-ك النشوء و الترشيح. و لكن لا- يوجب ذلك أن يكون ما مع المتقدّم و في رتبته من حيث صدورهما عن عله واحده متقدّمًا على هذا المعلول؛ لعدم وجود الملاك بينه و بين ما هو في رتبة عله.

و إن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إنّ المركّب من عدّه أجزاء، له تأخر عن أجزائه، و لها تقدّم عليه تقدّمًا جوهرياً. و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما مع أجزائه و في رتبته- من حيث صدورهما من عله واحده- متقدّمًا على المركّب؛ لعدم وجود الملاك.

نعم، مع المتقدّم في الزمان أو المكان يكون متقدّمًا زماناً أو مكاناً على ذلك الشئ ء المتأخر.

و لعلّ منشأ التوهّم هو مقياسه الرتب العقليه بالأزمته و الأمكنه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لم يتمّ شئ ء ممّا ذكر لإثبات أنّ عدم الضدّ في رتبة الضدّ الآخر.

ص: ٢٧١

الوجه الرابع: لزوم الدور لو كان ترك الضدّ مقدّمه لفعل الضدّ الآخر، قال المحقّق الخراساني قدس سره: لو اقتضى التضادّ و

التمانع بين الضدّين توقّف وجود الشىء على عدم ضده، توقّف الشىء على عدم مانعه- لأجل أنّ عدم المانع من مقدمات وجوده- لاقتضى أن يكون عدم الضدّ متوقّفاً على وجود الآخر؛ توقّف عدم الشىء على وجود مانعه، فلو توقّف وجود السواد- مثلاً- على عدم البياض يلزم توقّف عدم البياض على وجود السواد، وهو دور واضح(١).

. وقد تفضّى عن محذور الدور: باختلاف نحوى التعلّق؛ فإنّ التوقّف من إحدى الجانبين فعلى- وهو توقّف وجود الضدّ على عدم ضده- ومن طرف الآخر شأنى- وهو توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر- لأنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى له مع اجتماع سائر الشرائط، غير عدم وجود ضده. ولعلّه كان محالاً؛ لانتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الضدّ الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزليه به، وتعلّقها بوجود الضدّ الآخر حسب ما اقتضته الحكمة الإلهيه، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى؛ فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كى يلزم الدور.

و بالجملة: التوقّف فى طرف الوجود فعلى و فى الطرف الآخر شأنى؛ فالموقوف غير الموقوف عليه(٢).

. فأجاب عنه المحقّق الخراسانى قدس سره بما حاصله(٣): أنّ ما تفضّى به وإن كان يرفع محذور الدور الاصطلاحى، إلّا أنّ محذور الدور وغائلته- وهو توقّف وجود

١- كفايه الاصول: ١٦١.

٢- قد يقال: إنّ المتفضّى هو المحقّق الخونسارى قدس سره. انظر مطارح الأنظار: ١٠٥.

٣- كفايه الاصول: ١٦٢.

ص: ٢٧٢

الشىء (أى الضدّ) على ما يصلح أن يتوقّف عليه- بعد باقى، أى: توقّف الشىء على نفسه باقى بحاله؛ ضروره أنّه كما أنّ توقّف «ألف» على «الباء» و «الباء» على «ألف» محال- لتوقّفه على ما يتوقّف عليه- فكذلك لو توقّف «ألف» على ما يصلح أن يتوقّف عليه يكون محالاً(١).

. ولا يخفى: أنّ ما ذكر فى هذا المضمّار- من توقّف وجود الشىء على عدم ضده، أو توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر، و أنّ توقّف وجود الشىء على عدم ضده فعلى و توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ شأنى، إلى غير ذلك من العبائر الداله على أنّ للعدم أو عدم المضاف شأناً و حظّاً من الوجود، بحيث يكون موقوفاً على شىء أو يتوقّف عليه أمر وجودى- غير صحيح؛ لما تقدّم غير مرّه: أنّ الأعدام- و لو المضاف منها- باطلات صرفه و عاطلات محضه، لا حظّ لها من الوجود؛ فلا تتوقّف على شىء و لا يتوقّف عليها شىء، و الحظّ و التأثير و التآثر إنّما هو للوجود.

هذا إجمال المقال فى المقام. و مع ذلك نقول: إنّ المطارده و التمانع بين الضدّين لو اقتضى التوقّف فإنّما تقتضى توقّف وجود أحدهما على عدم الآخر و وجود الآخر على عدم هذا، لا عدم الآخر على وجوده. مثلاً: لو تعاند السواد مع البياض، و توقّف وجود البياض على عدم السواد، فمقتضاه توقّف وجود السواد على عدم البياض،

١- قلت: و بالجمله- كما أفيد-: إنَّ عدم الصلاة- مثلاً- موقوف شأناً على وجود الإزالة؛ بمعنى أنه لو وجد المقتضى و سائر الشروط لإتيان الصلاة، و وجد ضدها- و هو الإزالة- أيضاً، يكون عدم الصلاة لا محاله مستنداً إلى وجود ضدها- و هو الإزالة- و المفروض: توقّف وجود الإزالة فعلاً على ترك الصلاة؛ فيكون ترك الصلاة موقوفاً على نفس هذا الترك؛ فلم ترتفع محذور الدور- و هو توقّف الشيء على نفسه- بجعل التوقّف من طرف العدم شأنياً، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٧٣

لا عدم السواد على وجود البياض؛ لأنّ المطارده بين العينين.

نعم، لو كانت المطارده- مضافاً إلى كونها بين العينين- بين عدمهما أيضاً لتمّ ما ذكر؛ لأنّه لأجل المطارده العدميه بينهما أيضاً يطارد عدم كلّ منهما عدم الآخر، و يتوقّف عدم أحدهما على عدم الآخر، و هو ملازم لوجود الآخر؛ فيلزم محذور الدور، لا الدور المصطلح؛ لأنّ وجود السواد يتوقّف على عدم البياض؛ للمطارده بين الوجودين، و عدم البياض يتوقّف على عدم السواد الملازم لوجود السواد؛ فيلزم محذور الدور.

و لكنّه تخيّل محض؛ لما أشرنا أنّ المطارده إنّما هي بين العينين، و ما لم يكن موجوداً عدم صرف و باطل محض، فما ظنّك بمطارده.

و لعلّ منشأ ذلك ما قد يوجد في كتب المعقول؛ فإنّهم كما يعتبرون عن عليّ الوجود لوجود شيء، فكذلك قد يعتبرون بأنّ الماهيه علّه لماهيه، و أنّ العدم علّه للعدم. و قد يقولون: إنّ للأعدام المضافه حظاً من الوجود، إلى غير ذلك من العبائر الموهمه أنّ للأعدام أو الأعدام المضافه شيء و تأثيراً.

و لكن الخبير المتضلع متفطن على أنّ ذلك منهم لاستئناس أذهان المبتدئين في ابتداء الأمر لفهم بعض المطالب، و إلّا فهم مصرّحون في أواسط الأمر و نهايته: أنّ الأعدام باطلايت محضه و عاطلايت صرفه لا تكاد تشم رائحه الوجود، فضلاً عمّا هو عارض له.

فينبغي للمتدرّب في كلّ علم و فنّ أن يأخذه من أهل علمه و فنّه و يتأمل في جميع أطرافه و جوانبه، و لا يأخذه من غير أهله، و لا يعترض على كلّ ما يلاحظه و يشاهده مع عدم التدبّر و التأمل فيه و في جوانبه و أطرافه.

ألا ترى: أنّ الشيخ الرئيس أبا عليّ سينا مع نبوغه و عظمه منزلته- بحيث

ص: ٢٧٤

حكى: أنّه ألّف كتاب «القانون» الذي يُعدّ من أنفس كتب الطبّ، بحيث كان مصدراً للأعاضم و الأكابر- في ٢٣ يوماً- فقد حكى عنه أنّه قال عند ما وصل إلى كتاب ما وراء الطبيعه لأرسطو: كنت اطالعه و اكثّر النظر فيه أربعين مرّه، و مع ذلك لم أكد أفهمه، و كنت أتوسّل و أستمدّد من المبادئ العاليه لفهمه (١).

. و ترى مع ذلك توجد إشكالات عليه، فما ظنك بغيره!

و بالجملة: لا بد من الدقه و التأمل فى كلمات القوم حتى لا يختلط عليه الأمر، كما وقع الخلط من بعضهم.

فقول: مراد قائل تلك العبارات: أنّ العدم باطل صرف و عاطل محض مطلقاً- حتى العدم المضاف- و لا حظّ له من الوجود و بركاته، و الحظّ و البركه إنّما هو لما اضيف إليه العدم.

و مجرد كون العدم المضاف قابلاً للإدراك لو أوجب له حظاً من الوجود، لكان العدم المطلق أيضاً كذلك؛ لأنه أيضاً يقبل الإدراك فى الجملة، فتدبر.

فتحصّل: أنّه لم تكن للأعدام مطلقاً كاشفيه عن الخارج و الواقع، فجميع الآثار و الأحكام و البركات مسلوبه عنها بالسلب التحصيلي. ففى الموارد التى ظاهرها إثبات شىء ثبوتى للعدم أو العدمى- مثل قولهم: إنّ عدم العلّه علّه للعدم، أو عدم المانع شرط- فهو مسامحه فى التعبير فى مقام تفهيم المُبتدى و تقريب المعنى إلى ذهنه، و إنّما فالعدم باطل محض لا- عليه له و لا شرطيه، بل الوجود علّه و مانع.

ففى الموارد التى ظاهرها إثبات شىء ثبوتى للعدم أو العدمى بنحو القضية الموجهة أو الموجهة المعدوله المحمول أو السالبه المحمول، فلا بدّ و أن يرجع إلى السالبه

١- راجع أعيان الشيعة ٦: ٧٣.

ص: ٢٧٥

المحصّيه بانتفاء الموضوع، كما أشرنا آنفاً فى قولنا: «شريك البارى ممتنع»؛ فإنّه و إن كانت بحسب الظاهر قضيه موجهة إلّا أنّ مغزاه قضيه سالبه؛ لأنّ معناه: أنّه ليس شريك البارى بوجود البتة، و السالبه المحصّله يصدق بانتفاء الموضوع.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا تعلم: أنّ مقدّميه العدم للوجود و توقّفه عليه كلام شعري لا أساس له، فما وقع فى كلامهم ممّا يوهم خلاف ذلك- مثل أنّهم ربّما يعيرون: أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشىء- مسامحه فى التعبير، و مرادهم بذلك مضادّه وجوده للآخر.

توجيه مقال المحقّق الأصفهاني

و لعلّه بما ذكرنا يمكن الاعتذار عمّا وقع فى كلام المحقّق الأصفهاني قدس سره فى المقام؛ من أنّ عدم الضدّ و خلوّ الموضوع عن الضدّ- كالسواد مثلاً- متمم لقابليه الموضوع لعروض الضدّ- كالبياض- و لا ضير فى كون العدم الذى لا ذات له شروطاً لثبوت شىء لشىء؛ لأنّ القابليات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلّها لا مطابق لها فى الخارج، بل شئون و حيثيات انتزاعيه لأمر موجوده، و ثبوت شىء لشىء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (١)، انتهى.

فإنَّ الظاهر: أنَّ هذا المحقّق - مع نبوغه و كونه من مهره الفنّ - غير ملتزم بما ذكره، و لعلّه وقع منه مماشاه للقوم، أو من غير التفات و توجّه لما هو المحقّق في محلّه من عدم التأثير و التآثر في العدميات.

و كيف يرضى قدس سره مع حداقته في المعقول بأنّ عدم الضدّ و عدم البياض مثلاً من مصحّحات قابليه المحلّ و الموضوع لقبول الضدّ؛ و هو السواد؟!!

١- نهايه الدرايه ٢: ١٨٣.

ص: ٢٧٦

و كيف يرضى و يسوّى بين أعدام الملكات و القابليات و الاستعدادات و الإضافات؟! مع أنّ لها نحواً من الوجود و هي من مراتب الوجود، و إن لم تكن بحيث تمكن الإشارة إليها، و الأعدام مطلقاً- حتّى الأعدام المضافه و أعدام الملكات- لا حظّ لها من الوجود أصلاً، و إنّما الحظّ و التحقّق للمضاف إليها و ملكاتها، كما أشرنا آنفاً.

و كيف يرضى؟! و يفرّق و يقول بعدم توقّف العدم على الوجود؛ مدّعياً استحاله تأثير الموجود في المعدوم، معترفاً بأنّه ليس بشىء، و لكن يقول بإمكان توقّف الموجود عليه ... إلى آخر ما ذكره، مع أنّهما يرتضعان من ثدى واحد؟! بداهه أنّه إذا كان العدم- و لو المضاف- ليس بشىء - كما هو كذلك- فكما لا يكاد يتوقّف على الوجود فكذلك لا يتوقّف عليه الوجود، فتدبّر. فتحصل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر غير مستقيمه.

فظهر: أنّ الأمر الأوّل من الامور التي لا بدّ منها في إثبات حرمه الضدّ من ناحيه المقدّميه غير تمام. هذا كلّه في الأمر الأوّل من الامور التي يتوقّف عليها اقتضاء الأمر بالشىء عن النهى عن ضده. و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- أنّ ترك الضدّ لم يكن مقدّمه لفعل ضده.

عدم وجوب مقدّمه الواجب

و أمّا الأمر الثانى و هو وجوب مقدّمه الواجب فقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ مقدّمه الواجب غير واجبه. و غايه ما يكون هي اللابديه العقليه؛ فمع عدم تماميه هذا الأمر- لو تمّ الأمر الأوّل- فلا تكاد تنتج مسأله اقتضاء الأمر بالشىء عن النهى عن ضده.

ص: ٢٧٧

عدم اقتضاء الأمر بالشىء عن النهى عن ضده العامّ

و أمّا الأمر الثالث- و هو اقتضاء الأمر بالشىء عن النهى عن نقيضه؛ أى الضدّ العامّ- فقد تقدّم: أنّه إن تمّ الأمران؛ بأن كان ترك الضدّ- و هو الصلاه مثلاً- مقدّمه لفعل ضده- و هو الإزاله- و قلنا بأنّ مقدّمه الواجب واجب، فلا بدّ للقول بالاقتضاء من إثبات أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ، و المراد به نقيض الشىء سواء كان عدمياً أو وجودياً كما في المقام؛ فإنّ

الصلاه- مثلاً- ضدّ عامّ لترك الصلاه التي تكون مقدّمه لإزاله النجاسه التي هي أهمّ؛ فتكون الصلاه منهيّاً عنها؛ فتقع باطله.

و لكن الذي يقتضيه النظر، عدم تماميه هذا الأمر أيضاً؛ لأنّه إن اريد بالاقتضاء أنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضدّه العامّ، بحيث يكون مرجع الأمر بالشىء كالإزاله مثلما بعثاً إليها و زجرّاً عن تركها، ففيه: أنّه خلاف الضروره و لا يقبله العقل السليم، بل الضروره على خلافه.

و إن شئت قلت: إنّ لا- دلالة للأمر بشىء على الزجر؛ لا- بهيئته و لا بمادّته؛ لأنّ هيئته الأمر موضوعه للبعث، و المادّه موضوعه لنفس الطبيعه، و شىء منهما لا يدلّان على النهى عن الضدّ. و ليس للمجموع منهما- أيضاً- وضع على حده.

و إن اريد بالاقتضاء: أنّ الأمر بالشىء يدلّ- دلالة تضمّنيه- على النهى عن ضدّه، فهو أيضاً غير معقول؛ بداهه أنّه لا يعقل أن يقال: إنّ هيئته الأمر و مادّته موضوعه للأمر بالشىء و النهى عن ضدّه؛ أى مجموعهما. و ما يوجّه لذلك بأنّ الأمر موضوع لطلب الفعل مع المنع عن الترك، ففساده أوضح من أن يخفى.

ص: ٢٧٨

و إن اريد بالاقتضاء دلالة عليه بالالتزام؛ بمعنى أنّ من يريد من شخص فعلاً يريد عدم تركه؛ لأنّ الإراده التشريعيه إرادته البعث، فإذا بعث المولى إلى شىء ففى ارتكازه إرادته الزجر عن تركه، بحيث لو توجه إليه لزره، نظير ما يقال فى مقدّمه الواجب: إنّ إرادته إيجاب المقدّمه ارتكازى، بحيث لو توجه إليها لأمر بها، كما هو الشأن فى إنقاذ الولد الغريق الذى غفل عنه والده.

ففيه: أنّه إذا تعلقت الإراده التشريعيه بالإلزاميه بشىء لا معنى لتعلق إرادته اخرى بترك تركه؛ لعدم تحقّق مبادئ الإراده و غايتها؛ لأنّ غايتها هى الوصول إلى المبعوث إليه، و مع إرادته الفعل و البعث إليه لا معنى لبعث إلزامى آخر لترك تركه.

و بالجملة: بعد الأمر بالإزاله يكون الزجر عن تركها لغواً؛ فلا تتحقّق مبادئ الإراده فيه، و لا غايه للإرادته التشريعيه بترك تركه.

مع أنّه فرق بين المقام و حديث إنقاذ الولد الغريق؛ لأنّه لو كان المقام مثله فلا بدّ له و أن يزجر عنه عند الالتفات، كما هو الشأن فى توجه الوالد لغرق ولده، مع أنّه لم ينه عنه و لم يزجره عنه.

نعم، بناءً على ما ذكره فى باب مقدّمه الواجب- من حديث تولّد إرادته المقدّمه من ذبيها قهراً عليه- و إن كان له وجه، إلّا أنّه قد عرفت عدم تماميته، و أنّ للمقدّمه مبادئ تخصّها، كذى المقدّمه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو تمّ الأمران، و لكن الأمر الثالث غير تمام، فاتّضح ممّا ذكر: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ من جهه المقدّميه. كما ظهر ضمناً عدم اقتضائه للنهى عن ضدّه العامّ أيضاً.

ص: ٢٧٩

قال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: الحقّ - كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا هو عدم التوقّف و المقدميه؛ لا من جانب الترك، و لا من جانب الفعل:

أمّا عدم كون ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده: فلأنّ مقتضى مقدّميته لزوم ترتّب عدم ذى المقدّمه على عدمه؛ لأنّه معنى المقدميه و التوقّف، فعلى هذا: يتوقّف عدم وجود الضدّ على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدّمه، و هو فعل الضدّ الآخر، و المفروض: أنّ فعل الضدّ أيضاً يتوقّف على ترك ضده الآخر؛ ففعل الضدّ يتوقّف على ترك ضده كما هو المفروض، و ترك الضدّ يتوقّف على فعل ضده؛ لأنّه مقتضى مقدميه تركه (1)، انتهى.

و فيه: أنّ ما ذكره قدس سره خلط حيثيه الوجود بالعدم؛ لأنّ عدم الترك لا يكون فعل الضدّ الآخر حقيقه - كما هو أوضح من أن يخفى - فالموقوف غير الموقوف عليه.

مضافاً إلى أنّه قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ العدم باطل محض و عاطل صرف، و لا معنى لكونه موقوفاً على شىء أو يكون شىء موقوفاً عليه، فتدبّر.

هذا كلّه فى الوجه الأوّل - و هو إثبات حرمة الضدّ من ناحيه كون الترك مقدّمه لفعل ضده، و قد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه - عدم تماميته.

١- درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٣٥.

ص: ٢٨٠

الوجه الثانى إثبات اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص من ناحيه الاستلزام و تزييفه

اشاره

ربّما يستدلّ لحرمة الضدّ الخاصّ من جهه الاستلزام، و حاصله: أنّه لو لم نقل بأنّ ترك الضدّ مقدّمه لفعل الضدّ فلا أقلّ من كونه ملازماً له، و المتلازمان يمتنع أن يختلفا من حيث الحكم.

و بالجملة: إذا لم يكن عدم الضدّ مقدّمه لفعل ضده فلا أقلّ من كونه ملازماً له، فإذا وجب الضدّ الأهمّ يمتنع أن يكون عدم ضده مباحاً، بل يكون واجباً.

و قد ذكر هذا الوجه بنحو الإشاره فى كلماتهم.

و تقريب هذا الوجه - كالوجه الأوّل - يبتنى على تماميه امور ثلاثه:

الأوّل: أنّ وجود كلّ من الضدّين مع عدم ضده متلازمان.

الثاني: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محاله.

الثالث: أنّ الأمر بالشئ ٤ يقتضى النهى عن ضده العام.

يوجه للأمر الأول: أنّ عدم الضد لازم وجود الضد الآخر أو ملزومه؛ لأنه بعد ما امتنع اجتماع الضد مع ضده الآخر فى موضوع واحد- لمكان المضاده- فلا بدّ و أن يصدق عليه نقيض الضد الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين.

نعم، حيث إنّ صدق العدم على الوجود لا يكاد يكون ذاتياً فلا بدّ و أن يكون عرضياً بنحو التلازم فى الصدق و هو المطلوب. مثلاً: السواد إذا تحقّق فى موضوع

ص: ٢٨١

يمنتع صدق البياض عليه- لمكان الضديه- فإذن لا بدّ و أن يصدق عليه نقيضه- و هو اللابياض- و إلّا يلزم ارتفاع النقيضين. و حيث إنه عدمى لا يصدق على السواد- الذى هو أمر وجودى- إلّا عرضاً.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ بين وجود أحد الضدين و عدم الضد الآخر ملازمه وجوداً.

و يوجه للأمر الثانى: أنه لو تمّ أنّ وجود كلّ من الضدين مع عدم الآخر متلازمان وجوداً، فلا بدّ و أن يكونا محكومين بحكم واحد- بعد عدم خلوّ واقعه عن الحكم.

و ذلك لأنه إن وجب أحد المتلازمين، فالمتلازم الآخر لو لم يكن واجباً لكان جائز الترك، الجامع بين غير الحرمة من الأحكام الباقية. فإذا ترك: فإمّا أن يكون الآخر باقياً على وجوبه المطلق أو لا، فعلى الأول يلزم التكليف بالمحال؛ لأنه عند ترك الملازم لا يمكن أن يأتى بالآخر، و التكليف به محال. و على الثانى يلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه بلا وجه و سبب.

و يوجه للأمر الثالث: أنّ الأمر بالشئ ٤ يستلزم النهى عن ضده العام، و قد عرفت: أنّ المراد بالصدّ العام مطلق نقيض المأمور به، و هو هنا فعل الصلاة.

فمع التلازم بين ترك الصلاة و الإزالة مثلاً- كما هو مقتضى الأمر الأول- و أنّ ترك الصلاة واجب عند الأمر بالإزالة- كما هو مقتضى الأمر الثانى- و أنّ فعل الصلاة محرّم- بمقتضى الأمر الثالث- يتمّ المطلوب؛ و هو استلزام الأمر بالشئ ٤ النهى عن ضده الخاص.

هذا غاية ما يوجه به لاستلزام أنّ الأمر بالشئ ٤ يقتضى النهى عن ضده.

ص: ٢٨٢

تزييف الوجه الثانى بعدم تماميه الامور المتوقفه عليها

و لكن التحقيق يقتضى عدم تماميه شىء من الامور الثلاثة:

أمّا الأمر الأوّل ففيه: أنّه خلط القضية السالبة المحصّله بالموجبه المعدوله المحمول، أو السالبة المحمول. و عدم الفرق بينها أورث انحرافات و اشتباهات للأعلام، و كم أورث إهمال القيود و الحثيات و عدم الافتراق بين القضايا اشتباهات فى العقلیات و النقلیات، فلا بدّ للمتدرّب من التحفّظ على الحثيات و الجهات حتّى لا يختلط و لا يشتبه عليه الأمر.

و ذلك لما قلنا غير مرّه و تقرّر فى محلّه: أنّ نقيض كلّ شىء رفعه أو مرفوع به، لا إثبات هذا الرفع. فنقيض صدق البياض على شىء، عدم صدق البياض عليه على نعت السلب التحصيلي، لا صدق عدم البياض على نحو الموجه المعدوله المحمول أو الموجه السالبة المحمول.

و لتوضيح ذلك نقول: فرق بين نقيض المفردات و نقيض القضايا، فكّل عنوان إذا تعلّق عليه حرف النفي يكون بينهما مناقضه، فنقيض البياض، عدم البياض. و لا- معنى للصدق و الكذب فى المفردات؛ لأنّهما من شئون القضايا، و لا يترتّب على المعنى التصورى أثر أصلاً.

و التناقض فى القضايا لا- بدّ و أن يكون فى معنى تصديقي، لا برفع الموضوع أو المحمول. فإذا كان الحكم فى أصل القضية ايجاباً فنقيضها رفعها، و مقتضى رفعها هو كون الحكم فى النقيض سالبه محصّله، لا رفع الموضوع أو المحمول.

و بالجملة: مدركاتنا على قسمين: فقسم منها مدرك تصوّرى، و القسم الآخر

ص: ٢٨٣

مدرك تصديقي. و الأوّل لا يكون له حكم؛ فلا يكون له صدق و كذب أصلاً؛ فلا يترتّب عليه أثر أصلاً. و أمّا القسم الثانى فله حكم، فيكون له صدق و كذب.

فنقيض المفرد إنّما هو رفعه؛ فنقيض الوجود هو رفع الوجود؛ و هو العدم.

و أمّا فى القضية فلا بدّ و أن يكون نقيضه معنى تصديقياً، و هو ليس إلّا رفع الربط و النسبه. و أمّا رفع الموضوع أو المحمول، فلا يكون نقيضاً فى القضية.

فعلى هذا: نقيض صدق البياض على الشىء، عدم صدق البياض عليه على نعت السلب التحصيلي، لا صدق عدم البياض عليه على نعت الإيجاب العدولى، أو الموجه السالبة المحمول؛ لأنّ العدم لا شئيه له، فكيف يكون ملازماً لشىء و يصدق على الوجود؟!

و بالجملة: يمتنع أن يكون العدم صادقاً على الوجود و ملازماً له (١)، فظهر: عدم تماميه الأمر الأوّل.

و أمّا الأمر الثانى ففيه أوّلاً: أنّه لم يدلّ دليل على عدم خلوّ كلّ واقعه عن الحكم.

لأنه تارةً: يكون للشيء اقتضاء للإتيان لزوماً، فيكون واجباً.

و أخرى: يكون له اقتضاء للترك لزوماً، فيكون حراماً.

و ثالثة: يكون له اقتضاء الإتيان من غير لزوم، فيكون مستحباً.

١- قلت: هذا مضافاً إلى ما أفاده سماحه الاستاد- دام ظلّه- في «المناهج»: من أنّ التلازم في الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين. فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحيثيات، و تقديم الحمل على السلب، و عدم التفريق بين السوالب المحصّله و الموجبات المعدوله، و كم له من نظير! لاحظ مناهج الوصول ٢: ١٨. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٨٤

و رابعه: يكون له اقتضاء الترك من غير لزوم، فيكون مكروهاً.

و خامسه: يكون له اقتضاء كليهما، و هو المعبر عنه بالإباحه الشرعيه.

و سادسه: لا يكون له اقتضاء شيء منهما، و هو الإباحه العقليه.

و قد يكون الشيء باقياً على الإباحه الأصليه، و لم يكن للشارع جعل هناك؛ لأنّ جعل الإباحه بلا ملاك لغو، فيخلو عن الجواز الشرعي، بل باقٍ على إباحته الأصليه، كالتسرى فإنّ السّريه- بضمّ السين، و هي الأمه- مباح للشخص بالإباحه الأصليه.

و فرق بين الإباحه العقليه و الإباحه الشرعيه؛ فإنّ الأوّل منهما تصحّ أخذها في ضمن العقد و بالاشتراط تصير واجبه، بخلاف الثاني فإنّه لا تصحّ؛ لأدائه إلى أخذ شرط مخالف للكتاب أو السنّه ضمن العقد؛ فإنّه لا يصحّ، كما لا يصحّ إيجاب الحرام في ضمن العقد.

و بالجملة: كما لا يصحّ إيجاب الحرام في ضمن العقد- لكونه شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنّه- فكذلك إيجاب ما كان مباحاً بأصل الشريعة مخالف لهما.

و لعلّ الغفله عمّا ذكرنا أوقع بعضهم في حيص و بيص في أخذ الشروط في المعاملات؛ فقد يرى أنّ شيئين يكونان مباحين و مع ذلك يصحّ أخذ أحدهما في ضمن العقد دون الآخر و يعلّل عدم الجواز بأنّه شرط مخالف للكتاب أو السنّه.

فقال بعض المحقّقين: إنّ الإباحه على قسمين: فقسم منها يكون في الشيء اقتضاء الإباحه و تساوى الفعل و الترك بأصل الشريعة، و قسم لا- يقتضى شيئاً منهما، بل لا اقتضاء محض بالنسبه إلى الفعل أو الترك و يكون مباحاً بالإباحه العقليه. فكلّ ما كان من قبيل القسم الأوّل فلا يصحّ أخذه في ضمن العقد؛ لاستلزامه شرطاً مخالفاً

ص: ٢٨٥

لشريعته، و أمّا إذا كان من قبيل القسم الثانى فتصح.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القول بعدم خلوّ الواقعه عن الحكم الشرعى غير وجيه.

و ثانياً: لو سلّم ذلك فإنّما هو فى الوقائع الثابته التى يكون للبعث أو الزجر فيها معنى محصّيل، لا- الأعدام التى هى باطلاات محضه، فهى خارجه عن حريمها، فلا تكون محكومته بحكم أصلاً.

مع أنّه يلزم أن تكون هناك أحكام غير متناهيه بعدد الأعدام المفروضه، و هو كما ترى.

و بالجمله: لأجل أنّ الأعدام باطلاات محضه فلا بدّ من تأويل المواضع التى توهم تعلّق التكليف فيها بالترك، كوجوب تروك الإحرام فى الحجّ، و وجوب تروك المفطرات فى الصوم؛ فيقال: إنّ وجود تلك الأشياء مانع عن انعقاد الإحرام أو مضرّ به، أو إنّها مبطله للصوم.

فتحصّل: أنّ كون الترك أو العدم واقع- حتى يستحيل خلّوها عن حكم من الأحكام الشرعيه- ممنوع؛ لأنّه ليس بشىء حتى يكون فعلاً للمكلف و يتعلّق الحكم به.

و ثالثاً: لو سلّم ذلك لا يلزم منه ما ذكره، كما لا يخفى. و ذلك لأنّ غايه ما يقتضيه هو خروج اللازم عن كونه لازماً، لا لزوم التكليف بالمحال، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فتدبر.

و أمّا الأمر الثالث: فقد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام؛ لا بنحو العينيه، و لا بنحو الجزئيه، و لا بنحو اللزوم.

فتحصّل: أنّ القول باستلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ أيضاً غير تمام.

ص: ٢٨٦

تفصيل المحقق النائينى فى الاقتضاء و تزييفه

فصل المحقق النائينى قدس سره بين الضدين اللذين لا ثالث لهما، و بين ما يكون لهما ثالث؛ باستلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده فى الأول، دون الثانى.

فقال فى الأول: إنّ الأمر بأحد الضدين يلزم الأمر بعدم ضده الآخر عرفاً؛ و ذلك مثل الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق- بناءً على أن يكون السكون و الافتراق وجوديين؛ فإنّ الحركة و إن لم تكن مفهوماً عين عدم السكون، و لا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوماً؛ بدهاه أنّه لا يكون عدم السكون عقلاً عين الحركة بل يلزمها، و كذا لا يكون عدم الافتراق عين الاجتماع عقلاً بل يلزمها؛ لأنّ العدم لا يتحد مع الوجود خارجاً، و لا- يكون هو مفهوماً، إلّا أنّه خارجاً يكون عدم السكون عباره عن الحركة، و عدم الافتراق عباره عن الاجتماع بحسب التعارف العرفى؛ فيكون الأمر بأحدهما أمراً بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقاً

بين أن يقول: «تحرك»، و بين أن يقول: «لا تسكن»، و يكون مفاد إحدى العبارتين عين مفاد الاخرى.

فيكون حكم الضدين اللذين لا ثالث لهما حكم النقيضين، من حيث إن الأمر بأحدهما أمر بعدم الآخر، و إن كان فى النقيضين أوضح، من جهة أن عدم العدم فى النقيضين عين الوجود خارجاً، و ليس الأمر فى الضدين كذلك، إلا أن العرف لا يرى فرقاً بينهما، و الأحكام إنما تكون منزله على ما هو المتعارف العرفى.

ص: ٢٨٧

فدعوى: أن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص فيما لا ثالث لهما، ليس بكل البعيد.

و أما فى الضدين اللذين لهما ثالث فقال قدس سره بعدم الاقتضاء؛ لا عقلاً، و هو واضح، و لا عرفاً؛ إذ لا يكون «صل» - مثلاً - بمعنى: «لا تبع و لا تأكل» - مثلاً حتى عند العرف ... إلى أن قال: هذا كله إذا كان بين الشيين تناقض أو تضاد، و أما إذا كان بين الشيين عدم و ملكه فالظاهر أنه ملحق بالنقيضين فى الموضوع القابل لهما، حيث إن الأمر بأحدهما يلزم النهى عن الآخر بالزوم بالمعنى الأخص. فالأمر بالعدالة يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى (١).

. و فيه أولاً: أن مقتضى ما ذكره كون الحيشه الوجوديه عين الحيشه العدميه، و هو كما ترى، و لا يتسامح فى ذلك العرف.

و بالجملة: دعوى أن العرف لا يفرق بين الحركة و عدم السكون - مثلاً - بحيث لا يرى فرقاً بين الحيشه الوجوديه و العدميه، و لم يفرق بين الأمر و النهى، و يكون فى نظره «تحرك» عين «لا تسكن»، فهو ظاهر البطلان.

و ثانياً: لو تم ما ذكره عند العرف فلا يفيد ذلك فى إثبات مطلوبه؛ لأن مقتضى ما ذكره: أن الأمر بالسكون عين النهى عن الحركة، فلا يكون عند العرف شيئان يكون الأمر بأحدهما مقتضياً للنهى عن الآخر، مع أن مدعى الاستلزام يدعى: أنه إذا تعلق أمر بشئ فنهى متعلق بضده، فهناك شيئان، فما أفاده غير مرتبط بما نحن فيه، فتدبر.

١- فوائد الاصول ١: ٣٠٤-٣٠٥.

ص: ٢٨٨

تبين مقال و استدراك

قد عرفت: أنهم استدلوا لاقتضاء الأمر بالشئ عن النهى عن ضده بدليلين:

أحدهما من ناحيه المقدميه، و الآخر من ناحيه الاستلزام. و قد عرفت - لعله بما لا مزيد عليه - عدم تماميه الدليلين لإثبات حرمه الضد؛ لابتنائهما على امور غير نقيه.

و لكن ينبغى الإشارة إلى أنهما إنما يعدان دليلين مستقلين على القول بوجود مطلق المقدمه. و أما على القول بالمقدمه الموصله

فيرجع الدليلان إلى دليل واحد، و يكون اتحاد المتلازمين في الحكم من متمات الدليل الأول.

و بالجمله: على القول بوجوب المقدمه الموصله لا- بد من ضم دليل آخر إلى الدليل الأول؛ و هو لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، و ذلك لما أشرنا: أن الدليل الأول ملتئم من امور ثلاثه:

١- مقدميه ترك الضد للضد الآخر.

٢- كون مقدمه الواجب واجبه.

٣- اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام.

فلو تمت هذه الامور فمقتضاها- على تقدير كون مطلق المقدمه واجبه- هو أن ترك الصلاه الذى يكون مقدمه لفعل الإزالة واجب، و ضده العام- حسب ما عرفت- هو فعل الصلاه؛ فتكون محرّمه؛ فتقع باطله. فتتم صورته الاستدلال، من دون احتياج إلى ضم كون المتلازمين متّحدين في الحكم.

و أما على وجوب المقدمه الموصله فحيث إن الواجب ليس مطلق ترك الصلاه

ص: ٢٨٩

بل الترك المقيّد بالإيصال و ليس نقيضه إلّا ترك هذا الترك، لا فعل الضدّ و الترك المجرد- لما أشرنا أنه لا يكون لشيء واحد نقيضان- و واضح: أن ترك هذا الترك ينطبق على الترك المجرد و على فعل الصلاه، و لكن انطباقه على فعل الصلاه عرضى، و أما انطباقه على الترك المجرد ذاتى، فليس ترك هذا الترك عين فعل الصلاه، بل يلازمه إذا تحقّق في ضمنها.

ثبات حرمه الضد لا يتم على القول بالمقدمه الموصله إلّا بالتشبيث بذيل دليل الاستلزام؛ فيقال: حيث إن المتلازمين متّحدان في الحكم، و لا يمكن أن يكون أحدهما محكوماً بغير ما حكم به الآخر، فيحتاج هذا القول- مضافاً إلى الامور الثلاثه- إلى إثبات أن ترك ترك الصلاه ملازم لفعل الصلاه، فإذا حرم يحرم ما يلازمه؛ فيحرم فعل الصلاه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنه على تقدير كون المقدمه الموصله واجبه لا يمكن إثبات المطلب من ناحيه المقدميه إلّا بضم دليل الاستلزام به، فإذا يتحد الدليلان.

هذا ما أفاده سماحه الاستاد- دام ظلّه- فى يوم، و حاصله: أنه على القول بوجوب مطلق المقدمه يمكن عدّ كلّ من المقدميه و الاستلزام دليلاً مستقلاً. و أمّا على القول بالمقدمه الموصله فلا يتم الاستدلال بالمقدميه إلّا بأن ينضم إليها دليل الاستلزام.

و لكن استدرك- دام ظلّه- فى اليوم التالى و قال بأنّه على القول بوجوب مطلق المقدمه لا بدّ و أن ينضم إليها دليل الاستلزام أيضاً؛ لأنّه- كما ذكرنا فى وجوب المقدمه الموصله- أن الذى يحكم به العقل و يشهد عليه الوجدان على تقدير ثبوت الملازمه- بعد إرجاع الحثيه التعليليه فى الأحكام العقليه إلى الحثيه التقيديه- هو وجوب عنوان الموصّل بما هو موصّل.

فنقول هنا: إنه لو قلنا بوجوب مطلق المقدمه، نقول بأن الواجب هو عنوان الموقوف عليه بما هو موقوف عليه، لا المقدمه بالحمل الشائع، و المقدمه و إن كانت تنطبق عليها عناوين كثيره- انطباقاً ذاتياً أو عرضياً- و لكن لا تجب لشيء منها إلا لانطباق عنوان الموقوف عليه بما هو موقوف عليها، فالواجب على تقدير وجوب مطلق المقدمه إنما هو الموقوف عليه بما هو موقوف عليه.

فإذن: حيث إنه لم يكن فيما نحن فيه ترك الضد- بما هو ترك- مقدمه لفعل الضد الآخر، بل بما هو موقوف عليه، فنقيضه هو ترك الموقوف عليه بما هو موقوف عليه. و واضح: أنه ليس عين فعل الصلاه و ذاتها، بل يلزمها و ينطبق عليها انطباقاً عرضياً، فإذا حرم هذا العنوان- أى ترك الموقوف عليه- لا تثبت حرمة فعل الصلاه، إلا أن يتشبهت بحديث الاستلزام.

نعم، إن قلنا بأن الواجب- على القول بوجوب مطلق المقدمه- ما تكون مقدمه بالحمل الشائع- كما ذهب إليه المحقق الخراساني قدس سره- يكون دليل المقدمه تماماً، من دون أن ينضم إليه حديث الاستلزام، فتدبر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه إن قلنا بوجوب المقدمه الموصله أو قلنا بوجوب مطلق المقدمه، و قلنا بأن الواجب حيثه الموقوف عليه بما هو موقوف عليه، لا يمكن عدّ كلّ من المقدمه و الاستلزام دليلاً مستقلاً، بل يكون الاستلزام تتمه لدليل المقدمه.

نعم، إن قلنا بأن الواجب ما يكون مقدمه بالحمل الشائع يكون كلّ منهما دليلاً مستقلاً، فتدبر و اغتتم.

بحث حول ثمره المسأله

ذكر المشهور فى ثمره القول بالافتضاء و عدمه بأنّه لو اقتضى الأمر بالشيء النهى عن ضده فإذا كان الضدّ عباده فيوجب فسادها، و أما لو لم يقتض ذلك فلا يوجب فسادها.

و خالفهم فى ذلك شيخنا البهائى قدس سره فقال ببطان العباده و إن لم يكن الأمر مقتضياً للنهى عن ضده؛ لأنّه يكفى للبطان عدم الأمر بها(١). و واضح: أنّ الأمر بالشيء إذا لم يقتض النهى عن ضده فلا أقلّ من عدم الأمر به؛ لامتناع تعلّق الأمر بالضدين معاً، فالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد- مثلاً- توجب عدم الأمر بالصلاه عند ذلك، فتقع باطله.

و لكن الذى يقتضيه النظر: أنّ الثمره إنّما تترتب بعد تماميه أمرين:

أحدهما: تعلّق النهى بعنوان العباده نفسها، كالصلاه مثلاً.

و الثانى: كون النهى و إن كان غيرياً موجباً للفساد.

و لكن لم يتمّ شيء من الأمرين:

أما الأمر الأول فيمكن أن يقال: إنَّ الأمر بالإزالة في المثال المعروف- على تقدير الاقتضاء- لا يقتضى النهى عن الصلاة نفسها، بل مقتضى كلِّ من دليلي المقدميه و الاستلزام- لو كان كلٌّ منهما دليلاً مستقلاً- أو هما معاً- لو لم يستقلاً- هو

١- زبده الاصول: ٩٩.

ص: ٢٩٢

النهى عمياً يتّحد وجوداً مع الصلاة، لا- النهى عن عنوان الصلاة بما هي عبادته، فيخرج الموضوع عن مسأله الضدّ، و يدخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

و ذلك لأنّه لو قلنا بالاقتضاء من ناحيه المقدميه فقد عرفت أنّ الواجب على القول بالمقدميه هو عنوان الموصل بما هو موصل.

و لو تنزّلنا عن ذلك فالواجب هو الموقوف عليه بما هو موقوف عليه. فإذا وجبت الإزالة فلا- يكون ترك الصلاة بما هو هو مقدّمه له حتّى يجب، بل بما هو موصل، أو بما هو موقوف عليه. فالواجب إنّما هو أحد العنوانين، لا عنوان ترك الصلاة و إن اتّحدا معه.

و بالجملة: الأمر تعلق بعنوان الصلاة، و النهى تعلق بترك عنوان الموصل، أو ترك الموقوف عليه، فأحد العنوانين مأمور به و الآخر منهيّ عنه، و لا يرتبط أحدهما بالآخر فى عالم المفهوميه و إن اتّحدا خارجاً.

فإن قلنا بالجواز فى مسأله اجتماع الأمر و النهى- كما هو المختار- فتصحّ العباده، و إن قلنا بالاقتضاء من ناحيه الاستلزام لو كان دليلاً مستقلاً، أو كان متمماً لدليل المقدميه؛ فلائ غايه ما يدركه العقل هو أنّ المتلازمين لا بدّ و أن يكونا محكومين بحكم واحد بحيثيه الملازمه، فإذا تعلق حكم بعنوان فما يدركه العقل هو أنّ ملازمه بما هو ملازمه محكوم بحكمه، و لا يكاد يمكن أن يكون بحكم آخر. فإذا اتّحد عنوان الملازم مع عنوان عبادى- كالصلاه مثلاً- فلا يوجب فساد.

فتحصّل: أنّ ما يستكشفه العقل- على كلِّ من المقدميه أو الاستلزام- هو تعلق الحكم على عنوان الموصل، أو الموقوف عليه، أو الملازم؛ فيخرج عن مسألتنا هذه و يكون من صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهى؛ فإن قلنا بعدم جواز الاجتماع فتبطل الصلاة، و إلّا- كما هو المختار و سيجىء بيانه- فتصحّ.

ص: ٢٩٣

و أمّا الأمر الثانى: فلو سلّم أنّ الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن عنوان الضدّ- كالصلاه فى المثال المفروض- و لكن لا دليل على أنّ مطلق النهى- و لو كان غيرياً جائياً من ناحيه المقدميه أو الاستلزام، كما فيما نحن فيه حيث إنّ النهى عن الضدّ إنّما هو من الأمر بالشىء بعنوان المقدميه أو الاستلزام- موجب للفساد؛ لما سيوافيك مفصلاً فى مبحث النواهي: أنّ النهى الغيرى لا يوجب الفساد.

و إجماله: أنّ النهى عن العباده إنّما يقتضى فسادها إذا كان المنهى عنه مشتملاً على مفسده لا تصلح معها أن يتقرّب بها- كصلاه

الحائض، فإنّ النهى فيها إرشاد إلى مفسده في متعلقه- أو كان الإتيان بمتعلق النهى مخالفه للمولى و مبعده عن ساحتها- كما في النواهي المولويه- فلا يمكن أن يكون مقرّباً. و النهى الغيرى خارج عن القسمين؛ لأنّ النهى الغيرى لا يكشف عن مبغوضيه في متعلقه بل ربّما يكون محبوباً، كما أنّ الأمر الغيرى لا يكشف عن محبوبيه في متعلقه بل ربّما يكون مبغوضاً. فالنهي الغيرى في المقام إنّما هو بحكم العقل بتحقق المصلحه الملزمه في الضدّ المزاحم؛ لعدم المزاحمه بين المقتضيات.

و بالجملة: الأمر بإنقاذ الغريق- مثلاً- لو اقتضى النهى عن الصلاه عنده لا يكشف عن مفسده في ذات الصلاه و أنّها مبغوضه، بل مطلوبه و لكن العقل يحكم بأنّه إنّما نهى عنها للتوصل به إلى الإنقاذ، و لدرك مصلحه أقوى.

و بعبارة اخرى: تعلق النهى بالعباده حيث لم يكن لأجل مفسده فيها- بل لمجرد المزاحمه لواجب آخر أهمّ و الوصله إليه- كانت العباده على ما هي عليه من الملاك التامّ المقتضى لصحتها. و لو فرض إمكان الجمع بين الصلاه و الإنقاذ لكان يطلبه حتماً، و بإتيانهما يتحقّق محبوبان، لا محبوب و مبغوض، و لذا لا يسقط المهمّ عن

ص: ٢٩٤

المحبوبيه في الدوران بين الأهمّ و المهمّ، بل يكون باقياً على المحبوبيه؛ و لذا ربّما يتأسّف على تركه و يبكي لفقده. و هذا عند العقل و العرف واضح لا إشكال فيه.

فتحصّل: أنّ الأمر بالشىء لو اقتضى النهى عن ضده فلا يوجب النهى الكذائى فساد ضده العبادى، فتصحّ الصلاه مع تعلق النهى بها.

إن قلت: إنّ بطلان الصلاه من ناحيه التجزى؛ لأنّ المكلف بذلك يتجزى على مولاه، فيكون بعيداً عن ساحتها؛ فلا يمكن أن يتقرّب بها.

قلت أولاً: إنّ التجزى إنّما هو بترك الأهمّ لا بإتيان المهمّ، و لو كان له جرأه لترك المهمّ أيضاً.

و ثانياً: لو سلّم أنّ التجزى بفعل المهمّ، و لكن الذى يسهّل الخطب هو: أنّ الفعل بالتجزى لا يصير حراماً- كما هو مقتضى التحقيق و سيجىء في محله- لأنّ عنوان الجرأه و الجساره لا يكاد يسرى مبغوضيته إلى الفعل الخارجى و لا يتحد معه، و لو اتحد معه لا بعنوان التجزى، فكون العبد بعيداً عن ساحه المولى بجرأته على مولاه لا يوجب البعد عنه بعمله.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّ تعلق النهى التحريمى موجب للفساد.

و فيه: أنّ هذه المسأله عقليه، و لم يكن عليه دليل من الشرع. و النهى الغيرى لا يوجب فساد متعلقه، كما لا- يوجب عقاباً لارتكابه.

و بالجملة: هذا السنخ من النواهي لا توجب حزازه في المتعلق ذاتاً؛ فلا يوجب فساد.

فتحصّل ممّا ذكر سقوط الثمره المتوهمه، فالبحت إذاً عادم الثمره، فتدبّر.

ص: ٢٩٥

مقاله شيخنا البهائي في إنكار الثمره و ما اجيب عنها

قد أشرنا: أنّ شيخنا البهائي قدس سره أنكر الثمره، لكنّه بطريق آخر، و هو: أنّ الأمر بالشىء إذا لم يقتض النهى عن ضده فلا أقل من عدم الأمر به؛ لامتناع تعلق الأمر بالضدين معاً. فالضدّ إذا كان عباده يقع باطلاً؛ لاعتبار قصد الأمر فى صحه العباده (١).
و بالجمله: أنّ الأمر بالشىء و إن لم يقتض النهى عن ضده، إلّا أنّه يقتضى عدم الأمر به، و هو كافٍ فى بطلان الضدّ العبادى؛ لاعتبار الأمر فى صحه العباده.

اجيب عنه بوجوه:

كفايه الرجحان الذاتى فى صحه العباده

الوجه الأول: ما هو المشهور بينهم، و هو: عدم احتياج صحه العباده إلى الأمر، بل يكفى فيها وجود المصلحه و ملاك الأمر، و حيث إنّ التراحم هنا ليس من باب التراحم فى المقتضيات، بل من باب التراحم فى مقام الامتثال - فكلّ منهما واجد للمصلحه و الملاك. فلو فرض - محالاً - إمكان جمعهما لوجب إثباتهما، فغايه ما يقتضى الابتلاء بالأهمّ هى سقوط الأمر فقط مع بقاء الملاك فيه، فيصحّ منه إتيان العباده بقصد المحبوبيه أو كونها لله تعالى. فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر بالشىء إذا لم يقتض النهى عن ضده تقع العباده صحيحه، و إن لم يتعلّق بها الأمر.

١- زبده الاصول: ٩٩.

ص: ٢٩٦

تصحيح الأمر بالمهم بالأمر المتعلق بالطبيعه

الوجه الثانى: ما حكى عن المحقّق الكركى قدس سره بأنّه لو قلنا بتوقف العباده على الأمر، لكن كلام الشيخ البهائي قدس سره (١) إنّما يتمّ فى المتراحمين المضيقين إذا كان أحدهما أهمّ - كما لو فرض مزاحمه الصلاه مثلاً فى آخر الوقت لواجب آخر أهمّ - لأنّه لا يعقل أن يؤمر بهما؛ لخروجهما عن تحت قدره المكلف، فالأمر يتعلّق بالمزاحم الأهمّ؛ فتقع العباده باطله.

و أمّا إذا كان أحد المتراحمين مضيقاً و الآخر موسّعاً فيصحّ تعلق الأمر بكلّ منهما. ففى حال سعه وقت الصلاه يجوز ترك الواجب الآخر المضيق الأهمّ و الإتيان بالصلاه؛ لأنّ المعترى فى صحه التكليف هو إمكان امتثال مصداق ما، و هو حاصل (٢).

. توضيحه على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره هو: أنّ الأمر يتعلّق بصرف الوجود من طبيعته، لا بسرّيان طبيعته إلى أفرادها- كما في النهى عن الطبيعه- فالأمر لا يكاد يسرى إلى الأفراد، و الأفراد متساويه الأقدام بالنسبه إليها، فالتخير بينها عقلي.

١- قلت: كذا عبّر سيّدنا الاستاد- دام ظلّه- في هذه الدوره، بل و كذا عبّر في «فوائد الاصول». و لكن حيث إنّ عصر المحقّق الكركي قدس سره سابق على عصر شيخنا البهائي قدس سره- لأنّه توفّي سنه ٩٣٧، أو ٩٣٨، أو ٩٤٠ ق. و الشيخ توفّي سنه ١٠٣٠، أو ١٠٣١ ق- فكلام المحقّق لا يكون بصدد الجواب عن مقاله الشيخ، كما لا يخفى. نعم، عبارته المحكيه ممّا يمكن أن يستفاد منها ما يصلح جواباً لمقالته، كما أشار إليه الاستاد في الدوره السابقه، كما في «تهذيب الاصول»، لاحظ تهذيب الاصول ١: ٣١٤. [المقرّر حفظه الله].

٢- جامع المقاصد ٥: ١٣-١٤.

ص: ٢٩٧

فإن قيل: «أقم الصلاه في وقت محدود بحدّين» فإذا أمكن إتيان مصداق منها بين الحدّين فيصحّ التكليف بالطبيعه، و لا يحتاج إلى القدره على جميع أفرادها. و بعد تعلّق الأمر بالطبيعه يكون جميع الأفراد متساويه الأقدام في الانطباق؛ لكون انطباق الكلّي على أفراده قهرياً، و بعد الانطباق يكون الإجزاء عقلياً.

فإذا كان أحد المتزاحمين موسّعاً و الآخر مضيقاً يصحّ تعلّق الأمر بالطبيعه، و لا يتوقّف صحّته على صحّته تعلّق الأمر بالفرد المزاحم بالخصوص حتّى يقال: إنّ بعد الأمر بالإزالة لا يمكن الأمر بذلك الفرد المزاحم؛ لاستلزامه الأمر بالضدّين. بل يكفي في صحّته تعلّق الأمر بالطبيعه، و بعد ذلك يكون الانطباق قهرياً و الإجزاء عقلياً. فلو قلنا: إنّ صحّته العباده تتوقّف على الأمر بها كان الضدّ الموسّع صحيحاً إذا كان عباده.

نعم، لو قلنا: إنّ الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده، كان ذلك الفرد من الصلاه المزاحم للإزالة منهياً عنه، و محال أن ينطبق عليه عنوان المأمور به في حال كونه منهياً عنه، و بعد تعلّق النهى به يخرج عن قابليه انطباق المأمور به عليه، فلا يصلح أن يؤتى به بداعي الأمر بالطبيعه.

فظهر: أنّ نفى الثمره على إطلاقه غير مستقيم، بل هو مختصّ بالمضيقين المتزاحمين. و أمّا في المضيق و الموسّع فالثمره ظاهره على ما ذكرنا(١)، انتهى محرراً.

ثمّ قال المحقّق النائيني قدس سره: هذا غايه ما يمكن أن يوجّه به مقاله المحقّق الكركي قدس سره. و لكنّه لا يخفى عليك ما فيه. لأنّه إنّما تتمّ مقاله المحقّق لو كان اعتبار القدره في التكاليف عقلياً، حيث إنّه يكفي في صحّته التكليف بالطبيعه عند العقل،

١- فوائد الاصول ١: ٣١٣.

ص: ٢٩٨

القدره على إيجادها و لو في ضمن فردٍ ما، و لكن هناك وجه آخر في اعتبار القدره؛ و هو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث إنَّ البعث و التكليف إنَّما يكون لتحريك إرادته المكلف نحو أحد طرفي المقدور و ترجيح أحد طرفيه، بل حقيقه التكليف ليست إلَّما ذلك، فالقدره على المتعلِّق ممَّا يقتضيه نفس الخطاب، بحيث إنَّه لو فرض عدم حكم العقل بقبح العاجز، و قلنا بمقاله الأشاعره- النافين للتحسين و التقييح العقليين- لقلنا باعتبار القدره في المتعلِّق؛ لمكان اقتضاء البعث و التكليف ذلك، فدائره المتعلِّق تدور مدار القدره سعه و ضيقاً، و لا يمكن أن تكون دائره المتعلِّق أوسع من دائره القدره، فالفرد المزاحم لواجب مضيق لا يمكن أن يعمه سعه المتعلِّق؛ لعدم سعه قدرته ذلك حسب الفرض، حيث إنَّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فتخرج تلك الحصه من الطبيعه عن متعلِّق الأمر، فلا- يمكن إيجاد الفرد امثالاً للأمر المتعلِّق بالطبيعه، فإن قلنا بتوقُّف العباده على الأمر يبطل ذلك الفرد المزاحم.

و ضابط الفرق بين القدره الشرعيه و العقليه عندنا هو: أنه إذا اخذت القدره في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليتها في ملاك الخطاب كانت القدره شرعيه، من غير فرق في ذلك بين أخذها في موضوع الخطاب صريحاً كما في آيه الحج(١)، أو كانت مستفاده من خطاب آخر كما في آيه الوضوء(٢).

. و أمَّا إن لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت ممَّا تقتضيه نفس الخطاب- إمَّا لمكان قبح مخاطبه العاجز عقلاً، أو لأجل أنَّ الخطاب هو البعث و التحريك نحو المقدور- كانت القدره عقليه.

١- آل عمران (٣): ٩٧.

٢- المائده (٥): ٦.

ص: ٢٩٩

فتحصّل ممَّا ذكر: أنه بناءً على توقُّف صحّه العباده على الأمر بها يكون الحقّ مع شيخنا البهائي قدس سره من أن المسأله عديمه الثمره؛ لعدم الأمر بالصدّ على كلّ حال(١)، انتهى.

و ليعلم: أنا نقول بمقاله المحقّق الكركي قدس سره في المضيّقين أيضاً، فنوافق المحقّق النائيني قدس سره في الموسعين فخالفه في المضيّقين. و فيما لو كان أحدهما مضيّقاً و الآخر موسّعاً فنحن على عكس النقيض من مذهب المحقّق النائيني، كما سيظهر لك عن قريب- إن شاء الله- في الوجه الثالث، فارتقب حتّى حين.

و لكن الذي نحن بصده عاجلاً هو ردّ مقاله المحقّق النائيني قدس سره، فنقول: إنَّ متعلّقات الأوامر إذا كانت نفس الطبايع- كما هو الحقّ عندنا و عند هذا المحقّق، و هي التي تكون واجده للمصالح- فالخصوصيات الفرديه- كخصوصيه الزمانيه و المكانيه إلى غير ذلك- فاقده للمصالح، فمركز تعلق الأوامر و محطّها نفس الطبايع ليس إلَّا، و هي التي دعت الأمر و المقنن إلى الأمر بها، و الخصوصيات الفرديه خارجه عن حريم البعث و الأمر، بل لا يكاد يعقل أن تكون الخصوصيات مأخوذه بعد أن لم تكن دخيله في المصلحه.

و بالجمله: نفس الطبيعه واجده للمصلحه، و هى التى دعت الأمر إلى انحذار البعث نحوها، فلو أمكن إيجادها فى الخارج مجردة عن كافه الخصوصيات و القيود لكان ما أوجده محصلاً لتمام مطلوبه و غرضه، إلا أنه لا تكاد توجد إلا مقرونه معها.

فإذا تمت عنده قدس سره أن متعلق الأمر نفس الطبيعه، و الخصوصيات و المصاديق خارجان عن حريم الأمور به، بل تكون من قبيل وضع الحجر جنب الإنسان، فغايه

١- فوائد الاصول ١: ٣١٤-٣١٥.

ص: ٣٠٠

ما يقتضيه الخطاب- على تقدير تسليمه- هى القدره على متعلقه، و المفروض: أن متعلقه ليس إلا صرف الوجود من الطبيعه، لا المصاديق و الأفراد، و واضح: أنها حاصله فيما لو كان أحد المزاحمين مضيئاً و الآخر موسعاً.

فالفرد- سواء زاحمه واجب مضيئ، أم لا- لم يكن متعلقاً للأمر، و لا يعقل انطباق الطبيعه الأمور بها بما هى مأمور بها عليه؛ لأن وعاء تعلق الأمر غير وعاء الفرد الذى هو الخارج، فلا- معنى لأن يقال: إنه كما أن طبيعه الإنسان اللابشر تنطبق على الفرد و تتحد معه خارجاً، فكذلك الطبيعه الأمور بها تنطبق على الخارج و يكون الفرد الخارجى مأموراً به؛ لأن ظرف الوجود الخارجى ظرف السقوط، و ظرف تعلق الأمر وعاء الاعتبار.

نعم، ما يكون فى الخارج لو جرد عن الخصوصيات و القيودات فحصل فى وعاء الاعتبار يكون مأموراً به. كما أن الطبيعه الموجوده فى وعاء الاعتبار لو قارنها الخصوصيات و حصلت فى الخارج يكون مأموراً بها.

و بالجمله: ما ذكره المحقق النائنى قدس سره هنا يناقض اعترافه بأن صرف الوجود من الطبيعه مأمور به؛ لأن غايه ما يقتضيه الاعتبار، اعتبار القدره فى متعلق الأمر، و هو ليس إلا نفس الطبيعه، لا الحصة و الفرد. فإشكال المحقق النائنى قدس سره على المحقق الكركى قدس سره غير وارد.

نعم، يتوجه على المحقق الكركى قدس سره سؤال الفرق و التفصيل فى المسأله، مع أنه لا فرق فى ذلك بين المضيئين و بين الموسعين، و بين كون أحدهما مضيئاً و الآخر موسعاً؟! كما سيوافيك قريباً فى الوجه الثالث، فارتقب حتى حين.

ص: ٣٠١

تصوير الأمر بالأهم و المهم بلا تشبث بالترتب

اشاره

الوجه الثالث: ما تفتننا به و حققناه و بينا عليه فى هذا الباب لإثبات أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، و فى أبواب اخر

لإثبات مطالب آخر، كما سيمرّ بك- إن شاء الله- وهو تصوير الأمر بالمهمّ والأهمّ في عرض واحد، بلا تشبّث بذيّل الترتّب، كما عليه القوم في تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ، حيث يرون أنّ الأمر المهمّ مترتب على عصيان أمر الأهمّ.

و بالجمله: نريد تصوير الأمر الفعلي بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد، من دون أن تكون فعلية أحدهما متوقّفاً على عصيان الآخر، كما هو مقتضى القول بالترتب.

و سيظهر تقريبه، كما سيظهر جلياً بطلان القول بالترتب.

توضيح الوجه المختار يستدعي البحث عن مقدّمات، و ليعلم أوّلاً: أنّ البحث في بعض المقدّمات- كما سيمرّ بك- و إن كان عن المطلق و كيفية تعلق الحكم به، إلّا أنّ ذلك بلحاظ أنّ جلّ الأحكام لو لا كلّها تعلقها على موضوعاتها في الشريعة المقدّسه من قبيل تعلق الأحكام على الطبائع و المطلقات، و إلّا فتصوير الأمر بالضدّين و الأمر بالمهمّ في عرض الأمر بالأهمّ لم يكن مخصوصاً بذلك، بل يجرى و لو كان الأمر بالأهمّ و المهمّ صادراً بصوره العموم و تعلق الحكم على الأفراد.

و بالجمله: نعقد البحث على عنوان المطلق و كيفية الإطلاق، بلحاظ أنّ موضوعات الأحكام الشرعيه من قبيل الطبائع و المطلقات، و إلّا فيمكن تصوير الأمر بالضدّين في عرض واحد فيما لو كانت الأحكام متعلّقه على الموضوعات و الأفراد، فليفتن.

إذا عرفت هذا، فهاتيك المقدّمات:

ص: ٣٠٢

المقدّمه الاولى:

و لعلّها أهمّ ما يتوقّف عليه إثبات هذا الوجه، و هي- كما سيمرّ بك قريباً تفصيله إن شاء الله- أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بالطبائع، و خصوصيات المصاديق و الجهات الخارجيه و إن كانت متّحده معها خارجاً لكنّها حيث لم تكن دخيله في غرض المولى فتكون خارجه عن حريمى الأمر و النهى، و هما لا يكادان أن يدعوان إلّا إلى ما تعلق الغرض به.

فمقارنه الخصوصيات الشخصيه و الفرديه للطبيعه من قبيل ضمّ الحجر جنب الإنسان، بحيث لو أمكن إيجاد الطبيعه خارجاً منفكّه عن جميع الخصوصيات و القيود لكانت هي الواجه ليست إلّا، و لكنّه حيث لا- تكاد توجد الطبيعه في الخارج إلّا متعاقبه مع الخصوصيات فهى لازمه لوجودها غير دخيله في هويتها، نظير لوازم الماهيه، حيث إنّّه لو لم تكن الماهيه موجوده لا ذهناً و لا خارجاً لم يكن هناك شىء، فلا- لازم هناك و لا ملزوم، و إذا وجدت الماهيه في الذهن أو في الخارج يقارنها اللازم و لا ينفك عنها.

و بالجمله: كلّ أمرٍ و ناهٍ في الموالى العرفيه لا بدّ و أن يلاحظ متعلّق أمره و نهييه قبل انحدار الأمر و النهى إليه، فإذا كانت نفس ذلك الشىء- مجرّده عن الخصوصيات الفرديه- محصّيه لغرضه فيلاحظها كذلك، فينحدر البعث نحوها، و ليس ذلك إلّا لغرض انبعث المكلف، فلو أمكن للمكلف تحويل الطبيعه من حيث هي لكانت مبرئه للذمه و كان المكلف ممتثلاً.

و لكن حيث إنّ الطّبيعه لا يكاد يمكن تحويلها إلّا بالوجود فغايتها هي استلزام

ص: ٣٠٣

الأمر بالطّبيعه إيجادها في مقام الإطاعه. و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون متعلّق الأمر الطّبيعه المقيدة بالوجود أو الإيجاد.

و بعباره اخرى: كم فرق بين كون المأمور به مقيدة بالوجود أو الإيجاد، و بين كونهما قيدين عقليين معتبرين له في مقام الإطاعه! كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأمر و كذا النهى مركّب من المادّه و الهيئته، و المادّه تدلّ على الماهيه اللابشرط، و هيئته الأمر - مثلاً - تدلّ على البعث إليها بعثاً اعتبارياً، فلم يكن هناك ما يدلّ على الخصوصيات.

و واضح: أنّ البعث إلى المادّه ليس معناه: أوجدها، بل إغراء إليها، نظير إشاره الأخرس يريد بذلك تحويلها و إيجادها، و إن كانت منفكّه عن سائر الخصوصيات.

نعم تحويل الطّبيعه لا- يكون إلّا بإيجادها. فهو لازم عقلي لما هو المطلوب و متعلّق الطلب و محصّل للغرض. فالطّبيعه بالحمل الشائع و إن لم تكن مأموراً بها لكن البعث يكون وسيله لإيجادها.

فظهر: أنّ متعلّق الأمر ليس إلّا نفس الطّبيعه، و الهيئته تبعث نحوها، لا الطّبيعه الموجوده، و لا إيجادها، و تحويل الطّبيعه ليس إلّا بإيجادها.

و لو سلّم أنّ الأمر يتعلّق بإيجاد الطّبيعه، و لكن غايه ما تمكن المساعدة عليه هو القول باعتبار مفهوم الإيجاد- و ذلك لا يضرّ بما نحن بصدد إثباته- لا الإيجاد المتّحد مع الطّبيعه خارجاً؛ لاستلزامه تعلق الإيجاد بالوجود الخارجى، فتدبرّ.

و الحاصل: أنّ متعلّق الأمر شىء غير ما يوجد خارجاً؛ ضروره أنّ الصلاه التى أوجدها- مثلاً- لم يتعلّق بها الأمر، بل الأمر تعلق بشىء يكون قابلاً للصدق على ما اتى به و غيره. فالأمر واحد، و المأمور به أيضاً واحد، و لكن المأمور به بلحاظ

ص: ٣٠٤

وجوده الخارجى المتعاقب مع الخصوصيات الزمانيه و المكانيه و غيرهما الغير الدخيله متكثراً، و فى هذه المرحله لم يكن مأموراً به.

و إن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: كما أنّه لا تكون الخصوصيات الخارجيه- كالأبيضيه و الأسوديه، و الزنجيه و الروميه، و غيرها- دخيله فى حكم العقل بكون الإنسان حيواناً ناطقاً، فكذلك الخصوصيات الفرديه غير دخيله فى حكم الشرع بكون الصلاه- مثلاً- معراج المؤمن، أو قربان كلّ تقى. فكما لا- تكون الأبيضيه و الزنجيه و غير من الخصوصيات دخيله فى ماهيه الإنسان، فكذلك لا تكون الخصوصيات دخيله فى معراجيه الصلاه، فليست الصلاه منضمّه إلى الخصوصيات متعلّقه للحكم، بل

نفس الصلاة متعلقه للأمر يريد إيجادها.

ثم إنّه بعد ما عرفت أنّ متعلق الأوامر و النواهي ليست إلّا نفس الطبيعه، لا بدّ و أن يعلم أنّ المراد بالطبيعه المبحوث عنها ليس خصوص الماهيه المبحوث عنها فى المنطق، بل أعمّ منها و من الماهيه المخترعه؛ ضروره أنّه كما قد يكون متعلق الأمر الطبيعه المتأصّله الواقعه تحت إحدى المقولات العشر، فكذلك قد يكون- و هو الكثير منها- من الماهيات المخترعه الواقعه تحت مقولات مختلفه، كماهيه الصلاة فإنّها مركّبه من عدّه مقولات متعدّده.

و الكلام فيها الكلام فى الماهيه الأصليه، فيقال: إنّ المولى لما رأى أنّ ماهيه الصلاة- الملتئمه من عدّه أجزاء و شرائط و عدم المانع- محصّيه للغرض و معراج للمؤمن، فيلاحظ المجموع المركّب و يعتبر جميع ما يكون دخيلاً فيه؛ إمّا بجعله جزءاً أو شرطاً، أو بجعله مانعاً إذا كان وجوده مزاحماً.

هذا تمام الكلام فى المقدمه الاولى.

ص: ٣٠٥

المقدمه الثانيه:

ربّما يتوهم: أنّ الإطلاق- بعد تماميه مقدماته- ليس معناه إلّا ما يستفاد من العموم، و لا فرق بينهما إلّا من جهه أنّ استفاده العموم من العامّ بدلاله لفظيه، و من المطلق بمقدمات الحكمه، و من أجل ذلك ربّما يوجد فى بعض الكلمات كون الإطلاق لحاظياً و تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى.

مع أنّه ليس بشىء؛ لما سيوافيك تفصيله فى محلّه، و إجماله: أنّ المطلق المقابل للمقيّد معناه هو المسترسل عن القيد؛ فإنّ قيّدت الطبيعه التى جعلت موضوعاً للحكم تصير مقيّده، و إلّا تكون مطلقه. فإنّ تمت مقدمات الإطلاق فمقتضاها ليست إلّا أنّ الطبيعه من حيث هى، من دون دخاله شىء آخر تمام الموضوع للحكم.

و قد سبق و سيأتى: أنّ دلالة المطلق- بعد تماميه مقدماته- ليست من قبيل دلالة اللفظ، بل من دلالة العقل؛ فكلّ ما أخذه المولى موضوعاً للحكم فى لسان الدليل يصحّ احتجاج العبد به على مولاه، و بالعكس.

فإذا كان المأخوذ موضوعاً للحكم، الطبيعه مرسله و بدون القيد، فمحال أن تكون مرآه للخصوصيات الفرديه؛ ضروره أنّ المصداق لا يصير مصداقاً إلّا بانضمام الخصوصيات إليه، و لا أقلّ من الخصوصيات الوجوديه.

فغايه ما تقتضيه مقدمات الإطلاق فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١)- مثلاً- هى أنّ طبيعه البيع و ماهيته تمام الموضوع للحكم عليه بالحليّه. و أمّا الخصوصيات الفرديه- حتّى الوجودى منها- فلم تكن مؤثّره فى الحليّه، و إن كانت معها خارجاً.

١- البقره (٢): ٢٧٥.

و بالجمله: كما أنه في الأحكام العقلية إذا انحدر حكم على موضوع - كالحرقه بالنسبه إلى النار- فلا يكاد يتجاوز إلى غيره، فكذلك في الأحكام الشرعيه لو اخذ شىء موضوعاً للحكم- كالحلّيه للبيع- فغايه ما تقتضيه المقدمات هي أنّ نفس ذاك الشىء من دون دخاله للقيود الزمانيه و المكانيه و غيرهما موضوع للحكم. و حلّيه مصاديق البيع إنّما هي لأجل تحقّق الطبيعه بوجود الفرد، كما أنّ الحرقه بالنسبه إلى النار كذلك، حيث إنّ لم تكن للخصوصيات الفرديه من هذه النار- مثلاً- مدخلية في الحرقه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا تعرّض للإطلاق- بعد تماميه المقدمات- للخصوصيات أصلاً.

و أمّا العموم فله نحو تعرّض للمصاديق بتوسّط العنوان الإجمالى الذى يكون مرآه لها، و سيجىء فى باب: أنّ العموم لا يستغنى به عن الإطلاق الأحوالى للأفراد؛ لأنّ غايه ما يدلّ عليه العموم هو كون الأفراد محكوماً بالحكم، و أمّا أنّ كلّ فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخاله وصف أو حاله فلا بدّ فيه من التمسك بالإطلاق.

فالغايه المتحصّله من الإطلاق غير الغايه المتحصّله من العموم.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما يوجد فى بعض الكلمات من كون الإطلاق لحاظياً لا وجه له، لأنّه إن اريد بذلك: أنّ فى المطلق تلاحظ الخصوصيات الفرديه؛ بمعنى أنّ الطبيعه فى أى فرد وجدت تكون محصّله للغرض، ففيه- مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان؛ لحكم الوجدان بالفرق بين قولك: «أحلّ الله البيع»، و بين قولك: «أحلّ الله كلّ البيوع»، فتدبّر- أنّ هذا المعنى غير معقول فى المطلقات؛ لعدم وجود ما يدلّ عليه؛ بداهه أنّ قولك: «أكرم عالماً»- مثلاً- له مادّه و هيئته، و المادّه- و هي عنوان «العالم»- موضوعه للطبيعه اللابشرط- أى نفس الطبيعه بلا قيد- و الهيئه وضعت

ص: ٣٠٧

للبعث إليها، فلم يكن هناك ما يحكى و يدلّ على الخصوصيات و الأفراد؛ لأنّ الفرد هي الطبيعه مع الوجود و عوارضه، و واضح أنّها خارجه عن الطبيعه الموضوع لها.

و لو اريد بذلك تسريه الحكم إلى حالات الطبيعه و مصاديقها، فيحتاج ذلك إلى لحاظ مستأنف غير لحاظ نفس الطبيعه، و دالّ غير ما يدلّ على نفس الطبيعه، و مع ذلك يخرج عن الإطلاق و يكون عامّاً، فتدبّر.

و بالجمله: الكلام فى دلالة اللفظ و حكايته لا فى الاتّحاد الخارجى، و محال أن يحكى اللفظ الموضوع لنفس الطبيعه بلا قيد عن الخصوصيات و المشخصات الفرديه.

نعم، كلّما وجدت الطبيعه خارجاً تتحد معها، و كم فرق بين جعل الحكم على أفراد الطبيعه، و بين جعل الحكم على نفس الطبيعه بحيث كلّما تحققت الطبيعه فى مورد تكون منشأه للأثر! و ذلك لأنّه عليه تكون نفس الطبيعه موجوده بوجود هذا الفرد لا بنحو الجعل الانحلالى، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ القائل بالإطلاق اللحاظي إمّا يريد لحاظ الخصوصيات الفرديه، فقد عرفت حاله، أو يريد أنّ لحاظ نفس الطبيعه مع قطع النظر عن الخصوصيات يكون مرآه لها، فهو أيضاً محال كما ظهر لك وجهه بما لا مزيد عليه بأنّ الإطلاق في الحقيقه عدم لحاظ القيد، فتدبر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك جلياً: أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى - كما يوجد في بعض الكلمات - ممّا لا أصل له؛ إذ ليس للإطلاق تعرّض لحيثيه سوى ما اخذ تمام الموضوع للحكم، و أمّا كون الحكم متعلّقاً على الأفراد على البدل، أو على كلّ فرد، أو على المجموع، فلا بدّ في استفاده كلّ ذلك من التمسك بدوالّ لفظيه؛ من لفظه «كلّ» أو «اللام» أو «بعض» أو غيرها. و إن كان مع ذلك في خواطرك شيئاً فارتقب حتّى حين.

ص: ٣٠٨

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ غايه ما يستفاد من الإطلاق - بعد تماميه مقدّماته - ليست إلّا نفس الطبيعه، فنفس الطبائع موضوعات للأحكام، من دون ملاحظه شىء آخر فيها، كما هو الشأن في الإخبارات أيضاً.

ألا- ترى أنّه فرق بين قولنا: «النار حارّه» و بين قولنا: «كلّ نار حارّه»؟! فإنّ الحكم في الأوّل تعلّق على طبيعه النار، و أمّا في الثانى تعلّق على كلّ فردٍ فردٍ منها؛ و لذا تكون الجمله الثانى إخباراً عن جميع النيران الموجوده، و لو كان الحكم المتعلّق فيها كذباً يكون قولك ذلك كذباً بعدد الأفراد الموجوده من النار، بخلاف الجمله الاولى، كما لا يخفى.

هذا كلّه على تقدير جعل الأحكام بصوره المطلقات، و قد عرفت أنّه الغالب في جعل الأحكام.

و أمّا إذا جعلت الأحكام بصوره العموم، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١) فغايه ما تدلّ عليه لفظه «ال» الدالّه على العموم هي تكثير العقد بما هو عقد، و أمّا كونه صادراً من شخص كذا و واقعاً في مكان كذا و زمان كذا إلى غير ذلك من الخصوصيات، فلا تكاد تدلّ عليها تلك اللفظه.

و بالجمله: لفظه «كلّ» و «ال» و كلّ ما يدلّ على العموم لا يدلّ إلّا على تكثير المصاديق الذاتيه لنفس الطبيعه، و أمّا الخصوصيات و القيود غير المنفكّه عن الفرد خارجاً فغير مدلول عليها.

و كم فرق بين حكايه شىء و دلالته على شىء، و بين ملزوميته لشىء في الوجود الخارجى! فقد يكون بعض الأشياء مقروناً و ملازماً مع شىء أو أشياء في الوجود الخارجى، و لكن مع ذلك يباينه في مقام الحكايه و الدلاله.

١- المائده (٥): ١.

ص: ٣٠٩

ألا- ترى أنّ العرض في وجوده الخارجى محتاج إلى الموضوع، و مع ذلك لا يكون اللفظ الدالّ عليه - كالبياض مثلاً - دالّاً على موضوعه؟!

و بالجملة: قولنا: «أكرم كلَّ عالم» لا يدلُّ إلَّا على تكثير حيثه العلم ليس إلَّا، و أمَّا الحيثيات الآخر- حتَّى حيثه الوجود- فخارجه عن حريمها غير مدلوله عليها، و إن كانت ملازمه لها في الخارج. و لو أمكن وجود مصداق ذاتي للطبيعه بدون القيود و الخصوصيات- كما هو معتقد القائلين بأرباب الأنواع(1)- لكان هو محصلاً للغرض و متعلقاً للتكليف ليس إلَّا.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الإطلاق و العموم ليس إلَّا من جهة أنّ الموضوع للحكم في الأوّل نفس الطبيعه، و في الثاني المصداق الذاتى منها، و أمّا الخصوصيات الفردية فأجنبيه عن دائره دلالتها و إن كانت غير منفكّه عن الطبيعه و مصاديقها خارجاً. و سيجى ء تفصيل الكلام فى ذلك فى محلّه إن شاء الله تعالى.

المقدّمه الثالثه:

و ليعلم: أنّ المولى و المقنّن قبل تعلق الحكم على موضوع إذا لاحظ ذاك الموضوع و نفس ذاته:

فتاره يرى أنّ فى نفس ذاك الموضوع مصلحه ملزمه، محضه، فيأمر به.

و اخرى يرى فيه مفسده ملزمه محضه، فيزجر عنه.

و ثالثه يرى أنّ فيه مصلحه و مفسده، لكن مصلحه فعله أقوى من مفسدته، فيرجح جانب الفعل و يأمر به.

١- راجع الحكمه المتعاليه ٢: ٤٦- ٨١.

ص: ٣١٠

و رابعه بعكس ذلك فيرجح جانب الترك فيزجر عنه.

و خامسه يرى التساوى بينهما، فيبيح له الفعل و الترك.

فالتراحم أو الترجيح الموجود فى بعض هذه الأقسام إنّما هو قبل تعلق الحكم.

و قد يكون التراحم بعد تعلق الحكم عليه، بلحاظ أنّ المكلف لا- يمكنه الجمع بينه و بين غيره فى مقام الامتثال و الإطاعه، فلا يكون هناك فى مركز تعلق الأمر و وعائه مزاحمه.

مثلاً: للصلاه مصلحه ملزمه مقتضيه لإيجابها، و كذلك لإنقاذ الغريق مصلحه ملزمه مقتضيه لإيجابه، و كلّ منهما فى وعاء تعلق الحكم عليه أجنبي عن الآخر؛ فالحكم المتعلق على أحدهما لا يكاد يسرى إلى الآخر، و التراحم الواقع بينهما إنّما هو بالعرض فى مقام ابتلاء المكلف بهما فى مقام الإطاعه و الامتثال أحياناً، و هو متأخر رتبته عن تعلق الأمر، و لا يكاد يتعرّض ما يكون متقدماً رتبته لما هو المتأخر عنه.

و بالجملة: كلّ من الأمرين- الأمر بالإنقاذ و الأمر بالصلاه- تعلق بعنوان غير ما للآخر، فلا تراحم فى مرحله الجعل، نعم بعد تعلق

الإيجاب بهما يتزاحمان أحياناً في مقام العمل، لأجل عدم تمكّن المكلف من إتيانهما وجمعهما في مقام العمل، و واضح أنّ التزاحم الكذائي متأخر عن جعل الحكم، و الجعل متقدّم عليه، و ما يكون متقدّماً لا يتعرّض لحال ما يتأخّر عنه.

و القاضي بالترجيح في التزاحم الكذائي إنّما هو عقل المكلف، كما أنّ القاضي بالترجيح في مرحله جعل الحكم هو عقل المولى و المقنّن، كما لا يخفى، فبين التزاحمين بون بعيد.

و إن كان مع ذلك في خواطرك ريب فنقول: كما يقال في مسأله اجتماع الأمر و النهي: إنّ كلّاً منهما لم يتعلّق إلّا بموضوع و لا يتعداه و لا يتجاوزه إلى الآخر، فلا

ص: ٣١١

تزاحم في مقام تعلّق الحكم، و إنّما التزاحم في الخارج و في مقام الامتثال، فكذلك في المقام الأمران متعلّقان بطبيعتين لا يكون بينهما تزاحم في مركز تعلّق الحكم، و إنّما وقع التزاحم في مقام العمل.

هذا كلّه في المطلقات.

و كذلك الكلام في العمومات؛ لما عرفت أنّ لفظه «كلّ» و نحوها تدلّ على تكثير عنوان مدخولها، فكلّ من «أكرم كلّ عالم»، و «أنقذ كلّ غريق» يدلّ على تكثير عنوان مدخوله و لا يكاد يتعداه إلى الآخر.

و الحاصل: أنّ الحكم - سواء كان في المطلقات أو العمومات - تعلّق بنفس طبيعه موضوعه، و غايه ما يكون في العموم هي تكثير نفس الطبيعه، و لا تعرّض له لحالات موضوعه بالنظر إلى نفس ذاته، فضلاً عن حالاته مع موضوع آخر، فما ظنّك بعلاج المعارضه بينهما؟!

فظهر: أنّ التزاحمات الواقعه في الخارج بين أفراد الطبيعه بالعرض غير ملحوظ في الأدلّه، و سيجي ء قريباً بيان محاليتها. و لا يكاد يمكن كشف العقل ملاحظه الشارع تلك الحالات في مقام الثبوت، و لو أمكن ملاحظه ذلك ثبوتاً فلا يحتاج إلى كشف العقل، فارتقب حتّى حين.

و بعبارة اخرى - كما أفاده سماحه الاستاد - أنّ التزاحمات الواقعه بين الأدلّه بالعرض، لأجل عدم قدره المكلف على الجمع بين امتثالها - كالتزاحم بين وجوب إزاله النجاسه عن المسجد و وجوب الصلاه - حيث تكون متأخره عن تعلّق الحكم بموضوعاتها، و عن ابتلاء المكلف بالواقعه، لم تكن ملحوظه في الأدلّه، و لا تكون الأدلّه متعرّضه لها، فضلاً عن التعرّض لعلاجها، فاشترط المهمّ بعضيان الأهمّ - الذي هو من مقدّمات الترتّب - لا يمكن أن يكون مفاد الأدلّه إن كان المراد شرطاً

ص: ٣١٢

شريعياً مأخوذاً في الأدلّه. و لا يكون بنحو الكشف عن الاشتراط؛ لما سيأتى من عدم لزومه، بل عدم صحّته، و سيأتى حال حكم العقل (١)، انتهى.

فأتضح من هذه المقدمه بطلان ما يبتنى عليه أساس مسأله الترتب- و هو اشتراط عصيان الأمر بالأهم في الأمر بالمهم- لأن ذلك إنما يتم إذا أمكن اعتبار ذلك في الأدله، و قد عرفت عدم اعتبار ذلك فيها.

هذا، مضافاً إلى أنه لو صحّ ذلك في موضوع الدليل، لكنّه يمتنع ملاحظه عصيان الأهم في التكليف بالمهم، كما سيظهر لك وجهه عند التعرّض لمسأله الترتب، فارتقب حتّى حين.

المقدمه الرابعه:

الحقّ أن يقال: إنّ الأحكام الشرعيه القانونيه المجمعوله على موضوعاتها على قسمين: أحدهما الأحكام الإنشائيه، و ثانيهما الأحكام الفعليه.

و إن شئت قلت: إنّ للحكم مرحلتين: مرحله الإنشاء، و مرحله الفعليه، كما هو الشأن في وضع القوانين المدنيه العالميه، من غير فرق بين كون المقتنّ شخصاً واحداً أو أشخاصاً متعدّدين؛ لأنّه جرت ديدن الواضعين في جميع الأعصار و الحكومات على أنّهم يلاحظون الجهات المقتضيه لوضع القوانين على الكليه، فينشئونها أوّلاً بصور كليه، ثمّ يعقّبونها بذكر المخصّصات و المقيّدات، و لم يشدّ الشارع الأقدس عن طريقتهم في ذلك، فبعد إنشاء الأحكام بصوره العموم أو الإطلاق و قبل ورود المخصّصات و المقيّدات، تكون الأحكام إنشائياً.

١- مناهج الوصول ٢: ٢٣-٢٤.

ص: ٣١٣

فعند ذلك فإن كانت جميع أفراده و مصاديقه أو نفس الطبيعه المقيده واجده للمصلحه أو المفسده فتكون الأحكام المجمعوله على موضوعاتها أحكاماً فعليّه.

و أمّا إذا كان بعض مصاديقه أو الطبيعه المقيده واجده للمصلحه فيكون تعلّق الحكم بالمقدار الذي فيه المصلحه أو الطبيعه المقيده فعلياً. و أمّا المقدار الذي يكون فاقداً لها و نفس الطبيعه فباقيه على مرتبتها الإنشائي.

و حيث إنّه ربّما يكون للزمان و أحوال المكلفين مدخله في إجراء بعض الأحكام- كنجاسه بعض المتحلّين بالإسلام و كفرهم؛ فقد حكم بإسلامهم و طهارتهم في عصر الغيبه، إلى أن يطلع شمس تلك الهدايه و محورها- أرواح من سواه فداه- فمثل هذا حكم إنشائي في زماننا بالنسبه إلينا. و أمّا بعد طلوع شمس وجوده- عجل الله فرجه الشريف- و بالنسبه إلى أفراد ذلك العصر فيصير فعلياً.

إن قلت: فما فائده الجعل الكذائي قبل أوان وقته؟ و هل هو إلّا العبث؟!؟

قلت: كلاً!! فلعلّ سرّه هو أنّ تبليغ الأحكام حيث إنّه لا بدّ و أن يكون من طريق النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم و الوحي و ينقطع ذلك بموت النبي صلى الله عليه و آله و سلم فلا بدّ من تبليغ جميع الأحكام إلى العباد، أو إيداعها إلى الوصى من

بعده، و هو إلى من بعده، إلى أن يبلغ وقت إجرائه، فينشره إمام ذاك العصر.

فظهر: أن قسماً من الأحكام الإنشائية لا يرى صلاح في إجرائها بعد، و يكون للمحيط و استعداد الناس دخل في إجرائها، كالأحكام المودعه عند ولي العصر، عجل الله فرجه الشريف.

و قسماً آخر لا يرى صلاح في إجرائها بصوره العموم و الإطلاق، لكنّه أنشأه بصوره العموم و الإطلاق ليلحق هو صلى الله عليه و آله و سلم أو الوصى من بعده مخصّصاته و قيوده.

فالعومات و المطلقات قبل ورود المخصّصات و المقيدات أحكام إنشائية

ص: ٣١٤

بالنسبه إلى موارد التخصيص و التقييد، و إن كانت فعليات بالنسبه إلى غير تلك الموارد.

و أمّا الأحكام الفعلية فهي الأحكام التي أعلنها الشارع و بين مخصّصات و مقيداتها و حان وقت إجرائها.

فتحصّل: أن الأحكام القانونيه على قسمين:

أحدهما: الأحكام الإنشائية، و هي التي لم ير الشارع صلاحاً في إجرائها فعلاً، و إن كانت نفس الأحكام ذات صلاح، كالأحكام المودعه عند صاحب الأمر - عجل الله فرجه الشريف - الواصله إليه من آبائه عليهم السلام، أو رأى صلاحاً في إجرائها و لكن أنشأها بصوره العموم أو الإطلاق ليلحق به هو نفسه أو وصي بعده مخصّصه و قيده.

ثانيهما: الأحكام الفعلية، و هي التي بينها الشارع بعمومها و خصوصها و مطلقها و مقيدتها، و حان وقت إجرائها و إنفاذها.

هذا هو المعنى المقبول من الإنشائية و الفعلية.

و أمّا المعنى المعروف بينهم - من إنشائية الحكم بالنسبه إلى شخص، كالجاهل و الغافل و الساهى و العاجز، و فعليته بالنسبه إلى مقابلاتها - ممّا لا أساس له؛ لأنّ موضوعات الأحكام و إن يمكن أن تكون بحسب تصوّر مقيدته بالعلم أو الذكر أو الالتفات أو قدره، و لكن الاشتراط الشرعى فيها - مضافاً إلى عدم معقوليته في بعضها - لم يدلّ دليل على اعتباره. و التصرف العقلى أيضاً غير معقول؛ لاستلزامه تصرف العقل في إرادته الشارع و حكمه، و هو محال، و سيأتى بيانه.

و غايه ما يكون هناك و يحكم به العقل هي: أنّه مع طرؤ إحدى تلك الحالات - من الجهل أو الغفله أو النسيان أو العجز - يكون المكلف معذوراً في عدم القيام بمقتضى التكليف، و ربّما يكون الشخص مستحقاً للعقاب، بل ربّما يكون خارجاً عن

ص: ٣١٥

ربقه الإسلام، و لا - يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته، و لا تمسّ بكرامه الواقع، و لا يسترجعه إلى ورائه حتّى يعود إنشائياً؛

لكون ذلك أشبه شىء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طرؤ العذر و انبساطه عند ارتفاعه.

فتحصّل: أنّ الأحكام المضبوطة فى الكتاب و السنّه لا يعقل فيها غير هاتين المرتبتين، فقله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...» (١) إلى آخره، لا يختلف بالنسبه إلى الجاهل و العالم، و لا معنى للفعلية و الشأنيه فى هذا الحكم المجعول المنضبط.

فهو حكم فعلى على عامّه الناس؛ سواء العالم و الجاهل، و القادر و العاجز.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ ما يظهر من بعضهم؛ من جعل الاقتضاء و التنجيز من مراتب الحكم، و أنّ للحكم مراتب أربع: مرتبه الاقتضاء، مرتبه الإنشاء، مرتبه الفعلية و مرتبه التنجيز (٢)، غير صحيح؛ لأنّ الاقتضاء و التنجيز من طرفى الحكم؛ فإنّ الاقتضاء من مبادئ الحكم و التنجيز، و حكم عقلى غير مربوط بمراتب الحكم، و معنى تنجيزه قطع عذر المكلف فى المخالفه، و عدمه كونه معذوراً فيها، من غير تغيير و تبديل فى الحكم، و لا فى الإراده.

المقدمه الخامسه:

إنّ الأحكام الكليه و الخطابات القانونيه تفرق عن الأحكام الجزئيه و الخطابات الشخصيه الصادره عن الموالى العرفيه إلى عبيدهم من جهات، و الخلط بينهما صارت منشأ لاشتباهات:

١- آل عمران (٣): ٩٧.

٢- كفايه الاصول: ٢٩٧.

ص: ٣١٦

منها: توهم أنّ الخطابات القانونيه و الأحكام الكليه لا يكاد يعقل أن تتوجه إلى العاجز و الغافل و الساهى؛ ضروره أنّ الخطاب للانبعث، و لا يعقل انبعث العاجز و نحوه، كما هو الشأن فى الخطابات و الأحكام الجزئيه.

و هذا من موارد الخلط بين الأحكام الكليه و الجزئيه، فيقال: إنّ البعث و كذا الزجر فى الخطابات و الأحكام الجزئيه الصادره من مولى بالنسبه إلى عبده إذا كان لغرض الانبعث أو الانزجار لا بدّ و أن يكون فى مورد يصلح البعث للانبعث أو الزجر للانزجار، و ذلك فى مورد يعلم أو يظنّ أو لا- أقلّ من احتمال الانبعث من البعث أو الانزجار من الزجر، و إلّا إذا علم بعدم الانبعث أو الانزجار يكون بعثه أو زجره سفهياً، بل لا يكاد يصدر من المولى العاقل الملتفت بعث أو زجر جدّى عند ذلك؛ و لذا تراهم يعتبرون فى وجوب الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر احتمال انبعث التارك للواجب، أو انزجار الفاعل للحرام، و إلّا ففى صورته العلم بعدم الارتداع يسقط الوجوب.

و بالجمله: بعث المولى عبده من أفعاله الاختياريه فهو مسبوق بتصوّر أمره، و تصوّر احتمال باعثيته لعبده، و التصديق بفائده ذاك الاحتمال، ثمّ انحدر البعث نحوه.

فإذا علم أنّ العبد لا ينبعث عن بعثه لا يعقل تمشّى البعث من المولى الحكيم مع التفاته إلى فائده البعث؛ بداهه أنّ البعث لغايه

الانبعاث، و هو مقطوع العدم.

نعم، إذا كانت لنفس البعث غايه و فائده اخرى غير الانبعاث- كإتمام الحجّه و إن لم يترتب عليه الانبعاث- لأمكن ذلك منه، و لكنّه خارج عن محطّ البحث. و كذا لو علم أنّ العبد يأتي بالعمل بدون البعث لا يكاد يتمسّى البعث منه بداعي الانبعاث بالبيان المتقدّم.

ص: ٣١٧

فتحصّل: أنّه إذا لم يكن العبد قادراً عقلاً أو عاده على إتيان فعل- بأن كان نائماً أو ساهياً أو مغمى عليه، إلى غير ذلك- أو كان مرغوباً عنه بنفسه، أو مطلوباً بنحو يريد به إرادته نفسه أو يكون عاصياً، لا يكاد يمكن صدور البعث أو الزجر من المولى العاقل الملتفت.

نعم، إذا كانت لنفس البعث أو الانزجار مصلحه اخرى- كتصفيه مَجْرى النَّفس، أو إتمام الحجّه، إلى غير ذلك- لكان صدور البعث أو الزجر بمكان من الإمكان، لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا كلّه في الخطابات و الأحكام الشخصيه.

ثمّ إنهم قاسوا الخطابات العموميه القانونيه- أى الخطابات المتوجّهه إلى عامّه الناس أو جماعه منهم- بالخطابات و الأحكام الجزئيه، فاعتبروا فيها ملاحظه حالات جميع أفراد من خوطب بها، بحيث لا- يتوجّه الخطاب إلى العاجز أو الجاهل أو الساهى منهم، أو غيرهم، كما لا يتوجّه الخطاب الشخصى إليهم. مع أنّ لها شأنًا يغايره؛ لأنّ الضروره قائمه على أنّ الخطابات و الأوامر الإلهيه شامله للعصاه، بل بناء المحقّقين على أنّها شامله للكفّار، فهم مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، مع أنّه أشرنا: أنّ الخطاب الشخصى إلى الكفّار المعلومى الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث، فلو كان وزان حكم الخطاب العمومى وزان حكم الخطاب الشخصى فلا بدّ من الالتزام بتقييد الخطاب بغيرهم، و هو كما ترى.

و كذا الحال فى الجاهل و الغافل و النائم و غيرهم ممّا لا يعقل تخصيصهم بالحكم، و لا يمكن توجّه الخطاب الخصوصى إليهم، و إذا صحّ فى موردٍ فليصحّ فيما هو مشترك معه فى المناط؛ فيصحّ الخطاب لعامّه الناس، من غير تقييد بالقادر؛ فيعمّ جميعهم، و إن كان العاجز و الجاهل و الناسى و الغافل و أمثالهم معذورين فى

ص: ٣١٨

المخالفه، فمخالفه الحكم الفعلى قد تكون لعذر- كما ذكر- و قد لا تكون كذلك(١)

. و السرّ فى ذلك هو تغاير مبادئ جعل الأحكام الكليه مع مبادئ جعل الأحكام الجزئيه، و المعتبر فى إحداهما غير المعتبر فى الاخرى.

و ذلك لأنّ غايه ما يعتبر فى جعل القانون الكلى و خطابه هو إمكان انبعاث عدّه من المخاطبين بالخطاب، و لا يلاحظ حال كلّ

واحدٍ واحدٍ منهم. فتتصدر الخطابات الكليّة إلى العناوين، كالمؤمنين، أو الناس، أو القوم، و نحو ذلك، إذا كانت فيهم عدّه معتنى بها يمكن انبعاثهم بهذا البعث، بخلاف الخطابات الشخصية.

و السرّ في ذلك: أنّ الخطابات العامّة لا- تنحلّ كلّ منها إلى خطابات بعدد نفوس المكلفين، بحيث يكون لكلّ منهم خطاب يخصّه، بل يكون الخطاب العموميّ خطاباً واحداً يخاطب به العموم، و بهذا يفترق عن الخطاب الخصوصيّ في كثير من الموارد.

و بالجملة: يتصوّر المقنّن القانون الكليّ، و يصدّق بفائدته لهم، فيريد التقنين و الجعل، فيوجّه الخطاب إليهم بالعنوان. فمتعلّق الحكم الكليّ و موضوعه العنوان.

ففي قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) لم يلاحظ حال كلّ واحدٍ واحدٍ منهم بنحو العموم لينحلّ إلى خطابات عديده، بل خطاب واحد متعلّق بالعموم. و كذا جعلت النجاسة على عنوان البول لا على أفراد البول، فكلمّا تحقّق العنوان يتعلّق به الحكم.

١- قلت: اقتبسنا الجملات الأخيرة من «مناهج الوصول»، لاحظ مناهج الوصول ٢: ٢٦-٢٧. [المقترّر حفظه الله]
٢- المائدة (٥): ١.

ص: ٣١٩

و إن كان في خواطرك ريب فلاحظ القوانين المجعولة في مجلس النّوّاب و الشيوخ؛ فإنّها بمرأى منك و مسمع، فتراهم يضعون القوانين و لا- يلاحظون حالات أفراد ملّتهم و تحت حكومتهم، بل ربّما لا يتوجّهون إلى انبعاث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، بل إذا رأوا انبعاث عدّه منهم لكان ذلك مصحّحاً لجعل القانون على نحو الكليّة.

فعلى هذا: كلّ واحد من الأحكام المجعولة في الشريعة إذا حان وقت إجرائها، أحكام فعلية لجميع آحاد المكلفين بخطاب واحد، من دون انحلال؛ سواء في ذلك العالم و الجاهل، و الغافل و المتذكّر، و العاصي و المطيع، و المؤمن و الكافر.

وليت شعري كيف يقولون: إنّ الأحكام غير مخصوصه بالعالمين بها، بل يعمّمهم و الجاهلين، و لم يلزم منه محذور عندهم، مع أنّ الجاهل حال جهله لا يكاد يتوجّه التكليف به، و لا يقولون به في نظائره، كالعصاة و الكفّار و الغافلين و الناسين إلى غير ذلك، مع أنّهما يرتضعان من ثدى واحد؟!!

و الذي أوقعهم فيما أوقعهم فيه، هو خلط الخطابات و الأحكام الشخصية بالخطابات و الأحكام الكليّة، و كم له من نظير!

فالحكم القانوني بمبادئه تعلّق على عنوان ينطبق على الجميع، و لا- فرق في ذلك بين العاصي و الكافر و المؤمن و المطيع في توجّه الحكم الفعلي إليه، و لم يكن الكافر و العاصي معذوراً.

و كذا لا- فرق بين العالم و الجاهل، و بين المتذكّر و الغافل، و القادر و العاجز، في تعلّق الحكم الفعلي. نعم يكون الجاهل و نظائره معذورين في ترك امتثال الحكم الفعلي، بخلاف العالم و نظائره، فتدبّر فيما ذكرنا لعلّه ينفعك في غير مقام.

و منها:- أى: من موارد خلط الخطابات و الأحكام الكليه بالخطابات و الأحكام الجزئية- حكمهم بعدم منجزيه العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه

ص: ٣٢٠

خارجاً عن محلّ الابتلاء، بتوهم أنّ الخطاب بالنسبه إليه مستهجن.

قال شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره فى العلم الإجمالى - و وافقه المتأخرون- ما ملخصه: أنه يعتبر فى تنجز الخطاب المعلوم بالإجمال أن يكون الخطاب بالنسبه إلى جميع الأطراف فعلياً، فإذا لم تكن له قدره عقليه على بعض الأفراد، بل إذا لم تكن له قدره عاديه عليه بأن كان ذلك البعض خارجاً عن محلّ الابتلاء لا- يكون الخطاب منجزاً فى حقّه، و ذكروا فى وجهه: أنّ الخطاب مستهجن بالنسبه إلى من يكون كذلك(١)

. و لا يخفى: أنه يظهر منهم أنهم تلقوا ذلك على نحو إرسال المسلمات و الاصول المسلّمه.

و الوجه فيما ذكره هو: أنهم يرون أنّ الخطاب العمومى الواحد ينحلّ إلى خطابات عديده بعدد رءوس المكلفين، بحيث يكون لكلّ من الخطابات المنحلّه إليها مبادئ تخصّه؛ حتى يكون وزانها و زان الخطابات الشخصيه، بحيث كلّ ما يصحّ فيه الخطاب الشخصى يصحّ فيه الخطاب العمومى، و كلّ ما لا يصحّ فيه ذلك لا يصحّ فيه هذه، مع أنه ليس كذلك، بل خطاب واحد متعلّق بكثيرين، فلا تعدّد فى ناحيه الخطاب، بل التعدّد إنّما هو فى ناحيه المتعلّق.

و يتوجّه عليهم أولاً: النقض بالأحكام الوضعيه؛ و ذلك لأنّ لهم فيها مشرين:

الأوّل: ما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره- و بعض من تأخّر عنه- و هو: أنّ الأحكام الوضعيه غير متأصّله فى الجعل، بل منتزعه من الأحكام التكليفيه فى موردها(٢).

١- راجع فرائد الاصول ٢: ٤١٩-٤٢٢، كفايه الاصول: ٤١٠، فوائد الاصول ٤: ٥٠-٥١.

٢- فرائد الاصول ٢: ٦٠١.

ص: ٣٢١

و الثانى: ما ذهب إليه جلّ المحقّقين، و هو تأصل الأحكام الوضعيه فى الجعل كالأحكام التكليفيه(١)، فعلى المشرب الأوّل لا بدّ و أن يلتزم الشيخ قدس سره و من يحذو حذوه أن لا تكون الخمر التى فى أقصى نقطه المغرب بالنسبه إلى من يكون فى أقصى نقطه المشرق نجسه؛ لأنّها غير محرّمه عليه؛ لعدم ابتلائه بها. إلّا أن يقال: إنّها نجسه و محرّمه على من يكون مبتلى بها، فيكون الحكم الوضعى نسبياً، و لا يكاد يلتزم به، و ضروره الفقه على خلافه.

و أقمياً على المشرب الثانى فلا- بدّ لهم أيضاً من الالتزام بما ذكر؛ لأنّ جعل الأحكام الوضعيه لأجل الأحكام التكليفيه و ترتّب الآثار، فجعل الطهاره للماء- مثلاً- لجواز الوضوء و الغسل و نحو ذلك منه، فإذا كان ترتّب الآثار ملحوظاً شخصاً فشخصاً فلا بدّ

من اختصاص جعل الطهاره بالنسبه إلى شخص دون شخص، فيلزم أن يكون الحكم الوضعى نسبياً، وقد عرفت أنهم غير ملتزمين به، مضافاً إلى أنه خلاف ضروره الفقه.

و ثانياً: النقص بتكليف الكفار و العصاه؛ و ذلك لأنّ لازم القول بانحلال الخطاب إلى خطابات متعدده عدم مخاطبه الكفار و العصاه بالتكاليف؛ لأنّ البعث- كما أشرنا- لغايه الانبعث، فإذا علم عدم الانبعث لا يكاد يعقل البعث نحوه؛ بداهه أنه كما لا يصحّ خطاب الجماد، فكذلك لا يصحّ خطاب من يعلم بعدم انبعثه؛ لوحده الملاك، فكما لا يصحّ الخطاب الشخصى بالكافر أو العاصى، فكذلك الخطاب العمومى المنحلّ إلى خطابات عديده بعدد رءوس المكلفين، مع أنّ الضروره قائمه على شمول الأوامر و النواهي للعصاه، و المحقّقون على أنّها شامله للكفار أيضاً؛ لكونهم مكلفين بالفروع كما يكونون مكلفين بالأصول.

١- كفايه الاصول: ٤٥٤-٤٥٨، فوائد الاصول ٤: ٣٩٢، نهايه الأفكار ٤، القسم الأوّل: ٩٠.

ص: ٣٢٢

إن قلت: قد ورد في القرآن المجيد ما ينفي ذلك، كقوله تعالى لموسى و هارون- على نبينا و آله و عليهما السلام- «فَقُولَا لَهُ- أى لفرعون- قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»^(١)، مع علمه تعالى بأنّ فرعون لا يتذكّر و لا يخشى.

قلت: ما ذكرناه هو حكم العقل، فإن كان على خلافه ظاهر فلا- بدّ و أن يؤوّل، كما يؤوّل قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(٢)، فعملّ قوله تعالى ذلك لأجل أنّه إذا دعوا فرعون يكون فى حواريه و أتباعه من يتذكّر أو يخشى، و لا يمكنهما أن يدعواهم إلّا بهذا النحو، فتدبّر.

و ثالثاً: النقص بتكليف الجاهل و العاجز و الغافل؛ ضروره أنّ الجاهل و نظرائه لا يكادون ينبعثون عن الخطاب- كما هو ظاهر- مع أنّ التكليف شامله لهم لا بعناوينهم. و غايه ما يكون لهم هى معذوريتهم فى مخالفه الحكم الفعلى.

و الذى يسهّل الخطب- كما أشرنا- هو تغاير مبادئ جعل الأحكام الكليه مع مبادئ جعل الأحكام الجزئيه، و عدم انحلال الخطاب القانونى إلى الخطابات، بل خطاب واحد متعلّق بكثيرين، فلا تعدّد فى ناحيه الخطاب، و إنّما التعدّد فى ناحيه المتعلّق، فتدبّر و اعنتم.

أضف إلى ذلك: أنّ الإراده التشريعيه- كما أشرنا غير مرّه- ليست إرادته إتيان المكلف و انبعثه نحو العمل، و إلّا يلزم فى الإراده الأزليه عدم انفكاكها عنه و عدم إمكان العصيان، بل هى عبارته عن إرادته التقنين و الجعل على نحو العموم، و فى مثله يراعى المصلحه العقلانيه، و معلوم: أنّه لا تتوقّف صحّته عندهم على صحّحه الانبعث من كلّ أحد، كما يظهر بالتأمّل فى القوانين العرفيه.

١- طه (٢٠): ٤٤.

٢- طه (٢٠): ٥.

المقدّمه السادسة:

موضوع التكاليف الشرعيه على قسمين:

فتارة: يكون مقتيداً بالقدره فى لسان الدليل، كالأستطاعه المأخوذه فى الحجّ فى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١)

. و اخرى: لم يُقتيد فى لسان الدليل، و هذا أيضاً على قسمين:

فتارة: يحرز القيد فى الموضوع ثبناً من دليل خارج أو حكم العقل. مثلاً: إذا قال المولى: «أكرم العالم» و لكن علم من الخارج أنه لم يمكنه إلحاق قيد التورّع - مثلاً - لمحدور كان هناك، مع أنّ المطلوب عنده فى الواقع هو ذلك، بحيث لا يكون إكرام العالم غير المتورّع محبوباً لديه، بل يكون مبعوضاً عنده، و كما إذا قال لعبده:

«أكرم صديقى» و فرض أنه لا يمكنه إكرامه إلاّ بقدمه.

و اخرى: لم يحرز ذلك. و يتفرّع على التقيد بقسميه أمران:

الأمر الأوّل: جواز إحداث ما يوجب خروجه عن موضوع التكليف اختياراً، فلو أخرج العالم الورع نفسه عن الورع، أو حال بين صديق المولى و قدمه، أو أخرج المستطيع نفسه عن الاستطاعه، لما وجب عليه الإكرام، و لا على المستطيع الحجّ.

نعم، يستظهر من الأدلّه فى خصوص الاستطاعه فى الحجّ: أنّ من استطاع بالشرائط المقرّره يجب عليه الحجّ و إن أخرج نفسه عن الاستطاعه، فيستفاد من الأدلّه: أنّ الاستطاعه دين على من استطاع إليه سبيلاً، فتأمل.

و بالجملة: لو كانت القدره مأخوذه فى موضوع التكليف يجوز للمكلف إعجاز

١- آل عمران (٣): ٩٧.

ص: ٣٢٤

نفسه و إخراجها عن موضوع التكليف و إدخاله فى موضوع تكليف آخر، نظير عنوانى المسافر و الحاضر، حيث علّق على موضوع المسافر قصر الصلاه و إفتار الصوم، و على الحاضر إتمام الصلاه و الصوم؛ فكما للمكلف إخراج نفسه من أحدهما و إدخالها فى الآخر، فكذلك يجوز له إعجاز نفسه ليخرج عن موضوع التكليف.

الأمر الثانى: أنه لو شكّ فى القدره لا يلزمه الاحتياط، بل يجوز له إجراء البراءه، بلا خلاف؛ للشكّ فى التكليف، و لا يلزمه الفحص، فمن شكّ فى الاستطاعه فلا يجب عليه الحجّ.

فظهر حال التقييد الشرعي؛ سواء اخذ في لسان الدليل، أو استكشف من دليل العقل، أو من الخارج، و أمّا لو لم يؤخذ مطلقاً فلا يجوز له إعجاز نفسه؛ لأنّ الموضوع حيث لم يقيد بقييد فيستكشف أنّه مطلق، و عليه استقرّ حكم العقل و بناء العقلاء؛ فإنّهم لا يرون أن يحدث الرجل ما يوجب عجزه عن قيامه بموضوع التكليف، و كذا لو شكّ في القدره يحتاطون و لا يجرون البراءه.

إذا عرفت هذين القسمين و الشأن الذي لهما فنقول: إنّ الأحكام الشرعيه الكليه الإلهيه غير مقيده بالقدره؛ لا شرعاً و لا عقلاً، فتشمل القادر و العاجز، فيكون وزان القدره وزان العلم، و إن كان حكم العقل بالإطاعه و العصيان في صورته القدره.

أمّا شرعاً: فظاهر؛ لأنّه ليس في الأدلّه ما يوجب التقييد بالقدره العقليه و العلم، و لو فرض التقييد بالقدره الشرعيه للزم الالتزام بجواز إيجاد المكلف العجز لنفسه، كما هو الشأن في الحاضر و المسافر، حيث يجوز للحاضر أن يسافر فلا يشمله تكليف الحاضر، و بالعكس يجوز للمسافر أن يحضر بلده فلا يشمله تكليف المسافر.

فلا بدّ و أن يجوز للمكلف إخراج نفسه عن عنوان القادر فلا يشمله التكليف، و أن

ص: ٣٢٥

يعمل عملاً يخرجّه عن الاستطاعه، إلى غير ذلك، مع أنّ ظاهرهم عدم الجواز.

و كذا لزم إجراء البراءه عند الشكّ في القدره؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في التكليف، و إجراء البراءه في الشكّ في التكليف ممّا لا خلاف فيه، مع أنّه يظهر من فتاواهم عدم الالتزام بالبراءه، بل يحتاطون في الشكّ في القدره.

و أمّا عقلاً:- بمعنى تصرّف العقل في الأدلّه الشرعيه- فهو لا يرجع إلى محضّل، بل تصرّف العقل في إرادته المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له؛ بداهه أنّ التقييد و التصرّف لا يمكن إلّا للجاعل لا لغيره.

نعم، للعقل الحكم في مقام الإطاعه و العصيان، و أنّ مخالفه الحكم في أيّ مورد توجب استحقاق العقوبه، و في أيّ مورد لا توجب المعذوريه، فإذا لم يكن عجزه بسوء اختياره يكون معذوراً عند العقل و العقلاء. فوجب الاجتناب عن الخمر- مثلاً- يعمّ القادر و غيره، إلّا أنّ العاجز إذا لم يكن عجزه بسوء اختياره يرفع حكم التكليف- و هو العقاب- عنه لا التكليف.

ثمّ إنّه قد عرفت: أنّ لازم تقييد موضوع الحكم بالقدره هو: أنّه لو شكّ في القدره فمقتضى القاعده البراءه.

و لكن تمسّك شيخنا العلّامه الحائري قدس سره- على ما بيالى- للجمع بين تقييد موضوعات الأحكام بالقدره، و بين لزوم الاحتياط في الشكّ فيها و حفظ العنوان، بإطلاق المادّه، بتقريب: أنّ مادّه «أنقذ الغريق» مثلاً لم تقيّد بالقدره، و لكن العقل من جهه أنّه لا يرى توجّه التكليف إلى العاجز فيقيده بصوره عدم العجز، فالمادّه- و هي الإنقاذ- مطلوبه مطلقاً، و ذلك مثل ما إذا أشرف ولد المولى على الغرق و كان عبده نائماً، فإنقاذه ولده العزيز مطلوب مطلقاً غاية الطلب و الحبّ، و لكن مع ذلك لا يمكنه تكليف عبده.

ص: ٣٢٦

و بالجمله: بإطلاق المادّه تستكشف المصلحه، و إن لم يمكن تعلّق الطلب به فى صورته العجز، فلا يمكنه إحداث ما يخرج به عن موضوع التكليف اختياراً؛ لعدم معذوريه؛ لعدم معذوريه المكلف عند العقل و العقلاء فى رفع العقاب، و إن يرون جواز ارتكابه بل وجوبه لو اضطرّ إليه حفظاً للنفس، فلو شكّ فى قدره فلا بدّ له من الاحتياط.

و فيه: أنّ كشف المصلحه و المطلوبيه الواقعيه فى موضوع حكم إنّما هو من جهه أنّ ما اخذ موضوعاً للحكم غير مقيد بقيد، فيستفاد منه: أنّ المطلوب هو نفس الطبيعه، و على مذهب العدليه يستكشف وجود المصلحه المطلقه.

مثلاً: إذا قيل: «أكرم العالم» فحيث إنّ اخذ العالم من دون تقييده بقيد موضوعاً و تعلّق التكليف الفعلى به، فيستكشف من ذلك أنّ الإكرام بلا قيد قام به المصلحه، و لكن إذا أدرك العقل أنّ المولى لا يمكنه البعث الفعلى إلى موضوع بنحو الإطلاق، و احتملنا أنّه فى متن الواقع مقيد بالقدره، و لكنّه لم يذكر القيد اعتماداً و اتكالاً على معلوميته و وضوحه عند العقل، فلا دافع لاحتمال كون موضوع الحكم هو المتقيد بالقدره، و إطلاق المادّه لا يكاد يجدى لدفع ذاك الاحتمال؛ لأنّ إطلاقها إنّما يجدى لدفع ذاك الاحتمال إذا تعلّق الحكم على موضوع غير مقيد و أمكن للمولى تقييده، لا فى مورد لا يمكنه تقييده اتكالاً على درك العقل.

فكما أنّه إذا اخذ الموضوع مقيداً لا يمكن أن يتمسك بالإطلاق، فكذلك فيما لا يكاد يمكن تقييده، و بالجمله: المطلق هو الذى اخذ موضوعاً للحكم من غير قيد، و المقيد هو الذى اخذ موضوعاً للحكم مع القيد، فإن اخذ من دون قيد، يحتجّ العقلاء عليه بأنّه تمام الموضوع للحكم الفعلى، و على مذهب العدليه يستكشف وجود المصلحه المطلقه هناك، و هذا إنّما يكون فى مورد يمكن و يصحّ أن يقيد به و لم يقيد.

ص: ٣٢٧

به، و أمّا إذا لم يمكنه ذلك فلا يكاد يمكن أن تستكشف المطلوبيه و المصلحه المطلقه؛ لقصور نطاق التكليف؛ لاحتمال تعلّق المصلحه بالموضوع المتقيد ثباً و لم يقيد لأجل اللغويه و معلوميته عند العقل، فلم يتمّ ما أفاده شيخنا العلامة قدس سره.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّه لو قيد موضوع الحكم بالقدره فى لسان الدليل، أو استفيد ذلك من دليل خارج أو من حكم العقل، يجوز إحداث ما يوجب خروجه عن موضوع التكليف اختياراً - كما هو الشأن فى الحاضر و المسافر - و تجرى البراءة عند الشكّ فى القدره.

و موضوعات الأحكام الفعليه الثابته فى الشريعه المقدّسه بالكتاب و السنّه مطلقات غير مقيدات بصوره القدره، فقولته تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» (١) مثلاً تكليف متعلّق بجميع آحاد المكلفين - سواء كانوا قادرين أم لا - و لكن العقل يرى أنّ الذى طرأ عليه العجز و الاضطرار من غير سوء اختياره يكون معذوراً فى ارتكابه، و لا يستفاد من ظواهر الآيات و الروايات أزيد من ذلك. نعم، إذا كان العجز بسوء اختياره فإن اضطرّ إليه يجوز بل يجب عليه أكل الميتة لحفظ نفسه، و لكنّه لا يكون معذوراً عند العقل و العقلاء، فاتّضح الفرق بين العجزين، فتدبّر.

فظهر: أنّه كما قالوا: إنّ الأحكام غير مخصوصه بالعالمين بها؛ للزوم الدور، فكذلك إنّها غير مخصوصه بالقادرين، فكما أنّه لم

يلزم هناك محذور من إطلاق الأحكام مع أنّ تكليف الجاهل قبيح، فكذلك نقول هنا لا يلزم محذور من إطلاق الأحكام مع أنّ تكليف العاجز قبيح؛ لوحده الملاك، و أنّهما يرتضعان من ثدى واحد.

١- المائدة (٥): ٣.

ص: ٣٢٨

المقدمه السابعه:

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا- من أنّ الأحكام المتعلقة بالطباع لا تعرّض لها لحال الأفراد بالنظر إلى ذاتها فضلاً عن لحاظها بالنسبه إلى أفراد طبيعه اخرى فلم يكن مفاد المطلق ائت بالمتعلق- سواء أتيت بمتعلق الآخر أم لا، بل غايه ما هناك هي أنّ الطبيعه تمام الموضوع للحكم- فنقول:

إنّ الأمر بالشيئين اللذين لا يمكن إتيانهما و جمعهما في الوجود، لا يكون أمراً بغير المقدور؛ وذلك لأنّه إذا فرض في زمان، تكليف بإنقاذ الغريق، و في نفس ذلك الزمان تكليف آخر بإتيان الصلاه، فكلّ واحد من التكليفين لو لوحظ مستقلاً يكون مقدوراً له، و لا يكون قيام التكليفين على الضدّين إلّا كقيام التكليف على الأمرين المتوافقين غير المتزاحمين، في أنّ كلّ واحد حجّه في مفاده، لا في الجمع بينهما، فالأمر المتعلق بكلّ من المتزاحمين لم يكن أمراً بغير المقدور؛ لعدم المضاده بينهما في مقام تعلّق التكليف، و المضاده التي وقعت بينهما إنّما هي لجمعهما في الوجود، و هو غير متعلّق للتكليف.

و توارد الأمرين على موضوعين لا- يمكن جمعهما في الوجود و في زمان واحد إنّما يقبح في الخطابات الشخصيه، و أمّا في الخطابات القانونيه التي تختلف حالات المكلفين بغير مضرّ بعد اختلاف حالاتهم؛ فربّما كثيراً لا يصادف المكلف إلّا بواحد منهما، و ربما يتفق تصادف المكلف بهما.

و بالجملة: يصحّ توارد الأمرين على عامّه المكلفين في الخطابات القانونيه؛ و منهم المكلف الواقف أمام المتزاحمين، و لا يستهجن، و الذي يحكم به العقل هو: أنّ

ص: ٣٢٩

المكلف لا بدّ و أن يقوم بالوظيفه لإجابه الأمرين بنحو لو خالف واحداً منهما لعدم سعه الوقت لهما، لعدّ معذوراً.

إذا عرفت هذه المقدمات فعند تراحم التكليفين: فتاره: يكونان متساويين في الملاك و المصلحه، و اخرى: يكون لأحدهما مزيه على الآخر:

ففي صورته تساوى ملاك متعلّق التكليفين و تراحم المهمّين، أو مصداقين من طبيعه واحده، تكون الأحكام القانونيه باقيه على قوّتها الفعلية، و لكن مع ذلك لم ينسّد باب الأعدار العقليه؛ بداهه أنّه مع كون الحكم فعلياً يرى العقل معذوريه المكلف، كما إذا كان جاهلاً بالجهل القصورى، ففيما نحن فيه حيث يكون المكلف أمام الأمرين المتزاحمين، و يكون له قدره على الإتيان

بكل واحد منهما، فإن صرف قدرته في أحدهما يكون معذوراً في ترك الآخر، وبالعكس، من غير أن يكون ذلك تقييداً و اشتراطاً في التكليف أو المكلف به، فيكون مخيراً في الإتيان بأيهما شاء، و لو تركهما معاً لا لعذر يستحق عقابين.

و إن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فتوضيحه بمثال، و هو: أنه إذا كان لمولى ولدان يحبهما حباً شديداً في عرض واحد، فأشرفاً على الغرق، و لم يكن له إلا عبد واحد لا يقدر إلا على إنقاذ أحدهما، فإن صرف تمام قدرته و أنقذ أحدهما يكون العبد مطيعاً بالنسبة إلى إنقاذ أحدهما، و معذوراً في ترك إنقاذ الآخر، فيكون محبوباً عند المولى، بل يكرمه أشد الإكرام، و لكنّه مع ذلك يتأسف على غرق ولده الآخر، بل يبكي عليه.

و أقياً إذا لم يصرف العبد قدرته في إنقاذ واحد منهما، بل تركهما، لا يكون له عذر له أصلاً، بل يعاقب على تركهما، فترك الإنقاذ في إحدى صورتين يكون عذراً دون الأخرى، مع أنه للمولى غرض و اشتياق تامّ في إنقاذ الغريقين في صورتين.

ص: ٣٣٠

إن قلت: هل له إلا قدره واحده، و واضح أنه لا يكاد يمكن صرفها إلا في إنقاذ أحدهما، فإن خالف فلا بدّ و أن يعاقب عقاباً واحداً، فلائى شىء يعاقب عقابين؟!

قلت: عند ترك الإنقاذين يكون له قدره لإنقاذ كل منهما، فتركهما يكون لا لعذر، و قد عرفت: أن كل أمر لا بدّ و أن يكون متعلقه مقدوراً؛ فالأمر بإنقاذ هذا الولد حكم فعلى في حقه، فتركه لا لعذر، و كذا الأمر المتعلق بإنقاذ الولد الآخر.

نعم، إذا اشتغل بأحدهما و صرف قدرته فيه و ترك الآخر يُعدّ معذوراً، فعند تركه كليهما لا لعذر يكون مسئولاً بالنسبة إلى ترك كل منهما؛ لكونه مقدوراً له، فيعاقب عقابين. نعم الجمع بينهما غير مقدور له، لكنّه غير مكلف به؛ لعدم تعلق التكليف به، فتدبر.

و إن شئت مزيد توضيح لتصحيح العقابين في تركهما فنقول في الغريقين المتساويين - كالابنين اللذين لا ترجيح لأحدهما على الآخر - لو ترك إنقاذهما فلا سبيل إلى عدم العقاب بالمزّه؛ ضروره أنه إذا كان مأموراً بإنقاذ أحدهما فتركه، يعاقب عليه، فما ظنك في صوره تركهما معاً؟!

فهل يستحقّ العقاب لترك أحدهما بعينه فقط، أو لترك عنوان أحدهما لا بعينه، أو لترك المجموع من حيث المجموع، أو لترك هذا و ذاك؟!

لا سبيل إلى القول باستحقاق العقاب لترك هذا بعينه فقط دون الآخر؛ لعدم مزيه و خصوصيه لأحدهما على الآخر، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

و كذا لا وجه للقول باستحقاق العقاب لترك عنوان أحدهما لا بعينه؛ لأنه لا يكون لأحدهما اللامعين وجود وراء وجود كل منهما، مضافاً إلى أن العقاب لا بدّ و أن يكون بمخالفه موضوع التكليف، و لم يكن وراء التكليف هذا بعينه و ذاك بعينه تكليف ثالث متعلق بعنوان أحدهما اللابعيين.

و كذا لا- يكون العذاب لترك المجموع من حيث هو؛ لعدم كونه موجوداً على حده، مضافاً إلى أنه لم يصدر من المولى أمر بعنوان المجموع؛ فالعقاب إنما هو لترك كل واحد منهما بلا عذر. هذا إذا كان المتزاحمان متساويين.

و أمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّ صرف قدرته في الأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ؛ لعدم القدره عليه مع اشتغاله بضدّه الأهمّ بحكم العقل.

و أمّا إن صرف قدرته في المهمّ فيثاب بإتيانه؛ لأنّه أتى بتكليف فعلى، و لكنّه يعاقب لترك الأهمّ لا لعذر.

و أمّا لو تركهما معاً فيعاقب عقابين؛ لعدم وجود العذر لتركهما في البين.

و تصحيح توجه العقابين هنا يظهر ممّا ذكرناه في المتزاحمين المتساويين، فلاحظ.

ثمّ إنّ إن أبيت عن الالتزام بالعقابين في ترك المتزاحمين بلا- عذر، لكنّه لا- يضرّ بما نحن بصدد إثباته من تصحيح الأمر بالضدّين المتساويين، أو كان أحدهما أهمّ من الآخر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من الضدّين- و إن كان أحدهما أهمّ- في عرض واحد يكون متعلّقاً للتكليف، و التكليفان المتعلّقان بهما فعليان، فإن تركهما لا لعذر يعاقب عقابين، و إلّا فإن تركهما أو ترك واحداً منهما لعذر لا يستحقّ العقاب.

فظهر: أنّ ما أفاده شيخنا البهائي قدس سره: إنّ الأمر بالشىء و إن لم يقتض النهى عن ضده، إلّا أنّه يقتضى عدم الأمر به (١)، لا وجه له؛ لصحّه الأمر بالضدّين في عرض واحد. فتمّ الكلام- بحمد الله- على الوجه الثالث الذى اخترناه و نقّحناه في قبال شيخنا البهائي قدس سره، من دون التشبّث بمسأله الترتّب، فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين.

١- زبده الاصول: ٩٩.

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب

اشاره

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب (١)

الوجه الرابع من الوجوه المقرّره لدفع مقاله شيخنا البهائي قدس سره القائل بعدم الأمر بالضدّ عند الأمر بضدّه، و هو الترتّب، و حاصله: تصوير الأمر بالمهمّ في صورته عصيان الأمر بالأهمّ و تركه.

واعلم: أنّ للترتب تقاريب مختلفه، لا يهّم ذكر جميعها، بل نذكر المهمّ منها، و نقدّم التقريب الذى أفاده السيّد الأكبر و العلامه المجدّد الشيرازى قدس سره (٢)، و سيّد أركانه و أقام برهانه تلميذه الجليل المحقّق السيّد محمّد الفشاركى الأصفهاني قدس سره (٣) بعد مراجعته من سامراء إلى النجف الأشرف، و صدّقه كثير من المشايخ، و فصّله و أوضحه المحقّق النائيني قدس سره (٤).

. و التقاريب الاخر - كما أشرنا إلى بعضها أخيراً - إجمال لما فضّله المحقّق النائيني قدس سره مع إغلاق و إخلال للمراد.

و حيث إنّ المحقّق النائيني قدس سره أحال تنقيح البحث فيه على رسم مقدّمات، فنحن نفتى أثره، فنذكر كلّ مقدّمه ذكرها، ثمّ نشير إلى وجه الخلل فيها.

فقال المحقّق النائيني قدس سره:

١- كان تاريخ شروع هذا الوجه / ١٩ شوال المكرم / ١٣٧٩ هـ . ق.

٢- تقريرات المجدّد الشيرازى ٢: ٢٧٣ - ٢٨١ و ٣: ١١٨ - ١٢٩ .

٣- الرسائل الفشاركيه: ١٨٤ - ١٩١ .

٤- فوائد الاصول ١: ٣٣٦ .

ص: ٣٣٣

المقدّمه الاولى:

و حاصلها: أنّه لا- إشكال فى أنّ ما يوجب وقوع المكلف فى مضيقه المحال و استلزام التكليف بما لا يطاق، إنّما هو إيجاب الجمع بين الضدين، و لا إشكال أيضاً فى أنّه لا بدّ من سقوط ما هو المنشأ لإيجاب الجمع دون غيره.

فإذن: يقع الكلام فى أنّ منشأ إيجاب الجمع هل هو نفس الخطابين و اجتماعهما و فعليتهما مع وحده زمان امتثالهما؛ لمكان تحقّق شرطهما، أو إطلاق كلّ من الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر و عدمه؟

لا- إشكال فى أنّ الموجب لإيجاب الجمع فى غير باب الضدين، إنّما هو إطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر و عدمه، كالصلاه و الصوم؛ فإنّ الموجب لإيجاب الجمع بينهما إنّما هو إطلاق خطاب الصلاه و شموله لحالتي فعل الصوم و عدمه، و إطلاق خطاب الصوم و شموله لحالتي فعل الصلاه و عدمه، و نتيجة الإطالقين إيجاب الجمع بين الصلاه و الصوم على المكلف.

و لو لم يكن للدليلين إطلاق، بل كان خطاب كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك، لما كانت النتيجة إيجاب الجمع بينهما.

فإذا عرفت الموجب لإيجاب الجمع فى غير الضدين، يقع الكلام فى أنّ حال الضدين حال غيرهما فى كون الموجب للجمع هو إطلاق الخطابين حتّى يكون هو الساقط ليس إلّما، فيسقط إطلاق خطاب المهمّ فقط و يصير مشروطاً بعصيان الأهمّ، أو كون

الموجب نفس الخطابين و فعليتهما مع وحده زمان امتثالهما حتى يسقط أصل الخطابين. و على ذلك بيتنى أمران:

ص: ٣٣٤

أحدهما: كون التخيير فى المتزاحمين المتساويين عقلياً أو شرعياً، فإن قلنا بأنّ المقتضى الجمع إطلاق الخطابين، فبعد سقوطهما و بقاء أصل الخطابين يكون التخيير عقلياً؛ لكون كلّ خطاب مشروطاً بالقدره على متعلقه، فيكون كلّ من الخطابين مشروطاً بترك الآخر؛ لحصول القدره عليه عند ترك الآخر.

و أمّا إن قلنا بأنّ المقتضى لذلك هو أصل الخطابين و وحده زمان امتثالهما، فيسقط كلا الخطابين بعد عدم إمكان سقوط أحدهما؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، و لمكان تماميه الملاك فى كلّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بأحدهما، نظير سائر التخييرات الشرعيه، كخصال الكفّارات، نعم يكون فرق بينهما من جهه اخرى، و هى: أنّ التخيير فى الخصال بجعل ابتدائي، و فى المقام بجعل طارئ، فتدبر.

الثانى: وحده العقاب و تعدّده عند ترك الضدّين معاً؛ لأنّه بناءً على سقوط الخطابين لا يكون هناك إلّا عقاب واحد؛ لكون الواجب شرعاً- حينئذٍ- هو أحدهما، و أمّا بناءً على اشتراط الإطالقين فيتعدّد العقاب؛ لحصول القدره على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما.

ثمّ إنّّه قدس سره أشكل على الشيخ الأعظم العلّامة الأنصارى قدس سره و تعجّب منه بأنّه مع إنكاره الترتّب فى الضدّين اللذين يكون أحدهما أهمّ، غايه الإنكار، التزم- فى مبحث التعادل و التراجع فى تعارض الخبرين المتساويين على السببيه- بالترتّب من الجانبين؛ فقد صرّح بأنّ التخيير فى الواجبين المتزاحمين إنّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدره عليه، و تحقّق القدره فى حال ترك الآخر، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين، مع أنّه قدس سره أنكره من جانب واحد! وليت شعري

ص: ٣٣٥

أنّ ضمّ ترتّب إلى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه(١)؟! انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره لتتقيح موضوع البحث- من أنّ المقتضى للجمع بين الضدّين نفس الخطابين أو إطلاقهما، و أنّ الموجب للجمع فى غير الضدّين إطلاقهما كلام لا- غبار عليه، كما سيظهر لك: أنّ أساس الترتّب مبنى على امتناع التكليف الفعلى بالضدّين، و يلزم من الأمر بهما الأمر بالجمع بين الضدّين.

و لكن يتوجّه عليه قدس سره: أنّ ظاهر عبارته يعطى بأنّ الجمع بينهما مأمور به؛ لكونه مقتضى إطلاق كلّ خطاب لحالته فعل الآخر و عدمه، و قد عرفت فى بيان الوجه الثالث: أنّ معنى الإطلاق ليس ذلك، بل معناه هو أخذ المتعلّق مسترسلاً و بدون القيد، غير مقتيد بإتيان الآخر، و لا بعدمه.

نعم، فى باب الإتيان و الامتثال غير المربوط بمقام تعلق التكليف يكون إتيان أحدهما مشروطاً بعدم إتيان الآخر.

و بالجمله: فى الخطابات القانونيه لم يلحظ حال إتيان المكلف و عدمه؛ فكلّ من الخطابين تعلّق بموضوع، و مقتضى إطلاقهما هو كون المتعلّق من دون تقييده بقيد تمام الموضوع للحكم، فلم يلزم من إطلاق الدليلين محذور إيجاب الجمع، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ مقتضى ما ذكره- من أنّه بناءً على اشتراط الإطّاقين يتعدّد العقاب؛ لحصول القدره على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجود كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما- هو: أنّ التكليف الفعلى متعلّق بهما؛ لكون شرط التكليف موجوداً، و إلّا لا يلزم من مخالفتها عقابين.

فإن صحّ ذلك فلا يحتاج إلى هذه المطالب و المقدمات و إتعاب النفس لتصوير

١- فوائد الاصول ١: ٣٣٦-٣٣٩، أجود التقريرات ١: ٢٨٧.

ص: ٣٣٦

الترتب، بل يكفى أن يقال من أول الأمر بإمكان تعلّق التكليف بالضدّين فى عرض واحد، كما قلنا.

و بالجمله: لو تمّ ما ذكره لتصحيح تعدّد العقاب من اشتراط الإطّاقين، فلا نحتاج إلى إتعاب النفس و تمهيد مقدمات لتصوير الترتب، بل ينبغى أن يقال فى أول الأمر- كما قلنا- بصحّه التكليف بالضدّين فى عرض واحد.

بل ما ذكره قدس سره هدم لأساس الترتب؛ لأنّه إن كان وجوب كلّ من الضدّين مشروطاً بترك الآخر فلو تركهما يتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما، و واضح: أنّ أساس الترتب مبنى على امتناع التكليف بالضدّين فى عرض واحد.

و لا فرق فى المحذور- لو كان- بين الواجب المشروط و المطلق؛ لأنّ محذور الأمر بالضدّين ليس لأجل المحذور فى مقام تعلّق الخطاب، و لا لفعليته، بل لأجل المحذور فى مقام الإتيان؛ لأنّ الخطاب بالضدّين لا يقتضى الأمر بالجمع بين الضدّين، بل يتعلّق كلّ خطاب بما هو متعلّقه، و لا- يتعدّى حريمه، و كذا فعلية الخطابين، بل المحذور الذى هو أساس الترتب إنّما هو فى مقام الإتيان و الجمع بينهما، حيث إنّه يمتنع الإتيان بالضدّين معاً، فالتكليف لم يكن محالاً، بل تكليف بالمحال؛ فيكون التكليف محالاً بالعرض، و يمتنع صدور التكليف الكذائى بداع الانبعاث من الملتفت، و واضح: أنّه كما يمتنع التكليف المطلق بإنقاذ الغريق و إتيان الصلاه، فكذلك يمتنع التكليف بالصلاه إن طلع الشمس، و التكليف بأداء الدين إن خالف الدائن، لو امتنع الجمع بينهما.

و بالجمله: الملاك كلّ الملاك فى الاستحاله هو امتناع الجمع بينهما، لا توجه الخطابين، و فى المتزاحمين المتساويين اللذين يكونان محلاً للتخيير إن كان خطاب كلّ

ص: ٣٣٧

منهما مشروطاً بترك الآخر، فإن تركهما يكون له عقابان، و لازم العقابين وجود خطابين فى عرض واحد، و إلّا يلزم أن يعاقب

بلا تكليف و خطاب، و هو محال.

و واضح: أنّ هذا هدم لأساس الترتّب؛ لأنّه مبنى على عدم إمكان تعلق التكليفين الفعلين العرضيين على شىء واحد.

و الحاصل: أنّ ما ذكره فى اشتراط الإطلاق مناقض للأساس الذى ابنتى عليه مسأله الترتّب، فتذكر هذا.

و ثالثاً: أنّ تعجبه قدس سره من الشيخ الأعظم قدس سره فى غير محلّه؛ لأنّه بصدّد إفاده مطلب آخر غير الترتّب، فضلاً عن الترتّب من الجانبين.

فينبغى ذكر كلام الشيخ قدس سره و التأمل فيه؛ فإنّه بعد إيراد شبهه فى وجوب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على السببيه، قال ما نصّه: «الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظى لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأنّ ذلك غير ممكن - كما تقدّم وجهه فى بيان الشبهه - بل لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيه و العرفيه مشروطاً بالقدرة، و المفروض أنّ كلّاً منهما مقدور فى حال ترك الآخر، و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه.

فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّه وجوب الامتثال، و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، و هذا ممّا يحكم به بديهه العقل، كما فى كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، و لا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك.

إلى أن قال: و الحاصل أنّه إذا أمر الشارع بشىء واحد استقلّ العقل بوجوب

ص: ٣٣٨

إطاعته فى ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلى و الشرعى، و إذا أمر بشيئين و اتفق امتناع إيجادهما فى الخارج معاً استقلّ العقل بوجوب إطاعته فى أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنه، فيقبح تركها (١)، انتهى.

و لا يخفى: أنّ التأمل فى كلام الشيخ قدس سره يعطى أنّه بصدّد إفاده مطلب آخر غير مسأله الترتّب، فضلاً عن الترتبين اللذين يحكم العقل بامتناعهما؛ للزوم تقدّم الشىء على نفسه.

و ذلك لأنّ الترتّب عبارته عن تقييد أمر المهمّ بعضيان الأهمّ، و تصرّف فى مقام التكليف و علاج الأمر بالضدين، و ليس الشيخ بصدده، و إنّما هو بصدّد بيان أنّه فى مقام الإطاعه و الامتثال فى المتعارضين يحكم العقل بأنّه على السببيه لا بدّ من صرف القدرة فى واحد منهما، فما أفاده الشيخ قدس سره تصرّف فى مقام الامتثال و الإطاعه.

و إن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إنّهُ يعتبر فى الترتّب عندهم أمران:

أحدهما: كون الشرط في المهمّ عصيان الأهمّ.

و الثاني: كون الشرط شرطاً للتكليف؛ بمعنى أنّ شرط التكليف بالمهمّ عصيان الأهمّ.

و بالجملة: لنا تكليف مطلق - وهو الأمر بالأهمّ - و تكليف مشروط، شرطه عصيان الأهمّ - وهو الأمر بالمهمّ - و القائلون بالترتب لا يرون منعاً للجمع بين تكليف مطلق و مشروط، و ليس قول الشيخ قدس سره في المتعارضين على السببيه بيان ذلك و أنّ أحد التكليفين مشروط بعدم إتيان الآخر، بل بصدد بيان أنّه إذا ورد تكليفان نظير سائر التكاليف الشرعيه و العرفيه يحكم العقل بوجود امتثال العبد أمر مولاه،

١- فرائد الاصول ٢: ٧٦١.

ص: ٣٣٩

و واضح: أنّ الامتثال إنّما يكون إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي منه، فإن كان هناك مانع كذلك يحكم العقل بعدم لزوم إتيان كلّ منهما مطلقاً، و يقيد امتثال أحدهما بترك الآخر، و هذا حق لا محيص عنه، و أنّي له و كون ترك أحدهما شرطاً لتكليف الآخر؟! فتدبر.

و رابعاً: لو سلّم أنّ الشيخ قدس سره بصدد بيان أنّ عدم أحدهما شرط لتكليف الآخر، و لكن أشرنا آنفاً: أنّ الترتب عندهم متقوم باشتراط تكليف أحدهما بعصيان الآخر، و لم يقل به الشيخ قدس سره، و إنّما قال بتقييد كلّ من الدليلين بعدم إتيان الآخر، و كم فرق بينهما!؟

و ذلك لأنّ معنى الأوّل الاشتراط و هو مناط الترتب؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمهمّ يتأخر عن شرطه، و هو متأخر عن نفس الأمر بالأهمّ. و أمّا التقييد بعدم إتيان الآخر فنتيجته التخيير؛ لأنه يفهم العرف من تقييد أحدهما بعدم الآخر و بالعكس التخيير.

و الحاصل: أنّ الشيخ قدس سره صرح بأنّ العقل تارة يحكم بالإطاعه المطلقه، و اخرى بالإطاعه المقيده؛ فالتقييد إنّما هو في مقام الامتثال، و هذا أجنبي عن مسأله الترتب؛ فإنّه على مبناهم ليس التصرف في مقام الامتثال، بل في ناحيه التكليف.

ثمّ الذي اعتبره الشيخ قدس سره في باب المتعارضين هو تقييد كلّ منهما بعدم إتيان الآخر، و هو مناط التخيير، و لازم كون الشئ واجباً تخييرياً هو أنّه لا- يجب إتيانها، و لا- يجوز التساهل عنهما، بل له العمل بأيّهما شاء، فأنّي لكلام الشيخ و مسأله الترتب؟! و العجب أنّ المحقق النائيني قدس سره خلط بينهما!

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره أخيراً؛ من أنّ مقتضى ما أفاده الشيخ، الترتب من الجانبين.

ص: ٣٤٠

و ذلك لما أشرنا: أنّ الترتّب من الجانبين غير معقول؛ للزومه تقدّم الشىء على نفسه؛ لأنّ الترتّب باعتبار أنّه عباره عن تقييد أمر المهمّ بعصيان الأهمّ فيتأخّر عن شرطه، و هو يتأخّر عن نفس الأمر المتعلّق بالأهمّ، فلو قيّد الأمر الآخر بعصيانه - كما فى صورته المتساويين - يلزم تقدّم الشىء على نفسه.

و الشيخ الأعظم قدس سره لا يكون بصدد إثبات هذا الأمر الممتنع، بل - كما أشرنا - أنّه بصدد التقييد بعدم الإتيان، و هو علاج فى مقام الامتثال و الإطاعه، بمعنى حكم العقل بصرف قدره فى واحد منهما على السببيه، فهو تصرّف فى مقام الامتثال، بلا تصرّف له فى نفس الأدلّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما أفاده الشيخ قدس سره فى كمال المتانّه، و لا يرتبط ما أفاده بمسأله الترتّب، فتعجّب المحقّق النائينى قدس سره من الشيخ قدس سره بلا وجه، بل العجب منه قدس سره حيث خلط بينهما، و اللّه الهادى.

المقدمه الثانيه:

الحقّ: أنّ واجب المشروط لا يخرج عمّا هو عليه بعد تحقّق شرطه، و لا يتّصف بالإطلاق؛ لما عرفت أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى الموضوع، فيكون الواجب المشروط عباره عن الحكم المجعول على موضوعه المقدرّ وجوده على نهج القضايا الحقيقيه، و الحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عمّا هو عليه، و لا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً، و لا الحكم عن كونه مجعولاً على موضوعه.

و وجود الشرط فى الواجب المشروط عباره عن تحقّق موضوعه خارجاً، و بتحقّق الموضوع خارجاً لا ينقلب الواجب المجعول الأزلّى عن الكيفيه التى جعل عليها؛ بأن يتّصف بصفه الإطلاق؛ لأنّ اتّصافه بذلك يستلزم خروج ما فرض كونه

ص: ٣٤١

موضوعاً عن كونه موضوعاً، مثلاً: وجوب الحجّ إنّما انشئ أزلماً مشروطاً بوجود موضوعه الذى هو العاقل البالغ المستطيع، و لا يفرق الحال فيه بين تحقّق الاستطاعه لزيد، أو عدم تحقّقها له؛ إذ ليس لزيد حكم يخصّه حتّى يقال بأنّه لا معنى لكون وجوب الحجّ بالنسبه إلى زيد المستطيع مشروطاً بالاستطاعه، بل لا بدّ و أن يكون الخطاب بالنسبه إليه مطلقاً، و هو كذلك لو كانت الأحكام مجعوله على نهج القضايا الجزئيه الخارجيه، و عليه تكون الشرائط من علل التشريع، لا من قيود الموضوع، و لعلّ منشأ ما ربّما يقال: «إنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يصير واجباً مطلقاً» هو تخيل كون الأحكام مجعوله على نحو القضايا الجزئيه الخارجيه، و قد عرفت فسادّه.

و عباره اخرى: الشرط دائماً يكون واسطه فى العروض، لا واسطه فى الثبوت، فالأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ دائماً يكون مشروطاً و لو بعد تحقّق شرطه، نعم يصير فعلياً عنده، فعلى هذا تبقى طولىه الأمر بالمهمّ بالنسبه إلى الأمر بالأهمّ و تخرج عن العرضيه.

و المحقّق الخراسانى قدس سره مع اعترافه برجوع الشرط إلى الموضوع، ذهب فى جملة من الموارد إلى كون الشرط واسطه فى

الثبوت، و أنه من قبيل علل التشريع، فجعل الأمر بالمهم بعد تحقق شرطه في عرض الأمر بالأهم، و ذلك لا يستقيم إلّا بعد القول بصيروره الواجب المشروط مطلقاً بعد تحقق شرطه (1)، انتهى.

أقول: و فيما ذكره مواقع للنظر:

منها: أنّ المراد بالموضوع الذى يرجع إليه القيد فى كلامه: إمّا يكون عباره عن

١- فوائد الاصول ١: ٣٣٩-٣٤٠.

ص: ٣٤٢

المكّلف، كما هو الظاهر من تمثيله بالاستطاعه فى الحجّ، حيث يرى أنّ المكّلف بالحجّ، العاقل البالغ المستطيع. أو يكون عباره عن متعلّق الحكم من الفعل أو الترك المطالب به، كما لعلّه يظهر منه فى المقدّمه الآتية. أو يكون عباره عن الأعمّ منهما.

و كيف كان: فعلى تقدير كون الموضوع عباره عن المكّلف فمقتضى ما ذكره إنكار الواجب المشروط من رأس، بل كون الواجب المشروط مطلقاً، و قد عرفت أنّ الفرق بين الواجب المشروط و المطلق بحسب الواقع و اللبّ، و لكلّ منهما ملاك يخصّه؛ فلا يجوز إرجاع أحدهما إلى الآخر.

و بالجملة: مقتضى كون الشىء واجباً مشروطاً هو خروج الشرط عن الموضوع و كونه واسطه لثبوت الحكم على الموضوع، فلو ارجع الشرط إلى الموضوع يلزم أن يكون من مقومات الموضوع، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ مقتضى إرجاع القيد إلى الموضوع أنّه لا فرق بين قوله: «إن استطعت فحجّ»، و بين قوله: «المستطيع يحجّ»، مع أنّ ارتكاز العقلاء على الفرق بينهما، و يرون أنّ الإنشاء على قسمين، بل ظهور الإراده على ضربين، و الفرق بينهما ثبوتى و لُبّى، فتدبّر.

مع أنّ بعض القيود و إن أمكن إرجاعه إلى الموضوع- مع كونه خلاف الظاهر- كقوله: «إن استطعت فحجّ»، فيمكن إرجاعه إلى أنّ المستطيع يحجّ، إلّا أنّ هناك بعض قيود لا يمكن إرجاعه إلى الموضوع إلّا مع تمحل شديد و تكلف بارد، بل ربّما لا يمكن ذلك و لو مع التّمحل الشديد، كقوله مثلاً: «إن غربت الشمس فيجب عليك الصلاه»، و مقتضى إرجاع القيد إلى الموضوع هو أنّ المكّلف الذى غربت عليه الشمس، أو المكّلف الغاربه عنه الشمس يجب عليه الصلاه، و هو كما ترى من البروده بما لا يخفى.

ص: ٣٤٣

و مثل قول الشارع للوصى: «إن خرج اليتيم عن اليتيم فأعط أمواله»، فإن رجع القيد إلى الموضوع فمعناه: «أيّها الوصى و المكّلف الذى خرج اليتيم عن اليتيم، فأعط أمواله»، و هو واضح البطلان. و لا أظنّ أنّ هذا المحقّق قدس سره أيضاً يلتزم بالإرجاع إلى الموضوع فى أمثال ما ذكر، و لعلّه قاس القيود بمثل الاستطاعه و نحوها من الامور التى يمكن إرجاعها إلى الموضوع.

فتحصّل: أنّه إن أراد قدس سره بالموضوع، المكلف، فيتوجّه عليه أوّلاً: أنّ مقتضاه إنكار الواجب المشروط. و ثانياً: بأنّه لا يمكن المساعدة عليه في جميع القيود.

و أمّا إن أراد بالموضوع، متعلّق التكليف- من الفعل أو الترك المطالب به- فيتوجّه عليه- مضافاً إلى أنّ مقتضاه أيضاً إنكار الواجب المشروط بالبيان المتقدّم- أنّه يلزم أن يكون القيد واجب التحصيل، مثلاً: لو وجب إكرام زيد إن كان عالماً، فحيث إنّ القيد قيد للمتعلّق فالطلب مطلق غير مقيد بقيد، فلا بدّ من تعليم زيد و صيرورته عالماً، مع أنّه لا يجب إيجاد القيد.

و بالجملة: لا يجب تحصيل القيد في الواجب المشروط، مع أنّ مقتضى ما ذكره لزوم تحصيل القيد.

فبعد ما أحطت خبراً بعدم استقامه إرادته المكلف أو الفعل و الترك المطالب من الموضوع الذي يرجع إليه القيد، تعرف عدم استقامه إرادته الأعمّ من المكلف و المتعلّق، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: أنّ إرجاع القيد إلى الموضوع- أعني المكلف- أو المتعلّق أو الأعمّ منهما، غير مستقيم.

و منها: أنّه قد أشرنا غير مرّة: إلى أنّ الحكم في القضية الحقيقيه لم يتعلّق على الأفراد المقدّره الوجود، بل تعلّق الحكم فيها على عنوان قابل للصدق على الأفراد

ص: ٣٤٤

الموجوده و ما ستوجد، قبال القضية الخارجيه التي تعلّق الحكم فيها على عنوان لا يقبل الصدق إلّا على الموجودين، فلا فرق بين القضيتين إلّا من حيث سعه نطاق القضية الحقيقيه و ضيق الخارجيه، و إلّا فكلّ منهما تقع كبرى القياس.

و منها: لو قلنا: إنّ الحكم في الحقيقيه تعلّق على الأفراد المقدّره الوجود، فتنحلّ الحقيقيه إلى قضايا متكثّره بعدد رءوس المكلفين، فكلّ مكلف له حكم يخصّه، فعلى هذا: يكون وزان القضية الحقيقيه بالنسبه إلى الأفراد الواجدين للشرط، و زان القضية الخارجيه؛ فكما لا معنى لكون القضية الخارجيه مشروطه، فكذلك في الحقيقيه بالنسبه إلى الواجدين، فالتفرقه بينهما ممّا لا وجه له.

و بالجملة: لو قيل بانحلال الحقيقيه إلى القضايا بعدد رءوس المكلفين، فلا معنى لصحّه الجعل بنحو الاشتراط فيها بعد حصول القيد، و لو صحّ أن يجعل بنحو الاشتراط فلا بدّ و أن يصحّ في الخارجيه أيضاً؛ لما أشرنا أنّهما يشتركان في أنّ الحكم فيهما تعلّق بالعنوان، غايته: أنّ في الخارجيه تعلّق على عنوان لا- ينطبق إلّا على الموجودين، و في الحقيقيه على عنوان ينطبق عليها و على ما سيوجد.

و منها: أنّ صيروره المشروط مطلقاً لا ترتبط بالحقيقيه و الخارجيه؛ لأنّ القضية الخارجيه لو لم يكن الجزء فيها حاصلًا فيعتبر عنها تعليقاً و يقال: «إن جاءك زيد أكرم»، و في الحقيقيه لو كانت جميع الشروط محقّقه لا يعتبر عنها مشروطاً، بل يعتبر عنها بصوره الإطلاق، و قد عرفت: أنّ وزان الخارجيه وزان الحقيقيه، على خلاف مزعمه القوم- و منهم هذا المحقّق- حيث يرون أنّ الخارجيه مركّبه من عدّه قضايا شخصيه، فتدبّر.

و منها: أنّ ما ذكره قدس سره في الخارجيه- من أنّ الشرائط بالنسبه إليها تكون من علل التشريع، لا من قيود الموضوع- غير وجيه؛ ضروره أنّه فرق بين علّه تشريع

ص: ٣٤٥

الحكم و ملاكّه، و بين شرط الحكم و التكليف؛ و ذلك لأنّ علّه تشريع الحجّ- مثلاً- هي الوفود إلى الله تعالى- كما في الأخبار- و نكتته تشريع العده تطهير الرحم، و جعل الزكاه تزكيه المال، إلى غير ذلك- كما هو المذكور في كتاب «علل الشرائع» (١) و غيره (٢)- و أنّي لها و شرط الحكم، الذي هو عبارته عن عدم الحكم عند عدم شرطه؟!

و بالجملة: علّه التشريع عبارته عن ملاكّ الجعل و فلسفته و دواعيه، و هذه كما توجد في الواجبات المشروطه توجد في الواجبات المطلقة أيضاً، بل و كما توجد في الأحكام التكليفية توجد في الأحكام الوضعيه، و هي غير شرط الحكم و التكليف، الذي انيط و علّق عليه الحكم.

و الحاصل: أنّ علل التشريع هي غايات الأحكام و ملاكاتهما، و هي واقعته في الرتبته السابقيه على جعل الأحكام مشروطها و مطلقها، و أنّي لها و لشرائط التكليف و البعث الاعتباري؟!

مثلاً: في قولك لعبدك: «إن جاءك صديقي فأكرمه» لا تكون الجيئه ملاكّ إيجاب الإكرام و فلسفته، بل ملاكّه شىء آخر، فالجيئه في المثال ليست إلماً شرطاً للحكم؛ بمعنى أنّه لو لم يجىء لم يجب عليك إكرامه، فلا معنى لإرجاع شرط الحكم في القضية الخارجيه إلى علّه الجعل (٣).

١- راجع علل الشرائع: ٤٠٤/٥ و ٥٠٨/١ و ٣٦٨/١.

٢- راجع وسائل الشيعه ٨: ٨، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه و شرائطه، الباب ١، الحديث ١، و ٢١: ٣١٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥٤، الحديث ١، و ٩: ١٢، كتاب الزكاه، أبواب ما تجب فيه الزكاه، الحديث ٧.

٣- قلت: و لو رجع إليها فلا بدّ و أن يرجع الشرط في القضية الحقيقيه إلى علّه الجعل أيضاً، و هذا المحقّق لا يتفوّه به، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٤٦

و منها: أنّ ما ذكره قدس سره أخيراً عند قوله: «و بعبارته اخرى: الشرط دائماً يكون واسطه في العروض، لا- الثبوت» (١) غير مستقيم؛ لأنّ الواسطه في الثبوت عبارته عن إيصال الواسطه العرّض إلى ذى الواسطه، بحيث يكون ذو الواسطه متّصفه بالعرض حقيقه، بلا شائبه مجاز، و ذلك كالنار- مثلاً- حيث تكون واسطه في إيصال الحراره إلى الماء و اتّصافه بالحراره حقيقه.

و أمّا الواسطه في العروض فعبارته عن اتّصاف الواسطه بالعرض حقيقه، و أمّا اتّصاف ذى الواسطه به فإنّما هو على سبيل العرض و المجاز، و ذلك كحركه السفينه إلى جالس السفينه؛ فإنّ السفينه هي التي تتّصف بالحركه حقيقه؛ لأنّها السائره و المتحرّكه على وجه الماء، و أمّا الجالس فيها فغير متحرّك أصلاً، و لكن تستند الحركه إليه بالعرض و المجاز.

إذا عرفت معنى الواسطتين، فإذا وجب الحجّ - مثلاً - على زيد مشروطاً بالاستطاعه، فيكون هناك امور:

١- الحكم، و هو الوجوب.

٢- الموضوع، و هو زيد.

٣- شىء متوسّط فى تعلق الوجوب على زيد، و هو الاستطاعه.

و واضح: أنّ الاستطاعه لا تكاد تتّصف بالوجوب، بل المتّصف به حقيقه هو زيد، فالشرط دائماً يكون واسطه لثبوت الحكم على الموضوع على مقال هذا المحقّق القائل بأنّه من قبيل الواسطه فى العروض، فتدبّر.

١- فوائد الاصول ١: ٣٤٠.

ص: ٣٤٧

المقدمه الثالثه:

اشاره

و ليعلم: أنّ هذه المقدمه عندنا هى المهمّ فى مسأله الترتّب، بل أساس الترتّب مبنى عليها، فإنّ تمتّ تتمّ مسأله الترتّب، و إن لم يكن كذلك عند المحقّق النائينى قدس سره؛ فإنّه يرى أنّ أساس الترتّب مبنى على المقدمه الرابعه، كما سيّجىء منه.

و كيف كان: فقد أطل قدس سره البحث فى هذه المقدمه و ذكر مطالب لم يبتنّ عليها أساس الترتّب، فنقل المهمّ منها:

فنقول: إنّ قدس سره بعد أن قسّم الواجب إلى قسمين - الموسّع و المضيق - و عرفهما بما لا تخلو عن مسامحه، قال: إنّ المضيق على قسمين:

قسم اخذ فيه الشىء شرطاً بلحاظ وجوده الانقضائى، و لعلّ باب الحدود و الديات من هذا القبيل، بناءً على أن يكون التكليف بالحدّ مضيقاً، حيث إنّ شرط وجوبه هو انقضاء القاتل و تحقّقه منه، و لو أنّاً ما، فعند تلبس القاتل بالقتل لا يتوجّه عليه التكليف بالحدّ، و هذا القسم غير مهمّ فيما نحن بصدد.

و القسم الآخر ما اخذ فيه الشىء شرطاً بلحاظ وجوده، و لا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، و لا يتوقّف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتحدّ زمان وجود الشرط، و زمان وجود التكليف، و زمان امثاله، و يجتمع الجميع فى آن واحد حقيقى، و أغلب الواجبات المضيقه فى الشريعه من هذا القبيل، مثلاً: فى باب الصوم يكون طلوع الفجر شرطاً للتكليف بالصوم، و مع ذلك يكون ثبوت التكليف بالصوم مقارناً لطلوع الفجر، كما أنّ زمان امثال التكليف بالصوم أيضاً من أوّل الطلوع، ففى الآن الحقيقى من طلوع الفجر يتحقّق

و يجتمع شرط التكليف، و نفس التكليف، و زمان امتثاله و لا- يتوقف التكليف على سبق تحقق شرطه آنأ ما، كما لا يتوقف الامتثال على سبق التكليف آنأ ما، بل يستحيل التقدم:

أما استحاله تقدم زمان شرط التكليف على نفس التكليف: فلما عرفت من رجوع كل شرط إلى الموضوع، و نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العلم إلى معلولها، و إن لم يكن من العلم و المعلول حقيقه، فكما يستحيل تخلف المعلول عن علته التكوينية، فكذلك يستحيل تخلف الحكم عن موضوعه؛ ضروره أنه مع التخلف يلزم أحد أمرين:

إما عدم موضوعه ما فرض كونه موضوعاً، و هو خلف، أو تأخر المعلول عن علته، و هو محال.

و لذا أبطلنا كلاً من الشرط المتقدم و المتأخر، و قلنا باعتبار المقارنه الزمانيه بين شرط التكليف و التكليف نفسه، و إن تأخر عنه رتبته بالبيان المتقدم.

و أما استحاله تأخر زمان الامتثال عن التكليف: فلأن وزن التكليف بالنسبه إلى الامتثال، و زان العلم التكوينية بالنسبه إلى معلولها، كحركه اليد لحركه المفتاح؛ لأن التكليف هو الذى يقتضى الامتثال و يكون محرراً.

نعم، يكون بينهما فرق من جهه أنه لا يتوسط فى سلسله العلل التكوينية العلم و الإراده، بل يوجد المعلول بعد علته التكوينية. و أمياً فى المقام: فيتوسط بين الامتثال و التكليف علم الفاعل بالتكليف و إرادته الامتثال؛ لأن مع عدمهما أو عدم واحد منهما يستحيل تحقق الامتثال، و لكنّه مع ذلك لا يخرج التكليف عن كونه واقعاً فى سلسله العلل، و لا يتفاوت فى استحاله التخلف بين قلّه ما يقع فى سلسله العلم و كثرته.

فالامتثال المعلول للتكليف و العلم و الإراده يستحيل أن يتخلف عن ذلك زماناً، و غايه ما يكون إنما هو التخلف فى الرتبه فقط.

فتحصّل: أن زمان التكليف و الامتثال واحد، و قد عرفت أن زمان شرط التكليف مع نفس التكليف أيضاً واحد، و مقتضى ذلك هو وحده زمان شرط التكليف مع زمان الامتثال.

ثمّ قدس سره ورد فى أمر طويل الذيل لا يهّم فى جوهر ما نحن بصدد إثباته، إلى أن قال: إذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الإشكالات التى أوردوها على الخطاب الترتبى، فذكر الإشكالات الأوّل و تصدى لدفعه، و حيث إنه غير مربوط بما نحن بصدد إثباته، طوينا عنه كشحاً.

إلى أن قال: و من الإشكالات: أن خطاب المهّم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لم يلزم منه محذور طلب الجمع؛ لأنه إن اعتبر امتثال خطاب المهّم فى زمان خلّو المكلف عن الأهمّ فلا يعقل اقتضاؤه لطلب الجمع.

نعم، إن كان العنوان الانتزاعى، و وصف التعقّب شرطاً- أى كون المكلف ممّن يعصى- فيلزم محذور طلب الجمع؛ لأنّ خطاب المهمّ يكون فعلياً قبل عصيان الأهمّ إذا كان ممّن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر فى ظرف امثاله خلوّ المكلف عن الأهمّ، بل يلزم اجتماع كلّ من الأهمّ و المهمّ فى زمان واحد.

و بالجمله: لو كان نفس عصيان الأهمّ شرطاً لخطاب المهمّ فلا- يكون فيه محذور طلب الجمع ليرفع بالترتّب، و أمّا لو كان المفهوم الانتزاعى شرطاً فيلزم طلب الجمع، و لا يمكن تصحيحه بالترتّب.

فأجاب قدس سره أوّلاً: بأنّه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الانتزاعى و وصف التعقّب، بل نقول: إنّ العصيان بوجوده الواقعى شرط للتكليف بالمهمّ، و قد عرفت:

ص: ٣٥٠

أنّ الشرط قيد للموضوع، و الموضوع لا- يتخلّف عن الحكم زماناً، و إن اختلفا رتبه، و لا يلزم منه طلب الجمع- كما اعترف هو به أيضاً- و الترتّب غير مبتنيه على لزوم طلب الجمع، بل هو مبنى على اجتماع الخطابين فى زمان واحد، فلا- بدّ و أن يؤخذ العصيان على وجه يجتمع فيه كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ، و ذلك بأن يكون التلبس بالعصيان شرطاً، و حيث إنّ يكون خطاب الأهمّ محفوظاً فى حاله لا يتحقّق العصيان بمعنى الانقضاء و المضىّ الذى يكون خطاب الأهمّ ساقطاً عنده؛ لسقوط كلّ خطاب بعصيانه.

و ثانياً: أنّه لو فرض كون الشرط هو الوصف الانتزاعى، و لكن لا يلزم منه طلب الجمع؛ لأنّ الوصف إنّما انتزع من العصيان الذى هو زمان خلوّ المكلف عن الأهمّ، فمعنى كونك ممّن يعصى: كونك ممّن تخلو عن فعل الأهمّ، و مع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟!

و مجرّد اجتماع الخطابين اللذين يلزم من أخذ الوصف الانتزاعى شرطاً لا يوجب إيجاب الجمع، و غايه ما يلزم هى اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ فى زمان واحد، و هذا ممّا لا محيص عنه فى الخطاب الترتبى (١)، انتهى.

أقول: و ليعلم: أنّه أشرنا عند التكلّم فى المقدّمه الثانيه أنّه يحتمل أن يكون مراد هذا المحقّق بالموضوع، المكلف نفسه، بقرينه تمثيله بالاستطاعه، و أشرنا أيضاً:

أنّه يحتمل أن يكون مراده بالموضوع فى هذه المقدّمه، متعلّق التكليف، بقرينه تمثيله بالصوم، حيث إنّ الصوم الذى اخذ طلوع الفجر قيده، متعلّق التكليف، فإنّ أراد فیتوجّه عليه ما أوردناه على تقدير إرادته، فلاحظ.

١- فوائد الاصول ١: ٣٤١-٣٤٨.

ص: ٣٥١

و كيف كان: لا يكون الصوم مشروطاً بأوّل طلوع الفجر؛ لأنّه لم يرد: «إذا طلع الفجر فصم»، بل قال تعالى: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى

يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (١). فالصوم سنخ واجب يكون مبدؤه طلوع الفجر، فلو كان الصوم مشروطاً بأول طلوع الفجر فيلزم أن يكون الصوم والإمساك بعد طلوع الفجر- ولو زماناً ما- لا من أول حقيقى طلوع الفجر (٢).

. ثم إن هدم أساس ما بنى عليه قدس سره يتوقف على الإشارة الإجمالية إلى موضوع البحث، فإنه فى كل باب من تحرير موضوع البحث أولاً، ثم التكلم فيه نفيًا أو إثباتاً.

فقول: موضوع البحث فى مسأله الترتب هو الواجبان المضيقان اللذان يكون أحدهما مهمًا و الآخر أهم و كان عصيان الأهم شرطاً للتكليف بالمهم، فإن كان الوقت المضروب للإتيان بالأهم- مثلاً- من زوال الظهر إلى ساعه، و كان العمل ينطبق على هذا المقدار من الزمان، من دون زياده و نقيصه، كان الوقت المضروب للمهم أيضاً بذلك المقدار، من دون زياده و نقيصه، و واضح: أن العصيان عباره عن ترك المأمور به فى الحد المضروب له بلا عذر، و عصيان الشىء إنما هو بانقضاء مقدار لا يمكن استيفاء تمام العمل فيه، و لا يلزم أن يكون بانقضاء تمام الوقت المضروب له، فأول الزوال- مثلاً- ظرف تحقق الأهم، و يكون التكليف به فعلياً، فإن مضى مقدار من الوقت- افرض دقائق بعد الزوال- فعصى و لم يأت بوظيفته بلا عذر فيسقط التكليف

١- البقره (٢): ١٨٧.

٢- قلت: لعل هذا غير متوجه على مقال المحقق النائنى قدس سره؛ لأنه ينادى جهاراً بأن زمان الشرط يتحد مع زمان التكليف و الامتثال، من دون أن يكون تخلف فى البين، فيلتزم بوجود الصوم من أول حقيقى طلوع الفجر، فلاحظ. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٥٢

بالأهم، و حيث إن عصيانه بوجوده الخارجى شرط لتكليف المهم فيكون عصيان الأهم- لأجل أنه شرط- مقدماً رتبه على تكليف المهم، و بعد مضى ذاك المقدار من الوقت لا يمكن الأمر بالمهم؛ لمضى بعض الوقت المضروب للعمل.

و بالجملة: إذا كان عصيان الأهم بوجوده الخارجى شرطاً للتكليف بالمهم، فالعصيان بوجوده الخارجى يتقدم على حكم المهم تقدماً رتبياً، فلا بد و أن يتحقق العصيان أولاً حتى يتحقق التكليف بالمهم؛ ضروره أن وزان عصيان الأهم بوجوده الخارجى بالنسبه إلى تكليف المهم، وزان العله بالنسبه إلى معلوله؛ فكما أن العله بوجودها الخارجى متقدمه على المعلول، فكذلك عصيان الأهم بوجوده الخارجى متقدم على التكليف بالمهم، و واضح: أنه بعد مضى مقدار من الوقت الذى عصى فيه و لم يأت بالأهم لا يمكن امتثال التكليف بالمهم؛ لمضى وقته أيضاً؛ لأن المفروض كون الأهم و المهم مضيقين.

فى أول الزوال قبل عصيان الأهم يكون التكليف بالأهم متحققاً ليس إلّا، و لم يكن هناك تكليف بالمهم؛ لعدم عصيان الأهم الذى جعل شرطاً للتكليف بالمهم، و بعد تحقق عصيان الأهم بوجوده الخارجى الذى هو مضى مقدار من الوقت الذى لا يتمكن المكلف بعده من إطاعه أمره و امتثاله- و واضح: أن مضى هذا المقدار من الزمان كما أنه محقق لفوت الأهم، كذلك يكون محققاً لفوت المهم أيضاً- و لا يعقل تعلق الأمر بالمهم فى ظرف فوته.

إن قلت: إن شرط التكليف بالمهم إنما هو التلبس بعصيان الأهم، فلا يحتاج إلى مضى مقدار لا يتمكن المكلف من إتيانه بعد.

قلت: المفروض أن شرط تكليف المهم هو عصيان الأمر بالأهم بوجوده الخارجى، و هو إنما يكون بمضى مقدار من الوقت الذى لا يتمكّن من إطاعه الأمر

ص: ٣٥٣

بالأهم و امتثاله، و من الواضح: أنه بالشروع فى العصيان لم يتحقّق الشرط؛ لتمكّنه بعد من امتثال الأهم.

و بالجملة: فى أوّل آن الزوال إلى ساعه يكون ظرف كلّ من الأهمّ و المهمّ، و لكنّه لم يكن فى ذاك الآن زمان عصيان الأهمّ، بل لا بدّ من مضى مقدار من الوقت الذى لا يتمكّن من الإطاعه و الامتثال بعده، فبعد عصيان الأهمّ يحصل شرط تكليف المهمّ، و واضح: أن هذا الزمان محقّق لفوت المهمّ أيضاً، و لا يعقل الأمر بالشىء فى ظرف فوته.

و لا يخفى: أن إتيان المهمّ قبل عصيان الأهمّ لا يكون مأموراً به و هو خلاف مقصود القائل بالترتّب. و الحاصل: لو كان عصيان الأهمّ شرطاً لتكليف المهمّ فلا- بدّ من مضى زمان يفوت به إمكان إتيان الأهمّ، و لا يعقل جعل ذلك شرطاً لتكليف المهمّ؛ للزومه تعلق التكليف بالمهمّ فى ظرف فوته.

هذا كلّ لو كان عصيان الأهمّ بوجوده الخارجى شرطاً للتكليف بالمهمّ، و قد عرفت- لعلّه بما لا- مزيد عليه- عدم إمكان تصحيحه بالترتّب.

و أما لو كان المفهوم الانتزاعى- أى الذى يعصى- شرطاً، فإن أوجب مجرد صدق ذلك سقوط الأمر بالأهمّ فيخرج عن مسأله الترتّب؛ لأنها- كما أشرنا- لا بدّ و أن تكون فى مورد اجتماع فيه حكمان فعليان و اريد رفع الغائله باختلاف الرتبه، و واضح: أنه قبل صدق العنوان الانتزاعى لا يكون هناك إلّا حكم واحد، و بعد صدق العنوان يسقط ذاك الحكم، و بعصيانه يصير التكليف بالمهمّ فعلياً؛ لتحقق شرطه، فلم يجتمع قبل صدق العنوان الانتزاعى و لا- بعده حكمان ليرفع التضادّ باختلاف الرتبه، و إن لم يوجب الصدق سقوط الأمر بالأهمّ؛ فيجتمع الحكمان و يكون طلباً للضدّين.

ص: ٣٥٤

تفصيل و تبين لما سبق

يتصوّر للمتراحمين- الأهمّ و المهمّ- صور كثيره، بعضها خارجه عن مسأله الترتّب، و بعضها يمتنع تصوير الترتّب فيها، و لكن لا بأس بالإشاره إليها تشحيذاً للأذهان:

و ذلك لأنّ الواجبين المتراحمين: إمّا مضيّقان، أو موسّعان، أو يكون الأهمّ موسّعاً و المهمّ مضيّقاً، أو بالعكس؛ فالصور أربع.

و لا يخفى أن: التراحم بين الموسّعين، أو الموسّع مع المضيّق(١) إنما هو فى آخر الوقت.

و لا يتوهم: أن الواجب الموسّع بتضيّق الوقت يصير مضيّقاً؛ لأنّ الواجب المضيّق هو الذى كان بلسان الدليل محدوداً بحدّين،

بحيث يكون الوقت المضروب للعمل بمقداره لا يزيد عليه، و ذلك كالصوم.

و أمّا إذا كان وقت العمل أوسع من نفس العمل فى لسان الدليل فيكون الواجب موسّياً، ففى آخر وقت الواجب الموسّع يتزاحمان، من دون أن يصير الموسّع مضيّقاً، بل غايه ما هناك هى لزوم إتيان العمل فوراً.

و على أى حال: ما يكون شرطاً للتكليف إمّا يكون قيدها للموضوع- كما يراه المحقّق النائينى قدس سره- أو لا يكون قيدها فيه- كما نراه- بل يكون قيدها للحكم، فإذا ضربا فى الصور الأربع تبلغ حاصلها ثمانية.

١- إذا كان الأهمّ موسّياً و المهمّ مضيّقاً، و أمّا فى صورته العكس فيتزاحمان فى أوّل الوقت، كما سيوافيك إن شاء الله تعالى، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٥٥

و على أى حال: ما اخذ شرطاً فى المهمّ: إمّا تدريجى الوجود، أو آنى الوجود، فمقتضى ضربهما فى الصور الثمانية تبلغ حاصلهما ستّة عشر صورته، و أخذ العصيان شرطاً: إمّا بجعل المعصيه شرطاً، أو إرادتها، أو الذى يعصى بعد، أو عنوان العاصى؛ فتتكثر الصور.

و كيف كان: نشير إلى بعض الصور التى تكون مطرحاً و محلّاً للبحث فيما نحن فيه:

فقد أشرنا غير مرّه: أنّ كثيراً ما يحصل الاشتباه و النزاع فى مسأله لعدم معلوميه موضوع البحث، فينبغى أوّلاً أن يحزّر موضوع البحث:

فنقول: إنّ موضوع البحث فى الترتّب الواجبان المضيّقان اللذان كان وقت المضروب لأحدهما بعينه، هو الوقت المضروب للآخر، مثلاً إذا كان التكليف بالأهمّ موقّتاً من أوّل الزوال إلى ساعه، كان التكليف بالمهمّ أيضاً موقّتاً بذاك الوقت.

فإذا كان ظرف امتثال التكليف بالأهمّ و المهمّ واحداً، و لا يسع ذاك الوقت إلّا لامتثال أحدهما، فالقائلون بالترتب يريدون تصوير الأمر بكلّ من الأهمّ و المهمّ فى نفس ذلك الوقت، من دون تعارض فى البين، بتقريب: أنّ الأمر بالأهمّ مطلق، و لكن الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ؛ ففى أوّل الزوال- مثلاً- إن عصى تكليف الأهمّ يصير الأمر بالمهمّ فعلياً فى حقّه.

و بالجملة: يريد القائلون بالترتب رفع غائله طلب الضدّين من ناحيه اختلاف الرتبه، هذا محصّل مقالهم فى موضوع البحث.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول:

أمّا فى المضيّقين: فالعصيان الذى اخذ شرطاً لتكليف المهمّ لا يخلو بحسب التصوّر: إمّا أن يكون تدريجياً، أو دفعياً:

ص: ٣٥٦

فإن كان تدريجياً؛ فحيث إن العصيان لم يكن مطلق ترك المأمور به عمداً، بل ترك المأمور به في زمان يفوت المأمور به ولا يمكن امتثاله فيه- ولذا لا يكون ترك الواجب الموسع إلى مقدار من الوقت الذي يمكن إتيانه فيه عسباً- فالتكليف بالمهم إنما يتعلق بالشخص بعد صيرورته عسباً؛ كما أن التكليف بالحج إنما يتعلق بالشخص بعد صيرورته مستطعاً، فأول الزوال إلى ساعه- مثلاً- يكون ظرف تحقق الأهم، وهذا الوقت بعينه- بلا زياده و نقصان- ظرف تحقق المهم، فإذن: إتيان المهم إما يكون في أول حقيقى الزوال، فلا يكون آتياً بالمهم بأمره؛ لعدم تحقق شرطه- وهو عصيان الأمر بالأهم- نعم يكون آتياً بذات المهم بلا أمر، وهو غير موضوع البحث في مسأله الترتب، حيث إن موضوع البحث فيها إتيان المهم بأمره.

و إن شرع في المهم بعد مضي مقدار من الوقت- أى بعد عصيان الأهم- فعند ذلك و إن تحقق موضوع التكليف بالمهم، لكن فات عنه وقته، فيكون المهم فائتاً عنه.

و بالجملة: العصيان هو ترك المأمور به خارجاً تدريجاً بلا عذر، و لا يصير المكلف عسباً إلا إذا ترك الأهم بلا عذر خارجاً، و هو إنما يكون بعد مضي وقت الأهم، بحيث لا يمكن إتيانه، و إلا فلا يصدق العصيان في حقه.

ففى أول الزوال لو أتى بالمهم لم يكن آتياً بالمأمور به، و بعد مضي مقدار من الوقت و إن تحقق موضوع التكليف بالمهم، لكن لا يمكن تحققه؛ لمضي وقته.

إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك: أن أخذ العصيان شرطاً لموضوع التكليف لا- يصحح المطلب، بل هو مثل سابقه، لو لم يكن محذوره أشد؛ لأن مقتضى إرجاع الشرط إلى الموضوع هو كون المكلف العاصى للأهم يجب عليه المهم، و واضح: أنه إنما يتحقق إذا ترك الأهم بلا عذر، و ذلك إنما هو بعد مضي وقت الأهم.

و مجرد التقدّم الرتبى لا يصحح المطلب؛ لأنّ التقدّم الكذائى إنما هو بوجود

ص: ٣٥٧

الشرط على مشروطه، كما أن تقدّم الموضوع على حكمه إنما هو بوجوده؛ ضروره أن المكلف المستطع إنما يتعلق به وجوب الحج إذا تحقق عنوان الاستطاعه.

و بالجملة: الشرط إنما يتقدّم على المشروط تقدماً رتبياً في ظرف تحققه، لا حال عدمه، فقبل تحقق العصيان الذى اخذ شرطاً لا يعقل تعلق الأمر بالمهم؛ لامتناع تحقق المشروط قبل شرطه، و بتحقق العصيان الخارجى يفوت وقت الأهم و المهم.

و بعبارة أوضح: تحقق موضوع العاصى إنما هو بفوت الأهم فى عمود الزمان المضروب له بلا عذر، و العصيان مفوت لوقت الأهم و المهم جميعاً، و ما يكون مفوتاً لا يعقل أن يؤخذ شرطاً للتكليف.

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فى المثال الذى ذكره المحقق النائنى قدس سره؛ فإنه إذا كان طلوع الفجر شرطاً للتكليف بالصوم، فقبل طلوع الفجر لا- يكون التكليف فعلياً، بل إنما يصير التكليف فعلياً إذا طلع الفجر و تحقق، مع أن المقصود وجوب الصوم من أول

طلوع الفجر(١)

. هذا كله إذا كان العصيان المأخوذ شرطاً في تكليف المهّم تدريجياً.

و أما إذا كان العصيان المأخوذ آتياً فكذلك أيضاً؛ لأنه لا بدّ و أن يتحقّق الآن ليصدق العصيان بالنسبة إلى الأهمّ، فقبل تحقّق الآن ليس بعاصٍ، فلم يكن الأمر بالمهّم فعلياً في حقه، و إنّما الفعلى في حقه هو التكليف بالأهمّ، و بعد تحقّق الآن يكون عاصياً للأهمّ و يفوت عنه الأمر بالأهمّ، فعند ذلك و إن كان شرط التكليف بالمهّم متحقّقاً، لكنّه لا يمكن تحقّقه لمضى وقته، فيخرج عن مسأله الترتّب؛ لأنّها- كما

١- قلت: و قد أشرنا: أنّ هذا المحقّق قدس سره يرى في مثل الفرض أنّ طلوع الفجر بوجوده مقارناً شرطاً للتكليف، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٥٨

ذكرنا غير مرّه- فيما إذا كان هناك أمران فعليّان، و المفروض هنا قبل الآن لم يكن الأمر بالمهّم فعلياً، و بعد الآن يسقط أمر الأهمّ للعصيان؛ و يفوت وقت المضروب للمهّم. و إرجاع الشرط إلى الموضوع هنا كالسابق، فلا يحتاج إلى الإعادة، فلاحظ.

هذا كله إذا كان العصيان بقسميه من التدريجي أو الدفعي شرطاً.

و أما إذا كانت إرادته عصيان الأهمّ شرطاً لتكليف المهّم فنقول: لا يخلو الأمر:

إمّا أن يسقط تكليف الأهمّ بإرادته عصيانه، أو يكون التكليف بعد باقياً:

فعلى الأوّل يخرج عن مسأله الترتّب؛ لأنّها- كما أشرنا- لا بدّ و أن تكون في مورد اجتماع فيه حكمان فعليّان و اريد رفع الغائله باختلاف الرتبة، و هنا قبل إرادته عصيان الأهمّ لا يكون إلّا حكم واحد- و هو الأمر بالأهمّ- و أمّا بعد إرادته العصيان يسقط الأمر بالأهمّ، و بعصيانه يكون التكليف بالمهّم فعلياً؛ لتحقّق شرطه، فلم يجتمع- لا قبل إرادته العصيان و لا بعدها- حكمان فعليّان ليرفع التضادّ باختلاف الرتبة.

و على الثانی- أي على تقدير عدم سقوط الأمر بالأهمّ بإرادته عصيانه- فحيث تكون الإرادة شرطاً لتكليف المهّم فيجتمع الحكمان، فيكون هناك أمران بالضدّين و طلب الجمع بينهما، و هو محال.

و أمّا إذا كان الشرط عنواناً انتزاعياً- أي عنوان الذي يعصى بعد- فكذلك أيضاً؛ و ذلك لأنّه إن أوجب ذلك سقوط الأمر بالأهمّ فيخرج عن مسأله الترتّب، و إلّا فإن كان الأمر بالأهمّ باقياً بعد فيلزم طلب الضدّين.

و أما إذا كان عنوان العاصي شرطاً، فواضح أنّه قبل العصيان الخارجى لا يصدق عليه عنوان العاصي، و إن يصدق عليه عنوان أنّه يعصى بعدُ فحيث إنّ لم يكن تكليف المهّم فعلياً؛ لعدم شرطه، و أمّا بعد تحقّق العصيان الخارجى منه و إن يصدق

ص: ٣٥٩

عليه عنوان العاصي، لكن الكلام فيه الكلام في أخذ العصيان الخارجى شرطاً.

هذا كله فى المضيقيين.

و أما إذا كان أحدهما مضيقياً و الآخر موسيقياً: فإن كان الأمر بالأهم مضيقياً و الأمر بالمهم موسيقياً - بأن كان مثلاً ظرف الأهم من الزوال إلى ساعه بعده، و ظرف المهم من الزوال إلى الغروب - فيتمشى فيه الصور الأربع؛ من كون نفس العصيان شرطاً، أو إرادته العصيان، أو الذى يعصى بعد، أو عنوان العاصي:

فإن كان العصيان الخارجى شرطاً فبعد تحققه يسقط الأمر بالأهم، فلا يكون هناك إلا أمر واحد متعلق بالمهم، فيخرج عن مسأله الترتب.

و هكذا الكلام لو كان عنوان العاصي شرطاً.

و أما لو كانت إرادته العصيان أو الذى يعصى شرطاً، فالكلام فيهما ما ذكرناه فى المضيقيين، فلاحظ.

و أمّا لو كان الأهم موسيقياً و المهم مضيقياً فلا - بدّ و أن يفرض المضيقي فى آخر وقت الموسع ليتمكن فرض المزاحمه و توهم الترتب، فقبل ساعه إلى الغروب - مثلاً - يكون ظرف الأهم و المهم كليهما، و الكلام فيه - فى الصور الأربع بعينه - الكلام فى صور المضيقيين، فلاحظ.

فتحصل ممّا ذكرنا كله فى هذه المقدّمه: أنّ أساس الترتب مبنى على هذه المقدّمه، و إن كان المحقق النائينى قدس سره - كما أشرنا - لم يعتن بهذه المقدّمه، بل يرى - كما سيجىء منه فى المقدّمه التاليه - أنّ أساس مسأله الترتب مبنى على المقدّمه الرابعه، فهى الأهم عنده فى الباب، و تتلوها فى الأهميه المقدّمه الثانيه، و قد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه - أهميه المقدّمه الثالثه، كما عرفت عدم تماميتها، و سيجىء فى بيان المقدّمه الرابعه: أنّها غير مربوطه بما نحن فيه، فارتقب حتى حين.

ص: ٣٦٠

المقدّمه الرابعه:

قد أشرنا: أنّ هذه المقدّمه أهمّ المقدمّات عند المحقق النائينى قدس سره فى إثبات الترتب، بل قال قدس سره: إنّ أساس الترتب مبنى عليها.

و حاصل ما أفاده هو: أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبه إلى ما يتصوّر من التقادير على أنحاء ثلاثه:

الأول: ما كان انحفاظه بالإطلاق أو التقييد للحاظيين، و ذلك بالنسبه إلى كلّ تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب، و ذلك إنّما يكون فى التقادير المتصوّره فى المتعلق مع قطع النظر عن الخطاب، كقيام زيد و عوده، و طيران الغراب و عدمه، و كالوقت، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب بالصلاه، فلو لاحظت تقديراً خاصاً كان ذلك تقييداً لحاظياً، كما لاحظ الوقت عند الأمر بالصلاه، و إن لم يلاحظ تقديراً خاصاً، بل ساوى فى أمره لكلتا حالتى وجود التقدير و عدمه، يكون ذلك إطلاقاً لحاظياً، كما

ساوى فى أمره بالصلاه فى كلتا حالتى قيام زيد و قعوده.

الثانى: أن يكون انحفاظ الخطاب بنتيجه الإطلاق أو التقييد، و ذلك بالنسبه إلى كل تقدير و انقسام لاحق للمتعلق بعد تعلق الخطاب به، كتقدير العلم و الجهل بالخطاب، حيث إنّ تقديرى العلم و الجهل بالخطاب لا يكون إلّا بعد ورود الخطاب، لأنّه بعد ورود الخطاب يتحقّق تقدير العلم و الجهل بذلك الخطاب، و أمّا قبله فلا وجود له، فلا يمكن فيه الإطلاق أو التقييد للحاظين، بل لا بدّ إمّا من نتيجته الإطلاق، كما فى تقديرى العلم و الجهل، أو نتيجته التقييد، كما فى تقديرى العلم و الجهل أيضاً بالنسبه إلى خصوص مسألتى القصر و الإتمام، و الجهر و الإخفات.

ص: ٣٤١

و الوجه فى ذلك هو: أنّ الإهمال الثبوتى فى مثل هذه التقادير غير معقول؛ لأنّ الملاك و المصلحه الباعثه للأمر بالصلاه إمّا يكون محفوظاً فى كلتا الحالتين، فلا بدّ من نتيجته الإطلاق، كما فى العلم و الجهل بعد قيام الأدلّه و الضروره على اشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام، إمّا فى موارد القصر و الإتمام، و الجهر و الإخفات، و إمّا أن يكون الملاك محفوظاً فى تقدير خاصّ دون عدمه، فلا بدّ من نتيجته التقييد.

الثالث: ما يكون انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق و التقييد للحاظين، و لا بنتيجه الإطلاق و التقييد، و ذلك بالنسبه إلى كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب؛ و هو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب فى حالتى الفعل و الترك بنفسه و باقتضاء هويه ذاته، لا- بإطلاقه لحاظاً و نتيجته؛ إذ لا يعقل الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى تقديرى فعل متعلق الخطاب و تركه، بل يؤخذ المتعلق مُعَرَى عن حيثيه فعله و تركه، و يلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل إن كان الخطاب وجوبياً، و بالترك إن كان الخطاب تحريمياً؛ لأنّه إن قيد بالترك يلزم طلب الجمع بين النقيضين و إن قيد بالفعل يلزم طلب الحاصل، و إن اطلق بالنسبه إلى تقديرى الفعل و الترك يلزم كلا المحذورين؛ فلا بدّ من لحاظ ذات المتعلق مهملاً مُعَرَى عن كلا تقديرى الفعل و الترك، فيخاطب به بعثاً أو زجراً، و ليس فيه تقييد و لا- إطلاق؛ لا- لحاظاً و لا نتيجته، و لكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً فى كلتا حالتى الفعل و الترك ما لم تتحقّق الإطاعه و العصيان، فانحفاظ الخطاب فى كلا التقديرين إنّما يكون باقتضاء ذاته؛ لأنّه بنفسه يقتضى فعل المتعلق و طرد تركه.

و بهذا يظهر لك: أنّ الفرق بين انحفاظ الخطاب عنده، و بين انحفاظ الخطاب فى القسمين السابقين من وجهين:

ص: ٣٤٢

الوجه الأول: أنّ نسبه تلك التقادير إلى الخطاب، نسبه العلّه إلى معلولها، أو ملحقه بها، و ذلك لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، و الموضوع علّه لترتب الخطاب عليه؛ فإن اخذ تلك التقادير قيدياً أو شرطاً للخطاب يكون ذلك التقدير علّه للخطاب، و إن اطلق الخطاب بالنسبه إلى تقدير فذلك التقدير و إن لم يكن علّه للخطاب- لعدم أخذ ذلك التقدير شرطاً- إلّا أنّه يجرى مجرى العلّه، من حيث إنّ الإطلاق و التقييد من الامور الإضافيه، فهما فى مرتبه واحده، فإذا كان التقييد علّه للخطاب فالإطلاق الواقع فى رتبه يجرى مجرى العلّه من حيث الرتبه، فتأمل.

و هذا بخلاف تقديرى فعل المتعلق و تركه؛ فإنَّ الأمر يكون فيه بالعكس، حيث إنَّ التقدير معلول الخطاب، و الخطاب يكون عله له؛ لأنَّ الخطاب يقتضى فعل متعلقه و طرد تركه.

الوجه الثانى: أنَّ الخطاب بالنسبه إلى سائر التقادير يكون متعرّضاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غايته: أنَّه تعرّض لذلك الأمر عند وجود تلك التقادير؛ فإنَّ خطاب الحجّ - مثلاً - يكون متعرّضاً لفعل الحجّ - من الإحرام و الطواف و غير ذلك - عند وجود الاستطاعه، و ليس لخطاب الحجّ تعرّض لتقدير الاستطاعه، و هذا بخلاف تقديرى الفعل و الترك؛ فإنَّ الخطاب بنفسه متكفل ببيان هذا التقدير و متعرّض لحاله؛ لأنَّه يقتضى فعل المتعلق و عدم تركه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّه يترتب على ما ذكرنا من الفرق، طوليه الخطابين و خروجهما من العرضيه؛ لأنَّ خطاب الأهمّ - حينئذٍ - يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ و طارداً و مقتضياً لهدمه و رفعه فى عالم التشريع، دون العكس؛ لأنَّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ و ترك امتثاله، و خطاب الأهمّ دائماً

ص: ٣٦٣

يقتضى طرد الترك و رفع عصيانه؛ لأنَّ البعث على الفعل يكون زجراً على الترك، فخطاب الأهمّ يقتضى طرد موضوع المهمّ، و أمّا خطاب المهمّ فهو إمّا يكون متعرّضاً لحال متعلقه، و لا تعرّض له لحال موضوعه؛ لأنَّ الحكم لا يتكفل حال موضوعه من وضع أو رفع بل هو حكم على تقدير وجوده.

فلسان خطاب المهمّ هو: أنه إن وجد موضوعى و تحقّق خارجاً، فيجب فعل متعلقى، و لسان خطاب الأهمّ هو: أنه ينبغي أن لا يوجد موضوع خطاب المهمّ و أن لا يتحقّق.

و هذان اللسانان - كما ترى - ليس بينهما مطارده و مخالفه، و ليسا فى رتبه واحده، بل خطاب الأهمّ يكون مقدّماً رتبه على خطاب المهمّ؛ لأنَّ خطاب الأهمّ واقع فى الرتبه السابقه على موضوع خطاب المهمّ السابق عليه، فهو متقدّم عليه برتبتين أو ثلاث، و لا يمكن أن ينزل خطاب الأهمّ عن درجته و يساوى خطاب المهمّ فى الرتبه، و كذا لا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته و يساوى الأهمّ، و مع هذا الاختلاف فى الرتبه كيف يعقل أن يكونا فى عرض واحد (١)؟! انتهى.

و فيما أفاده مواقع للنظر:

منها: أن مراده من الإطلاق و التقييد اللحاظين لا يخلو من أحد أمرين:

الأول: أن يريد بالإطلاق اللحاظى، لحاظ جميع القيود فيه فعلاً، فى قبال التقييد اللحاظى، حيث إنّه لو حظ فيه قيد مخصوص.

الثانى: أن يريد بالإطلاق اللحاظى، مجرد لحاظ الشىء من دون قيد، فى قبال التقييد اللحاظى الذى لو حظ فيه القيد.

فإن أراد الأول، كما لعله الظاهر منه (١) و من شيخنا العلامة الحائري (٢) و غيرهما (٣)، حيث صرّحوا في بعض الموارد: أنّ المطلق بعد جريان مقدّمات الحكمه يصير كالعامّ في الدلاله على الأفراد، فكما أنّ في قولك: «أحلّ الله كلّ بيع» لوحظ جميع الحالات الطارئه على طبيعه البيع و المتصوّره فيها، فكذلك قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٤)

. ففيه: أنّه كما أشرنا غير مرّه - و سيوافيك في مبحث المطلق و المقيّد - أنّ هذا ليس معنى الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق في العرف و اللغه عباره عن الاسترسال من القيد، قبال التقييد، الذي هو عباره عن التقيّد بالقيد، و في الاصطلاح عباره عن جعل شىء غير مقيّد بقيدٍ موضوعاً أو متعلّقاً لحكم، و هو لا يتقوّم بلحاظ الإطلاق، و إرسال الطبيعه ساريه في المصاديق.

فالإطلاق عباره عن جعل نفس الشىء بلا قيد موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، و هذا هو موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض؛ فإنّ من قال لعبدّه مثلاً:

«أعتق رقبه» و تمّت المقدّمات في حقّه، يستفاد منه: أنّ نفس طبيعه الرقبه تمام الموضوع للإعتاق، و لا يكون لشىء - من الإيمان و العداله و ... - دخاله فيها، فكُلّ ما صدق عليه «الرقبه» يصحّ إعتاقه. و من الواضح أنّه لم يحتج ذلك إلى لحاظ جميع

١- قلت: و هاتيك عباره المحقّق النائيني قدس سره في مبحث العامّ و الخاصّ، حيث قال: إنّ الشمول و السريان قد يكون بدلاله اللفظ، و قد يكون بمقدّمات الحكمه ... إلى آخره، لاحظ فوائد الاصول ١: ٥١١. [المقرّر حفظه الله]

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٠.

٣- كفايه الاصول: ٢٩٢، ٢٨٧.

٤- البقره (٢): ٢٧٥.

ص: ٣٦٥

الخصوصيات - و لو لحاظاً إجمالياً - كما يحتاج ذلك في العموم، بل يكفي لاستفاده ذلك جعل الحكم معلقاً على نفس طبيعه الرقبه حال كونه غير مقيّد بقيد.

فالمطلق بعد إجراء مقدّمات الحكمه لا يحكى عن الخصوصيات و الأفراد من رأس، كيف و اللفظ لم يوضع إلّا لنفس الطبيعه؟! و المقدّمات لا توجب دلاله اللفظ أزيد على المقدار الذي وضع له اللفظ.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الإطلاق غير متقوّم بلحاظ الإطلاق و إرسال الطبيعه في المصاديق، بل متقوّم بجعل الطبيعه غير المقيّده موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، و هذا هو موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض.

بل نقول: إنّ لحاظ الإطلاق و الإرسال مضرّ بالإطلاق؛ لأدائه إلى أنّ الفرق بين المقيّد و المطلق بين تقييد و تقييدات؛ فالمقيّد

هو المتقيّد بقيد واحد، و المطلق هو المتقيّد بقيود- أى حاظ جميع القيود- و واضح: أنّه أجنبي عن ساحه الإطلاق.

و بالجمله: أنّ لحاظ التقادير لو أمكن فى الإطلاق، يكون هادماً لأساس الإطلاق، و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه بعد الالتفات و التوجّه بمكان من الوضوح، لا يحتاج إلى تجسّم إثباته أكثر ممّا ذكرنا.

و إن أراد الثانى فيتوجّه عليه: أنّ الفرق بين القيود السابقه على الخطاب، و بين القيود اللاحقه به- من حيث استفاده الإطلاق من نفس الخطاب فى الأوّل، و من دليل خارج من إجماع أو غيره فى الثانى- لا وجه له؛ لأنّ احتجاج العقلاء بعضهم على بعض بالإطلاق ليس ممّا دلّت عليه آيه أو روايه حتّى تختصّ دلالتها بالقسم الأوّل، بل هو حكم العقلاء؛ فلا- بدّ من الفحص فى الموارد التى يحتجّ بعضهم على بعض، فواضح: أنّه إذا أخذ المولى الملتفت شيئاً غير مقيد بقيد موضوعاً لحكمه- لا حين الجعل، و لا بلحاظ مستأنف- فحيث إنّه بصدد تفهيم مرامه فالعقلاء يرون أنّ

ص: ٣٦٦

نفس الطبيعه تمام الموضوع للحكم، من غير فرق عندهم بين القيود التى يمكن لحاظها فى متن الخطاب و الجعل، كما فى القسم الأوّل، و بين ما لا يمكن لحاظها إلّا بلحاظ مستأنف، كما فى القسم الثانى.

و عدم إمكان الأخذ فى متن الخطاب لمحدور- كما فى القسم الثانى- لا يضرّ فى التمسك بالإطلاق بعد إمكان أخذه ببيان مستأنف، و حيث لم يقيد بقيد إلى زمان الإتيان يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بأنّه و إن لم يمكنه التقييد حين الخطاب لمحدور، و لكن حيث يمكنه التقييد بدليل مستأنف و لم يقيد يستكشف منه أنّ الإراده الجدّيه تعلقت بالطبيعه مرسله، و يحتجّ بعضهم على بعض بالطبيعه المرسله.

و بالجمله: لو كان المراد من لحاظ الإطلاق أخذ نفس الطبيعه موضوعه للحكم فلا- وجه للتفرقه بين صورته إمكان ذكر القيد حين الخطاب و بعده؛ لأنّه فى الصورة الثانى و إن لم يمكن أخذه فى الخطاب، و لكن يمكنه أن يأخذه ببيان مستأنف، فلو لم يقيد إلى زمان العمل يستكشف من ذلك عدم دخاله القيد فيه. نعم إن لم يمكن بيانه- و لو ببيان مستأنف- فلا يمكن أن يستكشف عدم دخالته فيه، فتدبّر.

و منها: أنّه- كما أشرنا فى مبحث التعيّد و التوضيلى- لا- فرق فى القيود الجائيه من قبل الأمر و المتأخّره عنه، و بين القيود السابقه عليه، من حيث إمكان أخذها فى الخطاب و إمكان الإطلاق و التقييد.

ذلك لأنّ الإطلاق بالنسبه إلى القيود السابقه ليس معناه ما ذكره قدس سره، بل معناه أنّ الطبيعه حيث اخذت موضوعاً للحكم من دون قيد، يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بأنّ الطبيعه من حيث هى هى تمام الموضوع للحكم، و استفاده التقييد ليس من نفس اللفظ الدالّ على الطبيعه، بل بدالّ أو دوالّ اخر، مثلاً: فى قولك: «أكرم العالم الهاشمى العادل» لا استفاد التقييد من نفس العالم، بل لا استفاد ذلك من شىء

ص: ٣٦٧

من العناوين الثلاثة؛ لأنَّ كلاً منها يدلُّ على ما وضع له لفظه. نعم التقييد يستفاد من توصيف العالم بأنَّه هاشمي عادل، فلا بدَّ في كلِّ توصيف من لحاظ مستقلِّ مستأنف، ولا يكفي اللحاظ الأوَّل في ذلك، فكما يمكن ملاحظه توصيف العالم بالعدالة و الهاشميه، فكذلك يمكن توصيف الشئ ء بالعلم و الجهل.

و عدم تقدير العلم و الجهل بالأحكام إلّا بعد ورود الخطاب لو سلّم فإنّما هو بالنسبه إلى حال المكلف، و لا يوجب ذلك أن لا يمكن لحاظه حال الخطاب.

و بالجمله: يمكن للمولى ملاحظه جميع القيود حال الخطاب، من غير فرق بين القيود الجائيه من قبل الأمر، و ما تكون سابقه عليه، و لو سلّم وجود الفرق بينهما فإنّما هو بالنسبه إلى حال المكلف، حيث إنّه لو لم يكن له حكم لا معنى للعلم أو الجهل به، و لكن لا- يوجب ذلك أن لا- يمكن لحاظ حاله في مقام تعلق الحكم؛ بدهاه أنّه يمكنه تقييد موضوع الخمر الحرام بكونها معلومه.

و الحاصل: أنّ ما يكون متأخراً عن الحكم إنّما هو جهل المكلف و علمه بحسب الواقع و الخارج، و لم يكن ذلك مأخوذاً في الموضوع، و ما اخذ في الموضوع هو العنوان. و لا- إشكال في إمكان لحاظ عنوان يتحقّق بعد، مثلاً: العلّه متقدّمه على معلولها خارجاً، و مع ذلك يمكن أن يلاحظ كلّ منهما في زمان واحد.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان لحاظ ما يكون متأخراً عن الخطاب و الحكم خارجاً في موضوع الحكم، كما قلنا في مبحث التعيّد و التوصلى بإمكان أخذ ما يتأتّى من قبل الأمر في متعلقه، فراجع.

و منها: أنّ قوله: «إنَّ خطاب المهمّ متأخّر عن خطاب الأهمّ برتبتين أو ثلاث رتب» غير وجيه؛ لأنّ للتقدّم و التأخّر الرتبتين ملاكاً يخصّهما، و قد حرّر في محله: أنّ تأخّر شئ ء عن شئ ء إمّا لكون الشئ ء المتقدّم علّه تامّه له، أو جزءاً للعلّه، أو شرطاً

ص: ٣٦٨

للتأثير، أو معدداً له- على تأمّل- بل جزء الماهيه أيضاً، لأنّ أجزاء الماهيه متقدّمه على الماهيه في مقام التقرّر الماهوي، و إن اتحدت معها خارجاً، إلى غير ذلك.

و بالجمله: التقدّم و التأخّر الرتبتين ليسا من الاعتبارات المحضه التي لا واقعيه لها في نفس الأمر و الواقع، كيف و حكم العقل بأنّه وجد هذا، فوجد ذاك بنحو تخلّل الفاء ليس إلّا للإشعار بأمر واقعي و شئ ء ثبوتى؟! فإثبات أمر واقعي للشئ ء- كالتأخّر الرتبي- فرع لكون الشئ ء الموصوف ذا تقرّر و ذا حظّ من الوجود.

إذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول: لا يكون للأمر و البعث ملاك التقدّم الرتبي بالنسبه إلى شئ ء من الإطاعه و العصيان، و غايه ما يكون هي تقدّم الأمر و البعث زماناً على إطاعته أو عصيانه، توضيح ذلك: أنّ ملاك التقدّم الذي يمكن دعواه هنا أحد أمرين:

إمّا كون الأمر و البعث علّه للانبعث الخارجى.

أو جزء عله له، و لا- يكاد يمكن تصوير غيرهما، كما لا- يخفى، و واضح: أنّ البعث لو كان عله للانبعث و الإطاعه يلزم أن لا ينفك الانبعث عنه في الخارج؛ ضروره استحاله انفكاك المعلول عن علته، و من المعلوم وجود العصاه و البغاه في الخارج.

نعم، بالنسبه إلى عبد يرى أنّ في مخالفه مولاة عقاباً، و في موافقه و امتثاله ثواباً، يرحح جانب الامتثال و يأتي بالمأمور به خارجاً. و لكن ذلك أيضاً بعد انقداح الخوف عن العذاب في ذهنه، و الاشتياق إلى نيل الثواب في خواطره، أو هما معاً، فيتخلل بين البعث و الانبعث شيئاً.

نعم، بالنسبه إلى من يطيع أمر مولاة بمجرد صدور الأمر من مولاة، و يمتثله حباً له- من دون طمع في الثواب أو الخوف عن العذاب- فلا يتخلل تلك المبادئ، و لكن مع ذلك تكون لامثاله مبادئ اخر، ككون مولاة أهلاً للعباده، إلى غير ذلك.

ص: ٣٦٩

و بالجملة: يشترك الكلّ في أنّه يتخلل بين البعث و الانبعث زمان ما، و لا أقلّ من تصوّر العبد بعث مولاة، و التصديق بفائدته، و الاشتياق إليه أحياناً، ثم إرادته، فلو كان البعث عله للانبعث لزم استحاله الانفكاك بينهما، و قد عرفت أنّ الانفكاك بينهما ممّا لا بدّ منه.

مضافاً إلى أنّ تأثير الأمر المتصرّم المتقضى بمجرد وجوده في شيء موجود لا يعقل؛ للزومه تأثير المعدوم في الموجود، فالمؤثر للانبعث هو الصورة الذهنيه من البعث، لا البعث الخارجى، فتدبر.

فإذا تبين لك عدم كون البعث عله للانبعث، ظهر لك عدم كون البعث جزء عله للانبعث، كما لا يخفى.

و لو سلّم عليه البعث للانبعث، و لكن لا نسلم أنّ عدم الانبعث معلول للبعث، و بالجملة: غايه ما يمكن أن يقال: إنّ الانبعث معلول للبعث، فالبعث مقدّم عليه بملاك العليه، و لكن لا وجه لتقدّم البعث على عدم الانبعث؛ لعدم وجود ملاك التقدّم بالنسبه إليه.

إن قلت: لو لم يكن هناك أمر و بعث لم يتحقّق العصيان بالنسبه إليه، كما لا- تتحقّق الإطاعه بدونهما، فكلّ من الإطاعه و العصيان متأخران عن البعث، و هما يرتضعان من ثدى واحد.

قلت: تأخر الإطاعه أو العصيان عن الأمر و البعث لا يثبت تأخرهما عنه رتباً، لأنّ تأخر العصيان عن الأمر إنّما هو بالزمان، كما أنّ تأخر الإطاعه عنه كذلك، و الكلام إنّما هو في إثبات تأخر العصيان عن الأمر رتباً، كما يكون كذلك في الإطاعه، و قد عرفت عدم وجود ملاك التقدّم بالنسبه إلى العصيان.

و غايه ما يمكن أن يقال في الملازمه بين الإطاعه و العصيان هو أحد وجهين؛

ص: ٣٧٠

فلو تمّ الوجهان يثبت تأخر العصيان عن الأمر و البعث، و لكن لا يخلو الوجهان عن النظر و الإشكال:

الوجه الأوّل: أنّ الإطاعه حيث تكون عباره عن الانبعاث عن البعث فتكون متأخره عن البعث، و نقيض الإطاعه عباره عن عدم الإطاعه، و لم ينحصر مصداق مفهوم النقيض بالعصيان؛ ضروره صدقه على ما لو تركها لعذر؛ لسهو أو نسيان.

و بالجملة: لعدم الإطاعه مصداقان:

أحدهما: ترك المأمور به لا لعذر، و يعبر عنه بالعصيان.

و الثاني: تركه لعذر.

فالعصيان و إن لم يكن نقيضاً للإطاعه، و لكنّه لازم للنقيض أو مصداق له، و حيث إنّ الشئ ٤ يتحد مع مصاديقه ذاتاً، فلا يكونان في رتبتين، و من المعلوم: أنّ نقيض الشئ ٤ لا يكون في رتبه غيره، و إلّا يلزم اجتماع النقيضين.

و الحاصل: أنّ الشئ ٤ و نقيضه في رتبه واحده، و الإطاعه مع العصيان- الذى هو مصداق لعدم الإطاعه- في رتبه واحده؛ فالعصيان و الإطاعه في رتبه واحده، و حينئذٍ فإذا تقدّم البعث بالنسبه إلى الانبعاث- الذى عباره عن الإطاعه- فيكون مقدّماً على ما يكون في رتبتها- و هو العصيان- لأنّ ما مع المتقدّم متقدّم، كما أنّ ما مع المتأخر متأخر.

الوجه الثانى: أنّ الأمر بالشئ ٤ يقتضى النهى عن ضده العامّ، فالأمر بالأهمّ- مثلاً- مقدّم على النهى عن تركه؛ تقدّم المقتضى- بالكسر- على المقتضى- بالفتح- و النهى مقدّم على عصيانه؛ فيثبت تأخر العصيان عن الأمر.

و مقتضى هذين الوجهين هو كون عصيان الأمر في الرتبه المتأخره عنه، فإذا اخذ عصيان الأهمّ موضوعاً فى الأمر بالمهمّ فيتقدّم عليه تقدّم الموضوع على حكمه،

ص: ٣٧١

فيتأخر أمر المهمّ عن أمر الأهمّ و لا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته حتّى يساوى خطاب الأهمّ، بل كلّ منهما يقتضى مرتبه لا يقتضيهما الآخر، و مع هذا الاختلاف فى الرتبه كيف يعقل أن يكونا فى عرض واحد؟! هذا.

و ليعلم: أنّ أساس الوجهين مبنى على مسلميه أمرين:

أحدهما: كون النقيضين فى رتبه واحده.

ثانيهما: و أنّه إذا كان شئ ٤ مقدّماً على أحدهما فهو مقدّم على الآخر أيضاً.

و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- عدم تماميتهما، و أنّ كليهما لا يخلوان عن المغالطه.

و إن كنت محيطاً بما ذكرنا لكفاك فى دفعهما، و لكن مع ذلك لا بأس بالإشاره إلى ما ذكرناه هنا إجمالاً:

فنقول: أمّا كون النقيضين في رتبة واحده: فقد أشرنا أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو مرفوع به؛ فنقيض الشيء في رتبة رفع الشيء في رتبة على أن تكون الرتبة قيماً للمسلوب، لا- إثبات الرفع في الرتبة على أن تكون الرتبة قيماً للسلب، فإذا كذب وجود المعلول في رتبة العله يلزم أن يكون نقيضه صادقاً، و نقيضه ليس عدمه في الرتبة؛ لأنها قضيه موجب، و الموجبه لا تكون نقيضه للموجب، بل نقيضه:

ليس المعلول موجوداً في رتبة العله.

و بالجملة: نقيض كون شيء في الرتبة، سلبه في الرتبة؛ فلا يلزم أن يكون نقيض الشيء في رتبة ذاك الشيء، بل لا يكونان في رتبة واحده.

و إن كنت مع ذلك في شك من ذلك، فاستأنس من قولك: «كون شيء في زمان»؛ فإنّ نقيضه ليس «عدمه في الزمان»، بل «عدم كونه زمانياً».

ثم لو سلّم كون النقيضين في رتبة واحده، و لكن لا يلزم من كون شيئين في

ص: ٣٧٢

رتبه واحده- و ذلك فيما إذا كانا معلولى عله واحده و تقدّم رتبه أحدهما على شيء بملاك، ككونه عله له، أو جزء عله، أو شرط تأثير، إلى غير ذلك- أن يكون الشيء الذي في رتبته مقدماً على ذلك الشيء المتأخر، بعد عدم وجود ملاك التقدّم فيه، و منشأ توهم كون ما مع المتقدّم في الرتب العقليه متقدماً، و ما مع المتأخر في الرتب العقليه متأخراً، هو مقايسه الرتب العقليه بالرتب الزمانيه و المكانيه؛ فإنّ ما مع الزمان المتقدّم على شيء، أو المكان كذلك، مقدّم على ذلك الشيء، و أتى له بالرتب العقليه التي تدور مدار مناطها و ملاكها؟!

فعلى هذا: لو سلّم كون العصيان في رتبة الإطاعه، و لكن تقدّم البعث على الإطاعه- بملاك أن البعث مقدّم على الانبعاث- لا يوجب أن يكون البعث مقدماً على العصيان أيضاً.

مضافاً إلى أنّ العصيان أمر عدمي- و هو ترك المأمور به لا عن عذر- و قد تقرّر في محلّه: أنّ المعاني الوجوديه و خواصّها جميعاً مسلوبه عن الأمر العدمي بالسلب التحصيلي، و قد أشرنا غير مرّه: أنّ القضايا الصادقه التي موضوعاتها امور عدميه لا بدّ و أن تكون بنحو السالبه المحصّيه له، و الموجبات- سواء كانت سالبه المحمول، أو معدوله المحمول- لا تصدق في الأعدام إلّا بتأويل، مثلاً قولك: «شريك الباري ممتنع» صورته قضيه كاذبه باعتبار إثبات الامتناع على شريك الباري، إلّا أنّ معناه في الحقيقه: «شريك الباري ليس بموجود البتّه»، و هي قضيه صادق.

و بالجملة: العصيان بما أنّه أمر عدمي لا شأنه له، و لا يثبت له حيثه من الحثيات الوجوديه، ككونه متقدماً على شيء أو متأخراً عنه، أو في رتبة شيء؛ فلا يكون العصيان في رتبة الإطاعه.

و بعبارة أوفى: لا يكون العصيان موضوعاً لحكم، و لا شرطاً لشيء أو مانعاً

عن شىء، و بذلك يظهر: أنّ أخذ أمر عدمى لا- يؤثر و لا- يوجب مصلحه و لا مفسده فى الموضوع، و لا يجتمع مع ما عليه العدليه من كون الأحكام تابعه لمصالح أو مفاسد تقتضيها موضوعاتها، حيث إنّ العدم لا اقتضاء فيه، إلّا أن يرجع إلى مانعيه الوجود، و هو غير مجدٍ أصلاً فى المقام.

مع ابتناء الوجه الثانى على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- ضعفه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ أساس الترتّب المدعى مبنى على التقدّم و التأخّر الرتبين المسلوبين عن العصيان، الذى هو أمر عدمى.

و غايه ما يمكن أن يقال فى الترتّب إنّما هو بالنسبه إلى الأمر و الإطاعه- على تأمل قد عرفت وجهه، لا الأمر و العصيان فانهدم أساس الترتّب.

فظهر: أنّ المقدمه التى هى أهمّ المقدمات عند المحقق النائنى قدس سره غير تمام، و الله الهادى.

المقدمه الخامسه:

هذه المقدمه فى كلامه قدس سره طويل الذيل، و لكن نذكر ما هو الدخيل فى المسأله؛ فإنّه بعد أن قسّم موضوع الحكم و شرطه إلى ما لا يقبل الوضع و الرفع التشريعيين- كالعقل و البلوغ- و إلى ما هو قابل لهما، قسّم القابل إلى ما يكون قابلاً لكلّ من الرفع و الدفع، أو يكون قابلاً للدفع دون الرفع، ثمّ قال: إنّ القابل للوضع و الرفع التشريعيين، إمّا يكون باختيار المكلف أيضاً أو لا، ثمّ ورد فى أنّ الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر: إمّا يكون بنفس وجوده رافعاً، أو بامتناله، و محلّ البحث فى

الخطاب الترتبى إنّما هو فى القسم الأخير؛ و هو ما يكون امتثال خطاب رافعاً لموضوع خطاب آخر، فنذكره و نرفض الباقي.

فنقول: حاصل ما أفاده فى ذلك هو: أنّ ما يكون بامتناله رافعاً لموضوع خطاب آخر- كخطاب الأهمّ حيث يكون بامتناله رافعاً لموضوع خطاب المهمّ- لأنّه يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين فى الفعلية؛ ضروره أنّه إذا لم يمثّل أحد الخطابين- الذى فرضنا أنّه رافع لموضوع الآخر- لا- يرتفع الخطاب الآخر؛ لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان فى الزمان و الفعلية، بتحقيق موضوعهما، فيقع البحث حينئذٍ فى أنّ مثل الخطابين هل يوجب إيجاب الجمع حتّى يكون من التكليف بالمحال، أو لا يوجب ذلك؟

و الحقّ: أنّه لا يوجب ذلك لجهتين.

و لا بدّ أوّلاً من معرفه الجمع و ما يوجبه:

أمّا الجمع: فهو عبارته عن اجتماع كلّ منهما فى زمان امتثال الآخر؛ بحيث يكون امتثال أحد الخطابين مجامعاً فى الزمان لامتنال

الآخر.

و أمّا الذى يوجب الجمع فهو أحد أمرين: إمّا تقييد كلّ من المتعلّقين بحال الفعل الآخر، أو تقييد أحدهما بحال الآخر، و إمّا إطلاق كلّ من الخطابين بحال الفعل الآخر.

و أمّا عدم إيجاب الجمع: فالدليل على ذلك: هو أنّه لو اقتضيا الجمع و الحال هو هذه للزم المحال فى كلّ من طرف المطلوب و الطلب، مضافاً إلى مخالفته للبرهان المنطقي، و ذلك:

أمّا استلزام المحال فى ناحيه المطلوب: فلأنّ مطلوبيه المهمّ و وقوعه على هذه الصفه إنّما يكون فى ظرف عصيان الأهمّ و خلوّ الزمان عنه، فلو فرض وقوعه على

ص: ٣٧٥

صفه المطلوبيه فى حال وجود الأهمّ و امتثاله - كما هو لازم إيجاب الجمع - يلزم الجمع بين النقيضين؛ إذ يلزم أن يعتبر فى مطلوبيه المهمّ وقوعه بعد العصيان و فى حال عدم العصيان، بحيث يكون كلّ من حالتى وجود العصيان و عدمه قيداً فى المهمّ، و هذا - كما ترى - يستلزم الجمع بين النقيضين.

و أمّا استلزام المحال فى ناحيه الطلب: فلأنّ الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه؛ فلو اجتمع خطاب الأهمّ و المهمّ و صار خطاب المهمّ فى عرض خطاب الأهمّ، يلزم اجتماع الشىء مع علّه عدمه، أو خروج العلّه عن كونها علّه للعدم، أو خروج العدم عن كونه عدماً، أو بقاء العلّه على علّيتها و العدم على عدمه، و مع ذلك اجتماع، و يلزم من كلّ ذلك الخلف و اجتماع النقيضين.

و أمّا مخالفته للبرهان المنطقي: فلأنّ الأمر الترتيبيّ المبحوث عنه فى المقام إذا أبرزناه بصوره القضييه الحملية، يكون من المنفصله المانع الجمع، لا مانعه الخلوّ؛ لأنّ التنافى فيه إنّما يكون بين النسبه الطلييه من جانب المهمّ و النسبه الفاعليه من جانب الأهمّ.

فصوره القضييه الحملية هكذا: «أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ، و إمّا أن يجب عليه المهمّ»، فهناك تنافى بين وجوب المهمّ و فعل الأهمّ، و مع هذا التنافى كيف يعقل إيجاب الجمع؟!

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر الترتيبيّ لا يعقل اقتضاؤه إيجاب الجمع فلا وجه لاستحالته، و أنّه تكليف بالمحال (١)، انتهى محرّراً.

و فيه: أنّ كلّ مورد تحققت فعليه الخطابين فيه يلزم منه طلب الجمع،

١- فوائد الاصول ١: ٣٥٢-٣٦١.

ص: ٣٧٦

و الملازمه بينهما قطعيه، و مقتضى فعليه الخطابين لزوم التوالي الفاسده المذكوره فى كلامه قدس سره؛ من المخالفه فى ناحيه كل من المطلوب و الطلب، و مخالفه البرهان المنطقى، و مجرد الترتب العقلى لا يصلح لرفع المحذور.

فكما أنّ فعليه الخطابين العرضيين توجب طلب الجمع، فكذلك الخطابين الطولين - إلا بالوجه الذى تفردنا به و قويناه لعله بما لا مزيد عليه، فلاحظ - فإن لم يلزم فى مورد طلب الجمع فنستكشف منه - إننا - عدم فعليه الخطابين.

هذا إجمال الكلام فى تضعيف مقاله قدس سره.

و أمّا تفصيله فهو: أنه لو كان الاختلاف الرتبى مجدياً لرفع غائله طلب الجمع بين الخطابين مع وحده زمان فعليتهما، يلزم أن يكون فى مورد اشتراط تكليف أحدهما بإطاعه الآخر أوضح فى عدم لزوم طلب الجمع من أخذ العصيان شرطاً؛ لما عرفت أنّ تأخر الإطاعه و الانبعاث من البعث رتبه و إن كان غير وجيه، إلّا أنه يمكن أن يوجه بنحو ما، و لكن تأخر العصيان عن البعث بمراحل عن الواقع.

فعلى هذا: كل ما قالوه فى العصيان نقوله فى الإطاعه بطريق أولى؛ فلو أخذت إطاعه الأهم شرطاً فى تكليف المهم لكان قيدياً للموضوع، فيقدم إطاعه الأهم على أمر المهم تقدم الموضوع على حكمه، و مع ذلك لا إشكال فى أنه يقتضى طلب الجمع، فتدبر.

و بالجملة: لو كان مجرد الترتب العقلى مجدياً فى رفع محذور طلب الجمع، ففيما اخذت إطاعه أحدهما شرطاً للآخر يلزم أن ترتفع الغائله بملاك الترتب، مع أنه لا تكاد ترتفع الغائله بالضرورة.

فظهر: أنّ تمام الملازم فى لزوم طلب الجمع هو فعليه الخطابين، و حديث الترتب و كون رتبه أحدهما مقدمه على الآخر لا يجدى فى رفع غائله طلب الجمع.

ص: ٣٧٧

و قد أشرنا: أنّ بعض العناوين الذى يؤخذ فى موضوع المهم يخرج الموضوع عن مسأله الترتب، و يوجب أن يكون تكليف كل من الأهم و المهم فى زمان على حده، كما أنّ بعضها الآخر و إن لم يوجب خروج الموضوع عن مسأله الترتب، و لكن يكون فيه محذور طلب الجمع؛ لكون الخطابين فعليين فى زمان واحد.

فالأولى الإشاره إلى بيان تلك العناوين توضيحاً للمقال:

فنقول: إن اخذ العصيان الخارجى أو ما يساوقه من العناوين - كعنوان الطغيان و التمرد و... - شرطاً فى تكليف المهم، فيلزم أن يكون الأمر بالمهم عند العصيان الخارجى للأهم، فقبل عصيان الأهم يكون التكليف بالأهم متوجهاً إلى الأهم فقط، و بعد عصيانه و سقوطه يصير الأمر بالمهم فعلياً فى حقه، فعند ذلك و إن لم يلزم طلب الجمع، و لكن ليس ذلك لأجل الترتب مع فعليه الخطابين، بل لعدم فعليه كل منهما فى زمان فعليه الآخر.

و لا فرق فى ذلك بين كون العصيان أو ما يساوقه تدريجى الوجود أو دفعى الوجود؛ ضروره أنه فى صورته الثانى قبل تحقق آن المعصيه يكون الزمان و الظرف، زماناً و ظرفاً للأمر الأهم فقط، و بتحقق الآن يتحقق العصيان، فيسقط أمر الأهم، فيصير الأمر بالمهم فعلياً، فلم يجتمع الخطابان.

و مجرد تقدم رتبه الشرط على المشروط لا يفيد ما لم يتحقق فى الخارج.

و لعل منشأ التوهم هو ملاحظه كون الشرط من أجزاء علل وجود الشئ،، فيتقدم عليه بالرتبه العقليه، و لا يلزم أن يتقدم عليه خارجاً.

و لكنّه غفله عن أنّ الشرط بوجوده الخارجى متقدم، فإذا اخذ العصيان- مثلاً بوجوده الخارجى شرطاً، فحيث إنّه لا يصدق إلّا بعد مضيّ زمان لا يمكنه

ص: ٣٧٨

إتيان الأهمّ فيه، فقبل تحقق العصيان يكون الأمر بالأهمّ فعلياً فى حقه فقط، و بعده يتعين عليه تكليف المهمّ.

و أمّا إذا اخذ التلبس بالعصيان و الاشتغال به شرطاً لتكليف المهمّ، ففيه أولاً:

أنّ العصيان لم يكن أمراً ممتدّاً حتّى يكون له أول و آخر و وسط، بل أمر دفعى؛ لأنّه إذا ترك المأمور به عمداً بلا عذر- بحيث يفوت عنه و لا يقدر على إتيانه- ينتزع منه العصيان فى الآن الذى لا يقدر على إتيانه؛ ضروره أنه لا يُعدّ مطلق ترك المأمور به عمداً ما لم يفت المأمور به معصيه(١)

. و بالجملة: العصيان آنى التحقق و الوجود.

نعم، فى بعض الموارد يحتاج إلى مضيّ زمان حتّى يفوت عنه المأمور به و يسلب عنه القدره لينتزع العصيان، و لكنّه لا يوجب كون العصيان متدرّج الوجود حتّى يتأتى فيه الشروع و الختم.

و ثانياً: أنه لو سلم أنّ العصيان أمرٌ ممتدّد، و لكن نقول: إنّ التلبس بالعصيان:

إمّا يكون عصياناً بالحمل الشائع؛ فحكمه حكم صورته أخذ العصيان شرطاً- من أنّ لازمه سقوط أمر الأهمّ، و خروجه عن مسأله الترتب- أو لا- يكون عصياناً كذلك؛ فيكون كلّ من الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ فعلياً، و مقتضاهما طلب الجمع، و المكلف لا يقدر على إتيانهما فى زمان واحد.

١- قلت: و لا يخفى أنّ ترك المأمور به فى الوقت المضروب له و إن كان يوجب سقوط الخطاب- لعدم القدره عليه عند ذلك بإتيانه- و لكنّه لا يتأتى العقاب عليه؛ لأنه إنّما يترتب على من ترك المأمور به بسوء اختياره؛ و لذا يقال: «إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً لا خطاباً». [المقرّر حفظه الله]

و لو اخذ الامور الانتزاعيه شرطاً- كانتزاع عنوان «الذى يعصى» من العصيان الخارجى باعتبار ظرفه فيما بعد، أو «المكلف الذى يكون عاصياً فيما بعد»، إلى غير ذلك- فواضح أنّ هذه العناوين ثابتة قبل تحقّق العصيان الخارجى بالنسبه إلى الأهمّ، فإن كان أمر الأهمّ معه فعلياً يلزم طلب الجمع، و إلاّ فيخرج عن مسأله الترتّب.

فتحصّل مميّاً ذكرنا كلّ: أنّ التقدّم الرتبى ليس مناطاً لرفع غائله طلب الجمع بين الضدّين، و الملاك كلّ الملاك عدم فعلية الخطابين فى زمان واحد، و مع عدم فعلية الخطابين ينهدم أساس الترتّب. فلا يمكن أن تدفع مقاله شيخنا البهائى قدس سره بالترتب، و الجواب الحقيق هو الذى ذكرنا، فلاحظه و افهمه و اغتنم و كن من الشاكرين.

توهم ابتناء الالتزام بفروع على تماميه الترتّب و دفعه

بقى فى المقام فروع؛ قال المحقّق النائينى قدس سره: إنّه لا محيص للفقيه عن الالتزام بها، و لا يتمّ ذلك إلاّ بالخطاب الترتّبى:

منها: ما لو فرضت حرمة الإقامه على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب و أقام فلا إشكال فى أنّه يجب عليه الصوم و يكون مخاطباً به، فيكون فى الآسن الأوّل الحقيقى من الفجر قد توجه إليه كلّ من حرمة الإقامه و وجوب الصوم، و لكن مترتباً- يعنى أنّ وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامه- ففى حال الإقامه يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامه أيضاً؛ لأنّ المفروض حرمة الإقامه عليه إلى الزوال، فيكون الخطاب الترتّبى محفوظاً من أوّل الفجر إلى الزوال.

و منها: ما لو فرض وجوب الإقامه على المسافر من أوّل الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامه، حيث إنّه لو عصى و لم يقصد الإقامه توجه عليه خطاب القصر، و كذا لو فرض حرمة الإقامه؛ فإنّ وجوب التمام يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامه.

و منها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح، بل كان من السنه السابقه، و حيث إنّ أداء الدين عند المطالبه واجب فإن أدّى الدين لا يفضل المئونه عن سنته، فلا يجب عليه الخمس، فإن عصى و لم يؤدّ الدين يجب عليه الخمس، فأحد الخطابين تعلق بأداء الدين و الآخر بوجوب الخمس عند عصيان الأداء؛ فليس هذا إلاّ من مسأله الترتّب.

و منها: غير ذلك من الفروع التى لا مفرّ للفقيه عن الالتزام بها، مع أنّ كلّها يتوقّف على الخطاب الترتّبى (١)، انتهى.

و فيه: أنّ النقض إنّما يتمّ إذا تسالموا على وجود الخطابين الفعلين فى موارد النقض، و مجرد فرض المسأله لا يتمّ؛ فلا بدّ من تطبيق جميع خصوصيات مسأله الترتّب على موارد النقض.

وقد عرفت: أنّ موضوع البحث في الترتّب هو أمران: أحدهما مطلق تعلق بعنوان، و الآخر مشروط بعصيان ذاك الأمر، فلا بدّ و أن يكون في المفروض خطابان:

تعلق أحدهما بحرمة الإقامه من الفجر إلى الزوال بحيث كان الخطاب مطلقاً، و ثانيهما تعلق بوجوب الصوم من الفجر في صوره عصيان ذاك التكليف، فحينئذٍ يصير ذلك من مصاديق ما يرون تصحيحه بالخطاب الترتّبي، لا يكون دليلاً على مشروعيه

١- فوائد الاصول ١: ٣٥٧-٣٥٩.

ص: ٣٨١

الترتّب، كما زعمه المحقّق النائيني قدس سره، فكلّ ما قلنا في سائر الموارد، نقول به في مفروض المسأله.

و حاصله: أنّه لو كان تكليف الصوم مشروطاً بعصيان تكليف حرمة الإقامه فلا بدّ من مضيّ مقدار من الزمان من طلوع الفجر ليتحقّق العصيان الخارجى بالنسبه إلى تكليف الإقامه حتّى يتحقّق شرط تكليف المهمّ، فقبل العصيان لا يكون مأموراً بالصوم، و إنّما هو مكلف بحرمة الإقامه فقط، فإن صام فلم يكن آتياً بالمأمور به، و لم يقع على صفه المطلوبيه، و إلّا يلزم تحقّق المشروط قبل شرطه، و بعد عصيان تكليف الإقامه- و ذلك إنّما هو بمضيّ مقدار من الزمان و لو بآنات عرفيه من طلوع الفجر ليصدق العصيان- يصير التكليف بالصوم فعلياً في حقّه، و بمضيّ ذاك المقدار من الوقت يفوت ظرف الصوم؛ لكونه محدوداً بحدّين أوّلهما من طلوع الفجر.

فأحد التكليفين كان فعلياً في أوّل حقيقى طلوع الفجر، و الآخر فعلياً بعد مضيّ مقدار من الزمان من الطلوع؛ فلم يجتمع حكمان فعليان في زمان ليصحّحهما بالترتّب.

فلو فرض أنّه كان هناك خطابان، كان الوقت المضروب لأحدهما المحدود بالحدّين عين الوقت المضروب للآخر، فإن نهى ولده عن الإقامه، و فرض تعلق النهى على عنوان الإقامه، و نذر ذاك العنوان بحيث تعلق النذر بعنوانه الذاتى (١)، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيهما، أو فى أحدهما، و إلّا فلا بدّ و أن يطرح أحدهما؛ لاستلزام الخطابين الفعلين طلب الجمع بين الضدّين، و هو محال، و ما يستلزم المحال محال.

١- قلت: على إشكال تقدّم تفصيله فى مقدّمه الواجب عند البحث عن الطهارات الثلاث فى ضابط تبدل الأحكام بعضها ببعض، فراجع. فعنوان الإقامه لم يصر واجباً و لا محرّماً فى حال؛ لعدم تعلق الأمر بها، و لا النهى عنها، و لو أوجب الوالد الإقامه فى بلد أو نذرهما فالواجب يكون عنوان إطاعه الوالد و الوفاء بالنذر، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٨٢

و الحاصل: أنّ كلّ مورد كان فيه خطابان فعليان أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعصيان الآخر، لا يكون فيه محذور طلب الجمع، و لكن ليس ذلك لأجل الترتّب بعد كون الخطابين فعليين، بل لأجل عدم فعليه أحدهما فى ظرف فعليه الآخر حسب ما

عرفت.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا في الفرع الأوّل يظهر لك حكم الفرعين الآخرين أيضاً؛ لأنّه إذا كان وجوب القصر مشروطاً بعصيان وجوب الإقامه، و وجوب الخمس منوطاً بترك أداء الدين، و كان تكليف وجوب الإقامه و أداء الدين مطلقاً، يصيران عين الفرع الأوّل، و الكلام فيهما عين الكلام السابق، طابق النعل بالنعل. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ ما ذكره قدس سره ليس إلّا مجرد فرض لا واقعيه له؛ لأنّ موضوع وجوب الصوم و تماميه الصلاه إنّما هو العزم على إقامه عشره أيام، و لم يرد دليل من الشرع على أنّ خطاب الصوم و الإتمام مشروط بعصيان حرمة الإقامه، فمن عزم على إقامه عشره أيام يجب عليه الصوم و الصلاه تماماً، و إن لم يقصد الإقامه يحرم عليه الصوم و يجب عليه قصر الصلاه؛ فالحكم تعلق على عنوان «العزم» لا «العصيان»، فيخرج عن محطّ بحث الترتّب.

فإذن نقول: إنّ عنوان «عزم الإقامه» أو «الإقامه» لا- يتأخّر عن الأمر و النهي بهما؛ لأنّه- بعد اللتّيّا و التّي و غضّ النظر عن المناقشات التي عرفتها- تأخّر عصيان الأمر عنه، و عصيان الأمر غير العزم على الإقامه و ذات الإقامه بما هي فعل المكلف، و إن كان ينطبق عليهما أيضاً انطباقاً عرضياً.

و بالجملة: غايه ما يمكن المساعده عليه هي تأخّر العصيان عن أمره، و أمّا ذات الإقامه أو عزمها- الذي هو موضوع دليل وجوب الصوم و الصلاه تماماً- فلم يكن متأخراً عن الأمر؛ لعدم وجود ملاك التأخّر فيه، و إن كان ينطبق عليه

ص: ٣٨٣

بالعرض ما هو المتأخّر- أعنى العصيان- فما هو موضوع للأمر غير متأخّر عنه، فإذا تعلق الصوم على قصد عنوان «الإقامه»- مثلاً- و مع ذلك وجب عليه الخروج، يجتمع لديه حكمان فعليان، و هو محال؛ فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن فعليه أحدهما، أو ارتكاب التأويل.

و أمّا ما ذكره قدس سره في وجوب الخمس، ففيه: أنّ وجوب الخمس لم يترتّب على عصيان خطاب أداء الدين، بل ترتّب على عنوان «فاضل المئونه» أو «الغنيمه»؛ فإن كان عليه دين من السنه السابقه و أداه في هذه السنه فلا- تصدق عليه الغنيمه، فعدم وجوب الخمس لأجل أنّ الأداء أذهب موضوع الغنيمه، فإذا لم يؤدّ تصدق الغنيمه على ما اكتسب.

فتحصّل: أنّ الاستشهاد في وجوب الخمس لأجل ترك أداء الدين على مسأله الترتّب لا معنى له؛ لأنّه لم يرد في لسان آيه و لا روايه على أنّ وجوب الخمس مشروط بعصيان الأداء، بل الوجوب دائر مدار عنوان «فاضل المئونه» أو «الغنيمه»، و أداء الدين يرفع موضوع وجوب الخمس.

فحاصل ما ذكرنا: أنّ الترتّب مسأله عقليه، فبعد أن ظهر لك المحذور العقلي في ذلك- من أنّه لا يعقل تعلق خطابين فعليين في زمان واحد على شخص واحد- فلو ورد ما ظاهره على خلاف ما اقتضاه العقل من صحّه الترتّب فلا بدّ إمّا أن يؤوّل، أو يقال بعدم صدور أحدهما، فالنقض ببعض الفروع الفقهيه التي لا تريد على الاستظهار من الدليل، لا يفيد القائل بالامتناع، كما لا

يخفى.

فقد تمّ - بحمد الله - الكلام على التقريب الذى فضّله وقربه المحقق النائنى قدس سره، وهو أهمّ التقاريب فى مسأله الترتّب. و قد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه عدم تماميته.

ص: ٣٨٤

تقاريب اخر لتصحيح الترتّب و تزييفها

اشاره

ثمّ إنّه بعد ما عرفت عدم تماميه التقريب الذى قربه و فضّله المحقق النائنى قدس سره، لا يهّم التعرّض لسائر التقاريب التى تذكر لتصحيح الترتّب، و لعلّها إجمال لما فضّله المحقق النائنى قدس سره مع إغلاق و إخلال، إلّا أنّه مع ذلك لا بأس بالإشاره إلى ما قربه العلمان الأصفهانى و العراقى • تجليلاً لشموخ مقامهما العلمى:

التقريب الأوّل:

ما أورده المحقق الأصفهانى قدس سره فى «التعليقه»، حاصله: أنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعه نفسه فى رتبه سابقه على إطاعته، كيف و هى مرتبه تأثيره و أثره؟! و واضح:

أنّ اقتضاء كلّ علّه أثراً إنّما هو فى مرتبه ذاتها، و أمّا فى مرتبه أثرها المتأخّره عنها فهى منعزله عن الاقتضاء و التأثير؛ للزومه تجافى العلّه عن مرتبتها، فتمام اقتضاء العلّه إنّما هو فى مرتبه متقدّمه على أثرها.

فحيث إنّ نسبه الأمر إلى الإطاعه نسبه العلّه إلى أثرها، فاقضاء الأمر لإتيان المتعلّق و إطاعته لم يكن فى رتبه الأثر التى هى متأخّره عن الذات، بل الأمر فى مرتبه ذاته يقتضى إطاعه نفسه.

و حيث إنّ العصيان نقيض الإطاعه، و النقيضان فى رتبه واحده، فكما أنّ مرتبه الإطاعه متأخّره عن مرتبه ذات الأمر و اقتضائه، فكذلك ما هو فى رتبتها.

فإذا انيط أمر بعصيان أمر آخر فلا- شبهه فى أنّ هذه الإناطه تخرج الأمرين عن المزاحمه فى التأثير؛ إذ فى رتبه الأمر بالأهمّ و تأثيره فى ظرف القدره نحوه لا وجود

ص: ٣٨٥

للأمر بالمهمّ، و فى رتبه وجود الأمر بالمهمّ لا يكون اقتضاء للأمر بالأهمّ؛ فلا مطارده بين الأمرين، بل كلّ يؤثّر فى رتبه نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف فى امتثال كلّ منهما، و لا يقتضى كلّ من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق، بل كلّ يقتضى

موضوعاً لا يقتضى غيره خلافه (١)، انتهى.

و فيه: أنّ هذا التقريب إجمال لما فضّله المحقّق النائينى قدس سره بعبارة اخرى، فيتوجّه عليه بعض ما أوردناه على ما أفاده قدس سره، بل لعلّ الإشكال عليه أوضح.

إجماله: أنّ عدم التنافى بين مقتضى الأمرين وإن كان مسلماً، إلّا أنّه ليس لأجل اختلاف الرتبة- كما هو مراد المستدلّ- بل لأجل أنّ فعلية أحد الأمرين- أعنى المهمّ- فى صورته سقوط الأمر الآخر؛ أعنى عصيان الأهمّ.

و ذلك لأنّ كون شىء فى رتبة و الآخر فى رتبة متأخّره أو متقدّمه إنّما يتصوّر إذا كان الشئان موجودين، كالعلّة و المعلول؛ فإنّ العقل بعد أن أدرك أنّ وجود المعلول نشأ و ترشّح من العلّة فيحكم بأنّ رتبة العلّة متقدّمه على رتبة المعلول، و أمّا فيما لم يكونا موجودين فى زمان واحد، أو كان أحدهما موجوداً دون الآخر- كما فيما نحن فيه- فلا يصحّ أن يقال باختلاف الرتبة إلّا بضرب من المسامحة.

و بالجملة: عدم المطارده بين الأمرين مسلّم، لكنّه ليس لأجل اختلاف الربتين مع وجودهما، بل لأجل أنّ عصيان الأمر بالأهمّ شرط للتكليف بالمهمّ، فقبل العصيان لم يكن هناك تكليف بالمهمّ، و بعد العصيان لا يعقل أن يكون الأمر بالأهمّ موجوداً؛ فلم يجتمع الأمران فى زمان واحد حتّى يقال بتقدّم أحدهما و تأخّر الآخر.

١- نهاية الدراية ٢: ٢١٨.

ص: ٣٨٦

و بيان آخر: ظاهر قولكم بأنّه لا- وجود للأمر بالمهمّ فى رتبة الأمر بالأهمّ، هو: أنّه لا وجود للأمر بالمهمّ عند إتيان الأهمّ و إطاعته، و هذا و إن يرفع غائله طلب الجمع بين الضدّين، لكنّه هدم لأساس الترتّب؛ لأنّ الترتّب مبنى على وجود كلا الأمرين الأهمّ و المهمّ فى زمان واحد.

نعم، إن اريد بعدم الوجود: أنّ بينهما اختلافاً فى الرتبة- و هو أن لا- يخرج المفروض عن موضوع الترتّب- لكنّه عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ اختلاف الرتبة مع فعلية الأمرين فى زمان واحد لا يجدى فى رفع محذور طلب الجمع و الأمر بالضدّين.

مضافاً إلى أنّ توهم كون العصيان و الإطاعة متناقضين، مدفوع بما عرفت: أنّ نقيض «الإطاعة»، «لا إطاعة»، و هى تصدق على العصيان، مع أنّه لو كانا متناقضين لا يلزم أن يكون المتناقضان فى رتبة واحده، كما سبق لعلّه بما لا مزيد عليه، فلاحظ.

التقريب الثانى:

ما اختاره المحقّق الأصفهاني قدس سره و قال: إنّ التحقيق الحقيق بالتصديق فى تجويز الترتّب، و حاصله بتوضيح منّا هو: أنّ نسبة كلّ أمرٍ إلى متعلّقه نسبة المقتضى- بالكسر- إلى مقتضاه- بالفتح- لا نسبة العلّة إلى معلوله.

فالمقتضيان اللذان بينهما تنافٍ: إذا كان يقتضى كلّ منهما أثره على جميع التقادير، و الغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فيستحيل تأثيرهما و فعلية مقتضاهما كذلك، و إن كان المكلف فى كمال الانقياد.

و أما إذا كان اقتضاء أحدهما على تقدير- بأن يكون اقتضاء أحدهما عند عدم تأثير الآخر- فلا تنافى بين الأمرين؛ لأنّ ذوات المقتضيات بما هى لا تزاحم بينها، و إن كان فإنّما هو من حيث التأثير.

ص: ٣٨٧

و واضح: أنّ فعلية اقتضاء الأمر بالمهمّ و تأثيره متوقّف على عدم تأثير الأمر بالأهمّ و سقوطه.

و توهم: أنّ الأمر بالأهمّ لجعل الداعى و انبعاث المكلف، فمع عدم الانبعاث بالنسبة إلى تكليف الأمر بالأهمّ و عصيانه فى زمان يُترقّب منه الانبعاث ينعدم الأمر بالأهمّ و يسقط، فلا بقاء له، فضلاً عن داعويته فيخرج عن موضوع مسأله الترتب المتوقّف على وجود أمرين فى زمان واحد.

مدفوع: بأنّ غاية ما يقتضيه الأمر الحقيقى هو أن يكون متعلّقه فى نفسه ممكناً ذاتاً، و أن لا يلزم من وقوعه محال، فإذا كان متعلّق الأمر ممكناً ذاتاً و وقوعاً يصحّ تعلّق التكليف به، و إلّا فلا، و من الواضح: أنّ الإمكان الذاتى و الوقوعى لا ينافيان الامتناع أو الوجوب الغيريين، و إلّا لم يكن ممكن أبداً؛ إذ الماهية حال وجودها تكون واجبه بالغير، و حال عدمها ممتنعه بالغير، فمتى تكون ممكنه ذاتاً و وقوعاً؟!

فإذن: الأمر الأهمّ بعد تحقّق النقيض- أى بعد عدم الانبعاث فى الوقت المضروب له- و إن لم يكن له داعويه فعلية، إلّا أنّه لم ينزل عن إمكان داعويته ذاتاً و وقوعاً، ففى ظرف عصيان الأمر يكون حقيقه الأمر- و هى إمكان داعويته ذاتاً و وقوعاً- موجوداً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه عند تحقّق عدم البديل (١) و إن كان وجوده ممتنعاً بالغير، لكنّه يمكن الأمر بما يمكن أن يكون مقتضياً لطرده، و تبين: أنّ قياس الإراده التشريعيه

١- قلت: أى عدم المتعلّق، مثلاً: إذا كان وقت الصلاه مضيئاً من الزوال إلى ساعه بعدها، فإذا لم تتحقّق الصلاه فى ذاك الوقت يكون عدمها بديلها. فالعدم البديل عباره عن العدم الذى إذا لم يكن عدماً كان ظرفاً للتحقّق. هذا من إفادات سماحه الاستاذ دام ظلّه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٨٨

بالإرادته التكوينيّه- من حيث عدم إمكان إرادتين مترتبتين- قياس مع الفارق؛ لأنّ الإراده التكوينيّه هى الجزء الأخير من العلّه التامه للفعل، فلا يعقل إناطه إرادته اخرى بعدم متعلّق الاولى مع ثبوتها، بخلاف الإراده التشريعيّه؛ لأنّها من قبيل المقتضى بالنسبه إلى فعل المكلف، و الجزء الأخير لفعله إنّما هو إرادته نفسه، و من الواضح: أنّه لا مانع من ثبوت المقتضى مع عدم مقتضاه (١)، انتهى.

و فيما أفاده مواقع للنظر:

فأولاً: أنه كما عرفت أنّ الإرادة التشريعية عبارته عن إرادة التقنين، لا إرادة المقتن فعل المكلف، كما زعمه، فلاحظ.

و ثانياً: أنّ الإرادة التكوينية لم تكن جزء أخير للعلّة التامّة بالنسبة إلى أفعاله الخارجيه، فوزان الإرادتين بالنسبة إلى متعلقهما واحد.

و ثالثاً: أنه لو فسرت الإرادة التشريعية بأيّ من المعنيين فيتوجّه عليه قدس سره: أنّ مصحح التكليف لا يكون مجرد إمكان الباعثيه ذاتاً و وقوعاً، بل المصحح هو إمكان الباعثيه الفعلية؛ ضروره أنه إذا لم يقدر جميع آحاد المكلفين على إتيان عمل في الخارج لا يكاد يصحّ للمقتن تكليفهم معتدراً بأنّه تكليف ممكن ذاتاً و وقوعاً؛ أمّا إمكانه الذاتى فواضح، و أمّا إمكانه الوقوعى فلعدم لزوم محال منه.

فإن كان مع ذلك في خواطرك ريب فلاحظ الأوامر الشخصيه؛ فإذا توجّه أمر من مولى إلى عبده فلا إشكال في كونه ممكناً ذاتاً و وقوعاً، فإذا لم يقدر العبد على امتثاله فيكون التكليف ممتنعاً غيرياً في حقّه، فهل يصدر من المولى العالم الخبير أمر بالنسبة إليه معتدراً بإمكان إتيان متعلقه ذاتاً و وقوعاً؟! حاشا!!

١- نهاية الدرايه ٢: ٢٤١-٢٤٣.

ص: ٣٨٩

و السرّ في ذلك هو: أنّ الأمر لغايه الانبعاث، فلا أقلّ من احتمال، فمجرد إمكان إتيان المكلف ذاتاً و وقوعاً لا يكفي في التشريع، فإذا علم بعدم الانبعاث فمحال أن يبعث المولى بعثاً حقيقياً.

و بالجملة: البعث الحقيقى هو الذى يكون بداعى الانبعاث الخارجى، فلا يكفي مجرد إمكان الداعويه للانبعاث ذاتاً أو وقوعاً ما لم ينضمّ إليه احتمال الانبعاث الخارجى، و المقايسه بين المباحث الفلسفيه و بين تشريع القوانين غير وجيه كما لا يخفى على المتأمل.

فعند ذلك لا فرق من هذه الجهه أيضاً بين الإرادتين؛ فكما لم تكّد تتعلّق الإرادة التكوينية مع عدم إمكان المتعلّق، فكذلك لا تنقدح مبادئ التقنين و التشريع إذا لم يكّد أن ينبعث به خارجاً.

و رابعاً: إن أراد بقوله قدس سره في الصدر: «إنّه لا تنافى بين الأمرين إن اقتضى أحدهما على تقدير عدم تأثير الآخر»، أنه لا يريد المهمّ في ظرف الأهمّ، بل يريد على نحو الواجب التقديرى، فيخرج المقال عن محطّ البحث؛ لأنّه فيما إذا كان كلا الأمرين فعليين.

و إن أراد تحقّق إرادتين فعليتين، ففيه: أنه محال أن تتعلّق الإرادة بشىء بضدّه الأهمّ قبل عصيانه في زمان واحد، فتدبّر.

ما اختاره المحقق العراقي قدس سره - كما فى «المقالات» - مع إغلاق فى العبارة موجب لصعوبه فهم المطلب، فقال ما حاصله: إن تصوير الترتب على نحو ذكره المحقق

ص: ٣٩٠

الثانى، و أیده المحقق الشيرازى، و تبعه أساتيد العصر - قدس الله أسرارهم - من اشتراط تكليف المهتم بعصيان الأهم، فى كمال المتان، و لكن هذا المقدار لا يقتضى طوليه الأمرين و اشتراط أحدهما بعصيان الآخر؛ و ذلك لأنه لا شبهه فى أنه فى صورته تساوى الفعلين فى المصلحه يحكم العقل بالتخير بينهما.

و ليس مرجع التخير إلى اشتراط وجوب كل واحد بعصيان الآخر؛ للزومه تأخر رتبه كل من الأمرين عن الآخر، و لازم ذلك طلب الضدين عند عصيان كليهما.

و لا إلى اشتراط كل منهما بعدم وجود غيره الذى هو فى رتبه سابقه عن التكليف أيضاً؛ إذ الالتزام به و إن لم يوجب المحذور السابق، إلا أن لازمه عدم اقتضاء كل أمر إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، فيكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم وجود الآخر، و هذا خلاف ظواهر الأدلة؛ فإن ظاهرها: أن كلياً منهما مع قطع النظر عن الآخر مطلق، فإن أمكن حفظ إطلاق كل منهما برفع بعض الجهات فلا موجب لارتكاب خلاف الظاهر.

فالأولى أن يقال: إن مرجع التخير إلى تعلق طلبين ناقصين بوجود الضدين؛ لعدم المطارده بينهما بعد الجزم بأن الطلب الناقص فى كل مشروط لا يصير تاماً بوجود شرطه، و بعبارة اخرى: لا يصير الواجب المشروط بتحقق شرطه واجباً مطلقاً.

و مقتضى الطلبين هو: أن الطلب فى ظرف المزاحمه يقتضى سد جميع أبواب العدم، إلا العدم الطارئ من إتيان ضده؛ فلا مطارده فى البين لنقص فيهما، هذا كله فى صورته تساويهما من حيث المصلحه.

فإذا اتضح لك عدم المطارده لنقص فيهما، يظهر لك أنه لو فرض نقص الطلب من طرف واحد لا تكون بينهما المطارده أيضاً، و لو لم يشترط الطلب الناقص المزبور

ص: ٣٩١

بعصيان التام، أو بعدم الضد السابق على العصيان، فطلب الأهم يقتضى سد جميع أنحاء العدم، و المهتم يسد ما عدا جهه وجود الأهم.

إن قلت: إن الطلب الناقص و إن لم يطرد التام - لأن مقتضاه حفظ الوجود من سائر الجهات، غير ما يلازم وجود التام - إلا أن الطلب التام فى الطرف الآخر يطرد الأمر الناقص بمقتضاه، حيث إن مقتضاه سد جميع الأبواب.

قلت: بأنه إذا كان مقتضى الطلب الناقص حفظ سائر الجهات غير ما يلازم وجود التام، فكيف يقتضى الطلب التام طرده؛ إذ نتيجة

طرده منع انسداد تلك الجبهه، و فى هذا الظرف لا- اقتضاء للطلب الناقص، فأين المطارده، و لو من طرف واحد، فضلاً عن الطرفين؟!!

فإذا اتضح لك ما ذكرنا يظهر لك: أنه لو دار الأمر بين ما ذكرناه و بين ما ذهب إليه الأعلام، يرجح العقل ما اخترناه؛ لأن غاية ما ذكرناه هى رفع اليد عن ظهور الأمر فى التماميه، إذ هو المتيقن فى البين؛ سواء قلنا باشتراط الأمر بعصيان، أم لا، و لكن يبقى ظهور الطلب فى عدم إناطته بشىء تحت الإطلاق، بخلاف ما ذهبوا إليه؛ لأدائه إلى صيروره الطلب مشروطاً، و لا وجه للمصير إليه مهما أمكن.

و لازم ما ذكرنا: عدم طوليه الطلب بالصددين، بل كل منهما مطلوب فى عرض مطلوبيه الآخر، غايه الأمر: مع تساوى المصلحتين يكون كل واحد منهما ناقصاً قاصراً عن اقتضاء سد جميع الأعدام، و مع أهميه المصلحه فى أحد الطرفين كان الطلب فى الأهم تامةً و فى المهم ناقصاً (1)، انتهى ملخصاً محرراً.

١- مقالات الاصول ١: ٣٤١-٣٤٤.

ص: ٣٩٢

و فيما أفاده مواقع للنظر:

فأولاً: أن المحذور الذى توهمه هذا المحقق قدس سره- فيما لو كانت المصلحه فيهما متساويه- من لزوم تأخر رتبه كل من الأمرين عن الآخر فيما إذا اشترط وجوب كل منهما بعصيان الآخر- غير لازم؛ لما تقدم: أنه لم يكن للأمر ملاك التقدم بالنسبه إلى العصيان، و غايه ما يمكن أن يقال- على إشكالٍ تقدم ذكره- هى تأخر الإطاعه عنه، فلو اخذ عصيان كل منهما شرطاً فى الآخر لا يلزم محذور التقدم و التأخر الرتيبين.

نعم يلزم محذور آخر، و هو: كون كل منهما منجزاً مطلقاً و مشروطاً؛ أي كونهما منجزاً مطلقاً فبحسب الفرض، و أما كونهما مشروطاً فلتوهم اشتراط كل منهما بعصيان الآخر، و العصيان هو ترك المأمور به خارجاً بلا عذر، فقبل عصيان كل منهما لا يكون الآخر فعلياً.

و ثانياً: أن مقتضى ذلك عدم قدره المكلف لإتيانها.

و بعبارة اخرى: فى الواجبين المتزامين المتساويين فى المصلحه إذا كان أول الزوال إلى ساعه بعدها ظرف إتيانها، و كان العصيان الخارجى لكل منهما شرطاً للآخر فلا بد و أن يمضى من الزوال بمقدار لا يمكن أن يأتى بأحدهما ليتحقق شرط الآخر، و عند ذلك لا يمكن إتيان الآخر؛ لمضى وقته، فتدبر.

و ثالثاً: لو سلم ذلك فالمحذور المتوهم إنما هو فى المتساويين من حيث المصلحه، فمقايسه محل البحث- و هو ما إذا كان أحدهما أهم- بهما فى غير محلّه؛ لعدم لزوم المحذور المتوهم، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ عدم صيروره المشروط مطلقاً عند حصول الشرط مسلّم، ولكن المحذور غير دائر مداره، بل المحذور لأجل فعليه الخطابين؛ فإذا تحقّق شرط كلّ من

ص: ٣٩٣

الواجبين يصيرا فعليين، فيلزم محذور طلب الجمع.

و خامساً: أنّه يتوجّه على ما اختاره قدس سره كلّ ما يرد على القول بأخذ العصيان شرطاً، بل ما اختاره فى الحقيقة هو الذى ذكره الأعلام بعبارته اخرى، و ذلك لظهور أنّه قدس سره لم يرد بالطلب الناقص، الطلب الاستجابى، بل مراده هو أنّه يريد عند عدم ذاك، و لا يريد عند وجود ذاك، و أنت خير بأنّه ليس ذلك إلّا معنى الواجب المشروط، فهو قدس سره منكر بلسانه، و لكنّه معترف به بقلبه.

و مع ذلك لا يرتفع بذلك الإشكال؛ لأنّه قبل عصيان التامّ- الذى يكون له اقتضاء و بعث- هل يكون للناقص اقتضاء و بعث، أو لا؟

فعلى الأوّل يلزم طلب الجمع بين الضدّين.

و على الثانى يخرج من محلّ البحث، حيث إنّ تكون باعثيه الناقص بعد سقوط أمر التامّ، فلا باعثيه له قبل تحقّق إطاّعه التامّ.

فتحصّل ممّا ذكرناه فى هذه التقريبات: أنّه لا مخلص عن إشكال الترتّب، و لا يكاد رفعه بشىء من هذه التقريبات، فله الحمد و المنة.

ص: ٣٩٤

ص: ٣٩٥

الفصل السادس فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

إشاره

الفصل السادس فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه (١)

اختلفوا فى جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، و الكلام فيه يقع فى موارد:

المورد الأوّل: فى محطّ البحث

ربّما يحتمل أن يكون محطّ البحث فى الجواز و عدمه، هو الإمكان الذاتى؛ بمعنى أنّه هل يمكن صدور الأمر ذاتاً من الأمر مع

علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟ و مرجع هذا إلى أنّ الأمر حيث يكون من الأفعال الاختياريه فلا بدّ له من علّه تامّه مرّكبه من الأجزاء و الشرائط، فمع انتفاء شرطه لا يمكن ذاتاً وجود المشروط.

كما أنّه يحتمل أن يكون المراد من محطّ البحث الإمكان الوقوعي؛ بمعنى أنّه هل يمكن صدور الأمر و وقوعه من الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر، و لا يلزم منه في الخارج محذور، أم لا بل يلزم منه المحال؟!!

١- تأريخ شروع البحث يوم الثلاثاء / ٩ ذى القعدة الحرام / ١٣٧٩ هـ . ق.

ص: ٣٩٦

و لكن التأمّل في أدلّه الطرفين يعطى عدم كون الجواز بهذين المعنيين محطّ البحث؛ لأنّهم يريدون بطرح هذا المبحث أن يستفيدوا من ذلك: أنّه واقع في الشريعة المقدّسه، و لا موقف للمعنيين في ذلك، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ إدخال علم الأمر في عنوان البحث يرشد إلى عدم إرادته المعنيين من الجواز؛ بداهه أنّ علم الأمر لا دخاله له في الإمكان الذاتى أو الوقوعي، كما لا يخفى، فتدبّر.

و ربّما يقال: إنّ الضمير في «شرطه» في عنوان البحث يرجع إلى «الأمر»؛ فمحطّ البحث عنده هو جواز الأمر مع فقدان شرط الأمر و ما يكون من مبادئه؛ من التصوّر و التصديق و الإراده و غيرها من مبادئ الاختيار، و هو أيضاً لا يكاد يصحّ نسبته إليهم؛ حتّى إلى من ينكر الحسن و القبح العقلين، كالأشعري؛ بداهه أنّ وجود المعلول بلا علّه ممّا ينكره كلّ عاقل و يعدّ من البديهيّات، فلا يكاد أن يتنازعا فيه، كما لا يخفى.

و يظهر من المحقّق الخراسانى قدس سره وجه آخر لمحطّ النزاع جعله وجه التصالح بين الفريقين، و حاصله: أنّ النزاع في جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية لعدم شرطه، و قد عرفت أنّ الإنشاء كذلك بمكان من الإمكان؛ لأنّ داعى إنشاء الطلب لا يختصّ بالبعث و التحريك الجدّى حقيقه، بل قد يكون صورياً و امتحانياً، و ربّما يكون غير ذلك، و سلب كون الأمر حقيقه عمّا لم يكن بداعى البعث جدّاً و إن كان في محلّه، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه مع القرينه لا إشكال فيه.

و قد صرّح قدس سره بأنّه يمكن أن يقع بما ذكر التصالح بين الجانبين و يرتفع النزاع من البين؛ فمن يقول بالجواز يرى صحّه الأمر بداعٍ آخر غير الانبعاث، و من

ص: ٣٩٧

نفاه يرى أنّ الأمر لا بدّ و أن يكون لغايه الانبعاث(١)، انتهى.

و لا يخفى: أنّ ما ذكره قدس سره و إن كان يناسب بعض استدلالاتهم المذكوره في «الفصول»(٢) و غيره، كالأستدلال بقضيه أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل - على نبينا و آله و عليهما السلام - حيث إنّه تعالى أمره بذبحه مع علمه تعالى بعدم وجود شرط فعلية وجوب الذبح، و لكن ينافى سائر أدلّه الطرفين بأنّه لو جاز ذلك لما علم أحد بأنّه مكلف؛ لعدم علمه به؛

لجواز أن لا يتحقق بعض شرائطه، و أنه لو لم يجز لما عصى أحد؛ لأنّ كل ما لم يوجد فقد انتفى بعض أجزاء علته التامة، و أقله عدم إرادته المكلف، فيمتنع، فلا تكليف، فلا معصية، إلى غير ذلك.

و الذى ينبغى أن يقال فى محطّ البحث هو أنه: «هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرط المكلف به...»، و لا يحتاج إلى رفع اليد عن ظاهر العنوان الموروث من السلف إلى الخلف؛ لأنّ الكلام فى البعث و الأمر، و البعث لا يكون حقيقياً إذا علم المولى أنّ العبد لا يأتى به و لو عصياناً، أو يعلم بإتيانه من دون أن يتوجّه التكليف إليه، و لا يكون الطلب مؤثراً فيه بوجه.

و بالجملة: الأمر الحقيقى بما أنه أمر له شرائط؛ منها: علمه بإيجاد الداعى فى العبد، و لا أقل من احتمال تأثيره فيه، فإذا رأى المولى أنّ أمره لا يكاد يؤثّر فى العبد- إمّا لعجزه أو لعصيانه- فلا يكاد يترشّح منه أمر و بعث حقيقى نحوه، فإحراز قدره العبد شرط لتكليف المولى، فلو أمر المولى عند ذلك يقال: إنه أمر مع انتفاء شرط الأمر.

١- كفايه الاصول: ١٧٠.

٢- الفصول الغرويّه: ١١٠/السطر ٢٠.

ص: ٣٩٨

فظهر أنّ ما ذكرنا هو الذى يقتضيه الاعتبار فى محطّ البحث، من دون ارتكاب التكلف بإرجاع الضمير فى عنوان البحث إلى المكلف به، الموجب للتقصير فى العنوان، و لكن مع ذلك لا أهميه فى ذلك.

المورد الثانى: منشأ النزاع فى المسأله

ربّما يقال (١): إنّ منشأ النزاع فى هذه المسأله هو النزاع بين الإماميه، بل و المعتزله، و بين الأشاعره، من جهة اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه.

فذهبت الأشاعره إلى مغايرتهما، و أنّ فى النفس شيئاً يسمونه بالكلام النفسى، و الطلب هو الإنشائى منه، و أنه يمكن أن يطلب المولى شيئاً و يُنشئه و لكن لم تتعلّق إرادته به، حيث إنّه لو تعلّقت إرادته به لزم المحال؛ و هو تخلف المراد عن الإراده، فذهبوا إلى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، و قالوا بأنّه قد يطلب المولى شيئاً و هو لا يريد، كما أنه قد ينهى عنه و هو يريد.

و أمّا العدليه- الإماميه و المعتزله- فلمّا أبطلوا الكلام النفسى، و ذهبوا إلى اتّحاد الطلب و الإراده مصداقاً، و أنه ليس فى النفس شىء غير الإراده، و رأوا مبدئيه الإراده للطلب- أى طلب كان- فذهبوا إلى امتناع توجه الإراده إلى ما لا يمكن تحقّقه؛ إمّا لفقد شرط المأمور به، أو لعدم قدره المكلف.

و بالجملة: فى صورته العلم بانتفاء شرطه لا مبدئيه للأمر و البعث؛ لأنّ البعث الحقيقى إنّما هو للانبعاث، فمع العلم بعدم انبعاث المكلف لعدم شرطه يقبح

البعث، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، فعلى هذا يكون هذا البحث من المسائل الكلاميه.

و لكن الحقّ عدم كونها مسأله كلاميه، بل مسأله اصوليه عقليه عامه غير مخصوصه بالأوامر الوارده فى الكتاب و السنّه، و إن كان الغرض من انعقاد المسأله تلك الأوامر.

و ذلك لأنّ المتكلم بما هو متكلم ليس له أن يعقد مبحثاً و يبحث فيه عن صحّه أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه و عدمها، مع أنّ ضابط المسأله الاصوليه ينطبق عليها؛ لترتب الحكم عليها نفيّاً و إثباتاً؛ و ذلك لأنّ أدلّه قضاء الفوائت- مثلاً- علقت القضاء على عنوان «الفوت».

فإن قلنا بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه يصحّ تكليف ذوى الأعذار عن إتيان الصلاه فى الوقت المضروب له، لنوم أو إغماء- فى بعض حالاته- أو سهو، إلى غير ذلك، فيصدق على ترك ذوى الأعذار عنوان «الفوت»، فلا بدّ لهم من قضائها خارج الوقت.

و أمّا إن قلنا بعدم الجواز فلا يكاد يصحّ تكليف ذوى الأعذار، فلا يصدق فى حقهم ترك الفريضه و فوتها، فلا تشملهم أدلّه قضاء الفوائت، فظهر ترتب الثمره الشرعيه على كلا طرفى الأمر.

و أمّا عدم اختصاص البحث بالأوامر الواقعه فى الكتاب و السنّه، فواضح؛ لأنّ أكثر المباحث الاصوليه كذلك، فيبحث فيها عن المسائل من حيث هى، و إن كان الغرض منها و الثمره الحاصله عنها هى الأوامر الوارده فى الكتاب و السنّه، فتدبر.

المورد الثالث: مقتضى التحقيق فى المسأله

إشارة

مقتضى التحقيق هو التفصيل فى المسأله بين الأوامر و الخطابات الشخصيه و الجزئيه، و بين الخطابات الكليه؛ بعدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فى الأوامر و الخطابات الشخصيه و الجزئيه؛ و ذلك لأنّ البعث لغايه الانبعاث، و ذلك إنّما يكون فيما إذا علم انبعاث العبد ببعثه، أو احتمل ذلك. و أمّا إذا علم بأنّه لا يؤثّر الأمر فيه شيئاً، و يكون وجود الأمر و عدمه بالنسبه إليه سيّين- إمّا لعدم تحقّق شرط التكليف، أو المكلف به، أو لعصيانه، أو لأنّه ممّن يعلم بأنّه يأتى بمتعلّق الطلب جزماً، من دون أن يتوجّه إليه الطلب- فلا يكاد يكون بعثه بداعى الانبعاث.

و بالجملة: لا يكاد يستريب عاقل فى عدم انقداح مبادئ الإراده الأمريه فى تلك الموارد؛ لأنّ البعث بداعى الانبعاث؛ ففى مورد

يعلم بعدم الانبعاث- و لو عصياناً- لا يكاد يصدر من المولى الملتفت بعث لذلك، و هل ترى من نفسك أن تبعث الجماد نحو شىء؟! حاشاك!! و سرّه: عدم صلاحيته للانبعاث، و هذا الأمر موجود فى تلك الموارد. نعم، يمكن أن يبعث صورياً، و لكنّه خارج عن محطّ البحث، و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه بمكان من الوضوح، لا يحتاج أن يحام حوله أزيد ممّا ذكرناه.

هذا كلّه فى الخطابات و الأوامر الشخصيه.

و أمّا الخطابات و الأحكام الكليه القانونيه- إلهيه كانت أو عرفيه- فلها شأن آخر غير ما ذكرناه؛ لأنّه كما أشرنا غير مرّه لا يحتاج فيها إلى ملاحظه حالات كلّ فردٍ للفردٍ للخطاب و البعث إليهم، و غايه ما يعتبر فيها هى انبعاث طائفه منهم المختلطين فى الأعصار و الأمصار بها، و لو لوحظت حالات جميع الأفراد فى توجّه الخطاب

ص: ٤٠١

و الحكم إليهم يلزم خروج طوائف من الناس عن دائره التكليف، مع أنّ الضروره قاضيه بتعلّق التكليف بهم، فعلى هذا يصحّ الخطاب القانونى إلى المجتمع البشرى مع انتفاء الشرط بالنسبه إلى جماعه و طائفه منهم. ففريضه الصلاه- مثلاً- توجّهت إلى جميع المكلفين حكماً فعلياً- حتّى بالنسبه إلى من نام أو غفل من أوّل الزوال إلى المغرب مثلاً- و إن لم يكند يمكن توجّه الخطاب الشخصى بخصوصه و شخصه إليه.

و لا يذهب عليك: أنّ ما ذكرناه لم يكن فى الحقيقه من باب أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه القانونى؛ لأنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا علم بعدم انبعاث أحد من المكلفين فى الأعصار و الأمصار بالخطاب، لا فيما فرضناه من عدم انبعاث طائفه منهم.

و السّرّ فى التفرقه بين الخطابات القانونيه و الخطابات الشخصيه، هو أنّ الخطاب القانونى خطاب واحد غير منحلّ إلى خطابات عديده بعدد آحاد المكلفين، كما كان ينحلّ فى الخطابات الشخصيه، و إلّا فتكون جاريه مجراها أيضاً، بل هو خطاب واحد إلى الجميع، و هو بوحدته حجّه على الجميع، و يدعو بوحدته عامّه المكلفين من الأوّلين و الآخرين.

و ليس معنى كون التكليف مشتركاً بين العالم و الجاهل، و القادر و العاجز، إلى غير ذلك، أنّ لكلّ فردٍ خطاباً يخصّه، بل معناه: أنّه جعل الحكم على عنوان «المستطيع» أو عنوان «المكلف» أو غير ذلك بإرادته واحده؛ و هى إرادته التقنين و التشريع، لا إرادته صدور الفعل من المكلفين؛ لما تقدّم من امتناع تعلّق الإراده بفعل الغير، و إرادته التشريع تصير حجّه على عامّه المكلفين أينما كانوا و متى وجدوا.

و الملا-ك فى صحّه التشريع هو إمكان انبعاث عدّه من المكلفين المختلطين فى الأعصار و الأمصار من الأوّلين و الآخرين، لا احتمال انبعاث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، و لعلّ ما ذكرناه واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفيه.

ص: ٤٠٢

تنبيه: فى سرّ تكليف الكفار و العصاه بالفروع

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا حان وقت التنبيه على ما عليه الإماميه من كون الكفار مكلفين بالفروع، كما هم مكلفون بالأصول؛ ضروره أنّ فعلية الخطاب القانوني و كونه حجّه على الجميع لا تتوقّف على انبعاث كلّ واحد من آحاد المكلفين، و إنّما يتوقّف على إحراز انبعاث طوائف منهم مختلطين في الأعصار و الأمصار من الأولين و الآخرين.

و ظهر لك وجه كون العصاه و الذي يأتي بالمتعلّق أو يتركه- بلا تأثير من تكليف الشارع- مكلفين بلا استثناء؛ لما أشرنا إليه من أنّ الخطاب ليس متوجّهاً إلى خصوص العصاه و غيرهم، بل إلى عنوان ينطبق عليهم.

ص: ٤٠٣

الفصل السابع في أنّ الأوامر و النواهي هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد

إشاره

الفصل السابع في أنّ الأوامر و النواهي هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد (١)

اضطربت كلمات الأعلام في تحرير محطّ البحث:

فيظهر من بعضهم: أنّ المسأله لغويه، و أنّ النزاع في مدلول مادّتي الأمر و النهي بقربينه تشبّته في ذلك بالتبادر- كما تشبّث في مسأله دلالة الأمر على الوجوب أو الندب به- فيقال: إنّ لصيغه الأمر مادّه و هيئته، و الهيئته وضعت لإيقاع البعث تشريعاً، و المتبادر من المادّه، الطبيعه اللابشرط.

يظهر ذلك من صدر كلام صاحب «الفصول» قدس سره حيث تشبّث لكون المأمور به الطبيعه لا- الفرد بالتبادر، و إجماع السكّاكي على أنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين موضوع للطبيعه اللابشرط (٢).

. و لكن يظهر من دليل القائل بكونها موضوعه للفرد، كون المسأله عقليه لا لغويه؛ لأنّه استدللّ لذلك بأنّ الطبيعه من حيث هي تتمتع وجودها في الخارج؛

١- تاريخ الشروع بعد العطله الصيفيه يوم الثلاثاء ٥/٥ ع ٢/ من سنه ١٣٨٠ هـ. ق.

٢- الفصول الغرويه: ١٠٧/ السطر ٣٥.

ص: ٤٠٤

لما تقرّر في محلّه من امتناع وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فيمتنع تعلّق التكليف به؛ فيتعيّن أن يكون المطلوب و متعلّق الأمر الفرد (١).

. و يظهر من بعضهم ابتناء المسأله على أنّ هيئته الأمر موضوعه شرعاً للبعث و الإغراء إلى نفس الطبيعه، أو إيجادها؛ فعلى الأوّل

لا بدّ من القول بتعلّقها بالطبيعه، و على الثانى لا بدّ من القول بتعلّقها بالفرد.

و ربّما يظهر من بعض آخر- كالمحقّقين الخراسانى و الأصفهانى ٠- كون المسأله عقليه فلسفيه، حيث بنوا ذلك على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه؛ فإن قيل بأصاله الوجود فمتعلّق الأمر وجود الطبيعه، و إن قيل بكون الماهيه أصيله فهى متعلّقه للأمر(٢). كما يظهر من آخرين ابتناء المسأله على مسأله عقليه اخرى؛ و هى وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج و عدمه؛ فإن قيل بوجوده فى الخارج فيكون متعلّق الأمر أو النهى الطبيعه، و إلّا يكون متعلّقهما الفرد من الطبيعه(٣).

. ثمّ اختلفوا فى المراد بالفرد؛ فربّما يظهر من بعضهم(٤): أنّ المراد بالفرد، الفرد الخارجى الذى يكون منشأ انتزاع الصوره الذهنيه، فالمراد بالطبيعه لديه، الطبيعه من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجودين.

و نفى ذلك بعضهم مدّعياً: أنّ مقتضى القول بذلك كون الطلب بما يكون

- ١- انظر قوانين الاصول ١: ١٢١/ السطر ٢٣، الفصول الغرويه: ١٠٧/ السطر الأخير.
- ٢- كفايه الاصول: ١٧٢، نهايه الدرايه ٢: ٢٥٥-٢٥٧.
- ٣- أجود التقريرات ١: ٢١٠.
- ٤- الفصول الغرويه: ١٠٩/ السطر ٨.

ص: ٤٠٥

حاصلاً، فيبعد أن ينازعوا فى أمر يكون أحد شقّيه بديهى البطلان(١)؛ و لذا قال بعضهم- كالمحقّق الخراسانى قدس سره- إنّ المراد بالفرد، الوجود المخصوص(٢).

. و الذى يقتضيه التأمل هو: أنّ المسأله أجنبيه عمّا ذكره، و ما قالوه انحراف للمسأله عن مسيرها؛ و ذلك لأنّ مقتضى ما ذكره صاحب «الفصول» قدس سره هو إعادة البحث من غير فائده؛ لأنّه تقدّم منه مستقصى فى طيّ مباحث المشتقّ ما يتعلّق بذلك، فأعادته هنا غير سديد، فلا ينبغى استناد النزاع فيه هنا إلى ذلك، مضافاً إلى ما ذكره و عنوانه هنا.

و كذا ابتناء المسأله على كون الموضوع له فى هيئه الأمر- أنّها موضوعه للبعث و الإغراء شرعاً إلى نفس الطبيعه أو إيجادها- لا وجه له؛ لأنّ موضوع البحث فى المسائل الاصوليه ليس هو خصوص الأوامر و النواهى الشرعيين، بل الأعمّ منها و ممّا تصدر من الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم و غلمانهم.

نعم، لو استقرّ الرأى على أحد شقّى المسأله فيستفاد منه فيما يتعلّق بالشريعه، مثلاً: يبحث فى الاصول عن الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهما، و أنّ الأمر بشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ إلى غير ذلك من المسائل، فإن استفيدت الملازمه أو اقتضاء الأمر للنهى عن ضده فينفع فى الشريعه.

و من تلك المسائل هذه المسأله؛ فالبحث فى كون متعلّق الأوامر و النواهى الطبيعه أو الفرد، لم يكن منحصرّاً فى خصوص

١- الفصول الغرويه: ١٠٩/ السطر ٩، أجود التقريرات ١: ٢١٠.

٢- كفايه الاصول: ١٧١.

ص: ٤٠٦

نحو التقنين و التشريع أم لا، من غير فرق فيما صدر على نحو التقنين بين القوانين الإلهيه و القوانين العرفيه.

و بالجملة: محطّ البحث فى الأوامر و النواهي الصادره من كلّ أحد فى كلّ يوم و ليله من الأعرابى و العامى و الفقيه و الفيلسوف و سائر طبقات الناس، إلى أى مأمور لذلك.

فبعد ما تمهيد لك، سعه نطاق البحث، يظهر لك أنّ ابتناء البحث على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه غير وجيه و خروج عن محطّ البحث؛ بداهه أنّ غالب الأوامر و النواهي الصادره من العرف و العقلاء فى كلّ يوم و ليله، بل الأوامر و النواهي الوارده فى الشريعه المقدسه- التى هى الغايه القصوى من البحث فى أمثال هذه المسائل- إنّما تعلقت و تتعلق بأشياء لا- تأصيل لها فى الخارج، بل بأمور اعتباريه- أعنى الماهيات المخترعه- كالصلاه مثلاً؛ فإنها ماهيه اعتباريه اختراعيه مركبه من عدّه امور و مقولات متكثّره، و لها وحده فى عالم الاعتبار غير متحقّق فى الخارج إلّا اعتباراً؛ ضروره أنّ كلّ واحد من التكبير و القراءه و الركوع و السجود و غيرها وجودات متكثّره، و لم تكن الصلاه عباره عن كلّ واحد منها، بل هى المجموع منها، و واضح: أنّه لا يكون لها تحقّق و وجود فى الخارج حتّى يكون مصداقاً للكلى الطبيعى، فما يكون مصداقاً لها هو الواحد الاعتبارى.

و من الواضح: أنّ الماهيات الاعتباريه الكذائيه خارجه عن نزاع القائلين بأصاله الوجود أو الماهيه؛ لوضوح أنّ معقد بحنهم إنّما هو فى الماهيات الأصلية، و أمّا الماهيات الاعتباريه الا-اختراعيه فجميع الفلاسفه متفقون على عدم تحقّق لها فى الخارج؛ لا لماهياتها، و لا- لوجودها. و إن أبيت عن ذلك و ترى أنّه لم يكن البحث مخصوصاً بالماهيات الاعتباريه، و لا أقلّ يكون أعمّ منها، فابتناء المسأله

ص: ٤٠٧

على أصاله الوجود أو الماهيه غير وجيه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ البحث- كما أشرنا- فى أمر عقلايى فى الأوامر العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم و غلمانهم، لا خصوص الأوامر الصادره من مثل شيخ الرئيس و صدر المتألّهين و من يحذو حذوهم. و من المعلوم بديهه: أنّ العلماء- إلّا الخواصّ و الأوحدى منهم- فضلاً عن غيرهم الذين هم أكثر الناس لا يكادون يفهمون أصاله الوجود أو الماهيه، و إن كنت فى شكّ فاختبرهم! فتحصل أنّ ابتناء المسأله على أمر لا يكاد يفهمه الآمرون و المأمورون، لعلّه ممّا يضحك منه الثكلى.

و ثالثاً: أنّ مقتضى ذلك هو لزوم عرفان المأمور بمذهب مخاطبه- بالكسر- من حيث أصاله الماهيه أو الوجود؛ فإن زعم أنّه

يرى مذهب الشيخ الرئيس بأصاله الماهيه فيحمل على كون المتعلق نفس الطبيعه، و إن اعتقد أنه على مذهب صدر المتألهين من كون التأصيل للوجود فيحمل على كون المتعلق الفرد من الطبيعي، فإن شك في مذهبه فلا بدّ و أن يتردّد و لا يفهم المراد من الأمر أو النهي الملقى إليه، و هو كما ترى ينكره كلّ من له إمام بفهم المطالب العرفيه.

و من هنا يظهر لك: أنّ ابتناء المسأله على مسأله عقليه اخرى- و هي وجود الكلّي الطبيعي في الخارج و عدمه- أيضاً، غير وجيه؛ لأنّ ذلك إنّما هو في الماهيات الأصيله، لا الماهيات الاعتباريه الاختراعيه التي هي محطّ نظر الاصولي، فالكلّ متفقون على عدم وجودها في الخارج؛ حتّى الرجل الهمداني القائل بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج (1).

1- راجع رساله بعض الأفاضل إلى علماء مدينه السلام، ضمن رسائل ابن سينا 1: 463، الحكمه المتعاليه 1: 273-274، شرح المنظومه، قسم الحكمه: 99.

ص: 408

و ذلك لما أشرنا إليه آنفاً: من أنّ الماهيات الاختراعيه بما أنّها غير مندرجه تحت مقوله واحده غير موجوده في الخارج؛ و بما أنّها لا يكون لمجموعها وجود حقيقي حتّى يكون مصداقاً للكلّي الطبيعي فلا تكون أفرادها أيضاً متحقّقه في الخارج.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فلا بدّ من عقد محطّ البحث بنحو يكون البحث فيه عقلانياً يصحّ تمسّي النزاع من الأعلام و أساتذه الفنّ فيه، من دون لزوم اللغويه.

و لتبيين ذلك ينبغي ذكر مقدّمه؛ و هي: أنّه- كما أشرنا في أقسام الوضع، و في وضع الحروف- أنّه يمكن أن يتصوّر في وضع الحروف كون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً بأحد نحويين:

الأوّل: أن تلاحظ الماهيه اللابشرط القابله للصدق على الأفراد، لكن يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً حقيقياً لتلك الطبيعه، مثلاً: يتصوّر عنوان «العالم»، و حيث إنّ بحسب وجوده الخارجى يتحدّ مع عناوين اخر تخالفه- فإنّ الرجل العالم من حيث إنّ بحسب وجوده الخارجى ذو جسم يكون مصداقاً لعنوان الجسم، و من حيث كونه ذا لون يكون مصداقاً لعنوان اللون، و من حيث كونه ذا حياه و نطق يكون مصداقاً للإنسان، و هكذا...- فالعالم الخارجى يكون مجعماً لعناوين كثيره، و لكن حيثه كونه عالمّاً غير تلك الحيات، فيوضع لفظ «العالم» لما يكون مصداقاً ذاتياً لعنوان العالم.

الثانى: أن يلاحظ الماهيه اللابشرط القابله للصدق على الأفراد، و لكن يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً لها بجميع خصوصياتها اللاحقه لها و المنضمّه إليها في الخارج.

و قد سبق: أنّ المختار في كون وضع الحروف عامّاً و الموضوع له خاصّاً إنّما هو النحو الأوّل، فنقول هنا: إنّ الأمر في المقام أيضاً كذلك.

ص: 409

و ذلك لأنّ الصلاة- مثلما- لها حيشه ذاتيه اعتباريه؛ و هى التى أولها التكبير، و آخرها التسليم، مستجمعاً لجميع الأجزاء و الشرائط، فاقده للموانع، من دون أن تكون للخصوصيات الزمانيه و المكانيه و غيرها دخاله فيها أصلاً.

فالقائل بتعلّق الأمر بالطبيعه يرى أنّ نفس طبيعه الصلاة من حيث هى متعلّقه للأمر، و القائل بتعلّقه بالفرد يرى تعلّق الأمر بما يكون مصداقاً ذاتياً لها على نحو الإجمال، و من الواضح: أنّه كما يمكن تصوّر نفس طبيعه الصلاة، فكذلك يمكن تصوّر ما يكون مصداقاً ذاتياً لها على نحو الإجمال.

و لعلّه ظهر لك ممّا ذكرنا وجه عدم الوضع بالنحو الثانى- بأن لاحظ نفس طبيعه الصلاة مثلاً، فوضع لفظه «الصلاه» لما يكون مصداقاً لها حافه بالخصوصيات اللاحقه و المنضمه إليها- و ذلك لبعد أن تنازع العلماء و الأساطين فيما لا يكون دخيلاً فى المقصود و الغرض.

و بالجمله: لو رجع نزاع القائلين بتعلّق الأمر بالفرد فى قبال القائلين بتعلّقه بالطبيعه، إلى ما ذكرنا- من أنّه يتصوّر الأمر ماهيه الصلاة مثلاً، و حيث إنّ لها مصاديق ذاتيه متّحده مع خصوصيات اخر غير دخيله فى تحصيل الغرض و المطلوب، فيلاحظها إجمالاً و يأمر بها- لكان النزاع فى أمر معقول فى الجمله، و لم يكن واضح الفساد و تحصيلاً للحاصل، كما يتراءى من كلمات القوم، فالقائل بتعلّق الأمر بالفرد يرى تعلّقه بالمصداق الذاتى للطبيعه، لا الموجود منها حتّى تكون محالاً و تحصيلاً للحاصل، و لا بما أنّها المخلوطه فى الذهن- و إن كانت موجوده فيه- و من المعلوم: أنّ الأفراد قابله للتصوّر إجمالاً قبل وجودها، كما أنّ نفس الطبيعه قابله للتصوّر كذلك، فتدبر.

ص: ٤١٠

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فى المراد بتعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد فنقول: الحقّ كون متعلّق الأمر نفس الطبيعه(١)، لا الفرد منها؛ و ذلك لأنّه لا إشكال فى أنّ الأمر العاقل الملتفت قبل أمره و بعثه إلى أمر لا بدّ له من أن يتصوّر المتعلّق بجميع ما يكون محصّياً لغرضه، فإن كانت نفس الطبيعه من حيث هى محصّيه لغرضه فيبعث نحوها فقط، و لكن إذا كانت للخصوصيات دخاله فى تحصيل غرضه فلا بدّ و أن يبعث إليها مستجمعه للخصوصيات، و لا تكاد تتعلّق إرادته بنفس الطبيعه.

و بالجمله: لا يكاد يبعث المولى الملتفت إلى غير ما يراه واجداً للمصلحه؛ لا- أزيد منه و لا- أنقص، بل البعث إليهما مساوق للبعث إلى أمر لم يكن فيه صلاح.

فإذن: الخصوصيات المتوهّمه دخالتها فى متعلّق الأمر، إن اريد بها خصوصيات مثل الشرط و الجزء و عدم المانع، بحيث لم تكن نفس الطبيعه من حيث هى بدون الشرط و الجزء و عدم المانع محصّيه لغرضه، فواضح أنّ القائلين بكون المتعلّق نفس الطبيعه يرون ذلك أيضاً؛ بدهاه أنّهم لم يريدوا بالطبيعه، الطبيعه الفاقده للخصوصيات الدخيله فى الغرض.

و أمّا إن اريد بها الخصوصيات الفرديه غير الدخيله فى تحصيل الغرض، فلا يكاد يتعلّق الأمر بها؛ لأنّ البعث تابع للإرادة، و هى تابعه للأغراض و المصالح فى المتعلّق، و واضح: أنّه لم تكن للخصوصيات الفرديه دخاله فى تحصيل الغرض، فلا يكاد يتعلّق الأمر بها؛ بدهاه أنّ تعلّقه بشىء لم يكن دخيلاً فى الصلاح ممتنع.

و ليعلم: أنه لا فرق فيما ذكرنا بين القول بأصالة الماهية أو أصالة الوجود في

١- قلت: فإذا وضح لك الأمر في متعلق الأمر سهل لك الأمر في متعلق النواهي؛ لكونهما يرتضعان من شدى واحد. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤١١

الماهيات الأصلية؛ لأنّ كلّاً من الطائفتين يرى أنّ الأمر يبعث نحو الطبيعه و يريد إيجادها، و أمّا نفس الطبيعه بدون الوجود فلا تكون منشأ للأثر عند جميعهم؛ حتّى القائلين بأصالة الماهية، فتدبر.

دفع توهم عدم كون نفس الطبيعه متعلقه للأمر

ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ متعلق الأمر نفس الطبيعه- من حيث هي- يراد إيجادها في الخارج، و لكن يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره: أنّها من حيث هي هي لم يكن متعلقه للأمر، بل الطبيعه بوجودها السعي بما هو وجودها- قبلاً لخصوص الوجود- متعلقه للأمر، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصيه؛ قبلاً لوجودها المخصوص (١).

. و يظهر من المحقّق العراقي قدس سره: أنّ معروض الطلب و متعلقه الطبيعه بما هي مرآه للخارج و يرى بها عين الخارج باللحاظ التصوّري، مع العلم و التصديق بخلافه؛ لما يرى أنّها غير موجوده في الخارج (٢).

. و قريب من ذلك ما يظهر من شيخنا العلّامة الحائري قدس سره؛ فإنّه كان يقول في مجلس الدرس مكرّراً: إنّ متعلق الأمر «طبيعت خارج ديدته». و منشأ هذه الأقوال منهم زعمهم- و قد صرّحوا بذلك أيضاً- أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبه و لا مبغوضه، و لا متعلقه للأمر أو النهي، و لذا ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى أنّ الماهية بوجودها السعي متعلقه للأمر، كما ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّها بما هي

١- كفايه الاصول: ١٧١.

٢- بدائع الأفكار ١: ٢٠٤، نهايه الأفكار ١: ٣٨٠.

ص: ٤١٢

مرآه للخارج متعلقه للطلب، و نحوه ما ذهب إليه شيخنا العلّامة، فلا بدّ أوّلاً من ملاحظه الوجدان في متعلقات الأوامر الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم و غلمانهم، ثمّ ملاحظه حكم العقل و البرهان المدعى على خلاف ما عليه العقلاء، فالكلام يقع في موردين:

المورد الأوّل: فيما يقتضيه الوجدان، لا يخفى: أنّه لو خلينا و أنفسنا عن المطالب العقليه، و لاحظنا الأوامر الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم و غلمانهم، نرى أنّ المولى قبل الأمر و البعث يلاحظ الماهية المأمور بها أوّلاً، ثمّ يبعث نحوها، و إلّا يلزم

تعلّق الأمر و البعث بالمجهول المطلق.

و من الواضح: أنّ لقوله: «أكرم العالم» مثلًا مادّه و هيئته، و المتبادر من المادّه- كما يقتضيه تصريح أهل اللغه أيضاً- هي نفس الطبيعه، و الهيئه وضعت للبعث إليها اعتباراً، نظير إشاره الأخرس.

فاليئه إنّما تدعو إلى نفس الطبيعه، فدعتها إلى الخصوصيات الفرديه إمّا تكون إلزاميه قهريه، أو اختياريه إراديّه.

لا سبيل إلى الأوّل- كما هو واضح- فلا بدّ و أن تكون دعوتها باختيار و استشعار؛ فلا بدّ و أن يلاحظها الأمر، و المفروض أنّه لم يلحظ الأمر إلّا نفس الطبيعه التي تكون محصّله للغرض، دون الخصوصيات الفرديه غير الدخيله في الغرض.

و حديث نشوء إرادته الخصوصيات من الإراده المتعلّقه بنفس الطبيعه ممّا لا أساس له، كما تقدّم.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الأمر عند لحاظه نفس الطبيعه ينتقل ذهنه إلى الخصوصيات- إمّا تفصيلاً أو إجمالاً- فيبعث نحوها، نظير وضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

ص: ٤١٣

و لكنّه خلاف المتبادر من الأوامر الصادره من الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم و أولادهم، بل خلاف الوجدان و الضروره؛ بداهه أنّه لا يندح عند الأمر بالطبيعه خصوصيات المصاديق، بل ربّما تكون المصاديق عند الأمر مغفوله عنها.

فظهر: أنّ الذى يقتضيه الوجدان- كما عليه العرف و العقلاء فى الأوامر الصادره من الموالى العرفيه- هو أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعه، من دون لحاظ الخصوصيات، فلا- بدّ من ملاحظه البرهان المدّعى فى المقام على خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء و وجدانهم.

فحان وقت التتبه على المورد الثانى- و هو قول الحكماء: «إنّ الماهيه من حيث هي ليست إلّا هي»^(١)- فنقول: ليس مرادهم ما زعموه من أنّ الماهيه من حيث هي ليست بموجوده و لا- معدومه، و لا- محبوبه و لا- مطلوبه، إلى غير ذلك، بل مرادهم: أنّ الماهيه فى مرتبه ذاتها ليست إلّا ذاتها و ذاتياتها، بحيث يسلب عنها جميع الخصوصيات الخارجيه عنها؛ و لذا يقولون: إنّ التناقض منتفٍ عن المرتبه^(٢).

. فالطبيعه و الماهيه فى مرتبه ذاتها ليست إلّا نفسها و أجزاءها، فالوجود و العدم، و الحبّ و البغض، و الطلب و الإراده، و غيرها من اللواحق تسلب عن مرتبه ذات الطبيعه و ذاتياتها، و لم تكن نفسها و لا- جزء منها، بل الطبيعه فى مرتبه ذاتها خاليه عن تلك القيود و اللواحق برمتها.

و لكن لا ينافى ذلك عروض الوجود و العدم، و تعلّق الأمر بها أو النهى عنها؛ بداهه أنّ القائل بلحوق الأمر و الطلب و عرضه على الطبيعه لا يريد إثبات

١- راجع الحكمه المتعاليه ٢: ٤- ٨، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ٩٣- ٩٥.

٢- راجع الحكمه المتعاليه ٢: ٤- ٥، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ٩٣.

ص: ٤١٤

أنَّ المطلوبيه لنفس الطبيعه أو جزء منها، فلأمر أن يتصوّر الطبيعه و يصدّق بفائدتها و يريدّها، ثمّ يبعث نحوها، و يفهم العرف من البعث إليها إيجادها خارجاً؛ لوضوح أنّ الطبيعه قبل وجودها خارجاً ليست طبيعه و ماهيه، بل ليست هناك إلّا مجرد تصوّر و تخيّل، فلا- تكون مطلوبه و لا- متعلّقه للبعث، كما أنّ الموجود الخارجى أيضاً كذلك لا- يتعلّق به الطلب؛ لأنّ الخارج ظرف السقوط، لا ظرف الثبوت، فالموضوع للأثر و إن كان هو الموجود الخارجى، لكنّه غير مطلوب؛ لكون الخارجى بما هو كذلك غير قابل للتعلّق، و أمّا الوجود الذهنى فلم يكن مطلوباً أيضاً؛ لعدم تعلّق الغرض به، كما لا يخفى.

و بالجملة: المطلوب الحقيقى و المنشأ للأثر غير موجود فى الذهن، و ما يتعلّق به الإراده و الأمر- و هو الوجود الذهنى- غير مطلوب حقيقه، فيجعل غير المطلوب قنطره و وسيله لمطلوبه النفسى، فيبعث نحو الطبيعه؛ فيفهم العرف من ذلك لزوم تحصيلها و إيجادها، فتدبّر.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ ما ربّما يقال: إنّ ما تقوم به المصلحه و يترتب عليه الأثر هو المطلوب و متعلّق الأمر(١)، غير صحيح، بل محال أن يكون القائم به المصلحه مأموراً به؛ بداهه أنّ ما يترتب عليه الأثر، الموجود الخارجى، و الموجود فى الذهن لم يكن كذلك، نعم، يلاحظ المولى أنّ الأثر يترتب على الموجود الخارجى، و حيث إنّه لا- يعقل الأمر به بعد وجوده فيتصوّر نفس الطبيعه و يبعث بالطلب نحوها و يريد إيجادها خارجاً.

فتحصّل: أنّ البحث عقلائى؛ فلا بدّ من ملاحظه ديدن العقلاء و بنائهم فى

١- نهايه الأفكار ١: ٣٨٢.

ص: ٤١٥

أوامرهم و نواهيهم عليه، و لو تأملت حالهم تراهم إذا أدركوا أنّ ماهيه من حيث هى فيها مصلحه إمّا مجردة، أو هى مع الخصوصيات- من الشرط و عدم المانع و نحوهما- فيلاحظوها على ما هى عليها محصّيه للغرض، و حيث يرون أنّ الماهيه بوجودها الخارجى محصّيه لغرضهم يبعثون بالهيئه نحوها يريدون إيجادها، و من الواضح: أنّ ما يتعلّق الأمر به غير منشأ للأثر، و لكن حيث يمكن أن يتوسّلوا بمطلوبهم بهذا النحو فيوجهون الطلب نحوها يريدون تحقّقها و إيجادها، فما يترتب عليه الأثر هو الذى يوجده المكلف فى الخارج؛ سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهيه.

فبعد ما ظهر لك أنّ قولهم: «إنّ الماهيه من حيث هى ليست إلّا هى» أجنبى عمّا نحن فيه؛ لصحّه لحوق كثير من الأشياء بها، و عرفت: أنّ متعلّق الأمر و الطلب غير ما هو المحصّل للغرض و ما قام به المصلحه؛ بداهه أنّ الواجد لهما هو الموجود الخارجى الذى يوجده المكلف.

فإذن نقول: لا وجه لرفع اليد عما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، فلا معنى لأن يقال: إنه إذا قال المولى لعبده «اسقني الماء»، فمعناه: أوجد وجود الماء، بل غايه ما يفهم منه هي إتيان الماء خارجاً، ومعنى إتيانه خارجاً هو إيجادها، وكم فرق بين دلالة البعث والأمر على شيء، وبين كونه لازماً للبعث والأمر عرفاً؟!

والذي أوقع الأعلام فيما وقعوا، وارتكبوا خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، وقال بعضهم بأن المراد بالماهييه المطلوبه وجودها السعي، كما قال آخر: إن المراد أن الماهيه- بما هي هي- مرآه للخارج باللحاظ التصوري مع العلم بخلافه، و كما قال ثالث: بأن المراد الماهيه التي رأت الخارج (ماهيت خارج ديدته).

إنما هو لمحدور عقلي توهموه، فبعد ما عرفت عدم كونه محذوراً في المسأله فسهل لك التصديق بما عليه ارتكاز العرف والعقلاء.

ص: ٤١٦

كما أن ما ربما يظهر من «الفصول» وافقه المحقق الخراساني قدس سره في «كفايه الاصول» من أن البعث طلب الوجود(١)، رفع لليد عما هو الظاهر من الهيئه، حيث إنها نظير إشاره الأخرس للبعث إلى الماده بلحاظ القول بأصاله الوجود، وقد أشرنا أنه ركن غير وثيق فيما هو المهم في المسأله.

فظهر بما ذكرنا أيضاً ضعف ما يستفاد من المحقق العراقي، و وافقه شيخنا العلامة الحائري (٢) من أن لحاظ الطبيعه يتصور على وجوه:

منها: لحاظها بما هي موجوده في الذهن.

و منها: لحاظها بما هي شيء في حد ذاتها، مع قطع النظر عن وجودها الذهني أو الخارجي.

و منها: لحاظها بما هي مرآه للخارج باللحاظ التصوري مع العلم بخلافه؛ لما يرى أنها غير موجوده في الخارج.

و من الواضح: أنه ليس مراد القائل بكون متعلق الأمر الطبيعه، الطبيعه من حيث هي؛ لوضوح أنها ليست إلّا هي، فلا تكون موردّه للمصلحه، و لا الطبيعه بما هي موجوده في الذهن؛ لوضوح أنها بهذا الاعتبار مع كونها كلياً عقلياً غير قابل للصدق على الخارج، بل المراد الطبيعه بما هي مرآه للخارج باللحاظ التصوري مع القطع بخلافه بالنظر التصديقي(٣)، انتهى محصلاً.

و كان يعبر شيخنا العلامة عن هذا المعنى في مجلس الدرس ب «ماهيت خارج ديدته».

١- الفصول الغرويه: ١٠٧/السطر ٣٥، كفايه الاصول: ١٧٢.

٢- درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٤٨-١٥١.

٣- بدائع الأفكار: ٤٠٤، نهايه الأفكار ١: ٣٨٠.

وليت شعري ما الداعي إلى تصوّر الأمر الطبيعه مرآة للخارج مع القطع بخلافه، كما يراه المحقق العراقي؟!

و أسوأ منه ما ذكره شيخنا العلامة- ماهيت خارج ديد- فإنه قدس سره لو لم ينضم إليه القطع بالخلاف- كما صرح به المحقق العراقي- فلازمه: أنه ترى الصلاه الخارجى، فنقول: إذا رؤيت الصلاه الخارجى- مثلاً- فى قوله: «صل»، و حيث إنّ العنوان فإن فى المعنون، فلا معنى للبعث نحوها؛ لاستلزامه إيجاد ما هو موجود، فتدبر.

ذكر و تعقيب

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: التحقيق يقتضى كون متعلق الأمر الفرد بمعنى وجود الطبيعه، فأوضحه بأن طبيعه الشوق من الطبائع التى لا- تتعلق إلما بما له وجهه وجدان وجهه فقدان؛ إذ لو كانت موجوده من كلّ جهه كان طلبها تحصيلًا للحاصل، و لو كانت مفقوده من كلّ جهه لم يكن طرف يتقوم به الشوق؛ لأنّه- كالعلم من الصفات ذات الإضافة- لا يتشخص إلّا بمتعلقه، بخلاف ما لو كان موجوداً من حيث حضوره للنفس مفقوداً من حيث وجوده الخارجى، فالعقل يلاحظ الموجود الخارجى؛ فإن له قوه ملاحظه الشىء بالحمل الشائع، كما له ملاحظه الشىء بالحمل الأولى؛ فيشتاق إليه، فالموجود بالفرض و التقدير مقوم للشوق، لا بما هو هو، بل بما هو آله لملاحظه الموجود الحقيقى، و الشوق يوجب خروجه من حدّ الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقق، و هذا معنى تعلق الشوق بوجود الطبيعه، لا كتعلق البياض بالجسم ... إلى آخر ما ذكره(١).

١- نهايه الدرايه ٢: ٢٥٦.

ص: ٤١٨

و فيه: أن هذا منه قدس سره عجيب؛ لعدم ارتباط الدليل بمدّعا و مطلوبه؛ بدهاه أن مجرد كون متعلق الشوق لا بدّ و أن يكون أمراً موجوداً من جهه و معدوماً من جهه اخرى، لا- يثبت كون المتعلق الفرد؛ ضروره أن القائل بتعلق الأمر بالطبيعه لا يرى تعلقه بالطبيعه المعدومه من كلّ جهه، بل يرى الطبيعه المتصوّره، و من الواضح: أن البعث نحو الماده ليس إلّا بعثاً نحو الطبيعه، و مجرد إمكان تصوّر الشىء بالحمل الأولى أو الحمل الشائع لا يثبت كون الواقع بحسب التصديق كذلك، فافهم.

استئناف الكلام لتعلق الأمر بالطبيعه و عدم تعلقه بالأفراد و الحصص

ثم إنّ المحقق العراقي قدس سره بعد البناء على أن الأمر متعلق بالطبيعه بما أنّها مرآة للخارج، استأنف فصلاً و تصدّى لبيان أنه بعد تعلق الأمر بالعنوان هل يسرى الأمر بالطبيعه و صرف وجودها إلى الخصوصيات الفردية تبادلاً، بحيث تكون الأفراد بخصوصياتها تحت الطلب، أم لا؟ و على عدم السرايه إليها فهل يسرى إلى الحصص المقارنه للأفراد- كما فى الطبيعه الساريه- أم لا، بل الطلب و الأمر يقف على نفس الطبيعى و القدر المشترك بين الحصص؟

و بالجملة: نظره قدس سره إلى أنه إذا قال المولى: «اسقنى الماء» مثلاً فهل يرجع طلبه هذا إلى طلب مصداق من الماء على نحو البدليه، أم لا؟ و على الثانى هل المطلوب الحصّه من الماء المقارنه للخصوصيه الفرديه، أم لا، بل تدلّ على نفس طبيعه الماء؟

فاختار عدم السرايه؛ لا إلى الخصوصيات الفرديه، و لا إلى الحصص المقارنه، فأوضح مقصوده من الحصص أوّلاً، ثم استدلّ عليه، فقال: إنّ كلّ طبيعه

ص: ٤١٩

ذو أفراد يكون كلّ فرد منه مشتتملاً على مرتبه من الطبيعى غير المرتبه التى يشتمل عليها الفرد الآخر، و من هنا تتصوّر للطبيعى حصص عديده حسب تعدّد الأفراد، كلّ حصّه منه تقارن خصوصيه المصدقيه، و يمتاز الأفراد بعضها عن بعض بالخصوصيات المصدقيه، مثلاً: الإنسانيه الموجوده فى ضمن زيد بملاحظه تقارنها لخواصّه، غير الإنسانيه الموجوده فى ضمن عمرو المقارنه لخواصّه، و هكذا، و لذا تتحقّق حصص من الإنسانيه: حصّه مقارنه لخواصّ زيد، و حصّه مقارنه لخواصّ عمرو، و هكذا.

و لا- ينافى ذلك اتّحاد تلك الحصص بحسب الذات و الحقيقه، و كون الجميع مندرجه تحت جنس و فصل واحد من حيث صدق «حيوان ناطق» على كلّ واحده من الحصص. و هذا هو المراد من الكلمه الدارجه بين أهل الفن ب «إنّ نسبه الطبيعى إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأولاد، لا كنسبه أب واحد إلى الأولاد»^(١)، أنّ مع كلّ فرد أباً من الطبيعى غير الأب الذى يكون فى الآخر، و تكون الآباء مع اختلافها و تباينها فى المرتبه متّحده ذاتاً و مندرجه تحت جنس واحد و فصل فارد متحقّق، و لا مانع من وجود الجبهه المشتركه فى الحصص^(٢).

. ثمّ قال قدس سره: إنّ عدم سرايه الطلب إلى الحصص إنّما هو بالنسبه إلى الحيثيه التى بها تمتاز الحصص الفرديه بعضها عن البعض الآخر، المشترك معه فى الجنس و الفصل القريبين.

و أمّا بالنسبه إلى الحيثيه التى تشترك فيها هذه الحصص، و يكون بها قوام

١- الحكمة المتعاليه ٢: ٨، شرح المنظومه، قسم الحكمة: ٩٩.

٢- قلت: يظهر ممّا ذكره عند الجواب عن إشكال يورده على نفسه أنّ الجبهه المشتركه عباره عن الجبهه الخارجيه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٢٠

نوعيتها، فتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشاركه لها فى الجنس القريب^(١)، فلا- بأس بسرايه الطلب إليها، بل لعلّه لا محيص عنه؛ لأنّ الحصص بالقياس إلى تلك الحيثيه و اشتمالها على مقومها العالى ليست إلّا عين الطبيعى و القدر المشترك، و معه لا وجه لخروجها عن المطلوبيه، كما لا يخفى.

فاستنتج قدس سره من ذلك: أنّ التخيير بين الحصص و الأفراد شرعى لا عقلى، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من كون التخيير عقلياً.

فأورد على نفسه: بأنّ الطلب حيث تعلق بالعناوين و الصور الذهنيه لا بالمعنونات الخارجيه- كما هو المفروض- تستحيل سرايته

إلى الحصص الفرديه؛ لأنها تباين الطبيعي ذهنًا، وإن كان كل من الحصص الفرديه و الطبيعي ملحوظًا بنحو المرآتيه للخارج.

فأجاب: بأن المدعى هو تعلق الطلب بالطبيعي بما هو مرآه للخارج، و لا- ريب في أنّ وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهه المشتركه الجامعه بين الحصص، و المرئى بالطبيعي الملحوظ مرآه للخارج ليس إلّا تلك الجهه الجامعه بين الحصص،

و هذا مرادنا من سرايه الطلب من الطبيعي إلى حصصه، لكن التعبير بها مسامحي؛ إذ بالنظر الدقّي يكون الطلب المتعلق بالطبيعي الملحوظ مرآه للخارج

١- مثلًا: للإنسان حصص مقارنه للخصوصيات الفرديه، و تكون كل حصصه ملازمه لفرد منها تغيّر الحصصه الملازمه للفرد الآخر بالخصوصيات الفرديه؛ فكما أنّ الحصصه من الإنسانيه الموجوده في ضمن زيد تغيّر الحصصه الموجوده في ضمن عمرو، كذلك تغيّر الحصصه الموجوده في ضمن الفرس المشترك معه في الجنس القريب المتميّز عنه بالفصل القريب. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٤٢١

متوجّهاً إلى تلك الجهه الجامعه بعينها(١)، انتهى محرراً.

قلت: و لا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره في الحصص لا يخلو عن اندماج، و لعلّه يشير إلى ما ينقل عنه تلامذته و كان معروفًا عندهم، و هو: أنّ للطبيعي حصصاً كثيره بعدد الأفراد تتحد معها، و تكون نسبه الحصص إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأبناء، و هناك شىء آخر يكون جدّهم و أب الآباء، و هو القدر المشترك و الجهه الجامعه بين الحصص، و يكون لهذه الامور تحقّق و وجود في الخارج، أى: يكون في الخارج ثلاثه امور: الأفراد و الحصص و أب الآباء.

فالمحقّق العراقي قدس سره قد جمع بين مقاله الرجل الهمداني - الذى صادفه شيخ الرئيس بمدينة همدان، القائل بأنّ نسبه الطبيعي إلى أفراده كنسبه أب واحد بالنسبه إلى أولاده- و بين ما هو المعروف في ردّه.

فقد تسلّم قدس سره مقاله الهمداني و الإشكال عليها، و هو عجيب؛ فكأنّه لم يتفطن لحقيقه مقالته، و ما يلزمها، و علّه مخالفه شيخ الرئيس و الحكماء بعده إياه، فينبغى الإشاره الإجماليه إلى مقال الهمداني، و ما اورد عليه، ثمّ الإشاره إلى ما في كلام هذا المحقّق:

أمّا مقال الرجل الهمداني - كما عليه فهم كثير من القوم - فهو وجود الكلّي الطبيعي في الخارج؛ بمعنى أنّ ما به الاشتراك بين الأفراد و الجهه الجامعه بينها موجوده و متحقّقه في الخارج بنعت الوحده، و نسبه ما به الاشتراك إلى الأفراد، نسبه موجود واحد متلبس بألبسه مختلفه متلوّنه، فطبيعي الإنسان - مثلًا - له تحقّق في الخارج بنعت الوحده، و الكثره لاحقه عليه عرضاً.

١- نهايه الأفكار ١ و ٢: ٣٨٤.

ص: ٤٢٢

و استدلل على مقاله رأى أنه بديهى، حيث قال: هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء(1) ؟
! فعلى هذا: تكون نسبه الطبيعى إلى الأفراد نسبه أب واحد إلى أبناء متعدده.

و ربما استدلل لما توهمه الهمدانى تاره: بأنه فى صورته توارد علتين أو أكثر على معلول واحد- كما قد يتفق ذلك فى الفواعل الطبيعىه، كتأثير بندقتين أو أكثر فى قتل شخص واحد، أو تأثير قوى أشخاص فى رفع حجر، أو تأثير الشمس و النار فى حراره الماء، إلى غير ذلك من الأمثله المعروفه- لا يكاد يمكن استناده إلى كل واحد منها؛ للزومه صدور الواحد من الكثير، و لا يصح استناده إلى واحد منها دون الآخر؛ للزومه الترجيح بلا مرجح، و لا إلى أحدهما المرذد؛ لعدم وجود له فى الخارج؛ فلا بد و أن يستند المعلول الكذائى إلى الجهه المشتركه و القدر الجامع بين العلل؛ فيستنتج من ذلك: أن القدر الجامع و الجهه المشتركه لها تحقّق فى الخارج، و هذا معنى كون الطبيعى كأب واحد بالنسبه إلى الأبناء؛ أى تكون الجهه الجامعه بنعت الوحده موجوده فى الخارج.

و اخرى: بأنه لا شك فى أنه ينتزع من أفراد الإنسان و مصاديقه الموجوده فى الخارج- مثلاً- عنوان الإنسانى، و الواحد لا يكاد ينتزع من الكثير بما هو كثير؛ فلا بد و أن يكون هناك شىء واحد موجود فى الخارج لينتزع منه العنوان الواحد، و يكون العنوان الواحد و الطبيعى مرآه له و منتزعاً منه، و ليس هو إلّا الجهه الجامعه و القدر المشترك بين الأفراد(2). هذا غايه التقريب فى مقاله الرجل الهمدانى.

١- راجع رساله بعض الأفاضل إلى علماء مدينه السلام، ضمن رسائل ابن سينا: ١: ٤٧١، الحكمه المتعاليه ١: ٢٧٣.

٢- مقالات الاصول ١: ٧٢.

ص: ٤٢٣

و لكن خالفه المحققون- و فى طليعتهم شيخ الرئيس، فقد صنّف رساله فى ردّ مقالته(1)- و هم ذهبوا(2) إلى أن الطبيعى موجود فى الخارج بنعت الكثيره، و لا وجود للقدر المشترك و الجهه الجامعه بنعت الوحده فى الخارج، و إنّما توجد ذلك فى الذهن؛ بمعنى أنه لو جرّد المصداق الخارجى عن خصوصيات المصداقيه- كزيد مثلاً- ينال الذهن منه ماهيه تكون عين ما ينال من عمرو بعد التجريد، و هكذا من سائر الأفراد، فالطبيعى متكثّر بتكثّر الأفراد خارجاً.

و لا يخفى: أن تكثّر الطبيعى خارجاً ليس بمعنى تحصيله بالحصص بحيث يكون الموجود مع كل فرد حصّه من الطبيعى لا نفسه و تمامه، بل الطبيعى متحقّق فى كل واحد من الأفراد بتمام ذاته و هويته، و قد صرّح الشيخ الرئيس فى رساله بأنّ إنسانيه زيد غير إنسانيه عمرو، و إنسانيتهما غير إنسانيه بكر، و هكذا... فالطبيعى متكثّر بتكثّر الأفراد خارجاً(3).

. نعم، الماهيه و الطبيعى فى الذهن غير مرهون بالكلّيه و الجزئيه، و الوحده و الاشتراك و غيرها من الأوصاف، فتعرض الوحده و الاشتراك و غيرها من الأوصاف لها فى موطن الذهن، نعم، فى التحليل العقلى و التجريد العقلانى واحد؛ بمعنى أن النفس لكونها «فى وحدتها كلّ القوى» ينال من كل واحد من الأفراد ما ينال من الآخر، فللطبيعى شئون مختلفه متكثّره فى الخارج، و

حقيقه واحده فى التحليل العقلى، تعرض له الوحده و الكثره فى الذهن، و السرّ فى ذلك هو أنّه

١- راجع رساله بعض الأفاضل إلى علماء مدينه السلام، ضمن رسائل ابن سينا: ١: ٤٦٢.

٢- الحكمة المتعاليه ١: ٢٧٣-٢٧٤، و ٢: ٧-٨، شرح المنظومه، قسم الحكمة: ٩٩.

٣- رساله بعض الأفاضل إلى علماء مدينه السلام، ضمن رسائل ابن سينا: ١: ٤٧١.

ص: ٤٢٤

غير مرهون بالكليه و الجزئيه و الوحده و الكثره؛ و لذا قال الحكيم السبزوارى: «بكلّ الأطوار بدا مقروناً (١)» (٢)

. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ مقاله المخالفين لمقاله الرجل الهمدانى هى تكثّر الطبيعه فى الخارج بعدد الأفراد، فتكون نسبه الطبيعى إلى الأفراد عندهم نسبه الآباء إلى الأبناء، و علّه مخالفتهم للرجل الهمدانى هى لزوم محاذير:

منها: أنّه لو كانت الجبهه الجامعه و القدر المشترك موجوداً فى الخارج لزم وحده جميع الأفراد الخارجيه وجوداً و ماهيهً بالوحده الشخصيه العينيه (٣)، فظهر:

١- شرح المنظومه، قسم المنطق: ٢٣.

٢- قلت: يعجبني ذكر عبارته صدر المتألهين فى المرحله الرابعه من السفر الأول؛ إيضاحاً للمقال، قال: إنّ الماهيه بما هى - أى باعتبار نفسها- لا واحده و لا كثيره، و لا كليّه و لا جزئيه، و الماهيه الإنسانيه - مثلاً- لمّا وجدت شخصيه و عقلت كليّه، علم أنّه ليس من شرطها فى نفسها أنّه تكون كليّه أو شخصيه، و ليس أنّ الإنسانيه إذا لم تخل من وحده أو كثره، أو عموم أو خصوص، تكون من حيث إنّها إنسانيه إمّا واحده أو كثيره، أو عامّه أو خاصّه. [المقرّر حفظه الله]

٣- قلت: اكتفى سماحه الاستاد- دام ظلّه- بذكر هذا المحذور فقط، و لكن يعجبني أيضاً ذكر المحاذير التى أوردتها صدر المتألهين فى تعليقه على «إلهيات الشفاء»؛ مزيداً للإفاده و الاستفاده، فقال: لو كان الكلى الطبيعى موجوداً بعينه واحداً بالعدد فى أشخاص كثيره فى الخارج لزم: إمّا اجتماع الأضداد فى موضوع واحد و هو محال؛ لأنّ هذه الأشخاص توصف بصفات متفرّده غير مضافه، كالسواد و البياض و الحلاوه و المراره و العلم و الجهل، أعنى الصوره المطابقه للواقع و الصوره المخالفه، و كلاهما وجوديان بينهما غايه الخلاف، فالتقابل بينهما تقابل التضادّ، و اللازم محال. أو اجتماع المتقابلين بالعدم و الملكه فى موضوع؛ لا تصاف بعضها بالحركه و بعضها بالسكون، و كذا بعضها موصوف بالعلم و بعضها بالجهل، و هو أيضاً محال. أو اجتماع المتقابلين بالتضايّف؛ لكون بعض الأفراد أباً و بعضها ابناً للأب، فيلزم كون إنسان واحد أباً لنفسه و ابناً له. و التوالى الثلاثه بأسرها باطله، فكذا المقدم؛ و هو كون الإنسانيه - مثلاً- واحده بالعدد. ثمّ إن كان حال الجنس عند الأنواع، حال النوع عند الأشخاص - فى كونه واحداً بالعدد موجوداً فى كثيرين - يلزم ما هو أشنع و أفحش؛ و هو اجتماع الامور المتقابله الذاتيه، فضلاً عن المتقابله العرضيه؛ إذ فى الأول كان يلزم أن تكون ذات واحده موصوفه بعرض و مقابله، و هنا يلزم أن تكون ذات واحده ذاتاً و مقابل تلك الذات؛ فيكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً و غير ناطق، بل إنساناً و غير إنسان؛ لأنّ النوع و الفصل واحد فى الوجود و الجعل، و الفطره السليمه حاكمه باستحاله اجتماع الأعراض المتقابله - كأعراض زيد و أعراض عمرو- فى موضوع

واحد، فضلاً عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه، انتهى، لاحظ تعليقات صدر المتألهين على إلهيات الشفاء: ١٨٩-١٩٠. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٢٥

أنّ نسبه الطبيعي إلى الأفراد عند الرجل الهمداني، نسبه الأب الواحد إلى أبناء متعدّده، و لم يرتض به المحققون فقالوا: إنّ نسبه الطبيعي إليها، نسبه الآباء إلى الأبناء. و المحقق العراقي قدس سره كأنه غفل عن حقيقة الحال، فجمع بين القولين، فتصوّر الحصص، فقال: إنّ نسبه الحصص إلى الأفراد، نسبه الآباء إلى الأبناء، و مع ذلك التزم بأنّ نسبه أب الآباء إليها نسبه أب واحد إلى أبناء متعدّده، و هذا هو الذي يكون المحققون منه برءاء.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره من حديث انتزاعه الطبيعي؛ ضروره أنّ طبيعه الإنسانيه- مثلاً- ليست أمراً انتزاعياً، بل من الطبائع المتأصله الموجوده

ص: ٤٢٦

في الخارج التابعه للوجود تحقّقاً و تكثراً، فتحقّق الطبيعه خارجاً بتبع الوجود ذاتي لها، كما أنّ تكثّرها بتكثّر وجودها كذلك. فتطراً عليها الكثره خارجاً ذاتاً بتبع الوجود الخارجى، كما أنّ الوحده تطراً عليها في العقل عند تجرّدها عن الخصوصيات.

و سرّ ذلك هو: أنّ ذاتها غير مرهونه بالكليّه و الجزئيه، فهى بحسب ذاتها لا كثيره و لا واحده؛ و لذا تكون واحده أو كثيره بحسب الوجود.

و أمّا حديث توارّد العلتين فهو: أنّ مجرى قاعده الواحد- على تقدير تماميتها(١)- هو الواحد البحت البسيط الذي لا يكون فيه شائبه التركيب أصلاً، و أمّا في غيره- حتّى العقول، فضلاً عن القوى الطبيعیه و المادّيه- فلا يرى المتمسك بجبل القاعده جريانها فيها، هذا.

مضافاً إلى أنّ الأمثله المتوهمه كون المعلول فيها واحداً، فيها ما فيها؛ لأنّ الموت ليس إلّا خروج الروح البخارى الذي هو مطيه النفس الناطقه من البدن من المنافذ غير الطبيعه، و واضح: أنّ خروج الدم أمر يقبل التجزئه و التكتّر؛ فإنّ قلت البندقه قلت المنافذ، و إن كثرت كثرت المنافذ. فبذلك تطول المدّه في نزع الروح البخارى، و تقلّ، و كذا الحراره؛ فإنّ لموضوعها و عاملها أجزاءً و أوضاعاً، و لا مانع من تأثر بعضها من الشمس و بعض آخر من النار، فيكون كلّ واحد منهما مؤثراً في الماء بعض الأثر، و هكذا الأمر في تأثير قوى أشخاص في رفع حجر؛ فإنّ كلّ واحد

١- قلت: هذا تعبير سماحه الاستاد- دام ظلّه- عن القاعده في مجلس الدرس لمصلحه كان يراها، و ربّما كان يقول: «إنّهم يقولون في القاعده كذا و كذا...» و المعلوم منه- دام ظلّه- تماميه القاعده عنده، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٢٧

يؤثر فيه أثراً خاصاً به حتى يحدث في الحجر- بواسطة القواسر العديده- ما يغلب على ثقله الطبيعي أو جاذبه الأرض.

هذا كله في أصل مبنى الرجل الهمداني، وقد عرفت فساده، فإن أحطت خبراً بما ذكرنا تعرف أنه كيف خلط المحقق العراقي قدس سره بين قول الرجل الهمداني و ما اورد عليه، فتفطن.

و أما ما ذكره المحقق العراقي من أن هناك أشياء ثلاثه:

أحدهما: الخصوصيات المصداقيه؛

ثانيها: الحصص المقارنه للخصوصيات الفرديه؛

ثالثها: الحصص الممتاز بها عن أفراد نوع آخر، و لا يكاد يسرى الطلب إلى القسمين الأولين دون الأخير.

غير تمام؛ لأن غاية ما يمكن أن يقال- على إشكال- هي أنه تحصّصت الطبيعه بالخصوصيات المصداقيه، فيكون هناك شيئان؛ بداهه أن نفس الطبيعه من حيث هي لا تكون فيها حصّه و لا كثره، و التحصّص إنما تحصل بتقيدها بقيود عقليه- كما هو الحقّ- كنتقيّد الإنسان- مثلاً- بكونه رومياً أو زنجياً أو غير ذلك- أو بمقارنتها بالخصوصيات المصداقيه- كما يراه المحقق العراقي قدس سره- و بهذا يمتاز عن حصص نوع آخر.

و بالجملة: تاره تلاحظ ماهيه نوع مع ماهيه نوع آخر، فيمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر بالخصوصيه الفصليه المقومه، مع اشتراكهما في الحقيقه، و إن لوحظت أفراد أحد النوعين مع النوع الآخر فيمتاز كلّ منهما عن الآخر بالخصوصيات الفرديه المقومه، فلم تكن في البين حصّه غير الحصّه المقارنه

ص: ٤٢٨

للخصوصيات الفرديه الموجه لامتياز بعض الأفراد عن الآخر.

فإذا انتفى غير الحصّه المقارنه للخصوصيات الفرديه فما ظنّك بسرايه الطلب إليها، فتدبر.

فما استنتج قدس سره من ذلك: «أنّ التخيير بين الأفراد شرعى لا عقلي» ساقط، كما لا يخفى.

مع أنه- كما زعم، و هو الحقّ- وقوف الطلب على نفس الطبيعه، من دون أن يسرى إلى الخصوصيات، فإذا لم يسر إلى الخصوصيات فكيف يعقل أن يكون التخيير شرعياً؟!

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ كلام المحقق العراقي قدس سره ساقط من حيث المبنى و البناء، و الله الهادي إلى سواء الطريق.

ص: ٤٢٩

الفصل الثامن في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟

الفصل الثامن فى أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ (1)

تنقيح المرام فيه يستدعى البحث فى موارد:

المورد الأول: فى إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب و عدمه

قال المحقق العراقى قدس سره: لا- إشكال فى أنه لا ملازمه بين ارتفاع الوجوب و ارتفاع الجواز؛ لأنّ الوجوب و إن كان أمراً بسيطاً، إلّا أنه يتضمّن مراتب عديده؛ من أصل الجواز، و الرجحان الفعلى، و الإلزام. فعليه: يمكن أن يكون المرتفع بالنسخ خصوص جهه الإلزام مع بقاء الرجحان الفعلى غير المانع عن النقيض على حاله- فضلاً عن بقاء الجواز و تساوى الفعل و الترك- كما أنه يمكن ارتفاع الرجحان الفعلى مع بقاء الجواز، و كما يمكن ارتفاع الجواز أيضاً.

و بالجمله: لا- مانع ثبوتاً من بقاء كلّ من مرتبتى الجواز و الرجحان بعد ارتفاع الوجوب، و حيث إنّ الوجوب حقيقه ذات تشكيك فلا يحتاج فى إثبات الرجحان الفعلى عند ارتفاع جهه الإلزام إلى تجشّم إقامه الدليل على بقاء الفصل الاستجابى

1- تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء 11/ع 12/ 1380 هـ. ق.

ص: 430

مقامه؛ لأنّه بعد ذهاب مرتبه منه يتحدّد قهراً بالمرتبه الأخرى، نظير الحمرة الشديده التى تزول مرتبه منها و تبقى مرتبه اخرى محدوده بحدّ آخر (1)، انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّ الوجوب لا- يكون عبارته عن الإراده، أو الإراده المظهره حتّى يتوهم تطرّق الشدّه و الضعف فيه، بل إمّا معنى انتزاعى ينتزعه العقلاء من مجرّد البعث إلى المادّه و يحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض ما لم تقم قرينه على الخلاف، أو أنّ الهيئه بنفسها تدلّ على البعث الإلزامى عند العقلاء.

و على أىّ تقدير: لا- يكون الوجوب من الحقائق المشكّكه؛ بداهه أنّ ذلك إنّما هى فى الحقائق الخارجيه، لا- فى الامور الانتزاعيه أو الاعتباريه.

و بالجمله: لم يكن الوجوب حقيقه ذات مراتب حتّى يتوهم فيه بقاء المرتبه الضعيفه عند ارتفاع المرتبه القويه.

و ثانياً: لو سلّمنا كون الوجوب حقيقه بسيطه مشكّكه ذات مراتب، و لكن ليس معناها: أنّ مصداقاً منه أيضاً ذات مراتب، ألا ترى أنّ القائلين بكون الوجود حقيقه مشكّكه، لا يرون كون المصداق منه كذلك؟! بداهه أنّ مصداقاً منه هو ذات الواجب الوجود، و مع ذلك لا يرون ذاته تعالى حقيقه مشكّكه، بل معناها: أنّ نفس حقيقه الوجود بعرضها العريض إذا لوحظت بالنسبه إلى الأفراد المختلفه من حيث التمام و النقص يصدق عليها صدقاً تشكيكياً، مثلما آخر: إنّ النور حقيقه مشكّكه؛ فإنّه يصدق على النور

الضعيف والقوى والأقوى، والنور حقيقته ذات تشكيك، ولا يوجب ذلك كون مصداق منه ذات تشكيك.

و فيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنه لو قلنا: إنَّ الوجوب حقيقته ذات مراتب،

١- بدائع الأفكار ١: ٤١٣، نهايه الأفكار ١: ٣٨٩.

ص: ٤٣١

معناه: أن مرتبه منه ينتزع منه الوجوب، و من مرتبه اخرى الوجوب الأكيد، و من مرتبه ثالثه وجوب أكد منهما، و مفهوم الوجوب يصدق عليها صدقاً تشكيكياً، و لكن لا يوجب ذلك كون مرتبه منه ذات مراتب بالفعل، كما لا يخفى، فلا يكون في الوجوب، الجواز و الرجحان غير المانع عن النقيض، بمعنى وجود الجزء في الكل حتى تكون هناك امور ثلاثه: الجواز و الرجحان و الإلزام، متحققه في الخارج.

نعم، ينتزع من الوجوب، الجواز بالمعنى الأعمّ و الرجحان، لا- بمعنى وجودهما في ضمنه، بل بمعنى وجودهما بعين وجود الوجوب؛ فهما باقيا ببقائه، و ذاهبان بذهابه، فمع ذهاب الوجوب يذهبان بعين ذهابه.

ثم إنه لو قلنا: بأن الحكم و الوجوب عبارته عن الإرادة التشريعيه، أو الإرادة المظهره، فهل يتطرق فيه التشكيك، أم لا؟

فينبغي النظر أولاً إلى الإرادة التشريعيه، ثم النظر إلى الإرادة المظهره:

فنقول: تارة تُفسّر الإرادة التشريعيه بالمعنى الذى ذكرنا؛ من إرادته جعل القانون و التشريع، و اخرى تفسّر بإرادته إتيان الفعل من الغير.

فعلى المعنى الأول: لا معنى لتطرق التشكيك فيها؛ لأنّ المقنن منّا إذا رأى- مثلاً أنّ حفظ المملكه و نظامها متوقّف على تأسيس الجندي، فيتصوّره أولماً، و يصدّق بفائدته ... إلى أن تتم مبادئ الإرادة فيه بنحو يصحّ منه جعل القانون، فإن رأى أنّ تأسيس الجندي لازم فيريد جعل القانون الوجوبى عليه فيجعله كذلك، و إن لم يزلزوماً فى ذلك فيريد جعل القانون الاستجابى، فيجعله كذلك.

و من الواضح: أنّ إرادته جعل الوجوب و إرادته جعل الاستجاب لم تكد تفرق بالشده و الضعف؛ لوضوح أنّ الفرق بينهما فى متعلّق الإراده- و هو الوجوب و الاستجاب- و إلّا ففى أصل جعل القانون و تشريعه لم يكن بينهما فرق.

ص: ٤٣٢

و أمّا على المعنى الثانى: فالحقّ تطرّق الشده و الضعف فى الإراده؛ لصيروره ذلك من قبيل إرادته الشخص بالنسبه إلى أفعاله، و من الواضح: تطرّق الشده و الضعف فى إرادته الشخص بالنسبه إلى أفعاله.

خلافاً للمحقق النائيني قدس سره، حيث يرى أنّ الإرادة لا تقبل الشدّة و الضعف (١).

. و الوجدان أصدق شاهد على ما ذكرنا، فهل ترى من نفسك أنّ إرادتك إنقاذ ولدك العزيز، مثل إرادتك شراء البقله؟! حاشاك!

و بما ذكرنا يظهر: أنّه لو قلنا إنّ الحكم و الوجوب عباره عن الإراده المظهره، يكون وزانها وزان إرادته التشريع لا تقبل الشدّة و الضعف، كما لا يخفى، فتدبر.

و كيف كان: مبادئ الحكم الوجوبى - سواء كان الوجوب عباره عن إرادته التقنين، أو إرادته فعل الغير، أو الإراده المظهره - تختلف عن مبادئ الحكم الاستجابى و الجوازى، و لكلّ منهما مبادئ تخصّه غير ما للآخر، فلا يكاد يصحّ إثباتهما بمجرد ثبوت الحكم الوجوبى.

نعم، إذا وجب إتيان شىء يكون هناك الجواز بالمعنى الأعمّ أو الجواز غير المانع عن النقيض، و لكن - كما أشرنا - لم يكونا موجودين فى ضمن الوجوب - وجود الجزء فى الكلّ - بل هما وجودان بعين وجود الوجوب، فإذا ارتفع الوجوب يرتفعان معه؛ قضاءً للعينية، فهما باقيا ببقائه، و ذاهبان بذهابه، هذا.

مضافاً إلى أنّ الإراده من الصفات ذات الإضافة كالعلم؛ فكما أنّ فى العلم نحو إضافه بين العالم و المعلوم، فإذا لم يكن هناك معلوم لم يكن علم، فكذلك الإراده لها نحو إضافه بين المرید و المراد، فلو لم يكن مراد لم تكن إرادته.

١- فوائد الاصول ١: ١٣٥.

ص: ٤٣٣

فتشخص الإراده بالمراد، كما يتشخص العلم بالمعلوم.

فإذن: الإراده المتعلّقه بالبعث الإلزامى مسبوقة بمبادئ غير المبادئ التى يحتاج إليها البعث الاستجابى، فإذا اختلفت مبادئ كلّ منهما فالإراده المتعلّقه بالوجوب إذا ازيلت بالنسخ فتنفى الإراده بالمره، فلا معنى لبقاء إرادته الاستجاب أو الجواز بعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه للقول بإمكان بقاء الجواز عند نسخ الوجوب؛ سواء قلنا بأنّ الحكم و الوجوب أمر انتزاعى - كما هو الحقّ - أو أمر اعتبارى، و هو واضح؛ لعدم تطرّق التشكيك إلّا فى الماهيات الخارجيه، أو قلنا بأنّه إرادته التشريع و التقنين، أو إرادته إتيان الغير، أو الإراده المظهره؛ لأنّه لو فرض التشكيك فيها و لكن حيث إنّ تشخص الإراده بالمراد فالإراده حيثما تعلّقت بإلزام شىء فعند ذلك و إن كانت إرادته الرجحان أو الجواز بالمعنى الأعمّ موجوداً بوجوده، و لكنّه إذا زال الوجوب يزولان معه؛ قضاءً للعينية، فلا معنى لبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

المورد الثانى: فى مقتضى الأدله إبتاناً بعد فرض إمكانه

تقدّم الكلام في المورد الأوّل- أى عدم إمكان بقاء الجواز أو الرجحان بعد نسخ الوجوب- و معه لا مجال للبحث في مقام الإثبات، كما لا يخفى.

و لكن استيفاءً للبحث، و بناءً على إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب- كما يظهر من بعض (1)- ينبغي الإشارة إلى أنه على فرض إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فهل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ عليه، أم لا؟

١- بدائع الأفكار ١: ٤١٢، نهاية الأفكار ١: ٣٨٩.

ص: ٤٣٤

فالبحث في هذا المورد على سبيل الفرض و التنزيل؛ فلو دلّ دليل فلا يخلو إمّا أن يكون الدالّ دليل المنسوخ، أو دليل الناسخ. و الحقّ: عدم دلالة شىء منهما على ذلك:

أمّا بالنسبة إلى دليل المنسوخ: فذلك لأنّ الوجوب إمّا ينتزع من البعث المنحدر إلى المتعلّق، و يكون ذلك تمام الموضوع للاحتجاج ما لم ينصب قرينه على الخلاف، كما هو المختار، أو يقال: بأنّ الأمر وضع للوجوب، يقال بتحقيق الوجوب إذا أفاده المولى بالمعنى الاسمي؛ بأن قال: «هذا واجب».

و على أىّ منها: فإن تمّ القول بأنّ اللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ عند التأمل على امور ثلاثه: أحدها: الدلالة على أصل الإلزام، ثانيها: الدلالة على الرجحان، ثالثها: الدلالة على الجواز بالمعنى الأعمّ، بحيث تكون هناك دلالات ثلاث، فيمكن أن يقال: إنّه بنسخ الوجوب يذهب واحد منها؛ فيبقى الآخران.

و لكن المبني- كما أشرنا إليه آنفاً في المورد الأوّل- فاسد؛ لأنّ وجود الرجحان و الجواز عند وجود الإلزام و الوجوب ليس لأجل أنّ هناك دوالّ ثلاثاً و مدلولات كذلك في عرض واحد، بل لأجل أنّ غايه ما يقتضيه الدالّ على الوجوب- و لو القى بالمعنى الاسمي- هو لزوم إتيان المتعلّق، و واضح: أنّ كلّما يكون الشىء لازم الإتيان ينتزع منه الجواز بالمعنى الأعمّ و الرجحان، فدلاله الأمر على الرجحان أو الجواز ليست في عرض دلالته على الوجوب، بل في طوله؛ فلم تكن هناك دوالّ متعدّده و مدلولات كذلك.

و إن كان في خواطرك ريب فنوضحه بالمثال، فنقول: إذا وضع لفظ لمعنى مركّب من عدّه أجزاء- كلفظ «الماء» الموضوع للمائع المركّب من عنصرين- فإذا القى

ص: ٤٣٥

لفظ «الماء» لا يدلّ ذاك اللفظ على العنصرين بالدلالة اللفظية، بل ليس هنا إلّا دالّ واحد و مدلول كذلك.

نعم حيث يكون للمعنى الموضوع له نحو تركب فيدل ذلك المعنى المدلول عليه- لا بما أنه مدلول عليه- على العناصر دلالة عقلية، ولذا أنكرنا في محله كون دلالتى التضمّن و الالتزام من دلالة الألفاظ، بحيث يكون اللفظ الدالّ على المعنى المطابقى، دالاً فى عرضه على جزء معناه أو لازمه دلالة لفظيه، و قلنا: إنهما من قبيل الدلالة العقلية، و من باب دلالة المعنى على المعنى.

و السرّ فى ذلك هو: أنّ الدلالة الوضعيه هى التى تكون دلالتة بالوضع و الجعل، و من المعلوم: أنّ اللفظ لم يوضع إلّا لشيء واحد و معنى فارد.

نعم، حيث إنّ المعنى له أجزاء أو لوازم، ينتقل الشخص من المعنى المدلول عليه، لا بما أنه مدلول عليه إليها، و هكذا الدلالة الطبيعیه؛ فإنّ خروج الدخان من محلّ يدلّ على وجود النار هناك، و لكن لا يكشف فى مقام الدلالة عن وجود أجزاء حامله للحراره، كما لا يخفى، و التفصيل يطلب من محله.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا دريت: أنّ الوجوب بأى طريق استفيد، فغايه ما يمكن أن يقال: إنه- نظير الماء- ذو أجزاء؛ فكما أنّ الماء مركّب من عنصرين، فكذلك الوجوب مركّب من أصل الجواز و الرجحان و الإلزام، فلم تكن هناك دوالّ متعدّده و مدلولات كذلك، بل دالّ واحد و مدلول كذلك، و استفاده أصل الرجحان و الجواز بحكم العقل و فى طول استفاده الإلزام.

فتحصّل: أنّه لا دلالة لدليل المنسوخ على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأعمّ.

و أمّا دليل الناسخ فكذلك؛ لوضوح أنّ غايه ما يقتضيه هو رفع الوجوب، فأنتى له و للدلالة على الرجحان أو الجواز؟!

ص: ٤٣٦

توهم بقاء الرجحان و الجواز بعد نسخ الوجوب و دفعه

ربّما يتوهم بقاء الرجحان و الجواز عند نسخ الوجوب، و ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الطلب الإلزامى و الوجوب كما يكشف عن إرادته حتميه إلزاميه، كذلك يكشف عن الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب، و عن أصل الجواز، و غايه ما يقتضيه نسخ الوجوب هى رفع الإرادة الحتميه الإلزاميه، و واضح:

أنّ سقوط كاشفيه شىء بالنسبه إلى شىء لا- يوجب سقوطها بالنسبه إلى أمر آخر، فتبقى كاشفيته بالنسبه إلى غير الإرادة الإلزاميه بلا مانع.

وفيه: أنّه لو سلّم كاشفيه الطلب و الوجوب، فغايته كاشفيته عن إرادته بسيطه حتميه، و لم يكّد يكشف فى عرضه عن إرادتين اخريين:

أحدهما: إرادته الرجحان الجامع،

ثانيهما: و إرادته أصل الرجحان.

نعم، عند كشفه عن إرادته حتميه يحكم العقل و يرى وجود الرجحان و أصل الجواز بوجود المنكشف لذاته، لا بما أنه منكشف عنهما، كما أشرنا آنفاً: أن اللفظ إذا دلّ على معنى مشتمل على عدّه أجزاء لا يدلّ عليها بما أنه مدلول عليه، بل مدلول عليها بذاته، فتدبرّ.

فاختلط المنكشف بما هو مدلول عليه، بالمنكشف بما هو بالذات. و الطلب و الوجوب إنّما يكشف عن إرادته حتميه، و هي بذاتها- لا بما أنها منكشفه- تدلّ على الرجحان الجامع و الجواز؛ و لذا يستفاد الجواز و الرجحان إذا استفيدت الإرادة الحتميه من غير اللفظ أيضاً.

ص: ٤٣٧

و لو سلّم كاشفيته عنهما- بحيث يكون المنكشف متعدّداً- لكنّه لم يكن في عرض كشفه عن إرادته حتميه، بل في طولها، و مع الطولية لا- يعقل بقاء الكاشفيه بعد رفع الوجوب، بل لو فرض العرضيه لم يمكن ذلك أيضاً؛ لأنّه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف.

نعم، يتمّ ذلك لو كانت هناك كواشف متعدّده و منكشفات كذلك في عرض واحد، و لكن لا أظنّ الالتزام به من أحد.

الوجه الثاني: ما اشير إليه في تقرير المحقّق العراقي قدس سره، و هو: أنّ مقتضى الجمع بين دليلى الناسخ و المنسوخ، و القدر المتيقّن من دليل الناسخ، إنّما هو رفع خصوص جهه الإلزام، و فيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ و يحكم بمقتضاه. باستحباب الفعل و جوازه نظير الجمع بين دليل ظاهره الوجوب، كقوله: «أكرم زيدا»، و دليل آخر نصّ في الجواز، كقوله: «لا بأس بترك إكرام زيد»، بحمل الأوّل على مطلق الرجحان و الاستحباب.

و بالجملة: فكما أنّه يجمع هناك بينهما؛ فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان، و يرفع اليد عن ظهوره في الإلزام و جهه المنع عن النقيض، كذلك في المقام أيضاً. فإذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على أزيد من رفع الوجوب، فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه، و بذلك يثبت استحبابه(١).

. و فيه: أنّه فرق بين المقام و ما هناك، و قياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق، و ذلك لأنّ الجمع هناك لأجل تحكيم النصّ، أو الأظهر على الظاهر، و رفع اليد عن الظاهر بالقرينه على خلافه، و أنّه استعمل في الاستحباب من أوّل الأمر.

١- نهايه الأفكار ١: ٣٩٠، بدائع الأفكار ١: ٤١٣.

ص: ٤٣٨

و ما نحن فيه اجنبي عن ذلك؛ لأنّه بعد الفراغ عن ظهور دليل المنسوخ في معناه، و معلوميه مفاده المستعمل فيه، يشكّ في مقدار رافعيه دليل الناسخ إياه، فمسأله الجمع بين الدليين اجنبيه عن المقام.

و بعبارة اخرى: أنّ الجمع بين الأمر الظاهر فى الوجوب و النصّ المرخص فى تركه- بحمل الأمر على الاستحباب- ليس أخذاً ببعض مراتب الظهور و ترك بعض مراتبه، بل هو تحكيم النصّ على الظاهر و حمله على خلاف ظاهره.

و أمّا ما نحن فيه: فبعد العلم بأنّ الأمر للوجوب و العلم برفع الوجوب، فلا مجال لبقاء الاستحباب إلّا إذا فرض مراتب للظهور، و هو بمكان من الفساد، فتدبر.

المورد الثالث: فى حكم استصحاب الجواز عند الشكّ فى بقائه

لو قلنا بإمكان جواز البقاء عند نسخ الوجوب، فلو لم تمكن استفادته ذلك من دليلى الناسخ و المنسوخ فهل تمكن استفادته ذلك و إثبات الجواز بالاستصحاب، أم لا؟

يظهر من المحقق الخراسانى قدس سره: أنّ استصحاب الجواز مبنى على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلّى- و هو ما إذا شكّ فى حدوث فرد كلّى مقارناً لارتفاع فرد الآخر- بأن يقال بتقريب منّا: إنّ أصل الجواز الجامع بين الوجوب و الاستحباب مقطوع وجوده قبل نسخ الوجوب فى ضمن الوجوب، و بعد نسخ الوجوب حيث يحتمل تحقّقه و وجوده فى ضمن فصل آخر- و هو الاستحباب- فيستصحب(1).

١- كفايه الاصول: ١٧٣.

ص: ٤٣٩

وفيه: أنّه لو قلنا بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث، و أغمضنا عمّا أورده قدس سره عليه، نقول بعدم جريانه هنا؛ لأنّه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعى.

و من الواضح: أنّ الجواز لم يكن موضوعاً شرعياً، بل و لا حكماً مجعولاً؛ ضروره أنّ الجواز الجامع بين الوجوب و الاستحباب المتيقّن وجوده سابقاً إنّما هو حكم العقل منتزعاً من الوجوب المجعول.

نعم، إن رتب على الجواز المشترك حكماً شرعياً فلا بأس فيه.

فتحصّل: أنّ استصحاب الجواز لا- معنى له، فما ظنك بإثبات الاستحباب؟! لكونه مثبتاً على تقدير جريان أصل الجواز، كما لا يخفى، فتدبر.

ص: ٤٤٠

ص: ٤٤١

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى (1)

لا- ينبغى الإشكال فى وقوع ما بظاهره هو الواجب التخييرى فى الشرع و العرف، كالتخيير فى الإفطار العمدى بين الخصال الثلاث، و التخيير بين القراءه و التسبيحات الأربع فى الركعتين الأخيرتين، إلى غير ذلك.

و لكن الكلام فى إمكان تصوير الواجب التخييرى ثبوتاً، و أنه هل يمكن الأمر بشيئين أو أشياء على نحو التريديد حتى يؤخذ بظاهر الأدله؟

أو أنه غير ممكن عقلاً حتى يترك ظاهرها و يرتكب فيه خلاف الظاهر؛ إمّا بالالتزام بتعلق التكليف بالجامع العوانى بينهما أو بينها و أنّ التخيير عقلى، أو بالجامع الانتزاعى - أى عنوان «أحدهما» أو «أحدها» - أو أنّ الواجب فى كلّ واحد من فردى التخيير أو الأفراد مشروط بعدم فعل الآخر، أو أنّ الواجب هو الواحد لا بعينه، أو أنّ الواجب هو المعلوم عند الله غير المعلوم عندنا ... إلى غير ذلك مما احتملوه فى المقام؟

فينبغى أولاً تقريب الإشكال فى الباب، ثم ذكر ما قيل أو يمكن أن يقال فيه:

1- تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء 13/ع 1380 هـ. ق.

ص: 442

امتناع تصوير الواجب التخييرى و الجواب عنه

قد يقال بامتناع تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء على نحو التريديد؛ بأن يكون الواجب هو المرّد بينهما أو بينها.

و يقال فى تقريبه: إنّ الإراده- كالعلم و نحوه- من الصفات الحقيقه ذات الإضافه، لها نحو تعلق بالمريد و المراد- كما أنّ للعلم نحو تعلق بالعالم و المعلوم- فلا يمكن تحقق الإراده بدون المراد، كما لم تكّد تتحقق بدون المريد، و هذا واضح.

و من الواضح أيضاً المحقق فى محلّه (1): أنّ الوجود- ذهنياً كان أو خارجياً- يساوق الوحده و التعيين و التشخص، و الوجود المترّد واقعاً و المبهم كذلك بين شيئين أو الأشياء لا يكاد يعقل تحققه لا خارجاً و لا ذهنياً.

فإذن: طرف إضافه الإراده- أعنى المراد- لا- يكاد يعقل أن يكون معدوماً؛ بداهه أنّ التفوّه به مساوق لوجود العاشق بدون المعشوق، و المحبّ بدون المحبوب، إلى غير ذلك، و هو بديهى البطلان.

كما لا- يكاد أن يكون وجوداً غير متعين و متشخص؛ لما أشرنا أنّ الوجود مساوق للتعين و التشخص. فمحال أن يكون المراد شيئاً معدوماً أو مبهماً و غير متعين، و مع ذلك متحققاً؛ سواء فى الذهن أو فى الخارج.

لا يقال: إن العلم كما يتعلّق بأمر معيّن معلوم تفصيلي، كذلك يتعلّق بأمر مرّد معلوم إجمالي؛ فلتكن الإرادة كذلك.

فإننا نقول: إن متعلّق العلم في العلم الإجمالي لم يكن مبهماً و مرّداً، بل معلوماً

١- الحكمه المتعالیه ١: ٤٤-٤٩، و ٢: ١٠، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ١٠٥-١٠٦.

ص: ٤٤٣

مشخصاً، و غايه ما هناك هو اشتباه المعلوم المشخص في البين.

و بالجملة: أنّ المراد في الإراده- سواء كانت تكوينيه أو تشريعيه- لا يعقل أن يكون مرّداً و مبهماً؛ لأنّ الإراده مسبوقة بمبادئ منها التصديق و الشوق، و لا يكاد يتعلّق التصديق بأمر مبهم، و لا الشوق كذلك؛ فكذا الإراده.

و هكذا الكلام في البعث؛ فإنّه يقع بلفظ- كهيه الأمر و غيرها- مضاف إلى شىء هو المبعوث إليه؛ فيكون لكلّ من آله البعث و متعلّقها وجود- ذهنياً أو خارجاً- لا- يمكن أن يتطرّق إليه التردّد الواقعي، فالواجب التخييري لا يزمه التردّد الواقعي في الإراده التشريعيه و متعلّقها، و في البعث اللازم منه التردّد في آله و متعلّقها، و كلّ ذلك محال؛ لاستلزامه الإبهام الواقعي في المتشخصات و المتعينات الواقعيه.

دفع المحقّق النائيني قدس سره الإشكال بالفرق بين الإرادتين، و حاصله: أنّه لا مانع من تعلّق الإراده في الإراده الآمرية بأحد الشئيين أو الأشياء على وجه البديهي؛ بأن يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر، و لا يمكن تعلّق الإراده الفاعليه بذلك، و لا ملازمه بين الإرادتين؛ و لذا لا- ترى إشكالاً في تعلّق إرادته الأمر بالكلّي، و لا يكاد يصحّ تعلّق الإراده الفاعليه به مجرداً عن الخصوصيات الفرديه.

و السرّ في ذلك هو: أنّ لكلّ منهما شأناً ليس للآخر، و يكون بعض الخصوصيات من لوازم الإراده الفاعليه، حيث إنّها تكون مستتبعه لحركه عضلاته، و لا تمكن حركه العضلات نحو المبهم المرّد. بخلاف الإراده الآمرية؛ فإنّه لو كان كلّ من الشئيين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجداني فلا- بدّ و أن تتعلّق إرادته بكلّ واحد على سبيل البديهي، فيكون المكلف مخيراً في إتيان أيّهما شاء(١).

١- فوائد الاصول ١: ٢٣٥، أجود التقريرات ١: ١٨٢-١٨٣.

ص: ٤٤٤

و لا يخفى: أنّ ظاهر كلام هذا المحقّق يعطى أنّ المحذور في عدم تعلّق الإراده الفاعليه بالمبهم إنّما هو استلزام الإراده الفاعليه لتحريك العضلات، و لا يمكن ذلك نحو المرّد المبهم، و إلّا فلا محذور في تعلّق الإراده الفاعليه بالأمر المبهم في حدّ نفسه.

و بالجملة: يرى المحقّق النائيني قدس سره: أنّ امتناع تعلّق الإراده الفاعليه بالأمر المبهم ليس ذاتياً، بل أمر عرضي؛ لأجل استلزامه

تحريك العضلات.

و لكن لا يخفى: أنّ الإشكال و المحذور المشار إليه إنّما هو لامتناعها في نفسها و لمبادئها؛ لما أشرنا من أنّ الإرادة مسبوقة بالتصوّر و التصديق و الشوق أحياناً، و محال أن يتعلّق شيء منها بالمبهم المرّد، و بعبارة أخرى: الإرادة مسبوقة بالعلم و الإدراك، و هما لا يكادان يتعلّقان بأمر مبهم واقعي غير موجود.

نعم، مفهوم أحدهما و المبهم، له وجود و تحقّق، و لكن الكلام لم يكن في مفهومهما، بل في واقعهما، و لا تحقّق لهما، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه ذكرنا غير مرّه أنّه لم يكن لنا سنخان من الإرادة، بل سنخ واحد، غايته: أنّها إذا تعلّقت بالتشريع و التقنين يعبر عنها ب «الإرادة التشريعية»، و إن تعلّقت بأمر غيره يعبر عنها ب «الإرادة التكوينية»، فالفرق بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية إنّما هو في المتعلّق ليس إلّا.

فإذن: وزان الإرادة التشريعية، وزان الإرادة التكوينية، و بالعكس؛ فالفرق بينهما ممّا لا محصّل له. فما أفاده المحقّق النائيني قدس سره غير وجيه.

كما أنّ ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره غير مفيد؛ لأنّه قال - مع إغلاق في العبارة - ما حاصله: إنّ الواجب التخييري سنخ إرادته ناقصه متعلّقه بكلّ واحد من الطرفين.

و المقصود ب «الإرادة الناقصة» هو: أنّها لا تسدّ العدم من جميع الجهات في الطرفين، بل تسدّ العدم من بعض الجهات - أي يريد هذا عند عدم وجود الآخر،

ص: ٤٤٥

و الآخر عند عدم وجود هذا - و لذا يكون الواجب التخييري نحو إرادته وجوب متعلّق بهذا أو ذاك (١)

. و ذلك لأنّ الكلام في إمكان تصوير الواجب، و الإشكال في أنّه كيف يعقل تعلّق الإرادة بأحدهما المبهم غير المعين؟

فالحريّ أن يتصدّى قدس سره لرفع الإشكال: بأنّ الإرادة في الواجب التخييري لم تتعلّق بالمبهم و المرّد؛ تامّة كانت الإرادة، أم ناقصة.

و لكنّه قدس سره عدل عن هذا و تصدّى لبيان الفرق بين الإرادة التخييري و التعيني؛ بأنّ مقتضى الأوّل تعلّق إرادتين ناقصتين بشيء، و الثاني تعلّق إرادته تامّة به.

و الجواب الحقيقي عن الإشكال يتوقّف على ملاحظه حال البعث في الواجب التخييري أوّلاً، ثمّ ملاحظه حال الإرادة:

فنقول: إنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّه لا فرق بين قول المولى لعبده أو غلمانته: «أكرم زيداً» و بين قوله: «أكرم زيداً أو عمراً»،

من حيث إنّ متعلّق البعث فيهما أمر غير مبهم، بل معلوم مبين، غايه الأمر: أنّ هناك بعثين؛ تعلق أحدهما بإكرام زيد، والآخر بإكرام عمرو، و حيث لم يرد إتيانها معيّناً بخصوصه، بل أراد إتيان واحد منهما، توّسل بلفظه «أو» و ما في معناها، و تخلّلها في عبارته.

ففي الحقيقة: في الواجب التخييري بعثان، أو بعوث؛ تعلق كلّ واحد منهما أو

١- قلت: لاحظ «المقالات» ١: ٣٤٢، ذيل مبحث الترتّب، و اشير إلى ذلك في «نهاية الأفكار» ١: ٣٩١. و لعلّ ما في «النهاية» أوضح ممّا في «المقالات». و لعلّه يمكن أن يوجّه مقاله قدس سره بنحو صحيح مع عدم ارتكاب نقصان الإرادتين؛ بأن يقال: إنّ الإرادة المتعلّقه بشي ء: تاره تقتضى وجود ذلك الشي ء نفسه ليس إلّا، و اخرى تقتضى إتيانه، و في صوره العدم تقتضى إتيان عدله، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٤٦

منها بأمر غير ما للآخر، و يكون كلّ واحد منهما مشخّصاً و معيّناً لا إبهام فيه.

حيث إنّ الغرض يحصل بفعل كلّ منهما يتوسّل في مقام الإفاده بلفظه «أو» و مرادفاتهما لئلا يلزم على المكلف حرج في إتيان أحدهما المعين. ففي الوجوب التخييري واجبان مستقلّان، و لكن لا يجب إتيانها معاً.

و الحاصل: أنّ من لاحظ الواجبات التخييرية في العرف و العقلاء يعتقد جلياً:

أنّه لا- فرق بين البعث و آله و المبعوث إليه في الواجب التخييري، و الواجب التعيني، من حيث عدم البعث نحو المبهم، و لكن الفرق بينهما بحسب الثبوت في أنّ الواجب التعيني بنفسه محصّل للغرض ليس إلّا، بخلاف الواجب التخييري، و يكون البعث في التعيني متعلّقاً بشي ء بلا تعلقه بشي ء آخر، و في التخييري يكون بعثان متعلّقان بشيئين مع تخلّلها بما يفيد معنى التخيير في إتيانه.

فإذا تبين لك شأن البعث في الواجب التخييري، فالأمر في الإرادة التشريعية أيضاً كذلك؛ بدهاه أنّ هناك إرادتين مستقلّتين، تعلّقت كلّ واحد منهما بواحد من الواجبين، لا- إرادته واحده، و الإرادتان مسبوقتان بتصوّرين و تصديقين بحصول الفائده بكليهما، و شوقين كذلك أحياناً.

فظهر: أنّ الأمر في الواجب التخييري من ابتداء التصوّر إلى البعث لم يتعلّق بأمر مبهم واقعاً، مثلاً: يتصوّر المولى أنّ عتق الرقبه في كّفاره الإفطار العمدي محصّل لغرضه فيصدّق بفائدته، فيشتاق إليه أحياناً، فيريده، و يبعث نحوه. و حيث يرى أنّ غرضه كما يحصل بعتق الرقبه، يحصل بصوم ستين يوماً، و لا جامع بينهما، فينقذ في ذهنه مبادئ الإراده بالنسبه إليه، فيريده، و يبعث نحوه أيضاً. و يستفاد من ذلك تخيير المكلف إتيان أيهما شاء، فانكشف جلياً: أنّه لم يتعلّق التكليف في الواجب التخييري بإتيان أحدهما و الجامع بينهما.

فالقول بأن الواجب فى الواجب التخييرى هو الجامع بينهما، و يكون التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً؛ معلماً بأن الواحد لا- يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع؛ لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول، كما يظهر من المحقق الخراسانى قدس سره (١).

. غير وجيه؛ لما عرفت: أن متعلق التكليف فى الواجب التخييرى بعينه هو متعلق التكليف فى الواجب التعيينى، فلا إبهام و لا تردّد فى البين حتّى يتشبّث بتصوير الجامع.

أضف إلى ذلك: أنه- كما ذكرنا غير مرّه- لم يكن مجرى قاعده «الواحد» الامور الاعتباريه، كما هو أوضح من أن يخفى، بل مجراها البسيط الحقيقى الذى لا تشوبه رائحه الكثره، لا خارجاً، و لا ذهنياً، و لا وهماً، فالمتشبّث بها فى أمثال المقام وضع الشىء فى غير محلّه.

و على ما ذكرنا: لا إشكال فى أن التخيير فى الواجب التخييرى بحسب الواقع شرعى لا عقلى، كما لا يخفى.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا- من إمكان تصوير الواجب التخييرى- فلا وجه لرفع اليد عن ظواهر الأدله الداله على التخيير، بارتكاب كون التكليف متعلقاً بأحدهما، أو الجامع بينهما، أو تصوير إرادتين ناقصتين، إلى غير ذلك ممّا ذكره فى المقام؛ بدهاه أنه لا موجب لتلك التمحّلات إذا أمكن إبقاء الأدله على ظاهرها.

و إياك أن تتوهم: أنه لا فرق بين القول بما ذكرنا، و بين القول بأن الواجب أحدهما، بلحاظ أنه لا فرق بين أن يقال: «أكرم هذا أو ذاك» و بين قوله: «أكرم

١- كفايه الاصول: ١٧٤.

أحدهما؛ لأن القول بذلك خلاف ظاهر الأدله، و لا يصار إليه، بعد إمكان إبقاء ظاهر الأدله على حاله بأن الواجب هو هذا أو ذاك، فتدبر.

تذنيب: فى أنه هل يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر أم لا؟

اختلفوا فى جواز التخيير بين الأقل و الأ- كثر؛ فذهب بعض إلى إمكانه (١)، و بعض آخر إلى امتناعه (٢)، و فضّل ثالث بين التدريجى و الدفعى بالجواز فى الأوّل دون الثانى ينبغى تحرير محطّ البحث و النزاع فيه حتّى يظهر أن بعض ما قيل فى المقام خارج عن محطّ البحث و داخل فى المتباينين:

فنقول: محطّ البحث و النزاع فى جواز التخيير بين الأقل و الأ- كثر إنما هو إذا اخذ الأقل لا بشرط طرفاً للتخيير، لا فيما إذا اخذ

بشرط لا؛ بداهه أنه لو اخذ كذلك و بحده الخاص يكون مابيناً للأكثر و يكون التخيير بينهما من قبيل التخيير بين المتباينين، و لا إشكال- كما لا- خلاف- في تصوير التخيير عند ذلك؛ و ذلك لأن الخط المحدود بحد خاص- كذراع واحد- غير الخط المحدود بحد آخر- كذراعين- و يباينه، و أما ذات الخط اللابشرط غير المحدود بحد خاص قابل للصدق على ذراع و ذراعين و هكذا، فذراع واحد مركب عقلي من أصل الذراع و المحدوديه بحد خاص.

فإذا تمهيد لك محط البحث فالحق: امتناع التخيير بين الأقل و الأكثر مطلقاً؛ تدريجياً كان أم دفعياً، إلا في صورته من الدفعي؛ و هو ما إذا رتب غرض على الأكثر غير الغرض المترتب على الأقل، و لم يكن اجتماعهما مبغوضاً للمولى.

١- الفصول الغرويه: ١٠٣/السطر ٣٦، كفايه الاصول: ١٧٥، نهايه الأفكار ٢: ٣٩٣.

٢- فوائد الاصول ١: ٢٣٥، أجود التقريرات ١: ١٨٦.

ص: ٤٤٩

توضيح ذلك يستدعي ذكر الصور المتصوره في الباب و ملاحظتها و ملاحظه ما ذكر فيها حتى يتبين الحال.

و ذلك لأن الأقل و الأكثر: إما تدريجي الوجود، كالتخيير بين تسيحه و تسيحات، أو دفعي الوجود، كالتخيير بين إعطاء دينار واحد أو دينارين دفعه واحده للفقير.

و على أي تقدير: إما يكون للمولى غرض واحد مترتب على الأقل و توهم تعلقه بالأكثر، أو غرضان.

و على الثاني: فتارة يكون بين الغرضين تراحم في الوجود، بحيث لو تحقق أحدهما لا- يكاد يتحقق الآخر، و اخرى لا- يكون بينهما تراحم في الوجود، لكن تحققهما معاً مبغوض للمولى، و ثالثه لا يكون كذلك، و لكن لا يريد إلا واحداً منهما.

فهناك صور، و عمدته البحث إنما هو في صورته الاولى، و هي: ما إذا كان الأقل و الأكثر تدريجي الوجود.

فقال المحقق الخراساني قدس سره بما حاصله: إنه يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر، لا الأقل الذي في ضمنه؛ بمعنى أن يكون لجميع أجزائه- حينئذ- دخل في حصول الغرض، لا الأقل بخصوصه، و إن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه- بأن وجد مستقلاً- كان وافياً بالغرض أيضاً.

بل يرى قدس سره: أنه لا- محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصيص الأقل بالوجوب- حينئذ- يكون بلا مخصيص، مع أن الأكثر بحدّه مثله على الفرض.

فأورد على نفسه: بأنه إنما يتم ذلك إذا لم يكن للأقل في ضمن الأكثر وجود على حده، كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا تخلل سكون في البين، و أما إذا كان

ص: ٤٥٠

للاقل وجود مستقل في ضمنه - كتسبيحه واحده في ضمن تسيحات ثلاث - فحيث يوجد الأقل بحده فبوجوده يحصل الغرض على الفرض، و معه لا - محاله يكون الزائد عليه غير دخيل في حصول الغرض، فيكون زائداً على الواجب، لا - من أجزائه حتى يكون الأكثر هو الواجب.

فأجاب قدس سره: بأن الفرق غير فارق فيما نحن بصده؛ لأن الأقل إنما يترتب عليه الغرض إذا لم يكن في ضمن الأكثر، و أما إذا كان في ضمن الأكثر يكون الغرض مترتباً على الأكثر بالتمام.

و بالجملة: مجرد الدفعيه و التدريجيه ليس ملاكاً في اتصاف الأكثر بالوجوب و عدمه حتى يقال: إن الأكثر لا يتصف بالوجوب إلما إذا لم يكن للاقل وجود مستقل، كتسبيحه في ضمن تسيحات، بل الملاك في ذلك هو اشتراط محصيه ليه شىء للغرض بوجود أمر أو بعدمه؛ فإن كان مشروطاً بذلك فهو الأكثر و إن وجد تدريجياً، و إن كان مشروطاً بعدمه فهو الأقل كذلك (1)، انتهى محرراً.

و فيه: أن التخيير كذلك و إن كان صحيحاً، و لكنّه خارج عن محطّ البحث - و هو التخيير بين الأقل و الأكثر - و مندرج في التخيير بين المتباينين؛ لمباينه الماهيه بشرط شىء للماهيه بشرط لا.

و بالجملة: اعتبار الأقل بحده غير الموجود في ضمن الأكثر، و ليس هذا إلما اعتباره بشرط لا، و هو مباين للأكثر؛ بداهه أن الذراع بحده يباين الذراعين، فيخرج عن موضوع البحث.

١- كفايه الاصول: ١٧٥-١٧٦.

ص: ٤٥١

تصوير التخيير بين الأقل و الأكثر و دفعه

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر في تصوير بعض الأعضام - دام ظلّه (1) - التخيير بين الأقل و الأ-كثر. و ما أفاده - دام ظلّه - هو الذى أشار إليه المحقق الخراسانى قدس سره، و لكنّه بيان آخر، حاصله: أنه يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر فيما إذا كان الأقل و الأ-كثر داخلين تحت طبيعه واحده مشكّكه، يكون ما به الاشتراك في الأفراد عين ما به الامتياز، و ذلك كالخطّ القصير و الطويل إذا تعلق بهما أمر؛ فإن التخيير بين الفردين منه ممكن؛ لأن الخطّ ما دام متدرّجاً في الوجود يوجد شيئاً فشيئاً و لا- تعين له، و يكون كأنه منهما قابلاً لكلّ تعين؛ فلا- يكون محصياً للغرض، و إنما يكون محصياً له إذا تعين فرديته للاقلّ أو الأكثر، و ليس ذلك إلما إذا انقطع مسيره إمّا على المرتبه القصيره أو الطويله. فالخطّ الممتدّ إنما يكون محصياً للغرض إذا تعين بأحد الفردين، و هو ليس إلما بانقطاع مسيره، فيمكن التخيير بينهما.

و بالجملة: التفاوت بين الفردين من الخطّ و إن كان بالأقلّيه و الأكثريه، و لكن صيرورتهما فردين للطبيعه و محصّلين للغرض غير ممكنه إلما بتحقق الفرديه، و هى متقومه بالمحدوديه بالحمل الشائع.

وقال- دام ظلّه:- إنّه يمكن أن يتصوّر قسم آخر للتخيير بين الأقلّ والأكثر؛ وهو ما إذا كان كلّ من الأقلّ والأكثر محصّياً لعنوان يكون ذاك العنوان محصّياً للغرض، وذلك كالتخيير بين القصر والإتمام في بعض الموارد؛ فإنّه وإن امر بهما مخيراً مع اختلافهما بالأقلّيه والأكثرية، ولكن أريد بهما شيء واحد- وهو التخصّع

١- يعنى به: استاذنا الأعظم البروجردى دام ظلّه. [المقرّر حفظه الله].

ص: ٤٥٢

والتخصّع بنحو العبودية المعلول لهما في كلّ مرتبه- ففي مثله أيضاً يجوز التخيير.

و بالجمله: كلّ واحد من القصر و التمام محصّيل لعنوان واحد- وهو عنوان التخصّع و التخصّع لله تعالى الذى يترتب عليه المصلحه- فالتخيير بين الأقلّ و الأكثر في مثل هذه الموارد أيضاً ممكن (١)

. توضيح النظر هو: أنّ ما أفاده- دام ظلّه- أوّلاً: «أنّه لا تحقّق و لا تحصّل للخطّ ما دام متدرّجاً» إن أراد به: أنّ فرد الأقلّ من الخطّ بما أنّه أقلّ لا تحقّق و لا تحصّل له إلّا بانقطاع مسيره، أو أنّ الخطّ لم يكن خطأ ما لم ينقطع.

فإن أراد الأول فمسلّم، و لكنّه خروج عن محطّ البحث في التخيير بين الأقلّ و الأكثر، و دخول في المتباينين، كما أشرنا آنفاً.

و إن أراد الثانى، ففيه: أنّه قبل تعيينه للفرديه يصدق عليه الخطّ حقيقه، فلو كان لنفس القدر المشترك بين القصير و الطويل أثر، يترتب عليه و إن لم يتعيّن بالطول و القصر.

و بالجمله: قوله- دام ظلّه- خلط للطبيعه اللابشرط بالطبيعه بشرط لاء؛ لأنّ مقداراً من الخطّ غير المتعيّن بأحدهما كما يكون مصداقاً لطبيعه الخطّ يكون مصداقاً لذراع لا بشرط؛ فلا بدّ و أن يحصل به الغرض، و عند ذلك يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصول الغرض. نعم لم يكن مصداقاً لذراع بشرط لاء، و واضح: أنّه لم يكن ذلك محطّ البحث، فتدبّر.

و أمّا ما ذكره- دام ظلّه- ثانياً، فلم نكد نفهمه؛ لأنّ النزاع لم يكن في حصول الغرض بواسطة العنوان، بل في أنّ الغرض هل يحصل بالأقلّ أم لا؟

١- لمحات الاصول: ١٨٨.

ص: ٤٥٣

فإنّ: الأقلّ اللابشرط إذا وجد فهل يحصل الغرض به- و لو بواسطة حصول العنوان المحصّل له- أم لا؟

فإن حصل فيكون الزائد ممّا لا دخل له في حصول الغرض، فلا يبقى، و إن كان حصول الغرض بالأقلّ مشروطاً بوقوعه على حدّ الأقلّ فيخرج عن محطّ البحث و يدخل في المتباينين، فتدبّر.

و لعلّه تحقّق ممّا ذكرنا: أنّه لو كان الأقلّ و الأكثر تدريجيّ الوجود لا معنى للتكليف التخييري؛ لأنّ الأقلّ اللابشرط فى جميع الأحوال يتحقّق و يوجد قبل الأكثر، فإن كان الغرض واحداً يترتب عليه، و إن كان هناك غرضان فلا يمكن للمولى أن يتوصّل إلى الغرض الثانى سواء كان الغرضان متزاحمين فى الوجود، أو كان جمعهما مبعوضاً للمولى و الأمر عليهما واضح، أو لم يكن كذلك؛ لأنّ مقتضى التكليف التخييري هو صحّحه إمكان التوصّل بأيّهما شاء، فوجود صرف وجود الواجب يتحقّق الأقلّ اللابشرط، فلا معنى لبقاء الوجوب بعد؛ لسقوط التكليف التخييري بإتيان طرف وجود الواجب. هذا كلّه فى التدريجيات.

و أمّا التخيير فى الدفعيات: فإن كان للمولى غرض واحد يحصل بالأقلّ - و توهم ترتبه على الأكثر - فإن كان الغرض مترتباً على الأقلّ لو وجد منفرداً، و أمّا إن وجد فى ضمن الأ- كثر فالغرض مترتب على الأ- كثر، فيخرج عن محطّ البحث و يدخل فى المتباينين. فلا بدّ و أن يتصوّر الأقلّ بنحو يترتب الغرض على وجوده؛ سواء وجد مستقلاً، أو وجد فى ضمن الأكثر.

و بالجملة: لو كان الأقلّ بنحو لو وجد مستقلاً يترتب عليه الغرض، و أمّا إن وجد فى ضمن الأكثر فلا يترتب عليه الغرض، بل عليه و على غيره؛ فلا يكون التخيير بين الأقلّ و الأكثر، بل بين المتباينين، و إنّما يكون التخيير بين الأقلّ و الأكثر

ص: ٤٥٤

إذا كان الغرض مترتباً على ذات الأقلّ؛ وجد مستقلاً أو مع الأكثر.

و تصوّر ذلك يكفى فى عدم إمكان التخيير هنا؛ بداهه أنّ المولى إذا رأى أنّ غرضه يحصل بإتيان الأقلّ - حتّى إذا كان فى ضمن الأ- كثر - فيكون مؤثراً فى تحصيل غرضه، فيكون الزائد من قبيل وضع الحجر جنب الإنسان، و محال أن يتعلّق الأمر و الإيجاب بما لا يكون له دخاله فى حصول الغرض.

و كذا إذا كان للمولى غرضان يترتب أحدهما على الأقلّ و الآخر على الأكثر، و لكن يكون الغرضان متزاحمين وجوداً، أو كان الجمع بينهما مبعوضاً له، فمحال أن يتعلّق أمر المولى بالزائد؛ ضروره أنّ أمر المولى للتوصّل إلى غرضه و مطلوبه، و المفروض أنّ ما يحصل بالأكثر مزاحم أو مبعوض له، و لا يعقل أن يتوصّل المولى بما يوجب الجمع بين المتزاحمين أو المبعوضين.

و أمّا إذا لم يكن الغرض الآخر المترتب على الأ- كثر مزاحماً و لا- مبعوضاً للغرض المترتب على الأقلّ، فيمكن التخيير بينهما، و للمكلف أن يأتى بأيّهما شاء؛ فإن أوجد الأكثر فقد أتى بما يكون محضاً لغرضه و شىء آخر، و للمولى أن يختار أيّهما شاء.

فتحصّل ممّا ذكرنا: إمكان تصوير التخيير بين الأقلّ و الأكثر فى قسم من الدفعيات فقط؛ و هو ما إذا كان هناك غرضان قابلان للاجتماع، و لا- يكون لاجتماعهما مبعوضيه، فإذا أمكن تصوير التخيير بين الأقلّ و الأكثر فى مورد، فحيث إنّ لا اطلاع لنا على كيفية تعلّق الأغراض بمتعلّقات الأحكام، فإن ورد دليل ظاهره التخيير بين الأقلّ و الأكثر يؤخذ بظاهره، فلعلّه من هذا القسم.

و أمّا فى التدريجيات فقد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه - عدم إمكان تصوير التخيير فيها، فلو ورد ما ظاهره التخيير فلا بدّ من التصرف فيه؛ إمّا فى الموضوع، أو فى الحكم. و الله الهادى إلى سواء الطريق.

ص: ٤٥٥

ينقسم الواجب إلى الواجب العيني و الواجب الكفائي، و هذا ممّا لا- إشكال فيه؛ لأنّه لا شبهه في وجود الواجبات الكفائية في الشريعة المقدّسه، كأكثر أحكام الميّت و تجهيزه، كما لا إشكال في وجود الواجبات العينية فيها، كالصلاه و الصوم و غيرهما. و لكن وقع الكلام في هويه الوجوب الكفائي، و تصويره، و كيفيه تعلق الوجوب الكفائي و توجّهه إلى المكلفين، و بيان الفرق بينه و بين الوجوب العيني.

و ذلك لأنّ للوجوب الكفائي شأناً بين الواجبات؛ لأنّه إذا ترك الواجب الكفائي يعاقب الجميع عليه، و إن أتى به واحد منهم يثاب عليه و يسقط التكليف عن الباقيين، مع أنّ الاعتبار يساعد على أن يكون الثواب و العقاب على الفعل أو الترك بالنسبه إلى كلّ أحد، كما هو الشأن في الواجب العيني.

و لذا وقعوا في تصوير الواجب الكفائي في حيص و بيص:

فقال بعض: إنّه لا- فرق بين الواجب العيني و الكفائي إلّا في المكلف به؛ لأنّ المكلف به في الواجب العيني نفس الطبيعه مقّيده بمباشره كلّ مكلف، فكلّ

ص: ٤٥٦

مكلف له تكليف يخصّه، بخلاف الواجب الكفائي؛ فإنّ متعلّقه نفس الطبيعه (١)

. و لكن فيه: أنّ هذا المقدار لا- يشفى العليل، و لم يف بيان ما هو العمده فيه؛ و هو تعيين المكلف- بالفتح- في الواجب الكفائي بأنّه صرف وجود المكلف أو واحد غير معيّن منهم، إلى غير ذلك، فالعمده بيان من يتوجّه إليه التكليف في الواجب الكفائي.

و ربّما يقال: إنّ الفرق بين الواجبين في المكلف- بالفتح- بأنّه في الواجب العيني جميع الأفراد على نحو الاستغراق، و في الواجب الكفائي صرف وجود المكلف، و حيث إنّ صرف الوجود صادق على الجميع كما يصدق على البعض، فإذا أوجد جميعهم المكلف به يصدق عليهم صرف وجود المكلف، كما أنّه يصدق ذلك إذا أتى به بعضهم، و إن ترك الجميع فيعاقبوا أجمع (٢)

. و سيظهر لك قريباً- إن شاء الله- عند تصوير أقسام الواجب الكفائي، عدم إمكان مساعدته على ذلك.

قال المحقّق الخراساني قدس سره: و التحقيق أنّ الواجب الكفائي سنخ من الوجوب، و له تعلق بكلّ واحد، بحيث لو أخلّ بامتثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم ... إلى آخره (٣)

. و لا يخفى: أنه لم يظهر من كلامه قدس سره إلا أن الوجوب الكفائي سنخ وجوب شأنه كذا و كذا، و هذا ممّا لا إشكال فيه و لا كلام.

١- نهاية الاصول: ٢٢٩، لمحات الاصول: ١٩٢.

٢- أجود التقريرات ١: ١٨٧.

٣- كفاية الاصول: ١٧٧.

ص: ٤٥٧

و الكلام إنّما هو فى بيان أنّ المكلف - بالفتح - فى الكفائى من هو؟ هل هو جميع الأفراد - كما كان كذلك فى العينى - أو لا؟ و أنّ المكلف به فيه هل هو صرف الوجود من الطبيعه، أو مصداق منه؟ فلم يكدر يفهم ذلك من كلامه هذا.

و لكن حيث إنّ الواجبات الكفائيه لم تكن على وزان واحد - بل تتصوّر على صور متعدده - فلا بدّ أولّما من تصويرها، ثمّ ملاحظه أنّه هل يمكن تعريفها بنحو يشمل جميع الصور، أم لا؟ ثمّ بيان الفرق بينها و بين الواجب العينى.

فنقول: فمن الواجبات الكفائيه ما لا يمكن أن يوجد و يتحقّق فى الخارج إلاّ فرد واحد منها، كقتل سبّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم أو المرتدّ و نحوهما.

و منها: ما يمكن فيه ذلك.

و حينئذٍ فتاره: يكون المطلوب فيه فرداً و مصداقاً من الطبيعه، بحيث يكون الفرد و المصداق الآخر مزاحماً له فى الوجود أو مبعوضاً معه، أو لا يكون مبعوضاً و لا محبوباً.

و اخرى: لم يكن لخصوصيه الفرديه و المصداقيه دخاله فيه، بل كان المطلوب صرف الوجود المتحقّق بمصداق أو مصداقين أو أكثر.

و من الواضح: أنّه لا يمكن التكليف الاستغراقى و تكليف جميع المكلفين فى عرض واحد فى جميع هذه الصور.

و ذلك: أمّا فيما لا يقبل التكرار - كسبّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم فواضح؛ لأنّه لم يكن لقتله إلاّ مصداق واحد، فلو اجتمعوا على قتله لا يكون كلّ واحد منهم قاتلاً على حده، بل جارح عليه؛ لأنّه من الممتنع تكليف جميع آحاد المكلفين و بعثهم فى عرض واحد على إتيان أمر لا يقبل التكرار.

و بعبارة اخرى: التكليف المطلق لآحاد المكلفين فى عرض واحد بالنسبه إلى

ص: ٤٥٨

ما لا يمكن فيه تحقّق الكثرة لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن، و هذا واضح.

و كذا يمتنع أن يتعلّق التكليف بجميع آحاد المكلفين لو كان المتعلّق فرداً من الطبيعه و كان المصداق الثانى مزاحماً له فى الوجود، و هذا واضح بعد تصوّر الصورة الاولى. بل و كذا يمتنع ذلك لو كان المصداق الثانى مبغوضاً، أو لم يكن مبغوضاً و لا محبوباً:

أمّا الأوّل: فلاقتضائه بعث الجميع إلى المطلوب و المبغوض، و هو واضح البطلان.

و أمّا الثانى: فلاقتضائه توجه التكليف إلى المطلوب و غيره، و من الواضح:

عدم انقداح إرادته المولى للبعث إلى غير المطلوب؛ لاستلزامه الجزاف فى الإرادة، و هو محال من المولى الحكيم.

نعم، فيما إذا كان المتعلّق صرف الوجود من الطبيعه القابله للتكرار، فيمكن بعث جميع آحاد المكلفين نحو إيجاد صرف الوجود من الطبيعه، و لازم ذلك لزوم اجتماعهم على إيجاد صرف الوجود مجتمعاً؛ لكونهم مكلفين به حسب الفرض، و يسقط بفعل واحد منهم، و مقتضى ذلك: عقاب المتخلف لتركه الأمر المطلق بلا عذر.

و بالجملة: لازم تكليفهم بصرف الوجود من الطبيعه مجتمعاً هو عقاب المتخلف منهم؛ للزوم معاونته مع جميع آحاد المكلفين على صرف الوجود من الطبيعه.

فظهر لك جلياً: أنّه لا يكاد يمكن أن يكون المكلف فى الواجب الكفائى فى جميع الصور صرف الوجود من المكلف الصادق على الجميع، فالتفرقه بين الواجب الكفائى و العينى من هذه الجهه - كما يظهر من بعضهم - غير مستقيم.

ص: ٤٥٩

فلا- بدّ و أن يقال: إنّ المكلف فى الواجب الكفائى فرد من المكلفين: إمّا لا بشرط كما فى بعض الصور، أو بشرط لا كما فى البعض الآخر. فإن كان فرداً من المكلفين مأخوذاً لا بشرط الجامع مع الاثنين و الأكثر فيجتمع ذلك مع كون المكلف به صرف الوجود من الطبيعه، و أمّا فيما إذا كان المتعلّق غير قابل للتكرار، أو يقبل ذلك و لكن كان الفرد الثانى مزاحماً له أو مبغوضاً أو غير مطلوب، فالمكلف عند ذلك لا بدّ و أن يكون الفرد بشرط لا.

إشكال و دفع

و توهم: أنّ الفرد غير المعين لا وجود له فى الخارج؛ لأنّ الوجود مساوق للتشخص، و هو ينافى التردّد و الإبهام.

مدفوع: بأنّ غير الموجود فى الخارج هو الفرد المتقيّد بعنوان غير المعين، و من الواضح: أنّ غير المعين بالحمل الأوّلى غير موجود فى الخارج. و لا- نريد بواحد من المكلفين تصوير مفهوم غير المعين، كما لا- يخفى. و أمّا عنوان «فرد من المكلفين» فمفهومه مبين معلوم، و له وجود فى الخارج.

مثلاً قولك: «بعث صاعاً من الصبره» فكما أنه يصدق على كل واحد من الأصوع من الصبره، و مع ذلك لم يكن جميع الأصوع مطلوبه فى عرض واحد. و كم فرق بين قولك هذا، و بين قولك: «بعث صاعاً»، أو «بعث هذا الصاع»، كما لا يخفى، فتدبر.

فالصاع من الصبره كلى متقيّد لا يقبل الصدق على الصاع من غير هذه الصبره، و لكن مع كليتته لا يقبل الصدق على أكثر من صاع واحد.

ص: ٤٦٠

و إن كان فى خواطرك ريبٌ فى تصوير الواحد لا بشرط و بشرط لا، فنوضحه بمثال: افرض أنّ لشخص خدماً عديده، فيقول لهم: «فليجئ أحد خدّامى»، فإن كان مراده جيئه واحد منهم بشرط لا، لا يصحّ أن يجىء إلّا واحد منهم، و أمّا إن كان مراده واحداً منهم لا بشرط فيصحّ أن يجىء اثنان أو أكثر منهم.

فظهر ممّا ذكرنا: أنه يمكن أن يقال: إنّ المكلف - بالفتح - فى الواجب الكفائى، واحد من المكلفين، و لازمه العقلى هو: أنه لو خالف جميع المكلفين المكلف به ليعاقبون بأجمعهم؛ لصدق عنوان الواحد لا بشرط هناك، و إن أتى به واحد منهم فيسقط التكليف عن الجميع، من دون لزوم إشكال عقلى، فتدبر.

و يمكن تصوير الواجب الكفائى بنحو آخر، نظير ما تصوّرنا التريديد فى المكلف به فى الواجب التخييرى و ذبنا الإشكال عنه، فيكون المكلف فى الواجب الكفائى هذا، أو أنت، أو ذاك، و هكذا؛ إمّا بنحو لا بشرط أو بشرط لا.

و لا- يخفى: أنه ربّما لا- يكون فى بعض الصور مانع من القول بأنّ المكلف به صرف وجود الطبيعه، و لا كون المكلف صرف الوجود من المكلفين - على إشكال - كصلاه الميّت، و لازمه تحقّقها بإتيانهم عرضاً؛ بأن يصلّوا عليه جماعه، فيكون الجميع مطيعين، كما تتحقّق بإتيان بعضهم، و تسقط عن الباقيين. و لو تركوها بأجمعهم يكونوا عاصين بأجمعهم.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلاً: إمكان تصوير الواجب الكفائى، فإن ورد دليل فى مقام الإثبات ظاهره ذلك فيؤخذ بظاهره، من دون إشكال.

ص: ٤٦١

الفصل الحادى عشر فى الواجب المطلق و الموقت

إشاره

الفصل الحادى عشر فى الواجب المطلق و الموقت (١)

تنقيح الكلام فيه يستدعى التكلّم فى جهات:

الجهه الاولى: فى تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقت لا

يخفى: أنّ الإنسان في هذه النشأة بما أنّه موجود زمانى، تكون أفعاله أيضاً زمانيه، فلا بدّ و أن يكون الزمان ظرفاً لأفعاله، فلزوم الزمان في تحقّق الواجبات ممّا لا بدّ منه عقلاً.

و لكن ربّما لا يكون الزمان دخيلاً في حصول الغرض، بل نفس الطبيعه محصّيله للغرض، بلا دخاله لوقوعها في الزمان. كما ربّما يكون المكان أيضاً كذلك، فلو فرض إمكان تحقّق المتعلّق بلا زمان يكون هو المحصّل للغرض.

و ربّما يكون الزمان دخيلاً في حصول الغرض، و هو على قسمين: فتارةً يكون مطلق الزمان محصّيلاً لغرضه، و اخرى يكون زمان معيّن محصّلاً لغرضه.

١- تاريخ الشروع يوم الثلاثاء ١٩/٢/١٣٨٠ هـ. ق.

ص: ٤٦٢

لا إشكال في كون الأوّل واجباً مطلقاً، كما لا إشكال في كون الواجب موقّتا إذا كان الزمان المعيّن محصّلاً لغرضه.

و أمّا إذا كان مطلق الزمان دخيلاً في حصول الغرض، ففي عدّه من الواجب الموقّت نحو غموض، بل إشكال؛ لأنّ الموقّت هو الذى يتعلّق الأمر فيه بالطبيعه و ظرفها، و ذلك فيما إذا كان الزمان المخصوص محصّلاً للغرض، و أمّا إذا كان مطلق الزمان دخيلاً فيه فلا مجال للأمر به؛ للزوم اللغويه؛ بداهه أنّه- كما أشرنا- إنّ الإنسان بما أنّه موجود زمانى لا يقدر على إيجاد أفعاله في غير الزمان حتّى يكون الأمر صارفاً عنه أو داعياً نحوه.

فإذن: لا ينبغي أن يُعدّ الواجب كذلك موقّتا، و إن كان لمطلق الزمان دخاله في حصول الغرض.

و بالجملة: التوقيت إنّما يكون ذا فائده إذا أمكن أن يكون صارفاً و داعياً، فإذا فرض أنّ المكلف لا يقدر على إيجاد الواجب في غير الزمان فلا يكاد يصحّ توقيت الواجب بوقتٍ ما.

فظهر: أنّه إذا كانت لحصّه من الزمان و مقدار مخصوص منه دخاله في البعث و الإيجاب يصير الواجب موقّتا؛ و إلّا- سواء لم تكن للزمان دخاله فيه أصلاً، أو كان و لكن بطبيعته- يكون الواجب مطلقاً.

فالصحيح في تقسيم الواجب إلى الموقّت و المطلق أن يقال: إنّ الموقّت ما عيّن له وقت مخصوص، و المطلق بخلافه. فعلى هذا: يكون للواجب المطلق قسمان:

أحدهما: لا تكون للزمان دخاله في حصول الغرض و البعث أصلاً.

ثانيهما: ما يكون لمطلق الزمان دخاله فيه.

ص: ٤٦٣

فإذن: للموقت قسم واحد؛ وهو ما كان زمان مخصوص دخلياً في حصول الغرض و البعث.

فتحصّل: أنّ تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقت بلحاظ البعث و الإيجاب، لا-الملاكات و الأغراض، و أنّ الزمان المعين إذا كان دخلياً في البعث و الإيجاب يكون الواجب موقتاً، و إلّا يكون الواجب مطلقاً، و إن كان «زمان ما» دخلياً في ذلك.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: إنّ الواجب حيث إنّه زمانى لا ينفكّ عن الزمان عقلاً، إلّا أنّ الزمان إذا كانت له في متن الواقع دخاله في حصول الغرض، فيكون الواجب موقتاً، و إلّا كان الواجب غير موقت(١)، انتهى.

توضيح الضعف أولاً: أنّ التقسيم بلحاظ البعث و الإيجاب، لا الغرض و الملاك.

و ثانياً: أنّ مجرد دخاله الوقت في الواجب لا يصيّر موقتاً، و إنّما يصير موقتاً إذا كانت لحصّه من الزمان، دخاله في ذلك. و لا يخفى: أنّه مع ذلك لا يهّم النزاع.

الجهه الثانيه: في تقسيم الموقت إلى المضيق و الموسع

إشاره

لا- إشكال في صحّه تقسيم الواجب الموقت إلى المضيق و الموسع؛ لأنّه إن كان الزمان المأخوذ في الواجب بقدره فمضيق، كالصوم من طلوع الفجر إلى المغرب، و إن كان أوسع منه فموسع، كالصلاه من دلوك الشمس إلى غسق الليل.

١- كفايه الاصول: ١٧٧.

ص: ٤٤٤

الإشكال على تصوير الواجب الموسع و المضيق و دفعه

فربّما اورد على الواجب الموسع إشكال عقلى بأنّ لازم توسعه الوقت على الواجب جواز ترك الواجب في أوّل الوقت بلا بدل، و هو ينافى الوجوب؛ فلا بدّ و أن يخصّص ما ظاهره ذلك: إمّا بأوّل الوقت- فلو عصى و أخره و أتى به آخر الوقت يكتفى به و يجتزى به عن الواجب، كما يشير إليه ما ورد:

«إنّ أوّل الوقت رضوان الله، و آخر الوقت غفران الله»

(١)- أو بآخر الوقت، و أنّ الإتيان به أوّل الوقت نفل يسقط به الفرض (٢).

. وفيه: أنّ ترك الواجب الموسّع إنّما هو بتركه في تمام الوقت المضروب له، لا بتركه في أوّل الوقت أو بعض آخر منه.

فإذن: وجوب الصلاة بين دلوّك الشمس إلى غسق الليل، لا- ينافي جواز تأخيرها من أوّل الوقت، و إنّما ينافي جواز تركها في جميع الوقت المضروب له.

و المخالفه و العصيان إنّما يتحقّقان لو تركها في تمام الوقت المضروب لها، لا في بعضها فقط مع الإتيان بها في البعض الآخر، و لعلّه من الوضوح بمكان.

كما اورد على الواجب المضيق إشكال عقلي آخر، و هو: أنّه لا ريب في أنّ الانبعاث لا بدّ و أن يكون متأخراً عن البعث زماناً، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث و الانبعاث، و لازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب.

و بالجملة: إذا بعثه المولى في أوّل الوقت- كما إذا أمره بالصوم في أوّل الفجر-

١- راجع مستدرک الوسائل ٣: ١٠١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١.

٢- انظر الفصول الغرويه: ١٠٤ / السطر ٢٨.

ص: ٤٦٥

فلا- يكاد ينبعث في أوّله؛ لأنّ المفروض أنّ الانبعاث متأخّر زماناً عن البعث، فلا يمكن وقوعه في زمانه. نعم يمكن أن يتأخّر الانبعاث عنه بالزمان و لو قليلاً، فيلزم عدم تطابق الصوم لأوّل الوقت (١).

. و فيه أوّلاً: أنّه لا دليل على لزوم تأخّر زمان الانبعاث عن البعث، و إنّما يتأخّر عنه طبعاً؛ فلو أمره المولى في أوّل الليل بالإمساك من طلوع الفجر بنحو الواجب المشروط، ينبعث المكلف من أوّل الفجر مع تعلق الوجوب أيضاً في ذلك الوقت، و لا إشكال فيه.

و بالجملة: لا دليل على تأخّر زمان الانبعاث عن البعث، بل ربّما يتحدان كذلك. و تأخّر الانبعاث عن البعث رُتبي، نعم يتوقّف الانبعاث على العلم بالبعث قبل طلوع الفجر، و هو غير تأخّر الانبعاث زماناً عن صدور البعث، فتدبّر.

و ثانياً: لو سلّم لزوم تأخّر الانبعاث عن البعث زماناً، و لكن يمكن الأمر بالمضيق قبل الوقت بنحو الواجب المعلق؛ بتعليق الواجب على دخول الوقت، و أنّ الوجوب قبل الوقت فعلى.

فتحصّل: إمكان تصوير الواجب المضيق، و هو ما إذا كان الزمان المأخوذ في الواجب بقدره، فلا نحتاج إلى تجشّم التأويل في تصوير الواجب المضيق، فتدبّر.

الجهه الثالثه: في أنّ التخيير في الواجب الموسّع بين الأفراد عقلي

إذا تعلق الأمر بطبيعته في وقت موسّع و لها أفراد طوليّه، فالعقل يحكم بأنّ المكلف مخيّر في الإتيان بأيّ فرد منها، و إيقاعها في

١- انظر فوائد الاصول ١: ٢٨١.

ص: ٤٦٦

المضروب له المحدود بين المبدأ و المنتهى، كما هو الشأن في الأفراد العرضيه.

فكما أنّ المكلف مخير عقلاً في الإتيان بالصلاه- مثلاً- في أى مكان من المسجد و البيت و الحمام، إلى غير ذلك، فكذلك مخير في الإتيان بالصلاه في كل حصّه من الزمان المضروب له المحدود بالحدّين.

و لا يعقل أن يكون التخيير سريعاً؛ لأنّ المفروض أنّ خصوصيه كلّ واحد من الأفراد غير دخيله في المطلوب منها و غير محصّله للغرض، و إلّا لم يتعلّق البعث بنفس الطبيعه، فلا يكاد يعقل توجه البعث و الإيجاب إلى ما هذا شأنه؛ للزوم اللغويه و الجراف بعد حكم العقل.

فالشارع بما هو شارع لا يجوز له أن يخير المكلف بين أفراد الطبيعه المحدوده بين الحدّين- المبدأ و المنتهى- نعم يصحّ له ذلك بما أنّه من العقلاء، الإرشاد إلى حكم العقل، فتدبر.

الجهه الرابعه: في أنّ الموسّع عند تضيق وقته لا يصير مضيقاً

قد يقال: إنّ الواجب عند تضيق وقته يصير واجباً مضيقاً؛ للزوم إتيانه في نفس الوقت؛ فلو لم يأت المكلف بالواجب الموسّع عمداً أو نسياناً حتّى بقى من الوقت بمقدار فعل الواجب فقط- بحيث تضيق وقته- فيحكم العقل بلزوم إتيانه فوراً، فيصير واجباً مضيقاً(١)

. و لكن أشرنا في الجهه السابقه: أنّه فرق بين الواجب الموسّع و المضيق؛ فإنّ

١- انظر مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ١٠٤، المحصول في علم اصول الفقه ١: ٣٦٣، شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: ٨٩.

ص: ٤٦٧

الموسّع هو الذى يكون ظرف إتيانه أوسع منه بدلاله الدليل، كما أنّ المضيق ما يكون ظرف إتيانه بمقداره بلسان الدليل، فالأمر في الموسّع متعلّق بالطبيعه المحدوده بين الحدّين، كالصلاه من دلوك الشمس إلى غروب الشمس أو مغربها، و واضح: أنّ الفرد الواقع في آخر الوقت من مصاديق تلك الطبيعه و يصدق عليه أنّها صلاه واقعه بين الحدّين، كما هو الشأن في سائر أفرادها.

و غايه ما يقتضيه حكم العقل عند تضيق الوقت لزوم إتيانه بخصوصه فوراً، كما يرى تخيير المكلف في إتيانه في ضمن أى

حصّه من الزمان عند سعه الوقت.

و السرّ في ذلك هو: أنّ العقل يرى لزوم إطاعه المولى و لا يجوز عصيانه، فعند سعه الوقت يتخيّر المكلف في اختيار أيّها شاء. و أمّا عند تضيق الوقت فيدرك لزوم إتيانه فوراً.

و كم فرق بين إتيان الشىء فوراً، و بين كون الواجب مضيّقاً في لسان الشرع! و كم له نظير في الواجبات (1) مثلاً: لو تعذّر أحد طرفي الواجب التخييري لا- يصير الطرف الآخر واجباً تعيينياً، و إن كان العقل يحكم بلزوم إتيانه معيناً. و في الواجب الكفائي لو لم يكن من يقوم به لا يصير واجباً عينياً على المكلف، و غايته حكم العقل بلزوم إتيانه بشخصه.

و الحاصل: أنّ الواجب المضيّق هو الذى كان في لسان الدليل كذلك، كما أنّ الواجب التخييري أو الكفائي هو الذى يكون كذلك في لسان الدليل.

١- قلت: ألا ترى أنّ الحجّ - مثلاً - بعد عام الاستطاعه يجب عليه في كلّ سنه فوراً ففوراً؛ فلو عصى في سنه يجب عليه في السنه القابله، و مع ذلك لا يكون الحجّ واجباً مضيّقاً؟! [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٦٨

و مجرد تضيق الوقت، أو تعذّر أحد الطرفين، أو عدم قيام أحد، لا يوجب الانقلاب عمّا هو عليه في لسان الدليل، فتدبّر.

أضف إلى ذلك ما أشرنا: أنّ الأمر في الواجب الموسّع متعلّق بالطبيعه، و لا- دخل لخصوصيات أفرادها في الغرض و البعث، بخلاف الواجب المضيّق؛ فإنّ خصوصيه كلّ واحد من الأفراد دخيله فيه، و الأمر فيه متعلّق بالفرد الخاصّ.

فلو صار الواجب الموسّع مضيّقاً بضيق وقته، لزم التغيير في إرادته الشارع، و أن تصير متعلّقه بالفرد الخاصّ بعد ما كانت متعلّقه بالطبيعه، و هو- كما ترى- غير معقول.

الجهه الخامسه: حول دلاله الأمر بالموقت على الإتيان به خارج الوقت

هل للأمر بالموقت - موسّعاً كان أم مضيّقاً - دلاله على أنه إذا خرج الوقت يجب إتيانه خارجه، بحيث يكون في الواقع للأمر مطلوبان: مطلوب أعلى؛ و هو إتيانه في الوقت، و مطلوب دونه؛ و هو إتيانه خارج الوقت لو فات عنه في الوقت - عمداً أو سهواً أو نسياناً - أو لا- دلاله للأمر بالموقت على ذلك، بل و لا دلاله على تقييده بالوقت حتّى يوجب التعارض بينه و بين ما إذا دلّ دليل على لزوم إتيانه خارج الوقت؟ وجهان بل قولان، الحقّ هو الثانى.

و ليعلم: أنّ محطّ البحث هو استفاده ذلك من مجرد الأمر بالموقت، لا من أمر آخر.

و من الواضح: أنّ الأمر المتعلّق بالمقتيد بالوقت - نظير سائر التقييدات - لم تكن له دعوتان دعوه إلى الطبيعه، و دعوه اخرى إلى القيد، بل له دعوه واحده إلى المتقيّد بالقيد، و قد تقرّر في محلّه: أنّ كلّ حكم فهو مقصور على موضوعه و متعلّقه و لا يكاد

يتجاوز، و المفروض أنّ متعلّقه المتقيّده بالوقت، فالقول بدلاله الأمر بالموّقت على إتيانه خارج الوقت إذا فاته في الوقت مساوق للقول بدعوه الأمر إلى غير موضوعه و متعلّقه، و هو محال.

و بعبارة اخرى: الكلام في دلاله الأمر بالمتقيّد بالوقت على إتيانه خارج الوقت، لا في كون المطلوب بحسب الواقع واحداً أو متعدّداً. و لو فرض أنّ المطلوب في الواقع متعدّد لا يوجب ذلك كون دلاله الدليل متعدّداً.

و واضح: أنّ الأمر الواحد له دعوه واحده إلى متعلّقه، و بعد مضيّ الوقت المضروب له يكون هذا الدليل بالنسبه إلى إتيانه خارج الوقت و عدمه على السواء.

إذا تمهّد لك ما ذكرناه في محطّ البحث، يظهر لك: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من التفصيل في المقام، و إن كان لا- يبعد صحّته في نفسه، و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ فإنّ حاصل ما أفاده هو: أنّ التوقيت بالوقت: إمّا يكون بدليل متّصل، كقوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»^(١)، أو بدليل منفصل، بحيث يكون هناك دليلان؛ دلّ أحدهما على لزوم إتيان العمل، و الآخر المنفصل عنه على توقيته بالوقت، و على الثاني: إمّا أن يكون لكلّ من دليلي الواجب و التوقيت إطلاق^(٢)، أو لكلّ منهما إهمال، أو لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت، أو بالعكس؛ فالصور أربع.

و المحقّق الخراساني قدس سره يرى أنّه إذا كان لدليل الواجب إطلاق بالنسبه إلى إتيانه

١- الإسرائ (١٧): ٧٨.

٢- قلت: معنى إطلاق دليل الواجب هو لزوم إتيانه- كان في الوقت أو في خارجه- كما أنّ معنى إطلاق دليل التوقيت هو اقتضاؤه اعتبار القيد بحيث لو لا الوقت لا يريد الواجب، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

في الوقت و خارجه، و لكن كان لدليل التوقيت المنفصل إهمال- و حيث إنّ القدر المتيقّن من دليل التوقيت اعتبار القيد عند تمكّن تحصيله له، فلا دلاله لاعتباره في صورته تعدّد القيد- فمقتضى إطلاق دليل الواجب عند ذلك هو ثبوت وجوبه و لزوم إتيانه بعد انقضاء الوقت أيضاً^(١)، انتهى موضعاً.

و قد أشرنا: أنّ الاعتبار و إن كان مساعداً لما أفاده، و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّه- كما أشرنا في دلاله نفس دليل الأمر بالموّقت من حيث هو على إتيانه خارج الوقت- استفادته لزوم الإتيان خارج الوقت من الدليل الاجتهادي- من عموم أو إطلاق- و إن كان في نفسها لا غبار عليه، لكنّها خارجه عن محطّ البحث، كما لا يخفى، فتدبّر.

لو لم يكن لدليل الواجب أو التوقيت إطلاق، و شكك في وجوب العمل بعد الوقت فهل يمكن استصحاب الوجوب بعد خروج الوقت أم لا؟ وجهان.

ربما يتمسكك للزوم إتيان الواجب خارج الوقت بالاستصحاب، بتقريب: أن الصلاة- مثلاً- في الوقت و خارجه ليستا حقيقتين مختلفتين، بل حقيقه واحده، و الاختلاف بينهما فيما لا- يرجع إلى هويه ذاتهما- و هو الزمان- فكما أنه إذا تعلق حكم على موضوع في زمان فبعد خروج الزمان يصح الاستصحاب، فليكن كذلك في الواجب الموقت (٢).

١- كفايه الاصول: ١٧٨.

٢- نهاية الدرايه ٢: ٢٨٣-٢٨٤، الهامش ١، نهاية الأفكار ١: ٣٩٨.

ص: ٤٧١

وفيه: أنه قلنا غير مره و سيجى ء في محلّه: إن الاستصحاب إنما يجرى إذا كان موضوع القضية المشكوكه عين القضية المتيقنه عند العرف و العقلاء، فإذا انطبق العنوان الذى تعلق به الحكم على موجود خارجي، بحيث يكون الموجود الخارجى عند العرف موضوعاً للحكم، لا- العنوان المأخوذ فى لسان الدليل، فإن تغير الموضوع؛ بأن زال عنه بعض ما لا- يكون دخیلاً فى ماهيه الموضوع لدى العرف، بل يكون حاله للموضوع عندهم، و لكن احتمال دخالته فى الحكم، و لم يكن هناك دليل اجتهادى على الموضوع الفاقد، فيصح أن يستصحب هنا؛ لوجود أركان الاستصحاب بتمامه و كماله فيه.

و ذلك مثل ما إذا انطبق عنوان «الماء المتغير» على ماء موجود فى الإناء الخارجى، يكون موضوع الحكم عند العرف نفس الماء، و يحسب التغير من حالاته، و حيث إنه يحتمل أن يكون التغير واسطه للثبوت أو للعروض، فيصح الاستصحاب، و لم يعد ذلك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر؛ لاتحاد الموضوع فى القضية المشكوكه و المتيقنه عند العرف.

و أمّا إذا تعلق الحكم على العنوان الكلى المقيّد بقيد كالزمان أو المكان أو غيرهما- فحيث إن عنوانى المقيّد و ذات العنوان مختلفان، بداهه أنّ عنوان الصلاة الموقته بالوقت مثلاً غير عنوان نفس الصلاة، و المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر عند العرف و العقلاء- فلا يكاد يصح استصحابه عند فقدان القيد؛ لكون الموضوع فى القضية المتيقنه غير الموضوع فى المشكوكه، تسريه الحكم من الموضوع المتيقّد إلى الفاقد عن القيد من تسريه الحكم المتعلق لموضوع إلى موضوع آخر.

إن قلت: مقتضى ذلك اختصاص جريان الاستصحاب بالموضوعات الخارجيه دون الأحكام الكليه، مع أنّ دليل حجيه الاستصحاب عام.

ص: ٤٧٢

قلت: يجرى الاستصحاب فى الأحكام الكليه عند الشك فى نسخها، و التفصيل يطلب من محلّه.

و ممّا يوضح الفرق بين ما إذا كان موضوع الحكم نفس العنوان المأخوذ في لسان الدليل، و ما إذا انطبق العنوان المأخوذ على الخارج، و صار الخارج موضوعاً للحكم في نظر العرف و العقلاء، هو ما يذكر في مبحث الخيارات في مسأله خيار تخلف الوصف؛ فإنهم قالوا: إنه إذا أتى البائع بفرس و قال: «إنه فرس عربي»، فاجريت المبيعه على الفرس المشخص بعنوان كونه عربياً، ثم انكشف كذب البائع، فللمشتري خيار تخلف الوصف. و أمّا إذا اجريت المبيعه على عنوان «الفرس العربي» بنحو يرفع الجهالة- بأن قال مثلاً: «بعتك فرساً عربياً كذا و كذا و كذا» و في مقام دفع المبيع لم يكن الفرس واجداً للخصوصيات التي وقع العقد عليها، فلم يكن المدفوع مصداقاً للمبيع- فلا بدّ للبائع من تسليم مصداق آخر واجدٍ للخصوصيات؛ ضروره أنّ الفرس العربي غير الفرس التركي- مثلاً- بحسب العنوان؛ فلا- يكون للمشتري هنا خيار تخلف الوصف؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما لو كان المدفوع هو الذي وقع عليه العقد، كما في الصورة الاولى.

و الحاصل: أنّ الطبيعه المتقيده بقيد، و الطبيعه المتقيده بقيد آخر، و نفس الطبيعه، متغايرات، فإسراء الحكم المتعلق بإحدهما إلى الاخرى بالاستصحاب، إسراء الحكم المتعلق لموضوع إلى موضوع آخر؛ فلا- يصح الاستصحاب. و معلوم: أنّ الصلاه المتقيده بالوقت غير نفس الصلاه.

و بما ذكرنا يظهر النظر فيما قد يقال: إنّ الطبيعه المتقيده بالزمان- مثلاً إذا كانت واجده للحكم فنفس الطبيعه المهمله أيضاً لها الحكم، و لا أقلّ من وجودها الذهني؛

ص: ٤٧٣

فتكون نفس الطبيعه عند وجوب المتقيد واجبه، فيشكّ في بقائها بعد خروج الوقت فتستصحب.

و ذلك لما أشرنا إليه قريباً: أنّ الحكم المتعلق بالطبيعه المتقيده بقيد، أو المركب من عدّه أجزاء، حكم واحد متعلق بموضوع واحد، و له دعوه واحده إلى المتقيد أو المركب فقط؛ فلم يثبت الوجوب لنفس ذات المتقيد و ذات الأجزاء. فإذن: ليس للمهمله عند وجوب المتقيد وجوب حتّى يستصحب. و حديث الوجوب الضمني للأجزاء أو نفس الطبيعه- كما يتفوه به بعض الألسن- قد عرفت فساده.

فتحصّل من هاتين الجهتين: أنّ الأمر بالموقت لا يدلّ على لزوم إتيانه خارج.

و لو شكّ في بقائه لا- يكاد يمكن استصحابه؛ لأنّ المتيقّن هو وجوب المتقيد أو المركب، و هو ليس بمشكوك فيه، و نفس المتقيد أو ذات الأجزاء غير متيقّن الوجوب؛ فلا يجرى الاستصحاب.

نعم، لو دلّ دليل في مورد على القضاء خارج الوقت- كما دلّ الدليل في فوت الصلاه مثلاً- يؤخذ به، و هذا ما يقال: إنّ القضاء بأمر جديد، فتدبر.

كلمه من المحقق النائيني قدس سره في موقف القضاء و تزييفه

و المحقق النائيني قدس سره بعد أن نفى الإشكال عن قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل خارج الوقت عند فوته في الوقت - كالفرائض اليومية، و صوم رمضان، و النذر المعين - قال: يقع البحث في أنه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدد المطلوب و كونه واجباً في واجب، أو يكون من باب التقييد، و لكن قيديته مقصوره بحال التمكّن - كما هو الشأن في سائر القيود المعتبره في

ص: ٤٧٤

الصلاه ما عدا الطهور، حيث تكون مقصوره بحال التمكّن، و تسقط عند التعذر، لا أنّ المقيّد يسقط؛ لأنّ الصلاه لا تسقط بحال - أو أنّه ليس هذا و لا - ذاك، بل يكون القضاء واجباً آخر مغايراً لما وجب أولاً بحسب العنوان، و ليس هو ذلك الواجب بعينه، و إنّما سقط قيده؟ وجوه، ثم ذكر الفرق بين الوجوه، إلى أن قال: الإنصاف أنّه لا سبيل إلى أحد الوجهين الأولين؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام:

«اقض ما فات»

(١) هو أنّ الواجب في خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أولاً، و أنّ ما وجب أولاً قد فات، و أنّ هذا الواجب هو قضاء ذلك.

و بالجملة: التعبير بالفوت لا - يناسب الوجهين الأولين؛ لأنّه عليهما لم يتحقّق الفوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باقٍ، فيظهر منه: أنّ الواجب خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أولاً و معنون بعنوان آخر (٢).

. و فيه: ما لا يخفى؛ لأنّ ما استظهره قدس سره لا يساعد عليه العرف و العقلاء، بل يرون أنّ ما يقضيه خارج الوقت هو الذي فات منه. و مجرد إطلاق الفوت على ما لم يأت به، و القضاء على ما يأتى به لا يوجب أن يكون ما يأتى به خارج الوقت حقيقه اخرى غير مربوطه بما فات، بحيث إنّ كانت للصلاه في الوقت شرائط و قيود، لا تكاد تثبت لصلاه القضاء، إلّا أن يدلّ دليل من خارج على اعتبارها فيها أيضاً، و هو كما ترى (٣).

١- راجع وسائل الشيعه ٨: ٢٦٨، كتاب الصلاه، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٦، الحديث ١.

٢- فوائد الاصول ١: ٢٣٧ - ٢٣٩.

٣- قلت: و إن أحطت خيراً بما قرّرناه يظهر لك الخلل في الدليل الآخر الذي أقامه قدس سره على مقاله، و لم يتعرّضه سماحه الاستاد - دام ظلّه - و هو: أنّه ربّما يتحقّق الفعل زماناً بين وجوب الأداء و وجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعه و لم يتحقّق الغروب بعد؛ فإنّه لم يكن مكلفاً في هذا المقدار من الزمان إلى أن يتحقّق الغروب - لا بالأداء، و لا بالقضاء - فيظهر منه أنّ المكلف به خارج الوقت مغاير لما كلف به أولاً، فتأمل، لاحظ فوائد الاصول ١: ٢٣٩. لعلّ وجه النظر ظاهر ممّا ذكرنا، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، أضف إلى ذلك: أمره بالتأمل؛ فإنّه شاهد صدق على عدم تماميه الأمر عنده، و الله العالم. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٧٥

بقى الكلام في أنّ الأداء و القضاء هل هو من العناوين القصديه، بحيث لو نوى أحدهما مكان الآخر يصحّ، أم لا؟ و هو كلام آخر يبحث عنه في الفقه.

إلى هنا تمّ نطاق ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في مبحث الأوامر، و هو المقصد الأوّل من مقاصد «جواهر الاصول»، و يتلوه- إن شاء الله تعالى- المقصد الثاني في النواهي.

و قد وقع الفراغ من تحريره حال تهيئته للطبع يوم الخميس ٢٧ ربيع الثاني من سنة ١٤٢٢ هـ. ق.

المطابق ٢٨ تير ١٣٨٠ ش. في قم المشرفه، الحوزه العلميه عشّ آل محمّد و حرم أهل البيت- صلوات الله عليهم- عند جوار كريمه أهل البيت فاطمه المعصومه- سلام الله عليها- بيد الراجي رحمه ربّه، السيّد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودي، عفى عنه.

ربّ اغفر و ارحم و تجاوز عمّا تعلم،

إنّك أنت الغفور الرحيم.

ص: ٤٧٦

ص: ٤٧٧

فهرس المحتويات

الفصل الرابع: في مقدّمه الواجب ٧

قبل الورود في المسأله ينبغي ذكر امور:

الأمر الأوّل: فيما يمكن أن يقع محطّ النزاع في وجوب المقدّمه ... ٧

وزان الإراده التشريعيه ووزان الإراده التكوينيّه ... ٩

الأمر الثاني: في كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً و لا عقلياً مشوباً ... ١٣

الأمر الثالث: في كون هذه المسأله من المسائل الاصوليه ... ١٨

الأمر الرابع: في بعض تقسيمات المقدّمه ... ٢٠

منها: تقسيمها إلى الداخليه و الخارجيه ... ٢٠

منها: تقسيمها إلى المقدمه المقارنه و المتأخره و المتقدمه ... ٣٩

كلام المحقق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخر ... ٤١

الجواب الحقيق عن الإشكال ... ٤٥

مقال المحقق النائيني في تحرير محطّ النزاع و دفعه ... ٥٢

الأمر الخامس: في بعض تقسيمات الواجب ... ٥٩

الواجب المطلق و المشروط ... ٥٩

تبين المرام يستدعى البحث في جهات:

الجهة الاولى: في ميزان الفرق بين الواجب المطلق و المشروط ... ٦٠

ص: ٤٧٨

الجهة الثانيه: في حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه ... ٧١

الجهة الثالثه: في دفع بعض الإشكالات على الواجب المشروط ... ٨٢

الواجب المعلق و المنجّز ... ٨٤

إشكالان على تصوير الواجب المعلق و دفعهما ... ٨٧

حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئته ... ١٠٤

مقال صاحب الحاشيه في رجوع القيد عند الدوران إلى المادّه و دفعه ... ١٠٤

عدم تماميه مقاله المحقق صاحب الحاشيه ... ١٠٧

مقاله الشيخ في رجوع القيد إلى المادّه عند الدوران و دفعها ... ١٠٩

ذكر لترجيح رجوع القيد إلى المادّه وجهين:

الوجه الأول: أولويه تقييد إطلاق البدلي من الشمولى ... ١١٠

عدم تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى في الهيئته و المادّه ... ١١٥

الوجه الثاني: بطلان محلّ الإطلاق في المادّه بتقييد الهيئه ... ١١٧

الواجب النفسى و الغيرى ... ١٢٥

حكم صوره الشكّ فى كون شىء واجباً نفسياً أو غيرياً ... ١٢٩

يقع الكلام فى موردين:

المورد الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظى ... ١٢٩

كلام العلمين النائينى و العراقى فى الحمل على النفسىه عند الدوران ... ١٣٢

الوجه المختار فى الحمل على النفسىه ... ١٣٦

المورد الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى ... ١٣٨

ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الأول: فى ترتّب الثواب و العقاب على التكليف الغيريه ... ١٤٤

ص: ٤٧٩

آراء القوم فى كيفيه الثواب و العقاب الاخرويين ... ١٤٤

عدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى ... ١٥٥

توجيه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى و دفعه ... ١٥٨

توجيه لترتّب الثواب على الواجب الغيرى و دفعه ... ١٦٠

التنبيه الثانى: فى تصحيح ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها مقدّمات ... ١٦٣

عدم تماميه ما تكلف به المحقّق النائينى فى الجواب عن الإشكالات ... ١٦٥

تفصلى المحقّق النائينى عن الإشكالات فى خصوص الوضوء و الغسل و دفعه ... ١٦٩

توجيه لدفع الإشكال من المحقّق الأصفهانى و دفعه ... ١٧١

ضابط لتبدّل الأحكام و تزييفه ... ١٧٣

التنبيه الثالث: فى منشأ عباديه الطهارات الثلاث ... ١٧٨

الأمر السادس: فيما هو الواجب، بناءً على الملازمه ... ١٨٠

حول ما نسب إلى صاحب «المعالم» ... ١٨٠

حول ما نسب إلى الشيخ الأنصارى ... ١٨٢

حول مقال صاحب «الفصول» ... ١٨٨

أورد على مقال صاحب الفصول إشكالات:

منها: إشكال الدور ... ١٩٠

و منها: إشكال التسلسل ... ١٩٢

حول مقال العلمين الحائرى و العراقى ... ١٩٩

حول مقال المحقق الأصفهانى فى المقام ... ٢٠٢

الاستدلال لمقال صاحب «الفصول» ... ٢٠٧

الدليل العقلى على المقدمه الموصله ... ٢٠٨

ص: ٤٨٠

الأمر السابع: فى ثمره القول بالمقدمه الموصله ... ٢١٠

إشكال الشيخ الأعظم على الثمره و إرشاد ... ٢١٤

دفاع غير مرضى عن مقال الشيخ الأعظم ... ٢١٧

الأمر الثامن: فى الواجب الأصلى و التبعى ... ٢٢٣

تذنيب: فى حكم الشكّ فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً ... ٢٢٩

الأمر التاسع: فى ثمره بحث مقدمه الواجب ... ٢٣٢

الأمر العاشر: فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى الملازمه و عدمها ... ٢٣٥

الأمر الحادى عشر: فى أدله القائلين بوجوب المقدمه و تزييفها ... ٢٣٧

كلام الشيخ فى وجوب المقدمه و تزييفه ... ٢٤٢

حول كلام البصرى ... ٢٤٣

الأمر الثانى عشر: فى مقدمه المستحب و الحرام و المكروه ... ٢٤٤

تفصيل الأعلام الثلاثه فى مقدمه الحرام و ما فيه ... ٢٤٤

الفصل الخامس: فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ ... ٢٥٥

استدل عليه بوجهين:

الوجه الأول: إثبات الاقتضاء من ناحيه المقدميه و تزييفه ... ٢٥٨

تزييف الوجه الأول بعدم تماميه الامور المتوقفه عليها ... ٢٥٩

عدم تماميه كون ترك الضد مقدمه لفعل الضد ... ٢٥٩

توجيه مقال المحقق الأصفهانى ... ٢٧٥

عدم وجوب مقدمه الواجب ... ٢٧٦

عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام ... ٢٧٧

الوجه الثانى: إثبات اقتضاء من ناحيه الاستلزام و تزييفه ... ٢٨٠

ص: ٤٨١

تزييف الوجه الثانى بعدم تماميه الامور المتوقفه عليها ... ٢٨٢

تفصيل المحقق النائنى فى الاقتضاء و تزييفه ... ٢٨٦

بحث حول ثمره المسأله ... ٢٩١

مقاله شيخنا البهائى فى إنكار الثمره و ما اجيب عنها ... ٢٩٥

اجيب عنها بوجه:

الوجه الأول: كفاية الرجحان الذاتى فى صحّحه العباده ... ٢٩٥

الوجه الثانى: تصحيح الأمر بالمهم بالأمر المتعلّق بالطبيعه ... ٢٩٦

الوجه الثالث: تصوير الأمر بالأهمّ و المهمّ بلا تشبّث بالترتب ... ٣٠١

الوجه الرابع: تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتب ... ٣٣٢

توهم ابتناء الالتزام بفروع على تماميه الترتب و دفعه ... ٣٧٩

تقاريب اخر لتصحيح الترتب و تزييفها ... ٣٨٤

الفصل السادس: فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ... ٣٩٥

يقع الكلام فى موارد:

المورد الأول: فى محطّ البحث ... ٣٩٥

المورد الثانى: منشأ النزاع فى المسأله ... ٣٩٨

المورد الثالث: مقتضى التحقيق فى المسأله ... ٤٠٠

تنبيه: فى سرّ تكليف الكفار و العصاه بالفروع ... ٤٠٢

الفصل السابع: فى أنّ الأوامر و النواهى هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد؟ ... ٤٠٣

دفع توهم عدم كون نفس الطبيعه متعلّقه للأمر ... ٤١١

استثناف الكلام لتعلّق الأمر بالطبيعه و عدم تعلّقه بالأفراد و الحصص ... ٤١٨

الفصل الثامن: فى أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ ... ٤٢٩

ص: ٤٨٢

تنقيح المرام يستدعى البحث فى موارد:

المورد الأول: فى إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب و عدمه ... ٤٢٩

المورد الثانى: فى مقتضى الأدلّه إثباتاً بعد فرض إمكانه ... ٤٣٣

توهم بقاء الرجحان و الجواز بعد نسخ الوجوب و دفعه ... ٤٣٦

المورد الثالث: فى حكم استصحاب الجواز عند الشك فى بقائه ... ٤٣٨

الفصل التاسع: فى الواجب التخييرى ... ٤٤١

امتناع تصوير الواجب التخييرى و الجواب عنه ... ٤٤٢

تذنيب: فى أنه هل يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر أم لا؟ ... ٤٤٨

تصوير التخيير بين الأقل و الأكثر و دفعه ... ٤٥١

الفصل العاشر: فى الواجب الكفائى ... ٤٥٥

الفصل الحادى عشر: فى الواجب المطلق و الموقت ... ٤٦١

تنقيح المرام يستدعى التكلم فى جهات:

الجهة الاولى: فى تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقت ... ٤٦١

الجهة الثانية: فى تقسيم الموقت إلى المضيّق و الموسّع ... ٤٦٣

الإشكال على تصوير الواجب الموسّع و المضيّق و دفعه ... ٤٦٤

الجهة الثالثة: فى أنّ التخيير فى الواجب الموسّع بين الأفراد عقلى ... ٤٦٥

الجهة الرابعة: فى أنّ الموسّع عند تضيق وقته لا يصير مضيّقاً ... ٤٦٦

الجهة الخامسة: حول دلالة الأمر بالموقت على الإتيان به خارج الوقت ... ٤٦٨

الجهة السادسة: فى مقتضى الأصل فى المسألة ... ٤٧٠

كلمه من المحقق النائنى قدس سره فى موقف القضاء و تزييفه ... ٤٧٣

فهرس المحتويات ... ٤٧٧

ص: ٢

ص: ٣

[هويه الكتاب]

* اسم الكتاب: جواهر الاصول / ج ٤ *

* المؤلف: السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنه الطبع: ١٣٨٣ ش / ١٤٢٥ ق *

* الطبعه: الاولى *

* المطبعه: مطبعه مؤسسه العروج *

* الكميّه: ٣٠٠٠ نسخه *

* السعر: ٣٠٠٠٠ ريال *

جميع الحقوق محفوظه و مسجله

لمؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

[خطبه الكتاب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لولئيه، و الصلاه و السلام على أفضل أنبيائه محمد صلى الله عليه و آله و سلم خاتم رسله، و على الأصفياء من عترته، و لا سيما بقيته الله فى أرضه المدخر لإحياء شريعته الحجة ابن الحسن المهدي، جعلنى الله من كلّ مكروه فداه.

اللهمّ عجل فرجه، و سهّل مخرجه، و اجعلنا ممن يأخذ بحُجرتّه، و من أنصاره و أعوانه.

و بعد، فما بين يديك هو الجزء الرابع من كتاب «جواهر الاصول» تقرير ما ألقاه سماحه الاستاذ الأكبر آيه الله العظمى نائب الإمام عليه السلام الإمام الخمينى قدس سره فى النواهي إلى آخر مباحث الألفاظ فى دوره الأخيره.

نسأل الله التوفيق و التسديد، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٦

ص: ٧

المقصد الثاني في النواهي

اشاره

و فيه مباحث:

ص: ٨

ص: ٩

حقيقه النهي

المبحث الأول في حقيقه النهي

المبحث الأول في حقيقه النهي (١)

يظهر من العلمين المحققين الخراساني و النائيني ٠ أنه لا فرق بين الأوامر و النواهي في أنّ متعلّقتهما الطبائع الكليّه، و الفرق بينهما إنّما هو في متعلّق الطلب؛ حيث إنّ في باب الأوامر وجود الطبيعه، و في باب النواهي الترك و عدمها، فمعنى «لا تشرب الخمر» مثلاً: أطلب منك عدم شرب الخمر (٢).

و لا يخفى ما في كلامهما من النظر:

فأولاً: أنّ الوجدان أصدق شاهد و حاكم، على أنّ لكلّ من الأمر أو النهي مبادئ، فكما يتصوّر المولى الطبيعه التي يريد الأمر بها، و يصدّق بفائدتها، فيشتاق إليها أحياناً، فيريدها، فيبعث نحوها ليحقّقها في الخارج؛ لما يرى من أنّ المصلحه تترتب على وجودها الخارجى، فكذلك يتصوّر الطبيعه التي يريد النهي عنها، و يصدّق بأنّ لوجودها في الخارج مفسده، فربّما يكرهها فيزجر عنها؛ لئلا

١- تاريخ الشروع ربيع الثاني ١٣٨٠ هـ. ق.

٢- كفايه الاصول: ١٨٢، فوائد الاصول ١: ٣٩٤.

ص: ١٠

تتحقّق في الخارج، مثلاً يتصوّر طبيعه شرب الخمر، فيرى أنّ في شربها مفسده أكيدة، فيزجر عنه، و يمنع عن تحقّقه في الخارج بقوله: «لا تشرب الخمر» و يؤكّده بالتوعيد بأنواع العذاب.

فالمتمصّر في متعلّق الأوامر و النواهي و إن كان نفس الماهيه و الطبيعه، إلّا أنّه حيث يرى في متعلّق الأمر صلاحاً يبعث نحوه، و يريد تحقّقه في الخارج، و أمّا في النهي فحيث يرى أنّ في وجود متعلّقه في الخارج مفسدة، فيكره وجوده، فيزجر عنه، فالنهي هو الكراهه و الزجر عن الشئ في الخارج، كما أنّ الأمر حثّ و بعث إلى تحقّقه فيه.

و بالجمله: الوجدان أصدق حاكم على أنّه إذا كانت طبيعه مشتمله على المفسده، فالمولى يزجر عنها، لا أنّه يطلب تركها و يبعث إلى استمرار العدم الأزلي و بقاءه؛ حتّى يقال بإمكان أخذه في متعلّق النهي؛ لأنّ هذا أشبه شئ بالآكل من القفا، كما لا يخفى.

و يشهد لما ذكرنا ما هو المعروف بين العدليه؛ من أنّ الأوامر و النواهي تابعه للمصالح و المفسد في متعلّقاتهما(1)، فلو كان مفاد النهي طلب الترك، فلا بدّ و أن يكون في الطلب الكذائي مصلحه، فكان لهم أن يقولوا بأنّ جميع الأحكام- واجباتها و محرّماتها- تابعه للمصالح فقط كما لا يخفى، فتدبر.

و ثانياً: أنّ العدم باطل الذات و نفى محض، و لا يكاد يتصوّر إلّا بالحمل الأوّلي، و من المعلوم أنّ باطل الذات و العدم الصرف لا- يتصف بالمحوبيه و المبعوضيه؛ لأنّهما تابعتان للأغراض و المصالح المترتبه على الامور الوجوديه، فالعدم لا يكاد تكون له مصلحه و لا مفسده، فلا يكون متعلّقاً للطلب و البعث.

١- كشف المراد: ٣٢٢.

ص: ١١

و بالجمله: العدم- حتّى العدم المضاف و عدم الملكه- باطل الذات و الهويّه، و ما اشتهر بين القوم «من أنّ لأعدام المضافه حظّاً من الوجود»(1)، لا- أصل له؛ إذ الوجود لملكاتها، لا- لأعدامها، فلا- يكاد يترتب على العدم أثر، فلا- يكون مورداً للتصديق بالفائده، فلا تكون له مصلحه يشاق إليها أصلاً، فلا يكون متعلّقاً للإراد.

نعم، في المحاورات العرفيه ربّما يسند الحبّ و الطلب إلى العدم، مثلاً يقال:

«احبّ أن لا- أرى الشخص الفلاني» أو «احبّ أن لا- ينزل على ذلك الشخص»، و لكنّه في الحقيقه تعبير مسامحي، و إلّا ففي الحقيقه هو يبغض ملاقاه الشخص المذكور أو نزوله عليه، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ ما ذكرنا هو الظاهر من النهي؛ و ذلك لأنّ لكلّ من الأمر و النهي هيئه و مادّه؛ و المادّه التي تكون تلو الزجر هي التي تكون تلو البعث، و هيئه النهي تدلّ على الزجر عنها، كما أنّ هيئه الأمر تدلّ على البعث نحوها، فأين الدالّ على العدم؟!

و يؤيّد ما ذكرنا- بل لعلّه يدلّ عليه- ملاحظه مرادفات الأمر و النهي في سائر اللغات، فإنّ مرادف قولنا: «اضرب» في الفارسيه «بزن» كما أنّ مرادف قولنا:

«لا تضرب» فيها «زن». و من المعلوم- بديهه- أنّ المتبادر من لفظه «بزن» و «زن» هو الذي ذكرناه؛ و هو البعث إلى الضرب في

الأول، و الزجر عنه فى الثانى.

فظهر ممّا ذكرنا كلّ: أنّه لا وجه لنزاع القدماء فى أنّ متعلّق الطلب فى النهى هل هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل؟ لما عرفت من أنّ متعلّق النهى هو الماهيه، و أنّ النهى زجر لا طلب.

١- الحكمه المتعالیه ١: ٣٤٥-٣٥٢ و ٢: ١٠٨، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ٤٧-٤٨.

ص: ١٢

سرّ الفرق بين مقتضى الأمر و النهى

المبحث الثانى فى سرّ الفرق بين مقتضى الأمر و النهى

إشاره

عرفت: أنّ متعلّقى البعث و الزجر نفس الطبيعه، و لكن اختلف مقتضاهما لدى العرف و العقلاء؛ لأنّه لا- إشكال و لا- خلاف عندهم فى أنّه إذا تعلّق الأمر بطبيعه، يسقط بإيجاد مصداق منها فى الخارج؛ لحصول الغرض بذلك، و يكتفون به، و لا يرون إيجادها ثانياً و ثالثاً إلّا إذا كانت هناك قرينه على ذلك، و أمّا إذا نهى عنها فيرون ترك جميع المصاديق فى الخارج.

و بالجملة: يتمييز الأمر عن النهى لدى العرف فى أنّ غايه ما يقتضيه البعث إلى طبيعه، إيجاد نفس الطبيعه، و هى تحصل بإيجادها مرّه من غير أن يكون للأمر دلالة على المرّه، بل لحصول الغرض بمجرد ذلك، و أمّا مقتضى الزجر عن طبيعه فهو بخلاف ذلك فى ذينك الأمرين؛ فإنّه يستفاد من الزجر عن طبيعه، ترك جميع الأفراد فى عرّض واحد؛ و أنّه لو خالف و أتى بمصداق منها فى برهه من الزمان، يحرم عليه إتيانها ثانياً و ثالثاً و هكذا، فهم يرون أنّ للنهى اقتضاءً لترك المتعلّق فى الأزمنه المتتاليه، بخلاف الأمر.

ص: ١٣

فتحصّل: أنّه لا ريب و لا إشكال فى وجود الفرق بين مقتضى الأمر و النهى مع أنّ متعلّقهما نفس الطبيعه.

نعم، وقع الكلام فى سرّ ذلك و ما هو السبب فيه، فهل ذلك من ناحيه حكم العقل و لو لأجل مقدّمات الحكمه، أو من ناحيه اللغه، أو الفهم العرفى؟ وجوه:

ذهب المحقّق الخراسانى قدس سره إلى أنّ ذلك بحكم العقل؛ حيث إنّه يحكم بأنّ الطبيعى يوجد بوجود فرد منه، و ينعدم بعدم جميع الأفراد (١).

. كما يظهر ذلك أيضاً من المحقّق العراقى قدس سره لكّنه بعباره اخرى، حيث قال:

«والتحقيق أن يقال: إن مرجع الإطلاق الذي هو نتيجة مقدمات الحكمه، ليس إلما جعل الطبيعه المهمله المحفوظه فى ضمن جميع صور الماهيه- من المقيده، و العاريه عن القيد، و غيرهما- تمام الموضوع للماهيه مثلما، و من المعلوم أن طبع تماميته للموضوع تحقّق تمامه بأوّل وجوده، و لازمه سقوط الأمر المقصود منه الوجود بذلك؛ إذ لا قصور فى تماميته لموضوع أمره، و أمّا فى النهى حيث كان المقصود الأصلى إعدامه، فطبع إطلاق الماهيه المهمله يقتضى عدم صدق الإعدام عليها إلّا بإعدام جميع أفرادها حتّى المتعاقبه منها؛ إذ بوجودها- و لو بعد وجوده- يصدق أيضاً وجود الطبيعه المهمله، فلا مجال لإعدامها إلّا بترك ذلك أيضاً. و هذه الجبهه من الفرق بين الأمر و النهى إنّما جاءت من ناحيه اختلافهما فى المقتضى- بالفتح- لا من ناحيه طبع إطلاق المادّه»(٢)

. و لا- يخفى ما فى كلامهما من النظر؛ و ذلك لأنّه إذا كان متعلّق النهى عين متعلّق الأمر، و أنّ المتعلّق فيهما نفس الطبيعه القابله للصدق على الكثيرين، غايه الأمر

١- كفايه الاصول: ١٨٢-١٨٣.

٢- مقالات الاصول ١: ٣٤٨-٣٤٩.

ص: ١٤

فى جانب الأمر بعث إليها، و فى جانب النهى زجر عنها، فمن الواضح أنّه بوجود أوّل فرد من الطبيعه يتحقّق تمام الموضوع، كما يتحقّق بوجود الفرد الثانى و الثالث ...

و هكذا؛ قضاءً لحقّ الطبيعه اللابشرط، حيث إنّها تتكثّر بتكثّر الأفراد، فتكون لها وجودات كثيره، و لكلّ وجود منها عدم يخصّه، فللطبيعه أعدام كثيره بعدد الوجودات، فكما أنّ الطبيعه اللابشرط توجد بوجود فرد ما تنعدم بانعدام فرد أيضاً، فالتفرقه بينهما بحكم العقل لا محصّل له.

نعم، إن كان المتعلّق الطبيعه الساريه، فهى و إن كانت لا تنعدم بعدم فرد ما، إلّا أنّها لا توجد أيضاً إلّا بوجود جميع مصاديقها، فلا يقضى العقل- و لو بجريان مقدمات الحكمه- فرقاً بينهما. و منشأ الاشتباه خلط الماهيه اللابشرط بالطبيعه الساريه، فاخذت الماهيه اللابشرط فى جانب الأمر، و الطبيعه الساريه فى جانب النهى.

و بالجملة: إن كان المراد بالطبيعه الماهيه المهمله و الماهيه اللابشرط، فهى كما توجد بفرد ما تنعدم بانعدام فرد ما أيضاً، و إن اريد بها الطبيعه الساريه فى مصاديقها- حسبما يراه القوم- فهى لا- توجد إلّا بوجود جميع الأفراد، كما تنعدم بانعدام جميع الأفراد، فحكم العقل بالتفرقه بينهما فى جانبى الأمر و النهى، ممّا لا يرجع إلى محصّل، فتدبر.

و قد يقال بأنّ سّر الفرق بينهما من جهه دلالة النهى على ما ذكر لغه و بالوضع.

و لكن فيه أيضاً: أنّه لو كان بالوضع فلا بدّ و أن يكون إمّا من ناحيه مادّه النهى، أو من ناحيه هيئته، و لا ثالث لهما؛ لما تقدّم من أنّه ليس للمجموع- من حيث المجموع- وضع على حده، و من الواضح أنّ المادّه موضوعه للطبيعه المجرّده، و الهيئه موضوعه

للزجر عنها، فما الدالّ على ما ذكر؟!

ص: ١٥

و بالجمله: متعلّق هيئه النهى بعينه هو متعلّق الأمر بلا- زياده و نقيصه، و حيث إنّ نفس الطبيعه اللابشرط، فواضح أنّها توجد بوجود فرد ما و تنعدم بعدم فرد ما.

و قال المحقّق النائينى قدس سره فى ذلك ما حاصله: أنّ مقتضى مقابله النهى للأمر و إنّ دلّ على أنّ مفاد النهى السلب الكلى على نحو العامّ المجموعى؛ بحيث يتحقّق عصيانه بأوّل وجود الطبيعه، و يسقط النهى حينه رأساً؛ لأنّ المطلوب فى باب الأوامر هو صرف وجود الطبيعه و خروجها عن كتم العدم إلى عرصه الوجود، و ذلك يتحقّق بأوّل وجود الطبيعه، إلّا أنّ تقوم قرينه على إرادته مطلق الوجود، و الإيجاب الجزئى إنّما يقابل السلب الكلى؛ لأنّ نقيض الموجهه الجزئيه هو السالبه الكليه، إلّا أنّ الظاهر من النهى أنّ يكون النهى لأجل مبغوضيه متعلّقه بقيام مفسده فيه، لا- أنّ المطلوب خلوّ صفحه الوجود عنه، و حيث إنّ مبغوضيه الطبيعه تسرى إلى جميع أفرادها فينحلّ النهى حسب تعدّد الأفراد، و يكون لكلّ فرد معصيه تخصّه.

و بالجمله: لا- ينبغى التأمّل فى أنّ الظاهر فى باب النواهي، هو أنّ يكون المطلوب فيها هو ترك كلّ فرد فرد على نحو العامّ الاستغراقى (١).

و فيه أوّلاً: أنّ المبغوضيه و المحبوبيه من وادٍ واحد، فإن كانت المبغوضيه تسرى إلى الأفراد بالبيان الذى أفاده، فينبغى أن تكون المحبوبيه أيضاً كذلك، مع أنّها لا تكون كذلك، فالمبغوضيه و المحبوبيه ترتضعان من تذى واحد؛ فإن كانت المبغوضيه تسرى إلى الأفراد فلتكن المحبوبيه كذلك، مع أنّها ليست كذلك.

و ثانياً: تقدّم أنّه على مسلك العدليه، تكون الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد فى المتعلّقات، و واضح أنّه لا طريق لنا- فى الغالب- لفهم المحبوبيه أو المبغوضيه إلّا

١- فوائد الاصول ١: ٣٩٥.

ص: ١٦

بالأمر أو النهى، فكلّ ما تعلّق به الأمر يستكشف منه المحبوبيه، كما أنّه إنّ تعلّق به النهى يستكشف منه المبغوضيه، و من الواضح أنّه كما يمكن أن يكون المبغوض فى جانب النهى صرف الوجود- كما هو الشأن فى جانب الأمر فكذلك يمكن أن يكون المبغوض الطبيعه الساريه فى أفرادها، فبمجرّد النهى عن طبيعه و مبغوضيتها، لا طريق لنا إلى استكشاف سرايه المبغوضيه إلى الأفراد (١).

و ثالثاً: أنّ ما ذكره غير مختصّ بباب الأوامر و النواهي و الإنشاءات، بل يجرى فى الإخبارات أيضاً؛ لأنّه إذا قيل: «رأيت إنساناً» فإن كان قد رأى فرداً منه يصحّ منه ذلك، و يكون قوله ذلك صادقاً، و لا يصدق قوله: «ما رأيت إنساناً» إلّا إذا لم ير أحداً من

الناس، فلم يكن سرّ ذلك ما ذكره من مبعوضيه الطبيعه بأفرادها المستظهره من تعلق النهى بها.

فظهر أنّ الفرق بين الأمر والنهى لم يكن بحكم العقل و لو بمقدّمات الحكمه، و لا- من اللغه، و لا- من ناحيه مبعوضيه النهى الساريه فى جميع الأفراد.

و الذى يمكن أن يقال فى ذلك: هو أنّ ذلك بحكم فهم العرف و العقلاء من المادّه الواقعه تلو السلب؛ سواء كانت إنشاءً، أو إخباراً، فإن كانت نهياً فلا بدّ و أن لا يوجد فرد منه، و إن كانت إخباراً فإنّما يصدق إذا لم يتحقّق منه فرد فى الخارج، فالمسأله عقلائيه لا عقليه. و لو عدّت عقليه فلا بدّ و أن تعدّ عقليه مسامحيه لا دقيه.

و إن كان فى خاطر ك فيما ذكرنا ريب و شبهه، فانتظر هنيئاً إلى أن نشير إلى ما فى مقال المحقّق الأصفهاني قدس سره و ما ذكره بعض الأعظم دام ظلّه.

١- قلت: لعلّه يمكن إرجاع كلام هذا المحقّق قدس سره إلى ما سيذكره سيّدنا الاستاذ- دام ظلّه- من أنّ ظاهر النهى عن طبيعه هو ذلك، و لكن يتوجّه عليه الإشكال الثالث كما لا يخفى، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٧

حكم النهى بالنسبه إلى الأفراد الطوليه

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه إنّما هو فى دلالة النهى على ترك جميع الأفراد العرضيه للطبيعه، و أمّا بالنسبه إلى الأفراد الطوليه و أنّه إذا عصى و أتى بمصداق من الطبيعه المنهيه عنها؛ فهل يجوز أن يأتى به ثانياً و ثالثاً و هكذا، أم لا؟

قال المحقّق الأصفهاني قدس سره فى حلّ ذلك ما حاصله: أنّ المنشأ حقيقه ليس شخص الطلب المتعلّق بعدم الطبيعه كذلك، بل سنخ الطلب الذى لازمه تعلق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعه العدم عقلاً، و تعلق كلّ فرد من الطلب بفرد من العدم تاره:

بلحاظ الحاكم، و اخرى: بحكم العقل لأجل جعل الملازمه بين سنخ الطلب و طبيعى العدم بحدّه.

و بالجمله: ينشئ طبيعى الطلب و يعلّقه بطبيعى العدم، فكأنّه أوقع الملازمه بين الطلب و العدم، فالعقل يحكم بأنّ كلّ مصداق من العدم له نهى يخصّه، فإن عصى و أتى بمصداق منه يكون الطلب باقياً بحاله (١).

وفيه:- مضافاً إلى أنّه دعوى بلا- برهان- أنّه أسوأ ما قيل فى المقام؛ لأنّ إيقاع البعث أو الزجر- نظير إيقاع الإشاره فى البعث- يكونان إيقاعين جزئيين، فكما أنّ الإشاره إيقاع جزئى، فكذلك البعث أو الزجر إيقاع جزئى، غايه الأمر أنّه فى إشاره الأخرس يكون تكوينياً، دون ما هنا، فحديث أنّ المنشأ سنخ الطلب لا شخصه، لا أساس له (٢).

١- نهايه الدرايه ٢: ٢٩١.

٢- قلت: و قد ردّه سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى الدوره السابقه- مضافاً إلى ما ذكرناه- بأنّ النهى ليس طلباً، و المتعلّق ليس

عدمًا، و أنّ ما ذكره قدس سره منقوض بمثله؛ إذ لقائل أن يقول: إنّ الأمر حقيقه في جعل الملازمه بين سنخ الطلب و طبعي الفعل، مع أنّه باطل. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٨

ثمّ إنّّه لو أراد أنّ الماهيه و إن وضعت لإيقاع البعث و الزجر الجزئيين، لكنّها في النواهي لم تستعمل في ذلك، بل استعملت فيها في إيقاع نفس الطبيعه الكلّيه، و لازمه العقلي الانحلال.

ففيه: أنّه لو تمّ فغايته أن تكون أمراً مجازياً، فلا يصار إليه إلّا بالقرينه العامه، و هي غير موجوده في المقام.

و بالجملة: ديدن العقلاء غير مرهون بالقرينه، كما لا يخفى.

و مع الالتزام بذلك فالأهون ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره- و إن كان على خلاف التحقيق- من أنّ المنشأ و إن كان شخص الطلب، لكنّه حيث تعلّق بالطبيعه، نلتزم بالعموم الاستغراقي في جانب النهي حتّى ينحلّ النهي بتبعه(١).

نعم، يرد عليه عدم استعمال المادّه في الأفراد وجداناً، كما لم تستعمل الهيئه في الطبيعى على ما ادّعاه المدّعى، فتدبرّ.

و لبعض الأعظم دام ظلّه(٢) كلام في مقتضى النهي بالنسبه إلى كلّ من الأفراد العرضيه و الطوليّه، لكنّه لا يخلو من النظر؛ لأنّه قال: «إنّ الأمر و النهي يشتركان في أنّ متعلّقهما وجود الطبيعه، لكنّهما يختلفان بحسب الحقيقه، و المبادئ، و الآثار، فحقيقه الأمر هو البعث و التحريك نحو المتعلّق، و يعتبر عنه بالفارسيه (واداشتن) و حقيقه النهي عباره عن الزجر و المنع عن المتعلّق، و يعتبر عنه بالفارسيه (بازداشتن)

١- فوائد الاصول ٢: ٣٩٥.

٢- عنى به سماحه استاذنا الأعظم البروجردى- دام ظلّه العالى- [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٩

و مقتضى البعث نحو وجود الطبيعه تحقّق الامتثال بإيجاد فردٍ ما، فيسقط الأمر بذلك، و مقتضى الزجر عن وجودها كون الإتيان بكلّ فرد عصياناً على حده؛ إذ كلّ فرد من الأفراد وجود للطبيعه، و قد زجر عنه المولى من جهه كون الوجود مشتملاً على مفسده نشأت من قبلها المبعوضيه، فهناك و إن كان نهى واحد متعلّق بوجود الطبيعه، و لكنّه ينحلّ إلى نواهي متعدّده بعدد الأفراد المتصوّره للطبيعه، و بعددها يتصوّر له الامتثال و العصيان. و بالجملة: اقتضاء النهي ترك كلّ فرد فرد، إنّما هو لأمرين: كون المتعلّق الطبيعه اللابشرط، و كون النهي عباره عن الزجر عن وجودها، فلو لم يكن واحد منهما لما اقتضى النهي ذلك».

و قال دام ظلّه: في مقتضى النهي بالنسبه إلى الأفراد الطوليّه: «إنّ سقوط التكليف إمّا بالامتثال، أو بانتفاء الموضوع، أو موت المكلف، و لا يمكن أن يكون العصيان مسقطاً للتكليف و إن اشتهر ذلك بينهم؛ لأنّ العصيان بما هو عصيان، ليس فيه ملاك الإسقاط، و سقوط الموقّعات بمضى أوقاتها- إذا تركها العبد في أوقاتها- إنّما هو من جهه أنّه لا يقدر على إتيانها بعد مضيّ

الوقت، و تخرج عن تحت قدرته، لا من جهه العصيان، فبعد إيجاد فرد من الطبيعه المنهية عنها يتحقق عصيان للنهي، و لكنه مع ذلك يقع الفرد الثاني و الثالث إلى غير ذلك، مصاديق للعصيان لو اتى بها، و يقع ترك كل واحد منها امتثالاً على حده لو تركت بداعي نهى المولى...»(١).

أقول أولاً: أما ما أفاده دام ظلّه بالنسبه إلى الأفراد العرضيه، ففيه: أنّ استفادته ذلك ليست مرهونه بكون مدلول النهى الزجر عن الطبيعه، كما يراه دام ظلّه و هو

١- لمحات الاصول: ٢٠٧-٢١٠، نهايه الاصول: ٢٤٨-٢٤٩.

ص: ٢٠

الحقّ عندنا كما تقدّم، بل لو قيل بأنّ مفاد النهى طلب الترك يستفاد ذلك أيضاً، مثلاً لو قال المولى لعبده: «أطلب منك ترك شرب الخمر» يفهم منه لزوم ترك جميع أفراد طبيعه الخمر، فما يراه من أنّ استفادته ترك جميع الأفراد العرضيه من ناحيه كون مدلول النهى الزجر عن الطبيعه، كما ترى(١).

و ثانياً: أنّ استفادته ذلك لم تكن مختصّه بالنهي، أو اشتمال وجود الطبيعه المنهية عنها على المفسده، كما زعمه دام ظلّه بل يجرى في الإخبارات أيضاً.

و بالجملة: قد أشرنا آنفاً إلى أنّ فهم العرف و العقلاء من وقوع الماهيه تلو السلب- نفيّاً كان أو نهيّاً- هو عدم تحقّق فرد منها في الخارج في النفي، و الزجر عن إيجاد فرد منها في النهى.

و أما ما أفاده بالنسبه إلى الأفراد الطويله- و هو عدم سقوط النهى بعصيانه بإيجاد فرد من الطبيعه المنهية عنها- فلا نسلّمه إذا كان متعلّق النهى عين متعلّق الأمر؛ بأن كان متعلّق النهى صرف وجود الطبيعه، و حيث إنّه غير قابل للتكثير، فيتحقّق عصيانه بصرف وجود الطبيعه المنهية عنها، و يسقط المنهية عنه حقيقه، فلا بدّ من تحديد حدود متعلّق النهى، و أنّه هل هو صرف وجود الطبيعه، أو شيء آخر؟

مضافاً إلى أنّه لو كان متعلّق التكليف في الأمر و النهى، الطبيعه اللابشرط و صرف وجودها، و توجه خطاب الأمر و خطاب النهى لشخص في آن واحد مقتضٍ لامتثالهما في آن واحد أيضاً، فلانزومه أن يسقط كلا- الخطابين، فكيف يصحّ أن يقال بصدق الامتثال بأوّل وجود الطبيعه في جانب الأمر دون النهى!؟

١- قلت: مع أنّ الزجر عن الطبيعه و البعث إليها، يرتضعان من ثدى واحد، فإذا اقتضى الزجر عنها ذلك فليكن البعث إليها كذلك، فالتفرقه بينهما لا وجه لها. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢١

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ النكته فى الفرق بين الأمر المتعلّق بالطبيعه و النهى المتعلّق بها، ليست ما ذكره الأعلام، بل النكته الوحيدة فى ذلك هى الفهم العرفى المتّبع فى أمثال المقام فى كلتا المرحلتين؛ فإنّهم يرون أنّ الطبيعى يوجد بوجود فرد ما، و ينعلم بعدم جميع الأفراد، و معروفه هذا المعنى فى أذهانهم بنحو ربما يوجد فى كلمات بعض الفلاسفه أيضاً^(١)، و يرون انحلال النهى المتعلّق بالطبيعه إلى نواه؛ بحيث لو أتى بالمنهى عنه لا يرون سقوطه.

إن قلت: إنّ هذا هو المعنى العرفى الذى صرّح به المحقّق الخراسانى قدس سره و لم تقبلوه منه!!

قلت: المحقّق الخراسانى قدس سره أراد إثبات ذلك من ناحيه حكم العقل، و قد عرفت ضعفه^(٢)، و أمّا نحن فنريد إثبات ذلك بالتشبيث بالفهم العرفى و النظر العقلاى، و كم فرق بينهما!! و هم يرون انحلال النهى إلى نواه متعدّده، فيفهمون مبغوضيه الأفراد، بعكس ما يراه المحقّق النائينى قدس سره من أنّ مبغوضيه الطبيعى تسرى إلى الأفراد، كما سبق^(٣)، و من غير فرق فى ذلك بين كون النهى زجراً، كما يراه بعض الأعظم دام ظلّه^(٤)، أو طلب الترك، بل يجرى ذلك فى الطبيعه الواقعه تلو السلب؛ نفيّاً كان، أو نهياً، و إنكار الفهم العرفى بالنسبه إلى ما ذكرنا فى المرحلتين، لعلّه مكابره. و أمّا معرفه سرّ فهم العقلاء فلا يضّر جهله بعد ذلك.

١- الحكمة المتعاليه ٢: ٢١٧ و ٨: ١٥.

٢- تقدّم فى الصفحه ١٣.

٣- تقدّم فى الصفحه ١٥.

٤- لمحات الاصول: ٢٠٨، نهايه الاصول: ٢٤٨ - ٢٤٩.

ص: ٢٢

و بالجملة: لم يتمّ شىء ممّا أفادوه فى افتراق الطبيعى الواقع تلو النهى، عن الطبيعى الواقع تلو الأمر، فالأولى أن يتشبيث فى ذلك فى جانب النهى؛ بذيل فهم العرف و العقلاء المتّبع فى أمثال المقام، فإنّهم - كما أشرنا إليه غير مرّه - يرون بالنسبه إلى الأفراد العرضيه، أنّ الطبيعى ينعلم بانعدام جميع الأفراد، و بالنسبه إلى الأفراد الطويله، يرون أنّ النهى إذا تعلّق بطبيعه فينحلّ إلى نواه، فإذا عصى و أتى بالمنهى عنه فلا يرون سقوطه، بل يرون أنّه إذا أتى بالمنهى عنه مراراً، استحقّ العقوبه بعدد الأفراد. و لا يهمنّا بعد ذلك عدم معرفه سرّ ذلك منهم، فافهم، و كن من الشاكرين.

ص: ٢٣

اجتماع الأمر و النهى

المبحث الثالث فى اجتماع الأمر و النهى

إشاره

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى و عدمه فى شىء واحد على أقوال؛ فذهب بعض إلى الجواز مطلقاً، و بعض آخر إلى المنع كذلك، و فصل ثالث فقال بالجواز عقلاً، و الامتناع عرفاً... إلى غير ذلك من الأقوال. و تنقيح الأمر فى ذلك

يقتضى تمهيد امور:

الأمر الأول: فى عنوان البحث

يقتضى تمهيد امور(٢):

الأمر الأول: فى عنوان البحث

المعروف بينهم قديماً و حديثاً فى عنوان البحث: «هو أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد، أم لا؟»، و لا يخفى ما فيه؛ لأنّ المراد ب «الواحد» إما الواحد الشخصى، أو الجنسى، أو النوعى، أو الأعمّ من الشخصى و منهما:

١- تاريخ الشروع يوم الاثنين ٢٣/ ربيع الثانى / ١٣٨٠ هـ. ق.

٢- قلت: و ليعلم أنّ بعض هذه الامور التى نذكرها دخيل فى مقدّميه البحث، و بعضها من تنبيهات المسأله جرى ذكره فى خلالها للمناسبة، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٤

لا سبيل إلى إرادته الواحد الشخصى؛ لأنّ شخصيه الشىء إنما هى بالوجود، و هو قبل الوجود كلى، و بالوجود يصير جزئياً، فيلزم أن يكون البحث فى أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى الصلاه الخارجيه مثلاً الواقعه فى الدار الغصبيه، أم لا؟ و من الواضح أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فاجتماع الأمر والنهى لا معنى له.

و بالجملة: الواحد الشخصى - بلحاظ كون الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته - لا يعقل أن يتعلّق به تكليف واحد، فضلاً عن تكليفين، لأنّ الشىء بعد وجوده الخارجى لا يكاد يمكن أن يتعلّق به أمر أو نهى، فاجتماع الأمر والنهى فى الواحد الشخصى لا معنى له.

و لو اريد ب «الواحد» الواحد الجنسى - بأن يراد أنّ الواحد الذى له أنواع مختلفه، متعلّق للأمر والنهى، كجنس الحركه الجامعه بين الحركه الصلاتيه و الحركه الغصبيه - أو الواحد النوعى الذى له أصناف متعدده كالحركه، لكنّها بعنايه اخرى، ففيه:

أولاً: أنّ الواحد الكذائى - الجامع الجنسى أو النوعى - لم يتعلّق به أمر و لا - نهى؛ لأنّ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاه» مثلاً، و النهى تعلّق بعنوان «الغصب» أو «التصرّف فى مال الغير بغير رضاه» و بعد تعلّق الأمر والنهى كذلك، يمكن انتزاع جامع جنسى أو

نوعى منهما، و لكنّه غير ما تعلق به التكليف.

و ثانياً: لا معنى لتعلق الأمر و النهى بالواحد الجنسى مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصى؛ لأنّ الحركة فى ضمن الصلاة تكون مأموراً بها، كما أنّها فى ضمن الغضب و التصرف فى مال الغير، تكون منهيّاً عنها مع قطع النظر عن تصادقهما فى الخارج.

ص: ٢٥

و بالجمله: يجوز الأمر بالحركة المتحصّيه بالصلاه، و النهى عن الحركة المتحصّيه بالغضب، بلا إشكال و ريب، و كالأمر بالسجود لله تعالى، و النهى عنه للصنم، فلا- معنى للنزاع فى الواحد الجنسى أو النوعى مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصى.

إذا تمهد لك حال إرادته الواحد الشخصى أو الواحد الجنسى أو النوعى، يظهر لك الأمر فى إرادته الأعم من الشخصى و منهما.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الواحد الشخصى لم يكن محلاً للبحث؛ لعدم معقوليته، و لا الواحد الجنسى أو النوعى؛ لعدم محذور فيه، بل لا- ينبغى البحث و النزاع فيه لوضوحه، فالبحث فى الحقيقة إنّما هو فى انطباق عنوانى المأمور به و المنهى عنه و تصادقهما فى الموجود الخارجى، فالحرى عقد عنوان البحث هكذا: هل يجوز اجتماع الأمر و النهى على عنوانين متصادقين خارجاً على واحد شخصى؛ بحيث يكون الموضوع الخارجى مجمع العنوانين، أم لا؟

فعلى هذا، يكون النزاع فى هذه المسألة كبروياً لا صغروبياً، خلافاً للعلمين الخراسانى و النائنى^٥ لأنّه يظهر منهما أنّ النزاع فى المسألة صغروبى، فقد قال المحقق الخراسانى قدس سره فى الأمر الثانى عند بيان الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العباده: «إنّ الجبهه المبحوث عنها فى هذه المسألة، هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى الواحد، هل يوجب تعدّد متعلق الأمر و النهى؛ بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد، أو لا يوجب، بل يكون حاله حاله(١)؟»

١- قلت: يعنى يكون حال ذى الجهتين حال الشىء الواحد ذى الوجه الواحد فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فيه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٦

فالنزاع فى سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر؛ لاتحاد متعلقيهما وجوداً، و عدم سرايته؛ لتعدّدتهما وجهاً...»(١).

فقال المحقق النائنى قدس سره: «إنّ ظاهر عنوانهم البحث- بأنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد؟- كون النزاع فى تضادّ الأمر و النهى و عدمه، مع أنّ تضادّ الأحكام بأسرها، أمر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه، فليس ظاهر العنوان مراداً قطعاً، فالبحث إنّما هو فى أصل لزوم الاجتماع و عدمه، لا جوازه و عدمه، فالأولى تبديل عنوان البحث هكذا: إذا اجتمع متعلق الأمر و النهى من حيث الإيجاد و الوجود، فهل يلزم من الاجتماع الكذائى أن يتعلّق كلّ من الأمر و النهى بعين ما تعلق به الآخر، كما هو

مقاله القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك، كما هو مقاله القائل بالجواز؟...»(٢).

فترى أيها الخبير أنّهما ٠ بصدد تحرير محطّ النزاع بنحو لا- يلزم القائلين بالجواز، اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، فنزاع القوم فى الحقيقة فى أنّه هل يلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، أم لا؟ فيكون النزاع صغرياً.

و واضح أنّه لا- داعى إلى عقد عنوان البحث صغرياً بعد إمكان عقد البحث كبرياً؛ أى فى جواز اجتماع الأمر و النهى على عنوانين كليين متصادقين فى الخارج على أمر واحد شخصى و عدمه، فمن لم يجز ذلك يرى أنّ الأمر و النهى المتعلّقين بالعنوانين، سيريان إلى الخارج، و من جوّزه يرى عدم سرايه الحكم المتعلّق بالعنوان إلى الخارج، و ما ذكره العلمان ٠ دليل أحد شقّي المسألة، و واضح أنّه لا بدّ من عقد عنوان البحث بنحو قابل للردّ و القبول.

١- كفايه الاصول: ١٨٤.

٢- فوائد الاصول ١: ٣٩٦-٣٩٧.

ص: ٢٧

و بالجملة: لزوم التوالى الفاسده من لزوم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و اجتماع الضدّين، إنّما هو دليل أحد طرفى الترديد، فلا معنى لجعله معقداً للبحث، فتدبّر.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك: أنّ المراد ب «الواحد» هو الواحد الشخصى؛ إبقاءً لما ورد من السلف إلى الخلف، خلافاً للمحقّق الخراسانى قدس سره حيث قال: «إنّ المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين: بأحدهما كان مورداً للأمر، و بالآخر للنهى؛ و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاه فى المغصوب. و إنّما ذكر هذا لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر و النهى، و لم يجتمعا وجوداً و لو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، و السجود للصنم، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى، كالحركه و السكون الكليين المعنويين بالصلاّيه و الغصبيه...»(١).

و أنت خبير: بأنّ الصلاه فى الدار المغصوبه لم تكن أمراً واحداً، و لم تكن متعلّقه للأمر، و لا- النهى، بل الأمر تعلّق بعنوان «الصلاه» و النهى تعلّق بعنوان «الغصب» و «التسلّط على مال الغير بغير رضاه» و هما فى عالم العنوانيه متغايران، غايه الأمر يتحدان باعتبار الوجود الخارجى.

ثمّ إنّّه لا يخفى: أنّه لو لم يلحظ الواحد بلحاظ وجوده الخارجى، فلا ينبغى الإشكال و الخلاف فى جواز تعلّق الأمر و النهى به، كالسجود لله تعالى، و للصنم، و إنّما الإشكال و الخلاف فيما إذا لوحظ اجتماعهما و تصادقهما على موجود خارجى، فالأولى أن يتحدّد عنوان البحث بما ذكرنا، فتدبّر.

١- كفايه الاصول: ١٨٣.

ص: ٢٨

الأمر الثاني في الفرق بين هذه المسألة و مسأله النهى عن العباده أو المعامله

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه فى الأمر الأول، يظهر لك الفرق بين هذه المسألة و مسأله النهى عن العباده أو المعامله التى سيجىء ذكرها؛ و أنه فى الموضوع و المحمول معاً، أعنى بتمام الذات؛ لوضوح أنّ موضوع هذه المسألة هو اجتماع الأمر و النهى على عنوانين متضادين على موضوع واحد، و محمولها هو الجواز أو عدمه، و موضوع تلك المسألة تعلق النهى بالعباده أو المعامله، و محمولها إيجاب الفساد أو عدمه، فامتازت كلّ من المسألتين عن الاخرى بتمام الذات؛ لأنّ الامتياز الذاتى بين المسألتين إمّا بالموضوع، أو المحمول، أو مجموعهما، فالتمايز بالموضوع و المحمول تمايز بتمام الذات.

فإن كان الامتياز بين المسألتين بأمر ذاتى بل بتمام الذات، فلا- تصل النوبه إلى الامتياز بغير الذات و الذاتيات، كالامتياز بالأغراض، فما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره:

«من أنّ الجهه المبحوث عنها المميّزه لهذه المسأله عن تلك المسأله؛ هى أنّ الجهه المبحوث عنها فى هذه المسأله، هى أنّ تعدّد الوجه و العنوان هل يوجب تعدّد متعلق الأمر و النهى، أم لا؟ فالنزاع فى سرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر؛ لاتحاد متعلقيهما وجوداً، و عدم سرايته؛ لتعدّدهما وجهاً، و الجهه المبحوث عنها هناك فى أنّ النهى عن العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها»(١)، لا يخلو من النظر؛ و ذلك:

١- كفايه الاصول: ١٨٤.

ص: ٢٩

أولاً: لأنّه إذا اختلفت مسألتان فى بعض الذات أو تمام الذات- أعنى الموضوع و المحمول، كما فيما نحن فيه- فلا تصل النوبه إلى التمييز بينهما بالجهات الخارجيه و الأغراض الخارجيه عن حريم الذات، و لا يصار إليها بعد إمكان الامتياز بما يكون دخيلاً فى الذات و الذاتيات.

و ثانياً: أنّ الجهه المبحوث عنها فى هذه المسأله ليست ما ذكره؛ لأنّ ما ذكره من المبادئ التصديقيه.

و البرهان على المسأله؛ أى أنّه إذا اجتمع عنوانان تعلق بواحد منهما أمر، و بالآخر نهى، و تصادقا على موضوع واحد شخصى، هل يجوز، أم لا؟

و بالجملة: تمايز مسأله عن اخرى إنّما هو بموضوعها و محمولها، أو بأحدهما، فإذا كانت المسأله متميّه عن اخرى بتمام ذاتها- كما فى المقام- فلا معنى للتمسك بما هو خارج عن مرتبه الذات؛ كسرايه كلّ من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر و عدمها فى المقام، و كون النهى- بعد تسليم السرايه- هل يوجب الفساد أم لا فى غير المقام؟

مضافاً إلى أنّ الجهه المبحوث عنها فى المقام، ليست هى كون التعدّد فى الواحد يوجب تعدّد المتعلق، أو لا، و أنّه هل يسرى كلّ منهما إلى متعلق الآخر، أو لا؟

ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّه يمكن عقد عنوان المسأله بنحوين:

النحو الأوّل: بما ذكرناه من جواز اجتماع الأمر و النهى على عنوانين متصادقين فى الخارج، و قد أشرنا إلى أنّه مراد من عنوان المسأله من السلف إلى الخلف: «بأنّه

ص: ٣٠

هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد؟» (١). مع تسامح فى تعبيرهم، كما أشرنا و قلنا: إنّ النزاع على ذلك كبيروى (٢).

النحو الثانى: بما عنوانه المحقق الخراسانى قدس سره و تبعه فى ذلك غيره و هو: «أنّ تعدّد الجبهه فى شىء واحد، هل يوجب رفع غائله اجتماع الأمر و النهى و الضدين، أم لا؟» و قلنا: إنّ النزاع عليه صغروى (٣).

و على كلا- التقديرين وقع الخلاف فى كون المسأله من المسائل الاصوليه، أو من المسائل الكلاميه، أو الفقهيه، أو من المبادئ الأحكاميه، أو من المبادئ التصديقيه لمسأله اخرى.

ربّما يظهر من بعضهم عدّها مسأله فقهيه بتوهم: أنّ البحث عنها فى صحّه الصلاه فى الدار المغصوبه مثلاً و عدمها.

وفيه: أنّ البحث فى المسأله عقلى؛ إذ هو فى جواز الاجتماع و إمكانه و عدمه على النحو الذى ذكرناه، و فى لزوم ذلك على النحو الآخر، و من الواضح أنّ البحث عليهما لا يكون بحثاً فى مسأله فقهيه؛ حيث إنّ المسأله الفقهيه ما تتعلق بفعل المكلف بلا واسطه من حيث الصحّه و الفساد، و ليست هذه المسأله متكفّله لذلك.

نعم، نتيجة هذه المسأله تنتهى إلى الفقه؛ و هى صحّه الصلاه فى الدار المغصوبه و عدمها مثلاً، و لكن من الواضح أنّ مجرد ذلك لا- يوجب عدّ المسأله فقهيه، و إلّا يلزم أن يكون جلّ المسائل الاصوليه- إن لم تكن كلّها- فقهيه؛ لانتهاه الأمر فيها إلى عمل المكلف، و هو كما ترى.

١- تقدّم فى الصفحه ٢٣.

٢- تقدّم فى الصفحه ٢٥.

٣- تقدّم فى الصفحه ٢٦.

ص: ٣١

و ربما يظهر من بعضهم عدّ المسأله من المسائل الكلاميه (١)؛ بلحاظ أنّ المسأله عقليه؛ و يبحث فيها عمّا يصحّ و يمتنع عليه تعالى، لأنّ مرجع النزاع فيها إلى فعله تعالى؛ و أنّه هل يجوز عليه تعالى جعل حكّمين متخالفين بعنوانين متصادقين على واحد؟ و أنّه هل تجتمع إرادته تعالى و كراهته فى واحد كذلك، أم لا؟

و بالجمله: هل يصحّ من المولى الحكيم الأمر و النهى بعنوانين متصادقين على واحد، أم لا؟

و فيه: أنّ مجرّد كون المسأله عقليه لا يوجب عدّها مسأله كلاميه؛ و إلّا يلزم أن تكون مسائل المنطق و سائر العلوم العقليه، مسائل كلاميه، و هو كما ترى، و مجرّد إمكان إرجاع البحث فيها بنحو - كما ذكر- إلى المسائل الكلاميه، صرف للمسأله عن مسيرها من دون داع، و لعلّ البحث على ما ذكر أشبه شىء بالأكل من القفا(٢).

يظهر من المحقّق النائيني قدس سره أنّ النزاع فى المسأله من المبادئ التصديقيه لموضوع مسأله التعارض أو التزاحم؛ و ذلك لأنّه قدس سره غير عنوان البحث عن ظاهره إلى أنّه إذا اجتمع متعلّق الأمر و النهى من حيث الإيجاد و الوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلّق كلّ من الأمر و النهى بعين ما تعلّق به الآخر، أو لا؟

ثمّ قال: إنّ الكلام فى المسأله يقع فى مقامين:

١- قوانين الاصول: ١٤٠/السطر ١٩.

٢- قلت: و لعلّه ممّا ذكرنا يظهر النظر فى عدّ المحقّق النائيني قدس سره المسأله كلاميه إذا كان البحث فى إمكان اجتماع الأمر و النهى و امتناعه؛ بزعم أنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها و ممكناتها و ممتنعاتها (أ)، فتأمل فى ما ذكره و ما ذكرناه. [المقرّر حفظه الله] أ- فوائد الاصول ١: ٣٩٩.

ص: ٣٢

المقام الأوّل: فى لزوم ذلك و عدمه، فإنّ لزوم منه تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى - و لو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر - فيمتنع تشريع الأمر و النهى معاً بلحاظ حال الاجتماع، و يكون بين الدليلين المتكفّلين لذلك تعارض العموم من وجه، و إن لم يلزم منه ذلك فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر و النهى، و لا يكون بينهما تعارض.

المقام الثانى: فى أنّه بعد ما لم يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى، فهل وجود المندوحه للمكفّف و تمكّنه من إيجاد الصلاه خارج الدار الغصبيه، يجرى فى رفع غائله التزاحم بين الأمر و النهى، و يكفى فى انطباق المأمور به و المنهى عنه على الجامع؛ و هو الصلاه فى الدار الغصبيه، فتصحّ الصلاه فيها، أو لا يجرى وجود المندوحه فى ذلك، و لا ينطبق المأمور به على المجمع؟

و البحث فى مسأله اجتماع الأمر و النهى و إن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليه للخطابات الشرعيه، كالبحت عن مقدّمه الواجب، و مسأله الضدّ، مع فرق بينهما؛ حيث إنّ البحث فى تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، و فى هذه المسأله عن لازم خطابين، و لازم ذلك فى بادئ النظر و إن كان عدّ المسأله من المسائل الاصوليه كما كانت تلك المسائل كذلك، و لكن حيث إنّ مجرّد كون البحث عن الملازمات، لا يكفى فى عدّ المسأله اصوليه إلّا إذا كانت الكبرى المبحوث عنها بنفسها، واقعه فى طريق الاستنباط؛ بحيث يصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، و يستنتج حكم فرعى كلّى، و الكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح لذلك، بخلاف كبريات تلك المسائل؛ و ذلك لأنّ المبحوث عنها فيها هو عن اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و اقتضاء إيجاب الشىء إيجاب مقدّماته، و كلّ واحد منهما بنفسه يقع كبرى لقياس الاستنباط، و يستنتج منه حكم كلّى؛

و هو فساد الضد إذا كان عباده، و وجوب مقدمه الواجب.

و أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك؛ لأنّ المبحوث عنه فى المقام الأوّل فى استلزام تعلق الأمر و النهى بعين ما تعلق به الآخر عند اتحاد المتعلّقين، فيكون الأمر و النهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، و من الواضح أنّ ثبوت التعارض و عدمه، لا يقع بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير.

و فى المقام الثانى إنّما هو فى كفايه وجود المندوحة فى رفع غائله التراحم، و عدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التراحم و عدمه، و هو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم تنضمّ إليه قواعد التراحم.

فالإنصاف: أنّ البحث فى المسألة أشبه شىء بالبحث عن المبادئ التصديقيه؛ لرجوع البحث فيها إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض و التراحم، و ليس بحثاً عن المسألة الاصوليه، و لا عن المبادئ الأحكاميه(١)، انتهى كلامه محرراً.

و ما أفاده قدس سره غير وجيه، و لتوضيح بعض الإشكال فيه ينبغى الإشارة الإجماليه إلى معنى المبدأ التصورى و المبدأ التصديقى، و أنّ المبادئ الأحكاميه ليست أمراً خارجاً عنهما، بل اصطلاح محض فيما يرجع إلى الأحكام الشرعيه.

فنقول: لكلّ مسأله موضوع، و محمول، و نسبه حكميه، و حكم، فما يكون دخلياً فى تصوّر موضوع المسأله أو محمولها- بل النسبه بينهما- يكون مبدأً تصوّرياً بالنسبه إليها، و أمّا ما يكون دخلياً فى التصديق بالمسأله- أى فى التصديق بثبوت المحمول للموضوع- فيكون مبدأً تصديقياً.

١- فوائد الاصول ١: ٣٩٧-٤٠٠.

مثلاً: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسأله، فكلّ ما يكون دخلياً فى تصوّر الأمر و أنّه ما ذا؟ و فى أنّ الوجوب ما هو؟ و فى النسبه بينهما؟ يكون مبدأً تصوّرياً بالنسبه إليها، و أمّا ما يكون دخلياً فى التصديق بأنّ الأمر يدلّ على الوجوب، فيكون مبدأً تصديقياً بالنسبه إليها، فكلّ مسأله جهه تصديقيه، و جهات تصوّريه.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ المبادئ الأحكاميه- كما يلهج به بعض الألسنه- ليست شيئاً آخر وراء ما ذكرنا، و التعبير بها مجرد اصطلاح؛ لأنّ كلّ ما يكون دخلياً فى موضوع الحكم الشرعى أو محموله أو النسبه بينهما، يكون مبدأً تصوّرياً للحكم الشرعى، و ما يكون دخلياً فى الحكم الشرعى يكون مبدأً تصديقياً بالنسبه إليه، فليس هنا أمر وراء ما ذكرنا نسّميه ب «المبادئ الأحكاميه» نعم وقع الاصطلاح فى تسميه ما يكون دخلياً فى الحكم الشرعى ب «المبادئ الأحكاميه» و لا مضايقه فيه.

فظهر لك المراد ب «المبدأ التصورى» و «التصديقى» و أنّ الأوّل عبارته عن كلّ ما يكون دخلياً فى تصوّر أطراف القضيه، و أنّ الثانى عبارته عمّا يكون دخلياً فى التصديق بأنّ المحمول للموضوع.

و أمّا ما يكون دخلياً في التصديق بوجود موضوع المسألة أو محمولها- أى ما يكون دخلياً في تحقّق أطراف المسألة- فاختلف في كونه مبدأً تصوّرياً أو تصديقياً، و الحقّ كما أفاده بعض، أنّ ما يكون دخلياً في التصديق بالهوهويه و أنّ المحمول هو الموضوع، مبدأً تصديقي، و أمّا غيره- سواء كان دخلياً في تصوّر الأطراف، أو كان دخلياً في تحقّقها- فمبدأً تصوّري(1)، و التفصيل يطلب من محله.

إذا تمهد لك ذلك فنقول: فيما أفاده مواقع للنظر:

١- راجع الإشارات و التنبيهات (حاشيه المحقّق الطوسى) ١: ٢٩٩-٣٠٠، شرح المقاصد ١: ١٧١، الحاشيه على تهذيب المنطق: ١١٥.

ص: ٣٥

فأولاً: أنّ النزاع- كما أشرنا إليه- في مسأله جواز الاجتماع كبروى لا صغروى؛ و فى سرايه كلّ من الأمر و النهى لعين ما تعلق بالآخر و عدمها، حتّى يتوهّم كون البحث فيها عن مبدأ تصديقى لموضوع مسأله التعارض على وجه، أو لموضوع مسأله التراحم على وجه آخر.

و ثانياً: لو سلّم كون النزاع فى ذلك، و لكن ستعرف قريباً أنّ هذه المسأله لا تكون محقّقه لموضوع مسأله باب التعارض أو التراحم، فارتقب حتّى حين.

و ثالثاً: لو سلّم ذلك أيضاً؛ و أنّ هذه المسأله محقّقه لموضوع مسأله التعارض أو التراحم، و لكن لا يوجب ذلك أن تكون هذه المسأله مبدأً تصديقياً بالنسبه إليهما، بل لا تكون مبدأً تصوّرياً لهما أيضاً:

أمّا عدم كونها مبدأً تصديقياً لهما؛ فلما أشرنا إليه من أنّ المبدأ التصديقى لمسأله، هو الذى يكون دخلياً فى التصديق بنفس المسأله. و لو تنزّلنا فيمكن أن يعدّ ما يكون دخلياً فى التصديق بوجود الموضوع أو المحمول، مبدأً تصوّرياً، و من المعلوم أنّ محقّق موضوع المسأله غير دخيل فى تصديقها، و لا فى التصديق بوجود الموضوع أو المحمول.

و أمّا عدم كونها مبدأً تصوّرياً لها؛ فلما أشرنا إليه أيضاً من أنّه عباره عمّا يكون دخلياً فى تصوّر أطراف القضية، أو دخلياً فى التصديق بوجود الموضوع أو المحمول، و من الواضح أنّ ما يكون محقّقاً لموضوع مسأله، هو الذى إن لم يتمّ البحث فيه لا يكون وقع للبحث فيها، و بعباره اخرى: محقّق موضوع مسأله هو علّه وجودها، و كم فرق بين علّه وجود الشىء، و بين ما يكون دخلياً فى تصوّره، أو التصديق بوجوده، بل فى التصديق بنفس القضية!! ألا ترى أنّه تعالى علّه وجود الموضوعات و تحقّقها، و ليس مبدأً تصوّرياً و لا تصديقياً لشيء من العلوم!!

ص: ٣٦

فتحصّل: أنّ مسأله الاجتماع- لو سلّم كونها محقّقه لموضوع مسأله التعارض أو التراحم- لا تكون مبدأً تصديقياً و لا تصوّرياً

لهما، بل من علل وجودها، فتدبر.

و رابعاً: أنّ مجرد كون مسأله مبدأً تصديقياً لمسأله، لا يوجب أن لا تكون المسأله اصوليه؛ لأنّه من الممكن أن تكون المسأله مع كونها مسأله اصوليه، مبدأً تصديقياً لمسأله اخرى، ألا ترى أنّ مسأله حجّيه خبر الواحد مسأله اصوليه، بل من مهمّاتها، مع أنّها بزعمه قدس سره تكون مبدأً تصديقياً لموضوع مسأله التعارض!! و مسألتنا هذه كذلك؛ لأنّها لو تمّت تكون مبدأً تصديقياً لموضوع مسأله التعارض أو التراحم(1).

ربما يظهر من بعض الأعاضم (دام ظلّه)(2): نفي كون مسأله الاجتماع مسأله اصوليه؛ لأنّ موضوع علم الاصول هو الحجّه في الفقه، كما عليه الشافعي خزيت فن الاصول، و موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، فلا بدّ و أن يكون البحث في مسائل علم الاصول عن عوارض الحجّه، و من الواضح أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه، لم تكن بحثاً عن عوارض الحجّه في الفقه(3).

1- قلت: لعلّ التدبر في مقاله قدس سره يرشد إلى عدم توجه هذا الإشكال عليه؛ لأنّه قدس سره لم يدع ذلك، بل صرح بعدم المنافاه بينهما، و غايه ما ذكره هي أنّ الكبرى المبحوث عنها إذا لم تقع بنفسها كبرى القياس - كهذه المسأله - لا تعدّ مسأله اصوليه، فالنقض بحجّيه خبر الواحد لعلّه في غير محلّه؛ لأنّها بنفسها تقع كبرى لقياس الاستنباط و إن كانت مع ذلك عند محققه للموضوع. [المقرّر حفظه الله]

2- يعنى به استاذنا الأعظم البروجردى - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

3- لمحات الاصول: 215-216.

ص: 37

و قد تقدّم الكلام مفضيلاً في مقاله دام ظلّه في صدر الكتاب(1)، و قلنا بأنّه لا دليل على لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع؛ حتّى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و أنّه لا نسلم كون الوجوب و الحرمة من عوارض فعل المكلف لو سلّم كونهما من العوارض، و لا- دليل على كون موضوع علم الاصول الحجّه في الفقه، و لو سلّم كون موضوع علم الاصول ما أفاده دام ظلّه فغايه ما يقتضيه الاعتبار و يمكن تسلّمه، هو ما يكون حجّه في الفقه بالحمل الشائع و ما يحتجّ به الفقيه في الفقه، لا ما هو الحجّه بالحمل الأوّلي، و من المعلوم أنّه كما أنّ البحث عن مسأله حجّيه خبر الواحد مسأله اصوليه؛ لكون البحث فيها عمّا يكون حجّه بالحمل الشائع، و يستنتج منها الفقيه حكماً كلياً آلياً فرعياً، فكذلك مسألتنا هذه؛ فإنّه يبحث فيها عمّا يكون مصداقاً للحجّه، و يثبت بها حكماً كلياً آلياً فرعياً.

و بالجمله: لو أراد دام ظلّه أنّ موضوع علم الاصول مفهوم الحجّه في الفقه، فيلزم خروج جلّ المسائل الاصوليه عنه لو لم يخرج كلّها؛ لعدم كون البحث فيها عن عنوان «الحجّه في الفقه» إلّا مع تكلف و تعسف، ألا ترى أنّ مسأله مقدّمه الواجب مسأله اصوليه، و كذا مسأله الضدّ مسأله اصوليه، و هكذا غيرهما، مع أنّ البحث فيها لم يكن عن عنوان «الحجّه» و لا موجب للالتزام بكون موضوع علم الاصول هو مفهوم «الحجّه في الفقه» حتّى يتكلف في إدراج بعض المسائل الاصوليه فيه، كما لا- موجب للالتزام ببعض أرباب المعقول(2) بأخذ الوجود موضوعاً لعلم الفلسفه لإدراج بعض المسائل العقلية فيه.

نعم، لو أراد بذلك ما يكون مصداقاً للحجّه و ما يحتجّ به الفقيه فى استنباط

١- تقدّم فى الجزء الأوّل: ٢٧.

٢- الشفاء، الإلهيات: ١٠، الحكمة المتعالية ١: ٢٣.

ص: ٣٨

الحكم الشرعى من الدليل، فيمكن الالتزام به، و لعلّ الشافعى أيضاً يرى أنّ موضوع علم الاصول ما يكون حجّه بالحمل الشائع، و واضح أنّ مسألتنا هذه ممّا يصحّ الاحتجاج بها فى الفقه، و يستنتج منها حكم فرعى؛ و هو جواز الصلاه فى الدار المغصوبه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ مسأله الاجتماع- على ما ذهبنا إليه من كون النزاع فيها كبروياً، أو كما ذهب إليه بعضهم من صغرويه النزاع- مسأله عقليه اصوليه.

و لقد أحسن و أجاد المحقّق الخراسانى قدس سره فى المقام، حيث قال: «إنّ نتيجته هذه المسأله حيث تقع فى طريق الاستنباط، كانت المسأله من المسائل الاصوليه، لا- من مبادئ الأحكاميه، و لا- التصديقيه، و لا من المسائل الكلاميه، و لا من المسائل الفرعيه- و إن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى- ضروره أنّ مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهه اخرى يمكن عقدها معها من المسائل، و قد عرفت فى أوّل الكتاب: أنّه لا ضير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين؛ لانطباق جهتين عامّتين على تلك الجهه؛ كانت بإحداهما من مسائل علم، و بالآخرى من آخر» (١).

الأمر الرابع فى عدم اعتبار وجود المندوحه

اختلفوا فى اعتبار قيد المندوحه فى محطّ البحث و عدمه، و المراد ب «المندوحه» تمكّن المكلف من إتيان المأمور به فى غير المجمع؛ بأن يمكنه إتيان الصلاه مثلاً فى مقام الامتثال فى غير المكان المغصوب.

١- كفايه الاصول: ١٨٥.

ص: ٣٩

ربما يظهر من بعضهم اعتبارها فى محطّ البحث (١) بتوهم: أنّه لا بدّ و أن يتمكّن من إتيان الصلاه فى غير المكان المغصوب، و إلّا فلو لم تكن هناك مندوحه يلزم التكليف بالمحال؛ لعدم قدره المكلف على امتثال الأمر، فلا بدّ من القول بالامتناع.

و لكن الذى يقتضيه النظر عدم اعتبارها فى محطّ البحث؛ سواء كان النزاع صغروباً، أى فى أنّه هل يوجب تعدّد العنوان رفعه غائله اجتماع الضدّين، أم لا-؟ أو كبروياً؛ أى فى أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى على عنوانين متصادقين على أمر واحد، و كان البحث أعمّ من لزوم اجتماع الضدّين الذى هو تكليف بالمحال، أو التكليف بالمحال:

أمّا على كون النزاع صغروبياً؛ فالأَنَّ محطَّ البحث على هذا في أنّ تعدّد العنوان، هل يرفع غائله اجتماع الضدّين، أم لا؟ فالأمر يدور مدار تعدّد العنوان، فإن كفى ذلك لرفع غائله الاجتماع، فوجود المندوحه و عدمها سيّان، وإن لم يكف ذلك لرفعها، لما كان لوجود المندوحه و عدمها فائده أصلاً.

و بالجملة:- كما في «الكفايه»^(٢)- وجود المندوحه و عدمها لا- يرتبط فيما هو المهمّ في محطّ النزاع؛ من إمكان اجتماع الحكّمين و استحالته.

و أمّا على كبرويه النزاع كما هو المختار، و كون النزاع أعمّ من التكلّيف بالمحال، أو التكلّيف المحال، فتوهم اعتبار المندوحه إنّما نشأ من خلط الأحكام و الخطابات الكليّه القانونيه؛ بالأحكام و الخطابات الجزئيه و الشخصيه، مع أنّه قد أشرنا غير مرّه إلى أنّ لكلّ منهما ملاكاً و ضابطه تخصّصه؛ بداهه اعتبار احتمال الانبعاث في الخطاب

١- الفصول الغروبيه: ١٢٤/ السطر ٣٢، وقايه الأذهان: ٣٣٣-٣٣٤، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٤٨.

٢- كفايه الاصول: ١٨٧.

ص: ٤٠

الشخصي بالنسبه إلى المخاطب، و عدم اعتبار ذلك في الخطاب القانوني، و غايه ما يعتبر فيه هو إمكان انبعاث طائفه منهم.

فعلى هذا نقول: العنوانان اللذان تعلّق بأحدهما الأمر و بالآخر النهي، إمّا غير مرتبطين و يفترق كلّ منهما عن الآخر بحسب نوع حالات المكلّفين في الأعصار و الأمصار، كعنواني الصلاه و الغصب، حيث إنّ عامّه الناس في الأعصار و الأمصار، يتمكّنون غالباً من إتيان الصلاه في غير الدار المغصوبه، نعم ربما يتفق لبعضهم و يتضيق عليه الأمر نادراً؛ بحيث لا يتمكّن إلّا من الصلاه في الدار المغصوبه، و إمّا أن يكونا متلازمين و غير منفكّين بحسب التحقّق الخارجى.

و قد أشرنا إلى أنّ فعليه الأحكام القانونيه، لا تكون مرهونه بملاحظه حالات آحاد الأفراد؛ حتّى يكون الحكم بالنسبه إلى واحد منهم إنشائياً بلحاظ عدم تحقّق شرط التكلّيف فيه، و فعلياً بالنسبه إلى واجد الشرط، بل حتّى يكون الحكم فعلياً و إنشائياً بالنسبه إلى حالات شخص واحد؛ بأن يكون الحكم بالنسبه إلى النائم و الساهى إنشائياً، و يصير فعلياً إذا استيقظ و تدكّر، بل الحكم فعلياً بالنسبه إلى جميع آحاد المكلّفين و حالاتهم، بل بالنسبه إلى حالات شخص واحد. و غايه ما يقتضيه العقل هي معذوريه ذوى الأعذار عن القيام بامثال الحكم الفعلى.

فعلى هذا فالحكم الإنشائي هو الحكم الذى يرى المقتنّ صلاحاً فى إنشائه و جعله على موضوع كلى، فإن لم يكن عن إجرائه مانع فيجعله و يصير الحكم فعلياً، و إن كان عن إجرائه مانع فلن يصل إلى مرتبه الفعليه^(١).

١- قلت: و حيث إنّه لم يكّد يمكن تبليغ الأحكام بعد ارتحال النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم لانقطاع الوحي، لذا أنشأ الحكم على العنوان و بلّغه، و أخبر الوصىّ بعده بموانع إجرائه، فكلمّا ذهب الموانع تصير الأحكام المعلقه على العناوين فعليه، و لذا نقول بوجود أحكام عند ولّى الله الأعظم جعلنى الله من كلّ مكروه فداه، و لم تكن شروط فعليتها موجوده إلى الحال، نعم

ص: ٤١

و بالجمله: المعتبر في جعل الأحكام القانونيه، هو انبعث أو انزجار طائفه منهم في الأعصار و الأمصار، و لا يعتبر فيها ملاحظه حالات كلّ واحد من الأفراد مع ما هم عليه من الاختلاف؛ فبعضهم عاجز، و بعضهم جاهل ... إلى غير ذلك من الأعذار، و غايه ما يقتضيه العقل عند طرؤ الجهل أو العجز أو غيرهما، هي معذوريه المتلبس بها، لا تقييد الحكم بعدمها، فإذا تعلّق الحكم بعنوان و ابتلى الشخص بأعذار- منها ابتلاؤه بعدم قدره عليه بلحاظ انطباق عنوان حكم آخر عليه- لا يصير الحكم إنشائياً، بل فعلياً، و غايه ما يقتضيه حكم العقل هي معذوريه الشخص عن القيام بامثال الحكم الفعلي.

و السرّ في ذلك- كما أشرنا إليه- هو عدم انحلال التكليف الواحد بعدد رءوس آحاد المكلفين؛ حتّى يكون كلّ فرد مخصوصاً بخطاب يخصّه، حتّى يستهجن خطابه بالبعث نحو الصلاه مثلاً، و بالزجر عن الغصب، حتّى يصير المقام من التكليف بالمحال، أو التكليف المحال من المولى الحكيم، بل تكليف واحد بإرادته واحده؛ و هي إرادته التشريع و جعل الحكم على العنوان ليصير حجّه على كلّ من أحرز دخوله تحت العنوان.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: إنّ العنوانين إمّا أن يكونا من قبيل القسم الأوّل؛ أى غير مرتبط أحدهما بالآخر في الوجود الخارجى غالباً، و إنّما يتصادقان أحياناً، فإن لم يكن محذور في تعلّق الحكمين بالعنوانين الكذائيين- كما هو كذلك- أو كان محذور، فوجود المندوحه و عدمها سيان في ذلك. هذا عين سابقه إذ ما هو الفرق بين

ص: ٤٢

أن يكون وجود المندوحه كعدمها و بين أن لا يكون لها أثر أصلاً.

و إمّا أن يكونا من قبيل القسم الثانى- أى متلازمين وجوداً- فلا يحتاج إلى التقييد بالمندوحه أيضاً؛ لاستحاله صدور الحكمين الكذائيين من المولى الحكيم المقنّن، لأنّ الإراده الجديّه من المولى الحكيم، إنّما تتمشّى في مورد يقدر المكلف على امتثاله، و في صورته تلازم العنوانين في الوجود، لا يكاد تصدر إرادته البعث لأحدهما، و إرادته الزجر عن الآخر، فالتكليف محال من المولى الحكيم؛ لأجل التكليف المحال، فضلاً عن التكليف بالمحال، فعند ذلك لا بدّ و أن يقيد أحد الحكمين بعدم الآخر؛ إمّا بتقييد جانب الأمر بعدم النهى لو كانت له مزيّه، أو بالعكس إذا كان للنهى مزيّه، و إذا لم يكن لأحدهما مزيّه على الآخر فالتخيير.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ اعتبار قيد المندوحه غير محتاج إليه؛ لا على كون النزاع صغروباً، و لا على كونه كبروباً، فافهم.

الأمر الخامس في جريان النزاع حتّى مع تعلّق الأوامر و النواهي بالأفراد

إشاره

قد يقال: إنّ النزاع فى هذه المسأله، مبنى على مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد؛ بحيث إنّ كلّ من قال بتعلق الأحكام بالطبائع، فلا بدّ له و أن يقول هنا بجواز الاجتماع، و من قال بتعلقها بالأفراد فلا بدّ له من اختيار امتناع الاجتماع.

أو يقال: إنّ النزاع فى هذه المسأله، إنّما يتمشى لو قيل بتعلق الأحكام بالطبائع، و أمّا لو قيل بتعلقها بالأفراد فلا مناص فى هذه المسأله من اختيار الامتناع.

و لكن الذى يقتضيه التأمل، عدم ابتناء النزاع فى هذه المسأله على ذلك إلّا

ص: ٤٣

بإرادته بعض معانى الفرد؛ و ذلك لأنّه يحتمل - بحسب التصوّر - أن يكون مراد القائلين بتعلق الأحكام بالأفراد، أحد هذه المعانى:

الأول: أن يراد بالفرد المصداق و الفرد الخارجى الذى يصدر من المكلف.

الثانى: أن يراد عنوان الفرد الجامع لكلّ ما يلحقه؛ سواء كانت ملازمه له، أو مفارقه إيّاه؛ بحيث يكون متعلق الأمر مثلاً الصلاه المتعاقبه مع تلك اللواحق، فتكون تلك الامور مأخوذة فى الموضوع، و كذا فى جانب النهى تكون طبيعه الغضب مع ما يقارنها، متعلقه للنهى.

و بعبارة اخرى: يراد ب «تعلقها بالفرد» تعلقها به مع كلّ ما يلازمه و يقارنه حتّى الاتفاقيات منه، مثلاً تكون الصلاه مع جميع ما يقارنها - حتّى وقوعها فى الدار الغصبيه - متعلقه للأمر؛ بحيث اخذت هذه الامور فى الموضوع، و تكون طبيعه الغضب مع ما يقارنها حتّى وقوعها فى حال الصلاه، متعلقه للنهى.

الثالث: أن يراد بتعلقها بالفرد عنوان إجمالى الفرد؛ بأن يكون معنى «صلّ» مثلاً: أو وجد فرد الصلاه، و معنى «لا تغضب»: لا توجد فرداً من الغضب.

الرابع: أن يراد بالفرد الحصّه الملازمه لأين ما، و مكان ما، و هكذا بالمعنى الذى يراه المحقق العراقى قدس سره (١).

و بعبارة اخرى: يراد ب «الفرد» الطبيعه الملازمه للعناوين المشخصه و أمارات التشخيص، كطبيعى الأين، و المتى، و الوضع، و هكذا سائر العناوين، فيكون الواجب طبيعه الصلاه مع مكان كلّى، و هكذا سائر العناوين، و الحرام الطبيعه الغصبيه المتصفه بالوضع و المكان الكليين و غيرهما.

١- نهاية الأفكار: ٣٨٥ و ٤٢١.

ص: ٤٤

الخامس: أن يراد بالفرد الوجود الخاصّ قبال الوجود السّعيّ الذي فسّره به المحقّق الخراساني قدس سره (1)؛ يعنى وجود الصلاه والغضب فى مقابل الوجود السّعيّ.

فإذا عرفت المحتملات فى إرادته الفرد:

فإن كان مراد القائل بتعلّق الأحكام بالأفراد أحد المعنيين الأوّلين، لما كان للنزاع فى هذه المسأله مجال؛ لاستلزامه تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى، و تكون طبيعه واحده متعلّقه للأمر و النهى، فيخرج عن محطّ النزاع الذى هو فى تعدّد العنوانين و اتحاد المعنون، و يدخل فى موضوع باب التعارض.

و لكن الذى يسهّل الخطب؛ هو أنه لم يكن شىء من المعنيين، مراد القائلين بتعلّق الأحكام بالأفراد.

مضافاً إلى أنّ المعنى الأوّل ضرورى البطلان؛ لما أشرنا من أنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، فيدور أمرها بين المعانى الثلاثه الباقية.

فإن اريد المعنى الأوّل منها فيمكن أن يقال: إنّ المولى لاحظ عنوان «الصلاه» مثلاً، و علّق الأمر بإيجاد فرد منها، و لاحظ عنوان «الغضب» و علّق النهى بفرد منه، فتكون الصلاه فى الدار الغصبيه مجمع العنوانين؛ لانطباق عنوانى فرد الصلاه و الغضب عليها، نظير ما لو تعلّق الأمر بعنوان «الصلاه» و النهى بعنوان «الغضب» و انطباقا على معنون واحد، فيصحّ أن ينازع فى جواز الاجتماع و عدمه.

و بالجملة: على إرادته هذا المعنى من الفرد يصحّ النزاع، كما يصحّ النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالطبيعه؛ لأنّ فرد الصلاه و فرد الغضب عنوانان كليّان

١- كفايه الاصول: ١٧١.

ص: ٤٥

منطبّقان على معنون واحد، كما أنّ نفس طبيعه الصلاه و نفس طبيعه الغضب، تنطبّقان على معنون واحد.

و أولى من ذلك بجريان النزاع لو اريد المعنى الثانى منها؛ لأنّ الحصّه من الصلاه الملازمه لأين ما و كم ما، غير عنوان الحصّه من الغضب التى هى كذلك، و لم تكن الصلاتيه و الغصبيه من مشخّصات الاخرى، فاختلف العنوانين، و اتحد المعنون.

كما أنّه لو اريد ب «الفرد» المعنى الثالث - أعنى الفرد الخاصّ مقابل الوجود السّعيّ - يصحّ النزاع أيضاً، فيكون متعلّق الأمر وجوداً خاصّاً من الصلاه، و متعلّق النهى وجوداً خاصّاً من الغضب، فيختلف العنوانين، فيصحّ النزاع.

فتحصّل: أنّه لو قلنا فى تلك المسأله بتعلّق الأحكام بالأفراد، فقد عرفت صحّه النزاع هناك على تقدير إرادته أحد المعانى الثلاثه الأخيره التى يدور أمر القائل بتعلّقها بالأفراد بواحد منها.

صحة النزاع في هذه المسألة على القول بتعلق الأحكام بالطبائع

و أمّا لو قلنا في تلك المسألة بتعلقها بالطبائع، فلا يلزم القائل بها الحكم بجواز الاجتماع، كما توهم، بل يمكن القول بامتناع الاجتماع، فهذا المحقق الخراساني قدس سره مع أنه قائل بتعلق الأحكام بالطبائع (١)، ذهب في مسألتنا هذه إلى الامتناع؛ زعماً منه أنّ النهي المتعلق بالطبيعة يسرى إلى الأفراد (٢).

فظهر ممّا ذكرنا صحة النزاع في جواز الاجتماع و عدمه من القائلين بتعلق الأحكام بالأفراد أو الطبائع.

١- كفايه الاصول: ١٧١.

٢- نفس المصدر: ١٩٦.

ص: ٤٦

كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام و نقده

فمن هنا يظهر النظر فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره في المقام؛ لأنه نفى أولاً كون مراد القائل بتعلق الأحكام بالأفراد، تعلقها بالأفراد الشخصية، أو تعلقها بها على وجه يكون التخيير بينها شرعياً؛ بحيث تكون الخصوصيات الشخصية مطلوبه على البديل شرعاً.

ثم قال: «فالذي يصحّ النزاع المعقول في تعلق الأوامر بالطبيعة أو الفرد، هو أن يكون النزاع في سرايه الأمر بالطبيعة إلى الأمر بالخصوصيات و لو على النحو الكلي؛ أي خصوصيه ما، بحيث تكون الخصوصيه داخله تحت الطلب تبعاً نظير تعلق الإراده التبعية بالمقدمه و إن لم يكن من ذلك فالقائل بالفرد يدعى السرايه، و القائل بالطبيعة يدعى عدم السرايه؛ و أنّ المأمور به هو الطبيعة المعزّه عن كلّ خصوصيه، أي الساذجه غير الملحوظه معها خصوصيه أصلاً، فعلى هذا فالحقّ أنّ النزاع في مسأله الاجتماع، إنّما يجوز إذا قلنا هناك بتعلق الأمر بالطبيعة، و أمّا إن قلنا بتعلقه بالفرد بالمعنى الذي ذكر فلا؛ لاستلزامه تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي و لو بالتبعية، فيمتنع الاجتماع...» (١).

توضيح الضعف:

هو أنّه أراد قدس سره ب «السرايه» السرايه إلى الخصوصيات الفرديه، و قد نفاه، و لو قطع النظر عنه و اريد من «الفرد» أحد المعاني الثلاثه الأخيره، فقد عرفت صحه النزاع على إرادته كلّ واحد منها.

فظهر ممّا ذكرنا كلّ: أنّ النزاع في جواز الاجتماع و عدمه جارٍ؛ سواء قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع، أو الأفراد.

١- فوائد الاصول: ١: ٤١٧.

ص: ٤٧

ربما يتراءى من بعض العبارات (١)، ابتناء النزاع في هذه المسأله على وجود المناط في كل واحد من الأمر و النهى مطلقاً حتى في مورد التصادق؛ بحيث يكون على جواز الاجتماع محكوماً بحكمين فعليين، و على الامتناع محكوماً بحكم أقوى المناطين، و أما إذا لم يكن لمتعلق الأمر و النهى مناط كذلك، فلا يكون من هذا الباب، بل من باب التعارض.

و لكن التحقيق يقتضى عدم ابتناء النزاع في هذه المسأله - بحسب الواقع - على وجود المناط في متعلق كل واحد من الأمر و النهى في مورد التصادق؛ لا- في مقام الثبوت، و لا- في مقام إحرازهما في مقام الإثبات، من غير فرق بين كون النزاع في مسأله الاجتماع صغرياً، كما يظهر من بعضهم، منهم المحقق الخراساني قدس سره (٢) أو كبروياً، كما هو المختار (٣).

١- كفايه الاصول: ١٨٩.

٢- نفس المصدر: ١٨٤.

٣- قلت: أضف إلى ذلك - كما أفيد - عدم اختصاص النزاع في المسأله بالإماميه و المعتزله القائلين بالمصالح و المفسد في متعلقات الأحكام، بل يجرى حتى على مذهب الأشعري المنكر لتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، فاعتبار اشتغال كل من متعلق الأمر و النهى على مناط الحكم في مورد التصادق في اندراجهما في مسأله الاجتماع، غير ظاهر، بل مرجع النزاع فيها إلى أنّ مورد الاجتماع، واحد وجوداً و ماهيه، أو متعدّد كذلك، فعلى الأول لا بدّ من الامتناع مطلقاً و لو على مذهب الأشعري، و على الثاني لا بدّ من القول بالجواز بناءً على عدم سرايه حكم الملزوم إلى لازمه. [المقّرر حفظه الله]

ص: ٤٨

أمّا على صغريه النزاع فواضح؛ لأنّ مرجع البحث حينئذٍ إلى أنّ تعدّد الجبهه مع وحده الموضوع، هل يوجب رفع التنافي و التضادّ، أم لا؟ و هذا لا يتوقّف على وجود المناط واقعاً و إحرازه إثباتاً.

و بعبارة اخرى: النزاع على هذا حيثي؛ أي في أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون، أم لا؟ و اشتغالهما على المناط و عدمه لا يوجب تعدّد المعنون، و لا وحدته.

و أمّا على كبرويه النزاع - و أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى في عنوانين متصادقين على موضوع واحد - فعدم اعتبار المناط أوضح؛ لأنّ البحث على ذلك في الإمكان و عدمه، لا في الوقوع و عدمه، فلم يرتبط بوجود المناط واقعاً و إحرازه إثباتاً، فأخذ وجود المناط في كل منهما ثبوتاً و إحرازهما في مقام الإثبات في عنوان البحث - على أيّ تقدير - مستدرّك، كما كان عدم اعتبار المندوحه في مقام الإثبات كذلك، فلا بدّ في عنوان البحث من أخذ قيود يكون لها دخل تامّ في عنوان البحث.

و من هنا يظهر: أنّ ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره في الأمر الثامن و التاسع: «من أنّه إنّما تكون المسأله من باب الاجتماع، إذا كان لكلّ من الأمر و النهى، مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق و الاجتماع في مقام الثبوت، و احرز كذلك في مقام

الإثبات، وإلا فإن لم يكن لهما مناط كذلك فيكون من باب التعارض»^(١)، على ظاهره ليس على ما ينبغي. ولعله قدس سره لا يريد ظاهره، بل بصدد بيان دفع إشكال ربما يتوهم في المقام، وليس ببعيد عن مساق بعض عبارته، فتدبر.

١- كفايه الاصول: ١٨٩.

ص: ٤٩

إشكال و دفع

أمّا الإشكال المتوهم فحاصله: أنّ القوم ذكروا لمسألة الاجتماع مثالاً تكون النسبه بين دليلي الأمر و النهي، عموماً من وجه، كالصلاه و الغصب، فاختر جمع الجواز؛ و أنّه لا- تعارض بينهما في محلّ التصديق، و لَمّا وصل القائلون بالجواز إلى باب التعارض، ذكروا أنّ أحد وجوه التعارض ما كانت النسبه بين الدليلين عموماً من وجه، و أخذوا بمرجحات باب التعارض، و لم يجمع أحد بينهما معتذراً بجواز الاجتماع، مع أنّ الاعتبار يساعد على وحده المقال في البابين.

فتصدى المحقق الخراساني قدس سره لدفع الإشكال بالفرق بين البابين؛ بأنّ العامين من وجه إنّما يكونان من باب الاجتماع إذا احرز وجود المنطقتين لكليهما حتّى في مورد التصديق، و إلاّ فإن كان لأحدهما مناط دون الآخر فهذا داخل في مسألة التعارض.

و الحاصل: أنّه قدس سره تصدى لبيان الفرق الواقعي بين البابين، لا ابتداء مسألة الاجتماع على وجود مناط كلّ منهما في مورد التصديق.

و قد دفع المحقق النائيني قدس سره الإشكال المتوهم بوجه آخر: «و هو أنّ التركيب في مسألة الاجتماع انضمامي، دون التركيب في مسألة التعارض، فإنّه اتّحادي، فكلّ مورد يكون التركيب فيه انضمامياً، يكون من باب مسألة الاجتماع، و كلّ مورد يكون التركيب فيه اتّحادياً، يكون من باب التعارض»^(١).

و الذي يقتضيه دقيق النظر: أنّه لا- جهه مشتركة بين المسألتين حتّى يحتاج إلى بيان الفصل بينهما، و لا ترتبط إحدى المسألتين بالأخرى حتّى يحتاج إلى التفرقة بينهما؛ و ذلك لأنّ ما يذكر في مسألة التعارض: «هو أنّ الجمع بين

١- فوائد الاصول ١: ٤٢٨.

ص: ٥٠

الدليلين أولى من الطرح» و قالوا: «ليس المراد بالجمع كلّ جمع ممكن حتّى العقلي منه، بل المراد بالجمع العرفي العقلاني» فإذا لم يمكن التوفيق بينهما فيكون أحدهما مخالفاً أو معارضاً للآخر، و الأخبار العلاجية الواردة في مقام بيان الوظيفة عند ذلك، بين ما علّق على عنوان «الخبرين المتعارضين» كما في مرسله زراره^(١) فقط، و بين ما علّق على عنوان «الخبرين المتخالفين» كما هو لسان أكثر الأخبار العلاجية^(٢)، فكلا- العنوانين أو أحدهما- بعد إرجاع الآخر إليه- هو موضوع البحث هنا، فإذا ورد من الشرع مثلاً: «إذا اختلف الخبران ... فكذا» فلا- بدّ من أخذ موضوع هذا الدليل من العرف و العقلاء، كما هو الشأن في أخذ

موضوعات سائر الأدلّة الواردة في الكتاب و السنّه منهم، فكما يُؤخذ مفهوم «الصعيد» أو «الوطن» و غيرهما من العرف و يترتب عليه الأثر، فكذلك يُؤخذ مفهوم «الخبرين المختلفين» أو «المتعارضين» منهم فكلّ خبرين تعارضاً أو اختلفا عند العرف و العقلاء و لا يمكن الجمع بينهما في محيطهم، يدخل في موضوع باب التعارض و إن أمكن الجمع بينهما بنحو من التعمّل العقلي، فمسأله التعارض مسأله عرفيه عقلائيّه.

و هذا بخلاف مسأله الاجتماع، فإنّها مسأله عقليه لا- سبيل للعرف إلى نيلها و دركها، ألا ترى أنّ العرف لا يرى تعارضاً بين «صلّ» و «لا- تغصب» ضروره أنّ الحكم فيهما تعلّق بعنوانين غير مرتبط أحدهما بالآخر، مع أنّ العقل يرى بينهما نحو تنافٍ في تصادقهما في موضوع واحد.

١- عوالى اللآلى ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩، الحديث ٢.

٢- راجع وسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب ٩.

ص: ٥١

فإذن كلّ دليلين لا يمكن الجمع العرفى بينهما و يكون بينهما تنافٍ في محيط العرف و العقلاء- و إن أمكن الجمع بينهما بنحو من أنحاء الجمع العقلى- فهو داخل في موضوع أخبار التعارض و لو احرز وجود المناطين في مورد التصادق، و أمّا إذا تعلّق حكمان بعنوانين مختلفين في عالم العنوانيه غير مرتبط أحدهما بالآخر في محيط العرف و العقلاء، مثل «صلّ» و «لا تغصب» لتعلّق كلّ واحد منهما بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، و لكن تصادقا في موضوع واحد، فيدخل في موضوع مسأله الاجتماع؛ سواء احرز المناط لكليهما، أو لأحدهما.

و بالجملة: كلّ دليلين عُرِدَا في محيط العرف و العقلاء مختلفين أو متعارضين- و إن احرز المناط فيهما- فهما داخلان في باب التعارض، و لا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع، أو الترجيح، أو التخيير، أو الطرح، كما أنّه إذا لم يرَ العرف بين دليلين تخالفاً و تنافياً، و لكنّ العقل يرى بينهما نحو تخالف، فهو من باب الاجتماع و إن لم يحرز المناط فيهما.

فإذن موضوع باب التعارض هو الخبران المتخالفان أو المتعارضان، و المناط في فهم التخالف و التعارض هو الفهم العرفى، و الجمع هناك عرفى، بخلافه في باب الاجتماع، فإنّ المسأله عقليه محضه، فلا ارتباط بين البابين أصلاً.

فظهر: أنّ مسأله الاجتماع غير مسأله التعارض، و غير مبتنيتين على وجود المناط في الدليلين فى الاولى، و لا وجود المناط فى أحدهما فى الثانيه، فالفرق الذى ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره بينهما(١)، ليس بسديد.

١- تقدّم فى الصفحه ٤٨.

ص: ٥٢

و أمّا الفرق الذى قاله المحقّق النائينى قدس سره(١)، ففيه كلام سيجى ء بيانه و دفعه؛ و أنّ التركيب الانضمامى لا ثمره له هنا،

بل لا ترتبط الاتحاديه و الانضماميه بهاتين المسألتين، فارتقب حتى حين.

الأمر السابع فى ثمره بحث الاجتماع على القول بالجواز

إشاره

الأمر السابع فى ثمره بحث الاجتماع على القول بالجواز(٢).

قد يقال: إنه لا ملازمه بين القول بجواز الاجتماع و صحه الصلاه فى الدار المغصوبه؛ لأنها مبنيه على أمر آخر؛ و هو أن حثيه الصلاتيه و حثيه الغصبيه، حثيتان خارجيتان، فهل أن حثيه الصلاتيه عين حثيه الغصبيه، أم لا؟

فإن قلنا بالأول؛ و أن العنوانين موجودان بوجود واحد، و أن التركيب بينهما اتحادى، فمحال أن يتقرب بما يكون مبغوضاً و مبعداً إلا إذا كان الشخص جاهلاً بالموضوع، أو غير ملتفت، أو جاهلاً بالحكم قصوراً، فتصح صلاته.

و أمّا إن قلنا بالثانى؛ و أن حثيه الصلاتيه غير حثيه الغصبيه وجوداً و إن جمعهما موضوع واحد، فتصح صلاته؛ لأنه يتقرب بالجهه المحسنه المنفكّه وجوداً عن الجهه المقبحه و إن قارنتها أو لازمتها؛ لعدم إخلال المقارنه أو الملازمه بعباديه الصلاه(٣).

١- تقدّم فى الصفحه ٤٩.

٢- قلت: قال سيدنا الاستاذ- دام ظلّه-: و لا يخفى أن هذا الأمر- كالأمر الآتى- كان ينبغى أن يذكر بعد ذكر أدله الطرفين فى تنبيهات مسأله الاجتماع، و لكن حيث جرى ذكرهما فى المقام فى دوره السابقه، فلم نغير ما جرينا عليه فى دوره السابقه. [المقرّر حفظه الله]

٣- لمحات الاصول: ٢٢٤.

ص: ٥٣

ذهاب المحقق النائينى إلى أن الصلاه فى الدار المغصوبه مركّب انضمامى

و ربما يظهر من بعضهم- كالمحقق النائينى قدس سره- ابتناء جواز الاجتماع و عدمه على كون التركيب انضمامياً أو اتحادياً؛ فإن كان التركيب انضمامياً يصح القول بالجواز، و إلا فلا، و رتب صحه الصلاه فى الدار المغصوبه و فسادها على ذلك. و قد مهّد قدس سره مقدّمه طويله الذيل لإثبات ذلك؛ و أن التركيب بينهما انضمامى.

و نحن لا- نريد الآمن بيان أن المبعّد كيف يكون مقرّباً، و لا إثبات عدم ابتناء الجواز و عدمه على اختلاف نحوى التركيب من حيث الانضماميه و الاتحاديه، و سيوافيك حالهما إن شاء الله، بل الذى يكون مقصوداً بالبحث هنا هو استعراض ما اختاره المحقق النائينى قدس سره من جعله المثال المعروف- و هو الصلاه فى الدار المغصوبه- من التركيب الانضمامى، و قد ذكر فى هذا المقام مقالاً مفصلاً.

و حاصل ما أفاده: هو أنه لا- إشكال في كون المقولات العشر، متباينات بحسب الذات و الحقيقة؛ أي أنها اعتبرت بشرط لا بالنسبة إلى نفسها و إن كانت بالنسبة إلى موضوعها يمكن لحاظها لا بشرط، و أنّ المقولات بأجمعها- حتى النسبية منها- بسائط خارجية، فيكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، و أنّ الحركة في كلّ مقوله عين تلك المقوله، و ليست الحركة بمنزله الجنس للمقولات؛ لاستلزامه التركيب في الأعراض مع كونها بسائط، و لا هي عرض آخر غير المقولات؛ لاستلزامه قيام العرض بالعرض، و هو محال.

ثمّ إنّ الصلاة من مقوله الوضع، كما في أحد تقريرى بحثه(1)، أو إنّ أفعال الصلاة من مقوله الوضع؛ سواء قلنا بأنّ المأمور به في مثل الركوع و السجود هو

١- أجود التقريرات ١: ٣٥٥.

ص: ٥٤

الهيئة، كما هو مختار صاحب «الجواهر»(2)، أو الفعل، كما هو المختار، فيكون الانحاء إلى الركوع أو ضاعاً متلاصقه متصله، كما في التقرير الآخر(3)، و أمّا الغصب فهو من مقوله الأين؛ لأنه عباره عن شاغليه الشخص للمكان، فكما أنّ الصلاة و الغصب متغايران بحسب الهويه و الحقيقة، فكذلك الحركة الصلاتيه مغايره للحركة الغصبيه بعين مغايره الصلاة للغصب، و يكون في المجمع حركتان: حركة صلاتيه، و حركة غصبيه.

و ليس المراد من «الحركة» رفع اليد و وضعها، و لا- حركة الرأس و الرجل و وضعهما؛ فإنّ ذلك لا- دخل له في المقام حتى يبحث عن أنّها واحده أو متعدده، بل المراد من «الحركة» الحركة الصلاتيه، و الحركة الغصبيه، و هما متعددتان لا محاله، فعلى هذا لا يتحد متعلّق الأمر و النهي، و لا يكون متعلّق أحدهما عين ما تعلق به الآخر.

و ممّا يشهد على أنّ الحركة في كلّ مقوله غير الحركة في الأخرى، هو أنّ نسبة المكان إلى المكين و الإضافه الحاصله بين المكين و المكان، لا- يعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقوله الجواهر، أو من مقوله الأعراض، فكما لا يعقل التركيب الاتحادي بين الجوهر و الإضافه في قولك: «زيد في الدار» فكذلك لا- يعقل التركيب الاتحادي بين الضرب و الإضافه في قولك: «ضرب زيد في الدار» أو الصلاة و الإضافه في قولك: «صلاه زيد في الدار» و كما لا يكون زيد غصباً، كذلك لا تكون الصلاة غصباً، أو الضرب غصباً.

و بالجمله: قولك: «صلاه زيد في الدار» له إضافه واحده و نسبة فارده، فلا بدّ

١- جواهر الكلام ١٠: ٨١.

٢- فوائد الاصول ١: ٤٢٦.

ص: ٥٥

و أن لا- تختلف بين أن يكون طرف الإضافه من مقوله الجواهر، أو الأ-عراض، فكما لا- يكون زيد غضباً، فكذلك لا- تكون الصلاه غضباً.

فتحصّل: أنّ التركيب بين الصلاه و الغضب انضمامي، فلا شبهه في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدم لزوم تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي(1)، انتهى كلامه محرراً.

و فيما ذكره مواقع للنظر نذكر ما هو المهمّ منها:

فأولاً: قوله قدس سره: «إنّ الصلاه» أو «أفعال الصلاه من مقوله الوضع» ممنوع؛ لأنه ليست الصلاه و لا أجزاءها من مقوله الوضع، فإنّ الصلاه ماهيه اعتباريه اختراعيه؛ أولها التكبير، و آخرها التسليم، و لم يكن للهيئه التركيبيه و الهيئه الاجتماعيه، تحقّق في الخارج غير ما يكون لأجزائها من التكبير، و القراءه، و الركوع، و السجود، و غيرها، كما يكون للماهيات الأصليه تحقّق فيه، فلم تندرج الصلاه تحت مقوله؛ بداهه أنّ المقولات- حتّى الأعراض النسيبه منها- من الحقائق الخارجيه.

و ثانياً: لو سلّمنا أنّ للماهيه الاعتباريه الاختراعيه تحقّقاً في الخارج، و أنّه يمكن أن تندرج تحت مقوله، لكنّ الصلاه لم تكن بهذه المثابه؛ لأنّها مركّبه من عدّه مقولات و امور اعتباريه، و ذلك لأنّ الركوع مثلاً- كما اعترف قدس سره به- هو الحركه من الانتصاب إلى الانحناء تعظيماً، و الحركه من الانتصاب إلى الانحناء تشبه أن تكون من مقوله الوضع، و القراءه تشبه أن تكون من مقوله الكيف ... إلى غير ذلك، فلا- يمكن أن يقال: إنّ الصلاه من مقوله الوضع. هذا كلّ على تقدير أن يكون مراده أنّ الصلاه من مقوله الوضع، كما في أحد تقريرى بحثه.

١- فوائد الاصول ١: ٤٢٤-٤٢٨.

ص: ٥٦

و إن أراد أنّ أفعال الصلاه من مقوله الوضع كما في تقريره الآخر، فهو و إن كان أقلّ محذوراً من سابقه، و لكن يتوجّه عليه: أنّه اعترف- كما هو الحقّ أيضاً- بأنّ الركوع هو الحركه من الاستقامه إلى الانحناء تعظيماً، و من الواضح أنّ الحركه الكذائيه بقصد التعظيم، لا تكون من المقوله في شىء.

نعم، لو قطع النظر عن التعظيم- أى لو حظ مطلق الهوى- تكون من المقوله، و لكن لا- من مقوله الوضع، بل تشبه أن تكون من مقوله الحركه في الأين.

و العجب منه قدس سره حيث عدّ هذه الحركه أوضاعاً متلاصقه؛ ضروره أنّه لو قلنا: إنّ الحركه في كلّ مقوله عينها، فما يصدر من المكلف هو الحركه في الأين، فيكون جزء الركوع من مقوله الأين، نعم لهذه الحركه في كلّ آن وجود، و تتحقّق هيئه و وضع، فتنتزع من الهيئات الحاصله أوضاع متعدّده، و لكن ليس شىء منها من الركوع، فتدبّر.

فظهر أنّ جزءاً من الركوع الذى هو فعل المكلف، من مقوله الأين؛ و هو الهوى من الاستقامه إلى الانحناء، و حيث إنّّه تكون له

هيئه، فيشبه أن يكون جزءً من أفعال الصلاه من مقوله الأين، نعم ينتزع من الهيئه الحاصله لهذا الجزء وضع، لكنّها لم تكن من أفعال الصلاه.

مضافاً إلى أنّ في الأوضاع المتلاصقه إشكالاً عقلياً مذكوراً في محلّه. هذا كلّ في الركوع.

و أمّا السجده، فهي الهيئه الحاصله من وضع المواضع السبعه على ما يصحّ السجود عليه تعظيماً لله تعالى، و من المعلوم عدم اعتباره في المقوله، كما عرفته في الركوع، فيكون جزء السجده من مقوله الوضع.

و أمّا القراءه فتشبه أن تكون من مقوله الكيف المحسوس.

ص: ٥٧

فظهر أنّ القول بأنّ أفعال الصلاه من مقوله الوضع و كذا القول بأنّ الصلاه من مقوله الوضع، ليس بسديد.

و ثالثاً: قوله: «إنّ الغصب من مقوله الأين» ممنوع؛ لأنّ الغصب هو الاستبداد و الاستيلاء على مال الغير عدواناً، فمن أخرج صاحب الدار عنها و استولى عليها، يعدّ غاصباً، فهو من الامور الاعتباريه، كما أنّ استيلاء الشخص على مال نفسه المعبر عنه ب «المالكيه» أمر اعتباري، فلا يندرج الغصب في المقولات التي هي من الحقائق الخارجيه.

و أمّا من دخل داراً بدون رضا صاحبها و استطرقها من دون أن يكون مستولياً و مستبدّاً بها، فلا يكون غاصباً، نعم متصرفاً في مال الغير بدون رضاه، و هو حرام بنفسه؛ حرم الغصب أم لا.

فظهر أنّ مجرد الكون في المكان من غير رضا صاحبه و الصلاه فيه، لا يعدّ غصباً.

و رابعاً: لو سلّم ذلك و قلنا: إنّ مجرد الكون في المكان غصب، و لكن لا يصير ذلك من المقوله؛ لأنّ مقوله الأين هي الهيئه الحاصله من الكون في المكان، لا نفس الكون في المكان الذي فرضنا كونه غصباً.

و خامساً: لو سلّم ذلك أيضاً و أنّ مطلق الكون في المكان مقوله، نقول: قد اخذ في مفهوم الغصب كون الاستيلاء و التصرف عدوانياً، و من الواضح أنّه غير مأخوذ في حقيقه مقوله الأين، فغايه ما يقتضيه التسلم الباطل هي كون ماهيه الغصب من مقوله الأين، فتدبر.

و سادساً: أنّ بطلان الصلاه في الدار المغصوبه، ليس لأجل الغصبيه، كما هو المعروف بينهم، و منهم هذا المحقّق، بل لأجل التصرف في مال الغير بغير إذنه و رضاه،

ص: ٥٨

و هو عنوان غير عنوان الغصبيه، و هما قد يجتمعان في مورد، كما قد يفترق كلّ منهما عن الآخر؛ و ذلك لأنّه قد يكون الشخص متصرفاً في مال الغير مع استقلال يده و الاستيلاء عليه، و قد يكون متصرفاً فيه بلا استيلاء و استقلال يده عليه، كما أنّه قد يكون

مستولياً على مال الغير مع التصرف فيه، و بطلان الصلاة في الدار الغصبيه - عند القائل بامتناع الاجتماع - لأجل أن الحركة الركوعيه و السجوديه عين التصرف في مال الغير، و هي حرام.

نعم، لو كانت هناك حركتان: حركة صلاتيه، و حركة غصبيه، كما يراه هذا المحقق، و قد صرح قدس سره في كلا تقريرى بحثه (١): «بأن الحركة الغصبيه غير الحركة الصلاتيه، و أن الحركة في كل مقوله عينها» فيمكن تصوير صحه الصلاة. لكن الشأن في صحه ذلك؛ بداهه أنه ليس في الركوع - الذى هو عباره عن الحركة من الانتصاب إلى الانحناء - إلما حركة واحده، لا حركتان أو حركات، و الوجدان أصدق شاهد على ذلك.

و العجب من هذا المحقق، حيث تعدى عن ذلك و رأى أن في الخارج حركات ثلاثاً: الحركة الصلاتيه، الحركة الغصبيه، الحركة من الانتصاب إلى الانحناء، و قد نفى قدس سره كون المراد بالحركة المعنى الثالث، مع أنه ليس في الخارج إلّا تلك الحركة ليس إلّا، و هل تسمح لنفسك بأن تتفوه بأن في الخارج حركة غير ما نعهده و نحسه؟! و لعلّ وجدان هذا المحقق أيضاً غير مدعن بهذا المقال، و التزامه بما يخالف الوجدان لازم المبنى؛ أى كون الحركة في كل مقوله تابعه لها و عينها، و أن الصلاة و الغضب مقولتان. و قد أشرنا و عرفت أنهما من الامور الاعتباريه؛ لا واقعيه لهما في

١- فوائد الاصول ١: ٤٢٦، أجود التقريرات ١: ٣٥٤.

ص: ٥٩

الخارج حتى تنسلك في عداد المقولات، و ليس في الخارج إلّا حركة واحده، و هي رفع اليد و وضعها، فتدبر.

و سابقاً: أن ما ذكره أخيراً بعنوان التأكيد من عجائب القول؛ بداهه أن ذات زيد في الدار لم تكن من الأعمال حتى تكون تصرفاً كما نرى، أو غضباً كما يزعمه قدس سره بل هو غير متصرف و غاصب. نعم كونه فيها حيث إنه من الأفعال، تصرف محرّم، أو غضب، و الصلاة فيها - باعتبار كونها من الأعمال - عين التصرف في الدار، أو الغضب.

فظهر أن بين زيد و الصلاة بوناً بعيداً، و قياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق، كما هو أوضح من أن يخفى، فتدبر و كن من الشاكرين.

ثم إن ما ذكره من أن التركيب في المقام انضمامى، غير مستقيم؛ لما سيجى ء من أنه لا ملازمه بين القول بالتركيب الانضمامى أو القول بالتركيب الاتحادى، و بين جواز الاجتماع و عدمه، و لذا فنحن نرى أن التركيب بينها اتحادى، و مع ذلك اخترنا جواز الاجتماع، و سيوافيك بيانه، فارتقب حتى حين.

الأمر الثامن في ثمره بحث الاجتماع على القول بالامتناع

إشاره

لو قلنا بامتناع الاجتماع، ورجحنا جانب الأمر، فإذا لم تكن هناك مندوحة و لم يتمكن من الامتثال في غير الدار المغصوبه، فتصحّ صلاته فيها من دون عصيان.

و أما إذا كانت هناك مندوحة و تمكن من الامتثال في غير الدار المغصوبه، فلا تصحّ صلاته فيها؛ لأنّ مزاحمه ملاك الصلاه لملاك الغضب و تقديم جانب الصلاه

ص: ٦٠

لأهميتها، لا- يقتضى أزيد من سقوط ملاك الغضب عن التأثير في صورته دوران الأمر بين امتثال الصلاه و مخالفه النهي، فلو تمكن من امتثال الأمر بإتيان الصلاه خارج الدار المغصوبه، فلا وجه لسقوط ملاك النهي عن التأثير.

و بالجملة: في صورته وجود المندوحة، لا- وجه لتقييد ملاك النهي المتعلق بالغضب بملاك الصلاه مطلقاً؛ لعدم دوران الأمر بينهما، بل مقتضى الجمع بين الفرضين، تقييد الصلاه عقلاً أو شرعاً بغير محلّ الغضب، فلا تصحّ صلاته فيها، و تكون صلاته فيها تصرفاً عدوانياً.

فالقول بصحّه الصلاه في الدار المغصوبه بقول مطلق في صورته ترجيح جانب الأمر- كما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره(١)- ليس في محله، و لعله أيضاً لا يريد ظاهر كلامه، فتدبر.

و أمّا بناءً على الامتناع و ترجيح جانب النهي، فلا مجال لصحّه الصلاه فيها؛ من غير فرق بين صورته العلم بالحكم و الجهل به، تقصيراً أو قصوراً؛ و ذلك لأنّ صحّه الصلاه على الملاكات، تتوقف على تماميه أمرين، فإنّ تما تصحّ الصلاه بقسميه، و إلّا فلا كذلك:

الأول: وجود ملاك الصلاه مع ملاك الغضب في مورد الاجتماع.

الثاني: إمكان التقرب بالملاك المرجوح و صحّه كون ذلك مصححاً لعباديه العباد.

و لكن تماميه الأمر الأول مشكله؛ لأنّ تماميته مساوقه للقول بجواز الاجتماع، و ذلك لأنّه لو أمكن رفع التضادّ بين ملاك الصلاه و ملاك الغضب باختلاف الحثيتين؛ و أنّ حثيه الصلاتيه غير حثيه الغصبيه واقعاً، بحيث يكون التركيب بينهما- كما يراه

١- كفايه الاصول: ١٩١.

ص: ٦١

المحقق النائيني قدس سره- انضمامياً(١)، فلا بدّ و أن يقال بجواز الاجتماع، لأنّ التضادّ بين الأحكام لم يثبت عند كثير من الأصحاب، و نحن منهم.

و بعبارة اخرى: إمّا يكون لنا حيثيتان واقعتان، و يكون التركيب انضمامياً، أو لا، فعلى الأول فلا بدّ و أن يقال بجواز اجتماع الأمر و النهي، و لا- سبيل إلى اختيار الامتناع، كما لا- يخفى، و على الثاني يكون التركيب اتحادياً، و يكون متعلّق الأمر عين متعلّق النهي، و ذلك غير جائز، فلا- يمكن تصوير ملا-كين، فلا- بدّ و أن يقال بالامتناع، فعليه إن رجحنا جانب النهي فمقتضاه عدم وجود ملا-ك للمرجوح، فتبطل الصلاة؛ لعدم الملاك لها حسب الفرض، و من المعلوم أنّه لا دخاله للعلم و الجهل تقصيراً أو قصوراً في ذلك.

كلام المحقّقين الخراساني و النائيني و نقده

فما يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره من صحّحه الصلاة في صورته الجهل (٢)، غير وجيه؛ لأنّه إنّما تصحّح إذا كانت هناك حيثيتان واقعتان يتعلّق بكلّ منهما ملا-ك يخصّيهما، لكنّ يقدم جانب النهي عند العلم لأهمّيته، و عند الجهل و الغفلة لو أتى بالصلاة يكون آتياً بما يكون واجداً للمصلحه، فتصحّح.

و لكن عرفت: أنّه إن أمكن إثبات حيثيتين واقعتين، فلا بدّ و أن يقال بالجواز؛ لارتفاع التضادّ بذلك بين الملاكين، فضلاً عن الحكمين، فالقائل بالامتناع لا يمكنه إثبات ذلك.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تماميه الأمر الأول مساوقه لرفع اليد عن امتناع

١- فوائد الاصول ١: ٤٢٧-٤٢٨.

٢- كفايه الاصول: ١٩١.

ص: ٦٢

الاجتماع، فمع القول بالامتناع لا يتمّ الأمر الأول.

و لكن لو اغمض عمّا ذكرنا في الأمر الأول، لصحّح ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره لأنّه إذا كانت حيثيه الغصبيه غير حيثيه الصلاة، و كان لكلّ منهما ملا-ك يخصّيهما، و كان ترجيح جانب النهي إنّما هو لأهمّيته، فلا يوجب ذلك تنقيصاً في ملاك الصلاة، فملاكها تامّ، و عدم إنشاء الحكم على طبقه إنّما هو للمانع؛ و هو أهمّيه ملاك الغضب، ففي صورته الجهل و النسيان و الغفلة يمكن التقربّ بها، فتدبرّ.

و لا يتوجّه على مقال المحقّق الخراساني قدس سره شيء من الإشكاليين اللذين أوردهما المحقّق النائيني قدس سره عليه:

أمّا إشكاله الأول فحاصله: أنّه على تقدير الامتناع تدرج المسأله في صغرى التعارض؛ و هو عدم إمكان تشريع الحكمين اللذين تكفّلهما الدليلان في عالم الثبوت، لا في صغرى التراحم الذى هو جعل الحكم على كلّ منهما، و لكن المكلف في مقام الامتثال لا يمكنه الجمع بينهما، فإن رجحنا جانب النهي يكون مقتضاه تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا الفرد المجامع للغضب، و يكون المأمور به الصلاة المقيّده بأن لا تكون في الدار الغصبيه، و هذا التقييد راجع إلى مرحله الثبوت و الواقع، كما هو الشأن في سائر

التقييدات، حيث إن دليل المقيد كاشف عن عدم تعلق إرادته الأمر بما تضمنه المطلق، فإذن لا دخل لعلم المأمور وجهله بذلك، ولازم ذلك فساد الصلاة في الدار الغصبيه؛ علم المكلف بغصبيه الدار أم لا، لأنه لم يأت بالمأمور به (1).

و أمّا إشكاله الثاني: فهو أنّ الملاك الذى يمكن أن يتقرب به و الموجب للصحة، هو الملاك الذى لم يكن مكسوراً بما هو أقوى منه فى عالم التشريع، و أمّا الملاك

١- فوائد الاصول ١: ٤٣٠.

ص: ٦٣

المغلوب بما هو أقوى منه و المكسور بغيره فى الجعل و التشريع، فلا يمكن أن يتقرب به، و لا يكون موجباً للصحة (1).

أمّا إشكاله الأول فيرد عليه - مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ مسألتنا هذه ليست من باب التعارض؛ لما أشرنا من أنّ موضوع البحث هناك فى الدليلين المتعارضين أو المتخالفين بحسب العرف، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّه فى التعارض العقلى بين الدليلين - أنّ عدم إنشاء الحكم على نحوين:

فتاره: يكون لضعف فى الملاك و المصلحه؛ أى لقصور فى المقتضى.

و اخرى: يكون لمانع؛ و هو أهميه الملاك الآخر، مع كونه فى نفسه تامّ الملاك و المصلحه.

و الصلاة لها مصلحه تامه، لكن لابتلائها بما هو أهمّ منها - لأقوائيه النهى - لم يتعلّق بها الأمر؛ فعدم تعلق الأمر بها حينئذٍ لأجل المانع، لا لقصور فى ملاك الأمر، بل ملاكه تامّ و كامل، فيصحّ التقرب بها عند الجهل، و لا فرق فى ذلك بينه و بين التراحم.

و أمّا التفريق بينهما من جهة أنّه فى باب التراحم، لا يمكن الجمع بين الدليلين فى مقام الامتثال بعد الفراغ عن إنشاء الحكم عليهما، بخلاف ما هنا؛ لأنّه لم ينشأ الحكم إلّا على أحدهما، فهو غير فارق؛ لأنّه إذا احرز واجديه كلّ منهما للملاك التام، و لكنّه لمانع لم يمكنه إنشاء الحكم على أحدهما، فحينئذٍ يمكن التقرب به على تقدير كفايه تماميه الملاك فى عباديه العباده فى صورته الجهل، كما يمكن ذلك فى صورته التراحم، كما اعترف به.

١- فوائد الاصول ١: ٤٣١.

ص: ٦٤

و أمّا إشكاله الثاني - أى حديث المصلحه المكسوره - فإن أراد بها نقصان المصلحه التى كانت لها قبل ابتلائها بما هو أقوى و سقوطها، ففيه: أنّه غير معقول؛ لعدم مصادمه أحدهما للآخر، و إن أراد أنّه و إن لم ينقص، و لكنّ الحكم لم ينشأ إلّا لما هو الأقوى، فعليه يصحّ التقرب بها بعد تماميه ملاك المهمّ.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى، و رجّحنا جانب النهى، فالقاعده مقتضيه لفساد العباده؛ من دون فرق بين صورتى العلم و الجهل، و الالتفات و عدمه؛ لعدم تماميه الأمر الأوّل، و إن تمّ ذلك فتصحّ العباده من غير فرق بين كون المسأله من باب التراحم أو لا، فتدبّر.

الأمر التاسع فى تحديد العناوين التى يجرى النزاع فيها و شروطها

إشاره

لا كلام فى عدم النزاع فى مسأله الاجتماع فيما إذا كان العنوانان متباينين أو متساويين:

أمّا الأوّل: فلائنه لا- ينبغى الإشكال فى جواز تعلق الأمر بعنوان و النهى بعنوان آخر يتباين معه؛ بحيث لا- يكاد يتصادقان على موضوع واحد؛ و ذلك لما عرفت من أنّ محطّ النزاع، إنّما هو فى جواز تعلق حكّمين فعليين على عنوانين متصادقين على موضوع واحد، فإنّ تباين العنوانان فهو خارج عن محطّ النزاع؛ لعدم تصادقهما على موضوع واحد.

و أمّا الثانى: فلا ريب فى عدم جواز تعلق الأمر بعنوان و النهى عن عنوان آخر متصادقين فى جميع الأفراد و المصاديق.

و أمّا إذا كان بين العناوين عموم مطلق

، فهو على قسمين:

ص: ٦٥

أولهما: ما يكون العموم و الخصوص بلحاظ المورد لا المفهوم؛ بأن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ، كعنوان «العالم» و عنوان «من فى المدرسه» إذا فرض أنّ كلّ من فى المدرسه عالم.

ثانيهما: ما يكون العموم و الخصوص بحسب المفهوم؛ بأن اخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ، و ذلك مثل المطلق و المقيد، كعنوان «العالم» و عنوان «العالم الفاسق».

ففى القسم الأوّل يجرى النزاع كما يجرى فى العامّين من وجه؛ لأنّ كلّ واحد منهما عنوان مستقلّ مغاير للآخر يتصادقان على موضوع واحد، فكما صحّ النزاع فيما إذا كان بين العناوين عموم من وجه، كقولك: «صلّ» و «لا تغصب» فكذلك يصحّ فيما إذا كان بين العناوين عموم مطلق من حيث المورد، كقولك: «أكرم العالم» و «لا تكرم من فى المدرسه»^(١).

و بالجملة: حيث يكون العنوانان مختلفين و هما متعلقا الأمر و النهى، فيدخلان فى محطّ النزاع، و مجرد الاتحاد فى المصداق لا يضّرّ المجوّز، فتدبّر.

و أمّا القسم الثانى، فيمكن جريان النزاع فيه إذا لم يتعلّق النهى بالعنوان، كقولك: «صلّ» و «لا تصلّ فى الحمام» و فرضنا أنّ

النهى لم يتعلّق بحيشيه الصلاتيه، بل بالتمكّن فى الحّمَام؛ أى تعلّق النهى بجعل الصلاه فى الحّمَام. و هذا نظير ما إذا كنت عطشان تحبّ شرب الماء، و لكن تكره كونه فى جراب النوره، فلم تكره شرب الماء بل تحبّه، و إنّما المكروه كون الماء فى جراب النوره.

١- قلت: هذا إذا كان عنوان المنهى عنه أخصّص، كما أوردناه فى المتن، و أمّا إذا كان المنهى عنه أعمّ فالظاهر أنّه لا يجوز، كما أشار إليه سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى دوره السابقه (أ)، فتدبر [المقرّر حفظه الله] أ- مناهج الوصول ٢: ١٢٦.

ص: ٦٦

و بالجملة: يصحّ النزاع فى هذا القسم من العامّ و الخاصّ و إن كان مفهوم العامّ، مأخوذاً فى الخاصّ.

و أمّا إذا تعلّق النهى بالعنوان؛ أى أنّ العامّ و الخاصّ بلحاظ المفهوم، أو المطلق و المقيّد، فهل يصحّ النزاع فيه، أم لا؟ و جهان، بل قولان:

يوجّه الجواز: بأنّ عنوان العامّ أو المطلق غير عنوان الخاصّ و المقيّد، و الأمر تعلّق بنفس الطبيعه، و النهى تعلّق بالمقيّد، فنفس الطبيعه بلا قيد لم تكن موضوعاً للحكم فى المقيّد، و قد كانت موضوعاً فى المطلق. و حديث الأمر الضمنى لا أساس له.

و بالجملة: الحكم فى المقيّد لم يتعلّق بالمطلق مع قيده، بل بالمقيّد بما هو مقيّد، و نفس الطبيعه بلا قيد لم تكن موضوعاً للحكم فى المقيّد، و هما عنوانان متغايران متصادقان على موضوع واحد، فيجرى النزاع.

و يوجّه عدم الجواز: بأنّ الإطلاق فى المطلق ليس قيدياً أو جزءاً للموضوع، بل الموضوع فيه نفس الطبيعه التى هى متعلّق الأمر.

و بعبارة اخرى: إنّ نفس الطبيعه مرسله إذا اخذت موضوعاً للحكم، و المقيّد هو نفس الطبيعه بعينها مع القيد، فموضوع الأمر و النهى شىء واحد، غايه الأمر يكون لأحدهما إضافه شىء آخر، فلا يكونان عنوانين منطبقين على موضوع واحد، فلا يجرى النزاع.

و المسأله محلّ إشكال و تأمل و إن كان عدم جريان النزاع فيه أشبه.

فظهر ممّا ذكر: أنّ المحقّقين القمى (١) و النائنى (٢) و غيرهما القائلين بخروج العامّ

١- قوانين الاصول ١: ١٥٣-١٥٤.

٢- فوائد الاصول ١: ٤٣٧.

ص: ٦٧

و الخاصّ المطلقين عن محطّ النزاع مطلقاً، واقعون فى طرف التفريط، كما أنّ المحكى عن صاحب «الفصول» (١) من دخولهما

فى محطّ البحث مطلقاً، واقع فى طرف الإفراط، و خير الامور أوسطها، و هو الذى ذكرناه، فلاحظ و تدبّر.

و أما العاتان من وجهه، فهما أيضاً على قسمين:

فقسم منه: يكون مفهوم أحدهما مأخوذاً فى الآخر، نحو «صلّ الصبح» و «لا تصلّ فى الدار الغصبيه».

و القسم الآخر: ما لم يكن كذلك، كعنوانى «العالم» و «الفاسق».

أما القسم الأول، فيرد فيه الإشكال المتقدم آنفاً فى العامّ و الخاصّ.

و أما القسم الثانى، فالظاهر أنّه لا إشكال فى كونه محلاً للنزاع.

ثمّ الظاهر أنّ العاتين من وجه فيما إذا لم يكن مفهوم أحدهما مأخوذاً فى الآخر، داخلان فى محطّ البحث مطلقاً؛ سواء كان العنوانان المتعلقان للأمر و النهى، من الأفعال الاختيارية للمكلف، كعنوانى «الغصب» و «الصلاح» أو كانا من الموضوعات الخارجة عن اختيار المكلف، كعنوانى «العالم» و «الفاسق» و سواء كانا من الأفعال الاختيارية للمكلف أو لغيره و بالذات، ك «الصلاح» و «الغصب» أيضاً، أم كانا من الأفعال التوليدية التى لم تكن كذلك و إن كانا اختياريين بالعرض و بواسطه أسبابها و مولداتها ك «التعظيم» حيث إنّ عنوان يحصل بالقيام عند مجىء الشخص، و سواء كان تصادق العنوانين على المصداق الخارجى انضمامياً أو اتحادياً.

و لكن خالف المحقّق النائينى قدس سره فى المواقف الثلاثة فى كلام طويل الذيل، فقال ما حاصله: أنّه ليس كلّما كانت النسبه بين العنوانين عموماً من وجهه،

١- الفصول الغرويه: ١٢٥/ السطر ٨.

ص: ٦٨

يكون محلاً للبحث، بل لا بدّ و أن تكون النسبه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادته و اختيار اللذين تعلق بهما الأمر و النهى، كالصلاح و الغصب، لأنّه لو كانت النسبه كذلك بين الموضوعين - كما فى «العالم» و «الفاسق» - فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ التركيب فى مثل ذلك اتحادى، و يكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهى.

و من هنا يظهر عدم جريان البحث فيما لو كانت النسبه بين عنوانين متولّدين من فعل واحد صادر من المكلف، كما لو أكرم العالم المأمور بإكرامه و الفاسق المنهى عن إكرامه، بفعل واحد تولّد منه كلّ من الإكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم و الفاسق، فإنّ تعظيم كلّ منهما و إن اجتمعا بفعل واحد واحد، و كان اجتماعهما على وجه التركيب الانضمامى؛ بداهه أنّ تعظيم زيد العالم غير تعظيم عمرو الفاسق، و لا يحمل أحدهما على الآخر، و لكن حيث إنّ التعظيمين من المسببات التوليدية التى لم تتعلّق إرادته المكلف بها أوّلاً و بالذات - لكونهما غير مقدورين له بلا واسطه - فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب، و المفروض أنّه فعل واحد بالحقيقه و الهويه، فيوجب اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد شخصى، و لا بدّ حينئذٍ من أعمال

قواعد التعارض، و لا يكون من مسأله الاجتماع.

و بالجمله: إنه لا بدّ و أن تكون النسبه بين الفعلين الصادرين عن المكلف أوّلاً و بالذات، عموماً من وجه، لا بين الموضوعين، و لا بين العنوانين المتولدين من فعل واحد.

بل لا- يكفى مجرد ذلك ما لم يكن التركيب بين الفعلين تركيباً انضمامياً، و إلّا فلو كان التركيب فيه اتحادياً- كقوله: «اشرب الماء» و «لا تغصب» فإنّ التركيب فى مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب، يكون على وجه الاتحاد؛ حيث إنّ

ص: ٦٩

الفرد من الماء الذى يشربه، مصداق لكلّ من الشرب و الغصب- فلا يجرى فيه النزاع(١).

فروح كلام هذا المحقق قدس سره و أساسه، مبنى على أنّ النزاع إنّما يجرى فيما إذا كان التركيب انضمامياً، و إلّا فلا يجرى فيه النزاع.

أقول: إن أراد بذلك بيان أنّ نزاع القوم إنّما هو فيما إذا كان التركيب انضمامياً، ففيه: أنّه ليس فى كلامهم من التركيب الانضمامى أو الاتحادى عين و لا أثر؛ لأنّ القائل بالجواز يرى أنّ الأمر تعلق بعنوان غير ما تعلق به النهى و إنّ اتحداً خارجاً، كما أنّ القائل بالامتناع يرى سرايه أحدهما إلى الآخر، و يكونان موجودين بإيجاد واحد، فحديث ابتناء النزاع على كون التركيب انضمامياً، غير سديد، بل من يرى أنّ التركيب الخارجى بين العنوانين اتحادى، يمكنه القول بجواز الاجتماع باعتبار أنّ متعلقات الأحكام، إنّما هى العنوانين الكلّيه، دون المصدايق الخارجيه.

و إن أراد قدس سره بذلك بيان ما ينبغى أن يكون محطّ النزاع و بيان مختاره فى المسأله؛ و أنّه كلّما كان التركيب انضمامياً يجوز الاجتماع، و إلّا فلا، ففيه- مضافاً إلى أنّ الكلام فى المقام فى تحرير محطّ النزاع فى المسأله، لا بيان المختار فيها- أنّه يرد عليه أمران:

فأولهما: أنّه- كما أشرنا إليه- يصحّ النزاع فيما لو كان التركيب اتحادياً، بل يصحّ القول بالجواز مع ذلك؛ لأنّ الاتحاديه و الانضماميه فى التركيب، إنّما هما فى الخارج الذى هو ظرف السقوط، و هو غير مربوط بمقام متعلقات الأحكام التى هى العنوانين الكلّيه.

١- فوائد الاصول ١: ٤١٠-٤١٢.

ص: ٧٠

و ثانياً: لو أغمضنا عن ذلك و قلنا بعدم الجواز فيما لو كان التركيب اتحادياً، فهذا لا يوجب أن يكون ذلك خارجاً عن محطّ النزاع، بل يكون ذلك دليلاً على اختيار التفصيل فى المسأله؛ و هو جواز الاجتماع فيما لو كان التركيب انضمامياً، و الامتناع فيما إذا كان التركيب اتحادياً، فتدبر.

فالمحقق النائبي قدس سره- بعد أن أتعب نفسه الزكيه- لم يأت بشيء مقنع ينقح محط النزاع.

والذي يمكن أن يكون محطاً للنزاع: هو العنوانان اللذان تكون النسبه بينهما عموماً من وجه؛ بحيث لم يؤخذ أحدهما في الآخر، فعلى هذا يكون «صل» و «لا تغصب» داخلين في محط البحث، وليس التركيب بينهما انضمامياً، وهو المثال المعروف الدارج في كلمات القوم. وقد أشرنا إلى أنّ تجويز هذا المحقق دخوله في محط النزاع؛ لأجل ما يرى من أنّ الحركة في كلّ مقوله عينها، و هناك حركات في الخارج، و أنّ التركيب بينهما انضمامي، و قد عرفت عدم تماميه ما ذكره (1)؛ و أنّ المقوله هي التصرف في مال الغير لا الغصب؛ لما أشرنا من أنّه عباره عن الاستبداد و الاستيلاء على مال الغير، و أنّ التركيب بين الركوع و الغصب أو التصرف في مال الغير بغير رضاه، تركيب اتحادي، و مع ذلك ترى جواز اجتماع الأمر و النهي، و على مبناه قدس سره لا بدّ و أن يلتزم بامتناع الاجتماع في المثال المعروف، و تجويزه ذلك إنّما هو لأجل مبنى غير صحيح؛ و هو كون التركيب انضمامياً، و إذ قد عرفت فساد المبنى، فيخرب ما بنى عليه، فتدبر.

و لا فرق في ما ذكرنا بين كون متعلق الأمر و النهي من العناوين التوليديه أو غيرها؛ و لو قلنا بأنّ الأمر بالمسبب أمر بالسبب، و ذلك المأمور به هو التعظيم للعالم،

١- تقدّم في الصفحه ٥٧ و ٥٨.

ص: ٧١

و المنهى عنه هو التعظيم للفساق، و معنى ذلك هو لزوم القيام بحيثه تعظيم العالم، و حرمة القيام بحيثه تعظيم الفاسق، و هما عنوانان مختلفان موجودان بوجود واحد؛ يجوز تعلق الأمر بأحدهما، و النهي عن الآخر.

هذا مضافاً إلى أنّ إرجاع الأمر بالمسبب إلى الأمر بالسبب، لا وجه له بعد كون الدليل ظاهراً في تعلقه بالمسبب، و المسبب مقدور بواسطه السبب، فيجوز تعلق الأمر به، كما يجوز تعلقه بالسبب، فتدبر و اغتتم.

التحقيق جواز اجتماع الأمر و النهي

إشاره

إذا تمهد لك ما ذكرنا كلّ (1) فنقول: الحقّ جواز اجتماع الأمر و النهي المتعلقين بعنوانين متصادقين على موضوع واحد،

و لتقريب ذلك نقدّم اموراً:

الأمر الأوّل: في صور متعلق الأمر و النهي

تتصور في متعلق الأمر أو النهي وجوه:

لأنه تاره: يكون المتعلق فيهما نفس الطبيعه على نحو الإطلاق؛ وإن كان مقتضى تعلق البعث و الزجر بالطبيعه، مختلفاً بحسب الفهم العرفي، حيث إنه يفهم أن امتثال الأمر بالطبيعه بصرف وجود الطبيعه، و امتثال النهي عنها بترك جميع الأفراد، كما سبق.

و اخرى: يكون المتعلق فيهما جميع أفراد الطبيعه على نحو العموم على النحو المعقول؛ أى عنوان إجمالى الفرد.

١- قلت: و قد أوعزنا إلى أن تمام ما ذكر، لم يكن دخلياً فى مقدمه البحث، و إنما ذلك لبعضها، و بعضها الآخر ينبغى أن يعدّ من تنبيهات المسأله. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٧٢

و ثالثه: يكون المتعلق فى جانب الأمر بنحو الإطلاق، و فى جانب النهي بنحو العموم.

و رابعه: بعكس الثالثه.

و على جميع التقادير لا بدّ للأمر أو الناهى - إذا كان ملتفتاً خبيراً - من لحاظ موضوع أمره أو نهيه بما لهما من الخصوصيات أوّلاً، ثم إصدار البعث أو الزجر نحوه، فربما تكون نفس الطبيعه من دون قيد و شرط، محصّله لغرضه، و اخرى يكون لاعتبار شرط أو قيد دخاله فى حصوله، و من المعلوم أنه لا يكاد تتعلّق إرادته الجدّيه بغير ما يكون محصّلاً لغرضه، بل كلّ ما يكون دخلياً فى حصول غرضه يتعلّق به البعث أو الزجر؛ لأنّ الإراده التشريعيه تابعه للإراداه التكوينيّه، فهى مثلها فى أنها لا تتعلّق إلّا بما يكون محصّلاً لغرضه، و لا تكاد تتجاوزه إلى غيره حتّى المتحد معه خارجاً، فضلاً عمّا يلازمه، فما ظنّك بما يقارنه!!

و بالجملة: لا بدّ من ملاحظه الطبيعه بما لها من الخصوصيات الدخيله فى تحصيل غرضه؛ إذا كان متعلق الأمر أو النهي الطبيعه، أو ملاحظه فرد الطبيعه بما له من الخصوصيات، فيبعث نحوه، أو يزجر عنه، و لا يكاد أن يتجاوزا عن مصبّهما إلى ما يكون متحداً معه، أو ملازماً، أو مقارناً له، فالأمر فى قوله: «صلّ» مثلاً، متعلق بنفس طبيعه الصلاه مجرّده عن كافّه الخصوصيات، و لا يعقل تعدّيه عنها إلى ما هو خارج عنها و إن اتحد معها خارجاً أو ذهنياً، فضلاً عمّا يلازمه أو يقارنه، و كذلك النهي فى «لا تغضب» متعلق بنفس طبيعه الغضب مجرّده عن كافّه الخصوصيات، و لا يكاد يعقل تعدّيه عنها إلى ما هو خارج عنها و إن اتحد معها خارجاً أو ذهنياً أو لازمها أو قارنها.

و السرّ فى ذلك تبعيه الإراده التشريعيه للإراداه التكوينيّه، فكما أنّ الإراده

ص: ٧٣

التكوينيّه من المولى الحكيم، تابعه لإدراك الصلاح و الفساد، و لا تكاد تتعلّق إلّا بما هو دخیل - بحسب الواقع و نفس الأمر - فى تحصيل الغرض، و لا يعقل تعدّيه عن موضوعه إلى ما لا دخاله له فى وعاء من الأوعيه ذهنياً كان أو خارجاً، فكذلك الإراده التشريعيه، فعلى هذا لا يتعلّق الأمر بالصلاه إلّا إذا كانت الخصوصيات المأخوذه فيها دخیله فى تحصيل المصلحه، فكما لا يمكن تعلّقه بالفاقد منها، فكذلك لا يمكن تعلّقه بالخصوصيه غير الدخيله فى تحصيل الغرض، و قس عليه تعلق النهي بعنوان

«الغضب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه».

و عليه فالملازمات الوجودية للمأمور به و المنهى عنه في الوجود الخارجى أو الذهنى - فضلاً عن المقارنات الاتفاقيه - كلّها خارجه عن حريم الأمر و النهى.

الأمر الثانى: فى معنى الإطلاق المقابل للتقييد

إشاره

معنى الإطلاق المقابل للتقييد هو كون الماهيه من حيث هى، تمام الموضوع للحكم؛ بحيث لا يكون شىء آخر دخيلاً فيه و إن كان متحداً معها فى الخارج، فضلاً عما يكون ملازماً لها، أو مقارناً إياها، مثلاً معنى الإطلاق فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) هو أنه بعد جريان مقدّمات الحكمه، تكون نفس طبيعه البيع بلا دخاله قيد و شرط فيها، تمام الموضوع للحكم عليها بالحليّه، و حيث إنّ الطبيعه توجد بتمامها بوجود الفرد، فتنتطبق الطبيعه على هذا، و ذاك ... و هكذا.

و لا يستفاد من جريان مقدّمات الحكمه تعلق الحكم بأفراد البيع، كما كان يستفاد ذلك من العموم إذا قيل مثلاً: «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» فما يظهر من بعضهم من أنّ الإطلاق عبارته عن لحاظ المطلق سارياً فى أفرادها، و جارياً فى مصاديقه، أو مرآه

١- البقره (٢): ٢٧٥.

ص: ٧٤

لحالاته؛ بحيث لا يكون فرق بين العموم و الإطلاق إلّا فى أنّ دلالة العموم على الأفراد وضعيه، بخلاف الإطلاق، فإنّها بمقدّمات الحكمه، غير سديد؛ لاستحاله كون الماهيه آله للحاظ الخصوصيات و إن كانت متحده معها، بل لا بدّ من دالّ آخر يدلّ على الكثره الإجماليه من لفظه «كلّ» أو لام الاستغراق و نحوهما، و معه يصير عموماً لا مطلقاً، و لذا عقد الاصوليون لكلّ من الإطلاق و العموم باباً مستقلاً، و ذكروا لكلّ منهما أحكاماً على حده، كما سيوافيك مفصلاً فى محلّه.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ربما يظهر من بعضهم من أنّ معنى الإطلاق، كون الشىء بتمام حالاته و لواحقه موضوعاً للحكم، و أنّ معنى «إن ظاهرت فأعتق رقبه»:

أنّه يجب عليك عتقها؛ سواء كانت عادله أو فاسقه، عالمه أو جاهله ... و هكذا؛ لما عرفت من عدم كون الماهيه آله للحاظ تلك الخصوصيات، فلا بدّ للحاظها من دالّ آخر، و المفروض عدمه.

و بالجملة: معنى الإطلاق عدم لحاظ الحالات و الخصوصيات، لا لحاظ عدمها حتّى يكون معنى «صلّ» مثلاً إنشاء و جوب طبيعه الصلاه سواء وقعت فى مكان غضبى، أم لا، بل معناه تعلق الحكم بطبيعه الصلاه بلا دخاله أمر آخر فيها، كما أنّ إطلاق قوله عليه السلام:

«لا يجوز التصرف في مال الغير بلا إذنه»(١)

عبارة عن كون هذا العنوان تمام الموضوع للحرمة.

فعلى هذا لا يكون «صلّ» نظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، كما أنّ النهي عن التصرف في مال الغير بلا إذنه، لا يكون نظراً إلى التصرف الصلّاتي، ولذا قلنا:

إنّ دلالة المطلق على الإطلاق، دلالة عقلية بلحاظ دلالة فعل المتكلم بما أنّه فاعل مختار، لا دلالة لفظية، كما هو الشأن في العموم.

١- وسائل الشريعة ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٣، الحديث ٧.

ص: ٧٥

فتحصّل: أنّ الحالات و الخصوصيات المتصوّره في المطلق كلّها خارجه عن حرّيم المطلق، كما أنّها داخله في حرّيم العموم، و سيوافيك تفصيله في محلّه إن شاء الله، فارتقب حتّى حين.

الأمر الثالث: في عدم حكاية الماهية اللابشرط عمّا يتحد معها خارجاً

إنّ الماهية اللابشرط سواء أ كانت مدخوله للفظه «كلّ» و نحوها أو لا، و سواء كانت ماهية أصيله كالإنسان، أو اعتباريه، كالغصب و الصلاة- لا يحكى اللفظ الموضوع لها عمّا يتحد معها خارجاً؛ و إن كانت محفوفه في الخارج بالخصوصيات، و تتحد معها في الخارج.

و بالجملة: قولهم: «إنّ الماهية اللابشرط تتحد مع ألف شرط في الوجود الخارجى ممّا هو خارج عن ذاتها» ليس معناه حكاية الماهية اللابشرط عن الخصوصيات الخارجيه و الأفراد، بل معناه أنّها في الخارج تكون عين هذا الفرد و ذاك الفرد ... و هكذا، و كم فرق بينهما كما لا يخفى!!

مثلاً: لفظ «العالم» و «الفاسق»- و كذا «الغصب» و «الصلاه»- عنوانان لا بشرطان يتحد كلّ منهما مع الآخر أحياناً؛ فإنّ ماهية الصلاة ربما تتحد مع ماهية الغصب- على مبنى القوم- في بعض الجهات، كالحركة الغصبيه، و كذا الفاسق قد يتحد مع العالم خارجاً، و لكنّ اللفظ الموضوع لأحدهما لا يحكى عن الآخر؛ ضروره أنّ حكاية اللفظ- بعد ما لم تكن طبيعته- تابعه للوضع و الجعل، فكلّ ما يكون موضوعاً له يكون اللفظ حاكياً و كاشفاً عنه، و هو منتفٍ في المقام.

فلا يحكى اللفظ الموضوع لعنوان عن عنوان آخر متحد معه أحياناً، و لا عن الخصوصيات المكتنفه به؛ أ لا ترى أنّ أقوى مراتب الاتحاد الخارجى، إنّما هي بين

الماهيه و الوجود، و لكن مع ذلك لا يحكى و لا يدلّ اللفظ الموضوع لأحدهما عن الآخر دلالة لفظيه، و كذا سائر الأعراض متحده مع موضوعاتها خارجاً، و موجوده فيها، و مع ذلك لا يحكى اللفظ الموضوع للعرض - نحو «السواد» مثلاً - عن موضوعه؛ و هو الإنسان، فإذا وضع لفظ «العالم» للذات المبهمه المتصفه بالعلم فلا- يحكى عن الخصوصيات المكتنفه و المتحده معه خارجاً.

نعم، ربما يوجب تصوّر أحد المتلازمين انتقال الذهن إلى الآخر، و لكن ذلك من باب تداعى المعانى، لا دلالة اللفظ، و لذا ربما يكون الانتقال من أحد الضدّين إلى الآخر أيضاً؛ لأنّ تداعى المعانى - كما قرّر في محلّه - يدور مدار الموافاه الوجوديه، أو وقوع المطارده بينها في محلّ واحد، و غايه ما يمكن أن يقال فيما نحن فيه تحقّق الموافاه الوجوديه بين عنوان «العالم» و الخصوصيات المكتنفه به. و عليه فالصلاه مثلاً و إن اتحدت أحياناً مع التصرف في مال الغير بلا إذنه، و لكن لا يمكن أن تكون مرآه له و كاشفه عنه، فالاتحاد في الوجود غير الكشف عمّا يتحد به، و هو واضح (١).

الأمر الرابع: في المراد بمتعلقات الأحكام

و هذا الأمر هو العمده في الباب، و عليه يبتنى أساس القول بالجواز، و حاصله:

أنّ متعلقات الأحكام، هل هي العناوين المأخوذه في لسان الأدلّه؛ أعنى الماهيه اللابشرط من حيث هي منسلخه عن كافّه اللواحق و العوارض، أو بما هي موجوده في الخارج أو في الذهن، أو بما هي مرآه لما في الخارج، أو أنّ معنونات هذه العناوين

١- قلت: و لا- يخفى أنّ هذا الأمر لا- يهّم في إثبات الجواز؛ لأنّه و لو قلنا: إنّ اللفظ الموضوع للطبيعه يحكى عن الخصوصيات المكتنفه بها، فمع هذا يمكننا اختيار القول بالجواز، كما سيجى ء. [المقرّر حفظه الله]

- و هي أفعال المكلفين - متعلقات للأحكام، فجعل العناوين قنطره إليها؟ وجوه.

و ليعلم: أنّه إذا كانت متعلقات الأحكام المعنونات، يصحّ النزاع في أنّ الخصوصيات التى تقارنها، هل تتحد معها، أو تنضمّ معها؟ و إلّا فإن قلنا: إنّ متعلقات الأحكام هي نفس العناوين بما هي، فيكون حديث الانضماميه أو الاتحاديه غير صحيح؛ لأنّهما من شئون الوجودات الخارجيه، و المفروض أنّها غير متعلّقه للتكاليف. و ليكن هذا على ذكر منك، و سنشير إليه قريباً، فارتقب.

و كيف كان قال المحقّق الخراسانى قدس سره في المقدّمه الثانيه: «لا شبهه في أنّ متعلّق الأحكام، هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه، و هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه- و هو واضح- و لا ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه؛ بحيث لو لا انتزاعه تصوّراً و اختراعه ذهنياً، لما كان بحدائه شىء خارجاً» (١).

و قال في المقدّمه الثالثه: «إنّه لا- يوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون، و لا- ينثلم به وحدته؛ فإنّ المفاهيم المتعدّده و

العناوين الكثيرة، ربما تنطبق على الواحد و تصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهه مغايره لوجهه، كالواجب تبارك و تعالى، فهو- على بساطته، و وحدته، و أحديته- تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه»(٢).

أقول: ليت شعري هل مراده قدس سره ما هو الظاهر من كلامه من تعلق البعث أو الزجر بما هو الموجود خارجاً، و قد نفاه قدس سره عند البحث عن تعلق الأوامر و النواهي

١- كفايه الاصول: ١٩٣.

٢- نفس المصدر: ١٩٣-١٩٤.

ص: ٧٨

بالطبائع أو الأفراد(١)؟ و هو الحق؛ لأنّ تعلق الحكم بالوجود الخارجى أو الإيجاد بالحمل الشائع، لا يمكن إلّا فى ظرف تحقّقه، و البعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل و طلب لما هو الموجود، كما أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع.

و واضح أنّه لم يكن لنا فى محطّ البحث، واحد بسيط تنطبق عليه عناوين عديده إلّا الحركة الخارجيه؛ فإنّه ينطبق عليها عنوانا «الصلاّتيه» و «الغصبيه» و من المعلوم أنّها غير موجوده عند تعلق الحكم، و ليس هناك إلّا عنوان لم يكن شيئاً قبل تصوّره، و عند تصوّره يكون موجوداً ذهنياً، و مع تقييده ذهنياً لا يمكن انطباقه على الخارج، و لو تعلق الحكم بالخارج يلزم تحصيل الحاصل و طلب ما هو الموجود، و قد نفى هذا المحقّق قدس سره تعلق الحكم بما هو الموجود خارجاً، فلاحظ.

و قد ذكرنا- لعلّه بما لا مزيد عليه- ما هو الحقّ فى متعلّق الأحكام، و لكن حيث إنّ الإعادة لا تخلو من فائده، لذا نرجع و نشير إلى ما هو الحقّ:

فنقول: إنّ متعلّق البعث أو الزجر، ليس إلّا نفس الطبيعه من حيث هى، لا بما هى موجوده فى الخارج؛ لاستلزامه البعث إلى ما هو الحاصل خارجاً، و الزجر عمّا تحقّق كذلك، و لا بما هى موجوده فى الذهن؛ لأنّه لو كان كذلك لما انطبق على الخارج؛ و لا بما هى مرآه للخارج، لكونه خلاف ظاهر الأدلّه، و قد أشرنا آنفاً إلى أنّ اتحاد الطبيعه خارجاً مع الخصوصيات و العوارض، غير حديث الكشف و المرآتيه، و لذا أشرنا إلى أنّ الماهيه و إن اتحدت خارجاً مع الوجود، بل هى عين الوجود، و لكن مع ذلك لا يحكى اللفظ الموضوع لأحدهما عن الآخر، فكلّ منهما شأن يغنيه.

١- كفايه الاصول: ١٨٢.

ص: ٧٩

و عليه فمتعلّق الأمر هو نفس الطبيعه من حيث هى، فحيث يرى المقتن أنّ نفس الطبيعه بوجودها الخارجى منشأً للأثر، فيتصوّرهما، و يصدّق بفائدتها، فيشتاق إليها أحياناً، فيريدها، ثم يبعث نحوها فيريد إيجادها، نظير إشاره الأخرس فى التكوينيّات.

و كذا الحال فى جانب الزجر، فىرى المقتن أن نفس الطبعه بوجودها الخارجى ذات مفسده، فتتقدح مبادئ الزجر فى ذهنه، فىزجر عنها، فىرىد عدم إىجادها خارجاً.

ثم إن الماهيه و إن كانت موجوده فى الذهن عند تصوورها، و كانت مصداقاً ذهنياً للماهيه، و لكنّها بوجودها الذهنى لم يحمل عليها شىء، و لم تكن موضوعاً للحكم، بداهه أنه كما أنك فى قولك: «زىد إنسان» لم ترد حمل الإنسانى على الماهيه الموجوده فى الذهن بما أنها موجوده فيه؛ لعدم صدق المصداق الذهنى على المصداق الخارجى، بل المراد حمل نفس طبعه الإنسانى، فكذلك المقتن، فلحاظ الماهيه ذهنياً و جعل ظرف تحقّقها فى الذهن، باعتبار أن تعلق الحكم بالموضوع يتوقف على تصوّر الموضوع، و إلا فنفس الطبعه من حيث هى متعلقه للحكم.

و إن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فنقول: إن وزن الحكم بالنسبه إلى موضوعه و زان لوازم الماهيه إلى نفسها؛ فإن لزوم الإمكان للماهيه و الزوجيه للأربعه، و إن كان لا يتوقف على وجودهما خارجاً أو ذهنياً، إلا أن ظهور اللزوم يتوقف على وجود المعروض فى أحد المواطنين، فكذلك الحكم بالنسبه إلى موضوعه، فإنه و إن لم يتعلّق بنفس الطبعه مقيده بأحد المواطنين، و لكن حيث إن تعلق الحكم يتوقف على تصوّر الموضوع، فتكون الطبعه متعلقه للحكم فى الذهن، لا- بما هى موجوده فيه، و لا- بما هى موجوده فى الخارج.

ص: ٨٠

و أما حديث أن «المايه من حيث هى ليست إلا هى» لا محبوبه و لا مبغوضه، فلا تكون محصّله للغرض، فكيف يبعث نحوها؟! فقد عرفت حالها- لعلّه بما لا مزيد عليه- عند التكلم فى كون متعلقات الأحكام الطبائع دون الأفراد، و حاصله: أنه لا منافاه بين تعلق البعث بنفس الطبعه و كون الماهيه من حيث هى ليست إلا هى، و لا يلزم من ذلك كون الماهيه من حيث هى، مؤثّره فى تحصيل الغرض، بل المولى لما رأى أن إتيان الصلاه و وجودها خارجاً محصّل للغرض، فلا محاله يتوسّل إليه بوسيله، و لا يكون ذلك إلا بالتشبّه بالأمر بالطبعه لبعث العبد إلى إىجادها، فمتعلق الأمر هو الطبعه، و الهيئه باعته نحو إىجادها، و إن شئت تفصيل المقال فاطلب مظانّه.

فتحصّل ممّا ذكر: أن متعلقات الأحكام إنما هى نفس الطبائع و العناوين من حيث هى، لا- معنوياتها، و لا هى بما أنها مرآه للخارج.

و لو سلّم أن الماهيه بما هى مرآه للخارج، متعلقه للحكم، و لكنّ هذا لا يضّرّ بما نحن بصدد إثباته عجاله؛ و هو إثبات الجواز فى المسأله؛ و ذلك لأنه لو كانت للطبعه مرآته، فإنما هى بالنسبه إلى الأفراد و المصاديق الذاتيه لها، فمايه الصلاه مثلاً تكون حاكبه لما يكون فرداً ذاتياً لها، و لا تحكى عمّا يتحد معه، و لا يتخطى الحكم المتعلق به إلى ما يلازمه و يقارنه و يتحد معه، و كذا ماهيه الغصب تحكى عمّا يكون مصداقاً ذاتياً لها، و لا يتجاوز الحكم المتعلق بها إلى ما يلازمها و يقارنها. هذا كلّ فيما إذا كان متعلق الأحكام بصوره الإطلاق.

و كذلك الحال فيما إذا كان بصوره العموم(١)؛ و ذلك لأنّ قولك: «أكرم كلّ عالم»

١- قلت: ولا- يخفى أنّ محطّ النزاع و إن لم يكن في العموم، و لكن أراد الاستاذ- دام ظلّه- بيان عدم لزوم اجتماع الضدّين حتّى في صورته تعلق البعث و الزجر على نحو العموم أيضاً، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٨١

ليس معناه: أكرم زيداً و عمراً و بكرّاً ... و هكذا، حتّى يكون معنى «لا- تكرم كلّ فاسق» أيضاً: لا تكرم زيداً، و عمراً، و بكرّاً الفاسقين؛ حتّى يوجباً تعلق البعث و الزجر بشىء واحد، بل لم يكن في المثال الأوّل إلّا عنوان «العالم» و لفظه «كلّ» دالّه على الكثرة الإجمالية، و إضافه «كلّ» إلى «العالم» تفيد كثره مدخوله، فيكون معناه:

أكرم كلّ فرد من أفراد طبيعه العالم، و هو عنوان يقبل الصدق على الأفراد الموجوده في الخارج من زيد، و عمرو، و بكر .. و هكذا، لا عينها.

و كذا الحال في المثال الثانى، إذ لم يكن إلّا عنوان «الفاسق» و إضافه «كلّ» إليه تفيد كثره مدخوله، فيكون معناه: لا تكرم كلّ فرد من أفراد طبيعه الفاسق، و هو عنوان يقبل الصدق على الموجودين في الخارج، فعنوان «كلّ عالم» غير عنوان «كلّ فاسق» في عالم المفهوميّه و إن انطبقا خارجاً على زيد و عمرو و بكر ... و هكذا، فلا منافاه بين الحكم على أحدهما و بين الحكم على الآخر.

فظهر أنّه لا فرق في القول بالجواز بين كون متعلّق الحكم الماهيه اللابشرط أو عموماً، فتدبّر.

تبين قول المختار

إذا تمهّدت لك هذه الامور التي عمدتها الأمر الرابع، يسهل عليك التصديق بجواز تعلق الأمر و النهى بعنوانين متضادين على واحد شخصى، بل يكون ذلك من الواضحات؛ و ذلك لأنّه إذا لم يتجاوز الحكم المتعلّق بعنوان- سواء كان بصوره الإطلاق أو العموم- إلى عنوان آخر، و لا- يكاد يتجاوزه إلى لوازمه أو لواحقه المتحدّه معه خارجاً غير الدخيله في تحصيل الغرض، و أنّ معنى الإطلاق بعد تماميه مقدّمات الحكمه، ليس إلّا كون نفس الطبيعه بما هي، تمام الموضوع للحكم من دون

ص: ٨٢

دخاله للملحقات و المتحدات معها في ذلك، و أنّ مصبّ متعلّق الأحكام هو نفس العناوين لا المعنونات، فعليه فالحكم المتعلّق بعنوان «الصلاه» مثلاً لا يكاد يسرى إلى عنوان «الغضب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» و بالعكس، بل كلّ منهما مقصور على موضوعه لا يكاد يتجاوزه إلى الآخر، و عند الصلاه في دار علم عدم رضا صاحبها و إن اتحد عنوان «الصلاّتيه» مع عنوان «الغصبيه» أو عنوان «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» و يكون بينهما كمال الملاءمه و الاتحاد، و لكنّ الخارج ليس ظرفاً لتعلّق البعث أو الزجر حتّى يضمرّ الاتحاد فيه و قد كانا متخالفين في ظرف تعلق الحكمين؛ بداهه أنّ عنوان «الصلاّتيه» يخالف عنوان «الغصبيه» أو «التصرّف العدواني» مفهوماً.

عدم ابتناء الجواز على التركيب الانضمامي

لعلّه بما ذكرنا ظهر لك: أنّ ما ذكره المحقّق النائبي قدس سره في المقام (١)، و أتعب نفسه الزكيه في بيان الفرق بين المبادئ و المشتقات، و الفرق بين التركيب الاتحادي و الانضمامي، و بنائه محطّ النزاع على القول بكون التركيب انضمامياً، ليس في محلّه، لأنّ الانضماميه أو الاتحاديه- كما أشرنا إليه آنفاً- إنّما هما في الخارج و ما هو فعل المكلف، و هو الذي يتصوّر فيه كونه مؤلّفاً من مقولتين على نحو التركيب الانضمامي، و قد عرفت أنّ متعلّقات الأحكام نفس العناوين لا- المعنونات، فإذا انهدم المبنى انهدم البناء عليه.

مضافاً إلى أنّه لا مَسْرَح للتركيب الاتحادي و الانضمامي في الامور الاعتباريه، و ليس ذلك إلّا من باب انطباق عناوين متعدّده على شىء واحد، و واضح أنّه

١- فوائد الاصول ١: ٤٠٦-٤٠٧.

ص: ٨٣

ليس انطباق العناوين على شىء واحد من قبيل التركيب.

و في كلامه قدس سره وجوه من الإشكال (١) لا يهّمنا التعرّض لها روماً للاختصار.

اختيار جواز الاجتماع و لو لم نقل بالخطابات القانونيه

ثمّ إنّ لا- فرق فيما ذكرنا في تصوير الجواز بين كون الخطاب القانوني، خطاباً واحداً متوجّهاً إلى المجتمع، كما نقول به، أو خطاباً واحداً منحلّاً إلى خطابات عديده بعدد آحاد المكلفين، كما يقولون؛ و ذلك لأنّ معنى انحلال خطاب «أكرم كلّ عالم» مثلاً، هو انحلاله إلى خطابات عديده بعدد أفراد طبيعه العالم، و مقتضى الإطلاق- عند القائل بكونه بعد تماميه مقدّمات الحكمه كالعموم فيكون على منهاجه- أنّه إذا تعلّق الخطاب البعثي بفرد من العالم، فهو غير تعلّق الخطاب بفرد من الفاسق، فلا يوجب الاجتماع على تقدير انحلال الخطاب أيضاً، فتدبر.

فقد ظهر ممّا ذكرنا عدم لزوم اجتماع الأمر و النهي في شىء واحد من القول بجواز الاجتماع؛ لتعلّق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلّق الآخر به، فلو قلنا بتضادّ الأحكام فإنّما يلزم لو كان متعلّقهما شيئاً واحداً، و قد عرفت أنّهما متعدّدان.

دفع الإشكالات الواردة على القول بجواز الاجتماع

إشارة

بقى فى المقام إشكالات من حيث إن مقتضى القول بجواز الاجتماع، لزوم كون شىء واحد مراداً و مكروهاً، أو محبوباً و مبغوضاً، و ذا مصلحة ملزمه و مفسده كذلك، أو مقرباً و مبعيداً. و حيث إن تقريب الإشكال فيها على نسق واحد، فلا نحتاج لتقريب الإشكال على كل واحد منها على حده، فنقرر الإشكال على وجه واحد،

١- قلت: و قد سبق شقّص منها فيما تقدّم، فراجع. [المقرر حفظه الله]

ص: ٨٤

و نشير إلى كل من الجهات، فالإشكال فى الحقيقه إشكال واحد ذو شعب متعدده.

فنقول: لا إشكال لدى عقل كل ذى مسكه، فى أنّ الذى تتعلّق به الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض، ما هو الموجود خارجاً؛ بداهه أنّ التفّاح الخارجى أو الماء الخارجى، يكون مراداً محبوباً، و يبذل المال لتحصيله، لا عنوان «التفّاح»، أو «الماء» لأنّ الذى يفرح القلب هو التفّاح الخارجى، و كذا الماء الخارجى يروى العطشان، لا عنوانهما، و كذا الخمر الخارجيه تكون مكروهه و مبغوضه؛ لأنّها تخمّر العقل و تزيله، لا- عنوانها، فالمراد و المحبوب فى المثال هو الصلاه الخارجيه لا- عنوانها، و المكروه و المبغوض هو الاستيلاء أو التصرف الخارجيان فى مال الغير بغير رضاه، لا عنوانهما، و هكذا، فلازم القول بالجواز تعلّق الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض بشىء واحد.

و كذا فإنّ الموجودات الخارجيه ذوات صلاح و فساد، لا عناوينها، و كذا فإنّ المقرب و المبعيد هو الموجود الخارجى، فإنّ الصلاه التى هى قربان كل تقى (١) أو معراج المؤمن (٢) أو الناهيه عن الفحشاء (٣)، إنّما هى الموجوده خارجاً، و هى التى ياتيانها يتقرب العبد لمولاه، لا عنوانها و التصرف الخارجى فى مال الغير بغير رضاه،

١- راجع وسائل الشيعه ٤: ٤٣، كتاب الصلاه، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١٢، الحديث ١ و ٢.

٢- قلت: لعلنا أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ سماحه الاستاذ- دام ظلّه- تبه فى مجلس الدرس على أنّه لم ير فى الجوامع الحديثه حديث «الصلاه معراج المؤمن» نعم وجدناه فى اعتقادات المجلسى (أ). [المقرر حفظه الله] أ- الاعتقادات، المجلسى: ٣٩.

٣- العنكبوت (٢٩): ٤٥.

ص: ٨٥

ذو مفسده و مبعّد عن ساحه المولى تعالى، لا عنوانه ... إلى غير ذلك من الأمثله ممّا هو ظاهر بأدنى تأمل.

فإذن الحركه الخارجيه- من القيام، و الركوع، و السجود مثلاً- إذا كانت تصرفاً فى مال الغير بغير رضاه، تكون مكروهه و مبغوضه، و ذات مفسده، و مبعيده عن ساحه المولى تعالى، فكيف تكون الحركه الكذائيه مراده و محبوبه، و ذات مصلحة، و مقربه إلى ساحته تعالى؟! و لذا ترى أنّ بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر و النهى، قائل ببطلان الصلاه فى الدار المغصوبه؛ من جهه أنّ المبعّد لا يكون مقرباً (١).

و لعله يمكن للمستشكل أن يوسع نطاق الإشكال و يجريه في مبادئ الإرادة و الكراهه من التصور، و التصديق، و الشوق. هذا حاصل الإشكال بشعبه.

و أما الجواب عن الإشكال فنقول من رأس: أما التصور و التصديق، فمن الواضح أنّ المقنن و الأمر و الناهي عند أمره أو نهيه، يتصور شيئاً، و من المعلوم أنّ المتصور من كلّ منهما غير الآخر، فيكون مورد التصديق بالمصلحة غير مورد التصديق بالمفسده، و هكذا الأمر بالنسبه إلى الاشتياق، و قد سبق أنّه عند تصور العنوان لا ينقدح خصوصيات المصاديق، بل يرى أنّ نفس العنوان بذاته في الخارج، محصل لغرضه، فيتصوره، و يصدّق بفائدته، و يشتاق إليه أحياناً.

إشكال اجتماع الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض

و أمّا الإشكال من حيث اجتماع الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض؛ فلأنّ الإراده و الحبّ و مقابليهما، من الصفات النفسانيه ذات الإضافه القائمه بنفس المرید

١- لمحات الاصول: ٢٢٤.

ص: ٨٦

و الكارهه و المحبّ و المبغض، فلا بدّ لها من متعلّق يشخصها و يعينها؛ بداهه أنّ الإراده بدون المراد أو الحبّ بدون المحبوب، نظير العلم، فكما أنّ تشخص العلم بالمعلوم، فكذلك تشخص الإراده أو الحبّ بالمراد و المحبوب، و من المعلوم أنّ مشخصاتها ليست الوجودات الخارجيه، بل صورها و عناوينها الموجوده في الذهن، و إلّا فلو كان الخارج مشخصاً لما في الذهن، يلزم الانقلاب و صيروره الذهن خارجاً، أو بالعكس.

أضف إلى ذلك: أنّه يلزم من ذلك أن لا يتعلّق شىء منها بما لم يكن موجوداً في الخارج؛ لامتناع أن يكون المعدوم مقوماً و مشخصاً للموجود، مع أنّا نرى وجداناً صحّحه تعلّق تلك الامور أحياناً بما لم تكن موجوده في الخارج.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا مناص من القول بأنّ متعلّق الحبّ و البغض أو الإراده و الكراهه، متغايران حقيقه؛ لأنّ وعاء الذهن وعاء التحليل و التجزئه، فصوره ما تعلّق به الحبّ و الإراده، غير صورته ما تعلّق به البغض و الكراهه، نعم لَمّا كانت العناوين وجوهاً لمصاديقها، فلا محاله يصير الخارج محبوباً و مراداً أو مبغوضاً و مكروهاً بالعرض و بالواسطه.

و إن شئت مزيد توضيح فلاحظ أنّه إذا تخيلت وجود الأسد قريباً منك، تخاف عند ذلك، فهل أنّ خوفك من الأسد الخارجى، أو أنّه من الصوره الحاصله منه في ذهنك؟ فإن قلت بالأوّل، فلا بدّ و أن يحصل لك الخوف عند ذلك و إن لم تكن ملتفتاً لوجود الأسد عندك، مع أنّه ليس كذلك ضروره، و يلزمك أن لا تخافه إذا توهمت كون هذه البقره أسداً، مع أنّه ليس كذلك، فلا بدّ و أن تقول بالثاني؛ و أنّ الأسد بوجوده الخارجى غير مخوّف إياك، بل المخوّف هو الصوره الأسديه الحاصله لك؛ كان هناك أسد أم لا، و هى متعلّق علمك بالذات، لا الخارجى منها.

نعم، حيث تكون العناوين وجوهاً لمصاديقها، فلا محاله يكون الخارج معلوماً

ص: ٨٧

بالعرض، و لذا فإذا تخيلت وجود الأسد قريباً منك، تحصل لك دهشه و اضطراب و إن لم يكن فى الخارج، و إن لم تتحصّل لك صورته، تكن مطمئناً غير مضطرب و إن كان الأسد فى حجرتك، فلا تخاف فى الحقيقة إلّا من نفسك!!

و الحاصل: أنّ الإرادة و الحبّ و العلم- و نحوها من الصفات النفسانية ذات الإضافة- لها نحو إضافة إلى المراد و المحبوب و المعلوم، و تشخّص بها، و معلوم- بديهه- أنّ ما يكون فى الخارج حيث إنّه فى غير وعاء النفس، فلا يكاد يمكن أن يشخّص ما يكون فى وعاء النفس، فلا بدّ من وجود المشخّص فى افق النفس؛ و هو عنوان كلّى فى الصور الكلّيه، و عنوان جزئى فى الصور الجزئيه، و لكن حيث إنّ العناوين الموجوده فى الذهن وجوه لمصاديقها و مرايا لما فى الخارج، فيصير الخارج مراداً و مكروهاً و محبوباً و مبغوضاً و معلوماً بالعرض، و الغافل يتوهم أنّ الخارج متعلّق تلك الامور حقيقه.

فظهر أنّ الإرادة و الكراهه و الحبّ و البغض، صفات حقيقه ذات إضافة، فلا بدّ لها من مشخّص فى الذهن، و عنوان «الصلاح» حيث إنّه فانّ فى المعنون و يكون مرآه له، فلا- يحكى إلّا عن حيثيه الصلاتيه، و أمّا الخصوصيات الاخر فنخارجه عن حريم كاشفيتها.

فإذا ظهر ما ذكرنا، و وضح لك أنّ متعلّق الإرادة و مشخّصها، غير متعلّق الكراهه و مشخّصها، و كذا فى جانب الحبّ و البغض، تعلم أنّ متعلّق الإرادة أو الحبّ من العنوان، يغاير متعلّق الكراهه و البغض، فيكون الموجود الخارجى مراداً و محبوباً من جهه، و مكروهاً و مبغوضاً من جهه اخرى، و لا- عزوّ فى ذلك؛ لأنّ كون شىء مراداً و مكروهاً و محبوباً و مبغوضاً، لا يوجب اتصاف الخارج بمبدءين متضادّين، نظير اتصاف الجسم بالسواد و البياض حتّى يمتنع، بل هو وجود تلك الصفات فى

ص: ٨٨

النفس مضافه إلى الخارج ثانياً و بالعرض بعد تعلّقها بصورها أوّلًا، و واضح أنّه لا يحصل بذلك فى الخارج تغيير، و لا وجود عرض حالّ فى المراد و المحبوب و هكذا.

و بالجملة: ليس بحذاء هذه الأوصاف شىء فى الخارج حتّى يلزم وجود مبدءين متضادّين فى الواحد، بل صفات قائمه بنفس المرید و المحبّ مثلاً مضافه إلى ما فى الخارج، فتدبّر.

ألا ترى أنّ مركّبات هذا العالم لا بدّ و أن تنتهى إلى البسائط؛ لبطلان التسلسل، و أبسط البسائط ذات الواجب تعالى، فإنّه بسيط غاية البساطه لا تشوبه شائبه الكثره أصلاً، و مع ذلك تصدق على ذاته المقدّسه عناوين كثيره؛ ككونه تعالى عالماً، قادراً، سمياً، بصيراً... إلى غير ذلك من أسمائه الحسنی. بل هو تعالى محبوب كلّ مؤمن، مع أنّه لا يمكن حدوث صفه و حاله فيه تعالى بعددهم.

و كذا غيره تعالى من سائر البسائط، فإنّ كلّ بسيط يكون مقدوراً و معلوماً و مرضياً له تعالى، و هكذا، و هو بحيشه كونه مقدوراً

له تعالى معلوم، و بالعكس، و إلّا يلزم أن تكون ذاته تعالى عالمه بحيثه دون حيثه، و مع ذلك لا يلزم تكثّر البسيط!!

بل ربما يصدق عنوانان متقابلان على شىء واحد بسيط، كالحركة الواحدة، فإنّها ربما تكون معلومه من جهه كونها صلاحه و حركه ركوعيه، و مجهوله من جهه كونها غضباً إذا شكّ في كون المكان غضباً.

و السرّ في ذلك: هو أنّ تلك العناوين عناوين انتزاعيه تنتزع من نحو ارتباط بها، لا امور حقيقه قائمه به نظير السواد و البياض بالنسبه إلى الجسم؛ لأنّ المحبوبيه أو المبعوضيه مثلاً، تنتزعان من تعلق الحبّ أو البغض بالصوره الحاكيه عن الخارج.

ص: ٨٩

حول تفريق المحقق النائيني قدس سره بين ذاته تعالى و بين سائر البسائط

يظهر من المحقق النائيني قدس سره أنّه فرّق بين ذاته تعالى و سائر البسائط (١)، فقال ما حاصله: أنّ تعدّد العنوان لا بدّ و أن يوجب تعدّداً في المعنوي، و إلّا يلزم صدق كلّ عنوان على كلّ شىء، فلا يعقل تصادق عناوين على متحد الجهه مع فرض إمكان افتراق أحد العناوين على الآخر و لو في الجملة؛ فإنّ البرهان العقلي الفطري، قائم على عدم إمكان انطباق العناوين المتباينه المفترقه في الصدق على متحد الجهه.

و يكفي في تصديقه نفس تصوّره.

و انتقاض القاعده بصفات البارى تعالى؛ من حيث إنّّه تنطبق عليه تعالى عناوين متباينه بالتباين الجزئي، مع أنّه تعالى ليس فيه تعدّد جهه؛ لكونه تعالى بسيطاً كلّ البساطه، و مع ذلك ينطبق عليه تعالى عناوين «العالم» و «القادر» و سائر الصفات، مع أنّ بينهما عموماً من وجه.

مدفوع: بأنّه لا يقاس التراب برّب الأرباب؛ فإنّ العناوين المنطبقه عليه تعالى، كلّها راجعه إلى الذات، فهو بذاته قادر، و عالم، و حيّ، و قيوم، و ليس العلم أو القدره مغايرين للذات.

و بالجملة: القياس مع الفارق و في غير محلّه؛ لأنّ مقام البارى تعالى مقام لا تصل إليه الأوهام، و لا يمكن تعقّل حقيقه انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصحّ جعل ذلك نقضاً للبرهان الفطري (٢).

١- قلت: و لا يخفى أنّه لم يتعرّض سماحه الاستاذ- دام ظلّه- لكلام هذا المحقق قدس سره و دفعه إلّا بعنوان الإشاره، و لكن حيث إنّ مقالته هذه ربما تشبهه على بعض الأذهان، فأوردت خلاصه مقاله، و أردفتها بما استفدته من سماحه الاستاذ في المقام. [المقرّر حفظه الله]

٢- فوائد الاصول ١: ٤٠٢-٤٠٣.

ص: ٩٠

و فيه: أنه لو تمّ ما ادّعاه من البرهان الفطري، فلا- وجه للتفرقة بينه تعالى و بين سائر البسائط؛ لأنّ التخصيص في الحكم العقلي غير جائز. و لكن يستكشف من صحّحه انطباق عناوين متعدّده على ذاته تعالى. مع عدم لزوم تعدّد الجبهه- و إلّا يلزم أن يكون معلومه تعالى غير مقدور، و مقدوره غير معلوم ... إلى غير ذلك- أنه لا يلزم من صحّحه انطباق عناوين متعدّده على ذات، تكثّر المعنون و تعدّده و لو جبهه، و مصحّح انتزاع العناوين هو الذات البسيطة التي لا تشوبها شائبه الكثره أصلاً، كما تقرّر في محلّه، و لعلّه بالتأمّل فيما ذكرنا يظهر لك الخلل فيما ذكره غير ما ذكرنا، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا بطوله: أنه يصحّح أن يكون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً، و يصحّح تعلق الحبّ بعنوان، و البغض بعنوان آخر موجودين بوجود واحد، فتدبّر.

إشكال اجتماع المصلحه و المفسده

و أمّا قضيه المصلحه و المفسده، فغايه ما يقتضيه مذهب العدليه (1) هي تبعيه الأحكام و مبادئها- أى الإراده و الكراهه- للمصالح و المفساد، و إلّا يكن جعل الأحكام جزافياً، و من المعلوم أنّ الصلاح و الفساد من الامور الاعتباريه الراجعه إلى حفظ المجتمع البشرى؛ من دون أن يوجب الصلاح أو الفساد فى شىء، صفه حقيقه فيه، كما يوجبه البياض فى الجسم مثلاً، فشرب الخمر من الامور الحقيقه، و لم تترتب عليه صفه حقيقه قائمه به بعنوان المفسده، بل لأجل أنّ للخمر شأناً لو شربت لخرمت العقل، و أوجبت هتكاً للأعراض و النفوس، و مفساد اخر.

١- كشف المراد: ٣٠٦، ٣١٩-٣٢٤، شرح المواقف ٨: ٢٠٢-٢٠٧، شرح المقاصد ٤: ٣٠١-٣٠٦.

ص: ٩١

و كذا تترتب الصلاح على الوفاء بالعقد، ليس معناه أنّ الوفاء بالعقد الذى هو أمر عقلائي، قامت به صفه حقيقه، بل معناه أنّ النظام الاجتماعى يتوقّف على امور، منها الوفاء بالعقد.

و كذا معراجيه الصلاه للمؤمن- على تقدير ثبوت روايتها- لم تكن صفه حقيقه قائمه بما يكون أوّله التكبير، و آخره التسليم.

و كذا التصرف فى مال الغير بغير إذنه، ظلم قبيح له مفسده؛ لأنّ ذلك موجب للهرج و المرج و الفساد من غير أن تكون هذه العناوين أوصافاً خارجيه قائمه بالموضوع.

و الحاصل: أنّ المصالح و المفساد فى الأشياء، من الوجوه و الاعتبارات العقلائيه، لا من الأعراض و الصفات الخارجيه القائمه فى الأشياء، فبعد ما عرفت من إمكان أن يكون شىء واحد مبغوضاً من جهه و محبوباً من جهه اخرى، لا يبقى مجال للاستشكال فى أنه كيف يكون شىء واحد ذا صلاح و فساد؟! لأنّ معنى كون شىء محبوباً فى الحقيقه هو كونه ذا صلاح، و كونه مبغوضاً كونه ذا فساد، و عليه فالحركه الخارجيه بما أنّها خضوع لله تعالى و الركوع له بما أنّه قيام بأمر العبوديه و شكر لبعض آلائه و قيام بأداء بعض حقّ العبوديه، ذات صلاح و محبوبه، و هي بما أنّها غصب أو تصرف فى مال الغير بغير رضاه، ذات مفسده و مبغوضه.

و بالجمله: يصدق على الحركة الخارجيه عنوانان صدقاً حقيقياً؛ ضروره أنها بما أنها ركوع لله تعالى، حسنه و ذات صلاح موجب له لأداء بعض حقوق العبوديه، و لكنها بما أنها تصرف في مال الغير بغير رضاه، قبيحه لا حسن فيها أصلاً.

فمن مس رأس اليتيم في الدار المغصوبه، من جهه أنه رحمه به حسن ذو مصلحه، و من جهه أنه تصرف في مال الغير بغير رضاه، قبيح ذو مفسده؛ من غير أن يكون ذلك من اجتماع الضدين بالضروره.

ص: ٩٢

إشكال اتحاد المقرّب و المبعّد

و أمّا حديث كون المبعّد مقرّباً و المقرّب مبعّداً، فلعلّ الإشكال من جهته أقوى من الإشكال في الجهات السابقه، و لذا ترى بعضهم (١) مع قوله بالجواز، أشكل في صحه الصلاه في الدار المغصوبه من هذه الجهه.

و لكنّ الذي يقتضيه النظر، هو عدم تمايز هذه الجهه مع أخواتها إشكالاً و جواباً، فجميعها ترتفع من ثدى واحد؛ و ذلك لأنّ معنى كون شىء مقرّباً، هو وجود جهه حسن و صلاح فيه، و معنى كونه مبعّداً هو وجود جهه قبح و فساد فيه، فالمقرّبيه و المبعّديه - كالمحبوبيه و المبعوضيه - من الوجوه و الاعتبار العقلايه و الامور الانتزاعيه الدائره مدار الجهات و الاعتبار التي يمكن اجتماعها في شىء واحد بجهات مختلفه، و ليست من قبيل الأعراض الحقيقه الخارجيه الموجه لامتناع اتصاف الموضوع إلّا بواحد منها (٢).

١- قلت: و منهم استاذنا الأعظم البروجردى - دام ظلّه - فإنّه مع ذهابه إلى جواز اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد، أشكل في صحه الصلاه في الدار المغصوبه من جهه اجتماع المقرّبيه و المبعّديه في شىء واحد (أ). [المقرّر حفظه الله] أ - لمحات الاصول: ٢٢٦.

٢- قلت: يظهر ممّا في تهذيب الاصول (أ) أنه لو كان المراد القرب و البعد المكانيين لما أمكن اجتماعهما. و لكن فيه: أنه لو قيل بالقرب و البعد المكانيين لأمكن اجتماعهما في شىء واحد؛ لعدم كونهما حقيقيين أيضاً؛ لأنّ القريب من المحراب بعيد عن الباب، و القريب من الباب بعيد عن المحراب، نعم القريب مكاناً إلى أمر لا يمكن اجتماعه مع البعيد عنه كذلك، فتدبر. [المقرّر حفظه الله] أ - تهذيب الاصول ٢: ٤٩.

ص: ٩٣

و بالجمله: المقرّبيه و المبعّديه من الوجوه و الاعتبار التي يمكن اجتماعها في شىء واحد بجهات مختلفه؛ ضروره أنّ العقل يدرك الفرق بين من ضرب ابن المولى في الدار المغصوبه، و بين من أكرمه فيها، فحركة اليد لإكرام ابن المولى من جهه أنها إكرام له، محبوبه و صالحه للتقرّب إلى المولى، و هي من جهه أنها تصرف في مال الغير، مبعوضه و مبعّده عن المولى. و كذا مس رأس اليتيم في الدار المغصوبه من جهه أنه رحمه باليتيم، حسن و ذو مصلحه، و من جهه أنه تصرف في مال الغير قبيح و ذو مفسده.

فالحركة الصلاتية في الدار المغصوبه من جهه أنّها مصداق للصلاه، محبوبه و مقربه منه تعالى، و من جهه أنّها مصداق للتصرف العدواني في مال الغير، مبغوضه و مبغده عنه.

تأييد المختار بالأمثله العرفيه

ما ذكرناه هو مقتضى البرهان في المسأله، و حاصله: أنه يمكن أن يتّصف شىء واحد بمثل هذه الانتراعات و الاعتباريات، و أنّه كما يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً من جهه و مبغوضاً من جهه اخرى، فكذلك يمكن أن يكون مقرباً من جهه، و مبغيداً من جهه اخرى؛ من دون لزوم تضادّ و امتناع. فإن كان مع ذلك في خواطرك ريب، فنوضح الأمر بمثالين لعلّه يذعن و يعترف بهما كلّ من كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد:

الأوّل: افرض أنّ للمولى عبيدين نهاهما عن دخول بستانه، و كان له فيه ابن عزيز عليه، فخالفا مولاهما و دخلا البستان، و لكنّ أحدهما مع ذلك ضرب ابنه، و الآخر أكرمه و نعمه، فمن الواضح بالوجدان أنّهما مختلفان؛ فإنّهما و إن أغضبا

ص: ٩٤

مولاهما بدخول البستان، فيكون تصرفهما فيه مبغوضاً للمولى و مبغيداً عن ساحته، و لكن يا كرام أحدهما ولده يكون محبوباً له و مقرباً إلى ساحته، كما أنّ الآخر بضربه ولده يكون بعيداً عن ساحته كلّ البعد.

الثاني: إذا مسح الرجل على رأس يتيم في دار غصبيه و أحسن إليه، فحركة اليد من حيث إنّها تصرف في مال الغير، مبغوضه و ذات فساد و مبغده، و لكنّها من حيث إنّها رحمه باليتيم، محبوبه و ذات صلاح و مقربه.

و هناك أمثله اخرى كثيره لا داعى لبيانها.

و عليه فالصلاه في الدار الغصبيه من جهه أنّها مصداق لقوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ...» (١) محبوبه و مقربه، و من جهه أنّها مصداق للتصرف في مال الغير بغير رضاه، مبغوضه و مبغده.

فتحصّل: أنّ البرهان مضافاً إلى الوجدان، قائمان على جواز اجتماع الأمر و النهى و صحّه الصلاه في الدار الغصبيه، فليس مجرد اجتماع الوجوب و الحرمة المتعلّقين بعنوانين متصادقين على موضوع واحد، موجبا لبطلان الصلاه في الدار الغصبيه مثلاً.

نعم، قد يستفاد من الأدله شرطيه إباحه المكان و أنّه لا تصحّ الصلاه في الدار الغصبيه، و لكنّه كلام خارج عن محطّ البحث، فاغتنم و تدبّر.

عدم الفرق في القول بالجواز بين كون الأحكام متضاده أو متخالفه

و ليعلم: أنّ مسأله الجواز تتمّ سواء قلنا بكون الأحكام الخمسه متضاده اصطلاحاً، كما هو المعروف بينهم، أو لم نقل بذلك، بل

أحكمت ما ذكرنا و سدّدت ثغور الإشكالات المتوهّمه في المقام، لكنّ في فسحه من ذلك، و لقدرت على دفع الإشكالات المتوهّمه و الحادثه في المقام، فلا نحتاج إلى ذكرها إشكالاً و جواباً.

و حيث انجزّ الكلام إلى ذكر تضادّ الأحكام الخمسه التكليفيه، فلا بأس بتوضيح الحال فيها.

عدم تضادّ الأحكام الخمسه

فنقول: المشهور بين المتأخّرين أنّ النسبه بين الأحكام الخمسه التكليفيه- كلّ منها مع الآخر- التضادّ(١)، و قد صرّح بذلك المحقّق الخراساني قدس سره في المقدّمه الاولى، حيث قال: «لا ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضادّه في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر؛ ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان...»(٢).

و قد خالفهم في ذلك المحقّق الأصفهاني قدس سره فصرّح: «بأنّ تضادّ الأحكام التكليفيه و إن كان مشهوراً، إلّا أنّه ممّا لا أصل له»(٣).

و الحقّ عدم ثبوت التضادّ بينها بأيّ معنى فسّر الحكم به؛ و ذلك لأنّه عزّف الضدّان عند الأكابر: «بأنّهما أمران وجوديان لا يتوقّف تعصّل أحدهما على الآخر، يتعاقبان على موضوع واحد، بينهما خلاف» أو «غايه الخلاف» على اختلاف في تعبيراتهم و قالوا: «إنّ من شرط المتضادّين أن تكون الأنواع الأخيره التي توصف به،

١- قوانين الاصول ١: ١٤٢/ السطر ١٤، مطارح الأنظار: ١٣٢/ السطر ٣٣، فوائد الاصول ١: ٣٩٦.

٢- كفايه الاصول: ١٩٣.

٣- نهايه الدرايه ٢: ٣٠٨.

داخله تحت جنس واحد قريب، فلا يكون بين الأجناس و لا بين صنفين من نوع واحد و لا شخصين منه، تضادّ»(١).

و لا ينطبق التعريف المذكور على الأحكام الخمسه:

أمّا على القول بأنّ الحكم عبارته عن أمر انتزاعي عقلائي أو اعتباري كذلك كما هو المختار، فواضح؛ لأنّه يكون الحكم من الامور الانتزاعية أو الاعتبارية عند البعث و الزجر المنشأين بالآلات و الأدوات، كما تنتزع أو تعتبر الزوجية أو الملكيه عند ذلك، فيكون البعث أو الزجر بالهيئه الدالّه عليه بالمواضعه و الاعتبار، فلا تكون الأحكام الخمسه من الامور الخارجيه المتأصّله الحاله في موضوعاتها الخارجيه.

و بالجملة: على تقدير كون الحكم من الامور الانتزاعيه أو الاعتباريه، فلا يكون من الأعيان الخارجيه، فيكون خارجاً عن المقسم، و هو واضح.

و إن قلنا بأنّ الحكم عبارته عن الإراده أو الإراده المظهره- كما يراه المحقّق العراقي قدس سره و قد تقدّم ذكره و ضعفه (٢)- فكذلك أيضاً؛ و ذلك لما أشرنا من أنّه يشترط في التضادّ أن يكون الأمران الوجوديان، داخلين تحت جنس قريب، و من الواضح أنّ إرادته البعث و إرادته الزجر، فردان من نوع واحد، لا نوعان من جنس قريب، فلا يكون بينهما خلاف، فضلاً عن كونهما في غايه الخلاف.

نعم، إن كان مبدأ النهي كراهه الفعل، و مبدأ الأمر إرادته الفعل، فمن المعلوم أنّ الإراده و الكراهه ليستا من نوع واحد، فيصدق عليهما تعريف التضادّ.

و لكنّ الذي يسهّل الخطب، هو أنّ الكراهه و تنفّر الطبع، ربما تصير مبدأً

١- التحصيل: ٣٧، الحكمه المتعالیه ٢: ١١٣، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ٤١.

٢- تقدّم في الجزء الثاني: ١١١-١١٣.

ص: ٩٧

لإيراده الزجر التشريعي عن العمد، و مقابل الكراهه الاشتياق، و هما من مبادئ الإراده التشريعيه أحياناً، فلا تكون إرادته الفعل مقابله للكراهه، بل التي تقابلها إرادته الزجر، و من المعلوم أنّ الإرادتين من نوع واحد، لا من نوعين من جنس واحد، فلا ينطبق عليهما تعريف التضادّ.

و بالجملة: تقابل الإراده و الكراهه و جعل الكراهه مبدأً للنهي و الإراده مبدأً للأمر- كما اشتهر بينهم- ليس على ما ينبغي؛ لأنّ كراهه صدور الفعل من المكلف ليست في مقابل إرادته البعث، بل مقابله للاشتياق إلى صدره منه، فكما أنّ استحسان عمل و الاشتياق إلى صدره من المكلف، صاراً مبدأً لإرادته بعثه نحو الفعل، فكذا استقباح عمل و كراهه صدره منه، صاراً مبدأً لإرادته الزجر التشريعي و النهي عنه، فنفس الكراهه ليست بمبدأ قريب للنهي؛ ضروره مبدئيه الإراده لصدور جميع الأفعال، فالمبدأ القريب هو إرادته الزجر، لا الكراهه.

و إن شئت قلت: إنّ الإرادات ليست أنواعاً مختلفه واقعه تحت جنس قريب، بل أصناف نوع واحد:

أما بالنسبة إلى الواجب والمستحب فواضح؛ لأن الإرادة الوجوبية والإرادة الاستحبابية، مشتركتان في حقيقته الإرادة، و متميزتان بالشدة والضعف؛ لأنه إن ادركت المصلحة الملزمة فتتعلق به الإرادة الشديدة، و ينتزع منه الوجوب، و إن ادركت المصلحة غير الملزمة فتتعلق به الإرادة غير الملزمة، فينتزع منه الاستحباب.

و أما بالنسبة إلى الحرام والمكروه، فإن المبدأ القريب للنهي - تحريماً كان أو تنزيهاً - إنما هو الإرادة؛ لأنه إن أدرك في الفعل مفسده يتوسل لسد بابها بزجر العبد تشريعاً، فيريد الزجر التشريعي فيزجره.

ص: ٩٨

و عليه إرادته الزجر المظهره إذا كانت إلزاميه، ينتزع منها الحرمة، و إن كانت غير إلزاميه ينتزع منها الكراهه.

فظهر أنه على القول بانتزاع الأحكام الشرعيه من الإرادات المظهره، يكون المبدأ القريب في كل الأحكام هو الإرادة؛ من غير تفاوت بين الوجوب و الحرمة و غيرهما، و لا تكون الأحكام أنواعاً مختلفه مندرجه تحت جنس قريب، فلا ينطبق عليه أيضاً ما هو المناط في الضدين.

أضف إلى ذلك: أنه لو اعتبرنا في تحقق التضاد أن يكون بين الأمرين غاية الخلاف، لا يتحقق التضاد في جميع الأحكام؛ لأن الوجوب و الاستحباب ليس بينهما غاية الخلاف، كما لا يخفى، و قس عليهما الحرمة و الكراهه.

و لك أن تقول بخروج الأحكام الخمسه عن تقابل التضاد؛ لقولهم: «يتعاقبان على موضوع واحد» بداهه أن مرادهم ب «الموضوع» هو الموضوع الشخصي، لا الماهيه النوعيه، و قد أشرنا إلى أن متعلقات الأحكام إنما هي العناوين، لا المصاديق الخارجيه، فلا معنى للتعاقب و عدم الاجتماع فيه.

فغايه ما يقتضيه الاعتبار، تخالف الأحكام بعضها مع بعض، و لا يمكن اجتماعها في موضوع واحد. و مجرد عدم الاجتماع لا يوجب اندراجها تحت تقابل التضاد.

أما على القول بكون الأحكام اموراً انتزاعيه أو اعتباريه، فيستتر عدم اجتماع الوجوب و الحرمة هو لغويه الجعلين، بل امتناع جعلهما لغرض الانبعاث؛ لأن المكلف لا يقدر على امتثالهما.

و أما على القول بكونها إرادات مظهره، فلامتناع تعلق الإراده بالبعث إلى عمل من شخص و الزجر عنه.

ص: ٩٩

فظهر ممياً ذكرنا بطوله: أنه لا ينطبق تعريف التضاد على الأحكام الخمسه بأي معنى فسّر به الحكم، نعم بينها تخالف، فالأحكام الخمسه بعضها مع بعض متخالفات، لا متضادات، فما هو المشهور بينهم من أن النسبه بين الأحكام الخمسه نسبه التضاد، ليس على ما ينبغي، فتدبر و كن من الشاكرين.

قد ظهر و وضع - بحمد الله - جواز اجتماع الأمر و النهى من دون إشكال، و لكن ربما استدلّ بعض المجوّزين (١) بما لا يخلو من نظر، فقال: إنّ أدلّ الدليل على إمكان الشىء و صحّته هو وقوعه، و قد وقع فى الشريعة المقدّسه ما يكون نظيراً لمسأله الاجتماع؛ و ذلك مثل استحباب الصلاه فى المسجد، و كراهه الصلاه فى الحّمّام، و كراهه الصوم يوم العاشور ... إلى غير ذلك من الأمثله، فقد اجتمع الوجوب و الاستحباب فى المثال الأوّل، كما اجتمع الوجوب و الكراهه فى المثال الثانى، و قد اجتمع الاستحباب و الكراهه فى المثال الثالث.

و بالجملة: حيث إنّ الأحكام الخمسه بأسرها عندهم متضادّه من دون اختصاص لها بالوجوب و الحرمة، ففى الواجبات المستحبّه كالصلاه المفروضه فى المسجد، أو الواجبات المكروهه كالصلاه فى الحّمّام، أو المستحبّات المكروهه - كصوم يوم العاشور - اجتمع حكمان فى موضوع واحد كمسألتنا هذه.

بيان الملازمه: أنّه لو كان التضادّ بين الأحكام الخمسه مانعاً عن القول بجواز الاجتماع، فليكن مانعاً فى تلك الأمثله و نظرائها ممّا هو كثير فى الشريعة،

١- قوانين الاصول ١: ١٤٢/السطر ١٣.

ص: ١٠٠

فبملاحظه هذه الموارد و أشباهها فيها يستكشف بطلان المقدّم؛ و هو امتناع اجتماع الوجوب و الحرمة.

و لكن فيه أوّلًا: أنّ الاستدلال بالظاهر فى المسأله العقليه غير وجيه؛ لأنّ القائل بالامتناع يرى امتناع الاجتماع، فإن ورد هناك ظاهر أوّله أو طرحه.

و بالجملة: الاستدلال بظواهر الأدلّه بعد قيام البرهان العقلى على الامتناع - لو تمّ - خارج عن آداب المناظره، كما لا يخفى.

و ثانيًا: أنّ الاستدلال بالوقوع إنّما هو بعد مسلميه الوقوع، و لم تكن العبادات المستحبّه أو المكروهه عند القائل بالامتناع كذلك؛ لأنّه يؤوّلها أو يطرّحها.

و ثالثًا: أنّ مجرّد اجتماع الحكمين - كالوجوب و الكراهه فى مورد مثلًا - لا يكون من مسأله الاجتماع حتّى يكون دليلًا على الجواز؛ لأنّه يتصوّر على أقسام:

فتاره: يتعلّق النهى بعنوان تكون النسبه بينه و بين عنوان تعلّق به الأمر، عمومًا من وجه، كالصلاه فى مواضع التهمه بناءً على أن تكون كراهتها من جهه كراهه الكون فيها المتحد مع الصلاه؛ فإنّ النهى لم يتعلّق بعنوان تعلّق به الأمر بذاته، بل تعلّق بعنوان يجامع عنوان العباده وجوداً.

و اخرى: تعلّق النهى بعنوان تكون النسبه بينه و بين ما تعلّق به الأمر، عموماً مطلقاً، كالأمر بالصلاه، و النهى عن الصلاه فى الحّمّام.

و ثالثه: تعلّق النهى بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم العاشور، و النوافل المبتدئه عند طلوع الشمس و غروبها، و من المعلوم أنّ القسم الثالث خارج عن مسأله الاجتماع، بل عرفت فى الأمر التاسع أنّ دخول بعض أقسام القسم الثانى فى محطّ البحث، لا يخلو من إشكال.

فبقى القسم الأوّل من الواجب و المكروه فى محطّ البحث؛ و هو ما إذا تعلّق

ص: ١٠١

النهى بعنوان تكون النسبه بينه و بين ما تعلّق به الأمر، عموماً من وجه، و الكلام فيه هو الكلام فيما لو تعلّق الأمر الوجوبى بعنوان، و النهى التحريمى بعنوان، و كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فكما قلنا بالجواز هناك نقول بالجواز هنا طابق النعل بالنعل.

و كذا الحال فى أقسام القسم الثانى، فى القسم الثالث و بعض أقسام القسم الثانى، لا بدّ لكلّ من القائلين بالجواز و الامتناع من التفصّى عن الإشكال فيما لو تعلّق النهى التنزيهى بعين ما تعلّق به الأمر، و كذا بعض أقسام كون النسبه بين الدليلين عموماً مطلقاً. و البحث فى ذلك و إن كان خارجاً عن مسأله الاجتماع، إلّا أنّه لا يخلو من ارتباط بها، و هذا ما ستقرؤه تحت عنوان:

تذليل فى حكم العبادات المكروهه

توجيه المحقّق النائينى فى المقام

قال المحقّق النائينى قدس سره فى القسم الأوّل- و هو ما إذا كانت النسبه بين ما تعلّق به الأمر و ما تعلّق به النهى التنزيهى، عموماً من وجه، كالأمر بالصلاه، و النهى عن الكون فى بيوت التهمه- ما حاصله: أنّ هذا القسم و إن كان داخلًا فى مسأله الاجتماع، و يكون مثل ما إذا كان النهى تحريمياً، لكنّه فرق بينهما من جهه أنّ النهى التنزيهى، لا يوجب تقييد متعلّق الأمر بما عدا مورد الاجتماع، سواء قلنا بجواز الاجتماع، أو امتناعه، بخلاف النهى التحريمى، فإنّه يقتضى التقييد:

أمّا اقتضاء النهى التحريمى ذلك؛ فلأجل أنّ الأمر بالطبيعه حيث إنّّه يقتضى أو

ص: ١٠٢

يتضمّن (١) الرخصه بالنسبه إلى أىّ وجود يفرض من الطبيعه، و أىّ فردٍ يأتى به المكلف بمقتضى الإطلاق البدلى، و أنّ النهى التحريمى لمكان إطلاقه الشمولى، يقتضى المنع و عدم الرخصه فى إتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كلّ من إطلاق الأمر و إطلاق النهى؛ من حيث ما يقتضيانه من الرخصه و عدمها، فلا بدّ حينئذٍ من تقييد إطلاق متعلّق الأمر بما عدا ذلك الفرد؛ لقوّه إطلاق النهى من حيث كونه شمولياً، و يخرج ذلك الفرد عن صلاحيته لانطباق الطبيعه المأمور بها عليه.

و أما عدم اقتضاء النهى التنزيهى ذلك؛ فأما على القول بالجواز فواضح، و أما على الامتناع فلاجل أنّ النهى التنزيهى، لا يقتضى المنع و عدم الرخصة، كما كان يقتضيه النهى التحريمى، بل التنزيهى يقتضى بنفسه الرخصة، و المفروض أنّ الأمر أيضاً يقتضى الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين مقتضى الإطلاقين، فلا موجب لتقييد إطلاق الأمر بما عدا المجمع.

و توهم: أنّ الامتناعى إنّما يقول به للزوم تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهى، و مع العينيه لا- يفترق الحال بين ما إذا كان النهى تحريمياً، أو كان تنزيهياً، لثبوت المضادّه فى جميع الأحكام الخمسه.

مدفوع: بأنّ المراد بالعينيه، ليس أنّ الفرد المأتى به عين ما تعلق به الأمر و النهى؛ لوضوح أنّ الأمر لم يتعلّق بالمأتى به، بل تعلق بالطبيعه بما أنّها مرآه لما فى الخارج، و يكون المأتى به ممّا تنطبق عليه الطبيعه بمقتضى إطلاقها، و قد عرفت أنّ الإطلاق لا يقتضى أزيد من الرخصة فى كلّ فرد مع جواز تركه إلى بدل؛ لمكان كون الأفراد متساويه الأقدام فى انطباق الطبيعه على كلّ منها، و النهى التحريمى يوجب

١- الترديد بين الاقتضاء و التضمن لورودهما فى موضعين من عبارته قدس سره. [المقزّر حفظه الله]

ص: ١٠٣

رفع هذا التساوى، و إلّا لزم اجتماع الرخصة و اللارخصة، فيوجب التقييد، بخلاف النهى التنزيهى، فإنّه لا يرفع هذا التساوى؛ لبقاء الرخصة حالها، فتأمل جيداً؛ فإنّه لا يخلو من دقّه و لطافه.

ثمّ تعرّض للقسم الثانى؛ و هو ما إذا كانت النسبه بين العنوانين عموماً مطلقاً، نحو «صلّ» و «لا تصلّ فى الحمّام» فقال قدس سره: إنّ الكلام فيه هو الكلام فى القسم الأول من عدم اقتضاء النهى التنزيهى التقييد؛ لأنّ مقتضى إطلاق الأمر الوجوبى فى «صلّ» يقتضى الرخصة فى الصلاه فى الحمّام، و النهى التنزيهى لا ينافى هذه الرخصة، و لا يوجب ذلك عينيه متعلّق الأمر و النهى حتّى يلزم اجتماع الضدّين؛ لأنّ الأمر الوجوبى تعلق بالطبيعه على نحو صّرف الوجود، و لم يتعلّق بجميع حصصها على نحو الشمول و السرّيان، و مقتضى ذلك ليس بأزيد من الرخصة فى إيجاد الطبيعه فى ضمن أى حصّه، و هذا لا ينافى النهى التنزيهى عن حصّه خاصّه؛ لأنّه أيضاً يقتضى الرخصة.

ثمّ تعرّض للقسم الثالث، و هو المهمّ بالبحث هنا؛ و هو ما إذا تعلق النهى التنزيهى بعين ما تعلق به الأمر، كصوم يوم العاشور، و الصلاه عند طلوع الشمس و غروبها، فقال قدس سره: إنّ التوجيه الذى ذكرناه فى القسمين الأولين، لا يجرى فى هذا القسم؛ لأنّ صوم يوم العاشور- بما أنّه صوم يوم العاشور- مستحبّ؛ لاستحباب صوم كلّ يوم بخصوصه، و معه لا يعقل أن يتعلّق به النهى التنزيهى؛ لأجل التضادّ الواقع بين الأحكام الخمسه.

و التوجيه الذى ينبغى أن يقال: إنّ مركب النهى التنزيهى غير مركب الاستحباب؛ لأنّ مركب الأمر هو نفس العمل و ذات الصوم، و مركب النهى التنزيهى هو التبعّد بالصوم أو الصلاه، و التقرب به إليه تعالى، فلا يلزم اجتماع الحكمين فى مركب واحد.

ص: ١٠٤

فالمقام نظير تعلق الأمر النفسى بذات صلاه الظهر مثلاً، مع الأمر المقدمى بها من حيث كونها مقدّمه وجوديه لصلاه العصر؛ لأنّ الأمر النفسى تعلق بذات صلاه الظهر، و الأمر المقدمى تعلق بها بوصف كونها مأموراً بها، لأنّ ذات صلاه الظهر لم تكن مقدّمه لصلاه العصر، بل المقدّمه هي صلاه الظهر المأتى بها بداعى أمرها و بما أنّها متعبّد بها، مثل الأمر الآتى من قبل الإجاره إذا أجر الشخص نفسه لما يكون مستحبّاً على الغير، أو واجباً عليه؛ لأنّ الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالعقد، إنّما يكون متعلقاً بالعمل بوصف كونه مستحبّاً على الغير، أو واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل؛ لأنّ الشخص إنّما صار أجيّراً لتفريغ ذمّه الغير، و لا يحصل ذلك إلّا بقصد الأمر المتوجّه إلى ذلك الغير.

فظهر أنّه لا يكون من اجتماع المثليين، و لا من اتحاد الأمرين، كاتحاد الأمر بالوفاء بالنذر مع الأمر بصلاه الليل عند نذرها، فإنّ متعلق النذر هو ذات صلاه الليل، لا صلاه الليل بوصف كونها مستحبّه؛ لأنّ وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، لأنّه بعد النذر تصير صلاه الليل واجبه عليه، فلا يمكن إتيانها حينئذٍ بوصف كونها مستحبّه، و لا بدّ و أن يكون المنذور مقدوراً للناذر فى ظرف الامتثال، فمتعلق النذر لا بدّ و أن يكون ذات صلاه الليل، و الأمر الاستحبابى أيضاً تعلق بالذات، فيتحد متعلق الأمر الاستحبابى مع متعلق الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالنذر، و معلوم أنّ الأمر الاستحبابى يندكّ حينئذٍ فى الأمر الوجوبى، كما أنّ الأمر الآتى من قبل النذر يكتسب التعبّديه، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبى و الاستحبابى من الآخر، ما يكون فاقداً له؛ فيكتسب الأمر الوجوبى التعبّديه، كما أنّ الأمر الاستحبابى يكتسب الوجوب، و لا يعقل فى مثل هذا بقاء الأمر الاستحبابى على حاله؛ لوحده المتعلقين، فيلزّم اجتماع الوجوب و الاستحباب فى شىء واحد.

ص: ١٠٥

و الحاصل: أنّ ما نحن فيه يكون مركب كلّ منهما غير الآخر؛ فإنّ مركب الأمر الاستحبابى هو ذات الصوم يوم العاشر، أو الصلاه عند طلوع الشمس، و النهى التنزيهى غير متعلق بذلك، بل تعلق بالتعبّد بالصوم و الصلاه فى ذلك اليوم و الوقت؛ لما فى التعبّد بهما من التشبّه ببنى اميّه و عبده الشمس، لأنّ بنى اميّه - لعنهم الله - إنّما كانوا يتعبّدون بصوم يوم العاشر و يتقرّبون به إلى الله تعالى، و كذا عبده الشمس كانوا يتعبّدون بعملهم فى أوّل طلوع الشمس، فالمنهى عنه بالنهى التنزيهى هو ما كان عليه عمل هؤلاء، و ليس هو إلّا التعبّد، فيكون التعبّد مكروهاً مع كون العمل مستحبّاً، و لا تنافى بينهما.

نعم، لو كان النهى تحريمياً كان ذلك منافياً لاستحباب العمل؛ لأنّ حرمة التعبّد لا تجامع صحّه العمل، بخلاف كراهيه التعبّد المتضمّن للرخصه، فتأمل فيما ذكرناه جيداً(١)، انتهى كلامه محرّراً زيد فى علوّ مقامه.

و فيما أفاده قدس سره مواقع للنظر:

فأولاً: قوله قدس سره فى القسم الأوّل: إنّ الأمر بالطبيعه يتضمّن أو يقتضى الرخصه بالنسبه إلى أى فرد منها ... إلى آخره، إن كان مراده ب «التضمّن» قبال المطابقه؛ حتّى يكون المراد أنّ للأمر مفادين و مدلولين: أوّلهما: المدلول المطابقى، و ثانيهما: المدلول التضمّنى؛ بحيث يكون لمجموع الكلام دالتان: دلالة مطابقه تدلّ على لزوم إتيان الطبيعه، و دلالة اخرى تضمّنيه تدلّ على الرخصه فى إتيان أى فرد منها، فهذا ما لا أظنّ التزامه به، و الظاهر أنّه لم يكن مراده(٢)، و لو كان مراده ففساده غنى عن البيان؛ ضروره أنّه ليس فى الأمر إلّا دلالة واحده على متعلقه.

١- فوائد الاصول ١: ٤٣٥-٤٤١.

٢- قلت: ببالي أنّ هذا المحقق ينكر الدلالة التضمينية، فراجع. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٠٦

و إن كان مراده ب «التضمّن» الأعمّ منه و من الاقتضاء، فيتوجّه عليه: أنّ مقتضى تعلق الأمر بطبيعته - نحو «صلّ» مثلاً - ليس إلّا إتيان الطبيعة، و لا - يتجاوز الأمر عمّا تعلق به إلى الرخصة في إيجاد الطبيعة في ضمن أيّ فردٍ، و لا يدلّ على الاكتفاء بالفرد، و لكن حيث إنّ العقل - في مقام الإطاعة و الامتثال - يرى أنّ كلّاً من الأفراد المأتى بها تنطبق عليه الطبيعة تمام الانطباق و تكون الطبيعة عين الفرد، فيرخص في الإتيان بأيّ فرد منها، فالترخيص إنّما جاء من حكم العقل، لا من الشرع، و إطلاق الطبيعة لا يقتضى الترخيص بالنسبة إلى إتيان كلّ فرد، بل غايه ما يقتضيه هي أنّ الطبيعة تمام الموضوع للإتيان.

فظهر: أنّ الأمر لا دلالة له - لا تضمناً و لا اقتضاءً - على الرخصة في إتيان كلّ فرد فرد (١)، و إنّما ذلك حكم العقل.

و ثانياً: ما أفاده قدس سره من قبل القائلين بالامتناع، ليس على ما ينبغي؛ و ذلك لأنّ المحقق الخراساني قدس سره من المانعين، و قد صرّح في «الكفايه»: «بأنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً و ذاتاً، كان تعلق الأمر و النهي به محالاً و لو كان تعلقهما به بعنوانين...» (٢) فترى أنّه قدس سره ينادى جهاراً بأنّ متعلّق الأمر في الحقيقة، عين متعلّق النهي، فيأذن يلزم اجتماع الحكّمين المتضادين في موضوع واحد، فما قاله قدس سره أخيراً: من أنّه «تأمل فيه جيّداً؛ فإنّه لا يخلو من دقّه و لطافه» ليس فيه شيء منهما، بل فيه إشكال، فتدبّر.

١- قلت: أفاد سماحه الاستاذ - دام ظلّه - في وجه عدم كون المصداق مأوراً به مع عينيه الطبيعة للفرد، أنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، و لا يوجب ذلك التغير بين الطبيعة و فردها؛ لعدم مرهونيتها بالكليّة، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢- كفايه الاصول: ١٩٥.

ص: ١٠٧

و ثالثاً: أنّ حديث الإطلاق البدلي ساقط من رأسه، كما أشرنا إليه إجمالاً، و سنشير إليه مفصّلاً في باب المطلق و المقيد، فارتقب حتّى حين.

و لو كان هنا إطلاق بدلي، فلا نسلم كونه دون الإطلاق الشمولي؛ و أنّ الإطلاق الشمولي أقوى منه. و تقديم جانب النهي على القول بالامتناع إذا كانت هناك مندوحة - بل على القول بالجواز عند ذلك - إنّما هو لأجل الجمع بين الغرضين، لا لأقوائيه الشمولية من البدليه، و لذا لو فرض في مورد أنّ الأمر أقوى ظهوراً من النهي، فمع ذلك يرجح جانب النهي، و ليس ذلك إلّا لما ذكرنا من أنّه لأجل الجمع بين الغرضين، فتدبّر.

و رابعاً: أنّ ما أفاده قدس سره في القسم الثاني - من «أنّ الكلام فيه هو الكلام في القسم السابق» - ليس على ما ينبغي؛ لأنّه قدس سره صرّح في تحرير محطّ النزاع خلافاً لصاحب الفصول قدس سره بخروج العموم المطلق عن محطّ النزاع؛ بدعوى أنّه يلزم من

ذلك تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي (1)، وقد عرفت دخول قسم منه في محط النزاع، والتردد في دخول قسم آخر منه في ذلك، فلاحظ، فمع ذلك كيف ادعى قدس سره «أن الكلام فيه هو الكلام في القسم السابق» مع أن دخوله في القسم الثالث أشبه؟!

و خامساً: أن التفرقة بين بابي النذر والإجاره- من حيث وحده المتعلق وتعدده- غير وجيه؛ لأنّ وزان باب النذر وزان باب الإجاره، و متعلق النذر والإجاره غير متعلق الاستحباب أو الوجوب؛ فإنّ الوجوب أو الاستحباب تعلق بعنوان أوّلى للعمل؛ أعنى ذات الصلاه مثلاً، والواجب بالنذر هو عنوان «الوفاء بالنذر» كما أنّ الواجب بالإجاره هو «الوفاء بعقد الإجاره» و واضح أنّ هذين

١- فوائد الاصول ١: ٤١٠.

ص: ١٠٨

العنوانين غير عنوان «الصلاه» الذي تعلق به الأمر الوجوبي أو الاستحبابي، و من الواضح أنّ عنواني «الوفاء بالنذر» و «الإجاره»- مثل سائر العناوين- ممّا ينطبق على الموجود الخارجي و المصداق الصلاتي مثلاً، فتكون الصلاه الخارجيه مجمعاً للعنوانين، غايته أنّها مصداق حقيقي للصلاه، و ينطبق عليها عنوان «الوفاء بالنذر» أو «الوفاء بالإجاره» عرضاً.

و بالجملة: هناك عناوين ثلاثه: أولها: عنوان «الصلاه» و ثانيها: عنوان «الوفاء بالنذر» و ثالثها: عنوان «الوفاء بالإجاره» و هذه العناوين مختلفه في ظرف تعلق الحكم، و مجرد الاتحاد خارجاً لا يضّر، كما لم يكذب يضّر تعلق الأمر بعنوان «الصلاه» و النهي عن عنوان «الغضب» أو «التصرّف في مال الغير بغير رضاه» مع اتحادهما خارجاً، فعلى هذا من نذر صلاه الليل، فلازم الوفاء بالنذر هو إتيان صلاه الليل بداعي الأمر المتوجّه إلى ذات صلاه الليل، أو بوصف كونها مستحبه لو كان قصد الوجه- من الوجوب أو الاستحباب- معتبراً، و إلّا فلو أتى بصلاه الليل بقصد كونها واجبه لم يكن موفياً بالنذر.

و كذلك الحال في الإجاره، فإنّ مقتضى الوفاء بالإجاره، هو إتيان العباده بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه واجباً أو مستحّباً، أو بوصف كونها واجبه أو مستحبه على الغير؛ لأنّ ذلك هو متعلق الأمر الإجاري.

فظهر أنّ التفرقة في بابي النذر والإجاره- من حيث وحده المتعلق و تعدده- غير وجيه؛ لأنّهما يرتضعان من ثدى واحد.

هذا مضافاً إلى عدم استقامه ما ذكره من التعدد العنواني في باب الإجاره؛ مدعيّاً أنّ الأمر الإجاري يتعلق بالعمل بوصف كونه واجباً أو مستحّباً على الغير، كما سنشير إليه.

ص: ١٠٩

و سادساً: لو فرض أنّ مركب الأمر الاستحبابي و النذري واحد، فما معنى الاكتساب و التولّد الذي صرح به قدس سره في غير موضع؟! بداهه أنّ الأمر المتعلق بعنوان لا يكاد يتجاوزّه إلى غيره، و أنّه إذا ثبت موضوعيه شيء لحكم لا ينقلب عمّا هو عليه.

وليت شعري كيف يصير الواجب التوضيلي تعدياً؟! و كيف يصير المستحبّ واجباً؟! و هل هذا إلّا استحسان خيالي لا ينبغي

العكوف عليه مَمَّن هو من الأفاضل، فضلاً عَمَّن كان من الأعاضم؟!!

و سابعاً: أنّ ما ذكره في تعلق الأمر النفسى و الغيرى بصلاه الظهر - بلحاظ أنّ الأمر النفسى متعلق بذات صلاه الظهر، و الأمر الغيرى متعلق بها بوصف كونها مأموراً بها فى غير محلّه؛ لأنّ الأمر النفسى لو كان متعلقاً بذات صلاه الظهر، يكون الواجب توصيلاً يصحّ إتيانه كيف اتفق، مع أنّه ليس كذلك، فمتعلق الأمر النفسى صلاه الظهر بوصف كونها مأموراً بها، و قد سبق فى محلّه (١) إمكان أخذ قصد القربه أو القربه فى متعلق الأمر بدليل واحد، و لو لم يمكن ذلك بدليل واحد لأمكن اعتباره بدليل آخر من إجماع أو غيره بنتيجه التقييد مثلاً، كما يراه هذا المحقق (٢)، فاتحد متعلق الأمر النفسى و الأمر المقدمى على مبناه.

و الحقّ فى المقام أن يقال - كما أشرنا إليه فى بابهِ -: إنّ الواجب مقدّمه هو عنوان «الموصل» و هو غير عنوان «الصلاه» فاختلف مركب الأمر النفسى مع الأمر الغيرى.

١- تقدّم فى الجزء الثانى: ١٨٩.

٢- فوائد الاصول ١: ١٥٩.

ص: ١١٠

و بما ذكرنا يظهر عدم استقامه ما أفاده فيما نحن فيه من استحباب ذات الصلاه عند طلوع الشمس و غروبها، أو ذات الصوم يوم العاشور، و أنّ الصلاه أو الصوم المتعيّد به مكروه؛ لأنّ ذات الصلاه أو الصوم لم تكن مأموراً بها واقعاً، و إلّا يلزم أن يكونا مستحبين توصيلين، فالمستحبّ هى الصلاه و الصوم بقصد التبعّد بهما، فيتحد الموضوعان، و لا يعقل أن يكون العمل المستحبّ واقعاً مرجوحاً.

و ثامناً: أنّ الضدين كما يمتنع تواردهما على موضوع واحد، كذلك يمتنع عروض أحدهما على الآخر، فإذن الوجوب و الاستحباب كما لا يكاد يجتمعان فى موضوع واحد، كذلك لا يعقل أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، مع أنّه لو سلّم جميع ما ذكره، تكون ذات الصلاه عند طلوع الشمس أو الصوم يوم العاشور مستحبّه، و الصلاه عند طلوع الشمس هى مستحبّه مكروهه، و كذا الصوم يوم العاشور بما هو مستحبّ مكروهه، و هذا لا يجوز؛ لأنّ لازمه أن يكون موضوع الحكم منافياً لحكمه.

ثمّ إنّ قدس سره أشار فى ذيل كلامه إلى أنّ النهى عن الصوم يوم العاشور و عن الصلاه عند طلوع الشمس، بلحاظ التشبه بأعداء الدين؛ أى التشبه ببنى اميّه فى صوم يوم العاشور، و التشبه بعبده الأصنام فى الصلاه المبتدئه عند طلوع الشمس و غروبها (١).

فإن أراد أنّ النهى و إن تعلق ظاهراً بالصوم و الصلاه، إلّا أنّه فى الواقع متعلق بنفس التشبه، فلا بأس به، و هو راجع إلى ما سنذكره قريباً، إلّا أنّ إثبات ذلك لا يحتاج إلى التكلّفات التى أتعب بها نفسه الزكيه.

١- فوائد الاصول ١: ٤٤١.

توجيه الشيخين الأنصاري و الخراساني لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر

حكى (١) عن شيخنا الأعمام الأنصاري قدس سره أنه وجه تعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر بوجه آخر (٢)، و وافقه على ذلك المحقق الخراساني قدس سره و حاصله: أنّ عنوان الصوم يوم العاشر مثلاً و إن كان ذا مصلحة، إلا أنّ هناك عنواناً آخر تكون المصلحة فيه، أقوى من مصلحة الصوم؛ و ذاك العنوان ينطبق على الترك، أو ملازم له، فيرجح ترك الصوم في ذاك اليوم لأجل تحصيل ذلك العنوان الذي فيه المصلحة الأقوى؛ من دون أن يكون في الفعل حزازه و منقصه (٣).

أقول: إنّ ما أفاده - مع قطع النظر عمّا هو الظاهر من كلامه من كون الترك راجحاً - لا - غبار عليه؛ لأنّه من الممكن أن يوجد عنوانان وجوديان ذوا مصلحة:

أحدهما: عنوان «الصوم» مثلاً، و الآخر: عنوان لم نطلع عليه تكون المصلحة فيه أرجح من عنوان «الصوم» و لكنّه ينطبق على الترك انطباقاً عرضياً، فالترك يكون ذا مصلحة لأجل انطباق العنوان الوجودي عليه، فيرجح الترك لكون المصلحة فيه أقوى؛ من دون أن يوجب حزازه و منقصه في الفعل.

فإن لم تناقش: بأنّ الترك أمر عدمي، فكيف يتصف بالصالح؟! و صحّحنا انطباق الأمر الوجودي على الترك انطباقاً عرضياً، فلا يتوجه عليه الإشكال الذي أورده عليه المحقق النائيني، و ذلك لأنّه قدس سره قال: «لا يعقل أن يكون كلّ من الفعل

١- فوائد الاصول ١: ٤٣٩.

٢- مطارح الأنظار: ١٣٧/السطر ٢٠.

٣- كفايه الاصول: ١٩٨.

ص: ١١٢

و الترك، راجحاً و مستحباً شرعاً، بل لا بدّ من وقوع الكسر و الانكسار بين الجهات و المصالح؛ بين فعل الشئ و تركه، و لا يقع الكسر و الانكسار بين النقيضين مع عدم وقوعهما بين الضدّين الذين لا ثالث لهما، و المتلازمين في الوجود دائماً، فإذا كان هذا حال المتضادين و المتلازمين، فما ظنّك في النقيضين؟!.

فإذا وقع الكسر و الانكسار في كلّ من الفعل و الترك، فإنّما أن تغلب إحدى المصلحتين - من الفعل أو الترك - على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط، و إلّا يكون الحكم التخيير ليس إلّا.

فتحصّل: أنّه لا يعقل أن يكون كلّ من النقيضين، مأموراً به بالأمر الاستجابي، و يكون كلّ من الفعل و الترك راجحاً و مبعوثاً إليه شرعاً، فهذا الوجه الذي أفاده في التقرير و تبعه صاحب الكفايه قدس سره ممّا لا يحسم مادّه الإشكال (١).

أقول: قد عرفت - حسبما قرّناه - أنّه لم يرد أنّ للترك مصلحة حتّى يلزم الكسر و الانكسار، بل متعلق المصلحة الراجحة في

الحقيقه، إنما هو العنوان الوجودى الآخر الذى لم نطلع عليه، و لكنّه حيث انطبق ذاك العنوان على الترك انطباقاً عرضياً، يستند الصلاح إلى الترك مجازاً و عرضاً، فمركز المصلحتين أمران وجوديان، فلا معنى للكسر و الانكسار، و لأجل أنّه لا يمكن الجمع بين العنوانين فيوجه بما تكون المزيه فيه أقوى؛ و هو الترك لمداومه أئمه أهل البيت عليهم السلام عليه.

و هذا هو مراد المحقق الخراسانى قدس سره لا- ما هو الظاهر من كلامه من كون الترك- كالفعل- ذا مصلحه؛ حتّى يتوجه إشكال المحقق النائيني قدس سره (٢).

١- فوائد الاصول ١: ٤٣٩.

٢- قلت: إنما يمكن المساعده على ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- بالنسبه إلى أحد شقى التريدي في كلام المحقق الخراسانى قدس سره؛ و هو ما إذا كان الترك ملازماً لعنوان كذائى، و أمّا بالنسبه إلى انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك فلا؛ لأنّه قدس سره صرح بأنّه حينئذ يكون الترك ذا مصلحه و متعلق الطلب حقيقه، و جعل هذا ملاك الفرق بين صورته انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك، و بين ملازمه الترك لعنوان كذلك، فلاحظ الكفايه و تدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١١٣

و لكن مع ذلك كلّه لا يخلو التوجيه الذى ذكره من الإشكال؛ لأنّ الترك عدم، و العدم بما هو عدم لا يكون منطبقاً عليه العنوان الوجودى، و لا يكون ملازماً له؛ لأنّ الانطباق و الملازمه من الوجوديات التى لا بدّ فى ثبوتها لشيء من ثبوت ذلك الشيء.

مختارنا فى مقام التوجيه

و الأولى فى مقام التوجيه أن يقال: إنّ النهى و إن كان بظاهره متعلقاً بنفس الصلاه عند طلوع الشمس و غروبها، أو الصوم يوم العاشور، و لكنّ المستفاد من الخارج أنّ مركز النهى هو التشبه بأعداء الله؛ أى التشبه بعبده الشمس و بينى اميّه، و هما حاصلان بنفس الصلاه عند طلوع الشمس و غروبها و بنفس الصوم فى يوم العاشور؛ و إن لم يقصد المصلّى أو الصائم التشبه بهم، فمركز الأمر الاستجابى و النهى التنزيهى مختلفان، نظير اختلاف عنوانى «الغصب» و «الصلاه» و لكن حيث إنّه ينطبق عليه عنوان المنهى عنه، يكون عند الشارع أهمّ من نفس عنوان «الصوم» لمداومه أئمه أهل البيت عليهم السلام على الترك، فيرجح جانب الترك مع عدم حرازه فى ذات الصلاه أو الصوم، فتدبّر.

ص: ١١٤

خاتمه فى حكم التوسط فى الأرض الغصبيه و الصلاه فى الدار المغصوبه

اشاره

و الكلام فيها يقع فى موردين:

من توسط أرضاً غصبيه فإمّا يكون دخوله فيها لا بسوء اختياره، كالمحبوس فيها، أو بسوء اختياره؛ بأن دخلها باختياره.

فإن لم يكن دخوله فيها بسوء اختياره، فالظاهر منهم أنه مأمور بالخروج إذا انحصر التخلّص منها بالتصرّف فيها.

و أمّا إذا كان بسوء اختياره و انحصر التخلّص منها بالتصرّف فيها بغير رضا صاحبها، فهل الخروج واجب ليس إلّا، كما عن شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره (١)، أو واجب و حرام معاً، كما عن أبي هاشم (٢) و المحقّق القمي قدس سره (٣) أو أنه مأمور بالخروج مع جريان حكم المعصيه عليه بالنهي السابق الساقط، كما عن صاحب الفصول قدس سره (٤)، أو أنه غير مأمور به و لا منهي عنه بالنهي الفعلي، و يجري عليه حكم

١- مطارح الأنظار: ١٥٣/السطر ٣٣.

٢- انظر قوانين الاصول ١: ١٥٣/السطر ٢١، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٤.

٣- قوانين الاصول ١: ١٥٣/السطر ٢١.

٤- قلت: و حكى ذلك عن الفخر الرازي (أ). [المقرّر حفظه الله] أ- الفصول الغرويه: ١٣٨/السطر ٢٥.

ص: ١١٥

الغضب مع إلزام العقل بالخروج؛ لكونه أقلّ محذوراً، كما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره (١) أو أنه ليس عليه شيء أصلاً، أو أنه منهي عنه بالنهي الفعلي، و ليس بمأمور به شرعاً؟ وجوه، بل أقوال:

المختار كون الخروج منهيّاً عنه فعلاً و غير مأمور به

أقواها الأخير؛ و هو كون الخروج منهيّاً عنه فعلاً، و غير مأمور به شرعاً، بل نقول بذلك حتّى فيما إذا كان الدخول فيها لا بسوء اختياره، فلا يفترقان من هذه الجهه و إن كانا يفترقان من جهه أنّ الدخول إذا كان بسوء اختياره يكون مرتكباً للحرام بلا عذر، فيعاقب عليه، و أمّا إذا كان بغير سوء اختياره فيكون مرتكباً له مع العذر، فلا يعاقب، فالباب باب المعدّريه العقليه، لا سقوط التكليف، فلنا دعويان:

الاولى: عدم كون الخروج متصفاً بالوجوب.

و الثانيه: كونه حراماً فعلياً.

عدم كون الخروج من الأرض المغصوبه واجباً

أمّا الدعوى الاولى: و هي عدم كون الخروج من الأرض المغصوبه واجباً؛ فلاّنه يمكن هنا اعتبار عناوين متعدّده، كعنوان وجوب

التخلّص من الغضب، و وجوب الخروج منه، و ترك الغضب، و ترك التصرف في مال الغير، و ردّ المال إلى صاحبه، و لا ريب في أنّ وجوب إحدى هذه العناوين شرعاً، لا بدّ و أن يكون بدلاله الدليل، و إلّا فلا يكاد يمكن إثباتها بعناوينها بمجرد حرمه التصرف في مال الغير بغير رضاه، أو حرمه الغضب.

١- كفايه الاصول: ٢٠٤-٢٠٦.

ص: ١١٦

و لا يخفى: أنّ من لاحظ الكتاب و السنّه و تأمّل فيهما، يرى بالعيان أنّ الثابت في الدين هو حرمه عنوان «الغضب» و حرمه التصرف في مال الغير بغير إذنه، و أمّا غيرهما من العناوين الموماً إليها، فلم يرد من الشرع ما يدلّ على وجوبها بعناوينها؛ بحيث يكون عنوان التخلّص من الغضب بعنوانه مثلاً- و كذا غيره من العناوين- واجباً شرعياً.

و أمّا ما ورد: من أنّ

«المغضوب كلّ مردود»

(١) فهو إرشاد إلى حرمه التصرف في مال الغير بغير إذنه، و ليس بصدد إفاده وجوب عنوان ردّ المغضوب بعنوانه، بل لما كان الغضب و التصرف في مال الغير بغير إذنه حراماً، يردّ المغضوب إلى صاحبه تخلّصاً من الحرام عقلاً، فهو إرشاد إليه.

و لا يمكن استفاده وجوب ذاك العنوان من قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»

(٢)؛ لأنّ الكلام في الحكم الشرعي التكليفي، و ظاهر الحديث- كما قرّر في محلّه (٣)- هو دلالته على الضمان الذي هو حكم وضعي؛ و هو أنّ من استولى بيده على مال الغير عدواناً، يكون ضامناً حتّى يؤدّيه، و لا ملازمه بين ثبوت الضمان و وجوب الردّ حتّى يكون على من غضب مألّاً تكليفاً و سؤالان: أحدهما: لم غضبت؟ و الآخر: لم لم تردّ المال المغضوب إلى صاحبه (٤)؟ و التفصيل يطلب من محلّه.

١- الكافي ١: ٥٤٢/٤، و سائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، كتاب الغضب، الباب ١، الحديث ٣.

٢- عوالي اللآلي ١: ٢٢٤/١٠٦، مستدرك الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعه، الباب ١، الحديث ١٢.

٣- البيع، الإمام الخميني قدس سره ١: ٣٧٢.

٤- قلت: سيجيء (أ) ادعاء المحقق النائيني قدس سره قيام ضروره الدين على وجوب ردّ المغضوب و الكلام فيه، فارتقب. [المقرّر حفظه الله] أ- يأتي في الصفحه ١٢٤.

ص: ١١٧

و بالجمله: لم يثبت من الشرع وجوب أحد هذه العناوين، فلا يتصف بالوجوب خروج من توسط أرضاً مغصوبه.

نعم، ربما يتوهم وجوبه الغيرى التبعي؛ بتقريب أنه كما قالوا: «إنَّ الأمر بالشئ ٤ يقتضى النهى عن ضده» فكذلك نقول: إنَّ النهى عن الشئ ٤ يقتضى وجوب ضده، و هو هنا ترك التصرف، فيجب عنوان «ترك التصرف» فلو انضم إليه وجوب مقدمه الواجب، يكون الخروج من الأرض الغصبيه- الذى هو مقدمه لترك التصرف- واجباً.

و بالجمله: إذا كان التصرف فى مال الغير حراماً، يكون ترك التصرف واجباً، و الخروج من الأرض المغصوبه مقدمه لتركه، فيكون واجباً.

و لكن فيه أولاً: أنَّ الأمر فى المقيس عليه ممنوع؛ لما ذكرنا فى محلّه- لعلّه بما لا مزيد عليه- من أنَّ الأمر بالشئ ٤ لا يدلّ على النهى عن ضده العام، فضلاً عن ضده الخاص (١)، فما ظنك فى المقيس!! كما قلنا فى محلّه: إنَّ مقدمه الواجب ليست بواجبه (٢).

و ثانياً: لو سلّم ذلك و قلنا: إنَّ ترك التصرف فى مال الغير واجب، و لكن لا يكون التصرف الخروجى مقدمه له، بل غايته أنَّ الخروج مقدمه للكون فى خارج الدار، نعم بعد الخروج من الدار و كونه خارج الدار، ينتزع منه ترك التصرف فيها، فتدبر.

و ثالثاً: أنَّ مدعى وجوب ترك التصرف، يرى أنَّ وجوبه شرعى يستحقّ

١- تقدّم فى الجزء الثالث: ٢٧٧.

٢- تقدّم فى الجزء الثالث: ٢٣٧.

ص: ١١٨

تاركة العقاب، و واضح أنَّ وجوب المقدمه لا يكون بتلك المثابه؛ لأنه للغير، و لا يستحقّ تارك المقدمه عقاباً من أجل تركها.

و رابعاً: لو سلّم أنَّ مقدمه الواجب واجبه شرعاً، و لكن لا يصحّ أن تكون مقدمه الحرام حراماً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنَّ الخروج من الدار المغصوبه، لا يكون مأموراً به بالأمر النفسى الاستقلالى، و لا بالأمر الغيرى التبعي.

هذا كلّ بالنسبه إلى الدعوى الاولى؛ و هى عدم وجوب الخروج من الأرض المغصوبه.

و أمّا الدعوى الثانيه: و هى كون الخروج حراماً فعلياً مطلقاً؛ أى: سواء كان الدخول فيها بسوء اختياره، أم لا فأمر سهل بعد المراجعه إلى وضع القوانين فى الامم المتمدنه، ناهيك عن القوانين المجعوله فى البرلمان الإيرانى، و هو بمراى منك و مسمع، فتراهم يضعون قانوناً لمنع استعمال الموادّ المخدّره مثلاً؛ و أنّ من ارتكبها فعليه كذا و كذا، و ربما لا يستثنون ذوى الأعذار من تحته، بل ينشئون الحكم على كلّ من استعمل الموادّ المخدّره كائناً من كان، و بعد يسير القانون مجراه الطبيعى إلى أن يصير حكماً فعلياً لازم الإجراء، فيكون حكماً فعلياً لعامّه أفراد المملكه، فمن ارتكب بعد ذلك المادّه المخدّره- كائناً من كان- فقد ارتكب أمراً ممنوعاً، و لكنّه مع ذلك كلّ يفرّقون بين من ارتكبها لا لعذر، و بين من ارتكبها لعذر من نسيان، أو غفله، أو خوف

موت في تركها، ولا يرون عقاباً لمن ارتكبها لعذر، و يعدونه معذوراً، بخلاف من ارتكبها لا لعذر فيعاقبونه.

و السرّ في ذلك ما تكرر ممّا من أنّ الخطابات القانونية تفرّق الخطابات الشخصية خطاباً و ملاكاً؛ لأنّ الخطاب القانوني خطاب واحد متعلّق بعنوان واحد،

ص: ١١٩

و لا ينحلّ إلى خطابات عديده بعدد الأفراد؛ حتّى يلزم ملاحظه حالات كلّ واحد منهم، كما يكون الأمر كذلك في الخطابات الشخصية، و لا- يعتبر إمكان انبعاث جميع الأفراد في صحّه مخاطبتهم، بل يكفي انبعاث عدّه منهم في الأعصار و الأمصار، بخلاف الخطاب الشخصي. هذا حال القوانين الموضوعه عند العرف و العقلاء، و لعلّه واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

و القوانين المجعوله شرعاً كذلك، إذ لم يتخطّ الشارع عمّا هم عليه إلّا في بعض الموارد، و هو مرهون بدلاله الدليل، كما في

«رفع ... ما لا يعلمون»

(١)، فنقول: حرم في الشريعة الغزاء المحمّديه أكل الميتة و شرب الخمر مثلاً، فأكل الميتة و شرب الخمر ممنوعان شرعاً، و يكون حكم الحرمة عليهما فعلياً، و لازم الإجراء، فكلّ من ارتكبهما فقد ارتكب الممنوع و المحرّم شرعاً، فإن ارتكبهما لا لعذر يكون المرتكب مستحقاً للعقاب؛ لمخالفته الحكم الفعلي، و أمّا لو ارتكبهما لعذر يكون معذوراً عند العقل.

ففيما نحن فيه حرّم عليه السلام التصرّف في مال الغير بغير إذنه بقوله عليه السلام:

«لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»

(٢) من غير لحاظ حالات كلّ واحد من المكلفين، و صحّه الخطاب القانوني، لا تتوقّف على صحّه الباعثه بالنسبه إلى جميع الأفراد؛ لأنّ الخطاب القانوني لم يقيّد بالقادر العالم الملتفت؛ لا- من ناحيه الحكم الشرعي، و لا من ناحيه العقل، نعم العقل يحكم بمعدوريه المكلف في بعض الأحيان، فالحكم بعدم جواز التصرّف في مال الغير، حكم فعلي تعلّق بعنوانه غير مقيد بحال

١- التوحيد، الصدوق ٣٥٣/٢٤، و سائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢- إكمال الدين: ٥٢٠/٤٩، و سائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، كتاب الغضب، الباب ١، الحديث ٤.

ص: ١٢٠

من الأحوال، و لكنّ العقل يحكم بمعدوريه العاجز إذا طرأ عليه العجز لا بسوء اختياره، و أمّا معه فلا يراه معذوراً في المخالفه.

و إن شئت مزيد توضيح فنقول: إنّ المقام داخل في باب الأعدار العقليه، لا باب رفع الأحكام عند الأعدار، و لتوضيح الفكره نمثّل لك بمثال؛ فافترض أنّ ابناً عزيزاً على المولى أشرف على الغرق، فمن الواضح أنّه يضطرب المولى اضطراباً شديداً و

يتوسّل بأية وسيلة ممكنة لإنجائه و إنقاذه من الغرق، و لنفترض أنّه كان له عبدان؛ أحدهما عاجز دون الآخر، فحينئذٍ يرى المولى أنّ العبد العاجز معذور دون القادر؛ رغم اشتياقه و إرادته لإنقاذ ولده.

و الأمر في الأحكام الكليّة أيضاً كذلك؛ لأنّ حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه مثلاً، حكم فعلي لازم الإجراء، فإن تصرف فيه بسوء اختياره يعاقب عليه؛ لأنّه خالف الحكم الفعلي بلا عذر، و لكن إذا كان لا بسوء اختياره فلا يعاقب عليه؛ لأنّه معذور عقلاً.

هذا مقتضى القاعده الكليّة في وضع القوانين الشرعيه بالنسبه إلى الأعدار العقليه، إلّا أن يرد دليل في بعض الموارد يقتضى رفع التكليف عند العذر، كحديث:

«رفع ... ما لا يعلمون»

و هذا كلام آخر، كما عرفت.

فظهر أنّ حال المتوسط في الأرض المغصوبه، حال من جعل نفسه مضطراً إلى أكل الميتة أو شرب الخمر بسوء اختياره، فكما أنّه إذا سافر شخص إلى مكان لم يكن فيه ما يسدّ به رمقه و يرفع به عطشه؛ إلّا أكل الميتة و شرب الخمر، أو أحدث في نفسه حدثاً اضطرّ معه إلى التداوى بشرب الخمر، فهو في هذا الحال و إن كان ملزماً من ناحيه عقله بأكل الميتة و شرب الخمر بمقدار يسدّ به رمقه، و يدفع به جوعه و عطشه، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون أكلها و شربها واجباً عليه شرعاً، بل

ص: ١٢١

حراماً عليه؛ لقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» (١) و قوله عزّ من قائل: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (٢)، و الحاصل: أنّ العقل كما لا يراه معذوراً في تركه و مخالفته الخطاب العقلي، فكذلك من دخل داراً بغير إذن صاحبها بسوء اختياره، فهو و إن كان ملزماً عقلاً بالخروج، إلّا أنّه غير واجب عليه، بل يكون تصرفه الخروجي حراماً و معاقباً عليه؛ لأنّه ارتكب الحرام بلا عذر.

ذكر المحقق النائيني قدس سره هنا في خلال مقاله مطلبين

اشاره

مرتبطين بما ذكرنا لا بأس بالإشارة إليهما و النظر فيهما:

المطلب الأوّل: في شمول الخطاب للممتنع و الكفار و العصاه

أمّا مطلبه الأوّل: فهو أنّه بعد أن نفى كون المقام من صغريات قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» قال: «أقوى الأقوال قول

ثم قال: لو فرضنا كون المقام من صغريات تلك القاعدة، فالحق ما عليه المحقق الخراساني قدس سره من أنّ الخروج من الدار الغصبيه ليس بمأمور به شرعاً، ولا منهيّاً عنه، مع كونه يعاقب عليه؛ لأنّ الامتناع بالاختيار إنّما لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً؛ لاستحاله الخطاب بالامتناع وإن كان امتناعه بسوء الاختيار، بدهاه أنّ الخطاب إنّما هو للداعويه والباعثيه، و من المعلوم أنّه إنّما يصلح ذلك إذا أمكن الانبعاث، و المفروض أنّه ممتنع فعلاً، فقياس ما نحن فيه بالخطابات المتوجّهه إلى العصاه و الكفّار في غير محلّه؛ لتحقق ما هو شرط صحّه الخطاب من الحكيم بالنسبه

١- المائده (٥): ٣.

٢- المائده (٥): ٩٠.

ص: ١٢٢

إليهم، و هو إمكان داعويه الخطاب و محركيته و إن لم يكن محرّكاً فعلياً.

و توهم: أنّ الخطاب في مثل هذا يكون تخيلاً ليس فيه بعث حقيقي، مدفوع بعدم معقوليه ذلك بالنسبه إلى المولى الحكيم (١)، انتهى محرّراً.

و فيه: أنّه قد تقدّم غير مرّه حال جعل الأحكام القانونيه و شمولها للعصاه، و الكفّار، و من لم يقدر على امتثالها؛ سواء كان عدم قدرته بسوء اختياره، أم لا.

و حاصله: أنّ الأحكام المتعلّقه بالعناوين - نحو «يا أَيُّهَا النَّاسُ»* أو «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* - فعليه على عناوينها من غير لحاظ حالات كلّ واحد من آحاد المكلفين، و أنّ صحّه الخطاب العمومي لا تتوقّف على صحّه الباعثيه بالنسبه إلى جميع الأفراد، و أنّ الخطابات غير مقّيده بالقادر العالم الملتفت، فالحكم بعدم جواز التصرف في مال الغير مثلاً، فعلى على عنوانه غير مقيد بحال من الأحوال، و لكنّ العقل يحكم بمعدوريه العاجز إذا طرأ عليه العجز لا بسوء اختياره، و أمّا معه فلا يراه معدوراً في المخالفه.

فعلى هذا لا فرق بين العصاه و الكفّار و من لم يقدر على الامتثال - و لو كان ذلك بسوء اختياره - في فعليه الأحكام في حقّهم، و غايه ما في الباب حديث المعدّريه و عدمها.

و لو أغمضنا عمياً هو الحقّ عندنا من صحّه توجه الخطابات إلى العصاه و الكفّار، و قلنا بمقاتلتهم، فلا بدّ لنا من القول بصحّه الخطاب بالامتناع أيضاً، و الفرق بينهما من حيث إمكان داعويه الخطاب و محرّكيته بالنسبه إلى العصاه و الكفّار و استحاله الخطاب بالامتناع، غير فارق؛ و ذلك لأنّ للبعث الجدّي مبادئ، منها احتمال

انبعاث المخاطب ببعثه، وإلا فلو علم بعدم انبعائه- إما لعدم قدرته، أو لتمرّده- فلا يكاد يعقل من المولى الحكيم صحّحه البعث جدّاً بداعى الانبعاث(١)، ألا ترى أنّه لو أشرف عزيز عليك على الغرق، و كان لك هناك عبدان: أحدهما: عاجز لا يقدر على إنقاذه، و الآخر: قادر على ذلك، لكنك تعلم بأنّه لا يعبأ ببعثك، فهل ترى من نفسك- إن كنت حكيماً بصيراً- أن تأمرهما جدّاً نحو إنقاذ عزيزك؟! و هل تحصل لك مبادئ الإرادة الجدّيه بالنسبه إلى من تعلم بتمرّده دون العاجز معتذراً بأنّه قادر عليه؟! حاشاك، ما هكذا الظنّ بالخبير البصير.

و بالجمله: إذا انحلّ الخطاب القانوني بعدد رءوس آحاد المكلفين- كما يقولون- فلازمه توجه خطابات شخصيه: خطاب شخصي بالنسبه إلى هذا الشخص، و خطاب شخصي آخر بالنسبه إلى ذاك الشخص ... و هكذا، فلكلّ خطاب مبادئ تخصّه، و من الواضح بديهيّه لغويه خطاب المولى الحكيم بداعى انبعاث العاصي و الكافر؛ لعدم ترتّب فائده عليه، فلا ينقدح إرادته جدّيه منه إلى البعث عند ذلك، فمن يمتنع عليه إتيان العمل و من لا يعتنى بأمر المولى، سيّان في ذلك.

إن قلت: فما تقول في قوله تعالى لموسى و هارون: «فَقُولَا لَهُ» أي لفرعون «قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»(٢)، مع علمه تعالى بعدم قبول فرعون قولهما؟

قلت: تذييل خطابه تعالى بقوله: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» لأجل إحداث احتمال انبعاث فرعون ببعث موسى و هارون في ذهنهما لمصالح، و هما داعيان إلى الله سبحانه و تعالى.

١- قلت: و أمّا بعثه بداعى الاختبار و إتمام الحجّه فكلام آخر. [المقرّر حفظه الله]

٢- طه (٢٠): ٤٤.

ص: ١٢٤

مضافاً إلى احتمال عدم كون المدعوّ حقيقه نفس فرعون، بل حواريه و من يكون عنده، و لم يكد يمكن دعوتهم إلا بعرض الدعوه صوراً على فرعون، و قد امرا به.

و بالجمله: العقل يحكم بعدم إمكان صدور البعث الجدّي من المولى الحكيم الملتفت بالنسبه إلى العصاه و الكفّار، كما لا يمكن في صورته عجزهم و عدم تمكّنهم، فإذا أمكن البعث الجدّي بالنسبه إليهما، فلا يكاد يصحّ كون البعث لإتمام الحجّه، لأنّ الخطاب و سيله للانبعث و التوصل إلى المقصد.

نعم، إن كان لنفس التلّفظ بالخطاب في نفسه مصلحه، فيصحّ منه ذلك. و لكن عند ذلك لا يفترق الحال بين العاصي و الكافر و الممتنع، فإنّ لا بدّ و أن لا يكون العصاه و الكفّار- بل النائم و الساهي، بل مطلق ذوى الأعدار- مكلفين، و هو كما ترى.

و الذى يسهّل الخطب- كما أشرنا إليه آنفاً في صحّحه تكليف العصاه و الكفّار، بل مطلق ذوى الأعدار- هو أنّ للخطاب القانوني مبادئ تخصّه لا- تكون في غيره؛ لأنّ الاعتبار في صحّحه الخطاب القانوني، هو احتمال انبعث عدّه معتنى بها ممّن تسعهم نطاق

دائرته المقتن في الأعصار و الأمصار؛ من دون انحلال الخطاب الواحد بعدد آحاد المكلفين، بل هو خطاب واحد فعلى على عنوانه، فإن كانت هناك عدّه مختلفه الحالات- مّن تسعهم نطاق سلطنته- تنبعث بذلك الخطاب الواحد، فالخطاب الواحد يكفى في جعل الحكم الفعلى على عنوانه العامّ بلا استثناء فتدبر.

المطلب الثانى: فى عدم كون الخروج من الدار المغصوبه محبوباً و مطلوباً

و أما مطلبه الثانى، فقد ذكره قدس سره فى آخر كلامه قائلاً: «إنّ الكون الغصبى المتحقّق فى ضمن الخروج من الدار الغصبيه، لا يكون منهيّاً عنه بوجه من الوجوه؛

ص: ١٢٥

و فى زمان من الأزمه، بل هو واجب فى جميع الحالات؛ لوجوب ردّ المغصوب إلى صاحبه بالضروره من الدين. و كونه هو الذى أوقع نفسه فى هذا التصرف الغصبى بسوء اختياره- حيث دخل فى الدار عن اختيار- لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبغوضاً، كمن شرب دواءً مهلكاً و انحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فإنّ شرب الخمر فى هذا الحال يكون واجباً عقلاً و شرعاً؛ لتوقّف حفظ النفس عليه و إن كان بسوء اختياره أوقع نفسه فى شرب الخمر لمكان شربه الدواء المهلك، و حيث إنّ شرب الخمر من الامور التى لم يرد الشارع وقوعها فى الخارج لما فيه من المفسده فيعاقب الشخص بشرب الدواء المفضى لشرب الخمر.

و ليس ذلك كشرب المرأه الدواء الموجب للحيض المستلزم لعدم أمرها بالصلاه، حيث إنّه يمكن القول بجواز شربها للدواء؛ إذ لم يعلم من مذاق الشارع مبغوضيه إيقاع الشخص نفسه فى موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلاه، فلا يعاقب بشرب الدواء.

و من قبيل الأوّل الدخول فى الدار الغصبيه؛ لأنّ إدخال الشخص نفسه فى موضوع يوجب تكليفه بالتصرف فى مال الغير، مبغوض للشارع، فالدخول فى الدار الغصبيه يكون مبغوضاً و محرّماً من جهتين: من جهه كونه فى نفسه تصرفاً فى ملك الغير، و من جهه استلزامه للتصرف الخروجى، بخلاف شرب الدواء الموجب لشرب الخمر؛ إذا كان الدواء فى حدّ نفسه ممّا يجوز شربه، فإنّه محرّم من جهه استلزامه شرب الخمر، و ليس له جهه اخرى؛ لكون الدواء فى حدّ نفسه ممّا يجوز شربه.

و الحاصل: أنّه ينبغى التكلّم فى الدخول من جهه أنّ حرمة تكون من جهتين، لا- فى الخروج؛ فإنّ الخروج واجب على كلّ حال»(١).

١- فوائد الاصول ١: ٤٥١ و ٤٥٢.

ص: ١٢٦

ثمّ ورد فى «أنّ وجوب الخروج، ليس من باب حكم العقل باختيار أقلّ المحذورين؛ لأنّ مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن

ملك الغير في صورته ما إذا كان الدخول فيه بالاختيار و في صورته ما إذا كان الدخول فيه بلا اختيار، أمر واحد؛ و هو لزوم فراغ ملك الغير و رده إلى صاحبه...».

إلى أن قال: «إنّ مناط حكم العقل معلوم عندنا مطرد في جميع أقسام الغضب من المنقول و غيره؛ و أنّه في الجميع يجب ردّ المغضوب إلى أهله شرعاً و عقلاً، غايته أنّه في المنقول يكون الردّ بالقبض، و في غيره يكون برفع اليد و التخليه.

فظهر: أنّه لا- محيص عن القول بأنّ الخروج عن الدار الغصبيه- فيما إذا توسّطها بالاختيار- مأمور به ليس إلّا، و لا يجرى عليه حكم المعصيه»(١).

و فيه أوّلاً: أنّه لو كان الخروج مطلوباً و محبوباً من أوّل الأمر و على كلّ حال، فكيف يكون السبب المفضى لذلك مبغوضاً؟! فلا بدّ و أن لا يكون الدخول مبغوضاً من جهه التصرّف الخروجي. بل لازم ما ذكره قدس سره هو كون الدخول مطلوباً و محبوباً؛ لكونه مستلزماً للمطلوب، و هو كما ترى.

و ثانياً: لو أغمضنا عن ذلك و قلنا: إنّ الدخول مبغوض دون الخروج، فنقول في مثال شرب الدواء المباح: هل شرب الخمر عند ذلك مبغوض، أم لا؟! فإن لم يكن مبغوضاً فلا- وجه لصيروره الدواء المباح مبغوضاً و مباحاً، و كذا إذا كان شرب الخمر مبغوضاً؛ لأنّ شرب الدواء المباح لم يكن مقدّمه وجوديه، و لا مستلزماً له، نعم صار شرب الدواء الكذائي، سبباً لتكليف الشارع بحفظ النفس من الهلكه، فتدبّر.

و بالجملة: غايه ما اقتضاه شرب الدواء، هو إيجاب الشارع حفظ النفس.

١- فوائد الاصول ١: ٤٥٢.

ص: ١٢٧

و ثالثاً: لو سلّم كون شرب الدواء مقدّمه وجوديه أو مستلزماً لشرب الخمر، فقد أشرنا إلى عدم كون مقدّمه الحرام حراماً و لو قلنا بوجود مقدّمه الواجب(١)، فراجع.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ شرب الخمر عند ذلك، لازم يحكم به العقل لحفظ نفسه من الهلكه، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون معذوراً كما يكون معذوراً إذا لم يكن ذلك بسوء اختياره، فتدبّر.

مقال الشيخ في كون الخروج من الدار المغضوبه واجباً و المناقشه فيه

حكى عن الشيخ الأعظم قدس سره: «أنّ الخروج من الدار المغضوبه واجب ليس إلّا»(٢)، و حاصل ما أفاده في ذلك: هو أنّه ليس جميع أقسام التصرّف في مال الغير بغير إذنه حراماً، و إنّما يحرم منه- بلا إشكال- ما إذا كان التصرّف بعنوان «الدخول في ملك الغير بغير إذنه» أو «البقاء فيه». و أمّا التصرّف بالخروج الذي يتوقّف عليه رفع الظلم، فحيث إنّه مصداق للتخلّص من الغضب أو سبب له، فلم يكن حراماً من أوّل الأمر قبل الدخول و إن توقّف وجود الخروج في الخارج على الدخول بواسطه

ترتب طبعي بين الدخول والخروج، بل الخروج محبوب على كل حال؛ قبل الدخول أو بعده، كما أن الغضب مبغوض دائماً.

و توهم: أنه قبل الدخول فيها له قدره على عدم التصرف، فالدخول و البقاء و الخروج المسبب عن الدخول، منهي عنه.

مدفوع: بأن الحرام هو الدخول و البقاء في ملك الغير بغير إذنه، و أمّا

١- تقدّم في الجزء الثالث: ٢٤٦.

٢- مطارح الأنظار: ١٥٣/السطر ٣٣.

ص: ١٢٨

الخروج منه الذي يكون مصداقاً للتخلص من الغضب أو مسبباً له، فليس بمنهي عنه، بل مأمور به. و هذا مثل شرب الخمر، فإنه لم يحرم علينا شرب الخمر بجميع أقسامه، لأنه إذا توقّف حفظ النفس على شرب الخمر، يكون شرب الخمر واجباً لا حراماً.

فظهر: أن الخروج من الدار الغصبيه حيث إنه مصداق للتخلص من الغضب أو سبب له، لا يكون إلّا مطلوباً، و يستحيل أن يتصف بغير المحبوبيه و يحكم عليه بغير المطلوبيه، انتهى محصل كلامه.

و يرد عليه أوّلاً: ما أجاب به المحقق الخراساني قدس سره مجملاً (١)، و نقول: إنه ليس شيء من الدخول في ملك الغير بغير إذنه أو البقاء فيه أو الخروج منه بعناوينها، حراماً، و إنّما الحرام هو التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و واضح أن شموله بالنسبه إلى الدخول فيه و البقاء فيه و الخروج عنه، على وزن واحد، فكما يحرم التصرف الدخولي و البقائي فيه، فكذلك يحرم التصرف الخروجي منه، و قد عرفت أن عنوان «التخلص من الغضب» لم يكن واجباً شرعاً، و إنّما يعتبر ذلك عند حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه.

و ثانياً: أنه يلزم على ما ذكره أن يكون الاضطرار و نحوه، من قيود التكليف، و يكون المضطرّ خارجاً من دائره التكليف، مع أنه ليس كذلك، و غايه ما يكون عند

١- قلت: لأنه قال: «إن ما به التخلص من فعل الحرام أو ترك الواجب، إنّما يكون حسناً عقلاً و مطلوباً شرعاً بالفعل - و إن كان قبيحاً ذاتاً- إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه، و لم يقع بسوء اختياره إمّا في الاقتحام في ترك الواجب، أو فعل الحرام، و أمّا الإقدام على ما هو قبيح و حرام- لو لا به التخلص - فهو قبيح بلا كلام، كما هو المفروض في المقام؛ ضروره تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره...» (أ) إلى آخر ما ذكره فلاحظ. [المقرّر حفظه الله] أ- كفايه الاصول: ٢٠٦.

ص: ١٢٩

الاضطرار و نحوه، هو أنه إذا لم يكن الاضطرار بسوء اختياره يكون معذوراً عقلاً.

و ثالثاً: أنه يلزم على ما ذكره أن يجوز لكلّ أحد أن يوقع نفسه في الاضطرار بسوء اختياره في شرب الخمر، بل يلزم أن يثاب

على شربها الواجب لو قصد التقرب به إلى الله تعالى!! حاشا الفقيه من التفوه بذلك.

نعم، من أوقع نفسه في الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء اختياره و انحصر حفظ نفسه بشربها، فهو ملزم به من ناحيه عقله؛ لكونه أقلّ محذوراً من هلاك النفس، و لكنّه مع ذلك يكون قد ارتكب حراماً فعلياً بلا عذر، فيعاقب عليه، فتدبّر.

حول مقال أبي هاشم و صاحب الفصول

قد عرفت عدم وجوب شىء من عناوين «ردّ المغصوب» و «التخلّص من الغصب» و «ترك التصرف في مال الغير»- إلى غير ذلك من العناوين- شرعاً، و إنّما تعتبر تلك العناوين عند حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فالثابت في الشريعة إنّما هي حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه، فتعتبر عند ذلك تلك العناوين، كما أنّ الثابت في الشريعة وجوب الصلاة، فيعتبر عند ذلك حرمة ترك الصلاة، كما أنّ الثابت في الشريعة حرمة شرب الخمر، فيعتبر عند ذلك وجوب ترك شرب الخمر... و هكذا.

و لكن لو بنينا على وجوب أحد تلك العناوين شرعاً، كما لو قلنا بأنّ ترك التصرف في ملك الغير بغير إذنه واجب، و قلنا بأنّ الحركة الخروجية من مقدّمات ترك التصرف فيه، لا- للكون خارج البيت، و قلنا بأنّ مقدّمه الواجب واجبه، فهل الحقّ مع أبي هاشم و المحقّق القمّي قدس سره (١) القائلين بأنّ الخروج من الدار الغصبيه

١- قوانين الاصول ١: ١٥٣/السطر ٢١.

ص: ١٣٠

مأمور به و منهي عنه، أو مع ما نسب إلى صاحب «الفصول» قدس سره (١) من أنّه مأمور به و منهي عنه بالنهي السابق؟

قال المحقّق الخراساني قدس سره: «لا يمكن القول بكون الخروج مأموراً به و منهيّاً عنه؛ لما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عمّا إذا كان بعنوان واحد، كما في المقام؛ لأنّ الخروج بعنوانه سبب للتخلّص من الغصب، و هو بنفسه بغير إذن المالك، فيلزم كون الشىء الواحد واجباً و محرّماً» (٢).

وفيه:- مضافاً إلى أنّه مبنى على تماميه تلك الامور و لم يثبت شىء منها؛ لما عرفت من عدم وجوب «ترك التصرف في مال الغير» بعنوانه، و عدم كون الحركة الخروجية مقدّمه له، بل هي مقدّمه للكون خارج البيت، و عدم وجوب مقدّمه الواجب- أنّ القائل بجواز الاجتماع لا- يرى فرقاً بين المقام و بين سائر موارد الاجتماع؛ و ذلك لأنّه يرى أنّ «الخروج من الدار المغصوبه» بعنوانه، ليس بواجب، و لا حرام، فلا يكون موضوعاً لحكم أصلاً، فما يكون موضوعاً للحكم الوجوبى هو مقدّمه الواجب، و قد أشرنا في محلّه إلى أنّه على فرض وجوب المقدّمه، لا- يكون الواجب المقدّمه بالحمل الشائع (٣)، بل غايته وجوب عنوان «ما يتوصّل به إلى الواجب» أو عنوان «ما يتوقّف عليه الواجب» على إشكال في ذلك، و من الواضح أنّ عنوان «ما يتوصّل به إلى ذى المقدّمه» أو عنوان «ما يتوقّف عليه ذو المقدّمه» غير عنوان «الخروج» فعنوان «الخروج» لم يجب من جهه وجوب عنوان «المقدّمه».

و من المعلوم أيضاً: أنّ عنوان «ردّ الغضب» أو «التخلّص من الغضب» ... إلى

١- الفصول الغرويه: ١٣٨ / السطر ٢٥.

٢- كفايه الاصول: ٢٠٩.

٣- تقدّم في الجزء الثالث: ٢٣٧.

ص: ١٣١

غير ذلك، غير عنوان «الخروج» و عليه فلا يكون عنوان «الخروج» موضوعاً للحكم الوجوبى.

و أمّا عدم كونه موضوعاً لحكم الحرمة؛ فلأنّ الحرام هو عنوان «التصرّف في مال الغير بغير إذنه» فيكون الواجب هو عنوان «ما يتوصّل به إلى الواجب» أو «ما يتوقّف عليه الواجب» و الحرام هو عنوان «التصرّف في مال الغير بغير إذنه» فعنوان «الخروج» ليس بواجب، و لا حرام.

فظهر: أنّ الحركة الخروجيه- على فرض تسليم هذه الامور السقيمه- ذات وجهين، نظير سائر موارد الاجتماع، فيترجّح قول أبى هاشم و المحقّق القمى إن لم نعتبر وجود المندوحه فى باب الاجتماع.

نعم، إن اعتبرنا وجود المندوحه فى باب اجتماع الأمر و النهى- كى لا يلزم طلب المحال- يخرج المفروض عن مسأله الاجتماع، و لا بدّ من القول بمقال صاحب «الفصول» قدس سره كما أشار إليه المحقّق الخراسانى قدس سره أيضاً؛ لعدم وجود المندوحه هنا، فيلزم طلب المحال؛ ضروره عدم صحّه تعلّق الطلب و البعث حقيقه بفعل واجب أو ترك كذلك و لو كان بسوء الاختيار.

حول مقال المحقّق النائينى

ثمّ إنّ المحقّق النائينى قدس سره اختار ما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره و قد أطال فى بيانه، و حاصل ما أفاده: هو أنّ مبنى سائر الأقوال فى المسأله، هو توهم كون المقام من صغريات قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» فمنهم من رأى منافاته للاختيار خطاباً و ملاكاً، و بعضهم يرى أنّه غير منافٍ له لا ملاكاً و لا خطاباً، و ذهب ثالث إلى منافاته له خطاباً لا ملاكاً ... إلى غير ذلك من الأقوال.

ص: ١٣٢

و الحقّ فساد هذا التوهم، و عدم اندراج المقام تحت تلك القاعده؛ لأنّ المدعى:

إمّا هو كون الخروج ممتنعاً بالاختيار.

أو كون مقدار من الكون الغصبى ممتنعاً.

أمّا على الأوّل، فلأنّه يشترط فى مجرى القاعده امور:

الأول: أن يكون الخروج ممتنعاً، وهذا غير حاصل في الفرض؛ للتمكّن من تركه، لأنّ الذي امتنع عليه هو مقدار من الكون المغصوب الذي يحصل تاره بالخروج، و أخرى بالترك، و مجرّد الاضطرار إلى الجامع لا يوجب الاضطرار إلى ما يحصل به، فلا يوجب امتناع الخروج.

الثاني: أنّ مورد القاعده ما إذا كان التكليف بالمتنع بالنسبه إلى المقدمه الإعداديه- التي يحصل الامتناع بتركها مطلقاً- غير مشروط بها خطاباً و لا ملاكاً، كالسير بالنسبه إلى الحجّ؛ لأنّ الحجّ غير مشروط بالسير لا خطاباً و لا ملاكاً، فتركه حينئذٍ يوجب امتناع الحجّ عليه في يوم عرفه، و يكون من الامتناع بالاختيار. و أمّا إذا كان الخطاب بالنسبه إلى تلك المقدمه الإعداديه، مشروطاً خطاباً و ملاكاً- كالسير بالنسبه إلى الحجّ لو فرض كون السير مقدمه وجوبه للحجّ؛ بحيث لو كان الشخص في الحرم و اتفق منه وقوع السير، يجب عليه الحجّ- فترك هذه المقدمه و إن كان يوجب امتناع الواجب، إلّا أنّه ليس من صغريات تلك القاعده، و لذا لا يوجب ترك السير- على الفرض- عقاباً على الحجّ.

و ما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ الدخول في الدار الغصبيه، من المقدمات التي يتوقّف عليها أصل الخطاب بالخروج؛ إذ لا يعقل الخروج إلّا بالدخول، لأنّه موضوع للخروج، و لا موضوع للخروج بدون دخول، فكيف يعقل النهي عنه قبل الدخول؟!

ص: ١٣٣

و الثالث: أنّه يعتبر في مورد القاعده أن يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه، غير محكوم بحكم يضادّ حكمه السابق على الامتناع، بل لا بدّ و أن لا يكون محكوماً بحكم، و لو كان محكوماً بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع؛ فإنّ الحجّ مثلاً حال امتناعه على الشخص بترك السير، إمّا غير محكوم بحكم أصلاً، أو محكوم بحكم الوجوب، فإذا فرض كون الفعل حال امتناعه محكوماً بحكم يضادّ حكمه السابق على الامتناع- كما في المقام، حيث إنّ الخروج من الدار الغصبيه ممّا يحكم بلزومه العقل إمّا لكونه أقلّ المحذورين، أو من باب وجوب ردّ المغصوب- فلا يكون من صغريات تلك القاعده. هذا كلّ على تقدير كون الخروج ممتنعاً.

و أمّا على الثاني- أي أنّ مقداراً من الكون الغصبي ممتنع- فهو حقّ؛ لأنّه لا محيص من مقدار من الكون الغصبي، سواء مكث في الدار، أو خرج منها، إلّا أنّ الكون الغصبي المتحقّق في ضمن الخروج، لا يكون منهياً عنه بوجه من الوجوه، و لا في زمان من الأزمنه، بل واجباً في جميع الحالات؛ لوجوب ردّ المغصوب إلى صاحبه بالضروره من الدين (١)، انتهى حاصل كلامه زيد في علوّ مقامه.

أقول: حاصل ما أتعب نفسه الزكيه فيه، بناؤه على عدم دخول المسأله في كبرى قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» و استدلال عليه بأمر غير خاليه من الإشكال؛ لأنّا نمنع اشتراط حرمة الخروج من الدار المغصوبه شرعاً بالدخول فيها، بل هو حرام مطلقاً و بلا شرط، غايه الأمر يكون الخروج بلا دخول، سالبه بانتفاء الموضوع.

١- فوائد الاصول ١: ٤٤٧-٤٥١.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره- من تخصيص مورد القاعده بما إذا كان الفعل الممتنع عليه بالاختيار، غير محكوم بحكم يصادّ حكمه السابق- ممّا لم يدلّ عليه دليل؛ إذ لا مانع من كون الخروج واجباً و حراماً بعنوانين؛ لو قلنا بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً و ملاكاً، أو يكون فيه ملاك الحرمة فقط؛ لو قلنا بأنّه لا ينافيه ملاكاً فقط.

و قد أشرنا آنفاً إلى عدم وجاهه ما ادّعه من أنّ ردّ المغصوب إلى صاحبه واجب بالضروره من الدين؛ لما عرفت من عدم الدليل على ذلك؛ و أنّ الثابت من الدين هو حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه و رضاه، نعم يعتبر عند ذلك ردّ المغصوب إلى صاحبه، كما يعتبر وجوب التخلّص من الغصب، و كذا ترك التصرف في مال الغير ... إلى غير ذلك من العناوين.

و الذى يسهّل الخطب: أنّ القاعده أجنبه عمّا نحن فيه، فلا- معنى لجعل المسأله من مصاديق القاعده و عدمه؛ و ذلك لأنّ الحكماء إنّما ذكروا القاعده ردّاً على مذهب الأشاعره القائلين بالجبر، حيث استدّلوا على مقالهم: «بأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، و ما لم يمتنع لم ينعدم» فزعموا أنّ الإيجاد و الإعدام ليسا باختياريين؛ حتّى الأفعال الصادره منه تعالى، فهو تعالى مجبور فى أفعاله، فيكون فاعلاً موجّباً- بالفتح- تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً⁽¹⁾، فتصدّى الحكماء لدفع مزعمتهم الفاسده: «بأنّ الإيجاب بالاختيار لا- ينافي الاختيار، كما أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ضروره أنّ الشىء و إن كان ما دام لم يجب لم يوجد، ما لم يمتنع

١- الحكمه المتعاليه ٢: ١٣١- ١٣٢ و ٦: ٣٤٩، شوارق الإلهام: ٩٤، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ١٧٧- ١٨٨.

ص: ١٣٥

لم ينعدم، و لكنّ هذا الإيجاب أو الامتناع السابقين إنّما هما بالاختيار، و واضح أنّ الإيجاب و الامتناع الاختياريين لا ينافيان الاختيار، بل يؤكّده.

و بالجمله: الإيجاب السابق على فعله تعالى باختياره، لا- ينافي اختياره تعالى؛ و أنّه تعالى فاعل موجّب- بالكسر- و الإيجاب بالاختيار كالامتناع بالاختيار- أى جعل الشىء ممتنعاً بالاختيار- لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده.

و ما نحن فيه غير مربوط بهذه القاعده؛ لأنّ الامتناع بترك المقدمه- كترك المسير إلى الحجّ إلى وقت يمتنع إدراكه- ينافي الاختيار بالضروره، فمن ترك المسير إلى الحجّ اختياراً، يخرج إتيان الحجّ فى الموسم عن اختياره، و يمتنع تحقّقه منه، فهذا الامتناع ينافي الاختيار مع كونه بالاختيار.

و الظاهر وقوع الخلط بين هذه القاعده العقليه و بين قاعده اخرى عقلائيه يدخل المقام تحتها؛ و هى أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام أو ترك الواجب إذا كان بسوء الاختيار، هل هو عذر عند العقلاء و لدى العقل؛ بحيث لا يصحّ العقاب عليه، أو ليس بعذر و يصحّ العقاب عليه؟

و الأقوى هو الثانى، فمن ترك المسير إلى الحجّ بسوء اختياره حتّى عجز عن إتيان المناسك فى الوقت المقرّر لها، يصحّ عقابه و

إن كان ينافى الاختيار، و كذا من جعل نفسه مضطراً إلى التصرف في مال الغير بلا إذنه - كالتصرف الخروجي المضطر إليه بحكم العقل - لا يكون معذوراً عقلاً، كمن سلب قدرته عمداً على إنقاذ الغريق.

هذا كله في المورد الأول؛ و هو الحكم التكليفي لخروج من توسط الأرض الغصبيه بسوء اختياره.

ص: ١٣٦

المورد الثاني: في حكم الصلاة في الدار المغصوبه

و أما الحكم الوضعي له فهو:

إن قلنا بجواز الاجتماع، فلا إشكال في صحه الصلاة في الدار المغصوبه بعد تسليم تعدد المتعلقين و تصادقهما على موضوع واحد؛ و أنّ حيثه المبعوضيه غير حيثه المحبوبيه، و هكذا حيثه المبعوضيه غير حيثه المقربيه.

و أما على الامتناع، فصحه الصلاة تتوقف على إثبات أمرين:

الأول: اشتغال كل من متعلقى الأمر و النهى على ملاك تام؛ و إن كان عنواناً واحداً و حيثه فارده.

و الثاني: عدم مغلوبيه ملاك الصّحه في الصلاة بملاك الغصب.

و دون إثباتهما خرط القتاد؛ لأنّ الأمر الأول ممتنع، لعدم إمكان اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد، و بعنوان واحد، و حيثه فارده؛ إذ لا يعقل وجود ملاكى البعث و الزجر في شىء واحد بحيثيه واحده، فإذا امتنع اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد، فحديث عدم مغلوبيه ملاك الصّحه في الصلاة بملاك الغصب لا مورد له.

هذا لو قلنا بالامتناع لأجل كونه تكليفاً محالاً.

و أمّا لو قلنا بالامتناع لأنّه تكليف بالمحال، فيمكن تصحيح الصلاة و لو مع أقوائيه ملاك النهى من ملاك الأمر؛ لأنّ ملاك الغصب لا يزيل ملاك الأمر في مقام تعلق الأحكام بالعناوين، لكونها في ظرف تعلق الأحكام، مختلفه غير مختلطه، و إنّما امتنع الاجتماع لأمر آخر.

ص: ١٣٧

و أمّا ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من تكاسر الملاكين و انكسار ملاك الأمر بملاك النهى (١)، فقد أشرنا إلى أنّه ليس في المقام كسر و انكسار خارجيان، بل معنى أقوائيه النهى هو أنّ مراعاة المفسده المترتبه على الغصب بتركه، أهمّ في نظر الشارع من مراعاة مصلحه الصلاة؛ و أنّها ضعيفه بالنسبه إلى مفسده الغصب، مع أنّها تمام الملاك للصلاه بدون نقص، فحينئذ يمكن تصحيح الصلاة بملاكها و إن لم يتعلّق أمر فعلي بها.

و أما شيخنا العلامة الحائري قدس سره فقد صحّح الصلاه في الدار الغصبيه على القول بالامتناع، فقال ما حاصله: لا إشكال في صحّه الصلاه في الدار الغصبيه على القول بالامتناع؛ لوضوح الفرق بين عبد دخل داراً نهاه مولاه عن دخولها، و بين عبد دخلها مثله، و لكن امثل أمراً له بالخياطه مثلاً، فإنّ عقاب الأول أكثر من الثاني؛ حيث إنّ الثاني و إن ارتكب المنهى عنه، لكن امثل أمراً له، دون الآخر. هذا في التوصلات. و كذلك في التعبدات، كما لو صلّى بدل الخياطه.

ثمّ قال: يمكن اجتماع المحبوبيه الفعلية مع المبعوضيه الذاتيه في عنوان واحد؛ فإنّه لو أشرفت زوجه الرجل على الغرق، فإنقاذ الأجنبي لها بالمباشره مبعوض بالذات، لكنّه محبوب له فعلاً (٢).

و لا يخفى: أنّ الأمثله العرفيه التي ذكرها صحيحه، و لكن وقع الخلط في كلامه قدس سره لأنّ متعلّق الحبّ في المثال مغاير لمتعلّق البغض؛ لأنّ الحبّ متعلّق بعنوان «الإنقاذ» و البغض متعلّق بعنوان «مباشره الأجنبي لزوجته» و هو عنوان آخر، فهناك

١- فوائد الاصول ١: ٤٣١.

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٦٤.

ص: ١٣٨

عنوانان متغايران متصادقان على موضوع واحد.

هذا إجمال المقال في الحكم الوضعي و قد تقدّم شطر من الكلام فيه في الصلاه في الدار المغصوبه (١)، و شطر منه مربوط بالفقه؛ و هو الصلاه في ضيق الوقت و كيفيتها (٢).

دلّاله النهي على الفساد

١- تقدّم في الصفحه ٥٢.

٢- قلت: و ليعلم القارئ الكريم: أنّه فاتنا ضبط بعض ما أفاده سماحه الاستاذ في ردّ مقال المحقّق النائيني قدس سره و ما أفاده- دام ظلّه- في الحكم الوضعي في التوسط في الأرض الغصبيه، فما أوردناه هنا مقتبس ممّا أفاده سماحه الاستاذ في المناهج و ما قرّر في التهذيب و التنقيح. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٣٩

المطلب الأوّل: في عنوان البحث

اختلف عنوان البحث في كلمات القوم، فعنون المشهور: «بأنّ النهي عن الشئ هل يقتضى فساده، أم لا؟» (١) و عنون بعض كما في «الفصول»: «بأنّ النهي إذا تعلق بشئ، هل يدلّ على فساده، أم لا؟» (٢).

و حيث إنّ كلا العنوانين لا يخلوان من المسامحة، غيرنا عنوان البحث إلى أنّ النهى عن الشىء، هل يكشف عن فساد، أم لا؟ و ذلك لأنّ الظاهر من «الافتضاء» هو أن يكون للشىء نحو تأثير و سببيه، و من المعلوم أنّ النهى ليست له هذه الشأنيه، إلّا أن يراد ب «الافتضاء» غير معناه الظاهر فيه.

١- كفايه الاصول: ٢١٧، فوائد الاصول ١: ٤٥٤، نهايه الأفكار ١: ٤٥٠.

٢- الفصول الغرويه: ١٣٩ / السطر ٢٨.

ص: ١٤٠

و بعبارة اخرى: النهى غير مؤثر في الفساد، و لا علّه له، بل هو إمّا دالّ عليه، أو كاشف عن مبغوضيه المتعلّق التي تنافى الصّحّه. و أمّا المسامحة في تعبير صاحب «الفصول» قدس سره فلأنّ الظاهر من «الدلاله» الدلاله اللفظيه، و قد تقدّم عدم كون الدلاله الالتزاميه من دلاله الألفاظ. و لو سلّم كونها منها فمع هذا يشترط فيها كون اللزوم بيّناً؛ بنحو لو تصوّر الملزوم لزم منه تصوّر اللزوم، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة، و اللزوم في المقام خفى، و لذا لم يفهمه إلّا بعضهم. و بالجملة: لا بدّ في الدلاله الالتزاميه- بعد تسليم كونها من الدلاله اللفظيه- من اللزوم الذهني، فلا تشمل الملازمات العقليه الخفيه، كما في المقام.

هذا مع أنّ مدعى الفساد، لا يقتصر في مقام إثبات مدعاه على الدلاله اللفظيه، بل يتمسك بوجوه عقليه أيضاً.

أضف إلى ذلك: أنّ البحث ليس مقصوداً على النواهي اللفظيه، بل يجري فيما إذا فهم النهى من دليل لبي، كالإجماع مثلاً.

فظهر: أنّ عنوانه البحث ب «دلاله النهى على الفساد» غير تامّ، إلّا أن يراد ب «الدلاله» مطلق الكشف و لو بنحو اللزوم الخفي، فيرجع إلى ما ذكرناه.

فالأولى عنوانه البحث بما ذكرنا: من أنّ النهى- لفظياً كان أو غيره- عن عباده أو معامله، هل يكشف عن الفساد بالكشف الأعم من اللفظي و العقلي، أم لا؟

المطلب الثاني: في أنّ المسأله ليست عقليه محضه و لا لفظيه كذلك

الظاهر أنّ المسأله ليست عقليه محضه، و لا لفظيه محضه، بل هي مركبه منهما؛ و إن كان يظهر من بعضهم كونها لفظيه محضه، و من بعض آخر أنّها عقليه

ص: ١٤١

محضه حسبما اقتضاه التحقيق عندهم؛ و ذلك لأنّ انتخاب أحد طرفي المسأله أو أطرافها و اختياره، غير ما هو محطّ النزاع عند

القوم، فربما يكون المقبول عند شخص مردوداً عند آخر، كما ربما يكون العكس عند ثانٍ، و يكون كلاهما مردودين عند ثالث ... و هكذا، و كثيراً ما يوجب اختيار أحد طرفي المسأله أو أطرافها فقد البحث على مختاره و هو كما ترى، فلا بد لعاقده عنوان البحث من استقراء كلمات القوم في محطّ البحث و استدلالاتهم، ثم عقد عنوان البحث بنحو يشمل شتات الأقوال.

و عليه نقول: إنّ من سبر كلمات القوم و استدلالاتهم، يرى بوضوح أنّ البحث عند جميعهم لم يكن لفظياً محضاً، و لا عقلياً كذلك، و لذا استدّل بعضهم على الفساد باللفظ، و آخر بالعقل، فالأولى - كما ذكرنا - عقد عنوان البحث بنحو يعمّ كلا المذهبين، و مع ذلك فهذا غير مهمّ، كما لا يخفى.

المطلب الثالث: في الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع

قد تقدّم في المسأله المتقدّمه بيان الفرق بين مسأله اجتماع الأمر و النهي و هذه المسأله، و قلنا: إنّ الفرق بينهما بتمام الذات، فراجع.

المطلب الرابع: في عدم اختصاص الفساد بالفساد الناشئ عن قصور المقتضى

الظاهر تعميم «الفساد» المبحوث عنه في المسأله إلى الفساد الواقعي الناشئ عن قصور في المصلحه، و الفساد الناشئ عن قصور في التقرب به مع عدم قصور في المصلحه المقتضيه للأمر به واقعاً.

و لكن يظهر من المحقّق العراقي قدس سره: أنّ «الفساد» المبحوث عنه في هذه

ص: ١٤٢

المسأله، هو الفساد الواقعي الناشئ عن قصور في المصلحه، لا الفساد الناشئ عن قصور في التقرب به مع عدم قصوره في المصلحه المقتضيه للأمر به واقعاً، نظير النهي المتعلّق بشيء من الأمر بضده.

و قد تمسّك قدس سره لذلك بالظهور؛ بدعوى ظهور العنوان في اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد، لا المعنى الثاني، إلّا أن تقوم عليه قرينه، و على هذا يكون هذا البحث راجعاً إلى باب التعارض و التكاذب بين الأدلّه، لا باب التراحم، فيكون الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع في غايه الوضوح؛ لكون النزاع هناك في المتراحمين.

نعم، لو جعلنا «الفساد» في العنوان أعمّ من الفساد التقريبي، فلا محيص من جعل مسأله الاجتماع - بناءً على الامتناع - من صغريات هذه المسأله ... إلى أن قال:

إذا توجه نهى إلى موضوع الأمر فلا نزاع لأحد في منعه عن التقرب بمثله، بل لا أمر له حينئذٍ و يكون مبعداً محضاً بنهيه، فكيف يتقرب به؟! و حينئذٍ لا يبقى مجال للبحث عن هذا الفساد، و هذا شاهد آخر لعدم شمول «الفساد» في العنوان للفساد التقريبي،

فينحصر الفساد فيه بالفساد الواقعي الناشئ عن قصور في المقتضى (1)، انتهى محزراً.

و فيه أولاً: أنه لا وجه لتخصيص النزاع بالفساد الناشئ عن قصور في المقتضى بعد عموم البحث بالنسبة إلى النهى التحريمى و التنزيهى؛ لوضوح أن تعلق النهى التنزيهى بشىء، لا يوجب حزازه و منقصه فى جانب المقتضى، كما لا يخفى.

و ثانياً: أن قوله «لا نزاع لأحد فى منعه عن التقرب بمثله» غير سديد؛ لأن أبا حنيفة و الشيبانى - كما سيجىء قولهما و ردّهما - صرحا بأن النهى إذا تعلق بشىء يدل على صحته.

١- مقالات الاصول ١: ٣٨٣-٣٨٤.

ص: ١٤٣

المطلب الخامس: فى كون المسأله مسأله اصوليه

لا ينبغى الإشكال فى كون المسأله من المسائل الاصوليه؛ لأنّ المناط فى كون المسأله اصوليه هو إمكان وقوعها كبرى لاستنتاج الحكم الفرعى الكلى الآلى، و مسألتنا هذه كذلك، كما لا يخفى.

المطلب السادس: فى أن محطّ البحث جميع النواهي

الظاهر أن محطّ البحث جميع النواهي؛ سواء كانت نفسيه أو غيريه، أصليه أو تبعيه، تحريميه أو تنزيهيه، و لا- وجه لتخصيصه ببعضها و إخراج بعضها الآخر عنه بمجرد أنه خلاف التحقيق عنده؛ و ذلك لما أشرنا من أن انتخاب أمر و ردّ أمر، لا يوجب تخصيص محطّ البحث بما انتخبه و خروج ما ردّه عنه.

فما أفاده المحقق النائنى قدس سره من خروج النهى التنزيهى عن محطّ البحث؛ بدعوى أن النواهي التنزيهيه فى الشريعه، لم تتعلّق بذات العباده على وجه يتحد متعلّق الأمر و النهى؛ لأنّ الرخصه الوضعيه بالنسبه إلى الإتيان بأى فرد المستفاده من مطلق الأمر بالطبيعه، لا تنافى النهى التنزيهى المتضمّن للرخصه أيضاً، فالقول بأنّ النهى التنزيهى - كالنهي التحريمى - داخل فى حريم اقتضاء النهى للفساد، ضعيف جداً (1).

غير مستقيم؛ و ذلك لأنه لو سلم أن النواهي التنزيهيه فى الشريعه لم تتعلّق بذات العباده، لكن محطّ النزاع فى المسأله الاصوليه مبنى على الفرض؛ و أنه لو تعلق نهى بذات عباده - تحريمياً كان أو تنزيهياً - فالشأن ما ذا؟ سواء كان فى الخارج

١- فوائد الاصول ١: ٤٥٥-٤٥٦.

ص: ١٤٤

نهى كذلك أم لا، و من الواضح أنه لا فرق في ذلك بين النهى التنزيهى و التحريمى، نعم لأحد اختيار أن النواهى التنزيهيه فى الشريعة، لا تدلّ على الفساد؛ لأنها لم تتعلّق بذات العباد.

و إن شئت قلت: مجرد كون أمر خلاف التحقيق عند أحد، لا يوجب خروجه عن محطّ البحث، فدعوى خروج النهى التنزيهى عن محطّ البحث ضعيفه(١)، كما أنّ دعوى خروج النهى الغيرى عنه أيضاً كذلك.

المطلب السابع: فى المراد بالعباده أو المعامله فى المقام

المراد ب «العباده» المبحوث عنها فى المقام، هو العنوان الكلى الذى يعتبر فى إتيانه- مع قطع النظر عن توجه النهى إليه- قصد التقرب به، لا إتيانه كيف اتفق، أو كان عنوانه عباده ذاتاً.

و بالجملة: المراد ب «العبادات» مطلق القريبات مع قطع النظر عن النهى عنها، فلا يكون المراد منها ما يكون عباده فعلاً؛ ضروره أنّ المفروض تعلّق النهى بها، و واضح أنّ ما تعلّق به النهى- فى ظرف تعلّقه- يكون مرجوحاً، فكيف يكون عباده فعلياً؟!

و المراد ب «المعامله» مطلق ما يتصف بالصّحه تاره، و بالفساد اخرى، لا

١- قلت: و لا- يخفى أنّ إيراد سماحه الاستاذ- دام ظلّه- على هذا المحقّق غير وجيه، لأنّه قدس سره لم يقل بخروج النواهى التنزيهيه عن محطّ البحث، بل صرح بأنّه لو تعلّق النهى التنزيهى بذات العباده، لكان لدعوى اقتضائه الفساد مجال، و إنّما قال: ينبغى خروج النهى التنزيهى عن حريم النزاع؛ لأنّ النواهى التنزيهيه فى الشريعة، لم تتعلّق بذات العباده، بل بخصوصياتها، و عهده هذه الدعوى عليه، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٤٥

ما يترتب عليه الأثر على وجه، و لا- يترتب عليه على آخر، و ذلك كالقتل، فإنّه قد لا يترتب عليه القصاص، كقتل الأب ابنه، و قد يترتب عليه ذلك، كما إذا صدر من غيره، و لا- يتصف بالصّحه و الفساد؛ فإنّ مثله خارج عن محطّ البحث. و الظاهر أنّ أسباب الضمان- كاليد، و الإلتاف- من هذا القبيل إذا فرض انفكاك الأثر عنها أحياناً.

و بالجملة: المراد ب «المعامله» كلّ عنوان اعتبارى عقلائى يقع تاره صحيحاً و يترتب عليه الأثر، و اخرى: فاسداً لا يترتب عليه الأثر، كالبيع، و الصلح، و نحوهما، لا ما لا يقع فى الخارج إلّا صحيحاً أو فاسداً؛ و إن كان قد لا يترتب عليه الأثر.

المطلب الثامن: فى حكم مساوقه الصّحه و الفساد للتمام و النقص

إشاره

قد اشتهر بينهم: أنّ الصّحه و الفساد أمران إضافيان مساوقان للتمام و النقص لغه و عرفاً، بينهما تقابل العدم و الملكه، و يعنون ب

«الملكه» الصّحّه، و ب «العدم» الفساد. و الاختلاف فى التعبير بين الفقيه و المتكلم لأجل ما هو المهمّ فى نظرهما؛ لأنّ نظر الفقيه حيث يكون فى وجوب الإعادة و القضاء و عدمهما، فسّر الصّحّه بإسقاط الإعادة و القضاء، و حيث يكون نظر المتكلم فى حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق العقوبه، فسرها بما يوافق الأمر تاره، و بما يوافق الشريعة اخرى (١). و لا يخفى ما فيه:

أمّا حديث المساوقه، فقد أشرنا فى مبحث الصحيح و الأعمّ إلى عدم تماميته، بل أشرنا إلى أنّ الصّحّه و الفساد يخالفان التمام و النقص مفهوماً؛ لغه، و عرفاً،

١- كفايه الاصول: ٢٢٠.

ص: ١٤٦

و مصداقاً (١)؛ لأنّ التمام و النقص عند العرف و العقلاء، يطلقان غالباً فى المركّب ذى الأجزاء، فإنّ تمت أجزاءه يطلق عليه «التمام» فيقال: «بيت تامّ» إذا كملت مرافقه، و لا يطلق عليه «بيت صحيح» و إن نقص منه بعض مرافقه يطلق عليه «بيت ناقص» و لا يطلق عليه «بيت فاسد» و أمّا الصّحّه و الفساد فغالب استعمالهما عندهم فى الكيفيات و الأحوال، مثل الكيفيات المزاجيه أو الشبيهه بها، فيقال: «بطيخه صحيحه» إذا كانت حلوه لم تفسدها المفسدات، و لا يطلق عليها «بطيخه تامّه» كما يقال: «بطيخه فاسده» إذا تعفّنت، و لا يطلق عليها «بطيخه ناقصه».

و بالجملة: إن كان هناك مزاج و كفيه و طابق المصداق المزاج المتوقّع من الطبيعه، يقال: «إنّه صحيح» و إن لم يطابقه فيقال: «إنّه فاسد» فالصّحّه و الفساد كيفيتان عارضتان للشىء؛ فإن كانت مطابقه للكيفيه المترقبه من ذلك الشىء، يطلق عليه «الصحيح» و إن كانت منافره لمزاجه يطلق عليه: «الفاسد» فالفاكهه الفاسده ما عرضتها كفيه وجوديه منافره لمزاجها تتفرّ منها الطبايع غالباً، كما أنّ الفاكهه الصحيحه ما تكون ملائمته لمزاجها تشاق و تميل إليها الطبايع غالباً.

فعلى هذا يكون التقابل بين التمام و النقص، تقابل العدم و الملكه، كما أنّ التقابل بين الصّحّه و الفساد تقابل التضادّ، فحديث مساوقه الصّحّه و الفساد للتمام و النقص و كون النسبه بينهما تقابل العدم و الملكه، كما ترى.

نعم، لا يبعد أن تكون النسبه بين عنوانى «التمام» و «الصحه» العموم من وجه من حيث المورد و المصداق.

هذا ما يقتضيه نظر العرف و اللغه بالنسبه إلى مفهومى الصّحّه و الفساد، و التمام و النقص.

١- تقدّم فى الجزء الأوّل: ٢٤٤.

ص: ١٤٧

نعم، يمكن تصحيح ما ذكره من التساوق فى الشريعة، حيث تطلق الصّحّه و الفساد فى باب العبادات و المعاملات على مركّب ذى أجزاء و شروط، فإذا كملت أجزاء الصلاه و شروطها مثلاً و لم تجامعها الموانع، يطلق عليها «الصّحّه» و يقال: «إنّها صلاه

صحيحه» كما أنه إذا فقد جزء أو شرط لها أو وجد مانع، يطلق عليها «الفاسده» و يقال: «إنها صلاه فاسده» و هكذا يطلق «الصحيح» و «الفاسد» على عقد البيع، فيطلق عليه «الصحيح» إن كان واجداً للأجزاء و الشروط فاقداً للموانع، كما يطلق عليه «الفاسد» إذا فقد معه جزء أو شرط، أو قرن بالمانع.

و بعد ما عرفت: أن إطلاق «الصحة» و «الفساد» عند العرف و اللغه، إنما هو فيما إذا كان هناك مزاج و كيفية تطابقه أو لا تطابقه، و لم يكن لماهية الصلاه و البيع كيفية و مزاج، فإطلاقهم في العبادات و المعاملات على المركب ذى الأجزاء، لا بدّ إمّا أن يكون بوضع جديد، أو باستعمال مجازي؛ بحيث كثر استعمالهما فيها و شاع إلى أن بلغا حدّ الحقيقة.

و لكن من البعيد دعوى وضع جديد في ذلك من الشرع؛ حتى يكون الموضوع له فيهما في الامور التكوينية، ما تكون له كيفية و مزاج، و في العبادات و المعاملات ما تكون له أجزاء و شروط.

نعم، لا يبعد أن يكون إطلاقهما في العبادات و المعاملات على ما يكون له أجزاء و شروط، بنحو من العناية و على سبيل المجاز، فاستعملتا فيه كثيراً إلى أن بلغا حدّ الحقيقة.

و كيف كان: فدعوى مساوقه الصحة و الفساد للتمام و النقص، غير وجيه إلّا في خصوص العبادات و المعاملات. فعلى هذا يكون الصحة في الماهيات المخترعه، صفه لمصداق جامع لكافة الأجزاء و الشروط، فاقد للموانع، مطابق للمخترع و المجعول،

ص: ١٤٨

و الفساد مقابلها، فينقلب التقابل بينهما من التضادّ إلى تقابل العدم و الملكة؛ لأجل تغيّر معناهما في العبادات و المعاملات.

و لكن ليس كما زعموا من كون الملكة عباره عن الصحة، و العدم عباره عن الفساد، نظير ما قالوه في الطهاره و النجاسه من «أنّ الطهاره أمر وجودي، و النجاسه عدمها عمّا من شأنه أن يكون طاهراً» و ذلك لعدم تماميه ما ذكره في الموردین:

أمّا باب النجاسه و الطهاره، فليس الأمر كما زعموه، بل الأمر بالعكس؛ لأنّ النجاسه أمر وجودي، و الطهاره أمر عدمي؛ و ذلك لأنّ الشئ ع بخلقته الإلهيه لا يكون قدراً، بل إن لاقته إحدى الأعيان النجسه يصير قدراً و نجساً، فإن زالت القذاره عنه رجع إلى أصل خلقته، و يصير طاهراً غير قدّر، و لم يأت الشارع الأقدس في باب الطهاره و النجاسه بشئ ع من قبل نفسه على خلاف ما عليه العقلاء، بل أبقى و أنفذ ما هم عليه، و من المعلوم أنّ الثوب الطاهر مثلاً عندهم هو ما لم يصبه شئ ع قدّر، و إن أصابه قدّر فيطلقون عليه «أنّه نجس» فإن ازيلت منه القذاره رجع الثوب إلى أصله؛ و هو عدم القذاره، فليست الطهاره أمراً عارضاً على الثوب، بل القذاره هي التي تعرض عليه، فالنجاسه أمر وجودي، و الطهاره عدمها.

و أمّا في المقام فكذلك؛ فإنّ الصحة تكون أمراً عدمياً، و الفساد يكون أمراً وجودياً؛ لأنّ الصحة في الامور التكوينية، هي عباره عن كون الشئ ع على خلقته الأصليه و بحسب طبعه الأصلي، فليست الصحة أمراً عارضاً على الشئ ع، نعم إن عرضه شئ ع يفسده صار فاسداً، فالصحة خلوّ الشئ ع من المفسد، و الفساد طرؤ المفسد على الشئ ع، مثلاً البطيخه الصحيحه لا يكون فيها- مضافاً إلى أصل طبيعه البطيخه- أمر آخر طارئ عليها، بل بمجرد خلوّها من المفسدات يطلق عليها «الصحيحه» و إن طرأ عليها

فتحصّل: أنّ النسبه بين الصّحّه و الفساد و كذا بين الطهاره و النجاسه، عدم و ملكه، لكن على عكس مسلك القوم.

و أما قولهم: «إنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان»

فلا يخفى عدم تماميته فى الامور التكوينية؛ لأنّ معنى كون الصّحّه و الفساد فى التكوينات إضافيين، هو أنّ بّطيخه واحده بالإضافه إلى شىء صحيحه، و بالإضافه إلى شىء آخر فاسده، مع أنّ الشىء إذا كان صحيحاً لا يكون فاسداً، و هو واضح.

نعم، يمكن اعتبار الإضافه إذا كانا بمعنى التمام و النقص؛ لأنّه يمكن اعتبار التمام فى شىء من حيث الأجزاء فقط، و اعتباره ناقصاً بالنسبه إلى الشروط، فيقال:

«الصلاه صحيحه من حيث الأجزاء، و فاسده من حيث الشروط» فإذا اطلقت «الصّحّه» و «الفساد» و اريد منهما التمام و النقص، فيمكن لحاظ أمر فى معناهما، فيصحّ إطلاق «الصّحّه» و «الفساد» بالإضافه إلى حالات المكلفين و أصنافهم؛ فإنّ الصلاه مثلاً مع الطهاره الترابيه، صحيحه بالنسبه إلى مكلف، و فاسده بالنسبه إلى مكلف آخر، أو صحيحه فى حاله دون اخرى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ استعمال «التام» و «الناقص» فى العرف و اللغه، إنّما يكون غالباً فى المركّب ذى الأجزاء، و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و أنّ غالب استعمال «الصّحّه» و «الفساد» - بحسب العرف و اللغه - و إن كان فى صورته وجود مزاج، و التقابل بينهما تقابل التضادّ، و ليسا إضافيين، إلّا أنّهما فى باب العبادات و المعاملات، يستعملان فى معنى التمام و النقص، و يكون التقابل بينهما على هذا، تقابل العدم و الملكه، لكن على عكس مزعمه القوم، حيث ذهبوا إلى أنّ الصّحّه عبارته عن الملكه، و الفساد عدمها، لما عرفت من أنّ الصّحّه أمر عدمى، و الفساد أمر وجودى حسبما فصلناه، و على هذا الاستعمال تكون الصّحّه و الفساد

أمرين إضافيين بالنسبه إلى الأجزاء و الشروط.

و لا يخفى: أنّ اختلاف الأنظار فى صحّه عبادته أو معاملته و عدمها، لا يوجب إضافيتهما؛ لأنّ الأنظار طريق إلى تشخيص الواقع، فكلّ يخطئ الآخر، فما فى مقال المحقّق الخراسانى قدس سره من إثبات إضافيتهما بذلك (١)، غير وجيه.

المطلب التاسع: فى عدم مجعوليته الصّحّه و الفساد

هل الصّحّه و الفساد مجعولان مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل بين المعاملات، فيقال بمجعوليتهما فيها، و بين غيرها فيقال بعدم مجعوليتهما، أو يفصل بين الظاهري منهما و الواقعي؛ بمجعوليّه الظاهري منهما دون الواقعي؟

وجوه، بل أقوال، يظهر الحال فيها بعد ذكر أمرين:

الأمر الأوّل: في أنّ قول الفقيه: «إنّ الصحيح ما يوجب سقوط الإعاده و القضاء، و الفساد ما لا يوجبهما» و قول المتكلّم: «إنّ الصحيح ما يوافق الأمر»، أو «يوافق الشريعة، و الفساد ما لا يوافق» أو «يخالف الشريعة» ليس اختلافاً في حقيقه معنى الصّحّه و الفساد، بل اختلافهم - كما أشرنا - في التعبير بلحاظ ما هو المهمّ في نظرهما و تعريف باللائم، فالصّحّه و الفساد عند الجميع بمعنى واحد، و هما في الامور التكوينيّه - كما أشرنا - مطابقه الفرد للمزاج المتوقّع من الطبيعه و عدمها، و في غيرها وصف ينتزع من مطابقه الفرد المأتى به للمأمور به و عدمها، فإن طابق الفرد المأتى به للمأمور به بحسب حاله ينتزع عنوان «الصّحّه» و إلّا فينتزع عنوان «الفساد» هذا في العبادات.

و كذا الحال في المعاملات؛ لأنّ المعامله الصحيحه هي التي اتى بها خارجاً

١- كفايه الاصول: ٢٢٠.

ص: ١٥١

مطابقاً لما أمضاه الشارع و اعتبره و يترتب عليها الأثر المترقّب منها، و المعامله الفاسده هي التي اتى بها خارجاً و لم تكن مطابقه لما أمضاه الشارع.

فظهر: أنّه ليس بين الفقيه و المتكلّم اختلاف حقيقي في معنى «الصّحّه» و «الفساد» بل هما في العبادات و المعاملات بمعنى واحد؛ و هي مطابقه المأتى بها للماهيه المجعوله أو الممضاه.

الأمر الثاني: أنّ الصّحّه و الفساد ليسا من أوصاف الماهيه الكليه التي اخترعها الشارع أو أمضاها؛ معامله كانت أو عباده؛ بداهه أنّ ما اخترعه الشارع أو أمضاه لا يكاد يتصف بالصّحّه و الفساد قبل تحقّقه في الخارج، و لو قيل ذلك فإنّما هو على سبيل المسامحه و المجاز، بل أشرنا إلى أنّهما من صفات الفرد و المصداق الخارجى؛ سواء كان مصداقاً للعباده أو المعامله المجعوله عند الشارع تأسيساً، أو إمضاءً، و سواء كان مأموراً به بالأمر الواقعي، أو الأمر الظاهري، فإن طابق المصداق و الموجود الخارجى للماهيه المقرّره فهو صحيح، و إلّا ففاسد.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، سهل عليك التفطن إلى عدم معقوليه جعلهما؛ لأنّهما أمران عقليان منتزعان من مطابقه المأتى به خارجاً للمخترع أو المأمور به، فإن أتى المكلف بجميع ما اعتبره الشارع جزءاً و شرطاً، فمحال أن يجعل الفساد هناك، و هو واضح، كما أنّه يمتنع جعل الصّحّه أيضاً؛ و ذلك لأنّ القدره لا بدّ و أن تتعلّق بأحد طرفي المقدور، فلا بدّ و أن يكون في مورد يمكن أن يتمشّى منه الجعل و عدمه، فجعل الصّحّه عند انتزاع العقل ذلك، يكون من باب جعل ما يكون حاصلًا، كما أنّ جعل الفساد عند ذلك غير معقول.

و بالجمله: الأمر يدور دائماً بين امتناع انتزاع الصّحّه؛ لو لم يكن المأتى به مطابقاً للمأمور به، و بين امتناع انتزاع الفساد؛ لو كان المأتى به مطابقاً للمأمور به،

ص: ١٥٢

فلا يكاد يتطرّق عند ذلك جعل، كما أنّه لا يكاد يتعلّق الجعل التكويني مثلاً بكون الإنسان واجب الإنسانيه، واجب الناطقيه، ممتنع الفرسيه و الحجرية و نحوها؛ لأنّ الجعل إنّما يتمشى في مورد لا تكون فيه إحدى الضرورتين:

الوجوب، أو الامتناع، و هذا الأمر كذلك؛ حيث إنّ في صورته مطابقه المأتى به للمأمور به، يكون انتزاع الصّحّه حتمياً، كما أنّه في صورته عدم المطابقه يكون انتزاع الفساد كذلك.

نعم، للشارع و المعتبر تضييق الماهيه و توسعتها. و لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات و المعاملات، و الامور الواقعيه و الظاهريه، كما لا يخفى.

حول كلام المحقّق الخراساني قدس سره في المقام

و بما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من جهتين؛ لأنّه قال:

«و أمّا الصّحّه في المعاملات، فهي تكون مجعوله حيث كان ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو إمضاء؛ ضروره أنّه لو لا جعله لما كان يترتّب عليه، لأصالة الفساد. نعم صحّه كلّ معاملة شخصيه و فسادها، ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً و عدمه»(١).

أقول: أمّا الجهة الاولى، فلاّنه و سّع قدس سره نطاق دائره الصّحّه و الفساد إلى الماهيه الكليه، و جعلهما وصفاً لما قبل تحقّقها، مع أنّه قد عرفت أنّهما من صفات الفرد و المصداق الخارجى بلحاظ انتزاع العقل انطباق الماهيه المقرّره على المأتى به و عدمه.

١- كفايه الاصول: ٢٢٢.

ص: ١٥٣

و من الغريب ما يظهر منه في هذا التنبيه من «أنّ الصّحّه و الفساد عند المتكلّم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتى به مع المأمور به و عدمها، و أمّا الصّحّه عند الفقيه فبمعنى سقوط القضاء و الإعادة، فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي عقلاً»(١) لأنّ ظاهره اختلاف الصّحّه و الفساد عند المتكلّم و الفقيه، مع أنّه صرّح في هذا التنبيه بأنّهما بصدد إفاده معنى واحد، و ليس بينهما في حقيقتهما اختلاف، فلاحظ و تدبّر.

و بهذا يظهر النظر في الجهة الثانيه؛ لأنّ انطباق الماهيه المخترعه أو الاعتباريه على الموجود الخارجى و عدمه، أمر عقلي ينتزعه العقل بلحاظ انطباق الماهيه المخترعه أو الاعتباريه عليه و عدمه، فلا يتطرّق الجعل بالنسبه إليهما.

توهم تطرق الجعل إلى الصحه و الفساد الظاهريين و دفعه

قد توهم تطرق الجعل إلى الصحه و الفساد الظاهريين، و لعله يظهر من المحقق الخراساني قدس سره حيث قال: «إن سقوط الإعادة و القضاء، ربما يكون مجعولاً و كان الحكم به تخفيفاً و منه على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما، كما عرفت في مسأله الأجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحه و الفساد فيه حكيمين مجعولين، لا و صفيين انتزاعيين» (٢).

و فيه: أنه و إن كان المقتضى لثبوت الإعادة أو القضاء في بعض الموارد موجوداً في حد نفسه، و لكن قيام الأماره على خلافه يوجب رفع اليد عن اقتضاء ذلك، مثلاً الصلاة بلا سوره و إن لم تكن واجده للمصلحه، لذا فمن أتى بها بلا سوره يلزم عليه

١- كفايه الاصول: ٢٢١.

٢- نفس المصدر: ٢٢١-٢٢٢.

ص: ١٥٤

أن يعيدها أو يقضيها، و لكن قيام دليل

«لا تعاد...»

(١) على عدم وجوب الإعادة عند ترك السوره سهواً أو نسياناً أو جهماً، يقتضى رفع اليد عن جزئيه السوره عند طرؤ تلك الحالات، و إلا فلا يكاد يعقل أن تكون الصلاة صحيحه عند ترك السوره مع حفظ جزئيه السوره حتى حال السهو و النسيان و الجهل.

و بالجملة: من قامت عنده الأماره على عدم جزئيه السوره مثلاً، أو كان ذلك مقتضى الأصل، فلم يأت بها المصلّى في الصلاة مع اعتبار السوره فيها واقعاً، فلا يوجب ذلك مجعوليّه سقوط الإعادة أو القضاء، بل لا بدّ من رفع اليد عن جزئيه السوره بنفس قيام الأماره أو الأصل على خلافه؛ أى لا بدّ من التصرف في منشأ الانتزاع، و إلا فلا يكاد يعقل انتزاع الصحه من الصلاة بدون السوره مع اعتبارها فيها في جميع الأحوال؛ حتى عند قيام الأماره أو الأصل على عدمها.

فظهر: أنّ سقوط الإعادة أو القضاء، منتزع من رفع اليد عن جزئيه السوره عند قيام الأماره أو الأصل على خلافها، فلا معنى لجعل الصحه الظاهريه بدون تصرف في منشأ الانتزاع؛ و لو في ظرف الشكّ و بحسب الظاهر.

نعم، للشارع الحكم بجواز ترتيب آثار الصحه أو وجوب الإعادة عند الشكّ، و هما و إن كانا قابلين للجعل، و لكنّه غير جعل الصحه بنفسها. و لكنّ الظاهر أنّ جواز ذلك أو إيجابه - بدون رفع اليد عن الجزئيه - غير ممكن، و معه يكون الانطباق قهرياً، و لعلّ القائل بالجعل هاهنا خلط بين الأمرين، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الصحه و الفساد بمعنى واحد في جميع الموارد؛ حتى في

١- تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢/٥٩٧، وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٤.

ص: ١٥٥

الظاهريه منهما، و المراد بهما مطابقه المأتى للمأمور به و عدمها، بدها أن مطابقه المأتى به بالنسبه إلى الحكم الظاهري، هي مثل مطابقه المأتى به للمأمور به بالأمر الواقعي.

و أما بالنسبه إلى الإجزاء عن المأمور به بالأمر الواقعي، فلا بدّ للقائل بالإجزاء من تقييد المأمور به بالأمر الواقعي بعدم قيام الأماره أو الأصل على خلافه، فعند ذلك يتطابق المأمور به بالأمر الظاهري مع المأمور به بالأمر الواقعي، فتدبر.

المطلب العاشر: في مقتضى الأصل في المسأله

إشاره

لو شكّ في كون مقتضى النهي الفساد، فهل هناك أصل في المسأله الاصوليه يعوّل عليه، أم لا؟

و على تقدير عدم يقع الكلام في أنّ الأصل في المسأله الفرعيه و الوظيفه في مقام العمل ما ذا؟

فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: في مقتضى الأصل في المسأله الاصوليه

لو شككنا في دلالة النهي أو كشفه عن الفساد، فلا يوجد أصل يعتمد عليه؛ لا في الملازمه بين النهي و الفساد، و لا في دلالة النهي و كشفه عن الفساد:

أما عدم الملازمه؛ فلعدم العلم بالحاله السابقه، و على تقديرها لم يكن موضوعاً ذا أثر؛ سواء قلنا في باب الملازمات - كما قيل - بأنّها امور أزليه على نحو مساواه زوايا المثلث الثلاث للزاويتين القائمتين، أو قلنا بأنّها امور لازمه عند تحقّق المتلازمين:

أما على أزليه الملازمات فواضح؛ لأنّه لم تكن الملازمه بين النهي و الفساد،

ص: ١٥٦

حاله متيقّنه سابقاً، و لو كانت لها حاله سابقه متيقّنه لما ترتّب عليها الأثر الشرعي، فلا يجرى الاستصحاب؛ لعدم كون الملازمه موضوعاً لحكم شرعي.

و أما على القول بكون الملازمه عند وجود المتلازمين؛ فلائ عدم الملازمه - بالسلب التحصيلي - عند عدم وجود النهي و إن كان متيقّناً، كما أنّ عدم النهي و الفساد متيقّن، و لكنّ استصحاب الليس التام لإثبات الليس الناقص - أى إثبات عدم ملازمه

النهي للفساد- يكون مثبتاً.

و بالجمله: النهي و الفساد و الملازمه بينهما عند عدم النهي، مسلوب بالسلب التام، و لكن إثبات السلب الناقص للنهي بعد وجوده مثبت.

أضف إلى ذلك: أن الملازمه لم تكن موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجرى الاستصحاب.

و أما عدم الدلاله و الكشف، فقد يتوهم أن اللفظ قبل وضعه لم يكن دالاً و كاشفاً عن الفساد، فيشك في انقلابه بعد الوضع؛ في دلالاته و كشفه عن الفساد.

و لكنّه ساقط؛ لأنه قبل الوضع و إن لم يكن دالاً و كاشفاً، إلا أنه لم يكن إلّا حرفاً مقطّعاً، و عند عروض التركيب له إمّا وضع لما يستفاد منه الفساد أو لغيره، فلا حاله سابقه له بنحو الكون الناقص.

و احتمال: أن عروض التركيب لطبيعي اللفظ في ذهن الواضع، كان قبل الوضع و الدلاله زماناً، أو أن الدلاله تحققت بعد الوضع زماناً، و إن يدفع ما ذكرنا، فيكون له حاله سابقه، إلا أنه لا يكاد يجرى الاستصحاب؛ لعدم كونه موضوعاً لذي حكم شرعي، لعدم ترتب الأثر في لسان الشرع على عدم دلالة هذه اللفظه على الفساد، كما لم يترتب الأثر على عدم الملازمه بين هذه اللفظه و الفساد.

فقد ظهر: أنه ليس في المسأله الاصوليه أصل يعتمد عليه في صوره الشك.

ص: ١٥٧

المورد الثاني: في مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه

لو كان متعلق النهي المعامله، فمقتضى الأصل عند الشك في اقتضائه الفساد، عدم ترتب الأثر على المعامله المنهيه عنها؛ و عدم انتقال المثمن إلى المشتري، و عدم انتقال الثمن إلى البائع مثلاً.

و لو كان متعلق النهي العباده، فلا بدّ و أن يفرض الكلام في مورد تعلق النهي بنفس العباده أو بجزئها، و شك في اقتضائه فساد متعلقه. فما يوجد في بعض الكلمات من التمسك بقاعده الفراغ، أو إرجاع الشك إلى الشك في الأقلّ و الأكثر- من جهه أنه هل تعلق النهي بذات العباده، أو بخصوصيه ما، كوقوعها في مكان خاص- فأجبنى عن المقام؛ لأنّ الكلام ليس في مانعيه شيء عن الصلاه أو شرطيه لها، بل في اقتضاء النهي الفساد بعد الفراغ عن تعلقه بذات العباده قطعاً.

و كيف كان: إذا تعلق النهي بذات عباده أو جزئها، و شك في اقتضائه الفساد، فهانها فرضان:

فإمّا أن يحرز بنحو ما وجود الملاك في العباده، كالنهي المتعلق بها من قبل الأمر بالصدّ، فإنّ الأمر بالصدّ لو اقتضى النهي عن صدّه، و لكن لا يكشف هذا النهي عن عدم الملاك في متعلقه، بل غايته هو أنه عند الأمر بالأهمّ يكون المهمّ منهيّاً عنه.

فحينئذٍ إمّا أن نقول بمقاله الشيخ البهائي (١) و صاحب «الجواهر» (٢)

١- الاثنا عشرية فى الصلاة اليومية: ٥٥، الهامش ١٩٣، زبده الاصول: ٩٩.

٢- جواهر الكلام ٢: ٨٧-٨٨ و ٩: ١٥٥ و ١٥٧.

ص: ١٥٨

و غيرهما رحمهم الله: من أنّه يعتبر فى صحّته العباده وجود الأمر؛ و أنّ عدم الأمر يكفى فى فساد العباده، فحيث إنّها عند تعلق النهى بها لا يكون هناك أمر، تقع فاسده.

و إمّا أن نقول بكفايه وجود الملاك فى صحّته العباده، فيكون مرجع الشكّ إلى مانعيه النهى عن صحّته الصلاة و عدمها، فالشكّ فى الحقيقه فى الأقلّ و الأكثر و فى مانعيه النهى عن العباده بعد تعلقه بها، و هذا مجرى البراءه، أو الاحتياط.

و الفرق واضح بين المقام و المقام السابق الذى أبطلنا فيه التمسك بالبراءه.

و إمّا أن لا يحرز الملاك و نشكّ فى تحقّقه، فالأصل يقتضى الفساد؛ لأنّ المصحح للعباده إمّا الملاك، أو الأمر، و الأمر لا يجتمع مع النهى فى عنوان واحد، و مع عدمه لا طريق لإحراز الملاك.

فتحصّل: أنّ مقتضى الأصل فى المسأله الفرعيه لو تعلق النهى بالعباده، صحّتها على بعض التقادير، و فسادها على بعض آخر.

المبحث الرابع فى أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فساد، أم لا

إشاره

المبحث الرابع فى أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فساد، أم لا (١)

و قبل الشروع فى المقصود نقدّم مطالب لها دخاله تامّه فى تنقيحه:

التحقيق فى هذه المسأله

إشاره

إذا عرفت هذه المطالب فالكلام يقع تارة: فى أنّه إذا تعلق نهى بمعامله أو عباده- سواء تعلق بذاتها، أو بجزئها، أو شرطها، أو وصفها اللازم أو المفارق- هل يقتضى فساد المتعلّق، أم لا؟

و اخرى: فى أنّه لو اقتضى فساد الجزء أو الشرط، فهل يقتضى ذلك فساد الكلّ و المشروط، أم لا؟ فالكلام يقع فى مقامين:

١- تاريخ شروع البحث يوم السبت ١٦/ ج ١٢ / ١٣٨٠ هـ. ق.

ص: ١٥٩

المقام الأول في اقتضاء النهى فساد متعلقه و عدمه

اشاره

و الكلام فيه يقع فى مبحثين:

المبحث الأول: فيما لم يحرز كون النهى المتعلق بالعباده أو المعامله تحريمياً أو تنزيهياً، أو إرشادياً، أو غير ذلك.

و المبحث الثانى: فيما لو احرز كون النهى واحداً منها.

المبحث الأول: فيما إذا لم يحرز حال النهى فى المقام

اشاره

و الكلام فى هذا المبحث يقع فى جهتين:

الجهه الاولى: فى مقام الكشف و الاستظهار؛ بمعنى أنه إذا تعلق نهى بمعامله أو عباده و لم تحرز أنه من أى قسم منها، فهل يمكن استكشاف الفساد أم لا؟

الجهه الثانيه: فى أنه لو لم يستكشف الفساد من تعلق النهى، هل تقع صحيحه أم لا؟

الجهه الاولى: فى حكم المعامله و العباده

لو تعلق النهى بمعامله، و لم يحرز كون النهى تحريمياً أو تنزيهياً، مولوياً أو إرشادياً، نفسياً أو غيرياً، فلا ينبغى الإشكال فى أنه لو خليت عن القرائن الصارفه، يكون ظاهراً فى الإرشاد إلى الفساد و عدم ترتب الأثر المترقب منها، فالنهى عن بيع المصحف من الكافر مثلاً معناه الإرشاد إلى عدم وقوعه، لا- تحريم السبب بحيث يحرم التلّفظ بألفاظ البيع، و لا تحريم الاعتبار العقلائى أو الشرعى؛

ص: ١٦٠

و ذلك لأنه يكون هنا امور ثلاثه:

أولها: إيقاع المعامله، و هو فعل المكلف.

ثانيها: اعتبار النقل و الانتقال بحسب الشرع، أو بحسب الاعتبار العقلائي.

ثالثها: الأثر المترقب من المعامله من حيث ترتيب الأثر لكل من البائع و المشتري على ما صار بيدهما.

و النهى عن معاملة - كالنهى عن بيع المصحف من الكافر - يحتمل بدواً أحد امور:

إمّا يرجع إلى ذات المعامله و إيجادها، فيكون إيقاع المعامله و التلّفظ بألفاظ البيع محرّماً ذاتياً، نظير حرمه الخمر.

أو يرجع إلى العنوان الذى يعتبره الشرع و العقلاء؛ أى النقل و الانتقال المسببين عن ألفاظ البيع، فيكون معنى «لا تبع المصحف من الكافر» النهى عن عنوان «البيع» الذى يعتبره الشرع و العرف.

أو يرجع إلى ترتّب الآثار المترقبه على المعامله، حتّى يكون معنى «لا- تبع المصحف من الكافر» عدم ترتّب آثار الملكيه على الثمن و المثمن.

لا سبيل إلى الاحتمال الأوّل و تحريم السبب؛ لأنّ الأسباب آلات لتحقق المسببات، و لا نفسه لها حتّى يتعلّق بها النهى؛ أى لا تكون منظوراً إليها حتّى يتعلّق بها النهى. مضافاً إلى بُعد تعلّق النهى و الحرمة باللفظ بألفاظ الأسباب.

كما لا- سبيل إلى الاحتمال الثانى؛ و هو رجوع النهى إلى الاعتبار الشرعى أو العقلائي، لأنّه لم يكن تحت اختيار المكلف، و لا هو من أفعاله، فلا يعقل توجه التكليف إليه.

فيبقى الاحتمال الأخير؛ و هو ترتّب الآثار المترقبه من المعامله، و هذا المعنى

ص: ١٦١

هو الظاهر من النهى؛ فإنّ ظاهر النهى عن أشياء لا تكون مطلوبات نفسه عند العرف و العقلاء، إنّما هو للتوسّل بها إلى أمر آخر، كما فيما نحن فيه؛ لأنّ ألفاظ المعامله عند العرف و العقلاء، إنّما هى للتوسّل بها إلى النقل و الانتقال؛ بداهه أنّ إيقاع المعامله حيث يكون لأجل الآثار المترتبّه عليها، و تكون الأسباب آلات صرفه، لا يفهم العرف من النهى عنها إلّا ذلك، فالمتبادر من النهى عن بيع المصحف من الكافر مثلاً مع قطع النظر عن القرائن الصارفه، هو الإرشاد إلى الفساد، و عدم صحّحه البيع منه، فالنهى عن الإيقاع بلحاظ عدم الوقوع.

و كذلك الحال فيما لو نهى عن جزئيه شىء فى المعامله أو شرطيته لها، يكون المتبادر منه الإرشاد إلى فساد المعامله بذلك الجزء أو الشرط، كما هو الشأن فى الأمر بإتيان جزء أو شرط فى المعامله، فإنّ المتبادر من اعتبار العرييه أو تقدّم الإيجاب على القبول فى عقد البيع مثلاً، هو اعتبار العرييه أو تقدّم الإيجاب على القبول فى النقل و الانتقال؛ بحيث لو لم يكونا- بأن وقع العقد بالفارسيه، أو تقدّم القبول على الإيجاب- لما كان هناك نقل و انتقال و لا يستفاد وجوبهما نفساً.

و توهم استفاده الحرمه النفسيه لإيقاع المعامله من النهى، و توهم أنه كاستفاده حرمه ترتيب الآثار من النهى المتعلق بها، مدفوعان:

أما الأول: فلما أشرنا آنفاً من أنها آلات صرفه؛ لا تكون منظوراً إليها حتى يتعلق النهى بها. مضافاً إلى بُعد تعلق النهى و الحرمه بالتلفظ بألفاظ الأسباب.

و أما الثانى: فإن اريد بذلك وقوع النقل و الانتقال، لكنّه يحرم عليه ترتيب آثار الملكيه مثلاً، ففيه: أنه لا وجه معقول لذلك عند العرف و العقلاء. مضافاً إلى أنه خلاف المرتكز فى الأذهان.

و إن اريد عدم وقوع النقل و الانتقال، فيكون التصرف فى مال الغير محرماً

ص: ١٦٢

لا يحتاج إلى تعلق النهى بها، فلا بدّ من حمل النهى على الإرشاد إلى الفساد؛ و أنّ النهى عن الإيقاع لأجل عدم الوقوع. هذا فى النهى المتعلق بالمعامله.

و أما النهى المتعلق بعباده إذا لم يحرز كونه من أى قسم، فلا يبعد أن يكون النهى عن العباده، أيضاً إرشاداً إلى الفساد عند عدم القرينه، و قد اعترف القوم بذلك فى الأجزاء و الشروط، و السرّ فى ذلك هو أنّ نظر المكلفين بالنسبه إلى التكاليف المتوجّهه إليهم غالباً، هو إتيانها بنحو يسقط عنهم التكاليف؛ بحيث لا- تجب عليهم الإعاده فى الوقت، و القضاء خارجه، فإذا ورد من الشرع النهى عن عباده خاصّه- كالنهى عن صلاه الأعرابى مثلاً- يتبادر إلى أذهانهم أنّ الإتيان بتلك الصلاه غير مشروع، كما أنه لو نهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه، يكون ظاهره أنّ الصلاه المأمور بها لا تتحقّق بهذه الكيفيه، و لا يترتب عليها الأثر المتوقع؛ و هو سقوط الإعاده فى الوقت، و القضاء خارجه، و سقوط الأمر لأجل الأمن من العقاب.

و بالجملة: النهى المتعلق بصنّفٍ خاصّ من الصلاه كصلاه الأعرابى مثلاً، أو فى حال خاصّ كالصلاه فى أيام الإقراء، أو فى مكان خاصّ كالحيّام، أو بكيفيه خاصّه، لو لم تكن هناك قرينه للزم حمل تلك النواهى على الإرشاد إلى الفساد، كما هو الشأن فى الأوامر الوارده فى الأجزاء و الشروط.

فظهر ممّا ذكرنا فى هذه الجبهه: أنه إذا تعلق النهى بمعامله أو عباده، و لم يحرز كون النهى من أى الأقسام، فالظاهر فى مقام الدلاله كونه إرشاداً إلى فساد متعلقها.

الجبهه الثانيه: فى حكم المتعلق مع عدم كشف فساد من النهى

لو لم نفهم من تعلق النهى الكذائى بمعامله أو عباده كونه إرشاداً إلى فساد متعلقه و لا غيره، هل يحكم العقل بصحّه المعامله أو العباده أم لا؟

فقد أشرنا إلى ما هو مقتضى الأصل في المسألة الاصوليه و المسألة الفرعيه في المطلب السابع، فلاحظ.

المبحث الثاني: فيما إذا احرز حال النهي في المقام

إشارة

لو احرز كون النهي المتعلق بالعباده أو المعامله، إرشادياً أو تحريمياً، نفسياً، أو تنزيهياً، أو غير ذلك، فيقع الكلام أيضاً في جهتين: الاولى: في النهي المتعلق بالعباده، والثانيه: في النهي المتعلق بالمعامله.

الجهه الاولى: في حكم النهي المتعلق بالعباده

لو تعلق النهي بالعباده و احرز كون النهي للإرشاد إلى الفساد، فلا إشكال- بل و لا كلام- في اقتضاء النهي الإرشادي للفساد.

و إن احرز كون النهي تحريمياً نفسياً، فتصدى شيخنا العلامة الحائري قدس سره لتصحيح العباده المنهى عنها بإرجاع النهي إلى خصوصيه العباده، كما هو الشأن في مسأله اجتماع الأمر و النهي، و قد أتعب نفسه الزكيه في ذلك، و حاصل ما أفاده: هو تعلق النهي بأمر خارج عن الصلاه؛ قياساً للمقام على مسأله اجتماع الأمر و النهي، فكما أنه في مسأله الاجتماع يصح القول بإمكان اتحاد عنوان المبعوض مع عنوان المقرب، فكذا في المقام من دون تفاوت، فإن أصل الصلاه شىء، و خصوصيه إيقاعها في مكان شىء آخر مفهوماً و إن كانا متحدين في الخارج، فالعمل المشتمل على الخصوصيه، موجب للقرب من حيث ذات العمل و إن كان إيجاداً في تلك الخصوصيه مبعوضاً للمولى(١).

١- درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٨٧- ١٨٨.

و أنت خير: بأن ما ذكره خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ محطّ البحث هو فيما إذا تعلق النهي النفسى التحريمى بذات العباده، لا بأمر خارج عنها، فمركز الأمر و النهي في هذه المسأله واحد، بخلافه في مسأله الاجتماع، فإنّ مركز تعلق أحدهما غير الآخر و إن اتحدا خارجاً، و عليه فلو تعلق النهي النفسى التحريمى بعباده، فلا ينبغي الإشكال في أنّه يقتضى فسادها؛ لأنّ صحه العباده إمّا لأجل موافقتها للأمر، أو الشريعة، و بتعلق النهي بها يكشف عن مبعوضيه فعلية ذاتيه في متعلقه، و من الواضح عدم صلاحية ما هو المبعوض ذاتاً للتقرب به مع وحده الحيثيه، فتقع فاسده.

و لو احرز كون النهي تنزيهياً نفسياً، فالأمر كذلك؛ لأنّ بقاء النهي على تنزيهيته و دلالته على مرجوحيه متعلقه، لا يجتمع مع الصحه؛ فإنّه إذا كان الشىء مرجوحاً و مكروهاً- بالمعنى المصطلح للكراهه- لا يكون محبوباً، كما لا يكون مبعوضاً، و قد

عرفت مصحح عباديه العباده.

و بعباره اخرى: إذا احرز كون النهى تنزيهياً، فلا- يكاد يفرّق في حكم العقل بينه و بين النهى التحريمى فى دلالتة على الفساد؛ حيث إنّ النهى التنزيهى يدلّ على مرجوحه متعلّقه و مطلوبه تركه، و لا يصلح المرجوح لأن يتقرّب به العبد إلى مولاه.

هذا إذا لم نقل برجوع النهى التنزيهى إلى أقلّيه الثواب، و أمّا إن قلنا برجوعه إليها كما لعلّه كذلك بالنظر العرفى؛ بلحاظ أنّ الكراهه بما أنّها كراهه، لا تمنع عن إيجاد متعلّقتها، فإذا تعلّقت ببعض أفراد العباده الواجبه، تصير إرشاداً إلى كون هذا الفرد أقلّ ثواباً من غيره.

و بالجملة: إنّ النهى التنزيهى حيث يكون متضمناً للرخصه فى الفعل، فالعرف يؤوّلّه إلى ما يمكن معه فرض الصّحّه، كالإرشاد إلى أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً من الغير، أو غير ذلك.

ص: ١٦٥

و لكن لا يخفى: أنّه على هذا يكون خارجاً عن محطّ البحث؛ لأنّ المفروض كون النهى التنزيهى متعلّقاً بذات الصلاه.

و توهم: أنّ العباده لا تجتمع مع النهى بقسميه، مدفوع بما أشرنا إليه من أنّ المراد ب «العباده» هى التى لو لا النهى تكون صالحه للتقرّب بها و أن يتعبّد بها، لا العباده الفعلية، فتجتمع العباده مع النهى.

نعم، يتوجّه إشكال أنّ النهى التنزيهى - بمعناه الاصطلاحى - حيث يكون مقتضاه ترخيص الشارع بالتعبّد، فكيف يمكن الترخيص فى التعبّد بأمر مرجوح؟! و هل هذا إلّا الترخيص بالتشريع؟!.

و لكنّه يندفع: بأنّ الترخيص حيثى مفاده: أنّه ليس لنهى الشارع تنزيهياً، حرمة ذاتيه من جهه تعلّق هذا النهى، و لا ينافى الحرمة من قبل التشريع أو غيره، فتأمل.

و لو احرز كون النهى مقدّمياً، غيرياً أو تبعياً، أو هما معاً، كما إذا قلنا بأنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمه، أو قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد و إن جامعته نهى عن الصلاه بالأمر المقدّمى أو التبعى، إلّا أنّه لا يقتضى فسادها؛ لأنّ النهى الغيرى أو التبعى لا يكشف عن مفسده و مبغوضيه متعلّقه، فعند تعلّق النهى بالصلاه يكون ملاك الصلاه باقياً، و لا تكون مبغوضه ذاتاً، و غايه ما هناك هو الالتزام بتركها لأجل ترك ضده، فمع القول بكفايه الملاك فى صحّه العباده، يصحّ التقرّب بالمنهى عنه بالنهى الغيرى أو التبعى.

و لتوضيح أنّ النهى الغيرى لا- يكشف عن فساد متعلّقه- كما أنّ الأمر الغيرى لا يكشف عن مصلحه فى متعلّقه- نقول: إنّّه إذا أشرف ولد عزيز على المولى و أخ له على الغرق، فترى أنّه يتوجّه أوّلاً إلى ولده و يأمر عبده بإنقاذه، و ينهى عبده

ص: ١٦٦

- غير القادر على إنقاذهما معاً- عن إنقاذ أخيه، مع أنّ نهيهِ ليس لعدم المصلحه في إنقاذ أخيه، بل لأقوائيه مصلحه إنقاذ ولده العزيز و صرف قدره إلى ما يكون أقوى و أولى. هذا في متعلق النهي الغيرى.

و هكذا الحال في الأمر الغيرى؛ لأنّ الأمر بسلوك طريق لإتيان واجب لا يكشف عن مصلحه في متعلقه، بل ربما يكون مبعوضاً في حدّ نفسه، إلّا أنّه للوصول إلى الواجب يكون مأموراً به (1).

إن قلت: لا- إشكال في تعلق النهى- و لو غيرياً- بالعباده، و بإتيانه الفعل المنهى عنه يكون متجرباً، فيكون الفاعل بذلك بعيداً عن ساحه المولى، فلا يصلح التقرب به، فمقتضى تعلق النهى الغيرى هو فساد العباده.

قلت: عصيان الفاعل إنّما هو لترك الضدّ الأهمّ، لا لفعل المهمّ، فليس في فعله تجرّ؛ ضروره أنّ التجزّى على المولى في المثال المعروف، إنّما هو بترك الإزالة المأمور بها، لا بفعل الصلاه، بل لا ارتباط له بها، و إلّا يلزم القول ببطلان صلاه من تجزّأ و أفسد صومه، مع أنّه واضح الفساد.

و حديث انطباق الأمر الغيرى- أعنى ترك الأهمّ- على الأمر الوجودى، قد عرفت حاله.

مضافاً إلى أنّه لو سلّم أنّ العصيان يتحقّق بنفس إتيان المهمّ، نقول: لا دليل

١- قلت: و ممّا ذكرنا تعرف أنّ ما اشتهر بينهم من لزوم اشتمال متعلّقات الواجبات و المحرّمات على مصالح و مفساد، غير مستقيم على إطلاقه، و إنّما الواجد لهما هو الأوامر و النواهى النفسيه، و أمّا النواهى و الأوامر الغيريه فلا تكشف الاولى عن مبعوضيه في متعلقها، كما لا- تكشف الثانيه عن مصلحه في متعلقها. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مراد المشهور بواجديه الأحكام للمصالح و المفساد، إنّما هو فى النفسى منهما، لا مطلقاً. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٦٧

على أنّ التجزّى موجب للفساد؛ لأنّ الجراه و الجساره عنوان لا يكاد تسرى مبعوضيته إلى نفس الفعل، و كون العبد بعيداً عن ساحه المولى بجراته لا يوجب البعد بعمله، بل بجراته و جسارته، و هو عنوان آخر لا تسرى المبعوضيه منه إلى الفعل.

هذا حال إحراز النهى المتعلق بالعباده.

الجهه الثانيه: فى حكم النهى المتعلق بالمعامله

اشاره

ينبغى قبل ذكر حالات النهى المتعلق بالمعامله، الإشاره إلى ما أفاده المحقّق النائينى قدس سره فى المقام و وجه ضعفه؛ ثمّ تعقيبه بما ينفع المقام.

قال ما حاصله: أنّ النهى المتعلق بالمعامله إذا كان تحريمياً، فتاره: يتعلّق بالسبب، و اخرى: بالمسبّب، و ثالثه: بالآثار المترتبه على المسبّب، كالتصرّف فى الثمن و المثمن، و غير ذلك من الآثار المترتبه على المعامله.

و التعبير ب «السبب» و «المسبّب» لا يخلو من مسامحه؛ لأنّه ليس باب العقود و الإيقاعات باب الأسباب و المسبّبات، بل هى من باب الإيجاديات، و الإيجاب و القبول بمنزله الآله لذلك.

و المراد من تعلّق النهى بالسبب، تعلّقه بالإيجاد بمعناه المصدرى، و يكون المنهى عنه إيجاد المعامله و إنشاءها و الاشتغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث إنّ المحرّم الاشتغال بالبيع وقت النداء، لا النقل و الانتقال.

كما أنّ المراد من تعلّقه بالمسبّب، تعلّقه بالموجد بمعناه الاسم المصدرى، و يكون المحرّم و المبعوض هو المنشأ و النقل و الانتقال، كبيع المصحف من الكافر، حيث إنّ المبعوض نقل المصحف من الكافر، لا إنشاء النقل، و مبعوضيه الإنشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر.

ص: ١٦٨

فإنّ تعلّق النهى بالمعامله بالمعنى المصدرى، فهو لا يقتضى الفساد؛ لعدم الملازمه بين حرمة الإيجاد و مبعوضيه الموجد و عدم تحقّقه.

و أمّا لو تعلّق النهى بالمعامله بالمعنى الاسم المصدرى، فيقتضى الفساد؛ لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت سلطانه، و لا قدره عليه فى عالم التشريع، و المانع الشرعى كالمانع العقلى.

و بالجملة: الأمر و النهى الشرعيان، موجبان لخروج متعلّقيهما عن سلطنه المكلف، و يكون فى عالم التشريع مقهوراً على الفعل أو الترك. و من هنا كان أخذ الاجره على الواجبات غير النظاميه حراماً؛ لخروج الفعل بالإيجاب الشرعى عن تحت قدرته و سلطانه، فلا يمكنه تمليكه إلى الغير ليأخذ الاجره عليه.

نعم، فى الواجبات النظاميه حيث تعلّق الإيجاب بالمعنى المصدرى، فيجوز أخذ الاجره على عمله، فإذا تعلّق النهى بنفس العمل، فإنّه يخرج عن تحت سلطانه، و يكون النهى مخصّصاً لعموم

«الناس مسلّطون على أموالهم» ..

. إلى أن قال: هذا إذا تعلّق النهى بنفس المنشأ، و أمّا إذا تعلّق بآثاره - كقوله: «ثمن العذره» أو «الكلب سحت» - فهو يكشف أيضاً إنّما عن عدم ترتّب المنشأ و عدم تحقّقه (١)، انتهى ملخصاً.

و فيه أوّلاً: أنّه لا- إشكال فى أنّ وجوب شىء أو حرمة، لا- يوجب سلب السلطنه التكوينيّه و المقهوريه التكوينيّه، بل غايه ما يقتضيانه هى أنّه بوجوب الشىء على المكلف، لا يجوز تركه، كما أنّه بحرمة شىء عليه لا يجوز فعله، و حينئذٍ فلو اريد بسلب السلطنه و المقهوريه هو هذا المعنى - و لا معنى لهما غيره - فهو عباره

ص: ١٦٩

اخرى عن الوجوب و الحرمة، فتعليل عدم جواز أخذ الاجره بذلك مصادره؛ لأن المدعى هو أنه إذا وجب شىء على المكلف، لا يجوز أخذ الاجره عليه، و يوجب فساد، و دليله هو أنه بوجوب شىء عليه يلزم أحد الطرفين، و لا يجوز الآخر، فتسلب قدره و إمكان الترك، و يقهر على الفعل، و من المعلوم أن سلب قدره تشريعاً عباره اخرى عن وجوبه، و هو أول الكلام، فيكون مصادره.

و فيما نحن فيه يكون المدعى: هو أنه إذا حرمت المعامله بالمعنى الاسم المصدري، فمقتضاه فساد المعامله، و دليله هو أن حرمتها توجب خروجها عن تحت سلطانه، و يسلب عنه إمكان الفعل، و من المعلوم أنه عباره اخرى عن الحرمة، و هى أول الكلام، فتكون مصادره.

و ثانياً: لو سلم أن المانع الشرعى كالمانع العقلى؛ و أنه بوجوب شىء أو حرمة يسلب إمكان الفعل أو الترك، لتوجه عليه: أنه لا وجه للترقه و القول بالفساد لو تعلق النهى بالمعنى الاسم المصدري، و القول بعدم الفساد لو تعلق النهى بالمعنى المصدري؛ لأنه بوجوبه أو حرمة بالمعنى المصدري، أيضاً تسلب قدره فى عالم التشريع، كما تسلب بتعلقه بالمعنى الاسم المصدري.

و كيف كان: فلنعد إلى موضوع البحث فنقول: ليس المراد ب «السبب» أو «المسبب» ما يتبادر منهما فى التكوينيات؛ بحيث تكون المعامله السببيه لها نحو تأثير مثل الأسباب التكوينية، حتى يقال فى جواب من أشكل: بأن المعامله غير مقدوره للشخص، فكيف يصح تعلق النهى بها؟! إن المعامله المسببيه مقدوره للشخص بلحاظ القدره على سببها، كما يقال ذلك و يصح فى الأسباب التكوينية.

بل المراد ب «السبب» هو كون تلك الألفاظ موضوعه لاعتبار العقلاء الممضى لدى الشرع، فمن أنشأ التمليك للغير بعوض مع ما يعتبرونه بشرط لحوق القبول،

ص: ١٧٠

يعتبرون عند ذلك تملك القابل للعرض و المتاع، و تملك الموجب للثمن، فلم يكن فى البين فعل تسببى حتى يقال بعدم كونه تحت اختياره.

نعم، يمكن أن يكون تحت اختياره بمعنى آخر؛ بلحاظ إيجاده ما هو موضوع اعتبار العقلاء، فيمكن تعلق النهى بالمسبب بلحاظ إيجاد الشخص ما يكون موضوعاً لاعتبار المبعوض عندهم، فيكون النهى عنه بنحو من الاعتبار.

إذا تمهيد لك ما ذكرنا فنقول: إن النهى المتعلق بالمعامله يتصور على أنحاء، بعضها خارج عن موضوع تعلق النهى بالمعامله، و لكن نشير إليه أيضاً إيضاحاً للمقال؛ و ذلك لأن النهى:

تاره: يتعلّق بألفاظ المعامله، لا بما هي سبب للنقل و الانتقال، بل بما أنّها ألفاظ خاصّه.

و اخرى: يتعلّق بها بما أنّها أسباب و آلات خاصّه للنقل و الانتقال.

و ثالثه: يتعلّق بالمسبّب.

و رابعه: يتعلّق بالتسبّب بهذا السبب الخاصّ، فلا يكون السبب مبغوضاً، كما أنّ المسبّب لم يكن مبغوضاً، بل التسبّب بهذا السبب، كالظهار، فإنّ مفارقه الزوجه ليس مبغوضاً فى الجملة، إلّا أنّ التوسّل بالظهار مبغوض فى نظر الشارع، و لعلّه يمكن إرجاعه بنحو إلى السبب بما هو سبب.

و خامسه: يتعلّق بأنحاء التصرفات التى تترتّب على المعامله.

و لا- يخفى: أنّ النهى المتعلّق بألفاظ المعامله بما أنّها ألفاظ خاصّه، خارج عن موضوع تعلّق النهى بالمعامله، كما أنّ النهى المتعلّق بأنحاء التصرفات أيضاً خارج؛ لكونه نهياً عن الآثار، لا عن المعامله نفسها، فلو قلنا: إنّ فعل تسيبى للشخص فمعنى النهى عنه النهى عن إيجاد المبادله خارجاً، و أمّا على ما ذكرناه

ص: ١٧١

فمعناه النهى عن الإنشاء بهذه الألفاظ؛ لمبغوضيه حصول التملك و التملك بها.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، فالكلام يقع فى موردين:

الأول: فيما إذا علم كون متعلّق النهى التحريمى أو الإرشادى، أو التنزيهى أو الغيرى و التبعى، واحداً من هاتيك الأنحاء الخمسه؛ أى كونه السبب بما هو سبب، أو التسبّب ... إلى آخر الخمسه.

و الثانى: فيما لم يحرز كون متعلّق النهى أى واحد من الأنحاء الخمسه، بأن لم يعلم كون متعلّق النهى التحريمى مثلاً السبب بما هو سبب، أو المسبّب ... إلى آخر الخمسه.

المورد الأول: ما إذا احرز متعلّق النهى

لو كان النهى تنزيهياً أو غيرياً، لما اقتضى النهى الفساد مطلقاً؛ سواء كان المتعلّق السبب بما هو سبب، أو المسبّب، أو غيرهما، و هو واضح.

كما أنّه لا إشكال فى أنّه إذا كان النهى إرشاداً إلى الفساد، لاقتضى فساد المعامله، سواء تعلّق النهى بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب، أو بترتيب الآثار.

و أما لو كان النهى تحريمياً، فإن علم كون المتعلق ألفاظ المعامله، أو السبب بما هو سبب أو المسبب - بل التسبب لو كان قسماً آخر- فلا ملازمه بين النهى و الفساد عقلاً؛ بداهه أنه من الممكن عقلاً مبعوضيه التكلم بلفظ، أو سببيه شىء لشىء، أو التسبب بشىء، أو حصول المسبب، مع وقوع تلك الامور خارجاً، و ذلك كسببيه آله الحيازه الغصبيه لحصول الملك، فإن الملكيه تحصل بتلك الآله مع مبعوضيه التسبب بها عند الشارع، و كتملك الكافر للمسلم، فإنه يمكن أن يصير الكافر مالكا للمسلم، و لكنه يجبر على بيعه.

ص: ١٧٢

و بالجملة: لا ملازمه عقلاً بين مبعوضيه تلك الامور و وقوعها خارجاً (١).

و لكن يقع الكلام فى أنه هل يلزمه عقلاً؛ بمعنى أنه هل يفهم العرف و العقلاء ملازمه بين النهى و عدم وقوعها، أم لا؟

قال الشيخ الأعظم قدس سره فى مورد تعلق النهى بالمسبب (٢): لو قلنا بأن لهذه الألفاظ سببيه عقليه لوقوع المطلوب منها، و الشارع كشف عنها، فالباب باب واقعيه؛ مجهوله عندنا، معلومه عند الله، فلا يدل النهى على الفساد؛ لأن الصحة و الفساد على هذا أمر واقعي لا تناله يد الجعل، و حيث إن مملوكيه المسلم للكافر مبعوضه مثلاً يجبر الكافر على إخراج المسلم من ملكه.

و أما إن قلنا بأن تسببها بجعل من الشارع، فلا بد من القول بدلاله النهى على الفساد؛ لأن من البعيد فى الغايه جعل السبب فيما إذا كان وجود المسبب مبعوضاً (٣).

فالشيخ قدس سره مفصل بين كون الأسباب مجعوله، فيدل النهى على الفساد، و بين كونها أسباباً عقليه فلا تكشف عن الفساد.

و فيه أولاً: أنه لو تم ما أفاده قدس سره فلا فرق فى ذلك بين تعلق النهى بالمسبب، أو بالسبب، فيقال: لو كانت سببيه هذه الألفاظ عقليه، فالنهي عنها لا يكشف عن فسادها، و أما لو كانت مجعولات شرعيه فيبعد جعل السببيه لها مع مبعوضيتها.

١- قلت: و لا يخفى أنه لا تنافى بين ما ذكرناه هنا و ما سنذكره فى مقاله أبى حنيفه من اقتضاء النهى التحريمى صحه متعلقه إذا كانت معامله، فارتقب حتى حين. [المقرّر حفظه الله]

٢- كذا استفدنا من بحث سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و لكن يظهر من تقارير الشيخ قدس سره أنّ هذا التفصيل إنما يجرى فى صورته تعلق الأمر بالسبب، فلا يتوجه عليه قدس سره الإشكال الأول، إلا أن يعكس الإشكال. [المقرّر حفظه الله]

٣- مطارح الأنظار: ١٦٣/السطر ٢٨.

ص: ١٧٣

و ثانياً: أنّ التردد فى كلامه قدس سره بكلا شقيّه غير وجيه؛ لعدم كون المعاملات الدارجه بين العقلاء، اموراً عقليه و حقائق لم يطلعوا عليها، بل هى امور عقلايه اعتبروها حسب احتياجاتهم و ارتباطات بعضهم مع بعض، و من القريب عدم وجود جميع هذه المعاملات الدارجه فى القرون السابقه، بل كان لهم بعضها فى حياتهم البسيطة، فكلما كثرت الارتباطات و الاحتياجات حدثت

معاملات لم تكن دارجه، ألا ترى أنّ معامله التأمين حدثت فى عصرنا هذا، و لم يكن لها قبل عصرنا منها عين و لا أثر!!

و بهذا ظهر عدم كونها مجعولات شرعيه، بحيث يكون للشارع فيها تعبد و جعل، بل هى امور عقلائيه دارجه بينهم أمضى الشارع ما هم عليه فيها بزيادة جزء أو شرط، أو نقصهما.

فتحصّل: أنّ المعاملات الدارجه لم تكن أسباباً عقليه، و لا شرعيه، و إنّما هى امور عقلائيه ممضاه فى الشريعه.

فعلى هذا إذا تعلّق نهى بمعامله- سواء تعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب- فمن المعلوم أنّه لا ملازمه بين النهى و الفساد؛ لأنّك عرفت أنّه من الممكن مبغوضيه التسبّب بسبب خاصّ، أو نفس التسبّب، مع تحقّقه خارجاً، كالحيازه بالآله المغصوبه، فإنّه تتحقّق الحيازه بها، يترتّب عليها الآثار الوضعيه، مع حرمة استعمالها، و كالظهار، فإنّه مع مبغوضيته يحصل به الفراق، و كذا يمكن أن يكون المسبّب مبغوضاً مع حصوله، كبيع المسلم و القرآن من الكافر، فيجبر الكافر على بيعهما.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا ملازمه عقلاً و لا عقلائياً بين تعلّق النهى التحريمى بألفاظ المعامله بما هى ألفاظ، أو بما هى أسباب، أو بالتسبّب بها، أو بالمسبّب، و بين الفساد.

ص: ١٧٤

نعم، لو تعلّق النهى بمعامله لأجل مبغوضيه ترتب الآثار المطلوبه عليها، فلا إشكال فى دلالتها على الفساد؛ لأنّ حرمة ترتب الآثار على معامله، مساوقه لفسادها عرفاً، كما لا يخفى(١). هذا إذا احرز تعلّق النهى بأحد العناوين المذكوره.

المورد الثانى: فيما إذا لم يحرز متعلّق النهى

إذا لم يحرز كون متعلّق النهى التحريمى السبب بما هو ألفاظ خاصّه، أو به بما أنّه سبب، أو بالتسبّب به، أو بالمسبّب، أو ترتيب الآثار، و لم تكن قرينه على واحد منها، فقد استظهر الشيخ الأعظم قدس سره من نفس تعلّق النهى بمعامله- كقوله:

«لا تبع ما ليس عندك»

- تعلّق النهى بنفس صدور الفعل المباشرى؛ و هو السبب منه(٢).

و لكن فيه: أنّه إنّما يصحّ لو كانت ألفاظ المعاملات، ممّا ينظر إليها، و قد أشرنا إلى أنّها ممّا يتوسّل بها، و تكون منظوراً بها، و سيظهر لك جليّاً- عند ذكر قول أبى حنيفه- أنّ عناوين المعاملات و أسبابها عند العرف و العقلاء، امور توصّليه، و لا ينقدح فى ذهنهم من النهى عن معامله حرمة التلقّف بها بما أنّها ألفاظ خاصّه، أو التسبّب بها، فالنهي يدور بين تعلّقه بالمسبّب بما هو مسبّب، و بين تعلّقه بالآثار المطلوبه منها، فما اختاره الشيخ قدس سره أبعد الاحتمالات.

فإذا استظهر من النهى المتعلّق بالمعامله، أنّ الغرض هو الزجر عنها بلحاظ آثارها المطلوبه منها- كما لا يبعد- فيكون معنى

«لا تبع ما ليس عندك»

: لا ترتب آثار الملكيه عليها، فيستفيد منه العرف و العقلاء الفساد، و لكن إن استفيد منه مبعوضيه المسبب فلا يدل على الفساد.

١- قلت: و ربما يستأنس لذلك بإمكان استكشاف كون المتعلق ترتب الآثار فيما إذا تعلق النهى التحريمى بمعامله، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

٢- مطارح الأنظار: ١٦٤/السطر ٧-٩.

ص: ١٧٥

الروايات التي يستدل بها على فساد المعامله المنهى عنها

اشاره

ربما يستدل (١) بروايات على دلالة النهى المتعلق بعنوان المعامله، على الفساد شرعاً و إن لم يستلزمه عقلاً:

منها:

صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: «ذاك إلى سيده؛ إن شاء أجازته، و إن شاء فرّق بينهما» قلت:

أصلحك الله، إن الحكم بن عتيبه - عيينه - و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، و لا تحل إجازته السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز»

(٢).

و منها:

روايه اخرى عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه، فدخل بها، ثم أطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه؛ إن شاء فرّق بينهما...» إلى أن قال: فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنه فى أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً، فليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيده و لم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عدّه و أشباهه»

(٣).

و منها:

صحيحه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: في مملوك تزوج بغير إذن مولاه، أ عاصٍ لله؟ فقال عليه السلام: «عاصٍ لمولاه» قلت: حرام هو؟ قال عليه السلام:

١- الوافيه في اصول الفقه: ١٠٥.

٢- الكافي ٥: ٤٧٨/٣، وسائل الشيعه ٢١: ١١٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الباب ٢٤، الحديث ١.

٣- الكافي ٥: ٤٧٨/٢، وسائل الشيعه ٢١: ١١٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الباب ٢٤، الحديث ٢.

ص: ١٧٦

«ما أزعِمُ أَنَّهُ حَرَامٌ، وَ قَلَّ لَه: أَنْ لَا يَفْعَلُ إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ»(١).

تقريب الاستدلال- كما عن الشيخ الأعظم قدس سره(٢)-: أن مفهوم قوله عليه السلام:

«لَمْ يَعِصِ اللَّهَ، وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ»

أنه في مورد عصيان الله تعالى يقع فاسداً. و تعميم الاستدلال لفساد مطلق المعاملات، إنما هو بإلغاء خصوصية النكاحيه في الحكم، فيستفاد منها أن كل معاملة لو كانت معصيه لله تعالى و ممّا نهى عنها، تكون باطله، و قد نفى الإمام الصغرى؛ و أنه لم يعص الله، و إنما عصى سيده.

و قد استشكل(٣) في ذلك: بأن عصيان المولى يستلزم عصيان الله تعالى، فنكاح العبد بلا إذن مولاه- بما أنه مخالفه لمولاه و عصيان له- عصيان لله تعالى؛ لحرمة مخالفته شرعاً؛ فكيف قال الإمام عليه السلام:

«إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ، وَ لَمْ يَعِصِ اللَّهَ»

؟! فوق القوم في حيص و بيص، فذهبوا يميناً و شمالاً في التفصّي عن الإشكال، و لكن لم يأتوا بشيء مقنع غير مخالف للظاهر.

تنقيح الكلام في ذلك يستدعي التكلّم في موقفين:

الأول: في مفاد الروايات؛ و أنه هل يستفاد منها بطلان المعاملة المنهية عنها، أم لا؟

و الثاني: في أنه كيف يكون نكاح العبد بلا- إذن مولاه، عصياناً لمولاه دون عصيان الله، مع أن عصيان مولاه لا ينفك عن عصيان الله تعالى؟

أمّا الموقف الأول، فقد قال صاحب «الفصول» قدس سره: «إنّ الظاهر من العصيان

١- الكافي ٥: ٤٧٨/٥، وسائل الشيعه ٢١: ١١٣، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٢- مطارح الأنظار: ١٦٤/السطر ٢٠.

ص: ١٧٧

فيها- بقرينه المقام- الإتيان بما لم يمض أو لم يرض بصحته، فتكون بصدد بيان الحكم الوضعي من حيث الصحه و الفساد، فمعنى «إنه لم يعص الله»: أنه لم يأت بنكاح لم يمضه الله، بل أتى بنكاح لم يمضه سيده على تقدير عدم الإجازة»(١).

و لكن فيه أولًا: أن الظاهر من مناسبه المقام، خلاف ما ادعاه قدس سره لأنه يظهر من قوله عليه السلام في ذيل الروايه الثانيه:

«إن ذلك ليس كإتيانه ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه»

أنه بصدد إفاده الحرمة التكليفية لعصيان الله؛ لأنّ الظاهر من الروايات حرمة النكاح في العدّه و قد عدّ من المحرّمات في روايه النكاح في العدّه، و الوطاء يوم رمضان(٢)، فمقتضى المقابله أن نكاح العبد بلا إذن مولاه لو كان معصيه و مخالفه تكليفية لله تعالى- كما كان ذلك في النكاح في العدّه- لاقتضى الفساد.

و ثانيًا: أنه كم فرق بين التعبير ب «مخالفة الله» و بين «عصيان الله»!! فإنه إذا خولف الحكم الوضعي يصح إطلاق «مخالفة الله» و لا- يكاد يصح إطلاق «عصيان الله» لأنّ ظاهر العصيان هو المخالفة التكليفية، فترى أنّ لسان التعبير في الروايات هو «العصيان» دون «المخالفة».

هذا مع أنه لا يكون للسيّد حكم وضعي يخالفه العبد؛ لأنّ المقرّر في محلّه أنه لا بدّ و أن تكون أفعاله المتعارفه بإذن سيده، و لا يجوز مخالفته، و مخالفه السيّد عند العرف و العقلاء ليست إلّا بخروج العبد عن زىّ العبوديه.

و بما ذكرنا يندفع توهم كون العصيان مخالفة للحكم الوضعي؛ بدعوى أنّ العبد كما أنه بمخالفته لسيده يكون عاصيًا- لكونه متصرفًا في سلطان مولاه بلا إذنه-

١- الفصول الغرويه: ١٤٤/السطر ١٩.

٢- راجع وسائل الشيعه ٢٠: ٤٠٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهره، الباب ١، الحديث ١.

ص: ١٧٨

فكذلك من خالفه تعالى يكون متصرفًا في سلطانه تعالى بلا إذنه، و العبد هنا لم يتصرف في سلطان الله تعالى، و إنّما تصرف في سلطان مولاه، فلا يقع فاسدًا، فكلمًا كان تصرفًا في سلطانه تعالى يقع فاسدًا.

توضيح الدفع: هو أنه لو فرض استعمال «العصيان» في المخالفة الوضعيه أحيانًا، إلّا أنه ليس مختصًا بالخروج عن السلطنه، بل يشمل مخالفه التكليفية، بل يكون ذلك من أوضح مصاديق العصيان.

فظهر: أنّ الظاهر من الروايات هو أنّه فيما إذا تعلّق نهى تكليفى بمعامله- كالنكاح فى العده- يوجب فساد متعلّقه.

و لا يخفى: أنّ هذا لا يتنافى مع ما ذكرناه من عدم الملازمه بين النهى و المبعوضيه و الفساد؛ و ذلك لأنّ ما ذكرناه هناك هو أنّه لو خلى و طبعه، لا يكون بين النهى و الفساد ملازمه عقليه أو عقلايه، و لا ينافى ذلك دلالته على الفساد بالدليل، و الروايات هنا دلّت على أنّ النهى التحريمى يوجب الفساد، فهذا على خلاف القاعده، و لا مانع من الالتزام به لدلاله الدليل.

و أمّا الموقف الثانى: فهو أنّ ظاهر الروايات أنّ نكاح العبد بلا إذن مولاه، عصيان لمولاه، لا لله سبحانه، مع أنّه ينبغي أن يقال: إنّ عند عصيان مولاه يكون عصى الله، مع زياده؛ و هى عصيان مولاه، فما الجواب؟ فوقع القوم فى حيص و بيص:

فقال بعض: إنّ الشىء إما أن يكون عصيانياً لله تعالى بنفسه، كسرب الخمر، أو يكون عصيانياً له تعالى بتوسط عصيان الغير، و ظاهر الروايات هو أنّه إذا كان عصيان الله تعالى بنفسه فهو فاسد، و لا تصحّحه إجازة الغير، و أمّا فى الثانى فلا يقتضى الفساد؛ لأنّ الحقّ راجع إلى الغير، فله إسقاط حقّه و إجازة المعامله،

ص: ١٧٩

و النكاح فى مفروض المسأله لم يكن بنفسه عصيانياً لله تعالى، و إنّما صار عصيانياً له تعالى بواسطة تضييع حقّ مولاه، فمعنى

«إنّه لم يعص الله»

هو أنّه ليس نكاح العبد بلا- إذن مولاه، ممّا لم يشرّعه تعالى بنوعه، كالنكاح فى العده، بل ممّا شرّعه الله تعالى بنوعه، و لكن نهى عن بعض أفراده لخصوصيه فيه(١).

و لا- يخفى: أنّ لازم ما افيد أنّه إذا تعلّق النهى بقسم من النكاح- كنكاح العبد بلا إذن مولاه- لاقتضى فساد، و هو كما ترى، فتأمل.

و الذى يقتضيه التحقيق- حسبما أشرنا إليه غير مرّه فى نظائر المقام- هو أن يقال: إنّ لا بدّ من ملاحظه العنوان الذى يتعلّق به الخطاب و التكليف، و يدقّق النظر فيه؛ حتّى لا يتجاوز التكليف المتعلّق بعنوان إلى عنوان آخر و إن اتحد معه خارجاً، و لذا قلنا: إنّ من نذر صلاه الليل لا تصير صلاه الليل واجبه بالنذر، بل هى باقيه على استحبابها، و إنّما الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر، و لزوم إتيان صلاه الليل إنّما هو باعتبار كونها مصداقاً بعنوان الوفاء بالنذر.

ففى المقام نقول: إنّ الواجب على العبد من الله تعالى، إطاعه مولاه و حرمة مخالفته و عصيانه، و تزويج العبد بدون إذن سيّده و إن كان بوجوده الخارجى مصداقاً للمخالفه، لكنّه لم يكن ما فعله بما هو تزويج منهياً عنه شرعاً بل كان مأموراً به بالأمر الاستحبابى بأصل الشرع، و غايه ما تكون هى مخالفه مولاه؛ حيث إنّ تصرف فى سلطانه بارتكابه أمراً مهمّاً، فهو بارتكابه التزويج بدون إذن مولاه عاصٍ لمولاه، لا- عاصٍ لله تعالى، نعم بعد صدق عنوان «مخالفه مولاه و عصيانه» عليه ينطبق عليه عصيان الله تعالى، لكن لا باعتبار ذات النكاح، بل لأجل عصيان المولى و مخالفته.

ص: ١٨٠

و بالجملة: إذا قال الشارع لعبده: «أطع مولاك و لا تخالفه» يكون الواجب و الحرام على العبد إطاعه مولاة و حرمة مخالفته، فإذا أمره مولاة بإتيان الماء مثلاً أو نهاه عن النكاح، لا يصير إتيان الماء و لا النكاح بعنوانهما من الواجبات الشرعية و محرّماتها؛ بداهة أنّهما من المباحات أو المستحبّات، و الواجب أو الحرام على العبد في الشريعة هو عنوان «إطاعه المولى و عصيانه» و غايه ما يكون هي أنّ ما أتى به عصيان أو إطاعه لمولاه، فنكاح العبد بغير إذن مولاة يكون عصياناً لمولاه، و ليس عصياناً لله تعالى في أصل النكاح، فتدبر.

نعم، هو عصى الله في مخالفه سيّده و عصيانه، و مجرد انطباق عنوان عرضى على موضوع، لا يوجب سرايه الحكم المعلق على العنوان عليه، و لذا فبعد قول زراره: «إنّه في أصل النكاح كان عاصياً» قال أبو جعفر عليه السلام:

«إنّما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه».

و بعبارة اخرى: قد تقدّم في مسأله الاجتماع، أنّ انطباق عنوان عرضى محرّم على شىء حلال بالذات، لما يوجب حرّمته.

و النكاح المحرّم في الفرض ليس إيجاد العبد أفاظ النكاح و التلفظ بلفظ «أنكحت» و نحوه من حيث أنّه فعل من أفعاله و أنّه تصرف في سلطنه مولاة؛ بداهة أنّه لا يمكن التفوّه بذلك؛ لأنّه ظلم في حقّ العبد، تعالى الله عنه علوّاً كبيراً، بل المراد عنوان التزويج المسمّى بالفارسيه- زن گرفتن- و من المعلوم أنّ التزويج بعنوانه ليس عصيان الله تعالى، بل ممّا أحله الله و أباحه بل استحبه، نعم ينطبق عليه عنوان مخالفه مولاة.

ص: ١٨١

فتزويج العبد بلا إذن مولاة ينطبق عليه عنوانان: أحدهما عنوان النكاح، و ثانيهما عنوان مخالفه مولاة، و واضح: أنّ ما حرّمه الله على العبد هو عنوان مخالفه مولاة، لا عنوان النكاح، فتزويج العبد ليس معصيه الله تعالى ذاتاً، و إن كان من حيث اتصاف عنوان مخالفه مولاة عليه مستلزم لمعصيته تعالى، فالمصداق المفروض مصداق لعنوان ذاتى له- و هو النكاح- و هو مشروع تعلق به الأمر الاستحبابى؛ و عنوان عرضى، و هو عنوان مخالفه المولى، و مجرد انطباق العنوان الثانى على النكاح عرضاً لا يوجب حرّمته؛ لما تقدّم أنّه لا يسرى الحكم المتعلّق بعنوان إلى ما يقارنه أو يتحد معه.

و بالجملة: تزويج العبد خارجاً و إن كان ينطبق عليه عنوان مخالفه مولاة و يكون عصياناً لسيّده، و لكن لم يكن ممّا حرّمه الله عليه بعنوانه؛ لأنّ ما حرّمه الله على العبد هو عنوان مخالفه المولى لا النكاح، و انطباق عنوان المخالفه على مصداق محلّل ذاتى لا يوجب حرّمته؛ لعدم تجاوز النهى عن عنوان إلى عنوان آخر يقارنه أو يتحد معه.

و نظير ذلك- كما أشرنا- ما إذا تعلق النذر مثلاً بناقله الليل فإنّ تعلق النذر بها لا يوجب سرايه الوجوب إليها حتى تصير صلاحه

الليل واجبه عليه، بل صلاه الليل بعد النذر باقيه على الاستحباب؛ و ذلك لأنّ النذر تعلّق بعنوان الوفاء بالنذر، و الأمر الاستحبابي تعلّق بذات صلاه الليل، و ينطبق عنوان الوفاء بالنذر عرضاً على نافله الليل، فلا تصير صلاه الليل واجبه.

و كيفما كان: في الروايات شواهد صدق على ما ذكرنا:

منها: قول زراره في الروايه الثانيه:

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنه في أصل

ص: ١٨٢

النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله، إنما عصى سيّده»

(١)، فترى أنّه عليه السلام صرّح بأنّ أصل النكاح شيء حلال، و ليس بمعصيه الله تعالى، و مع ذلك عصى سيّده؛ أي في النكاح، فالترويج عصيان للسيّد، و مخالفه السيّد عصيان لله، و هي بعنوانها غير النكاح و إن اتحدت معه خارجاً.

و منها: تعليقه عليه السلام في ذيل الروايه الثانيه:

«إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه»

(٢) ممّا تعلّقت الحرمة فيه بعنوانها، حيث فرّق عليه السلام بين نكاح العبد، و بين تعلّق النهي بنفسه الطبيعيه بعنوانها، و ليس ذلك إلّا لما ذكرنا.

و منها: ما في صحيحه منصور بن حازم المتقدمه (٣)، حيث صرّح عليه السلام بعدم حرمة التزويج، و مع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه، و ليس له وجه إلّا ما تقدّم من أنّ النكاح ليس بحرام، و لكن ينطبق عليه عنوان آخر محرّم؛ و هو عنوان «مخالفه المولى».

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ المستفاد من الروايات، أنّه لو كان عمل العبد مخالفاً للمولى و عصياناً له، و كان ذلك العمل صحيحاً في أصل الشريعة - كنكاح العبد - فلا يقع فاسداً، بل يكون منوطاً بإجازة مولاه، و أمّا إذا كان العمل في أصل الشريعة منهياً عنه كالنكاح في العدّه، فالنهي عنه يكشف عن فساده، فتدبّر.

١- تقدّمت في الصفحه ١٧٥.

٢- تقدّمت في الصفحه ١٧٥.

٣- تقدّمت في الصفحه ١٧٥.

حكى عن أبي حنيفة و تلميذه محمد بن الحسن الشيباني (١): أن النهي عن شىء - معاملة كان أو عباده - يدل على الصَّحَة (٢)؛ لأنَّ النهي عبارته عن المنع و الزجر عن إيجاد شىء في الخارج، فلا بدَّ و أن يكون متعلِّقه مقدوراً للمكلف، و إلَّا إذا لم يكن تحت اختياره فلا يكاد يتعلَّق به النهي، لأنَّه متروك قهراً، كما لا يصحَّ تعلُّق الأمر إلَّا بما يكون مقدوراً له.

و بالجملة: الأمر و النهي يردان على أحد طرفي المقدور؛ من الفعل أو الترك، فلو اقتضى النهي فساد متعلِّقه، لاقتضى سلب قدره المكلف، و عند ذلك يكون متروكاً قهراً لا يحتاج إلى النهي، فالنهي عن شىء يلازم عقلاً صحَّه تحقُّق متعلِّقه؛ و أنَّه ممَّا يمكن تحقُّقه، و إلَّا لما كان لتعلُّق النهي به وجه.

و بعبارته اخرى: كلَّ حكم تكليفي لا يتعلَّق إلَّا بما هو مقدور للمكلف؛ بحيث يكون كلَّ من طرفي الفعل و الترك تحت قدرته، و على هذا فمتعلِّق النهي - كمتعلِّق الأمر - لا بدَّ و أن يكون مقدوراً، و لذا لا يمكن النهي عن الطيران في الهواء؛ لعدم قدره المكلف عليه، و لا يكون متعلِّق النهي مقدوراً إلَّا إذا كان بجميع أجزائه و شروطه مقدوراً له، كما هو الشأن في متعلِّق الأمر، فلو خالف المكلف و أتى بالمنهى عنه بجميع أجزائه و شروطه، لترتَّب عليه الأثر بالضرورة.

١- انظر المحصول في علم اصول الفقه ٢: ٤٥٦، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١١-٢١٢.

٢- قلت: و حكى عن فخر المحققين موافقتهما في ذلك (أ). [المقرَّر حفظه الله] أ- انظر مطارح الأنظار: ١٦٦/السطر ١٦.

ص: ١٨٤

ثمَّ إنَّ ظاهر استدلالهما، يدلُّ على أنَّ مرادهما إثبات الملازمة العقلية بين النهي و الصَّحَة، لا الدلالة العرفية اللفظية. كما أنَّ الظاهر أنَّ مرادهما من «النهي» النهي التحريمي المولوي، لا النهي الإرشادي؛ بقريته أخذ القدره في المتعلِّق. و لا ينافي هذا ما ذكرناه من ظهور النهي - إذا لم يحرز كونه من أيِّ قسم من النواهي - في الإرشاد إلى متعلِّقه؛ عباده كان أو معاملة.

و بالجملة: ظاهر مقالهما هو أنَّه في النهي المحرز كونه تحريمياً إذا تعلَّق بعباده أو معاملة فلازم ذلك عقلاً صحَّه متعلِّقه، و لا ينافي هذا ما ذكرناه من ظهور النهي - إذا لم يحرز كونه من أيِّ قسم من النواهي - في الإرشاد إلى متعلِّقه؛ عباده كانت أو معاملة.

فحاصل مقالهما: هو أنَّه إذا تعلَّق نهى تحريمي مولوي بعباده أو معاملة، فلازمه العقلي صحَّه متعلِّقه و كونه مقدوراً للمكلف.

و اجيب عن مقالهما بوجه كلِّها خارجه عن موضوع بحثهما:

فمنها: ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره و حاصله: أنَّ التحقيق أنَّ دلالة النهي على الفساد إنَّما تكون، إذا كان النهي عن المعاملة بمعنى النهي عن المسبِّب أو التسبب، و أمَّا إذا كان النهي عن السبب فلا، و علل قدس سره ذلك بأنَّه إذا تعلَّق النهي بالمسبِّب - كالنهي عن بيع المصحف من الكافر مثلاً - و لم يكن قادراً على التكليف، لما صحَّ النهي عنه.

و بالجملة: أمر المسبب دائر بين الوجود و العدم، فإن لم يكن قادراً عليه لم يكد يتعلّق به النهى.

و كذا لو تعلّق النهى بالتسبب بالسبب، كالظهار، فإنّ التسبب به إلى التفريق بين الزوجين مبعوض، بخلاف التسبب بالطلاق، فإذا لم يترتب الفراق على الظهار

ص: ١٨٥

كان النهى عن الظهار لغواً، فلا محيص من دلالة النهى عن المعاملة فى الموردين على كونها صحيحه.

و أما إذا تعلّق النهى بالسبب لا بما هو سبب فعلى، بل بذات السبب بما أنّه ألفاظ خاصّه، فلا يدلّ النهى على الصحه؛ لأنّ ألفاظ المعامله قد تقع صحيحه، و قد تقع باطله.

و بالجملة: المنهى عنه على هذا، إيجاد ذات السبب مع قطع النظر عن سببته و تأثيره فى المسبب، و هو مقدور له و إن لم يترتب عليه الأثر (١).

و أنت خير: بأنّ مورد نظر أبى حنيفه و الشيبانى، المعامله العقلائيه الدارجه التى يتوقّع ترتب المسبب عليها لو لا نهى الشارع عنها، لا- نفس السبب بما هو فعل مباشرى؛ لعدم كون ألفاظ «بعث» و «قبلت» مثلاً- من حيث هى- معاملة حتّى تكون متعلّقه للنهى، فليس المحقّق الخراسانى مفضّلاً بين تعلّق النهى بسبب المعامله، فلا يقتضى الصحه، و بين تعلّقه بالمسبب أو التسبب بالسبب، فيقتضى الصحه، فهو قدس سره فى الحقيقه- مصدّق بمقالهما فى تعلّق النهى بالمعامله، فتدبر.

و منها: ما أفاده المحقّق الأصفهانى قدس سره و حاصل ما ذكره: أنّه إذا تعلّق النهى بذات العقد الإنشائى (٢)، و إن كان مقتضاه مقدوريته للمكلف بذاته، إلّا أنّه لا ربط له بمقدوريته من حيث هو مؤثّر فعلى، فتعلّق النهى بذات العقد الإنشائى، لا يلازم صحته و نفوذه.

و إذا تعلّق النهى بالإيجاد السببى للملكيه الذى هو عين وجود الملكيه

١- كفايه الاصول: ٢٢٨.

٢- مراده بالعقد الإنشائى ألفاظ المعامله، كما صرّح به فى بعض الموارد. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٨٦

بالذات و غيره بالاعتبار، فالنهى و إن دلّ على مقدوريته من حيث هو مؤثّر فعلى، و لكن أمر الملكيه دائر بين الوجود و العدم، فلا يتصف بالصحه؛ لأنّ وجود الملكيه ليس أثراً حتّى يتصف بلحاظه بالصحه؛ لما عرفت من حديث العينيه، و الشىء لا يكون أثراً لنفسه.

و أما الأحكام المترتبه على الملكيه فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبب إلى السبب ليتصف بلحاظه بالصحه.

فتحصّل: أنّ ما يكون تحت الاختيار- وهو إيجاد الملكيه- أمره دائر بين الوجود و العدم، لا- يتصف بالصّحّه و الفساد؛ لأنّ وجودها ليس أثراً له، بل هو نفسه، و ما لا يكون تحت الاختيار- وهو الأحكام و الآثار المترتبه على الملكيه- يتصف بالصّحّه، إلّا أنّ نسبتها إليها نسبه الحكم إلى الموضوع، لا نسبه المسبّب إلى سببه ليتصف بلحاظه بالنفوذ و الصّحّه، فقول أبي حنيفه و الشيباني ساقط على جميع التقادير(1).

و فيه: أنّه يتوجّه على ما ذكره أوّلاً، ما توجّه على استاذه المحقّق الخراساني قدس سره و هو أنّ مورد نظرهما المعامله العقلانيه؛ أى العقد المتوقّع ترتّب الأثر و المسبّب عليه لو لا نهى الشارع عنه، لا نفس السبب بما أنّه فعل مباشرى، فما أورده أوّلاً خارج عن محطّ نظرهما.

ثمّ إنّ نظرهما ليس إلى اتصاف إيجاد الملكيه بالصّحّه حتّى يورد عليهما ما ذكره، بل المراد أنّ النهى حيث يدلّ على مقدوريه متعلّقه، فالنهي يتعلّق بما تكون له سببيه فعليّه؛ و هى إيجاد المعامله السببيه بما هى سبب، و من المعلوم أنّها تتصف بالصّحّه و الفساد، فتدبّر.

١- نهايه الدرايه ٢: ٤٠٧-٤٠٨.

ص: ١٨٧

و لو سلّم تعلق النهى بإيجاد الملكيه، فلا- محاله يكون إيجادها مقدوراً له، كما اعترف قدس سره به أيضاً، و هو كاشف عن صحّه المعامله، لا عن صحّه الإيجاد حتّى يقال:

إنّه لا يتّصف بها.

و منها: ما أورده المحقّق النائيني قدس سره على مقالهما فى المعامله، فقال ما حاصله: أنّ متعلّق النهى فى المعامله، المبادله التى يتعاطاها العرف و ما هى بيدهم، لا- المبادله الصحيحه و الواقعيه، و من المعلوم أنّ المبادله العرفيه مقدوره للمكلف و لو بعد النهى الشرعى، كما هو المشاهد، فإنّ بائع الخمر مع علمه بالفساد و النهى الشرعى، يبيع الخمر حقيقه و بقصد المبادله، كما يقصد ذلك عند عدم علمه بالفساد، بل مع علمه بالصّحّه، و كذا سائر المبادلات العرفيه المنهى عنها، فإنّ جميعها مقدوره و ممّا يتعلّق بها القصد حقيقه، و النهى الشرعى يوجب فسادها؛ أى عدم تحقّقها خارجاً شرعاً و إن تحقّقت عرفاً، فدعوى أنّ النهى عن المعامله يقتضى الصّحّه، ضعيفه جدّاً(1).

و فيه: أنّ ما أفاده قدس سره صحيح لو كان نظرهما فى متعلّق النهى عن المعامله، المبادله بالمعنى الأعمّ، و أمّا إن أراد أنّ متعلّق النهى المعامله الواقعيه الشرعيه؛ و أنّ ألفاظ المعاملات لها نحو سببيه للمبادلات الصحيحه- بدعوى أنّ النهى عمّا لم تكن له سببيه فعليّه للمعامله، لا معنى له- فالنهي عنها يقتضى صحّتها، و الظاهر أنّ محطّ نظرهما هو الثانى، فما أفاده قدس سره تأويل لمقالهما.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره فى ردّ مقال أبي حنيفه و الشيباني، كأنّه خارج عمّا هما بصده.

و لا يبعد أن يقال بصحة مقالهما في المعامله؛ و أنّ النهى عن المعامله يدلّ على الصّحّه بعد إحراز كون النهى نهياً تكليفاً عن المعامله الواقعيه الاعتباريه، لا إرشادياً، و إلّا فظهوره في الفساد لا ينبغى أن ينكر (١).

هذا كلّه بالنسبه إلى مقال أبى حنيفه و الشيبانى فى النهى المتعلّق بالمعامله.

و أمّا النهى المتعلّق بالعباده، فلا- محصّل لمقالهما؛ و ذلك لأنّه يعتبر فى العباده أن لا يكون المأتى به منهياً عنه و مبغوضاً، و واضح أنّه بمجرد النهى عن عباده يستكشف مبغوضيتها، و عدم الأمر بها، و عدم الملاك فيها؛ لعدم صحّه تعلق الأمر و النهى بشىء واحد، و لا يكاد يمكن أن يكون شىء واحد حاملاً لملاك الصّحّه و الفساد، فنفس تعلق النهى بعباده يسلب القدره عن العبد.

لا- يقال: فليكن متعلّق العباده العباده الفعليه، كما استظهر ذلك فى تعلق النهى بالمعامله، و حينئذٍ فالنهي عنها يقتضى صحّتها؛ للملازمه العقليه المدّعه فى تعلق النهى بالمعامله.

لأننا نقول: إنّ تعلق النهى بالمعامله أو العباده، كان ظاهراً فى كون متعلّقه المعامله الفعليه و العباده الفعليه، و لا يصار إلى خلاف ذلك مهما أمكن إلّا إذا كان دليل

١- قلت: و لا يخفى أنّ ما ذكر هنا، لا ينافى ما سبق عند بيان أنّ النهى التحريمى إذا تعلق بمعامله، لا يلازم الفساد عقلاً؛ لأنّ غايه ما استفيد هناك عدم الملازمه بين النهى و الفساد، و أمّا اقتضاء النهى صحّه متعلّقه، فلم يكن مقصوداً بالبحث هناك، و ما نحن بصدد إثباته هنا، هو اقتضاء النهى صحّه متعلّقه عقلاً إذا كان معامله. و كذا لا تنافى بين ما ذكر هنا، و بين ما قلنا من أنّ النهى التحريمى لو تعلق بترتب الآثار لاقتضى الفساد؛ لأنّ محطّ البحث هنا فيما لو تعلق النهى بنفس المعامله، لا بما هو خارج عنها مترتب عليها، فتدبرّ و اغتنم. [المقرّر حفظه الله]

على عدم إمكان إرادته الفعليه منهما، فعند ذلك ترفع اليد عن هذا الظهور، و من الواضح أنّه لا- دليل و لا موجب لارتكاب خلاف الظاهر فى تعلق النهى بالمعامله بعد إمكان إرادته المعامله الفعليه، كما أشرنا إليه، و أمّا فى العباده فيمتنع تعلق النهى بما يكون عباده فعليه؛ ضروره امتناع كون شىء واحد- بحيثيه واحده- محبوباً و مبغوضاً، ذا صلاح و فساد، كما لا يخفى، و حيث أنّه لا يمكن إنكار الملازمه الفعليه بين النهى و صحّه تحقّق متعلّقه، فلا بدّ من تأويل العباده الواقعيه فى متعلّق النهى؛ بأن يراد بها ما تكون عباده لو لا النهى.

فتحصّل: أنّ ما ذكرناه- من اقتضاء النهى صحّه متعلّقه- إنّما يتمّ فى النهى المتعلّق بالمعامله، و أمّا النهى المتعلّق بالعباده فلا، بل

هذا كله في المقام الأول؛ أي مقتضى تعلق النهي بأقسامه بذات المعامله، أو العباده، أو بجزئهما، أو بشرطهما، أو بوصفهما.

ص: ١٩٠

المقام الثاني في حكم نفس العباده إذا تعلق النهي بجزئها أو شرطها أو وصفها

اشاره

إذا تعلق النهي بجزء العباده (١) أو بشرطها أو بوصفها اللازم أو المفارق و اقتضى فساده، فهل يقتضى ذلك فساد الكل، أو المشروط، أو الموصوف، أم لا، بل غايه ذلك فساد جزء العباده، أو شرطها، أو وصفها فقط؟

و ليعلم: أنّ محطّ البحث ما لو احرز كون النهي تحريمياً، لا- مجرد تعلق النهي المشكوك في كونه تحريمياً أو احرز كونه للإرشاد إلى مانعيته، فإنّه عليه لا ينبغي الإشكال في فساد العباده، كما هو واضح.

و كذا محطّ البحث اقتضاء الفساد من حيثه تعلق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف و مبغوضيته، لا من الحيثيات الاخر، مثل تحقّق الزيادة في المكتوبه، أو كون الزائد المحرّم من كلام الآدمي ... إلى غير ذلك ممّا لسنا بصدده الآن. فما يظهر من بعضهم من أنّ الجزء المنهى عنه مثلاً كلام آدمي، فيوجب إتيانه زياده في المكتوبه و فساده، فخارج عن محطّ البحث عجاله.

فظهر: أنّ محطّ البحث ما لو تعلق نهى تحريمي بجزء عبادي أو شرطه أو وصفه اللازم أو المفارق، فهل يقتضى مجرد المبغوضيه- من حيث هي- مبغوضيه العباده و فساده، أم لا؟

١- قلت: و لعلّه ظهر ممّا ذكرناه في المقام الأول، حكم المقام الثاني بالنسبه إلى تعلق النهي بجزء المعامله أو شرطها أو وصفها، و إن بقي شيء فيمكن أن يتفطن لحكمه ممّا ذكره فيما يرتبط بجزء العباده أو شرطها أو وصفها. [المقرّر حفظه الله]

ص: ١٩١

حكم تعلق النهي بالجزء

إذا تمهد لك محطّ البحث، ففعلّ عدم اقتضاء الفساد من القضايا التي قياساتها معها؛ ضروره أنّ النهي إذا تعلق بجزء الصلاه مثلاً، فلا- يكاد يحكى إلّا عن مبغوضيه متعلقه، لا الإرشاد إلى مانعيته، و المفروض أنّه لم تكن جهه اخرى محطّاً للبحث، كالزياده في المكتوبه، أو النقصان فيها، و واضح أنّ مجرد إتيان شيء مبغوض ليس جزءاً للصلاه فعلاً- بلحاظ تعلق النهي به، و إلّا يكون جزءاً- لا يوجب فساده.

و بالجمله: مبغوضيه جزء العباده، توجب فساد نفس الجزء لا الكل، و لا تسرى إليه، و لو كان قابل التدارك يأتي به ثانياً.

نعم، لو اكتفى بالجزء العبادى المنهى عنه، لأوجب فساد الكل و بطلانه؛ لأجل عدم الإتيان بالجزء، لا لأجل مبغوضيه الكل بسبب تعلق النهى بجزئه.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما أفاده المحقّق النائنى قدس سره فى اقتضائه الفساد، خارج عن محطّ الكلام، لأنّه ذكر:

تاره: أنّ مقتضى النهى عن جزء هو تقييد العباده بما عدا ذلك الجزء، و لا محاله تكون بالنسبه إليه بشرط لا، و نفس اعتبار العباده بشرط لا عن شىء، يقتضى فساد العباده الواجده لذلك الشىء.

و اخرى: أنّ الإتيان بالجزء المنهى عنه، زياده فى المكتوبه، فتشمله أدلّه الزياده، فتفسد.

و ثالثه: أنّه كلام آدمى، أو كلام غير قرآنى، أو غير جائز، فيقتضى الفساد(١).

١- فوائد الاصول ١: ٤٦٥-٤٦٦.

ص: ١٩٢

حيث عرفت: أنّ مجرد مبغوضيه الجزء يوجب مبغوضيه الكل، و هو يجرى و إن لم يكن هناك دليل على تقييد العباده بعدمه، أو عدم مبطلية الزياده، و عدم مبطلية كلام آدمى، أو الكلام غير القرآنى، و غير الذكر الجائز.

و بالجملة: لو كنّا نحن و أدلّه تحريم قراءه سور العزائم فى الصلاه فقط، و لم يكن دليل يستفاد منه تقييد الصلاه بعدمها، و لا مبطلية الزياده فى الصلاه، و لا على مبطلية كلام آدمى، أو الكلام غير القرآنى و غير الذكر الجائز، فهل مجرد إتيانها مع إتيان الصلاه بتمام أجزائها و شروطها يوجب بطلانها، أم لا؟ و واضح أنّه بمجرد ذلك لا يقتضى الفساد، بل غايه ما هناك هو أنّه أتى بالعباده مع شىء مبغوض. هذا فى الجزء، و الأمر فيه واضح كما أشرنا.

حكم تعلق النهى بالوصف

و أمّا الوصف فهو على قسمين: وصف لازم، و وصف غير لازم، و المراد بالوصف اللازم، هو ما لا يمكن انفكاكه عن موصوفه فى هذا الموضوع، كالجهرية فى هذه القراءه، لا ما لا يمكن الانفكاك عن موصوفه أصلًا فى جميع الحالات؛ لامتناع تعلق الأمر بشىء و النهى عن لازمه غير المنفك عنه، و المراد بالوصف غير اللازم ما يقابله.

و كيف كان: فقد وقع الوصف اللازم معرکه للآراء، فقال المحقّق الأصفهانى قدس سره ما حاصله: لا ريب فى أنّ الجهر و الإخفات، شدّه و ضعف فى الكيف المسموع، فإذن إمّا نقول بالتشكيك فى الماهيات و الجواهر، كما كان فى الأعراض، أم لا، فإن قلنا بوقوع التشكيك فى الذاتيات، و قلنا بأنّ المراتب أنواع متباينه، فالنهي المتعلق بالإجهار مثلًا، متعلق بالماهييه النوعيه؛ بناءً على اتحاد الجنس و الفصل فى الوجود،

ص: ١٩٣

كما هو التحقيق؛ لأنَّ شدَّه الشىء فى الوجود و الخارج، ليست إلَّا نفس الشىء، فالنهي المتعلِّق بأحدهما عين الآخر.

و أما لو قلنا بأنَّ الجنس و الفصل فى الخارج متعدّدان، و التركيب بينهما انضمامى، فالنهي المتعلِّق بالإجهار ليس نهياً عن العبادة؛ و هى القراءة نفسها، بل عمّا ينضمُّ إليها فى الوجود، و ليس الكلام فى عدم سرايه الحرمة، بل فى دخوله فى محلّ النزاع؛ و هو النهى عن العبادة.

نعم، التحقيق كون النهى متعلِّقاً بالعبادة؛ لأنَّ الأعراض بسائط، و لا تعدّد لجنسها و فصلها فى الوجود، و إنّما يتمّ ذلك فى الأنواع الجوهرية.

بل التحقيق: أنّ الشدَّه و الضعف دائماً فى الوجود، لا- فى الماهية، و حيث إنّ الأ-عراض و الكيفيات بسائط خارجيه، و وجود الشدَّه فى البياض مثلاً إنّما هو فى ذاته و نفسه، لا- شىء آخر، فالإجهار و أصل القراءة لم يكونا فى الخارج كالوصف و موصوفه، بل هويه خارجيه له عرض عريض؛ مع الشديد شديد، و مع الضعيف ضعيف، فالنهي عن الإجهار نهى عن القراءة.

نعم، لو قلنا بأنَّ الشدَّه و الضعف عارضان للوجود أو الماهية، فيمكن أن يقال: إنّ النهى عن أحدهما غير الآخر، و لكنّه خلاف التحقيق.

فتحصّل: أنّه على أىّ تقدير يكون النهى عن الإجهار، نهياً عن القراءة؛ سواء قلنا بأنَّ الشدَّه و الضعف فى الماهيات، أو فى الوجود، و سواء قلنا بأنَّ الشدَّه و الضعف نوعان، أو نوع واحد؛ لأنَّ الشدَّه فى البياض مثلاً شدَّه فى نفس البياض، فكيف يكون أمراً آخر وراء البياض قائماً به؟! (١) انتهى كلامه مع توضيح.

١- نهاية الدرايه ٢: ٣٩٣-٣٩٤.

ص: ١٩٤

و فيه أوّلاً: أنّ الكلام تاره: فى أنّ النهى المتعلِّق بشىء، هل هو نهى عن الشىء الآخر، أم لا؟ و اخرى: فى أنّ المقرّب هل يكون مبعّداً و بالعكس، أم لا؟ و الكلام هنا فى الأمر الأوّل لا الثانى. وليته قدس سره ذكر هذا الكلام فى مسأله كون شىء واحد مقرّباً و مبعّداً؛ و ذلك لأننا ذكرنا أنّ الأوامر و النواهي لا تتعلّق بالخارج، بل تتعلّق بالعناوين، و الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، فلو كان هناك عنوانان متغايران مفهوماً- و إن اتحدا خارجاً- يصحّ تعلّق الأمر بأحدهما، و النهى عن الآخر، و لا يلزم من مجرد اتحادهما خارجاً سرايه الحكم المتعلّق بأحدهما إلى الآخر.

فحينئذٍ نقول: إنّ لنا عنوانين: «عنوان القراءة» أو «الصلاه مع القراءة» و عنوان «الإجهار بها فى الصلاه» و كلّ منهما غير الآخر مفهوماً، و من الممكن أن تكون القراءة فى الصلاه محبوبه، و مع ذلك يكون الجهر بها فى الصلاه مبعوضاً؛ فيأمر بأحدهما، و ينهى عن الآخر؛ و إن اتحدا خارجاً، فحديث الاتحاد الخارجى لا يهّم فيما هو المهّم فى المقام؛ و هو عدم سرايه الحكم المتعلّق بأحدهما إلى الآخر.

و توهم: أن البسيط الخارجى لا- يعقل أن تنطبق عليه عناوين كثيرة، مدفوع بالنقض بالواجب تعالى و بغيره من البسائط؛ فإنه تعالى مع كونه بسيطاً فى غاية البساطه، تنطبق عليه عناوين كثيرة.

و بالجمله: الأمر تعلق بعنوان «القراءة» أو «الصلاه مع القراءه» و النهى تعلق بعنوان «الإجهار بالقراءه» و هما عنوانان متغايران و إن اتحدا خارجاً، و لا يكاد يسرى النهى المتعلق بأحدهما إلى الآخر، و لا يلزم من مبغوضيه أحدهما مبغوضيه الآخر.

و ثانياً: أن الجهر و الإخفات من أقسام الصوت، و الصوت من مقوله الكيف المسموع، و لكن اتكاؤه على مقاطع الفم ليس صوتاً، فليس من المقوله، بل من

ص: ١٩٥

الامور الاعتباريه المجمعوله، لا- من المقولات و الحقائق، و إنما لما كانت دلالتها مرهونه بالوضع، و لما كان مركباً؛ لكون المقولات بسائط، مع أن التالى بقسميه باطل، فيكشف بطلان المقدم.

و الحاصل: أن الوجدان أصدق شاهد على صحه التفكيك بين أصل الكلام، و تكيفه بالجهر و الإخفات، فيمكن أن يكون أصل الكلام محبوباً، و لكن الإجهار أو الإخفات به مبغوضاً، فمتعلق أحدهما غير الآخر و إن اتحدا خارجاً، فإذا تعلق النهى بنفس الإجهار، و كانت إضافته إلى القراءه من قبيل زياده الحدّ على المحدود، فيكون الإجهار بالقراءه منهياً عنه مبغوضاً، مع أن أصل القراءه محبوب و مأمور به، فلا يكاد يسرى الحكم المتعلق بأحدهما إلى الآخر و إن اتحدا خارجاً.

إذا تمهيد لك ما ذكرنا فى الوصف اللازم و أن الحديث فيه من قبيل اجتماع الأمر و النهى، يسهل عليك الأمر فى الوصف غير اللازم، فلاحظ. هذا كله فى الجزء و الوصف بقسميه.

حكم تعلق النهى بالشرط

و أما الشرط، فهو كما لو تعلق الأمر بالصلاه مستتراً، و تعلق النهى بالتستر فى الصلاه بوجه خاص، أو شىء خاص (١)، كالتستر بوبر ما لا يؤكل لحمه؛ بحيث يكون التستر الكذائى مبغوضاً، لا مطلقاً، و غايه ما يقتضيه النهى مبغوضيه الشرط و التستر الكذائى، لا المشروط به، و مبغوضيه التستر بنحو خاص أو بصنف خاص، لا تلازم مبغوضيه الصلاه أو الصلاه مستتراً، بل لا تنافى محبوبيه الصلاه مستتراً؛ فإن التقييد بالتستر المأخوذ فيها أمر عقلى، و ليس كالأجزاء، فيمكن أن يتقرب

١- لا ممتنع تعلق النهى بالتستر مطلقاً مع شرطيته فى الجمله. [المقرر حفظه الله]

ص: ١٩٦

بالصلاه مع التستر بستر منهى عنه، و لا يلزم اجتماع الأمر و النهى و لا المبغوض و المحبوب فى شىء واحد.

نعم، إن قيل بأن الأمر بالمتقيد بقيد ينبسط على نفس الشرط- كالأجزاء- كان حكمه حكم الجزء، كما عرفت.

ولا يخفى: أنّ القول بأنّ فساد الشرط يوجب فساد المشروط به، خروج عن محطّ البحث؛ لما عرفت من أنّ البحث في الفساد من ناحية النهي عن الشرط، كما هو الشأن في النهي عن الجزء، ولا ينافي هذا الفساد من ناحية اخرى، كما هو الشأن في النهي عن الجزء.

وقد ذكرنا: أنّ محطّ البحث ما لو احرز كون النهي تحريمياً تعلق بجزء عبادى، أو بوصفها لازماً كان أو مفارقاً، أو شرطها، فإذا احرز كون النهي للإرشاد إلى الفساد، فهو خارج عن البحث.

كما أنّ ما ذكرنا كلّ بحسب ما يقتضيه حكم العقل لو خّلينا و حكمه، دون مقام الاستظهار من الأدلّه، إذ قد يمكن استظهار المانع من تعلق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف؛ فيثبت الفساد، والله العالم بأحكامه.

هذا كلّ فيما يتعلّق بالنواهي.

ص: ١٩٧

المقصد الثالث في المفهوم

اشاره

و فيه مقدّمه و مباحث:

ص: ١٩٨

ص: ١٩٩

المقدّمه

اشاره

و فيها امور:

الأمر الأوّل: في تعريف المفهوم

اشاره

قبل الشروع في تعريف المفهوم، ينبغي الإشاره إلى طرق استفادته حتّى يلاحظ إمكان أن يعرّف بتعريف واحد يجمع شتات المسالك في استفاده المفهوم، و عدمه بل لا بدّ و أن يعرّف بأزيد من تعريف واحد.

فنقول: ربما يظهر من بعض من تمسّك لإثبات المفهوم بالتبادر(١) و نحوه، أنه بصدد إثبات المفهوم من طريق الدلالة اللفظية الالتزامية، كما أنه يظهر من بعض آخر أنه من دلالة الفعل(٢)؛ نظير ما ذكرناه في مصبّ الإطلاق، و حاصله: أنك عرفت الفرق بين العامّ و المطلق؛ فإنّ دلالة العامّ على السريان و الشمول بدلاً لفظي، و أمّا المطلق فليس كذلك، بل متى جعلت طبيعته اللابشرط موضوعاً للحكم، يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض، فيقال هنا: إنّ مقتضى إطلاق الشرط مثلاً و عدم تقييده بكلمه الواو أو كلمه «أو»- مع كون المولى فى مقام البيان- أنّ الشرط علّه تامّه

١- معالم الدين: ٧٨، قوانين الاصول ١: ١٧٥/السطر ١٥، الفصول الغرويه: ١٤٧/السطر ٢٦.

٢- لمحات الاصول: ٢٧٣-٢٧٤.

ص: ٢٠٠

منحصره لترتّب الجزاء، و إلّا فلو كان له شريك أو بديل، لوجب أن يقرنه بكلمه الواو، أو كلمه «أو» فالمشارب فى استفاده المفهوم مختلفه.

و لا يبعد أن يُفصل و يقال: إنّ استفاده المفهوم من بعض الجمل، إنّما يكون بالدلالة الالتزاميه، كما فى الجمله المتضمّنه للفظه «لا» و «ما» و «إلّا» الاستثنائيه، نحو

«لا صلاه إلّا بطهور»

، و فى بعضها الآخر من دلالة الفعل و مقدّمات الحكمه، كدلاله الجمله الشرطيه، فلا يصحّ تعريف المفهوم بنحو ينطبق على خصوص الدلالة اللفظيه، أو على نحو ينطبق على خصوص ما يستفاد من مقدّمات الحكمه، بل لا بدّ من تعريفه بنحو ينطبق على كلا القسمين.

و لعلّه يمكن تعريفه بنحو ينطبق على القسمين؛ بأن يقال: إنّ المفهوم عباره عن قضيه غير مذكوره مستفاده من القضيه المذكوره عند فرض انتفاء بعض قيود الكلام، و بينهما تقابل السلب و الإيجاب بحسب الحكم.

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى المقام و نقده

ذكر المحقّق النائينى قدس سره مقدّمه طويله فى المراد من المفهوم بنحو لا تخلو من إشكال، فقال ما حاصله: أنّ المفهوم- و كذا ما يشاركه فى أصل معناه، كالمدلول، و المعنى، و المقصود- عباره عن المدرك العقلانى الذى يدركه العقل عند الالتفات إلى الشىء؛ لأنّ لكلّ شىء وجوداً عقلاً على طبق وجوده الخارجى؛ سواء كان من المادّيات أو المجرّدات، و سواء كان كلياً أو جزئياً، و ذلك المدرك العقلانى يكون بسيطاً غير مركّب من المادّه و الصوره؛ لأنّهما تكونان من شئون الوجود الخارجى، فالوجود العقلانى مجرد عنهما. و المفهوم كما يكون فى المفردات- كمفهوم زيد، و عمرو، و إنسان، و شجر- فكذلك يكون فى الجمل التركيبيه، مثل «زيد قائم»

و «النهار موجود» و لبساطه المدرك العقلانى، لا يكون للدلاله التضمينيه أساس و إن كانت مشهوره فى الألسن، بل الدلاله على قسمين: إما مطابقه، أو التزاميه.

و لا تنحصران فى الألفاظ المفرده، بل كما يكون فى الألفاظ المفرده معنى مطابقى و التزامى، فكذلك للجمل التركيبيه، كما لا ينحصر تقسيم اللازم البين إلى الأخص و الأعم بالمعنى الأفرادى، بل يجرى فى المعنى التركيبى أيضاً.

ثم إنَّ اللازم بالمعنى الأعم مطلقاً، لا يكون من المداليل اللفظيه؛ لأنَّ اللفظ لا يدلّ عليه، و لا ينتقل الذهن إليه بواسطه اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمه عقليه، و من هنا قلنا: إنَّ مسأله مقدّمه الواجب و مسأله الضدّ، ليستا من المباحث اللفظيه؛ لتوقّف اللزوم فيهما على توسيط حكم العقل و لو سلّم كون اللازم الأعم من الدلاله اللفظيه، و لكنّه ليس من المنطوق، و لا من المفهوم المبحوث عنه فى المقام؛ لأنَّ المراد بالمنطوق ما دلّت عليه الجملة التركيبيه بالدلاله المطابقه، و المراد من المفهوم ما دلّت عليه الجملة التركيبيه بالدلاله الالتزاميه بالمعنى الأخصّ، فما لم يكن منهما لا يكون من المنطوق و المفهوم (١).

و لا يخفى ما فيه أوّلاً: أنّه لا ينقضى تعجّبى من قوله قدس سره: «إنَّ المدركات بسائط» مع أنّ الضروره قاضيه بأنّ تصوّر الإنسان و له أجزاء عقليه، و مجرد نفى كون الشىء ذا مادّه و صوره خارجيتين، لا يوجب كون الشىء بسيطاً، و إنّما يوجب ذلك إذا انتفت المادّه و الصوره العقليتان أيضاً.

و بالجملة: الماهيه النوعيه الإنسانيه مثلاً، مركّبه من الجنس- و هو الحيوان- و الفصل؛ و هو الناطق، و مع ذلك فهما متحدان خارجاً؛ و موجودان بوجود واحد،

١- فوائد الاصول ١: ٤٧٦-٤٧٧.

فعلى هذا لا سبيل إلى إنكار الدلاله التضمينيه.

نعم، فى كونها دلاله لفظيه أو دلاله المعنى على المعنى، كلام آخر، و قد أشرنا إلى أنّ الحقّ أنّها- كالدلاله الالتزاميه- من قبيل دلاله المعنى على المعنى، لا- دلاله اللفظ على المعنى؛ ضروره أنّ الدلاله اللفظيه هى دلاله اللفظ على ما وضع له، و واضح أنّ اللفظ لم يوضع بإزاء جزء المعنى أو لازمه، إلّا أنّه بلحاظ تصوّر المعنى الموضوع له، ربما ينتقل الذهن منه إلى جزئه، كما ربما ينتقل إلى لازمه، و لعلّه سيوافيك بعض الكلام فيه إن شاء الله، فارتقب.

و ثانياً: أنّ ما ذكره هنا من كون المفهوم عبارته عن الدلاله اللفظيه-الالتزاميه، لا- يلائم ما أفاده من عدم إمكان استفاده العليّه المنحصره- التى هى العمده فى استفاده المفهوم- من اللفظ، و لو استفيد فإنّما هو من ناحيه مقدّمات الحكمه؛ من جهه أنّه لا بدّ للمولى الحكيم الذى هو فى مقام البيان، من تقييد إطلاق الشرط بكلمه الواو، أو بكلمه «أو» ليعلم أنّ الشرط ليس علّه منحصره،

و حيث لم يقيد به بقيد، يستفاد منه أنّ الشرط علّه منحصره تامّه؛ سبقه أو قارنه شىء آخر، أم لا، فتدبر.

حول ما نسبه بعض الأعظم إلى قدماء الأصحاب فى المقام

ثمّ إنّ نسب بعض الأعظم دام ظلّه (١) إلى قدماء الأصحاب أمرين:

الأول: أنّهم يرون حال جميع المفاهيم واحداً من غير فرق بين الشرط وغيره؛ فإنّ المفهوم عندهم مستفاد من وجود القيد فى الكلام، فكلمة اخذ قيد فى الكلام فيستفاد منه انتفاء الحكم عند عدم القيد، مثلاً إذا قيل: «إن جاءك زيد

١- عنى به سماحه استاذنا الأعظم البروجردى- دام ظلّه-. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٠٣

فأكرمه» يستفاد منه انتفاء الإكرام عند عدم مجىء زيد.

و الثانى: أنّهم لا- يرون المفهوم من دلالة الألفاظ، كما يراه المتأخرون، بل يرونه من دلالة الفعل، حيث استقرّ بناء العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم ملتفت- بما له من الخصوصيات، و بما أنّه فعل اختياري له- على دخالته فى المطلوب و الحكم الذى سيق الكلام لأجله، فينتفى الحكم بانتفائه.

و بالجمله: يرى القدماء أنّ المفهوم يستفاد من وجود القيد فى الكلام؛ و أنّ الظاهر من إتيان القيد فى الكلام- بما أنّه فعل اختياري للمتكلم- دخالته فى الموضوع؛ و أنّه مع انتفاء القيد ينتفى الحكم، فتكون دلالته على المفهوم بغير الدلالة اللفظية الالتزامية، كما هو كذلك عند المتأخّرين (١).

و فيه: أنّه لا يمكن المساعدة على ما نسبه إليهم:

أمّا ضعف ما نسبه إليهم أوّلًا- أى استفادته المفهوم من وجود القيد- فلمنافته كلام السيّد المرتضى قدس سره الذى هو من رؤساء المذهب، فإنّه قال فى مقام نفي المفهوم- على ما حكى عنه (٢)-: «إنّ مجرد أخذ قيد فى الكلام، لا- يوجب انحصار الحكم به؛ بحيث ينافيه لو تخلّفه قيد آخر، و إن يدلّ على توقّف الحكم به» (٣)، فيكون نزاع السيّد قدس سره مع غيره القائل بالمفهوم، هو فى استفادته الانحصار من القيد و عدمه؛ بعد الاتفاق على كونه دخيلاً فى ترتّب الحكم عليه، فليس النزاع فى أنّه بمجرد أخذ قيد فى الحكم، هل يستفاد منه انتفاء الحكم عند عدمه، أم لا؟ و لم يكن هو المفهوم؛ لأنّ المراد بالمفهوم حكم إثباتى أو حكم سلبى لموضوع اخذ فى المنطوق، فمفهوم «إن

١- لمحات الاصول: ٢٩٨، نهايه الاصول: ٣٠٠.

٢- معالم الدين: ٧٨.

٣- الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٤٠٦.

جاء ك زيد فأكرمه» مثلاً، أنه إن لم يجئك زيد فلا تكرمه، فعدم الحكم عند عدم القيد، لم يكن من باب المفهوم عندهم، ولذا قالوا: «إن المفهوم حكم في غير محلّ النطق» في قبال المنطوق الذي هو حكم في محلّ النطق، ولذا يخصّص أو يقتيد العام أو المطلق بمفهوم القضية، بل ربما يقع التعارض بين المفهوم و المنطوق، كما إذا كان بينهما عموم من وجه.

و لم أر من قال: إن استفادة المفهوم هي بارتفاع الحكم عند ارتفاع الوصف و القيد؛ هذا كلام الحاجبي قال فيه: «إن المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، و المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق» (١) و هو كالصريح في أنّ استفادة المفهوم ليست بارتفاع صرف وجود القيد، بل بدلالة اللفظ لا في محلّ النطق، بل ممّا يستفاد بدلاله لفظيه أو عقليه.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما نسبه دام ظلّه إليهم ثانياً- و هو أنّ الظاهر من إتيان القيد بما أنه فعل اختياري للمتكلّم، دخالته في الموضوع، فينتفى الحكم بانتفائه- و وجه الضعف ما عرفت من أنّ الحاجبي عرّف المفهوم بأنه: «ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق» بل كلام السيّد المرتضى قدس سره أصدق شاهد على ما ذكرنا، حيث قال في قبال القائلين بالمفهوم: «إنّ مجرد ذكر القيد في الكلام، لا يدلّ على عدم جواز تخلف قيد آخر مقامه» فهو قدس سره بصدد بيان عدم دلالة أخذ القيد على الحصر، خلافاً للقائلين بالمفهوم، حيث يدعون أنّ القيد يدلّ على الحصر.

و الحاصل: أنّ محطّ البحث عند القدماء في المفهوم، هو في دلالة اللفظ، كما يرشدك إليه تعريف الحاجبي، حيث قال: «إنّ ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق»

١- شرح العضدي على مختصر ابن حاجب: ٣٠٦/السطر ٢٠.

و أمّا عند المتأخّرين كالمحقّق الخراساني قدس سره فعرفه: «بأنّه حكم غير مذكور» لا حكم لغير مذكور (١). فظهر لك: أنّ ما نسبه دام ظلّه إلى القدماء محلّ منع، مع أنّه ظاهر الفساد في حدّ نفسه.

إذا عرفت ما ذكرنا، فيمكن تعريف المفهوم بما عرفه به المحقّق الخراساني قدس سره:

من «أنّه حكم غير مذكور» (٢) أو يقال: إنّه قضيه غير منطوق بها مستفاده من قضيه منطوق بها. و يمكن تطبيق هذا التعريف- كما أشرنا- على كلّ المشارب و المسالك في المفهوم، كما لا يخفى، فتدبّر.

الأمر الثاني: في أنّ المفهوم هل هو من صفات الدلالة أو المدلول؟

لا يبعد أن يكون المفهوم وصفاً لكلّ من الدلالة أو المدلول بالاعتبار و الإضافة.

فإن اعتبر أنّ الدلالة قد تكون في محلّ النطق و قد لا- تكون كذلك، فالدلالة على المعنى المطابقي دلالة منطوقيه، كما أنّ

الدلالة على المعنى الالتزامى دلالة مفهومية.

و إن اعتبر أنّ المدلول قد يكون من محلّ النطق و اخرى لا من محلّ النطق، فيكون المفهوم من مداليل اللفظ، و هو الذى يفهم لا من محلّ النطق.

و بالجملة: إنّ المدلول إمّا منطوق يفهم من محلّ النطق، أو مفهوم يفهم لا من محلّ النطق.

و كيفما كان: فلا تترتب عليه ثمره، فالبحث حوله غير مهمّ؛ و إن كان الأنسب بالاعتبار كونه صفة للمدلول، كما لا يخفى.

١- كفايه الاصول: ٢٣٠.

٢- قلت: يعنى أنّ المفهوم- على ما أفاده قدس سره- حكم إنشائى أو إخبارى غير مذكور فى القضية اللفظية، و لكن يستتبع خصوصيه المعنى المأخوذ فيها. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٠٦

الأمر الثالث: فى أنّ النزاع فى المفهوم صغرى أو كبرى

هل النزاع فى بحث المفهوم فى وجود المفهوم و عدمه، أو أنّه يبحث فى حجّيته و عدمها بعد الفراغ عن وجوده؟

و بعبارة اخرى: هل النزاع بينهم فى المفهوم صغرى أو كبرى، أو أنّه فرق بين مسلك القدماء و المتأخّرين، فعلى مسلك المتأخّرين صغرى، و على مسلك القدماء كبرى؟ و جوه.

يظهر من بعض الأعاطم دام ظلّه (١) التفصيل؛ و أنّ النزاع على مسلك المتأخّرين صغرى؛ لأنّه فى ثبوت المفهوم و عدمه، مع الاتفاق على حجّيته على فرض الثبوت، و أمّا على مسلك القدماء كبرى؛ أى فى حجّيته على تقدير الثبوت، لأنّ نزاعهم إنّما هو بعد اتفاقهم على دخاله القيود المأخوذة فى الكلام فى المقصود الذى سيق الكلام لأجله؛ و ذلك لأنّ المفهوم لمّا لم يكن عندهم فى محلّ النطق و ليس من المدلولات اللفظية، فيقع النزاع فى أنّه هل يصحّ الاحتجاج به، أو لا يصحّ ذلك لعدم التنطق به؟ فإذا قيل مثلاً: «إن جاءك زيد فأكرمه». يفهم منه أنّه إذا لم يجئه لا يجب إكرامه، و لكن لا يصحّ الاحتجاج على المتكلم: بأنك قلت كذا، و إذا سئل: فما فائدة القيد؟ فله أن يعتذر بأعذار (٢).

و لا يخفى ما فيه؛ لعدم استقامه النقل، بل النزاع على مسلك القدماء أيضاً صغرى؛ لأنّ القائل بالمفهوم منهم يدعى أنّ إتيان القيد فى الكلام- بما أنّه فعل اختياري للمتكلم- يدلّ على دخالته فى موضوع الحكم، و مع عدمه لا ينوب شىء

١- عنى به استاذنا الأعظم البروجردى- دام ظلّه-. [المقرّر حفظه الله]

٢- لمحات الاصول: ٢٦٩.

منابه، و منكر المفهوم منهم ينكر هذه الدلالة، لا حجيتها بعد تسليم دلالتها، و لذا قال السيد المرتضى قدس سره المنكر للمفهوم ما حاصله: أنّ غايه ما يقتضيه أخذ القيد، هي دخالته في توقّف الحكم عليه، لا عدم دخاله قيد آخر مقامه (1)، فهو ينكر المفهوم، لا حجّيته بعد ثبوته.

و يستفاد من كلامه قدس سره أنّ القائل بالمفهوم يدعى دلالة الكلام على عدم نيابه قيد آخر مناب القيد المذكور في الكلام، فيظهر أنّ مسلك القدماء في أخذ المفهوم، هو عين مسلك المتأخرين؛ و هو أنّه هل ينوب قيد آخر مناب القيد المأخوذ في الكلام، أم لا؟ فالقائل بالمفهوم يرى عدم نيابه قيد آخر مكانه، و المنكر للمفهوم يراه.

و بالجمله نقول من رأس: إنّ استفادة المفهوم إمّا من اللفظ، أو من مقدّمات الحكمه و دلالة الفعل:

فإن استفيد من اللفظ و كان لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ للفظ، فمن الواضح أنّه كما يصحّ الاحتجاج بظاهر اللفظ، فكذلك يصحّ الاحتجاج بلازمه البيّن، و من المستبعد- لو لم يكن من الغريب جداً- أن يقول أحد من القدماء بحجّيه ظاهر اللفظ و ينازع في حجّيه لازمه البيّن.

و إن استفيد المفهوم من مقدّمات الحكمه و من دلالة الفعل، فإنّ أمكن إثبات أنّ ما اخذ موضوعاً في كلامه علّه منحصره لترتب الحكم عليه، فيستفاد المفهوم عند ذلك، فلا وجه معقول بعد ذلك للنزاع في حجّيته، و شأن قدماء الأصحاب أجلّ من ذلك، و مقال السيد الأجلّ المنكر للمفهوم الذي ذكرناه، شاهد صدق على ما ذكرنا، فلاحظ.

فظهر: أنّ النزاع بين القدماء و المتأخرين في أنّه هل للكلام مفهوم، أم لا؟ فإن

١- الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٤٠٦.

ص: ٢٠٨

كان له مفهوم فحجّيته غير متنازع فيها، فمسلك القدماء عين مسلك المتأخرين، فالنزاع في المفهوم صغرى. و مع ذلك كلّ لا يترتب على هذا البحث ثمره، فالبحث هنا- كالبحث المتقدم- غير مهمّ.

الأمر الرابع: في المراد من المفهوم

مراد القائل بالمفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع بانتفاء قيده، فمعنى قوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ قدر كزّ لم ينجسه شيء»

(1) عدم تنجس الماء البالغ حدّ الكز، و مفهومه انتفاء الحكم عن الماء الذي دون ذلك، فيعارض ما دلّ على عدم تنجس الماء الجارى الذي دون الكزّ.

و بالجمله: مراد القائل بمفهوم القضييه الشرطيه مثلاً، هو أنّها تدلّ على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط؛ بحيث لا يخلفه شىء آخر، فمجزّد انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا يكون مفهوماً، كما لا يكون انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع رأساً مفهوماً.

و بعبارته اخرى: أنّ القضييه الشرطيه مثلاً، كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت إمّا باللفظ أو بالإطلاق، فكذلك تدلّ على انتفاء سنخ الجزاء عند انتفاء الشرط، فلا يكون مفهوم القضييه التحريميه إثبات قضييه موجبه، بل هو الحكم بانتفاء التحريم.

نعم، يتمّ هذا فى بعض الموارد، كما إذا علم من الخارج دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، فبانتفاء الحرمة يثبت الوجوب، فتدبّر.

فإذا عرفت ما ذكرنا و ما هو موضوع البحث فى المفهوم، فحان حين التعرّض للقضايا التى يقال بدلالاتها على المفهوم، و الكلام فيها يقع فى طيّ مباحث:

١- راجع وسائل الشيعه ١: ١٥٨، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١، ٢، ٥، ٦.

ص: ٢٠٩

المبحث الأول فى مفهوم الشرط

اشاره

هل تدلّ القضييه الشرطيه على المفهوم فيما لو خليت و طبعها و خلت عن القرينه، أم لا؟

قال بعض الأعظم دام ظلّه (١): إنّ استفاده المفهوم فى جميع القيود- من الشرط، و الوصف، و غيرهما- عند القدماء بملاك واحد؛ و هو أنّهما ليست بدلاله اللفظ، بل بظهور الفعل الصادر من المتكلم فى أنّه دخيل فى المطلوب، فلا يجب البحث عن كلّ واحد من القيود فى فصل مستقلّ، كما عملته أيدي المتأخّرين.

و حاصل ما أفاده دام ظلّه فى ذلك: هو أنّه لا ريب فى توقّف استفاده المعنى من اللفظ- بحيث يصحّ الاحتجاج به- على طيّ مراحل:

أولها: عدم كون المتكلم لاغياً فى كلامه و هازلاً.

ثانيها: كون التلفّظ به لغرض الإفاده بما هو الظاهر منه، لا للتمرين على التلفّظ به، أو إلقائه تقيّه و نحوهما.

و المتكفل لهذين الأمرين ليس هو اللفظ، بل بناء العقلاء، فإنّه قد استقرّ على

١- عنى به استاذنا الأعظم البروجردى- دام ظلّه-. [المقرّر حفظه الله]

صدور فعل الغير- ومنه اللفظ الصادر منه؛ لأنّه من جمله أفعاله- لغايته الطبيعيه التي تقصد منه عاده، و لا- يعتنون باحتمال صدوره لغواً أو جزافاً، و لا باحتمال صدوره لغير ما هو غايه له نوعاً، و حيث إنّ الغايه العاديه للتلفظ- بما أنّه فعل، لا بما أنّه لفظ موضوع- إفاده المعنى، فلا محاله يحكم المستمع للفظ قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه، بأنّ التكلم به لغايه و فائده؛ و هي إفاده المعنى؛ أيّ شىء كان، و هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً فى مجموع الكلام، كذلك يكون فى أبعاضه، فتحمل الخصوصيات المذكوره فى الجملة- من الشرط، أو الوصف، أو غيرهما بما أنّها أفعال صادرة عنه- على كونها لغرض الإفاده و الدخاله فى المطلوب.

فبعد ثبوت الأمرين و عدم إجمال اللفظ تصل النوبه إلى:

ثالثها: و هي حجّيه الظهور؛ لاحتمال أنّه استعمله فى غير معناه الحقيقى، و غير معناه الظاهر فيه، و هنا أصل عقلاى يثبت حجّيه الظهور.

فتحصّل: أنّ الغايه المنظوره من نفس الكلام حكايته عن معناه، و الغايه المنظوره من ذكر خصوصياته دخالتها فى المطلوب، و من هنا يثبت المفهوم، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً، حكم العقلاء بدخاله مجىء زيد فى وجوب إكرامه؛ بتقريب أنّه لو لم يكن دخليماً فى الحكم، لما ذكره المولى، و كذلك إن ذكر الوصف فى كلامه يحكمون بدخالته فى الحكم بالتقريب المذكور، و هكذا سائر الخصوصيات، و الملاك فيهما واحد، و هذا هو النكتة الوحيدة فى دخاله القضايا برمتها على المفهوم عند القدماء (١)(٢).

١- نهاية الاصول: ٢٩٣-٢٩٤.

٢- قلت: و لا يخفى أنّ هذا التقريب فى استفاده المفهوم لم يتم عند سماحه الاستاذ الأعظم- دام ظلّه- و إنّما أفاده هنا لبيان ما عليه القدماء فى استفاده المفهوم، فتذكر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢١١

و فيه: أنّا قد ذكرنا آنفاً (١) كلام السيّد المرتضى قدس سره الذى هو من كبار القدماء، و هو بمرأى منك، و قد صرح فيه بأنّ استفاده المفهوم إنّما هى لأجل استفاده الانحصار من القيد، لا مجرد دخاله القيد فى ثبوت الحكم، و لذا أورد قدس سره عليهم: بأنّه لا يمكن استفاده الانحصار من ذكر القيد، بل غايه ما يقتضيه أخذ القيد هى تأثير القيد فى تعليق الحكم عليه، و مجرد ذلك لا يثبت المفهوم إلّا إذا أمكن استفاده عدم قرين له؛ أى عدم تخلف قيد آخر مقامه، و التقريب المذكور لا يكاد يمكن إفاده هذا المعنى، فلا ينبغى إسناد أمر واضح البطلان إلى أكابر الأصحاب.

نعم، إن احرز إطلاق فى المقام و أنّ الحكم ينحصر مع هذا القيد، فيمكن استفاده المفهوم، و لكن دون إثباته خرط القتاد، و لذا قال السيّد قدس سره: إنّ لا يمكن استفاده الانحصار و عدم تخلف قيد آخر مقامه من مجرد أخذ القيد، بل غايته تأثيره فى تعليق الحكم عليه.

فإذا أحطت بما ذكرنا، تعرف عدم وجاهه ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره ردّاً على مقال السيد قدس سره و حاصله:

أنّ إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و الواقع و إن كان ممّا لا ينكر، إلّا أنّ القائل بالمفهوم ينكر ذلك في مقام الإثبات؛ بدعوى دلالة القضييه الشرطيه مثلاً على عدمه، فمجرد احتمال التخلّف ثبوتاً لا يضّرّ ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيه راجحاً أو مساوياً، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً(٢).

لأنّه لا رافع لهذا الاحتمال إلّا من ناحيه إطلاق الشرط، أو الجزاء، أو أداء

١- تقدّم في الصفحه ٢٠٧.

٢- كفايه الاصول: ٢٣٥.

ص: ٢١٢

الشرط؛ حسبما تشبّث به المتأخرون لإثبات المفهوم، و سيظهر لك جلياً إن شاء الله عدم اقتضاء شىء منها لنفى هذا الاحتمال، و إجماله أنّ غايه ما يقتضيه كون المتكلم في مقام البيان، هي بيان جميع ما له دخل في موضوع حكمه، و إلّا لأخلّ بغرضه، مثلاً لو قال: «أكرم العالم» و كان لوصف العدالة دخاله في لزوم الإكرام، لكان محلاً بغرضه، فمقتضى الإطلاق كون ما اخذ تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، فلا تكون هناك حاله منتظره لترتبه عليه، و أمّا نفي تخلّف قيد آخر مقامه الذي يبتنى عليه أساس المفهوم، فأجبنى عن مقتضى الإطلاق.

و بالجملة: لا بدّ لمثبت المفهوم - مضافاً إلى إثبات دخاله القيد في ترتب الحكم عليه و عليته له - إثبات كونه علّه منحصره له، و إطلاق مقام البيان أجبنى عن ذلك، بل غايه ما يقتضيه دخالته في الحكم الشخصى؛ بحيث لو لم يكن القيد لما كان ذاك الحكم، و أمّا نفي سنخ الحكم فلا.

الوجه التي يستدل بها لإثبات العلية المنحصره من القضييه الشرطيه

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: يتمسك لإثبات العلية المنحصره من القضييه الشرطيه بوجه، كالتبادر، و الانصراف، و إطلاق أداء الشرط، أو إطلاق نفس الشرط، أو إطلاق نفس الجزاء، أو بعض الوجه العقليه.

و لكنّها كلّها مخدوشه:

أمّا التبادر و الانصراف، فيغنيانا عن التعرّض لهما و لردّهما ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره(١) و غيره، فليراجع.

١- قلت: قال قدس سره: إنّ دعوى تبادر اللزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العله المنحصره من القضييه الشرطيه - بل في مطلق اللزوم - بعيده عهدها على مدّعيها، كيف و لا يرى في استعمالها فيهما عناية و رعايه علاقته، بل إنّما تكون إرادته كإرادته الترتّب على العله المنحصره بلا عناية!! كما يظهر لمن أمعن النظر و أجال البصر في موارد الاستعمالات، و في عدم الإلزام و الأخذ

بالمفهوم فى مقام المخاصمات و الاحتجاجات، و صحّحه الجواب: بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم صحّته لو كان له ظهور فيه معلوم. و أمّا دعوى الدلاله بانصراف إطلاق العلقه اللزوميه إلى ما هو أكمل أفرادها- و هو اللزوم بين العله المنحصره و معلولها- ففاسده جدّاً؛ لعدم كون الأكمليه موجهه للانصراف إلى الأكمل، لا سيّما مع كثره الاستعمال فى غيره، كما لا يكاد يخفى. هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل ممّا لم تكن العله بمنحصره؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذات الربط الخاصّ الذى لا بدّ منه فى تأثير العله فى معلولها، أكد و أقوى (أ)، انتهى كلامه زيد فى علوّ مقامه. [المقرّر حفظه الله] أ- كفايه الاصول: ٢٣٢.

ص: ٢١٣

و أمّا إطلاق أداه الشرط: فيقال فى تقريره: إنّه كما يتمسك بإطلاق الأمر فيما إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى، أو أنّه تعينى أو تخيرى، أو عينى أو كفائى؛ لإثبات كونه نفسياً تعينياً عينياً، فكذلك هنا لو شكّ فى كون أداه الشرط لإفاده مطلق اللزوم أو العليه، و العليه المنحصره، فمقتضى الإطلاق كونها للعله المنحصره.

و لكن فيه:- كما أشرنا إليه (١) عند حمل الواجب على النفسى التعينى العينى - أنّه إن قلنا بكون الوضع فى الحروف و منها الهيئه عامّاً، و الموضوع له عامّاً، كما يراه المحقّق الخراسانى قدس سره (٢) فمقتضى مقدّمات الحكمه إثبات الجامع بين النفسيه و الغيريه مثلاً، لا النفسيه، و لا الغيريه؛ لأنّ كلّاً منهما قسم من الواجب، و لا يصير القسم قسمّاً

١- تقدّم فى الجزء الثانى: ٢٤٢.

٢- كفايه الاصول: ٢٥.

ص: ٢١٤

إلّا بضمّ قيد للمقسم، و إلّا لاتحد المقسم و القسم، فلا يقتضى الإطلاق النفسيه.

و كذا إن قلنا بكون الوضع فى الحروف عامّاً، و الموضوع له خاصّاً؛ لأنّ غايه ما يقتضيه الإطلاق هى إثبات الجامع، و أمّا إثبات خصوص النفسيه أو الغيريه، فيحتاج إلى دليل آخر.

و أمّا إن قلنا بكون الوضع و الموضوع له فيها خاصّاً، فلا يتمّ شىء منها؛ لكونها على هذا جزئياً، و هو غير قابل للتقييد، و كلّ ما لا يقبل التقييد لا يقبل الإطلاق ... إلى غير ذلك ممّا ذكرناه هناك.

فقول هنا: إنّه على تقدير الوضع و الموضوع له فى لفظه «إذا» مثلاً عامّاً، فمقتضى جريان المقدّمات استفاده أصل الترتّب العلىّ الجامع بين الترتّب على نحو الانحصار و غيره، و أمّا استفاده العليه المنحصره أو غيرها، فلا بدّ من التّشبيث بذيل دليل آخر.

و بالجملة: غايه ما يقتضيه الإطلاق هو أصل الترتّب الجامع بين أنحاء الترتّبات، لا الترتّب بنحو العليه المنحصره الذى بلحاظ اشتماله على خصوصيه زائده على أصل الترتّب، صار قسمّاً على حده.

و مثله ما لو قلنا بكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و أمّا إن قلنا بكون الوضع و الموضوع له خاصيّين - كسائر الحروف - لم يكن سبيل لجريان المقدمات، كما أشرنا إليه، فوزان جريان مقدمات الحكمه وجوداً و عدماً و اقتضاء في المقام، وزان جريانها في إثبات النفسيه و العيّيّه و التعيينيه، و لا فرق بينهما في ذلك.

نعم، أبدى المحقّق الخراساني قدس سره (١) فرقاً بينهما؛ بأنّ الواجب النفسى هو

١- كفايه الاصول: ٢٣٣.

ص: ٢١٥

الواجب على كلّ حال، بخلاف الواجب الغيرى، فإنّه الواجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغه مع مقدمات الحكمه، محمولاً على النفسى.

و بالجملة: النفسيه ليست قيدياً وجودياً حتّى يحتاج إلى البيان، بل هى أمر عدمى؛ أعنى عدم وجوبه لشيء آخر، فيمكن إثباته بإطلاق صيغه الأمر، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنّه محتاج إلى بيان وجوب شيء آخر.

و هذا بخلاف اللزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العلّه المنحصره، ضروره أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتّب، محتاج في تعيينه إلى قرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

و بالجملة: العلّه المنحصره خصوصيه قبل سائر الخصوصيات، و نسبه الإطلاق إلى جميع الخصوصيات واحده من دون مرجح لخصوص العلّه المنحصره، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق، فظهر الفرق بينها و بين الوجوب النفسى.

و لكنّه غير وجيه؛ لجريان عين ما ذكره قدس سره هناك هنا أيضاً؛ و ذلك لأنّ غايه ما تقتضيه علّه الشرط للجزاء، هى ترتّب الجزاء عليه، و لا استفاد منه الانحصار؛ لأنّه لو كانت العلّه منحصره فمقتضاها ترتّب الجزاء عليه دائماً. و فى جميع الأحوال، و لا يكاد يقتضيه العلّه غير المنحصره، فكلّ منهما مشتمل على خصوصيه زائده على أصل الترتّب الذى هو المقسم، فكما أنّ كلّاً منهما يمتاز عن الآخر بقيد يخصّه، فكذلك يمتازان عن المقسم، و إلّا لاتحد القسم مع المقسم، فلا فرق بين المقام و مسأله النفسيه و الغيريه، فتأمل (١).

١- قلت: و لا يخفى أنّ التأمل فيما أفاده المحقّق الخراساني فى بيان الفرق بين المقام و مسأله الواجب النفسى، يفيد عدم تماميه ما أفاده سماحه الاستاذ - دام ظلّه - فى عدم الفرق بينهما، و أنّ الحقّ ما عليه المحقّق الخراساني قدس سره فلاحظ و تأمل. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢١٦

و أما إطلاق الشرط نفسه، فتقريبه:- كما أشار إليه المحقق الخراساني قدس سره(1)- أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم على المتكلم تقييده؛ ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، مع أن مقتضى إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً، مثلاً إذا قيل: «الماء إذا بلغ قدر كز لم ينجسه شىء» و كان فى مقام بيان تمام مراده، فكما أن مقتضى إطلاق الكزيه كونها تمام الموضوع للاعتصام من دون دخاله قيد فيه، و إلا فلو كان للقيد دخاله فيه لأخل بغرضه، فكذلك مقتضاه نفي قرين له؛ لأنه لو لم تكن الكزيه مؤثره عند سبق شىء عليه أو مقارن له، لما كان لذكر الكزيه فقط وجه، فإطلاق الكزيه كما ينفي مشاركته غيره فى ترتب أثر الاعتصام عليه، فكذلك ينفي بدليه الغير إياه، فالكزيه تمام المؤثر للاعتصام؛ سبقه أو قارنه شىء آخر، أم لا.

و حيث إنَّ الجواب عن هذا التقريب و التقريب الذى تمسك به المحقق النائيني قدس سره لإثبات إطلاق الجزاء، مشتركان فى بعض الجهات، فنذكر أولاً ما أفاده المحقق النائيني قدس سره ثم نعبهما بما هو الحق عندنا.

فقال قدس سره فى تضعيف هذا التقريب أولاً: إنَّ التقريب الذى ذكر لإطلاق الشرط غير مستقيم، بل أجنبى عن مسأله استظهار المفهوم للقضيه الشرطيه؛ و ذلك لأنَّ مقدمات الحكمه إنما تجرى فى المجعولات الشرعيه، و العليه و السببيه من الامور التكوينيّه غير القابله للجعل، و المجعول إنما هو المسبب على تقدير وجود سببه، كما مرّ مراراً، فلا معنى للتمسك بإطلاق الشرط لإثبات كونه علّه منحصره.

و ثانياً: أن غايه ما تدلّ عليه القضيه الشرطيه، هى الترتب بين الجزاء

١- كفايه الاصول: ٢٣٣.

ص: ٢١٧

و الشرط، و لا يتفاوت الحال فيه بين كون الشرط علّه منحصره، أو غير منحصره، أو متلازمين؛ لأنَّ ترتب الجزاء على الشرط على نسق واحد فى الجميع، بل لو فرضت دلالة القضيه الشرطيه على كون الجزاء معلولاً للشرط، فلا يكاد تقتضى مقدمات الحكمه انحصار الشرط فى العليه المنحصره؛ لأنَّ استناد المعلول إلى علته المنحصره و غير المنحصره، على نسق واحد، كما لا يخفى(1).

ثم ورد قدس سره فى بيان ما يحتاج إليه استظهار المفهوم.

إلى أن قال: إنَّ مقدمات الحكمه إنما تجرى فى ناحيه الجزاء؛ بتقريب أن الجزاء منوط بالشرط بنحو من الإناطه، فإذا كان المولى فى مقام البيان و أطلق الجزاء بالنسبه إلى الشرط، فمقتضاه أن الجزاء يتوقف على ذلك الشرط فقط؛ من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوب عنه، و بعد ذلك لا ينبغى التوقف فى ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه التى يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلاً.

و دعوى: أنَّ المعلوم هو كون المولى فى مقام البيان من جهه إناطه الجزاء بالشرط، دون سائر الجهات و القيود، فاسده؛ لأنه لو بنى على ذلك لا- نسد باب التمسك بالإطلاقات فى جميع المقامات، إذ ما من مورد إلا و يمكن فيه هذه الدعوى(2)، انتهى كلامه ملخصاً.

و أنت خير: بأن هذا التقريب الذى اختاره قدس سره لاستفاده المفهوم من ناحيه إطلاق الجزاء، هو بعينه ما ذكر فى استفاده المفهوم من الإطلاق فى ناحيه الشرط، و قد ردّه قدس سره: بأن غايه ما يقتضيه إطلاق الشرط، هى عليه الشرط للجزاء، و لا فرق

١- فوائد الاصول ١: ٤٨١-٤٨٢.

٢- نفس المصدر: ٤٨٣.

ص: ٢١٨

فى ذلك بين كونه علّه منحصره، أو غيرها، فلا تقتضى المقدمات انحصار الشرط فى العليه.

فنقول اقتباساً من مقاله: إنه لا فرق فى ترتب الجزاء على الشرط بين كون الشرط علّه منحصره لرتب الجزاء، و بين غيرها، فكما أنه يترتب الجزاء إذا كان الشرط منحصرًا، فكذلك عند عدم الانحصار؛ و ذلك لأنه إذا لم يفترق حال الشرط فى عليته للجزاء بين كونه علّه منحصره و غيره، فكذلك لا يفرق فى معلوليه الجزاء للمنحصره و غيرها، فكما اعترف قدس سره بأنه لا تقتضى المقدمات انحصار الشرط فى العليه، فكذلك لا تقتضى المقدمات فى الجزاء، ترتبه على ذلك الشرط فقط (١).

و أمّا ما أورده قدس سره أوّلًا على استفاده المفهوم من ناحيه إطلاق الشرط: من أنّ العليه و السببيه من الامور التكوينية غير القابله للجعل، و مقدمات الحكمه إنّما تجرى فى المجموعات الشرعيه، ففيه: أنه لو سلّم كون السببيه و العليه غير قابلتين للجعل، و لكنّ هذا لا يهّم فيما نحن بصدده؛ لأنّ القائل بإطلاق الشرط لا يريد إثبات الجعل للشرط، بل يريد إثبات موضوعيته للحكم، مثلاً إذا قال الشارع الأقدس:

«إن ظاهرت فأعتق رقبه» فقد أوجب عتق الرقبه بالظهار و جعلها موضوعاً لحكمه، مع أنه لم تكن الرقبه و لا العتق مجعولين شرعاً، فمعنى عليه الشرط للجزاء، هو أنه تمام الموضوع لرتب الجزاء عليه، فلا يكون لرتبه عليه حاله منتظره، فلو شكّ فى اعتبار قيد فى الرقبه ينفى بالإطلاق، ألا ترى أنه إذا كان المخبر فى مقام البيان فقال مثلاً: «إذا طلعت الشمس وجد النهار» يستفاد من هذه الجملة الخبريه، أنّ

١- قلت: قد جرى هذا الكلام من سماحه الاستاذ- دام ظلّه- على سبيل الإلزام و تسلّم ما ذكره الخصم، و إلّا فالجواب الحقيقى عنه ما سيتلى عليك قريباً، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢١٩

طلوع الشمس علّه تامّه تكوينيه لوجود النهار، و إلّا فلو كان لشيء آخر دخاله فيه فلا بدّ و أن يأخذه، مع أنه لم يكن طلوع الشمس و لا وجود النهار، من الامور المجعوله شرعاً.

و بالجملة: مجعوليه السببيه و العليه شىء، و كون شىء موضوعاً لحكم أو تمام الموضوع له، شىء آخر، فلو قلنا بعدم الجعل فيهما فمع ذلك لا سبيل إلى إنكار أنه إذا اخذ شىء بلا قيد موضوعاً لحكم، و كان فى مقام البيان، و شكّ فى دخاله قيد فيه،

فحينئذ يمكن نفيه بالإطلاق.

و التحقيق في الجواب عن عدم استفاده المفهوم من إطلاق الشرط و لا الجزاء:

هو أنّ الإطلاق المبحوث عنه في المقام هو الإطلاق المقامى، و هو الذى يحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض فيما إذا كان المتكلم في مقام بيان مراده، فعند ذلك إذا قال:

«الماء إذا بلغ قدر كَرٍّ لم ينجسه شىء» مثلاً يحتجّ العقلاء بمجرد أخذ الماء البالغ حدّ الكَرِّ موضوعاً للاعتصام من دون تقييده بقيد، على أنّ ذات الماء البالغ حدّ الكَرِّ، تمام الموضوع لعدم الانفعال، و أنّه ليست له حاله منتظره للاعتصام، و إلّا لأخلّ بغرضه.

و كذا إذا قيل: «أكرم العالم العادل» فإنّه يستفاد منه أنّ تمام الموضوع لوجوب الإكرام ذات متصفه بصفتي العلم و العدالة، و لا حاله منتظره في تعلق الوجوب به.

و هذا كما يجرى في الجمل الإنشائي، يجرى في الجمل الخبرية أيضاً، فإنّه إذا أخبر شخص بأنّ الشمس مضيئه، يستفاد منه أنّ تمام الموضوع للإضاءة عند المخبر هو ذات الشمس، لا هي مع شىء آخر، و إلّا فلو كان لشىء آخر مدخلية في الإضاءة، لعدّه العرف كاذباً في إخباره، و لكن مع ذلك لا يكاد يستفاد من تلك الجمله أنّ غير الشمس ليس بمضىء في العالم، و أنّ الإضاءة منحصره في الشمس، و لعمر الحقّ، إنّ هذا في الجمل الخبرية بمكان من الوضوح.

ص: ٢٢٠

و أمّا في الجمل الإنشائي و في الجمله الشرطية أيضاً؛ لأنّه إذا قيل: إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لم ينجسه شىء و كان بصدد بيان موضوع حكمه فيستفاد منه أنّ نفس الكَرِّية تمام الموضوع للحكم بعدم الانفعال و لم تكن بعد تحقّقه حاله منتظره لترتب الحكم عليه، و أمّا استفاده أنّ المولى لاحظ عليّته حال الانفراد أو مطلقاً - سبقه شىء أو قارنه - فلا؛ لأنّ تلك الامور تعرض للموضوع في وجوده الخارجى، و الحكم إنّما يوضع على الطبيعه و العنوان بحيال نفسه، و لم يكن متعرضاً لكيفيه الاستناد في الوجود، فما ظنك بمزاحماته في الوجود.

فظهر: أنّ مقتضى إطلاق مقام البيان ليس بأزيد من كون ما أخذه موضوعاً لحكمه تمام الموضوع لحكمه، و أمّا نفى مؤثريه غيره إذا سبقه أو قارنه فلا.

فاتضح: أنّ حديث نقض الغرض لو كانت هناك عله اخرى، غير مرتبط بما نحن فيه، و غير وجيه.

مضافاً إلى أنّه لو استفيد نفى تخلف الغير و نيابته منابه بمجرد ذلك، يلزم أن يكون للوصف مفهوم، مع أنّه قدس سره لا يلتزم به.

فتحقّق: أنّه ليس مقتضى الإطلاق في بابى الشرط و الجزاء، نفى نيابه الغير في التأثير حتى تثبت العليه المنحصره، بل غايه ما يقتضيه نفى الشريك، فتدبّر.

و أما الوجه العقلي لاستفاده المفهوم، فنذكر منه تقريرين:

التقريب الأول: ما أفاده المحقق العراقي قدس سره في «المقالات» و حاصله: أنّ مركز البحث في المفهوم و مآله إلى أنّ الظاهر من القضية- تعليقيه كانت، أم غيرها- هو كونها في مقام تعليق سنخ الحكم أو شخصه؛ بعد الفراغ عن ظهور الشرط في

ص: ٢٢١

الانحصار و لو من جهة ظهور دخل خصوصيه العنوان المأخوذ في حيز الخطاب في ترتب الحكم عليه؛ جزاء أو غيره، سنخاً أو شخصاً، و حينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ طبع القضية- باقتضاء ذاتها- ليس إلّا ترتب الحكم مهمله على موضوعه؛ أي لا يقتضى بنفسه نفي الحكم عن غير مورده، فلا يكون له مفهوم.

و لكن إذا كانت في البين جهة زائده على ربط الحكم بموضوعه- كما في القضية الشرطيه؛ من حيث اقتضاء أداه الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه- فيمكن أن يقال: إنّ القضية من هذه الجهة التي هي خارجه عن مدلولها، لا تقتضى إهمال الجزاء، بل مقتضى مقدّمات الحكمه تعليق إطلاق حكمه الملازم لتجريده عن هذه الجهة، فيبقى حيث الإضافه إلى الموضوع على طبعه الأولى في القضايا الظاهره نوعاً في أنّ ترتب الحكم على موضوعه مهمله.

و بعبارة اخرى نقول: إنّ ظهور القضايا نوعاً في إهمال المحمول بالنسبه إلى موضوعه، مانع عن الأخذ بأصالة الإطلاق في مثله، و لكن لا يمنع ذلك عن الأخذ بأصالة الإطلاق في سائر الجهات. و بهذه العناية أيضاً نقول بالمفهوم في الغايه و أداه الحصر.

و أمّا التوصيف، فحيث إنّ من شئون الموضوع، و كانت نسبه الحكم إليه كنسبته إلى ذات موضوعه، لذا صار منشأً للتشكيك في أصالة الإطلاق من حيث إضافه الحكم إليه.

و أمّا العارى عن جميع هذه الامور كالألقاب فليس لها مفهوم، و لا- يكون أحد يدعيه هنا إلّا في مورد قيام قرينه شخصيه خارجيه، ككونه في مقام التحديد و أمثاله(١).

١- مقالات الاصول ١: ٣٩٧-٣٩٩.

ص: ٢٢٢

و فيما أفاده قدس سره مواقع للنظر:

منها: ما يظهر منه من أنّ مقتضى ظهور الكلام، هو أنّ العنوان المأخوذ في موضوع الحكم، تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، مع أنّه لا- يكاد يثبت ظهور الكلام ذلك، بل المثبت له إنّما هو الإطلاق و مقدّمات الحكمه، و لذا لو لم نحرز كونه في مقام البيان لما أمكن استفاده كونه تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، كما لا يخفى.

و منها: ما يظهر منه أيضاً من استفادة الانحصار من ظهور الكلام، و قد أشرنا آنفاً إلى عدم إمكان استفادة موضوعيته للحكم من ظهور اللفظ، فما ظنك باستفاده الانحصار منه؟! و غايه ما تقتضيه مقدمات الحكمه أنّ العنوان المأخوذ في لسان الدليل، هو تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، و لا- يكاد يستفاد منها انحصاره فيه، و قد أوضحنا الأمر في ذلك آنفاً عند الحديث عن عدم استفادة الانحصار من إطلاق الشرط أو الجزاء، فراجع.

و منها: ما يستفاد منه من أنّ طبع القضييه وقوع القضايا فيها إهمال، و لعلّ منشأ ما ذكره هو توهم جعل الأحكام على موضوعاتها بالمعنى الحرفي، و كأنه لم يتفطن لصور جعل الأحكام على موضوعاتها بالمعنى الاسمي، مثل «الكلب نجس؛ لا يتوضأ بسوره» أو «اجتنب عن الخمر النجس» إلى غير ذلك، لأنّ «النجس» فيهما عنوان اسمي لنفس الكلب أو الخمر، لا لشخصهما، فلا إهمال فيهما، كما لا يخفى.

و منها: أنّ مقتضى ما ذكره قدس سره ثبوت المفهوم في مثل تلك القضايا التي القيت بالمعنى الاسمي مع أنّ الأمر ليس كذلك، و لم يلتزم قدس سره به؛ فإنّ غايه ما يستفاد من قوله: «الكلب نجس» مثلاً أنّ عنوان الكلبيه تمام الموضوع للنجاسه، و أمّا انحصار النجاسه فيه فدون إثباته خرط القتاد.

و منها: أنّه قدس سره قال: «إنّ في غير الثلاثه» الشرطيه، و الغايه، و الحصر «حيث

ص: ٢٢٣

إنّه لم يتعلّق فيها سنخ الحكم فلم يكن لها مفهوم، و أمّا في الثلاثه فلاشتمال القضييه على عنايه زائده، فيستفاد منها تعليق سنخ الحكم، فلها مفهوم».

فعلى هذا الملاك كلّ الملاك عنده في استفاده المفهوم، هو تعليق سنخ الحكم، و لازم ذلك ثبوت المفهوم في كلّ قضييه علّق فيها سنخ الحكم؛ سواء كانت القضييه من الأقسام الثلاثه، أو غيرها، و لم يلتزم به قدس سره مثلاً لا إهمال في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْخَمْرُ» أو «الخمر نجس» أو «الكرّ معتصم» و نحو ذلك، و لم يتعلّق شخص الحكم، بل تعلّق سنخ الحرمة، أو النجاسه، أو الاعتصام.

و منها: أنّه لو سلّم أنّ في نوع القضايا إهمالاً، و تكون في قوه الجزئيه، و لم يكن لمقام البيان دخاله في ذلك، فما معنى استفاده المفهوم لو كانت جهه زائده؟! و ذلك لأنّ الظاهر من لفظه: «إذا» الشرطيه مثلاً هو تعليق الجزاء على الشرط؛ و أنّها واسطه ثبوت الحكم للموضوع، و لا- دلالة لها على كون ما علّق عليه هو سنخ الحكم أو شخصه، و ليس مقتضى إطلاق مقام البيان إلّا كون الارتباط غير مرهون بزمان دون زمان، فلا يكاد يستفاد منه أيضاً أنّ المعلّق سنخ الحكم.

و بالجملة: حديث استفاده تعليق سنخ الحكم لا شخصه من ظهور لفظه أداه الشرط أو مقدمات الحكمه، غير صحيح كما لا يخفى.

و منها قوله: «إنّ مركز البحث في المفهوم هو كون الخطاب المعلّق سنخ الحكم أو شخصه» فإنّ ظاهره أنّه قدس سره بصدد

تعيين محلّ النزاع عند القوم، و لم أجد أحداً منهم إلى الآن عقد البحث كذلك؛ و قال بالمفهوم بمجرد كون الخطاب المعلق سنخ الحكم. نعم قالوا: «إنّ محلّ النزاع بين المنكر و مثبتة في صورته كون الخطاب المعلق سنخ الحكم، و لكن قال جميعهم إنّ استفادة المفهوم إنّما هي من ناحيه العليّه المنحصره، فتدبرّ و اغتنم.

ص: ٢٢٤

التقريب الثاني: و هو الذى أشار إليه المحقّق الأصفهاني قدس سره (١) و بعض الأعاظم دام ظلّه (٢) و حاصله: أنّ ظاهر أخذ عنوان تلو حرف الشرط، هو أنّ التالى معلق على ذاك العنوان بخصوصه، لا- عليه و على شىء آخر على نحو الاشتراك؛ حتّى يكون التالى مستنداً إلى الجامع، و هو خلاف التعليق، و إلّا يلزم صدور الواحد من الكثير، مثلاً قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» ظاهر فى أنّ المجىء تمام العله لوجوب الإكرام، و لازم ذلك الانحصار بخصوصه، لا بما أنّه مصداق للجامع بينه و بين أمر آخر؛ لأنّه لو لم يكن المجىء عله منحصره يلزم أن يكون وجوب الإكرام مستنداً إلى الجامع بين المجيئيه و غيرها، و هو خلاف ظاهر القضية الشرطيه، حيث إنّها تقتضى ترتّب التالى على المقدّم بعنوانه.

و فيه أوّلاً: أنّ العليّه و المعلوليه التكوينيّتين غير باب موضوعيه شىء للحكم؛ لوضوح أنّ الموضوع لم يكن موجداً لحكمه و مؤثراً فيه، بل غايه ما هناك جعل شىء بحسب الظاهر موضوعاً للحكم، فحديث المؤثريه ساقط، فلا مورد لجريان قاعده الواحد.

و بالجملة: قياس التشريع بالتكوين أوّرت اشتباهات، منها جريان قاعده الواحد فيه، لما أشرنا من عدم كون العليّه و المعلوليه فى التشريع على حدو العليّه و المعلوليه التكوينيّه- من صدور أحدهما عن الآخر- حتّى يتوهم جريان قاعده الواحد، بل المراد موضوعيته للحكم، و يجوز بالبداهه دخاله كلّ واحد من الماء

١- نهايه الدرايه ٢: ٤١٦.

٢- و هو سماحه الاستاذ الأعظم البروجردى- دام ظلّه- و قد ذكر دام ظلّه هذا التقريب حينما كان يحضر بحث استاذه المحقّق الخراسانى قدس سره (أ). [المقرّر حفظه الله] أ- راجع نهايه الاصول: ٢٩٩.

ص: ٢٢٥

الجارى و الكثر و ماء المطر مستقلاً- بعناوينها- فى عدم الانفعال بمجرد ملاقاه النجس، كما هو كذلك.

و ثانياً: لو سلّم حديث المؤثريه فى باب العلل التشريعيه فنقول: إنّ مجرى القاعده إنّما هو فى الواحد البسيط الذى لا تشوبه شائبه التركيب أصلاً؛ لا خارجاً، و لا ذهنياً، و لا وهمياً، كما هو مقرّر فى محله، لا فى مطلق الفاعل.

و ثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك كلّ فنقول: إنّ الباب باب الدلاله اللفظيه و الاستظهار العرفى، و المتبع فيه هو الفهم العرفى، لا التدقيقات الفلسفيه.

و رابعاً: أنّه لا ينقضى تعجّبي كيف تفوّه المحقّق الأصفهاني قدس سره مع تصلّعه فى المعقول: «بأنّه لو اجتمع اثنان يكون المؤثر

الجامع بينهما» مع أنه لم يكن للجامع وجود في الخارج حتى يكون مؤثراً في شيء، بل له وجود عقلائي اعتباري، فتدبر.

هذا كله في مفهوم الجملة الشرطية. وقد أشرنا إلى أنه لا يصحح ولا يمكن استفادة المفهوم من نفس الجملة الشرطية لو خليت و نفسها، ولكن هذا لا ينافي استفادة المفهوم منها لو احتفت بقريته حاله أو سياقه ونحوهما، كما لا يبعد دعوى ذلك في أكثر الجمل الشرطية المشتملة على الحكم، فتدبر.

بقيت أمور ينبغي التنبيه عليها:

إشارة

ص: ٢٢٦

الأمر الأول في شمول محل النزاع لما إذا كان الجزاء معنى حرفياً

إشارة

قالوا: إن محط النزاع في المفهوم إنما هو بعد الفراغ عن كون المجعول في القضيته سنخ الحكم، كما إذا وقع المعنى الاسمي محمولاً في القضيته، كقوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ قدر كتر لم ينجسه شيء»

(١)، وأما إذا كان المجعول فيها حكماً جزئياً على موضوع جزئي - كما إذا وقف مالاً على أولاده الذكور، أو أولاده العدول، أو إن كانوا عدولاً - فإن كان عقيماً أو كان له أولاد غير عدول، فالحكم الشخصي وإن كان ينتفي، ولكن ذلك ليس لأجل المفهوم، بل لأجل انتفاء الموضوع أو قيده و شرطه، وانتفاء الحكم عند ذلك عقلي؛ قيل بالمفهوم أم لا.

و لأجل ذلك صار المحمول الذي هو معنى اسمي في القضيته، محطاً للنزاع بلا منازع. وأما إذا كان المحمول فيها معنى حرفياً كهيئته الأمر أو النهي، فقد صار دخوله في محط النزاع محلاً للإشكال؛ لأن المعنى الحرفي جزئي، فإذا جعل محمولاً - كقوله:

«إن جاءك زيد فأكرمه» - فيكون من قبيل تعليق شخص الحكم على موضوعه، لا سنخ الحكم.

و حاصل الإشكال: هو أن هيئته الأمر مثلاً موضوعه لإيقاع البعث، و هو معنى جزئي بمنزله إشارته الأخرس، فإذا جعلت محمولاً في قضيته فلا يكاد يستفاد منها المفهوم؛ لأنه إنما يتطرق فيما إذا كان المجعول في القضيته الملفوظه سنخ الحكم

١- راجع وسائل الشيعه ١: ١٥٨، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١، ٢، ٥، ٦.

لا شخصه، وانتفاء شخص الحكم أو الإنشاء الخاص بانتفاء بعض القيود، عقلي.

و قد تخلص عن الإشكال بوجه:

الوجه الأول:

ما تخلص به القائل بكون الوضع و الموضوع له في الحروف عامين، كالمحقق الخراساني قدس سره (1) و من وافقه على ذلك، و حاصل ما أفاده في ذلك:

هو أنه لا- فرق بين إفاده المعنى بالاسم و بالحرف، ففي كليهما يكون الموضوع له عامياً و كلياً، و الفرق بينهما إنما هو في خصوصية الاستعمال، حيث إنه لوحظت خصوصية استعمال المعنى الاسمي بنحو الاستقلال، بخلاف المعنى الحرفي، فإنه لوحظت فيه بنحو الآليه و الحالیه لغيره، و عليه فالمعلق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغه و معناها، و أما الشخص و الخصوصية الناشئه من قبل استعمالها فيه، فلا- يكاد تكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه، كما لا- تكون الخصوصية الحاصله من قبل الإخبار به من خصوصيات ما اخذ و استعمل فيه إخباراً.

و بالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط، خاصاً بالخصوصيات الناشئه من قبل الإخبار به، كقولك: «إن جاءك زيد فيجب إكرامه» أو «يكون إكرامه واجباً» فكذلك المنشأ بالطبيع المعلق عليه.

ثم إنه قدس سره حكى عن الشيخ الأعظم الأنصاري أعلى الله مقامه أنه لم يقد دليل على كون الموضوع له في الإنشاء عامياً؛ لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه؛ لكون الخصوصية بأنفسها مستفاده من الألفاظ، فتعجب قدس سره من كلامه أعلى الله مقامه حيث قال: «لعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات

١- كفايه الاصول: ٢٥.

ص: ٢٢٨

المستعمل فيه، مع أنها- كخصوصيات الإخبار- تكون ناشئه من الاستعمال» (1).

و فيه: أن تعجبه قدس سره في غير محلّه، بل إنما التعجب من تعجبه؛ بداهه أن المعنى المستفاد من هيئه الأمر، هو المعنى المستفاد من الإشاره، فكما أن الإشاره لا تفيد مفهوم البعث، بل تفيد ما يكون بعثاً بالحمل الشائع، فكذلك هيئه الأمر.

و بعبارة اخرى: إذا أشار الرجل بيده مثلاً، لا يفهم منه مفهوم كلى البعث، بل غايه ما هناك إيقاع البعث، و هو معنى جزئي، كما هو واضح، فكذلك هيئه الأمر لا- يفهم منها أزيد ممّا يفهم من الإشاره، و الفرق بينهما إنما هو من جهة أن استفاده ذلك من الهيئه بالوضع، دون الإشاره.

و بالجملة: المنشأ بالألفاظ- و لو كان المنشأ أمراً اعتبارياً- عباره عن إيجاد معنى اعتباري، نظير إشاره الأخرس، فكما أنه

بالإشارة يوقع البعث أو الزجر الجزئيين، فكذلك بهيئه الأمر أو النهى يُنشئ و يوجد البعث أو الزجر الاعتباريين، لا- المفهوم الكلّي منهما، و لعلّه واضح بأدنى تأمّل، فعلى هذا يكون الموضوع له فى الهيئات و المعانى الحرفيه خاصّاً، كما أفاده الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه(٢)، فليت شعري لأى شىء تعجّب المحقّق الخراسانى قدس سره من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه؟!

فظهر: أنّ ما تخلّص به المحقّق الخراسانى قدس سره من الإشكال غير وجيه.

الوجه الثانى:

ما تخلّص به المحقّق النائنى قدس سره و قد صرّح قدس سره: بأنّ التوهّم أو الإشكال لا يبتنى على كون الوضع فى الحروف خاصّاً، و لا الجواب مبنى على كون الوضع فيها عامّاً، بل لو قلنا بأنّ الوضع فيها عامّ فيتوجّه الإشكال أيضاً؛ لأنّ

١- كفايه الاصول: ٢٣٨.

٢- مطارح الأنظار: ١٧٣.

ص: ٢٢٩

الإشكال من جهه اخرى: و هى أنّه يعتبر فى التقييد و التعليق أن يلاحظ الشىء معنى اسمياً، و المعنى الحرفى غير قابل للتقييد و التعليق، فالجواب لا بدّ و أن يكون من جهه اخرى.

و حاصله: أنّ التقييد يرجع إلى المحمول المنتسب؛ أى للمحمول فى رتبه الانتساب، فالمعلّق مطلقاً- سواء كان الجزاء بصوره الإخبار، كقولك: «إن جاءك زيد يجب إكرامه» أو بصوره الإنشاء، كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»- لم يكن فى المعنى الحرفى، بل فى المعنى الاسمى؛ و هو وجوب الإكرام، و هو الذى ينتفى بانتفاء الشرط. هذا ما فى «فوائد الاصول»(١).

و قد قرّر الجواب فى «أجود التقريرات» بتقريب يتحد مع التقريب الأوّل لُبّاً، و يختلف عنه تأديه، و لعلّ ما فيه أحسن ممّا فى سابقه، و حاصله: أنّ المعلّق فى القضية ليس هو مفاد الهيئه؛ لأنّه معنى حرفى و ملحوظ آلى، بل المعلّق فى القضية هى نتيجة القضية المذكوره فى الجزاء؛ أى المادّه المنتسبه، فالمعلّق فى الحقيقه الحكم العارض للمادّه، كوجوب الصلاه فى قولنا: «إذا دخل الوقت فصلّ» فينتفى هو بانتفاء شرطه(٢).

و يرد عليه ما ذكرناه مفضلاً فى المعانى الحرفيه(٣)، و إجماله أنّ المعانى الحرفيه قابله للتقييد، و ملتفت إليها، بل أكثر القيود التى تقع فى الكلام و الجمل- خبريه كانت أم إنشائيه- فإنّما هى فى المعانى الحرفيه، مثلاً القيود التى فى قولنا: «ضرب زيد عمراً، أمام الأمير، يوم الجمعه، ضرباً شديداً» ترجع إلى المعنى الحرفى.

١- فوائد الاصول ١: ٤٨٤.

٢- أجود التقريرات ١: ٤٢٠.

٣- تقدّم فى الجزء الأوّل: ١٦٨.

نعم، المعنى الحرفي لا يقع موضوعاً في القضية، و لا محمولاً لها؛ و ذلك بلحاظ أنّ المعنى الحرفي سنخ معنى ربطى غير مستقلّ في التحقّق و الوجود، لذا يأبى عن جعله موضوعاً أو محمولاً، و مقتضى ذلك عدم تعلق اللحاظ الاستقلالى بالمعنى الحرفي، و لكنّ ذلك لا يوجب عدم إمكان تقييده؛ بدهاه أنّ التقييد كما يمكن أن يكون في المعنى الملحوظ مستقلاً، فكذلك يمكن أن يكون في المعنى الملحوظ تبعاً و آله لغيره.

و بعبارة أوضح: صيغه «أكرمه» مثلاً لها مادّه و هيئته، و كلّ منهما موضوع لمعنى غير ما للآخر؛ لأنّ المادّه تدلّ على طبيعه الإكرام، و الهيئه تدلّ على البعث إليها، فهناك دالّان و مدلولان، و كلّ منهما يدلّ على معناه مستقلاً غير مربوط بالآخر.

نعم، دلالة كلّ منهما في ضمن الآخر؛ لأنّه لا يمكن التنطق بكلّ واحد منهما مستقلاً، فكما أنّ الهيئه في ضمن المادّه تدلّ على المعنى، فكذلك المادّه في ضمن الهيئه تدلّ على المعنى، فعند استعمال صيغه الأمر يلاحظ و يستعمل كلّ من الهيئه و المادّه في معناهما، و إلّا فلو لم يستعملا يلزم كون التنطق بهيئه الأمر لقلقه اللسان، و هو كما ترى واضح البطلان، فما أفاده قدس سره من عدم إمكان تقييد المعنى الحرفي، في غير محلّه.

بل المتبادر عند العرف و العقلاء من القضية الشرطيه - كقولنا: «إن جاءك فأكرمه» - عليه الشرط للجزاء، فلم يكن هنا مقام التقييد حتّى يحتاج في تصحيحه إلى إرجاع التقييد إلى المحمول المنتسب و غيره، و لا وجه لصرف الكلام عن ظاهره العرفي و ارتكاب ما يكون خلاف الظاهر، فتدبّر.

ثمّ إنّ قوله: «المعلّق هو نتيجة القضية المذكوره» إن أراد به أنّها قبل صيرورتها نتيجة معلّقه، فلازمه أن يكون التقييد في المعنى الحرفي، و إن كان بعد ذلك فلا مجال للتقييد، فتأمّل.

الوجه الثالث:

ما تخلّصنا به عن الإشكال، و هو جارٍ في مطلق القضايا

إخباريه كانت أم إنشائية، و حاصله: أنّه لا إشكال في أنّه إذا القيت جملة خبريه، كقولنا: «إذا طلعت الشمس وجد النهار» يستفاد منها أنّ بين طلوع الشمس و وجود النهار، مناسبةً و رباطه واقعيه أخبر عنها المخبر، و لم يقل أحد بأنّ هنا إخبارين:

الأوّل: الإخبار بالتلازم بين الشرط و الجزاء، و الثانى: الإخبار بأنّ النهار موجود، بل غايه ما يفهم العرف منها - و هم ببابك فاخترهم - عليه طلوع الشمس لوجود النهار، و حيث إنّ متوقّف عليه ثبوتاً فأراد المخبر الإخبار عمّا هو الثابت، فإذن الجملة الخبريه إخبار عمّا هو الثابت واقعاً.

فبعد ما عرفت الأمر في الجمل الخبريه، فيمكن دعوى ذلك في القضايا الإنشائية غير التعليقيه أيضاً؛ و ذلك لما تقرّر في محلّه

من أن الواجبات الشرعية أطفاف في الواجبات العقلية (١)، فللواجب الشرعي - كالصلاة مثلاً - في الواقع و نفس الأمر، اقتضاء للوجوب و مصلحه ملزمه؛ بحيث لو اطلعنا عليها لحكمت عقولنا بلزوم إتيانها، فإذا ايجاب الشارع الأقدس الصلاة و أمره بإتيانها بقوله:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ» * لتحصيل المصلحه التي تكون فيها، و هكذا الحال في القضايا الإنشائية التعليقيه؛ لأنَّ المعلق فيها في ظاهر القضييه و إن كان تعليق الإنشاء و البعث إلى الشرط، و هو يوهم عليه الشرط لإنشاء البعث، و لكنَّ المتبادر عند العرف و العقلاء من ذلك، هو أنَّ المناسبه و الارتباط الواقعي بين حيثه مادّه الجزاء و الشرط، أوجب إخبار المتكلم عنها، مثلاً إذا قال المولى لعبده: «إن جاءك زيد فأكرمه» يفهم العرف و العقلاء من ذلك، أنَّ التناسب الواقعي بين المجيء و الإكرام،

١- كشف المراد: ٣٤٨، المغني في أبواب التوحيد و العدل ١٥: ١٩-٢٣، شرح المقاصد ٤: ٣٠١-٣٠٦.

ص: ٢٣٢

دعا المولى لإيجاب الإكرام عند تحقق المجيء، فالإيجاب متفرع على الثابت الواقعي، و إلا كان التفرع لغواً و جزافاً.

و بالجملة: كلّ مورد تعلق حكم بشرط، يفهم منه العرف و العقلاء أنَّ بين طبيعي ذاك الحكم و ذلك الشرط، ملازمه و ارتباطاً واقعياً ألجأ المولى للتوصل إليها بذلك.

و لا- فرق في تلك الاستفاده بين جعل ذلك و التعبير عنها بالمعنى الاسمي، و بين إنشائها بالهيئه و المعنى الحرفي؛ فإنه و إن كان ظاهر القضييه ترتب البعث على الشرط، إلا أنَّ المرتكز عند العرف و العقلاء من ذلك وجود المناسبه بين الشرط و مادّه الجزاء، فيكون بعينها عنواناً مشيراً و آله للتوصل بها إلى ذلك.

فعلى هذا لو تمّ في مورد استفاده العليّه المنحصره من الشرط، لتّمّت استفاده المفهوم من القضييه الشرطيه و إن كان الجزاء بصيغه الأمر أو النهي.

و لك أن تقول: إنَّ الهيئه و إن كانت دالّه على البعث الحرفي، و لكن تناسب الحكم و الموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه عرفاً، و يجعل الشرط علّه منحصره لنفس الوجوب و طبيعیه، فباتتفائه ينتفي طبيعي الوجوب و سنخه، فتدبّر.

ص: ٢٣٣

الأمر الثاني في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء

أشاره

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء كما في «إذا خفي الأذان فقصّر»، و «إذا خفي الجدران فقصّر»؛ فبناء على ظهور الجملة الشرطيه

فى المفهوم، يقع التعارض بينهما إجمالاً.

و تنقيح البحث فى ذلك يستدعى التكلم فى مقامين:

الأول: فى أن التعارض بينهما أولاً و بالذات، هل هو بين المنطوقين بلحاظ أن كل واحد من الجملتين تدل على الانحصار، فلا يمكن صدقهما معاً، أو بين مفهوم إحداهما و منطوق الاخرى؛ بلحاظ أن مفهوم قوله: «إذا خفى الجدران فقصر» أنه إذا لم يخف الجدران فلا- تقصير حتى و إن خفى الأذنان، و يدل منطوق قوله: «إذا خفى الأذنان فقصير» على أن خفاء الأذنان موجب للقصر، فالتعارض بين مفهوم الأول و منطوق الثانى؟

و الثانى: فى علاج التعارض بينهما.

و لا- يخفى: أن العلاج المبحوث عنه هنا، إنما هو فى إمكان الجمع العقلائى بينهما و عدمه، لا العلاج المبحوث عنه فى باب التعادل و الترجيح الذى يكون فيما إذا اختلف الدليلان و لم يمكن الجمع بينهما. نعم إن لم يمكن الجمع بينهما فى المقام فتدخل فى موضوع مسأله التعارض، فلا بدّ عند ذلك من ملاحظه مرجحات تلك المسأله فتدبر.

المقام الأول: فى أن التعارض أولاً و بالذات بين المنطوقين

إن استفاده المفهوم من الجملة الشرطيه، حيث لم تكن ممخضه بالدلاله الوضعيه- مطابقه أو التزاماً- أو الدلاله العقليه، و لذا ترى أن القائلين بالمفهوم ربما

ص: ٢٣٤

يستدلون لذلك بالتبادر و الانصراف، كما ربما يستدلون لذلك بالإطلاق و مقدمات الحكمه، فينبغى البحث على جميع المباني.

فقول: لو استفيد المفهوم من التبادر و وضع الجملة الشرطيه للعلّه المنحصره، فيكون معنى الجملتين أن العلّه المنحصره لقصر الصلاه خفاء الأذنان، و العلّه المنحصره لقصر الصلاه خفاء الجدران، و من الواضح أنه لو عرضناهما على العرف و العقلاء، لرأوا التنافى بين منطوقيهما من دون توجه و التفات إلى مفهوميهما؛ ضروره أن حصر العلّيه فى شىء ينافى إثباتها لشىء آخر، فضلاً عن حصرها به.

و كذا لو قلنا بأن استفاده العلّيه المنحصره و المفهوم من الانصراف، يكون التعارض بين الجملتين- أولاً و بالذات- بين المنطوقين أيضاً؛ لأنّ كلّاً من الجملتين بمنزله التصريح بالعلّيه المنحصره.

و كذا لو استفيد الانحصار و المفهوم من الإطلاق و مقدمات الحكمه، فإنه يقع التعارض بين أصالتي الإطلاق فى الجملتين.

إن قلت: لو لا المفهوم لم يكد يكون بين الجملتين تعارض، فلم يكن التعارض أولاً و بالذات بين المنطوقين.

قلت: إن العرف و العقلاء قبل التفاتهم إلى مفهوم الجملتين- فضلاً عن التنافى بينهما- ينقدح فى ذهنهم التنافى بين منطوقى

الجمليتين بمجرد انحصار العليّه في شىء في إحدى الجمليتين، و انحصارها في شىء آخر في الجملة الاخرى، و يرون بطلان الجمع بين كون العليّه المنحصره لقصر الصلاه خفاء الأذان مثلاً، مع إثبات العليّه لخفاء الجدران، فضلاً عن حصرها فيه، و يرون أنّ المتكلم بهما جمع بين المتناقضين.

و إن أبيت عن ذلك، فمع ذلك لا- يمكنك إنكار مخالفه اجتماع انحصار العليّه في شىء، مع انحصارها في شىء آخر، فالإخبار بهما إخبار عن المحال.

ص: ٢٣٥

فظهر: أنه على جميع المباني في أخذ المفهوم، يكون التعارض أولًا و بالذات بين المنطوقين، و يتبع ذلك يقع التعارض بين منطوق إحداهما و مفهوم الاخرى، فتدبر.

المقام الثانى: فى علاج التعارض بين الجمليتين

إشاره

لا يخفى: أنه تختلف كيفيه ذلك باختلاف المشارب فى استفاده المفهوم:

فلو استفيد ذلك من ناحيه وضع الجملة الشرطيه للعليّه المنحصره، فتعارض أصاله الحقيقه فى كلّ منهما مع أصاله الحقيقه فى الاخرى، و حيث إنه لا ترجيح لإحداهما على الاخرى، تتساقط أصاله الحقيقه من الجمليتين، و يحصل الإجمال فى الكلام.

و أمّا حملهما على العليّه التامّه- لكونها أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى و العليّه المنحصره واقعاً- فغير وجيه؛ لأنّ باب الاستعمال غير رهين بأقربيه شىء لشىء واقعاً، لأنّ المعبر فى ذلك الانس الذهنى و الفهم العقلاىى الراجع إلى الاستظهار العرفى و مأنوسيه الاستعمال، فربما تكون غير العله التامّه أظهر منها فى مقام الاستظهار.

نعم، لو كان فى بعض الموارد ظهور فى العليّه التامّه فيتبع، فإن رجح مقال مدعى الأقربيه إلى هذا فهو، و إلّا فغير سديد، كما أشرنا، فتدبر.

و أمّا لو لم نقل بوضع الجملة الشرطيه للعليّه المنحصره، بل وضعت للعله التامّه، إلّا أنّها تكون منصرفه إلى العله المنحصره، فيقع التعارض بين الانصرافين، و ظاهر أنّ الانصراف متأخر عن استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، لا قبله حتّى يكون الاستعمال مجازياً، فاللفظ مستعمل فى معناه الحقيقى، و غايه ما يقتضيه الانصراف كون المراد الجدّى قسماً منها؛ و هو العليّه المنحصره، و هذه حجّه لو لا ابتلاؤه بالمعارض، و بعد تعارض الانصرافين لا يمكن ثبوت إرادته ما انصرف إليه

ص: ٢٣٦

جدّاً فى كلّ من الجمليتين، فيتساقط الانصرافان، فتبقى أصاله الحقيقه فى كلّ منهما محكّمه، و مقتضاها كون كلّ من خفاء

الأذان و خفاء الجدران، علّه تامّه لقصر الصلاة.

و لا يخفى: أنّ المراد بكون شىء علّه تامّه فى المقام، ليس ما هو المصطلح عليه عند أرباب المعقول، بل المراد هو كون الشىء تمام الموضوع لترتب الحكم عليه.

إذا تمهد لك ما ذكرنا فيما إذا كانت الجملة موضوعه للعلّه التامّه و انصرفت إلى العلّه المنحصرة، يسهل لك الأمر لو قيل بوضع الجملة الشرطيه لمطلق الترتب بين الشرط و الجزاء، أو بوضعها لمطلق الترتب بينهما، و لكن قيل بانصرافها إلى العلّه المنحصرة، فلا يحتاج إلى البيان، كما لا يخفى.

و أمّا لو استفيد المفهوم من ناحيه الإطلاق و مقدّمات الحكمه، فلا يخلو إمّا أن يقال باستفاده العلّه التامّه من ناحيه وضع اللفظ، و استفاده الانحصار من ناحيه الإطلاق، أو يقال بأن استفاده كلّ من العلّه التامّه و الانحصار من الإطلاق:

فعلى القول الأوّل، حيث إنّ حجّيه أصاله الإطلاق من باب ظهور الفعل و كشفه عن تعلّق الإراده بهما، فإن جرت فى المقام أصاله الإطلاق فيهما فى حدّ نفسها، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق فى الجملتين، فتقع أصاله الحقيقه فيهما بلا مزاحم فيؤخذ بها، و مقتضاه كون كلّ من خفاء الجدران و الأذان علّه تامّه لترتب القصر.

و إن أبيت عن جريان أصاله الإطلاق فيهما فى المقام، فلا يضرّ ذلك بالأخذ بأصاله الحقيقه فيهما، كما لا يخفى فتدبر.

و على القول الثانى - و هو ما إذا كانت استفاده كلّ من العلّه التامّه و الانحصار من الإطلاق - فمقتضى أصاله الإطلاق فى قوله: «إذا خفى الأذان فقصر» نفى الشريك؛ و أنّ خفاء الأذان تمام الموضوع لقصر الصلاة، كما أنّ مقتضى أصاله الانحصار فيه نفى

ص: ٢٣٧

البديل؛ و أنّه لا يخلف خفاء الأذان شىء فى قصر الصلاة، فبعد ورود قوله: «إذا خفى الجدران فقصر» يعلم إجمالاً بطرؤ القيد على الجملة الاولى، و لكن يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيداً لخفاء الأذان، و مقتضاه إثبات الشريك له، فيكون خفاء الجدران جزءاً للموضوع، أو عدلاً له، و مقتضاه إثبات العدل له، و بعد قيام العلم الإجمالى يقع التعارض بين أصاله الإطلاق من جانب نفى الشريك، و من جانب نفى البديل، و حيث إنّ لا ترجيح لأحدهما فيرجع إلى الاصول العمليه.

اللهمّ إلّا أن يقال بانحلال العلم الإجمالى - بورود قيد إمّا على الإطلاق من ناحيه نفى الشريك، و إمّا عليه من ناحيه نفى البديل - إلى العلم التفصيلى بعدم انحصار العلّه؛ إمّا لأجل تقييد الإطلاق من ناحيه البديل، و إمّا لأجل تقييده من ناحيه نفى الشريك الرافع لموضوع الإطلاق من ناحيه البديل، فيشكّك فى تقييد الإطلاق من ناحيه الشريك بدوياً، فيتمسك بأصاله الإطلاق.

و بعبارة اخرى: القيد إمّا وارد على الإطلاق المثبت للانحصار، أو الإطلاق المفيد للاستقلال، و على التقديرين يكون الانحصار منفيّاً إمّا لتعلّق القيد به، أو بموضوعه، فينحلّ العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بعدم الانحصار إمّا لأجل تقييد الإطلاق من جهه البديل، أو لأجل تقييده من جهه الشريك، فيرتفع موضوع الإطلاق من جهه البديل، و إلى شكّ بدوى فى تقييد الإطلاق من جهه الشريك، فيتمسك بأصاله الإطلاق فى ذلك.

و لكن فيه: أن لانحلال العلم الإجمالي ضابطاً لا ينطبق على ما نحن فيه، وقد أشرنا إليه سابقاً (1)، و سيجىء التعلُّص له إن شاء الله مفصلاً، و حاصله صيروره

١- تقدّم فى الجزء الثالث: ١٤٠.

ص: ٢٣٨

العلم الإجمالى عند التحليل و فى الواقع، علماً تفصيلاً و شكاً بدوياً؛ بحيث يزول العلم الإجمالى و يتبدل إلى العلم التفصيلى و الشكّ البدوى، كما فى الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، كالدين المرّد بين عشره دراهم أو ثلاثين مثلاً، فعند التوجّه البدوى إلى الدين يحصل له العلم الإجمالى بدين مرّد بين عشره دراهم و ثلاثين، و لكن بعد التأمل ينحلّ هذا العلم الإجمالى و يتبدل إلى العلم التفصيلى باشتغال ذمته بعشره دراهم و الشكّ البدوى باشتغاله بعشرين.

و بالجملة: الضابط فى انحلال العلم الإجمالى هو زواله؛ بحيث تخرج الأطراف عن كونها أطرافاً للعلم، و تكون فى الحقيقة علماً تفصيلاً انضمّ إليه شكّ بدوى، و عليه فإن كان العلم الإجمالى فى مورد باقياً بحاله، و تولّد منه علم تفصيلى، فلا يكاد يعقل انحلال العلم الإجمالى به؛ لأنّ العلم التفصيلى متولّد من العلم الإجمالى قائم به، و دائر مداره، و من آثاره، و محال أن يرفع الأثر مؤثّره؛ لاستلزامه رفع الشىء نفسه، و رفع الأثر مؤثّره، و كلاهما محالان، فلا بدّ عند ذلك من الرجوع إلى قواعد اخرى.

أقول: إذا عرفت الضابط فى انحلال العلم الإجمالى و عدمه، فما نحن فيه من قبيل الثانى؛ لأنّ العلم التفصيلى بعدم الانحصار، متولّد من العلم الإجمالى بطرؤ القيد؛ إمّا على الإطلاق المثبت للانحصار، أو على الإطلاق المفيد للاستقلال قائماً به و من آثاره، فلا يعقل حفظ العلم التفصيلى إلّا ببقاء العلم الإجمالى، فكيف يمكن أن يكون رافعاً و موجباً لانحلال العلم الإجمالى به؟! و حيث إنّ كلّاً من العلمين الإجماليين تعلّق بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، فيكون حجّه بالنسبه إلى مؤداه، فتدبر.

ص: ٢٣٩

ثمّ إنّ فى المقام إشكالات تعرّض لها و لردّها المحقّق النائينى قدس سره و قد كفانا قدس سره مؤونه التعلُّص لها و لردّها (1).

١- قلت: أحببت أن لا يخلو تقريرنا هذا منها، فلنشر إجمالاً إلى الإشكالات و ما أجب به المحقّق النائينى قدس سره عنها، و هى ثلاثه: الإشكال الأوّل: هو أنّ ظهور الشرط فى كونه علّه تامّه، أقوى من ظهوره فى الانحصار؛ فإنّ دلاله القضيه الشرطيه على استناد الجزاء إلى الشرط إنّما يكون بالنصوصيه، بخلاف ظهورها فى الانحصار، فإنّه إنّما يكون بالإطلاق، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهوره فى الانحصار و القول بكفايه أحد الشرطين. و فيه: أنّ أصل استناد الجزاء إلى الشرط إنّما يكون بالإطلاق؛ إذ من إطلاق الشرط و عدم ذكر شىء آخر معه، يستفاد الاستناد، و هذا لا ينافى أنّ حقيقه الاستناد إنّما تكون فى استناد الشىء إلى علته التامّه؛ فإنّ ذلك بعد الفراغ عن الاستناد و أنّ الجزاء يكون مستنداً إلى الشرط، و هذا المعنى إنّما يكون بالإطلاق، فظهور القضيه فى كون الشرط علّه تامّه كظهورها فى الانحصار؛ فى أنّ كلّاً منهما يكون بالإطلاق. الإشكال الثانى: هو أنّ تقييد العلّه التامّه و جعل الشرط جزء العلّه، يستلزم تقييد الانحصار أيضاً، فإنّه لا يعقل الانحصار مع كونه جزء العلّه، و هذا بخلاف تقييد

الانحصار، فإنه لا يلزم منه تقييد العله التامه كما لا يخفى، فيدور الأمر بين تقييد واحد و تقييدين، و معلوم أنّ الأول أولى، فلا بدّ من تقييد الانحصار. و فيه: أنّ غايه ما يقتضيه تقييد العله التامه رفع موضوع الانحصار، لا إيجاب تقييد زائد، كما تقدّم نظيره في الواجب المشروط؛ و من تقييد الهيئه يوجب رفع موضوع إطلاق الماده، لا تقييداً زائداً. الإشكال الثالث: هو أنّ رتبه تقييد العله مقدّمه على رتبه تقييد الانحصار؛ لوضوح أنّ كون الشئ عله منحصره أو غيرها إنّما هو بعد كونه عله تامه، و مقتضى التقدّم الرتبي إرجاع القيد إلى العله التامه و جعل الشرط جزء العله. و فيه: أنّ التقدّم الرتبي لا ينفج بعد العلم الإجمالي بورود التقييد على أحد الإطلاقين، و ليس التقدّم الرتبي موجباً لانحلال هذا العلم، كما لا يخفى، فتأمّل (أ). [المقرّر حفظه الله] أ- فوائد الاصول ١: ٤٨٨-٤٨٩.

ص: ٢٤٠

تذنيب: حول نفى الدليلين للثالث

لعلك عرفت بما لا مزيد عليه حال الدليلين كلّ مع الآخر، فهل مقتضى ذلك سقوط أصاله الإطلاق بالنسبه إلى جميع الجهات حتّى بالنسبه إلى نفى الثالث، أو يكون محفوظاً من جهته، فلو احتمل دخل شئ في موضوع وجوب القصر مثلاً؛ و أنّ الموضوع له مركّب من جزءين: أحدهما: خفاء الجدران، و الآخر خفاء الأذان، أو احتمل العليه التامه لشئ آخر؛ و أنّه عدل لخفاء الجدران و خفاء الأذان في ترتّب وجوب القصر عليه، فهل يصحّ التمسك بإطلاقهما لنفيه، أم لا؟

و بالجملة: هل يدلّ الدليلان على عدم مدخلية شئ آخر شريكاً معهما، أو عديلاً لهما، أم لا؟ أو فيه تفصيل.

التحقيق: أنّ يفصّل بين ما لو استفيدت العليه التامه و الانحصار من الوضع أو من الانصراف، و بين ما لو استفيدا من الإطلاق و مقدّمات الحكمه، فعلى الأخير يمكن استفاده نفى الثالث دون الأوليين؛ و ذلك لأنّه لو استفيدت العليه التامه من الوضع، فحيث إنّ الباب باب استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فالمفروض رفع اليد عنه، و لا دليل على عدم مدخلية شئ آخر، و كذا لو استفيدا من الانصراف، فإنّه لو رفع اليد عن المعنى المنصرف إليه، لا يكاد يمكن نفى مدخلية شئ آخر.

و بالجملة: لو استفيدت العليه التامه و الانحصار من اللفظ أو الانصراف، فلا يصحّ التمسك بإطلاقهما لنفى الثالث؛ بداهه أنّه بعد رفع اليد عن ظهورهما

ص: ٢٤١

بالتعارض رأساً و العلم بالتقييد في الجملة، لا يبقى ما به ينفي الثالث؛ لأنّه ليس للظهور مراتب حتّى يبقى بعض مراتبه بعد رفع اليد عن بعضها الآخر.

و أمّا لو استفيدا من الإطلاق و مقدّمات الحكمه، فيمكن استفاده نفى الثالث؛ لأنّه إذا كان المولى في مقام البيان، يكون مقاله حجّه ما لم تقم قرينه على خلافه، و مع القرينه ترفع اليد عن الإطلاق بمقدارها فقط.

و بالجمله: يستفاد من الإطلاق أنه لا شريك له و لا بديل، و بطرؤ القيد عليه ترفع اليد بمقداره بخصوصه، فإذا شك في مدخله شىء آخر شريكاً أو عديلاً أمكن نفيه بالإطلاق، فتدبر.

ص: ٢٤٢

الأمر الثالث في تداخل الأسباب و المسببات

إشاره

الأمر الثالث في تداخل الأسباب و المسببات (١)

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء، كقوله: «إذا نمت فتوضاً» و «إذا بليت فتوضاً» فهل يلزم تعدد الجزاء أو لا، بل يكتفى بإتيان الجزاء دفعه واحده؟

و قد عرف هذا البحث عندهم بتداخل الأسباب، أو تداخل المسببات.

و قبل ذكر الأقوال في المسأله و ما هو الحق عندنا، نقدم مقدمات:

المقدمه الاولى: في تحرير محط النزاع

إن محط النزاع في مسأله تداخل الأسباب و المسببات، إنما هو بعد الفراغ عن إحراز سببيه كل من الشروط المتعدده مستقلاً في البعث نحو الجزاء لو انفرد، فيبحث عن أنه عند اجتماع الشروط المتعدده، هل يقتضى كل واحد منها في حال الاجتماع أيضاً أثره المترتب عليه؛ حتى تجب أغسال متعدده عند الجنابه، و الحيض، و النفاس مثلاً، أو يتداخل بعضها في بعض، فيجب عند ذلك المجموع منها، أو الجامع، فيكفى غسل واحد عند الجنابه و الحيض و النفاس؟

و أما البحث قبل الفراغ عن إحراز سببيه كل من الشروط المتعدده- بأن احتمل أن الشروط المتعدده ترجع إلى شرط واحد؛ و يكون كل واحد منها جزءاً للسبب- فليس محط البحث في تداخل الأسباب و المسببات.

١- تاريخ شروع هذا البحث يوم الثلاثاء غره رجب المرجب / ١٣٨٠ هـ. ق.

ص: ٢٤٣

المقدمه الثانيه: في المراد من تداخل الأسباب و المسببات

إشاره

المراد بتداخل الأسباب هو عدم اقتضاء الشروط المتعدّده إلّا جزءاً واحداً عند اجتماعها، فلا يقتضى كلّ واحد من الشروط إلّا إيجاد صّرف طبيعه الجزء، فالتكليف واحد و إن كانت الأسباب متعدّده، فإذا اجتمعت الجنابه و الحيض و النفاس مثلاً، لما اقتضت إلّا غسلًا واحداً، فلا تكون تكاليف متعدّده مجتمعه في مصداق واحد، بل يكون تكليف واحد و إن تعدّدت الأسباب، و لذا يكون التداخل عزيزه لا رخصه، فيقال: لا يجب عند اجتماع الجنابه و غيرها، إلّا جزء واحد و غسل فارد.

و المراد بتداخل المسبّبات، أنّه بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب، بل اقتضاء كلّ واحد من الشروط المتعدّده جزء يخصّه، فيكون هناك تكاليف متعدّده، و لكنّه في مقام الامتثال يكتفى بمصداق واحد، فذمه المكلف و إن اشتغلت بتكاليف متعدّده، إلّا أنّه يصحّ تفرّغها عن المتعدّد بمصداق واحد.

و هذا نظير امثال الأمرين المتعلّقين بإكرام الهاشمي و العالم بإكرام الهاشمي العالم، فيتحقّق امثال كلّ واحد من الأمرين المتعلّقين بإكرام العالم و الهاشمي. و هذا المثل و إن كان خارجاً عن محطّ البحث، إلّا أنّه يقرب من وجه.

فحينئذٍ إذا كانت العناوين المكلف بها قهريه الانطباق على المصداق، و كانت التكاليف توصّليات، يكون التداخل عزيزه، و إلّا يكون رخصه. فتدبر.

ذكر و تعقيب أفاد المحقّق النائيني قدس سره

: أنّه تظهر الثمره بين القول بتداخل الأسباب و القول بتداخل المسبّبات بالرخصه و العزيزه؛ فإنّه لو قلنا بتداخل الأسباب فلا يجوز له

ص: ٢٤٤

إيجاد الجزء متعدّداً، إذ لم تشغل ذمّته إلّا بجزء واحد، فالزائد يكون تشريعاً محرّماً، و لو قلنا بتداخل المسبّبات فله إيجاد الجزء متعدّداً، و له أيضاً الاكتفاء بالواحد(١).

و لا يخفى: أنّ ما أفاده في تداخل الأسباب لا غبار عليه. و لكن لا بدّ و أن يفصل قدس سره في تداخل المسبّبات بين ما إذا كانت العناوين المكلف بها قهريه الانطباق على المصداق كالتكاليف التوصّليه، فتكون عزيزه، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا كانت تعبديه، فتكون رخصه.

بيان ذلك: هو أنّ التطهير من الأخبث واجب توصّلي، فلا يكون المطلوب منه إلّا تحقّقه كيف اتفق و لو بلا قصد، فإذا ورد «إن أصاب ثوبك دم فاغسله» و «إن أصابه البول فاغسله» فحيث إنّ العنوانين قهرياً الانطباق على مصداق من الغسل - بفتح الغين و سكون السين - فبعد انطباقهما عليه لا معنى لتكرره بعد ذلك؛ لكونه تشريعاً محرّماً، فتكون عزيزه.

و أمّا في مثل الغسل - بضمّ الغين و سكون السين - فإنّه مطلوب تعبدي، فلا بدّ في تحقّقه من قصدها، فلا يتحقّق كيف اتفق، فإن قصد تمام العناوين - الجنابه و الحيض و النفاس - تحقّقت، و إلّا تحقّق خصوص العنوان المقصود، أ لا ترى أنّه إذا قال المولى

لعبدته: «إن جاءك زيد فقم له احتراماً» و «إن جاءك عمرو فقم له احتراماً» فحيث إن الاحترام و التعظيم من العناوين القصديه التي لا- بدّ في تحقّقها من القصد إليها، فيمكن القيام عند مجيئهما احتراماً لهما، أو استهزاءً بهما، أو احتراماً لزيد، و استهزاءً بعمرو، أو بالعكس، و كلّ ذلك بالقصد، و هكذا الحال في المقام، فإذا لم يكن

١- فوائد الاصول ١: ٤٩٠.

ص: ٢٤٥

قهري الانطباق فله الاكتفاء بمصداق واحد من الغسل مثلاً بنيه المجموع، أو مصاديق متعدّده حسب تعدّد الأسباب، فتدبر.

المقدّمه الثالثه: في اختصاص النزاع بالماهيّه القابله للتكثّر

محطّ البحث في التداخل، إنّما هو فيما إذا كان الجزاء ماهيه قابله للتكثّر، كالوضوء و الغسل؛ حتّى يتطرّق فيه إمكان القول بالتداخل و عدمه، و أمّا إذا لم يقبل التكثّر - كقتل زيد مثلاً- فهذا خارج عن محطّ البحث؛ لاستحاله عدم التداخل فيه.

و لكن فصل المحقّق النائيني قدس سره فيما لم يقبل التكثّر بين قبوله للتقييد و عدمه، فذهب إلى دخول الأوّل في محطّ البحث أيضاً؛ و ذلك كالخيار و القتل، فإنّهما و إن لم يقبلا التكرار؛ لأنّ الخيار عباره عن ملك فسخ العقد و إقراره، و هو أمر واحد لا يمكن فيه التعدّد، و كذا القتل، و هو واضح، و لكنّهما يقبلان التقييد، فيقيّد الخيار بالمجلس و الحيوان مثلاً، و معنى تقييده بالسبب هو أنّه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه، أو يصلح عليه، فيبقى له الخيار المستند إلى الحيوان، و كذا في القتل لأجل حقوق الناس (١)، فلو قتل زيد عمراً و بكراً، فقتل زيد قصاصاً و إن لم يقبل التعدّد، إلّا أنّه قابل للتقييد بالسبب؛ أي يلاحظ استحقات زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو أسقط ورثه عمرو حقّ القود، لم يسقط حقّ ورثه بكر.

١- قلت: قال قدس سره: وجه التقييد بحقوق الناس؛ لأجل أنّه إذا كانت له أسباب متعدّده راجعه إلى حقوق الله تعالى - كما إذا كان محارباً، و زانياً محصناً، و مرتدّاً- فلا يكاد يتقيّد قتل زيد بهذه الأسباب؛ إذ لا أثر لتقييده، لأنّ حقوق الله تعالى غير قابله للإسقاط حتّى يظهر للتقييد بالسبب أثره، نعم في المثال يتأكّد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الأسباب، و لكنّ التأكيد غير التقييد بالسبب، كما لا يخفى (أ). [المقرّر حفظه الله] أ- فوائد الاصول ١: ٤٩١.

ص: ٢٤٦

فظهر دخول ما كان الجزاء قابلاً للتقييد في محطّ البحث؛ لتحقّق أثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابليه الإسقاط من جهة خاصّه مع بقاء الجزاء من سائر الجهات، و أمّا فيما لا- يقبل التقييد أيضاً فخارج عن محطّ النزاع؛ إذ لا أثر عملي فيه للقول بالتداخل و عدمه (١).

و فيه: أنّه لو كان الخيار ماهيه غير قابله للتكثّر مع اجتماع أسباب متعدّده عليه، و لم يكن معنى لتصوّر ملكين بالنسبه إلى فسخ

العقد و إقراره، فعند اجتماع المجلس و الحيوان لا يتحقق إلّا شخص واحد من الخيار، و معلوم أنّ الشئ الواحد الشخصى لا يمكن أن يسقط من جهه، و يبقى من جهه اخرى، فلا يمكن إسقاط الخيار من جهه المجلس، و إبقاؤه من جهه الحيوان.

و أمّا إذا كان خيار المجلس شيئاً غير خيار الحيوان، فيكونان متعدّدين بالعنوان، فيخرج عن مفروض البحث؛ أى كون الجزاء غير قابل للتكرار.

و إن كان الخيار كلياً قابلاً للتكثّر رجع إلى الفرض الأوّل.

و هكذا الحال فى قضيه القتل، فإنّ حقّ القصاص إن كان واحداً فلا يمكن إسقاطه من قبل سبب، و إبقاؤه من قبل سبب آخر، و إن كان متعدّداً فيخرج عن مفروض البحث؛ و لا يكون من تداخل الأسباب، و إن كان كلياً قابلاً للتكثّر يدخل فى الفرض الأوّل.

ثمّ إنّه قدس سره عنون الكلام أوّلاً بالقتل، ثمّ عدل عنه و قال: «إنّ حقّ القصاص يقبل التقييد من سببين» فاختلف الأمر لديه قدس سره فإنّ من المعلوم أنّ القتل أمر واحد غير قابل للتكثّر، فإن حصلت شروطه يقتل و إلّا فلا، و لا ربط له بكون كلّ واحد

١- فوائد الاصول ١: ٤٩١.

ص: ٢٤٧

من أولياء المقتولين له حقّ القصاص.

و بالجملة: عدم قبول القتل للتكثّر لا يرتبط بعدم قبول حقّ القصاص له، و المحقّق النائنى قدس سره خلط بينهما، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ محطّ البحث هو فيما إذا كان الجزاء ماهيه قابله للتكثّر فى الخارج بلحاظ تكثّر السبب.

المقدّمه الرابعه: فى إمكان تداخل الأسباب

لا يخفى: أنّ مسأله تداخل الأسباب و المسببات و عدمها، مرهونه بالاستظهار من الأدلّه، فلا بدّ قبل الاستظهار من إثبات إمكانه، و إلّا فلو امتنع التداخل أو وجب، لزم تأويل ما يدلّ على خلافه، و لا نحتاج إلى تجشّم الدليل على إمكانه، بل يكفى فى ذلك رفع ما يكون محذوراً و إشكالاً، نظير ما قلناه (١) فى مسأله إمكان التعيّد بالظنّ فى قبال ابن قبه القائل بعدم إمكان التعيّد بالظنّ، فإنّ مجرّد إبطال ما استدلّ به لامتناع التعيّد بالظنّ، يكفى لإثبات إمكان التعيّد بالظنّ، فيؤخذ بما يكون ظاهره حجّيه الظنّ، و لا نحتاج فى ذلك إلى دليل يتعبّدنا بصحّه التعيّد بالظنّ.

و بالجملة:- كما أشرنا فى مسأله إمكان التعيّد بالظنّ- إنّ رفع ما استدلّ به لامتناع التعيّد بالظنّ، يكفى فى الأخذ بما يكون ظاهره حجّيه الظنّ و جواز العمل بخبر الواحد، فكذلك فى المقام بعد رفع ما استدلّ به لامتناع التداخل أو وجوبه، يكفى فى الأخذ بما يكون ظاهره التداخل و عدمه، و لا تحتاج إلى تجشّم الدليل لإثبات الإمكان.

فقول: أمّا إمكان التداخل فى الأسباب الشرعيه فلا إشكال فيه؛ لأنّ الأسباب الشرعيه ليست من قبيل العلل التكوينيّه بالنسبه إلى مسبباتها، بحيث يكون المسبّب مترشّحاً من سببه، و تكون مرتبه نازله منه، كما هو الشأن فى المسبّبات التكوينيّه، بل بابها باب الموضوعيه للحكم و التناسب العقلائي بين الحكم و موضوعه؛ فإنّه يفهم من قولك: «إن أكرمك زيد فأكرمه» أنّ بين الإكرامين تناسباً و ارتباطاً، و إلّا لما علّق أحدهما على الآخر، و لم يكن إكرام زيد إياك علّه وجوديه لإكرامك إياه، بل كان كلّ منهما عنواناً برأسه له مبادئ تخصّه.

و بالجمله غايه ما فى الباب جعل السببيه و الموضوعيه؛ بناءً على إمكان جعلهما، أو جعل المسبّب عند وجود السبب لو امتنع ذلك، و عليه فكما يمكن لمصلحه جعل الوضوء عقيب كلّ من النوم و البول مستقلاً، أو جعل سببيه كلّ منهما مستقلاً للوضوء، فكذلك يمكن جعل الوضوء لمصلحه عقيب كليهما مجتمعاً، أو سببتهما له حال الاجتماع، فلا يلزم من ذلك محذور اجتماع علّتين على معلول واحد حتّى يقال بامتناع التداخل.

و بهذا يظهر: أنّه لا بدّ للفيّه- بل لكلّ باحث فى المسائل العقلائيه- أن يخلى ذهنه و يجردّه من المباحث العقليه، و يقصر نظره إلى الاستظهارات العرفيه؛ لأنّما يختلط عليه الأمر فيقع فى اشتباهات، كما وقع فيها بعض من خلط المسائل العقلائيه بالمسائل العقليه. كما أنّ الباحث فى المسائل العقليه، لا بدّ له من رفض التعهّدات العرفيه و الاستظهارات العقلائيه، و قصر النظر إلى ما يستقلّ به العقل؛ لأنّما يقع فى ضيق و اضطراب. و اختلاط نحوى التفكير ربما أورث اشتباهات فى البين حتّى من الأعلام، عصمنا الله و إياكم من اختلاط نحوى التفكير بحرمه محمّد و آله المعصومين.

هذا حال العلل الاعتباريه و الأسباب الشرعيه، و قد وضح إمكان التداخل فيها.

و أمّا العلل التكوينيّه، فالبحت عنها و إن كان خارجاً عن موضوع البحث فى مسأله التداخل، إلّا أنّه بلحاظ رفع بعض الاشتباهات و المناقشات لا بأس بالإشاره إليها.

فقول: مصبّ قاعده الواحد و مجراها عند مثبتها(١)، ليس فى تأثير كلّ شىء فى شىء، بل إنّما يجرونها فى الفاعل الإلهي البسيط من جميع الجهات؛ بحيث لا- تشوبه شائبه الكثره؛ لا خارجاً، و لا ذهنياً، و لا وهماً، و يرون أنّ الواحد البسيط من جميع الجهات لا يعقل أن يصدر منه غير الواحد، كما أنّ مرادهم بعكس تلك القاعده- و هو عدم صدور الواحد إلّا من الواحد- هو ذلك أيضاً.

و عليه فالفواعل الطبيعيه و العلل التكوينيّه التى تكون فى عالم الكون و الفساد- الذى فيه جهات من الكثره- أجنبيّه عن مصبّ القاعدتين و مجراها. و من أجرى قاعده الواحد فى الفواعل الطبيعيه، توهم فى صورته توارد علل مستقلّه و اجتماعها على معلول

واحد، أنّ المؤثر هو الجامع بينها، و رأى أنّ المؤثر و العله واحد، كما أنّ المعلول أيضاً واحد، و تمسك في ذلك بأمثله عرفيه.

مثل ما إذا كان هناك حجر لا- يمكن أن يرفعه شخص واحد، بل يحتاج في رفعه إلى رفيق أو رفقاء، فالرافع ليس آحاد الأشخاص، بل الجامع بينهم.

و مثل الماء لا- يصير حاراً إلّا بوضع شموع متعدده تحته، فيكون المؤثر هو الجامع بين الشموع ... إلى غير ذلك من الأمثله المعروفه التي ليس من شأن الباحث

١- الحكمة المتعاليه ٢: ٢٠٤-٢٠٩، شرح المنظومه، قسم الحكمة: ١٣٢.

ص: ٢٥٠

عن تلك القاعده أن يتفوه بها؛ لما أشرنا(١) من أنّ القاعده من المسائل العقلية الغامضه الخاصه بمورد خاص، فالتمسك فيها بأمثله عرفيه ممّا تنكره عقول ذوى اللبّ و البصيره.

أضف إلى ذلك: أنّ الأمر في المثالين و نحوهما ليس كما زعموا؛ لأنّ الأجسام- و منها الحجر على رأى القدماء من الحكماء- لها ميل إلى مركز العالم؛ و هو الأرض على زعمهم، و على رأى المتأخرين منهم تكون للأرض قوه جاذبه تجذبها، و معلوم أنّ ذلك على كلا الرأيين بلحاظ ثقل الجسم و خفته، فإذا كان الجسم ثقيلًا كالحجر فيكون ميله الطبيعي إلى الأرض بحدّ خاص لا يكون في الجسم الخفيف كالقطنه، فإذا حدثت قوه على خلافه أكثر من القوه التي تكون فيه، أبعده عن الأرض، فكلّ من الرجلين أو الرجال يحدث مقداراً من القوه في الحجر؛ بحيث إذا بلغت بذلك الحدّ يرتفع الحجر من الأرض، و كذا الماء إنّما يسخن إذا قارنه مقدار خاصّ من الحراره، فكلّ شمهه درجه من الحراره، فإذا بلغت الحراره بذلك الحدّ فينفع الماء، و يصير حاراً، فهناك علل متعدده و معلولات كذلك أثر كلّ منها بمقدار يخصه، فأى معنى لتأثير الجامع!؟

مضافاً إلى أنّ الجامع بما هو جامع، لا- وجود له في الخارج؛ لأنّ الخارج ظرف التحقّق و التشخيص، و وجود الجامع إنّما هو باختراع من الذهن في الذهن، فإذا لم يكن الجامع موجوداً خارجياً فكيف يؤثر في شىء خارجي؟!؟

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بتداخل الأسباب في الاعتباريات و التكوينيات، بمكان من الإمكان. هذا كلّ في أصل إمكان التداخل في قبال الامتناع.

١- تقدّم في الصفحه ٢٢٤.

ص: ٢٥١

و أمّا إثبات إمكان التداخل في قبال وجوب التداخل.

فذهب بعض أعظم العصر دام ظلّه(١) إلى وجوب التداخل، و قال في بيانه ما حاصله: أنّه كما لا إشكال في أنّه يمكن أن يتعلّق

وجوب واحد بفردين من طبيعه واحده على نحو الارتباط؛ بحيث يكون المأمور به واحداً، فكذلك لا إشكال في أنه يمكن أن يتعلّق بهما وجوبان في عرض واحد بخطاب واحد؛ بأن يقول: «توضّأ وضوءين» و يصرّح باستقلال كلّ من الوجوبين، بحيث يكون لكلّ منهما على حياله إطاعه و عصيان.

و أمّا إذا كان هناك خطابان أو أكثر على نحو التدرّج - بأن ورد في خطاب:

«إذا بليت فتوضّأ» و في خطاب آخر: «إذا نمت فتوضّأ» - فلا يخلو إمّا أن يقال: إنّ متعلّق الوجوب في كليهما نفس الحثيه المطلقه؛ أعنى طبيعه الوضوء، أو يقال: إنّ في كليهما فرد الطبيعه، أو الطبيعه المقيده، أو يقال: إنّ في أحدهما مطلق، و في الآخر مقيد، أو فرد الطبيعه:

أمّا الأوّل فمستحيل؛ لأنّ الفرض وحده المكلف، و المكلف، و المكلف به، فلا يبقى ملاك لتعدّد الوجوب و تكثّره، و صرّف الشئ لا يتكرّر.

فلا بدّ للقائل بعدم التداخل من الالتزام بأحد الأخيرين، فحينئذ يسأل عمّا يقيد به الطبيعه في أحدهما أو كليهما، و لكن التقييد ممتنع؛ ضروره أنّ البول قد يكون مقدّمًا على النوم، و قد يكون بالعكس، فلا- يمكن أن يقال: «إذا بليت فتوضّأ وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب النوم» ثم يقول: «إذا نمت فتوضّأ وضوءاً غير ما وجب عليك بسبب البول» بحيث تكون الغيره مأخوذه في متعلّق أحدهما أو كليهما، و الالتزام بذلك مشكل؛ بداهه عدم نظر أحد الخطابين في الأسباب المتعدده إلى الآخر.

١- قلت: عنى به استاذنا الأعظم البروجردى - دام ظلّه - [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٥٢

فإذا لم يكن في مقام الثبوت قيد يصلح لتقييد الطبيعه، فلا تصل النوبه إلى مقام الاستظهار، فإن لم نقل بتداخل الأسباب فلا محيص من القول بكون المتعلّق نفس الطبيعه غير القابله للتكرار، فلا محيص إلّا من القول بالتداخل (١).

و فيه أوّلًا: أنّه قد أشرنا في صدر البحث إلى أنّه لا بدّ للقائل بوجوب التداخل، من إثبات امتناع عدم التداخل حتّى يصرف ما يكون ظاهره عدم التداخل، و مجرد عدم وجدان ما يصلح للتقييد بعد إمكان طرؤ التقييد، لا يكفي لصرف ما يكون ظاهره عدم التداخل.

و بالجملة: مجرد عدم وجود القيد في مقام الاستظهار اللفظي، لا يثبت الامتناع عقلاً، فتدبّر.

و ثانيًا: أنّه يمكن التقييد من جانب سببه؛ بأن يقال في المثال المذكور: «إن بليت فتوضّأ وضوءاً من قبل البول» و معلوم أنّه غير الوضوء من قبل النوم، فلو كان لكلّ من القضيتين ظهور في سببيه كلّ منهما مستقلاً لجزء يخصّه، و انحصر الإشكال في عدم إمكان أخذ قيد صالح لذلك، فنقول: يمكن تصوير القيد و لو لم يكن مذكوراً في الكلام؛ بأن يقال: «إذا بليت فتوضّأ وضوءاً من قبل البول، و إن نمت فتوضّأ وضوءاً من قبل النوم» و معلوم أنّه بعد ذلك لا يجوز رفع اليد عن ظاهر القضيتين بمجرد عدم وجود

المقدمه الخامسه: في أنحاء تعدد الشرط

إن الشرطين تاره: يختلفان من حيث الماهيه و النوع، كما إذا قيل: «إن نمت فتوضّأ» و «إن بليت فتوضّأ» و اخرى: يختلفان من حيث الفرديه بعد اشتراكهما

١- لمحات الاصول: ٢٩٢-٢٩٣، نهايه الاصول: ٣٠٨-٣٠٩.

ص: ٢٥٣

في الماهيه و النوع، كما إذا تعدد البول مثلاً.

و على التقديرين يقع البحث: في أنه عند تعدد الشرط و تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلل المسبب بينهما- سواء كانا مختلفين من حيث الماهيه، أو من حيث الفرديه- هل تتداخل الأسباب، أم لا؟

فقال بعضهم بالتداخل مطلقاً، و قال آخر بعدم التداخل، و فضل ثالث بين ما إذا تعدد الشرط ماهيه و نوعاً، و بين ما إذا تعدد فرداً مع وحده الماهيه، فقال بعدم التداخل في الأول، و التداخل في الثاني، فالأقوال في المسأله ثلاثه.

و تنقيح المقال يستدعي البحث في مقامين:

الأول: فيما إذا تعددت الأسباب نوعاً.

و الثاني: فيما إذا كانت أفراداً من ماهيه واحده.

المقام الأول في حكم ما إذا تعددت الأسباب نوعاً

اشاره

و ليعلم: أن محطّ البحث في التداخل و عدمه إنما هو بحسب القواعد مع قطع النظر عن الأدله، فلا- يرد: أن الوضوء و الغسل شأنهما كذا؛ و أن وجوب الوضوء و وجوب مقدمي للصلاه و غيرها من الغايات، فلا يجب إلّا وضوء واحد قطعاً، و ليس واجباً نفسياً عند حصول سببه.

فإذا تعددت الأسباب نوعاً و لم يتخلل المسبب في البين؛ بأن نام و بال و لم يتوضّأ، و إلّا فمع تخلل المسبب كالوضوء في المثال، فلا إشكال في عدم التداخل، فذهب العلّامه قدس سره في «المختلف» إلى عدم التداخل، استدلالاً لذلك بما حاصله: أنه إذا

تعاقب السببان أو افترقا فإمّا أن يقتضيا مسببين مستقلّين، أو مسبباً واحداً، أو

ص: ٢٥٤

لا يقتضيا شيئاً، أو يقتضى أحدهما شيئاً دون الآخر، و الثلاثة الأخيره باطله، فتعيّن الأوّل، و هو المطلوب (١).

بيان المقدمات الثلاثة من الشيخ الأعظم لتوجيه عدم التداخل

إشاره

و قد عدّد الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره - كما فى «التقريرات» - هذا الوجه أقوى الوجوه للقول بعدم التداخل الذى عليه المشهور، و قال: «إنّ محصّل هذا الوجه ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

إحداها: دعوى تأثير السبب الثانى.

ثانيتها: أنّ أثره غير أثر الأوّل.

ثالثتها: أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل.

فالقائل بالتداخل لا بدّ له من منع إحدى المقدمات على سبيل منع الخلوّ» (٢).

ثمّ ورد قدس سره فى بيان المقدمات و توضيحها، و أطال النقض و الإبرام بالنسبه إلى كلّ مقدّمه.

حول المقدّمه الاولى التى ذكرها الشيخ الأعظم

إشاره

و يظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره وجوه من البيان فى تمهيد المقدّمه الاولى و إثبات أنّ السبب الثانى مستقلّ، و قد أخذ كلّ من تأخّر عنه وجهاً، فهم عيال عليه:

١- مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣.

٢- مطارح الأنظار: ١٧٧/السطر ٢٢.

ص: ٢٥٥

منها: ما قاله المحقق الخراساني قدس سره أخيراً بعد أن منع تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط؛ لاستلزامه اجتماع المثلين، و ذكر ما يمكن أن يقول به القائل بالتداخل، و حاصله: أنّ الجملة الشرطية لها ظهور في ترتّب الجزاء على الشرط؛ إمّا لكون الشرط سبباً، أو كاشفاً عن السبب الحقيقي، و مقتضى ذلك تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، و مقتضى إطلاق الجزاء في الجملتين، هو أنّ نفس طبيعه الجزاء تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب عليها في الجملتين، و لكنّ إطلاق الجزاء معلّق على عدم البيان، و ظهور الشرطية في ذلك صالح لأن يكون بياناً له، فإذن لا ظهور للجزاء مع ظهور الشرطية، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل، كما لا يخفى(١).

و لتوضيح مقاله نقول: إنّ مقتضى الشرطية في قوله: «إن بليت فتوضّأ» هو وجوب الوضوء عند تحقّق البول، و مقتضى إطلاق الجزاء هو أنّ نفس ماهية الوضوء تمام الموضوع لتعلّق الإيجاب عليها، فإن كانت هناك جملة شرطية أخرى - كقوله:

«إن نمت فتوضّأ» - فالكلام فيها هو الكلام في سابقتها، و لكن إيفاء الشرطية في معناها في الجملتين و إطلاق الجزاء فيهما، يوجب تعلّق إيجابين مستقلّين و إرادتين كذلك على ماهية واحده؛ و هي نفس ماهية الوضوء في المثال، و هو محال، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن استقلال كلّ واحد من الشرطين في التأثير في صورته اجتماعه مع الشرط الآخر؛ سواء قارنه، أم تأخّر عنه، و إبقاء الجزاء فيهما سليماً، فيكون مقتضى الجملتين أنّه لا يجب الوضوء عند حصول كلّ واحد من البول و النوم، بل عند اجتماعهما.

١- كفايه الاصول: ٢٤٢.

ص: ٢٥٦

أو رفع اليد عن إطلاق الجزاء فيهما؛ بأن يراد بالجزاء مصداق الماهية حتّى يتغاير الجزاء في كلّ من الجملتين مع الجزاء في الأخرى، فيبقى ظهور الشرطية في السببية المستقلّة أو كاشفيتها عن سببته مستقلّة، سليماً.

فهنا مورد تصادم الإطلاقات، و لكنّ إطلاق الجزاء لا يقاوم إطلاق الشرطين؛ لأنّ إطلاق الجزاء يتوقّف على عدم البيان، و واضح أنّ ظهور الشرطية في ترتّب الجزاء بيان له، فلم يكن هناك في الحقيقة إطلاق، و مقتضى ذلك عدم التداخل(١).

و منها: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره و حاصله: أنّ الأمر المتعلّق بالجزاء إنّما يدلّ على طلب إيجاد طبيعه، و لا اقتضاء له لكون المطلوب مصداقاً واحداً أو متعدّداً، نعم يحكم العقل بأنّ إيجاد طبيعه يحصل بإتيانها، فلا موجب لإتيانها ثانياً، و لكنّ هذا لا ينافي دلالة دليل آخر على أنّ المطلوب متعدّد، و يكفي في ذلك ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدّد؛ لظهور القضية الشرطية في تأثير كلّ شرط أثراً غير أثر الشرط الآخر، فإذن الشرطية الثانية واردة على حكم العقل بعدم لزوم إتيان مصداق آخر، و رافعاً لموضوع حكم العقل، بل على فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطية حاكماً عليه، كما لا يخفى(٢).

و منها: ما قاله المحقق الأصفهاني قدس سره في تعليقه، و هو قريب ممّا ذكره المحقق النائيني قدس سره و لكنّه بعبارة أخرى، و حاصله: أنّ متعلّق الجزاء نفس الماهية

١- قلت: للمحقق الخراساني قدس سره في المقام تعليقه استحسانها سماحه الاستاذ - دام ظلّه - و اختارها، و ستوافيك قريباً إن

شاء الله، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

٢- فوائد الاصول ١: ٤٩٣.

ص: ٢٥٧

المهملة، و الوحده و التكرار خارجان عنها، فهي بالنسبه إلى الوحده و التعدّد لا- اقتضاء، بخلاف أداه الشرط فإنها ظاهره في السببيه المطلقه، و لا تعارض بين الاقتضاء اللاقتضاء.

و بالجملة: إنّ البعث المتعلّق بشىء يقتضى وجوداً واحداً منه، و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر، بل هو بالنسبه إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء، و البعث الآخر مقتضى لوجود آخر بنفسه، و لا تعارض بين المقتضى اللاقتضاء (١).

و منها: ما قاله المحقق الهمداني قدس سره و المستفاد من كلامه قدس سره صدرأً و ذيلأً توجيهان لذلك.

الأول: أنّ مقتضى القواعد اللفظيه سببيه كلّ شرط للجزء مستقلاً، كما تقرّر في الاصول، و مقتضاه تعدّد اشتغال ذمه المكلف بتعدّد سببه؛ لأنّ مقتضى إطلاق سببيه كلّ شرط تنجز الأمر بالجزء عند حصوله، و مقتضى تنجز الخطاب عند كلّ سبب، حصول اشتغال الذمه للمكلف بفعل الجزء بعدد الخطابات المتوجهه إليه؛ لأنّه لا يعقل تعدّد التكليف و الاشتغال إلّا مع تعدّد المشتغل به؛ لأنّه لا- شبهه في أنّ السبب الأول، سبب تامّ في اشتغال ذمه المكلف بإيجاد الجزء في الخارج، و السبب الثاني إن أثر في اشتغال ذمته ثانياً و جب أن يكون أثره اشتغالياً آخر غير الاشتغال الأول؛ لأنّ تأثير المتأخر في وجود المتقدم غير معقول، و تعدّد الاشتغال مع وحده الفعل المشتغل به ذاتاً و وجوداً، غير متصور، و إن لم يؤثّر في الاشتغال ثانياً يجب أن يستند عدم التأثير إمّا إلى فقد المقتضى، أو وجود المانع، و الكلّ منتفٍ في الفرض؛

١- نهايه الدرايه ٢: ٤٢٥.

ص: ٢٥٨

لأنّ ظاهر القضية الشرطيه سببيه الشرط مطلقاً و المحلّ قابل للتأثير، و المكلف قادر على الامتثال، فأى مانع من التنجز؟!

الثاني: أنّ حال الأسباب الشرعيه حال الأسباب العقليه، فكما أنّه يمتنع عدم تحقّق الطبيعه في ضمن فردين على تقدير تكرر علّه وجودها بشرط قابليتها للتكرار، فكذا يتعدّد اشتغال الذمه بتعدّد أسبابه (١).

و قريب ممّا ذكره المحقق الهمداني قدس سره أخيراً- من أنّ حال العلل الشرعيه حال الأسباب العقليه- ما اختاره شيخنا العلامة الحائري قدس سره في أواخر عمره الشريف (٢) بعد أن كان مبناه سابقاً للتداخل (٣).

و لعلّ ما قاله فخر المحققين قدس سره من ابتناء هذه المسأله على كون الأسباب الشرعيه مؤثّرات أو معرّفات (٤)، يشير إلى هذا، من جهه أنّه لو كانت الأسباب الشرعيه مؤثّرات، فحالها حال العلل العقليه من جهه تعدّد المعلول بتعدّد علّته، بخلاف ما إذا كانت معرّفات، كما لا يخفى.

هذه جملة من كلمات الأساطين قدس سرهم مع اختلاف التقاريب في أنّ مقتضى القاعده عدم تداخل المسببات، بل تتعدّد المسببات حسب تعدّد الأسباب، وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ جميع هذه الوجوه موجوده في تقارير شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره وقد استحسّن كلّ من تأخّر عنه وجهاً أو وجهين منها.

١- مصباح الفقيه، الطهاره ٢: ٢٥٨-٢٦١.

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٧٤، الهامش ١.

٣- نفس المصدر: ١٧٣-١٧٤.

٤- إيضاح الفوائد ١: ١٤٥.

ص: ٢٥٩

تزييف الوجوه التي ذكرت لعدم التداخل

و ليعلم: أنّ المختار في المسأله و إن كان عدم التداخل، إلّا أنّه ليس لشيء من الوجوه المذكوره في كلمات الأعلام، فلا بدّ أوّلاً من تزييف الوجوه المذكوره، ثمّ الإشاره إلى ما هو المختار عندنا.

فقول: أمّا ما قاله المحقّق الخراساني قدس سره، فإن قلنا: إنّ القضيّه الشرطيه أو أداه الشرط، وضعت للدلاله على أنّ الشرط سبب مستقلّ لترتّب الجزاء؛ سبقه أو قارنه شيء آخر، أم لا، و أنّ ظهور الإطلاق معلق على عدم البيان مطلقاً و لو كان منفصلاً، كما ينسب إلى الشيخ الأعظم الأنصارى أعلى الله مقامه (١) يكون لمقاله قدس سره وجه وجيه؛ ضروره أنّ الإطلاق في الجزاء متوقّف على عدم البيان و لو منفصلاً، و معلوم أنّ ظهور الشرطيه في ترتّب الجزاء على الشرط غير معلق على شيء، بل إنّما هو بالوضع، فيكون الشرط بياناً للجزاء.

و لكنّ الذي يسهّل الخطب: هو أنّه قدس سره لم يقل بهذه المقالته، مع أنّها غير تامّه في حدّ نفسها أيضاً؛ و ذلك لأنّ ظهور الإطلاق إنّما يكون معلقاً على عدم البيان المتصل، فبعد أن لم يكن - حسب الفرض - في الكلام ما يوجب أن يكون بياناً، و بعد إحراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في الحكم، ينعقد الإطلاق، فلو وجد ذلك في كلام منفصل يقع التعارض بينهما.

نعم قد يقال: إنّّه و إن كان كذلك، إلّا أنّ ظهور أداه الشرط في الدلاله على استقلال الشرط في سببته لترتّب الجزاء وضعي، و هو أقوى من ظهور إطلاق الجزاء؛ فإنّه بمقدّمات الحكمه.

١- مطارح الأنظار: ١٧٩/السطر ٢٠.

ص: ٢٦٠

و فيه أوَّلًا: أننا لا نسلّم دلالة الشرطية على الحدوث عند الحدوث بالوضع، كما لم يسلّمها كثير منهم أيضاً؛ لأنهم يرون أنّ ذلك من ناحيه الإطلاق، فكما أنّ إطلاق الشرط يقتضى كونه علّه لترتب الجزاء، فكذلك إطلاقه يقتضى استقلاله فى السببيه و كونه تمام الموضوع لترتب الجزاء؛ قارنه شرط آخر، أم لا، و عليه فالإطلاق كما هو منعقد فى ناحيه الشرط، فكذلك هو فى ناحيه الجزاء، و معلوم أنّه لا- تنافى و لا تعارض بين الإطلاق الجارى فى ناحيه شرط كلّ جملة بالنسبه إلى إطلاق جزائها لو خَلّيت و نفسها.

و بالجمله: لا- يكون بين صدر كلّ جملة و ذيلها تنافٍ و تخالف، بل التنافى و التخالف بلحاظ الإطلاقات الأربعة التى فى الجملتين: اثنان منها فى جانب الشرط، و آخران فى ناحيه الجزاء، ضروره أنّ معنى حفظ الإطلاق من ناحيه فى كلتا الجملتين، هو سببيه كلّ منهما مستقلاً فى حدوث الإراده و الوجوب على نفس ماهيه الجزاء، فتكون نفس الماهيه بلا تقييد، محطاً لتعلّق إرادتين أو وجوبين مستقلّين، و ذلك باطل؛ لأنّ تشخّص الإراده بالمراد، و لا يكاد يتشخّص الشىء بشخصين، كبطلان تعلّق إرادته و كراهه بنفس الماهيه بلا قيد؛ فإنّها بلا قيد و إن كانت قابله للتكثّر بتكثّر الأفراد، و لكنّها غير قابله لها فى حدّ نفسها، فلا معنى لتعلّق إرادتين مستقلّتين بها.

فإذا لم يمكن الجمع بين الإطلاقات الأربعة، فيدور الأمر بين حفظ إطلاق الشرط فى الجملتين، و رفع اليد عن إطلاق الجزاء فيهما فتنقيد ماهيه الضوء فى المثال المفروض حتّى يكون متعلّق الإرادتين شيئين مختلفين، فيقال: «إن نمت فتوضّأ وضوءاً من قبل النوم» و «إن بليت فتوضّأ وضوءاً من قبل البول» و بين حفظ إطلاق الجزاء فيهما و رفع اليد عن إطلاق الشرط؛ بأن يقال: إنّ كلّاً من الشرطين إنّما يستفاد فى

ص: ٢٦١

التأثير و الدلالة على الحدوث عند الحدوث إذا لم يقارنه شرط آخر، و أمّا عند المقارنه فالمؤثّر هو المجموع، و لا ترجيح لأحد الإطلاقين على الآخر حتّى على مذاق من يرى أنّ ظهور الإطلاق متوقّف على عدم البيان الخارجى.

و إيّاك أن تتوهّم: أنّ الإطلاق الجارى فى ناحيه الشرط، مقدّم على الإطلاق الجارى فى ناحيه الجزاء؛ بلحاظ تقدّم ظهور صدر القضية على ذيلها، لأنّ ذلك إنّما هو بالنسبه إلى صدر قضيه و ذيلها، لا بين صدر قضيه و ذيل قضيه اخرى، و ما نحن فيه من قبيل الثانى؛ بداهه أنّه لا تنافى بين صدر قوله: «إن نمت فتوضّأ» و ذيله، بل بينهما كمال الملاءمه، و إنّما التنافى بعد ضمّ قوله: «إن بليت فتوضّأ» و هى جملة اخرى.

فظهر: أنّه لا ترجيح لأحد الإطلاقين على الآخر.

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ دلالة أداه الشرط على الحدوث عند الحدوث بالوضع، و لكن مجرد ذلك لا يكفى لحمل اللفظ على معناه، و لا- يصحّ الاحتجاج بمعناه ما لم تنضمّ إليه اصول عقلائيّه اخرى، ككونه فى مقام التفهيم، و مستعملاً إيّاه فى معناه الحقيقى، و أنّه مراد له جدّاً.

و سيوافيك فى مبحث العامّ و الخاصّ، أنّ تقديم الخاصّ على العامّ ليس لأظهريته من العامّ، بل لأجل عدم تطابق الجدّ مع

الاستعمال، و أنه لا- وجه لتقديم الأقوى ظهوراً في الظهورين المستقرّين إلماً إذا كانا بحيث إذا عرضنا على العقلاء، يعدّون أحدهما قرينه على كشف المراد الواقعي من الآخر، نظير أدلّه كثير الشكّ بالنسبه إلى أدلّه الشكوك، و أدلّه نفى الحرج بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه.

و أما في غير ذلك، فلا يكاد ترفع اليد عن ظاهر استقرّ أمره بأظهره غيره في مفاده، ألا ترى أنه إذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «أهن الفاسق» فمع أنّ الجملة

ص: ٢٦٢

الاولى تدلّ بدلاله لفظيه على وجوب إكرام كلّ عالم، فتكون أقوى في مفادها في دلالة الجملة الثانيه في مفادها؛ حيث إنّها بالإطلاق، و لكن مع ذلك لا تقدّم الاولى على الثانيه في مورد تصادقهما بلحاظ كونها بدلاله اللفظ، بل يرون كلّاً منهما حجّه بنفسها مستقلّه، فتدبّر.

فظهر: أنه لا- وجه لتقديم ما يكون مستفاداً من اللفظ على ما يكون مستفاداً من الإطلاق؛ معللاً بالأقوائيه، و لم يثبت بناء العقلاء على ذلك إلماً في مورد يكون أحدهما قرينه على الآخر، و معلوم أنّ ذلك غير رهين بكون أحدهما بالوضع، و الآخر بالإطلاق، كما لا يخفى.

و فيما نحن فيه لو سلّم أنّ أداء الشرط موضوعه للدلاله على الحدوث عند الحدوث، فحيث إنّ مقتضى إطلاق الجزاء هو أنّ نفس الطبيعه بلا- قيد متعلّق للوجوب، فكلاً حجّه في مفاده، فبعد ورود جملة اخرى يكون لها ما يكون لسابقتها، و لا وجه لرفع اليد عن ظهور إطلاق الجزاء معتذراً بأقوائيه ظهور الأداه.

و بالجملة: الجمع بين الأدلّه بعضها مع بعض - سواء كان بين الخاصّ و العامّ، أو بين المطلق و المقيد - ليس عبارته عن رفع اليد عن الظهور؛ بحيث يكون الخاصّ مثلاً موجباً لرفع اليد عن ظهور العامّ في العموم، و لذا يقال: «إنّ العامّ مستعمل في معناه الحقيقي» و التخصيص لا- يوجب المجازيه، بل غايه ما يوجهه التخصيص كشفه عن أنّ الإراده الجدّيه، لم تتعلّق بالعموم، و لم تتطابق الإراده الجدّيه مع الإراده الاستعماليه.

و كذا الحال في باب المطلق و المقيد، فإنّه بعد طرؤ التقييد يستكشف أنّ نفس الطبيعه بما هي، لم تكن تمام الموضوع بالإراده الجدّيه، فطرؤ القيد لا يوجب عدم كون

ص: ٢٦٣

المولى في مقام البيان؛ أو عدم جعل نفس الطبيعه تمام الموضوع، بل غايته الكشف عن أنّها غير مراده جدّاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ المسأله ليست من باب تقديم أقوى الظهورين على الآخر، فتدبّر و اغتنم.

فظهر و تحقّق: أنّ التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني قدس سره لعدم التداخل، غير تامّ، و قد عدل قدس سره إلى ما في

التعليقه (١)، و هو تام، كما سنذكره قريباً، فارتقب.

و أما ما ذكره العلمان النائني و الأصفهاني • ففيه خلط؛ لأنّ البحث في التنافي بين جعل نفس الماهيه متعلقه للحكم في الجزاء في إحدى الجملتين، و جعل نفس تلك الماهيه أيضاً متعلقه للحكم في الجزاء في الجملة الاخرى، لا في الهيئه و البعث فيهما، و واضح أنّ أصله الإطلاق في ناحيه الشرط، كما تقتضى كونه مؤثراً مستقلاً؛ قارنه شىء، أم لا، فكذلك أصله الإطلاق في ناحيه الجزاء، تقتضى كون نفس الطبيعه بلا- قيد تمام المتعلق، فيقع التعارض بينهما، و لا ترجيح لإحدهما على الاخرى بعد كون استفاده الظهور في كلّ من الشرط و الجزاء من ناحيه الإطلاق؛ لأنّ إطلاق الجزاء كما يكون معلقاً على عدم ورود البيان على خلافه، فكذلك إطلاق الشرط معلق على عدم البيان على خلافه، فيقال: إنّ الشىء الواحد لا تتعلّق به إرادتان و بعثان حقيقه، و من وحده المتعلق تستكشف وحده المؤثر و التأثير.

فعلى هذا تكون أصله الإطلاق في كلّ من الشرط و الجزاء موجوده، فلكلّ منهما اقتضاء في مدلوله بالنسبه إلى الآخر، فيقع التعارض بين المقتضيين، لا بين

١- كفايه الاصول: ٢٤٢، الهامش ٣.

ص: ٢٤٤

المقتضى اللاقتضاء كما ذكره العلمان. و حديث تقدّم ظهور صدر القضيّه على ظهور ذيلها، قد أشرنا إلى ضعفه آنفاً، فلاحظ.

و أما ما أفاده المحقق الهمداني قدس سره، ففيه: أنّ المراد بالقاعده اللفظيه في المقام ليس أصله الحقيقه؛ لأنّه قدس سره ممّن لا يرى استفاده السببيه المستقله من الوضع، بل من الإطلاق (١)، فالمراد بالقاعده أصله الإطلاق، و معلوم أنّها موجوده في كلّ من الشرط و الجزاء، و لا- وجه لحفظ الإطلاق من ناحيه الشرط، و تقييده من ناحيه الجزاء، أو بالعكس؛ إلّا لمخرج خارجي، فنقول: سببيه كلّ شرط للجزاء مستقلاً، تقتضى تعدّد المشتغل به و الاشتغال، و لا يكاد يمكن مع كون الجزاء في الجملتين نفس الماهيه؛ لبطلان تعلّق إرادتين و بعثين بماهيه واحده بلا تقييد، فلا بدّ و أن يكون ذلك بعد التقييد في ناحيه الجزاء.

كما أنّ الإطلاق في ناحيه الجزاء، يقتضى كون نفس الماهيه بلا- قيد تمام المتعلق، فيكون المشتغل به واحداً، و مع وحده المشتغل به لا يكون اشتغال الذمه متعدداً.

فظهر: أنّ عدم الاشتغال ثانياً في المقام، إنّما هو لوجود المانع، فتدبر.

و أمّا ما ذكره في خلال كلامه- دفعاً لما ذكرناه من وجود الإطلاق في ناحيه الجزاء- من أنّه لا بدّ و أن يقيّد الجزاء، و التقييد إنّما نشأ من حكم العقل بعد استفاده السببيه المستقله من الدليل، فإطلاق السبب منضمّاً إلى حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثر يستلزم تعدّد الأثر، بيان للجزاء، و معه لا مجال للتمسك بإطلاقه.

ففيه: أنّه قدس سره أراد الجمع بين الأدلّه بالقاعده العقليه، مع أنّه لا مجرى لتلك

القاعده العقليه فى هذه المباحث. و لو سلّمنا و جوّزنا جريانها فى مثل هذه المباحث، فيمكن أن نقول بعكس ذلك فى ناحيه الجزاء؛ و أنّ إطلاق الجزاء يقتضى كون المسبّب واحداً، و قد تقرّر أنّ الواحد لا يصدر من الكثير بما هو كثير؛ أى لا يعقل أن يؤثّر الكثير بما هو كثير فى أمر واحد، فيكون المؤثّر مجموع الشرطين، لا كلّ واحد، فتدبّر.

و أمّا ما ذكره قدس سره فى التقريب الأخير من مقياسه الأسباب الشرعيه بالأسباب العقليه.

ففيه أولّماً: أنّه لا- يكون الأمر فى العلل التكوينيّه كما زعمه قدس سره لأنّه عند توارده عند علل متعدّده على معلول واحد، يكون المجموع أو الجامع- كما زعموا- مؤثراً، لا- كلّ واحد منها، فإذا كان الأمر فى المقياس عليه كذلك، فما ظنّك فى المقياس!! فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لو سلّم ذلك فى التكوينيّات فالقياس مع الفارق؛ ضروره وجود الفرق الواضح بينهما، لأنّ المعلول التكويني يتأثر من ناحيه علته، و يكون مفتقر الذات إلى علته، و وجوداً مرتبطاً بها، و أمّا العله التشريعيه فعباره عن جعل الشىء موضوعاً و متعلّقاً للحكم، فكما يمكن أن يجعل النوم و البول سبباً لإيجاب الموضوع فى حال الانفراد، فكذلك يمكن جعل السببيه لهما معاً حال الاجتماع.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا فى حديث المقياسه، يظهر لك ضعف ما ربما يقال؛ من أنّ تعدّد المحرّك فى الأسباب التكوينيّه، إن اقتضى كون المتحرّك متعدّداً، فكذلك الأمر فى الأسباب الشرعيه، فإذا كانت متعدّده يلزم تعدّد المسبّبات (١).

١- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ١٧٤، الهامش ١.

و قد ذكر المحقّق العراقى قدس سره فى «المقالات» وجهاً آخر لعدم التداخل، و حاصله: أنّه إذا تعدّد الشرط و كان الجزاء شخصاً غير قابل للتكثير، فلا- شبهه فى أنّه لا- محيص من رفع اليد عن ظهور الشرط فى المؤثريه بنحو الاستقلال، فيحمل على مؤثريه المجموع فى وجود الجزاء عند تقارنهما، خصوصاً أنّ اقتضاء مؤثريه أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. و فى صورته تعاقبهما كان الأثر لأوّل الوجودين قهراً، كما لا يخفى.

و أمّا إذا كان الجزاء وجوداً سنخياً قابلاً للتكثير، فيدور الأمر بين الأخذ بإطلاق الجزاء الكاشف عن صّرف الوجود غير القابل للتكثير أيضاً، و لازمه أيضاً رفع اليد عن ظهور الشرط فى الاستقلال تأثيراً، فيجرى فيه حكم الصوره السابقه، و بين الأخذ بظهور كلّ شرط فى المؤثريه المستقله المستلزم لرفع اليد عن وحده الجزاء بحمله على وجود دون وجود.

و لكنّ الظاهر كون الجزاء تبعاً للشرط ثبوتاً و إثباتاً، و أنّ ظهور الشرط فى المؤثريه المستقله صالح للبيانيه المانع عن الأخذ

بإطلاق الوحده فى ظرف الجزاء، و لازمه كون الأصل فى أمثال الباب عدم التداخل (1).

و فيه أولًا: أنّ إطلاق الجزاء لا يقتضى كون صرف الوجود من الماهيه غير القابل للتكرار، تمام المتعلق له، بل غايه ما يقتضيه هى كون نفس الماهيه القابله للتكرار تمام المتعلق له، فيقع الكلام بعد ذلك فى أنّه فى صورته تعدّد الشرط، هل يتعدّد الجزاء تحكيماً لأصالة الإطلاق فى ناحيه الشرط على أصالة الإطلاق فى ناحيه الجزاء، أم لا؟

١- مقالات الاصول ١: ٤٠٦.

ص: ٢٦٧

و ثانياً: أنّ تبعيه الجزاء للشرط ثبوتاً و إثباتاً و إن كانت غير بعيدة، و لكنّها إنّما تكون فيما إذا كانا فى قضيه واحده، و واضح أنّه لم يكن محطّ البحث فى المقام؛ لعدم التعارض بين صدر القضيه و ذيلها، كما أشرنا إليه آنفاً، بل التعارض بالذات فيه بين إطلاق الشرط فى كلّ قضيه، و إطلاق الجزاء فى القضيه الاخرى، و يتبع ذلك يقع التعارض بين شرط كلّ قضيه و جزائه.

و بالجملة: لم يكن البحث و الكلام فى قضيه واحده بلحاظ صدرها و ذيلها حتّى يجرى فيها ما ذكره قدس سره بل الكلام فيما إذا وردت قضيتان اقتضى كلّ شرط منهما جزاء، و لم يمكننا حفظ الإطلاقات الجاربه فى ناحيتى الشرط و الجزاء فى كلّ منهما؛ لوقوع التعارض بين شرط كلّ منهما مع جزاء الاخرى، و لا يكاد يجرى ما ذكره فى ذلك كما لا يخفى، فتدبر.

التوجيه المقبول لعدم التداخل

إذا ظهر لك عدم تماميه الوجوه التى استدلت بها الأعلام لعدم التداخل، فحان التنبيه على الوجه المختار فى ذلك، و هو الذى أشار إليه المحقّق الخراسانى فى التعليقه، و لعلّه موجود أيضاً فى كلام الشيخ الأعظم الأنصارى أعلى الله مقامه. قال قدس سره ما نصّه: «أنّ العرف لا يكاد يشكّ - بعد الاطلاع على تعدّد القضيه الشرطيه - أنّ قضيته تعدّد الجزاء، و أنّه فى كلّ قضيه وجوب فرد غير ما وجب فى الاخرى، كما إذا اتصلت القضايا و كانت فى كلام واحد، فافهم» (1).

و إليك توضيح ما أفاده: و هو أنّه إذا قيل للعرف السليم ذهنه من الشبهات:

١- كفايه الاصول: ٢٤٢، الهامش ٣.

ص: ٢٦٨

«إذا وقعت فأره فى البئر يجب نرح عشر دلاء» مثلاً، يفهم منه أنّ وقوع الفأره فيها يوجب قذاره فى ماء البئر لا تكاد ترتفع إلّا بنرح ذاك المقدار، فيرى أنّ بين وقوع الفأره فيها و نرح ذاك المقدار مناسبه، و إلّا كان الأمر به عند ذلك جرافاً، و واضح أنّه يفهم كذلك إذا قيل له: «إذا وقعت هره فيها يجب نرح عشر دلاء» فإذا وقعت معاً أو متعاقباً فيها، يرى أنّ لوقوع كلّ منهما اقتضاءً خاصاً بها لا يكون فى الاخرى، فيجب تعدّد النرح عند وقوعهما فيها.

و بالجمله: المناسبه العرفيه بين الشرط و الجزاء، أوجبت تحكيم ظهور إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، فيدرك العرف- بفطرته و ارتكازه- أنه عند تعدد الشرط يتعدّد الجزاء. و لعلّ ما ذكره الأعلام في تقاريبهم، لإصلاح هذا الفهم العقلائي العرفي و تميمه على حسب القواعد الفنيه الصناعيه؛ و إن وقعوا في حيص و بيص.

إن قلت: إنّ من البعيد أن يكون الارتكاز العرفي لأجل المناسبه بين الشرط و الجزاء، بل هو لأجل أنّ مقياسه التشريع بالتكوين أورث هذا الارتكاز؛ لأنّ العلل الخارجيه بمراى و مسمع منهم، فهم يرون أنّ كلّ علّه تؤثر أثراً غير ما تؤثره الاخرى، فأورث هذا ارتكازاً لهم فى باب التشريع؛ بحيث انقدح هذا الأمر فى أذهانهم عند تعدد العلل و الأسباب الشرعيه.

قلت: إنّنا و إن أبطلنا المقياسه، و مقتضاه عدم صحّه هذا الارتكاز العرفي، إلّا أنّه حيث أورث ظهوراً عرفياً للكلام فلا بدّ و أن يتبع؛ لأنّ الظهور هو المتبع فى أمثال المقام، و لا ينظر إلى منشأ حصوله، و إلّا لأوجب الإشكال فى كثير من الظهورات، فتدبر.

و الحاصل: أنّه لو عرضت قضيه شرطيه على العرف و العقلاء، يرون أنّ بين متعلّق الجزاء و الشرط نحو تناسب و ارتباط، و لأجله أوجب الشارع الجزاء عند وجود الشرط، و إلّا يرون الإيجاب جزافاً، فأمر الشارع كاشف عن وجود المناسبه

ص: ٢٦٩

الواقعيه بين الشرط و الجزاء، فالشرط لمتعلّق الإيجاب، لا للإيجاب نفسه(١)، فإذا قيل: «إذا نمت فتوضاً» فالمتبادر عندهم أنّ بين النوم و الوضوء مناسبه، لا- بينه و بين إيجاب الوضوء، و كذا المتبادر من قوله: «إن بلت فتوضاً» أنّ بين البول و الوضوء مناسبه، فإذا تعدد الشرط فى مورد فيرون تعدد الجزاء، و لا ينقدح فى ذهنهم التعارض بين إطلاق الجزاء و ظهور الشرطيه فى التعدد، بل يحكمون بالتعدد من غير التفات إلى إطلاق الجزاء، فتدبر.

حول المقدمه الثانيه التى ذكرها الشيخ الأعظم

إشاره

إذا تمهّد لك ما أشرنا إليه آنفاً فى المقدمه الاولى، يسهل عليك أمر المقدمه الثانيه؛ و هى أنّ أثر السبب الثانى غير أثر السبب الأوّل، بداهه أنّه لو وضح أنّ المتبادر عندهم أنّ بين كلّ شرط و متعلّق الجزاء، تناسباً و سببيه مطلقه- قارنه أمر آخر، أم لا- فلا يكاد ينقدح فى ذهنهم من تعدد الشرط، كون الثانى للتأكيد؛ و أنّ الأثر الحاصل من أحدهما عين الأثر الحاصل من الآخر، بل يرون أنّ لكلّ منهما اقتضاءً و أثراً خاصاً غير ما للآخر. و لعلّه يمكن أن يستفاد هذا من آخر كلام الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه أيضاً، فلاحظ.

١- قلت: كما أنّ النهى كذلك أيضاً؛ بداهه أنّه لو نهى عن معامله، لا يكاد ينقدح فى ذهن العرف أنّ التسبب بألفاظ معامله، منهى عنه، بل غايه ما هناك مبغوضيه معامله. و كذا لو أمر المولى عبده بكنس البيت، فالمتبادر أنّ كنس البيت مطلوبه الحقيقى، لا- الأمر به، نعم بالأمر يتوسّل إلى مطلوبه، و كذا عند سماعهم: «أقم الصلّاء لتدلوك الشمس...» الآية، لا تنقدح فى

ذهنهم أنّ لنفس الأمر بها مصلحه، بل المصلحه إنّما هي لنفس الصلاه عند ذلك، و بالأمر يتوسّل إليها ... و هكذا. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٧٠

فلو قطع النظر عن هذا الدرك و الفهم العقلاني، لأمكن منع المقدّمه الثانيه، لأنّ الجزاء في ظاهر القضيّه هو الوجوب لا متعلّقه، فعند حدوث أحد الشرطين يكون إيجاب واحد للوضوء، كما أنّه عند حدوث الشرط الآخر يكون هناك إيجابان للوضوء، و لا يوجب ذلك تعدّد الواجب، بل غايه ما هناك تعدّد الوجوب، فيدور الأمر بين حفظ إطلاق الشرطين و الجزاءين و حمل الأمر الثاني على التأكيد، و بين الاحتفاظ على أصاله التأسيس و رفع اليد عن ظهور الشرطيه، و معلوم أنّ ظاهر الكلام عند الإطلاق و إن كان التأسيس، إلّا أنّه لا-ريب في كون العقلاء مطبقين على أنّ رفع اليد عن التأسيس عند ذلك، أولى من رفع اليد عن الإطلاقين، فيذن يكون إطلاق كلّ من الشرطين في السببيه المطلقه و إطلاق متعلّق الجزاء، باقيين بحالهما، و لكن عند مقارنه هذه الإطلاقات يقع الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل.

و لا-تتوهم: أنّ التأكيد يوجب تجوّزاً في صيغه الأمر؛ لأنّ المراد بوضع الأمر للوجوب مثلاً، هو وضعه لإيجاد البعث الناشئ من الإراده الحتميه، و معلوم أنّ الأوامر التأكيديه كلّها مستعمله في ذلك، ضروره أنّ التأكيد إنّما يؤتى به في الامور المهمه التي ربما لا-يكتفى فيها بأمر واحد، بل يؤتى به متعدّداً، فكما أنّ البعث الأوّل ناشئ عن الإراده الحتميه، فكذلك البعث الثاني و الثالث، و لا معنى للتأكيد إلّا ذلك، لا أنّ الثاني مستعمل في عنوان التأكيد، أو في الاستحباب، أو الإرشاد، أو غير ذلك؛ لعدم معنى محصّل لها. بل التأكيد لا يتحقّق إلّا بكون المؤكّد من سنخ المؤكّد، فلا بدّ و أن يكون البعثان ناشئين من الإراده الأكيده لغرض الانبعاث حتّى ينتزع التأكيد من الثاني.

ص: ٢٧١

ذكر و تعقيب

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره في المقام؛ لأنّه قال: «إنّ تأكّد الوجوب في ظرف تكرر الشرط، يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهه استناد الوجوب الواحد المتأكّد إليهما، لا إلى كلّ واحد منهما»(١).

توضيح الضعف: هو أنّ الوجوب المؤكّد لم يكن معلوماً للشرطين؛ بحيث يكونان مؤثّرين فيه، بل هناك وجوبان و بعثان كلّ واحد منهما عن إرادته إلزاميه متعلّقتان بأمر واحد، و ينتزع من تكررهما التأكّد، أو الوجوب المتأكّد، فالتأكّد أمر منتزع من تكرار البعثين، و كذا الوجوب المتأكّد أمر منتزع منه، لا أنّه معلول للشرطين، فتدبر.

إيقاظ: في الفرق بين التأكيد في المقام و سائر الموارد

و ليعلم: أنّ حمل الأمر الثاني في المقام على التأكيد، غير التأكيد المبحوث عنه في سائر الموارد؛ و ذلك لأنّه ربما يكرّر البعث

لأهمّيه في الموضوع لثلاً يغفل المأمور و يتقاعد عن إتيانه، فالبعث الثاني صادر عن مبدأ البعث الأوّل، بل ربما يصدر بعث ثالث، و لكنّ البعثين صادران عن مبدأ صدر منه البعث الأوّل، فيعتبر و ينتزع من البعث الثاني أو الثالث أنّه تأكيد للبعث الأوّل، و ليس لهذه البعوث إلّا ملاك واحد مهمّ.

و لكن ليس المقام كذلك، لأنّ تكرر البعث في المقام، ليس لدفع الغفله و التساهل و التقاعد عن إتيانه، بل لتكرار المناط و السبب؛ بداهه أنّ إيجاب الوضوء

١- مقالات الاصول ١: ٤٠٧.

ص: ٢٧٢

في إحدى القضيتين مسبّب عن النوم، و في الاخرى مسبّب عن البول، و البعث المتعلّق بالوضوء بسببيه النوم، غير البعث المتعلّق به بسببيه البول، و لكلّ منهما مناط يخصه.

نعم، حيث إنّ المسبّب من كلّ منهما ماهيه واحده، فتتأكد إرادته الأمر بالنسبه إلى إيجابها. و بعبارة اخرى: إذا كان متعلّق الجزاء ماهيه قابله للتكرار، فإن اقتضى مناط تعلق البعث بماهيه، و اقتضى مناط آخر تعلق بعث آخر بنفس الماهيه، فمقتضى أصاله الإطلاق في ناحيتي الشرط و الجزاء، هو كون كلّ من المناطين مستقلاً و تاماً في إيجاب الماهيه القابله للتكرار، فلو أحرزنا وحده المتعلّق فيجتمع فيه المناطان، و يستكشف أنّ الإراده هناك أتمّ و أكمل؛ لوضوح أقوائيه اجتماع المناطين و أكملته في مورد من صدق مناط واحد هناك.

فظهر: أنّ التأكيد في المقام غير التأكيد في سائر المقامات، فلا يكون البعث الثاني صادراً عن مناط ما صدر عنه البعث الأوّل بلحاظ أهمّيته، و لدفع الغفله و النسيان و التقاعد عنه، كما هو الشأن في غيره، بل لكلّ منهما ملاك و مناط يخصّه، فلم يكن التأكيد في المقام مثل التكرار في سائر الموارد، فإذن لا يكون البعث الثاني بداعي التأكيد، فتدبر.

حول الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم لتحكيم المقدمه الثانيه

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه ذكر وجهين لتحكيم المقدمه الثانيه لا يخلوان من النظر:

الوجه الأوّل: أنّ الأسباب الشرعيه كالأسباب العقليه و العاديه، فإن التزمنا بكون الأسباب الشرعيه أسباباً لنفس الأحكام لا لمتعلقاتها، فيلزم تعدّد إيجاد الفعل في الخارج، و هو المطلوب.

ص: ٢٧٣

بيان الملازمه: هو أنّ المسبّب حينئذٍ اشتغال الذمّه بإيجاد الفعل، و لا شكّ في أنّ السبب الأوّل يقتضى ذلك، فإذا فرضنا وجود سبب آخر فيوجب اشتغالاً آخر؛ إذ لو لم يقتض ذلك فإمّا لنقص في السبب، أو في المسبّب، و ليس ذلك في شيء منهما:

أما الأول فلما هو المفروض، و أما الثاني فلأن قبول اشتغال الذمه للتعدّد و عدمه، إنّما هو تابع لقبول الفعل المتعلّق له و عدمه، كما هو ظاهر للمتأمل، و المفروض قبوله للتعدّد. و ملاحظه الأسباب العقلية ترفع احتمال التأكيد(١).

و فيه: أنّه قد أشرنا غير مرّه إلى أنّه لا وجه لمقايسه العلل الشرعية بالعلل التكوينية؛ لأنّ العله التكوينية مؤثّره في وجود معلولها، بل يكون تشخّص معلولها بتشخصها، و يكون وجود المعلول ربطاً و متديلاً من وجود علته، و من البديهي أنّ النوم أو البول مثلاً، لم يكن مؤثراً و سبباً تكوينياً لإيجاد الضوء، و كذا بعث المولى لم يكن مسبباً لذلك، بل غايه ما هناك جعل البول مثلاً سبباً لإيجاب الضوء، بناءً على إمكان جعل السببيه، أو إيجاب الضوء عند حدوث البول، و واضح أنّه كما يصحّ جعل كلّ من البول و النوم سبباً لإيجاب الضوء حال الانفراد، فكذلك يصحّ عند اجتماعهما، أو إيجاب الضوء عند اجتماعهما.

و بالجملة: فعند وجود السببين يكون هناك إيجابان نحو ماهيه واحده، و قد أشرنا إلى أنّ مجرّد ذلك لا يوجب تعدّد اشتغال الذمه بإيجاد الفعل، بل غايه ما هناك تعدّد الوجوب، فيدور الأمر بين حفظ إطلاق الشرطين و الجزاءين؛ و حمل الأمر الثاني على التأكيد، و بين الاحتفاظ بأصالة التأسيس، و رفع اليد عن ظهور الشرطيه، و قد قلنا: إنّ حمل الأمر على التأكيد أولى، فلاحظ.

١- مطارح الأنظار: ١٨٠/السطر ١.

ص: ٢٧٤

و بعبارة اخرى: أنّ اشتغال الذمه بإيجاد الفعل، ليس إلّما لأجل الوجوب على المكلف، و ليس هاهنا شىء غير البعث المتعلّق بالماهيه المتوجه إلى المكلف المنتزع منه الوجوب، فحينئذٍ تحقّق اشتغال آخر من السبب الثاني، فرع تقديم الظهور التأسيسي على إطلاق الجزاء، و هو ممنوع، بل لو فرض معنى آخر لاشتغال الذمه فتعدّده فرع هذا التقديم الممنوع.

الوجه الثاني: الالتزام بكون الأسباب الشرعيه أسباباً لنفس الأفعال دون الأحكام، و لا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته؛ لأنّها لم تكن أسباباً عقلية و لا عادية، بل أسباباً جعلية، و معنى السبب الجعلي أنّ لها- كالبول مثلاً- اقتضاءً في نظر الجاعل للوضوء؛ على وجه لو انقده ذلك في نفوسنا لكننا جازمين بالسببيه أيضاً(١).

و بعبارة اخرى- كما في «المقالات»-: «أنّ الظاهر من الشرط كونه مقتضياً لوجود الموضوع، و أنّ اقتضاه لوجوبه من تبعات اقتضائه الوجود؛ حيث إنّ اقتضاه التشريعي لوجود شىء كونه موجباً لوجوبه، و حينئذٍ لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثريه المستقلّه اقتضاؤه وجوداً مستقلاً»(٢).

و فيه: أنّه إن تمّ ما ذكره فلا يقتضى تعدّد الوجود؛ لأنّه بعد الاعتراف بأنّ معنى السببيه الجعليه للبول مثلاً، أنّ له اقتضاءً للوضوء، لا- كونه مؤثراً فعلياً له، فتعدّد الاقتضاء المستقل لا يوجب تعدّد الوجود، كما لا يخفى؛ لأنّ معنى استقلال الاقتضاء، هو أنّه في اقتضائه غير متوقّف على الضمّ و الضميمة، و لا- ينافي ذلك الاشتراك في التأثير الفعلي، فحينئذٍ مع حفظ إطلاق الجزاء و استقلال كلّ واحد من

١- مطارح الأنظار: ١٨٠/السطر ٢٠.

الشرطين في اقتضاء نفس الماهية، يثبت القول بالتداخل لا محاله، فتدبر.

و أما ما قاله أعلى الله مقامه أخيراً و صدّقه المحقق العراقي قدس سره - من أنّ لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلّة، اقتضائه وجوداً مستقلاً - فرجوع عمّا ذكره في الصدر؛ من أنّ الشرط له سببه الاقتضاء بالنسبة إليه، لا السببه الاستقلاليه.

و لا يخفى: أنّ هذا الوجه و إن كان يشبه الوجه الذي اخترناه لتعدّد الجزاء وجوداً من وجه، و لكنّه غيره حقيقه؛ بدهاه أنا تشبثنا لإثبات ذلك بالفهم العرفي و مغروسية المناسبه بين الشرط و متعلّق الجزاء في ذهنه، بخلاف هذا الوجه، فتدبر حتّى لا يختلط عليك أحدهما بالآخر.

و يزيد هذا الوجه وهناً، عدم ارتضاء الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه به؛ حيث قال: «إنّ الإنصاف أنّه لا يسمن» (١) نعم ارتضاء المحقق العراقي قدس سره و الأمر في ذلك سهل، و الله الهادي إلى الرشاد.

فبعد ما تحقّق لديك الأمر في المقدمتين اللتين استظهرهما الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه من الوجه الذي ذكره العلّامة قدس سره لعدم التداخل - من أنّ كلّاً من الشرطين مستقلّ في التأثير، و أنّ أثر الثاني غير أثر الأوّل - تصل النوبه إلى المقدمه الثالثه.

حول المقدمه الثالثه التي ذكرها الشيخ الأعظم

إشاره

هل تعدّد الأثر يوجب تعدّد المسببات؛ و يستلزم تعدّد الجزاء و تكرر العمل حسب تعدّد الشرط و تكرّره، أم لا؛ فيصحّ الاكتفاء في مقام الامتثال بمصدق واحد،

١- مطارح الأنظار: ١٨٠/ السطر ٢٤.

فينطبق عليه كلّ منهما؛ و هو الذي يعبر عنه بتداخل المسببات؟

و حيث إنّ للشيخ أعلى الله مقامه إشكالاً في إمكان تداخل المسببات، ففقدنا البحث في تداخل المسببات في جهتين:

الاولى: في إمكان تداخل المسببين ثبوتاً و عدمه.

و الثانية: فى أنه على تقدير الإمكان، ما هو مقتضى القاعده فى مقام الإثبات.

الجهه الاولى: فى إمكان تداخل المسببات ثبوتاً

قد منع الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه إمكان التداخل، فقال فى وجهه:

«قد قررنا فى المقدمه السابقه أن متعلق التكليف حينئذٍ، هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، و لا يعقل تداخل فردين من جهه واحده، بل و لا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير؛ إلا أن يكون ناسخاً لحكم السببيه» (١).

و بالجملة: فرض تأثير السبب الثانى و أن أثره غير الأثر الأول، يوجب امتناع التداخل، بل عدم تعقل التداخل.

وفيه: أن ما ذكره أعلى الله مقامه على فرض هو تام من حيث الكبرى دون الصغرى، و على تقدير بالعكس؛ و ذلك لأنه إن أراد بالفرد الفرد الخارجى كما هو الظاهر، فالكبرى مسلّمه؛ بداهه أنه يستحيل أن يتحد الفردان الموجودان المتشخصان فى الخارج و يصيرا واحداً، و لكن الصغرى - و هى متعلق التكليف و الخطاب بالفرد الخارجى - ممنوعه؛ لما أشرنا غير مره من استحاله تعلق التكليف و الخطاب بالفرد الخارجى، بل بالعنوان، و الخارج ظرف السقوط.

و إن أراد بالفرد الفرد العنوانى القابل للانطباق على الخارج - و إنما سمّاه «فرداً»

١- مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ٣٦.

ص: ٢٧٧

لكونه تحت العنوان العام، نظير فرديه الصنف للنوع، و النوع للجنس، فيقال: إن الإنسان الأبيض فرد للإنسان، و الحيوان الناطق فرد للحيوان - فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيه واحده غير مسلّم، بل القيود الواردة على الماهيه مختلفه؛ فقد تكون موجب لصيور المقيدين متباينين، كالإنسان الأبيض و الأسود، و قد لا تكون كذلك، بل يكون المقيدان عامين من وجه، كالإنسان الأبيض و العالم.

فإذن الوضوء فى قوله: «إذا نمت فتوضاً» و «إذا بليت فتوضاً» ماهيه واحده، و بعد تسلّم المقدمتين لا بدّ من كونها مقيده بقيدتين؛ حتى يكون كلّ سبب علّه مستقله لإيجاب أحد العنوانين، و لكن لا يلزم أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى، فمع عدم قيام دليل على امتناعه، لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدال على التداخل فرضاً، فقوله أعلى الله مقامه بآته: «لا يعقل ورود دليل على التداخل» فرع إثبات الامتناع، و هو مفقود.

بل لنا أن نقول: لازم ظهور الشرطين فيما ذكر و ورود الدليل على التداخل هو كون المقيدين قابلين للتصادق.

و بالجملة: إن أراد بالفرد الحصه بلحاظ كونها تحت العام، فالصغرى مسلّمه؛ لأنّ الوضوء المتقيد بالبول و المتقيد بالنوم، فردان

لماهيه الموضوع فريديه الصنف للنوع، و يصحّ تعلّق التكليف بهما، و لكن الكبرى ممنوعه؛ لأنّه إنّما يمتنع الاتحاد إذا كان كلّ من القيدتين مبايناً للآخر، كما إذا تقيّدت ماهيه الإنسان بقيدى العلم و الجهل، لعدم صدق الإنسان العالم و الإنسان الجاهل على مصداق واحد، و أمّا إذا كان أحد القيدتين أعمّ من وجه من الآخر، فيجوز اجتماعهما فى الجملة، كما إذا تقيّدت ماهيه الإنسان بقيدى العلم و العدالة؛ بداهه جواز صدق الإنسان العالم و الإنسان العادل على مصداق واحد. فمع هذا الاحتمال، لا مجال للحكم بعدم معقوليه تداخل

ص: ٢٧٨

المسببات، فعلى تقدير تماميه المقدمتين، لو ورد دليل ظاهر فى تداخل المسببات، فلا وجه لرفع اليد عنه أو حملة على كونه ناسخاً، بل يكشف بذلك عن أنّ النسبه بينهما هى العموم من وجه، لا التباين. هذا حال مقام الثبوت، و قد عرفت إمكان تداخل المسببات.

الوجه الثانيه: فيما هو مقتضى القاعده فى مقام الإثبات

و بعد ما تمهّد لك ما ذكرناه فى الوجه الاولى من إمكان التداخل فى المسببات، يظهر لك أنّه إذا لم يدلّ دليل على التداخل، فلا مجال للقول به، فلا بدّ فى مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يحصل اليقين بالبراءه؛ للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطين فى التأثير و كون أثر كلّ منهما غير الآخر، كما هو المفروض.

و بالجملة: إن لم يرد دليل على تداخل المسببات، فمقتضى قاعده الاشتغال عدم التداخل و لزوم إتيان الجزاء متعدداً حسب تعدّد الشرط؛ بداهه أنّه بعد القطع باشتغال الذمّه بتكليفين: أحدهما: بالوضوء من حدث النوم، و الآخر: بالوضوء من حدث البول، فلا بدّ من القطع بفراغ الذمّه؛ و ذلك يحصل إذا أتى بالوضوء متعدداً، بخلاف ما إذا أتى بوضوء واحد، فإنّه لا يقطع حينئذٍ بفراغ الذمّه.

و أمّا دعوى فهم العرف تكرار الوضوء من الشرطين، فعهدتها على مدّعيتها؛ لأنّها ترجع إلى دعوى استظهار كون كلّ عنوان مبايناً للآخر، و هى بمكان من البعد.

فظهر: أنّ مقتضى القاعده عدم تداخل المسببات؛ و الحكم بالاشتغال، و لزوم الإتيان بالجزاء مرّتين أو أزيد حسب تعدّد الشرط.

نعم، إن دلّ دليل على كفايه الإتيان بالجزاء مرّه واحده - كما يقال ذلك فى الأغسال - فمع عدم التداخل فى أسبابها تداخل مسبباتها، و يكتفى بجزء واحد

ص: ٢٧٩

و غسل فارد عند تحقّق الحيض و الجنابه.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل؛ و هو ما إذا كان كلّ من الشرطين مختلفين ماهيه، كالنوم و البول بالنسبه إلى الموضوع.

المقام الثانى: فى حكم ما إذا تعددت الأسباب شخصاً لا نوعاً

إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء، و اختلفا عدداً؛ بأن كانا فردين أو أفراداً لماهيه واحده، كما إذا قيل: «إذا بليت فتوضاً» فتكرّر منه البول بلا تخلّل الموضوع فى البين، فهل الكلام فيه الكلام فيما إذا اختلفا ماهيه، أم لا؟

فرّق المحقّق النائينى قدس سره بين ما إذا كان السبب وجود كلّ فرد مستقلاً، و بين ما إذا كان السبب نفس الماهيه، فقال ما حاصله: أنّه إن قلنا بظهور القضييه الشرطيه فى الانحلال و أنّ السبب هو وجود كلّ فرد من أفراد الماهيه - كما هو الحقّ - فيكون كلّ واحد من أفراد الشرط سبباً مستقلاً لترتّب الجزاء، فمع إمكان التعدّد فى المسبّب لا موجب للتداخل.

و أمّا إذا لم نقل بذلك - بأن كانت العله نفس الطبيعه - فلا تعدّد للشرط حينئذٍ أصلاً؛ لعدم تكرّر صترف الوجود، لأنّ نفس الطبيعه المتحقّقه أوّلاً هى عين المتحقّقه مع فرد آخر ثانياً بلا تفاوت بينهما (1).

و لا يخفى: أنّ ما أفاده و إن كان له وجه فى حدّ نفسه، إلّا أنّه خارج عن موضوع البحث فى التداخل؛ لأنّه إنّما هو بعد الانحلال؛ و أنّ كلّ واحد من الشروط المتعدده، سبب تامّ لترتّب الجزاء لو خلّى و نفسه، فيقع البحث فيما لو تعاقب الفردان، فإذا فرض أنّه لم يكن لكلّ من الأفراد سببيه مستقّله، بل فرضنا أنّ السبب هو نفس

١- فوائد الاصول ١: ٥٠٠.

ص: ٢٨٠

الطبيعه، فهذا خارج عن موضوع البحث فى تداخل الأسباب، بل يرجع إلى البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد.

نعم، البحث فى وحده السبب أو تعدده، من مبادئ هذه المسأله؛ لأنّه لا بدّ و أن يثبت أوّلاً أنّ السبب هو الفرد - لا الطبيعه - حتى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث فى تداخل الأسباب؛ و أنّ الفردين منها يتداخلان فى إيجاب الموضوع، أم لا.

و لعلّ مقصود المحقّق النائينى قدس سره بيان تقديم ظهور صدر القضييه الشرطيه على ذيلها، فبناءً على ظهور الشرطيه فى الانحلال - كما فى قوله: «إن بليت فتوضاً» - و بناءً على دلالتها على أنّه كلّما تحقّق منك البول يجب عليك الموضوع، فيقع التعارض بين صدر القضييه الدالّ على عليه مستقّله لكلّ فرد من أفراد البول لوجوب الموضوع، و بين إطلاق ذيلها، و لا يبعد تحكيم ظهور الصدر على إطلاق ذيلها عرفاً؛ بمعنى أنّه إذا سمع المخاطب أنّ لكلّ فرد من أفراد البول مثلاً عله مستقّله لوجوب الموضوع، لا ينظر إلى إطلاق الذيل، بل يحكم بأنّ كلّ مصداق منه، عله لوجوب خاصّ به بلا تداخل للأسباب.

و لا يخفى: أنّ تحكيم ظهور صدر القضييه على ذيلها، ليس ضابطاً كلياً فى جميع الموارد، إلّا أنّه غالبى. و لكن ربما يكون الذيل قرينه على الصدر، كقولهم: «رأيت أسداً يرمى» و قد لا يفهم شىء منهما، فعند ذلك يقع التعارض بين الإطالقين، و الكلام فى تعارض الإطالقين هنا، هو الكلام فى تعارضهما إذا كانا فى قضيتين، فتدبّر.

هذا كله حال تداخل الأسباب في هذا المقام. و أما تداخل المسببات في المقام، فقد سبق الكلام فيه بما لا مزيد عليه في المقام الأول ثبوتاً وإثباتاً، فلاحظ و تدبر.

ص: ٢٨١

الأمر الرابع اختلاف العلمين في استفاده المفهوم من العام الاستغراقي

لا- إشكال و لا- خلاف في لزوم متابعه المفهوم للمنطوق في جميع القيود المأخوذه فيه، إلما في الإيجاب و السلب قضاءً لحق الفرعيه؛ لأن المفهوم فرع المنطوق، فمفهوم قولنا: «إن جاءك زيد يوم العيد ركباً فأكرمه» إن لم يجئك زيد يوم العيد ركباً فلا يجب إكرامه، و قس عليه سائر القيود.

و من القيود في المنطوق العام المجموعى، كقولنا: «إن رزقت ولداً فأكرم مجموع العلماء» و قد تسالم كل من قال بالمفهوم على أن مفهومه: إن لم ترزق ولداً فلا يجب عليك إكرام مجموعهم، و لا ينافى ذلك و لا يعارضه وجوب إكرام بعضهم إن دل عليه دليل.

و لكن وقع الخلاف و الإشكال بين العلمين المحقق صاحب «الحاشيه» و الشيخ الأعظم الأنصارى ٠ فيما إذا كان القيد المأخوذ في المنطوق العام الاستغراقي؛ من غير فرق في ذلك بين استفاده العموم الاستغراقي من الوضع، كلفظه «كل» و الجمع المحلى باللام، أو من غيره، كالنكره الواقعه في سياق النفي، كقوله عليه السلام:

«إذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شىء»

(١)؛ بناءً على استفاده المفهوم، فقال المحقق صاحب «الحاشيه» قدس سره: «إن مفهومه رفع الإيجاب الكلى و سلب العموم الذى هو بمثابة السلب الجزئى، فيخالف المفهوم المنطوق من حيث الكم، كما كان يخالفه من حيث الكيف، فمفهوم قوله عليه السلام:

«إذا بلغ الماء...»

إلى آخره: أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كره، ينجسه

١- راجع وسائل الشيعه ١: ١٥٨، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١، ٢، ٥، ٦.

ص: ٢٨٢

شىء من النجاسات في الجملة بنحو الإيجاب الجزئى، الملائم لعدم انفعال الماء القليل عند قيام الدليل على عدم انفعاله ببعض النجاسات»(١).

و لكنَّ الشيخَ الأعظمَ قدس سره قال: «إنَّ مفهومه عموم الرفع الذي هو سالبه كلياً، فمفهوم تلك الجملة: أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه جميع النجاسات بنحو الإيجاب الكلي، فينفع الماء القليل من أي نجس» (٢).

و بالجملة: وقع الخلاف بين العلمين - بناءً على المفهوم - في أنَّ مفهوم مثل قوله عليه السلام:

«إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»

هل هو الإيجاب الجزئي، بلحاظ أنَّ نقيض السالبه الكلي هو الموجه الجزئي، كما عليه المحقق صاحب «الحاشية» أو الموجه الكلي، كما عن الشيخ؟

و حاصل ما أفاده الشيخ قدس سره لبيان مختاره - كما عن «التقارير» -: هو أنَّ لفظه «كل» و «الشيء» و نحوهما ممَّا يفيد العموم الاستغراقي، إمَّا يكون آله و عنواناً مشيراً إلى العناوين الواقعة موضوعات للنجاسات في لسان الأدلَّة، كالدم، و البول، و الكلب، و غيرها.

أو يكون عنواناً بنفسه و موضوعاً بحياله.

فعلى الأوَّل: لا - يلزم حفظ العنوان المأخوذ موضوعاً في المنطوق في ناحيه المفهوم؛ لكونه - حسب الفرض - آله صِرْفه و عنواناً مشيراً، فمفاد المنطوق في الحقيقة: لم ينجسه الدم، و البول، و الكلب، و غيرها، فلا بدَّ و أن يكون المفهوم قضيه منطبقه عليها، فلا - يكون الحكم في جانب المفهوم جزئياً، بل كلياً، كما هو الشأن في جانب المنطوق، فمفهوم تلك الجملة: هو أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه الدم،

١- هدايه المسترشدين ٢: ٤٦٠.

٢- مطارح الأنظار: ١٧٤ / السطر ٢٩.

ص: ٢٨٣

و البول، و الكلب ... إلى غير ذلك من العناوين النجسه التي تستوعبها أداه العموم.

و على الثاني: يلزم حفظ العنوان في المفهوم؛ قضاءً لحفظ جميع ما له دخاله و موضوعيه في المنطوق في مفهومه أيضاً، فيكون مفاد المفهوم إيجاباً جزئياً، فيصير مفهوم تلك الجملة: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه شيء من النجاسات.

و حيث إنَّ الأظهر من تلك الجملة هو الأوَّل، فيكون مفهومها كلياً (١).

و بالجملة: العموم الملحوظ في المنطوق إمَّا يعتبر آله لملاحظه العناوين النجسه على وجه الشمول و الاستغراق، فلا يتوجَّه النفي إليه في المفهوم، فيكون الاختلاف بين المفهوم و المنطوق في الكيف فقط دون الكم، أو يعتبر على وجه الموضوعيه، فيتوجَّه إليه النفي، فيكون الاختلاف بينهما ثابتاً من حيث الكم و الكيف؛ على قياس النقيضين عند أهل المنطق، و الشيخ قدس سره

رَجَّحَ الْأَوَّلُ بِدَعْوَى أَنْ الْعَرَفَ قَاضٍ بِذَلِكَ.

و فيه: أنه إن أراد قدس سره بالآليه والمرآتيه أنه لم ينحدر الحكم أصلاً على العنوان المأخوذ في المنطوق و لو بنحو السرايه إلى ما يستوعبها من العناوين الواقعيه، بل انحدر الحكم على الكثره التفصيليه أوّلاً و بالذات، فهو واضح المنع؛ بداهه أن الحكم في لسان الدليل إنما انحدر نحو الكثره الإجماليه، لا الكثره التفصيليه؛ ضروره ملحوظيه العنوان المأخوذ في لسان الدليل عند العرف و العقلاء، و كم فرق عندهم بين قولك: «أكرم كل إنسان» و بين قولك: أكرم زيدا، و عمراً، و بكرأ، و خالداً...» و هكذا.

و بالجملة: لا ينبغي الإشكال في ملحوظيه عنوان «الكل» في قوله «أكرم كل عالم» و عنوان «الشيء» في قوله:

«لم ينجسه شيء».

و إن أراد قدس سره بها أنه و إن انحدر الحكم ظاهراً في لسان الدليل عليه، إلا أنه في الحقيقه وسيله لإسراء الحكم منه إلى العناوين الواقعيه، و العناوين النجسه في قوله:

١- مطارح الأنظار: ١٧٤/السطر ١٨.

ص: ٢٨٤

«لم ينجسه شيء»

فلما ذكره وجه. و لكن لا بدّ من حفظه كذلك في جانب المفهوم، فلا وجه لعدم انحفاظه في المفهوم، و لا يصح إسقاطه فيه رأساً، فحينئذ يكون مفهوم تلك الجملة: هو أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كز، ليس لم ينجسه شيء من النجاسات، و هو سور السالبه الجزئيه، لا- أنه ينجسه كل النجاسات، و لا أنه ينجسه شيء و لو عبّر عن المفهوم بمثل قوله: «ينجسه شيء» فهو تعبير مسامحى ناشئ عن وضع لازم المفهوم مكانه.

و بالجملة: مفهوم قوله: «إن جاءك زيد فأكرم كل عالم»: أنه إذا لم يجئك زيد فلا يجب إكرام كل عالم، و لا إشكال في إفادته قضيه جزئيه.

و من هنا ظهر: أن قول المنطقيين: «أن نقيض الموجه الكلي سالبه جزئيه» بلحاظ كونهم عقلاء. و مع ذلك كله فلو كان في خواطرك شيء فاختر العرف في ذلك فإنهم ببابك، و ستجدهم أصدق شاهد على ما ذكرنا، فتدبر.

ثم إنه لو سلم كون العنوان المأخوذ في المنطوق مرآه بالمعنى الأوّل، لما استفيد منه إلا الجزئيه، بل لو ذكر الأفراد تفصيلاً في القضيه بحيث تكون العناوين النجسه التفصيليه موضوعاً للحكم، يكون مفاد المفهوم أيضاً جزئياً؛ لأنّ المفهوم عبارته عن رفع نسخ الحكم المذكور عن الموضوع، لا إثبات الحكم عليه، فمفهومه قضيه سالبه، لا قضيه موجهه، فمفهوم قوله: «إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه البول، و الدم، و الكلب، و الخنزير» أنه إذا لم يبلغ قدر كز ليس لم ينجسه البول، و الدم، و الكلب، و الخنزير، و معلوم أن سلب السالبه الكليه يتحقّق تاره: بالإيجاب الجزئي، و اخرى: بالإيجاب الكلي، فلا ينافي المفهوم تنجيس بعضها، فتدبر.

فانقدح و تحصل ممّا ذكرنا: أنّ الحقّ هو الذي اختاره المحقّق صاحب «الحاشيه» قدس سره في المقام، فتدبّر و اغتتم.

ص: ٢٨٥

مفهوم الوصف

المبحث الثاني في مفهوم الوصف

اشاره

المبحث الثاني في مفهوم الوصف (١)

وقع الكلام في أنّ للوصف مفهوماً- بحيث يعارض التصريح بخلافه- أو لا.

وقبل ذكر أدلّه الطرفين ينبغي تقديم أمرين لتحريّر محطّ البحث.

الأمر الأوّل: في بيان شمول النزاع للوصف غير المعتمد

الظاهر أنّ محطّ البحث في مفهوم الوصف مطلق الوصف؛ سواء كان معتمداً على موصوفه، كقولنا: «أكرم الإنسان العادل» أو لا بأن ذكر الوصف بوجوده الاشتقاقي، كقولنا: «أكرم العادل» كما صرّح به بعض أئمّه الفن، و كما يظهر من استدلال بعض القائلين بالمفهوم، كما سنشير إليه.

و لكن يظهر من المحقّق النائيني قدس سره اختصاص البحث بما إذا كان الوصف معتمداً على الوصف، فقال ما حاصله: أنّ كلمات الأساطين و إن كانت ظاهره في كون محطّ البحث الوصف عاماً، إلّا أنّ الحقّ اختصاص محطّ البحث بالوصف المعتمد على

١- تأريخ شروع البحث يوم الأحد ٢٠ رجب المرجب / ١٣٨٠ هـ. ق.

ص: ٢٨٦

موصوفه، و أمّا إذا ذكر الوصف بالعنوان الاشتقاقي، فسيبيله سبيل اللقب، بل ليس إلّا اللقب؛ إذ لا فرق في إثبات حكم لموضوع- بعد فرض كونه لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع- بين أن يكون الموضوع في القضية شخصياً، نحو «أكرم زيدا» أو كلياً، مثل «جنّى بإنسان» أو اشتقاقياً، نحو «أكرم عالماً» فكما لا يدلّ إثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك إثبات حكم للعالم لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره.

و السرّ فيه: هو أنّ الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحاً، إنّما هو لخروج الكلام عن اللغويه؛ بتقريب أنّ الحكم لو لم

يختصّ بمورد الوصف و كان ثابتاً له و للفاقد، لما كان لذكر الوصف وجه، و لا يجرى هذا في الوصف الاشتقاقي؛ لأنّ ذكر موضوع الحكم لا يحتاج إلى نكته غير إثبات الحكم له، لا إثباته له و انتفائه عن غيره(١).

و فيه أوّلاً: أنّه لا وجه لتخصيص محطّ البحث بالوصف المعتمد بعد كون البحث عندهم عامّاً، هذا كلام صاحب «الفصول» قدس سره حيث قال: «الظاهر أنّه لا- فرق في المقام بين كون الموصوف مذكوراً أو لا» و صرّح الشيخ أيضاً بذلك، كما أنّ القائل بمفهوم الوصف استدلّ بفهم أبي عبيده من قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لِيّ الواجد يحلّ عرضه و عقوبته»

(٢)، و

«مطل الغنيّ ظلم»

(٣)، حيث فهم أنّ غير الواجد لا يحلّ

١- فوائد الاصول ١: ٥٠١.

٢- راجع وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣، كتاب التجاره، أبواب الدين و القرض، الباب ٨، الحديث ٤، سنن ابن ماجه ٢: ١١١ / ٢٤٢٧.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣، كتاب التجاره، أبواب الدين و القرض، الباب ٨، الحديث ٣، صحيح مسلم ٣: ٣٨٣ / ٣٣، سنن النسائي ٧: ٣١٧.

ص: ٢٨٧

عرضه و عقوبته، و مطل غير الغنيّ ليس بظلم، مع أنّ الواجد و الغنيّ وصفان غير معتمدين على الموصوف في الحديثين، و ترى منكر المفهوم لم يرده: بأنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ الوصف في الحديثين لم يعتمد على الموصوف، بل رده بوجه آخر:

و هو أنّ فهمه لا يثبت الوضع، فلعلّه استند في ذلك إلى القرائن الحاقه بالكلام، و أنّ فهمه- على تقدير فقد القرائن- ليس بحجّه ... إلى غير ذلك.

و بالجمله: لم يقل أحد بأنّ الاستدلال بفهم أبي عبيده خارج عن محطّ البحث؛ لكون الوصف في الحديثين غير معتمد على موصوفه(١).

و ممّا يشهد لما ذكرنا: أنّه قدس سره لم يتعرّض و لم يتعرّضوا لعدم اعتماد الوصف في آيه النبأ(٢)؛ عند الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد من ناحيه الوصف لا الشرط، بل غايه ما قال و قالوا أنّه لم يكن للوصف مفهوم، فتدبّر.

و ثانياً: أنّ النكته التي زعم وجودها في الوصف المعتمد، جاريه في الوصف الاشتقاقي أيضاً، فإنّه لو صحّ أن يقال في الوصف المعتمد: إنّ الحكم لو لم يختصّ بمورد الوصف لما كان لذكر الوصف فائده، بل كان لغواً، صحّ أن يقال في الوصف

الاشتقاقى: إنّه لو لم يكن للصفه فائده و حكمه بل كان يترتب الحكم على فاقد الوصف، لكان ذكر الموصوف بما هو موصوف لغواً، مثلاً فى قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا...» (٣) الآية، لو لم يكن لوصف الفسق مدخلية فى التبين لكان

١- قلت: لا يخفى عدم توجه هذا الإشكال على المحقق النائنى قدس سره لأنه لم يدع أنّ النزاع بين الأعلام خاصّ بالوصف المعتمد، بل صرح بأنّ ظاهر كلمات الأساطين كون عنوان البحث عامّاً و الذى ادّعه هو تحرير محطّ النزاع عنده، بزعم أنّ الوصف الاشتقاقى سبيله سبيل القلب. نعم يتوجه عليه الإشكال الآتى. [المقرّر حفظه الله]

٢- الحجرات (٤٩): ٦.

٣- الحجرات (٤٩): ٦.

ص: ٢٨٨

الأنسب أن يقال: «إن جاءكم رجل» و لعمر الحقّ إنّه بمكان من الوضوح.

و الحاصل: أنّه لا فرق بين الوصف المعتمد و الوصف الاشتقاقى؛ من حيث جريان قاعده الصون عن اللغويه، فإنّ تمت و استفيد منها المفهوم فى الوصف المعتمد، فلا بدّ و أن يستفاد فى الوصف الاشتقاقى أيضاً، فلو قيل بالمفهوم فى الوصف فلا بدّ و أن يقال فى المقامين، و إلّا فلا.

الأمر الثانى: فى شمول النزاع للوصف الأخصّ المطلق و الأعمّ من وجه

إنّ وزان استفاده المفهوم من الوصف، وزان استفاده المفهوم من الجملة الشرطية، فلا بدّ من حفظ جميع ما يذكر فى الكلام من القيود عدا الوصف الذى يدور عليه المفهوم. و بالجملة: لا بدّ من حفظ الموضوع فى استفاده مفهوم الوصف كما هو الشأن فى استفاده مفهوم الشرط و عليه فالوصف المساوى لموصوفه خارج عن محطّ البحث؛ لارتفاع الموضوع بارتفاع الوصف، فلا يبقى للحكم مركز حتّى يحمل عليه أو يسلب عنه.

بل لو كانت النسبه بين الوصف و موصوفه العموم من وجه و كان الافتراق من جانب الموصوف، لكان أيضاً خارجاً عن محطّ البحث؛ لما أشرنا من لزوم حفظ الموضوع فى المفهوم و المنطوق، و إنّما الاختلاف بينهما فى تحقّق الوصف فى أحدهما دون الآخر.

فمحطّ البحث فيما إذا كان الوصف أخصّ من موصوفه؛ لبقاء الموضوع بعد انتفاء الوصف (١).

١- قلت: و لك أن تقول: إنّ المفهوم نقيض المنطوق، و يعتبر فى التناقض اتحاد المتناقضين فى امور: أحدها الاتحاد فى الموضوع. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٨٩

إن قلت: إن هذا يتم في الوصف المعتمد على الموضوع، و أما الوصف الاشتقاقي بناءً على القول ببساطه المشتق، فلا موضوع له.

قلت: لا- ينبغي الإشكال في أنه إذا سمع العرف و العقلاء «أكرم العادل» لفهموا منه الرجل العادل، و لا- يلزم أن يكون ذلك مدلولاً عليه باللفظ؛ حتى يقال: إنه بناءً على القول ببساطه المشتق لا يكون مدلولاً عليه. و لعل ذلك عندهم من قبيل «و حذف ما يعلم منه جائز».

و بالجملة: لا ينبغي الإشكال في أنه يستفاد من تلك الجملة، أن موضوع الإكرام الإنسان الموصوف بوصف العدالة، و هو يكفي في استفاده المفهوم.

و الحاصل: أنه لا ريب في دخول الوصف الأخص في محطّ البحث؛ لبقاء الموضوع بعد انتفائه في الوصف الذي لم يعتمد على موصوفه، إذ لا- بدّ على القول بالمفهوم من تقدير موصوف عند التحليل. كما يدخل في موضوع البحث الوصف الذي تكون النسبه بينه و بين موصوفه، عموماً من وجه في مورد افتراق الصفه عن الموصوف، كما في الغنم غير السائمه بالنسبه إلى الغنم السائمه.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك ضعف ما في كلام المحقّق الخراساني قدس سره (1) من تعميم محطّ البحث للمتساويين أيضاً (2) و كذلك ضعف ما عن بعض

١- كفايه الاصول: ٢٤٥.

٢- قلت: قد صرّح المحقّق الخراساني قدس سره أولاً باختصاص النزاع فيما إذا كان الوصف أخصّ من موصوفه؛ و لو من وجه في مورد افتراق الوصف عن موصوفه، و عدم جريان النزاع في غيره؛ سواء كانا متساويين، أو كانا من وجه في مورد افتراق الموصوف عن الوصف، إلّا أنه استدرك أخيراً فقال: إن استفيدت العلية المنحصرة من الوصف- بحيث لا- يكون للموصوف دخل في الحكم أصلاً؛ حتى يدور الحكم مدار الوصف وجوداً و عدماً- فعلى هذا يجرى النزاع فيما إذا كان الوصف مساوياً للموضوع، أو أعمّ منه مطلقاً، فهو بصدد بيان مطلب آخر، فنسبه القول بجريان النزاع فيما إذا كانت النسبه بين الصفه و الموصوف التساوي إلى المحقّق الخراساني قدس سره في غير محلّها. وليت شعري كيف نسب القول بجريان النزاع في المتساويين إلى المحقّق الخراساني قدس سره و لم ينسب إليه جريانه فيما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً، مع أنه مصرّح بذلك أيضاً؟! فما استدركه المحقّق ليس سهواً من قلمه الشريف كما توهم، فلاحظ الكفايه و تأمل فيما ذكره أولاً، و ما استدركه ثانياً. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٢٩٠

الشافعيه (1) من أن قوله صلى الله عليه و آله و سلم

«في الغنم السائمه زكاه»

(2) يدلّ على عدم الزكاه في الإبل المعلوفه، لما أشرنا من أن حفظ الموضوع في المنطوق و المفهوم، ممّا لا بدّ منه، و إنّما

الاختلاف بينهما في تحقق الوصف في أحدهما دون الآخر بعد حفظه، فلا معنى لنفي حكم عن موضوع أجنبي و عدّه مفهوماً. فظهر لك ممّا ذكرنا في الأمرين: أنّ محطّ البحث أعّم من الوصف المعتمد على الموصوف و الوصف الاشتقاقي، و لا وجه لاختصاصه بالأوّل، و أنّ الموضوع في المفهوم لا بدّ و أن يكون محفوظاً، فتدبّر.

التحقيق عدم ثبوت مفهوم الوصف

إذا عرفت موضوع البحث فنقول: ذهب المحقّق النائيني قدس سره إلى أنّه لا- يعقل أن يكون للوصف مفهوم؛ لأنّه إنّما يتصوّر المفهوم في قضيه، إذا أمكن إرجاع القيد إلى الحكم بالمعنى المعقول؛ و هو تقييد المتحصّل من الجملة، لا ذات الانتساب الذي هو

١- انظر مطارح الأنظار: ١٨٢/ السطر ٢٢، المنخول من تعليقات الاصول: ٢٩١-٢٩٢ و ٣٠٧.

٢- راجع عوالمى اللآلى ١: ٣٩٩/ ٥٠.

ص: ٢٩١

معنى حرفى، كالقضيه الشرطيه، و القضيه المعنويه بالغايه، و أمّا لو كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو المحمول، فلا سبيل إلى القول بالمفهوم، كما فى الوصف، فإنّه لا- يمكن إرجاع القيد إلّا إلى الموضوع، فيكون كالشرطيه التى سيقى لفرض وجود الموضوع(١).

و يظهر من المحقّق العراقى قدس سره- كما سبقى الإشارة إليه- أنّه لا إشكال فى أنّ الموضوع علّه منحصره لشخص حكمه، و بانتفائه ينتفى شخص حكمه، و النزاع فى المفهوم و عدمه إنّما هو فى تعلّق سنخ الحكم، أو شخصه، فمن قال بالمفهوم يرى تعلّق سنخ الحكم، و من قال بعدم المفهوم يرى أنّ المعلق هو شخص الحكم، و تعلّق الحكم على موضوعه فى القضايا- بحسب طبيعتها الأوّليه و اقتضاء ذاتها- إنّما هو على سبيل الإهمال، فلا إطلاق هناك، فلا مفهوم.

نعم، قد تكون فى البين جهه زائده على ربط الحكم بموضوعه، كما فى القضيه الشرطيه، حيث إنّ أداء الشرط تقتضى ربط سنخ الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه، فيكون للقضيه من هذه الجهه إطلاق؛ و إن لم يكن فيها إطلاق بلحاظ طبيعتها الأوّليه، فيستفاد المفهوم من القضيه الشرطيه، و لهذه العنايه نقول بالمفهوم أيضاً فى الغايه و أداء الحصر، و أمّا التوصيف فهو من شئون الموضوع، و يتقيّد الموضوع به، و تعلّق الحكم على الموضوع المتقيّد نظير تعلّق الحكم بذاته بلا- قيد من حيث الإهمال، فلا إطلاق، فلا مفهوم(٢)، انتهى حاصل ما أفاده(٣).

١- فوائى الاصول ١: ٥٠٢.

٢- مقالات الاصول ١: ٣٩٥-٤١٢.

٣- قلت: قد اقتبست ما فى المتن من مجموع ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره فى ثلاث مقالات، لا من مقاله واحده، فليتدكّر.

أقول: لا يخلو ما أفاده من النظر:

أمّا ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره:

ففيه أولاً: ما أشرنا إليه مكرراً من صحّح تقييد المعنى الحرفي، بل التقييد غالباً إنّما يطرأ على المعنى الحرفي، فلاحظ.

و ثانياً: أنّ الذي في باب المفهوم و يريده القائل به، هو أنّ الإطلاق كما يقتضى كون المأخوذ موضوعاً، هو تمام الموضوع من حيث ترتّب الحكم عليه و نفى الشريك له، فكذلك يقتضى عدم بديل له، فينحصر ترتّب الحكم عليه دون غيره، و هو معنى المفهوم. و القيد و إن رجع إلى الموضوع، و لكنّه لا- يوجب كون الموضوع مركّباً كي ينتفى بانتفاء قيده، بل الموضوع ذات المتقيّد، فبعد ارتفاع الوصف يكون الموضوع باقياً. و بهذا يظهر الفرق بين ما نحن فيه، و الشرطيه التي سيقّت لفرض وجود الموضوع، حيث إنّ الشرطيه تقتضى كون الموضوع مركّباً، فتدبّر.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره:

ففيه أولاً: أنّ النزاع في المفهوم لم يكن في تعلق شخص الحكم و سنخه، بل محطّ البحث عندهم إنّما هو في تعلق سنخ الحكم، فقالت طائفه بالمفهوم، و اخرى بعدمه. و لعلّ منشأ ما زعمه قدس سره هو توهم أنّ المفهوم عبارته عن انتفاء الحكم، فرأى أنّه لا معنى لانتفاء سنخ الحكم مع عدم المفهوم، فلا- بدّ و أن يرى منكر المفهوم انتفاء شخص الحكم، و قد عرفت في أوائل هذا المقصد أنّ المفهوم هو الحكم بالانتفاء، لا مجرد الانتفاء، فالقائل بالمفهوم يحكم بانتفاء سنخ الحكم، و لذا يعارض ما دلّ على ثبوت الحكم، و المنكر لا يحكم بالنفي، فتدبّر، فإنّه لا يخلو من دقّه.

و ثانياً: أنّك قد عرفت عدم استقامه القول بكون القضايا بحسب طبيعتها الأولى مهملة، بل كثيراً ما تكون القضايا على سبيل الإطلاق، و لكن مع ذلك

لا- يكون لها مفهوم؛ لأنّ غايه ما يقتضيه الإطلاق كون المأخوذ تمام الموضوع لترتّب الحكم عليه، و هذا ينفي الشريك، لا البديل، فتدبّر.

فظهر: أنّه لا- فرق بين الوصف و الشرط من حيث وقوعهما محطّ البحث في استفاده المفهوم؛ و ذلك لأنّه كما يمكن تخيل المفهوم من جهة أخذ الشرط زائداً على ذات المشروط به، صوتاً للكلام عن اللغويه، فكذلك يمكن فيما إذا اخذ وصف زائد على ذات الموصوف.

و لكن الذى يسهل الخطب: هو عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم؛ لأن أقوى ما يمكن أن يستدل به للمفهوم إنما هو من ناحيه الإطلاق، بلحاظ أن الإطلاق كما يدل على أنه تمام الموضوع لترتب الحكم عليه و بلا شريك، كذلك يدل على أنه بلا بديل، و لكن قد أشرنا إلى أن الإطلاق لا يقتضى ذلك، بل غاية مقتضاه هي كون الموصوف بالوصف تمام الموضوع لترتب الحكم عليه، و لا يكون له حاله منتظره لترتب الحكم عليه.

و بالجملة: غايه ما يقتضيه الإطلاق نفي الشريك، لا نفي البديل، فلا يستفاد من الإطلاق المفهوم.

و ربما يتمسك هنا لإثبات المفهوم بوجه عقلى، نظير ما تمسك به لإثبات مفهوم الشرط، و حاصله: أن ظاهر القضية- بعد إحراز أن الأصل فى القيد أن يكون احترازيًا- يدل على أن القيد بذاته و عنوانه دخيل فى الموضوع، و متمم لقابليه القابل، فإن كان له عدل فمع تعدد العله، يكون الجامع عله، لا القيد بعنوانه، لئلا تنخرم قاعده الواحد المبرهن عليها فى محلها(1)، و هو خلاف الظاهر.

١- راجع الحكمه المتعاليه ٢: ٢٠٤-٢٠٩، شرح المنظومه، قسم الحكمه: ١٣٢-١٣٣.

ص: ٢٩٤

و فيه: أننا قد أشرنا غير مره إلى أن باب موضوعات الأحكام، غير باب العلل الحقيقيه حتى يتمسك بقاعده الواحد؛ فإن الميزان فيه هو فهم العرف العام، و من الواضح أنه يمكن أن يجعل- لمصالح- موضوعات عديده بعناوينها، موضوعاً للحكم، و أين هذا من باب العلل و باب التأثير و التأثر؟!

هذا مضافاً إلى أنه قد تقدم مراراً: أن مجرى القاعده عند مثبتيتها إنما هو الواحد البسيط الحقيقى الذى لا تشوبه شائبه الكثره؛ لا خارجاً، و لا ذهنياً، و لا وهماً، لا كلّ مورد يكون هناك صدور و صادر و مصدر.

و بالجملة: لا بد من تنقيح المسأله و تحريرها على ما يقتضيه النظر العرفى و العقلانى، لا على ما تقتضيه الدقائق الفلسفيه، فإن ورد فى دليل: «فى الغنم السائمه زكاه»، و ورد فى دليل آخر: «فى الغنم المعلوفه زكاه» و فهم العرف و العقلاء تنافياً بين الدليلين، فيستكشف من ذلك وجود المفهوم؛ لقوله: «فى الغنم السائمه زكاه» و إلّا فلا.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلاً: أنه لا مفهوم للجملة الوصفيه لو خلّيت و طبعها؛ و إن كان الوصف فيها معتمداً على الموصوف، كما لم يكن للشرطيه كذلك مفهوم. نعم ربما يستفاد المفهوم منهما بلحاظ احتفافها بالقرائن الحاليه أو المقاليه، فتدبر.

ص: ٢٩٥

مفهوم الغايه

المبحث الثالث فى مفهوم الغايه

إشارة

و الكلام فيه يقع في مقامين:

الأول: في أنه هل يستفاد من القضية المغتيا به غاية، ارتفاع الحكم المغتيا بالنسبه إلى ما بعد الغايه، بحيث يعارض ما لو صرح بثبوت الحكم لما بعدها، أو لا؟

و الثاني: في أنه هل تكون الغايه داخله في المغتيا، أم لا؟ و الكلام في المقام الثاني، خارج عن محطّ البحث في المفهوم، و لكنّه يذكر استطراداً.

المقام الأول حول ارتفاع الحكم المغتيا عمّا بعد الغايه

إشارة

اختلفوا في دلالة القضية المغتيا به غاية على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغايه على أقوال:

ثالثها: ما هو المشهور؛ و هو التفصيل بين كون الغايه غايه للموضوع، فسيبها سبيل الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، و بين كونها غايه للحكم، فتدلّ على المفهوم.

ص: ٢٩٦

رابعها: ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره من التفصيل بين كون الغايه للموضوع أو المحمول، و بين كونها غايه للنسبه الحكميه، فقال بالمفهوم في الأخير، دون الأولين (١).

و الحقّ هو التفصيل الذي ذهب إليه المشهور، و قد اختاره شيخنا العلامة الحائري قدس سره في «الدرر» فقال: «إذا كانت غايه للموضوع - ك «سّر من البصره إلى الكوفه» - فسيبها سبيل الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، و غايه ما يدلّ تحديد الموضوع بها، هي انتفاء الحكم في القضية عند حصولها، و ليس هذا قولاً بالمفهوم.

و أمّا إذا كانت غايه للحكم - ك «اجلس من الصبح إلى الزوال» - فتدلّ على المفهوم؛ و ذلك لما عرفت من أنّ مفاد الهيئه إنشاء حقيقه الطلب، لا- الطلب الجزئي الخارجي، فتكون الغايه في القضية غايه لحقيقه الطلب، و لازم ذلك ارتفاع حقيقته عند وجودها. نعم لو قلنا بأنّ مفاد الهيئه هو الطلب الجزئي، فالغايه لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب» (٢).

و لكنّه قدس سره عدل عنه في أواخر عمره الشريف، فقال بعدم المفهوم للغايه مطلقاً حتّى فيما إذا كانت غايه للحكم؛ قياساً لها على الجملة الشرطيه.

و لكنّ البيان الذي استفدناه منه قدس سره في مجلس المدرس و ضبطناه في هامش «الدرر» يخالف ما علّقه هو بنفسه على

أمّا الذى ضبطناه منه فحاصله: أنّ كلّ حكم يتعلّق بموضوع فلا بدّ و أن يكون بسبب و علّه، فإن استفدنا من القضيّه المغيّاه بالغايه العليّه المنحصره، فيمكن استفاده

١- مقالات الاصول ١: ٤١٦.

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٠٤.

ص: ٢٩٧

المفهوم، و إلّا فلا و حيث إنّه لم يكن لنا طريق إلى معرفه ذلك، و لم يكن مقتضى إطلاق القضيّه ذلك أيضاً، فلا يكون لها مفهوم.

و أمّا ما علّقه على «الدرر» من النسخه المطبوعه فهو: «يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتّى فيما اخذ فيه الغايه قيده للحكم - كما فى اجلس من الصبح إلى الزوال - لمساعدته الوجدان على أنّا لو قلنا بعد الكلام المذكور: و إن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفه لظاهر الكلام الأوّل، فهذا يكشف عن أنّ المغيّاه ليس سنخ الحكم من أىّ علّه تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّه خاصّه؛ سواء كانت مذكوره كما فى إن جاء زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال، أم كانت غير مذكوره، فإنّه مع عدم الذكر أيضاً تكون لا محاله هنا علّه يكون الحكم المذكور مسبباً عنها»(١).

فمرجع ما أفاده قدس سره على ما ضبطناه، هو أنّه لا سبيل إلى استكشاف العليّه المنحصره، و على ما علّقه هو عدم التنافى بين الجملتين المسبّب عن عدم استفاده العليّه المنحصره.

و كيفما كان: ففى كلا التقريرين نظر؛ لأنّ مقايسه المقام بالقضيّه الشرطيه مع الفارق، و لكلّ منهما مناط يخصّيه؛ و ذلك لأنّ الظاهر من الجمله الشرطيه، أنّه اخذ الشرط لترتب الجزاء عليه، فالقضيّه الشرطيه عندهم مركبه من موضوع، و محمول، و علّه ثبوت الحكم عليه بواسطه أداه الشرط، فدلالته على المفهوم عند العرف مرهون باستفاده العليّه المنحصره، فإن استفيد منها الانحصار فهو، و إلّا فلا. و أمّا القضيّه المغيّاه بغايه، فلا يكاد ينقدح فى ذهنهم موضوع، و حكم، و علّه، بل غايه ما هناك هى الموضوع و الحكم و الغايه، فليست استفادتهم المفهوم منها لأجل العليّه

١- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٠٤، الهامش ١.

ص: ٢٩٨

المنحصره، بل لأجل تحديد حقيقه الطلب - غير المقيده بقيد خاصّ - بغايه.

و لا يبعد أن يقال: إنّّه إذا كانت حقيقه الطلب مغيّاه بغايه، فمقتضاه عند العرف و العقلاء اختصاص الحكم بين الحدّين، فإثبات

سنخ ذلك الحكم لما بعد الغايه مناقض له، مثلاً لو استفيد من قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال» أنه بصدد تحديد وجوب الجلوس إلى الزوال، فلازمه انتفاء الحكم لدى تحقق الغايه، فيكون وجوب الجلوس بعد الزوال مناقضاً له.

فظهر: أن استفاده المفهوم في القضايا عند العرف و العقلاء، ليست دائماً رهينه استفاده العليّه المنحصره، بل ربما يستفيدون ذلك من مجرد تحديد الحكم إلى غايه؛ من دون أن ينقدح في ذهنهم أن الحكم المغنيا معلول لعلته، فضلاً عن كونها منحصره.

و بعبارة اخرى: يصح استظهار المفهوم من الحكم المغنيا بغايه؛ و إن كان المستظهر أشعرياً قائلاً بأن الأحكام غير معلله بالأغراض و المصالح، بل إنما هي عادات جرت (١).

و أما حديث عدم التنافي في المثال بين قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال» و بين قوله: «و إن جاءك زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» فلوجهين:

الوجه الأول: احتمال ظهور المثال عند العرف، في كون القيد قيداً للموضوع لا للحكم، و قد أشرنا إلى أن المدعى إنما هو استفاده المفهوم من القضيّه المغنيّه فيما إذا كانت الغايه للحكم.

الوجه الثاني: و لعله أقرب - هو أن التنافي المتصور على القول بالمفهوم، إنما هو تنافٍ خفيف، و هو التنافي بين المطلق و المقيّد؛ لأن مقتضى مفهوم «اجلس من

١- شرح المواقف ٨: ٢٠٢-٢٠٧، شرح المقاصد ٤: ٣٠١-٣٠٦.

ص: ٢٩٩

الصبح إلى الزوال» هو الحكم بعدم الجلوس من الزوال إلى الغروب؛ جاء زيد، أو لم يجيء، طار الغراب أم لا ... و هكذا، و من المعلوم أنه مطلق بالنسبه إلى قوله: «إن جاءك زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب» حيث قيد الوجوب بمجيء زيد، و قد ذكرنا في باب التعادل و الترجيح (١) أنه لا- تنافي في محيط التقنين بين المطلق و المقيّد، و كذا بين العموم و الخصوص؛ و إن كان بينهما تنافٍ في غير محيط التقنين، خلافاً لما هو المعروف بينهم من عدم التنافي بينهما أصلاً، بل يوفق العرف بينهما بمجرد سماعهما بحمل المطلق أو العام على المقيّد و الخاص.

و الشاهد على عدم التنافي بينهما في خصوص محيط التقنين؛ هو ما نرى من جريان ديدن المقتنين - واحداً كانوا، أم جماعه - على ذكر المطلقات و العمومات أولاً، ثم ذكر المقيّدات و المخصّصات بعنوان التبصره أو المادّه الواحده و نحوهما ثانياً، و ثالثاً ... و هكذا.

أضف إلى ذلك وجود مطلقات و مقيّدات و عمومات و مخصّصات كثيره في الذكر الحكيم، مع أنه تعالى ذكر أنه لا اختلاف في القرآن الحكيم (٢).

بل ربما يكون في القرآن الحكيم مطلق أو عام، ثم يرد المقيّد أو المخصّص في السنّه و في كلمات المعصومين عليهم السلام

فيقيد به المطلق القرآني أو يخصه ص بذلك، و عليه جرت سيره السلف الصالح و الخلف الوفي، مع أنه ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام:

«ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»

(٣)، و قد صدر عنهم عليهم السلام

١- التعادل و الترجيح، الإمام الخميني قدس سره: ٣٢.

٢- النساء (٤): ٨٢.

٣- راجع وسائل الشيعه ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٥.

ص: ٣٠٠

روايات كثيره جداً مقيداً أو خاصه في قبال مطلقات الآيات و عموماتها.

فإذن عدم التنافي في المثالين، ليس لعدم المفهوم، بل لأجل أنّ العرف لا يرى تنافياً بين الدليلين للجمع العرفي بينهما، فالحق هو التفصيل بين ما إذا كانت الغايه للموضوع، فليس لها مفهوم، و حالها حال الوصف، و بين ما إذا كانت غايه للحكم، فلها مفهوم، فتدبر.

إشكال و دفع

ربما يتوهم في المقام إشكال: و هو احتمال كون منشأ نظر المشهور القائلين بالمفهوم، عموم الوضع و الموضوع له في الحروف عندهم، كما عليه بعض المشايخ المتأخرين (١)، فإن ذهب أحد إلى كون الموضوع له فيها خاصاً و جزئياً - نظير الإشاره - فلا يكون مفاد الهيئه حقيقه الطلب، بل ليس إلما الطلب الجزئي، و لا - ريب في أنّ زواله بزوال الغايه، غير منافٍ لثبوت طلب جزئي آخر، فلا سبيل إلى القول بالمفهوم.

و لكنّه يندفع: بأنّ الأمر و إن كان كذلك حقيقه حسب الفرض، إلّا أنّه ينتقل العرف و العقلاء من ذلك إلى حقيقه الطلب؛ و أنّه الواجب، لا الوجوب الخارجى الجزئي، كما هو الشأن فيما لو أمر بالخروج بالإشاره، فإنّه و إن كان المشير و المشار إليه بل و الإشاره جزئياً، إلما أنّه مع ذلك فبالإشاره إلى الخروج يفهم العرف أنّ الخروج واجب، لا الوجوب الخارجى الجزئي المدلول عليه بالإشاره بالإيجاب، بل الوجوب الحقيقى الاسمى.

و بالجملة: كما أنّ الموضوع له في اسم الإشاره خاص، و لم يقل أحد بكون

١- كفايه الاصول: ٢٥.

الموضوع له فى الإشاره معنى كلياً؛ لأنها ليست من سنخ المفاهيم، بل من قبيل الإيجاديات، و لكن مع ذلك يفهم العرف من الإشاره إلى الخروج، أن نفس طبيعه الخروج بلا قيد واجب، نظير تداعى المعانى، فكذلك فى الهيئه فإن الموضوع له فيها و إن كان خاصاً جزئياً أدوياً حسب الفرض، إلا أنه لا ينافى أن ينتقل ذهن العرف من ذلك إلى المفهوم الكلى و المعنى الاستقلالى، فيحكم بتقييد الطلب الحقيقى بتلك الغايه، فبزوالها يزول بالبداهه سنخ الطلب؛ و إن لم يكن سنخ الحكم مفاداً للهيئه.

و الحاصل أن الموضوع له فى الهيئه و الإشاره و إن كان معنى أدوياً جزئياً، إلا أنه لا يستقرّ ذهن العرف و العقلاء على ما يحصل من الآله الجزئيه أوّلاً، بل ينتقل منه إلى المعنى الذى يبعث إليه تاره باللفظ، و اخرى بالإشاره؛ و هو المطلوب، و هو غير مقيد بكونه معنى للفظ أو الإشاره.

فظهر: أنه حتى على القول بكون الوضع و الموضوع له فى الحروف خاصاً، يمكن القول بالمفهوم، فتدبر.

ذكر و تعقيب

فصّل المحقق العراقى قدس سره وفاقاً لبعض الأعلام- بين كون الغايه غايه للموضوع و الحكم، و بين كونها غايه للنسبه الحكميه، فقال بالمفهوم فى الأخير، دون الأولين.

و هذا منه قدس سره مبنى على ما أسّسه فى باب المفاهيم من أن طبع القضيّه- من دون أن يكون فى الكلام قيد زائد لا يقتضى أزيد من إثبات المحمول على الموضوع الخاصّ بنحو الإهمال، فلا- يكون للموضوع و لا للحكم إطلاق حتى يدلّ على تعليق سنخ الحكم، لكى ينتفى السنخ بانتفاء الموضوع، فالغايه الوارده على مثل هذا الموضوع و المحمول، لا- تقتضى إلماً تحديد انتهائهما بما هما مهمله؛ من دون إطلاق فى طرف المحدود موضوعاً أو حكماً.

ص: ٣٠٢

و أمّا لو كانت غايه للنسبه الحكميه، فحيث إنّها قيد زائد على الطرفين، فيمكن أن يكون لها إطلاق، فيستفاد تعليق سنخ النسبه بين الطبيعتين، فتدلّ على انتفاء السنخ منهما، فتدلّ قهراً على انتفاء سنخ الحكم فى ظرف وجود المدخول.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه كيف يمكن التفكيك بين المحمول و الموضوع، و بين النسبه؛ بأخذ الإهمال فيهما، و الإلتحاق فى الأخير، مع أن النسبه تابعه لهما إطلاقاً و إهمالاً؟ كما هو الشأن فى كليه المعانى الحرفيه من حيث تبعيتها للمتعلق إطلاقاً و إهمالاً، و ليس له قابليه التعميم و التخصيص مستقلاً فى قباليهما.

فأجاب: بأنّ التبعيه كذلك إنّما هى فى عالم الثبوت، و أمّا فى عالم الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ طبع القضيّه بظهورها النوعى، لا يقتضى إلماً إهمال موضوعه و محموله، و لا ينافى ذلك وجود مقتضى خارجى موجب لإطلاق التعليق الموجب لانتفاء السنخ عند حصول الغايه، و حينئذٍ فإطلاق التعليق فى طرف النسبه، يقتضى إطلاق التعليق فى طرف الموضوع و المحمول، كما أنّ الإطلاق

فيهما أيضاً يقتضى الإطلاق فى النسبه، فالفرق بينهما إنّما هو من حيث إحراز الإطلاق فى النسبه دونهما؛ من جهه كونهما من شئون الجمله غير المقتضى للأزيد من إهمالهما، بخلاف النسبه فإنّها جهه زائده عنهما، فلا تنافى بينهما(١)، انتهى محصّل ما أفاده.

وفيه: أنّه قد سبق غير مرّه أنّه لا وجه للقول بالإهمال فى نوع القضايا بعد وجود الإطلاق فى ناحيه الموضوع و المحمول كثيراً، و إلّا لانسدت أبواب الفقه، فترى الفقهاء- و لعلّ هذا المحقق منهم- يتمسّد كون بإطلاق الموضوع أو الحكم بمجرّد أخذ شىء بلا قيد موضوعاً للحكم إذا احرز كونه فى مقام البيان؛ من دون أن يكون فى الكلام شىء ثالث، و هو النسبه الحكميه، حتّى يتشبّث بها، نعم القضيّه و إن انحلت

١- مقالات الاصول ١: ٤١٦-٤١٧.

ص: ٣٠٣

إليها و إلى غيرها، إلّا أنّها أجنبيّه عن فهم العرف المتبع فى أمثال المقام.

و بالجمله: حديث إنكار الإطلاق فى نوع القضايا بالنسبه إلى الموضوع أو الحكم، ضعيف جداً. نعم هو كذلك نادراً فى بعض القضايا؛ و هو فيما إذا لم يحرز كونه فى مقام البيان.

فتحصّل: أنّ مبناء قدس سره فى باب المفاهيم غير صحيح، فما بنى عليه هنا غير سديد، فتدبّر.

المقام الثانى فى أنّ الغايه داخله فى المغيّا أم لا

إشاره

اختلفوا فى دخول الغايه فى المغيّا و عدمه على أقوال، ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت الغايه غايه للموضوع، و بين ما إذا كانت للحكم، فيحكم بالدخول فى الأوّل، دون الثانى.

و لا- يخفى: أنّ عقد البحث بنحو ينفع الاصولى و يستنتج منه فى الفقه، هو أن يقال: إنّه إذا كان مدخول أحد الأدوات الدالّه على الغايه- ك «إلى» و «حتّى»- ذا أجزاء أو امتداد، فهل يكون داخلًا فى المغيّا، أم لا؟

مثال الأوّل: قوله: «سر من البصره إلى الكوفه» لأنّ للكوفه أجزاء.

و مثال الثانى: قوله تعالى: «فَاعْسَوْاْ لِمَا تُجْهِكُمُ وَايْدِيكُمْ إِلَى الْمَرْفِقِ»(١)؛ بناءً على أنّ المراد من «المرفق» محلّ وفق العظمين و مجتمعهما؛ لما فيه من المرفق، فيكون للمرفق امتداد.

فعلى تقدير دخول الغايه فى المغيّا يجب سير الكوفه فى المثال الأوّل،

و غسل المرفق في المثال الثاني، و على تقدير عدم الدخول لا يجب سير الكوفه، و لا غسل المرفق.

و أما إذا لم يكن مدخول الأداة ذا أجزاء أو امتداد- كما إذا كان المراد من «المرفق» في الآية المباركه هو الفصل المشترك بين العظمين؛ أى نفس الاتصال، فلا- يكون له امتداد- فلا- ينفع الاصولي، و لا يستنتج منه نتيجة مطلوبه؛ لأنه لا فرق في ذلك بين دخول الغايه في المعنى و عدمه.

و إن شئت مثلاً آخر لما يكون مدخول الأداة ذا امتداد، فلاحظ ذيل الآية المباركه؛ و هو قوله تعالى: «وَأَمْسِجُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١).

و بالجملة: البحث كذلك في دخول الغايه في المعنى و عدمه، هو اللائق بالأصولي، و يستنتج منه في الفقه، لا ابتداء المسأله- كما أفاده شيخنا العلامة الحائري وفقاً لصاحب «الفصول» قدس سره (٢)- على نهايه الجسم بالمعنى المبحوث عنه في الفلسفه، فقال: «هذا مبنى على بطلان الجزء الغير القابل للتقسيم و صحته، فإن قلنا بالثاني فالغايه داخله في المعنى يقيناً، و إن قلنا بالأول فالغايه غير داخله في المعنى؛ لأنها حينئذٍ عباره عن النقطه الموهومه التى لا وجود لها فى الخارج» (٣).

و ذلك لأنّ البحث كذلك يكون فلسفياً غير مرتبط بالمسأله الاصوليه العرفيه.

و قد أشرنا آنفاً إلى أنّ اعتبار كون مدخول أداة الغايه ذا أجزاء أو امتداد، بلحاظ أنه لا يكاد ينفع الاصولي و لا يكاد يستنتج منه في الفقه فيما ليس كذلك، إلّا أنه لا مانع من عقد البحث بنحو يعم ما لم يكن قابلاً للتجزئه و الامتداد، غايه

الأمر لا تظهر الثمره للبحث إلّا فيما كان قابلاً لهما، و ليس ذلك بعزير في المسائل الاصوليه، فتراهم يعنونون بعض المسائل بنحو عام، و لا ينتفع منها إلّا على بعض التقادير، فتدبر.

عدم معقوليّه دخول غايه الحكم فى المعنى

لا- إشكال فى دخول غايه المتعلق أو موضوع الحكم فى محطّ البحث من حيث دخولهما فى المعنى و عدمه، و أمّا غايه الحكم،

فصرّح المحقّق الخراساني قدس سره: «بأنّ الخلاف في دخول الغايه في المغيّا و عدمه، لا- يكاد يعقل فيما إذا كان قيدياً للحكم»(١)؛ لأنّ المقصود من دخول الغايه هو دخولها في حكم المغيّا، لا في ذاته، فإذا كان المغيّا نفس الحكم، فلا يعقل أن يبحث عن دخول غايته في نفسه(٢).

و بالجمله: إذا كانت الغايه غايه للحكم، فحيث إنّ المغيّا هو نفس الحكم لا المحكوم به ليصحّ أن ينازع في دخول الغايه في حكم المغيّا أو خارج عنه، كما لا يخفى، فلا معنى أن يبحث عن دخول غايته فيه.

و لكنّه قدس سره استدرك و قال بمعقوليته بوجه آخر: «و هو أنّه يعقل أن ينازع في أنّ الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيّا بحصول غايته الاصطلاحي - أي مدخول

١- كفايه الاصول: ٢٤٧.

٢- قلت: و إن شئت مزيداً لذلك فنقول- كما افيد-: إنّ دخول الغايه في المغيّا فيما إذا كانت الغايه قيدياً للحكم، مستلزم لاجتماع الضدين؛ ضروره أنّه إذا كان مثل قوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» داخلاً في المغيّا- و هو طهاره مشكوك النجاسه- لزم منه طهاره معلوم النجاسه، و اجتماع الطهاره و النجاسه في معلوم النجاسه، و ليس ذلك إلّا اجتماع الضدين. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٠٦

«إلى» أو «حتّى»- أو استمراره في تلك الحال؟ و لكنّ الأظهر هو انقطاعه، فافهم و استقم»(١).

و الصحيح ما أفاده قدس سره في الهامش، لأنّه يصحّ البحث فيما إذا كانت الغايه في قوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»(٢) غايه للوجوب فيقال: هل الوجوب ينقطع بانتهاء اليوم، أو يبقى بعد دخول الليل؟

تنبيه:

ثمّ إنّ محطّ البحث إنّما هو في حروف تدلّ على التحديد و الغايه؛ أي بأنّ تدلّ على أنّ تاليها نهايه و غايه، لما قبلها ك «إلى» أو «حتّى» للغايه، كقوله تعالى: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»(٣).

و أمّا إذا لم تكن «حتّى» مثلها للغايه- بأن كانت بمعنى «مع» أو لعطف ما بعدها على ما قبلها- فخارج عن محطّ البحث؛ لعدم دلالتها على الغايه أصلاً حتّى يبحث عن دخولها في المغيّا و عدمه، كقولك «أكلت السمكه حتّى رأسها» أو قولك: «مات الناس حتّى الأنبياء».

فبما ذكرنا ينقدح النظر في التفصيل الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره في المقام بين مثل «حتّى» الواقعه في قوله تعالى:

«حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و بين «حَتَّى» الواقعة في المثال المعروف «أكلت السمكه حتى

١- كفايه الاصول: ٢٤٧، الهامش ٢.

٢- البقره (٢): ١٨٧.

٣- البقره (٢): ١٨٧.

ص: ٣٠٧

رأسها» فقال بدخول مدخول «حَتَّى» في المغتيا في المثال و في قوله: «صوموا حَتَّى ليلاً» دون الآيه المباركه (١).

و ذلك لأنّه خلط بين «حَتَّى» العاطفه، و «حَتَّى» الغائيه، و البحث إنّما هو في الثانيه دون الاولى؛ لأنّ دلالة «حَتَّى» العاطفه على الدخول، ليس من باب دخول الغايه في المغتيا، بل من باب اتحاد حكمى المعطوف و المعطوف عليه، فتدبر.

المختار عدم دخول الغايه في المغتيا مطلقاً

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: الحقّ عدم دخول الغايه في المغتيا مطلقاً، خلافاً لشيخنا العلّامة الحائرى قدس سره حيث فصل بين كونها غايه للفعل، كقولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» و بين كونها غايه للحكم، كقولنا: «صم من الفجر إلى الليل» فقال بالدخول في الأوّل دون الثاني، و قال في وجهه: «إنّ الظاهر من المثال الأوّل، دخول جزء من السير المتخصّص بالكوفه في المطلوب، كما أنّ الظاهر منه دخول جزء من السير المتخصّص بالبصره أيضاً في المطلوب، بخلاف المثال الثاني، فإنّ المفروض أنّها موجب لرفع الحكم، فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصّص بها، كما لا يخفى» (٢).

و فيه: أنّه إذا كان لكلّ من البصره و الكوفه سور محيط بكلّ منهما، و المأمور ابتداءً بسيره ملاصقاً لسور بلد البصره منتهياً إلى سور بلد الكوفه؛ من دون أن يدخل شيئاً من البصره و الكوفه في سيره، لكان يصدق عليه أنّه سار من البصره إلى الكوفه (٣).

١- مقالات الاصول ١: ٤١٥.

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٢٠٥.

٣- قلت: نعم، إن لم يكن للبصره و الكوفه سور، و لم يكن حدّاهما معلومين، فلا بدّ من إدخال شىء منهما في سيره ابتداءً و انتهاءً، لكنّه كلام آخر خارج عن موضوع البحث، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٠٨

يشهد لما ذكرنا قول القارئ: «قرأت القرآن إلى سورة النمل» مثلاً، حيث لا يكاد يفهم العرف منه أنّه قرأ سورة النمل أو بعضاً منها، بل يصدق و إن لم يقرأ من تلك السوره شيئاً حتى بسملتها.

و بالجملة: لا يفهم العرف منه إلّا انتهاء قراءته إليها لا قراءتها.

و هكذا الحال فى غير ذلك من الأمثله، و حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد، و ليس ذلك إلا لعدم دخول الغايه فى المعنى؛ بلا تفاوت عند العرف بين كونها غايه للموضوع و الفعل، أو للحكم؛ كل ذلك للفهم العرفى الذى هو الدليل الوحيد فى أمثال المقام. و لا يكاد يتيسر لنا إقامه البرهان الفلسفى عليه.

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه فى لفظه «إلى» جارٍ بعينه فى لفظه «حتى» إذا استعملت فى انتهاء الغايه، كما فى الآيه المباركه، فإنّه لا يفهم منها إلّا ما يفهم منها فيما إذا أبدلتها إلى قولك: «إلى أن يتبين لكم الخيط» كما هو الشأن فى قولك: «نمت البارحه حتى الصباح» فإنّه لا يفهم منه إلّا ما يفهم من قولك: «نمت البارحه إلى الصباح».

نعم، استعمال «حتى» فى غير الغايه كثير، و لعلّه صار منشأً للاشتباه حتى ادعى بعضهم فيها الإجماع على الدخول(١).

١- انظر مغنى اللبيب ١: ١٦٨.

ص: ٣٠٩

مفهوم الاستثناء

المبحث الرابع فى مفهوم الاستثناء

إشاره

ذهب المشهور(١)- خلافاً لأبى حنيفه(٢)- إلى أنّ الاستثناء من النفى يدلّ على الإثبات، و الاستثناء من الإثبات يدلّ على النفى.

و لا يخفى: أنّ محطّ البحث ما إذا كانت الأداه المستعمله فى القضية للاستثناء؛ بأن كانت «إلّا» الاستثنائيه، و إمّا إذا كانت «إلّا» وصفيه بمعنى الغير- كقولك:

«جاءنى القوم غير زيد»- فلا تكون محطّ البحث، بل تكون جاريه مجرى الوصف لا الاستثناء، فىأتى فيها جميع ما قيل فى مفهوم الوصف.

و بعد معلوميه موضوع البحث و أنّه فيما إذا كانت «إلّا» للاستثناء، فلا ينبغى الإشكال- و العرف أصدق شاهد- فيما عليه المشهور، بل لا مجال لإنكار كون الاستثناء من النفى يدلّ على الإثبات، و الاستثناء من الإثبات على العكس.

١- مطارح الأنظار: ١٨٧/ السطر ٢٣، كفايه الاصول: ٢٤٧.

٢- انظر مطارح الأنظار: ١٨٧/ السطر ٢٥، شرح العزدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٦٥، المحصول فى علم اصول الفقه ٢: ٥٤٨.

ص: ٣١٠

و أمّا ما ذهب إليه أبو حنيفه، فاستدلّ له بما ورد من قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لا صلاة إلّا بطهور»

(١) و

«لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب»

(٢)، فإنّه على تقدير الدلالة، يلزم تحقّق الصلاة تامّه بتحقّق كلّ واحد من الطهاره و فاتحه الكتاب و لو مع فقد سائر الشروط، أو مقارنتها مع الموانع، و هو كما ترى.

و بالجملة: بناءً على دلالته الاستثناء من النفي على الإثبات و من الإثبات على النفي، يلزم أن تكون الصلاة المقرونة بفاتحه الكتاب أو الطهور مع فقد سائر شروطها و أجزائها أو مع الموانع، صلاة تامّه، و هو كما ترى.

وفيه: أنّ مثل تلك الجمل إنّما تكون في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهاره؛ و أنّ فاتحه الكتاب جزؤها، لا بصدد الإخبار عن العقد السلبي أو الإيجابي، و في مثله لا مفهوم للاستثناء، كما هو الشأن في قوله عليه السلام:

«لا صلاة لمن لم يقيم صلته»

(٣) لا اعتبار الانتصاب في الصلاة مع عدم احتفاف الجملة بالاستثناء. و لعلّ التعبير بالنفي و الاستثناء في الجملتين، لأجل الاهتمام بذينك الشرط و الجزء من بين سائر الشروط و الأجزاء.

و عليه فمعنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب»

أنّ فاتحه الكتاب جزء للصلاة، و لا تكون الصلاة بدونها صلاة، و كذلك معنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لا صلاة إلّا بطهور»

أنّ الطهور شرط، و لا تكون الصلاة بدون ذلك صلاة، لا أنّهما تمام

١- تهذيب الأحكام ١: ١٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢- عوالي اللآلى ٣: ٨٢ / ٦٥، مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءه في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

٣- راجع وسائل الشيعة ٥: ٤٨٨، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ١ و ٢.

أضف إلى ذلك: أنّ المفروض في موضوع البحث ما إذا لم تكن هناك قرينه، فإذا قامت قرينه داخلية أو خارجية على عدم المفهوم في الجملة المشتملة على الاستثناء- كما في المقام- لما أضرت بدلاله الجملة على المفهوم لو خليت و نفسها.

و قد أشرنا إلى أنّ ارتكاز العرف و العقلاء، أصدق شاهد على ما ذهب إليه المشهور.

و هذا الاستدلال لأبي حنيفة، عجيب بعد كونه من أهل المحاوره و اللسان.

حول الاستدلال بكلمة التوحيد على مفهوم الحصر

ثمّ إنّه ربما يستدلّ للمدعى و كون الاستثناء من النفي إثباتاً و بالعكس، بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إسلام من قال: «لا إله إلا الله» بتقريب أنّه لو لا ذلك لما دلّ على إثبات توحيد الله تعالى و إثبات الألوهية له سبحانه(1).

و بالجملة: لو لم تدلّ كلمه «لا إله إلا الله» على نفي الألوهية عن غيره تعالى و إثبات الألوهية له تعالى و توحيدة- بل كانت ناظره إلى مجرد نفي الألوهية عن غيره تعالى- لما قبل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ذلك منه، و لما اكتفى بها منه، مع أنّه صلى الله عليه و آله و سلم اكتفى بذلك في مقام الإقرار بوحدانيته تعالى، فهذا يدلّ على أنّ كلمه «لا إله إلا الله» تدلّ على إثبات الألوهية له تعالى بعد نفي ذلك عن غيره سبحانه و لا نعى بالمفهوم إلا هذا.

و لا يخفى: أنّ هذا ليس دليلاً على المدعى، بل مؤيد لما ذكرنا من ارتكاز الفهم العرفي و تبادل الحصر من ذلك، و إلاّ لأمكن المناقشه في هذا الاستدلال: بأنّ

١- مطارح الأنظار: ١٨٧ / السطر ٢٩، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٦٤-٢٦٥، المحصول في علم اصول الفقه ٢: ٥٤٨.

ص: ٣١٢

قبوله صلى الله عليه و آله و سلم بلحاظ احتفاف تلك الجملة بقرائن تفيد الحصر و الإثبات بعد النفي، فلا ينفع الاستدلال به للمدعى.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ عبده الأوثان في زمانه صلى الله عليه و آله و سلم كانوا يعتقدون بالله تعالى، و لم يكونوا مشركين في ذاته تعالى، إلاّ أنّهم بزعمهم الفاسد و رأيهم الكاسد، رأوا أنّه تعالى- لعلّ شأنه و مجده- أجلّ و أعلى من أن يعبد، ففتحوا أصناماً لتكون وسائط بينهم و بين الله تعالى؛ ليقربوهم إلى الله تعالى زُلفى، فيكون قبول «لا- إله إلا الله» لردّ مزعمتهم الفاسده، و نفي استحقاق العبودية عمّا سوى الله، لا إثبات وجوده تعالى؛ لأنّه كان قطعياً و مفروغاً عنه عندهم.

و بالجملة: قبول كلمه التوحيد من المشركين، لنفي المستثنى منه و نفي الإلهية، لا إثبات المستثنى؛ لكونه معلوماً لديهم، و لا دلاله لتلك الكلمه عليه.

و هنا إشكال معروف على كلمه «لا إله إلا الله»: و هو أنّ الخبر المقدر للفظه «لا» النافيه للجنس، إمّا «ممکن» أو «موجود» و على أى حال لا يدل الاستثناء على التوحيد الذى هو عبارته عن الاعتقاد بوجود البارى و نفى الشريك عنه تعالى؛ و ذلك لأنه على الأول لا يثبت إلا إمكان الله تعالى، لا وجوده، فلا تدلّ كلمه «لا إله إلا الله» على وجوده تعالى، و على الثانى فغايبه ما تدلّ عليه حصر وجود الإلهيه فيه تعالى، لا نفى إمكان وجود إله غيره.

و بالجمله: لو قدر «موجود» فى كلمه «لا- إله إلا الله» فغايبه ما يقتضيه الاستثناء، حصر وجود الآلهه فيه تعالى، لا نفى إمكان الشريك له، فعلى كلا التقديرين يشكل دلالة كلمه التوحيد على نفى وجود إله غيره تعالى و إثبات الوجود له.

ص: ٣١٣

و قد أتعب المحقق النائينى قدس سره نفسه الزكيه فى الجواب عن الإشكال، فقال أولاً بعدم تقدير للخبر، فكما أنّ لفظه «كان» قد تكون ناسخه؛ و هى الرابطه الزمانيه، و قد تكون تامه و غير محتاجه إلى الخبر، فكذلك «لا» تكون تاره للنفى الربطى و عدم وصف لموضوع، و اخرى لنفى المحمول؛ أى عدم الشىء، فلا يحتاج إلى الخبر، فيكون معنى الكلمه الشريفه نفى هويه واجب الوجود و إثباته لذاته تعالى، و نفى واجب الوجود و إثبات فرد منه عين التوحيد؛ لأنّ غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده؛ لوجوبه ذاتاً، فلو لم يكن غيره تعالى واجب الوجود فإمّا ممتنع الوجود ذاتاً، و إمّا ممكن الوجود ذاتاً، و كلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتاً، فانحصر الواجب فيه تعالى.

ثمّ قال: «لو قدر الخبر فلا يتوجه الإشكال؛ سواء قدر «ممکن» أو «موجود» لأنّ المراد من «الإله» المنفى هو واجب الوجود، فلو قدر «ممکن» فنفى الإمكان عن غيره تعالى و إثبات الإمكان له، مساوق لوجوده تعالى؛ لأنه لو أمكن وجوده لوجب، لأنّ المفروض أنه واجب الوجود، فلو لم يمتنع لوجب، و لو قدر «موجود» فنفى الوجود عن غيره تعالى ملازم للامتناع؛ لأنه لو لم يمتنع لوجب وجوده، لأنه لو خرج الشىء عن الامتناع و أمكن يجب وجوده؛ لأنّ المفروض أنه واجب الوجود» (١).

و أجاب بعضهم عن الإشكال: بأنّ المراد بالإمكان هنا الإمكان العام، و لمّا كان إمكانه تعالى عين وجوبه - لكونه إمكاناً عاماً، لا إمكاناً خاصاً - فيبقى إمكان الآلهه، و ينفى إمكان معبود آخر يتمّ المطلوب؛ لاستلزام إمكان الشىء حينئذٍ وجوبه (٢).

١- فوائد الاصول ١: ٥٠٩-٥١٠.

٢- انظر أجود التقريرات ٢: ٢٦٨.

ص: ٣١٤

كما أجاب بعض آخر عن الإشكال - سواء كان الخبر المقدر كلمه «ممکن» أو «موجود» - بأنّ المراد من «الله» هو واجب الوجود، و مع تقدير «ممکن» تدلّ على إمكانه تعالى و عدم إمكان غيره، و إمكانه تعالى ملازم لوجوده؛ للملازمه بين إمكان وجوده و وجوده. و على تقدير كلمه «موجود» فى الخبر تدلّ على عدم وجود غيره تعالى، و عدم وجود غيره ملازم لامتناعه؛ لأنه

لو أمكن لوجد... (1) إلى غير ذلك من الأجوبه التي ذكرت في المقام.

و هذه الأجوبه و إن كانت صحيحه في حدّ نفسها بلحاظ القواعد الفلسفيه، إلّا أنّها بعيده عن أذهان العرب و الأعراب المقزين بهذه الكلمه، بل لم يكده يفهم عبده الأوثان من هذه الجمله المباركه تلك المطالب، و مع ذلك قبل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم منهم الإقرار بها، فالحقيق في الجواب عن الإشكال ما أشرنا إليه، و حاصله: أنّ كلمه الإخلاص سيقت لنفى ما يعتقدّه عبده الأوثان من الشرك في العباده، لا إثبات وجود الواجب أو وجوبه، فلا إشكال.

و يقرب أن يقال في الجواب: إنّ الخبر المقدر «موجود» و نفى وجود الآلهه و إن لم يستلزم نفى إمكانها، إلّا أنّ الحكم بعدم إمكان تلك الآلهه، غير لازم في الاعتقاد لعامة الناس، و لا يجب عليهم مزيد من ذلك و إن كان لعلماء الأئمه براهين ساطعه و أدلّه قاطعه على نفى إمكان الغير، و لا يعتبر هذا في الإسلام، بل المعتبر هو الإقرار و الاعتقاد بأنّ للعالم إلهاً و معبوداً واحداً، و لذا كان صلى الله عليه و آله و سلم يحكم بإسلام من اعترف بمفاد كلمه التوحيد و إن لم يعرف معنى الإمكان الخاص؛ أى سلب الضروره عن الطرفين، أو العام؛ و هو سلب الضروره عن الطرف المقابل، و لم يمكنه الاستدلال على ذلك.

١- انظر كفايه الاصول، المحقق المشكيني ٢: ٣٣٢.

ص: ٣١٥

و المهمّ في تنوير القلب هو الاعتقاد و الطمأنينه، لا الاستدلال، و لذا فقد لا يكون الشخص قادراً على إقامة الدليل و البرهان على وجوده تعالى، و وحدانيته، و صفاته الجماليه و الجلاليه، و النبوه، و الإمامه، و المعاد، و سائر المعتقدات، و مع ذلك تكون نفسه مطمئنه بها؛ لا- تزلزل و لا- اضطراب لها، بل قلبه متنوّر بها خاضع لبارئها؛ بحيث لا يكاد ينحرف عن الصراط المستقيم، و النهج القويم، و لا يخالف ربّه طرفه عين.

و بالعكس فقد يقدر بعض الناس على إقامة الدليل و البرهان على تلك الامور بأحسن وجه، إلّا أنّ نفسه غير متنوّره و قلبه ليس خاضعاً، و في طبيعتهم الشيطان اللعين، فإنّه مع اعترافه بالمبدإ و المعاد و اعتقاده بهما، و لكنّه ليس خاضعاً و خاشعاً له تعالى، فلم يكن ذا بصيره و نورانيه «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (١).

و الحاصل: أنّ الخشوع و الخشوع أمر زائد على ما يحصل بالدليل و البرهان، و لا يكاد يحصل من كتب المتكلمين و الفلاسفه و أضرابهم و ممّا نسجته عقولهم و أفكارهم، بل إنّما يحصل بالعلم بالكتاب و السنّه، و دوام ذكره تعالى، و إطاعته و إطاعه رسوله و اولى الأمر من عترته في جميع شئونه و أعماله، و لذا وجبت الصلاه و الصيام و الزكاه و الخمس و سائر العبادات في أزمنه متطاوله، بل في جميع الأزمنه؛ ليخضع قلبه، و لا ينسى ذكره تعالى في الشدائد و الزلّات، و دعوه القرآن الكريم إنّما هي لتنوير القلوب و إنارتها، و لذا لم يجر على طريقه المتكلمين و الفلاسفه و نظرائهم.

اللهمّ نور قلوبنا بأنوار معرفتك، و وقفنا لما تحبّ و ترضى، و اجعلنا من أحسن عبيدك نصيباً عندك، و أقربهم زلفه لديك، بحقّ محمّد و آله، إنّك على كلّ شيء قدير، و بالإجابه حقيق و جدير، آمين يا ربّ العالمين.

هذا تمام الكلام فى المفهوم.

١- النور (٢٤): ٤٠.

ص: ٣١٦

ص: ٣١٧

المقصد الرابع فى العامّ و الخاصّ

اشاره

و فيه مقدّمه و مباحث:

ص: ٣١٨

ص: ٣١٩

مقدّمه مبحث العامّ و الخاصّ

اشاره

المقدّمه (١)

فى بيان امور:

الأمر الأوّل: فى تعريف العامّ

اشاره

فىما تحكى عنه أسماء الطبائع

لا- يهّمنا التعرّض لتعاريف القوم للعامّ و ما ذكر من النقص و الإبرام فيها، و لكن ينبغى التعرّض لأمر يتضح من خلاله تعريف العامّ و ضعف ما ذكر فيه؛ و هو أنّه كثيراً ما اشتبه الأمر و تُخيل دلالة المطلق على الطبيعه الشامله للأفراد على اختلاف التعابير، نحو «مرآتيه الطبيعه للأفراد» أو «شمول الطبيعه للأفراد» أو «حكايه الطبيعه للأفراد» ... إلى غير ذلك من العبارات.

مع أنّ التأميل الصادق يرشد إلى أنّ الألفاظ الموضوعه للطبائع بلا شرط- كأسماء الأجناس و غيرها- لا دلالة لها على الأفراد؛

سواء وقعت تلو لفظه «كل» و نحوها، أو لا، و إنما تدلّ على نفس الطبيعه بلا- شرط من دون حكايتها عن الأفراد، فضلاً عن خصوصياتها، بل الدالّ عليها أمر آخر؛ و ذلك لأنّه لو دلّت الطبيعه على الأفراد، فلا بدّ و أن تكون بأحد هذه الامور:

١- تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء/ ٢٣ رجب المرجب/ من سنه ١٣٨٠ هـ. ق.

ص: ٣٢٠

إمّا بلحاظ مرتبه ذاتها.

أو مرتبه وضعها.

أو مرتبه كشفها و حكايتها.

و كلّها مخدوشه:

أمّا مرتبه ذاتها، فواضح أنّه لو قصر النظر إلى مرتبه ذات الماهيه- و هي الماهيه اللا بشرط، كماهيه الإنسان مثلاً- لما كان هناك إلّا نفس الماهيه من حيث هي هي التي تكون إجمالها الإنسانيه، و تفصيلها الحيوان الناطق، فكما أنّ ماهيه الإنسان غير ماهيه الكم أو الكيف أو الإضافه أو غيرها من الأعراض، و لا تحكى تلك الماهيه عن شىء منها، فكذلك لا تحكى عن مصاديقها و أفرادها سواء قيل: إنّ فرديه الفرد و تشخصه بالعوارض بعرضها العريض، أو قيل: إنّها أمارات التشخص، و التشخص إنّما هو بنحو من الوجود.

و بالجملة: ذات الماهيه بما هي هي، غير شخصيه الوجود، و غير عوارضه اللاحقه عليه بعرضها العريض؛ ضروره أنّه لا يصير الشىء مصداقاً لطبيعه إلّا إذا انضمّ إليها قيد أو قيود، فالإنسان مثلاً فى عالم المفهوميه ليس إلّا ذاتها و ذاتياتها؛ و هو الحيوان الناطق، فكما أنّه لا تحكى عن ماهيه اخرى كماهيه الحجر مثلاً، و لا عن مصاديقها، و هو واضح، فكذلك لا تحكى عن مصاديق نفسه و أفرادها؛ و إن كان المصداق فى الخارج عباره عن الطبيعه المتشخصه بالوجود، أو المحفوفه بكذا و كذا؛ بمعنى أنّ الإنسان- و هو الماهيه اللا بشرط- لو تحقّق فى الخارج يتحد مع المصداق؛ ضروره أنّ هناك نحواً من الوجود الذى ينطبق عليه الإنسان، و الحيوان، و الكيف، و الكم، و الإضافه، و غيرها، و معلوم أنّ مجرد الاتحاد الخارجى لا- يوجب الحكايه؛ لأنّ عالم التعقل و التصوّر عالم بينونه و انفكاك بعضها عن بعض، و لذا لا تحكى

ص: ٣٢١

الماهيه عن وجودها أيضاً؛ و إن كانت الماهيه محتاجه إلى الوجود فى أى موطن كان حتّى فى موطن الذهن. هذا حال الماهيه بالنسبه إلى مرتبه ذاتها.

فقد ظهر: أنّ الماهيه فى مرتبه ذاتها ليست إلّا ذاتها و ذاتياتها، و لا تحكى عن غيرها؛ لا عن ماهيات اخرى، و لا عن مصاديقها، فضلاً عن خصوصيات مصاديقها.

و أمّا بلحاظ مرتبه وضعها، فواضح أنّ الملحوظ عند الوضع نفس الماهيه من حيث هي هي، لا خصوصياتها، فلا يكاد يحكى اللفظ الموضوع لنفس الماهيه اللا بشرط، إلّا عمّا هو الموضوع له، فالخصوصيات خارجه عن حريم الموضوع له.

و بذلك يظهر حال كشف الماهيه و حكايتها عن الخصوصيات؛ بداهه أنّ الكشف تابع و رهين للوضع، فإذا فرض أنّ اللفظ وضع لنفس الماهيه، فلا يكاد يعقل حكايتها عمّا وراء ذلك، و من المعلوم أنّ خصوصيات المصاديق غير نفس الماهيه.

فظهر ممّا ذكرنا عدم استفاده الأفراد و خصوصيات المصاديق من نفس الطبيعه اللا بشرط؛ لا من مقام ذاتها، و لا من مقام وضعها، و لا من مقام كشفها و حكايتها.

نعم، ربما ينتقل الذهن إلى المصاديق بمجرد تصوّر الماهيه، و لكن ليس ذلك لدلاله اللفظ، بل من باب الانتقال من معنى إلى معنى آخر لأجل انس الذهن، و لذا ربما ينتقل الذهن من ضدّ إلى ضدّ آخر، فهو من باب تداعي المعاني، لا دلالة اللفظ على المعنى، كما لا يخفى.

و عليه لو اريد إفاده الأفراد من ناحيه اللفظ، فلا بدّ من التوصل إلى ما يدلّ عليها، كلفظه «كلّ» و «جميع» و نحوهما، ففي مثل قولك: «أكرم كلّ عالم» و إن استفيد العموم و الكثره، إلّا أنّ ذلك ليس من لفظه «العالم» بل من لفظه «كلّ» و بإضافه «كلّ» إلى «العالم» يستفاد كثره العالم، فهناك دوالّ ثلاثه و مدلولات كذلك:

ص: ٣٢٢

١- لفظه «العالم» و هي تدلّ على نفس الطبيعه من حيث هي هي.

٢- لفظه «كلّ» و هي تدلّ على الكثره الإجماليه.

٣- إضافه «كلّ» إلى «العالم» و هي تدلّ على كثره مدخوله.

فيستفاد من تلك الجمله كلّ فرد من العالم، و لكن لا يستفاد منها خصوصيات أفراد العالم، ككونه نحوياً، فقيهاً، عادلاً ... إلى غير ذلك. نعم يتحدّ كلّ عالم في الخارج مع تلك الخصوصيات.

و مثل ما ذكرنا في «أكرم كلّ عالم» قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) فإنّ هناك ماهيه العقد، و هيئه «فُعُول» المعرّف باللام، و الاولي تدلّ على نفس ماهيه العقد، و هيئه «فُعُول» الطارئه على العقد تدلّ على كثرتها، و العقد الواقع في الخارج محفوف بخصوصيات و امور؛ لأنّه كثيراً ما يتلفّظ به، و هو من مقوله الكيف، و يقع في مكان كذا، و هو من مقوله الأين، و في زمان كذا، و هو من مقوله متى ... و هكذا، و لكن لزوم الوفاء إنّما هو لنفس العقد و كونه مصداقاً ذاتياً له، لا لكونه في مكان كذا، و زمان كذا ... و هكذا.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ لنا ألفاظاً تدلّ على الكثره الإجماليه؛ و هي ألفاظ العموم، و لكن ذلك لا يفيد كثره مدخولها؛ بلحاظ أنّ مدخولها نفس الماهيه، و هي غير متكثّره واقعاً، و إضافه «كلّ» و نحوها إليها لا توجب دلالة اللفظ على غير المعنى الموضوع له.

فإذن تعريف العامّ: بأنه «ما دلّ على شمول مدخوله لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه»- كما عن بعضهم (٢)- غير مستقيم؛ لأنّ لفظه «كلّ» مثلاً لا تدلّ على شمول

١- المائدة (٥): ١.

٢- لمحات الاصول: ٣٠٢.

ص: ٣٢٣

مدخولها لجميع أفراد العالم مثلاً، بل يستفاد عموم الأفراد من إضافه أدوات العموم إلى مدخولاتها؛ على نحو تعدّد الدالّ والمدلول.

فالتحقيق في تعريف العامّ أن يقال: هو ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

حول مختار المحقق النائيني قدس سره في المقام

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا- من أنّ الحكم في العامّ لم يتعلّق بالطبيعه، بل على «الكلّ» المضاف إليها بدوالم ثلاثه و مدلولات كذلك، و أنّه لا كاشفيه للطبيعه عن الأفراد، فضلاً عن خصوصياتها- يظهر لك النظر فيما أفاده و المحقق النائيني قدس سره في المقام، و هو مبنيّ على الفرق بين القضييه الحقيقيه و الخارجيه، و قد ذكرنا الفرق بينهما سابقاً، و لكن لابتناء كثير من المباحث الآتيه عليه، نزيده في المقام وضوحاً:

حاصله: أنّ القضييه الحقيقيه هي التي ورد الحكم فيها على العنوان و الطبيعه؛ لا بلحاظ تقرّرها العقلي، بل بلحاظ مرآتيه العنوان لما ينطبق عليه في الخارج؛ بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها، و هذا معنى لحاظ العنوان مرآه لما في الخارج، بخلاف القضييه الطبيعيه، فإنّ الحكم فيها وارد على نفس الطبيعه بلحاظ تقرّرها العقلي، كقولك: «الإنسان نوع».

و أقميا القضييه الخارجيه- كليّه كانت، أم جزئيه- فالحكم فيها ابتداءً مترتب على الخارج بلا توسط عنوان جامع كما كان في الحقيقيه. و لو فرض أنّ هناك جامعاً بين الأفراد الخارجيه، فإنّما هو جامع اتفاقي، كما في قولك: «كلّ من في العسكر قتل» فإنّ قولك ذلك بمنزله قولك: «زيد قتل، و عمرو قتل، و بكر قتل...» و هكذا، و ليس بين قتل زيد و عمرو أو بكر مثلاً، جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل

ص: ٣٢٤

اتفق أنّ كلّاً من زيد و عمرو و بكر، كان في المعركه، و اتفق أنّهم قتلوا.

و لأجل ذلك تقع القضييه الحقيقيه كبرى لقياس الاستنتاج، و تكون النتيجة ثبوتاً و إثباتاً موقوفه على تلك الكبرى؛ بحيث يتوصّل بها- بعد ضمّ الصغرى إليها- إلى أمر مجهول يسمّى بالنتيجه، كما يقال: «هذا خمر، و كلّ خمر حرام، فهذا حرام»، فإنّ

حرمه هذا الخمر إنّما تكون ثبوتاً موقوفه على حرمه كلّ خمر، كما أنّ العلم بحرمه هذا الخمر يكون موقوفاً على العلم بحرمه كلّ خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكليته الكبرى، و أمّا العلم بكليته الكبرى فلا- يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل يتوقّف على مبادئ اخر، من عقل، أو كتاب، أو سنّه، أو إجماع.

و أما الخارجيه فلا تقع كبرى القياس؛ بحيث تكون النتيجة موقوفه عليها ثبوتاً و إن كان قد يتوقّف عليها إثباتاً، و ذلك كما يقال للجاهل بقتل زيد: «زيد فى العسكر، و كلّ من فى العسكر قتل، فزيد قتل» إلّا أنّه لا يتوقّف على ذلك ثبوتاً؛ لعدم عليه قتل كلّ من فى العسكر لقتل زيد، بل لقتله ملاك آخر يخصّه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع الدور الوارد على الشكل الأوّل الذى هو بديهى الإنتاج؛ من جهه توهم: أنّ العلم بكليته الكبرى متوقّف على العلم بالنتيجة، مع أنّ العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكليته الكبرى.

وجه الدفع: هو أنّ العلم بكليته الكبرى فى الحقيقه لا- يتوقّف على العلم بالنتيجة، بل يتوقّف على مبادئ اخر من عقل، أو كتاب، أو سنّه، أو إجماع.

و القضايا المعبره فى العلوم إنّما هى القضايا الحقيقيه، و لا عبره بالقضايا الخارجيه؛ لأنّ الخارجيه و إن كانت بصوره الكليه، إلّا أنّها عباره عن قضايا جزئيه لا يجمعها عنوان كلى ... إلى أن قال: «كما يكون العموم و الكليه على نحوين:

حقيقيه، و خارجيه، فكذلك التخصيص يكون تاره: تخصيصاً أنواعياً، و اخرى:

ص: ٣٢٥

يكون أفرادياً؛ سواء كان التخصيص بالمتصل، أو بالمنفصل.

و التخصيص الأنواعى يناسب أن يرد على العموم المسوق بصوره الحقيقيه، كما أنّ التخصيص الأفرادى يناسب أن يرد على العموم المسوق بصوره القضيه الخارجيه. بل الخارجيه لا- تصلح إلّا للتخصيص الأفرادى؛ لما عرفت من أنّ الحكم فيها على الأفراد دون العنوان؛ و إن فرض أنّ المخيّص سيق بصوره الأنواعى، بخلاف الحقيقيه، فإنّه يصلح لورود كلّ من التخصيص الأفرادى و الأنواعى. و حيث إنّ الأحكام الشرعيه كلّها على نهج القضايا الحقيقيه، كان التخصيص الوارد فى الأحكام الشرعيه كلّها من التخصيصات الأنواعيه إلّا ما كان من قبيل خصائص النّبى صلى الله عليه و آله و سلم (١).

توضيح النظر فيما أفاد قدس سره: هو ما أشرنا إليه من استحاله أن تكون الطبيعه مرآه لما ينطبق عليه الأفراد بعد أن لم يكن فى الطبيعه- لا- فى مقام ذاتها، و لا فى مقام وضعها، و لا كشفها و دلالتها- ما يدلّ على الأفراد، و الحكم فى القضايا المسوّره ب «كلّ» و نحوه سواء كانت إخباريه أو إنشائيه، تعلق على كلّ مصداق من الطبيعه، لا مفضّلاً، بل بعنوان إجمالى، فهناك امور ثلاثه:

الأوّل: نفس طبيعه الإنسان مثلاً التى لا تكون فيها كثره؛ و إن كانت قابله للانطباق على الكثير.

الثانى: كثره خارجيه تفصيليه، كزيد، و عمرو، و بكر ... و هكذا، فإنهم كثرات للطبيعه الإنسانيه، و من المعلوم أنه ليست تلك الكثرات، بما هي طبيعه الإنسان و إن كانت فيها طبيعه الإنسان.

١- فوائد الاصول ١: ٥١١-٥١٤.

ص: ٣٢٦

الثالث: كثره إجماليه تكون برزخاً بين الطبيعه التي لا كثره فيها، و بين الكثرات المفصّله الممتازه إحداهما عن الاخرى، فلفظه «كلّ» فى اللغه العربيه و لفظه «هر» فى اللغه الفارسيه، لهما كثره إجماليه. و نظيره لفظه «الكثره» فإنها لا تدلّ على الكثرات تفصيلاً. فمن أراد تعليق حكمه على أفراد الطبيعه مفضلاً، فحيث إنّه لا يمكنه ذلك، فلا بدّ له من التوصل بما يمكنه التوصل إلى مقصوده بنحو الإجمال، ففى مثل «كلّ نار حارّه» علّقت الحراره على أفراد النار و مصاديقها على نحو الإجمال.

و بالجملة: لم يتعلّق الحكم فى القضايا المسوّره و نحوها على نفس الطبيعه بلحاظ مرآيتها لما تنطبق عليه فى الخارج، فلو كانت الطبيعه مرآه لما تنطبق عليه فى الخارج، لكان ذكر لفظه «كلّ» لغواً و زائداً، مع أنّ لفظه «كلّ» وضعت لإفاده الكثره الإجماليه.

و أمّا ما أفاده فى الفرق بين القضيه الحقيقيه و الخارجيه، فغير سديد، و لعلّه سبق ممّا غير مرّه، و حاصله: أنّ الحكم فى كلتا القضيتين لم يتعلّق على الطبيعه، بل تعلّق على الأفراد بالعنوان الإجمالى، و لا فرق بين القضيتين فى ذلك أصلاً، و الفرق بينهما إنّما هو من جهه أنّ الطبيعه المطلقه أو المقيده المأخوذه تلو لفظه «كلّ» تاره:

تؤخذ بنحو لا تكون قابله للانطباق إلّا على الأفراد الموجوده فى الخارج فى هذا الزمان، أو الزمان السابق، أو مجموعهما، فحينئذ تكون القضيه خارجيه، و اخرى:

تؤخذ بنحو تكون قابله للانطباق على الأفراد المحقّقه و المقدّره؛ أى التى لم توجد بعد، فتكون القضيه حقيقيه.

و بالجملة: القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه، مشتركتان من حيث تعلّق الحكم على العنوان الإجمالى المضاف إلى الطبيعه، و الفرق إنّما هو فى أنّ العنوان

ص: ٣٢٧

المأخوذ فى الخارجيه، مقصور على نحو ينطبق على خصوص الأفراد المحقّقه فعلاً، أو فى الزمان السابق، أو مجموعهما، و العنوان المأخوذ فى الحقيقيه على نحو ينطبق عليهما و ما سيوجد بعد. و المقسم للخارجيه و الحقيقيه و الذهنيه إنّما هو الكلّيه، فالجزئيات خارجه عن المقسم.

فظهر: أنّ القول بأنّ القضيه الخارجيه قضيه شخصيه أو قضايا شخصيه، غير سديد.

ثم إن ما أفاده قدس سره: «من أن النتيجة في القضية الحقيقية موقوفه ثبوتاً وإثباتاً على الكبرى، ولذا تقع الحقيقيه كبرى القياس، دون الخارجيه» غير مستقيم؛ لأنه لا معنى لعليه الكبرى للنتيجة ثبوتاً؛ لوضوح أنه لا يعقل أن يكون «كلّ خمر حرام» عله لحرمة خمره بخصوصها،^(١) وهي معلولها، بل كلّ الخمر مندرجه فيها، فلا يكون الحكم المتعلق بالكلّ المضاف، عله لتعلق الحكم بالفرد.

و لو سلّمت العليه لذلك، و لكن ليست العليه الثبوتيه منشأ لوقوعها كبرى القياس، بل التي تناط به هو عليتها في مرحله الإثبات، فإنّه لو علم - بوجه - أنّ من في الدار يجب إكرامه، و علم بوجوده فيها، فمجرّد ذلك يكفي لاستنتاج النتيجة بلا إشكال، و قد اعترف قدس سره بتوقّف النتيجة في الخارجيه على الكبرى إثباتاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ بناءه على ما ذكره غير وثيق؛ لما أشرنا من صلاحيه كلّ من الحقيقيه و الخارجيه لوقوعهما كبرى القياس؛ بداهه أنّه كما يصحّ أن يقال: «هذه خمره، و كلّ خمر حرام» فيستنتج حرمة الخمر هذه، فكذلك يصحّ أن يقال: «زيد في العسكر، و كلّ من في العسكر قتل» و يستنتج منه قتل زيد.

١- قلت: و الظاهر أنّ مراده قدس سره أنّ حرمة هذه الخمر تكون موقوفه ثبوتاً على حرمة كلّ خمر، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٢٨

و أمّا عدم اعتبار القضية الخارجيه في العلوم المتعارفه، فهو لأجل أنّ العلوم المتعارفه بابها باب الحقائق و الواقعيات غالباً، فلا يمكن الاستنتاج منها إلّا بإلقاء القضايا بنحو القضية الحقيقيه، و لذا لا يفيد فيها القضايا الطبيعيه أيضاً، و كم فرق واضح بين عدم اعتبار الخارجيه في علم، و عدم صلاحيه وقوعها كبرى القياس!! فتدبّر.

فإذا تمهّد لك أنّ الحكم في كلتا القضيتين - الخارجيه و الحقيقيه - تعلق على الأفراد بالعنوان الإجمالي لا الطبيعيه، يظهر لك: أنّ جميع التخصيصات الوارده على العمومات، تخصيصات أفراديه في جميع القضايا؛ حقيقيه كانت، أم خارجيه، مثلاً المراد بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١)، لزوم الوفاء بجميع أفراد العقود بالعنوان الإجمالي، لا أنواعها؛ لعدم ما يدلّ عليها، كما لا يخفى، فإن ورد عليه تخصيص بعدم لزوم الوفاء بالعقد الربوي مثلاً، فمقتضاه خروج أفراد العقد الربوي - بنعت الإجمال - عن دائره العموم، لا هذا النوع من البيع؛ بداهه أنّه لم يكن النوع بما هو نوع، داخلًا تحت العامّ حتّى يخرج عنه.

فيما ذكرنا يظهر: أنّ ما استنتجه قدس سره أخيراً - بعد كون الأحكام الشرعيه كلّها مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه - من أنّ التخصيصات الوارده كلّها من التخصيصات الأنواعيه، إلّا ما كان من قبيل خصائص النبي صلى الله عليه و آله و سلم غير مستقيم؛ لما أشرنا من أنّه لو كانت جميع القضايا مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه، لوجب أن تكون التخصيصات تخصيصات فرديه لا نوعيه؛ على عكس ما ذكره، فافهم و اغتتم، و كن من الشاكرين.

١- المائده (٥): ١.

ص: ٣٢٩

ظاهر مقال المحقّق الخراساني قدس سره (١) و صريح كلام العلمين الحائري و النائيني - خصوصاً الأخير منهما ٠- أنّ العموم يستفاد تاره: من دليل لفظي، كلفظه «كلّ» و «جميع» و ما يرادفهما من آية لغه، كما يستفاد اخرى: من مقدّمات الحكمه، و لا فرق بينهما من حيث الشمول و العموم، إلّا أنّه لمصالح خفيت علينا فصلوا بينهما و قالوا:

«إنّه إن استفيد العموم من اللفظ فهو عامّ، و إن استفيد من مقدّمات الحكمه فهو مطلق» فبالحقيقه العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد من وادٍ واحد، و الاختلاف بينهما إنّما هو في طريق حصول العموم و الشمول، حيث إنّ أحدهما باللفظ، و الآخر بمقدّمات الحكمه، فذكر المطلق و المقيّد مستقلاً عقيب العامّ و الخاصّ، إنّما هو لحكمه و مصلحه خفيت علينا. هذا غايه تقريب مقالهم (٢).

و فيه: أنّه فرق بين العامّ و المطلق في أصل تعلق الحكم، و في ورود التخصيص و التقييد، و لا جامع بينهما حتّى نحتاج إلى بيان الفرق بينهما؛ و ذلك لما أشرنا من أنّ باب العموم، باب تعلق الحكم على أفراد طبيعه بنعت الإجمال بدلاله الكلّ المضاف إلى الطبيعه، و أمّا المطلق فمقتضاه - بعد تماميه مقدّمات الحكمه - ليس إلّا أنّ نفس الطبيعه تمام الموضوع للحكم، و الفرد الخارجي محقّق إياه.

و بعباره اخرى: فرق بين العموم المعبر عنه بالفارسيه ب (هر) و (همه) و بين

١- لاحظ مبحث النواهي و المطلق و المقيّد من الكفايه. [المقرّر حفظه الله]

٢- فوائد الاصول ١: ٥١١، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٠.

ص: ٣٣٠

المطلق المعبر عنه بها ب (يله) و (رها) و (بي قيد) فموضوع الحكم و مصبّه في العامّ هو أفراد الطبيعه، لكنّه على نعت الإجمال، و الموضوع في المطلق هو نفس الطبيعه بلا قيد، فلم يكن الأفراد بما هي في المطلق موضوعاً للحكم.

و إن شئت مع ذلك مزيد توضيح فنقول: إنّ الحكم بوجوب الوفاء في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١)، قد جعل لكلّ فرد من أفراد العقد، فمصبّ الحكم فيه الأفراد بآليه الجمع المحلّي بالألف و اللام، و أمّا الحكم في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٢) فقد جعلت الحليه على نفس طبيعه البيع، و لا يكاد يثبت للأفراد بما هي، حكم و لكن حيث يرى العقل أنّ طبيعه عقد البيع - بما أنّها طبيعه - قابله للتكثّر و قابله للانطباق على الأفراد الموجوده في الخارج، فإذا وجد مصداق منها فليس ذلك لأجل موضوعيته للحكم، بل لأجل انطباق ما هو تمام الموضوع للحليه عليه. هذا في أصل تعلق الحكم في العموم و المطلق.

و هكذا الحال في ورود التخصيص و التقييد، فإنّهما متغايران أيضاً؛ لأنّه بالتخصيص تخرج أفراد لولاه لكانت مندرجه تحت العامّ، و أمّا بالتقييد فلا تخرج الأفراد، بل تقيّد الطبيعه، و يستكشف أنّ الإراده الجديّه للمولى تعلقت بالمتقيّد بالقيد، و بذلك تتضيق الطبيعه، و يكون ما ينطبق عليه الطبيعه المتقيده من الأفراد، أقلّ ممّا تنطبق عليه نفس الطبيعه.

فظهر: أنّ باب الخاصّ و العامّ غير باب المطلق و المقيد في أصل تعلق الحكم، و في ورود التخصيص و التقييد، و لأجل هذا تختلف أحكامهما، و يجب

١- المائدة (٥): ١.

٢- البقره (١): ٢٧٥.

ص: ٣٣١

إفراد كلّ منهما بالبحث، و سيأتي مزيد بيان لذلك، فارتقب.

و ممّا ذكرنا تعرف: أنّ دلالة المطلق على عدم دخاله قيد أو حال، إنّما هي من ناحيه حكم العقل بلحاظ جعله موضوعاً للحكم، و أمّا في العامّ فليس كذلك، بل استفاده الشمول و السريان قبل تعلق الحكم؛ فإنّ لفظه «كلّ» تفيد كثره إجماليه، و بإضافتها إلى طبيعه تفيد كثره مدخولها، و لذلك يفترق باب المطلق و المقيد عن باب العامّ و الخاصّ، من حيث عدم الاحتياج في إفاده العموم و الشمول إلى مقدّمات الحكمه، بخلاف باب المطلق، فإنّه محتاج إليها.

فإذن الفرق بين بابي العامّ و الخاصّ و بين المطلق و المقيد، أوضح من أن يخفى.

و من الغريب اختفاؤه على الأعلام، و مع هذا فإنّ الجواد قد يكبو، و الصارم قد ينبو، وليت شعري لو لم يكن بين العامّ و المطلق فرق في المفاد، لكان ينبغي - بل يلزم - أن يفتح باب و يذكر فيه مطالب، ثمّ يقال: إنّ هذه المطالب ربما تستفاد من اللفظ، و اخرى من مقدّمات الحكمه، لا- فتح بايين: باب العامّ و الخاصّ، و باب المطلق و المقيد، و يذكر في كلّ منهما ما في الآخر، فتدبر.

الأمر الثالث في احتياج المقيد - كالمطلق - إلى مقدّمات الحكمه

لا- يخفى: أنّه كما نحتاج في إثبات كون المطلق تمام الموضوع للحكم، إلى مقدّمات الحكمه، فكذلك نحتاج في إثبات كون المقيد تمام الموضوع، إلى التشبّث بذيل مقدّمات الحكمه؛ لأنّ المقنن الحكيم - بل كلّ مولى خبير - إذا كان في مقام ضرب القاعده و بيان تمام ما يكون دخيلاً في موضوع حكمه، فإن أخذ الطبيعه اللابشرط موضوعاً لحكمه بلا قيد، يستكشف من ذلك أنّ ما تعلقت به إرادته الجديّه هو نفس

ص: ٣٣٢

الطبيعه بلا قيد، و لذا يصحّ الاحتجاج به من كلّ من المولى و عبده، و هكذا الحال فيما لو انضمّ إليها قيد، كما لو ضمّ إلى الرقبه صفه الإيمان و قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» فإنّه يتشبّث بذيل مقدّمات الحكمه؛ بتقريب أنّ من يكون بصدد بيان تمام ما له دخل في موضوعيته للحكم و لم يقيدّه إلّا بقيد الإيمان مثلاً، فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار قيد آخر.

و السرّ في ذلك: هو أنّ الإطلاق و التقييد إضافيان؛ فربّ شىء يكون مطلقاً بالنسبه إلى شىء، و مقيداً بالإضافه إلى آخر.

و لا- يخفى: أنّ اتصاف الرقبه بالإيمان، لا- يوجب مجازيه و استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، بل استعمل كل من «الرقبه» و «المؤمنه» فيما وضعت له، و باتصاف الرقبه بالإيمان يستفاد كون الموضوع متقيّداً بالإيمان بدوالّ ثلاثه و مدلولات كذلك: الرقبه، المؤمنه- و مدلولهما واضح- الهيئه الدالّه على التوصيف، فغايه ما هناك- بعد طرق القيد- هو أنّه لم تكن نفس الرقبه مراده بالإرادته الجديّه، بل هي مقيده بالإيمان مراده.

فظهر: أنّ مصبّ الإطلاق كما يصحّ أن يكون نفس الطبيعه بالنسبه إلى القيود اللاحقه بها، فكذلك يصحّ أن تكون الطبيعه المتقيده بقيد خاصّ بالنسبه إلى قيود اخر، بل يصحّ أن يكون الفرد بلحاظ حالاته مصباً للإطلاق.

الأمر الرابع في استغناء العامّ في الدلاله على العموم عن مقدّمات الحكمه

قد أشرنا إلى استغناء العامّ في الدلاله على العموم عن جريان مقدّمات الحكمه، بخلاف المطلق، فإنّه محتاج إليها في استفاده كون المطلق تمام

ص: ٣٣٣

الموضوع للحكم. و لا ينبغي الإشكال في ذلك.

نعم، يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره احتياج دلاله العامّ على العموم إلى مقدّمات الحكمه، فقال في بيانه ما حاصله: أنّ لفظه «كلّ» مثلاً و إن كانت تدلّ على استيعاب مدخولها، إلّا أنّه لا يكاد يستفاد منها أنّ مدخولها مطلق؛ لاحتمال أن يكون المراد الطبيعه المقيده، لعدم كون مدخولها موضوعاً للطبيعه المطلقه، و لا- المقيده، بل هو موضوع للطبيعه المهمله غير الآيبه عن الإطلاق و التقييد، فلا بدّ في إحراز كون المدخول الطبيعه المطلقه، من إجراء مقدّمات الحكمه.

مثلاً: لفظه «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» تدلّ على استيعاب مدخولها، و حيث إنّ مدخولها الطبيعه المهمله غير الآيبه عن الإطلاق و التقييد، فيحتمل أن يكون المراد العالم العادل، فلا يستفاد استيعاب جميع أفراد العالم إلّا بالتشبيث بذيل مقدّمات الحكمه (١).

و في قبال هذا القول ما ذهب إليه شيخنا العلّامه الحائري قدس سره فقال بعدم الاحتياج إلى مقدّمات الحكمه مطلقاً؛ لا في المسوّرات ب «كلّ» و أضرابه، و لا في النكره في سياق النفي، و ذكر في وجهه: «أنّ الظاهر من جعل مفهوم مورد للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم، كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا- أنّه معرّف لما يكون هو المورد، و لا- إشكال في أنّ ورود «الكلّ» على نفس مفهوم لفظ «العالم» مثلاً، يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال في أنّه إن ورد النفي عليه يقتضى تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون «الرجل» في قولنا: «لا رجل في الدار» معرّفًا لفرد خاصّ

١- كفايه الاصول: ٢٥٤.

منه، و يكون النفي وارداً عليه، و لكنّ هذا خلاف ظاهر القضية؛ فإنّ الظاهر أنّ مفهوم «الرجل» بنفسه مورد للنفي».

ثمّ أورد قدس سره على نفسه: «بأنّه بناءً على هذا الظهور، يلزم عدم الاحتياج إلى مقدّمات الحكمه في الحكم الإيجابي أيضاً؛ لأجل أنّ ظاهر القضية الحاكيه لتعلّق الإيجاب بالطبيعه، أنّها بنفسها مورد للحكم، لا بما هي معرّفه لصنف خاصّ منها؛ لعين ما ذكر في القضية المنفيه، و لازم تعلّق الحكم بالطبيعه بنفسها سريانه في كلّ فرد، فلا يحتاج فهم العموم من القضية إلى مقدّمات الحكمه، مع أنّه محتاج إليها!!».

فردّه قدس سره: «بأنّ المهمله تصدق على وجود فرد خاصّ حقيقه، فإن كان الثابت في نفس الأمر الحكم المتعلّق بوجود خاصّ منها، تصحّ نسبه الحكم إليها حقيقه، فإسراء الحكم إلى تمام الأفراد لا يقتضيه وضع اللفظ، بل يحتاج إلى المقدّمات، و هذا بخلاف النفي المتعلّق بالطبيعه المهمله، فإنّه لا يصحّ إلّا إذا لم تكن محقّقه أصلاً؛ إذ لو صحّ نفي الطبيعه مع وجود خاصّ منها يلزم اجتماع النقيضين».

و بيان آخر من سماحه الاستاذ دام ظلّه: الفرق بين النكره في سياق الإثبات و بين النكره في سياق النفي؛ هو أنّ وجود الطبيعه يتحقّق بوجود الفرد و يتحد معه، فيتصف به، بخلاف النكره في سياق النفي، فإنّه إنّما يصحّ التنطق به إذا انتفى جميع الأفراد، فيحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

و بعباره أوضح: الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما، و تنعدم بانعدام جميع الأفراد، فنحتاج لنفي جميع الأفراد إلى التثبّت بديل مقدّمات الحكمه.

و محصّل الكلام: أنّه لا شكّ في أنّ قولنا: «كلّ رجل» و قولنا: «لا رجل» يفيد العموم من دون حاجه إلى مقدّمات الحكمه (1).

١- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١١.

ص: ٣٣٥

أقول: لا يخفى ما في كلام العلمين:

أمّا ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره و من يقول بمقالته، فمقتضى كلامه هذا- مع قوله: بأنّه بعد جريان مقدّمات الحكمه في المطلق، يستفاد منه ما يستفاد من العموم من حيث الدلاله على استيعاب الأفراد- هو أنّ لفظه «كلّ» و ما يدلّ على الاستيعاب زائد و مستدرّك في الكلام؛ فإنّه لو اجريت مقدّمات الحكمه في مدخول «كلّ عالم» مثلاً و استفيد منه الشمول و الاستيعاب، فلا نحتاج إلى لفظه «كلّ» بل لا يكون للفظه «كلّ» معنى محصّل.

و بعباره اخرى: مقتضى القول بلزوم إجراء المقدّمات في مدخول «كلّ» مثلاً، هو أنّه بعد جريانها تكون لفظه «كلّ» مستدرّكه، و عند عدم جريانها لا تغني لفظه «كلّ» عن شيء أصلاً، و هو كما ترى.

و قد أشرنا إلى أنّ مقتضى جريان المقدّمات فيما تجرى فيه، ليس هو الاستيعاب و الشمول، بل غايته أنّ نفس الطبيعه من حيث

هى، تمام الموضوع للحكم، و معلوم أنّ نفس الطبيعه من حيث هى ليست إلّا نفسها، و اللفظ الموضوع لها لا يدلّ على أزيد من ذلك؛ لعدم معقوليه حكاية اللفظ و دلّالته على غير ما وضع له و إن اتحد معه خارجاً، فإذن لفظه «الإنسان» لا تحكى إلّا عن نفس الطبيعه دون الأفراد.

و قد أشرنا غير مرّة إلى أنّ دلالة المطلق - بعد جريان مقدمات الحكمه - دلالة عقليه من حيث جعل الطبيعه اللأبشرط موضوعاً للحكم، و لذا يكون جريانها بعد تعلق الحكم، و لا يكاد يستفاد الإطلاق و لا التقييد قبل انحدار الحكم عليه. و أمّا دلالة العموم فهى دلالة لفظيه، و لذا يستفاد الشمول و السريان قبل انحدار الحكم، مثلاً لفظه «عالم» تدلّ على نفس الطبيعه المهمله، و لفظه «كلّ» تدلّ على الكثره

ص: ٣٣٦

الإجماليه، و إضافه «الكلّ» إليها تدلّ على كثره طبيعه مدخولها، فمن سمع «كلّ عالم» قبل انحدار الحكم عليه، يفهم منه استيعاب جميع الأفراد، و بعد انحدار الحكم يفهم تعلق الحكم عليها.

و بعبارة اخرى: تعلق الحكم على الأفراد، متأخّر عنها تأخّر الحكم عن موضوعه، و جريان مقدمات الحكمه متأخّر عن الحكم، و لو لا - الحكم و موضوعيه الطبيعه للحكم لما جرت المقدمات، فجريان المقدمات متأخّر عن إفاده الأفراد برتبتين، فما ظنك باستفادتها من جريانها؟!

فظهر: أنّ استفاده الاستيعاب و الشمول من العموم، غير رهين بجريان المقدمات، بخلاف استفاده الإطلاق من المطلق، فإنها رهينه بجريانها.

نعم، يصحّ جريان المقدمات فى الأفراد بلحاظ حالاتها، فإنّه لو شكك - بعد العلم بوجود إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء - فى أنّه هل يجب ذلك فى جميع حالاته من كونه فاسقاً، عادلاً، راجلاً، ركباً... إلى غير ذلك، فمقتضى جريانها هو أنّ كلّ فرد من أفراد العلماء تمام الموضوع لوجوب الإكرام فى جميع حالاته.

و ما ذكرنا من الفرق كأنّه غير خفى على من أمعن النظر و تدبّر، ألا ترى أنّه لم يقل أحد فى باب من أبواب الفقه؛ بعدم كون عامّ فى مقام البيان، مع أنّهم يصرحون كثيراً بعدم تماميه مقدمات الحكمه!! و ليس ذلك إلّا لأجل أنّ باب العموم غير مربوط بجريان مقدمات الحكمه.

و إن كنت مع ذلك فى شكّ فيما ذكرنا، فاختر نفسك بأنّه إذا سمعت عامّاً و شككت فى أنّ المتكلّم فى مقام البيان، تستفيد منه الاستيعاب و الشمول، بخلاف المطلق، فإنّه لا يمكنك الاستفادة إلّا بعد إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان. هذا فيما يتعلّق بمقال المحقق الخراسانى قدس سره.

ص: ٣٣٧

و أمّا ما أفاده شيخنا العلامة الحائرى قدس سره فيه أوّلًا: أنّه مخالف لما ذكره فى باب المطلق و المقيّد، وفاقاً لأستاذه المحقق

الفشاركى قدس سره و ذلك لأنه- كما أشرنا- صرّح هنا باحتياج النكره فى سياق الإثبات إلى جريان مقدّمات الحكمه، و قد صرّح بأن مقتضى جريانها هو استفاده العموم و السريان.

بينما صرّح فى باب المطلق و المقيّد بأنه لا نحتاج فى حمل المطلق على الإطلاق إلى إحراز مقدّمات الحكمه أصلاً؛ حتّى إحراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، بتقريب حاصله: أنّ الطبيعه المهمله مرّده بين المطلق و المقيّد، و لا ثالث لهما، و من المعلوم أنّه لو كان المراد المقيّد لما كان تعلق الإراده بالطبيعه أصلياً استقلالياً، بل تبعياً بتبع إرادته المقيّد، و ظهور الإراده فى الاستقلال يدلّ على تعلقها بالطبيعه المطلقه، فإذا قال: «أكرم رجلاً» فظاهره كون نفس طبيعه الرجوليه متعلقه للإرادته أولّماً و بالذات، لا- الطبيعه المقيّده، فاضيفت إرادته إلى نفس الطبيعه لمكان الاتحاد، و مقتضى هذا الظهور سرايه الإراده إلى تمام الأفراد، و ليس هذا إلّا معنى الإطلاق (1). فقد ظهر التنافى بين كلاميه.

و ثانياً: أنّه غير تامّ فى حدّ نفسه؛ لما أشرنا من أنّه بعد إحراز كون المولى فى مقام البيان، فغايه ما يقتضيه جعل اللفظ الموضوع للطبيعه المهمله موضوعاً لحكمه، هى كون الطبيعه من غير قيد تمام الموضوع لحكمه، و يصحّ عليه احتجاج المولى على عبده، و بالعكس، و لا تكون لتلك اللفظه دلالة أزيد من ذلك، فحديث توقّف استفاده العموم و الشمول على جريان مقدّمات الحكمه، غير صحيح.

نعم، حيث إنّ الطبيعه تتكثّر فى الخارج بتكثّر الأفراد، لذا تتكثّر الطبيعه

١- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٢٣٤.

ص: ٣٣٨

بتكثّرها، و لكنّه خارج عن حريم الإطلاق و مقتضاه، و كم فرق بين دلالة اللفظ على شىء، و بين اتحاده مع شىء خارجاً!! كما لا- يخفى. و بالجملة: لفظه «الإنسان» وضعت للماهيه اللابشرط، و لا يعقل حكايه اللفظ الموضوع لمعنى و مرآيته عن غير ما وضع له و إن اتّحد معه خارجاً، فلا- يحكى اللفظ الموضوع للطبيعه عن الأفراد، فحديث سرايه الإراده إلى تمام الأفراد فى المطلق، غير سديد.

و أمّا ما ذكره فى باب المطلق و المقيّد، فمن دقّ النظر فيه يجد أنّ القول بظهور الإراده فى الاستقلال، عبارته اخرى عن كون المولى فى مقام البيان، و إلّا فلو لم يحرز كون المولى فى مقام بيان تمام المراد و احتمال ذكر القيد بعده، فلا يكون له سبيل إلى ذاك الاستظهار، فإذن لا محيص فى استفاده الإطلاق من إحراز كون المولى فى مقام البيان، و سيظهر لك جلياً إن شاء الله أنّ النكته الوحيدة فى استفاده الإطلاق هو هذا ليس إلّا دون غيره، فارتقب حتّى حين.

الأمر الخامس فى تقسيمات العامّ و المطلق

أقسام العامّ

قسّموا العموم إلى الاستغراقى، و المجموعى، و البدلى، و ربما يظهر من بعضهم تقسيم الإطلاق إلى الاستغراقى، و المجموعى، و البدلى.

و الظاهر أنه لا- إشكال فى تقسيم العموم إليها؛ لما نرى من شهاده العرف و العقلاء بوجود ألفاظ يكون مفاد بعضها العموم الاستغراقى، و بعضها الآخر المجموعى، و ثالثها البدلى، و ذلك كلفظه «كلّ» مثلاً، فإنّ المتبادر منها الكثره و الشمول بنحو الاستغراق الأفرادى؛ أى تدلّ بالدوال الثلاثه على كثرات تكون كلّ واحده

ص: ٣٣٩

منها فى عَرَض الاخرى موضوعاً للحكم؛ من دون لحاظ الاجتماع و صيرورتها موضوعاً واحداً.

و بالجملة: يتبادر من «كلّ عالم» مثلاً قبل تعلّق الحكم عليه، كثره أفراد طبيعه العالم بالدوال الثلاثه، و بعد تعلّق الحكم عليه ينحلّ الحكم بعدد أفراد العالم، و استفاد هذا المعنى من «كلّ عالم» غير رهينه بجريان مقدّمات الحكمه، و لذا يفهم منه الكثره قبل تعلّق الحكم عليه، بل يستفاد ذلك و إن القى بصوره الإخبار و الجملة الخبريه و نقل القصص و الحكايات. و قد أشرنا و سنشير مفصلاً إلى أنّ استفاد الإطلاق، إنّما هى بعد تعلّق الحكم.

و مثل لفظه «كلّ» فى الدلاله على الكثرات لفظه «تمام» و «جميع» و (همه) و (هر) فى اللغه الفارسيه.

و فى قبال هذه الألفاظ ألفاظ تدلّ على أفراد الطبيعه و مصاديقها فى عَرَض واحد، لكن مع ملاحظه الأفراد بنعت الوحده و الاجتماع؛ بحيث تكون الأفراد بهذا الاعتبار بمنزله الأجزاء، و ذلك كلفظه «المجموع» فإنّ المتبادر من «مجموع العلماء» هو كثره الأفراد بنحو العرضيه، لكنّه مع اعتبار صفه الاجتماع، فالمستفاد منه غير ما هو المستفاد من «كلّ عالم» فكأنّه- كما أشرنا- فرق بين لفظه «جميع» و لفظه «المجموع» فإنّ المتبادر من «جميع العلماء» هو المتبادر من «كلّ عالم» بخلاف «مجموع العلماء» فكأنّه اعتبر فيه صفه الاجتماع، فيكون أفراد العالم عند ذلك بمنزله الأجزاء، نظير لفظه «العشره» و «العسكر» و «الفوج» من حيث اعتبار الأفراد أجزاء، فتدبّر.

و فى قبال هاتين الطائفتين من الألفاظ، ألفاظ يتبادر منها البدليه، كلفظه

ص: ٣٤٠

«أى» الاستفهاميه، كقوله تعالى: «أَتَيْكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِهَا» (١) و قوله تعالى: «فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» (٢)، فإنّ مفاد «أى» الاستفهاميه ما يعبر عنها بالفارسيه ب (كدام يك) و لا تدلّ على الكثرات بنحو العام الاستغراقى، و لا المجموعى، كما لا يخفى.

و قد يكون العام البدلى فى غير «أى» الاستفهاميه، كقوله تعالى: «أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (٣) و قولك: «زكّ مالك من أى مصداق شئت» و «اذهب من أى طريق أردت» فإنّها تدلّ بالدلاله الوضعيه اللفظيه على العموم البدلى.

فظهر: أنه يكون لنا فى باب العموم ألفاظ يتبادر من بعضها العموم الاستغراقى، و من بعضها الآخر العموم المجموعى، و من

الثالث العموم البدلي. هذا كله في تقسيم العموم.

أقسام المطلق

و أمّا المطلق، فقال المحقق الخراساني قدس سره في آخر مبحث المطلق و المقيّد تحت عنوان «تبصره لا تخلو من تذكره» ما حاصله: أنّ قضيه مقدّمات الحكمه تختلف حسب اختلاف المقامات؛ فإنّها تاره: يكون حملها على العموم البدلي، و اخرى: على العموم الاستيعابي، و ثالثه: على نحو خاصّ ممّا ينطبق عليه؛ حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام، فمقتضى الحكمه في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (٤) هو العموم الاستيعابي؛

١- النمل (٢٧): ٣٨.

٢- غافر (٤٠): ٨١.

٣- اسراء (١٧): ١١٠.

٤- البقره (٢): ٢٧٥.

ص: ٣٤١

بلحاظ أنّ إرادته البيع مهملاً أو مجملاً تنافي فرض كونه في مقام البيان، و إرادته العموم البدلي لا- تناسب المقام، و لا مجال لاحتمال إرادته بيع اختياره المكلف؛ أي بيع كان، فمقدّمات الحكمه توجب حمل المطلق- و هو «البيّع»- على العموم الاستيعابي؛ لأنّه المناسب بعد كونه في مقام البيان (١) و وافقه في ذلك بعض (٢).

و فيه: أنّه قد أشرنا غير مرّه إلى أنّ مقتضى جريان مقدّمات الحكمه في جميع الموارد، ليس إلّا أمراً واحداً؛ و هو كون ما أخذه موضوعاً للحكم، هو تمام الموضوع لحكمه من دون دخاله أمر آخر، فإن كان المأخوذ موضوعاً ماهيه لا بشرط- كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»- فمقتضى الحكمه أنّ نفس ماهيه البيع تمام الموضوع للحكم بالحليه، و لا تكون هناك حاله منتظره في ترتّب الحليه عليه، و أنّي له و للدلاله على الاستيعاب؟!

نعم، حيث إنّ طبيعه تتكثّر بتكثّر الأفراد، و يرى العقل و العقلاء أنّ ما أخذه موضوعاً للحكم بالحليه، موجود في هذا البيع، و ذاك البيع ... و هكذا، فلا- محاله يحكمون بنفوذ كلّ واحد من أفراد البيوع، و من المعلوم أنّ استفاده ذلك ليس بدلاله الإطلاق.

و كذلك إذا جعلت النكره موضوعاً للحكم، كقوله: «أعتق رقبه» فإنّ مادّه «الرقبه» تدلّ على نفس الطبيعه، و التنوين أو التنكير. يدلّ على واحد غير معيّن، ف «رقبه» تدلّ- بتعدّد الدالّ- على رقبه غير معيّن من الطبيعه، و لا يكون فيها دلاله على البدليه بلا ريب.

١- كفايه الاصول: ٢٩٢.

٢- مقالات الاصول ١: ٤٣٠.

نعم، مقتضى حكم العقل - بعد تعليق الحكم عليه - هو التخيير بإتيان أى فرد شاء فى مورد التكليف، و لذا يكون فرق بين قوله: «أعتق رقبه» و بين قولك: «أعتق أیه رقبه شئت» فإنّ التخيير فى الأول عقلى، و فى الثانى لفظى مستفاد من اللفظ.

و الحاصل: أنّ مقتضى الحكمه فى جميع الموارد أمر واحد؛ و هو أنّ ما اخذت تحت دائره الحكم تمام الموضوع لترتب الحكم عليه.

نعم، حكم العقل و العقلاء يختلف بحسب المقامات، و هو غير دلالة اللفظ؛ فربما يستفاد أنّ الحكم متعلق بنفس الطبيعه، و لم ترفع اليد عنها، كما هو الشأن فى قابليه الإنسان للصنعه و الكتابه، فكما أنّه إذا لم يكن بعض أفراده قابلاً للصنعه و الكتابه، لا يمكن أن يقال: «إنّ الإنسان كذا» مع أنّه لا دخاله للخصوصيات الفرديه فى القابليه، فكذلك فى «أحلّ الله البيع» فإنّه قد جعل نفس طبيعه البيع تمام الموضوع لتعلق الحليّه عليه، و لا يكاد يمكن ذلك إلّا إذا كان جميع أفراد البيع و مصاديقه محللاً. كما أنّه ربما يستفاد من الدليل تحديد الطبيعه، و ذلك فيما إذا جعلت النكره موضوعاً للحكم.

و لا- يخفى: أنّ ذلك لا يضرّ بوحده مقتضى الإطلاق، و لذا تجرى مقدّمات الحكمه فيما إذا جعل الفرد موضوعاً للحكم، و مقتضاه عدم دخاله حاله دون اخرى فى موضوعيته للحكم، و واضح أنّه لا تختلف أصاله الإطلاق فى حالات الفرد، مع أصاله الإطلاق فى صورته كون الماهيه أو النكره موضوعاً للحكم.

فظهر: أنّ استفاده الاستيعاب و البدليه من مقدّمات الحكمه، غير وجيه، بل من المحال أن يستفادا من الإطلاق، و توهم استفاده ذلك نشأ من الخلط بين مقتضى الإطلاق و حكم العقل و العقلاء، فتدبرّ و تأمل حتى لا تخلط.

تنبيه و توضيح مقال

قد أشرنا آنفاً إلى أنّ تقسيم العموم إلى الأقسام الثلاثه - من الاستغراقيه، و المجموعيه، و البدليه - ليس بلحاظ تعلق الحكم و بعد تعلقه، كما هو الشأن فى استفاده الإطلاق، حيث إنّها بعد تعلق الحكم، و لكن نعطف عنان البحث حوله ثانياً توضيحاً للمقال.

فنقول: يظهر من المحققين الخراسانى و النائينى * أنّ انقسام العموم إلى الأقسام المذكوره ليس باعتبار معناه الأفرادى؛ بحيث يكون التقسيم إليها باعتبار وضع العموم بمعناه الأفرادى؛ لأنّ العموم بحسب الوضع ليس معناه إلّا الشمول، و هو معنى واحد شامل لجميع الأقسام، بل التقسيم إليها إنّما يكون باعتبار تعلق الحكم بموضوعاتها؛ حيث إنّ الغرض من الحكم:

تاره: يكون على وجه يكون لاجتماع الأفراد دخل فى الغرض؛ بحيث يكون مجموع الأفراد بمنزله موضوع واحد، و له إطاعه واحده بإكرامه جميع أفراد العلماء فى مثل قولك: «أكرم جميع العلماء» و عصيانه يكون بعدم إكرام فرد واحد منهم.

و اخرى: يكون الغرض على وجه يكون كل فرد فرد من العالم، موضوعاً مستقلاً، و تتعدّد الإطاعه و العصيان حسب تعدّد الأفراد.

و ثالثه(١): يكون كل واحد موضوعاً على البدل؛ بحيث لو أكرم واحداً منهم لأطاع و امثل(٢).

١- قلت: لا يذهب عليك أنّ المحقق النائيني قدس سره يرى أنّ تسميه ما يكون على وجه البدليه بالعموم، لا تخلو عن تسامح؛ لأنّ العموم بمعنى الشمول و البدليه ينافيه، فقال قدس سره بمقال المحقق الخراساني في العامّ الاستغراقي و المجموعى فقط، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

٢- كفايه الاصول: ٢٥٣، فوائد الاصول ١: ٥١٤-٥١٥.

ص: ٣٤٤

و فيه أوّلاً: أنّ دلالة العموم بأقسامه دلالة لفظيه، و لكل واحد من الأقسام الثلاثه ألفاظ مخصوصه حسب ما فصّلناه، فإنّ المتبادر من لفظه «كلّ عالم» بدوالة ثلاثه هو العامّ الاستغراقي؛ أى كلّ فرد من أفراد العالم قبل تعلّق الحكم، و كذا المتبادر من لفظه «مجموع» مثلاً العامّ المجموعى، و من «أى» العامّ البدلى، و لا يتوقّف العرف و العقلاء فى فهم واحد منها من تلك الألفاظ على كيفية تعلّق الحكم، و هم بمرأى منك و مسمع فاختبرهم. و لازم ما أفاده هو توقّف أهل المحاوره فى فهم كيفية تعلّق الحكم حتّى يتفحصوا و يتطلّبوا حوله.

و بالجملة: باب العموم باب دلالة الألفاظ، و لكل من الاستغراقيه و المجموعيه و البدليه ألفاظ تخصّها قبل تعلّق الحكم، فحديث توقّف استفاده ذلك على كيفية تعلّق الحكم- كما هو الشأن فى استفاده الإطلاق من المطلق- غير صحيح.

و ثانياً: لك أن تقول: إنّه لا يعقل أن يكون اختلاف الثلاثه باختلاف كيفية تعلّق الحكم؛ لأنّه لا بدّ فى كلّ قضيه- إخباريه كانت، أم إنشائية- من تصوّر الموضوع أوّلاً، ثم انحدار الحكم الوجدانى عليه؛ لأنّ الحكم تابع لموضوعه، و من الواضح أنّه لا يعقل انحدار الحكم الوجدانى على الموضوعات الكثيره المأخوذه على نحو الاستغراق، و لا انحدار الحكم الاستغراقى على موضوع ووجدانى، فظهر أنّه قبل تعلّق الحكم لا بدّ من تعيين الموضوع من حيث الاستغراقيه، و المجموعيه، و البدليه، و أنّ مقتضى ما أفاده- من أنّه قبل تعلّق الحكم لا يكون هناك استغراق، و لا مجموع، و لا بدل، و إنّما هى بعد تعلّق الحكم- هو أن يكون الحكم منحدرّاً و متعلّقاً على ما لم يكن له فى حدّ نفسه استغراق، و لا مجموع، و لا بدل، و من المعلوم أنّ الإهمال الثبوتى الواقعى لا معنى له، بل فى الواقع إمّا يتعلّق الحكم بجميع الأفراد، أو بفرد ما، أو بمجموع الأفراد.

ص: ٣٤٥

فظهر و وضح: أنّ تقسيم العموم إلى الأقسام الثلاثه، إنّما هو بلحاظ تقسيم الموضوع قبل تعلّق الحكم؛ باعتبار وضع اللفظ لها.

و لو سلّم أنّ الإطلاق المستفاد من دلالة العقل، هو من باب المرآتيه للأفراد، لكننا نقول بذلك أيضاً و أنّه قبل تعلّق الحكم؛ لأنّ المرآتيه إمّا تكون لجميع الأفراد، أو لمجموع الأفراد، أو لفرد منها؛ لما أشرنا من أنّ الإهمال الثبوتى لا معنى له، فإذا كان الأمر فى الإطلاق المستفاد من دلالة العقل كذلك فما ظنك فيما تكون دلالاته لفظيه باعتبار وضع اللفظ له؟! فتدبر.

المعروف عندهم أنّ النكرة أو اسم الجنس الواقعين فى سياق النفى أو النهى، يفيدان العموم، و رأوا أنّه يستفاد منهما ما يستفاد من لفظه «كلّ» و يظهر من شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره أنّ استفاده العموم هنا غير رهينه بجريان مقدّمات الحكمه؛ بلحاظ أنّ نفى الطبيعه مستلزم لنى أفرادها عقلاً(١).

و بالجمله: لا تكاد تكون الطبيعه معدومه إلّا إذا كانت معدومه بجميع أفرادها، و إلّا فهى موجوده.

و فيه: أنّه لا- تخلو الاستفاده من النظر؛ لأنّه لا فرق فى دلالة النكرة أو اسم الجنس على معناه الموضوع له، بين وقوعهما فى مقام الإثبات، أو النفى، أو النهى؛ لأنّ الاستفاده لا بدّ و أن تكون إمّا من مفردات الجمله، أو من المجموع المركّب منها،

١- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٢١٠.

ص: ٣٤٦

و كلاهما لا- يخلوان من النظر؛ و ذلك لأنّ اسم الجنس موضوع للطبيعه اللابشرط، و لا فرق فى ذلك من حيث الدلالة على معناه الموضوع له، بين وقوعه فى سياق الإيجاب، أو النفى، و كذا تنوين التنكير وضع للدلالة على تنكير الطبيعه؛ أى الواحد لا بعينه، بمعنى تقييد الطبيعه بقيد الوحده غير المعينه، لكن بالمعنى الحرفى دون الاسمى؛ سواء وقعت فى مقام النفى، أو الإثبات، و لفظه «لا» وضعت لنى موضوعها، أو الزجر عنه، فلا يوجد ما يدلّ على نفى الأفراد و العموم و الشمول. و يظهر من شيخنا العلّامة تسليم عدم دلالة على العموم لفظاً.

و أمّا المجموع المركّب، فلم يكن له وضع على حده.

فإذن كما أنّ قولك: «اعتق رقبه» تدلّ هيئه الأمر فيه على البعث نحو المادّه، و لفظه «العتق» على نفس الطبيعه، و التنوين على التنكير، و مقتضى جعل «الرقبه» مفعولاً هو تعلق العتق بها، فيستفاد منه لزوم عتق الرقبه، فكذلك قولك: «لا تعتق رقبه» يدلّ على نفى عتق رقبه واحده؛ لأنّه لا فرق بين الجملتين إلّا من حيث الإثبات و النفى، و مقتضى مقدّمات الحكمه أنّ نفس الطبيعه تمام الموضوع لتعلق الحكم بها؛ من دون فرق فى ذلك بين وقوعها فى مقام الإثبات، أو النفى.

كما لا- فرق بينهما من حيث الاحتياج إلى جريان مقدّمات الحكمه؛ لإثبات أنّ نفس الطبيعه تمام الموضوع لتعلق الحكم بها، فحديث احتياج الطبيعه فى مقام الإثبات إلى مقدّمات الحكمه دونها فى مقام النفى- كما يظهر من شيخنا العلّامة قدس سره- غير وجيه.

نعم، لا ينبغى إنكار أنّه بعد إجراء مقدّمات الحكمه، تختلف نتيجتها فى سياق النفى و الإثبات، فإنّ المتفاهم عرفاً من قولك: «لا

فيها رأساً، بخلاف قولك: «رجل فيها» فإنه صادق مع رؤيتك فرداً منه، ولكن الاختلاف - كما أشرنا إليه - لم يكن مبتنياً على ركن وثيق برهاني، ولا يكون الدالّ عليها في مقام النفي غير ما هو الدالّ عليها في مقام الإثبات، فالاختلاف بينهما إنّما هو بلحاظ الفهم العرفي؛ فإنّهم يرون أنّ المهملة توجد بوجود فردٍ ما، و تنعدم بانعدام جميع الأفراد؛ وإن كان الحكم البرهاني العقلي على خلافه، لأنّ العقل يحكم بأنّ الطبيعه كما توجد بوجود فردٍ ما، تنعدم بانعدام ذلك الفرد.

فظهر و تبين: أنّه لا يكون للنكره و لا اسم الجنس الواقعين في سياق النفي أو النهي، دلالة لفظيه على العموم و الشمول، كما هو محطّ البحث في المقام، بخلاف لفظه «كلّ» فإنّها تدلّ بالتبادر دلالة لفظيه على الكثرة الإجمالية، فعّد النكره أو اسم الجنس الواقعين في سياق النفي أو النهي من ألفاظ العموم - كما عن المشهور - غير سديد، فتدبّر.

و قد يعدّ من ألفاظ العموم، المفرد المعرّف باللام، و الجمع غير المعرّف باللام.

و لكن فيه: أنّه لا دلالة لهما على العموم؛ ضروره وجود الفرق بين قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» و غايه ما يستفاد من المفرد المعرّف باللام تعريف الجنس فقط، لا الاستغراق، و من الجمع غير المعرّف بالجمع، فنحتاج في استفاده الإطلاق إلى مقدّمات الحكمه.

نعم، الجمع المحلّي باللام - كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - يفيد العموم بحكم الارتكاز العرفي.

و هاهنا وجه أفادوه في إثبات العموم، و لا تبعد صحّته؛ و هو أنّ الجمع حيث يدلّ على الثلاثة فما فوقها، فيقبل الانطباق على مراتب؛ أي أنّ للجمع عرضاً

عريضاً، و تعريف الجمع باللام يدلّ على جميع الأفراد و أقصاه؛ لأنّه الذي يكون له تعين، و أمّا بقيه المراتب حتّى المرتبه الأخيره، فلا تعين فيها؛ لكونها - كسائر المراتب غير أقصى المراتب - قابله للانطباق على هذه الثلاثة، و تلك الثلاثة ... و هكذا، و أمّا أقصى المراتب و هي جميع الأفراد، فلا تنطبق إلّما على واحد، فلا تتوقّف دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم على مقدّمات الحكمه.

و إن أبيت عن قبول هذا الوجه، فهذا غير ضائر بعد كون استفاده أقصى المراتب من الجمع المحلّي باللام، ممّا لا إشكال فيه من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمه، فتدبّر.

أفاد المحقق النائيني قدس سره: «أنه لو كانت هنا قرينه على أن المراد هو الاستغراقى أو المجموعى فهو، وإلا فمقتضى الأصل اللفظى الإطلاقى هو الاستغراقية؛ لأن المجموعيه تحتاج إلى عناية زائده؛ وهى لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً».

ثم صرح: «بأنه لا فرق فى ذلك بين أقسام العموم؛ سواء كان العموم مدلولاً اسماً للأداه، كـ «كل» و ما شابهها، أو حرفياً، كالجمع المحلى باللام، أو سياقياً كالنكره فى النفى، فلو شك فى المراد فى واحد منها من حيث الاستغراقية و المجموعيه، فمقتضى الأصل حملة على الاستغراقية».

ثم بعد كلام قال: «ربما يتوهم: أن العموم المستفاد من الجمع المحلى باللام و الأسماء المتضمنه للمعاني الحرفيه - كأسماء الاستفهام و الشرط - يقتضى المجموعى؛ لأن مدخول اللام - و هو الجمع - لا ينطبق على كل فرد فرد، بل ينطبق على جماعه

ص: ٣٤٩

جماعه من الثلاثه فما فوقها، و غايه ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع التى تنطوى فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعيه، فاللام توجد معنى فى المدخول كان فاقداً له، و ذلك يقتضى العموم المجموعى، لا الاستغراقى».

فردّه قدس سره بما حاصله: أنه لا مجال للتوهم المذكور إلا إذا احرز أن لحوق أداه العموم - من الألف و اللام - متأخر عن ورود أداه الجمع من الألف و التاء، أو الواو و النون على المفرد، و دون إثباته خرط القتاد، بل ورود أداه العموم و أداه الجمع على المفرد، إنما يكون فى مرتبه واحده، فالألف و اللام تدل على استغراق أفراد مدخولها؛ و هو المفرد، غايته أنه لا مطلق المفرد حتى يقال: إن المفرد المحلى باللام لا يفيد العموم، بل المفرد الذى ورد عليه أداه الجمع عند ورود أداه العموم، فأداه العموم تدل على الاستغراق الأفرادى على نحو الانحلال، فتأمل؛ فإن المقام يحتاج إلى بيان آخر (١).

وفيه: أن ما أفاده قدس سره لا تخلو من إشكال، و لعله أيضاً متفطن له، و لذا أمر أخيراً بالتأمل؛ و ذلك لأنه يتوجه على ما ذكره امور:

فأولاً: أن الشك فى الاستغراقية و المجموعيه راجع إلى الشك فى المعنى اللغوى، و مقتضى ذلك التوقف، لا التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات الاستغراقية، كما زعمه قدس سره.

و ثانياً: أنه قدس سره سلم استفاده المجموعيه من الجمع المحلى باللام على وجه؛ و هو ما إذا كان ورود أداه العموم متأخراً عن ورود أداه الجمع، مع أن الجمع لا يدل على الاجتماع؛ فإنه فرق بين «علماء» و «ثلاثه» و «أربعه» ... و هكذا، فإن «ثلاثه» مثلاً لفظه واحده تدل على معنى واحد؛ و هى طبيعه الثلاثه، فتكون الوحدات المأخوذه

فيها على نعت الأجزاء، بخلاف الجمع، فإنه يدلّ على الكثرة على أنها هذا، و ذاك، و ذلك، فينطبق على ثلاثه علماء، و أربعه علماء ... و هكذا.

و بالجملة: لم تؤخذ الوحدات في الجمع أجزاء كما اخذت كذلك في «الثلاثه» فإذن لو دخل على الجمع لام التعريف يفيد أفضل مراتب الجمع؛ و هو جميع الأفراد، فتدبر.

و ثالثاً: لو سلّم أنّ الجمع يدلّ على الاجتماع و الجمعيه، و وردت أداه الجمع و العموم في رتبه واحده على الفرد، فلائى سبب و علّه ترفع اليد عن مفاد الجمع بطرؤ الألف و اللام؟! فلو اقتضى اللام الاستغراق يلزم التناقض في الموارد؛ فإنّ الجمع يدلّ على الاجتماع، و اللام تفيد تكثير مدخولها، فتدبر.

هذا كلّه فيما يتعلّق بمقدمه مبحث العامّ و الخاصّ. فإذا تمهّد لك الامور فيها، فالكلام في مقصد العامّ و الخاصّ يقع في مباحث: حجّيه العامّ المخصّص

ص: ٣٥١

المبحث الأوّل في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي

اشاره

هل العامّ المخصّص حجّيه فيما بقى مطلقاً، أو ليس بحجّيه كذلك، أو يفصل بين المخصّص المتصل، و بين المخصّص المنفصل، فيلتزم بالحجّيه في الأوّل دون الثاني؟

وجوه، بل أقوال.

و الحقّ حجّيته في الباقي عند العقلاء؛ متصلاً كان المخصّص أو منفصلاً. و في المقام شبهه ربما تختلج بالبال، و هي إجمال العامّ بعد التخصيص مطلقاً، فينبغي الإشاره إليها، ثمّ دفعها:

أمّا الشبهه فحاصلها: أنّ لفظه «كلّ» و غيرها من ألفاظ العموم، وضعت للاستيعاب و الشمول، كما تقدّم، و مدخولها الطبيعه اللابشرط، و بإضافتها إليها تدلّ على استيعاب مدخولها، فمقتضى استعمال كلّ منها في معناه الموضوع له في قوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مثلاً هو لزوم الوفاء بجميع العقود، فإذا تعقّب مخصّص بالنسبه إلى بعض العقود- كالعقد الربوي مثلاً- يستكشف من ذلك أنّه ليس المراد ب«العُقُودِ» في قوله تعالى جميع العقود، و لازم ذلك عدم استعمال الألف و اللام أو مدخولها فيما وضع له، بل يكون مستعملاً في غير ما وضع له، و حيث إنّ لا قرينه على تعيّن المعنى المجازى، فبعد يصير الكلام مجملاً.

ص: ٣٥٢

و توهم: أنّ الباقي أقرب المجازات من المعنى الحقيقي بالنسبه إلى سائر المجازات، فيحمل عليه بعد رفع اليد عن المعنى

مدفوع: بأنّ المعبر في استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، هو الانس الطبيعي و المعهوديه الذهنيه بين المعنى الموضوع له و المعنى المستعمل فيه، و هو غير مرهون بالأقربيه المقداريه إلى المعنى الحقيقي، فإذا لو علم تخصيص عامّ يستكشف مجازيته، و حيث لم يعلم حدّ المجاز فيصير الكلام مجملًا، فلا يكون العامّ المخصّص صالحًا للاحتجاج به. و هكذا الأمر في المطلق بعد طرؤ التقييد عليه.

أضف إلى ذلك ما اشتهر: «من أنّه ما من عامّ إلّا و قد خصّ، و ما من مطلق إلّا و قد قيّد» فلا يصحّ الاحتجاج بالعمومات و المطلقات الواردة في الكتاب و السنّه.

و أمّا حلّ الشبهه، فقد أخذ كلّ منهم في ذلك طريقًا، و قبل حلّ الشبهه- على ما اقتضاه النظر- ينبغي التنبيه على أمر؛ و هو أنّه لا بدّ للباحث في أمثال المقام الذي هو باب الحجّه و الاحتجاج، من أن يرجع قبل كلّ شيء إلى نظر العرف و العقلاء فيتبعهم، و يقتفى أثرهم في كلّ ما اقتضاه نظرهم و بنوا عليه؛ و لو لم يعرف سترّ ما بنوا عليه، و لا نحتاج إلى تجشّم تحليل الأمر مدرسياً؛ و إن لم يخلّ تحليله في حدّ نفسه من فائده، و أمّا إذا لم يكن بناء منهم في مورد بل كانوا متوقّفين فيه، فلا فائده في تحليل البحث مدرسياً، كما لا يخفى.

فإذن نقول: العرف و العقلاء ببابك و على مرأى و مسمع منك، فلو اخترت حالهم لرأيت ارتكازهم قد استقرّ في المخصّص المتصل - كالاستثناء - على حجّيه العامّ بعد التخصيص في الباقي، و لا ينقدح خلاف ذلك في ذهنهم، و لو توقّف أحد في مراد مولاه من قوله: «أكرم كلّ عالم في البلد إلّا الفساق منهم» معذراً: بأنّي لم أفهم بعد التخصيص مراد المولى، لاستنكروه أشدّ الإنكار، و لو أكرم بعض العلماء دون بعض

ص: ٣٥٣

لما قبلوه منه، و لما رأوا له حجّه على مولاه، بل يرون لمولاه حجّه بالغه عليه.

و هكذا الأمر في المقيّد المتصل ك «أكرم العالم العادل» فإنّه بعد تماميه مقدّمات الإطلاق بالنسبه إلى المقيّد، يرويه حجّه بالنسبه إلى غيره.

و أمّا المخصّص المنفصل - كما إذا قال: «لا تكرم فساق العلماء» بعد قوله:

«أكرم العلماء» - فهو نظير المخصّص المتصل عندهم في حجّيه العامّ في الباقي. و مثله المقيّد المنفصل.

و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه في حجّيه العامّ المخصّص و المطلق المقيّد فيما بقي في المتصل و المنفصل، أمر واضح لا ريب فيه عند العرف و العقلاء، فإن لم يمكننا تحليل ذلك تحليلاً مدرسياً، فلا يوجب توقّفنا في العمل فيما بقي، كما أنّه لو لم يمكننا معرفه سرّ أصاله الصّحّه و اليد و حجّيه خبر الواحد و نحوها عند العقلاء، لما أوجب ذلك تحيرنا في العمل بها و ترتّب الآثار المطلوبه على تلك القواعد.

و أما الذي اقتضاه النظر في حل الشبهه، فهو الذي سبق مفضلاً.

و إجماله: أن المجاز ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ لا- في باب الاستعاره، و لا في المجاز المرسل؛ لأن المجاز من محسنات الكلام و من فنون البلاغه، و لا حسن في مجرد استعمال اللفظ في غير ما وضع له و التلاعب باللفظ، مثلاً استعمال لفظه «الأسد» الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع لا- حسن له، و لا- يفيد المبالغه؛ بداهه أنه لم تكن في لفظه «الأسد» شجاعه، فأى حسن في مجرد تغيير اللفظ و تبديله بلفظ آخر، كما هو واضح، بل الشجاعه في معنى الأسد، كما يفهم ذلك من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، ثم تطبيق المعنى الحقيقي على المورد ادعاءً، و لذا

ص: ٣٥٤

صح سلب المعنى الحقيقي و إثبات معنى آخر في قوله تعالى في قصه يوسف على نبينا و آله و عليه السلام: «ما هذا بَشراً إِنْ هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (١) كما لا يخفى على من له إلمام بالمحسنات الكلاميه.

و بالجملة: البلاغه تقتضى أن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، ثم تطبيقه على المورد ادعاءً، فالتلاعب إذن في المعنى.

و من المعلوم بالبدهه: أن باب العامّ و الخاصّ و باب المطلق و المقيد غير باب الادعاء و التطبيق، أ ترى من نفسك أن في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بعد تخصيصه بالعقود الربويه مثلاً ادعاء أن العقود غير الربويه هي عقود حقيقه، و العقود الربويه ليست عقوداً حقيقه؟! و كذا يكون في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» - بعد طروّ التقييد عليه - ادعاء أن المطلق هو المقيد؟! كلا، ما هكذا الظنّ بك.

نعم، لا- بد أن يكون من باب الادعاء قوله تعالى: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً» (٢) لأنّ المقام يناسب دعوى عدم كون إبراهيم عليه السلام - لجلاله قدره و عظم منزلته - من آحاد الامّه و أفرادها، بل هو تمام الامّه، فتدبر.

و من هذا القبيل قول أبي العلاء المعرى في مدح سيدنا الأجلّ المرتضى قدس سره:

لو جتته لوجدت الناس في رجل و الدهر في ساعه و الأرض في دار

كأنه ادعى أن السيد المرتضى يجمع الصفات و الكمالات البشريه؛ بحيث من وجدته و رآه فكأنه رأى و وجد جميع الناس.

و بالجملة: محيط وضع القوانين و تعيين التكليف على العباد، غير باب الادعاء

١- يوسف (١٢): ٣١.

٢- النحل (١٦): ١٢٠.

و المجازيه حتى يتشبهت بهذه الذوقيات. نعم ربما يكون في جعل القانون ادعاء، و لكنّه خلاف الأصل و القاعده، فلا بدّ من قرينه جليّه عليه.

و عليه فالفاظ العموم و الإطلاق لم تستعمل في معناهما المجازي؛ بدعوى تطبيقه على ما بقى من العامّ و المقيّد، لعدم ادعاء في البين، و استعمال اللفظ الموضوع لمعنى و تطبيقه على غير ما وضع له بدون الادعاء و التنزيل، غلط.

فانقذ بما ذكرنا: أنّه لا وجه لتوهم المجازيه في الباب، فما يستشّم من المحقّق الخراساني قدس سره من احتمال المجازيه- و إن صرّح بعدم المجازيه- غير وجيه؛ لأنّ من المقطوع به عدم المجازيه.

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه غير مختصّ بعموم الكتاب و السنّه و مطلقهما، بل جارّ في القوانين الموضوعه في الامم الراقيه المتمدّنه و غيرها، فإنّهم يضعون قانوناً بصورة العموم و الإطلاق أوّلاً، ثمّ يعقّبونه بذكر المخصّصات و المقيّدات بصورة مادّه واحده، أو التبصره، أو نحوهما.

إن قلت: فما الفائده في ذكر الشئ أوّلاً بصورة العموم و الإطلاق، ثمّ تعقيبه بالمخصّص و المقيّد، فليلق أوّلاً مخصّصاً و مقيّداً؟! قلت: له مصالح لا تخفى على من له إلمام بوضع القوانين، و لعلّ منها جواز التمسك بالعامّ في الموارد المشكوكه، فتأمل.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: إنّ استعمال كلّ من ألفاظ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مثلاً في معناها، سواء طرأ عليه التخصيص أو لا، و التخصيص لا يوجب تغييراً في ناحيه الاستعمال، بل غايه ما يقتضيه التخصيص هو التبعض في الإراده الجدّيه؛ بمعنى أنّه لم يرد الشارع جدّاً لزوم الوفاء بالعقد الربوي، مع استعمال جميع ألفاظه فيما وضع له،

ص: ٣٥٦

و لم يكن البعث المستفاد من الهيئه في مورد التخصيص، بداعي الانبعاث حقيقه، بل بداع آخر؛ و هو إعطاء الضابطه و القاعده ليمسك بها في الموارد المشكوكه، فالإراداه الاستعماليه- و هي إراداه استعمال اللفظ في المعنى العامّ؛ أي إراداه الانبعاث بكلّ عقد- قد تطابقت مع الإراده الجدّيه، و ذلك فيما إذا لم يطرأ عليه التخصيص، و أمّا فيما طرأ عليه التخصيص فلم يكفد يتعلّق البعث بداعي الانبعاث في مورد التخصيص.

فظهر: أنّ حديث المجازيه في التخصيص أو التقيّد، ساقط من رأسه، فتدبّر.

توجيه آخر لعدم مجازيه العامّ المخصّص و تزييفه

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره حيث أنكر وجود الإرادتين الاستعماليه و الجدّيه، سلك طريقاً آخر لعدم لزوم المجازيه من التخصيص و التقيّد، و لكنّه لا يخلو من النظر، فقال أوّلاً ما حاصله: أنّ حقيقه الاستعمال ليست إلّا إلقاء المعنى بلفظه؛ بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى اللفظ، بل هو مغفول عنه، و إنّما يكون اللفظ مرآه إلى المعنى، و ليس للاستعمال

إرادته مغايره لإرادته المعنى الواقعي، فالمستعمل إن كان قد أراد المعنى الواقع تحت اللفظ فهو، وإلا كان هازلاً.

و دعوى: أن العام قد سيق لضرب القاعده، ممّا لا- محصّل له؛ فإنّ أداه العموم و المدخول إنّما سيقّت لبيان الحكم النفس الأمرى، و ليست القاعده جزء مدلول الأداة، و لا جزء مدلول المدخول.

نعم قد يعبر عن العام بالقاعده، إلا أنّ المراد منها القاعده العقلانيه من حجّيه الظهور و أصاله العموم؛ و أين هذا من العام المسوق لبيان الحكم الواقعي؟!

و الحاصل: أنّ تفكيك الإراده الاستعماليه عن الإراده الواقعيه ممّا لا محصّل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه و بعده، على حدّ سواء فى تعلق الإراده به.

ص: ٣٥٧

ثمّ قال قدس سره: التحقيق أن يقال: إنّ كلّاً من أداه العموم و مدخولها، لم يستعمل إلّا فى معناه؛ من غير فرق فى ذلك بين كون المخصّص متصلاً، أو منفصلاً، أو كان التخصيص أنواعياً، أو أفرادياً، أو كانت القضية حقيقيه، أو خارجيه:

أمّا الأداة، فلاّتها لم توضع إلّا للدلاله على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، و معلوم أنّه لا يتفاوت الحال فيها بين سعه دائره المدخول أو ضيقه.

و أمّا فى المدخول، فلاّته لم يوضع إلّا للطبيعه المهمله المعرّاه عن كلّ خصوصيه؛ لأنّ «العالم» مثلاً لا يكون معناه إلّا من انكشف لديه الشىء؛ من دون دخاله للعداله و الفسق و غيرهما فيه أصلاً، فلو قيد «العالم» ب «العادل» مثلاً لم يستلزم ذلك مجازاً فى لفظ «العالم» لأنّه لم يرد من «العالم» إلّا معناه، و لم يستعمل فى غير من انكشف لديه الشىء، و الخصوصيه إنّما استفيدت من دالّ آخر.

فعلى هذا، لا يفرّق الحال بين أن يكون القيد متصلاً بالكلام، أو منفصلاً، أو لم يذكر القيد أصلاً، و لكن كان المراد المقيد؛ فإنّه فى جميع ذلك لم يستعمل «العالم» إلّا فى معناه، فمن أين تأتى المجازيه؟!

و ربما يتوهم المجازيه فى التخصيص الأفرادى؛ سواء كان ذلك فى القضية الحقيقيه، أو الخارجيه؛ لأنّ التخصيص الأفرادى لا يوجب تضيق دائره المصّب و مدخول الأداة، كما فى التخصيص الأنواعى؛ لأنّ المدخول- كما تقدّم- لم يوضع إلّا للطبيعه، فالتخصيص الأفرادى إنّما يصادم نفس الأداة؛ من حيث إنّ الأداة موضوعه لاستيعاب أفراد المدخول، و التخصيص الأفرادى يوجب عدم استيعاب الأفراد، فيلزم استعمال الأداة فى غير ما وضعت له.

و لكنّه مدفوع؛ لأنّ الأقوى أنّ التخصيص الأفرادى أيضاً لا يوجب المجازيه:

أمّا فى القضية الحقيقيه؛ فلاّ أنّ الأفراد ليست مشموله للفظ ابتداءً؛ بحيث تكون

دلالة «أكرم كلَّ عالم» على إكرام زيد و عمرو و بكر و غيرهم، دلالة لفظيه، و إلا لما احتجنا في الحقيقيه إلى تأليف القياس و استنتاج حكم الأفراد من ضمَّ الكبرى إلى الصغرى؛ بل يستفاد حكم كلِّ فرد من تأليف القياس و تطبيق الكبرى الكليه عليه، التخصيص الأفرادى أيضاً يوجب تضيق دائره المصّب و مدخول الأداة.

و أمّا في القضية الخارجيه، فالتوهم و إن كان فيها أمسّ؛ من جهه أنّ القضية الخارجيه ابتداءً، متكفله لحكم الأفراد بلا حاجه إلى تأليف القياس ثبوتاً و إن احتاجت إليه أحياناً إثباتاً، إلاّ أنّه مع ذلك التخصيص الأفرادى في الخارجيه لا يوجب المجازيه أيضاً؛ للعلم بأنّ استعمال أده العموم و مدخولها في الحقيقيه و الخارجيه، إنّما يكون على نهج واحد، و ليس للأداة في الخارجيه وضع و استعمال على حده، و انقسام القضية إليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع و الاستعمال، بل باعتبار اللحاظ؛ من حيث لحاظ الأفراد الموجوده فعلاً في الخارجيه، و عدم لحاظها كذلك في الحقيقيه، و اختلاف اللحاظ إنّما يكون باختلاف الملاك في القضيتين، فالتخصيص الأفرادى في القضية الخارجيه، أيضاً يرد على المصّب و المدخول، و يوجب تضيق دائرته، انتهى محرراً (١).

أقول: في كلامه قدس سره مواقع للنظر، و لو أغمضنا و سلّمنا جميع مقدماته؛ و أنّ مرجع القيود هو المدخول، و أنّ المتعلق للأفراد ثانوى لا-أولى، و أنّ التخصيص أنواعى لا أفرادى، و أنّ الفرق بين الحقيقيه و الخارجيه هو ما ذكره، و غير ذلك، فمع ذلك يتوجّه عليه- على الإجمال- إشكال ذو شعب.

و حاصله: أنّ العامّ الذى يتعقبه المخصّص إذا لم تخالف إرادته الاستعماليه إرادته

١- فوائد الاصول ١: ٥١٧-٥٢١.

الجديّه، فإما أن يكون مريداً جداً ترتّب الحكم على جميع أفراد الموضوع، فيكون التخصيص نسخاً و بداءً مستحيلاً على الواجب تعالى إذا كان من القسم المحال، أو نسخاً مطلقاً، و النسخ و إن لم يكن محالاً، و لكنّه خارج عن محطّ البحث الذى هو في التخصيص لا النسخ.

و إمّا أن يريد ترتّب الحكم على قسم خاصّ من الموضوع، فيلزم أن يكون الاستعمال عنده قدس سره مجازياً؛ لأنّ المجاز عندهم- خلافاً لما هو المختار في باب المجاز، و قد أشرنا إليه آنفاً- هو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، و من مصاديقه الشائعه عندهم إرادته المقيد من المطلق.

و الحاصل: أنّه يلزم في العامّ المخصّص أحد هذه الامور على سبيل منع الخلو:

إمّا أن يكون اللفظ مستعملاً في معنى لم يردّه جداً، كما نقول به.

أو الالتزام بكون التخصيص نسخاً.

أو كون استعمال العام في الباقي مجازياً.

فالإشكال ذو شعب، والمحقق النائيني قدس سره حيث ينكر الإرادتين فيتوجه عليه أحد الأمرين الأخيرين.

فظهر: أنّ الجواب الذي أجاب به المحقق النائيني قدس سره عن شبهه إجمال العام المخصّص في الباقي بعد التخصيص، لم يكن مقنعاً، مع ما فيه.

إشكالان ودفعان:

قد عرفت التقريب الذي ذكرناه لحجّيه العام في الباقي بعد التخصيص؛ وأنه بعد التخصيص يستكشف أنّ الإرادة الجديّة، لم تكن متعلّقة من أوّل الأمر بما خرج عن العام. ومقتضى كثره التخصيصات في الشريعة، هو عدم جواز التمسك بالعام قبل

ص: ٣٦٠

الفحص عن المخصّص، كما هو الشأن في إجراء الاصول العقلية و الشريعة، كقاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده «رفع ... ما لا يعلمون».

ولكن يظهر من المحقق الأصفهاني قدس سره توجه إشكالين على ما ذكرنا، فإنّه قدس سره وجه مقال استاذة المحقق الخراساني قدس سره - وهو أنّ العموم الملقى من باب ضرب القاعدة وإتمام الحجّة - بأنّ الحجّة متقوّمه بالكشف النوعي عن الإرادة الجديّة، فله أن يجعل الإنشاء بالإضافة إلى تمام أفراد العام بداعي إعطاء الحجّة، ويكون له من الأثر ما للإنشاء بداعي البعث الحقيقي ... إلى أن قال: «إنّ الحجّة بلحاظ كاشفيه الإنشاء عن كونه بداعي البعث الحقيقي، فيكون منشأ لانتزاع البعث حقيقه بالإضافة إلى كلّ واحد ...».

إلى أن قال ما حاصله: أنّه بعد التخصيص حيث لم يكن بعثاً حقيقياً بالنسبة إلى الأفراد التي خرجت عن دائره العام - مع كونها متعلّقة بها في مرحله الإنشاء - فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعه تكون هي الداعي:

الأوّل: إنشاؤه بداعي البعث و التحريك الواقعي؛ و هو بالنسبة إلى الباقي.

و الثاني: إنشاؤه بداعي ضرب القاعدة و القانون؛ و هو بالنسبة إلى ما خرج.

فهناك داعيان لجعل قانون واحد، و قد برهن على امتناع صدور الواحد عن اثنين. هذا بالنسبة إلى إشكاله الأوّل.

و أمّا إشكاله الثاني فحاصله: أنّ الظاهر من البعث و الإنشاء كونه بداعي الانبعاث، لا - لجعل القاعدة و الحجّة، و الظاهر من استعمال الألفاظ كونها مستعمله في معانيها، فإذا ورد التخصيص، فيدور الأمر بين رفع اليد إمّا عن ظهور استعمال الألفاظ في معانيها، مع حفظ ظهورها في كونه بداعي البعث الجدي بالإضافة إلى ما استعمل فيه؛ و هو الخصوص، أو عن مطابقه الجّد

مطابقاً للاستعمال، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ثمّ ورد في أصل المطلب فقال: «إنّ المخصّص المنفصل إمّا يرد قبل وقت الحاجة، أو بعدها، فإن ورد قبلها فالإنشاء و إن كان بداعى البعث جدّاً، إلّا أنّه بالنسبه إلى موضوعه الذى يحدّده و يعينه بكلامين منفصلين، فإنّه لو علم أنّ عادة هذا المتكلم إفاده مرامه الخصوصى بكلامين منفصلين، لم يكن ظهور كلامه فى العموم دليلاً على مرامه؛ و إن ورد بعد الحاجة فالإنشاء بداعى البعث الجدّى بالإضافة إلى الجميع، غايه الأمر يكون البعث المزبور بالنسبه إلى بعض أفراد العامّ، منبعثاً عن المصالح الواقعيه الأوّليه، و فى بعضها الآخر عن المصالح الثانويه؛ بحيث ينتهى أمدّها بقيام المخصّص» (١).

و فيه أنّه يتوجّه على إشكاله الأوّل امور:

فأولاً: أنّ مقتضى كلامه قدس سره أنّه لو كان بين الداعيين جهه جامعه لأمكن ذلك، و هو منه عجيب؛ لأنّ الجامع بما هو جامع بنعت الوحده، لم يكن موجوداً حتّى يكون مؤثراً فى شىء أو متأثراً عنه.

و ثانياً: أنّ الدواعى المختلفه ربما تدعو الإنسان إلى شىء واحد، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ حديث امتناع صدور الواحد عن اثنين و بالعكس، أجنبي عن أمثال المقام؛ لأنّ مجراه - كما قرّر فى محلّه و أشرنا إليه غير مرّه - مختصّ بالواحد البسيط الحقيقى الذى لا يكون فيه شائبه التركيب أصلاً.

و رابعاً: لو عمّم مورد القاعده، فغايه ما يمكن أن يقال هو تعميمها لمطلق العله الفاعليه، و معلوم أنّ الدواعى ليست من علل فاعليه الشىء، بل من غايات صدور

١- نهايه الدرايه ٢: ٤٤٩-٤٥١.

الأفعال، و معنى كون الغايه عله فاعليه للفاعل؛ هو أنّه لا يصير الفاعل مبدأ الأمر إلّا لأجلها، لا أنّ الغايه مصدر فاعليته، فالغايه ما لأجلها الحركه، لا فاعل التحريك، فتدبّر.

و يتوجّه على إشكاله الثانى أمران:

فأولاً: أنّ احتمال المجازيه بمجرد استعمال العامّ فى الخاصّ، غير صحيح؛ لما مرّ مستوفياً و أشرنا إليه آنفاً من أنّه ليست المجازيه باستعمال اللفظ فى غير معناه الموضوع له.

و ثانياً: أنه لو سلّمت المجازيه لا تكون هناك علاقه مصحّحه.

و بالجملة يشترك الاستعمال المجازى مع الاستعمال الحقيقى فى أنّهما يستعملان فيما وضعاً له بلا تفاوت بينهما أصلاً، و إنّما التفاوت فى تطبيق المعنى المستعمل فيه على المصداق الحقيقى و الادعائى، و من المعلوم أنه لا- مصحّح للادعاء فى أمثال المقام، فمعه لا يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور الاستعمالى و بين رفعها عن الظهور الإنشائى فى كونه بداعى البعث الحقيقى، فتدبر.

ذكر و تعقيب

قد أجاب المحقق العراقى قدس سره عن الشبهه بما حاصله: أنّ العامّ و إنّ كان له ظهور واحد و دلالة فارده، و لكن حيث إنّ شأن الحكايه و المرآتيه جذب لون محكيها؛ لكونها فانيه فى معناها، و لذا يجذب الحاكي لون المحكى و المبنى فيه، و يكون قبيحاً بقبح المعنى، و حسناً بحسنه، فإذا كان المحكى متعدداً كانت الحكايه متعدده، فالعامّ حيث إنّه يحكى عن مصاديق متعدده تحته، لذا يكون بمنزله حكايات متعدده، و مجرد رفع اليد عن بعض تلك الحكايات عن الحجّيه بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن

ص: ٣٦٣

حكايته عن البقيه، فغايه ما تقتضيه القرينه المنفصله، رفع اليد عن حجّيه الأعلى.

هذا فى المخصّص المنفصل.

و يؤيد ما ذكرنا ملاحظه القرائن المتصله و المخصّص المتصل؛ لأنّه من الممكن أن لا يكون ظهور العامّ فى الباقي، من جهه القرينه، بل يستند إلى وضعه الأوّلى، غايه الأمر تمنع القرينه عن إفاده الوضع الأعلى الثابت من الظهور، فيبقى اقتضاؤه للمرتبه الاخرى دونها بحاله. فعلى أىّ تقدير لا يضرّ تخصيص العامّ بحجّيته فى الباقي، انتهى موضحاً (١).

و فيه أوّلاً: أنّ فناء اللفظ فى معناه و جذب اللفظ لون محكيه، كلام غير وجيه أشبه بالخطابه، و قد مضى الكلام فيه فى مبحث استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و منشأ ذلك توهم تنفّر الطبع عند سماع بعض الألفاظ، و استقباح ذكر بعضها الآخر، مع أنّ ذلك إنّما هو لأجل الانتقال إلى معناه القبيح المنتقل إليه من اللفظ، لا بمجرد سماع اللفظ، و إلّا يلزم أن يتنفّر الجاهل باللغه من سماعه أيضاً، و هو كما ترى.

فتعدّد المحكى لا- يوجب تعدّد الحكايه بعد كون الحكايه عنواناً بسيطاً، فلفظ العامّ بعنوان واحد و حكايه فارده، يحكى عن الكثير، فإذا علم أنّ اللفظ لم يستعمل فى معناه بدليل منفصل- كما هو المفروض- لم تبق حكايه بالنسبه إلى غيره.

و ثانياً: أنه لو سلّم حديث سرايه لون المحكى إلى اللفظ الحاكي، فإنّما هو فيما إذا كان للمحكى كثره، و هنا لم يكن كذلك؛ لأنّ معنى «كلّ عالم» مثلاً واحد لا كثير، نعم ينطبق هذا المعنى الواحد على الكثير، فتدبر.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره من مراتب الظهور في المخصّص المتّصل ممنوع؛ بداهه أنّ

١- مقالات الاصول ١: ٤٣٨.

ص: ٣٦٤

كلّ لفظ في المخصّص ص المتصل، مستعمل في معناه، و المحدوديه إنّما افيدت لأجل القيود و الإخراج بالاستثناء، فلفظ «كلّ» موضوع لاستغراق مدخوله، فإذا كان مدخوله «العالم إلّا الفاسق» مثلاً، يستغرق المدخول المركّب من المستثنى منه و المستثنى؛ من غير أن يكون الاستثناء مانعاً عن ظهوره، لعدم ظهوره إلّا في استغراق المدخول أيّ شيء كان، و لو فرض أنّ القيد أو الاستثناء يمنعان عن ظهوره، صار الكلام مجملاً؛ لعدم مراتب الظهور، و هو واضح، فتدبّر.

ص: ٣٦٥

سرايه إجمال المخصّص إلى العامّ

المبحث الثاني في تخصيص العامّ بالمخصّص المجمل

إشاره

ظهر لك ممّا ذكرناه في المبحث السابق حجّيه العامّ المخصّص ص في الباقي، و هو على إجماله- كما إذا كان المخصّص ص مبيّناً مفهوماً و مصداقاً- لا كلام و لا إشكال فيه. و لكن حيث إنّ المخصّص ص ذو شئون مختلفه، فربما يوجب إجمالاً في العامّ، فينبغي عطف عنان المقال إليه.

فنقول: إنّ المخصّص المجمل من حيث المفهوم تاره: يكون دائراً بين الأقلّ و الأكثر، و اخرى: بين المتباينين، و عليهما إمّا يكون متصلاً بالعامّ، أو منفصلاً عنه، ثمّ إنّ التخصيص إمّا لبّي، أو غير لبّي، و على جميع التقادير إمّا تكون الشبهه مفهوميّه، أو مصداقيه، فالكلام يقع في موارد:

المورد الأوّل في المخصّص اللفظي المتّصل المجمل من حيث المفهوم

المخصّص ص المتصل المجمل من حيث المفهوم، قد يكون مردداً بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا شكّ في كون الفاسق خصوص مرتكب الكبيره، أو الأعمّ منه و من مرتكب

ص: ٣٦٦

الصغيره، أو بين المتباينين، كما إذا استثنى من العالم زيّداً، و احتمل كون المراد منه زيد بن عمرو، أو زيد بن خالد.

و الحقّ سرايه الإجمال إلى العامّ، فلا يكون العامّ عند ذلك حجّيه، لا لأجل احتمال استعمال لفظ العامّ في غير ما وضع له؛ لما

عرفت من أنه لا مجاز في الباب، بل لأجل أنه لا يصح الاحتجاج بأصالة العموم إلّا بعد تماميه امور، منها مطابقه الجّد للاستعمال، وهي متوقّفه على تماميه الكلام، والصبر إلى إلحاق المتكلم ما يشاء، يوجب إجمالاً في الكلام في مفروض البحث، فلا يوجب ذلك أن يكون ظهور مجموع الجمله معتبراً في ظهور مفرداتها؛ لأن المراد من الصبر إلى تمام الجمله، هو عدم صحّه الاحتجاج بمفردات الكلام حتّى تتمّ الجمله، والمفروض أنه بتمامها لا يطابق الجّد الاستعمال، فيحصل إجمال في الكلام.

و بعبارة أوضح: ليس مدار احتجاج المولى على العبد و بالعكس، هو الظهور اللفظي فقط؛ بحيث لو تتمّ أصالة الحقيقه مثلاً لتّم الاحتجاج، بل يحتاج إلى أصل آخر عند العقلاء في الاحتجاج؛ وهو أصالة الجّد، ومعناه أنّ المتكلم بعد ما كان بصدد التفهيم وإلقاء المعنى جدياً لا-هزئاً، و لم تقم قرينه على عدم إرادته ما انعقد عليه الظهور اللفظي، فيحكم عند العقلاء بتطابق جدّه للاستعمال، فإذا قامت قرينه على الخلاف، يحكم بعدم الجّد بالنسبه إلى ما قامت القرينه عليه، و بعدم المطابقه في خصوص ما قامت القرينه عليه، و أنّ الاستعمال بنحو العامّ مثلاً لمصلحة التقنين، فإذا كانت القرينه القائمه على الخلاف مجمله، فلا يكاد تحرز مطابقه الجّد للاستعمال، فتدبر.

ص: ٣٦٧

المورد الثاني في المخصّص اللفظي المنفصل المجمل من حيث المفهوم

لو كان المخصّص ص المنفصل مجملاً مفهوماً و مردداً بين الأقلّ و الأكثر، فقال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: «إنه إن صارت عادة المتكلم على ذكر المخصّص ص منفصلاً، يكون وزان المنفصل في كلامه وزان المتصل في كلام غيره، فكما أنه في المتصل يجب إحراز عدمه في كلام غيره من المتكلمين حتّى يتمسك بالعموم، فكذلك يجب إحراز عدم المنفصل هنا، فيلزم الإجمال؛ لعدم إحراز عدمه» (١).

وفيه: أنّ غايه ما يقتضيه مقاله قدس سره عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص، و هو كلام حسن في بابه، و نحن أيضاً نقول به، و لكن أين هذا من سرايه إجمال المخصّص ص إلى العامّ، كما هو مفروض البحث؟! بداهه أنّ ظهور العامّ لا ينتلم لأجل جريان تلك العاده؛ لعدم تطرّق التردّد و الإجمال بذلك إلى حريم الظهور الاستعمالي.

نعم، لئما لم يجز التمسك به - لعدم إحراز ذلك الأصل العقلائي؛ أي تطابق الجّد مع الاستعمال - قبل الفحص، لا يكون ذلك الظهور المنعقد حجّه إلّا بعد الفحص.

و الذي سهّل الخطب رجوعه قدس سره عنه في دوره الأخير، فلاحظ (٢).

و قال المحقّق النائيني قدس سره: «سقطت حجّيه العامّ في خصوص الأقلّ المتيقّن تخصيصه، و أمّا بالنسبه إلى الأكثر فباقي على حجّيته، و أصالة العموم جاريه فيه،

١- الدرر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٥.

٢- نفس المصدر: ٢١٥، الهامش ١.

فبعد أن قال: «أكرم العلماء» ورد «لا تكرم فساق العلماء» و تردّد «الفاسق» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعم منه و من مرتكب الصغيره، فبالنسبه إلى مرتكب الكبيره سقط العام عن الحجّيه؛ للعلم بخروجه على كلّ حال، و أمّا بالنسبه إلى مرتكب الصغيره فيشكّ في خروجه، و مقتضى أصاله العموم عدم خروجه.

و توهم: أنّ الخارج هو عنوان «الفاسق» لا- خصوص مرتكب الكبيره، و العام ليس كبرى كليّه بالنسبه إلى عنوان «الفاسق» للعلم بخروج هذا العنوان عن العام، فلا مجال للتمسك بأصاله العموم بالنسبه إلى من شكّ في دخوله تحت عنوان «الفاسق».

فاسد؛ لأنّ الخارج ليس مفهوم «الفاسق» بل واقع الفاسق، و حيث لم يعلم أنّ مرتكب الصغيره مندرج في الفاسق الواقعي، يشكّ لا محاله في تخصيص العام واقعا بالنسبه إلى مرتكب الصغيره، و المرجع حينئذ هو أصاله العموم^(١).

و فيه: أنّه قدس سره إن أراد ب «واقع الفاسق» في قوله في دفع التوهم: «إنّ الخارج ليس عنوان الفاسق، بل واقع الفاسق» و هو الأفراد الخارجيه، فيلزم كون التخصيص مخرجا للأفراد، لا الأنواع و العناوين، مع أنّه قدس سره مصرّ على بطلان التخصيص للأفراد، و إن كان المراد الفاسق الواقعي لا المشتبه- كما هو الظاهر من العناوين المأخوذه موضوعا للأحكام- فحينئذ يكون هو عنوانا لا غير، فمعه يلزم تعنون العام به، فيصير الموضوع ذا جزءين.

و الحقّ: أنّه لا- يسرى إجمال المخصّص إلى العام، بل يتمسك به في موارد الشكّ؛ لأنّ الخاصّ المجمل ليس بحجّه في موارد الإجمال، و لا يعقل رفع اليد

١- فوائد الاصول ١: ٥٢٤.

عن الحجّه بما ليس بحجّه. و لا يقاس المقام بالمخصّص المتصل من جهة سرايه إجماله إلى العام؛ لأنّه لم ينعقد هناك ظهور بعد للعام إلّا في المعنون بالعنوان المجمل، بخلافه هنا، فإنّ الظهور قد استقرّ و تمّ على عنوان «الكلّ» و «الجميع» و لا يجوز رفع اليد عن الظهور الثابت إلّا بالمقدار المتيقن^(١)، فيجوز التمسك بالعام في الشبهه المفهوميه للمخصّص المنفصل. هذا إذا كان المخصّص المجمل المنفصل مردداً بين الأقلّ و الأكثر.

و أمّا إذا كان مردداً بين المتباينين، فالحقّ أنّ إجماله يسرى إلى العام حكماً، و معنى السرايه الحكميه هو أنّه لا يجوز التمسك بالعام في واحد منهما، مع كون العام حجّه في واحد معيّن واقعا، و لا بدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي، و السرّ في ذلك هو أنّه بعد الظفر بالمخصّص الكذائي، لا متيقن في البين حتّى يؤخذ به و يترك المشكوك فيه، كما كان في الأقلّ و الأكثر، بل كلاهما في الاحتمال متساويان، فلا محيص إلّا من إجراء قواعد العلم الإجمالي.

فحينئذ لو كان المخصّص ص بلسان التحريم و ظاهراً في حرمه مورده، و كان مقتضى العام الوجوب، فيكون المقام من دوران الأمر

بين المحذورين، و إن كان المخصّص بلسان الترخيص و رافعاً لكلفه الوجوب عن مورد التخصيص، فلازمه إكرام كلا الرجلين - مثلاً - حتى يتيقن بالبراءة.

١- قلت: تلقينا من سماحه الاستاذ - دام ظلّه - في دوره السابق: أنّه لو كان المخصّص الكذائي وارداً بلسان الحكومه على نحو الشرح و التفسير - كما إذا قال: «المراد من العلماء هو غير الفساق» أو «إنّ الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم» - فحيث إنه مبين و مفسّر للعام فكأنّه مخصّص متصل، فلا يمكن القول بصيروره العامّ معنواً بذلك. و لكن مع ذلك فالمسأله بعد محلّ إشكال. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٧٠

المورد الثالث في المخصّص اللفظي المتصل أو المنفصل المجمل بحسب المصداق

حكم الشبهه المصداقيه للمخصّص المتصل المبيّن

الحقّ كما عليه الأصحاب، هو أنّه لو كان مفهوم المخصّص ص مبيّناً و كان متصلًا بالكلام - سواء كان إخراجه بالتوصيف، أو بالاستثناء؛ لأنّ الظاهر أنّ الاستثناء كالتوصيف - فلا يجوز التمسك بالعامّ في فرد شكّ في انطباق عنوان المخصّص عليه مع إحراز كونه مصداقاً للعامّ، كما إذا قيل: «أكرم كلّ عالم غير فاسق»، أو «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» و شكّ في زيد العالم أنّه عادل، أو غير فاسق.

و لعلّ الوجه في ذلك، هو عدم انعقاد الظهور إلّا مضيّقاً، لا بأن يكون العامّ مستعملاً في غير العموم، بل لأجل أنّ لفظه «كلّ» لم توضع إلّا لتكثير مدخولها؛ كائناً ما كان، فإن كان مطلقاً فمطلق، و إن كان مقيداً فمقيّد، فقولته: «أكرم كلّ عالم غير فاسق» يدلّ على أنّ الموضوع لوجوب الإكرام، الأفراد العدول من العلماء، أو غير الفساق منهم، مع انحفاظ كلّ من الدوالّ و المداليل بحاله، فكلّ من الموصوف و الصفه و التوصيف يدلّ على معناه، فلا ينعقد الظهور بالنسبه إلى غير العادل أيضاً؛ حتى ينقذ احتمال التعارض البدوى المرتفع بأدنى تأمّل بين الصدر و الذيل، كما كان ينقذ ذلك في المخصّص المنفصل، بل لا يوجد إلّا مضيّقاً، فما لم يحرز كونه عاماً عادلاً أو غير فاسق، لا يتوجه الحكم نحوه البتّه.

فظهر: أنّه لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص المتصل المبيّن المفهوم، و لم يختلف فيها أحد.

ص: ٣٧١

حكم الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المبيّن

و أمّا الشبهه المصدقيه للمخصّص المنفصل المبيّن المفهوم، فاختلف في جواز التمسك بالعام في ذلك، و الحقّ عندنا عدم الجواز أيضاً، كما لم يجر في متصلها؛ و ذلك لأننا قد أشرنا غير مرّه إلى أنّ صحّه احتجاج المولى على العبد و بالعكس، ليست بمجرد تماميه أصاله الحقيقه و انعقاد الظهور للكلام، و لذا لا يصحّ الاحتجاج بكلام من جرت عادته على المزاح و الدعابه مع إحراز الظهور و جريان أصاله الحقيقه، بل لا بدّ من إحراز مطابقه إرادته الجديّه للاستعماله، فإن كانت في البين قرينه على الخلاف، يحكم بعدم الجدّ بالنسبه إلى ما قامت القرينه عليه، و عدم تطابقه للاستعمال؛ و أنّ الاستعمال بنحو العامّ مثلاً كان لمصلحه التقنين، فعلى هذا إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و لم يتصل به مخصّص، يحكم بأنّ إرادته المولى تعلّقت بوجوب إكرام كلّ فرد من العلماء، ثمّ إذا عثر على مخصّص منفصل نحو «لا تكرم الفساق منهم» يحكم بعدم تطابق جدّه لاستعماله؛ من دون اثلام لظهور شىء من تلك الدوالّ أصلاً، و لكن حيث إنّ أصاله الجدّ في المخصّص أقوى من أصاله الجدّ في العامّ، يحكم بتقدّمها عليها.

هذا هو السرّ في تقديم الخاصّ على العامّ، لا لكون الخاصّ أظهر من العامّ، فضلاً عن كونه نصّاً؛ لعدم التفاوت فيما يرجع إلى اللفظ و دلالته بالنصّ أو الظهور منهما أصلاً.

و لا يذهب عليك: أنّ الكلام إنّما هو في العامّ و الخاصّ، لا المطلق و المقيد؛ أى فيما علّق الحكم لكلّ فرد من العامّ ثم أخرج عدّه من أفراده من تحته، لا فيما علّق الحكم بعنوان ثمّ قيد ذلك العنوان بعنوان كالعالم و العالم العادل؛ لما أشرنا أنّ مسأله العامّ و الخاصّ غير مربوطه بمسأله المطلق و المقيد.

ص: ٣٧٢

و الحاصل: أنّ تماميه الحجّيه ليست بالظهور اللفظى فقط؛ لعدم الاعتداد به مع القطع به و اليقين باستعماله في معناه الحقيقى، فضلاً عن إحرازه بأصاله الحقيقه، بل هو بتطابق الجدّ مع الاستعمال و بعد ورود المخصّص يستكشف أنّ استعماله في مورد التخصيص لم يكن بنحو الجدّ، فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص، و بين عدم كونه مصداقاً له، و مع هذه الشبهه لا أصل لإحراز أحد الطرفين.

فظهر: أنّ التمسك بذيل أصاله الجدّ، إنّما ينفع في مورد شكّ في الجدّ و عدمه، و أمّا إذا شكّ في جريان أصاله الجدّ - كما في المقام - فلا موضع إلّا لعدم الحجّيه، كما هو الشأن في أصاله الحقيقه، فإنّه إنّما يتمسك بها في إحراز ما إذا شكّ في الحقيقه و غيرها، لا فيما إذا كانت الأصاله مشكوكه، نظير ما إذا شكّ في تحقّق بناء العقلاء بنفسه في مورد، فإنّه لا سبيل إلى إحرازه، نعم إذا شكّ في أمر يعتاده العقلاء، يسهل إحرازه بنائهم، و كم له من نظير!!

فملخص المقال: أنّ الجدّ في العامّ قبل الظفر بالمخصّص، كان بالنسبه إلى كلّ عالم؛ أى الكثره الإجماليه، كما كان كذلك بالنسبه إلى كلّ فاسق من العلماء، و بتقديم الثانى على الأوّل يصير المحصّل و اللبّ، هو انحصار الجدّ في العالم العادل، فيشكّ في اندراج هذا الفرد المشكوك و عدمه، فلا وجه للتمسك بالعامّ، كما لا وجه للتمسك بالخاصّ.

و قد انقدح ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين الشبهه المصدقيه للمخصّص المتصل و المنفصل؛ و القول بعدم جواز التمسك بالعامّ في

الاولى، دون الثانيه؛ بزعم أنّ الظهور فى الاولى لم ينعقد إلاّ مضيّقاً؛ و هو العالم غير الفاسق، بخلاف الثانيه، فإنّه بعد الانعقاد و تماميه الحجّيه، غير مفيد.

كما انقدح ضعف ما يظهر من المحقّق العراقى قدس سره حيث قال: «إنّ النكته الوحيده

ص: ٣٧٣

فى الاحتجاج هو الظهور» ثمّ أفاد فى وجه التمسك بالعامّ فى مفروض المسأله، أنّ ورود المخصّص المنفصل، إنّما أوجب ابتلاء ظهور العامّ بالنسبه إلى الحكم، لا الموضوع؛ لانعقاد ظهوره بالنسبه إلى جميع ما يندرج تحته، فيبقى ظهوره بالنسبه إلى الفرد المشكوك اندراجه تحت العامّ بحاله، فينحدر حكمه نحوه (١).

وجه الضعف: أنّ مجرّد الظهور اللفظى مع القطع به غير مفيد، فما ظنّك بإحرازه بأصالة الحقيقه؟! نعم لو انضمت إليه أصاله الجدّ يتمّ الاحتجاج.

ذكر و تعقيب

للمحقّق النائينى قدس سره كلام فى وجه عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه، حاصله: أنّ ذلك فى القضيه الحقيقه واضح؛ لأنّ مقتضى أصاله العموم قبل العثور على المخصّص، هو أنّ عنوان العامّ تمام الموضوع للحكم الواقعى، و لا يدخل شىء فى موضوع الحكم غير عنوان العامّ، و بعد ورود التخصيص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع، و يصير جزء الموضوع، و الجزء الآخر هو عنوان الخاصّ، و تسقط أصاله العموم بالنسبه إلى ما تكفّله الخاصّ، فالموضوع لوجوب الإكرام عند ورود «لا تكرم فساقهم» بعد قوله: «أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق، فلا بدّ من إحراز الموضوع بكلا جزأيه، و لا يكاد يمكن إحراز ذلك بالتمسك بالعامّ، كما لم يكف ذلك فيما إذا شكّ فى كونه فرداً للعامّ؛ لأنّ كلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل إنّما يكون متكفّلاً لإثبات الحكم على فرض وجود موضوعه.

و بالجملة: الحكم فى القضيه الحقيقه، مترتب على العنوان بما أنّه مرآه لما ينطبق عليه من الخارجيات، لا على الأفراد، فكيف يمكن إحراز حال الفرد المشتبه بالعامّ؟!

١- مقالات الاصول ١: ٤٤٥.

ص: ٣٧٤

و أمّا فى القضيه الخارجيه، فربما يتوهم صحّه التمسك فيها بالعامّ؛ بلحاظ أنّ الحكم فيها يرد ابتداءً على الأفراد بلا توسط عنوان. و لكنّ الإنصاف: أنّه فى الخارجيه أيضاً لا يجوز التمسك بالعامّ؛ لأنّ كفيه استعمال العامّ و الخاصّ فى الخارجيه على نهج الاستعمال فى الحقيقه، و لا يكون الاستعمال فى الخارجيه على غير نحو الاستعمال فى الحقيقه، و الفرق إنّما هو من جهه اخرى، كما أشرنا.

و لا- ينتقض ما ذكرناه في الخارجيه بمثل قوله: «أكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعه، و بعد ذلك قال: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعه من تلك الجماعه التي أشار إليها أوَّلًا، ثم شكَّ في شمول «هؤلاء» الثاني لبعض ما شمله «هؤلاء» الأوَّل، لأنَّه لا إشكال في الأخذ بما شمله «هؤلاء» الأوَّل فيما عدا المتيقن خروجه، و إدراج المشكوك في الإشاره الاولى في وجوب إكرامه، لأنَّ المثال المذكور من قبيل كون المخصِّص مجملاً مفهوماً، لا مصداقاً، لرجوع الشكِّ فيه إلى أصل وقوع الإشاره الثانيه بالنسبه إلى المشكوك من حيث تردّد مقدار الإشاره(1).

و فيه أوَّلًا: أنا قد أشرنا إلى أنَّ الحكم في العامِّ لم يتعلّق بعنوان «العالم» مثلاً حتّى يصير موضوع الحكم بعد التخصيص ب «لا تكرم فسّاقهم» العالم غير الفاسق، أو العالم العادل، بل الحكم فيه تعلّق على الأفراد على نعت الإجمال؛ أى تعلّق على الكثره الإجماليه، و بإضافته إلى العالم مثلاً يفيد كثره هذه الطبيعه، و بعد التخصيص يفيد كثره العالم غير الفاسق، أو كثره العالم العادل، و لا يوجب هذا تغييراً في حريم لفظه «كلّ»؛ فما أفاده أجنبي عن المقام.

و لكنّه حسن في نفسه مربوط بباب المطلق و المقيد، فتدبّر.

١- فوائد الاصول ١: ٥٢٥-٥٢٧.

ص: ٣٧٥

و ثانياً: أنّه ظهر بما ذكرنا أنّه لا فرق في ذلك بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيه أصلاً؛ من حيث إنّ الحكم فيهما معلق على الأفراد على نعت الإجمال، فما ذكره قدس سره أوَّلًا في التفرقه بين الحقيقيه و الخارجيه، ثمَّ إثبات التسويه بينهما من حيث الاستعمال، إتعاب للنفس من غير وجه.

و ثالثاً: أنّ قوله قدس سره: «إنَّ الحكم في الحقيقيه يترتّب على العنوان بما أنّه مرآه لما ينطبق عليه» غير سديد؛ لأنَّ العنوان بما هو لا يكاد يمكن أن يكون مرآه للخصوصيات الفرديه، و إنّما يحكى عن نفس الطبيعه بلا خصوصيه فرديه.

و رابعاً: أنّه لو أوجب التخصيص تعنون العامِّ، يلزم أن يرى سرايه إجمال المخصّص المنفصل إلى العامِّ، مع أنّه غير ملتزم به.

و خامساً: أنّ لازم مرآتيته لما ينطبق عليه، هو أن تكون الأفراد موضوعاً للحكم، فإنَّ المحكوم عليه على ذلك هو المرئى، لا المرآه؛ و هذا منافٍ لقوله قدس سره:

«إنَّ تمام الموضوع في العامِّ قبل التخصيص هو طبيعه العالم، و بعد التخصيص العالم غير الفاسق، أو العالم العادل» فبين كلاميه تهافت، فتدبّر.

و لا- يخفى عليك ما فى توهم: أنّ «أكرم كلَّ عالم» مثلاً حيث إنّهُ لم يتعلّق بالعنوان، فينحلّ إلى قضايا شخصيه عديده بعدد رءوس العلماء.

و ذلك لأنَّ لفظه «كلّ» تدلّ على الكثره الإجماليه، لا التفصيليه، و بإضافتها إلى «العالم» مثلاً تفيد تكثير تلك الطبيعه إجمالاً، و لا

تكون لتلك الجملة إلّا ظهور واحد لا انحلال فيه أصلاً.

وبالجملة: العامّ الاصولي برزخ بين القضييه الطبيعيه، و القضييه الدالّه على الكثرات تفصيلاً؛ لأنّه علّق الحكم فيها على الكثره الإجماليه، و بتخصيص واحد تخرج كثرات، ف «أكرم كلّ عالم» مثلاً قضييه واحده يراد منها- بإرادته واحده تشريعيه-

ص: ٣٧٦

إكرام كلّ عالم، لا- المجموع من حيث المجموع، و لا- ينحلّ إلى قضايا عديده، و إلّا يلزم أن يكون في قول القائل: «كلّ نارٍ بارده» إخبارات كاذبه متظافره بعدد النيران المحقّقه و المقدّره، لا خبر واحد، و الوجدان و فهم العرف و العقلاء، شهود صدق على خلافه.

سرّ التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المرّد مفهوماً

إذا تحقّق لك سرّ عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المبيّن المفهوم، فحان وقت التنبيه على سرّ جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل إذا كان مرّد المفهوم؛ و السرّ هو أنّ أصله الجدّ و تطابق الجدّ للاستعمال، ليست ممّا تعرّض له الكتاب العزيز و السنّه؛ حتّى يتميّك بإطلاق الآيه أو الروايه أو عمومهما في الحكم بجريانها حتّى في المجملات المفهوميه و نحوها، بل هي من الاصول العقلائيّه المعتمد عليها في محاورات أهل العرف و أنظمتهم، فلا بدّ من ملا-حظه ما بنوا و استقرّوا عليه، و من المعلوم أنّ اعتمادهم و بناءهم عليها، إنّما هو في مورد يكون الظهور اللفظي بحاله، و يشكّ في تطابقه للجدّ، و أمّا في مورد لا يكون هناك من الظهور عين و لا أثر، فلا مسرح و لا موضع لها أصلاً، و لذا لا- تجرى في الألغاز و المعمّيات، كما لا تجرى في الرموز و الإشارات الخفيه، نظير فواتح السور، فإنّها رموز بينه تعالى و بين رسوله الأ-كرم صلى الله عليه و آله و سلم فلا- مجرى لها في موارد الإجمال المفهومي، فلا- بدّ هناك من الأخذ بالقدر المتيقّن.

فعلى هذا لا تجرى أصله الجدّ فيما إذا كان المخصّص المنفصل مجملاً، بل تنحصر في العامّ وحده، فلا وجه لرفع اليد عن أصله الجدّ في العامّ بالنسبه إلى الفرد المشكوك كونه مصداقاً للخاصّ المجمل؛ بداهه أنّ رفع اليد عنها عند ذلك، رفع لليد عن الحجّه بلا حجّه.

ص: ٣٧٧

و لتوضيح المقال نقول: ربما يشته و يختلط الوجدان بالحجّه فيقال: بعد ورود «أكرم العلماء» مثلاً و «لا تكرم فساقهم» يقطع بعدم وجوب إكرام فساقهم و خروجهم عن إكرام العلماء، و ينحصر الوجوب في إكرام العالم غير الفاسق، أو العادل، فإن كان الخاصّ مجملاً مفهوماً يصير العامّ المخصّص ص مجملاً أيضاً؛ لأنّه يشكّ في وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيره، لعدم اتضاح مفهوم الفاسق.

و فيه: أنا قد أشرنا إلى أن الاصول العقلانيه المعتمد عليها في المحاورات العرفيه- و منها أصاله تطابق الجدّ للاستعمال- ليست منصوبه في الشريعة المقدسه حتى يؤخذ بإطلاقها أو عمومها، بل لا بدّ فيها من المراجعه إلى بنائهم و ما استقرّوا عليه، و من المعلوم أن بناءهم مقصور على موارد الظهور، فيحكمون بتطابق الجدّ للاستعمال فيما إذا كان للفظ ظهور استعماله، و أمّا فيما لا ظهور له أصلاً فلا، ففي المخيّص المبيّن المفهوم استقرّ فيه تمام مراحل الحجّيه، و منها تطابق الجدّ مع الاستعمال فيه، و تحقّق أيضاً في العام تمام مراحل الحجّيه، و يُحتجّ بكلّ منهما، فتكون هنا حجّتان: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق منهم» و حيث إنّ الحجّيه الثانيه مقدّمه على الاولى- كما هو واضح- فتخصّص الاولى بها، و بتخصيصها يستكشف أن الإراده الجدّيه فيها لم تتعلّق بمقدار الخاصّ، فالفرد المشكوك كونه مصداقاً للخاصّ، يشكّ في كونه مصداقاً للمخصّص حتى يكون تحت الإراده الجدّيه لحكم العام المخصّص، فحيث لا ترجّح في البين فلا يكاد يصحّ التمسك بالعام.

و أمّا المخيّص المردّد المفهوم، فحيث إنّه لم تجر فيه أصاله تطابق الجدّ مع الاستعمال، لذا تكون أصاله الجدّ في العام سليمه بلا معارض، فيصحّ التمسك بها لتعيين حال الفرد، فحصل الفرق بينهما، فتدبّر و اغتم.

ص: ٣٧٨

تقريب لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه و ردّه

إنّ المحقّق العراقي قدس سره بعد أن نفى بعض الوجوه المستدلّ بها على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه قال: «و الذي ينبغي أن يقال: هو أن الحجّيه بعد ما كانت منحصره بالظهور التصديقي المبني على كون المتكلّم في مقام الإفاده و الاستفاده، فإنّما يتحقّق مثل هذا المعنى في فرض تعلّق قصد المتكلّم بإبراز مرامه باللفظ، و هو فرع التفات المتكلّم إلى ما تعلّق به مرامه، و إلّا فمع جهله به و احتمال خروجه عن مرامه، فكيف يتعلّق قصده بلفظه و إبرازه؟! و من المعلوم أن الشبهات الموضوعيه طرّاً من هذا القبيل. و لقد أجاد شيخنا الأعظم فيما أفاد في وجه المنع بمثل هذا البيان.

و مرجع هذا الوجه إلى منع كون المولى في مقام إفاده المرام بالنسبه إلى ما كان هو بنفسه مشتبهاً فيه، فلا يكون الظهور حينئذٍ تصديقاً كى يكون واجداً لشرائط الحجّيه» (١).

و فيه: أنّ المعتبر في مقام إعطاء القانون أو الإخبار بجمله كليّه، إنّما هو إفاده الكبرى الكليه، فإذا قام عنده البرهان على أنّ كلّ نار حارّه، يمكنه التصديق به من دون احتياج في ذلك إلى استقراء النيران في العالم، و الأمر في الإنشاء أيضاً كذلك؛ فإنّ المقنّن يرى أنّ الوفاء بالعقد مثلاً، له مصلحه اجتماعيه مثلاً، فيوجب الوفاء بكلّ عقد من دون ملاحظه الأفراد و استقراءها.

و بالجمله: من أخبر عن كبرى كليّه أو أنشأ حكماً على موضوع كليّ، لم يتعلّق غرضه بالأفراد الخارجيه، بل لا يمكن أن يتعلّق بها؛ لأنّ القضية المحكيه الإخباريه- كقولك: «كلّ نار حارّه»- لا تحكى إلّا عن عنوان كليّ، و لا يعقل أن يتعلّق غرضه

و إرادته بأكثر مما تدلّ عليه تلك الجملة. و كذا القضية الإنشائية - كقوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - لا تدلّ إلّا على وجوب الوفاء بكلّ عقد.

و بعبارة اخرى: أنّ المخبر إذا قال: «كلّ نار حارّه» فلا- يكون بصدد بيان أنّ هذه نار، و تلك نار ... و هكذا؛ لخروج بيان الصغريات عن غرض المخبر، و لا يكون في مقام الدلالة ما يحكى عنها.

و كذا الأمر في الإنشاء، فإنّ من قال: «أكرم كلّ عالم» ليس بصدد أزيد من إفاده وجوب إكرام العلماء، و أمّا أنّ العالم من هو؟ فلا، بل يمنع أن يكون بصدد إفادته بعد انحصار غرضه في إفاده الحكم؛ لأنّه لم يكن بيان الصغرى وضعاً و لا رفعاً بيده.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ التفات المتكلّم إلى الأفراد و تشخيص الأفراد عند إعطاء الضابطه و القانون، غير لازم؛ من غير فرق في ذلك بين الأفراد المقطوع بها و المشكوكه، بل اللازم عند ذلك هو إحراز كون الأفراد الواقعيه من العنوان الكلّي، محكوم به هذا الحكم، فمثلاً لا بدّ لمن قال: «أكرم كلّ عالم» من تشخيص أنّ كلّ فرد من العلماء فيه ملاك الوجوب، و أمّا أنّ زيدا مثلاً عالم أم لا، فلا- تعرّض له، و لذا يصحّ منه ذلك و إن اشتبه عليه جميع أفراد العلماء، فلا يمكن تشخيص حال الموضوع من إعطاء القاعده الكلّيّه، و ليس ذلك لعدم التفاته و علمه، فإنّ التفاته و عدمه غير مربوط بها، و يكون كالحجر إلى جنب الإنسان.

و بعبارة اخرى: لا يدلّ «أكرم كلّ عالم» دلالة عقليه و لا لفظيه و لا طبيعیه، على أنّ زيدا مثلاً عالم، فعدم تشخيص الفرد لعدم المعقوليه، لا لعدم العلم.

و لازم قوله قدس سره: «إنّ الظهور التصديقي إنّما يتحقّق في فرض تعلق قصد المتكلّم بإبراز مرامه باللفظ، و هو فرع التفاته إلى تعلق مرامه به»، هو عدم حجّيه العامّ بالنسبه إلى فرد من أفراد العلماء معلومها و مشكوكها، لما عرفت من أنّه لا يعقل

ص: ٣٨٠

أن يكون بصدد بيان الأفراد الخارجيه، و لا تكون الأفراد الخارجيه ملتفتاً إليها.

فظهر: أنّ الوجه الذي أفاده قدس سره لعدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه، غير وجيه.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره في عدم الجواز، هو أنّه لو اشتبه حال الفرد عند المولى و تردّد في كون زيد عادلاً أم لا، أو اعتقد أنّه فاسق، و لكن العبد أحرز عدالته، أن لا- يجب إكرامه، و لا أظنّ التزامه به. و لو التزم به فلا يكون وجيهاً؛ لأنّه لا يعد العبد عند ترك إكرامه، معذوراً و إن اعتذر بأنّ المولى لم يكن في مقام البيان بالنسبه إلى المشكوك فيه، ألا ترى أنّه إذا قال المولى لعبده: «أنقذ ابني من الغرق» فغرق ولده و علم بذلك عبده، و لكنّ المولى اعتقد أنّ الغريق عدوّه، فيجب عليه إنقاذه، و لا يجوز له ترك إنقاذه معتذراً بأنّ المولى لم يكن في مقام البيان بالنسبه إليه. بل على العبد الإنقاذ و إن نهى المولى عن إنقاذه؛ فيما إذا تمكّن العبد من إنقاذه مع نهيه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ علم المولى و جهله بالموضوع، غير دخيل فى موضوع الإطاعة و صحّه الاحتجاج و عدمها، و إنّما ذلك وظيفه العبد، فكلّ ما أحرز العبد أنّه موضوع لحكم المولى، يجب عليه إطاعته، و إلّا يكون معذوراً. هذا كلّه فى أصل مقاله.

و أمّا نسبه ما ذكره إلى شيخنا الأعظم قدس سره فالذى ببالى - حسبما رأيت التقريرات سابقاً (١) أنّ الشيخ الأعظم قدس سره بصدد بيان ما اخترناه، لا ما اختاره قدس سره و الله العالم.

١- قلت: هذا ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى هذه الدورة، و لم تكن التقريرات حاضره لديه، و لكن الذى تلقّيناه منه- دام ظلّه- فى الدورة السابقه و لعلّ التقريرات كانت حاضره لديه آنذاك: هو أنّ الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه ذهب إلى أنّ التمسك بالعامّ، لا بدّ و أن يكون بعد تماميه الدلاله التصديقيه، و إنّما يتمّ ذلك فيما إذا كان المولى بصدد بيان شمول الحكم لجميع الأفراد، و لم يتمّ ذلك بعد التخصيص، فعدم جواز التمسك بالعامّ حينئذٍ على مذهب الشيخ أعلى الله مقامه باعتبار أنّ المولى لم يكن بصدد إفهام شمول «أكرم العلماء» لجميع أفراد العلماء و إن لم يكونوا عدولاً. و بعبارة اخرى: لم يكن المولى بصدد بيان حكم الأفراد الخارجيه حتّى يصحّ التمسك فيها به، فعلى هذا يصحّ من المولى أن يقول: «أكرم كلّ عالم» مع عدم إحرازه وجود العالم خارجاً. و من المعلوم أنّ هذا غير ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره و يقرب ممّا ذكره الاستاذ. و الأمر بعد محتاج إلى التأمل، و ينبغى المراجعه إلى التقريرات. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٨١

تقريب آخر لجواز التمسك فى الشبهه المصداقيه للمخصّص و دفعه

ربما يصحّح التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل بتقريب- قال شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره: «إنّه غايه ما يمكن التقريب فى ذلك- هو أنّ لكلّ واحد من العمومات، عموماً أفرادياً، و إطلاقاً أحوالياً، مثلاً إنّ قول القائل:

«أكرم العلماء» يدلّ بعمومه الأفرادى على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، و بإطلاقه على سرايه الحكم إلى كلّ حاله من الحالات التى تفرض للموضوع، و من جمله حالاته كونه مشكوك الفسق و العداله، كما أنّه من جمله حالته كونه معلوم العداله، أو معلوم الفسق، و بقوله: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء» قد علم خروج معلوم الفسق عنهم، و لا- يعلم خروج الباقي، فمقتضى أصله العموم و الإطلاق بقاء المشكوك تحت العامّ» (١).

و لا يخفى: أنّ هذا الوجه أسوأ الوجوه التى أشرنا إليها فى خلال البحث، و فيه

١- انظر درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٢١٦، تشریح الاصول: ٢٤١/ السطر ٧.

ص: ٣٨٢

وجوه من الإشكال، و لا ينقضى تعجّبي من قوله قدس سره «إنّه غايه التقريب»!! إذ يرد عليه امور:

فأولاً: أن محطّ البحث إنّما هو في تخصيص العامّ و جواز التمسّك به في الشبهه المصداقيه للمخصّص و عدمه، لا في تقييد المطلق و جواز التمسّك بالمطلق في الشبهه المصداقيه للمقيّد و عدمه، و مقتضى ما ذكره هو كون «لا تكرم فساق العلماء» مقيّداً لإطلاق أحوالى «أكرم العلماء» لا مخصّصاً له، و التمسّك إنّما هو بإطلاق أحوالى العامّ في الشبهه المصداقيه، لا بعموم العامّ.

و لعلّ منشأ التوهّم ملاحظه المثال المعروف؛ و هو «أكرم العلماء» و «لا تكرم فساقهم» و هو لا يخلو من إجمال، و المناقشه في المثال ليست من دأب المحصّلين.

فلنذكر مثلاً آخر؛ و هو قوله تعالى: «أوفُوا بِالْعُقُودِ» مع ما دلّ على خروج العقد الربوى، فترى بوضوح أنّه لا يجرى فيه ما ذكره، فتدبّر.

و ثانياً: أنّ التمسّك بالإطلاق الأحوالى كما ذكره، أسوأ حالاً من التمسّك بالعامّ في الشبهه المصداقيه؛ لما أشرنا (1) في ردّ المحقّق النائيني قدس سره حيث قال: «إنّ عنوان العامّ قبل العثور على التخصيص، كان تمام الموضوع للحكم، و بعده يصير العامّ معنوياً بعنوان غير المخصّص، فكما لم يجز التمسّك عند الشكّ في فرديه شىء للعامّ فكذلك إذا شكّ في فرديته للمخصّص».

و حاصل ما ذكرناه في ردّه: هو أنّه لم يتعلّق الحكم - لا في العامّ، و لا في الخاصّ - بالمعنون، بل تعلّق الحكم فيهما بالأفراد، لكنّه على نعت الإجمال، فموضوع الحكم في العامّ و الخاصّ ليس إلّا الأفراد، لا العنوان و الطبيعه كما يكون كذلك في

١- تقدّم في الصفحه ٣٧٣.

ص: ٣٨٣

المطلق و المقيّد، و إلّما فلو أوجب التخصيص تعنون العامّ، للزم سرايه إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ، و لم يلتزم به، فلا يكون موضوع العامّ في المثال المعروف عنوان «العالم» و في الخاصّ عنوان «الفاسق» و في العامّ المخصّص «العالم غير الفاسق» بل موضوع الحكم في العامّ و الخاصّ هو الأفراد، فإذن يكون الخارج عن العامّ بعد التخصيص الأفراد، كما أنّ الباقي تحته هو الأفراد أيضاً، و قلنا: إنّ سرّ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهه المصداقيه - مع أنّ موضوع الحكم الأفراد - هو عدم تطابق الإراده الجديّه مع الإراده الاستعماليه، فتدبّر.

و ثالثاً: لو سلّم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للوجه الذى أشرنا إليه، فمع ذلك لا يمكن المساعده على جواز التمسّك بالمطلق في الشبهه المصداقيه؛ لأنّ تقييد الإطلاق يوجب تعنونه، و لذا لم يقل أحد بجواز التمسّك بالمطلق في الشبهه المصداقيه للمقيّد، مثلاً إذا قال: «صلّ» ثمّ قيده بقوله: «لا صلاه إلّا بطهور» فإذا شكّ في مورد بوجود الطهاره و عدمها، لا يمكن التمسّك بالمطلق و الحكم بصحّه الصلاه مع الشكّ في الطهاره، فتدبّر.

و رابعاً: أنّ الحكم الذى فى كلّ واحد من العامّ و الخاصّ إمّا حكم واقعى، أو أعمّ منه و من الحكم الظاهرى:

فعلى الأوّل: يلزم اجتماع حكّمين واقعيين - الوجوب و الحرمة - فى شىء واحد فى المثال المعروف؛ و ذلك لأنّ مقتضى عموم

قوله: «أكرم كلَّ عالم» وجوب إكرام كلِّ فرد من أفراد العلماء، و مقتضى إطلاقه- بزعم المستدل- إكرام كلِّ واحد منهم؛ سواء كان معلوم العدالة، أو مشكوكها، أو معلوم الفسق، أو مشكوكه ... و هكذا سائر حالاته، فإذاً العادل و مشكوك العدالة، سيان في الواقع في وجوب الإكرام، و هكذا

ص: ٣٨٤

حال الخاصّ، فإنّ مقتضى ذلك حرمة إكرام كلِّ فرد من أفراد الفاسق واقعاً؛ سواء كان معلوم الفسق ظاهراً، أو مشكوكه، فمشتبه الفسق إذا كان فاسقاً واقعاً، يحرم إكرامه بإطلاق دليل الخاصّ، و يجب إكرامه بإطلاق دليل العامّ.

و لا- يكون المقام من باب اجتماع الأمر و النهي؛ لما أشرنا في مسأله الاجتماع، من أنّه فيما إذا تعلّق حكمان على عنوانين متصادقين في موضوع واحد، و مفروض البحث هنا عنوانان اخذ مفهوم أحدهما في الآخر، و أشرنا في مسأله الاجتماع إلى أنّ دخول ذلك في مسأله الاجتماع، لا يخلو من إشكال، فلاحظ.

مع أنّه يلزم من ذلك تعلّق حكمين بعنوان واحد؛ لأنّ مقتضى الإطلاق الأحوالى لدليل العموم، شموله لمشكوك العدالة، كما أنّ مقتضى إطلاق دليل الخاصّ أيضاً، شموله لذلك أيضاً، فمشكوك العدالة عندهم موضوع لوجوب الإكرام، و موضوع لحرمة الإكرام.

و الحاصل: أنّ فرد العامّ واجب الإكرام واقعاً و إن كان مشكوك الفسق ظاهراً، و كذا مقطوع العدالة واجب الإكرام و إن كان فاسقاً واقعاً، مع أنّ الحكم الواقعي للفاسق الواقعي، حرمة الإكرام و إن كان مقطوع العدالة ظاهراً، فيجتمع الضدّان في شيء واحد على عنوان واحد، فتدبّر.

هذا على تقدير كون الحكم في كلّ من العامّ و الخاصّ واقعيّاً.

و على الثاني:- أي إن اريد منه الأعمّ من الواقعي و الظاهري- فيرد عليه:

أولاً: أنّ الكلام في الشبهه المصداقيه، لا الحكميه، و مصحح الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم، لا في المصداق، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لا يكاد يمكن إفاده الأعمّ من الواقعي و الظاهري بدليل واحد؛

ص: ٣٨٥

لاستلزامه جعل الحكم الواقعي و حكم الشكّ في ذلك الحكم المجعول بهذا الدليل بدليل واحد، نظير ما قاله المحقّق الخراساني قدس سره في

«كلّ شيء حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

(١) حيث استفاد من الصدر الحليّ الواقعيه للأشياء بعناوينها الأولى، و من الذيل الحليّ الظاهريه للأشياء المشكوكه حليتها(٢).

بل ما أفاده أهون ممّا ذكره المحقّق الخراساني قدس سره لأنّه لم يرد استفاده الحليّ الواقعيه و الظاهريه من جمله واحده، كما فيما نحن بصده في مفروض البحث، بل أراد استفاده الحليّ الواقعيه من جمله الصدر، و الحليّ الظاهريه من جمله الذيل؛ و هي الغايه، و هما جملتان، فتدبر.

و خامساً: أنا أشرنا غير مرّه إلى أنّ الإطلاق ليس إلّا كون الشئ ء تمام الموضوع للحكم، و لم يكن لشيء آخر دخاله في ترتّب الحكم عليه، فلا تعرّض فيه بالنسبه إلى الأحوال أصلاً، فما أفاده في الإطلاق- من أنّه يجب إكرامه سواء كان كذا، أو كذا- باطل من الرأس، كما سيّجى ء.

فتحصّل: أنّ قول شيخنا العلّامة الحائري قدس سره: «إنّ هذا التقريب غايه التقريب في الباب» ليس بسديد؛ فإنّ التقريب الذي أشرنا إليه في الأثناء و إن لم يكن تامّاً في حدّ نفسه، إلّا أنّ الإشكال المتوجّه إليه أقلّ ممّا يكون على هذا التقريب، فلاحظهما و كن قاضياً.

هذا كلّه فيما إذا كان المخصّص لفظياً.

١- الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢- كفايه الاصول: ٤٥٢.

ص: ٣٨٦

المورد الرابع في المخصّص اللّبي

إشاره

إذا كان المخصّص لبيّاً فهل يفرّق بينه و بين المخصّص اللفظي في جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص اللّبي أم لا، أو يفصّل في اللّبيات؛ فيجوز التمسك بالعامّ في بعضها، دون الآخر؟ وجوه، بل أقوال.

و قبل ذكر ما هو الحقّ في المسأله، ينبغي تحرير محطّ البحث و تنقيحه حتّى يظهر أنّ بعض ما قيل في المسأله، كأنّه خارج عن محطّ البحث.

فنقول: لا بدّ من تمحيص الأمر في الشبهه المصداقيه، و فرض جميع ما كان معتبراً في المخصّص اللفظي في المخصّص اللّبي، فكما أنّ موضوع البحث في المخصّص اللفظي، هو إخراج عنوان المخصّص ص عن تحت عنوان العامّ (١)، فيشكّ في انطباقه على مصداق، فكذلك لا بدّ و أن يفرض في المخصّص اللّبي، إخراج عنوان عن عنوان يشكّ في انطباقه على مصداقه.

و بالجملة: لا بدّ و أن يلاحظ في المخصّص اللّبي، جميع ما يلاحظ في المخصّص اللفظي، و من يفصّل بينهما فلا بدّ و أن يكون تفصيله بلحاظ خصوصيه في اللّبيّه.

و لا يخفى: أنّ موضوع البحث في التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه مطلقاً، متقومّ بأمرين:

الأول: كون العنوان موضوعاً لإخراج اللفظ و اللب، فإذا خرج زيد و عمرو

١- قلت: لا- يذهب عليك أنّ المراد بعنوان العامّ و الخاصّ، عنوان الكثره الإجماليه، لا عنوان العالم أو الفاسق، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٨٧

مثلاً على حده عن تحت العامّ، و شكّ في خروج خالد، فلا- تكون الشبهه شبهه مصداقيه للمخصّص، بل شبهه في أصل التخصيص.

و الثاني: كون العنوان مخرجاً عن تحت دائره العامّ، و يشكّ في كون فرد أنّه مصداق للمخصّص أم لا.

و ربما يتوهم: أنّ البحث عن لبّيه المخصّص ص المنفصل ساقط؛ لأنّه إمّا يرجع إلى اللفظ؛ لو كشف الإجماع مثلاً عن لفظ روايه، أو إلى المخصّص المتصل؛ لو كشف عن بناء العقلاء الحافّ بالعموم.

و لكنّه مدفوع: بأنّه لا ينحصر الأمر بينهما؛ لأنّه ربما يكون إجماع على كبرى كليّه من دون كشفه عن لفظ روايه، كما لا يخفى.

حول كلام الشيخ الأعظم قدس سره في المقام

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه في تحرير موضوع البحث في المخصّص اللبّي، يظهر لك أنّ بعض ما يذكر في جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص ص اللبّي، خروج عن محطّ البحث، مثل ما قيل: إنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في أصل التخصيص، و من المعلوم جواز التمسك عند ذلك، كما وقع من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه على ما بيالى و استفدته سابقاً من التقريرات، و لم يحضرنى كلامه عجاله.

و حاصله: أنّه إذا لم يخرج المخصّص عنواناً؛ بأن لم يعتبر المتكلم صفه في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ، كما هو الغالب في المخصّصات اللبّيه؛ و إن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا- يريد إكرامه، فيجوز التمسك بالعامّ و إحراز حال الفرد(١).

١- مطارح الأنظار: ١٩٤/السطر ٢٤.

ص: ٣٨٨

و قد علل أعلى الله مقامه في وجهه بما يخرج عن محطّ البحث و دخوله في الشكّ في أصل التخصيص؛ لأنّ محطّ البحث في

الشك في مصداق المخصص.

و بالجمله: البحث فيما إذا كان للخاص عنوان إجمالي؛ حتى يكون الشك في مصداق المخصص، و إلا فلو أخرج المخصص أفراداً لكان الشك في أصل التخصيص.

و قد وجه كلامه أعلى الله مقامه بعض الأعظم قدس سره (١): بأن المخصص ربما لا يكون معنواً بعنوان، بل يكون مخرجاً لذوات الأفراد، و لكن بحيثه تعليقه و عله ساريه، فإذا شك في مصداق أنه متحيت بالحيثه التعليه، فيتمسك بالعام (٢).

و لكنّه غير وجه:

فأولاً: أنّ ذلك - على تقدير تسليمه - مختص بالأحكام العقلية، فلا يكاد يجرى فيما إذا ثبت حكم المخصص بالإجماع و غيره من الليات.

و ثانياً: أنّ الجهات التعليه في الأحكام العقلية، جهات تقيديه و قيود للموضوع، بل ترجع في الحقيقه إلى عنوان الموضوع؛ لأنه إذا قيل مثلاً: «لا تضرب زيدا؛ لأنه ظلم، و لا تضرب عمراً؛ لأنه ظلم»... و هكذا، فالذى يدركه العقل هو أنّ عنوان الظلم قبيح، و أمّا تشخيص المصاديق و أنّ ضرب هذا أو ذاك ظلم، فإنما هو بقوى اخرى، فإذا لم يكن المخرج بالجهات التعليه نفس الأفراد، فلا يجوز التمسك بالعام.

و ثالثاً: أنه لو سلم خروج ذوات الأفراد - بحيثه تعليه - عن تحت دائره

١- قلت: عنى به استاذنا الأعظم البروجردى. [المقرّر حفظه الله]

٢- لمحات الاصول: ٣٢٣.

ص: ٣٨٩

العام، فيخرج عن مفروض البحث الذى هو الشك في انطباق العنوان المخرج على هذا المصداق، أو ذاك المصداق، و يكون من قبيل الشك في أصل التخصيص، و قد عرفت جواز التمسك بالعام عند ذلك.

مختارنا في المقام

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الوجه المختار عندنا - وفقاً للمحقق الخراسانى قدس سره (١) في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص ص اللفظي - جارٍ بعينه في المخصص ص اللبى أيضاً؛ و ذلك لأننا قلنا: إنّ عدم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه للمخصص ص المنفصل اللفظي - مع ظهور العام و شموله لهذا الفرد - لأجل عدم تطابق الإراده الجدّيه مع الاستعماله؛ بلحاظ أنّ مجرد الظهور، لا - يكون موضوعاً للاحتجاج ما لم ينضم إليه أنه مراده جدّاً، و بعد الظفر بالمخصص ص يستكشف أنّ الإراده الجدّيه للمولى، تعلقت بما عدا المخصص.

فكذلك الأمر في المخصّص ص اللبّي؛ لأنه بقيام الإجماع أو دليل العقل - بعد استقرار الظهور للعام - يعلم بعدم تطابق جدّ العام لاستعماله. بل الأمر في المخصّص ص اللبّي أولى من المخصّص ص اللفظي؛ لأنه بعد قيام الإجماع أو دليل العقل على إخراج عنوان، يستكشف قطعاً عدم تعلق جدّ المولى بهذا العنوان.

و بالجمله: لا- فرق بين المخصّص ص اللبّي و المخصّص ص اللفظي، إلّا أنّ عدم تطابق الإراده الجدّيّه للإراداه الاستعماليه في اللبّي قطعي، بخلافه في المخصّص اللفظي، فإنّه بالأصل العقلاني. هذا هو الحقّ عندنا في المسأله، فتدبّر.

١- كفايه الاصول: ٢٥٩.

ص: ٣٩٠

الأقوال في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص اللبّي و تزييفها

ربما يقال بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص ص اللبّي، و غايه ما يمكن أن يقال في وجهه ما أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره و حاصله: أنّ التفاوت بين المخصّص ص اللفظي و اللبّي، هو بإلقاء حجّتين في اللفظي، و تكون قضيه الحجّتين - بعد تحكيم الخاصّ و تقديمه على العامّ في الحجّيه بالنسبه إلى ما يشمله العامّ واقعاً - صيروره العامّ كأنّه مقصور الحجّيه من أوّل الأمر، و كأنّه لم يكن بعامّ أصلاً.

و هذا بخلاف المخصّص ص اللبّي، فإنّ الحجّ الملقاه ليست إلّا واحده - و هي العامّ - ما لم تقم حجّه أقوى، و القطع بعدم إراداه إكرام العدوّ في «أكرم جيراني» مثلاً، لا- يوجب رفع اليد عن عمومه إلّا فيما قطع بخروجه عن تحته، و لذا لو ترك العبد إكرام واحد منهم باحتمال عداوته لمولاه، صحّ للمولى مؤاخذته و عقوبته، كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمرّه المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجّيه أصاله الظهور.

نعم، إن كان المخصّص ص اللبّي من قبيل الأحكام البديهيّه للعقل - بحيث يعدّ من القرائن المتصله المانع عن انعقاد ظهور العامّ في غير الخاصّ - يكون حكمه حكم المخصّص المتصل في عدم جواز التمسك بالعامّ.

و بالجمله: فالعقلاء بانون على الحجّيه بالنسبه إلى المشتبه هاهنا، بخلافه هناك (١).

١- كفايه الاصول: ٢٥٩ - ٢٦٠.

ص: ٣٩١

و وافقه على مبناه المحقّق العراقي قدس سره حيث قال: «لو بنينا في وجه المنع على تضيق دائره الحجّيه و الشكّ في تطبيق الحجّيه، أمكن الفرق بين المخصّص ص اللفظي و اللبّي؛ إذ اللفظي موجب لرفع اليد عن حجّيه العامّ بمقدار مدلوله، فمع الشكّ في تطبيق مدلول الخاصّ يشكّ في تطبيق مقدار حجّيه العامّ، و أمّا في المخصّص ص اللبّي فلا موجب لرفع اليد عن حجّيه العامّ إلّا

بمقدار القطع الحاصل منه، و من البديهي أنّ القطع بكلّ عنوان لا- يسرى إلى مصداقه المشكوك، فبالنسبة إلى المصاديق المشكوكه، لا يكون في البين حجّه على خلاف العامّ واقعاً، فلا قصور حينئذٍ في تطبيق الحجّه على المورد»(1).

أقول: ليت شعري ما الفرق بين المخيّص ص اللبّي و المخيّص ص اللفظي؛ بعد حكم العقل في اللبّي بخروج العنوان، كعنوان «العدوّ»؟! فكما أنّه إذا قال المولى في المخيّص ص اللفظي: «لا- تكرم أعدائي» يكون ذلك حجّه على العنوان، و لا يكاد يمكن إحراز عنوان العامّ و لا عنوان المخيّص ص حال الفرد المشكوك فيه، فكذلك في المخيّص ص اللبّي، يكون حكم العقل حجّه على عنوان أعدائه، فلا يكاد يمكن إحراز عنوان العامّ و لا المخيّص ص حال الفرد المشكوك فيه.

بل قد أشرنا إلى أنّ عدم جواز التمسك بالعامّ في اللبّي، أولى من اللفظي؛ لأنّه إذا لم يجز التمسك بالعامّ فيما لو احرز خروج عنوان الخاصّ عن دائره عموم العامّ، و احرز عدم تطابق الإراده الجديّه للإراداه الاستعماليه بأصل عقلائي، فما ظنك إذا قطع بالخروج، و قطع بعدم تطابق الجدّ للاستعمال؟!

1- مقالات الاصول 1: 444.

ص: 392

و أمّا حديث قيام السيره و بناء العقلاء على التمسك بالعامّ في اللبّيات- كما وقع في كلام المحقّق الخراساني قدس سره- فلم أكد احصّله، و عهده إثبات دعواه عليه.

فتحصّل: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره و وافقه المحقّق العراقي قدس سره على مبناه، غير سديد.

حول كلام المحقّق الأصفهاني في المقام

و ممّن يظهر منه جواز التمسك بالعامّ في المخيّص ص اللبّي، المحقّق الأصفهاني قدس سره و حاصل ما أفاده: هو أنّ حكم العامّ ليس حكماً جهتياً من حيث عنوان «العالم» مثلاً فقط، بل حكم فعلي تامّ الحكميه؛ بحيث إنّ العالم بأيّ عنوان تعنون، يكون محكوماً بوجوب الإكرام، فيكشف عن عدم المنافاه لصفه من صفاته و عنوان من عناوينه لحكمه، و شأن المخيّص ص إثبات منافاه عنوان الخاصّ لحكم العامّ، و هذا المقدار ممّا يشترك فيه المخيّص ص اللفظي و اللبّي.

نعم، تخصيص اللفظي يكشف عن وجود المنافي بين أفراد العامّ أيضاً؛ إذ لولاه و لو لا الابتلاء به يكون قيام المولى مقام البيان لفظاً لغواً، و أمّا اللبّي فواضح أنّه ليس له هذا الشأن.

و لكن مجرد عدم كشف المخيّص ص اللبّي عن وجود المنافي بين أفراد العامّ، لا يصحح التمسك بالعامّ؛ لأنّ المانع- و هو وجود التردّد بين الدخول و الخروج، مع عدم دلالة العامّ على دخول المشتبه- مشترك في اللبّي و اللفظي.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ العامّ كما يدلّ على عدم المنافاه، كذلك يدلّ على عدم المنافي في أفرادها، و المخيّص ص اللفظي يدلّ

على وجود المنافي، كما يدلّ على المنافاه، و حيث تقدّم على العامّ فلا يكون حجّه في المشتبه، بخلاف المخصّص

ص: ٣٩٣

اللّبي، فإنّه يدلّ على المنافاه فقط، فلا تزاحم للعامّ في دلّالته على عدم المنافي فيكون العامّ حجّه في المشتبه.

و توهم: أنّ دلّاله العامّ على عدم المنافي، متقومه بدلالته على عدم المنافاه، فإذا اختلّت دلّالته على عدم المنافاه- بورود المخصّص اللّبي - فقد اختلّت دلّالته على عدم المنافي.

مدفوع: بأنّ دلّاله العامّ على عدم المنافي و إن كانت ملازمه لدلالته على عدم المنافاه، و لكن عدم الدلاله على عدم المنافاه، لا تلازم عدم الدلاله على عدم المنافي؛ لأنّ المنافي لفعليه حكم العامّ وجود المنافي في أفرادها، لا ثبوت المنافاه فقط لعنوان من عناوينه لحكمه مع عدم المنافي، كما أنّ الدلاله على المنافاه غير ملازمه للدلاله على المنافي، فلا يسقط العامّ في دلّالته إلّا بمقدار المزاحمه، فتدبر(١).

أقول: في كلامه قدس سره مواقع للنظر يطول بنا ذكرها، و لكن نشير إلى بعض ما يرتبط بالمقام(٢)، و حاصله: أنّا قد أشرنا إلى لزوم حفظ موضوع البحث و مراعاة جميع ما يعتبر في المخصّص اللفظي، في المخصّص اللّبي، و لزوم قصر النظر على اللّبي و اللفظيه فقط، ففرض كون مقتضى المخصّص اللّبي هو الدلاله على المنافاه فقط دون وجود المنافي، يخرج الشبهه عن كونها شبهه مصداقيه للمخصّص اللّبي و يدخلها في موارد الشكّ في أصل التخصيص، و معلوم أنّه إذا كان الأمر كذلك في المخصّص

١- نهاية الدرايه ٢: ٤٥٦-٤٥٧.

٢- قلت: ظاهر كلامه قدس سره يدلّ على أنّ الحكم في العامّ و الخاصّ تعلّق على عنوان «العالم» أو «الفاسق» في المثال المعروف، و قد أشرنا إلى أنّ هذا شأن المطلق و المقيد، لا العامّ و الخاصّ؛ فإنّ الحكم فيهما معلق على عنوان الكثره الإجماليه، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٣٩٤

اللفظي، فيجوز التمسك بالعامّ أيضاً، فلا بدّ من فرض كون المخصّص اللّبي بحيث يكشف عن أنّ في قوله: «أكرم كلّ عالم» لا يطابق إرادته الجديّه للإيراده الاستعماليه على عمومته، بل خرج منه أفراد الفسّاق من العلماء، ثمّ شكّ في فرد أنّه ينطبق عليه عنوان المخصّص أو لا، فإذا لا فرق بين اللّبي و اللفظيه.

و بالجملة: نكته عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه للمخصّص، ليس كون المخصّص لفظياً، بل لأجل خروج عنوان شكّ في انطباقه على هذا الفرد، فإحراز وجود الأفراد للمخصّص مفروغ عنه، و معلوم أنّه لا فرق في ذلك بين اللفظيه و اللّبي، ففرض المسأله فيما إذا لم يعلم وجود المنافي للعامّ في الخارج مع إحراز التنافي، خارج عن موضوع البحث، و داخل في الشكّ في أصل التخصيص.

و بما ذكرنا هنا يظهر النظر فيما قاله المحقق النائيني قدس سره فإن موضوع البحث في كلامه أيضاً مختلط (١).

١- قلت: تعطلّ الدرس لأجل قدوم شهر الله المبارك يوم الاثنين ٢٠ شعبان المعظم / من سنة ١٣٨٠ هـ. ق، و لم يتعرّض سماحه الاستاذ- دام ظلّه- لكلام المحقق النائيني قدس سره و ردّه، و لكن تعرّض لكلامه و ردّه في دوره السابقه، فأحببنا إيراد خلاصه ما استفدناه منه- دام ظلّه- في دوره السابقه. فنقول: أمّا حاصل مقال المحقق النائيني قدس سره فهو أنّ المخصّص قد يكون من العناوين التي لا- تصلح إلّا أن تكون قيداً للموضوع، و لا يكون إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه، من وظيفه الأمر، بل من وظيفه المأمور، و ذلك كما في قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا...» (أ) الروايه، حيث إنّه عامّ يشمل العادل و غيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العداله في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العداله قيداً في الموضوع، فلا يجوز التمسك بالعامّ، و الكلام فيه في المخصّص اللبّي، هو الكلام في المخصّص اللفظي. و أمّا إذا كان المخصّص من العناوين التي لا- تكون قيداً للموضوع، و كان إحرازها ما من وظيفه الأمر، فإن كان من قبيل الملاكات فيجوز التمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه، و ذلك كقوله عليه السلام: «اللهمّ العن بني امّيه قاطبه» (ب) حيث إنّ من المعلوم أنّ اللعن لا يصيب المؤمن منهم، فالمؤمن منهم خارج عن العامّ؛ لانتهاء ملاكته، و هو الشقاوه، فالقاء هذا العموم لا يصحّ إلّا بعد إحراز ذلك، فلو علمنا من الخارج أنّ خالد بن يزيد مثلاً مؤمن، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، و عدم تنبيه الأمر لمصلحه هناك اقتضت ذلك، فلو شككنا في إيمان واحد منهم فاللازم جواز لعنه؛ تمسكاً بالعموم، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن؛ و أنّ الأمر أحرز ذلك، لكونه من وظيفته، و إلّا لما جاز إلقاء العموم (ج). و أمّا حاصل ردّه- دام ظلّه-: فهو أنّنا قد أشرنا غير مرّه إلى أنّ محطّ الكلام، إنّما هو فيما إذا شكّ في انطباق عنوان المخصّص على المشكوك فيه، فحينئذٍ نقول: إنّ خروج خالد بن يزيد مثلاً إن كان لانطباق عنوان «المؤمن» عليه، فلا يكاد يفترق الأمر فيه بين المخصّص اللبّي و اللفظي؛ من حيث عدم جواز التمسك بالعامّ فيه، و أمّا إن كان لخصوصيه قائمه على نفس خالد بن يزيد، فمرجع الشكّ في غيره إلى الشكّ في تخصيص زائد، فيخرج عن محطّ البحث. هذا أولاً. و ثانياً: أنّ هذا التفصيل غير مختصّ بالمخصّص اللبّي، بل يعمّ اللفظي أيضاً، كما لا يخفى، فتدبر. أ- راجع الكافي ١: ١٠ / ٦٧ و ٥ / ٤١٢، و وسائل الشيعه ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١. ب- كامل الزيارات: ٣٢٩، بحار الأنوار ٩٨: ٢٩٢. ج- فوائد الاصول ١: ٥٣٦.

ص: ٣٩٥

ص: ٣٩٦

التنبيه الأول

تنبيهات

اشاره

تنبيهات (١)

بعد ما ثبت عدم جواز التمسك بالعامّ فی الشبهه المصداقيه، وقع الكلام فی إمكان إحرار موضوع دليل العامّ بالأصل؛ و تنقيح موضوعه به، و إجراء حكم العامّ عليه؛ فذهب بعضهم - كالمحقق العراقي قدس سره - إلى عدم الجواز مطلقاً، و قال بعض كالمحقق الخراساني قدس سره و شيخنا العلامة الحائري، بالجواز مطلقاً، و فضل ثالث فی بعض المقامات بما سيجيء .

و لا يخفى: أنّ المراد بالأصل هو استصحاب العدم الأزلي، و ذلك فيما إذا لم يكن للفرد حاله سابقه من فسق أو عداله فی المثال المعروف، و إلّا فلا إشكال و لا خلاف

١- فاجعه مؤلمه: قد أشرنا إلى تعطّل الدرّس لأجل قدوم شهر الله المبارك: يوم الاثنين من عشرين شعبان المعظم / سنه ١٣٨٠ هـ. ق. و بينما قرب موعد شروع دروس الحوزه العلميه، فوجئ العالم الإسلامى بفقد زعيمه مرجع الامّه الإسلاميه، و زعيم الحوزات العلميه، قائد الفرقه المحقه الإماميه الاثنى عشريه، سيدنا الأعظم، و استاذنا المفخّم؛ الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى تغمّده الله بغفرانه، و أسكنه بحبوحات جنّاته، و كان يوم وفاته يوماً مشهوداً؛ ألا و هو يوم الخميس ١٣ شوال المكرّم / من شهور سنه ألف و ثلاث مائه و ثمانين (١٣٨٠) هجريه قمريه. و لأجل ارتحال سماحته، تعطّلت دروس الحوزه العلميه، و امتدت التعطيلات لأجل عقد مجالس التأبين؛ إلى أن شرع سماحه الاستاذ- دام ظلّه- بالبحث يوم السبت: ٢٨ شوال / من سنه ١٣٨٠. اللهمّ و فقنا لما تحبّ و ترضى، و اجعلنا من المتمسّكين بولايه أمير المؤمنين عليّ بن أبى طالب و الأئمّه المعصومين عليهم السلام.

ص: ٣٩٧

فى جريان استصحاب حالته السابقه من فسق زيد أو عدالته، و ينقح بذلك موضوع دليل العامّ أو الخاصّ.

و المراد باستصحاب العدم الأزلي، أنّه إذا كان اتصاف الشىء بصفه أو ضدّها من لوازم وجوده الخارجى، كالقرشيه، و غير القرشيه، فإنّ المرأه قبل وجودها الخارجى لا تتّصف بالقرشيه، و لا بعدمها، بل إذا وجدت و جدت إمّا قرشيه، أو غيرها، فإذا شكّ فى امرأه أنّها قرشيه أم لا، فيقع الكلام فى إجراء استصحاب عدم القرشيه و عدمه فى حقّها، و يثبت بذلك أنّ الدم الذى تراه بين الخمسين و الستين دم استحاضه و كذا فى قابليه الحيوان للتذكيه و عدمها؛ لأنّ من شروط حلّيه الذبيحه قبولها لورود التذكيه عليها، فإذا شكّ فى حيوان أنّه يقبل التذكيه أم لا، فيقع البحث فى إمكان إجراء عدم قابليتها للتذكيه بالأصل و عدمه. و هكذا الحال فى مخالفه الشرط و الصلح للكتاب و عدمها.

مستند عدم جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العامّ و تزييفه

و كيفما كان: احتجّ المحقق العراقي قدس سره لعدم جريان الأصل فى إحرار الموضوع:

«بأن جريان الأصل السلبي و إجراء حكم العام، إنما يتم بناءً على توهم إجراء التقييد على التخصيص؛ و أن المخصّص يقلب العام عن تمام الموضوعية إلى جزئها، و إلّا فبناءً على المختار- من أن باب التخصيص غير مرتبط بباب التقييد، و إنما يكون شأن المخصّص، إخراج الفرد الخاصّ مع بقاء العام على تماميه موضوعه بالإضافة إلى البقية؛ بلا انقلاب في العام، نظير صورته موت الفرد- فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبي ليس شأنه إلّا نفى حكم الخاصّ عنه، لا إثبات حكم العام؛ لأنّ هذا الفرد حينئذٍ مورد العلم الإجمالي بكونه محكوماً بحكم الخاصّ، أو

ص: ٣٩٨

محكوماً- بلا تغيير عنوان- بحكم العام، و نفى أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر، كما هو ظاهر.

نعم، في مثل الشكّ في مخالفته الشرط أو الصلح للكتاب، أمكن دعوى: أنه من الشبهه المصادقيه الناشئه عن الجهل بالمخالفه، الذي كان أمر رفعه بيد المولى، و في مثله لا بأس بالتمسك بالعام في الشبهه المصادقيه؛ من دون احتياج في مثله إلى الأصل، و لعلّ بناء المشهور في تمسكهم بالعام في الشبهه المصادقيه، مختصّ بأمثال المورد^(١).

و لا- يخفى: أن هذا المحقق مفضّل في الحقيقة في مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و أمّا من حيث جريان الأصل الذي هو محطّ البحث، فقد منعه مطلقاً.

و يرد عليه أوّلاً: أنه إن أراد بالفرق الذي ذكره بين التخصيص و التقييد، أن التقييد يعنون موضوع المطلق زائداً على ما كان عليه قبل عروض القيد- دون التخصيص؛ لأنّ التخصيص لا يفيد عنواناً زائداً بحسب الظهور الاستعمالي على ما اخذ موضوعاً في موضوع دليل العام- فهو حقّ لا ستره عليه، بل هو الفرق بين التخصيص و التقييد، كما أشرنا، و لكن لا يوجب ذلك عدم جريان الأصل، كما لا يخفى.

و إن أراد أن التخصيص كما لا يوجب تغيير العنوان ظاهراً لا يوجهه واقعاً أيضاً، و أن موضوع حكم العام بعد التخصيص جدّاً و واقعاً هو الذي كان قبله، فهو غير سديد؛ لما أشرنا إليه غير مرّه من أن الموضوع جدّاً في المثل المعروف بعد التخصيص هو «كلّ عالم غير فاسق» أو «كلّ عالم عادل» لا العالم فقط.

١- مقالات الاصول ١: ٤٤٤.

ص: ٣٩٩

و بالجملة: ربما يجعل حكم قانوني- لمصالح- على عنوان عامّ، نحو «أكرم كلّ عالم» و بعد التخصيص يستكشف أن الموضوع لئياً و واقعاً، هو المعنون بغير عنوان الخاصّ، فلم يبق موضوع العامّ واقعاً و في نفس الأمر على ما هو عليه بعد التخصيص، فهنا حكمان و موضوعان؛ فموضوع الدليل الاجتهادي لبناً العالم غير الفاسق، فكما يجوز إحراز كلا جزأيه بالوجدان، فكذلك يجوز إحراز أحد جزأيه بالوجدان، و الثاني بالأصل، كما في المقام، حيث إنّه في زيد العالم المشكوك فسقه، يكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان، و أمّا الجزء الآخر فحيث إنّه متيقّن عدمه، فيستصحب عدمه.

فتحصّل: أنه بعد التخصيص و إن لم ينقلب الموضوع الظاهري في العام عن موضوعيته، و لكن لا يضرّ ذلك بإجراء الأصل بعد كون الموضوع- لباً و في نفس الأمر- العالم غير الفاسق.

و ثانياً: أنّ تنظير التخصيص بموت الفرد، غير وجيه؛ لأنّ الدليل غير متعرّض لحال الأفراد الخارجيه، و لم تكن الحوادث الخارجيه مورداً للقانون، فموت الأفراد و سائر الأعدار الخارجيه، لا- يوجب تغييراً في الموضوع؛ لا ظاهراً، و لا واقعاً، بخلاف إخراج بعض الأفراد، فهو يوجب تغييراً في الموضوع واقعاً، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ التفصيل الذي أفاده في جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، غير وجيه؛ لأنّ الشكّ- حسب الفرض- يكون راجعاً إلى الشبهه المصداقيه، و معلوم أنّ رفعها ليس بيد المولى؛ لأنّ منشأ الاشتباه الامور الخارجيه، فإذن حتّى لو كان رفع الشبهه بيد المولى، و لكن حيث إنّ الموضوع لباً لم يكن مرسلًا بل مقيداً، يكون الفرد المشتبه شبهه مصداقيه لما يكون موضوعاً جدّاً و حقيقه للحكم.

ص: ٤٠٠

و رابعاً: أنّ الأمثله التي ذكرها لا- يكون رفع الشبهه فيها بيد المولى؛ لأنّ المراد بالكتاب الكتاب الموجود خارجاً بين يدي المسلمين، و فيه عمومات، و مخصّصات، فلو ورد دليل على «أنّ كلّ شرط نافذ إلّا ما خالف كتاب الله» أو «أنّ الصلح جائز إلّا ما خالف كتاب الله» فلا بدّ من عرضه على الكتاب العزيز الموجود، فإن وافقه يكون نافذاً، و إلّا فيطرح، و معلوم بديهه أنّه لو شكّ في موافقه شرطه أو مخالفته للكتاب الموجود مثلاً، فرفع ذلك الشكّ إنّما هو بيد المكلف، لا الشارع الأقدس، فحديث كون رفع الشبهه في بعض الموارد بيد المولى- بعد انقطاع الوحي و تبليغ الأحكام- غير وجيه، بل غير صحيح.

و خامساً: أنّ مراده قدس سره بقوله: «و لعلّ بناء المشهور أيضاً في تمسكهم بالعام في الشبهه المصداقيه، مختصّ بأمثال المورد» أنّ المشهور تمسّكوا بالعام في المثالين اللذين ذكرهما؛ أي الشرط، و الصلح(١)، و فيه: أنّ المخصّص منهما متصل بالكلام؛ لقوله عليه السلام:

«المؤمنون عند شروطهم إلا ما حرّم حلالاً أو حلّ حراماً»

(٢) و

«الصلح جائز بين المسلمين إلّا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»

(٣) و لا خلاف و لا ارتياب في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص المتصل.

و إن أراد أنّ نظر المشهور إلى غير المثالين، فلو كان مستندهم في جواز التمسك في المخصّصات المنفصله ما أشار إليه، فقد عرفت ضعفه و لعلّهم على تقدير صحّحه النسبه استندوا في ذلك إلى وجوه اخر، و الله العالم.

١- قلت: و لعلّ هذا الاحتمال هو الظاهر من كلامه، و على الأقلّ يكون المثالين عنده، مورداً متيقناً لجواز التمسك بالعام

عندهم، فيتوجه عليه ما فى المتن، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

٢- سنن الترمذى ٢: ٤٠٣، السنن الكبرى، البيهقى ٦: ٧٩ و ٧: ٢٤٩.

٣- الفقيه ٣: ٥٢ / ٢٠، وسائل الشيعه ١٨: ٤٤٣، كتاب الصلح، الباب ٣، الحديث ٢.

ص: ٤٠١

مستند جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العامّ و تزييفه

ممن ذهب إلى إجراء الأصل مطلقاً لتنقيح موضوع دليل العامّ، شيخنا العلامة الحائري قدس سره فأفاد فى مجلس الدرس تقريباً حاصله: أنّ العوارض على نحوين:

الأول: أن تكون من قبيل لوازم الماهيه التى تعرضها مع قطع النظر عن الوجودين؛ الذهني، و الخارجى، كالزوجه للأربعة، و مساواه الزوايا الثلاث للمثلث للزاويتين القائمتين، و قابليه الإنسان للصنعه و الكتابه ... إلى غير ذلك، و واضح أنّه لم تكن لهذه العوارض حاله سابقه على الماهيه، بل هى كما تكون أزليه، فكذلك العوارض اللازمه لها، فلم تكن لنا حاله سابقه منفكّه عن الماهيه لتستصحب.

الثانى: أن تكون من قبيل عوارض وجودها الخارجى كالسواد و البياض، و هو إمّا لازم، أو مفارق، و القرشيه مثلاً من عوارض الوجود؛ لأنّ المرأه قبل وجودها الخارجى و فى تقرّرها الماهوى، لم تكن قرشيه، كما لم تكن غير قرشيه، و إنّما تتصف بأحدهما بلحاظ وجودها الخارجى؛ لأنّها إن تكوّنت و ولدت من ماء من انتسب إلى قریش تكون قرشيه، و إلّا فغير قرشيه.

و مخالفه الشرط و الصلح للكتاب العزيز، أيضاً من هذا القبيل؛ فإنّ مخالفه الشرط أو الصلح للكتاب قبل تحقّقها خارجاً، لا تكون داخله فى ماهيتهما، بل بعد تحقّقهما و ملاحظتهما للكتاب الموجود خارجاً توافقاه تاره، و تخالفاه اخرى.

فإذن نقول: يمكنك أن تشير إلى ماهيه المرأه المشكوك كونها قرشيه مجزداً إيّاها عن الوجود؛ أى تلحظ الوجود منظوراً به، لا منظوراً فيه، فتقول: إنّ هذه المرأه قبل وجودها لم تكن قرشيه، و لا غير قرشيه، و بعد وجودها يشكّ فى أنّها وجدت قرشيه أم لا، فيستصحب عدم القرشيه، و يترتب عليه حكم العامّ، و يشملها

ص: ٤٠٢

عموم ما دلّ على أنّ المرأه التى ليس بينها و بين قریش انتساب، تحيض إلى خمسين.

و يقرب من هذا التقريب التقريب الذى ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (١).

و هناك تقريب آخر لجريان الأصل، حاصله: أنّ حكم العامّ معلق على عنوان، و بمعرفه إطلاق المتعلق، يشمل الحكم جميع أفراد ذلك العنوان بأى عنوان تعنون، فالمرأه - قرشيه كانت أو غيرها، نبطيه كانت أو غيرها - محكوم به بحكم العامّ، و لم يخرج منه إلّا عنوان خاصّ؛ و هو المرأه القرشيه مثلاً؛ لأنّها ترى الدم، و بقى غيرها - و منها عدم القرشيه بعنوان السلب التحصيلى - تحت

العام، فيلاحظ ماهية المرأه و يقال: إنَّها قبل وجودها لم تكن منتسبهً إلى قريش، أو لم تكن قرشيه، و بعد وجودها يشكُّ في تحقُّق الانتساب، فيستصحب عدم انتسابها إلى قريش، أو عدم قرشيتها، و ينقح بذلك موضوع العام.

و قد يقال في تقريبه ما حاصله: أنَّ الحكم إذا ربَّ على موضوع ذى نعت و مفاد «كان» الناقصه و كون رابط كقوله: «المرأه القرشيه ترى الدم إلى ستين» فلا يقتضى أخذ عدم تلك الطبيعه نعتاً فى موضوع، عدم ذلك الحكم بنحو السلب

١- كفايه الاصول: ٢٦١. قلت: كذا أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و لكنّ المتراءى من النظر فى عبارته، أنَّ ما قرَّبه المحقِّق الخراسانى قدس سره أقرب إلى التقريب الثانى من التقريب الأول؛ لأنَّه قال: المرأه و إن كانت إذا وجدت إمَّا قرشيه أو غيرها، فلا أصل يحرز به أنَّها قرشيه أو غيرها، إلَّا أنَّ أصله عدم تحقُّق الانتساب بينها و بين قريش، تجدى فى تنقيح أنَّها ممَّن لا تحيض إلَّا إلى خمسين؛ لأنَّ المرأه التى لا يكون بينها و بين قريش انتساب، أيضاً باقيه تحت ما دلَّ على أنَّ المرأه إنَّما ترى الحمره إلى خمسين، و الخارج عن تحتها هى القرشيه، فتأمَّل تعرف، انتهى. [المقرَّر حفظه الله]

ص: ٤٠٣

الناقص، بل عدم ذلك الحكم لعدم اتصاف ذات الموضوع بذلك القيد على نحو السالبه المحصَّله، فإذن ليس مقابل قوله: «المرأه القرشيه ترى الدم إلى ستين» المرأه التى لم تكن أو لا- تكون من قريش بعنوان الموجه المعدوله المحمول، أو السالبه المحمول؛ بل هى المرأه التى لا تتصّف بكونها من قريش، ترى الحمره إلى خمسين على نحو السالبه المحصَّله.

و بالجملة: مفاد المستثنى فى قوله: «المرأه ترى الحمره إلى خمسين، إلَّا إذا كانت قرشيه» المرأه المتصّفه بكونها من قريش ترى الدم إلى ستين، و مقابله هى المرأه التى لا تتصّف بكونها قرشيه- على نحو السالبه المحصَّله- ترى الدم إلى خمسين لا المرأه المتصّفه بأن لا تكون من قريش، فعلى هذا حيث يكون للسلب التحصيلى حاله سابقه، فلا مانع من جريان الأصل لإحراز موضوع العام (١).

و لا يخفى: أنَّ هذه التقاريب متقاربه المفهوم، و أساسها أمر واحد؛ و هو إرجاع الأمر إلى السلب التحصيلى و إثبات حاله سابقه له.

التحقيق فى جريان الأصل المحرز لموضوع العام

إشارة

إنَّ هذه المسأله كثيره الدوران فى الفقه، و لها فوائد لا يستغنى الفقيه عنها، و قد استقصى سماحه الاستاذ- دام ظلّه- البحث عن هذا الأصل فى البراءه و الاستصحاب، إلَّا أنَّه تعرّض لمختاره هنا إجمالاً، و بالإحاطه به يظهر الخلل فى كثير من التقريبات التى ذكرها الأعلام، فأفاد أنَّ الإشاره الإجماليه إلى ما هو الحقّ فى المسأله، تتوقّف على ذكر مقدمات:

المقدمه الاولى: فيما اشهر من أن القضايا برمتها مشتمله على النسبه

قد اشهر بينهم: «أن القضايا برمتها، مشتمله على النسبه فى موجباتها و سوابها بأقسامها» و أرسلوها إرسال المسلمات، و بنوا عليه ما بنوا.

و لكن التحقيق:- كما تقدم فى وضع الهيئات- أنه على إطلاقه غير مستقيم؛ لأن القضايا على قسمين: حمليه حقيقه غير مأوله، و حمليه مأوله:

و القسم الأول: هى التى يكون مفادها الهويهيه و الإخبار بأن الموضوع هو المحمول؛ بلا- تخلل أداه فى حمل المحمول على الموضوع، كقوله: «الإنسان حيوان ناطق» و «زيد إنسان» أو «موجود» أو «أبيض».

و القسم الثانى: ما لم تكن كذلك، فيتخلل و يتوسط بين المحمول و الموضوع أداه، نحو «زيد على السطح» و «زيد له القيام»(١).

و لا نسبه فى القضايا التى يكون مفادها الهويهيه؛ لأن القضية الملفوظه تحكى عن القضية الذهنيه، و هى عن الخارجيه، و معلوم أنه لم يكن فى الخارج فى قولك:

«زيد إنسان» ثلاثه أشياء: موضوع، و محمول، و نسبه؛ حتى تحكى القضية الملفوظه عنها، أ ترى من نفسك أن فى قولك: «زيد زيد» نسبه؟! كلاً، إن تحقق النسبه بين الشىء و نفسه ممتنع، و كذا فى قولك: «زيد قائم» لم يكن فى الخارج وراء زيد شىء بعنوان «القائم» حتى يحمل و ينسب لزيد، و المراد بقولك هذا هو أن القيام و الوصف العرضى حاصل لزيد؛ لأن القائم هو الذات المتصفه.

و لو اغمض عمّا ذكرنا، فهل ترى فى قولك: «اللّه تعالى موجود» أن فى الخارج

١- قلت: لا يذهب عليك: أنه فرق بين «زيد قائم» و «زيد له القيام» فإن مفاد الأول الهويهيه؛ و أن زيدا هو القائم، و أمّا الثانى فمفاده إثبات العرضى له، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ذاتاً مقدّسه، و ثبت الوجود لها؟! و لذا لو قلنا: «إنّ الله تعالى له الوجود» لكانت قضيه كاذبه. بل لعلّ التلفظ بها مع الالتفات إلى ما تتضمنه، موجب للكفر، فتأمل.

و عليه فمقتضى مطابقه القضيه الحاكيه للخارج، عدم وجود ما يدلّ على النسبه فيها، بل غايه ما تدلّ عليه الهيئه فى أمثال هذه

القضايا، هي الحكاياه عن الهوهويه؛ و أنّ الموضوع هو المحمول خارجاً.

فظهر: أنّ ما اشتهر بينهم: «من أنّ القضايا برمتها مشتمله على النسبه» غير مستقيم على إطلاقه، نعم في القضايا الحملية المؤوّله، تكون فيها النسبه؛ فإنّ في قولك: «زيد له البياض» يكون في الخارج ذات زيد تحكى عنه لفظه «زيد» و بياض تحكى عنه لفظه «البياض» و انتساب البياض لزيد تحكى عنه كلمه «له» ففي مثل هذه القضايا يكون لكلّ من القضية الملفوظه و الذهنيه و الخارجيه، نسبه. هذا في الموجبات بقسميها.

و أمّا القضايا السالبه مطلقاً- سواء كانت من الحملية الحقيقيه غير المؤوّله، أو الحملية المؤوّله فلا تشتمل على النسبه أصلاً؛ فإنّ الهيئه فيها لسلب النسبه، أو نفى الهوهويه.

نعم، القضية السالبه المؤوّله و إن كانت مشتمله ظاهراً على النسبه، إلّا أنّه جىء بها لسلب النسبه و قطعها، فالنسبه بمعنى موجود، و بمعنى آخر غير موجود، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القضايا على قسمين: حمليه غير مأوّله، و حمليه مأوّله، و موجبات القسم الثانى مشتمله على النسبه فقط، و أمّا سوالها مطلقاً فلا تكون فيها النسبه، فجىء بحرف الربط فيها لقطع النسبه و الربط، فتدبّر.

ص: ٤٠٦

المقدّمه الثانيه: مناط احتمال الصدق و الكذب فى القضية و مناط صدقها و كذبها

أمّا مناط احتمال الصدق و الكذب فى القضية، فالمشهور على أنّ القضية إن اشتملت على النسبه التامه، فهي محتمله لهما، و إلّا فلا، و لكنّه غير سديد؛ لأنّه كثيراً ما تكون لنا قضايا غير مشتمله على النسبه، فضلاً عن كونها تامه، و مع ذلك تحتمل الصدق و الكذب، كالقضايا الحمليه غير المؤوّله، و السوالب برمتها، فإنّها- كما أشرنا إليه فى المقدّمه السابقه- غير مشتمله على النسبه، و مع ذلك تحتمل الصدق و الكذب.

فالمناطق فى ذلك، إنّما هو الحكاياه التصديقيه عن نفس الأمر؛ فكلّ قضيه إذا كانت مشتمله على الحكاياه التصديقيه؛ أعنى بها ما يفيد فائده تامه يصحّ السكوت عليها، سواء تعلّقت بالهوهويه؛ أى بأنّ هذا ذاك تصديقاً، كقولك: «زيد إنسان» أو سلب الهوهويه و نفى هذا عن ذاك، كقولك: «زيد ليس بحجر» أو تعلّقت بالكون الرابط على نحو الإثبات، كقولك: «زيد فى الدار» أو على نحو النفى، كقولك: «زيد ليس فى الدار» ففي جميع ذلك يحتمل الصدق و الكذب.

و إن خلا الكلام عن ذلك، سواء دلّ على الاتحاد التصوّرى، كقولك: «زيد العالم» أو على النسبه التصوّريه، كما فى الإضافات- فينتفى مناط احتمال الصدق و الكذب.

و بالجملة: مناط احتمال الصدق و الكذب، هو ما إذا حكّت القضية حكايه تصديقيه عن نفس الأمر؛ سواء اشتملت على النسبه، أم لا، و لذا لو القيت القضية بصوره الشكّ و التريديد فقول: «لا- أدرى أ قائم زيد أم قاعد» لا يكون فيها احتمال الصدق و

الكذب؛ لعدم الحكاياه التصديقيه فيها مع اشتغال القضية على النسبه.

نعم، حيث إنه لنفى جملة «لا- أدرى» حكاياه تصديقيه- لأجل أنها تحكى عن حاله فى النفس- فىكون لها احتمال الصدق و الكذب.

ص: ٤٠٧

و لا- يذهب عليك: أنه لا يتوقف احتمال الصدق و الكذب؛ على الجزم الواقعى و التصديق به كذلك، بل غايه ما يعتبره هى القضية بصوره الجزم. هذا كله فى مناط احتمال الصدق و الكذب.

و أما مناط صدق القضية و كذبها- أى بما تصير القضية صادقه أو كاذبه- فهو عباره عن مطابقه الحكاياه التصديقيه لنفس الأمر و عدمها، فإذا لوحظت صفحه الوجود و الخارج، يُرى أنّ بعض الأشياء له تحقّق و وجود فيها، و بعضها لا تحقّق له فيها، فإذا القيت قضيه- سواء كانت بصوره الحملية غير المؤوّله، أو المؤوّله- فإن طابقت المحكى و صفحه الوجود فهى صادقه، و إلّا فكاذبه. فمثلاً: الوجود عين ذاته المقدّسه، لا أمر طارئ على ذاته تعالى، فإذا قلت: «اللّه تعالى موجود» تكون القضية صادقه؛ لأنها تحكى حكاياه تصديقيه عن الهوهويه و الاتحاد بينهما، و المحكى أيضاً كذلك، و أما إذا قلت: «اللّه تعالى له الوجود» فكاذبه؛ لأنها تحكى حكاياه تصديقيه عن عروض الوجود له تعالى، و نفس الأمر و الواقع لم يكن كذلك.

هذا حال الموجبات.

و أما السوالب، فحيث إنه لم يكن للعدم مصداق و واقع، فمناطق صدق القضية و كذبها هو حكايتها عن سلب الهوهويه، أو سلب الكون الرابط، فعدم مصداق واقعى للهوهويه و النسبه فى صفحه الوجود، مناط لصدق القضية السالبه، كما أنّ اشتغال صفحه الوجود على واحد منهما مناط كذبها.

و لذا فحيث إنه ليس لذاته المقدّسه شريك فى الخارج و صفحه الوجود خاليه منه، فإن قلت: «ليس شريك البارى موجوداً»- على نحو السلب التحصيلي- تكون القضية صادقه؛ لأنها تحكى حكاياه تصديقيه عن سلب الهوهويه، و نفس الأمر أيضاً كذلك، و أما إن قلت: «شريك البارى غير موجود» على نحو الموجه المعدوله، أو

ص: ٤٠٨

«لا- موجود» على نحو الموجه السالبه المحمول، أو «شريك البارى ممتنع» فكاذبه؛ لأنه يعتبر فى صدق القضية الموجه وجود الموضوع؛ لقاعده الفرعيه، كما سنشير إليها؛ سواء كانت معدوله المحمول، أو سالبته؛ أى سواء كانت معدوله، أو محصّله، و لا موضوع للقضية فى المقام. نعم، لو أوّلت القضية إلى السالبه المحصّله، و قلنا: إنّ المراد ب «ممتنع» أنه ليس بموجود البتّه، تصير صادقه، فتدبر.

فقد ظهر و تحقّق لك: أنّ ميزان الصدق و الكذب فى القضايا، هو الحكاياه التصديقيه لنفس الأمر، لا ما اشتهر بينهم: «من أنه عباره عن تطابق النسبه الكلاميه مع النسبه الواقعيه، و عدمه» لأنك عرفت أنه لا يكون للقضايا السالبه نسبه حتى توافقها أو لا

توافقها، و مع ذلك يكون لها صدق و كذب، و كذا في الحملية غير المؤولة، فإنها غير مشتملة على النسبه، و مع ذلك يطرأ عليها الصدق و الكذب، فتدبر.

المقدمه الثالثه: فى القضايا المقتره إلى وجود الموضوع

هذه المقدمه من أهم المقدمات، بل أساس المطلب لجريان الأصل؛ و هى أن القضايا تنقسم إلى الموجبه، و السالبه، و هما إلى البسيطه، و المركبه، و الجميع إلى المحصله، و المعدوله ... إلى غير ذلك.

و القضيه الموجبه المحصله منها نحو «زيد قائم» و الموجبه المعدوله منها نحو «زيد لا قائم» و الموجبه السالبه للمحمول نحو «زيد هو الذى ليس بقائم» كلها تحتاج إلى وجود الموضوع فى ظرف ثبوت الحكم؛ لقاعده الفرعيه غير القابله للتخصيص، ضروره أن ثبوت شىء لشىء، فرع ثبوت المثبت له فى ظرف ثبوت الحكم؛ سواء كان الثابت وجودياً، أو لا و كذا اتحاد شىء مع شىء فى ظرف فرع تحققهما فيه، و هذا واضح فى القضيه الموجبه المحصله.

و هكذا الأمر فى القضيه الموجبه المعدوله المحمول، أو الموجبه السالبه المحمول؛

ص: ٤٠٩

لأنه يراد منهما إثبات معنى عدولى أو عدمى للموضوع، فلا بدّ و أن يكون له تحقق و وجود حتى يحمل عليه ذلك المعنى العدولى أو العدمى.

و أمّا فى السوالب المحصّله، فيما أنّها لسلب النسبه و الهوهويه و قطع الربط، فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، و لذا قلنا: إنّ «شريك البارى ليس بموجود» قضيه صادقه؛ لعدم وجود مصداق لها فى الخارج، بخلاف «شريك البارى لا موجود» فإنها قضيه كاذبه؛ لدلالاتها على إثبات اللاموجود لشريك البارى.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، فلا بدّ من ملاحظه الدليل المثبت للحكم على الموضوع؛ و أنّه من أى قسم من هذه القضايا، و أنّه هل تعلّق على نحو السالبه المحصّله، أو الموجبه المعدوله المحمول، أو السالبه المحمول ...؟ إلى غير ذلك؛ لاختلاف الحكم بحسبها.

المقدمه الرابعه: فى لزوم كون موضوع الحكم مفرداً أو فى حكم المفرد

إنّ موضوع كلّ قضيه - إنشائيه كانت أو إخباريه، إيجابيه كانت أم سلبيه - لا بدّ و أن يكون مفرداً، أو فى حكمه، كالجمل الناقصه، حتى أنّ الشرطيه التى تتألف من قضيتين، تخرجان بذلك عن التماميه، و تصيران كالجمل الناقصه. و السرّ فى ذلك أنّ الحكايه عن موضوع الحكم فقط أو محموله كذلك، لا بدّ و أن تكون حكايه تصوّريه، كما أنّ الحكايه عن اتحادهما أو حصول أحدهما فى الآخر، لا بدّ و أن تكون حكايه تصديقيه، و هى الملاك لكون الجمله قضيه تامّه. و الحكايه التصوّريه

متقدّمه على الحكايه التصديقيه.

و بالجمله: هيئه الجمله تحكى حكايه تصديقيه عن الهوهويه، أو الكون الرابط، و يصحّ السكوت عليها، مثلاً «الشمس طالعه» تحكى حكايه تصديقيه، و يصحّ

ص: ٤١٠

السكوت عليها، و لكن إذا جعلت تلو أداه الشرط و صارت مقدّمه للقضيه الشرطيه فقيل: «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» فلا تكاد تكون لها دلالة تصديقيه يصحّ السكوت عليها، بل ما دامت مقدّمه للشرطيه يكون لها دلالة تصوّريه.

و توهم: أنه يمكن أن يكون لها باعتبارين حكايتان؛ فمن حيث كونها جملته برأسها تحكى حكايه تصديقيه، و من حيث كونها مقدّمه للشرطيه لها حكايه تصوّريه.

مدفوع: بأنّ هذا يؤدّي إلى اجتماع النقيضين، و اجتماع النقص و التمام في جملته واحده في زمان واحد، و هو كما ترى، فيلزم أن يصحّ السكوت على جملته «الشمس طالعه» و أن لا يصحّ، و لا يجتمع النقص و التمام في جملته واحده و في حال واحد؛ و لو بتكرّر الاعتبار.

إن قلت: إن ما اشتهر بينهم: «من أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، و الأوصاف قبل العلم بها أخبار» يدلّ على صحّ كونه شىء واحد باعتبارين خبراً و صفه.

قلت: غايه ما يستفاد من ذلك هي أنّ الخبر بعد العلم به يصير ما علم به و صفه، لا بلحاظ كونه خبراً و صفه، فتدبر.

فظهر: أنه لا محيص من كون الموضوع أمراً مفرداً، أو مأولاً به؛ لما أشرنا من أنه لا تجتمع الدلاله التصوّريه مع الدلاله التصديقيه، و لا- يجتمع النقص و التمام في جملته واحده و في حال واحد، فلو قلت مثلاً: «زيد قائم، غير عمرو قاعد» لم تكن الحكايه التصديقيه فيه إلماً عن مغايره الجملتين، لا- عن قيام زيد و قعود عمرو، و كذا الحال في موضوع الأحكام الإنشائية. و لو انحلت القضيه خرج كلّ واحد منهما من النقص، و صار قضيه تامّه موجبّه محصّيه له، أو سالبه محصّيه له، كما في المثالين، و ربما صارت سالبه معدوله، أو موجبّه سالبه المحمول، مثل «المرأه غير القرشيه حكمها كذا» أو «المرأه التي ليست بقرشيه حكمها كذا».

ص: ٤١١

المقدّمه الخامسه: في اعتبارات موضوع العامّ المخصّص

قد أشرنا إلى أنّ موضوع الحكم- جدّاً و واقعاً- في العامّ المخصّص المتصل أو المنفصل، ليس جميع الأفراد المندرجه تحت العامّ، بل الموضوع هو الأفراد الباقيه بعد التخصيص؛ و ذلك لأنّ المولى الملتفت إلى موضوع حكمه، لا تكاد تتعلّق إرادته الجدّيه بالحكم عليه إلماً بعد تحقّق المقتضى و عدم المانع، فلو كان المقتضى لوجوب الإ-كرام مثلاً موجوداً في جميع أفراد

العلماء، فلا وجه لذكر المخصّص، و أمّا إن كان المقتضى منحصرًا في عدول العلماء، و كان لإكرام فسّاقهم مفسده ملزمه، أو كان في إكرامهم مصلحه، إلّا أنّه مع مفسده راجحه، فلا تتعلّق إرادته الجديّه بإكرام جميع العلماء؛ لأنّ الحكم عليهم حينئذٍ حكم بلا ملاك، فيكون جزافًا، فموضوع حكم العامّ جدًّا بطرؤ التخصيص - و لو منفصلًا - هو ما بقى بعد التخصيص.

و بالجملة: إنّ التخصيص مطلقًا، يكشف عن تضييق ما هو موضوع العامّ بحسب الإراده الجديّه، و لا يمكن تعلّق الحكم الفعلى الجديّ بوجوب إكرام كلّ عالم بلا قيد مع كونه مخصّصًا بعدم إكرام الفسّاق منهم، بل الحكم تعلّق بإكرام عدولهم، أو ما عدا فسّاقهم.

و ليس ذلك لأجل التضادّ بين الحكّمين حتّى يقال: إنّ المحذور يرتفع بتكثّر العنوان، بل لأجل أنّ الإراده الجديّه إذا تعلّقت بحرمة إكرام كلّ واحد من الفسّاق منهم، تمتنع تعلّق إرادته اخرى بإكرام كلّ واحد من العلماء - جدًّا - بلا تخصيص مع العلم بأنّ بعض العلماء فاسق، و يؤول ذلك الامتناع إلى نفس التكليف.

و لا يقاس المقام بباب التراحم؛ إذ المولى لم يحرز في الأفراد المخصّصه مصلحه، بل ربما أحرز مفسده في إكرامهم، فلا يعقل عند ذلك فعلية الحكم في حقّهم، بخلاف

ص: ٤١٢

المتراحمين، فعند ذلك يسقط ما ربما يقال: من أنّ المزاحمه في مقام العمل لا توجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه.

و على كلّ: إنّ موضوع العامّ - بحسب الإراده الجديّه و متن الواقع - بعد التخصيص يتصوّر على أحد وجوه أربعة:

الأول: أن يكون الموضوع متقيّدًا بالعدم النعتي على حذو العدول؛ أعنى على نحو الإيجاب العدولي، نحو «العلماء غير الفسّاق أكرمهم» أو «المرأه غير القرشيه ترى الدم إلى خمسين».

الثاني: أن يكون موضوع العامّ متقيّدًا بالعدم النعتي على حذو السالبه المحمول؛ أعنى الموجه السالبه المحمول، نحو «العلماء الذين لا يكونون فسّاقًا أكرمهم» أو «المرأه التي لا تكون قرشيه ترى الدم إلى خمسين».

الثالث: أن يكون موضوع العامّ على حذو السالبه المحصّله مع وجود الموضوع، نحو «العلماء الموجودون إذا لم يكونوا فسّاقًا أكرمهم» أو «المرأه الموجوده إذا لم تكن من قریش ترى الدم إلى خمسين» و يمكن إرجاع هذا إلى الوجه الثاني.

الرابع: أن يكون موضوع العامّ على حذو السالبه المحصّله الأعمّ من وجود الموضوع، نحو «العلماء إذا لم يكونوا فسّاقًا أكرمهم» أو «المرأه إذا لم تكن من قریش ترى الدم إلى خمسين».

هذه هي الوجوه المتصوّره.

و لكن لا - سبيل إلى الرابع؛ لأنّ جعل الحكم الإيجابى على موضوع في حال عدمه، محال، و الحكايه بالإيجاب عن موضوع

معدوم، حكاية عن أمر محال؛ لأدائها في المثال المعروف إلى أنه إذا لم تكن المرأه قرشيه و كانت غير موجوده، فهي ترى الدم إلى خمسين.

ص: ٤١٣

فإذن السالبة المحصّيه بما أنها تصدق بانتفاء الموضوع، يمتنع أن تقع موضوعاً لحكم إيجابى، و أمّا غيره من الوجوه و الاعتبارات، فيمكن أخذها قيداً لموضوع العامّ المخصّص.

و بالجملة: فالاعتبارات التي يمكن أخذها قيداً لموضوع العامّ المخصّص ص إمّا العدم النعتى العدولى، أو السالبة المحمول، أو السالبة المحصّيه له بشرط اعتبار وجود الموضوع، و إلّا يلزم جعل الحكم على المعدوم، و عدم إرجاعه إلى التقييد و النعت، و إلّا يرجع إلى السالبة المحمول.

إذا عرفت هذه المقدمات التي ذكرنا بعضها تبرّعاً و استيفاء لحكم الأقسام فنقول: على تقدير كون موضوع حكم العامّ المخصّص ص، الموجه المعدوله المحمول، أو الموجه السالبة المحمول، أو السالبة المحصّيه له مع حفظ الموضوع، فهل يجرى استصحاب العدم الأزلى مطلقاً، أو لا يجرى كذلك، أو يفصل بين الموارد؟ وجوه، أقواها الأخير.

و الكلام تاره: فى الأوصاف و العناوين العرضيه المقارنه لموصوفها المعنون بها.

و اخرى: فى الأوصاف اللازمه و العناوين اللازمه لموصوفها و المعنون بها.

فالكلام يقع فى مقامين.

المقام الأول: فى الأوصاف و العناوين العرضيه

إنّ موضوع حكم العامّ بعد التخصيص، لا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من جزئين، كالعالم، و غير الفاسق، أو موصوفاً و متقيّداً بقيد، كالعالم غير الفاسق.

فعلى الأوّل، كما يمكن إحراز كلا الجزئين بالأصل إن كان لهما حاله سابقه، و ينقّح بذلك موضوع دليل العامّ، فكذلك إن كان لأحدهما حاله سابقه، و كان الآخر محرزاً بالوجدان، حيث ينقّح بذلك موضوع دليل العامّ.

ص: ٤١٤

و على الثانى، إن كان لكلّ من الصفه و الموصوف و تقييد الصفه بالموصوف، حاله سابقه- بأن كان زيد سابقاً عالماً، أو غير فاسق فى زمان، فشكّ فيه بعد- فيمكن إجراء الأصل، فينقّح به موضوع دليل العامّ.

و أمّا إن لم يكن كذلك؛ سواء كانت الصفه معلومه سابقاً دون الموصوف، بأن كان المعلوم سابقاً عدم فسقه أو عدالته، أو كان

الموصوف معلوماً دون الصفه؛ بأن كان المعلوم سابقاً أنه عالم، أو كان كل من الصفه و الموصوف معلوماً، و لكن الاتصاف غير معلوم؛ بأن علم أن زيدا عالم يوم الخميس، ثم علم يوم الجمعة أنه غير فاسق، و لكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقناً؛ حتى يكون المعلوم العالم غير الفاسق، فشك يوم السبت في بقائهما، فلا- يكاد يجرى الأصل في شىء من الموارد لتفكيح موضوع دليل العام؛ و ذلك لأن عنوان موضوع العام الذى يكون حججه، هو عنوان «العالم العادل» أو «العالم غير الفاسق» فكلما اقتضى الأصل إثبات هذا العنوان، لما كان إشكال في إجرائه؛ و ذلك فيما إذا علم كون الفرد الموجود متصفاً في زمان واحد بعنوان «العالم» و غير متصف بعنوان الخاص سابقاً؛ بحيث كان غير فاسق في زمان، فشك بعد ذلك في انقلاب أحد القيدين إلى ضده.

و أمّا إذا كان المعلوم سابقاً عداله زيد دون علمه، أو علمه دون عدالته، أو عدالته و علمه و لكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقناً، فلا يكاد يحرز بذلك موضوع دليل العام إلّا بالأصل المثبت؛ لأن غايه ما يقتضيه استصحاب عداله زيد- فيما إذا علم بعدالته سابقاً- هي بقاء عدالته، و هذا العنوان لم يكن موضوعاً لحكم شرعى، و الموضوع لذلك إنما هو عنوان «العادل» فإن موضوع جواز الاقتداء و صحه الشهاده و التقليد و غيرها، هو عنوان «العادل» لا العدالة. نعم مقتضى العلم بعداله زيد و إن أثبت عقلاً كونه عادلاً، و لكنّه مثبت، فتدبر.

ص: ٤١٥

و كذا فيما إذا علم أن زيدا غير فاسق في زمان، و لكن لم يكن علمه في حال عدم فسقه متيقناً، بل علم أنه عالم في الحال؛ لأن استصحاب عدم كون زيد فاسقاً أو غير فاسق مع العلم بأنه عالم في الحال؛ و إن كان يلزمه عقلاً أن زيدا العالم غير فاسق على نحو النعت و التقييد، و لكنّه مثبت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لا يكاد يجرى إحراز موضوع العام بالأصل و الوجدان إذا كان الموضوع متصفاً و متقيداً بقيد. نعم إذا كان الموضوع مركباً من جزئين، فيمكن إحرازه بالأصل و الوجدان.

و لا- يخفى: أنه يمكن استظهار كون الموضوع متصفاً أو متقيداً؛ فيما إذا كان دليل العام بعد التخصيص، موجه معدوله المحمول، أو موجه سالبه المحمول، و أما استظهار كون الموضوع مركباً، فمرهون بكون موضوع دليل العام سالبه محصّله.

هذا في المقام الأول؛ و هو فيما إذا كان الوصف من الأوصاف العرضيه المقارنه لموصوفها.

المقام الثانى: فى الأوصاف و العناوين اللازمه لموصوفها

قد يكون الاتصاف أو عدمه من العناوين اللازمه لوجود المعنون، كالقرشيه و اللاقرشيه فى المرأه، فإنها إن تكوّنت من ماء من انتسب إلى قرشيه فهى قرشيه، و إلّا فغير قرشيه، و كقابليه الحيوان للذبح أو عدمها فى الحيوان، و كمخالفه الشرط للكتاب أو عدمها ... إلى غير ذلك، فيقع الكلام فى إمكان إحراز موضوع دليل العام بالأصل و الاستصحاب و عدمه.

و التحقيق: يقتضى عدم إمكان جريان الأصل مطلقاً؛ سواء كان موضوع دليل العامّ فى مسأله القرشيه بُباً بعد التخصيص، المرأه غير القرشيه على نعت الموجه المعدوله المحمول، أو المرأه التى ليست من قريش على نعت الموجه السالبه المحمول،

ص: ٤١٦

أو المرأه ليست بقرشيه على نعت السالبه المحصّله؛ و ذلك:

أمّا على الأولين فواضح؛ لأنّه على كليهما ينطبق و يتصف الموضوع بُباً بصفه عدميه، فإنّه كما يكون الموضوع فى المعدوله المرأه المتصفه بأنّها غير قرشيه، فكذلك فى سالبه المحمول تكون المرأه متصفه بأنّها ليست قرشيه، و لا فرق بينهما فيما هو المهمّ فى المقام.

و توهم: أنّ وزان الثانيه وزان السالبه المحصّله التى لا توجب تقييداً.

مدفوع: بأنّه ناشئ من الغفله و خلط اعتبار الموجه السالبه المحمول بالسالبه المحصّله، و ما لا تقييد فيها هى الثانيه، دون الاولى، كما لا يخفى.

فالإيراده الجدّيه بعد التخصيص، تعلّقت بالموضوع المتّصف إمّا بنحو الموجه المعدوله المحمول، أو بنحو الموجه السالبه المحمول، ففى كليهما اتصاف، و مقتضى اتصاف الموضوع بوصف - و لو كان الوصف عدمياً - هو وجوده فى الخارج؛ لقاعده الفرعيه، لأنّ المعدوم المطلق باطل محض و لا شىء صرف، و ما شأنه كذلك لا يعقل الإخبار عنه، و لا اتصافه بشىء، و معلوم أنّ الموضوع المتصف لم تكن له حاله سابقه متيقّنه حتّى تستصحب؛ لأنّه لم يعلم فى زمان أنّ هذه المرأه المشكوك كونها قرشيه أم لا، متصفه بغير القرشيه، أو بأنّها ليست بقرشيه؛ لأنّ هذه الأوصاف ملازمه لوجود الفرد من مبدأ تكوّنه لا ينفك عنه، لأنّها إن تكوّنت من ماء من انتسب إلى قريش فقرشيه، و إلّا فغير قرشيه.

و أمّا على الثالث - أعنى ما إذا كان اعتبار القيد على نعت السالبه المحصّله - فإن كان قسماً على حده، فقد عرفت أنّها تتصوّر على نحوين:

الأول: السالبه مع اعتبار وجود الموضوع.

الثانى: السالبه الأعمّ منه.

ص: ٤١٧

لا - سبيل إلى الثاني؛ لأنّه و إن لم توجب السالبه المحصّله تقييداً فى الموضوع، فلا يحتاج فى صدقه من هذه الجهه إلى وجود الموضوع، إلّا أنّه حيث وقع موضوعاً لحكم إيجابى هو حكم العامّ - أعنى رؤيه الدم فى المثال - فلا بدّ له من اعتبار وجود فيها، و إلّا يلزم أن ترى المرأه الدم فى حال العدم، و الشرط فى حال العدم مخالف للكتاب، فإذن يرد عليه ما ورد على الأولين من انتفاء حاله سابقه يقينيه.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: يظهر لك ضعف ما أفاده شيخنا العلامة الحائري قدس سره في مجلس الدرّس، لأنّه قال: «يمكن أن يشار إلى ماهيه المرأه المشكوك كونها من قريش، فيقال- مشيراً إلى هذه المرأه الموجوده:- إنّها قبل تحقّقها لم تكن من قريش، و الآن يشكّ في أنّها وجدت قرشيه أم لا، فيستصحب عدم قرشيتها؛ و يحكم عليها بأنّها ترى الحمره إلى خمسين».

إذ فيه أوّلاً: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من وحده القضيّه المشكوكه مع القضيّه المتيقّنه؛ و ذلك إنّما يكون في المقام إذا حفظت الهذيه في المرأه قبل وجودها، و معلوم أنّ المرأه قبل وجودها لا ماهيه لها و معدوم صرف، فلا يمكن الإشاره إليها؛ لا حسّاً و لا عقلاً، فقولكم: «هذه المرأه قبل وجودها لم تكن من قريش» قضيّه كاذبه، و إنّما أحدثها الخيال و اخترعها، فلم يكن لها متيقّن سابقاً.

و ثانياً: لو سلّمنا إمكان الإشاره إلى الماهيه قبل وجودها، و لكن نقول: إنّ الموضوع لتعلّق الحكم، هل هو نفس الماهيه الأعمّ من الموجوده و غيرها، أو الماهيه الموجوده؟

فعلى الأوّل، يكون استصحاب ذلك و إثبات الحكم للأخصّ مثبتاً؛ لكون

ص: ٤١٨

انطباق العامّ على الخاصّ في ظرف الوجود عقلي، نظير استصحاب بقاء الحيوان في الدار و إثبات حكم قسم منه؛ بواسطة العلم بالانحصار.

و على الثاني، فلا تكون له حاله سابقه؛ لأنّ الماهيه في حال العدم، لا تكون شيئاً و عدماً صرفاً، فلا تقبل الاتصاف بشي ء.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا- يجرى استصحاب الأعدام الأزليه في أمثال المقام مطلقاً؛ سواء عبّرت بالموجبه المعدوله المحمول، أو الموجهه السالبه المحمول، أو السالبه المحصّله؛ لعدم حاله السابقه لهذا الأصل تاره، و كونه مثبتاً اخرى.

تفصيل المحقّق النائيني في المقام و دفعه

ثمّ إنّ للمحقّق النائيني قدس سره تفصيلاً في المقام تعرّض له في مسأله اللباس المشكوك فيه، و ذكره هنا، و به وجه ما ذهب إليه المشهور من الحكم بضمان اليد المشتبه كونها يداً عاديه، فلا بأس بذكر ما يتعلّق بالعامّ المخصّص.

قال ما حاصله: أنّ المشهور حكموا بالضمان عند تردّد اليد بين كونها عاديه أو غير عاديه، فتوهم بعض: أنّ ذلك من باب الرجوع إلى العامّ في الشبهه المصدقيه للمخصّص، بل قد يتخيّل أنّ ذلك من باب الرجوع إلى العامّ في الشبهه المصدقيه للعامّ، و ذلك بلحاظ أنّه إن قلنا: إنّ قوله عليه السلام:

«على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»

(١) يعمّ العاديه و المأذونه، و تكون اليد المأذون فيها خارجه بالتخصيص، فتكون اليد المشكوك كونها عاديه من الشبهه المصداقيه لعنوان المخصّص، و أمّا إن قلنا: إنه لا يستفاد منه إلّا خصوص اليد العاديه، و تكون غير العاديه خارجه عنه بالتخصّص لا التخصيص، فتكون اليد المشكوك كونها عاديه من الشبهه المصداقيه لعنوان العامّ.

١- مستدرک الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعه، الباب ١، الحديث ١٢.

ص: ٤١٩

و لكن فيه: أنّ التوهّم في غير محلّه، و لذا حكم المشهور بالضممان في الشبهه المصداقيه لعنوان العامّ الذي لم يقل به أحد، بل حكم المشهور بالضممان هناك لأجل أنّ هناك أصلاً موضوعياً ينقح حال المشكوك؛ و يدرّج المشكوك تحت عنوان العامّ، فيتمسّيك بالعامّ لإثبات حكمه؛ و هو أصاله عدم إذن المالك و رضاه بالتصرّف، فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركّبه المحرز بعض أجزائها بالأصل، و بعضها بالوجدان.

و قال قدس سره في بيانه: «إنّ عنوان المقّيّد و المخصّص، لا يخلو إمّا أن يكون من قبيل الأوصاف اللاحقه لذات الموضوع، كالعادل و الفاسق بالنسبه إلى العالم، و كالقرشيه و النبطيه بالنسبه إلى المرأه، فلا محاله يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركّباً من العرض و محلّه؛ لأنّ العامّ بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم، و يصير جزء الموضوع، و يكون جزؤه الآخر نقيض الخارج بدليل المخصّص، كالعالم غير الفاسق في «أكرم العلماء إلّا فساقيهم» و لمّا كان غير الفاسق من أوصاف العالم و نعوته اللاحقه لذاته، كان موضوع الحكم مركّباً من العرض و محلّه.

أو من قبيل المقارنات الاتفاقيه، أو الدائمه، كما إذا قيّد و جوب إكرام العالم بوجود زيد، أو مجيء عمرو، أو وفور ماء الفرات، و ما شابه ذلك، فإنّ هذه الامور ليست من أوصاف العالم، بل من مقارناتها، و لا يمكن أن تكون نعتاً و وصفاً للعالم؛ فإنّ وجود زيد مثلاً ليس من أوصاف العالم و الانقسامات اللاحقه له لذاته، بل يكون من مقارناته، و على هذا و إن كان موضوع الحكم أيضاً مركّباً، لكنّه لا- من العرض و محلّه، بل إمّا يكون مركّباً من جوهرين، أو عرضين لمحلّين، أو من جوهر و عرض لمحلّ آخر، أو من عرضين لمحلّ واحد.

ففيما إذا لم يكن الموضوع مركّباً من العرض و محلّه، فحيث إنّ الامور المتقاربه

ص: ٤٢٠

في الزمان لا- ربط بينها سوى الاجتماع في عمود الزمان، فمجرّد إحراز اجتماعهما في الزمان يكفي في ترتّب الأثر؛ سواء كان إحرازهما بالوجدان، أو بالأصل، أو بعضها بالوجدان، و بعضها بالأصل.

نعم، لو كان موضوع الأثر العنوان البسيط المنتزع أو المتولّد من اجتماع الأجزاء في الزمان- كعنوان التقدّم، و التأخّر، و التقارن، و القبليه، و البعديه، و غيرها- لا يكاد يجدي إحراز بعض الأجزاء بالوجدان و بعضها بالأصل لإثبات ذلك العنوان البسيط، إلّا على القول بالأصل المثبت؛ و ذلك كما في قوله عليه السلام:

«لو أدرك المأموم الإمام قبل رفع رأس الإمام...»

(١) فإن استصحاب عدم رفع رأس الإمام عن الركوع إلى حال ركوع المأموم، لا يثبت عنوان القبليه.

و بما ذكرنا يظهر وجه حكم المشهور بالضمان عند الشك في كون اليد يداً عاديه؛ من جهة أن موضوع الضمان مركب من اليد والاستيلاء الذي هو فعل الغاصب، و من عدم إذن المالك و رضاه الذي هو عرض قائم بالمالك، و أصاله عدم رضا المالك تثبت كون اليد يداً عاديه؛ إذ اليد العاديه ليست إلّا عباره عن ذلك، و هذا المعنى يتحقق بضم الوجدان إلى الأصل.

فظهر: أن حكم المشهور بالضمان، ليس من جهة التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، بل من جهة جريان الأصل الموضوعي المنقح حال المشتبه. و قس عليه سائر الموضوعات المركبه من غير العرض و محلّه؛ لأنّه في الجميع يكفي إحراز الأجزاء بالأصول الجاريه بمفاد «كان» أو «ليس» التامتين، إلّا إذا كان العنوان المتولّد موضوعاً للأثر، فإن الأصل يكون مثبتاً، كما عرفت.

١- وسائل الشيعه ٨: ٣٨٢، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعة، الباب ٤٥، الحديث ١. (مع اختلاف يسير)

ص: ٤٢١

و أمّا إذا كان الموضوع مركباً من العرض و محلّه، فحيث إنّ العرض بالنسبه إلى محلّه إنّما يكون نعتاً و وصفاً له، و يكون للجهه النعتيه و التوصيفيه دخل لا محاله، فلا يمكن أخذ العرض شيئاً بحيال ذاته في مقابل المحلّ القائم به؛ لأنّ وجود العرض بنفسه و لنفسه، عين وجوده لمحلّه و بمحلّه، فلا يفيد الأصل بمفاد «كان» و «ليس» التامتين إلّا على الأصل المثبت، فلا محيص من أخذ العرض بما هو قائم بمحلّه موضوعاً للحكم، و هذا لا يكون إلّا بتوصيف المحلّ به.

فكلّ أصل أحرز التوصيف و التنعيت كان جارياً، و إلّا فلا، و لا يكون هذا إلّا إذا كانت جهه التوصيف مسبوقة بالتحقق بعد تحقّق الموصوف، و لا يكون ذلك في الأوصاف المساوقه وجوداً و زماناً لوجود موصوفها؛ لعدم وجود الحاله السابقه، و إنّما يكون في الأوصاف اللاحقه لموصوفها بعد وجوده...» (١) إلى آخر ما ذكره.

أقول: فيما أفاده قدس سره بطوله مواقع للنظر:

فأولاً: أن قوله: «إذا ركّب الشيء من العرض و محلّه، لا يكاد يمكن إحرازه بالأصل، بخلاف غيره فيجوز» لا يخلو من إشكال، و لعلّه من سبق قلم المقرّر رحمه الله (٢) لأنّ المهمّ و الميزان في الجريان هو لحاظ الصفه نعتاً للذات؛ بأن تكون الذات الموصوفه موضوعاً للحكم، لا الذات و الصفه، فإن لوحظ شيان على نعت الاتصاف - بأن لوحظت الذات موصوفه، لا الذات و الصفه - فلا يكاد يجرى الاستصحاب إلّا على الأصل المثبت؛ من غير فرق في ذلك بين كونهما من قبيل العرض و محلّه، أو من قبيل الجوهرين، أو العرض لمحلّين، أو من الجوهر و العرض لمحلّ آخر، أو من

١- فوائد الاصول ١: ٥٣٠-٥٣٢.

٢- قلت: قد صرح المحقّق النائيني قدس سره بذلك في رساله اللباس المشكوك فيه التي هي من رشحات قلمه الشريف،

العرضين لمحلّ واحد، وقد أشرنا إلى وجهه آنفاً، فلاحظ.

و أما إن لم يلحظ كذلك، بل لوحظ الموضوع مركّباً من الذات و الصفه، فلا ينبغي الإشكال في جريان الأصل فيه، فلا ينبغي التفصيل بين العرض و محلّه، و بين غيره، بل التحقيق التفصيل بين صورته اتصاف الموضوع بصفه، و بين غيره.

هذا، و لا يذهب عليك: أنّ هذا الإشكال غير مهمّ و أشبه بالإشكال اللفظي منه بغيره.

و ثانياً: أنّه لا- سبيل إلى التفصيل الذي ذكره في العامّ المخصّي ص، و إنّما يتمشّى في غيره إذا اخذ جزءان فصاعداً موضوعاً للحكم؛ و ذلك لأنّ لنطاق موضوع العامّ في قوله: «أكرم كلّ عالم» مثلاً قبل التخصيص سعه؛ لشموله لكلّ فرد من أفراد العلماء، و بعد التخصيص يتضيق نطاق ذاك الموضوع لبّاً و جدّاً، فيصير الموضوع العالم العادل، أو غير الفاسق.

و بالجملة: لم يبق موضوع العامّ المخصّي ص على ما هو عليه قبل التخصيص، بل يصير مضيقاً و مقيداً بحسب اللبّ؛ من غير فرق في ذلك بين كون عنوان المخصّي ص، من قبيل أوصاف نفس عنوان العامّ، أو من الأوصاف اللاحقه له، و على الثاني لا فرق فيه بين كون الصفه من الأوصاف الحقيقيه كالفسق، أو من الأوصاف الانتزاعيه، كلاحظ حال فوران ماء الفرات لوجوب إكرام العالم؛ فإنّها أيضاً من الانقسامات اللاحقه لموضوع العامّ، خلافاً لهذا المحقّق قدس سره حيث جعله من مقارنات الموضوع.

و بعبارة أوضح: لا سبيل في العامّ المخصّي ص أن يقال إنّ جدّ المولى تاره: يتعلّق بالموضوع المتصف و المتقيد و اخرى: يتعلّق بالموضوع المركّب من جزءين، بل في جميع الموارد، يكشف المخصّص عن كونه بحسب الجدّ متقيداً أو متصفاً.

و لعلّ منشأ ما ذكره قدس سره هو تخيل أنّ مقتضى التقييد، صيروره الجوهر نعتاً

لجوهر، أو العرض نعتاً لعرض آخر... إلى غير ذلك، مع أنّه لم يرد القائل بالتقييد ذلك، كما لا يخفى (١).

و ثالثاً: أنّ ما وجّه به مقال المشهور في غير محلّه؛ لأنّه إمّا يقال: إنّ الاستفادة من قوله عليه السلام:

«على اليد...»

خصوص اليد العاديه، و واضح أنّه من قبيل وصف الشىء و ذاته، فتكون اليد العاديه عبارته عن الاستيلاء على الشىء مع عدم إذن المالك، فلا يجرى الاستصحاب.

أو يقال: إنّ الاستفادة منه الأعمّ منها و من المأذونه، غايه الأمر ورد من الخارج أنّ اليد الأمينه لا ضمان عليها، فبعد التخصيص

تبقى اليد غير الأمينه موضوعاً لدليل الضمان؛ لأنه عبارة عن عنوان اليد غير الأمينه، وليس مركباً من اليد و عدم الأمانه، و قد صرح قدس سره بعدم جريان الأصل فيما لو كان الأثر مترتباً على العنوان البسيط المنتزع من المتصف بالصفه.

فظهر: أن فتوى المشهور بالضمنان في اليد المشكوكه، ليس لما ذكره قدس سره.

مضافاً إلى أن المستفاد من ديدن قدماء الأصحاب، عدم اعتنائهم بهذه المباحث التي عنوانها المتأخرون، و عدم بنائهم حلّ المسائل و المشاكل على أمثال هذه المطالب، كما لعله غير خفى على من له إلمام بكلماتهم، فقولهم بالضمنان لا بدّ و أن يكون مستنداً إلى أمر آخر، فتدبر.

١- قلت: كذا استفدناه من سماحه الاستاذ- دام ظلّه- وليت شعري أيّ مانع ثبوتى- فى العامّ المخصّص بعد التخصيص- من أن يكون مركباً من جزءين؟! فكما يمكن أن يكون الموضوع جديداً مقيداً و متصفاً، فكذلك يمكن أن يكون مركباً من جزءين. إلّا أن يقال: إنّ شأن التخصيص هو إيجاب تعنون موضوع العامّ بغير عنوان المخصّص جديداً، و لا يبعد دعوى ذلك فى مقام الإثبات، فافهم و تأمل. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٢٤

التنبیه الثانی

التنبیه الثانی فى التمسک بعمومات النذر و أمثاله لكشف حال الفرد

بعد ما عرفت عدم جواز التمسک بالعامّ فى الشبهه المصداقيه يقع الكلام فى أنه هل يجوز التمسک بالعمومات فيما لو شكّ فى حكم فرد- مع العلم بفرديته- لا- من جهه التخصيص، بل من جهه اخرى، كما إذا كان الشكّ لاحتمال فقدان شرط، أو وجود مانع؟ فلو شكّ فى صحّحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، و لم يكن ناشئاً من الشكّ فى التخصيص، بل كان ناشئاً من احتمال اشتراط صحّحه الوضوء أو الغسل بالماء المطلق؛ لو فرض إجمال فى أدلّه تشريع الوضوء أو الغسل من هذه الجهه، فهل يصحّ التمسک بعموم أدلّه وجوب الوفاء بالنذر لتصحيح هذا الوضوء أو الغسل إذا تعلّق النذر به، فيحكم ببراءه الذمه من النذر أم لا؟ وجهان، بل قولان.

يظهر من بعضهم: أنه تمسّك بعموم الوفاء بالنذر لتصحيح الوضوء أو الغسل بالماء المشكوك كونه مضافاً، أو بالمضاف المشكوك جواز التوضؤ به، و استكشف من ذلك حال الفرد فيما إذا وقع الماء الكذائى، متعلّقاً للنذر، بتقريب أنه يجب الإتيان بهذا الوضوء أو الغسل امثالاً لعموم أدلّه لزوم الوفاء بالنذر، و كلّ ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً؛ للقطع بأنه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به، فبعد كشف حال الفرد فى الموضوعى أو الحكمى، يجوز التوضؤ بالماءين الكذائيين لمن لم يندر(١).

و قال المحقق الخراسانى قدس سره: «ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحّحه الإحرام و الصيام

ص: ٤٢٥

قبل الميقات و في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك (١)«(٢).

و أضاف شيخنا العلامة الحائري قدس سره مثلاً آخر؛ و هو صحه النافله في وقت الفريضة إذا تعلق بها النذر؛ بناءً على المنع عنها (٣).

و لا يخفى: أن هذا من باب التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه؛ لأنه بعد تخصيص عموم الوفاء بالنذر بما دلّ على أنه «لا نذر إلا في طاعه الله»

يكون متعلق الإراده الجديّه مقيداً أو مخصصاً بعنوان طاعه الله، أو بما لم يكن في معصيه الله، فلا بدّ من إحراز موضوع الراجح، فالتمسك بعموم وجوب الوفاء في الماء المشكوك كونه مضافاً، تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، و قد عرفت حاله.

و أنت خير: بأن الأمثله المذكوره خارجه عمياً نحن بصددّه، فلا تكاد تؤيد الدعوى؛ لأنّ المدعى صحه التمسك بالعام المخصّص لكشف حال الفرد المشكوك كونه مصداقاً للمخصّص، و أين هذا من صيروره الشىء واجباً بالنذر بدليل خاص؟! فإنّ الإحرام قبل الميقات حرام، و بالنذر يصير واجباً بدلاله الأخبار، و كذا الصوم في السفر، فإنّه حرام، و بالنذر يصير واجباً بدلاله الدليل، و كذا لا يجوز التطوع في وقت الفريضة، و بالنذر يصير واجباً؛ بناءً على المنع عنها.

و بالجملة: وجوب شىء بالنذر لدلاله دليل خاصّ عليه، غير التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه لكشف حال الفرد، و الكلام في الثانى دون الأول، فالتأييد في غير محلّه، فتدبر.

١- قلت: أى بأن قيد نذر الإحرام بكونه قبل الميقات، و نذر الصوم بكونه في السفر. [المقرّر حفظه الله]

٢- كفايه الاصول: ٢٦٢.

٣- درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٠.

ص: ٤٢٦

التنبيه الثالث

التنبيه الثالث في التمسك بالعام عند الشك بين التخصيص و التخصّص

اشاره

إذا علم عدم محكوميه فرد بحكم العامّ و خروجه عن حكمه، و لكن شكّ في كونه فرداً له حتّى يكون خروجه تخصيصاً للعامّ، أو ليس بفرد له حتّى يكون خروجه تخصّياً، مثلاً إذا علم- بعد قوله: «أكرم كلّ عالم»- أنّه لا يجب إكرام زيد، و لكن يشكّ في أنّ زيدا مع كونه عالماً لا- يجب إكرامه؛ حتّى يكون تخصيصاً لذلك العامّ، أو أنّه ليس بعالم حتّى يكون خروجه بعنوان التخصّص، فيحكم عليه بسائر ما غير العالم من الأحكام، فهل يجوز التمسك بعموم العامّ لكشف حال الفرد؛ و أنّ عدم إكرام زيد لأجل كونه غير عالم، أو لا؟

وجهان، بل قولان:

ذهب بعضهم إلى جواز التمسك بعموم العامّ لكشف حال الفرد؛ و أنّه ليس بعالم في المثال، و غايه ما يمكن أن يقال في تقريبه: إنّ قد قرر في محلّه أنّ لازم صدق كلّ قضيه خبريه، صدق عكس نقيضها، مثلاً لازم قولك: «كلّ نار حارّه» أنّ كلّ ما ليس بحارّ ليس بنار، فيقال بذلك أيضاً في القضيه الإنشائية، فلازم قولك: «أكرم كلّ عالم» أنّ كلّ من ليس بعالم لا يجب إكرامه، و معلوم أنّ أصله العموم من الاصول اللفظيه و الأدلّه الاجتهاديه التي ثبت حجّيه لوازمها و ملزوماتها، فإذن لازم إنشاء حكم و جوب الإكرام كلّيه على كلّ عالم، هو حجّيه لوازمه، و منها حجّيه عكس نقيضه، فيصحّ أن يقال: إنّ كلّ من لا يجب إكرامه ليس بعالم، فزيد الذي لا يجب إكرامه ليس بعالم(١).

١- راجع مطارح الأنظار: ١٩٦/السطر ١٢.

ص: ٤٢٧

و ربما يناقش في ذلك؛ و يذكر وجه لعدم جواز التمسك بالعامّ لكشف حال الفرد، و لعلّه يشير إليه المحقّق الخراساني قدس سره(١) بل اختاره شيخنا العلّامة الحائري قدس سره سابقاً، و لكنّه عدل عنه أخيراً(٢).

مختارنا في المقام

و كيفما كان: المختار عندنا عدم الجواز؛ لأنّ التمسك بالعموم أو الإطلاق، ليس من الامور التي يقطع بها مطلقاً، بل لأجل بناء العقلاء في محاوراتهم عليه، فلا بدّ من ملاحظه حالهم في التمسك بها، و هو دليل لثبتي. و حيث إنّ أصلتي العموم و الإطلاق- كأصله الحقيقيه- من الاصول المراديه الجارّيه لكشف مراد المتكلم، و المتيقّن من بناء العقلاء في جريان الاصول المراديه و حجّيتها، هو ما إذا كان المراد مشكوكاً فيه، و أمّا إذا كان المراد معلوماً فلا يكون لهم بناء في ذلك، و لا أقلّ من الشكّ في ذلك، و لذا يتمسك بأصله الحقيقيه عند الشكّ في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، و أمّا إذا كان المراد معلوماً، و لكن شكّ في كونه معناه الحقيقي أو المجازي، فلا يتمسك بها.

و بهذا قد يجمع بين قول السيّد الأجلّ المرتضى قدس سره: «إنّ الأصل في الاستعمال الحقيقيه»(٣) و بين قول المشهور: «إنّ الاستعمال أعّم من الحقيقيه» فيقال بأنّ نظر السيّد قدس سره فيما إذا كان المراد مشكوكاً فيه، و نظر المشهور فيما إذا كان المراد معلوماً، فتدبر.

١- كفايه الاصول: ٢٦٤.

٢- درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢١-٢٢٢.

٣- الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ١٣.

ص: ٤٢٨

و فيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ المعلوم من بنائهم في التمسك بأصالة العموم، هو فيما إذا لم يكن المراد معلوماً، و أمّا فيما إذا كان المراد معلوماً فلا، و معلوم أنّ المراد في المقام معلوم؛ للعلم بأنّ زياداً لا يجب إكرامه، و إنّما الشكّ في أنّ خروجه عن العامّ بنحو التخصيص، أو التخصّص، فتدبر.

مختار المحقق العراقي قدس سره و نقده

و يظهر من المحقق العراقي قدس سره وجه آخر لعدم جواز التمسك بأصالة العموم في المقام، و جعله مراد استاذه المحقق الخراساني قدس سره و حاصله: أنّ أصالة العموم و أصالة الصحّة في عمل الغير و إن كانتا أمارتين على الواقع، و لكن ليس كلّ أماره تكون مثبتاتها و لوازمها حجّة، بل كلّما كان المولى بصدد إفاده ذلك اللازم و كان ناظراً إليه يكون حجّة، و إلّا فلا، و لم يكن نظر المولى فيما نحن فيه إلّا في بيان الكبرى و إثباتها، و أمّا تعيين الصغرى و تعيين مصاديقها نفيّاً و إثباتاً، فلا يكون منظوراً فيهما، و لذلك قلنا بعدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه، و مبنى كلتا المسألتين واحد؛ و إن كان بينهما فرق من جهة أنّ المقصود من أصالة العموم هناك، إدخال المشكوك فيه في العامّ، و هنا إخراج المشكوك فيه عن العامّ مصداقاً بعد الجزم بخروجه حكماً، فكون عكس النقيض لازماً للكبرى الكلّيه و إن كان في غايه المتانّه، إلّا أنّ المهمّ في أصالتي العموم و الإطلاق و غيرهما من القضايا التعديديه، ملاحظه مقدار التعبد و البناء، و لم يثبت لنا بناء من العرف و العقلاء على إثبات تلك الامور، فلا مجال للتشبيث بقاعده منطقيه مفادها حجّيه عكس نقيض القضية الموجهه الكلّيه عقلاً ... إلى أن قال:

«فتدبر في المقام، كى لا تغشك القواعد المنطقيه العقليه» (١).

١- مقالات الاصول ١: ٤٥٠.

ص: ٤٢٩

و فيه: أنّا قد أشرنا إلى أنّ مراد المحقق الخراساني قدس سره هو الذى ذكرناه، لا ما ذكره هذا المحقق قدس سره و الأمر سهل (١).

و كيفما كان: مسأله كون عكس النقيض لازم الكبرى الكلّيه، غير مربوطه بكشف حال الفرد و عدمه؛ لأنّه إن ثبت وجوب إكرام كلّ فرد من العلماء و تطابق الجدّ مع الاستعمال، فلا يعقل الشكّ بعد ذلك في فرد عالم أنّه غير واجب الإكرام، فمن لم يجب إكرامه لا يكون عالماً، فبعد تسليم جريان أصالة العموم و تطابق الجدّ مع الاستعمال في المقام و أنّها من الأمارات بالنسبه إلى لوازمها، فلا مجال لإنكار حجّيتها بالنسبه إلى عكس نقيضها اللازم لها غير المنفك عنها.

و بالجمله: القول بأصالة العموم يلازم القول بعكس النقيض، و لكن لا يرتبط ذلك بتشخيص المولى حال الفرد و عدمه.

نعم، الذى يسهّل الخطب- كما ذكرنا- عدم جريان أصالة العموم فى المقام؛ لما أشرنا من أنّها من الاصول المراديه، و مجراها الشكّ فى المراد، لا مثل المقام الذى يكون المراد معلوماً و الشكّ من جهة اخرى.

و أمّا وجه عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه، فقد أشرنا إلى أنّه ليس لأجل عدم لحاظ المولى ذلك، بل لأجل محاليه تعرّض الكبرى الكليه لتعيين

١- قلت: لعلّ المتراءى فى النظر من كلام المحقّق الخراسانى قدس سره صدرّاً و ذليلاً، هو الذى استفاده تلميذه المحقّق العراقى قدس سره لا- ما ذكره سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و إليك نصّ كلامه، فلاحظه و اقض بالوفاق أو الخلاف، قال قدس سره: يحتمل اختصاص حجّيتها بما إذا شكّ فى كون فرد العامّ محكوماً بحكمه، كما هو قضيه عموميه، و المثبت من الاصول اللفظيه و إن كان حجّه، إلّا أنّه لا بدّ من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، و لا دليل هنا إلّا السيره و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل، انتهى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٣٠

الصغرى و تشخيص الفرد؛ سواء كان ممّا لاحظته المولى، أم لا.

و الحاصل: أنّ لوازم الأماره غير مرهونه بلحاظ المتكلم و نظره، و لذا ترى فى الإخبارات، أنّه لو أخبر بشىء يحتجّ عليه بلازمه؛ و إن كان المتكلم غافلاً عنه (١). التنبيه الرابع

التنبيه الرابع فى التمسك بالعامّ إذا كان المخصّص مجملاً

إذا قيل: «أكرم العلماء» مثلاً، ثمّ ورد فى دليل منفصل «لا تكرم زيدا» و تردّد زيد بين كونه زيد بن عمرو العالم، و بين كونه زيد بن خالد الجاهل، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم لنفى كون زيد جاهلاً، أم لا؟

و ليعلم: أنّه فرق بين هذا التنبيه و التنبيه السابق، فإنّ المراد هناك معلوم، و الشكّ فى كيفية الإراده، و أمّا هنا فالمراد مشكوك فيه؛ من جهة أنّه لا يعلم أنّ الإراده الاستعماليه فى زيد العالم مطابقه للجديّه أم لا، فإذا بعد تماميه حجّيه العامّ و انعقاد ظهوره، لو ورد دليل مجمل مردّد بين كونه زيدا العالم، أو زيدا الجاهل، فلا يكون حجّه بالنسبه إلى زيد العالم، فلا يخصّص العامّ به، بل يصحّ التمسك بالعامّ فى زيد العالم، فيجب إكرام زيد العالم، و لازمه حرمة إكرام زيد الجاهل، فانحلّ العلم الإجمالى.

١- قلت: كذا استفدنا من سماحه الاستاذ- دام ظلّه- و لكن لا يوجد فى عبارته المحقّق العراقى قدس سره هنا ما يدلّ على دخاله لحاظ المولى فى حجّيه اللازم، بل الذى نصّ عليه هو عدم نظر العموم إلى تعيين الصغرى نفياً و إثباتاً، و هذا عبارته اخرى عمّا ذكره سماحه الاستاذ من أنّ الكبرى الكليه لا تعرّض لها لتعيين الصغرى فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

و بالجمله: العلم الإجمالى و الحجّه الإجماليه و إن كانت فى نفسها حجّه؛ بحيث لو لم يكن العامّ يجب- بحكم العقل - متابعتها، و مقتضاه فى المثال عدم جواز إكرام واحد من زيد العالم، و زيد الجاهل، و لكن بعد ملاحظه العامّ و تحكيم العامّ، تنحلّ الحجّه بالنسبه إلى زيد العالم حكماً (١).

١- قلت: لأنّ الانحلال على نحوين: انحلال وجدانى، فلا بدّ فيه من انحلاله بالعلم، و انحلال حكمى؛ و هو أن يكون بالتعيّد و قيام الأماره عليه، و ما نحن فيه من قبيل الثانى؛ لأنّ العقلاء يعتمدون على أصاله العموم فى مورد احتمال التخصيص، فتتخلّ بذلك الحجّه الإجماليه- المردّده بين كونها زيداّ العالم، أو زيداّ الجاهل- إلى العلم التبعدى بوجوب إكرام زيد العالم، و حرمة إكرام زيد الجاهل. [المقرّر حفظه الله]

الفحص عن المخصّص

المبحث الثالث حول جواز التمسك بالعامّ أو المطلق أو الظاهر أو

إشاره

إجراء الأصل قبل الفحص عن المخصّص أو المقيّد أو المعارض أو الأدلّه

اختلفوا فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص؛ و إن حكى نفي الخلاف- بل الإجماع- على عدم الجواز. و ربما يذكر بعنوان المقدّمه و تحرير محطّ البحث، امور لا بأس بالإشاره إليها:

منها: ما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره: من أنّ محطّ البحث فى حجّيه أصاله العموم مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به؛ فيما إذا كان اعتبار أصاله العموم من باب الظنّ النوعى، لا الشخصى (١).

و هو كذلك؛ ضروره أنّ الشخصى منه تابع لحصوله، و لا- دخل للفحص و عدمه فيه، فكلّ مورد حصل فيه الظنّ الشخصى يكون حجّه؛ سواء كان قبل الفحص أم بعده، و أمّا النوعى منه فلا، كما لا يخفى.

و منها: ما أفاده قدس سره أيضاً؛ من أنّ محطّ البحث فيما إذا كان اعتبار أصاله العموم و الظواهر؛ للمشافهين و غيرهم (٢).

١- كفايه الاصول: ٢٦٤.

٢- نفس المصدر.

و هو أيضاً متين؛ لأنه لو كانت حجيتها مختصه بالمشافهين، لما كان الفحص نافعاً لغير المشافهين و إن حصل الظنّ الشخصى بعد الفحص.

و منها:- ما أفاده أيضاً- أنه اعتبر عدم وجود العلم الإجمالى بالتخصيص فى البين؛ ضروره أنه لو علم بورود مخصّصات فى البين، لما كان وجه لإنكار لزوم الفحص قبل الانحلال(١).

و هذا أيضاً متين، كما سيمرّ بك. و لكنّ الظاهر منهم- بلحاظ استدلالهم للزوم الفحص بالعلم الإجمالى- أعميه البحث بالنسبه إلى فرضى العلم الإجمالى و عدمه(٢).

و منها: قوله قدس سره: إنّ محطّ البحث فى لزوم الفحص عن المخصّص إنّما هو عن المخصّص المنفصل، و أمّا عن المتّصل فخارج عن محطّ البحث، و لا- يلزم الفحص عنه بلا- خلاف؛ لأنّ احتمال وجود المخصّص المتّصل و عدم وصوله إلينا، إمّا لاحتمال إسقاط الراوى ذلك عمداً، و هو منافٍ لوثاقته و أمانته، أو لسقوطه عنه خطأً أو نسياناً، و هو خلاف الأصل العقلاى.

و بالجملة: محطّ البحث فى المخصّصات المنفصله دون المتصله؛ لأنّ احتمال عدم وصول القيد المتصل، إمّا لاسقاط الراوى عمداً، أو خطأً، أو نسياناً، و كلّ منها غير معتنى به عند العقلاء؛ لأنّ الأوّل مخالف لفرض وثاقته و أمانته، و الأخيران مخالفان للأصل العقلاى(٣).

١- كفايه الاصول: ٢٦٤.

٢- قلت: لم يرد قدس سره تعيين محطّ النزاع عند القوم، بل هو بصدد بيان ما ينبغى أن يكون محلّ الكلام، و قد صرح بذلك، فراجع. [المقرّر حفظه الله]

٣- كفايه الاصول: ٢٦٥.

ص: ٤٣٤

و منها: ما يظهر منه و صدّقه عليه المحقّق النائنى قدس سره و هو أنه فرق بين الفحص المبحوث عنه هنا، و بين الفحص المبحوث عنه فى الاصول العمليه، فإنّه فى المقام عمّا يزاحم الحجّيه، بخلافه هناك، فإنّه من متمّات الحجّيه؛ ضروره أنّ حكم العقل بالبراءه العقليه مثلاً، تعلق على موضوع عدم البيان من الشارع على النحو المتعارف، و قبل الفحص عن البيان فى الكتب و الجوامع التى بأيدينا، لا يتحقّق موضوع قاعده القبح بلا بيان، فلا بدّ فيه من الفحص حتّى يتحقّق موضوع القاعده(١).

و لكن الحقّ:- كما سيظهر لك عند ذكر لزوم الفحص- أنّ الفحص فى كلا- المقامين من متمّات الحجّيه، لا عن مزاحماتها، فارتقب حتّى حين.

و منها: أنّ لزوم الفحص لا- يختصّ بجواز العمل بالعامّ، بل يجرى فى المطلق أيضاً؛ فإنّه لا- يجوز العمل به قبل الفحص عن المقيّد، بل و فى الظاهر قبل الفحص عن معارضه، و فى الاصول العقليه- بل غير العقليه- قبل الفحص عن الأدلّه الاجتهاديه؛ لأنّ ملاك الفحص فى الجميع واحد، كما سيظهر لك إن شاء الله.

إذا تمهدت لك هذه الامور، فالحقّ عدم جواز التمسك قبل الفحص، ووجهه ما أشار إليه المحقق الخراساني قدس سره من أنّ معرضيه العام للتخصيص توجب سقوط احتجاجات العقلاء، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك (٢).

و توضيح ما أفاده قدس سره: أنّ الاحتجاج بأصالتى العموم و الإطلاق و غيرهما من الاصول و القواعد، إنّما هو بعد طي مراحل:

١- كفايه الاصول: ٢٦٥-٢٦٦، فوائد الاصول ١: ٥٣٩-٥٤٠.

٢- كفايه الاصول: ٢٦٥.

ص: ٤٣٥

الاولى: إحراز كون المتكلم في مقام التفهيم.

الثانية: وجود ظهور لكلامه عرفاً و لغه.

الثالثة: إحراز استعماله في معناه الحقيقي أو الظاهر منه.

الرابعة: أنّه بعد تماميه هذه الامور، لا بدّ من إثبات أنّ إرادته الجديّه مطابقه لإرادته الاستعماليه، و هو العمده في الاحتجاج، و لولاه لما صحّ الاحتجاج أصلاً و لو تمّت سائر الامور.

مثلاً: إنّما يصحّ الاحتجاج بقوله: «أكرم كلّ عالم» إذا احرز أنّ المتكلم لم يتكلم لقلقه للسانه، بل لغرض التفهيم، و الأصل العقلاني على إتيانه كذلك، و بعد ثبوت ظهور للكلام و استعماله في معناه الحقيقي لا الظاهري، لا بدّ و أن يحرز أنّ إرادته الجديّه مطابقه لإرادته الاستعماليه، و إلّا فلو احتمل عدم المطابقه، لما صحّ الاحتجاج و إن كان ظهور الدلاله الاستعماليه تاماً.

و لا يخفى: أنّ إحراز التطابق لا يكون في جميع الموارد على نسقٍ واحد، بل يختلف باختلاف الموارد:

فإن كان المتكلم من الموالى العرفيين مع عبيدهم، أو من متعارف الناس مع مصاحبهم، فحيث إنّه لا يكون بناؤهم في العمومات و المطلقات على التعويل على المخصّصات و المقيّدات المنفصله، و لو أرادوا التخصيص أو التقييد لوصلوه بالكلام، فيصحّ إحراز التطابق بعد تماميه كلام المتكلم قبل الفحص، فيصحّ العمل بالعمومات و المطلقات الكذائيه قبل الفحص عن مؤخر و مقدّم.

و أمّا إذا كان المتكلم ممن يكون بناؤه على التعويل في العمومات و المطلقات على ذكر المخصّصات و المقيّدات المنفصله- كمحيط وضع القوانين؛ عرفيه كانت، أم شرعيه، حيث جرت العاده في محيط التقنين على التفكيك بين العام و مخصّصه،

ص: ٤٣٦

و المطلق و مقيد، فربما يذكر العامّ مثلاً في فصل، و تذكر مخصّصاته تدريجاً في فصول آخر بعنوان التبصره، أو المادّه الواحده، و نحوهما، أو في كتاب آخر- فلا يكاد يحرز التطابق إلّا بعد الفحص عن مظانّ المخصّصات و المقيدات؛ لمعرضيه العمومات و المطلقات للتقييد و التخصيص.

و لا- ينكر التعويل في وضع القوانين المتعارفه عند الامم الراقيه و المتمدّنه، على المخصّصات و المقيدات المنفصله، و كذا العمومات و المطلقات الشرعيه، فترى أنّه تعالى ذكر قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) أو «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٢) في موضع، و ذكر مخصّصاته و مقيداته في مواضع آخر، و لذا اشتهر بينهم: «أنّه ما من عامّ إلّا و قد خصّ» و «ما من مطلق إلّا و قد قيّد» و من سبر التأريخ و لاحظ حالات أصحاب أئمه أهل البيت عليهم السلام- كزراره، و محمّد بن مسلم، و نظرائهما- يرى أنّهم لم يكد يعملون بروايه بمجرد سماعها، بل يعرضونها على الكتاب أو السنّه، فإن خالفتهما أو أحدهما يطرحونها، و لذا ورد عنهم عليهم السلام في علاج الخبرين المتعارضين أو المتخالفين ما هو مذكور في باب (٣).

و بالجملة: إنّ قيام عاده الشريعه القويمه على التعويل في العمومات و المطلقات على المخصّصات و المقيدات، يوجب معرضيتهما لهما، فلا يكاد تحرز أصاله تطابق الجدّ للاستعمال قبل الفحص عنهما في مظانّهما، فإن فحص بالمقدار اللازم فلم يظفر بالمخصّص أو المقيد يصحّ الاحتجاج بالعموم أو الإطلاق.

١- المائده (٥): ١.

٢- البقره (٢): ٢٧٥.

٣- راجع التعادل و الترجيح، الإمام الخميني قدس سره: ١٦٥.

ص: ٤٣٧

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ لزوم الفحص لا يدور مدار العلم بوجود المخصّص أو المقيد، بل يدور مدار المعرضيه لهما، فكلّ عامّ أو مطلق إذا كان معرضاً لهما، لا- يصحّ الاحتجاج به إلّا بعد الفحص بمقدار يخرج عن المعرضيه؛ حتّى و إن لم يعلم وجود مخصّص أو مقيد في البين.

و ظهر أيضاً: أنّ الفحص هنا- نظير الفحص في الاصول العمليه- من متمّمات الحجّيه؛ لتوقّف الاحتجاج بأصاله العموم على تماميه امور، منها إحراز تطابق الجدّ للاستعمال، و لا يكاد يحرز ذلك في محيط التقنين.

حول كلام المحقّق النائيني قدس سره في المقام

ثمّ إنّ في كلام المحقّق النائيني قدس سره هنا صدرأً و ذيلًا، نحو تنافٍ؛ و ذلك لأنّه صرّح في كلامه: «بأنّ الفحص في الاصول العمليه عن أصل الحجّيه، و ليس لها اقتضاء قبل الفحص، فالفحص فيها لإحراز المقتضى لجريانها» (١)؛ يعنى أنّه من متمّمات الحجّيه.

و لكن ذكر في الدليل النقلى للزوم الفحص في الاصول: «أنّه لو سلّم إطلاق أدلّه الاصول لما قبل الفحص، إلّا أنّه قام الإجماع

على اعتبار الفحص؛ و أنه لا مجرى للأصول إلّا بعد الفحص (٢).

و أنت خير: بأن مقتضى ذلك صيروره الفحص فى إجراء الأصل العملى، عمّا يزاحم الحجّيه، لا عن متمّماتها.

١- فوائد الاصول ١: ٥٣٩.

٢- نفس المصدر.

ص: ٤٣٨

ثمّ إنّه قدس سره بعد تصريحه بكون الفحص فى الاصول اللفظيه عمّا تزاحم الحجّيه و عن معارضاتها، ذكر فى وجهه أمرين:

الأوّل: العلم الإجمالى بوجود مقيّدات و مخصّصات- فيما بأيدينا من الكتب- للعمومات و الإطلاقات، و ذلك معلوم لكلّ من راجع الكتب.

و الثانى: معرضيه العمومات و المطلقات للتخصيص و التقييد (١).

و واضح: أنّ مقتضاهما صيروره الفحص من متمّمات الحجّيه، لا عمّا يزاحم الحجّيه.

ثمّ إنّه قدس سره قال أخيراً: «إنّ لوجوب الفحص فى كلّ من الاصول العمليه و اللفظيه، مدركين يشتركان فى أحدهما؛ و هو العلم الإجمالى، و يفترقان فى الآخر؛ لأنّ المدرك الآخر لوجوب الفحص فى الاصول العمليه، هو استقلال العقل بلزوم حركه العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدّم»- «و هو أنّ حكم العقل بقبح العقاب، إنّما هو بعد الفحص و حركه العبد على طبق ما تقتضيه وظيفه العبوديه من البحث عن مرادات المولى، و حكم العقل بوجوب الفحص، يكون من صغريات حكمه بوجوب النظر فى معجزه من يدعى النبوه؛ حتّى لا- يلزم إفحام الأنبياء، و ذلك واضح» (٢)- «و فى الاصول اللفظيه هو كون العامّ فى معرض التخصص و التقييد» (٣).

و أنت خير: بأنّ مقتضى الوجوه المذكوره فى لزوم الفحص فى الاصول اللفظيه و العمليه، هو كون الفحص من متمّمات الحجّيه، لا عمّا يزاحم الحجّيه، فتدبّر.

١- فوائد الاصول ١: ٥٤٠- ٥٤١.

٢- نفس المصدر.

٣- نفس المصدر.

ص: ٤٣٩

حول الاستدلال للزوم الفحص بالعلم الإجمالى

ربما يستدلّ لزوم الفحص بالعلم الإجمالي؛ بتقريب أنّ من راجع الكتب و الجوامع الحديثية الموجوده بأيدينا، يعلم إجمالاً بطرؤ مخصّصات و مقيدات على العمومات و المطلقات الوارده فى الكتاب و السنه و مقتضى هذا العلم الإجمالى لزوم الاحتياط قبل الفحص (١).

و لكن اورد على هذا التقريب: بأعميه الدليل من المدعى من جهه، و بأخصيته منها من جهه اخرى (٢).

: أما الأعميه فحاصلها: أنّ المدعى هو الاحتياط قبل الفحص فيما بأيدينا من الكتب و الجوامع الحديثيه، و أمّا بعد الفحص فيها فيجوز العمل بالعمومات و المطلقات، و طريقه أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم و بناؤهم - خلفاً عن سلف - على هذا، فإنهم يحتاطون و لا يتمسّكون بالعمومات و المطلقات قبل الفحص فيما بأيديهم من الكتب و الجوامع الحديثيه، و أمّا بعد الفحص عنهما و عدم الظفر بالمخصّصات أو المقيّد، فلا يزالون يتمسّكون بهما، و مقتضى التقريب المتقدّم هو الاحتياط مطلقاً؛ قبل الفحص فيها، و بعده لأنّ المخصّصات و المقيدات المعلوم وجودها، لا تنحصر فيما بأيدينا من الكتب و الجوامع الحديثيه، بل لعلّ كثيراً منها لم يصل إلينا؛ لفقد بعض الجوامع الحديثيه الأوليه باحتراق مثل مكتبه شابور فى بغداد و غيرها.

و بالجملة: الاصول و الكتب المدوّنه الحديثيه فى عهد الصادقين عليهما السلام كانت محتويه على مخصّصات و مقيدات كثيره، و قد أخفتها و أعدمته الأيدى الخبيثه

١- الفصول الغرويه: ٢٠٠ / السطر ٢٩، مطارح الأنظار: ٢٠٢ / السطر ١٥.

٢- فوائد الاصول ١: ٥٤٢-٥٤٣.

ص: ٤٤٠

و اللثيمه، و مقتضى ذلك عدم انحلال العلم الإجمالى بالفحص فيما بأيدينا، بل يلزم الاحتياط بعد ذلك أيضاً، مع أنّ بناء الأصحاب - قديماً و حديثاً، خلفاً عن سلف - على عدم الاحتياط بعد الفحص فيها، فيستكشف من ذلك أنّ وجه لزوم الفحص ليس العلم الإجمالى، بل غيره.

و بعبارة أوضح: لا ينحصر العلم الإجمالى بوجود مخصّصات و مقيدات صادرة عن الشارع و أئمّه أهل البيت عليهم السلام فى خصوص ما بأيدينا من الأخبار، و هذا يوجب عدم انحلال العلم الإجمالى بالفحص فيما بأيدينا من الجوامع الحديثيه و إن بلغ الفحص ما بلغ.

و أمّا الأخصيه من المدعى فحاصلها: أنّ من الواضح أنّ طريقه الأصحاب و بناءهم من الصدر إلى زماننا، على الفحص حتّى فيما لم يكن هناك علم إجمالى، فتراهم إذا ظفروا بمقدار متيقّن من المخصّصات و المقيدات، و مع ذلك بناؤهم على الفحص عند كلّ شبهه إذا كان العامّ أو المطلق، معرضاً للتخصيص أو التقييد؛ بأن كان طرؤهما لهما عقلاً، فلو كان العلم الإجمالى دليلاً على الفحص، لكان ينبغى الأخذ بالعامّ أو المطلق بلا فحص عند ذلك.

فحاصل الإشكال: أنّه لا ينبغى أن يعدّ العلم الإجمالى دليلاً على لزوم الفحص عن المخصّصات أو المقيدات؛ لأعميته من

المدعى فى وجهه، و أخصّيته منها فى وجه آخر.

أقول: يمكن الجواب عن إشكال الأعميه: بأنه لا- علم بفقدان و ضياع الا-صول و الجوامع الحديثيه، فلعلّ المحترق فى مكتبه شابور و غيرها، لم يكن من الكتب الحديثيه. و لو سلّم كونها من الكتب الحديثيه، و لكن لم يعلم أنّ المفقود منها غير موجود فى مصادر الكتب الحديثيه التى بأيدينا، فضلاً عن كونها متضمّنه للأحكام، و فضلاً عن كونها مشتمله على مخصّصات أو مقيدّات غير موجوده فيما بأيدينا.

ص: ٤٤١

و لو سلّم ذلك كلّه، فمن أين حصل العلم بوجوب العمل بها لو عثرنا عليها، فلعلّها كانت أخباراً ضعيفه غير معمول بها، أو صحيحه معرضاً عنها؟!

فتحصّل: أنّه لم يقم لدينا علم بوجود مخصّصات أو مقيدّات غير ما بأيدينا من الكتب الحديثيه، و ليس ذلك إلّا احتمالاً محضاً، و إنّما ادعى بعض فقدان بعض الاصول على نحو الإجمال، و مثله لا يورث علماً بأصلها فضلاً عن مشتملاتها، فإشكال الأعميه ساقط.

و المهمّ هو إشكال الأخصّيه، و قد أتعب العلمان العراقى و النائينى * أنفسهما فى الجواب عنه، و حاولا- إثبات وجود أثر للعلم الإجمالى عند الشبهه، و لكلّ منهما طريق و تقريب فى ذلك:

أمّا ما أجاب به المحقّق العراقى قدس سره فحاصله: أنّ مقدار المعلوم بالإجمال و إن كان معلوماً عدداً؛ بحيث يرجع فى الزائد منه إلى البراءه، إلّا أنّه حيث يكون المعلوم بالإجمال منتشرأ فى أبواب الفقه من أوّله إلى آخره، فتصير جميع الشكوك فى تمام الأبواب طرفاً لهذا العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل الفحص، و على هذا لا يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم لانحلاله؛ إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً، نظير العلوم الحاصله بعد العلم الإجمالى غير القابله للانحلال.

و بالجملة: أثر العلم الإجمالى الأوّل- و هو العلم بانتشار المخصّصات و المقيدّات فى جميع أبواب الفقه- باقى فى كلّ شبهه، و منجز للواقع بمقدار استعداده، فالعلم الحاصل بالمقدار المعلوم بعد ذلك، لا يوجب العمل بالعمومات و المطلقات قبل الفحص عند الشبهه(١).

١- مقالات الاصول ١: ٤٥٦.

ص: ٤٤٢

و فيه: أنّه بعد الاعتراف بكون مقدار المخصّصات أو المقيدّات معلوماً، فنفضه ألفاً، قلتم إنّ المعلوم بالإجمال منتشر فى جميع أبواب الفقه؛ بحيث يكون فى كلّ باب طائفه منها، فبعد الفحص فى جميع الأبواب إن ظفرنا بألف مخصّص أو مقيد، فينحلّ العلم الإجمالى و لو حكماً؛ ضروره انطباق المعلوم من الأوّل على هذا المقدار، ففى الزائد عن ذلك المقدار لو شكّ لا يجب

الفحص؛ لعدم العلم مع لزوم الفحص عند ذلك.

و أمّا بعد الفحص فى بعض الأبواب، فلو ظفرنا بألف مخصّص أو مقيد قبل الفحص فى سائر الأبواب، فلا محاله يكون أحد العلمين خطأ؛ إمّا علمه بأنّ المخصّصات أو المقيدات منتشرة فى جميع الأبواب، فينحلّ العلم الإجمالى، فلا يجب الفحص فى عمومات أو مطلقات سائر الأبواب، أو علمه بانحصار المخصّص أو المقيد فى ألف، فيحصل له علم آخر بأنّ مقدار المخصّص أو المقيد أزيد ممّا علمه أوّلًا، و لكنّه خلاف الفرض؛ لأنّه فيما إذا لم يحصل له علم إلّا بالمقدار المعلوم أوّلًا.

و أمّا ما أجاب به المحقّق النائينى قدس سره فحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال على نحوين:

فتاره: يكون مرسلًا غير مُعلّم بعلامه يشار إليه بها، كما إذا علم أنّه مدين لزيد مثلًا، و شكّ فى أنّه عشرة أو عشرون.

و اخرى: يكون مُعلّمًا بعلامه، كما لو علم أنّه مدين لزيد بما فى الدفتر.

و انحلال العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتيقّن، إنّما يكون فى القسم الأوّل؛ لدوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، فتجرى البراءة بالنسبة إلى الزائد عن المقدار المتيقّن، لأنّ هذا المقدار معلوم من الأوّل، و الزائد مشكوك فيه.

و أمّا القسم الثانى فلا- ينحلّ فيه العلم الإجمالى بذلك، بل يكون حاله حال دوران الأمر بين المتباينين، فكلّ ما اندرج تحت تلك العلامه و انطبقت عليه- سواء

ص: ٤٤٣

كان أقلّ أو أكثر- يكون منجزًا عليه؛ لمكان تعلّق العلم بعلامته، فحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت فى الواقع، فقد تعلّق العلم به؛ لمكان تعلّقه بعلامته. و ما نحن فيه من قبيل القسم الثانى؛ لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ فى الكتب التى بأيدينا مقيدات و مخصّصات، فلا ينحلّ العلم الإجمالى بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لا بدّ فيه من الفحص التامّ فى جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمل فيما ذكرناه من قسمى العلم الإجمالى؛ فإنّه لا يخلو من دقّه، انتهى(١).

و فيه: أنّ ما أجاب به هذا المحقّق قدس سره عن الإشكال، غير تامّ أيضًا؛ لأنّ مجرد اقتران المعلوم بالإجمال بعنوان غير ذى أثر شرعى، لا- يوجب تنجز الأ-كثر، بل لا- بدّ من لحاظ ما هو المنشأ للأثر، و إلّا يلزم عدم الانحلال فى جميع الموارد؛ إذ كثيرًا ما يقترن العلم الإجمالى بعدّه عناوين و لوازم قلّمًا تنفكّ عنه، كعنوان ما فى الدار، أو ما فى المسجد، أو ما أقرضتني، أو ما أعطيتني، أو ما فى الدكان ... إلى غير ذلك، فلا توجب مقارنه هذه العناوين تنجز الأكثر، بل لا يزيد على الدوران بين الأقلّ و الأ-كثر شيئًا، كما هو الشأن فيما إذا صار ما فى الكيس مضمونًا عليه، فإنّه لا يوجب الضمان بعنوان ما فى الكيس حتّى يتنجز الأكثر، بل لا يزيد عن الدوران بين الأقلّ و الأكثر، ففيما نحن فيه لو عثرنا على المقدار المعلوم بالإجمال لا نحلّ العلم الإجمالى، فلا يجب الفحص فى الزائد عليه.

و بالجمله: مجرد اقتران المعلوم بالإجمال بعلامه، لا يوجب تنجز الأكثر، و إلّا يلزم تنجز الأكثر فيما إذا أقرضه ما فى الكيس، أو فى المسجد و نحوهما، و تردّد ما فى الكيس أو المسجد بين الأقلّ و الأكثر، و الظاهر أنّه قدس سره غير ملتزم به أيضًا.

ص: ٤٤٤

نعم، إن كان العلم الإجمالي متعلقاً بعنوان بسيط مبين مفهوماً، و لكن شكك في المحصل له بين الأقل و الأكثر - كما لو تعلق الأمر بعنوان الطهارة، و شكك في أن المحصل لها عشره أجزاء أو أكثر- ففي مثل ذلك يكون مقتضى القاعده الاشتغال و الإتيان بالأكثر.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال أخصّيه الدليل من المدعى، لا زال على قوّته، و لا يصلح شىء من جوابى العلمين - العراقي و النائيني ٠- لإثبات لزوم الفحص عند كلّ شبهه.

و لكنّ الذى يسهّل الخطب: هو أنّ مدرّك لزوم الفحص، ما أشرنا إليه من معرضيه العمومات و المطلقات للتخصيص و التقييد، لا العلم الإجمالى، فيجب الفحص فيما إذا كانا فى معرض التخصيص و التقييد، فتدبر و اغتم.

تذنيب: فى مقدار الفحص

لا- يخفى: أنّ مقدار الفحص يختلف باختلاف المبانى فى لزوم الفحص؛ فإن كان المبنى فى إيجاب الفحص العلم الإجمالى بوجود المخصّصات و المقيّدات و المعارض، فلا بدّ و أن يتفحص بمقدار ينحلّ العلم الإجمالى به. و لكن عرفت عدم تماميه ذلك، بل عرفت أنّ المبنى التامّ المختار، معرضيه العمومات و المطلقات القانونيه للتخصيص و التقييد، فلا بدّ و أن يتفحص حتّى يسقطا عن المعرضيه لهما، و يحصل له اليأس من المخصّص و المقيّد و المعارض.

و لا يلزم العلم الوجدانى بالعدم؛ لاستلزامه العسر و الحرج، بل يكفى الاطمئنان بالعدم؛ لأنّه طريق عقلايى يعتمد عليه العقلاء فى حياتهم الاجتماعيه، كما يعتمدون على العلم الوجدانى.

ص: ٤٤٥

و لا يخفى: أنّ الأمر فى أمثال زماننا، سهل لا صعوبه فيه؛ لإتباع الأصحاب و مشايخ الحديث - شكر الله مساعيهم الجميله، و رضى الله عنهم - أنفسهم القدسيه فى جمع الأخبار و تبويبها، و ذكر روايات كلّ ما يرتبط بباب - بل مسأله - فى محلّ، بل و ذكر الفقهاء العظام رضوان الله تعالى عليهم فى كتبهم الاستدلاليه ما يستدلّ به لكلّ مسأله؛ بحيث لا يكاد ينقذ غالباً للفاحص المتدرّب، وجود مخصّص أو مقيّد أو معارض فى غير الباب الذى يتعرّض فيه للمسأله المفروضه، مثلاً لا- ينقذ فى ذهن المتدرّب الباحث فى كتاب الطهارة و مسأله الوضوء مثلاً، وجود مخصّص أو مقيّد أو معارض فى كتاب الديات و القصاص مثلاً.

ص: ٤٤٦

لغير الحاضرين من الغائبين و المعدومين

و الكلام فيه يقع في موارد:

المورد الأول: في تحديد مصب النزاع

ظاهر عبارات القوم في عنوان البحث، يشعر بكون محطّ البحث في الخطابات الشفاهيه- نحو قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* و «يا أَيُّهَا النَّاسُ»* و غيرهما- في أنه هل تختصّ تلك الخطابات بالحاضرين مجلس الخطاب، أو تعم غيرهم من الغائبين و المعدومين؟ مع أنّ البحث كذلك غير مناسب لمبحث العام؛ لأنّ إمكان مخاطبتهما و عدمه غير مرتبط به، و واضح البطلان في نفسه؛ لاستحاله توجه الخطاب للغائب و المعدوم، لأنّ المعدوم لا يكون شيئاً حتّى يصحّ مخاطبته.

و بالجملة: ظاهر عنوان البحث- كظاهر بعض استدلالاتهم- يشعر بأنّ النزاع عندهم في جواز مخاطبه المعدوم و الغائب، و يكون النزاع عقلياً في إمكانه و عدمه، و هو مع عدم مناسبته لمبحث العام يكون أحد طرفي المسألة واضح البطلان؛ لاستحاله مخاطبه المعدوم و الغائب، فلا ينبغي إسناده إلى قائل.

ص: ٤٤٧

نعم، لا يبعد ذلك عن مثل بعض الحنفية، حيث جعل محطّ البحث ما ذكرناه، و ذهب إلى جوازه مستدلاً بقوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»(١) بتوهم أنّ أمره و إرادته تعالى، لا يمكن أن يتعلّق بالموجود؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فلا بدّ و أن يتعلّق بالمعدوم بأن يوجد.

فينبغي طرح محطّ البحث بنحو عقلي معقول؛ بأن يقال: إنّ العنوان الذي يلي تلك الأداه الخطابيه، هل يعمّ غير الحاضرين و يمكن استفادته أحكامهم من تلك الخطابات، أم لا؟- لأنّه على هذا يمكن أن يكون لكلّ من القولين وجه و مستند، فمستند القائل بالمنع هو أنّ تعميم ألفاظ العموم لغير الحاضرين يستلزم شمول الخطاب لهم، و هو باطل، و مستند القائل بالجواز هو عدم استلزام التعميم ذلك، فترى أنّ طرح محطّ النزاع على ما ذكرناه، لم يكن واضحاً و بين الفساد؛ و إن كان القول به غير صحيح.

و بعبارة اخرى: يكون البحث صغرياً؛ و في استلزام التعميم للغائبين و المعدومين الأمر المستحيل عقلاً، لا كبروياً. و مع ذلك كلّه فليس هذا المبحث بمهمّ.

المورد الثاني: عموم البحث للتكاليف غير المصدره بأداه الخطاب و النداء

هل يعمّ البحث ما لم يصدّر بألفاظ النداء و أداه الخطاب، كقوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...» (٢)، و قوله تعالى: «لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ ...» (٣)، و قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ ...»* (٤)، إلى غير ذلك، أو مختصّ

١- يس (٣٦): ٨٢.

٢- آل عمران (٣): ٩٧.

٣- نساء (٤): ٧.

٤- الحجرات (٤٩): ١٠.

ص: ٤٤٨

باليانات المصدّره بأداه الخطاب و ألفاظ النداء؟

يظهر من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه - على ما بيالى حسبما راجعته سابقاً- أنّ النزاع فى المسأله، مختصّ بما إذا كان التكليف مصدّراً بأداه الخطاب، كقوله تعالى «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ...»* و أما غيره كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» فخارج عن محطّ النزاع، و أنّه لم يعهد من أحد إنكار شموله لهما (١) فالقائل بعدم الجواز فى المصدّر بالخطاب، قد يجوز غير المصدّر به (٢).

و فيه: أنّ القول بعدم الجواز فى المصدّر بالخطاب، يلزمه القول بعدمه فى غير المصدّر أيضاً؛ لوحده الملاك، فإنّ الملاك كلّ الملاك فى عدم الجواز، هو أنّ المعدوم لا يكون شيئاً، فكما لا يصلح مخاطبه المعدوم و الحديث معه، فكذلك لا يصلح توجيه حكم تكليفى أو وضعى إليه؛ بداهه أنّه لا يصلح إيجاب الحجّ أو الدين مثلاً على من كان معدوماً (٣).

١- مطارح الأنظار: ٢٠٣ / السطر ٣٠.

٢- قلت: و وافقه فى ذلك المحقق النائنى قدس سره قائلاً: إنّ أسماء الأجناس تشمل الحاضر و الغائب و المعدوم. و قد أشار إلى هذا سماحته - دام ظلّه - فى دوره السابقه؛ حسبما ضبطته فى الكراسه. و قد صرح أعلى الله مقامه: بأنّ الظاهر أنّ النزاع إنّما هو فى الخطابات المشافهه، و أما فى غيرها فلم نجد مخالفاً فى شمول حكم «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» للمعدومين (أ)، انتهى. [المقرّر حفظه الله] أ- فوائد الاصول ١: ٥٤٨.

٣- قلت: بل كما أفاده - دام ظلّه - فى دوره السابقه؛ أنّ المعدوم لا يطلق عليه «الناس» عقلاً، و لا - يمكن عقد الاخوه بين المعدومين فى قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ أَخَوَةٌ» و قال - دام ظلّه - فى ردّ من قال: إنّ أسماء الأجناس تشمل غير الموجودين بلا ريب: إن كان المراد منه شمولها لهم حال عدمهم فهو ضرورى البطلان، و إن كان المراد منه انطباقها عليهم فى ظرف الوجود فهو حقّ، لكنّه راجع إلى القضيّه الحقيقه، و هو جواب عن الإشكال، كما سيأتى. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٤٩

فتحصّل: أنّ عنوان البحث و إن كان مختصّاً بما كان مصدّراً بأداه الخطاب و ألفاظ النداء، و لكنّ الحقّ تعميم البحث بالنسبه إلى

غير المصدر بهما ممّا علق الحكم فيه على العنوان.

المورد الثالث: فى القضية الحقيقيه والخارجيه والفرق بينهما

حيث إنّ حلّ الإشكال فى بعض الصور مبنى على بيان القضية الحقيقيه، و إنّ المختار فى المسأله هو الجواز و كان ذلك على ذمه القضية الحقيقيه، فلا بأس بالإشاره إجمالاً إلى بيان حالها، و حال القضية الخارجيه، و بيان الفرق بينهما.

فقول: تشترك القضية الحقيقيه و الخارجيه؛ فى أنّ المقسم لهما القضية الكليه البتّه المعتبره فى العلوم^(١)، غايه الأمر أنّ العنوان فى الخارجيه قد اخذ بنحو لا- ينطبق إلّا على الموجود فى الحال، كما إذا قيّد مدخول أداه العموم بنحو لا- ينطبق إلّا عليها، كقولك: «أكرم كلّ موجود فى الحال» و «كلّ من فى هذا المعسكر كذا» سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتي، أو انتزاعي، أو عرضي، فلفظه «كلّ» مثلاً لاستغراق أفراد مدخولها، و العنوان التالى لها بعد التقييد المذكور، لا ينطبق إلّا على الأفراد المحقّقه، و واضح أنّ مجرّد انطباقه على خصوص الموجودين فى الخارج لا يصيرها جزئياً و شخصياً، نظير الكلى المنحصر نوعه فى فرد.

و أمّا العنوان المأخوذ فى القضية الحقيقيه، فهو ينطبق على الموجود فى

١- و أمّا القضية الشخصيه مثل «زيد قائم» فخارجيه عن المقسم. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٥٠

الحال، و المتصرّم، و الآتى، كقولك: «كلّ نار حارّه» فإنّ لفظه «النار» تدلّ على نفس الطبيعه القابله للصدق على الأفراد، لا بمعنى كون الطبيعه حاكيه عنها، بل لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعه، و هى قابله للصدق على الأفراد، و متحده معها فى الخارج، و لفظه «كلّ» دالّه على استغراق أفراد مدخولها؛ من غير أن تدلّ على الوجود أو العدم.

لفظه «كلّ» و أشباهها من أيّه لغه كانت، لم توضع للأفراد بقيد الوجود، أو فى حال العدم، و لذا يصحّ أن يقال: «إنّ كلّ فرد من الطبيعه إمّا موجود، أو معدوم» بلا تأوّل، و إضافه «كلّ» إلى الطبيعه تدلّ على استغراق مدخولها، و لما لم تتقيّد الطبيعه بما يجعلها منحصره الانطباق على الأفراد المتحقّقه، فلا محاله يكون الحكم على فرد من الطبيعه فى الماضى، و الحال، و الاستقبال؛ كلّ فى موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن الطبيعه طبيعه و لا- أفرادها أفراداً حال العدم، فلا محاله يكون الحكم فى ظرف صدق الطبيعه على الأفراد، «فكلّ نار حارّه» إخبار عن مصاديق النار بدلاله تصديقيه، و المعدوم ليس مصداقاً لشيء، كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق فى ظرف الوجود الخارجى من غير أن يكون الوجود قيداً، و من غير أن يفرض للمعدوم وجود، أو يتزلّ منزله الوجود، و من غير أن تكون القضية متضمّنه للشرط.

و الوجه فى هذا: أنّ تلك التكلّفات- مع كونها خلاف الوجدان فى إخباراتنا؛ ضروره أنّ كلّ من أخبر بأنّ النار حارّه، لا يخطر بباله الأفراد المعدومه، فضلاً عن تنزيلها منزله الوجود، أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت كانت كذلك- ناشئه من تخيل أنّ للطبيعه أفراداً معدومه، و تكون الطبيعه صادقه عليها حال العدم، و لما لم يصدق عليها الحكم لا بدّ من تنزيلها منزله الوجود، أو اشتراط

فظهر: أنَّ القضية الحقيقية، قضيه كليّه بتّيه شامله لغير الموجود في الحال، لا قضيه شرطيه غير بتّيه، و التعبير بالفرض و التقدير كما ربما يوجد في كلمات بعض الحكماء: «بأنّه كلّ ما قدّر و تحقّق فهو كذا»- فإنّما هو لتيسير التعليم و التعلّم، لا بيان ماهيه القضية الحقيقيه. و لعلّ هذا أورث اشتباه غير المتدرّب في فنّ المعقول؛ فتخيّل أنّ القضية الحقيقيه نفسها عباره عن ذلك(١).

فظهر: أنّ العنوان المأخوذ تلو لفظه «كلّ» في الخارجيه، مقيد بنحو لا ينطبق إلّا على الموجود في الحال، و أمّا في الحقيقيه فإمّا أن لا يكون مقيداً بقيد، كقولك:

«كلّ عالم كذا» أو لا يكون مقيداً بقيد يوجب انحصاره في الموجود في الخارج في الحال و إن كان مقيداً بغيره، نحو قولك: «كلّ عالم عادل كذا».

نعم، أشرنا إلى أنّه حيث إنّ ترتّب المحمول، إنّما هو على مصداق من الطبيعه بحمل الموضوع عليه بالحمل الشائع لا غيره، فما لم يتحقّق الموضوع خارجاً لا- يترتّب المحمول و الحكم عليه؛ لأنّ الموجود الذهني لا- يصدق عليه عنوانه و طبيعته بالحمل الشائع، إذ المعتبر في الحمل الشائع- مع اندراج الفرد تحت مفهوم ذلك الطبيعي و الجامع- هو ترتّب آثاره المطلوبه و المترتبه على ذلك الفرد، و واضح أنّ الموجود الذهني و إن صدق عليه مفهوم الطبيعي باعتبار ما، إلّا أنّه لا يوجب ترتّب آثار الطبيعي، فانحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجى؛ من غير أن يكون الوجود قيداً، و من غير أن يفرض للمعدوم وجود، و من غير أن تكون القضية متضمّنه للشرط، فتدبر.

١- قلت: و نظير هذا الاشتباه كثير، و لأجل ذلك و لعدم توهم خصوصيه المورد، ترى كثيراً من المنطقيين و الحكماء يرمزون للموجه الكليّه ب«كلّ ج ب» لا «كلّ إنسان حيوان ناطق» و كذا في غيرها؛ لئلا يتوهم متوهم اختصاص الحكم بالمثل. [المقرّر حفظه الله]

إشكالا عموم الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين و جوابهما

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، فقد أشرنا إلى أنّه يمكن تقرير الإشكال من جهتين:

الاولى: في تعميم الحكم في العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم بالنسبه إلى المعدوم، حيث إنّه يلزم منه توجه التكليف نحو المعدوم بما هو معدوم.

و الثانيه: في تعميم الخطاب الثابت للمعدوم، و معلوم أنّ المعدوم بما هو معدوم، لا يصلح لإثبات شىء له، و لا عليه، و لا لتوجه الخطاب نحوه. فملاك الإشكال و الإيراد فيهما واحد. و قد تخلص عن الإشكال كلّ بوجه.

و الذى يقتضيه النظر: هو أن يجاب عن الإشكال الأول بكون الحكم فيها على نهج القضية الحقيقيه، و ذلك لأن الموضوع فى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) هو الناس، و لم يؤخذ وجود الموضوع فى الحال شرطاً، و لا عدمه كذلك مانعاً عن تعلق الحكم؛ بداهه أن عنوان «الناس» كما يصدق على الموجودين فى زمان نزول الآيه المباركه، فكذلك يصدق على الموجودين قبله، و أمياً من لم يوجد فى ذاك الزمان، فحيث إنه لم يكن شيئاً، لا يصدق عليه عنوان «الناس» و لكن لا يلزم من ذلك عدم صدقه عليهم متى وجدوا، فمتى تحقق وجود المستطيع خارجاً، يجب عليه الحجج بلا تفاوت بين الأزمنه بعضها مع بعض، و الأمكنه كذلك.

و إن شئت مزيد توضيح فنقول: إن الحكم فى القضية الخبريه: «كل نار حارّه»

١- آل عمران (٣): ٩٧.

ص: ٤٥٣

علّق على كلّ فرد من أفراد النار؛ موجوده كانت، أو ستوجد فيما بعد، و لا يلزم من ذلك تعلق الحكم بالمعدومات؛ لأن صدق ماهيه النار و انطباق تلك الماهيه على أفرادها، يتوقف على وجودها خارجاً، لا أقول: إنه مقيد بوجودها الخارجى، بل حيث إن الإخبار، عن أفراد النار، و ما لم تكن موجوده ليست ناراً، فلا يصح الإخبار عنها، و لكن مع ذلك لا يلزم اختصاص الحكم بالنيران الموجوده حال الإخبار، بل يعمها و ما ستوجد بعد.

و بالجملة: المعدوم حيث إنه لا شىء محض، لا يصدق عليه عنوان من العناوين، بل يتوقف صدق العنوان عليه - صدقاً واقعياً - على وجوده الخارجى، فحيث إنه لم يكن العنوان مقيداً و مشروطاً بوقت، فمقتضى الإخبار عنه أنه كلما كان فرد حقيقى و مصداق شائع للنار - سواء كان موجوداً فى الحال، أو سيوجد فى الاستقبال - فهو حارّ. هذا حال القضية الخبريه.

ثم إن الأحكام المجعوله المتعلقة بالعناوين، تكون شبيهه بالقضايا الحقيقيه؛ سواء تعلق الحكم بكل فرد من أفراد العنوان، كما فى القضية المحصوره، أو على العنوان القابل للانطباق على الأفراد، كما فى غيرها، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و واضح أن كلّ ما يصدق عليه «البيع» يكون حلالاً، فما لم يوجد حيث إنه لم يكن شيئاً فلا يصدق عليه عنوان «البيع» و لكنّه مع هذا لا يكون مخصوصاً بالبيع الموجوده حال نزول الآيه الشريفه، بل يعمها و ما يتحقق و يوجد فى المستقبل.

و لعمر الحق، إنه لم ينقدح فى ذهن صحابى و لا فى خاطره - بل و لا غيره - أن الآيه الشريفه مختصه بالبيع المتحققه و الموجوده وقت ذاك، بل فهموا منها أنها وظيفه مجعوله عند تحقق عنوان «البيع» وجد أو سيوجد.

ص: ٤٥٤

فتحصّل: أن جعل الحكم على هذا، لا يستلزم توجه التكليف إلى المعدوم، بل غايه ما هناك جعل الحكم على العنوان الذى لا

ينطبق إلّا على الموجود خارجاً، فالإشكال الأوّل ساقط.

التحقيق فى جواب الإشكال الثانى

و أما الإشكال الثانى - وهو عدم صلاحية المعدوم لتوجه الخطاب نحوه - فلا تنحلّ عقده بالفضيه الحقيقيه، كما انحلّ الإشكال الأوّل بها، خلافاً للمحقّق النائينى قدس سره حيث تصدّى لدفع الإشكال الثانى بالفضيه الحقيقيه أيضاً؛ وذلك لأنّ الموضوع له فى أدوات الخطاب و النداء، ليس معنى كلياً شمولياً، بل جزئياً شخصياً، فالخطاب و التخاطب يتوجه - على نحو التوجه التكوينى - بين المتكلم و المخاطب، فإذا لم يكن المخاطب موجوداً متحقّقاً فلا يصدق الخطاب و المخاطبه، فلا يمكن إيقاع التخاطب على العنوان الكلى.

و بالجملة: أدوات الخطاب و النداء وضعت لإيجاد الخطاب و النداء، لا مفهومهما، و المخاطبه نحو توجه إلى المخاطب توجهاً جزئياً مشخّصاً، فلا يمكن أن يكون متوجّهاً بنحو الخطاب الحقيقى إلى أفراد العنوان؛ حتى يكون كلّ فرد مخاطباً بالخطاب الحقيقى فى ظرف وجوده، فإذا لا يتصور لمثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» * معنى كلى، فلا يمكن تصحيحه بالفضيه الحقيقيه، فلا بدّ من حلّ العقده و الإشكال من طريق آخر.

و التحقيق أن يقال: إنّ خطابات الله تعالى فى القرآن، لم تقع بينه تعالى و بين المؤمنين، و لم يكن المؤمنون - حتى الحاضرين مجلس الوحي أو فى مسجد النبى - مخاطبين بها؛ لقوله تعالى: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

ص: ٤٥٥

الْمُنذِرِينَ» (١)، فإنه نصّ على أنّ الوحي إنّما كان على شخص رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بل الغالب فى الوحي - كما يظهر من الآيات و الروايات - أنّ الوحي بواسطه أمين و حيه جبرائيل عليه السلام فجبرائيل غالباً كان حاكياً لتلك الخطابات منه تعالى إلى رسوله، فالقرآن هو حكاية الخطاب بلا واسطه، أو بواسطه أمين الوحي، و على أىّ حال لم يكن الحاضرون مجلس الوحي مخاطبين، فضلاً عن غيرهم؛ لأنّ كلام الله تعالى و خطاباته، لم تكن مسموعه لأحد من الامّه.

فإذا كان تصدير الحكم بأداه الخطاب أو النداء موجباً للتزلزل و الاضطراب بالنسبه إلى المعدوم حال الخطاب، فلا بدّ و أن يكون موجباً له بالنسبه إلى الموجودين فى زمن الخطاب و النداء أيضاً، بل بالنسبه إلى الحاضرين مجلس الوحي أيضاً؛ لعدم المخاطبه المباشره بينه تعالى و بين العباد، فجبرائيل عليه السلام غالباً حاكٍ لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و هو صلى الله عليه و آله و سلم حاكٍ بالواسطه، فحال الحاضرين زمن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و مجلس الوحي، حال غيرهم من حيث عدم خطاب لفظى من الله سبحانه إليهم، و لا يكون الناس صالحين لمخاطبته تعالى.

فظهر: أنّ القرآن كلّ حكاية لما أنزله الله تعالى على قلب رسوله الأعظم، فقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «قال الله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ...» (٢)» حكاية لخطابه تعالى إياه بقوله: «قل كذا...» فلم يكن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مخاطباً، بل مبلغاً لما أوحى الله تعالى لقلبه.

و هذا نظير قولك لصاحبك: «قل لفلان كذا» فتكون الخطابات القرآنيه شبيهه

١- الشعراء (٢٦): ١٩٣ و ١٩٤.

٢- الجمعه (٦٢): ٩.

ص: ٤٥٦

بالخطابات المصدّره فى أوائل الكتب و الرسائل، كقوله: «اعلم أيّدك الله...» أو «اعلم: أنّ المكلف...» فكما أنّ الخطابات الكتابيه باقيه إلى زماننا و نسبه الأولين و الآخرين إليها على حدّ سواء، فكذلك الخطابات القرآنيه.

و بالجملة: المحذور كلّ المحذور فى عدم إجراء القضيّه الحقيقيه، هو عدم معقوليه أصل الخطاب، و أمّا حكايه الخطاب فيمكن إجراؤها فيه، فتحلّ العقده.

و لا يخفى: أنّ هذا المنهج الذى أشرنا إليه فى وضع القوانين و تبليغها، لم يكن مختصاً بالقوانين الإسلاميه، بل هو جارٍ و متداول بين جميع أرباب القوانين؛ ضروره أنّ مقتن القوانين عندهم غير مبلّغها، فكلّ شأن يخصّه، فترى أنّ المقتن - سواء كان واحداً، أو متعدداً- يضع القوانين، و بعد وضعها يتشبّث فى إبلاغها و إعلامها بالكتب و الصحف و المذيع و التلفزيون و نحوها، فالهيئته المقتنه غير الهيئته المبلّغه، فليس الأمر فى القوانين العرفيه و السياسيه، نظير الخطابات أو النداءات، و لم يكن المبلّغ مخاطباً و منادياً لأفراد الحكومه، بل كان ناقلاً و حاكياً للخطاب و النداء. و لكنّ جريانها على نهج الخطاب و النداء فى هذه القوانين قليل.

فظهر: أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم ناقل لخطاب الله تعالى لا مخاطب، و أنّ الصحابه و الحاضرين مجلس الوحى و مسجد النبى، ليسوا بمخاطبين، فحالهم و المعدومون سواء من هذه الجبهه، فتأمّل و تدبّر فيما ذكرنا، و كن من الشاكرين.

تّمّه: فى ثمره النزاع

حكى المحقق الخراسانى قدس سره ثمرتين لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين:

الثمره الاولى: أنّه لو كانت ألفاظ العمومات شامله للمعدومين، لكانت ظواهر الكتاب العزيز حجّه لنا، كما كانت للمشافهين، فيصحّ لنا التمسك

ص: ٤٥٧

بهذه الألفاظ، و أمّا لو قلنا باختصاصها بالمشافهين فتتحصّر حجّيه الظهور بالمشافهين، فلا يصحّ للغائبين - فضلاً عن المعدومين - الاحتجاج بظواهر خطابات الكتاب العزيز.

و قد ناقش المحقق الخراسانى قدس سره فى الثمره: بأنّها مبنيّه على اختصاص حجّيه الظهور بمن قصد إفهامه، دون غيره، كما

هى مقاله المحقق القمى قدس سره (١) و على كون غير المخاطبين غير مقصودين بالإفهام، مع أنه قد حقق فى محله عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، بل تعم غيرهم أيضاً. و لو سلم اختصاصها بمن قصد إفهامه، و لكن نحن - بل الناس إلى يوم القيامة - مقصودون بالإفهام، كما نطق به غير واحد من الأخبار، فلا ثمره فى البين (٢).

و مراده قدس سره بعدم الثمره، هو عدم الثمره العمليه؛ لأنّ من المعلوم أنّها مقصوره على ما إذا قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين، و كانوا هم المقصودين بالإفهام فقط؛ ضروره أنه على ذلك لا يصحّ لنا التمسك بظواهر الخطابات المتوجهه إلى المشافهين، حتّى يجرى فى حقنا بدليل اشتراك التكليف. و أمّا لو قلنا بعدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، و أنه يجوز لغيرهم التمسك بها أيضاً، فيجوز لنا - و لو كُنّا غير مقصودين بالإفهام - التمسك بها، حال المقصودين بالإفهام؛ بدليل اشتراك التكليف من الإجماع و الضروره، فتثبت علينا الأحكام الثابته فى حقهم أيضاً. و كذا يصحّ تمسكنا بها لو كُنّا نحن أيضاً مقصودين بالإفهام، و هو واضح.

فتحصّل: أنّ الثمره إنّما تترتب فى صوره كون حجيه الظهور، مختصّه بمن قصد إفهامه، و كان المشافهون هم المقصودين بالإفهام، فتدبر.

١- قوانين الاصول ١: ٣٤٤ / السطر ١٧.

٢- كفايه الاصول: ٢٦٩ - ٢٧٠.

ص: ٤٥٨

و قد أنكر المحقق النائينى قدس سره ابتناء الثمره على مقاله المحقق القمى قدس سره القائل باختصاص الظواهر بمن قصد إفهامه، كما يراه المحقق الخراسانى قدس سره قائلاً فى ذلك:

«إنّ الخطابات الشفاهيه لو كانت مقصوره على المشافهين و لا تعم غيرهم، فلا معنى للرجوع إليها و حجيتها فى حق الغير؛ سواء قلنا بمقاله المحقق القمى قدس سره أو لم نقل، فلا ابتناء للثمره على ذلك أصلاً (١).

و فيه ما لا يخفى، و كأنه قدس سره لم يدقق النظر فى مقال المحقق الخراسانى قدس سره فتوهم أنه يريد إثبات حكم المعدومين بنفس الخطابات، و لذا أورد عليه: بأنه على القول باختصاصها بالمشافهين، لا معنى لرجوع المعدومين، مع أنه لم يرد ذلك، و لم يرد على القول بالتعميم صحه التمسك بالظواهر، بل بصدد بيان أنّ المحقق فى محله اشتراكنا معهم فى التكليف، و عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، فيمكننا استظهار ما يكون ثابتاً فى حقهم، فيتمسك لإثباته فى حقنا بدليل اشتراك التكليف. و إذا قلنا باختصاص فهم الظواهر بمن كان حاضراً مجلس الوحي، فلا- يمكننا استظهار ما يكون ثابتاً فى حقهم؛ حتّى يسرى فى حقنا بدليل الاشتراك فى التكليف، فتدبر.

و بالجملة: الإشكال إنّما يتوجه على المحقق الخراسانى قدس سره لو أراد استفادة حكم المعدومين من نفس دليل الخطاب، مع أنه لم يرد ذلك، بل أراد استظهار ما يكون ثابتاً فى حقهم، ثم إثباته فى حقنا بدليل الاشتراك، فتدبر (٢).

٢- قلت: إذا تمهّد لك ما ذكرنا، يظهر لك الفرق بين هذه الثمره و الثمره الثانيه؛ فإنّ محطّ النظر فى الاولى، هو صحّه احتجاج المعدومين بظواهر الخطابات المتوجّهه إلى المشافهين، ثمّ تسريتها للمعدومين بدليل اشتراك التكليف، فإن كانت حجّيه الظواهر مختصّه بالمشافهين، فلا يصحّ لنا التمسك بها لاستفاده حكمهم؛ حتّى يسرى فى حقنا بدليل الاشتراك. و أمّا الثمره الثانيه فمحطّ النظر فيها، هو صحّه تمسّك المعدومين بإطلاقات الخطابات لتكليف أنفسهم و عدمها، فإن قلنا بتعميم الخطاب للمعدومين فيصحّ لهم التمسك بها مطلقاً؛ سواء احرزت وحده الصنف مع المشافهين أولاً، و أمّا إن قلنا باختصاصها بالمشافهين، فلا يصحّ للمعدومين التمسك بها، فلا بدّ لإثبات الحكم فى حقهم من التشبّث بدليل الاشتراك، و حيث إنّ لم يكن لدليل الاشتراك إطلاق فيقتصر فيما إذا احرزت وحده الصنف. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّه يمكن تصوير ثمرتين للنزاع، تكون إحداهما مبنيّه على مقاله المحقّق القمى قدس سره دون الاخرى. فإنّ أحطت خيراً بما ذكرنا، يظهر النظر فيما قاله المحقّق النائينى قدس سره: «من أنّه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين، بل مرجعهما إلى أمر واحد، و إنّما التفاوت فى التعبير فقط، فجعل إحدى الثمرتين مبنيّه على مقاله المحقّق القمى قدس سره دون الاخرى، لا وجه له» (أ) فلاحظ و تأمل. [المقرّر حفظه الله] أ- فوائد الاصول ١: ٥٥٠.

ص: ٤٥٩

الثمره الثانيه: صحّه التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه بناءً على شمولها للمعدومين بعد وجودهم و بلوغهم؛ و إن لم يكونوا متحدّين مع المشافهين فى الصنف، و عدم صحّه التمسك بها لهم بناءً على عدم الشمول؛ لعدم كونها حينئذٍ متكفّله لأحكام غير المشافهين فى الأحكام، لأنّه لا دليل على الاشتراك إلّا الإجماع و الضروره، و القدر المتيقّن منهما هو ما إذا اتحدا فى الصنف.

و قد ناقش المحقّق الخراسانى قدس سره فى هذه الثمره أيضاً بما حاصله: أنّه يمكن إثبات الاتحاد- من حيث الصنف و دفع دخل ما يحتمل دخالته فى توجّه الخطاب إلى المشافهين دوننا بإطلاق الخطاب؛ لأنّ مقتضى إطلاق الخطاب و عدم تقييده بقيد دالّ على اختصاصه بالمشافهين، هو صحّه التمسك به. هذا فيما إذا كان القيد المحتمل

ص: ٤٦٠

دخالته، مقارنةً غير ملازم لهم؛ حتّى يصحّ أن يقال فيه: إنّ لو كان دخيلاً فلا بدّ و أن يذكر فى لسان الخطاب، و إلّا يلزم نقض الغرض.

نعم، إذا كان القيد لازماً لهم، فلا يكاد يصحّ التمسك بإطلاق الخطاب؛ لعدم لزوم نقض الغرض لو اريد القيد كذلك.

و بالجمله: لو احتملنا أنّ التكليف المتوجّه إلى المشافهين، مشروط بشرط كانوا واجدين له دوننا، فلا يكاد يصحّ التمسك بالإطلاق. و لكن يبعد دعوى ذلك، فلا ثمره فى البين (١).

و أمّا شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره فظاھر الاعتراف بأصل الثمره، و لكنّه أنكر وجودها خارجاً؛ لأنّه قال: «ليس فى الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم، و لا يوجد عندنا، و حينئذٍ لو احتملنا اشتراط شىء يوجد فى بعضهم دون آخر أو فى بعض الحالات دون اخرى، تدفعه أصاله الإطلاق» (٢).

أقول: يمكن القول بظهور الثمره- في الجملة- في مثل دخاله حضور الرسول الأ-عظم و الإمام المعظم صلوات الله عليهما في وجوب أمر، أو إحرازه، مثلاً لو احتتمل أن حضور المعصوم صلوات الله عليه شرط لوجوب صلاه الجمعه أو جوازها، فعلى القول بتعميم الخطاب لغير المشافهين يصح التمسك لهم بإطلاق قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (٣) و تدفع بذلك شرطيه الحضور؛ لأنه لو كان شرطاً لكان عليه البيان.

١- كفايه الاصول: ٢٧٠.

٢- درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٦.

٣- الجمعه (٦٢): ٩.

ص: ٤٦١

و أما إن قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين، فيصح التمسك لهم دوننا، و لا يلزم من عدم ذكر شرطيه الحضور، نقض في حقهم بعد تحقق الشرط بالنسبه إليهم إلى آخر أعمار الحاضرين.

نعم، من بقى منهم إلى غيبه بقيه الله الأعظم- جعلنى الله من كل مكروه فداه- يشكل تمسكه.

فظهر: أنه يمكن تصوير وجود الثمره في الجملة، فتدبر.

ص: ٤٦٢

العام المتعقب بالضمير

المبحث الخامس في أن العام المتعقب بضمير علم إرادته بعض

إشاره

أفراد العام جداً، هل يوجب تخصيص العام، أم لا؟

عنون القوم بقولهم: «إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد العام، فهل يوجب ذلك تخصيص العام به، أم لا؟» و المناسب تركه؛ لأن ظاهره تسليم رجوع الضمير إلى بعض الأفراد، مع أنه لم يعلم ذلك، بل غايه ما هناك العلم باختصاص الحكم في مورد الضمير ببعض أفراد العام جداً، لا أن الضمير يرجع إلى بعضها.

و الأولى في عنوان البحث- كما أشرنا- أن يقال: إذا تعقب العام بكلام متصل أو منفصل مشتمل على ضمير يعلم- من نفس الكلام، أو من قرينه عقليه أو نحوها أنه يريد منه بعض أفراد العام جداً، فهل يوجب ذلك تخصيصاً في العام مطلقاً، أو يفصل بين الموارد؟

تحديد محط البحث في المقام

و محطّ البحث ما إذا اشتمل كلّ من العامّ و المشتمل على الضمير على حكم على حده؛ سواء كان الحكمان مختلفين، مثل قوله تعالى: «و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ

ص: ٤٦٣

بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» (١)، حيث إنّ من المعلوم أنّ حكم حقّ الرجوع مختصّ بالرجعيات، لا- البائئات، فالضمير راجع إلى بعض مدلول المطلقات، أو كانا من سنخ واحد، مثل قوله: «أكرم العلماء و خدامهم» إذا علم من الخارج أنّ المراد خصوص خدام عدولهم.

و أمّا إذا كان الحكم واحداً كقولك: «إنّ المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ» فهو خارج عن محطّ البحث، و لا- إشكال في تخصيصه به.

ثمّ إنّه هل يختصّ محطّ البحث- مضافاً إلى ما ذكر- بما إذا علم من دليل خارجي منفصل، عدم إرادة العموم، كآية المباركة، حيث علم من الخارج و من السنّه، أنّ حقّ الرجوع ليس إلّا للرجعيات، و إلّا فظاهر الآيه التعميم لجميع المطلقات، أو يكون مختصّاً بما إذا علم عدم إرادة العموم بقريته عقليه، أو لفظيه حافّه بالكلام، كقوله: «أهنّ الفساق و اقتلهم» حيث نعلم بضروره الشرع، أنّ مطلق مرتكب الفسق لا- يجوز قتله، فما ظنّك بوجوبه؟! بل هو مختصّ ببعضهم، كالمرتدّ و نحوه، أو محطّ البحث يعمّهما؟

الظاهر منهم عدم اختصاص محطّ البحث بما إذا علم عدم إرادة العموم بقريته عقليه أو لفظيه حافّه بالكلام، بل يعمّ ما إن علم من دليل خارجي منفصل عدم إرادة العموم؛ بقريته تمثيلهم بالآيه المباركة. و إن كان في خواطرك من هذه النسبه شىء، فهذا غير مهمّ بعد إمكان عقد البحث على النحو العامّ استيفاء لجوانب المسأله.

١- البقره (٢): ٢٢٨.

ص: ٤٦٤

بيان مختارنا و أنّه التفصيل

التحقيق في المقام هو التفصيل؛ فإذا لم يكن في الكلام قريته متصله توجب اختصاص الحكم في ناحيه الضمير ببعض أفراد العامّ، بل فهم ذلك من دليل منفصل، فلا يوجب ذلك قدحاً في عموم العامّ و مجازيته فيه، بل حكمه حكم سائر العمومات، و قد أشرنا- لعلّه بما لا مزيد عليه- إلى أنّ ألفاظ العموم مستعمله في معانيها؛ ففي الآيه المباركة اطلقت «المُطَّلَقَاتُ» و اريد منها جميع المطلقات، و لو لا قيام الدليل من الخارج و السنّه على اختصاص الحكم في مورد الضمير بالرجعيات لحكمنا برجوع ضمير «و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» إلى جميع المطلقات، فالعلم بعدم تطابق الجدد للاستعمال في مورد الضمير و أنّ أحقيه الردّ مختصّه بالرجعيات، لا يوجب رفع اليد عن ظهور المرجع في العموم.

و بالجمله: لا- فرق بين العموم في مثل هذه الموارد، و بين سائر موارد العموم المخصّص، فكما قلنا: إنّ التخصيص لا يوجب تغييراً في ناحيه الاستعمال، و تكون ألفاظ العموم مستعمله في العموم، و لا يكون العامّ المخصّص مجازاً فيما بقي، فكذلك في المقام، و غايه ما أوجبه الدليل الخارجي، عدم تطابق الجدّ للاستعمال في مورد الضمير، إلّا أنّ تخصيص مورد الضمير في الآيه المباركه ببعض الأفراد، لا- يوجب تخصيص المرجع أيضاً. و لو شكّ في ذلك فأصالة العموم محكمه، نظير سائر موارد العمومات من دون فرق بينها أصلاً، فتدبر.

ذكر و تعقيب

و العجب من بعضهم؛ حيث يظهر منه الفرق بين العامّ و سائر العمومات و ذلك لأنّ المحقّق النائيني قدس سره حكى أوّلاً عن بعضهم: أنّ الأمر في المقام يدور بين تخصيص

ص: ٤٦٥

المرجع، و بين الاستخدام في الضمير؛ لأنّ لازم إرادته العموم من «المُطَّلَقَاتُ» هو الاستخدام في ناحيه الضمير؛ لرجوعه حينئذٍ إلى بعض أفراد المرجع، لا- ما هو المراد من المرجع، كما أنّ لازم عدم الاستخدام، تخصيص العامّ و أنّ المراد منه خصوص الرجعيات، فكما أنّ أصالة العموم تقتضى الاستخدام، كذلك أصالة عدم الاستخدام- التي هي أصل عقلائي في باب المحاورات- تقتضى تخصيص العامّ، فيتعارض الإطلاق من الطرفين، و حينئذٍ لا طريق إلى إثبات تعلق الأحكام السابقه على قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» بمطلق المطلقات (١).

ثمّ إنّ قدس سره تصدّى للتخلص من المعارضه بوجه تأمل في جميعها.

فقال أوّلاً: «إنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجرى في المقام؛ لأنّ الاستخدام يبتنى على مجازيه العامّ المخصّص، و لم نقل به، فبناءً على كون العامّ المخصّص حقيقه في الباقي، لا يتحقّق شيء من أسباب المغايره بين المرجع و الضمير؛ لأنّ «المُطَّلَقَاتُ» موضوعه لنفس الطبيعه، و كان العموم و الشمول في مصبّ العموم، مستفاداً من مقدّمات الحكمة؛ على ما تقدّم تفصيله، و معلوم أنّ المعنى الموضوع له للفظ «المُطَّلَقَاتُ» محفوظ في المطلقات الرجعيات، و ليس ذلك معنى مجازياً لمعنى مطلق «المطلقات» و لا أنّ «المطلقات» من المشتركات اللفظيه حتّى تكون المطلقات الرجعيات إحدى معانيها، فأين المغايره بين المرجع و الضمير حتّى يتحقّق الاستخدام؟! فتأمل» (٢).

و لا يخفى: أنّ ما ذكره في الصدر- «من أنّ العامّ المخصّص حقيقه لا مجاز»-

١- فوائد الاصول ١: ٥٥٢.

٢- نفس المصدر.

صحيح، فعليه يلزمه أن يقول: إنَّ الضمير أيضاً يرجع إلى ذلك، و بعد دلالة الدليل على اختصاص الضمير ببعض أفراد المرجع يستكشف عدم تعلق الإرادة الجديّة في «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» بالنسبة إلى جميع المطلقات، و لكن لم يقل ذلك، بل تصدّى لدفع المغايره بأنَّ «المطلقات» موضوعه لنفس الطبيعه، و الشمول مستفاد من مقدّمات الحكمه ... إلى آخر ما ذكره.

و فيه أوّلاً: أنا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ استفاده العموم و الشمول في العموم، بدلاله لفظيه، لا بمقدّمات الحكمه.

و ثانياً: أنّ مدّعا غير تامّ و لو مع غضّ النظر عمّا ذكرنا في عدم المجازيه و قصر النظر في مقدّمات الحكمه؛ لأنّ استعمال اللفظ الموضوع لنفس الطبيعه في الطبيعه المقيده، مجاز إن كان هناك مصحّح لاستعماله، و إلّا يكون الاستعمال غلطاً.

نعم، لو استعمل اللفظ الموضوع لنفس الطبيعه في معناها، و لكنّه اطلق على الفرد، فلا- يلزم المجاز؛ لأنّه استعمل كلّ منهما في معناه مثلاً «الإنسان» موضوع لنفس الطبيعه، و لو استعمل في الطبيعه المتقيده يكون مجازاً إن كان مصحّح للدعاء، و إلّا يكون غلطاً.

فنقول فيما نحن فيه: إنّ استعمال «المُطَلَّقات» في الرجعيّات التي هي قسم منها، إن كان مع المصحّح يكون مجازاً، و إلّا يكون غلطاً، فإنكار الاستخدام في الضمير لا وجه له.

و قال قدس سره ثانياً: «إنّ الاستخدام إنّما يتوهم في المقام لو كان المراد من الضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» هو خصوص الرجعيّات، و لم يستفد ذلك منه؛ لأنّ الضمير يرجع إلى «المُطَلَّقات» و إنّما استفيد ذلك من عقد الحمل؛

ص: ٤٦٧

و هو قوله تعالى: «أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فتكون من باب تعدّد الدالّ و المدلول، فأين الاستخدام؟! فتأمل» (١).

و فيه: أنّه إن كان لعقد الحمل دلالة على كون المراد بقوله تعالى: «أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» إنّما هو خصوص الرجعيّات، فيكون هذا قرينه على كون المراد من الضمير خصوص الرجعيّات، و إن لم يكن له دلالة على هذا- كما هو الحقّ- فلا- يستفاد من مجرد عقد الحمل ذلك؛ ضروره أنّه لو لا- دلالة السنّه على أنّ حقّ الرجوع مختصّ بالرجعيّات، لقلنا بالأحقّيه في مطلق المطلقات، كما لا يخفى، فتدبّر.

و قال قدس سره ثالثاً:- و قد أشار إلى هذا الوجه المحقّق الخراساني قدس سره (٢) أيضاً- ما حاصله: أنّ أصاله عدم الاستخدام من الاصول العقلائيّه، و هي إنّما تجرى عند الشكّ في المراد لتشخيص المراد، و واضح أنّ المراد من الضمير معلوم؛ و هو المطلقات الرجعيّات، و بعد العلم بما اريد من الضمير، لا تجرى أصاله عدم الاستخدام حتّى يلزم التخصيص في ناحيه العامّ ... إلى أن قال: «فتأمل؛ فإنّ ذلك لا يخلو من إشكال» (٣).

و فيه: أنّ معلوميه المراد هنا لم تكن من نفس الدليل، بل من دليل خارجي، و إلّا فلو قطع النظر عن الدليل الخارجي لم يكن المراد معلوماً، و الميزان في جريان الاصول المراديه و عدمه، إنّما هو في معلوميه المراد و عدمها من نفس الدليل، لا من دليل خارجي، فيجربى ذاك الأصل، فتدبّر.

١- فوائد الاصول ١: ٥٥٢.

٢- كفايه الاصول: ٢٧٢.

٣- فوائد الاصول ١: ٥٥٣.

ص: ٤٦٨

هذا كله فيما إذا كانت استفادته اختصاص الضمير ببعض أفراد العام، من دليل خارجي.

و أقرباً لو استفيد ذلك من قرينه عقليه أو لفظيه حافه بالكلام، فالظاهر طرؤ الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصاله التطابق في مثل ما إذا حُفَّت الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصَحَّ الاحتجاج بمثل «أهن الفساق و اقتلهم» لإهانه غير الكفار، مشكله.

و بالجملة: لا- يصح التمسك بعموم العام في مثل المقام؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على تطابق الجد للاستعمال عند ذلك بعد احتفاف العام- من أول الإلقاء- بما يصلح أن يكون قرينه على تخصيصه، و لا- أقل من الشك في ذلك، فيشكل الاحتجاج بعموم «أهن الفساق و اقتلهم» على وجوب إهانه الفساق من غير المرتد و الكفار(١).

١- قلت: على ما ببالي لم يصرح سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في هذه الدوره بحكم هذه الصوره، و لعلّه نسيه، و لكنّه أفاده في الدوره السابقه، و قد كتبنا ما استفدناه منه، و لكن لبعض الجهات تركنا ما ضبطناه، و أوردنا ما أفاده- دام ظلّه- في المناهج (أ). [المقرّر حفظه الله] أ- مناهج الوصول ١: ٢٩٦.

ص: ٤٦٩

تخصيص العام بالمفهوم

المبحث السادس في تخصيص العام بالمفهوم

إشاره

المبحث السادس في تخصيص العام بالمفهوم(١)

اختلفوا في تخصيص العام بالمفهوم المخالف؛ بعد اتفاقهم على جواز تخصيصه بالمفهوم الموافق، و حيث إنه لا يصح الاستدلال على المسأله بالإجماع؛ لعدم كونها من المسائل التعديديه، فالإجماع المدعى - على تقدير تماميته- مبنئ على القواعد العرفيه و العقليه، فلا- يكاد يكشف الإجماع عن رأى المعصوم عليه السلام فالمفهوم الموافق أيضاً داخل في محطّ البحث، فتتقيد البحث يستدعى البحث في كل من المفهوم الموافق و المفهوم المخالف.

و ليعلم: أنّ الذى يقتضيه النظر، هو أنّ مورد الخلاف في المفهوم المخالف و الاتفاق في المفهوم الموافق، إنّما هو في

المخصّص المنفصل، و أمّا المخصّص المتصل فيبعد أن يكون مورداً له.

و كيفما كان:

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

اشاره

و الكلام فيه يقع في موردين:

١- تاريخ شروع البحث يوم السبت / ٢ ذو القعدة الحرام / ١٣٨٠ هـ . ق.

ص: ٤٧٠

المورد الأوّل: في تفسير المفهوم الموافق

يتصوّر للمفهوم الموافق أقسام، و يعتبر عنها بعناوين و إن لم يطلق على تمامها «المفهوم» أو لا يكون ذلك في الحقيقة مفهوماً، و لكن مع ذلك تشترك جميع الأقسام في كونها غير المذكورة في محلّ النطق، و لكنّها تفهم من محلّ النطق، و توافقه إيجاباً و سلباً.

و هناك الأقسام:

الأوّل: ما يعتبر عنه المتأخرون بإلغاء الخصوصية، مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث و الأربع» و قول زراره: «أصاب ثوبى دم رعاف» فإنّه لو القيت الجملتان على العرف، لما انقذح في ذهنهم خصوصية للرجولية في البناء على الأكثر، و لا خصوصية لدم زراره و رعافه و ثوبه، بل يرون أنّ الحكم للشاكّ رجلاً كان أو امرأه في المثال الأوّل، و لغير زراره من سائر الناس و لأثوابهم و رعافهم في المثال الثانى.

و السّرّ في ذلك: هو أنّ العرف يرى أنّ تمام الموضوع للحكم في الجملة الاولى، هو الشكّ، و في الثانى ذات الدم من غير المأكول. و أظنّ أنّ هذا القسم في الحقيقة، معدود من دلالة المنطوق لا- المفهوم، و لو اطلق عليه المفهوم فهو على سبيل المسامحة، فتدبر.

الثانى: أن يكون المنطوق معنى كنايةً؛ بحيث لا- يراد ما جعل موضوعاً للحكم في ظاهر الدليل، كقوله تعالى: «فلا تقلّ لهما أفٌ» (١) على احتمال أن تكون كلمه «أفٌ» كناية عن الإيذاء بالضرب و الشتم و نحوهما، و أمّا التلفّظ بكلمه «أفٌ» فلا يكون محكوماً بحكم، كما لا يبعد، فالمحرّم هو الإيذاء. و نظيره في الفارسيه:

(فلانى نمى تواند به سايه فلانى نگاه كند) فإنه كناية عن شدّه بغضه له، و هو واضح.

الثالث: كالصوره السابقه، و لكنّه اخذ المنطوق موضوعاً للحكم من جهه كونه أخفّ المصاديق للانتقال إلى سائرهما (١)، كآييه السابقه على احتمال أن يكون التلّفظ بكلمه «افّ» أيضاً محكوماً بالحرمة، فذكر أخفّ المصاديق فى آييه المباركه للانتقال إلى سائرهما.

الرابع: أن يكون الحكم المذكور فى محلّ النطق معلّماً، كقوله: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» فيستفاد من عموم التعليل حكم غير المذكور، كاللقاع أو النيذ مثلاً.

الخامس: الأولويه القطعيه؛ و هى ما إذا لم يذكر الحكم، لكنّ العقل يقطع به بالمناط القطعى من الحكم المذكور، و هذا ما يعبر عنه فى ألسنه المتأخّرين بالمناسبه العقلية بين الحكم و الموضوع و دارج بينهم، و ذلك كما إذا قيل مثلاً: «أكرم خدام العلماء» فإنّ العقل يحكم بوجوب إكرام العلماء بتأ (٢).

السادس: أن يراد بالمفهوم الموافق بعض هذه الاحتمالات المذكوره، أو جميعها؛ أى ما لم يكن واقعاً فى محلّ النطق، مع الموافقه بينه و بين المنطوق فى الإيجاب و السلب.

١- قلت: ربما يقال: إنّ المعنى الكنائى يتحقّق بذكر الشىء لغيره، و لا- يكون ملحوظاً بحياله، و مقتضى هذا أن لا- يكون المنطوق محكوماً بحكم، فإن كانت استفاده المفهوم بلحاظ الأولويه و أفضل الأفراد، فيكون حكم هذا القسم مستفاداً من القسم الخامس؛ و هو ما إذا استفيد حكم المفهوم من الأولويه القطعيه، فلا يكون قسماً على حده، و لا يخفى أنّ الفرق بينهما واضح بعد التدبّر، فالحرى فى عنوان هذا القسم ما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى المناهج: و هو ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم، فأتى بأخفّ المصاديق مثلاً للانتقال إلى سائرهما، مثل الآيه المتقدمه إذا كان التلّفظ بكلمه «افّ» محكوماً بالحرمة. [المقرّر حفظه الله]

٢- قلت: إياك أن تناقش فى المثال فإنه ليس من دأب المحصّلين. [المقرّر حفظه الله]

المورد الثانى: فى حكم هذه الأقسام

حكى بعضهم- فى غير صوره استفاده المفهوم من الأولويه القطعيه- الإجماع و الاتفاق على تقديم المفهوم الموافق على العامّ و تخصيص العامّ به مطلقاً؛ و لو كانت النسبه بين العامّ و المفهوم، عموماً من وجه.

و لكن لا أرى اتفاقهم على التقديم مطلقاً (١) نعم يكون ذلك فيما لو كان المفهوم الموافق أخصّ مطلقاً من العامّ، و لعلّ منشأ

توهم الإطلاق إطلاق القول في تقديم المفهوم الموافق على العام، و لم يتفطن إلى أن ذلك إنما هو حكم المفهوم الأخص.

و إن أبيت عمياً ذكرنا فلا نتحاشى عن الاتفاق غير الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام لما أشرنا من أن الإجماع في أمثال هذه المسائل - على تقدير ثبوته - مبنى على القواعد العرفيه و الاعتبارات العقلانيه.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كان المفهوم الموافق أخصّ مطلقاً من العام، فواضح أنه يقدم على العام؛ قضاءً لحقّ الدليلين المتخالفين اللذين يكون أحدهما أخصّ من الآخر، فكما يقدم الأخصّ على العام إذا كان منطوقاً، فكذلك إذا كان مفهوماً؛ لوحده الملاك.

١- قلت: وقد صرح استاذنا الأعظم البروجردى - كما فى نهايه الاصول - بأنّ دعوى الاتفاق فى مفهوم الموافقه بلا وجه؛ فإنّه يستفاد من كلام العضدى أنّ المسأله خلافه. ثمّ صرح بأنّ الاتفاق فى أمثال هذه المسائل لا يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام فلا حجّيه فيه (أ). [المقرّر حفظه الله] أ - نهايه الاصول: ٣٥٩.

ص: ٤٧٣

و بالجملة: المفهوم الموافق بمنزله ظاهر دليل القى إلى الشخص، فكما أنه يخصّص العام بظاهر دليل الخاص، فكذلك ما هو بمنزله.

و ممياً ذكرنا يظهر حال ما لو كانت النسبه بين المفهوم الموافق و العام، عموماً من وجه، فإنّه يعامل معهما معاملة الدليلين المتعارضين اللذين يكون بين منطوقيهما عموم من وجه.

و أما لو استفيد المفهوم من الأولويه القطعيه، فربما يشكل جريان حكم سائر أقسام المفهوم الموافق فيه، بل يقدم المفهوم على العام مطلقاً و إن كانت النسبه بينهما عموماً من وجه؛ لأنّه بعد امتناع رفع اليد عقلاً عن المفهوم فقط - لأدائه إلى التفكيك بين الملزوم و اللازم - يدور الأمر بين رفع اليد عن العام، و بين رفع اليد عن المفهوم و المنطوق، و معلوم أنّه لا يصار إلى الثانى؛ لأنّه تصرّف فى دليلين لا - يكون لأحدهما - و هو المنطوق - مزاحمه مع العام، فيتعيّن التصرف فى العام و تخصيصه بغير مورد المفهوم (١).

و فيه: أنّه إذا كان بين الشئيين تلازم، و كان أحدهما معارضاً لشيء، يكون التعارض أولاً و بالذات بينه و بين ذاك الشىء و يتبع ذلك يقع التعارض بين ذلك الشىء و ما يكون ملازماً له، ففيما نحن فيه حيث يكون بين المنطوق و المفهوم ملازمه، و كان التعارض أولاً و بالذات بين المفهوم و العام، و لكنّه ثانياً و بالعرض بين المنطوق و العام، فنفى التعارض بين المنطوق و العام لا وجه له، فإذن لو فرض تقدّم العام على المفهوم لمرجح - لكونه أظهر فى عمومه من اشتمال القضيّه على المفهوم - لكشف عن عدم تعلق الحكم بالمنطوق بمقداره؛ لأنّه لو لا ذلك لزم التفكيك

بين المتلازمين فظهر أنّ رفع اليد عن المنطوق لا يكون بلا وجه.

و بالجمله: رفع المحذور كما يمكن بتخصيص العام بالمفهوم، كذلك يمكن برفع اليد عن حكم المنطوق و المفهوم، بل المعارضه و إن كانت ابتداءً بين العام و المفهوم، و لكن لما كان رفع اليد عن اللازم مستلزماً لرفع اليد عن ملزومه، يقع التعارض بينهما عرضاً، فتدبر.

و قال المحقق النائيني قدس سره ما حاصله: أنّ التعارض دائماً يكون بين المنطوق و العام، و لا يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعام من دون معارضه منطوقه؛ لأننا فرضنا كون المفهوم موافقاً له، و أنّه سيق للدلاله عليه، و مع هذا كيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبيّاً عن العام و غير معارض له، مع كون المفهوم معارضاً له؟! فالتعارض في المفهوم إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق و العام و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام.

و بالجمله كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق و العام، فلا محاله يكون التعارض بين المنطوق و العام و لا بدّ أوّلاً من علاج التعارض بين المنطوق و العام، و يلزمه العلاج بين المفهوم و العام^(١).

و فيه: أنّ ما ذكره غير مستقيم على إطلاقه؛ لأنّه ربما لا- يكون بين المنطوق و العام تعارض أبداً، و لكن يكون بين مفهومه و العام تعارض، كقولك: «أكرم خدام النحويين» و فرضنا أولويه إكرام علماء النحو من هذا الدليل، مع قيام دليل على حرمة إكرام الصرفيين، فإنّ من الواضح أنّه لا تنافي بين الحكم المتعلّق بخدام النحويين، و بين الحكم المتعلّق بعدم إكرام الصرفيين؛ حتّى يقع التعارض بينهما، و لكن مع ذلك فبين مفهومه الموافق- و هو وجوب إكرام النحويين- و بين «لا تكرم

١- فوائد الاصول ١: ٥٥٦.

ص: ٤٧٥

الصرفيين» عموم من وجه؛ لافتراق المفهوم في النحوي غير الصرفي، و العام في الصرفي غير النحوي، و قد يجتمعان، كالصرفي النحوي، فالتعارض أوّلاً و بالذات إنّما هو بين المفهوم و العام. نعم، يقع التعارض ثانياً و بالعرض بين المنطوق و العام أيضاً؛ بلحاظ أنّه إذا قدّم العام على المفهوم، ترفع اليد عن المنطوق بمقداره، فلا بدّ من علاج التعارض بينهما؛ لكون التعارض فيه أوّلاً و بالذات، و هو هنا عبارته عن المفهوم و العام.

فظهر: أنّ قوله قدس سره: «إنّ التعارض دائماً بين المنطوق و العام» غير وجيه، بل ربما لا يكون بين العام و المنطوق تعارض أصلاً و لو عرضاً، مع معارضه مفهومه له، كقوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»^(١)، على تقدير كون المنطوق معنى كنائياً، فلم يثبت الحكم للمنطوق حسب الفرض، فإن كان عموم على خلاف المعنى المكنّى به، يقع التعارض بين العام و المفهوم، و أمّا المنطوق فحيث إنّ لم يثبت فيه حكم، فلا- يقع التعارض بينه و بين العام أصلاً. هذا إذا لم يكن بين المنطوق و العام تعارض، بل كان التعارض مقصوراً على المفهوم و العام.

و أما إذا كان بين المنطوق و العام تعارض بالذات، فإن كان المنطوق أخصّ مطلقاً فيقدم، و يتبعه تقدّم المفهوم على العام أيضاً مطلقاً و لو فيما إذا كانت النسبه بين المفهوم و العام، عموماً من وجه.

و السرّ في ذلك: هو أنّ المفهوم لازم للمنطوق بحكم العقل، فلا يعقل التفكيك بينهما وجوداً، فإذا تقدّم المنطوق الخاصّ على العامّ ببناء العقلاء و تقدّم الخاصّ في محيط التقنين على العامّ، فلا بدّ و أن يقدم المفهوم أيضاً، و إلّا يلزم التفكيك بين المتلازمين.

١- الإسراء (١٧): ٢٣.

ص: ٤٧٦

و بالجملة: لو لم يقدم المفهوم على هذا التقدير على العامّ، يلزم أحد أمرين! إمّا التفكيك بين المتلازمين لو خصّصنا العامّ بالمنطوق دون المفهوم، أو عدم تقديم الأخصّ المطلق على العامّ إذا لم يخصّصه بالمنطوق أيضاً، و الأوّل محال عقلاً، و الثاني مخالف لبناء العقلاء، و مخالف لما هو ثابت في محيط التقنين من تقديم الخاصّ على العامّ، فيجب تقديم المفهوم على العامّ بتبع تقدّم المنطوق.

و أما إذا كانت النسبه بين العامّ و المنطوق عموماً من وجه، فإن رجح جانب العامّ فلا كلام، و أما إن رجح جانب المنطوق فيقدم مفهومه على العامّ أيضاً حتّى و إن كانت النسبه بين المفهوم و العامّ، عموماً من وجه، و كان الترجيح بملاحظه المفهوم للعامّ، و الوجه فيه ما ذكرناه في تقديم مفهوم الأخصّ المطلق، فتدبر.

المقام الثاني: في مفهوم المخالفه

تحديد محلّ النزاع

ظاهر عناوين القوم أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن اشتمال القضيّه على المفهوم؛ و وقوع التعارض بين المفهوم و ما له المفهوم في حدّ نفسه، سواء كانت النسبه بينهما عموماً مطلقاً، كما لو ورد «أكرم كلّ عالم» و ورد «إن جاءك زيد فلا تهن فساق العلماء» أو كانت النسبه عموماً من وجه، كما لو ورد «أكرم العلماء» و ورد «إن جاءك زيد فأكرم فساق».

و لعلّ الوجه في تعميم محطّ البحث لصوره كون النسبه بين العامّ و المفهوم عموماً مطلقاً، أنّ أقوائيه العامّ توجب ضعف اشتمال ظهور القضيّه على المفهوم؛ و إن كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العامّ، و هذا لا ينافي اشتمال القضيّه في حدّ ذاتها على المفهوم.

ص: ٤٧٧

و لكن يظهر من بعض الأكابر (١)، و شيخنا العلامة الحائري * أنّ الكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف عند القدماء في الحقيقيه، هو الكلام بين المطلق و المقيد، و حكمه - بعد إحراز وحده الحكم - هو حمل المطلق على المقيد.

و قد أوضحه بعض الأكابر قدس سره بما حاصله: أنّ الاستفادة من قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه و طعمه»

(٢)، هو أنّ تمام الموضوع لعدم التنجس، هو عنوان الماء، و لا دخاله لقيد آخر في هذا الحكم، و يستفاد من قوله عليه السلام:

«إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شيء»

(٣)، أنّ الماء بقيد الكثرة موضوع لعدم التنجس، و لأجل ذلك يستفاد منه المفهوم، و مفاده أنّ عنوان الماء جزء الموضوع، و جزؤه الآخر عبارته عن الكثرة، فالتعارض بين الدليلين تعارض الإطلاق و التقييد، و حيث إنّ ظهور القيد في كونه دخيلاً أقوى من ظهور المطلق في مفاده، فلا محالة يحمل المطلق على المقيد (٤).

و أنت خبير: بأنّ ما أفيد خروج عن محطّ البحث و عنوانه بلا دليل (٥)؛ لأنّ محطّ

١- قلت: عنى به استاذنا الأعظم البروجردى قدس سره. [المقرّر حفظه الله]

٢- المعتبر ١: ٤١، و سائل الشيعة ١: ١٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٩.

٣- راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

٤- لمحات الاصول: ٣٦٠، نهاية الاصول: ٣٥٩-٣٦٠.

٥- قلت: قد أشرنا إلى ما هو الظاهر من مقاله سماحه الاستاذ قدس سره و لعله قدس سره أراد بيان أنّه كلّما وقع التعارض بين العامّ و ما له المفهوم المخالف- كالمثالين في المتن؛ حيث وقع التعارض بين عدم تنجس الماء بملاقاه النجاسة مطلقاً، كما هو مفاد العامّ، و بين تنجسه بالملاقاه إذا كان الماء قليلاً، كما هو مفاد المفهوم- فالتعارض أولاً و بالذات بين العامّ و منطوقه؛ حيث إنّ الاستفادة من العامّ أنّ تمام الموضوع لعدم التنجس، هو حيثية المائي، و الاستفادة من المنطوق أنّ حيثية المائي، جزء الموضوع، و جزؤه الآخر عنوان الكثرة؛ من باب ظهور القيد الزائد بما أنّه فعل اختياري، فلا بدّ من رفع التعارض في تلك المرحلة، و واضح أنّ التعارض من باب تعارض المطلق و المقيد، و حيث إنّ ظهور القيد في كونه دخيلاً أقوى من ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع، فلا محالة يحمل المطلق على المقيد، و مقتضاه تقديم ما له المفهوم على العامّ، فعلى هذا لا تكون مقاله قدس سره أجنبيّة عن المقام، و خارجه عن محطّ البحث، كما أفاده سماحه الاستاذ- دام ظلّه- . و الذى يتوجّه عليه قدس سره: هو أنّ غايه ما يقتضيه أخذ القيد بما أنّه فعل اختياري، دخالته في ترتّب الحكم على الموضوع، و أين هذا من إثبات المفهوم؟! فلا بدّ أن ينضمّ إليه كون القيد علّه منحصره، و الكلام بعد في ثبوت ما له المفهوم حال المقابلة مع العامّ؛ و إن كان له مفهوم لو خلى و طبعه، فالتعارض بين العامّ و دلالة الجملة الشرطية، و لذا يختلف الحال بين استفادة العموم و المفهوم من ناحيه الوضع، أو مقدّمات الحكمه، كما سنشير إليه، لا بين العامّ و المفهوم الأخصّ منه أو الأعمّ منه من وجه حتّى يقال: كيف وقع الخلاف هنا في تقديم العامّ على المفهوم المخالف، مع اتفاقهم على تقديم الخاصّ على العامّ لو كانت النسبه بين الدليلين عموماً مطلقاً، و أخذهم بما هو الأرجح لو كانت النسبه بينهما عموماً من وجه؟! نعم مقتضى انحصار القيد استفادة المفهوم، و المفهوم تاره: يكون أخصّ من العامّ، و اخرى: أعمّ. هذا ما تيسّر لى عجاله فى فهم مقاله سماحه استاذنا الأعظم البروجردى قدس سره و إشكال سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فتدبّر، و الله العالم بحقيقه المقال. [المقرّر حفظه الله]

البحث تعارض العام مع ما يشتمل على المفهوم، و مجرد دخاله شىء فى حكم غير المفهوم؛ لأنّ غايه ما يستفاد من ذكر القيد دخالته فى ترتب الحكم على الموضوع، و هذا غير وافٍ بإثبات الحكم ما لم ينضم إليه كون القيد علّه منحصره، و بعد استفاده العليه المنحصره يكون له مفهوم؛ و هو فى المثال المذكور: إذا لم يبلغ الماء قدر كتر

ينجسه كل شىء من النجاسات، أو شىء منها؛ على الاختلاف فى المراد بالمفهوم.

و على أى تقدير: يكون بين الشرطيه المشتمله على هذا المعنى فى حدّ نفسها و بين عموم قوله:

«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء»

- لو كان المفرد المعرّف باللام مفيداً للعموم - تعارض.

و ليعلم: أنّ سرّ اختلاف القوم هنا فى تقديم المفهوم المخالف؛ و أنّه إن استفيد المفهوم من الوضع فكذا، و إن استفيد المفهوم من الإطلاق فكذا، مع اتفاقهم فى محلّه على تقديم الخاصّ على العامّ؛ و أنّ المتعارضين لو كان بينهما عموم من وجه يقدّم ما هو الأرجح، هو أنّ المعارض للعامّ هنا ليس هو المفهوم، بل ما يكون له مفهوم لو خلى و طبعه، كالقضيه الشرطيه، و لذا يختلف الحال فى استفاده المفهوم من القضيه باختلاف المشارب فى ذلك.

و بالجملة: التعارض بين العامّ و دلالة الجملة الشرطيه مثلاً على الانحصار، لا بين العامّ و المفهوم الأخصّ أو الأعمّ، نعم ينتج انحصار الشرط مفهوماً يكون أخصّ من العامّ تاره من وجه، و أعمّ منه من وجه اخرى.

مختارنا فى المقام

إذا عرفت ما مهّدا لك فنقول: حيث إنّ المبانى فى استفاده العموم و المفهوم مختلفه، لذا يختلف الحكم بحسب المبنى؛ و ذلك لأنّه إن كانت استفاده العموم و المفهوم كليهما من الوضع و بدلاله لفظيه - كما هو الحقّ عندنا فى العامّ، و قيل به فى المفهوم؛ سواء كانا فى كلام واحد، أو فى كلامين - فإن كان للأخذ بأحدهما مرجح يؤخذ به، و يقدّم على الآخر، و إلّا فيوجب الإجمال.

و أمّا إن كانت دلالة العامّ بالوضع، و استفاده المفهوم بالإطلاق و مقدمات

الحكمه، فإن كانا فى كلام واحد رفعت اليد عن المفهوم؛ لأنّ الإطلاق معلق على عدم البيان، و الظهور الفعلى المنجز للعامّ بيان، أو صالح للبيانيه.

و لو عكس الأمر- بأن كانت استفاده العموم من الإطلاق، و استفاده المفهوم من الوضع- فالأمر بالعكس.

و أمّا إن كانا فى كلامين، فعلى مبنى الشيخ الأعظم الأنصارى أعلى الله مقامه- أى تعميم عدم البيان الذى علق الإطلاق على عدمه إلى المتصل و المنفصل(١)- فيقدم المستفاد بالوضع؛ لأنّ المفروض أنّ استفاده الإطلاق مرهونه بعدم البيان و لو منفصلاً، و معلوم أنّ الظهور الوضعى المنجز بيان، أو صالح للبيانه.

و أمّا لو لم نعمم البيان إلى المنفصل؛ و قلنا بأنّ عدم البيان الذى علق عليه الإطلاق، هو خصوص المتصل- كما هو الحقّ عندنا فيصيران متعارضين، و لا ترجيح للظهور الوضعى على الظهور الإطلاقى، كما لا يخفى.

تفصيل المحقق النائيني فى المقام و ما يرد عليه

و أمّا لو استفيد كلّ من العموم و الإطلاق من مقدّمات الحكمه؛ سواء وقعا فى كلام واحد، أو متعدّد، فهل يقدم المفهوم على العامّ، أو يتساقتان فيوجب الإجمال؟

وجهان، بل قولان.

يظهر من المحقق النائيني قدس سره اختيار الأول؛ لأنّه قال: «إنّ المفهوم المخالف مهما كان أخصّ من العامّ، يقدم على العامّ، و يخصّص به مطلقاً؛ سواء كان العامّ متصلاً بالقضيه التى تكون ذات مفهوم، أو منفصلاً عنها، و لا يصلح أن يكون العامّ قرينه على عدم كون القضيه ذات مفهوم؛ لما سبق فى المفاهيم من أنّ العبره فى كون

١- مطارح الأنظار: ٢١٨/ السطر ١٨.

ص: ٤٨١

القضيه ذات مفهوم، هى أن يكون القيد راجعاً إلى الحكم؛ لأنّها وضعت لتقييد جمله بجمله اخرى.

و بعبارة اخرى: يكون القيد فى رتبه الإسناد، لا فى الرتبه السابقه على الإسناد؛ فإنّه لو كان التقييد قبل الإسناد، كان القيد راجعاً إلى الموضوع، و تكون القضيه مسوقه لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما إذا كان التقييد فى رتبه الإسناد، فإنّ القيد حينئذٍ يكون راجعاً إلى الحكم، و يكون من تقييد جمله بجمله اخرى، و حيث إنّ القضيه الشرطيه مثلاً ظاهره فى كون القيد راجعاً إلى الحكم- لأنّها وضعت لتقييد جمله بجمله كما عرفت- فتكون القضيه الشرطيه بنفسها ظاهره فى كونها ذات مفهوم، و أصله العموم فى طرف العامّ، لا- تصلح أن تكون قرينه على كون القيد راجعاً إلى الموضوع؛ لأنّ العموم إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمه الجاربه فى مصبّ العموم، و ظهور القضيه فى المفهوم و إن كان بمقدّمات الحكمه، لكنّه مقدّم و حاكم على جريان مقدّمات الحكمه فى طرف العامّ؛ لأنّ المقدّمات الجاربه فى طرف المفهوم، تكون بمنزله القرينه على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ، و العامّ لا يصلح لأن يكون قرينه على كون القضيه الشرطيه، مسوقه لفرض وجود الموضوع؛ لأنّ كون القضيه مسوقه لفرض وجود الموضوع يحتاج إلى دليل يدلّ عليه...».

إلى أن قال: «هذا إذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العام. و أمّا لو كان أعمّ من وجه فيعامل معهما معاملة العموم من وجه؛ فربما يقدّم المفهوم في مورد الاجتماع، و ربما يقدّم العام» (١).

أقول: لعلّ منشأ التفصيل الذى ذكره فى المقام، هو انس ذهنه الشريف بأنّ

١- فوائد الاصول ١: ٥٦١.

ص: ٤٨٢

الخاصّ يقدّم على العامّ مطلقاً، و أنّ العامّين من وجه يؤخذ بما هو الأرجح منهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ المعارضه لم تكن بين العامّ و بين المفهوم أوّلاً و بالذات، حتّى يلاحظ حال المفهوم من حيث الأخصّيّه و الأعمّيّه، بل بين ما له المفهوم، و بين ما يدلّ على العموم، فيكون التعارض فى الرتبه السابقه عليهما؛ و فى الألفاظ الدالّه على المفهوم و العموم، فلا بدّ من رفع التعارض هناك، و معلوم أنّ استفاده كلّ منهما - حسب الفرض - مرهونه بجريان المقدمات، فلا وجه لجعل أحدهما بياناً للآخر، و لا لكون جريان المقدمات فى المفهوم بمنزله القرينه للعامّ، ليقدم الإطلاق فى المفهوم فى خصوص ما يكون المفهوم أخصّ، مع أنّه لو كان الإطلاق فى أحدهما مقدّمًا على الآخر، لكان ينبغى أن يقدّم و لو فيما إذا كانت النسبه بينها عمومًا من وجه، و لم يقل به.

ثمّ إنّ جريان مقدمات الحكمه فى العامّ، لا - يوجب رجوع القيد فى الشرطيه إلى الموضوع؛ حتّى يقال: إنّ أصله الإطلاق فى طرف العامّ لا تصلح لذلك، بل يمنع جريانها فى الشرطيه لإثبات الانحصار.

هذا مضافاً إلى أنّه قد سبق: أنّ باب العموم غير باب الإطلاق، و أنّ دلالة العامّ على العموم لم تكن مرهونه بجريان المقدمات فى مصبّ العموم.

ص: ٤٨٣

الاستثناء المتعقّب للجمل

المبحث السابع فى الاستثناء المتعقّب للجمل

إشاره

المبحث السابع فى الاستثناء المتعقّب للجمل (١)

إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّده (٢)، فهل الظاهر رجوعه إلى الجميع؛ أى كلّ واحد بنحو العامّ الاستغراقى، أو خصوص الجمله الأخيره، أو لا ظهور له فى واحد منهما، بل لا بدّ فى التعيين من قرينه؟ وجوه، بل أقوال.

و لكن رجوعه إلى الأخيره، ممّا لا خلاف و لا إشكال فيه على أى حال؛ لأنه القدر المتيقّن، بداهه أنّ رجوعه إلى غير الأخيره بدون قرينه، خارج عن طريقه العقلاء فى المحاوره.

و لا يخفى: أنّه لا موقع للبحث عن مقام الاستظهار؛ إلّا بعد إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع.

١- تأريخ شروع البحث غرّه ذى الحجه الحرام / ١٣٨٠ هـ. ق.

٢- قلت: ربما يمثّل لذلك بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...» (أ) [المقرّر حفظه الله] أ- النور (٢٤): ٤ و ٥.

ص: ٤٨٤

فى إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ثبوتاً

و قد يذكّر فى المقام إشكال ثبوتى: و هو عدم إمكان الرجوع إلى الجميع فيما إذا كانت آله الاستثناء حرفاً؛ فإنّ التحقيق أنّ الموضوع فى الحروف خاصّ، كالوضع، فلا بدّ و أن تستعمل لفظه «إلّا» فى إخراج خاصّ؛ أى ما يكون إخراجاً بالحمل الشائع، فإنّ استعملت فى إخراجات متعدّده، يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و قد حقّق فى محلّه عدم جواز ذلك؛ لأنّ اللفظ فإنّ فى المعنى و وجهه و عنوان له، و لا يجوز عقلاً أن يكون شىء واحد فانياً فى أكثر من معنى واحد. بل محذور استعمال الحروف فى الأ- كثر أشدّ من غيرها؛ لأنّها تكون آلات لملاحظه الغير، فيلزم أن يكون شىء واحد فانياً فى شيئين أو أكثر. هذا بالنسبه إلى آله الاستثناء.

و قد يورد هذا المحذور فى المستثنى أيضاً؛ و ذلك فيما إذا كان المستثنى لفظاً مشتركاً، كلفظ «زيد» إذا كان مشتركاً بين عدّه أشخاص، و يكون فى كلّ جملة شخص مسمّى بزيد، فإخراج كلّ منهم بلفظ واحد، مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

فظهر: أنّ الرجوع إلى الجميع، يستلزم استعمال آله الاستثناء أو المستثنى أحياناً (١) فى أكثر من معنى واحد، و قد حقّق فى محلّه عدم الجواز، فإذا لم يمكن الرجوع إلى الجميع و امتنع، فالقدر المتيقّن الرجوع إلى الجملة الأخيره.

١- قلت: أفاد سماحه الاستاذ فى دوره السابقه- كما فى كراستنا: أنّه لو قلنا بأنّ الموضوع له فى الحروف عامّ، كما يراه المحقّق الخراسانى قدس سره أو كانت آله الاستثناء اسماً، كلفظه «غير» أو كان المستثنى عنواناً كلياً، أو كان بحيث يصدق عليه عناوين المأخوذه فى الجمل مع كون آله الاستثناء اسماً كقولك: «أكرم الفقهاء، و أضف النحاه، و شاوّر الامراء، غير الفساق منهم» فلا إشكال فى إرجاع الضمير إلى الجميع، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٨٥

و لا يخفى: أنّ الإشكال غير وارد؛ لما أشرنا فى محلّه من جواز استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد، بل ربما يكون

مستحسنًا، و أنّ حديث فناء اللفظ في المعنى و كونه وجهًا و عنوانًا له، أشبه بالخطابه؛ بلا فرق في ذلك بين الحروف و الأسماء، و السرّ في ذلك أنّ الاستعمال عباره عن طلب عمل اللفظ في المعنى، و جعل اللفظ علامه و أماره عليه، فكما يصحّ أن يكون شيء واحد أماره و علامه على أشياء متعدّده، فكذلك يصحّ أن تكون لفظه واحده أماره و إشاره إلى معانٍ متعدّده.

و لو سلّم عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فمنع كون المقام من ذلك؛ لأنّه إذا كان المستثنى عنوانًا منطبقًا على الجميع كعنوان «الفاسق» فواضح أنّه لم يستعمل في الأكثر، و لفظه «إلّا» مثلًا مخرجه لهذا المعنى الواحد القابل للانطباق على الجميع، فكما أنّ نداء جماعه بلفظه «يا» لا يوجب أن يكون هناك خطابات و إشارات، فكذلك في المقام لا يوجب إخراجات.

و بالجمله: كما أنّ الإشاره إلى جماعه لا توجب تعدّدًا في الإشاره، بل غايه ما هناك التعدّد في المشار إليه، فكذلك إخراج عنوان منطبق على الجميع لا يوجب أن يكون هناك إخراجات، و كذا إذا كان المستثنى فردًا مشتركًا؛ لأنّه يؤوّل بالمسمّى، فيكون واحدًا، و لفظه «إلّا» تخرج هذا المعنى، فتكون لفظه «زيد» المشتركه نظير «زيدون» فكما أنّ في قولنا «إلّا زيدين» لم تستعمل لفظه «إلّا» في الأكثر، فكذلك فيما إذا كان المستثنى مسمّى بزید.

و إن آييت عمّا ذكرناه فالإشكال مختصّ بما إذا كانت آله الاستثناء حرفًا، و أمّا إذا كانت اسمًا فلا محذور حينئذٍ.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم تماميه الإشكال و إمكان إرجاع الاستثناء إلى الجميع، و أنّه لا محذور في البين.

ص: ٤٨٦

في حال رجوع الاستثناء إثباتًا و استظهارًا

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا من إمكان إرجاع الاستثناء إلى الجميع، فحان البحث في مقام الإثبات و الاستظهار؛ و أنّه هل الظاهر رجوعه إلى الجميع، أو الأخير، أو لا ظهور في واحد منهما؟

فقول: يتصوّر للاستثناء و الجمل التي تعقبها صور و أقسام يختلف الاستظهار بحسبها:

فمنها: ما إذا ذكر الاسم الظاهر في الجمله الاولى، و اشتملت سائر الجمل المعطوفه عليها على الضمير، و كان المستثنى مشتملاً على الضمير، كقولنا: «أكرم العلماء، و سلّم عليهم، و أضفهم، إلّا الفسّاق منهم» فإنّ الظاهر منه عند العرف و العقلاء، إرجاع الاستثناء إلى الجميع. كما يناسبه الاعتبار أيضاً؛ لأنّ الضمائر و أسماء الإشاره، تشارك في أنّ مفادهما الإشاره إلى الشيء، و لا تلاحظان مستقلًا، و لا يخبر عنهما كذلك. نعم بينهما فرق من جهه اخرى؛ و هي أنّ اسم الإشاره وضع ليشار به إلى المحسوس، بخلاف الضمير، فإنّه للأعمّ، و لكنّ هذا لا يوجب فرقاً فيما هو المهمّ في المقام؛ من جهه أنّ كلّاً منهما لا يصلح للإخبار عنه حقيقة.

و واضح: أنّه لم يكن في الجمل شيء صالح للإشاره إليه إلّا الاسم الظاهر المذكور في الجمله الاولى؛ لأنّ الضمير لا يشير إلى الضمير، و الأحكام المتوارده على الضمائر، متوارده على الاسم الظاهر حقيقة، فبرجوع ضمير المستثنى إلى الاسم الظاهر، يخرج

عن تحت جميع الأحكام المتعلقة به، فيؤول المثال المذكور حقيقه إلى قولنا: «أكرم و سلم و أصف العلماء، إلّا الفساق منهم» هذا إذا اشتمل المستثنى على الضمير.

ص: ٤٨٧

و كذا الحال فيما إذا لم يشتمل المستثنى على الضمير، كما إذا قيل في المثال المتقدم:

«إلّا الفساق» لأنّ المستثنى بحسب الواقع مشتمل على الضمير، و يكون منوياً فيه، فالكلام فيه هو الكلام في المشتمل على الضمير.

و لو فرض عدم تقدير الضمير فيه، يكون المستثنى عنواناً ينطبق على جميع المستثنيات منها، كما هو كذلك أيضاً؛ لأنّ سائر الجمل - غير الجملة الأولى - مشتمل على الضمير، و معلوم أنّه غير ملحوظ مستقلاً، فلا تصلح بنفسها لانطباق العنوان عليه، و لا تكون بنفسها محكوم به بحكم.

و ما ذكرنا هو مقتضى الاعتبار، و ارتكاز الفهم العقلاني أيضاً، كما لا يخفى على اللبيب.

و منها: ما إذا كانت الجمل المتعدّده مشتمله على الظاهر و الضمير؛ بأن كانت الجملة الأولى مشتمله على الظاهر، و الثانيه على الضمير، و الثالثه على الظاهر، و الرابعه على الضمير... و هكذا، مثل قولك: «أكرم العلماء، و سلم عليهم، أصف التجار، و أكرمهم، إلّا الفساق منهم» فحينئذ لا يدور الأمر بين رجوع الاستثناء إلى الأخير أو إلى الجميع، بل يدور بين الرجوع إلى الجملة الأولى المشتمله على الظاهر، و بين الجملة المتوسّطه المشتمله على الاسم الظاهر و ما بعده (١)، و حيث إنّ لا ترجيح لإحداهما على الاخرى، يصير الكلام مجملاً (٢).

و منها: ما إذا كانت الجمل بأجمعها مشتمله على الاسم الظاهر، فالظاهر أنّها

١- قلت: هذا إذا كانت الجملة المتوسّطه المشتمله على الظاهر واحده، و أمّا إذا تعدّدت فيظهر حكمها ممّا ذكر، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

٢- قلت: و لا فرق في ذلك - كما في الصورة الآتية - بين كون المستثنى مشتملاً على الضمير، أو كان عنواناً ينطبق على الجميع؛ لما أشرنا سرّه في الصورة السابقه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٨٨

كالصور السابقه في أنّه لا مرجّح للرجوع إلى الأخيره دون الرجوع إلى الجميع؛ لأنّه كما يحتمل رجوعه إلى الأخيره، فكذلك يحتمل رجوعه إلى الجميع، فيصير الكلام مجملاً.

نعم، يظهر من المحقّق النائيني قدس سره التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدمه مشتمله على الموضوع و المحمول، كقوله: «أكرم العلماء، و أصف الشعراء، و أهنّ الفسّاق، إلّا النحويين» أو قال: «أكرم العلماء، و أكرم الشعراء، و أكرم السادات إلّا النحوى» فيرجع إلى خصوص الأخيره، و بين ما حذف فيها الموضوع، كقوله: «أكرم العلماء، و الشعراء، و الساده، إلّا

و لكن فيه: أنّ الاستثناء إنّما يرجع إلى الموضوع بلحاظ تعلق الحكم به، لا- الموضوع فقط، و لا الحكم كذلك، و مجرد ذكر الحكم لا يكون دخیلاً فى موضوع الاستثناء، فإذن لا وجه للتفصیل.

و دعوى: «أنّ تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيره مستقلاً، یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام»(٢)، لا ترجع إلى محصل؛ لما أشرنا من أنّ احتمال الرجوع إلى الجميع، مساوٍ لاحتمال الرجوع إلى خصوص الأخيره؛ لو لم نقل بأظهريته منه عند العرف(٣)، و مع هذا لا يكون الكلام هنا بمهمّ.

١- قلت: كذا فى فوائد الاصول ١: ٥٥٤، لمقرّره العلامه الكاظمينى قدس سره. [المقرّر حفظه الله]

٢- قلت: كذا فى أجود التقريرات ٢: ٣٧٦، لمقرّره العلامه الخوئى - دام ظلّه - . [المقرّر حفظه الله]

٣- قلت: مضافاً إلى أنّ المثال الذى ذكره لعدم ذكر الموضوع، غير سديد؛ لأنّ الموضوع مذکور فى المثال، كما لا يخفى. إلّا أن يقال: إنّ المراد عدم ذكر الحكم، و قد وقع الاشتباه من المستسخ. و لا- يخفى: أنّ ما قرّر فى أجود التقريرات فى هذا المبحث أحسن ممّا قرّر فى فوائد الاصول، و الإشكال المتوجّه عليه أقلّ ممّا یرد على التقرير الآخر، فاختبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٨٩

تذنیب: فى التمشك بالأصل العملى فى المقام عند الشكّ و الإجمال

قد عرفت: أنّه لا إشكال فى أنّ القدر المتیقّن، رجوع الضمير إلى الأخيره؛ لأنّ عوده إلى غيرها و صرفه عنها، خلاف الارتكاز و قانون المحاوره. فإذا لم يمكن الاستظهار بالنسبه إلى ما عدا الأخيره، هل یصحّ الأخذ بأصالة العموم فى سائر الجمل مطلقاً، أو لا يمكن الأخذ كذلك، بل المرجع الأصل العملى، كما اختاره فى «الكفايه»(١) أو یفصل بین ما إذا استفيد العموم من اللفظ، أو من مقدّمات الحكمه(٢)، فیجوز فى الأوّل، دون الثانى؟ و جوه.

و الذى یقتضيه النظر عدم صحّ التمشك بأصالة العموم مطلقاً؛ لما أشرنا غیر مرّه من أنّ مجرد ظهور الكلام فى أمر، لا یصحّ الاحتجاج به، بل لا بدّ فى ذلك من إحراز تطابق الجدلّ للاستعمال، و مع قریبته الاستثناء الواقع فى الكلام لا یکاد یحرز ذلك؛ فإنّ أصالة العموم إنّما تكون حجّه، فيما إذا احرز تطابق الجدلّ للاستعمال، و ذلك فيما إذا ورد ما یصلح للقرينيه بعد استقرار ظهور الكلام فى كلام منفصل، و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّه فى الاستثناء المتصل بالكلام، فحيث حفّ الكلام بما یصلح للقرينيه و تقييد مدخول إرادته العموم، فلا یکاد یحرز عند ذلك تطابق الإرادتين، فیصير الكلام مجملًا.

١- كفايه الاصول: ٢٧٤.

٢- قلت: جرى سماحه الاستاذ- دام ظلّه- فى هذا على مذاق القوم، و إلّا فمقدّمات الحكمه عنده لا تقتضى العموم. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٩٠

و توهم: أن ذلك مخلّ بغرض المتكلم، مدفوع بإمكان تعلق غرضه أحياناً بإلقاء الكلام المجمل، وإلا لوجب أن لا يصدر المتشابهات و المجملات، و هو كما ترى.

إن قلت: إن أصله الإطلاق في الاستثناء و المستثنى، جاريه في حدّ نفسها لو لا حكمه أصله العموم عليها، و معها لا مجال لقريته الإطلاق؛ لأنه دوري، نعم لو كانت دلالة العموم بمقدمات الحكمه، لم يكن وجه لتقديم أصله العموم، و لكنّه بمعزل من التحقيق.

قلت أولاً: إن العموم و إن كان وضعياً لا يحتاج إلى جريان المقدمات، لكنك عرفت أنه بمجرد ذلك، ما لم يحرز تطابق الجدّ للاستعمال، لا يصلح للاحتجاج به، و لا يكاد يحرز فيما إذا حفّ الكلام بما يصلح للقريته و تقييد مدخول أداه العموم.

و بالجملة: لم يحرز بناء العقلاء في العمل بأصله العموم عند احتفاف الكلام بما يصلح للقريته.

و ثانياً: إن إطلاق المستثنى تابع لإطلاق الضمير المشتمل عليه، و لا يعقل أن يكون الإطلاق مشخّصاً لمرجع الضمير، و إلا للزم الدور.

و هكذا الإشكال في صورته عدم اشتماله على الضمير؛ لصحّه انطباق عنوانه على الجميع، سواء قلنا: إن الضمير منوى أم لا، فحينئذ لا تكون أصله الجدّ محرزه، فتأمل.

ص: ٤٩١

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

المبحث الثامن في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

إشاره

المبحث الثامن في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص (١)

إذا ورد عامّ و خاصّ، و شكّ في كون الخاصّ مخصّصاً، أو ناسخاً، فهل لأحدهما مزيّه و ترجيح على الآخر، أم لا؟

و الكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في ماهية النسخ و التخصيص ثبوتاً و بيان إمكانهما

إشاره

التخصيص: عبارته عن إخراج فرد أو أفراد عن تحت دائره حكم العام من أول الأمر؛ بحيث يستكشف أن الحكم لم يتعلّق جداً بما خرج، بل معلق على ما بقى، و أن تعليقه على نحو العموم كان صورياً ظاهرياً.

و لا- فرق في ذلك بين كون العموم أفرادياً، أو زمانياً، مثال الأول معلوم و واضح، و مثال الثانى قولك: «أكرم كلّ عالم في كلّ زمان» فإن خصص يستكشف منه أنه لم يجب إكرام جميع العلماء في جميع الزمان.

١- تأريخ الشروع ٦ ذو الحجة الحرام / ١٣٨٠ هـ. ق.

ص: ٤٩٢

و النسخ: عبارته عن ارتفاع و انتهاء أمد الحكم غير المغنياً بغايه زمانيه، و ذلك لأنه إذا جعل حكم في الشريعة المقدسه من غير تقييد بالزمان، فمقتضى ظاهر الدليل هو كون الحكم المجعول على طبيعه، مستمرّاً و ثابتاً في عمود الزمان، و بعد ذلك لو ورد ما يخالفه يكون ناسخاً له، فيكون النسخ في الظاهر و في مقام الإثبات رفعاً للحكم، و لكنّه في الحقيقه دفع.

فظهر: أنه كما في التخصيص لم يكن الحكم في الواقع معلقاً جداً على جميع الأفراد، و إنما تعلّق بها في مقام الظاهر و مقام الإثبات، فكذلك النسخ لم يكن الحكم معلقاً فيه جداً إلى الأبد، و إنما اظهر دوام الحكم و استمراره لمصلحه و حكمه اقتضته، فالنسخ في الحقيقه عبارته عن انتهاء أمد الحكم؛ بحيث لا يكاد يصلح للعمل بالحكم الأول بعد ورود ذلك.

فظهر ممّا ذكرنا الفرق بين التخصيص الأفرادى و الأزمانى، و بين النسخ؛ و أن النسخ في الحقيقه كأنه تقييد أزمانى.

ما يعتبر في صحه النسخ

وقع الكلام في أنه هل يعتبر في النسخ صيروره الحكم المنسوخ فعلياً؛ بحيث تكون جميع شروط الحكم فعلياً، سواء عملوا به، أم لم يعملوا، أو لا يعتبر ذلك، فيصحّ نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل، بل يصحّ أن ينسخ الحكم قبل صيرورته فعلياً، أو يكفى فيه تحقّق شروط تقوّبه إلى مرحله الفعلية، و يكون الحكم مراحقاً لها؟ وجوه:

يظهر من صدر كلام المحقّق الخراسانى قدس سره أنه يعتبر في النسخ أن لا يكون قبل

ص: ٤٩٣

حضور وقت العمل (١)، و لكن يظهر من أثناء كلامه أنه يمكن أن ينسخ الحكم قبل وقت العمل أيضاً (٢)، و وافقه في ذلك العلمان العراقى و الحائرى ٠ و حيث إنّ المحقّق العراقى قدس سره ذكر وجه ذلك مفضلاً، لذا نذكره أولاً ثمّ نعقبه بما يرد عليه، ثمّ نشير إلى ما ذكره شيخنا العلّامة قدس سره و ما فيه.

قال المحقّق العراقى قدس سره في ضمن بيان مطلب آخر:

إنَّ كون النسخ عبارته عن رفع الحكم الفعلي، في غايه المتانته، و إنما الكلام في ميزان فعلية الحكم، و لكن هل المراد بالحكم الفعلي - بيان منّا - ما تحققت فيه جميع الشروط، و ارتفعت عنه جميع الموانع؛ بحيث تكون فعلية الحكم مساوئيه لمحرّكيه العبد فعلاً، أو المراد به حصول مقدار من الشروط و ارتفاع موانع كذلك (٣)؛ بحيث تكون

١- كفايه الاصول: ٢٧٦.

٢- نفس المصدر: ٢٧٨.

٣- قلت: كذا استفدنا من مجلس الدرس، و لكن مقتضى التأمل في كلامه قدس سره - كما استفدنا من بعض أعيان تلامذته - هو أنّ مراده بالفعل هذه هو الإنشائي على مبنى غيره؛ لأنّه يرى أنّ الإراده فعلية في جميع الواجبات؛ سواء كانت تنجيزيه، أو تعليقيه، أو مشروطه، و أنّ الفرق بينها هو أنّه في الواجب التنجيزي، يكون الوجوب و الواجب غير معلق على شىء، و يكون ذا مصلحه قبله، فتعلق الإراده الفعلية بهما، و لذا يجب تحصيل كلّ ما يتوقّف عليه، و في الواجب التعليقي يكون الوجوب فعلياً، و الواجب ذا مصلحه فعلية، و لكن يكون الإتيان به منوطاً و مشروطاً بشىء، و في الواجب المشروط و إن كان الوجوب فعلياً أيضاً، و لكنّ الواجب ليس ذا مصلحه فعلية، و إنّما يكون ذا مصلحه فعلية إذا وجد الشرط. فظهر أنّ الإراده و الوجوب في جميعها فعلية، و الفرق إنّما هو في الواجب، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٩٤

فعليته مساوئيه لمحرّكيه الاشتياق نحو الشىء المنوط بقيوده في لحاظ الأمر في فرض تحقّق قيوده؟

و لكن يستحيل أن يراد بفعلية الحكم المعنى الأوّل؛ لأنّ محرّكيه العبد فعلاً، من شئون تطبيق العبد مضمون الخطاب على المورد، و هو في الرتبة المتأخّره عن الخطاب، و يستحيل أن يؤخذ في مضمونه، فلا محيص من إرادته المعنى الثاني، فإذن ليست فعلية الحكم إلّا محرّكيه الاشتياق للأمر؛ بإبرازه على عبده توطئه لتطبيقه على المورد، فيتحرّك من قبله، فحينئذٍ لو كان المراد من النسخ رفع الحكم الفعلي، فلا بدّ و أن يكون المقصود منه رفع مضمون الخطاب بما له من الفعلية المناسبه له، لا بالفعلية المناسبه لتطبيق العبد مضمونه على مورده.

فعلى هذا يكون تصوّر النسخ في الموقّعات و المشروطات قبل وقتها و شرطها، بمكان من الإمكان، بل لا بدّ و أن يكون النسخ في الأحكام جميعها من هذا الباب؛ حتّى في ظرف وجود الشرط خارجاً، إذ في هذا الظرف لا ينقلب مضمون الخطاب الصادر من المولى؛ لاستحاله شمول مضمونه و لو بترقيّه مرتبه منوطه بمقام تطبيقه المتأخّر عنه رتبه، فما هو من شئون التطبيق - وجد أم لم يوجد - أجنبي عن مضمون الخطاب، و لا يوجب قلب مضمونه من مرتبه إلى مرتبه، بل الخطاب بما له من المضمون محفوظ في مرتبه نفسه؛ وجد الشرط المزبور خارجاً، أم لم يوجد.

إلى أن قال: «و يكفي شاهداً لما ذكرنا في المقام، أنّه لو قال المولى:

«إن جاءك زيد أكرمه» ثمّ بعد هنيهة قال: «فسخت هذا الحكم» و لو قبل مجىء زيد، لا يرى العرف قبح هذا الكلام و استهجانته كما لا يخفى. و لعمرى، إنّ مثل هذا الوجدان أعظم شاهد على المدّعى؛ من عدم احتياج صحّه النسخ إلى حضور

وقت العمل و وجود شرائط الحكم خارجاً»(١).

و فيه: أنه لو أنشأ الشارع الأقدس حكماً مشروطاً بشرط - كالحج المشروط بالاستطاعه - قبل تحقق الشرط، و رفع ذلك الحكم، فلا يخلو إمياً أن يكون مراداً له جداً قبل الحكم المجعول أولاً، و كان يرى الصلاح في إيجابه، و لكن بعد ذلك بدا له فيه و انكشف خلافه؛ بأن ظهر فساد.

أو لم يرده جداً، و إنما ألقاه صورياً لمصلحه:

فعلى الأول: يلزم البداء المستحيل في حقه تعالى.

و على الثاني: لا يصدق النسخ؛ لأنه إعلام بزوال الحكم الشرعي، و المفروض أنه ليس حكماً شرعياً حقيقياً، و إنما هو صورته للحكم، فلا يصدق على رفعه النسخ(٢).

و أما المثال الذي استند إليه قدس سره لا يكون دليلاً له؛ لأنه لا مانع من

١- مقالات الاصول ١: ٤٨٣.

٢- قلت: يمكن أن يقال: إنه على هذا يلزم أن لا يصدق النسخ بعد وقت العمل أيضاً؛ لأن الحكم إنَّما كان جدياً قبل النسخ، و لا يكون مراداً بالنسبه إلى الأزمنه المتتاليه، مع أنه القى الحكم بصوره يوهم كون الحكم دائماً؛ لأن دليل النسخ لا ينافي دليل المنسوخ بالنسبه إلى ما عمل به الذي كان مراداً جداً، و إنما ينافيه بالنسبه إلى الأزمنه المتتاليه التي لم يردها جداً، فبالنسبه إلى مصب دليل النسخ، يكون وروده قبل العمل و بعده على حد سواء بالنسبه إلى عدم واقعيه الحكم. نعم، يكون بينهما فرق من جهة أن الحكم الوارد في دليل النسخ بعد العمل، يكون في حصه من الزمان حقيقياً واقعياً، و أما الحكم الوارد قبل العمل، فليس حكماً واقعياً أصلاً. و لكن هذا لا يهم فيما نحن بصدده؛ من أن دليل النسخ يرد على قضيه ظاهرها الاستدامه بالنسبه إلى الأزمنه المتتاليه، و الحكم في كليهما بالنسبه إلى هذا صوري. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٩٦

تصوير البداء - المستحيل في حقه تعالى - في حق الموالى العرفيين؛ فإن من قال: «إن جاءك زيد أكرمه» يمكن أن يكون معتقداً بأن الإكرام عند مجيء زيد ذو مصلحه ملزمه، و بعد هنيهة يبدو له في ذلك؛ و أنه غير ذي مصلحه، لذا ينسخه، و لا مانع و لا إشكال فيه، و لكن كيف يكون هذا شاهداً لمورد يستحيل البداء في حقه؟! فتدبر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا، يظهر لك النظر فيما قاله شيخنا العلامة الحائري قدس سره:

«من أنه لا يشترط في النسخ أن يكون وارداً بعد وقت العمل؛ لأنه من الممكن أن يكون وجود المصلحه، في جعل حكم و نسخه قبل زمان العمل به»(١).

وجه النظر: هو أنه على هذا لا- يكون الحكم المنسوخ حقيقياً، بل يكون صورياً، وقد أشرنا إلى أنه يعتبر في النسخ أن يكون الحكم المنسوخ حقيقياً.

فظهر بما ذكرنا: أنه يعتبر في الحكم المنسوخ، أن يكون فعلياً حقيقياً عمل به في برهه من الزمان، و ظهر أن النسخ ليس تخصيصاً زمانياً، و الحكم المنسوخ ملقى بصوره العموم، و غايه ما هناك أن الحكم المنسوخ، غير موقت بوقت و مطلق بحسب الزمان، و الناسخ كأنه يقيدده، و لأجل ذلك لا يكون ورود دليل الناسخ بعد العمل بالمنسوخ بزمان قليل مستهجناً، كما هو الغالب في الشريعة، فإنه قد نسخ بعض الأحكام المجعوله في بدء الأمر في أواخر البعثه، و إلّا فلو كان الحكم الملقى بصوره العموم في عمود الزمان إلى يوم القيامة، يكون تخصيصه في حصّه من الزمان مستهجناً، ألا- ترى أنه إذا قيل: «أكرم جميع العلماء» ثم خصص معظمه بنحو لم يبق

١- درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٢٩.

ص: ٤٩٧

إلّا إكرام أفراد قليلة، يكون مستهجناً(١)!! هذا كلّه في ماهيه النسخ ثبوتاً.

١- قلت: يعجبني - تميمياً للفائده- الإشاره الإجماليه إلى دفع ما حكى عن اليهود و النصرارى في استحاله النسخ، و إثبات إمكانه و وقوعه، و قد اقتبسناه ممّا أفاده بعض الأساطين - دام ظلّه- في محاضراته، و حاصله: أن النسخ عباره عن ارتفاع الحكم و انتهاء أمد الحكم المجعول في الشريعة، و لا إشكال و لا كلام في إمكانه و وقوعه في الشريعة المقدّسه، كما هو المعروف و المشهور بين المسلمين. و حكى عن اليهود و النصرارى استحاله النسخ، و تشبثوا في ذلك بشبهه حاصلها: أن النسخ يستلزم أحد محذورين لا- يمكن الالتزام بشي ء منهما: إمّا عدم حكمه الناسخ، أو جهله بها، و كلاهما مستحيل في حقّه تعالى؛ لأنّ جعل الأحكام و تشريعها منه تعالى، لا- بدّ و أن يكون على طبق الحكم و المصالح الكامنه في متعلقاتها؛ ضروره أن جعل الحكم بلا مصلحه جزاف ينافي حكمته تعالى، فلا- يمكن صدوره منه تعالى، فإذا رفع الحكم الثابت لموضوعه، إمّا أن يكون مع بقاء الموضوع على ما هو عليه من المصلحه و المفسده و علم الناسخ بها، أو يكون من جهه البداء و كشف الحال، كما يقع ذلك غالباً في الأحكام و القوانين العرفيه العالميه، و لا ثالث لهما: و على الأول: يلزم أن يكون رفع الحكم جزافياً، و هو منافٍ لحكمته المطلقه، و يستحيل صدوره منه تعالى. و على الثاني: يلزم الجهل في حقّه تعالى، و هو أيضاً محال. فظهر: أن وقوع النسخ في الشريعة- لاستلزامه المحال- محال في حقّه تعالى. و لكن يجاب عن الإشكال: بأنّ النسخ- كما أشرنا عباره عن ارتفاع الحكم و انتهاء أمدّه، فمن الممكن أن تكون المصلحه المقتضيه لجعله، منتهيه إلى ذلك الزمان، فلا مصلحه فيه بعد ذلك، فعليه يكون الحكم المجعول على طبق المصلحه ثبوتاً، مقيداً بذلك الزمان الخاصّ المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس. و بالجمله: لا شبهه في دخاله الخصوصيات الزمانيه و المكانيه أو نفس الزمان- كأوقات الصلاه، و الصيام، و الحجّ، و ما شاكل ذلك- في ملاكات الأحكام؛ و أنها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات، فإذا صحّ ذلك كما هو أوضح من أن يخفى، فلتكن دخيله في استقرارها و عدمها؛ ضروره أنه لا- مانع من أن يكون الفعل، مشتملاً على مصلحه في مدّه معينه؛ و في قطعه خاصّه من الزمان، فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدّه، فعلى هذا يصحّ أن يقال- على عكس مقالهم-: إنّه على هذا لا يعقل جعل الشارع الحكم

الكذائي على نحو الإطلاق؛ لكونه جزافياً و بلا-ملا-ك. فتحصّل: أنّ النسخ في الواقع و نفس الأمر، انتهاء أمد الحكم بانتهاء المصلحه عند ذاك، فهو في الحقيقه دفع و إن كان بحسب مقام الإثبات و إطلاق الدليل من حيث الزمان رفعاً، و لا يلزم منه أى محذور من خلاف الحكمة أو كشف الخلاف المستحيلين في حقّه تعالى. هذا بناءً على مذهب العدلية من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها. و أمّا بناءً على مذهب من يرى تبعيه الأحكام لمصالح في نفس الأمر و النهي، فالأمر كذلك أيضاً؛ فإنّ المصلحه الكامنه في نفس الحكم تاره: تقتضى جعل الحكم على نحو الإطلاق و الدوام في الواقع، و اخرى: جعله في زمان خاصّ و وقت مخصوص، فلا محاله ينتهي بانتهاء ذلك الوقت. فتحصّل: أنّه لا ينبغي الشكّ في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدّسه على كلا المذهبين، كمسأله قبله و نحوها. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٤٩٨

المقام الثاني: في مقام الإثبات و الاستظهار

إشاره

لو ورد عامّ و خاصّ فلا يخلو أمرهما بحسب التصوّر- إمّا أن يكونا معلومى التاريخ، أو لا، فعلى الأوّل إمّا أن يكونا متقارنين، أو يكون الخاصّ متأخراً، أو العامّ متأخراً، و التأخّر إمّا عن زمان الحاجه و العمل، أو عن زمان الحضور:

فإن وردا معاً، أو تأخّر الخاصّ أو العامّ عن الآخر، و لكن كان وروده قبل حضور وقت العمل بالآخر، فعلى ما ذكرنا- من أنّه يعتبر في ماهيه النسخ حضور

ص: ٤٩٩

وقت العمل- يتعيّن كون الخاصّ مخصّصاً، و لا- سبيل لاحتمال النسخ. فما يظهر من المحقّق الخراساني و وافقه شيخنا العلامة الحائري ٠- من أنّه يحتمل النسخ، و لكن يرجح التخصيص على النسخ؛ لأكثرية من النسخ- غير وجيه.

و لو شكّ في تقدّم أحدهما على الآخر؛ و أنّه ورد بعد العمل بالآخر أو قبله- كما هو الشأن في كثير منها- فلا يوجد أصل عقلائي يثبت ذلك، فقالوا: «إنّ العمل حينئذٍ بالأصول العمليه»(١).

و أمّا إن ورد أحدهما بعد حضور وقت العمل بالآخر، فإن كان المتأخّر خاصّاً فيحتمل كلّ من التخصيص و النسخ، بأن يكون لتأخير بيان العامّ عن وقت الحاجه مصلحه. و لكن احتمال التخصيص بعيد، لا لعدم إمكان تأخير البيان عن وقت الحاجه؛ لإمكان أن يكون لتأخير البيان عن وقت الحاجه مصلحه، فيكون العامل بعموم العامّ قبل ذلك معذوراً، بل لكون التخصيص كذلك غير متعارف.

و كذا احتمال النسخ بعيد في نفسه، و لذا أنكر بعضهم وجود النسخ في الشريعة.

و لو تنزّلنا عن ذلك فلا يمكن إنكار قلّه النسخ، فيدور الأمر بين البعدين، و لكن مع ذلك يكون الحمل على التخصيص أولى من النسخ.

و كذا إن كان المتأخّر عامّاً، فإنّه يدور بين كون الخاصّ مبيّناً و مخصّصاً للعامّ، و بين كون العامّ ناسخاً، و الحقّ ما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره من أنّ النسخ بعيد في نفسه، و التخصيص كثير، فكان العقلاء يحملون على ما يكون كثيراً شائعاً.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه يحمل على التخصيص في جميع موارد دوران الأمر بينه و بين النسخ.

١- قلت: الأقوى أنّه ما لم يحرز ذلك يحمل على التخصيص، و لعلّ وجهه واضح. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٠٠

إيقاظ في موقف حال ما ورد عن أئمّه أهل البيت المخالف للكتاب و السنّه

و ليعلم: أنّ الروايات الواردة في لسان أئمّه أهل البيت عليهم السلام خصوصاً الصادقين عليهما السلام المخالفه للكتاب و السنّه، إنّما تكون مخالفه بالعموم و الخصوص، أو بالإطلاق و التقييد، و لا تصلح أن تكون ناسخات و مخصّصات أو مقيّدات؛ لأنّ النسخ و التخصيص و التقييد شأن المقنّن و المشرّع، و الشارع هو النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم (١) و أمّا أئمّه أهل البيت عليهم السلام فليس شأنهم إلّا الحفظ و التبليغ، فيحتمل المخالف الوارد عنهم عليهم السلام أحد احتمالات ثلاثه:

الأوّل: أن يكون النبي صلى الله عليه و آله و سلم قد بلغ - منذ بعثه الله تعالى إلى زمان ارتحاله - جميع الأحكام حتّى أورش الخدش، كما تشهد بذلك خطبه حجّه الوداع، حيث

قال صلى الله عليه و آله و سلم: «معاشر الناس، ما من شىء يقربكم من الجنّه و يباعدكم من النار إلّا و قد أمرتكم به، و ما من شىء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنّه إلّا قد نهيتكم عنه»

(٢) و قد امتاز أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام عن سائر الصحابه بحفظه لأحاديث النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أمّا هم فلم يكونوا كثيرى الاعتناء بحفظ ما يقوله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم كما كان لأمير المؤمنين، و كان عليه السلام ملازماً للنبي صلى الله عليه و آله و سلم حضراً و سفيراً،

١- قلت: و لا يخفى أنّ المقنّن و الشارع في الحقيقة هو الله تعالى، و إطلاق «الشارع» على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله ليس على سبيل الحقيقة. [المقرّر حفظه الله]

٢- الكافي ٢: ٧٤/٢، وسائل الشيعه ١٧: ٤٥، كتاب التجاره، أبواب مقدّماتها، الباب ١٢، الحديث ٢.

ص: ٥٠١

و كان معصوماً من الخطأ و السهو و النسيان، و أما سائر الناس فلم تكن لهم هذه العناية الشديده بحفظ كل ما يقوله النبي صلى الله عليه و آله و سلم و إن كان ربما يوجد من له إمام بحفظ ما يلقيه النبي صلى الله عليه و آله و سلم و لكن أين هم من أمير المؤمنين عليه السلام الذي كان مع النبي صلى الله عليه و آله و سلم في جميع الحالات، و كان أولهم إيماناً!! و لذا حكى عنه عليه السلام

«أتى أعلم محلّ نزول الآيات و شأن نزولها و وقوعها في السفر و الحضر»

(١).

و لو سلم أنّ فيهم من كانت له عناية بالحفظ كما كان لأمر المؤمنين عليه السلام و لكن لم يكونوا في جميع الحالات مع النبي صلى الله عليه و آله و سلم كما كان حال أمير المؤمنين عليه السلام.

و لو سلم هذا أيضاً، فلا يمكن إنكار أنه لم تكن لهم عصمه من الخطأ و السهو و النسيان، كما كان له عليه السلام. فعلى هذا الاحتمال يكون النبي صلى الله عليه و آله و سلم قد بلغ جميع الأحكام، و لكن لم يحفظ جميعها غير أمير المؤمنين عليه السلام لاعتنائه كثيراً بحفظها دون سائر الناس، مضافاً إلى كونه أولهم إيماناً، مع كونه معصوماً من الخطأ و السهو و النسيان، دون سائر الناس، فأورث ما وعاه أئمة أهل البيت عليهم السلام خلفاً عن سلف، فيكون أئمة أهل البيت المعصومون، ناقلين لما بلغه النبي صلى الله عليه و آله و سلم حسبما حفظه أمير المؤمنين عليه السلام و أودعه أولاده المعصومين عليهم السلام.

الثاني: يحتمل أن يكون النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم قد بلغ الأحكام الموجوده في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام بواسطة أمير المؤمنين عليه السلام سرّاً، كما يشهد

ما روى من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لَمَّا أوعزه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بموته: «علمنى رسول الله ألف باب من العلم؛ ففتح لى من كل باب ألف باب، و أوصانى بما أنا قائم به إن شاء الله...»

الرواية (٢).

١- راجع الأمالي، الصدوق: ٢٢٨/١٣.

٢- الإرشاد، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، الجزء الأول ١١: ١٨٦.

ص: ٥٠٢

فكان بعض الأحكام مخزوناً عند أمير المؤمنين عليه السلام حسبما أودعه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أمير المؤمنين عليه السلام و لم يكن صلاح في تبليغها زمان حياته، بل صار الصلاح في حياه أئمة أهل البيت عليهم السلام فأودعها أمير المؤمنين عليه السلام عند ولده المعصومين عليهم السلام.

و الفرق بين الاحتمالين: هو أنّ مقتضى الاحتمال الأول، أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم بلغ جميع الأحكام جهاراً و

لكن لم يحفظها غير أمير المؤمنين عليه السلام و أما الاحتمال الثاني فمقتضاه أنه صلى الله عليه وآله وسلم بلغ بعض الأحكام سرّاً لأمر المؤمنين عليه السلام و لم يبلغه جهاراً، إمّا لكون المصلحة في التأخير، أو لوجود موانع في التبليغ، أو نحو ذلك.

فعلى هذا الاحتمال أيضاً يكون ما يلقونه، حاكياً عن النسخ، و التخصيص، و التقييد.

الثالث: أنه يحتمل أن يكون ما صدر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ممّا يمكن استفادته من الكتاب العزيز، و لكن لم يكن لغيرهم هذا الشأن، كما ورد عنهم في حقّ أبي حنيفة و غيره: «ما تعرف من القرآن حرفاً، و إنّما يعرف القرآن من خوطب به (١)» (٢).

١- راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢٧.

٢- قلت: يعجبني إيراد ما ذكره سيّد مشايخنا الحكيم قدس سره في حقائق الاصول في مسأله استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و في أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين؛ ففيه تأييد و تبين للمقال، قال قدس سره: فائده: حدّث بعض الأعظم دام تأييده: أنه حضر يوماً منزل الآخوند ملأ فتح على قدس سره مع جماعه من الأعيان، منهم السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله و الحاجّ النورى صاحب المستدرک رحمه الله و السيّد حسن الصدر- دام ظلّه- فتلا الآخوند رحمه الله قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ...» (أ) الآية، ثمّ شرع في تفسير قوله تعالى: «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيه، و بعد بيان طويل فسّرها بمعنى لما سمعوه منه استوضحوه، و استغربوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، فحضروا عنده في اليوم الثاني، فسّرها بمعنى آخر غير الأوّل، فاستوضحوه أيضاً، و تعجّبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، ثمّ حضروا عنده في اليوم الثالث، فكان مثل ما كان في اليومين الأوّلين، و لم يزالوا على هذه الحال؛ كلّما حضروا عنده يوماً ذكر لها معنى ... إلى ما يقرب ثلاثين يوماً، و كلّما سمعوا منه استوضحوه. و قد نقل الثقات لهذا المفسّر كرامات (ب). [المقرّر حفظه الله] أ- الحجرات (٤٩): ٧. ب- حقائق الاصول ١: ٩٥.

ص: ٥٠٣

فعلى هذا الاحتمال أيضاً، لا يكون ما يوجد في لسان أئمة أهل البيت عليه السلام نواسخ، أو مخصّصات، أو مقيّدات، بل كواشف عن النواسخ، و المخصّصات، و المقيّدات.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما يوجد في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام حاكيات عن النواسخ، و المخصّصات، و المقيّدات، فلا ينافي ما عليه المذهب من جواز تخصيص الكتاب و السنّه و تقييدها و نسخها في كلمات أئمة أهل البيت المعصومين عليهم السلام (١).

١- إلى هنا تعطلت دروس الحوزه العلميه المقدّسه بقم- صانها الله من الحوادث و البليات- بمناسبة حلول الصيف، و كان ذلك يوم الأحد/ ٧ ذو الحجّه الحرام/ من سنه ١٣٨٠ هـ. ق. و الحمد لله أوّلاً و آخراً، حرّره العبد الفانى السيّد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودى عفى عنه.

ص: ٥٠٤

تخصيص العام أو المطلق الكتابي بخبر الواحد

المبحث التاسع في تخصيص العام أو المطلق الكتابي بخبر الواحد

إشارة

المبحث التاسع في تخصيص العام أو المطلق الكتابي بخبر الواحد(١)

لا-ريب في جواز تخصيص عموم الكتاب العزيز بالكتاب، و بالخبر المتواتر، و بالخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه، و بالإجماع القطعي، و وجهه واضح؛ لتساوى العام و الخاص في الجميع من حيث قطعيه السند و ظنيّه الدلاله، مع أظهرية الخاص من العام، فيقدم عليه.

و أمّا تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر، فقد وقع الخلاف فيه عندنا و عند العامة، خلافاً لما عن بعض الأساطين دام ظلّه حيث خصّ الخلاف فيه بالعامة(٢)؛ لما حكى عن السيّد الأجلّ المرتضى(٣) و صريح الشيخ في «العدّه»(٤) من عدم الجواز

١- لم يتعرّض سماحه الاستاذ- دام ظلّه- في هذه الدوره لهذا المبحث، و قد تعرّض له في الدوره السابقه، فأحببت الإشارة إليه تمييزاً للفائده؛ مقتبساً ممّا أفاد سماحته في الدوره السابقه، و ما قيل في المقام. [المقرّر حفظه الله]

٢- محاضرات في اصول الفقه ٥: ٣٠٩.

٣- الذريعه إلى اصول الشريعه ١: ٢٨٠، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

٤- العدّه في اصول الفقه ١: ٣٤٤.

ص: ٥٠٥

مطلقاً، و نسب إلى المحقّق التوقّف في المسأله(١)؛ و إن ناقش المحقّق القمّي في النسبه، مدّعياً أنّه نافٍ للتخصيص، فلاحظ «القوانين»(٢).

و الحقّ:- كما صرّح به المحقّق الخراساني قدس سره(٣) و سيّدنا الاستاذ دام ظلّه و غيرهما من المحقّقين- جواز تخصيص العموم الكتابي بالخبر المعتبر، و يمكن الاستدلال لذلك بوجوه:

حول ما يستدلّ به على جواز التخصيص و التقييد

منها: ما أفاده سماحه الاستاذ دام ظلّه في الدوره السابقه، و حاصله:

أنا ذكرنا في محلّه أنّ عمده ما يستدلّ به لحجّيه خبر الواحد- بل الدليل الوحيد فيها- هو بناء العقلاء الممضى عند الشرع، و ليس للشارع تأسيس أو إعمال

١- معارج الاصول: ٩٦.

٢- قوانين الاصول ١: ٣٠٨/السطر ١٣.

٣- قلت: قال في الكفايه: الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص (أ)، مراده بهذا الخبر الذى قام الدليل على اعتباره بالخصوص، لا ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد، فهو قدس سره مفضل فى المسأله بأنه إن ثبتت حججه خبر الواحد بالظن الخاص، يصح تخصيص الكتاب به، دون ما إذا ثبتت حججه بالظن المطلق و دليل الانسداد. و لكن يمكن تصحيح مقاله بأن ذلك فيما إذا كانت نتيجة مقدمات الانسداد، التبعض فى الاحتياط، أو حكم العقل بالعمل بالظن عند ذلك؛ لأنه لا يكون خبر الواحد عند ذلك، حجه شرعيه حتى يصلح لتخصيص الحجه الشرعيه، و أما إذا كانت نتيجه كشفها عن حججه الظن شرعاً، فإذا أفاد خبر الواحد الظن، فالظاهر أن وزانه وزان ما إذا ثبتت حججه بدليل خاص فى جواز تخصيص الكتاب به، فتدبر. [المقزر حفظه الله] أ- كفايه الاصول ١: ٢٧٤.

ص: ٥٠٦

تعديد فى هذا، و لا يابى هذا عن تقديم الخاص الخبرى على عموم الكتابى، و لا يكون فيه أى محذور و إن كان سند أحدهما ظنياً و الآخر قطعياً؛ لعدم وقوع التعارض بين السنتين حتى يتخيل أن مقتضى التخصيص، ترجيح ما هو ظنى السند على ما هو قطعى السند، بل اختلافهما فى مقام الدلاله، و واضح أن كلا منهما ظنى المفاد، مع أظهره الخاص أو المقيّد الخبرى فى مفاده على العموم أو الإطلاق الكتابى، و قد أشرنا غير مره إلى أن التخالف بين العام و الخاص و كذا بين المطلق و المقيّد- فى محيط التقنين- لا يعدّ مخالفة، و لذا يقول الله تعالى فى حق القرآن الكريم: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» (١) مع وجود التخالف فى القرآن بالعموم و الخصوص، و الإطلاق و التقييد كثيراً، فيستفاد منه بوضوح أنه لا يعدّ التخصيص أو التقييد، اختلافاً و تناقضاً فى محيط التقنين، و لذا يخصّص العام أو المطلق المتواترين بخبر الواحد، مع اشتراكهما مع القرآن الكريم فى القطعيه.

و بالجمله: إن التعارض بين العموم و الخصوص و المطلق و المقيّد، لا- يكون تعارضاً حقيقياً فى محيط التقنين، فلا يعمهما ما ورد (٢) من قوله عليه السلام: »

ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»

أو

«باطل»

، أو يجب طرحه، أو ضربه على الجدار، أو أنه لم يقله المعصوم عليه السلام ... إلى غير ذلك من التعابير، و لذا نرى وجود مخصّصات أو مقيّدات فى نفس الآيات من غير كبير، مع تصريح القرآن الكريم بعدم وجود الاختلاف فيه، و ليس هذا إلّا لأجل عدم عدّ التخصيص أو التقييد، اختلافاً و تناقضاً فى محيط التقنين و إن كان بينهما تعارض و تخالف فى غير محيط التقنين، ضروره

٢- راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٩، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٧، ٤٨.

ص: ٥٠٧

أن نقيض الموجه الكلي السالبة الجزئية.

و بالجمله أن التنافي المتوهم بينهما بدوياً، إنما هو بين دلالة عموم الكتاب أو إطلاقه، و بين دلالة الخبر؛ ضروره تنافي الموجه الكلي مع السالبة الجزئية، إلا أنه قد تعارف التخصيص و التقييد في محيط التقنين؛ بحيث قيل: «ما من عامٍ إلّا و قد خصّ» و «ما من مطلقٍ إلّا و قد قيّد» فيجمع بينهما بتقديم الأظهر - أي الخاصّ أو المقيّد في مفادهما - على الظاهر؛ أي العامّ أو المطلق في مفادهما، فمركز توهم التنافي إنما هو بين عموم العامّ و المطلق، و بين مفاد الخبر، فمرجع التنافي لا بدّ و أن يكون من هذه الجهة، و قد أشرنا إلى أنّه يوفّق بينهما بتقديم الخاصّ أو المقيّد على العامّ و المطلق، لأظهريته في مفاده من ظهور العامّ أو المطلق في مفاده، فتدبرّ.

فإذن لا بدّ من إرجاع تلك الأخبار إلى التباين الكلي، أو العموم من وجه، فقد كان باب الافتراء و التكذيب من خصماء أئمة أهل البيت عليهم السلام مفتوحاً على مصراعيه، و كانوا يدسّون في كتب أصحاب أبي جعفر عليه السلام كما هو مذكور في كتب التراجم و الرجال، و غرضهم من هذا، الحطّ من مقامهم السامي بالأكاذيب و الافتراء عليهم عند الناس، و إعراضهم عن أبوابهم، بل سدّ أبوابهم، ففعلوا ما فعلوا و أتوا بما قدروا و لكنّ أبي الله إلّا أن يتمّ نوره و لو كره المشركون، و لو كره الكافرون. فالقول بأنّ الدسّ منهم في أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام لم يكن على نحو التباين و التناقض أو العموم من وجه، في غير محلّه.

و لو شملت تلك الأخبار، المخالفه بالعموم و الخصوص و المطلق و المقيّد لزم عدم جواز تخصيص أو تقييد العموم أو المطلق الكتابي بالخبر المتواتر، و هو كما ترى.

و منها: استقرار سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب الكريم من زماننا هذا إلى زمن أئمة أهل البيت عليهم السلام و النبي الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم

ص: ٥٠٨

و كان ذلك بمرأى من الشارع الأقدس من دون ردع، و هذا كاشف عن رضاهم صلوات الله عليهم.

و احتمال أن يكون عملهم بالأخبار المخصّيه و المقيّده للعمومات و المطلقات الكتابيه بلحاظ القرائن القطعيه الحاقه بها الموجهه للقطع بصدورها، واضح البطلان؛ ضروره أنّه لو كان عملهم لأجل القرينيه لبان و ظهر؛ لكثرة موارد العمل بها قبال العمومات و المطلقات مع عدم ظهور القرينه، فيكون من موارد ما يقال: «إنّ عدم الوجدان دليل قطعي على عدم الوجود».

فتحصّل: أنّ قيام السيره المستمرّه الممضاه على العمل بتلك الأخبار، ليس لاحتفافها بالقرينه، بل لحجّيه خبر الواحد نفسه، فما تردّد في بعض الألسن من الإشكال في السيره غير سديد، بل واضح البطلان كما قيل.

و منها: أنّه لو لا جواز العمل بخبر الواحد قبال عمومات الكتاب و مطلقاته، للزمت اللغويه في أدلّه جعل خبر الواحد؛ لندره وجود خبر لا يخالف عموم الكتاب أو مطلقه، و لذا صرّح المحقّق الخراساني (١) بأنّ الخبر غير المخالف للكتاب، إمّا غير موجود، أو نادر ملحق بالعدم (٢).

١- كفايه الاصول: ٢٧٥.

٢- قلت: و منها: ما أفاده بعض الأساطين - دام ظلّه - و حاصله: أنّه بعد ثبوت حجّيه خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بالخبر، رفعاً لليد عنه بالقطع. و بعبارة اخرى: لا- تنافى بين عموم الكتاب أو إطلاقه، و بين دلالة الخبر؛ لا- من حيث السند، و هو واضح، و لا- من حيث الدلالة؛ لتقدّم ظهور القرينه على ظهور ذيهما، و إنّما التنافى بين دلالة العموم أو الإطلاق، و بين سند الخبر، و أدلّه اعتبار السند حاكمه عليها رافعه لموضوعها؛ و هو الشكّ في إرادته العموم، ضروره أنّه بعد اعتبار سند الخبر، يكون مبيّناً لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر و الواقع، فيكون مقدّماً عليه، و هو واضح. محاضرات في اصول الفقه ٥: ٣١٠. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٠٩

حول ما يستدلّ به على عدم جواز التخصيص أو التقييد

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا، يظهر لك ضعف ما استدلّ به على عدم جواز تخصيص أو تقييد العموم أو الإطلاق الكتابي بخبر الواحد، و هي وجوه:

منها: أنّ الكتاب العزيز قطعي السند، و خبر الواحد ظنّي السند، فكيف ترفع اليد عن القطعي بالظنّي؟!

و فيه: أنّ الكتاب و إن كان قطعياً بحسب الصدور، إلّا أنّ العامّ أو المطلق ظنّي الدلالة، و خبر الواحد لا ينافيه من حيث السند، بل من حيث الدلالة، فيقدّم عليه بلحاظ أظهره الخاصّ أو المقيّد في مفاده من ظهور العامّ أو المطلق، فرفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بالخبر، من قبيل رفع اليد عن الظنّي بمثله.

و منها: أنّ حجّيه الخبر ثابتة بالإجماع، و القدر المتيقّن منه ما إذا لم يخالف عموم الكتاب أو إطلاقه. بل يمكن أن يقال: إنّ لا إجماع على العمل بخبر الواحد في عرض الكتاب العزيز.

و فيه: أنّنا أشرنا إلى أنّ عمده ما يستدلّ به لحجّيه خبر الواحد - بل الدليل الوحيد عليها هو بناء العقلاء الممضى لدى الشرع، و قد أشرنا أيضاً إلى أنّ احتجاج العقلاء بأصالة العموم أو الإطلاق، هو بلحاظ تطابق الجدلّ للاستعمال، و لا يكاد يحرز تطابقهما مع وجود خبر معتبر على خلافه، بل يجمع بينهما في محيط التقنين بتقديم الخاصّ و المقيّد على عموم الكتاب و إطلاقه.

و منها: أنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، لجاز نسخه به أيضاً، لأنه قسم من التخصيص، و هو التخصيص بحسب الأزمان، و الثاني باطل بالإجماع، فالمقدم مثله.

ص: ٥١٠

و فيه: ما أفاده استاذنا الأعظم البروجردى قدس سره: من أنه أولاً: لم يرد دليل قطعى على عدم جواز نسخ الكتاب به. و ثانياً: أنه لو فرض قيام دليل قطعى على عدم جواز نسخه به، لم يثبت بذلك عدم جواز التخصيص بسببه (١).

و فى «المحاضرات» جواب لطيف آخر، فليلاحظ (٢).

و منها: الأخبار الدالة على المنع من العمل بما خالف كتاب الله؛ و أنّ ما خالفه زخرف، أو باطل، أو يضرب على الجدار، أو «لم أقله» ... و ما شاكل ذلك؛ فإنها شاملة للأخبار المخالفة لعمومات الكتاب و مطلقاته أيضاً، و عليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها؟!!

و فيه: أنا أشرنا إلى أنّ الظاهر - بل المقطوع به من تلك الأخبار - عدم شمولها المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلقين، حيث يوفق و يجمع بينهما مطلقاً، أو فى محيط التقنين، فلا تعدّ هذه المخالفة مخالفة عند العرف، كيف و قد صدرت عنهم صلوات الله عليهم أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب العزيز أو إطلاقه؟!!

فالمراد بالمخالفة فى تلك الأخبار، المخالفة للكتاب بنحو التباين الكلى، أو العموم و الخصوص من وجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب أو تقييد مطلقه بخبر الواحد، بل عليه سيره الأصحاب بلا نكير.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالعامّ و الخاصّ. و الحمد لله أولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

١- نهاية الاصول: ٣٦٥.

٢- محاضرات فى اصول الفقه ٥: ٣١٤.

ص: ٥١١

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد

اشاره

و فيه مباحث:

ص: ٥١٢

ص: ٥١٣

المبحث الأوّل(1) فى ماهيتهما

عزّفوا المطلق: «بأنّه ما دلّ على شائع فى جنسه، و المقيّد: بخلافه» و هذا التعريف و إن كان مشهوراً بينهم، إلّا أنّه أورد عليه تاره: بعدم الأطراد، و اخرى:

بعدم الانعكاس.

و ليعلم: أنّ المهمّ فى المقام التنبيه على أنّ ظاهر الموصول فى التعريف- كما صرّح به بعضهم- هو اللفظ، فالإطلاق و التقييد من أوصاف اللفظ، مع أنّ المطلق أو المقيّد المبحوث عنهما فى الاصول المنتجين فى الفقه، غير مرتبطين بباب الألفاظ، بل غير مرتبطين بالمعانى الأفراديه؛ بحيث يكون هناك لفظ موضوع لمعنى مطلق، أو معنى مقيّد، كما كان للعموم و الخصوص ألفاظ كذلك، كلفظه «الجميع» أو «الكلّ» أو «البعض» و نحو ذلك؛ و ذلك لأنّ المراد بالمطلق هو الشىء المأخوذ موضوعاً للحكم؛ من دون تقييده بقيد أو شرط، مع كون المولى بصدد بيان جميع ما له دخل فى موضوعيته للحكم؛ سواء كان الموضوع كلياً، أو جزئياً حقيقياً، أو ماهيه مقيده بقيد، فيقال: إنّ ما جعله المولى موضوعاً لحكمه لو لم يكن تمام الموضوع لحكمه، لكان

1- تأريخ شروع البحث بعد التعطيلات يوم السبت/ ١٢ ربيع الثانى / ١٣٨١ هـ. ق.

ص: ٥١٤

عليه بيان ما له دخل فيه، و إلّا لأخلّ بغرضه، فاستفاده الإطلاق و كذا مقابله، أجنبيه عن حريم اللفظ، بل إنّما تكون من دلالة العقل فى مقام الاحتجاج، نظير الدلالة الالتزاميه و الدلالة الطبيعیه الخارجيتين عن الدلالة اللفظيه؛ و إن لم يكن المقام من ذلك الباب.

و بعباره أوضح: موضوع البحث فى الإطلاق و التقييد، هو ملاحظه موضوعيه أمر للحكم؛ فتاره: يكون الشىء بلا قيد- موضوعاً، و اخرى: مع القيد، و أمّا قبل ترتّب الحكم على الموضوع، فلا إطلاق هنا و لا تقييد، بل غايه ما هناك هى لفظ دالّ على معناه، مثلاً لفظه «الرقبه» لو خليت و طبعها، لا- تدلّ إلّا على نفس معناها، و لا- تكون مطلقه، و لا مقيده، و لكن بعد جعلها موضوعاً لوجوب العتق مثلاً، يستفاد منها الإطلاق، لكن لا من تلك اللفظه، بل من فعله بلحاظ ترتيب الحكم على نفس الطبيعیه بلا إضافه شىء آخر شرطاً أو شرطاً، مع كونه بصدد بيان ما له دخل فيه، و كان عالماً متوجّهاً.

و بالجملة: الداعى لتعلّق الحكم بموضوع، هو اشتماله على المصلحه، و معلوم أنّها تترتب تاره: على نفس الطبيعیه، و اخرى: على الطبيعیه المقيده بقيد، فيصير الموضوع- مع قطع النظر عن اللفظ- تاره: مطلقاً، و اخرى: مقيداً.

و حيث إنّه لم يكن الإطلاق مدلولاً لفظياً، فيمكن استفادته عند فقد اللفظ، كالإشاره، فإنّه لو افهم بها أنّ الحكم مجعول على موضوع خاص، يحكم بعدم دخاله شىء آخر فى موضوعيته للحكم ببركه أصاله الإطلاق.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا، فينقدح لك ما فى كلام المحقق النائنى قدس سره حيث قال: «إنّ الإطلاق و التقييد كما يردان على المفاهيم الأفراديه، كذلك يردان على المعانى المركبه و الجمل التركيبيه، كالعقود و الإيقاعات، و محلّ الكلام فى مبحث المطلق

ص: ٥١٥

و المقيد، إنّما هو فى المعانى الأفراديه، دون المركبه»(١).

توضيح الضعف ما عرفت: من أنّ الإطلاق و التقييد إنّما يكونان بلحاظ موضوعيتهما للحكم، و المفرد كما لا تقييد فيه، لا إطلاق له.

فإذا ظهر لك خروج وصف الإطلاق و التقييد عن حريم دلالة اللفظ، يتضح لك خروج أقسامه عن حريم اللفظ أيضاً، كالأحوالى، و البدلى، و الشمولى؛ لو تصوّرت تلك الأقسام فيه. و من هنا صحّ الإطلاق فى المعنى الكلى، و الشخصى، و المعنى الاسمى، و الحرفى، بل فى المادّه، و الهيئه، و المتعلّق، مثلاً الشكّ فى قوله: «أعتق رقبه» تاره: يكون من جهه موضوع الحكم؛ و أنّ الرقبه تمام الموضوع للحكم، أو جزء لذلك، و اخرى: من جهه المادّه؛ أى المتعلّق، و أنّها واجبه مطلقاً، أو مع كيفية خاصه، و ثالثه: فى الهيئه المتعلّقه بالمادّه؛ أى الوجوب، و رابعه: فى متعلّق الحكم، و يتميّك بأصاله الإطلاق فى جميع تلك الجهات؛ لو احرز كون المولى فى مقام بيان جميع ما له دخل فى الحكم.

و توهم: أنّ المعنى الحرفى حيث إنّه غير قابل للتقييد، فغير قابل للإطلاق، فلا يكون المعنى الحرفى مصباً للإطلاق.

مدفوع: لعدم ارتباط الإطلاق بمعنى اللفظ؛ حتّى يقال بلزوم استقلال ذلك المعنى. مع أنّه قد تحقّق لنا جواز تقييد المعنى الأدوى الحرفى، فلاحظ.

حول المراد بقولهم: «شائع فى جنسه»

ثمّ إنّ المراد بقولهم فى التعريف: «شائع فى جنسه» يحتمل أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون المراد الشيوع فى أفراد الجنس مع دلالة اللفظ؛ أى أنّ اللفظ

دالّ على شائع في جنسه؛ بحيث يكون نفس الشيوع جزء مدلول اللفظ، و جزء الآخر ذات المعنى.

وفيه: - مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ الإطلاق، غير مستفاد من اللفظ - أنّ الدلالة على الشيوع شأن العامّ لا المطلق؛ ضروره أنّ اسم الجنس و علمه من المطلقات، و مع ذلك لا يدلّان على الشيوع؛ لأنّ غايه ما تقتضيه مقدّمات الحكمه، هي أنّ نفس الطبيعه من حيث هي موضوع للحكم، و أين هذا من الدلالة على السريان و الشيوع؟!

و بما ذكرنا ينقدح ما في كلام العلمين النائينى و الحائرى ٠ حيث قالوا: «إنّه بعد جريان مقدّمات الحكمه، يستفاد من المطلق ما يستفاد من العموم» (١)؛ و ذلك لأنّه بعد جريان مقدّمات الحكمه، لا ينقلب اللفظ عمّا وضع له- و هو نفس الطبيعه- إلى الدلالة على الخصوصيات و الأفراد، فلفظه «الرقبه» مثلاً لا تدلّ إلّا على نفس الطبيعه فحسب، و أمّا دلالتها على أنّ تلك الطبيعه متكرّره الأفراد في الخارج، فأجيبه عن المقام.

و بعبارة اخرى: اللفظ لا يدلّ على أزيد من معناه الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى بسيطاً، أو لا، كلياً، أم لا، فكما لا يدلّ اللفظ الموضوع لمعنى مرّكب على شىء من أجزائه، فكذلك لا يدلّ اللفظ الموضوع لنفس الطبيعه على شىء من جزئياته لو كان المعنى الموضوع له كلياً.

الثانى: أن يراد بالشيوع تعريف المعنى و المدلول؛ بأن يكون الشيوع قيداً و لازماً للمعنى الذى هو مدلول للفظ، لا أنّه بنفسه مدلول أيضاً، فيكون المطلق دالّاً

١- فوائد الاصول ١: ٥٧٣، درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٢٣٤.

ص: ٥١٧

على معنى يكون له في حدّ ذاته، سريان في جنسه، فعلى هذا لا معنى لإيراده المعنى المصطلح من الجنس هنا، فيكون المراد بالشيوع في الجنس، سريانه في مصاديقه و أفراده؛ من جهة أنّ الأفراد متجانسه.

وفيه: أنّه يوجب خروج كثير من المطلقات عن حريم الإطلاق؛ لما عرفت من صحّح الإطلاق في أفراد العموم، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١)، و فى الأعلام الشخصيه، كقوله تعالى: «وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (٢)، و فى المعانى الحرفيه.

و يرد على عكسه: أنّه غير مطرد؛ لدخول بعض المقيّدات فيه، كالرقبه المؤمنه، فإنّها أيضاً شائعه في جنسها (٣).

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المطلق و المقيّد، غير مرتبطين بباب دلالة اللفظ، و ليس مصبّهما مختصّاً بالماهيات الكليه، بل يعمّها و الجزئيات، و الأعلام الشخصيه، و المعانى الحرفيه.

بيان النسبه بين الإطلاق و التقييد

ثمّ إنّ الإطلاق و التقييد من الامور الإضافيه؛ فربما يكون الشىء مطلقاً باعتبار، و مقيّداً باعتبار آخر، و لذا لو كان الموضوع

مقيداً بقيود كثيرة فمع ذلك يجرى فيه الإطلاق بالنسبة إلى قيود آخر.

و أما النسبة بين الإطلاق و التقييد، فهي تشبه تقابل الملكة و العدم؛ فإنّ المطلق

١- المائدة (٥) : ١.

٢- الحج (٢) : ٢٩.

٣- قلت: مضافاً إلى أنه يشعر بكون الإطلاق و التقييد من صفات اللفظ، و هذا ينافى ما هو الظاهر من أنّهما من صفات المعنى، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥١٨

عدم القيد عمّا من شأنه - بحسب الاعتبار العقلائي - التقييد، فما ليست له شأنه التقييد باعتبار العقلاء، لا يكون مطلقاً، كما لا يكون مقيداً.

و إنّما قلنا: شبه تقابل الملكة و العدم؛ لأنّ هذا التقابل - كسائر أقسام التقابل - إنّما يكون في الماهيات المتأصّله؛ بأن يكون للشئ قوّه و استعداد، بحيث يخرج من القوّه إلى الفعل بحصول ما يستعدّ له، فالأعمى إذا صار بصيراً، خرج من القوّه إلى الفعل، و ليس الأمر كذلك في باب المطلق و المقيّد؛ لكونها من الاعتباريات، كما لا يخفى.

فقد ظهر و تحقّق لك ممّا ذكرنا: أنه لا يستفاد بعد جريان مقدّمات الحكمه، الشمول و السريان و إن كان مصبّ الإطلاق، نفس الطبيعه الكلّيه، كالبيع في قوله تعالى: «أَحْرِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١)؛ لأنّ غايه ما تقتضيه المقدّمات هي أنّ نفس طبيعه البيع - بلا قيد - موضوع للحليّه، و لا - دلالة لها على أنّ كلّ فرد من أفراد البيوع حكمه كذا، كما هو الشأن في العموم، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) فإنّه يدلّ على أنّ كلّ فرد من أفراد العقود يجب الوفاء به.

نعم، حيث إنّ نفس الطبيعه قابله للتكرار و تتحقّق بتمامها في كلّ مصداق، لذا تتكثّر بتكثّر الأفراد، و لكن مع ذلك إنّما تكون موضوعاً للحليّه في المثال المذكور بلحاظ نفس الطبيعه، لا الخصوصيات الفرديه، فتدبر.

١- البقره (٢) : ٢٧٥.

٢- المائدة (٥) : ١.

ص: ٥١٩

حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

المبحث الثاني حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

إشاره

لا يخفى: أنه بعد ما اتضح أنّ وصفى الإطلاق و التقييد، غير مندرجين تحت مداليل الألفاظ، و أنّ معنى الإطلاق: هو الإرسال و خلوّ المعنى من التعلّق بشىء آخر و إن كان المعنى جزئياً، و أنّ الإطلاق و التقييد وصفان إضافيان، و أنّ الإطلاق فى جميع الموارد بهذا المعنى، فالبحت عمّا وضع له اسم الجنس و علم الجنس و المفرد المحلّى باللام و نحوها، غير مرتبط بباب الإطلاق، كما أنّ البحث عن الماهيه اللابشرط المقسمى و القسمى و اعتبارات الماهيه- إلى غير ذلك من المباحث- خارج عن حريم المطلق.

فظهر: أنّ توهم أنّ المطلق عند الاصولى هو الذى يعبر عنه باسم الجنس، و علم الجنس، و المفرد المحلّى باللام و غيرها، غير صحيح؛ لأنّ هذه الامور امور لفظيه، و المطلق ليس منها، فليس المطلق عند الاصولى هو اسم الجنس، أو علم الجنس، و نحوهما عند الأديب و النحوى؛ حتّى لا- يكون بينهما فرق إلّا مجرد الاصطلاح، فتدبرّ حتّى لا- يختلط عليك الأمر، كما اختلط على بعضهم.

و عليه فالتعرض لها هنا غير مهمّ، إلّا أنّ المشايخ و أساطين الفنّ تصدّوا لبيان

ص: ٥٢٠

تلك المفاهيم، و ميّزوا بعضها عن بعض، فلا بأس بالتأسى بهم و التعرّض لها إجمالاً؛ لنّنا يفوت عنّا ما تعرّضوا له، مع أنّ التعرّض لها و البحث حولها فى حدّ نفسه، لا يخلو من فائده.

منها: اسم الجنس

اشاره

و هو كـ «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «سواد» و «بياض» و «الزوجيه» و نحوها من أسماء الكليات من الجواهر و الأعراض و العرضيات. و الحقّ أنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهيه المجرّده من قيد الوجود و العدم؛ حتّى من التقييد بكونها عاريه عن قيد الإرسال و عدم الاشتراط، لأنّ الذات فى حدّ ذاتها مجرّده عن كافّة القيود.

و هذه الماهيه مجرّده عن القيود و إن لم توجد- لا- فى الذهن، و لا فى الخارج- و لا يمكن تعقلها و تحقّقها مجرّده عن كافّة الوجودات، و لكن يمكن تصوّرها مع الغفله عن كافّة الوجودات و اللواحق؛ لأنّ الماهيه الملحوظه و إن كانت موجوده بالوجود اللحاظى، لكنّ اللا حظ فى بدء لحاظه يكون غافلاً عن لحاظه غير متوجّه إلّا إلى معقوله؛ إذ لحاظ هذا اللحاظ الابتدائى يحتاج إلى لحاظ آخر، فلا يمكن أن تكون ملحوظاً بهذا اللحاظ، فلا محاله يكون لحاظ الماهيه مغفولاً عنه، و حيث إنّ غرض الواضع إفاده نفس المعانى، يكون الموضوع له نفس الماهيه لا بما هى موجوده فى الذهن و ملحوظه، فاللفظ موضوع لنفس الماهيه بلا لحاظ السريان و اللاسريان؛ و إن كانت بنفسها ساريه فى المصاديق، و متحده معها، لكن لا بمعنى انطباق الماهيه الذهنيه على الخارج، بل بمعنى كون نفس الماهيه متكثره بتكثر الوجود، و توجد فى الخارج بعين وجود الأفراد.

فظهر: أنّ الماهية الموجودة في الذهن - بلا- لحاظ كونها في الذهن - تصلح لأن تكون معنى لاسم الجنس في الوضع و موضوعيته للحكم في بعض الموارد؛ من دون تقييدها بقيد اللابشرية.

نعم، يمكن أخذ اللابشرية بعنوان المعرفيه و المشيريه إلى تلك الطبيعه بنحو السالبة المحصّله؛ أي سلب الشرط، لا إثبات عدم الشرط بنحو الإيجاب العدولي، فإنّ لفظ «الإنسان» مثلاً موضوع لنفس طبيعه الحيوان الناطق المجرّده عن جميع القيود و الطوارئ، و لذا يطلق عليها مهما وجدت، و هي التي - مع قطع النظر عن وضع اللفظ - لها أفراد و كثرات في الخارج، و تتكثّر بتكثّرها.

و نظير ما ذكرناه هنا ما يقال: «من أنّ الأصل في المشتقات المصدر» أو «اسمه» أو غير ذلك - إن صدر عن محقق عارف بالدقائق - إذ لا- وجود لمادّه المشتقات بما هي مادّه إذا لم تتصوّر بصورة؛ لا خارجاً، و لا ذهنياً، فلا بدّ من ملاحظتها في ضمن صورته ما، فتتحقّق المادّه المتحصّيه له بصورة خاصّه - كالمصدر أو غيره - التي هي مبدأ للمشتقات بلا- دخاله لتلك الصوره الخاصّه، فتكون الصوره دخيله في وجود المادّه، و أجنبيه عن حقيقتها، فعلى هذا يكون مرجع النزاع في أنّ المصدر أصل أو اسمه أو غيرهما، هو أنّ الصوره التي تتصوّر بها المادّه أوّلاً، هل هي المصدر، أو اسمه، أو غيرهما؟ فتدبّر.

ذكر و إعجاب

يظهر من المحقق الأصفهاني قدس سره في التعليقه في اسم الجنس و في باب المطلق، مقال لا يتوقّع منه، فقال هنا ما حاصله: أنّه لا منافاه بين كون الماهية في مرحله الوضع ملحوظه بنحو اللابشر القسّمى، و كون ذات المعنى موضوعاً له، فالموضوع

له في اسم الجنس نفس المعنى، لا المعنى بما هو مطلق و إن وجب لحاظه مطلقاً تسريه للوضع إلى الأفراد.

و قال في باب المطلق: «إنّ في قوله: «أعتق رقبه» و إن لوحظت الرقبه مرسله؛ لتسريه الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلّا أنّ ذات المحكوم بالوجوب عتق طبيعه الرقبه، لا عتق أيّ رقبه» (١).

و بالجملة: لا- بدّ للواضع في اسم الجنس و الحاكم في المطلق، من ملاحظه السريان في الأفراد مضافاً إلى لحاظ نفس الطبيعه؛ تسريه للوضع في الأوّل، و الحكم في الثاني لها، مع أنّ الموضوع له في الأوّل نفس المعنى، كما أنّ المحكوم عليه في الثاني نفس الماهية.

و فيه ما لا يخفى؛ لأنّ الموضوع له في اسم الجنس - كالموضع - إمّا يكون عامّاً، أو لا:

فإن كان الموضوع له عامّاً و أنّه نفس الطبيعه اللابشر - كما هو الحقّ، و هو أيضاً معترف به - فتكون الأفراد أجنبيه عن دائره الموضوع له، و يكون لحاظها و تسريه الوضع إليها، لغواً لا معنى له؛ لكون لحاظ الأفراد على هذا - كالحجر إلى جنب الإنسان -

غير مرتبط بحريم الموضوع له، و مجرد انطباق الطبيعه اللابشرط على الأفراد، لا يوجب وضع اللفظ لها.

و أما إن كان الوضع بإزاء تلك الأفراد، فيلزم كون الموضوع له خاصاً، و هو قدس سره غير قائل به. مضافاً إلى خروجه عن محطّ البحث؛ أي كون الموضوع له الطبيعه اللابشرط.

١- نهايه الدرايه ٢: ٤٩٣.

ص: ٥٢٣

فظهر: أنه لا معنى للحاظ الأفراد، و لا معنى لتسريه الوضع إليها في اسم الجنس.

و هكذا الكلام في المطلق، فإنّه لو كان الحكم فيه معلّقاً على نفس الطبيعه، لما كان معنى لسرايه الحكم المعلق عليها إلى الأفراد؛ لأنّ انطباق الطبيعه على أفرادها يكون تكوينياً قهرياً، فإذن لا يكاد يجدى لحاظ الأفراد و عدمه، فليست الأفراد محكوماه بحكم بمجرد لحاظها.

فتحصّل: أنّ مقاله قدس سره في المقامين، لا يرجع إلى محصّل، فتدبّر.

أقسام الماهيه

قد تداول من القوم في الباب ذكر انقسام الماهيه إلى أقسامها الثلاثة: الماهيه اللابشرط، و الماهيه بشرط شيء، و الماهيه بشرط لاء؛ بلحاظ أنه إذا لوحظت الماهيه مع أمر خارج عنها، فإمّا أن تلاحظ مع وجودها، أو مع عدمها، أو لا مع وجودها، و لا مع عدمها.

و قد تشّتت آراؤهم في بيان امتياز المقسم عن أقسامه، و بيان امتياز الأقسام بعضها عن بعض، فقال بعضهم: «إنّ المقسم لها نفس الماهيه، و الاعتبارات وارده عليها، فيكون الفرق بين المقسم و الأقسام بالاعتبار، كما أنّ الفرق بين الأقسام أيضاً بالاعتبار».

و ظاهر كلمات أكابر فنّ المعقول أيضاً أنّها بالاعتبار و اللحاظ، يرشدك إلى هذا قول الحكيم السبزواري (١).

:

مخلوطه مطلقه مجردة عند اعتبارات عليها وارده

١- شرح المنظومه، قسم الحكمه: ٩٥.

ص: ٥٢٤

فعلى هذا إن لوحظت الماهية مجردة عمّا يلحق بها و غير مقترنه و لا مقرونه بشىء، تكون لا بشرط المقسمى، و إن لوحظت مجردة عمّا يلحق بها تكون بشرط لا، و إن لوحظت مقترنه بشىء تكون بشرط شىء، فيكون الفرق بين اللابشرط المقسمى و اللابشرط القسمى، هو الفرق بين مطلق المفعول و المفعول المطلق.

و قد قالوا قريباً من هذا فى مسأله الجنس و الماده، و النوع و الصوره؛ بلحاظ أنّ شيئاً واحداً - كالحیوان مثلاً - باعتبار لحاظه لا بشرط يكون جنساً، و بلحاظ اعتباره بشرط شىء يكون نوعاً، و بلحاظ اعتباره بشرط لا يكون مادّه.

و أمّا المحقق النائینی قدس سره فقد أطنب و فصّل فى المقال و قال: «إنّه فرق بين الماهية اللابشرط المقسمى و اللابشرط القسمى، و لا بدّ و أن لا يخلط بينهما، و إنّ الفرق بينهما واقعى لا اعتبارى» و مع ذلك لم يأت بما يفرّق بينهما، و عند ما وصل إلى تفسير اللابشرط المقسمى قال: «إنّه نفس الماهية و ذات المرسل السارى فى جميع الأفراد، و المحفوظ مع كلّ خصوصيه، و الموجود مع كلّ طور» (١).

و بالجملة: لم يذكر الجامع بين المقسم و القسم و ما يمتاز به القسم عن المقسم، مع أنّه المهمّ فى الباب (٢).

و يظهر من بعضهم إرجاع الاعتبارات و التقسيمات إلى لحاظ الماهية، لا الماهية الملحوظه ... إلى غير ذلك من المطالب التى لا تسمن و لا تغنى من جوع.

و بالجملة: ظاهر كلمات أكابر فقّ المعقول كما أشرنا، يشعر بأنّ تقسيم الماهية

١- فوائد الاصول ١: ٥٦٩.

٢- قلت: نعم، قال: المراد من المقسم هو نفس الماهية و ذاتها من حيث هي؛ على وجه تكون الحيشيه مرآه للذات، ثمّ أمر بالتأمّل، و أنت خبير: بأنّه لا يغنى و لا يسمن عن بيان ما يمتاز به القسم عن المقسم. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٢٥

إلى الأقسام الثلاثه - و كذا تقسيم الماهية إلى الجنس و الماده و النوع - إنّما يكون بالاعتبار و اللحاظ، و قد اغترّ بظاهر كلماتهم فحول علماء الاصول، و وقعوا فى حيص و بيبص فى أقسام الماهية و الفرق بين اللابشرط المقسمى و القسمى حتّى قال بعض الأكابر (١): «إنّ التقسيم إنّما هو بلحاظ الماهية، لا نفسها».

و لا- أظنّ أن يكون مراد المحققين من الفلاسفه، ما هو الظاهر من كلماتهم؛ لا- فى تقسيم الماهية إلى الجنس، و الفصل، و الماده، و الصوره، و لا فى تقسيم الماهية إلى اللواحق؛ من غير نظر إلى نفس الأمر و نظام التكوين، بل اقترحوا هذه التقسيمات لصرف التلاعب بالمفاهيم و محض اعتبارات ذهنيه؛ من غير أن يكون لهذه الاعتبارات محكيات فى الخارج، و لا- ينقضى تعجّبي من أنّ صترف اعتبار شىء لا بشرط، كيف يؤثّر فى الواقع و يجعل الشىء قابلاً للاتحاد و الحمل، كما أنّ أخذه بشرط لا لا يوجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه؟! و لو كانت هذه التقسيمات بصرف الاعتبار، لجاز أن يعتبرها أشخاص مختلفون، فيصير الواقع مختلفاً بحسب اعتبارهم، فتكون ماهية واحده متحده مع شىء، و غير متحده معه بعينه، و هو كما ترى.

و بالجمله: ملاك صحه الحمل و عدم صحته عندهم، هو كون الشىء المحمول لا بشرط، أو بشرط لا، و لو كان هذا الملاك أمراً اعتبارياً، للزم كون اعتبار شىء لا بشرط مؤثراً فى الواقع، فيجعل الشىء أمراً قابلاً للاتحاد و الحمل، و للزم من اعتباره دفعه اخرى بشرط لا، انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

و بعبارة أوضح: لو كان ذلك بالاعتبار، يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين، اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من اعتبار أشخاص مختلفه،

١- يعنى به استاذنا الأعظم البروجردى قدس سره. لمحات الاصول: ٣٧٧. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٢٦

صيروره الواقع مختلفاً بحسب اختلافهم، فتكون ماهيه واحده متحده مع شىء و غير متحده معه بعينه، و هو كما ترى.

و الذى يقتضيه دقيق النظر:- و لعلّه مراد أساطين الفنّ و إن لم أر من صرّح به، و البحث عنه و إن كان خارجاً عن موضوع البحث، إلّا أنّه لا يخلو من فائده- أنّ كافّه التقسيمات التى فى باب الماهيه و الأجناس و الفصول، إنّما تكون بلحاظ نفس الأمر و مرآه للواقع؛ و أنّ الماهيه بحسب واقعها لها حالات ثلاثه: بشرط لا، و لا بشرط، و بشرط شىء، فلا تتخلف عن واقعها، و لا يرجع قسم منها إلى قسم آخر؛ و إن لوحظ على خلاف واقع ألف مرّه، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّه و الجنس و النوع، أمر واقعى لا اعتبارى:

أمّا تقسيم الماهيه إلى الجنس و الفصل و المادّه و الصوره، فتكون للمادّه الخارجيه- بلحاظ حركتها الجوهريه و تبدلاتها العرضيه- صور تتوارد عليها واحده بعد واحده، و لا يكون بين الصوره التى تتبدل إليها المادّه و المادّه، اثنييه فى الخارج، بل هى متحده معها، و يكون التركيب بينهما اتحادياً، و تكون المادّه المتّحده بالصوره و الصوره المتّحده معها، نوعاً من الأنواع.

مثلاً: مادّه النواه بحركتها الجوهريه، تصير مستعدّه لإفاضه الله تعالى الصوره النواتيه عليها، فتتبدل بتلك الصوره، و تتحد معها، و تصير النواه نوعاً من الأنواع، و للمادّه النواتيه قوه و استعداد إذا زرعت فى الأرض، تتبدل إلى الصوره الشجرية، و تلك القوه غير متحده مع الصوره الترابيه، و يكون التركيب بينهما انضمامياً، و عليه ففى النواه مادّتان: مادّه متحده مع الصوره النواتيه، و مادّه منضمّه معها مستعدّه لقبول الصوره الشجرية.

و بعبارة اخرى: المادّه الساذجه- لأجل سيلانها و تبدلها الجوهرى- لها صور

ص: ٥٢٧

متبدله تكون متحده مع كلّ واحده منها خارجاً، و لا ريب فى إباء الصوره المتّحده معها عن الاجتماع مع صوره اخرى لإبائه الفعليتين عن الاجتماع، و حيث أنّه لم يكن التركيب بين المادّه و الصوره المتّحده معها انضمامياً، بل اتحادياً، فينسحب حكم إحدى المتحدتين إلى الاخرى، فلا قابليه لهذه المادّه المتبدله إلى هذه الصوره مع حفظها لتلبس صوره اخرى، نعم هى- باعتبار

سيلانها و حركتها الجوهرية و تدرّجها- قابله لتوارد أيه صوره عليها، فيكون في الخارج و الواقع ثلاث حقائق و واقعيات اعتبرت أم لم تعتبر:

الاولى: المادّه المتبدّله إلى الصوره النواتيه المتّحده معها خارجاً، و هي الحقيقه المعبّر عنها بالماهيّه بشرط شىء المسّمّه نوعاً.

الثانيه: كون المادّه المتصوّره بصوره النواتيه- مع حفظ تلك الصوره- آييه عن قبول صوره اخرى؛ لما أشرنا من إباء الصوره المتحده معها خارجاً عن الاجتماع مع صوره اخرى، و هي الحقيقه المعبّر عنها بشرط لا.

الثالثه: كون مادّه النواه- بلحاظ سيلانها الجوهرى و تدرّجها الوجودى- مستعدّه لقبول الصوره الشجرية، و تتحد معها لو لم يعقها فى البين عائق، لكنّه بحيثيه وجهه اخرى غير الحيثيه و الجبهه التى للصوره النواتيه المتبدّله فعلاً بها المتحده معها؛ لامتناع اتحاد حيثيتى الفعل و القبول، و هي الحقيقه المعبّر عنها بلا بشرط، و هي مأخذ الجنس.

فتحصّل و تحقّق: أنّ لكلّ من بشرط شىء و بشرط لا و لا بشرط، واقعيه حقيقيه، لا اعتباريه حتّى يكون زمام أمرها بيد المعبّر، فيتغيّر شىء واحد بحسب الواقع باختلاف الاعتبار، و تكون ماهيه واحده متّحده مع شىء، و غير متحده معه

ص: ٥٢٨

بعينه (١)، مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات حكاية الواقع و نفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم و اختراع امور ذهنيه صرفه، فتدبّر.

و أمّا تقسيم الماهيه إلى اللواحق- و هو محطّ البحث- فلا يكون أيضاً بمجرّد الاعتبار، بل بلحاظ أنّ كلّ شىء خارج عن حريم ذات الماهيه و وجودها- إذا لوحظ- فلا يخلو من ثلاث حالات: إمّا لازم للحقوق لها بحسب ذاتها أو وجودها، أو ممتنع للحقوق لها كذلك، أو ممكن للحقوق لها كذلك:

الاولى: فى الأوصاف اللانزومه للماهيه، كالزوجيه لماهيّه الأربعة، و التحيّز بالنسبه إلى الجسم، و قابليه الصنعه و الكتابه لماهيّه الإنسان، و هي المعبّر عنها بالماهيّه بشرط شىء.

الثانيه: فى الأوصاف الممتنعه المضادّه لها، كالفرديه لماهيّه الأربعة، و الزوجيه لماهيّه الثلاثه، و كالتجرّد عن المكان و الزمان بالنسبه إلى الجسم، و هي المعبّر عنها بالماهيّه بشرط لا.

الثالثه: فى الأوصاف التى لا- وجوب لموصوفها، و لا- امتناع؛ أى تكون ممكنه للحقوق، كالسواد أو البياض لماهيّه الجسم الخارجى، و كالوجود بالنسبه إلى الماهيه، و هي المعبّر عنها بالماهيّه لا بشرط.

فالماهيه بحسب نفس الأمر، لا- تخلو من إحدى هذه الحالات، و لا- تتخلّف عمّا هي عليه بورود الاعتبار على خلافه، و بهذا تخرج الأقسام عن التداخل؛ إذ لكلّ واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر، كما يتضح الفرق بين اللابشرط المقسمى

١- قلت: و هل ترى أنّه بمجرّد اعتبار شىء لا بشرط، يتحد مع ألف شرط، و بعد اعتباره بشرط لا يمتنع عن الاتحاد؟! ما هذا إلّا

و القسمى؛ لأنّ المقسم نفس ذات الماهيه، و هي موجوده فى جميع الأقسام، و اللابشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر، و مضادّ لهما.

فظهر: أنّ مناط صحّحه التقسيم هو الواقع، لا اعتبار المعبر، فالماهيّه إن امتنع تخلفها عمّا يقارنها فى واحد من مراتب الواقع، فهى بالنسبه إليه بشرط شىء، و إن امتنع اتصافها به فهى بالنسبه إليه بشرط لا، و إن كان لها قابليه الاتصاف من غير لزوم و لا امتناع فهى بالنسبه إليه لا بشرط، كالأمثله المتقدمه.

ثمّ إنّ هذا التقسيم و إن كان للماهيه بلحاظ نفسها، و لكن يمكن أن يجرى فى كلّ شىء بالقياس إلى أمر آخر؛ فيمكن جريانه فى الماهيه الموجوده، كالتخيّز للجسم، فإنّه لازم لوجود الجسم الخارجى، و كالتجرّد عن المكان للموجود المجرد. بل يمكن إجراؤه فى نفس الوجود أيضاً، كما فعله بعض أهل الذوق (١) فى حقيقه الوجود، فإنّ التوريه واجبه للقوق له، كما أنّ العدم ممتنع للقوق له.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، سهل عليك معرفه الفرق الواضح بين اللابشرط المقسمى و اللابشرط القسمى؛ فإنّ اللابشرط المقسمى عباره عن نفس الماهيه الموجوده فى جميع الأقسام، و اللابشرط القسمى مقابل للقسمين، و يكون التقابل بينهما واقعياً و حقيقياً، كما يكون بين بشرط لا و بشرط شىء أيضاً واقعياً، فافهم و اغتنم، و كن من الشاكرين.

و قد أشرنا إلى أنّنا لم نجد تصريحاً بما ذكرناه من أحد، بل ربما يخالف ظاهر بعض كلماتهم، إلّا أنّ المظنون عندى أنّ ما ذكرناه مراد مهره الفنّ و محقّقيهم، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

١- شرح فصوص الحكم، القيصرى: ٢٢.

و منها: علم الجنس

قد رتب على بعض الأسماء التى تشبه اسم الجنس، أحكام العلميه، كوقوعه مبتدأ، أو ذا حال، أو موصوفاً بالمعرفه، أو نعتاً لمعرفه... إلى غير ذلك، و ذلك مثل لفظه «اسامه» و «ثعاله».

و قد اختلف فى كونه معرفه و عدمه، فذهب بعضهم إلى أنّه لا فرق بين اسم الجنس و علم الجنس؛ بلحاظ المعنى و الحقيقه، فالموضوع له فى علم الجنس هو صيرف المعنى بلا- لحاظ شىء معه أصلاً، كما هو الشأن فى اسم الجنس، فالتعريف فى علم الجنس لفظى؛ أى يتعامل معه معاملة المعرفه، كما يرتب على بعض الأسماء أحكام التأنيث لفظاً، مع أنّه لم يكن مؤنثاً.

و لكن ينسب إلى المشهور: أن الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس واقعي؛ لأنَّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعه من حيث هي هي، و أما علم الجنس فوضع لها لا بما هي هي، بل بما هي متعيّنه بالتعيّن الذهني، و هذا التعيّن الذهني يكفي في إيجاب ترتّب أحكام المعرفه عليه.

و قد أورد المحقّق الخراساني قدس سره على ما ذهب إليه المشهور بأمرين:

الأوّل: أنّه لو وضع علم الجنس للملحوظ الذهني و المتعيّن بالتعيّن الذهني، يكون كلياً عقلياً، فلا يمكن صدقه على الخارج و الأفراد إلّا مع تصرّف و تأوّل، مع أنّه يصدق عليه بلا تأوّل و مجازيه؛ لأنّ التصرّف في المحمول بإرادته نفس المعنى بدون قيده، تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه.

الثاني: أنّ وضع اللفظ لخصوص معنى، يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند

ص: ٥٣١

الاستعمال، و هذا ينافي حكمه الوضع، فلا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن العالم الحكيم (١).

و قد ناقش شيخنا العلامة الحائري قدس سره في مقال استاذه المحقّق الخراساني قدس سره بما حاصله: أنّ اللحاظ الذي يجعل قيداً للمعنى لحاظ حرفي، لا اسمي، و هو لا يوجب امتناع انطباقه على الخارج، كما أنّ الماهيه الملحوظه في الذهن تقبل الصدق على الأفراد، و تكون كليّه بهذه الملاحظه؛ لأنّه لو كان الموجود ذهنياً ملحوظاً للمتصوّر اسماً، لكان مابيناً للخارج، و لا ينطبق على شىء، و لا معنى لكليّه شىء لا ينطبق على الخارج أصلاً، فلفظه «اسامه» موضوعه للأسد بشرط تعيّن في الذهن على نحو الحكايه عن الخارج، و يكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظه القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّه على المعاني الحرفيه، فافهم و تدبّر (٢).

و فيه أوّلًا: أنّ حديث قابليه صدق مفهوم على الأفراد، غير مرتبط بالماهيّه بما هي متقيده و ملحوظه في الذهن و لو حرفاً؛ لأنّ حكم القابليه إنّما هو على ذات الماهيه من حيث هي مجرّده من كافّه الخصوصيات، حتّى لحاظ كونها في الذهن و إن لم تكن منفكّه عنها، إلّا أنّها مغفول عنها.

و بالجملة: قابليه الصدق لم تكن للملحوظ باللحاظ، بل لنفس الماهيه من حيث هي هي.

و ثانياً: أنّه لو اخذ اللحاظ و لو حرفاً في المعنى، فهذا لا يوجب خروجه عن موطن الذهن، و لا يصحّ صدقه على الخارج إلّا مع التجريد، و معه تلزم المجازيه، و أمّا

١- كفايه الاصول: ٢٨٣.

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٢.

لو اخذ اللحاظ مرآه- بحيث يكون المعنى الموضوع له نفس الماهيه القابله للصدق- فلا يكون فرق بين اسم الجنس و علمه، فرجع إلى مقال استاذة.

هذا مضافاً إلى أنه لم يكن اللحاظ في الحرف حرفياً؛ لأنه لا بدّ في الوضع من تصوّر المعنى تصوّراً اسماً استقلالياً ليوضع اللفظ له، فتأمل.

فظهر لك: أنه لا تصحّ التفرقة بين اسم الجنس و علم الجنس بما أفاده شيخنا العلامة قدس سره فيدور الأمر بين ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من أنّ الفرق بين اسم الجنس و علمه لفظي، و بين ما احتملناه؛ و حاصله: أنّ نفس الماهيه من حيث هي، كما أنّها لا واحده و لا كثيره، و لا موجوده و لا معدومه، فكذلك لا تكون معرفه و لا نكره، و لا متميّزه و لا غير متميّزه؛ و إن لم يخلّ الواقع و نفس الأمر من واحد منها، لأنّ تلك الامور متأخّره و لاحقه للماهيه.

و بالجملة: وصفا التنكير و التعريف يعرضان على الماهيه، كما يعرضان على الوجود و العدم و غيرهما، مع أنّ ذاتها- بذاتها- لا تكون شيئاً منها؛ ألا- ترى أنّه يقال في تعريف الإنسان: «إنّه حيوان ناطق» مع أنّ التعيّن المفهومى لازم له عارض عليه، و إلّا فلو وضع لما يكون متعيّناً أو غير متعيّن، للزم أن يكون استعماله في الآخر بلحاظ التجريد و المجازيه لو لم نقل بتعدّد الوضع، مع أنّه ليس منهما.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فيمكن أن يقال: إنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعه الكذائيه، و علم الجنس موضوع لها بما هي متعيّنه و ممتازة عن غيرها من الماهيات، فعلى هذا لا يكون فرق بين «اسامه» و «الأسد» في الدلاله على تعريف الجنس، و إنّما الفرق من جهه اخرى؛ و هي أنّ دلاله «اسامه» بدالّ واحد، بخلاف «الأسد» فإنّها بدالّين: دلاله «أسد» على نفس الطبيعه، و دلاله الألف و اللام على تعيّن تلك الطبيعه.

و بالجملة: اسم الجنس عباره عن نفس الطبيعه التي لا تكون معرفه و لا نكره،

ص: ٥٣٣

و علم الجنس عباره عن الطبيعه المتقيّده بالتعيّن الجنسي، كما هو الشأن فيما إذا دخلت الألف و اللام على اسم الجنس، و لا فرق بين علم الجنس و اسم الجنس المعرّف باللام إلّا من جهه أنّ استفاده التعيّن في الأوّل بلفظ بسيط و بدالّ واحد، و في الثاني بلفظ مرّكب من دالّين.

و ليعلم: أنّه لا- يوجد لفظ بسيط يدلّ على تنكير الطبيعه كما كان في علم الجنس، بل يدلّ التنوين على تنكير الطبيعه، فتكون استفاده تنكير الطبيعه من تعدّد الدالّ و المدلول.

هذا هو الذي احتملناه في علم الجنس و لعلّ المنصّف يرى أنّ هذا الاحتمال أقرب ممّا أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من لفظيه التعريف؛ إذ بناءً على هذا الاحتمال لا داعى لاختيار التعريف اللفظي الذي هو بعيد عن الأذهان، فتدبّر.

و منها: المفرد المحلّى باللام

الظاهر- بل ادعى أنه المعروف- أن اللام وضعت للتعريف، و التعريف على أقسام؛ إمّا بإشاره ذهنيه، أو بحضور ذهني، أو عهدي، أو غير ذلك، و استفاده واحد منها متوقّفه على وجود قرينه سياقيه، أو حاله، أو دليل آخر، و لم توضع اللام- بتعدّد الأوضاع- لكلّ واحد منها، فإذا دخلت على اسم الجنس أفادت تعريف الجنس و تميزه عن غيره من الأجناس، و إن دخلت على الجمع أفادت تعريفه، فيفيد الاستغراق؛ لأنّ غير الاستغراق من سائر مراتب الجمع- حتّى الأقلّ منها؛ و هو الاثنان، أو الثلاثة- غير متعيّن؛ لقابليه صدقها على غير واحد، لأنّ كلّ مرتبه منها لها أفراد صالحه لصدق تلك المرتبه على كلّ منها، و أمّا جميع الأفراد فمتعيّن في نفس الأمر، و لا يكون له إلّا مصداق واحد، فتدبّر.

ص: ٥٣٤

و منها: النكره

اختلفوا في معنى النكره في الجمل الخبريه، كقوله: «جاء رجل» و في الجمل الإنشائيه، كقوله: «جئني برجل» في أنّها جزئي حقيقي فيهما، أو كلّى فيهما، أو جزئي حقيقي معلوم للمتكلّم في الاولى، و كلّى في الثانيه؛ على أقوال.

و قد أشرنا آنفاً إلى أنّه لا يوجد لفظ بسيط يدلّ على تنكير الطبيعه، كما هو الحال في اللفظ البسيط الدالّ على تعيّن الطبيعه الذي هو عباره عن علم الجنس، بل يدلّ تنكير الطبيعه- بتعدّد الدالّ و المدلول- على الطبيعه اللامعيّنه؛ أي المتقيّده بالوحده بالمعنى الحرفي و الحمل الشائع، بلحاظ أنّ مدخول التنوين يدلّ على نفس الطبيعه، و التنوين على وحدتها، فالنكره تدلّ على فرد من الطبيعه، و هو كلّى قابل للصدق على الكثيرين؛ من غير فرق في ذلك بين وقوع النكره في الجمله الإنشائيه، كقوله: «جئني برجل» أو في الجمله الخبريه، نحو «جاءني رجل» و استفاده التعيين في الجمله الخبريه إنّما هي بالقرينه.

فما يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره: من أنّ النكره في مورد الإخبار جزئي؛ بلحاظ أنّ نسبه المجرى ء إليه قرينه على تعيّنه عنده؛ ضروره امتناع صدور المجرى ء الكلّي عن الرجل، بخلاف مورد الإنشاء، فإنّه يدلّ على حصّه من الرجل (١).

و كذا ما يظهر من شيخنا العلّامة الحائري قدس سره: من أنّه في كلا الموردين بمعنى واحد؛ و أنّه في كليهما جزئي حقيقي (٢).

١- كفايه الاصول: ٢٨٥.

٢- درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٣٣.

ص: ٥٣٥

غير وجيه (١)؛ لدلاله «رجل»- بتعدّد الدالّ و المدلول- على فرد غير معيّن من أفراد الرجال، و أمّا أنّه مصداق معيّن و معلوم عند المتكلّم في الجمله الاولى، فإنّما هو بقرينه خارجيه، و هي كلمه «جاءني» و لكن لا تخرجه عن حدّ الكلّيه؛ لوضوح عدم تعدّد الوضع في باب النكره، بل مدلولها- بتعدّد الدالّ- هو المعنى الكلّي في الموردين.

و بالجمله: استفاده الجزئيّه و التعيّن هناك بالقرينه، و أمّا «رجل» فيدلّ على نفس الطبيعه، و يدلّ تنوينها على تنكيرها، كما هو

١- قلت: بل يظهر من العلامه الحائرى قدس سره أنّ الشيح الذى يراه الإنسان من بعيد و يتردد بين كونه زيداً أو عمراً أو إنساناً أو غيره، هو جزئى، و لا يخرج التردد عن الجزئيه، و هو أيضاً غير وجيه؛ ضروره أنّ الكليه وصف للصورة المنتقشه فى الذهن بلحاظ قابليتها للصدق على الخارج، و معلوم أنّ الصورة المنتقشه فى الذهن من الشيح كذلك، و لا ينافى هذا جزئيه الشيح الخارجى، و لعلّه اختلط لديه قدس سره حكم الخارج بالذهن، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٣٦

مقدّمات الحكمه

المبحث الثالث فى مقدّمات الحكمه

اشاره

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى آخر باب المطلق و المقيّد: «إنّ قضيه مقدّمات الحكمه فى المطلقات، تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنّها تارة: يكون حملها على العموم البدلى، و اخرى: على العموم الاستيعابى، و ثالثه: على نوع خاصّ ممّا ينطبق عليه؛ حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحكام» (١).

و قد أشرنا إلى أنّ ظاهر العلمين النائينى و الحائرى • أنّه يستفاد من مقدّمات الحكمه ما يستفاد من لفظه «كلّ» و لا فرق بينهما إلّا من جهه أنّ استفاده الاستيعاب و الشمول من الإطلاق بمقدّمات الحكمه، و من العموم من لفظه «كلّ» بالوضع.

و قد ذكرنا هناك ما يغنى اللبيب؛ و أنّ باب المطلق غير باب العموم، و المستفاد من أحدهما غير ما يستفاد من الآخر؛ و ذلك لأنّ باب العموم باب دلالة اللفظ، و قد أشرنا إلى وجود أفاظ تدلّ على الاستيعاب و الشمول، كلفظه «كلّ» و «جميع» بخلاف باب المطلق، فإنّه باب دلالة الفعل، و غايه ما تقتضيه مقدّمات الحكمه، هى

١- كفايه الاصول: ٢٩٢.

ص: ٥٣٧

أنّ ما اخذ موضوعاً هو تمام الموضوع لحكمه، و أنّه لا يوجد قيد لترتب الحكم عليه، فإن كان المأخوذ موضوعاً طبيعه لا بشرط، فغايه ما تقتضيه المقدّمات هى أنّ نفس الطبيعه بلا قيد، موضوع للحكم، و أنّ الاستيعاب و الشموليه خارج عنها.

نعم، حيث إنّ الطبيعه اخذت لا بشرط، فتصدق خارجاً على الأفراد، و معلوم أنّ الصدق كذلك غير مرتبط بباب دلالة اللفظ، بل لأجل أنّ الطبيعه المتحقّقه خارجاً تتكثّر بتكثّر أفرادها.

و بعبارة اخرى: أنّ الإطلاق في مقام الإثبات، عبارة عن كون الشيء تمام الموضوع؛ إذا كان مصبّ الإطلاق نفس المتعلق أو الموضوع، أو كون الحكم مرسلًا عن القيد؛ إذا كان مصبّه نفس الحكم، و عليه فحديث استفادته الاستيعاب من الإطلاق تاره و البدليه اخرى، غير مسموع.

حول ما يتوقّف عليه التمسك بالإطلاق

ثمّ إنّّه اختلف فيما يتوقّف عليه التمسك بالإطلاق، فقال بعض - منهم المحقق الخراساني قدس سره-: إنّّه يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

الاولى: إحراز كون المتكلّم في مقام تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال(1).

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين.

١- قلت: إنّ من لم يكن في مقام تمام مراده تاره: يكون بصدد إثبات الحكم لطبيعته الموضوع- في الجملة- بذكر بعض خصوصياته، و اخرى: لا- يكون في مقام الإجمال أيضاً؛ بأن يكون في مقام بيان سنخ موضوع الحكم، كما إذا قال الطبيب للمريض: «إنّك محتاج إلى شرب الدواء» أو كان المتكلّم في مقام أصل تشريع الحكم، أو بيان حكم آخر. [المقرر حفظه الله]

ص: ٥٣٨

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب(1).

و خالفه شيخنا العلامة الحائري قدس سره فقال بعدم احتياجه إلى شيء من المقدمات.

و التحقيق: أنّه يتوقّف على المقدّمه الاولى فقط، دون المقدّمتين، فلنا دعويان:

الاولى: احتياج الأخذ بالإطلاق إلى إحراز كون المولى في مقام بيان تمام المراد.

و الثانية: عدم الاحتياج إلى بقيه المقدمات.

أمّا ما يتعلّق بالدعوى الاولى، فقال شيخنا العلامة الحائري قدس سره في مقام بيان عدم احتياج الإطلاق إلى شيء من المقدمات، ما حاصله: أنّ طبيعته المهملة التي اخذت موضوعاً للحكم، يدور أمرها بين الإطلاق و التقييد، و لا ثالث، فإن كان المراد بها المقيّد، فلا- إشكال في كون الإرادة متعلّقه به أصاله، و إنّما ينسب إلى طبيعته لمكان الاتحاد تبعاً، و ظاهر قول القائل: «جنّى بالرجل» أو «برجل» هو أنّ الإرادة تعلّقت أوّلاً و بالذات بالطبيعه، لا بالمقيّده، فاضيفت إلى طبيعته لمكان الاتحاد تبعاً، و بعد تسليم هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد، و هذا معنى الإطلاق(2).

و فيه: أنّ ظهور الإرادة في الأصاله، ليس من باب الظهورات اللفظيه، بل من باب بناء العقلاء؛ فإنّ المتكلّم الذي يكون بصدد

تحديد موضوع حكمه إذا علق حكمه على موضوع، يفهم العرف والعقلاء من ذلك أنه تمام الموضوع لحكمه، وأن الإرادة متعلقه أصاله بنفس ما أخذه موضوعاً، و معلوم أن هذا متوقف على عدم كون المتكلم في مقام الإجمال أو الإهمال؛ ضروره أنه لو كان المتكلم في مقام بيان

١- كفايه الاصول: ٢٨٧.

٢- درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢٣٤.

ص: ٥٣٩

حكم آخر، و لكن ذكر هذا استطراداً، أو كان بصدد تشريع أصل الحكم، أو بصدد بيان بعض ما له دخل في الحكم، فلا يكاد يحتج العقلاء بما ذكره، و لا يمكن استفاده الإطلاق عند ذلك.

فتحصّل: أن ظهور الإرادة في الاستقلال، عباره اخرى عن أن ما جعله موضوعاً و متعلقاً لحكمه، هو تمام الموضوع له، فلا بد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في الحكم.

و أظن أنه جرى هذا من قلمه الشريف هنا و لكن لم يقل به في الفقه، و لا أظن أنه قدس سره يتمسك بالإطلاق في الفقه إذا كان المتكلم في مقام بيان حكم آخر، أو بصدد أصل تشريع الحكم، أو بصدد بيان بعض ما له دخل في الحكم، فتدبر.

إذا أحطت بما ذكرنا في ردّ مقاله شيخنا العلامة، ظهر لك- لعلّه بما لا مزيد عليه- وجه احتياج التمسك بالإطلاق إلى المقدمه الاولى.

و أما ما يتعلّق بالدعوى الثانيه- و هي عدم الاحتياج إلى سائر المقدمات- فهو كما يلي:

أما المقدمه الثانيه- و هي انتفاء ما يوجب التعيين- فهي من محققات الإطلاق، لا من شروط الأخذ به و من مقدماته؛ و ذلك لأنّ الإطلاق إنّما يصار إليه في مورد الشكّ في دخاله شيء آخر فيه، فحيث إنّه لا شكّ في صورته قيام العلم أو الأماره على التعيين أو الانصراف إليه، فلا إطلاق في البين.

و بالجملة: موضوع البحث ما إذا علق حكم على موضوع شكّ في اعتباره أمر آخر فيه، فيتمسك بأصالة الإطلاق لدفع هذا الشكّ، ففي صورته العلم بعدم وجود القرينه أو بعدم الانصراف، لا مورد لأصالة الإطلاق، كما لا مورد لها في صورته العلم

ص: ٥٤٠

بوجود القرينه أو الانصراف، فلا بدّ من فرض البحث في مورد لم يعلم وجود ما يوجب التعيين.

و أما المقدمه الثالثه:- و هي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب- فلعلّ تقييد القدر المتيقّن بكونه في مقام التخاطب، بلحاظ أنّه قلماً لا- يكون للمطلق قدر متيقّن، بل لا مطلق في الخارج لا يكون له قدر متيقّن، فلو اعتبر انتفاء القدر المتيقّن في غير مقام

التخاطب أيضاً، لكان مقتضاه سدّ باب الإطلاق، و واضح أنّ انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، ليس كذلك، فيصحّ الاتّكال عليه.

و قبل بيان عدم الحاجة إلى هذه المقدّمه، نشير إلى الفرق بين هاتين المقدّمتين؛ وهو أنّه إذا كانت في الكلام قرينه على التعيين، أوجبت تعيّن إرادته و أنّ غيره غير مراد، بخلاف وجود القدر المتيقّن، فإنّ غايه ما يقتضيه كون القدر المتيقّن واجداً للحكم، و أمّا الزائد عليه فلا دليل على إثباته، أمّا انحصار الحكم و تعيّن به فلا.

فإذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ توهم اعتبار هذه المقدّمه، إنّما يتمشّى على مبنى القوم في باب الإطلاق؛ أي كون الطبعه مرآه لجميع الأفراد، بلحاظ أنّ مرآتيه المطلق للأفراد أكثر من مرآتيه المقيّد لها، فيدور الأمر بين الأقلّ و الأكثر، فإن كان قدر متيقّن في مقام التخاطب- بأن كان الكلام مسبوفاً بالسؤال مثلاً، أو ذكر مورد خاصّ- فلا يكاد يستفاد الإطلاق.

و فيه أوّلاً: أنّه مع ذلك لا يخلو من إشكال؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ وجود القدر المتيقّن مؤكّد للإطلاق، لأنّه إذا كان المتكلّم في مقام التخاطب، و كان قدر متيقّن، و مع ذلك لم يعتنّ به، بل علّق الحكم على نفس الطبعه، فيقوى بذلك الإطلاق؛ و أنّ الحكم يعمّ المتيقّن و غيره.

ص: ٥٤١

و ثانياً: أنّه لو أوجب القدر المتيقّن انصراف الكلام إليه قطعاً، فيكون اعتبار عدمه من محقّقات الإطلاق، لا من شروط الأخذ بالإطلاق، فترجع إلى المقدّمه الثانيه، فيكون الكلام فيها هو الكلام فيها، فيكون ذكر المقدّمه الثالثه مستدركاً. هذا إذا فسّر الإطلاق على مذاق القوم.

و أمّا على المختار في باب الإطلاق- من أنّه لا يستفاد من مقدّمات الإطلاق إلّا كون الطبعه تمام الموضوع للحكم؛ من دون دخاله قيد آخر فيه- فيدور الأمر بين كون الطبعه تمام الموضوع، أو أنّ المقيّد تمامه، فالأفراد لم تكن موضوعه للحكم، و معلوم أنّه في صورته كون المقيّد بما هو مقيّد موضوعاً، لا يكون ذات الموضوع محكوماً، و القيد محكوماً آخر؛ حتّى يكون من قبيل الأقلّ و الأكثر لكي يتوهم القدر المتيقّن.

نعم، بحسب الخارج لو كان الحكم متعلّقاً بالطبعه، يكون انطباقه على الأفراد أكثر ممّا إذا تعلّق الحكم بالمقيّد، و لكن توسعه نطاق الانطباق الخارجى و تضييقه، أجنبى عن القدر المتيقّن في مقام التخاطب؛ لأنّ الحكم فيهما واحد تعلّق بموضوع واحد.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المقدّمات التي ذكرها المحقّق الخراسانى قدس سره في استفادته الإطلاق، غير محتاج إليها إلّا المقدّمه الاولى، فبعد إحراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه، لو شكّ في اعتبار قيد فيه لأمكن نفيه بالإطلاق، فتدبر.

تذييلات

الأول: في عدم انخراط الإطلاق بعد ورود التقيّد

ربما يتوهم: أن مقتضى ما تقدم، هو دوران الإطلاق مدار كون المتكلم في مقام البيان، بل هو روح الإطلاق، فإذا ورد قيد في كلام منفصل كشف عن عدم

ص: ٥٤٢

استعمال اللفظ الموضوع للطبيعه فيما وضع له واقعاً، فإذا شك في قيد آخر فلا يصح التمسك بالإطلاق.

و بعبارة اخرى: بعد ورود القيد ينخرم أساس استفاده الإطلاق و روحه،- و هو كون المتكلم في مقام البيان- فحينئذ لا يصح التعويل و التمسك بالإطلاق بالنسبه إلى سائر القيود المشكوك فيها.

و فيه: أن وزن المطلق وزان العام، فكما عرفت أن العام المخصص لا يصير مجازاً، و لا يوجب التخصيص استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل غايه ما يوجبه التخصيص تضيق دائره الإراده الجديّه، فكذلك المطلق، فإنه بعد ورود التقييد لا يوجب أن يكون لفظ المطلق مستعملاً في المقيد، بل غايه ما يلزم عدم تعلق الإراده الجديّه بالإطلاق.

و بعبارة اخرى- كما أفيد:- «أن المطلق كالعام مستعمل في معناه الموضوع له؛ لأجل ضرب القاعده و إعطاء الحجّه، و الأصل هو التطابق بين الإرادتين، فكما أن خروج فرد من حكم العام بحسب الجدّ، لا يوجب بطلان حجّيه العام في الباقي، فهكذا المطلق بحسب القيود؛ لأنّ جعل الطبيعه في مقام البيان موضوعاً لحكمه، إعطاء حجّه على العبد عند العقلاء على عدم دخاله قيد فيه؛ لأجل أصاله التطابق بين الإرادتين، فحينئذ لو عثرنا على قيد لما أوجب سقوطه عن الحجّيه و كون الكلام وارداً مورد الإهمال أو الإجمال بالنسبه إلى سائر القيود، و لذا ترى العقلاء يتمسّكون بالإطلاق و إن ظفروا على قيد بعد برهه من الزمن، و إنّما العثر على القيد يوجب انتهاء أمد حجّيه الإطلاق بالنسبه إلى نفى القيد المعثور عليه، لا جميع القيود».

ص: ٥٤٣

الثاني: في التمسك بالإطلاق لنفي القيود في محيط التقنين

قد يقال: إن التمسك بالإطلاق لنفي القيود- بعد تماميه المقدمات- إنّما ينتج إذا وقع المطلق في كلام متكلم عاداته إلحاق القيود متصله بكلامه، كما هو الشأن في الموالى العرفيين بالنسبه إلى عبيدهم، لا بالنسبه إلى من جرت عاداته على ذكر القيود منفصله عن مطلقاتها، كما هو الشأن في محيط التقنين و جعل القوانين الكليه، حيث استقرت العاده على تفريق اللواحق عن الاصول و تفكيك المطلقات عن مقيداتها، فحينئذ لا تنتج المقدمات المذكوره صحّه الأخذ بالإطلاق؛ لعدم الاطمئنان بالاتكال على الإطلاق بعد جريان العاده على حذف ما له دخاله في موضوع الحكم عن مقام البيان.

و فيه: أن غايه ما تقتضيه العاده، هي عدم جواز التمسك بالإطلاق قبل الفحص عن المقيد و المعارض، كما هو الشأن في العمل بسائر الأدلّه، حيث لا يجوز التمسك بها قبل الفحص عن المعارض، كالتمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص و المعارض،

و لا محيص عنه، و أمّا بعد الفحص بمقدار يخرج المطلق عن المعرضيه للتقييد و المعارض، فيصحّ التمسك بإطلاقه إذا كان في مقام البيان.

الثالث: في بيان مقتضى الأصل العقلاني عند الشكّ في مقام البيان

لا ينبغي الإشكال في أنّ المقامات متفاوتة في التمسك بالإطلاق و عدمه:

فتاره: يحرز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في الحكم.

و اخرى: يحرز كونه بصدد بيان بعض ما له دخل في الحكم.

و ثالثه: يحرز عدم كونه بصدد بيانه؛ بلحاظ كون الكلام مسوقاً لبيان حكم

ص: ٥٤٤

ر، كما في قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ عَلَيْكُمْ»^(١)، فإنّ الكلام مسوق لبيان حليّه ما يصطاده الكلب المعلم، فلا يصحّ التمسك بإطلاق لفظه «فَكُلُوا» لطهاره موضع عضّ الكلب، أو بلحاظ كونه في مقام بيان أصل التشريع، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ»^(٢)، و نحو ذلك.

و بالجمله: احرز كونه بصدد بيان حكم الموضوع على سبيل الإهمال أو الإجمال.

و رابعه: يشكّ في كونه بصدد بيان أيّ منها.

لا يخفى: أنّ حكم غير الصورة الأخيره واضح؛ و هو صحّ التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك فيه في الصورة الاولى، و عدمها في الصورة الثانيه و الثالثه.

و إنّما الكلام في الصورة الرابعه؛ و أنّه هل هناك أصل عقلائي يحرز كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في الحكم، حتّى صوره كونه بصدد بيان هذا الحكم و غيره؟

يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره^(٣) و صرح به المحقّق النائيني قدس سره^(٤) أنّ الأصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام البيان، و علل ذلك: «بأنّ الظاهر من حال كلّ متكلم - بل طبع الكلام و التكلّم - يقتضى كونه في مقام البيان، فلا بدّ من الحمل عليه، إلّا إذا احرز كونه في مقام الإهمال و الإجمال، و لذا فإنّ الفقهاء يتمسّكون و يعولون على المطلقات من أوّل الطهاره إلى آخر الديات، مع أنّه لم يكن لهم - كما لم يكن لنا - طريق إلى إحراز مقام البيان إلّا من جهه الأصل العقلائي».

١- المائدة (٥): ٤.

٢- البقره (٢): ١١٠.

٣- كفايه الاصول: ٢٨٨.

٤- فوائد الاصول ١: ٥٧٤.

ص: ٥٤٥

و ظاهرهما قيام بناء العقلاء على التمسك بالإطلاق فيما إذا لم يحرز كونه في مقام بيان تمام المراد؛ سواء احرز كونه بصدد بيان بعض المراد، أو لم يحرز ذلك أيضاً.

و فيه: أنه لا- علم بقيام بناء من العقلاء على ذلك؛ لو لم نقل بالعلم بخلافه، بل غاية ما يكون احتجاج العقلاء و صحه التمسك بالإطلاق فيما إذا احرز كون المتكلم في مقام البيان، و لكن شك في كونه بصدد بيان تمام المراد، أو بعضه، و أما لو شك في أن المتكلم في مقام البيان أم لا، أو شك في كونه بصدد بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا يكون هناك أصل يتكل عليه في ذلك.

و بالجملة: للشك صور لا يصح التمسك فيها بالإطلاق؛ إلا فيما إذا احرز كون المتكلم في مقام البيان في الجملة.

و لعل أكثر المطلقات الواردة من قبيل ذلك؛ ضروره أنه إذا سئل عن مسأله فاجيب عنها، فظاهر بناء العقلاء هو كون المجيب في مقام البيان، و معلوم أنه لم يكده يحرز بذلك كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في الحكم، و قلما يمكن إحراز ذلك من أول الفقه إلى آخره، بل غاية ما هناك- بشهادة الحال و خصوصيات المقام- هو إحراز أصل مقام البيان في الجملة.

فظهر أن تمسك الفقهاء في أبواب الفقه من كتاب الطهاره إلى آخر كتاب الديات بالمطلقات، بلحاظ إحرازهم كونهم عليهم السلام في مقام البيان، فتدبر.

ص: ٥٤٦

حمل المطلق على المقيد

المبحث الرابع في حمل المطلق على المقيد

إشاره

المبحث الرابع في حمل المطلق على المقيد (١)

ليعلم: أن هذا المبحث من المباحث المفيده في هذا المقصد، و يترتب عليه نتائج مفيده في مقام استنباط الأحكام.

صور المطلق و المقيد

و لا يخفى: أنه يتصور للمطلق و المقيد أقسام تتعرض لمهماتها؛ و هي أن الحكمين الواردين في المطلق و المقيد، إما تكليفيان،

أو وضعيان.

و على الأوّل: إمّا إلزاميان، أو غير إلزاميان، أو مختلفان.

و على التقديرين: إمّا مثبتان، أو منفيان، أو مختلفان.

و على الجميع: إمّا يحرز وحده التكليف و الطلب، أم لا.

و إحراز وحده التكليف و الطلب، إمّا من نفس الدليلين، أو من الخارج، أو أحدهما من الدليل، و الآخر من الخارج.

و على التقادير: إمّا يذكر السبب فيهما، أو فى أحدهما، أو لم يذكر، و لكن احرز من الخارج، أو لم يحرز ذلك أيضاً.

١- تاريخ الشروع يوم الأحد / ٢٠ ربيع الثاني / ١٣٨١ هـ. ق.

ص: ٥٤٧

و على تقدير ذكر السبب أو إحرازه، إمّا واحد، أو لا.

ثم إنّ الإطلاق أو التقييد تاره: يكون فى الحكم و الموضوع و المتعلق، و اخرى:

يكون فى اثنين منهما، و ثالثه: يكون فى واحد ... إلى غير ذلك من الأقسام.

و قبل بيان حكم الصور المرتبطة بالمقام،

ينبغى الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: فى تحديد محطّ البحث فى المقام

محطّ البحث فى حمل المطلق على المقيّد، ما إذا ورد المقيّد فى كلام منفصل عن مطلقه، و أمّا المتصل فلا مجال للبحث عنه؛ لعدم انعقاد الإطلاق مع وجود المقيّد فى الكلام حتّى يقع التعارض بينهما، لكن يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد؛ لما أشرنا من أنّ انتفاء ما يوجب التعيين، من مقدّمات الإطلاق عندهم، و من محقّقات الإطلاق عندنا، فمع ذكر القرينه فى الكلام، لا ينعقد الإطلاق بالنسبه إليها.

و بالجملة: محطّ البحث فى كيفية الجمع بين المطلق و المقيّد، إنّما يكون بعد الفراغ عن وجود الإطلاق و التقييد، و لا يكاد يتصوّر ذلك فى الكلام المتصل؛ ضروره أنّه مع وجود القيد فى الكلام، لا ينعقد الإطلاق بالنسبه إليه، بل يتعيّن حمله عليه.

و من هذا يظهر النظر فى كلام المحقّق النائينى قدس سره حيث عمّم البحث بالنسبه إلى المقيّد المتصل و المنفصل، و حيث إنّ

ما ذكره في المقام لا يخلو من إشكال، فلا بأس بذكره و إن كان طويل الذيل، ثم الإشارة إلى ما فيه، فقال ما حاصله: إذا ورد مطلق و مقيد متناحيان فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الأمر في المطلق على المقيد؛ سواء كان متصلًا بالكلام، أو منفصلاً عنه، و من غير فرق بين كون ظهور الأمر في المطلق في الإطلاق أقوى من ظهور الأمر في المقيد في التقييد، أو أضعف:

و ذلك أمّا في المتصل كقولك: «أعتق رقبه مؤمنه» فلائنّ الأمر في المقيد، بمنزله

ص: ٥٤٨

القرينه على ما هو المراد من الأمر في المطلق، و الأصل الجارى في ناحيه القرينه، يكون حاكماً على الأصل الجارى في ذى القرينه. و وجه كونه بمنزله القرينه، أنّه و إن لم يتحصّل لنا بعد ضابط كلّى مائر بين القرينه و ذيهما، إلّا أنّ ملحقات الكلام- من الصفه، و الحال، و التمييز، بل المفاعيل - تكون غالباً بل دائماً، قرينه على أركان الكلام من المبتدأ و الخبر، و الفعل و الفاعل.

نعم، في خصوص المفعول به مع الفعل، لا يكاد يمكن دعوى قرينه المفعول به للفعل دائماً، بل قد يكون الفعل قرينه عليه، و قد يكون بالعكس، و ذلك مثل قوله عليه السلام:

«لا تنقض اليقين بالشكّ...»

(١) فإنّه كما يمكن دعوى كون عموم «اليقين» في تعلّقه بما له من اقتضاء البقاء و عدمه، قرينه على ما اريد من النقض الذى لا بدّ من تعلّقه بما له اقتضاء البقاء، و لازمه اعتبار الاستصحاب في كلّ من الشكّ في المقتضى و الراجع، فكذلك بالعكس، و لازمه اعتبار الاستصحاب في خصوص الشكّ في الراجع.

و كذا في مثل «لا تضرب أحداً» فإنّه كما يمكن أن يكون عموم «أحد» للأحياء و الأموات، قرينه على أنّ المراد من الضرب أعمّ من المؤلم و غيره، فكذلك بالعكس.

فظهر: أنّ غير المفعول به من المتمّمات و ملحقات الكلام، كلّها قرينه على ما اريد من أركان الكلام، فكما يكون الأصل الجارى في القرينه، حاكماً على الأصل الجارى في ذى القرينه؛ من غير ملاحظه أقوائيه الظهور، كما هو الشأن في كلّ حاكم و محكوم، فكذلك ما هو بمنزله؛ لأنّ القيد لا يخلو إمّا أن يكون وصفاً، أو حالاً، أو نحو ذلك.

١- تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، وسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

ص: ٥٤٩

و من هنا يقدم ظهور «يرمى» في قوله: «رأيت أسداً يرمى» على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور الأوّل بالإطلاق، و الثانى بالوضع، و معلوم أنّ الظهور المستند إلى الوضع، أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق.

و السرّ في تقدّم الأصل في القرينه على ذيهما، هو كون الشكّ في ذيهما مسبباً عن الشكّ في القرينه؛ و ذلك لأنّ الشكّ في المراد

من «الأسد» في المثال، مسبب عن الشك في المراد من «يرمى» و يكون ظهور «يرمى» في رمى النبل، رافعاً لظهور «الأسد» في معناه الحقيقي؛ و هو الحيوان المفترس، فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس؛ حتى يدلّ بلازمه على أنّ المراد من «يرمى» رمى التراب.

و بذلك يندفع ما ربما يتوهم: من أنّ مثبتات الاصول اللفظية حجّه، فكما أنّ أصله الظهور في «يرمى» تقتضى أن يكون المراد من «الأسد» هو الرجل الشجاع، كذلك أصله الحقيقيه في «الأسد» تقتضى أن يكون المراد من «يرمى» الرمى بالتراب.

توضيح الدفع: هو أنّ «يرمى» بمدلوله الأوّلى، يقتضى أن يكون المراد من «الأسد» هو الرجل الشجاع؛ لأنّ يرمى عبارته عن رمى النبل، و هو عبارته اخرى عن الرجل الشجاع، و هذا بخلاف «الأسد» فإنّه بمدلوله الأوّلى غير متعرّض لحال «يرمى» و أنّ المراد منه رمى التراب؛ لأنّ مدلوله الأوّلى ليس إلّا الحيوان المفترس، نعم لازم ذلك هو أن يكون المراد من «يرمى» رمى التراب، و معلوم أنّ دلّالته على لآزمه، فرع دلّالته على مدلوله و بقاء ظهوره فيه، و ظهور «يرمى» يكون مصادماً لظهور «أسد» في الحيوان المفترس، و هادماً له، فلا يبقى له ظهور في معناه الحقيقي حتى يدلّ بلازمه، و ذلك واضح. هذا كلّه إذا كان القيد متصلاً.

و أمّا إذا كان منفصلاً كما لو قال: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «أعتق رقبه مؤمنه» فتاره: يكون معارضاً، و اخرى: يكون قرينه؛ و ذلك لأنّه إذا فرض القيد متصلاً

ص: ٥٥٠

و في كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضاً، و إلّا يكون قرينه، ففي المثال لا بدّ من فرض المؤمنه متصله بقوله: «أعتق رقبه» فتكون قرينه على المراد من المطلق.

و عليه فلا فرق بين المتصل و المنفصل؛ سوى أنّ المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق، و في المنفصل ينعقد الظهور، إلّا أنّه تنهدم حجّيته (١).

و يتوجّه على ما أفاده قدس سره امور:

فأولاً: أنّ محطّ البحث كما أشرنا- ما إذا كان القيد منفصلاً؛ لأنّ البحث عن كيفية الجمع بين المطلق و المقيد، و هو إنّما يكون بعد تحقّق الإطلاق و التقييد في الخارج، و معلوم أنّه لا يكاد يتحقّق ذلك بالنسبه إلى القيد المتصل، فتعميم النزاع بالنسبه إلى القيد المتصل غير سديد.

و ثانياً: أنّ ما أفاده قدس سره: «من أنّه لم يتحصّل لنا بعد ضابط كلّى في المائر...» لا يكاد يجتمع مع قوله: «إنّ الشكّ في القرينه و ذيهما، من قبيل الشكّ السببى و المسببى» لأنّه إن كان الأمر في القرينه و ذيهما دائماً من قبيل الشكّ السببى و المسببى، فيكون ذلك ضابطاً كلياً في ذلك، فتدبر.

و ثالثاً: أنّ الشكّ في القرينه و ذيهما، لا يكون من قبيل الشكّ السببى و المسببى؛ و ذلك لأنّ الشكّ في المراد من «الأسد» في المثال، ليس مسبباً عن الشكّ في المراد من «يرمى» كما ادعاه، بل هما شكّان متلازمان، فإن فهم أنّ المراد من «الأسد» الحيوان

المفترس، يفهم منه أن المراد من «يرمى» رمى التراب، وإن فهم أن المراد من «يرمى» رمى النبال، يفهم منه أن المراد من «الأسد» الرجل الشجاع.

١- فوائد الاصول ١: ٥٧٧.

ص: ٥٥١

و ضابط الشك السببي و المسببي: هو توقّف الشكّ في أحدهما على عدم الآخر، فإنّ رفع الشكّ في ناحية الشكّ السببي، يرفع الشكّ في ناحية المسبّب، دون العكس؛ و ذلك لأنّه إذا شكّ في طهاره الثوب المغسول في الماء المشكوكه كزيته، فالشكّ في طهاره الثوب مسبّب عن الشكّ في كزيه الماء المغسول فيه ثوبه، فإنّ رفع الشكّ من هذه الجهه- بأن احرز حاله من حيث الكزيه و عدمها فلا يكون شكّ في طهاره الثوب أو نجاسته، و أمّا الشكّ في كزيه الماء فليس مسبباً عن نجاسه الثوب المغسول فيه، بل مسبّب عن الشكّ في بلوغه مقدار ما اعتبر في تحديد الكز من حيث المساحه و الوزن.

فظهر: أنّ تحكيم القرينه على ذيهها، ممّا لا أساس له.

و رابعاً: لو سلّم أنّ تقديم القرينه على ذيهها من قبيل تقديم الأصل السببي على المسببي، فمعه لا يكون المقام- و هو باب المطلق و المقيّد- من ذلك؛ لأنّه هناك يكون لكلّ من القرينه و ذيهها دلالة لفظيه و ظهور وضعي، فإذا ذكرتا معاً يحكم أحدهما على الآخر، و أمّا المقام فلا يكون من باب دلالة اللفظ، بل من باب موضوعيه شىء للحكم؛ من حيث إنّّه إذا اخذ شىء موضوعاً لحكم و لم يذكر فيه قيد، يفهم من ذلك كونه تمام الموضوع، فإذا ذكر القيد يفهم أنّه لم يكن ذاك الشىء تمام الموضوع لحكمه، بل جزءه.

و تقديم المقيّد على المطلق، إمّا لأجل أنّ ظهور عمل المقيّد في دخاله القيد، أقوى من دخاله عمل المطلق في الإطلاق، أو لأجل ما ذكرناه في وجه تقديم الخاصّ على العامّ؛ من أنّه لأجل عدم تطابق الجدّ مع الاستعمال، حيث إنّ بناء العرف و العقلاء على حمل العامّ على الخاصّ، و هذا التعارف كما أوجب تقديم الخاصّ على العامّ، فكذلك في المطلق و المقيّد، فإنّه يحمل المطلق على المقيّد.

ص: ٥٥٢

و بالجملة: تقديم المقيّد على المطلق، ليس من باب الحكومه و تحكيم أحدهما على الآخر؛ لأنّ الحكومه المصطلحه متقومه بلسان الدليل؛ بأن يتعرّض الدليل لحال دلالة الدليل الآخر، و معلوم أنّ باب الإطلاق ليس من باب الظهور اللفظي، بل من باب دلالة الفعل.

و خامساً: أنّ ما ذكره في دفع التوهّم غير مستقيم؛ لأنّ «الرمى» معناه الإلقاء، و هو أعمّ من رمى النبل أو التراب. نعم لو اريد منه رمى النبل، يكون المراد من «الأسد» الرجل الشجاع.

و لو سلّم أنّ «الرمي» معناه رمي النبال، و لكن لا نسلّم أنّ رمي النبال عباره اخرى عن الرجل الشجاع، بل لاستلزامه كون المراد من «الأسد» الرجل الشجاع، فكُلّ من «الأسد» و «يرمي» لا يتعرّض مدلولهما لحال الآخر، بل يتعرّض بلازمه، فلا ترجيح ل «يرمي» على «الأسد»(1).

الأمر الثاني: في اختصاص حمل المطلق على المقيّد بصورة التنافي

إنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما هو في صورته تحقّق التنافي بينهما؛ من غير فرق في ذلك بين كونهما مثبتين، أو متنافيين، أو مختلفين، فمثلاً قد يكون كلّ من المطلق و المقيّد، مستنداً إلى سبب غير الآخر، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبه» و «إن أفطرت أعتق رقبه مؤمنه» فحيث إنّ لا تنافي بينهما، لا وجه لحمل المطلق على المقيّد.

و ليعلم: أنّ مسأله حمل المطلق على المقيّد، مسأله عقلائيّه، فلا بدّ من تحليل

1- قلت: بل يمكن أن يقال: إنّ الترجيح للأسد؛ لأنّ ظهوره بالوضع، بخلاف «يرمي» فإنّه بالإطلاق، و الظهور المستند إلى الوضع أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٥٣

المسأله تحليلياً عقلائياً، لا عقلياً دقيقاً، بخلاف مسأله اجتماع الأمر و النهي، فإنّها مسأله عقليه محضه، فلا بدّ فيها من تدقيق النظر بأقصى ما يمكن، و لذا لم يتمسّكوا فيها بفهم العرف و العقلاء، بل استدّلوا فيها بوجوه عقليه، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّها عقلائيّه، فلا بدّ و أن تعرض على فهم العرف و العقلاء، فما اقتضاه فهمهم فهو المتبع، دون غيره و إن كان ذلك الغير ممّا يحكم به العقل، مثلاً إذا ورد «أعتق رقبه» ثمّ ورد في كلام منفصل «أعتق رقبه مؤمنه» فمقتضى الفهم العقلائي هو حمل المطلق على المقيّد؛ و أنّ المراد الواقعي للمولى هو عتق المؤمنه، و لا يصحّ أن يجمع بينهما بحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب؛ و كونه أفضل الأفراد، و ذلك لأنّ الجمع بينهما كذلك و إن كان ممكناً عقلاً، و ترتفع به غائله التنافي، و لكنّه غير مقبول عند العقلاء.

و بالجملة: المتبع في أمثال المقام، هو الفهم العرفي العقلائي، لا الحكم العقلي الدقيق، فتدبّر.

أحكام صور حمل المطلق على المقيّد

إشاره

إذا عرفت ما مهّدناه لك فإليك مهمّات الصور:

منها: ما إذا كان الحكم فيهما تكليفاً

وله صور؛ لأنه إمّا يكون الحكمان فيهما مختلفين من حيث النفي والإثبات، أو متفقين، و على الأول إمّا يكون المطلق نافياً، و المقيّد مثبتاً، أو بالعكس فالصور أربع.

و البحث في هذه الصور فيما إذا كان الحكمان إلزاميين، أو أحدهما إلزامياً، و الآخر غير إلزامي، و أمّا صورته كون كلّ منهما غير إلزامي فسيأتى البحث عنه قريباً إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٥٤

أمّا الصورة الأولى: و هي ما إذا كان المطلق منفيّاً، و المقيّد مثبتاً، كقوله:

«لا- تعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» فبناءً على مختار سيدنا الاستاذ دام ظلّه من أنّ «لا- تعتق رقبه» من قبيل المطلق لا العام، و إلّا فيخرج عن محطّ البحث، فواضح أنّه يرى العرف و العقلاء بينهما تنافياً؛ لأنّ ترك الطيبعه عندهم، إنّما يكون بترك جميع أفرادها؛ و إن كان مقتضى النظر العقلي الدقيق خلافه، كما تقدّم.

و لا فرق في ذلك بين كون الأمر و النهي إلزاميين، أو مختلفين؛ ضروره أنّ التنافي كما يكون ظاهراً بين حرمة عتق مطلق الرقبه، و بين وجوب عتق الرقبه المؤمنه، فكذلك يكون واضحاً بين كراهه عتق مطلق الرقبه، و وجوب عتق الرقبه المؤمنه، أو حرمة عتق مطلق الرقبه، و استحباب عتق المؤمنه منها.

و عليه فالجمع المقبول عند العرف، هو حمل المطلق على المقيّد. و أمّا الجمع بينهما بحمل المطلق على عتق غير المؤمنه، فهو و إن كان ممكناً عقلاً، إلّا أنّه غير مقبول عرفاً، فتدبّر.

و من هنا يظهر: أنّه لا فرق في الحمل بين صورته إحراز كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، و بين صورته الشكّ فيهما، كما لا يخفى.

و أمّا الصورة الثانية: و هي ما إذا كان المطلق مثبتاً، و المقيّد منفيّاً، كقوله:

«أعتق رقبه» و «لا- تعتق رقبه كافره» فحيث إنّ النتيجة في هذا القسم، تختلف بلحاظ إحراز كون النهي للتحريم، أو الكراهه، أو عدم إحرازهما، فنقول: لا- يخلو إمّا أن يعلم كون النهي تحريمياً، أو تنزيهياً، أو يشكّ في ذلك و في كون الأمر للوجوب، و المبتلى به في القيد غالباً هو الصورة الأخيره.

فإذا احرز كون النهي تحريمياً- سواء احرز كون الأمر وجوبياً، أو استحبابياً،

ص: ٥٥٥

أو شكّ فيه- فتحقّق التنافي بينهما واضح، و الجمع المقبول عند العرف بينهما، هو الذي أشرنا إليه من حمل المطلق على المقيّد.

و أمّا إذا احرز كون النهي تنزيهياً، فحيث إنّ معنى النهي التنزيهي أولويه تركه بالنسبه إلى الغير، أو أولويه إتيان الغير بالنسبه إليه مع الترخيص في إتيان متعلّقه و أنّه راجح ذاتاً، فلا تنافي بينهما.

و بعبارة اخرى: حيث يكون النهى التنزيهى إرشاداً إلى مرجوحيه متعلقه بالإضافة إلى الغير، أو أرجحيه الغير بالنسبه إليه، فلا يتحقق التنافى بينهما فى محيط العرف و العقلاء، فلا مورد لحمل المطلق على المقيّد، فإذا قال: «صلّ» ثمّ قال:

«لا- تصلّ فى الحَمَام» و احرز كون النهى تنزيهياً، فلازمه الترخيص فى إتيانها فيه و أنّه راجح ذاتاً؛ لمكان الترخيص فيه، و لكنّه مرجوح بالنسبه إلى سائر الأفراد، فلم يلزم اجتماع الراجحيه المطلقه و المرجوحيه كذلك فى مورد واحد.

و ممّا ذكرناه يظهر النظر فيما ذكره شيخنا العلّامة الحائرى قدس سره حيث حمل المطلق فى هذا المقام على المقيّد؛ بزعم أنّه لو لا ذلك لزم اجتماع الراجحيه و المرجوحيه فى مورد واحد، لأنّه قال: «الظاهر من «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافر» تعلق النهى بالطبيعه المقيّده، لا بإضافتها إلى القيد، فلو كان مورد الأمر هو المطلق لزم اجتماع الراجحيه و المرجوحيه فى مورد واحد. نعم لو احرز أنّ الطبيعه الموجوده فى القيد مطلوبه- كما فى العباده المكروهه- فاللازم صرف النهى إلى الإضافة (١) بحكم العقل؛ و إن كان خلاف الظاهر» (٢).

- ١- قلت: يعنى بذلك أنّ النهى لم يتعلّق بالطبيعه المقيّده، بل بإضافه الطبيعه إلى القيد. [المقرّر حفظه الله]
- ٢- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: ٢٣٦.

ص: ٥٥٦

توضيح النظر: هو أنّ معنى الكراهه و مقتضاها؛ ترخيص المكلف فى إتيان متعلّقها، و لا- يستفاد منها مرجوحيه متعلّقها مطلقاً؛ حتّى يلزم اجتماع الراجحيه و المرجوحيه، بل غايه ما هناك هى المرجوحيه النسبيه بالنسبه إلى سائر الأفراد، و معلوم أنّه يمكن أن يكون المنهى عنه مرجوحاً بالنسبه إلى غيره من سائر الأفراد، و راجحاً بلحاظ ذاته و نفسه، فلا تنافى فى صورته إحراز كون النهى المتعلّق بالمقيّد تنزيهياً فلا مورد لحمل مطلقها على مقيدها.

و أمّا إذا لم يحرز كون الأمر و النهى للوجوب أو الاستحباب أو الكراهه أو الحرمة، فهل يؤخذ بإطلاق قوله: «أعتق رقبه» و يجعل ذلك قرينه و بياناً على كون النهى تنزيهياً، أو يؤخذ بظاهر النهى، فيحمل المطلق على المقيّد؟

و بالجمله: يدور الأمر بين حمل النهى على الكراهه و حفظ الإطلاق و جعله ترخيصاً قرينه على هذا الحمل، و بين رفع اليد عن الإطلاق و حمله على المقيّد، ففيه وجهان:

يظهر من المحقّق النائنى قدس سره: أنّ ظهور النهى فى التحريم و ضعى، بخلاف إطلاق المطلق، فإنّه بمقدّمات الحكمه، ففى صورته دوران الأمر بينهما يقدّم الظهور المستفاد من ناحيه الوضع على الظهور الإطلاقى الحاصل بمقدّمات الحكمه؛ لأنّه أقوى، فيقيّد إطلاق المطلق (١).

و فيه أوّلاً: أنّ ملاك التقدّم إنّما هو قوّه الظهور، فربما يكون الظهور المستفاد من ناحيه الإطلاق أقوى من الظهور المستفاد من الوضع، كما لا يخفى، فالقول بتقدّم الظهور الوضعى على الظهور الإطلاقى على سبيل الإطلاق، غير سديد.

ص: ٥٥٧

و ثانياً: لو قلنا بتقدّم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي، و لكن ليس المقام من هذا القبيل؛ لما أشرنا من أنّ هيئه الأمر أو النهي لم توضع للوجوب أو الحرمة، بل وضعت للبعث أو الزجر، و غايه ما هناك صحّحه الاحتجاج عند العقلاء بالبعث المنصبّ على المادّه ما لم يرد مرخص، و ينتزع أو يعتبر من هذا الوجوب، و كذا في جانب الزجر عن المادّه، فأين الظهور الوضعي؟!

و ربما يقال(١): إنّه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي، و قلنا بدخول المطلق و المقيّد في تلك المسأله، فلا يكون بينهما تعارض حتّى نحتاج إلى حمل المطلق على المقيّد؛ لتعلّق كلّ من الأمر و النهي بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، فعلى القول بجواز الاجتماع يرفع التعارض بين المطلق و المقيّد(٢).

و فيه: أنّ الفرق بين المسألتين أوضح من أن يخفى؛ لأنّ مسأله اجتماع الأمر و النهي مسأله عقليه، فلا بدّ من تحريرها و بيانها بأدقّ ما يمكن و فرض تعلّق أحدهما بعنوان غير ما للآخر، و لذا تشبّثوا لإثبات الجواز و عدمه بوجوه و مبادئ عقليه، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّها مسأله عقلايه، فلا بدّ من تحليلها في محيط العرف و العقلاء، فإذا كان هناك دليلاً يمكن أن يجمع بينهما عقلاً، و لكنّه غير مقبول عند العرف و العقلاء، لما اعتنى به.

و بالجملة: مسأله اجتماع الأمر و النهي مسأله عقليه؛ و هل أنّه يجوز تعلّق الأمر و النهي بعنوانين متغايرين متضادين على مورد واحد، أم لا؟ و أين هذا من

١- مطارح الأنظار: ٢٢٣/السطر ٣٢.

٢- قلت: و على تقدير تماميه هذا الجمع لا يختصّ بصوره عدم إحراز كون الأمر و النهي للوجوب و الحرمة، بل يجري في جميع الصور التي يكون بين المطلق و المقيّد تنافٍ، فذكر هذا الجمع و دفعه هنا، كأنّه في غير محلّه. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٥٨

الجمع بين الأدلّه و تعارضها الذي يناط بفهم العرف و العقلاء؟! و معلوم أنّه إذا ورد خبران أحدهما مطلق و الآخر مقيّد، يرى العرف و العقلاء بينهما تنافياً، فيحمل مطلقه على مقيّده.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه إذا لم يحرز كون الأمر أو النهي للوجوب و الحرمة، فحيث إنّ التنافى بينهما عرفي، فلا بدّ و أن يكون الجمع بينهما أيضاً كذلك، و ليس هو إلّا حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّه الشائع المتعارف، و أمّا الجمع بحمل النهي على الكراهه مثلاً، فهو و إن كان ممكناً عقلاً، لكنّه غير معهود عند العرف و العقلاء، فلا يحمل عليه، فتدبّر.

و أمّا صورتان الثالثه و الرابعه: - يجمعهما ما إذا كان الحكمان في المطلق و المقيّد متفقين - فإن كان الدليلان مثبتين إلزاميين كقولك: «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» أو منفيين كذلك، كقولك: «لا تعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه كافره» فحينئذٍ إنّما يحصل

التنافي بينهما إذا احزرت وحده الحكم من أى نحو كان؛ سواء كان من نفس الدليل، أو من العقل، أو من الخارج؛ لأنّ دليل المطلق يعطى أنّه تمام الموضوع، و دليل المقيّد يدلّ على خلافه، حيث يدلّ على أنّ المقيّد تمام الموضوع، و معلوم أنّ حكماً واحداً لا يكاد يتعلّق إلّا بواحد منهما، فيرفع التنافي بينهما بحمل المطلق على المقيّد.

و أمّا إذا كان هناك حكمان تعلّق أحدهما بالمطلق و الآخر بالمقيّد، فلا تنافي بينهما.

و أمّا إذا لم تحرز وحده الحكم، فإمّا لا- تحتمل دخاله قيد في موضوع دليل المطلق غير القيد الذى في دليل المقيّد، فهو إمّا مطلق، أو مقيّد بما يكون في دليل المقيّد، أو يحتمل دخاله قيد آخر فيه:

ص: ٥٥٩

فعلى الأوّل: يحصل التنافي بحكم العقل و العقلاء؛ بداهه أنّه كما لا يكاد يمكن تعلّق إرادتين أو كراهيتين استقلاليتين بشىء واحد و لو كانتا من سنخ واحد، فكذلك في المقام؛ لأنّ المطلق و المقيّد بنظر العرف، يعدّان شيئاً واحداً؛ لأنّ المقيّد هو نفس الطبيعه مع قيد، لعينه اللابشرط مع بشرط شىء، فيمتنع تعلّق إرادتين أو كراهيتين بهما؛ لأدائه إلى تعلّق الإراده بنفس الطبيعه تاره، و بالمقيّده اخرى، فيحصل التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد، و لأجل ذلك لا ينقدح في ذهن العقلاء وجود حكّمين هنا، بل يستكشفون وحده الحكم، فيحملون المطلق على المقيّد. هذا هو الوجه في استكشاف وحده الحكم و سرّ حمل المطلق على المقيّد.

و ربما يقال في وجه ذلك: إنّ تعلّق الحكم بالمطلق يدلّ على أنّ المكلف مرخص في عتق الرقبه في ضمن المؤمنه و الكافره، و تعلّق الحكم بالمقيّد يدلّ على لزوم عتق المؤمنه، و لا يجوز عتق غيرها، و بين الترخيص و اللاترخيص تنافٍ واضح.

و بعبارة اخرى: دليل المقيّد ظاهر في دخاله القيد في تعلّق الحكم بالموضوع، بخلاف دليل المطلق، فإنّه ظاهر في عدم دخالته، فيحصل التنافي بينهما.

و فيه: أنّه ما لم تحرز وحده الحكم - كما هو المفروض - لا- يحصل التنافي بينهما إلّا على وجه دائر؛ لأنّه على تقدير تعدّد الحكم - بأن كان أحدهما مرخصاً فيه دون الآخر، أو كان للتقيّد في أحدهما مدخله دون الآخر - لا يكون تنافٍ بينهما، فالتنافي بينهما إمّا هو بعد إحراز وحده الحكم، فلو توقّف إحراز وحده الحكم على التنافي لدار.

نعم، لو قطع النظر عن هذا الوجه، و قلنا بالبيان الذى نذكره في القسم الثانى - و هو أنّ العقلاء يحملون المطلق على المقيّد - لكان له وجه، فتدبر.

ص: ٥٦٠

و على الثانى: أى ما إذا احتملت دخاله قيد آخر فيه - فيحتمل وجود حكّمين علّق أحدهما على القيد، و الآخر على المقيّد بقيد آخر لم يذكر في الكلام لمصلحه، فلا تنافي بينهما، فيدور الأمر بين رفع اليد عن المطلق و إبقاء ظهور الأمر في المطلق و المقيّد في استقلال البعث، فيكشف عن وجود قيد آخر، فيكون متعدّداً، و بين كون المطلق متعلّقاً للإراداه بالأصالة، فيكون الحكم

واحدًا، فيحمل المطلق على المقيّد، و لكن حيث إنّ ظهور الأمر في الاستقلال، لا يكون بمثابة يصحّ الاتكال عليه لكشف قيد آخر ليكون الحكم متعدّدًا، لذا ترفع اليد عن ظهور الأمر في استقلال البعث، فيحصل التنافي بينهما، فيحمل المطلق على المقيّد.

هذا كلّه بالنسبة إلى الصور التي لم يذكر السبب فيها، بل ذكر ذات المطلق و المقيّد.

و أمّا إذا ذكر السبب فله صور أيضاً؛ لأنّه إمّا أن يذكر السبب فيهما، أو في واحد منهما.

و على الأوّل: إمّا يتحد السببان ماهيه، أو يختلفان.

الصورة الاولى: ما إذا ذكر السبب فيهما، و كان سبب كلّ غير ما للآخر، كقوله: «إن ظهرت أعتق رقبه مؤمنه» و «إن أفطرت أعتق رقبه» فواضح أنّه لا- تنافي بين الدليلين؛ بداهه أنّه يمكن أن يكون وجوب عتق الرقبه المؤمنه بسبب، و وجوب عتق مطلق الرقبه بسبب آخر، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد(1).

الصورة الثانيه: ما إن ذكر السبب فيهما، و كان السبب فيهما واحداً؛ بأن ورد:

١- قلت: و في كفايه عتق الرقبه المؤمنه بعد تحقّق الظهار منه و عدمها كلام تقدّم تحقيقه في مسأله تداخل الأسباب و المسببات، فراجع. [المقرّر حفظه الله]

ص: ٥٦١

«إن ظهرت أعتق رقبه» ثمّ ورد: «إن ظهرت أعتق رقبه مؤمنه» فيحصل التنافي بينهما ابتداءً؛ لاستكشاف العرف و العقلاء من وحده السبب، و حده مسببه، فيحمل المطلق على المقيّد.

الصورة الثالثه: ما إذا ذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما إذا ورد: «أعتق رقبه» ثمّ ورد: «إن ظهرت أعتق رقبه مؤمنه» فهل يحمل المطلق على المقيّد مطلقاً، أو لا كذلك، أو فيه تفصيل؟ و جوه.

و الحقّ التفصيل بين ما إذا احزرت و حده الحكم، فيحمل المطلق على المقيّد، و بين ما إذا لم تحرز و حده، فلا مجال للحمل؛ أمّا الحمل في صورته إحراز و حده الحكم فواضح، و أمّا عدم الحمل في صورته عدم الإحراز؛ فلأنّ دليل المطلق حجّه مطلقه في موارد عدم تحقّق سبب المقيّد، سواء صدر منه سبب المقيّد- و هو الظهار في المثال- أم لا.

و بالجملة: قوله: «أعتق رقبه» حجّه عقلائيّه لا يصحّ رفع اليد عنها، و لا يعدّ العبد معذوراً في تركه و تأخيره إلى أن يظهر امرأته، بل يجب عليه عتق الرقبه، و بعد تحقّق الظهار منه يجب عليه عتق الرقبه المؤمنه.

و بعبارة اخرى: أنّ العرف و العقلاء يستكشفون من ذلك، وجود طليين و حكمين: الأوّل: أنّ عتق الرقبه مطلوب للمولى؛ حصل الظهار أم لا، و الثاني: أنّه بعد حصوله يكون عتق رقبه اخرى، مطلوباً له من سببه الظهار.

ذكر و تعقيب: حول كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام

يظهر من المحقق النائيني قدس سره: أنّ عدم الحمل لجهه اخرى، و هي استلزام الحمل للدور، و ظاهر كلام العلامة المقرّر رحمه الله لا يخلو من خلط، حيث إنّه يستفاد من بعض

ص: ٥٦٢

عباراته أنّ تقييد أحد الوجوبين، متوقّف على وحده المتعلّق، و من بعضها الآخر أنّ حمل أحد التكليفين على الآخر، يتوقّف على حمل أحد المتعلّقين على الآخر، فراجع.

و لكن مع هذا يمكن تقريب مراده ببيان منّا، حاصله: أنّ حمل المطلق على المقيد، إنّما يكون فيما إذا احرزت وحده التكليف، و إلّا فلا موجب للحمل، و في المقام مطلقان و مقيدان في ناحيتي الحكم و المتعلّق:

أما من ناحيه الحكم؛ فلأنّه جعل وجوب العتق في أحد الدليلين، مقيداً بسبب خاصّ، كالظهار في المثال، و لم يقيد في الآخر، بل ذكر مطلقاً.

و أما من ناحيه المتعلّق؛ فلأنّه قيد عتق الرقبه بالإيمان في أحد الدليلين، و اطلق في الآخر.

و تقييد كلّ واحد من الإطلاق في ناحيه الحكم و المتعلّق، يتوقّف على تقييد الإطلاق من ناحيه الاخرى؛ لأنّ حمل المطلق على المقيد يتوقّف على وحده التكليف، و وحده التكليف تتوقّف على وحده المتعلّق، و إلّا فعند اختلاف متعلّق التكليف، لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، و وحده المتعلّق هنا تتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ لو لم يحمل أحد التكليفين على الآخر لم تتحقّق وحده المتعلّق، لأنّ متعلّق أحد الدليلين عتق الرقبه المطلقه، و متعلّق الآخر عتق الرقبه المؤمنه، فيلزم الدور.

و بتقريب آخر: وحده الحكم تتوقّف على وحده المتعلّق، و وحده المتعلّق تتوقّف على وحده الحكم، و هو الدور(١).

و فيه: أنّ وحده الحكم و إن كان لها بحسب الواقع نحو توقّف على ذات

١- فوائد الاصول ١: ٥٨٠.

ص: ٥٦٣

المتعلّق، و يكون للمتعلّق شبه تقدّم طبيعي على الحكم، إلّا أنّ ذات المتعلّق لا تتوقّف على وحده الحكم، بل لها مبادئ تخصّصها؛ فقد تكون بلحاظ مبادئها واحده، و قد تكون كثيره.

و بالجملة: وحده الشئ و كثرته أمر واقعي في حدّ نفسه؛ سواء تعلّق الحكم به، أم لا، و في المقام يكون المقيد هو المطلق مع

قيده، و في مثله لا يمكن تعلق الإرادتين و الحكمين به، فتدبر.

نعم، المتعلق بما أنه متعلق، يتوقف على وحده الحكم، فلا- دور؛ لأنّ الموقوف الذى هو عنوان المتعلق و وصفه، غير الموقوف عليه الذى هو ذات المتعلق، و هذا مثل قولك: «إنّ البياض يتوقف فى وجوده الخارجى على ذات الجسم بلحاظ أنه عرض يحتاج فى وجوده إلى الموضوع، و أمّا الجسم فلا يحتاج بلحاظ ذاته إلى العرض، بل الجسم الأبيض بلحاظ موضوعيته له محتاج إليه».

و بعبارة اخرى: الجسم الأبيض يحتاج إلى البياض، فالموقوف غير الموقوف عليه.

هذا إن أراد قدس سره أنّ وحده كلّ من الحكم و المتعلق واقعاً، يتوقف على وحده الآخر.

و إن أراد أنّ حمل المطلق على المقيّد فى ناحيه الحكم- فى مقام الإثبات؛ و فى مقام الجمع بين الدليلين- يتوقف على حمل المطلق على المقيّد فى ناحيه المتعلق و بالعكس، ففيه: أنه أيضاً غير متوقف من الطرفين؛ لأنّ الحمل فى ناحيه الحكم، و إن كان يتوقف على الحمل فى ناحيه المتعلق؛ لأنه لو لا الحمل فيها- بأن كان المتعلق متعدداً- لما كان للحمل فى ناحيه الحكم موجباً، إلّا أنّ الحمل فى ناحيه المتعلق لا يتوقف عليه، فلا دور.

ص: ٥٦٤

و إن شئت قلت- كما أفاده سماحه الاستاذ فى دوره السابقه:- إنّ تعلق الحكم فى المطلق بنفس الطبيعه، يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم، فإذا تعلق حكم بالمقيّد- و الفرض أنه نفس الطبيعه مع قيد- يكشف عن كون النسبه بين الموضوعين بالإطلاق و التقييد؛ من غير أن يتوقف على إحراز وحده الحكم (١).

هذا كلّ فيما إذا كان الحكم فى المطلق و المقيّد تكليفاً.

حكم الإطلاق و التقييد فى الأحكام الوضعيه

إذا كان الحكم فى المطلق و المقيّد وضعيين، فإن كان الدليلان واردين لإفاده الحكم الوضعى- من الجزئيه، و الشرطيه، و المانعيه- فيظهر حاله من التدبر فيما ذكرناه، فتختلف الموارد؛ فربما يجمع العقلاء بينهما بحمل مطلقه على مقيده، كقوله:

«لا- تصلّ فى وبر ما لا- يؤكل لحمه» و قوله: «لا- مانع من الصلاه فى الخزّ» و قد لا يجمع بينهما، كما إذا قيل: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» ثمّ قيل: «لا- تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» لعدم التنافى بين مانعيه مطلق أجزائه، و بين مانعيه خصوص وبره بناء على عدم المفهوم فى القيد، و إلّا فيقع التنافى، فتدبر.

كلّ ما تقدّم كان فى المطلق و المقيّد الذين يكون كلاهما أو أحدهما إلزامياً.

حكم الإطلاق و التقييد فى الأحكام غير الإلزاميه

إذا كان الحكمان غير إلزاميين؛ بأن كان الحكمان استحبابيين، أو النهيان تنزيهيين، أو مختلفين؛ بأن كان أحدهما استحبابياً، و الآخر كراهتياً، كما إذا قيل:

«تستحبّ الصلاة» ثم قيل: «تستحبّ الصلاة عند دلو ك الشمس» أو قيل: «صلّ»

١- مناهج الوصول ٢: ٣٣٨.

ص: ٥٦٥

بالأمر الاستحبابي، ثم قيل: «لا تصلّ في الحمام» بالنهي التنزيهي، فإنّه و إن أمكن التفصيل بما ذكرناه في الإلزاميين، إلّا أنّ بناء الأصحاب على الحمل على مراتب الفضيله و المحبوبيه في هذا الباب، فلا يحملون المطلق على المقيّد؛ إذ لا وجه له.

و بالجملة: في غير الإلزاميين لا وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم تحقّق شرط الحمل، و هو التنافي بينهما؛ لعدم التنافي بين استحباب الصلاة و الصلاه المقيده بالزوال مثلاً، فيحمل على أفضله فرد بالنسبه إلى فرد آخر.

نعم، إن كانت هناك قرينه استفيدت منها وحده المطلوب، حمل المطلق على المقيّد.

و أمّا حديث التمسك بقاعده التسامح في أدلّه السنن و المستحبات؛ لإثبات عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات، كما في «الكفايه»: من أنه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيّد من باب التسامح في أدلّه السنن (١).

فهو غير سديد؛ لأنّه إنّما يصحّ فيما لو كان هناك دلالة ليتسامح في السنن، و الدلالة فيما نحن فيه موقوفه على عدم حمل المطلق على المقيّد؛ و عدم الجمع العرفي بينهما بحمل المطلق على المقيّد، و إلّا فلا دلالة ليتسامح في سندها.

و بالجملة: التسامح في السنن إنّما هو بعد فرض تماميه دلالة دليلها، و لو قيل بالحمل على المقيّد لا يبقى هنا دلالة في الإطلاق أصلاً ليتسامح في سندها، فتدبر.

ثمّ إنك إذا أحطت بما ذكرنا من الصور، فعليك بالتأمّل في سائر الموارد و الصور و استخراج حكمها ممّا ذكرنا.

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه في حمل المطلق على المقيّد، إنّما هو على سبيل القاعده

١- كفايه الاصول: ٢٩١.

ص: ٥٦٦

و على حسب السير الطبيعي في المسأله، و لعلّ المتتبع يجد في بعض الموارد احتفاف الكلام بما يوجب عدم الحمل أو يوجب الحمل على خلاف ما قرّرناه، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

إلى هنا تم ما أفاده استاذنا المعظم مركز دائره التحقيق و التدقيق سيدنا المعزز الحاج السيد روح الله الموسوي الخميني - دام ظلّه الوارف - في مباحث الألفاظ، و كان الفراغ منه يوم الأربعاء / ٢٨ ربيع الثاني / ١٣٨١ هجريه قمريه.

و قد فرغت من تحريره ليله الاثنين / التاسع من رجب المرجب / سنه ١٣٨١ هجريه قمريه، و قد مضى من الليل أكثر من خمس ساعات و نصف ساعه في قم المحميه، عش آل محمّد، و حرم أهل البيت عليهم السلام فله الحمد و الشكر.

اللهم وفقنا لما تحبّ و ترضى، و احشرنا في زمرة من قال: «لا إله إلا الله، محمّد رسول الله، و عليّ و أولاده المعصومون حجج الله».

كتبه بيمنه الدائرته السيد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي عفى عنه و عن والديه. و كان تأريخ الفراغ من تحريره للمره الثانيه - لإعداده للطبع - يوم الخميس / الثامن جمادى الثانيه / ١٤٢٤ هجريه قمريه.

ص: ٥٦٧

توضيح و تقدير

هذا الذي بين يدي القارئ الكريم، أحد أجزاء موسوعتنا «جواهر الاصول» و هو حصيله ما أفاده سماحه الاستاذ نائب الإمام عليه السلام الإمام الخميني قدس سره في مباحث الألفاظ، و هي تقرير ما أفاده قدس سره في دوره الأخير، و قد أضاف قدس سره إليها بعض المطالب و الأنظار و الآراء التي لم يتعرّض لها فيما قبل، و ربما أسقط منها بعض ما أفاده سابقاً.

ثم إنّه ربما فات منّي بعض ما ألقاه في مجلس الدرس، و ربما لم أحضر البحث، و لكن حرصاً على ضبط جميع ما أفاده سماحته في مباحث الألفاظ و تميماً للفائده، لذا استفدت أحياناً من «مناهج الوصول» أو بعض تقارير مباحث سماحه الاستاذ، خصوصاً من تقارير بعض أصدقائنا الذي هو من أعيان تلامذه سماحه الاستاذ دامت بركاته، شكر الله مساعيهم الجميله، فصارت - بحمد الله - موسوعتنا هذه صحيفه كامله لما أفاده سماحه الاستاذ في مباحث الألفاظ، موضحةً لما أفاده، و شارحةً لمراداته ببيان سلس، و عبارات و ألفاظ واضحة الدلاله، سهله التناول لرؤاد الحقيقه و طلبه الحوزات العلميه؛ ليسهل اقتباسهم من أنواره، و لتلّا يصعب عليهم الاستفاضه من بركاته.

ص: ٥٦٨

أسأل الله التوفيق لتحرير ما أفاده في سائر المباحث الاصوليه التي هي أهمّ المسائل الاصوليه.

و في الختام أودّ أن أتقدّم بجزيل شكرى للمؤسسه المحترمه التي أخذت على عاتقها طبع التراث الفكرى للإمام الخميني فرع قم المقدسه، كما أشكر لجنه التحقيق و التصحيح، حيث أتعبوا أنفسهم الشريفة و بذلوا جهودهم في سبيل تصحيح و تنظيم المتن، و تخريج الآيات المباركات و الأحاديث الشريفة المرويّه و عزوها إلى مصادرها، و تخريج أقوال العلماء من منابعها، و الإشارة إلى ترجمه العلماء المذكورين في هذه الموسوعه، و إظهار الموسوعه بهذه الصوره الرائعه البهيه الحسنه، فشكر الله مساعيهم

الجميله، و وفّقهم لما يحبّ و يرضى بحرمه محمّد و آله الطاهرين.

قم المقدّسه

محمّد حسن المرتضوى اللنگرودى

ص: ٥٦٩

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المقصد الثانى: فى النواهى

و فيه مباحث:

المبحث الأوّل: فى حقيقه النهى ... ٩

المبحث الثانى: فى سرّ الفرق بين مقتضى الأمر و النهى ... ١٢

حكم النهى بالنسبه إلى الأفراد الطوليه ... ١٧

المبحث الثالث: فى اجتماع الأمر و النهى ... ٢٣

تنقيح البحث يقتضى تمهيد امور:

الأمر الأوّل: فى عنوان البحث ... ٢٣

الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى عن العباده أو المعامله ... ٢٨

الأمر الثالث: فى كون المسأله اصوليه ... ٢٩

الأمر الرابع: فى عدم اعتبار وجود المندوحه ... ٣٨

الأمر الخامس: فى جريان النزاع حتّى مع تعلق الأوامر و النواهى بالأفراد ... ٤٢

صحّه النزاع فى هذه المسأله على القول بتعلق الأحكام بالطبائع ... ٤٥

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى المقام و نقده ... ٤٦

الأمر السادس: فى عدم ابتناء النزاع على إحراز المناط فى المجمع ... ٤٧

الأمر السابع: فى ثمره بحث الاجتماع على القول بالجواز ... ٥٢

ص: ٥٧٠

ذهاب المحقق النائنى إلى أن الصلاه فى الدار المغصوبه مرّكب انضمامى ... ٥٣

الأمر الثامن: فى ثمره بحث الاجتماع على القول بالامتناع ... ٥٩

كلام المحققين الخراسانى و النائنى و نقده ... ٦١

الأمر التاسع: فى تحديد العناوين التى يجرى النزاع فيها و شروطها ... ٦٤

التحقيق جواز اجتماع الأمر و النهى ... ٧١

تقريب ذلك يتوقف على امور:

الأمر الأوّل: فى صور متعلّق الأمر و النهى ... ٧١

الأمر الثانى: فى معنى الإطلاق المقابل للتقييد ... ٧٣

الأمر الثالث: فى عدم حكاية الماهيه اللابشرط عمّا يتحد معها خارجاً ... ٧٥

الأمر الرابع: فى المراد بمتعلّقات الأحكام ... ٧٦

تبيين قول المختار ... ٨١

عدم ابتناء الجواز على التركيب الانضمامى ... ٨٢

اختيار جواز الاجتماع و لو لم نقل بالخطابات القانونيه ... ٨٣

دفع الإشكالات الوارده على القول بجواز الاجتماع ... ٨٣

إشكال اجتماع الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض ... ٨٥

حول تفريق المحقق النائنى قدس سره بين ذاته تعالى و بين سائر البسائط ... ٨٩

إشكال اجتماع المصلحه و المفسده ... ٩٠

إشكال اتحاد المقرّب و المبعّد ... ٩٢

تأييد المختار بالأمثله العرفيه ... ٩٣

عدم الفرق فى القول بالجواز بين كون الأحكام متضاده أو متخالفه ... ٩٤

عدم تضادّ الأحكام الخمسه ... ٩٥

ص: ٥٧١

تزييف بعض أدلّه المجوّزين ... ٩٩

تذليل: فى حكم العبادات المكروهه ... ١٠١

توجيه المحقّق النائينى فى المقام ... ١٠١

توجيه الشيخين الأنصارى و الخراسانى لتعلّق النهى بعين ما تعلّق به الأمر ... ١١١

مختارنا فى مقام التوجيه ... ١١٣

خاتمه: فى حكم التوسّط فى الأرض الغصبيه و الصلاه فى الدار المغصوبه ... ١١٤

الكلام فيها يقع فى موردين:

المورد الأوّل: فى التوسّط فى الأرض الغصبيه ... ١١٤

المختار كون الخروج منهياً عنه فعلاً و غير مأمور به ... ١١٥

عدم كون الخروج من الأرض المغصوبه واجباً ... ١١٥

مطلبان للمحقّق النائينى:

المطلب الأوّل: فى شمول الخطاب للممتنع و الكفّار و العصاه ... ١٢١

المطلب الثانى: فى عدم كون الخروج من الدار المغصوبه محبوباً و مطلوباً ... ١٢٤

مقال الشيخ فى كون الخروج من الدار المغصوبه واجباً و المناقشه فيه ... ١٢٧

مقال أبى هاشم و صاحب الفصول ... ١٢٩

المورد الثاني: في حكم الصلاة في الدار المغصوبه ... ١٣٦

المبحث الرابع: في أنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد، أم لا؟ ... ١٣٩

نقدّم مطالب لتنقيح البحث:

المطلب الأول: في عنوان البحث ... ١٣٩

المطلب الثاني: في أنّ المسأله ليست عقليه محضه و لا لفظيه كذلك ... ١٤٠

ص: ٥٧٢

المطلب الثالث: في الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع ... ١٤١

المطلب الرابع: في عدم اختصاص الفساد بالفساد الناشئ عن قصور المقتضى ... ١٤١

المطلب الخامس: في كون المسأله مسأله اصوليه ... ١٤٣

المطلب السادس: في أنّ محطّ البحث جميع النواهي ... ١٤٣

المطلب السابع: في المراد بالعباده أو المعامله في المقام ... ١٤٤

المطلب الثامن: في حكم مساوقه الصّحه و الفساد للتمام و النقص ... ١٤٥

المطلب التاسع: في عدم مجعوليّه الصّحه و الفساد ... ١٥٠

حول كلام المحقق الخراساني قدس سره في المقام ... ١٥٢

توهم تطرّق الجعل إلى الصّحه و الفساد الظاهريين و دفعه ... ١٥٣

المطلب العاشر: في مقتضى الأصل في المسأله ... ١٥٥

فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: في مقتضى الأصل في المسأله الاصوليه ... ١٥٥

المورد الثاني: في مقتضى الأصل في المسأله الفرعيه ... ١٥٧

التحقيق فى هذه المسأله ... ١٥٨

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى اقتضاء النهى فساد متعلقه و عدمه ... ١٥٩

و فيه مبحثان:

المبحث الأول: فيما إذا لم يحرز حال النهى فى المقام ... ١٥٩

فيه جهتان:

الجهه الاولى: فى حكم المعامله و العباده ... ١٥٩

الجهه الثانيه: فى حكم المتعلق مع عدم كشف فساد من تعلق النهى ... ١٦٢

ص: ٥٧٣

المبحث الثانى: فيما إذا احرز حال النهى فى المقام ... ١٦٣

فيه جهتان:

الجهه الاولى: فى حكم النهى المتعلق بالعباده ... ١٦٣

الجهه الثانيه: فى حكم النهى المتعلق بالمعامله ... ١٦٧

يقع الكلام فى موردين:

المورد الأول: ما إذا احرز متعلق النهى ... ١٧١

المورد الثانى: فيما إذا لم يحرز متعلق النهى ... ١٧٤

الروايات التى يستدل بها على فساد المعامله المنهى عنها ... ١٧٥

حول دعوى أبى حنيفه و الشيبانى دلالة النهى على الصّحه ... ١٨٣

المقام الثانى: فى حكم نفس العباده إذا تعلق النهى بجزئها أو شرطها أو وصفها ... ١٩٠

حكم تعلق النهى بالجزء ... ١٩١

حكم تعلق النهى بالوصف ... ١٩٢

حكم تعلق النهى بالشرط ... ١٩٥

المقصد الثالث: فى المفهوم

و فيه مقدّمه و مباحث:

المقدّمه ... ١٩٩

و فيها امور:

الأمر الأوّل: فى تعريف المفهوم ... ١٩٩

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى المقام و نقده ... ٢٠٠

حول ما نسبته بعض الأعاضيم إلى قدماء الأصحاب فى المقام ... ٢٠٢

ص: ٥٧٤

الأمر الثانى: فى أنّ المفهوم هل هو من صفات الدلالة أو المدلول؟ ... ٢٠٥

الأمر الثالث: فى أنّ النزاع فى المفهوم صغرى أو كبرى ... ٢٠٦

الأمر الرابع: فى المراد من المفهوم ... ٢٠٨

يقع الكلام فى مباحث:

المبحث الأوّل: فى مفهوم الشرط ... ٢٠٩

الوجوه التى يستدلّ بها لإثبات العلية المنحصرة من القضيّه الشرطيّه ... ٢١٢

توجيهان عقليان لاستفاده المفهوم و دفعهما ... ٢٢٠

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: فى شمول محلّ النزاع لما إذا كان الجزاء معنى حرفياً ... ٢٢٦

الأمر الثانى: فى تعدّد الشرط و اتحاد الجزاء ... ٢٣٣

تنقيح البحث يستدعى التكلّم فى مقامين:

المقام الأوّل: فى أنّ التعارض أوّلاً و بالذات بين المنطوقين ... ٢٣٣

المقام الثانى: فى علاج التعارض بين الجملتين ... ٢٣٥

تذنيب: حول نفي الدليلين للثالث ... ٢٤٠

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب و المسببات ... ٢٤١

يتمّ الكلام فى ضمن مقدمات:

المقدّمه الاولى: فى تحرير محطّ النزاع ... ٢٤١

المقدّمه الثانيه: فى المراد من تداخل الأسباب و المسببات ... ٢٤٢

المقدّمه الثالثه: فى اختصاص النزاع بالماهيّه القابله للتكثّر ... ٢٤٤

المقدّمه الرابعه: فى إمكان تداخل الأسباب ... ٢٤٦

المقدّمه الخامسه: فى أنحاء تعدّد الشرط ... ٢٥٢

ص: ٥٧٥

تنقيح المقال يستدعى البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: فى حكم ما إذا تعدّدت الأسباب نوعاً ... ٢٥٢

بيان المقدمات الثلاثه من الشيخ الأعظم لتوجيه عدم التداخل ... ٢٥٣

حول المقدّمه الاولى التى ذكرها الشيخ الأعظم ... ٢٥٤

تزييف الوجوه التى ذكرت لعدم التداخل ... ٢٥٨

التوجيه المقبول لعدم التداخل ... ٢٦٦

حول المقدّمه الثانيه التى ذكرها الشيخ الأعظم ... ٢٦٨

إيقاظ: فى الفرق بين التأكيد فى المقام و سائر الموارد ... ٢٧٠

حول الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم لتحكيم المقدمه الثانيه ... ٢٧١

حول المقدمه الثالثه التي ذكرها الشيخ الأعظم (تداخل المسببات) ... ٢٧٤

يقع الكلام فى جهتين:

الوجه الاولى: فى إمكان تداخل المسببات ثبوتاً ... ٢٧٥

الوجه الثانيه: فيما هو مقتضى القاعده فى مقام الإثبات ... ٢٧٧

المقام الثانى: فى حكم ما إذا تعددت الأسباب شخصاً لا نوعاً ... ٢٧٨

الأمر الرابع: فى اختلاف العلمين فى استفاده المفهوم من العام الاستغراقى ... ٢٨٠

المبحث الثانى: فى مفهوم الوصف ... ٢٨٥

ينبغى تقديم أمرين لتحرير محطّ البحث:

الأمر الأوّل: فى بيان شمول النزاع للوصف غير المعتمد ... ٢٨٥

الأمر الثانى: فى شمول النزاع للوصف الأخصّ المطلق و الأعمّ من وجهه ... ٢٨٨

التحقيق عدم ثبوت مفهوم الوصف ... ٢٩٠

المبحث الثالث: فى مفهوم الغايه ... ٢٩٥

ص: ٥٧٦

و الكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل حول ارتفاع الحكم المغنيا عمّا بعد الغايه ... ٢٩٥

المقام الثانى فى أنّ الغايه داخله فى المغنيا أم لا ... ٣٠٣

عدم معقوليه دخول غايه الحكم فى المغنيا ... ٣٠٥

المختار عدم دخول الغايه فى المغنيا مطلقاً ... ٣٠٧

المبحث الرابع: فى مفهوم الاستثناء ... ٣٠٩

حول الاستدلال بكلمه التوحيد على مفهوم الحصر ... ٣١١

إشكال كلمه التوحيد و دفعه ... ٣١٢

المقصد الرابع: فى العامّ و الخاصّ

و فيه مقدّمه و مباحث:

المقدّمه ... ٣١٩

فى بيان امور:

الأمر الأوّل: فى تعريف العامّ ... ٣١٩

فيما تحكى عنه أسماء الطبائع ... ٣١٩

حول مختار المحقق النائنى قدس سره فى المقام ... ٣٢٣

الأمر الثانى: فى الفرق بين العامّ و المطلق ... ٣٢٩

الأمر الثالث: فى احتياج المقيّد - كالمطلق - إلى مقدّمات الحكمه ... ٣٣١

الأمر الرابع: فى استغناء العامّ فى الدلاله على العموم عن مقدّمات الحكمه ... ٣٣٢

الأمر الخامس: فى تقسيمات العامّ و المطلق ... ٣٣٨

أقسام العامّ ... ٣٣٨

ص: ٥٧٧

أقسام المطلق ... ٣٤٠

الأمر السادس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّه على العموم ... ٣٤٥

حكم دوران الأمر بين العموم الاستغراقى و المجموعى ... ٣٤٨

المبحث الأوّل: فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي ... ٣٥١

مختارنا فى عدم مجازيه العامّ المخصّص ... ٣٥٣

توجيه آخر لعدم مجازيه العامّ المخصّص و تزييفه ... ٣٥٦

المبحث الثاني: فى تخصيص العامّ بالمخصّص المجمل ... ٣٦٥

فالكلام يقع فى موارد:

المورد الأوّل: فى المخصّص اللفظى المتّصل المجمل من حيث المفهوم ... ٣٦٥

المورد الثانى: فى المخصّص اللفظى المنفصل المجمل من حيث المفهوم ... ٣٦٧

المورد الثالث: فى المخصّص اللفظى المتصل أو المنفصل المجمل بحسب المصداق ... ٣٧٠

حكم الشبهه المصداقيه للمخصّص المتصل المبيّن ... ٣٧٠

حكم الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المبيّن ... ٣٧١

سرّ التمسكّ بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص المنفصل المرّدّ مفهوماً ... ٣٧٦

تقريب لعدم جواز التمسكّ بالعامّ فى الشبهه المصداقيه و ردّه ... ٣٧٨

تقريب آخر لجواز التمسكّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص و دفعه ... ٣٨١

المورد الرابع: فى المخصّص اللبىّ ... ٣٨٦

حول كلام الشيخ الأعظم قدس سره فى المقام ... ٣٨٧

مختارنا فى المقام ... ٣٨٩

الأقوال فى جواز التمسكّ بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص اللبىّ و تزييفها ... ٣٩٠

حول كلام المحقّق الأصفهانى فى المقام ... ٣٩٢

ص: ٥٧٨

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: فى إحراز المصداق بالأصل فى الشبهه المصداقيه ... ٣٩٦

مستند عدم جواز التمسكّ بالأصل لتتقيح موضوع العامّ و تزييفه ... ٣٩٧

مستند جواز التمسك بالأصل لتنقيح موضوع العام و تزييفه ... ٤٠١

التحقيق في جريان الأصل المحرز لموضوع العام ... ٤٠٣

بيان الحق يتوقف على مقدمات:

المقدمه الاولى: فيما اشتهر من أن القضايا برمتها مشتمله على النسبه ... ٤٠٤

المقدمه الثالثه: في القضايا المفتقره إلى وجود الموضوع ... ٤٠٨

المقدمه الرابعه: في لزوم كون موضوع الحكم مفرداً أو في حكم المفرد ... ٤٠٩

المقدمه الخامسه: في اعتبارات موضوع العام المخصّص ... ٤١١

ذكر و إرشاد: حول ما أفاده العلّامه الحائري في المقام ... ٤١٧

تفصيل المحقق النائيني في المقام و دفعه ... ٤١٨

التنبيه الثاني: في التمسك بعمومات النذر و أمثاله لكشف حال الفرد ... ٤٢٤

التنبيه الثالث: في التمسك بالعام عند الشك بين التخصيص و التخصّص ... ٤٢٤

مختارنا في المقام ... ٤٢٧

مختار المحقق العراقي قدس سره و نقده ... ٤٢٨

التنبيه الرابع: في التمسك بالعام إذا كان المخصّص مجملاً ... ٤٣٠

المبحث الثالث: جواز التمسك بالعام أو المطلق أو الظاهر أو إجراء الأصل قبل الفحص ... ٤٣٢

الاستدلال على لزوم الفحص بمعرضيه العام للتخصيص ... ٤٣٤

حول كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ... ٤٣٧

حول الاستدلال للزوم الفحص بالعلم الإجمالي ... ٤٣٩

ص: ٥٧٩

تذنيب: في مقدار الفحص ... ٤٤٤

المبحث الرابع: فى عموم الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين ... ٤٤٦

الكلام فيه يقع فى موارد:

المورد الأول: فى تحديد مصب النزاع ... ٤٤٦

المورد الثانى: عموم البحث للتكاليف غير المصدره بأداه الخطاب و النداء ... ٤٤٧

المورد الثالث: فى القضيه الحقيقيه و الخارجيه و الفرق بينهما ... ٤٤٩

إشكالا عموم الخطابات الشفاهيه لغير الحاضرين و جوابهما ... ٤٥٢

التحقيق فى جواب الإشكال الأول ... ٤٥٢

التحقيق فى جواب الإشكال الثانى ... ٤٥٤

تتمه: فى ثمره النزاع ... ٤٥٦

المبحث الخامس: فى تعقب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ... ٤٦٢

تحديد محطّ البحث فى المقام ... ٤٦٢

بيان مختارنا و أنّه التفصيل ... ٤٦٤

المبحث السادس: فى تخصيص العامّ بالمفهوم ... ٤٦٩

و فيه مقامان:

المقام الأول: فى تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق ... ٤٦٩

المورد الأول: فى تفسير المفهوم الموافق ... ٤٧٠

المورد الثانى: فى حكم هذه الأقسام ... ٤٧٢

المقام الثانى: فى مفهوم المخالفه ... ٤٧٦

تحديد محلّ النزاع ... ٤٧٦

مختارنا فى المقام ... ٤٧٩

تفصيل المحقق النائيني في المقام و ما يرد عليه ... ٤٨٠

المبحث السابع: في الاستثناء المتعقب للجمل ... ٤٨٣

في إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ثبوتاً ... ٤٨٤

في حال رجوع الاستثناء إثباتاً و استظهاراً ... ٤٨٦

تذنيب: في التمسك بالأصل العملي في المقام عند الشك و الإجمال ... ٤٨٩

المبحث الثامن: في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ... ٤٩١

فيه مقامان:

المقام الأول: في ماهية النسخ و التخصيص ثبوتاً و بيان إمكانهما ... ٤٩١

ما يعتبر في صحه النسخ ... ٤٩٢

المقام الثاني: في مقام الإثبات و الاستظهار ... ٤٩٨

إيقاظ: في موقف حال ما ورد عن أئمه أهل البيت المخالف للكتاب و السنه ... ٥٠٠

المبحث التاسع: في تخصيص العامّ أو المطلق الكتابي بخبر الواحد ... ٥٠٤

حول ما يستدلّ به على جواز التخصيص و التقييد ... ٥٠٥

حول ما يستدلّ به على عدم جواز التخصيص أو التقييد ... ٥٠٩

المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد

و فيه مباحث:

المبحث الأول: في ماهيتهما ... ٥١٣

حول المراد بقولهم: «شائع في جنسه» ... ٥١٥

بيان النسبه بين الإطلاق و التقييد ... ٥١٧

المبحث الثاني: حول بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق ... ٥١٩

اسم الجنس ... ٥٢٠

ص: ٥٨١

أقسام الماهية ... ٥٢٣

علم الجنس ... ٥٣٠

المفرد المحلّى باللام ... ٥٣٣

النكره ... ٥٣٤

المبحث الثالث: في مقدّمات الحكمه ... ٥٣٦

حول ما يتوقّف عليه التمسك بالإطلاق ... ٥٣٧

تذييلات:

الأوّل: في عدم انخرام الإطلاق بعد ورود التقييد ... ٥٤١

الثاني: في التمسك بالإطلاق لنفي القيود في محيط التقنين ... ٥٤٣

الثالث: في بيان مقتضى الأصل العقلائي عند الشكّ في مقام البيان ... ٥٤٣

المبحث الرابع: في حمل المطلق على المقيّد ... ٥٤٦

صور المطلق و المقيّد ... ٥٤٦

ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: في تحديد محطّ البحث في المقام ... ٥٤٧

الأمر الثاني: في اختصاص حمل المطلق على المقيّد بصوره التنافي ... ٥٥٢

أحكام صور حمل المطلق على المقيّد ... ٥٥٣

حكم الإطلاق و التقييد فيما إذا كان الحكم فيهما تكليفيّاً ... ٥٥٣

ذكر و تعقيب: حول كلام المحقق النائيني قدس سره فى المقام ... ٥٦١

حكم الإطلاق و التقييد فى الأحكام الوضعيه ... ٥٦٤

حكم الإطلاق و التقييد فى الأحكام غير الإلزاميه ... ٥٦٤

توضيح و تقدير ... ٥٦٧

فهرس المحتويات ... ٥٦٩

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائميّة للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١٤٢٦ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبه لجمع من الإخصائين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقله المراكز القائميّة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلاميه وتبعثها فى أنحاء البلاد وصعوبه الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائميّة للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلاميه وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعه الكترونيه من الكتب والمقالات العلميه والدراسات المفيده وهى منظمه فى برامج إلكترونيه وجاهزه فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمه معتمده على النظرة العلميه البحتة البعيده من التعصبات الشخصيه والاجتماعيه والسياسيه والقوميه وعلى أساس خطه تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعه.

الأهداف:

نشر الثقافه الإسلاميه وتعاليم القرآن وآل بيت النبى عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسه أدق فى المسائل الدينيه

تنزيل البرامج المفيده فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمه للباحثين والمحققين فى الحوازت العلميه والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحث للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات في مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

1. JAVA

2. ANDROID

3. EPUB

4. CHM

5. PDF

6. HTML

7. CHM

8. GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

